逝けるソェデルブローム先生のおもかげ

石橋智信

――獨逸で宗教學の研究が漸く興らんとしつつあつた頃、一九一二年にライプチッヒ大學の聘に應じてソエデルブローム教授が宗教學の講義を（その講義の内容は後に Werden des Gottesglaubens として出版された）した時に、當時ベルリンのレーマンの許にあつた石橋博士は來つてソエデルブローム教授の許に助手となり彼の講義を助けて居られた。從つて教授は博士の師である。（編輯者）――

先生は、我が慶應二年に當る一八六六年の一月十五日、スウェーデン國ソェデルハムnderhamn のほとり、トロェノェ Trönö に呱々の聲をあげた。父君は、その地の牧師の教職にあつた。父君はルッテル派傳統の熱と力の人であつたらしい。我が子の薫養に關してもその點は特に著しかつた。先生がウプサラ大學々生時代、家庭にもどると、いつも直ちに手にせねばならぬのは鋤鍬。純粋の農夫として我が家の農作を助けねばならなかつた。が、農作の手隙には、先生の家庭はひまになつた農夫のために樂しく公開された集會所であつた。あくまで明るい朗かな田舍の牧師館だつたのである。先生の青年期に於けるかうした家庭生活は、先生の一生を通じて深く根をおろしてをつた樣に感ぜられる。卽ち、研究に於て、先づ、農民の宗教たるベルシャ教を選ばれたについて見ても。また、滯在地、パリ、ライプツィッヒ、ウプサラ等凡ての場所に於て、常に、極めて家庭的な集會を先生自宅に催すのを

樂しみにしてをられた點について見ても。大にしては、基督教統一運動を起し、全世界からの代表をスウェーデンの首都、ウプサラに招き、こゝに國際的教徒大會を開かれたことなぞも、悉く、先生の家庭生活に根ざすところ少くなかつたと考へる。

◇

學生々活を了つて神學科を卒業されたのは先生が二十六歳の一八九二年のことであつた。學生として先生は決して神童、鬼才ではなかつた。反つて、無邪氣な、いたづらげに滿ちた若人であつたらしい。が、その發溂たる力と、朗らかな明るさとは斷然、光つて居つた樣である。當時、テノリストとして先生の冴えた力ある音聲は、今なほ、樂友の耳に殘つて居るところであると云ふ。多趣味、また、多能な先生は學生の時、能く基督教青年會を指導し、國內諸雜誌に文筆を揮ひ、なかにはウプサラ神學界を痛嘆した言葉なぞも少くなかつた。

卒業の翌年（一八九三年三月）、教職に任ぜられ、ウプサラ市立病院內の教師となつた。偶〻ストックホルムへの旅の列車中で繙いたデンマルクの碩學、ウォッゾコフ Wodskow の名著『自然崇拜と靈魂崇拜』に接して、感激措く能はざるものがあり、此に、先生は兼て胸裡に兆して居つた一般宗教の研究を以て終生の課題と定むべき堅い決意を得たものであつた。終生の目安に向つての第一歩は早速に踏み出だされた。卽ち、先生は翌年（一八九四年）直ちにパリに向つたのであつた。それは當時、偶〻パリ大使館付教師の位置が空席だつたからである。其地に赴き、其職に就き、兼ねてフランス諸港の海員教師をも務め、旁ら、從來の研究をもまとめて先生の處女出版

"Luthers religion" として公刊された。

一九〇一年に至る七年間、先生はパリを本據として研究を深められた。その間、家庭はいつも朗らかな集會所であつた。集り來るものは、單に專門の同學のみでなく、指導して居つた海員のみでもなく、信念、宗派を共にするものゝみでもなく、畫家、詩人、音樂家等一般藝術にたづさはる者も多數であつたと聞く。實際、先生自身が畫も能くすれば、詩も作る、興が湧けば作曲まで試みられると云ふ風に多能であつたゞけに、交友の範圍も亦極めて多方面であつたことが察せられる。先生には、確かに、藝術家的要素が多分に存して居つた。若き日任職式の直後、先生はその感想を陳べて『任職式に際しての自分の感想は、藝術家がいざ作品にとりかゝらんとするあの感じあのまゝと云はんより他に言葉を知らぬ』と云つて居られる。先生こそ、眞に、生を創り、また、生を味ふ人であつた。宗教の研究も先生にあつては、宗教の離れた觀察と云はうより、むしろ、信仰の直接の味解であつたと信ずる。

その味解を以て、先生はルッテルを味ひ、先生一生のいやさきに Luthers religion, 1894 の著あり、いやはてに Melankoli och humor och andra Lutherstudier (Humor und Melancholie und andere Lutherstudien), 1919 の著があつた。また、基督の信仰的味解のあらはれとして、そこに、Jesu bergpredikan och var tid, 1899 (1930²)『イエスの山上垂訓と我等の現代』がある。

また、一八九四年以後、一九〇一年に至る先生のパリ滯在中、主力を注がれたゾロアスター探究は先づ Les Frashis, 1897 となつて現はれ、後ち、La vie future d'après le Mazdéisme, 1900 を大成するに至つて居る。

ルッテルを味ひ、イエスを味解し、ゾロアスターを心讀せる先生は佛陀をも充分、味解して居られた。(Utrecht religionens historia—Gesammelte religionsgeschichtliche Aufsätze, 1915) 但し、この點については、先生は姉崎教授の佛基兩教の名著を切りに推奨し、先生がライプツィッヒ大學での教授の二年間、余が先生の助手を務めて居る際、『君の先生、姉崎教授の著は "peinlich genau" 實に緻密だ。緻密を極めて居る』と繰り返へして居られた。萊府大學の宗教學の演習に於て余が日蓮を紹介した時、先生は直ちに『イスラエルの豫言者のほか世界宗教史上、眞に豫言者と認むべきは日本の日蓮、唯一人であらう』と味解の言葉を放たれたことを記憶する。この目を以て Sundar Singh をも味解し—— Sundar Singh を招いて、しばらく先生自邸の客とし——そこに "Sundar Singh-Evangelium" 1923 『スンダル・シンについて』をも公けにせられて居る。

古へと云はず、今と云はず、大と云はず、小と云はず凡ての宗教人に對する理解の深かつた先生は、また、宗教社會に對する味解にも鋭どかつた。

一八九七年ストックホルムに於ける宗教學世界大會に於て先生が發表されたものに "Die Religion und die soziale Entwicklung" あり、其他『宗教と國家』"Religionen och staten, 1918 もあり、また、"Christian Fellowship" 1923 (deutsch: Die Einigung der Christenheit, 1925) 等もある。

◇

かく宗教の各部に渡り、それらの個人側も社會側も理解に理解を重ね、遂に、いよいよ宗教全般に通じて先生

の探究を總算されたものに "Das Werden des Gottesglaubens" 1915 がある。パリ七年間滯在の後、一九〇一年より引續き、母國、スウェーデンのウプサラ大學に宗教學並びに宗教哲學の講座擔任教授として教鞭をとつてをられたあとドイツ、ライプツィヒ大學の招聘に應じ一九一二年より二ヶ年間、同大學に宗教學を講ぜられた先生がその講義に手を入れられたものが卽ちこの名著である。神信心のこゝろを先生は先づ力の感じと味解し、原始未開の宗教心（殊に numen 信念）から發達文化の神觀念（殊に全能の神の信仰）に至るまでの諸宗教をその味解に基いて論述したところに先生のオリジナリティーが發揮されて居る。また特に未開社會に行はれて居る宗教信念の內容を「凡てのものゝものだね」Urheber についての信念と味解したところに先生獨自の觀察が試みられて居る。敢て「至高人格神」とむづかしい概念を未開人に强いるのでもなく、また、未開人の信仰對象を勿論、一面的に自然神だとか、祖先神だとか片付けてしまうのでもなく、要するに、未開人宗教は凡てのものゝものだね Urheber についての信念、それゆゑ、それは天地の創造であらうが、時に宗教的一儀禮であらうと、創造としてものだねであり、魅力ある儀禮としてものだねである。さうしたものだね Urheber の信念であると云ふところに味解に基く先生獨自な見が備はつてをる。

なほ宗教一般に關する著述に "Die Religionen der Erde" 1905(1912²)（此著、フランス語、イタリー語、スウェーデン語、デンマーク語、フィンランド語に飜譯せら）また、"Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte" 1914 "Einführung in die Religionsgeschichte" 1921 (1928²) "Zur religiösen Frage der Gegenwart" 1921 等がある。

宗教の各部に涉つてそれらの宗教社會に對する鋭い味解と、それらの信仰人物についての深い理解とを集大成

してかくも美しき宗教學が完うせられた後ち、さらに、先生はかうした研究と、兼ての深い信仰とを調和して基敎一致の提唱を試むるに至つた。提唱を世界によびかけたそのことばは英著 Christian Fellowship であり、獨著 Einigung der Christenheit である。が、そのことばを現實ならしめたのが一九二五年ウプサラに開かれた Weltkongress für praktisches Christentum であつた。

◇

昨年、これらの業蹟によつてウプサラの Erzbischof、ソェデルブローム先生にノーベル世界賞が授けられた。

今年、……いま、その先生の訃報に接せんとは。

事業に、研究に、先生によつて蒔かれたる種の上に祝福とこしへなれ。（感謝の追憶のうちに筆を擱く）

宗教史の諸形態

松井了穩

宗教史の概念は一見極めて判然明確なるかに見えて、然かも其の實は決してそうでなく、そこに種々複雜な内容が盛られてをるし、又世上通俗の用例を見てもその意味するところは必ずしも一樣でなく、誤解や誤用の例證も從つて甚だ稀れでない。かくの如きは抑如何なる理由に基くのであらうか。

宗教史とは、先づ、宗教に就いての歷史である。そこに豫想せらるゝものは、云ふまでもなく、宗教及び歷史の概念でなければならない。然るに宗教てふ通俗の概念には少くも二樣の内容が包含せらるゝ。卽ちそれはある時は本質的に宗教的なるもの、宗教一般、或は宗教性と、其れの必然的關聯に置かれあるところの諸の表現形態、の意味に用ゐられ、又ある時は表現諸形態の隨一としての、特に宗教系統を指すものとして使用せらるゝ。而して此の二樣の意義に對應して宗教史にも亦二種の形式が考へらるゝので、一は諸の創唱的宗教や其の他一定の民族、若くは集團社會に、發生の基礎を持ち又發達の系統を据へつけてゐるところの一つ或は凡ての宗教系統の歷史的研究であり、他の一はこれらの種々なる宗教系統や、其の中に現るゝ諸の宗教現象を統括しての宗教全體の史的發達の研究である。

然るに歷史てふ概念も、事實極めて意義の確然たる概念なるかに似て、實は單に事件の時間的經過や或はその

再構成といふが如き狹義の嚴格なる意味にのみ用ゐらるゝとは限らず、そこに何等かの意味に於いて前後關係の考へられる心理的過程や論理的範域にまで擴充して使用せらるゝことも稀れでない。それで此の「宗教」と「歷史」の概念の定め方の相違に從つて、その種々なる組み合せは、そこに又宗教史の種々の類型を生み出すことになるので、從來現れた宗教史には、特定の宗教系統を對象とする特殊宗教史は旦らく別とするも、既知の諸有る宗教の歷史を研究する所謂一般宗教史の範圍内に於いて、更に互に形式の相異つた種々の立場のものが見られる。

中に於いて最も一般に用ゐらるゝ宗教史（通例世界宗教史とか一般宗教史とか稱せらるゝもの）は、普通、原始諸民族の宗教を初めとし、後代發達した國民的宗教や世界的宗教に至るまでの幾多の宗教系統の年代記的發達を個別的に研究したるものゝ綜括的叙述の如きものである。此の場合、かゝる立場より、その取材の範圍に關して先づ問題となるのはこゝに所謂原始宗教なるものであつて、現存の未開諸民族はより學的には時として自然民族と呼ばれるといふ事實が示す通り、これを全く歷史以前の民族と考へ、從つて嚴密なる意味に於ける一般宗教史より除外することが適當であると主張する人もなくはないので、ソーセイも、宗教史が假りに此の歷史以前の民族の宗教を取扱ふとしても、主力を注ぐところは寧ろ後代の文明諸宗教であるといひ、(1) ムーアの如きも現に明かに、「原始」諸宗教と誤り呼ばるゝものはそれ自身一ヶ獨立の題目であり、方法も文化諸族の宗教に對するとは異つたものが要求せらるゝと言明し、(2) これをその宗教史より省略してゐる。

扨て此の場合意味せらるゝ歷史とは單なる事件の經過でもなく、又その再構成の意味でもなく、文字の存在であり、これを用ゐての文獻記錄が自然民族に缺けてゐるためにこれを歷史以前の民と呼んで他の有文有記錄の民

族と區別してゐるのである。勿論此の制約の前提の下に立つ限りそれは正當であつて、有文たると無文たるとは研究の資料の上に大いなる相違を來し、從つて要求せらるゝ方法も兩者に於いて全く同一に非ざることは云ふを俟たない。然し歷史の意味をかゝる狹範圍に限ることは、假令流俗普通の觀念であるにしても、餘りに人爲的に過ぎ決して正當なるものと云ふことは出來ぬ。事實に於いての歷史はひとりあらゆる人文現象についてのみならず、更に進んでは諸有の自然現象にまで存在すると考へて支障ない。それで諸自然民族にしても、その文字を有すると否とに關せず、凡て歷史を有する民であり、その實際を知れば、それも殆んど同一の事象が恒に繰りかへさるゝ如き觀ある自然現象などゝははるかに異つた複雜多端な變遷發達を示してゐるのである。

更に研究方法の上より考へても、歷史の意味を極めて狹義に解する人すら、古代の文獻其の他を通して有文以前の狀態を語ることは甚だ普通であり、非常な警戒を用ゐればある程度までそれは決して不可能なことでもない。更に又有文時代に降つても、歷史の研究は文獻を以て最大最有力な資料とすること云ふまでもないが、單にそれのみで足るわけではなく、ましてそれ以外のものを用ゐてならない理などのありやう筈もない。文獻のみに限らるゝことが假りに容せても、文獻を以てのみ歷史を語らせる態度に徹底すれば、それは畢竟文獻の一定の秩序に順つての排列羅列に終る外なく、單純な外的事變の記述には或は可能ならむも複雜な人事現象の眞の因果關係を究むるには勿論足らず、[3]極端な實證主義者と雖も複雜な事象の再建には多分に有理的な想像推理を事實混えてゐるのであり、又混えざるを得ぬのである。かゝる場合、有文以前の研究と以後のそれとの相違は極端に云へば質的のものといふよりは寧ろ量的のものと考へることも出來る。史家が古代の文獻等を通じて太古の狀態を跡づけん

とする場合、その文献の内容をなすものは概ね當代にまで語り殘された傳說神話の類ひであり、有文以後に入りても口碑傳說民俗遺物等亦歷史の貴重な材料でなければならぬ。現存の自然族の宗教を研究するに於いても最も大切な資料は臨地研究による彼等の神話傳說の蒐集、民俗慣習の觀察、遺物遺品の踏査によつて得らるゝ。而して口碑傳承の類ひはある意味に於いて筆錄によらざる文獻であり、宇宙の文を讀むといふが如き比喩以上に濃厚な程度の文章であり、その內容としては彼等の實際經來つた歷史の過程の物語りを他の遺物民習等と相共に傳ふるものが尠くない。秀れた史家が文獻等を通じて歷史の實際を如實に、寧ろ如實以上に、傳ふる如く、炯眼駿敏なる觀察者には無文の文を通じて自然民族の何等かの歷史を綴ることが出來る。勿論年代記的に事變の生起發生の年代日月を確めることは不可能なるに近いが、しかもかゝる漠然模糊たる歷史の相こそ、自覺過程の極めて遲鈍曖昧な彼等の心性に、より藝術的に吻合するとも云ふことが出來やう。かくて彼等の宗教を一般宗教史の範圍より去斥する試みは、方法論上の大いなる識見と理由とを有するものとは云へ、今の觀點よりすれば、決して唯一正當のものとは見做すことが出來ず、體を整える上から云つても、宗教の包括的な歷史からこれを除外することは宗教史の重要な出發點を見落すことゝなり、適當な態度とは考へられない。

但し、在來の宗教史家は嚴重な歷史的立場に終始すると自負しつゝ、しかも多くは此の自然民族の宗教に限りこれを所謂「原始宗教」として綜括的に叙述し、他の諸宗教の個別的な叙述とは矛盾した形式を取るを普通としてゐる。如是きは自然民族の心理的一致の獨斷を前提とするか、或は彼等の實際に甚だ無知なるかより結果するので、ある程度の心理的一致はひとり自然民族には限らず、最高の發達を遂げた民族の中に、從つてその宗教の中

に、さへ、存在するのであり、又嚴密な一致となれば自然民族に於いても果してそれが發見し得るや否や、頗る疑問とせざるを得ぬ。それの發生の動因が内存のものか自然的環境や經濟組織の基礎よりするものかは別として、何らかの民族的特質は、嬰兒や幼兒に於いてすら個性の存在が明かに看取し得らるるに相對應して、現實の事實として存在するといはなければならないであらう。故にこれも要するところ質の問題に非ずして又一般に程度の差たるに過ぎないのである。それで概括的な單に「原始宗教」としての叙述や解明は次の立場の宗教史に於いてはある制限の下に容され得ることかも知れないけれども、個別的叙述を主眼とする今の立場よりすれば明かに矛盾であつて、適正には他の諸宗教に對すると一貫した態度に於いて檢討されねばならず、歴史的に見て些少の關係はあるも、互に別個の發生と發達とを有する異系統の宗教は、夫々の民族系統に相ひ應じ相ひ卽して叙説さるべきこと、ユビー(4)やホプキンス(5)のそれの如くであるべきであり、更に初本的な宗教としてはリュケー(6)やメナージュ(7)等が單獨に取り扱ひたるが如き意味での先史時代の宗教をも包括するのでなければ完全な一般宗教史と稱するわけには行かないであらう。この點、ブリクー編纂の宗教史等は現存未開族の宗教の叙述に關して上記同樣の缺陷と他の諸宗教に就いて包括の範圍が多少狹きに過ぎる等の短所とを有するとは云へ、方法論や宗教史の概念の整理や宗教史の歴史の叙述等、ベルトレット及びレーマン兩氏補修のソーセイの宗教史など〻共にある程度まで整備せしむると同時に、他には比較的稀れな先史時代の考古學的宗教をも概説(8)せる點に於いて異數な特色を有するものと評することが出來やう。

扨て、以上の如き立場よりなさる〻一般宗教史は最も普通に見る宗教史であつて、一般宗教史なる名稱は此の

立場にのみ妥當すると考ふ人もある程であり、然らずとしても語の最も嚴密なる意味での世界宗教史はかゝる宗教史であると云ふべきでもあらう。然しそれは畢竟するに特殊宗教史の機械的な羅列か編述であつて、宗教史的知識の普及や通俗化には便利な教科書的意義を有するに過ぎず、内容としては個々の專門學者が夫々の領域に關して研究したる特殊研究の嚴密詳細なるに若かない。勿論それが一ケの世界宗教史であり一般宗教史である限りに於いて、多數專門學者の合作になるものと雖、編纂者の一定の指導方針に基いてなさるゝ以上は多少の統一はあるのであつて、その點單なる特殊宗教史の寄せ木細工の如きものとも異るであらうし、ましてそれが一人の手によつて物せらるゝ場合には立場の統一は一層强く保たるるであらう。然しそれにしても、前者に於いては個々の内容が結局概説紀要の如き紹介的のものにならざるを得ず、又多少の統一はあり得るとするもそれは夫々の學者の獨立を侵害し得るものでもないから、極めて稀薄なものとなるのは止むを得ないのであり、後者の場合にはよし全體を貫く一般的原理の如きものが多かれ少かれ存在するにしても、夫々の歷史の研究に關して科學性が失はれ勝ちになるのも蓋し當然のことである。

それで結局は種々の宗教系統の歷史の寄せ集めと大差なき、かやうな一般宗教史とは異り、原始的諸宗教より各文化民族のそれに至るまでの諸有る宗教現象を蒐集し、これを史的に觀察し、相比較し、しかもこれを發達の段階に應じて適宜分類排列し、他の段階から異らしむるそれの特性を明かにすると共に、又それらの間を連結する一般的法則に注意を向くるが如き、諸宗教の有機的統一連絡の關係を發見せんとする底の一般宗教史が要求せられて來る。如是き宗教史にしてあるならば、それは年代記的考證や時間的序列に從つての叙述を主眼とする前

記の一般宗教史の立場を無視するものでもなく、又それと矛盾するものでもなく、それらの立場を十分尊重し且つ利用しつゝ、しかも單にそれ丈けに滿足せずして、一定の立場と識見とを以て、諸宗教の盡き出せる歷史を適當に區切り、これを民族的類緣、質的接近、發達の觀念等を樞軸として適正に彙類し系統づけるものであつて、理想的には歷史としての資格から何物をも失ふことなく、却つて一ケの科學としての一般宗教史として最も相應しい立場を開拓するものと考へられる。

一體學問研究の方法を吟味するに當つてその原理に對する理論的考察の重んぜらるべきことは言ふを俟たないが、從來看却され勝ちであつたところの實際上の問題も亦これに劣らず重要であつて、學問を進めて行くに當つて實際上遭遇するところの種々の制約に對しては充分の考慮が拂はれなければならない。それで嚴密な意味に於ける歷史とは、前にも云へる如く、事件の時間的經過或はその再構成に外ならないから、一般宗教史の、歷史としての最も科學的なるものは、既述の通り、諸有る宗教の歷史の個別的且つ年代史的研究の總合にあるのであらうが、然し實際の問題としては、地理上並びに歷史上世界に分布し發現せる宗教現象の數は實に計量の外に在り、これを宗教系統丈けに限るもその數幾百なるやを知らない。かくの如く無量の事實を一人の手によつて悉く研究し盡すことは、理論的には假令不可能ならさるまでも、實際的には、如何に優秀にして多面的な學者にとつても因より全く不可能の事に屬する。忠實嚴正疑雲の餘地を殘さゞる底の研究の爲めには、一ケの宗教現象の歷史的行程を復元すること丈けにでも秀れた學者の生涯或はそれ以上のものを犧牲にしなければならない場合の決して稀れでないことは勿論云ふまでもない。それで科學的研究てふ語の最も重要な内包の一として、その研究に於ける

創始性の豊かたる存在てふ意味が假りに含在されてゐるとすれば、個別的宗教史の總合の如き形態に於ける一般宗教史は、理論上最も歴史の名に價する科學的なものでもあらうが、然し事實としては如是き性質のものは個人の能力以上或は以外のものであつて、一個人の手によつてなさるゝかやうな形態の宗教史は、實際的には、却つて相當科學的ならざるものを含むのも誠にやむを得ないことゝいはねばならぬ。文藝や造形美術等に關して合作の風潮が漸く再現し、それの藝術的價値や藝術性の有無が近時論議の對象となり來つたやうであるが、宗教史等に於いてはそれは夙に存するので、茲に云ふ第一の形態の一般宗教史に關する限り、その十分科學的に優秀なるものが却つて各分野の專門學者の擔當合作に成つたものに多いわけは、全く上述の如き理由に基くのである。

けれども第二の形態に於ける一般宗教史に在つては事情が餘程異つて來る。第一の形式のものに於いては少くもその「歴史」が十分創始的科學的のものであり得る代りに、多數の學徒の合作たる性質上、その必然の結果として、互の立場の上に統一性が甚だ稀薄となり、それを貫く統一的原理の如きものが極めて求め難きものとなること前述の如くである。然るに今、第二の立場に於いては必ずしも凡ての宗教の first hand な研究を必要とせぬ。それは一二或は二三の宗教系統に就いて存在するならばよしとせられねばならぬ。他の宗教系統に關しては信用に値する夫々の學者の研究の過程や成果を資料としつゝ、これを十分自己の立場に應じて消化し、整理統一して使用して毫も支し障りない。要は自己の取る立場の性質と全體の統一の仕方にある。諸宗教個々の時間的歴史的動きを充分に尊重しつゝ、しかもそれにのみ固定膠着しないで、民族的に又歴史的に類縁あり從つて共通の特性の含まるゝ事多く、又互に脉絡關係あるものはこれを一ケの綱目の中に彙類概括し、時には全く系統を異にする

宗教の中からも實的に同一若くは近似の機構を含むものや、全く反對の現象でも其性質を明かにする上に必要なるものは、適時適所にこれを拉し來つて互に相比較し、一を以て他を照し、他を以て一を明かにしなければならぬ。

此の場合、此の立場から必要なことは、全體の歷史に命あらしむる一ケの史觀であつて、適正な統一ある史觀に立つて個々の宗教を眺め、それの歷史を發達の程度や段階に應じて分類し、個々の宗教の歷史に何等人工的改變や修正粉飾を施すことなく、大體に於いては歷史の流れに隨つて時代を辿り下りつゝ、しかもそれを通じて全體としての宗教が如何なる方向に向つて進みつゝあるかを充分に暗示し得るが如きものでなければならぬ。それ故、それは第一の形態の下に於ける一般宗教史の如く、事件の時間的經過の復元に於いて必ずしも悉く創始的のものでもなく、又それを主眼とするものでもないといふ意味に於ける限りは、科學としての純粹な歷史たる性質がやゝ薄少であるといつて支障ないが、如何なる歷史に於いても多かれ少かれ史觀の介在は免るゝを得ず又必要でもあるとすれば、歷史の進行を充分に尊重し、たゞそれに釘着けにされないといふ丈けの此の立場は、何等非歷史的若くは超歷史的のものではなく、全き意味に於いて宗教史の名に價するものであり、一層適切に云ふならば統一的な原理に立つ眞の一般宗教史は却つてかゝる立場のものに求められなければならないと思はれる程である。

以上は單なる私見ではなく、同樣の主張を有する學者はその數極めて多いのであつて、ティーレやメンデースが「宗教史」(History of Religion)と「諸宗教史」(History of Religions)とを分つた場合、自負するところは自己の宗教史の立場が後者ではなくして前者にあることを示すにあると考へられるのであり、ゼーデルブロムもティーレの意見に左袒しつゝ更にこれに註釋づけて、宗教の歷史は諸宗教の歷史から自らを區別する、それは何を措くも先

づ、宗教がそれであるところの心理學的現象の統一性を示さんとするものであつて、世紀の長き經過と種々の民族や國民の中に於いてそれが何故にかくも種々なる形態の下に發現するかの理由を探究せんとするものであると云つてゐる。[10] 同樣にフーカールも亦「諸宗教の一歷史」(une Histoire des Religions) と「諸宗教の諸歷史」(des histoires de religions) とを判別し、夫々の民族集團の諸宗教を逐一取扱ふものが後者で、前者の基本的對象と終局の目的とは、諸宗教が外的影響から偶然に發生し發達したものか、不變常恒の一般的理法によつてその進化が決定せらるゝものか、それとも人間精神の本性及び偶生的環境てふ二ケの成素の複合的產果に非ざるや否やを探究するもの、而して此の最後の場合なるに於いては出來得るならば二ケの成素が如何なる割合を以て結合してゐるかを決定するもの、の如く思はれると云ひ、[11] シュミットも亦多少立場は異るけれども、民族研究の領域に於ける特殊個別的なるものと一般普遍的なるものとの區別、卽ち民傳學 (Volkskunde) と民族學 (Völkerkunde) との區分に對應する如き正當にして適確なる分化が、叙述的個別研究なる諸宗教史 (Religionengeschichte) と綜合的研究を意味する宗教史 (Religionsgeschichte) との間に存在せざることを指摘しながら、自己の研究が比較宗教史と銘名さるべき所以を述べてゐるが、[12] 氏に於いて宗教史と諸宗教史との明瞭適確な區別の不存在が云はれてゐるのは、從來かやうな夫夫の題目の下に現るゝ宗教史も必ずしも內容上嚴密な種差のあるものでないといふ事實や、左樣な名目上の使ひ別けが一般に存在もせず普遍化してもゐないといふ理由に基くので、綜合的な歷史と個別的な歷史との區分は氏に於いても十分前提せられてをり、かるが故にこそ自らの比較宗教史なる名稱も前者に妥當するものとして意義づけられてゐるわけなのである。

以上の諸家の所論には直ちに賛同し難き表現や趣旨を含んだ點もあるし、又その謂ふ所の綜合的な宗教史の内容も果して自分のこゝに規定したるが如き意味にての第二の形態に於ける一般宗教史に全く該當するものなりや否やについてもなほ吟味の餘地が尠くなく、却つて第三類のものに吻合するもの多きやに思はるゝが、何れにするも、個別的な一般宗教史と綜合的な一般宗教史との區別は明瞭に認められなければならないので、しかもそれが時間關係を全然無視することの出來ない筈の性質を持つべき歴史を目標とし、その名を冒すと同時に、宗教發達の有機的な總合的統一研究を目指すものたる限り、純正なる意味の一般宗教史の名に値するものはかゝる立場のものでなければならないので、既存の書物について云へば、その内容や立場の上に大なる相違があり、又多少の程度に於いて完全性を缺く點あるは勿論であるが、ティーレ・ゼーデルブロムのものや、ロビンソン[13]のもの、さてはメンヂース[14]のものなどがこれに近いものではないかと考へられる。

然し、此の形式の宗教史にも實際は種々の困難が隨伴してゐるので、事實、以上の諸家のそれの如きも、諸の宗教系統の類別や位置づけには相當の苦心が拂はれてをり、無意味に、出まかせに、諸宗教の一々を叙述するといふが如きものではないが、それにしても個別的な一般宗教史に於いても、それが諸人の合作たると然らざるとを問はず、どれ程かの程度に於ける系統づけや分類は試みられてをるのであつて、その間に質的區別を認むることの困難な場合が多い。加之、從來あらはれた程の分類は單に民族や宗教についての相當な豫備智識がありさへすれば、その是非や適否は兎に角、何人にも左程の困難もなく試みられ得る比較的安易な問題で、それ丈けでは大した仕事でもない。然るに從來のものに於いては、分類そのことよりは一層大切な分類の根據の檢討が看却さ

れ或は輕視されてゐる傾きが多く、内容上より見て第一の立場のものと餘り多くの逕庭を見ない場合が通例であるか、然らざれば、反對に、歷史と稱しつゝ、事件の叙述やその時間的變轉の狀態及びその因果關係の究明に手薄なところの、そうして夫々の宗教に現るゝ重要な現象や特性丈けを單に一定の秩序に從つて叙述したるが如き類ひの、ものであつて、玆では歷史としての性質が極めて薄少なものとなり、次第に第三類の宗教史に接近して來てをるので、唯此後者に於いては見ることの稀れな宗教系統の個別的叙述がなほ見らるゝ點に於いて、第二類の宗教史の特徵を依然聊か保持してをるに過ぎない。かやうな實狀は此の種の宗教史の目的とするところが一般に、諸宗教の歷史過程と宗教の全般的發展の研究てふ、時として一致し難く見ゆる二ケの概念の結合にあるところより自ら結果するので、前者をより多く尊重する場合には動もすれば第一の形式に近づき、反之後者に重點を置く場合には總じて第三の形式に接近して來るのである。然しそれが歷史の名を冠す限りは歷史としての意味は充分尊重されねばならず、又かく歷史の立場に忠實であつてもその觀點如何によつては全體としての宗教の發展の經路を暗示するに不適當でも不可能でもない。何となれば、一系的な宗教の進化發達の觀念は多分に理論的抽象の産物で、現象として實證せらるゝものは多元多系的のものであるが、しかもその間にありてすら尙、それは全體としての人類の發展に對應せるものであつて、人類はこれをその大體について總觀すれば進化の歩みを歩んでゐること疑ひなきが故である。

それで、此の種の宗教史と第一並びに第二の形態のものとの間には實際に於いて、その何れかに多かれ少かれ、より多く傾いた多數の中間的立場のものが見らるゝ譯ではあるが、類型的に分類すれば結局三種に歸すると見る

ことが出來る。然らば最後の第三の形態に屬するものは如何なるものかと云ふに、それは要するに歷史としての性質が最も稀薄であつて、多くは種々の宗教に比較的普遍的に現るゝ諸現象や諸問題を拾つてこれを出來得る限り系統的に彙類しその發達進化を概觀せんとするが如きものである。從來現れた「宗教史入門」とか或は「比較宗教史」等稱するものゝ中には如是き性質のものが多く、又「歷史」との限定はないが「宗教の發生と發達」若くはそれと類似の表題のものも內容上此の形態に屬するものが大部分であつて、ジェヴォンス、トーイ、フーカール、デュソー、さてはホブキンス、ムーア、クレランジェのあるもの等は皆この種のものに近い[14]と見ることが出來やう。

勿論、問題や個々の現象につけばとて、それを歷史的に取扱ひ得ない譯はなく、中には十分歷史的なものもあるであらうが、しかし夫々の問題事項について民族や歷史の上にあらはるる諸の宗教から遍く材料を拉し來り、それを十分歷史的に取扱はんとしても、その場合此の種の所謂宗教史の壓倒的な根本目的であるところの當該事項の有機的な綜合的な發展を迹づけることは、個性あり生命ある夫々の宗教系統自體に卽するのでなければ極めて困難であるので、正直のところを云へば、それは歷史と稱しつゝも實はユーベルとモースとがその聖供論に於いて告白せる如く[15]、歷史的先後關係の究明を目的としたものでなく、只論理的のそれを出し得るものに過ぎない。それで極論するならば、かゝる立場のものはその大多數が嚴密な意味の史的探究の企圖をやめ、若くはそれに徹するを得ないで、夫々の問題の、云はば心理的な展開の跡を尋ぬるに非ずむば、論理的に抽象化され概念化された發達を求めてゐるのである。これは蓋し此の立場の性質上眞に止むを得ないところで、それ自身又甚だ必要な研究でもあるのであるが、これを歷史と稱することは、若干の學者も指摘せる如く、嚴密には不當なるを免れない。

かくの如きは畢竟するに歴史の意味を單に時間的經過や其の復現と限らずして、心理的若くは論理的なものにまで擴充するからであつて、諸現象に於ける發達てふ觀念が樞軸をなすことから、概念的に抽象化せられた産物である彼等の「發達」の觀念を直ちに「歴史」と相卽せしめて理解したがために外ならぬ、勿論「發達」の觀念の中には何等かの意味に於ける前後關係が豫想せられてゐることは事實である。しかしそれは歴史的のものには限らず、時には論理的關係に於いても心理的過程に於いても見出されるのであつて、兩者は嚴重に區別さるべきにも拘らず、前後關係の存在てふ類似から來る觀念の聯合によつてその區別が忘れられ或は混同されてゐるのである。

このことは獨り發達の問題ばかりでなく、起原の問題に關しても、もとより同斷であつて、宗教の起原なる概念はおしなべて歴史の問題と見做されてゐるやうではあるが、實は心理的論理的民族的歴史的等種々異質異種なるものが存在するのにそれを區別して考へられてゐない場合が多い。

かくして此の第三の形態に於ける宗教研究を歴史と稱することは、嚴密なる意味での歴史と比論さるべき關係、而して實際上往々密接にこれと結びつける關係が、起原や發達の概念に含まるゝがための、比喩的用法に從へるものと云ふべく、「歴史」の用法をそこまで擴張することは、人の意樂によるとはいへ、少しく行き過ぎであるかに考へられる。たゞ比喩的にこれを用ゐる場合、それは他の何ものでもなく十分歴史らしきものであることに異論はないので、さる意味に於いてこれを宗教史と稱することも亦得たりと云ふべきであらう。

但し宗教研究の諸分科の中で、かくの如き意味での宗教史が果して一般宗教史の中に編入さるべきものであるか否かは又別箇の問題であつて、卒直に申せば、宗教學なるものは、これを横の關係から見て宗教の原理を探究

すると同時に、又竪の關係から見て宗教發達の理論や法則を究明しなければその體系に於いて缺くところがあると私考せらるゝが故に、今の場合の所謂宗教史の如きものは寧ろ宗教學の一半を構成するものと見做すべく、これを他の種類の宗教史と區別して考へなければならない。

況んや世上散見する宗教史入門や比較宗教史の中には發達の觀念すら極めて微弱であつて、唯種々の問題を比較的無秩序に、しかし乍ら、相當理論的に、討究したるが如き形のものすら尠くないに至つては、彌以てこれを宗教史と稱することの不當なること詳論を俟たずして明かであらう。勿論これら個々の問題は宗教史にとつて大切な問題であり、然る限り個々の宗教の歷史的研究に入るが爲めの總論の如き役割を働き得べく、その意味に於いて宗教史の入門と稱することも決して不當ではない。しかし又、宗教史には先づ宗教の概念が豫想せられ、それの研究や決定は宗教學や宗教哲學の問題であるが、さればとて宗教哲學或は宗教學を宗教史入門と呼ぶには當らず、又左樣な滑稽を敢てする人もないであらう。それで、以上最後の形式として擧げたところのものは因より宗教史そのものではなく、寧ろ體系に於いて缺くるところの一種の經驗的な宗教學の如きものと見做してをく方が概念の整理上はるかに便利であると思はれる。世人動もすれば心理學的ならざる個々特殊の問題を直ちに宗教史の問題と稱するけれども、特殊問題の研究が直ちに宗教史でもなく又必ずしも宗教史的とも限らないので、これが宗教史的となるのは宗教史的觀點に立ちその方法によるからである。故にかくの如き廣汎なる範圍にまで宗教史の名を適用することは宗教史の概念の不當なる擴充であり濫用であるといはねばならない。

以上試みられた種々の形態の宗教史の區分は、云ふまでもなく極めて概括的な、勝れたるに據して論を依せる

風の分類であつて、その實これらは凡て互に密接に關聯し分境の明かにし難い點が多いのであるが、しかしある程度までこれを敢てすることは宗教史の性質や概念を明かにする上に決して效果なしとはしないであらう。

1. Chantepie de la Saussaye, Manuel d'histoire des religions, p. 4
2. G. F. Moore, History of Religions, vol. I, p. v.
3. cf. J. Bricout, Ou en est l'histoire des religions? tome 1, p. 28.
4. J. Huby, Christus, Manuel d'histoire des religions, chap. II. Les populations de culture inférieure, par A. Le Roy.
5. E. W. Hopkins, The History of Religions, Chaps. III. sqq.
6. G. H. Luquet, L'art et la religion des hommes fossiles.
7. Th. Mainage, Les religions de la préhistoire.
8. Bricout, op. cit. pp.51—65 par A. Bros.
9. Tiele-Söderblom, Manuel d'histoire des religions, p. 1.
10. ditto, p. 2.
11. G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, chap. 1. pp. 1—2.
12. P. W. Schmidt, Origine et évolution de la religion. pp. 12—13.
13. Th. H. Robinson, An Outline Introduction to the History of Religions.
14. F. B. Jevons, Introduction to the History of Religion.
    C. H. Toy, Introduction to the History of Religions.
    Foucart, ditto.
    A. Dussaud, Introduction à l'histoire des religions.
    Hopkins, Origin and Evolution of Religion.
    Moore, Birth and Growth of Religion.
    R. Kreglinger, L'Evolution religieuse de l'humanité.
15. Hubert et Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, p. 8.

漢譯古經典取扱上の問題

——特に其の一例に就いて——

小野玄妙

一　研究上の諸問題

今更いふまでも無いことであるが、漢譯經典の取扱については、建て直しと云ひたいが寧ろその礎石から置き換へてかゝらねばならぬのである。大乘佛說問題などで騷いでゐたのは最早ふた昔しも前のことに屬する、大小乘の經律が佛說であるとの考の如きも何時の間にやら消し飛んでしまつてゐるし、勿論今頃になつてなほ三藏結集の傳說を固執すべくも無い。かくて從來の經典に對する見方なり取扱方なりが根柢から破壞されてしまつて見ると其の結果はどうなることであらう。否どうしたら善いであらう。それは當然の歸結として新しく行り直すほかに致し方は無く、若し行り直すとしては、私どもが最近に接受した諸方面から出た新資料を使つて公平な歷史的見地に立ち、それ等全經典に向つて或は個別的に或は綜合的に十分に思ひ切つた解剖のメスを下して料理することにしなければなるまい。但し是れは仲々の大仕事である。

之を個別的に研究するとしては先づ著作者が誰であるかと云ふことから定めてかゝらねばならぬ。ところがそれ等經典のすべてが名を佛說に假托して著者自身の名を署してゐないのであるから之を誰の作と定めるわけには

ゆかない。それならば、せめてその製作された土地なりまた時代なりを知りたいと思つても、それが皆直接に本文のどこにも明記されてゐないのであるから何としても手の付けやうが無い。若し之を綿密に考證することになれば傍證資料としての諸文献の調査と兼ねて主體本文そのものゝ嚴密なる檢討を行はなくてはならない。しかもその調査研究の結果として個々の經典は孰れも皆一機ではない。卽ち地理的に云へば印度出來もあれば西域出來もあり乃至は僞疑經に准ずべき支那出來もある。同じ印度にしても中印度のものもあれば南印度のものもあり北印度のものもあらうし、又一口に西域といつても月氏、安息、康居等の嶺西のものもあれば于闐、龜玆等支那新疆省地方のものもあつて原典の言語亦必ずしも一同でない。之を時代的に云へば一々の經典は各自各個に其の製作の年代を異にしてゐるのであるから、是れ漫然と彼此混同して卒爾な說明を附するわけにゆかぬのである。

それから又之を綜合的に研究するにしても亦色々と面倒な問題が絡はつて來る。全譯の大經と別譯の小經との關係の如き、始めから大經が製作されてゐてそれが抄譯せられたといふ譯でなく寧ろ小經が先に出來、後になつてそれ等が綜合されて一部の大經として編纂を見、全譯さるゝに至つた例も尠なくないのであるから是れ等經典の成立について相互關係を論ずるにあたつては深重な考慮を要するは勿論である。又重譯の諸經の如き、前代の譯と後代の譯とがいつも同一の原典を翻出してゐるのならば固より問題はないが、楞伽にしても金光明にしてその他重要經典になるほど內容の變動が多く、或は附け加があつたり或は書直しがあつたりして原本も一樣でなかつたらしいと同時に譯本にも非常な相違が出來てゐる。手近い話しが金光明の三身品は眞諦譯に初めて補出せられてゐるが、それが此の經製作當初からあつたものかそれとも後に誰かゞ附け加えたものか、その判斷は單なる經

典成立過程の說明以外、佛教教理發達上の重大な意義を抉擇する契機ともなるのである。その餘各經典全體を通じての脉絡關繫とか發達體系とかいふやうなことまでも檢證することになれば、問題は更に際限なく擴がつてその數が殖へてゆく、それは吾々微力な人間の力で三年や五年で埒の明きさうなことではない。

二　出發點と豫備知識

そこで斯く簇出し來る諸種の問題をどういう風に取り捌いてその始末をつけるかゞ今後に於ける佛教學徒の仕事でありまた責務である。併かし何分にも研究の對象が何萬卷にわたる浩瀚な典籍でありそれに附隨して亂麻のやうに複雜な問題が纏綿して絡まつてゐるのであるから、黃表紙の五十册や百册眼を通したくらいな程度で簡單にあしらうわけにはゆかぬ。どのみち一生の仕事にしたところで猶ほ遠く覺束ないのであるからそれには先づ手近なところから一つ一つボツリ〳〵と片付てゆくより致し方はあるまい。それにしてもその出發點をどこに置いたものかと云ふことになるが、私どもとしては、それには先づ箇々の經典に對して正確な認識を得ると云ふことが第一着の問題であると考へられる。一口にいへば經典の箇別的研究であるが、是れが頗る簡單でありさうでゐて實は仲々簡單でない。單なる一經一論の調査を行るとして、俱舍にかぢり付き唯識をお手の物にし乃至は法華や華嚴の通になつたとしたところで、唯〻文が讀めてその意味が解つたゞけでは、まだそれ等經論に對する正確な認識を得たものとは云へぬ。少なくとも後の綜合研究の前提としての箇別的研究である已上、それ等經論の歷史的價値に對しても明瞭とした知識が必要である。尤も俱舍や唯識などのやうに平生から誰でも取扱つてゐるものは別に際立つて新な詮索を加うる問題も無からうが、所謂月並のもの以外の經典になるとその鑑識は一寸容易

く行りかねるのである。

昔しは一切經といへば悉く佛の說であつてそれが前後何回かの三藏結集に由つて編纂されたものと考へてゐた。が併しそれは結局昔し譚であつて今日には通用しない。事實を事實とする歷史的見地から云へば、それ等凡ての經典は一々皆著者を異にし製作地を異にし製作年代を異にしてゐるのであるから、若し箇々の經典の歷史的價値を明にするためには、必須條件として、何時、那處で、誰が之を製作したかと云ふことを明確にしなければならぬ。勿論その中でも論部に屬するものは概して執筆した著者が最初から解つてゐるだけにその判斷は比較的容易である、龍樹の大智度論は南印度、世親の俱舍論は北印度、阿梨跋摩の成實論は支那新疆省の疎勒地方で書かれたものであるといふ事實と、その製作年代も大約のところは推斷することが出來る。ところが經律の類になると作者の名は作者自身が佛說に假托して製作した事情から絕對に嚴祕に附せられてゐて一つも判然したものがない。それゆへ今云ふ「何時」「那處で」「誰が」といふ三つの必須條件を解明することは殆ど不可能と云はなくてはならぬほどに困難である。困難ではあるがそれを此の儘放任してしまつたのでは問題は永久に之を解決する機會を失つてしまうことになる。私どもの努力を要するのはそこである。今更常識論を振り舞はす必要もないかも知れぬが、假令作者の名は初めから逸して解らないにしても、何時か那處ぞで誰人かが書いたものである已上は、正確なとこまでは突きとめ得ないにしても、或程度の製作地、製作年代に對する推想は着け得らるゝ筈であり、又それを着けなければ折角の研究が全然意義をなさぬことになるのである。

此の困難な研究を遂行するためには種々な豫備知識を必要とするは勿論である。それには文獻の蒐集と相俟つ

て關係史料の調査も行はなくてはならない。それを適當に案配して「何時」？といふ年代と、「何處」？といふ地理を常識の上に見出して來ることが最も重要なる任務であるが、勿論それと同時に嚴格な經典本文の内容檢討も行らなくてはならない。内容の調査といふことになれば、譯語、譯文、思想、說話等の一切にわたる必要があり、原典の存するものはそれと對檢せねばならぬ。こうなると僅に一部の經典に對して正確なる認識を得ることでさへ、如何に骨が折れるものであるかと云ふことを深刻に私どもの頭腦に印せしむることであらう。蓋し佛教學の研究は、最近に於ける幾多新研究資料の發見とともに、今や其の研究の方法を根柢から立て直さねばならぬことになつてゐる、否立て直すといふより寧ろ礎石から置き換へてかゝらなくてはならぬ仕事になつてゐる。何時までも吳下の舊阿蒙でゐる譯には參らぬのである。

三　金剛頂經瑜伽十八會指歸

偖々の經典に對してしかと其の正體を認識することがどのやうに困難であるかといふことは、實際に手をつけて見て始めて驚くのであるが、今その一例として金剛頂經瑜伽十八會指歸について自分の思ひついたことを一つ二つ述べて見やう。

此の書は唐の不空三藏の翻譯したもので貞元錄第十五に

金剛頂瑜伽十八會指歸一卷（經内略無十八會字）

とある。我國傳承の本については、八家秘錄卷上に

金剛頂瑜伽十八會指歸一卷（内略無十八會字、不空譯、貞元新入目錄、海、密、珍、仁云金剛頂瑜伽經十八會指歸一卷、澄云十八會瑜伽法一卷）

と云つて、空海、宗叡、圓珍、圓仁、最澄の六家の請來にかゝる本が行はれたことを記してゐる。

ところで此の書中にどんなことが書いてあるかと云ふに、書出の文に「金剛頂經瑜伽に十萬偈十八會あり」とあるとほり、十萬偈の大本金剛頂經の綱要として十三處十八會の品目を勒記して一部の始終を略說してゐるのである。いはゆる十八會とは

初會、一切如來眞實攝敎王（阿迦尼吒天宮にて說く）
第二會、一切如來秘密王瑜加（色究竟天にて說く）
第三會、一切敎集瑜伽（法界宮殿にて說く）
第四會、降三世金剛瑜伽（須彌虛の頂にて說く）
第五會、世間出世間金剛瑜伽（波羅奈國の空界中にて說く）
第六會、大安樂不空三昧耶眞實瑜伽（他化自在天宮にて說く）
第七會、普賢瑜伽（普賢菩薩の宮殿の中にて說く）
第八會、勝初瑜伽（普賢の空殿にて說く）
第九會、一切佛集會拏吉尼戒網瑜伽（眞言宮殿にて說く）
第十會、大三昧耶瑜伽（法界宮殿にて說く）
第十一會、大乘現證瑜伽（阿迦尼吒天宮にて說く）
第十二會、三昧耶最勝瑜伽（空界菩提場にて說く）

第十三會、大三昧耶眞實瑜伽（金剛界曼荼羅道場にて說く）

第十四會、如來三昧耶眞實瑜伽（同處にて說く）

第十五會、秘密集會瑜伽（祕密處にて說く）

第十六會、無二平等瑜伽（法界宮にて說く）

第十七會、如虛空瑜伽（實際宮殿にて說く）

第十八會、金剛寶冠瑜伽（第四靜慮天にて說く）

である。而して此の瑜伽教十八會は、或は四十頌、或は五千頌、或は七千頌あつて、都て十萬頌を成すと末尾の一節に記してある。

金剛頂教の廣本が十萬頌の大部のものであつたと云ふことは、金剛智三藏の譯した金剛頂瑜伽中略出念誦經の初にも我れ今百千頌中の金剛頂大瑜伽教王の中より、瑜伽を修する者をして瑜伽の法を成就せしむるために略して一切如來攝眞實最勝祕密の法を說く」と記し、なほ不空三藏譯の都部陀羅尼目の卷首にも「瑜伽の本經は都で十萬の偈あり、十八會あり、初會をば一切如來眞實攝と名づく」云々と云つてゐる。卽ち是れ等の文によると金剛頂經の本經は十萬偈の大本であつて十八會十三處の說會に成り、十八會指歸は此の全典の綱格を解說したものであり、そして金剛智譯の略出經や不空譯の三卷の金剛頂經はその中の一會又は一品の抄譯又は別譯であるといふことになる。

そこで問題になるのは此の金剛頂瑜伽經十八會指歸が、不空三藏の譯であるか著であるかといつたやうな末節

の事項でなくて、此の十八會指歸を通して見た本經の十萬頌金剛頂瑜伽經の正體が如何なるものであつたかといふことを見證することである。之に就いては

第一に十萬頌の金剛頂經は果して實際に著作されたものなりや

第二に若し著作實在のものとせばそれは支那に傳弘されたりや

第三に著作傳弘の如何に拘はらず所謂金剛頂經なるもの、成立の年代は云何

と云つたやうな實際問題を提げて討議せねばならぬことになる。此の中第一の問題に就いては大村西崖氏の如き否定論者もあり、第二の問題に就いては、古來一般の說としてはその一部分だけが支那に傳譯されたことになつて居り、第三の問題に就いては相承の傳說は極めて曖昧であつて史乘の徵すべきものがない。從つて之が檢證に就いては相當に異論の勃發すべきは當然である。但し私一個の考としては、その第一問につきては實際に著作のあつたものとし、第二問につきては金剛智三藏等に由つて夙に支那に賫持せられ三藏等は親しくその大本を手にしてゐたものであるとし、第三問につきては大凡そ西紀第七世紀の後期に製作されたものと推察したいのである。今之に對する一往の卑見を述べて見たいと思ふのであるが、說明の順序として先づ第二問から始めて次に第一、第三の問題にうつることにする。

四　薦福大和上金泥瑜伽曼荼羅

五大院安然大德の八家秘錄卷下諸圖像部第二十錄外祕曼荼羅三ノ下に

薦福寺金剛三藏手繪金泥曼荼羅苗一槇　仁、會昌滅佛法日、和上密屬手工令圖一本那邦無復異本

の一目がある。單に此の目を見たゞけでは、それは薦福寺金剛三藏(卽ち金剛智三藏)が手から繪いた金泥の曼荼羅の苗本一槙を、慈覺大師圓仁が會昌滅法の日に法全和上の好意に由り手工に屬して一本を圖せしめ附屬せられたのを持ち還つたといふことがわかるのみで、その曼荼羅の內容が如何なる性質のものであつたかを知ることが出來ない。

ところがこゝに何とも申しやうのない幸なことは、智證大師は此の慈覺大師請來の曼荼羅を見て、其の著三部曼荼の中に左の如く說明してゐられる。

問、金泥曼荼羅爲何會。答、指歸云、次說第三會、名一切敎令瑜伽、(法界宮說)、此經中說大曼怛羅五部、一一部五曼荼羅、各三十七、成一大曼荼羅、一一尊各說四印、大印三昧耶印法羯磨印、各說成就法。理趣經云、金剛部中乃至羯磨部中、皆具五部、一一聖衆具無量曼陀羅、四印等亦無量也云々、此中曼荼羅廣大、如一切敎集瑜伽經所說薦福大和上金泥瑜伽曼荼羅是也。

問、此曼荼羅樣如何。答、須先置大輪、其中安置五箇大輪、一一輪中各置三十七尊、其座位樣如成身會、四方外院安一切外金剛衆、譬如屏立圍繞一城四邊而已、或持旗或把棒、或執戟或執戟或執戟或執鼓鼓、其中主伴不可稱計。抑須著薦福本圖耳、(合直五箇七十三尊若加天后成九十三尊)

此の文寫誤の多いために讀み下し惡いところがある。東寺杲寶法印の理趣釋秘要抄第十二に智證雜記云と題して今と同一の文章が援引してあるが、彼此對見すると稍〻その缺誤の文字を補ふことが出來る。

卽ち此の文に由ると前後二段の中、前段には此の薦福大和上の金泥曼荼羅は、大本金剛頂經の第三會の一切敎

集瑜伽經に由つて手繪したものであることを斷言してゐる。是れが第一の觀點である。次に後段に至つてその曼荼羅の圖相の大要を略說し、その樣は成身會の曼荼羅と相似ては居るが實はそれと異つた曼荼羅であることを證說してゐる。是れ第二の觀點である。既に斯のやうにその典據とするところが大本金剛頂經の第三會の一切教集瑜伽なることが明かであり、圖相亦之と一致して、かの通途の成身會曼荼羅とは全然異つた獨自のものとして見れば、此の二つの觀點を合せたところでどういふ結論が生れるかと云へば、金剛智三藏は大本金剛頂經第三會一切教集瑜伽經の本文そのものは遂に翻譯を見るに至らなかつたけれども、その梵本に由つて曼荼羅だけは既に夙に圖出して置かれたといふことになる。是れは言葉を換へて云へば、金剛智三藏は大本の金剛頂經の梵本を座右に所持してゐられたものであるといふ動かすべからざる證據となる。それが果して十八會具足してゐたかどうかは別問題であるが、今の此の一切教集瑜伽については何人も異議を挾む餘地は寸毫もない。

それからもう一つこゝで注意しなければならぬ問題は略出經翻譯の事情である。此の經は決して彼の不空三藏の三卷本の金剛頂經が大本金剛頂經中の初會金剛界一品を譯出したのとは同日に語つてはならない。何故かと云ふに此の略出經は既に經の題目そのものにも明瞭に金剛頂瑜伽中略出云々とあるとほり金剛頂瑜伽經の大本中からその必要な部分を略出して抄譯したものである。此の事につき、五智山の曇寂和上は其の著金剛頂經私記第一に此の經は多分は初會を略出し兼ねて他會の說を雜へてゐる。總じて四會を說く中に、成身、羯磨、三摩耶の三會は初會の金剛界品に說く大曼荼羅中の第一の金剛界大曼荼羅から出てゐるが、大供養の一會は第四の廣大供養羯磨曼荼羅から出てゐる。又召罪、摧罪、業障除等の印明の說いてあるのは第二の降三世品から出たものであり、

此の外の初起行住作法並に正覺壇十三尊曼荼羅等は、皆是れは餘會の中から出したものであらうと說明されてゐる。が恐らくそれに相違あるまい。

して見ると金剛智三藏が金剛頂瑜加の本經を座右に置いて常に見てゐられたといふことが益々事實として疑の無いことになる、之は私が此の大本金剛頂瑜伽の梵本は早く金剛智三藏等によつて支那に賚持せられ、常に三藏の座右にあつたものとする第一の論據である。

五　悝多僧孋哩五部心觀

此の書悝多僧孋哩五部心觀の一書は智證大師錄外の請來で古來嚴祕に附せられ久しく三井唐院の經藏に珍襲して世に披露しなかつたために八家秘錄にさへ其の目を闕き、從つて東密家は勿論台密家でさへも此の書の傳承に言及したものは殆ど無い。併し乍ら大師請來の眞本そのものが三井の經藏に祕襲されてゐる。智證大師全集に收むる批記集五部心觀批記に」

外題曰

悝多僧孋哩五部心觀一卷

（考）已下大師親筆

此本是青龍和上手中本分付圓珍

同卷末無畏和上像背曰

此無畏和上眞也與彩色異也可據眞本

同奥書曰

（傍）法號法全和上（考）六字傍書眞本無

傳敎大阿闍梨手中主持本特分付弟子智惠金剛此圓珍法號六會具足也　大中九年

右批記敬長師模寫本ニ依テ抄出唐院御經藏祕奥眞模二本ヲ存ス

とあるに由つて明かである。此の批記集の編者である三井の直林敬範師は實際に唐院御經藏の眞本を見て此の記を出されたのであるが、此の書は三井寺以外の人では未だ誰も見てゐない。それは寺外の人には一切見せないといふことで一場の挿話さへ生れてゐる國寶已上の珍什である。私なども勿論まだ拜見させて戴けない一人であるが、併し此の書の如何なるものであるかは、幸に山城の醍醐寺に古寫の模本が一本傳承されてゐて、それを更に溝口禎二郎氏が模寫したものを大村西崖氏が佛敎圖像集古中に編入出版せられた。それは首尾完具の本であるがその外に彼の胎藏舊圖樣や胎藏圖像、六紙樣などとともに本と近江の曼荼羅堂にあつたといふ鎌倉時代の模本で南部晉氏の舊藏に屬したものが一卷ある。之は中途が省略されており傍書の梵字など不明の點が多く稍不完全のものではあるが、此の書の轉寫本として醍醐本と同等に珍重すべき古模本の一である。

是れは善無畏三藏が金剛頂經に由つて圖錄したものであつて、それには無畏三藏は恐らく本經の梵本を座右に置いて見てゐたものに相違ない。尤も此の書の事に就き大村西崖氏は密敎發達志の第三卷に五部心觀一卷は金剛界諸尊の像及び手印や三摩耶形を畫いたもの、又梵字眞言を書し、しかも六會具足し諸尊には各々乘御がある。乃ち金剛智の譯した金剛頂瑜伽出經の意に依つたもの、蓋し金善互授の後に無畏自から畫作して以てその觀行に資し

たもので、巻末には無畏の眞容がありて梵字でその名を題してある、これは圓珍が法全所持の本を得て歸つたものでその大半は具に圓城寺に存してゐるといふが、寫本(醍醐寺本)はその全卷を傳へてゐる、餘の諸家には皆之を傳へないところからたゞ台密の智證の流にのみ此の觀法を傳へて今に至る」とアッサリと解說してゐるが、私どもに云はせるとさう容易に臆測だけで片付けてしまうわけにはゆかない。

それには先づ問題となるのは、此の圖が果して畧出經によつたものかどうかと云ふことである。大村氏は金善互授の傳說に囚はれてゐるために卒直に略出經によつたものと速斷してゐられるが、今ここで略出經と五部心觀を比べて見るに、そこに確とした一致を見ない、強いて云へば五部座ぐらいなものであらうが、それは金剛界曼荼羅としては寧ろ通般の說であらうから、それだけが一致したからと云つて、直に略出經に由つたとするのは獨斷であり早計である。

若し金剛智並に不空所傳の金剛界曼荼羅であるとすれば三十七尊に賢劫十六尊、二十天を加えた七十三尊を主體として建立せらるべきである。尊號形像の如きも大體一致するのが當然であり、否大體に於て一致してゐるのであつて、此の點は略出經と三卷の金剛頂の間に差したる異錯のないことによつて見ても明かである。ところで今此の五部心觀はどうかと云ふに、初の三十七尊は比較的に無難に一致すといはうとしても、その尊名に於て五佛の西方嚕計攝伐囉阿羅穰が阿彌陀 Amitabha になつてをり、同じ西方親近の一なる跋折囉帝乞瑟那(利菩薩)が文殊師利 Manjusri の名を以て出してある、是れ等は內容的には異つたものでないと云へばそれまでだが、更に形像印契等に於ても可なりな相違がある。南方の寶生、西方の阿彌陀佛を始めとしてそれは決して一つや二つではな

いのである。それだけならばまだよいとしてそれから次に列せらる諸尊が、賢劫十六尊や二十天ならば無理にも大村氏の説のやうなことをいふても言ひ逃れは出來る、併しそれが全く尊名も尊位も似ても似つかぬものが列位せられてあつて見ると、どうしても略出經に由つて畫いたものであるなどとは徹底的にいふことは出來ない。

さうなると問題は益々難しくなる。この五部心觀が略出經に由らぬとすれば、無畏三藏の此の書は、彼の胎藏圖像の例の如く三藏親しく梵本によつて圖出したものだと云はなくてはならぬことになるし、それには設令三十七尊を主體にしてゐるにしても餘尊の相違から推して或は場合に由つては必ずしも初會の金剛品でなかつたかも知れぬと云ふことにもなる。特に氣になる此の圖が六會具足のものであるといふ圖記の附記である。孰れにしても問題は複雜の上にも複雜を加へて來るが、此の五部心觀を前に置いて靜かに考へて見ると金剛頂瑜伽經の本經はその梵本が善無畏三藏の手にも渡つてゐたものと推想せざるを得ない。

それには無畏三藏も此の金剛頂瑜伽本經の中から虛空藏求聞持法や金剛頂經毘盧遮那一百八尊法身契印などを翻出してゐるのであるから、三藏必ずしも胎藏家といふ譯でなく、金剛頂部の翻譯があつたからと云つてそれが必ずしもいはゆる金善互授の結果として金剛智三藏から受けたものとはいへまい。かくて無畏三藏の金剛頂經の譯出の事實は、設令それが畫圖だけであつたとしても嚴乎たる歷史的事實として生きてゐるのであつて、しかもその基礎たるや初會金剛界の一品に止まらなかつたのである。是れは前記金剛智三藏の第三會一切教集瑜伽經たる曼荼羅の建立と併せて、金剛頂瑜伽經の大本の大部分が當時既に支那に傳承してゐたといふ私にとつての第二論據になるのである。

六　金剛頂經の本經と其の部分譯

唐玄宗の開元年中、善無畏金剛智兩三藏の來朝と前後して金剛頂瑜伽經の本經の梵本が支那に請來された、それは十萬偈十八會完具のものであつたかどうかは別問題として、初會金剛界品以外のものが大部分兩三藏の手許にあつたといふことは前顯の記載に明かなるところである。して見ると前に揭げた三問の中の第二問に對して明答を得たと同時に、第一問の金剛頂瑜伽經十萬頌本の著作問題は、實際に著作のあつたものとして確定して差支ないことになると同時に十八會指歸の說明も充分に價値を認めて善い事になるのである。之に關する大村氏の言議は餘りに自己に都合の善い結論を得るためにあはてすぎたところがあり、どう見ても兩三藏の譯經に對する認識不足の譏を免るることは出來ない。さうかと云つて古來或る一部の學徒によつて捏ちあげた金善互授だの大本の梵篋は海に棄てたが初會初品の一本だけ支那に傳へたのだといふ俗說は固より之を採り上ぐべき性質のものではない。

なほこの私の說をより善く確證せんとするためには、大本の金剛頂經から部分的に別譯又は抄譯された諸經軌を精査する必要があるのであるが、今はさう細かい事に言及してゐる暇もないゆゑ曇寂和上の金剛頂經私記の文の一節を抄出して置くことにしやう。

金剛頂瑜伽略出經念誦法經四卷（金剛智譯）
金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經一卷（金剛智譯）

古來有二二義一。一此經十八會外深祕經（云云）一凡金剛頂不レ可レ出二十八會一。故此經亦十八會所攝（云云）

金剛頂修習毘盧遮那三摩地念誦法一卷　金智譯

心覺發問集意。此軌從金剛界品所說一印曼荼羅譯出。依十八會指歸一印曼荼羅具十七尊。十七尊者大日爲中四波八供四攝總成十七尊。此軌中亦說此十七尊也

虛空藏求聞持儀軌一卷　善無畏譯

此軌從初會中一切義成就品而出。彼品說寶部法。金剛頂開題云。第四一切義成就大品中說六曼荼羅。此中說寶部虛空藏法（云云）儀軌內題下注云。出金剛頂一切義成就品

金剛頂蓮花心念誦儀軌一卷　不空譯

此軌有成身羯磨三昧耶大供養四會。與略出經其義相同。此等外有欲大樂等印明。應是從第六理趣會中而出矣

金剛頂三十七尊分別聖位經一卷　同譯

出金剛界品第一曼荼羅中成身會

金剛頂壽命陀羅尼經一卷　同譯

金剛頂壽命陀羅尼儀軌一卷　同譯

此三本出初會第二降三世品

大樂金剛不空眞實三昧耶經一卷　同譯

金剛頂瑜伽他化自在天理趣會普賢修行念誦儀軌一卷　同譯

此二經從第六會而出

金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌一卷　同譯

此軌應是從第十三中而出。指歸云。復說祕密中曼荼羅十七尊支分。共成五尊同居一蓮臺等故

金剛頂勝初瑜伽中略出大樂金剛薩埵念誦儀軌一卷同譯

金剛頂勝初瑜伽普賢菩薩念誦法一卷同譯

大樂金剛薩埵修行成就儀軌一卷同譯

此三本從第八會而出。彼會名勝初瑜伽故

金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經二卷同譯

此經大都與蓮心軌同也

諸佛境界攝眞實經三卷劉宋三藏般若譯

此經亦應從初會金剛界品而出。然與不空所譯三卷教王等說相大異

佛說一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經三十卷

施護三藏宋朝太平興國年中翻。初會四大品皆具

佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經七卷

法賢三藏宋太平興國中譯出。是十八會中第六會廣本也。不空所譯理趣經彼會略本。故段段曼荼羅等不說之。七卷經具說之。又明世出世間種種悉地。與指歸說符合矣

佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經七卷

施護譯。十八會中第十五會名祕密集會瑜伽。此經應是從彼會出。撿其說相與指歸文最符合矣。右多依杲師抄出之

而して是れ等部分譯と大本金剛頂瑜伽經との關係に就きては、私は厭迄も或時期に既に本經が出來てゐたのを

後になつてかく別譯又抄譯したものとするのであつて、その點は大村氏などの考とは全然反對である。

七　金剛頂經成立の年代

一胎藏・金剛兩部の大經の製作された年代に就きては、私は今から二十五年前、明治四十年八月發行の「宗教界」第三卷第八號に「秘密佛教の起原に就いて」と題し、毘盧遮那經を主尊とする兩教の大教の成立は、西紀第七世紀の後半義淨三藏の在竺前後にあることを說述したことがある。今日も猶ほ大體の意見は其の時分の說を訂正する必要ないと思つてゐる。最近發行された宗教學紀要に中井龍瑞敎授が「金剛頂經の成立年代」を論じて居らるる。私の考と多少異つた所もあるが、その成立を第七世紀の後半とする結論の一致することを得たのは私にとつて望外の幸福である。併し成立の年代は略ぼ之を豫測することが出來たとしても、それを誰が著したかといふ問題になると、それは仲々輕卒に判斷を下したり揣摩臆測を立てることはしない。猶ほ精詳審議の餘地のあるものとして疑問は永久に貽して置かなくてはならぬ。こうして見ると一經一軌の研究も、その明確な最後の正體を突きとむることの如何に困難であるかを察することが出來やう。漢譯敎典取扱上の問題も、いぢればいぢるほど塵埃が出て際限なく難しいことになるのである。

（十月十日記す）

漢譯古經典の研究特にその取扱方から起つてくる諸種の問題について一通り自分の氣がついてゐる事項を述べて見たい考もある。併し今日の私の身邊は二日と續けて一定の時間を書齋に閉ぢこもる事を許さないほどに多端である。それゆえ是れ等の問題についても、自分として澤山に申上げたい事を思ひながらそれを綜合して組織的に書き綴つてゐる餘裕がない。それで僅に一日の餘暇を作つて此の小稿を起草することにした。

マルセル・モスの宗教社會學說

——Sociologisme 宗教學說の發展——

古野清人

フランス社會學派の樹立者エミル・デュルケムが宗教現象の研究につくした忘るべからざる貢獻については改めてこゝで言及する要をみないであらう。彼の獨特なる社會學的方法の規準に關しても今日では一般に相當穿ち入つて理解されてゐる筈である。しかし乍らデュルケムの宗教學說は嚴密なる批判を經ること尠くして或はカトリクやプロテスタンの諸學者或は英米の人類學派や宗教心理學者によつて速斷され批難され勝であり、その功績も既に決定したものと看做された。この國に於ける彼の學說の檢討にも屢々これらの學者の見解又は偏見が先入主となつてともすればソシオロジスム宗教學說の心髓が把握されずして區々たる枝葉の問題が問題とされてゐるのは頗る遺憾に耐へない。もちろんデュルケムが完全を知らない科學の分野に於て多少の誤解と誤謬とを犯したことはありうる。しかしそれらの過失と雖も多くの場合學問發展のその段階に於て止むをえざるものであつた。吾らは彼の社會學的宗教學說については近く詳細なる紹介と吟味とを試みる筈であるから、今は彼の所說に潛む多少とも形而上學的なものは之を排除し飽くまでも師の開拓した科學的眞理に忠實ならんとして社會諸科學殊に宗教社會學に比肩する者なき寄與をなしつゝあるマルセル・モスの所說を叙述するに止める。デュルケム學派は師な

きの後彼によりて統帥され指導されて不斷の進展をなしてゐるのである。

この學派の宗教學說を充分に理解するには決してモスを看過することはできない。彼は未だ自己の綜合的な宗教學說を披瀝してはゐないし將來に於ても果してかゝる本來多少とも哲學的な體系化を企てるかは疑問であるがそれにも拘はらず彼の見地は驚嘆すべき勞苦にみちた幾多の論文や報告書により、また他派の諸學徒の作品に對する社會學主義方法論の結晶化とも云ふべき機微にして鋭犀なる批判に充分に窺ひうる。殊にフランス社會學派が方法上から作業の臆說上から主として古代・未開社會（環節的社會）を取材の範圍となしまた宗教現象を par excellence な社會現象となす時、モスの存在は不可缺となる。彼はデュルケムが未だ社會現象の社會學的考察に特別な關心を有しなかつた時マリリエらの薫陶の下で古代並びに未開社會の宗教研究に沒頭し民族學の研鑽に倦むところを知らなかつた。高等攻究院 Ecole pratique des Hautes Etudes での彼の宗教現象の探求はブグレが指摘する如くデュルケム及びその學派に多くの豐饒な臆說を示唆したし、[1] またエセルチエと共に彼が「社會學年報」新輯の監修者となる以前からその民族學上の "conseiller" であつたと斷じても恐らく誇張ではないのである。[2] 事實、モスはこの年報の宗教社會學の部門をユベルと共に殆んど獨占し、且また「宗教生活の原初形態」には相半ば自ら助力した旨を洩したと仄聞する。吾らはデュルケムその人の獨創性を否定することなしに、この愛甥なくしてはデュルケム及びその學派の宗教學說も今日ある如き偉大さと豐饒さとを有しなかつたのではあるまいかとさえ推察する。

（1） C. Bouglé; Comment étudier la sociologie à Paris? p. 313 et suiv. (Annales de l'Université de Paris, No. 4, juillet

1927)

(二) P. Fauconnet: La sociologie, 1930. p. 116. (Philosophes et Savants Français du XXe Siècle, V.)

しからば社會學派の從つてきたモスの宗教現象の實證的研究の特徴又は優越性はいづこにあるかと云ふに、それは宗教事實を essentiellement にまた avant tout に社會事實であると考量する點にある。しかもこの學派によれば宗教事實・宗教現象は他のすべてのよりも以前であり殊にまた秀でゝ社會事實・社會現象の特質を具備してゐる點で par excellence に社會事實・現象を構成するものである。デュルケムが云ふ如く「宗教事實は一社會事實であり、諸宗教現象は社會學的法則によつて說明さるゝ」のである。しかるに彼は一社會事實は他の社會事實によつて說明さるべきものとして、ある社會事實の決定原因を個人の意識狀態のうちにではなくして、先行する諸社會事實のうちに求むべきを提唱した。かくして彼は何人も宗教生活に於ける自己固有の經驗を考察して宗教を研究すべきでないと說いた。(二) こゝに從來の主宰的な諸學說に對する光榮ある叛逆がある。モスも亦當然この師の立脚點に依據する。フランスにても宗教現象の實證的研究の萠芽は既に十七世紀後半に於て現はれ十八世紀ではド・ブロスらによつて十九世紀ではコントらによつて頗る著しき進展をみせたし、他方十九世紀初頭にはメーン・ド・ビランなどが早くもジームズらの宗教思想の先驅として現はれてゐるが、然し現代の宗教學の發端はデュルケムも認めてゐる如く英米の起原である。しかも前世紀末社會學派擡頭の當時にあつて學界を風靡してゐたのはスペンサーやタイラーなどのイギリス學派即ち比較宗教學の人類學派であり、ついでジームズらのアメリカ心理學派であつた。デュルケム學徒が殊に英國人類學派或はまたヴントらの民族心理學の著しき感化のもとに學的過程を辿つ

てきたことは疑ひもないであらうが、しかし彼等は決して無批判に以前の宗教學的蓄積を使用し加工したのではなく常に獨自の方法による學的濾過をなしてきたのである。

モスは「社會學年報」の第一卷(一八九八)の劈頭、ロバトソン・スミスの弟子ジェヴンスの「宗教史序說」を批判してその方法が社會的要求やこれと相伴ふ制度によつてゞはなく全く個人的な概念によつて宗教現象の形態を說明せんとするにあるを難詰し、諸宗教事實の客觀的で眞實な形相を捉ふるにはこれらをその社會的基體に連結すべきを力說してゐる。(二)彼はまた宗教を諸個人が神的と看做しうるものと相關係してゐると感ずる限り孤獨裡に於ての諸個人の感情・行爲及び經驗となすジェームズの「宗教經驗の諸相」を吟味し、著者の對象は吾々の社會に於ての嚴密に個人化された感情のみであつて宗教を禮拜と教義との組織化された體系とも更にこれらの禮拜や教義と關連した個人の信念や感情であるとさえも看做してゐないことを批難してゐる。(三)彼は恐らくデュルケムと共にジェームズの語る宗教經驗はあらゆる宗教が誕生するところの基本的事實であるどころかそれは集團の宗教の個人に於ける投影にすぎないとしてゐるのである。

(一) この見地に對しては當然豫想されることであるが社會學者のうちにも批難がある。ゴブレ・グルギエラ (Goblet d' Alviella; De quelques récentes thèses transactionnelles dans l'histoire des religins, dans "Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques..." 1907) が引例してゐる如く、ルネ・テルムスも「宗教現象を外部からみる「客觀的」學派の不充分さを主張してゐる。Cf. R. Worms: Philosophie des Sciences sociales, T. III, 1907, p. 169—171. 吾らはこの問題に關してはこゝでは深く立入らず暫くデュルケム自身の辯明を附記しておくに止める。"Les faits qui sont situés plus profondément sont, sans doute, plus essentiels; leur valeur explicative est plus haute, mais ils sont incon-

nus à' cette phase de la science et ne peuvent être anticipés que si l'on substitue à la réalité quelque conception de l'esprit." (Les Règles, p. 44)

(11) L'Année Sociologique, T. I, p. 160 et suiv.

(12) L'Année Sociologique, T. VII, 194. p. 204—212. モスらは宗教心理學分野でのジオ、スタアバク、リユバ或はドラクロアらの寄與を認むるに吝ではないが、しかし宗教感情を特殊的なもの、宗教感情は宗教經驗であり神の經驗でありとするジエームズらの神學臭を帶びた信仰の立場を拒否するのである。(Hubert et Mauss: Mélanges, 2. éd., p. XLI—XLII.)。

かくの如くモスは宗教現象の研究には實證的見地が引いて科學の現狀では社會學的見地のみが革新を齎し成功の條件となることを主張する。恐らく彼はこの學派の經濟社會學の巨擘フランソア・シミアンと同じく「決定的な主題目とは思ふに、事實上宗教的・法律的・道德的等のこれらの全現象は吾らの研究に供された實在内に於ては先づ第一にそしてまた何にもまして社會現象であることを本質的な特徵とすること、且また實證的方法はそれらを認識し説明するに至るためには何れの現象に對しても必然的にまた同一的 (identiquement) に社會學的方法となるであらう」と斷じたであらう。(1) しかもこの場合この學派は單なる方法論的理論の鬪爭に終始するものではない。彼等は細密なる注意を以て事實を取扱つて自らの提起する方法の優越性を實證してゆくのである。これは吾らが個人的事實とのみ解釋し易い祈禱に關するモスの明快なる研究によく看取さるゝ。

彼は幾多の點から宗教生活の中樞的現象である祈禱において個人的因子を輕視し個人現象でないと揚言するものではないが、祈禱は社會現象であり、集合的祈禱が個人的祈禱の原理と看做されねばならないと云ふ。その未

定稿「祈禱」は祈禱とは聖物に直接に及ぼさるゝ口頭の宗教的儀禮であるとの假定義の下にこの現象の研究を社會學的に試みんとしたものであり、現在に於ても高等攻究院での彼の講義の主要なものは未開・古代社會の口誦儀(rites oraux)に關するものである。(一)

(一) Fr. Simiand; La méthode positive en science économique, 1922, p. 205—206.

(二) 彼はしかし乍ら祈禱が rite manuel に墜する場合、他方最も精神的な儀禮が單なる物質的對象にすきぬほど退化する場合を指摘してゐる (Mauss; La prière (inédit).)。

モスはまたユベルとの共作「供犧の性質と機能に關する論文」に於て探求の結果の一として供犧—俗なるものが犧牲を仲介として聖なるものと交通する一手段—は一制度であり一社會現象であるとした。(一)更にまた彼は儀禮及び信念の神聖と社會的との二特色が一見して明瞭でない呪術に於ても、呪術的儀禮と表象とが供犧と同じ社會的特色を有し尙また神聖觀念と同一又は類似の觀念に倚つてゐるとの結論をえた。(二)ユベルとモスの著名なる呪術說は宗教と呪術との共通起原說又は manaïsme であつて、兩者の共通根源を原始的神秘力・あらゆる宗教性の源泉なるマナの觀念に求める。そして彼等はこの觀念の基本的重要さをマレット、プロイスらと共に證明し、殊に未開社會で呪術師がマナ或は他の呪力を有してゐるとの信仰は單なる個人的信念ではなくて大いに社會的意義をもつことを强調してゐる。(三)更にデュルケムとの合作「原始的分類」では空間・時間・事物・事變等がその模型をえてくるのは最も近い基本的な社會組織からであること、もつと適切には「社會は單に分類上の思想が力作されたであらうところの模型でなく、社會自らの框がこの體系の框に役立つた、最初の論理的範疇は社會的範疇であつた」

ことを力説した。しかも未開人にはそれらの事物は單なる認識の對象たるに止らず何にもまして一種の感情的態度が照應し協力し、殊に宗教的情緒がそれらに特種の彩色を施すのみでなくそれらの最も本質的な固有性を賦與すると。(四) この獨自なしかも果敢なる認識社會學はデュルケムの最後の勞作を豫想するもので、確かに認識理論に對する新なる視野を供するものであるが、今日ではそのまゝでは一般學界に承認されてゐないことを附言しておかねばならぬ。

(一) Hubert et Mauss; Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (L'Année Sociologique, T. II, 1899: Mélanges. p. 200 et suiv.

(二) 吾らは便宜上この學派の根本的な宗教學說を構成してゐる「神聖觀念」、更にまた神話に關する見地はデュルケム及びユベルの學說を紹介する場合で叙することを豫定して暫く觸れない。

(三) V.—Hubert et Méuss; Mélanges. (L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes); Esquisse d'une théorie générale de la magie (L'Année Sociologique, T. VII, 1904.) etc. モスの呪術說は可成りよく知られてゐるので詳述しない。マナイズムについても單にマリウスキの一句を引用しておくに止める。"The conception of mana, discovered in a small Melanesian community has, by the work of Hubert & Mauss, Marett and others, been proved of fundamental importance, and there is no doubt that many, whether named or unnamed, figures and figures largely in the magical believes and practices of all natives." B. Malinowski; Argonauts of the Western pacific, 1922. p. 514.

(四) Durkheim et Mauss; De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives (L'Année Sociologique, T. VI. 1903.) この論文で觸れられてゐる古代支那の分類のシステムに關するものはマルセル・グラネの支那學に强く影響してゐる。

吾らは以上モスの初期論文によつて、宗教學的 acte からして如何に彼が師の方法を踏襲して社會學的見地を重要したかを素描きした積りである。それらの諸論では宗教現象が集合表象として且またこれの凝固した社會的制度の觀念から觀察され分類され說明されてゐる。しかるに既にデュルケムは社會事實を社會の生理學的事實と解剖學的卽ち形態學的事實との二つに分つた。生理學的事實とは道德的規範、法律上の掟等の如く制度化された思考・行動・感知の樣式とこれらの未だ固形化されない所謂社會的潮流との、社會の作用樣式を指し、形態學的事實とは社會を構成する要素的部分の數量と性質・これらが配置さるゝ樣式・これら要素の結合度・地上での人々の分布・交通路の數及び性質・居住形式等の社會構成に關する事實、換言すれば社會の存在樣式を云ふ。しかして形態學的事實こそは最も個人現象に還元し難い獨自な社會事實ではあるがもちろん生理學的事實と同一種に屬するもので本來は後者の固定化したものにすぎない。しかもこのうちで諸制度と純粹なる形態學の諸事實とはその殊に客觀的な特徵によつて明白に社會學者の第一の且また主要な探求對象をなすものである。しかも形態學に對してはモスは深甚の關心を有し、シミアン、アルバク或はモニエらと同じく斯學の發展に少なからぬ寄與をなした。

社會形態學に關するモスの initiative は一九〇五年公刊の「社會學年報」に權威あるアメリカニスト故ブシヤ H. Bouchat の協力によつて發表した「エスキモ社會の季節的變異に關する研究」――これは形態學的研究の典型と云はれてゐる――に異彩を放つて表明されてゐる。多くのエスキモ人は夏は tupik と呼ぶ天幕に住み各々海岸の彼方此方に散在して生活し、冬は一部落を形成する互ひに接近して建てられた家に數家族共同の生活を營んでゐる。この外に Kaplin「私の集り場所」と呼ぶ部落共同の集合所がある。夏に於ける彼等の生活は個別的孤立的であり

それに反し冬のは著しく共同的であり集合的である。從つてこの二季節に於ける彼等の精神狀態は極度に相違してゐる。しかしてかゝる二種の異つた社會形態を生ぜしめる原因は要約すれば、夏は殆んど無制限な樣式で狩獵や漁撈に開放された分野を擴張するが、冬は逆にこれを最も緊密な樣式で束縛すると云ふこの交互性がこのエスキモの形態學的組織が經過するところの集中と分散とのリズムを表明してゐるにある。「人々は獲物と同じく凝集し又は散亂する。社會が生氣つけられてゐる運動は周圍の生活の諸運動と同時である。」

エスキモの宗教生活は他の法律・道德・經濟等の生活と同じくこれら二樣の社會形態に著しく影響される。エスキモは云はゞ冬と夏との別箇の二宗教を有してゐる。夏のは私的な家族的なもので、出生・死亡・いくつかの禁忌の遵守等に關する儀禮のみである。しかるに冬の生活が始ると彼等は全く宗教的興奮・激動・高揚の中に入る。神話・叙事詩・物語が子供らに傳へらるゝ。極めて些細な事にまで呪術師（angekok）が招かれる。そして冬の宗教生活は强烈であるのみでなく、それは顯著に集合的であると云ふ特別な性質によつて夏の生活と對照をなす。部落自らが共通の魂をもち共通の感情に陶醉する。「祭儀はカシム——これは常にまた本質的に公共の場所である——で行はれ、これは集團の統一を表現する。しかして祭儀の時には常に性的亂行が許され、各人は個性を解體して性的コンミュニズムが實現さるゝ。しかもこの冬の生活と夏との生活との對立は「あらゆる種類の儀禮・祝祭・祭儀に譯出さるゝに止らず、それはまた集合的觀念・表象、一言には集團のあらゆる心意に影響する。」(一)

モスはこの論文で、諸社會生活——就中宗教的生活の形式のもとで現はれるところの——社會の物質的基體に照應するものであり、この基體の異なるにつれて換言すれば社會の單位數・その密度・その形式・その構成の如

何によつて異ることを鮮明に證した。「エスキモ社會では集團の形態が變ずるその同じ瞬間に宗教・法律・道德が變ずる。しかも實驗室に於て生ずるのと同一の明瞭さと精密さを有してゐるこの實驗は毎年絕對の不變さを以て反覆される。」確かにエスキモ社會及び多くの北米土人社會でのかくの如き冬の强烈な集合生活と夏の散在した個人的又は家族的生活との交錯は主として人類地理學の諸派が常に唱えてゐる風土とは稀有に偶發的にしか關連するにすぎず、その眞因は社會的殊に社會形態的のものである。

しかし乍ら、かく社會的質量（masse sociale）の變異が宗教の變異を統制すると云ふことは、モス自ら他の場合で記してゐる如く、あらゆる宗教現象が形態學的原因しか有しないとか人間集團の心意狀態は社會的質量の物質的運動のみを起原とするとの謂ではない。彼はあらゆる社會に於て心的事實を本質的條件とする諸現象が行はれてゐることは充分認めてゐるのである。[一一] また吾らはブロンデルと共にあらゆる社會事實は形態學的事實を除いては、心的事實であり而もすべてが集合的又は社會的生活の獨特な顯現であることを知つてゐる。[一二] それにも拘らず形態學的觀點はソシオロジスム宗教學說の特異且また重要なる一領域を占むることを看過してはならないのである。[一三]

（一）M. Mauss:Essai sur les variatiations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale. (L'Année Sociologique, T. IX. 1906. passim.) この論文の學的重要性は幸ひにもさきに畏友田邊兄によりて强調された（田邊壽利著「フランス社會學史研究」昭和六年、二五六頁以下參照）。

イタリアの社會學者カルリ教授はこの論文を紹介して記してゐる——「エスモ社會は冬に集中し夏に分散する、それでこれらの社會は表象は社會の容積と密度とが變ると共に變るとのデユルケムが設けた法則の證明のために優秀な實驗地

を供給してゐる、しかも正しく著者は興味ある探求を果した」ゥ。Filippo Carli; Le teorie sociologiche, 1925, p. 127.

（二） Hubert et Mauss; Mélanges d'histoire des religions, 2. éd., 1929, p. XXXVIII.

（三） Charles Blondel; Introduction à la psychologie collective, 1928. p. 199.

（四） 吾らはこの學派の社會形態學的研究の現狀については「デュルケイミスムの發展」理想、十一・十二月號に於て言及しておいた。モスその人に於て社會形態學の取扱ふ範圍については、最近の論文では固有の心理學的要素まで擴充されてゐるが、この思想發展の過程には觸れない。

尙また殊にこのエスキモ社會の形態學的研究に於て見逃してならないのは、こゝにはモス最近の諸論文に見事に結實してゐる全體的事實の提唱やボトラチなどの贈與交換の核子が瞥見さるゝこと。且またこれはフランス學派殊にデュケルム、モスが首唱する方法上有利な "cas typique" 研究の典型でもある。モス自らこの作は決定されたある一件の分析が、堆積された諸觀察又は盡きるところなき演繹より以上に極めて全般的な法則を證明するに充分であると結論してゐる。他方社會類型（type social）の設定と共にこれは社會學派の方法上の嚴密さを窺ふによい。

しかし乍ら吾らは更に進んで最近の諸論文に於てモス宗教社會學の精華を把持することに努めなければならぬ。大戰亂に幾多の貴重なるデュルケミアンを更に敬愛する叔父にして師なるデュルケムを失つた彼はそれでも悲嘆と不運に屈せず彼等の素志を貫徹さすべく不撓の奮鬪によつて「社會學年報」の新輯を刊行し同人を糾合しデュルケイミスムの深き理解者たちと握手して一段の向上に腐心した。彼はまた元來この學派に潛勢した心理學への好意を具體化して社會學と心理學との提携、云はゞ一種の同盟を成立せしめた。更にまた「總體人」、「總體的社

會事實」の研究を力強く提唱して社會諸科學・心理學等の分野に新なる展望を與へ決定的の方向を指示した。

新輯「年報」の劈頭を飾る「贈與論」は多くの視角からして大いに注目さるべき好文獻である。經濟學も法學も道德學もその他の諸科學も社會學的觀點を放棄しない限り忽緒に附しえない好論である。これは未開・古代社會の經濟制度殊に彼の所謂「總體的社會事實」としての (don-échange, gift-exchange) の社會的機能を吟味したもので、この種の經濟活動の基本的性質とこれを驅り立てゝゆく背面の力を理解し更に經濟現象と他の社會現象の諸部面——法律・宗教・呪術・技術・姻藉關係等——との關連を究明するを主眼としたものである。

彼は久しく探求を續けてゐる廣汎な「全體的給付の體系」の一斷片たる贈與を對象とし古代諸社會の交換の形態とその理由とを追求してゐる。古代型の諸社會に於て他から受取つた贈物を義務的に返禮する樣にした法規と利害關係との規準は何であるか、或者が與へ受贈者がこれに對して返しをする樣にする事物そのものゝ中には如何なる力が存在してゐるかの題目を考究したものである。(二)

例へば南海のサモア諸島では、この種の契約的進物は從來考へられてゐた如く單に婚姻の場合のみに限られず、出生・割禮・疾病・葬儀・通商等にも隨伴し所謂ポトラチの基本的要素即ち富が與へる榮譽・威嚴及びマナの要素と贈與に返禮する絕對的義務の要素とが存してゐる。尙また土人の oloa, tonga なる財產の觀念は極めて廣い意味で、マオリ、タヒチ、トンガ等では固有の資產全部・交換されるすべてを含む。それは排他的に財寶・護符・紋章・聖なる席や偶像であり、時としては傳承や呪術的禮拜や儀禮である。しかもこのトンガはマオリ人の法律及び宗教說では極めて人・民族・土地に密着してゐたマナや呪術的宗教的及び精神的な力の媒介物である。このトンガは Lag

卽ち精神力或はスピリトを有してゐる。このハウが贈與された進物に對して返禮をする義務を課するのであると。またマリノウスキがその第一の名著で示した、主として祭儀的贈與をなしこれに對し同價値の counter-gift を一定の期間に返すことから成立してゐる kula 體系は一時的な交換の形態ではなくして、却つて神話に根ざし背面には傳承的法律を有し呪術又は宗教的の儀禮で圍繞されてゐる。これこそ眞に典型的な經濟的・法制的・道德的の合成制度であると共に神話的呪術的及び宗教的の部面を有してゐる。何れの場合でも交換された事物の宗教的特質は明白である。かゝる give and take の體系は西北アメリカのインド諸社會のポトラチ (potlatch)——交換された贈與の體系——にても亦明瞭に檢證さるゝ。これも「總體的」の現象であつて、法制的に止らず、宗教的神話的及びシャマン的である。何となればポトラチをなす酋長は祖先や神々を代表した云はゞ化身でその名を帶び彼等の舞踊をなし彼等の精靈に憑かれてゐるが故に。ポトラチはまた經濟的でも社會形態學的の現象でもある。

これらの贈與＝交換の經濟的と呼ばれてゐる斯る活動は實に社會的活動なのである。未開社會の土人達が物質的幸福を享受するために行ふこの生活部面は殘餘の諸部面から全く孤立せしめることは出來ない。それは正しく「總體的」社會現象として考察されねばならぬ。しかもこれらの原始經濟はすべて未だ宗教的要素でみちてゐる。卽ち貨幣は未だ呪術的特色を有し氏族或は個人と連結してゐる。幾多の經濟的活動例へば市場は儀禮と神話とに浸潤されてゐる。しかもこれらの活動は祭式・拘束・效力性の特性を保有し儀禮と法規とにみちてゐる。最後の勞作「宗教生活の原初形態」でデュルケムは大社會制度は殆んどすべて宗教のうちで生れたと斷定したがしかも確證なき故を以て經濟活動に對しては留保をしてゐたのであるが、モスは上述の見解から經濟價値の觀念も亦宗教的起

原であることを證明する。吾らはこゝにもブグレ、ダギらに於けると同じく一見最も物質的な諸價値が理想的な諸價値と密接に關連してゐるとの社會學派に本質的な觀念を見出し、この學派の正統派がある意味では idéalisme への傾向を昂進させてゐることを察知する。(二)

最近の權威ある英米獨等の民族學者文化人類學者――Thurnwald, Leenhmann, Armstrong 及び Malinowski を中心とする一派等――が大いに着目して頗る好結果を修めてゐる未開社會制度の機能的研究はファースの指示を俟つまでもなく、實にデュルケム及び「社會學年報」同人の著作が先驅をなしたものであり、且また他の現地探求者や社會學と多少とも觀點を異にしてこれに卓越した理論的體系を與へたところにモスらの獨自の立場と寄與とが存する。しかも彼の所論の主眼目をなす réciprocité の觀念即ち與へられたものに對して返しをなす觀念はファースによつてマオリ語の utu 觀念（これはモスによれば道德・法律・宗教及び經濟の複合した觀念である）の稱呼の下でマナやタブと等しく人類學上の用語として普遍化さるべきことが提言されてゐる。(三)

（一） M. Mauss: Essai sur le Don, Forme archaïque de l' échange (L'Année Sociologique, Nouv. série, TI, 1925) ここには所謂 sociologue de cabinet, ethnologue en chambre であるモスの多少とも思ひ過ごが見出される點もある。ファースはモスの貢獻を貶下することなしにこれを指摘し、鋭い批評を下してゐる。

Cf. R. Firth: Primitive economies of the New Zealand Maori, 1929, p. 419, passim.

（二） Déat: op. cit., p. 74 G. Davy: Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, 1931, p. 14, etc., etc.

（三） Firth: op. cit., p. 415.

要するにモスは全體的社會事實・全部的社會體系の機能を取扱つて、諸社會を死骸として靜的にではなく動的

卽ち生理的狀態に於て觀察したのである。換言すれば社會生活の全體を具體的に考察して、社會やその構成員の本質的なもの、全體の動き、生きた形相を把握しやうとしたのである。從つて吾らはこれらの全く客觀的な制度の下で具體で完全な人間集團の心理に及ぶであらう。社會學が探求すべき "du concret et du complet" は斯學と心理學との提携協力を不可缺となす。經濟的・政治的・宗教的・法律的・美學的及び形態學的等の全體的事實の具體的で完成した理解には生理學的・心理學的・社會學的な總體人の理解が相伴はねばならない。例へば生命そのもの、全體人、彼の意慾、彼の自己の生命を生きようとの欲求等がこの三位一體卽ち肉體・個人意識・集合體の見地から考察されねばならない。モスはポリネシヤやオーストラリアから蒐集した可成り多數の事實に基いて暗示された死或は thanatomanie を說明してゐる。これらの社會の土人はタブー・罪を犯し又は犯したと信じ、呪咀され又は呪咀されたと信ずれば間もなく死んで了ふ。個人と社會との不一致が生きる理由を彼から奪ひ去り、基本的本能の最も劇烈なのを拒否せしめ根絶せしめるからである。彼は明かな病氣なしに死ぬのである。生命力は彼が自らの心理的支持及び彼が一員をなす宗教社會から遊離されたが故に破壞されたのである。人間は各々肉と精神とをもつて時間・空間の一點に於て一定の社會に生活する。形態學者を除いては社會學者が考察する現象の大部分は明白にかゝる個人の心理學的總體を考察すべきことを要求さるゝ。例へば葬儀等での號泣は哀愁の感情の表出のみでなくそれはまた同時に集合的の徽でありシンボルである。と共に他方組織點の顯現や弛緩でもある。「社會學・心理學・生理學はすべてこゝで混淆しなければならぬ。」そして實際、モスは自ら司會した心理學大會に於て心理學と社會學との實際上の關連を述べ、社會學が獨占的に有する形態學的事實と統計と歷史とを除いて心理學の社

會學へまた逆に社會學の心理學に寄與しうる點を明示してゐる。

最近に於て心理學は vigueur mentale, psychose, symbole, instinct 等の諸概念によつて社會學へ奉仕した。ジャネやバビンスキらの精神衰弱症やヒステリの研究等は個人と社會との關係にまで擴充さるゝ。デュルケムはまた「自殺」の社會學的研究で戰爭や革命の偉大な社會的危機には自殺者の稀有であることを實證し、生命に面しての athénie と asthénie を勇氣と沮喪とを說いた。これら心理學的現象は「宗教生活の原初形態」に於ても亦大いに活用されてゐる。或はまた例へばデュプレによつてその機制が明瞭に看取された mythomanie. 最近に於けるケルシの學位論文「錯覺」の研究中で集合的錯覺に關するもの、或はモスがそこに諸神話の鍵を見出すルロアの幼兒期の印象を保有した夢 "hallucinations lilliputiennes" 等。またヘド、リバズ、モルグ、ベルグソンなどの象徵及精神の本質的な象徵的活動に關する究明、それらは神話・儀禮・信念、宗教的美學的の幻想や錯覺の主要な要素を說明しうる。しかも人々は互ひに言語身振り等の象徵によつて交通するが、もつと的確には人々は同じ本能を有してゐるから象徵を有し象徵によつて交通しうるのである。そして「シンボルの創造者である高揚とエクスタズとは本能の分胞である。」彼の亡き友リバズが證した如くに社會生活は一面からは肥大した變質し變形し修正された群居的本能にすぎない。社會學は例へば叫聲や單語・身振りや儀禮が徵でありシンボルであつて何にもましてそれが集團の現存を譯出すること、また集合的リズムの觀念によつて心理學に寄與をなす。

モスによればすべての社會事實の背後には歷史・傳承・言語及び慣習が存する。これはリズムや唄に於てもそうである。これらの事實——調子に於ける統合と時間に於ける統合・また身振りと發聲との統合・尙また音樂的な叫

びとダンスの運動との同時的放射に於ける統合――は恐らく宗教及び人類の形成に於ても決定的な事實の一である。恐ろしきまでに單調なステロ型の儀禮――屢々に夜も晝も單一なる叫びを或は簡單な唄を限りなく續けてゆく舞踊に於ける如く――に於て集團は同時に活動と疲勞・興奮とエクスタズとを求める。これらの例は未開社會に夥しく存してゐる。或はエルツがなした如く左手と右手との區別は宗教的であると同時に技術的でもあるが、それは人間の生理的遺傳的性質の內に於て恐らく社會から來つたものである。これらはまた肉體と精神と社會との三要素の結合した研究を豫想するものである。社會學は心理學に總體人の研究を課し、他方また期待・豫期(attente)の探求を提起する。(二)

これらの天稟的な見解にも瞥見さるゝ如く、モスは從來この學派で比較的に看却されてゐた――必要を痛感しつゝも適當な專門家を有しなかつたゝめ――言語や藝術の諸現象に對して注目を喚起し言語社會學・藝術社會學の開拓を主張してゐる。殊に宗教社會學は「總體的社會事實」を研究對象として重要視するときには尙更これらの現象の影響を等閑に附しえない。宗教も道德・經濟・美學及び技術と同じく言語に結晶してゐる。それは殆んど言語によつて傳達される。宗教に於て祈禱の演じてゐる役割が如何に大であるかそしてモス自身がこの分野の探求に如何に創見をみせてゐるかは云ふ迄もない。また「宗教に於て廣大な役割を演じてゐるのは、リズム、詩や音樂のリズム、であり詩及び音樂そのものであり、劇的組立であり、舞踊であり、刻まれ眞似られ或は夢みられた美しい image である」。ヴントがなした如く藝術を神話の起原となし、美的表象なる神話を宗教の起原に置くのは誇張であるにしても、その宗教で占むる地位は極めて大きい。實際に、モスは例へばオーストラリア土人の

corroboree 祭儀等に於ける美學的要素を强調してゐるのである。

モスはかくて社會學的說明が餘りにも自負的な孤立に執着する時には淺薄な脆弱な效果しか修めえないとして、この「人間性」、この「總體人」を輕視せずに心理學との相互扶助・科學的連帶主義を鼓吹した。新らしき彼の立場は從つて néo-sociologisme とも呼ばれて劃界の視聽をあつめた。そして吾ら宗教學徒は過去に於て餘り方法的追求をなさずに相容れ難いとして裁然と區別されてゐた宗教心理學と宗教社會學とがこのモスの見地を演繹すれば實際上には頗る接近した人間現象を取扱つてゐることを示唆されないであらうか。勿論兩派の方法には差異があり科學の現狀よりして且また取扱はるべき現象の性質範圍によつてその何れをとるべきかの問題は殘るであらう。しかし乍ら、吾らは宗教心理學でのフランス唯一の權威ドラクロアが社會學への好意を示し斯學の貢獻を認むるに吝でない如く、宗教社會學の巨柱マルセル・モスが心理學との提携を主張してゐることに限りなき學的興味を抱く。しかも兩者はある點に於ては自己の科學分野の獨自性を强調してやまない。けれども社會又は個人の總體的事實の研究を提言することに於ては一である。

（一）Mauss: Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie (Journal de psychologie, 15 déc., 1924) 等々を參照。

（二）Mauss: Divisions et proportions des divisions de la sociologie (L' Année Sociologique, Nouv. série, 1927, p. 114 et suiv

（三）拙稿「ドラクロアの宗教心理學說」（本誌、新六ノ六）參照。

巴利律藏と漢譯律藏との比較研究

——特に四波羅夷につき——

上田天瑞

巴利律藏の内容と漢譯諸廣律の内容とを比較して諸律藏の性質及びその成立關係を考察して見たい。但し廣範なる律藏全部の内容について比較することは今の場合不可能であり且つ不必要でもあるので今は特に律藏の根本部たる經分別（suttavibhaṅga）の中心たる四波羅夷（Cattāro pārājikā）の部分について述べ、一面他の部分に於ける比較及び戒本（戒條）の比較對照をも考慮に入れて意見を立てたいと思ふ。(一)

先づ巴利律藏中四波羅夷の内容及び漢譯五律のこれに對する比較を表示すれば次の如くである。

〃印一致するもの、〃一印相似するもの、〇印他の場所にあるもの。

巴利	四分	五分	十誦	有部	僧祇
序品(二)	後人附加の序あり				後人附加の序あり
(毘蘭若品 Verañjabhāṇavāraṃ)					
一、毘蘭若婆羅門と佛と					

の問答、婆羅門の歸佛			
1. 婆羅門世尊の安居し給ふを聞く	〃	〃	
2. 世尊は長老婆羅門をも禮せざる理由如何			
3. 八事をもつて佛を詰る			
4. 我は世界の最長老なり			
5. 6. 7. 8. 世尊四禪三智を得る覺りの內容を說き給ふ			
9. 婆羅門歸佛して優婆塞となる	〃	〃	
二、毘蘭若の飢饉と佛の態度			
1. 佛馬麥を食し給ふ	〃	〃	
2. 佛目連の請を聽し給はず	〃	〃	
三、舍利弗佛に制戒を請	〃	〃	〃

ふ				
1. 舍利弗佛に梵行の久住せざる佛と久住する佛を問ふ(四)				この項四分五分と全同
2. 梵行久住せざる因緣	〃	〃	〃	〃
3. 梵行久住の因緣				
4. 舍利弗制戒を請ひ佛聽し給はずその理由を說く				
四、佛毘蘭若の安居を竟り婆羅門の供養を受け遊行の後毘舍離重閣講堂に入り給ふ				
第一婆羅夷				
須提那品 (Sudinnabhāṇa-vāraṃ)	〃	〃	〃	〃
五、須提那不淨行をなす				
1. 2. 3. 4. 須提那出家の事情	〃	〃	〃	記述の內容は創
5. 6. 7. 8. 9. 須提那故二(前妻)と不淨を				この後へ本生話を附し次に制戒の因として十利を說く

なす因緣						
1. 11. 須提那後悔し佛爲に制戒し給ふ	〃	〃	〃	〃	作的にして豐富なり、已下の場合も同じ	
六、獼猴の事 (makkaṭiya-vatthu) 毘舍離の一比丘獼猴と不淨行をなし佛爲に戒文に附說し給ふ	〃	〃	〃	〃	次に後の九に相當する多くの物語を出す	
七、跋闍子比丘 (Vajjiputtaka bhikkhu) の事 跋闍子比丘戒蘊くして而も捨戒せず不淨行をなし佛爲に附說し給ふ(五)	〃	六の前に出す、順序反對	〃	四分と同じく六の前に出す	四分と同じく六の前に出す この次に捨戒の物語り雜提の物語等あり	〃
八、戒文註釋 1. 戒文々義の註 2. 3. 戒竊と捨戒との關係 4. 捨戒を成ぜざる場合 5. 不淨行乃至不共住の文義	〃	内容小異	〃	〃	〃	〃
	〃	〃	〃	この項十誦、有部、僧祇は他律と大いに異なる	〃	〃

九、種々の場合についての罪過細説 1. 2. 婬戒を犯す對境につき 3. 5. 强婬の場合、腐爛せる場合 4. 6. 有隔無隔につき 7. 强婬者、眠時等 8. 不犯 (anāpatti)	〃	巴利と大同	
一〇、譬喩譚 (avadāna) この項は註釋の一部と見るべく多くの物語をあげて種々の場合の罪過を説く、この部分は漢譯律に見られない部分である	〃	巴利と大同	この項は四分五分共に全然なし、但し始の二は前に出でその他にも犍度部の後の調部に出るものがある
序頌 (uddānaṃ) 1 獼猴との行婬（六ヲ見ヨ）	〃一	簡單にして3以下なし、この次に難提の死馬行婬のことを説く	四分の如く犍度部中の調伏法中に見られるものがある
2 跋闍于比丘のこと（七チ見ヨ）	〃一	有部は巴利の如く最後に六の譬喩譚を出し五は巴利と一致す	この所に相當すべき難提の物語を出す
	〃一	六の次にあり而も因緣談を附する點異なる	

3	居士の生支にて、裸體となり、草衣木衣等を着して不淨行をなす			
4	少女の根に拇指を入る	〃	○	
5	蓮華色尼眠りて犯さる	〃	○	
6	比丘に女根生起す			
7	母、妹、娘、前妻との不淨行	〃	○	
8	弱脊長根の事	〃	○	〃
9	死尸の生支と搭			
10	畫女像の生支に觸る	〃	○	
11	女人比丘の生支を口に入る			
12	外揩內洗、內揩外泄等(五)	〃	○	
13	死尸との不淨行			
14	龍女夜叉餓鬼等との不淨行			〃 甚だ長い物語を出す
15	敗根者の不淨行	〃		

16	刹那に悔心を起して止む			
17	睡眠中に犯され覺めて知る	〃一〇	〃〇	
18	同上　覺樂す	〃一〇	〃〇	
19	同上　覺樂せず、知らず	〃一〇	〃〇	
20	同上　覺めて女人を退く	〃〇		
21	多くの女人來りてなし知らず	〃〇	〃〇	
22	夢に故二と不淨行をなす		〃〇	
23	婬欲供養を最上と信ずる女ありて不淨行をなす		〃〇	
24	同上（名のみ異なる）		〃〇	
25	離車童子に捉へられる			
26	故二の爲に强婬さる			
27	幼鹿比丘の生支をく	〃〇	〃〇	

〃一
僧祇には最後に制戒の年時を說く、以下の戒も同じ

わへ比丘覺樂す					
第二婆羅夷					
一、壇尼迦陶師子（Dhaṇiyo kumbhakāraputto）王の材木を取り佛爲に制戒し給ふ	〃	〃	〃	〃	〃
1 2 3 4 5 壇尼迦取材の事情					
6 佛の制戒					
二、六群比丘洗濯處にて洗濯物を盜み、佛爲に學處を附說し給ふ	〃	〃	〃	〃	〃
三、戒文註釋	〃	〃	〃	〃	〃
四、盜物を列擧し一一を說明し盜罪成立の順序を說く	〃	〃	〃	〃	〃
1 盜物列名（三十）	〃	〃	〃	〃	〃
2……31 三十の盜物或	〃	〃	〃	〃	〃

（狗とす五分も同）

四分五分等漢譯は巴利より簡單次に六に相當するものを出す

六の次にあり

順序は巴利と一致するが內容は四分程一致せず

次に五、六に相當するものを述べる

六の次にあり

同上

六の次にあるも形式內容大いに異なる

記述內容大に異なる本生話を說く

これに相當すべき本生話を出す

內容相當異なる

は盜法につき說く			
五、敎へて盜ましむる場合	〃	巴利と少しく異なる	
1 2 3 4			
六、盜罪成立の條件			
1 波羅夷となる五條件	〃	三の次に述べる	
突吉羅となる五條件			
2 波羅夷となる六條件			
偷蘭遮、突吉羅となる六條件			
3 突吉羅となる五條件の三種			
4 不犯			
七、譬喩譚			全然なし、但し調部中に相當するもの約十四あり
序頌			
この下に四十九話を出す、四分五分等この所に全然なきものである(六)			
第三婆羅夷			
		極めて簡單殆んど一致せず	全然なし、但し調伏法中に相當するもの六あり
	〃	三の次にあり內容相當異なる最後に巴利の七中にあるものを出す	〃 三の次に述べるが內容は相當異なる
	〃一	三の次にあり內容異なる次に四に相當するものあり	〃一 この所に三の物語を出す巴利と一致するものは一のみ偸後の雜法中にあるものにして巴利と一致するもの七あり
	〃一	この所に物語八を出す四は一致す	〃一 四の次に五、六に相當するものあり
			〃 四の次にあり
			相當するものなし第四十六の物語は僧祇律第三十に見える

一、佛不淨觀（asubhabhāvanaṃ）を說き給ひし爲比丘身を厭ひて殺すものあり佛制戒し給ふ 1 佛不淨觀を說き給ひ鹿杖沙門（Migalaṇḍiko）比丘の望により多くの比丘を殺す 2 3 阿難比丘の減少せる因緣を說き佛爲に他の觀法として阿那波那念三昧を說き給ふ 4 佛自殺他殺を誡め制戒し給ふ	〃（全同）	〃	〃 極めてよく一致す	〃 この項の始めに六の物語を出すこの項の記述は十誦と似る	〃一 有部の如く始めに種々の物語を出す、記述內容大いに異なる
二、六群比丘婦に愛着して一居士に死を讃じ居士死し、佛爲に戒文に附說し給ふ	〃一	〃 內容少しく異なる		〃一	〃
三、戒文註釋	〃一	〃一			

				四分五分は極めて簡單にして體裁ことなはず
四、殺の方法とその罪の成立過程を說く				〃
1 殺法の種類列名				
2……11自殺（Sāmaṃ）				
乃至現相（Nimittaṃ）				
殺法を說明し、罪の成立を述べる				
12 不犯				〃
五、譬喩譚				
序頌				上と同じく調部に見出し得るものあり
1 病比丘を愍み死を讃す	〃	〃	〃	〃
2 知らずして幼兒に坐して殺す	〃	〃	〃	〃
3 杵臼を倒して幼兒を	〃	〃	〃	〃

			四分以上に一致す
〃	〃	〃	〃
〃	〃	〃	上と同じく調伏法中にあるものあり
〃	〃	〃	〃
〃	〃	〃	〃

〃	〃	〃	内容異なる點多く巴利になきもの多し
〃	〃	〃	十誦有部にはこれに相當するものあり
〃	〃	〃	〃

〃	〃	〃	十誦に似る
〃	〃	〃	〃
〃	〃	〃	〃

〃	〃	〃	内容大いに異なる
〃	〃	〃	この戒は他戒より諸律とよく一致す、本生話はなし
〃	〃	〃	〃

過殺す					
4 子比丘老父比丘を倒し死す	〃	〃	〃	〃	〃
5 頸につける肉をさらんとして比丘を打ち死す	○	○	○	○	○
6 毒の入る食物を與へて死す					
7 造寺の時石を落して死せしむ	〃	〃	〃	〃	〃
8 塀を作るに煉瓦を落して死せしむ	○	○	○	○	○
9 同上 斧を落す	〃	〃	〃	〃	〃
10 同上 橋を落す	○	○	○	○	○
11 修治の時落ちて死す					
12 寺を越えんとして死す					
13 斷崖より身を投じ、及び石を空中に投げて他人を死せしむ	〃 ○	〃 一	〃 （雜法中にもあり）	〃 一	〃 一
14 病比丘を温めて死せしむ	〃 ○				

15 頭痛比丘に鼻孔治療をして死せしむ					
16 病比丘を摩し、入浴せしめ……等して死せしむ	〃○				
17 墮胎せしむ	〃○	〃○	〃○		
18 墮胎の結果種々の場合	〃○	〃○	〃○		
19 按摩すること、温めることを教へて墮胎せしむ	〃○	〃○	〃○		
20 姙娠薬を與へて死せしむ					
21 避姙薬を與へて死せしむ					
22 クスグリ殺す				〃	
23 角力をとり殺す					
24 夜叉を殺す		〃一〇			
25 他比丘を夜叉の所に到らしめ夜叉これを殺す					
26 他比丘を惡獣、賊難				〃一〇	〃○（四の下に）

處に到らしめて殺す					
27 彼を思ひ彼を……他人を殺す		〃一			
28 非人につかれた比丘を打殺す					
29 善法者に天の說法、惡法者に地獄の說法をなして死せしむ			〃（四の下に）	〃（四の下）	〃（四の下）
30 木を切る時木倒れて人を殺す					
31 草木を燃し人爲に死す					
32 行刑者に罪人を一擊にて殺せと云ふ					
33 タッカム油、ソビラ藥を飮ましめて死す	〃○		〃○雜法の下	〃	〃一內容が他の諸律を大いに異なる
第四婆羅夷					
一、婆裘河邊の比丘（Vaggumudātīriyā bhikkhū）上人法（uttarimanussadhammo）を說き佛制戒し給ふ。	〃大同、巴利の方委はし	〃四分以上に一致す	〃	〃	〃

1 飢饉の時憍薩羅河邊安居の比丘食を得る爲に互に上人法を得るものと世人に說き多くの施與を得	〃	二種の賊とする	〃	〃
2 佛この事を知り給ひ叱責し給ふ	〃	五種の賊とする	〃	〃
3 佛世に五種の大賊あることを說き制戒し給ふ	〃	三種の賊とす	〃	〃
二、增長慢(adhimāno)の爲に未得を得と思ひ上人法を說く佛爲に附說し給ふ	〃	三種の賊とす	〃	〃
三、戒文註釋	〃一 巴利の如く整備せず	〃一 極めて簡	〃一 極めて簡單に相當する形式あるも一致せず	〃一 相當する形式あるも一致せず
四、上人法の內容德目として三の下に述べる禪那解脫等十德を更に細說しこれを結合して罪過を說く	主旨はあるもかかる記述をせず	〃一 極めて簡、四分よりはよく一致す	〃一	〃一 同上

1 2 3 4 5 無雜章（suddhikaṃ）

6 斷片章（khaṇḍacakkaṃ）

7 結合章（baddhacakkaṃ）

8 一根章（ekamūlakaṃ）

9 全根章（sabbamūlakaṃ）

（この結合は極めて複雜にして形式的なるものにて後に常に用ゐられる方式、數學の組合法によるものである）

五、心中に言はんとする所と云へることの異なる場合を組合せによつて說く、四と同じ

六、他比丘の上人法を說

く場合を組合せにより說く、四と同じ				
七、不犯	〃	〃	〃	〃
八、譬喩譚一	調部中にあるものあり	調伏法中に二三あり		
序頌				
1 增上慢によりて上人法を說く	〃○			
2 世人に敬せられんとして阿蘭若に住し或は乞食す				
3 同門弟子の上人法を說く				
4 世人の尊敬を望み行住座臥す		〃○		
5 他比丘の上人法を說くに對して云ふ				
6 獨り居りて說く				
7 信者に間接的に覺らしむる樣說く	〃○	〃○		
8 法を得ること、他に語ることは容易に非ずと云ふ				

9 他人の問に答へて死を懼れず等云ふ			
10 同上凡夫として滿足せずと云ふ			
11 婆羅門尊敬の語にて比丘を阿羅漢と云ふ	〃	〃	
12 他比丘の主張に對し我も得と云ふ	○	○	
13 親里に對し我は……最上の樂をなす等云ふ			
14 安居より最初に立ちしものは阿羅漢なりと云ひ最初に立つ			
九、譬喩譚二			
目連の神通を說く、八と異なり戒文の說明的のものでない	上と同じく調部にあり甚だよく似る	上と同じく調伏法中に少しく見出さる	〃 七の物語あり中四は一致す
1 目連耆闍崛山を下る時微笑す			〃 五の物語を說く中三は一致す
2 勒佉羯（Lakkhaṇa）佛にその理由を聞き目連骨々相連者の空	〃 ○		

中を行くを見ると云ふ諸比丘これを非難し佛爲にこの事の眞なるを說き給ふ				
3 肉片の行くを見る、肉塊、無皮人、刀毛者……等十七のものを見その前世の宿業を說く	〃一〇 この中七の物語は調部中にあり	〃一〇 調伏法中に一致するの一あり	〃一〇 雜法中に一致するもの一あり	
4 目連多浮陀河（Tapoda）の源の湖水冷澄なりと說く	〃〇	〃〇	〃（雜法中にもあり）	〃
5 目連瓶沙王と離車族の戰につき說く	〃〇	〃〇	〃（雜法中にもあり）	〃
6 目連第四禪に入り群象の渡河の聲を聞くと云ふ	〃〇		〃一（雜法中にもあり）	〃
長老輸毘陀（Sobhito）過去五百刼を憶念すと說く	〃〇		〃	
附				
1 僧衆に讀誦の後清淨	諸部の戒本にあ			〃〇

なるや否やを問ふ文	るのみ			（十三僧殘三十捨墮にのみあり）
2 四波羅夷法に對する優陀那（uddānam）				〃（各聚聚の始めに「攝頌曰」として出す）

以上の表により次の如く云ひ得る。

1 巴利律と最もよく一致するものは四分律五分律である。

2 巴利律が四分律五分律と異なる主要點は巴利の序品に於ける佛傳に關する部分、最後の譬喩譚（avidāna）及び附錄の「清淨なりや」と問ふ句、及び優陀那（uddānam）が四分五分には全然存せぬ點である。（全く別の部分にはその一分を存するが）

3 十誦律と有部律とは內容の一致する點極めて多いこと。

4 以上の諸律はその內容に於いて比較的一致するに拘らず僧祇律は以上の諸律に對して特に異なりて別個の內容を有すること。

5 巴利律と有部律とは譬喩譚（avidāna）の存する點、「清淨なりや」と問ふ句を挿入する點、優陀那（uddānam）の存する點、文學的要素の多き點等形式上一致する點多し、又僧祇律も內容に於いては異なるに拘らず多くくの本生譚（jātaka）を入れ(七)敎理的なる說明多く內容の豐富なる點等形式上甚だ有部律に似ること。

6 以上の諸點はこれを律藏全體の比較についても全く同樣に云ひ得ること。

以上の諸點より諸部律藏の性質及びその成立關係につき次の如き結論を與へたいと思ふ。

（一）現存の諸廣律はこれを內容上より分類して三類に分つことが出來る。卽ちA巴利・四分・五分、B十誦・有部、C僧祇である。

巴利四分五分の三律の特に一致せることは上の表によつて知り得る、その異なる點は前述の如く序中の一部分、譬喩譚、優陀那（搖頌）等であるがその中序文も大體一致し巴利には漢譯に存せぬ佛傳の記事が委しく挿入されておるのみである。これは律としては二義的なもので明かに後に附加されたものと思ふ。一、5678等はジャータカニダーナ（Jātaka-nidāna）等と全く一致してゐる。又後の譬喩譚は四分五分のこの戒條のもとにはないが他の部分に存するものと一致するものが甚だ多い。（このことは後に述べたい）。次に附錄とも云ふべき罪聚の後の問句は諸部には戒本にあるものであり、優陀那とこれとは後に附加されたものでなくてはならぬ。かくてこの三律は最もよく一致するものである。これは又律藏全體の組織について比較して見れば一層明了である。又戒本（Pātimokkha）に於ける戒條の內容順序を比較することによつても同樣な結論に達するのである。(八)

次に然らば四分五分巴利の中にてはいづれが最も一致するやと云へば四分五分は寧ろ四分巴利、五分巴利よりもより一致すると云はねばならぬと思ふ。これは上表によつても示されるが其の他戒條の比較によつても考へ得る。但し內容については經分別（suttavibhaṅga）の後半に至れば四分は五分より寧ろ巴利に一致するものが多い。次に四分五分はいづれが巴利に一致するやと云ふ點もにはかに決し難いものがある。上の表によつて見れば五分の方が巴利と一致するが如く考へられ、又翻傳の歷史より云ふもかく考へるを至當とし從來巴利律に對する漢譯對照は五分照によつてゐた。(九)事實四波羅夷（pārājikā）十三僧殘（saṃghādisesa）についてはかく云ふことが出來る點が多いが次の三十捨墮（nissaggiya pācitti ya）以後に於いては內容に於いても、戒の順序に於いても五分は巴利と相當異なり四分律の方が遙かに巴利律と一致することを知り得る。自

分は寧ろ四分と巴利の方がよく一致するもので巴利律に對照する漢譯は四分律を用ふべきものと思ふ。殊に巴利原語の漢譯語を得るには四分の方がよく一致し容易なることを痛感してをる。西本龍山氏は戒本の比較研究より四分巴利を法藏部系とし化地部の五分律と別立してをられるが(十)、廣律の研究より云ふも同一の結論に到達し得る。古來日本支那に於いて律書の代表者として四分律を研究せるは巴利律と最も一致すると云ふ點に於いて面白く考へられる。

次に十誦律と有部律(根本說一切有部毘奈耶)が一群をなすことは古來よりこの兩者は共に薩婆多部(sarvāstivādina)の律と云はれてをり、事實內容を比較すればこの二律のみの一致する點は極めて多い。これについては殊更に論ずる必要もなく、その實例を摘出することも略したい、要するに十誦律と有部律とは同一部に屬するもので一方が他方より出でたものか或は同一原本より出でたものたることは諸律の內容比較より見ても否定し得ない所である。

次に僧祇律が以上諸律より異なることも內容を一見すれば知り得るし、この律を大衆部の律とするより云ふも知り得ることで殊更に論ずる必要はない。(國譯一切經律部八解題參照)

(二)現存諸廣律はこれを成立順序によつて分類すれば又三類に分つことが出來る。卽ち四分·五分、B十誦·巴利、C僧祇有部である。

巴利、四分、五分の新舊についてはオルデンベルヒは化地部(mahīśāsakās)五分律)有部(mahīśāsvāstivādinas 西藏律)の律との比較により巴利律をもつて律藏の最も根元的なるもの(original form)にして部派分裂以前に存したるものとし他の二律の如く後に附加され或は變化したる部分を認め得ぬと云つてをるが(十一)、漢譯律藏と巴利律藏とを詳細に比較する時はこの意見に贊成することは出來ない。巴利律に於いて新しき部分とすべき附隨(parivāra)は暫く除き、他の部分について見るも巴利律が四分律五分律より古いと云ふことは到底承認することが出來ない。前述の如く序中の佛傳の一部、

各戒の後に附する譬喩譚、各罪聚(四波羅夷、十三僧殘等)の後に附する暗記の爲の優陀那(揵頌)等は明に後に附加されたものであり、各罪聚の終りに附する僧衆に犯戒せるや否やを問ふ「諸大德四波羅夷は誦せられたり……(uddiṭṭhā kho āyasmanto cattāropārājikā dhammā……)」の句は漢譯に於いては各戒本に存するもので巴利律は必ず戒本より取り來つたものである。何んとなれば布薩に讀誦する爲に用ひられたのは戒本であつて廣律ではないからである。殊に巴利律が四分五分より新しいことを最も有力に示すものは各戒の終りに存する譬喩譚である、上の表によつて知り得る如く巴利律に見へる如き律の註釋の爲に各戒の終りにある譬喩譚は四分五分には全く存せぬものであり又律書の體裁としても寧ろ存せぬ方が至當である、故に巴利のこの部分は明に後に註釋の爲に附加されたものでなくてはならぬ。更に自分は四分五分に於いて後に成れる部分と見るべき他の部分に巴利のこれに相當するものあるを見出し得て一層このことを確め得たと信じてゐる。卽ち四分律に於いては犍度部の次に調部及び毘尼增一がある。この調部は譬喩譚により比丘戒の註釋をなすものであるがこの譬喩譚と巴利の各戒下の譬喩譚とは一致するものが多い。五分律でこれに相當するのは犍度部の第十八調伏法であり、十誦律の第五十七卷以下の雜誦もこれに相當するが四分五分よりも巴利と一致せね、第一波羅夷の譬喩譚に於いて四分律調部と一致するもの二十七の中十五、五分と一致するもの十二ある。第二波羅夷に於いては四十九の中四分と一致するもの約十四、五分と一致するもの六、第三波羅夷に於いては三十三の中四分と一致するもの十五、五分と一致するもの六あり、第四波羅夷に於いては十九中四分と一致するもの八、五分と一致するもの五ある。卽ち大體に於いて巴利律四波羅夷の譬喩譚中約半數は四分律調部に一致すと云ふべく、而も敍述形式、目的等兩者は全く一致してをる。尙ほ注意すべきことは巴利律にて各戒の終りに譬喩譚を附することは十三僧殘の第五媒人戒(sañcarittasikkhāpadaṃ)迄でそれ以後は

ない、これもこの部分が後に附加されたことを示すものであるが五分律の調伏法を見るに同じく十三僧殘第五媒人戒迄であり、その後はなく、四分律調部では次の二戒を畧しその次の二戒（無根謗戒、假根謗戒）について簡單にありそれ以後はない、かくの如く兩者の一致せる點より見てこの兩者は共に同一の原體より來つたことは明らかでもと四分五分の如く後の部分に附せられたものを巴利に於いて各戒の下にもち來つたものに相違ない。[二]かくの如くして少くとも現形の巴利律は必ず四分五分より後になつたものでなくてはならない。然し巴利律の明に後に附加せられたものと認められる部分を除けばこの三律はその中心部に於いて極めてよく一致し他の諸律よりも古き部分を完全に傳へると云はねばならぬ。

次に十誦律と有部律であるが十誦律は元來支那では廣律としては最も早く譯出されたもので（紀元四〇四弗若多羅、羅什譯）成立についても最も古いもの或は少なくとも四分五分より遲くないものと考へられてをる。[十三]然しその內容を仔細に研究すれば十誦律は內容が豐富にして四分五分巴利と一致せぬ點の多いこと、形式に於いて巴利律の如く整理されたる跡の見える點、全體の組織が複雜なる點等より見て四分五分より後になれるものと云はざるを得ない、長井先生も戒本について四分五分は論（abhidharma）を豫想せざるも十誦はこれを豫想して說く所がある故に十誦戒本が四分五分より新しいと見られると說かれてをる。[十四]特に注意すべきは巴利律が各戒の終りに譬喩譚がある如く十誦律にもこれに相當するものがあり而も十誦は四分五分の如く後の雜誦中にもあり、同時に巴利の如く各戒の下にもあるこれ十誦が未だ十分整理されず四分五分と巴利との中間にあることを示すものではなからうか、この點より云ふも十誦は四分五分より新しいと云ひ得る。

次に十誦律と有部律との新舊については疑もなく有部は十誦を增廣したものと見なければならぬ、內容より見て十誦と有部は同一なる骨子より成り、有部はこれに多くの文學的作品を加へたものである。[十五]

かくて十誦律は大體巴利律と同階程にあるものと見たい。（十誦を少しく上に置くべきであらうが）

最後に有部律と僧祇律の最も新しいことは從來述べられてをる所でその內容を一見すれば直ちに知り得る所である。[十六] 兩者は內容に於いては大いに異なるに拘らずその記述形式に於いては甚だよく似てをる。卽ちこの兩者は共に內容が豐富にして、[十七] その中に多くの譬喩譚本生話を含み、敎義的說明も多く加はり全く文學的作品の如く純粹の律書と云ふより興味本位に敎義を說かんとする傳導書の如き感を與へるものがある。これ大乘經典製作の風潮に影響されたものと云ふべく兩者が成立の時機を近くする證跡である。特に注意すべきは上にも述べた如く有部律と巴利律が形式上一致する點の多いことである。卽ち各戒の終りに譬喩譚をおくこと、而もその前に搖頌を出すこと、各罪聚の終りに犯戒するや否やを問ふ句を置く[十八]點、各罪聚に對して暗記の爲に優陀那を出す[十九]點、等他律と異なり一致する點の多いことである。これは成立の時期に關係するものと思ふ。この意味より云へば巴利は十誦よりおそく有部等に近くする必要があるかも知れぬ。

以上の所說は更に年代表をあげることによつて完結されねばならぬわけである、然しこれは最も困難な問題である。同時に又律藏の年代は寧ろその內容の各部分について云ふことが一層適切と云ふべきである。これ等に對して自分は確實なる結論を與へることは不可能であるが先輩の意見を參照して大體の點を述べて識者の是正を仰ぎたい、律藏の內容の成立年代については種々の意見があるが、[二十] 宇井博士は次の如く述べてをられる。

1 波羅提木叉（戒本）の原形的のもの、因緣談の一部、制度規定（犍度部）の一部……第一結集。

2 波羅提木叉の定形、經分別、犍度部の編纂……第二結集。

3 附錄部の成立、廣律の現形確定、……阿育王以後、部派時代。

この說はオルデンベルヒの說より新しく見るもので

あるが漢譯を考慮に入れる時は大體かく考ふべきものと思ふ。今これについては直接の目的ではないから特に論ずるのを略し上にあげた諸廣律の成立年代について述べたい、オルデンベルヒは現形巴利律を以つて部派以前になれるものと見たがこれは上に述べたる如く到底承認することは出來ない。現存律は凡て部派分裂以後卽ち阿育王(B. C. 二七〇頃)以後に成立せるものでなくてはならぬ、たゞ如何に多く分裂以前の古き內容を傳ふるかによりてその廣律の新舊が內容的には判定されるのである。而してこの新舊については前に述べた如き順序を認めねばならぬ。今漢譯律の飜譯年代を見るに十誦律は紀元四〇四年、四分律は四一二年、僧祇律は四一六年、五分律は四二四年、有部律は七〇三年頃である。故に有部律以外は紀元四世紀以前に成立せることは確實である。然るに龍樹の大知度論集法經は十誦律によつて述べる故に十誦律は龍樹以前の集法經より古く紀元一〇〇年以前には成立したものでなくてはならぬ。この年代を中心として諸律の成立年代を次の如く定めたい。

四分律五分律　紀元前一〇〇——一（佛滅後三〇〇——四〇〇）

十誦律　紀元一——一〇〇

僧祇律　紀元一〇〇——二〇〇(二十一)

有部律　紀元三〇〇——四〇〇

巴利律は十誦に近く見て一〇〇年前後とすべきであらうか。

勿論以上の所說は大體の現形について云ふことで成立後と雖も細部に於いては相當に增略あり變化して現形に到つたものと見ねばならぬ。例へば四分の衆學の塔に關する二十四戒の如きは他律に全く見られない所で後世に附加せられたものと云はねばならぬ。

(三)巴利律の特徵、上に述べた所によつて明かなる如く巴利律藏の特徵はその內容に於いて最も古體を傳へ、而も最もよく整理されてをる點である。巴利律藏が古體を傳へることは四分五分と極めて一致し又その言語、記述の古色を傳ふる點より明瞭である。(二十二)又巴利

律の形式的に整備せることはこれを讀むものの何人も痛感する所でこれは註釋の下にて特に著しいことで漢譯と對照する時著しい相違點である、その他譬喩譚、優陀那等の點に於いて巴利律は形式的に完備せるものと云ふべく相當後代に有力なる學者によつて整理されたものと信ずる。かくて戒律研究に於いては巴利律藏は最も肝要便宜なものであり巴利律藏こそ戒律研究の第一テキストたるべきものであると思ふ。

（六・九・二三）

註（一）四波羅夷の部分はオルデンベルヒ編輯のVinaya-pitakam, に於いて百九頁に亘り比丘經分別の約四分ノ一に當つてゐる。

（二）巴利律藏の組織については長井博士著根本佛典の研究參照、又巴利律及び漢譯律、西藏律等戒本の戒條比較對照は宗教研究新第三卷第二號長井博士諸部戒本の對照研究、及び西本龍山氏著、燉煌出土十誦比丘尼戒本解說附錄諸部僧尼兩戒本の對照研究、境野黃洋博士著、國譯大藏經附錄戒律研究下卷參照。

（三）巴利律には第一波羅夷の中にしてゐるが内容區分をすれば律藏全體の序品とするのが至當である。

（四）この處に巴利には九分經を出し、五分は十二分經を出す、四分も十二分經の如し、僧祇には九分經を出す。

（五）こゝに戒文を出す——前の五六の下の戒文を委はしくして——戒文の比較は長井博士著「戒律の根本」により諸部戒本と比較し得べし。以下の諸戒についても同じ。

（六）一話中數話に分れる故に嚴密に云へば遙かに多くなるも巴利原本の章句の數によりて云ふ、以下の戒に於いても同じである、一一の内容は略す。

（七）西本龍山氏は僧祇律中に存する本生話を四十二と數へてゐられる（國譯一切經律部八解題）

（八）註二の下參照。

（九）五分律は法顯がセイロンより原本を得て來たものと云はれる故に巴利律と同じくセイロンの一派に傳へた律である、故に大正藏經には五分律の脚註には巴利原語を出してある。

(一〇) 同氏著十誦比丘尼戒本解說附錄。

(一一) Introduction pp. XLVII—XLVIII。

(一二) 故に四分律の調部は巴利律の各戒下の譬喩譚に相當するもので附隨 (parivāra) に配することは誤りである。(國譯一切經律部八、解說、根本佛典の研究三十六頁)

(一三) 宇井博士印度哲學研究第二、一二一頁以下。

(一四) 單墮第七十一(十誦七十五)、宗教研究新第三卷第二號十一頁。

(一五) 龍樹の智度論には(往五・一〇五B)律に二分あり、摩偷羅國 (mayūra) の律は阿波陀那 (avadāna) 本生 (jātaka) を含んで八十部あり、闍賓國 (Kaśmīra) の律は阿波陀那本生を除いて要をとり十部とすると云ふ、この八十部の律を十部としたものが卽ち現存十誦律であるとは松本博士の論ぜられる所である。(佛典批評論、八十部の律について)これから云へば阿波陀那本生を有する十誦と同系統の律は有部律に相當するわけで、有部律は十誦律の原と云ふことになるが、有部律が十誦より古いと云ふことは內容形式より認め得ない故に八十部の律は他に求めねばならぬ。

(一六) 有部には常に三藏の語を出すが四分五分巴利等には比丘戒中に自分の知れる範圍では見出さない。

(一七) 試みに漢譯廣律の比丘戒のみについて卷數及び大正藏經の頁數をあげれば

有部　五十卷　二七九頁　僧祇　二十二卷
一八六頁　十誦　二十卷　一四七頁　四分
二十一頁　一四七頁　五分　十卷　七七頁

となる、卽ち有部律は最も簡單な五分律に比すれば三倍半以上の分量となる。

(一八) 巴利ではこの句は波羅夷、僧殘等七聚全部にあるが有部には僧殘と捨墮のみにある。

(一九) 巴利律には罪聚の終りに出すが有部では始めに出すこれは翻譯者が置きかへたものか。

(二〇) Oldenberg: Vinayapitakam, Introduction. Rhys Davids: Dialogues of the Buddha vol. III. Intr. 長井博士根本佛典の研究、二十七頁以下、宇井博士印度哲學研究第二、百二十三頁以下、和辻哲郎

氏、原始佛教の實踐哲學、八十三頁以下等。

(二) 紀元二四五——二五三に曇柯迦羅僧祇戒本を譯す。

(三) オルデンベルヒは巴利律藏はその文體及び言語の古色が律藏全體を通じて同樣で三藏中殊に註釋書に挿入されて後代の述作なることが直ちに認められるが如き特徴は全く存しないと云ふ。(V. P. vol. I Intr. p XLVII)

バルザックとスエデンボルグ

水野亮

一八三五年といへば、日本流に數へてバルザック三十七歳の時であるが、彼はこの年「神秘の書」(le Livre Mystique)と題する二巻の小説集を公にした。一八三一年から一八三五年にわたつて發表された「追放者」「ルイ・ランベール」及び「セラフィタ」の三篇が、この小説集に收められてゐる。「神秘の書」といふ題名が示す通り、これはバルザックの抱いた神秘主義の小説的表現であり、その神秘主義の中核をなすものは、スエデンボルグの教説である。

バルザックとスエデンボルグの關係が、バルザック研究家の注意を惹く最大の理由は、およそ二つあるやうに思はれる。由來バルザックの小説には、遺産横領事件とか、夫婦財産契約にからまる紛擾とか、成金の成功の經路とか、破産した商會の立て直しとか、さういふひどくセチ辛い、現實味の勝ちすぎる金錢の問題が、多くの場所で繰り返し取り扱はれてゐるのであつて、その取り扱ひ方がまた極めて寫實的である。小説とはいひ條、決して出鱈目な空想を竝べ立てたものではない。たとへばそれが破産事件なら、そこに擧げられたさまざまな金額から、立派なバランス・シートが作成できるくらゐに、正確な數字を基礎として、事件の筋を進めてゐる。更にまたそこに現れる主要人物は、概ね徹底的な現實主義者が多い。たとへばそのなかの一人は、次のやうな精彩ある言葉で、黄金萬能の信條を吐露してゐる。「フランスを治めてゐるのはルイ・フィリップ王だと思つたら、大間違ひですよ。さすがにルイ・フィリップ王は、その點百も二百も承知だから豪い。憲章のそのまた上に、何物かがあるといふことを、われわれ

國民同樣、ちやんと心得ていらつしやる。それは何かといへば、かの神聖なる、あやに畏い、打てば響く、愛嬌たつぷりな、愛らしい、お美しい、氣高い、お若くていらつしやる、かの全能の五フラン金貨でさあ！」大地をしつかり踏み締めながら、しよつちゆう財布のなかを覗き込んでゐるやうな人物、抒情味など藥にしたくもない、至つて散文的な事件、——かかる人物の活躍とかかる事件の展開によつて、現實感の濃い小說を織り上げるのが、寫實家バルザックの大きな特徵であつた。長短百篇に近い彼の小說には、多かれ少かれ、かういふ寫實派的の特徵が、はつきり現れてゐる。

ところで、「神秘の書」に取り扱はれてゐる事柄は、現世の問題と關係のない、形而上學的な思辨であり、天國の幻影である。そこに登場する人物は、あるひは假に人間の姿をかりた半天使であり、あるひは思索に思索を重ねた極、遂に忘我の法悅境にのみ生きて、形骸は悲慘な廢人の觀を呈する青年哲學者である。こんな風に「神秘の書」は、おなじ作者の手になりながら、彼の大多數の小說と較べて、作風や題材に著しい相違を見せてゐる。バルザックとしては例外的な、珍しい作品である。これがバルザック研究家の注意を惹く第一の理由であつて、われわれはまづ最初、いはば好奇心を滿足させるために、バルザックと神秘主義の問題、あるひはバルザックとスエデンボルグの關係如何を調べて見たくなるのである。

いま一つバルザック研究家の注意を惹く理由は、この例外的な、甚だ特異な「神秘の書」が、バルザックの全作品に對してどんな關係に立つかといふ問題から生れる。これは所謂天才の多樣性を證據立てる、少し毛色の變つた小說に過ぎないのだらうか？言葉を變へていへば、バルザックの大多數の小說を全體的にまとめて考へるときには除外しても構はない、重要ならざる例外的な作品なのであらうか？それともにはまた、バルザックがしばしば言明し、しばしば希望したやうに、彼の作品全體の意味を解く鍵を、この「神秘の書」に求めなければならないのだらうか？——後世の研究家は、神

秘の書を多作家の單なる氣紛れとして棄て去らずに、今少し同情ある眼で見直すやうになつてきた。バルザックは百篇に近い彼の小説全體を打つて一丸となし、これを十九世紀フランス社會史ともいふべき一篇の長大な物語として纏め上げるため、多大の努力を拂つたのであるが、學者の研究が進むに連れ、「神秘の書」がその重要な一章を形づくつてゐることが、次第に分つてきた。作者が呼號するほど判然としたものではなけれども、とにかく「神秘の書」と他の全作品との間には十分の連關があり、バルザックの作品全體を解釋する上には、これらの神秘主義小説を相當勘定に入れなければならないといふ見解が、近頃多くの人によつて抱かれてゐる。これが、バルザックとスエデンボルグの關係如何が注目される第二の理由である。

だから、この兩者の關係のみを論じた研究書も二三出版されてゐるくらゐであるが、わたくしはこゝに、ごく最近發表されたヴァン・デル・エルスト氏の論文を主とし、バルダンスペルジェ氏その他二三バルザック研究家の説くところを參考として、簡單に兩者の關係を述べて見たい。バルザックを讀むこと日淺く、スエデンボルグの教説に親しむこと薄いわたくしは、これら研究家の業績そのものゝ是非を判斷することは、遺憾ながら出來兼ねる。よつてこゝでは、單にその大體の紹介のみにとゞめておく。(J. van der Elst. Autour du Livre mystique: Balzac et Swedenborg. Revue de Littérature comparée, 10e année, 1930. Paris, Champion.)

×

「神秘の書」に含まれた三篇の小説は、そのいづれもが等しく天人の法悦境の描寫を目的としてゐるといふわけではない。バルザックの神秘主義は、三篇の制作の年代を追つて、順次に深まつて行つたやうに考へられる。

まづ「追放者」(Les Proscrits, 1831)であるが、こゝにはパリ流謫中のダンテと、ソルボンヌの神學の教授で、當時神秘哲學の大宗だつたシギエ・ド・ブラバンの姿が描かれてゐる。そしてこの小説中にはシギエの口を藉

りて、禽獣圏から天使圏まで順次に上昇する靈性の系列とか、至高者によつて自然界に印せられた運動の觀念とか、運動と意志としての神、物質化された精神、精神化された物質といふやうな、後の「ルイ・ランベール」の先驅をなす神祕思想の萠芽が見出されるが、この短篇小說「追放者」はむしろ中世紀の風俗描寫ともいふべきもので、「ルイ・ランベール」や「セラフィタ」を支へる土臺たるに過ぎない。スエデンボルグの名前も、他の神祕主義者たとへばヤコブ・ベーメ、マルティネス・パスクワリス、サン・マルタン、ギュイヨン夫人など〻一緒に、單に引き合ひに出してあるだけで、それ以上何等說明を加へてない。

「ルイ・ランベール」(Louis Lambert, 1832)は、若い哲學者が唯物と唯心の兩極を如何に調和せしめるかについて思索を重ねた擧句、遂に痴呆狀態に陷るといふ筋であるが、この小說中に織り込まれたバルザックの形而上學を要約すれば、およそ左の如きものとなる。

下界のあらゆるものは、「運動」と「數」によつてのみ、存在し得る。單一は、およそ生成せられたるものすべての出發點であり、これより種々の組成物が生ずるが、それら組成物の結末は、本原と同一であらねばならない。組成的單一、可變的單一、不變的單一なる形而上の公式は、こゝに由來する。

されば宇宙は、「單一」における多樣である。「運動」は手段であり、「數」は結果である。結末はすなはち「單一」への萬物の歸還であり、その「單一」とはすなはち「神」である。

バルザックはこゝに彼の有名な「意志說」の出發點を定め、一つの輪廻說を展開しはじめる。

(一)その出發點はX、不可知、言葉、神、なんと名づけてもよい。聖ヨハネに從へば、Et Verbum caro factum est. である。この言葉は運動と數によつて、エーテル體に變形する。

(二)このエーテル體もまた電氣、熱、磁氣、電流、光などゝ呼ばれるが、人間の腦に吸收せられる。

(三)腦はこれを意志に變形する。

(四)意志の器官は視覺であり、視覺は嗅覺、聽覺、觸覺を生む。意志は、思惟が發展を遂げる作用性の場所である。

(五)人間は意欲によつて、卽ち意志の反應性の働きによつて、意志を思惟に變形する。

(六)思惟は人間特有の至純の産物であり、作用性を有する激しい力である。思惟の反應性の働きは觀念である。

(七)觀念は上下三段に竝ぶ。

(八)本能性、これは自然世界であり、「外なる人」であり、力、事實、行爲、神經などで現される。人間の大部分は本能的である。この上に抽象が立つ。

(九)抽象は精神界であり、觀念、法則、藝術、社會的關心の世界である。本能性に較べれば、殆ど神のやうな力であるけれども、しかしまだ「內的」ではない。「外なる人」の住む場所に過ぎない。こゝには天才の士が位置する。抽象の極に達した人達は更に上昇して、特殊性の領域に入る。

(十)これは「內なる人」の神から與へられた才能であつて、彼らは根源と結果とを併せ見得るのである。バルザックは彼らを專門家と名づけてゐるが、これら選ばれたる人々は、透視の才を具へてゐる。彼らは天使となる道程にある。天使と天使の交涉接觸は愛と呼ばれる。天使は神に近づき、至聖所に入る。「肉」は「言葉」となり、神の言に變る。——まづ「言葉」で始まり、「肉」に向つて進んだ否定的推移の終末である。

われわれが右の「意志說」を見て、まづ疑問を抱くのは、「言葉」から「肉」に至る進行が唯物的なのか、唯心的なのか、どちらかといふことである。精神的な力である「言葉」はどこで、また如何にして、全然物質的なエーテル體に變るのか？精神と物質は互に作用し合ふのか、それとも「外なる人」の仲介によつて、この二つの相異なる圈界の連絡が保たれるのか？バルザックの見解が一元的なのか、二元的なのか、遺憾ながら判然としない。

しかし彼は、「ルイ・ランベール」の過度の思辨を棄

て次第に「見えざる神」を考へ、信仰を重視するに至つた。全體として見れば、彼の所說は殆ど變つてゐない。彼はただそれを努めて單純化しただけである。出發點のXは元のままであるが、今度はしかし、神は創造せざる神として現されてゐる。神は、「作用」の特性を具へた原動力となる。神は「ルイ・ランベール」におけるやうに、もはや實體に變形しない。神は原型を定めるだけである。ここにおいて原因から結果への、單調な輪廻が始まる。バルザックは作用的な原動力を「裏面」と名づけ、感覺世界を「表面」と名づける。人間は永遠の輪廻の間に位置しながら、この「裏」と「表」の中間にある。「有限にして可見の宇宙は人間に終り、無限にして不可見の宇宙が、等しくまたそこに始まる。」神秘をあばく唯一の方法は、それを信ずることである。そして神を信ずるためには、神を感じなければならない。小說家バルザックは、ここにおいて始めて天界の相を自由に描けるやうになつた。

「セラフィタ」(Seraphita, 1834) の題材を最初にバルザクに示唆したのは、神秘的彫刻家テオフィル・ブラのマリヤ像であるといはれてゐる。それは幼い基督を抱く聖母を中央とし、基督のきよらかな童顏を振り上ぐ天使を左右に配した群像であるが、バルザックはその群像の神秘的意義にひどく打たれて、「ルイ・ランベール」がいはばそれの序文をなすやうな、一つの美しい物語を書く氣になつたのだといふ。

「セラフィタ」の舞臺は雪に蔽はれたノルウェーの片田舍である。神秘を湛へたフィヨールド、天界への憧れを示す峻險な高山、一年の大半を雪に閉ぢ籠められて暮らす北方の神秘を生む靜かな冥想に耽りながら、人達の姿が、そこに詳細に描かれてゐる。ウィルフリッドなる青年と、ミンナと名のる處女が、假に人間の姿をかりて地上に住む天使を、いづれも同じやうに愛してゐる。この天使はスエデンボルグの學で、彼の敎說の敬虔な信奉者であつた人の子供として、この地上に生まれたのであるが、美貌にして硬軟兩樣の性情を具へてゐるこの天使は、ウィルフリッドの眼には Seraphita として

映り、ミンナの眼には Seraphita として映る。ウィルフリッドとミンナから同時に戀愛の對稱とされるこの「墮ちたる天使」は、實は地上の二人の魂を、天界の言葉をもつて浸し、「神に至るの道」を二人に示す使命を授けられてゐるのである。天使は言葉を盡して、彼等の地上的の愛を永遠の生命に對する信仰に變へ、一日彼等をフィルベルグの人跡未踏の高峰に伴ひ、彼等の面前で昇天する。忘我の境地にある二人は、天界の各圈を順次に上昇しながら、遂に至聖所に達して、神と合體するセラフィタの壯嚴な變貌昇天の光景を、あだかも聖ヨハネの默示錄を讀むやうにして眺める。宇宙に遍在するもろもろの世界が、巨大な運動によつて神に向つて進行する異常な姿を眺めたあと、セラフィタを失つたウィルフリッドとミンナは、昇天した天使を通じて始めて結びつき、愛し合ひ、「神に至るの道」に相竝んで出發する。バルザックはかうして天界の異象と地上における神秘的な戀愛を描くかたはら、セラフィタの口を通して、スエデンボルグの教說を全卷にわたつて詳細に述べてゐる。そして「セラフィタ」一卷の基調をなすものは、祈りの觀念である。「詩人は表現し、賢人は冥想し、義人は行動する。しかし天界の線に立つ人は、ただ祈るのみである。されどその祈りは、同時に言葉であり、思想であり、行爲である。しかり、祈りはすべてを內に藏し、すべてを含む。祈りは精神を顯揚することによつて、人間のうちにある自然を完成し、これを神に向はせる。」

×

バルザックが「セラフィタ」全體をスエデンボルグの神秘說で一貫せしめてゐるほど、それほどこの「北方の佛陀」に影響されてゐたことは、彼の傳記を調べることによつても、容易に首肯される事實である。自分はごく幼い時分から、神秘主義に惹きつけられてゐたといふ意味のことを、彼は再三漏らしてゐる。十九世紀初頭のフランスにおいて、神秘主義を嗜むことが一部人士の間にかなり流行してゐたことは周知の事實であるが、バルザックの母親もこの流行に誘はれた一人とし

て、その藏書中には約百卷の神秘主義に關する書籍を具へてゐた。少年バルザックは定めし、そのなかから「天界と地獄」を見出して、天使の語る言葉とか、天使の婚姻とか、死後の生命とか、スエデンボルグの不可思議な敍述に驚異の眼を見張つただらうとは、傳記作者の一樣に推測するところである。やゝ長じて、オラトリアン僧侶の經營する學林に入つた彼は、學課には一向身を入れず、學林の圖書室に入りびたつて、さまざまな種類の書物を手當り次第に亂讀する怠惰な生徒であつた。この間、神秘思想にも親しんだであらうことは、これまた想像するに難くない。

更に壯年期の一八三〇年頃になると、バルザックはどういふ理由からか、スエデンボルグやサン・マルタンやベーメの書いたものを、とぼしい暇を盜んでしきりに讀んでゐる。占星術、交靈術などに興味をよせる一方に、神秘主義に關する知識がこの時期において相當深まつたらしい。更に今一つ、彼の愛人ハンスカ夫人が、バルザックの神秘思想を高める重大な原因となつた。ポーランド生れで、露領ウクライナに住むハンスカ夫人は、バルザックの考へをもつてすれば、早くから神秘思想のうちに育つた女のやうに思はれた。事實は決してそんな女でなかつたのであるけれども、まだ見ぬ愛人に憧れるバルザックは、半ばはこの大貴族夫人に迎合する意味もあつて、一層神秘思想に深入りしたのだといはれる。だから、「セラフィタ」に描かれたウィルフリッドとミンナの戀愛は、バルザックとハンスカ夫人の初期の交渉を寫したものと見れば見られるのである。

それはとにかく、傳記的にかかる因緣を持ち、「セラフィタ」において一も二もなく「天界と地獄」を丸呑みにしたバルザックは、果してスエデンボルクの神秘哲學を正確に理解し得たであらうか？「神秘の書」を精細に點檢すれば、スエデンボルグ神學の精髓は誤つて解釋されてゐるか、あるひは全然看却されてゐる點が多いといふ事實が發見される。精神界の三つの狀態、隣人に對する愛、最後の審判、贖罪、聖書の三重の意義など、スエデンボルグの教說の中樞を形づくるものは、すべ

て省略されてゐる。スエデンボルグ教會側からの見解によれば、「神秘の書」は教祖の說を俗人にひろく傳へることには多少役立つけれども、決して正統の書とはいへないといふことになつてゐる。

なぜならバルザックは、「神秘の書」を編むに當つて、純粹にスエデンボルグが說くところにのみ從つたのではない。他の多くの神秘哲學者の說が、少からずこれに混入してゐることは否めない事實である。のみならず、「セラフィタ」を書く上に參考としたものは、むかし讀んだ「天界と地獄」の記憶、それといま一つ、スエデンボルグのごく通俗な註解書だけであつた。浩瀚な他の神學書を全部讀破したわけでも無論なく、スエデンボルグを知る上に最も重要な「神愛と神智」すら讀んでゐない。彼が「セラフィタ」を組み立てるについて、一切の資料を仰いだ參考書は、一七八八年に發行された流布本で、しかもスエデンボルグの信奉者からは大して顧みられない、次のやうな通俗書であつた。Pelletan de la Touche: l'Abrégé des ouvrages d'Emmanuel Swedenborg. つまりバルザックはスエデンボルグに關するごくわづかな知識を經とし、彼の性情の一部に早くから育まれた神秘感を愛する傾向を緯とし、加ふるに彼特有の豐饒無比な想像力をもつてして、「神秘の書」を創作するに至つたのである。そして彼の全作品を統一する必要を、前もつて漠然と豫感した彼は、それに役立ち得る所說だけを勝手にスエデンボルグから抽き出して、前後の順序を顧みずに竝べたのであつた。すなはち「神秘の書」に現はれるスエデンボルグは、徹頭徹尾バルザック化したスエデンボルグにすぎない。

×

バルザックの小說家としての抱負は、前にもいつたやうに、「十九世紀フランスの完全な社會史ともいふやうな、尨大にして委曲を盡すべき物語」を編むにあつた。故に彼の書いた大小百篇近くの小說は、その取材において、場所において、人物において、時代において、驚くべき廣汎な範圍にわたつてゐる。從つてまた彼は、その無數の作品を箇々の混頓たる事件の羅列として見

られることを嫌ひ、これを有機的な一體たらしめるために、さまざまな工夫を凝した。そこで彼はまづ、彼の小説全體を打つて一丸となし、これに「人間喜劇」(La Comédie humaine) なる綜合的題名を與へた。彼はまたその中を大きく三つに分けて、「風俗的研究」「哲學的研究」「分析的研究」の三部門を設け、「風俗的研究」を更に「私生活の場面」「パリ生活の場面」「地方生活の場面」等の六篇に細分して、彼の小説全體をそれぞれの項に分類した。

バルザックの説明によれば、「風俗研究」には、人間情熱の發現の結果なる社會の種々相が描かれ、「哲學研究」には、それの原因や、人間の行爲とそれを生む觀念との間に存する關係が描かれる。更に「分析的研究」になると、かかる原因そのものを生み出す原理、人間の行爲を支配し、人間と社會との關係を生ぜしめる永遠の自然法則、神自體より發する不動の法則を探求するにあるのだといふ。

バルザックはこんな風に、結果と原因と原理といふ連鎖によつて、彼の作品を一箇の統一體に組み立てようとしたのであるが、彼がかゝる因果律を考へ出すに當つて、多大の示唆を與へたものは、當時の生物學者ジョッフロワ・サン・ティレールの「組成の單一」なる學説であつた。動物界と等しく、人間社會の多様な存在も、すべて單一なる「人間」の派生である。すべては結果より原因へ、原因より原理へと上昇し、原理は直接に神と通ずる。

バルザックが箇々の作品に連絡をつける目的で、右のやうな因果説を考へつゝあるときに、スエデンボルグの哲學があだかも天來の啓示の如く見えたのは、少しも怪しむに足りない。彼は旺盛な製作力と偉大な野心に驅られて、次から次と作品を生み出して行く間にも、作品全體の雜多と混亂をひたすらに恐れた。そこで「組成の單一」を採用し、人間と神の融合に關する説をスエデンボルグに見出して、これによつてとにかく「人間喜劇」に合理的な統制を與へようとしたのである。

イギリスに於ける洗禮論の史的考察（下）

朝日融溪

七

スミスの『懺悔錄』"Confession"は一般的宗教的感情のすべての復活に於いて、局部的に主張されたほとんどすべての點に亙つて力強く、而して逐次的に述べられてをることは前節の抜粋によつて知られるであらう。が、それがアルミニヤ派の根抵からきてをる大きな雅量によつて特記されてをることは注意すべきことである。

然し、スミスの愛に對する念願は、彼の友ヘルウイスとの不和から彼を救ふことは出來なかつた。而して、スミスは分裂主義から湧き出づる無限の分離を悲しみながら、一六一二年ホークランドに於いて死んだのであつた。同年ヘルウイスと彼の宗徒とはイギリスに歸つた。而して、この國に最初の組織立つた洗禮派の團體をスミスによつて定められた基礎の上に築きあげた。彼等は明かにアルミニヤ派であるが、又彼等は人類の一般的救濟を主張するが故にゼネラル・バプティスト (General Baptists) とも呼ばれてゐる。その後間もなく他の洗禮派の團體が、組合教會員の分離によつて再び形作られた。

ロンドン組合教會の或る會員は『この教會は分離の最初の主義を最早や維持してゐないことを見出して、また、洗禮は幼兒に對して施すべきものでないことを認めたが故に、彼等はこの團體から離脱せんことを希ひ、而して、彼等自身の感情に最もふさはしき制度に於いて特別の會合に組織せんことを欲した。』のであつ

た。從つて彼等は一六三三年に分離して、而してカルヴインの敎義に法つた一の團體を組織した。それは神の選定と宿命の敎義とを奉ずる特別なる洗禮派 Particular Baptists と名づけられてゐる。この分離は洗禮を施すところの方法の一點にのみ差異あるために作られたのであるが故に玆に一の問題を發した。

彼等はその原理的素純に於いて、この樣式を復活せんがために如何なる方法を採用すべきかを考へたが、イギリスに於いては何等の形式も見出すことは出來なかつた。それは或る派の人達は幼兒洗禮を排斥したものはあるけれども、如何なる人も浸禮 Immersion の古い慣習を採用したものはなかつたからである。

イギリス洗禮派の起源であるメンノ洗禮派は水をばら〳〵かけることによつて滿足してゐた。然し、それは一六一九年に大學生團 Collegianten の名を附けられてゐた人達から初められたものであつたことが發見された。大學生の同志の會合にかく名づけられたこれらの大學生團は二つの點に於いて、最も正確に原始的實狀を實行せんと主張したのであつた。

卽ち、彼等は彼等の會合によつて選ばれた長老の說敎に傾聽しなければならないと拘束はせずして、すべての人の自由に委した。而して、一般敎會 Universal Church 入場許可の標として浸禮によつて洗禮を擧行した。是れがその先例となつてイギリスに於いて新しく組織された宗敎會合の一儀式と變じたのであつた。彼等はオランダ語を話すことの出來る一人をオランダに派遣した。而して、彼は浸禮によつて洗禮された。歸國した彼は他の一人を洗禮した。而して、是等の二人が他の殘りのものを洗禮した。

この新型の方法が忽ちに傳播した。而して、ばらばら水をかけることによつて浸禮の洗禮の法に代へたのであつた。それが一般洗禮派に採用されて、一六四六年に開かれた洗禮派の會議に於いて一の認められた條件となつた。それが今日まですべてのイギリス洗禮派の實行儀式として保存されてをるのである。

八

洗禮のこの方法は最初河或は池に於いて行はれたものであらう。而して夜ひそかにそれがなされたと言ふことは自然的であつたと思ふ。これが洗禮派の宗教的儀式に一種の神秘的風光を添へたのであつて、是が他の派の人達をして彼等を狂信者と呼ばしむる所以であらう。實に洗禮派は長老派に對しても又獨立教會派に對しても決して人望あるものではないのであつた。

リチヤード・バキツスター Richard Baxter ほど彼等洗禮派を手きびしく攻撃したものはなかつた。バキツスターはそれはイギリスの氣候と土地とに適せざる彼等の洗禮の儀式であると痛論し、而して、"Thou shalt not kill" の聖訓の破壊であると斷じた。然し、かく論斷し去つた彼等の嫌惡の理由は、この特別なる儀式に對する方法よりも、もつと強い理由に根ざしてをるものがあると思ふ。偉大なる內亂が突發した時、イギリスの宗教的將來の問題が亂麻の如き狀態を以て政治問題とからみついた。長老派は長老教會を設立せんと希望した。是に對して獨立教會派は異論を唱へ、而して彼等のために宗教自由を要求した。

然しながら、宗教自由はどの程度に於いて許すべきかとの問題が起つてくるのは自然であつた。從つて『宗教自由』と言ふ意見の範圍を定めんとする企てがなされた。然し、そこに洗禮派の一團が峻烈なる障碍を形作つてをることが發見された。彼等の會員の數は、著しき多數であつて、彼等の熱心の度は異常なものがあつた。

組織されてゐた洗禮派の團體は相手にされなければならなかつた。然し、人間が念願するすべての上に精神的宗教の卓越せる確信を樹立し得る思想としての一定の形式を充分に表はしてゐたものであるとは私には思はれないのである。獨立教會員は各個人は彼等が選ぶ信念を所持し得る權利を有すとの理由に於いて宗教自由を希望した。

この結果を得んがために彼等は眼に見える教會に關する思想を破棄して、彼等の會合の幾組みかを殘した。この方法はすべてのものに對する完全なる自由を提供

したものではなかつた。洗禮派はこの難局に對するかゝる外部的にして純イギリス的な、しかも、實際的意見に何の興味も感じなかつた。彼等は精神的團體の具象化として教會の存在を主張した。尙ほ進んで彼等は宗教の事件に干渉せんとする國家の本來的無資格を斷言した。それは、キリストは教會の唯一の王であり。而して、精神の唯一の支配者であるがためである。

獨立教會員は、洗禮派の位置がたゞ彼等自身の論理的展開に過ぎないことを聯想して、近視眼的矛盾の言ひ掛かりに意を止めなかつた、長老派は根本的に洗禮派を蛇蝎視した。而して彼等を論議のために招かんと志し、而してその結果彼等が誤りであることが證明されたならば、議會の問題として驅逐せんとしたのであつた。

彼等に對するこの增大しゆく興奮が、その派をして益々分派せしめたのであつた。卽ち、シーカー The Seekers とか、ファミリー・オブ・ラブ The Family of Love とか、フィフス・モナーキ・メン The Fifth Monarchy Men とか、その他であつた。是等のその教義はすべてオランダから輸入されたものであつたが、何れもみな再洗禮派の教義の解釋の相違に根ざしてゐた。長老派の神學者の一人は斯樣にして分離した十六派の物語を遺してゐる。その人はそれ等に對して百七十六の意見を所有してゐた。それがために彼は不敬な人として又異論者として攻擊されたと言ふことである。一六四六年に於いて開かれた第一回洗禮派の宗教會議が、決議したことは是等の抗議に讓り合はんとする爲めであつて、また、彼等の教義の何處にも有害なる性質の更に存せざることを證明せんが爲めであつた。

九

洗禮派が公言するところの教義は、程よく加減されたカルヴイン主義の教義であつた。而してそれは『神の言葉と聖靈とによつて福音の信仰の明白なる告白のためにこの地上に召され、而して、地上を去つた肉體をそなへた聖使達の尊い跡として』教會の意義を定めた。而して『すべての神の下僕はこの垣された羊木監

Sheepfold 卽ち教會と、よく灌漑された園の中に彼等の生活を送るべきである』。と說べた。

彼等は尙ほ進んで『神の崇拜者の立場より言へば、この世の立法者はたゞ一人であつて、それはゼスス・キリストである。彼は彼の言葉の如く彼の崇拜者に法を與へ、而して、充分に治めたのであつた』。と主張した。『人間の精神の自由を保護することは行政者の義務である。これなくしてすべての他の自由は名を指示するだけの價値もないであらう。吾が主ゼスス・キリストによつて命令されてゐないと思ふことを吾人に誰かゞ課したとすれば、吾人は吾人の良心が光に反してそのことをなすよりも寧ろ死を選ぶべきであらう。』と信仰の强さを示したのであつた。この信仰告白は洗禮派が、或る疑ひを以て見做されてゐた懷疑のいくらかを除いたのであつた。

かくして、クロムウエル Cromwell の支配の下に彼等は理解の基礎の上に築かれた國家教會の會員として長老派及び獨立教會派と共に數えられたのであつた。

クロムウエル國家の沒落の後、洗禮派は長老派及び獨立教會と共に悲境に陷ち入つた。彼等は智識階級に多くの會員を有しなかつたが故に、長老派と獨立教會派が、この逆境により苦しんだよりも遙かに多くの苦みと悲しみに沈んだのであつた。

然し、彼等はこれに失望することなく復活の意氣を以てその組織を變更した。スミスとヘルウイスとの獨創力に富んだ門弟達は、教會に於ける役人はたゞ二種類、卽ち長老 Elders と執事 Deacons とであることを主張した。然し、彼等は各宗教的會合はその內面的事件に於いて獨立であるべきことを認めたけれども、彼等は眼に見える教會に對して强き信念を有してゐた。從つて各教會の連絡は形作られ、而して長老は聯合した組合に對する宣教師の供給と一般的監督のために定められたる地方に於ける聯合會によつて選定された。尙ほ一般的洗禮派のアルミニヤ派の教理はすべての生きものに對して福音を說くことは彼等の義務の一部分であることを彼等に信ぜしめた。

この信念が彼等の目標中に於いて高き位置を占む可き傳統的仕事となつた、近世に於ける一般の洗禮派はその姿を唯一神教 Unitarianism の陰に沈めたことは事實であるが、彼等の最初の教理の結果は殘存して、洗禮派の團體が傳導的使命に於いて賞讃すべき熱誠を明示してゐた。彼等は『或る特別なる人達に對して福音を說く可き義務がある。或は、すべてのキリスト教徒は等しくこの仕事を遂行するの義務がある。然らざれば、この仕事は使徒を以て終つたのであつたか』の何れかであると主張した。彼等は彼等の意見の最初を適用して、使徒の職能の或るものは教會に於ける永續的繼續のものであることに一致し、而し、巡回宣教師としての彼等の職能はその繼ぐ可き人達に傳はるものとして同意した。

かくして、彼等は巡回宣教師の順序を創造して、『キリストの法なき暗黑の世界に光榮ある福音の光明を樹立して、教會を建て、信仰に於いて彼等を結合せしめ、天惠を信ずる人達を訪問し、而して、慰めるためにあらゆる機會を利用する』やうに內命されたのであつた。

一〇

この巡回すべき宣教師は各教會の聯合會によつて選出された。各教會はそれ〴〵にその長老を選んだが、かくして洗禮派の會合は一所に催された。而して各會合の會員が、更新の表徵として喜んだと言へども訓練は毎月の會合に於ける會員の上に實行されてゐた。俗人の說教も是認されてゐた。『會衆の面前に於いて自己の信仰を更に味ふことは同信を求むる人のために正しいことであつた。』

この制度の優越も王政復古につゞく時代に於いては指導者の缺乏と彼等自身の間に於ける小さい爭論のために衰退せざるを得なかつた。洗禮派でさへも彼等の傳導的熱心さを止めて彼等自身の會合を維持することに沒頭した。それはウエスレー派 Wesleyanism 卽ちメソヂスト派 Methodists の勃發であつた。イギリスに於けるすべての宗教的制度を復活したのであつて、すべての他の派を彼等の最初の教義に追ひ返したのであつ

た。

その根本教義に於ける力は他の團體に於けるよりも洗禮派に強いものがあつた。而して彼等は人々の魂に素純にして直ちに觸るが如き感激を以て彼等の最初の力を一新した。而して、素朴にして淡白な優辯を以て信仰を告白したのであつた。洗禮派の說教者と獨立組合教會の宣教師とが說く方法に於いて自から區別の存したことは明かであるが、その中に兩派共通の一の傾向があつたことは注意すべきである。而してこれが眞實なる特徵を明示してゐるのである。

獨立組合教會はよく教育され、而して、よく組織立つてゐた。洗禮派は通俗的であつて而して傳道的であつた洗禮派の力は人の心の中に飛び込んで直ちに訴へるだけの用意と準備とに缺けてゐた。而してすべての人が了解し得る言葉を以て話した。かゝる態度とその熱誠なる彼等の活動とは正に賞讃すべきものであると思ふ。

幼兒洗禮に關して多くの議論が戰はれたがこの論點は論爭に於ける重大なる問題には直ちに觸れてゐないと思ふ。成年者に對する洗禮の制限は純眞にして更生せる信仰者の團體として眼に見える教會を設立せんとする願望の外部的表現にすぎないのである。卽ち、事實に於いて眼に見える教會を神の智識に於いてのみ存する眼に見えざる教會と交通融合せしめんとするのである。

洗禮派の狙ひは獨立組合教會の狙ひよりも遙かに高尙であつた。獨立組合教會は、彼等が分離せる宗教會合の權利を肯定せんがために眼にに見える教會の理想を棄却したのであつた。一方、洗禮派は、それ自身の目的としてゞはなくて、完全なる眞純の眼に見える教會を創立せんとする彼等の義務の充足の必要なる條件として外部的支配に拘束されざる自由の權利を斷言した。

然し、私は、彼等の狙ひが到達することの出來ない理由と、その狙ひは人間の到達し得べき程度以上にまで彼自身及び他人の人間としての智識を空しく高揚せ

しめしことや、それは心の敬虔よりも寧ろ唇の敬虔を徒らに喜ぶことゝなりしことや、その狙ひが、やがて必ず救濟すべしと斷言した形式が、全く完全な形式主義にまで墮していつた、その徑路等をこゝに批判し說明することは省略しやうと思ふ。それよりも寧ろ私はすべての派の敎會の根本であつたカソリック敎會、それが疑ひもなく不完全ではあつたが、その主なる敎義の豐醇なる意味を表示せんと努力したその敎會の廣量なる愛の缺陷が如何なる點にあつたかと言ふことゝ、洗禮派の理論とに就いて考へてみたいと思ふ。

一一

カソリック敎會は化身卽ちキリストの降誕 Incarnation はよしキリストがこの世に生れて生活せずに死んだとしても、その時以來この世に生れくる人とはキリストの生れざる以前の人と同じであらう筈のないほど重大事件であると斷言してゐる。それほどすべての人の魂は神の眼に映じて增大してゆく愛に包まれてゐるのであると說いた。かくして敎會とその敎義とその儀式と而してその訓練とはその驚く可き眞理の敬す可き眞證であるとなしたのである。その聖書の解釋は悲しき事實であるとは言へ、人間の弱さによつて、或はその要求と主張とは偉大であるとは言へ、人間の智識によつて限らるべき筈のものではないであらう。恐らく天國の扉はキリストの幼な兒をうけ入れるために常に開かれてゐるのであらう。而して、その幼な兒の心の中には神の面影が刻まれ、而して聖靈の力の賜物が惠まれてその中に宿り、彼等の成長と共に成育し、一切のものを救濟せずにはをかないのであらう。

キリストが彼の下に來るやうに幼き兒を招いてゐる時、又彼が、人々は小さな幼な兒となつて彼の下に來たる以外、人々は賢しこくては、天國に入ることは出來ないと說いてゐる時に、彼の眼に見える敎會から幼な兒を排斥する洗禮派の主張の根柢にはある矛盾はないのであらうか。

彼自身、或は、他の人の人間としての不完全なる判斷に基く排斥的基礎の上に建築さるゝ神の王國が、一

切を包括するものであるとせらるゝところにも一理のもの足りなさを感ぜざるを得ない。ジョン・スミスがイギリス洗禮派を形作る數年前にイギリス教會 Anglican Church の或る神學者が鋭い觀察と冷靜とを以て教會に對する觀念を述べたが、それと洗禮派の意見とを對比することは興味あることであると思ふ。

『教會は全智全能の神 Almighty God が神の恵みの働きによつて世界の外道者より分離した神の信仰者の集合であり、而して團體である。神は不變にして永久的善を示す範圍に於いて神の息たるキリストに默示したるが如き超自然的眞理の智識によつて永久的幸福の共樂を教えたのであつた。同時に、神はその幸福を增進す可く任命し、而して彼等の救濟の仕事を開始せるが如き斯樣なる貴く而して幸福なる方法をも與へたのであつた。

然し、こゝに神の心を自の心にせばめて忖度せんとするいろ〳〵なる意見が生じた。或るものは、神の眞理は全體に通ぜず、また全部を包含するものでないと宣言する異端者がある。或るものは、神の全體を救ふ眞理は調和されたものではないと宣言する分派論者 Schismatics もある。或るものは、調和されて全體を救ふ眞理は善にしても清められた心の誠意と純眞とには是認されるものでないと言ふ僞善者 Hypocrites がある。また、或るものは、善にして清められた心の誠意と調和とに於ける全體を救ふ眞理を呼ぶ人もある。すべて是等の人達は、その意見を如何に述べやうとも、神の呼び聲に身を傾けた人達であり、而して神の眞理の告白によつて心を清められた人達である。從つて何時かは、何等かの方法と手段とによつて神が神自身にまで呼び出す人々の社會に住む人々である。而して、無宗教者から離れた人々である。故に是等の人達は正に教會に屬す可きである。何故ならば教會の名は無宗教者から超自然的眞理の默示をうけた人々を區別し、而して、キリスト教會の名は猶太人からキリスト教徒を區別するが如くに、正統教會 Orthodox church の名は異端論者から正當なる信仰を有するキリスト教徒を

區別し、また、カソリック教會 Catholic church の名は分派論者から調和に於ける信仰の保持者を區別し、而して、眼に見えざる教會 Invisible church の名はすべての殘りのものから選定されたものを區別す可き爲めに適用されたのである。』と記されてゐるが、味ふ可き言葉であると思ふ。

一二

この注意深く而して偏狹ならぬ論述は、聖書と人間性の法則と人間生活の事實と、それは畢竟するに神の永久的にして永存的なる神自身の默示の完き部分をなすものであるが、それらと一樣に一致せざるものであるかを思念す可きであると思ふ。

洗禮派の狙ひは高尚であるに相違ないが、それは清と濁とを合せ呑む大海の雅量と善と惡との兩方の魚の大群を集める網の教訓に一致せざるものであらう。

洗禮派の目的は立派であるに相違ないが、人間性の深みを認むるに失敗し、人間精神の內的展開の神秘力を見失ひはしなかつたらうか。キリスト教義の深奧に多くの知識を有せざる異宗教者たる私にも、洗禮派の理論の巧精に驚嘆せざるを得ないけれども、その部分的組織とカソリックの信仰形式とを思ひ比べる時、カソリックの信仰形式が常識の宗教として完全なものであることを認めざるを得ないのである。

イギリスに起つた獨立組合教會主義の史的展開を考察すれば、純理想主義に走つた結果は觀念の宗教に墮して人間の現實性に何等の交涉もなきものとなつたことを知つた。

この稿に於いて、イギリスの洗禮派の史的過程を跡付けることによつて、この派の狙ひが高尚ではあつたが、排他的態度によつて、力とその意義とのみに走り過ぎた誤つた熱誠をカソリック教會の廣量なる愛に對比して知ることを得た。

私がこの稿に於いて主として記さんとしたところは教會から離れんとする各團體の主義を見出さんとしたのである。しかも、その主義は、一時的動搖のためにとか、或は時代的失敗のためにとか言ふことではなく

して、その各組織が充分に批判されねばならぬ教會の根本的教義に關する主義と意見との相違を見出さんとしたのである。各個人は彼等が宣言する主義以上にその思想と行爲とを處理するものもあらうが、彼等の立場を充分に了解することに於いて悲しむ可き缺點を自己に見出す人もあらう。然し、各眞實なるキリスト教徒は教會が彼等の上に課する責任を果たし、而して、保持する組織の意義を充分に知るべきであらう。

若し各人が彼の宗教的位置の根本的眞理卽ち第一義諦に立ちて活動するならば、そこには紛議若しくは分裂の必要はないのでなからうか。何故ならば、充分の信念に生きるすべての人達は神の判決に自己の一切を委すべきであらう。而して、人間の心と意識との中に働く所謂聖靈が徐ろにこの啓發されゆく世界に表示する審判の結果を謙讓な心持ちに生きながら待つ可きものでないのでなからうか。

この一篇を草するにあたり散見せる書は左の如し。

Hearth; Anabaptism
Barclay; The Inner Life of the Religions of the Commonwealth.
Stone; Holy Baptism.
Harnack; History of Dogma.
Brandt; Life of Arminius.
Brown; Life of Menno.

（完）

法華經の成立に關する諸問題

吉田龍英

この題に於ていま取り扱はんとする諸問題は法華經にあらはれたる種々の思想を二三の主なる類型に分ちてその各々の萠芽の發達過程をよく討檢し之を他の經典との對照に於て觀て來ようとする企てであるけれども、かくする時は法華經にのみ限らず問題は廣く大小乘の全經典に關係して來るので到底手におへるものではないので初めにたゞその方法論だけをと思つて序說として述べておく次第である。從てこの種の題目に於て嘗て大崎學報に布施浩岳氏が論文を發表して居られるが、それと今これから後に本論に於て論ずるものとは二三同一の事項を取扱つた處もあるけれども、これらに對する私見をまとめる余悠もないのでそれはしばらく後にゆづつておく。

そしていま本論に於ては法華經自體の解剖を基として、法華經を思想史的に見る方法を主としてゐるからその方法論は大乘經典全般にわたる事を豫想する。その收穫の大體は法華經の中の如來壽量品を中心とする經典が嘗て存在してゐた事を發見し、又常不輕菩薩品の法華經全體とは別な獨立の一經典である事を斷定し、又法華經全體の構想の起原となつた一類の經典を見出した事等である。

一、序　說

(一)法華經の出發點と佛身觀の特色。原始佛教の中から次第に內面的發展によつて大乘佛教が勃興して來たと見るも、或は又原始佛教は吠陀以來の傳統を無視した異端者であり、大乘は佛教が印度本來の思想へ復

歸したものであると見るも、兎に角 法華經が成立するまでには大乘佛敎といふものがそれ自身の存在をもつて當時の思想界に乘り出してゐたのである。大乘と小乘とは二者ひとしく佛陀の流れを汲むものであるとは云へ、その敎理や態度に於ては大いなる徑庭を生じてゐた。そしてこの開きから來る兩者の異端呼ばはりが益々大きくなつた。この樣な戰鬪的狀態は比較的永らく續いたであらうと想像されるが、云はゞこの疾風怒濤時代の最後を華々しく飾つて現はれたものが法華經である。從つてそれは偏狹なる一面的敎義を說くものではなく、廣大な包括的精神に立脚して法華經以前の諸經、廣く大小二乘にわたつて展開せられたあらゆる諸經を綜合せんとするものである。その創作の動機に於て、將又出發點に於て、法華經は實に當時に於ける新興佛敎の指導者であつた。それは形式に於ては一乘思想の高唱であり、諸佛一乘、會三歸一の標識を翳して進み、原始佛敎中の敎法（Dharma）の意義を大乘化し、羅漢佛敎を方便の世界に包括して、中路の眠りを覺し化城の媒介を經て大乘の世界へ轉入せしめんとするのは蓋し法華の精神である。

然らばこの綜合化の契機を何に求めたか。般若（小品）と無量壽經、思益と十地、と云つた風に大乘同志の融合の場合と異なつて、羅漢系と菩薩系との調和である以上その調和の鍵を何れに求めるかゞ蓋し法華の問題になつたと思ふ。四諦十二因緣をとく小乘にも意義を見出さんとする以上、般若の智も十地の行も到底二者の媒介となることは出來ない。そこでこれを根本的に釋尊の昔に歸つて廣く救濟の觀念を捕へ來り、之を授記の形式に求めて般若哲學をかつて基礎づけ、往生系の思想によつて修飾した。從つて又授記は本生、本願と密接なる關係を保ち、三世諸佛一乘の目標は佛陀を中心とする大悲の方面に展開して唯有一乘の論理は遂に佛壽無量の思想を開發せしめて之を說明してゐる。かくて大乘化され普遍化された授記は正しく聲聞救濟の役割を演じ、成佛の保證、永遠の約束を與へ、見捨てられた聲聞を復活せしめると同時にそれは一乘

眞實への契機であることを示した。それは聲聞再生の歡びであると同時に佛陀を現身以上に見るに力めた菩薩佛教の勝利であつた。かくして法華に於ては或は靈鷲山上の會座に於て、或は十方佛來現の一場面に於て、大悲矜哀の現實的佛陀と衆生救濟の理想的佛陀とが對立的に動いて、其の間聲聞の著しく調和的な心理的表現と、菩薩の極めて動的な活躍とを交へて頗る美事な宗教劇を見せた。化城喩の一品の如きは正に空々漠々の無限の境を行くものであり文章と云ひ構想と云ひ獨歩の筆力を示してゐる。

かく見る時は法華は本來、大乘小乘と云つた固くるしい範疇に屬せしむべきものではなくて、むしろ原始佛教直系に立つものではなからうか。法華壽量品の佛陀は事佛であつて理佛ではない。佛壽無量と稱するけれども、未來往生の信仰の對象とも異なり、華嚴と連絡する法身でもない。如來の知見を示す爲めの佛陀であり、久遠實成の釋迦であることを示すための佛陀である。然らば壽量品に現はれる佛陀觀は何れの系統より來たものであらうか。

壽量品の佛陀を華嚴のそれと連絡せしめることは無理である。それは本門そのものゝ性質を考へる時自ら明かになる。卽ち何故に迹門から本門へ展開せねばならなかつたかを考へると法華本門の佛陀は開三顯一のための佛陀であつて信仰の對象としてゞはなく、法の顯示としてゞあり、將來、佛なき時を危ぶみて有情受記のための無量壽佛でもない。伽耶出生の佛陀なりとの三乘の蒙を啓きて一乘眞實の佛陀なりと教へるための佛陀、云ひ得るならば開顯佛である。故に又受記佛でもなく佛滅後佛に代るべき法を所依とし更に之を佛と致一せしめた法の佛 Dharmakāya と云つたものとはその行き方、系統を異にするものである。今本迹二門對立の意義を明らかにして更に之を迹べて見るならば、元來迹門は法に對する開顯であり本門は佛に對する開顯である。前者は佛法觀の革新であつて後者は佛身觀の革新である。而も二者一貫して菩薩發心を勸め僧(Bhikṣu)を尊敬すべきを主張し佛說非佛說の愚なる所以を明か

にしてゐる。かく本迹二門は開三會一の態度、開顯思想に於てのみ結びつくものであり、迹門の授記保證の爲の本門でもなく又本門の無量壽佛の伏線のための迹門でもない。二者夫々嚴然として獨立のものである。本門は爾前の佛身觀を訂正して大小二乘の調和を計らんとし迹門は三乘各別の教法を會して大小聯合を企てたものである。卽ち序品より法師品に至るまでは佛法觀を中心とせる宗教聯合運動であり、寶塔品より囑累品（第二十二品）に至るまでは佛身觀を中心とせる宗教聯合運動である。尙この本迹二門の分け方に對する天台一派の說に對する疑義は後に叙べるが天台宗に於てもまた迹門は理を說き本門は事を說くといふのも二門の中心が夫々佛法觀、佛身觀を以て分擔してゐるの意に外ならない。

故に靈鷲山上の佛陀は天台山家の如くその本地を報身古佛と見るも或は山外諸家の如く法身と見るも一は少しく之を論理的に解すると他は宗教的具體性を要求する所の現實的解釋で、何れも主辭と賓辭とを對立させて論じようとする近世的な見方であつて吾々は斯る近世的な見方を以てしては到底印度本來の思想を覗ひ知ることは出來ないのではあるまいか。由來經典を形式的、分段的に見、考察することは支那佛教の特色であり同時に又著しき弊害である。法華經自身の語を借りて云へば「妙法は超理であり、理解の境に非ざるもの。」である。卽ち法華經は理解の對象とすべきではなくて體驗によりて體現すべきものである。この意味に於て本有無作三身を顯すを壽量品の本意となし、論理に走らず、さりとて神秘に惑はされず巧に個物の中に普遍を見、應身の中に報身を見て云はゞフツサール流の內在的志向對象として見た日本天台の本覺法門は頗る多大の興味あるものと云ふべきである。

この見方は又壽量品の佛陀の系統を明かにするものである。卽ち法華經の無量壽佛は大乘諸經典中に現はれる法身思想より來るものではなく卽ち具體的に云へば法歸依自歸依の經過を辿つて求むべき法身ではない。二身說三身說等の法相的佛陀論中に論ぜらるべき

性質のものではなく、華嚴に現はれる如き想像的汎神觀的佛陀でもない。それは現實の佛陀を直ちに神通の佛陀と見る神話化、神通化を主とする系統のものであり、大事や普曜經や佛所行讃の方向に展開する潮流即ち佛傳文學一般に通ずる佛陀觀發達史上のものである。普曜經と法華經の佛身觀が思想的には勿論のこと用語、語學史上の著しき類似あることはこれに對する有力な證據である。壽量品に於ける佛陀觀が華嚴その他の法身思想と系統を異にするものであることは、本門に於てもなほ所謂法身思想の先驅たる佛と法との融合致一し切らない法尊重の思想のあらはれてゐることを見ても明らかである。卽ち「此の法門を經卷として之を肩に運ぶものは如來を肩にして運ぶものなり」といふことが單に言葉の彩の上のみならず、思想的なにも可り深く喰ひ込んでゐる。

(二)一乘思想の起原。 大乘と小乘とが互に反目爭鬪し合ふ樣になつた時その何れかに歸一せしめんとする傾向があらはれた。一方維摩經を初めとせる小乘否定主義と他方法華經一派の調和主義とになつた。此意味に於て法華は大乘と小乘との調和を動機として起つた經典であり原始佛教以來の諸法實相一乘道を目標として進んだもので二大佛教調和の手段として授記を用ひて作佛せしめて會三歸一の理想を般若經哲學を以て實現せしめた。從てそれは教法一般に就ての開會であり特殊な教理特殊な佛陀論を中心としてのものではなく佛教統一論とも云ふべきものであつた。その終始一貫せる諸法實相、諸佛一乘とは如何なるものであつたか。

先づ我々は一乘の意義を原始佛教中に求めるにそれは佛陀自覺の内容が千古の眞理であり宇宙の實相であるといふ意味を云ふものである。[一] 何故に佛陀自覺の法が實相であり眞理であるかと云ふとそれは根本的には佛陀の體驗と強き自信とによるものであつて何人と雖も最高の境地に達した者の必ず體驗すべき眞理である。凡夫の所知ではないけれども若し分り易く云へば過去何千何萬の覺者があつたとしても彼等獨覺者の悟得した法も亦佛陀の今悟られた法の内容に異ならな

い、といふのが一乘の意義であつた。

この一乘の法、實相の意義は佛陀觀の發達に伴つて次第に變化を受けた。卽ち佛の法といふことは佛が時間的にも(二)空間的にも擴大されて三世諸佛、十方他方佛となると一乘の法は茲に三世十方の諸佛一乘と云ふことになつてくるのは當然である。

かくして一方に佛陀觀の擴大と共に菩薩道、六道思想の勃興するに至り教法の內容が次第に進歩してきた。諸佛一乘の法といふことが更に內容の著しき變化を來したのは實に菩薩道の發達によるものである。三世諸佛一乘の法は菩薩乘とその內容を同じくして來た。かくて菩薩乘卽佛乘となり諸佛一乘は菩薩一乘と置き換へられるやうになつた。茲で初めて從來の聲聞乘、獨覺乘と衝突を來し、佛乘とはその外延に於て菩薩乘と等しきもので聲聞乘はそれに與り得ないかといふ問題となつた。維摩は菩薩一乘眞實をとき二乘を彈訶した。唯有一乘を高唱して三乘を否定してかゝつた。之に對して方便の世界を開いて三乘卽一、一乘眞實を唱へ受記を以て三乘を一味に投入したものは法華經であつた。かくて一乘思想は法華に來りて開會を以て終局を結び三乘各別の法は渾一せる一乘となつた。

從つて法華の開三顯一の思想のあらはれるまでには開顯さるべき一乘思想は成熟してゐたと見なければならない。法華は旣に一乘そのものを自明のものとして何等教法の內容は說明してゐない。これ法華經が往々藥の效能書にして內容に乏しいものであるとの批評を受ける所以である。法華の開示すべき一乘は旣に般若以來力說し盡されてゐる大乘佛教の全內包を指すものである。法華はその內包に立入つて說明するものではなくて、それを以て三乘に妥當せしめんとする態度である。

故に開會は三乘一乘思想の後に起るべき問題であり、(三)法華は純大乘云はゞ「無量義諸佛攝受の方等經典」成立後のものである。「佛無量義處三昧より立ちて法華を說く」といふのは此の意である。從つて法華に於ては一乘法とは何ぞや三乘法とは何ぞやといふことは問題に

ならない、開三顯一の態度であり三乘各別の法を統一するを以て究極とする。そこで疑問となるのは教法一般論である限り特殊な佛陀論は與らないですむものではなからうかと云ふ事である。具體的に云ふと壽量品を中心とする佛身論は迹門の開顯主義を佛陀論に應用して創造したものであり、佛壽無量なりと開顯することは會三歸一の根本主題には必然的存在の理由を有しないものではあるまいか。後世の金光明經が法華の主題を適用して法報應三身を說き涅槃入滅を方便視するものと同一と見られまいか、佛陀論を專問に開顯主義を唱へることは廣く三乘卽一の思想成熟後のものでなければならない。

今一乘思想を專ら高唱する諸經典(四)を求むるに無量義經、大善權經、十二門大方等經などがある。(五)般若、阿彌陀大經、阿閦佛國經、般舟三昧經等は何れも法華以前の成立である。この中無量義經は現存のものはその內容、結構より見る時は法華以後のものであるが思想の順序としては法華の出づるまでには此種の經典が可成數多く現はれてゐなければならぬ筈である。少くとも一部は必ず出現すべきであらう。而も一乘思想を最も華々しく說いたものが最後に法華といふことになる。

先づ古來法華經の十六譯といふものを年代順に揭げて見ると(一)佛以三車喚經。一卷　吳支謙　開元錄、二。(二)法華三昧經。六卷　吳支謙譯接　同十四。(三)法華光瑞菩薩現壽經。三卷　吳支譯　同二。(四)正法華經。六卷　失譯(法經、衆經錄一。靜泰、同五)。(五)薩芸芬陀利經。六卷　西晉竺法護　開元錄。十四　(六)正法華經。十卷(方等正法華)竺法護　同、十二(七)薩曇分陀利經。一卷　西晉失譯　開元錄。十一　(八)方等法華經。五卷　東晉、支道根　同、十四　(九)妙法蓮華經。七卷(二十七品)　姚秦羅什　同、四。十一　(十)法華三昧經。一卷　劉宋、知殿同、十一　(十一)觀世音經。一卷　同、沮渠京聲　同、五(十二)妙法蓮華經提婆達多品第十二、一卷(十三)提婆達多品　梁眞諦　法華文句記八ノ四。(十四)妙法蓮華經普門品重誦偈。一卷　周、闍那崛多　開元錄。七　(十五)添品妙法蓮華經。七卷(十六)法華經藥王菩薩等咒六首。

唐、玄奘　同、十一　以上の中現存のものは(六)(七)(九)(十)(十二)(十四)(十五)(十六)である。この中で同本異譯のものもあり、誤傳、僞作、重載のものもあらうが妙法華、正法華等の全譯に對して抄譯或は部分譯と思はれるものが比較的多いとは注目すべきである。議論の餘地はあらうが法護に六卷本と十卷本のあるとや、三卷五卷等の法華經のあつたとを記するとは更に十分の研究を要すると思ふ。何となればそれは現存の法華經以前にその原形たる更に小部の成立經過中の法華經の存在可能を豫想せしめるからである。開元錄二、十二、十四によると右の中で次のものは同本異譯であるといふ。——(二)(五)(六)(八)(九)(十五)。又多年論爭されてゐた什譯の內容に就いて各經錄の記する所によると(一)出三藏記集。卷二　新法華經七卷　(二)法經衆經目錄。一　同、七卷　(三)歷代三寶記。八　同、七卷　(四)譬經沙門等、衆經目錄。二　同、七卷　(五)古今譯經圖記。三　同、七卷　(六)靜泰衆經目錄。二　同、七卷、或八卷一四八紙　(七)大唐內典錄。二　同、七卷、或八卷一四八紙　(八)大周刊定衆經目錄。二　同、七卷一七五紙　(九)開元錄。四　同、八卷　(十)貞元釋敎錄。六　同上(十一)至元法寶勘同總錄。二　同八卷、或七卷。二十八品　さて法華經も亦他の諸經典と同じく如是我聞より入法時處等の五事成就の通序と光瑞品全體との別序を以て初まつてゐる。さてこの別序について大乘經典の出し方に二通りある。その一は般舟三昧經のやうに賢護菩薩が「如何にすれば智慧海の如く廣く、心門閑の如く堅く常に佛を見奉るを得るか」と云つた風の質問に對し、「汝の云ふが如き種々の功德を得んと欲すれば正に般舟三昧を發得すべし」と宣べるに初まる形式に對して、他の一つは大集經の中の爾時尊者阿難。見是金色光明。及諸蓮華。白佛言。世尊今此瑞應。誰之所爲。有是光明。及諸蓮華。佛告阿難。有菩薩摩訶薩。名無盡意。在所東方。與六十億諸菩薩俱。眷屬圍繞。欲來至此。故先現瑞。の如き東方瑞相を以て初まるものである。法華經は後者に屬するものであるがこれは後に叙べるやうに梵の思想と重大な關係をもつものである。

今法華經各品の內容梗概を述べることは他に讓つて茲にその特色の一班を示すと、法華經を一讀する者は誰しもこの經典を通貫する思想が佛教正系の般若以來の實相を力說することであり、それに含まれる內容も教理としては般若に說くそれと大差なきことを知るであらう。文句と云ひ語と云ひ只それを一貫する旗幟は開三顯一、受記作佛を特色とする。故に法華の出づるまでには授記を必要としない。一乘眞實三乘方便の思想は授記の媒介を經て茲に獨特の天地を開いた。然らば受記とは何であるか。又受記思想は如何なる發展の跡を示してゐるか。

(一) 縮藏、昃一、4 a.

(二) 昃一、41 a.

(三) 昃一、57 b. 玄二、17 a. 玄三、11 a. 宇九、72 b. 宇八、28 b. 玄二、23 b.

(四) 般若、一乘心地經、維摩經等には法華經と共に早くから一乘經典として數へられてゐる。(宇二、49、b.)

(五) 其他宇八、28 b. 宇十、1 a. 玄一、50 a. 等參照。

(六) 玄二、48 a.

(三)受記思想の展開。 既に述べておいた樣に法華は大小二乘を調和するに一乘思想を高唱してそれを受記の形式に依つて實現し受記を聲聞に開放して三乘を一に歸せしめた。受記も一乘も其思想は共に原始以來のものであつた。次に受記を根本佛教に探索して見るに。受記 Vyākaraṇa とは九分教の一名であつて偈頌のない散文體の經 Sūtra を指したものである vyākri とは より來るもので說明、敷衍を意味し一般に佛陀の本生譚即ち菩薩の行を爲して佛になつたといふ過去物語を名付けるもので波羅門に於ける Smṛti (傳說)に相當する處からホヂソン氏は Vyākaraṇa の起原を Smṛti に求めてをる。(一) 兎に角この過去物語は南方北方兩佛教に於て早くからあつたものでそれがネパールに於ては未來物語とされ重要視されて來た所から十二分教中に數へられるやうになつたのであらう。過去物語を指す授記が卽ち佛になつた話は佛になる話となり。過去物語中

に織込まれてあつた受記が現在物語中に應用されて未來記となつたことは自然の行方である。であるから授記が十二分教に加へられるようになつた時は既に受記思想は成熟してゐたと見なければならない。かくして受記といふことはその根底を既に本生譚に置いてゐたといふことが分る。

本生譚とは云ふまでもなく佛陀が成佛するまでに因位に在りて六度の修行をなしたその物語を云ふものであつてその中の受記は菩薩の資格としての佛陀が受けるもので過去佛は實に受記するためにのみ現はれるかの觀がある。佛陀が六度修行中に生れ變り死に變りして衆生を濟度し其間幾多の過去佛に出逢つては未來成佛の豫言をされる。この受記は或は聲聞となり老婆を救はんとする豫言となり或は五家に生れて民を救ふといふ豫言となり種々であるが受記が漸く本生話中より獨立して受記經が現はれるやうになつてからは授記は專ら受記作佛を指すものに變つた。卽ち未來佛となる受記のみが主をなすやうにまで變つてきた。多數の本生譚中から受記經が獨立し受記作佛の思想が成熟してきたとき今一つ受記思想を強めるものが現はれた。それは菩薩道の勃興卽ち大乘の興起である。

佛陀はその本生に於て六度の修行をして過去佛より受記を得た。然らば現在の佛陀も亦六度の修行をなす菩薩に成佛の記を授けるべきである。茲に於て受記思想は菩薩の受記を中心とするやうになつた。佛陀は卽ち現在の受記佛であり菩薩は未來成佛の記を受くる資格ありとなすのである。そこで授記は最早過去物語や佛陀本生の一部としてではなく菩薩の成佛の豫言を得ると云ふ未來思想へ展開して行つた。

其間菩薩道の考へが進むと共に受記は更にその外延を擴大するやうになつた。それは六度思想の普遍化といふことであつた。卽ち如何なる細小修行も亦成佛の因であるとなすに至つては菩薩の行といふ意味があらゆる善根修行に適用されて來た。このことが又受記思想の轉換に大いに力を持つて來た。卽ち聲聞の行を修する者も亦六度修行の一事に外ならないといふ考へを

生じ四諦の法を修するも亦菩薩道の一であるとした。かくして受記は又聲聞にも適用されねばならないといふのは正しく法華の受記思想である。受記は未來成佛の永遠の約束である。必ず佛にするとの保證であり阿彌陀如來の本願と著しき接近を示して來た。

茲に受記の內容を更に豐かにするものが現れた。それは未來往生をとく往生淨土の思想である。本生話其他受記經中にとかれる受記の形式は極めて簡單なもので菩薩が過去佛に出逢つて將來成佛すべきを云ひ渡されるといふ一句につきてをる。これが往生系の思想發達と共に未來成佛の國土を定め劫を定める樣になり更に國土を七寶樓閣を以て莊嚴せしめ當來成佛の壽量をも定め正法持續の劫數をも附するに至つた。かくて往生思想中の極樂の觀念を借り來つて當來成佛の國土は殆ど極樂淨土と大差なき程の內容を示すに至つた。受記思想は茲に外延內包共に充實し正法末法思想(二)も更に之に加はつて遂に法華に來つては完全な型を現はしてゐる。かくして法華に現はれた受記はその內容に於ては六度思想の極端なる普遍化と共に之を聲聞獨覺にも開放し、その形式に於ては國土莊嚴と云ひ受身佛壽と云ひ往生系の分子を多分に含有してゐる。從つて法華の成立は當然阿彌陀大經以後のものであることが分る。

斯くして受記は一乘思想と結び付いて大小乘連結の役目を果すことになつたのであるが一般に受記は受記作佛、悉皆成佛を目的とし歷史的發達から云つても一沙門瞿曇の成佛に發するのであるから法華に於ける聲聞受記の思想が早くから生經其他のものにその萌芽を見出し得るのは極めて當然と云はねばならない。受記と本生は極めて近似なものであり受記作佛を說く法華が大乘開花の燦爛たる中に在りながらも尙一面古色ある所以である。

法華に於ては受記される資格あるものは聲聞菩薩は勿論のこと、只一小事の供養布施にも亦成佛の種子を認めるものであり、小善根、一因緣にも亦受記に値するものとして居る。總ての者は佛陀の因位と同樣に見られ有情輪廻の迷ひの世界が當來成佛に向ふ道程と見

なされて來た。受記思想はかくまでに進歩し發展して來た。

以上の如く法華は悉有佛性を豫想して授記作佛を目的とする方等大乘經である。但しこの法華經に於て豫想されたる悉有佛性を表面に力說して來るものはやがて大乘涅槃經の起る所以であり、此の意味から云つても法華は涅槃以前の成立である。

かくの如く法華は大乘の當面の問題である利他主義、救濟の觀念をより一層強めて之を表面に押し出した受記作佛目的の方等經典であるといふことが分る。法華はこの爲めに比丘尼を初め遂には提婆、龍女をも成佛せしめて居る。かくてこの經典に至るべき方等經典と授記專門の經典とがあつた譯であり、小品般若を初めとせる大乘經云はゞ無量義經の如き型のものは前者であつて本生經、因緣經、等佛傳に關するものは後者であつたと推測することが出來る。

法華經が一度出でゝ初めてあらゆる佛教が是認され既にして一切衆生悉有佛性の定理を得るやうになつたのであるが、次にこれらを一層具體化し成佛を專門とし誘引、擬宜、等のまわり道を踏まないで直ちに一切成佛を說くものが現はれ又この開會を敎法のみならず佛身說にも應用するものが起るべきである。これは卽ち大乘涅槃經と金光明經とである。

かく見ることが誤つてゐないとすれば我々は從來の佛身觀發達について一つの新しいことを附加することが出來る。それは法佛致一の歸依法より來る法身佛の外に開會思想より來る法身佛のあることである。法華經金光明經等は後者のものであり、阿含中より現はれ初めた法身思想は多く前者に屬するものであらう。一を宗敎的主情的と云ふならば他は哲學的思辨的である。併しこの二つは系統の別といふよりも寧ろタイプの差と云へよう。判然と分類的に對別されるものではない。從來考へてゐたやうに歸依法歸依佛よりのみ導いてゐた法身佛は之に開會思想の助けが大いて生きてはたらいてゐたことを忘れてはならないのである。

右の如くに受記の形式をかつて一乘思想は具體化せ

られたのであるがこゝにこの一乘思想の發展に都合のよかつたものがあつた。それは方便といふことである。大小乘對立が際立つて來た時、何れかを一に歸せしめなければならなかつた時、方便といふ思想が大いなる役割を演じた事は容易に知られる。この方便といふ事も亦原始佛教以來のものであつた。權實本迹と云ひ隨機方便對機說法と云ひ應病與藥といふ何れも佛教に一貫せる思想である。最初小乘のみであつた時は細かい戒律とか阿含の解釋等について依義解文主義者が方便說を巧に用ひて新しい境地を開いたものであつたがそれが漸く大乘の勃興に伴つて益々擴大され遂には三乘方便說を生むやうになつた。從つて方便說を主張する經典も亦法華思想の成立に與つて力あつた譯である。

以上かく見る時は法華經は大小乘調和を般若以來の教法中心に求めて之を成立せしめるに授記の形式を以てし兩方を聯合せしめんとしたるものである。もし斯くの如く見得るならば法華經を何れの地位に置くべきかといふことが大體明白になつてくる。既に述べておいた所であるが無量義經の如き經典が可成り多數に出た後のものであらう。但し現存の無量義經はその語句菩薩の引用等を見る時法華經以後の成立であることは明らかである。

この成立問題を具體的にするために次に法華經の結構主題用語要素等主として形式的具體的證據を見出して本論に入ることにする。

(一) E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien. p. 48.

(二) 宇、十、41 a. 玄、二、21 b. 宇、八、8 b. 宇、十、41 a. 等

二、法華經の起原

法華經は云ふまでもなく、その梵名は Saddharma-Puṇḍarīka である。後の成立の經典ではあるが楞迦經は Saddharma-Laṅkāvatāra であり悲華經は Karuṇā-Puṇḍarīka といひ共に何れもネパールの九部の經典に數へられるものであることを考へる時、大乘經典に Saddharma-Puṇḍarīka といふ名を付けることは極めて容易で

あつたに違ひない。然らばいま法華といふ意義は如何なるものであつたらうか。

世親の法華論によると大乘經典に十七種の名あることを擧げて居るその中注意すべきものは、如來欲說法時至成就者。爲諸菩薩說大乘經。故此大乘修多羅有十七種名。顯示甚深功德。應知何等十七云何顯示。と云つて十七の中、一、無量義經、三、大方廣經、十三、一切諸佛大巧方便經、十四、說一乘經、十六、妙法蓮華經、となつてゐる。これによつて見ると妙法蓮華經といふことも亦方等經、一乘經、無量義經等と同じく大乘の通稱である。此の中でも後世方等の名のみが盛んに用ゐられるやうになつたのは、その內容はともかくも名義上、九分敎十二部經等の一であつた處からやゝもすれば異端視される大乘敎の側にとりては唯一の適名とされたものに違ひない。

一般に大乘經典はその名から云つても既に特定特殊の意義を有するものを以てせず一般に大乘通則の性質をあらはす語を以てせるものであり、この意味に於て既に大乘經典は特殊の敎義を說いた經ではなくて叢書的性質を帶びてゐるものである。殊に寶積經、大集經、方等經、更に華嚴經となれば最早一經一敎理を內容とするものではなく純乎として叢書であり全集の形である。名義が先に立つて成立したるものではなくて、既成の經典を編輯し創作したものに與へた全集名とも云ふべきものである。それで今問題とする法華經も亦かかるものではあるまいかといふことである。

法華經の起原を念頭に置きつゝ妙法蓮華といふことを考へて見ると、元來經典に Saddharma といふ名をつけること、そのことが法華經の起原の可成り古いことであることを示してゐる。といふのは阿育王の刻文中に盛んに Saddharma といふことが出て來るのであるが、而もその意義は Satāṃ-dhamma（善男善女の守るべき法）であるといふ。[11] これによつても法華經の Saddharma といふ名義は本來佛陀の說かれた法、我々の守るべき敎法といふ卽ち經典全體の名前であつたに相違ない。そして之を Puṇḍarīka と合して出離小乘泥濁水

故。とか如諸菩薩坐蓮華上とか解するやうになつたのは Saddharma の本來の意義を大乘に適用したものであり、而も大乘を小乘に對立しての總稱として用ゐたことが分る。もし推測を逞くして云ふならば現存法華經の成立するまでに法華と云はれた經典が數多あつたかも知れない。少くとも名義の上からはこの推測は許され得るのである。

かくして出來てゐた Saddharma といふことを更に强めたものがあつた。それは佛滅數百年に至つて正像末三時の思想が成熟して來たことである。正法、像法は確かに法華といふ意識を高めたに違ひない。併し像法 Saddharma-pratirūpaka といふ名が出來るまでには正法といふことが深く知られて、意識されてゐた筈である。之に對して Puṇḍarīka といふ名は正法が大小乘に通ずる宗教的名であつたに比して大乘特有の文學的動機よりつけたものである。かく考へると法華經が既にその名前から云つたゞけでも文學的讀書的作品であることを暗示するものである限り、その內容結構も亦文學的色彩が重きをなすものでなければならぬ。今我々のここに目標とするところも亦この意味を辿つてその起原を探らんとするものである。然らばその構想、及び構成要素は如何なるものより由來するか。それで法華經の成立に關しては少くともその構想と構造、構成要素と成立要素、原形論、等が問題となつて來る。以下これ等の諸問題に關して述べる。

（一）　正蔵經、二十二、f. 22 a. b.

（二）　E. Burnouf, Lotus de la bonne loi. p.285, p. 661.

（一）法華經の構想。法華經はその說く所の諸法實相が三世諸佛一貫の理であることを示すために過去佛と未來佛とを代表せしむるに彌勒と大通智勝佛、日月燈明佛等を以てした。その中には冗々たる自畫自讚の句を用ひ以て過去佛の證明と共に三世一貫の理を示した。從つてその形式に於ては盛んに本生話を利用し經中にあらはれるその主なるものを擧ぐれば(1)過去日月燈明如來ありてその八子あり。弟子勝光は文殊の本生にして彌勒の本生求名の物語は序品に出で(2)大通智證佛の

十六王子は阿閦を始め阿彌陀、釋迦の本生にして化城喩品にあり。その他富樓那の因緣を語るに毗婆尸佛以下七佛の本生を出し（五百弟子品）(4)阿難の本生は釋迦と共に過去超法空佛の弟子たりしを告げ（學无學人受記品）(5)佛陀は過去世、錠光佛以來の無量壽佛なるを說く（如來壽量品）等本生物語の形式は經中到る處に在る。更に佛の本生話としていはなくとも本生話と形式を同一にするものは妙音菩薩品、寶塔品、妙莊嚴王品、普賢菩薩勸發品等がある。これらは何れも或事件の理由、因緣を說明するために用ひられるもので古い形式の本生話である。(一)

そこで問題とする處はかくの如く多數にあらはれる本生譚を手懸りとして法華經の構想を見てその起原を採らんとする企である。過去佛も亦斯の如くして法華をといたといふ叙述構想そのものはたとへ內容的思想的に法華をといたものとは思へないけれども經の構想が此等を物語る本生譚より由來してゐるといふ事實を裏書してゐるものではなからうか。卽ち法華經に習つて過去佛が法を說いたものではなく却つて逆に法華のプロットは是等過去佛の說話に起原を有するといふ史實ではあるまいか。

今法華經序品に於ける構想を見るに、佛陀は身心不動にして深き三昧に入り天鼓自鳴、大曼陀羅縛の降雨あり、その時世尊眉間の毫輪より一の光明ありて東方萬八千土を照す。其時彌勒はこの神變相を見て驚異する、無量諸天、阿修羅、乾闥婆等相集りて、咸作此念。是佛光明。神通之相。今當問。と云ふ有樣である。かくて妙德、以何因緣。而有此瑞。神通之相。放大光明。照于東方。萬八千土。悉見彼佛。國界莊嚴。との彌勒の質問に對し、文殊はこれ欲令衆生。咸得聞知。一切世間。難信之方。故現斯瑞と答へる。

この東方佛土出現の光景と眉間の大光明、聽衆の驚異等はその形式法華經中の諸本生話何れも一樣であつて他方佛來現梵天來讚のあらはれる化城喩品、寶塔品、妙音菩薩品等は特に此經の起原に就いて強き暗示を得るものである。今此等の形式を原始佛典中に求めるに

先づ阿含佛典中唯一の大乘思想の他方佛を說くものとされてゐる增阿含、六重品(戾二、46 a.)にある奇光如來と呼ばれるものである。[一]目連の神通力の話であるがその奇光如來に關する部分[二]を見るとその構想が東方佛土出現といひ大光明瑞相といひ諸比丘の驚嘆といひ法華經中の諸品にあらはれる記事と著しき類似あることは一見して認められるであらう。殊に目連が神通力を示して諸比丘の疑を解き又彼土人民形體極大と云ひて東方佛土と此土との差を知らしめる等は妙音菩薩、妙莊嚴本事等と殆んど同一の文句によるものであり、化城喩品大通智勝如來はその東方塵點國土の譬を以て(過去)久遠劫來を示すは、其國土の東方思想に基くを暗示するものであり、寶塔品に現はれる多寶塔如來も亦東方佛土(正法什譯による)より來るを見るとこれらの起原はこの奇光如來經によるものであるとを知る。

更に此の奇光如來經と一類にされてゐる諸經及此の經の原形とされてゐる巴利明相經、長阿大本經等を見ると是等一類の經典がその起原をなすものであることが分る。

明相經の尸棄佛の弟子阿毘浮の神通は正しく奇光如來經の目連の神通と同じであり從つて又法華經諸品中の本生譚の起原をなすものである。この明相經の尸棄佛と阿毘浮比丘の話は又長阿第一卷、大本經[三]中に出ておるもので化城喩品中に尸棄梵天の出づる等より考へて又大いに法華經との關係あることが分る。卽ち次にそれを證明すると。

(一)毗婆尸佛。坐波波羅樹下。成最正覺。
尸棄佛。坐分陀利樹下。成最正覺、毗舍婆佛坐婆羅樹下成最正覺。……(戾九、2 b.)

(二)時毗婆尸佛有二弟子一名鞞茶、二名提舍、諸弟子中最爲第一。
尸棄佛有二弟子、一名阿毗浮、二名三婆婆。諸弟子中最爲第一。
毗舍婆佛有二弟子。一名扶遊、二名鬱多摩、諸弟子中最爲第一。
拘樓孫佛有二弟子、一名薩尼二名毗樓、諸弟子中最

爲第一。

拘那含佛有二弟子、一名舒槃那多、二名鬱多樓諸弟子中最爲第一。

迦葉佛有二弟子、一名提舍、二名婆羅婆、諸弟子中最爲第一。

今我二弟子、一名舍利弗、二名目犍連、諸弟子中最爲第一。……尸棄佛執事弟子名曰忍行……我執事弟子名曰阿難(同3. a.)

(三)毗婆尸佛有子、名曰方膺、尸棄佛有子、名曰無量、毗舍婆佛有子、名曰妙覺。……尸棄佛父名明相刹利王種、母名光耀　王所治城名曰光相(明相城偈文)(同3. b.)

これによつて見ると尸棄佛が分陀利樹下に坐すといふは法華(Saddharma)と名義を共にするものであり、尸棄佛を含む七佛に夫々二弟子を配列しその中に鬱多樓等云へる方角を名とするものあることは共に尸棄梵天の現はれる化城喩品に於て八方に夫々二佛(二王子)を配列せしめるものと同一であり、尸棄佛に其子無量ありといふのは十六王子中に西方無量を數へるものと同一である。かくしてこの尸棄佛の話も亦法華經の起原と密接なる關係あることを知るのである。卽ち化城喩品の大通智勝如來の物語りは明相經、奇光如來經より來るものであることを知る。

かく推測して明相菩薩(或は明相王)の本生話を手懸りとして上の巴利明相經と奇光如來經より法華化城喩等の本生話に轉化する中間のものと思はれるものを探索して見るとそれは正しく大法炬陀羅尼經第十七、諸菩薩證相品第四十四(四)に出てをる明相菩薩の本生話である。今その一部を引用して對照する餘白をもたぬけれどもその全文を一讀したゞけでも如何に法華經の構想と類似せるかを知るに足る。

さて以上の增阿含六重品(晨二、64 1)大法炬陀羅經(宙九、67)にあらはれた明相菩薩本生譚と法華經の構想とを纏めてその內容及形式上如何に類似の點が多いかを見よう。

法華經はその序品に於て過去當來三世にわたる眞理なることを示すために文殊に口を藉りて日月燈明如來

の物語りを出してをる。その眉間の白毫東方世界を照破するといふは尸棄佛、奇光如來が日月燈明如來と全く同一なるを想はしむるものであり又其世界の「尊者弟子皆爲幼童」といひ「三昧正受名無量頌、於時卽雨大意香華、又現電燄大雷音聲」といふ如きその本生の形式全く同一である。又大通智勝如來（護譯、大智衆慧）の王子十六人結緣をとき（佛名中に——明相經中に出づるもの——阿毘浮の名があり）その佛滅度已來甚大久遠を說くために東方千國土の譬喩を出し尙「其佛本座道場、破魔軍已、……結伽趺座、身心不動、靜然安不動」といひて梵天衆の來會歸依せしことを列ね、その佛の光明世界の遍く諸天光よりも勝れ十方各五百萬億の梵宮殿はそのために光りを增し東方五百萬億の諸大梵天中の救一切（Sarvasattvatrātṛ）と名づくる大梵を初めとし、東南方最慈妙（Adhimātrakāruṇika）、南方の妙法（Saddharma）上方の尸棄（Śikhin 有焰）等來集することや十六比丘成佛の中に須彌山を名とするものあり又無量壽（阿彌陀）佛のあること等を併て考ふるとき法華化城喩品の話と奇光如來經とが密接の關係あることを知る。

十六王の中に西方無量壽佛を數へ、尸棄佛は上方梵天主となり、阿毘浮は大通智勝となり、其子に阿彌陀佛ありとするは長阿大本經の尸棄佛の子を無量と名づけてゐる等は何れも大通智勝如來、日月燈明如來の話と同一である、又寶塔品（盈二、32 盈、31）に出る多寶塔如來が東方寶淨世界より此土の會坐に來集して世尊の白光一度東方五百萬億の莊嚴世界を光被するや其土の衆生悉く此土に來りて多寶塔を供養し世尊神通力を以て淨土を出現せしめ分身如來を集めて自ら寶塔を開いて多寶佛とその座を二分する等。その內容と云ひ形式と云ひ全然大法炬陀羅尼經と一致する。その神通力も又諸經と一律である。(六)

かく考へる時法華經の雄大な構想も又實に上來の小乘經典及方等部のあるものに起原を有することが分る。たゞ上述の諸經は單に一つの本生話を種々に變へて叙べてゐるものが法華經にあつてはこの同一の構想

を或は序品（別序として）に用ひ、或は文殊の本生話に托し、或は釋尊の本生話に更へ、或は寶塔出現に應用し、或は妙音菩薩の本事として說いて而もそれらを各關係付けて綜合したアグレガートにすぎないものである。而も斯る材料を前述の如き思想史的背景により極めて巧妙に利用し組立て之を修飾するに印度本來の燦爛たる文學を以てしたものであることが分る。

從つて法華經がその起原を原始佛敎に發しその根底を阿含に置き、內容形式共に原始佛敎の範圍を出づることが少いとは云ふものゝ從來の材料、傳說をかゝる渾一せる一體に作り上げたといふ裏面には當時の文學的潮流が大いに影響してゐたといふことを忘れてはならないと思ふ。卽ち人物、舞臺構想、主題等純然たる原始佛敎以來の本流に在りながらその奥にこれらの人物なり舞臺を動かしてゐたものがあつたことを我々は到底度外視することは出來ない。而もそれは發端とか大詰など位で働くスピリットではなくして一經全體を通じて可成り力强く作用するものである。それは云ふまでもなく吠陀より發する印度思想の大潮流である。法華經の到る處にある大乘經典自讚の長文はマハーバラタやラーマーヤナ等の大文學と軌を一にする者でありラーマヤナ第一節の終りに「婆羅門族之を讀めば學識と辯才を得べく、刹帝利之を讀めば國王となるべく、毗須族之を讀めば商利を博すべく、首陀羅之を讀むものを聞けば向上の益を得」と云ひマハーバラタの到る處に「この生命ある聖典を讀むものはあらゆる罪障消滅し子孫もともに來世は天に昇る大益を得べし」等の句あることを考へる時。從來一般に云はれてゐたやうに廣く大乘經典が非佛說の鋭鋒を防がんがための自讚とのみではなく又大いにこれら文學的傳統よりせしものである。のみならずマハーバラタの大結構である、王子五人の出家隱遁の物語の如きは法華經中に日月燈明如來の八王子出家、大通智勝如來の十六王子出家物語とその根底を一にするものであり、父子關係、出家物語、莊嚴國土創造等は何れも純然たる富羅那文學の系統よりするものである。又法華經に於て活躍する人

物、多くは梵天神話を繼承するものであると見られ、今之を單に主人公釋尊の性格についてのみ見ても大叙事詩との著しき平行あることを知る。敢て今之等の事實を因果關係を以て見ようとするのではないがケルンの研究結果を見る時これらと法華經とがたとひ直接的でなくとも何等かの關係のあつたことを考へさせられる。

ケルンは婆伽梵歌と法華經との關係を論じ[七]兩者は同一の源泉より出でた類似といふよりも寧ろ直接の影響を受けたものであると論じ又[八]婆伽梵歌と法華との主人公の性格が全く同じだと見てゐる。

その論點を見ると彼が之を本として主張する議論はそのまゝ承認することは出來ないけれども法華經と梵歌との類似は到底否定すべからざるものであらう。さきに法華經の構想が奇光如來經、明相經等と相通じて更に梵天神話と連絡せしめ得るを暗示しておいたのも亦偶然ならざることであり、セナール氏を初めオルデンベルヒの諸家が各々其の著に[九]於て大乘の根底を原始佛教以外に求めようと企てるのも亦この點に發するものに外ならない。殊にセナール氏の如きは佛傳を全く太陽神話と關連せしめて最も徹底的な論をしてゐる。由來西洋の學者にして此說に盲從する者多くウェーバが佛教を以て Kapila より出づる教論の系統なりと論じ、[一〇]ケルンが法華經中の佛陀を太陽に譬へ七寶塔を七色の虹の象徴となし、[一一]從地涌出の無量の菩薩を、夜に入りて衆星の出づるものに比し、[一二]大劫 Mahākalpa を法輪（日輪）轉回の一日一夜に擬する[一三]等何れもセナール氏一派の解釋に立つものである。併し我々は斷じて斯る說に從ふことは出來ない。たとひ法華經の成立が當時の文化に大いに影響されたとしても又その絢爛な詩藻、語句が如何に婆羅門文學と相通じてゐるとしても法華經には又それ特有の理想精神とその內面に强くあらはれてゐる獨創性とを有するものであることを見逃してはならない。

この理想こそは正しく法華をして小乘的雰圍氣を脫脚せしめたものであり、この事は又同時に大乘といふ

ものが決して小乘より無關係に出てきたものでもなければ小乘の反動として對立的に現はれたものでもないことを證明するものである。法華も亦この原始佛教がその理想の轉換に伴つて開展して出てきたものであり西洋のある學者の云ふやうに小乘に對する反動、反撥、對立によりて生じたものではない。たとひその客觀的心理的動機は如何であつたとしても(一四)法華は原始佛教よりの內面的必然的展開によるものである。

而もこの展開運動そのものが大乘運動を指すものとすれば大乘思想は小乘佛教思想と繼時的關係に立つものではなくして空間的な平行關係に立つものと見なければならない。根本佛教思想發生と同時に法華思想もその起原を有してゐたものであり、このことは法華、涅槃、華嚴等の隆々たる時代にも依然として小乘一派の存續してゐたことを考へても明白なことであり、輓はち法華はワハ氏の語を借りて云へば小乘のVerinderung ではなくしてそれと起原を同一にする內面的必然性の偉大なる Spannung である。(一五)

かくの如く法華經は原始佛教を素質として根底として自己獨特の理想によりて開發したものとすればその內面的創造性とは何であつたか又その要素には如何なるものがあつたかこれが次の研究すべき問題となつてくる。(この項終り)

(一) 例、(a) 中阿含相應品第四、D. 17. Mahāsudassana Suttanta No.1.
(b) Vinayapiṭaka III. 145. Jātaka No. 253.

(二) 常盤博士、馬鳴菩薩論。椎尾博士、奇光如來考(宗教界第一卷)等參照。

(三) 長二、46 (a. 8——b. 1)

(四) 吳九、2. 3. 長阿含卷一、第一分初大本經

(五) 甘九、(a. 8——b. 17)(方等部)

(六) 如來神力品。妙音菩薩品。矢吹博士、阿彌陀佛の研究(53——56)。等參照。

(七) H. Kern; Histoire du Bouddhisme dans l'Inde. II tome p. 435.

S. B. E. XXI p. XXIIX.

(八) {Oldenberg: "Buddha" Gauf. 1914. Senart: "Essai sur la légende de Buddha" 1875.

(九) Indische Literaturgeschichte p. 303. 尙 302—330 參照。

S. B. E. XXI p. 227.

(一一) Ibid. p. 284.

(一二) Ibid. p. 381.

(一三) Wach: Mahāyāna, besonders im Hinblick auf das Saddharma Puṇḍarika-Sūtra. p. 27.

(一五) Wach; Ibid. p. 31.

誤謬の論理と無限者

鈴木龍司

一

いかに疑の中に住むわれらも誤謬の可能について疑ふことは出來ない。たとひ絶對的懷疑論と雖もそれが所謂判斷中止の形にならない限り、吾人は外的世界について誤り得るといふ假定を含むと見なければならぬ。而してこは眞と僞との間に差異あるを許すものである。卽ち或る判斷があつてそれを肯定し、否定し、或は疑ふことのすべては眞と僞との間には區別ありとなすからである。然らばこの三者には共通して眞僞の區別の假定ありとなさねばならぬ。

けれども、こゝに一つの例を取つて考ふるに、盾の一面を見たものが之を金なりといひ、他の一面を見たものが之を銀なりといふ場合に、その何れも眞なりとせねばならぬ、かくてはすべての眞面目になされた判斷は眞であるとせねばならぬ。然らばすべての立言は主觀的であらうか。こゝに相對主義の根據がある。異つた時異つた人によつてなされる判斷はそれ〴〵主觀的になされるので共通の對象なしとせば、眞僞の區別は全くなくなる譯である。しかし、もしも眞僞の間に實なる區別なしとせば、區別があるといふ主張も誤なりとはいへない譯である。——眞僞の間にはもともと區別がないのだから。それと同樣に、相對主義の立脚地から、絶對的眞理の存在を否定せんとするはその立言そのものも誤であるといはねばならぬ。故に「絶對的眞理は存在せず。」といひたい人はそれも自由であるが、その後に「絶對的眞理は存在せず。といふこの眞

理そのものを除いては何等絶對的眞理は存在せず。」と。附加しなければならぬ。かくいふは事實上眞僞の間に絶對的の區別あることを許すものではないか。

われらは今少し相對主義の主張に耳傾けねばならぬ。彼等はいふ。われらの確實なるはたゞ瞬間瞬間についてゞある。その他のすべては要請である。と。けれども、もし現在以外のあらゆるものが疑はしとせば、然らばいかにしてその疑そのものが可能であるか。と。吾人は問はねばならぬ。この質問こそまさに吾人をしてこの疑の中にありて相對主義より脫却せしむる唯一の道であり、こゝに現在の瞬間の單なる相對性は破却せられる。疑を論理的に可能ならしむる條件は實に現在の瞬間を超越するからである。なほ疑はれたる立言は誤なるべきを含むこと明かなるが故に、こゝに吾人は少くとも現在の瞬間の直接の材料以外のすべては疑はしきものであるから、われらはそれについて誤り得べしといふ一般的眞理を假定し得る。而してもし誤が可能なりとせば誤を可能ならしむる條件は實在すとせねばならぬ。かくて誤謬の論理的可能を規定する條件こそそれ自ら絶對的眞理でなければならぬ。

二

偖、誤謬とは何ぞや。それは自分が個人的に好かない意見といふことではない。常識は誤謬を以てその事を知るあらゆる「正しき心」がうべない得ない判斷とする。然らば「正しき心」とは何ぞや。自分が正しい考を懷くと考へる理想的の人の心といふことになる。而も自分の理想が眞の理想なることはどこで決定されるか。自分が好きだからといふ理由は理由にならない。こゝでまた更に理想的な判斷をする人にそれが理想的に見えるからであるといふことになる。——かくて誤謬とは何ぞやの問に對しては常識は何等の解答をもなし得ない。何故に然るか。常識は或る判斷の眞僞を定める場合、他の判斷から離れて孤立的にたゞそれ自らの對象に關しての一致不一致からのみ之をきめるからである。けれどもこの常識的見解が到底吾人に滿足を與へ得ざるはいふまでもない。

抑〻或る判斷が對象を持ち、それと一致不一致の關係に立ち得るはたゞこの判斷が思想體系の一部をなすからこそであつて、孤立した判斷には對象は存在し得ない。然らば、苟も誤謬が存し得るとなす限り、判斷には一つのより高き無限にして一切包括的な思想が豫想されねばならず、判斷はたゞこの思想との關係に於てのみ眞或は僞たり得るのである。

かくの如き常識論は學問的に恐ろしきものではないが、最も恐ろしき敵はなほ別にある。それは例の相對主義の議論であつて、眞僞の間には何等實なる區別なし、たゞあるは人が便宜的に眞理と呼び誤謬と呼び做すところのものについて一種の意見の一致があるのみといふ主張や、眞と僞とは實に區別し得るものなるにもせよ、吾人に取りてはそれが過去及び未來に關する限り、吾人の要請によりてのみ區別さるとなし、要請を拒否するの態度である。こゝに要請を立てるのは何故悪いか。否、われらは要請なしには一歩も進み得ない。

まだ判斷にまでならぬ單一の表象、或は諸の判斷との關係を離れて見られた思想は眞でも僞でもあり得ないことは論理學者の一致せる意見である。だから、判斷の形式になつて初めてこゝに誤謬があり得、推理過程に誤がある場合もあるが、眞の誤謬は依然として實際斷定をしたとかしなかつたとかいふことに存する。誤謬は一定の前提から一定の誤れる結論に到達したといふ斷定である。故に誤謬は一般にその對象と一致しない判斷と定義される。

こゝに、判斷とその對象との間には豫め何等かの關係ありと假定するにあらずんば、その判斷に對する疑そのものも成立しない。かくて、すべての判斷はその判斷と一致し得、或は一致し得ない對象を持つことを假定して居る。

然らばその對象とは何ぞや。そはわれらの知的作用の目當てゞある。すべてわれらの精神作用は何等かの目的を含んで居るものであるから、知るといふ限り何かを知るのである。そしてその目的となるものがこゝでいふ對象である。卽ち判斷の主辭でも賓辭でもなく

判斷の目あてゞあり、判斷作用と離れて存し、それ自らの性質を持つ。而してすべての判斷は必ずしも同一の對象を持たないから從つて對象の數は甚だ多數である。而も實在或は可能の對象のこの無限數の中から判斷はそれ自らの對象を選擇する。かくて然らば一つの判斷には判斷の外にある外的對象の何れを自己の對象として選ぶべきかを指示する或るものがなければならぬ。

この或るものは判斷をなす場合の志向に外ならない。判斷の對象を決定するものはたゞこの志向である。けれども志向の本質はわれらが志向するところのものについての知識である。知らないものについては志向し得ない。

一體、誤れる判斷とは對象のそれ〴〵を表はす判斷の主辭と賓辭とが對象に於ての通りに結合せられて居らざるの謂であり、或は對象と判斷の志向とが一致せざるの謂である。卽ち盾の面を一人は金なりとし、他は銀なりとするは兩者の志向異り、而も兩人他の志向を自己の志向と誤解したに依る。而してこの判斷が或る對象を志向することが出來るのはこの判斷をなす思想がその對象を知つて居る場合に限られる。故に判斷の誤謬、換言すれば判斷がその對象を選擇し誤るといふことはその判斷をなす思想がその對象を知つて居る時のみである。こゝに次の如き推理式が行はれる。

すべて志向せられたるものは知られたるものなり。
誤れる判斷の對象も志向せられたるものなり。
故に、誤れる判斷の對象も知られたるものなり。

卽ち、知られたることについてのみ吾人は誤り得るといふことになる。

なほ、或る判斷の對象は外世界の全體ではない。ただその時考へられた世界の中まさにその判斷の目的のために摑まれた部分だけである。たゞかゝる瞬間的に摑まれた眞理の斷片のみが思想の或る瞬間に一つの判斷の對象として現はれ得る。この任意的に選ばれた眞理の斷片そのものの中に判斷にその對象を與へるには足るが、而もその判斷の正確を保證するには足らぬ部

分的知識がどうして入り來る餘地があるかといふことは之を說明すること困難である。

鐵砲を以て狙ふ場合ならば外れることもあり得る。的を選ぶのと射擊とは全然別な行爲であるからである。けれども、判斷に於ては對象を選ぶことと知ることとは分ち難い。

室內の氣持、汽車の乘り心地といふやうなことは全然個人的選擇の事柄であるから間違といふことはない。そのことの尺度はまさにわれらであるから。——判斷には誤り得るものと得ないものとがある。完全によく知つて居る事については誤謬は不可能であり、絕對的に知らないことについても誤り得ない。全然知らないことについては前後照應した判斷は出來る筈がない。出來る筈がないから誤でもあり得ない。判斷の對象がその判斷をなす思想に對して不可知であるならば誤ることもあり得ないではないか。

三

ユーバアーヴェーヒ（Überweg）は判斷を以て「概念の主觀的統一を客觀的に妥當なりとするの意識」といつて居る。

まづこゝに主概念がある。その主概念には一種の好奇心が伴ふ。またこゝに賓概念がある。それには主概念についてのわれらの好奇心の一部を滿足せしむるところにその價値感が伴ふ。而してその二つが互に依存するとなされるところに判斷は成立する。而もその際吾人は決して主賓を繫ぐところにのみ判斷の價値感を認めず、そこに對象として存する或る漠然として感ぜられた彼方のものとその判斷が一致するところにその判斷の價値が存することを思ふ。

かくて心的狀態としての判斷はまづ比較的不完全な或は不安定な或は連絡なき意識の一塊、吾人がそれを主概念と呼ぶところのものを以て始まり、この主概念はそれを一層身に親しき心的生活との一層密接なる關係に齎らすことによりてこの不完全なる主概念を完成せんとする傾向を有する或る程度の努力即ち注意を伴ふ。この一層身に親しき生活を代表するものは賓概念

である。かくして成れる判斷は自ら孤立ならざるを感じその判斷の成立の模型たるいくらか不定なる對象を探す。かくて判斷は「概念の主觀的統一の客觀的妥當性についての意識」である。

　實概念の附加による主概念の單なる完成としては判斷は一個心理的現象に過ぎないが、而も眞或は僞としては判斷は判斷に伴ふところの不定なる對象に對する依存感に關して見られねばならぬ。普通の判斷に於ては此の對象が充分に明晰になることは殆んどない。さうするのには多くの、恐らくは無限の判斷の系列を要するであらう。けれども一つの判斷に對しては對象は充分であり明晰であるとないとに拘らず依存感の規定せる限りに於てのみ對象として存する。而して判斷はこの不定なる對象に關してのみ眞或は僞である。對象と一致せんとの志向は對象への依存感の中に含まれその判斷に對しては對象そのものと同樣不完全のまゝでのこる。

　單に概念の心理的結合としては判斷は眞でも僞でもない。一つの對象への依存感を伴へるものとして、初めて、もしもそれがその不完全に決めた對象と一致しないならばその判斷は誤謬となる。

　けれども、判斷の持つ唯一の對象はこの不完全に決められた對象である。今かくきめられた限り、判斷はこれと一致しなければならぬ。それがきめられない限り、そは決してこの判斷に對しての對象ではなく、何か他の判斷への對象である。

　或る一つの判斷の對象はこの判斷に現はれたまゝで、卽ち漠然ときめられた對象でまさにこの判斷に對してのものである。故に判斷はそれが眞面目でさへあれば永久に眞理であるやうに見えるのである。而も眞面目になされた判斷がいかにしてそれ自らの選べる對象と一致することに失敗するか。

　われらはまづこゝに常識に從つて、吾人自身と離れた隣人の存在を許し、吾人はどうしてその隣人の心の狀態についてなす判斷を誤り得るかを考へる。

　第一、隣人とは何ぞや。假定によりそは我の思想で

はない。我が對象ではない。全然我の觀念の外なる「突き出し」(ject)である。而して我が彼の夢の中のものでないと同樣に、彼も我が夢の中のものではない。而も我は彼について判斷し、又彼は我について判斷する。

我が彼について判斷する時我は自己の思想中に彼を代表する我が觀念の一組—彼自身ではない—を持つて居て判斷をする。こゝに我が衷には彼の心の代表として存する、我自身の思想の創るところの偶像、一種の象徵がある。而してこの隣人の內的生活について我がいふところのすべては直接皆この代表物に關してゞある。

この論法を進めて行くと、二人の人が對話する場合に六人の人物の登場があるといふ面白いことになる。

卽ち、こゝにもし太郎と次郎とが對話するとすると、左の六が關與する。

（一）實在の太郎——太郎が懷く自分自身についての觀念——次郎の懷く太郎についての觀念。

（二）實在の次郎——次郎が懷く自分自身についての觀念——太郎の懷く次郎についての觀念。

今はこの中次の四人について考へる。實在の太郎、次郎の考へる太郎、實在の次郎、太郎の考へる次郎。

偖、太郎が判斷をする時、彼は誰について考へるか。いふまでもなく彼の思想の對象たり得るもの、卽ち自己の考へる次郎についてゞある。この時誤つた判斷をすることはいかなる意味か。彼の考へる次郎についてか。否、太郎はそれについてはあまりによく知つて居るから誤り得ない。

太郎の次郎についての概念は太郎の概念である。從つて彼のなす判斷は全然彼のものである。實在の次郎については何等の判斷を下し得ない。常識によれば、實在の次郎は決して太郎の思想の一部とならないから、太郎は實在の次郎とは何等相關係がない。しかし、太郎は實在の次郎について誤り得ることは確實なるが故にこゝに常識で解けない難問がのこる。

常識は對象はわれらの思想の外にありとする。果して然らば、われらが判斷をなす時、我が判斷と我が思想の外なる對象との兩者を觀、その判斷が對象と一致

しないといふことを見る第三者があればその人こそわれらの判斷の誤なることをいひ得る資格のある人である。

もしも又、次郎が自己についての太郎の思想を知ることが出來れば次郎は太郎のなした誤謬を見ることが出來るであらう。これ太郎の思想内に於ける誤謬の意味である。

けれども判斷の誤謬はこの選擇せる對象との不一致でなければならぬ。めちやくちやにそこにある對象と思想とが一致しないとてそれは誤れる判斷といふことは出來ない。もしも太郎がその思想内に次郎を全然持たないならばいかにして太郎は實在の次郎を自己の對象として選び得るであらうか。選び得ないとすれば次郎は太郎の對象ではない。對象でないものについて太郎は誤り得る筈がない。

犬は街頭の香ひを嗅ぎわけて種々の判斷をする。從つてこゝに誤謬があり得る。人間にはそれが出來ない。犬に對する香ひは人間には意味を持たないからである。數學を學べるものだけに方程式の解き方に誤謬がある。野蠻人には數學上の觀念がないから數學上の誤謬はない。

而も太郎はどうして次郎について誤り得るか。常識は誤り得ると云ふことだけをいつてその解決は出來ないでひき退る。

四

夢が虛僞であるといふは夢に見る事實が夢を見る人を離れて存在するとなす判斷に對してのことである。けれども、われらが夢の中でその對象を夢みる通りに判斷して居る限りわれらの判斷は正しい。

現實の世界に於ける判斷もこの夢に似て居はしないか。たゞこゝに於ては何等かの實なる場面或は出來事がその夢に應じて起るだけのことである。夢には實なる場面がそれに應じて起らない。しかし、夢みる事實が現實に起ると起らざるとはその夢を眞にも僞にもするものではない。夢みる人は夢の中では外的對象については考へて居らず、自分の夢の中の事について考へ

て居るのであるから。

けれども、偶然にも太郎が第三者から見て實在の次郎と似た夢を見た時にのみ太郎の心の中で次郎はあるべき次郎であるのではあるまいか。然らば太郎唯一直接の對象たる夢想の次郎は實際は太郎の思想内のものではないか。かくて獨立の次郎は如何なる意義に於て太郎に對する對象たるか。

こゝに二人の人が各密閉せる室内に、たゞ一人而も生涯閉ぢ籠つて居るとする。そして蠟燭の火影のためにその各が時々相手の室の壁に影繪を映すことが出來るやうになつて居るとする。けれども兩人ともに相手の室にどんな影繪を映寫するかは知り得ず、又さながらの相手の室については何等知ることが出來ず、知り得るはたゞ自分の壁に映ずる影繪だけとせよ。この二人は永久にこの關係にある。

その中の一人の甲は、自室の壁に彼がいつも自分自身の室に於て見るところのものと多少似て居る影繪を見る。けれども甲はこれを以てたゞ影繪に過ぎないものと思ひ、自分の室と似たりと思はるゝ相手の室内に行はるゝところのものを表はすものだと思つて居る。而も彼はこれに興味を持ち、現象を調べ、その將來の變化を豫告し、判斷をする。或は又甲は自分にも解らぬ仕方で活動して乙の室内に變化を惹起せしめ、その結果がまた實在の乙が甲の室の壁上に惹き起す影繪に影響を及ぼすやうな工夫を案出するかも知れぬ。かくて甲は彼の幻像の室との交涉を續ける。

それと同樣に、乙は甲の室から惹起される自室の壁上の影繪と共に生活する。この外に甲と乙とが交涉する手段は絶對にない。そして兩人は全然閉ぢ籠められて居り、自己の思想と壁上に表はれる時々變化する影繪の外は自己の前に何等の對象もない。この場合、甲の室の壁上の影繪が乙の室内に見得る事物と實際似て居ようと居まいと何等相關するところはない。

たとひ甲が自身にも理解し得ない仕方で活動して乙の室及び乙の室の影繪に無意識的にひき起さしむる變化によつて自室の壁上の影繪を支配することが出來た

にしたところが、依然として甲は實在の乙及び乙の室について何等かの知識を持つとはいはれない。

同一理由により、甲は乙の實の室について誤れる判斷をなし得ない。——甲は乙の實の室について考へさへもしないから。彼は夢みる人と同じく自室の壁上の影繪ばかりを考へ、それしか考へなのであるから。

たとひ影繪の外的原因といふことをいふにしても、それは實の乙及び實の乙の室を意味しない。甲は決して實の乙を夢みずたゞその影繪とそれについての彼自身の解釋について夢みて居るだけであるから。かくて野蠻人が微積分について誤つた判斷をなし得ないと同樣に乙の室について何等誤つた判斷をなし得ない。

太郎の思つて居る次郎と實在の次郎との關係は、甲の心に描いた想像の室と乙の實の室との關係に似て居る。甲の實の室は乙に現はれないし、乙の實の室も甲に現はれない。兩人がなす判斷は眞にもせよ僞にもせよ、そのなし得るはたゞ自己の室の壁上の影繪についてだけである。

然るにわれらがよくこのことを見のがす一つの理由はわれらはいつも第三者の見地からものを見る傾向があり、甲乙兩人に端的に歸する見地からものを見ないからである。もしも甲が一度その室外に出ることが出來て、乙の室を見るなら、我が見た影繪は正しかつたとか、誤りであつたとかいひ得る。けれども甲は一生涯室の外に出られないのである。

この甲と乙との關係は二つの獨立した主觀の間の關係に似て居る。もしも我、我が思想內に全く汝を持つことが出來ず、たゞ汝によつて惹起された影繪しか持てないならば、我の汝に於けるは、乙の室から惹起される影繪しか見ることの出來ぬ甲と同じ關係に立つ。我がいかに汝について誤りつゝありと想像するも、我は實は汝についての我が觀念（我に對しては實の汝に何等の關係のない）について語りつゝあるのである。

こゝに於て我と汝、甲と乙との兩者を包括する第三者のみ——かゝる包括的思想のみ影繪を實物と比較し得、かゝる思想中に於てのみ太郎と次郎とは相互につ

いての眞或は僞の觀念を持ち得るのである。

五

次に事實――經驗される事柄についての誤謬はその本性上甚だ明晰であり又甚だ重要である。物質的對象、自然法、過去及び未來についての誤謬も矢張經驗についての誤謬である。一定の時或は與へられたる條件の下に期待し或は要請されたことがその期待或は要請に反することを經驗する。こゝに誤謬がある。

現在でない經驗も客觀的事實であり、明晰なる定義可能なるが故にそれについての誤謬は容易に理解し得べきが如くである。けれどもこゝにもまた問題がある。こゝに未來とは何を意味するか。いかにしてわれらは特殊の時を定めるか。この二つの問は時間そのものの性質の廣海にわれらを沈ましめる。

我、或る未來の瞬間に於てかく〳〵なるべしといふ時我は今我が意識に與へられない一定の實在を要請する。この實在は奇異なる實在である。それは今は何等の實在を有しない。而も我は我がそれについて誤り得ると要請する。この非存在は特別の種類の非存在である。そしてそれについてまさにかく〳〵の斷定をなせと我に要求する。而して我もしこの存在せぬ存在の眞の性質に一致することに失敗するならば我は誤謬をなすのである。

なほこの場合、我が現在の立言が後に誤となるといふことのみならず、その一致すべき實在はたとひ數世紀後のことなるにもせよ、この瞬間に於て誤であるといふことが要請される。困難はそれのみではない。我はなほ豫告に於ける誤謬はその時が來た時その豫告と結果と比較して見てその豫告を是なりとすることが出來ない時に、初て發見され得るのだといふことを要請する。

けれども、事實上我は果してこの比較をなすことが出來るか。事が出來してしまつた時には期待は最早存在しない。期待と實際の經驗とは時間的に遙か離れた別々の思想である。この二つの思想が同一對象を持つかどうかをどうして比較對照することが出來るか。

こゝに記憶に訴へるは無效である。それは記憶とこの思想との關係についても同一問題が起るからである。過去の思想は過去の思想である。どうして現在の思想と比較され得ようか。過去の思想は過去に生きた。そしてその時未來と呼べるところのものについてのそれ自らの觀念とそれについてのそれ自らの解釋とを持つた。過去の期待がその未來の瞬間について持つたところの概念とこの現在の思想がこの現在の瞬間について持つところの概念とが同一であるといふことをどうして解るやうに說明し得られるか。われらはこゝに期待されたる未來と經驗されたる現在といふ二つの別々な觀念を問題として居るのである。この二つは時間的に遠く相離れた決して一つの意識內にない觀念であるとなさる。

いかにしてこの二つが同一瞬間に關係するといひ得るか。未だ與へられざる未來がいかにして思想の對象たり得るか。又、對象たり得るとせば次の瞬間がどうしてこの對象と一致し得るか。

現在の思想と過去の思想とが事實上別々であること、太郎と次郎とが別々であると同一である。現在の思想の對象は現在の思想の對象であり、過去の思想の對象は過去の思想の對象である。いかにしてこの二つが共通の對象を持ち得るか。

六

相對主義者はいふ「甲は乙である。」といふ判斷はその判斷をなす時、心に現はれる對象とのみ一致し又一致し得るのである。外的對象とは一致も不一致もあり得ない。その判斷はそれ自らの對象を持つて獨り立つのである。その判斷はそれ自ら以外には眞理も誤謬もない。その判斷はその志向のすべてを充たし、而してその判斷がなされた時その判斷に表はれたところのものと一致するならば眞理である。たゞこの意義に於てのみ吾人の思想に對しては眞理或は誤謬が可能である。と。

すべての判斷は主觀的であるといふこの思想。——これはそれ自ら主觀的なものか否か。——もしもこの思

想が客觀的效驗性あるならば吾人は單に主觀的なる眞理以外に眞理があり得るといふことになる。もしもこの主觀的の思想が誤謬であるならば吾人には客觀的誤謬があるといふことになる。もしもこの主觀的な思想が眞理でも誤謬でもないといふならば相對論も眞理としては立ち得ない。

相對主義者は離れ〴〵の組織なき思想の世界についての觀念を立て、而して曰く諸の思想はたゞそれ自らの對象のみを取扱ひ、そこにその諸の思想を眞或は僞になし得る何等の統一なしと。而も相對主義者がかく打建てたるこの世界は眞の世界でなければならぬ。然らずんば相對論に何等の意味もない。かくてその困難は依然たるものがある。

もしもそれがたゞ誤謬の或る部類にのみ適用せられるならば吾人はこの困難を脫れることが出來るかも知れぬ。その時には吾人はいふであらう、事實上、今問題になつて居る場合の部類は眞理及誤謬の兩者の可能を拒否する場合であらう。」と。故に全然誤謬が可能でないか、然らずんば誤謬の無限の集團が可能でなければならぬ。

徹底的相對主義か然らずんば眞及び僞の無限の可能、而も全くの相對主義の自家撞着なることは前既に述べたとほりである。

いかにして吾人は隣人の思想について誤り得るかを說明せんとして吾人は、その思想が太郎と次郎との兩者を含むべき第三の思惟者に太郎と次郎とが現はるべき場合を暗示した。而もこの暗示は太郎と次郎とが別々に自存のものであるといふ假定に矛盾する。けれどもこの二つの主體が全然他の對象となり得ぬといふこの假定によつては誤謬は不可能である。

然らばこの假定をやめ、太郎と次郎とは共に第三のより高き思想に實際に表はれるとせば如何。又時間は別々の瞬間の繼起に過ぎないものとせば、未來は今は未來として非存在なものであり、從つて未來についての判斷は實在の對象を缺くから、事實についての誤謬の可能を說明するは困難である。故にこの假定をやめ

て、時間はそのすべての瞬間を具して普遍的にして一切包括的思想内に一度に現前するとせば如何。

要するに、一々の有意義なる諸判断が漠然と又別々に要請するやうに見えるところの多くの彼方なるものの一切は一つの一切包括的にして絶對的に明晰に、普遍的に、意識的なる思想、眞或は僞の一切の判断はその斷片に過ぎない思想、絶對的眞理にして同時に絶對的智慧なる全存在に對して充分に實現されたる對象として現前すと宣言することによつてのみ一切の困難は克服される。

こゝに初めて吾人の困難のすべては一度に消失し、誤謬は可能とならう。蓋し、それ自らの志向との關係に於て見られたるある有限の思想はこのより高き思想によりて、その志向に成功せりや妥當なりや否やといふことを見られ得るからである。

いかにしてこの絶對的思想が個々の思想に關係すべきかは之を極めて簡單に規定することが出來る。

今我が眼の前にあるこの色は赤であつて、青であるといふは間違であるといふ時、吾人は一つの包括的意識を現はして居る。吾人はこの現在今の思想内に三つの要素を包括して居り、而もこれを内觀の一瞬間の統一内に現はして居る。第一に赤の知覺、第二にこの知覺を以て對象とし、その對象との一致を以てそれ自らの眞理を構成する反省的判断、第三に同一思想内に於てその知覺と比較され誤として拒否された「これは青なり。」といふ誤れる判断。この三を包括的な思想の統一から離れて思想の別々の活動として見る時、われらは前と同樣なる困難に陷る。この三の關係の明白となり得るはより高き包括的思想内にそれが現前するからである。

太郎の思想の太郎と次郎とを含む統一的全體思想に對する關係もこれと同樣に考へられねばならぬ。この時

實在の太郎、次郎の考へる太郎、
實在の次郎、太郎の考へる次郎、

このすべては兩人の不完全なる志向を完成し、兩人

の眞關係を構成し、各人が相手について持つ思想をして眞或は僞たらしむる包括的意識内の要素として現はれる。

かくて、誤謬は一つのより高き思想即ち誤謬を誤謬と認めそれ自らの一部たらしめる一つの意識内の一契機或は要素として可能となる。

問題解決の唯一可能の道は、抑〻誤謬といふが如きものはないか（かくいふは明かに自家撞着である）然らずんば一切の可能なる眞理がそれに現はれる意識的思想の無限の統一が存在するかの何れかである。

もしこゝに誤謬が存在すと想像せよ。然らば誤謬の無限の集團が可能でなければならぬ。もしも誤謬が可能であるならば、いくらでもすきなだけの誤謬が可能である。蓋し、あらゆる眞理には誤謬の定限なき集團がそれに對して存し居るからである。

七

一歩進んでいへばこは單なる可能性では充分でない。吾人が一つの誤れる判斷をなし得るといふ時、吾人に對して誤が可能であるといはれる。けれども、その判斷がなされた時誤であらんがためにはそはそれがなされる以前から誤でなければならぬ。その中で誤謬の表現さるべき判斷が常に誤謬であつた時にのみ誤謬は可能である。然らばもしも誤謬が可能であるならばそはまた永遠に現實である。

斯く可能なる各の誤謬は、その志向せる對象をそれ自らの彼方に有すると同時にそれと對應せる誤謬ならぬ判斷の對象としてそれを有する判斷を考へしむ。けれども、二つの判斷が同一對象を持つといふことはそれが共に同一思想内に現はれるでなければならぬ。別々の思想としては、そは別々の主辭賓辭志向及び對象を持つ。故に、あらゆる誤謬はその誤謬及びそれと相應ずる眞理の何れもの對象を持てる一つの思想の統一内にその誤謬とそれと相應ずる眞理を包括する思想を考へしむる。

たゞ一つの包括的思想に現はれるものとしてのみ判斷は眞或は僞の何れかである。かくて吾人は眞及び誤

を判斷する一つの無限なる思想を假定せざるを得ざるに至る。而もこの無限なる思想は又一個合理的なる統一でなければならず、單なる眞理の集合ではないといふことは、次の事實卽ち誤謬は嘗に對象に對して可能なるのみならず諸對象の關係に關して可能である。故に空間、時間、或は單なる可能の世界內の對象一切の可能なるすべての關係はまた一切包括的思想に現はれて居らねばならぬ。といふ事から明白である。而して、一切の關係を一度に知るといふことはそれを絕對的合理的統一に於て、その全體に於て單一の思想を形成するものとして知ることである。

然らば誤謬とは何ぞや。吾人はこれに答へていふ。誤謬とは一つの不完全な思想であつて、その判斷とその志向せる對象を含める一つのより高き思想により、その判斷が多少は自覺して居るが、此のより高き思想內に充分に實現せられて居る目的に失敗したと知られるところのものである。と。

而して、かゝるより高き包括的思想なくんば判斷は何等外的對象を持たず而して何等の誤謬もあり得ない。

こゝに常識は、誤謬はそれを考へる思想或はより高き包括的思想に對して誤謬なるにあらず、たゞその後にその對象とそれを比較せんと企てる一個可能なる批判的思想に對してのみ誤謬である。といふ。されば誤謬とはもしも一個批判的思想がやつて來てそれをその對象と比較するならばそれが誤と見ゆるやうな思想である。この批判的思想は實在であることを要せず、實際にその思想を包括することを要しない。たゞその眞理の一個可能なる判官であれば足りる。從つてこゝにいふ無限の全知者は何等實在でなくなり、たゞ一個論理的の可能となる。かくて結局、もしも一切が一個全知者に知られるならばその全知者は誤と判斷するであらうといふところでおしまひである。故に誤謬とは全知者が誤なりと考へるならんところのものであるといふのが常識の主張である。

この常識の所謂可能なる判官を吾人は今躊躇するところなく、眞と僞との關係を構成するに絕對的に必要

なる無限の現實態と宣言する。これなくんば吾人の見解に對しては眞も僞も考へられない。それに對して眞理が眞であり誤謬が誤謬である包括的思想あるにあらずんばこれは眞である或はこれは誤であるといふ言葉は何等の意味をも持たない。もしもその人がこゝに居るであらうならばその誤を見るであらうといふやうに單なる可能なる判官では吾人には足らない。この判官は誤を構成すべくそこに居らねばならぬ。かゝる判官なくんば全くの主觀性の外は可能でないであらう。かくて然らば思想は純粹に病理學的現象、眞或は僞のない出來事、もしもそれが觀察されるならば誰かに興味あらしむるかも知れないが、而も不幸にして單に瞬間的心像に過ぎないものであるから、全く外からは觀察され得ず、たゞ内からぼんやりと感ぜられねばならぬ出來事となるであらう。

吾人の思想はこの無限の判官を通じて誤謬でさへあることの特權を得るために無限の思想を必要とする。

八

もしも判斷がそれを裁判する包括的思想なしに單獨に存在するならば、それはある對象を有したか、或は有しなかつたかである。もしも對象を持たなかつたのであればそれは誤ではなかつた。もしも對象を持つたのであれば、その對象が實際何であるかを知らぬか、一部分は知り一部分は知らぬかの何れかである。

第一の場合に於ては判斷は同一判斷、苦痛は苦痛なりの判斷の類である。かゝる判斷はそれ自らの對象を知る。從つてそれと一致しはぐるゝことはないから誤であり得ない。もしも判斷がそれ自らの對象を全然知らぬならばその判斷は何等の意味を持たぬ。從つてその判斷が持たなかつた對象と一致しはぐるといふことはあり得ない。けれども、もしもその判斷がそれ自らの對象をまさにその對象を志向するに充分だがそれとの一致を保證するに充分でない程度に知つたのならば吾人の困難のすべては再び歸り來る。可能なる判官は彼がその實際の判官となるまでその判斷に完全なる對象を與へ得ない。なほ、公平なる判官として彼はその

時その判斷にその判斷が既に彼なくして有して居つた對象を與へなければならぬ。けれどもその判斷はその志向する對象を持つに拘らず、その志向するところのものを實際に知らない。知つて居れば誤謬となる筈はない。その對象はその判斷に不知なる限りその判斷に對する對象ではない。而も、その對象がかく不知なる限りに於てのみ誤謬があり得る。かゝる場合單に可能なる判官が何の助けとならう。かくて、現實の判官が存在せねばならぬ。而してこの不完全なる志向はこの判官に於ては完全でなければならぬ。彼はその判斷の對象が實に何であるかを知らねばならぬ。この判官は目的地とその地に至る道の兩者を知らねばならぬ。實際上、判斷の眞僞を決すべく可能なる判官を待ちつゝあるは、森の中で道に迷つて君は道に迷つたのかどうかと問はれた馬鹿の話に似て居る。その馬鹿は答へたといふ。

「私は道に迷つたのかも知れない。」

「けれども君はどつちへ行かうとして居るのか。」

「それは私には解らん。」

「目的地がないのか。」

「それはあるかも知れん、しかし私はそれについては何等の觀念も持たない。」

「そんなら君が探しつゝあるのでないその場所に行く道に迷つたのかも知れぬといふは一體君は何をいつてゐるのだ。君はどこも探して居らぬやうに見える。どうして君はそこへ行く道に迷ふといふことがあり得ようか。」

「私のいふ意味はかうなんだ。私がどつちへ行かうとして居るかを發見するに足るだけ充分に賢明な或る可能なる他人は、その知慧によりまた私がその場所へ行く途上にないといふことを恐らく知るだらう。だから、私は私の選んだのはどの目的地かは知らないが、私は私の選んだ目的地からそれつゝあるのであらう。」

かゝる馬鹿のいひ方こそまさに包括的思想を離れた判斷の無意味を代表するものである。要するに部分的思想は、部分的思想としてはそれ自らの目的について

無意識であり得るがそはそれが一つの全體的思想の一契機としてその中に含有されて居る場合に於てのみ、かく無意識であり得るのである。

抑〻そこに何等の現實性なき單なる可能の觀念は一個空虛なる觀念である。もしも何ものかゞ可能であるならば、吾人が可能といふ時吾人はこの可能性を構成するため現實に存在する或るものを要請する。可能なる誤謬の條件は現實でなければならぬ。單なる可能性は無である。もしも誤謬の本性が必然的に又完全なる一般性を以て一定の條件を要求するならば、これらの條件は誤謬そのもの〻誤謬性が永遠であると同樣に永遠である。かくて誤謬を構成する包括的思想は存在するものとして要請されねばならぬ。

九

世に誤謬の存在することは疑ひない。而して誤謬の本質についての吾人の思索の全體は結局次のやうなことになる。卽ちいかなる判斷もそれ自らのみでは誤謬でなく或は誤謬であり得ない。或る思想にその完全なる對象を與へ、而してそれとこれとを比較する一つのより高き思想內に實際に包括されたものとしてのみその思想は誤謬である。然らずんばそは單なる心的斷片、眞でも僞でもなく、對象のない、浮木の一片、全く思想の完全なる活動でない。けれども、そのより高き思想は、そのより高き思想內に於てそれが誤謬と比較される對應の眞理を含まねばならぬ。そしてそのより高き思想は全體の眞理であり、誤謬はその不完全なる一つの斷片である。而して、誤謬の可能性は無限であるが故にこの包括的思想は無限でなければならぬ。こゝにあるこの靴、この書物等についてその何れについても誤謬は無限に可能である。而も注意すべきはそは單なる可能ではなくして現實であるといふことである。これらについて吾人がなし得る誤謬の一切は單に誤謬となるであらうところのものではなく、たとひ吾人はその誤の全部を決して自らするやうなことはないにしても眞實現在誤謬である。われらは實際上われらの思想によつて、眞或は僞を作ることは出來ない。われら

はたゞそれを發見するに過ぎない。永遠の昔からその眞理は眞であつた。その誤謬は誤謬であつた。然らばその無限の思想は初めからその中にそのすべてを持つて居つたのでなければならぬ。もしそれを疑ふ人はこれまでの難點に答辯しなければならぬ。而もそは不可能である。絶對的思想なくんば各個の思想内に眞も僞もない。この包括的思想を離れては各個の思想は彼等自らの眞と彼等自らの僞との間に區別をなし得ない。一切の思想はその最後の分析に於て一切包括的思想、無限者に對してのみ實際に眞であり或は僞である。

吾人はついに結論に到達した。一切の實在は無限なる思想の統一に現前しなければならぬ。何となれば、一切の實在はそれについて眞判斷がなされ得るからこそ實在であるからである。而して一切の實在は同一理由により僞判斷の對象たり得る。從つて僞及び眞の判斷はすべてその對象と共にその無限の思想に現はれるものとして眞或は僞である以上、いかなる實在もそれから脱れることは出來ない。なほ、無限なる思想は一切の眞理を知り、それと同時にまた一切の意志とその爭鬪の知識を包含しなければならぬ。この無限の思想のためにこの意志のすべては爭鬪し、道德的世界の他の事實の一切は起る。而して彼はその爭鬪の成果を知らねばならぬ。こゝに吾人は彼に於て吾人の理想の判官、吾人の行爲の判官を持つ。彼は、彼に對して他一切の可能なる眞理と同樣必然的に一個現實に實現されたる事實であるところの善なる意志の正確なる價値を知らねばならぬ。かくて誤謬の論理の闡明より得たるこの無限者はついに吾人を導いて實踐的領域に向はしめた。吾人は當に絶對的事實の一個無限なる觀手を發見せるのみならず善並びに惡の一個無限なる觀手を發見したのである。彼は吾人の持つところのもの持たぬところのものを知る。吾人の善を求めるは決して實在世界にないところのものを求めつゝあるのではない。吾人はあらゆる有限のものを疑ふことが出來る而も無限者を疑ふことは出來ない。一切のものはこの無限者に對してあり、而して吾人もまたその中に生く。(以上は Josiah Royce 著 The Religious Aspect of Philosophy の一章を讀みて得たる自分の思索の結果である。)

宗教學史的一展望

Selbie, W. B., Religion and Life の一斷面

村上俊雄

シュライエルマツエルの宗教論はその副題の示す如く、宗教を輕蔑する教養ある人士に對してものされたものであつたが、(Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern) 從來のキリスト教の壁を越へて世界の他の大宗教の根本に横はる觀念に說き及んで居る。勿論彼のキリスト教以外の宗教に就いての智識は皮相的であり傳承的たるを免れないし、殊更に彼の宗教哲學に役立てようとの意圖に出たものであるが、宗教學に對する貢獻なしとしない。同じ事はレッシング、ヘルダー、ヘーゲルに就いても言ひ得よう。彼等は當時の神學よりも宗教をより廣き領域と自由なる精神の下に扱はんとしたのではあつたが、その立場は未だ嚴密なる科學的方法には達してゐなかつた。宗教には一つの歷史があり、發展進化があり、それを通じて共通する sui generis なものがあり、これら廣汎なる宗教意識や宗教經驗の事實から彼等の宗教哲學をば打ち建てんとするものであつた。この意味に於いて方法は不完全でありながらも彼等はまことに宗教學に於けるパイオニヤーでありその業績は沒する事は出來ない。方法の不完全とは何であるか。宗教學進路の危險や陷穽が宗教的事實や現象の蒐集分類に於ける殊更の豫定觀念や豫想見地のある所に存在するといふことである。故に宗教的觀念の基本心理とそれが外的表現の形式と、從つて偶然的な外的條件と、本來的な宗教

意識の常態的活動とに基く類似の間には自ら差別の存するのを忘れてはならない。從つて性急な概括は嚴定構造の中へのあてはめと共に避けねばならない。

かくして宗教の歷史的探求に當つての進化論の採用には次の二つの事が考慮されなければならない。

一、時と所とによつて異る種々の宗教現象を蒐集し、その異同を明にすることは價値ある仕事に相違ないが、かゝる比較研究に基いての理論の構成に當つては一見類同する觀念や行事も同一の起源と意味を有するとは限らないことを忘れてはならない。

二、進化論的見方の宗教史への機械的適用は餘程警戒してかゝるべきもので、宗教文化には殘存退化の事實があり、所謂高等宗教にも原始的な觀念や情操の多分に動いてゐるのをやゝもすれば見逃し勝ちである。卽ち宗教發達の過程はイージーゴーイングな一元的進化の法則を以て圖ることが出來ない。

かゝる進化論的見方を中心としての比較研究は、單なる諸宗教の異同の記述や共通要素の抽出ではたくして、人類全體に於ける宗教の發見とそれの發達と言ふ entwicklungsgeschichte に關するものであつた。宗教學の始めは殆どこの問題に費されたと言つてもよい。然らばかゝる見方が學史のあとに如何なる歩みを見せてゐるか、を斷片的に述つて見よう。

ゲーテの所謂「一國語を知るものは必ずしもその國語を知れるものではない」樣に Wer eine Religion kennt, kennt keine. として價値ある多くの述作を殘した宗教學の鼻祖マクス・ミュラーの歷史的方法による數多く蒐集された材料整理の時代から、自然主義的傾向はあつたがドイツの宗教史學派の貢獻は比較宗教史上に忘れてはならない。

これと密接なる關係に立つものは所謂英國人類學者達である。原始民族の習俗の研究は宗教の起源と機能に偉大なる光を投じた。タイラー、ロバートソン・スミス、ホーウィット、スペンサー及びジレン、ロスコー、ハッドン、ナッソー、マリノウスキー等の勞作は斯學に重寶な材料を齎らし、マレット、スタンレー・クック、

フレザー等は有用にこれを利用して多少とも心理學的研究の材料とした。尚同じ方法の例として、これらとは異つた目的と見地にあるがデュルケーム、レヴイ・ブリュールによつて代表せられるフランス社會學派がある。こゝに人類學的研究は社會現象としての宗教研究と共同動作を始めたとも言ひ得る。然し吾々の今の關心を人類學的視野に限るならばタイラーによつて唱へられたアニミズムから、マレットのアニマティズムの主張を見る。更に後者に關聯して神秘的な力によつて動向される心的態度があり、かゝる力は orenda, wakan, manitu, Hasina, tondi, mulungu 等多少異る性質と種々の名を有するが、普通マナの名によつて總稱せられ、宗教學に於ける根本觀念の一つともなつた。

か樣な豫備的な開拓者達の勞作はゼーダーブロム、オットー、ハイラー等の諸名著となつて現はれた。ゼーダーブロムの Das Werden des Gottesglaubens (1916) は原始宗教に於ける最も未成の形態から世界の大宗教の最高の表現にいたる過程を辿つたものであつて、宗教發達の各階段に於ける信仰樣相を指導し決定する諸々の要因の周到なる分析と記述とに基く比較研究である。

オットーの名著 Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917) は言ふまでもなく一切の宗教の基礎として聖なるものの發見であり、宗教の形態と表現の根本に das Numinose の存在を明にしたる純粹に比較研究をとれるものである。從つて又それは歷史的・人類學的・哲學的・乃至心理學的方面に於いて打ち建てられた。

範圍は狹いが非常なる幅を以て論ぜられたるものは、ハイラーの Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (1918) である。宗教の中心現象たる祈禱の、これ亦最低から最高までの世界の諸宗教に於ける歷史的表現の探求であり、心理的な始源と價値の說明である。こゝにも吾々は比較研究の好個の事例を見る。

次に現はれた、ハウエルの Die Religionen, ihr Werden,

Ihr Sinn, ihre Wahrheit. (1923) は宗教とは「概念ではなくして生の力」Kein Begriff, sondern Lebensmacht との確信から、宗教史・宗教心理學・宗教哲學と廣範圍にわたる而も深き洞察である。彼によれば進化論の假設は宗教に關する思想の歷史にも遽に限られることなく、宗教史のみ用し得るのである。と。セルビーはこゝに異常な進境を見逃してはならないとして言ふ。粗雜な言ひ方ではあるが、在來の研究領野を牛耳つた宗教の純粹なる人類學的・歷史的探究は今や心理學的それに優先を與へねばならぬ樣になつた。と。

以上に於いて共通に見られる宗教の起源と發達との探究は極めて重要には相違ないが、宗教の歷史的發展に關しては一つの見方であるに過ぎない。初期の時代には宗教は人間の本能的・非理性的性向に屬してゐる。併し何時までもこゝには止まつてゐない。理性や高等感情はやがて宗教發達の要素としてその過程に於いて自らの役割を演ずる樣になる。長い宗教史のパノラマを見るならばそこには混沌たる種々相が展開されてゐる。從つて宗教的慾求・情操等をそれらが表現される儀禮的又は智的樣々の樣相から區別する事は常に必要であり、早急な圖式化は警戒しなければならない。宗教に進化の存するは言ふ迄もないが、之は決して截然たる一系統をなすものではない。宗教的精神は本質的に保守的たるを免れず、勢ひ宗教の高最形式に於いてすら極めて原始的素朴な要素の殘存を否定し得ない。こゝに於いてか吾々は宗教的慾求の强度と方向の決定にあたつて最も力ある外的條件の影響を顧みた宗教觀を振り返つて見よう。

あらゆる形態の宗教的行動の背後に存する共通の要素に就いて、宗教は何よりも先づ價値に關係すると說く者がある。ヘフディングは率直に宗教を價値の保存であるとした。從つて彼に從へば神とはかゝる價値保存の原理である。ボサンケーも亦この考をとつて、人間が魂を打ちこみ、價値を自己直接の利害と關係せしめない樣な、例へば藝術家の美や、科學者の眞理に對する態度には宗教經驗があるとした。所でそこには單

なる價値の認識以外のものがある。認識された價値に對する態度がある。若し宗教が價値あるが爲の崇拜や、かゝる價値の保存の爲であるならば、物にかゝる價値を與へたものが何であるかを明白にし、その態度を說明しなければならないであらう。宗教が價値に關係ある事は何人も拒まない。併しこの價値は宗教のみに屬する生の解釋の力から由來するものである。かくして宗教が係る所の價値とはそれ自身宗教的にして、宗教によつて說明さるべきであり、價値によつて宗教が說明されるのではない。

デュルケームはオーストラリヤのトーテミズムに於いて宗教の原初形態と、それが決定原因とを見た。その卓見と宗教學に於ける貢獻とは今更言ふまでもないが、立論の基礎には無理なしとしない。ローウィーも言ふ樣にトーテミズムは何處にも存在する一般的普遍的事實とは限らないし、又オーストラリヤ土人の信仰と行事が典型的なものだとも言ひ得ない。宗教的觀念やそれの表現を形成するには社會的影響が最も有力であるとは言つても、宗教的情操の原因や目的が社會からのみ發生し、社會のみに向けられるとは言ひ得ない。

最後に宗教の起源を人間の特性又は能力に歸せんとする說を考へて見よう。Primus in orbe Deos fecit timor 宗教學徒は多くの關心をこれに繫いて來た。マレットも驚愕・尊崇・好奇・尊敬や更に愛までも恐怖と共に awe と言ふ語の內容に認めてそれは宗教的感情を示すとした。オットーの das Tremendum も亦これに近い。殊にそれが崇拜の根本動機となる場合にはその作用は消極的に止まらず、タブーや禁止ともなる。

今一つの例は宗教は元來情緒的であり、從つてその原初に於いて人間本能と結合する、卽性的起源を有するとのシュレダー・スウィサー・フィスター等所謂フロイディヤンの主張である。成程人間の性慾は衝動的な强さを持つ。併しそれが宗教の根源と見なされるのはその力と直に表面化せんとする强き傾向との爲であつて、事實はさほど宗教に於ける役割を持つものでないことは、マリノースキーなどの指摘し批判する所であ

る。

かく人間の一本能又は一基本的情操等からの宗教の説明や比較研究にあたつてのかゝるもの〻採用は未だ以て完全に宗教の機能と性質とを明にするものではない。かくしてセルビーは結論する。人間の宗教的行動は結局彼の全人格に關するものであり、外界への全的反應を示す一樣式であり、宗教は生の緊張や興味や關心がある特殊の方向に凝結するその焦點を與へるものである。而してかゝる宗教の諸種の形態を表現せしめる能力又は傾向の人間に於ける心理的必然性を主張する。さればこそ人間の進歩發達の全過程に深く影響し、個人的にも社會的にも進化の要因として働くのである。と。

進化論的見方に立つ比較研究はこれらと異つた方面からの觀察が可能であり、事實そうした立場からの歷史的考察が立派に行はれてゐるが、著者に從つて摘出を試みて見た。併し進化主義を中心として、類同する多くの事實を發生的說明の材料とする初期の宗教學の方法、又はある根本的豫想―それが概念的なものであれ、或は心理上の現實的傾向や本能であれ―に基く關式的發生論は、最早今日に於いてその方法論上の缺陷のみならず、それから導かれる具體的史實に就いても嚴密なる反省が要求されてゐる。更に宗教性の心理的必然性如何の問題も今や批判の俎上に上つてゐる。然らば明日の宗教學はこれらの現前する難問と批判との前に固き強きその自らの姿を如何に示すべきであるか。吾々の學史的展望は更により廣きより遠き而も確實なる視野の展望を求めてやまない。

日本古史神話の史的觀察

——（松岡靜雄著「紀記論究」を讀みて）——

杉浦健一

我國上代の聖典である古事記日本書紀に就ては、まことに汗牛充棟も啻ならざる研究が發表されてゐる。然し私等自から上代に於ける我國の民族固有の文化生活を明かにせんとして、これ等の古典を繙いても、そのまゝ研究資料として利用することは困難である。その理由は(一)言語の難解なこと、更に假令註釋書に就て言語を明かにし得ても、その表現する内容、形式が現代人のそれと異つてゐるので、私等には甚だ不可解不合理なものであること、(二)これ等不合理に對して原典批判が必要であること卽ち傳說と云ふものは非常に變化し易い性質を有し、常に時代時代の生活を反映して行くものである。從つて私等は出來得べくんば變化の跡を逆に辿つて時代時代の變相を明かにして、その Original なものに近づくべきである。

最近は言語學、神話學、考古學、人類學、民族學、社會學、心理學等の文化科學が夫々の立場からこの意味の理解と合理化を試みてゐる。これ等によつて上代文化生活が段々明かにされて來たが、要するにそれ等は前述した各科學の一部門又は一個の資料に就て取扱はれた斷片的なものに過ぎない。若し斯かる斷片的な研究を基として上代文化生活の綜括的說明がなされたならば、粗笨と牽强附會はまぬがれないであらう。ここに於て古典の綜合的研究が必要となる。

上代研究の第一の障壁をなす古典の難解である所以は、古代人は現代人に比してその物質的文化生活の樣態並にその表現、思考の方法が非常に違つてゐること

にある。從つてこれを明かにするには古代人の心意性を研究し、それに倣つて思考し、その表象樣態を現代人のそれに飜譯しなければならない。神話學、史學等はそれ〴〵色々の研究方法によつて各自の見地から我國上代文化の復原を企てゝゐるがこれは單に斷片的智識のよせあつめと豫想を述べてゐるに止り、これ等の系統的な說明は他の科學の發達と相待つて綜合的に研究される日の來るを待つより外なしとて手を拱ねいてゐる有樣である。斯くの如くして特に我國に於ては文化科學の綜合研究によつて古代社會が說明されないため、古典に通じない文化科學者は先づ古典の研究をして、然る後に古代文化生活の考察に移ると云ふ二重の仕事をしなければならない。こゝに於て我國の有する世界に誇るべき古事記・日本書紀以下の古典が單に自國の民族的意味よりする研究の對象となるに止つてゐる。從つて今日上代文化生活の研究のためにその資料が世界のすみ〴〵まで求めてゐるのに、記紀が充分利用されてゐないのは綜合的研究が進んでゐなかつたことにあると思ふ。

松岡靜雄氏が斯かる缺陷を補はんとして「紀記論究」二十卷に亘る浩瀚な古典の綜合研究の刊行を企てられたことはまことに意味深いことである。

扨上代文化生活研究の第二の障壁を破るための原典の批判的研究——それを私がこゝに於て原典批判と云ふのは傳承と云ふ非常に不合理不可解に富むものを合理化せんとするあらゆる批判的考察を意味するのである。我國の古典は他に比して甚だ多くの傳承を併持し、それ等の間に一致を缺いてゐる。これは特殊の階級の人々によつて意識的に支持されて來たもの〻外に、Folklore として民間に傳はつてゐた多くの說話を取り入れて記紀の材料を豐富にしたことによる。從つてその大部分は貴賤を論ぜず上代人の談柄として恰も歌謠が傳誦せられると同樣に流布したものであつたらう。これに對して史談、神話、巷說、民譚等と色々に分けて考察することも出來る。松岡靜雄氏はこれより更に考察を進めて紀記の傳承に假令神話、巷說、漫談の如

き眞の史實でないものが多くあるとしても、これが或る時代に傳誦せられたことは疑ひない事實で記錄以前の國民思想の反映と見ねばならぬ、されば之れを時間的系列に敘することが出來るなら一篇の文化史を構成するのである。然し惜しいかな、多くは超時間的なもので、いつの時代の所產か不明であり、更にその後の多くの改修を施した形跡も顯著である。斯くして今日の紀記の如き本旨の不可解、不合理なものとなつたと考へて、これを明かにするために次のやうな方法をとつて居られる。先づ紀記の編者の言葉(地の文)と敘事文とを區別し更に後者を分析鑑別して史的記錄と傳說的記錄とに分ち、傳說的記錄に對しては、これを分析して潤色、彩文、附說、寓意、譬喩等の分子を取り除き、これによつて得た本旨を事實と觀念とに鑑別し、異傳、訛傳を校覈する手續を經て進んで居られる。この手續はまことによいとは思ふが、若しこれによつて古典の史實化に對する校覈が出來ると思つたら大きな間違ひである。斯かる批判は主觀的意味に於ては完全な批判であるかも知れないが客觀的實在性の校覈と云ふ意味からすれば必ずしも正當ではない。例へば後に考證するやうに新井白石が諸册二神の國產み神話を船艦を海に連らねて順次に開拓したと云ふ史的觀察をなした場合も彼自身の一種の原典の批判を經て解釋したものである。更に又原典の批判的研究が文獻學的に行なはれるに當つては、出來るだけ Original なものを求めなければならない。卽ち傳承と云ふ流動性の多いものから後代的分子を除去して、その原初形態を明かにすることが必要である。

I

私は我が國の古傳說には無智であり、古代言語にも通じない若輩で斯道の大家松岡氏の大著の是非を論ずる資格はないのであるが、たゞ上代文化生活を明かにせんとする立場から本書の利用者として、著者の史的觀察に對する疑義と註文とを述べることゝする。

第一に著者が古典に對してとられる眞相の探究方法に於て、傳說の Original なものと後代的變化を經たも

のとの甄別が充分でないかと思ふ。一つの固有名詞といへども、出來得べくんば、これを含む神話の中 Original なものを見極めて、これから後代的變化の跡を辿つて見ることによつて、觀察の完璧を期することが出來るものと思ふ。この例を諸册二神の國土生成の條、生殖による國産みの話の中に出る國々の名をあらはす固有名詞に就て考へて見る。卽ちこれ等の國土の名は實在のものを指すか觀念上のものを指すかを吟味しやうと思ふ。著者は紀記の本旨中の正傳を考定し、訛誤の因を明かにせんとして地名の考證に主力を注いで居られる。然し其の結果淡洲、大八洲、六小島等は當然實在の島のやうにも讀まれゝば又淡洲、小豆島、吉備小島は粟島、小豆島、黍小島等を意味する說話として想像されれ觀念上の存在のやうにも解いて居られる。私は著者が多數の古典中から、これ等に類する地名を引用して考說されてゐる一つ一つの說明には敬服する。且又古傳說の解釋が單一であることを要求するものでもないが、何れがその Original に近いものであり、何れが後代的變化を受けたものであるかの校覈に今少し注意を向けて載きたいと思ふ。扨記紀に就てこれを見るに記の方の記述は性交神話と擬人名の島とが結び付けられて可なり潤色の多いものとなつてゐるから紀の方を見ると、一般神話として天地開闢、大地の生成を解くものではなく、明かに我國の國土生成を說明してゐる。從つて書紀の傳說に就て、これ等が實在の島であるか否かを吟味して見やう。書紀本文及び二つの一書中に淡(路)洲を胞として大日本豐秋津洲以下を生むと云ふのと、他の一つの一書にオノゴロ島を胞として淡路島を生み次に大日本豐秋津洲以下を生むと云ふのとで本文及び三つの一書に胞としてと云ふことがある。こゝに於て胞によつて國産みしたと云ふことは何を意味するかを明かにする必要がある。著者はこれを重要視せず胞としたといふのは譬喩で、淡路島を根據として他の諸國を經營したと云ふことを意味し、オノゴロ島を胞としたとあるのも同じ趣意である。さればこの語の有無は少しも傳說の筋を左右するものでは

ないからと云つて、此字に拘泥するの愚を笑つて居られる。然しこれが前の性交神話と關係する以上胞と云ふ字は左樣輕々しく見られないと思ふ。從つてこれを一連の創造神話と見れば、男女二個の原始神によつて或る國土を胞として國土、山海、草木を產むと云ふのが記紀を通しての一貫する筋である。元來物の起源を說明する神話には何か或る物體があつて、それから發生すると解くものと、無から發生すると語るものとある。有から發生するものには或る一つの萠芽から發達するもの或るものが轉化して生ずるもの、又は大きなものが分身して生ずるものその他生殖によるもの等色々の考へ方が含まれてゐる。書紀の胞として國土を產むと云ふのは一塊の土をものざね（胞）として日本國土の發展、生成を解くものであると云ふ恩師松村武雄先生の說明が最もあたつてゐると思ふ。我國の創造神話はこの外開卷第一の天地創世の段に於てもアシカビの如きものより發展するとあり、オノゴロ島の生成に於ても矛先きの鹽より成るとあるから一つの萠芽より發展すると解くのが我國上代人の起源說明に見られる最も强い傾向である。扨國土成生神話がものざね思想による神話であるとすれば書紀に於て淡洲を胞とするものと、オノゴロ島を胞とするものと何れがOriginalなものであるかの問題を解かねばならん。記紀共に國土生成の最初に矛先の鹽より島と成るとあることより考へてオノゴロ島を胞として、と云ふのが最もOriginalに近いと思ふ。扨オノゴロ島を胞として國土が發展したと考へたとすれば萠芽であるオノゴロ島自體は實在でなくともよい。從つて淡路島以下は實在の島であつてもよいこととなる。要するにこれはその原初形態に於ては政治的說明とは關係のない神話的說明ではないかと思ふ。然し著者が史實として二神が淡路島を根據として、他の諸國を經營したと解されることにも、理由はあるので否定すべきではないと思ふ。これは津田左右吉博士の說明の如く、この本源的意味が政治上の特殊の目的を以つて作られたもの、從つてその作者は政權の掌握者でなければならないと云ふ見

方に立てば肯定が出來る。要するに根本に於ては國土成生の起源を說明する神話であつたが諸種族の諸國征服と云ふことが反映して國土經營神話となり、これが政治的統一種族の中に入つて統一種族の政治史を反映するに到つたと考へることによつて解決出來る。著者はこの說話は同一原說が區々に訛傳せられたものであると見てゐられる。これに異議はないのであるが、私の望む所は時代、種族、地方によつて轉訛したその跡を明かにして載きたいと云ふことである。例へばギリシヤ神話に於けるオリンポスの山は今日實在のものを指摘されるけれども、神話に於けるオリンポスの山は必ずしも今日實在するものを指すとは考へられない。同樣なことが我が高天原に就ても云へると思ふ。これに對しても前述の如き態度で解說したらより明瞭な答が出來るだらうと思ふ。

II

上述したやうな態度で原典の批判をしたら、これを史實と認められ得るかと云ふに、仲々そう行かない。史學の立場から見て傳說の內容の實在性と非實在性とを考察するには主觀的實在性と客觀的實在との二種類ある。私は史實とする以上は、客觀的實在性を持つことを要求する。この例として便宜上今一度諸册二神の國產みの條をとることとする。先づ二神は天浮橋に立つて國產みし、それから後神々を產むとある。この神話に對して著者は前述の如く二神の國土生成談は國家經營と云ふことを諷示すると云ふ見解から、天降りをも史實にあてはめて解說してゐられる。斯くして二神が天浮橋に立たしてとある。この天浮橋を舟と解釋し二神が船舟を以つて此國に渡來したことを暗示するものであらねばならんと主張されてゐる。この說明は非常に面白いとは思ふが、これを承認するには第一に二神が實在の人物であつたことが證明されねばならず、第二に然りとすれば二神がどこからどこへ來たかを明かに表示しなければならない。この二つの問題の中第一の二神は史的に實在した人物であつたか、又は想像上の神又は神格化された人であつたから、吟味しや

う。先づ名稱の意味の說明よりすると、著者はイザのアギ（男性）イザのアミ（女性）の約せられたものでイザはイササの約濁で原語イササに神聖といふ意味があるから、神ロギ、神ロミと同じく神聖な男女と云ふ意を以つて、この二神の名號としたものと解せられると主張され、更に神聖な地イザなる土地の男子及び女子を意味するものであるとするがより穩當ならんと地名說を强調して居られる。私は古代語法として何れが適當であるか知らないが、單に言葉の意味より二神が想像され又は人格化された神であつたか又は神格化された實在の人であつたかは知ることが出來ないと思ふ。ここに於て二神を神聖な男女とするのと、イザな土地によつて四方を計營した史的人物とするのと、何れが Original に近いかを解かねばならん。これは前者の方がより原初形態に屬することは、これが世界神話の Counterpart として Cosmogonic Myth の代表的の一形態であることより明かである。斯くてこの神話の原初形態は國民神話としてのみならず、比較神話學の立場からその原初形態を見極める必要がある。世界及び人間の發生を解く神話卽ち Cosmogonic Myth は到る所に存在して未開人の心的機能及びその發達を表示するものである。例へばギリシヤ神話に於ては「世界の始めには無始無終の時（Chronos）があつて、それから Chaos と云ふ底なし淵が生れ、その深淵の中で夜と霧と精氣が育まれた。そのうちに時は霧を動かして、中心なる精氣のまわりを、獨樂のやうに廻轉させたので、世界は大きな卵のやうなかたまりになりと……」云ふ所などは記紀の冒頭の記述とよく類似してゐる。更に神々の世代に到れば第一番にこの世界の主宰者となつた神が Uranos と Gaia であつて、これが色々のものを產んだと傳へてゐる。これは又今問題としてゐる諸册二神の神話と甚だよく似てゐる。ここに於てギリシヤ神話が Uranos と Gaia を天空父神と大地母神と云ふべき性質のものであると說明してゐるのに對して、諸册二神の性質は如何なるものであるかの說明はしないでも、尠くともこれを史的實在の人物でないと推測すること

は可能であると思ふ。斯かる神話の存在價値を持つ理由は彼等がこの二神と神秘的交渉を持と感ずること卽彼等がこの話の二神となつたと感ずる所に興味を持つからであると云ふ、未開人の心意性より考へても、これを神話的存在と見る方がより妥當であると思ふ。斯く考へれば、この男女に Notion de la sacré を持つイザなる名辭を付けたことは當然である。更に又著者はイザなる地名を探究して二神がイザなる地の名を冠せられたものと云はれるが、イザの附くのは地名には限らずスサノヲの命が天照大神と誓約されるために使はれた神聖な井がイサの眞名井とあり、又イザナギ神の神託を受けられた履中天皇の御名が、イサノホワケの命と申す例によつても、單に地名のみならず物品、人物の名にも Notion de la sacré をあらはすために附けられたものと思はれる。從つて強いてイサなる地を本郷として四方を計營した實在の人と見る理由は認められない。

地名説をとつて實在の所を求めることになると、こに第二の問題舟(天浮橋)によつて、どこからどこへ行かれたかの説明をしなければならなくなる。著者はこれに答へて二神は高天原から天浮橋に乘つて此國土に渡來し最初の根據地としたのが傳説に明示するやうにオノゴロ島であつて、ここに八尋殿(大屋)を建てて部下を收容したが、情勢に應じてオノゴロ島から宮居をイザの本郷なる(著者はイザなる地を淡路島の出淺邑と推定されてゐる)淡路島に移し、之を根據地として近國を衞へたものと推定すべきだと云つてゐられる。私は既に國土生成は或る意味で政治的史實の反映であることを認めはしたが、他方原初形體に於けるこの神話の内容は淡路島以下の島が國家意識に裏付けられた政治史的國土を意味するものでないことを明かにした。更に斯かる意味の神話に於ける諸册二神は實在の人物でなく想像上の神聖な男女であると考へ得られる以上、天浮橋に立たして又はオノゴロ島を胞として國産みされたと云ふ一連の神話が或は虹の如きものの上に於て國土、草木、山川を產んだと云ふ、現代人に

は不可解な未開人の心意性の産物であるとも考へることが出來ると思ふ。從つてこれを史的に考察して實在の二神が舟によつて次ぎ次ぎに國土を經營されたと主張するには、これに充分な客觀的材料が明示されなければ不可能である。斯くして本書の說明は新井白石の古史通の說明に比すれば非常に科學的な說明ではあるけれども要するにこれは著者を滿足せしめる主觀的實在性を主張するもので、白石のそれと同樣、何でも歷史的に解釋せんとする一種の Euhemerism ではないかと思はれる。

III

以上に述べた著者の史的觀察に對する疑義は神代篇全體を通じて云はれるものではなくて、天地開闢、諸册二神の國產みの神話に就て云はれるものである。神代篇全體より見れば本書の如き觀察をすることは妥當なことであると思ふ。本書の史的觀察の態度を要約すれば、民族的に云つて我が民族は若干數の種族から混成せられたもので、この融合以前には各種族別系の傳說を有したが異族の傳說は歲月の間におのづから消滅し若しくは高天原傳說に融合又は吸收せられた。その中に比較的後世まで出雲の國を中心として確乎たる地歩をしめた種族が居て、高天原族の來住後大和に於て兩者の傳說が融合して、著者の所謂大和傳說が發達したものと解し、記紀神代篇の記述の骨子は大和傳說を中心として、それに異種族の傳說の微細に崩解した斷片が攙入したり、又は或筋の換骨奪胎が大和傳說化し、更に或るものはほぼ原形のまま縫ひ合はせられたものであると云ふ見解から、史的觀察をして居られる。斯くの如き見地に立つて著者はその該博な智識と明徹せる判斷力とによつて、幾多の輝かしい創見を生んでゐられる。特にこれ等の複雜難解な筋を系統立てて高天原系種族の有樣、出雲系種族の有樣及び兩者の交涉、國讓り神話、更にこれが統一に向つた高千穗時代と神代史を一貫した卓拔な史眼によつて我國上代史の大綱をはつきりつかんで居られる。これ等の中に解かれた個々の所說には獨創が多いだけに問題とする點も多く

ある。然しこれ等はここでは省略し、唯だ今一つ諸册二神の說話とその後の說話とは一連の神話と見ること困難であることを明かにして、これを史實とするに困難な證據としやう。卽ち想像上の神格である諸册二神が實在性の濃厚な日神やスサノヲの命と結合されて、その親神となつてゐることに矛盾が見える。日月兩神が諸册二神の兩眼より出たと云ふなどは、自然神話的解釋が許されるとしても、その他色々の點に强ひて結合した破綻が見える。著者もこの二つの異質的說話の結合による矛盾は諸神が大日靈貴を天柱を以て天に擧げたとかスサノヲの命が天照大神に暇を乞ひに高天原に昇つたと云ふ所にあらはれてゐると指摘されてゐる。これより見ても諸册二神の神話はこれより後の傳說を見ると同樣の史的觀察の適用には一層の要心が必要であると考へ得られると思ふ。一體紀記の傳說の何處までが神話で何處から歷史であるかこれを決定することは出來ない。要するに著者の云はれる如く古代文化生活の綜合體であつて神話もあれば、歷史もあれば、科學もある。然し最も神話的性質を有するものは時代時代の生活の反映を受けることが尠く、比較的多く原初形態を殘してゐる。從つてこれ等にまで史的觀察を施すことは誤りを生ずる原因となるのみである。斯かる意味の神話は未開人の心意性より見るべきで現代人の心性に類比して考へることは不可である。斯く文化人と全く異つた心性を持つ未開人に於ては神話も前論理的、神秘的な心意性によるもので、現代人のそれとは異つた方向にある。彼等は疑もなく神話の叙述する事件、冒險、變化に無關心でゐるのではないが主として興味を起すものは實證的な內容ではない。彼等の情緒を湧き立てるものは神話の實證的な內容であるよりはそれをとりまく神秘的要素である。この要素のみが神話の價値を與へ、その社會的重要性を與へるものであると云ふ Lévy Bruhl 氏の神話の意味の說明から考へても諸册二神の神話に强ひて史的說明を加へる必要はないと思ふ。

新刊紹介

淺野順一著　豫言者の研究

長崎書店

舊約豫言者の宗教は、イスラエル宗教思想の最高の斷面を示すものである。イエスの宗教は一面この豫言者の宗教の復興でもあつた。豫言者宗教の研究は極めて興味ある研究である。然しこれは決して容易ではない。個々の宗教史研究のうちでこの研究は專門的な學殖を必要とする研究の一つである。從つてもしこれが與へられた資料をそのまゝに只異なる樣式のもとに組織したゞけならば、その研究は無價値に等しい。歷史的事件と發展を背景にして、原文を批判しながらその眞僞を判別し、それを根據にして豫言者自身の思想と生活の深さに沈潛し、その精神を眞實に理解してその事は初めて可能なのである。かゝる深い專門的學殖によつて初めて正しく考究される、この種の研究にあつては、先づ第一に著書自身の研究の方法論が樹立されて居らなければならない。本書の著者はこれを本文において具體的に一つ〳〵適用する方法をとらなかつたが、最後の附錄において一括して總論し著者の立場を明かにして居ることはよい。然し著者のこの見解については必ずしも問題の餘地なくはない。

類書の少ない我が國に本書の出現は喜んでよい。（三枝）

赤神良譲著　宗教問題と反宗教運動

東京　大東出版社

社會事情の變革が、急角度をもつて行はれる時代に於ては關聯する問題の將來が、改めて檢討の俎上にのぼされる。社會現象として見たる宗教問題が、この埒外に置かるべき筈がない。時代意識のプリズムを通して、すでに多くの人々が宗教を語り宗教を論じ、一方に於てその本質の究明、それが原理として持つ宇宙觀、人生觀を檢討すれば、他方に於てそれが現に存する樣態、その社會的立場、その教團の生存樣式を批判した。

並に本書は、その兩方面を併せて批判檢討し、先づ思想の搖籃としての宗教より說き起して、宗教の發生及びその進化その改革を論じ、續いて宗教と社會問題、科學思想との關係に論及し、更らには宗教制度の頽廢とその硬化、形骸化、衰貌を語り、進んで現下の社會主義との對比について、特にソヴイエットの反宗教運動について論じてゐる。學究的な勞作とはしないまでも、その問題の取り扱ひ方に於て、また文獻

の引用配列に於て、十分、學的な用意のもとに書き卸されたことが伺はれる。尚ほ寫眞十數葉を挿入し、著者獨自の論調と相俟つて、讀者を裨益するに足るものか。けだし、この種標題の書物中、精讀するに價ひしよう。（村田）

伊達俁美著

宗教哲學研究

東京　理想社

本書は若くして逝ける伊達氏の遺稿である。著者は主として英米の經驗論的立場に終止した人であるが、本論は經驗論の驍將ウイリアム・ジエームズ、ヒユーム、フオイエルバツハの三者を取り來つて、その宗教學說を詳細に紹介論評されたものである。さもすれば忘れられ勝な經驗論的立場の宗教理論を理解する上に、本書は學徒の一讀すべきものであらう。（上野）

傳教大師御事蹟誌

天台宗務廳教學部

佛教史の研究は單に思想の研究のみでは我々の滿足は得られない。實證的と云ふよりは具體的な事象に立脚して、史實の批判を下す事は當然願られなければならない問題であつた。然し從來の佛教研究は殆ど思想に限られ史實を論ずる場合も文書と、史書に限られ、その實地踏査と云ふ事は極く局部的になつて居た。本書はこの實地踏査を立場とした史料の輯集である。

著者は吾々の斯うした史的見地から編纂したと云ふよりは寧ろ信仰者としての傳教大師奉讃の立場より、大師の御事蹟を明にしたいと云ふ態度を取つて居られる。こゝに吾々としては物足りない處が見出される。御事蹟を並べる方法にも只單に府縣別にして何等、その並べ方に原理が見出されない點に不滿を感ずる。著者は御事蹟全體を、創建寺院、中興寺院、由緒社寺、遺芳の四者に大別して之を府縣別に輯めて居られる。その樣子は一寸名所圖繪を見る樣な感がして、此の輯集の爲に十餘年を費された由であるがその年月の割合に取扱上不便な點が多くはないかと思ふ。教學部として尤も重要とせられたであらうと思ふ大師の教線の分布も、後に全國の地圖上に示されては居るが、その爲にでも各府縣別の順序を定められた方が寧ろ効果的ではなかつたか。

研究の立場からはもつと云ひ度い事はあるが、そう云ふ批判よりも今は、天台宗の教廳としての編纂である點に吾人は最も敬意を表する。教廳とか宗務所と云ふ行政機關は兎角斯うした方面に注意を缺き、佛教各宗共かゝる宗祖の教線の分布等に着眼して、宗門百年の大計の爲に布教の根本方針を研究して居るものはない。只目先の事象に眩惑せられて世俗と變らない行政方針を取つて居る際、天台教廳が率先してこの

方面の第一歩を踏み出された事は、注意すべき事であらう。學者はその不備不滿にも拘らず、此の書を利用する事に於て躊躇するものでない事を信ずる。（柴田）

細川龜市著

日本上代佛教の社會經濟

東京　白楊社

"Selbst alle Religionsgeschichte, die von materiellen Grundlage absieht, ist unkritisch." とは、先進學者の言であるが、かゝる見解が、從來、しばゝ〳〵著者をして、日本宗教史に對する社會經濟史的把握に專念せしめてきた。本書の序にも「日本宗教史に關する論著は多産的に發表され、日本宗教史學界、更らに寂寥の感無しと雖も、宗教の教義を說き、その世界觀を論ずるのみが宗教史の全體ではない。むしろ一段と根本問題であるべきは、宗教的イデオロギーと社會關係との究明、特にその物質的基礎を闡明するにあるだらう」ことを誌るしてゐる。本書に於ては、凡そ大化改新より平安朝末期に至る所謂王朝時代を指して「上代日本」と稱し、その上代日本の佛教史を、その寺院經濟史の支援によつて究明しようと試み、上代佛教の歷史的存在をばその社會的經濟的諸關係の交錯に於いて把握すべく努力された勞作である。その多くが昭和四年以來の舊論稿の清算で、著者得意の作でないにしても、問題の提出とその檢討に於て、著者の意圖は十分に買はれる。たゞ難ずるところ、文獻資料の價値如何について、更らに一層吟味を要すべきではなかつたかを想ふ。

本書、篇を分けて六篇となし、最初の五篇、卽ち「上代佛教の問題」、「上代僧尼の破戒生活」、「奈良朝寺院の物質的基礎」、「平安時代の寺院『國家』」、「王朝末期の厭世思想」に於て、所謂王朝佛教、謂つてみれば造寺造塔の佛教、修法佛教の、その正體とそれの仔細とを闡明し、更らには王朝貴族及び庶民の世紀末的憂鬱にまで論及し、最後の一篇を「念佛宗の興隆」と題して、それの「何が故に」の問ひに忠實に答へようとしてゐる。尙ほ終りに正篇に對する外篇として「戰國時代に於ける宗論」、「狂言に現れたる中世の僧侶」及び「德川時代に於ける宗門手形」の三篇が加へられてゐる。さまれ著者の狙ふ所は、從來の佛教史學に於ける素朴觀念論的史論の克服にあつて、本書はその試みの一つの成書であらう。（村田）

中島悅次著

愚管抄評釋

國文研究會

鎌倉時代の高僧慈圓大僧正のすぐれた歷史書愚管抄七卷の我が國文獻史上に占むる位置は極めて大である。神皇正統記と同樣に歷史哲學的見地から記されたものであるが、而も後

者に先立つ一世紀以上、この種著書の先驅をなすものである。高僧慈圓大僧正の如何なる理念によつて我が國歷史が見直されたかに我々の興味が繫がる。この埋もれた名著が要を得た解題の下に評釋されて世に出たことを先づ喜びたい。

（三枝）

サー・フレーザー原著
永橋卓介譯
社會制度の發生と
原始的信仰

新撰書院

フレーザーの「金枝篇」の縮刊が邦譯されると云ふ話は相當前からあつたが未だに實現されないでゐる。この時フレーザーの下で敎をうけられた永橋氏が Psyche's Task の譯書を江湖に問はれたことは欣びである。著者はこの書で、ある種族及びある時代に於て迷信が政體、私有財産制・性的道德及び人命に對する尊敬心等に對して如何に重要な役を司つたかを究明せんとしてゐる。取材の範圍・內容且また探求の方法等については論議さるべき難點もあるであらうが、フレーザー獨特の着眼と非凡な記述的手腕には敬服すべきものがある。

（古野）

大闇將一著
現象學概說
附精密論理學管見

東京　理想社

現象學の思想傾向は學派の始祖から極めて最近の諸流に至るまで、極く大體の傾向を東洋的思索の傾向とその態度に於て稍々近いものあるを感ぜしめる。たとへばブレンタノやハイデッガーの態度立場の如き。フッサールの所論も亦學的に冷靜嚴肅であるが、立場に於て稍左樣いふやうに考へてよい節があらう。少なくともキリスト敎的唯一神的雰圍に直ちに或は迂餘を經て埋沒される餘他の學派に對して左樣感じられるのである。

本誌で本書の內容の紹介吟味をするといふことは稍失當かも知れぬのでここでは著者の印象を語つておくことにする。筆者は著者と交遊もないし面談したことも多分ないだらう。併し昔から極めて深い印象をもたせられてゐる。著者は遙かなる親しみ深い談じてみたいしかも恐るべき人の一人であつた。哲學の亞流者ではなく、何かをマスターする人のやうに思へた。本書中の精密論理學に散見せられるやうに數學の造詣が深く語學に極めて堪能であつた。卒業の際は確かヘーゲルのエンチクロペディを圖式的に究明したものだつたと聞いてゐる。床しく感じたことは當時哲學の專攻者には稀に、佛敎の特殊講義、島地さんの佛陀論や探玄記の演習に出たり梵

語にも出てゐたやうに思ふ。

著者の現象學の研究は何時頃から始まつたのか知らない。併し右のやうな印象からも推されるやうに決して理解や思索を誤覚化す人ではない。確信をもつて本書の序文にいふとほりである。本書は右のやうな事情によつて現象學の極めてよき入門書であると同時に正確なる思索のよすがであると信ずる。(石津)

ブルンネル著
岡田五作譯

危機の神學

新生堂

近代神學としての危機神學は、現代のあらゆる思想文化層と密接な關聯を持つて居る。だから、もし近代の哲學、社會學、歴史學が各の學史上に占むる位置が特筆されるものであるならば、危機神學の神學或は更に進んで一般宗教思想史上において占むる位置も亦よかれあしかれ極めて重要とならなければならない。危機神學は現代思想文化の基礎の上に立ちそれを宗教的に批判したものである。

危機神學の主張が極めて理解に困難であるのは、單にその主張内容が反文化的的である爲ばかりではない。それは極めて難解な用語の用法にもあり、又著しく正統キリスト教思想からかけ離れて居る點にもある(例へばその著しき汎神論的傾向等)そしてこの書は適當な邦語の解説書の絶無によつて更に深められて居つた。

この時同神學の第一人者で同時にすぐれた宗教哲學者であるブルンネルが、三年前アメリカにおいて極めて通俗的に同神學の諸問題について解説講演した The Theology of Crisis の邦譯たる本書が世に出たのである。著者に適當な人を得、その内容は適切な機會によつて生れたもの、譯文も亦明瞭であるから、同神學の解説書としては、本書は最も適當なものであらう。敢て推奨したい。(三枝)

岡田宜法氏著

禪學研究法と其資料

代々木菩提院發行

禪學研究書の少き折柄敎授が本書を作られたことはその内容は兎に角として禪學研究者にとりては一大收穫である。

本書は禪學研究法を史的敎理的儀禮的戒律的傳法的等の各方面に亘つて說いてゐる。然し其研究法は決して舊來の方法論より拔け出でゝ居らぬ觀はあるがそれだけ又初學者にとりては必須の書である。

殊に各種の科目にわたる資料の紹介は資料蒐集に腐心せる

初學者にこの上なき便宜を與へる。更に其等資料の梗概を紹介されたのは初學者に圖書知識を與へ如何なる本によりて何事を研究すべきかの目標を與へる。

本書は禪學は如何なる部分から成り而して其研究方法は、研究資料は如何と云ふ初學者より起る要求を一掃して何等かの基礎的要素を彼等に示し與へるであらう。而してその要求を滿たすべく試みたのが本書であるとの著者の目的は完全に遂げられてゐる。

さあれ氏の卷頭に示さるゝ如くに本書は初學者に對する忠實な相談相手であり是非初學者の一考を煩らはしたき書物である。

然し敎授の「禪學概論」にも見られる樣に吾々少しく新天地から禪學を研究せんとする者には今少しく嶄新な研究方法と資料の取扱ひが望ましかつた。然し又禪學界の泰斗として學界に望まれる敎授に之を望む事は無理な事であらうが。敎授の禪學に於ける敎理的研究は充分尊重すべきである。然し少しく欲を云へば史的研究、殊に日本禪學の研究にはもつと民族的研究が付け加へられて然るべきではなからうか。日本禪宗の研究はそれが佛敎の生きた生命である事を思へば、自から研究法も變へられねばならない樣にも考へられる、然し欲を云へば限りがない。然し禪學界の現狀に照してこの書の發刊は少くとも自働車のヘッドライトの役だけは充分に勤めて居ると思ふ。（平田）

富永德麿著

聖書耶蘇傳研究

新生堂

故人の遺稿を整理出版したもの。表題の示すやうに聖書を基本にしてイエスの生涯を見たものである。必ずしも聖書の章句をそのまゝ是認し主張せず、そこに或程度の批判を加へて居るのが特徴である。勿論この批判の程度については大いに議論の餘地を持つて居るが、聖書の章句を精神的に解釋し深く沈潛し眞意をつかまうとして居る所に、著者ならではの境地が示されて居る。菊判四〇〇頁の大册である。（三枝）

エドワーズ
上野隆誠譯

宗敎哲學擬論

理想社

「知覺のない概念」の如く從來しばゞ〳〵宗敎的眞理の確實性が、宗敎の歷史的發達や心理的表現に現はれた種々の具體的事實に關する充分の智識なくして研究され勝ちであつたのみならず、その問題と方法はある範圍に限られそれの解答も

殆ど定石通りの印象をすら與へる。かゝる宗教哲學の從來の行き方に對して、著者は先づ宗教を人間生命の常態的普遍的事實として人類學上から宗教の起源を探り、更に心理的發達を明にし、之を具體的歴史的に把握し、而してかゝる宗教的事實乃至經驗と事物の眞理性質との關係を形而上的に研究して事實の根本的意味を洞察し、全體の意味の内觀を求める。かゝる宗教哲學に於ける二重の仕事は餘りに尨大に失する大膽なる試みではあるが、これを鮮かにも成し遂げたものはその論述の方法である。卽ち研究の結果を研究の對象としつゝ、換言すれば、獨自の見解を立てる前に代表的諸說を概觀し、問題の方途を暗示しつゝ積極的に自己の所見を啓發開展せしめる所の所謂「批判的組織法」である。併し宗教哲學に於けるかゝる方法は一方法たるに止まり、第二—四章の今日の宗教學に取扱はれる問題の批判的論述には批判の餘地が存する。更にその内容に於いても吟味さるべきものもあり、進化論的見方がその背後に認められる。然し人類學的、心理學的、歴史的事實を、立論の基礎に置いた點は在來の宗教哲學とは頗る異色あるものであり、宗教學徒にとつては幾多の問題が提示せられる。全體を通じての前後一貫せる方法と論調とを以ての問題の比較的公平なる取扱とその明徹なる論斷とには吾々は虚心耳を傾けなければならない。蓋し本書の價値はこゝに存するであらう。なほこの種の宗教哲學書の譯著には往々難澁な言辭や殊に宗教學上の譯語に正當を缺くもの、多い時斯學に於ける造詣と見識とにかけては新進の學徒上野隆誠氏の流麗なる譯筆と正確なる譯語の思ふまゝなる驅使とは本書の價値を幾倍さすか分らない。(村上)

新刊宗教關係書目(自昭和六・九・一至同一一・一〇)

「宗教の史實と理論」　宇野圓空著　三・二〇　神田同文館
「西洋中世史概說・宗教改革史」　原勝郎著　三・五〇　神田同文館
「宗教哲學研究」　伊達俁美著　二・三〇　麹町理想社
「宗教學」　宇野圓空著　一・五〇　神田岩波書店
「宗教學紀要」(東京帝大宗教學講座創設二十五年記念會編)　一・五〇　神田同文館
「紀記論究」(建國篇一)　松岡靜雄著　二・〇〇　神田同文館
「現代佛教の研究」　姉崎正治編　一・五〇　神田同文館
「親鸞の宗教とその本質」　細川崇圓著　・八〇　廣島大地社

「紀記論究」（建國篇二）　松崎靜雄著
二・〇〇　神田同文館

「宗教童話研究」　蘆谷重常著
二・〇〇　本郷文化書房

「新宗教への道」　鶴藤幾太著
一・二〇　日本橋古川出版部

宗教小說「天外地界」　片桐龍子作
二・〇〇　岐阜市忠誠婦德會

「反宗教運動批判」　妹尾義郎他十一氏
一・〇〇　池上町大林閣

「宗教問題と反宗教運動」　赤神良譲著
一・二〇　芝　大東出版社

「思惟より信證へ」　朝日融溪著
一・三〇　麹町白楊社

「國譯一切經」（毗曇部十一）（瑜伽部二）
芝　大東出版社

「國譯禪宗叢書」（第二輯第十一卷）
神田同刊行會

「選擇本願念佛集解說」
京都大川勸業宗學興隆會

「高野山現存藏經目錄」　水原堯榮編
一二・〇〇　森江書店

改訂「智山派宗典」　金剛興照編
一・五〇　芝　智山派宗務所

「佛教信仰寶話全集」（一七）　岩野眞雄編
芝　大東出版社

「寺院日用法令」　下間空教編
・五〇　芝　佛教聯合會

「昭和新纂國譯大藏經」（論律部九）
神田東方書院

「參禪秘話」　飯田檀隱
二・〇〇　牛込中央佛教社

「傳道講話集」
一・五〇　小石川豐山派宗務所

「日蓮宗大系」（自第一編至第七編）
市外池上大林閣

「密教大辭典」　上卷（アーシ）　松永昇道編
六〇・〇〇　同編纂會

「日本上代佛教の社會經濟」　細川龜市著
一・五〇　神田白楊社

「前田慧雲全集」二（天台宗綱要）
日本橋春秋社

「佛教暴露」　高津正道著
・九〇　本郷自由社

「宗演禪師書翰集」　長尾大榮
二・〇〇　神田二松堂

「日蓮上人研究」（第二卷）　山川智應著
三・五〇　牛込新潮社

「佛教序說」　高神覺昇著
赤坂甲子社

「佛教要義」（中卷）　深浦正文編
一・八〇　京都龍谷大學出版部

「淨土宗布教全書」（第十九卷）
一・五〇　小石川淨土教報社

「宗教論」　レーニン（小島京一譯）
・三〇　神田南盤書房

「バイブル物語」　藤田淳著
二・五〇　本鄉文化書房

「信仰とは何ぞや」　角田桂嶽譯（メイチエン）
一・五〇　名古屋一粒社

「豫言者の研究」　淺野順著
二・五〇　牛込長崎書店

「共產主義とキリスト教」　ブライス（竹中勝男譯）
・二〇　京橋敬文館

「カトリック的社會秩序改新策」　上智大學譯
・三五　神田岩波書店

「危機の神學」　ブルンネル（岡田五郎譯）
一・二〇　神田新生堂

「宗教改革の世界史的意義」　シユーベルト（石原論譯）
・六〇　神田岩波書店

「日本キリスト教社會事業史」　生江孝之著
一・五〇　京橋敬文館

——上野・三枝——

Aldrich, (C. R.) The Primitive Mind And Modern Civilization.

London, 1931.

著者は嘗てユング教授の下に學び、その影響の下に、云はゞチユーリツヒ派の精神分析學の立場から、宗教を研究する。それは早やフロイドの「トーテムとタブー」に見る如き單なる學說の當嵌めでなく、「比較研究法」による正確な科學的勞作として、從來主に民族學畑から論ぜられてゐた原始心理に對する心理學的な探究として、所期されてゐる。

著者によれば、心的過程が全體から細部に、それより更に綜合にと進む如く、人間心理の研究も全體的基底としての原始心理から始められるべきである。しかして原始心理の研究は人種的無意識體と群居本能とが文化現象の（宗教をも含めて）の根源的な基礎をなしてゐる事を明かにするといふ。材料は主にフレーザー及びレヴイブルユールに仰いでゐるが結論は前者よりも寧ろ後者に近づいてゐる。尚卷頭にマリノウスキー教授及びユング教授の序文を附す。前者は根本的立場に於いて著者と異るが、心理學と民族學との間に新しい分野を開拓

するものとして歓迎の辞を述べてゐる。（佐木）

Atkins, (G. G.) Procession of The Gods.

London, 1931.

世界諸宗教の一般な動向と性質とを出來るだけ抱括的に且つ美的に纏上げて一般讀者に捧げたもの。しかも通俗に墮せず、宗教史入門として恰好であらう。但し原始宗教の部分は著しく縮少され、單にトーテミズムとか精靈とかの根本問題を一般的に取扱つてゐるに過ぎない。諸宗教は根本的には同一であるが、しかもそれからは定つた進歩の段階を辿るとする見地から、章の配列は「スフインクスに守られるニイルの神々」以下佛教、儒教等を波逃した後、プロローグを設けてセムの宗教を述べ、イスラムに及び、ユダヤ教に到つてこれをエピローグ「神々の黄昏」に結び、更にプロローグを設けて基督教を取扱つてゐる。斯かる點は著しく基督教的偏執を思はせるが、各々の宗教を取扱ふ態度は大體客觀的であると言つてよい。（佐木）

Aubrey, (Edwin Ewart) Religion and the Next Generation.

New York, 1931.

例へば知識慾の旺盛な幼兒に執拗なる「宗教的質疑」を受けた場合、「科學的教養のある」現代の兩親が、過去の奇蹟物語や非科學的觀念を以て應答ふることを喫拒しつゝも「吾々の關知し能はざるもの――神、不死等」の不可知論を以て答へねばならぬ一種のヂレンマを救ふ爲、卽ち斯かる科學的教養ある兩親が幼兒の質疑に應ずべき適當の答へとして物されたのが本書である。

著者は「科學は科學として宗教なしにその分析と實驗とを實行しうるが、宗教は科學の知識に依存する。人生は兩者を要請する」との信念の下に、信仰の背奥にあつて然も信仰自體を生むに至つた人間に於ての基本的なるもの――感情生活の心理を通じて、飽くまで科學的に有意義な新らしい角度よりして神、祈り、崇拜等の宗教諸觀念を理解づけ、(1)個人的宗教經驗の本質の理解に資し、(2)可能なる限り科學的觀察と統整に依る過程に進じてこの理解を求め、(3)全生活に關係し絕えず成長しつゝある宗教經驗の解釋を個人に保證することを以て目的としてゐる。

內容は　Ⅰ序言の意にて、Ⅱ個人は如何にして自己の宗教を得るか、Ⅲ宗教の意味するもの、Ⅳ宗教的幼兒異常期と宗教的成熟、Ⅴ懷疑論者の神の意義の探究、Ⅵ宗教的調整手段としての祈り、Ⅶイエスの有意義、Ⅷ吾等の宗教は何處から來るか、Ⅸ識者は何を制度宗教者に爲し得るか等。九篇。（戸川）

Bertholet, (A.) Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung.

Tübingen, 1930.

表題已に暗示に富む。原始人の間にあつて殆ど一般的に廣く用ひられた語で、以前は人格的神又は時に「至上神」をさへ意味した語が實ははるかに一定しない力の概念であつたり、その屬性が動的であるにすぎないものが多いのは今更ら言ふまでもない。さりとてリューバの言ふごとくダイナミズム一方で解釋出來るものであらうか。本書はかゝる問題に對する事例よりも取扱の方法と着眼に新しさを見せてゐる。(村上)

Binyon, (G.C.) The Christian Sociahist Movement in England, an Introduction to the Study of its History.

London, 1931.

基督敎の社會的側面に興味を有する神學校學生に對しての入門書として、從來の敎會史に缺けてゐた重要部門たる「基督敎社會主義」の歷史を簡單に敍述したもの。基督敎社會主義運動は社會主義の發生と宗敎との相關の一結果である故に社會主義そのもの、歷史も自然略述されてゐるが、更に進んで時代全體の動きと基督敎社會主義との關係を鳥瞰する事は將來の課題として殘されてゐる。著者は運動の歷史を大體四分し、一八一五年より四八年に到る初期時代、以後八四年に到るモーリス等の基礎づけ時代、一九一〇年に至る實際運動時代、及びそれ以後の混亂時代とする。

現代宗敎の動きの觀察者にとつて、本書はよき資料の供給者たるを失はないが、社會主義と基督敎とは元來同一根源に出るものとし、「科學的」社會主義に關しては「僧侶的」無關心を裝つて、若しくは無理解を示してゐるのは、信者以外の讀者を滿足せしめる所以でないだらう。(佐木)

Cooksey (J. J.) and Alexander Mc Leish, Religion and Civilization in West Africa.

London, 1931.

アフリカに於るキリスト敎の傳播はエジプト、アビシニヤ等のキリスト敎に見らるゝが如く、既に紀元初期から行はれてゐたのであるが、第七世紀に於てモハメット敎の征服によつてキリスト敎の傳導は久しく杜絕されてゐた。從つてアフリカに於るキリスト敎の實勳は十九世紀以後の事に屬する。然し西部アフリカ地方に於ては、十四世紀頃から佛人によつて土人との交涉が開始せられ、その後、佛、西、英、葡諸

國のキリスト教團によつて布教傳導せられて來た。本書は此等諸國のキリスト教傳道史を簡結に敍述したものである。西アフリカのキリスト教を地理歷史的に考究せんとする者には好個の案內書である。（上野）

Goodspeed (Edgar J.) Strenge New Gospels.

Chicago, 1931.

著者に "The Story of the New Testament" "The Formation of the New Testament" "The Making of the English New Testament" "New Solutions of New Testament Problems" 等々新約に關する幾多權威ある著書のあることは云ふ迄もなからう。

本書に於て著者の意圖するところは、疑はしき僞の福音を究め、それと眞純のものを識別し、以て原初基督敎文學の眞面目な研究のフットノートたらしめんとしたことである。

「聖書に次いで主要なるもの」として人に誤認され、人を誤導するところのものを檢覈することは、たとへその有疑的文獻研究に個人的に興味なく好尙なくとも、福音の正しさの爲には極めて重要である。これまで、大遺品の新發見と稱せられる福音に關する大著をかなりに多く吾々は持つが、本書の如く克明に組織的に概見し比較したものを見ない。

總頁一七〇頁、手頃の小著である。（戶川）

Crested (Rev, d, W.) Psychology and God.

New York, 1931.

本書は一九三一年の Bampton Lectures でありサブタイトル "The Implication of Recent Psychology for Religious Belief and Practice" に見らるゝが如く、宗敎に對する心理的研究の成果とその意義を論じたものである。著者の目的は主として行動心理學の乃至フロイ　派の心理分析より下された宗敎に對する攻擊を批判して、宗敎と科學との矛盾を調停せんとするのである。その試は果して成功してゐるかどうかは別として、宗敎心理學に對する一の批判として一讀すべきものである。（上野）

Lévy-(Brühl, Lūcien) Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.

Paris, 1930.

未開人心理の研究に一エポックを劃した著者の　Fonctions mentales dans les sociétés inférieures が刊行されて早くも二

十年を經過した。その間往年の哲學者レヰ・ブリユルはデユルケイミスムの雰圍氣で主として集合表象の觀點からの原始心意への實證的研究に沒頭した。La mentalité primitive と L'Ame primitive との彫大なる兩著を學界に多くの波紋を投じた。そうしてそこには可成りの批難さえも加へられてゐた。それでも古稀の著者は不撓の努力を以て學的精進をやめない。この近刊書を手にした者は多彩なる取材の範圍にまた著名なる近刊書等の引用に、老いて尙倦むを知らない著者の精神的活動性に深くも胸打たるであらう。內容の紹介は他日本誌にて試みらるることを切に望みづゝこの好書の出版に敬意を表しておく。（古野）

Mathews (Shailer)
The Growth of the Idea of God.

New York, 1931.

著者は本書に於いて西洋文明にをける神觀念の發達を究めやうとする。然しその「發展」はその「起原」以上に重要であるとの意味に於て、その原始性卽ち世界各地の未開人種にをける神の理念をでなく、專ら西洋文明自體にをける而して三千年の展開史を有する大宗教—基督教にをける神なる理念の發展を更に換言するならば基督教發展史上にをける神の理念を變化より變化へと導く「力」を跡づけやうとする。然し乍ら論述の過程として原始宗教の神の理念が顧みられてゐることはいふ迄もない。著者の方法態度は歷史的機能的方法と云ふべきであらう。

內容：ChⅠ　社會龜鑑と神の理念・ChⅡ　原始宗教にをける神の理念・ChⅢ　ヘブライの神・ChⅣ　ロマ帝國の一神教・ChⅤ　基督教神教の生起・ChⅥ　基督教神學の神・ChⅦ　新有神論的龜鑑　ChⅧ　現代の神・（戶川）

Mc Gee, (G. E.)
A Crusade for Humanity, The History of Organized Positivism in England.

London, 1931.

コントの人道教は世界各處に尙ほ微々たる存在を續けてゐるが、中に就いて稍々著しいもの、英國に於けるそれ、を歷史的に述べたのが、副題に示された如く、本書である。

コントその人の生涯とその學說、教說を紹介し、人道教のイギリス傳播とコングリーヴ一派の英國實證主義運動からハリソン派のニユートン・ホール設立に及び、現在の衰勢に到るまでを敘述し、終りにこれを批判してゐる。著者の意見に從へば、英國人道教會は社會的、政治的、經濟的及び思想的

の闘争を融和するのに眼に見えぬ貢献を致してゐるが、現在衰運の原因としては次の諸項が擧げられる。一、宗教と呼ぶに稍々適切な缺く事、二、ロマ舊教の教權主義僧侶主義的殘滓が余りに強い事、三、フランスとの關係が密接過ぎる事、四、闘爭時代に在つても中間的存在として止つてゐた事。例へば宗教家がその實證主義を排撃すれば無神論者科學者は僧職者の研究干渉に反對し、勞働者がその私有財産權護を拒否すれば資本家はその勞働組合主義や正統派經濟學反對やを喜ばなかつた。

著者は人道教の將來に尚ほ望を嘱してゐるが、實證哲學から社會感情尊重への方向轉換に於いて生れ、實證的社會學成長の傍路に發した人道教が、インテリ的リベラリズム一般の沒落時代に於いて果して如何に生續けるか。可能的宗教の一型として見るとき我々の興味を惹かずにゐない人道教の斯かる問題に對し、本書は好個の資料紹介の役を務めるであらう。

（佐木）

Nadler (Küte)

Der dialeksische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums.

Leipzig, 1931.

死後百年にしてヘーゲル復興が謳はれ或は彼を難じたキエルケゴールのルネサンスが唱へられる。ヘーゲル哲學の構想はキリスト教神學の哲學における姿であり、キエルケゴールに思索の根柢をもつ現代の危機神學は哲學的思索の神學に於ける相である。こゝに兩者の接衝點に問題の起ることは當然といはねばならぬ。

ナードラーはクローナーやテイリツヒに師事した人であるがヘーゲルの體系上の根本思想はキリスト教的宗教的體驗内容を眞に哲學的に構想したものであるとの着眼の下に本書の論述をすゝめる。ヘーゲルは宗教と哲學の區別を絶對精神の識り方の差異にしてゐる。一は表象他は思惟によると考へてゐる。そしてその連關は連續によつて説明せられるが、著者はこの概念と表象との中間領域に問題を立てゝゐる。既にそのことはキエルケゴールが詰つたことであつたが。

著者は論目をヘーゲル哲學に於ける辨證法的矛盾とキリスト教の逆説との意味の關係におくのであるが、そのためにヘーゲル辨證法の意味をバルトやブルンナーやゴーガルテンの所謂辨證法的神學やキエルケゴール、ハイデッガーの存在哲學と對比關連せしめて吟味する。重要な論點は矛盾とキリスト教神學上の逆説との方法的關係の究明に於て辨證法的組織の正當と、非辨證法的な逆説の孤立化及び放棄は原理的に意義なきものと斷じる點である。存在論的思惟なるものは精神と存在の辨證法から來なければ誤りである。この辨證法は思

惟に於ては矛盾の止揚を信仰に於ては逆説の止揚を要求する。そして思惟と信仰は究極的な自己實現の代理的先行者としての具體的活動を要求するといふのである。こゝに於て人は思惟から體驗への復歸をとく著者の師クローナーの所論を想起するであろう。

最近の思想傾向上の極めて興味ある問題の取扱ひとして若き著者を祝福したい。（石津）

Tiele-Soderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, (Sechste verbesserte Aufl.) Berlin, 1931.

學史的にも内容的にも本書の如きが新しく出たことを喜び度い。（村上）

彙報

火曜研究會十月例會

日時　九月二十二日(火)午后六時

場所　學士會館六號室

發表　宗教藝術に就いて　財部健次氏

宗教藝術は近代に於ける個性尊重の所謂純粋藝術とは全く別けて考へなくてはならない。外に目的を持たぬ藝術の爲の藝術とは異り、宗教藝術とは、宗教信仰の絶對的理想を具體的に表現するものと云ふ可きで、從つてそれは美の爲ではなく既に宗教なる目的をもつてゐる。云はばそれは一の傾向藝術である。元來、藝術は上古に於てはそれ自身が目的でなく寧ろ手段として存在してゐた。從つてその時代に於ては藝術は決して絶對的のものでなく第二義的なものであり相對的のものであつた。藝術は所謂藝術至上主義者達の云つた樣に超然として孤獨を慢つた作者の一人よがりではなく常に一般社會の思潮、生活と共にあつた、で吾々が上古の宗教藝術に接する場合に文藝復興以來の個人の自由なる考に知らず知らずの間に引きずられて誤れる批評解釋をしてはゐないであらうか。

かかる宗教藝術の研究に當つては吾々は先づその社會的機能、意義に重點を置く可きであつて、單なる美の爲の藝術の類と混同す可きでなく此の點に於て新興の藝術社會學の立場と全く等しき所があると考へる。

宗教學科懇談會

時　十月二十日(金)午后六時

場所　山上御殿

本會では宇野助教授の「宗教の史實と理論」及び「宗教學」の出版を記念し續いて今夏臺灣蕃族の習俗を實地踏査した古野清人氏の講演を聞いた。姉崎教授をはじめ參會者二十五名、古野氏の語つたところは次のやうに要約される。

北蕃(タイヤル族、セイセット族)、南蕃(ブヌン、ツオウ、パイワン、アミ、ヤミの諸族)を合して人口十四萬以上蕃社數約七百を有する民族學研究の至寶として日本の有する生蕃の習俗に關して單なる印象記として自ら訪問した各族(ヤミ族を除く)の宗教・呪術的信仰と行事について略述し、或は臺灣の工業文明機械文明の急進展につれてこれらの文化の侵入と共に彼等の宗教心呪術的行事の排撃が彼等の道德性、社會性を破壞する危險等にも言及した。

宗教學々生聯盟研究會の記

宗教學々生聯盟は其の生誕の第二年を迎へて着々成立の目的を達せんとしてゐる。かくて我々は得る所多かりし第一回研究會の記を報じ得るを喜ぶ。

卽ち十月十日委員會の席上で催す事を約した研究會は、十月三十日(金曜)午后二時より大正大學宗教學研究室に於て開かれた。出席者は帝大、大正、日大、立正、駒澤等の會員二十餘名研究發表は左の二氏である。

「佛教の宗教學的研究に就いて」

大正大學　市川修誠氏

「古代契約論の一片影」

——ヨモツヘグヒと婚姻の食事——

大正大學　中村康隆氏

市川氏は未來の救世主を望む宗教意識の現れとしての彌勒を論じて佛教の宗教學的研究を主張せられた、此の種の研究は今後大いに行はるべきであらう。後者中村氏の綿密な神話學的研究は、時に松村博士を批判し時に津田氏を檢討しつゝ周到な引用を織りまぜた二時間に亘る發表であつた。たゞ序論的考察があまり長きに失して時間が切迫した爲結論に力點が置かれ得なかつたのは遺憾であつた。

研究會が終つたのは午后五時半既に夕暗が迫つてゐた。

今後參加各大學持まわりにて一ケ月一回の豫定で研究會を開催する事になつてゐる。(棚瀬記)

キヤノン・ストリーター講演
——文學部公開講演——

一昨年來朝して本學に於て「科學と哲學及び宗教」に關して連續講演をしたオクスホードのキヤノンストリーターは本年また來朝して姉崎教授司會の下に左記のやうに文學部主催の公開講演をなした。連日聽講者約百五十名。

時日　十月八日(木)九日(金)十日(土)午后三時より、(但し土曜日は午后二時より)

場所　法文經二號館廿九番教室

講演

The Reaction in England since Darwin of religious thought to scientific Method.

要約。英國の思想及び制度はとくに宗教方面に於て大陸のそれより異つた事情にある。新興の科學思想は傳統の思想信仰と相尅交錯して轉形の期を劃したのであるが、その時期を二つに分けて考察し得る。一つは十六世紀の宗教改革で他はダーヰンの種の起源が一八五九年に出版されてから後の事情である。講演の內容はこの後の時期を主とするがこの時代の特色としては政治問題と宗教とが分離したといふことと宗教改革が未だ終つてゐないといふことであるとみる。

そしてこの時期の問題としてその前期の問題を探るために英國と大陸との宗教改革の事情を比較檢討して十九世紀中葉迄の英國民の宗教思想を略述し、ダーヰン以後今世紀初頭に至る英國の科學思想とくに宗教の學的取扱ひを辿り更らにそれに對して宗教の新興諸學科に對する處置對論乃至大戰後に勃興した新らしい心理學物理學及びアインシュタインの所論に於て宗教の立場との連絡の可能をさき更らに最近十年間の唯物論の所論の內容に於て新らしい宗教思想の考へらるべきを暗示した。

尙は講演の內容は本誌に載せるつもりで今交涉中である。

火曜研究會十月例會

時　十月十三日午後六時

場所　學士會館六號室

研究發表　日本神話の社會的觀察　杉浦健一

社會的な視角から神話を見るとは神話を文化史の一面として、その社會生活の樣態が如何なるものであつたかを明かにすることを云ふ。日本古史神話に就てこれを見るに、例へばスサノヲの命が亂暴して高天原を追はれたと云ふ話を見るに。(一)スサノヲの命の亂暴とは共同社會生活の秩序が確立し既に所有權の發生を見た社會に起つたものである。(二)斯かる社會にあつたから刑罰が課せられた。ここに於てこの共同社會は父權制であつたか、母權制であつたか、又如何なる組織の集會が行なはれて刑罰を決議執行したか等が問題となる。斯くの如く我國古史神話から上代社會の諸制度を還元して

我國上代の部族的共同社會が如何樣な轉換をなして、今日の如き國家組織となつたか、その跡を明かにせんとして、先づ第一に天地創造の神話からこれを考察して見る。天地創造神話からその底に伏在する社會制度を抽出するだけの資料がない。從つて考古學、人類學等の說明を借り心理學的な推測を加へて想像してゐる。然かし斯かる色々の方法を混用して上代生活を推定することは果して社會學的見地の許す所かどうかと云ふ問題の方法論的考察をなす。

出席者　十人

上述の問題に對する出席者の出問應答ありて閉會。

——後記——

宗教學講座記念會編

歐文宗教論文集

待望をかけられた宗教學講座記念會の記念出版歐文宗教學論文集は年末までには完成する。姉崎教授及び講座記念會を祝福して海外の諸大家から寄せられた諸論文は豫想の紙數を超へて殆んど倍加し四百五十頁の大册となつた。

執筆者、論文の質、傾向及び體に於て共に世界的な文獻である。内容の主なるものは次のやうである。

All, Anathon, Die Rolle des Denkens im religiösen Glauben

Allier, Raoul, De l'invocation a l'incantation

Gowen, Herbert H., Man and the stars

Hopkins, E. Washburn, Astronomical similes in epic poetry

Levi, Sylvain, Bilinguа-dutiya

Moore, Edward C., Religions and theologies in their relation to the science of religion

Otto, Rudolf, Mystische und gläubige Frömmigkeit

Schurhammer, G., Der "Grose Brief" des Heiligen Franz Xavier

Soderblom, Nathan, Assurance in religion

Sounders, Kenneth, Religion as collective

この外既刊『宗教學論集』中の各論文を執筆者諸氏によつて摘要していたゞいたものを收める。

尚ほ本書は限定出版で餘分のものは少數であるが、一般究學者の購求御希望の向は豫め知らせて下されば御便宜を圖ることにした。但し定價は未定である。御照會の節は東大宗教學研究室内宗教學講座記念會宛に御願ひしたい。（T・I）

昭和六年十一月廿五日印刷
昭和六年十一月三十日發行

新第八卷・第六號

（定價金壹圓）

編輯者　宗教研究編輯部　東京帝國大學宗教學研究室内
右代表者
發行者　姉崎正治　宗教研究發行所　東京市神田區通神保町一　株式會社同文館
印刷者　森山章雄　宮本印刷所　東京市神田區雉子町三四番地

不許複製

一部　金一、〇〇（送・〇六）
三册（半年）金三、〇〇（送共）
六册（一年）金五、八〇（送共）
六册（會員）金五、〇〇（送共）

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓也を添へて發行所へ御申込の事

宗教研究發行所　株式會社同文館
東京市神田區通神保町一（振替東京一三五）
大阪西區阿波座下（振替大阪二二二八）