聖トマスに於ける恩寵と自由意志について

——スンマ・テオロギカを中心に——

印具徹

序

聖トマスは、聖アンセルムスの如く、人間は「原罪」によつて全的に堕落したとは、決して説かない。彼は、「原罪」によつて、人間は、たしかに楽園を追放され、原人アダムに賦与されていた「原義」(justitia originalis)を喪失したとは主張するが、しかし、そのことによつて人間性は全く悪になつて仕舞つたとは云わず、ただ最初の義の状態の調和が破れ、その人間性が傷き病むに至つたに過ぎない[1]と論ずるのである。従つて、聖トマスによると、人間に於ける本質的な能力[2]である自由意志は、なるほど傷き病んで悪に傾き易くなつたが[3]、全く悪に固定して仕舞つたのではない。[4]意志は、云わば「徳への傾向」に於て、「半減されている」のである。[5]而して、かくの如き「病める意志」をもつ人間の状態は、まさに、「恩寵の救以前」(ante reparationem gratiae)に於ける、不道徳な、「堕落せるもの」(natura corruptae)である。[6]ところで、この「堕落せるもの」が、「恩寵」によつて救われると云うこと、即ち、「神の子」とされると云うことの内面的意味をめぐつて、聖トマスに於ける「恩寵と自由意志」について論じたいと思う。

註 1 S. Th. Iª—IIªe, 82, a.1

「Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione harmoniae quae (in qua) consistebat ratio

originalis justitiae……Unde peccatum originale ‹languor naturae› dicitur.」

2 S. Th. I, Q. 83, a, 2.

3 S. Th. Ia—IIae Q, 83, a, 3.

聖トマスは、ここで「原義の根拠を構成する調和の解体」(dis-solutio harmoniae in qua consistebat ratio originalis justitiae) は、「魂の能力に関係する」(re-spicit potentias animae) ことをのべ、かくて、「罪くの顧着な傾向をもつところの能力に、本来的に、それが、関係することは明らかであって、その能力は意志である」と主張している。

4 S. Th. Ia—IIae, Q, 88, a, 1 et a, 2.

5 S. Th. Ia—IIae, Q, 85, a. 1.

「, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.」

6 S. Th. Ia—IIae, Q, 114, a, 2.

「-quod hominis sine gratia duplex status considerari potest sicut supra (Q, 109a. 2) dictum est: unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum, alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae.」

I

「罪」ある、「不義」の人間が救われ、「神の子」とされるとは、「罪の状態から、義の状態へ」(a statu peccati in statum iustitiae)[1] 移されることである。而して、このことは、「病める意志」が「健なる意志」に変えられることでなければならない。ところで、かくの如き「移行」乃至「変化」が実現するためには、聖トマスによれば、「神によって動かされる」[2]と云う事が必要であった。即ち、恩寵によってのみ、そのことが可能だったのである。では、聖トマスは、恩寵を如何に考えたか。彼は、後に述べる如く、「神によって動かされる」と云う言葉が示す様に、神の働きとしての人格的な恩寵に注意を向けているが、しかし、論理的、存在的には、「人間に、神によって与えられる、或超自然的なもの」(quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens)[3]を恩寵と考えたのである。即ち、「不義」な

る人間の魂の中に「注ぎ込まれた実体的な贈物」[4]が、恩寵であつた。それは、まさしく、「不義」なる人間の義化のために要求されるところの、かの第一のものたる、「恵みの注入」(gratiae infusio)[5]に外ならない。聖トマスは、かくして、ゼーベルグも主張する様に、聖アンセルムスとは違つて、何れかと云えば、少なくとも存在的には、「人格的な神の働き」に重点をおくよりも、寧ろ、「注入された恵みの実体的贈物」に其の重点を置き乍ら、自らの恩寵観を展開しているのである。[6]

聖トマスに於ける「恩寵」は、かくして、単に神の「永遠の愛」や、「罪の赦し」ではなく、[7]それは実体的に、まさに、「人間に、神によつて与えられる或超自然的なもの」であつて、「魂の本質の中に存在する」(quod sit in essentia animae)[8]ところの、「ある贈物」である。従つて、かかる「恩寵」は、恰も質料に於て配置されるのでないなら存在し得ないところの「形相」[9](forma)の如きものであると考えられる。実に、罪により、崩れて傷き病むに至つた人間の意志は、この「形相」の如き恩寵により、形を整えられて、癒され健なるものとされるのである。ただし、この場合、聖アンセルムスに於ける場合と異なり、「病める意志」は、恩寵によつて、全く破壊されて、真に新しく、「健なる意志」へと作り変えられるのではない。[10]そうではなくて、ただ、「自由意志は、それによつて動かされる」(per eam enim et liberum arbitrium movetur.)[11]のである。つまり、質料に対する形相の如く、魂の中に「存在」(esse)として注入された恩寵(gratia infusa)により、「病める意志」は内より「完成」(perficio)され、高揚されるのである。これが聖トマスに於ける、「病める意志」より「健なる意志」への「恩寵」による移行であり、変化である。それ故に、人間の魂の中に与えられた「贈物」(donum)である「注賜的恩寵」(gratia infusa)としての聖トマスに於ける「恩寵」は、同時に「神意に適せしめる恩寵」(gratia gratum faciens)[12]である。つまり、聖トマスに於ける「恩寵」は、「病める意志」を癒し、これを整えて、「健なる意志」とし、神の御眼に「適せし

ある」恩寵なのである。従つて、かかる恩寵は、又、人間の魂に宿つてこれを聖とし、神の生命にあずからせる恵みとしての、「成聖の恩寵」(gratia sanctificans)[13]に外ならないのである。

註 1 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 113, a, 5.

「—, iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae.」

聖トマスは、ここで明らかなる如く、「罪の状態より義の状態へ」の移行は、「神によつて動かされる」と云うことなしには考えられない事を主張している。

2 同上

3 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 110, a, 1.

聖トマスは、ここで、恩寵は通常三様に理解されるとして、三つの場合をあげ、わけても、「憐みによつて與えられた贈物」

(Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere, Hanc gratiam facio tibi) を、特に恩寵として重視している。

4 Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 2, C. 2, § 57 cf.

5 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 113, a. 6.

6 Seeberg. 同右

7 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 110, a, 1, ad 1 et 3,

「Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (q. 113 a, 2).」

8 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 110, a, 4.

9 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 112, a, 2.

「: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.」

S. Th. III, Q. 63, a. 5, ad 1.

「Nam ***gratia est*** in anima sicut ***quaedam forma*** habens esse completum in ea.」

10 S. Th. I. Q. 1, a. 8 ad 2; Q. 2. a. 2 ad 1.; IIª—IIæ, Q. 188. 8c.「gratia non tollit naturam, sed perficit et supplet defectum naturae—」

11 S. Th. Iª—IIæ, Q. 113, a. 7.

12 Quaestiones Disputatae, Q. XXVII, a. 1 (de veritate)「…, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens;……」

13 S. Th. III, Q. 60, a. 1, III, Q. 69, a. 1.

二

我々は、聖トマスに於ける「恩寵」について、種々考察を進めて来たが、遂にそれが、「成聖の恩寵」（gratia sanctificans）であることを理解することが出来た。しかし、聖トマスに於ける「恩寵」は、ただ一義的に、これにつきるのでは決してない。だが、「成聖の恩寵」が、彼の思想体系に於て重大な意味をもつていたことは事実である。而して、この「成聖の恩寵」の重視は、必然的に、人間の自由の強調と結びつくのである。[1] つまり、「成聖の恩寵」によつて、弱くなつていた人間の意志は、「その欠陥を補先され」（supplet defectum naturae）、現在に於て、単に約束としてではなく、存在（esse）的に高揚され、価値ある行為の主体とされる訳である。

かくの如く、聖トマスに於ては、「成聖の恩寵」の重視が、「自由意志の強調」となつて現われたと云えるのである。しかし、一体、何故に、聖アンセルムスとちがつて、聖トマスは、「成聖の恩寵」を重視したか。これは、最初に一言した如く、彼が全堕落説をとらなかつたことによると云えるだろう。即ち、原罪の結果、「神の相似」（similitudo Dei）を失つたので、「神の像（imago Dei）が弱くなつたと云う半堕落説[2]にあつては、必然的に、「imago Dei+similitudo Dei」と云う完全な現実態を求めるに至る訳で、その論理的欲求が、「成聖の恩寵」説の主張となるのである。従つて、聖トマスが、「恩寵」は「神の相似」（similitudo Dei）であると[3]述べたことに、我々は深い意味を見出さねばならない。

とにかく、聖トマスは、自由意志の問題に深い関心をはらい、それは、彼の重視する「成聖の恩寵」によつて、初めて完成されると主張するのである。つまり、「imago Dei＋similitudo Dei」に即して、「liberum arbitrium＋gratia sanctificans」が、彼の意志論に於ける重大問題であつた。而して、かくの如く、云わば存在的に聖化されたものとしての、人間の自由意志を主張することは、必然的に、人間の行為が、神の前に「功徳」(meritum)と云う価値を獲得することを主張すると云うことになるであろう。又、事実ゼーベルグも述べる如く、罪人の中へ注がれる恩寵の主要なる目的は、ここにあるとも云える。[4] たしかに、恩寵は、「功徳的行為の源泉である」。[5] かくして、恩寵から生ずる「功徳」は、神の永遠の報いに値する、云わば人間の側に於ける、一種の資格であると云えよう。もつとも、「功徳」には、「等価的功徳」(meritum de condigno)と「合宜的功徳」(meritum de congruo)との別がある。しかし、この区別は、実際には、単なる抽象に過ぎないのであつて、具体的には、「功徳」は、あくまで、ただ自由なる行為の形相の中に存在している。つまり、原理的には、「功徳」は、人間の「愛」に帰せられるのである。[6] 勿論、云うまでもなく、それが愛に帰せられると云つても、人間が「義」とされ、「神の子」とされる以前には、「功徳」は想像も出来ないことがらであつて、ただ「義」とされた後に於ける人間の業としての「功徳」(meritum)こそ、聖トマスに於ける真の「功徳」なのである。[7] 人間は、まさに、かくの如き「功徳」によつて、「永遠の生命」を与えられるわけである。

註 1 Seeberg, D.G. II, 2, c. 2 § 57 cf.

2 De Veritate Q. 24, a. 14 ad 3.

聖トマスは、罪を犯さぬことと、meritum を獲得することとを区別し、人間の窮極目的は勿論 meritum によつて「永遠の生命」を與えられることである故に、meritum を獲得することが單に自由意志のみでは不可能である以上、人間が「永遠の生命」を得ることに対し、人間の自由意志は「無力をもつ」(impotentiam habere)ものであることを否

定していない。従つて、半堕落説と云う意味は、人間の自由意志のみで、すこしは「永遠の生命」をうることが出来ると云うのでは決してない。

3 S. Th. III, Q. 2, a. 10 ad 1; Q. 3, a. 4 ad 3.

4 Seeberg, D. G., II, 2, c. 2, §57.

5 S. Th. Iª—IIæ, Q. 109, a. 6.
「Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (a. 5).」

6 S. Th. Iª—IIæ, Q. 114, a. 4.
「Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.」

7 Seeberg, 前出、参照。たゞし、「最初の恩寵」獲得に当り有効な他の人の「功徳」は、たゞ「meritum de congruo」のみである。(S. Th. Iª—IIæ, Q. 114, a. 6.)

三

以上に於て、我々は、聖トマスに於ける「恩寵」と、「自由意志」乃至「功徳」とについて、一応論じたが、この二つは、スコラ神学、ことに聖トマスの思想に於ける卓越した二要素なのである。しかし、その論理の緻密さと周到さとを示す著しい特徴である、この二つの要素を、もし、神から幾分離れて独立しているものであると見做(1)して仕舞うなら、恐らく聖トマスの本来の考えは正当に理解されたとは云えないだろう。

たしかに、聖トマスが考えていた様な「恩寵と自由意志」に関する思想は、中世末期に至つて著しく歪められ、かの聖トマスの思想体系に於ける重大な要素であつた、かの「功徳」(meritum)の概念をめぐつての思想は、いつしか「信仰」から遊離した、否寧ろ信仰に対立したものとしての、誤れる「贖宥」(indulgentia)の思想へと逸脱し、

かくて遂に「業による成聖」（Werkheiligkeit）の思想が、一般に事実に於て示れるまでに墮落して仕舞つたのである。かのドミニコ修道会のヨハン・テッツェル（Johann Tetzel）[2]の言動は、そのことを雄辯に物語つていると云えよう。しかし、これはあくまで聖トマス以後の歴史に於て犯された誤であつて、聖トマス自身の責任ではない。だが、そうは云うものの、聖トマスの「功徳」（meritum）の思想に、―それは、聖アンセルムスの「意志の正しさ」（rectitudo voluntatis）の思想に比し、たしかに論理的優越さを示していたが、しかしその論理的優越さの故に、かえつて、―後の時代に至つて、「業による成聖」の思想へと墮落する或る危険性が、勿論本質的にではない[3]にしても、藏されていたことを否定することは出来ないのではないだろらか。つまり、聖トマスの、論理的に余りにも優れた思想は、今迄に論じて来た一成聖の恩寵」（gratia sanctificans）と「功徳」（meritum）の概念のみをめぐつて、それらにより、一応神との人格的交りから独立的に、体系づけられただけでも、思想として充分な意味をもつていたと云うこと、―そのこと自身が、かえつて神学的な弱さであり、そこに「或る危険性」が存在していたと云えるのではないだろうか。勿論、「法王権」（Papalhoheit）が確立し、「教会」が靈的権威にみたされていた時代にあつては、その「或る危険性」は決して表面化しないであろうが、「教会」が靈的権威を失墜し、ただ外的形式的且つ物的になり始めるとき、その或る「危険性」が靈骨に現われ、所謂「業による成聖」（Werkheiligkeit）が主張されるに至るのである。

既にのべた如く、歴史的にみて、かのテッツェルが活躍した時代は、法王レオ第十世（一五一三―一五二一）が、法王ユリウス第二世（一五〇三―一五一三）の発願の後をうけて、ローマのヴァティカン宮殿に壮麗な聖ペテロ礼拝堂を建築するため、独逸の諸司教区に贖宥状を頒布し、広く資金を集めた時代であつた。従つて、全体的に、教会は、まさに靈的であるよりも、寧ろ物的であつた。而して、テッツェルが、マクデブルク地方の大司教アルブレヒト

の下で、法王が頒布した贖宥状を売り捌くため、自分自身の罪の赦のためのみでなく死者のために之を購えば、「金が箱の中に音をたてるや否や霊魂は天に飛び上がる」と述べて、旗をたて鐘をたたいて町から町へと歩き廻ったことは、当時の状況を最も端的に表現していると、或る意味では云えると思う。そして、それ故にこそ、中世末期に於て、支配的となつた思想は、幾度も述べた如く、「業による成聖」であつたのである。

ところで、この、福音的には明らかに堕落したと考えられる思想は、世俗的民衆には歓迎されたのである。そこに、ルターの宗教改革の歴史的必然性があつたと云えよう。従つて、ルターの「プロテスト」は、教会に敵対してではなく、寧ろ教会のためになされた「抗争」（プロテスト）であると考えるべきであろう。かくて、「改革」（レフォルム）は、「革命」ではなく、「教会の建て直し」であつた。(4)

註 1 O. Scheel: Martin Luther. Bd. II. 1917. S. 84. A. V. Harnack: Lehrbuch. 1932. S. 623.

2 Johann Tetzel; (1470—1519)

a Dominican monk of eloquence. (Walker; a History of the Christian Church, p. 340)

3 聖トマスの恩寵論は、單に「gratia sanctificans」に止まらず、更に、「gratia actualis」が問題とされねばならない。したがつて、「meritum」が、必然的に、「Werkheiligkeit」につらなると考える事は誤謬である。

4 バルト著真方訳
「プロテスタント教会への問としてのローマ・カトリシズム」cf

四

以上論じて来たことによつて、明白なる如く、聖トマスの神学は、それが神学である限り、必然的に「教会の学」である故に、現実の教会が霊的権威を失うとき、その影響をうけ、いつしかそれが堕落するのは当然であつた。しかも、聖トマスの神学が主知主義的であつたことは、「業による成聖」の思想を結果として引きおこすであろうことも、

又止むを得ない事柄であつた。中世末期は、そのことを、遺憾なく歴史的に実証したと云えよう。かくて、聖トマスに於ける「恩寵と自由意志の問題」が、正しく論じられるためには、単に「存在」(esse)的に、それが論じられることに止まつてはならないのであつて、霊的な教会に於ける祈禱(Oratio)や「ミサ聖祭」(missa)を通して、それは繰返し神の働として与えられる「助力の恩寵」(gratia actualis)に即しても亦論じられる必要があつた。而して、この「助力の恩寵」は、聖トマスに於ては、「成聖の恩寵」と並んで重視さるべきものであつたのである。我々は、これより「助力の恩寵」について述べたいと思うのであるが、それに先立ち、その論述を便にするため、今一度「成聖の恩寵」と「自由意志」の関係を、「功徳」の問題をぬきにして、明らかにすることから始めたい。

「成聖の恩寵」(gratia sanctificans)は、—それは又「常住の恩寵」(gratia habitualis)であるが、—「病める意志」をもつたところの、云わば霊的に死せる人間を超自然的に生かす恩寵であつた。従つて、超自然的には死せるものであるところの、生れ乍らの人間は、それなしに、ただ人間の魂の「能力」[1](potentia)としての自由意志だけでは、充分に超自然的目標をめざすことも、又すべてに優つて神自身を愛することも出来ない[2]訳である。勿論、全堕落説をとらなかつた聖トマスの立場では、「人間の理性」(ratio humanae)が、—それは、ごく少数の人の極めて優れた理性に限られるのである、—「神の存在」と「神が唯一でいます」と云うことを、ながい時日を必要とし乍ら、又多くの誤謬の混入をゆるし乍らも、とにかく一応認識し得ると考えられる如く、その様に人間の意志も、—たとえ病んでいるとは云え、ごく少数の意志に限つて—、存在する唯一の神を、充分にではないが、又必ずしも純粋にではないが、とにかくある程度愛することが出来得ると考えられるであろう。しかし、「充分に」でなく、又「純粋に」でないなら、果して神を真に愛すると云えるだろうか。ことがらが、超自然的問題であるだけに、それは「否」と答えざるを得ない。かくして、聖トマスに於ては、人間には、「成聖の恩寵」(gratia sanctificans)が絶対的に必要

であつたと主張されていた、と云うふうに考えるべきであろう。このことは、エペソ書五章十四節に対する聖トマスの解釈をみるとき、更に明らかにされると思う。

エペソ書五章十四節で、聖パウロは、「死人の中より立ち上れ。さらばキリスト汝を照し給はん」(Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.)と述べているが、これは、「罪から更生することが、恩寵の照明のために、前もつて要求される」[3]のであることを示した言葉だろうか。たしかに、ペラギウス的立場[4]に於ては、かくの如く解せられることであろう。だが、聖トマスは、かかる解釈に反対し、自力による「罪からの完全な再起が、恩寵の照明に先行すると云う様に理解すべきではない」[5]と論じている。つまり、聖トマスは、「人間は、如何なる方法によつても、恩寵の助けなしに、それ自身によつて罪から再び立ち上ることは出来ない」[6]ことを主張しているのである。更に、この主張をおしすすめて云えば、人間は、「神の助け」(auxilium Dei)により強くされた自由意志、即ち、「『神から動かされた自由意志によつて』(per liberum arbitrium a Deo motum)罪から起き上ろうと努力するとき、『義とする恩寵の光』(lumen gratiae iustificantis)を受ける」[7]のであると云うことになる。つまり、人間が罪から立ち上るためには、先づ「助力の恩寵」(gratia actualis)が、次に「成聖の恩寵」(gratia sanctificans)が与えられる必要があることを、聖トマスは主張するのである。

いずれにしても、聖トマスにあつては、自由意志には、「成聖の恩寵」が絶対的に必要とされていたと考えるべきであろう。しかし、「助力の恩寵」により、罪から起き上ろうと努力して、「成聖の恩寵」を与えられた後に於ても、依然として、「助力の恩寵」が聖トマスによつて重視され、その必要が主張されていたことを忘れてはならない。

註

1 S. Th. I, Q. 83, c. 2

2 S. Th. I, Q. 83, a. 1, ad. 2
「; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur a Deo」

3 S. Th. I a—II ae, Q. CIX, a. 7
「Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae.」

4 ペラギウスの立場は、四一一年に、彼と彼の弟子ケレスティウスとがアフリカへ渡り、聖アウグスティーヌスと論争するに至つて、明白にされた。而して、ペラギウス派の人々は、罪は避け得られるものであると考え、自由意志を強く主張した。

5 S. Th. I a—II ae, Q. CIX, a. 7, ad 1.
「Et ideo cum dicitur, Exsurge, et illuminabit te Christus, non est intelligendum quod tota exurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae.」

6 S. Th. I a—II ae, Q, CIX, a. 7.
「—quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae.」

7 S. Th. I a—II ae, Q. 109, a. 7
「: sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.」

五

「成聖の恩寵」は、人間の魂に生命を与える。「病める意志」をもつ弱き人間は、たしかに、それによつて「存在」的に「健なる意志」をもつ強きものとされるのである。この点を、ドミニコ会修士ハインリッヒ・デニフレが、(1)ルターを批判した中で、特に強調している。即ち、彼は、人間が「義」とされた場合、その「義」は、人間に内在するのであることを主張する。もし、そうでないなら、「義認」に於て変化するのは、人間でなく、寧ろ神であると云うことになり、それは矛盾であると云わざるを得ない。かくて、彼は、人が「義」とされるのは、あくまで「存在」的に

「義」とされるのであることを強調するのである。このデニフレのルター批判の当否は兎に角として、「義」とされることは、「存在」的に「義」とされるのであると云う彼の主張は、まさに聖トマスの主張であると云うことが出来る。

人間は、聖トマスによると、「神の本性の参与」である「成聖の恩寵」により、内的に、存在的に変化させられるのである。[2] しかし、人間は、「成聖の恩寵」により、存在的に変化したにしても、勿論完成したわけではなく、従つて絶えず永遠の生命の目標へ向つて歩み続けなければならない。而して、そのためには、「助力の恩寵」(gratia actualis)が必要である。人間は、いかなる場合にも、たとえ、「神の本性の参与」(participatio divinae naturae)としての「成聖の恩寵」を魂の中にもつ場合でも、神から離れて独立して存在することは出来ないのであつて、もし、神から離れ、「助力の恩寵」を無視するなら、[3] 魂は、強く独立して存在することが出来ぬばかりでなく、既に与えられていた「成聖の恩寵」をすら喪失するに至るのである。かくして、聖トマスに於ては、「成聖の恩寵」と同時に、「助力の恩寵」が常に重視されているのであつて、決して単に「贈物」(donum)としての「恩寵」のみにより、人間が、神から独立して、直ちに、現実的に価値ある行為の主体とされるのではない。従つて、「成聖の恩寵」を与えられ、それが人間の魂の本質に宿り、意志を内面的につき動かし高揚したにしても、人間は、そのことによつては、ただ可能性に於てのみ、よき行為の主体とされるに過ぎないのである。[4] しかも、その可能性は、前述せる如く、失われる危険に常にさらされている。即ち、魂の恩寵に対する不忠実ー「死罪」(peccatum mortale)ーにより、その可能性は喪失するのである。而して、「死罪」は、まさに神意に対する違反であつて、神との交りの断絶に外ならない。それ故に、人間は、「成聖の恩寵」により、可能性に於て、よき行為の主体とされた後も、いよいよ神との交りを保つのでなければならない。換言すれば、くり返し、「助力の恩寵」を、人間は、受け続けねばならないのである。かくして、ファルレルが、その「スンマ」についての研究書の中で、「神へのよりすがりから逃れることは、

行為の絶滅を意味する[5]」とのべているのは誠に興味深い。誠に、現実的な一切のものは、ただ神から来るのであつて、「神へのよりすがり」が失われれば、価値ある行為は、現実態に於ては勿論のこと、可能態に於ても、本質的には消滅せざるを得ないのである[6]。

註 1 Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmaessig dargestellt, Mainz, 1904. この本は、原著者の死後 Albert M. Weiss によつて増補された。

2 gratia est participatio divinae naturae.
(S. Th. Ⅰ[a]—Ⅱ[ae] Q. 110, 3, 4 c; Q. 112 1 c; Q. 113. 9 c; Q. 114. 3 c;
S. Th. Ⅱ[a]—Ⅱ[ae], Q. 19. 7 c; Ⅱ Q. 2 a. 10. ad 1; Q. 3 a. 4 ad 5; Q. 62 1. 2 c,)

3 S. Th. Ⅰ[a]—Ⅱ[ae], Q. 72, a. 5 ad 1; Q. 87, a. 5 ad 1.

4 S. Th. Ⅰ[a]—Ⅱ[ae] Q. 114, a. 3
「quod gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute:—」

5 Walter, Farrell: A Companion to the Summa, Volume II, p. 422.

6 S. Th. I[a]—II[ae], Q. 133 2c; II[a]—II[ae], Q. 10 4c; Q. 24 2; III. Q. 86 3c.
「Gratia gratum faciens amittitur per quodlibet peccatum mortale.」

六

以上に於て論じたことで解る如く、聖トマスは、「助力の恩寵」(gratia actualis)を、「成聖の恩寵」(gratia sanctificans)と同様に重大視していたのである。我々は、それ故に、この「神の行動」としての「助力の恩寵」を非固有的な補助的問題であると考えてはならない[1]。即ち、荷物を引張るに当つて、一頭の馬では余りに其の荷物が重すぎる場合に、その引張りを可能にするため用意された臨時の馬の如きものが、「助力の恩寵」であるなどと考えるべ

きではないのである。それは、神の秩序に於ける「固有な行動」である。人間は、実に、この恩寵によつて、始めて現実的行為を生み出すことが出来るのである。ところで、この「助力の恩寵」には、既に、今迄論じたことによつて明白なる如く、一応二様の区別が立てられる。即ち、その一つは、これまでに屢々ふれたところの、云わば、「充足的助力の恩寵」であつて、無料で充分に与えられる恩寵である。[2] 人間は、実に、この恩寵によつて、「成聖の恩寵」(gratia sanctificans) を魂の中に注ぎ込まれ、まさに行為をなし得る位置にまで持ち運ばれるのである。而して、その恩寵は、この世に生れた総べての人間に本来与えられるべき恩寵で、一切の超自然的行為の根底に常に見出されるものである。ところが、今一つの「助力の恩寵」は、云わば、「効果的助力の恩寵」とでも云われるべきものであつて、今この項で、問題にしているところの、更にはこの後も問題にしようとしているところの恩寵である。それは、まさに行為をなし得る力を与えられた人間を、現実的に、行為の主体とする恩寵である。[3] 従つて、前者は、人間を、行為の「可能態」(in virtute) へ持来らせる恩寵であり、後者は、人間を、行為の「現実態」へ持来らす恩寵である。而して、この両者は、人間に固有に影響を与え、人間をして、行為の主体たらしめる重大な神の働きなのである。もつとも、「助力の恩寵」を、以上の如く、二つに分けて考えることは、いささか問題を抽象化する恐れもあるが、しかし、かくすることによつて、「助力の恩寵」が、如何に必要なものであるかを示し得たと思う。誠に、それは、他に多くの紙巻煙草があるとき、半分吸つたものを人がよく無造作に投げ捨てる如くに、安易に捨て去り得ないものである。

かくの如く、「助力の恩寵」は、重大なものであつて、人間が、「成聖の恩寵」を与えられ、可能的に行為の主体とされるために、又更には、人間が現実的に行為の主体とされるために、欠くことの出来ぬ恩寵であつた。しかるに、屢々、可能的に人間が行為の主体とされるときに、それが必要であることは説かれるが、ひとたび人間の魂の中

に、「成聖の恩寵」が与えられた後に、尚それが繰返し必要であることは見逃されるのである。そのため、先に述べた如き、種々なる誤謬が入り来り、遂には、恐らく聖トマス自身も全く与り知らなかつた思想が、彼自身の思想であると見做される如き結果が生じたのである。かの、聖トマスに於ける神は、所詮「応報の神」であるとする見解(4)も、恐らく「小児の如く清純無垢」(5)な聖トマスには、思いもよらなかつたことであろう。

註

1 Walter Farrell: A Companion to the Summa, Vol. II, p. 425.

2 S. Th. I, Q. 62 a. 2; Iª—IIæ, Q. 109 a. 6:

「Homo sine auxilio Dei gratuito non potest se ad gratiam praeparare,—」

「Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.」

3 S. Th. Iª—IIæ, Q. 109, a. 9.「Homo in gratia existens indiget auxilio Dei movente ad recte agendum, non autem alia gratia habituali.」

4 東京神学大学神学会編、「神学」V. 1952, 12, p. 162. 参照

5 グラープマン著、高桑訳、「聖トマス、アクィナス、その生涯及び思想」p. 24 参照。

七

聖トマスは、既に繰返し述べた如く、人間が、現実的に、「愛」(caritas)を実現するためには、「助力の恩寵」が必要であることを主張したが、そこに「恩寵」と「自由意志」との「協調」(cooperatio)の問題が存在することを否定することは出来ない。勿論、この両者の「協調」は、聖アンセルムスによつても説かれているが、全堕落説をとつた聖アンセルムスは、(1)所謂「成聖の恩寵」によるところの、「存在」(esse)的に高揚された自由意志を主張しないので、聖トマスの「調協」論とは必然的に著しく相違している。

ところで、聖トマスの「協調」論は、「助力の恩寵」が二様に分けられることに従つて、二つの場合が考えられ

る。(2) 即ち、「成聖の恩寵」を魂の中に注入される以前と、以後の二つの場合がそれである。而して前者の場合に於て、聖トマスは、罪人の自由意志のみによるのでなく、神の超自然的働きである「神の助け」(auxilium Dei)、即ち、「助力の恩寵」によつて、(3) まさにそれらの「協調」により、人間が始めて「愛」の「可能態」とされることを、又後者の場合に於て、既に魂の中に注ぎ込まれた贈物としての「成聖の恩寵」により高揚された自由意志と「助力の恩寵」との協調により、人間が「愛」の「現実態」とされることを論じている。かくして、聖トマスの「協調」論によれば、先づ、恩寵と自由意志との「協調」により、「魂の或る変化(変質)」(quaedam transmutatio animae)(4) が生じることが見られる。しかし、この「変化」によつて、魂は、全く神から独立して、自己自身によつて「よき業をなしうる能力あるもの」となるのではない。勿論、「価値ある業の源泉」(5) である「成聖の恩寵」乃至「常住の恩寵」を魂の中に注入され、「或る変化」をもたらされた人間は、「愛」の主体と、可能性に於て、される。しかし、彼が、現実的に、「愛」の主体となるためには、「助力の恩寵」が必要である。即ち、依然として、恩寵と自由意志との「協調」が問題なのである。

以上の如く、「魂の或る変化」が生ずるためにも、又生じた後にも、恩寵と自由意志との「協調」が必要であることをとく、聖トマスの神学にあつて、その中心的位置を占めるものは、たしかに「信仰」であるというよりも、寧ろ「愛」であると云うべきであろう。そのことは、「信仰の行為は、愛によつて完成され、形成される」(6) との、聖トマスの言葉によつても理解されると思う。そして、「愛」が、聖トマスの神学の中心問題であるということは、トマス神学の勝れた点ではあるが、又同時に、誤解される恐れと、堕落する危険とが、そのことに蔵していると云えないことはないであろう。たしかに、「愛」が、「助力の恩寵」との深い関連を離れれば、—しかも、その遊離は、歴史が実証する如く、しばしば繰返された、—そこに「応報の神」の思想が生れ、「愛」の性格は一変して「エロース」とな

り、かくて、如何に「愛」が強調されても、愛の純粋性は、そこでは全く失われるのである。而して、救いから「愛」を排除して信仰のみを主張したルターに、却って愛の純粋性が確保されていたと云えないことはないのである。(7)

註

1 拙著「アンセルムス研究」参照

2 S. Th. I^{a}—II^{ae}, Q. 113, **a.** 7.

「Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione.」聖トマスは、かく、iustificatio が、瞬間に於て起りうることを認めている。このことは、「gratia actualis」を同様に区別して考えたり、又従って「cooperatio」の問題をこうに分けて別々に考えることが、問題を抽象化する危険のあることを、示している。

3 S. Th. I^{a}—II^{ae}, Q. III, a. 2.

「In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et **movet** et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae: et secundum hoc dicitur **gratia cooperans**—」

4 S. Th. I^{a}—II^{ae}, Q. 113, a. 3ad 3.

5 S. Th. I^{a}—II^{ae}, Q. 109. a. 6.

「Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (a. 5).」

6 S. Th. II^{a}—II^{ae}, Q. 4, a. 3.

「Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.」

7 北森嘉蔵「マルティン・ルター」第三項参照

宗教民族学の対象、目的及び方法

棚瀬襄爾

故宇野円空博士の「宗教民族学」にはその第一章から第三章にかけて学史的問題や方法論的問題が精致に取扱われているし、又その「宗教民族学の興起」にも宗教民族学の何たるかに関する的確な敍述が見られる。然し故博士の「宗教民族学」の刊行せられたのは昭和四年十二月のことで、既に四半世紀を経過しており、後者は更に古く、大正十四年の宗教研究誌上に現われたもので、後に「宗教の史実と理論」に収録せられたものである。この間、人類諸科学には異常な発展が行われている。就中社会人類学の発展は方法論上に多くの問題を投げかけている。そこで本稿では、勿論不十分ではあるが、これ等諸学の発展に鑑みて、広義の宗教民族学の方法を、研究対象、目的及び方法に分つて再考し、論点の附加すべきは附加し、明確にすべきは明確にしたいと思うのである。

ここに宗教民族学と言うのは勿論博士の提唱せられた学名を踏襲するのであり、これを広義に使用するのであつて、民族学 Ethnologie を特種の方法を持つ学問と見て、これに人類学的研究のすべてを代表させることを拒否する見解は、後述するように近来殊に盛んであるが、この傾向のとりわけ強い英国においてすら、ペニマン T. K. Penniman の如く、これを広義に使用しうるとする学者もあるのであるから、(1) ここでも一応宗教民族学を広義に使用しておきたいと思う。

民族学の原語をなすエッノロジーと言う語は宇野博士によれば一八三九エドワーヅ W. Edwards がパリに民族学

会 Société d'Ethnologie を創めてから使われだした由で、当時は人類学との関係若しくはその人類学上の地位の如きは明白に考えられておらず、ただ種々なる人種、特に未開民族に関する興味ある研究として迎えられたにすぎぬと言う。[2] 然るに一方でエツノロジーは最初から人類文化の研究と認められたことも事実で、エツノスは民族集団であり、その特徴分化は肉体的特質よりは、むしろ文化的社会的性質によるのであるから、この方面から見た人種の種類即ち民族の研究は主としてその文化的特質の考察に進まざるを得ない。この点でその語源的意味を存して民族学と言うべきである。宗教民族学もこの意味における民族学の特殊の部分として発達したのであり、又可能でもあるので、従つてそれは宗教民族学と言つた方が一層明確であるが、用語のことは強いて固執する必要はなく、宗教人類学と言つても何等差支えないと言うのが宇野博士の見解である。[3]

現今では大体民族学は大陸では民族文化の側面の研究を意味し、人類学 Anthropologie は形質人類学を意味している。[4] 従つて例えば独乙で Sozialanthropologie と言えば社会学と形質人類学の中間に形成される学問となる。[5] 勿論これにも例外はある。例えばオランダのヴァン・エールデ J.C. van Eerde はアントロポロギーを人間の学として広義に使用し、その中に狭義の自然科学的人類学と文化学を区別するのである。[6] 英米のそれはエールデに近いもので独仏のそれとは異り、人の科学として最上位に人類学をおき、その中に人間の有機的側面と超有機的側面を分ち、両者を夫々対象とする形質人類学と文化人類学を大別する。

最近も英国の学者と米国の学者との間に論争が行われて、英国学者は米国の人類学には民族学との訣別が十分になされていないと難じているが、若し民族学の用語が単に人間集団の文化的側面の研究と言う以上に特殊に用いられるとすれば、宗教人類学の用語を新しい意味で使用することも考えられるが、今は先にも述べたように宗教民族学を広義に使用して題名に用いたのである。

註 (1) T. K. Penniman: A Hundred Years of Anthropology, revised ed. 1952, p. 453.
(2) 宇野田尚、宗教の史実と理論、昭六、六六頁
(3) 同　同　六七—六九頁
(4) 拙著、文化人類学、昭二十五、五頁
(5) A. Ploetz: Sozialanthropologie (Kultur der Gegenwart), 1923 usw.
(6) J. C. van Eerde: Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1920.

一　宗教民族学の対象

民族学の対象をなすものは古今の未開民族であつた。(1)宗教民族学についても宇野博士は「大体古今の未開宗教がその対象をなすと見て差支えないであろう」としておられる。(2)ところが曾てロキー R. H. Lowie によつて明確に指摘せられたように、未開民族に二義があり、一は歴史的に古い民族を意味し、二は現存未開民族を意味する。(3)この両者は本質的には異ならぬと思われるから、両者を一括して、古今の未開民族又は未開宗教を対象とする立場はあり得る。然し研究方法を通じて見れば、この両者は異る対象群であるから、考古学が対象とする先史文化乃至先史宗教を除外してブロスが試みたように、民族学の対象を現存の未開民族に限り、宗教民族学の対象を現存未開宗教に限るのは妥当なことである。(4)

けれどもここで問題としたいのは、未開と開化とを如何にして区別するかについてである。

周知の如く未開民族は独乙語ではより屢々自然民族 Naturvölker と呼ばれている。(5)然し勿論自然民族は文化民族に対する文化なき民族ではない。それでラッツエル F. Ratzel などは貧文化民族 kulturarme Völker の用語も用いるが、(6)これでも厳密な限定にはなつていない。それでは如何にして区別するのか。これについてはブロス A. Bros も引用しているファン・ゲネップが、大工業組織の生産時期に達しない民族を民族学の対象としたような方法もある

が、大工業組織に達しない民族を未開民族とするのではあまりに広きにすぎる。(7)

現今の民族学乃至人類学者は凡そ二つの見地から未開民族と文化民族とを区別していると言えよう。一は文字の有無を標準として未開民族と文化民族を区別せんとするものである。この標準はタイラー、E.B.Tylor シュミット W.Schmidt の如き著名な学者によつて採られる。タイラーは厳密に言えば人類文化の発展を野蛮 savage, 半開 barbaric 文明 civilized の三段階に分つ。最下位の野蛮段階は一言にして言えば、人間が野生の動植物に依存していた段階で、熱帯では一定の地域に小氏族を支え得たが、より寒い地方では食物を求めて放浪しなければならぬ状態であり、道具は木、石、骨で作る石器時代に属する。半開段階では農耕に進んで定住村落や町の生活がはじめられ、芸術、知識、行儀、政府の発達があつた。牧畜民は移動しなければならぬが、畜群から絶えず乳と肉の供給を受けていて、この段階に属すると見られる。この段階でも尚石器を使用するものもあるが、大部分は金属器時代に進んでいる。最後の文明段階は記述の技術のはじまると共にはじまつたもので、それは歴史、法律、知識及び宗教を来るべき時代の為に記録することによつて、知識及び道徳的発達の絶えざる鎖の中に過去と未来とを結び合せる役割を果したとするのである。(8) つまりタイラーでは野蛮、半開の段階にあるものが未開民族なのである。

シュミットは自然民族、文化民族の用語を用いるが、高級文化以降の有文字民族 Schriftvölker とそれ以前の無文字民族 schriftlose Völker を文字の有無によつて分つのである。シュミットが無文字民族に含ましめるのは相対的自然民族と半文化民族であり、後者に更に低級文化民族と中級文化民族を分つ。有文字民族には高級文化民族と完全文化民族が区別される。相対的自然民族とは食糧獲得が自然依存であり、衣服も自然的被服であり、住居もある程度そうである民族で、火の使用と道具の使用ではすでに自然を脱する。シュミットはこれを原文化 Urkultur とも呼ぶ。半文化民族は食糧獲得に関しても、火の使用と道具の製造に関しても自然の征服に向つてある程度前進した民族

である。この中で低級文化民族は植物採集を耕作にまで、狩猟を牧畜にまで発展させた民族であり、中級文化民族は道具の製作上自然の産物を加工するのみならず、火の使用によつて自然の産物を内的に安全に変形させ、金属の加工を学んだ民族である。高級文化民族では進歩が真に精神的な領域にまで及び、集積せる知識が増加し、これを定着せしめんとして文字が発明され、これによつて時間の間隔が解消され、一時代の発見が次の時代までそのまま伝承されるとする。完全文化民族では更に大なる進歩が行われ、蒸気、電気その他の自然物資の発見により、従来のあらゆる道具の効果が著しく高まり、これを水、陸、空の交通機関に利用することによつて空間の間隔を解消した段階であると言うのである。(9) シュミットの段階分類は詳細で、文字のみを標準としているとは言えぬかも知れぬが、これを最も重要視していることは確かである。ファリス E. Faris, ウォリス W. D. Wallis 等アメリカの学者もこの標準を重要視している。(10)

文字の有無を標準とする分類においては何よりも注目すべき分類の特色は、これによつて未開民族と文化民族とを峻別しうる点にある。即ち文字、記録に立脚する文献史の取扱う以前乃至以外の民族を判然と指示しうるのである。

未開民族と文化民族の区別の今一種の標準は文化の単純と複雑を以てするものである。即ち未開民族は文化の単純な民族であり、文化民族は文化の複雑な民族と見るのである。ボアス F. Boas マリノウスキー B. Malinowski はこの標準に立脚して未開民族を見ている。(11) この標準の源流をなすものはハーバート・スペンサー H. Spencer であつたかと思われる。周知の如くスペンサーは生物有機体が等質的原体から次第に複合性を持つて来るように、社会もまた同質的原始群から異質的文化社会へと進化すると見ている。言うまでもなく等質は単純斉一を意味し、異質は複雑分化を意味するのである。この未開民族の見方もまた人類学者の中に極めて強く存在している。例えばナデール S. F. Nadel はその近著「社会人類学の基礎」の中で、未開、単純、前文字民族の用語を混用していて、どの標準によ

つているかを明示していないが、それは我々自身の文化や社会との比較を意味する本質的に相対的な概念であるとしているところを見れば、大体この標準によつて未開民族を規定していると見てよいようである。[12] 同様にエヴァンス・プリチャード E. Evans-Pritchard も未開とは何ぞやを問うて、それは人類学の文献において用いられる時、時間的に古いことも、社会の他の種類に劣ることも意味するのではない。だからこの語を用いることは不幸な採用なのだが、今では避けることのできぬ程広く用いられてしまつているとして、それを人類学者が用いる時、人口、地域、及び社会的接触の点で規模小なること、より発達せる社会に比して、技術、経済の単純、社会的機能の特殊化の小をあげ、更にある人類学者は文字の欠除、それ故に組織的芸術、科学、技術の欠除を附加すると言えば十分であろうとしている。[13] 言うところは区別の標準として明確でないかの如くであるが、然しすぐ後で、未開民族を研究する理由として、複雑なものよりも研究が単純にできる利点をあげているし、又文字の欠除は文化の単純と大体符合する点もあるから、根本的には文化の単純と複雑を標準として、未開民族と文化民族を区別していると思われる。

この分類の標準は相対的、連続的で、判然と未開民族をこれと指示しない点に特色を持つ。

我々はこの二つの標準の何れを選ぶべきであろうか。この標準の何れを選択してもよいのではあるまい。筆者はこの選択は学問の目的との連関において決せられねばならぬものと考えるのである。

更にここで合せて指摘しておくべきことは、民族学乃至人類学は、それが如何なる方法によつて規定されるにしても未開民族を対象とするとの見解に対しても近来疑問を持つ学者が増加して来ていることである。アメリカの人類学者は既に大部分未開社会の研究に限定することから脱却している。[14] それはすでに所謂民俗社会にとどまらず、都市の研究にまで手を染めているのである。[15] 方法的に尖端的な英国の社会人類学者は、不思議にも、尚未だ誰もが未開民族の研究に対象領域を限定している、マリノウスキーもそうであつたが、ラドクリフ-ブラウン A. R. Radcliffe-Brown、

ビディントン R. Piddington、ナデール S. F. Nadel、エヴアンス＝プリチャードもそうである。[16] 然し未開社会が研究せられる理由は、エヴアンス＝プリチャードによれば、現代においてはそれは単純で研究し易く、ここで研究したことを複雑な社会にあてはめ得る為と、現在未開民族は急激に変化しつつあるから、出来るだけ速に研究しておかねばならぬ為に外ならぬのであつて、研究対象を未開社会に限らねばならぬ理論的根拠は存在しないと言う。[17] ナデールもまた人類学はもはや未開人にのみ関係していると記述することは正しくないとしている。[18]

何故にかような発展が行われたのであろうか。現実的には今次の大戦が人類学者に要求するところがあつたことが特に米国においては大きな動因となつているようであるが、理論的にはこれまた学問の目的や方法を離れては理解し得ないと思われる。

註

(1) P. Radin: The Method and Theory of Ethnology, 1933, x, p. 3 etc.
(2) 宇野円空、宗教民族学、旧版四—五頁
(3) R. H. Lowie: Primitive Religion, 1925, introduction.
(4) 宇野円空、宗教の史実と理論、七二—三頁
(5) B. Ankermann: Die Religion der Naturvölker (in Saussaye) 1924, K. Th. Preuss: Die geistige Kultur der Naturvölker, 1914, usw.
(6) F. Ratzel: Völkerkunde, 2 aufl, 1894, 1, S. 13—23.
(7) A. van Gennep: Religion, moeurs et légendes, IV, p. 24.
(8) E. B. Tylor: Anthropology, reprint 1924, pp. 23f.
(9) W. Schmidt: Gesellschaft der Völker, 1924, S. 43—45.
(10) E. Faris: Preliterate Peoples, A. J. S. XXX, 1925, W. D. Wallis: Religion in Primitive Society, 1939, p. 6, pp. 206f.
(11) F. Boas: The Mind of Primitive Man, revised ed. 1946, p. 197, B. Malinowski: Social Anthropology, Britanica,

14th ed. XX, 1947, p. 862.

(12) S. F. Nadel: Foundations of Social Anthropology, 1953, p. 3.

(13) E. Evans-Pritchard: Social Anthropology, 1951, pp. 7f.

(14) 拙著、文化人類学、二四—二六頁

(15) R. Redfield: The Folk-Society, A. J. S. 1947, etc.

(16) A. R. Radcliffe-Brown: Structure & Function in Primitive Society, 1952, p. 3, R. Piddington: An Introduction to Social Anthropology, 1950, F. I., Nadel: op. cit. p. 6, Evans-Pritchard: op. cit. p. 11.

(17) Evans-Pritchard: op. cit. p. 10.

(18) Nadel: op. cit. p. 7.

二　宗教民族学の目的

宗教民族学が未開民族の宗教、即ち宗教のある発展段階を対象としたことは、常識的にも、学問的にも、この学問の性格を強く制約して来たが、未開民族の規定の標準が必ずしも一定せず、且つ人類学者のあるものは理論的には人類学は未開民族を対象とする必要はないと言いはじめるに至つている。この問題を解明する為に我々の問わねばならぬ問題は宗教民族学の目的である。

この学問は歴史建設を目的とする歴史科学なのであろうか。それとも法則の発見を目的とする法則科学なのであろうか。

宇野博士の宗教民族学について考察するに、この学問の目的は必ずしも明らかにされているとは言い難い。「宗教民族学の興起」ではブロス A. Bros の宗教民族学の目的を紹介し、宗教民族学は原始宗教の研究を任務とし、原始宗教の事実の記述とその説明を目的とすること、[1] 従つて宗教民族学は敍述的な宗教民族学と、説明的な厳密な意味の宗教民族学に分けておることを紹介しておられる。[2] 然しブロスの説明と言うのは、個々の宗教的事実の意義や起源を

明らかにする外、更に諸民族におけるそれ等を総括しての比較、分類、定義及び因果関係の主として発生的説明であり、[3]且つブロスはカトリック学者であつて、社会学的説明を排除し、シュミットやルロア等の歴史主義の学問に同調していて、科学方法論としての説明であつたとは言い難いように見える。

又宇野博士は「宗教民族学」第二章三の「民族学的研究の効果と制限」の節では「宗教一般の本質や表現を説明するにあたつて、あまりにも民族学的事実のみに固執し、宗教民族学の知識を過大視することはさけなければならない。こんなことから屢々宗教学から民族学的研究を排斥し、宗教民族学そのものを否定しようとする強い反感が学者の間に起つて来る。」……その一つは所謂文献史学者から起り、他の一つは宗教哲学者の間から起るとして、一方では厳密な史家の要求に答えるものとすると共に、又他方では宗教全般の説明の為に、原始宗教の原理によつて高等な宗教までも説明し去らんとすることは当を得ないとしておられて、[4]歴史科学であることは勿論であるが、ある程度は法則科学であることを示しておられる。

尤も宇野博士は歴史科学と法則科学の目的上の相異を看却されたのではなく、宗教民族学と宗教民族史の用語を用いることによつて、宗教民族学と宗教民族史は未開民族の宗教に関する説明と記述とを夫々その目的として対立せしめ得るのであつて、これは研究の体系として最も当を得たものであろうとしておられる。唯今までのところ実際の研究は、この両者の分化が十分明らかになる程進んでいないから、事実上しいて区別を固執せぬのが穏当であるとしておられるのである。[5]宇野博士の場合には記述とされているのみであるから、民族史と民族誌の区別が明確でないが、ともかく史学としての目的も、法則を求める目的も共に含まれるとされていると見なければならない。従つて宗教民族学が宗教学の分科として認められるか宗教史の分科として認められるか、についても、宇野博士に取つては両者に属するものとなつているのである。[6]

研究を実際に行う時に同一人が両科学を同時に行うのがよいか、悪いかは別として、理論的には今では人類学的研究は自然科学的なものと、文化科学的なものに区分されることは勿論、更に歴史科学的なものと、法則科学的なものにも分たれているのである。[7] そして民族学を狭義に歴史科学的なものと限定し、時には民族学研究を否定しようとする人類学者も出ているのである。表題にかかげた宗教民族学における民族学は広義に使われているのであるから、ここでこの学問に明確なる性格を与える為には、まづ民族学を狭義に限定せんとする主張について考察するところがなければならない。この主張は特に強く英国の社会人類学者の間で行われている。

その近著「社会人類学」の中でオクスフォードの社会人類学の教授エヴアンスープリチャードは次の如くに述べている。「社会人類学は英国において、そして或る程度合衆国において、多数の観点からの人の研究である人類学と言うより大きな主題の一部を指すものとして用いられる称呼である。それは人の文化と社会に関係している。大陸においては異つた用語が通用している。我々（英国人）に取つては人の全体的研究である人類学を語る時、彼等は心の中に我々英国人において、人の生物学的研究である形質人類学と呼ぶものだけを思い浮べる。我々が社会人類学と呼ぶものは大陸において民族学乃至社会学と言われている」と。[8] この点については先に少しくふれたし、社会学との関係については本稿では割愛するが、社会人類学と民族学とは、然し勿論、同一ではないのであつて、エヴアンスープリチャードは社会人類学と民族学は領域を同じくしながら目的を異にする科学であるとするのである。

英国において人類学乃至民族学の用語の下に講義の行われたのはオクスフォードでは一八八四以降、ケンブリヂでは一九〇〇以降、ロンドンでは一九〇八以降であるが、社会人類学なる名の下に講義の行われたのは一九〇八、リバープールにおけるフレイザー J. G. Frazer のそれを以て嚆矢とすると言われる。[9] その後この用語が一般化してこの名が広く通用するに至つている。然しこの名が用いられたにしても、フレイザーのそれの如き、大陸風の民族学と殆ん

ど区別することのできぬものであると言つてよい。社会人類学としての独自の発展はまだ見られない。

然るに一九三二、ケンブリヂで William Wyse Chair を得たハッドン A.C. Haddon になると民族学と社会人類学の分化は漸く明白に意識されるに至つている。ハッドンによつて民族学と呼ばれているものは、物質文化、文化の社会的儀礼的要素の地理的分布及び連関に関心を集中するものであり、又その伝播に関心を持つ学問であるに対して、社会人類学なる名の下に彼の理解した学問は、社会学的及び心理学的方法による、それ自身の権利における文化の研究を意味したのである。(10)

先にエヴアンス－プリチャードが社会人類学と民族学は領域を同じくしながら目的を異にする科学であるとしたと述べたが、氏によると民族学の任務は民族の人種的文化的特色に基く分類をなし、次で現在乃至過去における彼等の分布を、民族の移動と混合及び文化の伝播によつて説明せんとする学問である。これに対して社会人類学は、一般に制度化された形態における家族、親縁組織、政治構成、法手続、宗教儀礼の如き社会的行為と制度間の関係を研究するものであり、かくの如き研究を可能にする適切なる資料があれば、現在の社会について行つても、歴史的社会について行つてもよいのだとしている。即ちある慣習が分布図として示される時、それは民族学者に取つては、人種移動、文化伝播、民族の過去における接触の証拠として関心を持たれるのに対して、社会人類学者に取つては現在における民族の全体社会生活の一部として関心が持たれるのであると言う。(11)

エヴアンス－プリチャードは民族学の存在を認めはするが、これを著しく過少評価する。曰く。伝播主義者は進化主義者を攻撃しているが、それは民族学者間のお家騒動に外ならぬ。その何れもが自然科学の手続をふんでいない。飛行機や人体が如何に働くかを理解する為には、我々は飛行機は力学の法則に照して研究し、人体は生理学の法則に照して研究するのであつて、我々は航空機の歴史や、生物進化の理論を知る必要は全くない。歴史的研究と自然科学的研究は別々の目的、方法及び技術を持つ別種の研究であつて、両者を同時に追及せんとするのは混乱を結果するの

みである。科学的研究の為には歴史は不適切であるとしているのである。[12]

ラドクリフーブラウンもまた民族学と社会人類学乃至比較社会学を区別し、前者に民族の歴史的地理的研究を配当し、後者に文化の機能的研究を配当し、後者に重要な学問的意義を附する。[13] ケンブリヂのフォーティス教授の用語を用いるならば、社会人類学は synchronic unit 乃至 social present の研究として自己を民族学と区別するのである。甚だしき場合には民族学の存在を認めない傾向すら生ずる。[14] この最も著しいのは周知の如くマリノウスキーであつた。氏によれば人類学者は一般化の道を辿らねばならぬものであり、科学方法論に立脚したプレディクチブな学問でなければならない。歴史主義者は機能を看却して形態を重要視し、歴史を建設すると言い乍ら、歴史とか歴史的とか言う語も確実に定義されず、全く文化的化石を取扱つていて、ある制度が何を意味するかには関心を払わぬと難じている。[15]

独乙の民族学における歴史主義的傾向も次第に明確化して来たものではあるが、一九〇四のグレブナー F. Graebner とアンカーマン B. Ankermann のオセアニア文化及びアフリカ文化の研究をはじめとする文化史学的研究は、主として伝播を説明原理として世界文化史を理解せんとしたものであるから、民族学を狭義に理解するとすれば、これを歴史科学であると限定することは不当ではない。

アメリカの人類学者には現在でも民族学と社会人類学との区別をしない者もある。[17] このアメリカの傾向はエヴアンスープリチャード等の批難するところでもあり、[18] 又アメリカの人類学者は殊に尖端的な英国的、就中オクスフォード的傾向に対しては反撥もしているが、[19] この米国人類学者と英国人類学者の相異に関する社会と文化の両者を中心をするか、社会を中心とするかの点については暫く預け、[20] 殊にその学問の目的を中心として、広義の民族学を整理せんとする英国社会人類学者の言うところには傾聴すべきものがあると言わねばならない。

この夫々に異る学問の目的は当然に研究対象に対して異る把握を要求するに相違ない。

厳密な意味における歴史、即ち今日歴史学と呼ばれているものは、残された文献記録に基いて歴史建設を行わんとする文献史学である。然るに文字の発明は古代高級文化において行われたと見られるから、文献を基礎とする歴史は古代高級文化以前に遡ることができない。けれども史学が文献によつたのは、これを研究の手段とし、方法としたのであつて、目的は歴史建設そのことにあり、それは文字以前にも及ぶのである。この場面を明らかにせんとする少くとも一つの学問が歴史科学としての民族学であり、宗教民族学なのである。勿論この場面には先史考古学も重要な役割を果すに相違ないが、行為や精神に関する文化の研究としては、資料の性質上便益が少いために現存未開民族を取扱う民族学が優位を占めて来たのである。即ち文献史の欠を補わんとするのであるから、この学問の対象は未開民族であり、現存未開民族の文化乃至宗教を過去の文化の残存と見てこれを資料とするのである。そしてこの目的による時、未開と開化の区別の標準は必然的に文字の有無を以てせらるべきものなのである。

なお歴史科学に取つてはある個別事象の存在は、特定の時間と空間（勿論時間については民族学においては特殊の操作を必要とするが）において特殊事情に支配された一回起的なものであつても材料として極めて重要でもある。

宗教学における宗教民族学の帰属についてはこれを資料学とする学者もある。民族誌は勿論資料と見てよいし、宗教民族学となつた場合もこれを資料としても利用しうるけれども、歴史科学としての宗教民族学それ自体はもはや単なる資料ではなく、それ独自の存在を主張し得るのであり、独自の方法によつて独自の目的を追及しているのである。それはまさに宗教史の一翼であろう。

周知の如く宗教史から未開宗教を除外せんとする学者は一二に止まらぬ。ソーセイCh. de la Saussayeは宗教史が歴史以前の宗教を取扱つても、それは副次的で、主力をそそぐ点は後代の文明宗教であるとするのや、ムーア G.

F. Moore が原始宗教と言われるものはそれ自身独自の題目であり、方法も文化諸民族の宗教とは異るものが要求せられるとして、これをその宗教史から除外するのがその例である。[21] 勿論未開民族の宗教は文献史としては取扱い得ないものであるから、これを除外するのも不当ではない。多くの宗教史の著述が試みているように、原始宗教のみは一括して概観的に取扱い、古代高級文化以後は厳密に取扱うが如き原始宗教に対する非歴史科学的取扱いに比すれば除外はむしろ遙かに学的である。然し未開宗教も歴史を追及する目的と方法を以てこれを取扱うならばそれは広義の宗教史の一翼を担いうる筈である。故松井教授は有文と無文とを区別するのはあまりに人為的にすぎるとしてこれを不当と見られたが、[22] 方法論的に見れば区別せざるを得ない。筆者はむしろ未開民族の宗教を歴史建設の目的と方法を以て取扱つた時に、目的上からこれを宗教史に入れるのがよいと考えるのである。尚又原始的宗教観念と儀礼の強大な伝統が後代に及ぶことから、この除外が宗教史にマイナスとなることをも慮るのである。

次に法則科学としての社会人類学、乃至広義の民族学の一部は何故に未開社会乃至宗教の研究を必要とするのであろうか。英国の人類学者がつとに認めているように、この立場からする時は、理論的には対象を未開社会に限る必要は全く存在しない。唯単に手段的に未開社会を研究しておるのであつて、米国の人類学者はこの限界を実践上はづしているものも多いのである。このような目的を追及する場合には未開民族と文化民族とは峻別されてはならない。従つてこの場合未開と開化の区別は単純と複雑、或は未分化と分化の標準によるのが妥当である。

なお個別から出発して一般に及ぶ科学的研究であるから、勿論事実はこの立場からも重要ではあるが、然し彼等に取つては、事実は法則の顕現であるから、ある特定の事実のみが代置不能の重要性を持つことはない。

法則を求めることを目的とする宗教民族学乃至宗教人類学は一系列をなすものではあつても、まさに一種の宗教学であると見なければならない。

註 (1) 宇野、宗教の史実と理論、六七頁

(2) 同　同　七三頁等

(3) A. Bros: L'Ethnologie religieuse, 1923, pp. 34—36, 169—172.

(4) 宇野、宗教民族学、四九—五〇頁

(5) 同　同　七頁

(6) 同　同　第二章二

(7) C. Kluckhohn: Some Remarks on the Branches of Anthropology and on Anthropology's relation to other Disciplines, 1947, 民族学研究一四ノ一参照

(8) Evans-Pritchard: Social Anthropology, 1951, p. 3.

(9) id: op. cit. p. 3.

(10) M. Fortes: Social Anthropology at Cambridge since 1900, 1953, pp. 15f.

(11) Evans-Pritchard: op. cit. pp. 4-6.

(12) id.: op. cit. pp. 47-49.

(13) Radcliffe-Brown: Present Position of the Anthropological Studies, British Ass. of Advancement of Science, 1931.

(14) B. Malinowski: Scientific Theory of Culture and Other Essays, pp. 27f., R. Piddington: op. cit. p. 3, foot note.

(15) Malinowski: op. cit. pp. 20, 26f., 67 etc.

(16) F. Graebner: Methode der Ethnologie, 1911, usw.

(17) M. Herskovits: Man & his Works, 1951, p. 9, etc.

(18) Evans-Pritchard: op. cit. p. 5, 40, 45.

(19) G. P. Murdock: British Social Anthropology, A. A. III, 1951.

(20) D. Bidney: Theoretical Anthropology, 1953, pp. 96-103.

(21) de la Saussaye: Manuel d'Histoire des religions, p. 4, Moore: History of Religions, 1, p. V.

(22) 松井了穏、宗教史の諸形態、宗教研究、新八の六、昭六

三　宗教民族学の方法の若干

歴史科学としての狭義の民族学と法則科学としての人類学は目的を異にし、夫々の目的に応じて対象規定を異にすると考えられるが、又同時に夫々の目的に応じて異なる具体的な研究法を持つているように思われる。大きく配列するならば、歴史科学的なものは外伸法 extensive method 乃至通文化的方法 cross-cultural method を取るに対して、法則科学的なるものは内深法 intensive method を取つているのである。外伸法は人類諸科学において古くから取られている方法である為に、古風な方法としてこれを排するものがあるけれども、歴史科学的目的の為には外伸法は必須のものと見なければならない。グレブナー、シュミット、リヴァーズ等歴史建設を目的とする民族学者は何れも外伸法を重要視していることは周知である。これに対して社会人類学者、就中英国の機能主義者等は社会制度の機能の研究、即ち社会制度の人間に対する、或は全体文化中における意義の闡明に重点をおく為に、外伸法は彼等には無用と見られ、寧ろと言つてよい程内深法に頼り、小共同社会の microsociology によつてその目的を達成しようとしているのである。

内深法は人類学上においてはハッドンを中心とするケンブリヂ学派においてつとに唱導せられていたものであり、土着の場所において、その全体社会生活に連関して、生きた共同社会を研究し分析することを意味していた。然しこの方法が真に開化するのはラドクリフ－ブラウンの一九〇八のアンダマン調査及びマリノウスキーの一九一四から四年に亘るトロブリアンド調査が一九二二に至つて夫々「アンダマン島人」The Andaman Islanders、「西太平洋のアルゴ船紀行」Argonauts of the Western Pacific となつて世に出てからである。ラドクリフ－ブラウンとマリノウスキーの間には、前者がフランス社会学派のデュルケム E. Durkheim の社会理論を広汎に受容し、社会的事実は個人の心から離れて外在するもので、個人心理学的には説明されないそれ独自のものであるとし、後者が学問体系

の基礎に個人にも還元しうる人間の欲求を認める点に相異が認められるが、[1]共に内伸法による研究を行い、それによつて法則科学に向つて大きく踏出したのであつた。[2]就中マリノウスキーのトロブリアンド調査は、後に幾種かの尨大な報告書となつて世に出るが、現地調査の模範とせられ、マリノウスキー自身も一九二四ロンドン大学において講義をはじめた時以来、少くとも一つの未開民族の内深的研究は社会人類学者の訓練として必須であることを強調していたと言われ、[3]現在の英国の社会人類学者にも強く要求せられている。

ここで筆者は歴史科学としての民族学と、法則科学としての社会人類学の夫々の方法について解説する意図も持たぬし、又詳述の紙数も持たない。ここではこのように一応は配列せられるし、その上に夫々の方法論が洗練せられるけれども、尚夫々に若干の問題点を所有すると考へられるので、その点についてだけ記し度いと思う。

進化主義的民族学の方法については暫くおき、歴史建設を強力に推進した独墺の文化圏説についてまづ考えたい。その方法の詳細については、筆者は既に解説したことがあるから今は繰返さない。[5]今問題にし度い点は一文化圏における諸文化項目の内的構造についてである。

進化主義者は文化の可分性を広範囲に是認し、一文化体系乃至文化統合中における一つの文化項目を文化母胎から切断するのは勿論、一文化項目中の諸文化要素をすら切断して、これを思うがまま駆使した。即ち比較法によつて類似現象を一括して、これを西洋人の眼から見て価値の高低に排列し、これによつて時間の先後をも決定したのであつた。これに対して文化圏説は真向から反対し、特に時間の先後の決定には客観的方法を採用して、これによつて壮大な世界文化史を形成したのである。言うまでもなく両者の奥には文化の独立発明を広汎に認める立場と、伝播を広汎に認める立場との対立がある。けれども一文化圏乃至一文化領域にふくまれる諸文化項目間の関係は如何に見られているであろうか。文化圏と言うのは、質規準によつて伝播関係が認められた文化項目が、量規準によつて増加せ

られて設定せられたものであるから、元来一文化圏の諸文化間には共存関係が認められているに過ぎないのだと思われる。換言すれば文化の可分性を前提として、同時存在が認められているのであつて、それは進化主義者の如く、一定の文化母胎から切断してはおらず、一定の空間に定着せしめてはいるが、然し眺め方は共存を認めているのみであつて、文化項目間の内的関係や、全体文化の統合を眺めているのではない。勿論グレブナーにしろ、シュミットにしろ文化圏の精神的統一について語つてはいるが、しかしそれは基本的な方法論に由来しているのではないようである。(6)

文化圏説において、ある文化の存在を重要視し、形態を重んずることと共に、この為に文化圏説は形式的となり、図式に弾力性が乏しく、文化の変化の過程を説明することが困難となる。歴史建設を目的とする場合にも文化の機能や動態を取入れて考察することがより忠実に歴史に近づき得る筈であり、現実の民族文化を扱げて一文化圏に入れるようなプロクラステス的強引をなさずして文化の実態を理解し得るのではあるまいか。

けれども文化圏説の説くところは、あくまで実証に基くのであるから、謬説であると言うことはできない。我々は文化圏説の作製した図式と、環境と技術と有機体とを基礎として、動的に文化を理解して作製されたチャプル E. D. Chapple とクーン C. S. Coon の民族文化図との間に著しい類似点が見出されることを想起する必要がある。(7)

一方機能主義的内深的研究はかくされた文化の諸面を明らかにした。宗教についてもマリノウスキーは「西太平洋のアルゴ船紀行」において kula と言う儀礼的交換制度を全体社会制度の循環的連続の中に捉え、「珊瑚島の農園と彼等の呪術」においては呪術を同様に全体社会生活の中で見事に捉えている。(8) エヴァンスープリチャードは「アザンデ族における妖術と託宣と呪術」を一九二六から一九三〇に亘る年月における三回計二十ケ月に亘る現地調査に基いて著したが、氏はアザンデ族が人間の不幸を誰かのかけた妖術に帰し、その犯人を鶏に毒を食ましめる方法による託

宜によつて発見せんとし、これを呪術によつて罰する三者の相関にとどまらず、これを彼等の心理や哲学や社会制度の中に捉えているのである。[9] この種の業績で近来注目すべきものの少くも一つはバロダのマハーラーヂャーサヤジラロ大学の教授でオクスフォードの講師であるスリニヴァス M. N. Srinivas の「南印度のクールグ族における宗教と社会」（一九五二）であろう。[10] クールグ族はマイソール国の南西に隣りし、自らクシャトリアを以て任ずる一宗教的共同社会を構成する民族である。彼はこの書をエヴアンス－プリチャード、ラドクリフ－ブラウン、フォーティス、グラックマン M. Gluckman 等の忠言を受けつつ著した事を記しておるが、内深的方法を以て宗教を取扱つた一典型と見なし得るものと思う。一つの民族の宗教の詳細な記述には最近にもイヴアンス I. H. N. Evans の「北ボルネオのテンパスクーズスン族の宗教」（一九五三）等もあるが、[11] 機能主義的内深的研究が如何なるものであるかは両者を比較して読めば自ら判明すると思われる。機能主義的内深的研究はまさに文化や社会の連関の研究である。機能とは連関なくしては存在し得ないものであり、歴史主義的民族学がとかく形態を重要視して機能を明らかにしなかつたに対して、文化の研究にも宗教の研究にも新生面を開いた事実を評価しない訳には行かない。宗教が一般文化や社会制度との連関の中に、或は全体の一部として存在する事実の解明は、近来発達した文化に関する理論の発達と共に宗教研究者に新しい課題を与えていると考えるが、[12] 今はその点については割愛し、ここでは基礎的な方法論について考察しなければならない。

法則科学の方法とするものは普通に記述と説明より成ると言われる。[13] 蒐集と組織化であると言われることもある。[14] けれども社会人類学の方法を論ずるにはこれだけでは適確十分に意を尽し得ないように思われる。なぜならば歴史科学においても記述と歴史的説明はなされていたからである。これを適確に表現せんとして、ラドクリフ－ブラウンは法則科学の求むるものは一般化であると言う。社会人類学は彼によれば自然科学の一般化の方法を人の社会生活現象、

文化、文明に包括されるすべてに適用する科学であると言う。(15)

ナデールに取つてもまた社会人類学は自然科学的な方法即ち特殊な事実乃至事象を一般法則に帰属せしめんと試みる科学である。厳密さや首尾一貫性は夫々の科学において異るけれども、科学には唯一つの方法しかない。検討すべき現象の世界が反復性と循環性に支配されると言う前提から出発するならば、すべての研究は自然科学の方法によるべきであつて、他の方法を考えることはできない。これは自然科学の世界であり、又人類学者によつて考えられる社会的事実の世界であると言うのがナデールの見解である。(16)

自学科学的方法が社会現象、人文現象に適用される為には、ヴインデルバンドやリッケルトにはふれずとも、尚多く検討されねばならぬ問題を持つている。就中文化の獲得性、人間による創造性や選択性の問題がこれであると思われるが、ここでは触れ得ない。

ここで問題とし度いのは、この目的は、法則を求めんとする学者が採用している内深的方法のみによつて到達され得るかについてである。内深的研究は小共同社会における諸社会現象、文化現象の機能的連関を明らかにしたし、又文化統合の事実も確めることができた。そしてこのことは文明社会を理解する助けとなることも事実であろう。そこに一般的なものが現われていることも確かであろうが、然し個別から出発して全体に及ぶ科学的方法として見れば、客観的一般性は一つの特殊からだけでは見出すことが困難であると思われる。ナデールが人類学者は社会学者と異り、自己自身の範疇や用語も作らねばならぬと言うのは、個々の特殊について言い得ることであるに違いない。(17)だから悪くすれば内深的研究は時とすると民族誌に終ることも忘れてはならない。筆者はすでに古くマリノウスキーのトロブリアンドのみからの呪術の一般化が誤を犯したことを指摘して、エヴアンス-プリチャードのアザンデ族とトロブリアンド島人の呪術の比較研究を評価したが、(18)ここにおいて方法論上問題とされねばならぬのが外ならぬ比較である。

比較法特に比較宗教における曾ての比較法については、筆者はすでに研究発表を試みたことがあるが、[19] 比較法は初期の民族学においては一般に隆盛を極めたものであつた。そこで行われた比較法はタイラー自身が文化研究において最初に行うべきこととして認めたように、文化の分割即ち文化の可分性を広範囲に認めた上で、形態的類似に従つてこれを一括することであり、かようにして得られた一種の類型を価値評価によつて時間の次序に配列して進化図式を作るものであつた。この方法は進化論の衰頽と運命を共にし、一八九〇頃ボアスが、一九〇八ゴムム G. L. Gomme が、一九一七にはシュライターが攻撃して、一九三四ハッドンが批判する頃には人類学から姿を消した。民族学特に独墺のそれでは比較は姿を変えて行われており、近来の二三の機関で行われている米国の通文化調査は比較に基礎を与えるものであるが、周知の如くマリノウスキー等では全く行われていないと言つてよいのである。[20]

この点に関するアッカーネクト E. H. Ackerknecht の批判には傾聴に値するものがある。曰く。マリノウスキーは所謂犯罪、性生活、神話、交易、呪術その他について、唯一の部族の所謂機能的観察を基礎として語ることができると感じた。マリノウスキーの方法は進化主義者が悩んだそれよりも遙かに悪く生物学における傾向を誤解したものである。生物学においては比較解剖学は連続的な比較観察を、一つの動物の結論的実験によつて代行せしめ得るに至つて重要性を失わしめられた。……マリノウスキーは一連の比較から一つの社会の分析へ、実験を用い得る可能性もなく向つたのである。奇術によつて一つの社会の観察が一般性の地位に高められた。彼の人類学的似而非生理学は、それ故に、最もうまく行つても決定的ではないと言うのである。[21]

かくて比較は今や人類学において重要なる手段と認められねばならなくなつたものであり、然も単に形態の比較に留まらず、機能についても、量的にも、統計的にも適用されんとしているのである。単に形式的な比較でなく、実質的な、深みのある比較が重要視されて来ていると言えよう。比較の意義を特に重要視している学者としてはファー

ス R. Firth、ナデール、マードック G. P. Murdock、アッカーネクト、クラックホーン夫妻等多数の学者を挙げることができると思う。(22)

然らば比較は科学の一般的方法においては如何なる役割を演ずるものであろうか。自然科学にも天文学、地質学等実験の不可能に近いものがあるが、社会現象や人文現象においては実験は大体不可能としなければなるまい。近頃コロラド大学のローズ（E. Rose）等、文化は実験室において産出しうるとする者も出ているが、まだ十分に世人の検討を経るには至つていない。(23)このことの為に社会科学、人文科学の科学性の疑われることも屢々であるが、抑々実験とは何であろうか。実験とは実験室において人工的に状況を作り出して観察することと言えると思うが、この実験の不可能なる時、又は未発達なる時に比較法が取られるのである。即ち比較は観察の材料をすでに事実として存在する種々相に求めて、その種々相から一般的なものを探求する方法であると言える。(24)更に換言するならば、人工に代うるに多様なる現象を以てするのである。ハースコヴィッ M. J. Herskovits の言葉を借りるならば、文化の科学者の為に、歴史が実験室を提供すると見て行われる方法なのである。(25)

かくて比較は一般化の為には不可欠の方法となるのである。比較による類型作製も手段として必要であることは言うまでもないが、ここでは比較が何よりも実験の代用であることを指摘しておき度い。

このようにして一般的なものが抽出せられた時、我々は当然に説明の立場を持ち得る。説明は抽出された一般的なものを仮説として、各種の現象を理解し、仮説を験算することであると言えるであろう。これを綿密に行うことによつて法則に到達することができよう。

人類諸科学の予言性、応用性についても屢々問題となつているし、応用性は今次の戦争が実際上の必要上要求した為にとりわけ問題とされたのではあるが、このような法則が確立せられた時、はじめて声を大にして語り得るものと

思われる。

註

(1) 拙稿「マリノウスキー論」哲学研究 四二〇号 昭二八 三十一頁等
(2) Evans-Pritchard: op. cit. Lec III., Fortes: op. cit. pp.16-18.
(3) Evans-Pritchard: op. cit. pp.74f.
(4) id: op. cit. pp.77-80.
(5) 拙著「宗教文化史学序説」昭二十三 等
(6) Graebner: Weltbild der Primitiven, 1924, usw.
(7) E.D. Chapple & C.S. Coon: Principles of Anthropology, 1942.
(8) Malinowski: Coral Garden & Their Magic, 2 vols, 1934.
(9) Evans-Pritchard: Witchcraft, Oracle & Magic among the Azande, 1937.
(10) M.N. Srinivas: Religion & Society among the Coorgs of South India, 1952.
(11) I.H.N. Evans: The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo, 1953.
(12) cf. Ch. Dawson: Religion & Culture, 1949. etc.
(13) Nadel: op. cit. p.22.
(14) A.N. Whitehead: Adventures of Ideas, 1938, p.2.
(15) Radcliffe-Brown: op. cit. pp.140-71.
(16) Nadel: op. cit. p.191.
(17) Nadel: op. cit. p.6.
(18) 拙著「民族宗教の研究」昭一六 三〇六—三一一頁
(19) 拙稿「宗教の比較研究に関する若干の考察」宗教学紀要5 昭一三
(20) F. Boas: The Limitations of the Comparative Method of Anthropology, 1896, (his Race, Language & Culture, 1949, pp.270-280), General Anthropology, 1938, pp.6, 669, G.L. Gomme: Folklore as an historical Science, 1908, F. Schleiter: Religion & Culture, 1917 pp.21, 43, A.C. Haddon: History of Anthropology, 1934, p.142.
(21) E.H. Ackerknecht: On the Comparative Method in Anthropology, (Method & Perspective in Anthropology,

ed. by R. F. Spencer), 1954. p. 122.

(22) R. Firth: Element of Social Organization, 1951, p. 2, 6, 17ff., Nadel: op. cit. p. 193 etc., G. P. Murdock: Social Structure, 1949, Ackerknecht: op. cit. pp. 117-125, C. Kluckhohn: A Comparative Study of Values in Five Cultures, Peabody Museum Papers, XLI, 1951, etc.

(23) E. Rose & W. Felton: Experimental Histories of Culture, Manuscript, 1954-55.

(24) Nadel: op. cit. p. 222, J. S. Slotkin: Social Anthropology, 1950, pp. 142f.

(25) M. J. Herskovits; Man & his Works, 1951, p. 612, 619, etc.

広義の宗教民族学において近来問題となつていることは多々ある。本稿では宗教についてはあまりふれ得なかつた。民族学における宗教民族学については取扱うべきであるが、これも果さず、ここでは唯宗教民族学は民族学の一部でもあると見て、宗教民族学の対象、目的及び方法の若干について、社会人類学の興起の為に起された問題の検討を行い、宗教民族学が理論的には二分されることに触れ得たにすぎない。

然し筆者はそれだからと言つて全く別個の学徒によつて、この二つの傾向が夫々独立に発展せしめらるべきだと言うのではない。それは又別の問題であると思われる。然しこの問題を考えるに際しても、歴史的組織及び法則の為の比較以前の段階においては歴史科学及び法則科学の両科学に共通の場面が多いことを忘れてはならぬと思う。

僧伽における制裁の問題

平川彰

一

仏教の原始僧伽は、戒律によつて秩序を保つてゐた。ここではこの戒律の強制力が如何なるものであるか、そしてまた戒律を守らない比丘が現はれた場合、僧伽は如何なる方法で、その強制力を発揮したか等の問題を考へてみたい。

先ず始めに、僧伽が形成されるに際しその結合の根柢となるものは、成員の自発的な精神力であることを指摘しておかねばならない。これは勿論当然なことであつて、改めて断るまでもないことであるが、律の運営はとかく法律に類する為、律のみで僧伽を理解せんとすると、とかく僧伽の宗教的性格が見失なはれ易いからである。律の所謂二百五十戒には、これを守ることの困難な規則が多い。しかし比丘にならうと思ふ人は、それを承知の上で僧伽に入るのである。即ち彼等は律の規則に対して無条件の尊敬を抱き、それを実践することに真理が存することを認めてゐたのである。しかし勿論、原始仏教時代の比丘達が僧伽の規範に無条件の尊信を抱いてゐたことと、戒律そのものが本来普遍妥当性を持つてゐるか否かといふこととは、問題が別である。人はややともすると律の規則に現代生活にそぐはない点があることよりして、直ちに原始仏教における戒学の意義までも迂遠なものとして否定し去らうとするが、しかしこれは原始仏教の正しい理解の態度とは言ひ難い。戒律の条文が普遍妥当性を持つてゐるか否かは別途に検討すべ

きであり、少くとも原始仏教時代の比丘達が、律の条文に普遍的真理があると堅く信じてゐたことは否定できない。

以上の如く原始仏教時代における僧伽形成の原動力は、三宝並びに戒に対する「不壊の浄信」に基いてゐたのである。隨つて戒律を破つて僧伽から罰則や贖罪を要求せられてゐる比丘があつたとしても、彼は自ら「四不壊浄」の宗教心に自己を束縛して、罰を甘受してゐるのである。隨つて戒律が若干法律に類する表現を持つてゐるとしても、それは世間の法律とは基く基盤が全く異つてゐると云はねばならない。律藏では律の強制力が成員の自発的な修行心に根拠を持つてゐることを、「僧伽からの退去は自由である」と云ふことによつて表明してゐる。即ち比丘は僧伽内の生活がいやになれば、いつでも自由に僧伽から去ることができる。そこには何等の制限もない。このことが律の波羅提木叉の第一条に示されてゐる。即ち波羅夷法(一)第一条婬学処に、

何れの比丘と雖ども、比丘たるべき学と生活規範とを受持したままで、学を捨てず、力弱きことを示さずして、婬法を行へば、たとひ畜生とすと雖ども、波羅夷にして、共に住すべからざるものなり。

と述べてゐる。ここで「共に住しない」**asaṁvāsa**とは、僧伽からの追放を云ふのであり、これが波羅夷罪の罰である。これに触れる為には「学を捨てず **sikkhaṁ apaccakkhāya** 力弱きことを示さずして **dubbalyaṁ anāvikatvā**」婬法を行ふ場合である。換言すれば、学を捨て、力弱きことを告げれば、たとひ婬法を行つても波羅夷ではないわけである。これは何故かと云へば、学を捨て、力弱きことを告げることは、とりも直さず僧伽から去ることであり、比丘たることを罷めることになるからである。

(二)「学を捨つ」とは、根本有部律に「捨学」と訳し、五分律・僧祇律に「還戒」、四分律、十誦律に「捨戒」と訳す言葉であり、これは比丘が比丘生活を望まなくなり、比丘をやめやうと思ひ、(三)「我れ仏を捨つ。法を捨つ。比丘僧を捨つ。和上を捨つ。同和上を捨つ。同阿闍梨を捨つ。諸梵行を捨つ。戒を捨つ。学事を捨つ。居家法を受く。我れ

浄人と作る。我れ優婆塞と作る。我れ沙彌と作る。我れ外道と作る。我れ外道弟子と作る。我れ非沙門非釈子と作る」等と宣言することである。これは四分律の解釈であるが、他律も同じ趣旨の説明をしてゐる。この文より明らかな如く、学を捨てるとは、比丘たることをやめることである。しかも比丘を廃するには、単に「我れ仏を捨つ」と公言する丈で事が足りるのである。或いは比丘をやめて優婆塞にとどまらうと思へば、「我れ優婆塞となる」と云ふ丈でそれが成立するのである。後世の術語で云へばこれは比丘の「戒体棄捨」[四]である。これ丈の言葉で戒体を失ふから、比丘性が無くなり、僧伽としても彼をとどめる手段はないのである。次の「力弱きを示す」[五]とは、根本有部律に「学羸」と訳し、他律はすべて「戒羸」と訳してゐる言葉であり、これは比丘生活をやめたいと思ひ、「我れ仏を捨てんと思ふ」等と云ふことである。即ち僧伽を去りたいとの希望を述べる丈で、まだその決心には至らない状態を云ふのである。随つて先きの「学を捨てる」ことが、僧伽を去る為の決定的な条件になつてゐるのである。これで見るも明らかなやうに、比丘が僧伽を去るには、単に一句を公言する丈で実現するのであり、全く容易である。何人の許可も要しないし、何等の条件もないのである。ただ条件と云へば、本人がこれを正気で公言することと、聞者がそれを正しく理解することが必要であるとなしてゐることである。即ち本人が正気で云ふことが条件であるから発狂時や喪心の時に口走つたのは無効であり、又相手が狂人であつたり、言葉を解しない人であれば、同様に捨戒は成立しないとなしてゐる。随つて外国人で言葉の通じない時等には、捨戒が出来ないわけであるが、しかしかかる場合には言葉によらずとも手真似等で伝へてもよいとなしてゐる。

二

僧伽形成の結合力は、上記の如く比丘達の四不壊浄の宗教心にあるのであるが、かくして形成される僧伽には、比丘僧伽と比丘尼僧伽、四方僧伽と現前僧伽の別がある。この小論で問題にせんとする「僧伽の制裁」に関係する僧伽

は、現前僧伽[六]である。現前とは現にそこに存在する人々の意味であり、其等の比丘によつて形成される僧伽が現前僧伽である。具体的に云へば、一つの僧院を中心として或る範圍内の地域を現前僧伽の範圍と決定しておき、その中に住み、或いはその中に入つてくる比丘達で形成する僧伽である。故に現前僧伽の人数には制限はないが、最下限は四人である。即ちその地域内に四人以上比丘が居れば、彼等は僧伽を形成する義務があり、僧伽の規則を適用して事を行つて行かねばならない。

僧伽が制裁力を発揮するには、その主体は現前僧伽である。現前僧伽は成員の集合を確認（和合僧）した上で、その席上で問題を討議し、全員一致の決議によつて僧伽の意志を表明するのである。これは全員一致の決議であるから、何人もこれを守らねばならないし、また守り得る。例へば罪を犯して懺悔しない者を擯斥した場合、羯磨作法によつてこれを決定すれば、僧伽の全員が擯斥を実行すべき責任を持つのであり、またこの実行を守らないことは許されない。かかる方法で僧伽の制裁力が発揮される。僧伽では追放が最大の刑罰であり、次ぎには交際を停止することが、これに次いで重い刑罰である。これより重い罪はない。

次に制裁の種類であるが、これは大体三つに分けることができる。一つは罪を犯した者に懺悔を決定する羯磨である。「懺悔羯磨」とも云ふべきものである。これは僧残罪に適用される。波羅夷罪は罪を犯せば、その時自動的に比丘性を失ふから羯磨を要しない。また波逸提罪以下の軽罪は、個人に懺悔すればよいのであり、僧伽は関係しないから羯磨を用ゐない。第二は「挙罪羯磨」である。これは罪を犯してしかも罪を認めない者、或いは罪を認めても懺悔を肯んじない者等に課せられる。これは所謂二百五十戒の規定を破りつつ、しかも定めの贖罪を行はない者を摘発して、懲戒する羯磨である。第三は「折伏羯磨」とも云ふべきものであり、不如法の比丘を懲戒する羯磨である。これ

はその比丘の悪行が二百五十戒の第何条に該当するかと云ふことが明確でないやうな場合、しかしその比丘の行為が不如法であり、僧伽の平和や僧伽の名誉を傷けるやうな場合に、この羯磨にかけてその比丘を折伏するのである。以上の三つの中、第一の懺悔羯磨は自発的に懺悔を申し出た比丘の懺悔を僧伽が受理して、これを執行する羯磨であるから、厳密な意味では僧伽の強制力を発揮するものとは云ひ難い。第三の折伏羯磨は折伏された比丘が、その折伏に服する点で、服してしまへば最早やそこに強制力は存しないわけであるから、これも完全なる強制力の発現とは言ひ難い。ただ第二の挙罪羯磨のみは完全なる強制力の実施である。これは僧伽の命令に服しない者に課して、強制力によつてそれを翻意せしめやうとするのであるから、本人の意志に反する強制を含んでゐる。それ故これは前二者と異る意味を持つものである。故にここには挙罪羯磨 ukkhepaniyakamma, utkṣepaṇiyakarman を中心として、制裁の意味を考へてみたい。

僧伽が挙罪羯磨を発動するのには、その根拠となるものは波羅提木叉である。波羅提木叉の条文で禁止されてゐることを破る所に罪が成立するからである。挙罪羯磨には悪見不捨羯磨と不見罪羯磨、不懺悔羯磨の三種がある。第一の悪見不捨羯磨は異端説を唱へる比丘に課するものであり、その根拠となるものは、波逸提法の(七)「悪見違諫学処」である。その条文によると、

何れの比丘と雖ども、次の如き説を作す比丘は、即ち「世尊によりて障道法なりと説かれたる法も、これを行ふ者に障礙とならず。斯くの如く我れは世尊所説の法を了解す」と、かく説くならばこの比丘は、諸比丘によりて次の如く忠告さるべし。「長老よ、この如く説く勿れ、世尊を謗誹する勿れ、世尊を誹謗するは宜しからざればなり。実に世尊によりては、その如く説かれず。友よ、無数の方法により、世尊は障道法は障礙をなすものなりと説きたまへり。それに耽る者に必らず障礙となるなり」と。この如く諸比丘によりて忠告されつつも、彼の比

丘これを固執するならば、そを捨てしむる為に、この比丘は諸比丘によりて三度まで諫告されるべし。若し三度まで諫告される間に捨てれば善し、若し捨てざれば波逸提なり。

と規定されている。これはパーリ律の条文であるが、他の律藏でも文章の趣意は同じである。障道法とは修行の妨げになる行為の意味である。ここでは「婬欲法」が意味されてゐる。しかし婬欲法は修行を妨げないとする説の外に、一般に仏陀の教へに反する邪説は、凡てこれと同じ取扱ひを受けるものと考へてよい。即ち非法を法と説き、非律と律を説き、如来所説に非らざるを如来所説なりと唱ふる如きは、凡てこの条文に触れるわけである。

かかる邪説を説く比丘は、その邪説を捨てしむる為に諫告がなさるべきである。条文では「諸比丘によりて」諫告が三度まで為さるべきことが規定されてゐるが、広律の「(八)条文解釈」によると、先ず邪説を見聞した比丘達がその比丘を三度まで諫告する、しかしそれでも邪見を捨てない時には、現前僧伽を招集して、その僧伽の席上で諫告をなせと規定してゐる。これは羯磨作法により、僧伽の意志においてなす諫告である。これには白四羯磨が用ゐられる。即ち現前僧伽の和合が成立した所で、一人の比丘が立つて、僧伽の意志においてこの比丘を、邪説を捨てしむる為に諫告を作したいが差支へないかどうかを、僧伽の全員に諮り、一人の反対も無い時に、僧伽の決議として、上記の条文の如き言葉でもつてこの比丘を諫告するのである。故にこの諫告をする為には、僧伽がこの比丘の意見を邪説なりと判定したことが先行してゐるわけである。邪見か否かの諍ひを「(九)言諍」と呼び、これを現前僧伽が審議するには七種の「滅諍法」によつて審議しなければならない。仏滅百年の「十事非事」の問題も「言諍」の一種であつて、この時は委員が選出されて審議がなされてゐる。ともかく僧伽が、その比丘の主張を邪説なりと判定すれば、僧伽は上記の如き方法で、その比丘に諫告するのであり、三度諫告する間に邪説を捨てれば、その比丘は突吉羅罪で済むが、三諫しても捨てない場合に波逸提罪が成立するのである。条文では「諸比丘によりて」三度の諫告が説かれてゐるのみで

あるが、広律の条文解釈によれば、僧伽による三諫があつて始めて波逸提になると解釈されてゐるわけである。この点、条文と広律の条文解釈との間には相違がある。なほ諫告についても、五分律や僧祇律は、先ず始めにその比丘の和尚、阿闍梨等が屏処で三諫し、それでも捨てない時には多人中で三諫し、尚それでも捨てない時に僧伽で三諫せよと述べてゐる。但しパーリ、四分、十誦、根本有部律等は、屏処・多人中の三諫を区別せず、単に諸比丘の諫告と、それでも捨てない時に僧伽の諫告をなすことを云ふのみである。何れにしても僧伽の諫告によつて波逸提が成立するとなす点は、諸律の条文解釈に共通してゐる。但し三諫羯磨の作法には、諸律の間に若干の差異が見られる。波羅提木叉の中には、この外にも三諫によつて罪が決定するとなす条文が四条あるが、同様に条文では「諸比丘」となつてをり、これが「条文解釈」では僧伽の諫告に切り変へられてゐる。これは波羅提木叉が成立した時期には、まだ僧伽の羯磨作法が確定してゐなかつたことを推定せしめる一理由になると考へられぬことはない。しかしこの点に関しては今は詳説を避けたい。

ともかく波逸提が成立すれば、波逸提懺悔を要求されるわけである。しかしこの比丘は諸比丘や僧伽の三諫にも屈しなかつたのであるから、波逸提罪になつたと云はれても邪見を捨てることは無からう。しかしかかる場合に仏陀なき後には、僧伽が仏説を清純に伝持する責任があるわけであるから、僧伽が邪説なりと判定した説を、そのまま僧伽内に容認しておくことは許されない。その為にかかる際には僧伽の強権が発動されざるを得ないわけである。それが「悪見を捨てざるによる挙罪羯磨」と云はれるものである。

尚、この条文が制定せられるに至つた因縁として、何れの律も阿梨吒 Aritṭha, ariṣṭa 比丘が、婬欲法は障道法でないと主張した話を出している。この話が律蔵に説かれてゐるのみであれば、条文が成立してからその因縁譚として、律の編纂者が作為したのであらうと考へることもできるが、しかし阿梨吒が邪説を唱へて、仏陀に呵責されても

なほその説を捨てなかつたことは、[10]中部第二十二経 Alagaddūpama sutta 並びに中阿含巻五四阿梨吒経にも、大体律の話と同じ構想でもつて説かれてゐる。しかも仏陀が自ら阿梨吒を呵責しても、阿梨吒が邪説を捨てなかつたと云ふことは、或る点では仏の教化力の不完全性を示すものであり、仏陀にとつて名誉なことではない。後世次第に仏陀が超人視されるに至つてから、かかる経典が作為されるとは見難い点もある。又実際に考へてみても、仏陀の在世に弟子が師説を誤解したり、或ひは浅薄な理解の為に、仏説に反する主張をなすに至つたといふことも起り得たと思はれる。阿含には阿梨吒の話の外に[11]栴帝比丘が「識」を輪廻の主体と主張した話を伝へてゐる。若し仏陀の在世にかかる比丘が出たとすれば、仏陀と雖もそれを放置することは出来なかつたであらう。故に上記の「悪見違諫学処」は、仏陀在世のそのままのものとは勿論見難いが、しかし種々なる点から考へて、やはり在世の事実を母胎として成立してきたものではないかと考へられるのである。

三

次に律の規則を破つて、しかも罪を認めない比丘を罰する根拠となるものは、僧残法の[12]「悪性違諫学処」である。これは、

悪語をなす比丘があり、説戒に含まれる学処において、比丘達より如法にさとされるとき、自己に忠告せしめないやうにする、即ち「尊者等よ、善いことにもせよ、或いは悪いことにもせよ、何事をも吾れに語る勿れ。吾れも亦尊者等に、善をも悪をも、何事をも語らず。尊者等よ、吾れに語ることをやめよ」と。この比丘は比丘達によりて、次の如くさとさるべし。「尊者よ、自己を不受語者となす勿れ。尊者よ、自己を受語者にこそなせ。尊者も諸比丘に対して如法に語るべし。諸比丘も尊者に対して如法に語るべし。何となれば、かくの如くにして世尊の衆は、相互の忠言により、相互に他の罪を出さしめることにより繁栄するなり」と。この比丘は諸比丘によ

り、この如く語られ乍ら、なほ固執するならば、この比丘は諸比丘により、それを捨てしめる為に三度まで諫告さるべし。若し三度まで諫告せられてそを捨てれば善し、若し捨てざれば僧伽婆尸沙なり。

これはパーリ律の条文であるが、他の漢訳諸律も内容は同じである。この条文は、他人の諫告を受けないこと、即ち自己の破戒を他に指摘されることを拒否するのを禁じた規則である。「説戒に含まれる学処」とは、半月半月の布薩に誦出される条文のことであり、波羅提木叉になるべきものである。「諸比丘によりて」とは、前述の「悪見違諫学処」の場合と同様に、広律の条文解釈では、先ず諸比丘による諫告がなされ、それでも不受諫語を捨てない時には僧伽が白四羯磨によつて諫告をなせと説明してゐる。そしてこれでも捨てない場合に僧残罪が成立するのである。邪見を説くのが波逸提罪であるのに、律を守らないのは僧残罪であり、罪に相違がある理由については何等の説明もないが、恐らく僧伽の立場としては戒律を乱る比丘は、僧伽としては絶対に排除しなければならないから、邪説を唱へる者よりもその罪を重しとしたのであらう。

尙、波逸提懺悔の作法については、律蔵には具体的説明がないが、しかし「捨墮法」等の条文解釈から理解するに、これは二三人の比丘前に懺悔する作法である。これに対して僧残懺悔は、僧伽に対して懺悔する作法である。波逸提懺悔は二三人の比丘前に自己の罪を発露し、懺悔すれば、そこで直ちに懺悔は受理され、これによつて罪は浄められる。即ちその場で懺悔作法が終了するのである。しかるに僧残懺悔は一回の懺悔で済まされるのではなく、更に一週間の謹慎を要求される。これを摩那埵 mānatta, mānāpya と云ふ。しかも罪を犯し直ちに発露せず、若干日覆蔵してゐた場合には、その覆蔵の日数丈の「別住」 parivāsa を課せられる。その後で更に摩那埵をなすのである。別住も摩那埵も行法は大体同じである。即ち犯罪比丘は僧院の辺隅の粗房に遷される。その期間比丘としての種種の権利を剝奪される。しかも布薩の日には僧伽の全員に向つて、自己の犯罪の内容を示して、その為に目下別住

（摩那埵）を行じてゐる者であることを告げ知らさねばならない。このやうにして摩那埵を真面目に実行すれば、僧伽は出罪羯摩を行つて、その比丘をもとの地位に復するのである。但し出罪羯磨は二十人以上の僧伽でなくては、行ふことが許されない。

以上の如きが、整備された時代の律藏の規則である。但し「不受諫語」の比丘は、律を守らうとしないのであるから、たとひ僧残罪と判定されたとしても、自発的に僧残懺悔をなすことはないであらう。しかし僧伽は僧伽の秩序を維持してゆく上からも、かかる比丘には何等かの強権を発動して、強制的に懺悔を迫らざるを得ないわけである。

何、悪性違諫戒制定の因縁になつたものは、闡陀 Channa 比丘である。これは何れの律藏でも同じである。闡陀は仏の捨家出城の際の従者であつた。また生来性質が傲慢であつた如く、その為に[一三]「仏はこれ吾等のものなり。法はこれ吾等のものなり。吾等の聖主によりて法は正覚せられたり」と云つて、仏陀が俗世間時代の自己の主人であつた点よりして、仏を独占視し、「仏のみ吾れを教へんに、吾れ当に受持すべし」等と云ひ、他の比丘達を軽侮し、その忠告を肯んじなかつたと云はれる。この闡陀のことは大般涅槃経にも語られてゐる。仏陀は入滅に際して、[一四]「吾が亡き後、チャンナ比丘に梵壇 brahmadaṇḍa（梵罰）を加へよ」と遺言した、この闡陀と同一人であらう。阿難が仏陀の遺誡に基いて闡陀に梵壇を言ひ渡したことは、律の[一五]「五百犍度」に出てゐる。闡陀の住処は何れの場合にもコーサンビーのゴーシタ園になつてをり、住処も同じである。故に両者の闡陀は同一人と見てよい。梵壇を言ひ渡されたことと、悪性であることともよく通ずる。若し然りとするならば、悪性違諫学処も仏陀の在世の事実が母胎となつて、其の後の律藏的整理を経て現在の如き条文に成立したのではないかと考へることができる。この悪性違諫学処は律の学処を守らねばならないとなす規則であるから、当然若干の規則が既に確立してゐたことを予想する。故に条文中にも「説戒に含まれる学処」の語があるのである。既にその頃には若干の規則が集められて波羅提木叉に編纂されてゐ

たのであらう。

四

以上の如く仏説に反する邪説を唱へる者、或いは罪を犯してその罪を認めざる者、或いは罪を認めても懺悔を肯んぜざる者の出ることは、恐らく仏陀の在世にも有り得たことであらう。しかし仏陀の在世時代に、かかる比丘が如何なる制裁を加へられたかについては、我々の現在有する資料から確定的な回答は得られない。現在の律藏は後世の改変を経てゐるが、今はこの整備された結果によつてこの点を考へることとしたい。現存の六種[一六]の広律に共通的に認められる点から云ふと、第一に悪見を主張して捨てない者には、「悪見を捨てざるによる挙罪羯磨を行ひ、僧伽と不共住ならしむべし。pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepaniyakammaṁ karotu asambhogaṁ saṅghena.」とて僧伽から擯斥する羯磨をなす。この不共住 asaṁbhoga は法食を共にしないと云ふ意味であり、一緒に住してゐるがしかし交際しない意味である。波羅夷の不共住 asaṁvāsa の追放とは異る。この挙罪羯磨を四分は「不捨悪見白四羯磨」と呼び、十誦では「不捨悪邪見擯」と訳し、五分では「不捨悪邪見羯磨」僧祇では「謗契経不捨挙羯磨」と訳してゐる。ともかくこれは挙罪羯磨の一種である。

この羯磨は白四羯磨の一種であり、羯磨の仕方は何れの律藏でも同様である。何れも阿梨吒比丘を例として述べてゐる。阿梨吒を例としてゐる点からも、この羯磨が悪見違諫学処に基くものであることが知られる。それによると、この羯磨を行ふには、[一八]「始めに阿梨吒比丘を難ずべし。難じたる後、憶念せしむべし。憶念せしめたる後、罪を与ふべし」と規定してゐる。これは他の羯磨の場合も同様であるが、羯磨をなす前には必らずこれ丈の手続が必要である。[一九]四分にも「僧を集め已りて、ために挙を作し、挙を作し已りて、ために憶念を作し、憶念を作し竟りて応に罪を与ふべし」と云つてゐる。[二〇]根本有部律にも一五方便をなして悪見不捨羯磨を作さば、如法羯磨、如律羯磨にして、そ

れによりて僧伽は罪とせられず。何をか五となす、難じて作す。憶念せしめて、有実なるを、承認せしめ、現前せる者に作す」と云つてゐる。即ちこの羯磨を作すには、必らず現前（本人の面前）で行はねばならない。欠席裁判は許さない。五分[二]にも「遙かに呵責羯磨、駆出羯磨、依止羯磨、挙罪羯磨、下意羯磨を作し……此れ皆不如法の羯磨にして、羯磨不成なり」と云つてゐる。即ち欠席してゐる者になした羯磨は無効である。この規則は被挙比丘（被告）に充分なる発言の機会を与へる為である。この規則は、被告が故意に裁判を忌避すれば裁判は不可能になるが、仏教の僧伽の裁判においてはそのやうなことは有り得ないことが前提となつてゐたのである。第二に「憶念せしめる」とは、被挙比丘に自己の行為を承認せしめることである。「汝これを作したりや」と質問し、「我れまさしくこれを作したり」との答を得ることである。本人が否認するのに無理に羯磨を作すことはしない。本人の自発的承認が裁判を作す前提条件である。故にここには、本人が発言を拒否したり、或いは虚偽の陳述をなすことは考へられてゐないのである。これは仏教の僧伽が修行の場所であつて、真実を追求することに僧伽生活の生命があるのであり、随つて虚偽を犯してまでも僧伽に留まることは全く無意味であることが、比丘達全体に徹底してゐたからである。故に被告の座に立つ人にも、これ丈の自覚は失はれてゐないことが、この規定に示されてゐるわけである。次に第三の「罪を与ふ」とは、彼の行為がかくかくの罪に該当することを、本人に知らしめることである。これは誤解や無知の為に罪に陥ることを避けんが為である。即ち本人が充分に納得して罪を受けることが意味されてゐる。悪見不捨羯磨の場合には、その悪見が本人の信念であつて、飜意の余地のないことを見極めて、然る後に羯磨をなすのである。

これ丈の手続きを経た後で悪見不捨羯磨の「白」がなされる。これは羯磨であるから、勿論現前僧伽の「和合」が成立してゐる席上でなされねばならない。出席不能者は「与欲」（権利の委任）し、然らざる比丘はすべて出席してゐるのが「和合」である。これは故意に一部の比丘を除外して事を決定してしまふやうなことを防ぐ意味であり、同時

に又現前僧伽の全員に充分なる発言の機会を与へる為である。同時に又かくしてなされた僧伽の決定には、全員が責任を持たねばならないことをも意味するものである。悪見不捨羯磨の白は、和合僧の席上で、一人の比丘が立つて、「阿梨吒比丘が悪見を捨てない故、僧伽は挙罪羯磨を行つて、阿梨吒を僧伽と不共住ならしむべし」と議題を提案することである。これを三度僧伽に諮つて反対がなければ羯磨を結し、ここに悪見不捨羯磨が成立するのである。この羯磨が成立すると、僧伽の成員はすべて挙罪比丘と不共住になる義務を負ふことになる。この禁を破つて被挙比丘に随従し、彼と交際する者は、「共住挙人戒」とて、被挙比丘と共住してはならないと云ふ律に触れ、波逸提に堕することになる。

「僧伽と不共住」の具体的内容については、大綱は合するが細かな点については諸律の間に一致は認められない。パーリ律では悪見不捨羯磨の制裁は折伏羯磨の制裁と同じであるとされてゐる。[二二]この点は他律においても同様である。パーリ律によると、この制裁は十八の条件を含んでゐる。即ちそれは、「1人に具足戒を授くべからず。2人に依止を与ふべからず。3沙彌を畜ふべからず。4比丘尼教誡の選を受くべからず。5選ばれるも比丘尼を教誡すべからず。6僧伽より悪見不捨羯磨を受けた罪を犯すべからず。7他の相似の罪を犯すべからず。8此より悪しき罪を犯すべからず。9羯磨を遮すべからず。10作羯磨人を呵すべからず。11清浄比丘の布薩を妨ぐべからず。12自恣を妨ぐべからず。13相倶に語るべからず。14諍論をなすべからず。15許可を求むべからず。16罪を難ずべからず。17罪を憶念せしむべからず。18比丘等と交るべからず」の十八事である。[二三]四分律には五事ずつ纏めて七種を挙げ、合計三十五事を挙げてゐる。[二四]その中には如上の十八事も含まれてゐるが、尚この外に日常生活の心得等も列挙されてゐる。[二五]五分律は十六事を挙げ、[二六]十誦律は十八事を挙げ、[二七]根本有部律は十七事を挙げてゐる。以上の三律は大体パーリ律に合する。[二八]僧祇律には「挙罪羯磨を作さんには、応に随順して五事を行ずべきなり」として、比丘事、比丘尼事、眷属事、

羯磨事、王事を挙げ、更に其等を細説してゐる。その中には他律と合する項目も多いが、しかし余分の項目もある。大体においてはパーリ律に挙げられてゐるものが他律にも見られ、四分と僧祇とには更に余分のものがあるわけである。諸律に共通に見られる点を概観すると、人に具足戒を授けたり、依止を与へたり(指導をすること)、沙彌を蓄へること等を禁ずるのは、弟子の指導養成を禁ずる意味である。異端説を説く者にこれが禁止されるのは当然である。次に比丘尼教誡を禁ずるのも上と同じ趣意である。「羯磨を遮すべからず」以下は、僧伽の会議に発言を禁ずる意味である。比丘は如何なる羯磨にも意見を述べる資格を持つてゐる。故にこれを失ふことは、僧伽の正式の構成員として待遇されないことを意味する。次の「清浄比丘の布薩を妨ぐべからず」等は、他比丘の罪を指摘することを禁ずる意味である。布薩には犯罪をかくして列席することは許されない。必らず懺悔して清浄になつて出席しなければならない。故に罪ある比丘が布薩に出席せんとすれば、他比丘はこれを遮することができる。自恣を遮する、罪を指摘する為にその人の許可を求める、罪を難ずる等、すべて他比丘の罪を挙げる種々なる場合を云ふのであり、この比丘にはこれ等が許されないのである。

以上の規則を見ると、被挙比丘は不共住と云つても、全くの追放ではなく依然として僧園内に住むことが許されてゐると解さなくてはならない。また布薩や自恣、僧伽の羯磨にも出席することが認められてゐると見なくてはならない。ただその場で意見を述べたり賛否を表明することが禁ぜられてゐるに過ぎない。そして一般に比丘達との交際が禁ぜられてゐるわけである。但しこの比丘は羯磨で賛否を述べる資格が無いから、たとひこの比丘が出席しなくとも、僧伽の和合の成立には影響はないと考へるべきであらう。一般に比丘以外の者は僧伽の羯磨に出席することは禁ぜられてゐる。但しこの比丘が失格し乍らも出席を拒否されてゐないのは、それによつて復権の機会を与へんが為であらう。即ちこの比丘が悪見を捨て、日常生活を謹慎し、僧伽の会議においても規定の禁止条項をよく守り、隨順行

を行へば、僧伽はその反省を認めて、本人の申出により悪見不捨羯磨を解除することができる。

「不共住」の意味は以上の如く解せられるが、僧祇律のみは他律と異り、明白に僧伽からの排除を云つてゐる。[二八] 即ち「羯磨をなし已らんには、応に（この比丘を）僧伽藍の外辺の門、阿蘭若に向へる処に安着すべし。若し来りて塔院、僧院中に入りて地を掃かんには、比丘応に逆に其の跡を掃ふべきなり。」と云つて、僧院内に住することを禁じてゐる。「悪比丘は応に共語すべからず。応に共住すべからず。応に法食を共にすべからず。仏を共にせず。法を共にせず。僧を共にせず。布薩を共にせず。自恣を共にせず。羯磨を共にせず。外道には、坐せんと欲せば便ち坐せ、と語るを得るも、被挙に語りて坐せしむるを得ず。云々」と云ひ、病気の看病を禁じ、死んだ時にもその屍を供養することを禁じている。甚だ峻厳であり、極めて不寛容である。大衆部は寛容派であると考へる人もあるが、しかし僧祇律から見る限り決して寛容ではない。僧祇律のこの文章は後世の挿入と見てよいものであるが、一方には当時大乗仏教の興起を考慮に入れて考へるとき、異説を唱へる者に対して、大衆部の律蔵が徹底的な僧伽からの排除を主張してゐることは、一考すべき事柄である。

五

律の規則を犯して、しかも罪を罪として認めない者は、悪性違諫学処に問はれることはさきに述べた。そして悪性違諫学処で僧伽の諫告に従はない者は、次に僧伽は「不見罪羯磨」を課してこれを懲戒する。これは内容的には上記の悪性違諫学処の続きになるから、何れの律蔵でも闡陀を例として説明してゐる。[二九] パーリ律によると一然らば比丘達よ、僧伽はチャンナ比丘を罪を見ざるによる挙罪羯磨を行ひ僧伽と不共住ならしめよ」と規定されてゐる、[三〇] 四分律ではこれを「不見罪挙白四羯磨」と訳し、[三一] 十誦律では「不見擯羯磨」と云ひ、[三二] 僧祇律は「不見罪羯磨」、[三三] 五分律も「不見罪羯磨」と訳してゐる。何れにしてもこれは「挙罪羯磨」の一種であり、羯磨の仕方や説明の順序は何れの律蔵で

も大体同じである。

不見罪羯磨も悪見不捨羯磨も共に挙罪羯磨であるから、羯磨の性質は同じであり、隨つて羯磨の仕方も大略同じである。即ちパーリ律(三四)によれば、和合僧の成立した所で「先ずチャンナ比丘を難ずべし。難じたる後、憶念せしむべし。憶念せしめたる後、罪を与ふべし」と述べてゐる。この手続きを経た後で、一人の比丘が立つて不見罪羯磨の白をなし、次いで三羯磨をなして、羯磨を結するのである。そしてこの羯磨が成立すれば、その比丘は種々な資格が停止され、僧伽と不共住ならしめられるのである。

不共住の条件は諸律の間に厳密な一致は認め難いが、大体の趣旨には共通点が認められる。ただパーリ律を除いて他の律蔵では、不共住の条件は悪見不捨羯磨の場合と同じであるが、パーリ律のみは悪見不捨羯磨の場合よりも更に多くの条件を出してゐる。それを示すと(三五)「1人に具足戒を授くべからず。2人に依止を与ふべからず。3沙彌を蓄ふべからず。4比丘尼教誡の選を受くべからず。5選ばれるも比丘尼を教誡すべからず。6僧伽より罪を見ざるにより挙罪羯磨を受けたる罪を犯すべからず。7他の相似の罪を犯すべからず。8それよりも悪しき罪を犯すべからず。9羯磨を遮すべからず。10作羯磨人を呵すべからず。清浄比丘の11敬礼、12迎逆、13合掌、14恭敬、15坐具の設け、16臥具の設け、17洗足水、18足台、19足布、20衣鉢の収受、21入浴時の洗背を受くべからず。22清浄比丘を壊戒なりと難ずべからず。23壊行なりと難ずべからず。24壊見なりと難ずべからず。25壊命なりと難ずべからず。26比丘と比丘等とを離間せしむべからず。27在家人の相を著くべからず。28外道の相を著くべからず。29外道に奉仕すべからず。比丘等に奉仕すべし。30比丘の学処を学ぶべし。31清浄比丘と同一屋内の住処に住すべからず。32同一屋内の非住処に住すべからず。33同一屋内の住処或いは非住処に住すべからず。34清浄比丘を見ては座より立つべし。35精舎の内外において清浄比丘に接触すべからず。36清浄比丘の布薩を妨ぐべからず。37自恣を妨ぐべからず。38相倶に語

るべからず。39譏論をなすべからず。40許可を求むべからず。41罪を難ずべからず。42罪を憶念せしむべからず。43比丘等と交るべからず。」の四十三事を挙げてゐる。この中、1から10まで、及び36から43までは、悪見不捨羯磨の「正しく行ずべき十八事」と同じである。11から21まで、及び34は法臘を停止され、比丘の最下座に着くべき制裁である。如何なる比丘からも恭敬尊敬されてはならない。これは非常に苦痛な制裁である。残りの条件は、不共住と他の罪を挙げることを禁ずる点をより詳しく示したものである。清浄比丘と同一屋内に住してはならないと云ふことは、僧園内の辺隅の粗房へ移される意味である。以上の如くパーリ律では不見罪羯磨の制裁は、悪見不捨羯磨の制裁よりも厳しいのであるが、これが大体四分律の三十五事と合する点が多いのである。四分律では三十五事を何れの羯磨の場合にも説いてゐるのであるが、パーリ律は悪見不捨羯磨には十八事を出すのみである。

ともかく以上によつて、不見罪羯磨や悪見不捨羯磨の制裁が如何なるものであるかは、明らかとなつた。これは涅槃経や律の五百提度に云うチャンナ比丘に与へられた「梵壇」と、本質的な点においては共通してゐる点が見られる。即ち涅槃経(三六)によると、「チャンナ比丘はその欲する如くに語るであらうが、諸比丘は彼に話しかけるべからず、教誡すべからず、忠告すべからず。」と説明されてゐる。故にこれは、チャンナを僧伽から追放はしないが、しかし共に修行する同梵行者として待遇しない意味であり、後世に律の規則が整備されるに随つて、この趣旨を律の立場から法律的に規定した為に、以上の四十三事の如きものになつたのであらうと思はれる。ともかく以上の如き形で擯斥されれば、僧伽内で修行を継続してゆくことは非常に困難になるから、本人が比丘生活を希望する限り、自己の行為を改めて、挙罪羯磨の解除を僧伽に請はざるを得ないわけである。故にこの羯磨は制裁の役割を充分に果し得るのである。挙罪羯磨が制裁たり得るのは、以上の如き制裁の条件が被挙比丘を制約するのみならず、僧伽の成員全体を制約して、擯斥を実行せしめる点にある。不見罪羯磨は直接には僧残法の悪性違諫学処につながるものであるが、しかし

これを媒介として波罪提木叉の全体につながるわけである。そして律の規範の権威を維持する根源となつてゐると云はなければならない。

なほ律藏は引続き「不懺悔羯磨」の説明をなしてゐる。これは不見罪と異つて、自己の犯した罪を認めるが、しかし懺悔を肯んじない者に課せられる羯磨である。これも挙罪羯磨の一種であり、本質的には不見罪羯磨と同じものである。故にその基く所は「悪性違諫学処」であると見てよい。これも何れの律藏も闡陀を例として説明してゐる。パーリ律では、この羯磨を「罪を懺悔せざるにより挙罪羯磨をなして、僧伽と不共住ならしむべし」と規定してゐる。(三七)四分律は「不懺悔罪挙白四羯磨」(三八)十誦律は「不作擯羯磨」(三九)五分は「不悔過羯磨」(四〇)僧祇は「犯罪不能作挙羯磨」(四一)と訳してゐる。その説明は不見罪羯磨のそれと同様であるから今は省略する。

以上の如く挙罪羯磨には悪見不捨羯磨、不見罪羯磨、不懺悔羯磨の三種がある。教理に関して邪説を説くことと、戒律を破ることとが挙罪の原因になるのであるが、しかし時代が経過する間には、教理や戒律の解釈に関して見解の相違や意見の対立が生ずることは自然の数である。かかる対立が尖鋭化すれば、互に相手を邪説と罵しり合ふであらうし、或いは又一つの行為を或る人は罪であると見、他の人は罪でないと見る等のことが起るであらう。かかる場合に自己の解釈を正統説となさうと思へば、これを僧伽の決議にかけて、正統説として認定して貰ふより方法はない。しかしこれは結極相手を挙罪羯磨にかけて折伏することになるのである。しかしその際、僧伽全体が二派に分れて相諍ふと云ふことになれば、かかる際に羯磨を強行することは、僧伽(四二)の分裂（破僧、saṅgha-bheda）の危険を冒すことにもなるのである。それでなくとも挙罪羯磨が正しく行はれなければ、正説を説く者が罪に陥つたり、罪なき者が罪とせられる如き危険がある。その為に律藏(四三)には種々なる事例を出して、如法如律の羯磨をなすべきこと、並びに僧伽の分裂を極力避けるべきであり、その為に互譲の精神に立つべきであることが強調されてゐる。

六

以上の三種の挙罪羯磨が厳密な意味における制裁羯磨であるが、しかし律蔵には尙この外に(四四)四種の制裁羯磨を説いてゐる。それは「折伏羯磨」tajjaniya-kamma, tarjaniya-karman「依止羯磨」nissaya-k., nigarhaṇiya-k.「駆出羯磨」pabbājaniya-k., pravāsaniya-k.「下意羯磨」paṭisāraniya-k., pratisāraṇiya-k. の四羯磨である。この中、折伏羯磨は、闘諍を好み、自ら闘諍し、他を勧めて闘諍せしめる者に課し、その行為を禁ずる羯磨である。依止羯磨は、軽々しく律の学処特に僧残罪を犯ずる者に課して、明師に依止して律を学習することを命ずる羯磨である。駆出羯磨は、在家人と醜い仕方で親しくなり、信者の清浄な信心を汚す比丘に課し、その土地（精舎）から退去することを命ずる羯磨である。下意羯磨は、道心ある信者に恥辱を与へ、或いは信者の不利益を計つた比丘に課し、信者に謝罪すべきことを命ずる羯磨である。此等の四種の羯磨も制裁の意味を持つてゐるが、しかし挙罪羯磨の場合とは若干意味が異る。挙罪羯磨の場合は予め諸比丘により、又僧伽によつて三諫羯磨によつて諫告されても肯き入れない者に課するのであるから、これは始めから服従を肯んじない者を対象としてゐるわけである。しかるに此等の四種の羯磨は、服従を予想してなされるわけである。闘諍をやめる見込みのない者に、闘諍をやめよと羯磨をなすことは、自己矛盾である。また下意羯磨は信者に謝罪を要求する羯磨であるが、これもその比丘が信者に謝罪することを予想して、この羯磨がなされるわけである。そしてまた折伏羯磨は闘諍を禁ずることが制裁の意味であり、依止羯磨は他に依止すべきことが、また駆出羯磨はその土地から退去することが、また下意羯磨は信者に謝罪することが、それぞれ制裁の意味であり、それ以外の制裁の意味が、本来此等の羯磨に含まれてゐたとは考へ難い。

しかし実際には此等の羯磨を課せられても、その羯磨の命ずる所に服しない比丘もあつたであらう。それをどうするかが問題になる。この場合には更に別の制裁を加へて、この比丘を折伏する必要がある。本来なれば、邪見を捨て

よと羯磨して、捨てない者には、更に挙罪羯磨をなすやうに、この場合にも更に不見罪羯磨を課して、制裁を加へればよいわけであるが、しかし以上の四種の問題は駆出[四五]羯磨を除いて他は波羅提木叉に根拠を持つてゐない。即ち波羅提木叉の中には、他と闘諍してはならないとか、無知なる者は依止すべきであるとか、或ひは信者の不利益をなしてはならない等の禁止を規定する条文は無い。その為に此等の羯磨に服従しない者があつても、これを不見罪羯磨に切りかへることは出来ないやうに思はれる。そのやうな理由からであらうと思ふが、ともかく此等の羯磨にも挙罪羯磨と同様に制裁の条件が附随してゐる。その制裁の条件は、悪見不捨羯磨の制裁条件と同じである。即ちパーリ律で云へば「十八事」が説かれてゐるのである。本来なれば此等の制裁条件は、此等の羯磨を課せられた者がその羯磨の命令に服従しなかつた場合にのみ発動すると理解[四六]すべきであると思ふ。しかし律蔵では羯磨を課せられれば、直ちに十八事の制裁がなされるとなつてゐる。この点、此等の羯磨には首尾一貫してゐない点があると思はれる。そして又此等の羯磨の内容は波羅提木叉の中に、学処として加へてもよいと思はれるものがあるにも拘らず、それを学処として立てず、かかる羯磨の形で波羅提木叉の不備を補つてゐる点も注目される。

ともかくパーリ、四分、十誦、五分、根本有部律には、以上の四種の羯磨が大体同じ趣旨で説かれてゐる。しかるに僧祇律[四七]のみは此等と異り、折伏、不共語、擯出、発喜の四種の羯磨を説いてゐる。この中「不共語羯磨」は以上の諸律になく、逆に僧祇には「下意羯磨」を欠いてゐる。但し僧祇律には、折伏羯磨[四八]に1身習近住折伏羯磨、2数数犯罪折伏羯磨、3太早入聚落折伏羯磨、4自高折伏羯磨、5愛念供給年少折伏羯磨の五種の折伏羯磨を説いてゐる。この中、2の数々犯罪折伏羯磨は他律の依止羯磨と内容は同じである。そして4の自高折伏羯磨のみが他律の折伏羯磨に相当し、残りの三種は他律に説かないものである。次の「不共語羯磨」[四九]は共語しないことを命ずる羯磨であり、梵壇罰と同じ内容のものである。しかも僧祇律によれば、以上五種の折伏羯磨を課しても、それに服従しない者があつ

た時、この「不共語羯磨」を作せと云ふてゐる。この点は他の五種の律よりも、僧祇律の羯磨の立て方の方が合理的であると見てよい。なほ僧祇律の擯出羯磨は他律の駆出羯磨に、発喜羯磨は下意羯磨に相当する。

以上の如く僧祇律と他の五種の律とでは、この点に関する羯磨の立て方が異つてゐる。これはパーリ、四分、五分、十誦、根本有部律等がすべて上座部系統の律であるに対し、僧祇律が大衆部系統の律である点に関係があるであらう。即ち此等の羯磨が確定したのは、上座、大衆の分裂が起つた後であることを示すものと解することができる。それからまた駆出羯磨を除いた残りの羯磨が波羅提木叉に根拠を持たない点も、以上の点とも関聯せしめて、波羅提木叉固定の年代に関して一視点を与へるものであると思ふが、今は与へられた紙数も超過してゐるので立入つて論ずることは避けたい。

註

一、Vinaya-pitaka vol. III. p.23. 南伝大蔵経第一巻三六頁。五分律巻一、大正二二、四中。四分律巻一、大正同、五七一上。僧祇律巻二、大正同、二三五下。十誦律巻一、大正二三、二上。根本有部律巻一、大正同、六二九下。

二、前註参照。

三、四分律巻一、大正二二、五七一中。

四、例へば提婆の捨戒について、十誦律巻三七には「汝等当に知るべし、我れ今より復沙門瞿曇に属せず。是の語をなす時、即ち捨戒と名く。と」大正二三、二六六上。倘、戒体棄捨については、倶舎論巻一五に「所余の七種の別解脱律儀は、四縁に由つて捨す。一には意楽に由る。有解の人に対して有表業を発して、学処を捨つるが故なり。二には衆同分を棄捨するに由るが故なり。三には二形の倶時に生ずるに由るが故なり。四には所因の善根断ずるに由るが故なり」大正二九、七九上下、と述べてゐる。今の場合はこの第一に相当する。身表業或いは語表業によつて学処を捨てる時、それまで続いてゐた戒体の無表色の相続が断ずるのである。

五、註一参照。

六、現前僧伽と四方僧伽の関係、並びに現前僧伽の組織に関しては曾つて論じたことがあるので、ここには略す。『宗教研究』第一二九号、「現前僧伽成立の条件」参照。

七、Pacittiya 68. Vinayapitaka vol. IV. p.135. 南伝大蔵経第二巻二一三頁。倘、他律の悪見違諫学処については、四分律はパーリと同じく第六八条、五分は四八条、十誦・根

本有部律は五五条、僧祇律は四十五条に出してゐる。四分律巻一七、大正二二、六八二下。五分律巻八、大正同、五七上。十誦律巻一五、大正二三、一〇六中。根本有部律巻三九、大正同、八四一上。Prātimokṣasūtra, Pātayantikā 55. JA. 1913. p.514, So-sor-thar-pa, ltuṅ-byed 55. Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal. 1915, Nos. 3 & 4. p.114. 僧祇律巻一七、、大正二二、三六七中等参照。

八、V-P. vol IV. pp.135, 136. 南伝大蔵経第二巻二一四、五頁。四分律巻一七、大正二二、六八二下。五分律巻八、大正同、五七中。僧祇律巻一七、大正同、三六七上。十誦律巻一五、大正二三、一〇六中。根本有部律巻三九、大正二三、八四〇下。

九、律藏では、僧伽に起る諍ひを四種に分類して「四種諍事」となしてをり、これを裁く方法が、七種の滅諍法である。現前僧伽の裁判の仕方については、曾つて論じたことがあるので今は略す。『古代学』第二巻第一号「原始仏教教団における裁判組織」

一〇、MN. vol. I p.130 ff. 南伝大蔵経第九巻二三七頁以下。中阿含巻五四、大正一、七六三。

一一、MN. 38 Mahā-Taṅhāsaṅkhaya sutta vol. I. p. 256ff. 南伝第九巻四四五頁。中阿含巻五四、『嗏帝経』大正一、七六六。

一二、Saṁghādisesa 12. V-P. vol. III. p.178. 南伝第一巻二九九頁。パーリでは僧残第十二条であるが、他律は五分・僧祇はパーリと同じく第十二条、四分・十誦・根本有部律等は第十三条であり、この点二系統に分れてゐる。五分律巻三、大正二二、二一中下。僧祇律巻七、大正同、二八六上中。四分律巻五、大正同、五九九下。十誦律巻四、大正二三、二七下。根本有部律巻一六、大正同、七〇八上。Prātimokṣasūtra, Saṁghāvaśeṣa 13. JA. 1913. p.486. So-sor-thar-pa. dge-ḥdun-lhag-ma. 13. Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal. 1915. Nos. 3 & 4. p.88.

一三、前註参照。

一四、DN. 16 Mahāparinibbāna suttanta vol. II p.154. 南伝第七巻一四二頁。

一五、Cullavagga XI Pañcasatikakkhandhaka vol. II. pp. 290-2.

一六、以下の問題はすべて、パーリ律では Cullavagga I Kammakkhandhaka 南伝第四巻第一羯磨犍度、四分律巻四四、呵責犍度大正二二、八八九以下。五分律巻二三、羯磨法、大正同、一五六以下。僧祇律巻二四、羯磨・羯磨事、大正同、四二二以下。十誦律巻三一、般茶盧伽法、大正二三、二二一以下。根本有部律は漢訳は欠、梵本・西藏訳に存する。梵本は、Mūlasarvāstivāda-Vinayavastu, Pāṇḍulohitakavastu (Nalinaksha Dutt; Gilgit Manuscripts vol. III. part 3. pp.1～58. 1943.)

一七、Cullavagga vol. II. p.26. パーリ律は "tena hi bhikkhave saṃgho ariṭṭhassa bhikkhuno gaddhabādh-

ipubbassa pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepaniyakammaṁ karotu asambhogaṁ saṁghena." とある。これに相当する梵本は "kuruta yūyaṁ bhikṣavaḥ ariṣṭasya bhikṣor apratinisṛṣṭe pāpake dṛṣṭigate utkṣepaṇīyaṁ karma." Pāṇḍulohitakavastu p.30. とあつて、大体用語は同じであるが、但し梵本では挙罪羯磨をなす主体が「僧伽」であることがここには明示されてゐない。そして「僧伽と不共住」の語も欠いてゐる。律の立場から云ふならばパーリ律の方が整つてをり、厳密であると云つてよい。尚「僧伽と不共住」の語は漢訳律には何れにも訳出されてゐない。但し挙罪羯磨の罰の中心は「擯斥」にあるのであるから、たとへこの語が無くとも、実質的には僧伽と不共住になさしめられるのであるから、趣旨は同じであると云つてよい。尚、他律の典拠は、四分律巻四五、大正二二、八九六上。十誦律巻三一、大正二三、二二七中下。五分律巻二三、大正二二、一五八上。但し五分律の羯磨法は乱れてをり、挙罪羯磨を一ケ所に纏めて説いてゐない。僧祇律巻二五、大正同、四二七中。

一八、Cullavagga vol. III. p.26. 南伝第四巻三八頁。

一九、四分律巻四五、大正二二、八九六上。

二〇、Vinayavastu part 3. pp.30, 5. 6.

二一、五分律巻二四、大正二二、一六一中。

二二、Cullavagga vol. II. pp.27, 5.

二三、四分律巻四五、大正二二、八九六上、巻四四、大正同、八八九下。

二四、五分律巻二四、大正二二、一六三上。

二五、十誦律巻三一、大正二三、二二七下。

二六、Mūlasarvāstivāda-Vinayavastu, Pāṇḍulohitakavastu, Gilgit manuscripts., vol. III. part 3. pp.31, 7.

二七、僧祇律巻二六、大正二二、四三九中。尚この五事の細説は巻二五、大正同、四三三上に出る。

二八、僧祇律巻二六、大正二二、四三九中。

二九、Cullavagga, vol. II. p. 21. "tena hi bhikkhave saṃgho Channassa bhikkhuno āpattiyā adassane ukkhepaniyakammaṁ karotu asambhogaṁ saṁghena." 南伝第四巻三一頁。尚、梵文は、Pāṇḍulohitakavastu p.25. "kuruta yūyaṁ bhikṣavaś chandasya bhikṣor āpatter adarśanāyotkṣepaṇīyam karma."

三〇、四分律巻四五、大正二二、八九四上。

三一、十誦律巻三一、大正二三、二二五中。

三二、僧祇律巻二四、大正二二、四二六中。

三三、五分律巻二三、大正二二、一五八上。

三四、註二九に同じ。

三五、Cullavagga. vol. II. pp. 22, 23. 南伝第四巻三二、三三頁。尚他律の典拠は、四分律巻四五、大正二二、八九四中。五分律巻二四、大正同、一六三上。僧祇律巻二六、大正同、四三九中。十誦律巻三一、大正二三、二二五下。Pāṇḍulohitakavastu p.29.

三六、Mah parinibbāna suttanta, vol. II. p.154. 南伝第七巻一四二頁。尚、律の『五百犍度』にも二箇所全く同様に出てゐる。Cullavagga XI vol. II. pp.290, 292. 南伝第四巻四三四、四三六頁。尚 S. Dutt は梵壇を挙罪羯磨とは別のものとして、両者を並列的に取扱つてゐる。Early Buddhist Monachism. pp. 148, 172. しかし梵壇は羯磨の形式にはなつてゐないし、内容から見ても梵壇を法律的に整備したものが「罪を見ざるによる挙罪羯磨」になつたと見るのが妥当であると思ふ。

三七、Cullavagga vol. II. p.25. 南伝第四巻三五頁。

"āpattiyā appaṭikamme ukkhepaniyakammaṁ karotu asambhogaṁ saṁghena." Pāṇḍulohitakavastu. p.26. "kuruta yūyaṁ bhikṣavaś chandasya bhikṣor āpatter apratikarmāyokṣepaṇiyaṁ karma."

三八、四分律巻四五、大正二二、八九四下。

三九、十誦律巻三一、大正二三、二二六中。

四〇、五分律巻二三、大正二二、一五八上。

四一、僧祇律巻二四、大正同、四二七上。

四二、例へば十誦律巻三一に、「僧不見擯を作さんと欲する時は、先づ応に五事を思惟すべし。若し我等是の比丘の與に不見擯を作し、……是の因縁を以つての故に、鬪諍事起り、相言・相罵し、僧破・僧諍・僧別・僧異せんと、是の五法を思惟し已りて、応に擯を作すべからず。若し我等是の比丘の與に不見擯を作し、……是の因縁を以つての故に、鬪諍・相言・相罵起らず、僧和合し、無諍・無別・無異なりと、是の五事を思惟し已りて、応に與に不見擯を作せ」大正二三、二二五中。即ち破僧の危険がある時には挙罪羯磨をなす勿れと云ふのである。

四三、律蔵の羯磨犍度（呵責犍度）の外に、拘睒彌犍度・瞻波犍度等はこの問題の為に説かれたものである。

四四、此等の羯磨に関する詳論は略す。典拠は註一六に同じ。尚、Sukuma Dutt; Early Buddhist Monachism p.170 此等の羯磨に関して簡単な説明がある。Nalinaksha Dutt; Gilgit Manuscripts vol. III. part 3. p. ix 参照。

四五、これは僧残法の「汚家悪行学処」に関係がある。汚家悪行 kuladūsaka, pāpasamācāra とは在家信者と醜悪な関係（飲酒、舞踊、婦女との戯楽、賭博、其の他）で親しくなり、信者の浄信を汚すことを云ふ。かかる比丘は駆出羯磨によつて、その土地から退去することが命ぜられる。しかるにこれに対して、駆出羯磨を課せられた比丘が、これを不服として羯磨を罵しるならば、この「不服を固執してゐる」点を捨てるように、僧伽は諫告する。この諫告は羯磨によつてなされる。これを三諫羯磨によつて諫告されても捨てない時に「汚家悪行学処」を犯して僧残罪に堕すのである。即ち僧残罪は「汚家悪行」そのものに課せられるのではなく、それが原因となつて駆出羯磨を課せられたことを承認しない点に課せられるのである。これは何れの律蔵の条文でも同じである。このやうにして僧残罪に堕し

た者には、当然不見罪羯磨を課してよいわけである。少くとも論理的には当然さうなるべきである。尙この学処は、「悪見違諫学処」を僧祇法第十二条とするパーリ五分僧祇では、これが第十三条になり、逆に悪見違諫学処を第十三条とする四分・十誦・根本有部律等ではこの学処が第十二条となつてゐる。V-P. vol. III. p. 184. 南伝第一巻三〇九頁。五分律巻三、大正二二、一二中。僧祇律巻七、大正同、二八九上。四分律巻五、大正同、五九八上。十誦律巻四、大正二三、二七上。根本有部律巻一五、大正同、七〇六下。Prātimokṣasūtra. Saṃghāvaśeṣa 12. JA. 1913. pp. 484-486. So-sor-thar-pa. dge-ḥdun-lhag-ma 12. Jour. of the Asiat. Soc. of Bengal. 1915. Nos. 3 & 4. pp. 86 ff.

四六、前註「汚家悪行学処」の説明の所にも駆出羯磨の作法が説かれてゐる。しかしそこでは、駆出羯磨にかかる制裁条件のあることは云つてゐない。そしてまた駆出羯磨にかかる制裁が附随してゐるのであれば、それで充分制裁の効力があるから、更に駆出羯随を承服しない者に三諫羯磨を課してこれに諫告し、それでも承服しない者に僧残罪を與へると云ふ手続きは不必要な筈である。故に此等の四種の羯磨には本来は制裁の条件は附いてゐなかつたであらうと思はれる。

四七、僧祇律巻二四、大正二二、四二二中以下。

四八、僧祇律巻二四、大正二二、四二三上―四二四下。

四九、僧祇律巻二四、大正二二、四二四下。

ヨアヒム・ワッハ教授を悼む

平井直房

たぐひ稀な炎暑の名残りがまだ消え去らぬ今夏八月二十七日ドイツの生んだ宗教学の巨匠ヨアヒム・ワッハ教授は、スイスの Locarno で逝去された。お生れは一八九八年一月のことであるから僅か五十七年の、あまり長いとは言はれぬ御生涯だつたのである。若いころ健康を害されたので生涯独身を続け、身寄りの者とてはスイスに住まはれる御母堂と妹御、それに西ドイツにルーテル派牧師として暮す兄君だけとか聞いてゐる。それだけに人の情に厚く、お弟子達の身の上を我が子の事のやうに心配される先生だつた。生来非常な親思いで、毎年夏期休暇を待ち兼ねては御母堂を訪ね、秋学期直前までイタリヤ国境に近いスイス Casa Bagatella で、暖い家庭の人となられるのが例であつた。今夏の御不幸も、それが此の御母堂訪問中の出来事だつただけに、知る人の胸を強く打つものがある。

先生の父方の祖父は法学者として知られ、親日家でもあつたので、その蔵書の一部は遺言により東京大学に贈られたと伝へられる。父なる Felix Wach 氏は学界に入らず銀行家として産をなし、学識と芸術味に豊かな人柄だつたらしい。母方の祖父は高名な音楽家メンデルスゾーンで、御母堂 Katharina は今も九十幾歳の高齢であられるが、その血筋の故か先生は、音楽に対して鋭い感覚を有しておいでだつた。兎も角、かうした御両親の下、Chmnitz なる先生の御生家は宛も社交場の如く、幾多の学者文人が出入し、これが少年ヨアヒム・ワッハを学問的に恐ろしく早熟に育て上げる結果となつたといふ。第一次大戦には銃を執つて出征もされた。十九歳（一九一七）の時ミュンヒ大学に、二十一二歳の頃（一九一九―二〇）ベルリン大学に学び、二十四歳（一九二二）にしてライプチッヒ大学より哲学博士、三十一歳（一九二九）にしてハイデルベルク大学より神学博士を贈られている。

かくて二十六歳（一九二四）よりライプチッヒ大学の無給講師、二十九歳より同大学の宗教助教授となり、三十七歳（一九三五）でドイツを去るまで、同大学の教鞭を執つて居られた。一九三五年、米国ニューイングランドのブラウン大学に客員教授として招聘され、三十九年助教授となり、一九四六年（四八歳）よりシカゴに転任、正教授として本年に至つた。米国市民権の獲得は一九四六年のことである。

ワッハ先生の早熟ぶりは、これを著作の方面にも見ることが出来る。即ち処女作 Der Erlösungsgedanke und Seine Deutung は実に二十四歳、次いで二十六歳にして Religionswissenschaft を世に問はれ、二十七歳より七年間に Des Verstehen 三巻を出版して学界に名を馳せた。かうした先生だつただけに未知の人から其の年齢を間違はれ、種々面白いエピソードが伝はつている。国際基督教大学で日本にも馴染み深いエミール・ブルンナーが或時シカゴ大学を訪ね、教授会のレセプションに

臨んではじめてワッハ教授と同席した。ブルンナー博士は聞き覚えのある名を耳にして質問したといふ。「ワッハさん、私はずつと以前ドイツでヨアヒム・ワッハという人の著書を読んでひどく敬服したことがあるが、若しやあなたはあの方のお子さんではありませんか」。同様の話をシカゴ大学の社会倫理学者アダムス教授からも聞いたことがある。アダムス教授がドイツ留学から帰つて間もなくのこと、ニューイングランドの某大学で開催されたキリスト教学生会議に出席して白面のドイツ青年と話し込んだ。談たまたま出身校に及ぶと、相手はライプチツヒにも学んだという。それで「ライプチツヒにはワッハといふ教授が居られる筈だが君はお会ひしたことがあるか」と尋ねたら其の青年、「私が実はそのワッハです」と答えた。米国に移住して間もない頃の先生だつたのである。

先生は身長五尺五・六寸、白人としてはあまり背の高い方でなかつた。痩形で、彫りの深い鋭い顔をして居られたので、時に怖いやうな印象も与へたが、その横顔は端麗で、美しい銀髪が先生のお年を実際よりずつと老けたものに見せた。潔癖でドイツ人らしい厳格さもあつたが、幼時より洗練された社交的感覚がユーモラスな表現を伴つて、全体の線を非常に柔らかいものにした。にこにことお弟子達を見廻しながら「お互ひ宗教学者といふものは、どうも非常に肥つてゐるか痩せてゐるかのどつちかで、あんまり中間型といふのは無いね」など冗談を飛ばして居られたあの慈み深いまなざしや、珍客に握手を賜ふときのあの暖い掌の感触などが、今も懐しい思ひ出として浮んで来る。

語学が得意の方で十三・四ケ国語に通じ、殊にギリシヤ・ラテン・ヘブライ・アラビヤ語等に堪能のやうだつた。宗教は最初ルーテル派だつたが、カンタベリーの大僧正ウイリアム・テンプルの影響もあつて、渡米後英国聖公会に転ぜられた。趣味の第一は何といつても音楽で、祖父メンデルスゾーンの未発表の楽譜数十種を所蔵して居られるとも言はれ、演奏会を何時も楽しみにして居られた。シカゴ大学の教授用アパートの一室に水槽に入れて何か飼つて居られるのを見ていたが、これがタツノオトシゴだと知つたのは後年のことである。

学者としての先生は、偉大な独創家であると共に、又偉大な組織家であられた。これは一つには、その眼識が周辺科学の末々に及んで、まことに該博な知識を形成してゐた事にも基因するのであらう。若き学徒としての先生は、Max Weber, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto の指導を受け、新カント派哲学の影響は後年まで強くその学説を彩ることとなつた。他方には、またDilthey を究め、Husserl, Scheler, Van der Leeuw の現象学にも深甚な興味を寄せた。宗教学者の常として W. James, Marett, Söderblom 等に負ふところも多いが比較的新らしい所では Whitehead' W. Temple. Brightman, Tillich, Urban, Allport, Johnson, Mensching, Toynbee 等の著を推薦して居られた。

先生の宗教学の方法と領域は、大略次の如く考へられる。先づ宗教に関する学問は大別して三つに分ける。即ち研究態度に

おける**規範的**（normative）記述的（descriptive）の別と、研究対象の一か多かの区分の眼目とし、これを組合せて神学・宗教学・宗教哲学に分つ。従つて神学は一個の特定信仰の分析・解釈・説明に関する**規範学**、宗教学はあらゆる宗教の本質理解を目論む記述学であり、宗教哲学は全宗教を対象とする**規範学**といふことになる。宗教学 Science of Religion（先生は欧米一般の慣習に従ひ、history の語に dessriptive の意を持たせて、宗教学を History of Religions と呼ぶことが多かつた）は、宗教現象学 Phenomenology of Religin・宗教史 History of Religion・宗教心理学 Psychology of Religion・宗教社会学 Sociology of Religion の四者に分れる。

宗教研究の手掛りとして、人間における宗教経験に着目することは、シュライエルマッヘル以来の伝統であるが、先生の場合は、人間存在の構造中に religious experience を起さしめる「或るもの」の存在を認める立場を取り、これを哲学用語たる ultimate reality を以て表現した。各宗教の ultimate reality が同一なりや異質的なりやといふ疑問は、人間の如何ともし難い問題かも知れないが、先生がこれを一元的に思考される傾向を持つてゐたことは、否む訳に行かない。しかし乍ら人は歴史・文化・社会の子であり、それらに即して現実の生命を営む。其処に個人乃至集団における宗教経験の差や宗教経験表出上の差異が起り、宗教現象の多様性が生ずるといふ。宗教経験の種々は、ultimate reality の種々を意味しない。然らば宗教経験とは一体何であるか。

ルドルフ・オットーによれば、宗教の領域は〝聖なるもの〟の領域であり、宗教経験は numinous なるカテゴリーに属して他の諸経験と区別されるといふ。而してワッハ教授はこれを祖述すると共に、はじめに先づ宗教経験における実在の客観性（objective quality）が説かれねばならぬとする。一九五一年出版の Types of Religious Experience に提起された先生の四つの formal criteria に拠れば、宗教経験とは、第一に人間が究極の実在として経験する所のものに対する感応（a response to what is experienced as ultimate reality）をいひ、第二にそれは人間の全身全霊を挙げての統体的感応（a total response of the total being to what is apprehended as ultimate reality）であり、第三に人間の為し得る最も強烈な経験（the most intense experience of which man is capable）であり、第四に実践的なもの、即ち人をして何事か為さしめずには置かない強制・駆り立てを含む（practical, that is to say, it involves an imperative, a commitment which impels man to act）といふ。換言すれば宗教経験とは ultimacy に対する感応として①objective reference たり得、②統体的、③熱情的にして且つ④実践的なものであることになる。而して先生はこれらの全てを学的操作の過程におけるハイポセシスとして扱つて居られた。叙上の criteria の若干にはボストン大学の哲学者ブライトマン其の他の影響も見られるやうだが、しかし乍ら先生の宗教学の一般概念に、より本質的な影響を与へたのは勿論オットーであつて、御講義中にも例の mysterium, tremen-

dum, fascinosum が幾度か繰返されるのだつた。

かくて敢てマレットの語を引くまでもなく、宗教はあらゆる人種に行はれ、宗教経験はユニバーサルな存在として主張された。ありとある宗教現象は、此の宗教経験の表出(expression)として理解され、表出された現象を通じてのみ宗教学者は学的対象を観察することが出来るとする。而してワッハ教授はこの表出を、互に絡み合つて存在する三分野—知的・実践的・社会学的表出——に分けて考へられた。「勿論その発達の程度やテンポは多様であらうが、これら三要素のどの一つでも、全然欠けてゐると言へる宗教は無い」。しかもこの三者は相携へて発達するものだけに、神話や儀礼成立の先後関係を論ふことは無益だとされる。

第一の分野、即ち宗教経験の理論的・知的表出は、神話・教説・信条・教義等を包括する。これらの問題とする所は、①実在(神)に関する theology ②世界の起源・本質・運命に関する cosmology ・人間の起源・本質・運命に関する anthropology であり、更にこれらの綜合の上に立つ soteriology, eschatology が成立する。第二の分野即ち実践的表出の部門は儀礼(cultus)と礼拝(worship)を含み、祈願・祈禱・礼拝式・供犠・卜占・修祓・神幸式・聖礼儀式(sacramental acts——命名式・入社儀礼・告白式等)・祕蹟等が対象となる。第三の分野即ち社会学的表出は宗教集団とその指導者の問題を一括し、宗教集団の類型・本質・構造・統合手段・宗教的権威者の論議と、それらの変容が説かれる。名著 Sociology of Religion 一巻は、挙げて此の分野の研究に捧げられたものだつた。宗教集団を他の社会集団と区別する特徴の第一は、前者が宗教経験の裡に悟得される〝実在〟に向つて本源的に方向づけられてゐることであり、第二は、宗教集団は構成員相互間に存在する特殊な関係により成立してゐることである。叙上の三分野表出の動因としては、①単なる喜怒哀楽の叫や表情による感動の表示②音響・言語・行為による共感の伝達、③伝道活動の類型が指摘され、この間の媒介として特に religious symbol の本質と機能が強調されねばならない。宗教の普遍概念としては又、聖なる時処の観念、力としてのヌミノーゼの認識、cosmic order の問題が注意さるべきである、と。

総じて先生のお説は、劃然たる体系を備へ、理路整然たるものだつただけに、時にあまりにも組織的で、ダイナミックスの把握を欠くとの評があつた。しかし乍らそれは、方法論的に重視せられたタイポロジーに不可避の限界として、先生自身良く御承知のところだつた。アメリカ社会学の牙城シカゴ大学に居られて、しかも所謂シカゴ学派の影響はあまり顕著でない。其の学的交流は寧ろ人類学系統の学者達との間に活潑だつたような感さへある。Committee on History of Culture を組織し、Redfield と協力してそれを動かして居られたのも、さうした方面の造詣を物語るものであつた。他方には又、確たる哲学神学教理史の基礎に立つて、神学校でのスタッフの指導的地位にあり其の存在が貴重がられてゐた。

シカゴ大学神学校(大学院)は内部に七種の講座系列を持ち

宗教学はその一を占めてゐる。宗教学のスタッフは先生のほかに、一九五二年から立教大学出身の北川三夫氏が加はつて、極東及び東南アジア関係の講座を担当されたが、他は殆ど先生の担任だつた。一学期間（三ケ月弱）の講座数は二乃至三で、うちワッハ教授は一乃至二を指導されるのだつた。過去四・五年間に先生の手掛けられた講座は次のやうなものである（最初の二講座は必修）。

Introduction to the Study of the History of Religions.

Living World Religions (Islam, Hindu, Buddhism, Confucianism).

Primitive Religions.

The Religions of East Asia.

Universals in Religion.

Comparative Doctrine (Judaism, Islam, Zoroastrianism, etc.).

Comparative Ethics.

Method of the Sciences of Religion.

Mysticism in the East (Jewish, Moslem, Hidu).

Semsnar: William James, William Temple, Paul Tillich and the History of Religions.

Seminar: Religious Experience and Its Expression.

Seminar: History and Theory of Hermeneutics.

先生は今夏、六月中旬スイスに向はれ、九月初旬帰米の後はプリンストン大学に一年間出張講義される御予定だつた。近来やや寡作で、しきりと学説の新展開を期し、満を持して居られただけに、その発表の日が待たれてならなかつたのである。

五十七歳という人生の円熟期、学者として最も充実した活動期に、卒然として先生は世を去られた。往年のドイツ宗教学の正統を継ぎ、アメリカ大陸での第一人者として国際宗教学会にも大きな発言権を持つて居られた先生の御逝去が、各方面に齎らす空隙を思ふとき、その損失は計り知れないものがある。

茲に謹んで哀悼の誠を捧げると共に、拙い小文により恩師の学徳を傷つけることを衷心よりお詫び申上げたい。

（著作目録）

Der Erlösungsgedanke und seine Deutung (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1922).

Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924).

Meister und Jünger, Zwei religionssoziologische Betrachtungen (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925).

Die typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey, eine Philosophie und geistesgeschtlche Studie (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926).

Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19 Jahrhundert I—II (Tübigen: J. C. B. Mohr, 1926—33).

Einführung in die Religionssoziologie (Tübingen: J. C. B.

Mohr, 1931).
Typen per religiöse Anthropologie (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1932).
Seciology of Religion (Chicago; University of Chicago Press, 1944).
"Sociology of Religion"; Twentieth Century Sociology, Chapter XIV (New York: The Philosophical Library, 1945)
Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian (Chicago: University of Chicago Press, 1951).

書評

宮本正尊氏編『大乗仏教の成立史的研究』宮本正尊教授還暦記念論文集『印度学仏教学論集』

世界の東洋研究は長足の進歩を遂げた。それは一七八四年W・ジョーンズ卿によるアジア協会の創立以来一七〇年の絶えざる努力の成果であつた。近代研究に遅れた日本でも明治六年ようやく日本アジア協会の創設を見た。それから既に八十余年が過ぎた。こうした世界情勢の中に仏教を現代に生かす為にも、人文科学のうちに正しく位置づける為にも着手せねばならぬ基礎研究は、歴史性と真理性の実証でなければならない。仏教は歴史と真理にかなうところに特色があると表現せられる。

前書『研究』は宮本正尊博士を代表とする昭和26、27両年度の綜合研究『初期並びに中期大乗仏教の成立史的研究』の成果で、現代に於ける仏教の歴史性と真理性を実証しようとする意図で書かれている。

そのメンバーは花山、川田、結城、水野、中村、平川の諸博士が研究担当者となり、多数の助手研究生を協力者として①大乗仏教の成立史的基盤②大乗仏教の倫理思想③大乗仏教の論理思想④インド思想と大乗仏教⑤大乗経典の性格⑥大乗仏教成立の社会背景⑦大乗仏教の教団史的性格の七項目に主題が配分されている。そしてそこには次の如き成果が報告されている。

①大乗倫理の性格は身心にわたる業道思想、特に十善業道の上に見出されるが、その構造は般若と慈悲を両翼とし正見を根本とする実践哲学として新時代の要請に応じたものである。②龍樹の批判に刺戟されて対立的に思想陣営を整備した印度一般思想に歩調を合わせるために、またギリシヤ・ローマ・中央アジア・シナにわたる国際的な文化交流に応ずるために、仏教をして進歩的な新思想を採用し、加上せしめるに至つたカニシカ時代の社会的背景を検討した。③仏教心理学は仏教を特色づける貴重な学的所産であつて、部派仏教の阿毘達磨研究の大きな功績であるが、新しい唯識哲学はこれらの感覚・知覚・思惟・想像等の表面心の諸研究を総合したばかりでなく、潜在心の研究に力を尽した結果生れたのが阿頼耶識である。④龍樹によつて縁起・無我・空・仮・中道の理念が総合融一されて、思想的に大乗仏教を基礎づける原理となつた。そしてこの思想基盤の上に組織されたのが中期大乗である。なかんづくその顕著なるものは唯識哲学と涅槃・勝鬘等の大乗経典である。唯識中道・三性三無性・五重唯識観・転識得智・無住処涅槃など、何れも空観中道に貫かれた唯識教理である。また仏性・如来蔵・真如等は新しい阿毘達磨たる唯識の観念哲学的偏向を補正するために起つた新しい宗教理念である。⑤唯識大乗は龍樹以後の思想家が部派仏教に発達した各種の教理を空観とにらみ合わせつつ体

系的に組織したものである。その発達過程を成立史的に検討して構成要素を明らかにした。⑥大乗仏教としては従来の小乗律を超えた新しい理念によつて、大乗戒の創唱もあつたのであるが、伝統的な組織と系統を具備した声聞律に匹敵するほどの大乗律は発生しなかつた。従つて大乗教団は新流行の仏塔崇拝と密接に結びつくことによつて維持された形跡がある。⑦一仏一世界の構想は原始仏教以来の伝統であつたが、大乗仏教になつて十方諸仏の浄土が説かれた。しかし説き方は多種多様であつた。「心浄土浄」の理念からして娑婆即寂光の浄土観が説かれるとともに、阿閦の東方浄土や彌陀の西方浄土の如き他方仏国説が起つたばかりでなく、後には文殊の清涼山、観音の補陀落山の如き地方的浄土観も生れた。

以上の如き本書の貢献は一々掲げる余猶がない。ただ遺憾なのは部門相互の成果が緊密に結びつけられていないことと、或る部門によつては既に学者によつてなされた同種の研究成果の参照に不周到な点が二三気附く。さわあれ限られたスペースで展開された論旨が、従来ともすれば専門領域にのみ局限され勝ちであつた日本のインド仏教研究者にとつて多角的な視点を与える点に於て、極めて時宜を得た成果刊行である。附録の大乗経典成立時代に関する研究成果の集録及び別冊中論梵漢蔵対照語彙は何れも極めて研究者に便宜を与えるものである。（A5版 XII＋494＋35頁 別冊48頁 昭和二九年九月三省堂 八〇〇円）

宮本博士は昭和二九年三月停年に達せられ、講師以来三十一年間に亘る東京大学の教壇を後に退官された。博士の還暦を祝賀するため花山・辻・結城・中村の諸博士によつて編集された四十七編に及ぶ論文が印度学仏教学の分野に亘つて六一八頁の大冊となつて刊行せられたのが後書『論集』である。その大冊が困難もなく刊行せられていることは、博士の徳望と収録論文執筆者の論旨への魅力ではあるが同時にひろく日本の印度学仏教学の新らしき出発を意味するものと慶賀せねばならぬところであろう。（A5版 IV＋618＋1頁 昭和二九年七月三省堂会員頒布一、二〇〇円）（春日井真也）

〔附記、前書『大乗仏教の成立史的研究』は発行後間もなく売切れになり重版を望む声が多い〕

福田堯頴著　天台概学論

本書の刊行ほど、学界、教界から渇望されていたのは類の少いことである。上梓が発表されるや、忽ち予定を超過し増刷によつて要を補つたのも束の間、発刊後直ちに品切れになつたという。これは、宗乗に基く天台学全般に亘つての概論書が他に見られない事情にもよるが、著者の深い学殖と高潔な徳行の然らしめたところであろう。

福田大僧正が天台教学の巨頭で、あつたことは、今更述べるまでもないが、学徳兼備、とくに名利の念を全く離れられ、その謙虚な精神は、門下の過去幾度かの切望にも、著書の出版を肯んぜられなかつた。たまたま米寿を記念しての本書の刊行も、断わられたが、老師の学解を慕う有縁の方々にのみ領つ非

売品として、謄写印刷に代える軽い気持でということで、漸く承諾を得たのである。この気持で読んでこそ、宇井博士の跋文どうり「大僧正畢生の大著述というべき書が刊行公表せられたのであるから、後学晩進の学徒にとつては、全く得難い髻中の宝珠」と云うべきものとなり得るであろう。

本書は、編纂者武田新吉氏の例言にもあるように、著者四十余年の講義のノートを編集したものであるが、よく日本の天台学概論にふさわしい構成と内容を持つている。即ち第一巻法華円教概説では、総序として支那、日本の天台の概貌を述べ、そこには、日支両天台の比較などのなどの新しい問題にもふれている。本説は法華円教概説と名け、天台の教学を教観二門の大綱として扱う。天台学に関する類書の多くは、この部分の敍述が中心となるのであるが、本書の特色は、「誠に仏教の真面目は、決して世間の倫理、哲学等の研究と同様な方法によつて顕得」さるべきでないという信念の下に講ぜられ、近世天台学の伝統を正しく伝えている点である。本概論で趙宋天台の教学その他について詳論のないのは、「伝教大師の四宗合一に到る日本天台の複雑多含なる教学内容も、天台法華宗といの名の下に、法華円教の教観二門を以て根本立脚と考えていた」からであろう。

第二巻は天台密教概説で、師のとくに開拓されたところであるが、台密の成立からその相承、所依経典、教判、台東両密の論諍、教理、流伝史等と詳説してゐる。台密に関して本書に比すべき類書なく、又台密の篤学者少き今日、とくにその教理の造詣の深さにおいて、この書の持つ意味は極めて大きい。

第三巻は円戒概説で、寂澄の円頓戒創唱から、円頓戒要義、流伝史と全般に亙るが、とくに「円頓戒の特色」に述べられた精神は、師の思索と実践の帰結と考えられ、附録の「天台宗の在家安心」と併せ読むとき、当巻の占める位置が判然とする。中世、近世に到る円戒流伝史も、仏教史家に新たる問題を提撕することであろう。

本書は、云はば宗門人の概論であつて、「師八十余年の学解と徳行とが、どの頁にも滲み出て、師の学徳に接する思いであるが」、本書に詳述されなかつた諸点についての講説を仰望していたところ、本書刊行後間もなく、天寿を完うされ遷化されたのは、誠に惜みても余りあるものがある。（塩入亮忠）

〔附記、本書刊行会では今年九月五〇〇部限定重版するという〕

本号執筆者紹介

印　具　徹　関西学院大学教授
棚瀬襄爾　龍谷大学教授
平　川　彰　東京大学助教授
平井直房　国学院大学助教授
春日井真也　仏教大学教授
塩入亮忠　喜多院住職