神そのものから神に仕える者へ

原田敏明

一

農村社会ではその生産に関するいろいろの条件から、ある程度の自給自足的な生活をすることになるので、その社会結合は極めて強固なものとなつている。したがつてその内に含まれる各員の個性はあまり強く現われて来ないのである。ことにその社会生活にあつての各自の身分、役割においては、大体同様であつて、個性はあまり認められないといつてよい。そのうちの或ものが特にその他の多くのものの上に秀でて、これを支配するというようなことは比較的にないということになる。

それでももし個性があるとすれば、それは各員の個性というよりも、むしろそれらのものが構成している社会すなわち部落そのものに個性である。しかしこれとても他の部落に比較して、それぞれに常に個性があるということも出来ない。またたとえ個性があるといつても、むしろそれはただあるとするだけであつて、客観的には殆んど個性というほどのものがあるのではない。そして大体において類似したものであるというのが、その実際であらうと思う。ただ近隣の他の部落とも協力的な交渉が少く、かえつて対立的な生活をしているために、むしろ客観的には非常に似ていても、それらと多少でも相違した点があれば、その点を一層余計に強く見、その結果として部落の個性が強く

意識されるのに外ならないのである。

それもいろいろの条件を伴つて接触し、相互の交渉が生じて来ると、相互対立の関係から、他と区別される個性が一層強く意識され、また強調されて来る。この場合でも近隣と区別さるべき部落の特性は、実際に客観的にあるというほどのものでなく、それよりもむしろ他に対して、それと区別する自分たちの集団的な自意識に基づくものである。

この自意識の存するところ、他と区別される部落の特性を、並々ならぬものとして特別視し、神聖視して来る。すなわちこれあるがゆえに、自分の部落だけが特に選ばれたものであつて、神にも近い人間であるとさえするのである。

かつ部落のうちでの生活、それも特にその社会生活を営むことに参与するものは、経済的にも部落の一員として自給自足の生活をなすものであつて、それも多くの場合に、その経営の主体が大人であり男子であるところから、婦女子の輩はむしろこれから除外され、ある意味では一人前の人と認められなかつたといつてもよいほどのものである。

これは恰かも英語などでと、man というのが人間一般を示すと同時に、一方では子供を child と称して man から区別し、またさらにただ男子だけ指して、女子は特に woman ということ、そこにも男子中心の社会、男子によつて形成される社会があるといつてよいようなものである。あえていうならば、大人と子供との間、男子と女子との間に、ある程度の階級的な差別があり、個性の相違があるといつてよい。この男子にして大人だけの集りが、その部落の社会生活を形成し運営する。部落の成員たる身分は、そうした男子であること、また部落において一般に共通な農耕生活を営むことにあるのである。

そして専ら山仕事とか漁業を以て生業とするというようなことは、その経済関係からいつても容易にあり得ないこ

とで、多少あり得るにしても、農耕生活をする部落のうちではむしろ好ましくない、否定されるものである。恰かも大人と婦女子との間に、身分や階級の差別があるように、農耕を営むものと漁業や山仕事をするものとの間も、その身分や階級を異にするものとなつて来るのである。

しかるにまた一つの部落が他の部落と対立した関係を生じ、自分の部落についての自意識が強くなつて来ると、それを表示し代表するようなものが、いろいろな方面に起つて来る。たとえば言語、服飾、行事、動作、その他環境や地形などにも、他と比較して、何等かの意味で特異なものは、その部落の象徴のようになる。またそれでなくてもその部落の生活に重要な役割をするものは、その他の部落のものと似ていると否とにかかわらず、それを以て特異なものとし、特に他の部落と区別されるときの特徴であるようにも考えて来るのである。

そこでこれを以てその部落を表示する標識となし、かつそういうものについては一層その特異性を強調していく。そうしたものの一つとして部落を代表するような人物、指導的な位置にあるようなものが、その部落にとつて一種の象徴的な存在とされて来る。

そして山とか森でも、その部落にあつて特異なものは、その部落の象徴ともなるが、またただそれだけでなく、部落にとつては一種の神聖なものとさえ考えられて来る。また言語や服飾、その他いろいろの行事のような場合でも、他に較べて特異なものであれば、部落の特異性を象徴するものとなるが、ただそれだけでなく、さらに一種の神聖な内容を持つた言語、服飾または行事ともなる。これと同じく部落を代表する人、指導するような人物もただそれだけのものでなくして、一種の神聖な性格が与えられる。そこで指導者であると同時に、神的な存在でもあるということになる。

またたとえば山が、神ことに氏神とか村の神となる所以のものも、決して山それ自体の性質によるのでなくて、そ

の山が部落にとつてその象徴となるところにある。それであるから何が氏神とされるか、村の神が如何なる形をとるかは、その部落の象徴となるものの如何によつて決まる。もとより外にも部落の生活においては、いろいろと特別なものがあろうが、それらもまた神聖なものとされ、しかもこの氏神とか村の神のもとに統合される。たとえばその言語や服飾のようなものも村の神に関係した神聖な服飾、言語とされ、いろいろの行事も氏神に関する神聖な行事となる。

かように村の象徴となるものは、村の社会生活を基盤とし、その上に成立つとでもいつてよい。したがつて村の神として把握される神なるものは、こうした形においてであつて、部落の生活にとつては、その根元であり根拠となるものである。それがまたさらに、部落における人間的個性が強くなり、指導的な人格または宗教的な人物が現われて来ると、これが部落の象徴ともなり、部落にとつては神的な存在となり、すなわち村の神に当るものとなるのである。

この点からも人格的な存在、たとえば指導者、統治者などのような人は神的な性格を持つのであるが、これはことに人間的なものであるだけに、最も具体的なものとなる。すなわち為政者が直ちに神権者でもあるというような形をここに見るのである。

しかし為政者が同時に司祭者であつて、世俗の政治（マツリゴト）を掌握する一方に、宗教においても祭事（マツリゴト）を執り行つて神に奉仕するというように、いわば一人で二役をするというだけではない。それよりも政治がそのまま祭祀であり、祭り事がそのまま政り事であつたというように考える方が一層実際を握んでいるのである。

政り事が王者に対する奉仕事ではなくて、為政者すなわち王者そのものの王者としての行為であるように、祭り事も神に対する奉仕事ではなくて、司祭者そのものの神としての行為であるのである。かような意味から古い時代の祭

祀における司祭者の役割や位置を見て行くことが必要であると思う。

二

古くからの農村では、しばしば部落の神とか氏の神の祭祀を掌るものが、一方では部落の行政をも執り行うことになつている。それも多くは一年交替の当番がその任に当るのであるが、また部落の長老がこれに当ることもあれば、さらに世襲的になつて奉仕したり、また血統的に固定している場合もあるのである。

多くはこれを神主というが、もとより神主という文字は漢字であつても、神主といわれる所以のものは、神そのものという、その内容をよく表現し、本来の性格を明かに示しているといつてよい。

そこで神主というのはもともとは必ずしも神に奉仕するものではなくて、むしろ神そのものである。少くとも神を身に奉戴しているものであつて、それに今少し反省が加はると、神のよりましともされているものである。したがつて神主は人間としては村人の代表となつて村の神、すなわち氏神に奉仕することになるが、一面には神としてまたは神を背負うて村人に臨むものである。

これには当番の神主であつても、世襲の神主であつても変りはない。いずれにしてももともとは単に宗教的な支配だけでなく、政治的な支配もした。すなわち神そのものであると同時に統治者でもあつたのである。

かように神主と称する所以のものは、神に奉仕するものというだけでなく、それ以上に神そのものを意味するからであるが、これを職能の上から、禰宜や祝など、また鍵主、鍵取もしくは鍵預などともいうことがある。ここにいう禰宜と祝とには或は職能上の差別がある場合もあろうが、いずれにしても直接に宗教行事を担当することを示したものである。ただし鍵主、鍵取または鍵預などという場合には、鍵を掌る役目、したがつて政治を執るもの、または神

に関する世俗的な職分を示すことになつているといつてよかろう。

神そのものであつたものが、奉仕者ということになるのは、神を祭ることが部落の社会生活そのものであつたという状態から、それが特別の宗教生活となつて日常の生活から分化し遊離して来た結果に外ならない。

今日神主といつて実際に使われている意味は、神そのものという本来の意味からはすでにかけ離れて、専ら神に奉仕するものということに用いられているのである。

しかしまた神への奉仕者を神主というにしても、その担当者によつていろいろの場合がある。まず一年交替で奉仕する当番が主になつて神に奉仕するような場合には、その当番が神主といわれる。普通に当屋とか当人といつているのはこれに当る。

その一二の例を挙ぐれば、滋賀県滋賀郡和邇村和邇中の樹下神社では当番を当屋といい、また一年神主ともいつている（肥後和男氏「近江における宮座の研究」一九八頁）。奈良県生駒郡平端村額田部の推古神社では十月十日の例祭に当屋が「神主となつて」お渡りをするといつている（昭和十六年九月十六日調）。同宇陀郡榛原町山辺三の篠幡神社では当屋格に選ばれるためには、男子の世嗣のある家で、しかも一族が清浄な家でなければならなかつた。すなわちその世嗣の男子は神主とよばれた。（「篠幡宮」二六―七頁）。

滋賀県愛知郡西小椋村字外の菅原神社では一年交替に神主を勤め、その前後五ケ年は宮座員として神社奉仕に参与する（昭和十二年七月十日調）。

しかしこの当番制度では経営が困難になると、経営の組織が新しく展開して来る。長老制が起るのもその一で、祭祀や行政（村世話）に関して故実についての知識を必要としたり、時間的にも村世話をするだけの餘裕があるという条件を必要としたり、さらに多少とも専門的な能力を必要として来ると、村の誰でもよいというのでなく、ここに長

老制の発端がある。

若者制が起るのもまたその一で、祭祀の行事が拡大され、ことに他の部落との関係が強くなつて来ると強い労力や警護を必要とするため、それの担当者として若者が多少とも専門的な役割を演ずるものとなつて来る。

また稚児制の如きも、やはりその一と考えられる。当番の日常生活が繁多となり世俗化されて来ると、特に神への直接の奉仕者または神そのものを担当する役割として、当番の子供がこれに選ばれる。子供である点から稚児ともいわれるが、その役割からは精進頭とか精進代などともいわれ、これが神主であるとされることもある。かつこの稚児は必らずしも当番のところからばかり選ばれるのでもなく、長老の場合でも世襲の場合でも、大凡そ神主といわれ、神に奉仕するもののところからその子供が選ばれて、これを稚児または忌子などといつている場合も少くない。

しかるに肥後和男氏のいうところによれば神主は長老が勤めるものであり、またそれ以外のもの、中老、若衆、子供が勤めることもあるとし、そのために神主が同時に当屋を兼ねる場合があるとする。例えば京都府相楽郡相楽村西吐師の大宮神社では、座人が年令順に神主を勤め、この神主は同時に当屋である。また綴喜郡三山木村大字宮津の佐牙神社の座人も一年交替で神主を勤めるが、これも当屋を兼ねたものである。大阪府三島郡島本村大字大内の早尾神社の神主は一年交替で、これも兼当屋であり、一月七日に交代するというように述べている（肥後氏「宮座の研究」二六八頁）。

ここに挙げられた事例もさきに列挙した事例と全くその趣を一にするが、これを神主が当屋を兼ねていると見るのはむしろ穏当でない。

一体当屋について、肥後氏は当屋は本来頭人であつたものが当屋となつたという考である。これについては多くの学者も同様であるが、そういう考のもとに、「神事の主宰者よりも、神事の鋪設責任者的性質への移行を物語るもの

である」という。すなわち頭人の場合には神事の支配権を持つたものが、当屋に至つては神主の下働きをなす地位に下つたとする（肥後氏「宮座の研究」三〇九頁）。

もとより当屋が神事の鋪設責任者という性質を持つていることは少くない。ことに滋賀県下の場合には多く見るところである。たとえば蒲生郡老蘇村東老蘇の鎌宮神社の当屋すなわち神事屋の如き全くそれである（昭和十二年十一月十五日調）。

そして神主は長老が勤めると定まつたものではない。さきに神主が当屋を兼ねた例として挙げられたようなものは正にそれを示すものである。もちろん神主が当屋を兼ねたというのでもないが、それでも一年交替の当番が神主を勤めるというより、神主が一年交替の当番制によつているというべきである。それがしばしば一年神主などともいわれる所以である。滋賀県伊香郡塩津村大字野坂の八幡などで年番神主と称するのもこれで、各年交替の神主をいうのである（肥後氏「宮座の研究」二七二頁）。

一年神主や年番神主という外に、また当屋神主というところもあるが、これも同じような意味である。奈良県生駒郡伏見村平松の皇太神宮記録に「神主当屋」とあるのも、山辺郡東里村小原の八幡で「当屋神主」というのも（「宮座の研究」二六一頁）、神主が当番をするのではなく、当番制の神主ということである。

これをまた奈良県添上郡大柳生村大柳生では廻（メグリ）神主ともいつている（「民族と歴史」第六巻第四号三一頁）。滋賀県滋賀郡堅田町の大宮伊豆神社では、「堅田大宮社中年中諸役並下行儀式」によると本神主の外に順（マワリ）神主がある。これも当番制の神主である（「日本史研究」第二二号一五頁）。また部落のうちで村人が交替に勤務するために、これを字神主ともいうところがある。滋賀県愛知郡東小椋村政所の八幡神社では、神主を字神主といい、若衆を了つたもの、すなわち三十才に達したもの以上が神籤によつて神主を奉仕する（「宮座の研究」二七二頁）。

しかるに世襲神主となり、ことに神職制度が普及して来ると、新しい制度によつて行われる祭典のごときは、皆新しく設けられた神職によつて行われ、古くからの交替神主は祭祀に当つても祭祀に関する重要な役割を勤めることもなくなり、ただ古くから仕来りの仕事だけを担当したり、むしろ世襲神職もしくは専門神職に対して補助的な位置をとるようにもなる。そのために、或は下神主といつたり、またその勤務の内容から掃除神主というところもある。奈良県山辺郡都介野村都介山口神社では、五十才から七十才までの男子を神籤でふりあげ、社守一人を選び、任期三年間、これを掃除神主といい、毎日宮の掃除と給仕とをなし、神職は例祭その他の大行事にのみ来ることになつている（昭和十二年十二月廿九日調）。

三

これらの事例から見ても、当番が神主と呼ばれ、また神主として直接に奉仕しているというのが原型で、かつ素朴なものである。しかしそういうことは京都を中心としてその周辺のように、すでに早くから社会構成においても複雑となり変化したようなところに比較すれば、むしろ素朴なところ、場所的にも違つたところに見ることが出来るように思う。

多少ともその社会構成が単純なものであれば、その祭祀担当者においても簡単になつていると見ることも出来よう。しかし同じく当番であるにしても、当屋とは違つて長老が交替に直接奉仕の役を担当するような場合には、一層複雑なものになつているので、したがつてこんな状態は、よほど進んだようなところに多く見出すように思う。

しかしまた神に奉仕するものがむしろ神そのものであるということは、独り当番制によつて部落のすべての人々が神に奉仕するようなところに限つたものでもなく、さらに奉仕者が世襲となり専門化されてもまた同じことである。

むしろ当番などよりも、その方が一層神そのものという性格が強くなつて来る。奉仕者が世襲化し一般人からかけ離れたものとなると、神の性格も一般人とはかけ離れたものとなり、それだけ奉仕者の神的な性格も強いのである。行事の上での役割とか、さらに服装、行為なども村人とは餘ほど違つたものさえなつて来るのである。

そういう点から長野県諏訪神社などの例を見れば、すでに「諏訪大明神絵詞」(下)によると、

「祝は神明の垂迹の初、御衣を八歳の童男にぬぎきせ給いて、大祝と称し、我において躰なし、祝を以て躰とすと神勅あり、是則御衣祝有員神氏の始祖なり」

といい、神長官がそのまま神である。また「延寶七年社例記」にも、

「平城天皇御宇、御表衣祝有員社務、是大祝肇祖也。大明神託二有員一、吾無レ体、以レ祝為レ体、云々」

といつている。

愛媛県大三島の大山祇神社には貞治三年の「大祝文」がある。それによると、

「大祝職者構二神壇於居所一、悉号二半大明神一云々」

「大祝職者大神社之御浜床之上令着座、是以号二半大明神一云々」

「大祝職云々当社第一重職、恐侍二祭礼神座一忝号二半大明神一云々」

などとある。いずれも神に奉仕するものが祝(はふり)であると同時に神体であつたり、半大明神といつたり、すなわち神そのものとなつているのである。

しかるに神主を以て部落の神、氏神を奉戴するもの、したがつて神そのものであるといえば、何か極めて特殊な人格者であるようでもあるが、素朴な農村社会では一般普通の村人から区別されて、別に特に神主という階級があるとも限らない。

ことに多くの場合には一定の交替制による当番が、主として一年間だけ神主の役を勤めるにすぎない。それほどに神主の役目も簡単であつて、それによつて階級的差別があるほどのものでもない。もちろん当番をつとめ上げたものが大役を果したものとして、また特に神の思召にかなつたというような説明をして、相当の身分を形成することはいうまでもない。

それも次第に部落の長老が出来て、それが神主の仕事に当るようになると、神主の期限も一年交替でなくて終身制となることが多い。大阪府北河内郡津田村春日の春日神社では、もともと東座と西座とがあり、それぞれに当屋がある。さらに座の年長二名ずつを以て「神主」と称して終身制になつている（井上頼壽氏「京都古習志」九四頁）。

この長老というのも、その担当する村の仕事や神祭の任務が複雑多量になつて来ると、最年長者だけでなく、それに続く五人とか十人とか、年長順に出て長老団も出来る。そうなると独り最年長者だけが神主となるのでなく、そのうちでまた一年毎に交替して神主の役を勤めることにもなる。

京都府相楽郡山田荘村の新殿神社では南北両座があり、北座をさらに前後二座に分つ。「神主」は一に当役とも称し、一年任期で南座は年長一名、北座は前後両座の年老が隔年に勤めることとなつている。神主は十人衆のうち、両座の年長者が一名ずつ勤めるのが本則であつたが、近年は必ずしもそうではない（「京都古習志」四六頁）。それにしても祭祀に当つて直接に神に奉仕するものの身分においてはいずれも神主であり、神そのものであるのである。

四

しかし当番の代りに、長老が祭祀を担当する場合に、特に長老が神主と呼ばれることはあつても、これは神主ということが、神そのものというよりも、すでに神に奉仕するものという意味が強いのであつて、これに対して当番の方

がその本来の性格によつて、依然として神そのものという性格と役目だけは果している場合である。

奈良県山辺郡都介野村針の春日神社では、長老が社守として神社に対する奉仕を担当するにしても、座衆のうちで男の子が出来たらその順番に頭家が当るが、それと同時にお宮の分身のようなものを杉の木で作つて家で祭る（「奈良県綜合文化調査報告書」都介野地区六六）。氏神の分靈を奉斎するという点からいつて、それが祭の中心である。この場合に、社守たる長老が実際には奉仕するにしても、神的な性格を持つたものは座衆から出る一年交替の当番の男の子に外ならない。しかし神主という語が神そのものということでなく、専ら神に奉仕するものということになれば、神主といつても当番の子供でなく、実際に奉仕している社守の方を指すことになつて来るのである。

祭祀の担当者が単なる奉仕者でなく、特に神主と称せられるのも、その本来の意味は後世の神職や祠官などと同じようなものではなくて、むしろ神そのものであつたからであるが、そういうことは、さらにかような祭祀の担当者が直接に神と称せられ、またそう取扱われている場合が、現在においてもなお尠からず存するということからみても明かに知るべきである。ただ実際に祭祀を担当するものの如何によつて、当番であつたり、長老であつたり、或は世襲の神職や任命された祠官であつたりするのである。これを神主といはなくても、それと同じような意味から、神主という以外にもいろいろの名称を以てこれを呼ぶ場合がある。

すなわち神主という代りに、京都府愛宕郡地方では神殿（かうどの）とも云う（「京都古習志」一九二頁）。また京都左京区山端や修学院は鷺森神社の氏子区域であるが、ここでは督殿と書いているが（「古習志」一七八）、前記の神殿と同じものである。

これが他の所で、たとえば長野県更級郡八幡村の武水別八幡神社で当番を頭殿（かうどの）といつている（民族学研究、第三巻第四号）のと同一であるかどうか。いずれにしても督殿とか頭殿と書くのは、当番や神主が、神そのも

のという意味をわすれ、神事を運営する上での主宰者ということになつている場合といつてよい。

その他、これを鍵主とか鍵預、また社守、宮仕、宮世話など、さらに彌宜とか宮司といえばなおさらのこと、神そのものではなくして、むしろ神に奉仕するものということになる。さきにも挙げた相樂郡山田荘村山田の新殿神社はもと植樹神社といつたが、神主はまた当役ともいつて、南北両座から一人ずつ出て、特に南座の神主は鍵預りといつて鍵を管理する（「古習志」新、六〇頁）。

鍵主などいうことは神主たるものにとつて直接かつ重要な職務ではあるが、すでに鍵を預るという役目からいうので、神そのものというよりもむしろ神に奉仕するもの、神社を管理するものという考が強くなつているのである。

事実もともとは神主であつたものも、次第にその神たる性格を失つて、神に奉仕するものということになり、ついには神主という語でさえ、殆んど神そのものという意味には解せられず、かえつて神に奉仕するものとされるに至つた。それにしても神主の神たる性格は、当番であつても長老であつてもこれを充分に持ち且つその勤めを果していることがある。それにも拘らず神主という語そのものには今日のところすでに神そのものというような意識は全然持たれなくなつているといつた方がよい。

社守とか宮守というのも神社に奉仕するものについていうのであるが、これは神奉仕が多少とも専門化されたもので、したがつてこういうことは当屋という場合よりもかえつて長老の場合に多く用いられ、それを神主という代りに社守ということがある。すなわち長老が社守をするのである。そこで社守が同時に神主ともいわれる場合がある。しかし社守とか宮守というのは、必ずしも長老の場合には限らない。ただの長老よりもその奉仕も餘ほど専門化されたものであり、或る程度は専門的な知識や技能を要し、また専任としての奉仕をも必要とする場合がある。

滋賀県蒲生郡老蘇村東老蘇の鎌宮神社では、社守は一年交替であり、長老すなわち「おとな」の役目で、その社守

をまた神主ともいう。祭礼に参加するが、平常から神社に籠り晝夜常勤し、日供を供え、燈明を点じ、掃除をする。また現在神職の外にあつて奉仕し、かつ祈禱などもする（昭和十五年四月三日調）。

京都府相樂郡加茂町銭司の春日四社明神では、長老十人衆から年々一名ずつ宮守またの名神主が当つて氏神に仕える。宮守は朔日と十五日に氏神に参拝し、洗米、塩、水などの御供を献じ、燈明を上げ掃除をする。かように明治維新までは宮守が氏神社のことを一切掌つていたが、また一面にこの宮守には神様が憑いているといつたものである（「古習志」二頁）。氏神への奉仕が日常の村の生活から離れ、特別な任務を帯び、かつ叮重に奉仕することになつて、次第に後々発達した神職の役割を果すものともなつて来る。

その外、宮仕などといわれるものから宮世話などといい、またこれが年長者である所から宮年寄などという場合もあるが、これらになると当番制のように一ケ年と限つたものではない。こうなると何か新しい形態のものと見られるので、神主といわれるほどに特殊の身分でもなく、そしてむしろ発展したために変化しまたは追加されたものではないかとも考えられる。多くは少くとも二、三年の交替制をとつているが、それでも神に奉仕するものたることによつて、しばしば神主と呼ばれることがある。ただしかしこれは神主の本来の意味が失われ、その内容にも変遷があり、全くの奉仕者もしくは運営担当者という方面をますます明かにして来たものと考えられる。滋賀県滋賀郡木戸村南船路の樹下神社では九人の宮衆があり、加入して二年たてば一年間社守を勤めなければならない。これを神主というのである（「近江に於ける宮座の研究」一四八頁）。

当番だけでなく、長老が采配を振るようなところでは、長老が政治を主宰すると同時に、部落の祭祀についても主たる位置を占めるので、一年交替の当番はあつても、新規の政治についてだけでなく、祭祀の方についてもその実力がないことになる。

それにしても神に直接に奉仕し、また神そのものとされるような性格は依然としてどこかに残存していることがある。本来の意味も忘れられたにしても、行事などのうちに古い形が残されている場合も少くない。すなわち今日では当番が神事屋とか神事当番として神事の錠設に当り、祭祀は主として長老すなわち「おとな」がこれに当つている。しかも稚児などといつたものがあり、これが神に直接奉仕し、また神そのものといつた形になつている。しかもそれはむしろ長老の子弟ではなくして、かえつて神事当番や村人のうちから別に奉仕することになる。

かつこれは当番の職能が制限され、圧縮されて来るほど一層強くなつて来る。それも実際社会において新しい生活事情が複雑化し、次第に当屋制のようなものの意義も少くなつて来るために、そうした祭祀の担当者も大人がやるのでなく、子供を以てこれに代える。かつ子供であるところにかえつてそれに神聖性を認めて、稚児などという形を採つて来る。

五

以上述べたように、当番の役割が複雑になることによつて、そのうちでも重要な部門を担当するものとして、長老が行政や祭祀に主たる役割をするようになつたことは、部落の社会生活の変化の結果であり、当番制度の発展でもあつた。

しかしその長老にしても、次ぎ次ぎとたとえば名主とか庄屋のように為政者の力が村の生活をも支配して来るようになれば、その方面での役割が他の行政機関の手に移り、長老の仕事は部落のうちでも特にその宗教とか氏神の祭祀といつた方面だけになつて来る。

長老といえば何ごとによらずその指導的地位にあつたのであるが、実際において部落の行政から離れて、村の宗教

や祭祀だけということになると、頭殿とか督殿といつても宗教行事の上だけのことであり、鍵主とか社守、宮世話ということになれば、氏神祭祀においても、ことにその事務的方面が強調されて来るのである。祭祀を担当するものが当番でなく長老でもなくして、それらが專ら祭祀並びにその經営だけに当り、部落の行事一般から遊離して来るのは、さらに変化し進んだ一つの形であるといえる。

それには神そのものというようなこともなく、主として神への奉仕となり、それも後に神職制度がしかれると、かえつて神供の献備、祭礼の鋪設という方面だけに片寄つて来る。恰かも長老が出来ることによつて、在来の当番は神事鋪設の役割を担当するようになつたのと同じく、ここに新しく世襲、專門の神職がおかれることによつて、在来の長老の役割は神供の献備や祭祀の鋪設を担当するようになつて来たのである。

しかも神を祭るものの神そのものという面は、なおもともとの当番に残存したり、またはその子供の役目として残つていることになる。所謂稚児はそれである。また当番の子供であるところから、しばしば当屋児とか当人子などということがある。しかもその子供の方が神に直接奉仕して神そのものともされるので、その関係から神主と呼ばれることもある。奈良県宇陀郡榛原町山辺三の篠幡神社では、頭屋格に選ばれるのには、男子の世嗣がある家でなければならない。世嗣たる男子は神主と呼ばれて、祭礼の日になると衣冠束帯を附けて神事を司どつた（「篠幡宮」二六―七頁）。

こういう事例は決して少くないが、それによればもともと当番は神そのものというよりも、頭屋であつて祭礼に当つての指導者である。そしてその子供が神そのものという性格を持つことになるのである。すなわち当番は神そのものから神を祭るものへと変つて行つたといわねばならない。

かように司祭者の性格が変つて来るのは、祭られる神そのものに大きな変化があつてのことで、むしろ餘ほど具体的に、かついわば人間的になり、大きな力で部落を支配するものというような考になつたためであると考えられる。

初期大乘教團における塔寺の意味

平川彰

一　資料

初期の大乘仏教の出家菩薩が如何なる場所に居住し、また如何なる修行生活をしていたかということは、大乘仏教の発生を研究する上に重要な問題である。大乘仏教は、後代になればなる程、教理や信仰に異質的な発展が起つている。それ丈初期の単純な形から遠ざかつているわけである。しかも内部より生じた発展変化のほかに、他の宗教や学派からの外部的影響を蒙つている点も、仏教史に徴して明らかである。従つて後期の資料になればなる程、夾雑物が多い。故に大乘仏教の源流を研究する上からは、專ら後期の資料のみによつては、資料解釈の上にも困難が多く、思わざる過誤もあるとしなければならない。それ故、吾々としてはできるだけ古い資料を開拓するに努力すべきであるが、同時に漢訳の「古訳」の資料的価値を正当に評価し、これを活用する必要がある。

勿論、漢訳は翻訳であるから、訳出が忠実に行われていない場合には、翻訳に際して資料的価値が激減する危険がある。しかし反面もし翻訳が適正であればその後における改変を殆んど蒙らないから、二世紀ないしは三世紀時代の梵文原典の内容がそのままの形で保存されているという利点がある。しかるにインドにおける経典の伝持は、口伝ないしは写本によつたから、その後の数百年の間に経典が増広改変されていることは一般に学者の承認する所である。

從つて旧訳や新訳の中には、このような増広改変を含む新しい梵本に基いて訳出せられているものが多い。勿論すべてがそうではなく、なかには古い梵本に基いて訳されたものもあるから、この問題は個々の経典に即して決定されねばならない。しかし一般論としては、梵文原典における増広改変の事実を考慮しなければならない。このことは同様に、主として九世紀に整備された西蔵大蔵経や、更にこれより写本年代の新しい梵文経典に対する場合にも、考慮されねばならない資料的性格である。勿論、梵本や西蔵訳には、それぞれ漢訳にはないすぐれた資料的特性がある。これが無視されてはならないが、しかし初期大乗仏教の研究という課題から資料を見るときには、後期大乗仏教の研究の場合などとは、おのずから異つた資料的評価が生じてくることは、さけられないと思うのである。

筆者はかつて[1]十住毘婆沙論を資料として、初期大乗仏教の出家菩薩の住所が塔寺と阿蘭若とであつたことを考察した。その際、羅什が十住毘婆沙論で「塔寺」と訳出しているものは、比丘僧伽の住する saṁghārāma（僧伽藍）や vihāra（精舎）ではないであらうことを推定しておいた。その時には与えられた紙数の関係で、この点を詳述する余裕が無かつたので積極的な論述をなし得なかつたのであるが、しかしかく論じたことについては若干の資料に基いていたのである。いまここに機会を与えられたので、この点を少しく詳論して大方諸賢の批判を得たい。

十住毘婆沙論は[2]羅什の翻訳であるから、そこに示された「塔寺」の原語を決定するには、先ず彼の訳語例より検討する必要がある。その為には什訳経典の中で、梵語原典のある法華経が利用されねばならない。第二には、十住毘婆沙論における塔寺の説明の部分は、郁伽長者経からの引用であるから、郁伽長者経の訳語例からも検討されねばならない。更に又、十住毘婆沙論は華厳経十地品の註釈であるから、これは華厳経の信奉者達の宗教生活とも関連が無いとは云えない。即ち十住毘婆沙論に塔寺が説かれていることは、華厳経の伝持者達が塔寺と関係のあつたことを考えしめる一つの手掛りを与える。今ここには華厳経の十地品ではないが、同経の浄行品に塔寺に関する説明があり、出

家菩薩の生活を明しているのでこれをもここに参考したい。以上の法華経・郁伽長者経・華厳経浄行品等は、十住毘婆沙論との関連を除いてみても、それぞれ塔寺に関する重要な説明を持つており、信仰の上からも塔寺を重要視している経典である。しかも同時に大乗経典としてもその主流に属する経典である。更に上述の古訳・旧訳・新訳等の翻訳の多様性と云う点から見ても、三本共に古訳の経典を含み、その外にも異訳が多い。即ち法華経は漢訳に三本、並びに西蔵訳・梵本を有し、郁伽長者経も漢訳に三本、並びに西蔵訳を有し、華厳経浄行品も漢訳に四本、及び西蔵訳を有し、それぞれの経典の歴史的発展に即して、その源流を探求するという目下の吾々の方法にも合する有力な資料である。

二　法華経より見たる塔寺としてのストゥーパ

先ず羅什訳十住毘婆沙論の「塔寺」の原語を決定する点より、この考察をすすめたい。さて梵本の存する羅什訳妙法蓮華経の訳語例より見るに、塔寺の原語は stūpa であつたとしなければならない。しかもこの妙法華の訳語例は、同じく羅什訳の十誦律の訳語例よりも傍証されるものである。什訳妙法華には「塔寺」の訳語例が三回見られる。二つは分別功徳品の散文の中であり、他の一つは勧持品の偈文の中である。

第一の分別功徳品の散文には、[3]「阿逸多よ、是の善男子・善女人は、我が為にまた塔寺を起し、及び僧坊を作り、四事を以つて衆僧を供養することを須いず。所以はいかん。是の善男子・善女人の、是の経典を受持読誦する者は、これ已に塔を起し、僧坊を造立し衆僧を供養したるなり。云々」と説かれている。即ちこの文中に、塔寺・僧坊・衆僧供養の三が併挙されている。それが「所以はいかん」以下の文では、塔・僧坊・衆僧供養に言い換えられている。かくの如く塔寺が塔と言いかえられている点からも、羅什の訳した「塔寺」の原語が stūpa なることが推知される

が、尙このことは[4]梵本・竺法護訳の正法華・[5]西藏訳からも確認される。今引用した文章の前半の部分を諸訳を対照して示すと次の如くである。但し[6]添品法華は妙法華と全同であるから省略した。

妙法華	正法華	Saddharmapuṇḍarīka
是善男子、善女人、不須爲	其族姓子、超於興起、爲	na me tenājita kulaputreṇa vā kuladuhitrā
我、復起塔寺、及作僧坊、	佛、塔廟、起於建立精舍講	vā stūpāḥ kartavyā na vihārāḥ kartavyā na
以四事供養衆僧。	堂、超於瞻視比丘疾病、而	bhikṣusaṅghāya glānapratyaya-bhaiṣajya-
	給醫藥供養之具。	pariṣkārās tenānupradeyā bhavanti.

以上の比較対照によつて、什訳の塔寺の原語が、正法華では「塔廟」と訳され、梵本で stūpāḥ となつていることが明らかである。しかも梵本の vihārāḥ は、什訳では「僧坊」と訳され、正法華では「精舍講堂」と訳されている。これによつて什訳では、vihāra を塔寺と訳さないことも同時に明らかである。この点は[7]西藏訳法華経でも同様である。即ち西藏訳では、この部分は mchod rten bya mi dgos, gtsug lag khaṅ bya mi dgos.（塔を作るを須いず、精舍を作るを須いず）とある。mchod rten は stūpa や caitya を訳す用語であり、gtsug lag khaṅ は vihāra を訳す用語である。以上の如くこの経文は妙法華・正法華・梵本・西藏訳の四本がすべて合致するのであるから、疑問のない確実な資料である。故に吾々はこの資料に基いて什訳「塔寺」の原語が stūpa たることを決定してよいと思う。

尙、妙法華の分別功徳品には上記と全く同文が、少しおいて繰返されている。即ち[8]「是の故に我は説く、如来の滅後に、若しくは受持・読誦し、他人の為に説き、若しくは自ら書し、若しくは人をして書せしめ、経巻を供養すること有らば、復た塔寺を起し、及び僧坊を造り、衆僧を供養することを須いず」とある。ここにも塔寺が僧坊・衆僧供養

と併挙されている。この経文は前段の経文の再説の如きものであり、文意にも重複がある。正法華[9]にも「佛滅度後、其有得聞此經典者、持讀書寫若分別說、云々」とし、これに類する経文を述べているが文意は妙法華に全同でない。そして塔寺・僧坊・衆僧供養の三を併挙する文章もない。これに較べれば梵本は正法華より什訳に近いが、しかし同様に全同でない。そこでは同様に「如[10]来滅後にこの法門を受持し、読誦し、宣説し、書寫し、書寫せしめる人あらんに」その人は「舍利の塔を作らざれ、僧伽の供養をなさざれ」(na……dhātu-stūpāḥ kārayitavyā na saṃgha-pūjā.)(西藏訳は梵本に合す)と述べており、什訳と全同でない。ここで什訳の塔寺に相当する語を敢えて求めるとすれば、dhātu-stūpāḥ になるが、しかし恐らく原典が異つていたであらう。従つて第二例はテキストの不一致により、什訳「塔寺」の原語を異本の対照によつて決定することはできない。

羅什訳が「塔寺」と訳す第三例は、勧持品の偈文である。しかしこの場合にも正法華には相当語がなく、原典の不一致を思わせるが、しかしこの場合には梵本や西藏訳では相当語が vihāra となつている。その[11]相当文を示すと次の如くである。

妙法華	正法華	Saddharmapuṇḍarīka
濁世惡比丘、不知佛方便、	如殆惡比丘、然後來末世、	yādṛśāḥ pāpa bhikṣavaḥ/ paścime kāle bheṣyanti saṃdhābhāṣyam ajānakāḥ// bhṛkuṭī
惡口而顰蹙、數數見擯出、	當分別開解、顏色常不悅、	sarva soḍhavyā aprajñaptiḥ punaḥ punaḥ/
遠離於塔寺。	數數犯不當。	niṣkāsanaṃ vihārebhyo bandha-kuṭīī bahū vidhā//

以上の如く正法華は、妙法華と共通する語を持つがしかし全同でなく、しかも塔寺に相当する語を缺いている。梵本はこの場合にも正法華より什訳に近いが、しかし塔寺の語に相当するものは vihāra となつている。西藏訳[12]も梵本

と同じく gtsug lag khaṅ nas bskrad pa daṅ, (ヴィハーラより擯斥される) とある。故にこの例のみからすれば、什訳の塔寺の原語は vihāra になるわけであるが、しかしこの場合には正法華に相当文がなく、しかも第一例と矛盾する。故にこの場合には、什訳原典は現存梵本と異つていたか否かを更に考える必要がある。

羅什が vihāra を「塔寺」と訳した例は他にはない。逆に彼は vihāra を「僧坊」と訳した例が多い。既に第一例において、それを見たが、この外にも例は多い。その二三を示す。上記の分別功徳品の第一例と第二例の中間に、什訳には「則[13]爲起立僧坊、以赤栴檀」の語があるが、正[14]法華ではこれが「講堂精舍」と訳されており、梵[15]本では "vihārā api....kṛtā bhavanti....lohitacadanamayā.." となつており、西[16]藏訳もこれに合する。即ち什訳の「僧坊」が vihāra なることは明らかである。更に隨[17]喜功徳品に、什訳では「若故詣僧坊」とあるが、正法華には「若居堂室、行至精舍」と精舍と訳し、梵本には "gṛhād vihāraṁ hi vrajitvā...." と說き vihāra となつている。故に三本の合致によつて、什訳「僧坊」の原語は vihāra と決定してよい。同じく隨[18]喜功徳品に、什訳に「若在僧坊、若空閑地」とあるのを、正法華には「若在屋宅、若在露處」と訳し、梵本には "vihāragato vā gṛhagato vā 'raṇyagato vā...." となつている。この場合には什訳・正法華は空閑地（露處）のみが合するが、梵本は vihāra（僧坊）gṛha（屋宅）āraṇya（空閑地）の三を出し、漢訳両本を合した新しい形を示している。しかしこの場合にも三本の比較によつて、什訳の「僧坊」の原語は vihāra であると決定してよいであらう。

以上は什訳の「僧坊」の原語が vihāra なる場合を示したが、詳しく見れば尙多くを指摘し得る。しかし現存梵本には vihāra とあつても、什訳には僧坊となつていない場合がある。一例を挙げると安[19]樂行品に "na ca taiḥ saha samavadhānagocaro bhavanti caṅkrame vā vihāre vā...." とあるものが、什訳では「若於房中、若經行處、若在講堂中、不共住止」と訳し、正法華には「不與同志、經行・燒香・散華・然燈」と訳している。この場合三本は

一致せず、共通なのは caṅkrama（經行處）のみである。什訳の「房中」は、梵本にも正法華にも相当語を缺いている。梵本の vihāra に相当するものを、什訳中に求めるとすれば「講堂」であらうが、これは正法華に相当語がない。このテキストの不一致から見ると什訳の「講堂」の原語は vihāra ではなかつたように考えられる。

以上の如く什訳・正法華・梵本にテキストの合致する場合には、梵本の vihāra は什訳に「僧坊」と訳されており、逆に他の訳語が見られるときにはテキストに合致がない。從つて「塔寺」の第三例において、什訳の塔寺が梵本の vihāra に相当するとしても、これは正法華に相当文がなく、テキストの合致の点で疑いがある。即ち、什訳はこの場合には原典が現存梵本と異つていたように思われる。しかも他方では、羅什が vihāra を僧坊と訳した例が多数に見られるのであり、更に塔寺の原語が stūpa たることを示す確実な資料もあるわけであるから、什訳の塔寺の三例の中では、第一例を採用して塔寺の原語を stūpa であつたと見てよいであらう。これは勿論十住毘婆沙論の訳語にも適用できるわけである。

尙、訳語例と云う点からは、十誦律[20]の羅什の訳語をも参照してよい。十誦律には「若盜(シメバ)ニ塔寺精舍中供養具(ノヲ)一得(ルヤ)ニ波羅夷(ヲヤ)一不」の訳文がある。これは梵本が存しないから原典から原語を推定することはできないが、しかし「塔寺精舍」を一語の訳語とは見難いし、「塔・寺・精舍」と三つに区切ることは、寺と精舍の内容が重複する。故にこれは「塔寺・精舍」と分けるのが穩当である。かく見るときには精舍の原語が vihāra であらうから、塔寺の原語は別のものを求めねばならない。恐らくそれは stūpa と見るべきであらう。

三　塔寺の意味

羅什の妙法華には塔寺の訳語は多くないが、竺法護の正法華には stūpa を塔寺と訳している例は非常に多い。そ

の二三を示す。正法華巻一善根品[21]には「造作塔寺」（什訳「塔」梵本 stūpa）とあり、巻六薬王如来品[22]には「如佛塔寺」（什訳、相当文見当らず、梵本 stūpa）とあり、同じく巻六、七宝塔品[23]には「校飾塔寺」（什訳「供養宝塔」梵本 saptaratnamayaḥ stūpaḥ）、同じく同品[24]に「七宝塔寺」（什訳「大宝塔」「梵本 mahāntaṁ ratnastūpaṁ）、「宝塔寺」（什訳「宝塔」梵本 mahāratnastūpaḥ）、「大塔寺」[26]（什訳「大塔」梵本 mahāratnastūpaḥ）、「奇妙塔寺」[27]（什訳「宝塔」梵本 ratnamayaṁ stūpaṁ）等の訳語があり、巻八御福事品[25]には「其佛塔寺」（什訳「七宝塔」[28]梵本 saptaratnamayāś ca stūpāḥ）とあり、更に巻九薬王菩薩品[29]には「於塔寺前」（什訳「塔前」梵本 stūpe）等の訳語が見られる。この外にも正法華には塔寺の用語は多い。

即ち「塔寺」という訳語は正法華では珍しいものではない。しかもその原語は常に stūpa である。しかし正法華には塔寺の訳語の外に、stūpa を寺と訳した例がある。その七宝塔品に「七宝寺講堂之戸」[31]（什訳「以右指開七宝塔戸」梵本 tam mahāntaṁ ratnastūpam vaihāyasaṁ sthitaṁ daksinayā madhye samudghāṭayanti sma··）とあり、更に「七宝寺中、有声出曰」[32]（什訳「於寶塔中」梵本 mahāratnastūpābhyantra····）等の訳語があり、更に「寺中世尊」[33]の訳文も見られる。このように竺法護は stūpa を塔・塔寺の外に「寺」とも訳しているのである。

しかし一般には「寺」は vihāra の訳語として用いられる。これは四分・五分・十誦・僧祇等の「寺」の訳語を、パーリ律と比較することによつて、そのことは明らかである。vihāra は僧の「住處」であつて、寺の訳語にはその意味が含まれている。このように住処の意味を持つ「寺」の用語を、竺法護が stūpa の訳語に用いた点に考慮すべき問題がある。更に「塔寺」という訳語も、そこに stūpa の語義を存しつつも、しかも住処の意味を含めしめようとした訳者の意図が認められるではなかろうか。これを簡単に云うならば、翻訳者は stūpa に関して、「それは舎利

塔を意味するが、同時にそこには出家者の住処が附置されており、それをも含めて stūpa と呼ぶ場合がある」と云う解釈をなしていたのではなからうか。その為に同じ stūpa という言葉が、羅什や竺法護によつて、塔と訳されたり、塔廟・塔寺・寺等と訳し分けられたのであらうと考えられる。stūpa は仏舎利を納めた舎利塔を指すことは勿論であるが、しかしそれのみを指すのではなく、それに附随する建物までも含めて stūpa と呼ぶ例がある。そのことは、碑文からも確め得る。例えばカロシュティー[34]碑文に Vajrastūpa の中に井戸を掘つて奉納したことを示す碑文がある。(…Vayira[stu]ve saṁvatsaraye 1 100 1 kuo danam[u]kho.) これは舎利塔の中に井戸を掘ることは考えられないから、当然、舎利塔を中心とする境内に井戸を掘つたものと解さねばならない。しかも井戸を掘ることは、そこに人間が住することを推定せしめる。故にこの Vajrastūpa の語は、舎利塔を中心としつつも、しかもそれに附随する建物をも含めた意味で用いられていると解さねばならない。

実際にも stūpa には出家者の住居が附置されていたことは、ダルマラージカー・ストゥーバの発掘趾等から確め得る。最近の[35]マーシャルの詳しい研究によると、このストゥーバは数十メートルの大塔を中心として、その周囲を取巻いて多数の小塔が建てられている。更にその外側に其等を取り巻いて、方形に回廊の形に住房が建てられている。恐らく此等の全体を総称して、ダルマラージカー・ストゥーバと呼んでいたのであらう。従つて吾々は stūpa には広狭二義があるとしなければならない。狭義のストゥーバは舎利塔のみを指すのであり、これが一般の stūpa の用例であり、古くから用いられていたものである。第二の広義の stūpa の用例は上述の如くであり、これは stūpa を中心として信仰者が住居を作つた為に、其等の建物までも含めて呼ぶようになつたのであらうと思われる。即ち住所が附属してからの転義である。

stūpa に以上の如き広狭二義のあることを認めて、始めて正法華や妙法華が訳語を種々に使い分けていることが理

解される。同時にこのことは、郁伽長者経や華厳経浄行品においても確認されるものである。

四　郁伽長者経における扇の意味

開元録[36]によれば郁伽長者経は「前後六譯、三存三缺」であつたと云う。その三存とは、安玄嚴佛調共譯法鏡經二卷、竺法護譯郁伽羅越問菩薩行經一卷、康僧鎧譯郁伽長者會一卷であり、その三缺とは支謙譯法鏡經二卷、白法祖譯郁伽羅越問菩薩經一卷、曇摩蜜多譯郁伽長者所問經一卷であると云う。郁伽長者經は現存大藏經でも三本が收められており、訳者は開元録と同じである。この中、安玄等[37]訳法鏡経（靈帝時一六七――一八九）及び竺法護[38]譯郁伽羅越問菩薩行經（太始中より永嘉二年、二六五――三〇八の間）の二訳は、出三藏記集以来すべての経録の云う所であるし、また内容から見ても譯者・訳時を疑う余地はない。

但し康僧鎧訳とされる郁伽長者会は、その訳語から見て、到底嘉平（二四九――二五三）の末に洛陽に来たと云う康僧鎧の訳出と見ることはできない。これは竺法護以前であるが、現存郁伽長者会は法護訳の如き晦澁な訳文ではなく、訳文から見て明らかに羅什以後の旧訳の範疇に属する翻訳である。故に大野[39]法道博士はこれを「宋代以後の訳出」と断じておられるが、この判定は妥当であらう。梁高僧伝[40]によれば康僧鎧には郁伽長者経等の四部の訳出があつたと云うから、彼に郁伽長者経の訳出があつたかも知れない。しかし出三藏記集は彼の訳出経について何事も記せず、法経録[41]に至つて始めて郁伽長者所問経一卷を彼に帰している。仁壽録・靜泰録がこれに従う。更に三寶紀に至つてこれに無量壽経二卷が加えられ二部となつている。これが内典録に至つて更に曇無徳羯磨一卷が加えられ、三部になつた。そして開元録・貞元録等はこれを踏襲している。即ち経録の上でも康僧鎧の訳出経は変動が多い。しかも現存の曇無徳羯磨一卷が彼の訳出でないことは、筆者[42]がかつて論じた如くである。更に彼に帰せられる無量壽経についても、

学者の疑惑が表明せられている。しかしそれ故に郁伽長者経までも彼の訳出でないとは云えないが、ともかく経録も不備であり、内容も旧訳時代のものと見られるから、大野博士の断ぜられた如く、現存[43]郁伽長者会は宋朝施三蔵曇摩蜜多（元嘉元年四二四来支）訳郁伽長者所問経一巻であり、これが誤つて康僧鎧に帰せられ、曇摩蜜多訳は失訳とされるに至つたのであらう。

以上の如く見るならば、法鏡経は二世紀、法護訳は三世紀末（乃至四世紀初）、郁伽長者会は五世紀の訳出となり、この後の西蔵[44]訳郁伽長者経の訳出は九世紀である。この年代を考慮しつつ、内容を検討したい。

十住毘婆沙論所引の郁伽長者経の「堵寺」は、羅什の訳語例に徴してその原語は stūpa と見てよいが、他の四訳は次の如くである。郁伽長者経では在家の菩薩が出家を決意し、家を捨てて塔寺に入り、出家することが説かれている。従つてこの塔寺は一類の大乗の出家菩薩の住した寺院と見なければならない。さて最古の法鏡経では、この部分は「若[45]し以つて廟に入る者は、以つて廟の門外に住して、五体を以つて稽首し、迺ち却つて廟に入るべし」と訳出されている。即ち塔寺がここでは「廟」と訳されている。次に竺法護訳では「居[46]家の菩薩が仏寺精舎に入るときは、当に門外に住して、至心に作礼し、然して後当に精舎に入るべし」となつている。即ちここでは「仏寺精舎」と訳されている。次に郁伽長者会では「在[47]家の菩薩、若し僧坊に入らんとすれば、門に在りて住し、五体に敬礼し、然して後乃ち入るべし」と訳している。西蔵[48]訳には "khyim bdag byaṅ cub sems dpaḥ khyim de gtsug lag khaṅ du ḥjug par ḥdod na……"（在家の菩薩、精舎に入る時には……）とある。この gtsug lag khaṅ が vihāra の訳語であることは、すでに静[49]谷氏の指摘せられた如くである。

以上の四訳は原典がすべて同じであつたと仮定すれば、西蔵訳によつて塔寺の原語を vihāra と見ることも可能であらうが、しかし二世紀から九世紀までのインドにおけは郁伽長者経の流伝を考慮するとき、そのように見るのは早

計であらう。実際にも四訳は随処に不一致を示している。その間に在つて、この語のみは変化しなかつたという保証はない。故に吾々は翻訳者の立場を一応尊重して見てゆくべきであると思う。その立場から見る時には、最も新しい訳の郁伽長者会の「僧坊」は、西蔵訳と同じく vihāra の原語を持つていたと見てよい。但し問題になるのは、法鏡経の「廟」と法護訳の「仏寺精舎」である。支那語の廟は礼拝物を示す用語である。しかるに vihāra は僧の住処であつて、礼拝物を意味しない。安玄の時代には訳語はまだ固定していなかつたから、梵語の意味を考え乍らそれに相当する支那語を求めたであらうから、その点から見るならば vihāra を廟と訳したとは見難い。正法華等で stūpa が塔廟と訳されていたことを考慮すべきである。即ち安玄訳の廟の原語には、礼拝物たることを示す stūpa 乃至は caitya の如き言葉が有つたと考えたい。しかも什訳十住毘婆沙論所引の郁伽長者経で、塔寺が stūpa と見得る点を考慮するならば、安玄訳の廟の原語も stūpa と見て無理は無からう。即ち「廟」は広狭二義の中の広義の stūpa である。かく解釈して、「廟外に住して五体投地の礼をする」[50]ことも意味が出てくる。部派仏教の vihāra では、門外で信者に五体投地の礼をすることを要求しない。またその必要もない。しかし廟には仏舎利を祀る舎利塔がある。故に信者は入門の前に礼拝をするのである。郁伽長者会や西蔵訳では用語が vihāra に変つているが、しかしそれは用語が変つたのみで内容は同じく stūpa である為に、そこでも門外に住して礼拝することが言われているのである。

以上の如く解し得るならば、竺法護訳の「仏寺精舎」は両者の中間の形を示すものと解し得る。その「仏寺」は、正法華の塔寺・寺等から考えて stūpa の訳語と見ても無理でない。それに対し「精舎」は、そこに住処のあることを示す為に訳者が附加したものか、或いは vihāra の語が別に有つたものか決し難い。ともかくこれは、法鏡経から郁伽長会に移る過渡期の状態を示すものと解すれば、その原語が stūpa であつたか或いは vihāra であつたかはさして重要な問題ではない。尚、廟から仏寺・僧坊への訳語の変化は、次に検討する華厳経浄行品にも全く同じ形で現われて

いることを注意すべきである。

五　華厳経浄行品における仏の宗廟

華厳経浄行品に関しては、吾々は漢訳に四訳、更に西蔵訳を加えて五訳を利用し得る。ここには此等の資料の性格を詳論する餘裕はないが簡単に一瞥したい。浄行品に関する最古の訳は、支謙訳の菩薩本業経[51]一巻である。これは月氏出身の支謙が呉の黄武の初から建興の中（二二二——二五三）までに訳出した経典中に含まれる。故にこれは三世紀前半の訳出である。内容は三部分に分れ、名号品・浄行品・十住品に相当する部分を含み、特に浄行品に相当する部分は「願行品」と名ずけられ、一経の主部分をなす。第二訳は聶道眞の諸菩薩求仏本業経一巻である。これは浄行品のみに相当する部分が中心になつている。この経は出三蔵記集[52]では失訳に加えられており、法経録・仁壽録・靜泰録等がこれに従う。これを聶道眞訳に比定したのは歴代三宝紀[53]である。そして内典録・大周録・開元録・貞元録等がこれに従つている。三宝紀は「別録所載」によつて、この経を聶道眞訳とするが、この別録が何であるかは不明である。出三蔵記集は聶道眞の訳経を一部も挙げていないが、しかし出三蔵記集には失訳が餘りにも多い。訳者[54]の明らかな経を「四百五十部、一千八百六十七巻」挙げるに対し、失訳経も「一千三百六部、一千五百七十巻」挙げている。ほぼ同量である。故にこの中には研究によつて訳者の明らかになる経典も勿論有つたであらう。聶道眞が父の聶承遠と共に竺法護の訳経の筆受をしたことは、梁高僧伝[55]も伝えている。三宝紀[56]によれば聶道眞は法護の筆受をなしつつ、自らも訳出したと云う。故に訳出経が一部も無かつたとは考え難い。故に今は内容から見ても、この経は法護時代の訳出経と見てよいから、三宝紀の別録を根拠あるものと見て、道眞訳を認めたい。彼の訳出は太康年から永嘉の末（二八〇——三一三）であつたと云う。

次に淨行品の訳出は仏陀跋陀羅の六十華厳（晋訳）巻六、第七品の淨行品である。これは義熙十四年から永初二年（四一八―四二一）の訳出である。

第四は実叉難陀訳の八十華厳（唐訳）巻十四、十一品、淨行品である。これは証聖元年より聖暦二年（六九五―六九九）に亙つて訳出せられた。

第五は西蔵訳華厳経の第十六品淨行品 Spyod yul yoṅ su dag paḥi leḥu bcu drug pa である。これはインドの Jinamitra, Surendrabodhi と西蔵人の Ye-śes-sde 等の訳出とされ、時代は九世紀である。[57][58]

華厳経は六十華厳・八十華厳・西蔵訳と次第に品数も増大し、内容も増広されているが、しかしこの淨行品のみに関して云へば、増広は少く、殆んど同じ内容を持つている。淨行品は支謙譯・道眞譯で共に「菩薩本業経」と呼ばれているが、それはこの経が菩薩の根本行を説くことを示すものであらう。華厳経としては重要な一品である。淨行品は、最初に智首菩薩が文殊に菩薩の清淨なる身口意業は何であるかを問う質問が散文で述べられ、次にこれに対する答えが、菩薩の「願」の形で説かれている。これが本品の主部分である。支謙譯・晋譯・唐譯は一願を一偈に纏め偈文にしているが、道眞譯と西蔵譯は散文である。支謙譯は願が百三十四、道眞譯は百三十三願、晋譯百四十願、唐譯百四十一願、西蔵譯百四十願である。内容は全同ではないがほぼ合致しており、共通の源泉から分れたことは明らかである。更に細かく云えば支謙訳と道眞訳とよく合致し、晋訳・唐訳・西蔵訳が別の一つのグループである。此等の内容の比較は別の機会に発表する豫定であるからここには省略する。

淨行品の願行の中には「三帰依文」の原型があることで有名であるが、淨行品全体の願は、左家菩薩と出家菩薩の日常生活を規定しつつ、それぞれの実践に即して菩薩の願を明したものである。そしてここでも、在家菩薩は家を捨てて出家すべきことが勧説されており、この在家菩薩が出家して入住すべき場所が塔寺とされているのである。この

ことを諸譯何れも第十二・十三偈に説いている。即ち支謙譯では「若し家を棄てて出でなば、当に願うべし、衆生、苦悩と罪とを離れて、正しきに従いて安きを得んことを。仏の宗廟に入りては、当に願うべし、衆生、仏の行法に近ずきて、復に罣礙無からんことを」と。即ち菩薩が出家して入住すべき所は「仏の宗廟」と譯している。道眞譯では「菩薩は家を棄て学道を行ずる時、心に念言す、十方天下人、皆出去を得て、復に愛欲中に還入すること莫く、復た貪る所無からしめんと。若し菩薩は仏寺に到る時、心に念言す、十方天下人、皆但だ仏を念じ、悉く諸経中に入りて、復た罣礙する所無からしめん」と。即ちここでは「仏寺」と譯されている。更に晋譯では「信を以つて家を捨てなば、当に願うべし、衆生、世業を棄捨して、心に所著無けんと。若し僧坊に入らば、当に願うべし、衆生、一切和合して、心に限礙無けんと」と。ここでは「僧坊」と譯されている。更に唐訳では「居家を捨つるの時、当に願うべし、衆生、家を出ずるに礙無く、心に解脱を得んと。僧伽藍に入らば、当に願うべし、衆生、種種に演説して乖諍の法無けん」と。即ちここでは「僧伽藍」と訳されている。西蔵訳では「家より非家に出ずるとき、菩薩は、一切衆生が心の束縛をはなれて解脱し、欲を捨てんとの心を生ずべし。僧伽藍に入るとき、菩薩は、一切衆生が法を行じ、法を具足し和合を行ぜんとの心を生ずべし」となつている。西蔵訳の dge ḥdun gyi ra ba は saṃghārāma の訳語である。

従つて西蔵訳は唐訳の「僧伽藍」に合致する。これに対して晋訳の「僧坊」の原語は vihāra と見るのが穏当であらう。更に道眞訳の「仏寺」は、彼が竺法護の筆受をしていた点より考えて、法護訳郁伽長者経の「仏寺精舎」や正法華の塔寺・寺等の訳語より見て、この仏寺の原語を stūpa と見ても無理はない。更により古い支謙訳の「仏の宗廟」は、これを vihāra の訳語と見ることは不可能である。その理由は安玄訳法鏡経の「廟」の場合と同様である。恐らく原語は stūpa であつたであらう。

淨行品では、この仏の宗廟には仏塔が安置されており、出家菩薩の日課として、塔を礼し、仏を讃ずることが重要な行事として示されている。即ち支謙本には第百二十八偈に「始めて塔を旋らんと欲せば、当に願うべし、衆生、施行福祐にして道意を究暢せんことを」と説き、礼塔に四偈、讃仏に四偈を費している。[64]晋訳では第百三十一偈に「仏の塔廟を見れば当に願うべし、衆生、尊重なること塔の如く、天人の敬を受けん」とある。[65]唐訳は第百三十二偈に「見仏塔時、云々」と説き、内容は晋訳に同じである。[66]西蔵訳も第百三十一願に "mchon rten mthon bahi tshe, ..." (塔を見るときには、云々) とある。mchon rten は stūpa の訳語である。晋訳等の三訳は礼塔に五偈、讃仏に四偈を費している。支謙本より偈の数が多く順序も異る。[67]道真本は支謙本と同じであるが、しかし塔の訳語を用いず、礼塔も讃仏もすべて「仏」の訳語を用い、「菩薩繞仏時、云々」「菩薩繞仏三匝時、云々」の如く訳している。道真本が塔を仏と訳したのは、さきに塔寺を仏寺と訳していたのに対応するものであらう。

尚、晋訳・唐訳・西蔵訳で塔寺が僧坊・僧伽藍と改名され乍らも、その中には仏塔があり、礼塔が重要な日課とされていたことは、塔寺の名称は変つてもその実質は変らなかつたことを示すものである。従つて訳語の変遷についても、また塔寺の構造についても、郁伽長者経と淨行品とは全く同じ様相を示しているのである。

六　用語の変遷の意味

郁伽長者経においても、或いは淨行品においても、最古の訳では廟・宗廟等と訳されていたものが、時代が下るに随つて精舎・僧坊・僧伽藍等と訳語が変化している。これは原典の用語の変遷を反映していると見るべきであらう。しからば何故、古くは stūpa と呼ばれていたものが、後代には vihāra や saṃghārāma と呼ばれるようになつたのであらうか。勿論その理由を示す確実な資料は得難いが、後世には塔と並んで仏像への信仰が起つたことが、影響

しているかも知れない。しかし恐らくは部派教団で住処を vihāra, saṃghārāma と呼んでいたことに影響されて、大乗仏教でも塔寺の規模が拡大し広壮なる住房ができるにつれて、用語が変つたのであらうと思われる。法顯も「摩訶衍僧伽藍」の用語を用いているから、既にその頃には大乗でも僧伽藍の用語が用いられていたのであらう。[69] かかる用語の変化については、例えば存家仏教から興起した眞宗寺院の中には、最初は「道場」と呼ばれていたものなどが、形式と内容を整えるにつれて「寺」と称するようになつたことがある点なども参考に供し得ると思う。ともかく大乗仏教の興起を探るには、後期の寺院の名称よりも、初期に如何なる名称や内容を持つていたかがより重要である。

筆者はかつて、[70] カロシュテイー碑文によつて、部派教団に所属していない stūpa が多数にあることを明らかにしそれ等の中に初期大乗仏教徒の信仰と生活の根拠地が有つたのではなからうかを推定したのであるが、この推定は如上の諸経典に示された塔寺の在り方と結合して考えられてよいと思う。尚この点については、最近靜谷氏[71]が多くの碑文を渉猟されて、vihāra の中にも部派教団に属しないものがあることを示されたが、其等の vihāra の中には、名称は vihāra であつても実質は塔寺であるものが有り得ることが考えられる。ともかく初期の華厳経や郁伽長者経・法華経等の信奉者が塔寺に居住し、仏塔を礼拝し、仏塔信仰によつて結合せられていたことは、経典を更に精査することによつてより明瞭となる。[72] 勿論法華経などでは、仏塔崇拝が無条件に強調せられているのではない。そこには大乗教理の更に一段の発展や、或いは経典受持を仏塔崇拝以上に強調するという問題が介在している。この事情は般若経などについても言い得ることである。しかしそれは此等の経典が仏塔を排斥しているとか、或いは軽視しているとかと云う意味ではない。依然として仏塔は重要視されているのである。従つて此等の諸経典が仏塔を基盤とする人々によつて作られ、仏塔と密接に結合して発展していることは否定できない。吾々はこの一線を辿つて、初期の大乗教徒の伝統を在世仏教につなぐ道が開かれていると考える。しかしこの点に関する論述は別の機会に譲りたい。

註

(1) 宮本正尊編「大乘仏教の成立史的研究」四六〇頁以下。

(2) 十住毘婆沙論が羅什の訳出なることは、高僧伝巻二、大正五〇、三三二中にも云い、諸経録にも異説はない。

(3) 妙法蓮華経巻五、分別功徳品、大正九、四五中。

(4) Saddharmapuṇḍarīkasūtra Kern-Nanjio ed. p. 338, *ll.* 5~6. Wogihara-Tsuchida ed. p. 287, *ll.* 4~6.

(5) 正法華経巻八、御福事品、大正九、一一七上。

(6) 添品妙法蓮華経巻五、大正九、一七九下。

(7) 影印北京版西蔵大蔵経三〇巻六〇頁、諸経部四、No. 781 Dam-paḥi chos pad-ma dkar-po shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo (Saddharmapuṇḍarīka nāma Mahāyānasūtra) 妙法蓮華経一巻、下一百四十五、二——三行。

(8) 妙法蓮華経巻五、分別功徳品、大正九、四五下。

(9) 正法華経巻八、御福事品、大正九、一一七上。

(10) Saddharmapuṇḍarīkasūtra Kern-Nanjio ed. p. 339, *l.* 8. Wogihara-Tsuchida ed. p. 288, *l.* 3. 西蔵訳も "rin bsrel gyi mchod rten dag bya mi dgos so. dge ḥdun la mchod pa bya mi dgos……" 北京版同上、上一百四十六、五行よりも、梵文に合する。

(11) 妙法蓮華経巻四、勧持品、大正九、三六下。添品妙法蓮華経巻四、勧持品、大正九、一七一中。正法華経巻六、勧説品、大正九、一〇七上。梵本ケルン南条本、二七四頁荻原土田本、二三三頁。

(12) 影印北京版西蔵大蔵経三〇巻、四九頁。妙法蓮華経一巻、上一一八、七行。

(13) 妙法蓮華経巻五、分別功徳品、大正九、四五下六行。

(14) 正法華経巻八、御福事品、大正九、一一七上二三行。

(15) 梵本ケルン南条本三三九頁一——二行。荻原土田本二八七頁一七——一八行。

(16) 影印北京版三〇巻六〇頁。妙法蓮華経一巻、下一百四十五、八行。

(17) 妙法華巻六、随喜功徳品、大正九、四七中二三行。添品法華巻六、大正九、一八一下。正法華巻八、勧助品、大正九、一一九上六行。梵本荻原土田本二九八頁十一行。

(18) 妙法華巻六、随喜功徳品、大正九、四六下一行。正法華巻八、勧助品、大正九、一一八上九行。添品法華巻六、随喜功徳

品、大正九、一八〇下。梵本ケルン南条本三四五頁十行。荻原土田本二九二頁十四行。

(19) 梵本荻原土田本二三六頁十一、十二行。妙法華巻五、安楽行品、大正九、三七上中。正法華巻七、安行品、大正九、一〇七中下。

(20) 十誦律巻五二、大正二三、三八〇上六行。十誦は羅什単独で訳したのではなく、弗若多羅・曇摩流支・卑摩羅叉が関係している。(出三蔵記集巻三、大正五五、二〇上中)。しかしこれは梵文が誦出であつた為と、律の専門的知識の為であり、訳語訳文については羅什が主導的立場にあつたと見てよい。

(21) 正法華巻一、善権品、大正九、七一上二四・二八行。妙法華巻一、方便品、大正九、八下一八・二〇行。荻原土田本四七頁五——八行。

(22) 正法華巻六、薬王如来品、大正九、一〇一中二三行。妙法華巻四、法師品、大正九、三一中。荻原土田本二〇一頁二一行。

(23) 正法華巻六、七宝塔品、大正九、一〇二中二五行。妙法華巻四、見宝塔品、大正九、三二中二四行。荻原土田本二〇七頁一〇行。

(24) 正法華巻六、七宝塔品、大正九、一〇二下一〇行。妙法華巻四、見宝塔品、大正九、三二下二行。荻原土田本二〇七頁一八・一九行。

(25) 前註に同じ。大正九、一〇二下一一・一三行。大正九、三二下八行。梵本二〇八頁八・九行。

(26) 前註に同じ。大正九、一〇二下二二行。大正九、三二下一六行。梵本二〇八頁二一・二二行。

(27) 前註に同じ。大正九、一〇四上二六行。大正九、三三下九行。梵本二一五頁一六行。

(28) 正法華巻八、御福事品、大正九、一一七上一五行。妙法華巻五、分別功徳品、大正九、四五中下。梵本二八七頁八行。

(29) 正法華巻九、薬王菩薩品、大正九、一二六上六行。妙法華巻六、薬王菩薩本事品、大正九、五三下二五行。梵本三〇五頁二行。

(30) 正法華巻九、妙吼菩薩品、大正九、一二八上二・三行。妙法華巻七、妙音菩薩品、大正九、五五下二四行。梵本三五六頁一九—二一行。

(31) 正法華巻六、七宝塔品、大正九、一〇三下二八行。妙法華巻四、見宝塔品、大正九、三三中二七行。梵本二一四頁一行。

(32) 前註に同じ。大正九、一〇四上一二行。大正九、三三下五行。梵本二一四頁二五行。

(33) 正法華経巻六、七宝塔品、大正九、一〇四下三行。

(34) S. Konow, Kharoshṭhī Inscriptions pp. 55~57. XIX Mount Banj Inscription of the year 102. 尚この碑文の年代は A.D. 18~19. と云われる。do. p. XCI.

(35) Sir John Marshall, Taxila vol. I.

(36) 開元釈教録巻一四「失本録」大正五五、六二七上、巻一一、大正五五、五八五上・五八六下・五八七上。

(37) 出三蔵記集巻二、大正五五、六下。法経録巻一、大正同、一一九下。仁寿録巻二、大正同、一五八中。静泰録巻二、大正同、一九一中。歴代三宝紀巻四、大正四九、五三中下。大唐内典録巻一、大正五五、二二四中。開元録巻一、大正同、四八二中。

(38) 出三蔵記集巻二、大正五五、七下。法経録巻一、大正同、一一九上。仁寿録巻二、大正同、一五八下。静泰録巻二、大正同、一九一中。歴代三宝紀巻六、大正四九、六三下。大唐内典録巻二、大正五五、二三四中。開元録巻二、大正同、四九三下。

(39) 大野法道「大乗戒経の研究」二一三頁。

(40) 高僧伝巻一、大正五〇、三二五上。

(41) 郁伽長者会、即ち郁伽羅越問菩薩経は出三蔵記集にはない。康僧鎧としては法経録以後に出る。但し経名は郁伽長者所問経となす。長者会となすは開元録からである。法経録巻一、大正五五、一一九上。仁寿録巻二、大正同、一五八中。静泰録巻二、大正同、一九一中。三宝紀巻五、大正四九、五六中。内典録巻二、大正五五、二二六下。開元録巻一、大正同、四八六下。

(42) 拙論「漢訳律典の性格」印度学仏教学研究第三巻第二号一六頁。

(43) 三宝紀巻一〇、大正四九、九二中。内典録巻四、大正五五、二六〇上。開元録巻五、大正同、五二四上。

(44) 影印北京版西蔵大蔵経第二三巻'宝積部二'No. 760, 19. Hphags-pa khyim-bdag drag-śul-can-gis shus-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo(Ārya-gṛhapati-ugra-paripṛcchā nāma mahāyānasūtra)西蔵訳はSurendrabodhi, Ye-c,es-sde 等の訳出。彼等は Ral-pa-chan 王の時代の人であり、九世紀である。Rockhill, The life of the Buddha p. 224.

(45) 法鏡経、大正一二、一九上。
(46) 郁伽羅越問菩薩行経、大正一二、二七上。
(47) 大宝積経巻八二、郁伽長者会、大正一一、四七六下。
(48) 影印北京版西蔵大蔵経第二三巻、二六五頁、大宝積経第四巻、下三百十三、二行。
(49) 静谷正雄「初期大乗教団について」印度学仏教学研究第五巻第二号一〇五頁。
(50) 郁伽長者経では、もう一箇所、出家菩薩が阿蘭若を去つて塔寺に入ることを説く場所に「塔寺」が云われる。法鏡経はそこでも「廟」と訳している。大正一二、二〇上。十住毘婆沙論所引の耶伽長者経でも「塔寺」と訳している。同巻八、一六、大正二六、六二下、一一二上。但し竺法護訳では後の箇所は「精舎房処」と訳し(大正一二、二八上)、郁伽長者会では「房舎」と訳している。大正一一、四七七下。西蔵訳は vihāra である。尤も十住毘婆沙論では、最初の箇所では「是の在家の菩薩、若し仏寺に入るに、初めて入らんと欲する時は、寺の門外において、五体を地に投じ、応に是の念を作すべし」とあり、「仏寺」と訳されている。(大正二六、六一下)但しその直後には「諸の塔寺を礼敬するに、仏に因りて三心を生ず」(大正二六、六二下)と説き、又「若し塔寺に入りて、仏を敬礼する時、応に三心を生ずべし」(同上)等の記述がある。此等はすべて郁伽長者経に基いて説いているのであるから、此等は同じ語を訳したものと考えたい。
(51) 菩薩本業経が支謙の訳たることは、諸経録の云う所であり、内容も古型で疑問の餘地はない。出三蔵記集巻二、大正五五、六下。三宝紀巻五、大正四九、五七中。法経録巻一、大正五五、一一九下。仁寿録巻二、大正同、一五九中。静泰録巻二、大正同、一九〇中。内典録巻二、大正同、二二八上。大周録巻二、大正同、三八〇中。開元録巻二、大正同、四八八上。貞元録巻三、大正同、七八五上。
(52) 出三蔵記集巻四「新集続撰失訳雑経録」大正五五、二三上。法経録巻一、大正同、一一九下。仁寿録巻二、大正同、一五九中。静泰録巻二、大正同、一九〇下。
(53) 三宝紀巻六、大正四九、六五下。内典録巻二、大正五五、二三六下。大周録巻二、大正同、三八〇下。開元録巻二、大正同、五〇〇中。貞元録巻四、大正同、七九七下。
(54) 出三蔵記集巻二、巻四、大正五五、一三下・三七中。
(55) 高僧伝巻一、大正五〇、三二七上。

(56) 三宝紀巻六、大正四九、六六上。内典録・開元録・貞元録等同じく説く、註五三参照。

(57) 西藏大藏経大谷目録二五八頁。Sais-rgyas phal-po-che Shes-bya-ba Çin-tu-rgyas-pa chen-poḥi mdo (Buddhāvataṃsaka nāma mahāvaipulya-sūtra) 北京版大藏経華厳部第一巻、上二百二十六、四行—下二百三十六、四行まで。

(58) 寺本婉雅「ターラナータ印度仏教史」三〇六頁。Rockhill, ibid. pp. 234, 224.

(59) 菩薩本業経、大正一〇、四四七下。

(60) 諸菩薩求仏本業経、大正一〇、四五一下。

(61) 大方広仏華厳経巻六、大正九、四三〇下。

(62) 大方広仏華厳経巻一四、大正一〇、七〇上。

(63) 北京版西藏大藏経、華厳部第一巻、下二百二十九、三——五行。"khyim nas khyim med par ḥbyuṅ baḥi tshe, ... dge ḥdun gyi ra baḥi mtshams ḥdaḥ baḥi tshe……"

(64) 菩薩本業経、大正一〇、四四九下。

(65) 六十華厳経巻六、大正九、四三三下。

(66) 八十華厳経巻一四、大正一〇、七二上。

(67) 北京版、華厳経第一巻、上二百三十六、一行。

(68) 諸菩薩求仏本業経大正一〇、四五三下。

(69) 法顕伝、大正五一、八六四中。

(70) 拙論「カロシュティー碑文と大乗教団」印度学仏教学研究、第四巻第一号二七〇頁。

(71) 静谷正雄「初期大乗教団について」印度学仏教学研究第五巻第二号四三〇頁。

(72) 紀野一義「菩薩団より仏乗教団への展開に関する一考察」宗教研究第一四七号八五頁以下参照。

附記 昭和三十二年十一月の宗教学会大会において、福井康順博士より、博士の御労作になる「仏と寺—字義とその思想的意義—」(宗教学研究、早稲田大学宗教学研究会編、昭和三十二年十月三十日刊)のあることを御示教いただいた。しかしその時は既にこの拙論の原稿を編集部に送附した後であったので、不注意と怠慢の為に御高説を参照し得なかったことは残念である。ここに校正に際して謝意を表したい。博士の御意見によれば、支那語の「寺」は「時」と同音であり、本来は「祠」であり「尚浮屠之仁祠」(後漢書)等と用いられている。これは「寺とは住所の意味」となす在来の説を訂正した注目すべき新説である。この説の如く、寺が祠であるとすれば、拙論の如くスッーパが古くは廟・宗廟等と訳され、中途より塔寺・寺と訳語が変化したことは充分理解できる。

マックス・ウエーバー

『古代ユダヤ教』における合理性の問題

宇野光雄

一

本研究は、マックス・ウエーバーの『宗教社会学論文集第三巻・古代ユダヤ教』[1]を取扱つたものである。周知の如く、ウエーバーは一九〇四年から五年にかけて劃期的論文「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を発表、つゞいて「プロテスタンティズムの諸教派と資本主義の精神」（一九〇六）一九一五年からは、「世界宗教の経済倫理」の名において、「儒教と道教」（一九一五）「インド教と仏教」（一九一六―一九一七）「古代ユダヤ教」（一九一七―一九一九）と一連の宗教史的、宗教社会学的研究を発表したのである。[2]しかしながら、ウエーバー自身は宗教学を己が専門領域とする学者ではなく、いわんや旧約学を専攻する学者でもなかつたのである。「学問がいまや未曾有の専門化の段階にはいつており」[3]、今日学問的に価値ある成果を収める為には各人は、「ひたすら自己の専門領域に専心する」[4]ことを主張したウエーバーは、これら一連の宗教史的・宗教社会学的諸研究に対して、大いに謙遜せざるを得なかつたと考えられるのである。即ちウエーバーは「宗教社会学論文集」第一巻の序文において大略次の如く述べているのである。「かゝる研究は、勿論中国学者、印度学者、ユダヤ学者、エジプト学者にとつては別段目新しい事

柄は何もないであろう。ただ専門家の眼より見て本質的な誤りを犯さないことを願うのみである。この理想をどれ位実現し得たかは、専門家でない著者の知り得る所ではないのである。ただ碑文による史料、又は記録的文書による史料の利用にあたつては、飜訳に依存せざるを得ず、しかもそれら史料の利用方法、且つそれらの史料的価値―これらは屢々論争の的となるに就ては、自ら判断を下し得ない者にとつては、自らの学問的業績の価値について大いに謙遜せざるを得ないということは全く明瞭なことである。ただ自分がこうした研究に従事したのは、自分のようなかゝる特殊な目的並びに観点から、従来当該専門学者によつて研究が為されていなかつたからに外ならないのである」[5]。

しかしながら、これら一連の宗教史的、宗教社会学的研究は、ウエーバーの謙遜にもかゝわらず、すぐれた成果を収めたことは周知の通りであり、それは今日においても猶幾多の課題を我々に提供していると言うことが出来るのである。このことは、こうした宗教社会学的諸研究の一環として研究された『古代ユダヤ教』にも当然妥当するように思われる。

ヘブライに関する知識の不充分さを自ら告白するウエーバーにとつて[6]、この『古代ユダヤ教』研究は、それ迄の旧約学の内容に何か新しい専門的成果をつけ加えようとしてでは勿論なく、ウエーバー独自の学問的関心に導かれて研究が進められたと考えられるのである。即ち、この『古代ユダヤ教』研究は、それ独自の目標と方向を有するものであると言うことが出来るであろう。

本研究において我々が『古代ユダヤ教』を取扱うのも、全くこの点に関してである。即ち、『古代ユダヤ教』研究におけるウエーバー独自の目標と方向は何んであつたか、と言うことを明らかにせんとするに外ならないのである。

註(1) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III. Das antike Judentum, Tübingen, 1921. (以下 Das antike Judentum と略記す。)

(2) これらの諸論文は、ウェーバーの没後、妻マリアンネによって、Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3. Bde. Tübingen, 1920-1921. に収められた。

(3)(4) Max Weber, Wissenschaft als Beruf. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922. SS. 530 f.

(5) Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionssoz. Bd. I. Tübingen, 1920 : Vorbemerkung, S. 13.

(6) Max Weber, op. cit. S. 13. Anm.

二

「ユダヤ教の特有な宗教史的・宗教社会学的問題は、インドのカースト制度との比較から最も明瞭に理解せしめられる。しからば、ユダヤ人とは社会学的に見た時、一体何んであつたであろうか。それは、一種の賤民民族（pariavolk）であつた。即ち、我々がインドから知るように、それは儀礼上―形式的であれ、事実上であれ―社会的環境から隔離された客人民族（Gastvolk）であつたのである。彼等の環境に対する態度の一切の特徴、特に久しき間強制的に隔離されていた結果生じたユダヤ人街（Ghettoexistenz）や、対内対外道徳の二元論的あり方は、こゝから導き出されるのである。インドのバーリア諸部族との相違は、ユダヤ民族においては次の三つの主要な点に求められる。即ち、一、ユダヤ民族はカーストなき環境におけるバーリア民族であつた（或は、むしろなつた）ということ。二、ユダヤ教の儀礼的特殊性が固く結びついている救済の約束が、インドのカーストのそれと全く異つていたことである。……ユダヤ人にとつて救済は（インドのそれと）正反対であつた。即ち世界の社会的秩序は、未来に約束されたものと逆の秩序であり、将来再び崩壊し去るべきである。それは次のように、即ちユダヤ民族に、その世界の支配民族としての地位が帰するように。世界は永遠でもなく、不変でもない。世界は造られたものであり、その現在の秩

序は、人間の行為の所産であつた。なかんづく、ユダヤ人の行為と、且つそれに対する神の反応の所産であつた。従つて、歴史的所産は、本来の神意の状態に再び席をゆずるように定められていたのである。古代ユダヤ人の生に対する全態度は、こうした未来の、神に導かれた政治的社会的革命の観念によつて規定せられていたのである。而も、三、ユダヤ人の生活態度は全く一定の方向に規定されていたのである。何故なら儀礼的な正確さ、そしてそれによつて制約された社会的環境からの隔離性は、彼等に課せられた命令の一側面にしか過ぎなかつたからである。これと相並んで高度に合理的な、即ち呪術からも又他の一切の非合理的な救済の求め方の形式からも自由な此の世内的な行為の宗教倫理が成立したのであり、これは内面的には、アジア的救済諸宗教の一切の救済方法と隔絶せるものであつた。こうした倫理は猶いちぢるしく今日のヨーロッパの、並びに近東アジアの宗教倫理の根柢をなしているものである。そして、この点に、ユダヤ教に対する世界史の関心が基ずいているのである。」以上は、ウエーバーの『古代ユダヤ教』序文（一一六頁迄）の訳出であるが、我々は、以上のウエーバーの論述から『古代ユダヤ教』研究に当つてウエーバーが特に論証さるべき問題として如何なる事項を提起したかを一応明瞭に読みとることが出来るように思われる。即ち、我々はかゝるものとして、次の二つの事項をこの序文から取りあげることが出来るであろう。

其の一つは、ユダヤ民族は、社会学的には、その宗教、即ちユダヤ教に決定的に規定されたカーストなき環境におけるバーリア民族として定義づけられるという事実である。(1)

他の一つは、かくの如くユダヤ民族をして、バーリア民族たらしめたユダヤ教は、一方高度に合理的な此の世内的に志向された行為の宗教倫理を形成するに至つたということである。

以上のことは、更に我々が、この序文につゞいて本文を辿る時、増々明瞭になるように思われる。即ち、本文（八頁）冒頭でウエーバーが提起しているように、(2)一、如何なる歴史的諸条件のもとに、ユダヤ人が、かゝる特殊な性格

を有するバーリア民族となつたであろうか、ということ、二、如何にして、ユダヤ教は、周囲のアジア的救済諸宗教にその例を見出し得ない高度に合理的な宗教倫理を形成するに至つたであろうか、ということが論証さるべき中心課題となつて、本文の論述が、展開されていることが明瞭に推測出来るのである。

以上の如く、我々は『古代ユダヤ教』研究におけるウェーバーの意図した所を一応明瞭になし得るのであるが、しかしながら、我々が更に一歩進めて、しからば、ウェーバーは如何なる理由で、かゝる事項を特に「知るに値する」[3]ものとして取りあげたのであるか、更に第二の合理的な宗教倫理に対して、我々の世界史的関心が向けられていると、ウェーバーが強調するその理由はなんであるか、こゝで言う合理的とは、如何なる具体的内容を有するのか、と問う場合、問題は必ずしも自明のものとはならないのである。寧ろ、ウェーバーが論証さるべき中心課題として提起せる事項そのものが、我々にとつて、問題となつて立ちあらわれてくるように思われるのである。既に見た如く（本論文四〇頁）この『古代ユダヤ教』がウェーバー独自の学問的関心に導かれて研究が進められ、それ独自の目標と方向を有するとするならば、こうした我々の問は、等閑にふさるべきでないであろう。更に、このことは、我々が、本文を辿ることによつて、一層明瞭に感得せられるのである。即ち、我々の問に対して仮令え、猶このあとに詩篇の研究が続くことを指唆している未完成の論文に終つたとはいえ[4]―この『古代ユダヤ教』は何等明確な解答を与えていないのである。それは寧ろ、こうした問そのものに対する理解を前提として、論述が進められていると考えられるのである。従つて我々は、この『古代ユダヤ教』の全面的把握に到達するために、更にかゝる事項を特に「知るに値する」[5]ものとして提起したウェーバーの真の意図を、先づ尋ねなくてはならないであろう。

註(1) Cf. Max Weber, Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung Wirtschaft und Gesellschaft. Tübiugen, 1947. S. 282.（以下 Wirtschaft und Gesellschaft. と略記す）マックス・ウェーバー一般社会経済史要論下巻 黒正巖 青山秀夫 訳

岩波書店　昭和三十年　二四三頁　参照。

(2) ウェーバーは、次の文章で本文をはじめる。Das problem ist also : Wie sind die Juden zu einem Pariavolk mit dieser höchst spezifischen Eigenart geworden?—

(3)(5) Max Weber, Ges. Aufs. z. WL. Die ≫Objektivität≪ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. S. 171. ウェーバーにとつては、彼の学問論の示す如く、社会科学的認識の対象界は無限に多様な現象の流れから研究者の有する価値理念のもとに、価値関係的に有限個の部分が、選択され、認識主観によつて構成されることによつて生み出されるものであつた。且つ、この価値理念は、主観性を脱しきれず、従つて、社会科学的認識は、主観的な前提に結びついているものであつた。ウェーバーの学問研究も彼独自の問題意識のもとに進められているのであり、こうした問題意識を等閑に付して、彼の学問業績にあたるわけにはゆかないと考えられる。

(4) Max Weber, Das antike Judentum. S. 400.

三

さて以上の如く、我々は、ウェーバーの意図が如何なる点にあつたかを尋ねなくてはならないわけであるが、今我々の帰結を先ばしつて言うならば、ウェーバーは、これら二つの事項を同一の問題意識のもとに、しかしながら全く相異なる目標と方向において提起したと考えられるのである。以下行論に従つてこのことを明白にして行こうと思う。

社会科学を現実科学と定義し、「我々が、その中に置かれているところの、我々を囲繞する生の現実を、その特性において理解」[1]せんとしたウェーバーに対決を迫つたものの一つとして、近代資本主義があり、又彼をして「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」からはじまる一連の宗教史的、宗教社会学的研究に駆りたゝしめたものが、外ならぬこの近代資本主義の問題であつたことは、周知に属することである。[2]

ウエーバーにとつて近代資本主義が問題となつたのは、この経済現象が大量現象として今日のヨーロッパの経済界を支配するに至つたという、単にこうした理由によるのではなく、この現象は、近代社会の体制として「我々の現代生活の運命を決定的に左右する力」[3]を持つに至つたからである。換言するならば、「この領域には現在の人間、それも社会的並びに経済的問題性を担う基礎としての人間が、問題としなければならないような人間性をもつたものとして、そつくり含まれているという理由」[4]によるのであり、且つ、これと同時に、この現象は、近代ヨーロッパのみが生んだ文化諸現象、又そこにのみ世界史的意義を有しながら発展し来つた文化現象に特有な性格を最も明瞭に刻印していると考えられたからである。[5]ウエーバーにとつて、近代社会の体制たる近代資本主義機構は、一つの巨大な組織として、最早や人間の力の如何ともなし難き鉄の外框として与えられているものであつた。この機構は、人間から独立して存在し、人間生活に奉仕するのでなく、逆に人間生活を決定的に規定しているものであつた。この機構のうちにおいては、一切の人間は—単に直接に経済的営利にたずさわる人間だけでなく、一切の人間は—生れながらにしてこの連動装置にはめこまれており、一切の人間の生活様式は、この機構によつて圧倒的強制力をもつて規定されているのであつた。[6]かゝる事態は、近代においてのみ見い出し得る特有な現象であり、同時にかゝる機構の成立していない所では、見出すことの出来ない人間類型（エートス）を生み出しているものであつた。即ち、それは、営利の為の営利、即ち、営利を自己目的として肯定する態度であり、職業上の義務としての労働の観念、即ち、労働を人生における一つの倫理的義務として、禁欲的にこれに専心するという精神態度である、ウエーバーは、こうしたエートスに着目する。何故なら、かゝる精神態度は、人間生活の本来の姿から見て、不自然な傾向と考えざるを得ず、而も、こうしたエートスこそ近代社会においてのみ大量に出現したのであり、それ以前の如何なる文化領域においても見出すことが出来ないからである。勿論今日の如く、鉄の外框の如きこの機構内で、この機構の有する規範に従つて生きる外

なき近代人にとつて、かゝる精神態度を取ることは、自明のことであるかも知れない。しかし、近代資本主義の発生期においては、かゝる不合理的な態度は必ずしも自明のものでなく、こうした態度を取り得る為には、又こうしたエートスを大量に生み出す為には、そこに何か特別な力が原因として作用したと見なければならないのである。しからばそれは、何んであつたであろうか。

ウエーバーは、かゝるエートスの出現を—今日の状態とは逆に近代資本主義成立の為の重要な原因の一つであると見、その出現に対する歴史的条件を尋ね、そこにプロテスタンティズムの宗教倫理を、且つ、近代資本主義成立に果した清教徒の英雄的役割を見出したのである。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」は、まさしく、これに対する彼の劃期的労作であつたのである。又これ迄、彼の、あとに続く一連の宗教史的、宗教社会学的研究、即ち、相対立する二現象—宗教的意識内容と経済的日常生活を統一し、更に、それを超えて宗教と社会生活のあらゆる重要な構造形式との関係を究明せんとする彼の普遍史的研究の端緒となつたと考えられるのである。即ち、近代西欧にのみその発生を見た近代資本主義に対し、その成立の原因として、而も最も重要なる原因の一つとして、宗教の役割が考えられるとするならば、何故古代、中世ヨーロッパにおいて、支那、印度において、客観的事情の許す所では、どこでも資本主義的経営が見られたにもかゝわらず、近代資本主義におけるような発展を見なかつたのか、又近代人に特有なかゝるエートスの成立を見なかつた原因は、どこに見出せるであろうか。かゝる点に対して、当該文化領域において、宗教は如何に作用したであろうか、と言う問題に進むことになつたと考えられるのである。

さて、かゝる観点から見た時、ユダヤ教は、如何なる役割を果したであろうか。

ユダヤ人は、バビロニア補囚後、ディアスポラユーデンとして、各地に散在し[7]、ヨーロッパ中世においては、経済的に重要な地位を占めていたのであり、このことは、今日においても妥当するのである[8]。彼等は、殆んど農業に従事

することなく、大都市に居住し、職業として、商業、特に、貨幣取引業務にたずさわり、その経済的実力は、無視することの出来ない地位を彼等に与えていたのである。しかし、それにもかゝわらず、ユダヤ人は、近代資本主義の成立に対して、何等決定的役割を果さなかつたのである。これに対し、ウエーバーは、明瞭に次の如く言つているのである。「(ユダヤ人のは)要するに、賤民資本主義(Pariakapitalismus)である。断じて西洋に発生したような合理的資本主義ではない。従つて、近代経済組織の創設者たる大企業者の中には、ほとんど一人のユダヤ人もいない」[9]のである。「いづれにせよ、ユダヤ人が、はやくから、而も多く土着していた、彼のオリエント、南部ヨーロッパ、東部ヨーロッパの領域は、古代においても、中世においても、近世においても、近代資本主義に特有な諸相を発展せしめなかつたのである」[10]と。

しからば、この理由は如何なる点に求められるであろうか。

ユダヤ人は、補囚後已が民族国家を失つたとはいえ、今や、世界主宰の神となつたヤーヴェ(Jahwe)の選民として、エズラ(Esra)ネヘミア(Nehemia)の新共同体建設を通して、イエルサレムを中心とする宗教団体として、新たに存続することになり、彼等の救済の約束—世界支配—は、カヅイスティックに形成された儀礼的、倫理的規則の厳守と固く結びつくことになつたのである。かゝる事態は、必然的に彼等の生活を規定し、この教団のあり方を特殊な方向に向わしめることになつたのである。即ち、雑婚の絶対的禁止[11]、詳細に規定された儀礼的食事規則、厳格なる安息日の聖化と、それに伴う儀礼的規則等は、彼等をして、自発的に周囲の環境から隔離せしめ、客人民族として存在せしめるに至つたのである。例えば、食事規則が彼等に、儀礼的に正確な、熟練せる屠殺者を必要ならしめ、為に、彼等は孤立して、又は小集団で生活することが困難になり、都市へ、而も集団をなして居住することになつたのである。更に、このことは、彼等をして異教徒との接触、食卓を共にすることを忌避せしめるに至つたのである。[12]

又安息日は、彼等にとつて、特にディアスポラユーデンにとつて、ユダヤ教団に属していることを自覚し、又確証する唯一の祭日となり、この儀礼的規則の厳守は、異教徒との共同作業を困難ならしめたのである。[13]

以上の如きバーリア民族の状態は、彼等の経済生活をも特定の方向に向わしめることになつたのである。即ち、それは彼等をして農業経営を不可能にし、[14]職業として商業に、特に律法の研究に没頭し得る為に、貨幣取引業務に従事せしむるに至つたのである。[15]更に、はじめは至る所見出せる対内、対外道徳の二元主義は、こゝでは、克服されず、寧ろ選民思想によつて強化され、[16]彼等をして経済上、非合理的な業務、即ち、賤民資本主義—国家資本主義、掠奪資本主義—[17]に向わしめるに至つたのである。以上の如く、彼等においては、近代の合理的な資本主義に特有なる諸相、清教の職業倫理の形成せるエートス等を生み出す余地は全くなかつたと言えるのである。

以上の如く見てくる時、我々は、ウエーバーと共に次の如く言うことが出来るであろう。「西欧の発展に対するユダヤ人の実際的役割は、自発的な隔離が彼等に刻印した客人民族としての性格に著しく基づいているのである」[18]と。

註(1) Max Weber, Die ≫Objektivität≪ usw., Ges. Aufs. z. WL. S. 170.

(2) Cf. Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionssoz. Bd. I. Vorbemerkung. Marianne Weber, Max Weber, Ein Lebensbild, Tübingen, 1926. S. 349.

(3) Max Weber, op. cit. S. 4.

(4) カール・レヴイット・ウエーバーとマルクス　柴田、脇、安藤共訳　弘文堂　昭和二十五年四頁。

(5) Cf. Max Weber, op. cit. Vorbemerkung.

(6) Max Weber, op. cit. SS. 203-204.

(7) L・ブレンタノ　欧羅巴古代経済史概説　舟越寿訳　日本評論社　昭和九年　八九頁—九三頁参照。

(8) 戸田武雄　ウエーバーとゾンバルト　日本評論社　昭和二十四年　三一頁参照。

(9) マックス・ウエーバー　一般社会経済史要論　下巻二四五頁。

(10) Max Weber, Das antike Judentum. S. 360.
(11) Max Weber, op. cit. S. 366.
(12) Cf. Ibid. SS. 367–368.
(13) Cf. Ibid. SS. 369–370.
(14) Ibid. S. 378. 一般経済史要論 下巻 四頁。
(15) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. S. 354. 一般経済史要論 下巻 五頁。
(16) Cf. Max Weber, Das antike Judentum. SS. 356–357.
(17) Cf. Max Weber, ob. cit. S. 359. Wirtshaft und Gesellschaft. SS. 351 f.
一般経済史要論 下巻 二四五頁参照。
(18) Max Weber, Das antike Judentum. S. 360.

四

さて、以上の如く、ユダヤ教は、ユダヤ人をしてカーストなき環境におけるバーリア民族たらしめ、且つ、その経済生活の方向に対して、決定的な意義を持つたのであり、更に、この宗教は、ユダヤ人をして近代資本主義成立に参加することを不可能ならしめたものであつた。しかし、それにもかゝわらず、この宗教は、ある観点から見る時近代資本主義成立に関して、更には、近代西洋文化の発展に対して、決定的役割を果したと考えられるのである。しからばそれは、如何なる点においてであろうか。

我々は、此の点をまさしく、ウエーバーが『古代ユダヤ教』研究にあたつて提起せる第二の事項、即ち、「此の世内的に志向された行為の合理的な宗教倫理の形成」と言う点に求められるように思われる。何故なら、我々は、ウエーバーの説く所に従つて、次のように言うことが出来ると思われるからである。即ち、ユダヤ教が旧約聖書の成立を

通して、キリスト教の母胎として、この新宗教に救い取られた[1]時、此の「合理的な宗教倫理」は、キリスト教の日常倫理となつて[2]、此の宗教のうちに生き続けることになつた。而も、これが、我々の世界史的観点から見て、重大なる性格をキリスト教に附与することになつたのである[3]。且つ、更にこうした性格は、ギリシャの科学思想と結合しつゝ、ヨーロッパの精神史を通して、他の文化領域に見出すことの出来ない方向を西洋文化に与えることになつたのであると[4]。既述の如く（四二―四三頁）ウエーバーが『古代ユダヤ教』研究において「合理的な宗教倫理」の形成を重視し、「世界史的関心」の基づく所と力説していることを、我々は、こうした点から考えることが出来るように思われる。

しかし、我々は、更に問わねばならない。しからば、如何なる観点から、かく言われ得るのであろうか、と。

さて、我々は、以上の点を明白ならしめる為、こゝで再びウエーバーの生涯の学問的課題となつた近代資本主義の問題を、而も、近代西洋にのみ成立した諸文化形象の特性―即ち、西洋文化の合理主義※の問題との関聯から検当を加えて行こうと思う。

（本論文四五頁参照）

※ ウエーバーは、他の文化領域―印度・中国・バビロニア・エジプトーと比較検当しつゝ、西洋にのみ成立し、そこにのみ特有な発展を遂げた文化形象―科学、芸術、印刷物、官僚制度、議会政治、近代資本主義等―の特性をその合理主義に見出している。且つこの点を重視している[5]。マリアンネ・ウエーバーも次の如く言つている[6]。「ウエーバーにとつては、この西洋合理主義の特性と、それの西洋文化に対する役割とは、極めて重要な発見であつた。」

註(1) Cf. Max Weber, Das antike Judentum. S. 6.
(2) Cf. Ibid. S. 7. SS. 310 f.
(3) 一般経済史要論下巻 二四六頁。
(4) Cf. Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionss. Bd. I. SS. 94-95.
(5) Cf. Max Weber, op. cit. SS. 1-11.

(6) Marianne Weber, op. cit. S. 349.

五

さて、しからば、西洋文化の合理主義とは何を意味するであろうか。ウエーバーは合理主義に関して、次の如く言う。「合理主義という言葉は、甚だ種々なる意味に解されている。例えば、神秘的瞑想の『合理化』ということは、他の生活部門から見るならば、特に『非合理的』な生活態度である。それと同様のことは、経済、技術、科学的労作、教育、戦争、司法、及び行政の合理化に就ても言われ得る。更に、これらの生活部門は、甚だ種々なる究極的価値視点から合理化され得るのであつて、或る観点から『合理的』であることは、他の観点からは、『非合理的』であり得る。従つて、種々なる性質の合理化が種々なる生活部門並びにあらゆる文化領域において存在する。文化史的観点からそれらの相違を特徴づけんとするならば、如何なる分野において、又、如何なる方向に向つて合理化されたかということが、まず問われねばならない」[1]。以上の如く、「合理性」「非合理性」という語は、多種多様に、而も矛盾した仕方で使用され得るのであり、ウエーバー自身も、その著作の中で「合理的」という概念を種々なる意味において使用しているのである。[2] 又寧ろ、このことを意図していたとも言い得るのである。前述の、「ユダヤ民族が、周囲の環境から隔離されたバーリア民族になつた」と言うことは、ウエーバーに従えば、ユダヤ教に基礎づけられた彼等の生活態度の合理化に外ならなかつたのである。[3] 事情かくの如きであるとするならば、我々は、特に立ち入つて、西洋合理主義並びにその領域内における近代的合理主義の特殊性を如何にウエーバーが把握したかを尋ねなくてはならないであろう。

近代資本主義が、極端に合理化されていると言う時、この「合理化」とは、「何を意味するであろうか。それは、

如何なる分野において、如何なる方向に向つて合理化されていると言われるであろうか。

ウエーバーは、周知の如く、合理性を二つの範疇に区分して、形式的合理性（formale Rationalität）、実質的合理性（materiale Rationalität）としている。今、経済に関して言うならば、「経済行為の形式的合理性とは、その経済行為について、技術的にどの程度まで計算が可能か、またその経済行為がどの程度まで計算を利用しているかの程度を言う。これに対して、実質的合理性は、何等かの或る社会集団の経済状態の評価、価値判断に関するものであり、一定の、しかし全く任意の評価的、価値理念的観点を前提する。かくの如き観点の下に経済行為の結果を評価的に利用する場合、この価値基準の実現の程度を称して、経済の実質的合理性という[4]」ことになるであろう。即ち、何等かの価値、理想等を前提として、その価値乃至理想の実現の程度が、実質的合理性であらわされ、又、価値、理想等と無関係に、経過が計画に従つて無駄なく行われる場合、組織、機構が、無矛盾に一貫して組織され、各構成要素に機能的な位置や役割が与えられている場合、その無矛盾性は、形式的合理性であらわされることになる。前者は価値理念に関係し、後者は全く技術、知性に基づくと言うことが出来るであろう。

今、この範疇に従つて近代資本主義機構を見るならば、それは、全く形式的に合理化されていると言うことが出来るであろう。即ち、この機構内においては、「利潤」という非人格的な数量の一点に集中されて、一切が機能的に組織されており、各要素がこの目標を実現すべく、恰も精巧な機械の部分装置の如き位置を占めているのである。これに携わる人間自身―経営者であろうと、労働者であろうと―恰も、事物の如く、この装置の一部と化し、その行為も、豫測可能な量的運動に還元されて計算されているのである。かくの如く、この機構内では、知性と技術が支配的役割を占めていると言うことが出来るのである。かくの如き技術、知性の支配は、近代西洋においては、ひとり経済の領域に限られず、行政、司法、軍事、等々一切の文化現象を通じて顕著にあらわれている性格であり、他の文化領

域に見出すことの出来ない特徴を示しているのである。

しからば実質的合理性の観点から見た場合どうであろうか。近代西洋文化が、何等かの意味において、実質的に合理化されていると考えられるであろうか。

「今日究極の最も崇高なる価値となると却つて公の舞台から引退いている」[5]ということが、近代社会の特徴である。そこでは、諸々の価値秩序が相互に調停し難く並存しており、究極的には、これらの価値の間には、神と悪魔との間におけるような橋渡し出来ない斗争が行われているのである。最早や何人も己が有する価値理念の客観性を証明することが出来ないのである。学問それ自体何等決済する力を持たないのである。「神々の斗争」要するに、これが近代社会における実相である。[6]かくの如く、ウエーバーは、近代社会を把握したのであつた。かくの如く見て来る時、我々は、近代社会が実質的に合理化されていると言うことは出来ないであろう。勿論、各々の究極的価値観点から「合理化」が言われるとしても、それは同時に又他の観点から「非合理」と言われ得るのであり、我々は、この範疇に従つて、近代西洋文化の特殊性を汲み取ることは出来ないと考えられるのである。

以上の如く、近代西洋文化の特殊性は、形式的合理性に、即ち、知性的に、技術的に合理化されているという点に求められるであろう。

さて、かゝる形式的合理性をその特性として有する近代社会の体制たる資本主義機構は、その中に生活する人間を如何に規定したであろうか。又近代人は如何に自己を再形成しているであろうか。既述の如く（四五頁）この機構は、近代人をして全く新しい人間類型として出現せしめているのであるが、そのエートスの特性は、どこに求められるであろうか。

こゝでは、人間は職業人として益々専門的に分化せる分野において、全人としてではなく没価値的に己が職務に没

頭しなければならない。[7] こゝでは、身分、門地等の非合理的なものに倚り頼むことは許されず、経済的陶汰[8]を免かれん為には、肉身と雖も非情的に行為せざるを得ないのである。人間は、自足自立せる個人として、己が責任において、而も知性的に勤務することが要求されているのである。このことは同時に次のことを意味するであろう。かくの如き、人間本然の姿から言つて「目的と手段」の顚倒に外ならぬ、実質的に非合理的であるこの機構内で生を全うする為に、人間は自足自立せる個として意識したえず自己の生活を合理化し、自己を再形成していることである。即ち自己の諸衝動を組織的に統制し、自己の観念や感情の持ち方を規正していることである。又このことは、更に、人間が自己の有する理想、乃至信念、世界観等をも対象化して眺め得る程知性的に成熟していることを意味する、即ち、ウエーバーの言葉を借りるならば「欲するならば、どんなことでも常に学び知ることが出来ると言うこと、そこには何か神秘的な豫測し得べからざる力の如きが働いている道理のないということ、むしろ、すべての事柄は原則上豫測によつて意のまゝになるということ—このことを知つている、或はこのことを信じている。」ということを意味するであろう。

註(1) Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionss. Bd. I. S. 11 f.
(2) Cf. Max Weber, op. cit. S. 35. Anm.
(3) Cf. Max Weber, op. cit. S. 40. Anm.
(4) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. S. 44. 一般経済史要論上巻 五五頁以下参照。
(5) Max Weber, W. als Beruf. Ges. Auf. z. WL. S. 554.
(6) Cf. Max Weber, Der Sinn d. ≫Wertfreiheit≪d. Soziolog. u. ökonom. Wissenschaften. Ges. Aufs. z. WL. SS. 469 f.
(7) Cf. Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionss. Bd. I. SS. 203 f.
(8) Ibid. S. 37.
(9) Max Weber, W. als Beruf. Ges. Aufs. z. WL. S. 536.

六

我々は、以上において西洋における近代的合理主義の特殊性を、ウエーバーが如何なる点に見出したかを考察したのであるが、それは、いや増す形式的合理性の支配であり、諸々の価値の後退、相対化を意味したのであつた。又それは、全く新しい人間エートスの出現を意味したのであつた。しからば、ウエーバーは、かゝる事態を如何に考えたであろうか。ウエーバーにとつて、まさしく、かゝる主知化し、合理化している事態こそ、ギリシャからはじまる西洋の歴史的経過のうちに見出せる合理化過程―魔術からの解放過程の所産に外ならなかつたのである。[1] ウエーバーが歴史的「進歩」[2]の名においてとらえた所もこれに外ならなかつたと考えられるのである。即ち、「この何千年来西欧文化のうちに受継がれて来た魔術からの解放過程、即ち、学問をその成素ともし、その原動力ともし来つた「進歩」果してそれは、何か実際上の或は、技術上の意味以上の意味を持つたであろうか」[3]。しかもそれのみでなく、ウエーバーは、かゝる合理化への道こそ人類の辿るべき必然の道であり、運命的なものとして把握したのであつた[4]。勿論かゝる合理性の支配、魔術の束縛から脱却した人間のエートスの出現、これらは、近代西洋にのみ特有な現象であり、他の文化領域においては、かゝるものの出現を見ていないのである。しかしこれは、これらの文化領域が合理化をこばむことを、本質とするような文化圏であるからではなく、未だ合理化されぬ段階にとどまつているということを意味するにすぎない。それらは、いづれ合理化すべき運命にあると考えられるのである。[5] 我々は、ウエーバーが、西洋合理主義において把握したものを、かゝる意味において考えることが出来るであろう。

しからば何故近代西洋において、文化は、かゝる高度に合理化せる段階に到達しているのに、他の文化領域においては、停滞しているのであろうか。その原因は、どこに求められるであろうか。西洋の歴史的経過のうちで、かゝる

合理化へと促進せる歴史的要因は何んであり、一方、他の文化領域において、かゝる合理化への道を阻止したものは何んであつたであろうか。

ウエーバーは、必然かゝる問へ進むことになつたと考えられるのである。そして、彼の宗教史的、宗教社会学的諸研究の重要課題の一つが、まさしく、かゝる問に答えんとしたものであつたと言うことが出来るように思われるのである。

我々は、猶当面の課題に必要なる限り、これに関してふれなくてはならない。

ウエーバーは、西洋における合理化過程は、宗教改革を経て決定的な方向をとるに至つたと考え、それに対する重要な歴史的要因として、プロテスタンテイズムの宗教倫理を考えているように思われる。我々はさきに、近代資本主義発生の問題に関して、ウエーバーが、近代人のエートスー近代資本主義のみならず近代社会の構成要素の一つを形成している職業観念[6]ーを重視して、これを近代資本主義成立に対する一つの要因と考え、それの出現に対する原因をプロテスタンテイズムの宗教倫理に見出したことにふれたのであるが(四六頁)この宗教倫理は、同時に清教徒の生活を徹底的に合理化せしむるに至つたのである。近代資本主義組織は、かゝる合理化をその経済組織の上に実現したものに多ならなかつたと考えられるのである。

しからば、この宗教倫理は清教徒を如何なる方向に向つて合理化せしむるに至つたであろうか。

我々の想像を絶する信仰の時代に生きた清教徒は、旧約における如き裁きの神、恐るべき、かくれたる神に対して激しき緊張関係のうちにあり、彼等の生活は、すべてこの緊張関係によつて律せられたのである。プロテスタンテイズムの教説、特に、撰びの教説[7]は清教徒をして、第一に、救済の手段としての一切の魔術的要素(この非合理的力に対する信仰が人間の合理化を最も阻止するものである)を廃棄せしむることになつた[8]。クエーカーにおいては「理性」

と「良心」のみに権威を認め、教会的救済教義のあらゆる残滓を掃蕩するに至つた。[9] 第二に、自らをのみ恃む自律的人間たらしめた。[10] 第三に、地上的な一切の権威を拒否せしめ、理性を重んぜしめ、感情生活を忌避せしめた。[11] 第四に、此の世内において、神の栄光をあらわすことを目標として、此の世の「自然的地位」を克服し、生活全体を理性に基づく、不断の内省を伴う計画と配慮のもとに組織的に再形成せしむるに至つたのである。[12] 清教徒は、神の意志に適わん為に、此の世における職業労働に専心したのである。そして、かゝる禁欲的合理主義をもつて、経済領域に立向うに至つたのである。

我々は、清教徒における合理化—魔術からの解放—の意味を以上の事から推測出来るであろう。そして、こゝから、我々は、西洋の歴史の合理化過程において、特に近代的合理主義[13]とウエーバーが、特徴づける点を知ることが出来るように思われる。勿論、こうした宗教倫理のみが近代的合理主義を生み出したものでない。近代的合理主義の全面的把握の為には、他の歴史的要因が当然検当されねばならない。しかし、それは当面の問題ではない。いづれにせよ、近代人のエートス生誕に果した宗教の役割は絶大であつたと言い得るであろう。

さて、しからば、ユダヤ教の宗教倫理は、かゝる西洋合理主義に対して如何なる意味を持つたであろうか。豫言者によつて、ユダヤ人に対して救済の為の絶対条件として厳守することを要求された倫理[14]は、魔術的要素を全く含んでいなかつたのである。それは、救済の手段としての聖礼典式魔術を認めなかつたのである。[15] キリスト教が、旧約聖書を己が聖書として受取ることによつて、この宗教は、ユダヤ教の宗教倫理を受取ることになつたのである。—この際パウロの宣教は、ユダヤ人のバーリア民族の状態を儀礼的に根拠づけているようなものを排除したのである。[16] そして、この倫理がキリスト教の日常倫理となることによつて、[17] キリスト教に重大なる性格を与えることになつたのである。即ち、キリスト教は、最初から呪術を知らざる宗教として発展することになつたからである。[18] 猶宗教改

革においても、旧約聖書の道徳誡は、清教徒の禁欲的生活態度の規範として採用されることによつて、その合理化に大なる影響を与えたと考えられるのである。[19] ウェーバーは、彼の劃期的論文[20]において、清教徒が救済の手段として一切の魔術を廃棄したことにふれた後次の如く言つている。「現世の受けている魔力を打破しようとするあの著しい過程—古代ユダヤの豫言者とともに始り、ギリシャの科学的思想と結合しつゝ、救済のためあらゆる魔術的方法を迷信とし、罪悪として排斥したあの過程は、こゝにおいて完結したのである。[21]」と。

かくの如く、キリスト教の日常倫理、その発展方向に大きな影響を有した日常倫理は、古代ユダヤの豫言者によつて、選民としてのユダヤ人が、救済の為に嚴守すべき特別の義務として、守ることを迫られたものであつた。かく呼びかけられたユダヤ人は、補囚後、救済の為、儀礼的諸規則と固く結びつくことになり、周囲の環境から自らを閉鎖し、バーリア民族として、西洋において、合理主義の発展に参加することが出来なかつたのである。

さて、以上の如き論述から、我々は、『古代ユダヤ教』研究において、ウェーバーが論証さるべき中心課題として提起せる二つの中心事項の背後に、如何なるウェーバーの意図があつたかを略々明瞭になし得たように思われる。我々は更に、ユダヤ人がバーリア民族となつた次第を、又如何にして、ユダヤ教がかゝる合理的な宗教倫理を形成するに至つたかを『古代ユダヤ教』自身に立ち入つて検当しなければならない。しかし、このことに関しては、いづれ発表の機会を待ちたいと思う。

註(1) Cf. H. J. Grab, Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers, 1927.
(2) Cf. Max Weber, Der Sinn d. »Wertfreiheit« usw. Ges. Aufs. z. WL. SS. 480 f.
(3) Max Weber, W. als Beruf. Ges. Aufs. z. WL. S. 536.
(4) 例えば、一般経済史要論 二四七頁 註一 参照。
(5) 出口勇蔵 マックス・ウエーバー批判 有斐閣 昭和二十五年 三三頁参照。

(6) Cf. Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionss. Bd. I. S. 202.
(7)—(13) Cf. Max Weber, op. cit. S. 89 f.
(14)(22) Cf. Max Weber, Das antike Judentum. SS. 310 f.
(15) Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionss. Bd. I. S. 94. Anm. 3
(16) Max Weber, Das antike Judentum. SS. 6 f.
(17) Max Weber, op. cit. S. 7. SS. 310 f.
(18) 一般経済史要論下巻 二四六頁参照。
(19) Cf. Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionss. Bd. I. S. 122.
(20) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. G. A. z. R. Bd 1. SS. 17–206.
(21) Ibid. SS. 94f.

ピウリタン的人間 その一

——ジョン・バニヤンの「天路歴程」に於いて——

小笠原政敏

一

「私は夢をみた、すると視よ、一人の男がボロをまとい、顔を自分の家からそむけ、一冊の書物を手にし、背には大きな荷を負いながら、とある処に立つているのをみた。私はよくみた、すると彼はその書物を開いて中を読んでいるのであつた。そして読んでいく内に彼は涙を流し体を震わせた。もうがまんができなくなると、悲しそうな声をあげて突然叫びだしていつた。私はどうしたらよいだらう」[1]

一体何がこの男におきたというのであらうか。この男の名前は「クリスチャン」というのであるが、彼のおさえがたい悩み、嘆息、悲歎、涙、は一体何を意味するものであらうか。

「クリスチャン」はいう、「きつくおさえる重荷」——罪の自覚——のため、更に「この我々の町は天からの火で焼かれ、その恐ろしい破滅には逃げ道を見つけて救われない限り、私自身も、妻よ、お前も、又お前達私の可愛いい坊や達も、共に惨めな最期をとげる」と知つたからだ。

死も自分を救わない、墓も安住の地ではない。重荷が「私を墓よりも下に沈めて、焦熱地獄に堕す」。死の彼岸に恐るべき「審き」は待つている。自分は死にたくなく、審きにあいたくもない。罪と審きに目覚めた魂は絶望的問い、

「私はどうしたらよいだらう」を問い続けながら、空しく左右を見まわし、野原に、独り、もだえ立つのである。(2)

もと、彼の煩悶の始りは、手にした「一冊の書物」即ち、「聖書」を読んだことにあつた。「聖書」によつて彼自身の罪を知つた、来るべきその審きの恐るべきことを教えられた。彼自身も、彼の妻子も、隣人も、その罪の為に審かれて「滅亡の町」の住民であることがわかつた。こうわかると、悲歎と恐怖の虜となつたのである。そこに救いの手、「伝道者」Evangelist が現われる。彼は光を指し示めす。その光の方向に向つて「クリスチャン」は気違いの様になつて走り出す。「生命、生命、永遠の生命」を、と叫びながら凡てを後にして独り走り去つていく。そしてこれからが、苦悩と歓喜とによつて織りなせる旅が、救拯―天国へと始まるのである。

いかにして「永遠の生命」をかち得たか「クリスチャン」は天国への旅に於てどの様な問題に遭遇し、どの様に克服したか、我々は重要なものをひろつてみよう。「滅亡の町」の我家を棄て、巡礼の旅にのぼつた「クリスチャン」が、遭遇した第一の問題は「落膽の沼」Slough of Despond と「小門」the Wicket-Gate であつた。

「落膽の沼」とは「罪の自覚」Conviction for sin に伴う恐怖、疑惑、不安が沈澱する窪地である。(3)天国路は幸福の夢想境の中に横わつてはいない。汚濁の現実のぬかるみの只中に通じている。死物狂いのもがきさえも、圧えつける重荷にそこに沈んでゆく自己を救い上げえない。かくして、苦悶の只中から「助力者」Help の手にすがつてのみ引き出される。

「助力者」に助けられて「落膽の沼」から救い上げられた「クリスチャン」の目指す彼方に「小門」がある。急いで辿り着いた彼が、そこを潜りぬけるためには自己否定が要求される。戸が開かれるまでに彼は再三叩かねばならなかつた。門番「善意」Good-will がやつて来て引き入れられるためには、「此処にいるのは重荷を負つたあわれな

罪人です。私は滅亡の町から来ましたが、来たらんとする怒から救われるために、シオンの山に行こうとしているのです」と懇願しなければならなかつた。「小門」をねらう悪魔の禍いに襲われず「小門」に引き入れられてから、「クリスチャン」は問われるまゝに求道の過去を回想する。(4)

「落膽の沼」からはい上がつて間もなくの事であるが、「此の世の賢者」Mr. Worldly Wiseman に出遭つた。彼は偽りの生活をもつて「クリスチャン」を欺こうとした。彼は「クリスチャン」を乱心ものとよんだ。重荷を負うて自らこのんで危険と苦難の道を歩もとするとは愚かな事ではないか、楽な道が手近かにある、危険なしで欲しいものが得られる、それは「遵法氏」Legality のところにいくことだ。彼はじき向うの「道徳村」Morality に住んでいる紳士で、思慮深く、評判が良く、正直で、一人息子の「慇懃者」Civility と共に人の重荷を下す手腕がある。又その村に暮すことだ、安い衣食住と正直な隣人達に恵まれ一層幸福な生活が約束されていると勧告するのである。「クリスチャン」は「此の世の賢者」の誘いによつて丘の上の「道徳村」に急ぐ、しかし、近ずいてみると丘は火を噴き、倒れんばかりに頭上にのしかゝり、背の重荷は一層圧迫する、彼は恐怖のあまり震いあがり又後悔する。この危機に「伝道者」に遭遇して教導される。(5)

俗才の教える道は「束縛と苦悩に至る道」に過ぎない。それは「遵法者」に至る道であるからだ。「遵法者」は「シナイ山」に住む「奴隷の息子」であり「偽りもの」であり、彼の息子も「偽善者」に過ぎない。「律法の行によつては誰もその重荷をとりのけることは出来ない。(6)」

律法の問題は「小門」をへて「解説者」Interpreter の家に辿り着いた時、再び取り上げられる。そこでは律法とは一度も掃除したことのない大広間の埃を掃除する男として譬えられている。埃は掃き清められるどころかあたり一面飛び上がり窒息するばかりである。全人格をおかした原罪は律法によつて清められるどころか、暴露され、禁示さ

れ、反つて甦えらせられ、力づけられ、助長させられる。律法は罪を克服する力を与えない。一人の少女が現われ水を撒くと埃は鎭まり大広間は掃き清められた。この少女は福音を表わしている。福音は内的腐敗をきよめ、魂をしてキリストの住み家とする。(7)

律法は安住の魂には警告として迫り、又「追いついて来てあつという間に殴り倒すもの」「憐みを知らないもの」であり、キリストによつて制御されねば人を殺すものとして教えられる。(8)

罪の重荷と律法の呪いとから人を解放するものは「十字架」the Cross である。「クリスチャン」は「解説者」の祝福を受けて別れを告げ、その指示に従つて「救いの垣」Wall is called Salvation の道を駈けのぼり、十字架と墓のある所にやつてくる。すると、罪の重荷が肩から解けて転り落ち、遂に墓の中に落ち込んでしまう。その不思議に茫然と立つ彼の眼から歓喜の涙が溢れ落ちる。「クリスチャン」の傍に三人の天使が輝き現われ、彼を祝福し、新しい衣で包み、印を額におし、巻物を与えて立ち去つた。(9)

身軽になつた「クリスチャン」の天国までの道は決して平穏無事ではなかつた。彼は「困難の岡」the Hill of Difficulty を登り「死の陰の谷間」the Valley of the Shadow of Death を渡り、「虚栄の町」Vanity Fair を通過し、「疑惑の城」Doubting Castle の傍を通り「死の川」the River を越えて初めて「天の都」the Celestial City に到達する。其の間種々なる人間と遭遇し、彼らと論じ、或いは同行し、最後に「希望」the Hopeful と共に天のエルサレムに迎え入れられる。

思えば十字架の救いの恵みに与り、新生の歓喜に酔つた「クリスチャン」にも不覚の仮睡があつた。精神が体得するところ肉は未だ安逸を願う。天の召しに従う者は多様の「試練」trials に耐えねばならない。「屈辱の谷」は精神の高揚に続く反動的弛緩と慢心に対する試練であり、怪物「アポリオン」Apolion との戦いは満された現在の中に切

り込んだ憎くる醜い過去の叫びとの戰いを意味した。[10]「アポリオン」に勝つた「クリスチャン」は「死の陰の谷間」に下つていく。危機は去り又来る。それは魂の暗黒と孤独と、濱神の誘惑と墮落の危険であつた。「汝の天に昇る道は地獄の門の傍にある」。「祈り」All-prayer のみが彼の支えとなり、「あの暗い陰惨な時にも神が共にいることを知る」。[11]黎明は来り、暗黒は去り、歡喜の中に恵み深い朝日が彼のために昇る。

解放の喜びは「信仰者」Faithful に旅の伴呂を見出し倍加する。二人は共に宗教の「饒舌者」Talkativeを論伏させてから「虚栄の町」に入る。其処では凡てが商品となつて売買され、凡ゆる種類の見せ物がかゝり、犯罪が無料でみられ、肉欲の市が混み合う虚しき此の世である。二人は他国人、異様なもの、そして、市場の混乱をひきおこすもの、として捕えられ、裁かれ、苦しめられ、「信仰者」は遂に最期をとげる。摂理により自由となつた「クリスチャン」は友を失い悲歎に沈む。新な友「希望」Hopeful を得、共に天の都を目指して出発する。[12]それから「御都合信者」By-ends, と道連れになり「安楽の原」Plain called Ease を横切り「富の丘」Hill called Lucreの誘惑に近づかず、「生命の川」the River of the Water of Life の傍に憩い、旅もいよいよ終りに間近かくなる頃、旅人は一つの深刻な危機に襲われる。後方にはよく耐えて来た道程があつた。今や安心と秘かな誇りとが試練の前に反転して疑惑となり、救い難い絶望の中に陷し入れる。彼らは「疑惑」の牢獄につながれ「巨人絶望」Giant Despair の鞭の虐待の下に苦悶する。生きることが苦痛となり自殺を思う。しかし絶望の只中に再び発見した「祈り」の道によつて「約束の鍵」へと運ばれる。疑惑と絶望の獄の戸を開く鍵は懐中にあつたのである。[13]彼らはそこを抜け出し「歡楽山」Delectable Mountains に着き、牧人達の指導を受け、更に「うのぼれの国」Country of Conceit の傍を通り無知」Ignorance「薄信」Little-faith「無神論者」Atheist と接触し、遂に「死の川」を沈みつゝも主キリストの姿と声に励まされ、首尾よく渡り終え、天使の導きにより「天の都」の門に天の軍勢によつて迎え入れられる。

二

以上「天路歷程」のスケッチを試みたのであるが、これは言うまでもなく基督者の生涯を画いたもので「巡礼者の旅」Pilgrim's Progressとしてそれをとらえたのである。更に詳細に云えば Pilgrim's Progress from this world to that which is to come となつており、目標である「来るべき世」は「天の都」であるが、それが来るべきもの、とは云え、向う側から近づいて来るものとしてではなく、こちら側から近づき辿り着くものとしてあるところに注目したい。而も「滅亡の町」を出発して次第に「天の都」に近づいていくのであるが、絶えず振出しにもどる可能性を内にもちながら進むことである。バニヤンは最後のところで「天の門からすらも、滅亡の町からと同様に、地獄に通ずる道のあることがわかつた」[14]と言つている。してみると、接近と離反との絶えざる交代を繰返しながら辿りゆく基督者の生涯は極めて厳しい緊迫した強靱な魂の歩みである。恩恵の慰いの中に休らい、淨福の喜びを味い、感謝の念の自然的発路としての行為をもつて世界を満そうとするものではない。「来るべき世」は既に此処に来ているのであり、そして、それに既に与つているのであり、唯将来に於てそれが凡て露わになるその時を期待と希望とをもつて待つのでもない。誘惑の手は周囲からのびている。悪魔の声は内に響く、寸時も仮睡は許されない。恩恵の歓喜の中にも長く留ることは許されない、絶えず覚醒していなければならない。走らねばならない。戦う用意がなくてはいけない。そして勝利である。「ピウリタンは生を苦斗に於てみた。彼にとつて目標は和解ではなく勝利であつた。天路歷程はピウリタンの生の古典的寓意物語である。そして苦斗の末「凡てのラッパが向う側から彼の為に鳴りひびいた」それが苦斗の栄冠であり、その弁明であつた。」[15]

「クリスチャン」の巡礼の旅の出発の由来は「罪の自覚」にあつた。「罪の自覚」[16]は「聖書」を読むことによつて

惹起された。バニヤンは更に罪を自覚させるものとして八項目をあげている。[16] しかし「クリスチャン」が聖書を手にして、罪の自覚と審きの恐怖におののく最初の姿は、誠に印象的である。一般にピウリタンの生活に於ける聖書の占める位置は、極めて重要なるものであつたと云われている。[17]「欽定訳聖書」the Authorized Uersion が一六一一年に出版されて以来、急速に他の既存の英訳聖書を凌駕し、又、如何なる他の文学作品にもまして一般に読まれた。聖書を読むことが無学な民衆にとつてさえも如何に大きな感動の新しい経験であつたかをバニヤンの自叙伝「恩寵あふるる」[18] は伝えている。ピウリタン達は特に聖書によつて宗教へと覚醒させられ、その生活へと鼓舞されたばかりでなく、日常生活に於ては言うまでもなく、文学的創造に於ても、政治経済の活動に於ても、聖書は無盡蔵のアイデアとノルムの神聖な宝庫として探索された。ピウリタニズムの智慧と活力はこの聖書の想像力に富む研究から由来したと言つても過言ではない。更に個人が自由に聖書を読み研究することは聖書の個人的解釈を許すことである。従つて、しばしば彼らの聖書解釈は空想的でもあり、牽強附会でもあり、或は前後の連関から切断してそれだけ強調するということもあつた。又新約聖書と旧約聖書との関連が正しく把握されてない場合もあつた。そして彼らは聖書に極めて精通していたので、彼らの個々の思いや行動に対して容易に聖書的意味付けをすることが出来た。しかもそれは絶対的な意味付けを意味したので、不動の確信を伴つたし、限りない歓喜に導いたし、又、反対に救い難い絶望の中にも陥し入れた。或る時は聖句によつて弄浪されるということも起りえた。この事は更に、聖書が単に外的権威以上のものであること、つまり、聖靈の証しによつて内的権威として迫つてくるという信仰によつて著しく尖鋭化されたのである。この様にして聖書は神の靈によつて運ばれ、神の靈によつて動かされた魂の反応によつて受けとめられる。聖書は最早何千年前の出来事や教えを言つているものではなく、現在に生きてそのまゝ語るものとして、神に対して露わにされた個人が直接応答しなければならぬものであつた。「クリスチャン」の魂の苦斗はこの様な事情が生み出し

たものであり、そして、普通のピウリタン達も各々聖書に於て深刻な靈的経験をした人々であつた、多くは「クリスチャン」の道を歩んでだ人々であつた。

「クリスチャン」は聖書によつて死よりも更に恐ろしい罪とその審きとが彼のものであることを知つた。「宗教的なつとめ」も救わない、「凡てをなした時でも尚無益である」。現在改めても古い罪は帳消しにならない。最も良い行と云えどもその中には罪が混つている。「たとえ以前の生活が欠点が少しもなかつたとしても、唯一日、罪を犯しただけで充分地獄へ送られる」。従つて若し救いがあるならば「一度も罪を犯したことのない人の義を得る」という他はない。それは「イエス・キリスト」のものだ、それが如何にして自己のものになるか、それはイエスを「啓示」revelationしてくれる様に神に願うことだ、全心全靈をこめて祈り続けることだ。「天からキリストが啓示される」とは「肉体の眼をもつてではなく心の眼で見ること」である。「主イエスが天から私に眼を注ぎ、主イエスを信ぜよ、されば救われんと云つているのを見る」ことである。そしてそのキリストの救いを心と愛情とをもつて求め馳せつけることが信仰である。この信仰の効果は、更に徹底した罪の自覚と、「聖なる生活を愛し、主イエスの名の名誉と栄光のためになにかを為そうとの切望」をもたらせのである。(19)

ピウリタン達は一人一人彼ら自身の鮮かな魂の転換の経験をもつものであつた。彼らはその決定的瞬間を告げることができ、何がその時起きたかを詳細に述べることができた。しかし、罪を自覚し、それに泣き、苦悶し、徹底した「罪人」意識からキリストによる神の救いの溢るゝ「恩恵」意識への転換は、単に感情的なものではなく、むしろ、「心の意志の変化」として強調された。この事は更に「クリスチャン」と「饒舌者」との対話の中で、口先だけの信仰告白」と「実験的信仰告白」との俊別に於て強調されている。(20)「実験的信仰的告白」とは信仰告白にかなう生活を伴うものであり、その「生活と会話」によつて信仰を証明することである。かゝる生活は「潔き生活」であり、

「心の潔さ」、「家族の潔さ」、「此の世の中にあつて会話の潔さ」によつて現われるものである。勿論「潔き生活」は恩恵の獲得狀件であるのではない。それは「恩恵の働きの露われ」に過ぎない、「信仰の效果」であるに過ぎない。しかし、それは「露われる」ものであり、「效果ある」ものである。そして、そうあるべきものである。もしそうでない場合には恩恵の働きがないといつてもよいのである。実のらない信仰は魂のない肉体であり、「宗教の魂は実践面である」[2]。しかし、こういつても律法の下に於ける実践的生活とは質的な相違がある。「クリスチャン」が実践面を強調する時に「遵法氏」と共に「道徳村」に住むことを意味しない。彼のもつ思慮深さ、良い評判、正直、手腕、幸福な生活、紳士たることは、「クリスチャン」にとつては罪の自覚を伴わない、心の転換の下にない、恩恵の働きの露われではない、虚偽のものであり、又、恩恵の獲得手段として自らを主張して反つて束縛と苦悩とに陥し入れるものである。「クリスチャン」の主張する「行い」はあらゆる人間的可能性が恩恵の作用によつて否定された末、それによつて惹起された恩恵への渇望の念によつて産み出される潔き生活である。この様な生活はいわゆる此の世の生活とは極端に違つてくるであらう。此の世は「滅亡の町」であり「虚栄の町」である。「滅亡の町」の人々は彼を嘲笑し、「頭の狂つた気取り屋の仲間」[22]、「柄にもあわないずるいことに手を出し、突然乱心に陥る弱い人間」[23]とする。「饒舌家」には「クリスチャン」は「つむじまがりか、陰鬱な人」であり、「御都合信者」には「融通のきかない、自分の考えにへばりつき、他人の意見を非常に軽視する」[24]もの、「なんでもためる者」にとつては「義に過ぎるもの」、「無神論者」には「無智な人」であり、「無智者」には「狂つた頭の産物である啓示を信ずるもの」、「そんなに沢山の奇抜な考えをもつている」[25]ものであつた。

「更に虚栄の町」に於ける「クリスチャン」はそこには全く相納いれ人間として画がかれている。「虚栄の町」とは「此の世」である。「クリスチャン」はそこでは「異つた衣服」を着ているものとして馬鹿者、狂い、奇怪なものと言

われた。彼は又、異つた言葉、「カナン語」を語るものであり、そこでは通じなく野蠻人の様に思われた、更に異つた目的、「眞理を買う」ものとして、そこの商品を凡て軽視するものであつた。異様な彼のために市場に騒動がおこり、彼は捕えられ、法廷に立つ。証人の一人である「ねたみ屋」は彼を「王も人民も、法律も習慣も尊敬しない、一般に信仰と聖潔の原理と称するある不忠な考えを全力を盡して凡ての人々に持たせようとするもの」、「キリスト教と我々の虚栄の町の習慣ととは正反対に対立するもので、調和出来ないと断言し、更に、我々の凡ての賞讃すべき行いを非難し、それをする我々を非難する」[26]として証言する。又「迷信家」の証言によると、「非常に危険思想の男」で「我々の宗教をつまらぬもので、神を決して喜ばすことが出来ないものであり、我々はいつも空しく礼拝をし、依然として罪にあり、最後には審かれる」[27]と言う。最後に「おべつか者」の証言は「クリスチャン」がその町の貴族達に対して滅びの警告を与えたことについてであつた。これに対する「クリスチャン」の弁明は、第一に「神の御言葉」—聖書—に全く反するものはキリスト教に正反対である。第二に、神礼拝は「聖なる信仰」を要する。「聖なる信仰」は「神の啓示」なくてはありえない。第三に、此の世の君達は凡て地獄に住む方がふさわしい、というのであつた。[28]

キリストの義の衣服を着け、罪と恩恵の言葉を語り、天の宝をつむことを目的とし、信仰と潔き生活のキリスト教を主張し、聖書に凡てを照合させ、恩恵による聖なる信仰をもつて礼拝し、極端に此の世の生活を嫌悪する「クリスチャン」は正しく「此の世」の人ではない。教会も儀式も宗教も礼拝も行いもある「此の世」ではあるが、彼はそれには属さない「異国人」である。彼は「此の世の巡礼者」として此の世に寓れるものに過ぎない。その様な人間として彼は此の世のどこにも安住の地を見出し得ない寂しい人間である。彼の喜びは故国に帰ることである。彼は此の世に寓り「故国である天のエルサレム」に帰る旅人であつたのである。異境の地に物思いに沈みがちな心を励まして、此の世の危険と誘惑とに絶えずさらされながら一歩一歩故国に近づく旅人であつた。而も彼は孤独な旅人である。な

るほど彼の孤独な旅にも伴呂が現われた。途中から「信仰者」、最後には「希望」、又、「伝道者」あり、「助力者」あり、「解説者」あり、「美わしの宮」の人々あり、天使が彼を鼓舞激励した。「虚栄の町」の迫害の中にも、「巨人絶望」の獄屋の中にも、「歓楽の山」の登攀にも、「死の川」を渡る時にも、そして「天の都」に門に迎え入れられる時にも、同信の友は彼の傍らに共に歩んだ。しかし、これらの伴呂が彼の代りになつて旅をし、彼の代りになつて最後の栄冠を得るのではない。彼自ら歩み、彼自ら克ち取らねばならない。人生の究極の問題である永遠の救いを獲得するためには、同信の友も、伝道者も、教会も、儀礼も、究極的なるものではない、「クリスチャン」は唯一人で、その精神の内奥に於て神と対決するのである。「クリスチャン」と「希望」とは「死の川」の一歩手前で遭遇した二人の天使に同行を願うのであるが、天使は同行を同意して言つた「しかし、あなたがた自身の信仰によつてそこに達しなければならない」[29]と。「天路歴程はそれ自身の救いに対して諸々の責任を負う魂の孤独な冒険の歴史」[30]である。

三

ピウリタニズムは一般にその神学的基調をカルヴィニズムにおく。カルヴィニズムの神学体系はその神観に於いて極めて独特なものをもつている。即ち、それは神の主権の強調である。この神の主権の特異な表現として、有名なカルヴィニズムの「予定論」Doctrine of Predestination がある。それは次の様な主張である。

神の永遠の予定は救済に関して人類を質的に全く異つた二つの群に切り離す。即ち、神は永遠の決定に於て絶対的自由と選択とをもつて、或る者にその罪にも拘わらず、又、その何らの功績を顧慮することなく救済を与え、他方、他の者にはその罪の当然の結果として滅びを与える。前者を「選ばれたるもの」elect、後者を「見捨てられたるもの」reprobate と称する。

この「予定論」の意味は、信仰―救済は全く人間の能力ではない、人間の可能性によるものではない。それは神によつて絶対的奇跡として与えられる超自然的性格のものであつて、神の全く自由な恩恵の純粋な賜物であること、そこに於いて、絶対的主権的意志としての神の性格を表現しようとしているのである。神の恩恵は全く純粋な恩恵であり、人間の望むところの公平の如何なる観念とも関係しない。

人が elect であるか、reprobate であるか、人自ら選択することは許されない。それは神の絶対的自由と選択の荘厳な最高意志に由来し、それに対して誰も不平を云うことは許されない、それは神の本質であつて、eleet の全く身分不相応の幸福による感謝と、reprobate の全く相応な絶望による悲惨とによつて、神の栄光は輝き、この神自身の栄光のために神は全く自由なる決定によつて二者を区別するのである。此の事はルターに於ける様に最早、愛ではなく、主権が神観の中心を占め、愛はむしろ神の尊厳な主権を表現する一つの手段として看なされることを意味する。天地の創造も、人間の救済も、共に人智では量ることの出来ない神の意志により（神はアダムの罪さえも定め、救われない者、救われるものは各々神の世界に対する経倫の為にある。即ち、救われないものは凡ての悪に対する神の怒りの象徴であり、救われたものは凡ゆる良きものを与える神の憐みの象徴である。この様に、救済の中心点は人間の自己中心的個人的意志や願望ではなく、又、神の普遍的愛の意志でもなく、神自身の栄光である。(31)

以上の様な神観は豊かな含蓄をもつている。その主要な一つは救済の倫理的側面の強調である。即ち、神の救済の意志は単に罪の赦しを宣言する神の憐みばかりではなく、elect に対して罪の赦しの確信とその実をも創り出し、与える意志である。その事によつて elect は神の意志の道具として神に仕えるのである。救いの内的確証は浄福感情の深みにあるのではなく、むしろ、行動の只中に、その結果にあるのである。宗教的究極目的は神とのキリストに於ける神秘的融合ではなく、神の行動的意志への服従によつて神の栄光をあらわすことにある。(32)

自己が永遠の選びの中にいるかどうかという問題は極めて深刻な問題であるが、というのは若し選ばれてないとするならば、見捨てられ滅びに定められていることであり、所謂「二重予定論」Double predestination の論理的帰結を個人の運命に於てみることは、カルヴィン自身に於ては尊厳なる主権者である神の圧倒的印象の下に解消されている。彼は云う「我々は此の深遠なる神秘の取り扱いに於て謙虚であり、節度があるべきだと私は充分によく知つている。……（私の）唯一の目的は人間精神の誇りを押え、全幅の畏怖と謙遜とをもつて神の尊厳を畏敬することを教えることである」[32]。自分は選ばれているかどうか、誰が eleet で、誰が reprobat であるか、ということを問うこと自体、人間の不遜をいみし、専ら神の予定に於て神自身の尊厳にして深遠なる意志の前に頭を垂れなければならない。神の予定に於ては人間の運命ではなく、神の計画を、そして、主権者である神の尊厳をみるべきなのである。

さて、この神の豫定の教理は既にカルヴィン在世中、彼の弟子達の間に、そして、彼の死後彼の後継達の間に神学の領域に於て実践的牧会上に於て問題とされた。それは、二重予定の聖書的神学的根拠を中心とし、又、より実践的意味で重要な「選びの確さ」certainty of election をめぐつてであつた。「選びの確さ」は元来神の絶対的意志そのものにあり、又、それが人間の内奥に造り出されるものであつた。人間的願いも、世の諸々の誘惑も迫害も神から elect 引き離ち得い。何故なら神自身の永遠の絶対的選びであるから。しかし、その神の確かな選びが果して私を含んでいるだらうか。若しいるとするならば如何にしてそれを確めることが出来るだらうか。この様な問が発せられるのは、予定論に於ける絶対的主権者である神とその救済の圧倒的な、又、新鮮な印象が薄れ、神の予定を神観、並びに、救済論から引き離して、豊かな内容のない冷鉄な形骸の決定論に堕したことを暗示している。そして、それは次第に非人間的な神の予定の前に不安におびやかされ、或いは恐怖におののく人間の問いとして誠に深刻なものになつていつた。神の選びは永遠の決定であつて動かない。しかし、それを個人的主観的に認識することによつて確信すること

は別問題である。若し神の恩恵の選びに与つているとするならば、それは認識出来、又、認識できる客観的証拠があるはずである。その客観的証拠は良き業である。良き業は神の恩恵に与つているという内的事実の外的標識である。この外的標識を求める傾向が更に強化される時、自己検査の実行と自己完成への組織的集中へと発展し、可能な最高の完全を追求する熱心をうみ、時には律法主義的、精神的貴族主義的偏向を生じ、更にそれは自己中心的になることによつて個人を教会より引き離し、逆に、神の豫定も、その確さも極めて個人的なものになつていつた。ピウリタン的カルヴィニズムはこの様に「豫定論」の個人主義化にその特徴をみるのである。

バニヤンは言うまでもなく「ピウリタン」であつた。教会的には「バプテスト派」に属し、その中でも厳格なカルヴィニスト・バプテストであつた。従つて彼の「天路歴程」がカルヴィニズムを思想的背景として「クリスチャン」の信仰生涯を画いていると考えてよい。神の予定の選びについて語るところがないけれども、全体を通して「クリスチャン」と彼に対立する人物達、「クリスチャン」と「此の世」との間に引かれた截然たる区別は elect と reprobate との区別である。「クリスチャン」が「解説者」の家で見せられた鉄の檻の中の男の言葉は、正しく彼自身の不動の悲惨な運命を表現しており、凡て「クリスチャン」と道を同じくしない人間達の決定的状態を暗示している。「神は私に悔改めを拒否しているのである。……神自身私をこの鉄檻の中に閉じこめたのだ。世の中の誰も私を外に出すことは出来ない。あゝ、永遠―、永遠―、永遠にあわねばならない悲惨とどうして取りくんでいつたらよいだらう」[33]。彼は reprobate として「クリスチャン」に対して神の峻厳な審きの下に顧みられない人間の悲惨を示し、不断の戒めとしておかれている。一体「クリスチャン」のあの深刻な罪意識、魂の内的葛藤、救済の大前提としての「罪の自覚」の強調は罪人に向う恐るべき審の下にある人間の存在によつて極めて尖鋭化されている。

更に「クリスチャン」の孤独性――「前代未聞の個々の個人の内的孤独感」[34]――は人智を遙かに超え、又、拒否する

神の荘厳なる予定の選びの意志との対面から由来するものではないか。彼は永遠の昔しから決定されている運命に向つて、独り、その道を行く様に定められている。誰も彼自身もその決定的運命を変えることは出来ない。外からの誘惑も危険も、内に響く悪魔の声も彼の永遠に決定されている運命から彼を奪わない。不安も恐怖も苦悩も神の永遠の選びを変えない。たとえ絶望に苦しめられる時でも「神があなたを見棄てた徴しではなく」神の恩恵への信頼の試みとして送られるものと考えねばならない。[35]従つて、不安も恐怖も苦悩も絶望も「見棄てられたもの」へまで自己卑下されるためのものではなく、むしろ、天与の試練として、それらとの斗争を刺戟し、常に勝利をもつて前進させるものであつた。「私が全く嬉しいのは、あなたがたが試練にあつたことではなく、勝利者となつて来たことです」。[36]「クリスチャン」はこの様に彼の前に置かれた馳場を走るため家族を棄て、凡てを棄てて旅立ち、天のエルサレムに国籍をもつものとして、故国への孤独の旅をこの世の中を通つて続けなければならなかつた。彼の傍を歩む同信の友も、教会も、伝道者も、彼に代つて歩むことは出来ない、根本的には彼を助けることさえも出来ない、独力で、独りで、彼自身の目的まで到達しなければならなかつた。

以上の様な自己の運命、神の選び、の理解は、初から、常に、「クリスチャン」の所有するところではなかつた。最後まで彼の理解、又、確信は動揺する。つまり「選びの確さ」の問題が絶えずつきまとうのである。彼は魂の暗黒「死の陰の谷」を渡らねばならなかつたし、自己の運命への「疑惑の城」の獄屋に苦悶を味わねばならなかつた。救いに選ばれているかどうか、若し選ばれているとするならばどうして確めることができるか、という問題は、苦悶に耐える強靱な意志と神への深い信頼の回復とによつて神の救いの約束の確信へと到達する。しかし、選びの確信はかゝる内面性に於てのみ得られるのではない。内面的には、深刻な罪の自覚とそれとの斗争、そして意志的転換としての改心と救主キリストへの信仰であるが、外面的には、罪と滅びに至る生活の烈しい拒否と潔い生活の助長に於て獲得

されるのである。

「天路歴程」はピウリタンの孤独な魂の内的苦斗の劇的敍述であつた。この苦斗は天国に至る迄継続する狭い嶮しい道として絵画かれている。神の永遠の決定によつて救いへと選ばれた「クリスチャン」の辿らねばならない道はその様な難路であつた。しかし、そこに於いて彼は神の予定の意志に唯受動的に従順であつたのではなく、むしろ、積極的に神の意志の道具として自己の意志を行使し、救いの完成目指して独力・罪と滅びに至る世の誘惑と危険と迫害と戦い、自己の内の悪魔——彼は罪人であるが全く神の一方的恩恵によつて救いへと選ばれた——と争うのであつた。この争い、戦いの烈しさは益々彼をして elect としての自覚を強化し、そこから特異なピウリタン的人間が形成されていくのである。

（未完）

註 （1） The Pilgrim's Progress, p. 11 (Everyman's Liberary)
（2） Ibid., p. 11~13
（3） Ibid., p. 18
（4） Ibid., p. 27.
（5 I bid., p. 19~23.
（6） Ibid., p. 24~26.
（7） Ibid., p. 32.
（8） Ibid., p. 72.
（9） Ibid., p. 39~40.
（10） Ibid., p. 60
（11） Ibid., p. 64~66.
（12） Ibid., p. 89~99.
（13） Ibid., p. 114~118.

(14) Ibid., p. 162.
(15) John Marlowe, The Puritan Tradition in English Life, 1956, p. 132.
(16) Pilgrim's Progress, p. 138.
(17) Hugh Martin, Puritanism and Richard Baxter, 1954, p. 76~81.
(18) John Bunyan, Grace Abounding to the Chief of Sinners, 1666.
(19) Pilgrim's Progress, P. 139~143, p. 84.
(20) Ibid., p. 84 ff.
(21) Ibid., p. 81.
(22) Ibid., p. 14.
(23) Ibid., p. 21.
(24) Ibid., p. 102.
(25) Ibid., p. 134.
(26) Ibid., p. 95.
(27) Ibid, p. 96.
(28) Ibid, p. 96~97.
(29) Ibid., p. 155.
(30) G. G. Atkins, Pilgrims of the Lonely Road, 1913, p. 192.
(31) Erust Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Chunches, 1931, V. 2, p. 581~587.
(32) John T. McNeill, the History and Character of Calvinism, 1954, p. 211.
(33) Pilgrim's Progress, p. 37.
(34) Max Weber, Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie, 1947 S. 43 f.
(35) Pilgrim's Progress, p. 157.
(36) Ibid, p. 87.

シヤマニズムに於ける中核的内容の特質

諸井慶徳

シヤマニズムは既に学界にあつて種々論述せられて来た。それは大凡の理解を得られている如くである。然しその概念には多分に不鮮明な所があるまゝに放置せられ、その中核的内容に就ては、必ずしも宗教学的に十分検討せられ、正当に位置づけられているとは言い得ない。我々は改めてこの点に関し、宗教学的立場から考察を試みてみたい。

それならばシヤマニズムの中核的内容は如何に理解せられるべきであろうか。この場合、我々としてはそれ等に就て、問題の周縁から順次に検討づけをして行かねばならない。先づ我々は何によつてそれを知り、且つ判定することが出来るのであろうか。申すまでもなく、諸種の資料的事例こそは、何よりもシヤマニズムに就て我々に語る所多いものであろう。即ちそれは現地踏査者の実状報告によつて知られるものである。然しこの実状報告は、それ自身固より完全忠実な事実の再現ではない。一聯の事実の中から、特色ある数々の現象を描写したものであり、且つそれに若干説明的な筆が加えられている。所でこの現象的描写と説明的記述とに関して、大凡我々は次の如き消息を知ることが出来よう。即ちこの後者に就ては、明かに報告者その人の立場に於ける説明が見られるのであるが、たゞ注意せらるべきものとしては、この場合その報告者が身を現地人乃至当事者の見解にそのまゝ投げ入れて、彼等の代辨者となつている場合と、然らずして報告者自身の立場に立つた独自の見解を下しつゝ、一面彼等の見解を明示せんとする場合とがあ

る。我々は極力前者の場合に叶い得る資料に依拠しつゝ考察しなければならない。然もそこにも矢張り必然的に後者の如きものも若干混入されることを免れ得ない。(一)かくてこれ等に支障されることなく、我々は厭く迄も現象それ自体に深き留意を払わなければならないことになる。それは説明としては、当事者的見解のものを率直に一応受入れることによつて成り立つ。凡そ何らかの説明的記述なきものは、意味なき敍述にしか過ぎないのであり、この点に於て説明は当然附せられるべきである、それなくしては報告にはなり得ない。然し乍ら、その説明を極力当事者的見解の生地迄還元して、その本来の現象的意味内容を見究めることが肝要である。こゝに第一の現象的描写ということの顧みられるべき不可避なる構造がある。

註（一）シヤマニズムに関する優れた論著に於ても尚これは混じている、例えば G. Nioradze の "Schamanismus bei den sibilischen Völkern" 1925 等に於ても、この弊は蔽えない。又シヤマニズムに関する注目すべきその論著に於て、オールマルクスはシヤマニズムを次の如く定義しているが、既にこの中に立場の混在がある。彼は言う。Unter Schamanismus verstehen wir ein durch nervöse oder gar psychopatische Prädisposition der Volkspsyche bedingtes und in eine für das ganze Leben vitale, halb religiöse Sphäre erhobenes Brauchtum ; dieses Brauchtum besteht darin, eine mit besonderen seelischen Kräften und stärkerer psychiatrischer Veranlagung als die Umwelt ausgerüstete Person, den "Schamanen", bei einzelnen sozialen Unglücksfällen wie Krankheit, Not etc. mittels Hypnose und Autosuggestion in einen ekstatischhysterischen Zustand von variierendem Schwierigkeitsgrad fallen zu lassen, damit er sich in diesem Zustand von den Geistern (mit denen seine eigenen Halluzinationen und die animistisch charakterisierte Art der Weltanschauung das Dasein bevölkern und mit denen er in Kontakt zu treten meint) Kenntnis von der Art des Unglücks und den Schlüssel zu dessen Abhilfe erhält oder sich erkämpft.

A. Ohlmarks : "Studien zum Problem des Schamanismus." 1939. S. 5.

抑々現象的描写なるものも、決して単に事実そのまゝの再現ではあり得ない。如何に精細刻明に筆錄せられても、

それは直ちに事実の全面的伝達にはなり得ない。全き機械的映写としての写眞と雖も、如何に綿密に且つ連続的に記錄せられても、それを観ることが全き事実そのまゝの再構成となることが出来ない。正しくベルグソンが言つた如く「総ゆる可能の見地から撮つた或る町の総ての写眞があるとしても、それをどこまでも完全に互に補修した所で、決してそれは人の散歩して廻るその町そのものという凹凸ある実物見本とは等価ではないであろう」[二]現今、記錄作成者の技術が進歩し、錄音しつゝ映画に撮影することも出来る。然しよしやかゝるものと雖も、完全な事実の全面的再現とはなり得ない。況んやこの場合にあつては、かゝる精密なる記錄でなく、単に文字による描写のみであるならば、それ等は如何に詳細になされても、そのまゝの事実の現出には程遠いものであろう。又この筆錄者の筆にまつわる主観的構成は、如何にしても脫することは出来ない。されば現象的描写とは、現象そのものの、完全な描写ではなく、せいぜい重点的な出来るだけ客観的になされた描写というに過ぎない。我々はこの際、筆錄せられたものを持つのみである。加るに、それを大多数の場合は、我々の言語に飜訳して考えてみなければならない。かゝる制約され限定せられた条件の下に於てのみ、与えられた資料に依存しなければならぬのである。

我々の立場は、この消息を自覚した事実追求によつて、正当に位置づけられる。我々はたゞ努めて、現象の描写と見做されるべきものに即した検討をなす以外に途はない。されば我々の言い得ることは、以上の如き意味に於ける現象描写と説明的記述とによつて、我々はこゝに或る特殊な事実を知ることが出来るということに外ならない。間接的証拠ではあるとしても、これは打ち消すことの出来ないものであり、我々のシャマニズム理解の第一の足どりである。

註（一）Henri Bergson : "La Pensée et le Mouvant" Quatsième Edition 1934, p. 204.

次に、（それシャマニズム）は、そこ（各種の資料的事例）にあつて、事実として適確に表明せられているのであろ

うか、という問が提起せられる。この問に対して我々の答え得ることは、少くともそこには一聯の特殊な人間的事実がある、ということであろう。然しこの問と答との間には、若干の隔りがある。即ち我々はそこに、特殊な一聯の現象が事実として表明せられていることは確言し得るが、シャマニズムが事実として表明せられているとは断言出来ない。かゝる一聯の人間的現象は、シャマニズムという概念で包括することが認められる時に於てのみ、我々は或種の事実がシャマニズムの事実として表明されていると申すことが出来よう。所でそれ等の事例は先づ直接の手懸りとしては、所謂シャマニズム的なものとして、即ちシャマニズムの実例として、夫々の学者によつて認められて記述された一聯の現象(一)に就ての報告から得ることが出来る。そして更にその分析究明を通して、或種の概念内容を鮮明化すれば、次にこれを基準として、更に我々自からによつて新に一聯の現象を、シャマニズム的なものと見做して取出すことも出来る。然し我々としては今の場合、先づ一般に発表せられている諸報告によつて、検討づけをして行くべきであろう。

然らば更に進んで、かゝるシャマニズムはかゝる例証によつて、果して事実なのであろうか、ということは又一応別個の問題となる。事実として表明せられていることと、それ自体が厳然たる事実であることとは、必ずしも同一の論題ではない。一聯の特殊な人間的現象が、然々の意味内容のものとして、その社会に於て成立つているということが、事実として受取られ、それが論者の観点に於て、一つの概念の下にその具体的事実として表明されていることはあつても、その概念の下にその現象を取り上げ、その意味内容を事実的意味内容として見做すべきや否やは、直ちに帰結されることは出来ない。現象は事実であつても、その概念化に於ける意味内容が総て事実であるか否かは必ずしも明かではない。この点は我々の場合にあつて、とりわけ看過することの出来ない大切な布石である。

註（一）かゝる事柄は、即ち諸学者の概念の下に於て、所謂シャマニズムが事実として表明せられているということにもなる。

換言すれば、各種の事例は、諸学者による所謂シヤマニズムの実例なのである。これらの実例を眺めることに於て、我々は所謂シヤマニズムとは如何なるものなりやの具体的検討をなすことも果されるのであろう。既に事実として見做されて提出されているものによつて、その然るべき実態を考究することが、我々の場合にとつて最も手近な歩むべき道すじであるということが出来る。

然し乍ら他面、諸学者にあつてシヤマニズムのクリテリオンは、必ずしも明かでない。それはそれ自体厳密に検討せらるべき事柄であろう。

勿論我々はかく言えばとて、所謂シヤマンの体験内容を生理的に幻覚であるとか、忘想に過ぎぬとか、乃至は詐術に外ならぬ等ということを前以て主張せんとするのではない。我々の問題処理は、そのようなことには今は何の関わりもない。我々の言わんとするのは所謂シヤマンの体験乃至観衆の体験の内容が、この場合かくシヤマニズムの名の下に報告せられているものと、事実に於て合致しているか否かということである。我々は略々合致していることを信じねばならないであろう。我々には必ずしも事実との厳密な照合は出来ないからである。たゞ我々としては、出来るだけ広く資料を渉猟し参照すべきであると共に、他面事実との照合の代りとして、特殊な一事例の一局部にとらわれ過ぎてしまわぬため、その前後の敍述的事例を考慮に置かねばならない。(一) 我々はかゝるシヤマニズムが果して事実であるか否かを改めて念頭に置く場合、かゝる現象的事実という点に重点を置き、シヤマニズムという概念に主点を置くべきではない。一聯の現象が、かくかくの意味を持つて受け取られているという事実そのものを追求し、その事実の中から改めて我々の概念的認識を組立てゝ行くことが試みられるべきである。

註 (一) この様な意味に於て、我々は別に各種の引用事例を列挙すべきであるが、こゝではこれを省略する。それ等にはその敍述内容の現象そのものに、相互に相参照しつゝ考察の眼が注がれねばならないであろう。

それならば凡そシヤマニズムとは、その中核的内容として如何なるものであろうか。我々は幾多の事例を手懸りと

して、それ等のシャマニズム的事象にあつて、如何なる事柄が共通的且本質的なものであるかを眺め、その構造を分析して行きたい。所でこれらの事例から明かに知り得ることは、それ等が或る種の特徴を持つ一聯の人間的現象の経過であること、そしてそれが然々の意味として、当事者即ちシャマン及びその依頼者乃至その社会の人々に理解せられているということである。この現象と意味の両者が組合されて、始めてシャマンズムの事象が成り立つているのである。(一) このことは事新しく言われなくとも、何人にも明かなことであろう。然しその考察に於て、我々は一応この消息を自覚しなければ正当な取扱いをすることが出来なくなると思われる。(二)

註 (一) シャマニズムは優れて社会的事象であり、そこにはその一聯の儀礼行事に就て社会の承認が大切な役割を占めている。S. M. Shirokogroff: "General Theory of Shamanism among the Tungus. "The Journal N.C.B.R.A.S. vol LIV. 1923.

(二) このことは何れ後述するところから明らかであるが、一体このシャマニズム事象は、それ自身通常の人間的理解には容易に納得せられず、そこには幾多の技術的なものが感じ取られることから、人は直ちにそれに対する自らの価値評価、自らの意味附けを混入させつゝ、それを考察することをやり易い。然し我々としては、事象そのものゝに就ての客観的考察に当つて、この主観的色づけや混入を極力避けねばならない。勿論全く物理的生理的な意味に於ての主観的制約を脱却することは出来得ない所かも知れないが、少くとも解釈的な意味に於て、主観を背後に退けねばならない。そしてこのことを明かに行うためには、こゝに言う如く、客観的事象とそれに対する理解即ち意味附けの両者に分ちて眺めることを自覚すべきであろう。

然らばその現象の然々の特徴とは如何なるものであり、その意味の然々とは、如何なる受取られ方なのであろうか。かくて我々は、これ等の夫々に就て、各種の事例から要点的に抽出して考察しなければならない。

先づ現象的特色として特に目立つているものを列挙して、各事例に参照してみると、数種の事柄が特殊な一聯のものとして、共通に見出されるであろう。そして我々は今便宜上それ等を概括することが出来るのではなかろうか。(二)

(一) 或る特定の人物(シャマン)が、(二) 或る特殊な場合に、(三) 或る一群の観衆の居る場所で、(四) その人物の随

意的作業発動に於て一聯の現象が起される。(五)即ち或る特定の服装をして現れる。即ちそこには、(六)太鼓、鈴及びその他の特殊な樂器乃至道具が用いられ、(七)歌及び呪文等の特殊な語句や特殊な音調が奏でられる。(八)当事者シャマンにはかくして、震えたり或は吃逆したりする特殊な身体的変調が現れて来て、(九)彼はやがて動き廻つたり踊つたりする特殊な発作的行動を展開し、その中から、(十)動物の声や、その他特殊な通常の人間ならぬ音声が聞えたりする。(十一)そしてやがてシャマンは愈々熱狂的狀態となり(十二)挙句の果は疲労困憊し、(十三)遂に失神狀態となり、(十四)そこに特殊な言明乃至表明を行うのである。我々はこれ等の一聯の特殊な事物乃至事柄に就て、夫々(一)を巫者、(二)を巫時、(三)を巫場、(四)を巫発動、(五)を巫装、(六)を巫器、(七)を巫文乃至巫樂、(八)を巫痙攣、(九)を巫動、(十)を巫声、(十一)(十二)(十三)を一括して巫境(十四)を巫告と名づけることゝしたい。

註 (一) 我々は一般にシャマニズム考察に於て重要視せられている諸種の事柄、即ちシャマンの社会的地位、その就任過程、その家族的団体、その用具、服装等々をこの場合一応除外して考える。それは勿論無視すべきものではないが、我々の問題はシャマニズムの中核的事柄、即ちシャマン行事の過程そのもの、所謂カムラニエ(Kamlanie)の事象を対象としているのでこれ等の事柄に就ては、今は触れないのである。カムラニエとはアルタイ人にあつて、シャマン(Kam)と呼ぶ所から出た言葉であつて、精霊との交通の際に於けるカムの行動を言うものである。それはシャマン行動、行事そのものである。V. M. Mikhailovskii: "Shamanstvo" 1892. ウエー・エム・ミハイロフスキイ、高橋勝之訳「シベリヤ、蒙古及び欧露の異民族間に於けるシャーマン教」東亜論叢、第三輯(昭和十五年)二九五頁。

所で一般にシャマニズムの現象としては、これ等巫装、巫器、巫文巫樂、巫痙攣、巫動、巫声は、極めて多く現われているのであるが、然も我々としてはさればといつて、これ等のみをもつて直ちにシャマニズムの本質的特色と見做すことは出来ない。何となれば、よしやかゝるもの丶何れかを欠いている場合でも、そこにシャマニズムは述べられ且つ見られるからである。又かゝるものに特に注意が払われていなくとも、シャマニズムの理解及び記述がなされ

ていると見做され得るからである。加えそれ等は、諸部族に於て種々差異があり、その上からの比較考察には興味あるものであるにせよ、(一)少くとも我々の場合の問題の核心ではない。勿論これ等は極めて特異な現象形態である。嚴密な資料としては、矢張り之等を逸することは出來ず、それ自体十分検討に価するものであろう。兎もあれ我々としては、総ての事例に亘つて見出される事柄に、より注目すべきであろう。それならばそのようなものが見出されるであろうか。我々がこゝに見出すのは巫者、巫時、巫場、巫発動及び巫境と巫告とである。熱狂、疲労困憊、失神の三つを我々は先に巫境として一括した。この三項目の総てに亘つては、或は総ゆる事例に見出されぬこともあろうが、少くともこの種の巫境として、その三つの何れかは相関聯して各事例に跨つて見出される。(二)そして又そこに表現せられる巫告は、その表明に於て明かに総ての事例に共通現象である。(三)

註　(一)　これ等の夫々は諸部族、諸民族によつてかなり相違があることは、他の観点に立つ場合（民族学、人類学、社会学等）は、却つて大きな興味ある問題となるであろう。例えば、文化圏学説の学者 Gahs は面の様式に注目し、それによつて複雑なシヤマニズムを特徴づけ得るとなしている。そしてそれが母権的影響を受けていると言つている。W. Schmidt: "Der Ursprung der Gottesidee" III. 1931. S. 336f. A. Gahs: "Kopf, Schädel und Langknochenopfer beikern" Festschrift W. Schmidt S. 231-268. 然しかゝる見方は必ずしも妥当なるものではない。Rentiervölの ことは既にオールマルクスの指摘している如くであろう。A. Ohlmarks; op. cit. S. 65.

但し我々のこの場合の如く、シヤマニズムを共通的要素に於て把握せんとする時は、之等個々の民族差違の問題にたづわさることは差控えたい。巫装としては種々あり、一種のガウン乃至マントの如きもので、種々の巫具、乃至巫飾をつけている場合が多い。然し必ずしもかゝる服装をしないものもある。又巫器としては太鼓の外に小太鼓を用いたり、又鈴がそれに附いていたりする。然し太鼓を使用せず。一種の絃楽器を用いたりする場合もある。この重要性に就ては、民族によつて種々ウエイトの相違はあるが、然しそれ等が必須な用具とせられていることは概ね変りない。所でそれが如何なる理由から用いられるようになつたかに就ては論議がある。ミハイロフスキーは、観衆に強烈な印象を与えるためであるとするが、シロコゴロフはそれは巫薬の用具の一つであるとし、象徴的な意味を持つものであるとする。S. M. Shirokogoroff:

"Psychoment alComplexof the Tungus". 1935. p. 303-304.

巫文乃至巫楽は全くその場合によつて異り、一定のものはない。然し一種の勧請詞、観請楽、であることは、略々言い得るであろう。巫痙攣は或る場合には見られ、又他の場合には見られない。巫動や巫声は大抵の場合に見られるが、勿論その内容は種々雑多である。

(二) 巫境に就ての報告は、細部に関しては一様ではない。然しそこに激しい興奮状態の後、一種の失神的状態が現出せられるに至ることは、大凡総てに亘つて見られることであろう。我々の挙げる三つの項目の中、失神がその頂点とされるのである。但しそれが完全な自我喪失でない場合もある。このことに就ては後に触れる。

(三) 巫告は大抵の場合、言明としてなされる。然し行為的表示としてなされる場合もある。

かくして、巫者、巫時、巫場、巫発動、巫境、及び巫告に於て、我々は各事例に通ずる特色を見出すことが出来る。この特徴を念頭に置きながら、改めて各事例の夫々を振り返り、それ等がその過程に於て如何なる実状にあり、如何なる位置を占めているかを考察するならば、これ等の夫々を通して、大凡シャマニズムなるものが如何なる性質のものであるかを更に立入つて知ることが出来るであろう。

それ等各事例にあつては、何れも特定の人物たる巫者、即ちシャマンがその主体となつている。このことは直接各事例の記事そのものの中にはないかも知れないが、間接的には明かに伺われる所である。これはシャマニズムの一つの特色であろう。そしてそれは社会的に或る種の役割を担つたものとして、特定の人物に於て定められて居り、誰でもがその主体を為すことが出来る如きものではない。[二] そして恐らくは、シャマニズムはその名の由来がこの特定の人物の名称から起つている如く、この人物の演ずる行事に外ならないのであり、この点に於て、この人物はこの現象そのものゝ中心的立場を占めている。そしてそこには、巫時とも言うべきものとして、そのシャマン行事の行われるに当つては、(イ)大凡或る種の場合が定められて居り、(ロ)或る時刻になされることが見られる。勿論この仔細は各民族部族等に応じて、又夫々相異るものではあるが、この(ロ)に就てもさること乍ら、就中(イ)即ちその行事の行われ

るべき場合に就て、それがシャマニズムの重要な特色なることを知るであろう。シャマン行事は或る種の場合になされる。それは少くとも或る必要事情に促されて、一つの解答を得んとしてなされるものである。(二)かくして我々はこゝに、シャマニズムは一つの目的的行法であることを伺うことが出来る。そして(ロ)即ち或る時刻に好んで行われることは、それが随意的発動としてなされることを示すものでもある。それは巫発動なる項目として摘出するものである。少くとも突発的な出来事として現われるものではなく、現すべき意向の下に、自動的に始めんとしてなされるものなのである。これも亦シャマニズムの特色の一つをなすものであろう。

註　(一)　このシャマンが如何にして特定人物に定められ、又その特定人物の社会的職能乃至立場が如何なるものであるかは、シャマニズム研究の一つの課題として、多くの論者が種々述べている所である。我々は今はその仔細に立入らぬこととするが、要はその主体が或る特定の人物に限られていることは注目すべき特色である。

シャマンは通常年少の頃から、その候補に選ばれ乃至定められ、或る種の訓練を受けて然る後聖化の新入式等を経て、職業としてシャマンたる地位に就き、又社会からそれとして認められることになるのである。或る部族では世襲的であるが、他の部族ではシャマンたり得る性向さえあれば十分だとなす。但しこの様な場合、その青年は精霊に選ばれたものであると見做される。又両者の並び行われる場合もある（ブリヤート、ラップ）。何れにせよ特定のシャマンたり得るには、シャマン的性向が要件として重要視せられる。それは、一般に神経質な憂鬱性の、感受性が強く、刺戟に過敏な、夢想的な、且つ幻覚を起し易いというような性向のものである。J. A. MacCulloch: "Shamanism" in J. Hastings: "Encyclopaedia of Religion and Ethics" 1920 vol. XV p. 441.

然し何人でも自由意志によつて、直ちにシャマンとなるのではなく、むしろ抵抗し難い力によつて、シャマンたらざるを得ないとも言われる。

V. M. Mikhailovskii: "Shamanism in Siberia and European Rusia" ("Journal of the Royal Anthropological Institute" XXIV 1895) p. 138. この点我々は、人為的ならざる受動的な様相も一面見受けられる訳であろう。そして更に、或る種の訓練を経なければシャマンとなることは出来ない。この訓練は部族により地方により種々あるが、巫装、巫

器、巫文、巫楽等々に関する技術的な方面もあり、精霊に関する知的な方面もある。そしてこの訓練が終つて新入式が行われ、巫装、巫器等を授かるのである。こゝに一人前のシャマンとして認められることになるのである。M. A. Czaplicka : "Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology" 1914. p. 178-190.

(二) シロコゴロフの述べる所によると、シャマン行事の目的には次の如きものがあると言う。(1)種々な心配事の原因の発見及び未来の卜占、(2)病人の治癒、(3)死者の霊魂を死者の世界に送り届け、その霊魂を制御すること、(4)精霊への供犠、(5)精霊と霊魂の管理（制御を含む）(6)其の他種々なこと、S. M. Shirokogoroff : op. cit. p. 135.

然しこれには概ね病気災難等の原因を知り、それを除かんとするものが多い。然し又他面、より儀式化したものもある。兎もあれ、シャマン行事によつて、精霊からそれに対する解答を得んとするものである。この様な直接的な切実な動機により目的によつてなされるのである。

又この演ぜられる巫場として、(イ)或る観衆の居る所に於てなされるのが大抵であり、(ロ)或る場所に於てなされることを知る。これに就ても各事例にあつて、(ロ)は種々あり、或は特定の室内乃至は又室外のものもあるが、(イ)は正に共通のものとして、少くとも孤独的環境でなく、観衆的環境であること、このことは極めて注意すべき事柄であろう。それは又巫告として摘出した項目とも密接につながるものであるが、他の人々に対して示され、他の人々のそれとしての承認の下に演ぜられるものとして独特なものであろう。又我々は、先に巫境として三つの項目を一括した。これは必ずしも直ちに一括され得べきものでないかも知れない。然るに我々は、何故これ等を一つの概念の下に入れたかと言うに、即ちこれ等は何れも夫々の事例に於て、その現象的境地の頂点をなしているからである。即ち夫々の現象は、この頂点に於て、特殊の境地に入るものゝ如く、かくて突如として新事態を現出する。そしてその新事態こそが、重要な問題とされているのである。かゝる上から、これを巫境と名づけてみた。そして現象の実質的内容を顧る時、それ等三つには一つの共通的要素があるのを知る。それは極めて平常的ならざる状態、日常的分別の自我を喪失した状態である。その喪失が完全喪失か一部喪失かの違いはあるとしても、(二)何等かの形で自我心が失われて、

忘我的な境地に立つている。かゝる点に於て我々のこの概括は、当然成り立つべきものであると共に、この概括によつて把えられる現象的特質が、総てのシャマニズム的現象に於て、必ず見出されるものであると主張することが許されるであろう。

註（一）自我が完全に喪失されるものか、一部喪失されるのかは、固より厳密には当人の事後回顧に依つて判断せられるのみであるが、概して平常的自我意識が何等か喪失せられたと推定せられる現象が見られる。但し現象に関して、シャマンがその間の言明、表示に就て自覚的意識がない場合があると共に、又他面、シャマンが事後、霊的自我が体験した特異な内容を物語る場合がある。この後者の場合などは、或る意味に於て、自我の全き喪失とは言い得ない。

シロコゴロフも、シャマンに於ても完全な無意識に落ちない場合もあると記してる。S. M. Shirokogoroff : op. cit. p. 340.

所でこの状態に於て如何なることがなされるのであろうか。我々はその代表的なるものにして且つ最も重要なる共通的現象として、我々の所謂巫告を見るのである。特にその中で或る種のことが表明されることが根本的核心である。即ちこの表明は総てのシャマニズム的現象に於て常にあり、然もその事柄の中心的地位を占めて居り、これがその一聯の現象経過のやまをなしているのである。これを得んがために先行過程があるのであり、これによつてその現象過程そのものがそれとして成り立ち得るのである。かくして我々は、シャマニズム的現象の中核は、正しくこの表明としての巫告にあるものであると見做すことが出来よう。然らばこの表明に於て、如何なることが告げ知らされるのであろうか。それは明かに特殊なる不可見的事柄であつた。通常の人間的立場（少くともその当事者の立場）にあつては、不可知なる事柄、そして然も是非実際的見地（特殊な事情解決のために）から、その不可知なる事柄を知りたいという願望の下に、それ等一聯の現象が起され、その結果、かゝる望まれた事柄が告げ知らせられるのである。(二)即ちそこにあつては、精霊に基いて特殊なる通常的ならざる不可見の事柄がある。

我々は精靈や神々の問題は、現象的經過から除外するとするならば、畢竟現象的經過には、かゝる、特殊なる通常的ならざる不可見の事柄が告げ知らせられる、と申すことが出来よう。

註（一）シャマニズムの行われる社会にあつて、それは通常悪靈等のせいに帰せられていた病気の原因を告げ知らせられ、乃至は直接その除去せられんことを目的とした。シャマンは呪医と極めて近接した役割のものであつた。かくて諸学者にあつても、時としてはシャマンは呪医等とはつきり区別せられないことがある。例えば、H. Lowie: "The Crow Indian", 1935

かくて我々は、シャマニズムなるものゝ現象に於ける核心を把握することが出来る。それは約言すれば、或る特定の人が或る前提的先行現象のあつた後、特殊な通常的ならざる不可見的領域の事柄を告げ知らせる、という現象形態を持つている。かゝる現象形態が単にその外面的形態たる限り、それはシャマニズムに非ずして、一個の変態現象に過ぎない。何等特別な価値あるものではない。然るにかゝる社会にあつて、この事が好んで行なわれるのは如何なる故であろうか。それは、こゝにあつては、これ等の現象が特殊な意味を以て解せられ、受取られているからに外ならない。

この特殊な意味理解の下に於てこそ始めて、これ等が価値あるものとして好んで行われるのである。然らばその意味理解は如何なるものであろうか。我々はこの現象と意味の媒介になるものとして、巫告としての言明に於ける内容(二)を手懸りとすることが出来る。人々はこの言明によつて知らされることを通して、又その知らされ方から推測して、特殊な意味附与をなしているのである。若しこのシャマニズム的なる現象に於ても、仮に何等の言明が行われなかつたとするならば、それは一個の奇狂なる振舞たるに過ぎぬと見られるであろう。シャマンなる主体者の口から出る何等かの言明を通して、当事者たる人々も始めてその振舞を意味深く納得するのである。

註（一）巫告は単に言明のみではない。身体的な表示を以てなされる場合もある。特に悪靈を除去するためになされるシャマニズム行事にあつてはそうであろう。然し乍らかゝる場合でも、少くとも何らかの言明が事後にシャマン当人によつて語られるか、伝承的にその社会によつて理解される如く、既に或る種の言明が社会的に行われているか、乃至は脇役によつて

告げられるか何れかにせよ、それに就て行われるのでなければ、その行動がシャマン的意義を持つて来ない。

然らばかゝる言明を介して、如何なる意味内容に於て理解せられるのであろうか。我々はこのことを再び各種の事例に於て見出すことが出来る。それはその事例に於て、客観的なる現象的過程以外に、そのシャマニズムとしての敍述そのものゝ中に、十分汲み取ることが出来よう。即ち単なる一聯の現象が、或る種の内容を含んだ事柄として受取られている（当事者間に）ことを検討するならば、比較的容易に考察の糸口をつかむことが出来る。

我々は概ねかゝるものとして、各事例に於て、少くとも単なる客観的な現象だけではなく、ある内容として解釈を施して記されているものを見ることが出来る。それ等は、凡そかゝる意味的解釈づけが行われなかつたならば、到底かゝる記述にはなり得ないであろうと思われるものである。但しこれ等の記述の中には、直ちに同一視せられない差異ある意味解釈があることは、予め了解せられねばならない。凡そ一方に、当事者たる人々、即ちその部族の常にシャマニズム的行事を依頼し、依頼される人々、にあつてなされている意味解釈（意味説明及び意味附与）、次に又、その社会の人々が一般になしているそれに関する意味解釈（意味附与）、そして他方に、かゝる行事を第三者として観察し、それを報告している調査者研究者の人々に於てなされる意味解釈（意味解剖）、とがあり得ることは申すまでもない。(一)

註（一）この場合、一般当事者的意味附与と社会的意味附与は一応区別せられ得るが、後者は可能的一般当事者でもあり、又前者も可能的社会一般である故、実際に於ては必ずしも厳密に区別し得られぬであろう。シャマニズムとは単独者の自内証の境地ではなくして、それ自身既に本質的に一つの制度であるとも言い得るからである。かゝる制度としての見方は、ハウウエルス等が述べている。

William Howells: "The Heathens. Primitive Man and His Religon" 1949.

所で前者の中には、更にこれを分けて、行事の主役たるシャマンその人と、それを取囲む脇役たる助力者、依頼者とが含まれているが、(二)この両者の意味解釈は厳密に分析するならば、之亦必ずしも同一なるものではないのであ

る(勿論この区別は必ずしも容易ではないが)。何となれば、シャマンの言明に於ける意味説明によつて、脇役の人々が意味解釈をすることは事実であるが、然もこの人々の意味解釈が総てシャマンの言明のみにより、又その言明の範囲内でのみあるわけではないからである。人々の積極的な意味附与(シャマンの意味説明と関聯して、示唆及び暗示もあるではあろうが)によつて行われる意味解釈もあり得るからである。然し大体に於ては、それはシャマン自らによる意味附与とは混然と入り混つて居り、その区分は極めて難しい。我々としては直にどこ迄が意味説明であり、どこ迄が意味附与であるかを仔細に正すことは至難である。たゞ極力視点を鮮明ならしめつゝ考察を進めねばならない。かくしてこゝに(一)主役の立場に於ける意味説明、(二)脇役の立場に於ける意味附与、(三)その社会一般の人々による意味附与、(四)観察者の立場に於ける意味解剤の四様の意味解釈を知ることが出来る。

註 (一) シャマニズムの当事者には主役たるシャマンの外に、脇役的シャマンのある場合もある。かゝるものがなくても、依頼者及び観衆は一種の脇役とも見做される。然し同じく脇役と言つても、この前者(シャマン的脇役)と、後者(一般人的脇役)とは、厳密には同じく考えられない。然し我々は前者に就ては、主役的シャマンの可能的なものとして考えるべきであろう。前者に就ては、G. A. Wilken: "Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel" blz. 442.

これ等の視点に立ちつゝ顧るならば、我々は如何なる意味解釈の内容を概括して見出すであろうか。我々は先づそれ等の各事例の中から、更に明かに意味解剤と思われるものを取除かねばならぬ。(二) それはシャマニズム現象に於ける本来の意味理解を伺うに当つては、一応の直接資料たり得ないからである。かくてその他のものに就て眺めて見て、本来の意味内容を知るに十分であろう。これ等に該当するものを、その記述内容に別つて考察する時、我々は或る種の内容的項目と視点の所在とを表示することが出来るであろう。但し各事例にあつては、種々に相異つた表現が用いられている。表現に表れた用語を基準とする限り、我々は殆ど各事例の総てを記載しなければならなくなるであろ

う。然しこれは空しき二重手間に過ぎないこと丶思われる故、我々は寧ろ概念的内容を基準とすることに定めねばならない。(二)

かくて諸事例に於ける意味内容は、大凡次の如きものとして指摘せられるであろう。

(A)精靈がシャマンに来ること、そして之には二通りあり、(イ)シャマンの中に入り込むこと、(ロ)シャマンの傍近く来ること、(B)精靈を呼び出すこと、(C)精靈が語ること、(D)精靈にたづねること、これにも二通りあり、(イ)シャマンその人がたづねる、(ロ)傍の脇役がたづねる、(E)精靈と共に旅に飛出す。(三)

註 (一) 勿論十分判明になし得ない場合は、残しておくのであるが、極力かゝる第三次的乃至第四次的意味づけは取去るのである。

(二) 各事例に於てのシャマンの名称、精霊の名称等は夫々相異るものであるが、我々は細部は捨象して概括して行く立場を取る。各事例の仔細は別の機会に譲り、こゝには記さない。

(三) オールマルクスによれば、シャマンの霊が出て行くのは大シャマンの場合であり、之に対して、精霊がシャマンの所に来るのは小シャマンの場合であると言う。そして彼によれば、かゝる大シャマンは極北圏に限ると言う。

A. Ohlmarks: "Studien zum Problem des Shamanismus" 1939. S. 40-42.

然し我々の見解によれば、かゝる図式化は無理である。その事例を具体的に挙げることは省略するが、明かに南方諸民族のシャマニズムにあつても、霊の旅出は見られる。加之、精霊を連れて来ることさえもある。但しクロイト等はかゝるものを司祭と見做している。

A. C. Kruij: "Het Animism in den Indischen Archipel" 1906. blz. 18. 30-33. 37. 40.

この項目によつてその筋を脈絡づけて、我々は次の事を知り得るであろう。即ちシャマニズムにあつては、シャマンのなす事、特に語ることに就て、見えないことではあるが、次の如きことがなされたと解されているのである。

(一)精靈が巫者の中に入り込んで、精靈が語り且つ行うのである。乃至は(二)精靈が巫者の傍近くに呼び来されて、巫

者はその精靈と語つているのである。(三)更に又巫者は精靈と共に旅に飛び出して、その狀況を示すのである。(但しこゝに精靈というのは、広く超人間的靈的存在一般を指す。)

かくして以上の我々の手順を結論的に要約すれば、我々は略々次の如きことを言い得るであろう。シャマニズムとは、或る特定の人物が、或種の目的のために行うものとして、或る種の前提的先行現象のあつた後、特殊の忘我的な自我喪失の狀態に入つて、特殊な通常的ならざる不可見の事柄を、他の人々に告げ知らせることに就て、それは精靈(超人間的靈的存在)が彼の中にあつてかくなしているのであるか、又は精靈に対して彼がかくなしているのであるか、乃至は精靈との関係に於て、彼がなすことがかくあらわれているのであるか、等という意味に於て、その社会として公に認められ解されている如き(二)、一聯の人間現象に外ならない。

註 (一) こゝに言う「解されている」とは、デュルケムの所謂 le fait sociale として通用されているという意味である。既に我々が述べた如く、少くとも三種の意味解釈に支えられているものに外ならない。

Les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité de faits psychiques ; ils ont un autre substrat, ils n'évoluent pas dans le même milieu, ils ne dependent pas des même conditions. Ce n'est pas á dire qu'ils ne soient, eux aussi, psychiques en quelque manière puisqu'ils consistent tous en des façons de penser ou d'agir. Mais les états de la conscience collective sont d'une autre nature que les états de la conscience individuelle ; ce sont des représentations d'une autre sorte. La mentalité des groupes n'est pas celle des particulières : elle a ses lois propres. (デュルケムは言つているが、(E. Durkkeim : "Les Règles de la Méthode Sociologique" 86d. 1927. p. XVI) これを総ゆる場合にあてはめることは危険であるとしても、確にシャマニズムの場合にあつては、単なるシャマンの個人心理現象として処理せられ得ないものがあるであろう。この点シャマニズムの研究にあつて充分注意せられねばならない。

然るにこの際、我々には尚疑念が残されている。それはかゝる意味解釈に於て、その本質消息は抑々如何なるもの

であるかということである。我々はこれ等の意味内容に於て、註釈的なそれと指示的なそれとを見分けることが出来る。即ち直接ある現象を或る種の意味内容として指示するものと、それを言わんための前提的註釈の役目を持つものがある。

かくして「精靈が巫者の中に入る」とは「精靈が語る」ということの註釈的意味内容であり、同じく「精靈が近くに来る」とは「精靈と語る」乃至「精靈と行動を共にする」ということの註釈的意味内容である。(二) 我々は意味解釈の本質的内容をさぐらんがためには、端的に指示的な意味内容の問題に考察の眼を向けねばならない。何となれば、註釈的な意味内容は厳密に言えば、それ自身第二次的な意味附けに外ならないからである。かゝる第二次的な意味内容の随伴としてのみ正当に評価され得るのである。かくて我々はこの観点に立脚して、もう一歩検討の歩みを進めることが出来る。

註 (一) この所論に就ては或は異論もあるであろう。若しシヤマンの直接体験として、「中に入つた」「傍近く来た」という体験を得たとするならば、それを以て指示的とは異つた解釈的意味解釈とするのは、妥当ではないと思われるかも知れない。然しこの場合、我々が各事例に就て見出すことは、かゝる直接的接触それ自身が目指されるものではなく、又それは自覚的に内容乃至近接として言明されるのではなく、それに続く行動的内容の言明に主点が置かれている。そしてそれから反転して意味解釈されて、かゝる意味解釈がなされていると言い得るであろう。そして後に論ずる所であるが、この点が正にシヤマニズムの、神秘主義と区別せられるべき一つの点であろう。

然らば「精靈が語る」といい、「精靈と語る」或は又「精靈と行動を共にする」と言う意味内容に就て、我々はその背後的構造に於て、如何なる事柄を見出すであろうか。第二次的意味内容も参照しつゝ、我々はそこに如何なるものを摘出し得るであろうか。

そこには先づ第一に、精靈なるものが存在すること、第二に、その精靈が多数存在すること、第三に、その精靈が

人間主体と直接の接触として交渉関係を持ち得ることが前提されていることである。

この三つの事柄は謂はば無条件に受け入れられているのであつて、その間に何らの疑惑もさしはさまれていない。それは正し信ぜくられていることである。換言すれば、「信ずる」という仕方に於て納得されている。(一)若し此等三つの根本的前提がなかつたならば、如何にして既述の如き意味内容が解せられるのであろうか。現われている限り、何人にも肉眼にて見える限りは、少くともかゝる意味内容は何等直接的には認められ得ない。何となれば、全くのエトランジエならば、このシャマニズム的現象は一個の奇異なる妄想的行動にしか過ぎないであろう。このことは、これ等現象の報告者たりし人々の記述の中にも明かに現われていることである。即ち我々が先に意味内容の問題に関して、研究者の立場に於ける意味解剖と言つたものは、この消息を如実に物語る。第三者としてのこれ等の人々には、これ等の現象を要するに詐術的妄想なることを見出さんとする意図が、常に無意識的にこびりついているのである。

註（一）未開人に於て「信ずる」作用それ自体の反省は殆んどない。凡そ内面的主体性として「信」の作用が自覚せられるのは、かなり高度の文化が発達してからである。

古代人にあつても「信」は寧ろ外面的依拠を示すものとして、それが自覚せられたに外ならなかつた。それ故表面のみを見て、この様な主体性が未開人の場合にないということは大なる誤りであろう。それならば「信ずる」というのは如何なるものであるか。これに就ては、拙稿、「宗教的主体性の論理」に於て論述した。「日本文化」、第二十六号、第二十八号、第二十九号、第三十二号、第三十三号及び第三十五号参照。

こゝに言う精霊とは個々の場合、必ずしも同一種類の内容のものではない。又それは精霊という語を以て一括し得るものでもない。我々は先に便宜上概括してこの名称を用いたのであつた。

然らばその共通し得る内容は何であろうか。総ての個々の場合を通じて、該当し得る概念がないものであろうか。

この際、それは一つの点に於て、識別せられるのであろう。それは少くともこの存在が、人間を超越した、通常人には不可視的な存在（être invisible）でであり、且つそれが人間に作用を及ぼし得る力量あるものであること、そしてこれは様々な多くのものであり、人はこゝにこの超越的不可視的世界（monde invisible）と関わりを持つに至つていることである。

これがこの場合の存在の根源的性格と申さねばならない。このことは本質的に認定せらるべき内容である。その超越的不可視的存在が如何なる特殊的内容のものであるか、この事に就て多様な差異が現われて来るのである。(二) そしてかくの如き精靈は決して唯一独自なものではなく、数多くのものとして信ぜられている。このことは諸種の事例そのものに於てその全体的背景の理解に際して直ちに明かな所であり、それはたゞ多数の人間優越的な力量の存在であれば足りるのである。

註（一）一般に、シャマンは、夫々の特定の精靈と関わりを持つものであるとせられている。尚これ等の精靈は、通常の人間の眼には見えぬが、シャマンにのみ見えるとも言われる。この差異は精靈観念の多様性として、多くの諸家によつて種々論ぜられている。ニヨラッツエはその書の第一章シャマニズム的世界観でこの事を概括している。

G. Nioradze: "Schamanismus bei den sibilischen Völkern" 1925 Kap. I.

かくして我々は、本質的消息に就て考察し来つて、こゝにシャマニズムの中核的内容をほゞ明らかにすることが出来るであろう。シャマニズムは往々その本質に於て、神秘主義の一種とも見做され、原始的神秘主義（primitive mysticism）とも言われて来た。然しこのことは今や訂正せられねばならない、シャマニズムはそれが直ちに神秘主義の一種として、原始的神秘主義乃至は先神秘主義として名付けられ得べきものではないであろう。

この点我々は、従来の多くの論者の述べる所に対して、一応の是正を必要と考える。シャマニズムは神秘主義の原

始形態として見做し得るためには、余りにもそれ独自の特質的内容を持つている。その両者の間には、一見類似の現象の中にも実質的に距離がある。我々はそれを単なる原始的なる形態として認めることは出来ない。(一)

註（一）Edv. Lehmann, W. J. Aniders, MacCulloch Edv. を始めとして、一般にかゝる見解が行われている。Lehmann. "Primitive Mysticism" (E. R. E. IX p. 85). Edv. Lehmann: "Mystik in Heidentum und Christentum" 3 Aufl. 1923. W. J. Aalders: "Mystiek. Haar Vormen, Wezem, Waarde" 1928. MacCulloch: "Shamanism" (E. R. E. XI p. 494) この神秘主義とシャマニズムの概念の峻別は、この論攷に於て始めて明確に行われることが出来るであろう。

今や我々は明かにシャマニズムと神秘主義の根本相違を指摘することが出来る。(二) シャマニズムに於ては、その主体が特定の人物であるのに対して、神秘主義では、必ずしも予め特定の人に定められているのではない。少くともその発現以前に於て、その現象当事者としての資格性に於て、特定の人物に定められて居り、その人物の演ずる行法として始めて全うされるという如き制約は受けていない。又、シャマニズムはその行法を実施せんとする意図の下に、或結果を得んとする目的のためになされるのである。之に対して神秘主義にあつては、正に何等の意図もなく、無目的的に現出せられるものである。勿論神秘主義にあつても特殊の行道はあり、それをなすことによつて、或る境地に到らんとする企図はあるであろう。然しそれは厳く迄もこの境地そのものを得んがためであつて、他の或る事柄を得んとする目的的な企てではない。この点又シャマニズムと神秘主義とは明確に異る。

そしてシャマニズムにあつては、それが観衆を持ち、前もつて社会的公認の下になされるが、この点神秘主義は本質上、総じて単独的であり、他の人々と共にそれに公認せられつゝなす如きものではない。パウロの神秘体験は他の人々と共に居る時に於て、然も他の人々には分らぬ事柄として現わされた。勿も神秘主義にも集団的展開はあるであろう。例えば、デルウイシユ僧団に於ての如く。然しそれも亦本来は仲間同志の集団的展開なのであつて、第三者を

交えた。その社会的公認の環境でなされるシャマニズムの如きものとは、全く相異ると言わねばならない。

そして特にシャマニズムに著しい特色は、その結果を他の人々に表示してみせることであつて、それは本質的に対他的表示の性格を持つものである。然るに神祕主義は之とは全く対蹠的に、厭く迄も対自的に告白的になされるのみの世界である。神祕家に於て見られる表示も、結局はかゝる対自的告白の発露に外ならぬのである。この点シャマニズムは神祕主義と根本的に性格を異にする。

所でかゝる特色もさることながら、我々として殊に注目しなければならぬことは、次の項目である。シャマニズムにあつては、その対象は多数の精靈であつた。それは人間に優越した力量の存在であるとはしても、絶対的存在ではなく、たゞ不可視的靈的な優越存在に外ならない。さればこの様なものは、たとえ優越するものであつても、此の際人間と相対の存在に過ぎないものであろう。そしてそこには或る種の連続が当然予想せられ内含せられている。然るに神祕主義にあつては、その対象は絶対優越の存在である。それは唯一絶対の超越者である。それは正に人間に対して絶対優越にあり、そこには連続性の内含は許されない。かゝる絶対的存在に対しての関わりは、相対的優越者に対する関わりの量的強化徹底には止まらずに、その間に質量差異が見られねばならない。

そしてかゝる対象に対する関わりの在り方として、シャマニズムにあつては、主体の無意識裡になされる直接的接触であつた。そしてそれは一種の一体的相即とも言うべきものではあろう。然もその相即は、無意識裡に相即として振舞われ、観衆に受取られた相即である。然るに神祕主義にあつては、神祕家は正に自意識の中にありつゝも、然も絶対者との合一を意識するのである。これは両者の著しい相違でなければならない。勿論シャマンにあつても、全く自意識がないわけではないであろう。さればこそ人々をして、その相即をうなずかせるに至るのかも知れない。然も矢張りそこには自意識に於て、その対象と合一することを意識する点に主点があるのではなく、依然神祕主義とは相

異るものに外ならないのである。

註（一）神秘主義に就ては、我々は別の機会にその本質性を明にしたので、こゝではその経過は省略する。仔細には拙稿「宗教神秘主義研究序説、概念規程の方法論的前提――」日本文化第三十二号別冊参照。

馬鳴の著作

金倉圓照

一、はしがき

見存インド戯曲の最古の作者であり、また古典形式による華麗なサンスクリット作詩の著名な先達である馬鳴は、宗教史においても看過できない大切な位置をしめてゐる。いはゆる小乘仏教から大乘仏教への転換期に際し、彼は思想の動向に指導的な役割をはたしたからである。そして、かやうな馬鳴の歴史上の意義は、近来学界において、認識が一層深められてきた。しかし、彼の著作とせられてゐる物が、現在如何ほど存在してゐるかを尋ねる時、必ずしも満足すべき答へがこれまでに与へられてゐない。

回顧すれば、大正元年にトマス博士が、従来の研究にもとづいて馬鳴の著作のリストを提示した。そこでは、馬鳴すなはち、Aśvaghoṣa と、Āryа-Śūra（聖勇）と Mātṛceṭa（摩咥里制吒）を一括して取扱ひ、それぞれサンスクリット語、チベット語、及び漢訳に見存する作品の三種に分けて記述してゐる。そして馬鳴だけについていへば、第一種に五部、第二種に十一部、第三種に六部、合計二十二部をあげてゐるのである。相当くはしい目録であるが、何分四十五年以前の発表なので、今日では訂正と追加を必要とする（F. W. Thomas, Kavīndravacanasamuccaya, Bibl. Ind. N. S. No. 1309, Calcutta 1912, Introduction, pp. 25 ff.）。

つぎに昭和二十一年にラウ博士が馬鳴を標題とするモノグラフを刊行したが、その中に、同じ問題をほぼ同様の形式で論述した。しかし、そこでサンスクリット語とチベット語による作品のリストは、前記トマス博士の労作のひき写しである。そして、漢訳のそれは、鈴木大拙博士の起信論英訳の序文に出てゐる表示 (T. Suzuki, Aśvaghoṣa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna, Chicago 1900, pp. 36 ff.) から八部と、南条文雄博士の『大明三蔵聖教目錄』から抜萃した六部とを、単に機械的に並べてゐるにすぎない。従つて、その間に重複もあり、トマス博士のリストに比して何等改善の跡が認められないばかりでなく、むしろ図表として明澄度を缺く結果になつてゐるのである (Bimala Churn Law, Aśvaghoṣa [Royal Asiatic Society of Bengal Monograph Series vol. 1], Calcutta 1946)。

かやうなわけで、比較的に出版の新しいラウ博士の記述も、不完全で、今日そのまま信憑できにくい事情である。しかし、馬鳴の研究を行なはうとするに当り、それが彼の如何なる方面に関らうとも、まづ幾許の作品が彼に帰せられてゐるかを明かにしておくことが、必要な前提と思はれる。同時にそれは、歴史上馬鳴の存在を一人とすべきか、二人以上と考ふべきかの問題とも関係があり、また個々の著述の眞贋を決定する上にも参考となる事柄であらう。以下主題について論述を試みるゆゑんである。ただし、馬鳴の著作といつても、ここでその範囲は現存のまとまつた作品に限定せられる。換言すれば、片言隻句の引用、或は単に標題のみ知られてゐるやうな文書については、それが見存作品の決疑に関係しない以上、詮索を加へない方針である。[一] また排列の順位は、トマス氏のそれに大体準拠した。但し、漢訳を西蔵訳よりも前におき、かつ一々についての簡短な内容をのべておいた。[二] そして必要ある場合には、梵漢西の作品相互間の交渉を新たに書き添へたのである。

註 (一) ゆゑに、たとへば付法藏因縁伝五に、馬鳴が「頼吒唎羅」といふ妙伎楽を作つたと伝へるが如き、ここに問題としない

（大正藏五〇、三一五上）。もつとも一九三六年にサーンクリトヤーヤナの出版した Dharmakīrti 著 Vādanyāya 梵文六七頁に Aśvaghoṣa の（造つた）Rāṣṭrapāla といふ名の Nāṭaka 云々とあるにつき、チョンストンはこれを漢訳「頼吒和羅経」（大正藏一所収のもの？）に該当すると見る者のやうであるが、この認知は俄かに信じがたいので、今は採用しないのである（チョンストンの論 J. of Greater Ind. Soc. V. 2, 1938 未検なるも Ind. Hist. Quart. 1938, p. 882 を見よ）。

（二）本論文に関連して、同じ筆者により次の研究が公表されてゐる。

①馬鳴の信（文化、十八ノ三、昭和二十九年五月）。

②馬鳴研究備忘二題—一、金剛針論、二、サウンダラナンダの慈と悲（印度学仏教学論集、昭和二十九年七月）。

③マートリチェータ雑説（文化、二十ノ四、昭和三十一年七月）。

④馬鳴の部派（文化、二十一ノ五、昭和三十二年九月）。

二、目　　録

以下の記号□◇○は、それぞれ梵語、漢訳、西藏語、に相当文のあることをあらはす。

（イ）サンスクリット語（□）による物

（1）Buddhacarita-kāvya ◇○　本書は義淨三藏が南海帰寄伝四に「尊者馬鳴…併ニ仏本行詩ヲ作ル。大本ナリ。若シ訳サバ十余巻有リ、如来王宮ヨリ始メ、雙樹ニ終ル一代ノ仏法ヲ述ブ云々」としるしてゐる物に該当する。[一] カーヴャとよばれる美文体の詩によつて、仏陀の生涯にわたる行状を説く。[二] テキストは、一八九三年に、カウェルが出版し、さらに、一九三五年に、チョンストンが校訂本を上梓した。[三] 本典には、以下に示すやうに、相応すべき漢訳および西藏訳があり、いづれも二十八章を含んでゐる。しかし、カウェル版原文は十七章、チョンストン版のそ

れは、十四章で終るのである。今、漢、西、カウェル梵本を比較すると、最初の二四偈は、漢西に缺けてゐる。が、以下、十三章終まで、梵と西とよく一致し、漢訳も可なりの契合を示す。第十四章も大部分は三本の同一を表示するが、終の部分で梵文は大なる相違をあらはしてくる。そして、梵文十五、十六、十七の三章は、直接漢西に関係をもたない。

ところで、梵文十七章の終をみると、十四章から十七章までは、原文を捜索したが発見できなかつたので、西暦一八三〇年に該当すべき歳に、アムリターナンダ(Amṛtānanda)によつて、この部分が作られたと、附記してある。即ち、終の部分は、新しい僞作であると知られる。七世紀の後半に義浄が実検した既述の梵本は、漢西訳の原書に等しい分量であつたらうと推定せられるが、今日のそれは、かやうにして不完全である。そして、その後一九〇九年ネパールで発見せられた写本も、十四章の半までしかなかつた。そこで、純粋に馬鳴の筆に成つたと信ぜられる部分だけを、西蔵訳など参照して、新たに校訂出版したのが、ヂョンストンのテキストである。右のやうに、端本の状態ではあるが、この梵文は馬鳴研究にとつて、最も重要な資料の一つに数へられる。(13)(31)参照。

(2) Saundarānanda-kāvya　仏陀が、その異母弟で美貌の青年であるナンダ(Nanda 難陀)を、断ちがたい妻女への恋情から、強ひて離れさせ、出家得道に導いたといふ物語を主題とする。前と同様にカーヴヤの形式による作品。十八章から成る。シナ西蔵に伝訳せられず、比較的新しく発見せられた。一九一〇年に、ハラプラサーダ・シャーストリーがカルカッタで出版したのを、流伝の嚆矢とする。ついで一九二八年に、ヂョンストンが前出の『ブッダチャリタ』と同じ体裁で上木した。[四] さらに一九三八年、最初の出版が、増補を伴なつて再版せられた。本典は前著と共に馬鳴研究の基本的資料である。

(3) Śāriputra-prakaraṇa (Śāradvatiputra-prakaraṇaともいふ)　舍利弗とその友人目連が、仏門に帰依するに至つた事件を取扱つた九幕の戯曲。ツルファン(Turfan)で発見せられた貝葉の零墨によつて、一九一一年、リューデルスが初めて、ベルリン学士院議事報告に公刊した。断簡ではあるが、馬鳴の作品であることが明記されてゐること、および、それによつて馬鳴が脚本をも書いたことが証明せられるので、大切な資料である。(五)

(4) Vajrasūci ◇　婆羅門の主張する四姓の別、いはゆるカースト・システムは、無意味で必然の根拠を缺くこと、換言すれば、人間は本来すべて平等であるといふことを、明快に論じた小論文。一八五九年にウェーバーが出版し、さらに一九四九年にムケルヂーが校訂本を上梓した。この論に漢訳の対応書があり、『金剛針論』と題し、大正大蔵経三二巻に收載せられてゐる。西暦十世紀に入宋した法天の訳文である。しかるに、この漢訳では、原著者を馬鳴とせず、法称菩薩としるしてゐる。そこで、はたして馬鳴の作か否かについて、専門家の間で、意見が一致しない。今は、レヴィ等の見解に従ひ、梵文は馬鳴の眞作、漢文は馬鳴の作を法称が改訂した物の翻訳とみておく。また別に『ヴヂラスーチー・ウパニシャド』と題する婆羅門の経典があり、馬鳴の標題の書は、このウパニシャドに対する仏教側の註釈であるとなす説もある。(六)が、これは顚倒の見で、むしろ、馬鳴の作を婆羅門的に改作したのが、右のウパニシャドであると、考ふべきであらう。

(5) Gaṇḍistotra-gāthā ◇○　犍椎の打鳴をたたへ、仏徳を讃歎し、その加護を請うた抒情詩。法賢(或は前記「金剛針論」の訳者法天)が、これを漢字に音訳し、『犍椎梵讃』といふ題名で、伝へられてゐる。(七)この詩には、西蔵文の翻訳がある。よつて、Staël-Holsteinが、右の訳文を参照し、漢字の音訳から本来の梵語へ還元し、一九一

三年、Bibliotheca Buddhica XV に出版した。その成果は、専門家の是認をえてゐる。(八) 漢音訳文には、原著者の名をしるさない。が、西藏訳文に馬鳴の作とし、形式および内容から見てもそれにふさはしいので、彼の作品にかぞへられるのである。(23) 參照。

(6) Gurupañcāśikā ◇○　師匠に奉仕する法、功德などを、五十頌にまとめた詩文。その中に、密教に關係のある事が說かれてゐる。シルヴァン・レヴィが、ネパールで最初の三十四頌を新しく發見し、翻訳を添へて公刊した。漢訳に日称訳の『事師法五十頌』があつて、馬鳴菩薩集としるすだけでなく、西藏訳も馬鳴造としてゐる。(九) (18) (28) 參照。

(7) [Vajrayāna-] Mūlāpattisaṃgraha ○　眞言祕密は阿闍梨（即ち師匠）に隨順する事によつて成就せられる。しかれば、師を輕蔑することは最大の過罪である。本典は、タントラにおける是くの如き十四の根本過咎をあげて訓へた韻文。前と同樣に、レヴィによつて原文が發見せられ、(6)と共に刊行せられた。西藏訳に馬鳴の作としるされてゐる。(25) 參照。

(8) Sthūlāpatti ○　ハタ・ヨーガ (Haṭha-yoga) を実行の途中で中止するなど、瑜伽行者の重大な過失をあげて示した簡短な散文。出版と訳は前に同じ。西藏訳に馬鳴の作となつてゐる。(26) 參照。

(9) Daśākuśalakarmapathāḥ ◇○　身に關する三種、語に關する四種、意に關する三種、合計十種の不善業

道をかかげ、それを奈落におちる大原因としていましめた簡短な散文の論。原文と訳文の出所は、前に同じ。下記の如く漢訳ならびに西蔵訳があり、いづれもこれを馬鳴の作としてゐる。(20)(34)参照。

(10) Saḍgatikārikā ◇○　地獄界から天上界までの六道における業報と、その原因を説いて、善行をすすめた短篇の偈文集。やはり、レヴィがネパールで原文を発見し、フランスのアジア学報に報告してゐる。原文の尾題にアシヴゴーシャの作と明記するのみでなく、本論の漢訳『六趣輪廻経』も、馬鳴菩薩集としるす。西蔵蔵経で、本篇の内容に契合する物は、Saddharmasmṛtyupasthānakārikā（正法念處頌）の題名で、二回あらはれる（東北目錄四一七九および四五〇二）。ともに同じ訳者の筆である。そして、原著者を Chos-ldan rab-ḥbyor dbyaṅs 即ち、Dhārmikasubhūti-ghoṣa とする。しかるに、ダールミカスブーティ（達摩須部底、法善現）は、ターラナータの仏教史によれば、馬鳴と同一人物をあらはす。(一〇) また、パーリ文に Chagatidīpanī といふ経文があり、ビルマ僧が、梵文から翻訳した物であるが、訳者はこれを、馬鳴の作としてゐる。そして、それは、フェール (L. Feer) が出版した梵文 Pañcagatidīpana と内容の一致する教典である。(一一)

さて、法善現の造つた偈文が、二回世親の倶舎論に援引せられてをり、それは眞諦訳にも玄奘訳にも、掲載されてゐる。そして、その一偈は、発見せられた主題の梵本、並びに前記のパーリ文及びフェールの梵文にも存在がつきとめられた。かくして問題の偈文は、西蔵ではダールミカスブーティ、漢訳とパーリでは馬鳴作とせられてゐるわけである。いづれにしても、古く世親の時代に、すでに、ダールミカスブーティの標題の書があつたとしなければならず、(一二) ダールミカスブーティを、馬鳴と同一人とすれば、本論を馬鳴の眞作とする可能性が、強まることとならう。(19) 参照。

(11) Nairātmyaparipṛcchā ◇○　外道 (tīrthikāḥ) が、大乗者の所に往つて、無我の義を問ふといふ趣向の論、前半は散文、後半は韻文から成る。ここで、外学は最高我 (paramātman) を立て、大乗者は眞俗二諦をのべ、菩提心 (bodhicitta) の定義をといて、一切皆空 (sarvaśūnya) 般若波羅蜜の相 (prajñāpāramita-rūpa) であるなどといふ。レヴィが原典を発見し、フランス訳と共に公刊してゐるが、そのテキストでは、標題の前に Mahāyāna-nirdeśe といふ詞が、附加されてをる。本論に相応する漢訳が二種あり、一は法天 (西暦九七三来支) 訳の『外道問聖大乗法無我義経』(大正蔵一七) であり、他は日称 (西暦一〇四六来支) 等訳の『尼乾子問無我義経』(同上三二) である。前者は契経の形式で、仏陀が外道に大乗無我の義ををしへる。後者は論の形式で、大乗者が尼乾子 (即ちヂャイナ) に、同じ意味ををしへ、しかも作者を馬鳴菩薩としてゐる。西蔵訳 (東北目錄一七三) もあるが、経部に編入せられて、作者をしるさない。おそらく、最初契経の形で伝はつてゐたのが、後に馬鳴に附託されるに至つたものと解せられる。[一三] (17) 参照。

(12) Tridaṇḍamālā 未だ公刊されてゐないが、その写本をラーフラ・サーンクリトヤーヤナがポカン寺で発見した。そしてその尾題に「説一切有部の大論師、釈種の比丘、聖馬鳴の作」としるしてある。デュセッペ・ツッチ博士もそれを写眞にとつて帰り、いづれ出版の予定であるといふ。[一四] また羽田野助教授の示教によれば、アティーシャの伝記に、この論と次項にあげる荘厳経論とを馬鳴の研究には必要とするとあるといふ。

註 (一) 大正蔵五四巻二二八上。

(二) A. L. Basham は「古典形式による最古の現存するサンスクリット詩は、仏教詩人馬鳴のそれである」といひ、『ブッダチャリタ』の名をあげてゐる。(The Wonder that was India, London 1956, p. 415)。しかし Winternitz は、ブッダ

チャリタのカーヴヤ体の初めは、既にラーマーヤナに発見せられるとし「ヴールミーキとその直接の後継者が、馬鳴の先駆者であったことは、ちやうど馬鳴がカーリダーサの先駆者であったと同じやうな成行きである」といつてゐる(A Hist. of Ind. Lit. vol. II, Calcutta 1933, p. 260)。

(三) E. B. Cowell, Buddha-karita, Oxford ; E. H. Johnston Buddhacarita, Calcutta. 英訳にカウェルの物 (SBE, 49) 及びヂョンストンの物(原文と同じ叢書 Panjab Univ. Oriental Pub. London 1932)がある。その外ドイツ訳に C. Capeller の物 (Jena 1922) と R. Schmidt のそれ (Hagen 1924)、イタリア訳に C. Formichi の物 (Bari 1912) が知られてゐる。また日本訳に平等通昭氏「仏陀の生涯」(昭和四年)がある。なほ Winternitz, op. cit. p. 258, fn. 参照。

(四) Bibl. Ind. N. S. No. 1251, Calcutta 1910 ; E. H. Johnston, The Saundarananda of Aśvaghoṣa, Punjab Univ. Oriental Pub. London 1928 ; Saundarananda Kāvya of Ārya Bhadanta Aśvaghoṣa, ed. by Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, re-irsue with additions by Chintaharan Chakravarti, Calcutta 1939, (Bib. Ind. N. S.). 英訳に翻訳者の原典出版と同じ叢書として、E. H. Johnston, Saundarananda or Nanda the Fair, Oxford 1932. あり。和訳に、松涛誠廉氏「端正なる難陀」大正大学研究紀要四二(昭和三二、三)あり。その他の文献につき Winternitz op. cit. p. 262, fn. 参照。なほ、松涛氏「瑜伽行派の祖としての馬鳴」(大正大学研究紀要三九)。拙稿「サウンダラナンダの悲と悲」(印度学仏教学論集)がある。また木村秀雄教授によれば、本典にはヒンディー訳も出来てゐる。

(五) H. Lüders, Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa, in Sitzungsberichte der k. preuss. Akademie d. Wissenschaften, 1911, 388 ff. 断片C4裏面四行目以下に Śāriputraprakaraṇe navamo' ṅkaḥ 9 āryya-Suvarṇṇākṣiputrasy' āryy' Āśvaghoṣasya kṛtiś Śāradvatīputrapprakaraṇaṃ samāptaṃ 云々とある。なほリューデルスは他に同じやうな二種の仏教脚本の断片を発見し、おそらく馬鳴の作であらうといふも、確証を欠いてゐる。Königlich Preussisch Turfan-Expeditionen. KleinereSanskrit-Texte. Heft I. Berlin 1911. 参看。

(六) くはしくは前出拙稿「金剛針論」(印度学仏教学論集所載)。Winternitz, op. cit. 265 ff. 参照。

(七) 大正蔵三二、七七〇。明蔵だけは法天、他は皆、法賢の訳とする。法賢は法天の改名であるといふ伝もあるが、望月辞典(四六三ノ頁)は、別人と見るべきであるとした。別人としても、同時代である。

(八) F. W. Thomas, Jour. of the Royal Asiatic Soc. 1914, p. 752. ただし、仏書解説辞典三、一六六をみよ。

(九) Journal Asiatique 215, 1929, pp. 259 ff. 本論に密教のことが述べられるので「カニシュカ王当時の馬鳴の集である」か疑はしい」といふ批評は、一往うなづかれる（仏書解説辞典四、二九二）。しかし、密教の起原については、レヴィが右記出版の解説で述べてゐること（二五八頁）も、参考せらるべきである。なほ、この（九）以下の梵本をトマス（従ってラウも）しるさない。

(一〇) A. Schiefner, Tāranātha's Geschichte des Buddhismus, St. Petersburg 1869, S. 90. 寺本氏和訳一四七以下。

(一一) フェールの出版は J. of the Pali Text Soc. 1884, pp. 153 ff. また Ann. Musée Guimet, V, p. 514 et suiv. にそのフランス訳あり。

(一二) J. A. 1928, pp. 204 ff. p. 216; 1929, p. 257. 倶舎論、真諦訳では達磨須部叱底、または達摩須部底（大正蔵二九、二〇二下、二一六上）、玄奘訳では法善現（同、四六上、五八下）。梵文に照応するのは後の一偈である。今、玄奘訳を示せば「心常懐忿毒、好集諸悪業、見他苦欣悦、死作琰魔卒」。そしてレヴィの発見した梵本の当該の偈は、

atyantakrodhanāḥ krūrāḥ śathāḥ pāpābhikāṅkṣinaḥ
paravyasanahṛṣṭāś ca jāyante Yamarākṣasāḥ.

なほこれについて P. Mus の研究 La Lumière sur les Six Voies. 及び Sadgatikārikā et Lokaprajñapti 共に Paris 1939 が知られてゐる。筆者未検。Bibliographie Bouddhique, IX-XX (1949) p. 54. 山口博士『フランス仏教学の五十年』一三一参看。

(一三) J. A. 1928, 207 ff. 本典西蔵文からの和訳に、桜部文鏡氏、外道問大乗無我義経（昭和七、香草舎版仏教聖典叢書一〇）がある。なほ関係の文献について、大谷大学廿殊爾目録三二一頁脚註をみよ。

(一四) Saṅkṛityāyana の報告は J. of the Bihar and Orissa Research Soc. xxiv, Patna 1938, pp. 157-160. 同じ雑誌 xxv, 1939, pp. 11-14 に E. H. Johnston は、この「有部派の馬鳴」は「ブッダチャリタの作者」と別人であらうといふ。ツッチの話は、大谷学報、三六ノ一（昭和三一、六）一四頁。

次に漢訳についてみよう。

(13) 仏所行讃五巻（大正蔵四）□○　さきにのべた（1）の漢訳に相当する。しかし、おそらく現存の梵本とは違つた校訂本によつたのであらう。[一] 現在の大蔵経でこれを北涼曇無懺（西暦四一四―四二二）の訳とし、外人の学者もこれに従つてゐるが、事実は疑はしい。おそらく、四四七年に七十余歳で没した宝雲の訳とみるべきである。訳者を曇無懺としたのは、開元錄以降のことで、出三蔵記集その他の古い経錄では、宝雲となつてゐる。なぜかやうな錯誤を生じたか。これについて、多数の経錄にわたる綿密な考証を必要とする。が、煩に失するので、今結論だけを簡単にいふと、開元錄以前、仏所行讃五巻に関する限り、宝雲訳とするに諸経錄は一貫してゐた。しかし、仏所行讃と仏本行経の間に混雑があつた。そこで開元錄は、これを整理したのであるけれども、実物について検証せず、たまたま費長房の歴代三宝紀に、仏本行経五巻曇無懺訳とあつたので、それを無批判に仏所行讃五巻と同一視し、後者を曇無懺の訳に帰した。そして、仏所行讃五巻宝雲訳といふ古来の記錄を削除し、単に仏本行経七巻のみを宝雲の訳と認めたのである。かく改めたには大周錄の見方に影響されたと思はれる節がある。[二] が、ともかく一度開元錄にかく掲載せられたので、爾来それが踏襲されて、今日に至つたのである。（1）（31）参照。

(14) 大荘厳論経十五巻（大正蔵四）□　因縁や譬喩をといた九十種の説話を、散文と韻文の混合体でのべたもの。鳩摩羅什訳、馬鳴菩薩造となつてゐる。しかし、これについては問題がある。即ち、リューデルスが中央アジアで Le Coq の発見した『カルパナーマンディティカー』の断簡を出版し、それが本書の原本であり、クマーララータを眞の作者とすべく、漢訳で馬鳴となすは誤であると主張したためである。[三] 但し、これにはレヴィ等の有力な反対

があつて、必ずしも決著をえてゐない。漢訳の原本を馬鳴作とみる根拠の一つは、羅什の所伝に対する信頼である。西域の事情に精通し、年代も馬鳴に比較的近い羅什の記述に謬りがあるとは信じがたい。もつとも、シナ最古の経録には本典がもれてをり、訳語等も羅什の作とするに疑念を懐かせる点があるともいふ。が、それは、決定的なモーメントとはならないであらう。法経録（西暦五九四年）および仁壽録（六〇二年）には、大荘厳論十五巻（或十巻）、馬鳴菩薩撰、後秦世羅什訳としてかかげ（大正蔵五五、一四一上）、歴代三宝紀（西暦五九七年）には、「薩婆多記ニ云ク、馬鳴菩薩ハ仏滅後三百余年ニ東天竺婆羅門種ニ生マル、出家シテ諸外道ヲ破リ、大荘厳論数百偈ヲ造リ、盛ンニ仏教ヲ弘ム、云云」とのべてゐる（同上四九、一二八）。ここで薩婆多記とあるのは、僧祐（西暦四四四―五一八年）の薩婆多部記を指すに相違ない。ゆゑに、羅什の記述に関係なく、馬鳴が大荘厳論を造つたといふことは、可なり古くシナで云はれてゐたことがわかるのである。

のみならず、上引義浄の南海寄帰伝四の箇所にも、「尊者馬鳴、亦歌詞及ビ荘厳論ヲ造ル」とある。ゆゑに、七世紀末に、印度で本書が馬鳴の作とせられてゐたことは、疑ふべくもない。従つて、シナの所伝は、軽々しくくつがへされない根拠をもつといふべきである。

さうだとすれば、西域出土の梵本断簡と馬鳴の荘厳論とは、如何なる関係に立つと考ふべきであらうか。蓋しカルパナーマンディティカーがクマーララータの作として否定でき難いとすれば、両者を別個の作品と考へるより他に方法がなからう。ただ、内容が極めて類似してゐる以上、馬鳴の原作にクマーララータが加筆した物を、カルパナーマンディティカーとなすといふべきであらう。われわれは、すでにこれと近似の事例を、馬鳴のヴヂラスーチーと法称の金剛針論について経験したのであつた。

さて、漢訳荘厳論の原作者を馬鳴とするとして、なほここに問題が残つてゐる。それは、カニシュカ王が本典の中

に、二、三回、話題とせられてゐることである。しかも、それは、「我昔曾聞」といふ言葉で紹介されてゐる。[四] さうすると、作者はカニシュカ王よりも可なり後の人であるとの印象をうけ、馬鳴を迦王と同時と見る学界の通念に一致しないこととならざるをえない。もつとも、「我昔曾聞」は、九十種の說話の殆どすべてに附せられた一種の冠辭であつて、文字に深く拘泥する必要はないであらう。が、少くとも說話の成立は、カニシュカ王以後でなければならないと思はれる。かやうにして、漢訳の原文全体を馬鳴の眞作と固執すれば、著者を迦王よりも後とするか、せめて王よりも後まで生き残つたと解せざるをえないことにならう。しかし、テキストの或部分が、後で增補せられるのは、印度で珍しいことでないし、また、カニシュカの固有名が出るのは、散文の部分に限られてゐる。故に、薩婆多記に「馬鳴菩薩、大莊嚴論数百偈ヲ造ル」とあつたことは、ここに十分考慮せられてよいと思はれる。[五]

要するに、大莊嚴論については、なほ問題が残されてゐるが、研究の現狀では、馬鳴の原作とするシナの所伝を、軽々しく否定すべきではない。むしろ一層確実な証拠が出てくるまで、少くとも本偈の部分は、これを馬鳴作と見ておく方が、妥当であらう。なほ本典の西藏訳については、レヴィが Mdo Ṅe XCIV（東北目錄では四一九六）にその対応書を発見した。この訳書の標題は Dpeḥi phreṅ-ba (Dṛṣṭānta-mālya) となつてゐる。ところで、mālya は mālā, paṅkti と同義とせられ、西藏人はすべて phreṅ-ba「鬘」（頸飾り、花環）と訳する。從つて、標題の書は、中央アジアで採拾された問題の本 Dṛṣṭānta-paṅkti と同じ名称と推定せられる。そして、僅々四葉（東北目錄では三葉）にすぎない本訳書は、コルディエの『目錄』にかかげられたタンヂュールの索引からわかるやうに、大部の本の抜萃である。

さてこの訳書の内容は、漢訳莊嚴論の第一話によく合致し、しかもリューデルスの出版に照校すると、忠実な梵語の翻訳であることが知られる。但し、漢訳では、引きつづき直ちに第二話に移るのに反し、西藏訳では、第一話につ

づいて教訓がのべられ、その末尾に「最上仏陀の第一の譬喩終る」と說く。そして、尾題として訳者名がしるされて一篇を結ぶのである。挿入の教訓は、漢訳では、第二話以後、全篇の諸所に散說せられてゐるものに相当してゐる。かくして、西蔵訳は最初の一說話にとどまるけれども、漢訳原本の形式を偲ばしめる手掛りになる。また漢訳も西蔵訳も、最初に全く同様な帰敬偈をもつてゐるが、ただ漢文で顯示荘嚴論とある所が、西蔵文では Dṛṣṭānta-paṅkti (*or* °mālā *or* °mālya) 即ち譬喩鬘を顯示せんと題目が変つてゐる。そして、漢文で、富那脇比丘、彌綖諸論師、とある所の彌綖の代りに、西蔵では Itsher「いななき」即ち馬鳴の鳴をあげてゐるのである。所詮、経題が変るに従つて、守護者の名前の一部分も変更されたといふことに成る。

以上のことからして、レヴィは、荘嚴経論は馬鳴の原作で、そこに富那と脇に並べて彌綖 (Mecaka) 即ち付法蔵傳の彌遮迦が、敬礼されたのは、[六] 馬鳴の師に対する特別の愛情のあらはれである。從つて彌綖を含む荘嚴論は、原初の形態を示し、彌綖を除いて、馬鳴をリストに加へた譬喩鬘は、後の変化した形態をあらはすと論じた。かくして、中央アジア出土の喩鬘論が、クマーララータの作であるならば、それは荘嚴論の新しい刊行である。そして、それをカルパナーマンディティカーと名づけるのは、譬喩派 (Dārṣṭāntika) の開祖クマーララータが、原本の荘嚴論に、教訓と寓話を附加し、「彼固有の趣向によつて飾つた」ことをあらはすに他ならない。羅什も後からの追加を知つて、荘嚴論を增補した形跡が認められる。西蔵訳で特に著者名を欠くのは、原本がこのやうに追補による合作であることにもとづくと、主張してゐる。

レヴィは久しく馬鳴に傾倒した碩学である。その說が完全な承認をえてゐないとしても、荘嚴論を馬鳴作とするシナ所伝が、卒爾に覆されないことは、右にのべる所から、理解せられよう。[八]

(15) 大乘起信論（大正蔵三二）　梁の眞諦訳一巻と、唐の実叉難陀訳二巻の二種類が伝へられ、共に馬鳴菩薩造とする。一心を眞如と生滅の二門にわかち、さらに体相用の三大をたてて大乘の形而上学と実践とを簡単にまとめた論文。シナ、日本に於て、特に賞玩せられた。本論について一部に、馬鳴作を否定し、眞諦訳を認めず、シナに於て造られたとする学者がある。しかし、必ずしも首肯せられない。大乘に関する論が印度で造られ馬鳴に帰せられた実例のあることは、すでにわれわれが前に見た所である。(九)

(16) 大宗地玄文本論二十巻（大正蔵三二）　これを馬鳴造眞諦訳としてあげるのは至元錄が初めてで、蔵経に編入されたのは、高麗蔵以降である。迷ひを離れて解脱をえる行道を説いた論であるが、援引の経典にも存在のたしかめられないのが多い。シナに於ける僞撰で、原著者も訳者も仮託であるとせられる。(一〇)

(17) 尼乾子問無我義経一巻（大正蔵三二）　日称等の訳。梵文が発見せられ、その西蔵訳もある。すでに(11)に解説した。

(18) 事師法五十頌一巻（同上）□〇　日称等の訳。梵語の相当文あり。(6)に説明した。西蔵訳も存する。(28)参照。

(19) 六趣輪廻経一巻（大正蔵一七）□〇　日称等の訳。梵文あり。西蔵では、既述の如く本典を法善現の作とす

る。（10）参照。（二）

（20）十不善業道経一巻（同上）□○　日称等の訳。梵文発見、西蔵訳もある。（9）（34）参照。

（21）仏説無常経亦名三啓経（同上）　義浄訳。南海寄帰伝四、讃詠之禮（大正蔵五四、二二七上）の下に「所誦ノ経ハ多ク『三啓』ヲ誦ス。乃チ是レ尊者馬鳴之集置スル所ナリ。初メ可ソ十頌許リ、経意ヲ取リテ、三尊ヲ讃嘆ス。次ニ正経ヲ述ブ、是レ仏ノ親説ナリ。読誦既ニ了レバ、更ニ十餘頌ヲ陳ベ、廻向発願ヲ論ズ。節段三ニ開ク、故ニ三啓ト云フ。経了ル之時、大衆ハ皆ハ蘇婆師多ヽト云フ云々」とある。今、標題の経典を披閲すると、その形式は、寄帰伝の記事に完全に符合する。ゆゑに、この経典の中、中間におかれた「如是我聞、乃至、皆大歓喜、信受奉行」の正経を除いた前後の偈頌は、馬鳴作と考へられる。この無常経に直結して「臨終方訣」一千餘字が附録せられ、宋本、宮本では、その終に「仏説無常経」の尾題がつけられてゐるが、この部分まで馬鳴の集置が及ぶかどうか、疑はしい。といふのは、この「仏説無常経」と全く同文の経典が、大英博物館蔵燉煌本にあつて、大正蔵経八五、一四五八―九に収載せられてゐる。そして、その首部およそ十一句を缺いてはゐるが、餘はよく一致し、尾題を明瞭に「仏説無常三啓経一巻」としるすにも拘らず、「臨終方訣」は全く除かれてゐるからである。また、この燉煌本の尾題には「初後ノ讃歎ハ乃チ是レ尊者馬鳴、経ノ意ヲ取ツテ集造セリ。中ハ是レ正経、金口ノ所説ナリ。事ニ三開アリ、故ニ三啓ト云フ也」との割註が附せられてをり、前後の偈文が馬鳴作とせられてゐたことを、重ねて明示してゐる。（二）

註（一）極端には、漢訳仏所行讃は馬鳴のブッダチャリタの訳ではないといふ説もあるほどである。Winternitz, op. cit. p. 259, fn. 参照。なほこの漢訳は Samuel Beal によつて英訳せられ（SBE, vol. 19）、Th. Schultze によつて独乙語に重

訳された（レクラム文庫）。また漢訳の和訳が平等通昭氏によって行はれ国訳一切経本縁部に収められてをる。

（二）仏所行讃を宝雲訳として、何年に翻訳したかが問題になる。これも記録に錯乱があつて考証を要する。今結論だけをいふと、西暦四〇〇―四二〇年の間とみるのを可と考へる。また、仏本行経も共に宝雲の訳とすれば、この二書の関係はどうなるかが問題として残らう。訳語を比較すれば、同一人の筆とは容易に信じがたい。しかし、この点は今直接関係がないから、立入らずにおく。

（三）**H. Lüders, Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta, Leipzig 1926.** なはこの漢訳のフランス訳に **Ed. Huber, Sūtrālaṃkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva, Paris 1908.** があり、和訳に美濃晃順氏の作が、国訳一切経本縁部に収められてゐる。

（四）たとへば巻三に「我昔曽聞、梅檀罽尼吒王、将欲往詣、罽尼吒城、於其中路、見五百乞児」（大正蔵二七二上）といひ、巻六に「我昔曽聞、拘沙種中有王、名真檀迦膩吒、討東天竺、既平定已」とも、「伽膩吒王、倍於仏法、生信敬心」（同二八七上、及び下）ともある。

（五）当該所の偈に単に「王」とあつて、それが長行（散文の部）にいふカニシュカと結びつくやうに成つてゐる。しかしこの結びつきは、必ずしも絶対的でなければならぬものではない。但し、レヴィは「荘厳経論（Sūtrālaṃkāra）にカニシュカがあらはれることは、馬鳴をカニシュカの宮廷に結びつける一致した伝説に、矛盾するとは思はれない。二個の物語の中に、仏教の碩学によつて、彼の教会の保護者に対してのべられた高雅な敬意――私は阿諛とはいはない――を、認めることができる」とのべてゐる（**Journal Asiatique, 1908, p. 85**）。

（六）彌縫について「文化」二一ノ五、五二三頁以下参照。

（七）**Journal Asiatique, 1929, p. 281 sq.**

（八）この問題の文献について、なほ **S. Lévi, Aśvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources, J. A. 1908, pp. 57–184. Encore Aśvaghoṣa, J. A. 1928, pp. 193 ff.** ここでは主として **Joh. Nobel** の喩鬘論についての見解が批評せられる。**Winternitz, Hist. of Ind. Lit. II, pp. 268 ff. pp. 623 ff.** 望月辞典三二六七、等をみよ。

（九）起信論の英訳、鈴木大拙博士の作は「はしがき」にしるした。国訳には、宇井、島地、望月博士等の物が種々ある。また起信論に関する近年の論争の文献について、武邑尚邦氏起信論入門一二八以下、**P. Demiéville, Sur l'authenticité du**

Ta tch'eng k'i sin louen, Bulletin de la Maison franco-japonaise, Tome II, 2, Tokyo 1929, pp. 77 ff. をみよ。ドゥミエヴィユの見解の要点は、起信論の原本は慥かに印度作だが、馬鳴に帰したのは、シナだらう、といふにある。このドゥミエヴィユの論に対し、Frauwallner の難駁がある(Festschrift W. Schubring, Hamburg 1951, 雲井昭善氏訳、大谷学報三二巻二号)。しかし、この難駁は、起信論撰述の問題には、関係がない。なほ、宇井博士印度哲学研究第六、五八以下をみよ。

(一〇) 望月博士仏教経典成立史論六四五以下、同辞典三二四二、仏書解説辞典七、五二五、宇井博士前引一一五以下を参照。

(一一) 清水谷恭順氏の漢文からの和訳が、国訳一切経経集部十四にでてゐる。

(一二) 三啓経特に燉煌本の所在を筆者に指摘したのは、大学院在学の佐伯学士である。なほ同君は、同じ仏説無常三啓経がペリオによつて燉煌から将来せられ、パリの図書館に収蔵せられてゐる事実をも Lin Li-kouang, L'Aide-Mémoire de la vraie loi, Paris 1949, p. 304. によつて注意してくれた。

終に、西蔵訳として伝へられてゐるものを、あげよう。便宜上、書目は梵語名だけを掲げる。そして、東北大学蒐目録の番号によつて、大蔵経中の所在を示さう。

(ハ) 西蔵訳〔〇〕にある物

(22) Śatapañcāśatka-nāma-stotra (No. 1147) 一百五十讃仏頌 (六紙) □◇○ 漢文で義浄訳の『一百五十讃仏頌』に一致する。しかし漢訳では、馬鳴でなく、摩咥里制吒の造とする。くはしくは本論「はしがき」註(一二)の③にあげた拙稿参照。

(23) Gaṇḍistotra-gāthā (No. 1149) 犍稚讃偈 (三紙) □(◇) 漢字の音訳があり、すでに(5)で論じた。

(24) Śrī-mahākālatantra-rudrakalpamahāśmaśāna-nāma-ṭīkā (No. 1753) 吉祥大黒忿怒尊怛特羅分別大屍林と名づくる註釈（五七紙） 比較的大部の作。Mahākālatantra の註釈であるが、未だ研究せられず、学界への報告を知らない。従つて内容も明かでないが、疑はしい作の一つである。

(25) Vajrayāna-mūlāpatti-saṃgraha (No. 2478) 金剛乗根本過集（一紙）□ 梵本発見。(7) に説明した。

(26) Sthūlāpatti (No. 2479) 大過失（一紙）□ 梵文が発見せられてゐる。(8) をみよ。

(27) Maṇidvīpa-mahākāruṇika-pañcadeva-stotra (No. 2730) 宝洲大悲五天讃（一紙弱） 観自在菩薩の徳を五種にわかつて讃歎する。

(28) Gurupañcāśikā (No. 3721) 上師五十（二紙）□◇ 梵文および漢訳『事師法五十頌』がある。(6) と (18) をみよ。

(29) Saṃvṛti-bodhicitta-bhāvanopadeśa-varṇasaṃgraha (No. 3911=No. 4519) 俗諦菩提心修習優波提舎書（一紙半）

(30) Paramārtha-bodhicitta-bhāvanā-krama-varṇasaṃgraha (No. 3912 = No. 4518) 眞諦菩提心修習次第書（一紙半弱） (29) と共に菩提心を俗諦と眞諦の両面から説く。(一)

(31) Buddhacarita-nāma-mahākāvya (No. 4156) 仏行と名づくる大宮廷詩（一〇二紙）□◇　梵文と漢訳『仏所行讃』がある。(1) と (13) をみよ。なほ、西藏文の独乙訳に F. Weller, Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa, Leipzig 1926, 1928. があり、和訳に、寺本婉雅氏世界文庫刊行会（大正一三年）がある。

(32) Aṣṭākṣaṇa-kathā (No. 4167=No. 4510) 八難譚（三紙强）　聞法に困難な八の状態、即ち八難について説明し、聞法の障碍を除くべき方法を示す。Mahāvyutpatti cxx 參照。

(33) Śokavinodana (No. 4177=No. 4505) 除憂（一紙）　種々の苦を列挙し、執著の捨離によってそれらの苦を除くべきことを教くる。

(34) Daśākuśalakarmapatha(deśanā) (No. 4178 = No. 4503) 十不善業道說示（一紙）□◇　梵文および漢訳がある。(9) と (20) をみよ。

なほこの西藏文は、Ajitaśribhadra と Śākya ḥod の訳であるが、これとは別に、Mar-me-mdsad ye-śes と Tsul-khrims rgyal-ba の訳になる同一の經文が No. 3958=No. 4483 に出てゐる。但し、この場合は、原著者を馬鳴 (Rta-dbyaṅs) とせず、Mar-me-mdsad ye-śes 即ち Dīpaṅkarajñāna としてゐる。ここで原作者と翻訳者を同一人としてゐるのは、他に No. 4188 の如き例はあるけれども、混乱とみるべきか。いづれにもせよ、同じ原典の訳が、四回收載せられてゐるわけである。

(35) Pariṇamanā-saṃgraha (No. 4390) 廻向略集（三行弱）　布施の報ひによつて仏性をえた者が、衆生済度に向ふべきを説く。一偈のみから成る。

以上、漢訳と西蔵訳については、馬鳴造と明記せられてゐる作品だけを検討したのであるが、(10) の下でのべたやうに、もしダールミカスブーティと馬鳴を同一人とするならば、前掲『六趣輪廻経』の外になほ、

(36) Bodhisattvacaryā(saṃgraha)pradīpa-ratnamāla-nāma (No. 3936) 菩薩行集燈宝鬘（四紙半）　帰依趣を仏法僧の三宝にわかち、菩提心と空性を根柢とする菩薩行を説くもの。

(37) Daśakuśalakarmapathanirdeśa (No. 4176 = No. 4504) 十善業道説示（三紙半）　不善業道の対治を説くもの。

の二部を追加しなければならない。しかし、今は、参考として掲げおくにとどめる。

註（一）(29) と (30) の二篇は、主題に於て (11) の問無我義と等しいが、ただ実在だけを問題としてゐる所に、相違がある (Lévi, J. A. 1928, p. 216)。ターラナータによれば、この二篇は、後馬鳴の作である。この二篇には寺本氏の和訳（仏教史学、大正元、八）ありといふも、筆者未検（同氏ターラナータ訳三〇六註3）。

三、むすび

上来、梵文十二篇、漢文九篇、西蔵文十六篇、通計三十七篇をかかげたが、これらは同じ内容でも、翻訳用語の違

つた物は、独立の項目として取扱つた結果の数字である。そこで、次に同じ内容の物を、左右対照によつて整理し、内容本位の数を求めると、

梵語	漢訳	西蔵訳
i	(1)	(31)
ii	(2)	
iii	(3)	
iv	(4)	
v	(5)	(23)
vi	(6)	(28)
vii	(7)	(25)
viii	(8)	(26)
ix	(9)	(34)
x	(10)	○
xi	(11)	○
xii	(12)	
xiii	□	(○)
xiv		
xv		
xvi		
xvii	□	(22)
xviii		(24)
xix		(27)
xx		(29)
xxi		(30)
xxii		(32)
xxiii		(33)
xxiv		(35)
xxv	〔法善現〕	(36)
xxvi	〔同　上〕	(37)

漢訳	西蔵訳
(13)	
◇	
(◇)	
(18)	
(20)	
(19)	
(17)	
(14)	
(15)	
(16)	
(21)	
◇	

右の如き表を得、結局、法善現の作とのみしるす二部を加へて、二十六部といふ数字がえられる。

馬鳴の作とせられる文献は、将来なほ発見せられる可能性があると思はれる。のみならず、如上の筆者の蒐録も、脱落がないとはいへない。ただ眼にふれた限りの物をあつめしるし、将来にそなへたまでである。

なほ本稿は、昭和三十二年十月二十六日大正大学における宗教学学術大会の研究発表に用ゐた草案に、加筆した物である。本稿の材料になつた西蔵大蔵経中の小品数篇の内容調査について、羽田野助教授と大学院学生松長有慶君の援助をあふぎ、また三啓経その他一二の資料について、大学院在学佐伯眞光君の調査に負ふ所があつた。終にしるして謝意を表示したい。

（三二・一二・一二）

追記―最近、荘厳論の作者についての所見を干潟博士から、馬鳴の部派についての資料を山口博士から、それぞれ私信にて寄せていただいたが、本稿組版後で、ここに関説することができなかつた。他の機会にゆづりたい。

キヤケゴーァ記念展覽会

—(Søren Kierkegaard Mindeudstilling.)—

大谷長

一九五五年八月に開催されたキヤケゴーァ百年祭記念国際会議に就ては、当時筆者は「理想」及び「哲学雑誌」にかなり詳しい報告を寄せた。右の国際会議が八月に開かれたのは、学者の参集の便を思つての事であつたが、実際にキヤケゴーァの死後丁度百年目に当る日は、言うまでもなく同年十一月十一日であつた。コペンハーゲンに於て、この日は又特別な感慨を以て迎えられたのである。新聞はこの日の前後に数多くの追悼文や論説を掲げて、彼の持つ意義を思い返えし。又、その或るものは特に彼の病院にあつた日々を医学的立場から詳報したし、或るものはキヤケゴーァの用いた諸概念の小辞典をすら紙上に掲載した。そして、色々の専門的な問題も彼の死の新たな思い出を機として沸き上つた。例えば、彼の最後の住居はどれであるかの問題、それというのは、キヤケゴーァはその最後の時期に於ける所謂教会斗争を Kiædeboderne Nr. 5-6 から行つた。然しこの街名は今日 Skindergade に変更されて居り、従つて、彼の当時の居室をつきとめようとしての実地検証的な、又、彼のその頃の日誌記述の中の夜警の声からして彼の座していた部屋の方角の暗示をすら求めようとする念入りな探求や、或は、教会斗争そのものの意義の反省が、この時を機として多くの学者によつて試みられ（例えば、ルーボウ『キヤゴーァと教会』P. V. Rubow : Kierkegaard og Kirken, リンハルト『キヤケゴーァの国民教会攻撃』P. G. Lindhardt : S. Kierkegaads Angreb på Folkekirken などの著書）、又特にマランチュク (Gregor Malantschuk) による教会攻撃に対する好意的理解は論議を招き、それが大きく発展して、その一つの成果として、筆者が別に紹介論評した、教会斗争に関するマランチュクとソェ (N. H. Søe) による最近の一書 (Søren Kierkegaards Kamp mod Kirken. 1956) が編まれたとも言えるのである。

十一月十一日のこの朝早く、国立図書館の前庭を訪れた筆者は、葉族が散り去つて空間が広くなつたように思え、花々と樺の緑に囲まれた夏の景観とは又別の趣を添えて、穏かな晩秋の陽光が一杯に輝く中に、相変らず疲れたように座しているキヤケゴーァの像が、この記念すべき日の最初の挨拶として、足元に置かれた三本の黄色いバラによつて、既に敬虔に追憶されているのを、見出した。私は暫くその場に休らつた後、足を返して Assistens 墓地の彼の墓所に着いた時、黙々として来り去る参詣者に混つて、丁度、ビレスコウ・ヤンセン (Billeskov Jansen) ニェルス・トゥルストルプ (Niels Thulstrup), オラーフ・キヤケゴーァ (Olaf Kierkegaard) の三氏がキヤケゴー

ア協会を代表して花環を捧げている所だつた。墓所の一劃の中は、公の諸団体の名を伴つた花環や無名の花束でもう殆んど足の踏み場もない程だつた。筆者もホンのささやかな紅バラの花束を彼の墓前に捧げた。筆者が握つていた同じ大きさのもう一つの紅バラの束は、勿論「彼女」の墓所に供えるためだつた。行つて見ると、ここにはさすがに何の捧げ物もなかつた。私の去つた直後にマランチュクも「彼女」の墓所に来た事は、私の供えたバラを見ての彼の後の話で分つた事である。彼女の墓がここアシステンス墓地に帰つたのは、まだほんの一年前の事だつた。彼女が一九〇四年三月十八日に亡くなつてから、五十年間というもの、当然置かるべきであつたこの場所に彼女の墓を維持しようとは、少しも考えられなかつた。それ程に、彼女は死後も苦しめられて来たのだ。それは。彼女に対する愛情が近親者に缺けていたためではなかつた、そうではなくて、彼女とその夫の墓所が、キヤケゴーアに与えられる崇拝と結び附けられて旅行者の呼びものとなる事が望まれなかつたからだ。彼女達の余りにも質素な墓がそこに帰つて来ているのを知る人は、今日でもごく僅かである。

其所から私は次で、巡礼の旅に上つた。つまり、キヤケゴーアが生前住んでいた家々を、もとの姿のままのもあれば、今は取壊されて新しいのに変つているのもあるが、その一つ一つの場所を訪ねて廻つたのである。一九世紀の中葉、シルクハットと裾長スカートでそぞろ歩きをしたコペンハーゲン人（Københauner）の面影を偲んで、私は街から街を彷徨つた。私はそうしている間に、或る一つの考えの閃きを受けた。というのは、キヤケゴーアがその存命中、短年月の間に何回も居所を変更したという事に就て、或る者はそれを以て彼の躁狂性精神病の一つの徴候と見るし、そうでなくとも人はそれを彼の我侭な生活態度を非難する材料にする。キヤケゴーア自身は Rosenborggadeq に居た時は、階下の皮工場からの悪臭を理由に引越している、然しその他、彼が「恐れた」太陽の光線なども移転の原因と考え得るだろう、けれども、大部分の場合に就て彼自身は黙しているし、筆者の想像を以て言わしめれば、人はここに最も大きな原因を考え合せる事を忘れている。それは彼の以前の婚約者であり、彼の最後の一つに到るまでのあらゆる著作活動が捧げられた「彼女」即ちレギーネ・オルセンへの関係だ。婚約が解消された後でも、ずつと両者は同じ町に同じ時に住んでいるのだ、大して広くもないそして交通機関の未ださして発達していない当時のコペンハーゲンで、どうして彼が彼女の通る道を、その後も、知らなかつた事があろう。筆者が国立図書館で色々と之に関して調べものを初めたのはその翌日からだ、当時の市街地図の青写真複製も持ち帰つた、筆者は何れ何らかの形で右の着想に血を通わせ得る時もあるだろうと思う。

この日、夜分には、国立博物館の大ホールで、一般人士のために紀念会が開かれた。Erling Block 四重奏団によるモーツアルトの二短調弦楽四重奏曲の演奏によつて会が導出されたの

は、よい趣向であつた。次での国立劇場専属俳優 Svend Fridberg によるキヤケゴーアの著作の朗読も、この国ならではの企てであり、最後にオーアフス大学教授 P. G. Lindhardt が「歴史的人格としてのキヤケゴーア」に就て講演した。

百年祭記念のためには、この外、キヤケゴーアの肖像入りの郵便切手及び封筒の発行や、又勿論多数のキヤケゴーア関係書の発刊などがあり、又、国立劇場では特にキヤケゴーアの死後百年に因んで歌劇「フィガロの結婚」が上演され、キヤケゴーアの思い出に捧げられた。筆者ももとよりこの機に観劇したが、キヤケゴーアが座つたその同じ劇場で、彼の最も好んだオペラを見る感激は誠に極りないものがあつた。通路、座席椅子など全て緋の毛氈で敷きめぐらされたコロシウム型四層の観覧席を持つ典型的な国立劇場、例のオーバーチュアで始まつて行く「フィガロ」、オーケストラは日本と比較にならぬ腕前であり、役者は一人残らず完璧の演技、申し分のない声量である。その間にも、筆者はキヤケゴーアの占めた席はどのあたりであつたろうかと思い巡らしつつ平土間へ眼をやる事数回、ああ、レギーネ・オルセンとの悲恋の息吹未だにこの劇場の丸天井に篭るに非ずやと思われ、薄明の場内、今しもモーツアルトの絶妙音に高くこだまする黄金燻し唐草模様に装飾された天井を又しても打ち仰ぐ、そこは、百年余の昔、彼の異様な苦悶に爛れた魂が、幾度かその逃げ場を求めて這い廻つた箇所であつただろう。

だが、何よりも百年祭をして意義あらしめたのは、当日の前後を期して国立図書館の広間で開かれた紀念展覧会であつた。百年前にキヤケゴーアが亡くなつた日をば、彼の思想家像及び人間像を現今の人々に明示出来るような展覧会の開催によつて、回想するという事は、元来最も適切な事であつたのである。そして之が国立図書館内で開かれるに到つたのは、キヤケゴーアの手になる草稿、日誌、手紙の保存されたものの主要部分を今日保管しているこの国の国立図書館を、その場所に定めるのが自然に思われたからである。ここにある大きなキヤケゴーア文庫は、初め彼の兄のペーター・クレスティアン・キヤケゴーア監督によつて大学図書館に贈与されたものだが、それが国立図書館に移されたのはホンの数年前の事である。それで、展覧会は、思想家、著作家としてのキヤケゴーアを示す点に主眼が置かれ、彼の手稿の多くが、著作、日誌、手紙類のそれぞれから展示され、又彼の著作家としてのデビュー作品たる一八三六年の „Kjøbenhavns flyvende Post" の論文から初めての初版本の全体、彼自身の使用した書込み入りの自作品の若干、彼の蔵書本の若干、彼の全集及び日誌の各版、外国で出版された全集と選集及び日誌抜萃、彼に関する文献を本国及び外国のものにつき多数、などが要領よくそれぞれに就て解説を附けて陳列された。日本のものも、筆者が終戦直後より送り続けたものが多数出品されて、仮名、漢字の珍しさで、人目を惹いていた。

然しこの展覧会の意図したものは、単に思想家としてのキヤケゴーアを示そうとしたばかりではなく、人間としてのキヤケゴーアと彼の日常の日々に就て語り得るような、今日なお保存されている遺物を集める事によつて、思想家としての彼の個人的な背景の印象を与えようと試みたのである。そしてこれは予想以上の成功を収めたものと筆者には感じられた。一般人には恐らく失われたと思われ、決して現実には見る事の出来ない物語りの秘蹟のように思われていたものを、眼前にした時、我々の驚きはひとかたではなかつた。

この得難い機会の経験を留めて置くために、筆者は以下にそれらの展覧された遺品の数々を挙げて見ようと思う。附記された番号は、書籍をも含めた全出品リストのそれである。説明は必ずしも出品目録によつていない筆者の附加である。

§ 父親の肖像画。家族の言い伝えによれば、キヤケゴーアの居室の壁に掛けられていた。ペンと墨による楕円形の画。右向き。黒塗りの木板に嵌め込まれ、四角いガラス板で被われている、縁に沿つて模様入りの金紙が当てがわれている。縦七、七センチ—横五・九センチ。Børge Hjerl-Hansen 牧師保管。由来=Henriette Lund. (81)

§ 父親の金指環。大型長楕円形。青地の上にある真珠の中に、父親のイニシアル MPK の組合せ文字がある。家族の言い伝えによれば、キヤケゴーアは父親の死後この指環を終生左手の薬指に嵌めていた。Hilde Johanne Deichmann 嬢所蔵。由来=Christian Lund—Henrik Lund—Johanne Lund, married to Deichmann. (83)

§ 母親の結婚指環。金製。周囲に四本の溝がある。Oluf Rothe牧師所蔵。由来=Peter Christian Lund—Sophie Lund. (84)

§ 金色で装飾された艶消しの緑色ガラスの香水瓶。一〇インチ位いの下部の膨れた細長い形。多分 R. Meyer : Forlovelsen 9（拙訳『婚約』三笠文庫三六頁）で述べられているもの（然し或は Forlovelsen 20［『婚約』五一頁］で述べられているものかもしれない）。レギーネ・オルセンから Henriette Lund に贈られた。Frederiksborg 博物館所蔵。(92)

§ 楕円形の瑪瑙に嵌め込まれた、樫の小枝に小さい飛んでいる鳥を形どつた金の針金細工のブローチ。縦三・八センチ、横二・八センチ。キヤケゴーアからレギーネ・オルセンに贈られた。多分 R. Meyer : Forlovelsen 143（拙訳『婚約』一一頁）に述べられているものか。Gustav Høyernielsen 氏所蔵。由来=Carl Ferdinand Lund—Valborg Michaeline Lune. レギーネ・オルセンはこのブローチを Carl Ferdinand Lund に与えたが、その時彼女は彼がそれを彼の娘の一人に更に与える責めを負わした。現所蔵者は Valborg Michaeline Lund の息である。(93)

§ 外側に花のモティーフを画いた平たい丸い木箱、その中には曜日の名がフランス語で印刷された種々の色の封緘紙が入

つている。直径六・五センチ。キヤケゴーアからレギーネ・オルセンに贈られた。Gustav Høyernielsen 氏所蔵。由来＝前項に同じ。(94)

§ 多くの小さい中空の条講を彫られた銀の球で出来た腕環。家族の言い伝えによれば、キヤケゴーアからレギーネ・オルセンに贈られた。Børge Hjerl-Hansen 牧師保管。由来＝Henriette Lund. (95)

§ キヤケゴーアの死の床からの髪房。直径七センチ程の黒色の丸い木枠の中に納められ、丸いガラス板が嵌め込まれている。彼の「偉大なブロンドの毛」(Henriette Lund : Erindringer fra Hjemmet 24) と言われた髪の色は、黒味がかつた濃い褐色を呈していた。Børge Hjerl-Hansen 牧師保管。由来＝Henritte Lund. (119)

§ 紫檀の戸棚。キヤケゴーアは、この戸棚に就て、「彼女に対する私の関係」と題された日記の中の記述 (R. Meyer: Forlovelsen 86 [P. X5A149, 25] 拙訳『婚約』一六五—一六六頁) に於て、次の如く語つている、「私がノェアギャーゼ (Nøtregade) の二階に住んでいた時、私は自分で一つの紫檀の戸棚を作らせた。それは私の注文した構造に従つて作られて居り、そしてこの構造は更に又、彼女の言葉、悩んだ時にほんとに可愛ゆかつた彼女の言葉が基で作らせたものだ。彼女は言つた、もしあなたのそばに居らしてもらえるなら、たとい小さな戸棚の中に住まねばならないとしても、一生涯あなたを恩に着るでしよう、と。この事を考慮して、それは棚なしに作られている。—この中に、全てのものが注意深く保存されている、彼女を思い出させるものと彼女をして私を思い出させるに足る全てのものが。その中には又、彼女のために仮名諸著作の一部も蔵われている。それらの諸著作に就てはいつも二部だけ羊皮紙製のものを拵えさせた、一部は彼女のために、一部は私のために」。高さ一四七・五センチ、幅六二・七センチ、奥行き四五・四センチ。Søren Aabye Lund 氏所蔵。同氏は現存するキヤケゴーアに最も近い親族。由来＝Christian Lund—Carl Lund. (148)

§ 事務机。高さ一二五・五センチ、幅一一六センチ。Ib Fenger Bache 博士所蔵。由来＝キヤケゴーアの死後一八五六年春の競売で、G. Forchhammer 氏によつて買い取られ、更に O. F. Bache 氏に売られた。(149)

§ 卓。楕円形で足がぐらついている。マホガニ製。高さ七一センチ、長さ一一二センチ、幅七五センチ。卓の中央に今なお、キヤケゴーアのインキ壺からのインキの汚斑の痕がある。Grønquist 夫人所蔵。由来＝Christian Lund—Miss Norregaard. ノェアゴーア嬢はクレスチアン・ルン家の家政婦だつた。(150)

§ Elisabeth Jerichau Baumann 筆「子供を伴えるイタリア婦人」。画布に画かれた油絵。縦九五センチ、横九五センチ。キヤケゴーアは之を一八五五年二月三日の芸術家クラブで

獲た。彼は之を、義兄の Henrik Ferdinand Lund に贈つたが、次のような理由書きが附いていた、「この絵は、君が、私の書いたものはついぞ一語をも読まなかつた事のお礼に、君にあげる。」。帰属は、個人財産とのみ目録に出ている。(151)

§ Grib Skov のモティーフ。S. H. Petersen の銅版刷り、一八二〇年。縦五七センチ、横九〇センチ。キヤケゴーアの義兄 H. F. Lund によつて彼に贈られた。グリープスゴウは、キヤケゴーアの好んだ行きつけの森。『人生行路の諸段階』の中で、「グリープス＝スゴウの中に、八本道の角と呼ばれる場所がある。ふさわしいやり方で探す者のみがそれを見出す、云々」と述べられている (S. V. VI 28 cf.)。Gustav Høyernielsen 所蔵。由来＝Carl Ferdinand Lund-Valbog Michaeline Lund. (93) 番参照。(152)

§ 青銅、真鍮、鉛より成る四本腕の燭台。高さ六四・五センチ。Børge Hjerl-Hansen 牧師保管。由来＝Hlenriette Lund. (153)

§ ペン軸。頭部は図案化された羽根を型どつた銀製。長さ一六センチ。家族の言い伝えによれば、キヤケゴーヤのものである。Gustav Høyernielsen 所蔵。由来＝前々項に同じ。(154)

§ 拡大鏡。紙の貼り附けられた厚紙のケースが附いている。縦一二センチ、横七・五センチ。家族の言い伝えによれば、レギーネ・オルセンがケースを作つた。「これで見ると何でも私にはずつと大きくなる」と彼は言つた。Børge Hjerl-Hansen 牧師保管。由来＝Henriette Lund. (155)

§ 名刺のための銅版。S. Kjerkegaard Mag : art : の文字が二段に彫られてある。国立図書館内キヤケゴーア一文庫所蔵。(156)

§ 散歩杖。黒檀に取付けられた湾曲せる骨の把手のあるステッキで、骨の直線の部分はギリシャの詩人か哲学者を思わせる顔面の彫刻になつているが、事によつたらソクラスの面を示しているのではないか。長さ八九センチ。Søren Aabye Lund 氏所蔵。由来＝Christian Luud—Carl Lund. (157)

§ 海泡石製パイプ。パイプ頭の端の銀板に、「ソェーヤン・キヤケゴーア学士の持物であつた」と刻み込まれてある。六五センチ位いはあると思われる長大なもので、軸の部分は弓なりに湾曲して居り、房が附いている。競売に於て H. H. J. Lynge の氏によつて買われ、婿 Claudius 氏に譲られ、更に音楽史家 Gotfred Skjerne 氏に与えられたが、Bakkehuset の博物館に寄贈され、目下王立図書館委託。(158)

§ 散歩杖の形に作られたネクタイピン。キヤケゴーアの所持品だつたと言われている。J. Nørregaard 教授によつてフレゼリクスボーア博物館に遺贈された。(159)

§ 時計鎖。金製。時計の環はそのとつ手に嵌められる。Hilde Johanne Deichmann 嬢所蔵。由来＝Christian Lund-Henrik Lund-Johanne Lund, married to Diechmann. (160)

§ 平たく丸い銀の箱。直径四・七センチ。伝えられている

所は、この箱に小さい薄荷菓子を一杯入れてキヤケゴーアは常にそれをポケットに忍ばせていた、そして彼は例えば兄姉の子供達に出会う時にはそれを取出して与えた—或は子供達をひたすら待伏せた、というのは、彼は必ずしもいつも子供達の家庭で人気があつたわけではないから。B. Helsted 氏所蔵。由来＝Henriette Lund-Johanne Deichmann. (161)

§ 財布。長方形。羊鞣皮製。閉めるために位置を移せる環が付いている。Søren Aabye Lund 氏所蔵。由来＝Christian Lund-Carl Lund. (162)

陳列の遺品で目録に出ているのは、以上の如きものである、けれども、追加出品になつたためか、目録に出ていないものもある。例えば、彼の名とニュチョームの彼の住居の鍵なる事が刻み込まれた金属環に嵌め束ねられた若干の鍵を見た、それがもと父親のものであつたという事のほか、一九四二年のある競売の時 Andreas Harboe 氏（彼の祖母はキヤケゴーアの従姉妹であつた）が買い取つたものであるという説明を、筆者は記憶している。又、遺品として分つているものでも、所蔵者の意志や展覧主催者の選択によつて、出品されなかつたものもある。例えば、婚約が十三ケ月後に解消された時、レギーネ・オルセンが返付した婚約指環がある。キヤケゴーアの死後、彼女はこの指環の返還を受けたが、然しその時フレームが変形されていて、ブリヤント型であつたのが十字架をなしていた。筆者はこの事実に非常に深い意味が隠されている事を感ずる。指環は、現下は Søren Aabye Lund 氏が所蔵する所だが、レギーネがその死の数年前、キヤケゴーアが最も愛した姪 Henriette Lund に与えたものである。又その他 Børge Hjerl-Hansen 牧師の保管するものの中にも、出品のもののほか、模様の描かれたコップとそれを載せる銅製のサーヴィス盆、黒塗りで花の絵の装飾のあるパン盆、などがある。又、キヤケゴーアの所有物ではなかつたし彼の家にあつたものでもないが、彼がフレゼリクス病院で用いた椅子がある。之は皮張り大型のもので、背が長く延びて耳が附いている、そして背の底部は蝶番になつていて後ろへ倒れるようになつている、彼の姉ペトレアはこの椅子で子供達を生んだのであつたが、彼女の夫 H. F. Lund によつてフレゼリクス病院へ運ばれたものである。これらの出品されなかつたものは、従つて、結局一般の人の眼にはこの機会に於ても触れながつたわけである（尤も筆者は Børge Hjerl-Hansen 牧師保管のものは全部同氏邸に於て親しく手に取つて見るを得たが）。又これらのものも将来散逸の危険がないとは限らない。百年祭を機として、これらの遺品を一堂に保存し、又世界にかくも偉大な影響を及ぼしつつある人物の、あらゆる紀念物を国家的に管理する処置が講ぜられねばならぬという事が、官民によつて痛感され、提案されたのは、誠に自然な事と言わねばならない。

この国のもう一人の世界人ホー・セー・アナーセン（H. C. Andersen）に就ては、オーゼンセー（Odense）に於ける彼の

生家が、アナーセン博物館となつていて、遺品肖像の数々を初めとして各国語による飜訳、著述の全てが集められているのを筆者も見た。キヤケゴーア展観会の開会式に当つて、文部大臣 Julius Bomholt 氏が、出来る限り早くキヤケゴーア博物館の創設される事が望ましいと述べたのは、時機に適したものであつた。ただ、それをどの場所に定めるかに関して、その後種々の論議がなされている。彼の住んでいた家に就ては、ニュチョーア (Nytorv) の生家は現存しないし、彼が移り住んだ家のどれか一つを之に当てるという事は実際的な困難があるようだし、来訪者に取つて便利な場所に在るという事が又一つの条件をなしているが故に、有望なものの一つとして取上げられているものに、彼が亡くなつたフレゼリクス病院の建物がある。之は今日既に美術博物館がその主屋を使用しているものであり、附近には旅行者の必ず訪れる名所に富んでいる。その他の場所としては、やはり王立図書館も考えられている。キヤケゴーアの場合、遺品と文献のほかに、キヤケゴーア文庫に接し得る場所としてはここより外にはない、ただ、王立図書館の中にキヤケゴーアの紀念室を設置出来るかどうかが問題となつている。キヤケゴーア博物館設置に対する市民の関心も高く、場所がまだ未決定であるにも拘らず、多額の寄附を託したホテル経営者の事が昨年十二月初めの新聞にも出ていた。筆者はデンマーク政府より、この博物館のために、今後も日本で発刊されるあらゆるキヤケゴーア関係の出版物を蒐集するよう指示を受けているので、大方の御協力を期待したい。（一九五七・八）

キヤケゴーア記念展覧会

執筆者紹介

原田敏明	熊本大学教授
平田彰	東京大学助教授
宇野光雄	北海道大学助手
小笠原政敏	東北学院大学助教授
諸井慶徳	天理大学教授
金倉圓照	東北大学教授
大谷長	大阪外国語大学教授

第九回　国際宗教学宗教史会議準備経過報告

第九回国際宗教学宗教史会議も、いよいよ九ヶ月後に迫つた。既報の如く、八月九日に閣議の決定をみたのであるが、その後それに伴つて、組織委員会が結成され、九月三十日その第一回会合が日本学術会議において開催された。

その席上、組織委員長に、従来の準備委員会委員長石津照璽氏が選出され、また岸本英夫、花山信勝、増谷文雄の各氏及び本田学術会議事務総長が、幹事に委嘱せられ、この会議の仕事の中心的役割を担うこととなつた。

この時また、第一次サーキュラーの原案が提出されたが、無修正で承認をうけ、十月初旬、約千名の海外学者に向けてサーキュラーが発送された。

十月五日には、岸本幹事が海外へ出立、アメリカから欧州各地を巡訪し、ブレーカー、ベツタツオーニ、ハイラーなど多くの重要な学者と会つて、この国際会議のための各種の打合せを行い、去る十二月六日、無事帰国した。

募金計画活動としては、仏教、キリスト教、神社神道、教派神道、新宗教等各教団別に関係者の協議が進められて来ており、募金計画委員会の増谷委員長及び各委員が努力中である。目下の所順調な足取りを示している。又、それに関連して後援会の設立が急がれており、年内あるいは明年一月、具体化するものと予想される。

十二月九日には、組織委員会の実行機関として組織された実行委員会の第一回会議が、学術会議において催おされた。その折、実行委員長には、石津組織委員長が選任された。また、会場、プログラム、資料、宿舎、リサーチ等に関した多くの仕事があるので、諸委員が分担して処理して行くべく、各係を設けることが決定された。また更に、岸本幹事の報告にもとづき、国際組織委員会設立の件、プログラムの多少の変更の件、特にシンポジアムの問題その他が協議された。

尚、従来の審議機関であつた準備委員会は、十月二十五日の同委員会の決定にもとづき、組織・実行両委員会成立後も、これまで通り存続して会議開催に協力する。また十二月七日現在、第一次サーキュラーに対する出席希望の返信は、六十通にのぼつている。またシンポジアムに対するユネスコの援助、及びアジア地区の学者を招くことに対するアジア財団の援助等のことが逐次進捗中である。

組織委員会並びに実行委員会の委員には左の諸氏が委嘱された。

組織委員会委員　（◎委員長）（○幹　事）（敬称略）

◎石津照璽　金倉円照　○岸本英夫
大畠清　菅円吉　○増谷文雄
宮本正尊　辻直四郎　福井康順
森川智徳　西谷啓治　古野清人

堀　一郎　○花山信勝　中村　元
小口偉一　西角井正慶　増永霊風
山田霊林　椎尾辨匡　坂本幸勇
仁戸田六三郎　西　義雄　三笠宮崇仁
桑田秀延　石原　謙　池上広正
鷹谷俊之　有賀鉄太郎　長尾雅人
棚瀬襄爾　山口　益　山崎　亨
中山正善　丸川仁夫　上田義文
諸戸素純　原田敏明　緒方信一
武藤義雄　宮崎　章　○本田弘人
渡辺克己

実行委員会委員

阿部重夫　赤司道雄　安津素彦
深川恒喜　福井康順　舟橋一哉
古野清人　花山信勝　平井直房
平川　彰　池上広正　石津照璽
片山正直　岸本英夫　近藤春文
窪　徳忠　久我光雲　楠　正弘
桑田秀延　丸川仁夫　増永霊鳳
増谷文雄　宮本正尊　森川智徳
諸井慶徳　中川秀恭　長尾雅人
中村　元　仁戸田六三郎　西　義雄
西谷啓治　西角井正慶　野村暢清
小田原尚興　小口偉一　大畠　清
岡田重精　三枝充悳　坂本幸男
菅　円吉　田島信之　鷹谷俊之
竹中信常　武内義範　田北耕也
棚瀬襄爾　戸田義雄　脇本平也
大西一正　渡辺克巳

尚左記七氏は国籍及び大学院学生の身分のため、実行委員に準じて委員会に参劃されることになつた。

H・デュモーリン　F・E・W・ローズ　W・ウッダード
松本　滋　宮崎　彰　高木きよ子　土屋　光道

編集後記

○一五三号も、執筆予定の方に支障があつたりして発行がおくれました。次号は第十七回学術大会の特輯といたします。

○会員各位の御理解により会費納入状況はかなり好転いたしました。なお未納の方には格段の御高配をお願いいたします。

○会員名簿を近く作製いたしますので、旧名簿記載事項に変更のあつた方は編集部に御連絡願います。又この際新入会員の御推挙をとくにお願いたします。

○前号記載本誌編集連絡委員に、三枝充悳氏（東大印度学研究室）を追加いたします。

尚、編集事務には岡田重精（東北大学宗教学研究室）が当つております。

生家が、アナーセン博物館となつていて、遺品肖像の数々を初めとして各国語による飜訳、著述の全てが集められているのを筆者も見た。キヤケゴーア展観会の開会式に当つて、文部大臣 Julius Bomholt 氏が、出来る限り早くキヤケゴーア博物館の創設される事が望ましいと述べたのは、時機に適したものであつた。ただ、それをどの場所に定めるかに関して、その後種々の論議がなされている。彼の住んでいた家に就ては、ニュチョーア (Nytorv) の生家は現存しないし、彼が移り住んだ家のどれか一つを之に当てるという事は実際的な困難があるようだし、来訪者に取つて便利な場所に在るという事が又一つの条件をなしているが故に、有望なものの一つとして取上げられているものに、彼が亡くなつたフレゼリクス病院の建物がある。之は今日既に美術博物館がその主屋を使用しているものであり、附近には旅行者の必ず訪れる名所に富んでいる。その他の場所としては、やはり王立図書館も考えられている。キヤケゴーアの場合、遺品と文献のほかに、キヤケゴーア文庫に接し得る場所としてはここより外にはない、ただ、王立図書館の中にキヤケゴーアの紀念室を設置出来るかどうかが問題となつている。キヤケゴーア博物館設置に対する市民の関心も高く、場所がまだ未決定であるにも拘らず、多額の寄附を託したホテル経営者の事が昨年十二月初めの新聞にも出ていた。筆者はデンマーク政府より、この博物館のために、今後も日本で発刊されるあらゆるキヤケゴーア関係の出版物を蒐集するよう指示を受けているので、大方の御協力を期待したい。（一九五七・八）

キヤケゴーア記念展覧会

執筆者紹介

原田敏明	熊本大学教授
平田彰	東京大学助教授
宇野光雄	北海道大学助手
小笠原政敏	東北学院大学助教授
諸井慶徳	天理大学教授
金倉圓照	東北大学教授
大谷長	大阪外国語大学教授

From the God incarnate to the Priest of the God

Toshiaki HARADA

Originally almost there was no discrimination of "class" among the members of the agricultural society. Consequently, in the celebration of villagegod, there was no special family-line or status for the religious duty, and according to age-system and other orders, they celebrated it in their charge by turns. Otherwise not only they made the village festivals, but also they carried out the leading role in the general social festivals of their village. Therefore, the government may be the same time the religious matter.

What was worshiped as the village god? It was such the concrete thing as symbolized the village. For the same reason the principal Person in the village government and religious fastivals was not regarded as an ordinary man but as the divine being. That was to say that priest (Kannushi) manifested the essential character of as the god it self. The priest acted as the god toward his village members and parishoners, and on the other side, he serviced to the god as the representative of them. Thus coincidentally he was the priest and serviceman of the god and was called *Kaginushi*, *Negi* and *Hahuri*. Especially the village life being complicated the system of priesthood developed from the duty-system to elders-system and to hereditary-system. Accordingly the priest separated from the village government and he exclusively celebrated the god in his charge, likewise he was called the priest (Kannushi) but became a serviceman of the god. Moreover, afterward, his post became quite hereditary and he was named *Shinkan* or *Shinshoku*.

The Significance of the Stūpa-Vihāra in Early Mahāyāna Buddhist-Saṅgha

Akira HIRAKAWA

2

The presently accepted theory is that Mahāyāna Buddhism developed out of the Schismatic Schools (Nikāya-Buddhism) but on closer examination, we find that the former contains new doctrines and practices (Bodhisattvacaryā) not found in the latter. In other words, there are some points of contact as well as differences between the two. Accordingly, a true understanding of the development of the Mahāyāna cannot be arrived at if one were to presuppose that the former had arisen solely from the latter. The writer rejects such a presupposition and attempts to interpret the rise of the Mahāyāna by basing on facts found in the Mahāyāna sūtras themselves. A critical examination of the oldest Chinese translations of Sanskrit works during the 2nd and 3rd centuries A. D. reveals that the stūpa was the place of abode of the Bodhisattvas in the Early Mahāyāna. This point further comes to light when a comparative study is made of the chinese translations of the 5th and 6th centuries, the Tibetan translations and the Sanskrit originals. The Sanskrit term, stūpa, is variously translated into Chinese as 塔寺, 廟, and 宗廟.

The essay then establishes the fact that the stūpas were definitely associated as habitations of the Early Mahāyāna Buddhist-Saṅgha by reference to the following sūtras : Gṛhapati-Ugraparipṛcchā nāma Mahāyānasūtra, Saddharmapuṇḍarīkasūtra, and Buddha-avataṃsakasūtra. The people who were unified in the worship of Buddha's stūpas had organized themselves as one of the important segments of the Mahāyāna. This fact has deep significance in understanding the characteristics of the Early Mahāyāna.

A Study on Rationality in Max Weber's "The Ancient Judaism".

Mitsuo UNO

In "The Ancient Judaism", Max Weber took a serious view of the fact that this religion had build a very rational religious ethics.

This paper, at first, tries to throw light on why he laid stress on this fact, and then on the Significance of the rationality in the ancient Judaism in relation to his various studies of the religious Sociology.

Puritan Man

Masatoshi OGASAWARA

The present thesis is the first of series of study on Puritan man. It tries to clarify the nature of Puritan man through the examination of John Bunyan's Pilgrim's Progress. Puritan man is characterized by his intense inner conflict and his final victora over it. His conflict beginns with the conviction for (of) sin which is awakened by reading of the Bible. It lasts until the very end of the pilgrimage. Although the cross of Christ takes sin's burden away, yet the conflict does not end, for the ungenerated nature still remains within and the sinful world exists without, which he has to face and to walk through. He has to fight against evil forces within and without. It is a heroic struggle of a strong will to overcome them and to try to lead a holy life. He fights by himself. He is a lovely man. He is a different man. He is a travellor who is not a citizen of this world but of the heavenly city, where he returns victoriausly.

To understand Puritan man, his theological background has to be examined. Puntan man is a religious man who has a peculiar idea of god. He is a Calvinist predestinarian. His idea of Predestination is different from Calvin's. It is individualistic and deterministic. Here the problem of certainty of election comes as a real thing. Puritan man thinks himself as an elect, who is utterly distinguished from a reprobate. The objective certainty of his election depends upon the intensity of his inner conflict and of his denial of this world, and his holy life as the result of his subjective election. As an elect he walks through on the way which is eternally predistinated. The way is his

own way to walk by himself with faith in final victory over the intense inner and outer conflicts.

"On the Characteristic Substance of Shamanism"

Yoshinori MOROI

There are many materials on shamanism in ethnographical works. But the study of shamanism must be done without any subjective preconceptions of investigators. Then we can find that the essential core of shamanism is the phenomena of the so-called Kamlanie. Shamanism must be studied effectively from this point of view. The special features of shamanism are found in the following: (1) some specific person (shaman) (2) in some special occasions (3) before the presence of certain group (4) puts in motion as a voluntary operation (5) with special clothes (6) with such special implements and musical instruments as drums and bells, etc. (7) recites such special phrases and tunes as chants and incantations (8) in the (shaman's) body appear such abnormalities as tremblings and hiccoughs, etc. (9) moves round or dances etc. as paroxysmal actions (10) in these actions people hear cries of animals or animals or some extraordinal voices (11) soon becomes ecstatic with excitement (12) after that becomes fatigued and exhausted (13) at last falls into a swoon (14) issues special utterances and indications. We call these items respectively (1) shaman (2) shamanistic (abbreviation sh.) time (3) sh. place (14) sh. motion (5) sh. clothes (6) sh. implements (7) sh. recitation or sh. music (8) sh. tremblings (9) sh. actions (10) sh. voices (11) (12) (13) sh. situations (14) sh. utterances.

Among these features the most remarkable characteristic are the elements (1) (2) (3) (4) (11) (12) (13) (14). Concerning the elements (11) (12) (13) (14) it is recognized in the shaman's community that some spirits controls the person (shaman), the person (shaman) converses with some spirits, or takes the appearances of the person's (shaman's)

relationship to some spirits. These spirits are invisible and spiritual, but not supreme or absolute beings. They are only superhuman in power and many in sorts. Thus shamanism is to be regarded as a way of direct contact between human being and superhuman being. In this respect it may be considered that shamanism is a sort of mysticism. Then, what is shamanism? Is shamanism really a sort of mysticism? Certainly not a few scholars relate it as a primitive mysticism; for example, Edv. Lehmann, W. J. Aalders, J. S. MacCulloch, J. Marechal etc. According to the conclusion of this study, it is not so, correctly speaking. Through comparing with mysticism, we can define and explain clearly the characteristic substance of shamanism. The differences of shamanism and mysticism are respectively in regard to the following; (1) object (2) subject (3) motive (4) standpoint (5) character (6) relation between subject and object. In mysticism (1) one god or the absolute' (2) no specific person (3) purposeless and involuntary (4) solitary (5) to oneself and introspective, namely cherished to oneself (6) direct union with the absolute in self-consciousness; but contrary to the above, in shamanism (1) many spirits (2) specific person (3) purposefully and voluntary (4) recognized socially (5) to others and indicative, namely shown to other people (6) direct contact with spirits in unconsciousness. Shamanism is not a sort of mysticism or a primitive mysticism, it is quite different from this, having its special and characteristic elements. Thus the hitherto ordinary views of shamanism should be corrected.

On the Works of Aśvaghosa

Yenshō KANAKURA

Dr. F. W. Thomas has published the list concerning the works of Aśvaghoṣa before (Kavīndravacanasamuccaya, Bibl. Ind., Calcutta 1912, Introduction). And then recently Dr. B. C. Law has made its another list (Aśvaghoṣa [Royal Asiatic Society of Bengal Monograph Series

vol. 1] Calcutta 1946). But they are not considered sufficient.

The present author sought thoroughly for the works attributed to Aśvaghoṣa, in the Sanskrit original, in the Chinese and in the Tibetan versions. As the results of this, he enumerated 37 works (12 in Sanskrit, 9 in Chinese, 16 in Tibetan), which should be reduced to 26 works from the point of contents themselves (see the table on Page 121). He also elucidated briefly the contents of each, and their mutual corelations of each edition—some in two and some in three, if the texts stood so. As to the important texts, he also tried to make clear the points of authenticity of them and the genuineness of the translations.