

—目次—

- 1, 朝鮮巫人の入巫過程, 秋葉隆, Takashi AKIBA, pp.1-26.
- 2, 「我の覚知」 Ātmabodha, 金倉円照, Enshō KANAKURA, pp.27-44.
- 3, 俱舍論の心所説に関する研究, 鈴木宗忠, Sōchū SUZUKI, pp.45-68.
- 4, 仏教における「信」の種々相, 山辺習学, Shūgaku YAMABE, pp.69-81.
- 5, イギリスにおける洗礼論の史的考察, 朝日融溪, Yūkei ASAHI, pp.82-92.
- 6, 善無畏三蔵の名義は吐蕃語の音訳か, 寺本婉雅, Enga TERAMOTO, pp.93-104.
- 7, 阿弥陀仏の名義について, 西尾京雄, Kyōo NISHIO, pp.105-116.
- 8, 黒崎地方の旧切支丹, 田北耕也, Kōya TAKITA, pp.117-132.
- 9, マンダ教について, その概観及び研究の歴史と現状, 森敬之, Takayuki MORI, pp.133-148.
- 10, 宗教起源説と至上神の問題, シュミット著『比較宗教史綱要』について, 宇野円空, Enkū UNO, pp.149-153.
- 11, 『中世寺院経済史論』論評, 阿部真琴, Makoto ABE, pp.154-162.
- 12, 幻影消滅の宗教, Wm.P.Montague, *Belief Unbound* の紹介, 増谷文雄, Humio MASUTANI, pp.163-165.
- 13, 文化形相に基く葬儀の分析的研究, Bendann, *Death Customs*, 1930, New York, 杉浦健一, Kenichi SUGIURA, pp.166-178.
- 14, 新刊紹介, pp.179-192.
- 15, 彙報, pp.193-195.
- 16, ジョージムア先生追懷 (Professor Geroge Foot Moore), 姉崎正治, Masaharu ANEZAKI, pp.1-2.

Posted in 1931 (昭和6) 年

朝鮮巫人の入巫過程

1. 入巫の三類型、2. 宗教的入巫の實例、3. 巫病と入巫祭、4. 比較研究。

秋 葉 隆

1

「如何にして巫になつたか」又は「何故に巫になつたか」といふ質問に對して、眞實の答を與へられる場合は比較的少ない。何となればそれは巫自身の信仰の秘密を洩らすことであり、また彼女或は彼の恥を語ることもあり得るから。しかしながら、私がこれ迄逢つた可なり多數の朝鮮巫人の中には、相當の信頼と親しみを以て、己れの心中を比較的正確に語つてくれた者も少くない。私は今此等の人々の告白に依つて、彼等が巫人となつた事情を三つの類型に區分することが出来るやうに思ふ。併し勿論人が一定の行爲なり態度なりをとる場合に於て必ずしもそれが單一なる動機のみ依るものでない以上、巫人が巫人であり始めた動機又は事情といふものも、決して純一なる簡單な概念にのみ歸することは出来ないことは明かであつて、寧ろそれは種々なる動機、種々なる事情の複合的結果であることが、事實として多いと見ねばなるまい。従つて私が茲にいふ所の三つの類型は、謂はゞ研究の便宜上から設けた區分であつて、より適切には或は程度の問題であると云はねばならぬかも知れない。

さて第一の類型は巫職の世襲といふ場合であつて、之は全鮮到る所に、殊に南鮮地方に甚だ普通に見らるゝ現象であるが、此の巫職の世襲といふ一つの社會制度に依つて、巫家に生れた子女が多く巫人となるといふことである。茲では何故に巫職が世襲されるかと云ふ問題には觸れないのであるが、只その世襲の結果の一として、巫人階級の社會的存立を明確にし、多くの場合それが特殊なる賤民又は下層階級を形成するために、他の社會的地位を異にするものとの通婚を困難にすると同時に、他の職業に轉ずることに依つて、其職業と結合せる他の社會的地位を獲得するといふことも困難なる結果、ますゝ家職を傳承することになるらしい。

次に第二の類型として、必ずしも巫家に生れた者でなくとも、何等かの事情によつて特異の信仰の所有者となり、己れの欲すると否とに拘はらず、所謂神意に依つて巫人となるといふ場合がある。而して實は斯くの如きが眞實の巫人たるべき者であり、多くの場合に於て其は他の場合の者に比して、其巫力の大なることを認められ、従つて其周圍に對する影響も強いのである。即ち卒然として神の憑依せる此等の巫人は、其の明判(明判、*Myōdan*)即ち巫力の驚異すべき信頼の結果、門前市をなす状態であり、而もそれは入巫後兩三年間を以て信頼の最高點とするを普通とする。換言すれば明判の神秘は歲月と共に衰ふるものと考へられる。併し乍ら、此の新入の巫人の明判の偉大さが、必ずしも其社會的地位の高さを意味するものではないことは、吾々の注意に値する問題であつて、或地方に於ては、斯くの如き新巫が聽て大巫(大巫、*Da-hu-mudan*)として最上位の巫たる地位を得ると同時に他の地方に於ては、大巫たるものは常に世襲巫に限られて居て、新入の巫人は如何に其巫力の偉大なるにも拘はず之を新巫(新巫、*Se-mudan*)として大巫の下位に置くからである。此の後の場合は、恐らく巫家の家系そのものを重

んする一種の家族主義の結果であつて、個人の實力如何が家系の重大性に打克ち得ない事情の下に存する現象であらうと思はれる。

最後に私の第三の類型と考へるものは、同じく新入の巫人の中でも、必ずしも神の憑依を以て主要なる事情となさず、主として世俗的なる、殊に經濟的利益を以て目的となす所の巫人の場合である。例へば貧家に生れた女子、夫や子供に先だゝれた不遇の寡婦などが、通常の勞働に依つては糊口の道を見出し得ないとか、若しくは性懶惰放逸にして、世俗的勞働をなすことを欲せざる結果、怪しげなる巫人となるが如きであつて、甚しきに至つては、巫女の名の下に娼婦的行動を主とするものもあるやうである。尤も巫女と娼婦との關係は、普通に考へられるやうに表面的なものでは無くして、其間に所謂巫娼としての内面的關係の存することを忘れてはならぬ。吾は今日現に巫家の娘が盛に妓生又は色酒家の女となる現象を見る。而して巫女の經濟生活も亦一種の水商賣的な性質を多分にもつものであつて、時として身分不相應な収入があると同時に、彼女等の消費も亦、極めて不規則に派手に行はれることも注意せねばなるまい。併し巫人の經濟生活そのものに就いては、別に一問題となすべく充分の重要性をもつものと考へられるから、今茲に詳述することを避け、只單に若干の巫人が其巫的生活に入る主要なる動機として、經濟上の利益が考へられることを述べるに止める。ポゴラスは、所謂パレオ・サイベリアン諸族の間に於て、單に巫術の經濟的利益のみに依つて生活して居る巫人を見ず、彼等は只巫職を副次的に行つて居るに過ぎないといふことを云つて居るが、朝鮮の巫人の中にも、巫職を以て副業として居るものが可なり存するやうである。斯くの如きは勿論經濟的動機が多分に働いて居る場合が多いものと考へられる。

さて以上三類の入巫の事情を、極めて簡單なる表現を以て換へるならば、第一の場合は巫職の世襲といふ一種の社會制度に従つて入巫するものであるから、之を社會的入巫又はより嚴密には世襲的入巫と稱すべく、第二の場合は偏に神靈の憑依に依つて入巫するものであるから、之を宗教的入巫又は降神的入巫といふことを得べく、而して第三の場合は主として經濟的動機によつて巫となるものであるから、之を經濟的入巫と呼び得るでもあらう。尤も此の最後の場合には必ずしも經濟的動機のみ依存するといふ譯ではなく、或は前述の如く巫女の名の下に娼婦的行動に出づるとか、性懶惰にして通常の勞働を厭ふといふ様な、積極的又は消極的な他の動機によるものも少くないのであるから、寧ろ之等を總括して世俗的入巫といふことが出来るかも知れないが、要するに斯かる特殊な場合と雖、直接又は間接に經濟的動機が働いて居るものと見られるから、今暫らく之を以て經濟的入巫の類型に入れることにしたい。

併しながら前にも簡單に觸れた如く、此等三類の入巫が、嚴密に純粹な形で存在することは寧ろ稀であると云はねばならぬのであつて、私の所謂社會的入巫に依る世襲巫と雖、それが毫も俗人と異なる無き、極めて正常凡俗なる性格の持主である場合には、譬へ其母が高名の巫女であり、家代々の巫職を持つ家柄の者でありとするも、眞の巫人たり得ないのを寧ろ普通とする。私は嘗つて京城の郊外に於て屢々訪問した巫家の娘が、其母の行ふ日々の巫事を暗んじて居るにも拘はらず、決して之を行ふことも無く、却つて母たる老巫は他の神娘 (Shinhnang) を二人迄取つて、此の血縁無き而して神縁によつて結合せる神娘達から、神母 (Shin-omni) と呼ばれることを見、血縁の娘に向つて「何故に巫女にならぬか」と質問したるに對しては、「いくら自分がなりたいと思つてもなれるもの

ではない」と云ふ答を得た。而して其反面の意味は、如何に自分が欲しない場合でも、神様の白羽の矢が立つた以上は、ならぬ譯には行かぬといふことであつて、現に其母の告白に依れば、何を好き好んで斯かる人々から賤まれる職業をするものがあらう、神の御心にそむけば死なねばならぬからといふことであつた。茲に生命を與ふる神の信仰がある。

所が不思議なことには巫家に生れた少女達、殊に世襲的巫家の娘達の中には、甚だ屢々巫女的性格の所有者が出て來るといふのが事實であつて、吾々は其處に一種の巫性遺傳とでも云ふべきものがあるのでは無いかといふことを疑ふと同時に、幼少の時から巫的行事の中に成長する子女に對する環境の影響といふことも考へさせられる。そこで多かれ少かれ巫家の子女の中には、巫的素質を享け又は養はれるものが出て來て、前述の如く極めて正常凡俗なる子女のみを與へられると云ふ、巫家にとつての危険は比較的少いやうである。加ふるに世襲的巫家の子女は、其家業たる巫術が多く副業では無い爲に、長じて他業に轉ずる興味も薄く、又其機會にも恵まれないから、勢ひ經濟的にも巫人となるを得策とする譯であつて、斯くの如き巫職の世襲、即ち世襲的入巫の場合に於ても、そこに全然經濟的動機が働き得ないと云ふ譯では無く、殊に其宗教的性質に至つては、殆んど不可缺の條件とも見るべきものであり、時として何等巫的性質を有たない者が、單に世襲なるが故に巫職に入つたとしても、人々は之を以て眞聖なる巫人と觀念すること少く、如何に巧に巫歌を唱ひ巫舞を演ずる者と雖、所謂似而非の假聖的存在たることを免れない²⁰。而して之と同様のことが、第三の場合即ち經濟的入巫に於ても云ひ得らるのであつて、之も亦原則として、何等かの程度に於て巫的性質の具有者たることを要し、少くとも外見上若干の

巫性を有するかの如く装はねばならぬのである。従つて吾々は眞巫に對して假巫を區別する必要に迫られるのであるが、其判別の實際的機會は巫祭に於ける降神態度の瞬間に存する。即ち假巫にあつては、如何に巧に巫歌を唱ひ、巫舞を演ずるも、賽神のクライマックスたる降神の瞬間に於て、眞巫に見るが如き凄愴なる顔色と、爛々たる眼光とを呈することが無いのである。而も幼時より巫家にあつて巫歌巫舞を習得せる所謂習業巫(Peum-mud-ヒ)は、極めて巧妙なる歌舞の演者であり、屢々其は技巫(Kide-mudan)として、大監(Tekam)倡夫(Chahnu)等の技能的祭節を演じ、人々の藝能的欲求を満足せしむるものではあるが、巫力の偉大さを信ぜらるゝ者は、決して斯くの如き假巫では無くして、却つて辻褃の合はぬ神託(Konsal)を口走り、曲節を無視して亂舞する新入の降神巫(Nerin-mudan)に限らるゝのである。

そこで此の降神巫こそは實に私の云ふ眞巫であり、私が第二の類型として取扱つて居る所の、宗教的入巫に依る巫人に外ならない。従つて入巫の本質的なるものは此の宗教的入巫に存すると云ふことを得べく、所謂世襲的入巫・經濟的入巫に依る巫人も亦原則としては何程かの巫的性質を必要とし、少くとも外見上若干の巫性の具有者なるかの如く装ふことに依つて、假巫たらねばならぬといふ譯になる。そこで茲には、特に問題を宗教的入巫に限つて、降神巫たる眞巫が入巫するに至る事情と過程とを、若干の實例に依つて説明して見たいと思ふ。只序に注意しなければならぬことは、現在朝鮮半島に存在する幾萬の巫人の中で、眞巫と見るべきものが如何程あるかは明かになし得ないが、日に月に切迫しつゝある經濟的事情と經濟的觀念の發達とが、益々多くの假巫を出しつゝあることは動かすべからざる事實であり、私共が見て以て眞巫となすものゝ中にも、或は案外なる噂はせ物があ

るかも知れないと共に、一派の人々の考ふる如く、巫女と云へば愚民を誑らかして金銭を取るものと云ふ譯にも行かないといふことである。否、如何に經濟的なる動機から出發した巫人と雖、少くとも其賽神の時に於ては、必ずや何程かの宗教的意識の下に行動しつゝあるものと見る方が、寧ろ事實に近いと思はれる。尙又巫職の世襲そのものが、實は巫系の神聖といふ一種の血の神聖觀念から發源したものであり、巫人の經濟的所得も同じく神に捧げられたる淨財に其原型を見るのであるから、私の所謂世襲的入巫は勿論、經濟的入巫と稱するものも亦其發生的意味に於ては、宗教的なる性質に遡ることを得るであらう。そこで謂ふ所の宗教的入巫の實例若干を述べる。

2

第一例。巫女R、四十七歳、開城生、徳物山在住、彼女の母は巫女ではなかつたが、彼女自身は巫家に嫁ぎ、十五歳の時、姑が賽神(Khu)を行つた晩に、其行事を夢に見た。何でも一人の恐ろしい人相の人が現はれて、神前に供へた牛の頭を取つて家の中に入り、之を二つに割つて屋根に投げ、又之を下して、今度は牛頭の真中に大きな孔をあけて、それを彼女の頭に被らせた。此恐ろしい夢が覺めると、其晩から病み付いて大分苦しみ、翌朝は顔が脹れ上つて見違へる様になり、何も食はずに沸騰した湯だけを飲んで居た。所が姑は彼女が神懸りになる筈が無いと云つて反對し、病魔を祓はうとして二三回賽神を行つたが、病氣は益々烈しくなるばかりで、或日急に外に飛出したくなり、直に飛出して家々を廻り、賽神の金穀を乞ひ集めて、入巫の降神祭をやり巫女になつた。因に此地方では斯かる場合の賽神を「Hépurim」と稱し、之を行ふために家々を廻つて金穀を乞ふことを「Kemyon

を廻る」と云ふ。彼女は現に或同姓の人の第二妾であり、妻妾同居して、五人の子女の母でもある。

第二例。巫女C、四十歳、徳物山上の巫家に生れ、七十五歳の老母も、今尙當山第一の老巫として彼女と共に巫事に従つて居る。九歳の時突然病氣になり、三ヶ月の間何も食はず、只冷水ばかり飲んで居た。そこで家人が占をしてもらうと、神懸りの徴候があるといふことであつたが、貧乏な爲に賽神をすることも出来ず、只簡単な雜鬼祓の行事をやつて見たゞけであるが、それで病氣が直つてしまつた。所が十三歳の時に又同じ病氣に罹つて、今度も二三ヶ月の間冷水ばかり飲み、身體が骨と皮ばかりになつて、起き上る力も無くなつてしまつた。すると突然神託(Poham)のやうな不思議な言を發し、自分では何を云つたのか分らないが、後できくと「何處へでも行かう。立派な巫女になるのだ」と云ふやうなことを言つたらしい。そこで其儘家を飛出して所謂「Kenyon」に廻り、將軍堂の前で狂ひ踊つて其場に卒倒したので、家人が來て負うて歸り、二三日すると病氣は直つた。それから健康體になつたので、三月ばかり經て十四歳の時に京城に嫁入した。所が嫁入して八日目に又飛出して家に歸り、再び神託(Poham)を下して踊り、Kenyonに廻つて賽神の金穀を集め、入巫祭をやつたのであるが、言門(Mahnun)が開かなので巫女になれなかつた。其間暫くは離婚の問題などで苦勞し、十八歳の時また靈病に罹り、三度目のKenyonをして入巫祭をやつたが、時宛も神事禁壓即ち巫祭禁壓の時代に當り、神懸りにはなつたものゝ、彈壓が甚しくて巫事を行ふことが出来なかつた。仕方なしに常人の如く暮して居たが、其間の苦しみは言葉には云ひつくせない。越えて二十七歳の時、京城郊外漢江沿岸の、錦城堂の近くにある佛光寺に行つて最後の入巫祭を行ひ、本當の巫女になることが出来た。

第三例。巫女R、三十八歳、徳物山に生れそこに住む。二十九歳の時、徳物山の大神神祀のあつた陰の三月十七日、神事の行列が家々を訪れ廻る所の遊科(遊科)が行はれたが、斯かる神の訪れに對する家々それ〴〵の傳統があつて、彼女の家の仕來りでは、豫め女服を一着作つて置いて萬明(Mahnyon)を祀り、遊科の行列が通る時に、此神衣を持出して神遊をさせることになつて居た。所が、如何した譯であつたか、其當日之をやらなかつた。すると其夜十二時頃から、突然乳房が脹出して烈しく痛むと同時に、眼の中に火の玉が轉がるやうな痛みを覺え、眼を開くことが出来なくなつた。突然のことではあり、如何したのか分らなかつたが、別段家に巫女の系統がある譯では無いから、多分普通の病氣だらうと思つて居た。それでも二三日したら少し痛みも去り漸次よくなつたところへ、翌月の四月十七日の晩に又突然乳房が脹れて眼が痛み出し、それから續けて一月程苦しんで、五月十七日の晩に至り、急に神託を下したのである。何でも其時母親に向つて烈しい勢で、「貴様は大神神祀の遊科の時に、萬明の衣を出して遊ばせることを知つて居りながら、如何して今年はだまつて居たのか」と怒鳴りつけたさうである。そこで家では、氣狂ひになつたと云つて別に手當もしなかつたが、六月の七日に突然村柵城隍(Maluri-sonhan)に行きたくなつて、山籠(その城隍まで行き、占盤(Tokpan)を持つて行つてそこに祀り、それから(Kemyon)に廻つて入巫祭を行ひ、巫女になつた。

第四例。巫女R、七十六歳、京畿道楊州在住。十二歳の時病氣になり、食慾無く一室に閉籠つて居たが、或夜の夢に、鶴に乗つた仙官が顯はれて、彼女の頭髮をむづと攫み、之を振廻して出て行つた。すると翌朝は大雪であつたが、突然何となく招き誘はれるやうな氣持になつて、赤裸のまま外に飛出して走り行き、二三里ばかり行

つた所の一軒の田舎家の前にあつた積藁の上にのぼり、手を打ち狂ひ踊つたまゝそこに卒倒してしまつた。さて其積藁の中に、一個の明圖(Miyōdo)即ち神鏡と、一本の神鈴とが隠されてあつたが、それは實は或る死巫の家の前であつて、息子が亡母の神器をそこに隠して置いたものであることを後になつて知つた。彼女は今尙其明圖を身主(Monji)即ち巫の守護神として、彼女の家にある神堂に祀つて居る。家人は後刻、彼女が突然見えなくなつたのに驚き、雪中の足跡をたづねて探し求め、半死の状態にあつた彼女を見出したといふことである。

第五例。巫女H、六十五歳、慶尙南道生、京城在住。父親は昌寧郡守をやつた程の兩班であり、母親も巫女では無かつたが、七歳の時突然山に登りたい衝動に驅られて、山中に入り谷間に下ると、偶然そこに埋められてあつた斫刀、神缸及び神鈴を發見して、家に持ち歸つた。^(四)兩班である父親はいたく之を恥ぢて、斫刀と神缸とを毀ち捨て、しまつたが、神鈴だけは今尙彼女の手許に秘藏されて居る。私は一度彼女の藏する十數本の巫鈴の中に古色蒼然たるそれを見る機會を得たが、それにしても七歳の少女が、如何にして可なり重い斫刀と神缸とを、此神鈴と共に山間の谷間から運んで來たものであるか、茲に既に彼女が幼にして異常兒であつたことが窺はれる。何となれば彼女は今尙六十五歳の老軀を以て、今年二月嚴冬の雪を犯して德物山に登り、山上の將軍堂に賽神の舞踏を演ずるだに驚くべきであるに、夜は更たくる迄雄辯を揮ひ、翌朝は山路に疲れて眠る私達を搖り起して下山歸城、直に檀家に赴いて回程祭(Hojoh-kum)の準備を急ぐなど、所謂三つ兒の魂を思はしむるものがあるからである。そこで一旦幽閉されて居たが、時として狂氣の如く飛出して歩き廻るので、九歳の時遂に家を追はれ、兄と共に徒歩京城迄來つて、神母を取り、虛主(Hojin)を祓ふ入巫の賽神を行つてもらつて、巫女になつたと

いふことである。因に鬼神が憑いて狂氣の如くなることを「Hojuに感染れた」と云ひ、此の憑いた虚主を祓ふ行事を虚主祭(Hoju-kut)と稱する。

第六例。巫女T、六十餘歳、京城郊外在任。五六歳の頃から病身で、食物を取らず遊びもせず、殆ど水ばかり飲んで居たが、十歳頃から漸く健康になつた。併し身體が非常に瘠せて居て、屢々夢に胡鬼(Hoju・山姥(Sanmaura)・佛事(Pusa)等の神靈を見るやうになり、眼が鋭くなつて常人と異つて居たといふことである。十五歳の時神靈が降る夢を見た時に、其神助によつて病を治し惡魔を祓ふ力を與へられたやうな氣持になつて、神母に就き自分の家で入巫の賽神をやつてもらつた。之を降神祭(Norim-kut)と稱し、大監祭(Tekam-nori)に似た賽神であつて、自分も踊つたが、困難なところは神母が助けてくれた。それから修業中は随分苦しく、下婢のやうに色々な仕事をする旁ら稽古するのであるが、少し収入があるやうになつてから、始めて徳物山に行つたのが二十七歳の時である。それから三年に一回宛、今でも徳物山に行つて賽神をする。どうも山上に祀つてある崔營將軍の靈が、女を見たいと思召す時は、其女を病氣にして召し寄せる氣持がする。斯かる際に山に行つて賽神をする と病氣が直ると彼女は語つた。

第七例。巫女K、二十二歳、平壤に生れそこに住む。未婚、十六歳の時、普通學校を卒業して女子高等普通學校の入學試験を受け、合格すると同時に病氣になり、Tutokhaiといふ鬼神に憑かれて遠方のことがよく分り、神將雜鬼の姿が眼にちら付き、遠くの路傍で騒いで居る人聲が聞え、杖鼓の音鏡鉞の響が耳について、切りに賽神の場所に行きたくなり、又野山に飛出したい氣持がした。そこで占ひをして貰ふと巫女になる病氣であること

が分り、神母に就いて大監祭をして踊つた。即ち九月に病みついて、十月に入巫の大監祭をやり、十一月には占トを覺えて之を始め、翌年二月には賽神をやるやうになつたと云ふことである。著者は昨春平壤で、共同研究者赤松博士と共に、彼女の物凄く降神状態を目撃して、狂踏亂舞眼の据はつた彼女の下唇が、重い神缸の縁に密着して離れなかつた形相が、堅く腦裡に焼付けられて居る。

第八例。男巫S、五十七歳、黃州在住、二男一女の父で、高名の巫(Priest)である。十九歳の時迄行商をして居たが、或日山中を歩いて居ると、空中から鈴の音が聞え、又異様な物音がし始めて、それが三週間ばかり続き、病氣になつてしまつた。即ち左の手足が利かなくなり、精神に異狀を呈して村中を狂ひ廻つたのである。そこで家人が心配して藥を飲ませてくれたが何の効も無いので、平安南道龍岡に居る卜人に占つて貰つた所が、三年前から鬼神がついて居るから、早速賽神をして巫になれと云はれ、神母に就いて降神祭をして貰ひ、自分も踊つた。それからすつと此神母に就いて巫事を學び、神母の死後は、其神服神器等一切を傳へられて其後を繼ぎ、今尙彼の神堂には此等の聖物が大切に保存されて居るが、著者は之も赤松博士と共に具さに實見することを得た。そこで彼のいふ所に従へば、此等の聖器の中、最も大切なものは七星劔と神鈴とであり、神鏡は神母の顔であるといふことである。又死んだ巫の神鏡又は神鈴は、生前之を傳ふべき神娘又は神息(Spirit)の無い場合には、之を山中に埋めるのであるが、之を探し求めたものが眞の巫である。彼も亦或時、何となく何處へか誘はれるやうな氣持になり、空中に鈴の音などが聞えて、外に出で、二里ばかり離れた供養谷と云ふ所に行つて或場所を掘ると、一箇の小さい眞黒な神鏡と、一本の腐つた鈴が出て來た。其鈴は今も持つて居るのであるが、之を彼の身

主である祈刀大神の前に祀つた所が、其晩夢に山神が顯はれて、「お前は何故に山神の與へたものを身主大神の前に供へるのか」と怒つたので、それからは山神をも祀るやうにして居るといふことでもあつた。更に又彼の語る所に依れば、昔は巫が死ぬと鏡や鈴を屍體と共に埋めたので、曇つた日や雨の日には、巫の墓の中から杖鼓や鈴や鏡の音がしたと云はれ、巫にならうとして、態々鏡や鈴を探しに山に入るものもあり、又巫の墓を掘るものさへあつたが、今では此神器を賣つて錢に換へるやうになつてしまつたといふことでもある。彼と云つても實は無鞆瘦軀、此地方の婦人の如く頭に手巾と呼ぶ白布を結び、殊に賽神の時に當つては、先づ女装して然る後に神衣を着ける彼であつた。

第九例。男巫C、二十三歳、京城に生れそこに住む。十七歳の時煙草專賣局の職工となつたが、十九歳の冬、陰の十二月の或日、工場で仕事申急に病氣になり、何も見えず機械の音も聞えなくなつて、只姿は見えないが何者かの聲が自分について來いと云ふのが聞えた。そこで人々が大騒ぎをして家に歸してくれ、二十日間病氣をして、粥と水だけを取り、人に顔を合せることが厭であつたが、とうとう或雪の夜の十時頃何者とも知れぬ聲がして、三角山(京城の北に聳ゆる山)に來いと云ふので、雪中山に至り恍惚として歩き廻つて、翌朝歸る時は精神漸く醒めて人の姿が見えるやうになつて居た。併し猶病氣を續け、五日目に虛主祭をやつたがよくならず、人が嫌で一室に幽居し、後二回賽神をして漸く健康を恢復した。虛主祭は自宅で洞内の巫女にやつて貰つたのであるが乞粒に廻ることはせず、只、人々が虛主祭の噂を聞いて供物を持つて來てくれたのである。

第十例。男巫S、二十歳、楊州生、京城在住。六歳の時病氣になり、物を食ふと消化不良で、冷水ばかり飲

み、人間が汚ない感がして、夜も眠られず瘖せてしまつた。又絶えず杖鼓・銅拍子・笛などの音楽が聞え、人の出入の足音などは耳に入らず、三年間苦しんで居たが、九歳の時何となく人に誘はれるやうな聲が聞え、薬を飲むと尙病氣が悪くなつて、夢に馬に乗つた人や、巡査の妻などが見え、船に乗つたり、天から下つた繩に縋つて天上に上る夢を見たりした。尙舌が硬ばつて物が言へないやうになつたが、斯かる状態が二ヶ月許り續いた揚句、突然手を拍ちながら「天下大神地下大神」と叫んだ。又或時耳にいろ／＼な聲が聞えて誘はれるやうな氣持になり、聲に従つて何處迄も行き、山中の或所まで行くと自然に止まりなくなり、「こゝを掘れ」といふ聲を聞いたやうに思つて足許を掘つたところが一箇の明圖（神鏡）が出て來た。明圖は今尙楊州の神母の家の神堂に祀つてあるが、實は病中此の巫女に、神の侍奉をしなければ生命が危いと云はれたので、之を神母として虚主祭を行ひ、村の人々が噂を聞いて作つてくれた米入袋を以て乞粒に廻り、降神祭をしたのである。尙神託を降したことが評判になり、諸方から占ひを頼まれて、占卜を始めたのも九歳の時である。彼も亦容貌態度表情音聲極めて女性的な彼であつて、羞恥の表情に身を曲げて答へる「はい」(Yes)の一語にも男とは思へぬ調子が含まれて居る。

3

さて之等の實例に於ける著者の知識は、凡べて種々なる好機會に於て、巫覡自身の口から比較的 naturally 聞いた告白の中、最も代表的なものと考へられるものを選択したのであつて、中には數回反覆して話し合つた結果のものもあり、何れも相當の好意と親しみを以て話してくれたものであるから、大體に於て眞實を告げられたもの

と考へてよからうと思ふ。此機會に於て之等匿名の人々に對して、其好意と誠實とを感謝したい。茲に故らに匿名の形をとつたのは、勿論現存する此等の人々の迷惑を慮つてのことである。

そこで實例の示す所によつて容易に知ることの出来る如く、私の所謂宗教的入巫の過程は、之を生理心理的に觀察する時は、原則として幼少の頃一種の憂鬱病に罹ることから始まるのであつて、それは早きは五六歳、遅きも女子十五六歳男子十八九歳位の思春期に至る間に最も多く、第三例に見るが如き二十七歳にして急に乳と眼とを病むといふやうなのは、寧ろ特別な場合と見ることが出来る。而して此の憂鬱病の状態に於ける彼等の態度は、何れも食を欲せず遊戯を好まず、人を避けて一室に幽居するを原則とし、好んで冷水を飲み、又稀に熱湯・砂糖水若しくは味噌汁のみを嗜む者もある。現に著者の知れる京城の或男巫の如きは、砂糖水の外何も口にしないかつたと云つて居る。兎に角それは極端なる偏食の状態に陥るのであつて、従つて彼等の肉體は甚しく瘠せ衰へ、中には身を起すことさへ叶はぬ不活潑な消極的生活に入ると同時に、一方に於て眼光が鋭くなり、顔面が凄味を帯びて、異常なる精神状態に傾き、突如として家を飛出して、或は赤裸のまま雪中を走り、又山野を彷徨して、狂踏亂舞我を忘れて異常なる言葉を口走り、其極卒倒するものが多い。斯くてそれは可なり長い抑壓された憂鬱不活潑な陰性状態から、急激に解放された爆發的活動の陽性状態に入り、其極往々俄然として深淵に入るが如き過程を示す。而してそれは明かに一種の生理心理的異常であるから、之を以て巫病又は靈病と稱することが出来るであらう。^(五)

併しながら、斯くの如き生理心理的異常は、之を宗教的意味に於て考へる時は、それは所謂鬼神が接いたと

か虚主にかぶれたとかいふことであつて、其病苦は決して單なる生理的苦痛では無く、所謂煩惱の鬼にさいなま
るゝ所の宗教的苦惱であり、穢れであつて、所謂巫病の後期に於ける雪中に走行し、山野に彷徨する状態は、此
穢れたる鬼神の苦惱を脱せんとして行ふ苦行の本質をもつものと考へられる。而も斯くの如き苦行試練の最高頂
に於て、卒然として口走る言葉が神託であり、たま／＼發見せらるゝ異物の中に淨き神を見るのであつて、前述
の例に於ける神鏡神鈴等を山中に得ることは、謂はゞ神を發見したことであり、此神を身主(Moni)即ち守護神
として巫人の生活に入るのである。

そこで此の不淨なる虚主を拂ひ、清淨なる神靈を招いて身主となす行事が、入巫祭である譯であるが、今少し
く仔細に之を考へる爲めに、二三の地方に於ける入巫祭の具體的叙述を試みることにしたい。先づ前出の徳物山
に住む山の巫女のそれを見るに、巫病に犯されて最初の神託即ち Poham を下した者は、家を出で、所謂 Kenyon
に廻り、村の家々を訪づれて金穀を集め、之によつて空解 (Hejuring) と稱する行事を行ふのであるが、其際神
母は巫病にかゝれる者の病魔を拂ふ爲めに、齋飯と稱する粟飯を投げつけ、又神の來ます路を開く爲めに、都山
橋 (Tosan-ari) と名づくる布を裂く。

次に江華島の島の巫女が行ふ入巫祭を見ると、其は必ず二段の行事から成立して居つて、初に神母が虚主を穢
ふ爲めに、巫病者に粟飯を投げつける虚主祭 (Hori-ari) があり、次に當人は神母に伴はれて村の家々に乞粒に廻
り、左足を踏み轟かしつゝ神言を叫んで米豆金錢を受け、之を以て降神祭 (Se-he-ari) を行つて新巫となるのであ
る。而して之と大體趣を同じうする入巫祭は、第十例にあげた楊州の男巫の行つたものであるが、之は里の巫人

の入巫祭の一例と見ることが出来る。即ち彼も亦虚主祭と降神祭の二段の行事を分ち行つたのであつて、其虚主祭に於ては、無茶苦茶の亂舞に共に集まれる人々の悪口を叫び、供物を破毀して亂暴するなど物凄き興奮に達し、神母は繩を以て彼を縛し、桃の枝を以て之を打ち、粟飯を投げ付け、又狂鬼橋(Chogō-ashi)と稱する麻布を裂いて虚主を拂つたのであるが、そこで彼は何處とも無く歩き廻りたくなつて、己れの氣の向くまゝに人々の家に入り、神母に紹介されて穀物を貰ひ、翌日之を以て供物の餅を作り、佛事橋(Futsuhashi)と稱する白木綿を裂き、神刀を立て、神々の名を出づるに委せて呼び叫んだといふことである。

最後に文化の進んだ町の巫女の入巫祭を見る爲めに、京城に於けるそれを述べるならば、正式にはそれは三段の行事を行ふのであつて、始めに虚主を拂ふ虚主祭があり、次に身主の神靈を招く降神祭があり、而して終に身主の神靈と他の諸神との融和を目的とする集神祭(Sin-modan-ku)がある。然るに今日此の三段の行事を正式に行ふ者は事實稀であつて、多くは初めの虚主祭だけを以て之に代へ、入巫祭といへば虚主祭と呼ぶるゝやうになつて居る。即ち乞粒に依つて得たる金穀を以て調へた供物を神前に供へ、先づ神母が通常の賽神節次による不淨・カマン・進災の三祭節を行つて、尙虚主カマンの一節を加へるのであるが、そこで入巫の候補者即ち巫病にかゝれる者が、拍手しつゝ踊り出すと、神母は之に粟飯を投げ付け、又麻布及び白木綿を裂くこと徳物山の空解の如くする。而も此場合の裂布の行事は、「綿入橋(Sumun-taru)を裂く」と云つて、虚主を祓つて身が軽くなるやうにする呪術であると云はれて居る。尙次に神母が豫じめ巫病者に氣付かねやうに隣家に行つて、梗・糯切藁灰・小豆・大豆・綠豆・黍・粟・鹽・水及び牛糞の十二品を、夫々十二個の紙包にして神壇の前に並べ置き、其中の一つを取らせ

るのであるが、此場合に米又は水を取つた者は所謂大巫になれるといふ神トである。それから當人が山姥 (Shan-ma-ma) をやり、次いで占盤 (Kanjip-pan) に米を盛り、之を両手で持つて賽神に集まつた人々の前に行き、一々米占ひをして人々の運數を告げるのであるが、之は當人が身主の神靈を得て、其靈驗を示すためであると云ふことである。然る後神母は十二祭節の殘部、後饑に至る迄を行つて行事を終る。

今之等四つの入巫祭を比較して見るに、單に一回の空解又は虛主祭のみに依つても入巫し得る、徳物山及び京城の略式の場合に於ては、共に先づ乞粒によつて先だゝれるが、江華島及び楊州の巫俗に見るが如く、必ず二段の行事を必要とする場合に於ては、乞粒は虛主祭の後、降神祭の爲に行ふ形をとつて居る。又徳物山の空解、京城の虛主祭は、共に不淨なる「空」又は「虛主」を拂ふために齋飯を投げ付ける行事があると共に、布を裂いて神路を開く行事がある。尤も京城の虛主祭に於ける裂布の行事は、前述の如く「綿入橋」を裂いて、虛主を祓ふことによつて身を軽くする意味であると云はれて居るが、それにしても之を橋 (Eui) といふ以上、之も亦神路を暗示するものと考へざるを得ない。即ち神路を開いて神が來すために虛主が祓はれると見るべきであらう。従つて兩者は共に祓禳と招請との両面の儀禮を兼ね具へ、巫病者につける不淨の鬼神を拂つて、之に清淨なる神靈をよらしむる行事と見ることが出来る。然るに江華島及び楊州の入巫祭に於ては、以上の二面の行事、即ちデュルクムの所謂消極的儀禮と積極的儀禮とが、時を異にして明確に分化せる形をとり、初の虛主祭に於ては、桃枝を以て打ち齋飯を投げ付け鬼布を破つて虛主を去り、こゝ吾々は苦行の姿を見るに對して、後の降神祭にありては、只乞粒に依つて得たる金穀を供へ神橋を開いて、身主の神靈を迎ふることになつて居る。更に又京城の正式入巫祭と

考へられるものに至つては、虚主祭、降神祭、集神祭三段の分化を遂げて、初に虚主の祓禊あり、次に身主の招請あり、而して最後に諸神を招いて之と身主大神との融和を圖り、巫と神界との融合を強むることを見る。

4

さて最後に朝鮮巫人の入巫過程と、北方アジアのシャ머니ズム民族のそれとを比較することに依つて、吾々は幾多の問題を提供されるのであるが、今茲に簡単にその一端を試みることにしよう。先づ所謂巫病期とも稱すべきものゝ始まるのは、兩者共に極めて若き頃、又屢々少年期と成年期との境界をなす危険なる轉換期、或は又成年者にありては特別な身心上の刺戟を受けたる場合、たとへば巫女に於ける婚姻の如き場合に於て最も多きことを見るべく、甚しき老齡に於て入巫せる例は殆んど之を聞かないのである。而もその巫病期に於ける状態も亦、食慾減退、行動不活潑、異様な眼光、人を避けて幽居する消極的生活より、卒然として走出、跳躍、山野に眠る等の點に於て、兩者全く其規を一にすると思はれる。

今試みにシベリア民族の一二に就て具體的記録を引用するならば、ヤクトのシャマン、チウスピウト(天降り)の意)と稱する者は、二十歳の時大病に罹つて、他人の見得ざる物を見、他人の聞き得ざるものを聞くやうになり、九年の間斯かる病苦に悩まされて居たが、彼は斯かることを人に話しても信用もせず、却つて笑はれるだらうと思つて、一切之を秘して居た。所が彼はとう／＼危篤の状態に陥つたので、シャマンの事を始めたところが、漸次病氣が直つてしまつた。尤も其後も暫らくシャマンの行事を行はないで居ると、矢張り病氣になる傾向があるといふことを、シエロチェウスキーに語つて居る。シエロチェウスキーが彼に逢つた時は、既に六十歳の老嫗で

あつて、三十一年の巫人生活を経た時であるといふことであるが、小柄な瘠せた、而も男性的な、若い頃は嘸美男子であつたらうと思はせるやうな男で、老齡にも拘はらず巫的状态に入ると終夜踊り、其眼は狂人の如き表情をもち、一種獨特な怒と興奮とを挑發する凝視をするといふことでもあつた。ボゴラスも亦チュクチーのシャマンに就て、其の眼光の異様に輝けること、及び之を以て人々はシャマンが暗中にも鬼神(ゴゴ)を見得るものと考へて居ることを述べて居る。尙ニオラジエはシベリア諸族の入巫過程を要約して、「巫病に罹つた者は、巫人になる瞬間迄、甚だ苦しい病的な心身の悩みを受けつゝ暮らす。それは往々食慾を全く缺き、人を遠かり、神經過敏となり、山野河邊に走り出で、時としては雪中に眠るが、斯かる孤寂の境に於て鬼神と神秘なる會話をなすのである」と云つて居る。

斯くて吾々は朝鮮巫人の入巫過程と、北方アジア諸民族のそれとの間に、其巫病的徵候に關する限り、大體の類似を見るのであるが、斯くの如き生理心理的共通性を別にして考ふる時は、兩者の間に又若干の文化的差異の存することを注意せねばならぬ。先づ第一に考へられることは、朝鮮巫人の若干の者は、其長き巫病の不活潑なる消極的生活の後、卒然として走出跳躍等の極端なる活動をなすに際し、山中に入つて神器を得るといふ點である。

鏡及び鈴が神聖なる巫具として用ひられることは、勿論多くのシャマニズム民族に見られる所であるが、之を特に山中に入つて求め、而も所謂神懸りの状態に於て之を發見すると云ふ現象は、少くとも此儘の形では他の民族には聞かない所であつて、恐らくは朝鮮巫俗に於ける特異の文化形態と見ることが出來よう。併し乍ら、少しく

此の巫俗の根底に横はる信仰の本質を考へるならば、必ずしもそれは他民族の巫俗と全然其の信仰を異にするものと云ふことも出来ない。何となれば、ザバイカルのツングースにありては、一人の死巫の靈が夢に現はれて、彼の後繼者たらむことを告げると云ふことであるが、朝鮮巫人が神器を山中に得るといふことは、實は嘗つて此神器を以て巫事を行へる巫人が、生前其後繼者即ち神娘又は神息を得なかつたが爲に、之を後繼者に讓ることを得ず、死後之を山中の淨域に隠し、又は恐らくは死巫と共に葬つたものでもあつて、死巫の靈は只管に其後繼者を求めて止まないと云ふ信仰に基づくからである。尙朝鮮巫人の神器に就ては、別に詳述する積りではあるが、神懸りになつた者の發見するそれは、多く神鏡と神鈴とであつて、神鏡は必ず凸面に限り、著者の藏する二十餘面の巫鏡中凸度の餘り高くない喇嘛鏡若干と、著しく凸起せる數多の日月明圖 (T'wainp'oto) と共に、一面の日本古鏡があるが、後者は扁平なる日本鏡を態々凸面にしたものである。而もこの鏡の光によつて鬼神を拂ふこと巫鏡は神・巫祖・神母等の顔であるといふ信仰が存すると共に、常人の中にも鏡を以て父母の佛となす思想があり、日月明圖の如きは日月七星の模様を有し、日月の如く長久なることを意味するものであるが、之に就て吾が記紀に見ゆる天孫降臨の神話を聯想することはいと畏しとするも、所謂「鏡は女の魂」であり、鏡によつて日月を意味する信仰は、北方アジアのシャ・マニズム民族にも見らるゝ所であつて、更にそれは古代支那鑑鏡の宗教的淵源をも想はせるであらう。若し夫れ朝鮮巫人の神鈴が、其音によつて鬼神を退け神靈を招き、鈴の音が即ち神の御聲でもあるといふ觀念に至つては、一層明かに北方アジア・シャ・マニズム、又は日本の神鈴の思想と相通するものがあると思はれる。而も斯かる神鏡神鈴を、生前に於て傳承すべき神子を見出し得なかつた巫人が、死後之を

山中に秘し墓に埋めたものを、所謂神懸りになれる者が卒然として發見するといふことは、彼が永き苦行の生活の後に來る神の發見であらねばならぬ。そこで彼は虛主によつて穢されたる舊き己の不淨を脱して、淨き神靈の憑らせ給ふ新しき自我に甦生する所の、入巫の儀禮を行ふことに依つて巫人としての生活に入る譯である。

次に他の若干の巫人の中には、跳舞して神託を下すに當つて、拍手しつゝ之を行ふものがあるが、之も亦少しく特異な巫俗と考へられないでもない。併し之を日本の神前拍手の風と考へ合せるならば、意外な關係を見出すことが出来るかも知れないと同時に、舞踊に拍手を伴ふことは、別に朝鮮及び日本に特有な風とも思はれず、寧ろ甚だ自然なる行動とも考へられるから、此點に執着することは、或は却つて問題の本質を逸する恐が無いと限らない。暫らく疑を存して識者の教を乞ひたいと思ふ。

さて最後に、朝鮮巫人の入巫祭そのものと、北方アジア・シャマニズム民族のそれとを比較すべきであるが、問題が餘りに複雑に陥ることを恐れて、茲には單にブリアートのそれとの簡單な比較を試みることに止めて置く。ブリアートの入巫式は、周知の如く、湯の淨めである豫備儀式と、立杆祭である本儀式とから成立つて居るが、前者は一人の巫父と九人の巫子とが、泉―多くは三箇所の―から汲んで來た清水に、藥草・木皮・牡山羊の耳の毛・角及び蹄の切屑・生血などを入れて沸かし、之に樺の若木を根こぎにして作つた箒を浸して、巫たるべき少年の背を打つ行事である。次に立杆祭たる本儀式は、*Kihagese-Kunlke* と稱せられ、矢張り一人の巫父と九人の巫子が、巫たるべき少年を伴ふて村を廻り、毎に供物や贈物を受けて、儀式の用意を整へ、當日は一本の最も太い根付の樺木杆を籠の所に立て、その梢が煙出の穴から出るやうにするが、之は巫が天に至る出口を示すものである

といふ。又他の多數の樺木杆を天幕の前面に立て、之等の凡べてに通じて、主杆から青紅二本の紐を渡し之に依りて巫が精靈界に至る道を示すのである。そこで巫父は守護の精靈を呪呼し、少年も之を模し、更に主杆を攀ぢて屋上に出で、聲高に精靈を呼ぶことを以て行事の頂點とするのであるが、此の拂淨と招請との二段に分化した形は、前述の江華島及び楊州の入巫祭に於て最も明確に認められた所であり、而もプリアートの村廻りと江華島及び楊州の乞粒とは、共に招迎降神の行事の前、拂淨逐邪の後に行はれることを見る。

只併し朝鮮の入巫祭に於ける拂淨の行事は齋飯を投げ付け、桃枝を以て打ち、麻布の鬼橋を破る等のことに行はるゝに對し、プリアートのそれは湯の淨めであり、前者の招請降神の神路は布を裂くことによつて開かれ、それは神橋であると信ぜらるゝに對して、後者の神路は青紅二條の紐を傳はり、立杆によつて神が降ると考へらる。尤も立杆の風そのものは、滿洲の樺木神杆は云ふに及ばず、朝鮮にも、今更魏志馬韓傳を引用する迄も無く、現に各地の巫祭に神竿・神將竿・城隍竿・旗竿等を立てる風があり、濟州島に於ては、二月朔日、歸德金寧等地、立木竿十二、迎神祭之」と稱せられ、北鮮の巫女が神壇に數本の細長き棒を立て、之に紙片を結ぶと共に、京城邊に於ても亦、聖供の餅が方塔の如く堆高く積まれた上に、必ず一本又は數本の細長きもの、例へば造花・箸・匙等を挿すのであるが、之も亦高きより降る神の路を意味する神杆の信仰に基づくものと考へられる。而して其最も明確なる觀念は、死靈供養の巫祭に於ける積餅に挿す花に於て見ることが出来る。即ち巫女が之に魂紙と稱する紙片を懸けて、死者の靈魂がそこに降れることを具體的に示すのであつて、而も一度巫女が其魂紙を取つて頭髮に挿しはさむや、靈魂はそこで巫女に移つたのであるから、彼女は直に哀調と嗚咽とを以て所謂「魂語」

をなし、遺族の號泣嗟唏哀切を極むるの光景を展開すること、著者の屢々目撃せる所である。従つて入巫祭に於ける供物の積餅の上に挿す造花も亦、一種の神竿と考へることが出来ると思ふ。

以上私は朝鮮巫人の入巫過程を考察するに當つて、世襲的入巫・降神的入巫及び經濟的入巫の三類型を分ち、其最も本質的なるものと思はれる降神巫の實例若干を述べて、巫病より入巫への生理心理的経路及び其宗教的意味を考へ、進んで入巫の儀禮そのものに關しては、特に山・島・里の及び町の巫魂に就いて叙べ、更に之を北方アジア・シヤマニズム民族の入巫過程並に其儀禮と比較することを試みた積りであるが、固より資料の不備、考察の未熟なる結果、残されたる問題が尠くない。殊に最後の比較研究に至つては、文字通り其の一端に觸れただけであつて、之が詳細なる取扱に至つては、他日資料の整備を期して行ふより外に途が無い。只大體に於て吾々の知り得たことは、朝鮮巫人の本質的入巫の過程は、巫病期に於ける虛主の穢れに對する苦惱と試練との後に、忽然として降る神の憑依、換言すれば身主の神靈を發見することに依つて、神人の生活に入ることであつて、それは實に靈魂の革命であり、生命の更新であると云ふことが出来よう。

併し更に之を社會學的意味に於て考へる時は、巫病期に於ける極端なる人間嫌の孤獨狀態より、突發的に極端なる社會關係に入る過程を示すのであつて、此點は從來のシヤマニズム研究者の殆んど注意しなかつたことでもあり、極めて興味ある問題ではあるが、今は之を巫の教育の問題と共に後日に譲ることにした。

——昭和六・五・一八・京城にて——

- (二) 赤松智城・晩近宗教學說の研究。昭和四。三八二—六頁。
- (三) 巫は恐ろしく雄辯であるを常とする。之に反して訥辯なるものは言門が開かぬものとして巫になれない。
- (四) 神缸は朝鮮語で *Cindon-han-ari* と稱する靈の一種で、巫は之に米と錢を入れ神の住み家とす。
- (五) 孫晉泰氏は「支那の巫に就いて」巫病といふ表現を用ひて居る。(民俗學、二ノ四、昭和五・四、一一—一〇頁。)
- (六) Durkheim, É. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Livre III. Les principales attitudes rituelles.*
- (七) *Czaplicka, M. A. Aboriginal Siberia. 1914. p. 173.*
- (八) *Bogoras, op. cit., p. 116.*
- (九) *Nioradze, G. Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. 1925. S. 55.*
- (十) *Czaplicka, op. cit., p. 117.*
- (十一) *Ibid. pp. 186—9.*
- (十二) 東國輿地勝覽、三八、濟州牧、風俗。

本稿は昭和五六年帝國學士院の學術研究補助を受けて、共同研究者赤松智城博士と共に従事せる「朝鮮及び滿洲に於ける巫俗の研究」の一部である。尙資料の調査に盡力せられた金東珥君の勞を謝したい。

追記。 巫病者が其健恢を恢復するには、偏に歌舞賽神の巫事を行ふことに依るのであるから、巫病者にして若し巫事を行ふことを禁ぜられた場合、又は自ら之を行ふことを恥ぢ嫌ふ場合には病態は益々險惡になる。本文第二例の巫女が神事禁難當時の苦惱は前に述べたが、相當の家庭に生れた子女が巫病に罹つた場合にも、家人は多く彼に巫事を行はしめることを恥ぢて、之を禁難する結果益々病勢が亢進することが多い。又一旦巫事を始めて健康を復した巫人も暫らく之を中止する時は、再び巫病に犯される場合が少くない。殊にこのことは巫病快癒の後常人に嫁して巫事を廢した者に屢々

見る所であるが、中には自ら厭うて之を行はない爲に病勢の進むものもある。

數日前著者は京城郊外に於て、或る高名の巫女を訪うたが、彼女の夫は嘗つて男巫であつたのに、中頃にして之を厭ひ、神に仕へることを廢したので、爾來九年間病床にあり、一日一杯の朝鮮濁酒を取るだけで辛うじて生命を保つて居るといふことである。私は影の如く衰へた彼が時折人を呼ぶ聲を聞き、其姿を瞥見することを得たが、此老巫覡の間に一人の息子があつて、巫病にかゝつた一少女を神娘として養ひ、二人を夫婦にして居るので、彼女の家には都合三人の巫覡が居る譯であり、神堂も三室に分れて居る。殊に嫁の神堂には彼女が十四歳の時、降筆と稱する神懸になつた際に書いたといふ神字若干が祀つてあつた。又老巫自身も實は相當の家に生れて、十五歳の時に嫁いだが、十七歳の時巫病にかゝつたのを、家柄の關係上巫事を行ふことが出來ず、二十六歳に至る迄苦しんだ上、遂に夢中で家を飛出して大騒ぎなり、氣絶して家に運ばれ、正氣に返る時に突然神託を下して姑に怒鳴り付け、拍手踏舞して明かに神懸の状態を示したので、さう／＼嫁入先を追はれ、二十七歳の時から巫事を始め、健康を恢復して現在の夫を迎へたのであつた。

(昭和六・六・二一)

「我の覺知」 Atmabodha

金 倉 圓 照

一 緒 言

吠檀多經・婆伽梵歌・ウパニシュアヅに對する大部の註釋書以外に、商羯羅阿闍梨の著作として尙多數の作品が傳へられてゐることは一般に良く知られてゐる事實である。嘗てアウフレヒトは *Catalogus Catalogorum* の中で無慮三百種以上の作品が商羯羅に歸せられてゐることを指摘したが、無論其の中には彼自身も言へる如く重複もあるし又到底全部を同一作者に歸することは不可能であらう。西曆一九一〇年に南印度 Srirangam で出版せられた商羯羅の著作集 (*Memorial Edition of the Works of Sri Sankaracarya*) は、二十卷から成立つてゐるが、編纂も組織的で彼の著述(或は著述と稱せられるもの)を廣く研究するには今日の處基礎的なものとして最も便利である。今其の編輯様式の概略を述べると、第一卷から第三卷までが吠檀多經の註釋、四卷から十卷迄が諸ウパニシュアヅの註釋、十一卷十二卷が婆伽梵歌の註釋、第十三卷が *Visnuhasanama* 及び *Sanatsujitya* の註釋、第十四卷が *Viveka-cintamani* 及び *Upadesahasari*、第十五卷第十六卷が小作品集、第十七第十八の二卷が諸 *Stotra* の集成、第十九第二十が *Prapincasara* と成つてゐる。即ち第一卷から第十三卷までは註釋書で殘餘の七卷が獨立の著作を成してゐ

「我の覺知」 Atmabodha

る譯である。

擬、此の商羯羅の獨立の著作の中で、比較的に大部の物を除いて小作品と稱せられるもの、即ち前記著作集中第十五卷第十六卷に編入せられてある作品を中心に置いて考へると、其の中には Prabhānuśāhikā のやうに二五七頌もあつて相當に纏つた物もあるが、又中には Advaitapādarāna や Māyāpātaka などの様に僅々五頌から成立つ斷章も含まれてゐる。そして極少の特例を除けば全部が韻文輪盧迦であつて、前記二卷の中に斯様な小作品が三十二篇收藏せられてゐるのである。併し一般に小作品 (Prakāraṇa) と言つても、必しも一定の作品に限定せられて居ない證據には、プーナで出版せられた商羯羅著作集中の小作品集 (Works of Śaṅkarācārya in Original Sanskrit, vol. IV; Minor Works, Pt. I 1924, Pt. II 1925) が前記の物と全く同一ではないことから知られる。即ち後者では Pañcakāraṇa とか Haṣṭhānakīya-bhāṣya など凡そ五部の小作品を除いてゐる代りに Mohanudra とか、斷章や Śloka の數種で全くスリランガム版中に存在しない物を加へて居り、加之スリランガム版では小作品とせられずして他の獨立卷本中に收められた Vīvekacūḍamanī, Upadésasāhasī, Sanatsūjāīya-bhāṣya, Vīṅyusahasraṇama-bhāṣya の四篇をも此の中に收藏してゐるのである。そして全二卷が三十篇に分割せられてゐる。

然らば斯様な出入は何に由來するのであらうか。既に述べたやうに、商羯羅の作品と稱せられる物は三百種以上に涉るのであつて、其の著作集を編纂するに當つて若し著しく僞作の疑ある物も總て彼に歸せられる物は一切之を集成するといふ方針を採らず、一定の限度を立て適當の範圍内に編修する事と成れば、勢ひ編輯者の意見に従つて取捨撰擇の行はれるのは當然であり、従つて二個の獨立な編輯人の意見を代表する三個の著作集が内容に

於て齟齬を來すのも亦理の當然である。現に有名な *Govardhānītantra* の如きは其の性質から見て小作品集集中に、編入せらる可きであり乍ら其の中にも亦著作集の何處にも收容せられて無いのは、編輯者が此の著を商羯羅の眞作と認めなかつた明な證據であつて、編纂に當つて眞偽の判斷が一の標準と爲られてゐることは疑を容れ無
50

斯様に考へて來ると、今此の獨立した著作集の中で、二個の著作集に共に採録せられた小作品は一個の著作集に採録せられてゐるのみ、の物よりも、注意を要すべき物であると主張せられよう。尤も斯く言つても、それは相對的のことで現に *Pañjikāra* の如きは一方にのみ採擇せられては居るけれども、他の理由から商羯羅の作品とも見られ得ることは、他で私が論證した通である（哲學雜誌四七五號）。併し眞作か偽作かを決定する究極的な資料の極めて乏しい商羯羅の諸作品にあつては、ともかく印度土着の専門學者が、夫々獨立して然も共に眞作に近い物と推定したと考へられる事は、更に進で研究に入る際に十分考慮を拂ふ價值ある據所の一を給與するものと見て差岡えない。

仍で今此處に問題とする「我の覺知」*Ānubodha* は如何かといふと、之はスリランガム版では第十五卷五五頁から六六頁に、プーナ版では一三頁から一八頁に、共に採用せられてゐるのであつて、*H. R. Bhagavat* と *H. R. Bhagavat* の夫々別個の編輯者が獨立して阿闍梨の作品と認む可き物の一と爲した點に於て意見の一致を見たる事を示してゐる。之は「我の覺知」が普通印度の學界で商羯羅阿闍梨の眞作の一であると認められてゐるといふ斷定の絶對の左證では無いとしても有力な一證據とは成り得るであらう。^{*} 斯様に此の一篇は印度の學界で重要

視せられてゐるのみでなく、西洋の印度學者間に於ても亦早くから注意せられて居り、現代の有力な學匠も商羯羅の夥多な作品中から二三の眞作を指摘するに當つて、此の「我の覺知」を其の中に算入するを常としてゐる程である (Macdonell, *India's Past*, p. 148; Winternitz *Geschichte*, II, S. 435)——蓋し商羯羅の主著と言へば本文の劈頭に掲げた註釋書を無論指定す可きであるが、それ等は何れも相當に大部の著述であり、又註釋である以上、ギーター註の如きは寧ろ獨立の著作と言ふ可きであるとせられるけれども、或程度迄所註の原文に支配されるを免れ無いのであつて、羈絆無く商羯羅自身の思想を纏めて表現した物とは爲し得ない缺點を有してゐる。然るに註釋書以外の獨立の著述となると、斯様な缺點を有たず、作者は其の思想感情を自由に展布するから、却て彼自身の面目を捕捉するに便利な點も存する。「我の覺知」の如き短篇では勿論彼の雄渾な體系の全豹を展望し難いけれども、極簡單な中に其の要點の一斑を察知し得る特色を具備してゐるのである。斯様な理由からして、特に此の短篇が諸學者の注意を惹いたものと想像せられる。

キンテルニツの印度文學史に據ると此の短篇は明治五年に F. Hall が出版し、次に同九年に F. F. Kamma が *Indian Antiquary* 誌に英譯を發表し、更に F. Taylor が同二十六年に翻譯出版したと記されてゐる。併し之等の勞作は印度學發達史から勘へると概ね中期以前の産物であり、従つて又我日本では隨所に披見し得る程得易い文献でも無く成つてゐる。幸ひ私は此の中で「印度古物誌」中のキーンズの英譯を参照し得る便宜を有するので、前掲のこの著作集中の原典を基礎とし、此の英譯を參看して爰に和譯を試み諸賢の是正を乞ふこととした。

以上で大體「我の覺知」が如何なる種類の文献であるかといふ事に就ての豫備的注意を終つたから、次に原文

の和譯を提示し、最後に尙それを基礎として論義すべき點を述べて此の一篇を終り度い。

註一 Radhakrishnan は「私の覺知」を商羯羅の中心作品とは爲ないが、彼に歸せられる一作品とし、商羯羅說の叙述に當つて數回援引して此の作品の重要性を具體的に示してゐる（印度哲學史第二卷四五〇頁及び索引 Anubodha の下に示れし諸頁參照）

二 翻譯

私の覺知

(一) 此の「私の覺知」は、苦行によりて罪の消えし人、寂靜と成れる人、食なき人、解脱を望む人、斯かる人の考察す可き物として爰に説示せらる。

(二) 覺知は實に他の手段よりも直接解脱を得しむる唯一の手段たればなり。知なくして解脱の成就せざるは、火なくして炊事し能はざるが如し。

(三) 所業は無明に反せざるが故に、そは之を除き得ざらむ。唯だ明のみの無明を破するは、光の重闇を破するが如し。

(四) 實に我が個別の如くなるは無知(2)に基く。無知滅すれば獨一と成り自ら光照す。雲散じて太陽輝くに似たり。

(五) 無知に汚れし命我を、知の習修によりて汚れ無きものとせし後、知は自ら消滅せむ。カタカ粉末の水を淨むるが如し。

「私の覺知」Anubodha

(六) 貪憎等に満ちて輪廻は實に夢に等し。其の間眞實なるかに顯はるれども、覺むれば直に非有と成らむ。
 (七) 眞球母を銀と見るが如く、誤つて世界が眞實と見らるる間は、一切の所據にして不二なる覺は知らるることなし。

(八) 質料因にして又全體の支持たる最高神に於て諸世界は生じ住し滅す。水に於て泡沫の生住滅するが如し。
 (九) 眞實知を本性とし内制者にして常住なる毘紐奴に一切雜多の個的顯現が想定せらる。黄金に腕環等の個的顯現が想定せらるる如し。

(一〇) 彼感官の主 (Hilfsorgane) は虚空の如く種々の制限を蒙り其の差別等の區分の如くに顯はる。限制滅すれば獨一たるべし。

(一一) 姓・名・階位等の差別は唯だ種々なる限制によりて我に附託せられしものなり。味色等の差別が水に附託せらるる如し。

(一二) 身はこれ元素の五分作用より生じ所業の積集にして、苦樂受用の所依と言はる。

(一三) 細支は五風・意・覺・十根を具し、五分せる元素より生ぜず、受用の手段なり。

(一四) 原因限制は無始・無明・不可説なりと言はる。三者組成の限制よりも我は他なりと確信すべし。

(一五) 淨我は五覆蓋等と結合して恰も其より成れるかの如くに在り。透明なる水晶が青衣と結合して青色と見らるゝが如し。

(一六) 究理の打開力によりて形皮等の覆蓋と結合せる内部の淨我を辨別すべし。粃を搗きて米を別つが如く。

(一七) 我は恒に一切に遍在すと雖も、一切處に顯現せず。唯だ覺に顯現するのみ。淨鏡に像の映するが如し。

(一八) 我は體・根・意・覺の性質 (nature) とは相違せるものにして、王の如く恒に其を觀察する者と知るべし。

(一九) 分別知無き者は、根が活動すれば我を恰も活動者の如く見る。雲走れば恰も月走ると見るが如し。

(二〇) 體と根と意と慮とは智なる我に依憑して各自の所作目的に働く。生類が日光に依憑して働くが如し。

(二一) 分別知無きが故に體と根との屬性及び所業を無垢なる眞實知の我に附歸す。天空に青色等を附歸するが如し。

(二二) 又無知より意の限制たる作者性等を我にありと想定す。水に浮べる月に水の動搖を歸するが如し。

(二三) 貪と望と樂と苦等は覺ある時に發動す。覺無き時即ち熟睡時に此等無し。故に此等は覺に屬し我に屬せず。

(二四) 日に於る光、水に於る冷、火に於る熱の如く、有と知と喜樂と常に無垢なるとは我の本性なり。

(二五) 人は分別知無きが故に、我の眞實知の一分と覺の活動との二を結合し「予は知る」と言ふを常とす。

(二六) 我に變化あること無く、覺に覺知は全く無し。命我は一切の垢を知者作者見者なりと誤解す。

(二七) 繩を蛇とするが如く我を命我と認めて恐怖を感じむ。「予は命我に非ず、勝我なり」と知らば、恐れ無き者と成らむ。

(二八) 實に唯一我は覺等の諸根を照す。燈の瓶等を照すが如し。我自體は此等の非情物によりて照されず。

(二九) 我は本性上覺知體なるが故に、己の覺知に他の覺知體を要せず。燈が自を照すに他の燈を要せざるに等し。

(三〇) 「曰く非、曰く非」の格語によりて全限制を否定し、大格語によりて命我と最高我の同一を知るべし。

(三) 身等は無明所生にして泡沫の如く可滅なりと知る可し。之と全く異なる無垢なるものを「予即ち梵なり」と知る可し。

(三) 體より別なるが故に予に生老衰滅等無し。又根に非ざるが故に聲等の外境と結合せず。

(三) 意に非ざるが故に予に苦貪憎恐等無し。「生氣無く意無く清淨なり」等と聖典に教へらるゝが故に。

(四) 予は無徳なり無作なり常住なり無想なり無染なり不變なり無相なり常解脫なり無垢なり。

(五) 予は虚空の如く一切の内外に遍在し不壞なり。恒に一切の平等に住し、完全にして獨立、無垢にして不動なり。

(六) 常住清淨脫離唯一無分の喜樂・不二・眞實・知識・無限なる此の最高梵「予は正に其なり」。

(七) 斯く間斷無く作られし「予は正に梵なり」といふ印象〔習氣〕は、靈藥病を除くが如く、無明の散亂を除く去す。

(八) 人里離れし地に靜坐し、食を去り根を制し、他を念慮せず、無限なる唯一我を專念すべし。

(九) 賢者は慮を以て全可見物を我に消融せしめ、虚空の如く無垢なる我を專念すべし。

(一〇) 眞諦を知る人は形と色の如き一切(差別)を捨離し、本質的に知と喜樂に充たされし(梵)に止住す。

(一一) 勝我に於ては、知の主と客と用との差別は認知せられず。智と喜樂の合一を本性と爲すが故に實に彼は自ら光輝す。^(註)

(一二) 斯く我の燧木に於て常に靜慮を磨する時に、燃え上りし智慧の焰は、一切の無知の薪樵を燒盡せむ。

(四) 曉の光にて追はるる如く、覺知によりて従前の闇黒は拂はる。その時我は實に太陽の如く顯れ出でむ。

(四) 我は恒に得られたりと雖も、無明に因つて恰も得られざるが如し。無明滅すれば始めて得られしかに顯耀す。恰も自己の頸飾の輝く如く。

(四) 柱を人と見るが如く、妄想に因つて梵は命我を認む。一度命我の真相を知見せば(此の誤は)退散す。

(四) 眞理の本性を直觀して生じたる知は「予なり予の物なり」といふ無知を極速に除く。方角等の迷を(太陽等に依て)除くが如し。

(四) 正しき認識を有てる瑜祇は、全體を自我に安立せりと觀じ、又知眼に依つて我は一にして一切なりと觀す。

(四) 此の一切世界は正に我なり、我より他なるは更に無し。瓶等の土に他ならざるが如し——斯く自我を一切なりと觀す。

(四) 斯く知れる人は生身にして解脱し、限制より生ぜる従前の徳〔性質〕を捨離せむ。彼は有智等の善法〔屬性〕を已に享受せり。恰も(蟲より孵化して)大蜂と成れるが如し。

(五) 瑜祇は癡闇の波浪を渡り貪憎等の羅刹を殺し、寂靜と合し、我を悦ぶ者として光臨す。

(五) 外部の無常なる樂への着愛を捨て、我の樂に満足する人は、瓶中の燈火の如く、絶えず中にて光を放つ。

(五) 牟尼は尙限制の下に立てども其の性に染まず、猶し大空の如し。一切を知れども魯鈍の如く行ぜむ。無着にして風の如く行かむ。

(五) 限制滅すれば牟尼は無差別に毘紐奴に入らむ。水の水に、空の空に、或は火の火に入るが如くなるべし。

(四) 其の得よりも大なる得なく、其の樂よりも大なる樂なく、其の知よりも大なる知なきは之即ち梵なりと確信すべし。

(五) 其を見ば他に見る可き無く、其と成らば決して他に成る可き無く、其を知らば他に知る可き無きは之即ち梵なりと確信すべし。

(六) 水平、上、下、充滿、有、智、喜樂、不二、無限、常住、唯一、之即ち梵なりと確信すべし。

(七) 非眞實排除の形式を以て不壞にして完全喜樂なる唯一者が吠檀多書に表證せらる、之即ち梵なりと確信すべし。

(八) 此の完全なる喜樂を本性となす(梵)の喜樂の一部に依憑して、梵天等の全神は地位に順じて多少の喜樂有る者となるなり。

(九) 全體の事物は此(梵)と結合し、實際生活〔俗諦〕は智を伴ふ。故に梵は遍在なり。恰も全牛乳に牛酪の存するが如し。

(一〇) 微細に非ず麤に非ず、短に非ず長に非ず、不生不滅、形と徳と色と名を缺けり。之即ち梵なりと確信すべし。

(一一) 其の光によりて太陽等は光り、所光のものによりて光されず、其によつて此の一切(世界)の光るもの、之即ち梵なりと確信すべし。

(一二) 自ら内外に遍滿して全世界を光しつゝ梵は光明を放つ。火に灼熱せられし鐵丸の如し。

(六三) 梵は世界と其の性質を異にす。梵より他なるは何物も存せず。若し梵より他なる物顯はるれば、そは塵氣樓の如く虚偽なり。

(六四) 凡そ見らるゝもの凡そ聞かるゝもの、そは總て梵より他の物に非ざるべし。而て眞實知よりせば之即ち有・智・喜樂・不二の梵なり。

(六五) 知の眼は、有・智・喜樂にして一切に遍在する(梵)を識別す。無知の眼は、盲人が輝く太陽を見ざるが如く、之を知見せざらむ。

(六六) 學修等によりて點火されし知火に熱せられ、命我は一切の垢を脱し、黄金の如く自ら輝く。

(六七) 實に我は覺知の太陽として心臟の空處に昇り、闇を拂ひ一切に遍充し一切を保持する者として顯照す。全體を光照せしむるなり。

(六八) 方位場所時を嫌はずして、一切に至り寒等無く常に樂しく又穢れも無き自我の一路を辿る者は(祀典等の)所作を行はずして一切知者と成り一切遍在者と成り不死と成るべし。

註 (一) avachina iva プーナ版に avichina iva とするも不可。

(二) スリランガム版では「覺に覺知は無じと命我は一切の垢を知りて作者見者なりと誤解す」とある。 jātā 是 jātā 是 na jātv api 是 na jātv iti となるのである。

(三) プ版に parāmāni na vidyate とするな、ス版では pare nāmāni vidyate とする。又最後の一字にプ版は śi をス版は hi を置く。

(四) プ版に sarvājāna かつ 是 sarvājāna の誤植。

「我の覺知」 Ātmabodha

(五) 我を悦ぶ者 amātama は「我即ち羅摩にして」をも讀み得る。其の際には「寂靜を合し」はシーター妃と合する意となり全頌が羅摩の傳説に配して解釋され得る。

(六) bhāṣate, 又版には bhāṣyate なる。

三 論 義

以上は緒言に述べた二種の商羯羅の著作集に刊載せられた Amabodha の原文に基く全譯であるが、形式上注意すべき點は、此處で示した様に、兩原文共六十八頌を以て一篇を構成してゐることである。註記で示した通りに兩原典は多少の相違を示す處もあるが、それは明に誤植と考へられる箇所もあつて、本文の原意に重要な變化を與へる程の差異は無く、全體としては先完全に近い符合を示してゐる。然るにマクドーネル氏やキンテルニツ氏の言ふ所に據ると、此の一篇は六十七頌から成る物であつて六十八頌から成る物とは爲られてゐない（第一節引用の箇所参照）。又キーンズの英譯を見ると之も全篇は六十七頌と成つてゐるが、それは私の用いた原文に比較すると第二十に相當すべき一頌を缺いてゐる爲であることが知られる。一體キーンズが英譯に際して用いた原文が如何なる種類のものであつたか今不明であるが、斯様な短篇で翻譯に際して明白な頌數に錯誤を起すとは考へ難いから、原書自體が六十七頌であつたらうと推定される。更にホール出版の梵文及びテラーの翻譯と其の原文迄も——總じて言へば明治初年頃の出版全體が六十七頌と成つてゐるか如何かといふ點は、遺憾乍ら目下私の手許では調査出來ない。従つてキンテルニツ氏等の記載が單にキーンズのみに據つてゐるのであるか否かも不

明である。併しともかく上記の推定から本篇の原文に六十七頌の物と六十八頌の物との二種が存し得ることは明であるが、然らば斯様な錯簡は如何にして生じたのであらうか。一般に此の一篇は各自獨立の頌文から成立してゐるので、其の中の一頌文を缺いても、前後の意味が不明と成る様な性質では無い。今問題の第二十頌も斯様な點から之を除外しても、第十九と第二十一頌の聯絡に特別な不自然が發見されないし、逆に本來十九二十一と聯接せし物に後から第二十頌を挿入したらしいといふ形跡も發見出來難いのである。故に孰れの形式が本源的な物であらうといふ斷定は困難であるが、強いて私見を述べれば、前後の頌の類似などの理由から、筆寫の際に之を脱落した物が一方六十七頌篇と成つたのでは無いかと想像せられる。

次に内容に關して述べると、本篇は特に解説を要する程に難解な點を含んでゐないが、二三注意す可き箇所を擧ぐれば、先第一に譬喩が甚だ多數に用ゐられてゐることである。巧妙な譬喩で哲學上の困難な問題を輕妙に處理する技術は商羯羅の一特色で、眞球母と銀、繩と蛇、柱と人などの譬喩（七、二七、四五頌）で、雜多の現象界や、個人我と最高我に關する妄想を説明する手法は、吾人が吠檀多經の註釋に於ても數々遭遇する所である。譬喩を離れて單に純粹な理論のみで追求すれば尙多數の問題を包藏すべき課題に當面して、更に深く立入つて之を論證しようと試みず、單純な比喻で全體を説明し了つたかに振舞ふ態度は、商羯羅の思想に深刻味を與へ無い點で、吾人に多大の不満足を起させる重要な契機をなす物であるが、之は必しも彼が問題を回避し或は之を僞購したのでは無く、寧ろ彼自身の傾向であつて適切な譬喩を當該の箇所と與へたならば、自らも夫で問題が解決したかに満足し、それ以上に敢て之を追求し無かつたのであらう。商羯羅の當時前後に於て哲學の問題に關して充

分深い理論的な省察が行はれてゐたことは、彼より少しく前の佛教論書からも提示せられ得るし、又同じ商羯羅學派の中で例へば認識成立の問題に關して彼の直弟 Patmapada や其の後の Vasputimstra の行つた詳細鋭利な論究などからも明に推定せられるのである。然るに種々彼の著作の風格から考へると、商羯羅は此の種の問題を微細に涉つて穿鑿するを好まず、寧ろ吠檀多全般の問題を自己の立脚點から渾然と綜合統一する點に其の特色を發揮した者であると考へられる。何れにもせよ、今此の「我の覺知」では無論個々の問題を詳細に論理的に極めるのでは無く、却て彼の學說或は自覺の内容を卒直に然も通俗的に宣傳する意味が多分に含まれて居るので、特に多數の譬喩を用ゐて、一般に理解せられることを意圖した物と思考せられる。

本篇が特に通俗を目的としたらしいと言ふことは、單に譬喩が豊富であるといふ點からのみで無く、全體を簡單な韻文に纏めて、多數人に諷誦される事を計つたと言ふ點からも傍證せられる。然のみならず、一般に熟知せられた毘紐奴神や羅摩耶奈の傳説を頌文の中に巧に採用したのも亦斯かる目的から出たものとしか考へられない。即ち本篇第五〇頌では連聲法を巧に應用して、瑜祇が迷妄を超越し我執を克服し寂靜に入り絶對我の法悅境に到達する順序を、羅摩が海を渡り羅刹を征しシーターと合致しアヨーヅヤーに君臨する順序に比擬してゐるし、第九頌と十頌とでは毘紐奴の多數の化身は絶對我に依存する物で、本質的には唯一であるが、種々の限制の爲に雜多と變化することは、恰も無碍の虚空が個物の制限に依て壺中の空等と現れるに等しいと、俗信を利用して自己の學說を主張してゐるのである。

さて今此の最後の例に現れる限制 (Upādhi) といふ語は本來許し難いものを「添加」する意であるが、商羯羅

說では重要な術語の一であつて、「我の覺知」の様な短篇の中に九回も使用せられてゐる程である。即ち個人に屬する社會的階級や姓名の如き個別性は、唯一我に附せられた限制に他ならない（頌十一）と教へ、我は本來斯様な限制とは無關係である（頌十四）とし、曰く非曰く非のウパニシユアツ格言にて全限制を否定して個人我と最高我の同一を知り得る（頌三〇）が、然も尙生存中は斯かる限制の支配を免れ無いのであつて唯だその性質に染着されず（頌五二）、死後即ち限制が滅して始て無差別界に入り得る（頌五三）などと教へるのである。由之觀之に本篇に於て、限制とは總て個人を個人として成立せしむる一切の限定者を指す物と解釋して差問え無い。吠檀多經の注釋等でも其の用例は稍廣いが、意味に於て大差は無いのである。然らば斯様な限制は如何にして生ずるのであらうか。本頌の教ふる所では、無知より意の限制たるべき作者性等を我に歸屬す（頌二二）とあつて、その原因は無知 *ajñāna* とせられてゐる。無知は又無分別とも無明とも稱せられるのであつて（*avivēka*, *avidyā*、頌二一及二三參照）、經の注でも限制は *avidyā-kṛta*, *avidyā-nimitta*, *avidyā-pratyupasthāpita* であると説かれてゐるのである（Deussen, *System des Vedānta*, S. 327）。併し本篇では第四頌で説く様に、我が個別的であるかに見ゆるのは無知に因るとも言ふから、斯かる際には限制は直に無知と同一物と爲られて居る様にも思はれるし、殊に第一四頌で原因限制は無始無明不可説と言はれると斷定してゐるから、斯様な短篇に於ても限制が嚴密に一義的に考へられないで、多少曖昧に二義的に考へられ居ることが指定せられるであらう。商羯羅の哲學では無明のやうな重要な術語も其の内容は決して吾々が要求するやうに嚴密では無く、第二一、二二頌で見るやうにそれは體とか根のやうな制限を我に附託して個別性を起さしめる原理であると共に、又第四、一四頌で見るやうに斯様にして起されし

限制自體でもある。商羯羅哲學の重要な概念が論理的に嚴密で無く時に矛盾すらも犯す事は猶多くの論證を要するが、今は此の頌文に顯著な限制の概念及び其と無明との關係に就いて其の一端を指摘するに止めて措き度い。

以上は大體「我の覺知」を商羯羅の著作と見る立場に立つて、其の中で注意すべき點の一二を採擇して論じて見たのである。此の他にも尙研究すべき問題を覺め得るのであるが、紙幅も之を許さないし私の小論の目的は、和譯の提示に重點を置くのでもあるから、他の問題は讀者の論究に俟ち度い。但だ上記の立脚地から言へば本篇は商羯羅哲學の根幹とも言ふ可き梵我の關係及び其の一如悟得の境界を簡明に説示した物であつて、決して吠檀多哲學の總ての問題に關して阿闍梨の意見を披瀝した物では無いといふことは注意して置く要があらう。他の問題に就いての商羯羅の態度は、彼の他の著述に俟たねばならない。

然らば從來見て來たやうに、本篇は果して商羯羅の眞作として何等疑問を挾む可き餘地は存し無いであらうか。若し吾人が最初から斯様な成心を以て本篇に臨むならば、其處に多少の關心を惹起せしむ可き頌句が存在し無いではない。先其第一は本篇中に甚しく數論風なる考察や術語が散見せられることである。即ち頌一四では曩に言へる限制を特に原因限制とし、それが無始無明不可説の三者より成ると説くは恰も數論の勝因が三徳を構成要素と成すに擬する物の如くであるし、又頌の十八では Prakṛti なる語を體根意覺の語と並列するし、更に普通商羯羅の書で avidyā とか ajñāna とある可き所に特に avivēka なる語を數回使用する（頌一九、二一、二五）が如きはそれである。本來吠檀多派は自説を擁立する爲に専ら數論説との相異を主張したと考へられ、殊に吠檀多經の始の數經は其の爲に述べられたらしいことはヤコービ翁等が論證した處であつて、斯様に數論と紛しい論法や術

語を用ゐることは、決して吠檀多學派に忠實な學徒の爲す可き技では無い。後世では固より兩派の合様説も現れるが、商羯羅の著作に斯様な合様説の先驅とも成る可き物が存在するのは、果して妥當とせられ得るか如何か。

——尙今一つは本篇で毘紐奴神が數回指名せられてゐることである。第九第十頌の如きは前に説明したやうに俗信を籍りて一多の解釋に毘紐奴と其の化身の關係を適合せしめたと會通しても、第五三頌に於て牟尼が死後無差別に毘紐奴に入ると説くが如きは、商羯羅の眞諦門からは到底許容せらる可き主張ではない。第一義諦に於ては毘紐奴の如き神位も亦個人と等しく限制の所産に他ならないからである。故に限制を滅却した個人我は絶対我即ち梵に入ると説かる可きで、毘紐奴に入ると説くが如きは決して正しい商羯羅の主張では無いであらう。假に讓步して俗諦門的に便宜上斯く説示したとしても、普通濕婆の信者であつたと言はれる商羯羅に斯様な短篇で三回も毘紐奴神の呼稱があることは奇怪の感を起させずには措かない。キーンズは其の英譯に於て *the* の語の現れる毎に之を *All-pervader* とか *All-pervading One* とか翻譯して斯様な支障を除かんとしたかに見えるが、此の語が特定の神を表すことは古來からの用例で明に知られるのであつて、此處で毘紐奴といふ個神に何等の關係なく單に一般に梵我の一異名として使用せられてゐるとは、到底信じられない。仍で若し斯様な點のみを重く見れば、或は少くとも後世毘紐奴教徒の加筆があつたのでは無いかといふ想像も立つ。

斯様に本篇は疑惑の眼を以て見れば商羯羅の作品であるか否かに就いて疑問の起る點も含まれてゐるのであるが、眞作か否かの標準は多くの場合それが吠檀多經の注釋と一致するか否か、或は後に註釋家が副註を添えたか否かといふ點等に存するのであるから、今の場合の如く多少經の註釋に存し無い説が見られるとしても、所謂を

れは *argumentum ex silentio* で必ずしも絶對的の權威とは成り得ないとも言へるであらう。ともかく今擧げた難點に餘りこだはらずに全篇を通覽すると文章も甚だ流麗で其或部分は殆ど婆伽梵歌の或章句を髣髴せしむる物もあるのであつて、諸學者が之を商羯羅の眞作と做すも必しも無理なき名篇と稱し得るのである。

最後に本篇の註釋として *Āmābodha-prakāśa* の存することを指摘しなければならぬ。此の註釋は商羯羅自身の作と傳へられる物であるが、其の眞偽は無論未決であつて、最初に述べた二個の著作集も之を除外してゐる程の作である。たゞキーンズは本文に添加して此の註釋の英譯をも發表してゐるので、私の和譯では参考に供した點もある。尙附加的に注意し度い事は本篇と同名の小ウパニシュアツ即ち *Āmābodha* (一名 *Āmāprābodha*) の存することである。和譯者池田氏及び Dassen 等の採用せる所謂小本は内容上 *Nāgārjuna-u. 5* に甚だ近い物で本篇とは全く關係が無いが、所謂大本を構成す可き三十頌の加増部を比較しても、吠檀多書として一般的な類似を示す外、直接相互の關係を論證す可き何物をも提示しない。否寧ろ後者は本篇よりも一層數論說への接近をすら表示してゐる。更に此の大本と形式的に類似した *Āma-upaniṣad* と稱する別個の小品が存在するが、内容的には寧ろ此の方が本篇に近い。殊に其の第二三頌で『限制減すれば梵の知者正に梵と成る可きこと恰も牛乳に牛乳、油に油、水に水の投ぜらるゝが如し』と言ふは本篇第五三頌の所説と甚だしく類同してゐることが知られる。併し全篇として本篇との聯絡は立證し難い。私は唯本篇と類似の名目を有てるウパニシュアツが存在し、それらの孰れもが商羯羅の吠檀多經中に引用せられないことだけを併せて注意し、以て此の拙論を一應擱筆することにし度い。

(三月十四日此稿編輯者へ郵送後、福島・宇井兩教授藏書中グイツヤサガラ出版の本篇あるを知り之を参照せるに、本論に於て多少修正を加ふ可きを認めたり。雖然既に組版後なる爲修正を他日に譲り、今は唯該版が六十七頌篇にして第八頌を缺けることを附記するに止む。六月二十日校正に際し仙臺にて)

俱舍論の心所説に關する研究

鈴木宗忠

三 俱舍の心所説と唯識の心所説、不定法の問題

俱舍の心所説は、かやうに謂はゞその正面から見ると、五地三十八法説であるが、猶ほその外に、謂はゞその裏面に於て、八心所を關説すると共に、特にその四心所を選び出して、不定法と云ふ附屬的地位を別立する。この中で、正面の五地説と八心所の關説は、世親が婆娑以來の小乘哲學の系統を繼承して、これを發展させたものであるが、不定法説は彼の創唱に出でたものゝやうである。果してこの創唱説が正しいのであらうか。私はその是非を決定する爲めに、彼の他の著述を檢査して見ようと思ふ。傳説に依ると、彼は俱舍論述作後、何程かの期間を隔てゝ、大乘へ轉向したと云はれるが、大乘へ轉向後の述作も、相當澤山に現存する。然し心所説の明に現れたものとしては、唯識論がその最たるものであらう。唯識論には、人の知る如く、二種存するが、その先に出たと思はれる二十唯識論には、心所説は全くなく、その現れて居るものは、後の唯識三十頌である。

唯識三十頌に於ける心所説を檢するに、その第九頌 (Sylvain Lévi, *Vijñānāśāstra*, P. 13) に、

Sarvatrasair-vihīyatāhi

それは遍行別境

Kuśālaś-caitasair- asau /

善心所と

俱舍論の心所説に關する研究

四五

Samiprayukta tatha kleśair

かくの如く煩惱

upakleśais(trivedanā)

隨煩惱と相應し(三受を具す)

とある。これで見ると、唯識の心所説は、世親に於ては、五位説であつたことが判る。然るに玄奘の譯を見ると此心所遍行 別境善煩惱 隨煩惱不定。(皆三受)相應。

とあるから、それは六位説であるやうに思はれる。けれどもこれは玄奘が、自己の奉ずる教義に基いて意譯したものであつて、原文には現存梵文のやうに、不定 (Aniyata) と云ふ語はなかつたに違ひない。彼が如何にしてかやうな譯をなしたかに就いては後に述べるが、原文にこの語のなかつたことは、眞諦譯と稱せられる唯識三十頌の舊譯轉識論(大正藏三一六二a)に、

與十種心法相應。及十善惡。并大小惑(具三種受)。

とあることから、知ることが出来る。尤もこの文から見ると、心所は五位に分けられるが、その五位説は、梵文の五位説とは異なるやうに思はれる。何故なれば、梵文の五位説に於ては、一、遍行、二、別境、三、善、四、煩惱、五、隨煩惱の五位であるが、轉識論のそれは、一、十種心法、二、善、三、惡、四、大惑、五、小惑の五位であるからである。けれども轉識論に於ても、その第一位の十種心法は二部類に分けられることを認め、遍行に屬する觸等の前五種と別境に屬する欲等の後五種との間には區別を立て、居る。即ちこれに依ると、前五種は六境識に相應するのみでなく、阿梨耶識(阿賴耶識)にも、執識(末那識)にも相應するが、これに反して後五種の相應するのは、六境識に限られる。そうすると、轉識論も、梵文や玄奘と等しく、遍行と別境との區別を認めて

居たと云はねばならぬ。たゞこの場合は、六境識の心所を説く所であるから、二部類を合せて、十種心法と稱したのであらう。次に第三位の惡に就いては、轉識論は十種の善法を列記した後、「翻此十爲自性惡」と云つて居るに過ぎないので、特にこれを心所の一位としたとは思はれぬ。このことは、私が前にも少しく觸れ、後に委しく述べるやうに、唯識の心所説には、不善のないことを特色とする點からも、推定することが出来る。果してそうであるならば、世親の唯識心所説は、轉識論に於ても、現存梵文と等しく、遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱の五位説であつたと云はねばならぬ。元來轉識論は唯識三十頌の舊譯であるとは云つても、それは玄奘譯のやうな意味での譯ではなくして、謂はゞその註釋的述作である。故に一般論としては、これに基いて、その原文の性質までも論議するのは不可能であらう。然し今の場合に於て、その原文に不定と云ふ語の存しなかつたことは、特殊論として、如上の考察からも、推定することが出来ると思ふが、猶ほそれと同時に、轉識論に於ける小惑即ち隨煩惱の内容を検すると明になる。何故なれば、玄奘譯に於て、不定法を立てるのは、梵文にある隨煩惱二十四を分つて二となし、前者を隨煩惱とし、後者を不定法とするのに由るのであるが、轉識論に於ては、現存梵文と等しく、隨煩惱を二十四とするからである。

そこでこの五位説の内容を述べると、第一の遍行には、五心所がある。觸、作意、受、想、思がそれである。尤も排列の順序は、轉識論に於ては、想が五になり、思が四になつて居る。第二の別境にも、五心所がある。欲、勝解、念、定、慧がそれである。第三の善には、十一心所がある。信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害がそれである。尤も轉識論に於ては、六の無癡がなく、現存梵文に於ては、十の捨はないが、

これは玄奘譯の方が、世親の心所説としては、正しいものであると考へる。何故なれば、梵文では、善は十であるが、これをそのまま註釋して居る安慧釋 (Sylvain Lévi, *Vijñānābhāṣya*, p. 26—27) が、玄奘譯と等しく、十一とするのみでなく、瑜伽論に於ても、後に示すやうに、これを十一と數へて居るからである。第四の煩惱には、六心所がある。貪、瞋、癡、慢、見、疑がそれである。尤も轉識論に於ては、この内容を十心所とするが、これは見を開いて、五見としたもので、恐らくは譯者の加へた意見であらうから、原文に於ては、六心所であつたに違ひない。猶ほ排列の順序が、玄奘譯に於ては、疑が五になり、見が六になつて居るが、梵文と轉識論との一致に依つて、私は上述のやうにしたのである。第五の隨煩惱には二十四の心所がある。忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、誑、害、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、惡作、睡眠、尋、伺がそれである。尤も玄奘譯では、最後の四心所を別立して、不定法として居ることは、前に述べた通りである。猶ほその外に、玄奘譯では、九の憍と十の害とが前後し、又十三の昏沈と十四の掉舉とが前後して居るが、私は梵文と轉識論との一致に依つて、上述のやうにしたのである。以上五位で、その中に含まれる心所は、合せて五十一となる。これが唯識三十頌に於ける世親の心所説で、一口に云へば、それは五位五十一心所説である。

唯識三十頌の心所説を俱舍論の心所説に比較すると、その基礎になる個々の心所そのものは殆ど同一であるが、その排列の仕方については、可なりに異なる所がある。第一、俱舍では、大地法を十としたが、唯識では、これを二分し、觸、作意、受、想、思を遍行とし、欲、勝解、念、定、慧を別境とした。第二、善の心所に就いては、唯識も俱舍も殆ど同一で、唯二者の相違は、無癡の有無だけである、即ちこれが唯識には存するが、俱舍にはない。

第三、煩惱に關しては、唯識も俱舎と等しく、六心所を包容するが、その内容は全く異なる。即ち俱舎では、それは癡、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉擧の六であるが、唯識では、貪、瞋、癡、慢、見、疑の六である。この中で、兩者に通ずるのは、癡だけである。尤もこの痴も、俱舎では Moha であるが、唯識では Mūḍha である。然してこれは同一のものと見て差支へない。その他のものは、俱舎でも、心所として説いては居るが、既に述べたやうに、それは五地の中には入れなかつたのである。第四、かやうに唯識では、煩惱を六としたから、その結果として、自ら俱舎の大煩惱地法五、大不善地法二(全數)、小煩惱地法十(全數)、不定法四を集め、更にこれに俱舎にない失念(Musitasmiti)、散亂(Viksepa)不正知(Asamprajanya)の三を入れて、隨煩惱二十四としたのである。尤も俱舎になくして、唯識にのみ存するこの三心所も、小乘哲學に於ては、世友以來長く大煩惱地法の中に入れて來たものである。第五、猶ほ俱舎では、五地の外に、附屬的なものではあるが、不定法を立て、居る。然るに唯識では、それが世親に關する限りでは、何處までも心所五位説であつて、不定法はなく、俱舎の不定法四は、隨煩惱の中に入れられて居る。尤も唯識に於ても、この四は隨煩惱であるとは云つても、他の二十の隨煩惱とは異り、その中には明に不定の意味が存する。

かやうに私は唯識の心所説と俱舎の心所説とを、五點に分けて比較したが、その目的は、本論文に於て、私の問題とする俱舎の心所説の解明に資するが爲めである。この點から見ると、以上の五點の中で、第一、第二及び第四は、殆どこれに關係はなく、これに關係のあるのは、第三及び第五である。

唯識の心所説が、俱舎の十大地法を分つて、五遍行五別境の二位としたのは、主として教義の相違に基く。俱

舎は、心所の相應すべき心品としては、六識を立てる。この六識の上では、觸等の十心所は、十大地法である。然るに唯識は、六識の外に、末那識及び阿賴耶識を立てる。末那識や阿賴耶識に於ては、欲等の五は、如何しても相應し得るとは考へられない。然しこの兩識も、六識と等しく、識であるからには、これに相應する心所がなければならぬとして、觸等の五をこれに充て、従つて十大地法を二に分ち、前五を遍行とし、後五を別境としたのであらう。尤も別境と云ふ名稱を立てたのは、欲等の五が、或は曾習の境とか、若くは所觀の境とか云ふ風に、それ／＼別々の境を緣する所から來たのである。若しこの點から見れば、單に六識の上でも、十大地法とするよりも、五遍行五別境とする方が、心所の分類としては、合理的なものであるかも知れぬ。故に唯識の心所説に於ける第一の變改は、結構の上から見ると、俱舎の心所説にもあてはまり得るのであつて、この意味に於て、前者は後者の解明に資する所はないと云つても、大した不當の言ではないであらう。次に第二の善の心所に就いては、唯識も俱舎と殆ど同様であるから、特に論ずるの必要はない。そこで第四の點を考へると、俱舎では小煩惱地法と云ひ、唯識では隨煩惱と稱し、従つてその内容も、多少は錯綜するけれども、それは他の變改即ち煩惱法の變改から由來するもので、結構の上から云ふと、それ自身に於ては、唯識の隨煩惱は、俱舎の小煩惱地法と異なる所はないと稱してよからう。その内容も、前者の根幹をなすものは、後者の十小煩惱法(全數)である。故に第四の點に於ても、第一及び第二の兩點と等しく、唯識の心所説は、俱舎の心所説の解明に資する所はないと云つても、敢えて不可ではなからう。

然るに第三の煩惱と第五の不定法とに關しては、事情の全く異なるものがある。唯識の煩惱と俱舎の大煩惱地法

とは、無明を除くの外全くその内容を異にするのみでなく、結構の上から云つても、全くその系統を異にするやうに思はれる。私の考に依ると、これは心所分類に關する主義の相違の上から、説明することが出来る。既に述べたやうに、俱舎の心所説は、不善法中心主義である。即ち不善法を中心とすると、自ら心所は、不善法、善法、煩惱法、無記法の四となるが、これから凡ての心品に通ずるものとして大地法を出し、煩惱法に大小を分ち、無記法を有覆無覆の二とすると、心所は七位となる、更にこれを整理し徹底させたものが、俱舎の五地三十八法説である。然るに唯識の心所説は、煩惱法中心主義である。煩惱法を中心とすると、煩惱法と善法との二種が問題となり、更に煩惱心及び善心に通ずるものとして大地法を出し、煩惱法を大小に分つと、心所は全體では、大地法、善法、大煩惱法、小煩惱法の四位となる。故に原則から云へば、煩惱法中心主義は、二分主義となり、四分説となるべきである。事實の上から見ても、世親の唯識三十頌に於ける心所説は、この四分の中で、教義の上から、大地法を遍行、別境に二分して、五位説となしたやうに思はれる。然しよく調べて見ると、煩惱法中心主義である唯識の心所説には、煩惱法の見方に、獨特のものゝ存することが判る。俱舎では、煩惱を大小に二分するの標準が、俱起と別起とであることは、前に述べた通りであるが、唯識に於ては、これを二分するの標準が、それと異り、根本と等流とである。成唯識論第五卷(大正藏三十一、二七a)に、この二者の區別を説明して、

性是根本煩惱攝故。唯是煩惱等流性故。

と云へるは、世親の唯識心所説にも該當するものであると考へる。故に煩惱二位の名稱の如きも、唯識では、俱舎のやうに、大煩惱地法、小煩惱地法ではなくして、煩惱 (Kleśa)、隨煩惱 (Upakleśa) となるのである。このこ

とは煩惱法の内容を檢すると、益々明になる。俱舍では、大煩惱地法としては、癡、放逸、懈怠、不信、憒沈、掉舉を數へるが、唯識では、煩惱は貪、瞋、癡、慢、見、疑である。前者は、大煩惱の特色を以て、俱起性に在るとするが故に、癡を大煩惱地法の第一位としたのであらうが、後者はそれを根本性に在るとするが故に、貪を煩惱の第一位としたのであらう。何故なれば、癡は俱起性の點に於ては、凡ての煩惱よりも優れて居るが、根本性に於ては、遙に貪に劣る、これに反して貪は根本性に於ては、最たるものであるが、俱起性の點に於ては、到底癡には敵しないからである。勿論俱舍に於ても、煩惱の根本性を認めないわけではない。これを認めるからこそ、それは第五隨眠品の初めに、唯識の所謂六煩惱をば、六隨眠 (Anuśaya) として説いて居るのである。尤も俱舍では、これに關する頌は、稱友の梵文註釋にはないが、ブーサン教授が西藏文俱舍論から梵文に還元した所に依る (Poussin, *Uśādhidharma Kosā*. V. P. 2) Rāga, Pratiḡā, Māna, Avidyā, Dṛṣṭi, Vimarṣa. これを唯識三十頌の Rāga, Pratiḡā, Mūḡhā, Māna, Dṛṣṭi, Vicikitsā に比較すると、語に多少の違いはあるが、内容の同一であることは明である。たゞ心所の分類に關しては、俱舍は不善法中心主義を採るが故に、煩惱法は多少これを軽く取扱ひ、單に俱起別起の上から、大小兩位に分ち、六煩惱の中で、癡は俱起であると云ふので、大煩惱地法に入れたが、他の貪瞋慢疑の如きは、別起であると云つても、その性質が、等しく別起である小煩惱地法の忿等とは異ると云ふの理由で、これを地外の心所としたのであらう。然るに唯識の心所説は、煩惱法中心主義であるから、根本性を有する所謂六隨眠を煩惱とし、從つて俱舍の大煩惱地法の如きも、癡を除き、他の放逸等の五法は、單に等流性煩惱に過ぎないと云ふので、その小煩惱地法と共に、これを隨煩惱の中に入れたと思はれる。

不善法中心主義に基く俱舎の五地三十八法説が、婆沙に由來することは、前に述べた通りであるが、煩惱法中心主義から起つた唯識の五位五十一法説は、俱舎の心所説と等しく、その主張者は同一の世親であるけれども、その系統は彼とは全く異り、その源泉は、瑜伽に存するのである。瑜伽論の心所説は、普通には五十三法であると云はれるが、よく調べて見ると、必ずしもそうではない。成程その第三卷本地分中意地には、心所は五十三であると出て居る。例へば、大正藏三〇、二九三。に、

謂心所有法有五十三。始從作爲。乃至尋伺爲後邊。

とあるが如きはそれである。その内容を檢すると、同じく意地を説いた第一卷二八〇bに、意識の助伴者として、心所法が列記せられる。これを唯識の心所説に比較すると、内容も順序も殆ど同一で、唯異るのは、それが唯識よりも、放逸と忘念とに挟まる邪欲、邪勝解の二心所が多だけである。即ちこの所が、唯識は五十一心所説であるが、瑜伽は五十三心所説であると云はれるわけである。然しその第五十五卷攝決擇分意地の中には（六〇四a）、隨煩惱自性如何として、忿恨乃至尋伺を擧げ、邪欲邪勝解を除き、隨煩惱は、順序も唯識と等しく、數も同様に二十四となつて居る。これで見ると、唯識の五位五十一心所説は、少くとも數と順序の上では、そのまま既に瑜伽論に現れて居たことが判る。然らば五位に配列する仕方は如何かと云ふに、この點に於ても、唯識の心所説の先蹤は、確に瑜伽の中に存する。第三卷二九一aに、四の一切を以て、心所を分類する所がある。四の一切とは、一切處、一切地、一切時、一切のことであるが、一切處とは、善惡無記の三性を云ひ、一切地とは三界九地を指し、一切時とは、阿賴耶識、末那識、六識に通ずるを云ひ、そして最後の一切とは、前三者を共有するを意味す

るのであらう。そこで本文には、

問如是諸心所。幾依一切處心。生一切地。一切時。一切耶。答五。謂作意等。思爲後邊。

と云ひ、次いで、

幾依一切處心。生一切地。非一切時。非一切耶。答亦五。謂欲等。慧爲後邊。

とある。これで見ると、名稱こそ現れて居ないが、遍行別境と分類する唯識の心所説は、既に瑜伽の中に存したことが知られる。次に、

幾唯依善。非一切處心生。然一切地。非一切時。非一切耶。答謂信等。不害爲後邊。

とあるから、唯識の善も、亦その源泉は瑜伽である。然し煩惱に就いては、

幾唯依染汚。非一切處心生。非一切地。非一切時。非一切耶。答謂貪等。不正知爲後邊。

とあるから、この點に於ては、瑜伽の心所説は、唯識のそれとは異なるやうに思はれる。何故なれば、後者は染法を煩惱、隨煩惱に分けると共に、煩惱を貪等の六とし、隨煩惱を忿恨乃至尋伺の二十四となすのに、前者はこの文で見ると、染法を一とするのみでなく、その數を全體で貪乃至不正知の二十六とするからである。けれども瑜伽の第五十五卷(六〇三—六〇四)に依ると、染汚法を二に分つて、本煩惱隨煩惱となし、前者に貪等の六を數へ、後者に忿恨乃至尋伺の二十四を數へて居る。これで見ると、唯識の心所説は、隨煩惱に於ても、煩惱に於ても、他の部類に於けると同様に、瑜伽の心所説を繼承したものであることは疑はれない。要するに唯識の心所説は、それが俱舍の心所説と最も甚しく相違する部類、從つて後者の解明に資する所が多いと思はれる部類、即ち私が

二者の比較上第三の點とする煩惱に於ては無論のこと、その他二者が殆ど同一な部類、従つて俱舍の心所説の解明に左程に關係がないと思はれる部類、即ち私の第一、第二、及び第四の諸點とする遍行及び別境、善、隨煩惱に於ても、俱舍の心所説とは全く系統を異にし、かれが不善法を中心とする四分主義から開展し、その源泉が婆沙論に存するのに反し、これは煩惱を中心とする二分主義の上に立ち、一系統として、各部類に瑜伽論から由來したことが明になつた。さうすると、俱舍の心所説の解明に資する所があらうと思はれた唯識心所説の第三の點も、その結果に於ては、第一、第二、及び第四の諸點と等しく、俱舍の心所説とは殆ど關係がないものとなつたわけである。そこで最後に、第五の點である不定法に望を掛けるの外はない。

不定法に關しては、私は既に前節に俱舍の心所説の真相を明にするに際して、疑問を投げかけて置いたのであるが、果してこの疑問が、今こゝで唯識心所説との比較から、その解決の鍵を得るであらうか。唯識三十頌には、既に述べたやうに、不定法を立てることなく、唯隨煩惱二十四の中で、最後の四法に、不定の意味を附與するに過ぎない。即ちその第十四頌(Sylvain Lévi, *Vijñāpīṭakāraśāstrī* p. 13)の中こゝ

kaṅkṛtyaṇi mīdhameva ca /

無作と睡眠と亦是の如く

Vīṅka ca vīcāś ca ṛi upakṛṣā dvaye dvīḥā //

尋と同とか隨煩惱である、二つづゝ二が二種である。

とある。立契はこれを譯して、

不定謂睡眠、尋伺二各二。

と云つて居るが、これは第九頌の場合に於けると等しく、彼が奉ずる教義に基いて、不定と云ふ語を挿入したも

ので、その原文には現存梵文と同様に、かやうな語があつたとは思はれぬ。世親がこゝに *tri-doshā* と云つて居る所から見ると、惡作等の四心所も、他の二十法と等しく、隨煩惱の中に入れたことは明である。然しこの四心所に對して、彼が他の二十にない不定の意味を附與したことは、*dvaye dvīdha* とあるので、安全に推定することが出来る。尤もこの *dvaye dvīdha* に就いては、色々な解釋が可能である。成唯識論第七卷(大正藏三十一、三二六)には、三種の解釋を擧げて居るが、第三の意見が正義であるとする。これに依ると、初の *dvaye* は惡作睡眠尋伺の四心所を指し後の *dvīdha* は染不染を意味する。そこでこの四心所は、他の二十の隨煩惱のやうに、單に染心に相應するのみでなく、又不染心にも相應するから、不定法であると云ふのである。慈恩は成唯識論述記卷第七本(大正藏四三、四六八b)に於て、この説は安慧の意見であると云ふが、その梵文註釋(S. Lévi, *Vijñaptimatāśāstri*, p. 88)を見ても、不定法と云ふ語は出て居ないが、これと殆ど同様な解釋が存し、この四心所には、染なものとは不染なものがあり、その不染なもの、隨煩惱であると云つて居る。これなどは唯識述記の承けた印度の傳説の確實なことを證據立てる一例である。さて如何して *dvaye dvīdha* がさうなるかと云ふに、*dvīdha* は二種類の意味であるから、それが染心不染心に相應することになるには、特に説明はいらぬ。けれども *dvaye* に就いては、少しく説明するの必要がある。 *dvaye* は恐らく *dvaya*(*dvayā*) の兩數であらうが、*dvaya* が既に二隨煩惱を意味すから、その兩數は惡作等の四法を表すことになるのであらう。かやうに解釋して來ると、この頌文には、不定法と云ふ語はないが、その意味から云へば、世親がこの四心所に對し、他の二十隨煩惱にない特別な位置を與へたことは明である。

こゝでこの不定法思想の由來を考へて見よう。世親の唯識心所説は、凡ての點に於て、瑜伽論の繼承であるやうに、不定法思想に關しても、又瑜伽論に由來するのである。既に述べたやうに、瑜伽論に於ては、その第五十五卷には、惡作等の四法を隨煩惱の中に入れて居るが、その第三卷には、これを他の煩惱と區別し、それに特別な位置を與へて居る。唯識がこの四法を二十四隨煩惱に入れたことは、確に瑜伽五十五卷に基いたのであらうが、これに不定と云ふ特別な意味を附與したのは、恐らくはその第三卷に依つたのであらう。即ちその文を擧げると(大正藏三〇、二九一〇a)。

幾依^{ツカケテ}一切處^{ノニジ}心生^ズ。非^ズ一切地^ニ。非^ズ一切時^ニ。非^ズ一切耶^ニ。答謂惡作等^ヲ。伺爲^{ナス}後邊^ト。

とある。この文には、唯識三十頌にあるやうな不定の意味は明に現れて居ないが、その代りに、それのない惡作等の四法を一位とする思想が存する。

進んで唯識の不定思想と俱舍の不定法説とを比較するに、二者の間には、第三の煩惱に於けるやうに、相違點もあるが、又第一の遍行及び別境、第二の善、第四の隨煩惱に於けるやうに、類似點もある。先づ類似點から述べると、第一、俱舍の心所説に於ては、五地の外に、附屬的ではあるが、不定法を別立する。然るに唯識の心所説は、正面から云ふと、これを除いた五位説で、唯この五位中の隨煩惱のあるものに、不定の意味を與へるまでである。けれども何れも五地若くは五位に満足するものではなく、不定法若くは不定法の意味を有するものを立てようとする點に於ては、二者は全く同一である。第二、不定法若くは不定法の意味を有するものが、その内容として、惡作、睡眠、尋、伺の四法を有する點に於ても、二者は又異なる所はない。然し俱舍の心所説に於ては、不

定法の意味をば、惡作等の四法は五地の何れにも屬しないが故に、不定とするのであるが、唯識の心所説に於ては、それ等は染心若くは不染心に相應するものではないが故に、不定であるとする。これが二者の第一相違點である。次に俱舍の心所説に於ては、その不定法の内容として、四法の外に、猶ほ「等」として、若干を含むやうに思はれるが、唯識の心所説に於ては、不定法の意味を有するものとしては、確然と四法のみを數へる。これが二者の第二相違點である。

かやうに唯識の不定思想と俱舍の不定法説との間に、相違點があると共に、類似點の存することは、何を意味するだらうか。その相違點の方は、兩者の心所説の主義が異なる所から、これを説明することが出来る。俱舍の心所説は、不善法を中心とする不善、善、染、無記の四分主義であるが故に、前に述べたやうに、五地の外に不定法を立てるとすれば、その意味は、それは五地の何れにも定んで屬しないが故に、不定とするの外はないのである。既に不定の意味が、何れの地法にも屬しないと云ふのである以上は、かやうな心所は、惡作、睡眠、尋、伺には限らぬ。貪、瞋、慢、疑も同様に不定法である。尤もこの四法は、染汚心に相應するものであるが、俱起ではなくして、別起であるから、この意味に於ては、忿恨等と等しく、小煩惱地法に屬するとも云へる。然しそれ等は忿恨等のやうに、單に共無明と俱生するばかりではなく、他の煩惱とも俱生する。即ち貪は慢とも見とも俱生することがあり、瞋は慢とも疑とも俱生することがあり、慢は見とも貪とも俱生することがあり、疑は瞋とも俱生することがある。この意味に於ては、この四法は小煩惱地法に屬しないから、不定法であると云ふべきである。これが俱舍に於て、不定法としては、惡作睡眠尋伺の外に、「等」と云ふ語を用ひて、若干を含ませた所以であら

う。然るに唯識の心所説は、煩惱法を中心とする染汚不染汚の二分主義であるが故に、五位の外に心所を立てるとすれば、その意味は、それは染汚心若くは不染汚心に定んで相應しないが故に、不定とすることになるわけである。既に不定の意味が、時には染心に相應し、時には不染心に相應すると云ふのである以上は、かやうな心所は、悪作睡眠尋伺に限るの外はない。何故なればかやうな意味の不定法は、この他にはないからである。

然し唯識の不定思想と俱舎の不定法説との間に存する類似點に就いては、右と同様なわけには行かない。然らばそれは如何に説明せらるべきであらうか。私の考では、こゝに、俱舎の心所説に於て、提起せられた不定法の問題を解決するの鍵が存するのである。成程第一の遍行及び別境、第二の善、第四の随煩惱に於ても、兩者の間に類似點はあつたが、それはその相違點に一致し得る類似點である。然るに不定法に於ける類似點は、その相違點を推し除けた類似點である。故にこれを説明し得る爲めには、兩者の間に歴史的交渉のあつたことを假定するのは外はない。そしてこの歴史的交渉には、二の可能な場合が存する。一は俱舎の心所説が、唯識の心所説に影響を與へたと云ふ場合であり、他は唯識の心所説が、俱舎の心所説に影響を與へた場合である。前者から檢すると、世親は俱舎論の述作後、大乘に轉向し、更に何程かの時期を隔て、その晩年に唯識三十頌を作つたと傳へられるから、俱舎の思想が唯識に影響を與へたことには、論理の上から見ては、何等の不都合はない。然し屢々述べたやうに、唯識の思想は、俱舎と全く系統を異にし、瑜伽から由來したものであるから、このことは事實に合はぬ。さうすると、他の場合が残る、唯識が俱舎に影響を與へたことになるわけである。然しこれは俱舎が前で、唯識が後であることを考へると、直に不可能とならねばならぬ。けれども更に考へて、唯識に影響を與へた瑜伽

の思想が、既にその前に俱舍にも及んで居たとすれば、矛盾は消失する。即ち同一な瑜伽の思想が、俱舍と唯識とに別々に影響を與へたとすれば、その兩者の間に類似點の存するのは寧ろ當然であらう。そこで問題になるのは、世親が小乘時代に、果して大乘の論著である瑜伽を見たか否かと云ふことである。思想系統の上から云ふと、可なりに相違はあるが、實在論的傾向に於ては、兩者の間には、一脉の相通するものがないわけではない。勿論我々は世親が俱舍述作の爲めに瑜伽を讀んだと云ふ積極的證據を擧げることが出来ないが、彼が小乘時代に外道哲學を知悉して居たことは確實であるから、系統が可なり異ると云つても、等しく佛教であり、殊に共に有宗に屬する瑜伽であるから、これを讀んだと云つても、さう不都合ではなからう。かくして私は俱舍の不定法の瑜伽由來説を提出するのである。若しそうでないとすれば、俱舍の不定法説は、他にはその源泉を求めることは出来ないから、世親の創唱とする外はないであらう。然しそれが彼の創唱となると、彼は後世の不定法説のやうに、惡作等の四法と貪等の四法とを同一に取扱ふべきである。婆沙から雜心論を経て俱舍へ來た不善法中心主義から云へば、不定法としては、既に述べたやうに、惡作等と貪等とを區別するの理由はないからである。然るに事實を見ると、世親は俱舍に於ては、地外の心所として、これ等の八心所を闡説するにも拘らず、單に惡作、睡眠、尋、伺の四を不定法に入れ、他の四は雖然とこれから區別して居るのである。これは瑜伽が惡作等の四を別扱ひにする所から來たものであるとすれば、何の造作もなく、解決はつく。即ち俱舍は、一方瑜伽の影響を受けたから、不定法を立て、その内容として、明に惡作等の四法を數へたけれども、他方從來の小乘哲學の傳統である不善法中心主義を捨ててゐることは出来なかつたから、この四法の外に、「等」として、貪等を含むの意味を持たせたものであらう。

俱舎の不定法説に關する私見は、以上の如きものである。これは全くの私見であるから、大方の批判を仰いで正して行きたいのである。従つてこの説が、直に一般の承認を得られるとは思はないが、世親の心所説は、一方俱舎に於ては、正面から云ふと五地三十八法説であるが、その外に附屬的に不定法を立て、その内容として、悪作、睡眠、尋、伺等を入れたと共に、他方唯識に於ては、正面から云ふと、五位五十一法説であるが、猶ほ五位中の隨煩惱の最後の四法に不定の意味を附與したと云ふことだけは、前節及び本節の論述に依り、佛教哲學史上の事實として、承認せられ得るだらうと考へる。

四 通説心所六位四十六法説の發生

然らば俱舎の心所説は、何時代になつて、五地説から六地説に變つたかと云ふに、私の考に依ると、唯識の心所説が、世親以後になつて、五位説から六位説になつたやうに、俱舎の心所説も、世親以後になつて、五地説から六地説に變つたのである。

先づ唯識の心所説から述べると、それは世親に於て、五位説であつたやうに、安慧に於ても、矢張り五位説であつた。既に述べたやうに、唯識三十頌の第九頌は、心所の部類を總括して、遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱の五位として居るが、安慧註に於ても (S. Levy, *Vijñāpīṭhārasiddhi*, p. 25—33)、これをそのままに順を追つて註釋して居るから、彼の心所説は、世親と同様に、五位説であつたと云はねばならぬ。又不定法に關する *Dvaye Dvīḥā* に對しても、彼は

Dvaye dvīḥā-iti, dvayam ca dvayanīca dvaye, Tenā

二つの二が二種であるとは、二と二とが二つの

punaḥ kaṅkṛtya- middhe-viārka-viāraṇa ca. Ete ca
 catvāro dharmā dvīdha kiṣṭhā akkiṣṭhā—ca. ついである。それは即ち惡作、睡眠、尋、伺であ
 る。この四法は染汚と不染との二種である。

と云ひ(р. 32)。次いでこの四心所に就いて、一々二種であることを述べ、最後に、

Tatra ye kaṅkṛtya-middha- viārka-viāraḥ kiṣṭhā te この中で、惡作、睡眠、尋、伺の染汚なものか、
 eva-upaklesā na-etare. 正しく隨煩惱であつて、他ではない。

と云つて居るに過ぎない(р. 33)。故に安慧は、世親と同様に、何處までも心所五位説であつたのである。

然るに立契は、既に述べたやうに、第九頌の心所列記の際にも、此心所遍行、別境善煩惱、隨煩惱不定と譯し、又第十四頌にの四法に對しても、不定謂悔眠、尋伺二各二と譯して居る。けれどもこれが爲めに、彼が初めて心所六位説を主張したとは云はれない。何故なれば、成唯識論を見ると、その心所説は、明に六位説であるからである。即ちその第五卷(大正藏三十一、二六)には、第九頌を解釋して、

論曰。此六轉識總具六位心所相應。

と云ひ、續して(同前二六一—七)。

雖諸心所各義無異。而有六位種類差別。謂遍行有五。別境亦五。善有十一。煩惱有六。隨煩惱二十。不定有四。如是六位。合五十一。

と云ふなど、その他凡て六位説の立場に立つて居らない所はない。故に唯識の心所六位説は、立契以前に既に印度に於て、護法系統の人々に依つて主張せられて居たと云はねばならぬ。私が前に立契は、自己の奉ずる教義に

基いて、不定法と云ふ語を搜入したと云つたのは、この意味である。

然らば唯識の心所六位説は、誰の創唱する所であるかと云ふに、固より確實にこれを知ることが出来ないが、私の考では、現存の文書に依る限り、それは大乘百法明門論がその最初のものではないかと思ふ。この書は、瑜伽論本地分から略出して、五位百法と云ふ名數を録したものであると云はれるが、心所に關しては（大正藏三十一、八五五）。

第二心所有法。略有五十一種。分爲六位。一遍行有五。二別境有五。三善有十一。四煩惱有六。五隨煩惱有二十。六不定有四。

とある。これは正しく心所六位説である。然しこの論が最初の唯識六位説の主張者であることは、如何して定められるかと云ふに、俱舍に於ける五位七十五法説が、心所を六位四十六とすることに依つて決定せられるやうに、唯識に於ても、その五位百法説は、心所を六位五十一とすることに大に關係がある、そして百法明門論は、この百法説を初めて明に主張したやうに思はれるからである。從來この論は、支那日本の佛教學者に於ては、世親の作として、そのまゝに信じて居たやうであるが、私は兼ねてから、それが西藏々經には、漢譯から譯せられて居ると云ふ事實から、世親作ではあるまいと疑つて居たが、時に玄奘譯ではないかとすら思つたこともある。この論が世親作でないことは、私がこれまで論述して來た所から見ても、それが明に心所六位説を主張して居るので、最早や疑ふの餘地はなからう。然しそうかと云つて、それは玄奘作であるとも思はれぬ。何故なれば、彼の傳記にも、又經錄にも、大乘百法明門論一卷は、世親造で、玄奘が貞觀二十二年に譯したものであると明記して居るからであ

る。西藏の傳説に依ると、それは Śrīmaṅt Dharmapāla の作となつて居る (Cordier, Catalogues du fonds tibétain, p. 386)。タラナータに依ると、Dharmapāla 即ち護法には二人ある。一は國王護法 (Rāja Dharmapāla) であり、他は師主護法 (Acaṅga Dharmapāla) である。後者が、唯識哲學史上で、有名な護法であらう。若し百法明門論の著者を何れかの護法に歸するとすれば、云ふまでもなく、それは師主護法でなければならぬ。然るにこゝにある Śrīmaṅt Dharmapāla は、師主護法ではなくして、國王護法である。この點から見ても、百法明門論の著者に關する西藏の傳説は直にこれを信するわけには行かぬ。然し百法明門論が師主護法造であるとすると、玄奘と護法との關係を考へて、凡ての問題が解決せられるやうに思はれるから、こゝに記して、特にこの方面の學者の教示を仰ぐ次第である。

次に俱舍系統の心所六地説に就いて考へると、世親の心所説は五地説であると云つても、前に述べたやうに、五地心所の外に不定法を認めないわけではない、たゞこの不定法に對して、心所部類として、五地法と對等の位置を許さないと共に、その内容としても、惡作、睡眠、尋伺等と云ひ、明に數を限定しないのである。そこで一方に於て、この不定法の位置を上げて、他の五地法と對當にすると共に、他方に於て、その内容とする惡作睡眠尋伺等の「等」に貪瞋慢疑を入れると、世親の心所説は、後世の六位四十六法説となるわけである。然らばこの心所六位説は、何時代に發生したかと云ふに、これに就いては、先づ玄奘の位置を考へて見る必要がある。彼は唯識の心所説に於ては、既に述べたやうに、確にその以前に成立した六位説を繼承したが、俱舍の心所説に就いては、その以前に存在した六地説を繼承したと云ふ形跡はない。何故なれば、彼は一方頌文に於ける心所の分類に關しては、既に述べたやうに、原文の無條件的な五位説に變改を加へて、心所目有五と意譯したけれども、他方

長行に於ける不定法に關しては、原文のまゝに、復有此餘不定心所。惡作睡眠尋伺等法と直譯したやうに思はれるからである。このことは、一方に於て、立契以前には、後に影響を興へたやうな六位説のなかつたことを示すと共に、他方に於て、彼自身が後世に一般に行はれるやうになつた六位説を多少主張しようとする傾向の存したことを表すものである。私が前に立契は自己の主張する教義の上から、心所且有五と意譯したと云つたのは、この意味に外ならぬ。

俱舎の心所説が、徹底的に五地説から六位説に變る爲めには、理論的に云へば、心所の分類に關する第二根品二十三頌の本文を全く變改することが必要であるが、然し表面からこれを變改することは、如何にも不可能なことに思はれるので、六位説の發生は、専ら不定法に關する長行を増補して、裏面から、前の偈文を變改すると云ふ仕方を探つたやうに考へられる。この長行に於て、問題になるのは、復有此餘不定心所。惡作睡眠尋伺等法と云ふ文に於ける「等」(ādi)である。この「等」に貪瞋慢疑を入れて、不定法の内容を八心所とし、それがこれに依つて他の五地法と對當の位置を要求するやうになつたものが、後世の心所六位説である。私の考に依ると、この過程は、立契に依つて始められ、普光に依つて完成せられたものであると思惟する。然し私はこのことを明にする爲めに、この變改過程が、立契以前に、既に印度に於ても、行はれて居たか否かを檢したい。

この變改過程は、俱舎論に對して、現存する唯一の梵文註釋である稱友の明了義釋に現れて居る。プーサン教授の記する所に依ると、稱友は「等」(ādi)に對して、Avati 不樂等を入れて居る (Pousin, *Tabhidharmakosa* I. p. 165)。これは如何云ふ理由に基くかと見るに、既に述べたやうに、俱舎系統の心所説は、不善法中心主義であるが故に、

その不定の意味も、煩惱法中心主義の唯識心所説のやうに、時には染心に相應し、時には不染心に相應するが故に、不定とするのではなくして、心所の基礎部類である五地の何れにも屬しないが故に、不定とするのである。故にこれには惡作睡眠尋伺に限らず、苟も五地に屬しない心所は、何でもこれに入るべきである。稱友が不樂等不定法としたのは、これが爲めであらう。然し世親が、地外の心所として、俱舍論に於て關説したものは、惡作睡眠尋伺の外には、貪瞋慢疑の四法である。故に若しこの貪等の四法が、惡作等の四法と等しく、五地の何れにも屬しないとすれば、これ等もそれ等と共に、不定法に入るべきであらう。貪等の四法は、別起と云ふ點に於ては、小煩惱地法に類似するけれども、そのやうに、單なる別起ではないから、これに入れるわけには行かず、又俱起と云ふ點に於ては、大煩惱法と類似するけれども、そのやうに、完全な俱起ではないから、これにも入れるわけにも行かない。そこで稱友は世親の「等」とした中へ、不樂等と共に、貪等の四法を入れないわけには行かなかつたのであらう。けれどもかうなると、不定法の數が徒に増加するばかりで、少しも心所の一部類としての位置が確定することはない。然し又彼は他方世友 (Vasumitra) の頌を引き、不定法の心所としては、確然とその數を惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑の八に定めたと思はれるやうな所もある。この世友は如何なる人であつたかは、明でないが、世親以後の人であるから、界身足論や品類足論の著者である世友と同一人でないことは無論である。さうして見ると、支那や日本に於て、後世普通に行はれた心所六位説の一要素と見るべき不定法八法説は、或る形式に於ては、既に印度に於て、存在して居たと見るべきであらう。

こゝで問題になるのは、これ等の印度の宗匠と玄奘との關係である。西藏の傳説に依ると、稱友は玄奘の師で

ある戒賢と同時代の人であつたと云はれるが、玄奘がこの稱友の俱舍論を知つて居たと云ふ事實もなければ、又その影響を受けたと云ふ形跡もない。然し稱友がその先蹤として居る前記の世友に俱舍論の存したことは、玄奘系に於ても、これを認めて居る。普光が俱舍論記第二に於て（大正藏四一、三七七）、輕安を解釋する所に、

然和須密俱舍釋中。云是望利邏多。後師意說。入定方有輕安。或足輕安風。

とある。故に稱友の云ふやうに、若し世友が不定八法説を持つて居たならば、玄奘は印度の俱舍六位説を繼承して居たかも知れぬ。それは何れにしても、既に述べたやうに、玄奘がかの第二根品二十三頌に變改を施すことに依つて、心所六位説を主張するやうになつたことは明である。

これを徹底させたのが普光である。彼は先づ俱舍論の心所分類に關する頌文に就いて、その俱舍論記第四卷（同前七三）に、「且」を解釋して、

於心所中。廣卽更有不定等法。略而言之。故言且語。

と云つて居る。六位と五地とが、廣略の區別であると云へば、六位説が重くなり、五地説の軽くなるのは無論である。然し事實を見ると、俱舍論に於ける世親の心所説は、正面から見ると、五地説であつて、不定法は單に附屬的な位置を有するに過ぎぬ。不定法を述べるのに、頌文でなく、長行に依つたのも、それが爲めである。然るに普光は、不定法に對して（同前七八）、

不入五地。名爲不定。

と云つて、その附屬的位置を認めて居るにも拘らず、俱舍論がその内容とした惡作、睡眠、尋、伺等の「等」

(四七)に關しては、

等者等取貪瞋慢疑。

と解釋して、この四法を入れて、不定法の定數となし、更に

只依此論顯相癡立。總有四十六種。謂大地法十、至不定有八。

と云つて、全く六位四十六法説を確立した。故にこれにやゝ遅れて出た法寶の俱舍論疏第四卷(同前五三一。)に
なると、

古來相傳癡立。依此論有四十六種。謂大地法十。至不定有八。

などゝ云ひ、六位四十六法説は、既に俱舍論に於ける古來の相傳であるとまでせられるやうになつたのである。

(六、三、二四)

佛教に於ける「信」の種々相

山 邊 習 學

一

佛教を一つの人文現象として考へれば、第一に教主世尊の人格、又はその教説丈に取り切つて考へても、各種の方面から學の對象として考察せられ研究せられることゝなつて複雑多様を極めるといふことになるが、之を直接人間そのものに接觸する方面、即ち人生への直接表現といふ點を把持すると、極めて簡明な相に表はれると思ふ。それは法から云へば「信」に表はれ、「人」から云へば世尊が巷の宗教家として直接民衆の生活の根本に觸れる所謂宗教家としての面目をつけ來ることである。

元より世尊にあつては、その時と場合によりて對機説法をなされたことであるから、その説く所は多様多

端であり、随つて各種の道品（徳目）が残されてゐることであるが、併しながら是等の道品は一體何の目的の爲めに説かれたかといふことになる。舊來の言葉でいへば、釋尊出世の本懷論といふことになつて、現存の各宗に於いてもそれ〴〵研究せられて來たのであるが、今はそうした後世の分派發展の所には及ばないで、せい〴〵經典の上又は印度の諸大乘論位の所で纏めて見たいと思ふのである。しかしこゝにも亦いろいろの説があつて、「轉迷開語」だとか、「拔苦與樂」だとか云はれて來たのであるが、さうした抽象的な目的又は希望といふやうなものでなしに、世尊の感化が對手の中心に喰ひ込んで、彼等の是迄の立場を根本的に覆して仕舞ふといつた所、即ちいろ〴〵の形ちで表はさ

佛教に於ける「信」の種々相

れてはあつても、云はゞ屏風の蝶番ひの様に二つを一
つに連ねるものが何んであるかといふこと、即ちそれ
を適確に即ち意識的に掴むことが、極めて重要なもの
で、それがその宗教の核心であると云ひたいのである。

二

之を知るに最も簡易な而も賢い方法は、釋尊が、抑
も證悟の後に最初に棄てた人生へ再び出てこられた時
の決意や態度を見究めることであると思ふ。此點を最
も重要視したのは、龍樹菩薩であらう。元より諸大乘
經典記者は一様に、久しく象牙の塔に閉ぢ込められた
世尊の眞意を取り出した記録又は報告ではあるが、今
私がこゝに掲げた問題を明かに取扱ふたのは龍樹をも
つて最初とするといつてよいと思はれる。夫は「大智
度論」第一の例の有名なる經の「如是」の釋義である。

「問曰く、諸の佛經に何故に初めに如是の語を稱する
か。

答曰く、佛法の大海には、信を能入となし、智を能
度となす。如是の義は即ち是れ信、若し人心中に信

清淨あれば、是人能く佛法に入る。若し信なくば、
是人、佛法に入る能はず。信ぜざれば、是事はの如
くならずといふ。是は不信の相なり。信すれば是事
是の如しといふ。」

といつて、牛皮の喩へをあげ、信なき人はまだなめさ
ない皮のやうで硬くして折り屈けることは出来ない
が、信のある人はなめした皮のやうに柔かく何にでも
用ゐることが出來ると、信の内容にまで立ち重つて説
示しつゝある。信はこの意味に就いて心の可型的状態
である。工人の意圖のまゝに何物にも創作されゆく
のである。かゝる心の前景にこそ、輝かしい一切が彼を
待ち設けて、取りに任せるであらう。かくして世界は
彼の寶庫であり、又彼の素材となる。この故に龍樹は
續いて喩をあげ、經説をあぐ。

「復次に經中に信を手の如しと説く。人手ありて寶の
山の中に入れば、自在に寶を取るが如し。佛法の根、
力、覺道、禪定の寶の山の中に入りて自在に取る所
なり。信なければ手なきが如し(乃至)

佛言く、若人信あれば、是人よく我大法海中に入り、能く沙門の果を得て空しからず。」

そして信なき人はさながら「枯樹の華實を生ぜざるが如し」と説く。

是等の文によりて、吾々は容易に彼が世尊の教説中、信を迷悟境上に建てる第一の門戸と考へて居つたことを知ることが出来ると思ふ。信なき人は「枯樹の如し」とは良に徹底的な言葉である。夫故にいかなる高遠な論議も證悟の表現も、信なき人には何の關はる所はない。吾々は何より先にこの信に着目せねばならぬといふ。更に又一方から考へれば、信は修道者に取つて佛法の最初の門戸であることゝもに、教説そのものゝ大な進行に取つてはその尖鋭であらねばならぬ。經の最初に「如是」とあるをこの信なりとすることは、この意味であらう。更に又かく信が尖端を切るといふは、佛弟子の傳承が偏に信によることを表はしてゐるので、活ける教法は人格と人格との感受、又は人格から人格への信的授受であらねばならぬことを意味するも

のである。

「復次に、佛法深遠(更に)佛のみ乃ち能く知るあり。人信あれば、未だ作佛せずと雖も、信力をもつての故に能く佛法に入る。」

即ち吾々は茲に一つの超え難い問題に逢着するのである。世尊は険しい道程を通して最後の目的を果された。それは佛陀の名に呼ばる境地にあることである。既に到達したものと、未だ到達しない者との間に横はる溝渠がある。彼岸と此岸との對立の中間の海へいかなる橋梁を架けるかといふのである。世尊の證悟が宗教の名に呼ばれて、人生的表現を見るには、是非とも修道の特殊相が一般相とならねばならぬ。この見究めがつかなければ、釋尊はその儘獨り淋しく自滅するの外はない。それは世界人類から自ら隔離して、ほんの一小地方の林中に小い圓弧を描くに過ぎないであらう。吾々はかゝる聖者の多くを現實的に歎へることも出来、又はあるべきものとして想定することも出来る。獨覺の意味は發生的、具體的には判然しない點もある

が、概念の上にはなくてはならぬ存在である。世尊があの時若し自らの特殊なる修道相にのみ固着して一般態を發見することが出来なければ、獨覺の群に没入するの外はない。併し彼は敢然として禪定の座から立ち上つた。それは大象の小群獸に入るが如く、又は大山の動き出づるが如く伽耶の林を後にした。併し元より釋尊がこゝに世尊となつたのは、その證悟にさうあるべきものがあつたに相違ない。彼の證悟は獨覺に退墮し得ない人生活動の大樞機に觸れてをつたのであつた。この消息は古い佛傳に於いても、極めて神祕的の相に描かれてゐる。即ち有名なる梵天勸請がそれである。世尊が教化の不可能を見て自ら涅槃に急がうとせられた時、當時印度宗教の最高神梵王が天より降つて、「若し世尊がこゝに入滅せらるゝならば、世界は崩壊するであらう。世には種々の機類があるから善軟直心の者は法を開くならば度はれるに相違ない」と切に世尊の轉法輪を請うたといふのである。

三

顧うに梵王のこの勸請は世尊の證悟が世尊の自意識に語るものであつたであらう。他の言葉で云へば證悟が自ら名乗りいでたもので、是によりて世界は最高の生活態を得、眞の指導原理を知つたのである。この證悟の人生的實現を世尊がその自覺意識へ受け取られた時に、自分の特殊的な修道の歷程は一つの峻しい道に過ぎなかつたことを知ると同時に、そこに萬人の進むべき坦々たる大道が荆棘の間に輝いて横つてゐることを發見せられた。

耳ある人の聞いて信をうべく不死の戸を

彼等に開かん

と宣せられた。良に簡勁なる大文字ではないか。それは「聞」と「信」との宗教であり、その目的とする所は死の人生に不死を持ち來さんと企てるのであつた。そこには勤苦六年の苦行の痕は少しも止められてなかつた。世尊は萬人への宗教的方法として「説法」を撰ばれたのであつた。龍樹に隨へば

「佛は大慈悲をもつて衆生を憐愍する故に、爲めに法

を説き給ふ。佛は過去、未來、現在の三世の諸佛の法を念ひ玉ふに、皆な衆生を度する爲めに法を説かれた。我亦應に爾るべし」〔智論「第一」〕とて諸天の勸請をうけ、上述と同意の

「我今、甘露味の門を開く。若し信あれば歡喜を得ん。諸人の中に於いて妙法を説かん。」

龍樹の關心する所は、實に證悟の人生表現として説法を選ばれたといふ點であつた。こゝに三世諸佛の教律としての説法といふのは、云はゞ宗教家の人生に對する根本の立場を示してあるものだといふて宜いと思ふ。即ち佛弟子の人生的意義はその味解する大法の意義を他に向つて説くにある。彼はよく行ふよりもよく言ふにある。よく言ひうるならば彼の任務は果しうる。それ以上のことは元より結構のことであるが、少くとも佛弟子はよく人生の指導者となり忠告者となりうればよいといふのである。かやうにして世尊の宗教は實現せられた。それは尤も簡明に「聞」くことによりて「信」をうることである。信はその内容として不死の境

佛敎に於ける「信」の種々相

に彼を釘打ち、不退轉位に置くであらう。

龍樹は更に進んであらゆる諸道品中、信がその尖端にあることに言及し

「佛は此偈の中に、布施人歡喜を得ると説かず。亦、多聞、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧人の歡喜を得ると説かず。獨り信人を説く。

佛意かくの如し。我第一甚深法、微妙無量無數、不可思議、不動、不倚、不著、無所得の法、一切智人に非ずんば則ち解する能はざるなり。是故に佛法中、信力を初と爲す。信力は能入なり。布施、指戒、禪定、智慧等の能く初めて佛法の入るに非ず」〔智論「第一」〕

といふ。吾々は茲に極めて明瞭に一切智人にのみ許されたる「第一甚深法」が、何の理由もなしに、一般の凡夫信人に向つてのみ公開せられたるを見るであらう。「是故」の一語は深遠の響きを載せ、理由なき理由を語る。是は理性の超ゆることの出来ない生死海に信の大船を浮べやうと試むるものである。こゝに理由を

逆ぶれば、理解に落ちて仕舞う。理解は所詮概念の遊戯に了るか又は懦弱なる自我の眷族となりて、益々彼岸から人を遠けしむる。かくしてあらゆる修道の徳目中、信はこの場合獨り輝く。元より信は理解によつて得られるものではないが、信の何者たるかは、説示し得ないことはない。かくして龍樹はその觀察を進める。

「偈に曰く

世間の人心動れば福の果報を愛好し、

而も福の因を好まず 有を求めて滅を求めず。

先に邪見の法を聞き 心著して深く入る。

我がこの甚深の法 信なくんばいかで解せん。

提婆達の大弟子俱迦梨等の如きは、法を信する無き故に惡道中に墮つ。是人、佛法を信するなく、自らの智慧をもつて求めて得る能はず。何をもつての故に、佛法深甚の故に、梵天王、俱迦梨に偈を説くが如し。

無量の法を量らんと欲すれば、智者も量らざる所、無量の法を量らんと欲すれば、此人自ら覆没す。」

(「智論」第一)

一般常識の立場にある者は、眼前の享樂を追うて、その因を究めやうとしない。彼等は只その無批判の本能的の生活を押し進めやうと焦る。この立場にある限り、如何なる論議も學説も、決して人類に福祉を持ち來すこととはないと世尊の確信である。そは欲は渴愛であるから、欲を存在原因とする生活には、永久に平和が訪れる筈がなく、その生活の進むにつれて、益々愛の渴を増すからである。かやうにして執着を根柢とする彼の理解は只邪見を重ねるの外はない。その試みは徒に天に向つて梯子を架せんとするの愚擧に過ぎないであらう。俱迦梨はその師提婆に加擔するが故に舍利弗、目連の二聖を誹謗して世尊の教誡に耳を傾けず、深く惡毒の念ひを懷いたが、やがて背に惡性の腫物を生じ、滿身熱氣に焼かれつゝ寒水地獄に落ちた。目連が毒煙漲る獄中に彼を訪れた時に、彼は怨みの毗をあげて「我はかゝる地獄の中にあつても、尙ほ汝を見ねばならぬか」と罵つたといふ。流石の目連も悄然とし

て立ち歸つたと傳へられてゐる。

四

良に梵天がこの反逆者に物語つたといふ一偈は、信なき理性萬能主義者に對する頂門の一針であらう。それは甚深の法は理解することは出來ず只信解することのみであるからである。けれども理性の到達することの出來ない境地に至りうる信は、どうしてもその理性を驅使しつゝある愛と慢との立場を覆す丈の力を具へたものでなくてはならぬ。この意味に於いて信は人間、天上等の流轉の境を超えて、遙かに佛座に迫るともいふべく、又は生死の大沙漠中のオーシスに湧く佛心の泉を發見したとも喩へられるであらう。かくて『智論』にいふ

「復次に是の如きの義は、若し人、心善直信ならば、是人法を聽くべく、若しこの相なくば則ち説く所の偈を解せず。

聽者は端視して渴いて飲むが如く

一心に語義の中に入る。

佛教に於ける「信」の種々相

踊躍して法を聞き、心に悲喜す。

かくの如きの人に應に説くべし。

復次に是の如きの義、佛法の初めにあり、現世利、後世利、涅槃利、諸利の根本には信を大力となす。」

（『智論』第二）

こゝに法の人格的授受即ち他の言葉に所謂あるべき説法の一般態が充分に表はされてある。即ち法を聞く人は「渴いて飲む」が如き状態にあらねばならぬ。それは裏を返せば「心の善直信」の所有者を意味する。その人にして初めて「一心に語義の中に入る」ことが出来るのである。説く人は淨界等流の聖徳を語義に通はしめつゝあるが故に、それは恰も浮流水雷に觸れたる船舶の如く、眞の聽法者はその語義の中に入ることによりて我愛我慢の船は碎けて、佛心の大海に融會するであらう。かくして現世の凡ての喜びを超えたる喜びは全心身に滿つる。かゝる喜びの泉を藏する心の前には、世はあげて歡喜の波うち、一切の幸福を孕む涅槃の大利は、現世後世を包んで、限りなき喜びの生を彼

に與へるであらう。信はかやうにしてあらゆる利益と幸福をもたらす大力であるといふ。

こゝに注意を要することは「心善直信」の文字である。實際にあつては、この心狀になくしては、信に入ることが出来ないことはいふまでもないが、これは常識的にいふ善なる性質といふ意味でなく、如何なる毒惡の心の所有者にても、何かの機縁によつて忽然としてこの「善直信」の状態を開發することである。否な人間一般とは心理的には毒惡の所有者の外何者でもなく、只證悟者世尊は、自己に徹することから萬人の根柢に横はる道の實性を發見せられたので、恰も名工が一指直ちに心なき木石を藝術品となし、無限の神韻を湛へしむると同じ行爲に出たものである。この意味に於いて對機の信の以前に說法者の信が先行し、後者の信が前者の夫を薰育し發するといはるべきであらう。

吾々は是の實例として龍樹とくもに長爪梵志の歸佛を例に取らう。傳ふる所によれば、梵志は舍利弗の歸佛以前久しい前から南印度に向つて順世哲學（順世哲學）の研究に従

事し、王舍城に歸つて、初めて舍利弗の師たる佛陀に逢ひ、「我は一切法を受けず」といつた。是は彼が是迄での生涯をあげて拾得せる一切を掲げて此強敵に對つたのである。而もこの數語の中に彼の虚無的な破壞的な心境を現はして餘す所はない。察するに明敏なる頭腦の所有者にして後年四辯才第一と稱せられた彼は、いかに哲理に深入しても、眞の満足は得られない。自己全體を解決が得られない。即ち先天的に善資を具へた彼に取つては、安價な所得では満足されず、眞の善知識を求めてをつたのであるが、彼として最後に到達した心境の全體を掲げて、驀直に猪突し來つたのであつた。彼は乾坤一抛の勝負に急いだ。世尊は横綱が出世力士を遇するが如く、靜かに而も安々と立ち上るや、「汝は一切法を受けず、是見は亦受けずや」と直ちに敵の力の全部を利用して、敵を土俵の上に四つ這ひにせしめた。即ち「汝一切法不受、是見受不」で敵の死命を制した。「一切を否定する」といふが、その見解を肯定してゐるでないかといふのである。是は逆襲の如

くにして、其實は敵の力によりて敵を仆したのである。明敏なる俱絺羅は自ら根底的に覆されたことを知つた。

「即ち佛一切智中に於いて恭敬を起し、信心を生ず、

自ら思惟すらく、我負處に墮ちたれども、世尊は我負けを彰はさず、是非を言はず、以て意となさずと。

佛心は柔軟く第一清淨なり。一切の語論處滅び、

大甚深の法を得たり。是れ恭敬すべきの處、心淨第一なり。佛、法を説いて其邪見を斷つ故に、即ち坐

處に遠塵離垢を得、諸法中に法眼淨を得たり。時の舍利弗この語を聞いて阿羅漢を得たり。」〔智論〕第

一)

吾々は茲に殆んど信の全姿に近いものを見る。元より心理學者はいふかも知れない。それは只憍慢から敬虔への心的轉化に過ぎない。對手に對する反對の感情から親和の感情に變つたまでである。吾々はかゝる科學的見解から一步も出ることの出来ない人達に對しては、暫く藝術的鑑賞を味解して來るならば、その時

佛教に於ける「信」の種々相

に語るであらうといふであらう。龍樹はこの轉化の内容をかくの如き淺薄なる見解に葬り去られんことを恐れて、特に「佛一切智中に於いて恭敬を起し」といつた。即ち彼は高橋なる自我の手先きになつてゐる一切の見解を捨て、恭敬清淨なる佛の一切智に觸れたのである。そこに自らなる生命の流露があり、叡智の閃きがあつた。自らは凡てを開放し、何物にも力を入れる必要はない。よい劍客が劍を手にしても、少しも力を入れず、好機來れば、自ら我力ならぬ力が加つて敵を打つと同趣である。籠の戸は開け放しておけばよい。生命の鳥は時に來りてその中に啼くであらう。只それ丈である。併しそこには天地の樞機に觸れ、生命の泉に連つた心境がある。そして現實の經驗としては、「高慢」が「慚愧」に變り、「硬直」が「柔軟」に「邪見」が「淨法眼」に變る。是が「生信心」の内容である。

五

吾々は更に進んで原始經典に表はれたる信の相を觀察して上來の叙述を裏づけるであらう。

「當に(五)一法を行すべし。當に一法を廣布すべし。已に一法を修行すれば名譽あり、大果報を成ず。諸善普く至り、甘露味を得、無爲の處に至る。便ち神通を成じ、諸の亂想を除く。沙門果を獲、自ら涅槃を致す。」

といひて十念(三寶、戒、施、天、休息、安般、入出息、身、死)を説く中、初めに念佛の一法をあげてゐる。

即ち比丘が正身正意に結跏趺坐して専ら佛を念じ、「如來の形を觀じ、未だ曾て目を離さず、已に目を離さず、便ち如來の功德を念す。如來の體は金剛所成にして十力具足なり。」

即ち佛身を觀ることは佛の功德を念ぜんが爲めである。既に佛身は金剛の如く、

「如來の慧身は、智に涯底なく、まへも聖觀るゝ所なく、如來の身は解脱成就し、諸趣已に盡きたり。(乃至)如來の身は(濟)度知見を成じ、他人の根(機)の應に度すべきか、度すべからざるかを知り給ふ。」

かくの如き佛身觀はそのまゝ佛弟子の感銘の記載で

あるから、法が機に映じた相と云ふべく、實踐者は佛身を觀すると、もに佛心の功德するといふは、『維摩詰所說經』中卷の文「文殊師利又問ふ、生死の畏れあり、菩薩常に何を所依とすべき。維摩詰言ふ。菩薩生死の畏れに於いて、當に如來の功德力に依るべし」を想ひ起さしめる。是と同じ行方なのは佛甥、摩訶男(つひ)が迦毘羅城は繁昌であるから狂象等の恐れから三寶を忘れることがあるが、その死せば、何處に生れるであらうと、世尊に尋ねた時、「平生の信は臨終の如何に妨げられぬ」といひ「譬へば曲つた樹を截れば必ず曲つた方へ仆れるやうなものである」といふは、信の深い内容に突込んで、夫を痒い所に手の届くやうに云ひ表はしてゐる。即ち「大無量壽經」下卷の初め「信心歡喜すること乃至一念せん。至心に廻向し給へり。彼國に生れんと欲へば、即ち往生を得て、不退轉に住す」といふ所謂現生正定聚の問題を解決してゐるのである。「華嚴經」入法界品の末文「此法を聞いて歡び、信する心に疑ひなくば、速に證りを得て、諸の如來に等しからん」

の文、又は「十住毘婆沙論」第五、易行品の「阿彌陀佛の本願是の如し。若人、我を念じ、名を稱へ、自ら歸せば、即ち必定に入りて、阿耨多羅三藐三菩提を得んと。是故に應に憶念すべし」等は皆な等しく信の一念に六趣四生の果滅び、因亡びて現身に於いて不退轉位に住することを表はすものである。

尙ほ雜改阿含經第三十四、第二十五經には在家の信女の信に關して説く。

「衆多の優婆夷ありて居家にあり、男女を育養ひ、五欲に服習ひ、華香にて嚴飾り、此法律に於いて三結盡き、須陀洹（初果、又は預流果）を得、惡趣に墮ちず、決定して三菩提（正覺）に向ふ。」

此一文は極めて内容的に信を説示してゐる。即ち五欲を斷たず、只、見、戒、疑の三結を斷ちて佛法僧の三寶に歸命するのである。かくて聞者婆蹉も「信男信女が五欲に服習うて而も爾の所の功德を成就する故に則ち満足となす」と世尊の大法を嘆善してある。五欲は現實生活の基調である。是を外にしては一切の文化は

佛教に於ける「信」の種々相

その根を斷たる。夫故に世尊の大體が「五欲の服習」を認めることは、現實生活の肯定を意味するのであるが、併し「三結斷」を條件とすることに於いて、宗教的意味をつけ来る。見結は一般に凡夫のゆがめる、見解を意味し、戒結は謬れる宗教的實修をいひ、疑結は信の正反對にして、正法を見る眼を晦ますものである。

凡夫とは自然發生の立場にありて、自己の本能的欲望を基調として現前的一切を肯定するもので、聖法から云へば全く一つの素材である。それはこの三結によりて本然の相からゆがめられ、恰も棘の殻のまゝなる栗の實の如くである。三結の棘や堅皮や、澁皮の除かれた時に、本然の滋味が顯彰するであらう。是故に五欲は三結と一つの連なる時に、無聞愚痴の凡夫となり、三結と離れたる時に、聖なる凡夫となる。「信人」「不退轉者」又は「入正定聚者」とも呼ばるゝものである。

龍樹は更に信を左の如く定義づけてゐる。

「菩薩は信をもつて始となし、後に佛に住するが故に則ち能く初地を淨治む。是の十法中、信をもつて初

七九

めとなす。

信とは、諸佛法因縁の中に於いて心決定を得又好樂を加へるに名く。何をもつての故に、是菩薩は心性清淨の故に深根の信力を得。信力あるが故に衆生中に於いて而も悲心を生じ、是念を作さく、一切諸佛の法、大悲をもつて本となす。我いま一心に佛法を好樂す。是故に衆生中に於いて應に悲心を生ずべし」と。〔十住毘婆論〕第一〔九、四法品第十九〕

即ち彼に従へば、信とはあらゆる佛法の諸相に關して一つの統一をうることに、そして根本的に佛法を愛樂するに至れることを意味する。前者は理性に關し、後者は情意に關する。この二つが一つとなつて佛法を體驗することが信の名に呼ばれるものである。

六

以上は信に關して云はゞ順縁にある場合を考察したのであるが、吾々は更に逆縁に於ける信の相を見ねばならぬ。その代表的のものは「増一阿含經」第四十七に表はるゝ提婆の反逆を信の宗教的に取扱つた特異な

る記録である。提婆は最後に十指に毒を塗りて、世尊に拜跪するに托けてその足裏を搔かんとしたとこの經典記者は語る。そして其實現を見る前に彼は大地より湧き起る火炎に包まれて墮獄せんとする刹那に「正に南無佛と稱へんとして究竟はたす、適ちやく南無と稱へて便ち地獄に入いつた。この時目連は地獄に提婆を訪れると、提婆は「佛言」を聞いて「歡喜踊躍」し、目連から「南無」と稱へたことによりて、後には南無と稱する僻支佛になるであらうといふ記莖（一種の豫言）を聞き、歡びに踊り、如來の「大慈大悲」にして「群生を懸念して、濟ひ給ふ所の量りなき」を讚へ、「我今日より右脇にて阿鼻獄中に臥し、一劫を經歷たるとも、心意專正にして終に勞倦がるゝなし」と叫んだ。

提婆が實の如くかやうにあつたかといふ歴史的事實よりも、かやうにあの事件を取り扱つた此經典記者の靈犀なる眼光に敬伏せざるを得ないではないか。彼は信を反逆の最後に忽然として湧き起る靈の閃きと考へた。その信の宗教の神秘に味到せることは、南無佛と

いひ得ないで只南無と稱して地獄に入つたと云ふは、
 歸佛の一念の最尖端を描寫して蘊す所はない。機の実
 現の外に法は寧ろあり得ない。そこに機法、能受の是
 一があることをテーマとしてこの劇的場面を描いてゐ
 る。目連の訪獄や、提婆の歡喜は、その一念の内容を
 擴大したまでに過ぎず、更に阿鼻獄にあつても勞倦れ
 ないといつたのは、その「儘阿鼻獄にありても、我は
 常に忍び、願力を退轉せざるべし」〔梵文大無量壽經法
 藏比丘の嘆佛偈〕といふ佛心を連想せしめる。是と同
 巧異曲のものは大乘「涅槃經」梵行品に表はるゝ反逆
 兒阿闍世太子の歸佛であるが、今は煩を厭うてこゝに
 記述を避けるであらう。

とまれ是等の考察によりて、吾々は佛教の廣大な包
 容力と、その徹底的なる光明主義的必然性を知ること
 によりて満足を禁ずる能はざるものである。佛心とは
 所詮如何なる場合にあつても、吾々がその生活を突き
 貫く時に、起り來る靈覺である。それが外より入り來
 るが如くにして、他力廻向、信の獲得等と云はれ、そ

佛教に於ける「信」の種々相

れが内より起るが如くして、信の開発又は三寶歸依と
 稱せられる。良に大地を掘れば水に逢ひ、壁を穿てば
 光りに逢ふと云はるゝが如く、順と逆とを問はず、凡
 て自我が突き貫かれてその立場を失はしめらるゝ時に
 與へられ又は湧き來る純なる覺めである。是が時代を
 超えた佛教の中心生命であるといふ立場から、從來の
 凡ての教學に關係せしめて、信の宗教の體系を果し遂
 げた大いなるものゝ一つは親鸞の「教行信證」である。

註 (一) 此經今の所、一寸知れ難し。「大方廣佛華最經」
 第六、賢首品の偈文「信是寶藏第一寶、爲清淨手
 受衆行」も所謂此經から來た文であらう。

(二) 巴利律大會部一、五、

(三) 「雜阿含經」第四八、「增一阿含經」第二二、第五經、

(四) 「根本說一切有部毘奈耶出家事」第二「智論」第一、

(五) 「增一阿含經」第二、第十經

(六) 「雜阿含經」第三三、「巴利雜阿含經」五五、二一、

Mahanama

(七) 狂暴者指鬘外道も亦此に列れらるべきであらう。

その委しい研究は「大谷學報」第十卷、第三號「指
 鬘物語の研究」(山邊)を見よ。

イギリスに於ける洗禮論の史的考察

朝 日 融 溪

一

西洋史上に現はれたる第十六世紀の宗教的革命の大動亂は、宗教的不合理を鮮明にすると同時に、政治的缺陷をも曝露したのであつた。それを吾人は、神に對する人類の關係に就ての深刻なる意見の相當なる表現を見出さんと努力する眞實なる神學の復活として考へて來たのであつたが、そののみにとまらずして尙ほ多くの意味を有してゐるやうである。

それは新しき觀念と思想とを表白してをるのみならず、中世紀の全體を通じて、明らかになかつたが然し、力強き存在を有して時折表面に現はれ、而して然る時は峻烈に壓迫せられた、それがために一般的人人の心の中には何等の反響も與へなかつた眞實なる思

想と燃焼せる願望とを明るみの世界へと晒け出されたのであつた。

是等の思想と願望との一は宗教的社會の純粹にして嚴格なる形式制定の願ひであつた。この願ひは既に第十四世紀に於けるドナツス Donatus によつて唱へられた分離派 Donatist の分派によつて教會を惱ました問題であつた。教會がその地盤を擴大し、而してその組織を漸時に展開し來つた時に、僧侶政治の要求權に對する反逆心が強大となつて、その出所を明瞭にすることが困難となつた多くの奇妙な形式が使用されたのであつた。

この眞意の不明瞭な形式の制定には多くの疑問を有するのであるが、こゝには省略する。然し、第十一世紀

に於いて、吾人は或る東洋的即ち印度思想とキリスト教的信念との混合に根ざす理想を有したカタリ *Cathari*。若しくはピュリスト *Purists* と彼等自身を呼んだ一團を見出すのである。彼等はこの世界は無明 *Evil Spirit* によつて創造されたものであると想像するが故に、その無明なる悪の存在の問題を解決せんとしたのであつた。

即ち、人間の肉體は、又その無明の創造であるが、人間の魂は善なる神によつて創造されたものであるとした。而して、キリストはこの無明の拘束から人間を救済するために天使の長として出現したのであつた。が、肉體は悪の根源であるが故に、キリストはたゞその體の姿を外見にのみ顯はしたのであつて、實際の體ではないのであると説明した。

この信念に基く宗教的分派の實際は嚴格なる禁慾主義のそれであつた。肉體的生活は全く惡そのものであつた。たゞ魂の力のみが善にたづさはることが出来た。カタリ派の説明に従がへば、これはクリスチャン、チ

イギリスに於ける洗禮論の史的考察

ヤーチ *Christian Church* のために教ゆべき最大の教訓であり、而して、これはキリスト教初期に於けるその教義の中心であつたと彼等は斷言した。然し、教會はその範圍を大きくし、多くの人間世界を混交することによつて俗化されてゆき、而して、無明の支配の下に墮落していつた。キリストの人間の贖罪のための修行の方法は、すべての眼に見える物體に屬する敗徳の臭みあるすべてを破棄する信者の純白なる心によつてのみ充足することが出来るのであると説いた。而して、聖餐の如きは、神意として物質的物品を使用するに至つては、無意味であるのみならず、有害なるものであると極力排斥した。尙ほ、カタリ派の人々の眼に許す可からざる背理として映じたものは、幼兒の洗禮 *Baptism* の習慣であつた。教へることも、又、會得することも出来ない幼兒が如何にして神の或る聖約に入れらるゝことが許されるのであらうか。人間は眞の教會の信者たり得る前に悔悟が必要であると極論したのであつた。

二

カトリ派のこれらの解釋と意見とは少くとも各思想を綜合することによつて成立してゐるのであつて、その意見の中の或るものは他の宗教思想として世に示された注意すべき力を有するものであつた。

私は、いま、惡なる神によつてこの世界が創造されたと言ふ彼等の基本的觀念と物質的であるすべてのこととがらに對する彼等の首尾徹貫せる嫌忌心とは一般的信仰問題に於ける一重要問題であつたと言ふことを説明しやうとするのではないが、その影響が残存して、而して、教會と僧侶政治組織の唯物論との遠俗に對する異論に或る力と形式とを與えたのであつた。かくして、眞實なる教會は眞實なる信仰者のみによつて構成せらるべきことを主張した人々の團體は、こゝ、かしくに見出されたのであつた。それがためにその社會に對する是認の目標が、彼等の信仰の眞實性の確證を與へた人々のために保存せられたのであつた。

かくの如き思想と意見とに對して第十六世紀の宗教

上の動亂は全く豫期せざる力を與へたのであつた。ルーテル Luther は彼等の教義が指命する範圍に於いて心からそれに隨喜せざる人の澤山があることを知つて失望せざるを得なかつた。こゝに於いてルーテルは神と人との間に於けるもつと親しみのある、而して人格的關係の光りに照らして舊教會を靈化せんことを願つた。然しながら長く抑壓されてきた昔からの思想と傾向とは、ルーテルの叛逆と官憲の束縛の自然的弛緩とによつて提供された機會を利用した。直接的默示を顯現せんとする熱狂せる豫言者達は蜂起し、而して行政官に何等の關係もなく、忠順の義務の如きは勿論ないところの再生的意義を有する新しき社會を形成せんと企てたが、聖靈 Spirit の指定に従つてそれ自身を組み立てたのであつた。

彼等の同志は再洗禮論 Anabaptist or Re baptist として知られてゐた。何故ならば、洗禮の聖禮は、この新しい社會を結合するやうに動かしたそれらの人々に對し新しき意味を與へたがためであつた。是等の團體の中

に教義に對するいろ／＼な意見と形式とキリスト教徒としての生活の様々な見解が含まれてゐた。或る人達は従順に而して信神深くあつた。或る他の人達は最も強き反逆心の極度にまで導いた唯心論 Antinomianism

へと彼等の精神的選定の意義を移したのもあつた。而して、すべての秩序と徳義とを壊亂するものとして國家の權力によつて撲滅された。彼等の喚起した恐怖は、長い間、再び洗禮論者の名が無謀なる熱狂者と言ふ同意義の語とされ、而して、彼等がいたるところにて迫害されたほど、強いひびきをもつたのであつた。

しかも、かゝる迫害があつたにかゝはらず彼等の思想は榮えた。それは眞純なる教會への彼等の理想は人の心を魅する力の籠つたものであつた。而して反逆の精神は宗教的制度の或る定められた改革の豫定に満足することが出来なかつたからであらう。事實に於いて再洗禮論者は宗教改革時代に現はれたる根本的徹底的改革者であつた。彼等は彼等の主義を論理的結論にまで進めたのであつて、實際的便宜と言ふことを熟慮す

イギリスは於ける洗禮論の史的考察

ることによつて躊躇するが如きなまやさしさのあるものではなかつた。彼等はルーテル主義 Lutheranism が速かに移植されたドイツの地方の教會の組織が甚だ不結果である状態を見た。

彼等は一の僧侶政治的制度を他の制度に置き代へたに過ぎないカルヴィン主義 Calvinism によつて更に動かされなかつた。

彼等は、眞實なる教會は新しき人生を築かんとする内省的自覺をもつた人々によつて成立すべきものであることを主張し、また教會に對するこの是認は彼等のためにのみ保存された特權であると主張した。かくして、教會は何等の組織も制度も必要とはしないで、精神的生活在安全である人々に屬するその自由に於て繁榮するものであると説いた。

三

これらの宗教的思想の一般的傾向は洗禮派の人々が使徒の時代 Apostolic times から彼等の意見の直接的繼承であると主張することを説明せんがために、私はそ

の主要なる點を絮説したのである。

洗禮派の人々が、キリスト教興隆の初期に於いて或る形式を備えた思想表現の代表者であつたこと、その後しばしば種々なる形態に於いて彼等自身の信念と思想とを表明したことも事實である。然しながら、精神的系統即ち精神的傳統に對する主張は眞面目なる議論を認容することが、出来ないほど、不合理に滿ちたものである。それは時期、洗禮は成長した人々に對してのみ施さるべきものであるとの意見を發表した人々のあることを知ると言へば足るのである。

されど、この意見と思想との支持者達の間に於ける連結のつなぎは全く史的に跡付けることは出来ない。

その形式主義、即ち儀式拘泥に對する反對の聲は、屢々きかれたのであつて、聖禮に對する攻撃の論法は全く合理的表現を取つた自然的形式によつてなされてゐた。ルーテルの奮起後、再洗禮論者の派は大陸に於いて一定の存在を保つた。而して、時折、イギリスに於いてこの再洗禮論は迫害された。即ち、一五七五年に

二人のオランダ人たる再洗禮論はロンドンに於いて焚刑に處せられてゐた。

然し、一六一一年前に於けるこのイギリスの國內には再洗禮論者派の何等の團體も組織されてはゐなかつた。而して、彼等はアムステルダム Amsterdam に避難所を取つた。それは獨立組合教會 Independent Congregation からの分離に彼等の起源を有したのであつた。

而して、彼等が初めて秩序的に而して組織的にその形式を裝定したのもこの地に於いてであつた。第十六世紀の初期に於いてドイツの宗教界を荒した熱狂派の人々とイギリスの洗禮派の人々が提携したかどうかは史實に於いて明瞭でない。

私は既にこれらの派の何れも共に幼兒洗禮に對する彼等の反對論以外何等の意味もなく、又、彼等の意見そのものもその内容に於いて多くのものを含まざることを記しておいた。イギリスの洗禮派が、その勃興を促がすべき團體を創設した人はフリースランド *Friskland* 人なる僧侶メンノ・シモンズ *Memo Simons* であつ

た。彼の心は幼児洗禮の問題に關して大に悩まされてゐた。彼はルーテルとバリンガー Balingier とにこの問題に關する意見を求めた。而して彼は、たとひ彼等の二人がこの實行に後援することを承諾したと言へども、彼等は各異つた理由に基いて、そうするのであることを知つた。

聖書の言葉に深き思念をめぐらした結果は彼をして教會に於けるこの慣習を放棄せしめたのであつて、一五三六年に洗禮派の社會に結び付いたのであつた。そこに於いてメンノは、すべての知識を否定し、聖書以外のすべての書を無効として、たゞ個人的天啓を喜び社會共產論の最も極端な形式を主張し、而して彼等はすべての行政機關を破壊す可く神に命ぜられたと信じ、又彼等の意見と思想とを認めざるすべての人々と戦争を敢行することによつて、神の王國を設立すべきであると信じてをる過激にして、熱狂的黨派に對して全く意見を異にしてゐた。それらの人達の首領として、彼の位置を定めたのであつた。

イギリスに於ける洗禮論の史的考察

メンノは敬虔深き人であると同時に、修養に富める人であつた。また神學の造詣に於いてよく通曉してゐた人であつた。

四

メンノは如何なる人間も「神と、神の言葉と、而して最も確實なる結果が新しき生活であるところの聖靈とによつて始められた」新しき更生の觀念なくしてキリスト教の信者たることは出来ない」と主張した。而してまた、「かくして更生せる人達は眞實なるキリストの教會を構成するのである。そのキリストは乃劍と肉體的武器を以て戦はずして、たゞ神の言葉と聖靈との精神的武器を以てのみ戦ふのである。彼等は王國を求めずしてたゞ天恵の國を求めたのである。彼等の教義はキリストの言葉それ自身であり、而してキリストによつて教へられざるすべてのものを彼等は排斥するのである。」と主張した。

熱狂的黨派に對する反對的態度を取らんが爲めにメンノはその黨派から彼の同信者の離脱を促した。而し

て彼は如何なるキリスト教徒も宣誓し、又は武器を運び、または戦争を敢てすることは出来るものではないと言ふ意見を抱き、而して神の言葉に抵觸せざる範圍に於いて行政々府の規定に従ふ可きであると解いた。

尙ほ進んでメンノは『眼に見える教會はその教義から真に力強く運用されるところに於いて消滅し』、而して『然らざる教會の信者の言葉と行動とは同意す可きである。』と説いて教會の純真性を保存す可き教義の注意深い運用を主張した。洗禮は成年者以上にのみ執行せらるべきものであつて、その型は彼等の頭に水を注ぐのであつた。

それはかくすることによつて、眼に見える教會に入り來たる人の心の中の生活の變化を示す證據の象徴としたのであつた。然し、洗禮は洗禮自身に於いて何等の靈化を授けらるべきものであると見做すべきものは斷じてないと思ふ。それはたゞ神の聖靈によつて清められ、而して既に洗はれた信仰者の姿の表象たるに過ぎないのであらう。

同じ意義に於いて聖餐 *Lord's Supper* の聖禮は一年に二三度催された。それはキリストがそれを命じたと言ふ理由によつてであつて、その效驗に就いての説明の如きはあるべき筈のものではなかつた。この教會の會員は、信仰個條とか、懺悔とか言ふ教義的基礎によつて成り立つのではなくて、教會の一般の意味と聖書に表はれたる明瞭なる意味によつて成り立つてゐた。

是等の諸點に於ける説明的陳述は誤認さるゝことを恐れての外部的解釋を與へたものであつて、再洗禮論の名に附着する唯心論の非難からメンノの教會を免らしめんがためであつた。

イギリス政府の新教徒壓迫のために、その難をオランダのアムステルダムに避けた人達は、その地に於いて獨立組合教會を組織したのであつて、この團體がイギリス國內に於ける長老教會派と識別されんがために非常なる苦難に遭遇したことはイギリスの宗教史に明かなことである。が、この組合教會が、かゝる状態にあつたことがこの組合教會の眞義の存するところであ

つた。

然し、それは再洗禮論者への分離からそれ自身を全ふすることは不可能であつた。獨立組合教會主義の弱點は、その主義の主張があまりに純眞すぎると言ふ事實に伏在してゐた。再洗禮派の組合の論理的に細密なると合理的なるとは組合教會派がそのために努力したすべてのものを含有してゐたのであつて、寧ろ遙かに進歩してゐたのであつた。

かくして、アムステルダムに於ける組合教會員の中についた論争に於いて疲れた人達をその派に引きつけたことは敢て怪しむに足らないと思ふ。その人達の一にして、ジョン・スミス John Smith なる人があつた。彼は嘗つてゲインズバロー Gainsborough の准牧師 Vicar であつたが、その當時ポークランドに於いて盛行はれたる神學上の臆説に大いに感化されたのであつた。

五

ジョン・スミスはアムステルダムに於けるアルミニ

イギリスに於ける洗禮論の史的考察

ウス Jacobus Arminius 1560—1609 によつて説かれたる神

學の人間のなるに心を惹かれカルヴァン主義を放棄した。而して神の選定は信仰に對する聖靈の賜であるがその信仰とは必らずしも最後の固守を意味してはゐないと言ふ意見を是認した。尙ほ且つ彼は「洗禮とはその意味を理解するに充分なる年齢に達したる人達が教會に入るべき是認の表徴として施さるべき筈のものであつて、信仰の芽生を與へるために子供になさるべきものではない。」と言ふ意見を保持するために彼の友人とその考へを異にした。が、そこには兩者の意見を調停して共に生かし得る教會はなかつた。

この窮境に惱んだスミスは先づ自からが、自からを洗禮した。然る後、ヘルウイス自身が洗禮した。而してこの法によつて他の人々を洗禮すべき資格ありとせられた二長老を得たのであつた。この理由によつて彼は自己洗禮者 *Sebaptist* or *Self-baptiser* と名づけられた。而して、彼のこの據り處なき動作は獨立教會派の中に大なる恐怖を惹き起した。かゝる態度が何故に恐怖を

ひき起したかと言ふ機微の問題は私には不明であるが、スミスはたゞ分離派の *pariahs* の一般的主張に於いて論理的に活動してゐたことは事實である。若しこの教會の新しい歴史が再び始めらるべきであつたならば、それは初めから始められることがよかつたのであつたであらう。しかも尙ほ、洗禮派の記者は、スミスの功過が相半すべきものゝやうに思はれるけれども、スミスに就いてのこの話を激越なる調子を以て排撃してをる。

その後、スミスは彼の輕卒なる行爲を悔いて、而してアムステルダムに於けるメンノ派 *Mennonites* の信仰團に入るべき許可を求めてゐた。彼は『その當時、世界に夫婦が澤山をるが如く澤山の教會がある可き筈にかゝはらず、洗禮すべき真理を求むる人達に對しては、正しき教會は一つもない。』と述懐してゐた。然しヘルウイスは彼の位置から却けらるべき下調べをうけなかつた。彼は長老のみが洗禮を授け得るのであるとの意見を有して、それは使徒時代よりの傳統的思想へ

復歸すべきものであると主張してゐたのであつた。而して彼は『かくして、キリストは特別なる人々を彼等を支配すべき主となさしむ可く、彼の聖靈と言葉と儀式とを抑制しないであらうか。否な、神はそれを禁ずるであらう』と論じてゐた。

然し、イギリスの洗禮派の誤れる團體は、彼等がなした不正なる行動を悔ゆる狀を宣言する文書に署名した彼、再洗禮をうけることなくしてメンノ派の團體に入ることは許されなかつた。

イギリスの分離派の如何なる人もジョン・スミスほど洗練された心と、うるはしい魂とを持つた人はなかつたと思ふ。彼等の如何なるものも彼ほど正確に而かも、眞純に宗教的信念と、その實際の精神的組織に従つて、彼等の自由への理想を理性的に且つ合理的に表現することに於いて成功した人はなかつたと思ふ。

又、彼等の如何なる人も彼等の思想と意見との根柢をスミスほど大きな而かも、自由なる基礎の上に築いてゐた人はなかつたと思ふ。彼等の思想の一般的進路

を了解し、説明せんがために彼の信仰告白の一節を次の節に引用してみやうと思ふ。

六

スマスは次の如く記してゐる。

『神は人間を創造した。その人間には意志の自由 Freedom of Will が賦與されてゐた。それは魂の中に自然的力、即ち或る能力が恵まれてゐた。人間の墮落の根本を作つたアダム Adam はその墮落の後に於いても恵まれたる自然的能力を失ふことなく、尙ほ意志の自由を持續してゐた。それ故に根本的罪惡と言ふことはいたづらなる言葉に過ぎない。幼児は何等の罪もなく無邪氣に生まれ、而して無邪氣なものと認められてゐる。而して、これは蒼天の下に住むすべての幼児に就いて解さるべき筈のものである。すべての實際的罪人は人間の無邪氣の中に、又人間の墮落の中に、また天恵に對する感謝の中にアダムの影を孕むものである。』
『如何なる人間もその子供のために絞首臺を設けないし、又如何なる陶器師も破壊するために陶器を作るこ

イギリスに於ける洗禮論の史的考察

とはないと同じ様に神はその創造にかゝる人間を破壊に導くやうにその運命を豫め定めてをく筈はないのである。キリストの體の犠牲は、決して人間を憐はざる、又、人間の敵でないところの神を吾等に融合せしめるのではなくて、吾等を神に融合せしめるのである。キリストの死の效驗は、自れの罪に惱みながら苦業せんとする人達にのみ推定されるのであつて、それはキリストの死の外觀に似たやうな死を以てキリストに擬せんとするのである。』

『各更生せる人はその心の内に父 The Father と聖語 The Word と聖靈 The Holy Spirit との三つの理解を有してをる。悔い改めと信仰とは神の言葉の説教によつて人々の心の中に力を生ずる。かくして、神によつて生ぜられた新しき人即ち信仰の人は、外部的聖書や、教義や、教會の儀式や、教會の人々を必要としないのである。而して、彼は法と聖書とに反して何事もなすことは出来ないが、寧ろ彼のなすすべてのことは法の確立と制定とに役立つのであらう。』

『すべての悔悟深く、而して、信仰深きキリスト教徒は外部的教會の團體に於ける同胞である。もしくはそれが、何れの地に住まふとも、又、何れの名によつて知られてゐやうとも、而して、心からの親しさと、懐かしさとを以つてお互に敬し合ふべきである。が、一の信仰、一の聖靈、一の主、一の神、一の洗禮に順ふ吾等が多くの派を澤山の分派に裂かざるを得なかつたことは心から悲しまざるを得ない。而かも、それが重要な問題によつてとないことを思ふにいたつては尙ほ更である。』

『水の外部的洗禮は懺悔と信仰との人にのみ施すべきものであつて、無邪氣なる幼児と、邪惡なる人に對して施さる可きものではないのである。聖禮は、聖語が重要な意味を示すと同じやうに重要である。それらは眼に見える言葉である。而して聖語が人の耳にきかして人に教ゆるが如く、その眼に見える言葉は人の心に了解せしめんがために人の眼に教ゆるのである。』
『眼に見える外部的教會はたゞ悔悟深き人達によつて

成立するのである。而してそれは眞實にして精神的なる眼に見えない教會の神秘的姿として存すべきである。外部的教會からの悔悟せぬ人の分離は彼等の永久の否決の悲しむべき姿であるが、それは悔ひ改めを見捨て、而して神への信仰の力を否定する人達のために特に保存せらるべきである。』

『外部的教會に於ける何等の繼承もあるべき筈でないが、すべての繼承と傳統とは天よりうけつぐべきであり、而してたゞ神の信仰によつて更生した人々によつてのみうけつがるべきである。』

『行政官の職能は人類の幸福のために神の是認された法令によつてのみ行使さるべきである。然し、行政官は宗教の事件に若しくは精神上の事件に干渉すべき筈のものではない。』

と、眞實を語る言葉は恒に新しく、時と處とを選ばずにしてそのものをして是認せしめずにはおかない力のあるものであることを痛切に感ずるのである。

善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か

寺 本 婉 雅

(一) 唐印藏三國交通の事情

古來より支那印度との交通路は、法賢や玄奘三藏が旅行した如く、一に天山南路と、戈壁砂漠の南道を経て迦濕彌國の健陀羅に到つた路とである。宋雲の如きは青海の南方黨項族トングツの部落を経て吐谷渾より阿爾金山脈を越え、鄯善に出で、覩貨羅の故道を辿り、于蘭に出で、健陀羅に至つたのである。二には義淨三藏の如く、南方支那の廣州より海路印度に至る路程である。三には黄河の上流、積石關より吐蕃領域を経て泥波羅を通りて印度に出づる中路である。

此の南北中の三路中、吐蕃印度間の路程は距離に於て尤も近い通路である、併し世界最高のテーブル、ランドにて、地勢險峻、氣候稀薄であるから單獨の旅行

は出来ない、キャラバン隊でなくば一萬八千呎の高原の旅行は餘程の困難である。加之當時未だ唐と吐蕃とは好修國交の關係なく、未開人種の諸羌族は處々に蟻居し、旅隊襲撃の迫害を免れることは出来なかつたからである。

西藏開國の英王特勤德蘇隴贖贊甘普チン・チデ・スロン・ブサン (Snam-po) は貞觀二年(西紀六二九年)に十三歳即位し、貞觀八年に唐太宗と同盟を結び、同十五年(西紀六四一年)に文成公主を王妃に迎え、唐の文明を輸入した。義淨三藏の著「大唐西域求法高僧傳」上卷(正版第二、一頁下)に、王立策は唐朝の命を奉じ、西藏拉薩を経て印度に到るに、文成公主の保護を受けて印度に使用するを得た。同時代の玄照法師もまた文成公、主の庇護の下に北天竺に到つたこ

とを記してあり。曰、

「沙門立照法師は大州仙掌の人也。初め梵語を學び、伏錫西邁し、想を祇園に掛け……親貨羅を過ぎ、遠く胡疆に跨り、吐蕃國に至り、文成公主の北天に送往を蒙り、漸く闍闐陀國に向ふ。未だ至らざる間、長途險隘にして賊の爲めに拘せらる。……

後ち那爛陀寺に之き、留保三年に及び、勝光法師に就て、中、百論等を學ぶ。

後ち唐使王玄策の歸郷に因て表奏して其の實徳を言ふ、遂に降勅を蒙り、重て西天に詣り玄照を追ふて入京す。路は泥波羅國に次し、王の發遣を蒙り、送つて吐蕃に至る。

玄照は重て文成公主を見て深く禮遇を致し、資を給ひ唐に歸らしむ。是に於て西蕃を巡涉し、而して東夏に至り、九月を以て而して苦部を辭し、正月便ち洛湯に到る。五月之間、途は萬里を経たり、時に麟徳年中なり」。

麟徳年中とは麟徳元年は高宗の代(西紀六六四年)に當り、同

二年(西紀六六五)にて終り、玄奘三藏の終焉の年である。

後ち玄照は再び勅を奉じ、入竺の途に上り、甘肅者蘭州の西北、大通河の南岸積石山の關を経て吐蕃の領域を通り入竺した。而して歸路は吐蕃を選びしも路塞がり通る能はず、止むなく中印度に戻り、疾を得て旅舎に倒死した。享年六十餘歳なりと云ふ。げに佛來東漸史は幾多の求法高僧の犠牲的結晶なりと謂ふべきである。

(二) 善無畏三藏來唐の旅程

「善無畏三藏の來唐の旅程記は「大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘并序」(正史傳二、二九一頁)によれば、三藏は達磨掬多(法藏)の勧めに依り、決意して本國を立ち、迦濕彌羅を遊歴し、吐蕃の領域を通りて長安に來錫したといふ、曰。

「迦濕彌羅國中を歴(遊)し、夜河を過ぐ、河に舟梁なし、空に浮びて以て濟る。……

烏場國に至る、白鼠の旋繞するあり、日に金錢を獻す。

毘尼(毗盧遮那)を突厥の庭に講じ、可敦(回厥語、王妃の稱號)は法を請ふ。……

路を吐蕃に出で、商旅と同次す、夷人貨を貪り、衆を率ひて合圍す。乃ち密かに心印を爲す。而して蕃豪罰を請ふ。

中國の西境に到る。駝を以て經を負ひ、西洲に至り、河を渡る。……

(唐僧)若那(Jana)及び將軍史憲に詔し、玉門塞に出で、表以て來儀を候す。

右の碑銘に據つて編纂したと謂る、「宋高僧傳」卷二(正史傳二)には稍詳細に三藏の旅狀を記してあり、(七一四頁)「迦濕彌羅國に至り、薄暮に河に次す、而して橋梁なし、畏空に浮び以て濟る。……

畏は復烏菴國に至る、白鼠あり、馴逸して日に金錢を獻す。毘盧を突厥の庭に講し、禪定を可敦の樹に安す。……

路を吐蕃に出で、商旅と同次す、胡人貨を貪り衆を率ひて合圍す、畏密かに心印を運ぶ、而して蕃豪罪

善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か

を請ふ、大唐の西境に至る。……畏は駝を以て經を負ひ、西洲に至り、河を渉る。……初め畏は途北印度境を過ぐ、而して聲譽已に中國に達す。

睿宗乃ち(僧)若那、及び將軍史憲に詔し、玉門關に出で表以て來儀を候す。開元の初め玄宗夢に直僧を相見る。……

畏の此に至るに及び、此夢に合符す。

開元四年丙辰、梵夾を齎し、姓を長安に届け、勅して興福寺の南院に安置す。

十二年駕に隨て洛に入る。復詔を奉じて福先寺に於て大毘盧遮那經を譯す。其經梵文を具足し、十萬頌あり、畏の譯出する所のものは其要を撮る耳。大毘盧那成佛神變加持と曰ふ、七卷なり、沙門寶月譯語、一行筆受し、辭理を刪緩し、文質相半し、妙に深趣に諧ふ。二十年西域に還らんことを求む。優詔許さず、二十三年乙亥十一月七日右脅(脇の誤?)累足し、奄然として化す、享齡九十九、僧臘八十、法侶淒涼にして皇心震悼し給へり。

九五

二十八年十月三日、龍門の西山廣化寺之庭に葬る。」

此の「碑銘」を撰文した弟子李華は、此の「碑銘」より

前に、「玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀」(正史傳

上〇頁)を撰述してゐる。それには三藏が吐蕃國を經由

して來唐したといふ記事はないが後ち「碑銘並序」を

撰文するときに書き入れたことは疑ふべくもない。

「三藏和尚碑銘並序」に「路を吐蕃に出で、商旅と同

次す。……中國の西境に到る……西州に至り、河を渡

る」とあり、此の「西州」とは何處の地名なるか、之

を判明することに由て三藏の來唐の旅程を知ることが

出来る。羅振王氏(宣統元年十一月)の著、「敦煌石室遺書」上

(西州志殘卷五丁右)によれば、

「新唐志、西州註謂、銀山磧。又四十里至焉耆界、銀山

道殆以蹟得」名。……

蓋唐之鄯州爲今西甯。唐之西州爲今之吐魯番、今由

西甯、至吐魯番、計程三千余里、此道不應如是遼遠。

又案西州本高昌。貞觀十四年(唐太宗西紀六四〇年)平高昌置

西州都督府、並置縣。天寶元年(玄宗西紀七四二年)改交河郡。乾

元元年(肅宗西紀七五八年)復爲西州。貞元六年(德宗西紀七九〇年)陷于

吐蕃。

大中五年(宣宗西紀八四八年)沙州首領張義潮逐。虜守者以十

一州地圖獻。中有西州。後分三部、曰和州、回鶻、曰

阿薩蘭回鶻、曰高昌、均服屬于遼。此唐至五代數百

年間、西州之沿革也。

至此志之作、竊意當在乾元以後、貞元之前、新開道、

下有見阻、賊不通語、是作志。時州尙未論于吐蕃

之證。」

「西州」とは唐代の「高昌」の州なりとの羅振王氏の

攷證が事實なりとすれば、玄奘三藏の入竺の途上親し

く旅行したところの「高昌」であることが知らる。

而して「河を渡る」とは恐らく「蘭州」の北岸を流る黄

河を渡るとの意味であらう。

「西州志殘卷」(五丁右)に「唐高宗清元元年(西紀六一八年)吐

蕃入寇、河源軍々使婁師德、將兵擊之白水澗」と云ふ。

此の「白水澗」とは、羅振王氏は攷證して云へり。

「且此志言白水澗道出交河縣、界西北向處月已西、諸蕃交河在西州之西、北而鄯州、則遠在西州東南數千里、此白水澗、非鄯州之白水澗審矣。」

此の時代に於ける吐蕃國の史的事實を檢するに、「唐蕃會盟碑文」(昭和五、十、拙譯、)によれば、

「化現の神、蘇隴贊甘普(Suoh-tsan Sgan-po)と支那君主太宗文武皇帝との二(主)は同盟を商議し、貞觀(十五)の年(A. D. 641)に文成公主を王の宮殿に迎え、後ち化現の贊普兼德贊(Thar-tsan-po Khri-lde-lt-sun)と支那の君主は思慮して開元(二十一年 A. D. 773) (玄宗)と同盟を商議し、近づき親しみしが故に、景龍(二)年に(金城)公主を贊普の宮殿に迎へしかば、甥舅と成りて喜べり」と。

吐蕃開國の英主蘇隴贊甘普王が貞觀十五年(A. D. 641)に文成公主を迎え、唐太宗と唐蕃會盟を締結せし時は、吐蕃の國威は天山南路より祈連山々陰一帶即ち中央亞細亞全帯を領土に收めてゐた時代であるから、前引の高宗元年に吐蕃は白水澗に入寇したと云ふこと

善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か

は、當時の吐蕃侵略を證するものである。この最初の唐吐會盟後七十五年を経て即ち開元四年(A. D. 716)に善無畏三藏は來唐した。されば是れ吐蕃王蘇隴贊甘普死後十八年に相當し、王の子ムネツァンポ(Thar-lde-lt-sun-po)即位せしも、惡臣の爲め三度國難を惹起し、不幸短命にして歳十七にして終つた。

三藏が「路を吐蕃に出で、商旅と同次す、夷人貨を貪り、衆を率ひて合圍す」と言へるも、天山南路一帶が、吐蕃國第一世スロンツァン、ガンボ王の領地に屬せしも、一世没後二世の代に於て内亂數年に及び、國威は祖父の如く外藩に及ばなかつたが爲めであらう、されど西藏の武威と文化とが中央亞細亞一帶に及んでゐたことは、燉煌土出の種々の吐蕃文獻に徴しても譯るのである。三藏が毘盧(遮那經)を突厥の庭に講ぜし後、路を吐蕃に出づと言へるは這般の史實を立證するものである。

(三) 善無畏三藏の性格

善無畏三藏の性格は「宋高僧傳」卷二(正史傳二) (七一—四頁)

によれば、「善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か」によれば、「釋善無畏は本と中印度の人なり。釋迦如來の季父甘露飯王の後裔なり。乃至其先は中天竺より國難に因て分れて烏荼に王となる。父は佛手王と曰ふ。畏の生るゝや神姿あり、齊しく德藝を宿す。故に試を歴たり。十歳にして戎を統べ、十三にして位を嗣ぐ。軍民の情を得たり。昆弟能を嫉み、兵亂を構へ牆に闖くこと甚だし。……大義親を滅し、忍んで曲を赦し、位を兄に譲り、佛道に入るとあり。後ち三藏は那爛陀寺に入りて五乘を究め、道は三乘を該ね、總持禪觀、其の源に妙達せり。」

時に那爛陀寺に達摩掬多 (Dharmakṛta, 法藏) なる大德あり、「定門の秘鑰を掌り、如來の密印を佩び、顔は四十(歳)許の如し、其の實八百歳也。」

立將驛三藏昔曾て之を見る。畏は身を投じ、足に接し、奉して本師と爲す。後ち畏に總持、瑜伽、三密教を授く。龍神圍遶して目前に在り、其諸印契一時に頓受す。即日灌頂して人天師となり、三藏と稱す」と、以て三藏の性格一般を知るべきである。

「善無畏三藏の唐に來錫の動機は如何と云ふに、「善無畏三藏和尚碑銘並序」(正史傳二) (二九一頁) によれば、

「和尚は本師の鉢中を見るに、其國の食に非ず。一禪僧を示すものあり、禪僧は華人なり。油餌、尚濕、粟飯、餘暖を見る。愕いて歎じて曰、中國此を去る十萬八千里なり。……本師喜んで曰、善男子よ(汝無畏は)中國と縁あり、以て行く可べし矣。遂に頂辭して東下し、迦濕彌羅國中を歴す。」

「宋高僧傳」卷二に同様の文あり曰く。

「達摩掬多(法藏)曰、善男子よ、汝は震旦と縁あり、今行くべし矣。畏は乃ち頂辭し而して去り、迦濕彌羅國に至る。」

三藏は那爛陀寺に在錫中、中國人の一禪僧と會晤することの機縁により、達摩掬多の勸諭に基いて來唐の決意を爲したりと云ふのである。

(四) 善無畏の名義は吐蕃語の音譯か

善無畏の名義を記述せる史料に二種あり、一は「弟子李華撰」と稱する「玄宗朝翻經三藏善無畏長贈鴻臚卿

行狀ニであり、二は「宋商僧傳」卷ニである。(一)は「李華撰」の「大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘並序」の終りの「割註」に「大宋高僧傳無畏傳並依憑此記了、應安三年八月 日」とあるに依り、此五者を對照せば同文同意なる所以を知り得るのである。

(一)「三藏行狀記」によれば曰、

「三藏沙門、輪婆迦羅、具足梵音、應云戊婆訖羅僧賀、唐音正翻云淨師子。以義譯之、名善無畏、

中印度國人、住王舍城那爛院寺。」

とあり。(二)の「宋高僧傳」卷ニに曰、

「釋善無畏……梵名戊婆揭羅僧訶、華言淨師子、

義翻爲善無畏。一云輪婆迦羅、此名(善)無畏、

我義翻也。」

「弟子李華撰」の「三藏碑銘並序」は「貞元十一年歲次乙亥四月戊戌朔十七日」(A. D. 795)であり、(一)の「三藏行狀」記は年代を記してゐないけれど、恐らく同年代頃の選文であらう。三藏の示寂は唐開元二十三年十一月七日(A. D. 735)であるから、「李華撰」は、三藏死後

六十年を經過する。是に由て李華は三藏の弟子であると稱してゐれど、其の選文は餘程晩年の作であることが譯る。

(一)の「行狀記」に三藏の音譯の名儀に輪婆迦羅と、戊婆迦羅僧賀との二種を列記してゐる。これは當時民間に使用せられてゐた二種音譯の名義と漢字音譯とを其儘に列記したものであるが、然らずば梵語の智識を有するものなれば、斯る二種名の音譯を記せずとも、何れか一方の音譯名義を記せば足るではなからうか。

或は三藏在世の砌に於て、諸官衙や、その他縑素の公私交際間に使用した名片(名刺)上に書いた漢字音譯の名義ではなからうか。何れにしても訝かしいことである。

三藏の譯出した諸經儀軌は「大正版大藏經目錄」に據れば、共計二十五種あり。就中輪婆迦羅譯として署名せる諸經と儀軌とは共五種であり、善無畏譯と記せるものは共計二十種あり。殊に「大日經」の如きは善無畏と一行との共譯となつてゐる。是等二十五種の譯經儀軌は署名は皆善無畏と、輪婆訖羅との二種の名義

であつて、何れの譯經にも「輪婆訛羅僧賀」又は「戌婆迦羅僧訶」と云ふ如き名義はなし。

弟子李華は何によつて「輪婆迦羅者、具足梵音

應云戌婆訛羅僧賀」と記したのであるか。兩條博士の「大明三藏目錄」には、「大毘盧遮那成佛神變加持經」(七卷)の譯者善無畏の梵名に「Subhakarasiṃha」の語原を以て當概められてゐる。併し三藏の譯出した諸經や諸儀軌には輪婆迦羅僧訶なる名儀は何處にも記してゐない。これは「行狀記」や「宋高僧傳」の記事のまゝを繼承して梵語名に還元されたものであらうと思ふ。

漢字の音譯「輪」も「戌」も共にㄣの音であり、迦羅も訛羅も共に *ra* の對音である。只「訛」の音は現在の支那官語語では *wo* 音であれど、唐代は *o* の音である。

故に此二者は同音の訛語であることが分るから、輪婆迦羅と戌婆訛羅との異別的音譯と列記する必要はない、それにも拘はらず斯る二種の音譯名義を列舉せしは、撰文其者に於て不統整の疑念を挿ましめるのであ

る。

三藏譯出の諸經諸儀軌等二十五種(正版大藏(經目錄)の中、何れの譯經にも輪婆迦羅僧訶なる固有名詞は記されてゐないにも拘はらず、李華は漫然として「輪婆迦羅者、梵音を具足すれば、應に戌婆訛羅僧賀と云ふべし、唐音正翻に淨師子と云ふ(三藏行)と説明を加へてゐる。これは李華自からの臆説であるとも見られる。然らば何等かに據つたものであらねばならぬが、今はそれさへも見出し得ない。従つて「戌婆訛羅僧賀は唐音の正翻に淨師子と云ふ」との譯名は字義に於て正譯なりとするも、單に輪婆迦羅を三藏の實名なりとすることに於ては何の懸り合もない名義となるであらう。かうした統整のない選文や、「宋高僧傳」の記事を以て其儘受け容れらるべくもない。それ故に行狀記の「以義譯之名善無畏」。「宋高僧傳」の「義翻爲善無畏」一云「輪婆迦羅此名無畏亦義翻也」とあるは、恐らく此の「善無畏」なる譯語は西藏語の義譯でもあり、其の西藏語の義譯の音を其儘支那字で寫したものであると考へ

らる。

西藏語譯は「甘殊衛勳同目錄」(p. 46 第十一函 *tha*) にあり、「大遍照現等覺神變加持廣大經自在王法門」(*Ma-ha-vairocanañāḥi-sambodhi-vikurvat-adhiṣṭhānavipulya-sūtra* *indra-rāṣi-nāma-dhara-paryāya*, *Kṛant-par Śaṅḍ-ndṣad chen-po mñon-par Rdsoḡs-par* *Byañ-Chub-pa* *Kṛant-par Sprul-pa* *Byin-gyis-Phoḥ-pa* *cin-tu-Rgye-pa* *Mdo-Steni* *Dzñ-po* *Rg-yal-po* *Shes-Bya-Bahi chos-kyi* *Kṛant-grans*)。印度人 *gilen-drabodhi* と、西藏人譯官 *dPal-kṛesḡs* との共譯刊行である。西紀十一世紀代の藏譯で漢譯と同本異譯であるが、

藏譯は漢譯第六卷の終りまでにして、第七卷は「供養法五品」を含み、「大毗盧遮那佛說要略念誦經」(金剛智譯)の異譯である。

善無畏は吐蕃の領土を通過して來唐する旅行上に於て、「自己」の梵名輪婆迦羅 (*gambhakra*) を吐蕃語の *Bzñi-Byed* (善無畏) に翻し、吐蕃語の儘の音譯を以て名義と

善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か

し、諸州に於ける吐蕃諸族の領域を通過して來唐したのである。彼は師匠達磨物多(法藏)の勸諭により東方支那傳導の爲めに單獨 本國を立ち、容貌も名義も言語も全然異つた印度人が吐蕃の領土を通過するに、吐蕃王の保護を受けずして萬里異域に旅行するに最も安全なる護身術は、かうした變名に依り、國籍を隠し、邊陲の吐蕃人と同様の風采と名義とを以てするより外に良法はないのである。余は西藏探檢の時、内蒙古の全喇嘛を統掌せる阿嘉胡圖克圖(和宮掌印喇嘛)の弟子となり、蒙古人として名を「チメー、ノルブ」(*Driṅned Nor-Bu*)と稱し、阿嘉の「ネルバ」(*Gær-ba*, 執事)を名乗り、西藏の所々の關門を無事に通過し、西藏「拉薩」市外の「セラ」大學に入り、同大學内の阿嘉胡圖克圖の公館に滯留するを得たのである。滯在中は阿嘉の蒙古弟子として公私の往來を爲し得たのであつた。今善無畏三藏が單獨に吐蕃領土を通過するに當り、旅行上安全な方法として自己の梵名を吐蕃語に譯出し、吐蕃譯の名義を以て尤も危険なる吐蕃土族間を旅行したも

のと考へらる。

三藏が開元四年に來唐せし以來、諸官衙や、諸弟子間に對して藏名 bzani-Byed を音譯のまゝ善無畏善無畏と稱して居たのである。

(漢) 𣎵 波道羅 此の梵、蕃、漢、音の四譯對照

(梵) gubha-kāra 表に依て明瞭なる如く、梵語に

(蕃) bzani-Byed bha の吐蕃 bzani は「善」なる

(音) 𣎵 𣎵 𣎵 字義の對譯と共に bzani の音譯

「善」と呼稱したのである。次に梵語 kāra は吐蕃語 B-

yed の意譯となる。唐代に於て此の吐蕃語 Byed 字は、

吐蕃本土及び吐蕃領土の燉煌地方では「ブエ」と發音

し、又吐蕃本土では「ツエ」發音して使用された。故

に Byed は本來「作る」、「作す」、「爲す」意義を有す

れど、音譯のまゝに移せば「無畏」と呼稱せらるので

ある。是に由て吐蕃語 bzani-Byed は「善無畏」と音譯

して三藏の名義としたと考ふることは敢て不可ではな

からうと思ふ。但し此の場合「善」は good, right の義

譯ではない吐蕃語 bzani の音譯であることを特に注意

すべきである。

支那の現代官話では、「善」字は shan の音であり、「無」は wu, mo であり、「畏」は we の音である。併し唐代に於て「善無畏」は如何なる者を有したのであらうか。

「唐蕃對音千字文殘卷」(燉煌遺書第一集羽田博士編)の中に「善無畏」の三字中、「只」畏」の一字のみ殘存し、餘の「無」の二字は斷簡缺損して殘つてゐない。「畏」の音譯に對して、吐蕃語にて *we* の假名を附してあり。此の母音 *we* は普通吐蕃語文法の母音 *we* の右向なるに異つて、左向反對に添加してあり、これは「入聲」を表示する特殊の符號である。されば「畏」は「ウイ」の音譯であることは分る。

次に「無畏」は吐蕃語 Byed の音譯なりと云ふに就て、「唐蕃對音千字文殘卷」の中に、漢字の「辨」を音譯するに吐蕃語 *byed* を以て假名附てゐる。此に註意すべきは、若只「辨」の字音のみを表示するものとすれば、*ben* と綴字するだけにて音を寫し得るが故に、

敢て語根の B に添足詞 ヲを添接して B^イyen とする必

要はない。されば何故に語根 B に y を添接せしかと云へば、それは方言を表示するが爲めに特に合氣又は出氣音を表はすべく語根 B^イy を添接したのである。而して吐蕃文法上に於ては、名詞、動詞、助動詞等に用ゆる語基構成法として y を添接するもので、所謂「添足詞」である。併し、此處では唐代の方言を表註する爲めの一種の記號に過ぎない。斯くして漢字の「辨」は吐蕃語の B^イyen 音譯にて註表さるゝ如く、B^イyed は漢字の「無畏」の音譯にて呼稱された善無畏の吐蕃音に依る名義であると考へらる。「辨」字の現代支那音は pian の「去聲」である。B^イyei の y は佛蘭西語の語尾の如く、發音せないので法則とす。

尙この B^イyed は漢音「無畏」を以對音とせられてゐるとの例證として、「于闐國史」(拙著)に左の如き類似の文あり、曰。

「佛入滅後に於て正法の尊像と、舍利とは一千年間住し、此三國は支那(唐)と緒面國(G. Dor-Mar)と、蘇毗

善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か

(Go-B^イye)と、突厥(Dung-Gu)と、畏元覽(Ho)等の諸の敵國の爲めに侵入戰亂されて、佛教は衰滅し、多くの寶塔は破壊せられ、僧伽の施料は斷絶せらるべし。」

この文中の B^イye は吐蕃文法上の讀方では「ソ、チ」であるが、國名としては「ソ、ビー」(祿毗)である。それは唐末代の吐蕃人法成(Chos-Grub)の漢譯に依る「釋迦如來像法滅盡之記」なる殘簡が燉煌土出として發見されたので、その中に Go-B^イye の吐蕃語を以て「蘇毗」の對音としてゐることを指示されたのである(燉煌遺書(第一集))

この B^イye は語根 B に y を添接して「ブエ」と二綴音に發音し、それに母音 i を附して「ブ、エイ」即ち「ビー」(毗)と音譯したのである。此の例に依て見るが如く、前の Ban-B^イyed (善無畏)の對音として B^イyed も、亦此の B^イye と同様の吐蕃語の音譯であることが知らる。かうした音譯は、吐蕃の國威が燉煌地西州、河州、瓜州の諸領土を占領し、吐蕃の文化が同地方に普及した影響による方言である。善無畏三藏はかうした吐蕃

語の方言の行はるゝ吐蕃領域を通過せしとき、自己の梵名 *Gubhakarā* 即ち輪婆迦羅を吐蕃語の *hZan-Byad* に譯出し、この吐蕃語を方言の音譯のまゝに呼稱して善無畏と名乗つたものと考へらる。そは三藏の譯出せし諸經、諸儀軌二十五種中、二十種は善無畏の名を以て署名するに反し、僅かに五種だけが輪婆迦羅の梵名を附してゐることを見れば、如何に吐蕃語の名義が三藏の一生を輝かしたことであらうかと推知せらる。

「三藏行狀記」や「三藏碑銘并序」等では、三藏の梵名輪婆迦羅僧訶は唐に淨師子と云ふ。「僧訶」(Senha) 即ち獅子は百獸の王にして、一切の動物中に於て何物にも畏れない威力を有するから「無畏」と云ふ義譯を施したものであると言ふ説を肯定して居るのであるが、上來の如き三藏の吐蕃領域の旅行によつて來唐せし史實と、吐蕃語による梵名譯の方言の音譯が「善無畏」といふ義名譯となつた所以であると考へるのである。(昭
和
六
二
一
九
)

阿彌陀佛の名義に就て

西尾京雄

は し が き

現今、我が日本に於ける多數の佛教徒ある中大多數の信者を包容し、ある種の人々からは現在社會のイデオロギーに反するものとして白眼視されつゝあるに翻らず、尙、生々とした信仰を保持して宗教運動に參與してゐるのは阿彌陀佛を信仰の對象としてゐる淨土教系の宗教である。

然るに、是等淨土教徒にまつて救済主である阿彌陀佛の名義については一定した議論がなく、二つに別れてゐる。一は萩原博士が明治四十一年、「新佛教」第九卷第九號に「徹慈紐と阿彌陀」と題して阿彌陀(Amita)はAmittaの轉訛であるとの論を發表せられ、更に、舊「宗教研究」第一卷第三號に「梵文檢討漫録」の五、南無阿彌陀佛の項に於て簡明に前説を主張せられてゐる。二は明治四十四年、矢吹氏が「阿彌陀佛の研究」の力著に於て、特に「阿彌陀佛の名義について」の項に於て、専ら漢譯々經史上より論陣を張つて萩原博士の説に承服し得られぬ所以を述べられ、阿彌陀は無量の義である Amita であるとの論じて居られる。昨年、四月出版せられし望月博士の「淨土教の起原及發達」に於ても亦之に關説せられてゐるが矢吹博士の論と軌を一にしてゐる。

總じて是等の諸研究は實に我々後輩にまつて有益なるもののみである。余も亦、是より論ぜんとするのであるが、研究の材料として幾何をも加へ得たるものもなく、是等の研究を素材として新に解釋上に於て會通を試みたものに過ぎぬ。

阿彌陀佛の名義に就て

思ふに、佛教思想に於て名義の研究にあたりては其原語が何であるかを第一に見出さればならぬ。而して其の原語が諸典籍に如何なる意味に使用せられてゐるか。漢譯、或は藏譯に如何に譯され理解されてゐるか。その語が佛教思想史の上から考察して適當であるか否か。最後に佛の如き我々の信仰の對象となるものにあつてはその語の概念を我々の信仰の經に照應して種々考察するの必要があるであらう。

一、端緒

余が此の問題を研究するにいたつたのは赤沼先生と共に悲華經の國譯を爲すに當り、その梵本、並に西藏本を對照しつゝある間に、阿彌陀佛の別名「無量清淨」の原語を知り得たのに始まる。

悲華經は、淨土成佛の阿彌陀佛と穢土成佛の釋迦如來とを對映し、五濁惡世に出世し給へる釋迦佛こそ眞實の慈悲ある世尊である、諸佛は餘華の如く、釋迦佛陀は慈悲(Karuna)の白蓮であると説く。諸經所讚多在彌陀なる諸經典にあつて、稀にも此經に於ては阿彌陀佛の四十八願を説く本緣物語も釋迦佛の五百誓願を述べる本事物語の偉大さを顯す役割をつとめてゐるに過ぎぬ。此の阿彌陀佛の本緣物語を説く條下に、往昔、此の世界が刪提嵐と名けられた時、寶藏如來が出世せ

られ、其の時の轉輪聖王が無諍念(Aranemi, Aranemi, Aranemya, Tib. Kshis kyi nu-khyud)王と曰はるゝ。此の聖王が、その大臣梵志寶海の勸請によつて無上菩提を求め四十八の本願を發して淨土成佛を誓はるゝ。かくして、寶藏如來より西方安樂世界に於て無量壽如來と號するであらうと授記せらるゝのであるが、誓願を發せる後の無諍念王は無量清淨と稱せられてゐる。

此の無量清淨といふ名は無量壽經の二十四願經として知られてゐる後漢、支婁迦讖譯「無量清淨平等覺經」のそれと等しいものであり、其等を同一に考ふことは極めて穩當であると考へる。余の研べた範圍に於て漢譯に於て屢々無量清淨の名を見出すのであるが梵本並に西藏本に於ては三度出づるに過ぎぬ。其の原語は第一、Anitashuddha(Karunapundarika, ed. by Chandra das

⁽¹¹⁾
p. 37. l. 12) Dag-pa dpa'd-tuned-pa (p. 259. a. l. 4) 無量

淨、曇無讖譯(大正三、p. 185. 中 l. 21) 第二、Apra-
mrāṇi sūddhah (p. 96. l. 14). Bdudrtsi dag-gid (p. 360. b.

l. 5). 無量清淨(p. 213. 中 l. 8) 第三、Amṛtasūddha (p.

97. l. 20), Bdudrtsi dag-pa (p. 382. a. l. 5) 無量淨(p. 213.

下 l. 9) である。梵語に於て三つの形の異つた語を見

出すのであるが第二のものは第三のものと同合せらる

ものである。然も三度の中二度は無量を意味する

Amṛta ではなくして西藏語に於ても見らるゝ如く、甘

露、不死を示す Amṛta である、このことは阿彌陀佛

の名義の決定せられない今日注意してよと思はる

。第一の Amṛtasūddha とあるのは Amṛta-sūddha とあ

るべきものが俗語の形に於て雜入してゐるものでない

か。勿論、この反對の場合も考へられることであるが、

漢譯に於て第一は無量清淨と名ける所以を説明して

「悉以攝取無量無調邊伏衆生、今、改汝字、爲無量清淨」

(大正三、p. 184 下 l. 28) とあるが、この今改汝字云

云の九字は秦譯にも存するが梵本並に西本には缺けて

ゐる。この語句は缺けてゐるのが原本のものゝ様に
思はるゝ。此處に漢譯者が説明的語句を挿入すること
に於て Amṛta-sūddha とありし名をも無量清淨の名に
よつて統一したものゝ如く思はるゝのである。

Amṛtasūddha が佛名として適當であることは、彰嘉

國師、編纂にかゝる梵、藏、漢、滿、蒙五體文の「賢

劫千佛號」は Antiprasanna No. 752 (Bdudrtsi gsal-ba)

の佛名あり、漢譯には無量淨とする。Antiprasanna (—

sūddha) の語はない。又、隋、闍那崛多譯、五千五百佛

名神咒除障滅罪經(黃三)は善く藏文と對同するも

のであるが不死淨(黃三、36 b. l. 14) (Tib. Bdudrtsi

gsal-ba) 不死清淨(38. a. l. 15) (Tib. Bdudrtsi gsal-ba) 等あ

り、Amṛta prasanna (—roaya) に相當する名目がない。

是等のことによつて Amṛtasūddha とあるよりも Amṛta-

sūddha とあり得たとすることが適當である。更に「無

量清淨平等覺經」は支讖譯でなく、竺法護譯であると

いふことを境野博士が「支那佛教史講話」上卷(p. 62)

に言つて居らるゝが、それが事實とするならば、竺法

護譯、賢劫經、千佛名號品(黃四、p. 36. b. 5)を西藏譯と比定して其の譯語例を見るに無量光(黃四、p. 38. b. 1. 15)と譯するは西譯 *Bād-rtaiji had* (*Amitābha*, *Amita-prabha*)とあるから甘露光と譯すべく、又、悅無量(黃四、p. 39 a. 1. 4, *Tib. Bkud-rtai gsal-ba* p. 109. b. 1. 8)行無量(p. 39. a. 1. 3, *Tib. Zab-mo boud-rtai* p. 110. a. 1. 1)無量士(p. 39. a. 1. 14, *Tib. Bbud-rtai bde-po* p. 110 b. 1. 2)等何れも甘露と譯すべきものを無量と譯してゐる。是等のことより類推して悲華經、無量清淨とあるは *Amitasiddha* とあるのが正しく、この語を以て「無量清淨平等覺經」に於て阿彌陀佛を呼ぶ無量清淨の原語と想定することは無理のないことと思惟する。此の事實から諸先輩の論諍の後を見直したものである。

二、阿彌陀(*Amita*)は *Amita* の *prakr.*

我々淨土教徒は阿彌陀佛を無量壽佛、無量光佛として信仰の對象とし、阿彌陀を無量と理解してゐる。然しながら、無量光佛を以て阿彌陀佛を呼ぶ奉ることは唐の玄奘以後のことの様である。玄奘譯、稱讚淨土佛

攝受經(大正、一一)、顯無邊佛土功德經(大正、一〇)等に於てゐる。それ以前に於て竺法護譯、賢劫經に於て無量光佛の譯語が出て來るが、それは西譯と比定する限り *Amitābha* であり、無量曜と譯すものが *Amitābha* である。千佛興立品には此の無量曜佛の城名、族姓、佛光・父名、母名等を記し壽命八萬歳といつてゐる。賢劫經に於ては漢譯に於て阿彌陀と首譯せらるゝ箇所、即ち、黃四 p. 6. a. 1. 8 (*Tib. 14b. 1. 8*), 6b. 1. 18 (*Tib. 15b. 1. 3*), 6b. 1. 8 (*Tib. p. 16a. 1. 6*), 8b. 1. 6 (*Tib. 19 a. 1. 4*) 等に於て、それぞれ藏譯に於ては *Takhe-dpad-med* (*Amitōyus*) と譯され、無量壽物と理解して居る。而して漢譯の千佛興立品には缺けてゐるが、西譯には無量壽佛の城名等を出し人壽六萬一千歳としてゐる。無量曜佛を阿彌陀佛と別佛に考へて居る。峻諦の大無量壽經會疏卷四に無量光佛を以て阿彌陀佛と考へてゐるが、これは全くの誤りであることを注意したい。又、羅什譯、十住毘婆娑論(大正、二、六)に於て無量明佛の名が出てくる。これは「賢劫千佛號」の No. 57 にも

譯語例がある如く原語は Amītibha であるであらう。

然しながら、論に於ては西方とすると其の世界の名を善と解する。羅什の常に譯す安樂とは異なるし、其の文面を見ても阿彌陀佛を言ふものでない。次に阿彌陀佛を無量壽佛といふのは吳の支謙譯、無量門微妙持經(大正・一九)に初る。それ以前は阿彌陀佛の音譯と無量の譯語である。それ故に大約 A. D. 150—250 の百年間は阿彌陀佛と無量「無量清淨平等覺經」を支謙譯とすれば A. D. 147—1866 の頃、玄法護譯とせば A. D. 291—360 頃には Amītasuddha とすはれ、A. D. 250—650 の四百年間は無量壽佛(Amitāyus)、此の間に劉宋・求那跋陀羅譯(A. D. 435)「拔一切業障根本得生淨土神咒」の中に阿彌多婆(夜)、哆他伽哆(Amitābha taṅga)と共に阿彌利哆(Amita)の語が出て阿彌陀佛の呼稱となつてゐる。A. D. 650 以後に於て無量壽佛、無量光佛を以て阿彌陀佛を呼び、殊に無量光佛がその位置を奪つてゐる様である。更に降つて宋・法天譯(A. D. 973)大乘聖無量決定光明王如來陀羅尼經に於ては無量壽決定光明

阿彌陀佛の名義に就て

王如來(Apāmitiprajñāsanuvīśatīforīya)といはるゝことも合せ考ふべきものである。是等のことより、阿彌陀が無量とのみ理解すべきものであるか否か疑問としてよい。Amīta を無量と譯すのは、その語を以て Amīta の俗語なるを知らずして譯したことに起因してゐるのではないであらうか。

Amīta が Amīta の prakṛti であり得るといふことは Amīta に於て prakṛti せば Amīta の R は a i u と轉訛する。ta te da となる。例へば Karoti せ Karoti となり meṭi は madi となる如しと萩原博士は示してゐる。Amīta の巴利語は Amata である。又 Amīta の形となることは釋迦族の師子頰(Aśhoka)王の子にして淨飯王の弟である Amītodana は巴利に於ては Amītodana である。西藏傳に於ては Tsad-med zas と譯し Amītodana と見ゆる。Hoernle の Apāmitāyaṅ sītra の中でも Apāmitāyaṅ, Apāmitāyaṅ, Apāramitāyaṅ, Apārametāyaṅ, Apārametāyaṅ の變化ある形を見る。又 Uṣṭāvaṅvāya dharaṇī の中にも亦 Amītāyus の形がある。

(2) 是等 Aparimitāyus として Amityus として Amīta が Amīta となつてゐるが Amīta が Amīta と轉化することは充分容認せらるゝであらう。

Amīta は語根 mr (死す)の過去分詞 mīta に否定詞を加へたる中性名詞である。梵語 Amīta は語根 mā (量る)の過去分詞 mīta に否定詞の加つて形容詞である。Amīta (阿彌陀)が Amīta の俗語と見れば甘露の譯と無量との二義並存することが出来る。

單に Amīta を無量とのみ理解しては佛名として意味をなさぬ様に思はるゝ、量りなきといふことは量に於てか數に於てか二者何れかにいはるゝことであつて量り無き佛では意味をなさぬ。賢劫經、千佛名號品には無量を名とする佛名が出てくるが西藏譯と對辯する時は何れも無量なる何かである。即ち、無量佛(黃四 p. 37 a. 1. 15)の西譯 Hod drad-med (p. 105. b. 1. 8), であるから Amitābha で無量光(隱)と譯すべく、無量佛 (p. 37 a. 1. 17)に對する西譯は缺けてゐるが恐らくその原語は無量のみでなからう。千佛興立品中にも見出し得な

5。無量氏 (p. 37 b. 1. 8)に對する西譯は Mitha-yas spyan (p. 106. b. 1. 5) であり、skt. Amītalocana であるから無量目と譯すべきものである。又、無限佛 (p. 37 b. 1. 9)に對する藏譯は Mitha-yas-pa yi gzags (p. 106. b. 1. 5) であり、Skt. Ananta-rupa であるから無量色(無邊色)と譯すべきもの、無量佛 (p. 37. b. 1. 10)に對する藏譯は Grags-pa mtha-yas (106. b. 1. 5) であり、Aht. Anantayāsas であるから無邊名(稱)と譯すべきもの、又、無量(黃四 p. 37. b. 1. 15)に對する西譯は Gñi-byid mthah-yas (p. 107. a. 1. 1) であり、梵語は Anantatejas であつて無邊威徳と譯すべきものである。總じて、無量とだけでは意味なく、無量の功徳、無量光、無量壽、無量音か何かでなくてはならぬ。「賢劫千佛號」の中に無量佛の名が No. 793, と No. 984 とに二度出るのであるが、その梵語は何れも Amīta でなくして Amīta である。「五千五百佛名神呪除障滅罪經(大正一四)に於て甘露者(黃三 p. 11b. 1. 10) (Bādā-rthi p. 31. a. 1. 5) 不死(黃三 p. 29 a. 1. 15) (Uchi mr hpho p. 57a. 1. 6) 紅死(黃

三^一 p. 29, a. l. 15) (Pdud-rtsi p. 60, b. l. 1) 阿彌梨多耶
(黄三^一 p. 39b, l. 11) (Pdud-rtsi p. 96, b. l. 4) 甘露(黄三^一
p. 33, b. l. 15) (Pdud-rtsi p. 77, a. l. 1) 等の名が出て来る
のであるが無量を名とするもの一度も出て来ないので
ある。阿彌陀が梵語 *Amita* であるならば、その名の出
て来ないことはあり得ないと思ふ。是等のことより、
阿彌陀とは不死、甘露を意味する *Amita* の俗語の音譯
であると考ふることは妥當と思惟する。

三、佛名としての *Amita*

甘露、不死を意味する *Amita* (Pali: *Anata*, Tib. *Bdud-*
ma) が佛名として適當であらうか。是等のことは論ず
るまでもなく前述するが如く「五千五百佛名經」等に事
實として現れてゐるが、その理由について少しく述べ
やう。

抑々、釋尊は如何なる因縁を以て出世せられたので
あるか、巴利傳、本生因縁 (*Tataka-nidana*) には、往昔、
Sumedha 苦行者として、ある日のこと、熟々と此の人
世及び我が身を觀るに至ては生の法、老の法、死の法

阿彌陀佛の名義に就て

である。自分は不生、不老、不病である寂靜なる不死、
大涅槃 (*Amata-nirahanam*, Tib. *Bdud-rtsi lta-buñhi m'ya-*
pan-las-ñdas-pa chen-po) を願求するであらうと修行の歩
み出しの不死を得む爲であることを述べてゐる。此の
散文に對する第十八頌には不老、不死 (*Amarav, Tib.*
hai-mne) 安穩、涅槃を求めむと記してゐるによりて知
らるゝ如く、釋迦佛の出世の因縁はこの不死を體得す
る爲であつたのである。而して現實に三十五歳にして
不死涅槃を身證して覺者となり給ふたのである。この
消息を各傳には甘露の門を開くといひ、甘露無爲に逮
る等と記されてゐる。是等の語の用語例によりても知
らるゝ如く、*Anata* (Skt. *Amrita*) は *Anara*, *nibhāna* 等と
同義語として使用せられてゐる。又、この不死、涅槃
を體現せられてゐる佛陀の説法は一切衆生を同一涅槃
に導き、衆生の苦惱を救済することより、甘露の法雨
(*Amrita varsa*) とする。

かくの如く、常恒の生命を體得せる釋迦佛陀を「大
事」の中に阿難はかく讚嘆してゐる。

又、かの佛は 十性質を保持せる
吉祥、清淨の 甘露淨光を出し給ふ。

とあり、此の中に清淨と譯した原語は *śudh* であつて佛陀の epithet である。甘露淨光の原語は *Amṛta-prasāda* であり、*Amṛta-prasāda* と言はないこと、光明に關して形容されることは見逃してはならぬ。この事は、佛陀である以上、過去七佛も亦同様に頌せらるゝ。即ち、^(二)本生因縁の中に拘那含牟尼を讚嘆して、
燃燈佛の後には 導者は拘那含といはれ、
無量の、無比の 無邊光曜、無量名聲あり。

とあり、此の中、無邊光曜の原語は *Anantarojo* (Tib. *Gy-ibrid dpag-med*) であり、無量名(稱)の原語は *Amityaso* (Tib. *mthah-yas grags*) であつて共に佛陀の性質形容言であるが賢劫經に於ては各々一佛名となつてゐる。

かくの如く、佛陀を讚嘆する時には常に光明、或は清淨の性質形容言が關係して述べられてゐるのである。釋尊は三十五歳にして *Amata* の實證者となられ、歴史上の存在として八十年の生涯を終り給ふたのであ

るが、滅後の佛教徒にとりても常に *Amata* の實在者であることは事實なのである。而して五千五百佛名經(黃三・II. a. 1. 6)に常涅槃者(Zn. p. 29. a. 1. 3. *Yots-su-mya-hant-as-has-pa*)佛名があるが如く、涅槃と同義語の *Amata* (Amṛta)の佛名のあることは極めて自然であると思惟するものである。この *Amata* (Amṛta)の俗語の形が *Ami-ta* (阿彌陀)であり、これが阿彌陀佛の名を得たる事情であらうと思ふ。

四・無量壽と無量清淨と無量光

第一に阿彌陀佛は無量壽佛と別稱せらるゝ。梵語は *Amityāyue* (Tib. *Tshe-dpad-med*) であり、*Ami-ta* なる形容詞に *āyus* (壽命)なる中性名詞とを加へ無量の壽命を所有したる佛名(男性名詞)としたものである。*āyus* は時の持續を意味し、それより壽命の義となり、更に持續せしむるものゝ義から食物の意味もある。随つて、無量壽に於て *Amṛta* の不死と甘露の兩義が含蓄せられ、信仰の對象としての佛名として最も適切なるものである。俗語の形としての阿彌陀が梵語として無量壽

(Amityās)と名けられたのであらう。或は無量壽としての別佛の名稱が阿彌陀佛の名となつたでもあらうか。

第二は無量清淨佛と阿彌陀佛が稱せらるゝ。梵語は *Amīta-suddha*, *Amīta-suddha* の二語を擧げ得るのであるが、余は後者の方が事實である様に思へてならぬ。即ち、不死(甘露)清淨者の意味である。この語は無量壽佛の如く、*Amīta* との語の關係は見出すことは不可能であるが、佛が不死(甘露)清淨と呼はるゝことはあり得べきことである。

第三は無量光佛と名付けられる。梵語は *Amītabhā* (Tib. *Hod-dpag-med*, *Smah-ba mtshah-yes*), *Amītaprabhā* (Tib. *Hod-dpag-med*) である。*Amīta* なる形容詞に *Abhā*(光)なる女性名詞を加へ、無量なる光明を有せる佛の名とするが故に男性名詞として *Amītabhā* とする。この語は唐、立驛時代より阿彌陀佛の別稱とする。それ以前にありては賢劫經に於ても十住毗婆娑論に於ても全く別佛の名であつたのである。この語も亦 *Amīta* 以上の言語的の關係を見出し得ないが、此處に、阿彌陀佛が

無量壽佛とを以て呼はるゝ處に佛身の考察に對する發展もあり、其等經典の歴史的地位を確保し得らるゝ所以であらう佛身として眞實に無量壽佛にして無量光佛といひ得らるゝであらう、報身佛 (*Sambhogakāya*) としての有始無終の阿彌陀佛が考察され得ることゝなるのである。無量壽、無量光、無量清淨佛の意味を阿彌陀(無量)の語義の中より見出さむとするの企は歴史的發展を深く留意することなき缺陷と漢譯々經史上にのみ捉へられたる偏見と思はれる。

阿彌陀が *Amīta* の俗語であるならば何故に漢譯々經史上に甘露、不死の名が現はれないのであるかとの疑問もあることであるが、初期、翻譯界に於て無量と譯されたことが最大の原因であらう。佛身の譯語に於ても一度、*Vipakā-kāya* を報身と譯してよりは *Nīśan-dakāya*, *Sambhogakāya*, *Rūpakāya*, *Phalakāya* 等を報身と譯し、報身の語が三身の第二身を現すものとして現在なほ實用せられてゐる事實を知らば充分であらう。尙、又早くより無量壽と別稱せられ、無量壽佛と理解

されてゐたことに起因するであらう。甘露の譯が佛名として適當でないことは *Sambhoga-kaya* を食身⁽¹⁰⁾と譯すが如くである。それ故にこの食身の語が一度現はれたのみで跡を絶えたことは、唐代、實叉難陀譯、甘露經陀羅尼咒は阿彌陀佛呪であり、甘露の譯は阿彌陀の譯ではあるが、何等この譯名の勢力を得なかつたに等しい。不死の語も *Amara* を譯すならばともかく、*Nibhana* と同義語の *Amita* を譯すに充分でないし、佛名としても積極的な生命ある譯語でないからである。又、翻譯の事情の進んでゐなかつたこと、阿彌陀佛の信仰も何等實際的の宗教運動ともなつてゐなかつたに縁るであらうと思ふ。

五、報身佛としての阿彌陀佛

阿彌陀佛の起原は、龍樹菩薩の著書の中に其の名が散見するのであるから、部派佛教の後期即ち、初期大乘教時代に於て既に信仰せられたものであることは異論はないであらう。然らば、龍樹時代には未だ佛三身論はなく、無著菩薩に到りてその完成を見たものであ

る。随つて、此處にいふ報身佛とは三身思想に於ける受用身 (*Sambhoga-kaya*) を直に意味するものではない。余の研究⁽¹¹⁾に據れば、部派佛教に於ての佛身觀は經部に於ては報身 (*Tipaka-kaya*) といひ、説出世部、大衆部等に於ては等流身 (*Nisyaṇḍa-kaya*) 自功德生身 (*Svaganāriya-kaya*) と稱し、大空派に於ては應化身と呼んでゐる。大空派のそれは釋尊は實身をこの世に送り給ふたのではなく變化身を留め給ふたのであるとする。この思想は法華經に入りて久遠古成の釋迦佛身となつたものであらう。經部の思想は佛は三祇百大劫の修業により自己の善惡の業報によつて得たまへる佛身である。悲華經の釋尊は正しくこの系統を引くものと思はるゝ。又、大衆部、説出世部の佛身觀にありては、その三祇百大劫の修業純ら善業のみを修し、その清淨業の等流身 (*Nisyaṇḍa-kaya*) と觀るものである。淨土教系の經典、殊に阿彌陀佛の經典に於てはこの説出世部等の思想を繼承するものであることは認容し得るものと考へる。

其れ故に、如何に純粹なる善業の所感である佛身で

あつても、業報である以上は生滅に歸すべきことは理の當然といはなくてはならぬ。釋尊が人壽八十歳であり、過去諸佛がそれぞれ壽命の有量である如く阿彌陀佛も亦壽命有量であるべきである。賢劫經に於ては六萬一千歳といひ、無量壽と稱へつゝも悲華經に於てはその入滅を記してゐる。阿彌陀佛が不死 (Amīta) を意味する佛名であつても、一度、この名に佛が立てられるればこの時代の佛身思想より出づることは出来ぬ。阿彌陀佛が初より不死として考察されたものでないから Amīta の俗語を阿彌陀 (Amīta) を理解すべきではないといふ批難は當らぬ。それが眞實に無量壽といはるゝには無著菩薩までの時代を経ねばならぬ。かくして佛身の發展と共に阿彌陀佛は無量壽佛、無量光佛として有始無終の報身佛 (Amitayogakāra) として考察され信仰されるゝことゝなつたのである。

かくの如く、阿彌陀を以て Amīta の俗語と考ふることは何等の矛盾を見出し得ない。かく理解することによつて後世、阿彌陀大呪(十甘露呪)等に於て阿闍梨多

阿彌陀佛の名義に就て

の眞言を以て稱することも、西藏に於て無量壽佛の呪(¹⁵)は On amaram jvantiye svala と稱ふることも無理なく説明し得らるゝ、又、西藏に於ける阿彌陀佛の像は常に甘露を意味する壺を持つ坐像であるといはるゝ。

六、結語

以上のことを要約すれば、阿彌陀佛の音譯は甘露、不死を意味する Amīta の俗語である。俗語の Amīta は「無量」、及び「甘露」の二義が並存し得る。それが、初期翻譯界に於て無量と譯され理解されたことが原因となり、それが勢力を得、阿彌陀佛を理解する常識となつた。而して密教系の經典に於て阿闍梨多 (Amīta) の眞言の出で来るのはその確語であるといふことである。此のことは萩原博士の結論と同じである。

最後に、是等の研究の結果より阿彌陀佛を以つて「甘露」、「不死」とのみ理解すべきものであると主張するのではないことは勿論である。我々の先覺者が阿彌陀佛を以つて無量と翻じ、無量壽、無量光の佛であり、法身を體とする有始無終の報身佛 (Amitayogakāra) であると

信じたるが如く、我も亦かくの如き歴史上に於ける認識を是認するものである。是によりて、たゞ、阿彌陀佛とは不死(甘露)となれる、換言せば、光壽無量となれる釋迦佛をいふものであるといふことである。その阿彌陀佛出世の因縁は大無量壽經となつて説かれ、そこに無量壽の眞實の相が開顯されてゐる。歴史上の釋迦佛のみを見る人は眞實の生ける釋尊に接し得ない。阿彌陀佛を見る人に釋尊の生命ある教に浴することが出来る。かく考ふることは余の幻想に過ぎぬであらうか。明治、大正の佛敎界は釋尊を見て彌陀佛を忘れてはゐなかつたか、昭和の聖代正しく彌陀敎の眞實を開顯すべき秋なるを思ふ。

註 (一) 望月博士著「淨土敎の起原及發達」阿彌陀佛西方

出現説 p. 450 ff.

(二) ナルタン版、甘露爾 Cha 函、Sñin-ye padma-d-kor-po (p. 187b—143. a). Tīnanūtra, Sautendra-bodhi, Prajñā-varjman 等譯。

(三) Friedrich Weller / Tausend buddhanamen des Bhadrakalpa. p. 100.

(四) R. Pischel / Grammatik der prak-Isprachen p. 45 ff.

(五) Mahāvastu. vol. 1. p. 352. 13.

(六) 印度佛敎固有名詞辭典 Amitodana の項參照。

(七) The Life of Buddha p. 13.

(八) Hoernle: Manuscript remains of Buddhist Literature found in E. Turkestan. Apurimitaryu sūtra p. 289 ff. 尙、此の經に就ては舊「宗敎研究」第一卷第三號、池田澄達氏「梵本アメリミターニル陀羅尼經の校合」を看よ。

(九) R. mitra, Nepales Buddhist Literature ture p. 26.

(一〇) 北京、赤字版、甘露爾 Zu 函 Saus-rgyas kyi mtshan lha-ston bsfi-breya-lha-bon rtsa-gsum-pa p. 1—100

(一一) M. V. vol. 1. p. 297.

dasānigupetanī pranūtoi sūrin śucinī tatasāca buddhā am taprasūdanī.

(一二) Tātakanidāna. T. vol. 1. p. 30.

(一三) 新「宗敎研究」第六卷第三號「起信論に於ける佛三身の原語を論ず」p. 72. f 拙稿參照。

(一四) 「大谷學報」第十卷第一號「報身佛の歴史的研究」拙稿參照。

(一五) Waddell; The Buddhism of Tibet. p. 418.

黒崎地方の舊切支丹

田 北 耕 也

キリシタンの分布

肥前・五島及天草地方に於る潜伏キリシタンの子孫は、宗教的に二種類に分たれる。一はカトリク教徒、他は表面佛教又は神道を標榜して居るが、其實舊幕禁制時代の傳統を墨守し、其信仰を極秘して居る人々である。其教理・制度はカトリク教と甚しく異り、九州の田舎人としての知識、信仰、職業、其他土地の地理歴史的事情にふさはしきものとなつて居る。

彼等の事を浦川司祭及長沼教授は「離れ」と記して居られ、私も一先づそれに従つたが、之はカトリク教の主觀によつて作られた言葉で、輕侮の意を含み、地方に於ては用ひられないから、事實に忠實に「舊キリシタン」と呼びかへる事にする。單にキリシタンと云ふ場

合は、潜伏キリシタンの子孫たるカトリク教徒と、此舊キリシタンとの兩方を意味するものと約束し度し。

黒崎地方とは、西彼半島のほゞ中央の黒崎村、之を挾んで南北に隣せる三重・神浦の兩村、黒崎村から五里の海上に望み得る高島、及びそれより三里を距てた野母半島中央の數部落を含めて、私が假に名づけるのである。之等の地方のキリシタンは黒崎・三重地方に其祖先を有するのみならず、其數に於て黒崎村に過半が集中されて居り、信仰の濃度を考慮すれば一層此村が重きをなすからである。

かく此地方の舊キリシタンは數と質との兩方面から考察する必要があり、それには先づ此地方に於る舊幕

時代の藩領交錯の事實を見なければならぬ。西彼杵半島の大部分は、大村藩所屬であつたが、所謂、外海地方、現制に従へば三重・黒崎兩村には佐賀領が点在し就中黒崎村に之が多い。兩領地の間には屢々繩張りに關する爭議があつた事は、現在三重村役場に保存されて居る「郷村記」の記す所、境界を明かにする爲に作られた地圖も残つて居る。記事の内容より推して文政年間のものと考えられ、七枚より成る大きな地圖は、各葉連絡線の符合しかねる所もあつて、正確の程度は疑はれるが、専門の繪師によつて入念に描かれてゐる。

之によつて見ると、キリシタンの數及質は、舊佐賀領に於て濃厚である。黒崎村は其三分の一近くが佐賀領、且そこには山林及田地が少く、殆ど傾斜面の畑地のみであるが、現今此村は全人口の約五割がカトリク信者、三割六分が舊キリシタンで、之等の何れにも關係なき者は一割四分にすぎない。三重村では檜山半島の一角、東檜山部落のある所が唯一のまとまつた佐賀領、同時に舊キリシタン部落で、全部落七十二戸、一

戸のカトリク教徒をも佛教徒をも交へない。然るに大村領なりし西檜山及び三重田は、こゝと地續きの部落であるが、東檜山とはキリシタンとしての主宰者を異にし、祭儀及びオラシヨ等簡略になつてゐる。此兩部落は合計二百三十七戸中に二十戸のカトリク信者を含む點に於ても、東檜山と趣きを異にする。轉じて全村大村藩下にありし神浦村に至れば、黒崎村との境界に近き大野郷約二百三十戸中、約三十戸がカトリク信者で他は殆ど全部舊キリシタンであるが、黒崎や東檜山に比し、其色彩が甚だ薄くなつてゐる。

即ちキリシタンは黒崎村に於て最も盛んであつて、南北兩隣村に移るに従つて稀薄となり、南は三重村、北は神浦村を境として、西彼杵半島の内部には、カトリク信者居らず、キリシタンの形跡も認められない。かくて外海地方にキリシタンを保存したのは、主として佐賀藩であつたと考へられる。之は藩の施政方針が、如何に信仰に影響するかを物語る、興味ある問題であるが、藩政の歴史的研究を必要とし、今は其暇がない。

只佐賀藩は大藩の襟度を以て、繪踏さへも勵行しなかつた事、及び大村藩では藩士久松氏を代々三重の本村に住せしめ、今も其子孫が残つて居り、當主より五代前の庄右衛門氏の時には、其弟の一人を西樫山に、他の一人を黒崎と神浦の境なる赤首に分家せしめ、同様にキリシタンを監視せしめて居た等の事實のある事を記すにとゞめる。

佐賀藩に保存された此キリシタンは、五島に現存する二萬のカトリク信者、及び多數の舊キリシタンと密接な關係があり、其全部が外海地方の子孫であるか否かは今の所斷言できぬが、少くとも以下述べんとする諸部落のカトリク信者、並に舊キリシタンの祖先となりし事は明かである。即ち長崎港外伊王島の兩カトリク部落の中、一は黒崎系統、他は近邊の島々及び半島を祖先の生地として居り、又此島の南、高島のキリシタンは東樫山の系統、其對岸なる深堀村のゼンチヨ谷、蚊燒村の岳路部落外二小部落を形成せるは、主に東樫山及高島出身者の子孫、ゼンチヨ谷よりも長崎に近く、

黒崎地方の舊切支丹

今は大浦教會の所屬である大山部落の三十戸は、約百年前に黒崎から移つた數家族の子孫であると云はれてゐる。

以上でカトリク信者を含めて、キリシタンの分布を概観したから、次に此叙述を進めるに必要な部落名の列擧をかねて、舊キリシタンのみに就て、其分布状態を表示する事にする。こゝで佐賀、大村兩藩に部落を分類したのは、前記三重村役場に保存せられて居る地圖と、現在の實狀につき土地の人々が語る所とを對照して、其大體をつかんだものであつて、事實はもつと細かく各部落内に佐賀領の飛地があり、其詳細は寫眞によつて明示し得るが、今は之を掲げない。表中西樫山は百三十二戸、三重田は百五戸を擁する部落であるが、信仰が薄れ、果して其中の何戸を舊キリシタン宗徒と數へてよいかに苦しむものである。兩部落の洗禮を擔當する永田の「ぢい役」久松氏のおぼろげなる談を綜合して大體右の如く計上しておく。大野は一層推定の根據が薄弱であるが、全部落がキリシタンであつ

地方名		村名		舊佐賀領		舊大村領	
野母牛島	高島	神浦村	三重村	下黒崎	上黒崎	永田	黒崎
	蚊焼村	高島村	東椋山	中出津	上出津	下出津	野
岳路		畝刈					
八〇	五〇	七二	一六	一五	一八	五〇	五〇
		大野	西椋山	牧野	野		
		二〇〇(?)	一〇〇(?)	五〇	五九	五〇	一八

た事は、風説による外、そこからカトリク信者を約三十戸出して居る事實が、之を證して居ると思ふから、現在の信仰の程度如何を問題にしないで、其三十戸を差引いた残りの戸数を掲げる。

此外にも二三舊キリシタンの根跡らしきものが認められ、追及して行けば、キリシタンと然らざるものと

の區劃の線を、何の邊に引く可きかに就てさへ迷ひなきを得ない次第、昭和四年夏から同六年春にかけて、右諸部落を數次往訪して得た材料を、一應こゝにまとめ、先輩の叱正を待つ譯である。

舊キリシタンの宗教的制度及祭儀

舊キリシタンの宗教的行事は、一般に、偏鄙な所、文化の低い所ほど叮嚀複雑であるが、相互に遠く距らず、文化的にも大差なき此黒崎地方の各部落でも、出津、黒崎、椋山、高島の各地を比較すると、制度、儀式、オラシヨ等少しづゝ異つてゐる。左に述べるのは、特に斷つてない限り、右四地方に共通と考へられるものである。

(一) 帳方及水方

「帳方」「水方」は共に職名であつて、本人に呼びかける時は、年の老若にかゝはらず「ちいさん」と云ふ。従つて「ちい役」乃至「ちいさん役」とも呼ばれ、又「帳役」「水役」の語も行はれてゐる。帳方は配下に普通數十戸の信者を有する宗教上の最高權威者であつて、日繰帳

を傳承して居り、毎年其年の宗教曆を定め、毎週之を自己の組内(觸とも云ふ)に知らせる事と、葬式並に法事を司る事とが其主なる仕事である。水方は生兒に洗禮を授ける役であり、普通一組に一人であるが、帳方が兼攝してゐる所(永田)や、三組に一人しか居ない所(東椋山)もある。

東椋山及畝刈では帳方は世襲であり、水方は組内の人望家中より推薦せられ、任期は大體三年乃至五年、帳方の後継者が若年である場合には、一時親戚の年長者が代理した例もある。黒崎では兩役共に老朽、死亡、其他止むを得ざる故障の生じた場合に改選せられ、任期は一定してゐないが、老人が選ばれるのが常であるから大低數年を出でずして交替する事になる。オラシヨを暗誦し、儀式に通曉した人が、近時段々少くなり、適當な帳方及水方を得る事に困つてゐるやうである。現在帳方及水方を有する組の數は、東椋山に三、高島に一、下黒崎に二、永田に一、出津に一、畝外に一人である。組の區分は地理的には定められず、西椋山の大部

黒崎地方の舊切支丹

及び三重田の小部分は永田の「ちい役」にかゝり、下出津の信者で下黒崎の組に屬するもあり、牧野の信者は出津に行くのが普通である。大野は、帳方も水方も部落内には持たず、一部分出津に屬する外は、佐世保港外の大島其他より年に數回洗禮を授けに來ると云ふ。一般に帳方も水方も無報酬でその職に當つて居るのであり、帳方は自己の組中に宗規を犯す者があれば、其罪の赦しを得る爲に、數日間オラシヨを唱へる義務があり、水方は洗禮を授ける毎に、前後一週間、勞働に關する制限を守らねばならぬ。永田の「ちい役」は、十一年前から三重・黒崎兩村境の峠に茶店を開いて、家業には一切關係せぬ事にして居るが、其動機は主として此制規に存する。舊キリシタンがカトリクに歸屬しないのは、帳方や水方が其收入の道を絶たれる事を慮れるからであるといふ見解が、カトリク信者の一部に行はれてゐるが、黒崎地方に限らず、生月地方にもさうした努力を意識的にして居る事實を未だ發見しない。前記大野に雇はれて來る水方は一日一圓の日當を

とるとの説もあるが、同時に其水方の洗禮は、無報酬の出津の水方よりも儀式が簡略であると傳へられてゐるなども、當地方の舊キリシタンの信仰は、金錢を必要とする制度や、少數者の經濟的慾望によつて維持されて居るのでない事を思はしめる材料である。却つて信者の方が帳方に同情して、有志の發案で年々少額の金を持ち寄つて、其勞に報ゆる事になつた事實が、最近下黒崎にある。寺への上納が無用の出費であると、啣つ聲は度々きいたが、此宗教の爲に金のいる事を問題にする場合があるのは、後に述べる高島及び東樫山に於る會食に就てとあつて、それには兩役のみの爲でなく、信者の家族も親戚も大勢列席するのであり、料理の質よりも寧ろ、陪食の人数の多い事が、此出費の原因なのである。

(二) 洗禮

幼兒の洗禮が何處でも重んぜられて居る事は、前記帳方も水方も居ない諸部落でも、水方だけは他から招聘すると云ふ事實によつても察せられる。然し之を授

ける時期はカトリクの如く嚴重でなく、水方の便宜や信者の都合で左右され、高島の如きは生きてゐる間に洗する者は半數に滿たぬと噂されて居る。生後三日以内に授ける事を原則として居る永田・西樫山地方でも、四旬節中は日曜日以外に授けてはならないものと考へてゐる。洗禮には幼兒を水方の家につれて行く事もあるが、幼兒の自宅で行はれるのが普通で、水方は其前數日間潔齊し、當日は衣服を改め、早朝自宅で祈禱して後出發する。高島では途中人に逢ひ、若し言葉を發する事があれば、再び家に戻り祈つて出直す事になつてゐるので、土地の人は、それと察せられる服装をした人に逢へば、「お早う」の挨拶も差控へると云つてゐる。之は潜伏の名残で、生月地方に一層著しい。式には水方の外に「抱き親」を必要とする事カトリクと同様であるが、その外に「助役」(高島)又は「つき役」(東樫山)が参加する所もある。之は將來水方となるやうに定められた人で、かくして洗禮の方法を實地見學するのである。抱き親に選ばれるのは親戚又は友人中の人

望家で、男兒には男子、女兒には女子があたる事もカトリクと變りがない。(生月では男女反對である。)

高島に傳つて居る洗禮の様式は、水方から抱き親に向つて、「此子供をキリシタンになし度いかのう、答へやれのう」と云ひ、抱き親が「あゝい」と答へると、再び「名は何と附け申すかのう」と尋ねる。之に對し抱き親は、自己の靈名(假にペートルとす)を以つて「ペートルとつけて下されい」と云ふ。水方は今一度「ペートルをキリシタンになしてえゝかのう」とだめを押しつけてから、自己の拇指を水にしめし、幼兒の鼻筋に添ひ下より上に撫で上げ、額の所で十字を描くのである。

東樫山ではかはす言葉は大體右と同様であるが、水は茶碗に入れたものを幼兒の額に注ぐので、注ぐ間、水方は左手の食指の先の二節と拇指とで十字の形をつくつて、兒の額に當てゝ居る事になつてゐる。永田の「ちい役」の流儀は十字架は何處にも象徴されて居らぬが、注ぐ水が「ヨコテ、パウチズモー、イーノー、ミネ、パーテル、エト、ヒリヨ、エト、スピリトサン

チ」と唱へるうちに、丁度用器からなくなつてしまふ事を要件として居る點に特徴がある。洗禮用の器具は專用のものがあるが、水は何處から汲んだものでもよく、それに就ては彼等獨特の神學がある。洗禮(カ)の後は酒宴がつゞくのを例とするが、之の盛んな高島や東樫山では、洗禮式と酒宴との區別が明かに意識されて居らず、洗禮に参加する役員に「酌取り」があると説明する者もある。之は神酒を下げて來て客をもてなす役、生れた子と同性の大人が之に當るが、此酒宴隨伴の必然性及び其斡旋役の事は、生月地方に於て一層著しくあらはれて居て、舊キリシタン儀式の一特徴をなすもの、迫害の事實に關聯する興味ある問題である。

高島では此饗宴に費用が嵩むので、生後直ちに授ける事の出来ない家が多く「金持たんけん、つのもかぎやえん」とのいたましい云ひ慣しさへある。生れた儘の人間には鬼と同様角があり、之を虧く事が洗禮の式と考へられて居るものである。故に丁洗は必然的に親の心理に於て要求されて居り、生前其機會がなかつた

者には、死後奠人形を造り、之を幼児に見立て、洗禮式を行ふと云ふ。東檜山でも一人の洗禮に十餘圓の飲食が伴ふので、水方の居ない西檜山では、すぐ地續きの部落でありながら、東檜山の水方に洗禮を依頼せず、却つて半里余りを距てた永田の久松老人に行く、氏は米一升、酒一合及び錢十錢で簡單に授洗する好々爺である。世話になつたお禮として次の年の舊正月に、餅を持つて行く者が多いが、勿論強制された行爲ではな
 5。

洗禮は生後間もなく死んだ者にも、死産兒にも、出津地方では流産兒にまでも、之をほどこすと云はれてゐる。かくの如く洗禮を重んずるのはカトリクの生命觀が保存されて居る爲であらう。大村藩は土地狭く、人口過剩を憂へて、人民に産兒を「ふける」事をすゝめたが、外海^{そとうみ}地方では之を實行する者がなかつたと云はれてゐる。黒崎のキリシタンが五島に擴がり、黒島に溢れてゐる事實と相對應する話である。「ふける」とは農夫が密生した菜などを間引く事を意味する。

(三)偶像

一種の偶像が舊キリシタンの具體的な信仰對象となつて居る。生月島やその對岸地方には「納戸神」^{なんざがみ}「たとと神」等の名があるが、黒崎地方の神には別に名は無く、強いて呼ばねばならぬ時は「御像」^{ごぞう}と云ふ。之はカトリク信者が頸にかけるメダイの別名でもある。「マリア觀音」もキリシタン自身の用語ではないが、當地方のみに傳へられた偶像である。現在浦上天主堂に藏して居る多數のマリア觀音は、三十數年前カトリクに歸屬したゼンチヨ谷部落から松岡神父が発見されたもので、高島からも數個出た事がある。然し神體の多くは今マリア觀音ではなくて、金屬製のキリストやマリヤの像、又は其畫像、コンタツや其破片であるらしい。下黒崎では何等かの品を各戸一個宛藏して居り、或祝日には帳方の家に持ち寄つて共に禮拜する。他の地方では帳方或は水方であつても、必ずしも之を所藏せず、帳方が之を持たない東檜山では、或種の祭りは御像のある家で行はれる。此事は生月地方の「御

番役はんやく」と當地方の「帳方」が多く、類似點を持ち乍ら、其間に見受ける根本的な相異點の一つである。舊キリシタンの保存に役立つて居るのは、生月では御番役が番をして居る納戸神なのであるが、黒崎地方の御像は次に述べんとする「日繰ひくづり」よりも重要な地位に在るとは考へられない。

(四)日繰ひくづり、祝日並に労働及食事に關する制限

日繰とは教會曆に相當するもの、帳方と云ふ名も、歴代此帳簿を傳承する所から起つたものである。之は生月地方の舊キリシタンには無く、當地方獨特のもの、現在下黒崎に行はれて居るのは、「復活」に掲げられて居る三種のバステアン曆トコと大同小異である。

曆日の繰り方はなか／＼面倒で、其爲帳方は頭腦の明橋な者でなければならぬとか、年の始めに數日間一室に閉ぢこもつて考へるとか云ふ者もあるが、當地方で最も正確に繰ると云ふ永田の「ぢい役」に直接教へられた所は、毎年春の彼岸の中日を以て「悲しみ節」の中日とし、それより前の廿五日間は「おかなしみ」。

黒崎地方の舊切支丹

後の廿一日間は「ゴバッシヨ」と稱へられ、ゴバッシヨの終つた次の日曜日あがを以て「悲しみ上り」とすると云ふ。「悲しみ節」とは四旬節であるが、それが四十日間ではなくて、四十六日間となつて居る。悲しみ節の上つた日が復活日である。永田の隣部落黒崎では、上る日を曆日で定めてあるので、日曜日に上る事は七年目に一度しかないと云ふが、かくいふ此老人自身は、今では神宮曆に筆の頭で印をつけて、祝日を示したものを「日繰」に代用して居るので、日曜日の繰りそこなひはまぬがれてゐる。果して昭和六年度の如き、復活日はたしかに日曜日に當つては居るが、カトリクのとは一週間遅れの四月十二日、日繰帳のない生月が、却つてカトリクと一致して四月五日となつてゐた。

最も大切な祝日は復活日と、霜月の頃行はれる「御誕生日」とであるが、御誕生日の決定は、悲しみ節の入りの日より逆算して、六十六日目あがを以てする（閏年は六十七日目）。此兩節には組の者が帳方の家あがに集つて徹宵祈りをする。東檜山では此外に、復活日から四十

日目の昇天日、更にそれから十日目の聖靈降臨日を加へて、四期のお祝ひ日と云ひ、何れも御像のある家に集る。下黒崎では悲しみ上りのみならず、入りの日も中の日も集るが、各戸に所藏する御像を持參するのは之等の時である。かく所により祝日に多少の相違はあつても、復活日と誕生日とを含まぬ所はない。

凡ての祝日には日曜日と共に勞働に關する禁制があり、此禁制を「さはり」と云ひならはして居る。絶対に許しなき日は、カトリクには年六回しかないが、舊キリシタンには「さはり」には働く許しの制度なく、且この日が甚だ多く、舊曆毎月廿日と廿三日には、バステアンの捕縛及び處刑の日として此禁制を守り、此外各日曜日及び聖人達の祝日の多くがさはる事になつてゐる。前記老人の神宮曆昭和四年のものには七十九個の○印がついて居るが、實はもつと多くなるらしい。^(一)之等の日と雖も、凡ての勞働が禁ぜられるのでなく、さはるのは、人肥の取扱ひ、種蒔き、藁仕事、針仕事及び釘打ちで、黒崎地方では何處も此種類が一致して

居る。信仰は薄くなつても、人目につき易き此禁制を犯す者は少い。若し誤つて之を犯す事あらば、帳方は其人の爲に一週間毎日御赦免を請ふの勤めがいで、それが氣の毒であるからよく守るのだと云ふ所もある(下黒崎)。即ち之は洗禮及び次に述べんとする食事に關する制限と共に、此地方の舊キリシタンの間に、最も普遍的に守られて居る制度であるが、さはる日の多すぎる事が、或人々にとつては此宗門をはなれ行く一因となつてゐる。

食事に關する制限もカトリクより多く、肉食は金曜日のみならず、水及土も禁ぜられ、卵も肉の一種と見做されてゐる事は、料理に鳥獸の脂を用ひ得ぬ事と共にカトリクにない制限である。四旬節中は一切肉食をせず、其期間も四旬節後の一週間に迄延長されて居る。之等は、右水・金・土の制限と共に、現今此地方に於けるカトリクの熱心家より成る、或種の講社に見る事實であるが、其會員でも違反は罪にはならぬのに、舊キリシタンでは罪と考へられて居る。

(五) 集會及祈禱^{オラシヨ}

毎週の集會はカトリク信者の如く忠實且一般的ではなく、日曜日の朝帳方の家に代表者十數人の男女が集るもの(高島)、帳方の家に水方が來るもの(出津)、土曜日の未明有志の老男子のみが帳方に集るもの(東樫山)等、様々であるが、何れも其時「さはり」の日を帳方より教へられ之を組内に通知する。

集會に於てはオラシヨは、無聲で内語されるのであるから、知らなくても外にはあらはれず、間違つても悟られぬ。オラシヨの種類は後に述べる如く數多あるが、教理を教へた文句も、教師不在中の心得なども、正しき意味のオラシヨと同様に取扱はれ、日本語のもので意味を無批判に暗誦してゐる。オドン達ヤ、喜びも悲しみも「アベ一チヨ」と冗談する者もあるが、洗禮の座に列つても、葬式に座つても、「アベマリヤ」で始まるラテン語の天使祝詞を唱へる外知る所がないとの謂である。

式の進行を知らせる言葉がない代りに、上半身の起

黒崎地方の舊切支丹

伏、兩手の置き方等によつて、何のオラシヨが進行しつゝあるかが解るやうになつてゐる。起伏の時機は座長が「エヘン」と咳拂ひする事によつて知らせる。十本の指を組み合せると、拇指が直角に交叉するが、それを以て十字架を、他の八指を以てコンタツを象徴せしめる。之を膝の上に置いたのが、祈禱時の姿勢であり、不意の來訪者があらば、容易に何氣なき座談に轉換せしめ得る便利がある。

現行のオラシヨは東樫山(第一)、永田(第二)、及び下黒崎(第三)の三ヶ所より、「ぢい役」の手控せるものを寫し取る事を得たが、筆書の時代は恐らく明治以後のもの、就中第三は私に示さんが爲に、本年五月態々書かれたもので、方々から寄せ集めたらしく、日練を始め、オラシヨに關係なき「公教會の復活」の記事をも轉書してゐる。其中には同じものでありながら、或は片假名と平假名とを以て、或は日本語とラテン語とを以て、或は極僅かの文句の相異を以て、二様に記されたものが數種あるが、所記の題目を其儘數へれば、第

一が十八、第二及第三が各々三十三となる。之等は、此地方の舊キリシタンの聖書乃至神學書とも云ふ可き「天地始り」^(九)と共に、舊キリシタンがカトリク教と甚しく異なる所以を説明するもの、民俗的傳説乃至信仰との融合を物語る貴重なる資料でもあるが、それらの紹介は到底此小文の企て及ぶ所でないから、今は其概略を述べるにとどめる。

右三祈禱書に共通なるものを擧ぐれば(一)コンチリサンのオラシヨ、(二)使徒信經、(三)主禱文、(四)天使祝詞、(五)十五玄義、(六)最後のオラシヨ、(七)科のオラシヨ、及び(八)「アネステイ様」である。之等の用法乃至御利益とて永田の「ぢい役」の語る所によれば(一)コンチリサンのオラシヨは洗禮の時、使徒信經及び天使祝詞と共に用ひるのが本當であるが、長いので今は大低略する由。死人の届けに用ひられる事に就ては葬式の條で述べる。(二)使徒信經と云ふ言葉はなくて一般にケレンドで通つて居り、洗禮、婚禮、棟上げ、舟下し等、祝ひの席で用ひるものとなつて居る。(三)

主禱文と云ふ語も通用せず、其日本語又はラテン語の始めの一句を取つて「天にまします」又は「ケーレーンソー」を其名として居る。之等は題名の異なるに従つて、別種のオラシヨと考へられて居り、前者は洗禮及びお初穂上げに用ひ、後者は死者の爲に天國の門を開かんとする時用ひる。(四)天使祝詞も「アベ丸や」「ガラサ道」の二語であらはされ、前者はラテン語で、墓參りに、後者は「恩寵滿々給ふ」^{ガラサ}の轉訛で、お初穂下げ及び死者の天國に於る道行の爲に唱へる。「ガラサ道」は又「御恩禮」とも記されて居るが、御禮を申上げる爲に度々用ひられるもので、「御御禮」の二重敬語の轉と思はれる。(五)十五玄義も其原意は忘れられてゐるが歡びの玄義は「朝ゴカチュウ」とて、朝又は「御誕生」より「悲しみ節の入り」迄、悲しみの玄義は「晝ゴカチュウ」とて、晝又は悲しみ節の入りより同中の日迄廿五日間、榮福の玄義は「夕ゴカチュウ」又は「グルリオザ」とて、夕又は復活節後四十日間唱へる事によつて死後、死んだ者から禮を云はれる功力があると云ふ。

「ゴカチュウ」は「五ヶ條」の轉訛であらう。(六)最後の「オラシヨ」は「死苦のオラシヨ」とも云ひ「最後に及ぶ人のそばより、おらしよを申し上げ奉る」との語で始つて居るが、今は死人の届けに使はれ、「届けのオラシヨ」の名もある。(七)「科のオラシヨ」は男の食ひ損ひに用ひると註してあり、外に女子専用の祈りもあるのである。又別名を「座メ」と云つて、凡て祈りの座についた時、始めに唱へると云ふ。(八)「アネステー様」は Agnus Dei (神の小羊) の轉であらうが、病氣には非常によくきくオラシヨとて、「ぢい役」さんは其功力を讃嘆してゐる。

かくカトリク教でよく用ひられるオラシヨは、舊キリシタンでも亦度々唱へられて居るのであるが、其意味が變つて居り、尙其外に「恐ろしき所を通る時」「船出の時」「痛み悲しみ」「涙の苦しみ」「にんしんの時夫に知らずる事」など題する實際的なものもある。

(六)寺、葬式及法事

潜伏キリシタンも死の事實は覆ふ事ができず、且カ

黒崎地方の舊切支丹

トリクの信仰には死後に關する事が多いので、葬式には色々苦心したものでらしい。千戸を擁する黒崎村に一ヶ寺さへもなく、僅か七十戸の東樫山に禪宗の天福寺があつて、黒崎、高島兩村のキリシタンをも檀家としてゐるが、表面だけの信徒であるから上納戸數は甚だ僅かで、寺の經濟は苦しく、夏期は養蠶家に稚蠶共同飼育場として、堂の一部を提供したりしてゐる。東樫山は前述の如く佐賀領で、天福寺は其藩の勢力下なる深堀領菩提寺の末寺であるが、菩提寺には現に支那人のキリシタン墓碑も見受けられ、天主堂ではなかつたかとの疑がかけられてゐる。此天福寺も寺側ではキリシタン押への爲建てられたと云ひ、キリシタン側では信仰を隠す爲に假りに我々の祖先が設けたのであると云ふ。キリシタン部落ではあつても、隣りの西樫山や三重田は此寺と關係がないのは、大村藩下の土地なりし爲であらう。三重村の南部、東樫山から二里を距てた畝刈部落垣内の十六戸は、此寺の檀家であると共に外海地方最南のキリシタン部落である。

葬式は表面此寺の僧侶によつて行はれる事になつてゐるのに、實は之を招かぬ者が多いのは、峠を越へ或は海を渡つて行かねばならぬ地理的事情によるものかと、一應は考へられるが、天福寺脚下の東檜山でも、僧侶の來着以前に出棺し、葬列は途中で僧侶と出合つて墓地に行く習慣になつて居る事を思ふと、地の不便は却つて願つたりかなつたりなのである。棺は釘づけにせず、麻繩でしばつておく事になつて居るのは、キリストが釘づけにされたからである、と説明する者もあるが、檢視の役人の便宜の爲か、又は埋葬間に佛具を棺より取り出してカトリク式の取扱をする便宜の爲か、何れかから結果した習慣であらう。

僧侶が讀經をして居る間は、死者の家の別室か、近所の家か一部に會葬者が居つて、經消しの祈りをして居り、式場に列せる者も、心中之を唱へて居ると云ふ。黒崎村では宗教の如何に關はらず、社交は同様に營み舊キリシタンの家に死人のある時は、カトリク信者も純粹の佛教徒も手傳ひに行くが、墓穴堀りや納棺には

氣を利かして席を外す。然し異宗徒が居て、自己の宗教的處置を缺かねばならぬ事あらば、ひそかに葬式をやり直すなど云ふ事は、昔は知らず、今は此地方の事實として認める事が出来ない。

高島では死人あらば何は置いても先づ第一に「届けの酒」を帳方外三軒に持つて行く。三軒の中二軒は水方と助役とであるが他は詳かでない。一升の酒を四つに分け、二合半づゝ「ニツロ」と稱する該地方常用の酒器に入れて運ぶので、途上之を持ち歩く者を見れば、村人は死人が出來たものと推定する。永田では届けの酒はなくて、錢十錢を持つて「ぢい役」の所へ行く。そこで帳方は「お届け」をするのであるが、それには「届けのオラシヨ」を五回唱へた後、「ケレーレンソー」五回で天國の門を開け、「コンチリサン」一回で道を通り、「タスカル道」三回で第一座をおさめると云ふ。

高島で「届けの酒」を急いで持つて行く事實と、永田で現行の「届けのオラシヨ」が臨終の祈の一部分である事とは、カトリク信者が臨終に及んで、終油の秘蹟を

請ふ爲、急據司祭の許に走る事實と相應する。

死後七日間は毎日帳方が来て弔ひをし、且その後七日目毎に来て七々四十九日に及ぶ所もある（東檜山及高島）。此外一年、三年、七年等の年忌を營む事、毎年親の命日に、累代祖先及死亡家族の遺靈を弔ふ事等は、佛教に似て居り、一般各地で行はれて居る。ゼンチヨ谷ではカトリクに改宗以來、之等の祭りを勵行せぬので、彼等と祖先を同じうし、且舊キリシタンの信仰をつゞけて居る、岳路部落たけろの人が特に此法事を大切にし、ゼンチヨ谷にある墓地まで、二里に近い山路を上つて来て、濱の小石を以て奇麗に飾つてゐる。草履も新しいのに履きかへ、着物を改めて参ると云ふ其大切な墓石は、度々運ばれる小石に埋つて半分かくれてしまつてゐるが、堀ると「實三悟道信士、天保九年×（一字不明）三月十三日」の字が見える。最初此處に移住した八軒の頭であつたと云はれてゐる。

法事の席では帳方が正座につき、宿元の親類縁者と共に饗應を受ける。料理は靈前に供へるものも、來會

黒崎地方の舊切支丹

者に出すものも、必ず魚類を用ひる。之は佛教徒から見れば不思議であるが、舊キリシタンは當然と心得て居るので、生月で神棚にも毎朝線香を上げる事實と共に、此宗門を嗅ぎ出す好材料である。東檜山では年に一回でなく、毎月、親の命日に集會するが、其時の司會者は帳方ではなくて、來會縁者中の最年長者であり、

御馳走も麥の團子位の程度、用ふるオラシヨは三ヶ條とて、主禱文、天使祝詞、及び使徒信經であり、その反復回数は司會者が其時々に定めると云ふ。(三)

（帝國學士院補助による研究の一部、一九三一年五月記）

註 (一) 切支丹の復活後篇八二五頁。

(二) 日本宗教史の研究。

(三) 土地の古老の談であり、復活にも採録されてゐる。

（前篇三一〇頁）

(四) 復活前篇三一頁以下。

(五) 伊王島の北部大明寺部落は黒崎村と言葉の訛りが共通で、ツ音をゴの如く響かせる事は他郷人にも氣付かれる。

(六) 伊王島教會の原簿により同島南部、馬込部落民の祖

黒崎地方の奮切支丹

先をたゞる事ができる。

- (七) 高島のキリシタンは東嶽山天福寺の檀家であるから。

- (八) 廿一年前八十七歳で死んだ婦人が、幼時初代の移住者に抱かれて来た事を自ら物語りしを記憶して居る人々の談に據る。

- (九) 「天地始まり」を稱する物語りがあり、天地創造、人祖の墮落、キリストの一代記等が記されて居る。キリスト受洗の記事に引つづき「人の後世のたすけのため。此水われよがしと思召給へば。すなはち四萬よすぢに分れ。其川すその水さつかりじもの。みなばらいそのけらくをうけ奉るさいふ事。うたがいなし。」とあり、四萬餘條は世界中のあらゆる川を意味するを、某「ぢい役」は説明した。三種の寫本を手に入れたが、正しく之はブティジャンの日記、一八六五年四月十四日の所に、一寸記されただけで、爾來其存在が忘れられてゐた「天地始りの事」であると思ふ。現行の祭儀やオラシヨの起源、雷の説明、田植歌や婦人が齒を染める由來等も記されて居る。

(一〇) 後篇八七七頁以下。

- (一一) 「天地はじまり」によれば、キリストは十三日間生れた所に留つて居た事になつて居る。其期間は麥播きが禁ぜられてゐるので、御誕生前には必ず播き終る

事にしてゐるを永田の「ぢいさん」は云ふ「復活」後篇九〇四頁には、一週間、仕事に關する制限のある事が記されてゐる。

- (一二) 玫瑰花冠記録(明治文化全集宗教篇其他)参照。
(一三) 「復活」後篇九〇五頁今村の葬式の條には、之に似た事實が掲げられてゐる。

マング教について

——その概観及び研究の歴史と現狀——

一、序論。二、資料。三、教義及び宗教的慣習。四、マング教の起原と故郷。五、原始キリスト教との關係についての諸説。六、結語。

森 敬 之

を話し、ベルシヤ語をも解する。

然るに、かれらが奉じてゐる宗教は、近接諸民族（主として回教徒）のそれから、全く獨立したものであり、その傳承する起原不明の膨大な經典と、整然たる宗教儀式とが、長年月に亘るこの教派の獨立の歴史及發達過程をものがたつてゐる。

その宗教に附隨して、今一つ不可思議の謎を投ずるものは、その經典を書きしるしてゐる用語及び文字である。それは、アラビヤ語、ベルシヤ語の何れからも獨立したものであり、かつてそれらから影響を受けた形跡さへも認められぬ。

マング教（英 Mandaeanism 獨 Mandaeismus 佛 mandäische）とは、今日に至る迄、中央アジア、下バビロニア地方の、シャト・エル・アラブ（*Sea of Arab*）チグリリス・エウフラト兩河の合流點附近）の近在に、獨立部落をつくつてゐる。來歴未詳の一人種によつて奉ぜられてゐる特殊な一成立宗教の名稱である。此の人種は、自らを「ナソラエ人」(*Nasorae*)と呼び、ヨーロッパ人は普通その宗教の名から、之をマング人(獨 Mandaer. 英 Mandaeans. 佛 Mandéens)と呼びならしてゐる。現在の人口約三、四千人に過ぎず、今日では主としてアラビヤ語

此の部落の存在を、最初にヨーロッパの世界に報告したのは、十七世紀中葉、この地方で布教に従事してゐたロマ・カトリック教の傳道者イグナチウス・ア・イエス (Ignatius a Zeau) であり、その後次第にヨーロッパ世界の注目を集め、殊に前世紀中葉以後、言語學、並びに、宗教史學の發達と共に、マンダ教問題は、斯界の重要問題の一つとして取扱はるゝに至つたものである。

此の派の經典の用語及び文學に著目して、最初にその言語學的研究を行つたのは、ドイツの言語學者、テオドル・ノエルデケ (Theodor Noldeke) で、その著「マンダ語文法」(Mandäische Grammatik) が一八七五年に發表せられた。その研究によつて、此の謎の言語及び文字は、シリヤ語の一支脈に屬するものであることが略々あきらかにせられた。

其の主經典「ギンザー」は、已に之より先、スエーデンの學者マテウス・ノーベルクによつて、シリヤ文字に寫して解説と共に一八一七年以前に出版せられたの

を始めとし、一八六七年にはベタマンの手になる原寫本の出版が完成し、今日も尙この版が唯一のテキストとして用ゐられてゐる。

次にマンダ經典の宗教史的研究に先鞭をつけたのは、オランダの神學者、ウエルヘルム・プラントで、先づ經典の獨譯を試み其の教理の史的研究に進んだ。^(三〇) 今世紀初頭以來、この問題の研究者としての最大の功勞者は、ドイツの近東語學の權威、マーク・リッツバールスキーであり、諸經典の出版、翻譯、解説をはじめとして、幾多の貴重な研究論文がその手によつて發表せられてゐる。

擬、この謎の宗教が最も西歐學者の興味を惹いた點は、その經典及び儀式が豫想せしむる此の教派の原始キリスト教との歴史的關係である。即ち、

(一)「マンダ」が天啓知(グノーシス)を意味すること、及び、その教義の中に、原始キリスト教グノーシス諸派のそれに類似する觀念、及び表現が見出されること。

(二)その別名「ナツラエ」は直ちに、原始キリスト教徒の別名である。「ナツレイ」もしくは「ナザレイ」

(Nazrael, Nazrael)を聯想せしめる。

(三)マンダ經典の中に「ヨハネの書」と稱する一書があり、その他の諸典中にも洗禮者ヨハネ及び、ヨルダン河に關する記事、キリストに類する名稱及び舊約書の人名が屢々見出されること。

(四)洗禮式の習慣を有し、且つ日曜日を聖日として守ること。

等が即ちそれである。云ふまでもなく、グノーシスの起原、キリスト教原始教團(Urgemeinde)洗禮者ヨハネとキリストとの關係、キリスト教洗禮儀式の起原等の諸問題は、何れも原始キリスト教史上未だに未解決の謎であり、若しマンダ經典の研究が、之らの問題に對して何等かの光を齎らすものであるとすれば、それは、極めて稀有の寶庫の鍵となる譯である。マンダ教研究は、主として此の見地から學界の注目を集め、今日に至るまでに發表せられた研究ならびに假設は夥しい數

にのぼつてゐる。筆者の知れる限りでは、昨年末ベルリン學士院で發表せられたハンス・リーツマン教授の小論文^(註)が現在に於ては最近のものであり、此の新説は、此の問題の研究に一時期を劃するものとせられてゐる。然しながらそれはまだ一部分の消極的解決に過ぎず、問題は依然として繼續し、今後尙研究論議せらるゝものであることは疑を容れない。

(一) Mathias Norberg, Codex Nasaraeus, Liber Adami appellatus, Syriace transcriptus Latineque redditus. 5 vol. London. 1317.

(二) H. Petermann, Thesaurus Sive Liber magnus volgo 'Liber Adami' appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis. Tom. I-II. (L. Berlin, II. Leipzig) 1867.

(三) Wilhelm Brandt, Die mandäische Religion. Leipzig, 1889.

„ Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen (Fahrbücher für protestantische Theologie, 1892. S. 405ff.)

„ Mandäische Schriften. Göttingen, 1893.

Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte. Leipzig, 1915.

"Mandaeans" in Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics. 1915. Hans (上記獨文 2 回内容)

(註) Hans Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse. 1930 XXXII) Berlin 1930.

II

マニ教の正典と見らるべきものは、左の三書である。

(一)ギンザー (Ginzar)、「寶」の意、一名「シドララ・ラフバー Sidra rabba 〓 「大書」の意)とも呼ばれてゐる。マニ教經典中最も重要なものとせられてゐる。漸く最近(一九二五年)リヅバルスキーの獨譯が完成した。(五)キリストは、前記ペタマンの「テサウロス」が今日まで用ゐられてゐる。註(2)参照)

ギンザーの内容は、左右兩書よりなり、右書は「生者の經」と稱せられ、長篇六十一卷、左書は「死者の

經)と稱せられ、短篇約百卷を含む。右書の最後の大卷 Sefar malache (王の書)は就中もつとも大切な卷として尊ばれてゐる。

ギンザーは最初から統一的の書ではなく、舊約書新約書などと同様、種々の異なる年代、傾向、著者等から生れた種々多様の書の集輯せられたものである。其中には、明かにマニ教に屬せざるシリア、パピロン等の諸教派、乃至はマニ教の經典がそのまゝ取り入れられてゐるが如き場合さへも少くない。

(二)Kolasta (心髓の意)別名「洗禮及び出現の聖歌と教」(Cenjane uderase de maspuhā wēnsakā)、祈禱本あらゆる宗教經典に於てさうであるが如く、マニ教經典中最古の章句は、この祈禱文集の中に含まれてゐるものと考へられる。然しその何れが古く、何れが新らしきやについては、現在のところ未だ何等の定説も成立してゐない。此の祈禱本は古く、グーチングによつて出版せられ、最近リヅバルスキーによつて、そのヘブライ文字に寫されたテキストと、その獨譯とが

出版せられた。^(七)その内容は、一、洗禮式文(一一三二)

二、葬送式文(三二一七四)、三、長祈禱文(洗禮及葬送用)(七五—七七)、四、聖歌(同上、七八—一〇三)の四部百三篇から成る。^(八)目的は主として僧侶の讀經の用に供せられるものである。

(三) ヨハネの書 (Sidra d'Jahja) 一名、「諸王の教」(D'rase d'malke)とも呼ぶ。ギンザーに次ぐ膨大な書、此の中に最も多く洗禮者ヨハネの名が引かれてゐる。原字體のテキスト、及びその獨譯が、リッツバルスキーの手で出版されてゐる。^(七)

右は、最も重要な三經典であるが、此の外に、マンド教徒は、尙左の二書を所有してゐる。

(四) Diwan (赦罪呪文)、未刊行、原典はパリ國民圖書館に所藏せられてゐる。

(五) Asar Matvaye (占星經) 少くとも、一部分は、極めて後年に附加せられた、要素である。マンド教の本質的問題には觸れて居らず、従つて、研究上には、重大な役目を持たない。ベルリン、プロシヤ國立圖書館

マンド教について

藏。

經典以外のマンド教資料としてその歴史的研究に重大な地位を占むるものは、左の考古學的材料である。

(イ) 民間信仰を代表する禁呪に用ひられた容器の表面に記された文字。

(ロ) 骨盒に記された文字。

(ハ) 古錢。

之らは、いづれも、經典よりも古い時代に屬するところが明らかであり、現經典成立以前のマンド教の内容を、暗示するものとして重んぜられてゐる。^(七)

(五) Mark Lidbarski, *Ginzā der „Schatz“ oder das grosse Buch der Mandiker*. Göttingen, 1925.

(六) J. Gutting, *Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele*. Stuttgart, 1867.

(七) Lidbarski, *Mandäische Liturgien*, Berlin, 1920.

(八) 此の外に、全然別の集め方をした所謂オクスフォード集があり、前記リッツバルスキーの「リトルキエン」に附録されてゐる。

(九) Lidbarski, *Johannesbuch der Mandiker*. Giessen, マンド語文字マキモト 1905, 獨譯 1915.

(10) 考古學的材料については左の諸書参照。

Aleppo H. pognon, Inscriptions mandaites, Paris, 1889
—99.

Izdubanski Ephemeris für Semitische Epigraphik. I.
1902, S. 89ff.

Dars. Florilegium & M. de Vogué. 1909. S. 349ff.

De.s. in Zeitschrift für Numismatik 33, 1921, S. 86.
J. A. Montgomery, Aramaic Incantation texts from Nippur, 1913, S. 244. ff.

III

マンダ教の名は、その救世主、マンダ・デ・ハイエー (Manda d'Hajje) に起因する。マンダ・デ・ハイエーは、
ḡwastis ⁷⁷⁸ _{awgs} (グノース・テース・ゾーエース) (いのちのちえ) の
人格化で、主神たる、「光の王」から、世の救済のため
に、送られた中保者であると信ぜられてゐる。

經典に現はれてゐるその公認神學の内容は大體左の
如きものである。

信仰深き者の魂は、本来、天光の世界から、由來
したものである。然るにその魂の祖先(原人)が、闇黒

界の支配者によつて、地上にしばられてゐるが如く、
人間の魂も凡て同じ状態に在る。人の魂の渴望は、た
ゞ此の地上の枷を、とき逃るゝに在る。然し、此の解
放は神の冥助によるに非れば到底不可能である。

神(第一のいのち、光の王)は、此の助力を與へんが
ために、一人の救助者を下す。マンダ・デ・ハイエーが
即ちこれであつて、彼は、天啓の將來者であり、之に
よつて、靈魂をして、天に歸ることを可能ならしむる。
マンダ・デ・ハイエーの助力を受くる備へとして、人は
宗教的團結につとめ、宗教的儀禮(祈禱、洗禮)を守ら
なければならぬ。

洗禮は、敬虔なものに、光界(天)へ登る力を附與す
るために缺くべからざるものであり、光の、おほいな
る洗禮」として「生命のヨルダン」(流水)に於て、定め
の儀式に従つて行はなければならぬ。

洗禮式は、古へ洗禮者ヨハネが、ヨルダン河で行つ
た習はしに従ふものであると信ぜられ、僧侶によつて
經典の誦讀と共に執行せられる。洗禮は必らずしも一

回に限らるゝものではなく、種々の場合に行はれ、病氣の治癒、汚れの封除等の目的にも適用せられる。洗禮と同時に、一種の聖齋式も行はれる。

洗禮と併立して、靈魂が肉體から離れて、「上昇」する瞬間(末期)の儀式も亦、重要な宗教的儀禮として重んぜられてゐる。此の外に、追善供養の習慣があり、靈魂が、途中で禍ひする、邪悪な惑星どもの見張り所を無事に通過して、光界に安着するために、天の冥助をたしかならしむるものと信じられてゐる。ギンザ(一)左書は、此の目的のために誦讀せらるゝものである。

次に、その年中行事に基く宗教的慣習、儀禮等を見るに、

(一)マンダ教徒は、キリスト教徒と同様、日曜日を聖日として守り、仕事を休んで僧侶の讀經を中心とする禮拜に列する。

(二)新年を重んじ、之を *Nauruz rahan* (大歳祭)と名づけて、七日間をその祭の期間とする。其の第一日には、僧侶、長老等が相集つて、占星書を繰り、一年間

の農作の吉凶を占ふ。新年には、流れから飲用及び洗滌用の水を汲み取ることを禁じ、その理由は流水を守る天使が、新年の拜賀に天界へ登つて留守であるために、悪魔が水に悪戯をする危険があると説明せられてゐる。

(三)四月十八日から、五日間、昇天祭に類する *Deh va h' nina* の祭が行はれる。此の季節に、*Manda d'Ha* の子 *Hini Niva* が闇黒界のこゝろみから逃れて、光界に到着したと傳へられてゐる。

(四)マンダ教徒にとつて、最も重要な祭式は、みそぎ祭 (*Parasta* || 五日祭)であり、マンダ人の曆の八月と九月との間に、特に餘分に加へられた中立の五日間が、之にあてられてゐる。この五日間、男女老若の別なく、凡てのマンダ教徒は、日に三度、食事前、流れに下つて、みそぎを行ひ、白衣を着する。此の祭りと、洗禮式とは全く別のものであり、異なる起原に基くものらしく思はれる。

(五)右の外、尙二つの小祭日及び大晦日の祭りが行

はれる。

マング人の曆は、太陽曆であり、三十日一ヶ月の十二ヶ月と、上述みそぎ祭の五日間とによつて、一年が成り立ち、月の名はベルシヤ風に春のはつづき、夏のなかつづき、秋のすすづき、等と呼ぶものと、ユダヤ風に、ニサン、イヂヤール、シヴンと呼ぶものとアッシリヤ、パビロン風に、十二支で呼ぶものとの三種を併用してゐる。七週日はそれぞれ一定の星の日であり日曜にはじまる。

マング教の寺院 (Mastēan) は、河畔に東向に建てられた二重屋根の小庵で、内部には祭壇も聖像もなく禮拜には、僧侶及助祭のみ屋内に入り、参詣人は戸外に立つ。

僧侶は三階級より成り、一般人から、非常な尊敬を受けてゐる。女子も亦、僧侶となる資格を有する。僧侶は、純白の法衣に、裾に達する袈裟をかけ、頭にトルバンを巻いてゐる。⁽¹¹¹⁾

(11) まづこて、上掲 Brandt, *Mandäer, ihre Religion*

und ihre Geschichte 1242c.

(111) まづこて R. Kessler, "Mandäer," *Perlenzyklopedie für protestantische Theologie und Kirche* [3] XII [1903] S. 155. 以下に於る。

四

マング教に關する最古の外的記述は、八世紀に屬する、ネストリヤン派の護教家、テオドル・バル・コーニ (Theodor bar Koni) の手になるシリア語の「外道排撃の書」中に見えてゐる。⁽¹¹²⁾

コーラン餐卓品第五、第七三節、及び巡拜品第二十二、第一七節、その他に、マホメットが、ユダヤ教徒およびキリスト教徒と、ならべて、引合に出してゐる「サビエール」(Saber. 洗禮教徒、邦譯コーラン「世界聖典全集」) には、拜星教徒と譯されてゐる) が、ケスラーの言ふが如く、マング教徒を指すものであるならば、更にその外證的最古限をコーラン成立當時まで引き上げることが可能である。

内證的には現マング經典の成立は、紀元七世紀末までは遡り得るも、それ以前の狀態については全く不明

である。ペタソンは此の理由から、マンダ教がはじめて七、八世紀の頃、諸宗教の混合によつて、バビロニアで成立したものであるとした。^(一五)然しながら何れの宗教に於ても、開教と經典の成立とが同時に起ることは

考へ得べからざる處であり、且、ギンザー及ひヨハネの書は、比較的後年に成立したものであり得るとしても、少くともその祈禱文は之よりも遙かに遡る。幾段かの變遷層を示して居り、經典編纂當時よりも、優に數世紀の過去を包含するものと見られ得る。「マンダ教」なる名稱が、七、八世紀の頃まで現はれて居らぬことも、此の教派の古代成立説を脅やかす根據にはならぬ。何とならば由來「マンダ教」なる名稱は、マンダ經典自身の中にも、稀に用ひられてゐるに過ぎず、^(一六)それらも更に重要な位置を占めて居らぬ點から見て、マング・デ・ハイエーが、元來この派の自稱ではなかつたことが知られる。これらの立場に積局的證據を附加して、マンダ教の古代成立説を主張したのは、リヅベルスキーである。^(一七)

マンダ教について

即ち、先づ其の示す信仰内容を見るに、その言語の用法と共にセム系要素の極めて少ないものであり、^(一八)回教と同時、もしくは之に後れて之が反動的潮流として起り得る性質のものである、明かにあり得ぬ。

次に、マンダ文字を書きしるした、考古學的遺物としては、紀元約六百年代に屬する骨盒、遅くとも四〇〇年頃の鉛板、之よりも更に以前と判定せらるゝ貨幣等が発見せられてゐる。而して之等によれば、其の字體は確かに、パレスチナ東方、及び南方地方に住したナバテヤ人から傳はつたものであり、之によつて年代の問題は同時にマンダ教原發生地の問題にも暗示を與へる。

マンダ語の語彙及び書體は、必ずしもナバテヤ人の夫れと全然同一ではない。^(一九)然るに、その過剩の要素はマンダ教の根本教義に關係ある「マンダ」(知)「クシュタ」(眞理)等に見らるゝ西アラマイク語のそれである。^(二〇)此の事實は、マンダ教が、その故郷を、西方に有することを假定することによつてのみ説明せられ得る。

一四一

即ち、その故郷に於て、特に宗教的な表現に用ゐられた種類の語彙は、已に形式化してしまひ、後、東部アラマイク語地方に移住して、其の地の地方語たるナビテア語を用ふるに至つた後にも、尙、宗教的用語のみは、以前の言語のまゝで残つたものである。之を裏書して、マング教のパレスチナ附近發生を指示するものは、經典中に特殊の役廻を演じてゐる「ヨルダン河」「エルサレム」等の名稱であつて、これらの名稱の用法が、後に混入した。キリスト教的グノーシス派から影響されて起つた要素と、區別せらるべき事は、明らかである。

此の史學的言語學的説明に暗示を得て起つたものがマング教の洗禮者ヨハネ門下發端說、及び、第四福音書と、マング經典との共通動機說である。

- (III) Chōni, Liber Scholiorum (Ketāh d'eskujūn), ed. Addai Scher, 1910. (Corpus scriptorum christian. orient. Script. Syr. Ser. 2, T. 65.)
- (IV) Kessler, Realezyklopädie XII, S. 159.
- (V) E. Peterson, in Zeitschrift für neutestamentliche Wi-

ssenschaft, 25(1926) S. 236ff; 27 (1928) S. 56ff(Urchristentum und Mandäismus); Theologische Blätter 7(1928) S. 317ff (Mandierfrage im Gegenwart).

(VI) ヨハネの書、新舊書、及ギンチャー左書には全く缺けて居り、漸く、右書に約十二ヶ所見出せるものは、其の半數が、第十三卷の約四頁半に集まつてゐる。

(VII) Lidzbarski, Mandäische Liturgien. in Zeitschrift für neutestamentliche-Wissenschaft, 26(1927) S. 70 ff; 27(1928) S. 321ff(Aber und Heimat der mandäischen Religion).

(VIII) Lidzbarski, Liturgien, S. XV ff.

(IX) 同上, S. XIX f.

(X) Lidzbarski, Johannesbuch der Mandäer, S. XVII.

五

マング教家傳家が、その洗禮の起原を洗禮者ヨハネに歸し、其の洗禮場所を、「命のヨルダン」と名づけ加ふるに、此の種族の、パレスチナ起原說が可能であるとすれば、キリスト教發生當時、パレスチナに在つた洗禮者ヨハネの教團が、マング教の起原であるとすなは、假設も、あながち不可能ではなからうと主張する學者

が其處此處に現はれた。

この派の論者等は、單に、バプテスマのヨハネおよび、ヨルダン河の名が、マンダ經典に引用されてゐる事實以外に、左の事柄を有力な根據として列擧した。曰く、

(一)ギンザー、右書第二篇、一五一—一五三節に、洗禮者ヨハネの誕生、及び受洗、彼による、キリストの受洗、而してキリストが、ヒビル、ジークによつて、光界に引き上げられた、などの記事が出てゐる。之はたしかに、新約書系統からは、獨立の傳承でありうる。

(二)同じく、右書第五篇、第四節(リツバルスキー一九〇—一九六頁)に、ヨハネの昇天に關する記事がしるされてゐる。之によれば、マンダ・デ・ハイエー、一日、三歳の童子に姿をかへてヨルダン河に下り、洗禮者ヨハネに洗禮を求めた。然るに、このとき忽ち、ヨルダンの水は退き去り、一道の光、天より射して、かれを取りかこみ、魚鳥は聲を合せて、マンダ・デ・ハイエーをほめたゝへた。ヨハネ此處において、己が前

マンダ教について

に在る者の、何ものなるやを知り、之に希ふに、己が頭に手を置かんことを以てする。マンダ・デ・ハイエー答へて曰く、われ若し、我が手を汝の頭におかば、汝の魂、汝の肉體を離れ去らんと。ヨハネ之をも肯んじたれば、即ちマンダ・デ・ハイエー、その手を、彼の頭におく。忽ちヨハネの魂、その肉體を離れ、マンダ・デ・ハイエーに、みちびかれて昇天した云々。此の傳説は、勿論何等かの核心の變形したものであるが、然も新約書中の何處にも、その核心となり得べき説話が見出されない。それ故に、此の傳説は新約書からは獨立に、洗禮者ヨハネの身邊から傳はつた何等かの原型の説話化せられたものでなければならぬ。

(三)以上の部分について、更に次の記事がある。

(リツバルスキー「ギンザー」一九一頁)、「こゝに、マンダ・デ・ハイエー、ヨハネに命じて曰く、『いざ、ヨルダンをして、ながれしめよ』(洗禮を行はしめんがため)、すなはち、ヨハネ、ヨルダンに下り之をながれしむ」

一四三

(四)「ヨハネの書」一八一—三三章(リヅバルスキー、七五—一二三頁)には、ヨハネの出生に關する記事とヨハネの説教とが出てゐる。

「星一つ、ユダヤとエルサレムの方にとび、エニシバイ(Enisbai = Elisabeth)の上にとゞまる。一人の夢占者、之を判じてヨハネの出生を告げ、ザカリヤをおどろかす、云々」

之等は何れも新約書の傳説とは系統を異にするものであり、然も何等かの發生的連絡を持つものでなければならぬ。

(五)キリスト教の洗禮と、マンダ教の洗禮との間には明かに多くの共通的要素が存在する。而も兩者が後に接觸して一が他に傳へたとするには、兩者とも、あまりに個性が明確であり過ぎる。

(六)ナゾレ人と云ふ原始キリスト教徒の別名が、後年發達した教會では、曾つて用ゐられたことのないものであるにも係らず、マンダ教徒の間に傳はつてゐることは、明かに原始時代にその起原を有することを物

語るものであると。

これらの根據によつて、此の派の學者たちは、マンダ教の洗禮者ヨハネ教團起原説を、殆ど自明の事實の如くにとり扱ひ、更に進んで此の前提のもとにヨハネ傳福音書の謎を説明せんと試みた。即ち第四福音書に、最も明瞭に描かれてゐるバプテスマのヨハネとイエスとの關係の記事、ならびに、突如この福音書の冒頭に現はれてゐるロゴス、キリスト觀はマンダ教文献の傳ふところと、共通の原型を有するものであると。

之等の議論は代表的唱導者として、ノルデン、シエーダー、ブルトマン、ヘーム、ライツェンシュタイン等の名を擧げることが出來やう。

(一) Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924, S. 76ff.
 (二) H. H. Schneider, in Reitzenstein-Schneider: Studien zum antiken Synkretismus, 1926, S. 328ff.

(三) S. Bultmann, Eucharistion für Gunkel II, 1923.
 " in Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 24(1925) S. 100—146.

(四) J. Behm, Die mandäische Religion und das Christ-

entum. Leipzig, 1927.

(註) R. Reitzenstein, *Vorgeschichte der christlichen Täufer*. Berlin, 1929.

就中、第四福音書の背景としてのマンド教傳承論を現在に至るまで、極力高調してゐるのは、ブルトマンであり、其の「最後の假定」なるものが、一九二五年の**新約學雜誌**に發表せられた。(上記、註(23)参照)それによれば、

「イエスはヨハネの弟子であつた。それ故マンド教の思想圏とは、充分に接近してゐた。ヨハネ傳とマンド教文獻とのつながりは、われらに次の事がらを教へる。即ち、第四福音書記者はイエスの精神的特色を、從來吾々が考へ得たよりも、はるかによく再現して居るものであり、之に反してより素朴な共觀福音書の傳ふところは、ペテロを通じてなされたユダヤ的退歩の跡を示すものに外ならぬのである」と。

以上の説の極端奇警であることは云ふまでもなく之

マンド教について

に對する批評の聲も亦、少なからず起つた。^(註)然しながら、共鳴者は盛に此の説を活用して**新約書註解**にまで應用した。^(註)

(註) Erik Peterson, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 25(1926), S. 236—248; 27(1928), S. 55—98.
F. C. Burkitt, *Journal of Theological Studies* 29(1928) 225ff. ("Mandaean")
Père Lagrange, *Revue Biblique* 36(1927), p. 321—349.
481—515. 37(1928), 1—36.

(註) W. Bauer, *Johannesevangelium* (Handbuch zum NT 6), 1925, S. 14ff.
G. Lohmeyer, *Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum NT 16), 1926.

既にパーキット(上記、註(26)参照)は、マンド教の基督論及洗禮をマルキオンに、光の王の思想をマニ教に由来するものとして、此の教派の洗禮者ヨハネ起原説の無根據を唱へた。

昨年、右のヨハネ起原説の根據を徹底的にゆるがせたのはハンス・リーツマンである。(註(4)参照)

その意見によれば、マンド教經典に見らるゝキリス

一四五

ト教類似の色彩は、之を詳檢するに、悉くすでに發達せるのちのキリスト教から影響せられたものであつて、キリスト教發生當時をものがたるに足る要素は一も存在せぬ。

(一)先づマンダ經典に現はれてゐる洗禮者ヨハネに關する記事は、凡てマンダ文献中の、最も新らしい層にのみ屬し、従つてマンダ教の故郷からもたらされたものではあり得ないこと。

マンダ教最古の文献と見らるゝ祭文(Liturgy)上記(7)(參照)の中には、ヨハネの名は全然引かれてゐない。然も此の祭文中には、マンダ教の洗禮に關する事柄が含まれてゐる。それ故にマンダ教の洗禮が洗禮者ヨハネのそれから由來したとする假定は、成立の餘地を持たない。

ギンザーの中には、ヨハネに關する記事がまゝ見受けられる。然しながら、その個所は悉く後年に屬するものと判定せられ得る。右書第二篇一五一—一五三(リヅハルスキー、五一頁)洗禮者ヨハネの誕生及び受洗

云々の記事(上掲ヨハネ起原說(一)參照)は、此の部分の前後に「ビザンツ」のキリスト教徒、及び「ロマ人キリスト」に對する辯駁の記事(一四〇、一五四、一五六、一五八)及びその「ロマ人(ビザンツの意)の信奉者たちは、「剃髮してゐる」といふ記述(一四八、リヅハルスキー五十頁)が在り、之らの部分は全部ビザンツ教會を通じて取り入れられたものでなければならぬ。

次に右書第五篇四節(上掲(二))、ヨハネの昇天に關する傳説の原型は、福音書のイエスの受洗に關する記述の變形に過ぎない。此の種の福音書記事の變形は、シリヤ教會に傳つた傳説の中には、さらにあるものであり、その一部分が後にマンダ經典にまぎれこんだことに不思議はない。更にこの部分の後に「ヨルダンを流しめよ」の洗禮式文(上掲(三))は、之と全く同一の祭文がネストリアン派の祭文中に見出される。之によつて見れば、マンダ經典中に現はれた洗禮者ヨハネに關する傳説は固より、凡てのキリスト教の要素がネストリアン派のキリスト教を通じて入りこ

んだものに過ぎぬと、結論しなければならぬ。^(三三)ヨハネ

の書「一八一三(上掲)のヨハネに關する記事に至つては、其の中に「キリストハパウロ」と云ふ名が出て

ゐるから、すでに出來上つた新約書から取りいれられ

たものであることは明かであり、キリスト教發生時代

とは何等關係なきものである。この個所以外には、「ヨハネの書」全體を通じて、洗禮者ヨハネの名は見出さ

れない。即ちヨハネに關する傳説がマンダ教にとり入れられたのは、ビザンツリアラビヤ時代で、マンダ教

文献中「最も若い部分に屬する」^(三四)

(二)マンダ教の洗禮儀式及び洗禮式文は、キリスト

教化せられたシリヤ人から傳はつたものに外ならぬ。シリヤのネストリヤンの洗禮式文及び其の儀式に關する記述の現存せるものを見るに、全くマンダ教徒のそれと一致してゐる。^(三五)

(三)マンダ教徒の日曜日聖別の習慣は、明かに最初

からのそれであることが經典中最古と見らるゝ部分によつて證明せられ、曾てユダヤ教の土曜日聖日の習慣

マンダ教について

が行はれてゐた形跡が存在せぬ。この事實はマンダ教

がユダヤ教の一派たる洗禮者ヨハネの教團から起原したとする假定をゆるさない。従つて此の習慣はすでに

成立したキリスト教からの影響ではあり得ても、發生當時のキリスト教とは關係のないものである。^(三六)

(四)「ナツラエ」の名稱はるか後年に、シリヤのキ

リスト教徒が單にキリストの事を「ナヅライ」(ナザレ人)と呼んでゐたことが文獻によつて證せられ、それがマンダ教徒に傳はつたに過ぎぬと見て差支へない。^(三七)

(五)最後に明かに經典よりも古く、紀元四、五世紀に溯り得るとおぼしき、骨盒、鉛板等の表文には何ら

キリスト教的要素を見出さない。^(三八)

之らの根據から、リーツマンはマンダ教徒が有する洗禮者ヨハネに關する傳説、ならびにそのキリスト教的要素全體を紀元七世紀の頃(アラビヤ時代)ネストリ

ヤン派キリスト教徒によつて齎らされた新約書から、マンダ教傳承の中へ取り入れたものに過ぎぬとし、マ

ンダ教經典がキリスト教發生當時の事情を反映してゐる

一四七

るといふ假定を完全に一蹴し、發生時代のキリスト教とは別に、紀元二世紀のグノーシス・キリスト教をマンダ教に關聯せしむる豫想をも同様に片づけた。

(六) Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäer, 四頁。

(七) 同上、四頁以下。(八) G. Dietrich, Die nestorianische Taufkirche(1903) S. 24, 51. (九) リーマン、上掲六頁。(一〇) Lidzbarski, Johannesbuch der Mandäer, S. 108. (一一) リーツマン上掲七—八頁。(一二) 同上、八一—二頁。(一三) 同上、二二—二四頁。(一四) 同上、一四頁。(一五) 同上、一四—一五頁。

六

右、リーツマン説は、その史的根據に於て相當確實なものであると見られ、所謂、マンダ教洗禮者ヨハネ門下發端説は、之で一段落をつけられた形である。

然しながら、ネストリヤン教影響以前のマンダ教の正體如何は依然未解決のまゝ残されてゐる問題である。而して之が究明は少くとも左の二つの點から見ても、宗教史上極めて興味ある事柄であるやうに思はれる。

(一) マンダ教は混合宗教の模範的標本である。ネス

トリヤン派キリスト教、及び之よりも更に後年に加はつた回教の要素を除いても、尙少くともペルシヤ教(マニ教)及びバビロン占星教の要素が原マンダ教の二部を構成してゐることは明かである。之に加へて最近、

ルドルフオッターはマハバラタ中の *śūta* 傳説に由來した要素をもマンダ經典中に探らんと試みた。^(三六) 果して然らば、マンダ教は殆ど東西の代表的成立宗教を網羅して、然も完全に一の獨立宗教を構成し、整然たる儀禮、

經典、教義を備へて、高等宗教の列に加はつた點、宗教發達史上の興味ある一現象と見なければならぬ。

(三六) Logos 17(1928), S. 298ff(“Moderner Vedanta”)

(二) リーツマン説を前提とし得るならば、ネストリヤン東漸史の一材料として、マンダ經典は意味を有する。由來、シリヤと支那との中間に於けるネストリヤンの史的材料は甚だ乏しく、之を補ふに足る史料の發見が、斯界の渴望であることは云ふまでもない。此の見地からマンダ經典の原典批評研究を行ふ事も亦、殘された一つの課題であるやうに思はれる。

宗教起源説と至上神の問題

——シュミット著『比較宗教史綱要』について——

宇野圓空

シュミット師がこの新著を私に寄せられたのは、はや昨年の秋も末であつた。それは當時キーンに在任した岡正雄氏の手を経て、私の小著『宗教民族學』を見、またその内容の説明をきいて、その喜びと感謝の表明にといふことであつた。そこでまたこの書を我國の讀者に紹介することは、當然私の負ふべき義務でもあるが、既に年内にと豫告されてゐたその英譯も出版されたので、それは單に今の様な私情からのみではない。同師の宗教民族學に於ける傾向と運動、及びその著作や學說の内容については、往々不當といはれるまでに前記の拙著に書いておいたが、この新著は或る意味でそれらの要約でもあり、またその後の研究の方向づ

けでもある。先の大著『神觀の起源』は、第二卷が出たきりでまだ完成しないけれども、その論述が廣汎すぎるため、これに代るものといふ要求が方々からあるので、キーン大學での講義『宗教の起源及び發達の理論と史實』の草稿を整理して、一とまづ講義、演習及び自習の用書として公にするといふのである。しかもその序文にもある通り、前著になかつたトーテムズム學說と天神説に關して各々一章を加へ、さらにその第三卷第四卷に説く豫定である原始文化の至上神觀念の問題が、この書の最後の三章に於て概説されてゐるので、それは今後に豫想される著者の全體系をも窺ふに足るものである。

第一編の三章で宗教學特に比較宗教史の研究方法や態度の問題から、第十八世紀までのそれらの學說の種類と發達とをあとづけ、第二編で第十九世中の自然神話學說、呪物崇拜說、祖靈崇拜說及びアニミズム說を紹介批評して、星宿神話說、トーテムズム說、呪術說及び呪力說に關する第三編のそれで、本書はその前半を終つてゐる。そしてこれらの學說の時代にそふての興廢をかへりみつゝ、個々の學者に於ける特徴と傾向を説いて、それを大體系統的に要約したところは、一つの宗教學史として獨特な價值をもつと同時に、表題通りのハンドブックとして人々を益するところが多いであらう。しかもその後半の第四編は、天神に關する學說の前世紀に於ける一般的傾向から、ラングの所說の内容と意味を述べ、最近のこれに對する諸學者の認識と理解とを説いて、最後の第五篇で根本的に文化史的方法の必要と文化圈說の意義を明かにし、原始文化に於ける至上神の分布とその特徴及び儀禮を見、さらにそれらの共通の根源と、種々なる文化圈に於ける後世

の變化發達を概觀してゐる。即ちこの點では本書はむしろ著者独自の學說の展開であり、前半はむしろその豫備とも見られるので、それが特殊な主張に向けられた一つの論策であることは、教科書といふには不適當であり、同時にもつと高く評價さるべきものである。

それで全體として可なりポレミクの傾向は所々にあらはれてゐるけれども、前半の諸學說の叙述と批評とは、比較的に公正な態度に於てなされ、それらの學說の意味の把握と難點の修正などには、著者の博識と卓見がひらめいてゐる。宗教學に於ける民族學的考察がラファイターを源としてドロスの呪物崇拜とベルジェのアニミズム的解釋とに分れ、それが後の二つの學說の發展を豫想させるといひ、第十九世紀初期の宗教哲學に於て、新教學者に於ける主觀的感情主義も、舊教系統の客觀的傳統主義も、ともに前代の合理主義に對する反動であるといふのも、興味ある見方である。宗教の起源についての祖靈崇拜說を批評して、それが種々の文化層に於て、各々異つた動機と觀念と儀禮をもつ

ことを指摘し、特にその至上者の觀念と結合した場合を力説したのは、周到な民族學的知識の賜である。アニミズム説に對して著者は相當にこれを評價し、それを普遍化したり宗教の根源と主張しない限りに於て、多少の修正をもつてその重要な意義をみとめようとしてゐるが、トーテミズム説についてはフレイザーの再三の變説を嘲り、フロイドの構想の非科學的なことを痛撃してゐる。呪術説を主知主義と感情主義、及び意志主義の三つに區分したのは、珍らしい觀點でもあり批評でもあつて、宗教起源論としてすべてこれらを思索的演繹的な考察にすぎないといふのも痛切である。もつとも著者自身が最初から非人格的な呪力觀念は宗教的對象とならないといふ獨斷から出立してゐるのはこの問題に關するかぎり致命的な缺陷であるが、いはゆる呪力や呪術の種々相を、諸民族に於ける事實について精密に確め、特にマナの語義の誤られた意味を正さうとしたのは、從來これらを漠然と採集結合するに急で、普遍的な宇宙力などゝ見た學說に比して、著者

の不撓な學的努力を多としなければならぬ。

天神や至上者の觀念の重要さは、すでに上記の諸説の批評の中にも説かれてゐるが、その組織的考察は本書の後半を形つてゐるので、こゝには『神觀の起源』その他にもあらはれてゐない種々の論點が加へられて新著の特質を發揮すると同時に、年來の著者の主張とその根據とを一そう簡明に了解させる。至上神の觀念に對する前世紀中の取扱を瞥見した一章は、あまりに簡單でさのみ重要でなく、ラングの學說の解釋と評價は、前著での試みが多少整理されてゐるだけで、別に新しい問題が出てゐるわけではない。しかしフォン・シレーダーをはじめ最近に至上神の問題に觸れた宗教學者や民族學者の所說については、可なり周到に解説と批判が與へられてゐるので、一九二六年の『神觀の起源』第一卷の再版で著者が増補したものに比して、重要な學者の名も幾人か増し、これに對する著者の立場もよほど詳細にかつ明瞭に示されてゐる。中でもベッタツ・オーニの方法に關する好意と批難とは、シュミッ

トとして無理もないと思はれるけれども、前者の歸結がなほ發表されないに拘はらず、私としてはむしろこれに與みすべき點が多いやうであつて、この問題について『宗教民族學』に略説したところを、今に改めるべき理由を發見しかねる。

宗教の起源を至上神の觀念を中心として説明する著者の立場に、宗派的な意圖があつてもなくても、その學的根據は嚴密な民族學的考察にあるので、その方法論的正確こそは自らその主張を評價する根本的標準である。それでいはゆる文化史的方法の由來と意義については、これまで著者が『宗教民族學週間紀要』に繰かへし發表した以上のものではないが、それを空間的並列關係に於ける文化圏と、時間的序列關係に於ける文化層とに分け、各々文化の諸要素とそれらの結合との移動傳播を認めようとしたところに、その方法論的基礎はよほど鮮明になつてゐる。ことにその原始文化と初期文化に於ける各三圏の並立に次いで、第二期文化と第三期の高等文化とを、それらの結合發達によるも

のとして區分したところは、五年以前に著者の發表したものと、各自の分布と性質の見方が大分變つてゐて、特に後期の文化に關する考察が、漸次精細になつて來たあとが認められる。しかもこれが一そう細かい形式に進められるほど、著者の出立點とした他の文化圏説との距離が大きくなることは免れないので、これらの代表者たちの至上神についての見解に、著者が少からず不滿であるらしいのも餘儀ないことである。そして文化圏の構想になほ大いに補修の餘地があることは、著者自身も承認してその努力を止めないのであるが、こんな見方の學的意義は十分にみとめても、具體的な事例の忠實な民族學的觀察は、かへつてこれらの文化圏や文化層の圖式化を、それ自體に解消せしめるに近いことが豫想される。

至上神に關する民族學的事例が、ピグメー諸族についてのほか、『神觀の起源』第二卷のそれにもまして豊富になつてゐるのは、著者の指導による現地調査がなほ各地に向つて進められ、その報告が年々集積され

てゐる結果であらう。しかし特定の觀點からする事例の数がいかに増大しても、これをいはゆる原始文化の特徴と見なす根據は、依然として不十分のやうであり、かつ原始文化特にその中部圏に屬するピグミー諸族等が、人類の最原始の状態を示すに近いといふ想定自体に對する疑問が、至上者による宗教起源の斷定を動搖させる。それ故むしろこの點について著者はより多くの努力を拂ふ必要があるので、至上神の分布やその住所、形態の觀念と名稱、及びこれに對する儀禮や態度の一致を説いたところで、それは却つて心理學的進化論に好都合な資料となるのみである。またこれらの觀念や儀禮の後期文化に於ける變化をあとづけることは適切であるが、たとひその原始性が一つの假設であるとしても、これを錯雜墮落の過程と見なしたり、その全知全能その他の道徳性を高調して、これを典型的な一神觀に歸着せしめようとするが如きは、あまりに神學的な無用の説教である。

なほ本書が比較宗教史といふ表題にもかかわらず、

宗教起源説と至上神の問題

その『宗教の起源及び發達』といふ副題が示す通り學史的解説と批評に於ても自説の構成に於ても、終始宗教の發生的考察ことにその起源の解明のみを問題としてゐるのは、いかにしても從來の宗教學の傳統に踞したといふ憾がある。たとひ著者がこれを宗教心理學と區別したとしても、宗教の起源や發達のみを説いて、宗教學徒は能率終りとして満足してゐるわけには行かないので、比較宗教史が諸宗教系統の變化に於ける相互關係、宗教心理學がその靜的な關係の考察としていづれも宗教類型學を成すといふに至つては、その科學的目標のあまりに狭小なものを恨まざるを得ない。さらにこれらに宗教哲學を加へて宗教學を成すといふ著者の見解は自由であるが、この場合にはなほさら宗教の經驗的研究の意味が疑はれるので、そこにはせめて形態論的考察からの一轉回の必要が痛感される。學科體系の區分などはともかくとして、卷頭の方法論に説かれた比較宗教史としては、本書も今少し廣い範圍へ進展するのが至當であるやうに思はれる。

『中世寺院經濟史論』論評

阿部眞琴

中世寺院經濟史の研究は、中世寺院の凡ゆる活動の分析の基礎であると同時に、封建的社會經濟機構一般の闡明のためにも不可缺の條件である。そのわけは、寺院が中世社會に大なる比重を有するが故のみならず、中世の社會經濟史料が大部分寺院關係であるため、中世の社會經濟機構は寺院から先づ明らかになつて行く順序をとるためである。にも不拘、今日までこの方面の研究のために多くの努力がさへげられたといふ事はできない。夫は中世社會經濟史研究の未發達の原因或は未發達夫自體の表はれである。この事實に注目され、そして夫を教へられた事は、細川龜市氏の一の功績である。

細川氏の著書『中世寺院經濟史論』は、かくて、前

期封建時代の寺院經濟、特に寺領に關する基礎的研究を目的として書かれてゐる。すでに本書については、雑誌・新聞其他に於て、多くの人々から論議され批評された。その價值について、その成功した點及び失敗した點等について、種々の方面から論ぜられてゐて、すでに討論終結であるやうにみえる。しかも、本書が、宗教及び歴史に關心を有する何人もが無視し得ざるものであるが故に、吾々は吾々として、若干の愚見をのべざるを得ない。

人々は、氏の論述の態度に關する宣言を見て、その非凡になるに氣がつくであらう。曰く、『寺領の諸機構に關する靜死的・平板的羅列にあらずして、其動的姿態の把握に存する。』『事物はそれを生成・發展ならび

に没落の過程に於いて——簡単に云へば、運動の流れに於いて闡明することによつて……全面的様相の理解に到達する。」云々。

氏はこの事を遂行するため次の如く計畫された。『本書の時代的對象を専ら前期封建社會のみに限定せるに拘らず、第三章に於いて、寺領の成立ならびに發展の過程を論じ、第四章以下第十章まで主として其最高の發展段階たる、従つてまた、寺領の最も純粹なる形態たる、前期封建社會の寺領の解明を果し、斯くて、第十一章に至つて其の没落の過程を闡明し、最後に寺領の歴史的地位を總括的に論究するであらう。』

吾々は、氏の宣告された如き論述の態度が全く正しき研究者の態度であり、そしてその態度を持った研究者の計畫が右の如きものとなるであらう事とを承認するものゝ、かゝる氏の抱負が本書に於いてどの程度まで果されたかは、實際に讀まなければわからない。

吾々は、例へば、氏の社會發展段階に關する見解、従つて、時代區分の仕方、それに附隨した平泉・本庄・黒

正博士說批判の仕方等について論議するをさけて、直接寺院經濟史に關する部分のみを問題とする。

氏によれば、寺領のはじまりは王朝前期の寺田であつて、夫は『佛教の弘通』と同時であり、朝廷・貴族の保護の下に、奈良朝佛教の華々しき展開を以て、發展し始めた。そして氏は、寺領の成立過程は寄進・買得・開墾・押領等の諸手段によつて招來されたとし、數多くの事例を並べてゐる。この部分の論述は、本書本來の題目に關するものではなくて、氏は『織豊時代以降の御朱印地寺領に關する』部分と共に、その一層詳密なる研究は、他日に期してゐられる。その他日のために、吾々の意見を述べておくのも無駄ではないだらう。

吾々の考へでは、王朝前期の寺院經濟は、寺田のみでなくて、奴婢・封戸等の結合として見られねばならぬ。そしてそれが庄園を基礎とするに至る過程に於いて、氏の所謂『運動の過程』に於いて、見られねばならぬ。そして、量的な單なる集積でなくて、王朝時代か

ら庄園・封建時代への轉換においては寺院經濟の質的轉換が問題となる。單に寺田の文献にあらはれたはじめ、その變化について述べるだけでは、氏の抱負が失望を感じてしまうだらう。

次に氏は庄園組織の時代を説く。寺田はその不輸の特權を有したが、班田制度の物質的構造によつて規定されてゐた。庄園は不輸不入の特權を有する。而して封建制度の時代になつても、寺領は他の世俗的庄園と異つて依然不輸不入の特權を有した。これが氏の最も強調される『寺領の本質』である。(氏によれば、寺領の本質とは、廣義には『本書全體の論述であり、狹義には『世俗的領地に比して異なる本質的、特徴』である。)かくの如く、氏の『本質』といふ言葉に對する解釋は、全く奇妙である。『本質』といふものは、概念上の單なる區別づけではない。特に社會事象に關しては、夫は基礎構造の分析の結果はじめて認識されるものである。又事實としても、世俗的領地と寺領との間の、かくの如き截然たる區別は存在しなかつたと思はれる。

氏の所説を更につゞけやう。庄園領主と封建領主との根本的相違點は、次の三點とされる。第一、前者に在つては單純なる土地所有者であり得たに反し、後者は必らず其の政治的支配權力を通じて、自己に附屬せる土地および人民を支配する點に在る。第二、庄園領主は原則として、自己の庄園以外に於ける他の如何なる人の支配をも受けず、獨立不羈の地位に在つた。然るに、世俗的封建領主は常に幕府の支配下に屬し、其の監督の下に在つた點である。第三、は庄園は私領であるが、封建領土は私領に非ず。吾々の疑問とするところは、然らば、庄園は政治權力の存在せざる一の農業共同體であり得たであらうか? といふ事である。

氏によれば、庄園領主は『私權化された公權力』の把持者であつた。公權私權といふが如き言葉は、それ自身としては何ら社會的・歴史的意義を有するものではない。夫がいかなる社會組織・國家組織におけるいかなる權力かと問題である。氏の如き説明方法は、何ら庄園・封建領土の區別を明らかにするものではない。階

級社會であつた庄園社會に、政治的權力がない事があり得たといふが如きは、先見的に否定される。

それはそれとして、庄園は不輸入の土地であつた。前期封建社會が成立するや、凡ての土地は原則上鎌倉幕府の支配權に服従せねばならなくなつた（これはどうかと思ふ）けれども、寺領のみは依然として不輸入の地であつて、寺領は大封建領主に發展するに至つた。こう氏は説明される。

もう一度考へ直さう。庄園は不輸入の地である。

封建寺領は不輸入の地である。寺領は封建領主となつた（『本質的轉形をとげた』）では、寺領庄園と中世封建寺領との差異はどこにあるか？

氏の廣大な論述の中から、此の疑問に對する答へに當ると思はれるやうな部分を引いて見やう。『前期封建社會に於ける封建領主としての寺院の物質的基礎は、先づ其の前代より傳承され來つた庄園そのものである。庄園體制は封建制度成立のための必然的前提條件を成すものであつて、之れ無くしては、假令封建制度

は成立し得ると假定するも、而も少くとも歴史的事實と其形態を大いに異にするものがあつたであらう。而して庄園領主の大部は其の儘、封建領主に「發達」したるにあらずして、其發展の過程に於いては本質的な轉形を伴つた。寺院の封建領主的地位の結成は更に此の過程に於いて醸成されたのであつて、而もそれがためには王朝時代に於いて集積され來れる庄園が最も基本的な成素を成したるものなることは、吾々の茲に特に強調せんと欲するところである。』

『然れども、封建領主としての寺院の物質的基礎は、單に其の前代たる王朝時代より傳承されたる寺領庄園のみではなかつた。前期封建社會に於ける朝廷および幕府による寺院の施與の如きは、其の尤なるものゝ一つである。』

いくら讀みつゞけても、本質的差異に行きあたらない。氏にあつてはたゞ領地の量的増大のみが問題であるらしい。（此の場合、寺院とその庄園の自家たる貴族との關係は勿論問題とならねばならぬ。）

次に、封建領主として寺院の有する寺領と地主としての寺院の有する私領との區別について考へやう。氏は云ふ、前者は權力を伴ひ、後者は伴はぬ點で異るのだが、權力を伴はぬ所有地が、いかにして年貢をあげ得たであらうか？ 本邦中世の如き、土地に對する權利に無數の段階のある場合、それを權力を伴ふ及び伴はぬ權利、領有權・所有權等によつて片づけるのは甚だ無理であらう。

本書では、寺院の中央機關は學侶評定衆・三所十聽衆なる評定機關と年預會行事なる執行機關の二機關から成る如く云はれてゐるが、これは單に高野山に就いてのみ云へることで、この點に關しては、更に多くの寺院について、研究される必要がある。そして、高野山に就いてのみでも、不完全である。こゝに於いてこそ、發展の過程・運動の様相に於いて見ることが必要であらう。寺院の中央機關は必ずしも常住不動ではなかつた。次に氏は、年預は財政、會行事は行政の機關の如く云はれるが、これも必しも、しかし明確に區別

され得ない様に思はれる。そして、氏が寺院の政治的權力を強調されながら、その武力たる僧兵については單に寺院没落の一要因としてのみ言及されてゐるのは不思議である。ある個所に曰く、『寺院の封建領主的地位を克服すべき社會的必然性が刻々として肉迫しつゝ、あつたからである。寺院の物質的基礎が鞏固に結成されるゝに正比例して、彼等は四隣の諸大名と何等かの軍事的關係を保持して攻防に備へ、諸大名と兵火を交ゆることも決して珍しきことではなかつた。而して「在天」の寺院が「地上」へ下向したことは、聽て彼等の神秘的外被の剝奪さるゝ動機となり、「王城鎮護」と號する寺院も、世俗的領主と聊かも擇ぶところなきものなることが暴露さるゝに至るや、彼の應仁の大亂によつて容赦なく寺領の特權が根本的に侵害せられ、田野そのものが押妨せられ、斯くて寺領没落の第一段階に轉入した。此の第一段階に於いて没落せる寺院はまことに大多數に亘つたのであるが、而も諸大寺院は強盛なる兵力を養つて自己を防衛し、他を侵掠して居たがた

めに、未だ必らずしも滅亡したのではなかつた。けれども斯くして漸く残存せる寺院も、信長および秀吉等の一聯の革命兒の前には如何ともする能はず、遂に背を脱いで哀を乞ひ……」この寺院の軍事行動はしかし必然的であつた。夫は他の封建領主との對立に於て用ひられた武力行動であつた。他の一面、農民と僧兵との戰鬪も行なはれた。蜂起した農民が寺院を包圍した時僧兵はこれと戰つた。納税を拒絶した村落へは僧兵が攻めて行つた。本書中にもそのことが少し云はれてゐる。『而して吾が寺領農民の如きも屢々領主たる寺院を襲撃して放火し、或ひは寺家の軍隊を撃破したこと

さえもある。それはとりもなほさず、多年に亘つて加えられ來れる寺院の誅求と壓制に對する反抗に外ならない。併しながら戰國亂世に入るに及んでは、農民は再び武力の前に屈し、從來にも増して恐るべき慘酷なる方法を以つて租税の誅求を受けねばならなくなつた。これは『社會經濟史上に於ける寺領の地位』なる一項目中の文章であるが、これらの事實をもつと正確に

みとめ、政治的權力の附隨した武力としての僧兵が問題とされねばならぬ。

亦、地方統制組織としての下司・公文・雜掌・番頭・刀禰等の職掌の何れをも徵税に關する事務を司るの一天張りで説明し、又例へば、刀禰の説明に際しては、公文・刀禰・御代官連名の文書（一八八頁）の刀禰にのみ傍點を附して、公文等を見無視し、又似たやうな文書を引用して、公文に傍點を附して、公文の説明に使ふといふやうなやり方や、又これらの等級の上下を説明するに際し、氏の結論に都合のいゝ文書のみを採用して、他のちがつた等級の順序で連名してある文書を無視するが如き風の見えるのは、少しインチキである。

氏の作職制度に關する研究は、本書中の白眉である。併し、その制度が、近世の村吏と結びついた小作制度（氏によるとそれは必然的に結びついてゐる）や『近代的市民社會の土地所有制』に對する一の基礎的出發點とされたことは、今一度、種々の概念を明確にした上で考へる必要があらう。

次に『寺領農民の租税負擔』は、まことに簡単な、時代的變遷を無視した論で、兵糧米・京上役の如き、その概念に於いて、誤謬におちいつてゐる。又氏のあげられた農奴制度の特質は、大體佐野學氏の『日本歴史』から抽出されたと思はれるが、領主の農民婦女の貞操蹂躪をその一特徴とする事の不可なることは、かつて土屋喬雄氏が或る新聞のブックレビューにかゝれたし、又『社會經濟史學』の創刊號の書評(山口榮藏氏)にもかゝれてゐる。氏は亦、土一揆は、幕府に對して暴力を以て徳政令の發布を要求するものであるとのみ定義されてゐるが、そのみでなくて、夫は領主に對する農民の一揆一般である。

寺領没落の條件は、第一、守護地頭の權力不當伸張第二、寺院の世俗化・租税の誅求、正體の暴露、第三、寺院が武力を擁して、豪族の間に伍した事、とされてゐる。これらの事が何れも必然的な事として強く表はされてゐないこと、平板的羅列であることは、吾々の不満とするところであり、且つ、氏の宣言に反すると

ころである。全體的・統一的説明の下に、そして、中世末期に於ける、寺院經濟の商業的方面への發展・商業的要素の獨立化と結びつけて説明する必要がある。本書の範圍は氏のことわられた如く、特に寺領の研究ではあるが、全體的動學的説明のためには、この事が不可缺に必要であらう。

『中世寺領の歴史的地位』の章で、『社會經濟史上に於ける寺領の地位』、『法制史上に於ける寺領の地位』、『宗教史上に於ける寺領の地位』について述べられてゐる。此の章でも亦、平板的羅列でなくて、相互聯關が要求される餘地がある。そして、社會經濟史・法制史・宗教史上の史實から云つて、論議さる可き點も多少あるやうに思はれる。

最後の結論として、次の如くあげられてゐる。第一中世寺院は其の領地に對して不輸不入の特權を獲得し、それ自身の權力發動によつて專制的行政警察の權力を行つて居た。第二、上述の特權は幕府の直接的統制權に對する除外であつて、寺院統制組織たるや、強

大なる權力を以て中央および地方を統制し、領民の租稅輸納を全からしめんとした。戰國時代以後、幕府の威嚴全く地に墜ちると同時に寺院の神秘的正體は漸次明るみへ持ち出され、其の特權を侵害し、寺領を押妨するものもあるも、世人これを異とせざるに至り、近世には全く往年の氣魄を失ひ、その封建領主的特殊地位を失つた。第三、寺領は、世俗的領地と異り、沒收・國替されることがなかつた。夫は寺領の有する治外法權の當然の結果であるとはいへ、他面また、寺領の封建領主的地位を強くした。第四、寺領の物質的基礎の強固化は教義の貴族化を導き、密教の道へとひた走り走り続け、加持祈禱に専念しつゝ富の蓄積に餘念なきに至つた。之に對立して、平民佛教——一向宗・日蓮宗等——が勃興した。これが、本書五八〇頁の總結論である。吾々今こゝに、この總結論について云々するを避け、單に紹介にとゞめておく。

最後に、史料取扱上の技術的な點等について、すでに多くの人々によつて云はれてゐる。就中、廣島史學

研究會發行の『史學研究』第二卷第三號の書評（小倉豊文氏）には一般國史學の常識・古文書學の上から疑義難點を詳細に指摘されてゐる。吾々はそれを更にくりかへす必要はない。尙、看過し難き點をあげれば、七五頁以下の、寺から寺への土地賣買、僧侶と僧侶との間の賣買の證文を以て、寺院の土地買得の史料とされるが如き、亦室町頃の史料を以て、上代を律するが如き時代錯誤が散見してゐる如き、史料・引用書の價值評價が全くなされてゐない等である。

本書は主として、高野山について研究されたものであるが、それだけでは不充分であることは勿論である。特に高野山は史料の豊富さの點では典型となり得ない。又高野山の史料のみについても、『紀伊續風土記』の如き豊富な史料集を充分利用してゐられないが如くに見えることも、更に史料の缺乏を大にしてゐる。その他の寺院では、『東寺百合文書』『東大寺文書』は缺く可からざるものである。又、今度出版される『大乘院寺社雜事記』は、中世寺院經濟の研究のために

汲めども盡きぬ豊富な史料の泉とされるであらう。これ等の文書・記録の名を、氏は所々にあげてはゐるがその刊本のみによる、且つ極めて不完全なる利用にとどまつてゐることをまぬがれない。何にしても、これらの文書・記録の出版の完成は、吾々の最も要望するところである。

吾々は氏の尊敬すべき書物が、いかに大なる努力の結果出来たものであるかを決して忘れない。にも不拘吾々は多くの非難を加へた。その往々不遜にわたつた事については、氏に對して深く謝罪せねばならぬ。しかも、氏の努力の結果が、かくも多くの缺點をもつた一半の理由は、氏が現在の日本史學の到達した水準に精通すること極めて少きであらう。中田博士以下の大『先考』のみならず、最近の多くの論文が参考にさるべきであつた。その數は必ずしも氏の考へらるれ如く乏しくもない様に思はれる。

史料の取扱方や讀み方の點で、氏の如き『獨學自得』を本領とする現代苦學黨』の人をせめることは、無理

だといふこともできる。人々は皆夫々の特長を持つ。吾々の前に横はる道は、かくて、一致協力の道でなければならぬ。中世寺領の研究の如き、重要な問題に關しては、經濟史家・法制史家・宗教史家等を含めて、凡ゆる歴史家が、各々その技術的特長・専門を發揮しつゝ、統一的努力をなす事が必要である。中世寺領研究の原始林に對しても、かくの如き協力の前にこそ、坦々たる大道が約束される。細川氏は先づ、この困難なる事業に着手せられ、そして、今後の研究コースをも示されてゐる。以上無遠慮なる言を多く吐いたが、今後に於ける氏の研究の發展を期待してゐる者の希望として、諒とせられたい。

幻影消滅の宗教

— Wm. P. Montague, *Belief Unbound* の紹介 —

増 谷 文 雄

現代が未曾有の宗教革命を経験しつつあることは、

最早何人も疑ひをいれる餘地はない。既成宗教が暴露しつつある腐敗と不合理とは、所謂暴露戦術をまつまでもなく、反宗教的理論及び運動は倫理的にも哲學的にも多くの正しきものを含んでゐる。しかしこの反宗教的理論及び運動のよりて來る所以については、未だ理解の徹底に足らざるものが感ぜられる。

しかるにいま、この“*Belief Unbound*”の中においてモンテューグ *Montague* の指摘するところのものは、この「反宗教的」の理解の徹底に更に一步を進めたものである。彼は言ふ「これらの論理的確實性如何を全たく離れて見るとき、この反宗教的理論なるものは、現代の様式または氣質と深く適合一致するところに、心理

的の力強さを有してゐる。反宗教的運動が堅實にしかも急激に影響を深めつつあるのは、時代の一般精神とこの適合一致があるからである。」と。

今日まで宗教が現代の理論または運動と妥協しようとした試みは數知れぬ。而もそのすべてが悲惨な或は滑稽な失敗にのみ終つてゐる。それには充分の理由がある。現代と宗教とを理論的に妥協させるだけでは不十分であつた。氣質の相異が根本の相異であつた。時代の根底にひそむ「宗教への嫌忌」を理解することなしには、宗教が現代にむかつて差しのべる妥協の手は成功しない。

しからば、現代の根底にひそむ「宗教への嫌忌」にも拘らず、宗教が現代の中に迎へ入れられる方法がある

だらうか。その方法についてモンテীগは「それは宗教の革命的轉向 revolutionary reorientation」と、超自然的存在の根本的再解釋 radical reinterpretationとを含んでをる。これによつて宗教の没落は阻止され、神の觀念は新しい安全な地位を人間の生活の中に確保するであらう。」といつてをる。而して、かくの如くにして再建さるべき宗教の型を、彼はプロメシアン、レリジオン Promethan Religion と名づけてをる。

プロメシウス Promethus は昔から多くの詩人に悦ばれたギリシヤ神話の中の一人物である。彼はゼウスに反抗して人類の味方となり、文明と技術とを教へた神である。その罰としてゼウスは彼をコーカサス山 Mount Caucasus の巖に鎖でつないだ。すると兀鷹が

來てプロメシウスの肝臓を食つた。けれどもその肝臓は食はれ、ば食はれる後から新しくまた出來てきた。この責苦はプロメシウスがゼウスに服従する氣にさへなれば、いつでも容易に免れることが出來るのであつた。けれどもプロメシウスは斷固としてそれを拒んだ

のである。かくて彼は剛氣な忍耐と反撥する意力の象徴となつてをる。

モンテীগにとつては、プロメシウスは、理想の優位と自由なる慧知の力との權化である。人間は永久なる理想を確持しなければならぬ。而してその實現は神への服従によらず、たゞ知慧の自由による。理性の革命的行使によつて、この現實の社會生活を作りかへて行く義務と努力とによらねばならぬ。

此處で吾々は、モンテীগが新實在論の闘將であることを思ひ出さねばならぬ。新實在論は英米に起つた新運動であつて、從來の實在論がやゝもすれば過境的超絶的な實在を立てるか、或はまた自然的實在論となつて二元論に墮してをるに對して、この新實在論は、むしろ實證主義の系統を引き、理想主義または浪漫主義に反對するものである。その闘將の一人、ペリー Perry の言葉によれば、これは「幻影消滅の哲學」である。

かくて、モンテীগの提唱する 'Promethan Religion'

はまた「幻影消滅の宗教」である。積極、進取、知慧の自由をふりかざし、科擧の勝利が成就せるところの成果を忍耐強き協同によつて集積し、神の天國によるあらずして、吾等の地上にうち建てんとする宗教である。而して、かくの如き「宗教の革命的轉向」は可能であるかの問題に對しても、彼はまた勇敢に、これは甚だしく困難な仕事ではない。けだし、「道をさへぎるものは、眞理にあらず、傳統のみなればなり。」と答へてをる。

最後に、この宗教の型が現代と握手しうる所以は何か。それは極めて簡單、「プロメシウスの氣質は、即ち現代の氣質であり、また人間生活の現代的理想を最もよく表出してをる。」からなのであると彼は教へる。

思ふに、モンテグの所説及び提唱は、現代の淺薄紛々たる宗教論の中にあつて、より深き洞察と、それに基づく大膽なる提唱と、それを背景づける新しき哲學とによつて、最も根底ありまた暗示に富んだものゝ一つと言ふことが出來ると思ふ。

文化形相に基く葬儀の分析的研究

Bendann, *Death Customs* 1930, New York.

杉 浦 健 一

一 葬儀研究の態度

死者に對して行ふ儀禮の研究は宗教民族學の興味ある問題の一つである。然し宗教民族學は今日完成された科學ではなく完成されつゝある科學である。従つてその研究の方法も甚だ多様であつて斯學に志す者は先づ如何なる方法によつて研究を進めるべきかに迷ふのである。斯かる状態にある科學であるから宗教民族學研究の成果を批判するにあつても先づそれが執る研究方法から吟味してかゝらなければならぬ。本書の著者ベンダン女史もこの點を明かにするため、死に關する習俗を説明するに先つて、現在宗教民族學研究に於ける二つの相對立する研究方法即ち比較方法と文化

史的方法とを批判して兩者の長をとつて自家の態度を立てゝゐる。

比較研究法と云ふのは多くの地方に存在する類似した宗教的習慣の比較から推測してこれ等は人間共通な心性の産物として多くの類同性を持つてゐるものと説明する。これに従ふと類同性のない宗教習俗は全く除外され類同性さへ持てばその原因の如何に拘らず同様なものと考へられる。

これを埋葬儀禮に就て考へれば火葬は多くの地方に行なはれる埋葬法であるこれ等は火葬と云ふ點では類同性を持つてはゐるがそれを行ふものゝ目的・動機を見ると印度のベダ時代或はシベリヤの或地方では火葬

の時煙が眞直に昇れば死靈が天國に行つたのだと信じて満足する。これに對してオーストラリヤ・メラネシヤ地方では火葬の一つの重要な目的は死人の靈を障害なく安全に死者の國へ行かしめる目的を持つて行なふのである。ここに於て同一の儀禮が全く違つた動機目的から行なはれてゐることを知つた。これによつて儀禮が唯だ表面的な類同性を持つことのみから、それを産み出した心意性の類同までも結論することは正當でないことが明かとなつた。

斯くして單に比較研究によつて引出された一般的法則は誤謬が多い。斯かる誤謬は文化形相に基いて複雑な類同性の動機目的を分析せず唯だ表面上の類同性を持つてゐるものは皆同様な人間の心意性の所産であるとする事より生ずる。スペンサー・フレザー氏等の如く舊派に屬する學者の比較研究法は異なる動機・目的より生じた所の比較すべからざる資料までも比較研究方法によつて簡單に綜括してしまふ。即ち各々の民族獨自の歴史的發達を考慮に入れず外見上類同性を持つ

文化形相に基く葬儀の分析的研究

つたものは凡て根本の心意性に類同性を持つものであると云ふ假定に立つてゐる。彼等はこれによつてしばしば學問のために悲しむべき滑稽を演じて來た。

以上に述べた舊派の比較方法に對立して新しく起つたのが文化の移動傳播を根據とする文化史的研究法である。これは人心作用同似説及び進化思想に反對して文化の類同性を傳播と云ふ機械的な假説によつて説明せんとするものである。葬儀に就てこれを考へて見ると死の原因・埋葬の方法・弔葬の行儀に關する習俗を分析的に研究して行く時屢々移動・傳播の事實を見る。然し相異なる文化形相内にある類同性を凡て傳播に歸することも亦贊成出来ない。斯くして葬儀の類同性を内的原因に基いて起る心意性の進化に歸することが單なる假定に過ぎないと同様これを機械的な文化の傳播によつて生ずると云ふ主張に基いて研究することも亦假定に外ならない。グラウブネル一派のやうに傳播のみによつて文化の類同性を解かんとすることは未開人の精神的所産が色々に分化することを全く認めない主

張である。従つて斯かる意味での傳播説は同一文化形相内に於て同一環境から生じた現象に於てのみ主張され得ると云ひ得るに過ぎない。吾々は前述の比較方法と同様斯くの如き一面的な歴史的研究法に基いて全世界に行き亘つてゐる葬儀の確實な研究を期することは出来ない。例へば髪を切つて悲しみをあらはす弔葬の行儀はメラネシヤ・オーストラリヤ・印度を初めイスラエル・ローマにも日本にもその他各地に見られるが唯シベリヤ地方には見られない。世界各地に見られるものがシベリヤ地方に見られないと云ふことは注意すべきである。これを地理的遠境から考へると、シベリヤ地方は氣温の關係で髪を切つたり剃つたりすることは血液を凝固せしめるから、斯かる行儀を缺くに至つたのだと云ふことで説明がつく。これより見ても傳播は何れの地域にも自由に行なはれ得ないことが明かとなつた。然し如何にシベリヤ地方の文化及び遠境は他のそれと全く違つてゐると云つても葬儀を缺いてゐる譯ではなくその他の葬儀に於ては他のものと類似した所

が多いのである。例へば死者のある時は日常の仕事や休むとか死者の名前を避ける禁忌があるとか或は死者を生じた小屋を移る等の習俗は他の多くの地方に共通してゐる。特に死體を普通の出入口と異つた所から運び出すことはメラネシヤ・インド・フランス・ドイツ・イス英國・アメリカ・チベット・グリーランドの一部ハドソンのエスキモーその外多くの地方に在存してゐる。この他死者に對する種々の習俗に於てシベリヤ地方のそれに類俗するものが他の地方に見出される。斯くして相異なる文化形相の中に育まれた文化がどんな遠境状態にある地方へも傳播するとは考へられない。即ち相異なる文化が接觸する時は必ず傳播現象を起すものとは考へられない。従つて再びこれ等の中に見出す類同性は人間一般に一致した規約によつて發達したと云ふ假定に立つ獨立發達説に耳を傾けなければならなくなる。

こゝに於て比較方法と歴史方法と何れを是とし何れを非とするかと云ふにベンダン女史は色々の集團内に

於ける特有の文化形相の中に見られる類同性は移動・傳播によるものもあると同時に各々獨立にも起り得るものであると云ふ兩者を折衷した文化輻輳説をとる。然し文化輻輳説をとることが女史の研究を特色付けるものではなく、この立場から實際の葬儀の真相を捕へんとして分析的に多くの事例を比較研究したことにある。例へば色々文化形相の中にあつて火葬の行はれる動機・目的を精査すると、或るものは野獸に死體を食ひ盡されないやうにとの動機からするものもあり、或るものは火で焼くことが死靈の幸福をもたらすと考へてする、或るものは火は凡てを聖化するかと考へることからするものもある、更にあるものは死後の世界へ出發する靈魂の行手を明るく照らすためと考へる等種々雑多の動機・目的から生じたことが明かにされる。

こゝに於て文化の獨立發達を主張して比較研究をする場合にはその背影をなす文化形相の分析的研究を経た上で比較し得べきものと否とを吟味し更に傳播の可能を認めた上で精密な研究をなすべきである。

文化形相に基く葬儀の分析的研究

人々は還境が同様であることを知ると文化の類同は當然と考へ勝ちであるが實際に於ては必ずしもそうでない同一條件の下にある色々民族の文化は色々形式をなすものである。即ち相異なる動機から同様の行儀を生ずると共に他方では同様の動機から相異なる行儀をも生ずるのである。斯くして相異なる文化複合體より類同性を持つて發達した儀禮もあり、同一の文化複合體より相異なる儀禮をも生ずるものである。従つて葬儀の正確な研究をするためには埋葬・用葬のみならず、これと密接に關係する死に關する觀念・死の原因・死者に對する態度・幽靈の恐怖・死體の處置・埋葬の意味・死後生活等の人類一般に共通する習俗を分析的に研究しなければならぬ。これに止まらず更にこれ等の分析された習俗即ち名前・食物性に關する禁忌・割禮・死を悲しんで號泣したり頭髮を切つてその情をあらはし更に又住居を移すこと、或は舞踏會淨めの式等を民族學上の重要問題として色々立場からその差異に注意して、その意味を明かにしなければならぬ

5。

こゝに於て葬儀の研究には斯く斯くの民族に於て斯く斯くの遺境・文化形相を背景として斯く斯くの儀禮を生じたものであることを明かにしなければならぬ。これを知つた上でそれ等の中比較さるべき資料の研究より葬儀に關する一般法則を得べきである、即ちオーストラリヤ・メラネシヤ・東北シベリヤ及び印度(ベダ時代)の如く多くの學者によつて既に精密な研究が行はれた地方の習俗を中心としその他世界各地の同様の習俗をその時々と比較研究して葬儀に關する人類の心意性の一般法則を概括することは宗教民族學の目的である。斯様な立場からベンダン女史は死に關する色々の習俗が如何なる形式であらはれるかを明かにせんとした。

二 類同性の研究

以上に述べた四地方を中心として全世界に亘る習俗の嚴密な比較研究によつて分析的に葬儀の一般法則を明かにしやう。

(A) 死の原因に關する類同性——葬儀に關する習俗の根本觀念をなす死の原因がどこにあるかと云ふことから考へやう、未開人は一般に死を不自然の原因より生ずると考へる傾向が強い。勿論彼等とても自然の原因から來る死を考へない譯ではないが、恐らく自然的法則と云ふ觀念が明かでないためその原因を不自然なものに考へ易いのであらう。

メラネシヤ地方——ニューヘブroid族その他のものは重大な病氣の原因は死靈や精靈のしわざと考へるが一寸とした病氣は自然の原因から來ると考へてゐる。

オーストラリヤ地方——一般に死の原因を呪師の呪ひによるものと老年になることゝに歸するのが普通である。

印度——ベダに於ても前の二地方に見たと同様な死因を考へてゐる。老年になつて死すと云ふことはメラネシヤでもオーストラリヤでも印度(ベダ)にも見られる。然しそれ等が考へる老年は今日吾々が考へる老衰

と云ふ自然法則ではなくて死に關する呪術的力と關係したものである。従つてこれは死因を不自然な原因に歸するものゝ中に入れなければならない。

北部シベリヤ地方——レインデヤ並にククチー族は途上で突然死體の横はつてゐるのを見たやうな場合にはそれについてゐる精靈から非常な危険を蒙ると考へて恐れる。この時早速踵を返へして引き返へせば精靈はその頭上を通つて外の道に行つてしまふと信ぜられてゐる。メラネシヤ或はオーストラリヤ地方では一般に死の原因を呪術に歸する傾向が強いのに對してシベリヤ地方では精靈のはたらきによつて起ると考へる。更に前者は普通の個人が行ふ呪術的行爲を考へるのに對してシベリヤ地方ではシヤマンの力に歸することが多い。オーストラリヤとシベリヤの文化形相を比較する時前者は呪力を信ずる傾向強く、後者は精靈を恐れる傾向が強いことを知れば葬儀に於ける差異も自から首肯出来る。

要するに死の原因に就て色々の考へ方がありその説

文化形相に基く葬儀の分析的研究

明も非常に雑多であるが未開人はそれを不自然なものとして考へる傾向が強い。

(B)死體の處置に關する類同性——死體の處置は最も普遍的な行儀として葬儀の中心をなすものである一般に適當な儀禮をもつて死體を處置しなければ死靈が生前任居した家の附近をさまよひ歩いて害を加へると考へてゐる。

メラネシヤ地方——埋葬は精靈のためにするものと考へてゐる。人が殺された場合その死體を葬らないとその地方には幽靈が出ると信ぜられる。首狩をして、その首を首長のもちものゝ中に入れて並べると、幽靈がそこをうろつきまわると云はれてゐる。

オーストラリヤ地方——或る部族では葬儀の行はれない靈魂は死んだ場所の附近をさまよひ歩いて、人々に害すると信じてゐる。オーストラリヤに於ける死體を處置する方法として注意を引くことは殆んど凡てが死體を除き去ることに最も力を注いでゐることである。

インド——印度人は埋葬の儀禮を非常に重要視してゐる。彼等にとつては葬儀となすことは個人と共に集團のためのものであると考へてゐる。ベダ時代に於ては *Asvataryana* や *grhya-sutras* によつて見ると葬儀は今日より以上丁寧なものであつた。特に火葬は一つの聖禮と考へられ、火葬される日に死者はその父のもとへ行つて火葬による聖禮を果すことが出来ると云つてゐる。

北部シベリヤ地方——或る部族は死體の葬られない魂は平靜な所へ行かれずその本體を持たないと考へてゐる。死體に對する上述のやうな處置及び態度は唯未開人のみでなく文化人によつても行なはれるものである。こゝでは死體を處置する方法の凡てを詳細に列擧することが目的ではない唯數種の適當な事例をとつて如何にして斯様に各種の處理方法を生じたかを説明すればよい。例へば火葬のあらはれる動機は(Ⅰ)死者が歸つて來るのを妨げるに最も有效であるから(Ⅱ)死より生ずる不潔物を焼つくすから(Ⅲ)死體を野獸にあ

らされないため(Ⅳ)死者を惡靈の陰謀から守るため(Ⅴ)これによつて未來の世界に於ける温かさや心持よさを得る(Ⅵ)焼くことによつて生より死への過渡の道程を除き去してしまふ等の目的で行なはれる。

更に埋葬・曝葬・水葬等に就てもこれと同様の考察を向けるべきである。

(C) 弔葬——死者の儀禮即ち廣義の埋葬と弔葬とは葬儀の最も重要な部分をなすもので、埋葬に多様な方法があると同様に弔葬にも多種類のヴァリエテイがある。そこで埋葬儀禮に於て火葬を例として數個の適例を擇んでその發生の原因を明かにしたと同様弔葬儀禮が如何なる動機より生じたかを明かにしやう。

(a) 髮に關するもの——メラネシヤ・オーストラリヤ・印度地方に於ては何れも死者の死を悲しんで頭髮を切つたり剃つたりする。これはシベリヤを除いては殆んど世界に一般に見られる習俗である(これからは一つ一つの例は省略する)斯かる弔葬の儀禮は何を意味するものであるかと云ふと髮は生命に關してたへす成長

するものである、故に未開人はこれを生命の權化であると考へる。従つて頭を剃ることは個人のみならず部族生活に於ける悲しみの情を表現するに最もよい方法である。未開社會に於ける髮の重要性は單に弔葬のみではない禁忌として、或は又呪力を持つものとして重要である。斯かる文化形相の反映として弔葬の際に情緒を表現する最も適當なやり方は髮を切ることである。タイラー氏は髮を切ることは死者に對する犠牲として自分自身をさし上げる代りに髮をその人全體の代用物とするのであると云ふ。髮を切る行儀は大體次の五つの理由から生ずると思はれる(I)髮が生命の權化であると云ふ信仰(II)髮を持つてゐることが所有者に呪力を保證すること(III)精靈は髮に附屬してゐると信すること(IV)髮を切ることに淨化する性質があると考へること(V)自分自身を犠牲として死者に捧げる代りに髮を切つて代用とすること。

(b)割禮——未開人に於ては血の出るまで肉體を切裂することを淨化の動機と考へる。彼等には血を不淨と

する觀念が最も普通のやうである。フアーネル氏によれば最も一般に不淨と考へられるものは血である。然して血程未開人に不思議なものはない。扱死が誕生や結婚と共に非常な神秘性を持つてゐる以上これ等と關係深い血が神秘的なものゝ一つと考へられるのは當然である。メラネシヤ・オーストラリア・印度・シベリヤ更には世界各地の割禮に關する習俗を列舉することを略して如何にして死に伴つて割禮をなすに至つたかの動機をあげると(I)幽靈が害をなさないやうに、死者の悪い影響をさけるためにする(II)弔葬者の誠意を死靈に知らしめるため(III)死者と生者との間の肉體的關係を結ぶため(IV)死者を力付けるため(V)供物として(VI)淨化のため等である。

以上に於て死の原因・埋葬儀禮・弔葬儀禮等に關して類似した要素を比較研究した、その中には殆んど全世界に普遍的なものもあつた。吾々はこれ等の要素を分析して何故に死に關する前述のやうな儀禮が他に秀れて發達したかを明かにする必要がある。

要するに死に關する觀念の中で吾々に直接生き生きと働く觀念は死體をとりまいて、うごめいてゐると豫想される多くの靈魂の觀念である。それは人々にとつて忌むべきものであるのみならず病菌のやうに傳染性の危険を持つてゐるため恐るべきものである。従つて特に葬儀を發達せしめた原因の重なるものは(Ⅰ)危険性を持つた死體そのものが嫌忌を喚起することから(Ⅱ)肉體は處置しても死體より離れた精靈に關する恐れを持つことから(Ⅲ)死靈は生者に死をもたらすと考へることから(Ⅳ)精靈によつて死者と生存者との連聯がなされると考へること等からして死者との間には、たちがたい關係にある。斯くして生存者にとつて既に埋葬された死者は見ることも語ることも出来ないが記憶から喚起することによつて、身近くにその存在を感じて、ゾットするやうな恐れを感じる。死體並に死者に對する、このやうな自發的な態度は積極的な恐怖より消極的な無關心へ變つて行く、更に進んでは愛着をさへ感ずるに至る。一般に死體に對する態度は最初は死に對する

驚きから恐れられ、次に骨肉關係又は過去の社會關係を思ひ起して愛着の感じを深くするものである。例へばメラネシヤに於て見た、死體を家の中に保存すること、或はオーストラリヤ等に見られる人食ひの行爲も亦死者に對して愛着を感じることが一つの動機となつてゐる、特に死體を保存すると云ふことは恐れよりも愛着の強くなつた結果である。西部アフリカのワアゴ族の或る階級のものには死體を家に保存しギルベルト島土人も王や戰士の死體を家の大梁の上に保存する。又小供のものは小屋の戸口の前に埋めるものもある。アアルー群島に於ては戸口に埋るのみならず小供の兩親の床の上に當る所に掛けて置くこともある。斯くして死體を家の中に保存することは社會の未開狀態に於て見られるもので文化の進むにつれて處置されるやうである。

以上に於て遠く離れた地方、又は文化階層の違ふ地方に於ける色々の死に關する儀禮の類同性を比較研究した。これによつてグラウブネルの主張のやうな文化

傳播は必ず適用される一般法則でないことを知つた。それかと云つて人心作用同似説のみで考へることも正しくない。特に特異な習俗となると問題はいよ／＼困難となるメラネシヤ地方の曝葬オーストラリヤ地方の食人行爲を民族の移動文化の傳播で解釋するか獨立發生によつて説明するか更にこれ等の動機を何に歸するか、これに對してペンダン女史は機械的な説明は事實をまげるものであると同様進化論の適用のみでも不可であり心理學的假定も危険であることを明かにして、この解決をしない點などにも女史の學に對する忠實な態度が窺はれる。

女史は葬儀と云ふ複合體を分析した各々の項目に就て比較する場合は相當綿密な注意を拂つて居られるが個々の事例の検討が不充分なため問題が餘りに簡單に片附けられてある。これは目的が廣く一般性の研究にあるためであらうが少くとも類同性の研究に於ては結局舊派の研究と餘り變らない結果となつた。斯くして葬儀の發生は最初は死體の恐怖に初まつて後に愛着と

文化形相に基く葬儀の分析的研究

なつたと結論された所などは比較研究心理學的假定の短所を遺憾なくあらはしたものではなからうか。

三 差異の研究

既に葬儀の類同性の比較研究の時にも見た通り實際の事例を見ると同一地方の同一部族に於てさへ死體を處置する一般法則のないものが多い。或は地位により或は年齢により、或は性によつて各々相異がある。類同性の研究はこれ等の中どこにも一般に見受けられるものを比較して共通の根源を求めたものである。差異の研究は個々の文化の特性によつて形づくられてゐる葬儀のヴァリエテイを考へることゝする例へば同一民族の中でも酋長と普通人、或はその他地位によつて色の區別がある。然るにシベリヤ地方のククチー並にコリヤツク族では地位による葬儀の差異がはつきりしてゐない。扱シベリヤ地方は家族を單位とする最も單純な社會組織を持つてゐるからまた階級組織を知らない従つて葬儀の中にも階級による差異は見られない。然しメラネシヤ・オーストラリヤの如き地方に於ては社

會組織が更に分化して個人の地位が最も重要なものとなつてゐる。従つて地位の相異が葬儀の様式に關係して來る。葬儀の研究にあつて比較研究のみによる時は一見して特定の習俗と見られるものは動機の分析的な研究を試みることなく類同性の比較のみから一般法則を見出さうとする。然し複合した習俗としての葬儀を分析的に研究して見るとそれは單に地位・年齢・性等によつて生ずる相異に外ならないことが屢々ある。

斯くの如くして複合體そのまゝのAなる葬儀とBなる葬儀とを直ちに比較研究することは非常に無理である。同一文化形相にあつても地位・年齢・性等の他の差異より葬儀に差異を生ずるものであるから分析してそれ等の差異を考へて研究しなければならぬ。女史はこの點を重要視して複合體としての葬儀の分析的研究に特に力を注いでゐる。

(A) 死體の處置に關する差異

(a) 地位によるもの——メラネシヤ地方——サー族に於ては普通以下のものは直ちに埋葬する普通のものは

一日後行ひ、高い地位の人は二日後に行ふ。高貴な人人には葬儀の後に饗宴が付加される。非常に偉大な人であるとか、子供から最も愛せられた父親の死體は獨木舟又は魚形をした覆ひをかぶせて家の中に掛けて置く、非常に愛する子供の場合もこれと同じことをする。斯くの如くサー族には死體を處置する一般的方法はない。サボ族に於ては普通の人の死體は海中に投ずるが酋長のだけは埋葬する。オーストラリア地方——西南オーストラリアのベニロング族では乳兒を持つた婦人が死ぬと子供も生きたまゝその側にうめてしまふ。この習俗はホートジャクソン族にも見られる。中央オーストラリアに於けるウンマトゼラー及びカイチン族も埋葬の様式が階級によつて異つてゐる。印度——コータナグヤールのパウアリ族は普通の人は埋めるが祭司階級のものには小舟に載せて森に運び木の葉や小枝で覆つて置く。

(b) 性による差異——メラネシヤ地方——バリアイ族では男子の死體は「男の家」に埋め、女子の死體は住ん

で居る家の中に埋める。オーストラリア地方——ウオ
ロイ族では男子は肉が骨から落ちてしまふまで埋め
ないが、女子は直ちに埋める。印度——クールグ族で
は婦人及び十六歳以下の小供の死體は埋め成年男子は
火葬とする。トード人は男子と女子と二つの埋葬場を
持つてゐる。

(c)年齢による差異——オーストラリア地方——中部
のウンストピラ並にカイチツシ族は死體を處置する場
合幼少の子供と非常に老年の男女とを嚴密に區別して
ゐる。エンカンター灣の土人も老人と小供の葬儀を區
別し、小供は直ちに埋めてしまふ。一般に小供は直ち
に埋葬する所が多い。これは西部ピクトリヤ地方の人
人が五歳以下の小供には靈魂がないと信じてすると同
様な考へによるものが相當にある。印度——Chitpa
Suras には二歳以下の小供は埋め、成人は火葬にする
と書いてある。シベリヤ地方——或るシベリヤ土人は
以前には成人の死體は埋め、小供のものは木の上に載
せて置いたと云ふ。

文化形相に基く葬儀の分析的研究

(d)部族精神に關係する差異——メラネシヤ地方——
ソロモン島土人に於ては遺骨の處置がトーチミズムに
關係して非常に重要な意味を持つてゐる遺骨は湖の
「ケノー」と云ふ場所に投ぜられる。各々の部族は彼等
自身の「ケノー」を持つてゐる。こゝに於て「ケノー」に
投ぜられた、骨は魚又は動物又は神秘的な生物によつ
て、食はれると信じてゐる。この動物は丁度彼等の部
族のトーチテムにあたるのである。斯くして死者はト
テム動物の「ファビン」と考へられてゐる。「ファビン」
と云ふ語は祖父母又はトーチテムを意味するもので「テ
テ」又は「ツウア」と共通の關係にある言葉である。又
「ケノー」は「ヌウヌウ」(死靈)の浴場と云ふ意味であ
る。ニューアイランド土人の或る部族に於ては河又
は池に「バアガー」(死靈の住家)を持つてゐる。リバ
ズ氏によれば、こゝに死體が投ぜられるのであると
云ふ。ツウベツウベ族では死者の墓は死者の姉妹の子
が掘り、四人の斯かる人々によつて葬儀が司さどられ
る。若し斯かる人々のない時は同じトーチテムの人々が

これを行ふ。こゝに於てはトリーテム關係が葬儀を規定する要素となつてゐる。更に弔葬儀禮・死後生活觀念等に就ても地位・年齢・性及び部族精神による差異に注意して各々の儀禮の有する特性を研究しなければならぬ。

扱、最後にペンダン女史のとつた研究態度は正當であるか即女史の研究は如何なる點に長所と短所を有するか進んでその研究の結果は葬儀の一般性と認め得るかと云ふ問題を生ずる。女史は葬儀を死に關する習俗の複合體と考へてこれを死の發生原因・埋葬・弔葬・死後生活等色々の項目に分析した上、唯だこれ等の類同性を比較研究するのみでなく、他方差異性にも注意して各々の習俗の持つ個々の特性まで吟味して葬儀に最も力強く反映する地方的遠境・文化形相の差異をも明かにしたことは女史の研究結果を確實にするものである。更に資料の點から云つて女史は今最も信頼すべき報告を持つてゐる四地方の Intensive Study を根據として、それに全世界の色々の民族性及び文化階層を代

表する事例を適當に引用した即ち綿密正確な資料を緯とし豊富な全世界の事例を經として intensive study と extensive study を兼ね併せて完全な比較研究を行はんとした。これは比較研究の非常な進歩と言はなければならぬ。要するに本書は今日民俗學で優勢な intensive study の傾向とは反對に extensive study を目的とするものである。従つてあらゆる場合 extensive study による一般性の確實を期さうとした女史の勞を多とすべきである。従つて著書に向つて intensive study の立場から個々の習俗の特性の吟味の不足を責めるのは本意ないことであらう。

新刊紹介

荒木良仙著

僧尼に關する法制の研究

奈良 室生寺版

本書は佛教制度叢書の第三輯として出版せられたものである。

内容は僧尼令、延喜式に顯はれたる僧供料、布施、宗教法資料の四方面からそれ／＼資料を蒐集し羅列したもので、相當廣般な範圍に互る佛教法制資料が列擧せられてゐる。佛教の制度研究者には材料を見る上に便利な案内書である。

(上野)

佛典研究會編

佛教論文總目錄

潮 書房

本書は明治初年から、昭和五年に至る間に雜誌に發表された佛教關係の論文のリストである。序文にも已に述べられて

居る様に、吾々が新しく佛教研究の林に踏み込むと、何處迄従来の研究がすみ、何の點に注意すべきかの問題に悩まされるのであるが、本書はこの悩みの一半を解決する爲に編者が多年の苦心を費して發刊せられたものである。

論題は一萬二千六百餘種、大學圖書館等に藏する百數十種の雜誌から輯められたものであり、その一々に番號を付して索引を付せられた編者の苦心と親切を充分に買はなければならぬ。

然し少し苦言を述べて見るならば折角の索引が案外誤りの多い杜撰なものであることは本書使用者が先づ第一に失望する處であらう。勿論目錄の分類配列などについても色々論ずべき點はあらうけれども、その研究の目的と、方法とに依つて、利用の方法も異なる事であるからそれは實際に使用された時に氣付く處であらう。それよりも編者に希望して置き度い事は、雜誌の在る圖書館の名を一に限らないで重要な圖書館ならば親切に三つでも四つでも示して置いて欲しかった事である。筆者は、廢刊になつた雜誌について特にその感を抱かざるを得ないがそれは餘りに蟲のいゝ注文であらうか。

今や雜誌論文の索引の要望は各處に起つて、その企てもある様であるが本書の如く、大仕掛けに、苦勞を顧みず、以上の如き多少の不満があつても、先づ親切に輯められた目錄は他に類を見ない處であつて、編者の努力に感謝したいのである。雜誌の撰擇にも相當苦心を拂れたであらうし、各地の圖

書館、學校等について一々調査されたのも大なる努力であつたと思ふ。この汎汎な編輯だけにでも吾々初學者には充分坐右に備へる價值があると思ふ。

今は邦文の雜誌のみについてなされた處であるが、かゝるリストが單行本にも、又西歐文の方面にも實現したならば何んなに吾々研究者には便利であらうかと思ふ。本書の刊行を喜ぶと共に併せて將來の希望を述べて置き度い。(柴田)

久保田量遠著

支那儒道佛三教史論

東京 東方書院

著者自ら言はるゝ如く、東洋に於ける三教の關係廣汎複雑を極むと雖、快刀亂麻を断ちてよく關係事實を闡明にせられたること、該研究者にとりての好羅針盤である。各章によりて苦品の迹を見んか、第五、六、七、十章の如く、難解なる弘明集を明瞭に整理せられ、第二章に理惑論の述作年代を推究せられたる點、眞に炯眼と云ふべきである。十五章唐代に於ける道佛二教の抗争におきては、難澁なる資料を簡明に取扱ひ、十六、廿章にて、韓愈、歐陽修の學說を佛教的見地を以て論究し、其の要綱を盡されたるは特筆に價する。宗密の説は恐らく儒教が宋代に於ける黄金期を作る誘導をなすものと論張し、宋儒の佛教排斥論を一括して該研究者に至便を與

へ排斥論中、佛教が最も打撃を蒙りしものは、虚誕問題、皇室關係の二問題にありと主張するは異色あるものにて、又調和論の代表的なるもの、中、性善説を立證するに際し庵摩羅識を配して説明し、李純甫の鳴道集説の研究に一見解を示し、佛教徒としての三教關係の著述中、徳清を以て白眉となし、詹陵、屠隆の研究の如きは眞に珍重すべきものである。全廿五章悉く努力の結晶を見、未だ三教關係の明瞭さを缺く折柄、此書の出現は三教の關係に對する具眼の士の必讀すべきものであらう。(鬼頭)

比屋根安定著

ギリシヤ・ローマ宗教思想史

東京 春秋社發行

讀者は先づ序文に於て著者の該博な知識をうかゞひ得るであらう。舊約の言葉が出てゐると思ふと詩經の言葉が出る、と思ふと大和ことばが出て来るといふ有様である。既に世界宗教史日本宗教史等の大冊を世に問ふた著者の面目をうかゞひ得る。

篇を分つ七、章を分つ實に四十五の廣汎なもので、古代ギリシヤから基督教思想の確立までの主として宗教思想史が取扱はれる。若し各篇の内容について一度検討をしてその難點をあげるこゝが出来るともかゝる廣汎な時代と内容にわ

たる書に於てはそれは白璧の微疵さといひ得ないであらう。

特に著者が力點をおいた點は、西洋古代のヘレン文化からラテン文化に至るまでの宗教思想の變遷をみんとするもの、キリスト教の發達を専らイスラエル宗教から見る從來の觀察に偏せざらんことを、世にヘレニズム即ち反宗教思想と斷つる僻見を破らんをこの三點であるを序文で語られてゐる。

後の二つの着眼等は問題的な研究として極めて興味をそゝるものであるが、併し本書に於てこれがどれだけの資料的文獻的確實さに於てオリエンテイレンされてゐるかは問題を殘すであらう。且つ全般を通じて一系の態度が確保されてゐるかは問題で篇次の連絡が必ずしも必然には讀みとられないと思ふ。よい意味にも悪い意味にも百科全書的である。

併しこれ等のことは専門研究についていふ可き事柄であつて、本書の如き一面啓蒙的概括的な性質のものに於てはこれを要求することは不當であらう。まさまつたかゝる性質の著書の殆んど一冊もない我國に於て本書を得たことは一般學界のために大きな收穫である。

只廣汎な領域にわたる本書の様な性質をもつものに文獻の指示のないのはさくに残念と思ふ。

(石津)

マクス・シエラー著
樺 俊雄譯
佐藤 慶二譯

哲學的 人間學

東京 理想社

マクス・シエラーが哲學的思惟の最後に到達した立場は哲學的人間學であつた。人間解釋の一切の權威に對する信仰の失墜せしめられた現代に於てはこの立場は必然的に要請せらるゝ立場である。マクス・シエラーはこの立場に立つて社會學、歴史哲學、世界觀等に對する天地を開拓せんとするのである。

本書は所謂この哲學的人間學の理論と方向とを指示せんとするもので、マクス・シエラーの主論文「人間と歴史」調和時代の人間「哲學的世界觀」の三論からなつてゐる。「人間と歴史」に於ては人間學を五つの類型に分つて説明し後二論に於ては諸種の人間解釋や世界觀を批評し、更に進んで人間の取るべき今後の態度を暗示せんとしてゐる。樺、佐藤兩氏の麗筆によつて邦譯せられた事は學徒の大なる喜である。

(上野)

中里介山著

法

然

神田 三省堂發行

「大菩薩峠」の著者中里介山氏は、その小説を通じて見た感じにも、宗教的傾向が極めて濃厚である。従つてこの人が宗教物に筆をこつたことは左程に驚異に値しない。

法然は親鸞や日蓮のように劇的分子が多くない。従つて小説家にはむかない人物である。この法然の偉大さは、宗教家や思想家にはとにかく、小説家や一般の人々にはなかなか氣付きがたい。その法然の偉大さの前に驚嘆の聲を發し、その圓滿なる偉大さの中に氣付きがたい鋭さをも見つけ出した介山氏の眼孔には、なか／＼すてがたいものがある。

介山氏は法然の偉大さを「日本生れの人で、眞實、底の知れない器と腹さを持つてゐる人は法然より外に、その人もあるであらうが、私には、全く唯一の人ださいへる」と言つてをり、また法然のするごさを「仔細に彼の捨閑閑抛を見れば禪家の殺佛殺祖は物かは、敬遠の皮をかぶつて、脊骨の刃を揮ふ、この物すごさは身の毛もよだつばかりである。」と言つてをる。

これは三省堂の偉人物の叢書の一つであるが、丁度いま改造社でも偉人傳全集が企てられてをる。愚衆の時代が行詰つて偉人への憧憬が蘇つてをるのであるが、その偉人の概念に

は非常なうつりかはりが見へる。その點で、從來單なる高僧と見られてゐた法然は新時代の偉人さ仰がれる様々の素質を有つてをるようである。
(増谷)

野々村戒三著

綜合 イ エ ス 福 音 書

神田 新生堂發行

やがて何人かによつて成さるべきであつた仕事が此處に成されてをる。

四福音書の語るところが人類にとつて何の意味を有するかに就いては言ふ必要がない。而して、我等の現今有するところの改譯新約聖書は我國に於ける翻譯文學の絶佳である。かくして我等の前にある聖書は、基督教徒のみの信仰の書ではなく、また全人類の感激と靈感の書である。たゞ四福音書が多く記事の重複と顛倒さを含んでをることは、この感激と靈感に混迷を加ふることとなつてゐたが、いま野々村氏のこの企圖はこの感激と靈感の書よりその混迷を去らんとしたものである。

なほ、使徒行傳及びヨハネ黙示録の一部を加へることによつてイエス傳の結束を完くしたこまや、卷末附録に「イエス年代考」外三項を加へてイエス時代の理解に加ふるところがあつたのも、有難いことである。
(増谷)

永久岳水編

正法眼藏註解新集

近來禪宗の科學的研究が宗の内外から擡頭して來た。禪宗が信仰に充満した宗教として比較的私達に親しめる様な活動をしたのは日本禪宗である。この見地から第一に重要視せられるのはその宗旨の開山であらう。道元禪師の研究も亦この點から、今や曹洞宗の内外から新しい眼を以つてひそかに歩みを進めて居る。道元禪師の研究に最も困難を感ずるのは、その著書の多數にも拘らず資料の乏しい事である。殊に史料の點に到つては雲を掴む様なものである。乏しい史料の中から編者が久しい苦心の結果をこゝに輯められた材料は今後道元禪師研究の重要な基礎になる事は吾人の疑はない處である。勿論編者も言つて居らるゝ様に怪しい材料もないではない。古文書學や、原典研究の立場から云へば陸座の卷、佛向上事の卷は安心し得ない材料と云はればならない。又確米事、法語も、疑問とすれば疑問と心得る。然しそんな事を論じて居る場合ではない今日の研究状態では、寧ろ大容梵清の綱目を親切に輯め、辨註の削除文集を入れ、萬俣の傳戒辨、傳法辨等までも注意深く集めて居られる處に編者の親切を感謝しなければならぬ。殊に正法眼藏研究の必讀書を詳細に示された花葉欄は編者の永い苦心を物語るものであり、造詣の深さを示すものである。

新刊紹介

筆者はなほこの書を充分に使ひこなせない者であるが、この書の提供する材料を完全に使ひこなせる人は、やがて日本曹洞宗の研究を大成する人である事は疑ひ得ない。(柴田)

佐藤秀堂譯

メデイクス・フイヒテの生涯と哲學

東京理想社

獨逸精神性の確立はロマンテイクと獨逸觀念論とにある。獨逸觀念論はその傳承を別にして僅かに十八世紀八十年代の終りから十九世紀初頭にかけての二十年位の間にその最高潮期をもつ。人はその思想財の豊穡に驚ろくささにもその時期の短かいことに驚嘆するであらう。ロマンテイクのあの急奔のやうな情熱と詩情による生命の照明を含めて、まことに天才的な時代である。

ヘーゲル復興が唱へられる。昨年の秋のハーグのヘーゲル會議の報告をみても世界語でヘーゲルが語つてゐるおもむきである。けれどもヘーゲルを理解するためには殊に彼の「時代」を理解しなければならぬ。ロマンテイクと觀念論が獨逸ではじめて「時代」を産んだ。ヘーゲルとフイヒテとシエリングが纏れるやうに思想的交遊的に連絡することか。

獨逸觀念論をマスターするためには何人もフイヒテを通らねばならぬ。ヘーゲルもかつて自らフイヒテの後學たること

一八三

新刊紹介

一八四

を宣言したことがあつた。

メアイクスがフイヒテ研究者としての權威は今更ら述べる要はなからう。

ここに本書に特色とする處は單に思想の結實が抽象的に述べられてないことで、時代史的に生活結實の變遷に關連しての想の展開が述べられてゐることで、當時の人々思想の迹をたゞるにはどうしても左様しなければならぬと自分は思ふ。對比して讀んでゐないけれども譯文は明暢でよくマスターしてあると感ぜられる。

(石津)

高野正治譯(ジヨージ・カロウエー著)

宗教發達の原理

東京 同文館

著者カロウエー博士が本書に述べんとする意圖は宗教發達の歴史ではなく宗教發達の特異性とその特異性を説明する所の心理的原理乃至哲學的原理を批評的精神からではなく實證論的立場から究明せんとするのである。

全十章からなり、第一、第二章に於ては、發展と云ふ觀念に因んで宗教の歴史的發達の事實を説明し、第三章より第五章に於ては宗教的發達に於る心理的要素乃至心理的基礎を説明し、第九章に於て宗教的經驗の思辯的理論を樹立せんとしてゐる。所謂ウイリアム・ジエームズの立場と同じ心理学を

基礎として宗教發達の方向を指示せんとするのが本書の特色となつてゐる。その學的方法に於てはプロブレマテイツシであるが、依然として吾等の課題として閑却すべからざるものである。高野正治氏の忠實な譯筆と共に本書は宗教學徒の一讀すべき好著である。

(上野)

新刊宗教關係書目(自昭和六・四・二〇至同 六・二〇)

「宗教體験實話」

一・二〇 麴町宇宙社

「信仰と生活」

白井成允著

一・〇〇 麴町白蓮社

「紀記論究」

(神代篇四) 松岡靜雄著

二・〇〇 神田同文館

創作「人間親鸞」

石丸梧平著

・八〇 千葉人生創造社

「我が宗教觀」

下村孝太郎著

二・〇〇 京橋民友社

「古社寺の研究」

魚澄惣五郎著

五・〇〇 京都星野書院

「宗教論」

土田杏村著

麴町第一書房

「紀 記 論 究」(諸册二尊) 松岡靜雄著

二・〇〇 神田同文館

日本橋 春秋社
岩波文庫「聖德太子御製法華藏疏」(上卷) 花山信勝校譯

「宗教々育の根本問題」(東亞學藝協會編)

一・八〇 神田四條書房

「佛 教 大 綱」 島地大等著
三・五〇 神田明治書院

「神を轉賣する科學」

高垣勳次郎譯
五〇 京橋警醒社

「佛敎文學概説」 鈴木暢幸著
一・五〇 神田明治書院

「舊約聖書農業考」

石川武彦著
二・五〇 麴町研友社

「日蓮上人全集」(全五卷)
二〇〇〇 京都平樂寺書店

「科學と見えざる世界」

千葉勇五郎譯
一・〇〇 神田新生堂

「前田慧雲全集」五(佛敎人生觀外三篇)
日本橋 春秋社

「總合イエス福音書」

野々村戒三著
二・〇〇 神田新生堂

「眞言宗年表」 守山聖眞篇
二・〇〇 小石川豐山派宗務所

「印度佛敎固有名詞辭典」(原始期篇)

二五・〇〇 破塵閣

「高僧名著全集」(十一)(澤庵禪師篇) 山本勇夫編
麴町平凡社

「佛敎の根本思想」 高楠順次郎著

六〇 小石川大雄閣

「國譯一切經」(毗曇部十)(阿含部六)
芝 大東出版社

「佛 教 通 解」 内藤藤一郎著

三・八〇 奈良鹿鳴莊

「昭和國譯大藏經」(宗典部、十七)
神田東方書院

「讚 佛 歌 劇 集」(生命の花) 上野祐誠

一・五〇 京都法藏館

「曹洞宗全書」(語錄一)
芝 同刊行會

「大正新修大藏經」 七六(續諸宗部七)

本 郷 大正一切經刊行會

「淨土宗布教全書」(第十四卷)
一・五〇 小石川淨土敎報社

「前田慧雲全集」(大乘佛敎史論外三篇)

新刊紹介

一八五

「因縁寺話佛教靈界物語」 赤木 健著

一・八〇

「佛教より見たる死後の人間」 小野清秀著

二・〇〇 本郷 中央出版社

「曹洞宗布教叢書」(第一卷)

一・五〇 赤阪 同刊行會

「曹洞宗全書」(清規)

芝 同刊行會

「昭和國譯大藏經」(大乘藏章第二)

神田 東方書院

「人生創造親鸞の歩んだ道」 田並青嵐著

一・八〇

「心膽を練り人物を作る禪の要諦」 菅原時保著

一・八〇 本郷 中央出版社

「眞言秘密兩部神法加持祈禱奧傳」 小野清秀

二・〇〇 下谷 神宮館

「佛教信仰實話全集」三 (天臺篇)

芝 大東出版社

「高僧名著全集」十 (覺如上人篇)

麴町 平凡社

「佛教信仰實話全集」八 (禪宗篇)

芝 大東出版社

(三枝、上野)

Anwander, (Anton)

Einführung in die Religionsgeschichte.

München, 1930.

本書は宗教學入門書として書かれたものである。獨逸に於ては宗教學の入門書は小冊子のものからつて Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920. Sörlblom, Einführung in die Religionsgeschichte, 1928. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft 1928 等がある。本書は Beth の著書を共に特殊の主張、立場を固執せず實際にあらはれた宗教事象に就て廣く説明してゐる。兩者は大體同じやうなものであるが本書は Beth のものよりも十年も後に出ただけに新しい學說を取り入れてゐる。例へば神、供饌、祈禱、宗教團體等に關する所に於て Schmidt の主張に論及してゐる如きその一つである。(杉浦)

Clemen, (G.)

Religions of The World, Their Nature and their History,

New York, Chicago, 1931.

二七年に出た Religions der Erde が Dallas 師の翻譯で現れた。多數の挿繪入て一般向きに意圖された原著の體裁が忠

實に寫されて、英語界に貢獻する所大であらうと期待される。前史時代、原始宗教、古代宗教、世界宗教の四部の内前二部は著者自らの手に成り、後二者は多數共著者の筆に依る事は知られる通り。世界宗教の部には佛、基、回の外に猶太教が入れてある。神道は Krause の擔當。(佐木)

Danzel,

Gefüge und Fundamente der Kultur.

Hamburg, 1930.

著者は活動してある文化事象の特質をその機能に就て研究することを目的とするを云ふ。然し吾々が實際に見聞する文化事象の一つ一つに就て説明したのではなく、文化は斯く斯くの根底に立つて斯く斯くの組織を持つたものであると概念的な解き方をしてゐる。

著者の主張の特色を列擧して見ると(一)色々の文化形相互に相關聯し合つて一つの Kulturgemeinschaft として時の経過と共に變化する——斯かる意味の文化の進化を主張すること(二)この發達が階段的に分けて見られること、この階段を大きく分けるは呪術的信念の強、Homo divinus の階段と實證的、科學的傾向の強、Homo faber の階段とに分けられること(三)文化事象の機能的の研究は主にそれを表出する表象と施設とによること(四)表象と施設を endogen と exo-

gen とに分け endogen については表象の方に Mythos, Religions Dichtung を施設の方に Poetisches を入れ exogen の方に表象として Kunst, Kultus を入れ施設の方に Technik, Wirtschaft, Verwaltung を入れてこれ等を色々の學問が分擔して研究すべきであるを云ふ。(杉浦)

Fliedner, (Wilhelm)

Goethe und Christentum.

Gotha, 1930.

死の十一日前に、自然における太陽、人間におけるイエスの中に神の最高の啓示ありと叫んだゴエーテの晩年の宗教思想は、彼が幼時正統ルツテル派の宗教内に育つたことを考へると、彼の生涯が幾多の宗教思想の變遷段階を經來つたことを考へさせる。觀念的な青年時代から汎神論時代、更に有神論への復歸など。この變遷過程における彼とキリスト教との關係は極めて興味ある又重要な課題であるが特に此のみに觀點の中心を置いてまとめられた著書は從來餘り多く見られなかつた。

本書はゴエーテの宗教と倫理とを中心にし、此がキリスト教の全歴史における個々の類型と如何なる關聯を持つたかを興味深く叙述して居る。特にキリスト教における敬虔主義と教會、シユライエルマツヘル、ルツテル、アウグスチン、パ

ウロ、イエスの種々なる形體が彼に如何なる影響を與へ、彼は此等のものについて如何に述べたかを見、最後にその理由と結果とについて概観を施して居る。好著である。(二三枝)

Greinert, (Willy)

Vom Begriff der Religion.

Berlin, 1930.

著者は先づ人間の感じと努力追求とを發生的に明瞭にし、人間の本質からそれ等の進むべき正しい方向を明かにし、この兩者を基礎にして初めて世界建設は完成されるとする見方をとる。そして宗教はこの兩者と世界建設とが一致したものであるから、宗教こそは世界建設完成への最高補助手段であると結論する。

宗教の機能とその行くべき方向とについて見たものであるが、餘り我々の學的關心を引かない。(三枝)

Hamilton, (C. H.)

Buddhism in India, Ceylon, China

and Japan.

The University of Chicago Press, 1931.

これは専ら研究の手引書である。

本書の組織は極めて簡單である。印度、セイロン、支那、日本の各項について、各々重要なトピックをあげ、その各トピックについて、先づ参考文献の重要なものをその頁をあげて指摘し、次にそのトピックに關して注意すべき諸點を項目によつて列擧してある。

研究者にとつて極めて便利な勞作であるが、本書の編纂に拂つた勞力が思ひやられる。参照文献は一九二七年頃までのものに就き英語ものを中心としてあげてある。(増谷)

* * *

東西兩洋の交渉が急激に進展して來た今日、お互の文化の記録を知る事は双方の識者に課せられた重大な事業である。

この事業の助けとして佛教研究の爲に特に西洋の側の人々に造られたのが本書であると著者は述べて居る。

佛教の研究は古來餘りにも困難が多かつた。日本佛教の研究者は支那印度に疎く、支那佛教に精なるものは日、印に粗なる現狀である。佛教研究の困難を啣つものは西方の學者のみではない。The beginner is not in frequently discouraged because he can not see the wood for the trees. の歎やは何んなに意味は違つて居ても、佛教研究者の常に發する處である。この爲に著者は outline を示す爲に印度、錫蘭、支那、日本に亘つて、佛教の發達と變遷の過程に於ける問題の見透し

をする様に努めたのである。

その叙述は論文ではなくして親切な目録の並列である。最近迄に歐文で書かれた佛教研究書籍を殆ど全體に渡つて涉獵し、佛教研究の問題として拾ひ上げられたものは殆どすべて並べられ、その問題の出所を文献に依つて示して居る。故に著者も示して居る如く、これに依つて特殊のトピックを拾つて研究する事も出来やうし、又特殊なトピックと全體の傾向との關係を知る上にも便利であらう。勿論四ヶ國に亘つて問題の示し方は充分であるとは云へない。殊に佛教研究の不完全な今日、従來の研究書のみを頼りとして纏められた本書が、そうした批判を受く可きものとも考へられない。西洋に於て如何に佛教が研究せられて居るか大體の傾向を知る事は亦本書に依つて可能であらう。極めて初學の人は別として少しでも佛教に理解を持ち、研究の歩を進めて居る人には、佛教が歩んで來た長い長い足跡を見透すには恰好のガイドであると思ふ。

若し佛教史概説と云ふ様な書籍が出来るとしたら或はこの組織に依つて述べられるのも一つの方法ではあるまいか。筆者は佛教全體に亘つて知識を持たないからこれ以上の紹介をする事は出来ないが、著書が一つのトピック毎に Reference を擧げ、大綱を示して居るのを漸次研究者自身の自場によつて改變し Reference を増加して行つたならば困難な佛教史の全體も落度なく纏りはしないだらうか。

新刊紹介

兎に角本書は從來餘り例のないやり方であり類の少い書籍であるから改良すべき點は多々あると思はれるが又利用の仕方によつては随分便利なものであると思ふ。

只惜しい事は材料が全く西洋の方面のみに限られ、その末尾に載せられた参考文献も餘り數の多くない事である。これはこの書の性質上仕方のない事であるがその完全な發展を特に我が國の研究者に希望して居る様に思はればしまいか。

(柴田)

Hammerton,

Manners and customs of mankind.

London, 1931.

The proper study of mankind is man を云ふ見地から人類

を研究するためにあらゆる人種の風俗習慣を研究してその心意性を理解しやうとする努力がやうやく世人から認められるやうになつて來た。斯くして大學に於ける Anthropology, Ethnology 又は Ethnography の研究は、その popularize した一般人ものさされるべき時となつた。編者はこのやうな目的から最も廣義な社會人道に關する風俗習慣の記述即ち全世界の文化人、未開人の凡ての間に於ける Times and Season, Sen-

ual life, Courtship and Marriage, The Dance, Magic and Taboo, Burial Customs, Religious Customs, Superstitions を明かにせしことを目的としてゐる。全三十巻の豫定で一九二一年三月二日から隔週木曜日に出ることとなつてゐる。長所は最近の寫眞を非常に多く蒐集して目に訴へて完全を期せんとしたること及び多くの専門家の記述を編者が各々の項目の中に自由に取り入れたこと等である。この編者の自由な取捨は、Journalism としては成功であるが、それが短所でもある。

即ち一項目の中に多くの専門家の説述を一處に入れて、その専門家の名前を明かにしない如き甚だ遺憾である。更に各項目に就ての書をあげてもらふことが出来たら誠に便利なものであると思ふ。これ等は最後の classified subject index に於て何さかしてこれ等の短所の補はれんことを望んでやまなう。

(杉浦)

Ritter, (Albert)

Die Religion als natürliche Funktion
des menschlichen Wesens.

Berlin, 1930.

執近の宗教問題は、人間の機能を中心として論ぜられて居る。宗教を人間の機能として見る所に、最近の宗教問題の一傾向が明白に表示されて居るといへやう。宗教否定者は、宗

教を人間の社會的機能として見、宗教肯定者は、人間の自然的機能として見る。兩者の相違はこの點にこそある。

著者は宗教を人間が人格として「如何に」現存し完成するかといふ間に對する答であるとし、かかる宗教及び宗教的道德は人間本質の自然的機能であるを主張するのである。従つて本書の價値は、この主張がどの程度まで成功して居るかにあ

る。今后もかういふ觀點からなされる宗教論が多々現はれるであらう。その先觸の一つとして、又現下の我國宗教論争の情況から見て、一讀されてよい書である。(三枝)

Rüsche, (F.)

Blut, Leben und Seele

Paderborn, 30.

主として古典中ギリシヤ及び聖書學者、アレキサンドリヤ神學者等の論說資料から犠牲を中心とまゝめて宗教史研究の前踏としたもの。古代の哲學的な人間論に關する豊富な資料を提供してゐる。

ホーマー及びギリシヤ國民性に表はれる血の問題、ギリシヤ及びヘレニズムの自然哲學及び醫學による血、生命、生靈の問題、主として舊約にあらはれる血と生命との關係に關する思想。

何よりも研究者にとつては四十七頁にわたる資料文献目録や索引が役に立ちよう。
(石津)

Science and Religion, a Symposium

London, 1931.

倫敦放送局からの講演集。Huxley, Thomson, Haldane, Barnes, Malinowski, Sheppard, Sreeler, O'Hara, Eddington B. Alexander, Inge, Jacks 等の著名な科學者、宗教學者、哲學者、宗教家が順次に標題の問題に就いて放送したので、多少の論争的展開も見られる。科學と宗教とが根本的には敵對的のものでないとするのは共通の見解であるが、如何なる意味に於いて相互關係を認めるかに關しては必ずしも意見の一致を見ない。概して宗教即基督教と解する白人的な通弊に禍されてはゐるが、最近數年來又新に一般思想界を賑してゐる同問題に對する名士達の考方を鳥瞰的に見て取るには恰好の書である。
(佐木)

Schlund, (E.)

Die Religion im Weltkrieg.

1930.

著者は獨逸の從軍牧師。大戦中の軍人兵士の宗教生活を心

新刊紹介

理的に取扱つてゐる。從來の大戦物の無宗教状態を描寫してゐるのを失當とし、獨逸軍は極めてノルマルな宗教生活な求め且つ生活してゐたとする。多分に護教的な論調が見られるが、資料としては日記類まで涉獵して興味あるもので、宗教の社會的機能が各方面から新しく問題視されてゐる現在、注目に價する。
(佐木)

Tylor, (E. B.)

Anthropology, I, II.

London, 1930.

著者の古典的名著 Primitive Culture は先頃再刻されたが、同書の中に展開される animism の學説がより簡明な形で取扱はれてゐる本書は、永らく一般の需要に報ひる事が出来なかつた。今 Thinker's Library の第一四輯として廉價版の現れた事は、此の方面に關心を有する者に取つて喜ぶべき事である。上下二卷に別れ、精靈界、歴史と神話等の章は下卷に集められてゐる。Animism と Pre-animism の問題は尙ほ多くの未解決の點を含んでゐるが、そこに再檢討を試みるには當然本書の一讀を必要とするであらう。
(佐木)

Wach, (Joachim)

Einführung in die Religionssoziologie.

Tübingen, 1931.

宗教社會學に關する根本的な問題を吟味しその範圍の限界を再検討してゐる。(但しその問題は彼の前著「宗教學序説」(一九二四)及び「Religion in Geschichte und Gegenwart」第二版に於て論究してゐるが更に問題的取扱ひを以て本書が提示せられてゐる。)

宗教社會學の宗教史に對する關係は一般社會學が文化史に對する關係と同様であるとの見地から宗教と社會との關係をさくに宗教と社會、國家、教會、宗教的權威等の問題について論じてゐる。

彼は文化學を歴史學からオリエンテイレンしやうとするロートアツカーとその方向を一つにしてゐる様である。(宗教學序説「Rothecker, Geisteswissenschaft 參照)史觀或は史學に立脚して論ぜられる社會學は現代さういふ問題を論評するに極めて便利であるが、唯物論的傾向によるものの論斷の偏向に對して本書は少くともそれに追隨せぬ點に於て宗教を社會的に考察する上に、及び現代さういふ視角から宗教を觀察しやうとする場合によき參考である。この意味では第三章が興味深い。

卷末にはゲッツの紀念論文にのせた「Max Weber als Religionssoziologe」を再録してゐる。(石津)

Weinreich, (Otto)

Allgemeine Religionswissenschaft.

(In: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXIV,

Heft 3—4; 1930)

宗教學は學として獨立してからの年齢は未だ極めて若い。従つて新興科學の常として諸他の基礎科學及び先進科學に即して種々な研究領域を開拓し、現にしようある。従つて初學者にとつて宗教學とはどんなものかさういふことを概括的に捉へることは他の學問に比して稍困難である。

こゝに特に宗教學史の必要が起るのであるが學史の齡が淺いのも極めて廣範圍に研究の専門領域をもつてゐる故かその編纂は左様澤山は見當らぬ。

從來ビナード、ドラブレヤシヤンテヒ、ドラソッサー其他ジョンズものはあるが最早や古いもので現代的な包括的なものではない。最近獨逸でワツハの宗教學序説が優秀な一つであるが、それは問題的取扱ひであり、オリエンテイリングをもつてゐるもので従つて必ずしもフランクであるさういひ難い。

ワインライヒのこの論文は第一に極めて最新の文獻を縱横に引照してゐる點を極めて廣領域の問題を取扱つて概括してゐる點に於て現在の宗教學(獨逸及び佛蘭西)を知るによき手引きである。(石津)

宗教學懇談會

新に十四名の新入學生を迎へて本年度の第一回宗教學懇談會は四月二十五日午後六時より燕樂軒に於いて行はれた。出席者姉崎教授、宇野助教授、矢吹講師を始め諸先輩學生諸君等三十名新入生全部出席して近來になき盛なる顔合はせ。

上野隆誠氏の「宗教經驗の心理」なる講演あり。宗教心理に對する定評ある氏の造詣を傾けての發表文に種々なる立場から回心を中心としてのアメリカの諸學派の説を紹介し批判して餘す所なく、姉崎教授を始め出席會員の之に關する質問、議論を交はして極めて有益に且盛大に午後十時散會。

(村上)

日本宗教平和會議

前號に於て報導せる如く、世界宗教平和會議日本委員會の主權にかゝる日本宗教平和會議は去る五月十八日國際善意日に開會として二十日まで三日間明治神宮外苑日本青年館に於て開かれた。

會するもの三百四十二、佛教側の一二九、神道側の一〇七、基督教側の七五、其他の三一、であつた。宗教的理想を高く

掲げて行かうとするものがキリスト教者側に多く實際問題に當つて調査し、研究し、具體的方策を講じ様とする傾向は佛教側、神道側に強かつた様に思はれた。

第一日の五月十八日は午後一時半開會で開會式が行はれ、新義真言豐山派の管長湯澤龍岳氏議長に擧げられ開會の辭を述べ。次で文部大臣を始め諸來賓の祝辭演説があつて開會式を終り、講演會に移る。

先づ神道管長神崎一作氏は「平和に關する神道の教理」に就て説き、次に淨土宗執綱渡邊海旭氏は「佛教の平和思想」に就き、更に聖公會監督松井末太郎氏は「キリスト教の平和思想」を、最後に井上哲次郎博士は「儒教の平和思想」に就て述べ午後五時半第一日を終つた。

同夜、朝日講堂に於ける公開講演會は開會間近の降雨のため豫期した程の聴衆がなく僅かに六百餘であつたが、何れも靜かに各講師の熱辯に傾聴してゐた。

神道の國民性と普遍性

平和の實現

和を以て貴しとす

加藤玄智博士
海老名禪正博士
椎尾辨匡博士

第二日は十九日午前九時開會直ちに各部會に入り、第一部會は宗教倫理の諸問題、第二部會は一般文化の諸問題、第三部會は實際的諸問題を研究討論したが、出席議員の最も多きは第一部會であつて議員總數の過半数二百餘の出席があり、従つて議論亦最も盛んであつた。

様々なる議論の中で、戦争を罪惡と見るべきか否かの論議が著しくあつた。が、時間の都合や何かで保留の形で平和宣言から削除されたのは宗教家の會議である丈けに遺憾に思はれる。

第三日總會が開かれ、各部會からの報告に従つて十一ヶの決議事項を可決し、副議長神崎一作氏の閉會の辭、木邊男爵の發聲に萬歳を三唱して目度日本宗教平和會議は終了した。

尙ほ午後一時より宮内省の好意により議員並び家族約一千名は同省樂人三十餘名の管絃及び舞樂を拜聽拜觀し、次で午後三時より議員一同は田中文部大臣招待の茶會に出席、四時過ぎ記念撮影をなして散會した。

因に同會議紀要は今秋には出版の豫定で目下材料整理中である。

(MS生記)

火曜研究會

五月例會

五月十二日(火曜日)午後六時半

所 學士會館

發表 宗教哲學における社會學的傾向 石津照聖氏

ハウル・テイリフヒのカイロスの思想を中心に宗教を生命の全領域に浸透した相について考へることを論評し、佛教、辨證論的神學の問題にふれた。出席者八名。

六月例會

六月十六日(火曜日)午後六時半

所 學士會館

發表 佛院時代の見直し 増谷文雄氏

釋尊の思想生活を當時印度に於ける思想的繼承と經濟的、政治的、及び階級的風土的に檢討して原始佛教々典に傳へられる釋尊の思想生活の外に歸納的社會的にこれを抉出してその具體相を論ぜんとした。出席者十一名。

文學部印度哲學

一、常盤教授は本年三月三十日を以て退職せらる。

一、宮本助教第三を免じ第二講座擔任を命ぜらる。

一、梵文學科の長井助教は印度哲學科第三講座擔任を命ぜらる。

一、常盤教授は二十數年間在職せられ我が學界に幾多の功績を残し本年三月三十一日還曆の故を以て一同に名残をおしまれつゝ退職せられた。

故木村泰賢博士追悼會

五月十五日午後七時、帝大佛教青年會館にて印哲研究室、

帝大佛教青年會、女子佛教青年會の主催にて行はれた。

席上高楠博士の追憶談ありしめやかに故先生をしのび奉つた。

印哲小集會

新入生歡迎會を兼ねて、印哲小集會を催し河村節三君の護法の唯我説に就てと題し、研究發表があつた。集まるもの約三十名。

嘲風會記事

嘲風會第二回總會は五月二十一日午後五時より學士會館に於いて行はれた。出席者三十名。特に今回は世界宗教平和會議日本委員會の開催と、全國中等學校長會議出席の爲在地方會員の上京を機とし、今岡信一良氏の宗教平和に關する談話と、地方會員の珍顔と珍談とに接して近來になき盛會。經過報告、會員移動、會計報告承認形の如く、次年度委員の選舉は委員會に譲り、姉崎先生は「嘲風」の由來を説き起して一同を感心させたり笑はせたり、大先輩は先生若かりし頃を語り、最後に今岡氏は今回の平和會議の使命經過更に將來の抱負を述べて五月の夜の更けるのも知らず名残りを惜んで散會したのは午後十時。

別項の通り委員會を六月十二日宗教學研究室にて開催、委員は左の諸氏に決定。

今岡信一良、石橋智信、宇野圓空、濱田本悠、櫻井匡、増谷文藏、石津照麿、財部健次、佐木秋夫、杉浦健一、村上俊雄。

(村上)

印哲小集會並印哲新入生歡迎會

六月八日午後七時より帝大佛教會館に於いて印哲小集會の例會が開かれた。本年卒業の河村節三君が、「護法の唯我説について」と題して發表された。宇井教授始め長井助教授、宮本助教授、加藤講師等のこれに對する御批評があつた。最近唯識學の研究が佛教學界に盛である折柄であるから甚だ興味のあることであつた。發表の論題に端緒を得て、大家先輩の批評や議論は後進を裨益すること大なるものがある。

次いで學生諸君殊に新入生諸君の自己紹介あつて非常に賑やかであつた。閉會後諸先生方に四五の先輩も加つて時節柄宗教否定の問題が盛に論ぜられ、時の移るのを忘れた程であつた。

(稻葉記)

東京帝國大學印度哲學科第二及

第三講座擔任決定

梵文科の長井眞琴助教授が今度印度哲學科の第三講座擔任になられ、同時に宮本助教授は第二講座擔任になられた。これで常盤教授退職後の後任等一切のものが定められた譯である。

宇井先生が印度本土に於ける外道並に根本佛敎を講ぜられ、長井先生が南方巴里佛敎を、宮本先生が印度より支那へ小乘より大乘へのあたりを特に講ぜられるのであるから、印哲の講義は興味深い配合を見ることになるであらう。なほ長井先生は本年二學期の末頃海外に約一ヶ年間留學されることになつてゐる。

(稻葉記)

後記

△八卷四號を世に送る。昨年来宗教が一般思想界の問題となつて來てゐる。現代の宗教の學的研究の面目を味讀されたい。

△本誌關係出版の宗教研究叢書の第三、宇野圓空著『宗教の史實と理論』を近く本誌發行書肆から刊行する。

久しく待望された昨年の宗教學大會紀要も旬日中に完成する。或る意味で我國現下の宗教學研究の全貌である。共に江湖の判讀を乞ふ。更らに講座記念會の記念出版の中歐文の宗教學論文集も目下印刷を急ぎつつある來學期中頃に出す豫定である。

△本誌に彙報欄を設けてから一年たつ。屢ば資料として極めて重要なことを發見する。宗教關係の公的な行事人事の報導を乞ふ。

△發行書肆で本誌の講讀會員募集中、會員諸彦の紹介推薦を願ふ。(T・I)

(定價金壹圓)

昭和六年七月一日印刷
昭和六年七月十日發行

新第八卷・第四號

不許複製

編輯者

宗教研究編輯部
東京帝國大學宗教學研究室內

發行所

宗教研究發行所
東京市神田區通神保町一株式會社同文館

印刷所

宮本印刷所
東京市神田區雄子町三四番地

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

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓也を添へて發行所へ御申込の事

發行所

宗教研究發行所
東京市神田區通神保町一株式會社

同文館

ジョージムア先生追懷

Professor George Foot Moore

姊 崎 正 治

ムア先生の訃音は、宗教史特にセム系統の宗教史研究にとつての一大損失を齎らした。その八十年の一生の前半は十九世紀の後半に、一般に科學的研究が宗教その他人文の上に盛に波及して來た時代で、ムア先生が單に牧師たるに安んじないで、學術研究に轉じたのも、偶然でない。先生の性格は、一面非常に思慮綿密であると共に、他面寛容で又優々迫らず、且つ諧謔味をも具へた人であつたから、通常の牧師たるにも、又教理的神學者たるには餘り滑達すぎた。そこで初めアンドヴ神學校で神學の教授であつたのから轉じて、自由主義のハーヴードで宗教史の教授になられたのは、至當の轉換であり、宗教史研究の爲に適處に適材を得た譯、三十年に近い先生のハーヴード生活は、トオイ、レーキ諸教授と相併んで、宗教史研究の有力な一源泉をそこに作り出した。その最後の結果はユダヤ教の古今に亘る宗教史の大篇三冊で、その前に出來た一般宗教史も、その綿密な學風を代表してゐる。神學校に接近した林間の質素な一家は、先生の此間に於ける學者生活の草廬であつた。

萬卷の書を藏した書齋の中で一番目についたのは、斜面になつた高い机で、此はヘブライ原典の大本を讀む爲の机であり、通常の机に向つて筆を走らせる中間には、立つては又この高机で原典を見るのが先生の勉強ぶりであつた。古今の書を消化してあの大篇に纏めた苦心は云はずもあれ、何事でも綿密且つ正確にする先生の性質は、餘技として寫眞術にも心をこめしめた。先生が寫眞の妙技は専門家に近い上に、此も亦頗る研究的で、光化學に於ては中々の造詣があつたといふ事を化學の教授が話してゐた。而して人物の寫眞をとる時の態度は、如何にも

餘裕のある態度で、當の人物にもしつくりした心持で自然の姿と表情をさせやうといふ心くばりがあつた。此の態度は、宗教史研究に於ても同様で、研究者としては、綿密に材料を集め、批判的に之を取捨するが、そこに主觀的要素の入り過ぎない様に、各宗教をして各自分の思ひと姿を自然に語らしめる様にとの苦心が重點にたつてゐたと考へる。その結果は先生の著書が雄辯に之を物語つてゐる。

その他先生に關する個人的想出は澤山あるが、之を略する。その學風の綿密と共に、その勉強ぶりは尋常でなく、晝間人に接する時は如何にも優々の態度であつたが、夜間人が寢靜まつてからが本當の勉強時間で、中夜を過ぎるは勿論、朝までつゞく事も屢々であつたといふ(此點ではロイス教授が尙ほ一層徹夜讀書の人であつた)。十餘年前から、常にペンを手にする者の病で *author's cramp* 即ち右手のしびれ痛みで、筆を執り得ない様になつてからは、夫人や子息に筆記させた事もあるが、終には左手で使ふタイプライタを用ひ、又左手でも大分子が書ける様になつてゐた。その様にしても、著作編成に怠りなく、ユダヤ教史の後半は此の如き不自由の状態で出來たものである。

此の如き先生自身の勉強と共に、没し難きは夫人の助力であつた。夫人も亦外國語の達者で、ヘブライ語に關する補助の出來た外に、ドイツ語の参考書は、夫人が先づ讀破して先生に報告された位である。一九二四年その夫人が先つて逝かれた事は、非常の打撃であつたに違ひなく、その翌年先生を訪問した時、談夫人の上に及むだ時には、さすが潤達の先生にも闇然たる表情があつた。子息アルバートも亦神學者で先生の助手の様にし、僕の「豫言者日蓮」の稿を出版するに當つては子息が校正の勞を取られた。先生の弟エドワード教授は、同じく神學者であるが、特に傳道方面の研究者で、日本へも二三度來られた。先生は東洋に來たことはないが、ヨーロッパは屢で、ベルリンでは交換教授として行き、カイゼルとの接觸やハルナクとの交際についても趣味のある話しもあつた。