

Kodak Gray Scale

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



© Kodak, 2007 TM: Kodak

208
G29
M



00224478



現代史學大系 第五卷

宗教史方法論 赤松智城著

近世日本の國際觀念の發達 尾佐竹猛著

東京 共立社發行

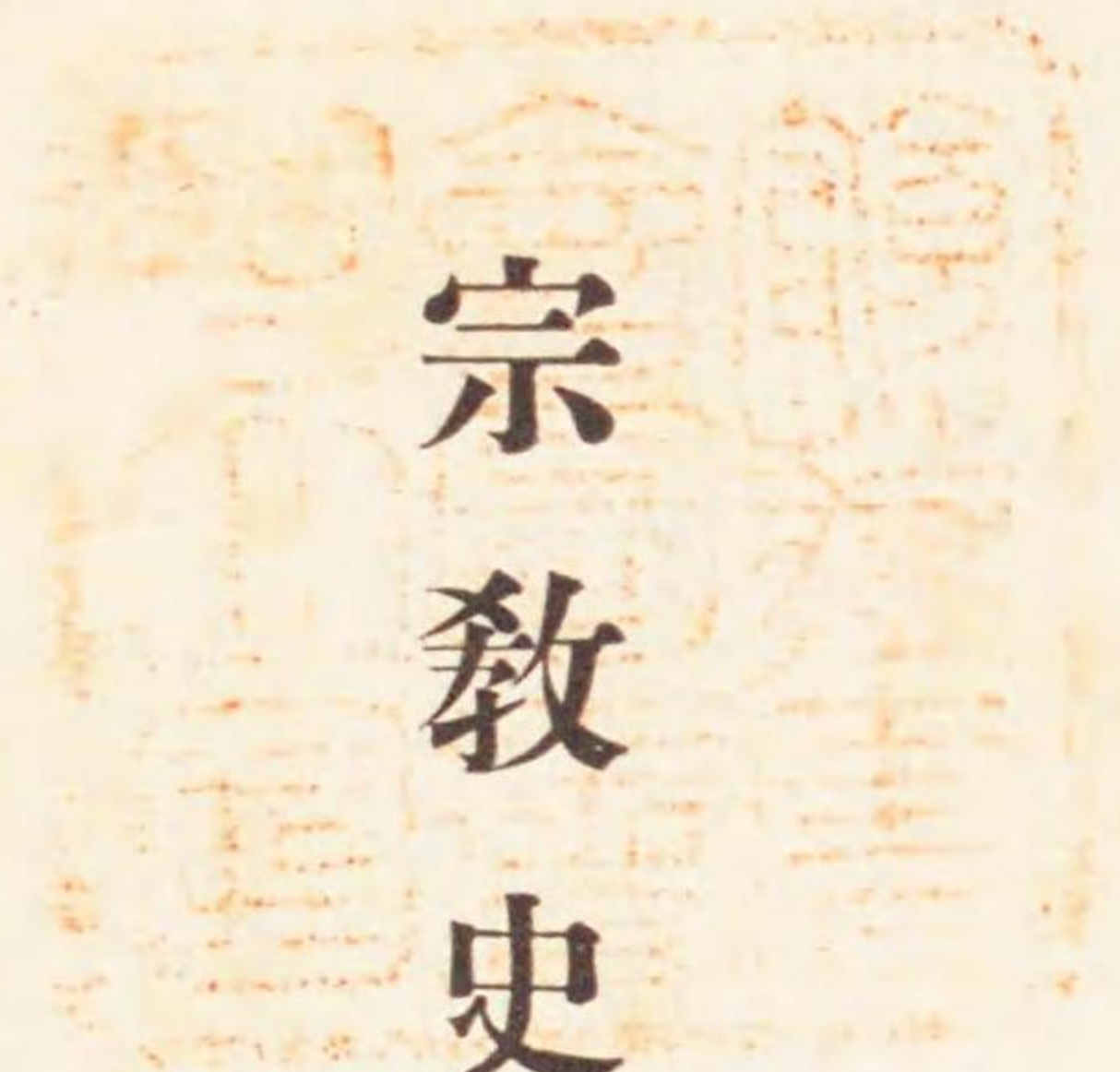
現代史學大系 第五卷

宗教史方法論 赤松智城著

近世日本の國際觀念の發達 尾佐竹猛著

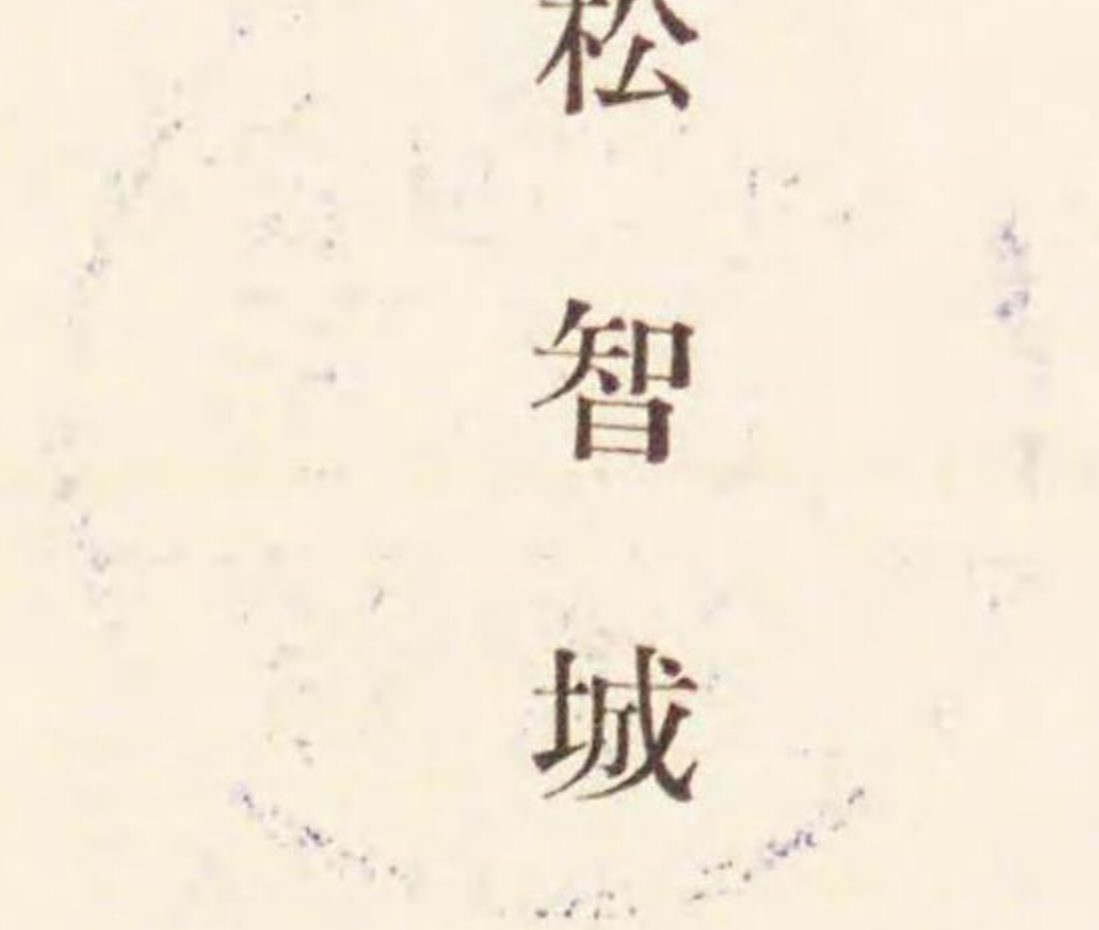
東京 共立社發行

208. G29 M



宗教史方法論

赤松智城



3



224478

目次

小序……………三

宗教史方法論の意義——宗教の本質及び真理問題との關係

宗教史方法論……………八

一 近代の宗教史學史——ヘルダー(九)

二 シュライエルマツハー(一一)

三 ヘーゲル——思辨的・發生的宗教歴史哲學(二六)——宗教史料の發見——「宗教史」の發生(一九)

四 宗教史と宗教學(二〇)——サウセイー(二二)——メンジース(二二)——宗教史と比較宗教(二四)——ジエヴォンズ(二六)

五 比較法の意義と價值(二七)——一般宗教史と特殊宗教史(二九)

六 「宗教史派」の方法(三三)——グンケルの辨明(三四)——ライシュレの批評(四〇)

- その吟味(四二)
- 七 印度宗教の歴史的研究の事例——ガイガーの「法と梵」(四五)——梵と「マナ」
との關係(五一)
- 八 宗教史的研究所の二途——オルデンベルヒ(五八)——ダイスナー(五九)——「宗
教史的平行」(六三)
- 九 オットーの「宗教史に於ける平行の法則」(六四)
- 一〇 一般宗教史への疑問と特殊宗教史の尊重——ハルナックとゼーデルブロム
及びその批評(八五)——歴史神學と宗教歴史哲學と宗教史(九四)
- 一一 マナイズムへの批評とその吟味(九八)——シュミット一派の「文化史的方
法」(一〇五)——その宗教史の概念と課題(一〇六)
- 一二 シュミットの宗教及び宗教史概念の批評(一〇八)——宗教史と宗教心理學
(一一四)——ユベール(一一六)——宗教史の對象(一二〇)——宗教史の方法の原
則(一二二)——宗教史と宗教史(一二四)——宗教史の地位(一二五)——宗教史の
課題(一二六)——附言(一三四)

宗教史方法論



小序

最も眞實の意味に於いての歴史は宗教の最高の対象であつて、宗教はその歴史と共に起りまたそれと共に終る――
――全ての眞の歴史は何處に於いても先づ一の宗教的目的を有し且つ宗教的觀念から出發してゐる。かくて宗教の
最高至上の直觀も亦たその歴史の領域内に存在する。

――シュライエルマッハー「宗教論」――

現代の宗教學上にも、宗教と歴史及び歴史的研究との關係は種々の問題を提供してゐるが、その全體を考察することは固より本論の目標ではない。しかし茲に私は夫等の問題の中でも、最も根本的な一題目と認められる宗教史の一般方法論に就いて、簡述して見たいと思ふ。蓋し宗教と歴史とに關する學的考察としては、何人も直ちに宗教史に想到するであらうから、その方法論は當然先づ究明されねばならぬからである。尤もこれに就いては從來既に多少の論究が試みられてはゐるが、尙ほそれは十分に且つ適切に吟味さるべき現今の論題に屬してゐるのである。

しかしこの宗教史的研究に對しては、先づそれと密接に關聯する他の宗教學上の重要な問題があつて、それは一は宗教の本質規定(Wesensbestimmung)であり、二は宗教の眞理問題(Wahrheitsfrage)である。而してその宗教の本質規定は元來「事實の問題」(quaestio facti)であり、その眞理の評価

は「権利の問題」(quaestio juris)であるから、両者は少なくともその問題の設定と方向とに於いて異つてはゐるが、然も後者の問題は明かに前者の規定を待て、その上に始めてよく考究され得るのであるから、この限りに於いては、その宗教本質論は正に宗教真理論の必然の前提であらねばならない従つてその宗教の本質と歴史との関係も亦た嚴密には當然宗教の眞理價值と歴史との關係に先立つて規定さるべきであつて、この方法上の順序を顛倒し、若くは漫然これを混同することは深く戒しめければならぬ。

そこで宗教の本質規定は一般に宗教に關するあらゆる考察の根本的前提ではあるが、その宗教就中吾々の知る限りの大いなる諸宗教は、事實上何れも皆歴史の中にまた一の歴史として吾々に與へられた所謂歴史的成立宗教に外ならない。かの先史時代と呼ぶる——その名稱の當否は暫らく措いて——期間の諸宗教と雖も、勿論それは人間の悠久なる歴史の中に起り、また夫自身多少の變遷をさへもつてゐたから、それは現存の未開民族に於ける原始諸宗教と同様に亦た廣い歴史の領域内に存する。また或る意味に於いては歴史を無視するかの如くに見做されるかの神祕派の或る宗教觀の如きも、決して當代の歴史と宗教とへの全き關聯なしには存立せず、従つてそれへの顧慮なしには充分に理解されないことも事實である。將又方法上研究者自身の宗教的經驗を以て宗教一般の本質規定の出發點と

する場合に於いても、その個人の經驗をば吾々が宗教的と呼ぶ限り、それはたとひ如何に特異な一經驗であるにもせよ、歴史的宗教と何程か相通ずる意味を有しなければならぬ。若し然らざれば、その孰れか一方は全く宗教的とは稱し難くでもあらう (Vgl. Volkelt, Was ist die Religion, S. 1)°。かくて宗教の本質とその歴史とは密接な關聯をもつ以上、後者即ち「宗教史」の事實は明かに前者の規定に缺ぐべからざる認識資料 (Erkenntnisquellen) であると云はねばならぬ。

しかし翻つてこの宗教史的事實の確定、蒐集、整序、記述には、また宗教の本質概念がたとひ豫備フオーレ的にもせよ、先づ前提されねばならぬのであつて、若し然らざれば、吾々は果して如何なる事實をば特に宗教的なるものと認定すべきかを知り得ないであらう。されば何等かの意味に於いての宗教の本質規定は、常に宗教史的研究の必然の認識原理 (Erkenntnisgrund) であらねばならぬ。そこで一方認識資料としての宗教史的事實と他方認識原理としての宗教の本質概念とは、かくの如く相互に依存し且つ規定する意味に於いて、實に一種の循環關係若くは循環規定をもつてゐるのである (Vgl. Theologisch, Gesammelte Schriften, 3. Bd., S. 694)°。

尙ほこの宗教史的研究に依る宗教的事實の確定と整序とは、他方宗教眞理論特にその眞理價值と歴史との關係の考究に對しても、亦た缺ぐべからざる前提であり Vorarbeit であることを別に注意しな

ければならぬ。而してこの考究は後に本論にも説く如く實は宗教哲學の一部門としての宗教歴史哲學の課題であるから、従つて宗教史は正にその歴史哲學に先行し、後者は前者の規定に基いて、更にその上に構成される一の價值批判の哲學として認めらるべきである。それで宗教史はさきの宗教本質論と同様に勿論「事實の問題」には屬するが、しかしその爲めに兩者は亦た必ずしも宗教の權利又は真理問題と全然無關係にあるのではないことが理解されるであらう。然も尙ほ進んで考ふれば、この兩者はたとひその真理問題を直接に當面には考究しないとしても、そこにはまた少なくとも宗教的真理への關心 (Wahrheitsinteresse) を含んでゐることを認めなければならぬ。蓋し宗教の本質と宗教史的事實即ち所謂宗教的生活は、夫自身に何等かの意味に於いての實在性をもつてゐることを、既に吾々は夫等の研究に於いて前提し、従つてそれは眞實であるべきことをさへ要請して、茲に或る眞理への要求 (Wahrheitsanspruch) をももつてゐるのである。尤もかゝる眞理への關心と要求其者が果して充分に是認されるか否かを詳しく吟味して決定することは、それこそ宗教眞理論の本來の一課題であるが、しかし吾々は宗教史と宗教本質論とに於いて既に何程かそれを豫定し、或はこれをその内に含蓄してゐる。然るに宗教の眞理問題は上述せる如く正しくは宗教史と宗教の本質規定とを待て、その後にもまたその上に考究さるべきものとすれば、結局茲にはかの「原理の要求」(petitio principii)と

しての一種の循環論的關係がまた伏在してゐるのであつて、然もかゝる循環關係は實に吾々の避くべからざる認識の本質的必然に屬してゐるのである (Vgl. Winkler, Phänomenologie und Religion, S. 28 f., 56 ff.; Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., IV. S. 1878)。

然らばかく宗教の本質性と眞理性とを包藏する歴史現象としての宗教史的事實を取扱ふ一個の學としての「宗教史」は如何にして構成されるか。從來區々として一定しない斯學の概念と方法と組織とに適切な方針を見定むべく、私は茲に改めてそれを考察して見よう。

宗教史方法論

八

宗教史 (Religionsgeschichte) の概念は一方斯學の歴史を顧慮すると共に、他方それと類する學問との交渉と區別即ちその限界と範圍とを明瞭にすることに依て、先づその規定を用意せられ且つ制約せられるであらう。しかしその宗教史學史に就いては、既に幾多の詳細な文献もあるから、それは初めに唯だ必要なる限りを批評的に概説するに止め、次いではその限界 (Abgrenzung) の問題を究明して、以て斯學の適當な概念と方法の規定に進み入りたいと思ふ。

(註) Lehmann, Zur Geschichte der Religionsgeschichte (in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl.) 及びに掲げられた参考文献並びに Pinard de la Boulaye, L'étude comparée des religions; Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. IV, S. 1895 ff. 等を参照せよ。

宗教史家ジャン・レヴィユやレーマンも云つたやうに、宗教史の黎明は普通の歴史の記述と同様に

甚だ古く、それは既にかの歴史の父と呼ばれたヘロドゥスに始まると稱せられるが、しかしまた同時にそのレヴィユやレーウが反對に云つたやうに、斯學は甚だ若い一の學問でもあつて、その範圍と目標とが近來始めて漸く明かにされて他の學科に對しても獨立するやうになつたものに過ぎないのである。蓋しこの近代の新しい意味の宗教史學の方途を先づ明白に開拓し指示したのは、略々十八世紀の末葉から前世紀の初期に亘る頃であつて、かのヘルダーとシュライエルマッハーとヘーゲルとの宗教史觀は實にその大いなる代表であつた。

「歴史の豫言者」とも呼ばれたヘルダーは新しく歴史の「理念」を見出し、従つて宗教史をも改めて一の眞實の歴史とした嚆矢であると云はれてゐる。尤も彼は最初は當代の啓蒙的歴史觀に依て刺戟され、殊にヒュームの「自然的宗教史」とレッシングとの影響を強く受けて、始めて宗教史的考察を學んだのであるが、しかし彼の歴史的識見はその啓蒙的な理論と宗教史觀を脱却し、寧ろ遙かにこれを超えて以て、近代の眞の宗教史學の根柢に横はる諸特徴と想定とを明かに提示したのである。即ち彼は第一に宗教をば歴史と文化の全過程の中に置き、これをその過程と關聯の一部分又は一要素と認め、従つて宗教史を一般文化史の全體系の中に考察して、茲に宗教と他の文化との關係調和を明かにしようと試みた。而してこれに依て確に在來の宗教觀殊に神學の偏狹なる一の立場を超克したので

ある。そこで第二にその宗教史の方法としては發生的方法ゲネティッシェ・メトードを運用し、從來の神學的及び啓蒙哲學的批判の方法を取らなかつたから、茲に原則的には何等かの歴史的一宗教にのみ所謂絶對性を要求する餘地と理由とを與へなかつた。かくて第三にその歴史的諸宗教は種々の文化とこれを代表する諸民族と同様に實に多様であつて、個々の民族と時代とに於て、夫等は必然の實在性をもつてゐるから、かの原始及び古代宗教の研究も亦た重要視されるやうになつた。蓋し「宗教は正にこの地上の最も古いまた最も神聖な傳統トラディチオン」であつて、「世界はその全ての高い文化の種子をこの宗教的傳統に負ふてゐるからである」(Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 9. Buch, V.)。それで第四にヘルダーの宗教史的考察の對象は主としてはその宗教的傳統であつて、尙ほ詳しく言へば、それは宗教的象徴、言語、習俗、儀禮、神話、傳説、制度など總じて宗教の歴史的客觀的表現であつたのである。

さてかくの如き諸特徴は何れも皆直ちに後代の宗教史への重要な遺産として繼承されたから、この意味に於いても曾てレーマンが云つたやうに「ヘルダーの精神に於いては第十九世紀の理念がその前夜祭イルフアイヤーを行ふてゐた」のである。但し諸家の既に批評した如く。彼の考察と體系とは頗る多岐に亘り、それが彼の一長所であつたと共に、その反面には動もすれば全體の統一と整合と徹底とに缺くる所があつて、現に彼の生涯の前後の時期に於いても、その宗教史觀には或る矛盾があつた。然も彼の更に甚だしい難點は、凡そ宗教の學的研究に於いて根本的に最も肝要な宗教の概念レリギオン・スベグリップの規定が彼の所説に於いては實は曖昧であり且つ適切ではなかつたことである。尤も彼は歴史の使徒であつたと同時に、或る意味に於いてはまた神の一使徒でもあつて、宗教問題には終始深い關心と愛着をもつてはゐた。しかし彼は前述せる如く特に宗教と文化との調和關聯を高調し廣説したから、後に所謂「宗教と文化の問題」(Religion-Kultur-Problem)は恐らく彼に依て始めて高く提唱されたものではあらうが、然もその爲めに宗教其者が動もすればその當代の文化の標準の下に觀察され、従つて宗教の本質的特異性をば判明にすることができなかつた憾がある。但し宗教は勿論彼の説いたやうに、文化や「人道」の促進者若くは媒介者としての意義と機能とを多分にもつてはゐるけれども、かゝる文化的機能は必ずしもそのまゝ宗教の根本義でもなく、またその本質的作用でもあり得ないから、この點に就いてもヘルダーの「理念」には、尙ほ未だ鋭い分析と吟味とを缺いてゐたと云はなければなるまい。それで古くはかのジャストローやレーマンなど、近くはワッハの云ふ如く、ヘルダーは眞の宗教史的研究の一開拓者ではあつたが、しかし當代に於いて更に彼にも優る重大な貢獻を吾々の宗教史に齎した者は、寧ろゼーデルブロムやレヴィエが云つたやうに、それは實に後に述べるシュライエルマッハーであつ

たと思ふのである。^(註)

(註) Jastrow, Study of Religion p. 28 ff.; Lehmann, Anfänge der Religion usw. (in Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. III, I.S.3); RGG.² II, S. 1815 f. IV, S. 1958; Wach, Religionswissenschaft, S. 74; Doerne, Religion in Herders Geschichte sphilosophie; Söderblom, Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte, S. 42 ff.; Reville, Phases successives de l'histoire des religions, Chap. V.

二

「第十九世紀の教父」とも呼ばれたシュライエルマッハーの名は、常に近代の神學史上のみならず、宗教學史上にも亦た一時期を劃する。蓋し彼が始めて宗教一般を他の文化や特定の教義から分別して、その特有の本質性を廣説して以來、宗教と従つてまた宗教學（廣義に於ける）の獨立性と特異性が、漸く確認され得るやうになつたからである。勿論彼は所謂宗教史家ではなかつたが、しかし今特に宗教史學に對する彼の忘るべからざる功績を指摘するならば、第一は宗教の概念の適當な批判的規定であつて、然もそれには互に關聯する最も注意すべき二様の分析が提唱されてゐる。即ちその一は殊に彼の「宗教論」第五講に詳説された「自然宗教」と「成立宗教」(Positive Religionen)との對立であつて、前者は唯一であり抽象的でありまた非歴史的存在であるが、後者は多様であり具體的であり

歴史的に成立せるものであつて、これこそ現實の諸宗教に外ならない。而してシュライエルマッハーに依れば、この諸成立宗教は實に宗教の一般的本質の必然の歴史的な「個體化」(Individualisierung)であつて、従つて宗教の歴史的多様性は宗教の本質に基礎づけられてゐる。それで個々の宗教は皆この宗教の普遍的本質の異なる特殊の種々相を示す所以であるから、全ての成立宗教の根本直觀其者——即ちその本質——は正に常住であるけれども、その成立宗教自體とそれの構成とは、特殊の歴史的條件に従屬する限りに於いて變遷を免れない。即ち一宗教人がその宗教の中心點とする直觀を充實する契機は、その宗教人には常に神聖であつて、それは彼には神性の直接の内薰^{アインホルツング}として現れるが、しかし全ての時代と個人とに於けるこの宗教の全發展はその宗教の根本契機へ實は歴史的に結び付いてゐる」のであつて、この意味に於いては「宗教人は全然歴史的存在である」とも云はれる。かくてシュライエルマッハーは茲に宗教の本質と歴史的成立宗教との關係を規定する一原則を明かにして以て、眞の宗教史が構成される一根據を提示したのである。

次に宗教概念に於ける他の一分析は、かの「基督教信仰論」の序説 (S. 6, Zusatz) の中に簡述された「内的宗教」(innere Religion) と「外的宗教」(äussere Religion) との區別である。今シュライエルマッハーに依れば、個々の宗教意識の内面に現實に起るがまゝの敬虔なる感激の全内容とその規定

とは、一の教團に於けるその外部的發表と密接に關聯してはゐるが然も分別され得るから、前者を内的宗教と呼び、後者を外的宗教と名けることが甚だ便宜である。しかしこの區別はまた頗る動搖してゐるから、此等の名稱を學問上使用することは寧ろ避くべきであつて、それは基督教界の用語例に於いても頗る新しいものである。それでシュライエルマッハーは敢てこの區別を強く支持しようとはしなかつたが、しかしその名目の適否は暫らく別として、私は少なくともこの區別の意義を認めることは後の宗教史學の對象上にも甚だ必要であると考へるのであつて、それは尙ほ後に詳論するであらうが、とにかく當代に新しく起つたこの一の分析が輒近の宗教史に於いては實に積極的に主張される重要な旨趣を有するものとなつたことは吾々の注意に値すると思ふ。即ち宗教史の對象は主としては所謂外的宗教に見定められ、これに對して内的宗教は専らかの宗教心理學や宗教哲學の對象とされるやうになつたのであつて、勿論この場合に兩者の親密な關聯と交渉とは充分にこれを認めなければならぬ。

さて第二にはさきの成立宗教の規定に當然含まれてゐる多様な個別的宗教其者の意義と内容とがまた宗教史の構成に缺くべからざる要素であることは、多言せずして明かであらう。然もこの點に就いて特にシュライエルマッハーがヘルダーよりも更に進んで明白に、またカントとも異つて歴史的に、

その諸宗教に就いて程度及び段階の差異と種類及び性質の差異とを分別して、以て夫々の宗教の特徴と個性とを論述したのは、今日から見てたとひその説明には不満足があつても、それは全く宗教史的考察の或る重要な方面を明示したものである。それで彼は現に宗教的敬虔の形態には合目的類型と美的類型とが區別され得ることを説いた後に、更にこの對立に依て歴史的に成立せる諸信仰形式が如何に區別されるかを一般的に究明することが、正に「批判的、一般宗教史」(allgemeine kritische Religionsgeschichte)の任務であるとも明言してゐる(Christliche Flaubé, §. 9, 1. 2.) 而して尙ほ第三には彼がかゝる個々の宗教に就いてその比較を試み、且つそこに一種の目的論的發展史觀を説いたことは、後に所謂比較宗教史と宗教發展論上の一提唱であると云ふべきであらう。但しその比較——例へば基督教と他の諸宗教とに於ける——と、この發展觀——即ち雜多より統一へ不完全より完全へと云ふ如き——とには、シュライエルマッハーの他の場合にも見らるゝ如き種々の見地と方法の混同があつて、それには未だ明確な分別を缺いてゐた嫌はある。即ち一方では經驗的發生的方法と價值批判的規範的方法とが混用され、然も他方では純粹の學の見地と教會の教義の見地とが交錯する如き、謂はば兩義的な整合を缺くの難をそれは未だ免れ得なかつた。しかしこの混淆には同時にまたそこに含蓄の多い長所をもつてゐたのであつて、殊にその宗教史的考察には後代の經驗的宗教史(empirische

Religionsgeschichte) と宗教歴史哲學 (Geschichtsphilosophie der Religion) とを共に含んで、實に兩者を併せて豫示する趣があつたのである。^(註)

(註) Vgl. Söderblom, l. c.; Siskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, I.

三

さてシュライエルマッハーの「宗教論」は直接にさきのヘルダーに負ふ所があつたのみならず、その歴史觀も亦た後者と同様に合目的進化論的 (teleologisch = evolutionistisch) であつて、これは實は第十八世紀末以來著しく擡頭した浪漫哲學的史觀であつたが、次にヘーゲルの思辨的宗教歴史哲學も亦たこれと略々時を同じくして、知らるゝ如くこの史觀に於いて最も特徴ある偉大なる一代表であつた。今茲にはその宗教歴史哲學に就いて詳論することはできないが、それは根本的には固より思辨的論理的であつたけれども、同時にまたこれに伴ふて發生的歴史的でもあつて、まさしくそれは後にこの流れを汲んだブライデラーがその自著に名けたやうに「歴史的根柢に基く宗教哲學」でもあり、或は「^{ゲネチッシェ・エス・ベク・ラチーフ}發生的・思辨的宗教哲學」であつたのである。而してこれとまた大體同様の方針を取つたものには——勿論その内容を異にはするが——かのハルトマンやドルナー等の宗教歴史哲學があつた。それでバ

ウル・ゲーゼもかゝる一流派を總括して、「思辨的・發生的方法」に依る宗教哲學と稱してゐるが、總じて宗教史はこの派に従へば一の合目的發展過程 (ein teleologischer Entwicklungsprozess) であつて、尙ほ詳しく言へば、第一に宗教の史的發展はその最も低い最も不完全な形態を以て始まり、第二にはそれは絶えず不完全から完全に進み、かの變態的宗教と雖もその場所に於いてはそれは必然に通過すべき一の發展段階であると認める。そこで第三に個々の宗教の間には何等の本質的相違はなくして、唯だ段階の差異があるに過ぎないから、諸宗教は各々その場所に於いて一定の必然的發展段階を示してゐる。而して第四にその發展の究極は宗教の理想若くは完全なる理想的宗教の實現に於いて到達せられ、諸宗教は皆この理想に向つて進展するが、然もこの理想には既に宗教の最低の段階にも隱に伏在してゐたものを顯かに包括してゐるのである (Paul Gese, Einleitung in die Religionsphilosophie, III.)。

思ふに此等の主張には多少の異論はあるとしても、それは宗教史及び宗教歴史哲學上の或る重要な想定と方針とを示してゐることは疑を容れない。曾てシュライエルマッハーも全ての個々の宗教をその類同 (Verwandtschaften) と段階 (Abstufungen) とに従つて一全體として考察することを、歴史學の一分科である宗教哲學の任務となし、且つこの課題の解決は歴史的手續と思辨的手續とに均等に重

きを置かずして、種々に企てられると云つたが (Christliche Glaube, S. 2, 2)、思辨的方法と歴史的方法とは實は互に補充的關係に在るから、唯だ思辨のみに依て歴史に強制を加へてはならぬと同時に、何等の思辨をも加へずしては、歴史的關係や發展も亦た到底考へられないであらう。しかしこの兩者は固より異つた途であるから、主として前者の方途を取つたのが宗教歴史哲學であり、後者を進んだのが茲に特に考察しようとする宗教史となつて、漸次夫々の方面に向つて開展したのである。しかし今その孰れの場合に於いても、一般に宗教史的事實資料の發見と確定とは正にその缺ぐべからざる要件であるが、前世紀に入つてからはそれがまた種々の刺戟の下に大いに増進したことを、吾々は次に注意しなければならぬ。

既に第十八世紀以前に於いても幾多の宗教史的記述はあつて、それは廣い意味では宗教史の中に認められ、また多少後代への準備とはなつたが、しかしそれは概して斷片的部分的であつたのみならず、その資料の調査と吟味とが固より未だ充分ではなかつた。尙ほまた上述せる同世紀末已來の諸哲學者 (シエリングをも加へて) の宗教史觀に對する貢獻も、夫々深い意義をもつてはゐたけれども、しかし曾てオレルリも云つたやうに、それには更に他の要素が加はらなかつたならば、第十九世紀に於ける

宗教史學の大いなる發達を來たすことはできなかつたのであつて、その要素とは云ふまでもなく前世紀に於いての多くの新しい東西の宗教史的資料の發見と解明とである。蓋し斯學はこれに依て實にその視野を擴大し、従つてその方法と研究とを廣開し、それは前述せる諸家の宗教史觀と相待て、茲に宗教史は斷然新しい段階に進み、純粹な一史學としての地位と特質とを獲得し得るやうになつたのである (Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 25; Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. S. 8ff.)。

かゝる進展を促した刺戟には知らるゝ如く先づ^{フィロロジ}文献學特に比較言語學と神話學と東洋學との目醒ましい發達があり、次いでほかの發掘の事業に伴ふ古代の宗教遺跡の發見があり、更に宣教師や旅行家の報告と考古學、人類學、民俗學、^{エスノロジ}原始文化學等の進歩とに依る原始未開人の宗教の研究などがある。またかの^{シエト}トラウスや^{バウル}等に始まる基督教の歴史的批評と所謂歴史神學、並びに他の一般史學殊に文化史的考察の方法等は、引て宗教史の研究法上にも一革新を齎した動機となつた。かくして茲に東西の諸宗教の歴史的及び比較的研究を遂行し得る基礎材料と方法とが略々與へられることとなつて、遂に前世紀の後期に至り、現今の一般宗教史の底本とも云ふべき代表的著作が續出するやうになり、就中著名な^{チーレ}の「宗教史」(第一版一八七六年)は實にその「最初の組織的な綱要」であると

も稱せられてゐる。思ふに斯學も亦た他の經驗的な宗教の研究と同様に、一八七〇年代に至つて、謂はばその準備と草創の期間から進出してやがてその構成と組織の時代に入つたと云はれるであらう。しかし爾來宗教史として現はれたものの概念と内容とは必ずしも一定せず、或はこれを「宗教學」(The Science of Religion)や「比較宗教」(Comparative Religion)と殆ど同一視してゐる學者も少なくないから、以下その重なるものに就いて簡単に吟味して見よう。

四

總じて宗教史的研究は宗教學の建設と組織とに甚だ大なる貢獻をなすものであつて、若しその知識がなかつたならば、恐らく宗教學は成立しないかも知れない。蓋し宗教史的事實の發見と確定とは一般に宗教學の基礎的材料であるからである。しかしながら建築材料は直ちにそのまゝが家屋ではなくして、特殊の意匠と工夫とを待たなければ、それは一の家屋とはならぬやうに、所謂宗教史もこれをそのまゝ宗教學と見ることはできないと思ふが、しかし此點に關しては異つた見解を採る宗教史家もあつて、今その二三を擧げるならば、まづ第一に宗教史と宗教學とを結局同一視した學者にはシャントピー・ド・ラ・サウセイー(Chantepie de la Saussaye)やアラン・メンジース(Allan Menzies)

などがある。

尤もサウセイーは宗教學の研究對象を宗教の本質とその發現として、宗教學をば宗教哲學と宗教史とに區分し、然も兩者は密接の關係を有すると見て謂へらく、若し宗教哲學が宗教の概念を規定せんとするに當つて、現實の宗教的事實を無視したならば、それは全く空虚な説明に終るであらう。そこで宗教哲學は宗教史を顧みねばならぬが、しかし宗教史は亦た他方に宗教哲學を伴はなければ完全には成就しない。何となれば宗教現象を整理して、これを批判するのみならず、果して如何なる現象が宗教的であるかを決定するには、必ずや宗教の概念規定即ちその定義に依らねばならぬからである。而して茲に所謂宗教史は更に民俗學的方面と狹義に於ける歴史の方面との二部門に分たれ、前者は歴史を有しない未開の自然民族の宗教を詳らかにし、後者は文化國民の宗教の歴史的發展を究める。かくして種々の宗教現象を蒐集彙類した結果は、やがて宗教哲學に移つて行くが、この宗教哲學は更にまた宗教の主觀的方面と客觀的方面とを研究する二部門に分たれ、その主觀的方面は心理學的研究であり、客觀的方面は形而上學的研究である。

今サウセイーは宗教學の方法論に就いては、簡單にかく述べてゐるに過ぎないが、しかし實際に彼の宗教學其者はその編著「宗教史教科書」(Lehrbuch der Religionsgeschichte. I. Aufl. 1887)に盡す

てゐるのであつて、即ち彼が自ら云つたやうに、この著は唯だ宗教史的方面に限られ、少しも彼の所謂宗教哲學的部門を含まない。されば後にメンジースも指摘せる如く、サウセイの宗教學は大體上宗教哲學的方面を除外した宗教史的研究に外ならぬ。されば彼の宗教學とは實は結局宗教史であると云つても妨げないのであつて、現に同著の英譯が直ちに「宗教學綱要」(The Manual of the Science of Religion)と題せられたのを見ても、それは明らかであると思ふ。

然るにこの觀念は更にメンジースに依て繼承されて、然も一層明白にそれは純然たる「歴史派」の主張となつて表はれてゐる。即ち彼に依れば宗教學はその草創時代に於ては「比較宗教」と稱せられて、その名の示す如く専ら諸種の宗教系統を比較することを職分とし、先づ宗教的事實を蒐集してこれを整理し、以て相互の共通點と差異點とを認めんとしたが、しかしかゝる草創の時代はもはや過ぎ去つて、軌近に至つては、一全體として見た宗教の全般的研究が多く宗教史と呼ばれてゐる。即ちかのサウセイの「宗教史」の如き、又はチーレの「比較古代宗教史」の如きはその重なるものである。蓋し宗教史は恰もかの自然科学の研究が往々自然史と稱せられるやうに、それは宗教現象の理論的記述を試みんとするものであつて、單に宗教の材料を蒐集してその間の類似や差異を分別するのみを以て満足せず、その主要なる目的は正に世界の各種の宗教系統を互に連絡させて、これを宗教といふ一

全體の各部分を構成するものと見て研究しようとするのである。約言すれば多様の宗教現象をば共通な唯一の宗教の本質の發現と見て、これを理解しようとする。かくてメンジース自身の「宗教史」は實にかゝる見地の下に構成された彼の宗教學に外ならなかつたのである。

しかし卑見に依れば、第一に所謂比較宗教と宗教學との關係をかくの如く理解するのは不當であるのみならず、第二には宗教史と宗教學とをかく同一視するのも穩當ではないと思ふ。今メンジースに依れば、一般宗教學に於いてはかの比較宗教の時代は既に過ぎ、やがて氏の主張するやうな宗教史がこれに代るといふのであるが、しかし正當に宗教史と稱せらるゝものは、宗教的事實の蒐集、考證、解釋、彙類を試み、その史的發展を究めるものであるから、それは先づ以て個々の事實の確定に従ひ、次いでその比較研究に進まなければならない。されば宗教史的研究は各宗教の比較に先立つか、或はその比較宗教は一般宗教史の中に攝取さるべきであるに拘らず、メンジースが特に兩者を區別し、且つ宗教史をば比較宗教の後に起るやうに解したのは、全く認識の不足ではないであらうか。思ふにかゝる誤解の依て生ずる所以は、彼の宗教史の概念が餘りに廣汎なためではなかつたらうか。蓋し本來の宗教史の職分は専ら諸宗教現象を蒐集確定して、能ふ限りその相互關係を闡明し、且つこれを歴史的發展の系列に整序すれば足るのである。それで特に宗教の本質を心理學的に又は社會學的に究明せ

んとするが如きも、普通に宗教史の職分ではなく、またその課題でもない。されば現にメンジース自身の宗教史も見らるる如く唯だ原始宗教と國民的及び世界的諸宗教の叙述に過ぎないのであつて、その著を一瞥する者は、何人も眞の宗教學が單にかゝる史的排列のみに依て満足すべきではないことを容易に認めるであらう。否その叙述は實は比較宗教の程度にも達してゐないであつて、氏は殆どこの方面には論及してゐない。要するにメンジースの宗教史即ち宗教學の概念は甚だ不充分であつて、少なくとも宗教學は唯だかゝる宗教史の形態の下に止まることを許されないのである。

さて次には「比較宗教」を以て宗教史や宗教學と同一視し、若くは少なくともこれを夫等の重要な方面とする學説を見るに、かゝる見解は通俗にも行はれ、また一の學名として宗教學及び宗教史と比較宗教とを殆ど何等の區別なしに用ふる學者もある。しかし今仔細にこれを考ふれば、その間には方法論上多少區別すべき旨趣を認めなければならぬと思ふ。曾てジョルダン（註）は宗教學をば、宗教史と比較宗教と宗教哲學との三部門に分ち、殊に宗教史と比較宗教との分離を力説し、また「比較宗教と宗教史との關係」と題する一論に於いては、氏の舊著「比較宗教の發生と發達」に述べた所を更に極言して、比較宗教の獨立すべき所以を詳述してゐるが、氏がかく宗教學に三分科を區劃したことはその

方法論上注意すべき一の問題であらう。蓋しこれと略々同様の見解は亦た他の有力な學者に依ても主張されてゐるのであつて、即ちかのダルヴィーラの「比較宗教史の補助學科」と題する一論文には、先づ宗教學を Hierographie 及び Hierologie の二部に分ち更に第三の部門として Hierosophie の分科を設けてゐる。而してその第一は所謂宗教史に、第二は比較宗教に、第三は宗教哲學に該當するものである。（註）エドモンド・ハーディ（Edmund Hardy）も亦たヒエログラフキーとヒエロロジーとの二分科を立て、前者は宗教史的研究であるが、後者は宗教史の原理論と見做し、宗教の本質を對象とするものとしてこれを宗教哲學に擬してゐる。然も氏がその著を「一般比較宗教學」と呼んだのを以て見れば、所詮それもジョルダン等の見解に近し。

（註） Jordan, The Relation of Comparative Religion to History of Religion. Transactions of the 3rd. International Congress for the History of Religions; D'Alviella, Les Sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions. Transactions, ibid. 尚ほダルヴィーラの論集 *Croyances, Rites, Institutions.* も同様の名目を以て三部に分たれてゐる。これより先キチーレも亦た特殊宗教の叙述を hierography 宗教學を hierology と稱したことがある。

しかし今宗教學に上記の如き分科を設定することの可否は暫らく措いて、茲には唯だ特に所謂比較宗教と宗教史との關係を見るに、例へばジュヴェオンズやフリーカールの宗教史の如きは比較法をば唯一の方法として採用し、その意義を詳述してゐる。尤もこれより先きブルヌフも夙にその著「宗教學一

に於いて幾多の宗教研究法を列挙した最後にこの比較法を掲げ、これに依て一切の宗教を包括し、その要素を決定し、その發展を探究し、且つその原始状態に溯つてその起源を求むべきであると云つてゐる。またマックス・ミュラーの「宗教學概論」も實は彼の自ら云つたやうに、世界に於ける大宗教の比較研究を試みるに外ならなかつたのである。^(註一)凡そかくの如く比較法を重要視するのは、もと宗教史及び宗教學的研究が當時の比較神話學や比較言語學に促されて發達した歴史的事情にも依るのであらう。而して殊にジエヴォンズはその著「宗教史概論」に於いて、この比較法をば主として人類學上の宗教現象に適用すべきことを主張し、その「比較宗教概論」に於いても、亦たその他の論文に於いてもこの方針を以て進んでゐるが、彼はかゝる方法を採つた理由を次のやうに云つてゐる。至て宗教的制度はその社會的方面を有するものであつて、宗教的崇拜は一の公衆的^{パブリック・インスタンチエーション}制度である。また神々は社會全部の神々であつて、社會の各員は習慣に依て儀禮と供犠とを行ふべく要求され、人々はかくして始めてその神に近づくのが特定の社會の習慣である。そこで宗教的慣習と制度とはその社會的方面に於いては、他の社會制度と等しく人類學の原理と方法とに基いて研究されねばならぬが、この人類學は正に比較法を用ゐてゐる。されば宗教學の出發點は單なる個人的經驗ではなくして、人類の共同經驗の事實である。即ち種々の民族と時代とに於いて、公衆的崇拜は實に宗教の本質的條件と見做され

て居り、その崇拜者の集團は一個の精神的社會であるから、若しこの精神的統一がなかつたならば宗教は存在しないであらう。^(註二)

(註一) Burnouf, Sciences des religions p. 10; Max Müller, Lectures on the Science of Religion, Preface.

(註二) Jevons, Introduction to the History of Religions, P. 2, Evolution in Religion, p. 60.

これに依て觀ればジエヴォンズの比較宗教史的研究は宗教の社會的方面を闡明するためであつて、また彼がこれを特に人類學上の事實に求めたのは、主として彼が原始未開の宗教現象をその對象としたに依るのであるから、彼の主意は寧ろ宗教の社會學的研究に存し、特に比較法に依てこれを遂行せんと欲したのである。それで現に彼の幾多の述作はその内容に於いて輒近の宗教社會學派に最も近く、試みにこれをかのユーベールとモリスの「宗教史論叢」(Mélanges de l'histoire des religions)の一部と對比すれば、共に宗教史と稱して略々同様の課題を取扱つてゐる兩者の類縁を見出し得るであらう。

五

凡そ宗教の比較研究が如何なる方面に於いても宗教史上肝要な一職分であることは、斯學の歴史に徴しても明瞭であつて、従つて現今も尙ほ有力なる學者に依つて、それは屢々「比較宗教史」として

著はされ、それがまた殆ど比較宗教學と同一視されてゐる場合も少なくはない。^(註一)それで宗教史に於ける比較法の意義は尙ほ後章にも説くやうに甚だ重要であるには相違ないが、しかしこれを以て直ちにそれを宗教史の唯一至要の方法なるが如く解するものも、また決して穩當ではないと思ふ。曾て私は宗教學に於けるこの比較法の旨趣に就いても、同様にこの點を注意して置いたが、^(註二)一般にこれを歴史的研究の方法論から見ても、既にドロイゼンが明白に指摘したやうに、その方法には第一に先づ史料の發見 (Heuristik) があり、次ではその批判 (Kritik) があり、更にまたその解釋 (Hermeneutik) があつて、所謂比較や類推は實にこの解釋の中に包攝される方法に外ならない。^(註三)されば今宗教史に於いても比較法は唯だ重要な一方法として、他の種々の方法と相並んで認めらるべきであつて、それは後にも述ぶる如く多くは他の諸方法にも共通に用ゐられ、且つこれを補充するに役立つてはゐるけれども、しかしそのために或る論者の如く今日も尙ほ宗教史をば特に比較宗教史と呼んで、これを一の比較科學とぞへ見做さうとするのは、余りにその一面に偏する嫌を免れないのではなからうか。^(註四)

(註一) v. Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920; Boulaye, op. cit.; Schmidt, Ursprung der Gottesidee, 2, Anfl. I, Einleitung; etc.

(註二) 自著最近宗教學說の研究四四—六頁。

(註三) Droysen, Grundriss der Historik, S. 13 ff.

(註四) cf. Schmidt ibid.; Boulaye, op. cit., II, p. 10 f.

尤も従來の或る傳統にも依るとは云へ、宗教史を殊に屢々比較宗教史と稱することには特殊の事由もあるのであつて、それはこの宗教史の對象が單に一個又は一群の宗教にのみ限られずして、能ふ限り多くの宗教を取扱ひ、且つその一任務が後章にも詳述する如く此等諸宗教の間に存する歴史的關係を考察しようとするに在るから、茲に當然その比較研究が必要となつて來るのである。そこで個々の宗教の歴史の外に、然もそれと密接に相並んで、諸宗教の比較と關係と發展とを對象とする歴史的研究が認められるのであるが、しかしこれを唯だ比較宗教史と名けるのは上述せる如く適當ではなくして既に他の幾多の學者も通稱するように、更に廣くこれを「一般宗教史」(Allgemeine Religionsgeschichte) と認めて、かの個別的宗教の夫々の歴史としての「特殊宗教史」(einzelne Religionsgeschichte) から區別することが最も穩當であらうと思ふ。^(註)而して今茲に唯だ宗教史と呼ぶものは固より前者を謂ふのであるが、しかしそれと後者との關係はその宗教史の概念と意義とを限定する上にも、改めて先づ吟味されなければならぬ。

(註) ベートやブレイヤーもその比較宗教史をば或は唯だ宗教史とも云ひ、またシュミットも一般宗教史を比較宗教史と同義にも用ゐてゐる。

夙にシュライエルマッハーが明確に提唱した宗教一般 (die Religion im allgemeinen) と諸宗教 (die Religionen) との分別及び交渉、換言すれば宗教の統一性と多様性 (Einheit und Mannigfaltigkeit) との関係は、今この一般宗教史と特殊宗教史との関係をも規定する一原則であると云ふことができる。曾てサウセイーも云つたやうに、宗教にはその多様な形態の中に統一があることは宗教史や宗教學上の根本的一豫想であり、またその前提でもある。^(註) 乃ち吾々が全て宗教と名くるものはその形態に於いて互に相違してゐるに拘らず、また互に關聯ある一全體としての領域をもつてゐるからそれは何等かの學的方法に依てまた統一的に考察され得ることも改めて云ふまでもなく、従つて茲に所謂一般宗教史の立場もあつて、實は吾々が宗教又は宗教史と云ふ言葉の中に、既にかゝる一般的な宗教の認識の可能を想定してゐるのである。しかしこの想定は固より單なる假定ではなく、それは寧ろ本來諸宗教の事實に即して充分に實證され解明され且つ是認されねばならぬものであつて、即ちシュライエルマッハーの云つたやうに、「宗教一般は必ず諸宗教に於いて見出されねばならない。」そこでこの個別的諸宗教の認識と理解とが當然要求されるのであつて、かの特殊宗教史の意義は實に茲に横はつてゐる。これは恐らく他の學問の領域に就いても亦た同様であるだらう。

(註) Schleiermacher, Reden über die Religion, II, V; RGG, IV, S. 1888 ff.

さてこの特殊宗教史は知らるる如く夫々の専門に依て精細に研究されてゐるから、一般宗教史はたとひ宗教の統一性を前提として出發しても、それを構成する主要な資料は勿論その特殊宗教史の與へた成果に外ならない。乃ち一般宗教史家は専らこれを運用して以て、更にその上に特異な綜合的歴史研究を企てなければならぬから、この意味に於いては特殊宗教史は謂はば基礎的^(註) 第一次的であるが、一般宗教史は寧ろ從屬的な「第二次の歴史」であるとも云はれる。尙ほまた吾々は既に幾多の精緻な且つ浩瀚な諸特殊宗教史をもつてゐる以上、若し唯だ夫等の成果を要約概括して、これを適宜に整序排列したものが一般宗教史であるならば、それは恐らく通俗的若くは教科書的價值以外には多くの學的意義を有しない second hand の略史に過ぎないであらう。而してかゝる宗教史は見らるる如く現今も少なくはないが、しかしこれは早くチーレが「諸宗教史」として、彼の所謂宗教史から區別したのであつて、それは結局特殊宗教史の概説か綱要に外ならぬ。尤もそのチーレやゼーデルブルム又はサウセイー等の著名な宗教史が果してかくの如き綱要以上に實際如何ほど進出してゐるかは、實は甚だ疑はしいのであつて、少なくとも宗教史に對する彼等の本來の意圖がそこに充分に實現されてゐるとは考へられないやうである。

(註) Cf. Réville, *ibid.*, p. 236.

しかしそれは孰れにしても上述せる如き意味に於いて、一般宗教史は第二次的であつて、特殊宗教史に負ふ所が多いことは明らかであるが、然も翻つてまたこの特殊宗教史が更に他の事由の下に、その一般宗教史に負ふ所があることも、茲に特に注意しなければならぬと思ふ。蓋し特定の「一宗教を眞に周到に認識せんとするには必ずやそれと關聯や類縁を有する他の諸宗教の認識をも必要とし、前者は後者との關係に依て、改めて照明され吟味され補充されて、始めて完成することも明瞭な事實であるから、今この類縁と關係を考察する一般宗教史はまた當然その特定の「一宗教史の理解に缺ぐべからざるものとなつて來るのであつて、乃ち一の特殊宗教史はこの限りに於いては正に一般宗教史の知識と方法とに負ひ、これに従屬してゐるのである。かの「一宗教のみを知る者は全く宗教を知らず」といふ屢々引用されるマックス・ミュラーの警語には、後に述ぶる如く反對する學者もあるけれども、しかしこの場合にはそれはまさしく特殊宗教史に對する一般宗教史の意義と任務とを簡明に示してゐる一標語と云ふべきであらう。^(註)而してこの任務は既に一群の或る宗教に關しては遂行されてゐて、その最も顯著なるものは實にかの「宗教史派」(Religionsgeschichtliche Schule)の業績である。

(註) Cf. Réville, *ibid.*, pp. 231 f., 235f.

六

この學派も知らるる如く第十八世紀末以來の先驅^{フオールロイフエル}と前史^{フオールゲシヒテ}とを以て、略々一八八〇年代から勃興した基督教學者の一派であるが、それは特に新舊兩約書の宗教即ちイスラエル・ユダヤの宗教と原始基督教とをその主要な對象とするものであつて、然もその研究の主旨はよく特殊宗教に對する宗教史的考察の意義と併せて、一般に宗教史的方法の意圖をも明示してゐるから、次に少しくこれを窺ふて見よう。

この派の一唱首ゲンケルは「新約聖書の宗教史的理解」の主意を説いて謂へらく「新約の宗教はその發生及び發展上、或る主要な點に於いて、實に他の異教 (fremde Religionen) の決定的影響を受けて起り、且つこの影響は猶太教を通して新約聖書上の人々に及んだ」のであつて、この異教とは即ち主として新約以前の希臘並びに近東諸民族の古代宗教である。凡そ一の人格や時代や思想はその前史から切離しては決して理解し得られないのであつて、吾々はその由來と發生の歴史を知る時に、始めてよくその眞實の活きた理解に到達し得るといふことは、全く吾々の歴史的根柢確信である。乃ち歴

史的認識とはこの意味に於いては正に歴史的關聯 (geschichtliche Zusammenhang) からの認識に外ならぬから、今この新約やその他の宗教に就いても、その前史との關聯を考究することは、固よりその最も肝要な歴史的認識である。

しかしかゝる宗教史的研究にはまた種々の危険が伴ふて起ることも一方では充分に注意してこれを警戒しなければならない。蓋しその第一はこの前史を研究するに當つて、その本來の題目をば動もすれば閑却するやうになる恐れがあることである。即ち時間上また内容上遠く隔てた前史の研究に没頭するの餘り、遂にこの場合では肝心な新約の偉大なる宗教史的現象を見失ふか、或はまたこれとは頗る遠い單に形式上の類縁を有するに過ぎないやうな甚だ低い或る宗教状態と殆ど同列にこれを引下げる如き偏見に陥り安いといふことである。しかし吾々はこの危険に對しては勿論常にその本來の題目を強く把握して以て、その研究に止住するに努むべきであつて、吾々の目的は決してかの永遠の昨日ではなく、實は永遠の今日に在るから、その昨日から生じた今日を精神的に貫徹せんとする努力にこそ最も重點を置かねばならないのである。次に第二の危険はその宗教史的研究が偉大なる人格のもつ特異な意義を屢々没却せんとする嫌があると云はれることである。凡そ歴史を作る者が果して偉人であるか或は所謂時代思潮であるかは、現今も尚ほ全ての史家の問題とする所であつて、それは一律に決

定することはできないが、總じて云へば歴史は寧ろその人格と時代との二大要素の驚くべき多様な交錯を示し、この兩者の作用の相互的活動を現してゐる。されば宗教史的研究も或る場合には主として時代民衆の運動に着眼するけれども、そのために全く人格の意義を無視するものではなくして、孰れか一方を取るために、必ずしも他方を棄てることを要しない。吾々の宗教史的研究は實は却て偉大なる宗教的人格を更に一層明瞭に理解せしむるに役立つものであつて、それは決して如何なる人格をも没却しやうとはしないのである。

ハルナツクは曾て宗教史派に對して、所謂 *Arbeitsplan* (茲では一般に異様な表面の模様を云ふ) に餘り多くの價値を置かぬやうに警告したことがある。蓋し大いなる歴史的諸宗教の中には、その生命とする根本思想と相並んで、その他にまた古い時代から紛れ込んだ種々の材料もあつて、これは謂はば一藝術品の模様にも比すべきものである。そこでかゝる複雑な内容の間に大小又は輕重や内外の區別を明かにすることは、研究上甚だ必要であつて、眞實の研究は勿論その根本に通貫する思想に最も重きを置かねばならぬが、しかしまた他方ではその *Arbeitsplan* の研究も或る價値をもつてゐることを別に注意しなければならない。何となれば吾々は凡そ歴史現象をばその大通りばかりではなく、その隅々の側道^{わきみち}まで、全體としてこれを知悉しようと欲するからであつて、現に今新約の研究に於いて

も亦た吾々はその瑣末な點をも究明することを怠らない。然もかゝる微細な模様の研究が屢々特別の重要な意義をもつて來ることもあつて、それはこれに依て却てその大いなる全體を明らかにすることが出来る場合があるからである。例へば茲にその起源の不明な古い一殿堂を發掘した時に、若しその廢墟の斷片の上に明瞭なゴシックの裝飾を見出したとしたならば、それは決して瑣細な事柄ではなくそれに依て吾々は實にこの全殿堂が一のゴシック式建築であつたことを推定し得るであらう。また同様に、吾々はかのフェニシアの藝術の残つた裝飾からして、全體のフェニシア文化がバビロニアとエジプトとの文化の混合であつたことをも決定し得たのである。この故に新約の宗教史的研究を始めようとする場合にも、先づ瑣事から出發することは充分にその理由があることであつて、小事を重んじない者はまた大事をもおろそかにするであらう。しかし吾々は固より上記のハルナツクの警告を認めて餘りに小事には止まらず、寧ろ出來得る限り早く大事に進みたいけれども、その細事は必ずしもかの Arabesken ではないことを牢記しなければならぬ。要するにこの研究の理想はその取扱ふ全ての個々の事項が根本の宗教的中心に對して如何なる關係をもつかを、あらゆる點に於いて明示せんとするものである。

宗教史的研究に對する更に大いなる一の危険は、その研究を遂行して全く確實な一般に承認される

結論に達するよりも前に、餘りに速くそれから獨斷的歸結を引出さうとすることであつて、かゝる速斷は實に吾々の研究を破壊するものである。新約聖書の或る一節の由來が異教に在ることからして、直ちにその無價値を結論しやうとするが如きも亦た確に謬見であつて、この研究に従事する基督教徒は、宗教に於ける全ての尊い價値が唯だイスラエルのみから起つたとするやうな見解には、全然何等の根據をも認めない。何となれば神的啓示の種子は獨りユダヤの地盤にのみ播かれてゐるのではないからである。尙ほこの宗教史的研究は聖書の記事が神話と神話的なものに關聯してゐることを示すであらうが、しかしこれを以て直ちにそれを荒唐無稽の空想と見做さうとする見解には警戒を要する。蓋し神話的なものはすべて素朴な人間の精神が神的なるものを活々と直觀して、これを想像的に描き出す場合には、常に生じて來るのであつて、従つて神話自體は決して迷想ではなく、それは實に宗教的思想の必然の一段階に外ならない。即ち宗教の最も尊い財寶はこの神話的形式の下に蔽はれて潜在してゐるから、この尊い核心をばその異様な外殼から慎重に切離して見るまでは、吾々はその神話的なものを看過して拋棄することはできないのである。^(註)

(註) Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, S. 1—15.

さて上述せる如き宗教史派の方針と運動とは、グンケルも自ら云つたやうに、實は決して全く新しいものではなくして、それは唯だ從來からよく知られた一般の歴史的研究の諸原則を、古い或る一群の宗教の上に比較的新しく適用したものに外ならないから、従つてそれは眞の歴史家の方針とも原則上一致してゐることは、吾々のまた容易に看取し得る所である。さればこの派に對する批評家でさへも、この限りに於いてはこの宗教史的研究法が全く正當な目標を追求し、確にそれを承認することができる^(註一)と云つてゐる。而してその方法が本來この派の名稱の示すやうに、特に近來の一般宗教史其者の發達に刺戟され、これに負ふ所が多かつたことも、また茲に改めて云ふまでもないであらう。それで「唯だ一箇國語のみを知る者は苟くも國語を知つてゐるとは云はれない」やうに、或は一國家の歴史を研究せんとする者はまた國家一般の生活をも知らねばならぬやうに、宗教史家も亦た諸宗教の生活は根本的に統一をもつてゐることを確信すると共に、聖書の宗教を眞に研究せんとする者は、必ずやその特殊の研究と相伴ふてまた宗教一般をも知らねばならぬことを確信してゐる。かくて聖書の歴史的研究はこの點に於いて實に「一般宗教史」に接合するのであつて、然もかゝる研究の態度は全く歴史的研究の本質に依て規定されてゐるのである。^(註二)

(註一) Reischle, Theologie und Religionsgeschichte, S. 13ff., 23ff.

(註二) Funkel, Was will die religionsgeschichtliche Bewegung?, Deutsch-Evangelisch, Juli, 1914, S. 393 f.

されば所謂宗教史派は獨逸に起つたものではあるが、しかし此派の「組織者及び教義學者」を以て自認するトレールチも既に云つたやうに、此派の主張する如き方針や業績は必ずしも特に獨逸のみの産物ではなく、他の諸國にも亦た略々同様の研究があつて、既述せる「比較宗教史」の如きは實はこれに類するものである。且又此派には必ずしも獨自の一義的統一的な方則があるのでもなくして、その方法上の原則も結局は上述せる如く一般に妥當する歴史的研究法に歸着するから、この宗教史的研究は總じて云へば人類の宗教が多數の個々の宗教に存在して、夫等は多様な相互の接觸と影響との下に發展してゐるといふ頗る明白な廣く學界に承認された歴史的認識を追究してゐるに過ぎず、従つてそれは嚴密な意味に於いての「學派」と稱するには餘りに廣い包括的な一の學風とも云ふべきものであつたのである。^(註一)しかし聖書の宗教に關する舊來の神學的傳統的な研究に對立して、敢て此派の翻した鮮明な旗幟は、實にその學界に新しい光彩を與へ、たとひその業績の細目と成果とに就いては多少の異論があるにもせよ、それは最も多望な進路を開拓したのであつた。尤もグンケルもさきに自ら注意したやうに、この研究の方途には種々の危険が伏在してゐるから、それは常に警戒しなければならぬが、尙ほ此派に對する一批評家であるライシユレも、別に次の如き危険がこの新しい途上に横つて

ゐることを指摘して、更にこの研究に於ける長所と併せてその制限をも吟味してゐる。(註二)

(註一) Troeltsch, Gesammelte Schriften, II, S. 500ff; Gunkel, Wilhelm Bousset, S. 8.

(註二) Reischle, op. cit., S. 27ff.

ライシユレに依れば、すべて學問上の新しい進路を開拓せんとする者に、先づ普通に起つて來る危険は餘りに「新奇を過重視すること」であるが、今この宗教史派の學者に於いて特に認められる危険は、第一には史料の進化論的構成に偏傾してゐること、第二にはまた或る史料の類似を過重視するの餘りこれを從屬的因果關係と誤認すること、第三は聖書に見える根本的宗教體驗を恰もかの原始時代の宗教的體驗の殘存か若くは再生の如くに見做して、能ふ限りこれを素朴に然も強烈に描出しようとする事、第四は史實の意味内容よりもその表面の形式を過重してゐることである。しかしこの宗教史的研究に「最も早く」期待し得る成功換言すればその長所とも謂ふべき點は、聖書に現はれた宗教的世界形態觀をよく解明し得ることであつて、即ちこの人間の世界の構成や精靈惡魔天使などの信仰形態や種々の宗教的概念並びに來世の想像及び描寫と教團生活の外部形式等は何れも廣義に於いて宗教的世界形態觀に屬し、夫等の由來と性質とは、この宗教史的方法に依て闡明されることが多い。然るに他方では全くこれと反對に、この方法に「最も少なく」期待し得る點換言すればその重

大なる制限は、個人的宗教生活特に偉大なる宗教的人格の内部生活の理解にあつて、これは決して他の宗教からの由來や移入に依ては説明し得ない獨特なものである。それでグンケルもさきにこの點を顧慮して、その方法が決してまたかゝる人格を無視し又は誤認するものではないことを辨明してはゐるが、しかしこの方法が到底越えることができない限界と従つてその短所は實にこの點に横つてゐる。

ライシユレは宗教史的研究に存するかくの如き種々の危険と限界とを擧げて、然も一々これを例證してゐるが、今その例證の内容に就いては別に異論があるのみならず、幾多の慎重な宗教史家は實は既に此等の伏在せる危険と制限とをよく考慮してゐるから、實際には必ずしも盡くその危険には陥らず、且つその限界をも敢て犯してはゐないのであつて、殊にこの限界の問題に關しては、私はライシユレの所見をそのままに承認することができないと思ふ。何となれば凡そ宗教的偉人の秘奥の内證は、啻にこの宗教史的方法のみに限らず、如何なる他の方法に依ても、これを周到に徹底して把握することはできないものであつて、この意味に於いてそれは全く「越ゆべからざる」限界であるから、ライシユレが唯だこれを宗教史的方法のみの制限の如くに認めるのは、嚴密に云へば穩當を缺く嫌があるからである。尤も彼はイエスの如き宗教的大人格を信仰に於いて把握し、若くは寧ろその人格に

依て把握された者にのみ、始めてその人格の内證が顯現すると云ひ、またそのイエスは信者に取ては正に大いなる巖であるが、如何なる歴史學の努力もこの巨巖を分解し又は分析することは出来ないとも斷言してゐる。しかしながら吾々の如何なる信仰と雖も少しも残りなく宗教的偉人の秘奥の源泉を汲み盡くすことは到底困難であつて、恐らく唯だ吾々はその幾分をば信仰を通して「追驗しつゝ、領解する」(nacherlebend zu verstehen)に過ぎないのではなからうか。且つまた他人の宗教的體驗へのかゝる追驗的領解も、現にライシユレの云ふ如く、實は *hypothetisch* であつて、眞に *wirklich* であるとは云ひ難いとすれば、總じて宗教的人格の理解にはたとひ如何なる方法に依るも或る制限があつて、茲には實に個人格の貫き難い秘密が横つてゐるのである。即ち英雄を知る者はまた唯だ英雄のみであつて、燕雀は大鵬の心を知り得ない。

然らばこの秘密は到底充分に窺ひ知れない所謂内證として、ライシユレの云ふ如く、それは歴史的研究に依ても全く分析し得ず貫通し得ない巨巖であるだらうか。さきにグンケルは宗教史家がこの人格の秘密を決して無視せずまた誤認せずして、これを *unschreiben* すると云ひ、且つその研究は宗教的大人格を一層よく理解するに役立つであらうとも述べてゐるが、今一方に於いて上述せる如き限界に留意することは、またこれと同時に他方に於いて、何等かの適當な方法を以て、この限界内の消

息を取て窺ひ知らうとすることを必ずしも妨げないのであつて、即ち前述せる如き追驗的理解はまさしくそれを行ふ所以であることは、ライシユレも現に認めてゐる所である。然るにかゝる理解をば能ふ限り精密に遂行せんとするには、かの歴史的認識が勿論他の諸認識と相伴ふて甚だ必要であることは明瞭であるとするれば、茲に宗教史的研究はまた一の役割をもつて來ると云はなければなるまい。但しそれは固より宗教的大人格を盡く分析し得る方法ではないとしても、少なくともその一角を貫くためには、重要な寧ろ缺ぐべからざる一的手段であり用意でもあつて、實際從來の諸研究はこれを明示してゐる。さればライシユレが一方では唯だ信仰に依て宗教的大人格の全内證を開顯し得ると云ひ、他方では歴史學に全然その可能を否認したのは、何れも正鵠を失した偏見ではないであらうか。

しかし彼が宗教史派に對して如上の危険と制限とを注意しながら、然も結局この派の研究自體は遂行されねばならぬことを承認し、唯だそれは全ての資料を吟味して、學的结果と假定とを峻別する忠實な研究其者に依てのみその危険に打勝ち、且つその制限をも充分に明かにすることが出来るから、この宗教史研究法は決して妨げられもせず、また禁ぜられることもできないと云つたのは、實に至當の評言であると思ふ。それでこの一派の研究は要するに既述せる如くこの場合には特殊宗教としての聖書の宗教に向つて、一般宗教史的方法を適用し、これに依てその宗教の歴史に新しい光明をもたら

さうとするものに外ならぬが、しかしトレールチが注意したように、^(註二)この宗教史的考察は一種の宗教哲學でもなく、また一定の教義學^{ドクマティク}を意味するものでもないのであつて、かゝる方面への關心は他方に於いてはまたこの派にも認められるけれども、それは尙ほ後に論じよう。そこで専ら聖書の宗教をば他の諸宗教との接觸と對照から闡明しようとするのが、その研究の課題であり、その方法の目標でもあるから、それはもはや單に聖書のみの問題ではなくして、實は一の「宗教史^{レリギオンズゲシヒトリツヘス、アプロブレム}的^{ヒストリッヘス}問題」であり、その確實なる成果はやがて一般宗教史の中に攝取されて、その一節を構成するのである。

(註一) Reischle, op. cit., S. 43.

(註二) Troeltsch, op. cit., S. 502f.

然るに今特殊宗教に關するかくの如き宗教史的問題は、また常に聖書の宗教のみには限られずして、他の多くの宗教の歴史にも同様に提起されてゐることは、既によく知られた事實であつて、然もそれはまた何れも宗教史的方法の旨趣を明らかにする上に有益な示唆を與へてゐるから、次に尙ほその二三の例證を特に吾々に近い印度の宗教に就いて舉げて見よう。

七

ウィルヘルム・ガイガーはかのウバニシャットの中心觀念である「梵」と佛教の根本義である「法」の觀念との關係を切論した有益な一論文の劈頭に、先づ印度佛教に對する歴史的研究の意義を次の如く簡述して、吾々に適切な注意を與へてゐる。曰く、

「凡そ學的性質をもつべき全ての佛教の論述は、斯教を能ふ限り印度の精神生活の一般の發展と親密に結びつけることに努めなければならぬ。即ちそれは一方では佛教の教説とそれ以前の古い觀念とをつなぐ連絡を見出し、他方では佛教が後に斯教以外の範圍とその思想界とに及ぼした影響を跡づけねばならない。佛教をば歴史的關聯から切離して、これを孤立せる特殊の現象として考察しようとするほど非科學的なことはないであらう」(W. Geiger, *Dhamma und Brahman*, S. 1)

これはまさしく前述せる宗教史派の意圖とその軌を一にしてゐるのみならず、この平明な注意は常に佛教に限らず、他の宗教史上にも同様に考慮さるべき一原則であることは云ふまでもあるまい。而して佛教に對して茲に掲げられた前後の歴史的關係の課題の中で、今ガイガーは特にその「前史」に就いて、「法と梵」との關聯を究明し、氏の自ら云つたやうに、この點に於いて佛教史に一道の新しき光を投じてゐる。

氏に依れば、法の概念は確に佛陀に依て全く意識的に古い梵の概念に置き換へられ、その地位を取

てこれに代つてゐる。既に佛教以前のウバニシャットに於いて、この梵がその思辨の中心であつたことはよく知られてゐるが、この言葉は本來は供犠や僧侶の行動などの中に含まれてゐる全ての神秘的な呪力を包括する意味をもつてゐた。尤もウバニシャットにはまた知らるる如く梵と共に、それとは全く異つた思想から來た「我」^{アイトマン}の觀念があるが、この兩者を合一するかの「梵我」の觀念に依て、ウバニシャットの思辨はその頂點に達し、それは一切の他の思想を支配する樞軸となつてゐた。然るにこれと全く同様に法の概念も亦た佛教思想の中心に位し、それは實に佛教以前及び以後の婆羅門教徒に於ける梵我の地位と全然同一であつたのみならず、兩者の間にはまた親密に相通する意味があつたことを深く注意しなければならぬ。蓋しこの法といふ言葉にも亦たその前史があつて、それは既に佛教以前の時代に於いて、一の嚴肅な神聖な概念であつたから、佛は敢てこれをその教説の第一位に置いたのであつて、即ち佛説は同時代の他の學派の慣用語を棄てず、唯だこれに異つた内容を與へ、特殊の改釋をこれに下して、新しくこれを照らし出したのである。

今この法の前史に就いてガイガーの略述する所に従へば、この言葉の最も古い形式では、かの梨俱吠陀に於いて、^{ドヘルマン}法はリタやヴァタと同様に、「法則」又は「確固たる規範」を意味し、それは宇宙的秩序であると共に、道德的世界秩序である。而してこの法を掌握する者はミトラとヴァルーナの神々

であつて、彼等の神力は法に基いてゐる。即ち「お、天と地よ、ヴァルーナの法に依て汝等は確に分たれたり」と云はれ、また「お、神ヴァルーナよ、吾々が知らずして汝の聖なる法を犯すとも、この悪行の故に吾々を罰すること勿れ」と記されてゐる。これと同様の文句はまた阿闍婆吠陀にもあつて、それは更にヴァルーナの聖法や、宇宙の法に依て固められた大地や、供犠の聖法などの呪歌の中に記されてゐるが、この吠陀に於いては、また新しい法といふ言葉の形式が現はれてゐて、それは「善き習慣や義務」又は「善や徳」を意味してゐるから、この言葉は夙に種々の意義をもつてゐたのであつて、後にそれは巴利語の法^{ダシマ}に至て最も豊富な發展を遂げたのである。かのオルデンベルヒは別にこの言葉の發展を梵^{ブラーフマナ}書に就いて探究してゐるが、それは省略して（尙ほ別に述べる機會があるであらう）、唯だ彼の注意しなかつたアイタレヤ・ブラーフマナの一句に、インドラ神に關して、この神は「梵の守護者、法の守護者」であると記されてゐるのは、茲に見逃し難い重要な語であつて、それは正に梵と法との概念が既に最も密接に結びついてゐることを示してゐるものである。而してウバニシャットに至つては、法は終に至聖なるものとされ、プリハダーアラニヤカ・ウバニシャットには、梵天が彼以上に更に高い現象である法を造つたと云はれ、「その法は實に主權の主權なるが故に、法よりも高きものなし」と記され、またマハーナーラーヤナ・ウバニシャットには、「法に依て全世界

は包括され、法よりも記し難きものなきが故に、人は法に於いて「楽しむ」とも説かれてゐる。^(註)

(註) Geiger, op. cit., S. 1—4.

さて佛以前に於けるかくの如き法の概念が佛説に何等の影響も關係もなかつたとは到底考へられな
いのみならず、佛は實はその法といふ言葉の中に、また當代の婆羅門教説にも普通に行はれてゐた上
述の意義を認めて、これを包括的な最高最大の觀念となし、その法の概念はかくて佛説に取り入れら
れて、またその至上至聖の中心觀念となつたのである。但し茲に注意すべき事實は、この觀念を佛は
從來未だ曾て見なかつた新しい内容を以て充たしたことであつて、従つて既往の法の概念は恰もこの
新内容を盛る尊むべき神器の如きものであつた。即ち佛敎の法はまたその前史に於けると同様に、法
則規範規持と意味したけれども、それは知らるる如く特に「無常」の法であつて、夫以前の敎説とは
異なる意味内容を含み、やがてそれはかの苦集滅道の四聖諦となつて、根本佛敎の法の骨髓を成した
のである。

梨俱吠陀以來の婆羅門教説の梵は現象の世界に對する永遠不變の實有であり、絶對的實在であつた
が、佛陀の法に於いては一般にかゝる實有はなくして、唯だ生滅流轉があるのみである。然るに尊重

すべきその梵の概念が佛法に於いても實は決して除外されず、却てそれが佛敎ではその法の光明の下
に特殊の着色と照明とを得て新しく輝き出し、従つてその法と梵との間に最も親密な意味的關聯 (*intusammenhang*) があつたことは、また更に興味ある歴史的事實であると云はねばならぬ。蓋し婆
羅門敎の究竟の目的と境地は云ふまでもなく梵との合一であつて、佛敎のそれはかの涅槃に入ること
であるが、今その梵が佛説では涅槃を稱する一名辭となつて、所謂「梵道」^{ブラフマダ}とは即ち「涅槃道」^{ニルヴァナ}—
涅槃に至る解脱救濟への道—を示し、茲に梵と涅槃とは全く同義に用ひられてゐる。然るにこの
梵道はまた早く佛敎以前に於いて既に婆羅門敎の神々の道を示す語として、かのチャインドギヤ・ウ
バニシャット(四ノ一五ノ五)の中にあつて、輪廻を斷ずる者はこの道に入るとも記されてゐる。かく
て梵の概念は或る重要な意味に於いて佛敎に攝取されて、斯敎にその影響を残したのみならず、この
語は實に佛敎の法ともまた或る場合に同一視されたことは特に注意されなければならない。即ちかの
法輪を梵^{ブラフマチャッタ} 輪とも名け、法乗を梵^{ブラフマヤナ} 乗とも稱して、それは八聖道を意味し、或はまた法網と梵網、法
身と梵身、法成と梵成、法音と梵音など、その類例は少なくない。而して本來非人格的超感覺的な至
上觀念であつた梵が、やがてその敎徒に依ては人格神化されて、所謂梵天となつたやうに、後の佛敎
徒に於いても同様に亦た非人格的な法が人格化されて、最高の一佛身となり、一佛體として尊崇され

るやうになつた過程も、全くその軌を一にしてゐるのである。(註二)

(註一) 佛轉法輪、或名法輪、或名梵輪(智度論八)。此輪是法所成、法爲自性故名法輪。此輪能淨聖慧法眼、故名法輪。何故名梵。答極寂靜故、離災橫故、無罪累故、不惱害故、說名爲梵、何故名梵輪。答以梵世在初可得及具聖道、故名梵輪(大毘婆娑論百八十一)。

(註二) Geiger, op. cit., p. 4-9.

上述せる如くガイガーは佛教の「法」の由來と共に、ウバニシャットの「梵」の影響を指摘して以て、兩者の歴史的及び意味的關聯を略述してゐるが、これは正に印度の宗教に對する「宗教史的」方法の一適用に外ならない。尙ほまたこのウバニシャットの根本原理が更に後の大乘佛教を開く一原理ともなつたことは、既に印度佛教史家の注意する所であつて、吾々はこの點に於いても亦た兩者の親密な關係を見出すことができるのである。蓋しウバニシャットの思想はこれより先き早く所謂小乘佛教の或部派(例へば大衆部説出世部一説部の如き)にも多少の影響を及ぼした跡が見えるが、遂に龍樹に至つて彼は一方固より佛説を傳持すると共に、他方に於いては實にウバニシャットの根本思想を提げ來つて、前者に新しい批判的解釋を加へ、かくて兩者を綜合して、從來の小乘佛教に一大革新と發展とを與へ、茲に大乘佛教の基礎を樹立したのであつた。また大乘通中の論とも稱せられる起信論の教理

が一面には同様にウバニシャットの説に基き、これから脱化した趣があることも事實であるが、此等の詳細は今茲には省略して、唯だウバニシャットが佛教の偉大なる發展に及ぼした後^{ナトヘキルケンゲ}果を一瞥するに止めたい。しかし尙ほ翻つてその梵我の觀念の前史に就いては、更に別に興味ある宗教史的研究が近來提唱されて、それは一般宗教史とも重要な一關聯をもつてゐるから、下にこれを簡述して置かう。

梵の原意は未だ盡く詳かではないけれども、オルデンベルヒに依れば、原始的段階に於ける梵の觀念の本質が、全く古い呪法^{ツァウバトケアウベン}の信念の範圍にあつたことは明瞭であつて、今これを印度以外に就いて見れば、かのメラネシヤ人のマナ^(mana)やアメリカインディヤンのオレンダ^(Orenda)の力などと同様に、それは一の秘力か呪力か若くは靈能であつた。尤も梵と此等原始民族の力の信念との間には少々異なる所もあるが、しかし梵の明白な原始的本質が實に聖なる呪力的な言葉であり、またその言葉とこれを所有する者とに内在する神秘的流動體^{ミステリエゼ、フルイグム}であつたことは全て此等の力と同様であつた。それで吠陀を通じて吾々に明示される梵の最も古い意義はそのマナやオレンダ又はこれに類する原始的秘力と同質であつたのみならず、この梵の古い原本的觀念からその後の新しい發展段階(例へば既述

せる如く思辨上梵を最高至聖の觀念とする如き)に進んだ道程も、必ずしも遠く隔つてゐたのではなくして、梵はその發展の頂上に達した場合にも、その觀念の中には尙ほ元の古い意味を明かに髣髴せしめる跡を残してゐたのである。そこでかゝる「マナ・ブラーフマン」(mana-brahman)の見解は既に他の諸學者に依ても注意されたが、近來特にこれを高調し且つ詳説したのは故ゼーデルブロムであつて、彼は尙ほこれと同様の觀念を古代波斯の宗教にも徵證し、更にまたそれと後世の宗教思想との關係までも考察して、實に「歐州に於けるマナ・ブラーフマンの宗教」といふ一題目をさへ掲げてゐるのである。^(註)

(註) 前掲自著五一三—五二二頁並びにその諸註を見よ。

さてかくの如き見解は決して徒らに新奇を衒ふのでもなく、又は強いて類同を求めて、前述せる宗教史派に指摘されたやうな或種の危険を敢て犯さうとするものでもなくして、それは實は正當な宗教史的見地と方法とに據る考察に外ならない。蓋しそれは常に梵の意義のみに止まらず、全てかゝる古代の觀念の原意をば唯だ一地方にのみ局限して、これを孤立させて見たならば、吾々は恐らくその眞意を十分に周到に把握することはできないであらうと思はれる。乃ち出來得るならばこれを更に廣く他の諸民族の古い觀念とも對比して、その類同を尋ねると共に、またその特徴をも見て以てこれを人

類全般の精神史の中に配^{アインライエン}置することに依て、始めて適切にその觀念の意義と地位をも理解し得るであらう。それで今茲にマナと梵との關聯を認めるのも、實はかゝる見地からその原意を明かにしようとするものであつて、然もその梵は法の觀念と共に云ふまでもなく吾々の思想と信念にも甚だ親密な關係を有するから、特に留意しなければならぬものである。しかしこの見解は決して梵とメラネ

シア特有のマナとを全然同一視する所以ではないのであつて、兩者の特徴がまた夫々認められねばならぬことは勿論である。即ち現今一般に便宜上マナと總稱される原始的な神秘觀念にも固より種々相があつてそれは恰も廣く神とか宗教とか稱せられる場合と殆ど同様である。されば既にマレットが注意したやうに、このマナにもその土着の狭い「地方的意味」^{ロトカル、ミニニシグ}と一般の廣い「學問上の意味」^{サイエンティフィック、ミートリシグ}とを區別すべきであつて、兩者は互に密接な關係をもつてはゐるが、後者は恐らく多少獨立の起源をもつて、異つた諸地方に行はれてゐる種々の同類觀念の一般的内容を示してゐるものに外ならぬのである。蓋しマナは知らるゝ如く本來は太平洋諸島の地方的土語であつたが、今や世界的に學問上廣く適用される一の範疇として、また或る一部類の名稱^{クラッス、ネーム}として使用されるやうになつたのであつて、それはかのポリネシアのタブーが早く一の通用語となり、また一種の學名とさへなつたのと同様である。即ちタブーは學問上には廣く呪術的宗教的事實上の全ての禁止を示す一般的範疇として轉用された如く、之と

密接な關係にあるマナもそれと同じく特殊の異常な人間や事物に屬した力を示す一般的名稱として、廣く使用されるやうになつたのであつて、従つてマナも太平洋諸島の地方に於いて特にこの言葉の周圍に集つてゐた種々の意味から少しく離れて廣く用ひられるやうになつた。しかしこの言葉に一類の部屬を表はすものとしての所謂學問上の意味を與へるためには、その地方的意味に如何なる變^{モディフィケーション}を加へることが必要であるかを確定するには、宜しく他の種々の文化領域からそれと同類の觀念の諸實例を求めて、これを吟味して見なければならぬ。かくてオランダや其他の原始的神秘觀念と共に、印度の梵が注意されて來たのである。^(註二)

(註一) Marett, Mana (in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 8) 野村了本譯「先靈觀」の「五」參照。

(註二) 前掲自著下篇「マナの觀念」參照。

それでさきにオルデンベルヒも云つたやうに、これを印度以外のマナイズムの種々の事例に徴し、尙ほこれを梵の原意と特徴と發展とに顧みて、宗教史的に特に興味深い二三の事實を茲に擧げるならば、第一には先づ梵の主要なる一原意として認められるかの呪文や祈禱に於ける神聖なる言葉の意義がある。蓋し梵は少なくともその一面に於いて古くは聖なる言葉又は文句として、また殊に聖なる歌や呪文に含まれた神秘的靈能を意味してゐたことは明瞭であつて、これは實に原始的な梵の一主意で

あつた。然るにこの事實は他方吾々には直ちにかのイロクオア人のオランダを想起せしめるのであつて、即ち所謂「オランダの歌」はこの種の言語に於ける神秘的威力を明示する代表的な一例であり、また地方的なマナの觀念の中にも略々同様の意味が認められるのである。總じてかく特殊の言語に一種の神秘力を認め、進んではこれを神聖視する信念は、現今も尙ほ廣く行はれ、それは即ち廣義の語密 (Wort-Mystik) や又は密語の事例に外ならぬ。

次に尙ほ注意すべきは梵の一原意に供物若くは供養の意義をもつてゐることである。前述せる如く梵は聖語であつて、然もそれは供物や供養の儀式に必ず唱へられる聖歌であり呪文であるとすれば、かゝる言葉の神秘的本質と威力とがその供物供養と密接不離の關係にあることは勿論であつて、その儀式の効果得益は實は寧ろこの神秘的本質の作用に依て發生し且つ成就するのであるから、その供物供養の功德と價值も亦た當然その梵の秘力に基いてゐるのである。そこで梵に認められるかくの如き聖語と供物との意義は、その秘力とその異常な作用 (ausserordentlich Wirkungsvoll) を根柢として密接に相通するのであつて、従つて供物の神秘性を梵に見定めることも必ずしも不當ではないであらう。然るにかゝる供物の意味が今吾々に或る興味を起させるのは、かの古代埃及の神秘觀念であるカ(カ)がこれと著しい類同を示してゐることであつて、即ちカは或る場合に食養及び供物に内在す

る力を意味し、現存する世界最古の宗教文書として知られる「ピラミット」文書に於いては、神々のカーとは彼等の食養を意味し、また「カーの場所」は「供物の場所」に接するとも記されてゐる。さればマナイズムとしてのカーと梵との間には亦た相通する所があると云はれるであらう。

第三には梵の轉化と發展の過程に於いて、更に最も注目すべき一の宗教史的問題を指摘しなければならぬ。蓋しそれは前述せる如くウバニシャットに於いてその頂點に達した梵の觀念が、^{アイトマン}我の觀念と相即された意味に關することであつて、普通にはこの相即融合は宗教的哲學的思辨の成果と認められてゐる。而してこれは固より正當ではあるが、しかしこれを尙ほ特に宗教史的に考察するならば、また一の興味ある關係を見出し得ると思ふ。既に知らるる如くそのアイトマンの原意は呼吸^{アイトマン}であつて、それから自我の靈魂^{セイ}の觀念を發生せしめたのであるが、今この「呼吸—靈魂 (Atem-Seele)」の公式^{ミユラ}は嘗に印度に限らず、一般にかのアニズムの一形式であつて、その類例は云ふまでもなく甚だ多い。さればアイトマンは梵と等しく哲學的思辨の結果最高の原理とはなつたけれども、しかしその根柢には尙ほ本來のアニズムの中心觀念である人格的靈魂觀念をも残してゐたのであつて、それは明かに「我」の言葉に於いても窺はれ、従つてそれは發展して印度の唯心論的宗教思想の原理ともなり得たのである。然るにこの我と梵とが後に結合したことは、その思辨の過程は暫らく措いて、これを

その起源と前史とに溯ると共に、その發展の究極に就いて見れば、それは正にアニズムとマナイズムとの結合に外ならぬのであつて、乃ち兩者の相即は實にこの二様の代表的な原始的信念の最も發達せる融合を示してゐるものではないであらうか。尤も印度以外に於いても古くアニミステイックな人格的靈魂觀は屢々マナイズムにも結びついてゐて、殊にそれは後代に至るほど著しいが、今かゝる結合を最も親密に且つ最も完成した意味に於いて實現した代表的事例は、全くこの古代印度の「梵我」の思想ではなからうか。^(註)而してさきにも一言したやうに、この偉大なる思想が終にわが佛教史上にも一大影響を及ぼしたことは、また最も意義深い宗教史的事實であると云はねばならぬ。

(註) 前掲自著五一七—五二二、四六七—四七五、四九四—四九八、四八二頁參照。

八

しかし梵の原意をば上述せる如き意味に於いてマナイズムの一形態と見るやうな宗教史的考察に對しては、他方これに多少の異論を挾む者もあるが、それは便宜上尙ほ後に論評を加へることとして、今印度の宗教に就いて、既述せる「宗教史派」と殆ど同一の方針を以て試みられた研究は、決して上來縷説せる二三の事例のみに止まらぬことは固より云ふまでもない。曾てオルデンベルヒも特に「古代

印度の諸宗教の研究がこれと隣接する研究の部門と全體の宗教學とに如何に關係するか」を簡述してゐるが、^(註一)かゝる問題は近來益々盛んに討究されつゝある。しかしこの場合に彼も注意したやうに、吾はその關係や聯絡を追究するに先立つて、まづ全ての歴史家の行ふ如く、その歴史に於ける個別的な現象形態を探究しなければならぬのであつて、この特殊の形態は決して一律には繰返へさず、精々類似して繰返へされるに過ぎない。されば吾々の第一の目標は、この形態を直ちに他と同視することでもなく、又はこれを或る一般的型式の下に従屬させることでもなくして、寧ろこれを獨立のものとして、それに特有な生命を豊かに充實せるものとして把握せんと欲することであらねばならぬ、蓋し現代の史學には、民族に就いても個人に對しても、それに固有な比類なき特性を提示しようとする強い一の傾向があつて、かくの如き所謂「一回的」な個別性を見出すことが歴史的研究であるとさへ考へられてゐる。そこで印度や其他の特殊宗教に關しても、亦たそれに獨自な特異性を見定めて、これを他と混同し又は類同せしめないことが、その歴史的研究の要請であるとも見做されてゐる。而してこれは決して誤つた或は無用な方針ではないのであるが、しかしそれはまた一方では吾々の眼界を餘りに狭く局限して、眞の現實に相應するには餘りに鋭く吾々の視野を孤立させる危険があることをも慮らねばならぬ。乃ち「吾々は個別的なものに沈潜しようとする強い要求の上に、更にこの個別的な

るものが一の包括的な全體の一員であることを忘れてはならぬのであつて、その各員は固よりその獨特な方向に發達したとは云へ、それは尙ほ常に全體の一部として存在してゐるものである。さればかゝるものを理解せんとするには、更に廣くその周圍をも觀察して、それとの全ての關聯を見出さうとする比較的な配置^{アインホルド、フオルツェン}序列の研究をも必要とするであらう」^(註二)。宗教史的研究の一見地は實に茲に存するのである。

(註一) Oldenberg, Indien und die Religionswissenschaft, I

(註二) *ibid.*, S. 5

そこで一般宗教史的研究にもダイスナー^(註)が明白に指摘したやうに、先づ二途があつて、それは各々異つた目標を追求してゐると云はれる。即ちその一は諸宗教現象の共通性に、二はその特異性に重點を置くものであつて、前者は相互の著しい連絡と類同とを高調し、後者は特に一群の宗教現象内の異なる個別性を認めんとするものである。しかしこの二つの見方は實は結局一般的歴史觀と關聯してゐるのであつて、凡そ歴史の考察は常に上記の如き二様の方途を取て行はれ、一方は全ての出來事の著しい關聯と合法^{ゲゼツツメーシツヒカイト}則性を追究するが、他方はこれに對して好んで新しい方向と創造的な生活とを提示しようとするのである。而して若し茲に眞に敬虔なる宗教生活の全形態を示さうとするならば、

宗教の比較研究に於いては、この二つの見方に共に頼らなければならぬのであつて、兩者は夫々是認される方法であるのみならず、また相互に補充するものである。殊に全ての宗教史家が恐らく同意するであらうやうに、高級の或は最高の形式に於ける宗教生活は唯だ一回的な常に人格的個人的な生活であるから、かゝる高い宗教の類型を取扱ふ場合には、何よりも先づその個人的特殊なるものに注意を向けねばならぬが、しかしこれと同時にまた他方ではその宗教史的關聯が明示されなかつたならば、その個人的なるものも亦た判然とは見出されないのであつて、一宗教の類型又は一個の宗教的人格も實はこの關聯内に於いて或る特殊なものとして現はれてゐるのである。そこでこの二つの見方の親密な提携こそ種々の歴史現象に表れた宗教生活の一の正しい把握とその事態の満足な認識とに導くことができるのであつて、若し兩者が宗教史的研究上正當に是認されるならば、その研究は唯だ類似のみの詮索にも或は差異の強調のみでも共に満足しないのであらう。かくて結局全ての宗教史的研究は最も原始的な宗教性から最高の宗教性に至るまでの種々の宗教類型を描き出すことに役立ち、これに依て一の宗教的人格若くは一の宗教現象が夫々配置される宗教史的範疇を個々の場合に於いて規定し得るのであつて、この宗教的人格が一般宗教史の範圍に於いて取る地位も亦たかくして始めて明かにされるであらう。現今多くの宗教史家の眼前に現はれてゐる彼等に共通した宗教史的研究の究竟

の一目標は實に茲に横つてゐるのである。

(註) Deissner, Religionsgeschichtliche Parallelen, S. 33f.

宗教史派が宗教的人格の意義を輕視し、又はこれを闡明し得ないといふ非難はさきにこれを簡述し、またこれに對して少しく辨明をも試みて置いたが、上述せる如く、ダイスナーも亦たこの點を特に注意して、更に宗教的人格を活々と把握しようとする全ての正當な歴史的研究は、比較宗教的考察を決して無視することができない所以を尙ほ次のやうに説いてゐる。

總じて人格は先づ以て彼が成長した地盤から、彼の全環境から、その時代の教養から、また彼が屢々受けた影響から理解されねばならぬことは、歴史的研究上の一原則であつて、唯だ此等の要素から説明され得ないものが始めてその人格の本有の徳と認められ、また彼に獨創的な最も個人的な所有として歸せられねばならぬものである。それで所謂世俗の歴史家はこの法則を夙に普ねく適用してゐたのであつて、例へばビスマルクの傳記作者は先づビスマルクが父方と母方とから何を遺傳したかを考量し、次いでこの地盤の上に始めて彼の生活と活動とに於いて眞に創造的な天才的なものを指摘し得たのである。さればこの法則はまたイエスやパウロ及びヨハネ其他の原始基督教の人物に關しても同様に活用されねばならぬのであつて、即ち彼等も亦た一定の時代に於ける人間の中の人間として生活

し、正にその時代の中にまたその地盤の上に堅く根柢を置いてゐた限り、また全く一定の宗教観の中に浸つてゐたのである。それで彼等の個人生活と宗教思想とを理解し且つ評價せんがためには、吾々は宜しくこの宗教観を知らなければならない。但しこの新約に現はれた宗教家達の説明として唯だ舊約聖書のみを引用し、舊約は恰も彼等が成長し生活した唯一の世界であつたかの如くに解しようとするのは、決して正當とは認められないが、しかし彼等は特に同時代の猶太教の宗教圏内に生きてゐたのであるから、彼等の人格を歴史的に把握し理解せんがためには、吾々はまたその猶太教を研究し認識しなければならない。然も吾々は更にかのパウロとヨハネとが希臘主義の世界に於いて、少なくとも猶太的に着色された希臘主義の中で教養され且つ生活したことを知つてゐるから、彼等の宗教観はまた従つて猶太・希臘的思想に何程か關聯してゐたに相違ない。この故に原始基督教家達の特異性と獨立な宗教性とを確定しようとするならば、彼等が生活した精神的環境を最も廣く顧慮しなければならぬ。而して彼等がその故郷の地盤以上に果して抽んでゐるか、又は如何程抽んでゐるが、將又彼等が古い觀念の世界と結びついてゐた聯鎖を果してその精神生活に於いて最後に全く切斷して以て、獨立の大人格として現はれたか否かを充分に認識せんがためには、先づ彼等をその故郷の地盤と結びつけてゐた聯鎖を見出さねばならない。かくて一個の宗教的人格の特有性とその特殊の意義と

に關する歴史的に根據ある判斷は、これをその時代の範圍に於いて考察することなくしては全く不可能であつて、換言すれば、必ずこれを宗教史的關聯の中に置いて見なければならぬのである。^(註)

(註) Deissner, op. cit., S. 12f. 本論四一—四三頁參照。

さて前述せる如くダイスナーが甚だ平明に新約の代表的人格に就いて注意したことは、また同様に他の特殊の宗教的人格と宗教現象とも固より妥當するのみならず、宗教史的研究には實に互に補充する二途があつて、所謂宗教史的範疇と宗教史的關聯とが茲に重要な役割をもつ所以もまたこれに依つてよく理解されるであらうと思ふ。それで東西の原始宗教から高等な宗教に至るまでの宗教史的關聯の中には、必ずしも一方から他方へ輸入され傳播され又は轉移されたやうな明白な歴史的關係はなくとも、互にその宗教史的範疇と類型とを全體としては共通にし、然も相對的に且つ部分的には獨立する種々の宗教現象の存在が、先づ如上の宗教史的方法に依て見出されて來るのであつて、或る學者はこれを「宗教史的平行」(Religionsgeschichtliche Parallelen)と呼んでゐる。オルデンベルヒやダイスナーも既にこれを説いてゐるが、ルドルフ・オットーがその譯著「ヴィッシュヌ・ナーライヤナ」の終りに掲げた「宗教史に於ける平行の法則」の如きは、^(註)それをまとめて簡述した一標本であらう。

(註) Rudolf Otto, Vishnu-Narayana, S. 205-218 (translated in his Religious Essays, pp. 95-109)

九

オットーに依れば、人類の宗教的發展を全體に亘て支配した一の一般的法則は、この發展に於ける平行の法則であつて、その概要は次の如くである。

一 この法則は既に宗教が文化史の最初から人類の到る處で甚だ相似て發生し、且つ混然たる雜多の感情と表象との一根柢から發展してゐることに於いて現はれ、この感情と表象とは實に驚くべき類似と規律とを以て、全ての民族間に常に起つて居り、その根柢はまた同様に全ての文化發展の最初に存在して、高等な諸宗教と文化とを通して屢々明かに認められ、此等はその影響を殘し、且つまた自然民族の文化又は非文化の中にも、今尚ほ活きて殘つてゐる。即ちそれは後の高い宗教の漠然たる根柢であつて、かの「魔的畏怖」、巫人的神懸り、魔的熱狂と恍惚たる舞踏との粗野な原始的神秘、呪術的にして神聖な行事などの感情状態がそれであり、またそれはこれから起つて來る精靈信仰や死者への儀禮、靈魂崇拜とトーマリズム、妖術者と呪術者、卜術占術、「清淨」と「不淨」、幼稚な神聖なる行爲、原始的禁欲、供犠の神秘、呪物崇拜等の表象であり、尚ほまた自然呪術や自然とその對象及び勢力の魔的靈化等の表象でもある。更に此等のものから徐々に現はれて來るものには、崇高な神

性、神々の崇拜、祭司制度、儀禮と神殿と祭祀、神聖なる集團と風習等の表象があり、また此等に屬するものには、魔の物語や童話、神話、動物寓話、幼稚な口碑と傳説、宇宙に關する系圖的儀禮的な寓話と神話的な原始の思辨などに見える廣い想像の活動の世界がある。全てかくの如きものは解明するにも理解するにも困難な奇異なる種々の要素をもつてゐる。尤大な領域を有し、その諸要素は互に頗る異つて、屢々對立してはゐるが、しかし全く別々に連絡なしに並んでゐる單なる集合ではなくして、それは常にまた互に關聯し集結してゐる強い一の編細工の如きものであり、或はまたそれは如何なる氣候や土地にも、實に驚くほど相似て繁茂し成長し得るやうな極めて奇異な一植物の如きものである。これは實にその根柢に統一的合一的な人間心理一般の機能が存在してゐることを指示してゐるのである。

二 しかしこの根柢は恐らく尚ほ未だ宗教其者とは云はれずして、寧ろ後にそれから始めて宗教が現はれ且つ解放される「先宗教」(Vorreligion)とも呼ぶべきものであらう、而してかくの如きより高きものへの轉移の過程は、文化の世界の種々の領域に於いて、互に全く關係なく、獨立に獨創的に個別的に起つてはゐるが、しかし直ちにまた茲にもかの平行と内的類縁とがその種々相の中に起つてゐるのであつて、この場合に文化人の種々の指導者達が如何にこの重要な進轉を比較的同時に、また

それに相應する步調を以て遂行したかは、殆ど神秘的な印象を吾々に與へるのである。それで先づこの同時性即ち時代に於ける平行を次に注意して見よう。

(a) 西洋とそれを規定してゐる希臘文化とに於いては、この進歩は實に紀元前約八百年から五百年に至る甚だ重要な世紀に起り、かの「ロゴス」が「神話」から、「神學」が「神話學」から解放されたのである。乃ち神學は「神々に就いての知識」であるが、それはまた次第に神に就いての知識となり、それと共にまた形而上學の最高點ともなつた。而して神學は神的な諸能力の本質と意義とその諸關係に就いての最初の構想的な反省であり思辨であつたから、従つてそれは「神」をば單なる魔的畏怖の領域から、またかの叙事詩的な英雄神話と神々の神話との領域と氣分とから解放し、かくて神學は同時に物理學と神秘思想との要素を結合してもつてゐる宇宙論ともなつたのである（例へばヘシオドスに於ける如く、また下つてはプラトンの *Timaios* に於ける如く）。且つまた神學はホーマーの英雄神をこの世界力と精神力とに變へたが、同様にまた此等の力を神々にも變へて神秘化したのであつて、ピタゴラス、ヘラクライトス、クセノファネス、バルメニデス、エムペドクレス、アナクサゴラス等の「物理學」は皆直ちに「神學」でもあつて、古人はヘラクライトスに就いて既に「彼は物理學を神學化した」とも云つてゐる。それで神學は益々神話的なるものを克服し排除して進み、神々の世界

を益々明瞭に Theion 即ち神的なるもの一般の理念に綜合せんとしたのであつて、これはやがて絶對者と神性との理念となつたのである。然も神學はまた一般に通俗的な希臘宗教の高い形式の中に現はれてゐるものとも關聯したのであつて、かの悲劇作家達には「神々」は實に世界と習俗とを支配する統一的な力であつた。而して他方希臘の用語には「神」といふ言葉が現はれ出して、それはたとひ如何なる個々の神であるにもせよ、一般に神を示すものであつた。そこで Theion の個別性は無意義となり、それに應じて本來は多神教的な考へ方に於いてのみ意味をもつてゐた「神」といふ表現が、絶對的神性の益々顯著なる理念を有するものとなつたのである。

(b) さてこれに對する平行とまたそれと殆ど全く同時代的な平行は極東の文化人の中に在る。かのピタゴラスがその教團を創始したのは紀元前約五百三十年であつたが、支那の孔子が死んだのは約四百七十年であつて、また同時代の先輩には老子があつた。支那の古代史の時代は彼等以前に既に三世紀を経てゐたが、この間に、希臘に於けると同じく支那に於いても、その偉大な二聖人の特有な甚だ豊富な精神的状態が準備されてゐたのである。尤もこの東洋の發展が西洋の發展から異なる獨自性と個別性を追感するのは、確に最も興味あることではあるが、しかし此等の差異は實は同一種屬内の差異に外ならぬのであつて、それは希臘と同様に支那に於いても亦たかの低い神話的段階の克服や宗

教の確然たる道德化と精神化や絶対者への精進が見出されるからである。尙ほ詳しく言へば、それは西洋にも亦た起つた二様の形式に於いて行はれたのであつて、即ち西洋ではこの過程は一方合理主義的に着色された有神論（アナクサゴラスから「テイメーウス」とアリストテレスに至るまで）に導いた一線と、他方はエレア學派の全一説、ヘラクライトスのロゴス、後期ストア學派の汎神論、プラトンのイデアとしての絶対などが横つてゐる一層神秘主義的な一線とを進んだのであるが、東洋に於いては、孔子は純粹に且つ嚴密に前者の方向の結末を示し、老子の「道德」はこれに對立して、ヘラクライトスのロゴス及びプラトンのイデアと姉妹であり、それはヘラクライトスとプラトンにも認められる内的神秘の光に依て莊嚴されてゐたのである。

(c) 然るにイスラエルに於いても亦た此等の世紀は宗教が甚だ原始的な段階から古典的な高い豫言者の地位にまで發展した偉大なる轉向期に相當してゐたのであつて、即ちそれはかのエリヤから第二イザヤとエゼキエルとに至る時代である。古代イスラエルの原始的なヤーヴェー信仰に潜在した有神觀は、茲に至て堂々とその表面に顯はれ、古いヤーヴェーの自然神話は殆ど全く排除されて、唯一神の信仰が茲に驚くべく活躍し且つそれは崇高なるものとなつた。而してこれと同時に、この時代の終りには、そのエゼキエルとエレミヤとに於いて、また他の偉大なる轉回が準備され、それは即ち種族

的國民的宗教から個人的主觀的宗教への轉向であつたのである。

(d) 終りに現今の研究では、波斯教のゾロアスターの「宗教改革」の準備とその成果とをまたこれと同世紀即ち紀元前約八百年から降つてキロス王の時代に至る期間に在りとし、その改革は古い魔の信仰と多神教との雲霧を破つて、純然たる深い宗教、換言すれば、高い神の感情とこの最高者と道德的に人格的交渉とをもつ極めて純粹な力強い一宗教の出現を示したのである。

(e) しかしかゝる時代の平行が最も明瞭に表れてゐるのは、この平行を特に印度の宗教の發展から見る場合である。今古代印度の混沌たる供犧の宗教の中にあつて、稀に見る一孤島の如くに、その清淨と莊嚴に於いて何よりも先づさきのイスラエルのヤーヴェー崇拜と比較され得るものは、かの高貴なヴルナーの宗教であるが、それは茲には省略することとして、抑々この印度の婆羅門の教説、思辨、宗教と名け得るものの基礎が置かれたのは、實に古いウパニシャットの經典が編成された時代即ち紀元前約九百乃至八百年から佛陀時代に至る期間であつた。然るに先づこの經典はまた希臘に於けるが如く全く素朴な「神學」であつて、それは原始的供犧の神秘や供犧と神々との思辨から發展して長くかゝる思辨の一部であり、またその最後の一篇でもあつたのである。而してこの時代の終り頃に勃興したかの「全一の思辨」に西洋に於いて平行するものはエレア派の哲學であつて、即ち一切の雜

多は感覺の假象であり、それは唯だ「無知」に過ぎないこと、眞智は蒙昧なるもの、「意見」に對立してゐること、またこの眞智は運動と變化と性質なくして、時空以外に「第二者なき唯一者」の上に現はれることなどは、正にその印度の思辨がクセノフアネスやバルメニデスやツェノーと一致して説く所である。尤もかゝる全ての觀念は印度に於いては純粹に宗教的直觀に基き、それは全く神秘的沒我的特有な體驗を示すものに外ならぬが、バルメニデスに於いても亦たその根本特徴は神秘的・宗教的であり、クセノフアネスに於いても尙ほ宗教的感情と神學とが哲學を全く凌駕し、後に哲學となつたものも初はまた神秘的・宗教的概念であつたことを尙ほ明かに認め得るのである。

三 (a) さてその婆羅門の世界ではその思辨と同時に、實踐的な「宗教生活」(Vita religiosa)が發展して、それは高い觀念界の發展よりも更に甚だ重要な高い宗教へ一步を進めたものである。かくて茲に宗教と宗教的感情、並びにその中に體驗された「救済」解放、解脱、深い宗教的三昧、禁欲的實踐と生活態度に於いて「世間」と自然的存在様式とを蔑視する傾向が生じて來た。

(b) 然るに西洋に於いても、かくの如く強くはないがしかしまたこれに對應する明瞭な平行を見出すことができる。元來古代の哲學の「學派」と稱せられるものは、實はその半ば或は全體が宗教的な教團か集會であつて、かのピタゴラス學派の如きは明かにそれであり、ストア學派も亦たかゝる特徴

をもつてゐた。またオルフィック教の著しい傳播の中にも、その「宗教生活」や「冥想生活」又は宗教的功德のための宗教の涵養、「救済」と世間的なるものからの解放及び解脱と道德的遂行との宗教的觀念などが正にその當時に盛になり、またこれと同時に、それはデメテールとディオニッソスの本來は原始的な農夫の「密儀」にも益々現はれて來て、此等の場合にもまたその思辨の中にも、既にかの贖罪や靈魂輪廻の苦惱や地獄と極樂などに就いての印度風の觀念が喚起されてゐたのである。

(c) 極東の支那に於いても亦たかゝる宗教生活は略々同時代に發展してゐる。即ち老子が「道」に生きたがために、世俗と名利とを棄てて隱遁した時に、彼にも亦た既にその先蹤があつたことは疑を容れないが、遁世する「聖人」の理想は彼に於いて醇熟し、彼以前にも既に永く成長してゐたのである。而してかの「道教」は彼に續いて起り、その歸依者は隱遁して冥想に耽り、それは後に特有な道教の僧院制度となつて發展してゐる。

四 (a) 婆羅門の思辨に於ける絶對者の理念の出現と梵を探求する禁欲者の宗教生活の發展との兩者は唯だ印度にのみ見出されるやうな根柢から發達して、明かに印度に於いて成熟したが、この「梵」は本來はかの呪術的儀禮の歌や「祈禱」や神聖な神話に於ける聖語即ち儀禮的呪術的な「力、言葉」又は言葉の力に外ならぬのであつて、それは祭司(並びに職業的ではなしに咒師)が用ゐたものであ

り、彼はこれを神々に歸して、自然に於ける勢力と作用ともこれを見出し、かくてこれを益々神秘的な世界力と自然力一般に高め、更にこれを一面には人格化して、有神論と有神論的宗教性へ、他面にはこれを非人格的に考へて、神秘思想へ轉向せしめたのである。

(註) 本論五四—五頁参照

(b) しかしかゝる最初の發展が如何に特異なまた獨自な印度風を發揮してゐるやうに見えるにもせよ、吾々はまたこの點に於いて類似せるものを東西に見出すのである。即ち老子の「道」も亦た恐らく神秘的・呪術的思想の世界から出たものであつて、彼の教説が呪術的觀念に依て貫かれ、且つ彼の後に直ちにその流派が呪術的神秘思想の代表者となつた如きは實にそのためであらう。蓋しこの場合にもまた人間が獲得しようとする天地一切の呪術的な神聖な「力」は、恐らくその「道」に關する甚深な思辨への原始の出發點であつて、この道はやがて理念と神性との間に動いて、一切の存在と生成との原理となり、然も特にそれは梵に於けるが如く、救済として欣求され且つ到達された宗教的關係の對象となつて、最も深く感ぜられ且つ體驗されたのである。

(c) しかしこの老子の道に對する西洋の最も嚴密な平行はヘラクライトスの「ロゴス」である。普通にこのロゴスを「理性」^{ラショナル}と譯するのは確に餘り合理主義的であつて、それは道と同様に本來は翻譯

し得ず、唯だ推測されるものである。何となればこの言葉は元は異なる他の段階の上に生じたものであつて、その發展の過程に於いて後に一層發達した複雑な意味がその原本的意義に加へられたからである。それで道もロゴスも共に充分には捕捉し難いものであるが、ヘラクライトスのロゴスはまた言葉に表れた神秘的感情に依ても包まれてゐる（イスラエルにも亦た同じく「力強い言葉」の平行があつて、かの豫言者達に與へられた「言葉」は彼等の出す神秘的活動力をもつた一の「力」であつたから、茲にも亦た宗教の呪術的前階段にある力の言葉が更に神力を以て満たされ、その高い純化された形式に於いて再び現はれてゐるのである）。されば老子の道や婆羅門の梵に於けると恐らく同様に、ロゴスの背後にも亦た發展の歴史があつて、それは呪術的な原始の神秘から神秘的な世界原理への發展である。^註尤もヘラクライトスに於いては、神聖な呪術と思辨との聯絡がもはや明らかではなくなつて、これは恐らく吾々が彼の斷片の僅かな部分だけしか手にすることができないためであらう。しかしエムペドクレスにはまさしくこの關聯があることは、歴史の充分な光に徴して明らかであつて、即ち彼はその「物理學」の結論に於いて、純粹に呪術的な諸能力の獲得とそれの詳しい教授とを彼の弟子達に明かに約束してゐるが、この能力は支那の道教徒がまた獲得しようとするものと珍らしく相似てゐて、それはかの老病の調伏や自然力の支配のみならず、地獄から死者の力を引き出さうとする

力でさへもあつたのである。而してエムペドクレスの所謂浄化の歌は全く咒力をもつた贖罪の思辨的讃歌の一に外ならぬのであつて、現に彼は自らその一身に豫言者、哲學者、贖罪の祭司、咒師などを兼ねてゐたのである。

(註) 本論五一頁以下参照

五 (a) 印度に於いては梵の針路と相並んで、思惟がまた絶対者に迫進するところの他の一針路があつて、それはかの「我」^{アイトマン}若くは靈魂の思辨である。恐らくこの我は本來は呼吸氣息であつて、その中には生命の原理が認められたが、それは精神的に考ふればまた「靈魂」でもあつた。而してこの靈魂が個人の生命原理であるやうに、更にまた萬有の生命を與へこれを支配し創造する原理である普遍我が考へられ、個人の靈魂はそれから出て、またそれに還り、前者は後者の一部であるか、若くは兩者全く同一のものであると認められたのである。然もかゝる我の思辨は他方儀禮的な力の言葉から起つた上述せる梵の思辨と終には合一したのであつた。^註

(註) 本論五六—七頁参照

(b) 然るにこの東洋の我に匹敵するものに、西洋にはプノイマ (Pneuma. 靈) があつて、これにも個別的なもの、プノイマと普遍的なプノイマとがあるが、後者は神的なる靈となつて、それは一方で

は從來の諸神の觀念を除去し、然も他方ではこれを吸収してゐる。尙ほそれはまたヘラクライトスにも認められるやうに、「靈」^{プノイマ}の思辨と「言葉」^{ロゴス}の思辨とが、東洋に於ける我と梵との思辨の如く、内的に合一してゐることは注意に値する。蓋しロゴスとプノイマとは全く相即されて、印度に於ける梵我と同様に、ヘラクライトスに於いてもそのロゴス・プノイマは世界の原理となり、それは印度に於けるが如く、永遠に循環して世界を創造し、支配し、且つ破壊して、これを自己の活動の三様の律動としたのである。

六 (a) 尙ほ印度にはその我の思辨の途上に、上記のものとは區別されねばならぬ他の一の宗教的觀念がある。凡そ人間の我は先づその肉體に對立して、二元的に認められるが、次にはその我自體の中にもまた一の二元論が認められて、即ち吾々が「精神」と呼ぶものは、低級な心的なるものや動物的なるもの、衝動的なるもの、乃至「世俗的」な種々の願望や興味、情欲、性質などの作用に對立し、然もこの人間の中に在る「より高き人間」は、この場合には肉體と感覺生活とに繫縛された奴隷として、従つてそれは解放即ち解脱を要するものとして考へられ、かくてこの解脱はその物質的感性的存在の牢獄から、またそれと同時に所謂「轉生」の限りなき苦痛からの解脱であつたのである。

(d) これと同様の「解脱」「救濟」の旨趣は尙ほ東洋では老子にもあるが、しかし個々の觀念に至る

までそれに一層よく平行してゐるのは、西洋ではオルフィックの神秘主義とその明瞭な影響を受けたプラトンのフェードンとである。オルフィック教に於いては、かゝる解脱が上からの神秘的な力に依つてのみ到達されるといふ觀念と結びついてゐるが、プラトンのフェードンにはこの思想は退いてゐて、寧ろ正しい識見と「哲學的生活」と思索及び究理の苦行と、尙ほ最後には此等一切のものに依つて準備されて到達すべき解放の死とが、始めて精神を自由ならしめて、解脱を成就させると説かれてゐる。

(c) 然るに印度にもまたこれの平行があつて、それはかの數論がウバニシャットの圈内から別起つた場合である。數論はプラトンの如く神の觀念を確持してはゐるが、しかしこれを解脱には働かせずして、その解脱には所謂神我と自性との關係を説き、結局精神が自然から全く退いて無爲安穩となることに解脱を認めたのであつた。

(d) かゝる觀念と旨趣とはまた希臘後期の大きいなる學派にも對應するものがあつて、それは即ちアタラクシアとアパタイアである。且つそれにはまた數論が採用した瑜伽の方法と實修とへの平行があつて、この瑜伽は精神集中の一作法であり、感覺界の捨離であるが、これはそのまま後期のストアに發展した純化された作法と行事とに平行してゐる。尙ほ數論よりも前に吠陀の世界から分れて起つた

佛教は、數論よりも一層「無神論的」であるにも拘らず、それから左せずして、その主旨から云へば、吠壇多と數論との中間に位してゐる趣がある。即ち佛教も數論の如く救済を感覺的なるものからの解放や業の靜止や動物的欲望の解消に求めるが、しかしその不可説なる「涅槃」は完全に咒法的な若くは更によく云へば神聖スミノイゼな一の救済功德であつて、それは數論と瑜伽の「神我の獨立」よりも梵に没入する淨福によく似てゐるものである。註

(註) 本論四九頁參照

七 しかし最も興味ある平行は西洋に於いても宗教が先づ基督教の形態に於いて次いで回教に於いて力強い統一ある世界力となりまた發展力となつた時に始めて起つてゐるが、この點に就いては東洋は實にその特有な歴史的關係に於いて、時間上先進者の地位を占めてゐる。されど婆羅門教は本來佛教に對する反動に於いて始めて一大勢力となり、西洋紀元の初め頃に盛なる發展と代表的な形態とを生じたのであつて、佛教も亦た恰もこの時代に始めてかの「大乘」への偉大なる内的轉化を成就したことを注意しなければならぬ。然もこれに依つて佛教はまた始めて眞に西洋の世界的大宗教にまさしく匹敵し得る一宗教となつたが、かの「吠壇多」の神秘主義も亦た茲に始めて確固たる體系を構成し得たのである。

八 先づこの吠檀多に就いて觀れば、それが基督教と回教とに見える西洋の神秘主義と如何に類似してゐるかは、既に知られた事實として想定し得るほど屢々注意されてゐることである。^(註一)即ち吠檀多の根柢に横はる精神状態と感情體驗やそれから現れる概念的表象、「救濟の道」への方法と段階と程度やそれと一般の敬虔、祈禱、儀禮、行爲、慣習との關係、またそれと哲學的構成及び思辨との關係など、全て此等の事實は西洋の神秘主義と平行してゐる。而してこの西洋の神秘主義はその基調に於いて、一方では教會に敵對し、儀禮と教團的敬虔とを危くするやうな要素をその中に含み、然も他方ではまた著しく教會的でもあつて、神學、儀禮、說教、讚美歌、詩歌などを眞心を以て精神化したことは、これまた東洋の神秘主義に於いても同様の趣があつた。今この教會化された神秘家の實例はかの商羯羅^{シヤンカラ}であつて、彼に依れば梵は一にしてまた一切であるが、この世界やその自在天と諸神や祭司制度と學問等は、智慧に依て解脱せる者には全て消滅する「マヤー」(Maya)即ち幻に過ぎない。しかしこのマヤーの世界こそ吾々が今現に生きてゐる所であつて、普通の立場から見れば、それは相對的に實在してゐるから、この世界はまたそのまゝ神秘家商羯羅に取ても極めて嚴肅な神學と護教論の對象となつてゐる。即ちこの世界を支配する者は實にその自在天であつて、商羯羅はまた西洋に於いて彼に平行する學者達と同様に、これに對して宇宙論的物理神學的な神の證明をも試みてゐる。而

してこの世界ではまた儀禮と祭司制度、道德的命令と儀式の法規、天國と地獄、「業果」をもつた靈魂輪廻の法則とその天國地獄及び一切の事象に對する神の統制と支配とが認められてゐる。されば商羯羅に於いて既に然りとすれば、印度に於ける本來の「神の神秘主義」に於いては固よりそれ以上であつて、茲に東西の宗教の間に如何に驚くべき平行があるかは、印度の原典を見れば明かである。^(註二)

(註一) Cf. Otto, West-Oestliche Mystik.

(註二) Cf. Vischnu-Narayana.

九 最後にこの平行は「救主の神秘主義」(Heilandsmystik)の諸形式に最も著しく表はれ、これは東西に廣く行はれてゐる「神の神秘主義」に包括されてゐるが、それは恍惚たる微妙な感情の興奮と歡喜とをもつ神秘的な神の愛の宗教心の一變種であつて、それが神の神秘主義の甚だ抽象的な世界から「救主」即ち人間的對象へ移されるれば、その興奮や歡喜は東西に於いて共に戀愛的な姿と色彩とを取り易い。かゝる感情は既にヴェイシヌの宗教ではその薄伽梵^{バガヴァン}の「淨身」に結びついてゐるが、しかし同様に恍惚として微妙なる本來の救世主崇拜は始めてかのクリシュナとラーマとに表はれ、神性の化身であるシュリ・クリシュナは一方では戀愛の興奮と戰つてこれを淨化せんと欲するが、他方では屢々それに全く沈潜するところの耽溺的な恍惚たる歡喜に満ちた信心の對象となつてゐる。而してこのク

リシュナがラードハーとゴपीとに對する關係は、西洋の救主神秘主義では、恰もソロモンとストラミートとの役割に相當して居り、またクリシュナ崇拜には實にかの幼けない基督の崇拜 (Kult des Barabino) に似通ふたやさしい幼児への愛着さへもあつた。今かくの如き感情的な敬虔主義の特に純粹な感動的な形式は、ツルシダースのラーマヤナの印度語譯の中に示され、救主崇拜は茲ではラーマの愛すべき形相に集中され、その真情と明朗とに於いては幾多の基督への讃歌にも比較し得るほどの救主に對しての言葉と祈りとをツルシダースは茲に記してゐるのである。かゝる強い戀愛的な調子をもつて、驚くべき真情を吐露し、また迷へる者を探し求め、彼を救ふて幸あらしむる愛への感謝と讚嘆とに満ちたこのクリシュナの頌歌は、特にベンガルでは人口に膾炙してゐて、かのルツテルと同時代であつたベンガールの宗教改革者チャイタニヤ (Chaitanya) とその後繼者とは、實にかゝる敬虔主義の特色を表してゐる詩の一時代を作つたが、それはまた奇しくも基督教に於ける新舊兩派の感情的敬虔主義の潮流と符合してゐるのである。而してこの印度の救主崇拜の神學的根柢も亦た基督教に於ける如く神性が人間化する教説であつて、従つて茲にも基督論的教義の構成に類似する點を指摘することができる。即ちそれは神性の全部又は一部の「キリヤリスティシユ樣態論的」な集合的變化である權化の説と、人性や假身や内在や完全な象徴を保持しての神性と人性との人格的合一の教義などである。

それで東西のかくの如き多くの平行に於いて、神學的機構の諸形式がまた相似てゐたことは當然であつて、即ち正依の經典、「聖書」や「傳承」を典據とすること、兩者の會通、「天啓と理性」との相互關係、「解釋」法、註釋學、護教論的方法、教材の煩瑣哲學的構成、學派の傳統とその論争、學問の全體系内に於いての神學的思辨の地位、また輓近では近代物理学と文献的批判とに對する抵觸と兩者に對する護教論、妥協論、調停神學者と實證的近代主義者など、全て此等は東西その軌を一にしてゐる。しかしこれとまた同様の趣がかの回教と猶太教とに在ることも既によく知られて居り、佛教に於いても亦た同様である。

そこでこの平行の法則は正に次のやうな一大事實を吾々に明示してゐる。即ち世界到る處の人類一般にはその根柢に横はる統一的な共通の素性があつて、それは構成の衝動として存在し且つ活動するが故に、また到る處に宗教的觀念と感情との生活を構成せしめ、更にまたそれは統一的なるが故に、種々の範域に於いて類似したものを生起せしめるのである。これは一般の發展上妥當する事實であるが、尙ほそれが印度のブハクタ (Bhakta) の救濟説と基督教のそれとの間に表はれてゐるやうな酷似の場合には、その發展の過程に時々現はれる別の一契機を更に考慮しなければならぬのであつて、こ

れを「類型の幅合」(Konvergenz der Typen)と呼ぶことができる。蓋しこの事實は現に生物の發展史上にもあつて、即ち動物や植物の夫々異つた種屬の類型が屢々變化の過程を経て、その結果その類型は既に内的に統一ある生命原理の表現としてもつてゐる相似性一般を示すのみならず、その形態と機能との相應が互に益々接近して、終にその最後の形態に至つては、驚くほど一致するやうになつて來ることがある。尤もこの最後の一致に依て惑はされて、これを輕率にも一方から他方への現實の系統關係と誤解した者もあるが、しかし今吾々は一層慎重に考へて、曾てはかくの如き系統の關係と見做されたものにも、單なる幅合を認めて満足しなければならぬ場合がある。歴史的發展の考察上にも亦た屢々かゝる過失が行はれて、實は唯だ相應と幅合がある場合に「連續」を認めたこともあつた。

尙ほこれと關聯して別にまた未熟な者が所謂相應の印象を受けた時に、殆ど常に陥るところの他の過失があつて、それは一般的統一を見るの餘り、特殊の個別的差異を看過することである。尤も生活衝動其者はその多様な發現に於いても唯一であつて、その發現の類似と相應とを通して、それはこの統一性に於いて認め得られるが、しかしまたそれは類型と特質とが各々異つてゐる多くの個々の發現の中に分化してゐる。精神生活の範圍に於いてもこれと同様であつて、宗教も亦た互に統一的ではあるが然もまた個別的に異つてゐる諸宗教に於いて歴史的には構成されてゐる。されば人間の精神の他

の全ての素性に於けると同様に、この宗教の一般的統一性もその特殊の諸形態を除外せずして却てこれを包攝してゐる。そこで藝術史に於いても最も興味があるのは、共通の美的能力が種々の文化に於いて、夫々の特質を以て個別的に構成されてゐるのを探求することであると同様に、宗教の比較に於いても、如何にしてその共同の原動力が上述せる如き全ての平行を有するにも拘らず、常にまた個々の宗教の中に個別的に異つて形成されてゐるかを認識することは、さきの藝術の場合よりも尙ほ一層優れた任務であらう。然も更に最も優れた任務はかゝる個別的構成を夫々の個別的精神の純内容と價値とに従つて互に區別し、且つ一の宗教が他の宗教以上に果して優越した價値をもつてゐるか、また何處にそれをもつてゐるかを吟味することであるだらう。

かくてこの課題は吾々が所謂「類型の幅合」に歸しようと思つたさきの高い程度の相應と平行との場合にも、決して放棄されず却てその高い優れた形式に於いてまた再び現はれて來るのである。蓋しこの類型の幅合は有機體の發展の範圍に就いても、決して現實な體系的統一の意味に於いての現實の同一には導かないやうに、宗教の發展の範圍に於いても亦た同様であるからである。東西の宗教の發展がイーシユヅラとブハクティとブラバットイとの教説に於いて、互に殆ど相觸れるまでに接近したことは疑を容れないが、しかしそのあらゆる近似にも拘らず、その最も類似せる現象と雖もその内的

精神に於いてはまた鮮かに明確に區別されてゐるのである。即ち印度の精神はこの場合と雖も決してパレスティナの精神ではなくして、根本的な感情の要素と價值とがその類型の輻合があるにも拘らずこの二者の感情界を區分してゐるのである。^(註)

(註) Cf. Otto, *India's Religion of Grace and Christianity and Eastern and Western Mysticism.*

10

さて本「大系」の讀者のために、上來敢てオットーの所説をそのまま掲げて、所謂「宗教史的平行と輻合」の事實の一斑を例示したが、その所説の細部に就いては多少の異論もあり、また勿論この外にも種々の平行や輻合が別に挙げられるであらうけれども、今その根本の意圖と大體の方針とは充分にこれを承認し得るのみならず、それは尙ほ後にも述ぶる如く一般宗教史の正に採るべき一任務と課題とを明示してゐるものであると思ふ。而してかくの如き宗教史的考察はその大小や廣略や又は當否の差こそあれ、知らるる如くそれは實は既に多く試みられてゐることであつて、その例證は殆ど枚擧する違がない。然るにかゝる平行や輻合を探求する考察に對して、他方ではまたこれを否認しようと

する見地もあつて、それは先にも一言したやうに、或る宗教現象の個別的特性を強調するために、それとの平行や類似を見ることに反對せんとする者であつて、その代表的なやゝ古い一例には有名なハルナツクの見解がある。^(註)但し彼はこれを特に基督教神學上の立場から主張したのではあるが、しかしそれは一般宗教史にも直接に關聯して、これに「根本的疑問」を挾んだものであつて、彼の鑿みに倣ふ學者は今も尙ほ少なくないのみならず、それは注意すべき論争と問題をも惹起したのである。

(註) Harnack, *Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*. Rektoratsrede. 1901.

ハルナツクはさきに掲げたマックス・ミュラーの警語に敢て反對して、「基督教を知らざる者は如何なる宗教をも知らず、然もこの宗教をその歴史と共に知る者は全ての宗教を知る」と揚言し、その理由を次の如く説いてゐる。^(註)第一に基督教は聖書をもつてゐて、それは實に古代と中世との唯一書^{ダス、アツツ}であつたのみならず、近代の唯一書でもある。この聖書に比すれば、かのホーマーも吠陀もコーランも何の意義があらう。聖書は實に汲み盡すべからざるものであつて、各時代は常にそれから新しい方面を獲得することができたのである。更にこれと關聯して、基督教の第二の特徴はその歴史が舊約の前史をも併せて不斷に殆ど三千年間に互り、その時間的に廣延なることである。且つまたその歴史の舞臺はかの歴史一般の舞臺と同一であつて、即ち舊約の宗教は既にバビロニヤとアッシリヤ、埃及と希

臘、換言すれば古代の世界史と接觸し、粗野な民族的儀禮から詩篇の宗教に至るまで、全ての段階をさへ通過してゐる。さればこの發展を探究し解明し追思し追驗しつつ涉獵する者は、その發展が人類の宗教と宗教史とに於いて如何に起つてゐるかを知らるために、決して他の多くの諸宗教を研究するを要しないのであつて、彼は實にこの史料に於いて殆ど宗教史の全知識に代るべきものをもつてゐるのである。尙ほそのみならず彼は他の宗教史家を必要とせずして、却てその宗教史家こそ彼を必要とするであらう。即ち舊約の宗教史は多くの一般宗教史的問題の理解に鍵を與へ、後者は前者なしには解決されない。蓋しこの舊約宗教史は過去の知られない諸宗教の沈黙せる斷片をして語らしめ、夫等の遺跡に生命を吹き入れたのである。然るにこれは唯だ前史に過ぎないのであつて、やがてこれに次いで新約と基督教とが表はれ、それは一面に於いてはあらゆる宗教の核心を摘出してこれを活躍せしめる偉大な一の改造に依て、從來の全ての宗教史的發展の結末を示すものとして現はれ、他面に於いてはそれはまた宗教史の第二の段階として、それ以前の宗教の全ての現象が茲に進んで特異な變化を受けて再現してゐるのである。例へば西洋中世のカトリック教の全發展を通觀しても、その中の一教説一儀式には殆ど皆他にこれに平行するものがあり、またかのアウグスティンの懺悔録に顯はれてゐるやうな最も純粹な一神教から、素朴な聖者崇拜に至るまでの間には、實に考へ得られる全ての立場

が再現してゐる。それで全體の宗教史はその現象の連續繼起が皆このカトリックの地盤の上に繰り返へされて然も統一されてゐるのであつて、その繼起關係 (Nacheinander) から一の並列關係 (Neben-einander) が生じてゐると云はれる。また宗教と學問、世知、倫理、政治、法律、經濟などが如何なる關係に在るかに就いても、眞に決定的な資料を與へるものは亦た基督教の歴史であつて、この基督教會史の中には隨處にそのあらゆる場合が殆ど盡くされてゐるのみならず、その最も明瞭な有力な代表となるものがまた茲に在るから、基督教會史家はたとひ宗教といふ言葉を最も廣義に解しても、決してかのバビロニヤ人や印度人や支那人若くは黒人やバプア人などに就いてこれを見る必要はないのである。終りに尙ほ恐らく最も重要なことは、第三に基督教は今日も生ける宗教として存在し且つ研究され得ることである。蓋し宗教史上の眞に確實な認識は唯だ生ける宗教に於いてのみ得られるからであつて、若し宗教の研究が死せる材料にのみ局限されるならば、それは最も重要な根據を奪ひ去られるであらう。然るに今この點に就いても卓越してゐるものはまた基督教であつて、それは研究者自身が基督教徒であるからばかりではなくして、茲には宗教生活の最も豊富にして多様な諸形式が密接に並存し、これを併せて通觀することができるからである。尤も佛教と回教とはまた實に同様の豊富な形式をもつてはゐるが、しかし基督教に於いて確實によく認め得ることを吾々は夫等の宗教では

確實には知らないのであつて、そこには基督教的敬虔の幾多の類型とその最高のものとの平行する類例がなく、然も反對に彼にあつて此にないものを私は知らない。そこで基督教はかく廣汎であり且つ充實してゐるから、その研究は他の諸宗教の研究に殆ど代り得るのみならず、基督は實に他の祖師と並列する一祖師ではなくして、全く唯一の祖師であり、またその福音は歴史の中に顯れた人類の固有の素性によく相應するが故に、基督教の純粹な形態はまた他の宗教と並列する一宗教ではなくして、正に宗教一般 (die Religion) に外ならぬのである。

(註) 本論三二頁、 Cf. Harnack, op. cit., S. 11-16.

さてハルナックは上述せる如き基督教の諸特徴を理由として、斯教が全ての他の宗教以上に優越すると認めただから、彼はさきに掲げた言葉を敢てマックス・ミュラーに反對して主張したのであるが、しかし茲に改めて論ずるまでもなく、彼の所説はその基督教神學の見地を暫らく別としても、吾々の容易に承認し難い節があつて、その難點は先づ彼が歴史殊に宗教史の範圍をば主として唯だ近東をも含めた西洋に認めて、その他の東洋や未開民族を顧みず、少なくともそれに就いて甚だ認識不足であつたから起つてゐることは、何人も直ちに氣附く所であらうと思ふ。尤もこれは知らるる如く多少とも

他の諸宗教に論及せんとする基督教神學者には甚だ屢々見受けられる一通弊であつて、他方わが東洋の宗教の學者の中にも亦た往々他を顧みない偏見は同様にあつたが、しかしこれは何れも適切な一般宗教史家としての用意と資格とに缺けてゐるものであることは云ふまでもない。それで現にハルナックが誇りがに擧げた聖書の特質や歴史の廣大や生ける宗教などの諸理由は、必ずしも基督教のみの獨占すべき特徴ではなくして、佛教に就いても亦た同様にそれに匹敵する事實を擧げ得ることは頗る明白であるのみならず、佛教や回教には基督教の或る類型に平行するものがなく、前者にあつて後者にないものは知らないと言ふが如きも、全く彼の無知か認識不足をそのまゝ自白してゐるのであつて、それは却てハルナック其人にこそ宗教史的研究と知識とが甚だ必要であることを暴露してゐるのである。

しかし基督教史の劃期的學者としての彼は固より宗教の歴史的研究を力説し、言語と歴史とから離れた宗教史は「厭ふべき Dilettantismus」であると非難し、更に印度やアラビヤや支那などの夫々の宗教史の研究は基督教の神學にも貢献して、それは神學の眼界を擴大せるのみならず、その批判的能力を鋭くしたとも云ひ、また此等の共同の研究を續けて、永い期間の後には恐らく一の比較宗教學に到達するであらうとも述べてゐる(註一)。尙ほそのみならず彼が上記の講演に對するラーデの批評に答へた「附言」の中には宗教史的研究の必要に就いて次のやうにも説いてゐる(註二)。曰く基督教の起源

と發展はそれに強い影響を及ぼし、本質的要素をそれに與へた一群の他の諸宗教を顧慮せずしては、充分には理解されないものであつて、また啓示の信仰や儀禮の意義や豫言者や僧侶の如き宗教の中心となる諸要素の性質と領域と種々の宗教觀念の形式とは、唯だ比較に依てのみ確實に見出され且つ認識されるから、此等諸宗教の知識は正に缺くべからざるものである。然も當にかゝる知識のみならず全體の宗教史の知識は實に必然的な一の要求であるから、この方向へ神學の研究範圍を堅實に擴張することはその進歩として喜ぶべきである。この「提説」^{テイセ}は恐らく何人も同意するであらうほどに極めて平明な主張であつて、それは全く既述せる宗教史派の見地とも符合するものである。但しハルナック自身は屢々此派の見解には反對してゐるけれども、實際に彼の顯著なる業績に就いて觀れば、彼は或る意味に於いて寧ろこの宗教史派の一父祖でありその一指導者でもあつたのであつて(註三)、現に彼はその名著「教理史教科書」に於いては、基督教理史をば宗教史と一般文化史との背景の下に示さうと試みたと自ら明言してゐる。

(註一) Harnack, op. cit., S. 10f. 12.

(註二) Harnack, Reden und Aufsätze, II, S. 180.

(註三) RGg., IV 2191; Deissmann, Lehrstuhl für Religionsgeschichte, S. 7 u. Anmerkung.

然るにハルナックが前述せる如く尙ほ舊約と基督教史とに特異の優越せる地位と價值とを認めて、他の諸宗教史を輕視し、従つて一般宗教史的研究を蔑視したのは、云ふまでもなくかの廢立を主とする神學の見地に基いてゐるのであつて、それには後に述べるやうに別種の意義はあるけれども、それは決して適切なる宗教史の立場に在るものとは云ひ難い。尤もダイスマンが曾て批評したやうに(註一)、若し宗教史の概念を所謂崇高なる意味に解して宗教哲學的・教義學的反省と思辨との如き教理史の目的に類することをば、特に宗教史の對象として認むれば、ハルナックはまさしくかゝる意味に於いてのみ宗教史的方向に在るものとも云はれるであらう。しかし彼は基督教の如き規範的標準となるやうな高い反省を加へられた宗教から、かの低級な儀禮や奇蹟や迷信や狂信に富んでゐる民俗宗教(Volksreligion)にまで降つて考察する一般宗教史には全く好意をもたなかつたのであつて、宗教の中にかゝる高低の對立を峻別し且つそれを取捨することは、彼の著作には屢々表れてゐるが、かくの如き態度は實は一般宗教史とは別に考慮すべき他の見地であると思ふ。されば彼の宗教史的研究の立場には少なくとも特殊の或る制限が加へられてゐるが、今彼と同じく神學者としてまた宗教史家として聞えたゼーデルブルムの宗教史觀の如きも(註二)、亦た大體上ハルナックを踏襲して、略々同様の立場を取り、唯だ幾分これを緩和して、然もこの點に關しては一層明白な宗教史の概念を提唱してゐる

のである。

九二

(註一) Deissmann, op. cit., S. 7—8

(註二) Söderblom, op. cit., VI; Ders, Einführung in die Religionsgeschichte, S. 6

ゼーデルブロムも宗教史をば「一般宗教史と特殊宗教史(besondere Religionsgeschichte)とに区分したが、後者を特に新舊約書の宗教史(biblische Religionsgeschichte)と認めて、兩者の間に如何なる差異があるか、また一般に研究上基督教を特殊視することの學的根據如何を論述して、先づ二つの重要な理由を擧げてゐる。第一に基督教は西洋人の宗教研究上最も近いまた最も重要な領域であつて、その研究の出發點であり、同時にその中心點でもある。即ち吾々は常に最も近いものから始めて、更にまた最も重要なものに觸れなければならない。しかし斯教がかく吾々の西洋の宗教であるといふ地方的歴史的な事由以外に、第二には客觀的な事實上の他の理由があつて、それは斯教が宗教研究上の資料に就いて、あらゆる他の宗教よりもその廣さと深さと長さに於いて豊富であることである。今この點は前述せるハルナックの見解と殆ど同様であつて、唯だこれを細説せるに過ぎないが、しかしゼーデルブロムはこれと同時にかの「一宗教のみを知る者は如何なる宗教をも知らない」といふ警語に

は全く同意して、聖書の宗教も唯だ廣い宗教史的背景の下にのみその満足なる研究を期待することができる」と明言してゐる。然も彼はまた上述せる理由に據つて、基督教の複雑多様な歴史こそ如何なる他の宗教よりも優越せる權利を有するから、「この宗教を知る者は他の一宗教よりも多くを知る」と主張して、さきのハルナックの提言を少しく修正し且つ緩和してゐるのである。

さてこの聖書の宗教がゼーデルブロムの云ふ如く彼等の信仰として、また西洋文化の宗教的根柢としてその特殊性に依て、これを他の宗教から切り離し、これに重點を置かうとするのは、唯だその限りに於いてのみ固より充分に是認されることであつて、上述せる第一の地方的事由は同時にまた個人的主觀的理由として承認されるであらう。然るに今これと同様にわが東洋と東洋人とに關しては、吾々はまた全く同一の權利を以て自己の宗教の特殊性と重要性を主張し得ることは勿論であるから、茲にも亦た當然特殊宗教史を認めることができるのであつて、云ふまでもなく佛教史の如きはその隨一である。否、洋の東西を問はず特定の一宗教に格段の關心をもつ所謂専門的宗教史家は皆夫々の宗教史を對象としてゐるのであつて、特殊宗教史の意義は全く茲に横つてゐる(註)。されば聖書の宗教史をこの特殊宗教史と見做すことは固より妨げないと同時に、他の個々の宗教史も亦た同様に容認され

ねばならぬが、ゼーデルブロムがさきに掲げた第二の理由の如きも、既にハルナックの場合に論評したやうに、それは決して聖書の宗教史の特異性と優越性を確立する事由とはならないのであつて、彼はこれを敢て「事実上の根據」と稱してゐるけれども、却てそれは歴史的事實の正當なる客觀的認識を缺いてゐるものと云はねばならない。

(註) 本論三〇頁參照

そこでハルナックに於けると同様に、ゼーデルブロムも亦た實は神學の見地に立て、彼の自ら云ふ如く、聖書の宗教に絶對性と廢他性 (Exklusivität) とを要求し且つこれを是認してゐるのであつて、従つて彼の特殊宗教史はまた彼の自白するやうに全く「聖書の基督教史の學としての神學」に外ならない。さればその歴史の「廣さと深さと長さ」と云はれる理由も、正しくは事実上の認識よりも寧ろこの神學的廢立に基いてゐるのであるから、それはまた當然教義學的護教的でもある。この故にさきに掲げたダイスマンのハルナックに對する批評は、この點に就いてまたそのまゝゼーデルブロムにも妥當するのであつて、即ち彼の特殊宗教史は普通の正當なる意味に於いての宗教史ではなくして、所謂崇高なる意味に於いての一宗教史であるか、又は更に適切には一定の宗派や教團に從屬し、その内部に於いて主張され且つ承認される所の「宗史」か或は「歴史神學」(Historical Theology) として、始

めてその意義を認め得るものであると私は思ふ。それで上來論評せるハルナックやゼーデルブロムの宗教史の見解にはたとひ異論と難點はあるとしても、その所説をよく吟味すれば、それは宗教史と宗史又は歴史神學との必要なる分別と限界とに就いて吾々に示唆する所が多いのみならず、後者の特異なる立場も亦たこれに依てよく窺はれるのである。總じてこの神學と宗教史との區別及び關係は夙に諸家の論議した所であるが(註)、その詳細は今茲には省略して、唯だこれに關聯して尙ほ注意しなければならぬ點は、前述せるハルナックやゼーデルブロムの所説が一方では神學的であると共に、他方ではまた宗教の歴史哲學的考察をも含み、若くはこれに導く契機をもつてゐることである。これはさきにダイスマンも既に指摘してゐるが、ゼーデルブロム自身も他方では基督教に關する上記の特殊性や其他の先入主の見地を離れた自由な然も周到な根本的研究を別に考へて、それは「宗教史の哲學の根柢を漸次に解明することができる」とも云うてゐる。蓋し宗教哲學の一分科である所謂「宗教歴史哲學」(Geschichtsphilosophie der Religion) は諸宗教の歴史的價值批判の學として、主として諸宗教の低下優劣の價値の段階附け (Wertabstufung) をその課題とするから、それは宗教の價値批判の點に於いては、神學や教判論と相通ずる所があるけれども、しかし一宗一派に從屬する神學の見地を離れた哲學的批判である點に於いては、ゼーデルブロムも云つたやうに、それは神學とは異つてゐる。然るに今

彼の見解にもまたハルナックの所説にも、純粹に「事實そのものに學的に基いた」認識として、諸宗教特に基督教の價值批判とその段階附けとを試みてゐる節があつて、従つてこの限りに於いては彼等は實は宗教の歴史哲學的考察にも幾分たゞさはつてゐる趣があり、少なくともこれを誘致する批判をその宗教史觀の中にもつてゐたのである。

(註) Rl. Troeltsch, Absolutheit des Christentums und Religionsgeschichte; Reischle, op. cit., 3. 4. 5. Vorlesungen; RGG.,² IV S. 1892—3; Söderblom, op. cit., S. 87f; etc.

かくして諸宗教の歴史的平行や類同や輻合よりも寧ろ一宗教の歴史的特殊性優越性乃至絶對性を吟味せんとする一種の史的考察は、神學的には一教派の教判的宗史か又は歴史神學に歸着し、哲學的には宗教歴史哲學に歸入して、これと吻合するに至るであらう。オットーも既に云つたやうに(註)、個々の宗教をその價值に従つて區別し、相互の優劣を標定することは、或は最も優れた一の課題であり任務でもあるであらう。されば若し宗教史の概念を最も廣義に包括的に解すれば、その中には恐らく上記の宗史や歴史神學や宗教歴史哲學をも含み得るのであつて、それは古くはかのシュライエルマッハーやヘーゲルにその「起源」と先蹤とを見出すけれども、しかし宗教史學史の發展が吾々に明示するやうに、近來の經驗的方法に據る經驗的諸宗教の史的研究としての宗教史は、實はかくの如く餘りに

包括的な従つて多義的な混淆せる斯學の概念から分化して起つたものであつて、茲に所謂「經驗的、宗教史」の旨趣が横はつてゐる(註)。そこで吾々は今専らこの意味の宗教史をば學史上將又方法上嚴密な且つ適切な斯學の概念として認容するならば、それはかの宗史や歴史神學や宗教歴史哲學とは宜しく區別されねばならぬのみならず、一般的に云へばこれは歴史神學と歴史科學と歴史哲學との區別に應じて考へられる限界の規定であると思ふ。尤もこれは寧ろ平明な一の分別に過ぎないのではあるが、しかしそれは宗教史の方法論上必要なる順序として先づ考慮さるべき學とその方法とに關する限界の問題である。

(註一) 本論八三頁

(註二) 本論一五——二〇頁參照 Cf. Wacl, Religionswissenschaft, S. 73ff, 78.

それがかゝる問題を誘起し且つ示唆せる限りに於いて、ハルナックやゼーデルブロム及びこれに類する幾多の學者の宗教史觀は甚だ有益ではあつたが、しかし彼等の試みた如く、最高の若くは絶對の一宗教の立場から、諸宗教の發展の序列や段階を規定せんとすることは、グッハも注意したやうに、決して經驗的宗教學や宗教史の問題ではない(註)。かの宗教史派の研究は既にこれを吾々に明示し、殊に一宗教の「特別扱ひ」(Sonderstellung)や「最高扱ひ」(Hochstellung)は、神學者か宗教哲學者の

問題ではあらうが、決して宗教史的考察の想定ではあり得ない。但し神學者はその護教的傾向を以て、宗教哲學者はその特有の哲學的思想を以て、夫々宗教の進歩發展を論證すべく、宗教史的資料を採用し且つ按配するであらうが、宗教史家の問題は全くそこにはないのであつて、果してそれに如何なる問題が課せられるかは、尙ほ後節に論述するであらう。

(註) Wach, op. cit., S. 82 f.

一一

さて翻つて宗教史的平行や輻合の如き宗教史的關聯を否認しようとするものには、更に別種の見地があつて、それはさきの古い神學上の立場とは寧ろ反對に最近の民俗學上の立場から特に主張される新説であるが、今その一例として既述せるマナイズムに對する或る異論を下に掲げ、この機會に少しくこれに論評をも加へて、宗教史的方法の意義をこの方面からも尙ほ明かにして置きたいと思ふ。

現今多くの民族に於いてマナに類する觀念や言葉の例證として擧げられてゐるものは、實はその言葉の意義も觀念の内容も區々であるから、或る論者に依れば、此等を便宜上概括するとしても、それは餘りに不統一であり、またこれを學的な概念として取扱ふにも、その基本的性質が見失はれる恐れ

があると云はれてゐる。それで此等の觀念には多少の共通性があるにしても、此等を全體として一の概念にまとめることは困難であつて、その中心觀念が甚だ曖昧であり、多くは單に非人格的な力の觀念として見た雜然たる事例の集合が與へられてゐるに過ぎない。殊にその中からマナの如き一例を取て、これを學的な(今の場合は特に宗教史的な)用語として、類似の例證を總括しようとする時には、勢ひこれに適合するやうに多くの事實を曲げて見る傾向を免れないのであつて、若し事實に忠實であらうとすれば、同一の民族に於ける一の事例に就いてさへ思想上の反省を缺ぐ未開人の觀念の動搖にも惑はされるのである。それで若し此等を多少抽象的に概括して、一の學的な概念を作るとすれば、事實に基づくと同時に他の諸概念との對應をも考慮して、先づその觀念の基本的な性質を見定め、これに依てその事象の限界を規定し、類比の事例の中でもこれに適合しない部分は卒直にこれを除斥して行くより外はない。そしてこれがためには從來提示されたマナ觀呪力觀などいふ概念や學説をそのまゝ受け入れないで、多少此等を清算修正して見ることも止むを得ない。そこで論者はその力や非人格性や呪力觀念などに就いての事例を比較し且つその吟味をも試みてゐる。(註)

(註) 宇野圓空著宗教民族學四〇三—四一九頁とその諸註並びに前掲自著下篇「マナの觀念」の「三」「四」とを比較参照。

今茲では夫等の事例を逐一列挙することはできないが、元來このマナイズムは一方ではアニミズム（精靈説）に對抗する一新學説として提唱されたものであるから、勢ひそれは舊説と異なる他の一面に走せて、一種の概括的構成に急ぎ過ぎた嫌が少なくとも一部の學者にあつたことは事實である。それで許多の事例を精査して以て、この學説を「修正」し且つ補充することは、他の諸學説に於けると同様に勿論頗る必要ではあるが、しかし若しこれを「清算」し破斥しようと欲する者があるならば、これはまた實にその一面に走り過ぎた一種の反動とも云ふべきではなからうか。後に掲げるシュライターや或はこれに同意しようとする者の如きはまさしくそれであると思ふ。^(註一)尤もさきに論者の云ふ如く、若しマナイズムが眞に便宜上の概括としても餘りに不統一であり、その中心觀念も甚だ曖昧であり、従つてこれを全體として一の概念にまとめることは頗る困難であつて、唯だ雜然たる事例の集合に與へられた言葉に過ぎぬならば、それは固より清算さるべきものであつて、シュライターの語を以て云へば、それは「全く無用の神秘化に導く魔法の役目を演ずる單に先驗的な一の構想に過ぎない」でもあるだらう。しかし本來の事實は決してかゝる無用の空想ではないのである。^(註二)

〔註一〕 Schleier, Religion and Culture, Chap. 7. 前掲宗教民族學九〇—九二、三八一、四〇三、四〇五頁參照。

〔註二〕 前掲自著「マナの觀念」參照。

シュライターは嘗にこのマナの觀念のみに止まらず、更に宗教史上從來多く認容されてゐる fetishism, animism, totemism, taboo, nature worship, monotheism, henotheism, polytheism などの通語をも、また皆或る程度の「詩的散漫」を以て用ゐられてゐると難じてゐる。蓋し彼に依れば、かゝる語は或る宗教現象の群を示すために用ゐられるが、その各群の定義や限界や範圍が明確に規定されてゐないから、これに判然たる正當な意味内容を與へようとする時には、吾々は直ちに最も重大なる困難に陥る。それで結局このタブーやトーテムイズムのやうな對象の夫々の類似と相同の説明は、若干の決定すべからざる不定數の函數の如きものであつて、それは互に整合的ではなく、従つてそれは一の包括的組織にまとめることができない。この故にかゝる「民俗的類似現象」の構成は幾分ロマンチックな處置であつて、それは多くの點に於いてかのダーキン以前の自然科学の特徴である動植物の原型の構成にも比較され得るであらう。即ち兩者は共にその實證的知識をば一服の強い神秘主義をもつて補ひ、且つその主觀的創造に本體論的存在を與ふるを常としてゐるからである。而してこれは實にかの「比較法」が種々の異つた領域に於ける民俗的事實をば漫然同視して以て、同種の事例を構成しようとしたことに基因してゐるのである。^(註)

〔註〕 Schleier, op. cit, Chap. 3, 4.

この難はしかしシュライターの指摘するまでもなく既に宗教史家の間に屢々見出され、特に原始の宗教民俗的事實に就いても、その比較上に嚴正な吟味を試みなかつた缺點は他の場合に於けると同様に認められるが、元來この比較(Comparison, Vergleichung)の意義には唯だその西洋の字義通りに、或者を同等視することのみならず、これを對比し又は對照して相互の差異を観ることをも勿論含んでゐる。さればシュライターが前述せる如くに比較法を非難したのは唯だその一面を見たに過ぎないのであつて、決してそれはこの方法の全き意義に當つてはゐないものである。ピナール・ド・ラ・ブレイイーが簡明に規定したやうに、この方法は、第一に諸宗教の類同と相違とをよく認識せしめるために、第二にはその確實なる根柢の上に諸宗教を再現し、夫等の構成と進展とを説明し、宗教現象に固有なる法則を提示せんがために、第三には各宗教とそれの同異との上に哲學的判斷を加へんがために、諸宗教を比較する任務をもつてゐるのである。^(註一)而してこれは固より正當な一の方法であるにも拘らず、それが一方から非難されるのは、全く方法其者に難があるのではなくして、從來これを運用した一部の學者にこそその責があるのではなからうか。^(註二)それでシュライターのやうに、在來の學說の或る難點と異論とを見るに急なるの餘り、遽かに他の極端に走せて、上述せる如く一群を爲せる宗教民俗的事實の類同と類型とを根本的に疑ふのは、それこそ却て一種の「ロマンチック」な新奇を好む反動である

か、又はシュミットでさへも批評したやうに、それは少なくとも「懷疑的」態度であると云はねばなるまい。^(註三)されば若し前掲の宗教史上の通語とその意味領域とにかくも疑を挟むならば、まさしくこれと關聯して、凡そ「神」や「宗教」といふ言葉にさへも亦た明かに同様の難を與ふべきであつて、即ち彼の云ふ如く吾々が若し此等に明晰判然たる意味内容を與へようとするならば、直ちに最も重大な困難に陥らねばなるまい。然るに彼が自ら現に宗教や宗教現象の概念を詳細なる吟味もなしに敢て用ゐてゐるのは、全く自家撞着を犯してゐるのではないであらうか。要するに彼等の「批判的」見解にはかの角を矯めんと欲して牛を殺すの嫌があると思ふのである。

(註一) Pinard de la Boulaye, L'Étude comparée des religions, t. II p. 43

(註二) Cf. Vernes, L'Histoire des religions, III, Boulaye, op. cit., p. 211

(註三) Schmidt, Ursprung der Gottesidee, I, S. 660

そこで靈魂やタブーやトートテムと同じく、マナの觀念もマレットの所謂「學問的意味」に於いて^(註一)は、これを一の「民俗誌的類同」(ethnographical analogue)として、また一の「宗教史的範疇」として認めることができるが、今その類同の中には固より種々相があり、且つ多少の變化と發展とがあること

は云ふまでもない。故にこの差異を顧みずして單にこれを同一視し、進んでは漫然これを普遍化しやうとするのは勿論誤つてゐるから、從來の或る見解をこの點に於いて修正することは必要であるけれども、論者の云ふ如くにその類同を清算し去らうとするのは、却て實證的事實に忠なる所以ではないであらう。近來このマナの觀念の使用を「大いに制限し」、若くはこれを「完全に除去し」「全然禁止しよう」とさへ主張してゐるかのシュミット一派でさへも「メラネシヤのマナ」はシュミットが自ら云つたやうに、インドネシヤ語のマナング、メナング (manang, menang) に基き、その根本的意義は「優越せる勝力」に外ならぬのであつて、それは超自然的神秘的宗教的でもあり、また自然的俗的性質をももつて、人間にも或は事物にも附著するものである。^(註二) さればシュミットも少なくともインドネシヤに於いては、マナの觀念の存在を確認せざるを得なかつたのであるが、かくの如き所謂「力の信念」(Machtglauben) の一類が近く我國にもまた他の東洋民族にも見出されることは、曾て私の例證した所で^(註三) あつて、インドネシヤから極東に亘るそれだけの事例を以てしても、よくマナイズムの類型概念を規定し且つ構成することができると思ふ。但しこの概念を宗教史上如何に採用するか、即ちこれを以て或は宗教の起源とし、その最原始形式とするか、或は宗教と呪法との關係上如何にこれを見定めるかなどは、自ら別箇の問題であつて、今此等の論點に關してそのシュミット一派が強く廢斥せんとする彼

等の所謂「呪法説」(Magismus oder Zaubertheorie) に對する非難や、また彼等の極力建立せんとするかの「高神の信念」(Hochgottglauben) などに就いては、私は却て根本的な疑問を抱いてゐるが、かゝる問題には固より茲に觸れる限りではない。

(註一) Marett, Mana (in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics)

(註二) Schmidt op. cit. S. 55ff; Ders., Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, S. 154ff. 前掲自著四八三頁以下比較参照。

(註三) 同著五二二—六頁参照。

しかしこのシュミット等が特に採らうとする宗教史の方法でもある「文化史的方法」(Kulturhistorische Methode) 其者に就いては、私は大體上その新見と意圖と手續とを承認するに躊躇しないのであつて、尤もそれは文化史的とは云へ、實は「新しい民俗學的方法」の適用に外ならぬが、彼等に從へばこの「民俗學的・歴史的方法」の特徴と骨子とは次の如くである。^(註)

- (註) Boullaye op. cit. Chap. VI; Schmidt, Ursprung, Kap. XI, II; Ders., Handbuch, Kap. XIV, 2. Abschnitt; etc.
- 一 この方法は實證的 (positive) であつて、^{アフリオリスム} 全ての先入主の見を斥ける。
 - 二 比較的 (Comparative) であつて、種々の移動や影響や輸入の事實を確定するために、幾多の觀念

や儀式や制度の題材的合致 (topical accords) を特に使用する。

三 歴史的 (historical) であつて、輻合 (convergence) を見て確證に達せんとし、且つ同様の方途に依つて、資料の年代的分類を確定しようと努める。

かゝる研究を遂行する實際上の順序手續としては、第一に蒐集され観察され或は公表された資料の批判 (Quellenkritik) を試みて、精密なる事實を確定すること、第二は此等の事實の本來の意味を解明 (Interpretation) すること、かくて第三にはその確定され正解された事實の眞の發展過程を明かにするやうに、此等の事實を互に聯結することであつて、これは宗教史に取つても最も重要なことである。それでこの課題の下には所謂「空間上に並列する文化圏」(Kulturkreise im Nebeneinander des Raumes) と「時間上に繼起する文化層」(Kulturschichten im Nacheinander der Zeit) とを認定して以て、「文化要素の起源と發展」を考究しようとするのである。

然らばかゝる文化史的見地と方法とを特に適用せんとした宗教史其者の概念と課題とは如何に規定されるか。シュミットの最近の發表に依れば、^(註)この宗教史の概念規定には二つの題目があつて、一は斯學の對象である宗教とは何か、二はこの對象を取扱ふ方法である比較史の意義である。先づ宗教は主觀的と客觀的とに規定され、主觀的にはそれは人間が外界の人格的勢力への從屬の認識と感情であ

り、客觀的にはそれは宗教が表現される外部的行動の全體であつて、即ち祈禱、供犠、聖餐、儀式、禁欲、倫理的禁條などである。次にその比較とは、宗教史の取扱ふものは單に一個の宗教又は一定の民族の諸宗教のみではなくして、實に全ての宗教の相互の比較であり、然もこの比較の目的は、第一に個々の宗教を對置して、夫々の特性を益々よく把握することであり、第二は諸宗教とその現象の綜觀的彙類即ち一の宗教類型論 (religiöse Typologie) に到達せんとすることである。しかしこれは單なる靜的類型論に止まるのではなく、各宗教の充分なる特性を把握して以て、更にその受けた影響 (Einwirkungen) とそれが及ぼした影響 (Auswirkungen) とを把握せんとする。また諸宗教は他の領域とも互に因果の關係をもつてゐる限りに於いて、その諸宗教と他の文化要素とをも把握し、茲に生成する事象の流れの中に立入つて比較宗教史を取扱ひ、始めて諸宗教の充分なる現實性を把握せんとするのである。かくてこの比較宗教史の究竟の本質特徴は殊にそれが歴史である點に存するのであつて、即ち斯學は宗教的事實の經過を叙述しようとするものであるから、それは唯だ類型論的並列や單なる外部的繼起の關係を以ては満足せずして、因果的な内外の關係 (kausale Ans-und Ineinander) を提示しようとする、従つてそれは宗教的事實の外的經過の内的理解にも迫進しようとするものである。^(註)

(註) Schmidt, Handbuch, S. 3-5

上述せるシュミットの宗教史の概念及び課題の規定と尙ほこれに關聯する斯學の學的限界などの問題に就いては論評すべき節があるけれども、それは後節に於いて斯學の全體の方法論を結ぶ際に述べることとしよう。

一一

凡そ宗教史の概念規定には當然先づ二個の題目が提起され、一は茲に謂ふ宗教の概念であり、二はその歴史の意義であることは、シュミットも云ふが如くである。しかし上に掲げたやうに、彼がその宗教の對象に於いて特に「人格的勢力」のみを認めたのは、これに就いて彼の辯明があるに拘らず、それは不當であつて、彼の一派に屬するブレイヤーでさへも正當に人格的實在と共に非人格的實在をも宗教の對象と見てゐるのである。^(註二) 従つてシュミットがその見地からかの「根本佛教」が何等の人格神を認めない限り、それは宗教ではなくして單に哲學であると云つたのも、^(註三) 勿論淺薄なる偏見であつて、これは知らるる如く他の或る西洋の學者達にも見られる謬見に外ならない。然るに彼も所謂「後期の佛教」は明かに宗教と認めてゐるが、元來その根本佛教を除外しては、この後期の佛教もまた固より理解し得られないとすれば、彼が云ふ如き宗教史に於いて比較される「全ての諸宗教」とは果して如

何なるものであらうか。この場合少なくともその諸宗教に就いての認識は甚だ不足してゐて、到底それは眞に全ての宗教をよく考察するものではあり得ないと云はなければならぬ。

(註一) Schmidt, Ursprung, S. 5; Ders, Handbuch, S. 4

(註二) 前掲自著一九八——二一〇頁参照。

(註三) Boullaye, op. cit., p. 5.

(註四) Schmidt, Handbuch, S. 4; Cf. Ders, Ursprung, S. 6

しかしシュミットは宗教學に於ける「最新」の學說に依て論難されるその人格的勢力の觀念を却て更に骨張して、反對にその學說を不當とし、それは宗教の起源に非人格的「咒力」(Zauberkräft)を置かうと努めるものであると難じて、これを詳論してゐる。茲では固より仔細にこれを吟味することはできないが、卑見に依れば、彼の根本的誤解の第一は、その所謂非人格的勢力(例へばマナの如き)を直ちに咒力と觀て、その文字通りに或はその言葉に執して、これを専ら咒法(Zaubererei, Magie)の力とのみ解したことである。第二はこれと關聯して、その咒法と宗教との間に、彼等の神學的傳統に従つて「最も鋭い對立」があると觀て、兩者の正當な相對的關係を顧みなかつたことであり、^(註) 第三は同様に基督教神學の先入主の爲めに、何等かの人格的對象を認めなければ、宗教的ではないとする一面的見解に累はされたことである。而して第四には、その非人格的勢力と人格との實際の關係に就いて

尙ほ適切な洞察を缺き、その實相を知悉し得なかつことであり、第五は彼等の所謂「高神の信念」を敢て主張せんが爲めに、強いて非人格的勢力觀を排斥しようとしたことである。かゝる難點が互に纏綿して、シュミットとその一派は結局宗教の「起源」も「全ての宗教」の觀念をも充分には認識し得なかつた憾があるから、私はシュミットの宗教史の概念其者にも盡くは賛同することができないのである。

(註) 前掲自著下篇「宗教と咒法」参照。

最近にオットーも云つたやうに、眞に宗教的な聖なる力 (Numinose Macht) を咒力 (Magische Macht) から派生させようとすることは、正に冠履轉倒であつて、咒師がその聖なる力を獲得し且つそれを操縦する以前に實はこの力は種々の事物に於いて(またそれから離れても)既に「聖なるものとして認められてゐた」のである。尙ほこの非人格的「勢力」其者とこれを持つ人格者と孰れが先きであつたかと云ふやうな問題もまた適切ではないのであつて、實際には純粹な「力」の原理も「人格」と成り得るのであり、まだ逆にその力を所有する具體的な人格者もその純粹な「力」の中に溶け込んでゐるのである。さればこの力もそれを持つ人格も共に全く同様に、宗教的驚畏の對象であるが、唯前者は發展して例へばかの梵の如くに、非人格的統一的な世界「力」となり、後者はまた同じく發展して、例へばかのイーシュヴラの如くに、人格的統一的な世界「神」となつたのであつて、然も兩

者は實に何れも「聖なる根源概念」(Numinose Ur-Konzeption) から生じたものである。(註) 而して私は更にかの佛教の根本觀念である「法」にも亦たこれと同様の旨趣が横つてゐると考へるが、今此等の點に關して、シュミットとその一派の人格對非人格觀や宗教對咒法觀從つてその宗教史觀には、特に重大なる「修正」が正當に要求されると思ふのであつて、その詳細は茲には省略しなければならぬけれども、唯だ彼等が常に自負し且つ辯明するやうに、その研究と方法の一特徴を前述せる如く先づ「實證的」と稱することは、少なくとも如上の種々の難點を顧みる時に、それは決してこの言葉の充分な意味に於いては承認し得ぬことを注意しなければならぬ。

(註) Otto, Gefühl des Ueberweltlichen. 1932. S. 56, 57.

茲に謂ふ實證的とはブレイヤーに依れば、新しい民俗學者が特に舊來の「發展論」や歴史論や「哲學的」又は「神學的」提説の先入主を全て排斥して、「全體に於いても細部に就いても専らありのまゝの民俗的資料を理解せんと欲する」ことに外ならぬ。(註一) 而してシュミットの所謂 Historisch-Kritische und Positive Studie も亦たこれと全く同様であつて、殊に彼の宗教史はかくの如き意味に於いて、「宗教哲學」と神學的「護教論」とから區別される所以を強調し、その宗教史は實に「宗教的事實の全範圍に亘つて、その發生と傳播と發展とを研究し叙述する一の民俗學的科學(eine ethnologische

Wissenschaft) である」^(註二)とも規定されてゐる。今宗教史がかく神學や宗教哲學から分別されることは先きにも一瞥した所であつて、^(註三)茲には改めて論ずるまでもなく、またこれを主張するシュミットの趣意にも全く同意されるのであつて、「宗教史とこれに隣接する他の諸學との限界」は恐らく先づ茲に見定められねばならぬであらう。^(註四)しかしかの非人格的勢力觀や根本佛教を除外せんとするシュミットの宗教概念と宗教史觀の如きは、明かに上述せる意味に於いて全ての宗教の「實證的研究」とは認め難いのであつて、却てその根柢には依然として神學的先入主を残してゐるのではなからうか。尤も吾々の宗教史は眞に實證的(所謂實證主義的^{ポジチヴィスチック}ではない)であらねばならぬのであつて、シュミット一派がこの方法上の一特徴を掲げたのは正當であり、茲に經驗的宗教史の一主意があるけれども、彼等は實はその先入主に囚はれて、自らこの主意を裏切つてゐる憾があると思ふ。尙ほまたシュミットが宗教史をば一の民俗學的學科であると見做したのも、後に論ずるやうに私は必ずしもこれを是認することができないのである。

(註一) Boulaye, op. cit., p. 224 f.

(註二) Schmidt, Ursprung, Titelblatt n. S. 2 f.; Handbuch, S. 6 f.

(註三) 本論九一—九八頁。

(註四) Rf. RGG, 2. Bd. IV. 1892 f.

さて翻つて宗教の概念に就いて、それが「主觀的」と「客觀的」とに互に關聯しつつ然も分別される所以は、既に諸家の論述したことであつて、シュミット等もこれを襲ふてゐるのであるが、今この區別が特に宗教史の對象としての宗教の概念規定の上に重要であることも正に彼等の説くが如くである。即ちブレイヤーに従へば、^(註一)その主觀的意義は精神の一の態度として宗教を觀るものであつて、それは殊に(偏へにはない)心理學者の關する所であり、その客觀的意義は個人的意識に取ては外部的な一の實在としての宗教を觀るものであつて、それは特に歴史家の關する所である。而して後者の意義に於いての宗教とは人格的又は非人格的實在に關する信念と行事との一總體であつて、この實在は一でもあり多でもあり又は集合的でもあり得るが、しかし或る様式に於いて至上なるものである^{スプレム}。人間は自らこれに依屬してゐると認め、これと關係しようとするものである。しかし今茲にブレイヤーが至上なるものと云つたのは、更に一層適切にはこれを「聖なるもの」と稱すべきであると思ふのであつて、若し然りとすれば、このブレイヤーの定義は結局かのデュルケームの定義——「宗教とは聖なる事物に關する信念と行事との組織である」^(註二)——に歸着するであらう。またシュミットがその定義に於いて、宗教の對象を「現世的時間的狀態を超越する存在」^{ヴェーゼン}と云つたのも、^(註三)同様により善くはこれを聖なる存在と謂ふべきであつて、尙ほ彼がこれを人格的と見做したのは、前述せる如く妥

當を缺いでゐる。

(註一) Boulaye op. cit. p. 5

(註二) Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 65 フーレイはこのデュルケイムの定義を或點に於いて批評してゐるが、それは必ずしも當つてはゐないと私は考へる。

(註三) Schmidt, Ursprung, S. 5.

しかしさきにブーレイも區別したやうにシュミットも宗教概念の主觀的意義と客觀的意義とに應じて、宗教心理學と宗教史とを分別したのは、他の宗教學者の見解にも見らるゝ如く正當であつて、彼は尙ほこの論點をば下のやうに説いてゐる。^(註)

(註) Schmidt, Handbuch, S. 5 f; Ursprung, S. 630 f.

宗教史が全體の宗教學 (Gesamtgruppe der Religionswissenschaften) の中で、これに屬する二つの他の學問である宗教心理學と宗教哲學とに關聯をもつて、然も互に明瞭に區別され得ることは、今日の宗教學研究上の最も重要な進歩の一である。蓋し宗教心理學は宗教の内的精神過程と能力とを取扱うが、この内面性は宗教に缺くべからざるものである限り、宗教の外面的經過を叙述せんとする宗教史家もまた或る程度までこの内面性を併せて把握しなければならぬから、宗教心理學は實に宗教史の最初の補助學科の一となつて、宗教史家は決してこれを忽がせにすることはできない。しかしその

宗教心理學も亦個々の宗教史上の事實とその研究を當然顧慮しなければならぬから、そこで遂に「宗教史なしには宗教心理學もなく」、然もまた他方「宗教心理學なしには宗教史もない」といふ^{ドツベルテ}二重の提説をめぐる「^{トセ}惡しき循環論 (circulus vitiosus) に陥ることとなつて、この循環を盡く克服し除去することは到底不可能であるとヴォッバーミンは云つてゐる。しかしこの所謂循環の惡性は吾々がその歴史の並びに心理學的研究を夫々時宜に應じて適所に且つ適當に用ゐることに依て、簡單に排除されるのであつて、即ち初めには心理學を補助として先づ歴史的研究を行ひ、次いで歴史を補助として後に心理學的研究を試むれば、その惡しき循環は結局存在しないことになるであらう。

しかし私は今宗教史と宗教心理學とにかゝる前後の關係を見定めることには、必ずしも賛同し得ないのであつて、ヴォッバーミンの説くが如くに、兩者の間にはやはり一種の循環關係があると思ふ。但しそれは彼の言葉のやうにまたシュミットの考へたやうに「惡しき」循環ではなくして、實は吾々の認識上の所謂「避け難き」循環であるから、従つてそれは必然に許されねばならぬものではないであらうか。それで現にシュミットもこの點に就いては尙ほ別に下のやうにも云てゐる。若し正當に考慮するならば、この場合には惡しき循環を問題とすべきではないのであつて、即ち歴史的研究は宗教の外面的事實を確定せんとするその目的に關聯して、更にその事實の内面的精神的意義をもまた確定しよう

と欲し、然もこの後の心理學的研究は心理學的に、教養ある歴史家に依てもよく遂行され得ることは、恰も前の外面的事實の確定が歴史的に教養ある心理學者に依ても遂行され得るのと全然同様であること(註)を考へるならば、茲にその惡しき循環に就いて論ずるのは、畢竟無用な言葉の争ひに過ぎないであらうと。私も全くこれには同意するものであるが、果して然らばシュミットが前述したやうに、宗教史と宗教心理學との間に前後関係を認めるのも、またさきの循環の如くに敢て問題とすべきことではないのであつて、その前後なども實は同じく無用の論議として、斥けらるべきものではないであらうか。

(註) Schmidt, Ursprung, *ibid.*

それで私は宗教學の全體系の中に、先づ宗教の概念の相對的區別に基いて、宗教史と宗教心理學と(また他方に於いては宗教哲學と)の對立と共に、その相互關係を認めるのが至當であると考へるが、曾述せる如くかのサウセイは上掲のザオッバーミンやシュミット等よりも早く既にこの論點に觸れて居り(少しくその見解を異にはするが)また宗教社會學者として知られたユベールもそのサウセイの有名な宗教史の佛譯への「序論」の中に、略々同様の見地から宗教史の問題に就いて詳述してゐる。(註二)今ユベールに依れば、宗教は或る場合には一種の形而上的實體の如きものとして考へられるが、また教義や教會などを示す幾分具體的な意味に於いても取扱はれてゐる。宗教的事實は一面には確に唯一

にして不可分なる宗教其者 (la religion) を表示し、従つて歴史はその各段階を通じて宗教の恒常性と同一性とを示すを目的とすることもできるが、他面に於いてまた宗教的事實は全ての諸宗教をも意味し、夫等は相對的に獨立し、夫々の特殊性に就いても研究されるであらう。而して茲に採らうとする宗教史の方法は明かに後者であつて、前者即ち宗教其者の研究よりも前に先づ個々の宗教的事實を研究せんとし、それは恰もかの生物學が生命其者よりも前に、生物學的諸事實を研究するが如きものである。凡そ諸宗教と宗教的制度の轉移や傳達が屢々空間上に起つたこと、また時間上にも常にその傳承があつたことは固より疑を容れないのであつて、宗教的事實は本質上實に傳承的 (traditionel) であるから、この轉移と傳承とは宗教の過去と現在との間に、一の著しい連續性を構成してゐる。そこで吾々は茲に一種の二律背反^{アンチノミイ}に當面するのであつて、それは宗教的事實が互に獨立してゐて、然も同時に連續してゐることであるが、しかし吾々はこの二律背反の綜合を試みるよりも前に、先づその獨立か連續かの何れか一方を取て研究しなければならぬのである。

(註一) 本論二一頁

(註二) Hubert, Introduction à la traduction française de Saussure, Lehrbuch der Religionsgeschichte.

今宗教其者が何等かの意味に於いて一たび決定されるれば、殘る問題は個々の宗教であるが、この諸

宗教とは、宗教的表現 (manifestations religieuses) の全體を總稱するものであつて、その表現は一民族の生活に限られた場合もあり、又は一教團の宗教のために特に形成された一の社會の生活に於いて存在する場合もある。前者は即ち諸民族の宗教であつて、例へばローマやギリシヤやアッシリヤの宗教に於けるが如く、後者は佛教や回教や基督教の如き教團の宗教であつて、種々の制度と行事と思想との組織であり、信條と行法とを含む教説である。尤も前者も同様に一定の組織をもつてはゐるが、それは甚だ弛く漠然たるものであつて、唯だ一民族のみに固有であるに過ぎない。但し茲に一の除外例とすべきは猶太教であつて、これは一民族の信念と行事ではあるが、それは教團の宗教のやうに統一され整頓されてゐる。それで此等の相異なる諸宗教を分別して、夫々に特有なる事實と性質とを考察することは甚だ必要であつて、然もかゝる宗教的事實をその歴史的彙類に顧みて研究せんとする時に留意すべきは、少なくとも二つの宗教の類型を併せて考へねばならぬことである。蓋し或る宗教社會には充分に統一あり組織ある信念と行事とをもつてはゐるが、しかしまた他の宗教を採容し或はこれを習合し、或はこれと交錯してゐる事例が甚だ少なくないから、かくの如き場合には、それは同時に二個又はそれ以上の宗教社會と教説とに屬してゐるものとして、宜しく夫等の複合若くは綜合を注意しなければならぬ。

かくてユベールは宗教の概念を吟味し分別して、結局宗教史の直接の對象は所謂客觀的意義に於いての宗教的事實又は現象であり、斯學の使命は従つてこの現象を確定し、且つこれをその時間的年代的順序に於いて記述することであると云つてゐる。しかし今この宗教現象とは更に詳しくは何であるか、それは果して如何なるものから構成されてゐるかは、實は必ずしも明瞭ではなくして、その限界は時處位に依て異つてはゐるが、ユベールに依れば大體上その宗教的事實は先づ或種の行動と表象とを有し、第一にその行動とはかの身業と口業との儀式であり、第二にその表象とは宗教生活を支配する一般的觀念である神や魔、清淨と不淨との神聖觀念、並びに神話及び教義などである。而して尙ほ第三にはその宗教生活の活動のための人間の團結とその統制があつて、即ち教職、教會、宗教制度秘密教團などがそれであり、更に第四には此等種々の儀式と表象、教説と教團の類型等の綜合した組織がある。さればかくの如き宗教的事實の系列の存在を觀て、夫々の事實を理解すると共に、相互の關係をも注意して以て、その宗教的事實の全體を綜括し記述することが實に宗教史の特有な目的任務であつて、それはかの宗教心理學とは異つた對象と課題とをもつてゐるのである。(註)

(註) Hubert, op. cit., pp. XV-III-XLV

そこでユベールも茲に指摘したやうに、宗教史と宗教心理學とは區別されるが、若しかのジューム

スの言葉を以て云へば、^(註一)後者は彼の所謂 personal religion を考察するに對して、前者は彼の宗教心理學の敢て取扱はなかつた institutional religion をその直接の主要なる對象とするとも云はれるであらう。曾てラーデが宗教史を簡單に定義して、斯學は「諸宗教の種々相の學」(Wissenschaft von der Mannigfaltigkeit der Religionen) であるとし、且つこの種々相とは歴史的事實であると云つたのも、^(註二)まさしくは上述せる如き宗教の意味に於いて理解さるべきであり、また近くはレーウが一切の宗教の徴し(Zeichen) とその組織(Gebilde) 即ちその歴史的關聯とに宗教史の對象を認めたのも、^(註三)略々同様の趣旨に歸着すると思ふ。従つて宗教史の課題はまたレーウも云つたやうに、その廣大なることに於いて實に無邊であつて、苟くも宗教が生きて存續する以上、斯學の對象もまた斯學其者も他の純粹なる學に於けるが如く無限に進展して、その完成と終局とを知らないであらう。但し茲に宗教史とは固より一般宗教史のことであつて、今その對象に就いて論述したのであるから、それはこれと區別される特殊宗教史の對象でないことは勿論であるが、廣義に於いては、宗教史は實はこの二類に分たれ、且つ互に關聯をもつことは既述せる所であり、^(註四)然もその特殊宗教史の概念がかのゼーデルブルムの規定するやうなものではないことも、^(註五)さきに論評して置いたから、敢て茲には繰返さない。

(註一) James, Varieties of religious Experience, p. 28f.

(註二) RGG, IV, S. 2184.

(註三) RGG², IV, S. 1894f.

(註四) 本論二九—三二頁

(註五) 本論九二—九七頁

さて上述せる一般宗教史に於ける宗教の概念規定と共に、次にはその歴史の規定が第二の、重要な問題として殘されてゐる。蓋し前者は主として斯學の認識資料と對象とに關し、後者はその認識方法と目標とに屬することであつて、これは實は上來散説した所であるが、下にその要旨を約述し、尙ほそれに就いての注意をも加へて置きたいと思ふ。

既述せる「宗教史派」の一巨頭ゲンケルも云つたやうに、この宗教史的研究は實は必ずしも新しい方途ではなくして、從來からも知られた一般の史學研究上の諸原則をば、諸宗教の上に比較的新しく適用したものに外ならないから、それは根本的には眞實の近代的な歴史家の方針ともよく一致してゐる。^(註一)即ちこれを此派の「組織者」とも呼ばれたトレルチに依て尙ほ詳しく言へば、その歴史的方法には「歴史的批判」(Historische Kritik) と「類同」(Analogie) と「相關」(Korrelation) との三つの方法上の原則があつて、先づ第一の批判は宗教的傳承に伴ふ全ての^{アウトリテーターアンシユアルツ}教權的要求と要素とを排斥して、

その傳承の眞偽を吟味し、その蓋然性ワールシヤインリツヒカイトの程度を測定し、これに依て始めてその傳承は史料として確定されるやうになる。しかしこの批判に當つて用ゐられる主要な方法は、第二の類同又は類推であつて、吾々の眼前に生じたことと吾々自身の中に起つたこととの類同は實にさきの批判への鍵であり、また現在と過去の歴史とに於いて類同せる過程と状態とを考察することは、過去の史料の眞偽や可能性を明かにする所以であり、更に既知のものに依て未知のものを類推して領解しやうと努めることは、幾多の史的研究に行はれてゐる方法である。然るにこの類推の適用は實は既に全ての歴史現象の根本的同質性(prinzipielle Gleichartigkeit)を豫想してゐるのであつて、尤もこれは必ずしも同一性ではなく、あらゆる可能な差別を許すものではあるが、しかし常に共通な同質性の一核心を前提し、種々の差別はそれから理解され且つ追感されるのである。そこでこの類同は本來人間の精神とその歴史的活動一般の共通性と同質性とを想定し、その根柢の上のみ可能であるから、やがて茲に第三の歴史的根柢概念として、精神的歴史的^{レラテイヴィアト}生活のあらゆる現象の相互作用(Wechselwirkung)又は相互關係(Wechselbeziehung)の原則が認められるのであつて、さきの類同は實にこの歴史現象の相關性(Korrelativität)をも想定し、かくて一切の歴史的過程は常に互に關聯して必然に一大潮流を構成し、茲に歴史的説明と理解との原理が與へられるのである。それで如何なる事件も人格も固よりその獨立特異性をもつ

てはゐるけれども、しかしそれは絶対に孤立しては存在せず、また考察されずして、個々の歴史上の形態は皆他の現象との關係に於いて、即ち結局は統一ある全體との關聯内に於いて理解されねばならない。かくしてこの歴史的方法は一切の歴史現象を相關化し従つて相對化レラテイヴィアトするが、「宗教史的考察」も亦た實に一般の歴史に於ける如上の三つの支柱の上に、その基礎を置いてゐるのである。^(註二)

(註一) 本論三八頁參照。

(註二) Troeltsch, Gesammelte Schriften, II, S. 731 ff.; Of Betschle, op.cit., S. 11f.

されば前世紀の末葉以來提唱されたその宗教史的方法上の諸原則は、他の歴史に於ける方法と本質的には異なる所がないのみならず、前述せる最近のシュミット一派の宗教史方法論の根柢にも、たとひ彼等がこれを自認すると否とに拘らず、亦たそれと同様の旨趣を見出すことができると思ふ。即ち此派の所謂「文化史的方法」が實證的であつて、資料の批判に依て精密な事實を確定し解明し且つ聯結せんとすること、またそれが比較的並びに歴史的であることなどは、それに就いての彼等の詳細な説明と併せて、^(註一)よく上記の宗教史的方法の趣意と照應し、全體として一般宗教史の採るべき方法を闡明してゐるものである。但しシュミットがその宗教史の本質特徴をばそれが歴史である點に存すると云つたのは、斯學の特質と他の學問との限界とを明示する意味に於いては固より正當であるが、

それにも拘らず、彼が他方に於いて、斯學をかの民俗學の一分科と認めたのは、^(註二)民俗學と史學とを全く同一視するか、若くは前者の中に後者を包攝して考へない以上、それは甚だ不當であつて、民俗學的方法は他の諸方法と共に、宗教史に取つては頗る有益な一の補助的方法ではあるけれども、決してその唯一の方法ではないのである。蓋しシュミットはその宗教史に於いて主として原始未開人の宗教を取扱ひ、従つて好んで民俗學的方法を用ゐたから、恐らく自らの重んずる所に偏したのでもあらうが、しかしそれは穩當ではなくして、正しくは現に彼が自ら別に認めたやうに、宗教史は「全體の宗教學」の中に屬する一學科に外ならぬ。而してこの宗教學が所謂民俗學の一分科でもないことは改めて云ふまでもなからう。尙ほまたこれと關聯して、シュミットが前述せる如く歴史に重點を置いて、宗教史を特に *Religionsgeschichte* (宗教史) と解したのは、一面に於いて至當ではあるけれども、若しそのために斯學は結局普通の歴史學に屬する一分科であり、或はそれと爲ると考へるならば、それは亦た妥當な見地とは云はれないのであつて、この場合には須らく斯學の對象と目標とを注意しなければならぬ。即ちその對象はさきに規定したやうに、宗教殊に諸宗教の形態であつて、吾は専らこの本來の眼目に向つて歴史的研究を行ふのであるから、この意味に於いては、宗教史は嚴密には寧ろ *Religionsgeschichte* であつて、即ちこの宗教史こそ吾々の正に採るべき斯學の概念

であらう。私は今かゝる相異と關係とを、曾てヴォッバーミンが分別した宗教心理學 (*Religionspsychologie*) と宗教心理學 (*Religionspsychologie*) とに對比して考へることもできると思ふが、^(註四)勿論宗教史は上述の意義に於いてのみ、宗教學の全體系内にその地位を占め得るのであつて、これは單に斯學の形式上の概念や所屬や限界即ち謂はばその繩張りに関するのみではなくして、寧ろその實質上に重大な意義を有することである。

(註一) 本論一〇五以下参照。 Cf. Boullaye, op. cit., Chap. III.

(註二) 本論一〇七、一一一頁以下参照。

(註三) 本論一四頁。

(註四) Wobbermin, Systematische Theologie, Bd. I, S. 53; Ders. Zum Streit um die Religionspsychologie, S. XIII.

そこで宗教史は、^(註一)一般宗教學 (*Allgemeine Religionswissenschaft*) —— 全體の宗教學體系を簡單に私はかく名ける —— の中に、他の ^(註二)姉妹學科 即ちかの宗教心理學、宗教民俗學、宗教社會學、宗教哲學、宗教現象學 —— 特にレーマンやレーウの主張する如きものであつて、^(註二)シェラーの用語を以て云へば、宗教の本質現象學 (*Wesensphänomenologie*) とは區別される具體的現象學 (*Konkrete Phänomenologie*) である —— ^(註三)などと相並んで、その一分科を成すものであるから、或る論者の解したやうに、それは必ずしも宗教

學其者と同一視さるべきではない。^(註四)しかし今この宗教史と夫等の姉妹學科との學的限界や關係の詳細^(註五)は、その一般宗教學の組織と方法論に亘つて縷述しなければ充分には判明しないであらうが、茲ではそれに論及することはできないから、唯だ宗教史の課題のみを次に掲げるに止めて置かう。

(註一) この宗教學やまた宗教史にかのシュミットやブレイヤフリックの如く今日も尙ほ比較といふ言葉を冠するのは穩當でないことは、さきにも論評した所であつて(本論二七—二九頁參照)、最近にはザッハも云つたやうに、かの宗教史派もまたオートーの宗教史に於ける平行説もその研究上の最も重要な原理としてこの比較を行ふたけれども、所謂比較宗教學や比較宗教史の名稱は好^{グリニツク}適なものではない。何となればそれは斯學が他の諸學と共に同様に運用し探容する一方法を特に前面に押し出して、殆ど比較のみが斯學の目標であるやうに思はせるからであつて、これは確に謬つてゐる。蓋しこの比較法は常に唯だ手段であつて、究竟の目的ではなく、またそれには制限があり危険も伴ふことを考慮しなければならぬ(Wach, op. cit. S.179H.)。

(註二) Lehmann, Phänomenologie der Religion (RGG, Bd. 2.); Leeuw, Einführung in die Phänomenologie der Religion.

(註三) Scheler, Vom Ewigen in Menschen, S. 373f.

(註四) 本論二〇—二四頁。 Cf. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft, S. 9f.

(註五) Cf. RGG², Bd. 4, S. 1892H. (しかし茲に掲げられたレーウの簡単な所論には私は盡くは同意することができない。)

一般宗教史には卑見に依れば、先づ前掲の他の姉妹學科と同様に斯學に與へられた先行の豫備的課題と、他の學科とは區別される斯學に特有なる課題とがある。既述せる如く、一般宗教史はその資料

を特殊宗教史に負ひ、詳言すれば前者は個々の宗教史的事實の發見蒐集批判確定解釋等を主として後者に仰がねばならぬから、後者は即ち基礎的第一次的であるが、前者は第二次的であるとも云はれて^(註一)ゐる。然もかゝる資料の蒐集 (Materialsammlung) と事實の確定 (Tatsachenfeststellung) と解釋 (Deutung)

とは、實は他の全ての宗教學的諸學科にも共通に必須な基礎材料であることは明白であつて、曾てホフマンが一般的に云つたやうに、凡そ資料の蒐集は自然科學にも文化科學にも共通の重要な下部構造であり、學的研究の最初の部門であり、同様にまた事實の確定は全ての學問の第一の作業である。^(註二)さ

れば吾々は特殊宗教史に負ふこの基礎作業を豫備的の前階段^{フオールステンツフエ}若くは前作業^{フオールアルバイト}として、一般宗教史に進入しなければならぬが、しかしこの場合に尙根本的に留意すべきことは、その蒐集や確定が勿論宗教的事實に關して行はれる以上、茲に宗教的とは本來何を意味するかを先づ以て把握し且つ前提しなければならぬことであつて、従つてかの宗教一般の統一性と本質性の規定が、たとひそれは未だ明確周到なものではなくとも、更に先行的に當然想定されねばならない。然るにその宗教の歴史的認識資料とこの認識原理との間に、結局一種の循環關係が見出される所以は、さきに「小序一の中に一言して置いた通りである。^(註三)

(註一) 本論三一頁。

(註二) Hofmann, Begriff der religiösen Erfahrung, S. 19f.
(註三) 本論四、五頁。

然らば次に一般宗教史に特有な課題は何であるか。私は從來の幾多の宗教史的業績と方法とに顧みて、大體下の如き四個の要項を少なくとも斯學の原則的な課題であると認める。

一 所謂客觀的意義に於いての宗教現象又は宗教形態を宗教史の對象として取扱ふとしても、それは實に複雑廣汎であるから、その研究上には先づ適當な分別を加へ即ち總括的に諸宗教の分類を試みる必要がある。そこで例へばユベールも説いたやうに、^(註一)先づ一定の民族若くは民俗文化圏に限つて表現され、これに依て分たれてゐるかの民族的諸宗教と、かゝる民族や文化の境を越えて、然も夫等に共通に傳播してゐるかの教團の諸宗教即ち世界的諸宗教とを分別し、更に此等の宗教に就いて、空間的地域的分類と時間的年代的分類とを加へて以て、茲に極めて概括的な各宗教の總觀を試みることが出来るが、多くの宗教史に於いて現に排列されてゐる諸宗教の分目は知らるる如くこれである。然るに宗教史の第一の課題は單にかゝる總觀的分類とその排列記述に止まるのではなくして、實は寧ろこれを通して、その各宗教の特徴と特質を考察することにある。換言すればそれは民族的並びに世界的諸宗教の Charakterisierung を行ひ、^(註二)シュミットの語を以て云へば、各宗教の充分なる特性 (volle Eigen

heit) を把握することにあると思ふ。既に或る論者達の主張したやうに、歴史的研究の重要な一目標は「個別性」「特異性」「一回性」であつて、宗教史に於いてもそれは同様であることは、また早く宗教史家も認めてゐる所である。^(註三)しかしこの課題は一方では敢てこれに反するやうに見える「共通性」「類同性」「普遍性」との關聯を必ずしも妨げず、却てそれは互に相對的關係にあることをも、その宗教史家はまたよく認めてゐるのであつて、かのリッカートでさへも、一の實在の歴史的文化的意義は常にその特殊性に存するが、同時にその「特殊性と普遍性との概念は相對的である」ことを特に注意してゐる。^(註四)然も尙ほ彼はこの兩者が唯だ夫々の極端を示したに過ぎないことを辨明して、更に自ら次のやうにも云つてゐる。^(註五)原始文化の諸研究や言語學や經濟學法律學其他の諸文化科學は、かゝる本來の歴史的研究と唯だ概念上區別されるに過ぎないほど密接に關聯してゐる。^(註六)普遍的に構成された部分をも含んでゐると。今この歴史的諸文化科學の中にまた宗教史學が含まれることは勿論であるとするれば、結局斯學に於いても所謂個別化と普遍化とは互に交錯 (ineinandergreifen) する方法と課題であると云はねばならない。^(註六)然らば宗教史に於けるその普遍的課題は何であるか。卑見に依れば、それは即ち諸宗教の歴史的類同と相關の問題に外ならぬのであつて、然もそれには大別して二途がある。

(註一) 本論一一八頁。

(註二) 本論一〇七頁。

(註三) 本論五八頁以下。

(註四) 本論五九頁以下。Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. u. 5. Aufl. S. 124.

(註五) Rickert, a. a. O. S. 118, 125.

(註六) Cf. Hohnann, op. cit., S. 19

二 その一は約して言へば、諸宗教の間に並列 (Nebeneinander) の関係を観ることであつて、さきにオットーが例示したやうな「宗教史に於ける平行と輻合」の如きはまさしくそれであり、茲に宗教史の第二の課題が認められる。フリックはこのオットーを襲ふて、その平行關係に「同時性」(Gleichzeitigkeit) と「同形性」(Gleichförmigkeit, Konstanz der Ausdrucksformen) などを擧げてゐるが、要するにそれは横に各宗教を通しての共通性類同性若くは諸類型を示さうとするものである。^(註二) 然るにこの並列類同を通して、また前段に述ぶる如き各宗教の個別的特性は常に宗教史上縦に現れてゐるのであつて、例へばオットーも云つたやうに、印度の宗教的精神は決してバレスティナのそれではなく、その間には類型の輻合があるにも拘らず、兩者は互に別立してゐる。されば宗教史に於ける上記の第一と第二の課題は、改めて云ふまでもなく相對的であつて、曾てダイスナーの掲げた宗教史的研究の二途の如きもまさにそれを指摘してゐるのである。^(註三)

(註一) 本論「九」及び一〇二頁以下比較参照。

(註二) Frick, op. cit., I. Abschnitt.

(註三) 本論五九頁以下。Cf. Frick, op. cit., 2, 2.

三 しかし各宗教の歴史の間には、更に知らるる如く別に前後繼起 (Ani- und Nacheinander) の關係があつて、従つてその考察はやがて宗教史の第三の課題である。かの宗教史派の諸研究の如きは正にその代表であつて、本來嚴密なる歴史的關係とは實はこの時間的經過の上起る繼起を意味するでもあらう。これは固より各宗教間の影響や交錯 (Ineinander) をも含み、その轉移や傳承を追究する課題であつて、即ちそれは宗教史的連續を問題とするものである。さればユベールが云つたやうに、この連續性とさきの第一の課題に認められた特異性とは一種の二律背反ではあるが、しかし先づ兩者を分別して、而して後にこれを適當に綜合する可能は、既述せる正常な宗教史派の研究方針を顧みてもよくこれを認めることができるであらう。^(註一) そこでこの繼起と連續とはやがて所謂宗教の發展過程 (Entwicklungsprozess) を示す所以であつて、宗教史の一開拓者チーレも早く注意したやうに、この發展の想定なくしては宗教史は理解され得ないほどそれは斯學に取ても重要な課題である。しかし茲に謂ふ發展とはまたチーレの言葉を以て云へば、唯だ諸宗教に於ける變遷と轉化 (changes and transformations) を意味

するものであつて、「主觀的見地からはそれは或は進歩とも又は退歩とも見られるものである」。(註三)而して茲に主觀的見地とはかの一定の神學的若くは宗教哲學的見地を指してゐるのであつて、例へばさきに私がハルナックやゼーデルブルムの見解に就いて論評したやうな諸宗教の歴史的價值批判の立場を云ふのである。(註四)然るに今これは既述せる如く經驗的歴史的方法に依る宗教史の立場ではないとすれば、嚴密に斯學に於ける發展の概念には、かくの如き批判的な所謂「進歩發達の思想」(Fortschrittsgedanke)は宜しく除外さるべきであつて、宗教の發展上かゝる進歩又は墮落を問題とするのは、まさしくは宗教歴史哲學の關する所である。それで吾々の宗教史に於ける發展の課題は全く諸宗教の發生的變化の過程 (Veränderungsprozess) を叙述しようとするに外ならぬのであつて、その向上又は退歩の過程 (Veredelungs- oder Entadelungsprozess) に就いて論究しようとするのでない。尙ほ語を換へて言へば、それは専ら諸宗教の生成轉化とその行程 (Werden und Verdegang) を記述せんとするものであつて、決してその高下優劣の價值發展を考察しようとするのではないのである。

(註一) 本論一七頁。

(註二) 本論「六」及び「八」参照。

(註三) Tiele, Outlines of the History of Religions, p. 2

(註四) 本論九一—九八頁参照。

四 かくて上掲の諸課題に於いて試みられた宗教史的研究に基き、最後に此等を綜括して整叙することが第四の課題であつて、茲に於いて宗教史學の組織が構成されるが、その構成には宜しくその根本方針 (Grundlinie) を定めなければならぬ。それで私は茲に前述せる如き諸宗教の分目に更に一般の歴史に於ける時代と文化層との順序を併せ考へて、普通にも認められるやうに、大體上先づ第一に原始未開民族の宗教 (これには宗教の歴史的起源の問題が含まれる)、第二に古代文化民族の宗教、第三に世界的宗教 (現代に至るまで)、第四には其他の諸宗教 (特に新興宗教) を別ち、勿論夫々の中にも適當な分類を加へて以て、此等の各分野に就いて、その特徴と類型と關係と變遷とを通觀し、かくして終に一般宗教史的關聯と發展とを綜括することができると思ふ。尤もこの課題も一見して頗る廣汎複雑であるから、この困難のために或はその可能と成就とを疑ふ者もあるけれども、(註) さきにも一言したやうに、凡そ學問は完成を知らないと共に、吾々はまた常にその完成への途上に歩武を進めなければならぬから、その難路の開拓と征服とは固より吾々の用意を慎重ならしめると同時に、またそれは却て強く吾々を刺激して邁進させるでもあらう。一般宗教史の組織的構成は他の精神的歴史的現象の歴史と同様に、決して無謀でもなくまた不可能でもないのである。

(註) RGG, IV, 215ff; Cf. Wach, op. cit., III.

上來宗教史學上の或る代表的諸見解をば讀者のために簡述し且つ吟味しつゝ、それに基づいて現代に於ける斯學の概念と方法と課題即ち總じてその方法論上の少なくとも原則を提示し、甚だ平明ではあるがその基礎論ゲルントリスを約説し得たかと思ふ。尙ほ一般宗教史の研究への「先行要件」としては、特殊宗教史の外に一般の宗教的理解と歴史的理解とが勿論必要であり、またその研究への補助的方法として、従つて宗教史の「補助學科」としては、一般宗教學に於けるその姉妹學科の外にも、かの言語學、神話學、人類學、民俗學、考古學、地理學、心理學、社會學等が數へられるが、此等に就いてはもはや一々縷説することはできない。また從來公けにされた多くの宗教史的業績に就いて批判し論評することも茲には全て省略しなければならぬ。(終)

近世日本の國際觀念の發達

尾佐竹 猛

目次

第一章	國體の自覺と國際觀念	三
第二章	國際場裡への進出	八
第三章	萬國公法思想の移入	二六
第四章	世界地理書の普及	五一
第五章	遣外使節	六〇
第六章	海外貿易	一三九
第七章	開國	一四一

近世日本の國際觀念の發達

第一章 國體の自覺と國際觀念

明治維新の原動力は種々の觀點より論及せられて居るが就中國體の自覺と外交問題が其の重點とされて居る、而して此の内に於ける國體の自覺は外に對しては國際觀念の發達となるべき筈であるのに、幕末に於ける尊王論は開港論とならずして攘夷論となり、その始めは、尊王論常に必らずしも攘夷論でなかつたのが、終には尊王と攘夷は分離すべからざる概念となり、この指導原理に基き政權を把握した西南諸藩は、昨日迄の在野時代に主張した攘夷論を一擲して開港論に豹變したる手際は、國史上比類なき鮮さを示して居るがこれは全く鎖國政策の爲めに歪められたる國際觀念が、國體の自覺と伴はなかつたから、かゝる變態を生じたのであり、爾來、開國以後の國際觀念の發達と共に今や、我國體の尊嚴無比と國際關係の協調と相俟つて、未曾有の偉觀を呈して居るのである。

徳川幕府の鎖國の理由及びその得失は種々の方面より論究することが出来るが、一部の論者は、鎖國は、幕府が内には畏れながら朝廷の政權を奪ひ奉つたと同様の心理にて、徳川中心主義の下に外國

の勢力の國內に入るを欲しなかつたのである、と論ずるものがある。確かに一部の眞理である。徳川幕府は、この方針の下に三百年の太平を得たのであるが、その長さ太平は文教の興隆を來たし、大義名分論の擡頭となり、他面には諸外國の著しき東洋進出は所謂幕末の外患となり、鎖國政策は、その始めに豫想せざりし事由に因り内外兩方面より破綻を來たし、徳川中心主義は、こゝに根底を失つたのであるから、倒幕の機運は必然的に到來したのであつた。

唯だ、その内よりする國體の自覺に付ては、幕府といはず、在野の志士といはず、均しく尊王の精神に於ては異なる所なく、幕府は只だ自個の立場よりして尊王論を壓迫したのに過ぎなかつたが、外に對する問題に付ては、幕府といはず、當時の有識者と雖、朝野共に認識不足であつたのである。

對手方に對する無智は、侮蔑にあらずんば、恐怖である。攘夷論の酵母は、これである。鎖國以前に於ける我國民の海外發展は凄じいものであつたが、これは必らずしも國際觀念の發達を意味しなかつた。倭寇の侵略はいはずもかな、その南洋その他に於ける發展に於ても、これは、人と物との關係であり、國と國との關係ではなかつた。或學者がこれ等の事蹟を研究して、日本人は、侵略の勇猛はあるが、領土慾はないといつたのは一見識である。これは、今日でも別の方面から論ずれば移民に不適當なる國民なりといふ説と一脈の共通する點がある。

その他國の存立を知るも、これは單に敵國以外の概念ではなかつた。他國とは侵略するか侵略されるかのいづれか一途あるのみ、其間に平和の交際のあるを知らなかつた。

これは一には經濟關係の密接でなかつたこと、軍國主義の致す處ではあるが、本來は我國は地勢上隔絶せると、或程度の自給自足が出来たからである。

鎖國以前が既に此通りであるから、鎖國以後は猶更のことである。その間に、僅かに支那と和蘭とのみに限られたる交通があつたのであるが、支那は古くからの交際があり、その文化は千年來浸潤して居り、慕ふべくして排斥するの氣はない。否反つて後年の歐米の心醉時代と同じく、盲目的に崇拜して居り、無智の他の方面の弊は甚しいが攘夷時代は疾くに經過して居る。和蘭は珍品異物の供給地としてのみ知られて居る。和蘭國との關係ではなくして和蘭といへる地理上の遠き地方から來るものとしてのみ理解するに過ぎぬ。和蘭人自身も長崎出島に屈辱的取扱を受けても、不平をいはず、唯だその商益に甘んじて居るのみである。彼のケムペルの將軍謁見の記事を見るも、その當時には、いづれも相當の人物が幕府に居つたにも拘はらず、異人御覽といふので、將軍は、簾を隔ち、これを見物して居り、物真似や踊りを注文し、ケムペルも自ら馬鹿になつて、いろいろの身振りなどをして居る、極端にいへば、我々が臺灣の生蠻でも見る氣分であつたのである。

こんな風で國として交際して居るのでないから、幕末に他の諸外國が來ると俄かに攘夷々と騒ぎ出して、和蘭のことは何ともいはず、明治政府開港方針聲明の際に始めて、諸外國も、漢土、和蘭と同じく交際すべしといふことに氣がついて居る。

凡て世界の國といふのが、日本、唐、天竺といふのが社會常識であり、少し詳しくなつても、大人國小人國とか手長島とか足長島とか、お伽話と現實とをごつちやにした程、世界智識には乏しいのが普通であつた。

それに支那の中華思想が頭に浸み込んで居る。東夷西戎南蠻北狄、凡て他國人は夷狄である。禽獸である、それが我神州へ來るのは、我國を汚すものであるといふのが、攘夷論の有力なる感情的基礎である。眼色毛色の變つて居るものは獸類に近いからである。我が汚穢として食せざる牛肉を食するの、その故である。座ることの出來ぬのは踵が無いからである杯といふ抱腹すべき説も、眞面目に受け容れられて居る。

こればかりなら、禽獸として排斥する丈けで充分であるが、これが更らに切支丹の魔法を使つて我國を取りに來たのだといふのだから、これは恐怖の念が愛國と結付いて攘夷熱が熾烈となるのである。

切支丹禁制は鎖國の原因ともなれば、鎖國即ち禁教であつた。その始めは交通は禁ぜないが切支丹は禁ずるといふのであつた。それは恰も通商貿易はするが、赤化宣傳は禁ずるといふのと似た遣り方であつたが、これが分離出來ぬ、否、切支丹を侵略の武器とするといふのであるから、通商貿易もその手段であらう、共に嚴禁すべしとなつた、而して慘刑酷罰、殆んど根絶した如くであつたから、其刑罰の恐しいといふことが、切支丹の無意味に恐しいこととなり、又別に外人の理化學的智識と宗教的神秘とごつちやになり、他國は敵國といふ概念と混亂して、こゝに、夷狄は恐るべき神州の窺窺者と目せられたのであつた。攘夷論の勤王論なる所以である。

第二章 國際場裡への進出

斯る狀勢の處へ、突如ペリーの來航となつたのである。しかも、江戸近くへ侵入し來たのであるから、舉國震駭した。見れば曾て、見聞したることなき偉大なる鐵艦である。風の方向の如何に關らず進退自由である。濛々たる黒烟は人目をくらます魔法であると驚いたのも無理からぬ觀察である。寺々の梵鐘は非常を報じ、全國の諸侯は總動員せられて海岸防禦の任に當つた。

後になつてこそ唐人といへば支那人で、歐米人は異人と呼ばれたのであるが、當初は唐人の語に、支那人と歐米人とを包含せしめたのである。ペリーもこの頃は唐人であつたのである。近時頗る有名となつた唐人お吉の如きハリスに接したる爲め唐人といへる侮蔑的綽名を冠せられたのである。後に歐米人を毛唐人、略して毛唐といひ、異人と稱して支那人と區別したのである。

ペリーは威嚇的方法を多少は用ひたのではあるが、本來は平和的使者であり、大統領の國書を捧呈の爲めといふのであるから、幕府は已むを得ず受取ることとなつたので、久里濱に於ける國書授受

は、正に國際的交際の第一歩であつた。

此時のペリーの報告書には

予は前に日本に赴いた使節とは別箇の策を用ひ、苟も米國の威に服せず我意に應ぜなければ之を排斥して顧みない決心で、兵卒を操練し船艦を戒嚴せること戰場に在るが如くにし、日本人に應接せるに軍事上の規律を以てした。初めに日本人に畏敬の心を生ぜしむるには先づ自ら威儀を嚴にし常に果斷を以て臨むに如くなしと思ひしが、實際に當りては果して我が先見に違はなかつた。一八五三年七月八日、浦賀に着せしとき、一吏船中に來り市中第一等の官吏なりといひ、次日又浦賀の長官香山榮左衛門來り亦た市中第一等の官吏なりと稱した依つて前日の吏員の言の偽りなることを知つた、長官は此地にて國書を受くることは出來ないといつたから、余は長崎に赴くことの求めには應ずるを得ない、日本官吏若し受けなければ余は上陸して手づから皇帝に呈せん、その爲め不測の禍起るも余の關知せざる所であると言ひ放ち、四日の猶豫を與へて遂に國書を受領せしめた。此時一切他人の應接を絶ち艦船を深く港内に進めたのは彼をして不安の念を起さしめ、我望む所の答を得るの一助たるべしと考へたが故である。七月十四日久里濱村應接の時も其の地へ砲彈の達すべき處まで船艦を寄せ、水兵四百人を率ひて上陸した。日本兵は五千乃至七千人歩騎の兩兵弓銃を用ひ、歩

兵は多く火繩銃又は火石機銃を用ひて居つた。今回の使節には總て同等の待遇をし、贈品の授受にてもかの東方諸國に行はるゝ、他國からの贈遺を歸服しての貢獻となすの舊思想を根絶せしめた。とあつて我外交史上一新紀元を劃したのである。

それでもその時は單に授受のみで彼我の使節の間には言語さへ交ふることがなかつたのである。が翌嘉永七年正月（西紀一八五四年二月）ペリー再航の際は、横濱村に於て應接し、條約締結となつたので、これが日本の國際場裡に正式に進出したる近世史上の一大躍進であるその當時の狀況は二月十日（三月八日）は第一回の會見であつた。ペリーの應接館に入るを合圖に軍艦よりは二十一發の禮砲が轟き、續いて幕府の委員林大學頭に對し十七發の禮砲が發せられ、旗艦ポーハタンの檣領には日本國旗が掲げられた。

爾來會見を重ねること四回、條約談判の概要を終りペリー自ら條約書の草案を提出し即座に談論した末、多少の修正を加へて決定した。

三月三日（三月三十一日）は條約調印の日である、ペリーは英、漢、蘭文に認めた條約書三通に署名して提出し、日本側よりは日、漢、蘭文に認めたものに調印して、相互に交換した。所謂神奈川條約は締結された。式終るやペリーは米國旗を林大學頭に贈り親好を表する最上の標と言つた。

條約は全文十二條を以て成り、我國か外國との間に近世の形式を備へた條約を締結した嚆矢であるから左に其全文を掲げる。

日本國米利堅合衆國和親條約

亞墨利加合衆國と帝國日本兩國の人民誠實不朽の親睦を取結ひ兩國人民の交親を旨とし向後可守箇條相立候ため合衆國より全權マツゼウ、カルブレズ、ペルリ（人名）を日本に差越し日本君主よりは全權林大學頭井戸對馬守、伊澤美作守鶴殿民部少輔を差遣し勅諭を信して双方左の通取極候

第一條 日本と合衆國とは人民永世不朽の和親を取結ひ場所人柄の差別無之事

第二條 伊豆下田松前地箱館の兩港は日本政府に於て亞墨利加船薪水食料石炭缺乏の品を日本人にて調候丈は給し候爲め渡來の儀差免し候尤下田港は約條面調印の上即時相開き箱館は來年三月より相始候事

給すべき品物直段書の儀は日本役人より相渡可申右代料は金銀錢を以て可相辨候事

第三條 合衆國の船日本海濱漂着の時扶助致し其漂民を下田又は箱館に護送致し本國の者受取可申所持の品物も同様に可致候尤漂民諸雜費は兩國互に同様の事故不及償候事

第四條 漂着或は渡來の人民取扱の儀は他國同様緩優に有之閉籠候儀致間敷乍併正直の法度には伏

從致し候事

第五條 合衆國の漂民其他の者共當分下田箱館逗留中長崎に於て唐和蘭人同様閉籠究届の取扱無之
下田港内の小島廻り凡七里の内は勝手に徘徊致し箱館港の儀は追て取極候事

第六條 必用の品物其外可相叶事は双方談判の上取極候事

第七條 合衆國の船右兩港に渡來の時金銀錢並品物を以て入用の品相調候を差免し候尤日本政府の
規定に相從可申且合衆國の船より差出品物を日本人不好して差返候時は受取可申事

第八條 薪水食料石炭並缺乏の品求る時には其地の役人にて取扱すべく私に取引すへからざる事

第九條 日本政府外國人へ當節亞墨利加人へ不差許候廉相許し候節は亞墨利加人へも同様差許可申
右に付談判猶豫不致候事

第十條 合衆國の船若し難風に逢ざる時は下田箱館兩港の外猥に渡來不致候事

第十一條 兩國政府に於て無據儀有之候時は模様は寄り合衆國の官吏の者下田に差置候儀も可有之
尤約定調印より十八箇月後に無之候ては不及其儀候事

第十二條 今般の約定相定候上は兩國の者堅く相守可申尤合衆國主に於て長公會大臣と評議一定の
後書を日本大君に致し此事今より後十八箇月を過ぎずして君主許容の約定取換せ候事

右の條日本亞墨利加兩國の全權調印せしむる者也

嘉永七年三月三日

千八百五十四年三月三十一日

林	大學頭	花押
井	戸對馬守	花押
伊	澤美作守	花押
鶴	殿民部少輔	花押
マツ	ゼウ、カル	プレズ、ベルリ手記

それから下田開港の際の貿易章程ともいふべき附録條約を締結することをペリーより提議したるも
準備の都合上五月下田にて會見すべきこととし、談判は終了した。

下田にては前委員の外に都筑駿河守、竹内清太郎が新に加はり、了仙寺にて會見し三回の談判の
後、略纏まり五月二十五日條約取爲替となつた。

日本國へ合衆國よりの使節提督ペルリと帝國日本の全權林大學頭、井戸對馬守、伊澤美作守、都
筑駿河守、鶴殿民部少輔、竹内清太郎、松崎滿太郎兩國政府の爲め取極置條約附録

第一條

一、下田鎮臺支配所の境を定めん爲め關所を設くるは其意の儘たるべし然れども亞墨利加人も亦既に約せし日本里數七里の境關所出入するに障ある事なし但日本法度に悖るものあらば番兵之を捕へ其船に送るべし

第二條

一、此港に來り商船鯨漁船の爲め上陸地三箇所定め置く其一は下田其一は柿崎其一は港内の中央にある小島の東南に當る濱邊に設くへし合衆國の人民必ず日本官吏に對し叮嚀を盡すへし

第三條

一、上陸の亞墨利加人免許を請すして武家町家に一切立寄るへからす但寺院市店見物は勝手次第たるべし

第四條

一、徘徊の者休息所は追て其爲旅店設候迄で下田了仙寺柿崎玉泉寺二箇寺と定め置くべし

第五條

一、柿崎玉泉寺境内に亞墨利加人葬地を設け籠略ある事なし

第六條

一、神奈川にての條約に箱館に於て石炭を得べきとあれど其地にて渡し難き趣は提督ペルリ承諾致し箱館にて石炭用意に及はざる時は其政府に告くへし

第七條

一、向後兩國政府に於て公顯の示告に蘭語譯官居合さざる時の外は漢文譯書を取用する事なし

第八條

一、港取締役一人港内案内者三人定め置くべし

第九條

一、市店の品を選ぶに買主の名と品の價とを記し御用所に送り其價は同所にて日本官吏に渡し品は官吏より受取るへし

第十條

一、鳥獸遊獵は都而日本に於て禁する所なれば亞墨利加人も亦此制度に服すべし

第十一條

一、此度箱館の境日本里數五里と定め置くも其地にての作法は此條約第一條に記す所の規則に倣ふ

べし

第十二條

一、神奈川にての條約取極の書を取越是に答ふるには日本君主に於て誰に委任有共意の儘たるべし

第十三條

一、茲に取極め置きし所の規定は何事によらず若し神奈川にての條約に違ふ事有共又是を變る事なし

右條約附録エゲレス語日本語にて取認め名判致し是を蘭語に翻譯して其書面合衆國と日本全權双方取替はすもの也

單に和親條約のみに止まり、未だ通商條約の程度には達せないのであるが、幕府としては破天荒の一大事業であつた。

この神奈川條約の締結せらるゝや幕府は四月九日を以て左の如く布達した。

此度渡來の亞墨利加船内海を退帆いたし候然る處滯舶中彼是自儘の所業有之候より意外の兵端を相開き候儀も難計候に付夫々御固仰付けられ候へども船軍の御備向も未だ御整ひに相成らざる折柄なれば餘儀なく平穩の御處置に成置かれ彼是志願の内漂民撫育並に航海往來候砌り薪水食料石炭等

中欠乏の品々被下度との儀を御聞届に相成候處場所の取極無之候ては何國の浦方へも勝手に渡來し不取締に付豆州下田港松前の箱館に於て被下候積に候當今不容易御時節に付兼て被仰出も有之候通り質素節儉を相守り此上海陸の軍事一際相勵み若し非常の儀も有之候は速に本邦の御武威相立候様心掛けらるべく候

これは、幕府の立場の苦衷を吐露したるものと見るべきであり、或る意味に於ては失政の辯護と見るべきであるが、眞意は外國即ち敵國といへる思想が儼存して居ることは蔽ふべからるのである。

日米條約締結に次いで、魯、英、蘭の各國は米國同様の條約を要求し來り各其目的を達した。日米條約を掲げたと同じく各その締結せられたる條約を掲げんに

日本國大不列顛國約定

日本大君の命を請たる長崎奉行水野筑後守御目付永井岩之丞と東印度及び其近海の英國軍艦を指揮する第三等水師提督ナイト(爵名)ゼームス、スチルリングと同意約定する條々左の如し

第一條 長崎箱館の兩港を英國船修復薪水食料其外都て船中必需の貯品を供せん爲め開くべし

第二條 長崎は右のため今より開き箱館は水師提督當港を出帆の日より五十日後に開くへし尤も右

兩港の法律規則は都て聽從すへし

第三條 暴風雨の爲に困難し或は不得止時のみは日本政府の免許を受けず前條に取極し港の外他港へ入津するを許すへし

第四條 日本の港に入船する英船は日本の法律に従ふべし

第五條 他の外國の船或は人民の爲に今開きたる港或は此後開くべき港に於ては英國の船並人民も其港に入津し且最も恩惠を加へらるゝ國に與へらるゝ利益は同様之を受くへし然れ共日本と先前より交際を存する和蘭並支那に與ふる利益は常に此例に非ざるべし

第六條 此約書確證の上本書は日本大君と英國女王の爲め今より十二箇月の中に長崎に於て取替すへし

第七條 此約書本書爲取替相濟たる上は日本に來る高官誰にても此約を變更する事なし

右證據として於長崎此書に手記調印する者也

嘉永七年甲寅八月二十三日

千八百五十四年十月十四日

水野 筑後守 花押

永井 岩之丞 花押

ゼームス、スチルリング 手記

日本魯西亞國通好條約

日本國と魯西亞國と今より後懇切にして無事ならんことを欲して條約を定めんか爲め魯西亞ケイツルは全權アヂユタント、ゼネラル、フェイス、アドミラル、エフイミユス、プーチヤチンを差越し日本大君は重臣筒井肥前守川路左衛門尉に任じて左の條を定む

第一條 今より後兩國末永く眞實懇にして各其所領に於て互に保護し人命は勿論什物に於ても損害なかるべし

第二條 今より後日本國と魯西亞との境「エトロプ」島と「ウルツプ」島との間に在るべし「エトロプ」全島は日本に屬し「ウルツプ」全島夫より北の方「クリル」諸島は魯西亞に屬す「カラフト」島に至りては日本國と魯西亞國との間に於て界を分たす是迄仕來の通たるべし

第三條 日本政府魯西亞船の爲に箱館下田長崎の三港を開く今より後魯西亞船難破の修理を加へ薪水食料缺乏の品を給し石炭ある地に於ては又是を渡し金銀錢を以て報ひ若し金銀乏き時は品物にて償ふべし魯西亞の船難破にあらされは此港の外決して日本他港に至る事なし尤難破船に付諸費

あらは右三港の内にて是を償ふべし

第四條 難船漂民は兩國互に扶助を加へ漂民は許したる港に送るべし尤滯在中是を待つ事緩優なりと雖國の正法を守るべし

第五條 魯西亞船下田箱館へ渡來の時金銀品物を以て入用の品物を辨する事を許す

第六條 若し止む事を得ざる事ある時は魯西亞政府より箱館下田の内一港に官吏を差置べし

第七條 若し評定を待つべき事あらは日本政府是を熟考し取計ふへし

第八條 魯西亞人の日本國に在る日本人の魯西亞國に在る是を待つ事緩優にして禁錮する事なし然れ共若し法を犯す者あるは是を取押へ處置するに各其本國の法度を以てすべし

第九條 兩國近隣の故を以て日本國にて向後他國へ許す處の諸件は同時に魯西亞人にも差免すべし右條約

魯西亞ケイヅルと

日本大君と又は別紙に記す如く取極め今より九箇月の後に至りて都合次第下田に於て取換すべし是に因りて兩國の全權互に名判致し條約中の事件是を守り双方聊違變ある事なし

安政元年十二月二十一日

魯曆千八百五十五年第一月二十六日

筒井 肥前 守 花押

川路 左衛門 尉 花押

ユフイミユス、プーチャチン手記

日本國魯西亞國條約附錄

魯西亞國全權ゼネラル、アヂユタント、フイース、アドミラル、エフイミユス、プーチャチンと日本國委任の重臣筒井肥前守川路左衛門尉相定むる所の條約附錄

第三條 魯西亞人下田箱館に於て市中近邊自由に徘徊することを許すと雖も下田は犬走島より日本里數七里箱館に於ては同五里を限とす尤寺社市店見物且旅店取建迄は定むる所の休息所に至ると雖も人家には招待なくして決して立入る事を許さず長崎に於ては追て他國の爲に取極る所に從ふべし且港毎に埋葬所を取極め置べし

第五條 日本にて役所を定め置品物渡方並魯西亞人持越たる金銀貨幣品物も其所に於て取扱ふべし魯西亞人市店にて選みたる品は商人賣直既に應し船中持渡の品を以て辨すべし尤役所に於て日本役人取計ふべし

第九條 何事に依らず外民に許す所は魯西亞人にも談判なくして一同差許すべし
右附録の事件條約本文同様是を守りて違失なき爲兩國の全權名判する者也

安政元寅年十二月二十一日

魯曆千八百五十五年一月二十六日

筒井 肥前守 花押

川路 左衛門尉 花押

エフイミユス、プーチヤチン手記

更に安政四年九月七日（一八五七年二十四日魯西亞國帝二世アレキサンドル即位第三年十月十二日）長崎に於て勘定奉行兼長崎奉行水野筑後守、長崎奉行荒尾石見守、御目付岩瀬伊賀守と魯西亞副水師提督兼エード、テ、カムプ、ゼネラル、コイント、ユーフキミユス、プーチヤチンと談判し追加條約二十八條を議定して居る。其の全文は略するが文中に碇泊税の規程もあり、また、

第十四條 若し魯西亞の商船鴉片を日本國に輸入致し候節は其荷物は取上犯人は右有害の商業を嚴禁する魯西亞の法度に從て處置致し可申事

第十六條 總て開化の國にて遵守する局外中立の條理に由り交戦の兩國局外國の港に在ては其敵船

を攻撃する事能はされは魯西亞と外國と戦争ある時に當り魯西亞の軍艦は日本港内に滞留する敵船を攻撃致す間敷事

といへる箇條もある。

和蘭は安政二年十二月二十三日（一八五六年一月三十日）長崎にて調印したるにて、その冒頭に

日本和蘭兩國往古より通誼彌固からしめん爲

御國初に和蘭國へ賜りし信牌も有之に據り長崎奉行荒尾石見守川村對馬守御目付永井岩之丞淺野一學和蘭國王の大全權於日本和蘭領事官リツトル、デル、オルデ、ファン、ネードルランヅセン、レ
イウメーストル、ヤン、ヘンデリツキ、ドンクル、キュルシユスと決着の取極書

とありて他の諸國とは特種の地位にあるといふ譯にて首として出島に關する規定にて全篇二十七條より成り二箇年の内長崎にて批准交換すべきこととなつて居る。

安政四年八月廿九日更に追加條約四十箇條を議定した。これにも

第十四條 阿片は日本國禁に付日本人へ一切相渡間敷事

といへる條がある。

以上が、我國最初の條約であるが、その談判の衝に當りし我外交當局の國際的智識は不充分なるは勿

論であるが肝腎の通辯の任に當りし通事さへ、その後の第二次下田條約協定の際のハリスの日記に
此際最も困難を感じたるは日本通譯官の蘭語智識未熟なるが爲めに、文書の蘭譯に煩雜なる論議を
生じたる事なりき、抑も彼等の蘭語は、單に日本に來航せる蘭國船乃至商人等より不完全なる傳習
を受けたるに過ぎずして、其用語は少くとも二百五十年前の蘭語に限られ、近世創定せられたる。
國際公法上の術語は一切之を知らず。故にフュースケン氏の作成せる蘭譯文書を見るも、精確に其
意義を解する能はず、猜疑の念從つて起れるが如く、遂に日本の原文を一字毎に蘭譯して其の順序
を全く日本語のまゝに排列したり、しかも日蘭文法の差異を無視したる結果何等の意義を爲さざる
蘭譯文を作成するに至れり、余は此誤解を釋くに非常の苦心を要したりき。

との記事がある。二百五十年前の蘭語といふのであるから、以て當時の國情を知るべきである。
ハリスの日記十月二十五日の條に

本日副奉行來訪我國と歐洲各國との條約書を借覽せんことを求む余は之を諾して其故を問ふ彼れ曰
く之を日本文に翻譯して當路者の參考に資するなりと惟ふに英語と蘭語の兩辭書に依りて日本文に
譯するの迂路を採らざるべからざるが故に此事業彼等に對して頗る困難なるべし云々
との一節がある。當時は我國條約の參考材料を得るさへもなか／＼困難であつたのである。

しかし、斯る時勢となつたのであるから、國民の國際智識は漸々に發展し來つたのである。

それには歐米文化の輸入、新學の發達が、その原因ではあるが、それも最初は、自然科學の領域で、
兵學、醫學、理化學等の智識は輸入せられたのであるが、これは、異國情緒の好奇心から進んで、奇
器珍物の供給地、珍談異説の發生地ぐらいの考へからで、國としての智識はこれに遅れたのである。
これが後になり外國の事情が明らかとなつても、西洋は器械の智識が勝るが、道德方面は我國に及ば
ずとの謬見となり、これが再轉して、明治以後の物質文明のみの輸入が今日の危險思想の萌芽である
との脱線論が今猶ほ有力者間に唱へらるゝ所以である。

その國際觀念の發達を促したる近因は、萬國公法と阿片戰爭である。

第三章 萬國公法思想の移入

外國交渉となると、先方の委員は、必らず萬國公法に云々といふ辭を振り舞はされ、何が何やらサツバリ解らぬながらも、これではならぬと研究し出したのが幕府の外交當局であつた。即ち外國奉行の處には、早くからホキートン、フキリモール等の著書が在つた。

ホウキートン、又はフキリモール等の著書を字典と首引にて少々讀囓つたれども、其書は英文に非ざれば則ち荷蘭文にして、佛文には非ざるなり（懷往事談一三一）とは、安政六年より外國奉行支配通辯となつて居つた福地源一郎の實歴談の一節である。

安政四年（一八五七年）米國領事、タウセンド、ハリスが國書捧呈の爲め江戸に至るや、我が接伴委員（土岐丹波守頼旨、川路左衛門尉聖謨、井上信濃守清直、鶴殿民部少輔長銳、永井玄蕃頭尙志）等はハリスを訪ふて、國際法に關する質問を爲して居る。

「ハリス日記」十二月二十一日の條に曰く「各接伴委員等は余を訪問して二三の質問を發したり、彼等の質問の要點は全權公使を外國に駐割せしむるの目的、其義務及び國際公法上に於ける權利の三點なりき、斯の如きは國際公法の初步に屬するを以て、余は極めて鄭寧に之を説明したり、余は此質問に附加して、公使が駐割國の朝廷に對し、不法の言動ありし場合に、國家の執るべき處置を説明して曰く外國公使が其駐割國政府を侮辱したるときは、政府は該公使との交渉を斷絶し、其歸國を命ずるを得べし、而して斯る場

合には政府より公使自身の政府に對して彼れの行爲を訴へ、彼れの召還を要求するを常とすと、接伴員は更らに通商の性質、及余が過般政府の官吏が、私人の貿易に干渉すべからずと云へる意味に付て問ふ所ありしが、何れも余の懇篤なる説明を聞きて、了解したるが如くなりき、彼等は自由して曰く余等は斯る問題に就て、全く無知識なること小兒と同じきが故に、貴使が忍耐して余等を教へられんことを望むと、斯くて彼等は凡て余の説明に向つて充分なる尊敬と信用を拂いつゝあるを明言したり、茲に於て余は彼等に通商條約の基礎となるべき條項を記したる文書を與へ、且つ各條に亘りて詳細なる説明を加へたる後、彼等が歸宅後此問題に就て熱心なる攻究を遂げんことを望みたり 斯くして三鞭酒を饗應せしに、彼等は大に之を賞讃したり」云々。

そのハリスの答の中に公使は萬國普通の法（國際法）に従ひ取扱ふとありしより、

- 萬國普通之法と申すは如何様の義に候哉
- 不殘申上候ては大部之書程有之候得共、先手短に手摘一通可申上候
- 大法は差置、國之法を以縛し候義無之を第一與致し候
- ミニストル之差免無くして、館内へ外人不爲立入法に有之候、且又家族之者に至る迄其内之法に被縛儀は無之候

○住居候處者、一國に對し候得者狭小に候得共、館内者都而自國同様に心得居申候。とて治外法權の説明となり、

○交易條約と申者、只今迄缺乏の條約を交易之條約に致替候迄之事與申意に候哉

○神奈川に於て彼理取結候條約、和親之廉に御座候。西洋諸州皆和親より交易致し候故、右を基と致し交易之條約取結申度心得に御座候。

○今般條約御取結被成候而も、和親之義に聊相動き候儀無之、尤交易條約御結候得者、港も唯今迄之通に而者不相成候間、是非添港等御開可有之與、申上候儀に御座候。

とて貿易條約の事を叮嚀に説明した。

猶ほハリスは、老中堀田備中守邸に於て世界の大勢より説き通商貿易の必要を述べたる内に

一、合衆國と條約被爲成候は、御國に於て外國と條約結ひ成之初而之趣故、大統領に於ても御國之義者、他國と違ひ、親友と相心得居申候。

一、大統領は、戰爭に不至直に敬禮を盡し、條約相結候様致度義に御座候。

一、大統領心願に而者、合衆國と堅固之條約御結被成候は、必外國も右を規則といたし御心配之義等者、向後決而有之間敷奉存候。

一、大統領義、御國之譽を不落、敬禮を盡し、條約取結、御混雜無之様心掛居申候。

一、壹人と條約御結ひ被成候事、品川沖へ五十艘軍船引連參り候者と條約被成與者、格別之相違に御座候。

一、國々より條約之爲、使節差越候共、世界第一合衆國使節者如斯御取極相成候與被仰聞候は、決而其上彼是と申間敷候

とて條約締結の必要を述べ、猶ほ

凡そ外國に對して或る讓歩を求めんと欲せば、適當なる時機と理據とを具有せざるべからず。

即ち余の如き特に通商條約締結の爲めに來れる外交官を排卻して、妥協の時機と理據とを失ふと

きは、他日有力なる船隊の來航壓迫を受くるに當り、到底今日余の提出する如き穩和にして且つ

日本に有利なる條件を以て條約を結ぶこと能はざるに至らん(ハリス日記)

今や余は平和手段を以て通商條約を締結し、日本をして開國進取の新國是を確立せしめんが爲めに、特に一隻の軍艦をも率ひずして江戸に來れり。是れ日本の名譽を尊重し武威を以て開國を餘義なくせらるゝの究境を救はんが爲めなり。故に今日にありては、互に靄々たる和氣を以て、如何なる細少事項と雖も飽くまで討議研究して相互に都合よき解決を爲すを得べく、開國も漸進的に實行するの餘地を存す。然かも一たひ武力折衝に遷らんか、日本は多くの不利益を忍んで他の要求に屈從せざるべからざるに至らん(上同)

と述べ。「外國公使の江戸駐紮」「貿易の承認」「開港」を要求し、滔々二時間(或は六時間)に亘る大

演説を爲した。

此大演説は實に幕府の有司をして啓發せしめたので、近世史上の一大偉觀である。

斯る實際上の政治論を聞たるは、堀田閣老は云ふに及ばず、幕吏の俊秀と雖とも、實に臍の緒を切て初めての事なりければ、膽挫かれ魂奪はれ、茫然として迷夢の醒めたるが如き心地したるは尤の事なりき。堀田閣老を初として、松平河内守、川路左衛門尉、水野筑後守、井上信濃守、永井玄蕃頭、岩瀬肥後守、堀織部正等の諸士が大に悟る所あつて、後來開國の國是を執て百難に當りたる精神は此時のハルリスの演説に一痛棒を喫したるが故なりとは知られたり。但し當時の演説筆記を閲すれば、其中にはハルリスが自國の爲に謀たる所もあり、虚喝を交へたるもあり、聽者の愚に乗じて之を弄したる所もあるが如くなれども、大體上より觀察すれば、日本の爲めに信切に忠告したる卓説高義なりと云ふを余は躊躇せざる者なり（幕府衰亡論）

閣老以下各接伴員に至る迄、多大の興味と注意を以て終始靜肅に傾聽したり。中にも閣老は充分余の意を理解する能はざるに至れば屢々質問を提供して余の説明を求めたり（ハリス日記）

其始めて正式に國際法を歐羅巴の學校に學びしは、西周助（周、男爵）等一行の和蘭留學生である。

文久二年（一八六二年）幕府は和蘭に軍艦を注文し、同時に留學生を派遣した。一行は、榎本釜次

郎（武揚、子爵）赤松大三郎（則義、男爵）内田恒次郎（正雄）林研海、伊藤玄伯、澤太郎左衛門、

田口俊平、津田眞一郎（眞道、法學博士男爵）西周助（周、男爵）である。

一行中、西、津田は和蘭のライデン大學に入り、ヒッスリング博士に就き。法理學、國際法、國法、

經濟學、統計學を學び、慶應二年歸朝し。幕府に於て、西は萬國公法、津田は國法を講じた。後稿成

りて各之を上つた。有名なる、『萬國公法』『泰西國法論』は即ち是れである。

また榎本は海軍傳習中學びし、オルトランの「海上國際法」を至寶とし、五稜郭敗戰の際身に替へて官軍に贈りし美談は史上に有名である。

慶應元年（一八六五年）柴田日向守一行を英佛兩國に派遣するや。隨員福地源一郎は國際法研究の内命を受けたりしも、遂に成業するに至らなかつた。

余は江戸を發する前に於て、森山先生（多吉郎）の忠言もありたれば、此行に於て佛國にて萬國公法國際公法を學ぶべしと奉行より内命を受け、柴田も其議然るべし、併し表向き傳習生徒の様に成ては不都合ゆへ他人に目立ざる様に致すべしと達せられたりければ。巴里到着の後本務は、傍より手傳する位にて目的の修行に心を委ねたり。云々扱て巴里にてウエルニーに頼み、其紹介にて二三の國法學者に謁して教を乞はんと試みたりしに、彼學者先生は快く承諾し、さればとて課程時刻を定め、愈々其教を受け掛て見れば、余は先生が（假令英語にはお互に十分に通達せざるにせよ）其法律沙汰の解し難きに辟易し、彼先生も亦余が法律沙汰には全く無智無識なるには驚愕して、講義も説明も手の着かた無きに困難したり。其困難の末か、到底尋常の法理、及び國際上の歴史さへ知らずして、萬國公法修行などは思ひも寄らざる目的なり。依て先づ一通り國際上關係ある歴史を學ぶべし、其爲には英語にては不便なるが上に、外交の用語は佛語なれば先づ佛語の稽古より初め玉ふべしとの引導を被つたり。此引導は甲の先生のみならず、乙、丙、丁と紹介せられたる諸先生が、異口同音の説諭にて、ウエルニーさへも遂に同様の忠告を與へたれば、憐むべし外國方の一少年才子と云はれたる福地源一郎が、我こそは此行にて萬國公法の秘奥を學び、歸朝の上は雄辯を振ひ卓説を述べ外國の公使等を組豆禮讓の間に論折して、彼が借横傲慢を挫きて其膽を奪ひ其の心を寒からしめ、以て日本を九鼎大呂の重きに安んぜんと思ひ込たる

雄志大望は僅か數日間の試験にて忽に泡沫となり、轉一轉して佛語生徒と相成たれば、是よりロニーと云へる東洋僻の奇論士を頼みて佛語の稽古に従事したり。去れば余が此時の隨行は其結果が英佛再度の見物と佛語修行とに止まつたりき。然れども佛語を少し學び得たると、外國の事情を聊か知り得たるは、此行の利益なれば、猶已むには勝つたりき、(懷往事談一三〇—一三二)

されど才子の福地なれば、此時佛國の「亞米利加極東人種學會」から委員に推薦せられ。また。慶應四年に『外國事務』明治二年に『外國交際公法』(R. Martens, Diplomatic)を發行したのも此行の所産である。

翌年福地は國際法研究の爲め留學を命ぜられたしと出願したるも許されなかつた。

今一度再び洋行して益を得べしと考へ、國際法修行の爲め歐洲へ留學を命ぜられ度と云ふ趣意を、凡そ美濃紙二十枚程の長文に認め奉行中に呈して其事を請願したり。此建白請願は、歐洲外交の事情を述べたる名文卓説なりと賞賛せられたるが今日より觀れば全く誤解謬見にて國際は道理を以てのみ進退する者と斷定したる空論にてありき。其草稿が紛失して痕跡を残さざること實に偶然の幸なり然るに此請願も聞入れざりし。云々(懷往事談)

支那、同治三年(一八六四年)支那に居て幾多の漢譯書を出せる米人丁韋良(William Martin)が Wheaton の Elements of International Law を譯して『萬國公法』と題して出版した。その譯名に付しては

是書所錄條例、名爲萬國公法、蓋係諸國通行者、非一國所得私也、又以其與各國律例相似亦故名爲

萬國律例云、

とあつて、萬國律例ともいつて居つたが萬國公法の方が永く定譯となつた。

明治工學界の先進宇都宮三郎の談に曰く

其頃(元治)萬國公法が始めて來てまだ大阪に一冊しかない、ソレは漢文であつた。ソレを持つて往つて田中に(紀州藩奥祐筆田中喜藏)見せた、其前から色々西洋の話はしてあるし福澤先生の西洋事情のまだ出版にならない前の寫本など見せた。さうして先方は漢學者此方は無學だから聞きに往く、萬國公法などは自分には分らずドンなことが書いて有るかと申した。さうすると田中が彼れは實に大著述だ驚き入つたものだ、日本などは耻入つたことだ、日本も昔はこんなではなかつたけれど漸々悪くなつて仕舞つた、アレは大著述で豪いものだ。ソレから福澤氏の西洋事情も見た、西洋は感心なものだ。といふことになつて、最う充分に此方の物になつて來たから云々(宇都宮氏經歷談)

とある、以て如何に當時の識者に多大の感動を與へたかを知るに足るのである。

此書は翌慶應元年開成所にて翻刻出版した。

イ、萬國公法翻刻年代に付いては多少の疑問あり詳細は雜誌「新舊時代」第三號井上和雄氏「出版界の異彩萬屋兵四郎」同誌第四號、「萬屋兵四郎の事ども」、同誌第六號鈴木券太郎氏「萬國公法上梓の年につきて」参照、

ロ、此書は翌慶應元年に東京大學の祖校たる開成所で續刻出版せられたが、是れまで鎖國獨棲して居つた我が國民は始めて各國の交通にも條規のあることを知つたのであるから、識者は争ふて此書を読むが如き有様であつた（法窓夜話）

ハ、公法學の教師支那にわたり同治三年甲子のとし萬國公法といふ書を漢文にてしるし上木して世に弘めければ、日本にもわたつて慶應二年丙寅のとし江戸にて續刻なり人皆其書を見ることを得たり（新眞公法論）

此書は維新當初の開國方針を決するに重大なる參考書となり、また經典の如き權威を以て讀まれた。

之が明治になると全く別の意味で持て扱はれることになる、それは鎖國攘夷の旗幟を以て幕府を倒した明治新政府は、固より眞に攘夷を決行するに意なく、いよく天下を取てすぐ外國と交通することになるが、さて、その豹變の態度を何と天下に説明していかんものか一寸困つたのである。幕府に代つて新政府こそ本當に攘夷を斷行して呉れると信じたのに、其新政府がをめぐり外夷と交通するとは何事ぞと悲憤慷慨するものも随分多かつた、そこで新政府はいろいろ苦心した、その結果發見した一條の活路は外夷は禽獸にひとしいものと從來考へて居たが、能く調べて見ると必ずしもそうでない、彼等は宇内の公法を以て我々に接するといふて居る、然らば敢て之を排斥すべきものではないのみならず、我も亦正義公道を以て接するのが禮ではないかといふ理窟であつた、斯くしてやつと民間の不平を抑へるに成功したが、其處から自ら宇内の公法といふ一種の形而上學的規範が存在するかの如き觀念を生じたのである、そこで當時の人に取て公法は即ち天道といふが如きものであり、公法の書は一種の經典の類と看做されたのである、公法や天道やは儒書からも教へられた、併し新時代に應ずるには之では足りぬ、西洋で謂ふ公法を知らなくてはならぬといふことになり、斯くしてわが萬國公法は當時恰も宗教の經典の如き權威を以て多くの人々に讀まれたのであつた、（尾佐竹猛著「維新前後に於ける立憲思想」二八二頁参照）尤も右の如き考で見て失望したものもある、併し一寸讀んで見ると丁建良の譯書は當時の人をして成る程と首肯せしむ

るだけのものはあつた、云々（國家學會雜誌第四十卷第四號、吉野作造氏明治初期政治學關係文獻解題（一））

維新の當初、大隈八太郎（重信）が、佛英の外交官と論辯して下らず大隈をして外交家の名を成さしめた種本は實に此書であつて、また、其後幾多外交家の知識の寶庫であつた。

伯大隈は、嘗て我輩と語りて當時の事に及びしとき吾輩とても國際法の一通りは心得て居たと云へり。然れども彼の金科玉條とせしは事實に於て漢譯國際法の一巻ありしのみ。彼は此一書を縱横無盡に揮り廻はしたるならずんばあらず。其餘が彼が國際法の智囊は唯一のフェルベックあり云々。長崎の會議事務所は、各國領事に通告するに、王政維新の大義を以てし而して、漢譯國際法に準據して關稅を徵收す、兎も角も形式を具へたる外交府也。云々（劇的見地より見たる明治政府の十幕第一、長崎の會議事務所）

フルベッキ深く日本の文化を啓發せんとするの意あり、副島（種臣）大隈中野（健明）等に萬國公法を授く、これ實に我が國に於て萬國公法を傳ふるの始なり。云々（長崎郷土誌八七）

また此書は、始めて我國人に『權利』の熟語を教へ。其他後來法律語の範と爲つた語も多く。我法制史上に一新時期を劃した良書である。

『續徳川實紀』慶應二年三月の條に

一、萬國公法 六冊

右は内々松本良順に入御覽度旨に而、此方共迄差出候に付、咄合之上、御用掛衆伊豆守殿江御話申、此方共より内々入御覽候積に而入御覽。

とあり。小姓、木村備後守の日記『日新録』の、同年五月五日の條に
過日、良順より萬國公法。並寫眞。入御覽候ニ付

一、綾 織 二 反

右思召ヲ以無急度 御前ニ而被下、御禮直ニ申上候

とあるのは相對照したる記事である。此將軍の覽に供した萬國公法とは、六冊とあるから右の丁躰良
のものであらうが。其原著であるか、翻刻本であるかは不明である。恐らくは官板で翻刻したから之
を上つたものであらう。松本良順は、後の順(軍醫總 監男爵)である。

然るにまた『徳川幕府時代書籍考』慶應二年三月の條に

大久保一翁、萬國公法(米國丁躰良著漢 譯本一部六冊) 五部ヲ献ズ、二部ヲ御手元ニ留メラレ、三部ヲ用部屋ニ下ゲ
ラル。

とあるのも同一事項を指すものらしい。大久保一翁は、後の東京府知事である。「用部屋」とは幕府
内閣のことである。

横井小楠は、米國留學中の二姪に宛てた手紙の一節に

萬國公法と云書手に入候、是は原書はアメリカ(エイトン)之惠頓氏著書にて、歐羅巴各國の人物、諸國交際之

道を論辯いたしたる書にて、當今專流行之學問と存候。唐國にて翻譯、當春江戶開板、萬國交際に
は尤も需用にて、定て其許にても流行存候。其外此類之書様々有之。又此學術は定而一科に立候。
事に被存候。

とある。前述萬國公法譯書を入手したる喜びを報じ、並に之れが研究を勧めて居る。小楠の識見が時
流に擢んで居ることは此一事でも推測せられる。

慶應三年五月十一日、阪本龍馬より秋山某への手紙に

公法御送り(但萬國 公法) 難有奉存候そして活板字たり不申ざれば其不足の字は御手許より御頼か又ハ伏水

ニテ御相談、以前の板木師ニ御申付可被成下奉願候。

といふのがあり、同月二十六日茂田一太郎より後藤象次郎宛の手紙には

萬國公法に於て、若、出金の振合に相決し候は、拙者章鑑渡し置き其時より五箇月限に金相渡申候
といふのがあり、土佐藩でも萬國公法翻譯の擧はあつやうであるが、その結果はどうなつたかは不明
である。

扱前述西周助は、慶應二年九月、京都に派遣せられ。暇に乘じ萬國公法の譯本を刪正し。十二月廿
八日完成して上つた。その時の『上萬國公法譯本表』は堂々たる大文章である。中に

國是一定、朝綱大張、一視同仁之道、萬國平行之權、基礎既立、根柢自深とあるは、聊かクスグツたいが。幕府が開港の方針に確定せることが明瞭である。

曩時、奉命遊于荷蘭、就師而學焉科學政事。頃者依旨還于本邦、勵已而焉業專公法、首夏奉繙譯之命、季冬卒校正之業。茲謹而上之、庶幾於國家柔遠之洪圖、廊廡興化之宏謨、有裨補其萬一焉

慶應丙寅臘月二十八日

開成所教授職臣 西魯人誠惶誠恐味死謹白

と結んである。

此書は慶應四年夏『和蘭畢 萬國公法』と題し、四冊本とし京都書肆竹苞樓、瑞巖堂をして出版せしめた。

其凡例に

此書の原本は、吾か師なる人荷蘭陀の國來丁府の大學校にて博士の職なる畢洒林氏の口つから授けられたるを、余等親らかの石墨(當時鉛筆を斯くいふ)もて書きとれるものにそありぬる。其體裁は固より初學に便せんとて設けられつるものにもあれば、大綱を提げて網の目の擧るか如く、事は倫をもて叙し、論は序を逐いて發し、勉めて讀む者の思ひを攝るたつきを宗とし、一つには學者の記性をも

助け、また一つには試問の次第にも便りなれかしとものせられたるなり。近き頃、官にて美利堅人、丁躰良か譯せる漢文の萬國公法を翻譯せられたり。そは其原書をは。かの有名なる美國の國使惠頓氏撰はれぬるものにて、それいとも好本たるは論を待す。こゝをもて諸國にて公論を判するに必其書に依頼て、規矩とも、準繩ともなせるほにて、かの外邦に國の國使とてまいる人も、また是に添ひて、公法の學びにとて四方に遊べる輩も是をし旅路の篋に貯はへもちて、時々參考には備へつるなり。されど其書の、もと初學の爲にとてものせるにはあらて、成學の人の資けにと選はれつるからに、義例を引き、據證を徵て、確に、實に、漏れ遺たる所なきを宗とせり。さるからに、初學の輩には、これを繙きたりとも望羊として涯際の見わくべくものあらし、況て翻譯はいと難き業にしあれば、大なる訛謬なくとも、意致に深淺の別と、文理に抑揚の差とあるは免れ難きものなるをや。されば初學の輩は、まづ此書を楷とも、梯ともなし。條規の類々を覺へ基を立て、礎を下し、しかして後に、彼此と考へ合せて事例にも通じ、典故にも明らかになりなば、いと物の序を得て、學の道容易かるべくなんあるめる。云々

とありて、丁躰良譯の分は初學に解し難いから、平易なる文にて此書を著はしたといふのであるが。

其開卷第一に

萬國公法は法學の一部にして、萬國互に相對し乗ることを得るの權と務めざることを得ざるの義とを論ずるものなり

とある如き書振りであるから、當時此書を読むものも猶ほ非常の難解であつたらう。況んや此書を著はす方の苦心の一方ならざりしことは想像に餘りある。

此書と同じ頃に大阪に於て『萬國公法譯義』四卷が發行せられた。これは丁隲良の分を堤穀士志の和譯したもので、

コノ譯本ハ、世俗ニ通ズル專要トスレバ、往々閭閻通用ノ言語ヲ雜ジヘ、頗ル雅馴ナラズ。大雅ノ君子ハ直ニ原著ニ就キテ觀ルベケレバ固ヨリ是等ノ重譯ヲ待タズ。

とあり。西の分よりは平易の筆致である。第二卷第二章第十三節迄で、其後は出版は無かつたやうである。

此年五月、瓜生三寅『交道起源、一名萬國公法全書』を著し京都竹苞樓より出版した。其序に

一日門人山岡次郎太、來告曰、米利堅人丁隲良曩在支那譯萬國公法一書。然其書約略言不盡意者居多、是以世人往往苦其難了解、願師就其原書而改譯之。則僕受而筆之。然則 天子叡明雖邇言必察、況今 天子有事於柔遠、是書之成或有少補於天地萬物和育之道亦未可知焉。寅善其所請、謹譯

交道起源一篇。蓋亦感泣乎盛事之所致而已矣。

時慶應四年戊辰端午前一日、越州布衣臣瓜生寅三寅謹誌于知彼知己齋北窓下

といふ一節がある。漢譯では原意を盡すに足らずとして、原著より譯したので其原著はホキートン著ローレンス補の分である。此書『インタナショナルロー』を『交道』と譯し。萬國公法と譯しなかつたのは注意すべき點である。されど一名として萬國公法の名を存してあるのは後年箕作麟祥が始めて國際法の譯語を作りしときに一名萬國公法といひて舊稱を存したのと同じ用意である。

萬國公法といへる譯語の創案者たる丁隲良が、其語を捨て、單に『公法』の語を用ひたのは、光緒三年(明治十年)で。箕作麟祥が『國際法』の譯語を造りしは明治六年であるのに、瓜生は始めから『萬國公法』の語を用ひずして『交道』の語を用ひて居るのは一見識である。只だ此語は世に用ひらるゝに至らず、此書もまた世より忘れられたが『ユスゲンチウム』を『萬民の公道』と譯し、また此書の序文に。天地之間人物之生各有所賦之性理而施之於日用事物之間是謂之道。然至人之氣稟與國之風習或有不同著欲其不同者同之則擾天地之太和、非是所謂天下達道也。故各國遣使通情品節之取其中庸以爲天下之公法各國盟而守之、即是萬國公道所由而起也。

との一節の思想が五箇條の御誓文の

舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クヘシ
の一條に影響して居ることは注意すべき點である。

拙稿「維新前後に於ける立憲思想」第九章第二節第三項參照

此書は第一章第十二節迄を一巻として發行したるも其後は出なかつたのである。

以上の如く同年に三大著の出たのは學界の壯觀ではあるがこれは永き間の必要に迫られて居つた處へ、更に非常の大變革たる維新の年で、特に開國を聲明せられたときであつたから、此の如き續出を見るに至つたのである。

即ち、慶應四年一月に開國を布告した一節に

(上略)是迄於幕府取結候條約之中弊害有之條件々、利害得失公議之上御改革可被爲在候。猶外國交際之儀ハ、宇内之公法ヲ以取扱可有之候間、此段相心得可申候事

とありて、こゝでは『宇内之公法』といふ熟語を用ひてあるが、翌月、外國公使の來朝を許されしときは

一時幕府之失錯トハ乍申、皇國ノ政府ニ於テ誓約有之候事ハ、時之得失ニ因テ其條目ハ可被改候得共其大體ニ至リ候テハ妄ニ不可動事、萬國普通之公法ニシテ今更朝廷是ヲ變革セラレ候時ハ却テ信

義ヲ海外各國ニ失ハセラレ、實以不容易大事ニ付、不被爲得止、於幕府相定置候條約ヲ以、御和親御取結ニ相成候。既ニ先般御布令被爲在候上ハ、皇國固有之御國體ト、萬國之公法トヲ御斟酌御採用ニ相成候ハ不被爲得止御事ニ候、云々

とあり、これより『萬國公法』の語が用ひられたのである。

そこで正月十九日、明治政府、劈頭の難件たる備前兵が英人を傷げた事件の廟議に際しては

公使より之來書翻譯せしを上參與、公卿之内に而高聲に被讀上げ、夫より下參與之面々一人つゝ列を進み意見及言上處、何も大同小異に而、歸する處萬國之公法に任すより外無之との趣意なり、(中略)下參與は及退席、堂上方之論に時刻を経て不決に、下參與再出、屢及催促處、岩倉殿より堂上方一人つゝ質問に而、漸くにして決し、下參與へは何れも建議之通り萬國之公法に被任段被申聞云々(戊辰日記)

とて盛んに萬國公法は振り舞はされて居る、がその所謂萬國之公法に任かすとの内容の意味は薩張り解つて居ない。國際法の知識も随分怪しいものであつたらう。

更に同月二十三日は會計事務總督より、三百萬兩の國債を募集するの布告に

國債とし萬國普通之公法を以、可及返辨決而後日之難澁不相成様可取計候無懸念早々調金之儀會計

事務裁判所へ可申出事

といふのがある。内國債の償却は國際法に據るといふのであるから、國際法なるもの、概念を如何に廣汎に解して居つたかを知ると同時に、當時は國際法流行で何事にも此語を用ひなければ受けられなかつたことが解るのである。

それからまた同年二月、松平慶永の「王師ノ東下ヲ止メンコトヲ請フ」の上書の一節に

今般外國御交際之上に付而も今度御處置、萬一公法被爲誤候而は實に御大事と奉存上候。兼而申上奉り候通り外國は當今條理分明、公法を以所分仕候、伏罪謹慎之上に而も猶御征討と申儀、外國人如何論じ可申哉云々

といふのがある、萬國の公法に據り、開國の方針を決定し外國公使の參朝を許されんことを建議(末章參照)した慶永の公法觀は斯の如くであつたのである。

更に右の上書と相對照すべき事柄がある、即ち同年四月の『戊辰日記』に

西郷吉之助、曾て英國公使に會せしに、公使徳川公之處置を問ふ故、西郷答に、大逆無道罪死に當るを以てす、公使云、萬國之公法によれば一國之政柄を執りたる者は罪するに死を以てせず、況や徳川公是迄天下之政權を執りたる而已ならず、神祖以來數百年太平を致す之舊業あり、徳川公をし

て死に抵らしむるは公法にあらず、新政に此舉あらば英佛合同、徳川氏を援けて新政府を伐つべしといへり、西郷大に驚愕して爾後宥死之念を起せしとぞ

とある、右の慶永の上書と同趣旨である。英公使がこんなことをいつたとは到底信ずべからざる説ではあるが、同年八月十七日、西郷より板垣退助宛の手紙の内に

只今の行掛にても公法上より押詰候へば可討の道理は可有之事に候へども云々

といふのがあるから、多少似通つた話が出て、談餘、國際法論も出たものと見へる。

此の如き時勢となりては、國際法の思想は不充分ながらも普及し、市井の間にも之を口にし筆にするものも生ずるに至つた。

イ、慶應四年閏四月、江戸浪人の檄文と、いへるものの末尾に

萬國ノ公法ニモ伸冤ノ師アルニアラスヤ、若余輩ノ議ヲ以テ公ナラストスルモノアラハ、日月ノ照覽スル處邦内ハ論モナシ此ヲ

萬國ノ公議ニ附シテ其至當ヲ決スヘシ云々

と云ふ一節がある。

ロ、江戸城明渡の前、上野の覺王院が、駿府に至り大總督參謀と交渉の際、覺王院の語中に、條理立タザレバ萬國へ公法ヲ推及ホス事能ハズ云々

とある。僧侶迄此言を爲すに至つたのである。

ハ、其頃は既に聊か洋書も讀みて、平生は萬國公法がどうで御座るの、外國交際が斯々で御座るの、國家は云々、獨立は斯々など、

讀嚙り聽嚙りにて隨分生利なる説を吐て、人を驚かし以て自から喜びたりしも、今や己れ自から身を其境に置に際しては、全く無學無識と成りて後患が如何であらうが、將來が何とならうが更に頓着するに違なく、只管徳川氏をして此幕府を失はしむるが残念なりと云ふ一點に心を奪れたり云々（懷往事談一八五—一八六）

ニ、其愚弱ニシテ用ニ不立ル者ハ夫々ニ教諭シ業ニ附各其處ヲ得サシムル是レ天帝造物主ノ命ニ隨フ也所謂公法ナリ先ヅ萬國公法ヲ行ハル、思召ニヨルハ國內ノ公法ヲ先務ト奉存候云々萬國交際公法ノ實行相立惣テ萬國御處置ノ道モ急度可下奉存候云々（明治元年鹽川廣平言上書の一節）

ホ、廣瀨自齋の慶應四年九月三日の上書の一節に「萬國公法御採用追々無不備」云々とある。

へ、「江戸へ来てよりは追々見聞も廣まり云々殊に漢譯の萬國公法などを見るに従ひ云々」これは又太郎（津田出）が彼の萬國公法を讀了つた時其本の終に書付けた跋文である。

公法非有實力不行也以之爲仁者爲造化之主宰所取以之爲暴者爲其所棄然其力不能爲暴者又終不能爲仁余故曰公法非有實力不行也設使主宰有此力公法之偏行於天下其如視諸掌乎（壺碑、津田出傳）

こういふ風であつたから萬國公法とは、永く萬國に通ずる純理といふ風に解釋せられたのも無理もないことである。

即ち其後でも薩藩の家老で一人物であつた小松帶刀が『萬國公法和解』に題して

高山連天海月圓 一條大路浩無邊 君不見惠氏見解最卓絕 務除蹊徑去私偏 坦埴始見經

世界嘉爾拮据梓 此編 嗚呼蠡測唯自小 弱肉強食禍蔓延 願去私欲存公法 保護蒼生萬期年

といつて居る如く、東洋に於ける天道の思想が即ち萬國公法であるとの説明が頭に入り易かつたのである。此の如きは國際法の正解ではないが、國際觀念の發達に大なる寄與を爲したことは勿論である。

明治三年に大學規則を制定せられたときの科目に『萬國公法』があり、明治四年京都小學校の課目の中に『萬國公法』があり、延岡、松江、出石、田邊、淀、三日市、神戸、金澤の諸藩、武藏國北多摩郡布田郷學校、伊勢國度會學校、肥前國福江本校、郷校等に於て、萬國公法を教科書又は參考書として採用して居る。

明治三年には、鹿兒島藩で、重野安釋譯述で、『和譯萬國公法』を出版して居る、これは丁建良の分の原文を載せ和譯文を載せてあるが、第一卷の第一章及び第二章が出た丈けである。

その一節に虎哥（Hugo Grotius）の説の註解に

虎哥ガ此論孟子ノ性善良知ノ説ヲ本トシ終ニ王陽明ガ心ヲ師トスルノ論ニ歸着スとある。

明治九年に、高谷龍州の註解で『萬國公法蠡管』が出て居る、これには、中村敬宇の序に

萬國公法者。以公是非正私是非之具也。一家之私是非者。爲國法而屈焉。一國私是非者。

爲天下之公是非而屈焉。於是乎。強不得暴弱衆不得悔寡。大不得凌小。而萬國各傳

以相_ニ安_キ無事。公法之有_レ裨_ニ於_レ治化。豈不_レ大乎哉。云々
とあり、それより諸國私戰を止むるの議の無いのは一大缺典であるとし。其徴候も見ゆといひ
嗚呼公法之學。日月加_レ精。完喜具備。以致_下我地球美樂如_ニ天國_ニ吾輩庶幾及_レ之乎
と結んである。

その前年明治八年には、大築拙藏が、ホイートンの原書から第四卷第一章を譯し『萬國公法』と題し、別に『始戰論』と割註をして出版して居る。これは司法省の命に依り和譯に従事して居るうち、臺灣征伐が起り必要上開戰の部を譯したのである。

その後全譯を終り、明治十五年に『萬國公法』として出版し明治十七年には、丁韋良の『陸地戰例新選』を吉田賢輔が訓點を附して出版して居る。

また、此頃、『萬國公法手録』が、西周先生譯稿として出版せられて居る。戰時公法を主として譯したるものにていづれも、時局の必要から出たものらしい。しかも、この西、譯の分は、陸軍大學(?)に講義したものらしい。

この系統とは別に、明治六年三月、箕作麟祥、ウールジの著を譯し、『國際法一名萬國公法』と題して出版した、これ國際法といへる譯語の始めである。其書の例言に曰く

此書ハ米利堅エールコルレヅ學館ノ教頭テオドルウールジー氏ノ著ハス所ニシテ千八百七十二年同國紐育鑛行ニ係リ原名イントルネシヲナルロウト云ヒ各國交際上ノ通理條件ヲ記セシ書ナリ而シテ此學科ノ書ハ曩時米人丁韋良氏漢文ヲ用ヒ同國ノ人惠頓氏ノ書ヲ譯シテ始メテ命スルニ萬國公法ノ名ヲ以テシ其後又我カ西氏荷蘭人畢洒林氏ノ口授ニ成ル稿ヲ上梓シ亦萬國公法ト題ス故ニ其名廣ク世ニ傳布シテ恰モ此書普通ノ稱タルカ如シ然レトモ仔細ニ原名ヲ考フル時ハ國際法ノ字允當ナルニ近キカ故ニ今改メ國際法ト名クト雖トモ先輩ノ命題余カ管見ノ全ク空フス可キニ非ス故ニ萬國公法ノ字ヲ存シテ此書ノ一名トス
とある

明治七年の東京開成學校(帝國大學の前身)の教科には『列國公國際法』となつて居るが、明治十年には獨逸ヘフトル著を荒川邦藏、木下周一、が譯し『海萬國公法』と題して司法省より出版して居る。箕作の譯語は未だ司法省に認められて居なかつたものと見へる。此年(光緒三年)丁韋良は吳爾璽(ウールツ)の著を譯し『公法便覽』と題し(翌十一年妻木頼矩等續)。明治十三年(光緒六年)に丁は步倫(Bluntschill)の das moderne Voelkrecht als Rechtsbuch を漢譯し『公法會通』(翌十四年岸田吟香續)と題し、いづれも單に公法と稱して居るが、これは