

Title	同教法制の源流(一)
Sub Title	
Author	飯田, 忠純(lida, Tada z umi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1921
Jtitle	史学 Vol.1, No.1 (1921. 10) ,p.113- 139
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19211000-0113">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19211000-0113</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 回教法制の源流 (一)

## 内容概目

一、本論文の趣旨

二、回教法制の直接淵源（經典と傳統）

（以上本號掲載以下嗣出）

三、回教法制の間接淵源、就中回教法學諸派

四、回教法に於ける外法繼受の概觀

五、回教法に於ける商法規並に貸借契約

六、回教法に於ける婚姻相續並に一般親族關係

七、回教法に於ける刑罰法規

八、回教社會に於ける奴隸制度

九、結 論

以 上

凡そ法理には固定的性質を有するものと流動的性質を有するものがある。蓋し法なるものを概念的に規定するならば、法は不可侵的自主的拘束意思であり、此の概念として規定された個々の部分表象たる意思内容が其目的の對象に従つて更に整齊せられ、無制約的調和の思想となつて顯現するのである<sup>(9)</sup>。此處に流動的性質といつたのを傳播的性質と言ひ換へてもよい。その法理の適用範圍が空間的に元域を離れる事のないのは、固定的性質を有するからであり、否らずして本來發達したる適用範圍を超えて更に空間的に大にその範圍の廣まりゆくものは傳播的性質の法理である。後者は人類交通の發展と共に評價的順應の結果として他國他民族の採用するところとなり所謂外法繼受の現象を生ずるのである。但だ其間に介在する諸種の事情に依り、時には其の法理の精神のみが傳承される事もあり時には法理の精神は勿論の事成文法として傳承される事もある。而して今日世上各國各地域に行はるゝところの諸種の法制法規は、之を仔細に點檢し零碎なる部分に即して彼此相較べる時は、全く外來の傳播的法理を繼受する事なく純ら固有法のみを以て成れるものは極めて希である。例へば近世獨逸私法は決して獨逸の地に本來發したる民族的法理觀念のみに基いてはゐない。今、中世以來の事情を詳説するが如きは姑く措く、單に其の要を摘んで言ふならば、第十六世紀の頃一度羅馬法を公に採用する事となつて以來此の新に採用せられたる羅馬法と古來より行はれたる獨逸法とが相助け相補ふの實があつた。コルプス・ユリス・キークーリス(Corpus juris civilis)を以て傳來した羅馬法學は、法典となるな

く但だ各人の記憶の中に存して慣習法として行はれ來つたところの中世的日耳曼法理が法學 (Jurisprudentia) を生まなかつたのに對して、獨逸法學なるものを促し、「到來し瞥見し勝利を博した」のである。即ち羅馬法は普通法として、獨逸固有法は特別法として大體適用され、其の結果、羅馬私法の學と獨逸固有法の學とが相對立し又た相融通した。しかし此の羅馬私法がそのまゝの姿で採用されたのは「獨逸民族の神聖羅馬帝國」の普通法的私法としてであつたので此の古帝國滅亡と共に、漸く特殊の成文法規纂の事諸地方に行はれ、其等の結果は一八九六年八月十八日公布の Bürgerliches Gesetzbuch 及びその施行法となつて現はれ、一九〇〇年一月一日を以て實施される事となり以後二回の變更を経て來たのである。從來、獨逸各地に效力のあつた私法はそれが普通法たるを特別法たるを問はず概ね地方的私法の法益を重じて特別の留保に關する明示なき限り此の法典に對して效力を失つたのであるけれども、一步進んで内容を考へて見ると此の獨逸民法々典に於ても羅馬法に職由する條規を少しとしないのである。然るに獨逸が羅馬法を採用する以前に於て歐洲諸國中羅馬法を採用せるものに伊、佛、蘭の三國がある。而して中世紀に於て前記歐洲諸國が羅馬法を採用するに方つては、伊太利に於ける羅馬法註釋學に本いたものが多いのである。折ふに伊太利に於ては第十二世紀の初め、ボロニア (Bologna) 大學の達識イルネリウス (Irnerius) を鼻祖として所謂註釋學派 (Glossatores) 起り、ブルガールス (Bulgarus) とルチヌス (Martinus) ヤコブス (Jacobus) フーゴー (Hugo) の四儒之を祖述し、純らユスチニアヌス法典の本文に就て註釋を加へ、特に皇帝對法王の係争に有力なる寄與を爲して神聖羅馬皇帝フレデリクス、バルパロツサの獎勵を受ける事多大であつた。バルパロツサは皇帝の權威を古羅馬の繁榮時代に引も

ござうとするホヘンシタウフェン朝累代の政略と踏襲するの結果として羅馬法學研究を鼓吹したのである。之に次で第十三世紀第十五世紀の交り方りて後期註釋學派起り、最も實務に通してをつた。然るに第十六世紀に至り佛蘭西の學術發達し、後期註釋學派の後を承けて凡そ百五十年間羅馬の法學が佛蘭西に流入する事となり、第十七世紀に至つて佛蘭西の法學者は信仰の相違を名として虐殺に遭遇し或は國外へ追はれ法學研究頓に衰へたが、放逐された學者は多く和蘭に於て羅馬法學を隆ならしめた。和蘭に於ける羅馬法學は第十八世紀にまで及び、國際法學の鼻祖フリーゴ・グロチウスの如きまた斯かる事情の下に生ひ立つたのである。而して獨逸法學が大規模に輸入されたのは實に佛蘭西の大學に學べる獨逸留學生が第十六世紀初頭に之を齎し來つたからであつて、それ以來先きに述べたるが如き事情となつたのである。かくの如く羅馬の法制は殆ど歐洲全土を席捲したが、それは延きて我國にも及んだのである。我國の法制は大化以後概ね支那法制を採用し、中ろ武家の法制が外法とは稍々獨立せるかの觀を呈して立てられたけれども此れとて全然固有法のみ依つたものといふ事は出來ない、明治以後に於ては、ナポレオン自身ユスチニアヌス法典に比類したといはる、ナポレオン法典(Code Napoléon)を借用した舊民法が實施には至らず一時『斷行論』『延期論』の論議が戦はされたのではあるが之に依て羅馬法の精神は立派に輸入され新民法編纂には大に參考となつたのである。而も今日尙ほ現行するところの我國の法制は多くは獨逸の羅馬的日耳曼的法制の趣旨を採用したものであるから此の意味に於て我國法制は羅馬法律を間接繼承したのである。實に『羅馬は三度世界を克服した』。十二表法(duodecim tabulae)以來混々として竭きざる羅馬法の流れは良に偉大なるものがある。しかし一方全く羅馬法と

は稍々別途に發達した英吉利法制の存する事を忘れてはならぬ。英吉利法は其の根源を古代に於て英國に侵入せる諸民族の慣習に發し、此の慣習が次第に發達して所謂 Common law となり、後にエドワァド三世當時に迫んで Common law の外に羅馬法の影響を受けた衡平法の發達となり、第十九世紀の後半に至つて兩法の融合を見たには見たけれども其の根幹を爲す英法は全體に於て羅馬法と異なる特質を示してゐるのである。

かくの如く一國一民族が外法を繼受する時には、其の模範法と繼受法との間には母法、子法の關係が生まれる。また獨逸法が我國現行法に對する如く、一つの繼受法にして更に他の模範法たる場合には祖先法、子孫法の關係となり、將て漸次外法受授が法系を作る事となる。一國一地方一民族の法律と雖も、要するにそれは共同生活を營む人類各自の意思に基く身體の動靜を支配する普遍妥當的準繩規矩である限り偶然にのみ生じてくるわけのものではない、實に共同生活の發達の事跡を反映するのである。故に各自が獨特の法理を有するけれども亦た共通の利益に相應するもの故、各種の人定法には相似點あるを免れ難い。此れ何等かの事由に依て法の繼受が行はれたものと解すべきである。かくの如くにして發達した法系の主要なるものとしては印度法系、猶太法系、回教法系、支那法系、羅馬法系、日耳曼法系及び英吉利法系などを擧げる事が出来る。猶太法と回教法とはバビロン法を一部繼受してゐるから之をセミト法系と見てもよいように一見感ぜられるけれども前者は初期に於ては希伯來法であり後期に於ては羅馬法が加はつてゐるのである。後者は此等の要素に加ふるに回教特有の事情が條件となつてゐるからそれらの點を看逃して考へる事は許されない。

猶ほ此處に附言すべきの一事がある。一般に法なるものは如何にして發生するのであるか、如何なる範圍に於て、如何なる活動を通じて發生するのであるかといふ事を問ふが如きは全然許されぬものである。素よりかゝる方面に着眼してこそ初めて概括的考究の役目を果し得るのであつて、隨て經驗的に個の事象を決定するのも量的に蒐集した結果の事なのである、けれども吾人が比較照合に依て掻集めようとする一切の法規は、之に對して、特定の内容を有する特殊の規範であり、具體的準則であつて、此等が如何なる手段方法に依り如何なる人々によつて新しい法規を創り出すのかを示すのである。されば法源に關する理論は此の點に於て、歴史的な法律體系に關する理論と何の差別もない。其の個々の命題も歴史的に制限された事情から起るのであつて之を以て亦た變化とも必然に相合ふのである。現實的内容に即して唯一の法規を先天的に妥當するものとして立てる事が出来ないといふ原則は、矢張り法源を研究する際にも又た現實法を吟味する時にも肯綮に中れるものである事を承認しないわけにはゆかない<sup>56</sup>。 "Χρηστικός τρόπος τῆς ἐπιτομῆς ἀποκατάστατος νόμου" といふエウリピデスの言葉は今日も尙ほ意味を失つてゐないのである。プリントに従へば、法律は先づ第一に自己自身に關する規定をも包含するのである<sup>57</sup>。洵に法律は自身が如何にして定まり變更され消滅し補充しゆく可きかに就て獨自な規準を具備してゐる。されば法律と假想された規範事實を行使したり之を引續き一様に適用したりして發達し來れる慣習法と、立法に參與した特定人の意識的活動が立てた制定法との限界も、現實的法規の特殊な歴史的に制約された内容の如何に依て具體的に定まつて來るものである事は明白なのである。而して其の間に民族的特長を商量する事が出来るけれども、其等の特長は、歴史的に發達し來つて又た變化推

移してゆくところの社會關係と相應するものである。法律の轉成を直觀的に理智的にアブリオリに構成すると同時にまた法律の展開を今度は精神方面及び物質方面から抽象しようと欲するならば、概念法學派<sup>(9)</sup>の撞着に陥らざるを得ない。吾人はまた自然法派にも歴史法學派にも趨く事は出來ぬ<sup>(10)</sup>。法の展開は毎に具象的・一回的形態の流れである<sup>(11)</sup>。

偕て中世紀回教法制が如何なる固有法に基き如何なる外法を如何なる事情に於て繼承したかといふ事を究めようとするのが此小論文の目的であるが、以上の如き確信は予の研究上の *Teilmotiv* たるべきものなのである。

## 二

本題に入るに先ち、中世回教徒が法規を認識する所以の材料と其の解釋の研究とに關し、準備的に一言するを以て至當であると考へる。

回教徒法制の直接淵源は、(一)回教經典 *Al-Qur'an* と(二)豫言者言行錄 *Sunnah* とであり、その間接淵源は主として(三)教徒の衆議 *Ummah* と(四)類推解釋 *Qiyas* とである。此の外に慣習、條理、判決、學說等が考へられる事は勿論なのである。

*Al-Qur'an* 俗にアル・コーラン又はコーランと稱してゐるけれどもアク・クルンと發音するのがアラビア語の原音に近いのである。は回教徒の經典である。<sup>(12)</sup> 回教徒の信條から言



ふならば、天使ガブリエルが豫言者マホメット Mhmd に對しメツカ及びメヂナで啓示したところの神の御言葉を集めたものである。此の經典の本文につらとみると Mhmd の生活が微細に涉つて反映してゐる事が察せられる。テオドル・ネルデケは之を年代的に區分して、次の四つの時期に配當してゐる。(3)

(1) 第一期 到ち

Mhmd 宣教開始の時より五年間を含むに屬するもの、  
 第九十六品 (Al-Alaq) 第七十四品 (Al-Muddassir) 第九十一品 (Al-Abu-Laha) 第九十六品 (Al-Qurash) 第九十八品 (Al-Kanhar) 第九十四品 (Al-Hamaza) 第九十七品 (Al-Maun) 第九十二品 (Al-Takasur) 第九十五品 (Al-Fil) 第九十二品 (Al-Lail) 第九十品 (Al-Balad) 第九十四品 (Al-Inshirah) 第九十三品 (Al-Zuha) 第九十七品 (Al-Qadr) 第八十六品 (Al-Tariq) 第九十一品 (Al-Shams) 第八十八品 (Al-Ahas) 第八十八品 (Al-Qalam) 第八十七品 (Al-Lala) 第九十五品 (Al-Tin) 第九十三品 (Al-Asar) 第八十五品 (Al-Buruj) 第七十三品 (Al-Muzzammil) 第九十一品 (Al-Qura) 第九十九品 (Al-Zilzal) 第八十二品 (Al-Idgar) 第八十一品 (Al-Takwir) 第五十三品 (Al-Najm) 第八十四品 (Al-Inshiqaq) 第九十品 (Al-Adiyat) 第七十九品 (Al-Naziat) 第七十七品 (Al-Mursalat) 第七十八品 (Al-Naba) 第八十八品 (Al-Ghashiya) 第八十九品 (Al-Fajr) 第七十五品 (Al-Qiyamat) 第八十三品 (Al-Tafif) 第六十九品 (Al-Haqat) 第五十一品 (Al-Zariyat) 第五十二品 (Al-Tur) 第五十品 (Al-Waqia) 第七十品 (Al-Maarij) 第五十五品 (Al-Rahman) 第四十一品 (Al-Ikhlās) 第九十九品 (Al-Kāfirun) 第九十三品 (Al-Falaq) 第九十四品 (Al-Nas) 第九十一品 (Al-Fatihah)

(2) 第二期 立教第五年及び第六年に屬するもの、

第五十四品 (Al-Qamar) 第三十七品 (Us-safat) 第七十一品 (Nuh) 第七十品 (Al-Insan) 第四十四品 (Al-Dukhan) 第五十品 (Al-Qaf) 第二十品 (Tha Ha) 第二十二品 (Al-Shurara) 第十五品 (Al-Hajr) 第十九品 (Al-Maryam) 第三十八品 (Al-Swad) 第三十六品 (Ya Sin) 第四十三品 (Al-Zakhruf) 第七十二品 (Al-Jinu) 第六十七品 (Al-Mulk) 第二十三品 (Ul-Muminun) 第二十一品 (Ul-Ambaya) 第二十五品 (Al-Furqan) 第十七品 (Al-Bani-Israil) 第二十七品 (Ul-Namal) 第十八品 (Al-Kahaf)

(3) 第三期 立教第七年よりヒヤマの時まで に屬するもの、

第三十二品 (Us-Sijda) 第四十一品 (Al-Fussilat) 第四十五品 (Al-Jasyyah) 第十六品 (Al-Nahl) 第三十品 (Ur-Rum) 第十七品 (Al-Ind) 第十四品 (Al-Ibrahim) 第十一品 (Al-Yusuf) 第四十品 (Al-Mumin) 第二十八品 (Al-Qasas) 第三十九品 (Al-Zamar) 第二十九品 (Al-Anqabut) 第三十九品 (Luqman) 第四十二品 (Al-Shori) 第十品 (Al-Y-nas) 第三十四品 (Us-Saba) 第三十五品 (Ul-Fatir) 第七品 (Al-Araf) 第四十次品 (Al-Ahqaf) 第六品 (Al-Anam) 第十三品 (Al-Raad)

(4) 第四期 Mhard ウメヤナ在留當時に屬するもの

第二品 (Ul-Baqr) 第九十八品 (Al-Baiyana) 第六十四品 (Al-Taghabun) 第六十二品 (Al-Juma) 第八品 (Al-Aufal) 第四十七品 (Muhammad) 第三品 (Al-Imran) 第六十一品 (Al-Saf) 第五十七品 (Al-Hadid) 第四品 (An-Nisa) 第六十五品 (An-Ta'iq) 第五十九品 (Al-Hashr) 第三十三品 (Ul-Ahzab) 第六十三品 (Al-Munafiqun) 第二十四品 (Un-Nur) 第五十八品 (Al-Mujadilah) 第二十二品 (Al-Hojj) 第四十八品 (Al-Fatah) 第六十六品 (Al-Tahrim) 第六十品 (Al-Mumtahina) 第一百十品 (Al-Nasr) 第四十九品 (Al-Hujrat) 第九品 (Al-Tauba) 第五品 (Ul-Maida)

といふ風に配當してゐる。今日のところ先づ、ネルデケの分類を以て大部分信憑すべきものとなつてゐるのである。以上の區別は、Mind の信仰的生涯を外部と内部との兩面より觀察し教理の發展といふ點を眼目として精細なる本文批評を行つた結果のものであるが、之を大體から言ふならばメッカ時代の默示とメヂナ時代の默示との二つに別けても大した不都合は生じないのである。

Mind は本來、一つの新宗教を唱へる考ではなかつたのである、むしろ彼の教説に従へば、彼は自分の朋黨種族に唯一眞神の信仰を傳へる事を目的としたのである。而して此の信仰は既に夙く希伯來人が説くところを以て尺度としたのである。それ故にメッカ時代の默示は、多くは復活、最後の審判來世に於ける善果惡果といふ様な事をメッカの人民に訓戒してゐるのである。本來、當時のアラビア人の大多數は古セミット民族の自然崇拜を脱してはゐなかつた、而して南アラビア地方に榮えた文物制度

信仰そのまゝを維持してゐたのであつて、イスラム教と雖もその原始にあつては此の文明の感化を受け  
たものと思はれる。けだし南アラビアの文物制度は單に南アラビア地方に限られてをつた譯のもので  
はなく、メツカの様な多少組織のついた都市に向つては多くの感化を與へたものと思ふのが至當であ  
る。けれども此等の點に關しては文獻の徵すべきなく、金石遺物の報告を傳ふるものも殆ど罕觀である  
から今日のところでは先づ明快な斷案を下す事は許されてゐない。此處に問題となるのは基督教の信  
仰が入り込んでゐたか否かといふ點である。管見を以てすればアラビアの南半部に於ては、北半部に於  
けると同じく何等かの基督教的雰圍氣が浸透してゐたと思はれるのである。その最も良き判斷の材料  
は『象の歳』に關する傳説である。第百五品 (Surat al-Fil) に

爾曹見すや爾曹の上帝が象の主 (Aschab-ul-Fil) を遇するところ如何なりしかを。神、敵の謀略を錯誤に陥らしめざりしか。鳥軍  
を敵に向はしめざりしか。土石をその上に雨らさざりしか(註)。神は敵をして喰ひ散されし牧草の如き態ならしめき。

と言へるは此れである。此れイエメン王アブラハ・イブン・アスサバ Abraha Ibn al-Sabah が大軍を擁  
し象群を率ゐてメツカを攻め、痘瘡陣中に流行して急に敗竄した事を引照したのであつて、此を以て神  
譴と爲してゐるのである。此れは恐らくは、東羅馬帝國と波斯ササン國家との反目争亂の一齣を爲すも  
のであつて、アベシニアの聲令に依るものであらうと思はれる。

今ま當時の史實を詳説するは其の處でないが、要を把つて言へば、東の方、羅馬に接してバルチアの強  
國があつた、其武力に於て優に羅馬と拮抗し得るものであつた、時には附近の諸國と盟を同じくして羅  
馬の東方屬州を侵略するので羅馬歴世の主は大に之に對する策を考へたものである。英主トラヤヌス立

つに及んでバルチアの内訌に乗じ、紀元一一四年から一一六六年に涉り自ら兵を率ゐて東征し大にバルチア軍を破り國都クテシフォンを陥れ舟路チグリスを下り波斯灣頭に達して軍を還し、其の略取地にアルメニア、メソポタミア、アッシリアの諸州を置いた、羅馬帝國境域の發展は此の時を以て其の極に達したのである。トラヤヌスの後、ハドリアヌス帝位に即き平和主義を綱領として此の三州をバルチアに還付してエウフラテス州を以て羅馬バルチア兩國の境と定め、之によつて兩國の關係は一時小康を得たのであるけれども和平は永續しない。バルチア人の復讐心は勃興した。爾來戰爭は五十餘年間も續いて交々消長した。然し終に二一七年に至り羅馬は屈辱的講和を以て盡くバルチアの舊領土を返還した。此の長期の争鬪によつて兩國は國力式微した、此の機に乗じてアルタフシル (Artaxerxes) なるもの起りバルチアを滅ぼしてササン朝の新波斯王國を創め(二二六年)連りに羅馬領に侵入した。後には勝に乗じて、シリア地方を略し小アジアのカパドキアまで闖入して掠奪を恣にした。是に於て、羅馬の東境は先にはバルチア、後には新波斯に脅かされ常に不安の状態を續けてゐた。ゲルマン民族、侵入して西羅馬帝國滅びユスチニアヌスに至つて東羅馬帝國一時に隆盛に赴いた事は素よりであるが、尙ほ波斯との抗爭は止まなかつたのである。此の兩國の關係は實に兩虎の如きもの、共に戰つて勢共に生きる事なきものであつた。もし波斯なかりせば、東羅馬も敢て日耳曼の侵入をすらも外患と見なかつたであらう。如し東羅馬なかりせば波斯はアジアに大發展した事であらう。兩國の抗爭は中世史序幕を彩る一場面である。然らば當時、アラビア半島の情勢は如何であつたらうか。先づ眸を北アラビアに向ければ、Minaの現はれる少し前には北境に接して波斯と東羅馬とを前に控へて二つの國家が存した。波斯に接するもの

はヒーラ國である、ヒーラの事は美はしい古傳説として描かれ素より或る種の文化を育んだところではあるけれども之を以て直ちにアラビア古文化の全部と見る事は出来ない、多分に波斯文化を含んでゐた。之に對して東羅馬に面するものは基督教化されたアラビア人のガザン國家である。その都府は一定せずたゞ中央に常置せるものは一種の軍事策源地であつたが、その主權者を稱して東羅馬では *phylarchos* (Phylarchus) といつてゐた。此等の國家は共に各々隣接した強國の國權の下にあつたといつてよい、波斯と東羅馬とが絶えず争を事とした結果此の兩國も戰に参加し却てその爲めに兩大國の弱點を承知すると同時に又た其等の國都の光彩と潤澤とを學び知るを得た。次に中部アラビアに眸を轉ずれば、紀元第五世紀の後半に方つて、有力なキンダ族が他の部族を左右するに至り自ら盟主となり一種の聯邦國家を形成した。既に四八〇年頃王ハジュルは手兵を以てヒーラに侵入したけれども益するところなくして終つたが、四九六年には王ハリトはパレスチナに侵入して皇帝アナスタシオスをして莫大な償金を支拂はした。此に力を得たハリトは再度ヒーラを襲はうと企てたが彼の勢力は到底此に及びはしない、ハリトは五二九年敵に殺されキンダ聯邦は全く失墜したが、その後また勢を恢復した。かくて中部アラビアは第七世紀の劈頭に於て外部の刺撃に依て國家的命脈を續けてゐた。南アラビアに於てはマヒン國とサバ國との繁榮時代去つて紀元前一世紀の頃此の地方は同種の部族ヒムヤル人の手に歸した。此のヒムヤル人の成功には印度に至る直接の商路を開いて國力の充實を計らうとしたブトレメウス朝の後援があつたに相違ない。ヒムヤル人失脚し、第四世紀以來基督教徒となれるアビシニア人が東羅馬馬を恃んで此の地に主權を振つたのである。基督教の世界政策が南アラビアに及んでゐたとも言つてよ

からう。之と對抗して、アラビア民族と南アラビアに散在した猶太民族とが結んで一つとなり五二〇年の頃、猶太の首長ドゥン・ノヴァスは正朔を奉じた。基督教を奉ずるアビシニア人が東羅馬と關係を結んだと同じくドゥン・ノヴァスはササン朝の保護を求めた。北アラビアに於けると均しく南アラビアに於ても、東羅馬の勢力と波斯とは相争ふ事、日に日に新で又た日に新たであつた。東羅馬の勢力多く優越し、南アラビアは更めてアビシニアの一地方となつたけれども波斯は尙ほ「幸福なるアラビア」(Arabia felix)を斷念しようとはしない、數年の後にはイエメンに侵入を企てた。波斯人は漸次に東羅馬に代つて勢力を振ひはじめ、南アラビアには波斯の代官が駐在する事となつた、そしてその施政は寛大であつたから、南アラビアは一種の門戸となり、世界の二大勢力たる東羅馬と波斯とが此處から半島の内部に侵入しゆくのであつた。當時の事情は凡てかくの如きものである。西歐に於て蠻族、甲滅べば乙來り丙起りする有様であり東羅馬の恢復した伊太利も久しからずして頼み少くなり所謂暗黒の時代を出現してゐた間、東歐に於て古代文化を保存し羅馬法學を大成し君府の嶮を扼して外敵をして東方から歐洲内地に侵入せしめざるよう力めてゐた東羅馬帝國が事情の自ら然らしむるところ南アラビアに於ける波斯の勢力を今一度艾除せん事は政策の必し作動するところであつた。『プロローグ』の『波斯戰誌』(De bello Persico)の教ふるところに依れば、ユスチニアヌス帝即位後未だ五年に滿たざる五三〇年の比アビシニア軍はイエメンを征し、後ち皇帝はユリアノスといへるものを之れに遣はしたが、その目的とするところを忖度して見るに、アビシニア人をして南アラビアを始め半島の大部を席捲して波斯軍の勢力を挫き以て南面よりエウフラテス流域地方の波斯領をおびやかさせ、ユスチニアヌス自身は

北面より波斯軍に當る心組であつたらしいのである。五四〇年の頃ユスチニアヌスはコスロー一世 (Chosrau I. Anōšarwān) と大戰を交へてゐる。「アビシニアの」イエメン王アブラハは東羅馬皇帝の要請黙し難く之に報るに決心し北上の征途についたものであつて、恐らくはメッカを軍事的に利用し公道を北に進めて適當の地點に至り其處よりしてワールヂル、ルムマ (Wādīr Rumma) の谿谷傳ひに急遽、波斯領のバビロン地方に到達しようといふ計策であつたらしいのである。アビシニヤ人は船舶をあまり利用しなかつた關係上波斯灣頭に進出しシャト・アルアラブ (Salt al-Arab) に上陸するといふ事には思ひ及ばなかつたのであるから、勢ひ陸路をとる事かくの如きにあらざるを得なかつたものであらう。アブラハが象軍を率ゐてメッカに殺倒したのは種々の事情から凡そ五六二年頃に比定する事が出来る<sup>(7)</sup>。Mind は、後數年にして生れたのである。趨勢既にかくの如きものであつた以上アラビア半島到る處に基督教的精神が漸を以て及んでゐたと見ても大過はないであらうと思ふ。

此れと相對して猶太の信仰はまた大に行はれるとまではゆかずとも一部有識者の間には知られてゐたと見てもよい。波斯人の勢力の及ぶところ又たゾロアステルの教義も行はれた事であらう。此等様様なる要素が Mind の精神の中に融合して一種の宗教意識が組織されてゐた事は明かである<sup>(8)</sup>。就中猶太教と基督教とが Mind の意識を刺撃してゐた事も彼の經歷、職業より見て明かである。尤も彼は舊新兩約聖書を悉く誦讀したとは必ずしも考へられない、むしろ多く東方教會圈内の信仰の中でも特に異端視されてゐたネストリオス派の僧からの耳學問であつたと覺しく、<sup>(9)</sup> 中に見えてをる基督及び基督の事業に關する知識はアポクリファ的であるとは、漢堡の東方史學教授ベツカア博士 (C. H.

Becker, Ph. D.) の意見である。博士の所説は不満に思ふ點が多いけれども、アボクリファ的であるといふのを異端的といふ事に解釋すれば一應の示唆を與へるものである。けだし當時の東方神學即ち希臘神學はカルケドン大會を経て五五三年の君府大會となつた直後の神學、絶對的主知的靜的一元的神學であつた。Dyophysitismus (複性論) から發展した Dyotheitismus (複意論) の神學であつた。ネストリオスは四三一年以弗所大會に於ける正統派の「二性結合論」確定の結果として譴責を受けたのである。加ふるに四五一年カルケドンに於て再び複性論確立せられ次で五五三年複意論の是認となつたのである。故を以てネストリオス一派の異端の徒は多く東方に遷移する事となつて來た。またネストリオスと所信を異にするけれども、單性論の故を以て異端の取扱を受ける事となつたアレキサンドリアのクリロスやコンスタチノポリスのユートケスの流を汲める思想もシリヤ地方に流入した。また單性論の擴張と見らるゝ單意論の徒も東方に追はれる事になつて來た。かくて Mhnd 成長當時の基督教的異端派は Mhnd に示唆を與へる事となつたのである。ネストリオスがマリアを以て「神の母」(θεοτόκος) ならんとせず、「基督の母」(μαρτοτόκος) ならんとなし女神崇敬を排し、以て偶像崇拜を批難したのは、遙かに以前のアライオス派の三位一體否定論と結びついて、回教の中心教理となつた。

けれど猶ほ此等の外に希伯來主義の分子の働いた事も看逃してはならない。希伯來主義は希臘主義と結びついて世界主義的思想を生んだが、その元本の希伯來主義と世界主義とが合して回教を醸成したのである。折ふに基督の辿れる歩みは最早猶太思想のみに歸すべきものではない。セミト民族は從來、神的觀念の出發點を構成せる神の民族的專屬の思想、「選ばれたる民」の思想以上に出でないのであつた。



イスラエル人も之と一般である。然るに希臘は基督の出現した時代に於て既に此思想を超えてゐた、而して此れやがて彼の教理がセミト民族の間に見る事の出来なかつた領會を希臘人に於て見出したのである。希臘主義に内外兩面から生命を與へて特質を大成せしめたものは實に世界主義であつた。今ま、バビロン人が多神教者であつた事は事實である、アッシリア人もフォイニケ人も之に變りはない。希伯來人もアラビア人も亦た同様に初めから一神教者ではなかつた。時の経過と共に一神信仰に到達したのである。アラビア人に就ては、それは疑問の餘地がないけれども、一神的信仰に轉移する時期を *Mind* 以來とする事は素より疑はざるを得ない。從來の學者は多くそれを言つてゐるのであるが、*Mind* に於て完成の機縁が興へられたのであつて、以上に於ける説明にも明かなる如く、*Mind* の時代に於て一神教は未だ完成せず未だ統一はしなかつたけれども既に多く普及してゐた事を發明するのである。而して予はモイゼの時に至るまでの希伯來人に就ても亦た同じやうな推定が可能かと思ふ。偕て、希伯來人に銳意一神教を傳達したものは素よりモイゼである。モイゼの唯一眞神の教理が彼自身の創意に依るのではなくて、埃及僧侶の賜物であつたと考へられる如く<sup>(8)</sup>、此のアアラの教理も亦、*Mind* の創意ではなくて、アラビア人の間に雜居せる猶太人及び基督教徒の一神教の資であつた。たゞイスラム教理に於て次第に民族的改修が行はれていつたのである。而して民族性は元來が天然自然の成果ではなくて歴史の事業なのである、民族の歴史的な全生活の沈澱物である、歴史生活の潮流はを、や、み、なく、流轉しゆくけれども個々の原子の形に於て其の沈澱物を残してゆくのである、民族性は實に歴史の示すがまゝである。遮莫、一神教の發現するところ、必ず多神教の陥落するを見た。即ちそれは單に時の問題に過

きない。太陽の前に於ける群星の如く、多神の輝きは唯一神の光の前では蒼白する。Mehnd に於ても亦その教理の知的方面は之を彼の功績に歸する事は出来ないけれども、民衆をして之に歸依せしめた其の人格に至つては永久に彼の功績たるを失はないのである<sup>(2)</sup>。

メッカに於ける宣教十三年の後、豫言者は一時失脚し故里を離れ近親を後にしてメデナで活動する事となつた。此の時、豫言者が故都の同族と不和を生じ、アカバの宣誓を爲したといふ事は宗教上の意味があつたのみではなく政治的意味もあつたのである。従てまた立法的意義も求められるのである。民衆を會して其の賛成を求め、民衆の中より十二人の委員(Majlis)を任命し各々分擔行政の任に當らしめ租庸(Takat)の義務を承認させ、同時に使を四隣の猶太諸族に派して和親した。蓋し此の後十年間メデナに於けるイスラムの現實的成功を齎すについて極めて有力な要素となつた政治的動因が結び付き始めたのである。『遁逃』(Hijrah)は實に、メッカに於けるイスラムの不成功に終焉を告げさせ、成功より外を知らなかつたと稱せるメデナ時代の起りを爲したのである。此のメデナ時代に於てはイスラムは最早純然たる宗教的受動的結社ではない、自らを守る事も強く且つ擴張發展にも熱心となつたところの強大な宗教的、政治的組織となつたのである。それ故、イスラムの實質的事情にかゝる激變あつた以上それがイスラム運動の性質に反響し、メデナ時代の啓示の上にも反映した事は、贅言を要するまでもないと思ふ。かくして第二期の啓示、メデナに於ける啓示は主として戦争と内部の制度とに關するものである。従て啓示の多くは臨機のものである。而してその規定するところの法規は決して組織立つたものといふ事は出来ない。回教の法規は此等の規定に基いて Urdanah が行はれた結果である。かくて經

典解釋學は一面、法律解釋學となつた。

Mhmd 在世當時、Om は断片的筆録に過ぎなかつた、啓示の凡てが完全に集成されてゐた譯ではない。信者の多くは Mhmd の章句を多少暗誦してゐたのであるが、豫言者の死後、聖戰に於て仆れるもの多く、啓示の重要な部分が永存せざるやの惧れを生じて來た。そこで、豫言者の第一代後繼者アブ・バクル (Abu Bakr) はザイト・イブン・トアビト (Zayd-Ibn-Thābit) なる青年をして經典編纂の事に當らせた。此青年は嘗て豫言者の秘書役となつてゐたのである。木石皮葉等に筆録されたものは素よりの事、信憑すべき人の記憶にも顧慮するところあつて能ふ限り多くの断片的教訓を集大成したのである。その初めに於ては單にアブ・バクルの專用に供する爲めのものであつたのであつて、一般の讀誦の用に供したものは思はれない。眞に經典を公衆の爲に編纂したのは第三代の教主ウスマン (Uthmān) の時代である。此の時も矢張りザイド・イブン・トアビトが主としてその事に従ひ、之に助力したのも多少あつた。編纂事業一先づ完成を告げたと同時にウスマンは從來行はれてゐた諸本の經典を一切破棄する事を命じ、新に成つた公定經典をイスラム領内各地に分布させる事とした。今日吾人が手にする事の出来るものは多くは此のウスマン編定の Om である。

Om に含まれてゐる神の點示なるものはその凡てが一時に默示されたものではなく、その部分と部分との間には長い間も置かれてをり、時々必要に応じて示されたものである。Mhmd も決して問題の起るたび、凡てその解決を所謂神の御言葉に頼つたわけではない。Om の章句は断片的であり晦義なものがある。されば之を理會するためには啓示當時の周圍の事情に就て相當の知識を持たねばなら

ゆのである。それらの關係からして、經典解釋學 (Im al-tafsir) なるものが發達し註釋の書が羣出する事となつたのである。經典の註釋は回教文學中樞要なる地位を占める事となり、その註釋者の眼目とするところも異り、時には文法修辭の事に力を注ぐものあり、時には文獻學的に註釋する事もあり、之を教義教理の上から註釋するものもあり、法規の解釋を主眼とするものもあつたのである。

豫言者としての Mind の一舉手一投足は、最初から  $\text{O} \equiv$  と同様に一つの規範となつてゐた。事實、神の啓示なるものは長い年月の間に間歇的に示されたのであつて其他の場合には様々の事柄を「神の啓示」に訴へる事なく純ら豫言者自身の判斷を以て決してゐたのである。而して此等の判斷が均しく尊敬されてゐた事は素りである。Mind は惟り  $\text{O} \equiv$  の傳達者たるばかりではなく同時に  $\text{O} \equiv$  を解釋し  $\text{O} \equiv$  を補足してゐたのである。然らば、神の名に於て訓戒した啓示なるものと豫言者自身の言葉として與へられたものとの間には如何なる差別を設けたものであらうか。前者は内容形式共に神のものであるに對して後者は内容に於てのみ神のものにして形式は豫言者のものであつたのである。されば豫言者の言行は法律解釋上  $\text{O} \equiv$  と同様に重要な淵源となり、後世は多く此の言行に釋明を仰いだのである。Sain suna といふ語は語義からいへば習俗慣習處世の謂である。併し之に特別の意義が加はつて、 $\text{O} \equiv$  以外の豫言者の言行 (hadiths) と豫言者が默認せる人民の言行とを含めて言ふのである。されば狹義の Sain と豫言者の言行 (hadith) とは截然區別するを要する。前者はアラビア人の間に行はれたる宗教上社會上法理上の慣習である。イスラム宣傳開始の後に於ては、アラビア人の古風習は豫言者並に

の教團の人々によつて改造が施された。けれども尙ほ一般の古習俗は踏襲されてゐた。之に對して後者の hadith は豫言者自身の言説である。故を以て古習俗も豫言者の言説の中には表はれて來てゐるけれども豫言者の言説そのものではない。かくてアフマド・イブン・ハンバム (Ahmad Ibn Hanbal) が『五つの習俗が一つの言説に存する事がある』(“Fi hadha l-hadith khams sunan”) と言つた意味が明かとなるのであつて、また時には豫言者の言説と古習俗とが抵觸する事すらあつたのである。Sun が Oe の補充であり後には疑義の存する場合は缺くべからざる典據となるこの見解大に行はれし結果、法規の淵源として重要な地位を占める事となつて來た。Oin に存する重心が Sun に轉移したのである。Oin の章句に晦澁理會に苦しむものが存する時、又は Oin の一章句が他の章句と相抵觸する時、乃至、Sun が Oin と相背馳する時、疑義百出の裁斷は専ら Sun に即して行はれる事となつて來たのである。此等の結果として一部不逞野心の徒は、その政治的綱領其他に利するため虚偽の傳説を作爲し之を流布させる様な事もあつた。時日次第に經過し、豫言者の僚友も一人仆れ一人去る間に、此等傳説の偽作容易となり忽ちにしてその流布するもの擧指するに遑なき程となつた。かくの如く偽傳説の流布大に行はるゝ一方、豫言者の僚友と敬信なる回教徒とが孜孜勉強以て此等に相對抗した事は注目に價する。豫言者の言行を聽聞研究し之が維持に力めるといふ一事は實に初期回教徒の大眼目であつた。熱心なるものに至つては碩學の聲咳に接して親しく其等の傳説を聽聞するために長途の驛旅を敢てしたのもある。けだし此等の傳説は、事神聖なるが故に成文とすべからずとの信仰が存してゐたからである。かくの如く豫言者の言行を學び之を傳達する事、頻繁なるに従ひ自ら、豫言者言行研究 (ilm al-hadith) といへる特殊

の研鑽習俗が行はれる事となつて來たのである。その研究の結果まとめた法則は多少は端嚴と稱すべきであつて、偽作の豫言者言行傳説を防止し排棄する爲めの一種の批判的方法の規準となつてゐた。ここに於てか、言行録の集成行はれ、力めて批判を之に加へて信憑すべき言行 (sahih hadiths) のみを收めようとしたもの六種に及んだ。而して此等の成りし時は回教紀元第三世紀の事に屬し、標準的なものと看做されてゐた。之を簡單に『六書』(al-*kutub al-sittah*)と呼んだが、その意味は六卷の信すべき彙集といふのである。就中、アルブカアリ al-Bukhari (回紀二五六—西紀八七〇)の編んだものとムスリム Muslim (回紀二六一—西紀八七五)の編んだものが特に珍重された<sup>(23)</sup>。けだし、此二書は特に世上の實際に適合する様に編まれてゐたからである。而して經典解釋學が發達したと同じ様な意味で、此の言行録に對する註釋書も亦、牛に汗し棟に充つる次第であつた。わけて行はれたるものは、アルブカリ編の彙集に對してアククアスタラアニ (al-Qastallani) の施した註釋書であつた。

傳達の系統の連續的なる事 (ittisāl) を標準として、回教法學者は Suna を四種に區別し來つてゐる。連續的なるものは三種あり、他の一種は連續的でないのである<sup>(24)</sup>。

先づ連續的 (muttasil) 傳説を考覈しよう。第一種はムタワチル (Mutawattir) と稱するものであつて、此れは多數人民の報告に基いたもので、少くとも次の三條件に適合しなければならぬものである、即ち(1) 報告者の多數なる事を要し偽作傳説流布を防遏するに足る事を要する。(2) 傳説を報道するに就てはそれが直接耳目に觸れたものである事を要する。(3) 以上の二條件は總て報告に終始する事を要する。然らば此のムタワチルなるものは如何なる實益があるかといふに、多數者の一致するところに從

へば、ムタワチルは實證的知識(Yaqin)を生せしめ、之を否認するものは邪慝なものであるといふ事になつてゐる。けれどもムタワチルが提供する知識が公理的のもの(darim)であるか又は單に推論的なるもの(istidhar)又は nadari)であるかに就ては回教法學者の所説は揆を一にしない。例へば、アツタフタアザアニ(Al-Tafazzani)の如きは、公理なるものは直觀の所産であつて反省(Nadar)の結果ではないといつてゐる。此の言極めて味ふべきもので、折ふにアツタフタアザアニはアプリアオリとしての規範を意味してゐるのであらう。彼に従へば推理は隨て反省の所産であつて直觀されるべきものではないのである。之に反して、ムタワチルを公理的知識と解する輩は、推理であるとするならば、何を以ての故に此等の知識が推理に慣れざる幼愚のもの心に生ずるかと論ずる。予は此處に、先驗論と經驗論との奇妙な對立を窺知するのである。第二種はマシフル(Mash-hur)といひ本來少數の人々(ghala)の傳ふる報告であるが次第に多數の人々が之を廣布し傳達したものである。マシフルは單に判決上の確信を與へるに過ぎぬものであつて判決の實質的知識(Yaqin)を提供するものといふ事は出來ぬ。第三種は個人的説話としての報道である、之をクハバルアツファヒド(khabar al-wahid)といふ。ハナフヒ派の見解に従へば此の個人的口傳は實質的知識を提供する事なきも行爲の義務を設定するものである。しかし一部の見解に依れば行爲は認識に基づくべきが故に實質的知識を與ふる事なき個人の説話は行爲の義務を設定するものに非ずといふ事になるが他の見解によれば行爲の義務を設定するものにして從て實質的知識を伴ふといふ事になる。此間極めて甲論乙駁があり諸説歸一するところを見ない。

次は非連續的報道(al-khabar al-munqati)である。非連續的とは其の傳播の次第に於て一部間隙の存す

るものをいふ。それに形式的方面 (Zahir) と實質的方面 (Batin) とがある。形式的方面の間隙とは傳達者の系統の一部に疑はしきものあるをいひ、實質方面の間隙とはその内容に於て他の規定と相牴觸するものあるをいふ。

註(1) Rudolf Stammler - Wirtschaft und Recht, 3. Aufl. 2. 87. (S. 478 ff., 483)

註(2) Rudolf Stammler a. a. O. 2. 31. (S. 159-165)

註(3) Heinrich Dernburg System des Römischen Rechts I. Der Pandekten, 8te, umgearbeitete Aufl. bearbeitet von Paul Sokolowski I. Teil, Einleitung (S. 1-30)

註(4) 羅馬法註釋學派 (Glossator's) と教會法學派 (Canonists) の論争は中世紀に於ける世俗權と宗教權との紛争の史實を織り爲す重要な骨子の一つであらう。「帝王は地上の生ける法律なり」[Imperator animata lex in terris] といひ「元首の意の存するところ法の活力あるところなり、蓋し臣民は兵馬祭政一切の權利を元首に許し元首に寄つたり」[Quidquid principi placuit legis habet vigorem, cum populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concesserit.] といふ原則を固守するものは、法上司法權の擴張に對して通過し得ざる限界を設けるものであつた。教會法學派は、「物の共有は快適なり」[Dilectissima rerum possessio communis est.] と教へ、農工の業を正業とし商業を賤業とし、農につきては「神之を悪み給はず」[Deo non displicet.] といひ、商賈につきては「神之を不得、喜し給はず」[Deo placere non potest.] と言つた。「justum pretium」の問題、利息禁止に關する問題等、中世法制史上、中世經濟思想史上の根本問題も此處に存する。此等の點に關しては、夙に、慶應義塾大學經濟學部教授高橋誠一郎先生が空前の大著「經濟學史研究」(大正九年第一版)をはじめ透徹犀利なる幾多の論著を公たされてゐるから、予は此れ以上蛇足を加へる事をしない。

註(5) ホアソナアド起草の我が舊民法々典實施斷行の論一たび公議に上つて以來、朝野恟々其の境に安する事なき有様であつたが、國是之を非とし政黨之を非とし終に明治二十五年第三期議會に於て大多數を以て實施延期の事を議決するに至つた。當時、斷行を唱ふるもの多く明治法律專門學校(明治大學前身)派に屬し、延期を主張するもの多く東京法學院(中央大學前身)派であつた。

註(6) Rudolf Stammler - a. a. O. 2. 38. S. 486-7.



註(7) Rudolf Stammeler—*a. a. O.* 2. 94. S. 562.

註(8) Brinz—*Lehrbuch der Pandekten*, I, 2. A. (1873) 2. 17 S. 87.

註(9) Rudolf Stammeler—*a. a. O.* 2. 87(S. 478-484), 2. 89. (S. 487-495), *Anmerkungen* Nr. 235 zur S. 480(S. 673)u. s.

註(10) 自然法は價值の絶對性から經驗的地盤を湧出せようとするのであり、歴史法學は經驗的地盤から價值の絶對性を湧出せようとするのである。自然法は價值を實體化し以て經驗的なるものの獨立を破らうとするのであるけれども、その自然法が一般に超歴史的な無時間的な規範を信仰したといふ點はむしろ尊き功績でないとはいはれない。歴史法學とは歴史又は歴史的な法律觀といふ謂ではない、最も危険な相對論で一切價值の没却に終る、即ち哲學や世界觀を破壊する。自然法學派と歴史法學派とは戒慎すべき二つの峻崖である。尙ほ、H. Dernberg: *a. a. O.* 2. 12を見よ。

註(11) 勿論之を單に法律學の對象からみても、それは存在ではなくて單に意味あるものである。有るものではなくて、有るべきもの、守らるべきものである。しか、此の *Sollen* は哲學に於ては何の經驗的權威にも服せぬ絶對的價值に根ざしてゐるに反して、法律に於ては團體意思の現實的命令に依り其の形式的根據を興へられる。恰も此に關して、シタムレルやエルツバツヘルが正當に指示した如く經驗的所與性の分子、事實的存立の分子は、イェリネツクやキスナアウスキヤが考へてゐる如く思はるゝ通りに獨り法律に關する *die soziale Seinlehre* のみに關係あるにあらず、又た法律に關する *die juristische Sollenlehre* にも關係するのである。精々かの法理的 *Sollen* を直接に絶對的價值から引き出す形式的自然法學の如きものならば、倫理學論理學の如き「規範學」と法學とを同列に立たせる理由があるかもしれない。之に反して吾人は法理的科學は思惟された意味の世界をば純經驗學的に取扱ふといふ比類のない方法を提示するに止まる。況んや法制史的研究に於てをや。吾人に歴史的事實を概念的に再建する事は許されてゐない。

註(12) 回教經典の完譯の權輿たるものは *Abbe Marracci* の羅甸譯(1698)である。之に基いて爲せる *George Sale* の英譯(1734)も亦た多く參考標準に適當する。*Rodwell* の英譯(1861)は *Salé* 譯に參酌し各年次順に譯したものであり、*Max Müller* 編東方聖書中の *Palmer* の英譯も信用するに足るものである。最近、文學士坂本健一氏が世界聖典全集の一部として日本譯を公にしたが、此れは多く上記 *Salé*, *Palmer*, *Rodwell* の諸譯本の重譯である。譯筆に可なりの苦心は存するけれども、無條件に佛敎の用語を用ゐてゐる點は、イスラム敎理を研究する上に慎戒を要する點であるが、回教文獻の乏しい日本に於ては、さにかくも日本譯の嚆矢たるべきもの、之を機縁として將來、熱心なる回教學者が日本にも現はれ、譯者と共に予は斯らさ



Religions, 1ère partie (Paris, 1901) S. 119-147.) かつ研究なる。尙ほ此の外に *Andreas Pleisch* には *Die Religion und Philosophie der Inder und ihr Einfluss auf die Religionen der Völker* (Chur, 1881) かつ論文ありて此の中に於て *Pleisch* は、回教は猶太教を通じて波羅門教理を採用したと主張してゐる、論據の強弱は姑く措く、とにかく一つの思ひ付きとして注意に價するものであり、*I. Goldziher* が『*スフイズム*』が一面中央アジア方面に於て佛教思想と接觸し佛教思想圈内に行はれた理想や着眼の感化を受けてゐる事は、之れが新プラトン派の流れを汲めるものだとの解釋と共に看過す事の出來ぬ點である。個性 (*mahw*) の没却を説き非有 (*fana, istihlak*) の中に融合する事を説く、當に涅槃の理念に思ひを湧らせるのである。かくて此等の事情は極めて重視すべきものであるがスフイズムを形成しスフイズムに於て加工されたものは未だ必らずしも佛教的要素のみだとは言はれない』(*Ignaz Goldziher, Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters* [Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abtheilung V, 2te Auflage, Leipzig u. Berlin 1913, Seite 313]) と説くのと合せて、回教に於ける印度的分子を検する上では先鞭をつけてゐる。スフイズムは第十世紀に於て隆昌を來したものであるから、原始回教を論ずる場合には單に傍證を供するものであるに過ぎない。

註(19) *C. H. Becker, Christianity and Islam, translated from German Original by Rev. H. J. Chaytor, London and N. Y. 1909. P. 13-14.*

註(20) 現今イスラエル宗教の獨一神教を論ずるもの、必らず古代埃及の宗教改革者にして、就中尤も異彩を放てるイクナトン(クエナトン)の唱道するところの唯一神教的觀念に言及せざるはない。實にイクナトンの思想に至つては明らかに番伯來民族の一神思想の先驅なりし事疑ふべくもないのである。イクナトンは埃及第十八王朝の一バロ、アメンホテップ第三世に繼いで位に登れる者であつて、紀元前一三七五年より十七年間治世を開いた。當時、埃及王國はその勢エウフラナス河に及び所謂カナン全體を初めとして、フォイニケ、シリヤに至る諸地方を圈内として、膨大な一帝國を建設したのである。尤も國政の處理に於てはイクナトンは到底論すべきにあらずと雖も、その抱懷せる一神的思想に至つては特筆大書に價するのである。當時メンピスに於ける壯麗なる神殿がプタ神の設計なりとの信念は延ひて宇宙の驚くべき意匠を觀じて是れ全くプタ神の技工なりとの思考に到達しプタ神を以て宇宙の心となした。宗教思想が政治と結合するところ、既に諸神の長なる神の觀念の萌芽が育つて來た。即ち埃及に於ては諸神の長なりと看做されたものに少くとも三つあつた。メンピスに於てはプタ神、テヘスに於てはアモン神、ヘリオポリスに於てはレ神を以て各々主神と認められた。場所に使つて主神を異にするけれども歴史的に論ずるときは、レ神即ち太陽神は諸神を統御すとの信念漸く人民の間に浸透しつゝあつた。之れがイクナトンの時代に於て舊來の傳統

と衝突したが其の激甚なる紛擾に乗じて神を標榜し以て先人未至の一神教の思想を鼓吹せるものは其ちプロ・イタナトにてある。イタナトンは此の最上神を示すにマインの名を以てし、自づ此の神より啓示を蒙りたるものなるを告げアトンの祭司長たる地位を占めた。舊約全書詩篇第一〇四の「創造の歌」と稱せらるるものは、イタナトンのアトン神を讚美せる詩と稱せらるるものと頗る酷似するものがあるのを知る。尙ほイタナトンのアトン信仰に就ては次の數書を參照せられたし。

G. Rawlinson:—"Ancient Egypt" pp. 223-30.

A. Wiedemann: -Religion der Alten Ägypter S. 19-22.

S. A. B. Mercer:—"Growth of Religion and Moral Ideas in Egypt, p. 30 ff

J. Brasted:—"A History of Egypt" pp. 359-78.

D. A. Mackenzie:—"Egyptian Myth and Legend" pp. 331-36.

F. Petrie:—"A History of Egypt" pp. 211-15.

H. Schneider: -Kultur und Denken der Alten Ägypter S. 512-21.

註(14) Vgl. Rudolph von Jhering: Vorgeschichte der Indo-europäer (Leipzig 1894) 2. 34

註(15) Nicolas P. Agnides: Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a

Bibliography, New York 1916, p. 36.

註(16) 他四の編を爲した人は、夫々 Ibn Majah (+273/886), Abu David (+275/888), al-Tirmidhi (+279/892) 及

al-Nasa'i (+303/915) である。

註(17) Nicolas P. Agnides: ditto Chap. III. Section II (pp. 39-48)

註(18) Nicolas P. Agnides: ditto Chap. III. Section II (pp. 39-48)

(以下同出)

飯 田 忠 純