



## 耶舍女神の彫像

サーンチー(Sanchi)はビルサー(Bihar)附近にあつて多くの佛塔があるが、就中有名なるはサーンチー・カーナ  
ー・ケダーと稱せられるもので、殊に研究上著名なるは大  
塔又はA塔と稱せられるもの、普通にサーンチーの佛塔と  
いふのは是である。此の圖はその東門の支柱が第三梁を支  
へてゐる外側にある耶舍女神(Yakshini)の彫像で、其の  
腰の曲線の具合が印度の踊子の姿に似てゐる點で有名であ  
る。(甲斐實行)

# 宗教學の發生

(一九〇〇年まで)

矢 吹 慶 輝

## 一、輓近に於ける宗教の科學的研究大勢

エドワード・カーペンターは一九二〇年の著述中、例の諷刺的口調で科學者は拒むだらうが、科學研究にも一種の流行が數々行はれた。經濟學でも醫學でも地質學でも型のきまつた物理化學の如きですらそれがあつた。近頃開けた宗教研究に流行のあつたのも當然である。今より百五十年前ルソーの時から宗教は「高尚な野蠻人」のものとする極端説が流行し、それから迷信起源説が起り、十九世紀の初めには太陽神話説が流行し、ギリシャのアポロも印度のクリシナも果てはキリストまでも太陽神とされ、フランスのデュビイやドイツのノルクやイギリスのテーラーの如きも亦此の見解を取つた。その後になつて一時、生殖器崇拜によりての説明が流行し出して、イギリスのナイトやトーマス・インマンやドイツのノルクが之に共鳴した。すると又神は凡べて史的人物の神化に出たものとするユー・ヘメリズムが現はれて人氣を喰はる様になり、更に又精靈説や呪術説が注意を惹く

やうになつたと言つて居る。必ずしも此の説通りではなかつたにしても是亦近代に於ける宗教研究に對する一種の觀察である。

後に詳説する通り宗教が神學者や哲學者の専門家の手を離れて、科學的に事實を事實として研究するやうになつたのは前世紀からのことで、正しくは其の後半期からであつた。最初は比較宗教研究で、材料蒐集と比較研究とに努力した。研究方法は勿論同じではなかつたが、ヘーゲル以來の試みであつた諸宗教に一貫せる系統をつけようとした。従つて批評的研究と歴史的研究とが言語學的研究と並行してその特色となつた。彼の宗教を國民的と世界的とに分類した、ライデン大學の神學教授クエネンは「若し予が研究にして苟くも批評的ならざるものありとせば、予の研究は何等の價値なし」といつたが、宗教學建設の功勞者たる、同じくライデン大學教授であつたチーレは、その口吻を捉へ、「予の研究にして苟くも歴史的ならざるものありとせば予の研究は無を價するに過ぎず」と言つたのは、オックスフォード大學教授としてチーレよりも前に特に斯學の建設に貢獻せるマクス・ミュラーの言語學的研究と相列んで初期の研究傾向を語れるものであつた。勿論宗教と哲學との關係に深き興味を有つた外、後に述ぶるが如く宗教の新研究を以てキリスト教護教學と同視したのもあつたが、大勢は材料の蒐集と共に先づ分類批評と史的研究とに向つた。宗教學の建設に一大貢獻をなしたマクス・ミュラーは一九〇〇年に歿し、同じくチーレは一九〇二年に逝いた、當時宗

教學が屋根も建具も壁も出來上らず、基本設計すら尙危まれた前代から見ると、今日の宗教學は僅か二十餘年の間に殆んど面目を一新する迄に至つたといつてよい。此處には一九〇〇年迄の宗教對する科學的研究の發生由來を叙するつもりであるから、一九〇〇年後の斯學の現下の大勢を述べて緒言に代ふることにする。

ジャストローが一九〇一年に宗教研究に關する參考書目（短篇をも含め）數百部を列舉したが、<sup>(三)</sup>宗教史、宗教學の研究方法範圍に關するものが多數を占め、其他は宗教哲學、神話學、心理學、史學に關するものであつた。ジョルダンが一九〇五年に宗教學の補助學科として、人類學、考古學、心理學、神話學、人種學、社會學を擧げ、中に前世紀間の研究を紹介して居るが、<sup>(四)</sup>何れの方面も今日から見れば貧弱なるものであつた。人類學にはタイラーやラングやフレーザーを擧げて居るが、その成果は寧ろ現世紀にある。ジョルダンは當時社會學に八人、心理學に八人を數へて居るが、宗教を副研究とするものが多くて主研究が極めて少なかつた。然るに現世紀になつて上述の各部門よりの研究が皆面目を一新したが、就中、人類學的研究と心理學的研究と更に社會學的研究とよりして舊觀を一變するの盛況を見るに至つた。以前の様に一人で各方面を概括して所謂宗教學概論風の著述は表はれなかつたが、各方面からの專問的取扱方に於いて一段の精彩を加ふるに至つた。

今暫らく人種學考古學を含めて一般に人類學的研究が現世紀に入りて長足の進歩を遂げたことは

争はれない。特に世界中で最も開けないアメリカ印度人、オーストラリア土人、アフリカ土人並に南洋土人に關する研究資料が次第に増加し判明さるゝやうになり、宗教研究上の新語、例へばフェチッシュ(Fetish 呪物)、タブー(Taboo 物忌)、マナ(Mana) トーテムTotemの如きが、次第に明瞭に説明さるゝに至つた。原始的野蠻人の心理は反つて文明人には容易にわからなかつたので、此等の用語の或者は第十八世紀以來の研究史を有つてゐる。

今日略その意味が確になつた、フェチッシュの如きもフランス語を通じてボルチュガル語のフェチシヨから出たのは、もとボルチュガルの水夫が傳へたからで、一七六〇年にブロスC. de Brossesが之に關する著述をなしてから、コントやスペンサーやの社會學者の注意を惹き、タイラーから漸くその意義が明瞭になつて、その後、亦種々な研究を経てをる。又彼のトーテムがオブジェー土人のオトtemanなる方言から出て、一七九一年にロングJ. Longの著述によりて初めて英語に入りてから、是も永い間の研究史を有つて居る。そしてこは僅かに一例に過ぎない。従つて最近になつてもまだ不判明の部分が少ない。一九〇一年以來のオーストラリア土人やアメリカ土人の信仰に關する著述だけでも可なりに多い。詳しくはロウターの近著『原始的宗教』附録の參考書目並にトイの「宗教史概論」に譲る。

更に心理學的研究方面ではスターバックの「宗教心理學」は一八九九年に出たが、局部的研究に

過ぎなかつた。此方面の研究では一九〇二年に出たジェームスの『宗教經驗の種々相』が一新時期を劃したものであつた。宗教信仰は個人の内驗として祈禱と回心と神人合一とを宗教生活の内容としたが、あまり哲學的であつたのと、變態現象を重んじ過ぎたのと、機能的に社會的發現の方面を看却したのと、要するに組織的に宗教心理學を説くまでには至らなかつた。併し此の書が導火線となつて爾來プラットの『宗教的信仰の心理』、ストラットンの『宗教生活の心理學』、エームスの『宗教經驗の心理學』、クークの『宗教の基礎』、ヒルの『宗教と近代心理學』、キングの『宗教の發達』、ローバの『宗教の心理學的研究』などが續々と出た。以上に舉げた中ではジェームスとプラットとを除けば悉く一九一〇年及び其以後のものである。大體心理學研究はジェームスに由りて開拓され、回心などを主題とせる個人心理的研究と、ヴントによりて一派をなせる民族心理的研究と、更に最近の社會心理的研究との三派に分けることが出来るが、大略一九一〇年頃から宗教は社會的價值意識或は態度として社會心理研究の題目とせらるゝやうになつた。是と同時に社會學的研究方面でも亦面目を一新した。例せばデュルケームの如きはトテーテムの研究よりして社會性を説き、之によりて認識論的にはカントの矛盾を調和し、宗教學的には宗教の起源に新しき光を投せんとしてゐる。此他宗教哲學、宗教史、聖典批評、特に特殊宗教の研究中に記すべきもの頗る多いが、そは別に他日を期することゝして、茲では單に現世紀に入りての廿五年間に宗教學が如何に多忙なりしかの一端

を述べて斯學發生の空しからざりしを記するに留めて置く。

## 二、學的精神並に態度の變遷

近代科學の興起以前にあつた歐洲の學問は神學であつたが、近代は科學の時代で、嘗て宗教は哲學と争つたが、今や科學と相争はざるを得ざるに至つた。

學問は如何なる時代にもあつた。原始人類の間にありてすら、マジックは彼等の科學であり、神話は彼等の哲學であつた。併し古代は且らく措き、中世時代を終へての近代科學は全く人間知識の世界に於ける驚天動地の一大變化であつた。西の世界に於いてキリスト教の教父以來馴致した學問の風尚は、先づ第一に神の啓示になれる聖書の誤なき説明が眞の學問であつたからして、同じく世界を研究するにしても、只管神の榮光を表はすに努め、神の啓示、聖書の豫言になしと中世一千年間の時代思潮であつた。從て第二に教會の學問は精神主義來世主義となり、永恆性のない感官と時間との世界を研究するよりも、理想的精神的方面の研究に没頭し、單なる觀察や實驗よりも象徴と譬喩とに興味を持つた。然るに事物界 *Cosmosphere* に於ける地動説と生物界 *Biosphere* に於ける進化論とは先づ宗教に對する科學的態度の宣戰布告で、それから相續く發明発見は宗教に對する「價値の見直し」即ち改造的氣分を鼓吹するに充分であつた。遂にムコトの社會學を始めとして社會人事 *Sociosphere* の方面からも宗教を見直す新研究となつた。

今日の見解よりすれば曾て宗教と科學との争ひとして互に鏟を削つたのは、宗教が古風の科學——偶々聖書や解釋中に引用された——の爲に新式の科學と争つた形ちで、謂はゞ愚策を敢へてしたことが分つて來て新たに科學と宗教との關係を見出すことゝなつた。即ち科學が如何に進んでも宗教がなくなることがないといふことだけは明になつて來た（勿論此の場合其の宗教が在來の宗教其儘であることを意味しないにしても）。

イギリスに於けるヘーゲル學派の一人なりしケアードは近代の宗教研究に重要な根本觀念は人類平等の思想と文化發達の思想と是なりといつてゐるが、平等はフランス革命に負ふところ少なからざるもので、平等思想の姉妹は自由の思想である。科學によりての「學の獨立」即ち學問の自由は文藝復興以來の「良心の獨立」、倫理上の權利としての自律即ち「意志の自由」と併行せる思想である。自由と平等と進化とは、科學的精神を他方から觀察したものに過ぎない。近代の宗教研究が野蠻人も文化人も程度の差に過ぎずして種類上の別なしとし、寛容同情の態度を以てするに至りしは平等思想に基因し、又太古蒙昧の時代と現代文化の時代とを聯結し、進化は内存の力の繼續的進行となし、進化の各部に連鎖の橋梁を見出せるは實に進化の思想に因由せるものである。

兎に角（一）聖書に背いても學問は學問なりとの學の獨立、（二）自然に具へた人智の活動によりての自然の制御、（三）肯定のためよりも批判のために使はるゝ理性、（四）學問に階級なしとのデモクラチック

な自由、(五)思辯論證よりも觀察實驗所謂「論より證據」の新研究、(六)不合理や超理を尊ぶよりも因果律と齊一の法則とによりての思想的訓練、(七)宇宙は宇宙で自足なりとして超自然的起源を怪しむ態度、是等悉く科學と聯盟を締結して宗教に當つた思想並に運動であつた。

### 三、ギリシヤ時代より近代に至る宗教に對する態度の變遷

社會は人類の始原から在つたが、之を科學的に研究するやうになつたのは第十九世紀の前半からである。宗教も亦その事實は人類の始原より存しながら、之を一個の學科として其現象と理法とを研究するやうになつたのは、第十九世紀の後半期からで、俱に極めて晩近のことである。わかり切つたものほど實はわからないといふパラドックスは此の場合には當て嵌まる。

比較宗教學の起源、發達並に其關係資料の調査整理に約二十年間の努力を捧げた、ジョルダン<sup>(六)</sup>は比較宗教學を樹立せんと企圖は第十七世紀以前に其痕迹だになく、抑も宗教の科學的研究は、何處も等しく西紀千八百年間全然手が着けられなかつたと言つてゐる。ジャストロー<sup>(七)</sup>は宗教研究史の概説中「或意味では宗教の研究は人類思想と同じ古さであるが、他の意味では宗教研究は諸科學中の最も若いものである」と言つてゐる。但しこは稍嚴密なる意味での科學的研究を指したものである。

宗教の研究は哲學と同じく傳承的信仰に對する疑念に始まる。即ち從來の傳説儀式に對し之に默從するを欲せざるに起因する。此の意味では宗教研究は今遽に始つたものではない。

先づ古代ギリシヤ人は印度人と共に論理學を大成せる二大國民で、思想の精華は反に此の身内の淵源地に開發した。且つ生れつき藝術的なりしギリシヤ人は神話や宗教を取扱ふにも遊戯的氣分であつたから、早くも傳承の宗教を恠んだ。神の啓示たる神話中にも人間の加工のあるに注意し出し、神の矛盾と過誤とよりして通俗の信仰に學的批評を加ふるものが出で、エレア派のクセノフ、アネス（紀前第六世紀）はホメーロスやヘシオドスの神觀が人間界にも恥辱とすべき多くの惡徳を神に附加せる矛盾を指摘し、通俗の多神教に反對して汎神教的の神觀を説き、諸神を作つたものは人間で、人間は此の神々の中に自分等の形態感情及び言語を現はすものとなし、コントの「今や人神を作る」やフォエルバハの人の異なるに従つて神も異ると言つた意義を夙に古代に於いて道破したるを始めとし、ソフィストの開始者にして又その代表者たるプロタゴラス（紀前四八五年頃生る）は人生の短命なるよりして諸神の存在を疑ひ、エムベトクレス（紀前五世紀）は諸神を宇宙構成の元素（地水火風）に還元し、クレアンテス（紀前三世紀）はツオイス（ゼウス）を普遍の理性と同一視せしが如く、或は譬喩的説明によりて、又或は哲學的説明によりて、神話宗教の矛盾を調和し、通俗の信仰に學的根據を與へんとした。斯くてギリシヤ時代には自由研究の風が豊かであつた。此他に史家ヘロドタスは史的研究を宗教に向け、プルタルク（第一世紀）はエジプト、ペルシヤの宗教を研究し、同代のルシアンはシリアの女神に關する著述を残した。ジャストローは此の最後の二人は「宗

教史の最古の研究者」だといつてゐる。<sup>(11)</sup>併し是等は哲學者の合理的説明か或は史家記録家の好奇心から注意したに過ぎなかつた。

抑も古代の宗教は儀式と民族の血とが教權であつたから、一般に異國異習と解し、人種や衣服や言語の異なる如く、單純に國が異れば神も儀式も違ふものと見て、固より未だ眞偽の批判が起らなかつたから、宗教の種々相に就いては謂はゞ無頓着であつたか、或は自國の宗教を偏重して他國のそれを蔑視するに過ぎなかつた。プラトーンやアリストテレスすらも異宗教を知らながら批判はしなかつた。此他學的と稱することは出来なかつたとしても、古代に於けるグノス派の諸學者、又アレキサンドリアの神學者、就中クレメント(150?—210)やオリゲヌス(185—254)等によりて、キリスト教と他宗教との相違に注意が向けられたことも、宗教研究史の一挿話たるを失はぬが、此等の多くはキリスト教の眞宗教たるを説かんとしたものであつた。ハルナックが紀元後三世頃の世界の三大宗教としてカトリックと新プラトーンと摩尼教とを擧げてゐるが<sup>(12)</sup>此中摩尼教は佛教とキリスト教とペルシヤ、カルデア邊の思想とを折衷したものであつたから、各宗教の比較研究も思想家の間には可なりに注意せられたと推測することが出来る。更に東の世界に於いて印度や支那に表はれた宗教の批評や比較の諸研究は寧ろ西の世界以上のものがある。併し近代の科學的研究までの史的連鎖を辿るを主眼とする本篇では且らく之に觸れぬことにする。

ローマ人が一度世界を統一すると、各國統治の必要上、諸方の宗教を混合するの必要に迫られ、ジュピターに捧げし殿堂に異教の神を合祠して平然怪しまなかつた程。一面では便宜主義、他面では寛容の精神を示した。ローマの宗教が斯く混雜せし間にキリスト教の興起を見、歐洲文化は茲にギリシヤの理智とローマの法治との兩文化の外に、更に新にユダヤの宗教文化を加ふることゝなつた。斯くて宗教研究は神學中に窒息し、又昔日の自由の精神を失ひ、法皇教權とドグマの成立とは啓示に基く眞宗教、世界の公教會は唯だ一あるのみとして、宗教研究はキリスト教神學の研究となつた。法皇教國制度は同時に異教の侵入を嚴禁し、特に此の不寛容の精神はマホメット教に對して甚しかつた結果、遂に宗教戰爭の爲めに血腥き歴史をすら残すに至つた。此の強制と不寛容とに對する反動は文藝復興、宗教改革を通じて、教會の宗教、キヤイダル僧制の宗教に對する敵意となり、就中第十八世紀の開明思想、合理思想中にその態度が著しくなつた。古代ギリシヤの學者は無頓着か或は自國偏重で、ローマは便宜主義であつたが、中世教會は甚しく不寛容の態度を取つたが爲めに、近代になつて宗教に對する敵意を養成したとも云ひ得る。之に由りて同時に一般宗教に對する態度の變化を看取することが出来る。そして此の不寛容と敵對との態度は第十九世紀の初まで續いた。例へば十八世紀にイギリス、フランスに流行した宗教は僧侶の詭計に出づとの主張は明かにその表示であつたが、然るに之を逆用してキリスト教のみは眞の宗教で、他は悉く僧侶の詭計なりとした教會の態度

は依然として不寛容のそれであつた。ホッブスの批判的ではあつたが破壊的態度、ヒュームの奇蹟に關する有名な論議、ウォルテールの皮肉な批評の如き、皆時代の此の態度を反映したものである。

凡そ近代に於ける人類思想の水平線を擴大するに與つて力ありしものは、文藝復興と宗教改革と科學の勃興と開明思想とであるが、開明啓蒙期の第十八世紀の前後はその成果を次世紀に收獲した謂は、種蒔きの時代で、中世スコラ風思想から全く脱却した道德と宗教とに對する試験の仕直しの時代、従つて過激思想の起つた時代であつた。併し十九世紀に比すると批判の道具として科學の利用が充分でなかつたし、又觀方が靜的で動的ではなかつた。一言にせば合理主義の時代であつた。大陸にてのデカート、スピノザ、ライブニッツ等の主理派も、又イギリスに於けるベーコン以後の經驗派も、カントからの批判哲學も、悉く合理の鍵で知識と信仰との問題を解決し調和せんとした。遂には大陸ではウォルフの「理性教」、コントの「人道教」をすら生ずるに至つた。就中、イギリスに起つたデーズム Daisie は在來の宗教觀に對し正而より自然的傾向と合理主義とを振り翳して最も克く此の傾向を表はしたものである。歴史的宗教を拒み、所有神秘を斥け、宗教の自然的發生のみに注意し、信仰を各自の撰擇に委し去らんとしたのは明に合理主義を露骨に言ひ表はせるものであつた。要するに文藝復興以來の人本主義自然主義を宗教に向け、傳承から離れて人間の自然性の中に宗教を求めんとするにあつた。

#### 四、デーズムと歴史哲學

デーズムはハーバート Lord Herbert of Cheshury (1583—1633) に始り、宗教は超自然の教義に成るべきものでなく、各宗教にも各人にも共通なる自明の眞理によるべしとなし、至上者(神)の存在と、至上者の崇拜と、崇拜は敬虔と徳とを要素とすること、罪は悔改めを要すること、來世の賞罰との五件は誰人でも首肯する宗教の本質となし、従て前の僧侶詭計説も源はハーバートにある。ロックが宗教道德の問題に關して最後の結論に達し難いのは、先決問題として吾等が此種の問題を扱ふ能力があるか否かの吟味から出發せねばならぬとして、一六九〇年に「悟性論」を著し、其中で經驗に先立つ認識はないとして、宗教上の諸概念例へば神や靈魂やはデカートのいつた様な生得觀念でないとした。又一六九五年に「キリスト教の合理性」を出して飽くまで合理主義で通した。

彼の草葉の一團ぎすらも神秘と見れば神秘で、世界の何物も神秘なら、結局何物も神秘でないことになり、キリスト教とても神秘でなければ成立せぬものではないとして、「キリスト教は神秘にあらざる」を公にしたトーランドは、此書に於いて蕃人の宗教以外は悉く僧侶の貪欲心より出でし詭計に基くものとしてハーバートの説を確しめ、更に啓示宗教と自然宗教との問題をデーストの興味を中心とした。理性の光りで自然宗教のみを進ることになれば、神の啓示は或る特定の時期を擇ぶ必要がないから、眞の宗教は創造以來の存在で、従つてチンダル(一六五七—一七三三)の「キリス

ト教は創造と同じ古るさ(二四)といふことにもなる。自然の儘の姿で宗教を見ようとした時代思想はヒュームの『宗教の自然的歴史』の題にも表はれてゐる。此の自然宗教の考は一方シャフツベリーやモルガンによりて倫理問題に代つたが、コリンスは『キリスト教の根據と理由』を著して豫言や啓示の批評を試み、イギリスでの聖典批評の新研究に注意した最初の人となつた。

下の中自らデイズム論者と呼ぶるゝことを好まなかつた人もあらうが、ヒュームにもロックにもウォルテールにもルソーにもライマルスにもデイズム風の傾向があつた。イギリスでは「イギリスのウォルテール」と綽名されたボーリングブロックで一と先づデーストの運動は終つたが、その結果懷疑的となつたと同時に宗教の自由研究、自然的研究、心理的研究、聖典批評等の新氣運を作つたことは争はれない。要するに宗教の自然的研究はデーストに最も好く現はれて居た。然るにデーストは純粹宗教は唯一で何時も變りがないとしたからそこに進化の歴史を辿るべき萌芽を有たない。此の進化發展の歴史觀は全くドイツの歴史哲學に負ふ所が多い。彼の同一宗教の進歩發展の階段に差等あるを認め、ユダヤ教はその頂點たるキリスト教に達する必然の階段なりとした、スピノザの神學政治論集(一七六〇年)は聖典批評と共に宗教進化の思想に對し、極めて示唆に富めるものとされてゐるが、正しくはヘルデル、レッシング、ヘーゲルからである。

宗教は人間の本性に具はる宗教觀念の自然的發表として、「文化の連鎖」を辿りて宗教の人文的進

化の研究に指を染めたヘルデル(1744—1803)の「人類史」は一七八四年に出た。ジャストローは彼を「宗教の史的研究の建設者」といつた。<sup>(一六)</sup>ヘルデルと類似の思想を有つた同代のレッシング(1729—1781)の著述も出、次いでヘーゲル(1770—1831)はヘルデル、レッシングの歴史觀を更に完成するに努め、一八二一年より三一年までに講じた「宗教哲學」は一八三二年に出た。<sup>(一七)</sup>ベルシャ、エジプトへプライ、ギリシャ、ローマの諸宗教と共にキリスト教を研究し、此等悉く史的必然の階段を踏めるものとした。勿論歴史哲學派の考では人類思想開發の根底は哲學的原理に基き、人類歴史は畢竟その原理の開發とするから、事實を事實としての研究ではなく、例へばヘーゲルの宗教史はヘーゲル哲學の説明に過ぎないが、各宗教にそれ相當の意義を認めて、當時知られた野蠻人の宗教迄を研究觀察の視野に入れ(ヘーゲルは佛教とマホメット教とは觸れず)、且つ眞の宗教が上代に在つたとするデーズムの一派に反對した。宗教學なる名稱はヘーゲルより出たもので、ヘーゲルが神學に對し一般に宗教を研究する意味で此語を使つたが、ヘーゲルの宗教學はヘーゲルの論理哲學に適合するのみで科學的でなく、又ヘーゲルの取扱つた宗教はその範圍が狭かつたが、諸宗教の事實を一系統内に包含し、開展の連鎖に由りて、綜合的研究をなせるは宗教研究上記念すべき事業であつた。併し他面にバックルの「イギリス文明史」<sup>(一八)</sup>が第十九世紀の中葉に出で文明史的觀察に一大貢獻をなしたことも確に少からざる衝動となつた。

人類の歴史は超自然的攝理の下に豫定され、會てありしが如く經過せし以外に、他に途なかりしものとの信念を破壊し、一般歴史は勿論宗教の史實も亦人文發展の過程に過ぎずと見做すやうになつて、初めて歴史を自然的に發生的に見るやうになり攝理の豫想を脱却せることゝ、又第十八世紀頃から次第に確認さるゝやうになつた、史的發達の思想と、更に亦自然法の齊一、即ち過去の事件を現在の事實によりて説明することゝの三要件は史的研究の根柢である。第十五世紀以後、ヴァラヤエラスムスを始めとして此の精神を開拓し助長し、最初は人道主義者によりて専ら文學に應用されしが、次に教會の文獻に、相次いで聖書に向けらるゝことゝなり、舊約も新約も啓示の聖典としてではなく、自然に發展した人間の歴史として研究さるゝに至り、茲に前後數百年に亙る聖書批評の重大なる一幕を演ずるとゝなつた。是が又宗教學的研究に幾多の資料を供したがそれは茲には略する。

##### 五、第十七世紀より前世紀までの宗教研究

前に「宗教の比較研究に於ける最初の計畫」と稱せられし第十三世紀のロージャ、ペーコン（一二四——一二九四）と、「學者として歴史家としての獨立の精神で非キリスト教を研究せし最初の人」とせられし第十五世紀のニコラス、クザーヌス（一四〇一——一四六四）とを挙げしが、ペーコンは科學を神學の補助としたに過ぎないから、固より中世紀の雰圍氣を脱することは出来なかつたし、第十五世紀文藝復興期のレオナルド、ダ、ギンチすらも神學より獨立なる位置を科學に與ふ

る迄には進んでゐなかつた。縦令、今日から見れば誤り多きものであつたにしてもロージャ、ペーコンが當時如何にしてあれまでに廣汎なる資料を蒐集したかに就いては、夙に東方の宗教事情に就いての報導を受けたとの傳説がある。

一二五三年にフランス王ルイ九世の使命を奉じてタータリーのカラコルムに就いて *Mangu* (一二〇〇—*Iliam de Rubrupuis* の報告によれば、當時タータリーのカラコルムに就いて *Mangu* (一二〇〇—一二五九) によりて一種の宗教會議が開催され、サラセン (マホメット教徒) もキリスト教徒 (景教) も佛教徒も一處に會して論議したと傳へられ、ロージャヤ、ペーコンは夙に此の時に派遣されし傳導師よりの報告を耳にしたといふことであるが判然しない。<sup>(三三)</sup>

第十八世紀にラテン譯のウバニシャット (ウーブネカット) が歐州に傳へられ、その結果ショーペンハウエルの哲學も生れたが、此のラテン譯の原となつた波斯譯のウバニシャットは一六五一年に印度モーガル國王アクバル *Akbar* (一五四二—一六〇五) の太子ダラ、シュコー *Dara Shukoh* が學者をデールヒの朝廷に集めて翻譯せしめたもので、アクバル王は此當時既にユダヤ教、キリスト教、マホメット教、波羅門教、ゾロアスター教 (佛教に觸れず) の研究の爲に聖典翻譯の大業を企てし非凡の王であつた。マクス、ミュラーは此王を「恐らく世界諸宗教の比較研究を敢てせし最初の人」として居るが、<sup>(三四)</sup> 今日の宗教學の興起に直接の關係はなかつた。ヨーロッパの舞臺で、縦令不充分

ながらも正しく此方面に着手したのは第十七世紀以來であつた。

ケンブリッジ大學コルプス、クリスチ、コレッジのジョン、スペンサー（一六三〇—一六九三）はヘブライ以外のセム族の信仰儀式とヘブライの宗教との比較研究を公にした。本書は一六八六年にヘーグにて再版されし以來各地で刊行された。セム宗教研究の泰斗であるロバートソン、スミスは此書は「比較宗教學の基礎を築いた」ものだといつてゐる。<sup>(二二五)</sup>

アレキサンダー、ロッセ（一五九〇—一六五四）は十五歳から熱心な神學の研究者であつたが、第十七世紀の中頃に諸宗教に關する傳説を蒐集して一書を作つた。<sup>(二二七)</sup> 勿論著者はキリスト教のみを眞の宗教とする立脚地から之を書いたものであつたから純なる比較宗教研究とはいはれないが、ジョルダン（二二六）は「比較宗教學の建設者」だといつてゐる。

一七〇〇年にトーマス、ハイドの『波斯宗教』出で、宗教は原は純粹なものであつたが、時と共に墮落するものとした。

十八世紀上半期にピカードとベルナードとの共著でキリスト教諸派、ユダヤ教、支那アルメニヤの宗教迄を包括して『世界諸國民の儀式習慣』の名で不完全ながら一種の宗教百科辭典（二二〇）が出た。

デュビューイ（一七四二—一八〇九）は一七九五年に『宗教儀式的の起源』を著はし、當時知られた諸宗教を悉く研究中に網羅して、是等諸宗教に對し同情ある態度を以て、從來曾て見ざる廣き深き

研究をなした。<sup>(三二)</sup>且つ凡ての宗教は自然崇拜から始まるものとして凡て神とは自然の代へ言葉に過ぎないとした。ジャストローは彼を評して事實以上に推論を逞うしたとしても「宗教の歴史的の研究の開創者たる名譽を償する」といつてゐる。<sup>(三三)</sup>

コンスタン（一七六七——一八三〇）は宗教の發達とその形式とに關する研究を公にし、比較宗教の領域に歩一步接近を示して來た。<sup>(三四)</sup>チーレは此書に於いて「初めて宗教の本質と形式との區別が立てられた」といつてゐる。<sup>(三五)</sup>

マイネルス（一七四七——一八一〇）は一七八五年に「諸宗教綱要」を、一八〇六年に「宗教一般批評史」を出して宗教を缺いた民族のないことを説いた。<sup>(三六)</sup>

カール、ミュラー（一七九七——一八四〇）の「科學的神話學概論」<sup>(三七)</sup>の如きも今日から見れば欠點は多いが、此期に於ける研究史上の一項とすべきものである。

旅行家にして又單獨に宗教を研究したアンクエチル、テュペロン Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron は一七七一年にゼンド、アエスタ并にその譯本を公刊し、又ゾロアスターの傳記を世に紹介し、更に又一七七五年に波斯譯のウバニシヤッドに基いてフランス譯とラテン譯とを作り、ラテン譯の方は一八〇一年に公刊せられ、それがシヨーベンハウエルの哲學組織に資し、ウバニシヤッドの研究は子が生前并に死後の快樂と稱讚せしむるに至つたものである。

ドイツの哲學に共鳴して痛くデーズム風の考方に反對したカーライル Thomas Carlyle は、一八四一年に「英雄崇拜論」を著はし同書の第二章に「司祭としての英雄」としてマホメットを傳へた。マホメットは教會からも宗教改革者（ルーテル）からも「悪魔の化身」とされてゐたが、千二百年間、幾百萬の靈魂を導ける人の生涯が如何にして「騙り者」たるを得べき、偽からは煉瓦の一片すらも出來ぬ、況してや宗教をやとしてその眞摯の熱情を賞讃した。かくて他宗教に對する同情と史的研究との曙光は隨所に見えて來た。

ソーセーは以上に列擧せる著書中、マイネルス、コンスタンの外に、十九世紀中葉、一八六二年迄に公にされたド・ケット De Wette ウットケ Wuttke プンゼン C. C. J. von Hinzenbrottke J. P. Trottet の著述を擧げて「今迄に宗教研究の手引として推稱するに足るものが殆んどない」と言つてゝる様に、此等は多くは宗教史研究の參考資料とすべきものであるが、大略第十九世紀以前には未だ學的研究とは言はれない状態にあつた。要するに宗教はキリスト教だけでないこと。如何なる宗教にもそれぞれの價値を認むる様になつたこと。諸宗教の間に類似と差異との存することを知るやうになつたこと。宗教史研究の氣運を作つたことはあつても、全體として研究範圍が局小であつたこと、事實以上の推論想像が多かつたこと。又全く舊來の偏見を脱却し得なかつたこと。宗教史料が乏しかつたので史的研究が不正確であつたこと。一言にして盡せば科學的ではなかつた。

## 六、科學的研究の發生、材料の蒐集

チーレは世界宗教會議に於て宗教の科學的研究は嚴密なる意味では第十九世紀の初め迄は存在しなかつた。正しくは第十九世紀の後半紀から起つたものであると云ひ、<sup>(三七)</sup>ソーセーは一八八七年に宗教學が一新科學としての獨立の存在を確にしたのは最近數十年のことゝいつてる。蓋自由研究の氣分は各所に動いたが尙未だ資料の不足と研究方法とが不正確であつた。ソーセーは宗教學興起の由來に就いて三つの原因を擧げた。第一には哲學が宗教をその研究對象としたこと。就中、カントとシュライエルマッハーとが宗教哲學の基礎を据えたが、諸宗教を包括すべき研究法がヘーゲルから始つたこと。第二に歴史哲學が人類の生活を全體として觀察するやうになつたこと。第三には文明史が新材料を提供するに至りしことを教へて居る。<sup>(三八)</sup>

此中文明史的材料中には地理上の新發見よりして、從來全く知られざりし諸宗教又従つてそれ等諸宗教の習慣や聖典の發見に伴つて新研究が起る様になつたことを始めとして數多の素因がある。先づ言語の比較研究によりて永い間知られなかつた各國民間の系圖的關係がわかり、人類の新たな區分が出来るやうになつたこと。その結果前世紀以來アールヤと稱する新術語すら新に生れ、同系の宗教として印度、波斯、ギリシヤ、ローマ、チュートン等が一系統とせらるゝやうになつたこと。従つて各宗教の古聖典翻譯が企劃され、各宗教がそれゝその宗教の言葉で研究さるゝやうに

なつたこと。古代宗教文化の遺墟の發掘はナイルの河邊にもメンポタミヤの故地にも、謎に隠れた古史を甦らしたこと。「掘れ掘れ地下に眠れる歴史を醒ませ」の叫び聲は世界の各地に起つて、ローセッタストーンや阿育王の碑文などが學者の努力によりて文化史上に光を投ずることゝなつたこと。同時に各地の風習や迷信や俗話やが各方面から傳へられ從來の政治史が夢にも知らなかつた未開人の宗教や傳説などが數多蒐集されたこと。是等悉く宗教の新研究に未知の資料を供せしものであつた。顧みるに羅針盤は第十四世紀からゼノアの水夫が使つたが、一般に航海に使用せらるゝ様になつたのが第十五世紀の初めからで、ポルチュガル人もスペイン人もオランダ人も是によりて通商營利の爲めに諸方を廻つたが、それ等の人々によりて傳へられた材料は、傳道師の報告と共に偶々學者の注意を惹くことゝなつたのは奇なる因縁と謂はざるを得ない。

ジュヴオンスは宗教は大體過去に既に存在して今存在せざるもの、例へばエジプト、バビロニヤ、アフリヤ、ギリシヤ、ローマ、チュートンの古代宗教の如きと、古くから存在し且つ今尙生ける信仰たるもの、例へば支那宗教、ユダヤ教、波羅門教、印度教、マホメット教、佛教、キリスト教の如きとの二種に分かれたれ、是等悉く歴史的記録を有せる宗教で、此他に歴史的記録を缺ける宗教、例へばアフリカ、アメリカ、オーストラリア、南洋、蒙古などの原始的宗教だとしてゐる。こは固より宗教の學的分類と見做すことは出来ないが、今假りに此區分に從ふと、此分類中での大部分、し

かも其中には現に幾億萬人の活ける信仰たる佛教の如きもあれば、中には歴史的記録を缺ける無銘の碑文の如き宗教もあることを知るに至つた。就中、アールヤ宗教の典型とも見らるべき且つ極めて豊富なる印度宗教文化が、學者の研究心をそゝり、斯くて學者の思想上には世界宗教の一大展覽會が開催さるゝことゝなつた。あまり夥多の佛教經典が支那に翻譯さるゝと經典目錄の編製が必要となつて茲に教判論を生み出した様に、此等雜多の宗教材料を調査し分類する必要に迫られ、或は言語學上より或は弘布の區域より或は神の數より又或は道德思想の有無よりして種々の分類を試みるものが出來た。<sup>(三六)</sup>

### 七、新研究に對する名稱、比較宗教

斯くて材料は可なりに備つて以前よりも充實せる研究が出来るやうになつたが、此種の研究を何と名づくべきかに就いて種々な新名稱を提供するものが出來た。

最初はその名稱すら不定であつて、一時は從來の神學を啓示神學とし、之に對して自然神學といふ名稱が流行した。或者は信仰(ギリシヤ語 *Pistis*)を取扱ふ學問だから信仰學 *Pistology* とすべしとの提案を出したのもあつた。是に似た名稱ではロバートソンの著書<sup>(三六)</sup>の題目に表はれたギリシヤ語の神聖 *Hieros* から作られた神聖學 *Hierology* なる學名も表はれた。此の最後の名稱はチーレを始め、二三の賛成者があり、或る部分のスタンダード辭典にすら加へられて、諸宗教の科學的研

究并に比較」と注せられたことすらあつた。併し此語は今日ではエジプト古代文字の研究にのみ使用せらるゝこととなつた。其間にありて比較宗教の名は初め最も廣く其鳴者を得たもので、此語は英米の外ドイツでもフランスでもイタリーでもオランダでも使はれたが、最も廣く使はれたのはイギリスとアメリカとであつた。併し比較宗教といふ名稱に就いても比較神學 (Comparative Theology) として、「比較宗教」Comparative Religion に「學」を加へて「比較宗教學」Comparative Science of Religion として、又或は宗教比較研究 Comparative Study of Religions として、區々であつた。

従つて現世紀に入りて最初の十年頃まではその研究の方法も範圍も確定しなかつた。好んで「比較宗教」の語を常用したゾルダンも一九〇四年に、「比較宗教の研究につきては是迄數多の學者に由りて論せられたが、未だその範圍につきては確定せず」と言つて居る。<sup>(四)</sup> されば比較宗教の研究を第十九世紀後半に於ける大成功の一として人類學の方面より研究の歩を進めたファーネルの如きは比較宗教は自然宗教や呪物崇拜の如き劣等なる宗教と區別さるべきヨリ、進歩した歴史的宗教の比較研究だとして、<sup>(五)</sup> 又斯學に關する數多の著述を有するジェヴォンス Jevons は宗教學 The Science of Religion と比較宗教 Comparative Religion との兩語を區別し、前者を宗教史と同視し後者を特にその應用として應用宗教學 Applied Science of Religion と名け、應用宗教學は單なる科學としての事實を研究してその理法を記述するものでなく、キリスト教が最も克く宗教の根本精神を表はしたるも

のなることを説くに在りとした。此の外にも比較宗教學はキリスト教を以て宗教最高の形式とする研究だとした學者があつた。例へば マックロック MacCulloch の如きも比較宗教はキリスト教以外の他の宗教は誤りとして棄ることなく、皆宗教發達の階段にあるものたるを知らしめ、由つて以て宗教の普遍性の信仰を確め、結局キリスト教が最高階段にあるを知らしむるものとした。ゴルドン・クラーク Golden Clark も亦同様の態度でキリスト教が宗教そのもの、The Religion なるを知らしめ、眞の宗教は自然に發生せしものでなく、超自然的のものなることを知らしむるに在りとした。<sup>(M.C.)</sup>併しそはキリスト教の護教學と混同したものであつた。ジエヴォンスの『比較宗教研究序論』<sup>(M.C.)</sup>は一九〇七年コンネチカットのハートフォード神學校に於ける、世界宗教に就いての講座としての、ラムソン講義で、試みたるものを後に著述としたもので、當時ジエヴォンスは此の神學校は世界中で應用宗教學を置いた最初だといつてゐる。本書中、ジエヴォンスは靈魂不滅、呪術、呪物崇拜、祈禱、供儀、道德性、キリスト教の順序で、宗教の外形は種々に違つてゐても、等しく神を求め神とのコムミュニオンを最後の目的とするものだと言ふまでもなくそは護教學であつて宗教學ではない。

#### 八、宗教學、宗教史、前世紀に於ける各種研究

宗教學なる名稱はヘーゲルに始まつたが、ヘーゲルのはヘーゲル宗教哲學の意義であつて、今日の科學としての宗教學なる名稱及び意義の定まつたのは十九世紀後半期の七十年代頃からである。

ソーセーが「宗教學の成立を叙する者が、誰人でも其開拓者として、言語學よりせるマクス・ミュラーと歴史的な研究よりせるチーレとを除くことが出来ない」と言つた此の二人から述べることにする。

マクス・ミュラー（一八二三——一九〇〇）が一八〇七年にローヤル、インスチテュートで四回、

宗教學に關する講演をなし、宗教學が科學として成立する所以につきて各方面より辨護を試み、それを纏めて一八七三年に『宗教學序論』を出した。<sup>(四七)</sup>當時宗教學といふ學名は何人にも驚異であつた。

本書中で「一新科學」が「如何なる意味で眞の科學的研究たり得る」かは最早や、「單に時の問題に過ぎない」<sup>(四七)</sup>といつたのは一種の豫言であつた。勿論マクス、ミュラーの宗教學は主として言語學的研究であつて、言語の研究は實に思想の表はれを見るに最も確かな方法で、又人性は宗教に於いて最も重要な部分を示せるものとし、言語と宗教との不離の關係により、思想や言語の起源を結びつくる系は神話宗教の起源に求むべしとした。

ギリシヤの Zeus ローヤの Jupiter 印度の Deva イランの Dava の間に方程式が成り立つたのは、

第十九世紀の一大發見だともいつた。今日宗教學に普通の術語となつたサンスクリットのアーリヤから出た「アーリヤ（アリヤン、アリシヤ）宗教」の語は一八四五年に出版したクーン A. Nuhn の『印度ゲルマニシユ宗教の最古の歴史』と共に實にマクス、ミュラーの創唱より出たものである。<sup>(四八)</sup>

之と同時にマクス・ミュラーの研究は多方面に互り、一八七〇年から一九〇〇年までに言語學、神

話學、人類學、心理學の各方面から着手して各その研究成果を發表し、就中東方宗教の開拓者として梨俱吠陀讃歌の出版、特に多數學者の手を借りて一八七九年より着手され、歿後一九〇四年に一と先づ完結された、「東方聖書」四十九卷は宗教研究に多大の材料を供給した。その研究結果特に宗教起原に關する自然説の如き、宗教の言語的分類の如き、固より今日から見れば幾多不充分の點はあつたにしても、當時異端として教會の一部から誹難のあつた中で、大膽にその所信を發表した功績は没すべからざるものである。<sup>(四九)</sup>

されば後になつてチャーレ(一八三〇——一九〇二)の「宗教學綱要」<sup>(五〇)</sup>を書いた時、「今から廿五年前にマクス・ミュラーが聽者や讀者に辯解をしなければならなかつたが、今や此研究(宗教學)は諸科學中に永續的地位を得、廿五年間の研究成果によりて科學的研究を發表するを得た」と言つてゐる。チャーレの本書は一八九七年に書いた序分中に述べてる通り、曾て七年前にエデンバラ大學のギッフォード、レクチュアードで講義したものを纏めたもので、ギッフォードがスコットランドの四大學に宗教新研究の講座を寄附せる時、「自然神學」の研究のためといふにあつた。チャーレはその講座の講義として「宗教學」といふ名で講義した。序分に此書は「宗教學序論」の積りで書いたものだともいつて居る。<sup>(五一)</sup>マクス・ミュラーと同じく、チャーレも亦當時の神學者から反對され、一八七三年にロンドンのウエストミンスター・アベードで講演に招待された時の如きはその著しいものであつた。然しオランダは近

代に於ける自由思想の別天地で、デカートもスピノザもビエル・ペールも此地で思索の自由を享受した。縦つて此國の四大學は一八七六年に夙に卒先して宗教學の講座を置いた程であつたので、チーレの研究も各方面に亙りて宗教學の建設に不朽の功績を残した。一八六四年の「ヅアラトシュトラの宗教」を始めとしてその晩年まで、エジプト、バビロニヤ、アッシリヤ并に自然民族に關する著作を公にした。多くはオランダ語でかゝれたが、上述の「宗教學綱要」と「宗教史概論」とは特に著名で今尙學者の依憑とされてゐる。就中後者は一八七三年——一八七六年にオランダ語の原本が出来ると、その翌年には英譯、一八八〇年には獨譯が完成され、佛譯がモリス・エルネ M. L. Verwey によりて試みられた。チーレは歴史的研究がその特色であつたが、各方面に於てマクス・ミュラーに比して、より多く組織的となつて來た。宗教研究に形態論と本體論との二部を分かち、本體論には宗教哲學を配し、形態論では宗教發達の階段と方向との二面より觀察し、前者に於ては自然教より倫理教への發展を論じ、後者に於いて神人教（神人同格教）と神政教（神人懸隔教）とを區分せるが如きそれである。そして此の自然教、倫理教の觀方は可なりに影響を與へた。

宗教學なる名稱や方法は略此の二人によりて基石は据えられたが、前世紀中に此種の研究を概稱する公認の名が定まらなかつた。

以上に列舉したものゝ外、試みにジャストローの『宗教研究』ジオルダンの「比較宗教」ソーサー

の「宗教學概論」中の参考書目中から「宗教學」と「比較宗教」との名が使用されてゐる書題若くは論題を挙げると、大約一八七〇年から一九〇一年までに各十餘部を教へることが出来る。原名を列擧するのは煩しいから著者を排列すると下の如くである。佛教研究で有名なビュルヌフ Eugene Burnouf (第三版一八九四、英譯一八八八) ゲイム J. Van den Gheyn (一八八六) レトン F. Rhetoré (一八九四) は「諸宗教學」 La Science des Religions をその書名とし、又彼の有名なリシテンズルゼ F. Lichtenberger の辭典は Encyclopédie des Sciences Religieuses (一八七六——八三、十二卷) と題し、ウージズ Jas. H. Woods (一八八九) は「宗教學」といひ、チッシュツェル C. Tischauer (一八九一) は「宗教史序論としての宗教學 (Religionswissenschaft) 綱要」と題し、シャバン P. Chahin (一八九八) は「宗教學」 La Science de la Religion と名け、レウキユ Réville (一八八九) は「宗教學」と言つてゐる。然るに同じく一八七〇年から一九〇一年までにケッログ S. H. Kellog (一八九九) やスネル Snell (M. M.) やは「比較宗教」 Comparative Religion をその書目とし、ハルティ E. Hardy (一八八七) は「一般比較宗教學」 Die Allgemeine Vergleichende Religionswissenschaft をその題號とし、ソーセー Saussey (一八九八) は「比較宗教研究」 Die Vergleichende Religionsforschung を名としてゐる。此兩名が任意に使用されたことが明かである。

さればマクス、ミュラーの「宗教學綱要」が一八七四年に獨譯された時、特に更に『比較宗教學綱

要』<sup>(五二)</sup>と改められた。抑も宗教學と言つても研究内容は宗教史であつたので、ソーセーの英譯『宗教學概論』の原著は『宗教史概論』であつた。

今日でもイギリスやアメリカでは比較宗教の語がまた流行してゐて、最近に出た著述でも尙此名を冠するものがあり、依然としてマクス・ミュラーが一八九八年に尙「宗教學即ち比較神學」といつた時代のことを回想するものがある。然し比較宗教は古代(最古でなく)の宗教を主とし、史的關係のみを重視して、異時異所に於ける包括的なる研究ではなかつた。人類學、人種學、考古學、心理學、社會學、史學の各方面からの研究成果を綜合する學語としては或る局限せる因襲を伴ふ比較宗教よりも宗教學を選ぶべきである。此の兩語が殆んど同時に行はれて共に宗教史と宗教哲學とを資料としてゐるので、兩者の區別を嚴密に規定し難き事情にあつたが、大體宗教學は宗教研究の各般を總括する場合に使用され、比較宗教は擇ばれたる一部の研究に名けらる、ジョルダン<sup>(五三)</sup>は比較宗教は宗教學中の一部で「一科學中の一科學」<sup>(五四)</sup>だとも言つてゐる。併しこは宗教學が今尙建設中でありて落成せざるを意味するものである。ドイツに於いて宗教學に貢獻せるブライデラーは一八九九年に「傳道學并に宗教學雜誌」で「宗教學に於ける進化説の權利」の論説を出したり、「宗教學とは何ぞや」が可なりに論議された時代であつたからして、ソーセーが十九世紀末に「宗教學は最近に獨立せる一新科學で未だ充分の發達を遂げず、今尙その學の權利の承認で争つてゐる」と言つてゐる

るのが事實であつた。

宗教學は諸科學の補助を假りて人類精神の産物——人間の努力によりて人類の歴史に表はし得たる文化現象——として宗教的事實を科學的に研究するものであるから、各宗教の事實を蒐集し之を分析し批判し、各種表現の根柢に横はる真相即ち事實を理解し組織統一ある研究をなさんとするのである。然るに凡ての科學的研究は三期を經過すべきもので、第一期は資料蒐集時代、第二期は資料調査時代、第三期は原則推定の時代是である。そして此の三期は縦に次第さるべきものであると同時に横に並行すべきものである。されば最初は人類歴史上の事實と見て宗教史的研究に向つた。オランダのチーレもソーセーも主として歴史的研究であつたし、チーレがライデン大學で斯學の教授となつた一八七七年から三年後、フランスのコレジ、ド、フランスで宗教史の教授となり、フランスに於ける宗教學の開拓者であつたレヅキユも一八六〇年より一八八三年までのその著述の大部分は宗教史に關するものであつた。ベルジックの宗教學開拓者たるブリラセル大學のダルギーラも亦『一般宗教史序論』を始めとして史的研究であつた。スキスのオレリ、ドイツのブライデラー、アメリカのクラークやトリーイなども皆史的研究が主眼であつたので、多方面なる研究と共に上述諸氏中の代表者の著書中には概ね宗教史概説類の著述があつた。従つて比較研究が重視され比較宗教が宗教の科學的研究の全部であるかの如き考すら起つて來た。又歴史的研究は當然、考古學的研究

を起し、同時に又歴史以前の考古學たる人類學的研究に進むべきは必然であつた。<sup>(五五)</sup>更に又道德と宗の密接なる關係より倫理的研究が重要な部分を占め、従つて十九世紀末までにドイツでもフランスでもイギリスでも此方面に關する數多の著述が出てゐる。<sup>(五六)</sup>又哲學體系中には何れも皆宗教上の根本問題が含まれてゐるので哲學的研究を除外することが出来なかつた。否宗教學の如き特殊の科學が全然哲學と沒交渉にて成立するものでないから、此處でも十九世紀後半だけで可なりな著述が表はれてゐる。<sup>(五七)</sup>又神話なしにも宗教は出来るが、一面では神話は宗教と異體同身と見做すべき程密接なる關係がある所から神話學との相關を見出すに努力し、従つてイギリスのラングにもマクス・ミュラーにもフランスのルフューブルにもレヴキユにもオランダのソーセーにもチーレにも神話の研究が必ず隨伴してゐた。<sup>(五八)</sup>之と共に又人種學的研究、俗語研究を起した。<sup>(五九)</sup>併し宗教は要するに人間の精神現象とすると心理的研究を缺くわけには往かない。<sup>(六〇)</sup>更に宗教は必ず社會的團結を作るもの故、集團生活と宗教との關係を論ずる必要があり此處には社會學的研究を必要とするに至つた。<sup>(六一)</sup>併し第十九世紀末迄は主として哲學的、思辯的研究が混在してゐるから、比較的純なる科學的著述が少かつた。

一八八三年にその第一回をシカゴに開いた世界宗教大會、同じく前世紀後半期中に出來た、ヒッパート、ギッフォード、バックス等の講義、各大學に於ける斯學の講座を始として記すべきものは多々あるが、就中、前世紀末迄の斯學研究の參考書を詳述することが出来なかつたから、そは當時既

に數百部に達してゐたことだけを附記して置く。(近代に於ける宗教研究上の一大革新、下)

註 (一) Carpenter (Edward), Pagan and Christian Creeds, Their Origin and Meaning, 1920, pp.1—3. (二) (一)

(三) (二) (七) (八) Feishism and Totemism in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics

(五) Lowie (Robert R.), Primitive Religion, 1924, pp. 337—347. Toy (Crawford H.), Introduction to the History of Religions, 1913. (邦譯—宇野四空、赤松智城兩氏共譯、宗教史概論上卷)

(六) Starbuck (Edwin D.), The Psychology of Religion, 1899. (邦譯—小倉浩三郎氏譯、宗教心理學)

James (William), Varieties of Religious Experiences, 1902. (邦譯—佐久間鼎、佐藤繁彦兩氏共譯、宗教的經驗の種々相。比屋根安定氏譯—宗教的經驗の諸相。)

Pratt (James B.), The Psychology of Religious Belief, 1907. (邦譯—加藤玄哲氏等譯、宗教信仰の心理)

Stratton (G. M.), Psychology of Religious Life, 1911, 2nd ed. 1918.

Wundt (Wilhelm), Völkerpsychologie, 1900——(十卷中の第二部、神話と宗教) Elemente der Völkerpsychologie, 1912 (邦譯—桑田芳藏氏譯、民族心理學要論)

Durkheim(E.), Les Formes elementaires de la vie religieuse, 1912. Eng. tr. The Elementary Forms of Religious Life (by I. W. Strain), 1915.

(七) Jordan (L. H.) (一) Comparative Religion: Its Genesis and Growth, 1905. 本書は比較宗教學史の參考書たるべくもので著者には此他に等しく比較宗教と題する他の著述がある。(二) Comparative Religion: Its Method and Scope, 1908. (三) Comparative Religion: Its Axioms and Allies, 1915. 本書の第一部には人類學、人種學、社會學、考

古學、神話學、言語學、心理學、宗教史、宗教學の補助學科に關する各方面の參考著述を紹介し、第二部には科學的方法の進歩、キリスト教の護教學的著述、聖典翻譯、學會、辭典、雜誌等を紹介し、第三部には比較宗教學の新方面を略

## 宗教學の發生

## 三四

敘してゐる。(1) Comparative Religion A Survey of Its Recent Literature vol. I. 2nd ed, 1920. 本巻中には一九〇〇年より一九〇九年までの参考書を紹介してゐる。第二巻には一九二〇年から一九一五年までの参考書を紹介する。となつてゐたが、公刊されたか否かを知らない。此他著者は一九〇九年にローマ大學の Tabara との共著で 'The

Study of Religion in the Italian Universities' の著ある外、以前から尙二三の新著の豫告を出してゐた。

- (17) Jastrow (Morris), The Study of Religion. 1901. (Chap. I. p. 1. (九) Isis and Oris
- (18) De Dea Syria (1) (2) p. 5. (11) Harneck, Dogmengeschichte. 1894. 1, P. 787.
- (19) Locke (John), An Essay (concerning the Human Understanding. 1690. Reasonableness of Christianity, 1695.
- (20) Toland (John), Christianity Not Mysterious. 1696. (12) Trinal, Christianity as old as Creation.
- (21) Hamme (Levius), Natural History of Religion, 1757.
- (22) Collins, Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion. 1724.
- (23) Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus. 1670. (17) (18) p. 15.
- (24) Herder (J. G. von) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1789. (19) p. 3.
- (25) Lessing, Nathan der Weise. Die Erziehung eines Menschengeschlechts.
- (26) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1832. 2nd ed. 1840.
- (27) Buckle, History of Civilisation in England. 1858.
- (28) 宗敎研究新纂「卷第一」第一〇〇—第一〇〇〇 Max Mueller, Universal Religion. 1897, p. 21. (29) (七) (14) p. 134
- (29) Max Mueller, Introduction to the Science of Religion. Appendix to Chap. 1, p. 68 (邦譯—清水友次郎氏譯、宗敎學編要)
- (30) Steiner (John), The legibus Hebraeorum ritualibus.
- (31) Smith (Hebraeorum), The Religion of the Semites, Preface, p. vi.

- (19) Ross (Alexander), *Pantheon or A View of all Religions*. (17) (16) (15) p. 138.
- (18) Hyde (Thomas), *The Religion of the Persians*, 1730.
- (20) Picard (Bernard) and Bernard (Jean-Fre'd.), *The Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World*, 1733.
- (21) Dupuis (Charles-François), *Origine de tous les cultes, ou religion universelle*. (20) (19) p. 26.
- (22) Constant (Henri Benjamin), *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*.
- (23) Barrows, *The World's Pabiment of Religions*, vol. 1. p. 583.
- (24) Meiners(Christoph), *Gemeins der Geschichte aller Religionen* 1785. *Allgemeine Kritische Geschichte der Religionen*.
- (25) Minelier (Karl Oudfeld), *Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie* (Introduction to a Scientific System of Mythology). (24) (23) p. 583.
- (26) Saussaye (P. D. (Maritérie de la), *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887—), *Eng. in Manual of the Science of Religion*, 1891. pp. 3—4.
- (27) Jevons (F. H.), *Comparative Religion*, 1913. (18) pp. 53—132. 一九〇〇年までの分類を叙述し批評してゐる。併に今日よりも一般に承認せらるゝ分類は未だ出ない。蓋し尙資料蒐集中にある斯學の現状では止むを得ないことである。
- (28) Robertson (John M.), *Pagan Christ-Statutes in Comparative Herology*, 1883. (17) (16) (15) p. 117.
- (29) Farnell (Lewis Richard), *The Evolution of Religion. An Anthropological Study*, 1916. (16) (15) (14) (13) (12) (11) (10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1) , *Inaugural Lecture of the White Lecture in Natural and Comparative Religion*, 1909.
- (30) Clark (Golden), *Religion and Modern Mind by Various Authors*, 1907—8.
- (31) Jevons (Frank Byron), *An Introduction to the Study of Comparative Religion*, 1903. (27) (26) (25) (24) (23) (22) (21) (20) (19) (18) (17) (16) (15) (14) (13) (12) (11) (10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)

## 宗教學の發生

三六

- (三) 〇 pp. 35, 193, 218. (イ) Aryan Religion (Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics vol. 2. p. 12.)
- (四) Max Mueller, Rig-Veda-Sanhita 189—74 the Sacred Books of the East. 1879—1901. Collected Works of F. Max Müller.
- (五) Frelle (C. P.) Elements of the Science of Religion, 1879—99. (邦譯)鈴木宗忠、早稲野雲爾氏譯、チ氏宗教學原論 208 Viii. (イ) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1894. (五) (七) (イ) p. 1.
- (六) 76 pp. 273—282. ヴルリン大學の東洋語學教授 D. Hitzel (F.)、ミューニッヒ大學セム語教授 Hommel (H.)、ライプツヒ大學舊約文學教授 Kital (J.)、パリのエチプト學者として知名な Maspero (G. C.)、オックスフォード大學アシモレン博物館の Evans (A. J.)、ロンドン大學のエミプト學教授 Terrie (W. M. D.)、ケンシルヴァニア大學のアッシリア學並にセム語教授 Hilprecht (H. V.) 等を募りてゐる茲にその學科を附したのは断學がエチプト、ヘルシヤ、メンホタヤ、パレスタイン等の發掘事業によりて此方面の研究に新資料を加へたるを併示せんが爲である。
- (七) (イ) pp. 257—272 (五) (八) 〇 pp. 411—412 (イ) (八) 〇 p. 413 (六) (八) 〇 pp. 413—414
- (七) (イ) pp. 305—313 (六) (七) 〇 pp. 395—403, pp. 414—415 (六) (七) (イ) pp. 313—320
- (八) 〇の附録に參考書目數百部を下の如く分類した。辭典並に一般宗教史類(二十五人)、宗教哲學(四十八人)、宗教學及史概説(十二人)、宗教研究史並に現狀(二十一人)、宗教研究の方法並に範圍(三十四人)、宗教に關する論議(二十八人)、宗教の起原及び性質(五十六人)、宗教信仰並に情緒(二十九人)、宗教と倫理(三十六人)、宗教と哲學(二十三人)、宗教と神話(二十人)、宗教と心理學(十六人)、宗教と科學、歴史、文化(二十一人)。

(三)(五)(七)

# 禪の本質に關する序論

鈴木大拙

禪を積極的に正面から説き出す前、即ち禪の本質に關する議論をするに當りては、是非序言的一句を挾んで置かねばならぬことがある。禪の本質に對する大抵の世間の學者の見解は、全くと云うても好いほど、予が次に述べんとする點について、充分に明瞭なる見識を欠いて居る。それで彼等の意見には誤謬が多い。何でもない、極めて見易き事柄のやうであるが、それで學者が此の如く墮くとすると、此の前置は決して無益のわざでない、予は信ずる。

それは何かと言ふに、禪と云ふ經驗事實と、禪理又は禪哲學とも云ふべきものとの區別を明かに認識することである。而して禪を論ずるに當りて此の區別が徹底的に意識せられて居ないと、學者は禪論をするにしても、禪史觀を述ぶるにしても、其踏出しの第一歩において、既に錯過也と云ふことになる。これを予の主張とする。禪の事實とは吾人の精神生活における究竟の經驗事實を云ふ

のである。個人々々が其の主観の上に實際体験するところ、又は體驗し得るところの最後の事實を云ふのである。これに反して、禪の教理とは、即ちこの事實を説明したり、支持したり、高唱したり、又はその事實を経験せしめんための誘導的、理解的、哲學的組織を一纏に云ふのである。

これを具體的に説けば、禪の事實とは、長閑な春の光に浴して緑の草原に眠ることである。或は「人厭<sup>ツ</sup>炎熱<sup>ノ</sup>苦<sup>ヲ</sup>、吾愛<sup>ハ</sup>夏日<sup>ノ</sup>長<sup>キ</sup>」ることである。禪の教理とは、何故に春の光は吾を誘ひて眠らしむるか、又如何にして夏の日は森閑として太古の感を生ぜしむるかなど云ふことを、知識の上に持ち出して詮索することなのである。草原に眠るものは、春の光も知らず、草葉の緑なるも気が付かぬ。客觀の自然もなければ、樂を自覺する主觀もない。主客の鬮を絶して居る。これを禪語ではその人の境涯といふ。一定の空間に局限せられた、人間といふ自然の物體が、其處に横たはつてゐると見るのは、既に禪の事實を遠ざかつて居る、關係のない傍人の批評である。此んな批評的態度から禪の教理が出る。此の如き事實を概念の對象として、知識慾の満足するやうに何かと理屈づけるやうになれば、禪理も次第に組織されて行く。又かう云うてもよい、禪の事實とは、行そのものである、手を動かす、足を運ぶ、そのことであると。然るに、此の足を運ぶのは我である、我の足である、我は如何にも強き足を動かして此曠野に濶歩して居ると云ふ意識が出て來ると、立處に禪の事實は抹殺せられる。それと同時に子が禪の教理と名づけたものが搔頭して來る。「太祁に道あり、道は神

と俱ありき」などと云へば、もう事實ではない。事實の描寫である。有限的理性の構造である。感覺の世界の外に超感覺の世界がある。此に絶對我的眞面目が見られるといへば、それは哲學である。教理である。事實そのものではない。「眞面目」は疾くる消え去つて居る。もつと手短かに言へば、禪の事實は言語文字に現はれるとき既に事實でないのである。まして教理など云ふ念入りの文字的、論理的表現においてをやである。

かう云ふと、禪の事實と禪の教理との差別には何の疑をも容れずに、了解せらるゝことと思ふが、偕て實際に當りて、禪論をする人は、禪の事實が直ちに禪の哲學的理論であり、又これを逆にして、理論是れ事實のやうに説き去るのである。

此の如き混雜を生ずるも、其の理由はあるのである。第一禪論をする所の學者の多くは、禪を自己の經驗上の事實として取扱はずに、却てこれを語録の上や、教理の上に看取して、そこに己が所説の根據を置かんとするのである。世間一般の事實には、己れも人も、大抵手近に日常經驗してゐる故、哲學上の議論をするにも、別に特種の經驗をしなくても、相當に了解し合ふところがある。例言せば、感覺上の經驗には、視覺に關すること、聽覺に關することなど、何れも普通一般の經驗である故、聽覺上又は視覺上の事實を、其れに關する理論又は臆説又は假定などと混同することはない。概念には理念上の事でも、正義とか、平等とか、何々主義など云ふことは、明暗の度こそ違へ、又

210  
これに伴ふ感情の強弱深淺の差こそあれ、各人がその心の上に描き得るところであるから、これら

に關する理論も、自ら各自の心的事實を基として進行させ得る。併し、此處に盲目の人があるとして、此の人が色を説かんとするには、自分の視覺の上には何等の經驗がないのであるから、これを出来るものとして、聽覺の上か觸覺の上かにて翻譯しなくてはならぬ。若しそれが出来ぬとなれば、視覺上の實に關した叙述を讀むより外はない。併しそんな場合には何處まで其正確性が保證せらるるか。それはどうしても視覺上の事實に觸れ得る人の判断に待たなくてはなるまい。盲人としては翻譯を原文と心得たり、叙述を事實と認めても、それはまた止むを得ぬのである。予は禪論をする學者には、盲人の視覺を説く如きものがあると云ふのではなく、又そんな事を言ふべき條理も立たぬのであるけれど、禪の事實は實際吾等の心的經驗上、或る意味では一般であるが、まづ種種のものを見るべき理由がある故、學者の悉くが禪の事實に觸れて、それから自己の見解を發表するものとは言はれぬ。彼等が翻譯的、叙述的、認識論的禪を、彼等が説の根據となすことも、或る程度までは止むを得ぬことと見ねばならぬ。が、それだけ其の所説には確實、明瞭、徹底などの諸相を欠くと言ひ得られるところがある。

禪の事實と禪の教理とを混同する弊は、此の事實が特種性を帯びて居て、どれも學者がこれを自分の主觀の上に體驗して、其體驗上の事實から、自説を立つるわけに行かぬ處から出て來るのは

勿論であるが、此の如き體驗は理論ではとに角、實際上誰れもかもが期待し得べきものでないから、學者は敘述的、教理的禪をも研究の對象としなければならぬ。審美學者が悉く畫家であり、彫刻家であるわけに行かぬと同様に、批判的、研究的、分析的才能は多くの場合、創造的想像力と同居しない。それで學者は美術家自身の主觀的考察などを細念に研究すべきである。併し學者自身にも美に對する感受性が豊富でなくては、所謂科學的分析で、そこに與へられたる油繪の色の濃淡や配合や要素などを數字の上に翻譯しても、美の研究はそこにつくされぬ。學者にも、或る程度までは、美の價値を判斷すべき主觀的準備の或るものがなくては、審美學者としては充分であるまい。それ故、禪學者も禪の事實に關する敘述を分析して、これに合理的解説を附與せんとするには、單に批判的、研究的才能だけでなく、禪の事實に對して、これを或る度まで、體驗し、感受し、同情的に評價し得るだけの主觀的準備があつてほしい。その時始めて敘述的、翻譯的、解説的禪にも徹底があり、精彩があり、明確があり得るのである。禪の事實と禪の教理との混同は此の如くにして免かれ得られよう。

此の種の混同から生ずる瘡やすべからざる一大誤謬は、常住性のあるものを隨時に變化するものと同に見ることである。其の時々又は其の處々に依りて不定なるものを、事實そのものの不變性と同じくして議論の根據を全く据え違へることである。事實そのものをその教理や敘述と一つに見て研究

することは、空と六鳥を墨繪にて研究すると同じきは言ふまでもないが、予が此處に主として指摘したい誤謬は、今も古も各自の心の上に同一に經驗せらるべき不變性の事實を、歴史的傳説―其時や處によりて、轉化すべき性質を帯びたる、歴史的傳説そのものに思ひ更へようとする、その大誤謬を云ふのである。

今の場合を具體的に言ふと、禪に關する所説は禪と云ふ體驗上の事實を基礎的對象となし、これを組織的にした教理や哲學的解説は、單に參考として見るべきである。禪は歴史上、傳説上、支那や日本では、大乘佛教の諸原理と連關して、發生し、發達し、傳播したのであるが、それであるからと云うて、此等の傳統的、歴史的、佛教教理が、即ち禪の事實そのものであると見てはならぬ。實際上此く見たり、又は此く見たいやうな態度を取る學者は、自然避け難き陷穽に自ら落つるより外はない。即ち禪を論じて大に肯綮に當らぬと云ふことになる。

禪を歴史的傳統的佛教理と同一に視るとは何の義かと云ふに、それはかうである。近頃の或る學者は禪を以て大乘佛教中般若系に屬する教説から出たものであるというて居る。或は般若系そのものが禪であるといふものもある。或は今日吾等の謂ふ所の禪は禪家の信するやうに菩提達磨から傳はつたものでなく、寶誌とか、傳大士とか云ふ人々の間から自然に出たのである。その證據には彼等の所行、所言に禪の風趣が豊かに窺はれるが、達磨の所説には、少しも禪味はない。或はずつと

溯りて鳩摩羅什の諸弟子中、殊に僧叡、道生などの所説、即ち般若系の佛教學者の所説中に、寶誌や傳大士の面影が見らるる。即ち禪は此の系統の所産であると。こんな風に禪を見ようとする學者の態度は、即ち予がさきに述べた如く禪の事實と、それに關する教理との混同から出て居るのである。

禪の事實を佛教々理の一系統と聯絡させて考へようと云ふのは、教學上の傳説で、事實そのものとは全然沒交渉である。禪といふ事實の發生は佛教徒と稱するもの間に起りたるは歴史上否むことが出來ぬにしても、その事實と佛教の教説との間には、因果的必然の關係はないのである、即ち佛教の教説殊に般若的教説がなければ禪といふ事實は決して起らざりしもの、或は般若系の學者があつたため、その必然の結果として、禪の發生があつたといふことは出來ぬのである。或は禪の事實は大乗でも小乗でもよいが、その教理でなければ到底説明の出來ぬもの、叙述の出來ぬものと、考へなければならぬ必要はないのである。予の意見によると、禪は宗教的意識の極度に高潮したときに出る究竟の心的事實であつて、それが佛教者の上に起らうと、基督教徒の上に起らうと、哲學者の上に起らうと、それは偶然の出來事に過ぎぬ。禪の事實と何等本質的必然的關係を有するものではないのである。日本や支那では禪は佛教徒、殊に大乘教の信者によりて、體験せられ、高唱せられ、宣傳せられ、傳授されたとはいへ、これは禪の事實を佛教の上にのみ見なければならぬといふ

理由にならぬ。勿論、佛教の教説、殊に大乘教は、その信徒をして禪の事實に觸れしむる誘導的媒介となつたことは否定出來ぬ。併し媒介と事實そのものとは同一物視するわけに行かぬ。猿は猿、馬は馬で、人間とは違ふ。その間に進化の歷程は認められても、人間は即ち猿なりとは云はれぬ。水が氷となつた場合は、水は氷なり、氷は水なりと云ひ得るであらうが、嚴密な事實の詮索から云へば、水は氷ではない、氷の上に舟は浮ばぬ、波は立たぬ、乃至岩にせかるる谷川の水にはならない。氷としての働を見るのは、氷を水から離して、獨立の物理的事實として取扱はねばならぬ。

水と氷との場合の如きは、兩者の間には事實上最も密接の關係あるにも拘はらず、物理的には個々である。禪と佛教教理との關係に至りては、水と氷との物理學的關係、猿と人間との生物進化上の關係などよりも、もつと縁の遠いもの、かけ離れたものである。事實は、どこまでも、その叙述でもなければ、説明、解釋でもない。叙述が如何に精しくても、解説が如何に徹底して居ても、その事實に對する幾分かの體験が自分にないと、何れにも見當がつかぬ。如何に佛教の教理が明徹で又微に入り、細に入りても、その中から禪の事實は出ぬ、又それを類推することも出來ぬ。これにて、事實と教理とは全然交渉を絶した、範疇の下に攝せらるべきものであると云ふことが分明するであらう。して見れば佛教徒が禪の事實に教理の發展の途上で出くわしたと云うても、そこには何等の因果必然の關係連鎖はないのである。

禪の事實そのものは、佛教々理の如何なる系統とも、因果的關係はないと云ふと、從來の傳統的  
思想に慣れたものの心には、自ら左の如き疑問が起るに相違ない。

禪といふ字が既に佛教の文字ではないか。禪者はみな自ら佛教の言葉を用ひ、又佛教によりて禪  
を得たと云うて居るではないか。禪の教理とでも云ふべきを説くに當りては、禪者自らが佛教の教  
理に據ると告白して居るではないか。否、佛典そのものを把りて、禪の本旨此處に在りと云ふので  
はないか。禪者は何れも佛教的傳統の雰圍氣中に起臥したもので、禪の事實は佛教と没交渉である  
などと云へば、吃驚一番のものは、他教のものでなくて、禪者その人であらう。まづこんな風の疑  
問や、疑惑が頻りに起つて來ることは、予も否まぬ。從來の考で見れば、さうなのが當り前である。  
併し此等の疑問なり、疑惑なりは、何れも、禪の事實が超越的で、獨自性を具へたものなることを、  
自覺せぬ人々の抱く所で、禪者自身が何と言ふとも、學者や研究者の眼から見れば、そんなに氣  
に懸けなくとも濟むことである。禪の事實を研究するものには、事實そのものを直觀する必要があ  
る。その外の事は事實に附帶した偶然の現象に過ぎぬ。禪の本質は事實そのものゝ上に存在する。  
それ故吾等は研究の本據を此處に求めて、それから本質が如何なる形式をとり、如何なる過程を經  
て、今日に到つたかと調ぶれば足るのである。

禪の事實、即ち禪の本質そのものから見れば、禪を「禪」と云はなければ、其實體が現はれぬこと

もない、名は何とつけてもよい、猫を杓子と云うてもよい。會々達磨が印度で佛教を學んで居たので、其所傳の一著者が「禪」と名づけられた。達磨自身はこれが佛教の精髓だと思つて居たかも知れぬ。さうして「禪」と云ふ文字は六祖慧能以後に始めて使はれたかも知れぬ。それが何れにしても其名によりて其實を推すわけに行かぬ。

禪者は佛教の教理に依りて自分の所信を叙述するを常とするが、それは必ずしも、いつも、さうであるとは云ふではない。自分の所信を最も直截に表現する場合には、佛教の術語に依るとは限らぬ。日常の語言、即ち佛教者にでも、普通の人間にでも通ずる卑近の文字を自在に利用する。禪に經典の註釋書がなくて、「語錄」なるものゝ存在するのが、其の證據である。禪の事實の必ずしも佛教的術語によらなければ、其の表現が不可能であると云ふことを裏切つて居る。これは一々例を擧げて見るまでもないと思ふが、禪録をまだ讀まぬ人々のため、手當り次第に、一二の禪僧を紹介すれば、「翠巖、夏末ニシテ示シテ衆ニ云ハク、一夏以來、爲レ兄弟ノ東ノ說ヲ西ニ話ス、看レ翠巖ノ眉毛ノ在レ塵ニ。保福曰ハク、作レ賊人ノ心ノ虛ヲ。長慶云ハク、生セリ也。雲門云ハク、關ヲ。」

これは何の事を云うて居るのか。佛語や佛理の臭氣は分毫もない。但、偶、翠巖と云ひ、保福と云ひ、長慶、雲門と云ひ、何れも傳統的佛教の僧侶であつて、頭も定めし固く、衣も黒かつたと云ふ外、般若系の教理もなければ、華嚴系の哲學もない。翠巖から乃至雲門が、佛教徒であつたのは偶然の歴

史上の事實で、彼等を權兵衛と云ひ、太郎作と云うて、吾國の田舎へもつて行つても、彼等の擧揚した禪の事實は少しも變らぬのである。彼等の禪には管に、佛法の匂ひも、教理や哲理の臭味もないのみならず、普通に宗教の名によりて、言で詮べらるゝ思想も感情も希望も信仰もないやうに見える。禪の事實の如何にも獨白性を帯びて、偶然的、傳統的教理や系統以外に、別個の天地を具有すること、是にて益々明白であると思ふ。

今一つ禪の超越性を表詮せんため、大燈國師の結夏の際における上堂を紹介する。(槐安國語卷の二) 師乃舉「五祖云、「今日結夏、無可供養大衆作」一家宴管待諸人、遂舉手云、囉囉招、囉々遙、囉囉送、莫怪空疎、伏惟珍重。」師云、「五祖老人與麼家宴、可謂管待千足、百味無欠、雖然如是、只是有一時之慶快、大德、今日結夏、也有箇家宴、坐者、立者、俱成萬年歡、見者聞者、同唱百年歌、且道其中節拍又作麼生。」以拂子擊禪床、一下云、薰風自南來、殿閣生微涼。」

此中には佛教に縁ある文字はあるやうなれど、それはあつても無くても同じ事である。禪の事實はそんな文字によりて擧揚せらるる理のものでない。さうして「禪錄」の大部分と云ふものが、上記の如き説法や商量から出來て居るとすれば、上來予の主張、即ち禪の事實と佛教の教理又は系統の間には、何等因果律によりて支配さるべき關係がないと云ふ主張は、容易に首肯せらるべきである。かう言うても、從來の考へ方に因はれ、又は教理の上、語言の上のみ、事實を捉へんとする學

者及び禪者の或ものは、子の意見を言はぬのであらう。殊に學者の中には、達磨が慧可に「楞伽經」を傳へたから、達磨禪は楞伽系に屬する、慧能は弘忍から「金剛經」を授かつたから、六祖禪の基礎は般若系である、などと主張するのがあるに相違ない。此の如き見解を有する人は、もし近代の禪者のうちに、「約翰傳」を其弟子に授けたものがあるとするれば、その禪を以て亞歷山學派のフイロ系に屬すとするであらう。又プロテイナスの「エーニアツド」を傳へたとすれば、それは新プラトン系の禪であると斷定することであらう。又「薄伽梵の歌」バガヴァット・ギヤを以て、これにて悟れとでも云へば、それは印度教の流を汲んだものと説くであらうか。さうして禪の事實そのものから見れば、此の如き出來も充分に可能性を有して居るのである。達磨が支那に來たと云ふ梁時代は、今から千四百年ほど前の事で、「楞伽經」が實際に傳へられたなら、其經より外に傳へるものがなかつたからであらう。近代の日本などでは、東西古今の聖典や哲學書類が、いくらでも自由に供給せられるのであるから、禪者が其手を延ばすべき、典籍の範圍は益々擴大せられて行くのである。禪の事實又は本質は、千年たつても、二千年たつても、其の不變性を保留して行くが、自體を表詮する方法は、時處によりて隨意の選擇が許される。其方法又は形式を、直下に事實と見ることは、どうしても吾人の首肯し能はぬところである。

此處に斷はつておくべき一事がある。其は或系統の哲學又は宗教上の教説は、他の哲學や教説よ

りも、よりたやすく、吾人をして禪の事實に逢着せしむる機會を作つてくれると云ふことである。佛教の中で云ふならば、小乗系の教説よりも、大乘系のは禪の事實を、より輒く髣髴せしめるのであらう。或は誘致すると云ふ方がよいかも知れん。又禪の事實を體驗した人人の所説は、往々にして超絶的一神論よりも、内在的一神論或は汎神論に傾くことがあると云ひ得る。併し是等の哲學組織や教説系統を以て直ちに禪の本質自體であると説くべきでない、これは既に上述の處で判明して居ることと信ずる。

つまり禪の事實と禪理とを峻別するの意義は、禪者の所謂「教外別傳、不言文字」の句によく現はれて居る。禪の事實は教では傳へられぬ、文字では言ひ盡くされぬ。これは必ずしも教理を排したり、文字を斥けると云ふ義ではない。概念上の詮索もやはりそれ自身には一箇の心的活動である以上、吾人が禪の事實に對して出来るだけ精細な確實な知識を獲たいと思ふのは當然の事である。いくら禪の事實は知識の上へ持つて出るわけには行かぬと云うても、それは知識の價値を無視することでない。只知識そのものの性質の中に、禪の事實を現前すべき可能性を欠いて居るから、其處へ注意を怠らぬやうにすればよい。それ故禪の事實を體驗したと云ふ人の言葉でも、それが正しく事實そのものを直示するとは云へぬ。殊に其言説が傳統的思索の様式によりて表詮せらるるときは、それがどの位迄、事實に觸れて居るかわからぬ。抽象的概念の上丈では、禪の事實を見ることが出来

ぬ。たとへば「無相爲宗、無住爲體、妙有爲用」と慧能は「金剛經」の序文を書いたが、これは慧能でなくても、他の佛教學者によりて随分書かれ得るところの言葉である。それ故、慧能がかく云ふから、これが禪の宗義であるとか、事實であるとかの断定は下されぬ。慧能の思索法は、傳統的佛教教理の圏外に出て居ない。慧能が獲た禪の事實と彼が禪論とは、切り離して見なくてはならぬ。事實は本當の事實であつても、其禪論のどこまで妥當性を有して居るかは別に診索しなくてはならぬ。固より體驗者自身の禪論として大に參考とすべきではあるが、既に禪論として概念的表現となつた以上は、自ら一定の規範に準すべきは言ふを待たぬところである。經驗上は同一の事實でも、表現法には各自の特性がある。或はかう云うてもよい、事實の經驗そのものにも個性の特色が現はれる。従つて其表現法が千差萬別であると。もし此の千差萬別の跡から推して事實を忖度せんとすれば、前述の如く事實と教理とを混同するの誤謬に陥る。

後から漸を遂うて分明になると思ふが、事實の體驗者が其表現法を概念的にせず、直觀に訴へたり、象徴的、表象的、示唆的、指標的方法を用ゆるやうになつたのは、此誤謬から吾等を救はんがためである。又概念的に表詮せられた場合に於ては、全く論理の約束を無視して憚らぬところがある。「否」が「然り」となり、「然り」が「否」となる。認識學上何とも手の着け様がないのが常である。趙州因みに僧問ふ「狗子に佛性ありや還をなしや」と、州曰「無」。あるときは又問ふ「狗子に

佛性ありやまた無しや」と、州曰、「有」と。禪の事實は「無」と「有」との外に在る。それ故禪論をなすものは、どうしても上記の道理を明らかにしておかなくてはならぬ。

論が此處まで進んでくると、それならば「禪とは何を云ふのか」、「禪の事實又は本質とは何を云ふのか」との疑問が出るのである。一應の前置きが済めば、自然本論に入らなくてはならぬ。併し本論は此篇の目的でない。其れ故只次の事だけを述べて此論を終る。

予の謂ふ所の事は、特定せる一種の宗教的體驗の事實を基として、それから組織せられた、道德的體系全部である。上來禪の事實と云うたのは、禪特有の體驗を指すので禪といふ言葉を最も廣義的に包括的に用ゐるときは、この體驗を基調として現はれた系統を總べて纏めて云うたのである。體驗だけのことなれば、神秘的體驗として一般に知られて居る所の宗教的現象の中に禪を入れて論じてもよい。併し予の用ゐる「禪」は必ずしも神秘的體驗のみを云ふのではなく、又「神秘主義」と同意義にも使はれぬ歴史的に言へば、西暦紀元後第六世紀の初め頃、印度から支那に渡つて來た佛教僧の菩提達磨が、始めてこれを東洋に傳へてから、六祖慧能を経て、青原、南嶽、馬祖、石頭などの系統に流れ出て、遂にわが日本に達して、今日の所謂「禪宗」なる傳統的佛教の一派に潜在する種類の宗教的經驗事實と倫理的訓練とを併せて、これを「禪」と總稱するのである。それ故予の「禪」は「禪宗」と混同してはならぬ。禪宗は傳統的佛教の一體系をなして居るので、前者を後者

から分離して見るわけに行かぬ。即ち其寺院を毀ち、僧階を撤廢し、經典文學を除いて仕舞へば、禪宗は佛教でなくなる。即ちその存在の事實は消滅する。併しながら予の「禪」なるものは、此の如くにしても依然として其存在を繼續して行く。否、行き能ふ所のものなのである。「禪」と「禪宗」との區別は、これで益々分明の度を加へることと予は信ずる。此區別はやがて前述した禪の事實と其教理との區別とも見るべきである。禪宗と禪との關係も單に傳統的、偶然的である外に、何等の深き理由はない。禪宗は何時でも亡ぶべき性質を供へて居る。今日の如き禪宗は、或は早く亡ぶる方がよいのかも知れぬ。併し禪宗の興亡如何、佛教系統の斷續如何に係はらず、禪は事實の上にその人をさへ得れば、在家の中にも、哲學者の中にも、乃至異教徒即ち佛教徒以外と稱する宗教者の中にも、充分に存続する理由を有して居る。五十年百年の後、禪は或は永久に佛教の系統以外に逸し去るかも知れぬ。併しそれは現實上の話で本書當面の問題とは余り關係がない。

然らば此の如き禪なるものの本質は何であるか。予の考を以てすれば、禪の本質には三要素が含まれて居る。此等要素の一つを欠いても、禪は安全の成立を期し能はぬ。三要素とは、

一、特種の宗教的心理的體驗 (心地明白)

二、體驗の妥當性確立 (默傳分付)

三、道德的訓練 (行解相應)

特種の宗教的體驗は、禪の心核を成して居るので、他の二要素は、何れも此第一要素から出るものである。併し此體驗があつても、予の所謂禪は成就せぬ。次の要素によりて支持せられなくてはならぬ。三要素が具はつて始めて此に禪が成り立ち、さうして此く成り立つた禪が、東洋文化の精神的遺産の中で、最も價値のあるもの、最も特殊なるものなのであると、予は固く信ずる。

これだけの事を云うて置かぬと、禪の本質論をなすに當りて、多くの學者の陥り易き、誤謬から逃がれ能はぬこともあらうかと思ふ。それでこれを序論とする。

## 佛教心理論 に於ける 心作用分類の發達

木村 泰 賢

私は前號に於て、心體論を中心として佛教に於ける心理觀發達の大意を述べた。固より眞の大體論であり、殊に原稿の縮切りに間に合ふやうにと、餘りに稿を急いだ爲に、非常なる誤謬を冒した所もありて、甚だ粗末なものとなつたことは、自ら慚愧に堪へざる所である。併しそれにも關らず、一部の讀者に對しては何程か研究の參考となつたと見え、更にあの論議文の續きとして、心作用を中心とした佛教に於ける心理論發達の大意を書けとの注文に接した。實をいへば自分としてもあの論文中に簡單に心作用論（心所論）に關する發達の經過をも書き添へたき考であつたけれども、何分にも時間がなかつたのと豫定の紙數に超過したとの二理由によつてその企てを放棄して、専ら心體論を中心として、心作用論には觸れぬこととしたのである。そこで、その欠を補ふの意味で、所謂「二讀者」の請求に應じて、こゝに再び心作用論を中心として佛教に於ける心理觀發達の大意を述べることにした次第である。但し紙數と時間との關係上、こゝでも亦網格に過ぎぬことは僥め斷つてかゝる所である。

順序として、先づ原始佛教——尼柯耶佛教——から始むべきが至當であらうけれども、不完全ながら吾人は已に吾人の「原始佛教思想論」の中に心理論の題下で多少論じ置いた所があるから、今はたゞその要項だけを挙げてこの部門を通過することにしたと思ふ。

尼柯耶聖典（阿含部）中に種々の心理論があるけれども、之を觀察の態度からすれば、凡そ三位に分けることが出来やうと思ふ。第一は言はゞ構成論的觀察で、吾等の心理作用を種々の要素に分拆して、その特質を明にするといふやり方である。かの色（物質）、受（感情）、想（知覺表象）、行（意志）、識（悟性）、の五蘊説の如き、段食、觸食、思食、識食の四食説の如き之である。蓋し是等は吾等の組織要素を主として心理論的立脚地から解剖した結果であるからである。第二は特に認識論の立場から吾等の心作用を明にせんとしたもので、之を最も簡單にしたのは例の識（主觀）と名色（客觀）との分類であるが、更に之を複雑にしたのは六根（六感）と六境との關係を組み合せたる十二處説と更に、之に六識を加へての十八界説とである。第三は言はゞ發生論的觀察で、吾等の心理作用が次第に複雑化し行く經過を明にした者である。吾人の解する限りかの無明、行、識、名色……の系列による所謂、緣起説も之であるが更に之を經驗的立脚地からしたものには、例の「根は境を緣として識を生じ、根境識の三事合して觸（感覺）を生じ、觸によつて受、想、思を生じ、乃至進んで人格觀念を生ず」（取意）といふ定型的説明の如きは、正しく之である。

かくして、尼柯耶佛教は右の三根本立脚地を背景として、種々の立場から吾等の心理作用を分類的に説明せんとしたのは、總て佛教に於ける心所分類の第一歩であつた。例へば六根六識の關係より更に六受、六想、六思、六受などを導き出したが如き、倫理又は修道の立場から慈悲喜捨の所謂四無量心を又は信、勤、念、定、慧の所謂五根を數へたるが如き、乃至、所謂煩惱心として貪、瞋、痴の三毒を數へ、貪、瞋、眠、掉舉、疑の五蓋を擧げたるが如き之である。而もかゝる分類の論究法は、佛教々會に阿毗達磨的學風の起るに從て益々盛となつたもので、尼柯耶中でも阿毗達磨の分類の著しき増一部の如きは、この種の心理的分類を以て、前後、充たされてゐるといふも過言ではない。尤も、嚴格に言へば原始佛教の心理論なるものは、後の阿毗達磨の如く、心理その者を一般的に説明せんとするが目的ではなく、寧ろ實際の修養に役立たしむる所にその主なる目的があつたので、その心作用の分類も、後の阿毗達磨に比ぶれば可なり便宜主義的なものであるけれども、ともかく、其等は後の所謂心所論の材料となり、その分類の先驅となつた點に於て、佛教心理史上、最も重大な意義を有することを見逃してはならぬ。「尼柯耶の心理論に關しては Mrs. Rhys Davids, *Pandhist Psychology*, pp. 1-133. Wolfgang Boism, *Die Psychologie und Ethik des Buddhismus* 中の心理論。拙著原始佛教思想論二二六頁—二七六頁參照」

## 二

佛教の心理論は阿毗達磨時代（部派佛教時代）に來りて大に隆盛となり、之に關して種々の異論

の生じたることは、吾人の既に前號にて述べた所である。殊にその心作用を心所 (चित्त) とよび、種々の心所を一定の標準に照らして分類するといふことは、阿毗達磨教學に於ける主なる題目であつたといふも過言でない程である。併しながら、こゝで吾人の注意せねばならぬことはかく言つたからとて、直ちに、心理作用を分拆し整理するの學風は、阿毗達磨の初期から初まつたものと速断してはならぬことである。初期阿毗達磨の心理論といへば、矢張、尼柯耶佛教によつて與へられた例の五蘊とか十二處とか乃至、四禪四無量とかいふが如き、分類について、之を解釋したり、稍々進んでは之を種々の立場から所謂、諸門分別するに過ぎなかつたことを忘れてはならぬ。蓋し阿毗達磨の初期は理論よりは寧ろ實際的修養に關するの徳目を簡明に而も適確に學習するを目的としたもので、未だ心理論といふ意識を以て之を組織的に研究せんとするまでに進まなかつたからである。(拙著、阿毗達磨論書の研究第一篇第三章參照)。併しながら、かくする間に、その學風の次第に緻密となるや、從來、單なる徳目として、定義し解説し來れる大部分が所詮、吾等の心理作用に關するものたることに、意識的に氣附くや、こゝに漸く修道的應用を目的としながらも、一般的心理論にも注意を拂ふやうになり、その分拆的考察を重大問題視するに到つたのである。

殊に阿毗達磨の特質といふべき所謂、諸門分別なる論究法の進むに及ぶや、或は三界の關係から或は善惡無記の三性の標準から、其他、種々の立場から、種々の徳目やら心理作用やらを綿密に考

察し出したのは阿毗達磨佛敎に來つて、次第に一般的心理論の開展した理由であらねばならぬ。かくして、前號で述べた如く機械主義者は専ら心象を機械的に分析する方に力を致し、生機主義者は専ら心の本質に關する方面に力を盡し、この間に種々の異論を來たしながら、相率ひて次第に佛敎の心理論はその體裁を整ふるに到つたのである。

## 三

心の主體（心王）とその作用（心所）とは全然同一であるか、はた、何程か異なる機能に屬するかに關しては、前號で述べた如く、諸派の間に異論を生じた。併し吾等の心に種々の作用のあることだけは、常識として何部派でも認むる所であつた。而して度々言つた如く、阿毗達磨佛敎心理論の特長はこの心作用即ち心所に關する考察にあり、而も何んと言つた所で、所謂機械主義者に屬する南方上座部と北方説一切有部とがこの心所論の研究に關する大功勞者であつた。併しながら、前にも述べた如くこの兩派と雖も、決して初から整へる心所論を有した譯ではなく、世親の俱舍論とか *Anurūpika* の *Abhidhammattha Saṅgaha* (compendium of philosophy by S. Z. Amug Mva. Phya Davida) などに表はるゝが如き心所論は實に長き考察の最後の結晶に外ならぬ。

之を文献に徵するに、南方に七論ある中で、心理論に最も關係の深きは、言ふまでもなく *Abhidhamma Saṅgāhī* である。こは善、惡、無記の三性を標準として欲、色、無色の三界の有情に涉りて

その心理活動の様式を明にせんとしたもので、例せば欲界の有情が五境を縁じ、樂と智とを伴ひながら善心を起す際には幾種の心所が相應、俱起するかといふが如き問題を最も詳しく論究せんとした者である。この意味に於て Mrs. Rhys Davids がこの論を譯して直ちに Buddhist Psychology と名けたのを正當視し得べきものがあるけれども、併し實をいへば、未だ心所その者を整理し分類するといふ所まで到らぬ點に於て、到底、佛教心理論の代表的著書といふことが出来ぬ。蓋し心所自身を獨立の題目として、之を一定の標準に照らして整理し分類するといふことは、心理論自身に意味を認めた證據として、極めて重大なる意義を有するのに、この論は未だそこまで到つて居らぬからである。南方論部中、心所を正式に分類せんとしたのは、吾人の知れる限り、後世の綱要書に屬する、前掲の Abhidhammattha Saṅgaha (約十二世紀頃の作?) のみで、本論たる七論中には——假令、そこに到るべき氣勢は充分にありながらも——未だ正式なる形に於て表はれて居らぬのである。更に之を北方論部に徴するに有部の七論(發智、六足)中、法蘊足論、集異門足論は勿論のこと、吾人の調べた限り施設足論にも未だ心所を分類するの企てなきのみならず、心理論に於て可なりに發達したと思はるゝ識身足論や發智論に於ても、未だ判然、その形迹を示して居らぬ。不完全ながら之を最初に企てたのは世友で、その界身足論及び品類足論中にある心所の分類がそれである。而も面白いことには、界身足論のそれよりも品類足論の分が一層整理されてゐることで、蓋し同一著者の間に著書の

前後によつて進歩の跡を示したものであらう。とにかく世友に到りて不完全ながらも心所自身の分類を企てたことは、佛敎心理史に於て一大時期を劃したもので、爾後の心所論は、直接、間接にこの影響を受けぬものがないと言つて然るべき程である。従て、少くもこの點に於て——萬有を五位と分類した點に於ても——世友は發智論の著者たる迦陀衍尼子よりも、寧ろ進んだ考を表はしたもので、未だ判然と斷言することが出来ぬけれども、從來の傳説に反して、世友の方は却て迦陀衍尼子よりも後の人ではないかと思はしむるものがある。「尊說上、世友は西紀前二世紀の半ば頃の人で迦陀衍尼子は前一世紀の半ば頃の人とせられてゐる——佛敎大年表參照」。かくして之より進んでこの考案が基礎となつて大毘婆沙論に到りて一層整理された心所論となり、更に進で法勝法救の阿毘曇心論系の綱要書を経て遂に世觀の俱舍論より成唯識論に及びて最も完全なものとなつたのである。從來、心所の分類と言へば、大抵、俱舍論とか唯識論とかのそれと心得、その以前に、いかなる形で整理されて、いかにしてそこまで到つたかの經過に關しては、餘り注意を拂はなかつたやうであるから、少しく煩に渉るの恐があるけれども、次にその經過を表示することにしやう。

## 四

## A (I) 界身足論 (卷十、1—6)

一、十大地法 (受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧)

二、十大煩惱地法（不信、懈怠、失念、心亂、無明、不正知、非理作意、邪勝解、掉舉、放逸）  
 三、十小煩惱地法（忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誦、憍、害）

並びに、五煩惱、五見、五觸、五根、五法、六識身、六觸身、六受身、六想身、六愛身、  
 六意身

この中、十大地法とは、あらゆる心作用に共通してその根底となるものを云ひ、十大煩惱地法とは、特にあらゆる煩惱心の根底となる心作用をいひ、十小煩惱地法とは、前の十大地法、十大煩惱地法を背景としてその上に單獨に起る主なる煩惱心の十種をいふのである。かくして吾等の心作用中、その根本的なものから概括して行き次第に細かな所に及ばうとしたのはこの分類の精神である。併しその最も大なる欠點といふべきは、この中に善心に共通する心理の分類のないこと、五煩惱五見……六意身といふが如き、古い型の分類法を整理しかねて、そのまま附加した爲に折角の整理案も遂に未だ亂雜を免れぬことになつたことである。

A (2) 品類足論(冬十、18)

一、十大地法（前同斷）

二、十大善地法（信、勤、慍、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害）

三、十大煩惱地法（界身論と同じ）

## 四、十小煩惱地法（界身論と同じ）

外に五煩惱以下六意身に到る諸項も、凡て界身足論と同じ、

十大善地法を加へたのは、即ち品類論が界身論よりも後の作たることを示すもので、それだけ進歩した結果である。併し五煩惱以下の諸項を整理しかねた點に於ては界身論と同じ欠點を未だ免れぬ。

## B 大毘婆沙論第四十二卷（收二）

- 一、十大地法（品類と同じ）
- 二、十大煩惱地法（品類と同じ）
- 三、十小煩惱地法（品類と同じ）
- 四、十大善地法（品類と同じ）
- 五、五大不善地法（無明、惛沈、掉舉、無慚、無愧）
- 六、三大有覆無記地法（無明、惛沈、掉舉）
- 七、十大無覆無記地法（十大地法と同じ）

品類足論の四大項目を繼承しながらも五煩惱以下六意身に到る雜項を除去し、更に不善心と有覆無記心及び無覆無記心の項目を加へて、吾等の心作用をその根本的なものから初めて、煩惱心、善心、

惡心、無記心と分類して凡てを盡さんとした所に流石に大進歩の跡を示すといふべきである。併しこの整理案に於て、欠點といふべきは、同じ心所が所々に組み入れられてあることである。婆沙論自身の説明に従へば、第二項、十大煩惱地法中、不信以下の初五は其體に於て、十大地法中の受、想、思、觸、欲の五と同じで、又第五項の五大不善地法中、無明、惛沈、掉舉の初三は、已に第二項の十大煩惱地法中にあり、同様に第六第七の無記法も前項にあるものと全く同じものである。かくして形式上、五十八心所を數へながらも、實數に於ては大約、三十七種に過ぎず、而もこの中には、佛教心理上、大切な意味を有する尋(Vijñāna 伺 Vijaṇā)の心所を含まざるが如き、何んと言つても未だ不完全を免かれずと言はねばならぬ。之を更に整理せんとしたのは法勝——法救である。

C 法救の雜阿毗曇心論 第二卷(冬十二、23)

所謂、法勝毘曇を先驅として法救の雜阿毗曇心論に到る一類の論書は婆沙の綱要書にして、而も俱舍論の原型となつたものであることは吾人の已に餘所で論じた所である。(拙著、阿毘達磨論書の研究第五篇参照)。そこで心所論の一科にありても、先づ法勝毘曇は婆沙を繼承して、何程か之を整理せんとしたが(冬十一、21—25)、更に之を一層整理して俱舍論の心所論に近くなつたのは法救の雜阿毗曇心論である。

一、十大地法(婆沙と同じ)

二、十大煩惱地法（同 斷）

三、十小煩惱地法（同 斷）

四、十大善地法（同 斷）

五、二大不善地法（無慚、無愧）

即ち大體に於ては婆沙に従ひながらも大不善地法に於て、前と重複する無明、昏沈、掉舉を去りて無慚、無愧の二のみを残し、更に前と重複する有覆、無覆の無記心を全然除去して、同一心所を二重に分類するの繁を避けんとした所、婆沙論よりは一步進んでゐる。それでも尋、伺等を攝收しかねた所は婆沙と同じことである。

D 世親の俱舍論 第四卷

一、十大地法（同 前）

二、十大善地法（同 前）

三、六大煩惱地法〔無明、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉、前の十大煩惱地法中より、邪勝解

不正憶、（非理作意）不順智、（不正知）失念を去る〕

四、二大不善地法（雜心と同じ）

五、十小煩惱地法（同 前）

六、八不定地法⑧⑨⑩⑪（惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑）

十大煩惱地法中、邪勝解、不正憶、不順智、失念の四は十大地法の心所と同體であるとの理由で、之を除去し、更に不定地法の一項を設けて、尋伺等を含めて前の五項中に接し難きものを一類に蒐集した所に大なる手柄を表はしたものと云ふべきである。

E 成唯識論 第五卷―第七卷

一、五遍行（作意、觸、受、想、思）前の十大地法を更に二分したもの

二、五別境（欲、勝解、念、定、慧）

三、十一善地法（前の十大善地法に無痴の一を加へて）

四、六大煩惱（貪、瞋、痴、慢、疑、惡見。數に於ては俱舍と同じきも内容が全く異なる）

五、廿隨煩惱（忿、恨、惱、覆、誑、諂、誹、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、惛沈、掉舉、失念、不正知、散亂）

六、四不定、（惡作、眠、尋、伺）

大體に於ては、俱舍論と同じきも、種々の點に於て改造を施した處のあるのは、蓋し同じ著者ながらも、立場の異なる瑜伽派に轉入した以後の作に屬するからであらう。今その主なる點を摘記すれば、俱舍の十大地法を分ちて遍行と別境とに分けたのは蓋し唯識論に來りて三界九地、三性、等の

外に八識を立つることになつたので、其等の一切に通ずるものとして十心所を數ふることが出來なくなつた爲に、十心所中、特に根本的なものを大地法の心所（遍行）とし他を別境の心所としたものであらう。善地法中に無痴の一を數へたのは、無貪、無瞋とを數へ來たつたのに對して、釣合ひを持つためであり、六煩惱の内容を代へたのは、貪、瞋、痴、慢、疑、惡見の六は、所謂上下兩分結を代表するので、之を根本煩惱とした方は徹底的であるといふ意味からであらう。かくして、この結果として從來の十小煩惱地法と十大煩惱地法とを一括して、隨煩惱の地位を與へて甘種とし、更に八不定を整理して四不定としたものである。俱舍に對して何程の進歩もないやうであるけれども、ともかく數を増して而も引締めた點が特色であらう。

\* \* \* \* \*

以上の五分類は何れも有部系の傳持にかゝるもので、而も歩々連絡を持ちて發達したものであるが、南方論部中、是等と對抗し得べき分類を試みたのは、前にも述べた如く十二世紀頃の作と稱せらるゝ *Anuruddha* の *Abhidhammatha Saṅgaha* のそれである。不幸にして吾人は、根本七典がいかなる論釋の經過をとつて、遂に *Abhidhammatha Saṅgaha* なる綱要書にまで纏まつたかの次第を未だ明にすることが出來ぬけれども、大觀上、矢張、北方論部に於けるが如くこの間に種々發達の階段のあつたといふことは疑ふべからざる事實である。而も面白いことには、法相上、種々の點に於て

アスルダの綱要書が有部の教學と一致する見解をとつてゐることである。其等は出發點が同じたものの自然の暗合であるか、はた相互の間に直接の影響のあつた爲めであるか、未だ判然せざるものがあるけれども、ともかく、兩方を比較研究することは、佛教々理史を明にする上に於て、極めて重要な意義を帶ぶるものと言はねばならぬ。吾人がこゝに心所分類の一部に就て之を試みんとするの、實に背後にこの重大なる意義を豫想するからである。

F Amruddhas Alidhamantika saigaha (Compendium pp. 94—97)

一、遍行 (Sabbacittasādhāraṇa 〓 七) (觸、受、想、思、心二境、命根、作意)

二、別境 (Pakinnaka 〓 六) (尋、伺、勝解、勤、受、欲)

三、大不善地法 (Sabbākusālasādhāraṇa 〓 十四) (痴、無慚、無愧、掉舉、貪、惡見、慢、瞋、嫉、憍、惡作、懈怠、睡、疑)

四、大善地法 (Sobhana Sādhāraṇa 〓 十九)

(信、念、慚、愧、無貪、無瞋、中捨、身輕安、心輕安、心所輕相、心輕相、心所柔軟、心柔軟、心所適業、心適業、心所有德、心有能、心所直、心直)

五、律儀 (Virati 〓 三) (正語、正業、正命)

六、無量 (Appamāṇa 〓 二) (慈、喜)

## 七、慧根 (Paññindriya)

主として Abhiññama Saigand を材料として之を整理せんとしたもので、純粹なる心所論の立場からすれば、少くも北方論部に比して未だ亂雜なるを免れぬ。併し之を遍行、別境、大善地、大不善地としたあたり北方に於て最も進める唯識論のそれと共通するものゝあるのは、大に注意すべき點であらう。

## 五

以上、心所分類法の發達を調べ來りて、最後に問題となるのは、然らば佛敎の心理論を幾部に分ちて研究し整理するのが、右分類の精神に契ふやり方であるかといふとてゐる。蓋し前號にても述べた如く、單に個々の心所を枚舉的に説明し行くが如きは、佛敎心理の研究としてその體を得たものでないから之を幾部門かに分ちて、而も之に學的形式を與へて研究するの必要があるからである。吾人は之に對して二部門又は三部門に分つを以て、後分類の精神にも契ひ、また近代に於ける心理學的研究とも握手し得べき方法と考ふるものである。先づ第一部門として、言はず一般心理論を設くる。しかしてこの部門で大地法又は遍行（別境及び不定をも加へて）の心所を中心として、心理活動一般の相狀を明にするを趣旨とする。即ち感覺論から初めて感情（受）、意志（思）、表象（想）等に及びこの間に注意（作意）、統覺（定）、判斷（勝解）、記憶（念）、聯想（相應又は相生）等の

諸問題を論究するのである。勿論、こは心所に對する單なる字句的説明からのみ導き出され得べき仕事ではないけれども、種々の論書中には、必ずしも心所論と銘を打たなくても、かゝる問題に就て論じた文献が澤山に散在するから、其等を参照して、組織的に研究し整理し行く時は、少くも一と通りは學的に纏まれる成果を擧げ得ることが出來やうと思ふ。

第二部門は言はゞ應用心理で、特に倫理の基礎となる心理活動を取扱ふ部門である。而もこは佛教の心理論中最も大切な點で、佛教心理論はこの問題を中心として發達したことは、心所分類の精神に徴しても明である。即ちかの善地法、無記地法、煩惱地法等の分類は、全くこの必要から起つたものである。かくしてこの部門に於ては、善惡の標準から出發し、吾等の心理活動中に於ける善徳(善の心所)惡徳(不善心所、煩惱心所)を明にし、特に行為論カレヤに多大の注意を拂ひ、遡りては性善性惡の問題に論及し、下りては少くも性格論として業論カレヤにも觸れ、以て廣義の倫理に對する心理學的根底を明にするをその趣意とするのである。

右の二部門にて、佛教の心理論は大體盡きてゐるけれども、併し實をいへば、佛教心理論としては未だ之だけでは不足である。蓋し右の二部門は共に言はゞ常態心理に關するものであるが、佛教心理論中にはこの外、或る意味に於ての變態心理といふべき部門がある。即ちそれは修道によりて吾等の精神生活が常態以上に高まり行く經過を明にせんとした部門で、種々の論書で説明する定品、

智品の内容をなすものである。吾人は暫く之を修道心理（宗教心理）と名けたいと思ふ。禪定、神通、悟道等に關する心理論である。而もこゝは、佛教の心理論に於て、可なりに廣き意義を有するものである。かの色界無色界に涉るの心理的分別も所詮は、この修道心理を明にしたものに外ならぬ限り、この修道心理を理解することなしには、佛教に於ける、常態心理も判然せぬと言つて然るべき程の關係があるのである。勿論、この修道心理論に關しても、その一々の心的要素となれば前に擧げた諸心所以外に出づる所がないけれども、少くもその組み合せに於て、修道心理は前の二部門と趣きを異にするものがある點に於て、之に一種特殊の地位を與ふべきが至當である。況や之を今日の心理學上の問題として見ても、この部門は催眠心理、宗教心理、變態心理等に關係するものありて、學問的興味を惹くものがあるから、之を第三部門として、特別に取扱ふことに多大の意義ありといふべきである。

かくして右の三部門に涉りて、諸經論に散在する心理的説明を蒐集し、その歴史的關係を明にすると同時に、その事實的意義を批判的に攷究し、之を次第に組織し、整理し行く所に、今後に於ける佛教心理研究の主なる課題があるといふべきである。

\* \* \* \* \*

\* \* \* \* \*

前號佛敎心理論發達の大觀中、一心多心の爭論を紹介した中で、成實論を以て一心派であるかの如くに説いたのは、全く自分の粗漏であつた。成實論はこの問題を第六十八多心品より第七十二、明多心品に到るの五品で論究してゐるのを、自分は匆卒の際、第五卷の切れ目を、題目の切れ目と同視して、訶梨跋摩を非多心論の主張者と片附けたのは、あの誤謬を來たした原因である。訶梨跋摩は矢張、六識別體論者である。實は印刷が成つてから直ぐに此事に氣がついたけれども、最早、訂正することの出来なかつたのを遺憾とした次第である。こゝに謹んで、讀者に疎漏の罪を謝して之を訂正したいと思ふ。

尙ほ前號の同一記事(第七六項)に於て、心性同一説を主張した所謂「一心相續論者」を以て大衆部派であらうと言つて置いたが論事カケツトクの記事——佛音に従ふ限り——より、そは案達羅派(Andhaka)の主張であるらしき事を確めたから、こゝにそれを附記して置く。即ちそれは論事、三、三、に *Sarāgaṇa cittaṇi vimuccati* (貪欲ある心のみ解脱す) といふ一派の主張を紹介してゐるが佛音は之に對して次ぎの如くに註釋してゐる。

*Tattha yesaṇi vitarāga-cittānaṇi vimutti-piyyo-jaṇaṇa ṛāma natthi. Yathā pana malinaṇi yathānaṇi*

*bhaviyamānaṇa mala vimuccati evaṇa sarāgaṇa cittaṇi sarāgata vimuccatiṇi laddhi. Seyyāthāpi etarānaṇi*

Andhakāmanī (かの貪欲を離れたる心に對しては、解脱を求むるの理由あることなし。恰も汚れたる衣服は洗滌によりて之の垢膩より脱するが如く、かくの如く、貪欲ある心のみが、その貪欲より解脱す——。斯の如きは即ち案達羅派の人々の意見なりとす。

と、即ち心性本淨、又は同一説の主張であるが、之を大毘婆沙論に引用された所謂一心相續論者の主張と對照せよ。

有隨眠心も無隨眠心もその性異らず、聖道現前すれば煩惱と相違するも心性と違せず、聖道は煩惱を對治せんがためにして、心を對治するにわらず、恰も衣を洗ぎ鏡を磨し金を鍊る等の如し。物と垢等と相違すれど衣等に違せず。聖道亦爾り(婆三三卅版八九右)

文句は必ずしも一致せぬけれども、その精神に於ては全く同一ではないか。婆沙の一心相續論者といふのは論事に於ける案達羅派の意見を指したものであることは略ぼ疑なからうと思ふ。而してこの案達羅派なるものは、東山部、西山部、義成部、王山部との總稱であるから言ふまでもなく大衆部派に屬するものである。之より吾人は宗輪論邊りにある大衆部の意見といふも概ね所謂、案達羅派のそれであつたらうと思ふが、差し當り之を一心相續論者といふ以上、六識一體を主張した代表者は或はこの案達羅派ではなかつたかと思ふ。何れ此等の點は、他日研究の上、發表することにして、前號に關係のある分だけに就て、こゝに一言附記して置く次第である。(十四、一、一六)

# 佛教の道德的精神と其行爲に就て

齋 藤 唯 信

一

佛教に小乗教あり大乘教あり、大乘教中自力教あり他力教あり、其自力教の道德的精神如何といふに、此には種々の説明あるべしと雖も、予の見る所にては、菩薩の發す所の四弘誓願是れなりと云はんとす。即ち第一は衆生無邊誓願度、第二は煩惱無邊誓願斷、第三は法門無盡誓願知、第四は無上菩提誓願證なり。此中第一の衆生無邊誓願度には凡そ世に生を粟けたる者は無邊にして、其數幾何なるか知るべからず。その無邊なる衆生に對し、皆悉く救濟せんとする廣大の誓願なり。第二の煩惱無邊誓願斷は、我等が胸中に日夜紛雜として起き來れる汚れ心は無量無邊はり。此無量無邊なる汚れ心の煩惱を悉く斷滅せんとする誓願なり。第三の法門無盡誓願知は、此天地の間に於ける總ての道理はこれ皆法門なり。此法門は無盡なれども、悉く知り了らんとする誓願を云ふ。第四の

無上菩提誓願證は佛果菩提の證りを開かんとする誓願なり。苟も佛教に志して向上發達せんとする者は、此度斷知證の四弘誓願を發さるべからず。之を發すと共に、其誓願を果し遂げんが爲めに、長時間一大修行をなさざるべからず。然るに是れ甚だ困難にして容易の業にあらず。是に於て自力教と他力教の別を生じ來る。自力教は、自己の力を以て奮勵努力し、飽迄其目的を達せんとし、他力教は自己の力の微弱なるを觀知して、他の偉大なる佛力によりて、其目的を達せんとするなり。自力教に於ける道德的精神は、前述の如く度斷知證の四弘誓願なれども、他力教に於ける道德的精神は自信教人信大悲傳普化にして、唯自己が他力の教を信するのみならず、他にも信を得せしめ、佛隨大悲の精神を傳ふるにあり。但し此等は自力教と他力教に於ける特殊的精神にして普汎的のものにあらず。普汎的佛教道德の精神何者なるかは更に一考せざるべからず。

惟ふに普汎的道德の精神は、之を哲學的方面より考ふると、更に之を心理的方面より考ふるとの別あり。先づ哲學的方面より之を考ふれば、無我の精神是なりと云はんとす。何となれば、有我の觀念は不道德の根本にして、無我の觀念是れ道德の由りて起る本源なりとすればなり。今其然る所以を説かんに、吾等が精神界内に薩迦耶見と名くる一種の心あり。此心は支那語に翻して有身見と云ひ、我國にては我れがと迷執する心なり。此の我れがと迷執する心が吾が精神界内にあれば、それよりして種々なる不正の心起き來り、遂に身體言語の上に不眞實なる動作を見るに至る。依て大

乘教には、吾人をして生死界に輪廻せしむる迷惑なるものを總括して、煩惱所知の二障とし、其煩惱障に百二十八の根本煩惱と二十の隨惑あり。所知障にも亦之と同じく百二十八の根本煩惱と二十の隨惑あれども、其煩惱所知の二障の由りて起る根本上首なるものは何ぞといへば、薩迦耶といへる我れがと迷執する心なりとす。

尤も其我れがと迷執する心にも二種ありて、一に分別起の我執、二に俱生起の我執なり。分別起の我執は、自己に於て種々理屈道理を考へて我ありと迷執する意識の我をさし、俱生起の我執は、自己の思惟分別を待たずに、生れながら我身と俱なりて起る我執なり。故に分別起の我は、吾等の日常に於て起る時もあれば起らざる時もあれども、俱生起の我は、晝夜不斷に繼續して、起きつゝある我なり。此二種の我の中、分別起の我は何人も知る所なれども、俱生起の我は稍知り難し。子曾て某處に在りし時、屋根の一隅に雀ありて巢を造りしが、或日の朝産卵孵化せしものと見え、雛鳥の啼聲を聞く。其時予聲を發するや彼れ忽ち啼聲を止む。その後暫くにして復啼聲を發す。偶々一匹の猫啼きつゝ屋上に來れば、彼亦頓に其啼聲を止む。此時子は思ふ、雛鳥は人や猫を見しこともなければ又聞きしこともなき筈なり。其にも拘らず、人の聲や猫の啼聲を聞きて直に其啼聲を止むるといふは、如何なる所以か。是れ彼に生れなからにして我れがと云ふ思が潜在せるに依るならん。佛教の所謂俱生の我といふは、恐らくは此邊のことを云ふならんと。併しこれは唯子の一時の感想

に過ぎざりき。此分別起の我と俱生起の我とは、一面より見れば、分別起の我は心理的の我と稱し、俱生起の我は生理的の我と稱するも差支なかるべきか。而してその分別起の我と俱生起の我とを比較するに、分別起の我は比較的斷滅し易けれども、俱生起の我は容易に斷滅すること難し。唯識大乘に、心に眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識の八種ありとする中、其第七末那識は、常に俱生の我を起して、我れがと迷執す。此我れがと迷執する心が罪惡の依りて起る根本となる故、第七識を染淨依とも名く。親子兄弟の間に反目嫉視するやうに至ることは、多くは此我見の熾なるが爲に外かならず。然らば罪惡の由りて起る本源は、有我の執見なりと云はざるべからず。然るに之に反し、無我の見地に住し、其我れがと思ふ我執の妄念を止めて自他平等の精神に住するに至れば、自他一如、人の苦とする所即ち己れの苦となり、人の樂とする所即ち己れの樂となりて他の苦樂を以て自己の苦樂と分たざるに至る。此見地に住せば精神に於ても行爲に於ても、他の妨害となり障礙となるべきことを思ひ、又は作すといふこと無きのみならず、吾身に苦を厭ひ樂を欣ぶと共に、他人も同一視して、共に轉じて樂に入らんとするに至る。されば吾人の精神界に於ける道徳の基礎となるものは何者なりやといへば、不道徳の基礎が我執なれば、之に反對なる道徳的精神は、無我なりといふも差支なかるべし。

無我といへば、世間の事に我れ關せずと云ふ態度に立ち至りしを指すが如く思ふ者あれども、決

して然らず、無我の精神には精進の心必ず相伴ふと云ふことは、大小乘教普通の説にして、而も其精進は、善事に向て猛烈に進む心なり。此精進の心が伴ふ無我の精神なれば、唯仙人掌として居るにあらず百般の善事に向て猛進する事なり。然らば何故無我と云ふ語を用ふるかといふに、前に述べたるが如く、我は罪惡の起る根本なる故、それを滅亡する爲めに、消極的に無我といふことにて若し之を積極的に語を換て云へば、平等の慈悲とも名くべきなり。眞言宗其他の寺院の墓地に立てられてある卒塔婆に、大圓鏡智、平等證智、妙觀察智等と書かれてあるものあり。其平等證智といふは、平等の理りをさと一切衆生を一子の如く憐念する心にして、其心は如何にして起るかといへば、第七末那識の我執が無くなり、轉じて平等證智となりしに由ることなり。

斯く我れが一轉すれば、無我即ち慈悲博愛の精神となる故、佛教道德の精神は無我なりと言はざるべからず。但しその無我には必ず無貪無瞋無痴等の心の伴ふものなること言を俟たず。

斯の如く、佛教は無我を以て道德的精神とせば、我を絶待的に否定するかといふに、然らず。凡そ我と云ふに種々ありて、支那唐の賢首は、華嚴經探玄記に、我に就て四種を分つ。一に假我、二に執我、三に自在我、四に眞我なり。此中第一の假我とは、五蘊積集の上に假りに我の名を立てたるものにて、諸經の初に、如是我聞又は我聞如是と云ふ我と同じ、印度の世親の著はせる優婆提舍願生偈の初に、世尊我一心とある我の語を、淨土論註に釋して、世觀菩薩自指元言、流布語を用ふ、

我見自大に非るなりとあるは即ち是なり。第二の執我とは、理屈道理を以て我と稱する者あるが如く考ふる我にして、唯識論に、即蘊の我、離蘊の我、非即非離蘊の我の三ありと、する即ち是れなり、第三の自在我とは涅槃經の中に、八自在を説く。其體智慧にして智慧を得れば吾身を自由自在ならしむる故、智慧をさして自在我と名く、第四の眞我とは眞如なり。眞如は常樂我淨の四徳を具ふる故、眞如をさして眞我といふ、佛教に無我といふは、假我・眞我・自在我を嫌ふに非ず、唯執我を否定するにあり。執我は吾人をして罪惡の淵に沈ましむる根本なる故、飽達それを撲滅すべしとするにありて、其執我を嫌ふと共に、一面には寧ろ自在我を發して眞我の域に到達すべしと勸むることなり。之を要するに、佛教道徳の精神は、自力教に於ては四弘誓願、他方教に於ては自信教人信大、悲傳普化なれども、此等は特殊のものにして、若し普遍的精神何ぞと云へば無我なりと云にあり。

## 二

若し夫れ他の一面即ち心理的に之を考察すれば、佛教道徳の根本思想は知恩報恩の四字に歸すといふことを得べし。何となれば、眞の道徳なるものは、自他相互の間に於て、自より他に要求する恩より起るものに非ずして、自が他より受けたる恩義の廣大なるに感泣して爲す所の報謝の行爲なりとすればなり。故に此行爲をなすに先ち、先以て他より受けたる恩義の廣大なることを知らざるべからず。廣大なることを知れば、之を知ると同時に、之に報謝すべき念慮を生ず。此念慮生ずる

が故に、身體言語の上に、種々の道德的行爲起き來る。若し他より受けたる恩義を知らざれば、隨て之に謝するの念生じ來らざる故、道德的身體言語の行爲は亦發き來らざるなり。されば吾等が君王に忠義、父母に孝行、衆生に慈愛といふことも、君王より受けたる恩義の廣大なるを知り、父母より受けたる恩徳の深遠なるを知り、又他の衆生より受けたる恩義の大なるを知るより、茲に其萬一を報せんとして、忠と行と慈愛の行を生じ來る。されば佛教道德の精神は、一面より觀察すれば、知恩報恩の四文字にありといふも過言にあらざるべし。換言すれば知恩報恩の中心思想が、君に向へば忠義と爲り、父母に向へば孝行と爲り、衆生に向へば慈愛となるなり。是を以て佛教中諸種の典籍に於て、知恩報恩の重要なことを懇説す。今且らく其二三を出せば、

增一阿含經に曰く佛諸比丘に告ぐ。若し衆生あつて返復を知れば此人敬すべし。小恩尙忘れすいかにいはんや大恩をや。般ひ此の間百千由旬を離るとも猶我に近きが如し。若し返復を知らざれば大恩尙報せず。いかにいはんや小恩をや。彼我に近きに非ず正に袈裟を被り我左右に在りまへども此人猶我に遠し。

大方廣佛不思議境界經に曰く、恩を知る者は生死ありといへども善根を壞せず。恩を知らざる者は善根漸滅す。是の故に諸佛知恩報恩の者を嘆す。

梵網經に曰く、我の善を施す者は師なり。知恩報恩は菩薩の本行なり。

大方便佛報恩經に曰く、佛言く、知恩報恩の故に速かに阿耨多羅三藐三菩提を成ず。

大般若經に曰く、佛は是れ恩を知り能く恩を報する者なり。何を以ての故に。一切世間の恩を知り恩に報ゆる佛に過ぐるなきが故に。

佛教の道德的精神と其行爲に就て

以上掲げたる經文に依りて、如何に知恩報恩の精神が佛教道德に於て重大なるか知るべし。

茲に至りて、前に説きたる無我の精神と知恩報恩の思想との交接を一言せざるべからず。無我は前に説きたるが如く、有我に對する言にして、有我の見は迷の根本なる故、それを滅却せざるべからずと消極的に無我と稱すれども、積極的に言ひ顯す時は、慈悲博愛の精神とも云ふべし。而して此慈悲博愛の精神如何にして起き來りしか。自他相互の間に、密接的關係ありて、互に資助するが故に、此に兩者の間に報恩的感謝の念生じ來り、互に感謝報恩の行を爲すに至る。されば無我と知恩報恩とは、表裏の相違にして、少しも相離れたるものに非ざること知らざるべからず。換言すれば、哲學的に無我と稱すれども、心理的には知恩報恩と云ふべきなり。

### 三

既に精神に就て述ぶる所あり。自下行爲に就て少しく之を述べんに、凡て行爲に二あり。一は世間的行爲にして、二は出世間的行爲なり。世間的行爲は所謂倫理にして、出世間的行爲は宗教的行爲なり。倫理的行爲は人と人との間に守るべき行にして、宗教的行爲は人と人已上の者との間に守るべき行なり。前を俗諦門の行爲と云ひ、後を眞諦門の行爲とも云ふ。此中先づ俗諦門の行爲に就ては、藏經の中に六方禮經、心地觀經、父母恩重經、孝子經、父母恩難報經、大無量壽經等ありて、具に之を説く。特に心地觀經には四恩を説き、六方禮經には親子、夫婦、朋友、主從等の相互に守

るべき條項を擧て懇説す。今其の心地觀經に就て一言すれば、心地觀經第二に、

父母の恩といふは父慈恩あり。母の慈恩といふは若し我、一劫中に住して説くも盡す能はず。我今汝が爲に少分を説かん。乃至長養の恩は普天に彌る。憐愍の徳は廣大比なし。世間に高き所、山岳に過ぐるなし。悲母の恩は須彌を過ぐ。世間の重きもの大地を先と爲す。悲母の恩も亦彼に過ぐ。乃至故に善男子諸世間に於て何者が最も當めりとなす。何者が最も貧しとなす。悲母堂に在す。之を名けて當めりと爲す。悲母在さず。之を名けて貧と爲す。悲母堂に在す。名けて日中を爲す。悲母死したまふ時名けて日没と爲す。悲母在す時名けて日明と名く。悲母亡き時名けて暗夜と爲す。是の故に汝等勤加修習、父母を孝養すべし。人の佛に供することさき福等異なることなし。

父母の恩義の廣大なることは自明のことなれども、然も知るは易くして行ふことは難し。孝行は佛教も儒教も共に談ずる所にして、實に是れ萬善の基本なり。依て孝經には、「夫、孝は徳の本なり。佛教の由來する所なり」と云ひ、契嵩の作れる補教編には、「夫、佛教は萬行戒を以て首と爲す。戒は則ち孝を以て本と爲す」と云ひ、四恩論には、「孝養は萬行の先と爲す。孝心は即是佛心孝行は即ち佛行に非る無し」と云ふ。然るに世に大切なる父母の孝養を闕て未知の他人に好意慈善を捧げると云ふ人あらば、これ本末取捨を顛倒せしか、或は名聞利譽の爲の所爲たるに過ぎず。孝經に其親を愛せずして而も他人を愛するもの之を悖徳と云ひ、其親を敬せずして而も他人を敬する者之を悖禮と云ふとあり。吾人たるもの深く反省せざるべからざることなり。又心地觀經に曰く、

衆生恩といふは即ち無始已來一切衆生五道に輪廻す。百千劫を経て多生中に於て互に父母と爲る。互に父母と爲るを以ての故に一切男子即ち是れ慈父。一切女人即ち是れ慈母。生々中大恩有り。現生の父母の恩の如き等は差別なし。是くの如き普恩

猶未だ報する能はず。或は妄業に因つて諸の違順を生じ、執着を以ての故に反つて其の怨と爲す。何を以ての故に無明の覆障  
 智明に留住する。前生を了せず。曾て父毎の爲に恩を報じ互に饒益を爲すべき者を名けて不孝と爲す。此の因縁を以ての故に  
 諸の衆生類一切時に於て亦大恩あり。實に報じ難しきなす。是くの如きの事を衆生恩と名く。

惟ふに宇宙萬物は、其由て來る原因異なるが故に、其結果として現れ來りたるもの、一として同じきものある事なし。之を諸縁各異といふ。此諸縁各異なる萬物、忽ち見れば孤立獨存するが如きも、仔細に觀察すれば、密接的關係ありて、互に相依り相資けつゝあるなり。之を互遍相資といふ。今吾等が此世に生存するに就ては、多數有情の助力に待たざるべからず。即ち吾等が耕さずして食ひ、織らずして着、造らずして住むことを得るは、是れ多數有情の力に依るものにして、他より受けし恩義の廣大なること、深く思はざるべからず。華嚴には常釋天の宮殿に懸かれる羅網を以て之れが譬とす。既に吾等は廣大の恩義を受く。之に對して感謝的報恩の念なかるべからず。是に於て吾等は、飽迄其の知ると知らざるとに拘らず、感謝的精神を以て慈愛の行爲なかるべからず。實に有情が自他互に密接的相關するのみならず、更に進みて、自他の其體如何を研覈する時は、萬物其體同一なるを以て、此意味よりして考ふるも、吾等は單に我利的精神を以て世に立つべきにあらす、慈悲同情の心を以て向はざるべからず。特に我佛敎に於ては、輪廻轉生を説きて、一切衆生は多生曠劫の其間に或は吾父と爲り、吾母と爲り、或は妻子眷屬となりて、密接的關係ありとす、既

に然れば、我々に對して大恩なりと云はざるべからず。我に大恩ありとせる現在未知の人、未聞の人なりとも、須く感謝報恩の精神を以て接せざるべからずとするなり。

又心地觀經に國土に就て十恩あることを説く。

- 一、能照と名く。知慧眼を以て世間を照らすが故に。
- 二、莊嚴と名く。大福智を以て國を莊嚴するが故に。
- 三、典業と名く。大安樂を以て人民に與ふるが故に。
- 四、伏忍と名く。一切の怨敵自然に伏するが故に。
- 五、離怖と名く。能く八難を切り恐怖を離るゝが故に。
- 六、任賢と名く。諸賢人を集め國事を詳にするが故に。
- 七、法本と名く。萬姓の安住して國土に依るが故に。
- 八、持世と名く。大王法を以て世間を持するが故に。
- 九、業主と名く。善惡の諸業國土に屬するが故に。
- 十、人主と名く。一切の人民、王を主となすが故に。

國王は臣民の父母の如く在して、吾々を一子の如く憐念せらるゝこと故、吾々は忠義の心を以て報ひ奉らざるべからずと説くが佛教なり。金光明經に『先の善業力に因つて天に生ず。王と爲ることを得。若し人中に在らば統領して人主となる』と云ひ、心地觀經に『福德最勝人間に生ると雖ども、自在を得るが故に、乃至其の國界に於て山河大地大海の際を盡し國王に屬す、一人の福德一切衆生の福に勝る』とあり。然れば佛教を奉ずる者は、君王の高きを知りて、是れが恩義の廣大なるを知ると共に、大なる感謝的精神を以て酬ひ奉らざるべからず。特に我國は萬國に比類なき皇統一系の天皇の統治し給ふ國柄なれば、從て萬國に比類無き忠義心を以て、吾々は各祖先已來代々の鴻恩を報せざるべからざるなり。

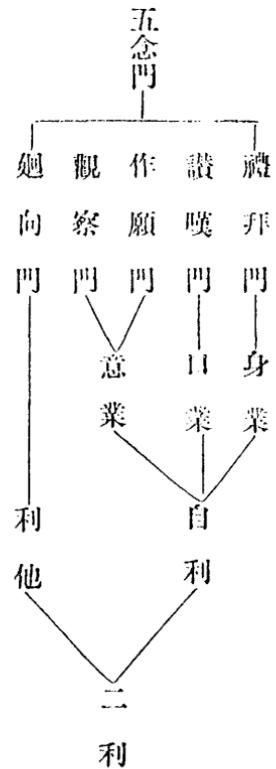
三寶の恩は佛法僧の三にして、佛陀は我々の救濟者、法は救濟の法、僧はその佛陀の法音を傳ふるもの、此三寶のこと心地觀經第二に具に説き且つ大乘義疏十卷(三丁)に別體、一體、住持の三寶あることを説き又大乘法苑義林章六本(初丁)已下に同體、別體、一乘、三乘、眞實、住持の六種の三寶あることを説く。爾るに此三寶は世間出世間の中出世間に屬すること故今は茲に略す。

此の如く心地觀經に父母恩、衆生恩、國王恩を説きて、恩義の廣大なることを知らしめ、之と同時に父母に孝行、衆生に慈愛、國王に忠義を爲さるべからすと勸む。

#### 四

次に眞諦門の行爲に就ては、此に自力敎と他方敎の別あり。自力敎に於ては、六度十波羅密等の修行是れなりとす。六度は布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧にして、十波羅密の六度の中の智慧の一を開て、方便波羅密、願波羅密、力波羅密、智波羅密の四とし、前の六度に合して十波羅密とす、苟も出離解脫を期するものは、此の如き修行をなさざるべからずとす。

又他方敎に於ては、印度の世親の作れる淨土論に禮拜、讚嘆、作願、觀察、廻向の五念門の行を修せざるべからずとす。此中禮拜は身を以て佛を禮し、讚嘆は語を以て佛を讚嘆し、作願觀察は意業にして、心に淨土に往生せんと作願し、淨土の依正に報の莊嚴を觀察するなり。廻向は他の衆生を濟度せんとする行にして、前の四念門の自利の行はるに對して利他の行なり。之を三業二利の行と云ふ、苟も他方念佛の行者は此五念の行を修せざるべからず。



此五念門の行を修するに就て、自力教に於ける修行と其意大に異なるものあり。今少く其意を述べれば、凡そ吾人の行爲を察するに、千差萬別なれども、之を大別するに求果的行爲と感謝的行爲の二となす事を得べし。人各自己の本分に從て各種の事業に従事するは、多くは求果的行爲にして、彼の農夫が春耕夏耘の勞を積み、商人が店頭に坐して顧客を相手とし、會社員が會社に出勤して職務に精勵するが如き、皆自己の勤勞に對する報酬を得んとするものなれば、之を求果的行爲に名く。之に反し感謝的行爲は、自己の行爲に對する報酬を得んとするにあらず、他より受けたる恩義の廣大なるに感し、之に酬ひんとする精神より發する行爲なり。例へば、子が親に事ふるが如き、自己が親に對して此の如きことをなせし故、それに對する報酬を得んとするにあらず、唯親の廣大なる恩義に感じて、報恩の精神より親に事ふることなり。又忠臣が君に事ふるが如きも亦感謝的行爲なり、此感謝的行爲に就て仔細に觀察すれば、亦自ら二種に分つことを得。一は自然開發の行爲にし

て、他の一は策勵進修の行爲なり。自然開發の行爲は、敢て自己の策勵を俟たずに、自己の本心より、他より受けたる恩義の廣大なるに感じ、自然と身口に現はるゝ行爲なり。又策勵進修の行爲は、吾人は他より廣大の恩義を受けたりとも、兎角人欲の私に覆はれて、感謝の行爲發り難き宿習ある故、大に自己に鞭て、自己の受けたる恩義の萬一を報謝せんと、進みて爲す行爲なり。此等の行爲の中、何れの行爲が勝るゝか、吾人が社會に生存する已上、求果的行爲の必用なること勿論なれども、之を感謝的行爲に比較すれば、其高尚なる點に於て、求果的行爲は感謝的行爲に及ばざること甚だ遠しと云ふべく、又其感謝的行爲の中には、策勵進修の行爲よりも、自然開發の行爲が、亦一段勝るゝものと云ふことを得べし。

今自力敎と他力敎の行爲を案するに、自力敎に於て六度十波羅密等の行を修するは、自己の修せし行法によりて、其れ丈けの結果を得んとするものにして、即ち求果的行爲なり。然るに他力敎殊に眞宗に於て修する行法は求果的にあらず。既に吾身に得たる廣大の恩義に感泣して、自然と身口に表はるゝ感謝的行爲なり。彼の佛前に捧げる一枝の花一煙の香も、皆是れ自然開發のものにして、此花此香によりて、それ丈けの結果を得んとするにあらず、佛恩の深重なるを知る餘り、自己の心中より溢れ出で、自然と身體言語の上に表はれ來る行爲なり。之を信海流現の行とも名く。斯く自力敎の行爲は求果的なるに、他力敎の行爲は感謝的なる故、其相違あること知るべし。

以上述ぶる所に依り、佛教に於ける道德的精神行爲の如何なるものか、其大要を知る事を得べし。然るに道德は口に述ぶることは易けれども、之を吾身に實踐することは決して容易のことにあらず。否百の理論を知るよりも一の實行を緊要とするものなり。之に依りて今且らく阿毘達磨俱舍論の記する所に依りて、少しく之を述ぶれば、俱舍論に身器清淨と云ふ事あり。身器とは身體のこと、吾人の身體は精神を宿す器の如き故に、身體を指して身器といふ。其身器の行爲を如何かに清淨ならしむべきか、之に二種の法あり、一を身遠離と云ひ二を心遠離といふ。

身遠離は敢て身を山間に退かしむるにあらず、現社會に各其職務に従事しつゝ、而も修養することにて、之には友を擇ぶを以て最も大切なりとす。換言すれば、惡友に遠かり善友に交はると云ふこと忘るべからず。然るに世に惡友に近きて善友に遠かり、遂に一生失敗に終るもの、尠からざるは、多くは友を擇ばざりし爲なり。是に於て釋尊は六方禮經に於て惡友と善友とに各四個條を出して示してあり。

惡友は、

一、内に怨心ありて外強て善知識を爲す。

二、人の前には言語を好くし背後人の惡を説く。

三、急ある時は人の前に於て愁苦し背後に歡喜す。

四、外は親厚の如くにして内に厚意あり。

善友は

一、外は怨家の如にして内厚意あり。

二、人の前に直諫し外に於て其善を説く。

三、縣官若し征訟を爲さば憂て之を説く。

四、人の貧賤なるを見て心棄捐せず當に富さんと欲す。

善友と惡友とは外面に表はれたる行動に於ては、惡友は善友よりも親切らしく、善友は惡友に比して却て不親切なるが如く見ゆる故、人情の弱點として其親切らしく見ゆる惡友と交はるに至る。

これ修養の第一歩として深く注意せざるべからず。而して友と交はるには如何にすべきか、釋尊は交友の心得として五個條を擧げて示す。

一、之れが惡を爲すを見ては竊かに屏處に行きて諫曉呵止すべし。

二、小かに急あらば當に奔り赴きて之を救護すべし。

三、私語あらば他人の爲めに説くことを得ざれ。

四、當に相敬難すべし。

五、所有の好物當に多少分與すべし。

要するに身遠離は朱に交れば赤くなると云ふが如く、吾等は惡友に交れば、其惡に化せらるゝ虞れあるを以て、須らく惡友に遠りて善友に交らざるべからずとするなり。

次に心遠離とは、不善の思念を離るゝことにして、不善の思念を離るゝには知定安分を第一とす。知定安分は其體無貪なり。醜を得て蜀を望むは人情の常なれども、若し貪婪飽くことを知らずして、不足不平の念内に息まざれば、種々の罪惡身口に發動するに至る。龍樹が曾て欲は苦の本衆禍の源なり。敗徳危身皆これに依りて起ると云ふは實に至言なり。元來足ると云ひ足らずと云ふは、客觀的事物其物にあらずして、主觀的自己の精神にあるものなり。吾人の主觀にして足る事を知らば、吾人をして分に安せしむることを得。惟ふに吾人の欲望なるものは、實は無限を要求して止まざるものなり。然るに之に應ずる客觀的事物は皆有限なり。故に何程多く得ることありても満足といふこと無く、終生替々として、主觀的自己が客觀的外物に支配せられて、空しく一生を過ぐるに至る。是に於て佛教に其満足法を教て少欲知足と云ふ。即ち已得の衣服に對して喜足の念を生ずるを衣服喜足聖種と名け、飲食に對して喜足の念を生ずるを飲食喜足聖種と名け、臥具に對して喜足の念を生ずるを臥具喜足聖種と名け、煩惱を斷じ聖道を修せんと樂むを樂斷樂修聖種と名く。之を四聖種といふ。此四種能く衆聖を生ずるが故なり。

斯く云へば、或は非難する人あらんも知るべからず。曰く、佛教は斯の如く消極的の事を説く故、世の進歩發達に伴はずして、却て害ありと。これ未だ其眞意を解せざるに由るものなり。凡を進むには必ず分に安すと云ふこと無かるべからず。例へば道を歩むには、千里の行は一步より初まる。其一步一步凡そ二尺程にして分に安じ、道を踐みしめてこそ、始て遠きに達することを得、若し其二尺に安せず六尺程づゝ飛び歩むとせんか、僅かなる一里若しくは半里と雖も中途にして倒れざるを得ず。されば何事によらず進歩發達せんとするには、分に安んじ秩序的進歩を期せざるべからず。是れ即ち少欲喜足にして、實踐倫理に於て極めて重要な事に屬す。

之を要するに身器を清淨ならしむるには、身心を遠離せざるべからず。身心を遠離するには、外惡友と交りを絶ち、内不善の思惟分別を離るゝを要す。その不善の思惟分別を離るゝには、少欲喜足の因を待ち、貪婪無飽の欲を制せざるべからざる也。

上來略して佛教の道徳的精神行爲に就て其班を説きたる詳細なること更に別に述ぶることあるべし。(十四、一、廿五)

# 佛教寺院の性質

禿 氏 祐 祥

## 一

佛教の寺院は如何なる目的で設立せらるゝか、如何なる用途に充てらるゝか、更に他の言を以てすれば如何なる意義の下に、その存在を要求するのであるかと云ふ點に就て少しく研究して見たい。我國の首府である所の東京市は一年ばかり前に震火災の爲めに破壊された。國民としては一大不祥事であるが、都市の改善と云ふ點から云ふと絶好の機會である。この際に厄介視せらるゝものゝ一は佛教諸宗の寺院である。多數の寺院が各自に廣い土地を市街區域に占有し、餘分の空地や墓地をも維持しようと云ふことは不合理である。廣い東京のことであるから、古い歴史を有する著名な寺院ならば、十箇所ぐらひは舊態のまゝで、保存なり復興なりさせてもよいが、その他の寺院を復興させる方法に就ては研究を要する。大阪京都などでも、近來では寺院を以て無用の長物とし、こ

れが利用法に就て考へてゐる人が多い。市街區域の寺院はこれを改造すべき機會に際し、如何なる方針でこれを處理したらよいかとは刻下の問題であるが、この問題を解決するには、寺院は如何なる性質のものであるかを調査するのが先決問題でなければならぬ。余が支那旅行中に見聞する所を以てするも、寺院を近代化せしめることの必要は、たしかに支那でも問題となつてゐるやうに思はれた。この事も序ながら少々述べて置きたい。

## 二

支那では近頃讀書人の間に佛教が醒りかけた。樞要の都市には佛教會を設立し、これが會館なり書籍弘通處なりが置かれてある。その會員なり中心人物なりは大てい僧侶でなく俗士である。この種の人が進んで講經もやり、論說も發表する。永い間僧侶や寺院に委託されてあつた佛教を、敬虔なる信者の手に取り戻さんとする運動のやうに思はれた。武昌の佛學院や南京の内學院へ行つて見ても就學者の多數は俗士である。前者が僧侶の手で經營せらるゝに對し、後者は俗士が専らこれに當つてゐる。支那では在俗の信者でも、その熱心な人は口に腥葷を斷ち、過中食をなさず、妻妾を遠け、その日常生活は殆ど僧侶に近いのである。日本では餘り聞かないが、支那朝鮮では古から八關齋を受持する者があつたことを舊記でたしかめ得る。これを受持する時は、僧侶に類した生活に入ることになるのであるが、その戒の性質として、極めて短時日に限り受持せらるゝのである。兎

に角支那の居士は持戒修齋に於て、我國の比でないことを心得て置かねばならぬ。居士の集會所として寺院をこれに充つることもないではないが、特に會館を設けてゐる所が多い。その一例として漢口の佛教會を紹介しよう。その位置は漢口の福建巷大巷、民國八年の建設であると云ふ。門を入ると、正面に大きな建物があつて階下が講演場、階上が禮拜所になつてゐる。寺院で云ふと階上が金堂、階下が講堂に相當する。階上には可なり大きな佛像が安置せられ、無數の圓座が併列されてある。三拜の時五輪投地の便にする爲めである。またこの會館では、寺院に比較すると莊嚴が極めて簡單で、採光法にも注意されてあるから室内が明るい。前庭を圍んで左右の兩側に建物があるが、右側の分が事務室、役員室、左側の分は階上を來賓室、階下を通俗講演場に充てゝある。この通俗講演場には、前面に佛像を安置してあるから、金堂と講堂との兼用である。概して云ふ時は純然たる會館と云ふよりも、多少寺院的色彩を附隨せるものと見るべきである。居士の日常生活が僧侶に近いのと趣を同じうするものと云へると思ふ。

### 三

我國の寺院建築は大體に於てこれを分けると、奈良朝式と密教式と禪宗式とに分けて考へることが都合がよい。その中で奈良朝式が根本で他の兩種が第二次的であるから、奈良朝式を中心として考へなければならぬ。色々の建造物の中で、金堂、寶塔、講堂、僧房の四棟が主要の位置を有し、こ

れに附屬して中門、廻廊、鐘樓、鼓樓、食堂、寶庫、大門の類を設けることゝなつてゐる。金堂には本尊たる佛菩薩の像、寶塔には佛舍利を安置し、講堂は寺内大衆の集會に、僧房は同じく大衆の止住に充てらるゝのである。鐘鼓は大衆を集合せしむる際に使用せらるゝのであるからなるべく講堂に接近して備へられた。禮拜の爲め大衆を金堂に集める際にも、この鐘や鼓を使用したことは明かである。要するに寺院とは團體的生活に入れる大衆に對し、禮拜と集合と住居とを可能ならしむる場所であつて、その目的に適合するやうに建造物を設けたのである。即ち金堂と寶塔とは禮拜の爲め、講堂は集合、僧房は住居の爲めである。金堂を中心としても、寶塔を中心としても何れでもよい。寶塔を中心とせる寺院は實例に乏しいが、法隆寺では金堂と寶塔とを併列し、その間に輕重の區別がない。東金堂、西金堂の二字を設けてもよし、また東西二基の寶塔を置くこともある。またこの種の建造物金堂と寶塔とを縮少したものに厨子と舍利塔とがある。禮拜の目的物である以上、形狀の大小は自由である。これに反して講堂と僧房とは、寺内の大衆を收容する必要があるから、その條件に適した大きさのものでなければならぬ。平安朝になつて密教が發達すると、特に行事に必要な堂宇が附加された。眞言宗の灌頂堂、天台宗の常行堂、法華堂などがそれである。禪宗では中央に法堂(講堂)が置かれ、佛殿(金堂)がその後方に移された。古の僧房に相當する僧堂、衆寮、方丈、浴室なども建てられた。古の中門は山門と名を改めた。禪宗建築と従前よりの建築とを比較す

る時は、堂宇の配列の上に一大變化があることを認めねばならぬ。古は禮拜を目的とする金堂が中心であつたが、この金堂に相當する佛殿が後方に移され、集合の爲めに設けらるゝ講堂即ち法堂が後方から中心に移動したのである。古は本尊の爲めの寺院であつたのが、禪宗ではこれを單に大衆の住所と做してゐるのである。古の寺院は飽くまでも出世間的であり、禪宗の寺院は世間的であり人間的である。前者を超自然的であるとすれば、後者は自然的である。前者は理想を中心とし、後者は現實を基礎とせるものであると云はねばならぬ。何れが佛教本來の意義に相當してゐるかを決定せねばならぬ順序となつた。

#### 四

先づ寺院に於ける本尊と大衆との關係に就て考察する。本尊は禮拜の對象として存在するものであることは云ふまでもない。これを禮拜するものは、現前の大衆即ちその寺院に屬する僧侶であるか、または外部より來る者であるかと云ふ點にも注意せねばならぬ。假にこれを對内的と對外的との兩者ありとする。本尊が靈驗を以て廣く知らるゝ場合は對外的であるが、この場合では現前大衆たるものは、主として本尊への奉仕、諸堂宇の管理等に力を用ふることとなる。この種の寺院では、本尊を安置する堂宇が主要の地位を占むるのが通例である。本尊の靈驗としては一向に知られてない寺院であると對内的であり、主として現前大衆が禮拜する爲めに本尊が安置されてあるものと考

へらるゝのである。古の寺院は本尊の靈驗を人に知らしむるに重きを置き、禪宗の寺院は清規に準據せる規律的生活の勵行を本意とするのである。寺院に本尊を安置することも必要であるが、現前大衆としては教法に準據せる訓練に力を入れ、佛果菩提を標的として精進すべき責任がある。本尊に奉仕することも、その修行の一部分ではあらうが、この事のみで能事終れりとする譯には行かぬ。延暦寺では堂衆と學生との區別があり、金剛峯寺でも行人と學侶との二類あつたことは、この間の事情を物語るものである。<sup>(三)</sup>堂衆なり行人なりは本尊に奉仕することを任務としてゐた一類の人々である。佛在世の時はこれに奉仕することに依りて利益を受くべきであるが、この二千年前に生存された釋迦牟尼佛に對する一種の記號に過ぎない形像に奉仕した所で多大の收穫が期せられぬ。それよりは寧ろ經論なり、先覺者なりの指南に依りて智識の増進に力を用ひなければならぬと考へてゐるのが學生である。本尊は學生即ち實修に重きを置く大衆に對しては教示者たる大導師であるから師弟の關係である。また出家としての生活をなすに當りこれが模範と見らるゝ場合もあらう。されど佛を以て現前大衆の模範とする時は、兩者の間隔が大である所から、佛弟子たる聲聞または菩薩ぐらゐが適當であるとせられ、須菩提、頻頭盧又は文殊などを以てすることがある。これを聖僧<sup>(四)</sup>と呼んでゐるが、云はゞ同門の兄弟子格である。古代の寺院ではこの種の聖僧を食堂などに安置したが寺院を以て全然修道院と見てゐる禪利では僧堂の中央にこれを置くことゝした。<sup>(四)</sup>聖僧とは本尊と

現前大衆との中間體即ち媒介物であつて、修道院風の寺院に於ける本尊觀を察知する好資料である。これを要するに、本尊の靈驗を以て知られた寺院は遠近の各地方より參集する人々の爲めに設けられた寺院たるの觀があり、その然らざる寺院は現前大衆の爲めに設けられた修道院であると云ふべきである。佛教の寺院にこの二類あることに就て何人も異存はあるまい。

## 五

更に眼を轉じて印度古代の寺院を一瞥しよう。法顯を玄奘の記録には多數の寺院に關する記述を見出すのであるが、それよりも寧ろ現存の石窟寺院に就て研究する方が便利である。巖壁を穿つて造られた中央の廣間は石窟に依り大小不同で、その形狀も正方形と長方形と前方後圓の馬蹄形との三種に分けることが出来る。廣間の後部に寶塔または佛像を置くものと、然らざるものがある。長方形と馬蹄形とは概してこの種の本尊を有するやうである。廣間の兩側と後方とは幾多の小室を設け、その各室は狭い通路で廣間に連絡する。これ等の小室は僧房であつて、所謂三面僧房の原形である。平地に築造せらるゝものと巖壁に穿たるゝものとの間には、多少の差異があるであらうが、上記のプランは當時一般に行はれた寺院に共通のものであらうと思ふ。本尊あるものは後世の金堂寶塔に相當し、これなきものは講堂である。アヂェンターの石窟群は、大小數十の石窟より成立するのであるが、幾ヶ寺であつたか明かでない。或は一ヶ寺であつたらうと思ふ。那爛陀寺ナランダーは記

録の上から考へて一ヶ寺であるが、建造物の數は甚だ多い。舍衛城の祇園精舍、王舍城の竹林精舍でも澤山の堂宇があつたものと推察されることであり、一ヶ寺で多數の金堂、多數の講堂を備へたことも珍らしくなかつたものと思ふ。我國上代の寺院が稀に二字の金堂、二基の寶塔を有してゐたことは印度古代に於ける寺院建築の遺風であらう。

## 六

寺院とは僧侶の集團に對する名稱と見たい。寺院の數は集團の數を示すものであらう。寺院の堂宇はこれ等集團の各員が規律的生活を行ふに適合することを主眼として、設備せらるべきである。上代は斯くあつたに相違ない。戒律では一ヶ所に集つて共に布薩を行ふものを一箇の集團即ち共住者と認める共住の限界即ち大界外相を地域の上で指定する。これを結界と云ふ。共住とは布薩の際に集合し得る範圍内であるならばなるべく廣い方がよい。集團を組織する人員は一人でも多い方がよいのである。

佛教に關する統計表は僧侶數と寺院數が基礎となつてゐる。信徒數はこれを示すものがあつた所で、たゞ概數を擧げたまでである。これを人口統計で云ふと、僧侶數は人口に當り、寺院數はこれを戸數即ち家族數、世帯數に比することが出来る。根本の單位は僧侶であるが、寺院と稱する機關に依りて集團を形成してゐるのである。僧侶たるものは一定の寺院に隸屬すべきものであることは

今も古も變りはない。天智天皇の頃に出來た律令に依ると、僧尼令第五條に次の如く規定してゐる。

凡僧尼非在寺院別立道場聚衆教化並妄說罪福及歐擊長宿者皆違俗國郡官司知而不禁止者依律科罪、

即ち僧尼は寺院を住所とすべきことを明かに定めてゐる。その例外として山居を希望する者は、特別の許可を要することは、同じく僧尼令第十三條に

凡僧尼有禪行修道意樂寂靜不交於俗欲求山居服餌者三綱連署在京者僧綱經玄蕃在外者三綱經國郡勘實並錄進官判下山居所隸國郡每知在山不得別向他處、

と定めてゐる。山居の場合と雖も、矢張所屬の寺を有し、三綱これを管理することゝなつてゐたのである。役小角は僧とならず寺に住せずして佛法の修行をした點で、文武天皇二年伊豆に流され、後また行基の門人で小角に類する行狀をなす各地に横行し、朝廷でもこれが禁歴に力を用ひたが、更に効果なく、遂に天平三年その一部分を出家せしむることゝした。出家して僧尼となり一定の寺院に隸屬することゝなれば、同時に名籍の登録を行ひ、僧尼令に依りてこれを管理するのであるから、問題はないのである。我國で僧尼に關する制度を設けたのは、推古天皇三十二年で、その時は寺四十六所、僧八百十六人、尼五百六十九人、合せて一千三百八十五人であつたと云ふから、一ヶ寺に三十人ばかりの割合である。天平十九年の記録に依ると法隆寺には二百六十三人、大安寺に

は八百八十七人の僧が止住してゐたと云ふから、著名の大寺には可なり多数の僧侶が住んでゐたのである。現今の統計<sup>(五)</sup>では我國の寺院數七萬千六百九十八に對し僧尼數十八萬千八百十五であるから一ヶ寺に約二人半の割合となる。この状態は甚だしき變則と云ふべく、支那を旅行した經驗に依ると一ヶ寺に二百三百の僧侶を住ませてゐる寺は至る所にあるから少くとも一ヶ寺三十人以上の割合となるものと思ふ。玄奘の西域紀で見ると六十八國に就て寺院數僧尼數を擧げてゐるが一ヶ寺に約六十人の割合で、多きは三百以上、少きは三十位であつたらしい。魏書<sup>(六)</sup>の釋老志に依ると北魏の大和元年(西曆四七七)に寺院六千五百七十八に對し、僧尼七萬九千二百五十八であつたと云ふから一ヶ寺に十二人餘の割合となるのである。この種の資料は外に色々あるが、今はその大略を示して置く。

寺院は要するに老幼多少の僧侶を止住せしめこれに適當の訓練を施す所であつて、三綱師主以下が新學の沙彌を教育するのである。上に示した法隆寺の僧で約三分の一が沙彌であり、大安寺の分で約半數が沙彌であることは寺院が一種の訓育機關であつたことを示してゐるではないか。僧尼令の第六條に次の規定があるより考へると沙彌ばかりでなく、一般の子弟に對する教育をも場合に依つては引受けたものと推定し得るのである。

凡僧、聽近親鄉里、取信心童子、供侍、至年十七、各還本邑、其尼取婦女情願者、

我國に於ける寺院の現在は各寺に於ける僧侶の數も減少し、訓育機關としての價值を低くしたやうであるが、對外的即ち檀信徒に對する教化と云ふ方面では可なり努力してゐると思ふ。後世の佛事法會は亡者に對する追福が主となつてゐるが、古は法會に佛徳を讚歎すると共に、論議などを行ひ、法門の研究に力を用ひた。法會に列する人員に專寺他寺の區別を設け、その寺の人々のみで行はるゝ場合と、他寺の僧を參加せしめる場合とがある。勅會となると、高官の人々が參列する。設ひ他寺の僧を參加せしむるにしても、訓育法としての法會を擴張し外來者を收容せん爲めではない。各寺が互に提携し聯絡し法會を行つてゐたのである。場合に依ると兩寺の僧が、互に學力の優劣を試みんが爲めに、開催せらるゝことがある。古の寺院では僧侶が各自の訓練に努力してゐたが、社界的の教化運動に關しては殆ど無關心であつた。俗弟子を多數に養成した行基とか、市聖いちひじりと呼ばれ空也念佛の一流を開いた光勝の如きは例外である。多少なりとも教化運動に従事した團體ありとすれば、高野山の聖方ひかりがたが教化と勸進とを兼ねて、絶へず各地を遍歴してゐた事實を挙げねばならぬ。

近代の寺院は對内的の訓育に於て次第に退步せる結果として淨土宗、日蓮宗などでは談林の制度を設け、殊に明治維新の後は、各宗をれく學校を開いて、宗門教育に力を盡してゐる。既に訓育機關としての作用を停止した寺院は、社會に對する教化に力を專注しなければならぬのであるが、一

二の宗派がこの點で多少知られてゐる以外は見るとに足るものが少い。寺院の大多數は檀信徒の葬儀と年回佛事に全力を注ぎ、これより得たる収入は堂宇の修理と僧侶の生計とを可能ならしめてゐる。各寺が争うて境内に墓地を設けてゐるのもその爲めである。大江匡衡が左大臣藤原道長の爲めに作つた淨妙寺供養の願文に「夫寺廟者如來之墳墓也、實相者法身之舍利也」と云つてゐるが、今日では一般民衆の墳墓となり了せんとしてゐる。市街區域の寺院が、ともしれば無用の長物視せられ、墓地整理の進行と共に郊外に移轉しつゝあるのもその爲めである。かくて寺院が次第に存在の意義を没却し社會的の位置を失ひつゝあるのである。

## 八

吾人は上來述ぶる所で、今昔に互り寺院が如何なる状態の下に存在し、またしつゝあるかを概観したから、方面をかへて寺院の起原に關し一應の考察をやつて見たいと思ふ。教主たる釋迦牟尼が頻婆娑羅王より迦蘭陀竹林の奉獻を受け、門弟と共にこれに住しながら王舍城内外の住民を教化した。舍衛城に在る時は、須達長者の奉獻した祇多林に住した。これ竹林精舎なり祇園精舎なりの起原である。師弟が團體的生活を行ふ場所として選定されたこの種の區域は、毘訶羅(Vihara)または僧伽藍(Sanghama)と呼ばれた。毘訶羅は住所の義、僧伽藍は衆園の義である。また教主は少數の門弟と共に閑寂の地を求めてこれに住したことがある。これを阿蘭若(Arañya)即ち空閑處と呼ん

であつた。王舎城の東南に當り山中に存する、耆闍崛山などはその一例である。當時の建造物として完全の遺物が求められぬ今日では、經文などを參考して推定する以外に、これが建築様式を知る方法がない。教主の在世中は、團體生活と教化事業とに便利であるやうに、造られたものと思ふ。この點より僧房と講堂とが必要とされた。僧房としては小形のもの多數を樹林中の各所に散布してよし、長屋風のものを造り區劃によつて多數の山房に分けてもよい。講堂は正方形か圓形が好ましい。また僧房の一部に講堂を設けたこともあり、講堂を僧房に流用したこともあつたと思ふ。禪宗の僧堂は方形であるから、僧房に兼用し得る講堂の一種として考へることが出來よう。說法には専門的のものと、通俗的のものとで、聽衆を異にしたと考ふべき理由があるから、次の四類に分けて考へることが出来る。

(イ) 上足の門弟のみに對するもの、耆闍崛山に於てはこの種の說法をなす。

(ロ) 一般に出家の門弟に對するもの。

(ハ) 出家住家の二衆を含むもの。

(ニ) 在家の人のみに對するもの。

講堂に參集するものは出家に限らず、また講堂ばかりでなく、樹陰などへ多數の人々を集めて說法されたこともあつたに相違ない。當時の印度は、自治團體としての小國が各地に割據してゐたか

ら、重要な問題は多数の有力者を集め、これを討議した。かくて議事堂または公會堂と名くべき建造物が各地に存在した。佛の説法に際しこの種の建造物が利用せられたこともあり。また講堂そのものゝ様式もこれに準じたことと思ふ。寺院はどこまでも團體生活並に教化事業の機關であつて「如来之墳墓也」との定義を以てすることを得なかつた。佛入滅の後もこの形式の寺院は可なり永く維持せられたのである。然るに教主としての佛を追慕するの念は時代の経過と共に次第に濃厚となりこの主意に根底を有する儀禮は益盛大を極めた。講堂の外に金堂、寶塔も要求するやうになつたのもその爲めである。

以上論述する所に依つて寺院の中心は講堂でなければならぬことは、何れの點より考へても正常であることを明かにし得たことと思ふ。金堂なり寶塔なりは對内的であると對外的であるとを問はず、附屬建造物であることは争はれない。であるから對内的訓育に力を専注する必要のない今後の寺院は會館風に改造して社會教化の事業に努力せなければならぬ。若し會館としての必要を感じないならば既に寺院としての生命を失つたものであつて、高價なる犠牲を拂つてまで存在せしむる必要がないのである。(大正十四年、正、九稿)

## 補註

(一) 佛教では五體投地とか投地禮とか云つて、兩膝兩手並に頭部を地に接して禮拜するを以て、尊嚴の極を表示する方法

とされてゐるが、支那では現に本尊若くは大導師に對しこれを行つてゐる。  
 (二) 堂衆なり行人なりが暴力を振ひ一山の勢力を左右したこともあつたが、その位置は概して學生學侶の下にあるものとされてゐた。

(三) 聖僧となるは文殊菩薩でも僧形(剃髮)である。

(四) 禪刹では聖僧に奉仕する聖僧侍者即ち侍眞と稱する職位がある。

(五) 北印度の迦膩色迦伽藍と中印度の那爛陀寺とは共に學問の研究で知られた時代があり、恰も專門大學としての位置を保持してゐた。

(六) 西域求法高僧傳卷上に依るに中印度には遠隔の地方から集り來る僧侶を止宿せしむる爲めに特に造られた謂はゆる招提寺があつた。觀賢羅僧寺、迦畢試國寺、屈錄迦國寺、支那寺、大覺寺等を列擧してゐる。(致七ノ九六才)

(七) 日本書紀卷二十二、國史大系本三九四。

(八) 大日本古史文書二ノ五八四、六三〇。

(九) 大正十四年朝日年鑑二四五。

(一〇) 北魏書卷百十四。

(一一) 本朝文粹卷十三。

# パウロ罪惡觀の變遷について

三 枝 義 夫

## 一

パウロにおいては、體驗の變化が極めて著しく思想内容に影響を及ぼしてゐる事が出来る。即ち彼は、彼の回心の經驗よりして、信仰による救濟の喜ばしき恵みを痛感し、従つて彼はこの喜びを先づ第一に傳へんとして信仰を主張した。けれども彼はかくの如き信仰への喜びに至る經驗を、彼の善に對する鋭敏な感覺より出發せしめて居る以上、彼は信仰を以つて満足せず、道德的行爲の必要を絶叫した。

先づユダヤ人の律法は、信仰に對立する所以を以つて否定し（主としてガラテヤ書に於る律法觀）*Moral Law*としての律法は倫理的價值より後に之を肯定し（主としてロマ書に於る律法觀）信仰論に於て、神に義とせられるのは、律法を行爲に非ずして信仰によるとなし（全篇を通じての思想）、ロ

マ書に至つて、尙倫理的行爲を必要とする信行一致論を説き(六ノ一五・一一二)、終末觀に於て、審判の標準を信仰(テサロニケ後書一ノ八一・九)より道德的行爲(コリント前後書、ロマ書等)に發展せしめたのも、皆彼の經驗より得た著しい思想發展の跡を示すものであるといはなければならぬ。然し彼の罪惡觀にあつては、斯の如き明白なる變遷過程を辿る事は出來ない。けれども斯の如き著しい思想發展が、彼の體驗に基因し、且つ一般に體驗が思想内容に影響するものである以上、この明白なる變遷過程を豫想しておく事は、彼の思想研究にあつて、あらゆる點において必要である。

## 二

ガラテヤ書においては、「肉」なる語を(二ノ二〇、五ノ一六―二四、六ノ一二―一三)。三つの意味に解する事が出来る。

二ノ二〇における「肉體」は、現實の身體そのままを意味しており、何等二元的色彩を帯びて居ない。然るに六ノ一二―一三の「肉」に至つては、現實の身體そのままを意味すると同時に、外部的身體、靈の概念と正反對なる概念をも意味しており、五ノ一七においては、明かに靈と肉とは二元的な相反する概念として述べられて居る。當しく彼に従へば、肉體的罪惡とは、肉體心情(Gesinnung)を意味して居るのである。(五ノ二〇以下)。

五ノ二〇以下において、彼は肉體的罪惡として、各種の行爲を列擧して居るが、その標準を彼は

何處より得來つたであらうか。漠然といふならば、それは心情 (Gefühls) の肉的なるか、否かによつて定めたであらう。而もその心情の肉的なるか、靈的なるかの最後の批判については、容易に推定する事が可能であるかの如く思はれる。即ち、肉體的罪惡の批判標準は、五ノ二三より推定する事が出来る。彼パウロは、恐らく律法によりて禁せられたもの、それは道德的問題にしる、宗教的問題にしる、律法の禁ずるものをして肉體的罪惡となしたといふ事が出来る。彼はこの點において、明かにユダヤ人的思想の所有者であり、彼の批判標準は父祖傳來の律法であつた。

彼のかゝる思想は、其後引續いて現はれて居る。コリント前書六ノ九一—一〇の「汝等知らぬか、正しからぬ者の國を嗣ぐ事なきを。自ら欺くな、淫行のもの、偶像を拜むもの、姦淫をなすもの……奪ふ者などは皆神の國を嗣ぐ事なきなり。」において、神の國を嗣ぎ得ない罪惡の批判標準が、既に彼等の間に周知のもの、即ち律法なる事は自ら明かである。ロマ書八ノ七においても、「肉の念は神に逆ふ、それは神の律法に従はず、否従ふ事能はず」といつて、尙同様に律法がパウロにとつて、批判の標準となつて居つた事を示すものであらう。

### 三

最も彼にとつて重大なのは、靈に相反する概念においての肉なる思想である。ガラテヤ書において、既に彼は靈肉二元思想の所有者であり(六ノ一二—一三、五ノ一七)、コリント前書五ノ五に於

ても、此の二元的思想を述べて居る。コリント前書において、パウロは肉の靈に及ぼす作用を述べ（五ノ五）、且つ肉體的存在の合理的理由を説いて居る（六ノ一二）。即ち彼に従へば、靈と肉とは獨立的存在であるが、肉體による罪惡は、靈が肉體と共なる以上靈の純潔に迄侵害し得るを考へた。而してかくの如き肉體の存在理由として、彼はそれは主(Christ)の爲め、即ちキリスト、靈的なものゝ爲めに存在するものであるとしたのである。既に、ガラテヤ書を初めとして、靈肉の相對する所以を述べて居るが、ここにコリント前書において、肉の存在を主の爲めと稱して居る事は、やがてロマ書七ノ後半における肉對半肉半靈と考へられた心(Noie)との對立に至る思想のBasisをなしたものであらう。

この二元對立については、コリント後書四ノ一六一一八に於ては具體的名稱によりて表現せられて居る。十六節に「外なる人は壞れるれども、内なる人は日々に新たなり」と稱し、十八節にては「見ゆる者はしばらくにして、見えぬものは永遠に至るなり」と述べ、兩節の比較よりパウロの所謂「外なる人」とは、「見ゆる者」即ち、肉體並びに肉的なものゝ謂であり、「肉なる人」とは、「見えぬ者」即ち、内に對する靈の謂であつて、外なる人と内なる人とが相對立して居る事を知る事が出来る。かゝる思想の發展が、ロマ書七ノ後半の彼において重要な思想の一たる人性論の中心思想を形成せしむるに至つた。

先づ試みに十五節以下の文章を、次の如く分解し比較して見よう

## (A)

- 一五、我が欲する所は之をなさす  
 反つて我が憎むところは之をなすなり
- 一六、我が欲せぬ所をなす時は  
 (律法の善なるを認む)
- 一七、然れば之を行ふは我に非ず、我が中に宿る罪なり
- 一八、善を欲する事我にあれど  
 之を行ふ事なき故に我は我が中、即ち我が肉のうちに善の宿らぬを知る

## (B)

- 一九、我が欲する所の善は之をなさす  
 反つて欲せぬ所の惡は之をなすなり
- 二〇、我もし欲せぬ所の事をなさば  
 之を行ふは我にあらず、我が中に宿る罪なり
- 二一、然れば善をなさんとする我に  
 (我に)惡ありとの法を我見出せり
- 二二、我れ中なる人にては神の律法を喜べど
- 二三、我が肢體のうちに他の法ありて我が心の法と戦ひ、我を肢體の中にある罪の法の下に虜とするを見る

かく分解比較する時は、一見矛盾に富む文章も、同一思想の繰返しであるに氣付く事が出来る。その用語も殆んど同一であつて、只一八の「我が肉の内に善の宿らぬを知る」と、二一の「我に惡ありとの法を見出せり」とにおいて、前者は否定の語法を用ひ、後者は肯定の語法を用ひたる點にの

みその相違點を見出し得るに過ぎず、それが意味する内容に異りあるとは思はれない。

かくの如く、(一五—一八)とB(一九—二三)とが同一思想の繰返しであるとするならば、今Bが肢體の法を説き、而もその法と戦ふ人間の本質的要素を、「善をなさん事を欲する我」即ち「中なる人」換言せば善なりとする彼の思想なる以上、Aも同様に人間の本質的要素の善を説明せるものであるといはねばならない。而してAにおいては、特に律法の存在理由を人間の肢體の法に對して求めて居るのであるが(七ノ一六)、要するに、かくの如くして、十八節は人間の本質を善なりとする彼の思想であると認めなければならず、特に十七節並びに二十節の「我」を、「中なる人」と解する事によつて、この事は更に一層明かにせられ得るのである。

更にかくの如き罪惡の結果は、死なりとの思想を、コリント前書(一五ノ五六)及びロマ書(一ノ三二、六ノ二三、七ノ五、八ノ五)に於て見出す事が出来る。

#### 四

パウロは又罪惡の起源を説くに際して、彼はアダムの例を引用して居るが、これはコリント前書に於て現はれ、次にロマ書に於て比較的明瞭に説かれて居る。

コリント前書一五ノ二二にあつては、彼はアダムを *Mortal man* とし、キリストを *Immortal man* として兩者を對立せしめて、我々のイエスによる救済を論じて居るが、同四五—四九においては、

彼は更に此を詳論して、アダムを「地より出でて土に屬する者」とし、「凡て土に屬する者」の似るべきものとすると同時に、キリストを「天より出でたる者」とし、「凡て天に屬する者」の似るべきものであるとした。而して「我等土に屬する者の形を有する如く天に屬するものの形をも有つべし」といつて明かにアダム、イエスの對立よりイエスによる救済を説いて居るのである。

かくの如く解してロマ書に向ふ時、五ノ一二以下を以つてこの思想の發展と考へる事が出来る。即ち、彼はイエス一人の正義によつて萬人の救済を強調せんとして、アダム一人の罪惡による萬人の死を述べて此に對立せしめんとしたに過ぎぬであらう(五ノ一五・一七―一九)。かゝる目的を以つて、彼は五ノ一二の如く「それ一人の人によりて罪は世に入り、また罪によりて死は世に入り云々」と罪惡の起源に迄論じ及んで居るのであらう。當しく彼は明かに罪惡の起源を論じ、一人の罪惡による萬人の罪惡、即ち罪の遺傳を説いて居る。恰も一人の正義によつて萬人の救済を得ると説いた事が明かであると同様である。

然らばここに問題となる事は、果してパウロはかゝる思想を、何處より承來したであらうかといふ事である。

先づ時代思想について考ふるに、舊約聖書はアダムの墮罪——罪惡の起源——を説くが(創世記三)、その遺傳について述べて居ない。 Apocrypha's „Die Weisheit Salomon's an die Tyrannen“ の

二ノ二四には、

Durch den Neid des Teufels aber ham der Tod in die Welt.

とあるが、これ亦罪惡の遺傳については何等觸れて居ない。イエス自身よりも、かくの如き思想を推定する事は不可能の如く思はれる。當しくこれは、パウロによつて初めて明かにされた思想でなければならぬ。

然し翻つて考ふる時我々の見逃し得ない事は、斯の如き思想の起源をパウロ自身より見出し得るが、かの *„Die Weisheit Salomons an die Tyrannen“* が、このパウロ思想の前提をなして居ると認めねばならぬ事である。明かにパウロは此點に於て、時代思想の影響を受けたと言はねばならない。更に彼は一方時代思想を受けながらも、斯る思想がパウロによつて明かにせられた新たな思想であるとするならば、如何にして斯る思想が生れたか、パウロ自身に就て考へて見る必要がある。

コリント後書一ノ三において、エバの惑された事を例證として、誘惑に對する誠めとして居るが、この精神はロマ書七ノ九一一一において明白に現はされてをり、ここにおいては、アダムについて墮罪の傳説は罪の自覺に對する人間の原型を説明する神話として取扱はれて居るのである。これは恐らく、罪惡に對しての鋭敏なる性格の所有者であつた彼の體驗に由來するものであつて、この人間の原型としてアダムを見る事は、傳説的アダムの要素に各個人の人間性の原型としてのア

ダムの要素を多分に加へしめて、これをキリストに對立させ、罪惡の遺傳説を成さしむるに至つたものであらう。この意味において、彼のいふアダムは、傳説的な最初の墮罪者としてのアダムであると同時に、人間における罪惡發生の原型としての、神話的アダムをも意味して居ると見なければならぬ。

要するに、パウロは以上の時代思想の雰圍氣にあつて、彼自身の罪惡に對する體驗より、イエスによる救濟を強調せんとして罪惡の起源を説き、罪惡遺傳を述べたといふ事が出来る。この點において、彼はオーガスチン(Thiener Augustin)の所謂原罪説(Theory of Original Sin)の先驅をなしたといふ事が出来ると思ふ。

# 宗教人類學の提唱

宇野圓空

昨一九二三年ア・ブロス師の『宗教人類學』がパリから刊行された。師はもとモーのカトリク學林の教授で、久しく宗教史特に原始宗教の研究に従事してゐる人、一九〇七年には『未開民族の宗教』を公にし、其後にまた『未開民族に於ける未來生活』の小著もあるが、今回の新著は一九二〇年パリのカトリク大學に於ける講義を増補整理したものである。同書は別題を『原始宗教の比較研究序論』としてあるが、一篇の旨趣は其本題が示す通り、從來の宗教學界及び人類學界に於ける此方面の研究に鑑み、特にカトリク學徒に對する必要に省みて、宗教人類學の研究を提唱し、其由來と研究方法を論じて、斯學の成立を宣言したものである。

私は本誌に此書の批評紹介を書くつもりであつたが、自然それは宗教人類學なるものゝ起源や性質に觸れることになるから、いつそ其紹介ばかりでなく、此機會に本書を中心として、所謂宗教人

類學に對する私の所見をも述べて見よう。是は自ら本書に對する批評の一端ともなるからである。ブ羅斯は其著の最後の二章をタイラーのアニミズム説とデュルケムの社會學の見解の批評に費し、此方面に於けるカトリク學者の特有の學説を主張して居るのであつて、此書の批評としては此部分を可なり重要視しなければならぬ。然し此問題は宗教學としてクラシカルな大問題であり、更に廣い範圍に亘つて討究されねばならぬのみならず、むしろそれはカトリク派の主張を是認するか、或は他の合理主義、實證主義の立場に依るかの見解の争であつて、宗教人類學としては稍間接的な又部分的な問題であるから、今はこれに深入りすることを避けて、いつか別に論ずることにする。

## 一 人類學と民族學

ブ羅斯師「宗教人類學」の第一章第二節は「人類學の定義」と題して、第十九世紀に於ける人類學の變遷發達をのべて、其宗教研究に對する効果を説き、宗教人類學の大體の性質と範圍とを限定せんと試みて居る。こゝでまづ最初に問題となるのはアンツロポロジー (Anthropologie) とエツノロジ (Ethnologie) との區別である。この二つは通俗的には大てい同一視されて、我國でもこれを共に人類學と呼ぶ場合が多い。それで私が今宗教人類學と譯したのも、勿論宗教のアンツロポロジーではなく、エツノロジ・ルリジョーズ (Ethnologie religieuse) のことであるが、分りやすいためにはこ

れを宗教人類學と云つても格別差つかへなく、却つてこの方が簡明だと考へたからである。

元來エツノロジイといふ語は一八三九年エドワーズ(W. Edwards)がパリに人種學會(Société de Ethnologie)を創めてかう使はれ出したといふのであつて、當時はまだ其人類學との關係、若くは其人類學上の地位と云ふやうなことは明白に考へられて居らずたゞ種々なる人種特に未開民族に關する興味ある研究として迎へられたるに過ぎなかつた。従つて其後もエツノロジイといふ語は、屢々アンツロポロジイと畧々同義に用ひられたり、或は人體研究としてのアンツロポロジイを其中に包括する廣義の人類學と解せられたのであつて、現今でも英、米の學者が廣義の人類學をアンツロポロジイと云ふに對し、歐州大陸では之をエツノロジイと呼ぶ場合が多いのである。

然しこの二つの語は場合によつて廣狹種々の意味に用ひられつゝ、しかも其間に多少の差異又は特質が認められた。即ちラタム(R. G. Latam)はアンツロポロジイを人類と他の動物との比較研究、エツノロジイを各人種の關係を考察するものとして相對立させ、ブロカ(P. Broca)は前者の中に動物學的、敘述的、及び一般的の三つの部門に分けて、その敘述的部門が即ちエツノロジイであるとした。現今でもエツノロジイを人種の發生、差異を研究するものとして、人類の一般的研究であるアンツロポロジイと對立させる人々、又これを廣義の人類學の一部分として各人種の起源特徴を考察するものと見做す學者も少くない。從來我國で特に之を人類學と區別して、人種學と呼んで

居るのもこれが爲めであつて、この點から云へば今の宗教人類學も、嚴密には宗教人類學と云はねばならぬのである。

然るに又一方でエツノロジは最初から人類文化の研究であると認められたことも事實である。

即ちそれは人類の肉體骨格の比較研究である狹義の人類學又は人體學(Anatomie)に對して、人類の精神的生活、社會現象若くは一般文化の研究と見做されたのであつて、各人種についての比較研究といふことから初つて、其の發生、種類の總合的研究と解されるやうになつた。ロスニー(L. de Rosny)マン・ケネプ(Van Gennep)シュミット(P. W. Schmidt)等はこんな意味でエツノロジを狹義の人類學と區別し、デニカー(Deniker)ディーゼラド(J. Diesend)クルーバー(A. L. Kroeber)其他英米の學者で、これを民族的人類學(Ethnical anthropology)又は文化的人類學(Cultural anthropology)として、肉體的人類學(Physical anthropology)又は人體學(Somatology)と對立させ、廣義の人類學にこれを包括せんとする人が多い。我國でも時として之をエツノグラフィ(Ethnographic)と共に民俗學、土俗學などと呼ぶのは、此意味を取つたものであらう。

かくて人類學といふのと民俗學といふのと、概念的には其内容に可なりの距離があるのであるが本來エツノス(Ethnos)といふのは所謂人種(Race)の區分ではなく民族的集團であつて、其特徴分化は肉體的特質よりはむしろ文化的社會的性質によるのであるから、此方面から見た人類の種類即ち

民族の研究は、主として其文化的特質の考察に進まざるを得ないのである。此點に於てエツノロジ  
ーはむしろ其語源的意義を存して「民族學」とでも云ふべきであつて、一方で肉體上の人種關係を顧  
慮しつゝ、種々なる人類文化の研究を目的とするものと認められねばなるまい。そこで宗教人類學  
もこの意味に於ける民族學の特殊の部分として發達したのであり、また可能でもあるのであつて、  
従つてそれは「宗教民族學」といつた方が一層明確であるかも知れないが、用語のことは強ひて分り  
にくいものを固執する必要もなからう。然しゾロスが用語の意味と研究の内容の變遷發達をたゞつ  
て、民族學と人類學とを上のやうな意味に區分し、宗教人類學の基礎的性質を限定せんとしたのは  
略々其當を得たものといはなければならぬ。

## 二 宗教人類學の範圍

人類文化の研究としての民族學は、かくして又一般文化史や廣義の社會學と同じことになるので  
あつて、マイヤー(E. Meyer)ロスニー・デニカー等のエツノロジ若くはエツノグラフィは即ち  
これである。ラシチ(R. Lisch)はエツノロジとフォルカークンデ(Volklerkunde)とを同義に見做し  
て、社會學、經濟學、比較法律學、宗教學、言語學等がその中に含まれるといふ。ところが民族學  
をこんなに廣い意味に解することは、本來の趣旨に反し、社會學や文化史との區別もつかず、宗教

人類學としても廣きに失するから、プロスはこれになほ幾つかの制限を加へて居る。即ちフイ(Foy)やモース(Mr. Mauss)の意見によつて、民族學は野蠻人や未開民族の文化の考察であつて、文明人の歴史的文化をも研究する社會學や一般文化史と區別されるといふのである。此點はシュミット等も多少認めたまうであるが、この考によると宗教人類學も未開民族の宗教研究といふことに歸着するのであつて、これはプロスが第二章第一節の「宗教人類學と宗教史」に詳しく説明して居る。なほ先史民族の研究は、普通に考古學として民族學に屬するものと考へられ、特に古民族學(Palethnologie)の名の下に民族學の一部を成すものと認められることが多い。然しプロスは嚴密なる民族學は現存未開民族の文化の研究であるとして、これを人文地理等と共に先史考古學からも區別しようとする。またデニカー、デイゼラド、クルーパー等も同様に、民族學は考古學又は古民族學等の先史文化の研究を含まないと見做すのであるが、プロスはファン・ゲネブが民族學を定義して、「大工業組織の生産時期に達しない現存民族の研究」といつた語を引用して、民族學を現存の未開民族の文化を考察するものと制限し。又これによつて宗教人類學の範圍をも限定せんとしたのである。

民族學の性質及び範圍をこんなに見ることは、上に述べたやうに多くの學者の是認するところであつて、學界の現状に省みて比較的妥當な考であるが、しかし單に用語の上から云へば、なほ人により時によつて區々である。これについては、ファン・エールドが其「南領印度の民族學」(J. O. van

De Leer van den Mensch  
(=廣義の人類學 Anthropologie)

Anthropologie (狹義の人類學) (= Somatische Anthropologie) 肉體的人類學.= Somatologie人體學)	Kultuurwetenschappen.文化學 (= Ethnische Anthropologie) 各民族の文化及物質的生活の心理 學的、社會學的研究
---	---

Præhistorische Ar- chæologie (= Palæthnographie) 先史民族の研究	Volkenkunde (廣義のEthnologie) 歴史的記録を有しな い非歴史的民族の研 究。	Kulturschiedeuis. 文化史、歴史的民族 の研究、Folklore の 研究は此等の民族に 於ける先史文化の殘 存の考察である。
---	--	--

Ethnographie 種々の人 類文化を蒐集、記述、分 類する具體的な學科	Ethnologie (狹義)種々 の人類文化を分類、比 較、説明する抽象的な學 科
---	---

Ergologie  
生活々動の研究

精神文化の產物研究 (宗教、法律、藝術、言語、 學問)	物質、文化の產物研究 (衣服、住居、裝飾、家政、漁獵 農耕、交通、商業、武器、戰爭 等)
-----------------------------------	---

族學の性質關係を論じて、これを簡單な表に作つて居るから、ここにそれを抄出して見よう。

Eerde, Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Haarlem, 1920) の中に、人類學や民

エルゴロジイについてはファン・エールドはこれを精神的及び物質的文化産物の考察としたのであるが、これは普通には物質的文化産物の學と見做されて居るので、この見方からすれば宗教人類學がこれと區別さるべきことは云ふまでもない。

### 三 定義と歴史

次に第一章第三節に於てブ罗斯は前節をうけて簡単に宗教人類學の定義を與へ、其發達の歴史を述べて居るが、その定義は「原始的な民族に現はれたる宗教的事實の學」といふのである。ブ罗斯は前節で民族學の範圍を現存の未開民族の文化の研究と制限したのを、此場合に稍擴張して、宗教人類學としては、歴史上の未開民族の宗教の考察をも含ませようとするのであるが、民族學の概念の廣狹などはとにかく、宗教の研究に於ては、しばらく現存の原始宗教と歴史上の未開民族の其を多少區別した方が適當ではないか。尤もこれらはひとしく原始的な宗教として多くの共通性を持ち、また彼此互に參照して其真相をつかみ得ることは勿論であるが、しかしこの二つは其發達の過程や環境に大なる差異があるのみならず、その研究の資料や方法がよほど異つて居るから、一概にこれを原始的宗教として同じやうに取扱ふことは困難である。而して民族學はすでに述べたやうな限定も與へられて居り、本來の性質から云つても現存未開民族の文化の考察が主であつて、古代の原始的

文化を論ずるのではないから、宗教人類學としても單純に現存の未開人の宗教研究に範圍を限つた方が適當かと思はれる。

さて宗教人類學の由來については、プロスは大體これを敘述的な宗教人類學と説明的な嚴密な意味の宗教人類學とに分けて、前者にはホメーロスから始めて、ヘロドトス、ストラボン、ブルタルク、タシツス等を挙げ、後者としては、シオドス、プラトン、ユーヘモロスの考や、ルクレシウス、シセロ其他のストア派エピクロス派の人々の學說から、プロタイノス、フィロン等の思想を古代に於て注意すべきものとして指摘して居る。それから上代と中世を一瞥して、復興期に於ける世界の發見や交通の發達から宗教人類學が頓に發達し、其結果が第十七世紀のセルデン (Selden) ジョン・スペンサー (John Spencer) ヴァシツス (Vossius) ジュリヨー (Jurien) 等の述作となつて現はれたこと、第十八世紀に入つてはルジョヌ (P. Lejeune) シャル・チア (P. Charlevoix) ドブリツホフ (Dobrizhoffer) があり、ラフィット (P. Lafitau) のアメリカに關する研究、ド・ブロス (De Broese) フォントネル (Fontenelle) ド・ポイ (Depuis) 等の諸宗教の比較研究が、新時代の宗教人類學の基礎を作つたことを説いて居る。第十九世紀ではヘルデル、シライエルマハー、ヘゲル、クロイツァー、シトラウス、パウエルナン等が種々の意味に於ける先駆者として現はれ、スペンサー、ワイツ、ゲルランド、ヅント、パスチアン、タイラー、フレーザー、ラング、デュルケム、モース等によつて、宗教人類學は現今

のやうな内容と組織を得るやうになつたが、これらの人々の多くは心理學的若くは社會學的説明を主として居るに對し、一方にレッツェル (Reizel) から始つて、フロベニウス (Fr. Probenius) グレブナー (R. F. Gruebner) ナチニット (P. W. Schmidt) 等の『文化圈説』も宗教人類學上最も注意すべきものとして居る。

以上の記述は大體宗教人類學の簡單な歴史であるから、大して議論もないのであるが、たゞ以上の外第十九世紀の末から最近までの間に、此方面に關係する多くの學者や述作が現はれて、宗教人類學の上に量に於ても質に於ても大なる貢獻をなしたことは注意しなければならぬのであつて、その中の重なるものはジュールダンの著 (J. H. Jordan, *Comparative Religion, its Adjuncts and Allies*, Oxford, 1915) に詳しく紹介されて居る。而して最近の宗教人類學に於て心理學派、社會派及び文化圈論者ともいふべき著しい區分が出来るかどうかは問題であつて、ブ羅斯は此等學派の選擇によつてそこにカトリック派として適當な立場を見出さうといふのであるが、それはよほど困難であるやうだ。然しこの點は後にまた觸れる機會があらうから、今は深く立入らないでおく。

#### 四 目的と方法

宗教人類學が一般人類學又は民族學の中から、漸次に分化發展せんとしてつゝあることは、大略上

に述べたやうな次第で、これによつて宗教人類學の範圍や性質も大體規定されたやうに思はれる。其細かい内容や研究方法については、ブrossの著が順次に之を詳説して居るのであつて、こゝに又本書の特有の價値が認められるのであるが、今は一々これらを解説批評すべき場合でないから、あらしし其所説の筋をのべて、特異の點を指摘するにとゞめて置かう。

『宗教人類學の目的』と題した第二章は、まづ宗教人類學と宗教史との關係をしらべて、原始宗教の研究が宗教人類學の任務であることを繰返し、宗教人類學の目的をばその原始宗教の事實の記述と、及びその説明の二つに分ける。而して研究對象としては神の觀念、世界の根源、人間の運命等に關する教義や神話、供物、供儀、祈禱、禮拜、行列から誕生、成年、結婚、死、その他漁獵、農耕に關する種々なる儀禮、卜占、呪術やこれに關與する呪師、祭司、及びアニミズム、タブー、トテミズム等の一切の宗教現象を網羅し、これが説明には進化論的、心理學的、社會學的及び文化史的立場があり、これら種々の立場による從來の學説を顧みつゝ、如上の宗教的事實に適切な説明を與へることによつて、宗教人類學の目的が達せられるといふのである。然しこゝにも神、特に最高神の觀念を宗教として最も重要なものとし、進化論的説明を攻撃する所に、護教論的の色彩は可なり濃厚であつて、ことにこれらの現象に超自然的勢力の干涉を認めんとし、しかもその學的研究が人間に與へられた自由の行使として、神の權威を犯すものでないことを力説して居るのは、學的に

は無用なカトリク教徒の悩みを示すものである。而して其間に絶えず社會學派等の方法や學說を批判して、つねにシュミット、ル・ロア等のそれに依らうとしてゐる點に、宗教的偏見が餘りに力強いことをあらはしてゐる。

かくて宗教人類學の方法を説く前に、第三章にはその補助學科の種類をあげ、歴史、考古學、人類學、言語學、地理學、俗傳及び一般傳説の研究が、宗教人類學といかなる關係に立つて互に助けあふべきかを説明し、それから觀察の方法と觀察者の用意、資格等の詳説に入る。人類學的觀察は極めて困難な仕事で、すべての事實現象を單に受け入れるばかりでなく、よく洞察しなければ効果が擧がらないから、觀察者には一般的のひろい教養と特殊の技能を要し、ことに宗教的信仰を有することが必要であつて、信仰のない者の宗教觀察は皮相的になり易い。この點ではカトリク教徒の宗教觀察に謬りが多いといふのは妄評であつて、それは却つて宗教的經驗のない學者に多くある弊である。また他人の觀察した事實を利用するには、よく其出處と時處の關係を明かにして、その價値を批判しなければならぬ。觀察の結果はこれを寫眞、寫生、手記に取つて保存し、又記録、集録、著書について求めなければならぬ。觀察者の資格及び觀察法の實例としては、古くはルシヨース、ラフィット、シャル、チア、デュベロン等があり、近くはスペンサーとジレン、ハウキト、ストレロー、ルロア等が最も勝れたもので、特にラフィットの如き其方法に於ても結果に於ても、實に近代の人類

學的觀察法の創始者ともいふべきであるが、これらの多くはカトリック宣教師であつて、宣教師が宗教人類學上の觀察者として、いかに優れた地位にあるかは、この事實が有力に物語つて居るといふのがブロスの主張である。

第六章以下は觀察によつて得た宗教的事實を科學的に組織する方法を講じたもので、解釋(Interpretation)比較、分類、定義及び説明(Explanation)の五つの過程が説かれてゐる。解釋とは事實の意味を理解することで、之は往々先見や組織慾や又性急にすべてを同一視する僻の爲めに、勝手な非科學的な意味を附せられることが多いのであるが、正當な解釋を得る爲めには、宗教の理論、心理學、社會學等の知識が必要であり、事實を具體的な全體として、つねに同種の事實と比較して考察することを忘れてはならぬ。分類にも種々の方法があるが、發生的な分類や文化圏から見た分類が最も重要である。説明は起理由來の考究であつて、こゝにもタイラーやデュルケムのやうな進化論的立場による説明は科學的でないから、グレブナーやシュミットの取つた文化史的説明法を推奨しなければならぬといふのである。

## 五 文明圈説とカトリック

以上ブロスの『宗教人類學』の重なる骨組を極めて簡單に紹介したのであるが、宗教人類學の研究

方法として終始方説されて居るのは所謂文化史的方法 (Kulturhistorische Methode) であり、特に文化圈説 (Kulturkreislehre) の立場であつて、グレブナー、シュミット、フォイ、ファン・ゲネブ等が到るところに引用され居る。即ちこの方法は宗教的事實の解釋に於ても、分類の一方法としても、ことにその起源の説明方法としては、最も重要なものであつて、これらの人々の研究が最近の宗教人類學に眞に科學的な基礎を與へたと見做されて居る。文化圈説は民族學上の新しい方法の一として最も注意すべきものであつてこれが齎した效果も相當に大なるものがある。従つて宗教人類學にも或程度までこの見方を取入れることは、特に從來の宗教史に於ける幼稚な研究を改善するに緊要なことがあるが、プロスのいふやうに終始この方法に依つて、宗教人類學の研究が完成されるかどうかは疑問である。すでにラシュも指摘したやうに、文化圈説には種々の長所もあるかはりに、また一面に多くの難點もある。(Einführung in die vergleichende Völkerkunde, 49-51) 結局これは人類學的に宗教を考察する場合の重要な見方の一つだといふに過ぎない。

文化圈説の是非はしばらく別問題として、特にシュミットの學説のみをプロスが尊重するのは、單なる學の意味ばかりからではないやうである。宗教人類學に於けるシュミットの方法や學説は、たしかにその價值を認めなければならぬが、プロスのやうにすべての問題についてシュミットに學的權威を認め、恰もこれを宗教人類學の産婆のやうに見做すのは、カトリクの宗派心が動機となつてはゐ

ないか。これに反してタイラー、デュルケム、レギ・ブリユール、レイナク (S. Reinach) モース等がどこまでも批難的になつて居り、最後の二章がことさらにこれらの人の學說の攻撃の爲めに費されて居るのは、單に學說の相異ばかりからではないやうに見える。而してシュミットの外いつも權威として引かれるのがラフィット、ルロア、其他カトリク系の人々のみであるのは、學界の事實を公正に批判したものとは思はれない。

そればかりでなくブrossの著には到るところに宗派的傾向が餘りに強く現はれてゐる。全體カトリク學徒ことにパリのカトリク大學に關係のある學者が、その偉大な學殖と識見にかゝわらず、とかく信仰によつて學說を支配し、不徹底な護教的偏見を脱し得ないことは、つねに學界に惜まれて居るところであるが、ブrossの場合もまた最近の一例とも見られる。宗教人類學に於ける觀察者としてカトリク宣教師が有利な地位と優れた資格を有することは、今日までのところ或程度まで事實であつたが、これは決して必然の事柄ではなく、この學の眞實の發達の爲めには、むしろ専門的の知識と技能を有する觀察者が必要となつて來て居る。レキヤルボアの「新フランス史」(Lagarbot, Histoire de la Nouvelle France, 1609) とラフィットとを比較して、ラフィットの民族學的考察の優越を稱へ、これを彼の宣教師としての資格に歸するが如きは、餘りに單純な論理であつて、一般を律するに足りない。宗教的事實の觀察者として自己の宗教的經驗の必要なことは云ふまでもないが、こ

れをカトリク學者や宣教師の特權のやうに見做し、その他の研究を一概に皮相的であるかの如くに見るのは、甚だしい偏狹な批判である。過去の宗教人類學の發達の上にカトリクの宣教師や學者の寄與した功績は誰でもこれを認めるが、他方ではカトリク風の考察に基く過失が與へた損害もないではなく、ましてこれが爲めに其他の人々の貢獻を看過する譯にはいかない。

要するにブロスの著は宗教人類學の性質と方法とを組織的に説明した最初の試みとして、少からぬ價值を有するが、しかも上に述べたやうな宗派的傾向の強さは、其學的權威を傷けること甚しい。これをカトリク教徒に對する獎勵の説教と見ればとにかく、宗教人類學その物に何等の意義を與ふるものでない。彼教徒が信仰上の興味から宗教人類學を研究するのは、勿論彼等の自由であるが、その特殊の傾向を一般の研究者に強要することは、此學の自由な發達を妨害する。尤も此種の研究は宗派者の護教的努力に關係なく、事實上益々獨立の學的權威を得つゝあるが、これを好ましからぬ傾向として、更にこれを神學の奴隸たる地位に引戻さうとするやうな努力は、宗教人類學その物には無用なまた有害な企てであつて、嘗て此學の發達に多大の貢獻をなしたカトリク學者の爲めにも惜しまざるを得ない。

## 六 宗教人類學の成形

宗教人類學の發達の大部分をカトリク學徒の努力に歸し、其研究方法も主として彼派學者の範に倣ふべしとしたブ罗斯は、最近此學が多少組織立つた形を有するに至つたのも、また多く彼人々の盡力によるものと見做して居る。即ち開卷第一に宗教人類學が最近獨立の一學科として認められんとして居る次第を述べて、フレイザー、レイナク、デュルケム、モース等の原始宗教の研究や、マイヤー、マスベロ(G. G. Maspero)ナギユ(E. Naville)モルガン(I. Morgan)クワンパー(H. Dussaud)等の特殊研究が宗教人類學に益々豊富な内容を與へたことを認めると同時に、一方またカトリク學者の此方面の研究と努力が、此學の形態を成すに至つた主要な原因だと云つて居る。第一にカトリク大學に宗教史講座が置かれて、ルロアが最初の年まづ原始宗教を講じたこと、シュミットが其博識を以て原始宗教の研究に畢生の努力を拂ひ、一九〇六年雜誌「人類」(Anthropos)を創刊して、一般民族學の研究に資し、學界に重きを成すに至つたこと、さらに一九一二年からシュミットとブギエ(F. Bouvier)の盡力で、ルーヴン(Louvain)に宗教人類學週間(Les semaines d'ethnologie religieuse)が開かれ、宣教師その他の學生の爲に、關係學科の講習があり、歐州大戰の爲めに中止されるまで二年繼續したこと、これらが漸次宗教人類學の組織を立てる機運を作つたと云はれる。

尤もグレブナーも未だ民族學に確定的な方法論を説くことは困難だといひ、シュミットの勞作に於ても其方法は決定して居ないが、すでに研究の内容も豊富になり、グレブナーの論文「民族學の研

究方法」(Die Methode der Ethnologie. Heidelberg. 1911)には大略その方法も指示されて居るから、今これを多少組織立てることは強ち不可能でもなく、極めて必要なことだといふ意味に於て、プロスは自著に可なりの抱負を持つて居るのである。而してカトリック教徒としては、原始宗教と神の啓示との關係を説明する爲に、民族學的研究に確固たる方針を定める必要があり、一方でフレーザー、レイナク、デュルクム等が宗教を個人的又は社會的迷妄に歸するのは、その研究の根本に謬つた哲學的觀念を結合する研究方法上の過失に基くのであつて、例へば戰前新教自由派の會合にも現はれたやうな、宗教の起源に神爲を排斥せんとする思潮も盛んであるから、今にして宗教人類學の正當な性質と確實な方法を定めて置かなければならぬといふのである。

それで宗教人類學といつても、プロスの要求に従へば、それはシュミット等によつて、カトリック擁護のために、進化論的宗教人類學や新教派の研究に對抗すべき、カトリック専用の宗教人類學の組織となるのであつて、此點から見れば先に述べたやうに研究方法としても特にカトリック的のものが要求されるのは當然のことであらう。然しこれは第三者としての批評であつて、プロス自身はこの宗教人類學を以て、一般學界の承認を要求し、その成立を宣告せんとするのであるが、これが爲めには上記のやうな特殊の要求をすて、其目的や研究方法も一般學界の承認にまつことゝし、また最近これに加へられた内容や組織についても、一般の學者の勞作を認めなければならぬ。即ち最近の

宗教人類學の形を成さしめたものは、カトリック學者の外に既に擧げた各國の宗教學者人類學者の多數があり、殊らにシヤチニス (F. B. Jevons) ハットン (A. C. Haddon) ハートランド (E. S. Hartland) リブース (W. H. R. Rivers) マレット (R. Marett) キアズ (F. Kees) プロイス (K. Preuss) クロイト (A. C. Kruit) サンテューズ (P. Saintyves) キング (I. King) エルソン (N. P. Nilsson) シート (K. Betti) シュームス (E. O. James) 等の述作も、全體として其根底となつて居ることを忘れてはならない。なほ最近此方面の研究としてリッド・ゴードンワイザー (A. A. Goldenweiser) クルーバー・ロキエ (R. H. Lowie) の新著は、益々此學の組織に有力な支持となるものであり、就中ロキエの『原始宗教論』(Primitive Religion. N. Y. 1924) は本年の夏公刊されたもの、宗教の原理としてはマレットやゴードンワイザーの超自然論を取つて居るが、四つの異つた文化圏に於ける代表的な宗教の事實の叙述から始めて、種々なる學説を批評し、原始宗教の總括的説明を試みて居る點に於て、學者の最も注意すべき勞作の一である。

また研究方法としても、もとより文化圏説ばかりに依る必要もなく、全體あまり學究的に體系だの順序だのに拘泥することからして無用の苦勞であつて、新しい事實が加はるにつれて、其考察や説明も種々の方面から自由に進むべきである。従つて宗教人類學が嚴密に獨立の學として成立するとかしないとかは問題でないが、たゞ近年かゝる研究の重要なことが學界に認められ、多少纏つて

一つの學科として取扱はれるといふことで十分である。而して此意味に於て我々もプロスの宣告と提唱に同意しなければならぬのである。

## 七 民族學的研究

然し宗教人類學のみならず、一般に原始宗教の研究は、宗教研究に重要な意味を持たないとして、これを輕視し若くはこれに反對する學者も少くない。ことに宗教の哲學的思索的研究を主とする人々の間には、從來これに對する強い反感をいだいてる者すらあるやうである。即ち人間生活の根底であり、文化の最高位を占めてゐる宗教をば、原始的な社會の現象としてのみ見ることは、文明生活の冒瀆であり、宗教の優越と尊嚴を害さないまでも、現在の文化に於ける宗教を説明するに適當でないと思へられる。まして原始宗教の研究者の多くが、單にそれらの宗教を説明し、宗教の發生を論ずるに止まらないで、やゝもすれば其原理によつて高等な宗教までも説明し去らんとするのは、研究方法として當を得ない。宗教を全體として考察するには、少くとも高等宗教を顧みる必要があり、その資料、知識の曖昧なるを免れない原始宗教によるよりは、我々にとつて明確な事實であり、現在の我々に理解しやすく、かつ宗教としての種々の要素を完全に發展して居る高等宗教の研究による方が、確實明瞭であつて誤謬も少く、説明も徹底するといふのである。

原始宗教の研究者が原始宗教のみの考察から、すべての宗教を簡單な一つの原理で律しようとする傾向のあることは事實であつて、プロスもこの弊害をみとめて、原始宗教の事實によつて宗教その物を小さく見る(Minimiser)ことがあつてはならぬと特に警戒して居るが、要するにこれは研究者の間にある一つの弊であつて、この理由で宗教人類學を否定することはできない。宗教人類學やその他原始宗教の研究を重要視する人の云ひ分によると、高等宗教は其内容が複雑であつて、その本質的なものと隨伴的な要素を區別することが容易でなく、またその宗教が複雑な生活、文化に於ていかなる意義を有するかを直接に確認することが困難である。これに反して原始宗教は其組織が簡單で、種々の附加的要素を伴ふことが少いから、その本質を捉へることが易く、これらの現象の原本的意義を明かにする發生的考察には、原始宗教を理解せずに、たゞ發達した宗教のみを見ては、宗教の人間生活や種々なる文化に於ける地位を明かにすることが出来ないといふのである。

もとより發生的の研究には、兩者は常に相まつて、考察されねばならないのであつて、原始宗教の事實を見るにはいつも其が高等宗教に於ていかに發達すべきものであるかを考へ、高等宗教を見るにもまたつねに原始宗教に於ける状態と比較して考究しなければならぬ事は云ふまでもない。然し現今の學界の實狀を顧みると、高等宗教の研究は少くとも資料の點では相當充實して居るに拘らず、原始宗教の事實はまだ十分に調査されて居らず、今後の開拓さるべき未知の領域が多く、か

つこれによつて従來の高等宗教に關する考察を再査すべき必要がある。而してそれはブrossのいふやうな單にカトリクスの立場からの必要ばかりでなく、一般學界としても原始宗教の研究は甚だ緊要であつて、考古學的研究、俗傳による研究及び民族學的研究等も今後の發達にまつべきものが甚だ多い。

ことに宗教人類學としては單に材料の點ばかりでなく、その研究方法の上に特殊の抱負を持つて居る。即ちそれはたゞ現存未開民族に於ける宗教の事實を敘述的に提示するといふばかりでなしに、これを特殊の民族學的方法で説明することを目的として居るのであつて、こゝに宗教と他の種々なる文化とを總括的に考察し、眞に宗教の意義を明かにすることが出来るのである。ブrossは進歩した文明社會の生活に於ては宗教が他の文化要素と分離して居るが、原始的的生活にはこの分化が十分でないから、原始宗教は他の文化と總括的に研究されねばならず、こゝにまた宗教人類學の民族學的研究の一つの特色があると見做して居る。文化史的研究や文化圈説の考察は即ちこれから起るのであつて、此點から見ればブrossが宗教の分類説明等種々の場合に文化圈説の方法を要求したのは、強ちシュミットに追隨したのみではなく、民族學的研究その物が必然に要求せるところを力説したものと見做れる。特にトーテミズムの研究にかゝる考察方法の重要なことを説いたのは頗る適切であつて、先にあげたリブズ、リッド、コールデンワイザー、クルーパー、ロキー等の最近の研

究が、皆この傾向を取つて居ることは、益々宗教人類學の特色を發揮して來たものと云ひ得られる。

## 八 宗教人類學の地位

宗教人類學に敘述的な宗教人類學と説明的な宗教人類學とあるが、後者が嚴密な意味の宗教人類學であるといふのはブロスの意見である。ファン・エールドが廣義の民族學の中に狹義の民族學とエツノグラフィ即ち民族史とを分つて、兩者の任務を夫々説明と敘述とにあるとしたことは、前に掲げた表の通りであつて、エツノロジーとエツノグラフィとをかゝる意味に區分することは、例へばシュミット (E. Schmidt) デイゼラド等多くの學者がこれを認め、時として肉體的人類學に於けるフィロロジー (Phylogeny) とフィログラフィー (Phylography) とに對應すると見做されて居る。此點に於てブロスの區分は多少理由のあることであり、またこれを一般民族學の例に倣つて、宗教民族學 (ethnologie religieuse) と宗教民族史 (ethnographie religieuse) の二つとすることゝも、實際上に多少の便利があるかも知れない。然しファン・エールドやデニカーも云ふ通り敘述と比較説明は互に相關聯して、明確にこれを分けることは困難でもありまた無意義でもあると同時に、エツノロジーとエツノグラフィといふ語は、夫々各人種の肉體的研究と文化研究の意味に用ひられたり、其語義も時によつて甚だ曖昧であるから、強ひて此區別を固執する必要はない。

然し宗教人類學の内容と目的に事實上多少異つた二つのものが含まれ居ることは認めなければならぬのであつて、それはやがて宗教人類學が宗教史と宗教學とに於ける地位を定めるものである。ブ Ross は宗教人類學が宗教史中の原始宗教の研究として、極めて重要なものであることを懇切に説いて居るが、その中には歴史上の文化民族の宗教の研究をも含んで居ることはすでに云つた通りで、これら原始宗教の研究の意義についてもまたこれを繰返す必要はない。たゞファン・エールドの分科によると、原始宗教の研究としても、宗教人類學のそれと、歴史的な文化民族の宗教の文化史的研究とを多少區別して見ると同時に、更にその殘存物として現存する宗教の俗傳的研究、及び先史未開民族の宗教の研究とを別に認めなければならぬのであつて、これらはその研究の材料とその取扱方に於て大に異なるものがあるから、一方で互に比較參考しなければならぬことは勿論であるが、しかもすべてを同時に研究することは不適當でもあり困難でもある。従つて宗教人類學はこれら原始宗教研究の三つまたは四つの中に於て、現存未開民族の宗教の研究として特有の材料と方法を有するものと云はなければならぬ。

而して宗教人類學は單に宗教史の一部としてばかりでなく、宗教學の一部または一方法としても其地位を要求し得るのであるが、ブ Ross の所謂宗教史は比較宗教史と宗教史と斷つてあるやうに、宗教學を含んで居るのであつて、特に説明的な宗教人類學が宗教學に於て重要な意義を有すること

を認めたりやうである。原始宗教の研究が一般宗教の考察の上に極めて重要であり、ことに其發生的説明に缺くべからざるものであるならば、宗教人類學は其特有の研究方法からして、宗教學の組織に或る根本的なものを與へるであらう。かういふ意味で宗教人類學は宗教史に原始宗教に關する一部の材料を與へるといふに止まらないで、その特殊の説明原理と方法とは宗教學の大切な部分を形するものと云はなければならぬ。

同時にまた宗教學は民族學の重要な部分でもある。ラシュは民族學の分科の中に宗教學を認めたが、民族學を狹義に限定して現存未開民族の研究と見做しても、彼等の宗教に關する研究は當然その一部分を成すのである。故にブ羅斯は宗教人類學は一般民族學(ethnologie générale)の特殊の部門だといつて居るが、ことに原始社會に於て宗教が占めて居る範圍を見ると、それは彼等の生活のすべての方面に行わたつて居るので、その文化の全體が宗教を離れては考へられない状態にある。そこで原始宗教の研究に原始文化の全體の總括的考察が必要である如く、原始民族の生活を見るにはその宗教の考究は缺くべからざるものであつて、原始宗教の研究は彼等の生活と文化を説明する根本である。従つて宗教人類學は一般民族學の單なる一部分といふよりも、その基礎であり重心であるとも云ふことが出来る。恐らく兩者の此關係は宗教社會學派の人々が、宗教社會學を以て一般社會學の根底と見做すと同等若くは其れ以上の確かさを以て認められるであらう。

## 新刊紹介並批評

## Der Historismus und seine

Ueberwindung, Neunf Vorträge,

eingeleitet von Friedrich von Hügel.

Von Ernst Troeltsch,

Berlin, 1924.

## 佐野勝也

あまりに早急な死の爲に學界一般から惜まれたトルルチが、英國において講演すべく準備して居つたものを印刷に附したものが此の小冊子である。百ペーヂばかりの小冊子ではあるが、彼の思想を知るには極めて便利なるものである。元來が英國における講演の爲に記されたものであるから、トルルチの他の著述に見るような難解さは全然無い。そして、彼がその畢生の事業とした歴史哲學の問題に對する彼の思想が、極めて明白に、簡單に述べてある。彼の著述に親しみある者は、此の著述から特別新しい知識

を得ることはできないが、その代り彼に親しみを有しない者は、僅少の努力で彼の思想を知り得ると云ふ便宜がある。ヘーゲル以來の歴史哲學者だと云はれ、且つは新ドイツの青年の心に深い感銘を與へたトルルチの思想は、我國の學界からむしろ看却されてゐる傾向があつた。此の時に當つて此の書の如く彼に親しみを有しない者にも容易に近づき得るものが現はれたことは、喜びに堪へない事である(近頃になつて「宗教研究」誌上に赤松智城博士が「ハルナツクとトルルチ」を書かれ「教育論叢」誌上に吉田熊次博士が「エルンスト・トルルチの思想の展開」を書かれ、我學界にも注意を喚起し來つたことは慶賀に堪へない)。

本書の内容はトルルチがロンドン大學において講演すべかりし「倫理學と歴史哲學」オックスフォード大學にて講演すべかりし「世界宗教におけるキリスト教の地位」ロンドン宗教研究會において講演すべかりし「政治、愛國、及び宗

教」から成つてゐる。なほ第一の「倫理學と歴史哲學」は(一)「人格道德と良心道德」(二)「文化價値の倫理學」(三)「一般精神」から成つてゐる。

歴史哲學上の中心問題は、流動し變化する生々潑潑たる史的事實と、固定せる規範との關係である。トルルチは規範をば心理的、歴史的事實から導入せんとするあらゆる試みに反對する。倫理上の規範たる「*ソシ*の法則」(*Sollgesetze*)も心理的、自然的な意識の法則に還元することはできない。だが、かくの如き規範はむしろ純粹なる形式に過ぎず、従つてそれ自らでは人生生活に活動することはできない。それは無内容な、生命の流れで居ない法則である。然らば此の法則は如何にして人生々活に交渉を有するに至るであらうか。此の問題こそは、單に歴史哲學上の問題たるのみで無く、むしろ長い哲學史上の根本問題であらう。トルルチはこれを指導的人格者において見ようとする。偉大なる人格のうち、偶然的な一度的なものと、それ等を

超越せる價値とが相結合してゐるのであると。「だが然しかくの如き結合の爲には何等先天的法則は存在しない。只存するものは行爲し、形成する精神が有する指導と決斷力である。彼は後になつて始めて彼の生命内容を統一ある思想の體系に整へるのである。(四〇頁)

第四講は彼の前者 *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1912* を要約したものである。本書は現代の宗教哲學界で最も大なる影響を與へたもので、トルルチの名聲を高からしめたものであるが、その根本精神は私ですでに述べた彼の歴史哲學上の立場に立つたものである。要するにキリスト教の絶対價値を否定し、然もキリスト教が他の諸宗教において有する優越せる地位を認めたものである。なほ今度の講演では、特に文化と宗教との關係に就いてエンファサイズしてあることを注意しておかう。

\* \* \* \* \*

「何故に我等の信仰は史的事實を必要とするか」。「信仰の根據と内容」。「宗教の發展」。「マニエン及びナトルフの倫理學における宗教觀」。「宗教と道德」。「宗教と社會民主黨」。

\* \* \* \* \*

## The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.

By J. G. Frazer.

McMillan & Co. LMD.

### 小 出 弑 道

著者は宗教の人類學的研究の旗頭として夙に盛名ある事は江湖周知の事實である。其著書亦學界を裨益する物甚だ多い。Golden Bough 十二卷、Folk-Lore in the Old Testament 三卷、Totemism and Exogamy 四卷、Magical Orign of King 一卷等は其尤なる物である。最近 Golden Bough 并に Folk-Lore の各一卷

新刊紹介並批評

物の要約を刊行し學者の便益を増してゐる。此に紹介せんとする The Belief in Immortality and the Worship of the Dead 二卷亦其雄篇の一である。斯の如く彼の著多き中に今特に是を紹介せんはとするのは其第二卷が一九二二年に刊行され、彼の近著たるが故に其に並せて已に刊行後十年を経過せる第一卷をも紹介するに至つたのである。

著者は此書に試みる所も以て自然神學の一部門と見てゐる。自然神學とは吾々が本具の性能のみに由て神に關する知識をうる事を意味するものと定義してゐる。而して斯る方法に大體三様を認める事が出来る。教權的、哲學的、歴史的の三即是である。教權的方法とは或教權に従て神に關する知識をうるものであり、哲學的方法とは教權に由て立せらるゝ根據が果して妥當性を有するか否かを検討するものであり、第三者は前二者とは全く無關係に神といふ觀念が吾々が現今有する様な觀念を生ずるに至る迄の經

路をたづねて其起源にも及ばむとするものである。第一の如く或權威の下に神に關する知識をうるも可、又第二の如く其論據に誤のあるかを否かを檢して以て神の觀念を確立するも勿論不可なる事はない。併し又此等に關はらずして吾々に至る迄に經て來た路を辿る事も神に關する知識をうるに全く徒事ではないであらう。

神といふ者を廣く見る時は從來の教權的に決定せられたる者では偏狹であり、又此等は傳承的にえられたものである故に其傳承の間に種々の錯迷が入るといふ事もない事ではない。哲學的研究は先づ神なる觀念が決定して後に始めて可能である。其起原、發達の經路も明でない時に神といふ確なる觀念を作る事は難しく從て哲學的研究は其對象をえられぬ事となる。然らば吾人には先づ歴史的研究こそ可能であり、最初に努むべき所であらう。此意味に於いて神に關する知識をうるには歴史的に研究せんとするが著者の態度である。

而して歴史的研究を爲すには勿論文献に徴するは論を俟たぬ所であるが、文献に徴すべき所は極めて近世に屬する所であり、又其文献に現るゝ所も亦矢張り先史民族から傳承したものである故に、此研究を徹底せしむるには先史民族の夫を研究する事が必要である。是は材料をうる事が困難の爲め容易の事ではない。併し此に好都合なのは尙現今未開民族が世界の各所に散在する事である。彼等は吾々文化人が經て來たと思惟せらるゝ古代の状態を尙存してゐる物と思はれるからである。勿論文明人の未進化の時代の状態と現存の未開民族の夫とが符節を合するものといふ事は困難であるが、先づ大體に於いて似通うたものと見て支障がない。故に此等を一般文化の進化の程度に從て段階を作り、其等に存する宗教状態を比較し、更に歴史に残る文明人の古代宗教、或は現存の宗教等と比較研究をする所謂比較宗教學に由るが正に採るべき道なのである。是が著者が人類學的に宗教を

研究せんとする動機である。

斯くて多くの未開人の中に於ける神といふ觀念を見て其成立の原因を見れば三種に別ける事が出来ると思はれる。其一は彼等未開人が内的經驗に由て超自然的と思はるゝ能力を有する者を靈感をえたる者として崇拜の對象とする。所謂人間神なる者である。其二は外的に經驗する諸事物の間に因果關係を考へ自然現象を説明する爲に己似たる者を其製作者として立て此に優れた靈能を認めて崇拜する。是等の者は生きたる人間神と區別する爲に靈鬼或は自然神と稱せられる。其三は死者の崇拜である。

此三者中死者を崇拜するは人が所謂死の狀態に入て後も何等かの形式に於いて生きて居り、即不死であるといふ觀念があつて初めて可能なるものと思はれる、是に於いて死者の崇拜は不死といふ觀念を豫想する者である。故に未開民族中に於いて此不死といふ觀念が如何に現れてゐるかを見んとするのが本書の主眼である。

斯くて著者は極めて未進化の民族を海洋諸島に認め彼等の間に是を檢せんとしたのが本書である。

本書は初め彼の著名なる Gifford Lecture の爲に著者に由て試みられたる研究を擴張したものである。其第一卷は已に千九百十三年に刊行せられたものであり、Australia, Torres Strait Islands, New Guinea, Meransia の諸地の物を集録し、第二卷は一九二二年の刊行になり、Polynesia の諸島即 Maori, Tonga, Samoa, Hervey, Society, Marquesas, Hawaii 等の夫を網羅してゐる。而し著者は未だ是を以て研究の完結とはしてゐない。尙進んで他の地方に其領域を及ぼさんとしてゐる。故に其續刊の世に出づる事亦久しき後の事ではあるまいと思はれる。

偕て不死といふ問題を取扱ふに際して先づ考へらるゝ事は不死とは如何なる事であるかといふ事である。不死とは死といふに對するものである。死とは吾々の日常生活の止息を意味する

ものと見てよからう。不死といふ以上は死といふ事と思はねばならぬ。然らば未開人中に於いては死とは如何なるものと考へられてゐるかといふ事を見る必要がある。此所に於いて著者は先づ第一に死といふ問題が如何に未開人中に考へられてゐるかを見んとしたのである。而して此に對する答は未開人中にも勿論日常生活の止息する状態は見逸す事が出来ない。故に是を認むる事は勿論であるが而も斯る状態が人として當然來るべく正に免るべからざる状態なりとは考へてゐないのである。原則として人は永久日常生活を繼續しうべく是の止息する状態に到達せざるべからずとは考へてゐない様である。其は彼等が斯る死といふ状態の來るを以て或特殊の事情に由るものと見てゐるのである。即魔術の所爲と解してゐるのである。死といふ状態が正に來るべきものと考へらるゝに至つたのは斯る状態を経過した後の事であらうといふのである。

斯くて所謂生の状態を普通として正に然るべき状態と見、所謂死の状態が非常の状態と見られる所に所謂不死の信仰の源泉が存するものと思はるゝといふのが著者の見る所の様である。斯くて海洋諸島を普く見て吾々の生命といふ現象に就いて其源如何といふ事を見るに多くの者は吾人の身體以外に生命の源ありと考へてゐて是を所謂靈魂といふ語を以て表してゐる。夢中に他との交渉關係を生じ、又影像、映像を見、或は死者の容貌に似たる者の出生する等の事實は身體以外に生命の源泉ありと考へ至る動機なりと思はれる。死は即此靈魂が肉體を離るゝ事なりと考へらるゝものであり、已に死せる者が夢幻の裡に現れ來るを見ては斯くして肉體を離れし靈魂が矢張り生命を有して現れ來るものと考へられてゐる。肉身の死滅は未開人にも經驗さるゝ所である故に、許さざるをえぬ所から不死の信仰は靈魂にうつされ靈魂は不死なりと考へらるゝに至つたものと思はるゝのである。

斯く死者の靈魂が肉體の亡ぶと共に、亡び終るものに非ずして存するものとしたならば、其等は亦一の世界を爲して存在してゐるものと考へらるゝに至るは當然の事である。其世界の所在は或は下界と考へられ、或は山又は海を越えたる地上界に於いて見られ、或は天上界に考へらるゝもあり、其世界の性質に關しては或は現世の反覆と見らるゝあり、或は新なる生活を初むるものと見らるゝもあり、又其世界の狀態は平等と考へらるゝあり、或は差別を於いて考へらるゝもあり、其差別ある物は或は現世の社會狀態に於いて差別あり、或は現世に於ける効績の有無、或は所行の善惡に由て差等を認むる所謂因果應報の世界をも考へてゐるのである。

而して是等の靈魂が一度肉身としての生命を失うて靈的生活に入りての後の生命に關しては多くは永久に其生命を持續するものと考へられてゐるが、中には靈界に於いて久しからずして其靈的生命を失うて亡び去り、其先の事に就い

ては考へられてゐないものもある。或は靈界に入りし靈魂が再び此世に肉身に宿して生れ來ると見る者もある。此思想即靈魂輪廻轉生の考である。

而して此等の靈魂が吉凶禍福を人に來りうる靈能を有するものを見られて崇拜せらるゝ事ともなる。又其等の靈魂は死屍或は其一部若くは死者の所有物にも宿りうるものと考へらる。此場合多くは斯る靈魂は凶禍を來す方が多く考へられて恐怖さるゝといふのである。

以上を各民族に從て列擧したのが本書の形式である。以上を見て吾人の感ずる所は、著者が宗教を研究するに宗教を或限られたる一小範圍に於いて見ずして、廣く一般文化の上より見て研究したる事である。本書の體裁は新なる見解を以て、頗る豊富なる材料を取扱へる點に於いて大いに學者を啓發する所がある。但し著者が其序文に於いて明言してゐる様に此書には結論が下してない。各民族に存する物を見、その一

々のものに就いて説明を求め、若しえざる者には其推測を添へてあるにすぎない。此點に就いては本書が未だ材料の呈供に過ぎぬといはれても詮方ない事と思ふ。尤も此は餘りに問題が廣漠たるものであり、著者の研究は著者自らも明言する通り、未だ其範圍の一小部分を終へたのにすぎぬのであるから結論を爲し得ないといふのが當然の事であらう。更に廣く研究を爲した後に結論を公にしたいとは著者の希望である。故に其結論を見るのは他日に俟つの外はない事も亦止むをえぬ事である。

\* \* \* \* \*

Buddhist Philosophy in India and  
Ceylon.

By A. Berriedale Keith,  
Oxford, Clarendon Press, 1923,

布施 浩 岳

著者はエチンバラ大學梵文學の教授で特に印度佛教に關する熱心な研究者である。そして本書は從來刊行された印度佛教研究書類の中では最もよくまとまつたものと言つてよからう。其の内容はあらかし次の如くである。

著者も「印度及びセイロンに於ける佛教哲學發達史の概説を試みんとする事は最も困難を感じる問題である」と序文に言つてゐるやうに此の研究は甚だ困難である。のみならず日本に於ては此の種の研究は從來あまり注意されてゐなかつた。従つて此の種のまとまつた研究發表が甚だ少ない、僅に姉崎博士の根本佛教や本村博士の原始佛教思想論等あるのみである。

本書は四編よりなり、第一編は原始佛教をパーリー文の經典に基いて解説を試みたものである。始めに佛陀の人格と教理とを説明して、『佛陀は婆羅門教のアートマン説を捨て、より偉大なる眞理を發見した。その眞理こそは常恒變轉と言ふ因果律の考であつた。此の思想が印度

哲學思潮に偉大なる影響を及したのは、恰もコペルニクス（Copernicus）の地動説に於けるが如きものであり」と讃してゐる。

次に本論に入つて知の問題を論じては佛陀がアグノステイックであつたと言ふ事を説き、更に何故にアグノステイックであつたかと言ふ事に對しては『是等の問題（自然、涅槃、絶對の如き）に於ける不可知論はそれが知の限界であるからと言ふやうな論理的確信に基づくものではなくて、涅槃を得るには不必要だから説かないと言ふ態度であつたのである』と、著者は述べてゐる。更に附け加へて『斯くの如く佛陀にはアグノステイシズムの態度があつた爲に佛陀から觸れずに殘されたる問題に對して種々の論争が已に原始佛教時代に起るに至つたのである』として小乗の分派を暗示してゐる。

次に第三章に入つて「有」(Being)の根本的性質を論じては先づネガテイヴィズムを説き、バークレー（Berkeley）の懷疑主義を難じ、或はワレザー氏（Wallerstein）やリ

ス、デヴィッツ氏等の原始佛教觀を非難し、最後に自分の説を擧げてゐるがその内容は大體古來佛教に言ふ苦集滅道の四諦説である。そしてその終りには滅後に於ける如來の存在如何を論じて、『一般研究者は自分等が近代哲學を學んで何等得る所がない。即ち自分自身の哲學と言ふものを持ち合せ得ないやうに佛陀も其の當時のあらゆる學問をやつては見たが何等の満足をも感ずる事が出来なかつたのである。従つて哲學問題に對しては常に不可知論者であつたと説明し勝ちである』がそれは妥當ではない。『佛陀は偉大なる人格者であり、又哲學者であつた。かゝる哲學者が曖昧なる不可知論者であらう筈がない。佛陀がその弟子達に説明を與へなかつたのは自己に所信がなかつたからではなく、説明しても利益がないし又説明する必要を認めなかつたからである。』『如來の人格は言語道斷の域にある。如來の體は單に五蘊 (five constituents) から成立して居る吾人の如き肉體ではない。若し

然らば滅後に於ける如來の存在も亦言語道斷の域にあらねばならない。」が吾々には此の問題を具體的に説明する事は出来ない。『光が消へてしまへば白道 (the path of the fire) をたぐる事が出来ないやうに、あらゆる世間苦から完全に脱出して不變常恒の幸福裏にある人へ吾々がたどつて行く事は出来ない』と述べてゐる。要するに涅槃を單なる滅と見ずして積極的のあるものを認めんとしてゐるのである。次に更に進んで我と靈との問題、輪廻と業との問題を説いて原始佛教徒の修行法と佛果とに論及してゐる。

第二編は小乗部派佛教に就てであつて始には小乗の部派を簡單に説明し、更に進んで小乗教に於ける實在論及び心理論を述べて輪廻觀及び佛身觀に論及してゐる。

第三編は大乗教に於ける哲學を論じたもので始めに大乘の起源を論じ其の要素の一としてギリシャ思想の影響を説いてゐる。更に進んでは支那日本の大乘佛教の源である龍樹の中觀佛教

(Mādhyamika) を論じてゐるが支那及び日本に於ける大乘佛教と龍樹との關係をよく知らぬ爲か中論を單なる空論と見てゐる。尙、佛教とベーダーンタ派との絶對觀、佛身觀等を述べ、最後の第四編には佛教の論理學に就いて述べてゐる。

要するに本書は大體に於て歐洲學者としては、あらゆる參考書を用ゐて居り、且つ原始佛教から小乗、大乘と進みゆく過程に於てなかなかよく書いてある。まとまつたものとしては是等種類の最初の著書と言つてよいと木村教授も言つておられる。その原始佛教の見方に於て早急なる結論を與へずして其の中に小乗大乘と進み行くべき萌芽を認めてゐるのは本書の長所である。例せば已に述べたやうに『有』の問題に於て(四七頁已下)種々の意義を認めて居り、涅槃を單なる滅と見ずして、その中に積極的或者を認めんとし、或は我(我)の問題に對しても早急に無我と言はず、後世の大乗思想の開展

を頭に置いて我の中に多少の Vitalistic View の餘地を認めてゐるが如きである。

又、小乗部派佛敎を述べるに當り經量部 (Sautrantika) の思想として阿頼耶識 (Ālaya vijñāna) を説いてゐるがそのまゝ受取る事は出来ない。

尙、大乘思想の起源を論ずるに當つて其の要素を原始小乗に求めたのはよいが外國思想殊にギリシヤ思想の影響を説いてゐるのは是亦そのまゝ受けとる事は出来ぬが一研究問題である。

次に難點を言へば參考書として漢譯の入つてゐない事、凡てを理知的立場から解釋してゐて大乘のロマンティックな又ミステイックなる宗教的情味に缺けてゐて吾々から見れば或る物足りなさがある事、中觀佛敎を單なる空觀とのみ解してゐる事等である。因みに本書を讀まれる方は是非木村博士の原始佛敎思想論及び阿毘達磨論の研究を參考されん事を希望する次第である。

\* \* \* \* \*

## A Students Philosophy of Religion.

By William Kelley Wright, Ph. D.  
New York, MacMillan Co. 1922.

筑田隆藏

本書は著者が一九二二—一九二六年までの間、米國コーネル大學に於て試みし講義を編纂したものである。著者の目的は宗教哲學の研究に入らんとするものゝ便宜の爲め、出來得る限り多方面の事實に亘り、且つ古來よりの諸學說をも合せて之を論ずるに在て、卷末には詳細なる註解をも附してゐる。

先づ本書を大別して三となし、第一部門は「宗教と價値保存」と題し、宗教より現代の文化宗教に至るまでの過程及び進化發展の跡を辿り、其の價値の變化を論究し、第二部門に於ては心理學的方面より宗教と自我の問題を論じ、最後に宗教と實在の問題を哲學上の立場より述べてゐる。

先づ第一部第一章緒論は本書の叙述の方針及び其他二三の注意―宗教哲學と神學との區別、自然宗教と倫理宗教との區別等―に就いて論じてゐる。

第三章は濠洲の宗教を述べてゐるが、低級なる宗教を論ずるに特に濠洲の宗教を以つてしたかと云ふ其の理由を擧げ、(一)生物學者が其の研究を諸作用の未分化の状態にあるアミーバより始めるが如く、濠洲の宗教に於ては宗教の本質的機能が未だ他の活動性より分化せざる状態にあること、(二)宗教上より見て最も進化せざる民族なること、(三)彼等が一大陸全體を占めてゐるから比較的小さく、且孤立せる部族に就いて研究するよりも其の結果に確實性が多いこと、(四)彼等が比較的近代まで他の民族との交渉がなかつたこと、(五)宗教の起源及び性質に關する最近の學説が多く此等の人類に就いて試みられてゐるから研究の便宜上から濠洲の宗教を論ずる、と云ふのである。

第三章以下第六章までは宗教が如何にして宗教以外の人間の關心と努力より分化したか。又宗教特有の犠牲、祈禱、神、僧侶及び寺院等を進化せしめるか。原始人の宗教が如何にして呪術、精靈的信仰、道德及び産業から差別されるやうになるかと云ふ如き問題を論じ、其の中心、第四の二章は *Tolaks, Malaysians, Bagundas* の諸種族に就いて其の實状を探り、第五章に於ては宗教を定義して、「宗教は個人の普通の自我又は他の單なる人間性よりも異なる或る能力 (*Abenay*) を喚起すと信せられ、又此の能力に依憑する感情を含む特殊の行動を通じて、社會的に承認されたる價値の保存を獲得せんとする努力である」と云ひ(四七頁)、第六章には儀禮の發生、神性、犠牲及び祈禱の進化に就いて述べてゐる。

第七章以下第十三章までは古代文化宗教より現代文化宗教に至る諸宗教に就いて、其の保存せらるゝ價値の發展及び *Abenay* の變遷を論じ

てゐる。

次に第二部門は第十四章より第十七章までの四章に分れ、第十四章は「心理學的概念」と題して潜在意識、本能、習慣と情操等に就いて叙述し、最後に自我の發展に就いて(一)他人との交通によるもの、(二)自我の行ふ選擇作用によるもの、(三)優勢なる情操によるもの、三つの場合を擧げてゐる。

第十五章は宗教的情操を述べ、其の發生は通常少年期にあるが、此の期に於ては彼等の宗教觀は極めて外部的であつて、神の觀念も青年及び成人に見るが如き深き意義を認めることは出来ない。青年期に於ては抽象的の思考力が大いに發達し、従つて神は道德的秩序の支持者、正義、神聖等の性質を以つて解せられるやうになる。而して少年期に發生した宗教的情操の覺醒が漸進的に現はれる場合と、かの所謂回心の状態に於て急激的に來るものとの區別あることを述べ、更に成人が一宗教より他の宗教への改宗

の場合に論及してゐる。

第十六章は「祈禱」と題してその意義を辯じ、祈禱の種類を獨自的と對話的 (*Monologue and Dialogue*) とに大別し、後者には個人的と團體的との二種あつて、各々審美的と主我的とに分たれると云ひ、更に祈禱の効果について、祈禱者には、(一)心の平安、平靜、愉悅等が開かれ、(二)身體上の効果も又甚だ大なるものがあり、(三)他人の心身に其の影響を及ぼし、(四)物理的還境即ち自然界をも祈禱によつて變化せしめることが出來ると云つてゐる。

第十七章は神祕主義の概説を試み、「宗教的神祕主義は一般に *Agency*—それは人格的なる場合と非人格的なる場合とがあるが、それを通じて社會的に認められし價値の保存が求められる—の存在の意識を獲得せんとする努力である。その *Agency* は基督教又は猶太教に於ては神であるから、従つて、神祕主義は神の存在の意識の教養である」と(二八七頁)。

第三部門には嚴密な宗教哲學上の問題を取扱うてゐる。即ち第十八章は「機械論と目的論」と題し世界及び人生は合目的發展と見るべきか又單に一定不變の自然法則によつて展開せらるゝものかを論じ、第十九章は古來よりの種々なる立場―道德論、觀念論、實用論、新實在論、無神論及び不可知論―からの神の考察を叙述し、第二十章は神性と惡、第二十一章は神と人間の自由、最後の章には不死に就いて論じてゐる。

不死に就いて先づ第一に考へらるゝものは生物學上の不死―生物學上の遺傳に基くもの―と精神的、社會的不死―哲學者、詩人達の思想、人格―である。しかしかるゝ不死は他人の心及び記憶の上の不死であるが、更に吾々は何等かの意味に於て、死後の人格的存續を認めることが出来る。此の人格的不死に對して科學者の中に、(一)人格的不死を信するもの、(二)信せざるもの、(三)此の問題に對して懷疑的態度を取

るものゝ三種を擧げ、道德上より要求せらるゝ不死は個人が遊離魂として固執されるか、又は彼が神の心、記憶又は意志の一の全き部分となるか否かは尙ほ思考の餘地があるが、少くとも彼の不死は人格的でなくてはならぬのであつて、それは超人格的であるべきであると云ひ、不死の形式を(一)遊離魂としての存續、(二)神の中に於ける存續、(三)前二者の結合として論じてゐる。

本書は著者の企圖する如く宗教を専攻せんとする大學生及び此方面に興味を有する一般讀者に對して必要な材料をば概括的に且つ平明に論述せる點に於て見るべきものがある。最近のアメリカに於ける宗教學上の文献の中では出色なものゝ一つであらう。尙ほ著者の宗教に關する論文は之より先きアメリカの雑誌に屢々公けにされ何れも參考すべき價値がある。

\* \* \* \* \*

# 印度哲學研究

文學博士 宇井伯壽著  
東京 甲子社書房發行

干 潟 龍 祥

印度哲學研究に關して現今の學界は已に啓蒙的全體觀の時期を過ぎて、將來完成さるべき精巧なる印度哲學史の爲めの基礎工事としての特殊問題研究の時期にある。この時期に當つて已に着々その研究を進め幾多の敬すべく謝すべき成績を擧げ居らるゝこと蓋しわが日本の學界に於ては本著者を以てその第一人者とせん。而して本書はその成績の一部を發表せるものにて、著者自ら言明せる如く將來續刊さるべき著者のこの種の研究發表の最初のものたると同時に、わが日本の印度哲學界としてこの時期に於ける最初の公刊物である。

本書の收むる所は左の十論文及び附録一文と

である。

第一 「唯識」の原語について(大正五年十二月 哲學研究所載)

第二 勝論正理兩學派と吠陀並に聲常住論との關係(大正七年八月 宗教研究所載)

第三 吠檀多經の源流及吠檀多學派の成立(大正七年八月 哲學研究所載)

第四 正理學派の成立並に正理經の編纂年代(大正七年七月 國譯大藏經)

第五 勝論經及彌曼蹉經の編纂年代(大正十年五月 國譯大藏經)

第六 因明四相違の論理學的解釋(大正十年五月 國譯大藏經)

第七 提婆の四百論と廣百論と百論(大正十年五月 國譯大藏經)

第八 勝論學派の知識論

第九 羅睺羅即羅睺羅跋陀羅(大正十年二月 哲學雜誌)

第十 史的人物としての彌勒及無着の著述(大正十年五月 哲學雜誌)

附録、因明入正理論の西藏譯について。

右の内四、五、及八と附録とを除きて他は何れも嘗て「哲學雜誌」「宗教研究」等に發表せるものを再び多少の訂正を施してこゝに編集したものである。かく已に世に聞うたものについて

ものである。かく已に世に聞うたものについて

は更めて予がこゝに紹介する必要もなからう。たゞ多少訂正しある點もあれば著者の説は無論本書所載のものによるを至當とする。第四第五の論文は正理學派の成立、並に正理經、勝論經、彌曼蹉經の編纂年代を確定せるものなるが、これ亦これ等諸問題に對する最後の權威として承認さるべきものであらう。第八は勝論經の知識論なるが、この問題に關してかくまで精細にして徹底せる研究を公にせるもの他に未だ之なしと見るはたゞに予の寡聞なるのみではあるまい。實は予はこれ等諸論文に對して今少しく詳しく紹介をなすべき義務を感じるものであるが、そは限ある紙面に對しては望み難き所である。たゞ予は以下簡單に本書全體についての特點を予の感するまゝに擧げることとする。

第一に本論文の何れを見るも殆ど凡てが根本材料に據り、他の學者の研究結果はそが極めて權威あるものであつても、嚴密なる批評なしには之を用ひざる點である。この點に於て著者は先學殊に泰西學者の糟粕をなめるが如き不見識に陥らず、又かるが故にその説はそれ等學者の説を或は根本的に覆し或はその論據の不徹底を補正し、時に彼等の到底達し能はざりし天地に至つて居るのである。

第二に、右の點と關聯して、本書者は漢譯佛典中に於ける外道思想并に各學派の思想を詳細に研究して居ることである。由來印度の學派時代の思想史の研究に於ては佛典の研究を度外視することの甚片手落なるは言を俟たないが、西洋の學者には不幸にして漢譯佛典を充分に讀みこなし得ぬ憾がある。この點を補ひ得るものは正にわが日本の學者であらねばならぬ。しかもその日本の學者の中で、大毘婆沙論、方便心論より龍樹提婆の著書、因明入正理論其他無着世親陳那等諸論師の著書を通じて、その中に引用せらるゝ外道思想を一々適確に檢別せること本書者の右に出づるものはあるまい。蓋し本書をして東西の學界を通じての權威あるものたら

しめて居る所以の大半は、著者のこの方面の研究が又先人未踏の域に進んで居るが爲である。この點に於ては本書はたゞに印度哲學研究者に對する寄與なるのみならず、また佛敎のみを研究するものにとりても座右を離し難き福音である。その中論百論等及その疏に於て古來疑問又は誤解のまゝ放任しありし點を明にせる如き、玄奘の大疏以來誤りて傳へられし因明四相違の解釋を正したるが如き、實に千五百年來の暗雲を一朝に除去せし感がある。

第三に、本書の各論文を通じて著者の態度は全く科學的であつて、その論程に於て毫も獨斷又は先在主張を容れて居らぬ點である。由來宗敎に關係ある學者の論文には極めて學的態度を保持すべき場合に於ても、やゝもすれば先に自己の主張を立てゝそれに合せしめんが爲に材料を曲げて用ふることも、又は嚴密なる研究を遂げずして直ちに獨斷を下す等のことあるものである。著者はかくの如き惡弊より殆ど脱し得たも

のであつて、これが本書の所論をして概ね正鵠を得せしめて居る大なる原因である。

以上は予が本書を読み行く内に感じたる點を摘記せるものなるが兎に角かゝる特點を有する本書は、その内容に於て、世界の舞台に出して優に斯學の權威者をして傾聽せしむるに足るものあるを知りて、吾等はたゞに著者に對して敬意を表せざるべからざるのみならず、又吾が學界の誇りとして大に光榮を感じる次第である。最初の公刊に於て已にこれだけの成績を擧げ得た著者に對して吾等は引續き殘されたる問題についての新なる研究發表に多大の期待を寄すると共に、ひたすら著者の健康を祈る次第である。最後に一言望蜀の言を許さるゝならば、本書に收むる如き世界的に權威ある論文は、嘗て著者が英譯十句義論を出版せられし如く、庶幾くは之を外國文に譯して廣く世界の學界に公表せられんことを。

## 神代史と宗教思想の發達

津田 敬武 氏 著

東京 内外書房出版

原 田 敏 明

味で面白く讀んだ。本書は著者が昨秋ニューヨーク、メトロポリタン美術博物館に聘せられて渡米せられる以前、稿を終つて殘されたものである。今一讀興味の去らない内にと思つて此の稿を急いだ、幸に著者に宛を歸せないやうにと祈る次第である。

神代史の研究には輒近文化史研究の起つたのに伴はれて、ぼつ／＼それに關する著書が公刊されて來たが材料が手近にある割には餘程研究の困難も伴つてゐる。といふのは第一、材料に限りがあること、従つて補助學の手助けで、色々の方面から觀察してみないと、少しも研究に開展がない事になる。それに加へて餘り手近なため嚴正な立場に立ち悪いことも無いではない

然るに今、本書を繙いて第一に氣付くことは上に云つたやうな弊は殆んど認められないといふことである。此點だけでも本書の推稱さるべき價値は充分にあると思ふ。著者には會つて「神道起原論」の著があるが、之も亦同じやうな意

本書は分つて前、中、後の三篇になり、總べて七百餘頁、挿畫四十一圖、之だけでも稍々骨の折れるやうな氣がする上に、著者の該博な知識と専門上の引用とは、一寸電車の中でのいふ譯には行かないので、著者には誠に申譯ないことであるが、今は一互り急いで見て行つてその大綱を記すことにする。

その前篇は神代史其ものに直而して、色々な方面から日本神話を系統立て、説明されてある。先第一に神話そのものゝ詮議に入り、『神話は原始民族が、物質的及び精神的社會生活に影響を及ぼして居る自然的、地理的、及び社會的環境と、彼等自身との關係を説明せんがために得

た想像を、そのまゝ物語的に言ひ現はしたものである』(頁二二四、)との定義を述べ、かういふ考を基礎にして、逐次神代史に表はれた神話に批判説明を施してある。

第二章には開闢の神話を取扱つてあるが、元來、日本書紀神代卷には、出來るだけ多くの異傳を擧げて參考に供してある。従つてそれらの記事は各々多少なりと、その内容を異にしてゐる。之らの異傳の存するのは、地理的に、民族的に、その他時代の差異等によつて生じたのであらうから、何等かの方法でそれらの事情が明かにされるならば、誠に面白い問題がそれから開展して來るのである。今本書を見るに、所々之れに觸れた處があつて誠に面白い。これに類することはもとゞ舊約聖書の本文批評で早くから試みられてゐる。その場合に於ても天地開闢の本文批評が、最も有名になつてゐるやうであるが、丁度本書の場合にも、第一に神代史に表はれた開闢神話から興味の端緒が始まつてゐるやうである。

るやうである。

著者は天地開闢に關する本文の所傳を言葉の解釋、及び記事の順序等の吟味をして、『國常立尊は、葦牙に關する思想から發達したものである』(頁五八)と斷じ、造化三神の神名の説明から、國常立尊を主座とする三神も、天御中主神を主座とする三神も、天父地母の思想で、『結局國常立尊は天父の思想に導かれ、豐斟淳尊は地母の思想の先驅をなすもの』(頁六九)とする。

之と相似たやうな方法で、農業神に關する二傳説の批評を試み、『稚産靈神の神話に於ては、五行思想の如き哲學的考察が加へられてゐるが保食神の神話に於ては、何等かゝる高等なる思想が加へられてをらぬ』(頁一七七八)とし、後者を以てむしろ先住民族の傳説ではなかつたらうかと問題を提供されてゐる。

兎に角、我が神代史の研究にかやうな方法を加味して行つたといふことは、あまり聞かないことで誠に興味ある問題であると思ふ。

最後に「他の民族の開闢神話と對比して考察を巡らし、更に進んで科學發達史上から見て、我が開闢神話は如何なる地位を占めて居るかを明かに」(頁一二五)しようと努めてをられる。

即ち「古代の神話作成はその當時のすべての智識を基礎として開闢神話をつくり上げた」(頁一二四、)ことが、現今の科學者が天體の學をなし地質の研究をするのと、兩者を結びつけて考へるべき點があると説いて居られるのは、或る點までは肯定せねばならない事であらうと思ふ。然しそこには方法に至つては全く變つてゐるので、此の點は著者も述べてゐられる通り(頁一三〇)で、唯だ、對象に向つての態度欲求が相通じてゐるであらう。従つて神話を以て科學そのものゝやうに強調して來ると、恰かも科學を神話そのものと見るの誤りと同じやうなことになるつてしまふ。

第三節以下、黄泉國の物語、天素二神の誓約と諸神出世の物語、素尊の荒振物語、素尊の出

雲物語、大國主神の物語及び皇孫降臨物語と、大體に神代史の内容の順序を遂うて、主要なる問題を捕へては細に入つて説明を施し、著者がその力を注がれた點の一つは確かに茲にある。今逐一物語についての著者の見解を紹介することの出来ないことを惜しむ。

中編に入つて我が國の古代文化と宗教的遺物及び遺跡、並びに我が國上代の宗教的儀禮と其の意義を論ずるに先だち、一般に原始的社會と宗教とを述べてある。著者は神代史上に表はれたる思想を以て、アニミズムの時代に相當したものがあるとされてをるので、一般に原始的社會状態及び宗教信仰を見て行くことは自然の過程であらう。

リューバーが「宗教状態は、先づ個人のうちで發生し、然る後に、團體意識となり、それが動作に現はれて社會的宗教儀式となるといつてゐる」(頁三七八)のを斥けて、「原始民族の宗教的價值意識を團體的意識から導かれたものと見

てゐる』(同上)所のコーの説に賛し、更らに之を強説して、『個人的價值概念が獨立性を持ち得るのは、社會的即ち集團的價值意識が發達した後に分立してはじめて現はれる現象』(頁三七八)と論じ、デュルケイム學派の所説に多大の賛意を表はしてある。由來デュルケイムの社會學説は確かに出色あるものとはされてゐるが、その個人と社會との關係の如きも未だ全然承認された學説ではない。むしろ之れに反對又は異説を差挟むものも少なくない、例へばホブキンス、マクイーヴの如きはその適例である。然るに今原始の社會のみについて見るときは、著者の所説に危険は少ないことと思ふが、たゞ究竟の問題は、抑、社會とは何ぞやといふことで、一般に學界には、餘り遣ひ馴れ從來世間に用ひられる言語を、學問の用語とする時の選練が足りない所から起る混雜がある様に思ふ。

第二章に至つて考古學上の材料を基礎として我が國古代の宗教信仰を洞察しようと努めてを

られる。此の點は著者多年の研究に成るものでアイヌ式土器、彌生式土器について、その宗教的要素を含んだものゝ説明、土偶、土版、岩板の宗教的意義等、誠に精細を極めてをる。大和民族の遺物、遺跡として宗教的意義を含む主なものは、古墳及び之れに附屬するものである。更らに本書は殊に古鏡に現はれたる宗教思想に注意し、その道教思想に漲つてゐること、及び四禽十二支獸の諸相を述べられてある。

第三章に入ると、先づ祭祀の形式を述べ、之を分つて消極的儀禮、積極的儀禮とする。

先づ『消極的儀禮を大別すると、身的行爲によるものと、言語によるものとの二種ある。我が國に於ては、前者は禊祓であり、後者は祓の詞がある。』「禊祓は二つの行爲から成つて居る。即ち第一は穢を禊ぐ動作であり、第二は賤物を出して罪を贖ふ行爲である。』(頁五六六)として綿密なる史的事實の研究に入り、それが國家的及び社會的宗教生活に及ぼして居る作用を解明

せんと努めてある。

積極的儀禮とは『神前に出で聖供を献じ、祈禱をなし、又音楽舞踏などを演ずる行爲である。聖供は其の目的に従つて二種に區別される。即ち第一類は、衣服其の他神の使用される物を献ずることで、其の目的は、交換的に神から恩恵を受け靈の力に浴せんとするのである。』(頁六〇六)『第二類に屬するものは飲食物で、それは神にさゝげて神聖化された後、其の食物を取り神と融合して靈の力に接せんがため、神と人が一所になつて食する、所謂共同の神餐である。』(同上)材料として擧げられてゐるものは、幣帛、神酒、神饌、武器、神寶、神地神戸、その他祝詞神樂等適確なる事實について、その宗教的意義が説明されてある。

後編に入つては、神代史と國家觀念の發達として、神代史編纂、及びその傳承の経緯は、一方に於て國家的精神の形成發展を物語るものであることを述べ、氏族の制度を叙しては、『貴賤

門地の別を立てることは、所謂階級制度であるが其の總べての階級を通じて、そこに共通の觀念がある。』(頁六四四)皇室中心の民族意識なりとして、國家觀念の發達を論せられてゐる。

次に國家的祭祀と國體觀念の發達として、國體の觀念と祭祀の統一とが、相俟つて發展してゐることを論じ、史實を指摘するに先だつて『神代卷に現はれた祭祀神は、大體に於て自然神、祖先神及び造化神の三つに分類』(頁六六四)して研究を進められてゐる。最後に大國主神、及び天照大神の神格と國家觀念の關係を論じて、此の論文の終を結んである。

限りある紙數では充分紹介批評を試みることに出來ないのは、誠に物足らない氣もするが、今は先づ之で筆を擱く。

著者の近信に曰く『寸暇を惜しみ研究致居候へども……然し其の内に研究上に端緒を得ることゝ存じ候』と。その健在を祝つて、來るべき次の力作を期待してよからう。

宗 教 研 究 定 價				一 冊	一 隔 日 發 行
送 料 六 錢	壹 圓	金	冊 一		
送 料 共	三 圓	金	(分 年 半) 冊 三		
送 料 共	錢 拾 八 圓 五 金		(分 年 一) 冊 六		

不 許 複 製

**發 行 所**

東 京 市 神 田 區 表 神 保 町 二 番 地 株 式 會 社 同 文 館

**宗 教 研 究 發 行 所**

總 發 行 所

東 京 市 神 田 區 表 神 保 町 二 番 地 株 式 會 社 同 文 館

電 話 大 手 五 九 一 九 番

大 正 十 四 年 二 月 廿 五 日 印 刷

大 正 十 四 年 三 月 一 日 發 行

新 第 二 卷 · 第 二 號

編 輯 者 宗 教 研 究 會

右 代 表 者 東 京 帝 國 大 學 宗 教 學 研 究 室 內

姊 崎 正 治

印 刷 者 宗 教 研 究 發 行 所

右 代 表 者 東 京 市 神 田 區 表 神 保 町 二 番 地 株 式 會 社 同 文 館

田 中 六 藏

印 刷 所 宮 本 印 刷 所

東 京 市 神 田 區 雄 子 町 卅 四 番 地

(定價金壹圓)