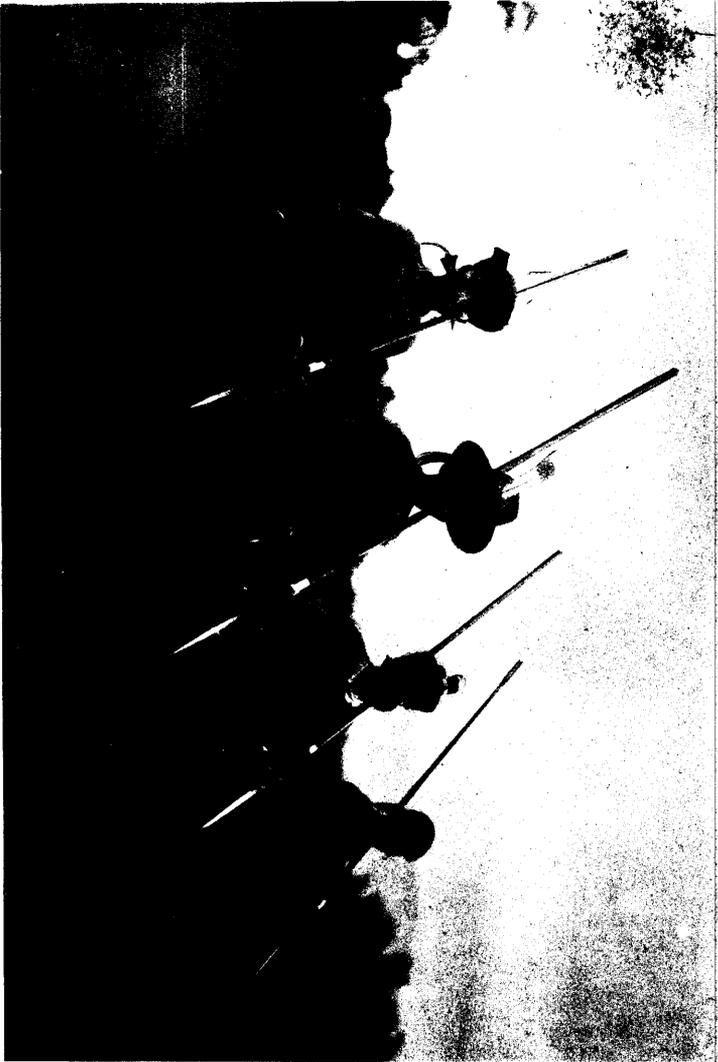


ツスン人の武裝

英領北ホルネオ西海岸州のツスン人の男が首狩や戦に出かける時の武裝を示す兜の土臺は毛皮織布など區々であるが、鷹、角嘴鳥、山鳥などの羽飾りでその武功を表はす。禪の前部は縫ひまりの飾などつけて長く垂らす、その上から後にさげた引敷はこの地方では厚手の粗布が多い。膝下のくゞりは切れなまき、腕輪は南京玉細工、頸飾は多く練玉をつないである。左の腰の刀はいつも外反りで太く、鞘は割木の二枚合せを藤で巻いて飾り、短かい柄の先には人の毛髪を長く下げる。右の腰につけたのが吹矢の矢筒で、竹に黒地の唐草模様を彫刻したのが普通である。手にもつた長い棒はジャガンの幹をくりぬいた吹矢筒で、長さ七八尺、一端に穂先をつけて槍と兼用する。これらの持物や服裝の意匠には多少ツスン獨特のものがあると同時に、サラワックや東南ホルネオの諸族と共通のものも多く、これがまた何ほごかかれらの人種上文化上の系統を物語つて居る。而してこんな服裝が種々の祭儀の場合にも用ひられることは云ふまでもない。(宇野圓空)



ヘブライ預言者の信仰

帆 足 理 一 郎

『信仰は生命の力として知識に先立つ。そして知識が可能となるのは唯それ信仰によつてである(オイケン「宗教の眞諦」)』

一 緒 言

一、信仰の本質とその職分。信仰は單なる所信^{ビリヤウ}ではない、それは又瞬間的な感情の爆發ではない。それは内的生活の奥底から込み上げてくる深い永續的な確信であつて、暗憊たる疑雲の中に立てる人生を指導してくれる活きた力となり光となるものである。それは宗教的に云へば見えざる實在に對する小兒のやうな信頼^{ツラスト}であつて、この信頼は實生活においてそれ自身を證明するものである。愛と正義の事業に對する熱誠、人道の善美に對する渴仰の奉仕、それは常に信仰の深味に基礎付けられてゐる。人は眞善美の極致をば彼の理想だと喋々しうる。けれど彼の理想に對する深い信仰がなかつたならば、それを實現する處の原動力は働かない。信仰は誠に宗教をして生命の力たらしめる處の根本原理である。そしてそれは特にユダヤの宗教においては、その原始時代においてさへもさうであつた。傳へ聞く處によれば、アブラハムは、彼が終生獲得することのできなかつた領土の搜索に出懸

けた、それは只見えざる實在に對する信仰に導かれてであつた。アブラハムの話は史實か傳説か分らないけれど、少くともそれはヤアヴエ神に對する純真率直な渴仰を持てゐた古代イスラエル民族の典型的人格を象徴するものである。立法家モオゼの眞の姿は吾等の描き出しうる限りでないが、恰もアブラハムが「神の友」であつたやうに、彼はヤアヴエ神と面接して對話した人だと云ひ傳へられてゐる。これは後世の預言者達が自分の想像を古い歴史に讀込んだものであるかも知れないが、ヘブライの預言者達自身がヤアヴエ神の口づから直接に授かつたものとして彼等の敎訓を宣傳へたのである。彼等は「かくヤアヴエは曰ひ給ふ」といふ冒頭を何時も彼等の言辭に添付したほどの確信を以て、彼等自身が神の口先であると信じてゐた。それは單に彼等の訓戒を民衆の上に印象深からしめようとする修辭的方便だと見ることはできない。彼等は自分の耳に、少くとも心の耳に、聞えた神の言葉だと感じた處を率直に揚言したに外ならぬ。

されば科學的に反證が擧らない限り、人間はその深い敬虔渴仰において神と靈交を結ぶことのできる精神力をもつてゐると、推定し得ないであらうか。もしさうでないとするれば、彼等預言者達は主觀の幻覺によつて瞞されてゐたのだ。だが彼等自身はそれを夢とも幻覺とも思はなかつた。自分はヤアヴエの使者だと確信させる處の永續的な直覺があつたからだ。例へば、アモスの如きは自分本職の預言者ではない、テコアの農夫であるが、イスラエルの人民に神の敎示を傳へるため出掛

けてきたのだと云つてゐる。ミカも同じく農夫であつて、預言を本職とするものではなく、エレミヤは彼自身が云つてゐるやうに、預言者たることを好まないものであるが、不思議の力に動かされてヤアヴエの神命を宣べ傳ふべく餘儀なくされたのであると。かうした神のお召しに應じて立つことや、又見えざる者と親しく靈交を結ぶことは即ち宗教の本質であつて、それが如何に偉大なる力を生み出すかは、典型的な信仰の人であるパウロやルウタアの如き後世の預言者の人物の二三を名ざせば、別に證明の必要はない。

二、預言者の幻想と豫言の性質、それらと信仰との關係。ヘブライの預言者達は彼等以前にありし占師や豫言者と區別されねばならぬ。後者は痙攣情態や恍惚情態において、色々な難問題や不確實な事柄に關する神託を占ひ傳へたものであるが、それはサムエルからエリシヤの時代の間に段々少くなつて、紀元前八世紀頃の預言者達は魔法的手段によらないで、ヤアヴエの意志や行動を民衆に釋明してくれる者として嶄然頭角を現はしたのである。彼等は神の攝理を述べ、その原理や目的を説明し、神の本質や屬性や品性を解釋することを役目としたが、しかしそれは哲學的抽象によるにあらず、當時の人の注意を惹き釋明を要するやうな自然事象や歴史的事實の上に彼等の直覺的判斷を加へたのである。預言書には確に幻想的な經驗に關する記事が幾らもある。けれどそれは感情の昂奮と共に賢明な智慮の働きと鋭敏な精神的直覺とをまじえたものである。彼等の幻想には常にその

背後に彼等自身の又は民族の體驗があつて、それは一般に天才者においてさうである如く、極めて感受性の強い彼等の心境には當時の政治情態社會情態の眞意味が容易に理解されたと同時に、來らんとする事件の影を先見的に掴むことが容易であつたのである。彼等は社會的に傳承され、育て肥やされつゝあつた處の理想や憧憬や希望で彼等自身の内的確信となつたものを、無意識的に客觀化して、それを神の言葉として宣言したのかも知れない。けれどそれらの内的幻想をそれほど明瞭に、それほど活き／＼したものとらしめた處のものは、即ち彼等のヤアヅエに對する信仰の力であつた。彼等は一切の事件が神の手によつて構成される事と信じ、それらの新思想や眞理を廣く世に宣傳すべく神によつて強要されたと信じてゐたからだ。當時の賢明なる人達は預言者と同様な見解を懷いてゐたかも知れない。而も彼等が迫害、嘲笑、罵倒を恐れて敢て公然と言明することのできなかつたのは、彼等に神的強要がなかつたからである。又ヤアヅエ神の信仰と不可分の關係にあつた愛國的熱情に刺戟されることが少なかつたからである。然るに預言者達が自分の幻想の眞理性に就いて何の疑なく、渴仰的熱誠を以てそれを披瀝したのは、よしそれが客觀的には彼等を詐つてゐたにもせよ、彼等自身はその神與天來を確信してゐたからだ。

落ちかゝる危険や、來らんとする神の恩恵などに關する彼等の幻想や豫言はさうした性質のものであつたが、彼等の宣べ傳へる處が實現されるのは、普通の場合、民衆の態度によつて決定される

といふ條件付であつた。即ち民衆が神の命に従へば救はれ、従はなければ滅びると云つたやうな云ひ方であつた。又預言者が遠い未來の事件を豫言した場合は極めて莫然たるものであつて、アモスやホゼアやイザヤ書の最初の方にある、アシリヤ人はイスラエルの罪を責むべく預定された懲戒の筈杖であるといつたやうな適確な豫言の記事は後世の人が書き入れたものだと、一般の學者は認めてゐる。もしさうだとすれば、彼等の豫言なるものは天文學的な適確性をもつたものではなく、事件の發生に關する莫然たる豫想を以て倫理的な訓戒を與へたものであるか、或は必ず到來するに違ひないと彼等が確信した處の神の審判に關して莫然たる前兆を直覺したものに外ならぬ。

近代の學者は彼等の高尚な預言的教訓が道德理想としての絶對的眞理性を持つてゐたことを稱揚するの餘り、彼等の豫言なるものも所詮絶對道德の無謬性の上に基礎付けられたもので、個人であらうと國家であらうと、もし之に背反する者があれば、破滅は必ずその頭上に擬せられるものと見る傾向もある。けれど、預言者達は現代人のやうに自然や世界歴史の運行に就いて該博な知識はもたなかつたが故に、彼等は近代の道德的偉人の如く、科學的に充分な與材を以て絶對的な道德原理を編み出すやうなものではなかつた。彼等は眞理を直覺的に掴んで、それに至上の權威を認めた、それはそれ自體の倫理的妥當性の故ではなく、彼等の見解によればそれは神の心意から直接に與へられたものであつたからだ。彼等の豫言の眞理も教訓の眞理と同様に、結局はヤアヴエの幻想に根

據を置いたもので、ヤアヴエが正善であるから、彼は善を意志するといふのではなく、彼の意志する處は何事に限らず正善であるといふ、これが彼等の信仰の根柢をなすものであつた。なせなれば、彼等は人間歴史の事件は神の攝理によつて秩序立てられたものであるといふ確信によつて貫かれてゐたが故に、人間意志によつてこの不可變の秩序を攪亂すると見えた處のものは、何事も罪であり、自ら破滅に陥るものだと思はれたからだ。されば、彼等の豫言なるものは結局政治的先見に基づくものでもなければ、又宇宙の法則に對する倫理的洞察によるものでもなく、それはヤアヴエ神の意志の絶對無謬性を基礎としたものであつた。彼等の神意や攝理と稱する處のものは今日の吾々から見れば道徳的眞理の洞察に外ならぬかも知れないけれど、兎に角に、彼等は神の律の絶對性を信じ切つてゐた。従つて彼等をして豫言的な言辭をなさしめたのは知識の力によるのではなく、所詮信仰の力に俟つのである。

三、信仰と「偽りの預言者」。更に進んで吾々は「偽りの預言者」と眞の預言者とを區別する標準も信仰であつたといひうる。洞察の淺薄な、見解の卑近な似是非預言者達は、ヤアヴエ神が他の諸國の神々よりは劣弱であると思はれるやうな事件が屢々起り、神は自分の選民を内憂外患から救出せないほど無力虚弱になりつゝありと思はれるやうな、社會事情の變遷の下には、ヤアヴエに對する永續的な信仰を把持することはできなかつた。彼等は血迷つた王者や俗衆達と共に働き、君主が新

宗旨を他國から輸入しても、彼等はそれを稱美し、推薦し、或は少くとも黙過してゐた。然るに眞の預言者はヤアヴエの力量に對する本來の信仰から決して踏み迷ふことなく、諸外國との同盟、それは何時も異邦人の宗教がヤアヴエ神の領域に侵入することを意味した處の同盟に對して、死すとも退かない勇氣を以て反抗を試みた。「人間や同盟や武器に信賴する勿れ。只汝等の神ヤアヴエこそイスラエルの唯一の城砦だ！」といふのがヘブライ預言の基調であつた。民族的宗教の原則に忠實なること、それが眞の預言者の第一要素であつた。そして此事實が彼等をしてイスラエルの不幸不運はヤアヴエ神の實力を傷けるものではなく、寧ろ彼の正義を辯證するものだとして解釋させたのである。

二 預言者的信仰の基礎

一、信仰の二面。以上頗る概略ではあつたが、信仰と人生の諸事實との關係を一瞥した上で、更に吾等は預言者的信仰の内容を伺ふことにする。如何なる宗教の信仰にも大凡そ二つの主要點がある。一は神の本質と品性に關する所信であり、他は神と信者との個人的關係における信賴である。一は寧ろ智的で、他は寧ろ情的であり、前者は信仰の範圍を擴め、後者はその深味を添へる。そして双方共重要で、互に他の發展を補助する。理論的に云へば、後者は前者の上に依賴してゐる、即ち神の性質が、神と人間との關係の性質を決定する。なせなら、正義の神は彼の人民と正義の關係に

立ち、愛の神は彼の愛や親切の行爲を以て人間と關係を保つからだ。處が、實際上はその反對であつて、歴史的宗教、殊に、ヘブライの宗教においては、神が最初に見出されて、後にイスラエル人の神となつたのではない。ヤアヴェとイスラエルとの密接な關係、彼等の保全や幸福に神が大事であつたこと、それは神の本質や品性の如何に拘らず、ヘブライ宗教の歴史的根據であり、又彼等の信仰のあらゆる實際的發展において、中心要素であつた。神が彼等のために何をなすかは、原始人民にとりて、神が何であるかよりは、遙に重要なことであつた。だが、實際關係の方面から神の觀念が決定されたと同時に、神の觀念が明瞭となるに従つて神と人との關係も一層適確に認識されたことは云ふまでもない。故に吾等は便宜上屢々神の觀念を先きに説き、そして神と人との關係に説き及ぼすけれど、何時も神と人との關係に關する信仰がその基礎であることを忘れてはならぬ。さればヘブライ預言者の信仰を説く場合にも、吾々は彼等の信仰の基礎、即ち彼等の教説の起原や其内容の進展を民族の歴史に照らして考察せねばならぬ。又かくすることによつて、同時に彼等の信仰の深味を伺ふことができるであらう。

二、彼等の信仰の起原。預言者達の宗教は、マアチ (Marti) の云ふやうに、ヘブライ固有の宗教がカナアンに入つてから土着の宗教と妥協し又はアシリヤ・バビロンのそのやうに外來の宗教と混淆して出來上つたものではなく、イスラエル固有の宗教の内的進化によるのである。だが、その進

化は云ふまでもなく、周圍の諸國から外的刺戟を受けて、始終それに條件された。先づ吾等は預言者の教説の基礎となり、又そこに史的啓示の意味を持つ處の彼等の民族的に傳承した宗教觀念を一瞥せねばならぬ。

モオゼの時代から師士の時代(紀元前十四世紀から十世紀)までに、ヤアヴエ崇拜はカナアンのバル崇拜に打勝つて民族的宗教としての確乎たる地位を占めた。そしてヤアヴエへの忠節は常に國運の隆盛を伴ひ、彼に對する背反は常に非運を伴ふといふ原理を、傳統的に後世に遺傳した。國家的繁榮はダヴヒデの時代その絶頂に達し、それ以後は權力においても品性においても劣弱な王者が位に即いて、祖先の榮光を汚辱した。民族生活の經驗を積むに従ひ、行爲の標準が明確になると同時に、理想と現實とは益々懸隔を生じ、過去は黄金時代として、又生活の目標として未來に投影した。南北二國に分裂して以來、一國の神であつたヤアヴエはエフライムとユダの二國の審判官となつた。そしてそれによつて彼はイスラエル以外の民族をも支配する處の神たり得る可能性を暗示した。紀元前九世紀頃のシリア戦争は、ヤアヴエ神が外國の事件にも興味をもち、自分の民族の道德的破戒を膺懲するためにシリア人を用ひるかも知れないといふ預言者の先見の種を蒔いた。他面において、最初モオゼによつて認められたヤアヴエの道德に對する興味は、民族の倫理意識の發展と共に、彼の選民に對する社會的要求として益々鋭敏に痛感された。當時の道德標準に應じた生活が

一層困難となればなるだけ、彼等の理想は一層宏大無邊のものと映じた。そして此事實は益々ヤアヴエ神に人生の理想的方面を歸囑する動機を與へ、神は今や彼等と同段に立つて意志し行動する團體神よりはより以上のものと見えた。ヤアヴエは彼の人民とは違つた考へを持ち、違つた目的を持つ。エリヤは、嘗てナサンがダヴヒデと衝突したやうに、アハブの朝廷に咀を宣言し、エリシヤはその師エリヤによつて豫言されたやうにアハブの家に天罰を加ふべくエフウを使喚する。しかし、かうした怖ろしい流血の惨事をヤアヴエの嚴罰と見做したり、又ヤアヴエ神が四百人の預言者に偽りの精神を吹込まれたと云ふ預言者ミカイヤの考などを参照すれば、紀元前九世紀頃の預言的教説は高尚な道徳理想の神觀を持たなかつたことを示す。いな、それは高い道徳がまだ現はれてゐなかつたことを示す。

初期の預言者達は主として過去から傳承した信仰の擁護者であつて、宗教改革者でも新思想家もなかつた。殊にエリヤは保守派の中の保守派で、文化に反抗し、新奇なものは何でも墮落だと思つた。彼は土着のバアル崇拜から取入れた蠻習をヤアヴエ崇拜から驅逐しようとはしなかつたが、アハブの結婚同盟の結果として輸入された頗る淫卑なフェニキアの邪教には極力反抗した。エリシヤはその師匠とは違つたタイプの人で、新事情の下にある國民を同情的態度で指導してゆくことを以て満足し、只新奇な宗旨の侵入を防ぐだけで、既に内部にあつた蠻習に對しては少しも手を觸れ

なかつた。ヤアヴエはイスラエルの神であつて、他の國々は各その神を持ち得るが、イスラエル人はヤアヴエ以外の神を信することはできない、ヤアヴエは彼に忠實なる者を助けるに充分の力を持つてゐる、又彼は他國人を取扱ふ場合には必ずしもさうでないけれど、彼の人民達相互の間には必ず道德を要求されるといふのが、此時代における預言者の基礎的信條であつた。紀元前九世紀の預言者達はしかし、ヘブライ人の信仰が集團的崇拜から眞の宗教への過渡時代を劃するもので、彼等がヤアヴエ神に如何に誠忠誠實であつたかは、後世彼等に關する無数の傳説が發生し、彼等の奇蹟的業績なるものが稱揚されたことを以て見ても分る。エリヤの獨り傑出した姿は「神の人」として著しく目立つ。

三 彼等の信仰の内容——預言者的教説とその發展

一、倫理的—神教の生長。だが、此時代における民衆一般の宗教は極めて低級なもので、スミス(G.A.Smith)のニズふ處によれば「一般の民衆、彼等の支配者、祭司、及び預言者の多くの者にとりて、ヤアヴエはセム族の特殊な神で、彼れの人民の守護者であり、彼等のみを疵護し、過去において彼等を擁護したやうに、常に彼等を擁護するものと思はれ、彼は儀式の型や牲の供物を小むづかしく要求するが、眞の道德に就いては餘り嚴しくない神であつた。これは紀元前八世紀頃の信仰情態であつて、その後までも略ぼ斯の如くであつた。預言者アモスによつて後に意味を變へた「ヤアヴエ

の日』(アモス書第五)なるものは、神がイスラエルの敵國を敗北さすべく奇蹟的な好意を示されるに違ひないといふ民衆の叫びに過ぎなかつた。ソロモン及び彼の後繼者達の國際的僭横の結果として又シリア戦争の結果として、内外の通商は盛大になり、他國の文華文物は自由に流れ込み、富める者は豪者を極めて、社會階級の懸隔は甚しくなつた。土地は少數者の手に獨占され、貧者の壓迫は益々憂ふべきものとなつた。國交の擴張は新宗教の輸入を招來し、異邦の宗旨に關聯した新奇な又淫卑な風習の流入を堰き止める由もなかつた。

かうした事情の下に新しい預言者達が社會正義のチャムピオンとして(アモス)、傳來宗教の改革者として(ホセア)起つた。エヂプトの奴隸生活から民衆を救出し、約束されたカナアンの國土を彼等に與へた神は、その報酬として道德的從順を要求し給ふ、それは性ではなく慈悲を、儀式ではなく正義を、神に就いての眞の知識を要求し給ふと彼等は叫んだ。彼等は屢々起る地震や干魃や戦争などの禍害の内に、社會的不正、宗教的不信の罪に對する神の審判が働いてゐるのだと見た。この事においてはしかし彼等は先代の預言者達以上には出でなかつたが、諸外國との交通から彼等の眼界が廣くなり、政治的事情の一般傾向を一層詳細に穿ちえたことは、神の活動の舞臺とその目的に關する彼等の見解を擴大せざるをえなかつたと、ウェード(Wade)は云つてゐる。殊に、アシリア帝國の版圖の宏大なることが、自國の世界における地位や重要性に就いての彼等の評價に影響し、

彼等のヤアヴエに對する熱情は機會ある毎に彼の偉大なる性格をば一層偉大なるものと思はせた。かくて民族的拜一神教(モノラッリ)(それは對内的には、よし如何に物質的であつたにせよ、實際上獨一神教(モノ、セイズ)であつたが、對外的には別に重大な問題ともならなかつたもの)が、何時とはなしに世界的獨一神教となつた。しかし誰の手によつて最初世界神の觀念が生れたかは、確めることはできない。アモスやホゼアやイザヤやミカによれば、ヤアヴエは單にイスラエルとその軍勢の上に支配力を持つてゐるばかりでなく、アシリア人やエヂプト人をも支配する神である。國內關係において、ヤアヴエは從來正義の神であつた。けれどイスラエルの思想家達はこれまで、自國の利害關係に連なる場合の外、神が自國人以外の道德的罪惡の審判をされるなど云ふ考は少しも持たなかつた。處が今やアモスの如きは、ギレアデ人の上に加へられたアシリヤ人の暴虐を神の名において批難し(アモス書第一、フニキア人の常習であつた奴隸賣買を罵倒した(同第一ノ六一)。かくてヤアヴエの倫理的領域は國境以外にその範圍を擴めた。

349

此時代における神觀はそれより二世紀後の第二のイザヤなどに現はれてゐる超然的獨一神としてのヤアヴエではなかつたけれど、一神的信仰は内から徐々として生長しつゝあつた。そしてイスラエル以外には何れの國にも獨一神教はなかつた。紀元前千四百年頃のエヂプトにおける一神教は寧ろ汎神的思索による一時的のものであつて、ヘブライの實際的な人格的な獨一神の類ではなかつた。

又當時の一神教は後世第二のイザヤにあるやうな、自然や自然力の觀察から來たものでないことも明かである。尤も時折初期の預言者もヤアヴエが雨を降らせ、稔の季節を與へ又干魃や飢饉も神から來る(アモス第四ノ七、第七ノ四ホセア第二ノ十一)と云つたけれども、それはバアル(農神)崇拜の時代から遠く離れたものではなかつたと或る學者は云つてゐる。ヤアヴエ神を造物主と見たのは恐らくアシリヤ・バビロンの天地開闢譚に影響されたもので、マアチの云ふ處によれば、『世界の創造や自然の偉大に關する記事が、預言者時代の初期においては殆んど皆無であり、それが後には時折現はれ、第二のイザヤの時代には多量に現はれたといふ事實から見れば、自然事象の觀察がイスラエル人を一神觀に導ひたのではないことを示す。』預言者達の一神觀は神が外界の世界に大能を揮ふといふ實際經驗から來たのではなく、内なる精神の世界において彼が無限の力であり唯一の權威であることの體驗から生成したのである。『神は彼等の心情の奥底に於て彼自身を啓示したのだ』とマアチはいふ『そして神の威力の行はれる範圍は限り知らず、殊にイスラエルの國境によつて限られてゐないといふ意識に彼等は到達した。故に、預言者達の一神教は思索の結果ではなく、心情の體驗による。それは臆説ではなく、經驗の結果であり、哲學的でなく、倫理的な一神觀である。』一言にて盡せば、それは己が愛の對象に集中すると同時に、歴史的啓示に注目してゐた彼等の信仰の所産だ。

二、イスラエルとヤアヴエとの新關係。國人の信仰上の欠陥に對する預言者達の深い反感と、ヤア

ヲエ神の世界一般に對する關係に就いてのより廣い見解とが結合して、從來、イスラエルに對する神の興味や行動に關して把持された信仰を預言者達は修正した。イスラエルは神の選民として特別の地位を保つてゐるが故に、彼等に對する神の要求も之に適はしいものであらねばならぬ。即ちそれは神の力に心から信頼し、正義を以て國民同胞を取扱へといふ神の教へに従順なることであつた。處が民衆は之に従はなかつたが故に、今やアモスは辛辣なる叱咤を以てヤアヴエの言葉を呼號した。「おうイスラエルの子等よ、汝等は地上において我が知れる唯一の民族であるが故に、汝等のあらゆる罪惡の上に我は應酬するであらう。」かくてアモスは、宏大なる特權は宏大なる責任を包含し、ヤアヴエ神の意志を一層忠實に服膺することを意味すると主張して、イスラエル人の宗教的錯覺を打破しようと試みた。「ヤアヴエを求めて生きよ(アモス第五ノ五)」と彼はいふ、そして神を求めるとは、公衆の正義を行ふことだ。ホゼアはまた愛の指導原理を提げて立ち、國民の表はな行動の内面に衝き入り、その動機や傾向を抉り出す。アモスにおいて、罪とは普遍的な法則を破ることであり、ホゼアにおいて、それは不忠實な情こころである。故にホゼアの所謂「神の知識」なるものは心情の新しい態度を意味する。これはヘブライの宗教における新要素であつて、後年エレミヤによつて極度に高調されたものである。アモスにとりてヤアヴエは正義を要求する國王であり、ホゼアにとりて彼は限りなき愛をもつてた家長（父又は良人）である。この愛こそ宗教の基礎であり根本要素であるとハア

バア(Harper)はいふ。神をバアル(主人又は良人)と見ることは一般にありふれたことで、ヤアヴェを良人と見るホゼアの見解は何も新しくはなかつた。だが、彼獨特の體驗を通してホゼアは、ヤアヴェとイスラエルとの道德的結縁の教説をば最も深甚なる同情を以て布衍することができたのである(W. R. Smith)。何れの預言者も神の責罰を宣べると同時に悔改を期待してゐて、アモスも之に洩れないのであるが、彼は社會正義を極端に高調するの餘り、國民の悔悟を期待してゐないのではないかと思はれるほど、嚴正な道德觀に立つてイスラエルの『童貞』が汚されたことを痛嘆してゐる。處が、ホゼアは熱情な良人の量り知られぬ愛を以てイスラエルの悔改と、その神との和解に對する希望をいたく力説する。イスラエルは幾度も神を棄て去つた姦婦ではあるが、ヤアヴェは彼女の不貞腐れに拘らず、イスラエルを愛し給ふと見る。アモスとホゼアとにかうした違ひのあつたことは主として彼等の性格によることで、一は智的な冷たい村夫子で、他は情的に熱誠なる説教者であつた。アモスが『預言者の父祖』として彼の教訓において世界的に不偏不黨であつたとすれば、ホゼアは寧ろ狭く國家的で、諸外國のことには餘り關涉しなかつた。が、アモスがより倫理的であつただけ、ホゼアはより宗教的であつた。そして此二人の預言者は、スミス(W. R. Smith)のいふやうに、古來宗教思想や生活の歴史を通して今日までも尙流れてゐる處の二つの相對立する類型を示す。即ち一は普遍道德の見地から出發し、他は神の恩寵の深い體驗から來る。一は合理的、他は神祕的で、

二者共に人類進歩に缺くべからざる要因をなす。

ヤアヴエ神が正義人道を要求する道德則の創造者であり擁護者であるといふ信仰は既に先代に現はれた處であつたが、此時代においてそれが著しい進歩を遂げたことは、ヤアヴエを正義の神（アモス）又愛の神（ホゼア）として高調した預言者達の教説によつて疑ひない處である。是より少し後におけるイザヤではホゼアと同様に、ヤアヴエの愛情親切が非常に柔しく描かれてゐる。けれどイザヤの巨大な感激の深味には、ホゼアにおけるが如き心の奥底からいたはしげにすゝり泣きする種類のものがない。ヤアヴエは彼の罪深い人民に完き宥恕を與へ（イザヤ一）、見かぎつた神に還歸せよと彼等を誘ふ（同三）、そして辛抱強く、彼等に慈悲を示さんと待ち給ふ（同三十）、それは恰もホゼアがイスラエルを不貞の妻として描き、もし彼女が只悔ひ改めて良人に歸るならば必ず宥恕を得ると見たのと同様である（イザヤは恐らくホゼアに負ふ處が多いであらう）。だが、ホゼアのやうな愛情の艶かな良人であるよりは寧ろ政治家であつたイザヤにおいて、第一の重要點はヤアヴエ神の愛情ではなく、神聖であつた。即ちダヴヒデのやうな帝王的威嚴であつた。イザヤは神の稜威に就いて古い粗笨な考から出發したけれど、彼の預言の進路においてその神聖觀念を改造したやうに思はれる。神に對する恐懼は最早神をまともに見ると云ふ體的行爲から來る（師士記十三）のではなく、思想言行の不潔に起因する（イザヤ六ノ五）と見る處、物的儀式的なものから、倫理的な恐懼に變形したことを示す。

イザヤでは、ヤアヴエ神の選民の罪障は單に彼等自身の汚點であるばかりでなく、神自身の榮光を傷けるものである(Gray's Commentary)。イザヤと同時代に百姓預言者のミカが現はれた。彼はアモスの再來であるが、尙アモス以上だとコオニル(Cornill)はいふ。ミカは彼の倫理的教訓をば、人々を慍伏さすやうな威嚴を以て叫び出す、「神は汝に、おう人よ、何が善であるかを示し給ふた。主の汝に求め給ふ處は、ひたすら正しきを行ひ、慈悲を愛し、謙遜に汝の神と共に歩むことだ！」それは誠にアモスとホゼアとイザヤの教説を、この簡潔な訓言に總括したものと見えるし、またそれは彼の先輩の何れよりも一層普遍的だと思はれる。倫理的であることが宗教の根本要素であるとすれば、何れの宗教もその倫理的性質において、これ以上に出でることはできない。

次に、ヤアヴエが精神的な神であるといふことは、特にホゼアに於て始まり、常に偶像崇拜に反抗した(ホゼア八ノ六、イザヤ二ノ八)。拜一神教でなかつた他の諸國の宗教においては、思索的に八百萬づの神々をば獨一なる宇宙の異つた表現と見ることによつて一神教に近づきつゝあつた。彼等の種々な偶像は即ち是等の異つた諸表現の象徴(シムボラス)であつた。處が、實際的なヘブライ人はこれと異り、神聖で崇高で純粹な精神であると思はれた神は最早偶像と何等の關係ありとも考へられなくなつた。それはヘブライ人にとりて偶像は象徴ではなく、何時も一個の神其者と思はれたからだ。ヤアヴエが崇高な神であるといふ意識は既に引證した謙遜(ミカ六)の要求にも現はれてゐるが、それは益々、人

間の誇りや傲慢を戒めた章句に現はれてゐる（イザヤ二二一七）。又モオゼの律では道徳的要求と儀式的要求とに著しい區別はないが、此時代の預言者は儀式的の價値と道徳的奉仕とを嚴正に區別した（アモス四一四、ホセア六ノ六、イザヤ一ノ一四、ミカ六ノ六、イザヤ）。尤も、彼等の禮拜觀は純精神的なものではなかつた。それはエルサレムの神殿とその行事を離れることはできなかつたからである。

ヤアヴェとイスラエルとの親密な關係は到底不可分であるといふ信仰は、何よりも根強い信條であつた。だがこの親密な關係は道徳的な契約の一種であると預言者達は見た。例へばホセアは、親子の關係の如き自然的因縁よりは、寧ろ結婚による道義的結縁と見た。自然の因縁ではないから、審判の日來る時、神はこの契約を解除し給ふかも知れぬと戒めた。イザヤもミカも、アモスのやうに國民の頭上に落ちかゝらんとしてゐる神の審判を叫んだ。だが、ヤアヴェの正義は徹頭徹尾擁護されるであらうといふ彼等の確信は、ヤアヴェは國民に飽くまでも忠實であるといふ傳來の信仰を外することはできなかつた。ヤアヴェは彼の契約の人民を他國への追放から結局回復するであらうといふ確信を失はなかつた（イザヤ一ノ一七、ミカ四ノ六、七）。追放は亡國のためではなく、民衆を謙遜ならしめるための訓練であつて、それは正義の執行よりは寧ろ煉獄的懲治であつた。アシリア人やエジプト人はヤアヴェの手において懲治の方便に使はれるのだと思つた（イザヤ一五及一五）。これに關聯して預言者達はダヴヒデのやうな王者（ダヴヒデは何時も彼等の理想的國王であつたが故に）を神が送り給ふて、民衆

を苦難から救出すであらうといふ憧憬を描き初めた(イザヤ七ノ一四以下、ミカ五ノ二一五)。これがメシヤ待望の起原である。尤もイザヤやミカにおけるそれらの章句(アモス九ノ一、ホセア三ノ五にもあり)は後世の書入れであるといふ説もあるが、もしこの待望が眞實に當時のものであつたならば、それはイスラエルがその罪のために苦難を受けた後奇蹟的に救はれたことが廣く世界に傳へられて、萬邦の人は來つてヤアヴエと共に歩むべく神の道を求めるであらうといふ遠い／＼將來を想像したものである(イザヤ二ノ二一四、ミカ七ノ一〇一七)。だがそれは全く信仰が生み出した待望であつた。

預言者達の信仰を明にせんとする者は下の如き事實も見道してはならぬ。即ちホセアも又後にイザヤもアシリア人やエヂプト人と同盟を結ぶことは、ヤアヴエに對する不忠だとして極力之に反對した。エフライム國にもユダ國にも何時も二つの黨派があつて、これら小さい王國の強敵を防ぐためにアシリヤかエヂプトかに援助を求めて近づかうとする一派があつた。然るに預言者達はヤアヴエこそ唯一の援助であると主張して、外國との連累を全然拒絶した。彼等は自分獨りの外誰も賛同者がなかつたにしても、始終ヤアヴエ黨の一人として立つた。

紀元前七二一年に、北部イスラエル(エフライム)の人民が、(莫然豫想されてゐたやうに)アシリア人の擒となつて奪ひ去られた。これはヤアヴエ崇拜が比較的純眞であつたユダ國にとりて良い警戒であつたに相違ない。だが、ヤアヴエ神の虚弱が彼の人民をアシリヤへの追放に陥らしめたの

アヴェエとの傳統的親密關係に對する國民の信仰を強めた。吾々を勇氣付けるものは絶望の威嚇ではない。希望や信仰が魂の中に新生命を喚び起すのである。

上述の革新運動以外に、紀元前七世紀の預言は單に國民の信仰が形式主義に陥ることを難じたばかりでなく、彼等の背信を責めて國教を益々純眞ならしめようと努めた。ヤアヴェ神の要求する奉仕の一徹なることはその道義的要求よりも嚴正だと預言者達は力説した。他の如何なる罪よりも偶像崇拜の罪、それがヤアヴェと彼の人民との間に存する親密な關係を紊すものと見えたとウエードは云つてゐる。従つてエレミヤはホゼアと同様に、ヤアヴェのイスラエルに對する愛情をば常に後者の前者に對する不忠不信と相對照してゐる(エレミヤ二) また前の時代の預言者達はヤアヴェを世界萬國の道德的審判官と見たが、此時代の預言者達、殊にエレミヤは個人責任の觀念を力説した。ヘブライ預言者の中最も偉大な、崇高な、そして最も精神的なエレミヤは全國民に反抗して極度の苦難を嘗させられたが、彼はイスラエルと神との民族的及び家族的關係の觀念に最後の止めを差して、國民の宗教をば、神と個々人との直接の靈交であるといふ見地にまで引上げようと試みた。そして彼の力説した個々自分の行爲に對する個人的責任の觀念は、個々人間の人格的訓練を通して自己決定的に救ひが得られるといふ一種の自力的救拯觀に導いた。而も尙、神は彼を知るべき情を人間に與へ、新しい恩寵の約束を內的に傳へ、「彼の律を彼等の内的精神に吹込み給ふ」と切言したのは、

さすがにエレミヤの偉大を語るものである。ヤアヴエは古い選民の約束に忠實であるから、今苦難に陥つてゐるイスラエルに慈悲を垂れ給ふであらうといふ素朴な信仰は、既にホゼアによつて一層精神化されてゐたやうに、エレミヤに至つては全く純粹に精神的なものとなつた。神は彼の人民に外から外的に恵みを垂れるのではなく、内面的に個々人の心情を改造し、獨り／＼の衷心に神への憧憬と神を正當に理解せんとする欲望を喚起し給ふと教へた（エレミヤ二四ノ七）。人間は悔恨と傷心を以て神に近づく、神は恩寵と愛を以て彼を被ひ給ふ。神の恩寵の結果として、或は個々人に内在する内的衝動の結果として、心情の革命を起すこと、それが今や宗教生活の入門的要求となつた。それは吾を一般道徳の領域から、信仰の境地にまで眞實に引上げる。だが、かやうにして道徳と宗教との一層完全な融合が成し遂げられるのだ。以前では、倫理は宗教の一要求であつた。後にミカにおいて、宗教と道徳とは同一物となつた、即ち神に對する信仰と人に對する愛とは同一視された。處が、今やエレミヤにおいては、ホゼアよりも遙に精神的な意味を以て、倫理道徳の源泉は即ち宗教にあり、神と人との靈交にありと見るに至つた。宗教は誠に道徳の生ライフラット血であつて、これ以上に二者の完全なる融合は不可能である。だが、かうした宗教の深奥なる心理的及び倫理的見解の極頂において、吾々は屢々危険區域に近づき、もし一步を誤れば、道徳からも宗教からもその源泉を涸渇させてしまふ。道徳が宗教氣分以上に重んぜられると、律法主義や獨善的な功德主義に陥り、又單なる

宗教氣分の高調は倫理的要素を除外した儀式的神祕の校正誤りに没入してしまふ。此二つの傾向が極端に走りかけたことは、次の時代における預言者エゼキエルにおいて明かである。だから、吾々はエレミヤを以てヘブライ預言の絶頂に達したものと見る事ができよう。

アシリヤ人に襲撃された時、『シオンの神聖不可侵』に對するイザヤの勇敢なる信仰は、今やエレミヤによつても反對され、ユダ國の滅亡は多くの人によつて豫言された。だが、此時期に起つた個人責任の觀念は、國民がその罪のために苦難を受けた後國民全體としてヤアヴエの救ひに預かるのではなく、只「正善なる殘存者」のみが個人的に救はれるといふ確信に預言者達を導いた。同様な没落の運命が罪深いニネヴエの都を待受けてゐるといふことはエファニヤによつて預言された。だがヤアヴエはイスラエルのみならず、世界萬國の審判者なるが故に、謙遜な、潔められたニネヴエ人の殘存者は廢墟の中から蘇るであらうと宣べた。擴大された人道の見解は最早預言者達をして、アシリヤ人やその他諸外國の民がイスラエルを懲戒するためにヤアヴエの答こたへとなるとのみ思はしめず、諸國人も彼等自身の行動に對してヤアヴエの審判に預からねばならぬといふ世界的思想に到達させた。正直な懷疑家ハバクツクは、何故により義しい自國人が、より兇惡な外國人の手に苦しめられるかをヤアヴエ神に問はんとする（ハバクツク一ノ一三）。ヤアヴエの彼の選民に對する慈悲は異邦人の罪に對しても同様に惠まれる。エレミヤはエチプトやフェリスチナや、モアブやエドムや、其他近隣諸

國の罪に對してそれ／＼禍の神託(エレミヤ第四十六章——四十九章)を宣告しながら、尙世界萬民が神の名においてエルサレムに集められるであらう(エレミヤ三十一七)、「彼等は地の極はたから彼(ヤアヴェ)の下に馳せ參するであらうと叫んでゐる。國家主義を打破して生れ出た個人主義は、更に世界主義と結合した。當時、惡習惡業が世界的に蔓延してゐたことは預言者達をして或る天地の大變動が激發して、あらゆる地上の住人を禍ひするであらうと豫想させた。尤も、天地激變に關する思想は後世人の挿入したものだと思ふ學者(マアチの如き)もあるから、確言はできないが、エレミヤに此思想があつたことを眞實と見て、彼の待望せしダヴヒデのやうな王者は、單にイスラエルのそれのみでなく、諸邦の「義しい殘存者」をもその時救出すであらうと彼は揚言した。今や民族的宗教は純化されて世界的宗教となつた。

四 結 論

一、預言の進化に貢獻せし諸要素の評價——進歩思想と保守的信仰の相互影響。預言者的信仰の内容の變化は主として、絶間なく注入された外來の刺戟によつて彼等の思想が段々その見地を廣めたことによると思はれる。信仰は云ふまでもなく極めて保守的なもので、その力はそれが保守的なることのために却て屢々金剛力を現はす。けれどもし預言者達の心胸が、戰爭や通商と共に侵入した新思想に向つて打開かれてゐなかつたならば、彼等は日進月歩の生活事情に逆つて彼等の信仰を偏

狭ならしめ、多くの他の史的宗教がそこに止つて發達しなかつたやうに、彼等の信仰も民族的宗教の形において固定休止してゐたであらう。固定偏狭の傾向はヘブライ歴史の初期から明かであつた。けれども預言者達は進歩思想に對して決して盲目ではなかつた。彼等は古雅な匂ひのものゝみを保存して、革新に反對する因襲家ではなかつた。寧ろ彼等は、何れの愛國者、何れの人道主義者にもあるべきやうに、時勢の進運に對して極めて敏感であつた。パレスチナは恰も三大陸の公道に當り、世界思潮の市場であつたといはれてゐるやうな環境にあつて、新事情によつて暗示され又は國外から輸入された新思想に對して、彼等は鈍感なるを得なかつたのだ。預言者達はその時代の政治、社會、道徳、宗教事情に對する批評家であつた、當時の高等批評家であつた。彼等は批評家であると同時に屢々改革者であつた。そして彼等の批判や革新運動は屢々彼等を死地に陥れた。それは内面的に腐敗し盡してゐても、尙彼等の勇敢な舌鋒筆劔を物ともしないほど頑強な形式にばかり付いてゐた傳統的信仰に逆つて、彼等は屢々戦はなければならなかつたからだ。彼等の争闘は現代ありふれた言葉の上の神學的論争のやうなものでは決してなく、生命對生命の必死の格闘であつた。彼等は屢々彼等の思想を釋明するために歴史の回顧を促す。けれどそれは必しも古い信仰を擁護せんがためではなかつた。彼等の目的とする處は古い事實の新解釋を出来るだけ明瞭に表現せんとするに外ならなかつた。彼等の思想はかくて當時の國際關係から來る經驗や、國民の史的體驗によつ

て絶間なく豊富にされ、彼等は道德的眞理の實在性、即ち正義や愛や宥恕や謙遜の美德が人生に至上の重要性をもつてゐることを一層痛切に感ぜざるをえなかつた。彼等の信仰は従つてその内容を一新し、生長しゆく魂の新要求を充たすべくその古臭い觀念を改造した。

然しながら如何なる進歩思想が彼等の信仰に入り來つたとしても、もしこれらの新思想は神のインスピレーションによるものだといふ彼等の本來的信仰がなかつたならば、彼等の宗教は少しも進歩し得なかつたであらう。預言者達の思想は一般に彼等の心に固くくつきついてゐる平靜な確信のやうに思はれる、それは彼等の性格とは異つた瞬間的な靈感から來るものではなく、彼等の全人格に適はしい生活經驗の結果であるからだ。彼等自身の生活經驗はそれらの新思想をば、神が外部から啓示されたかの如く、彼等の心に強く印象するほど力強い衝動であつた。事實、神の啓示は吾々が受容し能ふだけしか吾々に來るものでない。何れの預言者も彼等の眞實な性格に異つた教訓を傳へたことはない。アモスとミカは共に端嚴な道德的品性をもつた律義者であつて、ホゼアやエレミヤのやうに天地を震撼するやうな宗教的熱情のどよめきと、愛情に溢れた熱誠とを以て、どこまでも人間的な、忠實なる愛の神祕を披瀝することはできない。イザヤは政治家として天資豊富、教養卓絶、當時の王侯賢徳の上遙に高く、國民の光榮として嚇灼と輝き渡つてゐる大人物であつた。従つて彼は崇高なる神の名において、人間の間に自ら高しとする一切のものを憎んだ(Fowler)。彼の性

格は、神と人との間に無量の懸隔があると見る彼れの神觀によく反映されてゐる。典型的な預言者であるエレミヤは彼に使命を與へた神と一なることを感じ、神の内に自分の人格は没入してゐると考へながら、孤獨無援、憎まれ嘲られ罵られても、獨り神と自分の天職とに忠實であつた。彼は國民同胞が罪に汚れ果てた無價値なやくざ者だと感じながらも、尙極めて柔さしい愛情を以て、彼等をいたくしくも自分の胸にひつしと抱きよせ、致命的な最後の打撃を與へんと振り上げた神の腕を抑へようと試みる(Comill)。かういつた性格の人でなければ、神が人間に新しい心情ハートを與へ、神への憧れを彼の内に喚び起すであらうなどいふ思想には考へ及ばなかつたであらう。既成宗教の定型や儀禮によるのではなく、心情の割禮によつてのみ、吾々は神と眞の靈交を結ぶ。エレミヤによつて高調された心情の純潔こそは、六百年後における「山上の垂訓」において『心の清きものは幸ひだ、神を見ることを得るからだ』と叫んだ偉人の教へに彷彿たるものがある。

上述の如く、彼等當時の環境の事情に加へて、預言者達自身の個人經驗や性格がそれに導いたばかりでなく、新事情における新思想を神の啓示として輒く彼等に受容れしめ、彼等の宗教の發展を遂げしめた第三の要素は特に著しく彼等自身の信仰であつた。即ち唯一の信仰の對象に對する純眞な生一本の渴仰であつた。一切の善きものはヤアヅエから來るのだといふ本來の信仰が彼等になかつたならば、あれほど彼等の心情に大事がられたそれらの新思想をば、ヤアヅエのインスピレエシヨ

ンに歸することはできなかつたであらう。加之、彼等が神の本性に就いての考へ方も彼等の信仰に適はしいものであつた。例へば、自然の又は人爲の禍が屢々起つて悪人と共に無辜の民を苦しめた時、それは普通の道德律によつては全く不可解で、それがために彼等はヤアヴエの正義に失望して、無神論に陥るか、或はヤアヴエは他國の神よりは力弱いものだと思つて彼を棄て、異教の神に走るといふ多神的態度によつて此問題を解決したかも知れない。ところが、彼等は、さういつた疑念をほんの瞬間的に起すことでも、それは如何なる罪よりもヤアヴエ神を冒瀆するものだと思へたほど、この神の信仰に没頭してゐた。そこで、彼等はヤアヴエの彼の人民に對する取扱方の正しきを辯護せんとする場合に、ありふれた勸善懲惡の解釋とは違つた、神の分量の問題とは違つた解釋を熱求した。かういつた心的態度は恐らく多神教の國では見ることのできないものであつたに相違ない。多神教の國では、八百萬づの神々に吾々の信心を分つがために、倫理的に一神教を生み出すことは困難である。一神的に神の神格に統一があることは人間の人格の統一に直接の關係をもち、彼の行動に統一あり、彼の道德性に一致調和があることになる。人はその友人（同性異性に拘らず）に渴仰的な愛の誠を捧げるほど、彼自身の情熱や感情は純化され、彼自身の人格を高尙にする、そして同時にその友人の人格を一層高く見上げる。かくて一層尊敬を増せば、尙一層彼を渴仰し、尙一層その友情を味ひ、又一層友の人格を理想化することになる。心理的にかうした螺旋的運行によ

つて、ヘブライの預言者達は、物質的な拜一神教の廢墟の上に、彼等の信仰の力によつて徐々として、倫理的な精神的な一神教の思想を建設した。一切の他の宗教的觀念の發展は凡て此獨一の神を『イスラエルの岩』として死守する彼等の基本的な信仰の上に動いてゐた。ヤアヴエは生きた力として常に彼等の心を充たし、彼等は異國の神に惹付けられることは少しもなかつた。彼等は異國の神をば理論的には否定しなかつたが、實際上彼等にとりてそれらは全く虚無であつた、そして他國の神々に見出される一切の善美は彼等の愛慕するこのヤアヴエ神に歸せられた。故に、ヘブライ宗教の發展に貢献した最も重大なる要素は、嚴格な意味においての預言者達の信仰、即ちヤアヴエに對する無限の愛情と彼の攝理的保護に對する確乎不拔の信頼であつたといひうる。

二、預言者的信仰觀。此論文の結語として、吾々は預言者達自身の信仰觀即ち彼等が信仰を何と見たか、又どれだけの重要性をそれに與へたかを一瞥するのも無益ではない。なせなれば、信仰に關する彼等の見解を知るは、同時に彼等自身の信仰を知ることであるからだ。ホゼアが「神における希望」と稱するものはイザヤにおいては信仰であるとマアチはいつてゐる。アモスがヤアヴエを生命と同一視したやうに、イザヤは『もし汝等に信仰なくば、汝等は支柱をもたない(イザヤ七ノ九)』といつて信仰と生活の根據とを同一視してゐる。ホゼアにおいて「神における希望」が救ひの條件であるやうに、イザヤにおいても確乎たる信頼が即ちそれである(イザヤ三〇ノ一五)。されば信仰は決して智的なも

のではない。ホゼアの「神の知識」といふのも、それは吾等の内観によつて神の力を感得することである。神の眞知も信仰も屢々人間の努力の結果ではなく、神の力の表現である。従つて、純潔な徳行が信仰の人から現はれ出づる時、そこに吾々は神と彼との融合を見、この融合は儀式的神祕教におけるが如き幻覺ではなく、眞實であることを示す。されば信仰は正しい思念、正しい行爲の先行條件であつて、その眞理は屢々その結果によつてのみ吟味される。だが、凡ての預言者達の中で、神と最も親密な關係に立つたエレミヤは、その内容の如何に拘らず、只單なる信仰を極端に讚美したことさへある。彼は凡ての他の神々を虚偽非實在として排斥したにも拘らず、純眞な信仰、誠實な渴仰を以てその無意味な偽りの宗教に熱中してゐる異邦人を指摘し、信仰の模範適例として自國人を恥ぢしめようとした(Cor.iii)。この態度は預言者中の預言者なる彼が、單なる信仰をどれだけ價値高いものと見てゐたかを示すと同時に、如何なる素質の信仰を彼自身が持つてゐたかを語る。吾等を神に導くもの、それは誠に信仰であつて、知識ではない。人格的な神と個々人が人格的に靈交を結ぶ、それがエレミヤの力説したやうに、宗教の本質である。

(お断り) 以上私はヘブライ預言者の信仰を紀元前七世紀頃まで辿つたのであつて、その後エセキエル以下の預言者に及ばなかつたのは、紙面の都合もあるが、一にはエレミヤを以て純粹な預言者の極頂に達し、其後は僧侶的要素を加へたものであるから「預言者の信仰」といふ題目の下には之を以て限りとするを便宜と考へたからである。

龍樹の法身説

宇井伯壽

一

佛陀論の思想發展は或點からは佛教發達の中樞をなすと見ねばならぬと考へらるゝから、佛教發達上極めて重要な地位を占むる龍樹の佛陀論は、其前と後との史的關係から見ても、非常に廣汎な影響範圍を有することになる。従つて輕々に研究し盡さるゝものでないが、然し此方面の研究はつまり龍樹の佛陀論の佛教史上の意義を闡明せむとするものであるから、此論文の關する目的ではない。また之を狭く考へて單に龍樹一人の上で見ても、其佛陀論は實際上龍樹教學の全體の礎石をなすと同時に或意味からいへば其教學全體をなすものである。此方面もまた龍樹の佛陀論の其教學全體に於ける意義であつて、到底一小論文の研究し得るものでない。故にこの論文の目的とする所はかゝる方面でなくして、寧ろかゝる方面の研究理解に資し得る爲の準備として、佛陀論の概念内容を尋ねて明にせむとするのみにある。特に、龍樹の佛陀論は佛身を法身と生身との二となす二身説であるといはるゝから、今は主としてその中の法身の意味を稽へることとし、必要に應じて生身の方面

の内容をも明にせむとするのである。既に二身説として佛身を區別して見るとすれば、それについて細かに知る必要のある爲に、後世發達した説の概要を見て置かねばならぬと思ふ。

二

予の所謂根本佛教と原始佛教との兩時代に於ける佛陀觀が如何なるものであつたかについては一に之を推論する外には方法がないが、大體は凡て一般化せられた佛陀を考へて居つて、決して歴史的佛陀を見て居る如きことはなかつたといひ得る。次で大衆部上座部の分裂した以後となると、大衆部の方はその一般化せられた佛陀をどこまでも理想的に見る方向に進み、上座部の方では之を事實的に見る方向を取つて、従つて其解釋理解を異にして居る。この大衆部の説に於て、異部宗輪論述記の言を借りていへば、報身と化身との二身が明に言語命名の上で現はれたことになる。然し上座部の方にあつても考へては決して一身説たることは出来ないから二身説とならねばならぬものであるが、然しその二身の内容意味が大衆部の方と同一であることの出来ぬことはいふまでもない。更に原始佛教から根本佛教に遡つて考へても、區別的の眼で調べて行けば少くとも二身説となる基を含むで居ることは明であると思ふが、決して意識的に分化せられて考へられて居らぬから、凡て一般化せられた佛陀で掩はれて居る一身説といふべきであらう。かゝる歴史的背景があつて後更に諸種の古い大乘經典が種々に佛陀觀を披瀝し、それ等の中の重要なものを受け、遂に大衆部系統の

考を繼いで龍樹の二身説が出たのである。龍樹以後については今一々考へて見る要がないから凡て省いて一足飛びに最後の説ともいひ得る三身説一般について考へて見たい。

佛身に對する三身説には一般にいふて二種の考方が區別せられ得るであらう。三身の名稱でいへば、法身報身應身となすのが第一のもので、法身應身化身となすのが第二のものと見るのが便宜である。第一のものを天台宗で説く三身差別門の一應の説で見ると、法身は理佛で、本有の三千である。報身は因行の功德によつて現はれた佛の智慧で、之を自内證の法樂を享ける自受用報身と初地以上の菩薩に應現する他受用報身との二に分ける。更に應身は理智不二の妙體から衆生濟度の爲に示現する佛身の謂ひで、之をまた初地以上の菩薩に示現する勝應身と地前の凡夫及び二乘に示現する劣應身との二に區別する。この勝應身は前の他受用報身に外ならないものであるから、佛の利他益物の徳を主とする應身に重を置いて見れば、報身は其點からは暫らく自受用報身だけと見做すを得るであらう。既に佛の自受用身であれば、之を法身と合せて、これ佛の眞身の理智不二の自徳を示すものとして一に見做すことも不可能ではあるまい。故に之を逆に見て行けば、つまり佛の眞身を開いて法身と報身との二となして明示したものとなし、同時に應身には區別せられ得る二身を合むで居るから、勝劣の二を合せて居る。故にかゝる點でこの三身説が開眞合應の説と稱せらるゝ。

第二のものを通常いはるゝ金光明經でいへば、法身は具さには理法身と智法身とを合むで居るも

のであるから、前説の法身と自受用報身とを合せたものに當る理である。應身は凡て他に應じて現はるゝ佛身であつて、必ずしも凡夫二乘菩薩に應現する點を區別せず又三十二相等の無量の相好の多少を論じないから、前説の勝應身劣應身を合せたものに當り、化身は特に、佛身を現するものでなくして、五趣の身を現するものを指していふのである。一般に應身化身の立て方は諸説によつて複雑であつて必ずしも一致して居ない。(1)前説の勝應身を應身とし劣應身は之を化身と呼ぶ説、(2)勝應身は之を報身となして劣應身のみを應身となす説があり、此二説では前者は應身の外に化身を認めるものであるが、後者は應身の外に化身を立てない。又化身を主としていへば、(A)二乘凡夫に示現する佛身も五道異類の身をも凡て化身となす説、(B)凡て佛形を現するは之を應身とし、他の異形を現するを化身となす説があることになり、此二説中の(A)は前の應身の二説中の(1)の化身に五道異類の身を合せ加へたものであり、(B)は(2)の應身の外に化身を別に立てたものである。今金光明經の説は(B)の説に立つて(A)の説を區別し、(1)(2)を凡て應身の中に合せた説である。應身が應化身ともいはるゝ點からいへば、五趣異類と現する身も此中に含まれ得ることも考へらるゝから、金光明經の説は應身を開いて應化二身となしたことになる。故にかゝる點からこの種の三身説が開應合眞の説といはるゝのである。

三身説は複雑なものであるから種々に解釋せらるゝが、考としては大體以上の二種を範として見

ることが出来るであらう。但し起信論の如きに於ては體相用の三大で三身説をなす場合、右の第一のものの法報應の名稱を用ひ、而も體大相大を法身として真如の四徳と智相の六徳とで説くから、右の第二のものの法身に當り、また用大の下で報應二身を説いて報身は菩薩の所見であり應身は二乘凡夫の所見及び六道の衆生の所見の異報身となすから、第二のものの應身と化身とに當り、從つて此論からいふと法報應と法應化との名稱のみで區別するのはよくないことになるが、然し考としては起信論のものは第二のものに入るから、考として二種を區別することに撞着することはない。名稱からの區別はかゝる例外があるに拘らず實際上には便宜であらう。更に法相宗所立の三身説は自性身受用身變化身の名稱を用ひ、右の第一のものに入るのであるが、變化身を地前の菩薩及び二乘凡夫并に諸趣の衆生に對して種々の身を變化し感見せしむるものをいふとなすから、第二のものの應化を含むで居ることがよく判る。そして又自性身即ち法身についても相宗たる性質上理智を區別せねばならぬ點で三身説となる所謂別相の法身を説いて居るのであるが、若し總相の法身をいふことになれば理智二法を兼ねたものを指すから、自性身と受用身中の自受用身とを合せたことになり此方面に於て第二のものを必ずしも排外しないことを示して居る。従つて右の第一のもの第二のもののは開合の差であつて、若し開の一方に立てば法報應化の四身となすを得るであらうし、之に反して合の一方に立てば法化又は法應の二身となすことも可能である。即ち佛身説としては三種に分つ

て見る事が一種の型となつた以後之を奉じて或は第一のものにより或は第二のものによつて其型にはめたものが右にいふた二種であると考へらるゝから、若し其型を脱していふことになれば、四身となすことも出来るであらうし、二身となすことも可能であらう。勿論この二身といふは全く右の二種の三身説の中から引出していふものであるから、何人が唱へた所といふ如く確たる基があるのではないが、然し説其のものとして考へて見れば、如何にも三身四身などの説の分化發展し來るものとなつて居る如く見ゆるものである。更に考へると今いふ四身にしても二身にしても種々に見られ得る。四身については(一)理のみを法身とし、自受用身他受用身を報身とし、他受用勝應身と劣應身とを應身とし、異類身を化身となすもの、(二)理を法身、自受用身他受用身を報身、劣應身を應身、異類身を化身となすものが考へらるゝし、又二身については(一)理と自受用身と他受用勝應身とを法身とし、劣應身と異類身とを化身となすもの、(二)理と自受用身とを法身とし、他受用勝應身と劣應身と異類身とを應身(又は應化身)となすものが考へらるゝる。

法化又は法應の二身説の法身は理と智とを合せたものであるから、若し智の方面に重を置いて強いていへば、之を報身と呼び得る點もあるといへるであらう。勿論後世果して此の如きものを特に報身と名づける説があるかどうかは、實例としては、其有無を確め得ないが、今假にかく呼び得と見做すとすれば、それが如何にも前いふた大衆部系統の報化二身の報身と同一の如くに見ゆるに至

るから、其區別を明にせむが爲にかく見做し得る點をいはむとするのである。大衆部系統の説に於ては異部宗輪論に諸佛の壽量が無邊際なることを主張すると述べ、之を立證する方面の考として無限多劫の因行に酬はれた點と有情を化して淨信を生せしめて厭足の心なしといふ點とに基いて立てるとなすから、その報身は他受用身を表面とし自受用身をも其内に認めて居るものであると解せらるゝ。然し此の如き報身の考が果して理佛としての法身の考を少しも考へることなくして立てられるや否やは問題であると思はるゝが、かく解するのは現在の吾々の考ふる所であつて、それは必ずしも古い時代の大衆部系統の説に適用すべきものでないといへば或はさうでもあらうから、強い主張せむとするのではない。が然し、九無爲を認むる中の擇滅無爲や緣起支性無爲并に聖道支性無爲を考へ、之を心性本淨説に稽へるならば、少くとも茲に後世理佛としての法身の思想の發展すべき基たるものを發見し得となして差支なからうと思ふ。たゞ大衆部系統でその點を意識的に考へて居なかつたといふまでである。故にこの大衆部系統の報身を法化又は法應の二身説の法身を、報身と見做したものに比較するも、そこに明な區別の存することはいふまでもないであらう。この法身は元來理の方面を主としたものであり、之を強いて智の方を主として見做すにしても、その智は理と不二なる智、即ち理體の上に本具せる能照の用であるからである。従つて大衆部系統の報身の思想は進んで更に法性理體を考へそれと報身との關係を明にするのでなくば、今いふ法身の思想と

はなつて來ないであらう。所がその法性理體については大衆部以後から樹龍以前に至るまでの諸大乘經にそれ／＼明にせらるゝに至つて居る。龍樹は即ち其後を受けて法身説を立て、大衆部系統の報身を、其意識的に考へなかつた理佛によつて、新しきものとなすことになつたのである。龍樹の法身思想は彼の色讀した大乘經典から汲來つたものと考へらるゝから、龍樹自ら果して大衆部系統の説を完成することを目的としたのではなからうと思ふが、思想發達上から見れば、其結果が自然に大衆部系統の報身思想を合理的のものになしたことに當るに至つたのである。

三

大智度論を見ると龍樹は諸所に於て佛身に二種あることを説いて居るが、其二種の名稱が種々に言顯はされて居る。二身を相對せしめて説いたものは約十種の場合を數へ得るが、此十種は必ずしも同一意味の二身を説くものではない。先づ法身の方面を考へて見るに、名稱としては法身法身佛法性身法性身佛法性生身法性生身佛眞身眞佛根本眞佛と呼ばれて居り、其の意味する所は次の如く説かれて居る。

(一) 佛有二種身、一者法性身、二者父母生身、是法性身、滿十方虛空、無量無邊、色像端正、相好莊嚴、無量光明、無量音聲、聽法衆亦滿虛空、此衆亦是法性身、非生死人所得見也、常出種種々身種々名號種々生處種々方便、度衆生、常度一切、無須臾息時、如是法性身佛。能度十方世界衆生、受諸罪報者是生身

佛、生身佛次第說法如人法。(往一・五八右)

(二)佛身有二種、一者真身、二者化身、衆生見佛真身、無願不滿、佛真身者、遍於虛空、光明遍照十方、說法音聲亦遍十方無量恒河沙等世界、滿中大衆皆共聽法說法不息、一時之頃各隨所聞而得解悟、……………如是法性身佛有所說法、除十住菩薩、三乘之人皆不能持、唯有十住菩薩不可思議方便智力、悉能聽受、衆生其有見法身佛、無有三毒及衆煩惱寒熱諸苦、一切皆滅無願不滿。(往二・五一右)

(三)上已說有二種佛、一者法性生身佛、二者隨衆生優劣現化佛、爲法性生身佛故、說乃至聞名得度、爲隨衆生現身佛故、說雖共佛住隨業因緣有墮地獄者。法性生身佛者無事不濟、無願不滿、所以者何、於無量阿僧祇劫積集一切善本功德、一切智慧無礙具足、爲衆聖主諸天及大菩薩希能見者、譬如如意寶珠難見難得、若有見者所願必果、……………是事尙爾、何況諸佛法性生身。(往二・七九右)

(四)是中、是法性身佛無量無邊光明、說法音聲遍滿十方國土、國中衆生皆是近佛道者、無量阿僧祇由旬、衆中說法勝無量億阿僧祇日月光明常從身出、佛令衆生見則得見若不聽則不見、是佛一一毛孔邊常出無量無邊阿僧祇佛、一一諸佛等無異、於化佛邊展轉復出、隨應度衆生、見佛優劣、根本真佛無有分別大小之異。(往五・七〇右)

これ等の論文はそれ／＼の説の解釋として述べられて居るものであるが、今は凡てそれ等の目的を離れて見ることにする。これ等に説かるゝ法身はその身の方面でいへば(1)無量無邊にして十方に遍滿し(2)色像端正にして相好莊嚴し無量の光明あり(3)説法の音聲も十方無量の國土に遍滿し、そして佛陀としては(4)説法度生して息むことがないが、その方法として(A)常に種々なる身と名號と生處と方便とを現じてなすと(B)無数の化佛を出し化佛がまた化佛を現じてなすと(C)法性身の菩薩によつて圍繞せらるゝことをなし、従つて(5)この種の法身を見聞するものは大利益を蒙るとせられて居る。然しこの法身を見聞し得るものは十住の菩薩であつて三乗のものには不可能である。十住は羅什の此論の譯語として用ひられて居る文字であつて、一般にいへば十地といふに當るものであるから、つまり初地以上の菩薩は之を見聞し地前の菩薩并に二乗は見聞するを得ないのである。この意味で三乗のものには不可能といはるゝのである。従つて又凡夫衆生の見聞するを得ないことは勿論であるが、若し見聞し得とすれば、それは地上の菩薩に進んだものになる理であるから、三毒の如き煩惱又は諸苦も滅することになるし、願として滿たされないものはないことにならざるを得ぬのである。之を佛陀の方面でいへば事として濟さるなしといはるゝことになる。同時に無量の化佛を現ずることもいはれ得るのである。これ等の諸點を異部宗輪論が傳へて居る大衆部系統の佛陀觀として諸佛世尊は出世であり有漏の法なく其色身は邊際なく威力壽量も邊際なく又其語は皆轉法輪

而も一音を以て一切法を説き所説に不如義なく凡て有情を化し淨信を生せしめて厭足の心なしといはるゝに比較すると殆ど同じ思想であつて、唯それを詳しく説いたものと見るも不可なき程であると考へらるゝ。慈恩の述記には大衆部系統の佛陀の實身は報身と解釋せられて居ること前にいふた如くであるが、龍樹も(三)に於て無量阿祇劫に一切の善本切徳を積集し一切智慧が無礙に具足することをいふて居る點から見れば明にこれ後世いふ報身を考へて居ることが判る。既に因行に報はれて一切の功徳と智慧との完全具足の方面で佛陀を見るから(1)以下の勝徳が説かれ得るのである。而もかゝる佛陀を特に地上の大菩薩の所見となすから、これ即ち開真合應の三身説でいふ他受用報身を主としていふて居るものである。従つて同時に勝應身である。然るに智慧を以て佛陀となす點からいへば、この考の中にはどうしても自受用報身を認めて居る點がなければならぬと思はるゝ。大智度論に於ては佛陀と一切智とを離るべからざるもの、若しくは佛陀の本質を一切智となす説は殆ど證文を擧ぐる要のないものであるが、これは如何なる菩薩の智慧よりも優つたものであつて、従つて菩薩の窺ひ得ざるものであるから、そこに唯佛與佛の境界たる自受用法樂の身が考へられて居らぬばならぬし、また考へられて居ることは否定せられないであらう。(四)の最後も恐らく此點を含むで居ることを表はして居るであらう。故に龍樹のいふ法身は、前掲の論文から判する以上、後世いふ報身であつて、而も自受用報身と他受用報身たる勝應身とを含むものであるといはねばならぬ

と信ずる。決して徒に法身の名に捉へられて開眞合應の三身説の法身なるかの如く考へてはならぬこといふまでもない。然し又考へて見ると、既に之を特に法身と呼ぶとすれば必ず一方には此中に理としての佛陀の考を含むで居らねばならぬと思ふ。然らざれば法身又は法性身若しくは法性生身の名の出づる所以がないからである。之を含むとしていへば開應合眞の三身説より見ても法身と名づくる點に不都合はないことになる。若し然りとすればこの法身は前にいふた法化又は法應の二身説の(一)の法身に該當するものになるであらう。

他受用報身は同時に勝應身であつて、たゞそのみで見れば純粹に應身たる性質のものである。之を見聞し得るものは地上の菩薩であるから、其現する形像も萬徳圓滿であるが、然し不息の度生といふ點からいへば地前の菩薩及び二乘凡夫又は衆生に對する應現の形身がなければならぬ。(四)に於て法性身が一々の毛孔から化佛を出し、其化佛が又化佛を出し、衆生は其機根に應じて佛を見るに優劣があるといふて居るが、若し之を佛の方でいへば衆生に應じて優劣を現することになるであらうから、この中には(三)にいふ隨衆生優劣現化佛又は隨衆生現身佛が含まれ得ることにならねばならぬと思はるゝ。既に法性身が化佛を現出し更に化佛が現化せられて衆生の見によつて優劣があるとするれば、明に勝應身と區別せられて考へられて居るのであるから、どうしてもそこに劣應身的のものが認められて居ると見ねばならぬ理である。且つ、衆生といへば一般には人趣に限るべきでな

いから、たとひこゝには異趣のことが明言せられて居ないにしても、異趣の衆生に應現化相する身を排外することは出来ないであらう。大智度論の諸所に異類の化身の佛によつて現せらるゝことは説かれて居る。故に化身を劣應身異類身を含めたものと見れば地前の菩薩及び二乗、即ち三乘の人と凡夫異趣の衆生とに感見せしむるものとなつて、まさしく法化又は法應の二身説中の(一)の化身に該當するものである。猶一つ此點で當然問題とならねばならぬものはかゝる化身と法身生身といふ生身との關係又は區別についてである。これに關しては重要な方面との交渉が考へられねばならぬが、その大體は後に論ずることにしやう。

進むで龍樹の學說全體を考へて見るに其最重要視せらるゝ中心根本は一切皆空とか諸法實相とかいはるゝものであるから、これが佛身説と關係して來ない如きことは、法身説一般の概念からいふても、到底あり得ることでないし、龍樹が單に智慧と功德との方面のみから佛陀を見て居るとは考へられない。此點から見て行くと中論に如來の自性は即ち世間の自性であるとし、世間と涅槃と何等區別なきを論じ、之を諸法實相とし空無相として戲論を絶するから戲論に捉はるゝものは如來の法身を見ることが出来ないといふ如く、法身としては之を諸法實相となす考の存することは明である。これ等は凡て大智度論にも説かれて居るが、猶論中に下の如きものが存する。

(五) 須菩提觀諸法空是爲見佛法身、得眞供養供養中最、非以致敬生身爲供養也。(往一・七〇左)

(六)有二種道、一者令衆生修福道、二者慧道、福德故說三十二相、慧道故說無相、爲生身故說三

十二相、爲法身故說無相。(往二・四八右)

(七)供養化佛眞佛其福不異、何以故、佛得諸法實相故、供養福無盡、化佛亦不離實相故、若供養

者心能不異其福亦等。(往五・一八左)

(八)佛有二種身、一者法身、二者色身、法身是眞佛、色身爲世諦故有、佛法身相上種々因緣說諸

法實相、是諸法實相亦無來無去、是故說諸佛無所從來、亦無所去。(往五・九八右)

(九)見法身者是爲見佛、法身者不可得空、不可得空者諸因緣邊生、法無有自性。(往三・五〇右)

(十)一切法從和合生、無自性故、無有定法、名爲佛。(往四・四右)

(十一)所謂諸法如不動相、諸法如即是佛。問曰、何等是諸法如、答曰、諸法實相、所謂性空無所得空等諸法門。……………又佛常寂滅無戲論相、若人分別戲論常寂滅事、是人亦墮邪見、離

是有無二邊處中道、即是諸法實相、諸法實相即是佛、何以故得是諸法實相名爲得佛。復次、

色等法如相即是佛、色等法性空是如相、諸佛如亦性空、以是故不來不去不生不滅法性實際空無染寂滅、虛空性亦如、無來無去如、乃至虛空性如佛如、是如一無二無三等別異。(往五・九

七左)

これ等の論文によれば法身は諸法空であり無相であり諸法實相であり不可得空であり無自性であ

となすから、世間及び涅槃と區別なしといはるゝものと同意である。(七)に於ては特に諸法實相を得ると言顯はして居るから如何にも智慧としての佛陀を考へて居るかの如くであり、従つて佛陀と諸法實相とを各別に見て居るとも見ゆるが、然しそれは單に言顯はし方の關する所のみであつて實際に於てそうでないことは(十)の諸法實相を得るが故に名づけて佛を得となすとある所から明に確め得らるゝ。(八)の説き方もかゝる意味で解すべきである。かく既に法身を單に佛ともいふから、其點で見れば(十)は凡てを纏めてよく明にして居るものなることが判る。龍樹あたりの説から見れば、元來法身といはるゝのはどうしても一切法とか諸法實相とかを直に佛陀と見る點で名づけらるゝことに解釋せられねばならぬものであるから、法身を以て諸法實相なりといふのは寧ろ當然であると考へらるゝ。此意味で法身に眞佛眞身法性身の異名が附せらるゝことになるのであらうが、(五)以下の論文には法性身の名がなくて却つて(四)以前の報身に當る佛身を説く場合に顯はれて居る。然し特に生の文字を附して法性生身となすものを見ると、此名が報身を示すには適合して居るから、法性身は恐らく本來法性生身といふべきを略稱して居るものと解するのがよいであらうと思ふ。この法性生身からいへば法性實際如を佛となす考の存することが推定せられ、それが即ち理佛であることになる。この理佛がそのまゝ眞佛眞身といはるゝ筈であるが、然し眞佛眞身は主として法性生身の化佛化身を現するに對していはれて居る。故に種々なる異名は命名の理論的根據なく雜然使用

せられて居る觀を免れぬと思はるゝが、ともかく理佛の考へられて居たことは名稱の方面からも推定せられ得るのである。

此の如き理佛としての法身の思想は般若法華の如き大乘經から得て來たものなることは右の論文(八)(四)の前後の文及び其他から明に知られ得るが、これを前の報身としての法身と合せて單に法身と呼ぶのであるから、歴史上の發達に當てゝいへば、大衆部系統の報身思想を完全にしたものになり、そしてこれで法化又は法應の二身説の(一)になるのである。従つて系統としては開應合眞の三身説の法身に屬すと見てよいであらう。歴史的にいへば予は開應合眞の法身思想の方が開眞合應の法身思想よりも古いものであると信ずる。但し法身思想其ものとしていへば後者の方が最後の又は純粹的なものである。

四

法身に對する生身については前引用論文の(一)に能度十方世界衆生、受諸罪報者是生身佛、生身佛次第説法如人法とあるが、これは人趣に生じた佛陀についていふのであるから、其點で父母生身と稱せらるゝのである。(六)にも爲生身故説三十二相とし、又此文に續いて欲引導福德因緣衆生故用三十二相身ともあるから、同じく人趣の佛陀である。此意味のものは猶下の如くもいはるゝ。

(三)佛有二種身、一者法性生身、二者隨世間身、世間身眷屬如先説(即ち釋尊の在家時の内眷屬

苦行時成道後の内眷屬大眷屬をいふ)、法性生身者有無量無數阿僧祇一生補處菩薩侍從。(往

二・七二右)

(三)生身佛把艸樹下、法性生身佛以天衣爲座、或勝天衣。(往二・七七左)

(四)佛有二種身、法身生身、於二身中法身爲大、法身大所益多故上來廣説、今經欲訖故生身義應

當説、是故今説(即ち十力四無所畏四無礙智十八不共法三十二相八十隨形好五百陀羅尼門を指す)。(往五・四六左)

(五)佛身二種、一神通變化身、二者父母生身、父母生身受入法故不如天、是故應如人法問訊。(往一・六六右)

これ等の論文で見れば、これ等のみの上でも生身は釋迦牟尼佛を指すものなることは明であるが、更に之をこれ等論文の前後に照合するも此點については疑ない。故に父母生身たる生身佛は全く釋尊を指していふのである。然しこの釋尊が如何なる人なるかについては猶考ふべきである。既に衆生を度するが爲に人法の如くに生を受けた身であつて而も三十二相八十隨形好を具足し十力四無所畏四無礙智十八不共佛法を完備して居るとせらるゝから、實際に於ては決して歴史的釋尊たるを得ざるものである。上座部系統から有部となつて成立した小乗佛教でも釋尊を生身となすが、これすら決して歴史上の釋尊を其儘指すものでなくして四階成道中の第三階第四階を指すから概念上の釋

尊である。眞の歴史上の釋尊ならば三十二相すら具足して居る如きことはないものであり、佛教の歴史上曾て歴史的の釋尊其儘が表はされたことはなかつた程であるから、龍樹の時代などに於て龍樹の見る釋尊が歴史的の人其儘である如きことは全くあり得べからざることである。上座部から有部に至つた系統で生身となすものは、大衆部系統でいふ化身と大體は同一なものになる理であるが、龍樹は歴史的關係から見てこの何れを受けたかといへば、結局兩者を含めて居ることになるのではあらうが、主としては有部即ち小乗佛教系統の生身を受けたものといへるであらう。小乗佛教では生身は肉身であり實際の身體と解せむとするのであるが、龍樹でいへばかく解するにしてもそれすら方便示現の身に過ぎないものである。従つて生身が因行に報はれたものとなすも、それも方便説であつて、全くこれ衆生導引の爲の身となすのである。大智度論中に聲聞法中、佛以方便力故現受人法、有生老病寒熱飢渴等（往二・三・八右）といふて、小乗佛教で説くものは全く方便身で、此方便身の上で菩提樹下降魔成道をしたことにして以て人をして之に習ふて進修せしめ、又燃燈佛の下で無生法忍を得て以來全く煩惱を斷盡して居ると説いて諸菩薩を歡喜せしむる方便説をなすことを續いて説いて居るのは其證である。既に方便の示現であるから、生身の釋尊としては或は他人より誹謗せらるゝとか自ら身苦を受くるとか心痛を惱むとか又は苦行難修を勵むとか種々不完全のことがある筈である。龍樹は之を九種に纏め、凡てこれを宿業の報となすものとして九罪報と呼んで居

る。この九罪報を凡て父母生身の憐愍未來世衆生故、現方便受諸罪報と解すること(一)の論文のいふ所である。然し此の如く考へるとすれば、この生身に對する法身ですら同じく對機應現のものと思ねばならぬ理となるが、(一)から(四)にいふ法身もまさしく對機導引の爲の身となつて居るのである。

(六)の論文は元來は問曰、十方諸佛及三世諸法皆無相相、今何以故説三十二相、一相尙不實何況三十二相に答へたものであつて、全く世諦の故に生身を説き三十二相を説くのであり、第一義の故に法身を説き無相を説くのであるとし、其他種々に之を説いて居る。第一義諦の故に法身無相を説くとすれば、これが既に究竟的のもので、従つて法身は方便的のものでない如く見ゆるが、龍樹のいふ二諦は所謂言教の二諦であつて理境の二諦でないから、第一義諦と雖、世諦と同じく、三論宗のいふ用正に屬して體正に屬するものでない。故に法身無相と説くは用方便で、教化の手段である。従つて佛陀其ものとしては無相の法性實相のみであるべきで、之を用正と相對していふから體正と呼ぶことになるものの實際に於ては體と用とを絶した不可得空である。然し今は用正差別門でいふのであるから、現はれた上の法身生身を見て論するのである。かくしてその生身といふは方便身でも釋尊を指したものであるとすると、茲に又問題の起ることは、前に引用した論文十五種の中に法身を一方として之に對するものとしては生身であることもあり、又化身であることもあつて、共に二身とせられ、特に(五)に於て神通變化身と父母生身とを二身となして居る爲めに、此生身と化身との

區別及び關係が明確でない點である。

化佛化身は(四)から明に知らるゝ如く法性身の化作する所である。故に化佛化身は神通變化身の意味なること疑ない。従つて凡てこれ衆生濟度の爲に現する身であつて、其點からいへば實際上天人間并に三惡趣の身を現すべきで(往一・六〇左參照)、決して或趣のみと限り又は人類身のみを現すとはいへない理である。(四)の最後にては根本眞佛には何等の差別優劣はないとせらるゝが、既に隨衆生優劣現化佛である以上、衆生から見れば差別もあり優劣も現はれねばならぬから、佛は種々の身種々の名號種々の生處種々の方便もて現すといはるゝに至ること(一)のいふ如くである。故に又化身も凡て方便身の一種に外ならないといはねばならぬ。然らばこの化身と方便身たる生身の釋尊とは同一なりや如何が論究せられねばならぬ(二)の論文は佛身を眞身と化身との二種となして、眞身については詳説するが化身については明説せず、而も直に引續いて釋迦牟尼佛は王宮に身を受け現に人法を受けて寒熱飢渴睡眠あり諸の誹謗老病死等を受け居るも内心の智慧神徳は眞佛の正覺と異なることなく衆生の所願を凡て満たさむと欲すれば悉く満たし得るのであるが、衆生は今皆苦を脱して居らぬから先づ涅槃常樂を以て化益するのであると述べて居る。此文を前に引用した文(往二・三八右)と比較すると釋迦牟尼佛を方便身となす意味で、九罪報を説くのと同趣意なることは疑ないと同時に眞身に對する化身として釋迦牟尼佛を配して居るのであると解せらるゝと思ふ。然らば此

點では釋迦牟尼佛は化身でもあり生身でもあり、合せて方便身でもあるといへる。但し化身は理論上人趣に限るのではないが、今は釋尊の上でいふから人趣の示現でいふのである。即ち實際は生身は狭く化身は廣いのであるが、生身と同範圍だけを指していふのである。猶かゝる點では分段身に對する變易身を考へて見ねばならぬであらうが、今はそれにまでは立入らない。

右の如くに生身と化身とを解して釋尊の上でいへば同じことになるとすると、(五)に於て特に生身化身を二種の佛身となすのと調和しないことになる。然しこの兩名についてはその命名の根據を考ふべきであらう。生身は、法身と共に、理としての法身の顯現であり、化身は法身の所化であり、

又生身の所化であるものである。此區別も一應は認められ得るものであると思ふが、更に生身は父母所生の人類身を取つた點で呼ぶものであつて、其根據は肉身の上にあると考へらるゝし、化身は所化の身其もの又はその身が人趣的か他の五趣的のものかを重く見るのでなくして、今は法性身の化作したものととして化作する基の方に根據を有するものである。勿論生身と雖一步進みて考ふれば方便身化身なることは直に明となるが、たゞ今は父母所生の肉身としての方面を重く見ての名であり、化身も此場合生身と異らないことが直に判明するが、元來は何れの趣の上と制限せらるゝものでないから、化作の點を見て呼ぶものである。故に神通變化身と父母生身とを特に二身となしたのとは同一方便身を見方の相違から異り名づけらるゝ點でいふたのであつて、他の二身となすものと同

一意味でない。他の二身の場合は生身化身の何れかを取つて法身と對せしめたのである。多少嚴密にいへば化身といふ際は眞身と對せしむるがよいと思はる。然し以上の點を明記し居れば生身父母生身化身佛隨衆生優劣現化佛隨世間身色身の名稱は凡て了解し得らる。

更に考ふべきは、以上の如く解すると、釋迦牟尼佛は生身化身であつて其他ではないとのみならずかどうかについてである。大智度論には釋迦文佛亦是法性生身分無有異體（往二・七九右）の明文があり、内心の智慧神徳は眞佛の正覺と異なることなく衆生の所願を凡て満たすといはれて居り、又大品般若の説者たる佛陀を解釋する場合には凡てこれを報身としての法性身として凡ての智慧功德神通威力を完具して居るとせられて居る。故に之を（一）から見ても其他から見ても釋尊が法性身とも考へられて居ることは明である。然らば釋尊は法性身でもあり生身化身でもあつて、所謂法生二身の區別は、全くこゝに没却せらるゝことになるとも見ゆる。此點は如何に見るべきであるか。これには一般に佛陀觀又は佛身論の起原について考察する要があらう。佛身論は元來歴史上の若しくは傳説上の一釋尊に關する解釋であるから、如何なる場合にも二身とか三身とかの別體の佛陀が認めらるゝものではないものである。釋尊に對する解釋上種々なる本質の佛陀が概念上いはるゝことになつたに過ぎぬから、單に理の佛陀智の佛陀示現の佛陀として考へて居る場合にはもと／＼區別的に見ていふのである爲に錯雜の起る所以はないが、それを凡てもとの一釋尊の上に持來つていふ

時にはそこに交錯的な點の表はるゝことは殆ど無理のないことであると思はるゝ。故に釋迦牟尼佛が法性生身分とも生身とも化身ともいはるゝのである。

以上論じた如く龍樹の法身生身の二身説は細かに分けていへば法身中には後世いふ法報二身が含まれ、而も報身が表面的には居ることが多く、生身は化身であり生身は實際上應身に當ることが多いが、然し化身が理論上異類身を排外するを得ぬから、生身に應身化身が含まると見ねばならぬものである。かくして前にいふた法化又は法應の二身説の(一)に當るものといふべきであると信ずる。

最後に龍樹の學説に於ける二身説は差別的に見た一應の説であつて、究極からいへば佛は假名にして無のものであり、佛身は不定にして因縁生のものに過ぎぬとなすものは常に明記せられて居らねばならぬといふことを附記したい。(一五・三・二〇)

救濟教と解脱教

手 島 文 倉

一

救濟(Heil)と解脱(Erlösung, Selbsterlösung)とは普通一般に混同されてゐるやうであるが、善く考へて見ると種々な相違點があらねばならぬと思ふ。我々は先づ兩者の相異なる主な特徴を次の數項について考究することにする。

第一は救濟又は解脱を求めとんする動機について見るに、救濟とは主に個人的な現實の苦痛を到底堪へ難い所以を以て救つて貰ひ度いと希ふ動機から發生することであるが、之に反し、解脱とは主に社會的な傳習拘束等から脱し度いと欲する動機から起つて來るやうである。勿論宗教的の意味では常に現實的な掣肘拘束のみならず、過去未來に亘る業力及びその具體化たる輪廻轉生等の必然からも脱し度いと求める念が解脱へ志す動機となること言ふ迄もない。傳習拘束の激烈な民族又はその時代の人々が盛んに解放を絶叫し、社會的組織の薄弱な民族又はその時代の人々が人生の悲哀苦痛に眼醒めた結果救濟の祈りを奉げると言つた風の實例は古來の史上に乏しくない。此の點が動

機としての著しい相違點であらうと思ふ。

第二は救濟又は解脱を求めんとする方法について考へると、前者は多分に他力的分子が活動してゐるが後者は多量に自力的要素が働いてゐるやうである。自力他力は適當な範疇ではないが、善く用ゐられるから之を藉りて説明する。自力とは自分が自分を解脱せしめやうと努力する方法を言ひ、他力とは自分が自らを救はんとする力の不充分なることに反省して偉大な救主の救濟力に依頼せんと訴ふる念を指す。同じ佛陀を念ずるにしても自力の念佛は自力の解脱を可能ならしめた佛陀の善導好意に對する感謝の念佛であるが、之に反し、他力の念佛は救主の救濟に絶待信頼の念を詮はす祈禱の念佛である。滔々たる濁流に押し流されてゐる者が身の危険と力の及ばざるとを知りつゝ陸に向つて懸命の救濟を叫び求める。其の時に偉大な救主が方便して彼を濁流から救ひ揚げれば彼は他力に依て救濟されたことになる。けれども斯る場合必らずしも陸に向つて救濟を叫ばなくとも危険を脱する方法はある。流れを離れずとも流れの裡に在り乍ら自力を以て危難を解脱することが出来る。水觀三昧を行じ水性を如實に觀察し、水と我と本來是れ同一體なるに徹見し了れば水に在り乍ら水を超越すること可能である。「我れ我が身を水より陸に揚ぐるを得ず、大水に漂はされつゝ諦理を悟りき」といふアツジュナ長老(Ajunnathera)の解脱觀は這の消息を漏らしたものである。他力の救濟は易行に似て易行に非ず、自力の救濟は難行に似て難行に非ず。兩者何れもその理想と之

に到達すべき方法とに於て長短參差せるを見ねばならぬ。

第三には兩者の性質を比較して見よう。廣く宗教學の見地から俯瞰すれば、總ての宗教を理想教と方便教とに岐つことが出来る。理想教といふのは人生究竟の理想を單刀直入に顯はす教へであり、方便教といふのは最後の理想といふよりも之に到達する必然的方便の方を力説する教へである。勿論如何なる宗教でも自ら教説する所が單に理想への方便に過ぎないと卑下するものは鮮い。が然し一層高い見地から、否寧ろ局外の見地から評すると一は理想を説く宗教で、他は之に到る方便を重視する主義であると看做すことが出来る。解脱教は理想教であり、救濟教は方便教である。何故かと言ふに、蓋しカントが實踐理性について考へた完成善(Bonum Consummatum)と最上善(Bonum Supremum)との關係からもその妥當であることが首肯されようと思ふ。完成善とは完全なる徳に酬いる福の意味であるから祈禱の性質上當然要求さるべき所で、何處までも個性を尊重する救濟教の差別觀が此から生れる。然し最上善とは意志と道徳律との完全なる一致を指す意味であるから、個性没却を尊重する解脱教の平等觀が茲から流れ出る。そこで人間心靈の最後の要求が一元論になくはならぬ事實から反省すると、何うしても平等觀の宗教が理想教であり、差別觀の宗教が方便教であると考へなくてはならない。宗教は思索の域を超越した體驗である。體驗は即ち實行を意味する。我々の實行上當然要求すべき所の最上善と完成善との關係上、茲に解脱教と救濟教とが

現はれねばならないことは論を俟たぬが、救濟教が何故方便教であり、解脱教が何故理想教であるかについては、一元論的要求といふ外に、尙ほ次に述べるやうな種々の性質が兩者の間に區別せられ得るからである。

第四として尙ほ兩者の性質上區別せらるべき點は、解脱教が主として即身成佛主義であるに反し、救濟教は主として往生淨土主義であると看做さるべき點である。詞は佛教的嗅味を脱しないが、簡明な術語が見附からないから少時借用する。前者は時間的の修養期を論せず、修養の如何に依て我々の肉體その儘で超人的の理想體と成れる主義であるが、後者は救主の他力を信頼し之に祈り求むる結果、斯の人生を終つた死後、救主の悲方に依て他の天界淨土に往生し、此に初めて高等な享樂生活を營むことが出来ると見做す主義である。

第五として尙ほ今一つ性質上の區別が認められる。それは前段第四の相違と最も密接に聯關した問題であるが、救濟教は天界往生の後も救濟主と被救者との相互の個性を失ふことがないと説くに對し、解脱教は理想に到達した境涯に於ては一切の現象的差別を超越した、生佛一如梵我同體と言つたやうな超人的理想體と我とが完全に融合統一されるものと説く點である。無我に徹底して大我となり、個性を没却することに依て絶大無限永久不滅の一大個性を得んとするのが解脱教の理想であるが、何處までも小さき汚れたる我が、絶大清淨な限り無き慈愛の源泉たる救主の膝下に呼び寄

せられて天人生活の享樂を得さして貰ふといふのが救濟教の目的に外ならぬ。

第六は内容又は屬性といふべき點から區別する。解脱に到達した我は何處までも活動的であり、能動的であるが、救濟された我は何處までも所動的であり、享樂的である。前者を積極的と評すれば後者を消極的と言つて宜からう。

第七も似たやうな説明に歸するが、解脱は完全なる自由であるけれども、救濟は限られたる制限的自由であると見るべき點である。完全なる自由とは差別を超越した平等體にのみ存し得るもので、活動靜止、進退往來、隱顯出沒、ものとして意のまゝにならざるはない、その思ふ所行ふ所、悉く是れ法と相應し、眞に無礙自在の状態にある最上善の風光を指す。限られたる自由とは教主に依て被救者に與へられた範圍の自由で、天國に生れたる人即ち天人の生活内容は斯る屬性を持つたものに外ならぬ。乃ち徳に酬いる福であるからその享樂の消長盛衰は蓋し免れ難き運命で、完成善の要求と相關する所以此に存する譯である。

要するにその大體から論究すれば救濟と解脱とは右のやうな相違點が発見されるのであるから、随つて之を主義とする救濟教(Hells-religion)と解脱教(Erlösungs-religion)とは截然區別されねばならぬ。先づ此の根本的相違を念頭に置いて、さて果して兩者の區別が何處まで徹底的に推し進めらるべきであらうかを考へて見たいのが本稿の趣意である。

救濟教は救主の慈悲に對して訴へ祈る宗教であることは前に言つた。その好例は基督教に見られる。聖書は教へて言く、

「汝祈る時は偽善者の如くする勿れ。彼等は人に見られんが爲めに會堂や街衢の隅に立ちて祈ることを好む。我誠に爾曹に告げん、彼等は既にその報賞を得たり。汝祈る時は嚴密なる室にいり戸を閉ぢて隱微たるに在す爾の父に祈れ。然らば隱微たるに鑿たまふ爾の父は明顯に報いたまふべし。爾曹祈る時は異邦人の如く重複語を言ふなかれ。彼等は言おほきを以て聽かれんご意へり。是故に彼等に效ふこと勿れ。爾曹の父は求はざる先に其需用物を知りたまへばなり。然れば爾曹かく祈るべし、——天に在はす我儕の父よ願くは爾名を尊崇させ給へ、爾國を臨らせ給へ、爾旨の天に成るごごとく地にも成らせ給へ、我儕の日用の糧を今日も與へたまへ。我儕に負債ある者を我儕がゆるす如く我儕の負債をも免し給へ、我儕を試探に遇はせず、惡より拯ひ出し給へ、國と權と榮は窮りなく爾の有なればなり、——アメン」〔馬太傳第六章五—十三〕

と。斯うした祈禱が何故可能であるかといふと、

「夫天の父は其日を善者にも惡者にも照し、雨を義き者にも義からざる者にも降らせ給へり」〔同、五章四十六〕

と言ふ神の平等な慈愛が信せられてゐるからである。而して又、

「求めよ然らば與へられ、尋ねよ然らばあひ、門を叩けよ然らば開かる、ことを得ん。蓋すべて求める者はえ、尋ねる者はあひ、門を叩く者は開かる可ければなり。爾曹のうち誰か其子パンを求めんに石を予へんや、また魚を求めんに蛇を予へんや。然れば爾曹惡き者ながら善賜を其子に與ふるを知る、まして天に在す爾曹の父は求める者に善物を予へざらん乎。是故に凡て人に爲られんと欲ふことは爾曹また人にも其ごごとく爲よ。是律法と預言者なる也。窄き門より入れよ。沈淪に至る路は濶くその

門は大なり、此より入るもの多し。命に至る路は窄くその門は小し、其路を得るもの少なりまれば（同、七章七一―七十四）

といふ希願が是認されてゐるからである。

一體救済教には祈禱が附きものである。絶大な偉力に對して自分の微力を反照するとき、救ひを叫び求むるは人情自然のことである。然し祈禱といふは抑々怎んなことであらうか。普通には自分の要求を教主に投げかけ、彼より満足を強取せんとすることのやうに考へられてゐるが、祈禱は決して教主への強請でなく、祈禱者が救済を受けんとする心備へでなくてはならぬ。單なる物乞ひや自己反省でなく、心靈の到達し得る最高の經驗として味ひ、觀念の神を現實に躍動せしめ、親しく之と接し之と語り、何處までも我々の要求に應答することを確信して神人の感應道交を求むるのが祈禱の眞意でなくてはならぬ。そこで崇敬や讚美や渴仰は祈禱の用意として現はれ、哀訴や請願は祈禱の内容となる。廣意の祈禱は此等の全部を包括したものである。之に反し解脱の感謝は時に消極的な歸命や懺悔と現はれるかと思ふと、時に又積極的な讚嘆や感謝となることもあるといふ風に、極めて自由な形式を取つてゐる。故に茲にも一應の區別が認められる譯である。

然し神の救済が如何に絶大であつても被救者が毫も之を關知しなかつたならば救済はあれども無きに等しいではないか。既に救済の絶大なるを知つた以上は、若し自ら反省し未だ足らざるものあるを發見するに於ては哀訴祈禱となり、その足れるを見出すに於ては歡喜雀躍の餘り感謝の歸命讚

嘆とならざるを得まい。祈禱の要求一分満足を得れば一分の感謝現はれ、感謝は纏て次の祈願の用意となる、——而も不完全な人間の生活では到底最高の満足を表はす感謝の容易に得らるべくもない限り、祈禱と感謝とは互に相交絡するものであること、我々の日常經驗する事實ではないか。此の邊から救済と解脱とを區別せんとするも聊か不充分の憾を免れまいと思ふ。

三

解脱教の好例たるものは實に佛教であらう。そのうちでも原始佛教や阿毘達磨佛教は特に解脱への道を重視する傾向あるに對し、總じて大乘佛教は解脱の果を特に重視する風潮がある。中には大乘佛教の一部の如き、阿彌陀佛の他力往生本願を説く救済教さへある。斯やうに若干の區別や除外例がない譯ではないが、それでも佛教は全體として解脱教であるとの事實を否定することにはならない。

五十有五年の間我身に塵泥を塗り、月一回の食を喫し、鬚髮を抜きたりき。一脚にて立ち、臥牀を用ゐず、若くは乾きたる糞を喰ひ、または充てられたる施食をも受けざりき。我惡趣に導くべき斯る多くの苦行を修し、大水に漂はされて遂に佛陀に歸依し奉りぬ。我が歸依を見よ、法の善き實よ、我三明に通達し佛陀の教へを成就せり。

とは佛弟子チャンプカ長老(Jambuka)の告白であるが、如何に專念努力主義の苦行者がその鐵の如き鞏固な意志を佛道に轉じた時、忽ち解脱の大道を贏ち得たか、よく想はれるではないか。中には、「我出家してより未だ一年に滿たず、法の善き性を見よ、我既に三明に達し佛陀の教へを成就せり」

と叫ぶ佛子スガンダ長老(*Sugantha*)の如きがあるかと思へば、

我出家してより二十五年、一彈指の頃も心の寂靜を得ざりき。心一擲なることを得ず、食欲のために箸められて腕を拒し泣きつゝ、精舎より出で行きぬ。我刀を持ち來らんか、我生きて何の要かある、我が如きものは戒を放棄して如何が死に就くべきと煩悶しぬ。我その時剃刀を取りて座牀に著き、己が脈管を断たんが爲めに剃刀を抜きぬ。其より忽ち我に正しき思惟起り、患難現はれ厭嫌の情發しぬ。斯くて我が心は遂に解脱せり。法の善き實を見よ。我三明に達達し佛陀の教へを成就せり

と舌端火を吐く如き勇猛精進の回顧を録したサツバダーサ長老(*Sappadasa*)の偈がある。何れにしても佛陀の説き示された四聖諦を如實に觀察修養し、苦心努力の結果佛道を達得したといふ自力解脱の一面を物語つてゐないものはない。彼等が慘憺たる修行の後「我三明に通達し佛陀の教へを成就せり」(*Tisso vijja anuppatta, ketañ buddhassa sasanam*)と歡喜に満ちた凱歌を奏するに至つたことは、一面佛徳の偉大なるを詮はすと共にその法門の善導へ感謝するの至情を頌した衷心の叫びである。

佛陀は解脱の先覺者として自分と同じ解脱の妙果に到達すべき修行の方法を説き示される。佛弟子は純な心で之を聽受し拜戴し、拳拳服膺して指示の如く精進力行する。斯くて最後の大解脱に到達し、完全な大自由者となつて、此の妙果を獲得するに與つて力ある三寶に對し、止み難き報恩謝徳の感謝的讚嘆を心から叫び出す。之が先づ解脱教の一般特徴である。彼の基督の山上垂訓にも譬へつべき佛陀成道後の鹿野苑に於ける最初の説法について見ると、解脱教の特徴は最もよく判る。

止丘等よ、此の四聖諦に於て斯の如く我が三轉十二方の如實智見清淨となりたるより、我は人天覺梵を併せたる世界、沙門婆羅門人天を併せたる集會の中にて無上の正覺を成就せりと自稱せり。而して我、我が心解脱は必定なり、之は最後の生なり、今や我に再生あるなしとの智と見とを得たり。……世尊の法輪を轉じたまふや、地居の諸天は皆聲を揚げて、斯く世尊は婆羅奈斯城仙人墮處の鹿野苑に於て無上の法輪を轉じたまへり、是れ沙門婆羅門天覺梵、世間の何人も覆すこと能はざる所なりと叫びぬ。……それより法を見法に達し、法を知り法に熟し、疑を超え惑を去り、無畏を獲、師の教に於て他人に縁ることなき具壽阿若憍陳如は世尊に白して、尊師願くば世尊の傍に於て出家を得受戒を得んことを乞へり。世尊は之に應じて、來れ比丘、法は善く説かれたり、善く苦際を盡さんが爲めに清淨梵行を修せよと宣へり(Mahivagga)

斯うまで堂々と開示された佛陀の法門は如何に佛弟子輩の眼に映じたか。或る長老(Kankhaveliya)は「如來の此の智慧を見よ、中夜に點されたる灯の如し。來る者疑ひを除く。彼は光を與へ眼を與ふる大師なり」と讚嘆し、他の一人(Cūḍagavoccha)は「佛陀の説き示されし法門を喜ぶこと多きものは道と寂靜と諸行の寂滅と安樂とを得ん」と讚してゐる。又此の法門に依て最後の理想を得た風光を頌して、或者(Abhaya)は「日の親なる佛陀の善く説きたまひたる言教を聞きて、我は微妙の法を證すること猶ほ箭を以て毫端に中つるが如くなりき」と述べ、或者(Meghina)は「有らゆる法門に熟通せる大雄氏は我が爲めに教へを垂れたまひ、我はその法を聞き樂しみてその傍に住しぬ。かくて三明に達し佛陀の教へを成就せり」と感謝し、「我勝一切智者の説きたまひし大味ある大法門を聞き、不滅に到らんが爲めに道を行ひぬ、彼はげに安隱の道に熟達せし人なりき」と述懐する者

(Channa)あるかと思へば、「我正しく思惟せざりしよりして莊飾を専らとしき、輕浮にして動き易く、貪欲のために惱まされき、善巧方便の日の親なる覺者に憑りて正しく修行し我心を生有より拔き去りぬ」と佛陀に謝する長老(Nanda)もある。殊にミガチャラ長老(Migajala)の勝法讚嘆佛恩報謝の詩の如きは最もよく解脱者の風光を表はしてゐると思はれる。曰く、

具眼の佛陀日種姓は有らゆる結縛を超え、有らゆる輪廻轉生を滅する法門を巧みに説き示したまへり。涅槃に導き彼岸に渡して愛欲の根本を枯らす、この法門は毒根と屠舎とを壊ちて涅槃を成せしめたり。無智の根本を破るに業の機械を除き、諸想を執持するに智慧の金剛を投するなり。受を知悉せしめ取を離脱せしめ、智慧を以て生有を觀ること猶ほ火坑を觀るが如し。大味あり深遠にして老死を遮止する、かの尊き八支聖道は安泰にして苦惱を息止す。業を業と知り、果を果と知り、縁起の法を如實に觀照し大安隱地に往く、善人の終りや必らず可なり

と。此の勢を以て一代を風靡した佛陀の威光は非常なものであつて、「日は晝照り月は夜輝く、武装せる刹帝利は光り禪思ある婆羅門は光る。されど佛陀は其の威光を以て總て晝夜に耀々たり」(Dhammapada, 387)とまで讚嘆された程である。

所で斯うした解脱教には救濟教の要素は皆無であらうかといふに左うでもない。佛陀の理想は現身即佛主義の解脱にあつたけれども一般の民間信仰に對しては尙ほ之を導くに善業修得天界往生の教へを以てすることを忘れなかつた。在家人への戒律では往生天界の勝因たることを教へ、一長老(Khaddasumana)の述懐には「一本の花を喜捨して八億年の間諸天の中に往來し、餘福によりて寂滅

に歸したり」とある如く、解脱の理想に達するまでには往生の方便をも混合して説かれてゐる。縱令救濟主の慈悲に依て往生し得るのでなく、自力の修善植福に依て相應の天界に轉生するといふのではあつても、解脱教に往生を説くは尙ほ救濟教的要素を混合してゐると看做さねばならぬ。況んや一分の解脱には一分の感謝と俱に、之が反射的に刺戟して更に容易に理想を逮得するやう祈願せんとする意味の歸命三寶を伴ふに於てをや、此の點からも兩者の截然たる區別は困難であると評せざるなるまい。要するに救濟も解脱も自分の修養如何によつて進むべき境涯が種々に展開することには何等の相違がないのであるが、一は自力にのみ依て進み得ると考へ、他は他力にのみ依て救はれ得ると信する邊に相違が發見されるに過ぎない。

四

偕て斯う考へて來ると解脱教と救濟教とは極めて相接近した類似點の存することを見出すであらう。即ち解脱教にも他力的な祈禱の意義あり、救濟教にも自力的な感謝の意義がある。前者は解脱への進行中程にある者の心理を觀れば瞭かであり、後者は救濟へ引き入れられつゝある過渡の信者を觀察すれば明白となる。畢竟解脱とは覺者に依て説き示された法を信受し奉行し、その法と相應すべく努力し勤行した結果、法即ち眞理に依て救濟せられた状態を指すものに外ならないので、解脱は眞理の救濟なりと約言することが出来る。同様に救濟とは眞理を人格化した信仰對象に依て得

る解脱のことであると観なければならぬ。救済も純他力では意味をなさず、解脱も純自力には非るを以て、此等の點から綜合すると、救済は一種の解脱なり、解脱を一種の救済なりと稱することが出来る。原始佛教に於ても三寶尊念といふことがある。所謂念佛念法念僧である。此の三寶尊念の心理を味うと纏て解脱教中から救済教の現はれんとする傾向の伏在すべきことが知られる。念佛を高調すれば阿彌陀信仰の如き他力教となり、念法を高調すれば種々の慈悲救済を念願とする菩薩の思想となり、念僧を高調すれば多くの大徳高僧を崇拜する信仰となる。何となれば、三寶を念ずるといふことは唯單に忘れず憶念するといふことのみでなく、佛法僧に對する報恩謝徳の念を憶持すると同時に此等を尊崇し渴仰し、必要に際してはその加持保護を祈念し、之が救護を願請する意味をも持つてゐるからである。南無するとはその保護を依頼する意味である。隨つて歸命は祈禱哀願と彷彿たるものとなる。之を次第に發展せしめたのが阿彌陀の人格神を立てた救済教となつたと見れば、佛教内部のみの思想からしても充分説明し得られると思ふ。

五

之を廣く印度一般の思想史について見るに、印度の哲學宗教には著しい一の特色がある。その教説の形式千差萬別であるに拘らず、何れも皆人生最終の目的を以て涅槃解脱に在りとなす一事即ち之れである。所謂涅槃解脱は如何にして得られるか。一は信仰に依て之を得んとし、他は智識に依

て之に到達せんとする、此の二途を出でない。吠陀の詩人が神々の偉徳を讃して之に救助を哀願したるが如き即ち前者であり、優波尼沙土の思索家が梵我の研究に没頭して眞智を得るもの即ち解脱し、人はその智識に相應する世界を展開するとすが如き全く後者に屬する。尙ほ降つて吠檀多の學者にその好例を見附ければ、シャンカラ (Sankara) とラーマヌヂヤ (Ramanuja) との態度が善く此の兩途を表はしてゐると思ふ。兩人俱に唯一の人格神梵 (Brahman) を以て宇宙の根本たる原理と立て乍ら、シャンカラは何處までも差別の現象の妄見たることを主張し、眞智を以て梵と冥合する時は萬有悉く梵たることを知るといふ解脱教を説き、ラーマヌヂヤは差別の現象も皆是れ梵の自由意志に基く顯現ならざるは無いと肯定し、梵の偉徳を絶對に歸依し尊崇する信仰生活にのみ依て人は神の恩寵に與り解脱に到るべしとの救濟教を教へたのである。一は智を以て自ら天界を開拓せんとする自力教であり、他は信を以て救濟主の慈愛に漏れざらんことを之れ努むる他力教である。若し人格神を説くものは救濟教なりとすれば吠檀多是皆救濟教とならう。然し形式信仰を排して眞智に依る解脱を説く哲學的宗教はラーマヌヂヤの如き宗教的哲學よりも多分に解脱教の特徴を具備してゐると評せねばならぬ。

要するに我々が先に掲げた解脱と救濟との相違點七箇條は理想か方便かの一に括約して考へることが出来るのである。方便も理想に達する必然の方便であり、唯進無退の道である以上、之を理想

の前程と見て差支ない。理想も未だ之を完成せざる間は方便の域を彷徨してゐる者と觀て然るべきである。兩者は質を同じうし唯量の上より差別的名稱を用ゐらるゝに止り、寧ろ唇齒輔車の關係を以て共に人生最終の目的を達成すべく活用せねばならぬものと信ずる。人格神を説けば哲學的宗教と稱せられ、表象原理を立つれば宗教的哲學と呼ばれる。縱令差別的の名稱はあつても之を信受し實修し體驗し行く宗教徒自身に取つては一味でなくてはならぬ。故に理想教と方便教と言つても一は高等な宗教であり他は下等な宗教であるといふ意味ではない。便宜上斯る名稱を附し得るといふに止るから我々はその好む所に隨つて門を選ぶが宜い。何れの門から這入つても中央の殿堂には唯一の神しか置かれてゐない、何れの路から上つても眺める高嶺の月は一つである。隨處に主となれば立處皆真といふことを充分味つて見なければならぬ。——(大正一四・一一・二五)——

ツスン部落に兩乞の儀を見る

——南洋民族巡禮の一日——

宇野圓空

北緯六度の熱帯ではあるが、日出から間もない朝の海風はまたとなく爽かである。今日は八月十一日、三日前の夜おそく北ボルネオのサンダカンを出た S. S. の汽船ダアエル號は、クダツを経てボルネオの最北端タンジョンシムバンメンガイアウを廻り、昨日薄暮にこゝジェセルトンの埠頭に着いたのであつた。船が棧橋につながるなりタラップを上つて訪ねてくれたのが、この地在住の唯一の日本人である門田岩吉氏であつて、今日はその東道で此地方のツスン人部落を訪問する約束になつて居るのだ。

六時半に床を出て船室を飛び出すと、朝食もしないで寫眞機を肩にタラップを下りる。この邊の港にしては最も廣いそうしてセメントした棧橋から、例のトタン葺の税關のあたり、跣足のまゝのインド人の兵卒やサロンを巻いたマライ人のクリーや、喧かましい支那人の群に四五の白人も交へて、東西上下の風體をもみ合せた混雜は、早朝から南洋獨特の色を浮かばせてゐる。しかし東は崖、西

は海に近い廣やかな海岸道路を南へ五六町行つて市街に入ると、さすがに今も英領北ボルネオの官廳の大半を持つてゐる町だけに、殖民地ながら都らしい落つきも見える。驛前に出て門田氏の齒科治療所を訪ねる。

ヅスン人の生活を見る爲めには、ジュセルトンから鐵道によつて内部洲のテノムに入るのが本來であつて、少し奥深く進めばムルッ人の部落も見ることが出来たであらうが、そういつた本式の視察は船の碇泊時間が許さない。そこで私は汽車または自働車でせめて西海岸洲のババルかキナミスまで行き、附近のヅスン部落を訪問して、今日中に引返せないものかを門田氏にはかつて見た。ところがこゝの鐵道、それは英領蘭領を合せて日本全土のざつと二倍といふ廣いボルネオに唯一の鐵道であるが、テノムとエストンとへ合計百二十マイルの輕便鐵道に過ぎないので、薪を焚いて徐行する列車が毎日一度早朝にジュセルトンを發して、夕方こゝに引返して来るきり、とても急場の間に合はない。自働車はといふと鐵道のあるところは人も線路づたひに通行するのだから、別に道路といふものは造つてないといふ話。そこでこゝから自働車の通り得る唯一の路は、鐵道と反對に東北に向つてトアランまで二十餘マイルあるばかり、結局これを利用してヅスン部落に近いて見るより外途がないので、ともかく出かけて見ることにする。

下町ともいふべき市場の中心に、歐洲戰爭の戦死者紀念碑などしつらへた廣い四辻を前にした支

那人の店、食料品など亂雑にならべた片隅にうすきたない卓を置いたところで、門田氏と朝のコーヒをすゝる。往來に照りつける日光の反射がそろ／＼汗を誘ひかける頃に、命じておいた自働車が来た。廣くもない町をまづ西南にぬけて、マンガローグとニバの茂みで水も見えない町外れの海岸に出ると、北ボルネオ名物のバジャウ人が水上生活の小屋をつらねてゐる。サンダカンやシムボルナ邊に於けると同じく、漁夫魚賣が多いらしいが、窺いて置いては姿をかくす臆病な態度のうち、當年の海賊の裔である狡獪さも加はつて居るやうだ。それから先き、辛うじて車の通る道がマンガローグの沼の間を通つて、二三マイルしてタンジョンアルの崎に盡きてゐる。こゝには西海岸洲唯一の無線電信所があつて、アメリカ松のやうなアルの樹が高く列つた海岸は、珍らしく汀の白波に洗はれて美しい。

車を返して土人兵の營舎やインド兵の建てたらしいトタン屋根の印度敎寺院の側を過ぎ、道を東に取つて二三の丘陵を越えると、廣くもないが一帶の水田が道の兩側に連つて、恰ど植付時か廣東人らしい黒衣の男女が水を入れた田の中のことかしこに働いてゐる。五マイルばかりでイナ、ムに來る。危い竹の手すりをした小橋一つ渡ると、それはもうグスン人の部落で、右手に川に沿うて不規則に建て連ねた小屋、材料は多く竹で小さく穢いが、様式はよほどマライ人の感化を受けたらしい。たゞ處々入口の階段が丸太に切目をつけて足が／＼りにしたのみであるのや、窓らしい窓のない

のは彼等固有の昔のまゝの姿であらう。家のまわりに親豚子豚が穢らしくうろついて居り、家數十五六軒の部落の真中に共同の米搗場があつて、そこに投すてた臼や杵などマライ人のものとは異つて居る、ことに女のつけた

短い黒の上衣に腕や腰に數多く巻いた飾の輪は全くポルネオ特有のもの、また男の冠つた平たい圓錐形の竹の編笠や、肩にかけ腰に下げた籐の小籠などの模様は、どこまでもズスン風の赤と黒の面白い調子を現はしてゐる。たゞ血液は近頃附近に移住して來た支那人のそれを交へて居るそう

になつて、處々小山の上に住居の小屋を圍んでバナ、や、椰子を植えた外は、多く水田に耕されて



場搗米の落部ム、ナイ

で、容貌など黄味の勝つた割に色白の娘などを大分に見受けた。

三四マイルさきのメンガタルは土人即ちズスン人にマライ人支那人を交へた小さい部落、こゝを過ぎると丘陵の間にラバウ農場(Laba Estate)のゴム園がつかき、工場や苦力舎の邊にうろつく男女はその容貌やサロンからジャワ人が主なものと思はれた。タリポの邊から廣い平地

ゐる。植付の用意は出来てゐるが、横木で圍つた苗代が家の近くに青々とのびてゐるばかりで、まだ少しも水を入れずに灰色の土が凸凹と連つてゐる。田の畔の處々に自然石の高さ二三尺の筍形のや稍扁平なのが立つてゐる。その様子が單なる境界石ではなくて、岩石崇拜ではなくとも耕作儀禮に關係ある呪石としか思はれない。勿



ノスンの女子貢籠

論これを土人に尋ねて見ても確たる答は得られなかつたが、ともかくもそれをカメラに収めて行く。東の方右手遙かにポルネオ第一の高山一萬三千五百フィートといふキナバルの峰が雲の間からその頂を見せてゐる。街道を往來する男女の容貌風俗はもう全くノスンのものばかりである。

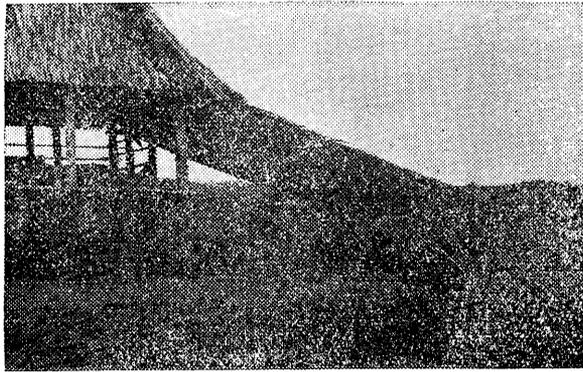
トアランの町、といつても派兵駐在所と近くの農場の需要の爲めに出来

た一町四方位の小賣店の集團であつて、例の支那人の質店が多い。その軒先の土間にだらしなく蹠んだり、向側の市場の建物を日陰の休み場所にして、檳榔を噛んで赤い唾を所きらはす吐きちらしたり、大きな籠を側にして取出したバナ、やマンゴーにいぎたなくかぢりついてゐるのは、皆近邊に散在する部落のズスン人である。荒物店らしいのに入つて土人の使用品などを漁るに、質物の貴重品として第一に彼等が持ち出すのはやつぱりブルネイ物か真鍮の細かい彫刻した壺や手匣の類である。武器類はすでに大

ボルネオでも他の部分には餘り見當らない北ボルネオ土人特有の用品である。

道らしい道はこの町の市場の前で行きつまつてゐる。豚のやうに路上に戯れて居た四五人の子供

ツスン部落に雨乞の儀を見る



ツンスの米乾ミ編笠

半官廳の手に取上げられて、刀や槍は全く見出せない。例の竹製の編笠や祭禮に女の冠る蘭草で編んだ派手な模様の笠、籐で造つた腰籠の簡単な意匠を施したもの、樹皮を割いたまま負吊にした背籠など、やつと五六點を手に入れた。このズスン人の男女の編笠はサンダカンの總督官房陳列室に十ばかりの蒐集あがり、ムルッ人のそれとは殆んど區別できないが、同じ

を捉へて、「マナ イト カムボン オラン ツスン」と尋ねると、怪しいマライ語も見事彼等に通じたと見えて、餓鬼大將らしい十二の男の兒が町の裏手西の方を指しつゝ、案内顔に先に立つて

草原の小徑を分けて行く。あとに躓いてトアラン川の傍に

出、左岸に沿うて一二町下る

と、川沿ひに點々と五六の家

がついて、周圍にはバナ、

と陸稻が植ゑてある。例のざ

つとした横木の棚をめぐらし

て屋敷を圍つてあるが、その

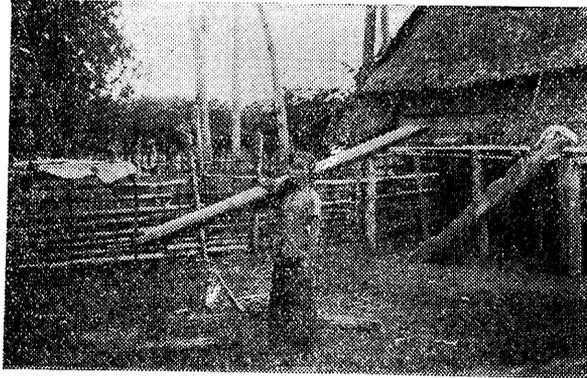
棚の入口には簡單な梯子か切

目をつけた丸太を内外から峠

状にかけて、横木の上を二

ネオの多くの民族に固有な部屋割長屋即ダイヤク語のバタンであつて、こゝのは即ちトアラン部落

の中心らしく、長さ約廿五六間、西の一方共同耕作の田に面した方に各家族の住む部屋ラミン又は



水汲女も横木の棚

三本外づすやうにしてある。小屋の軒端で刳木の臼に堅杵で米か何か搗てゐる女、太い竹筒を斜なりに肩にして流から水を運ぶ娘なども、こゝではうす汚い白無地の腰巻一つに、上體は裸のまゝである。

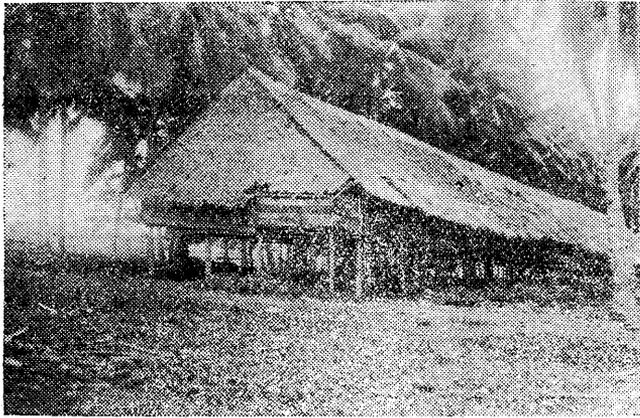
小川を二つ三つ飛越えて泥濘の中を一町も行くと、椰子の林に圍まれた稍廣い平地の草原に出る。

その中に大きく横はつたのがボル

ピリエーといふのが並んで、その上の屋根を切つて煙出しの突き出し窓にしてある。屋根は低くて
 廂が床から一、二尺も離れてゐない位であるが、床はやつぱり地上 五六尺の高さを持つてゐる。
 例の丸太梯子を危く攀ちて縦に通つた廊下テムブアンの南の端に上ると、右手は床を丸竹で一尺許
 り高く張つた開け放しのエランダ即ちルアイが、長屋の端から端まで長く通つて、道具の置場や應
 接、會談、晝寢から獨身者の夜の臥床となつてゐる。左手はこれと平行に十五六の小室が連り、各
 室の戸口には頑丈な一枚板を刳つて樞、把手からかんぬきまで付けてある。廊下に出た足音をき
 つけて、かゝりの室の一つから年とつた女が戸を開け、迂散くさそうに私達の洋服姿をじろじろ眺
 める。一寸家を見たいのだがいゝかと云ふと、分つたのか分らないのかおぼつかなく首肯して、す
 ぐ厚板に彫のある戸をしめて終つた。その時ちらと室の内をのぞいたら、片隅に爐があつて、鍋様
 のものが掛けてあり、室一面雜然と道具や食料を取散した薄暗い中に女の兒が二三人殆んど裸でう
 ろついてゐるのが眼に入つた。これらの私室即ちラミンは同じ長屋の人々でも家族の外は容易く入
 れないが、まして男子が外に働きに出てゐる留守を、外來の者には嚴しい禁制であること勿論であ
 る。割竹を敷いた廊下を危く音立てゝ他の一端に出る間に、子供等が怪んで戸を開けるのが二三あ
 つたが、すぐに堅く閉ぢて終ひ、内ではことさら聲をひそめてゐる様子であつた。たゞ樞や梁端の
 彫刻にダイヤク系統の流儀が現はれて居るのを見て、ツスン人やムルッ人が他のボルネオ土人と隔絶

したものでないことを確かめ得るやうに思はれた。

しかしツスン長屋を訪問しながら、その居室も見ないで閉め出しを喰つたのはいかにも残念である。ことにツスン人について我々が探らなければならぬものは、彼等の民族的宗教的名物の一つである壺瓶即ちグシである。それでもと来た道を町の方へ引返しながら、ついて来た子供にグシのある家はないかと聞くと、あるといふ。それではついでに伴れて行けといふので、途中から道を左にとつてトアラン川を渡



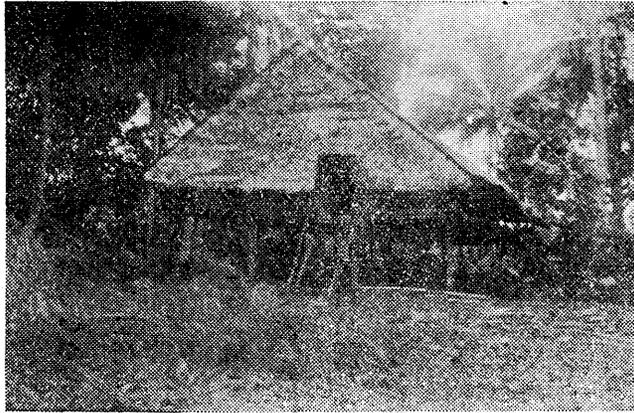
トアラン部落の長屋

り、叢の中を東北の方向へもぐりこむ。南洋風の一株々々蜜生した大竹の藪をくさりぬけて行く間に、長屋ではないがツスン風の床高の家が右に左に、隣家の見えないほどの距離をもつて點々としてゐる。耕地といふほどではないが稀れにバナ、や椰子を植ゑた屋敷を取こんで、例の横木の柵がめぐらしてあるのを、いく度か飛び越えし飛び越えて行く中に、ふと行手の樹の

間から軽い太鼓の音がきこえる。あれ何だらうと先に立つた子供達にきくと、スムバヤン(祭儀)が

あるのだらうといふ。なほ二三町も叢を歩いて竹藪一つぬけると、小川の流れを境にして林間のやや廣い草原に、前のほどではないが可なり大きい長屋式の家がある。内に多勢人の氣はひがして歌ふ聲さへ聞える。

近づいて見て第一にギョツとしたのは、高い床の端から家の外につき出た竹に、今殺したばかりの水牛の頭が二つばかり吊してあつて、半ば皮のついたまゝ、生血がポトポト滴つてゐる奴だ。思はず顔をそむけて呼吸を塞めたが、その實これこそまことお祭りのある證據、この絶好の機會を逸



グシガを蔵する家

してなるものかと、勇を鼓してやにはに入口の竹の梯子を上つて内の廊下テムブアンの端に出る。

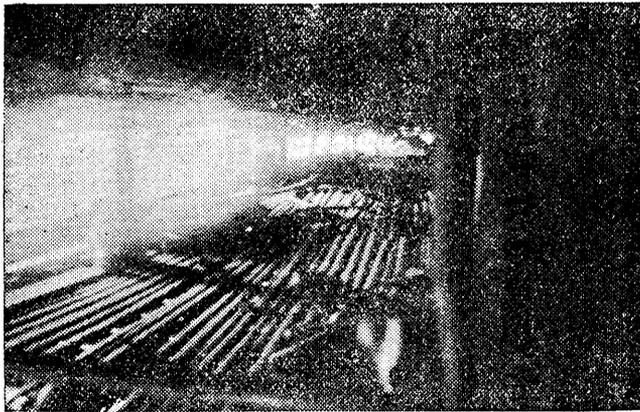
いきなり蒸暑い人いきれが顔に當つて、生臭い食物ことに椰子の實の異臭が鼻をつく。椰子の幹を細く割つて荒目に敷いた廊下の簧の子が變な音を立てるので、神聖な儀禮に敬意を表するつもりで入口に靴をぬぐと、なかに持ちこんだ水牛の生血だらう、ペタリと靴足袋の底に氣味わるく糊がつく。しかしもうかうなつた以上こつちの度胸も据つ

た。床すれすれの低い軒端から射込む覺つかない光線をたよりに、暗いルアイの有様を静かに見つめる。

八九間の細長いルアイの手前約半分には、寧ろ年のいつた男女の夫婦らしいのがざつと十五組ほど、女が外側男がテムブアンに近い内側に向ひあつて二列に坐り込み、一組づゝ差出した右手を握りあつて、宙に浮かせたまゝ静かに左右に搖りながら、御詠歌のやうな單調な歌を低い調子で合唱してゐる。向ふの端には音頭取らしいのが四五人こちら向きに跪坐かいて、刳木の胴の細長い鼓を膝にのせて掌で軽く横打に拍子を取つてゐる。側には竹の笛や銅鑼の類がいくつか亂雑に取り散らしてある。さらにその先のルアイの半分、向側の入口に近い所は、御供養の料理場になつて、タロ芋やタビオカ芋、稻穂の束に水牛のやくぎに切つた肉片などが、竹の簀子の上に所さらはず積まれて、土鍋や水桶、さては米を蒸焼にする青竹の筒まで持こんだ中で、黒のチャツト(短衣腰巻)の女達が炊事にいそがはしい。さて何事のお祝ひかお祭りか、歌の文句はもとより外來者に分らうはづもなし、審んで向ふをのぞき後を顧みても、暗い長屋には暑苦しい煙の間に異臭と雑音とが渦をまいてゐるばかり。私達白い洋服姿の闖入者は、彼等に取つては一層怪むべき者であるに相違なく、集つた男女が交るゝ眼をみはつて私語きあふので、事の次第を幾度か尋ねても見たが、勿論マライ語ですぐに通じるわけもない。呆氣にとられてなほよく見ると、座つて歌つてゐる男女の各組がつ

なぎあつた手の中には、みな鶏卵が一づつ握られてゐる。それはまた何の爲めぞと問へば、辛じて「靈を招く爲めに」といつたやうな返答を得たのがせめてもの仕合せ、此場合つひにそれ以上の説明を引出すことは不可能であつた。

そこでいよ／＼最初の目的である聖瓶グシはといふと、今まで巻煙草の何本かを與へて話の取次など世話役をやらせた男の面にもやゝ難色が浮んだが、のつびきさせない追窮に、とうとうかれは片側の私室の列の中程の一つのラミンの前に行つて、例の重重しい板戸



を開けた。ルアイよりも一層暗い室内をのぞくと、室の右手の壁際（ニバ椰子の葉を束ねたアルタブの隔壁）から向ふの隅にかけて、高さ三尺前後の茶壺のやうな瓶が七八つ並んでゐる。室に入つて傍によつて見てもはつ構きりは分らないけれども、黒ずんだこげ茶色に釉薬してはあるが、多くは粗い面の厚手の陶瓶である。この聖瓶を單に尊重するといふよりもむしろ崇拜する

風習は、西部及び南部ボルネオにも擴がつて、ボルネオ土人の宗教文化の一特徴を成すものである

が、北ボルネオでは大體低地のツスン人に限られ、ことにトアラン附近のツスンが最も數多くグシを持つて居るといはれる。各々のグシの由來はかれらの間では神話的傳説を付せられて居るが、白人は多くこれを支那傳來の古瓶と見做してゐる。北ボルネオでは往古ブルネイに來た支那人がバダス附近の土を取つて土器を焼いたところ、解毒回生の靈効があつたので、その比較的古い時代の製作にかゝる水瓶が、所謂グシとしてツスン人の間に尊ばれるに至つたといふ口碑もある。いづれにしてもそれが支那人の手に成つたものであることは事實らしく、本來は水瓶としての實用品であつたのが、數多く得られないところから（今でも北ボルネオで眞にグシといはれるものは總數三十個を出でないといふ）、家寶となり神器となつたものであらう。稀れに珍什骨董として白人などに賣られると一個三千ドル四千ドルを拂ふ者もあるといふ。なほボルネオ全體のグシ文化の傳播については、さらにひろい範圍に互つての比較研究を要するが、此地方に於ける聖瓶については O. Rutter, *British North Borneo, 1922, pp 297—300; I. H. N. Evans, Among Primitive Peoples in Borneo, 1922, pp 153—8* 等に多少の記述がある。

しかし今見た家のグシはたゞ薄穢い室に列べられたゞけで、別にこれを祀ると云ふ程のこともなく、供物など捧げたあとも見出せない。見たところ今日のお祭りには何の關係もないらしいので、退いてもとの入口から梯子を下りて庭に出る。ところがこゝはまた前に來た時と光景一變、十人餘

りの群集がこゝかしこの樹の下に集つて、どちらの組でも一時に喧嘩でも始めたかのやうに、痾高い聲で奴鳴りながらひしめきあつてゐる。見るとその人々の取まいた中には夫々れ一匹の大きな水牛が樹の根もとに繋がれて、今にもそれを屠らうとするのか、例の balan (腰刀) を抜いて片手に下げてる男もある。

長屋からついて来た四五人の男達の話では、これで御馳走をするといふのであるが、今日のお祭りの犠牲であることは明か



女男のンスツたつ集に前庭

軽いお祭りの爲めでないことは云ふまでもない。ましてかのグシ祭には昔から水牛犠牲がその最も重要な部分であり、ことにトアラン地方は今に最も盛にグシ祭の行はれる地である。今日の祭りを特にグシを藏した家で行ふ以上何かその間に必然の関係があるに相違ないとは、その時突差に頭にひらめいた想像であつた。そこで例の男達をとらへて祭の次第と意味とを根堀り葉堀り聞いて見

だ。水牛を殺すには特に儀式めいた作法もなさそうに見受けられたが、グスン人の第一の財寶である水牛を屠るのは容易ならぬことであつて、ただ單純な御馳走や

る。双方が危ないマライ語である上に、かれらの鈍感と問題の微妙さとが容易に要領を得させなかつたが、右から左から表から裏から根かぎり尋ねて得た答を綜合して見ると、ざつとかうである。水牛を殺して御馳走をする。皆が集つて歌をうたふ。夕方になつたら室内に藏つてあるグシを家の外に出して、庭に列べる。これに水牛の血を塗ることもある。これでアント(悪霊)が追ひ拂はれる。明日にも雨が降るだらう。而して水田がこさへられると。

多少誘導尋問の怖れがあつたかも知れないが、出来るだけ忠實にかれらの説明を裸にしたのがこれだ。もちろん事實と想像とが隣り合つて、その間の論理は意識されてゐないが、これを我々の頭でつなぎ合せて見ると、大體その意味は解る。すでに到るところ田が耕され、苗代の稻はのびてゐるが、この邊り幾日か雨がなく、一面の土が灰のやう。そこで水牛を犠牲にしてグシを祭り、その靈験で悪霊を拂つて、雨を降らせるのが、今日の祭りの趣旨である。水牛の肉は所謂御馳走は御馳走でも、供犠のあとの合一饗宴の聖餐である。歌うたひの男女の各組が握りあつてる鶏卵は、かれらの雨乞の儀メナワルに水霊に捧げる供物の最も重要なもの、蓋し本来は水霊を招きよせる呪物であつたらうとは、他の儀禮に於ける卵の用ひ方から見て、無理な想像でもないやうだ。たゞグシ祭りメンガハウ又はメンガホウは普通には例年の儀であつて、植付の後に行ふことが多く、これをメナワルの儀と結びつけたことは嘗て報告されたのを見ないやうである。然しグシ祭りは特にこの地

方の宗教的行事の中心的なものであり、年々の一般的浄化から、臨時の病氣平癒の爲めに行はれ、ことにいつも多少耕作儀禮と伴つて居るところから見れば、これが雨乞に用ひられるのも、或は却つて普通の事例であるのかも知れない。

ともかくこれで

先刻からの謎が自分には半ば解けたやうな氣がして、目のあたり水牛を殺す血なまぐさい場面を見ることだけは避けて、七八



女のトワヤチ

つの幼女の黒いチャットに赤い飾した籐の腕輪腰輪の可愛いグスン姿をめながら、トアランの町の方へ引返す。行く行く芭蕉の葉などに食物らしいものを包ん

で祭の家を指して行く男女に次々て出會つたが、かれらの所謂御馳走にまだこれから多くの人が集るのであらう。胸や腕に黥した男も一二見うけたので、ついて來た子供等にお前達はとつめよると、二人まで前腕の内側に簡單な直線や星を彫つてゐた。その一人がABCなどロマ字を加へて居たのは、トアラン川の近くにあるアタブ喜のカトリク土人學校の教育の効果だと知れた。川を渡つて市

場の前の支那人の店に休み、支那うどんをこさへさせて、晝さがり大分時刻も移つた空腹をとまか
く充たす。案内した子供達に五センの白銅一づゝお賃にやると、同じ店先ですぐと駄菓子に代へ、
土間に座つてお相伴然と私達を眺めながらムシャついてゐる。

買集めた品々を自働車に放りこんで、一時間許で今朝来た道をジェセルトンに引返す。町から半
マイルほど手前右手の小山が日本人の専用墓地になつてゐる。珍らしい屋根つきの門を入ると、小
さい丘の頂上を四五十坪ばかり、日本風の石塔が十二三基と、その間に土饅頭に木標のみ立てたの
が十五六もあらうか。門田氏は土地に一人の協力者もないので、資力のない身には墓地の手入れも
思ふに任せず、近頃は荒るゝがまゝだと心細い嘆聲をもらす。中にも風雨に瘠せた木杭に、法名さ
へもない女名前の行年廿歳などゝあるのはなほさらわびしい。日本名物の娘子軍の末路であるのが
多からう。人々はこれを醜業者として撥斥した。同胞の名譽の爲めにはもとより當然のことであ
る。しかし生きてはその肉塊を市にひさがれ、死して枯骨を南浜の片土に埋めたこれら可憐の少女
達こそ、實は同胞發展の草分けであり、南洋事業の開拓者ではなかつたか。今の所謂南洋成効者の
中には、かれらの助力と手びきにその端緒を得た人が多いのは事實である。これら勇敢なる國民的
恩人の悲惨な運命を想うて、その弔はれざる墓の前に立つては、通りすがりの旅行者にもさすがに
熱い涙が湧く。門田氏の切なる乞ひを容れて、新しい門標の額に經文の一句を惡筆でなすつたの

も、手向に代へるせめてもの心やりであつた。

ジェセルトンの町の裏山を幾うねりして車を走らせると、ガヤ灣を右にしてガヤの島が前に横はり、日中の南海の波光が周囲の燃えるやうな緑と相映じて、堪えがたいほど強い刺戟を與へる。驛前で車をすてゝから、土地局や印刷局を訪うて二三の圖書を譲りうけ、赤い夕日か西の海に沈むのを見て、往來から開つ放しの町の小料理屋に飛びこむ。夕食にビールの杯をあげて門田氏の勞を謝し、南洋生活の表裏や來往の誰かれの噂さに、涼しい宵の時間を費し、また氏に送られて船に歸る。暗い棧橋につないだダーゼル號のプロムナードは人影もなくひつそりとして、電燈の光ばかりが煌々と、明早朝の出帆を待つて居た。

マックス・シェラーの宗教現象學

栗 林 茂

序——所謂學の哲學の空虚、所謂生の哲學の盲目を除くものとして、今日多くの人々の共鳴を得て居る現象學が始めてフツサルに依つて唱へらるるや、その方法は何人も知る如く道德、宗教、藝術、乃至社會の研究にも亦適用された。即ちシェラーがその *Der Formalismus in der Ethik und der materiale Wertethik* 1913, 1916 及び *Vom Ewigen im Menschen* 1921 に於いて道德、宗教の現象學的研究を、ガイガーがその *Beiträge zur Phänomenologie des ksthetischen Genusses* 1913 に於いて藝術の現象學的研究を、ワルターがその *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften* 1923 に於いて社會の現象學的研究を説いて居るが如きはその重なるものであるが、今左に私が述べる所のは右のシェラーの宗教の現象學を新トーマス學派の重鎮ガイザー (Joseph Geysar) が解説した *Max Schelers Phänomenologie der Religion* 1924 の前半、即ちシェラーの宗教哲學の概觀と見做さるべき部分の抄譯的紹介である。我々は之に依つてシェラーの宗教哲學の極めて簡單な輪廓を窺ふことが出来ると思ふ。

一 シェラーの宗教哲學觀への一般的、認識論的、歴史的導き

我々の知つて居るあらゆる民族が神、或は神的なるものゝ表象を持ち、宗教的態度の基礎とすると云ふ事實は自明ではない、何となれば我々は、例へば太陽とか、月とか、世界全體とか、又は自己自身とかを見る如く、神を見ることは出来ぬからである。それ故に人間精神を或る自然的必然性

を以て神の意識に導くものは何であるかと云ふ問題は充分理由あるものであり、又いかなる民族も、啓示の教義が彼等の耳に這入らうが這入るまいが、或る種の宗教、乃至神の意識なしには見出されぬと云ふことに根據を與へる。この際我々は神を考へ、認めることは未だ宗教と同一ではないと云ふことを明かに知つて居らねばならぬ。宗教にとつては寧ろ、人間が神の認識に止まるのではなくして意志、感情に従つて神に歸依すると云ふこと、人間が神を最高善として、「至高善」(summum bonum)として尊敬し、神を愛し、神を恐れ、神を信じ、神に祈り、神に犠牲を捧げ、斯くしてあらゆる方法に於いて神に正當な尊敬を示すと云ふことが重要である。然し人は神を、若し神の本質の表象、神の實在の確信を持たぬならば、一言で云へば若し神を認めぬならば、愛したり、恐れたり、尊敬したりなどすることは出来ぬと云ふことは私には明かであるやうに思はれる。而してこのことは勿論少くとも或る程度の認識が愛し、祈りつゝ神に歸依し得ること、従つて宗教を持ち得ることの假定となると云ふことでなければならぬやうに見える。それ故に宗教の起原、或は基礎づけの問題は先づ人間精神の何れの種類の性質が神の表象、確信に達するかの問題に於いて現れる。

宗教哲學、並びに形而上學は我々の問題の解答に従事する。然しこれ等の二つの學は全然同一ではない。即ち形而上學は神の認識の問題を専らそれ自身に於いて取り扱ふが、然し宗教哲學は、それが如何にして人間が宗教的態度、即ち神の尊敬の種々の行動に導かれるやうな神の認識に達するか

を確立せんとすることに依つて、神の認識をその宗教に對する構成的意味に於いて研究する。

斯くして以前、及び現今の宗教哲學者は人間に自ら生ずる宗教の人間精神に於ける根柢を示さんと努力して種々様々の見解に達したが、此處ではこれ等の見解の中の唯だ一つの見解、假令その窮極の源は遠い過去にあるとは云へ、全く近代的な見解が研究されるに止まる。即ち私はケルンの哲學者、マックス、シェラーと云ふ著名な名前に結びつくあの見解を意味するのである。それは就中この研究者の二つの著書、「倫理學に於ける形式主義と質料的價值倫理學」(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik, Halle 1916, 2., unveränd. Aufl. 1922, 620S.)と「人間に於ける永久なるものに就いて」(Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921)とに於て展開して居る。

さてシェラーが宗教の起原に就いて、詳しくは人間精神に於ける宗教發生の本質的契機に就いて懐いて居る明かに現象學的な見解を充分明かに展開し得る爲に、稍々詳細に述べねばならぬ私は先づ二三の簡潔な認識論的解釋と簡単な歴史的基礎とから始めやう。

若し我々が事物とか、事物の屬性とか、又は事物の一般的決定性とかの我々の種々の知識をそれ等の起原に於いて穿鑿するならば、我々は容易にこの起原は二重であり、對立的であると云ふことを發見する。即ち我々が知り、述べる所のあの多様なものゝ一つは我々の意識に直接に與へられる。例へば我々の見る色、我々の聞く音などの如きものである。我々はこれ等の感覺内容を獨立に形成し

はしない、寧ろそれ等のものをあるがまゝに與へられたものとして受け取る、そして我々の側からはそれ等のものを、明瞭に認め、他のものから區別する爲に、注意するより以上何事をも爲すことは出來ぬ。光り、色、音、響き、味ひ、匂ひ、苦しみなどは斯かる我々に依つて見出された我々の意識の所與である。然し單に多様な感覺性のみがこの我々の意識に直接に與へられた我々の精神の認識内容の世界を形成するのではない、この世界にはその他尙感覺内容の間に認められる種々の關係——例へば感覺内容の同一、類似、差異、感覺内容の空間的、時間的關係、感覺内容の強弱などの如き——が屬する。尙又この他その認識がその直接的所與性に基く第三の種類の認識の對象がある。それは即ち我々の精神の種々の状態、活動、即ち我々の快、不快の感情、我々の知覺、表象、我々の記憶、我々の判斷、推理、我々の意欲、逃避、我々の愛憎、我々の希望、絶望などである。

斯くして明かに我々の意識に直接に與へらるゝ、或は我々に依つて直接に見出さるゝ三種の認識の對象が區別される。然し——これはこれからさきに必要なことであるが——これ等の三つの對象は決して我々の認識の對象の全範圍を盡しては居らぬ。我々は寧ろ尙、我々に依つて斯かるものとして見られも、聞かれも、或は何等か他の方法で感性的に知覺されもせず、又感覺内容の間に存する關係の性質をも持たず、尙又我々の精神の状態、或は活動(作用)にも屬せぬ多くのものに就いて語つて居り、知つて居る。このことは既に我々が悟性を以て考へる所のあらゆる普遍的概念に於い

て確證されて居る、何となれば例へば我々は決して色一般を見ずして、單に一定の色、即ち或る赤、或る綠などのみを見るからである。況して生命、實體、性質、分量、事情、原因、實在などの如き概念は決して我々に我々の外、或は内に於いて我々の觀察の直接的對象として與へられるものではない。即ち斯かる普遍的實在決定性の知識は我々には或る赤を見ること、或は或る苦しみを感ずることの如く直接に與へられる如く思はれぬが故に、此處にこの普遍的實在決定性の知識は何處から生ずるか、又それは如何に作られて居るかと云ふ認識論にとつて重要な、然し困難な問題が起る。

この認識は、我々がそれを既に數へ上げた三種の我々の直接に與へられた意識内容に尙第四の種類として附け加へねばならぬやうに、我々の精神に直接に與へられるのであらうか。或はこの認識は寧ろ我々の精神に依つて一定の精神的活動自身に依り形成される、即ちそれは我々に依つて比較、抽象、判斷、推理などの作用に依り三種の直接的意識所與の對象から漸次に形成されるのであらうか。シェラーは、此處で一寸簡單に述べるならば、フッサールと共にアリストテレス、及びトーマスのスコラ學が認めて居る第二の可能性は確かに問題にならぬと考へて居る。

我々の問題は我々が神と呼ぶ所のあの我々の認識の崇高な對象に對しては全く特別に關係する。實に神は我々が三種の我々の直接的經驗所與の一つに於いて見出すことの出來るあらゆるものとは全く異なる或るものである。然らば如何にして我々はそれにも拘らず神の意識、即ち神の本性、及び

屬性の一定の表象、神の宇宙に於ける實在、及び活動の知識に達するか。上の如く我々はこの問題に對しても亦再び我々の神の知識が何等かの方法に於いて我々に直接に與へられるか、或は我々の精神がその知識を自己に與へられた經驗的事實から自己の活動に依つて作り出し、そして内容を以て充たすかの二つの可能性の前に立つ。我々は何等かして神を直觀するか、或は神の本質、存在を我々が神の外に見る所のものから、従つて神自身とは全く異なる所の或るものから推知するかである。さて此處に神の認識に依る宗教の基礎づけの問題に於いてシエラーとトーマス、フォン、アクインとの間に存する對立が鋭く、明かに現れる。トーマスは單に我々の精神が神を自然、及び精神生活の事實から推知すると云ふ方法を認めて居るのみである。シエラーは勿論斯かる神の形而上學的推理認識の可能性をすべて否定しやうとはしないが、然し第一に宗教にとつて最も重要な神の性質、即ち神は世界に眞に人格的な本質として對立すると云ふことを斯かる認識の範圍外に置いて居り、第二に *ens a se* (自己存在、即ち神) の形而上學的、否一般に推理認識はあらゆる場合に於いて全然自然的宗教を基礎づけることは出来ぬ、それは寧ろ全く他の種類の認識、神の直接的確信に依つてのみ生じ得ると云ふことを主張して居る。

如何にして我々の意識は感性的經驗與件を越えて普遍的本質、眞理の認識に達するかと云ふ問題は、既に古代の希臘哲學に於いて人々を争はせた。この問題の重みが悉く自己にかゝつて居ると感

じた最初のもはプラトーンであつた。そして彼はその問題に一つの解釋を與へたが、この解釋は後のプラトーンの哲學全體——その最近の代表者（斯かるものとして我々はフッサールやシェラーやを見做さねばならぬが）のものをも含めて——の中心思想の中に明かに残つて居る。然し又その解釋の生じたすぐ後で既にアリストテレスの哲學は重要な點に於いてそれから離れた。何となればアリストテレスは我々の普遍的な、より高い認識の起原に關して彼の師、プラトーンとは全く異なる見解を確立したからである。彼の學說も亦彼の師のそれと同様に哲學的思索の歴史的發展に於いて不朽となつた。彼の學說の最も有力な擁護の一つは「スコラ學派の頭目」(priniceps scholasticorum)、トーマス・フォン・アクインがそれに明かに賛同したと云ふそれであつた。正に斯くの如くなるが故に、人間認識のプラトーンの、アウグスティンの見方を分解し、甚だしく變形して再び重せられるやうにしようとして居るシェラーは必然的に同時に認識の基礎づけ一般、並びに特に我々の神の自然的認識の基礎づけに關するアリストテレス的、トーマスの見方の明かな反對者である。

さて然しプラトーンの我々の認識に關する見解の本質は如何。それはその基礎を本體的、倫理的、美學的、數學的意味の普遍的本質は何等かして感性的經驗事物から獨立に分たれ、永久不變な、その種類毎に唯一完全な觀念（觀念的事物）の理想界を形成すると云ふプラトーンの見解に於いて持つて居る。プラトーンは、彼が例へば美の純粹な意味は永久に自己に同一であり、自己に於いて完成し

て居るが、然し人間、動物、彫刻、樂器などの屬性として現れる美は生滅する、特に常に唯だ純粹完全な美自身の或る不完全な模倣を形成するのみであつて、決してその原型、標準に一致しないと云ふことを認めたが故に、この見解に達した。それ故に實在、及び價値の純粹な、それ自身に於いて完全な本質は經驗的なものからは導かれぬとプラトニーは斯かる事情から推論した。人は實により完全なものからより不完全なものを知ることは出来るが、然し反對により不完全なものからより完全なものを知ることは出来ない。それ故にあらゆる實在、及びその多様な決定性の永久な本質、不動な原型が、その標準に従つて造物主に依つて作られた經驗的事物の彼方に、その地上を去ること遠き故郷を持ち、そして其處で永遠の星の如く靜かに、穩かにその道を歩むと同様に、我々に依るその本質、原型の認識も亦その源を我々を繞る自然に持たずして我々の精神の直觀——低い感性的認知より高貴であり、純粹であると共に、又これに決して内面的に従屬せぬ我々の精神の直觀から生ずる。斯くしてプラトニーは我々の精神には單に感性的對象のみならず、あらゆる實在、あらゆる價値の超感性的、永久的原形も亦直接に與へられる、それ故にそれ等のものは我々に依つて直觀的に見出されはするが、然し抽象、推理に依つて自然の對象から導かれはしないと云ふ甚だ重要な思想を述べた。

プラトニーには純粹完全な善が我々の精神に依つて直觀された永久の觀念の最高のものと思はれ

た。このそれ自身善なるものゝ觀念は彼にとつては神と同一であつた。明かに彼はあらゆるものゝ中で最も高いものを實在(ウジヤ)として考へるのでは不充分である、何となればそれは寧ろ實在を超越して居るからと説いた。人は絶對的に最も高いものゝ本質を人が善と呼ぶ所のものゝ中に求めねばならぬ、従つてそれを、スコラ的に云へば、「至高善(スナム、ボナム)」として考へねばならぬであらう。斯くしてプラトンは次の如く云はんとした、人はあらゆるものゝ中で最も高いものを、人がそれを單に「實在(ザイン)」として考へて、「傳はる善(sich mitteilende Güte)」として考へぬ限り、未だ眞に理解したのではないと。それ故に我々の神の認識も亦プラトールにとつては經驗から推知されるものではなくして、それ自身善なるもの(ダス、カルクグーテ)(根源的善)の直觀に基くものであつた。

私は尙、プラトールは我々の靈魂が肉體と結びつく以前に送つた生活を我々の善、及び爾餘の觀念の根源的、精神的直觀の時代と見做したと云ふことを補遺に附言して置く。即ちプラトールは靈魂先在の説を認めたのである。我々の靈魂は斯かる直觀の時代から觀念の記憶表象をその記憶に留めて居るが、然しこれ等の記憶表象は多くの人々にあつて深く眠つて居る。これ等の記憶表象は、我々が觀念に似て居る地上の事物を見る時に、僅かに呼び起される。然し唯だ僅かの人々、唯だ哲學の愛に依つて觸れられた人々のみがこの觀念の最初の響きを彼等の心の中に、低い、遠い歌を昔の黃金時代から聞く如く、聞く、従つて方法的思想に依つて再び以前の記憶を蘇らせ、奇異な觀念の世

界を新たに、明かに見るに至らんとする。

斯かる極めて簡單にスケッチしたプラトリーの認識論は假令人間精神の歴史的發展に大いに影響したとは云へ、然もそれに勝利の榮冠は與へられなかつた。「^{デットリツヒ}神の如き」プラトリーの天才的門弟、スタギラのアリストテレスは寧ろその最も本質的な假定を斥けた。アリストテレスにとつては自然的對象の本質、及び普遍的實在決定性は自然的對象から分たれると云ふ思想は全く不可解であつた。従つて彼は、實在の普遍的形式は我々の知覺する事物の中に具體的に形成されて存在するが故に、それを適當な思惟に依つて感性的に與へられたものから抽象することが又我々の理性に可能でなければならぬと考へた。それ故に、我々の精神に依つて、その生活の或る段階に於いて、純粹本質が直觀されると云ふプラトリーの思想は、アリストテレスに依つて原理上放棄された。プラトリーの考へたやうな本質直觀に代ふるにアリストテレスは「知力は始め感官にあらざりし何物をも知覺せず」(Intellectus nihil intelligit, quod non prius ferit in sensu)と云ふ重要な公理を以てした。我々の悟性はあらゆるその對象を例外なしに外的事物、並びに自己の精神活動の經驗から認識せねばならぬ。あらゆる我々の概念的認識は、假令その内容、對象が何であらうとも、この認識の見解に従へば、何等かして抽象、推理に依つて經驗的所與から作り出したものである。

神の認識はアリストテレスにとつては決して彼の一般的法則の例外を形成するものではなかつ

た。アリストテレスは外的自然から神の存在を推知し、神の本質を推測し得る我々の能力を疑はなかつた。然し彼はその際如何なる種類の我々に依る神の直観をも考へずして、單に經驗的に與へられた事實からの推理に依る神の間接的認識のみを考へた。その結果として彼にあつては神はプラトーンに於ける如く「至高善」^{スムム、ポースム}と云ふ本質的屬性の下に現れずして、原動者——あらゆるものを動かすが故に自らは不動でなければならぬ、即ち「純粹現實」(reine Wirklichkeit)、「純粹作用」^{アクティウス、ポルス}(actus purus)である原動者と云ふ本體的屬性の下に現れる。

我々のより高い認識の起原に關してプラトーンとアリストテレスとの間に存する反對は、基督教並びに基督教以外の哲學の歴史全體を貫通して居る。私は此處でこの反對の詳細な點に立ち入つて論ずる事は出来ない。唯だプラトーンの哲學が先づ所謂プロータインの新プラトーンの思索に於いて著しく變形されて新たに復活し、そしてこの形態に於いて舊プラトーン哲學自身が表さなかつたやうな普及力を得たと云ふことだけを暗示するに止まる。プロータインの著書は基督教的思惟にとつて特に、それが主として最大の教父、アウグスティヌスの認識論上の見解を決定したと云ふことに依つて、根本的意味を生じた。アウグスティヌスにあつてはプラトーンにとつて尙獨立に存在する觀念界——それは然しプロータインに依つて既に神からその第一の分出として流出した、従つて神ともはや同一ではない「精神」(Mens)の觀念界に變せられたが——が現實界、可能界の全範圍にある

あらゆる本質的なもの、あらゆる個體的なもの、原型的觀念の神の精神に内在的な、それに永遠の昔から直接に現存する世界となつた。この神的觀念を然しアウグスティヌスは單に神の創造的活動に對する指導的原型たらしめたのみならず、尙同時に我々の心の中に照り込み、各人をして、彼が善良な意志を持ち、精神に於いて生活して肉體に於いて生活せぬ限り、彼の心の中に見せしめ、斯くして彼に永遠の日の御座から根源の本質、根源の眞理の輝く知識を送る精神的光力と解した。

上述の思想を以て偉大な教父はプラトリーの認識論の道に赴き、アリストテレスのそれに赴かなかつた。彼にとつてはプラトリーにとつてと同様に我々のより高い精神的認識は經驗の思维的加工に基づくものではなかつた。それは寧ろ彼にとつて、言葉の眞の意味に於いて「リヒト光り」と——勿論全く感性的光り以外の光りと——彼に考へられる神が我々の心の内部をその光りで充たし、そして我々の心にその光りに於いて根源の本質、根源の眞理を、又それ等の根源の本質、根源の眞理に依つて神自身をも亦認めさせることに依つて我々の心に與へる贈物の性質を持つた。彼の考へたことは眞理の本質的屬性の外に或る永久なもの、唯一なもの、各主觀から獨立であり、各主觀に依つて見出されるものがあることは自明であると云ふこと、あらゆる眞理は唯一の、永久の根源的眞理の中に存在せねばならぬと云ふこと、又この根源的眞理は神であると云ふことであつた。

スコラ哲學は數世紀間ヒッポリーの教父に忠實に従つた。然し十三世紀に至り歐洲の基督教諸國が

スペイン、南伊太利から翻譯を通じてアリストテレスの數多の有力な著書を知るや、この關係は一變した。特にアルベルトゥス、マグヌス、トーマス、フォン、アクインに依つてはアリストテレスの哲學が統一的基督教哲學の信仰學說と融合せしめられた。それと共にスコラ學の基礎的、認識論的見解は本質的に變化せざるを得なかつた。アウグスティンの光輝説は今やトーマス主義に於いてはアリストテレスの抽象説に席を譲らねばならなかつた。トーマスにとつてはもはやアウグスティンの神學者にとつての如く我々の中に二重の認識起原、即ち一に感性的知覺、二に認識の超感性的對象の精神的直觀は存在せずして、單に唯一の認識起原、即ち個々の所與の外的、及び內的經驗のみが存在する。

人間の自然的宗教の基礎づけは、トーマスにとつては、決してあらゆる我々の認識は結局經驗の事實から推理に依つて導かれると云ふ一般的法則の例外ではない。彼にあつては推論的思惟に依る神の認識の道は唯だ形而上學にのみ妥當し、人間の自然的宗教は全く他の種類の神の認識、最高善の或る直接の把握、或は接觸に基くと云ふ思想は何處にも現れて居らぬ。原理に於いてトーマスは單に推理的、抽象的、高揚的思惟に依つて自然の認識から自然の創造者、組織者、及び窮極目的の認識に高まる所の神を知る自然的道のみを認めた。トーマスとアウグスティヌスとの間にはそれ故にこの認識論的點に於いて疑ひもなく反對があつた。

二 現象學の意味に就いて

プラトー的、アウグスティンの認識論と、アリストテレス的、トーマスの認識論との間には、或る反對があると云ふ事實の叙述と、兩見解の何れが正しいものであるかと云ふ問題とは、全く異ると云ふことは自明である。それ自身では一も他も同様に可能である。兩者の何れも内的不可能性の爲に破滅しはしない。唯だ兩者の各々を、それが完成され、あらゆる正當な問題に解答し得るやうに、解明し、發展させることが必要である。哲學の歴史的發展は從來兩者の何れにも決定的には傾かなかつた、又當分傾かぬであらう。最近數十年カトリック教哲學の範圍に於いてトーマス主義の手に戰勝が歸したやうに見えた。然し數年來再び形勢一變、プラトー的、アウグスティンの考へ方が近代的色彩を帯びて、熱烈に自ら光りと生命とを要求して居る。然もこの考へ方にとつて好都合なことはカトリック的、スコラの哲學以外に於いても亦プラトー化の思惟、感情が起り始め、大なる結果を收めた、即ちこの新時代のプラトー主義に依つてあらゆる他の現代哲學の方向、就中カント主義が明かに壓倒された。私はこれ等の言葉に依つてエドムント、フッサールに依つて基礎づけられた所謂現象學を考へる。而して學として可能なるべきあらゆるものゝ根本學であることを要求するこの理論の中にマックス、シェラーの根柢も亦存する。彼はその理論に彼の倫理學、並びに宗教哲學の本質的特性を負ふて居る。我々はそれ故に現象學の最も本質的な特徴を出來得るだけ簡單に知

らんとせねばならぬ。

現象學は、その名の示す如く、その特質をそれが「現象」^{フエンガイ}を特別に解釋することから受ける。「現象」と云ふ言葉は現象學には意識に與へられたもの、それ故に又明白にして疑ふべからざるものを意味する。現象學が現象の概念に於いて特に重ずることはこの意識の對象は決して主觀の解釋し變形する作用の產物ではなくして、寧ろあらゆる斯かる作用に純粹所與として先行する、従つてその意味、及び眞理價值に於いて未だいかなる理論に依つても煩はされぬと云ふことである。實に斯かる意識の根本的所與があらゆる我々の認識の根源になければならぬと云ふことは自明であり、又あらゆる哲學に依つて、特に單にプラトリーの哲學に依つてのみならず、アリストテレス的哲學に依つても亦認められて居る。従つて具體の場合に於いては常に唯だ、我々が思惟し認識する、或は認識すると信ずるものゝ中で一體何がこの我々の意識の根本的所與に屬するか、否寧ろ何を我々の精神は抽象的、判斷的、推理的思惟に依つて自己に實際に與へられたものから作り出すかと云ふことのみが問題である。正にこの點に關する相反的見解の中に我々は實にプラトリーの哲學とアリストテレス的哲學との間の本質的差異を見出した。而して現象學にとつての特徴は、現象學には他の哲學者が寧ろ統覺的、解釋的思惟の結果と見る多くのものが現象學の意味に於ける「現象」^{フエンガイ}として、即ち直接的意識所與として現れると云ふことである。この根本的現象——他の人々にとつては全然

斯かる性質を持たぬ根本的現象を斷乎として認めると云ふ特徴は、正にシェラーに強く現れて居る。

現象學にとつての第二の特徴は、その現實的ワイルケクリフヘ、或は假想的フエルマイントリツツフエノマイネ「現象」に對する特殊な考へ方である。即ち現象が「認識」エルケンネンされると云ふことは現象の本質が把捉されると云ふこと、例へば或る見られた、或は表象された赤に於いて色の本質が、或る意志體驗に於いて意欲の本質が把捉されると云ふことに解される。明かにフッサールは純粹に、專一に本質、並びに本質關係を研究する爲に對象の存在に關係するあらゆる問題を現象學的研究から除いて居る。斯かる本質の事物が存在するや否や、何處に、又如何にこのことが起るか、それはフッサールにとつて極めて重要ではあるが、然し現象學そのものに關係はない問題である、何となればその認識は判斷、推理、乃至證明に基き、從つて何等の直接に與へられたもの、明白なものをも形成せぬから。

現象學が神をその研究の對象とする限り、それは上に述べたフッサールの嚴密な立場に従つて神の本質、及びこの本質と有限的事物の本質との間に認められる本質關係を直觀することに限られねばならぬであらう、而して決して神の實在に就いて述べてはならぬ、特にこの實在に就いてのいかなる種類の證明をも企てゝはならぬであらう。現象學にとつては神が實在するや否やの問題は全くその權限外になければならぬであらう。

現象學の第三の本質的特徴は、その現象の本質を認識する獨特の方法にある。現象學は所與から比較し抽象する思惟に依つて、本質を認識するアリストテレス的方法を強く斥ける。即ち斯くして人は決して眞に存在の領域を脱して純粹本質の原野に踏み込みもしなければ、又決して單に蓋然的な普遍化の代りに必然的に確實な、嚴に普遍的に妥當する本質洞察を得もしないと、それは考へる。實に現象學はその現象の本質認識と云ふ目的を「括弧に入れる」(Einklammeren)方法、或は「現象學的、形相的還元」(phänomenologische und eidetische Reduktionen)の方法に依つて達すると信ずる。人は現象から、それが意識されるまゝに、存在に屬するあらゆるものを、更に又解釋と統覺とに基くあらゆるものを除かねばならぬ。若し斯かるあらゆる所與に附著して居る要素が「括弧に入れ」(in Klammer setzen)られるならば、純粹現象が精神的眼アキの視點に這入る、そして適當な、より以上の還元の後遂に現象の本質が現れる。斯くして本質は我々に依つて構成されも、作爲されも、又推知され抽象されもせずして、直接に眺められ、見られる。此處に現象學はその目的なる明白な本質直觀を實現する。

フッサールはそれ故に何處までも、現象學的に定められ、述べられた本質が我々の精神の先天的作爲、或は創造的措定であるとは思はぬ。この點に於いて彼は嚴にマールブルクのカント主義から區別される。彼は直觀される本質の基礎として、直觀の現象——それに於いてこの本質が精神に依

つて見出される所の——を要求する。この現象はさて彼の求める本質直観にとつて恐らく、それが超意識的實在、或は斯かる實在の意識現象である限り、問題とならずして、専ら、それが意識の所與を形成する、即ち意識に於ける内容である限り、問題となる。然し斯かるものとしてそれは又「對象」の性質を持つ。即ち見ることゝ色、聞くことゝ音、愛することゝ愛されるものなどと云ふ二元と同様にあらゆる現象は作用と作用の對象との相關に分かれる。知覺、判斷、戀愛、意欲などの如き一定の種類の意識の作用には本質上必然的に、知覺されるもの、判斷されるもの、戀愛されるもの、意欲されるものなどの如きそれに相當する「對象」が對立する。斯かる作用はそれに特有な意味に於いて、即ち例へば愛すること、或は恐れること、或は知ることなどの意味に於いて對象を、詳しくはその、即ちその意味に従ふ對象を志インテンディールン向する。本質の直観も、この作用に依つて志向され、直観される本質も「本質直観」(Wessschau)に屬する。常に作用の對象が作用に依つて志向された對象を形成する限り、それは「志向された對象」(intendiertes Objekt)、或は「志向的對象」(Intentionalobjekt)と云ふ名稱を、「志向的對象と云ふ概念に依つて嚴に實在的對象、即ち假想的本質を持つて居る所の「現實に存在する」(wirklich bestehen) 對象と云ふ概念から區別される爲に、持つ。それ故に現象學に従へばあらゆる「作用」(志向)はその「志向的對象を持つが、然しこの志向的對象は「實在的」、即ち意識に無關係な、獨立に存在する對象ではない、或はあつては

ならぬ。例へばいかなる愛も、この愛が向ふ或るものなしには、ないが、唯だこの愛される或るものは決して愛されて居る状態に於いて意識される或るもの以外の或るものであつてはならぬ。

若し我々が現象學の中で今後我々にとつて最も重要なことを要約するならば、それは次ことであらう。我々は我々の精神的^{イデオ}眼を意識の現象に向け、そしてこの直觀に於いて、還元の方法に依つて實在、及び價値の普遍的本質、並びに種々の本質の間にある本質關係を直觀せねばならぬ。この知識を得て我々は始めて先天的に、又必然的な明白さを以て、これ等の本質、及び本質關係に就いて妥當するあらゆることはこれ等の本質を持つて居る「現實的」^{ワイルクリッヒ}事物に於いて必然的に實現されねばならぬと云ふことを主張し得る。斯くしてそれ故に現實的なものも亦我々に依つて我々の本質直觀に依り學的に認識され、又一般にいかなる學も現象學的基礎なしには學的に可能でないと云ことが生ずる。

「宗教の現象學」(Phänomenologie der Religion)は、私の見解に従へば、人類の自然的宗教そのものの本質、及び本質關係の研究を意味するが、然し基督教、或はもつと嚴密に云へばカトリック教の啓示的、超自然的宗教の研究を意味せぬ。ブルツィヴァーラー(Dr. Przywara)は次の如く述べて居るが、それは確かに拒まれぬ。曰く、「宗教の現象學は、シェラーに従へば、單に自然的宗教の哲學の基礎であるのみならず、尙又啓示的宗教の教義學の基礎である」と、又曰く、「それ故にシェラー

の本質必然性の體系は超自然的救済の本質的特徴の抽出を方法的に示す」と。然し私は、これを以て、シエラーの意圖が正當に理解されたとは思はぬ。何となればシエラーは、神學の宗教現象學への從屬を、實に、現象學的分析は直接に教義の啓示内容、及び超自然的受惠に於いて生活する人間をその對象、及び基礎に持つと云ふ意味に於いて、解して居らぬから。寧ろ彼は彼の所説を現象學者に周知知られて居る、「哲學的根本學科」(philosophische Grunddisziplin)——その上にあらゆる他の對象の學は悉くそれ等の共通の基礎として建設されねばならぬ、何となれば對象の「本質」に屬する所のものは、對象のあらゆる可能的事情の規準であるから——としての現象學の意味に於いて考へて居る。この點に成立宗教の啓示内容への現象學的「本質直觀」の侵略の危険があると云ふことは實に明白であり、又シエラー、並びにグリュントラー(O. Grundler)に於いて事實として示される。ブルツィヴァーラーは然し現象學を啓示的宗教の直接的本質研究にまで擴張せんとして居る。このことは彼に、教義も亦その獨斷的教説内容を以て「所與」である、それ故に意味深い「現象學的」課題は「此現存して居るもの、與へられたものの本質分析を行ふ」ことにあると云ふ考へに依つて可能となる。さて然し教會の教義は、現象學の常に述べて居る所與の意味とは全く異なる意味に於いて、所與である。その所與は、結局神の啓示に歸するが、然しその意味は教會の教職に依つて確定される所の教義の形式を持つて居る。人はそれ故に、ブルツィヴァーラーに従へば、宗教現象學

の對象たるべき對象を持つ爲に、敬虔なカトリック教徒、否、加之教義學者でなければならぬ。「啓示内容の現象學はそれ故に實際上には、唯だ研究者が同時に専門の神學者である、或は少くとも特殊神學に於いて慎重に、細心に自己の進路を定める時にのみ、可能である」。「教義の正確と云ふことは超自然的所與——信仰の所與であり、そしてそれ故に單に權威ある教義に於いてのみ與へられる超自然的所與の現象學の本質的、方法的假定である」。それと共に然し現象學は哲學であることを止めて、神學の一學科となる。然し現象學者が彼等が宗教を彼等の本質研究的分析の下に置く限り、斯く考へると云ふことは確かにない。彼等は實に、彼等の對象の本質を直觀し、斯くして彼等の所説に對して最高の確證と必然性とを要求する人々として次のブルツィヴァーラーの言葉に従はんとしないであらう。「現象學と云ふ審判者は啓示内容を分析するその仕事に於いて啓示的宗教の機關であり、生ける、誤りなき教會である」。

上述の要點に尙、現象學は原則上本質、及び本質關係を、直觀の與へられた場合に於いて直觀せんとすると云ふことが附け加はる。即ち超自然的宗教を信する人間の生活要素は種々の形式の超自然的恩恵であるが、然しこの超自然的恩恵、及びその影響に就いては我々は何等の經驗的、心理的直觀をも持たぬが故に、この宗教に對しては現象學的方法一般の本質探求は實行されぬ。それ故にあらゆるこれ等の困難を避ける爲には、我々は、宗教の「現象學」^{「現象學」}は原則上自然的宗教の現象學であ

らんとする、又あらねばならぬと云ふことを極力主張せねばならぬ。それは又實にシェラーの明かな目的である。

三 シェラーの目的としての神の本質、及び實在の宗教的意識の

現象學的本質分析

今や、僅かの理解を以てシェラーの思想を考究することを我々に許す所の基礎が、置かれた。今シェラーの主張の詳細な點に立ち入つて論ずることは、私の意圖ではない。私には唯だ、以下シェラーの宗教論の最も本質的な點を明かにすることが、重要である。この目的の爲に私は先づ最初にシェラーが彼の宗教的なものゝ現象學的研究に對して置いた目的は何であるかと云ふ問題を解釋しよう。

シェラーの全研究が最後に基く根本現象は人間の精神生活に於ける宗教の事實である。「宗教的活動は人間精神の本質必然的な共有の賜物であるが故に、それが人間に依つて實行されるや否やと云ふ問題は全然起り得ぬ。……このことはあらゆる有限的精神は神を信するか、或は偶像を信すると云ふ本質的法則を成立させる」(人間に於ける永久的なものに就いて、五五九頁)。この現象に對してシェラーは次の問題を提出して居る。如何に意識はその神への宗教的道に於いて作用するか、又如何にして意識は神的なるものゝ宗教的把握に達するか。この根本問題をシェラーは心理的とも、

歴史的とも考へずして、現象學的と考へて居る。このことはシェラーが宗教現象の根ざす本質必然性を明かにせんとして居ることを示す。それ故に彼の問題は、宗教、即ち人間精神、及び神の直觀された本質から人間精神にとつて宗教に達すべき本質必然的な道として如何なる道が生ずるかとなふ内容を持つて居る。

問題の提出、並びに解答は宗教——勿論超自然的啓示に基く特に基督教的な宗教ではなくして自然的宗教である、何となれば超自然的恩惠の作用は神祕的作用であるが故に、宗教現象學に於いては單に自然的宗教のみが問題となるから——の本質を豫め決定することなくしては浮動して居るであらう。さてシェラーにとつては宗教の本質は「人間が神と共に生きることに依つて救はれること」(das Heil des Menschen durch Lebensgemeinschaft mit Gott) (同上、三二八頁)である。それ故に彼に従へば宗教には全く不可缺的に神への關係が附隨する。この關係は神との共同への人間の努力——それに依つて彼の救ひを確實にする爲の——に依る「宗教的」^{レリギエーヌ}關係である。

シェラーに従へば人間精神が何等かして神に關係することが宗教の本質にとつての要素であるが故に、彼は必然的に人間の宗教的態度には一定の種類の神の意識が含まれて居ると考へねばならぬ。それ故に私は問ふ、宗教的人間の神に就いての何れの意識が根源的意識、即ちあらゆる他の種類の神への意識關係にとつての出發點であるかと。人間の神に就いての最初の、根本的な意識は表象、

思惟、乃至認識の理論的作用の範圍内にあるのであらうか。或はそれは精神の情緒的、實踐的範圍内に、即ち感情情意、意欲の範圍内にあるのであらうか。若し前者であるならば、神的なるもの、根源的、宗教的認識は我々の精神の推理的思惟作用に依つて經驗の事實から獲得されるものであるが、それともそれは神性の或る直接的把握にあるのであらうか。シエラーはこの問題に答へて云ふ、神の宗教的把握は直接的把握であり、この神の根源的、直接的意識は愛の作用にある、而してこの神への愛の作用の連続こそ神の認識、即ち神の本質、及び實在の宗教的意識であると。愛から生ずる神の認識は創造の體驗に於ける神の直接的認識であつて、決して推知、即ち創造からの神の間接的認識ではない。勿論人間の精神にはこの第二の種類の神の認識も亦ある。然しそれは單に「*Empirisch*」としての、最高の世界基礎としての神の表象に達するのみで、人格的精神としての神の把握には達しない。實に經驗の事實から推理的思惟に依つて推知された神の認識は、本質必然性に於いて全く人間精神を宗教に導くことは出来ぬ。この私が出来得るだけ簡單にその主要な論點を述べたケルソンの宗教現象學者の理論を以てすれば、トーマス、フォン、アクインに依つて教へられた人間の自然的宗教の基礎は本質的に不可能なものとして斥けられる。

佛教に於ける輪廻説の起源

甲 斐 實 行

佛教の輪廻説は諸種の經典に説かれてあるが此等の輪廻説の中、いづれの經典に説かれてあるものが最も原始的なものであるかを考へて見るに、そはいふまでも無く巴利の尼柯耶や漢譯の阿含中に説かれたものである。勿論輪廻説といつても六道輪廻の説ではない。たゞ一有情が前世に死して現世に出生するまでの過程を示したものに過ぎない。従つて此の輪廻説が十二因縁と密接なる關係を有することはいふまでも無い。巴利の尼柯耶や漢譯阿含中に説かれたる輪廻説の説明は雜然としてゐるが、大別して二種となすことが出来る。即ち一は神祕的輪廻説であり他は哲學的輪廻説である。

先づ神祕的輪廻説といふのは、有情の生死流轉を神祕的に説明せんと試みたものであつて、たとへば中阿含第三十七阿攝想經(*Assalāyana sutta* M. N. 93)に於ては、

「茲に父母合會す。母、時節調適なり。健闍婆趣入す。斯くの如く三事相寄りて、受胎(*gabbhasa avakanti*)初めて生ず」

とある。之に相當する漢譯に香陰とあるのは巴利文の健闍婆に相當するものであるが、此の外之と

同類のものを求むるならば、先づディヴィヤードナーナ(Divyārdana) 一・四四〇には

「然れども三事現前して男子や女子を生ず。何等をか三とす。父母相執着して合會をなす。母健康なり。時節調適なり健闘婆趣入す。斯くの如き三事現前することによりて、男子又は女子を生ずるなり」

とあり、漢譯の根本説一切有部毘奈耶皮革事上の之と相當する文には、中有現前すとあり(第一頁相當の文)同じく、藥事第十三(五十葉左)^{藥四}には「貪愛現前す」とあるから、茲に健闘婆(Gandharva)にも自ら三種の意義があるわけである。即ち香陰、中有及び貪愛とは之である。

先づ香陰といふのは此の健闘婆をば分解して初めの香(Gandha)の意味を取り、更に此が一有情より他の有情に至る中間の存在であるといふ意味から、中有(Antarābhava)の五陰そのものであるから香陰といつたものであつて、俱舍論第九には「一切の中有皆五根を具す」とあるからやはり人間の眼では見えないが一種の存在といふ意味で五陰の陰の字を用いたものである。次ぎに香とは俱舍論第九にも、食香とありて、長行には「欲界中有の身、段食に資せらるゝや否や。段食に資せらるといへども然も細にして麤に非ず其の細とは何ぞ。謂く唯だ香氣なり。斯に由るが故に健達縛の名を得」と説明してある。此れによれば欲界の中有身(Antarābhava)に其の生活状態から健闘婆なる名目を附したものであつて香陰とは、健闘婆の初めの字の義譯(香)と意譯(陰)とを混合して出来たものである。

根本説一切有部毘奈耶皮革事卷上には健闍婆を中有と譯してをるが此の健闍婆から中有 (Antara bhava) の義が出ぬこともない。例へばシヤスバタコーシヤ (Gāyata koga) 第一の頌には「中有の有情に於て健闍婆、存在すべし」(Antarābhavasatve syād gandharvāḥ) とつてある位で、ペッテリング氏も其の辭書に之を「一の新しい身體を選定する以前の人間の死後の靈魂 (Seele)」と解してをる。が然しシヤスバタコーシヤの説明によれば中有そのものが必ずしも、健闍婆ではない。健闍婆は之に依附するのみである。ペッテリング氏が之を靈魂 (Seele) なりと譯したのも、當然である。さればオールデンベルグ氏も此の健闍婆を有情の本質 (Wesenskern) と解し或は “Lebewesen” と解して、一有情の死後より他の有情に至り、受胎の時母胎 (Garbha) に趣入するものであるといつてをる。

更に、根本説一切有部毘奈耶藥事第十三にデイヴィヤーワダーナ四四〇頁の健闍婆趣入すの文をば「貪愛現前」と譯したのは、此の健闍婆を以て貪愛と同義にとつたものである。勿論此の健闍婆には、直ちに、貪愛といふ義はないが、シヤタハト・ブラフマナ (catapatha brahmana III, 2, 4, 3) には女に對する愛慾は實に健闍婆なり。(Yosit kama vai gandharvāḥ) とありアイタレヤ・ブラフマナ (Āitareya brahmana I, 27) にも女に對する愛慾は健闍婆なり。(Srikama vai gandharvāḥ) といふこともあるから、此の健闍婆を貪愛と譯しても差支は無からうと思ふ。思ふに、かくの如き考へ方がブラフマナ時代から存在したものであつて、女に對する男の愛慾 (Kama) を健闍婆といつたものであらう。然

しながら、此のプラフマナの文は愛慾といひ健闍婆といふ、いづれも複數を使用してゐるから單に抽象的に愛慾を以て健闍婆なりといったものでは無い。之には健闍婆を神として崇めた吠陀以來の歴史的背景を有するのである。今此の歴史的背景を吟味する必要はないが、梨俱吠陀に於ては、健闍婆は、「香に住めるもの」の義で虹を象徴したものであつた。而して、一人の神としても用ひられ或は多くの神の部衆としても用ひられてゐるが、今の「女に對する愛慾は健闍婆なり」といふ時に、複數の形に用ひられたのも、以上の背景を有するからであらう。尙又健闍婆は樂神とも考へられてゐたのであつて、其の思想は佛教にも取り入れられ帝釋天(Sakra, Sakko)の樂神として樂器を持ち、自ら八部衆の第六神として佛説法の會座に列り佛を讚嘆すと云はれてゐた。長阿含第十卷、釋提桓因問經(Saṅka-pañha-suttanta, D. N. XXI)に執樂神般遮翼(Pañcasikha-gandhabba-puṭṭa)といひ、或は執樂天王女(Gandhabba-rañña-duhitā)といふ所から見ると其の眷族をも包含して健闍婆といつたのである。

以上は神(Deva)としての健闍婆であるが、タイチリヤウバニシャツド二、八には、二種の健闍婆を認めてゐる。一は人の健闍婆(Manusya-gandharvali)にして他は天の健闍婆(Deva-gandharvali)である、然るに、ブリハドアラヌヤカウバニシャツド四、四には、祠皮衣仙人(Yajñavalkya)は次の様に云つて居る。曰く、

「恰も、塗工師 (Pegs kart) が材料の少し許りな (Pegsamitram) 取りて、他の更に新しく更に美しき形像を作るが如く、この我も亦、此の身を捨て、無明を去り更に新しく、更に美しき形像を作る。即ち先祖の住家、若しくは、健闍婆の世界、若しくは諸天の世界、ブラジャバテーの世界、梵天の世界、若しくは他の含靈の世界等なり」

と此の健闍婆の世界、(Gandaharvān) をシヤンカラ (ganharāvān) は「健闍婆の世界とは健闍婆の享樂に適する (Gandharvān upahogayōyān) と註してゐるから、此の世界とは正しく先の、天健闍婆神の住む世界であり。人が肉身を捨て、此の世界に住むといふから、此の健闍婆とは所謂相應尼柯耶卅一、一、三に「世尊よ。如何なる因、如何なる縁によりて、又何によりて、茲に一類の者身壞するが故に、死して健闍婆の部衆と同住の身分となり得るや。茲に比丘あり。身語意の行正しく、彼聞く、健闍婆の部衆は長壽にして妙色あり、且つ安樂多しと。彼念すらく憶々我は身壞するが故に死して健闍婆の部衆と同住の身分たり得るなり」と云つてゐる健闍婆と同一であつて、それは決して佛典に於て輪廻轉生の主體として説明されて居る健闍婆では無い。

前にも述べたやうに、シャージュバタコーシャ第一頌に（中有の有情に於て健闍婆存在すべし）といひ或は、シヤタバタブラフマナ、アイタレヤブラフマナに於て女に對する愛慾の心 (Kāmah) を健闍婆とも稱するから、此のことは、女の胎中に健闍婆の趣入するといふことを以て、父母合會の際の愛慾に輪廻轉生の意義を附加して、新たに生るゝ人間の存在を壯嚴せんが爲めに、其の降誕をし、前生より其の身に定まれる或は其の身に約束せられたる必然的事象とせんとする彼等印度人の

宗教的要求より發現したものであつて、之を佛教文學中に取入れたといふ事も同じ憧憬に焦れてゐた佛教徒によりて爲されたものであらう。かゝる現象が當時印度の一般社會の思想として認められて居たことは、前述の阿耨耨經に於て *Ayalyana* 波羅門が七人の他の波羅門仙人 (*Brahmaris*) と問答往復して後、七人の波羅門仙人が三事合會して、初めて受胎するといふ理を説いて健闍婆のことを説いてをる事や、先きのデイワイヤーヴダーナ一、四四〇に於て、かゝる三事の合會を以て男子若しくは女子を生ずることが世間の喧 (*Lokaprayāda*) であることを眞最初に述べて居る事でも明らかである。

更に諸佛傳に於ては、此の健闍婆の變形ともいふべき有情 (*Sattva*) 又は菩薩 (*Bodhisattva*) があつて前生の身を捨て、現世に生れんが爲に母を念じて其の胎に宿るといふ思想があるが此等の有情といひ、菩薩といひ、共に健闍婆の變形に過ぎぬけれども、かくの如くして、佛陀の前生を語り、其の降誕をして一切衆生利益の爲とせんとする彼等佛弟子の佛陀に對する歸依渴仰の念の深かゝつた事は、吾人の大に考慮すべき所であつて、之によつて佛滅後、佛陀や七佛等でなくとも佛弟子の誕生にかゝる價值と意義とを結び付けやうとしたのである。例へばデイワイヤーヴダーナに於ては聞俱輪耳 (*Ṛṇakohikarna*) の誕生に際し、「時に一生補處の一薩埵あり、世を利益せんと志し定められたる究竟の解脱の道に心を專にし、涅槃に顔を背向くる事なく、輪廻を求めず、一切趣塗に再生す

ることを厭ひ、最後身を持し、とある有情の衆より離れて、彼の夫人の胎に入れり」とあり同四四〇頁には賢劫菩薩が(Bhadrikalpiko bodhisotva)が此の國の大夫人、アグラマヒシーの胎に入つて其の夫人を懐胎せしめたとある。此等の譬喩譚の説相によりて、佛説とは矛盾してゐるやうな波羅門文學中の輪廻説をとりこんで、かへつて自家の教祖や佛弟子の誕生を莊嚴せんとした用意と苦心の跡が歴然と認められるのである。之を以て、吾人は佛説と相反し剩離してゐるといふ理由を以て、直ちに責めて邪説としてはならぬ。勿論本源は佛説になくとも佛教教理發展の一過程として其處に其の意義と價値とを見出さねばならない。

而して阿毘達磨俱舍論に於て既述の通り健闍婆の體を説明して、一種の微細なる五蘊であるといつたのは外來の思想を佛敎化した結果であつて香陰の、香の義と五陰の義の兩者を結合して佛敎化したものである。尙佛敎で香陰を或は尋香又は尋香行ともいふが、之は恐らく *gandha + arva* といふ風に言語を分解して牽強附會したもので「香を求めて歩くもの」(*Gandhāya arvatī*)の義である。

以上は(一)健闍婆といひ菩薩といふ、いづれも輪廻轉生の主體となり、(二)殊に健闍婆は吠陀時代より印度の神としても尊敬せられたもので之が母胎に托胎して有情を生ずるといふ説き方は頗る神秘的である、で此の輪廻説を神秘的輪廻説といつたのである。

哲學的輪廻説といふは必ずしも輪廻説を哲學的に考察するといふのでは無い。唯、佛陀の根本敎

説である十二因縁中の識(Viñāna)に重きを置き、否識を中心として之を其の本體として輪廻を語るものであるから、假りに哲學的輪廻説といふのである。

いふまでも無く、十二因縁に關する佛陀の根本教説は認識論的唯心論即ち唯識論である。尼柯耶や阿含經にはたとへ佛説と尼柯耶佛教との截然たる區別は認められ無くとも、主觀客觀の認識論的關係に説かれた佛説はしばし、識を以て輪廻の主體とする輪廻説に轉換しつゝあるのである。故に、長阿含經第十卷、大緣方便經(D. N. XV. Mahā-vidhā-suttanta)には、「名色に依つて、識あり」といひ又「識によりて名色あり」といひ「阿難陀よ、若し識が名色に安住を得なかつたならば未來に於て生老死苦の生起を認むべきや」といつてゐる。又同二十一に「阿難陀よ、若しも、識が母胎に入らなかつたならば名色は母胎に於て増長するであらうか」といつて居る。此等の句は識名色の認識的相互關係を示すものでなくして、識を輪廻の主體と考へねば到底説明の出來ないものである。尙相應尼柯耶一二・一二には識住(Viñāna-sāra)を説き、「現象あれば識、安住す。識茲に安住して増長する時、後有を生ず」とあるから外界の現象(Arambha or āramma)即ち客觀界によりて、内身の識ありと論ずる所、認識論的誰心論と考へられないでも無い。が此の識住は、思量(Ceteti)妄想(Pakappeti)攀緣(Anuseṭṭi)の三者無くば起り得ないけれども初の二無くとも攀緣の作用一で起ると説明する所、かゝる複雑なる識の作用を認むる以上單なる認識論的唯心論として説

明し去る事は出来ない。尙長部尼柯耶、十二、十二、二には四食、(Cattāro āhāra)中の識食(Viññāṇa)を以て、『識食は未來に於ける後有を生ずる緣なり』とするが之も前經と同一に解して差支無からう。其の外増一尼柯耶三、七六、一には「阿難陀よ。其の故に、業は田なり。識は種子なり。渴愛は肥料(Saeha)なり無明に蓋はれ、渴愛に縛せられたる衆生の識(viññāna)は下界(Hinadhātu)に停止す。斯くして後有生ず。阿難陀よ。かくして有(Bhava)あり。と、下界とは慾界の義である。即ち業は異熟果を生せしめる田であり、渴愛の肥料によりて種子なる識は増長發展して後有を生ずるのであるから、正しく識を以て名色より初まり老死に至る、十二因縁的生活の根元、換言すれば輪廻の主體と考へて居た事は明らかである。更に、之を剋實して中阿含第五十四嚩帝經(M. N. 38 Mahā tanhā saṅkhaya sutta)には、識と名色六處、觸等の關係を論じ嚩帝比丘鷄和哆子(Sāti Kevala-paputa)が茲に識あり、相互に往至、轉生す」と考へたるに對し佛陀は眞の邪見を斷破し、識と名色等の關係を認識論的に論じてゐられるが、最後に「三事の合會」によりて有情が生ずと宣説し更に香陰(Gandhabbo)の趣入(Paccupatti)を述べてをられるから前後相照應し、かゝる事を佛陀をして云はしめたる此經の趣意は寧ろ識即健闍婆といふ立場にあるのでは無いかと思はれる位で正しく此の文は増一阿含十二、三(長一、四七右)に「有三因縁識來受胎」といへるもの同一なりと解すべきである。されば識と前述の健闍婆の關係は益々濃厚であつて二種に輪廻説を分類しても遂に再び一

に歸したかの觀が無いでも無い。されば切角識の往至轉生を拒否しながら他の健闍婆なる名目を以て同一事實を許して居るに過ぎない。されば、吾人が阿含中の輪廻説を神祕的と哲學的との二つに分類したけれども、其れは唯、表面的の分類であつて健闍婆と識との間に重大なる相違があるので無く、十二因縁の順序を以て衆生の時間的連續を説明せんとした時は識を以て其の主體とし、一有情が誕生其のものを説明せんとする時は健闍婆の趣入を以て説明せんと努めたもので、一は哲學的といふよりは寧ろ科學的考察より必然的に生み出されたる輪廻説であり、他は神祕的に有情の生死を説明して、此の現實界にありては有情は無限の生活流轉輪廻の一階段であることを示して人間の存在の宗教的意義を發揚せんとする努力の資であつて共に佛説の業(Karma)の説の短を補はんが爲めに生み出されたる學説と考へられるのである。されば、一旦、有余依涅槃を證得し、業の連續を斷滅したる佛陀や聖者の識(Viñāna)が不可得なることは當然であつて、經典にも亦魔波旬に托して譬喩的に之を説明せんとしてをる。

例へば相應尼伽耶廿二・八七には、跋迦梨(Vakkai)比丘が病苦に堪えずして遂に自殺せし後魔波旬(Mara pāpīyā)が上空に昇り東西南北隅なく、其の識(Viñāna)を探し求めたが遂に得られなかつたといふ事が佛陀の説法として傳へられて居る。又入滅聖者瞿低迦(Goḍhika)の魂即識を捕へんとして得ざりし後琉璃の柄の琵琶を手に把りて佛陀の前に來りて偈を誦したといふ物語もある。⁽¹¹⁾

其他入滅したのでは無くとも有余依涅槃を證得したといふ佛陀及び其の他如來の識(Viñāna)の捕捉し得られぬことを讀じた經典もある。たとへば、中阿含經阿黎吒經 (M. N. 22 *Alagaddūpamasutta*)には、

「比丘等よ、かくの如き比丘を稱して、排闥者度塵者無迷者無礙者、聖者捲轍者棄擔者離脫者といふ。乃至此くの如き心解脱の比丘は帝釋も梵天も生主天も之を追跡する能はず。而して云ふ。如來の心識(Viñāna)は求むべからず。そは如何なる故ぞ比丘等よ、我れ汝等に告げん。『現法中に於て、如來は追跡すべからず』と。

勿論漢譯では、所依識となつてをるが巴利佛典に *Viñāna* とあるから識の義たるや明らかである。此等は皆識が有情の主體たる事を暗示して、依つて以て、入滅聖者や阿羅漢の識が滅してゐるから名色以下の八支なく即ち後有なしといふ事を譬喩的に物語つた一神話と見られるのである。

此によりて之を觀る。佛説の認識論的唯心論も尼柯耶に於いて多少の變換を免れない。故に、中阿含箭毛經 (M. N. 77. *Mahāsaṅkudāyisuttam*)には、佛陀自ら説法して「識はそこ(四大所造の色)に住す。そこに結合せり。優陀夷よ、恰もかやきたる、よき質の摩尼、琉璃の清淨透明なるものに、青、黃、赤等の色に蔽はれる線を引きたるが如し」といつて居られる程であつて、此の譬喩は識の心的又は生理的作用をたとへたものであらうが、之も認識論的には見る事は出來ないのである。

然らばかくの如き佛説より遠ざかつたのはいかなる理由なるか。吾人は其の本源を研める事は出來ない。たゞ、佛教は、佛滅後漸次に發展したものであるから、此の識の問題もいろいろの外來思

想即ち印度の他の文學的要素を取入れて内容豊かに發展した間に初めの佛説とは多少意味の變更を生じたのであらう。然らば佛教に暗示を與へた他の思想其の物の何たるを知る事は出来ぬけれども、唯佛典内では先きの巴利增一阿含三、七六に於て、阿難が有に(Bhava)就いて質問せし時、業は欲界を異熟せしめるもの、慾界の後有は業といふ田に、識の種子を下し渴愛の肥料を與ふる事によりて生ずといふ説と、俱舍論第九の「積集して當有果の業を牽く。此の位を有と名く」といへる文とは業を以て有となす點に於て兩者相同じいから、此等の間に、思想的關連があるのであらうし、かくして進めば、十二因縁の三世兩重の因縁的解釋も其の本源は尼柯耶中の佛教思想に求められるであらう。

註(一) Windisch; Buddhas Geburt S. 12. Anmerkung I.

Oldenbergl. Religion des Veda S. 248—9.

Rig Veda x. 123. 1. Grassmann Rig Veda II. S. 400

長阿含經第十卷(大正大藏經第一卷、六二) D. N. II. P. 263.

長阿含經第十卷(大正大藏經第一卷六三) D. N. II. P. 268.

Bṛhadaranyaka Upaniṣad カルカタ版本、八四十七頁 Deussen Sechzig Upaniṣad S. 897. (In dex)

Dīgha Nikāya, II P. 108. (Mahāparinibbāna Sutta XXV. 3. 14)

雜阿含經一四、一九(辰二、八十一右) (九) 雜阿含經一五、一〇(辰二、八十三右)

中阿含經第五十四卷隆帝經(大正大藏經第一卷七六八—九) M. N. 38, 256, 265;

姉崎博士、根本佛教二〇一頁參照 (三) 俱舍論第九卷、牧十六十六左)

以前に縮刷藏經を用ひ、最近大正大藏經を用いてゐる爲め、註にあぐる經の出處の間に一致を欠き頗る體裁がよくないが、今縮藏の諸經を大正大藏經と引合はず暇が無いから、そのまゝにして置く。

近東に於ける回教民族の動亂に就いて (下)

赤松智城

七

併し回教徒の神聖戰爭ジハドはたとひ不信者や異教徒に對する征服の意味に於ても將又報復の手段としても、今日ではもはやこれを充分に實行することが出来ないことは、教徒の有識者も既に認めてゐるから、前述せる如く現今の動亂に於てはジハドの標語は必ずしもその前面には掲げられては居ないが、この神聖戰爭には尙ほその他に別種の意味が認められてゐることを更に茲に注意しなければならぬ。即ちそれは第一にこれをかの積極的な侵略戦や相互的な復讐戦とは見ずして、唯だ消極的自衛の「防禦戦」として認容するのであつて、換言すれば自己の信仰と良心と並びに領土の自由と保全を正當に擁護すべき場合には、非回教徒に向つて神聖戦を宣告しなければならぬといふのである。而してその典據はコーラン(第二章四〇—四一節)の中に「神は不正なる虐待を受けたる者にはその敵に向つて戦ふことを許す。吾等の救主は唯一の神アラーなりと云へるためにのみその住居より不當にも追放されたる者を神は護るべし」とあるのがそれであつて、回教學者に依ればこ

の句は神がモハメットとその信者とに向つて武力に訴へても彼等の敵に對して正當防禦の手段を取るべきことを命じた最初の語であると云はれてゐる。

今この防禦戰としての神聖戰爭の旨趣は近代化した新しい所謂進歩的回教徒の中にも許されてゐるから、現今動亂の巷にある回教徒の心裡にも、それは先きの復讐戰の意味をも加へて當然働いてゐる。即ち彼等の民族自決運動はその一面に於ては異教徒異民族の壓迫に對抗する正當な防禦であつて、彼等はこれを自覺せるのみならず、その權利をば彼等の信仰と傳統とに依て承認され且つその實現をも要求されてゐる。そこで彼等の動亂は特殊の宗教的信念を伴ふ一種の民族運動として甚だ強固な根柢を有つてゐるのである。

次にまた新しい回教徒の解釋に依れば、神聖戰爭は不信者に對して宣告されるのではあるが、併しコーランはその不信者の中にかの新舊兩約書の如き聖書をもつ他の宗教の信者を數へてはゐない。現にイエスの福音書はコーランに於ては「信仰の光」とさへ呼ばれて居り、またモーゼも明らかに昔の豫言者としてモハメットの信するところであつた。故にコーラン其者の命する神聖戰爭の唯一の敵は低級な偶像崇拜者のみであつたといふのである。實際モハメットの提唱した一宗教的宗教改革が當時に於ては激烈な偶像破壊運動でもあつたことは疑を容れないが、併し新回教徒は更にこの偶像破壊の意味を近代的に理解して、それはあらゆる智識的文化を有せずまたこれを受容する

ことができない者に向つて回教徒が彼等の無智蒙昧を破斥する運動であると見做してゐる。従つてこの神聖戦争は智識を普及し擴張せんがために回教徒に課せられた一の聖務であつて、即ち高等な精神的文化の擁護と進歩のためにこの戦争は是認されると説いてゐる。古い偶像破壊運動と新しい智識上の文化的啓蒙運動とをかくの如く結びつけて茲に神聖戦争の精神的理由を見出さうとするこの見解は、勿論新回教徒の近代思想を表してゐるものであるが、既にモハメット自身も彼れの出現する以前の偶像崇拜の時代をば、特に「無智」^{ジヤヒリヤ}の時代と名けたことを回想すれば、この見解も亦た必ずしも傳統的意義を缺いてはゐないであらう。現にコーランには「神にそむく不正なる思想」を「無智の思想」と云ひ、また「不信者はその心に愚者の忿怒を置く」とも記して（第三章一四八節第四八章二六節等参照）、頻りに無智愚昧を斥けてゐるのである。

尤もかゝる一種の精神的な^{アイデアアリステティック}解釋は夙にかの回教内の神秘主義と稱せられるスフイー派（Sufism）の神聖戦争に關する教説にもあつて、即ち此派の神學者はこの戦に大小の二種を分ち、「大いなるジハード」とは自己^{アシユガール}の欲情妄念に反抗するものであり、「小さいジハード」とは不信者に對する戦であるとしてゐるが、この場合には明らかに前者の精神的解釋が主となつて、却て普通の神聖戦争を認める後者の意味が従となつてゐる。更に溯つて回教の最も古い「傳説」に依ればモハメットは何時もかの侵略戦^{ラジヤ}から歸つた時にはその信者に向つて「吾々は今小さいジハードから大いなるジハードに歸る」

と云ひ且つ信者がこの大いなるジハードの意味を問へるに答へて「それは自己の慾情に打ち勝つことである」と云つたと傳へられてゐる。さきのスフイー派の教説がこの傳説に據つたものであることは勿論であるが、然かもそれは決してこの一派には限らず、この傳説は今日も尙ほ全ての回教徒に於て等しく認められてゐる所である。先年獨逸に加擔して戦つたかの「青年トルコ黨」の如きも、その眞意よりは寧ろその名を踏襲して聯合國に對しこの「大いなるジハード」を叫んだことさへもあつたが、併しこれは全くその名を濫用したのであつて、和蘭の一回回學者が痛切に指摘したやうにそれは實は「獨逸製の神聖戰爭」(The Holy War "Made in Germany")に過ぎなかつたのである。然るに歐洲大戰後現今のトルコ共和政府の取りつゝある新しい政策には却て上述せる如き智識上の文化的な啓蒙及び改革運動が殊更にジハードの名を借らずして然かも着々勵行されてゐるやうに思はれる。數年前今のスタムブルに遊んだ私も斯ゝる改革運動に奔走してゐるトルコの新人の一團に接したことがあるが、この運動は恰も我國の明治維新の際に於ける如く、一面大いに西歐の文化を吸収して以て舊來の陋習を一洗しようとするものである。従つて當然新舊思想の衝突を生じ屢々血腥さい紛擾までも國內には起つてゐるが、併し大統領ケマル・パシヤは銳意その改革を強制し、時には威嚇してこれを迫り同時にまた國內の動搖をも彈壓してゐるやうである。

今この新トルコの所謂「文化運動」の由來と内容と更にその將來の豫想とに就ては茲に詳述する

餘裕がないが、唯だその大體の傾向とこれに對する一部の誤解とについては一言して置かなければならぬ。元來この運動にはその由來から見てもまたその表面の現状からも明らかに知らるゝ如く一般にはかの「歐化主義」^{オイロペイジズム}が強く働らいてゐるが、しかも決して單にそれのみではない。最近には寧ろこれに對して新しい「國家主義」^{ナチオナリスムス}と「改革思想」^{レフォルマツイオーン}とが却てこの運動の樞軸となつてゐることを看過してはならぬ。勿論この新國家主義は單純な保守的鎖國主義ではなくして、國家的見地に立つた廣い文化的啓蒙運動であることは、この運動に参加する人々の掲ぐる理想を見てもこれを知ることができる。即ち彼はその國家主義の理想として「トルコ化」^{チュルク化}「回教化」^{イスラミゼシオン}及び「近代化」^{モダンニゼシオン}の綱目を擧げこれに依つて一の特色ある國家的トルコ文化を建設し、この文化を擔ふ者は「近代化せる回教的トルコ主義」でなければならぬと主張するのである。所謂トルコ化とは云ふまでもなく外來の思想習慣に盡く拘束されずして眞實の國粹を保存し且つ鼓吹せんとするものであり、回教化とはこの場合には特に原始回教の正意に復つて回教の現状を改革することを意味し、近代化とは即ち歐化することに外ならない。されば此等の理想若くはその傾向には一見すれば互に矛盾する節があるけれども、この運動に従ひつゝある有識者は此等を適當に調節し且つ調和することに孜孜として努力してゐるのである。彼等が如何にこれを調和せんとしてゐるか、また如何なる實績を既に擧げてゐるかに就ては、茲に詳しく説くことができないが、唯だ私が此點に關して特に注意して置きたいと思

ふのは、最近かのトルコ政府當局の取つた政教分離の改革運動や又は一部の反教會的政策などを認めて、彼等は一概にその宗教即ち回教を輕視し又は排斥せんとするものであると見做すのは、單に一面の觀察から速斷した誤解に過ぎないといふことである。蓋し上述せる「回教化」の意義を見ても明らかに知らるゝやうに、眞實の回教的精神を復活して以て從來の教長並びに國教制度に膠着した弊風を一掃せんとする一種の宗教改革事業こそ實は現代トルコの新國家主義者の一目標であつて、それはまた彼等にのみ課せられた重大なる一の聖務でもあつたことを知らねばならない。尙ほ宗教の内部事項としての信仰や教義の問題に就ても既に改革の聲が擧げられてゐるが、これはおのづから別個の題目に屬するから敢て茲には述べずに置く。

要之、神聖戰爭の精神的解釋とも見らるゝ、理想主義的な、また啓蒙的な特殊の文化運動が一方その根據を回教の傳統に求めつゝ、然かも他方に於ては歐化主義を採り容れて、今のトルコの指導階級を中心として盛んに起つて居ることは、吾々東洋人の特に留意しなければならぬ問題であつて、所謂近代化せる回教ムスリマン、イスラームと回教國の復興は恐らく此種の運動に依て漸次に成就されるのではなからうかと思ふのである。

八

前述せる如くトルコとシリアの回教徒は頻りに動搖して遂には干戈に訴へてまでその民族の自主

— 近東に於ける回教民族の動亂に就いて

一三〇

自由を確立せんとしてゐる現状にあるが、次にこれに接するパレスティナの回教徒はこれに比すれば寧ろ平穩であつて、表面上は英國の委任統治に服従してゐるやうに見える。これは固より英國傳來の巧妙なる殖民及び外交政策にも由ることであるが、また此地方の回教徒の狀勢が由來トルコやシリア其他の地方の回教徒とは自ら異つてゐるからでもある。蓋しパレスティナは知らるゝ如く元來猶太教と基督教との故郷であるから、この聖地が一たび回教化された後と雖も此等の教徒の尙ほ茲に残留するものが少なくなかつた上に、殊に歐洲大戰後この地方はトルコから解放され、且つかの有名な「バルフォアの宣言」や「シオン運動」(Zionism)に依て猶太人の移住が激増した爲めに、アラビア人を主體とする回教徒は往日の如くその勢威を振ふことができないのみならず、却て猶太教徒や基督教徒の下風にさへ立たねばならぬやうになつて來たのである。それで今のパレスティナの民族關係は實にこの三様の宗教を奉ずる異民族の雜然たる接觸であるが、就中猶太人と回教徒とは概して常に反目の状態にあつて、其間には屢々紛擾が起つてゐる。恐らく英國の委任統治上の最大の難問は實にこの紛然たる民族關係を如何にして圓滑ならしむるかに在ると云ても差支ないであらう。尤も此等の民族は殆んど武力を有せず、また旺盛なるシオン運動も特に軍事的行動に出ることを避けて、此地に於ては専ら殖民と産業の發達に努めてゐるから、大いなる兵馬の動亂は幸に今後も起り得ないであらうが、唯だ回教徒の最も不快とする所は實はこのシオン運動に依て促進さ

れる猶太人のパレスティナに於ける異常なる發展であつて、彼等はこれに對して少なからざる不満と壓迫とを感じつゝ頻りにこれを嫉視してゐるのである。而してこの反感は隨時公然の事實の上にも現はれて或はアラビア人の同盟罷業となり、又は英國官憲に對する彼等の代表的要求となつて、従つて茲にも絶えず反抗の氣勢を示してゐるのである。今その一端を例證する事實を次に掲げよう。

昨年十月五十名のアラブ系回教徒の代表者が新任の最高理事官ブルマーハインリッヒ・ブルマーに面接して彼等の不満を訴へ、特に一九一七年の「バルフォア宣言」以來の事態を述べた中に彼等は下の如く云てゐる。アラビア人は英國に對しては忠實であるが併し彼等のあらゆる權利が常に猶太人に依て侵害されることを黙過することはできない。若し國內の平和を維持せんとするならば、この猶太人の活動は宜しく制限されなければならぬ。加之彼等の移住は一般に生活費を膨脹せしめ、また人口の増加する結果は失業者の數を増し、且つ共產主義的思想をも傳播せしめてゐる。更に猶太人に左袒してヘブライ語をも公用語として認めたことはやがて政費を増大せしめ課税を重くするやうにもなつた。然るに猶太人は今尙ほ比較的少數なるにも拘らず、特殊の後援に由て幾多の特權を享け、政府部内にも有力なる地位を得て國內の立法權をも左右せんとしてゐる。要するに彼等の移住と殖民とはパレスティナの政治の統一と平和とを亂すものであるから、速かに之を抑制しなければならない。

近東に於ける回教民族の動亂に就いて

一三二

斯る不滿には固より相當の理由もあつて然かもそれは此地方に住する總てのアラビア人の一致せる意見でもあつた。元來彼等は既に歐洲大戰中一九一五年に英國に依て約束されたアラビア人の近東一帯に亘る獨立の承認が戰後に至て遂に履行されないことを憾んでゐる上に、この協約と一部分は矛盾するかの「バルフォア宣言」が公表されたのを頗る憤つてゐるのであつて、パレスティナの主權に關しこの二つの約束は實は根本的に一致しない見解を含んでゐるのである。蓋し前者はその權利をアラビア人に約し後者をこれを猶太人に與へんとするのであつて、即ちそれは「パレスティナに猶太人の國民的故郷を建設することを是認する」ものであつた。この矛盾こそ實に今日の聖地に於て猶太人と回教徒との間に調和し難い葛藤を惹起する重大なる一原因となつたのである。そこで今この難局に處して回教徒が積極的に要求する所を摘記せるものを見るに下の如き條項が擧げられてゐる。第一、大戰前の此地の住民即ち回教徒基督教徒及び猶太人に依て選舉された議會を作りこれに責任を負ふ國家的政府を樹立すること。第二、現行のパレスティナに於ける政策を廢止しこの新政府に依て移民を統制すること。第三、各宗教の靈場聖所は總て現在の保有者にその監理を委ね國民政府もまた他の如何なる權力もこれに變更を加へ得ないやうにすること。第四、一國の警察事務を掌るために憲兵制度を施行しその經費は國民政府の負擔とすること。かゝる要求が果して實現さるか否かは固より豫測を許さないのみならず、シオン運動の立場から見ればまたこ

れに同意し得ない對策もあるから、詮ずるところこの聖地に於けるアラブ系回教徒と猶太人との反目軋轢は決して容易には緩和されずまたこれを調停することも困難な事態の下に經過して居るのである。英國の委任統治が果して如何にこれを處理するかは今後の近東に於て最も興味ある民族と宗教問題の一つであらう。

近東の他の地方即ちアラビアの内部イラク及びペルシアや、更に埃及からモロッコに亘る北アフリカの回教諸民族の狀勢も現在甚だ穩やかではないが、此等に就てはもはや茲に述べる邊がない。唯だ私は上來特に歐洲大戰後に勃興した近東の回教民族の動搖を一瞥して、その背後に横はる多少の宗教的並びに文化史的意義の僅かに一斑を略叙したに止まるのである。(完)

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

松 井 了 穩 譯

本編述ぶる處に The Journal of Religion 本年一月號に於ける A. Enslace Haydon 氏の論文 “Twenty-five Years of History of Religions” の譯文である。二十世紀も既にその四分の一を過した今日、繼つて研究の跡を顧るゝことが決して無意義でないと思ひ、茲に試みに譯して掲げたのである。

第十九世紀最後の數十年は宗教研究に於ける新時代の到來を豫想せしむるものがあつた、學者は容易く「宗教學」や「宗教的諸科學」のことを口にした。それは新しい精神の表徴であり、客觀性への突進であり、護教學てふ手足纏ひから逃れようとする努力を示すものであつた。諸宗教の百科全書や歴史類は古くから存在してゐたが、今や科學的歴史がなければならなかつた。此の新しい學問は熱烈な歓迎を受け、迅速に成果を結んだ。大學に於いてはそれが爲めに特に

講座や部が設けられた。此の世紀最初の十年の初頭、宗教史講座は、既に、和蘭、端西、佛蘭西、英吉利、伊太利、丁抹、白耳義及び亞米利加に於いて見出された。間もなく宗教史のため特別寄附講座が設けられ、専門雜誌や教科書が出版せられた。一八九三年、市加古で開かれた世界宗教大會は、好き意志を以てなされた國際的講演が大部分を占めたが、續いて、宗教的諸科學專攻の學者の集りなる世界宗教史會議が四年目毎に開かるゝことゝなつた。かくて此の

新しい學問は主要な大學に於いて確乎たる地歩を占め、世間も自ら之れを重んずるやうになつた。さうしてあらゆる人文科學の専門學者が斯學の發達に貢獻した。

註(1) The Hibbert Lectures (1873); The Gifford Lectures (1888); The American Lectures on the History of Religions (1892); The Haskell Lectures (1894).

(2) Revue de l'histoire des religions (1880); Muséon (1882) (一八九九年 Le Revue des Religions の全體譯); Muséon Etudes philologiques, historiques, et religieuses の各名 (1900); Année sociologique (1896); Archiv für Religionswissenschaft (1898).

(3) Chantepie de la Saussure; Lehrbuch der Religionsgeschichte (1887—89); Teile: Geschichte des Gottesdienst (1876, 英譯 1877); Menzies; History of Religion (1895); Orelli; Allgemeine Religionsgeschichte (1899); Lamers; Wetenschap van der Godsdienst (1896—98).

(4) Paris, 1900; Basel, 1904; Oxford, 1908; Leiden, 1912; Paris, 1923.

如何に新しい學問と雖、全然新しいものはない。それはすべて過去のの上に、又過去の中から打ち建てられるものである。宗教學も最初は莫大な過去の宗教哲學や、宗教資料や方法の遺産

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

の中に埋藏されてゐたのであつて、羽振りのいい哲學の間に互して獨自の地位を保つことは、宗教の學徒の特に困難を感ずるところであつた。ヘーゲル、シュライエルマッヘル、コントの三人は宗教を理解し、且つ之れを組織するに就いての、それぞれ違つた三様の方法を示し、カント、リッachel、及びスベンサーは宗教を科學と調和せしむる三つの仕方を代表してゐた。ダーウインの學說に基く進化論的經驗論てふ、挑戦的な新しい哲學も學問の戰場に勇姿を現してゐた。前世紀最後の廿五年間の史家の多くは、唯單に、上掲諸哲學の一層煩瑣な影響に身を委ねんがために、神學者の啓示の教理から逃れ出たやうなものである。結果は、方法が正鵠を失し、説明が(その哲學の)傾きに偏する様になつた。遺された研究の資料や手段は、その量も、その價值も、實に無限莫大であつた。茲に廿世紀に先立つ世紀になされた研究の名目や成績の無味乾燥な目録を掲げることとは不可能な事であ

り、幸にして亦不必要な事でもある。(一言にして之れを云へば)、人文並に宗教の全分野は既に開拓せられ、而かも貴重な牧穫が得られてゐたのである。先史時代は、十九世紀の半頃、その秘密を曝露し始め、考古學は埃及、バビロニヤ及びアッシリアの過去の檢分を開始してゐた。さうして古代の書き物を読み解く鍵を、埃及に對してはシャンポリオン(Champolion)が、楔形文字に對してはグローテフェンデ(Grotefend)・ボンクヌ(Hincks)・ローリンソン(Rawlinson)及びオッペルト(Oppert)が、夫々發見してゐた。世界各國の學者は、此の魅惑的な豐饒な畑に轉向した。此の探檢の傳奇譚にはジャストロー(Just row)・セイス(Sayce)・マズペロ(Maspero)・ド・モルガン(de Morgan)・ナヴイル(Naville)・ルヌーフ(Renouf)・ペトリ(Petrie)・エルマン(Erman)・カバルト(Capart)・ブレステッド(Breasted)・シアンパレリ(Schiaparelli)等いふ人々がその名を留めてゐるが、此れ等は皆余が今茲に探究せんと

してゐる廿五ヶ年間(即ち廿世紀)に先ちて働いた人々、及びその活動が今世紀に跨つてなされた多くの人々の中から發見せられる歴々である。希臘羅馬の世界は一百年の間、宗教の解釋に對する資料の源を成してゐたのであつて、クローツァー(Creuzer)がその象徴的解釋を打ち建てたのも、ウォルフ(Wolf)がその新しい批判を創設したのも之れに基いてであり、カー・オー・ミュラー(K. O. Müller)が歴史的方法を組み立て始めたのも亦此の畑の中に於いてであつた。考古學は此處で、希臘文化に先行する文化を新に發見し、古流の解釋に向つて挑戦したのである。同様の成績は東洋に於いても得られた。イランの聖典を読み解く鍵は、アンケテル・デュペロン(Anguelet-Duperron)が一七七一一年に、ユジン・ユルヌーフ(Eugene Burnouf)が一八三五年に發見し、ボップ(Bopp)・ビルヌーフ及びクリスチャン・ラッセン(Christian Lassen)は、他の學者の既に行つてゐた初步的研究を繼承して、梵

語並びに巴利語を利用し得るやうにした。かくて印度イラン民族の聖典や文學が公開せられ、波斯及び印度の宗教が史的考察の視界の中に出現し始めた。翻譯は潮の如く現れた。レニツザ (Rennsat) シュリアン (Julian) 及びレグ (Legge) は支那文學の記録を開いた。佛教は既に、レニツサ・ホチン (Hodgson) ツォーマ (Zoma) ツェルヌル (Turnour) マントット (Mouhat) シハミット (Schmidt) 等各國の學者によつて研究され、佛教史は今世紀に至らざるに先立つて既に非常な盛觀を極めてゐた。殆んど二千年の久しきに亙つて知られ、且つ恐れられてゐたところのマホメット教は、一八七五年頃迄は學者の手によつて不當な解釋を施されてゐたが、ドータイ (Doughty) ウェルハウゼン (Wellhausen) ネルデケ (Neudeke) ゴールドチーハー (Goldziher) ケタニ (Caetani) 等によつて遂に科學的歴史への途が開かれた。基督教期以前の歐羅巴、チートン、ケルト、ヌラヴ諸民族の宗教の研究も既に行はれてはゐた

が、その結果に至つてはなほ論争を免れなかつた。日本よりの資料はサトウ (Sadow) アストン (Astons) フローレンツ (Florenz) チェンバーレン (Chamberlain) の翻譯によつて利用し得る様になつてゐた。世界の低級な諸民族に關する資料を蒐集することに對しては、通商や冒險や科學や傳道が幾百年來協働した。此の時代の學者が、文化民族の宗教の最も主要な資料と見做したところの夫々の聖典は、一八七九年以向、マックス・ミュラー (Max Müller) 監輯の下に翻譯せられて、「東方聖書」(Sacred Books of the East) の中に取り入れられた。かくてコロンブス發見以前の亞米利加より、先史時代の埃及に至るまで、全世界は宗教學者に對して無盡の資料を供給し、宗教は、あらゆる人間文化の、普通な一般的な且つ全的な状態であるが如き觀を呈した。比較學は既に生物學、言語學の方面に於いて目新しい成績を示してゐたので、此の新しい(宗教史學てふ)學問の熱中家も、宗教進化の法則

の發見や、人類の宗教史を著述することが可能であらうとの大いなる冀待を持つて、此の世界に豊富な史料に向つたのであつた。

註⑤ Hirscht, *Exploration in Bible Lands during the Nineteenth Century* (19:3).

⑥ *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (4v, 1819—21)

⑦ *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825).

併し、そこには尙方法の問題があつた。宗教資料の利用は五つを下らぬ異つた學派によつて企圖せられたが、それらの學派は夫自家獨得の方法を有してゐた。言語學派の主將はマックス・ミュラーであつて、此の人は神話學の研究に對して比較言語學(的方法)を適用し、華々しい成功を收めて後、ヒンバート及びギッフォード寄附財團の開講々演に於いて宗教問題に轉向しこれを解釋した。人類學派は興味を主として原始宗教に置いた。タイラー(Tylor)フレイザー(Frazer)及びラング(Lang)等は今世紀に先立つての、斯の方面に於ける顯著な學者である。此の兩學派

の方法は共に比較的であり心理學的であつた。何れの學派に組み入れることも出來ぬが、しかし偉大な影響を與えたところの學者は、ハーバート・スペンサー(Herbert Spencer)であつて、その著「社會學原理」(*Principles of Sociology*, 1876—96)は宗教の起原から始められてゐる。此の十九世紀の晩年二三十年の間に、デュルケーム(Durkheim)は一の新しい社會學的方法を提唱した。又獨逸に於いてはラッサールム(Lazarus)とシュタインタール(Steintal)とが早く既に民族心理學を樹立し、ヴント(Wundt)後れて之れに參加した。此れ等に加へて、其處には尙アルベルト・ンブール(Albert Réville)ジャン・ヌール(Jean Réville)フォン・オトリ(von Orelli)ジャンテビエ・ド・ラ・ンソーセー(Chantepie de la Saussaye)モリス・ヴェルヌ(Maurice Vernes)ティール(Tiele)や其他一つの宗教を専門の畑とする多くの學問があつて、依然、歴史學派の傳統を繼承してゐた。新しい歴史や人種學は未だ

現れず、方法の衝突や、無効失敗の経験は、宗教研究に於ける科學的方法の性質を明かにする必要を痛感せしむるのであつた。

- 註⑧ The Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India (1878).
 ⑨ Natural Religion (1888), Physical Religion (1890), Anthropological Religion (1891), Psychological Religion (1892).
 Primitive Culture (1871)
 The Golden Bough (1890)
 The Making of Religion (1898)
 Les Règles de la méthode sociologique (1895)

扱て、此の廿五ヶ年間になし遂げられた進歩の概観は、自ら三部分に分れる。宗教史の諸部門に於いて得られた顯著な成績の探究、方法論上の變化の説明、並びに宗教の定義の漸次判明に赴く經路の研究これである。

一

一般的參考書としては、此の時期に、「過去及現在の宗教」(Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 5v., 1909—13)と「宗教倫理百科全書」

(The Encyclopedia of Religion and Ethics, 12v., 1908—21)の二つが現れた。此の後者は原始時代より近世に至る迄の宗教の凡有る部面を取り扱つてゐる上に、「呪法」、「魔及び精靈」等の見出しの下に集められ得るところの、宗教的活動や思想の成素をまで取扱つてゐるのであつて、専門家が各自の畑の材料を呈供せる一大論叢である。世界聖典の根本資料としては從來、「東方聖書」が標準的著作であつたが、今や、ゲッチンゲンの學術協會(Gesellschaft der Wissenschaften)が、あらゆる民族の文學を、十二の部類に分ち、「宗教史資料」(Quellen der Religionsgeschichte)なる標題の下に出版することを企てゝをる。此の部類は即ち、歐羅巴、早期セム族及び埃及、猶太教、グノーシス教(Gnosticism)、イラン、イスラム、印度、佛教、支那・日本・蒙古、阿非利加、亞米利加、南洋、及び南亞細亞の原始人を包括するのであるが、その中の若干は既に書冊となつて現れてゐる。資料の夥しき増加と、一層近

代的な方法の要求の故に、如何なる學者にとつても、獨手空拳を以て一般宗教史を著作することとは、益々困難となりつゝある。併し、アメリカの學者は今日なほ斯くのごとき研索を企て、をり、其の結果も信憑に價する。歐羅巴に於いては一般(宗教)史は共著でなされるが、此の新しい小著述中最も著名なのはヘルトレット(Bert Hollet)及びレーマン(Lehmann)の共編になり、世界的權威を有する専門家が夫々執筆せる「宗教史教科書」(Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2v., 1924—25)である。

註(14) Hopkins, History of Religions (1918); Moore, History of Religions (Vol. I, 1913, 2d. ed. 1920, Vol. II, 1919). 其の他「護教論的傾向を帯びたるもの」に Soper, The Religions of Mankind (1921); Barton, the Religions of the World (1919); Hume, the Worlds Living Religions (1924) なども。

一九〇八年、コレヒチ・ド・フランセスに於けるその講義の開筵に際して、ジャン・レヴィールは宗教の歴史の歴史が必要だと言ひ、自らその梗概を叙述した。此の(宗教)の歴史の歴史の(組み

立てに對して、⁽¹⁵⁾多くの學者が貢献したが、アッシュ・ピナール・ド・ラ・ブーレイイ(H. Pinard de la Boullaye)はこれを美事に完成した。其の著「宗教の比較研究」(第一卷、「西洋に於けるその歴史」)(L'Etude comparée des Religions, Vol. I, Son histoire dans le monde occidental, 1922)を實に驚くべき勞苦の餘になつた博引旁證の書で、宗教學がシュネイトの學者に負へる恩恵に、新なる一項目を加ふるものである。

註(15) Jastrow, The Study of Religion (1918), pp. 1—57; Hardy, "Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung," Archiv für Religionswissenschaft (1901); Jordan, Comparative Religion, Its Genesis and Growth (1905); J. Réville, Les phases successive de l'histoire des religions (1909); Deh, Einführung in die Vergleichenden Religionsgeschichte (1920); Gruppe, Geschichte der klassischen mythologie und Religions-Geschichte (1921); Lehmann, "Zur Geschichte der Religionsgeschichte," in Bertholet and Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte (1924), I, 1—32).

原始宗教の畑は論戰の衢であつた。進化論的假説に生氣づけられた學者は宗教進化の法則を

発見しようと努力した。これは同時に文字を持たない時代の人間の中に見出される諸現象を、その人々が民族史の表面に出現して来る順序に従つて、整頓しようとする努力をも含むものであつたが、究極の出達點を何に求めるかが困難(な問題)であつた。新しい科學者にして、原始的啓示(説に)賛意を表する者は稀れであり、ラボック(Lubbock)の唱へた原始的無神教は、早期文化の凡てに超人間的力(extrahuman powers)の觀念が現れてゐるといふ證據が擧つた爲めに成り立たなかつた。ド・ブロス(De Brosses)の呪物説は過去に落謝した。レオン・マリリエ(Leon Marlier)はギネー(Guyana)の説を奉じて、汎意論(Pantheism)から出發した。タイラーが、學者の良心に従つて書いたところの「原始文化」(Primitive culture)の中で提唱したアニミズムは、秀れた學者をとりこにする運命を擔つてゐるかの如くであつたが、しかも一方では又、アルベルト・レヴィルやその他の人々は、マック

ス・ミュラーの天然崇拜説はアニミズムに劣らぬ原始的なものであることを主張した。世界至る所で「マナ」といふ語が発見せられてから、ブレアニミズム説が發展した、プロイス(Preuss)之れを暗示し、マレット(Marlett)、ハートランド(Hartland)、ロウキー(Lowie)及び其の他がこれに従つた。興味が、宗教の集團的統制に向ふや、デュルケーム學派はトーテム崇拜を最初に置き、他の人々は色食の二大根本慾求を出發點とした。アンドルー・ラングやカトリックの學者は原始的一神教の提説を固守した。此の究極的に原始的なるものが何であるかを決定することの困難に加へて、そこには尙、咒法と宗教との前後論の問題があつた。是の如き意見の紛糾から夥しい著述が現れ、原始民族の世界を照明する巨大な燈炬となつた。

註(16) 夥しい資料の蓄積は Frazer の Golden Bough (12th, 1907-13) になつて居る。此資料の模範的使用を示すは Reinach の Cultes, mythes et Religions (4th, 1904-12) や Leys の Cult Toy, Introduction to the

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

History of Religions (1913); Hopkins, The Origin and Evolution of Religion (1923); Moore, The Birth and Growth of Religion (1924); Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912, Eng. trans. 1915).

論争はトーテム崇拜、咒法と宗教との關係及び原始民族の「大神」(“high gods”)等の周りに集中した。トーテム崇拜に關する討議には、フレーザ、ジエヴォンス(Jevons)、マリリエ、ラング、レイナック、ヴント、デキッサ(De Visser)、ツータン(Toutain)、ロアジー(Loisly)、ゼーダーブロム(Söderblom)、ロウイ、ゴールデンワイザー(Goldenweiser)、シュミット、ファン・ゲネップ(Van Gennep)の面々が參加し、トーテム崇拜は普遍的(現象)でも、宗教の最も原始的な形式でもなく、且つ場所と時代とによつて、形式も違へば意味も異なることが明かにされた^{こと}。咒法對宗教の論争も同様な解決を告げた。「咒法」「宗教」などいふ曖昧な語を度外視して端的に(原始人の)行動を研究した結果、此の(咒法及び宗教)の儀禮

二四二

の双方に、同一の機構と超人間的力(の觀念)とが含まれてゐること、並びに此の兩者は相寄つて、原始的生活に於いて、一の複合體を爲してゐることが明かになつた。此れ等の活動の或る者は集團からは認められ、或る者は非認めされる。さうしてその非認めせられたものは、恐怖され、禁制された一團を形成するに至るのである。原始人の有する大神の地位は未だ決定に至つてゐない。カトリック教の學者は他の人々が認めないところに之を見出してゐる。ゼーダーブロムは此の「大神」は漠然、ウルヘーバー(Urheber)即ち世界の創造者又は作り手と考へられてゐると云ひベタツォニ(Petzazzoni)は、その廣汎な研究に於いて、畢竟、それは大空若くは天界の諸力に對する原始人の反應を示すものに外ならな^いといふ、興味ある暗示を與へた。此の、親しい天然の諸力に對する單純な社會的反應は、一宗教には未だ遠いとは云へ、恐らくは、宗教の他の如何なる形式にも劣らぬ原始的のものである

り、生きんがために必須なる根本慾求に關係の深い集團的儀式や、異常なるものに對する反應、即ち「マナ」の反應もこれと同じ程度に原始的なものであらうと思はれる。かくて單一な起原や整理や整然たる一系の發展の法則を索めんとする努力は終末を告ぐべき時期に達したと考へられるのである。

- 註(8) Maret, *The Threshold of Religion* (1914); "Magic (Primitive)," *Encyclopedia of Rel. and Ethics*; Goldenweiser, "Magic and Religion," *Psychological Bulletin*, March, 1919, pp. 83—89, Bibliography.
- (19) Lang, *The Making of Religion* (1898); Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (1914), a survey of opinion; Sxtenblom, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XVII (1914), 1—16; Pettazzoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia della religione* (1922).

此の時代には又世界のあらゆる方面で、文字以前の民族の慎重な研究が行はれた。今やこれらは過去の世紀の宣教師や旅行者が、なした同一民族に關する報告と比較するべきものである。上掲の特殊研究の上に、尙、神話、⁽¹¹⁾ 呪法、

マナ、⁽¹¹⁾ 秘密講社及び社會組織に關する深い研究が遂げられたが、最も價值に富んだものは文化圏の分界に關する人種學者の事業であつた。(此の點では)アメリカの學界が英獨のそれよりも一層慎重であつた。これらの人々の研究は、初期の宗教の研究に、科學的歴史を導入し、心理學的手法に對して必要缺く可らざる制限と補足を⁽¹²⁾ 行ふことの可能を暗示してゐる。

- 註(10) Gray, editor, *Mythology of all Races* (1916—)
- (21) Skeat, *Malay Magic* (1900); Fossey, *La Magie Assyrienne* (1902); Henry, *La Magie dans l'Inde antique* (1907); Hubert et Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie," *Année Sociologique*, 1902—3.
- (22) Karutz, "Der Etnismus," *Zeitschrift für Ethnologie* (1913), pp. 545—611; Lehmann, *Mana* (1922); Goldenweiser, "Spirit, Mana, and the Religious Thrill," *Journal of Philosophy*, 1915, pp. 632—40.
- (23) Webster, *Primitive Secret Societies* (1908); Van Gennep, *Les Rites de passage* (1909).
- (24) Lowie, *Primitive Society* (1920); Goldenweiser, *Early Civilization* (1922), pp. 235—91; Rivers, *Kinship and Social Organization* (1914).

過去二十五五年間に於ける宗教史の研究

一四四

- (25) Wisler, *The American Indian* (1917, 2d. ed. 1922);
Reports, Bureau of American Ethnology; Eliot
Smith, *Migrations of Early Culture* (1915); Schmidt
und Koppers, *Völker und Kulturen* (1914—); Rivers,
History of Meranesian Society (2v, 1914).

埃及に於いては、考古學的研究によつて、地下に埋没してゐた古代の状態や、種々の時代の新しいテキストや、案外にもなほ比較的完全な埋葬品が白日の下に送り出された。Funerary text (Budge, Naville)と、神々 (Sethe, Allen, Budge, Boylan, Murray)と、醫藥 (Wreszinski) 道徳思想 (Bailet) 等に關する許多の小論文チンメンソフに加へて、此の時代にはテキストの蒐集や、埃及史や埃及宗教史が出版せられ、マスペロ (Maspero) ヘルマン (Erman) ベトリの如き諸先哲の著述の足らぬところを補つた。

- (26) 註 Breasted, *Ancient Records of Egypt* (5v, 1906—7).
(27) Breasted, *History of Egypt* (1906, new ed. 1921);
Wiedemann, *Das Alte Aegypten* 1930).
(28) Steindorf, *Religion of the Ancient Egyptians* (1905);
Foucart, *Histoire des Religions et méthode comparative* (1912); Breasted *Development of Religion and*

Thought in ancient Egypt (1912); Erman, *Egyptian Religion* (Eng. trans. 1907).

バビロニア・アッシリア及びその隣接の諸帝國は、その真相が漸く明かになるにつれて、新しい問題を提供することとなつた。ウインクラ (Winckler) や エンミアス (Jeremias) の唱へた汎バビロニア説や、エリオット・スミス及びペリー (Perry) の提唱する汎埃及説は根據を失つた。論議は一時、アモリ族の地位に集中し、クレイ (Clay) はセム民族の舞臺に於ける該族の地位の重大なることや、時代の古いことを高調したが、バートン (Barton) は之れを否定した。此の世紀の初頭に行はれたハンムラビの法典 (the Hammurabi code) は、彼れの帝都の文明の非常に進んだものであつたことを明かにした。フェニキア及び北部シリアに於ける考古學的發見と、一九一五年に、フロンツキー (Hronzy) にまつてなされたヒッタ族 (Hittite) の書物物の解釋とは、此の地域に於ける諸種族の關係を究むるに大なる便

益を與へた。スメロ・アッカド族の刻文は一九〇五年已來翻譯せられて利用し得るやうになつた。タンムズ(Tammuz)⁽¹¹⁰⁾に關する一くぢりの詩譚(cycle)は、チンメルン(Zimmern)ジヤストロー及ランドン(Langdon)によつて紹介せられた。宗教史の方面ではジヤストロー⁽¹¹¹⁾の著述が殆んど獨歩してゐる。

註(39)

Clay, Amurru, the Home of the Northern Semites (1909), The Empire of Amorites (1919), Antiquity of the Amorites (1924); Barton, "The Place of the Amorites in the Civilization of Western Asia," Journal of American Oriental Society, XLV, 1—38; タナーの應酬 pp. 119—51.

(30)(31)(32)

Thureau-Dangin, Les inscriptions de Sumer et d'Akkad Langdon, Tammuz and Ishtar (1914).
Die Religion Babylonien und Assyriens (1905—12);
Aspects of Religious Belief in Babylonia and Assyria (1911).

マホメット敎學界での最高の地位は、一九〇八年以來、英佛獨三ヶ國語で各出版されつゝあるところの、學者の共働の述作に屬する「イスラム百科辭典」に對して與へられねばならぬ。個

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

人の事業中、最も著しきものは、ケタニ(Caetani)公の「イスラム編年史」八卷(Annali dell' Islam, 1905—18)に現れた根本資料の偉大な蒐集である。此の宗教に關する知識は、あらゆる方面に於いて、(長足の)進歩を遂げた。マホメット敎以前の亞刺比亞の情況、猶太人や基督教徒と亞刺比亞人との關係、豫言者(マホメット)の生涯、コーランの成立、傳承(Hadith)の性質、政治的發展、法律、倫理、神學、宗派、神秘家——これらはずべて特殊研究の題目となり、その結果、今日ではマホメット敎の特質に對する理解が昔とは非常に異つたものになつてゐる。ゴールドチーハー(Goldziher)やマルゴリネス(Margolin)⁽¹¹²⁾の重要な著述の外に、此の宗教についての一般的研究は夥しく現れてゐる。近代の世界に對して占むるマホメット敎の重要な地位は、特殊研究を刺戟し、該敎傳播の地域に關する知識を緊要ならしめた。その中著名なのはフルグロンチ(Hungrouh)、アンダマン(André)及びクルーク

(Crooke)の著述による。

註(33)

Noeldeke, "Arabs (ancient)" Encyclopaedia of Religion and Ethics; Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam (1905); Guidi, L'Arabie antéislamique (1921); Dussaud, Les Arabes en syrie avant de l'Islam (1907); Lammens, Le Berceau de l'Islam (1914); Philby, The Heart of Arabia (1929); Hurat, Histoire des Arabes (2v., 1921—23); Goldziher, Vorlesung über den Islam (1910, 2d ed. 1925, Eng. Trans.); Guillaume, The Traditions of Islam (1923); Lammens, "Goran et Tradition," Recherches de science religieuse (1910); Weilhausen, Das Arabische Reich und seine Sturz (1902); Andrae, Die Person Muhammeds (1917); Nicholson, The Mystics of Islam (1917); The Idea of Personality in Sufism (1923); Bauer, Islamische Ethik (3v., 1916—22); Broviere, Materials for the Study of the Babi Religion (1918); Walter, The Ahmadiya Movement (1922); Mez, Die Renaissance des Islam (1922).

(34)

Macdonald, The Religions Life and Attitude in Islam (1909); Aspects of Islam (1911); Hurgronji, Moha mmehanism (1916); Arnold, The Preaching of Islam (1913).

(35)

Hurgronji, The Achémène (2v. 1906); André, Islam et les Races (2v., 1923); L'Islam Noir (1924); Crooke, Herkolot's, Islam in India (with additions, 1921).

中央亞細亞は近年、最要の地位を占めるやう

になつた。クレメンツ(Klementz)、シタイン(Stein)、グリェンウーデル(Gruenwedel)、ル・ロック(Le Roq)、ペリオ(Pelliot)等の探検は、文化並に宗教の複雑な混淆を明かにし、佛教並びに摩尼教の上に新しい光明を投じた。多くの問題が此處で解決を見出すことを得るであらうと思はれる。

イラニア民族の宗教に對する、従前の研究は綺羅星の如き一國の諸碩學(碩學)によつて繼承されてゐる。テキスト類は批判の粗上に置かれ、ツァラストラの年代は、ムールトン(Moulton)、バルトロメ(Bartholomae)の両者が依然、より古い年代を擇んでゐるとは云へ、ジャクソン(Jackson)ウェスト(West)、カサルテリ(Casartelli)、メイレット(Mellet)等によつて、大體、波斯の傳説通り紀元前六六〇—五八三年といふことに決定した。伽陀テキスト(Gatha texts)は、ゾロアスターの改革に屬するものとして決定的に分離され、此の豫言者の宗教は、それより以前の民間の宗

教や、後世の國教とは獨立のものとして認められるやうになつた。特殊問題については、ダッラ(Dalla)の、神學に關するもの、カサルテリの、哲學に關するもの、キュモント(Cumont)の、ロック、ジャクソンの摩尼教に關するもの等がある。

註(36)

Jackson, Zoroaster the Prophet of Ancient Iran (1899); Moulton, Early Zoroastrianism (1913); Pettazoni, La Religione di Zaratustra (1920); Mistri, Zoroaster and Zoroastrianism (1907); Saigusa, Zaratustra and Zaratustrianism in the Avesta (1907); Bartholomae, Zaratustra, Leben und Lehre (1924); Meillet, Trois Conférences sur les Gathas d' Avesta (1925); Dhalla, Zoroastrian Theology (1914); Cumont et Kugener, Recherches sur le Manichéisme (1903—12).

希臘羅馬の宗教に對する理解は、(學界の)注意が神話や哲學的文献を去つて、祭祀や地方的差違の研究に向ふや、大いなる進展を遂げた。言語學は、人種學及び社會學に席を讓つた。考古學は、希臘時代に先行するところの多島海民族の宗教を明かにし、その概觀を試みた書物が出版せられた。古代希臘に與へたセム民族の影響は、且て想像せられてゐたのよりは、微弱で

あるらしく考へられる。祭祀に關するファーネル(Farnell)の大著は完結を告げたが、尙その補足として靈魂不滅の觀念に關する研究が出された。希臘の宗教に對しては、光彩ある説明の若干が現れてゐる。主要な特殊研究は祭禮や神々や神託や民間傳承(folklore)に就いて行はれた。羅馬の宗教の發達に對して時代的區分を試みることに、これを希臘的影響の被覆より分離することに、此の新しい世紀の事業であつた。研究に於ける新なる指南を與へたのはウインワ(Wissowa)の功績である。エトルリア族(Etruscan)の宗教とその影響とは、依然として明瞭を缺く。此の(羅馬)帝國の宗教や、密儀宗教(Mystery Cults)の特質並びに傳播に對して献げられた研究は莫大である。

註(37)

Farnell, The Cults of the Greek States (5v. 1896—1909); Greek Hero Cults and Ideas of Immortality (1921); Nilsson, A History of Greek Religion (1925); Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion (1903); Themis (1905); Cornford, Greek Religious Thought (1923); Murray, Four Stages of

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

一四八

Greek Religion (1912); Nilsson, Griechischen Feste (1906); Evans, "The Mycenaean Tree and Pillar Cult," *Journal of Hellenic Studies*, 1901; Glotz, *Les civilisations préhellénique* (1914); Cook, *Zeus* (1914); Kern, *Orpheus* (1920); Hogarth, "Aegean Religion," *Encyc. of Rel. and Ethics*; Dempsey, *The Delphic Oracle* (1918); Otto, *Die Manna* (1920); Foucart, *Les mystères d'Eleusis* (1920); Abbot, *Macedonian Folklore* (1903); Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (1919).

(38)

Wiswaja, *Religion und Kultus der Römer* 1902, 2d ed., 1912; Herbig, "Etruscan Religion," *Encyclopedia of Rel. and Ethics*; Carter, *The Religion of Nuna* (1906); Fowler, *Roman Ideas of Deity* (1914); The *Religious Experience of The Roman People* (1911); Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* (1907—11); Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (1911); *The Mysteries of Mithra* (1903); Graillet, *Le culte de Cybele* (1912—16); Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (1904); Geffcken, *Der Ausgang der Griechischen Heidentums* (1920).

過去廿五ヶ年間に、印度の宗教に關する知識が如何に増進したかを概観せんとする如何なる試みもなほ不充分なるを免れ得ないであらう。印度の歴史に關するものは數部現れたが、最近

のものは、學者の協同に成つた。一九二二出版のケンブリッジ版印度史「*The Cambridge History of India*」である。文學史は佛、獨及び英の諸國で出版せられてゐる。モヘン・ジョ・ダロ (Mohenjodaro) 及びハラッパ (Harappa) に於ける考古學的(的發見)が與へた暗示によれば、アールヤ民族以前の印度の文化に對する從來の考へ方は全く一變せられなければならぬらしい。詳細な土俗學的的研究はクルーク (Croke)、リスレイ (Risley) ローズ (Rose)、サーストーン (Thurston) ツーヌ (Ruines) 等によつて行はれたが、その中にはカーストの研究も含まれてゐる。宗教史のあらゆる形象や、廣汎多岐に亙る宗門の分派に對しても夫々これを解釋する者が現れたが、其中著名なのは現在のところ、土着のヒンヅー學者である。これらの研究は、印歐民族の起原、アールヤ民族以前の宗教、吠陀時代、哲學的諸運動、佛教、耆那教、生命派(邪命外道 *Ajivakas*)、毘紐教派 (*Vaishnavite*)、濕婆派 (*Saivite*)、及鎌倉多派 (*Shakte*)

にあらはれてゐるところの印度教の大分派、シ
 ーク教(Sikas)及び近世の改革運動等を包含す
 る。特殊専門の著述は、大宗教哲學者や大宗教
 家、公共的並びに家族的儀禮、神學及び倫理の
 發達に向つて献げられてゐる。ファークナー(Far-
 quhar)の監輯の下に出版せられた「印度の遺産」
 (“The Heritage of India”)、^{註(36)}「印度の宗教生活」
 (“The Religious Life of India”)並びに「印度の宗
 教的探求」(“The Religious Quest of India”)なる
 三大叢書の中に、此の種の研究が澤山現れてゐ
 るが、^{(註(37))}往々護教的色彩を帯びてゐるのは遺憾であ
 る。

^{註(36)} Winternitz, Geschichte der indischen Literatur (3v. 1903—20); Farguhar, Outline of Religious Literature of India (1920); Chatterji, “Dravidian Origins and Beginnings of Indian Civilization,” Modern Review, December 1924; Risley, The People of India, 1908; Thurston, Castes and Tribes of S. India (7v. 1909); Rose, A Glossary of Tribes and Castes of the Punjab and N. W. Frontier Province (3v. 1911—1916); Schnader, “Aryan Religion,” Emory. of Rel. and Ethics; von Schroeder, Arische Religion (2v. 1914,

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

1916); Bender, The Home of the Indo-Europeans (1922); Hirt, Die Indogeramanen (2v. 1905—7); Carroy, Les Indoeuropéens (1921); Bloomfield, The Religion of the Veda (1908); Griswold, The Religion of the Veda (1925); Othmanre, Histoire des idées théosophiques dans l'Inde, Vol. I. La théosophie brahmanique (1907), Vol. II. La théosophie bouddhique (1923); de la Vallée Poussin, Bouddhisme (1909); Rlys Davids, Buddhist India (1903); Scherbatsky, The Central Concept of Buddhism (1923); Keith, Buddhist Philosophy (1923), The Karma Mimamsa (1921), The Smikya System (1918); Jainti, Outlines of Jainism (1916); Stevenson, The Heart of Jainism (1915); Hume, The Thirteen Principal Upanishads (1921); Radhakrishnan, Indian Philosophy (Vol. I, 1922); Barnett, Hinduism (‘‘6); Das Gupta, A History of Indian Philosophy (Vol. I, 1922); Macaniffie The Sikh Religion (1909); Field, The Religion of the Sikhs (1914), Macnicol, Indian Theism (1915); Woodroffe (Arthur Avalon), Shakti and Shakti (1920); Farguhar, Modern Religious Movements in India (1915); Sastri, History of the Brahmo Samaj (1911—12); Rai, The Arya Samaj (1915); Mc Kenzie, Hindu Ethics (1922).

佛教史を理解する近道はエッセイ(Essay)の「印度教と佛教」(Hinduism and Buddhism, 3v, 1921)である。研究は各國共々進んで

た。が、影響の多いのは印度で働いてゐる學者の名簿のみである。印度教の只中で新しい生活様式の勃興したこと、瞿曇の生涯、僧團及小乗大乘諸宗派の發達、巴利經典と梵文經典との關係、佛敎に於ける修道の起原、タントラ敎(Tantrism)の發達、印度敎の佛敎吸收等、これらの問題を、最近十年このかた、多くの學者が批判的に研究してゐる。支那僧渡天の記録、支那に於ける傳道的活動の真相、支那の社會道德への應化、民間宗教に及ぼせる佛敎の影響及び古典的な儒敎と佛敎との關係等が研究され報告せられてゐる。中央亞細亞及び西藏に於ける佛敎については今なほ明瞭に知られてゐない。宗教の外的事實は明かにされはしたが、此の新しい信仰(佛敎)と、西藏の古いボン敎(Bon cult)との混合は未だ研究を俟たねばならぬ問題である。朝鮮の佛敎も殆んど全く看却されてゐる。幾多の形式に分れてゐる日本佛敎は悉く、日本及び外國の學者の双方から紹介せられてゐる。佛敎研究

のもたらした、最も主要な結果は、恐らく、一の宗教を變形せしめる上に、環境や一社會的事實が如何に大きな力を及ぼすかといふ問題が確證せられたことに在るだらう。^(K.O.)

註(40)

Yasu, *Modern Buddhism and Its Followers in Orissa* (1911); Dutt, *Early Buddhist Monachism* (1924); Hackmann, *Buddhism as a Religion* (1910); C. A. F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology* (1914); Scherbatsky, *The Soul Theory of the Buddhists* (1907); Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (1907); Mc Govern, *Introduction to Mahāyāna Buddhism* (1922); Getty, *The Gods of Northern Buddhism* (1914); Saunders, *Gotama Buddha* (1920), *Epochs in Buddhist History* (1924); Johnston, *Buddhist China* (1913); De Visser, *The Arhats in China and Japan* (1923); Hackmann, *Laien-Buddhismus in China* (1924); Grimwedel, "Iamaismus," *Kultur der Gegenwart* (1906); Starr, *Korean Buddhism* (1918); Reischauer, *Studies in Japanese Buddhism* (1917); Hass, *Die Sekten des Japanisch-Buddhismus* (1905); Anesaki, *Nichiren, a Buddhist Prophet* (1916); Okusa, *Principal Teachings of the True Sect of the Pure Land* (1910).

支那に於ける自發の宗教と外來の宗教との區別分け、聖典類の史料價値の批判、有史時代の

宗教及び文化の産出が如何に民族の混合に負ふところあるかについての人種學的研究等が此の世紀の成し遂げた事業である。道教や儒教の賢哲の宗教哲學が一般人の宗教的慣習や思想から分離された時に、多くの問題が消滅した。俗間信仰としての道佛二教の相互影響や後世の儒教思想家に與へた佛敎哲學の感化は現在明瞭に判つてゐる。支那の社會史が明かにされたので、古い時代にいろ／＼な宗教哲學が勃興したことや、佛敎が成功した理由が以前よりも一層了解され易くなつてゐる。特殊研究としては、ウィジエ(Wieger)師の道教經典に關するもの、及びドーレー(Doré)の風俗に關するものが現れてをる。重な思想家や社會改革者達の哲學的著述は、今や、少くともその一部分が歐洲近代語のどれかに翻譯せられて利用に供されてゐるし、哲學史は梁啓超(Liang Che-Chiao)の著が豫告せられてゐる。

註(41)

Wieger, *La Chine à travers les âges* (1920); Cortier *Histoire générale de la Chine* (1920); Ross, *The Original Religion of China* (1909); Douglas, *Confucianism and Taoism* (1900); De Groot, *Religion in China* (1912); Parker, *Religion in China* (1905); Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (1917); Granet, *La Religion des Chinois* (1912); Chavannes, *Le T'ai Chan* (1910); Wieger, *Taoism* (2v. 1911, 1913); Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine* (7v. 1911—12, Eng. trans. 1914); Giles, *A History of Chinese Literature* (1901); Liang Che-Chiao, *Development of Chinese Thought*.

一千五百年間、佛敎に壓倒されてゐた日本古代の宗教は前世紀の半項、再び、國民的宗教として復興した。近世の合理化と世俗化とから救つて、それを原の原始宗教にとりもどすことが學者の從事すべき仕事であつた。古事記及び日本紀原典の批判は開始せられた。ルヴォン(Reyon)は祝詞なるものは語られた咒文であると道破した。神道諸派の研究が遂げられ報告されてゐるが、その大部分は「日本亞細亞協會會

報」(Transactions of the Asiatic Society of Japan)に現れてゐる。若干の學者は神話學によつて日本古代の宗教を洞察しようと試みた。併し、それよりも有望な人種學的地理的論據よりする研究である。日本宗教の研究で最も興味の多い部分は日本人の社會的態度によつて生じた儒教及び佛敎の變化と近年に於ける神道の世俗化とである。

註(42) Florenz, Geschichte der Japanischen Literatur(1903); Brinkley, A History of the Japanese People(1905); Munro, Prehistoric Japan(1908); Knox, The Development of Religion in Japan(1907); Aston, Shinto, the Ancient Religion of Japan(1907); Reyon, Le Shintoisme(1907); Haas, Religion der Japaner(1914); Erskine, Japanese Customs(1925); Hearn, Japan, an Attempt at Interpretation(1905); Schurhammer, Shinto, der Weg der Götter in Japan(1923). (十六世紀十七世紀の宣教師の記録に基く神道研究); Nukariya, The Religion of the Samurai(1913); Nitobe, Bushido(1905); Chamberlain, The Invention of a New Religion(1912); Holton, The Political Philosophy of Modern Shinto(1922).

以上甚だザット辿つて見た廿五ヶ年間の事業

は(可成り)印象的である。(併し)刻苦してかち得た廣汎な事實は、價値のあるものではあつたが、單なる、魂の抜けた、死んだ材料たるに過ぎぬ。それが生氣づいて來ないのは、宗教史が科學的方法を求めて進むこと極めて緩慢であつたといふ事實に歸因するのである。

註(43) イスラエルの宗教、猶太教及び基督教に就いて何等言及することのなかつたのは、此れらが此の雜誌の別の論文で取扱はるる筈になつてゐるからである。

(未完)

新刊紹介並批判

The Reasonableness of Christianity

By Douglas Clyde Macintosh

Charles Scribner's Sons, 1925

菅 圓 吉

著者は米國のニール大學の神學者であり又哲學者であつて、既にThe Problem of Knowledge や Theology as an Empirical Science 等の著書がある。今、私が此處で紹介せむとする彼の著書は、六千弗の Bross Prize を受けたものである。本書の序文にも書いてある通り、本書の根本思想は上述の二著書の中に於て既に覗はれ得るのであつて、本書は唯だ著者の其の根本思想を或る程度迄、平易に而して又此の題目に添ふよう展開したものと云つて差支へなからう。

偕、本書は其の題目によつて知らるゝ如く、

キリスト教の辯證論であつて、ロックが過去に於て是と同じ題目で試みた事を現代の自由なキリスト教に對して爲さうとするのである。即ち近代の聖書批評の結果、及び現代の自然科学と哲學の傾向を正しく取入れたところのキリスト教的人生觀の持てる宗教的・道德的價値が合理的である事を示さうとするのである。

著者に從へば、過去の歴史的事件の記録の上のみ排斥的に或は原則的に基礎を置かうとする古い辯證論は最早や容れられないのであつて、現代人が獲得した人間の本性並びに、人間の知識に關する深い洞察は必然に新しい辯證論を要するのである。即ち新しい辯證論は、ロックがなした如くにイエスをメシヤと信ずる信仰をキリスト教の本質としたり或は歴史的イエスや神學的キリストに關して論議したりする事を以つて始まらずして、現代人の持つ人生觀の中、最も妥當なもの即ち現代人にとつて必然的であり従つて又合理的であるものは、結局キリ

スト教の人生觀に他ならない事を示せばよいのである。

かくて著者は、人間が宇宙に向つて取り得る四つの可能な態度を擧げる。第一は Pessimism であつて、是は人間が善と呼ぶ處のものが最後の勝利を占める事を疑ふのである。第二が Non-moral Optimism であつて、是は、人間は何を爲さうと總て善であると考へるのである。第三は Mere Meliorism であつて、是は人間が全力を盡くせば善は勝利を得るであらうと考へるのである。第四は Moral Optimism であつて、是は人間が全力を盡せば善が勝利を得る事疑ひなしと確信するのである。此の最後の人生觀のみが本質に於て人生に對して永久的な英雄的態度をとらしめ得るのである。此の Moral Optimism と Mere Meliorism との區別を一層詳しく云へば、後者は、誰だ正義が勝ち人間の安寧が保たれむ爲めには人間は全力を盡くさねばならぬと云ふのみである。然し我々は、其の戦ひに参加する

因素は人間のみでなくして、人間の力を超越した宇宙的因素即ち超人的力が働くとの事實を見逃してはならぬ。Meliorism は此の超人的因素を許し入れる如き適當な宗教的信仰によつて補充されないならば、早晩、悲觀と絶望に陥らねばならないのである。Moral Optimism は此の Meliorism の欠點を補つたものであつて、云はゞ Religious Meliorism と云つて差支ないものである。

かゝる Moral Optimism は健全なる心身と鋭き良心とを持つた人間には normal な見方であつて、而して確實な事實に基いて否認されるのではない限り、此の見方、態度は合理的な人生觀なのである。今、若し我々が此の人生觀を合理的と考へるならば——カントもさう考へたのであるが——我々は必然に一定の豫想又は前提を固持してゐる事となるのである。而して此等の前提を綜合すれば我々は此處に完全な神學の根本教理を見出す事が出来るのである。而して

更に此の *Noral Optimism* と云ふ *normol* な又合理的な人生觀の中に豫想として含まれてゐる神學は、著者に從へば、根本に於てはキリスト教神學に他ならない。斯如き神學の主要な根本教義は五つある。即ち *Freedom* (自由)・*Immortality* (永生)・*God* (神)・*Providence* (攝理)・*Revelation* (天啓)である。其の出發點に於て *Moral Optimism* と論理的關係を持つてゐるが故に此等の五つの豫想は、又自ら事實と調和し、又ある場合には事實によつて支持されて居り、従つて又始めに於て立てた假定の合理的な事が一層確められるのである。

以上を以つて著者の處論の主要部分は終り、次ぎにキリスト教の歴史的起原及びイエス・キリストの人格と事業とに關する信仰を論じて居る。著者が歴史的キリスト教の問題を此處に來る迄取りのけて置いた理由は、キリスト論やイエスの史實が本質的なキリスト教の信仰或は本質的なキリスト教の生活に對して、論理的には、

絶對的必然性を持つてゐないからである。然し著者はキリスト論やイエスの史實が全然必要とも云はない。論理的には夫等がキリスト教の本質には不必要であらうとも、心理學的には夫れ等はキリスト教の發展には不可欠であると云ふのである。

此處迄の十章を見れば、本書の全體の議論の進め方は全然カント的であると云つてよい。従つて又カントに向つて爲される反論は等しく著者に向つても爲されるであらう。特に彼がキリスト教の本質を歴史から切り離した點に就ては多くの疑問題と反對とがある事と私は考へる。今、私は此の根本的な問題を討議する暇を持たない。唯だ然し著者がキリスト教神學(勿論これはあらゆる點に於てイエスの神學や信條の神學ではないが)と健全なる人生觀とを同一視した點に本書の價値の存する事は私も十分認めるのである。

最後の第十一章で著者は、今迄の處論よりし

て自然と起つて來る哲學的問題の論議に入るの
である。

著者に從へば、歴史的事實がキリスト教の本
質を爲さない如く、哲學もキリスト教の本質を
なさない。従つてキリスト教の合理性は哲學の
助けを藉らずして證明されうるのである。然し
又、或る人々の考へる如く哲學的考察は、我々
がキリスト教の本質と信ずる處のものを必然的
に破壊するものでもない。それ故に我々はキリ
スト教の辯護の爲めに哲學に頼る事が必然でな
いと共に又、哲學的考察を避ける理由もない。
かくて我々は唯だ現代の信用すべき哲學的思索
と歸結は、本質的キリスト教と矛盾しない事を見
れば、それで十分である。然し著者に從へば
最も合理的な哲學はキリスト教辯證論に對して
積極的價值を持つてゐるのである。

かく論じて置いて著者は哲學一般の問題に入
り、著者自身の哲學的立場とも云ふべき *Critical*
Common Sense の上に立つて、認識論と形而上

學に亘つて彼自身の哲學説を述べてゐる。認識
論に於ては彼は *Idealism*, *Realism Dualism* を批
評して *Critical Realistic Monism* なるものを立
てゝゐる。諸種の認識論の立場に對する彼の批
評、特に新實在論に對するそれなどは齒ぎれよ
くなされてゐる。

此の *Critical Realistic Monism* によつて彼は
宗教的認識即ち天啓を基礎付け、且つ又、宗教
的真理は *Intellectualism* (*Mysticism*) と *Pragmatism*
との兩方の見方を綜合してゐなければならぬと
主張してゐる。従て彼は己の宗教觀を *Critical*
Realistic Pragmatism とも名附け、*Intellectualism*
が主觀論に陥るを防がむ爲めに客觀論を補充し
ようとする。即ち神的なものゝ直接經驗が實際
上日常生活の上に於て試金されねばならぬと云
ふ。此處からして神學或は宗教認識は科學的とな
る入口を見出すのである。かくて彼は *Theology*
as an Empirical Science を主張し、神學が經
驗科學と同じ仕方で研究され得ると云ふのであ

る。然し彼は神學を全然經驗科學としようと云ふのではない。神學は必然、價值問題を取扱はねばならず、而して特に道德的な價值判斷なくしては神學の根本假定は不可能である。従つて神學は此の點では科學ではなくして哲學である。然しこれだからとて神學が科學的に取扱はれないとは云へない。それ故に神學は一方では科學であり、他方では又哲學なのである。著者は此處で、宗教が單に意識を持つと云ふ事だけでなくして、全人格の活動を含めるものであるとの事實を堅く固持しようとする點は、甚だ健全な見方と云はねばなるまい。然し科學としての神學と、哲學としての神學との關係に就ては尙ほ多くの問題が残つてゐる、と私には考へられる。

著者は次に實在の問題に入り 1 Substance and Activity, 2 Mind and Matter, 3 Determinism and Freedom, 4 Body and Mind, 5 Creation and Evolution 6 Mechanism and Teleology, 7 Nature

and the Supernatural, 8 Law and Chance, 9 The One and the Many, 10 the Finite and the Infinite, 11 Good and Evil の各問題に就て一々、彼の所謂 Critical Common sense の形而上學の立場より論じ、結局、現代の處では最も完全な哲學論として著者が打立てた彼自身の見方はキリスト教の本質に矛盾しないのみか、これを裏書きすると説いてゐる。

* * * * *

An Introduction to the Psychology of Religion.

By. Robert H. Thouless
New York, 1923

岸 本 英 夫

著者ソウレス氏は、マンチェスター大學に心理學の教鞭をとる、精神分析學者である。近年、宗教心理學に關する多くの著書のあらはれた後を受けて、其等を著者の立場より鳥瞰的に顧み

つゝ、一方宗教心理學の門に初めて入らんとする人々の爲に、入門書たらんとするのが、此の書の目的である。

一般に、序論と題するものゝ性質が、研究全般に亙つて、その綱領を概括略述せんとするものと、本論に入るに先立つて、(食卓に於ける前菜の如く)讀者の胸裏に、先づ疑問と問題とを投げ與へんとするものゝ、分けて考へられるとすれば、本書の意圖は明に後者に屬する。本書の中には、心理學者としての立場から、多くの説明や暗示や諸種の問題が、痛快な程大膽且直裁に投げつけられて居る。されば讀者は此の書によつて、宗教心理學に對する生氣發洩たる興味を喚起することが出来るであらう。

本書は讀者に對して、宗教心理學、殊に心理學に對する、殆んど何等の豫備知識をも要求してゐない。此れ本書が、入門書たるの所以であるが、此の目的に従つて、既往の宗教學や心理學の諸説を丁寧な解説引用し、(尤もキング

King やエイムス Aims のファンクシヨナリズム Functionalism に對しては、全く無關心の態度で觸れては居ないが)又、心理學の術語も、懇切に説明してある。殊に意識や、本能の問題については、多くの頁を割いて説明爲されて居る、只併し、注意すべきは此等の心理學的解説は、凡て、フロイドの流れをくむ精神分析學者としての著者の立場からなされたものである。或る評者が、「此の書が記せる限りに於いてこれを見れば、ストラットン Stratton やウンント Wundt の著書は、未だ此の世にあらはれたることなきが如くである。」と言つて居るのは酷評に過ぐるとしても、説く處が、多少偏して居る點に關しては、周到なる用心を持つて讀むべきである。又全體として、心理學の説明を詳述せんと努めた結果、宗教的事實を充分に網羅し得なかつたと云ふ憾みがないでもない様に思はれる。

本書はその意味の上から云つて、大體、前後

二つの部分にわけて考へることが出来る。前半は、通論とも言ふべく、主として、宗教心理の一般的分類や、一般心理現象の説明が施されてあり、後半は、各論と見るべく、祈り、回心、神秘思想等に關して、興味ある見解が記されてある。前半は、主として、序論としての本書の使命を果さんが爲に記されたものであつて、その學的價値は、後半に於いてより多く發見される。

最初に著者は、宗教を定義して、「宗教とは超人的存在者(單數或は複數)として信せられたるものに對する、體驗による實際的關係である。」と言つて居る。かく定義することによつて、著者は主智的、主意的或は感情に偏せる立場から脱して、それ等を抱括したる公平なる見解に立たんとして居るのである。併し一面此の定義を以つてしては、宗教と呪法 Magic との區別を立つるに困難を來す恐れがある。即ち、超人的存在者を主とする處の、宗教に於いても、人の

意志に依つて超人的存在者を動かさんとする處の呪法に於いても、それが超人的存在者との「體驗せられたる實際的關係」A felt practical Relationship であるには相異ないからである。併し、此の定義は、便宜上、假にかく定めたのであつて、著者も必しも此れを絶対的のものとはしてゐない。

從來の宗教心理學の多くは、宗教心理を、歴史的發生的に、即ち縦の關係に於いて觀察してゐるが、本書に於いては、此れを現在の相に依つて、即ち横の關係に於いて分析せんと試みて居る。「人の心に神の信仰を生ずる要素」として次の五つが擧げてある。

- 一、傳統の影響、幼時の教育等。
- 二、個人の經驗。
 - a. 外界に於ける美、調和、惠等の經驗。
 - b. 道德的煩悶。
 - c. 感情に依る宗教經驗。
- 三、合理化せんとする過程

此の分類は、大體に於いて、個人に於ける宗教心發達の過程に従つたものと考へられる。そして、此等の一々に對して詳細な説明を加へて居るが、夫等は、全體としてある一つの宗教意識とも言ふべきものを見出さんと意圖されたものではない。寧ろ宗教心を、五つの方面より觀察して、その各々を心理學的に説明せんとしたものである。従つて、各部分に於いて、矛盾衝突する點も少くないが、それだけ大膽に多くの問題が提出されて居る。

次に、意識や本能の問題が、フロイドの説を以つて、「今迄に一人の人に依つてなされたる、宗教心理學上の最大の貢獻」と信する著者の立場から、平易に且要領よく説明してある。

後半の部に入つては、先づ祈りと禮拜の問題が取り扱つてある。著者は、祈りの心理を説明するに、新ナンシー派 The New Nancy school の自己暗示 Autosuggestion を持ち來つて居るが、此れは極めて興味深い問題である。新ナン

シー派のバウドアン Baudouin に依れば、自己暗示は、自發的自己暗示 Spontaneous autosuggestion と自省的自己暗示 Reflective Autosuggestion とに分つことが出来る。自發的自己暗示は偶然の原因によつて、吾々の可成屢々經驗する處であるが、人爲的に人の意志を以てする自省的自己暗示は、バウドアンの所謂「轉倒的にはたらく努力の法則」The Law of the Reversed effort 等の妨害によつて、實行が困難である。此れを實際に行ふ方法としては、最小限度の意志的努力を以て、暗示の原因なる對象に向つて意識を集中することが必要なのであるが、祈りの心理的要素は、恰も、此の條件を満足させる處のものである。此處に祈りの心理的即ち主觀的價値を見出すことも出来る。此の點に着眼して、兩者の間に於ける修業の相異や、暗示の進行に伴ふ心理的過程等が、詳細に比較説明されて居る。猶、祈りと並んで、ヨーガの修業も（此の書に引用されたる基督教以外の唯一の例として）參

照されてゐる。此の問題は、今迄割合に手をつけられなかつただけ、興味ある研究であると思ふ。

次に著書は、回心及神秘思想を取り扱つてゐる。回心に關しては、從來の傾向が、回心と云へば、直ちに、青年期の夫れを聯想するに對して、これを二つに分ち、

一、非宗教生活より宗教生活に入る通常の回心(即ち青年期に於ける回心)

二、宗教生活より更に、神秘的な生活に入る神秘的回心

として居る。而して、これをリビド説 Libido に依つて説いて居るが、著書のリビドは、フロイドの言ふが如く、性慾的の意味にのみは限らず、生命全體に宿る精力と言ふが如き意味で使用されてゐる。

更に神秘思想に關しては、近頃相當に注目されてゐるフル、ノア Flournoy のスキスの一婦人に關する記録が、詳しく引用されて居る。

最後の「一般的考察」と言ふ章に於いては、著者の宗教心理學に對する價值觀が述べられてゐる。宗教を論ずる際に、基督教的の神の觀念を脱し得ず宗教とかゝる意味の神とを不可分離に考ふるは、歐米の宗教學者の通弊であるが、著者も其の點に關しては、此の選に漏れず、神の客觀的實在性を認めんとする餘り、自ら述べ來つた、此の宗教心理學の價值に對しても、過重なる制限を加へんとしたのは遺憾である。

之を要するに本書は、材料の範圍が基督教に限られ、その説く處も粗雜の嫌ひがないではないが、それだけ直裁簡明に且大膽にかゝれ、多くの生氣ある暗示や問題を讀者に與ふる點に於いて、好箇の宗教心理學序論と云ふべきであらう。

* * * * *

切支丹禁制の終末

姉崎 正治 氏著

東京 同文館 發行

原田 敏明

昨年、「切支丹宗門の迫害と潜伏」を公にせられてから僅に一歳、而も人も知る如く極めて煩雜多忙な事務を處理しながら、今又その續篇として、「切支丹禁制の終末」を出された。尙その前者に於ても、先生の研究は既にその第六版に於ては改版せられたのである。もとより、初版

の一部分を訂正せられたのであるが、その點についても指摘しておくことが無意義ではあるまい。即ち初版に於て、第七章、「潜伏のキリシタン宗門」といふ内が「一、潜伏宗門徒に對する當局有司」、「二、潜伏宗門教徒の苦心とその生活状態」、「三、明治初年の迫害、三千餘人の流離」の三項になつてをる。今第六版によると、第三

項は抜けてをる。之れ、即ち本書として別に纏められたからである。第二項は全然書き改められて、新しい材料が挿入されてをる。

本書に於て取扱つてある處を見ると、慶應年間の迫害と、明治初年の處分との二となる。前者は幕府の手になされ、後者は新政府の方策である。兩者に餘程似通つた處もあるが、自から夫々の特色もある。今その内容の一端を述べて大體の様子を方弗たらしめることが出来ればと思ふ。もし夫れ詳細に就ては本書に依ることを希ふ次第である。

何時の時代にしたところが切支丹の問題には材料の問題が先づ伴ふ。強ち無いといふ譯ではないが、その努力と便宜とは並大抵では出来ない。

先づ慶應年間の迫害の材料として用ひられたものには、迫害された側の記憶や口碑と迫害した側の記録とであるが、前者はバリの外國傳道

館に保存される材料によつて出來た *Francoisgue Marnes, La religion de Jeans r suscit e au Japon* (Paris et Lyon, 1896.) とそれに更に口碑、實見談その他記録を材料として出來た浦川和三郎著の「日本に於ける公教會の復活」(大正四年刊) やその他外交書があり、又迫害者たる政府側の記録には寛政や安政に沒收した教書や遺物の大部分上野博物館に藏するもの、慶應年間の奉行所の書籍にして長崎圖書館に藏するもの、南葵文庫に藏するもの、その他當時の外國事務掛だつた平山家の傳へた所で、雜誌「江戸」(大正六年)に掲載されたものなどが主なる材料となつてをる。

明治初年の處分に關する文書としては、その當時の長崎縣廳の記録と、當事者の一人であつた花房子爵家の記録とが主なる材料となつてをる。

潜伏して久しく官憲の壓迫を逃れてゐたキリ

シタン邪宗門は幕末の政治の不振と外國交通の影響を受けて、再び表面に現はれて來た。安政の外國條約に於ては宗門に關しては各國民の自由といふことになつてゐたので、幕末慶應の頃には各國の宣教師が自國民を目的に渡來した。殊に會てキリシタンの本據であつた長崎に來た宣教師ブチジエアンは、遂に潜伏宗門の信徒を見出し、古く云ひ傳へて來た信仰を新しく復習させ、それらの勢力は非常な勢であり、一方、その結果到底秘密に潜伏しきれない状態にまで進んで來たのと同時に、他方新しく來たフランス宣教師等は公けには政府の要求する處を受容れてゐたのを却て罪惡なりとして説き、佛前に供ふる花を長崎の町に賣り歩くことなどさへ止めさせた。

之に對して國禁だと威しても説諭しても、「終に御大法に背き候段は、如何とも恐入り候へども、宗門一條に付ては、如何様嚴科に處せられ候とも、是非に及ばず」との強い信念を持つた

(500)

信徒には、もとより効果のあらう筈はない。會、慶應三年三月葬送のことから、政府は之を處分せざるを得なくなつて來た。處分については宣教師の愁訴となり、公使も這入つて外交の問題となるに至つた。之に對する奉行所の人達は「此上軍艦公使等、此地へ渡來致し、差詰談判有之、如何様難題申しかけ候とも、一切取合申さず」とまで力んでゐた。

いよ／＼外交問題となつて來ると、時のフランス公使は幕府と宣教師との間に立つて、一方幕府に對しては、時の既に禁教の不可なることを説き召捕へられたる宗徒の赦免をせまり、他方外國宣教師の浦上その他に行つて日本人への傳道をなすことを差控へるやうに奨めた。

然るに之れに對する幕府の態度は實は改心したもだけを出牢させる方針だったので、自然長崎奉行所に於ては宗徒の虐待拷問となつて現はれたのである。即ち六坪の處に六十五人も入れるといふ始末であつた。

要之、かゝる迫害も御世太平の御上の御威光に慣れた幕史が、信仰の強きものなること、キリシタン宗徒の實際を知るに暗かつたために生じたものであつた。

かくして外交の事情はこのまゝ牢屋に捕へておくことを許さない。さりとして、之に對する適當な方策もない。その時分長崎に於ける僧侶達の主なるものは、官設説教所を設け、お上の御威光で説諭しようと考えたものもあり、僧侶達が訓誡を試みても尋問をしても、それだけ宗徒の答は簡單直截となる許り、「外の宗は信せられぬ」、「その様な事は大浦の和尙(宣教師)に聞くがよい」といふ外はなかつた。

然し、お上の面目を立てるには、少しでも教民等が折れて出るやうに仕向けねばならぬ。最早「ころび」の形式は斷念し、「改心」といふだけは云せようとしたが、之れも困難の場合には「恐入る」といふことで出牢させることにした。中にも仙左衛門といふのは改心もせず、形式的に

恐入るとだけ言はせて、出獄して來たが、之らが影響して改心出牢したもの、内には、變心異宗信仰の願を出すものが續々と現はれるといふ始末。これではいけぬといふ所から、奉行所では幕府に對し嚴肅の策を要求してみたが、畢竟は禁教と開國の兩立せず、幕末政治の不徹底を示してゐたのである。

明治新政府の宗教に對する態度は、從來の佛敎を棄て、祭政一致としての神道國敎主義を以て民心を統一しようとした。新政府の銳氣で、此度は愈よ死刑だといふ流言が傳はると、中には改心を申出ようとするものもあつたが、他のものは之を止めて、死は寧ろ願ふ處だと激勵した。

一方フランスの勢力が衰へて來る頃であり、政府は益々禁教政策に出で、外交關係を顧慮し、宗徒を各藩に分ち一種の追放(移民)に處することにし、慶應四年閏四月にはその概數四千

人の見込であつたが、之は外交の事情や國庫經濟の事情に係る處から、一部にして見合せとなつた。之と同様にして五島や外海、筑後の今村などに於ても夫々禁教に努めた。

之に従つて來る外國使臣からの抗議に對する政府の説明は、宗徒を罪人とするのは、單に信敎のための故でなく、暴民であるからとするが、その根底には神道國敎主義が存する。使臣らは、外國宣敎師を居留地以外に活動しないやうにするに勉める代りに、政府に浦上村民を歸村せしめるやうに談じた。要するに外國側は信條のために刑罰を加へるのは文明の通義に反すといひ、政府側は日本固有の神道を奉じないのは叛逆に均しいといふのである。

今明治初年に於ける新政府の切支丹處理の態度を幕府時代のそれに比較して見るに、幕府に於ては最初より佛敎を國敎として總ての日本人は佛敎寺院に籍をおかした。慶應年間の迫害

に於ても之と同様で、佛僧をして教誡の任に當らしめた。然るに明治政府は佛教徒の進言も却け、その任に當らんとするものをもその儀に及ばずとし、代ふるに神職を以てした。その方法は異なるやうだが、一の國教を以て統一しようとする點は同じであつた。

併し爲政者は各自内心の信仰とは獨立に、唯平田一流の神道を以て政治の基となす風多く、従つて、キリシタン宗徒の、後生に於てアニマの救ひを求むる純眞の信仰とは余程かけ離れてゐたのである。

徳川時代以來儒教の思想に育つてゐた爲政者は、教といふものは上治者が定めて、下被治者は之を奉すべきもの、且つ治者たるもの、確信とは必らずしも一致しないでも、何物かを與へて、それで民心を率ゐさへすればよいといふ考を持つてゐる。而して段々寛和論もあつたが、中には、教民の心を入れかへさするには壓迫や神職の説教では駄目であるから、他に何か優れ

た教を作らうといふ案も出た。之れにした處が、上治者から與へるといふ考で、邪教ではなくとも嚴禁すべしといふ意見の背後には國教主義が存するのである。

此の國教主義は明治元年の祭政一致に始まつたが、遂には廢佛棄釋も功を奏せず、明治四年の教部省設立となり、神道國教主義は全く頓挫し、此の頃漸く天主教は諸所の開港地に廣まり新しい信者を得てゐた。そして四年十一月岩倉大使一行の米國行は遂にキリシタン解禁の結着をつけることになつた。何處の國に行つても解禁を迫られ、信仰のために人民を迫害する國とは對等の交際は出來ぬといふ譯で、大使一行から本國に解禁を稟請するに至つた。

五年二月太政官布告で、改心者に對する歸村手當、其他扶助を國費支辨にする令を發し、歸村を餌に改心せしめようとし、それで歸村したものが五六百人はあつたが、充分の功を奏せない。かくして翌年三月から浦上追放者の歸村が

始まり、五月中に全部歸村したものであるが、約五分の一の人々は生きては歸らなかつたのである。歸つた最初は、或は家を失ひ、或は財産を失ひ、經濟的に多くの困難があり、更らに打續く大風、流行病等の災厄もあつたが、彼等の熱はよく之らに打勝つて信仰の勝利者となることが出來たのである。

顧みれば長き三百年の壓迫、その信仰の壓迫さへなくば、彼等は最も忠順なる良民であつたのである。それを禁教偏見からして暴民の如く思ひ込んだ政府は、實に最も悲惨なる過誤に陥つたものである。本書を繕いて轉々感に堪えないのは、信仰の力の威大であること、御都合を元にして出て來る御威光の弱さである。

本書は更に附録三篇をさへ添へ、禁教に關する材料の手にし難い吾々に充分の材料を提供されてある。今は皆之らを讀者の精讀に委して、此の貴重なる研究の一端を窺つただけに停めて筆を擱く。

訂増 古語拾遺の研究 (文)

加藤 玄 智氏 共著
星野 日子 四郎氏
明治聖徳記念學會發行

長 井 眞 琴

本書は題して *The Kogoshui or Gleanings from ancient stories, with introduction and notes* といひ、古語拾遺本文の英譯を主とせるものなれども寧ろ古語拾遺に關する加藤博士星野學士の多年刻苦研究せられし結果を英文にて發表せしものと見る方が適當であらうと思ふ。それは本書全篇百二十頁中僅に四十頁丈が本文の英譯であつて他は同博士學士の研究から成つてゐるのである。余も先年右二先覺の驥尾に附して和論語の英譯とその本文批判の研究とに従事したことがある。實際に於ける二先覺の何事も根本的に徹底的に究めざれば措かざりし態度より推して切に本書の眞價を知る者の一人である。かゝる

古典を英譯する丈でも容易ならざる事業であることはかやうな經驗を有する人には直ちに領づかれるであらう。ましてその上に本文の典籍批判の攻究などは別種の難事業であつたことであらう。この點に於て二先覺の努力を衷心感謝せずには居られない。本書は分れて五篇となつてゐる。第一篇は五章から成り、古説拾遺の成立に關する諸種の問題を研究論評し、古今註釋家の諸説を棄てずして、而も更に一步を進めた所に二先覺の立場が見られるのみならず、こゝに一家獨特の見識を發見することが出来る。第二篇は原文の全英譯であるが英文を解する人々は原文と對照することによつてその苦心のほどが知られることであり、又古典の難文難句の眞意義を了解することが出来ることであらう。第三篇は原文の各章各句に就いて或は難解の點を註釋し、或は二著者多年の蘊蓄と獨創の見解とを發表し、その一人加藤博士が宗教學上の立場から、その一人星野學士が歴史家の立場から原典

を取扱はれたことはこの二著者の協力ならではと首肯せられる點が多いのである。本書に先つこと兩三年に公にされし前帝大教授フロレンツ博士の獨譯と對照して、其見解の異なる點を時々指摘し外人の妄を破せしが如きは一大特色であらう。又「神道」の著者アストン氏も手を下さなかつた片巫、眩巫の難句も出来るだけその意味を明らかにせんと努力されて一家言を提出されたるが如き著者の研究上の用意が偲ばれるのである。第四篇は二部に分かれて、その筆寫本と刊行本とを問はず、諸有既存古語拾遺の異本を列舉してその數二十有七に上り、これに古今内外に亘つて古語拾遺の註釋書を附加し四十八種の多きに上つてゐる。これほどに用意周到なる古語拾遺の研究は恐らく前代未聞であらうと信ずる。第五篇の索引は邦語固有名の羅馬字綴を補ふ爲め有用なる漢字と假字とを以てして之を英譯本文中に一々挿入することの煩を避けしめてある。是又著者の用意の至れるものといふ

べきである。本文英譯は直譯をさけて意譯に努め日本語を知らざる外人をして兎に角齋部廣成の根本精神を把握せしめ得るところに本英譯の長所がある。この點に於て獨り外人のみならず本邦の學者にも推薦したいと思ふ。吾人嘗て平家物語の英譯者サツドラー氏と後水尾天皇の御撰「胡蝶」の英譯に従事したこともあつたが、其際に痛切に感じたことは我國古典の研究などは矢張我國人にして始めてこれを完成し得べきものだといふことであつた。本書の如きもその一實例を示すものと信じてゐる。本書多少の誤植無いではないが、我國で出版された英文書としてはこれ以上の事は望まれまいと思ふ。

本書の紹介と批評とに筆を擱くに當つて余は二著書の我が學界の爲にかゝる獻身的の勞力を多とすると同時に、かゝる事業を直接又は間接に援護された財團法人明治聖徳記念學會と財團法人啓明會とに對して深厚なる謝意を表したい。

(附記) 多年御陵の研究に没頭せる英人ボンソンビー氏はヤングイースト(本年一月號)誌上に、チャパンアドヅマイザー主筆ヘツチ氏は同紙(昨年十二月二十八日)の論說欄に於て Conservatism versus Liberalism を題して本書を批評紹介してゐる、外人に對する本書の反響を見るべきである。

宗 教 研 究 定 價			
冊一送	金 一 圓	冊一	一隔月發行
冊六送	金 三 圓	冊三(分年)	日發行
錢壹六	錢拾八圓五	冊六(分年一)	行回

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

標發東京二七四六番、電話神田九三三番

編輯者 宗 教 研 究 會
東京帝國大學宗敎學研究室內

右代表者 姉 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所
東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所
東京市神田區雉子町卅四番地

大正十五年四月廿五日印刷

大正十五年五月一日發行

新第三卷・第三號

(定價金壹圓)