

寧樂佛教と神祇

大屋徳城

序説——寧樂佛教と八幡大菩薩——八幡神の表現様式としての比丘形發生の徑路——僧形八幡の様式

とその本地佛との關係——寧樂佛教と春日明神——春日明神の本地佛と春日曼荼羅——唯識擁護の神

明としての春日權現——氏族擁護の神權的意志の社會的發動——神鹿の半神的崇拜——結論

一 序 説

寧樂佛教と神祇との關係は古くして且つ遠い。寧樂朝の古へ、廬舍那佛建立の擧あるや、宇佐八幡上京して、佛像を拜する儀があり、道鏡事件の動機を爲したのも、宇佐八幡の阿曾麻呂であり、行基の伊勢參向は史家の疑問と爲るところであるが、之も大佛建立に關して居り、凡そ此等の題目は一應研究上の清算を経たやうにも思はるゝが、而も深く佛教と神祇の思想上の聯繫に思ひを致す時は、黑白未だ割れず、眞僞坐に迷ふの感なきを得ぬ。併し夫れ等は日本に於ける佛教と神祇との根本問題であつて、輕々しく論斷するを許さぬ。外面的史料の検討にのみ頼るもの、内面的教理の演繹にのみ據るもの、何れも楯の半面であつて、最後の結論には遠いとせねばなら

ぬ。而して、此等は謂はゆる本地垂迹思想の源流として、重視せらるゝもの、眞に日本宗教史上の根本問題といはねばならぬ。

寧樂佛教と神祇との關係は、八幡大菩薩と春日明神を二つの中心點として、限り無き大小の同心圓を描く。東大、大安、薬師等諸大寺の伽藍神（鎮守社といふ）としての八幡宮は、京洛に於ける石清水と呼應して、國家の宗廟に亞ぐ靈神としての信仰を集め、終には佛教々團の一比丘形を現するに至りて、謂はゆる僧形八幡の崇敬と爲り、全く佛教海中の一泡と化し了つた。凡そ此等の變化は平安初期から起つて、中期に形を成し、末期に成熟して、鎌倉初期に及んで、爛熟の頂點に達する。薬師寺八幡宮の、東大寺勸學院の、現に存する諸像は夫れ等思想上の遺されたる千古の斷碑である。

神護景雲二年春日野に垂迹したる明神は、藤原氏との關係に於いて、祖神の位置を占めてから、一族の崇敬を集め、同じ藤原氏の氏寺たる興福寺との關係は、其の宗と爲るところの法相宗との聯絡を生じて、唯識擁護の神明と化し、夫れ等の信仰の結晶は密教の熔爐に入つて、春日曼荼羅と爲つて現はれ、説話のいろ／＼は集大成せられて、春日權現驗記の中に描き出され、慈恩會の法苑に臨みては、夢見の式と爲りて、探題に論義の題目を冥授し、唯識弘通の誓願愈深くして、春日地獄の信仰を生じ、祖神の意志を極度に神聖化するに及びて、藤原氏に對する放氏（氏族權

拒否)、續氏(氏族權復得)の絶對權と爲り、僧徒の兵團に利用せられて、愈暴力の合法化、神聖化と爲つて、中世の貴族社會を震撼せしめたのである。

凡そ此れ等の神祇に對する信仰が、祖先崇拜や多神崇拜の素樸的民族信仰から、漸次に發展、醇化して、合法化、普遍化せられた、徑路を考察する時は、常に廣大無邊なる佛教々理の背景を豫想する。凡そ此等の限地的ローカルなものが、一般化ユニヴァーサルするプロセスを追求することは、佛教史の研究として、相當の興味に價すると信ずる。仍て、此に中世紀——主として平安朝并に鎌倉時代——に於ける寧樂佛教と神祇との關係を大觀してみようと思ふ。

二 寧樂佛教と八幡大菩薩

寧樂佛教と八幡大菩薩との關係は、東大寺盧舍那佛建立の時から始る。天平勝寶元年、宇佐八幡託宣して、天神地祇を率ゐて、必ず大佛鑄造の勅願を成就せんと告げ、大和へ上らせらるる事と爲り、十二月十八日、八幡入京、梨原宮に新廟を營みて神宮とし、僧四十口を請じて、七日間悔過會を行ひ、二十七日大神東大寺に詣で、孝謙天皇を始め、聖武上皇、光明太后行幸し給ひ、百官悉く集り、僧五千を請じて禮佛讀經せしめ、大神に位一品、比咩神に二品を奉らしめ給ふた。而して、八幡大神は正しくは彦火々出見尊と其の妃豐玉姬であるといふ説があるが、我が信仰上の神祇としては、假令俗説であらうとも、人皇十六代譽田(應神)天皇であるとする事、諸書の通説

である。例へば東大寺要録の神社の條諸院にも左の如く見えて居る。

一八幡宮 養老四年大隅之國有軍事、依祈申大神共打平歸殺多人云々、天平三年賢所現給

筑紫豊前國宇佐郡厩峯菱瀉池之間有鍛治翁甚奇異也、因之大神比義絕穀三年籠居精進、即捧御幣祈言矣、汝神者我前可顯、即現三歲小兒、立竹葉託宣云、我是日本人皇第十六代譽田天皇廣幡八幡麿也、我名曰護國靈驗威力神通大自在王菩薩、國々所々垂跡於神道、是初顯御座是即欽明天皇御時也、爰天平廿年聖武天皇奉鑄東大寺大佛之間、以右兵衛督藤原朝臣爲使奉勸請爲寺鎮守、奉鑄大佛之妙工御座耳。

益引餘云、勝寶元年八幡大神詫宣向京、十二月丁亥天皇皇后相率行幸禮佛、請五千僧佛、是日八幡大神拜東大寺、百官諸氏等咸會、作種々樂云々、

次に大安寺の行教が宇佐八幡を石清水に勸請する事が起つた。これは平安朝に入つてからの事である。即ち貞觀二年の勸請であるといふ。三代實錄、貞觀十八年八月十三日の太政官符に石清水八幡護國寺申牒、傳燈大法師位行教去貞觀二年奉爲國家、祈請大菩薩、奉移此間、望請准宇佐宮、永置神主、即以從八位下紀朝臣御豐爲之。

而して、藥師寺が八幡宮を以て鎮守とした由來は、八幡大神が宇佐から京都へ向はせらるゝ時、藥師寺の岡に休まれたから、寛平年中、藥師寺の別當榮紹が件の岡に勸請して鎮守としたといふ

事が、藥師寺八幡宮縁起に見えて居る。

大菩薩者人王三十代欽明天皇御宇、始顯豐前國宇佐郡、而爲王城鎮護、影向行教和尚之袂、而自宇佐來臨時於此岡垂休息之儀給、可知、此所者冥衆影向之聖跡、更非凡夫領地之分、仍其跡立塔婆、奉崇敬、依之當寺別當榮紹大法師、寬平年中重勸請大菩薩於此岡、奉仰吾寺鎮守云々、南都七大寺巡禮記、藥師寺の條に、

八幡宮

件八幡者自宇佐影向、自此所又大安寺に飛給云々、

と記載してある。而して、大安寺も亦八幡宮を以て鎮守と爲る。同記、大安寺の條に、

八幡社

件社者在東塔之北、又親通之記云、大菩薩廟松有西南二方門戶、行教和尚奉勸請大菩薩於本寺大安寺也、石清水男山遷宮者後也云々、齋衡二年大菩薩自宇佐宮移大安寺御座、貞觀九年八月廿二日移山崎離宮、是後移男山御座云々、

と見ゆる。以上の記録に依りて觀察すれば、寧樂佛教の中堅を爲す七大寺の中、三大寺までが八幡大菩薩を以て鎮守と爲るのである。而して其の勸請の年代は實に左の如くである。

一東大寺 天平勝寶元年十二月

一大安寺 齊衡二年

〔一石清水 貞觀二年〕

一藥師寺 寛平年中

三 八幡神の表現様式としての比丘形發生の徑路

八幡大神の表現様式の種類に、比丘形の神像がある。今此の様式發生のプロセスに就いて考察してみよう。

凡そ神祇に菩薩號を授け奉つたことは、平安初期に起つた現象で、諸神の中、八幡大神の菩薩號は最も早き時代に現はれ、且つ最も著名なる事件の一である。即ち延暦十七年十二月廿一日の官符に

太政官符 太宰府

一應納八幡大菩薩封戸一千四百戸、位田百四十町、

といひ、又大同三年七月十六日の官符に、

太政官符

應令國司出納八幡大菩薩宮雜物事

と見え、弘仁十二年八月十五日の官符に、同六年十二月十日の解を引いて、天應天應は延暦元年の前年である。の

初、八幡大神に尊號を上りて、護國靈驗威力神通大菩薩といつた事、并に延暦二年五月四日の訖宣に、大自在王菩薩と稱すべく、又加號して、護國靈驗威力神通大自在王菩薩と稱すべしとあると述べて居る。斯様な次第であるから、八幡大神が八幡大菩薩と稱せられた事は延暦、弘仁時代からの事で、大體は、平安初期に始つて居るといつても差支へはない。

さて斯様に八幡大神が自ら訖宣して、菩薩號又は大菩薩號を稱すべしとされる事は何を意味するか。之れ即ち神祇たる大神が佛教々團に入り來りて、菩薩位を以て自任される事を示すものである。即ち佛に亞ぐ覺位を有せらるゝ譯である。

八幡大神——佛教歸依後の——を表現する様式が即ち比丘形を爲す神像である。世に謂はゆる僧形八幡即ちこれ。僧形八幡とは詳にいへば、法衣を着し、寶珠(又は念珠)と錫杖を持ち、剃髮の相を爲す神像をいふ。斯る様式の神像は敢て寧樂佛教の範圍内でのみ行はれたのでなくして、廣く一般佛教界に於いても行はれて居る。詳にいへば、平安佛教の一たる東密の信仰上からも、僧形八幡が同一の様式を以て表現されてゐる。されば、僧形八幡は寧樂佛教の特殊表現法ではないが、此には成るべくその範圍内に於いて論じてみたいと思ふ。

八幡大菩薩を僧形を以て表現する様式、即ち僧形八幡はいつ頃から起つたかといふに、正確なる史料の徵す可きものに乏しいが、傳説に依れば、弘法大師空海が既に斯る様式に依つて、八幡

大菩薩を描いたといはれて居る。而して、鎌倉初期に、その菩薩像が鳥羽の勝光明院の寶藏に在つたといふ事が仁和寺文書并に神護寺文書に確證がある。左に之れを引用しよう。

八幡御影事

禪覺僧都記云、建久六年六月六日、予爲御室御使參于菩提院申云、八幡檢校奏狀云、弘法大師御眞筆八幡大菩薩御影在于勝光明院寶藏、欲被奉移安于當社外殿云々、具言中同日、予爲御使向御經藏、奉請於件御影拜見之處、三輪赤地錦縁御躰ハ老比丘形著衲衣、時赤蓮花有赤□光上有

日輪左手持水精念珠、右手持六輪錫杖、右方上有色紙形、其銘可書之

(仁和寺文書)

之れに依れば、弘法大師筆と稱する八幡大菩薩の表現様式は、老僧の相を爲し、衲衣を着し、左手に水精の念珠を持ち、右手に六輪の錫杖を持つといふのであるから、純然たる比丘形であつて、正しく謂はゆる僧形八幡と同一様式である。次に神護寺文書には左の如く見えて居る。

大師御在世之時、所奉安置當寺八幡大菩薩御影大師御筆鳥羽院御時、高雄顛倒之間、寬覺阿闍梨

と申候もの、件御影をとりまいらせ候て、鳥羽院にまいらせて候を、即寶藏に被奉請納候了、とある文覺の消息では、弘法大師筆の八幡御影があつたといふだけで、其の様式は一向分らぬが、右消息のつゞきの文に、石清水八幡宮の別當成清が競望して、石清水に安置せんと請うた事を記して、

而當時八幡別當成清可被奉安置石清水之由申上云々、此條以外僻事也。大菩薩のおぼしめすらむ御心をもしり候はず、凡夫の如此新儀を支度仕候條、不當事候也。(略)
とある一條を、前の仁和寺文書の

八幡檢校奏狀云、弘法大師御眞筆八幡大菩薩御影在于勝光明院寶藏、欲被奉移安于當社外殿云々、

とある一條と對照すると、右の兩文書の記載する弘法大師筆の八幡御影は同一のものであることが分るであらう。果して然らば、此の兩文書のいふが如き八幡御影が鎌倉初期の建久年中に存在したことは確かな事實として、寸毫の疑ひを容れざるところとせねばならぬ。唯その弘法大師筆たるや否やに就いては、更に確實なる文献の保證を要する譯であるが、神護寺文書の高雄山神護寺規模殊勝之條といふものに、

八幡大菩薩像一鋪事、奉安置金堂長角帳

とあつて、左の如く記して居るが、承平實錄帳といふものが信すべきものであるならば、(最も比丘形と明記はないが)承平頃に既に斯る傳説があつたといはねばならぬ。

承平實錄帳云、八幡大菩薩像一鋪云々、大師御筆、大師渡唐之時、船中有影向、影像互令寫之、繪號互爲御影是也。或記云、此躰當寺中絶之時、被

安置勝光明院寶藏、而嘉元年中如舊被奉返入本寺云々。

翻つて、僧形八幡の遺像に就いて考察すると、奈良方面に於いては、有名なるものが二つある。一は薬師寺八幡宮の神像で、他は東大寺八幡宮の神體であり、廢佛毀釋の結果、今同寺勸學院に安置するところの僧形である。

薬師寺八幡宮の神像は、神功皇后の御像、仲比賣なかつひめの御像と共に、三體一具のもので、三體俱に現存し、其の製作の時代も同時であらうと稱せらる。剃髪して法衣を着けた像で、寶珠と錫杖は今之れを見ることを得ぬが、恐らくはもとはあつたであらうと思はる。他の二像が服飾上より非常に尊重されると等しく、此の八幡神像は神佛習合上、最も尊重すべき遺品である。

右の三像は何れも寛平、延喜頃の作であらうといふ事は、薬師寺八幡宮勸請の史實と、神功皇后并に仲比賣の服裝が、當時の女官の服裝と一致して居る事に依つて證明される。薬師寺八幡宮の勸請は確實なる記録を欠くので、甚だ正確を期し難いが、前に引いた薬師寺八幡宮縁起に依りて、寛平年中であらうと思はれる。又薬師寺縁起にも、左の如く、貞觀、寛平年中と見えて居るから、寛平年中として置いて、大過はあるまい。

鎮守八幡宮之社者、昔行教和尚、山城國男山勸請之後、大和國大安寺被移時、村岡神輿奉休故、名休足岡、其所立神祠奉御、其後貞觀寛平年中、當時別當榮紹律師、重而從男山勸請大菩薩於此岡、吾寺鎮守奉仰、一條院御宇、一檀信於八講宮、設法華八講席爲永式、于今修行。

又、藥師寺文書の中に

鎮守八幡宮三社

回廊

樓門

宇多天皇寛平八年御建立、享祿天正之兵亂に敗壞仕候得共、加修理候。

といふのがあつて、明に寛平八年建立と爲なつて居るが、これは頗る後世のものであるから、果してそのいふ如く寛平八年であつたかは、更に傍證を要するものと思ふ。何れにしても、寛平年中といふところが先づ適當な年代かと思はるゝ。而して、右の三神像を創建當時のものと思れば、其の中の一たる僧形八幡像も寛平頃の作とすべきであつて、既に此頃八幡大菩薩が純然たる比丘形の様式を採用して居る事は、注目に値する事象である。

次に東大寺八幡宮の神像は、造像銘もあり、文献もあり、其の製作年代を明かにする點から見て、極めて重要な遺品であるが、之れは既に斯る様式の十分に完成し、爛熟した鎌倉初期に屬するから、神佛習合思想上の産物としては、却つて藥師寺の八幡像に及ばぬものがある。先づ左に造像銘の全文を出さう。(梵字は○を以て示す)。

○○○執筆任阿彌陀佛寛宗

東大寺八幡宮安置之、建仁元年十二月廿七日御開眼、

今上、太上天皇七條女院、八條女院、御室守覺、長嚴、真遍、靜遍、永遍、章玄、了阿彌陀佛、過去、後白河院、快覺、快宴、快俊、良圓、性阿彌陀佛、

東大寺別當辨曉、珍賢、快專、賴嚴、淨宴、信覺、行嚴、迎賢、迎慶、迎印、性阿彌陀佛、慶俊、

奉造立施主巧匠○阿彌陀佛快慶、小佛師快尊慶聖、良情、慶運、宗賢、尊慶、良快、祐賢、宗圓、慶覺、覺嚴、隆圓、覺圓、良尊、信慶、勝盛、良智、有尊、有實、快祐、覺緣、慶寬、實嚴、運慶、有序、圓長、宗遍、染工大
中臣友永、藤井米良、友綱、銅細工兼基、

權少僧都顯嚴、秀嚴、

親蓮、建明、敦佐、因幡局、

伊與局、真乘、

真敏、法印澄憲、

大倉 允、

藤原俊重、

祇女德秋、

○ 比丘尼顯阿彌陀佛、法印成寶、

觀世音菩薩

阜諦、世喜我、

次郎三郎、友用、

源三、小次郎、高倉、

牛、千鳥、菊、牛母、

壽王丸、良賢、龜王丸、

僧行圓、同父母、高階氏、憲方、

比丘尼妙蓮、橘重永、源行水、平氏、

同氏、同氏、源禪師丸、千福、俊毫、

諦受、出羽局、高橋女、

寬惠、宗惠、勝惠、定宥、

嚴海、俊慶、卽遍、覺祐、

高余、

若俊、

眞阿彌陀佛、願以此功德、

聖阿彌陀佛、普及於一切、

定阿彌陀佛、我等與衆生、

行阿彌陀佛、皆共成佛道、

善阿彌陀佛、法界衆生平等利益、

真阿彌陀佛、衆生無邊誓願度、

源氏、煩惱無邊誓願斷、

源氏、法門無邊誓願知、

源定俊、如來無邊誓願覺、

無上菩提誓願證、

願我臨欲命終時、盡除一切諸障礙、

面見彼佛阿彌陀、卽得往生安樂國、

南無仁王妙真孝道中將局、

文殊師利菩薩、

○ 比丘尼蓮西、

妙法蓮華經、

○
空阿彌陀佛、

明遍、

過去祖師、

○ 敏覺、

明惠、

定昭賢祐父母、

同祖父祖母同養母、

覺緣祖父祖母藤原女、

珍阿彌陀佛慶覺、三條、

宗全慶寬緣輩大夫殿、

僧慶圓源氏女、

○ ○ ○ 過去乳母、

○ 比丘尼蓮妙、

○ 佛頂尊勝陀、

○羅尼、

○阿彌陀佛、

○慧敏、

實深、

即ち此の像は建仁元年十二月二十七日に、開眼供養を行ふたものであるが、造立の根源は去る治承の兵火に神殿炎上したので、再建を企て、新社上棟したるに依り、建久八年八月十七日、東大寺僧綱等參陣して、勝光明院寶藏の大菩薩像の下賜を請うたが、石清水八幡宮の競望あり、又偶文覺神護寺を再興し、右の御像を請ふ事頻であつたので、朝議一決せず、終に神護寺に下附せらるゝ事となつたので、東大寺の大勸進俊乘房重源憤りて、法鉢の御像を新造したのが、斯像である。而して、神像は極彩色を施した木彫で、極彩色の二遍莚蓮瓣を有する臺座の上に坐し、圓光を負ひ、木蘭染の法衣に、遠山の袈裟を纏ひ、右手に錫杖を持し、左手を膝上に安んじて居る。恐らくはもと、寶珠を持つて居たが、今は失はれて居るのであらう。これ正しく僧形八幡の典型的な様式である。

四 僧形八幡の様式とその本地佛との關係

右に解説した藥師寺八幡宮の神體にせよ、東大寺八幡宮の神像にせよ。正しく剃髮染衣の像で

あつて、如來像でも無く、普通の大乗菩薩の像でも無く、全く比丘形である。凡そ八幡の本地は阿彌陀佛と爲る事が通説であつて、阿彌陀佛の尊像に斯くの如き比丘形のある可き筈が無い。若し又八幡神が八幡大菩薩とか、大自在王菩薩とか、護國靈驗威力神通大自在菩薩とかいふやうに、菩薩であるならば、普通の大乗菩薩に斯様な表現様式を有する像は無い。果して然らば、八幡神と比丘形と本地佛との間の聯絡はどうなるであらうか。世人は唯漫然と神祇にして既に佛教へ歸依したから、僧形であるのが當然だと考へて居るやうである。此に於いて、八幡神の本地佛に就いて、一應の考察を施し、本地佛と比丘形との連鎖に就いて研究を試みんと欲する。

八幡の本地身に就いては、東大寺八幡驗記などを始め、阿彌陀と爲ることに於いて、殆んど一致して居る。これは八幡の神格を高潮して、彌陀大悲の慈光と同格化したもので、別に歴史的に不可分の連鎖を理由づける文献はないやうである。阿彌陀佛が本邦に垂迹して、八幡と權かぢに現じたといふ考へである。即ち佛の攝化無方の一表現と考ふべきである。

八幡の本地が阿彌陀佛であるといふ傳説は、大安寺の行教が石清水に宇佐八幡を勸請した時に始る。即ちその時行教の袈裟に、彌陀三尊が映うつつたといふので、行教は夫れを寫して上洛したと傳へられて居る。此の傳説に幾何の確實性があるかは疑問の存するところであるが、併し後世此の傳説を基礎として、八幡神の本地身が決定されて居るといふ事は否定出来ない。即ち此の傳説

の成立が行教を距ること近くないとしても、平安の中葉以後からは専ら斯る傳説を信仰化して居るので、前記藥師寺八幡宮の神像と對照する時は、斯る傳説の構成は世の學者の想像するよりは、頗る早い時代にあつたと考へざるを得ぬ。而して、藥師寺八幡の神像はどうしても、本地身として彌陀を豫想したものとせなければならぬので、具には寛平前後には、八幡の本地身は彌陀なりといふ傳説なり、信仰なりが既に構成され、成立して居たと考へねばならぬ。その後、此の傳説は愈確立して、廣く流布したのである。たとへば、朝野群載^{三卷}の文に、八幡の事を記して、

稱之三所、尋其內驗、昔現於行教和尚衣上、非畫非字、寫彌陀三尊之像、

といひ、續本朝往生傳^{眞緣}に、

生身之佛卽是八幡大菩薩也、謂其本覺則西方無量壽如來也。

といふ一節がある。これは平安も末に及んだ堀河天皇前後の思想であつて、その普及を證する好個の文献である。

次は鎌倉時代であるが、前に造像銘の全文を出した東大寺八幡宮の神像を信仰的方面から觀察すると、銘文の中には四弘誓願があり、普賢行願品の偈があり、妙法蓮華經の經題があり、佛頂尊勝陀羅尼があり、觀世音の寶號があり、文殊師利の名號があり、信仰に於いて決して純一でなく、雜然として、發願者、隨喜の知識たちの信仰を不統一に表現して居ると考ふべきであるが、

唯一つ本地身の阿彌陀佛であるといふ點から記入されたのであらうと考へらるゝのは、左の一偈である。

願我臨欲命終時、盡除一切諸障礙、面見被佛阿彌陀、即得往生安樂國、

こは普賢行願品四十の中、普賢菩薩重頌中の四句である。

願我臨欲命終時、盡除一切諸障礙、面見被佛阿彌陀、即得往生安樂國、我既往生彼國

已、現前成就此大願、一切圓滿盡無餘、利樂一切衆生界、彼佛衆會咸清淨、我時於勝蓮華

坐、親觀如來無量光、現前授我菩薩號、蒙彼如來授記已、化身無數百俱胝、智力廣大偏十

方、普利一切衆生界(中略)、普願沈溺諸衆生、速往無量光佛刹、

凡そ、華嚴經には、六十、八十の兩譯に西方往生の明文は無いが、四十に始めて普賢の十大願を説き、西方往生を勸説し、華嚴の列祖亦彌陀念佛を説き、就中智儼は孔目章四卷に於いて、壽命品内明往生義を立て、西方往生を述べて居る。八幡宮の神像とはいへ、鎌倉時代の奉大寺は既に華嚴を以て中心と爲る佛刹であるから、その關係から此の重頌の四句が書かれてあらうが、併し之れを本地身を彌陀と觀る考へから導かれたとするも、決して無稽の臆測ではない。

八幡の本地身を彌陀と爲る事は平安中葉から起つて、鎌倉初期には既に圓熟して居る。果して然らば、僧形八幡は本地阿彌陀佛を表現するものと爲なければならぬ。然るに、その形像はどう

しても内に菩薩の行を秘し、外に比丘の相を現じ、左手に寶珠を持し、右手に錫杖を執り、千葉の青蓮華に安住する覺禪抄所引、不空譯地藏儀軌地藏菩薩としか考へられぬ。地藏菩薩は、地藏本願經、地藏十輪

經、占察經を根本として、廣く支那、日本の民間信仰の標的と爲り、殊に我が鎌倉及び足利時代に盛行した信仰であり、彌陀又は彌勒の淨土に衆生を導引し、自らも彌陀の化身と稱せらるゝが、

未だ八幡大菩薩との直接交渉ある事を聞かぬ。之を寧樂佛教の上から觀ても、法相宗と幾分の關係ありとするも、そは單なる教理上の交渉か、後に説くやうに、春日社の第三殿即ち天兒屋根命の本地としての信仰であつて、八幡大菩薩との關係に於いての信仰のあつた事を聞かぬ。寧樂に

於ける文献の徵すべき遺像の上から觀察するに、古代の作としては、天平十九年二月十五日始作、

光明皇后御願の地藏菩薩の立像高一尺一軀が東大寺の講堂にあり、東大寺要錄諸院章寶龜二年二月廿二日造

立の興福寺東院の地藏堂に、本尊として地藏像があつたといひ、興福寺流記同蓋題記其の他、法隆寺の二階

金堂に地藏像があつたといひ、南都七大寺巡禮記又唐招提寺に於ける如寶が地藏等を安置した傳説があるが、

招提千載傳記卷上之一此れ等は毫も八幡との關係の徵す可きものが無いのである。随つて本地身阿彌陀との

關係から演繹すべく、何等の端緒を發見せぬ。故に比丘形八幡の地藏的表現の根據は、密教に於

ける彌陀地藏一體說に求むるの外はなからう。寧樂に於いては、興福寺南圓堂の本尊不空羅索の

最上佛(寶冠の)は化阿彌佛である可きに、地藏であるといふ口傳がある。而して此の本尊は弘法

大師空海の作であるとされる。右口傳の一例を挙げれば、南都七大寺巡禮記の南圓堂の條にも、左の如く見えて居る。

本尊等弘法大師作也、口傳云、最上佛面者地藏菩薩也云々。

此の點に就いては、尙後日の研究を期する。

五 寧樂佛教と春日明神

寧樂佛教と神祇との關係の一面を代表する八幡大菩薩に就いて、一應の考察を終へたので、更に進んで、他の一面たる春日明神との關係を大觀しようとする。謂はゆる春日明神とは、武甕槌命（一ノ宮、鹿島）齋主命（二ノ宮、香取）天兒屋根命（三ノ宮、平岡）姫神（四ノ宮、伊勢）及び若宮の五柱の神の總稱である。

八幡大菩薩の信仰も、民族的には源氏の氏神と爲り、國家的には護國の靈神と爲り、院政以來多大の發展を觀たが、それ等は寧樂佛教とは直接の關係が無いから、一切考察の範圍外に置いた。然るに、春日明神と寧樂佛教との關係は、始めより藤原氏の祖神——即ち氏神——としての信仰を根本觀念として結ばれたものであるから、研究の第一義を飽くまで此の根本觀念に置かねばならぬ。随つて、春日明神又は春日權現の信仰史上に於ける神格の發達は、總て五柱の神の中、主として第三殿の天兒屋根命に集中される觀がある。而して此の神祇は即ち藤原氏の祖神であつ

て、其の本地身は地藏菩薩と考へられる。故に祖神の信仰の發達は、他面本地身たる地藏菩薩の信仰の興起并に流布であつて、その六道輪廻の苦患を代受するの慈悲は春日地獄の傳説を生じ、解脱上人に顯現しては、東大寺知足院の本尊と爲り、多くの説話を遺すに至つた。又藤原氏の氏人に對する氏族の神聖を擁護する祖神としての意志を一定の形式を以て發表する事と爲つては、放氏、續氏の如き社會的制裁と爲りて現はれ、一種の神祇政治を打立て、氏人に對し、現實并に彼岸の世界に於ける生殺與奪の力を奮ふに至つたが、その神祇的意志を裏書し、權威づけたものは、全く佛教信仰に依つて、擴げられ、深められた祖先崇拜の原始的信仰である。斯様に考へ奉れば、春日明神の信仰は理論的にも、社會的にも、八幡大菩薩に比して、頗る深刻味を帶ぶるものとせねばならぬ。随つて、神格の内容も亦複雑であり、廣汎である。

藤原氏の祖神——氏神——といふ觀念は、直に藤原氏の宗教——氏寺——と聯關して、此に第二の意義を生ずる。即ち藤原氏の氏族としての神聖を擁護する神明は、又やがて藤原氏の奉ずる宗教の神聖を擁護する。詳にいへば、法相宗——唯識——の弘通を助け、その權威を擁護する神祇として現はるゝに至る。此の意味に於いて、興福寺に於けるあらゆる法會の神分は明神の法樂の爲めであり、あらゆる善根はその威光倍增の勝業である。維摩會も、慈恩會も、經論の書寫も、開板も皆之れに外ならぬ。随つて、斯る法會には明神の影向を仰ぐを以て根本條件とし、藤原の

公卿に非れば、南圓堂の壇上に昇ることをさへ許されざるに至つた。普遍的であるべき佛教の氏族化は、唯識擁護の神明が或る一定の氏族の祖神たるに依つて、斯る奇現象をも呈するに至つた。之れ或は支那に於ける儒教思想の祭祀觀念——神は異族の祭祀を受けぬ——に影響せらるゝところがあつたかも知れぬが、直接の原因は春日明神と興福寺とが全く藤原氏の獨占に歸した爲めであらう。

春日五神殿に奉祀さるゝ五柱の神祇は又本地垂迹の潮流に乗じて、本地身の確立と爲り、それが密教の熔爐に入りて、諸尊法式の表現を得て、此に春日曼荼羅の發生を促し、幾多の靈驗は結集せられて、鎌倉時代に入り、春日權現驗記と爲つて、その最高潮に達した。今それ等一々の信仰を考察するに先ち、右驗記の一節を引かう。これやがて、春日信仰の序論であり、又結論である。

凡我朝は神國として宗廟社稷三千餘座、各記現まぢ／＼に利益とり／＼なれども、かゝる不思議どもいまだ見も聞も及ばず、まことにこれ勁松は霜の後に顯れ、忠臣は國の危きに見る事なれば、時末代に屬し人諂曲なるによりて、不信の衆生のために掲焉の化儀を示し給なるべし。熟事の心を案するに、釋尊の一代すでに過ぎて、慈氏の三會また遙なれば、前佛後佛の中間に生るゝ者、今世後世の利益をうしなはん事を憐みて、鶴林の煙のうちにかくれ給しかども、鷲岑の月の光をやはらげて、切濁見濁の塵にまじはり、暗きより暗きにいる輩をすくひ給、大悲の

深き御志おもへば涙もとどまらず、されば現世の官祿を授け給も、更に一旦の名利のためにはあらず、和光同塵は結縁の始なれば、この一縁を結びきて、八相成道利物の終、つゝに菩提に到らしめんと也、これすなはち成事智の所現は專雜類機に對すれば、嬉しきかなや、なかなか流轉の凡夫として、いま或現餘身の化導にあへることを、隨心淨處即土所なれば我神すでに諸佛也、社壇めに淨土にあらずや、然れば淨瑠璃靈鷲山やがて瑞籠の中にあり、補陀落清涼山なんぞ雲海の外にもとめむ、明惠上人の靈山と拜み、俊成卿に菩提の道と示したまひし此ことはりなりけん、又罪業もし重くして、因果しからしむるものは内證法性の土、淨穢をわかぬは大明神の本地法身の化用として變現したまふ地獄のなかにおちて、終に出離の縁たるべし、瑠圓僧郁人につきて申ける、まことなるにや、すべて隨類應現の引接難思なれば、六趣四生にかくるとも、一たび縁を結び奉りなば、尊神の引導にもるべからず、かの密教の心、地獄鬼畜生も曼陀羅の聖衆とならへるもよく／＼思あはすべきことなり。

六 春日明神の本地佛と春日曼荼羅

先づ春日明神の本地佛を考ふるに當り、上代に於いて、藤原氏がその氏神、氏寺に就いて、氏族の繁榮を祈願した例を考ふるに、最も有名な歴史上の事實は興福寺に南圓堂を建立した事であらう。

南圓堂は弘仁四年、藤原冬嗣が先考内磨の遺願を果さんが爲に、空海と圖りて造立するところ
で、藤氏の繁榮を祈願する爲め、本尊不空羂索を安置し、堂前に藤花を植ゑたので名高い。本尊
に此の觀音を選んだのは、東大寺の三月堂に同じ觀音を安置する外、天平以後、平安初期にかけ、
此の尊の信仰の盛んなるにも因るであらうが、又此の尊の淨土たる補陀落に藤花の咲くといふ經
の本文に因んだものであらう。即ち不空羂索神變真言經(唐菩提流支譯)の出世解說壇像品第二十
六に左の如く見えて居る。

世尊是不思議觀陀羅尼眞言出世解說曼拏羅像、白氈布絹縱廣四肘、或廣六肘八肘十二肘、白月十五
日起首圖畫、彩色筆畫皆淨好者、龍腦香水鎖融香膠、調色圖畫(略)中畫補陀落山、其山狀像須彌山
王、山有九髻、狀開蓮華、其當山髻圓大平正、山上畫諸寶樹華樹藤枝華葉、山下大海種々魚獸、其當
心髻上畫寶宮殿樓閣寶樹、殿中蓮華師子寶座、座上不空羂索觀世音菩薩、一面四臂、著天衣服鑲劍
珠瓔狀大梵天面有三目、首戴寶冠、冠有化佛、一手把蓮華、一手把三叉戟、一手把羂索、一手施無
畏、結跏趺坐。

此の本尊は鹿皮の衣を着するといはれるが、鹿皮の事も同經三昧耶像品第九に典據がある。

(略)又重擔治國嚩不空羂索觀世音菩薩、面目熙怡、首戴寶冠、冠有化佛、一手執蓮華、一手持羂索、
一手執三叉戟、一手揚掌、結跏趺坐、天諸衣服珠瓔鑲劍向莊嚴之、被鹿皮衣。

此の觀音は藤氏一族の非常な信仰を集め、壇上に昇る事は藤氏公卿の獨權とされた位で、冬嗣の孫なる二條の後高子の謹寫して奉納した不空羂索神咒心經は今に存して、近衛公
爵家藏

元慶五年五月七日父母式忌夫爲菩提書寫已 藤原氏女高子

の跋語を有する。斯る信仰は後世春日の一ノ宮たる武甕槌命の本地を不空羂索とするに與つて力があつたであらうと思ふ。

さて春日五所の明神の本地身に就いては、諸説區々として一定せぬが、今主なる説を擧げて、其の異同を考へようと思ふ。

(一)天慶三年に、中臣連信清の記したと傳ふるものを、秀行三十代孫大東延慶の修補したものに、左の如く述べてある。

御本地地承

一宮、御本地不空羂索或釋迦如來云々、

俗形老體六十許、御冠ノヲヲカケ、纓ナシ、笏持タマフ、……

二宮、御本地薬師如來或彌勒云々、

俗形老體六十許、ヒケナシ、ツルハミノ袍帯劔ヒラクナス……

三宮、御本地地藏菩薩、

僧形御服衲袈裟草鞋。

四宮、伊勢大神御本地大日如來、

或十一面觀音形如吉祥天、

(二) 承安五年三月一日、執行正預若宮神主中臣連延連、神主大中臣朝臣時盛の兩人が院宣に依りて注進したものに、春日大明神御體本地事と題して、左の如く記して居る。

一宮 鹿島武雷神 不空羼索觀音

二宮 香取齋主神 藥師如來

三宮 平岡天兒屋根命 地藏菩薩

四宮 會殿姬神 十一面觀音

若宮 文殊師利菩薩

(三) 藤原兼實が其の日録、玉葉の建久五年七月八日の條に、年來造顯し奉る所の春日五所の本地を左の如く記して居る。

第一 不空羼索 鹿島

第二 藥師 香取

第三 地藏 平岡

第四 十一面 伊勢内宮

第五 十一面 若宮

(四)永仁二年に注した春日社私記に、御本地の事と題して、五所明神以下の本地を左の如く記して居る。而して五所の本地は承安五年の比、院宣に依り、正預中臣延遠、神主大中臣時盛等連署の注進狀に従ひ、旁異説を擧ぐるといつて居る。

一宮 鹿島大明神 不空羂索觀音、或説釋迦如來、

二宮 香取大明神 藥師如來、

三宮 平岡大明神 地藏菩薩、

四宮 相殿姫神 十一面觀音、或説救世觀音、
或又大日如來、

若宮 文殊師利菩薩 或説十一面觀音

(五)大乘院寺社雜事記、文明四年四月十八日の條に、春日五所の本地が左の如く記されてある。

一御殿 建雷神 釋迦、不空羂索、不動、辯才天、

二御殿 經津主神 藥師、彌勒、

三御殿 天津兒屋根神 地藏、辯才天女、

四御殿 天照大神 十一面、大日、

若宮八幡 文殊、彌陀、觀音。

(六) 興福寺灌漑記に本地に就いて左の如く記してある。

一宮 不空羂索

二宮 樂師如來

三宮 地藏菩薩

四宮 十一面觀世音

若宮 文殊菩薩

以上列擧したところに依つて考へると、本地身に就いては、多くの異説があることが分る。玉葉前引の條にも、左の通り多くの異説が列べてある。

一宮 鹿島明神 不空羂索、釋迦、大日、毘沙門天、

二宮 香取明神 藥師、辯才天、地天、彌勒、

三宮 平岡明神 地藏、辯才天、

四宮 姫神 十一面大日、

若宮 文殊、阿彌陀、

即ち藤原時代から鎌倉時代に考へられた春日、五所明神の本地は略右のやうなものであつて、一ノ

宮鹿島明神の本地を不空羂索と爲る事は前述のやうに、藤原氏の最も尊崇する南圓堂の本尊を此に再見するわけである。前記玉葉に一ノ宮の本地を記して「鹿皮御袈裟不空羂索觀音、如南圓堂尊」とあるは、此の邊の事を暗示したものであらう。而して、氏の祖神三ノ宮の本地が地藏で、而も之れには餘り異説の無い事は、前引の春日權現驗記に、春日權現は、釋迦、彌勒二尊の中間たる無佛世界に出で、衆生を導引せんが爲に、垂迹したといふ思想とよく一致して、六道能化の地藏尊を説明したものと觀る可きであらう、斯様に考へ來れば、春日明神五所の中、その信仰の中心は一ノ宮と三ノ宮であつて、而も一ノ宮の本地不空羂索の信仰は寧樂朝の中葉以後、平安初期に盛んであつたが、その後漸く衰へ、三ノ宮の本地地藏の信仰は平安中期から興つて、鎌倉、足利兩時代に全盛に達したので、藤原氏の祖神といふ考を外にしても、斯る信仰隆替の氣運に隨つて、三ノ宮の神威が輝くやうに爲り、藤原以後は、此神の信仰が中心と爲つたものと考へねばならぬ。

密教の隆盛に隨ひ、此れ等の諸神を一鋪に畫いて、其の本地を顯はすことが行はれて來た。之れを春日曼荼羅といふ。世に謂はゆる春日曼荼羅には二種あつて、春日山を背景に、社殿の光景を中心として畫いたものを宮曼荼羅といひ、神鹿を中心し、五所明神の本地を顯はしたものを鹿曼荼羅といふ。之れ即ち本地垂迹の思想が普く流布して、五所明神の信仰が高潮に達した時代の産物である。斯る信仰の繪畫的表現は頗る貴族的趣味に合致するものがあつたと見え、優雅なる

氣分の裡に、一種崇高なる雰圍氣を描き出したものが多い。その起原に就いては、春日權現驗記に、普賢寺基實の夢想に現はれた垂跡の御體を描いたものであるといふ。

普賢寺攝政殿は平家とひとつにおはしまし、かば、壽永に宗盛公以下西海に赴きし時、同く關西の道におぼしたちて、五條大宮邊まで行幸從奉し給けるに、うしろより黄衣の神人まねき奉ると御覽じて御車を停むれば神人みえず、又御車をすゝむればさきのごとく、かくする事三二度になりければ、春日大明神おぼしめす様あるにこそとおぼして、轅を北にして止まり給にけり、前後うち圍みたる武士のなかをわけて、御車をやりかへされけるを、とがむる人なかりけるもふしぎの事になむ、すべてこの殿は神慮にかなひ給けるにや、春日の寶前にては鹿御かほをねふりけり。又世中にひろまりたる垂跡の御體の曼荼羅も、この夢におがませ給たりけると申傳へたり。

基實は右記にみえるやうに、院政時代の人であるから、春日曼荼羅も平安末葉から起つたものであらう。

七 唯識擁護の神明としての春日權現

春日明神が藤原氏の氏神たる事情が、同じく氏寺たる興福寺の佛教に關して、密接なる交渉を持ち來る事は理の正しく然るべき當然の順序である。即ち興福寺の平安以後の宗派たる法相宗

——北寺——に對して、歸依擁護の誓願と爲つて現はれて來た。こは寧樂朝に流行した金光明經や最勝王經に現はるゝ佛教歸依の諸天や、佛法擁護の誓願を有つ諸神と同一の徑路に依るもので、神佛習合思想の表現としては極めて順當の發展であらう。春日權現驗記に

夫春日大明神は、滿月圓明の如來、久遠成道のひかりをやはらげ、法雲等覺の薩埵、内證本地の影をかくす、專一朝の忠神として、鎮に四海の安寧をまもり給、(略)つゝに神護景雲二年春法相擁護のために御笠山にうつり給て、三性五重の春の花をもて遊び、八門二悟の秋月をあざけりたまふ。秋津洲の中、山野多けれども、月光も三笠山にしかず、花の匂も春日野に勝たるはなし、この花月をもてあそび給へと、香取平岡の兩神に申されしかば、同じ年の冬影向し給てよりこのかた、靈驗としふりて利益日にあらたなり。(略)

とあるは、斯る思想を明示して居るもので、その神はやがて菩薩と爲り、慈悲萬行菩薩と稱す可しとの託宣があつた。驗記に云く。

承平七年二月二十五日亥時ばかり神殿鳴動して風吹、子時に橋氏女御寶前にて聲をはなつ。神殿守ならびに預などをめし集むれば、己つゝしみ恐れて候、又今月二十三日より御讀經に候興福寺僧勝圓をめす、即御託宣云、我ははやく菩薩に成にけり、然るを公家いまだ菩薩の號を得しめざるやとおほせらる。こゝに天台山修行の僧千良申けるは、菩薩の御名をばいかゞ申侍覽

と申せば、慈悲萬行菩薩と名のらせ給、太政大臣及左右大臣もろくの公卿もわがことほる所也など、さまざま仰せ事どもありけり。

爾來興福寺の法會には、春日明神を勸請せざるはなく、明神の影向なきはな姿と爲つた。而して、藤原氏の氏人は上は攝政關白より、下は家庭の兒女に至るまで、此の神に現世の榮華を祈り、冥途の加護を禱る習慣と爲り、夫れ等の願文、啓白の類は歴代に亘りて、殆んど無數で、枚舉に遑が無い。

唯識擁護の神明としての春日權現の靈驗のかすくは、春日權現驗記の中に、麗はしく描き出されて居る。抑春日權現驗記は春日明神に對する藤原氏公卿貴族の禮讚集であつて、此の神の光明面が絶代の畫家の妙筆に依つて、絢爛を極めて豊麗典雅に表現されて居る。實に中世繪卷物中の傑作である。驗記は本篇二十卷、目錄一卷より成り、承平の託宣より嘉元の神火に至るまで、五十八條の靈驗を記し、挿むに九十一の繪畫を以てするものである。神佛同體、和光同塵の旨を本とし、結縁渴仰の輩は引導利益を受けざるなき事を、實話に依つて示したものである。花園天皇の延慶二年に成り、或は前關白鷹司基忠父子四人の發願に係るといひ、或は西園寺公衡の發願に係るといふ説がある。看聞御記に、「竹内左大臣依立願新調」といふ記事に依り、公衡説が確かであるといふ。詞書の作者は覺圓法印公衡の同母弟にして、後興福寺別當にして、前大僧正慈信、範憲共に前興福寺別當の批判

を請ひて訂正を加へた事が目録の末文に見え、筆者は前關白鷹司基忠、攝政冬平基忠の子權大納言冬基冬平の弟僧正良信同上の四人で、繪は繪所預高階隆兼の一筆に成る。

卷中唯識論の功德を説き、南都の學匠の擁護を説くこと甚だ詳密であつて、一々此に擧ぐるに違ないが、左の如きはその好例である。驗記に云く。

興福寺の角院勝詮僧都、安元年中維摩會の講師を勤めむがために、中室に移りゐて侍ける時、盛恩得業もとより西室に住みけるが、勅使房番論義せんとして、隨分學問してねたる夢に、一人の小兒きたりてかたに手をふるゝを、誰人にかと問へば、我は春日四の宮也、勝詮をまほらむとて降臨するつゝに、汝が學問所を見んとてきたれるなりとおほせられけり。

有名なる應和の宗論に、南北の學匠對峙して、論難酣なるころ、天台の良源、方便品の「無レ一不成佛ヲ」を以て、一切皆成の劍を揮ひ、無性有情不成佛の法相宗を粉碎せんと追つた時、興福寺の仲算冥目して春日明神の加護を祈願するや、明神影向して、「無レ一不成佛ヲ」の訓法を授け給うたといふ挿話は、實に唯識擁護を高潮した千古の好話柄である。

斯様な思想は明神の喜び給ふ唯識論等の經典を書寫又は摺寫して、寶前に奉納施入する風習を生じた。現存する紺紙に金泥を以て寫せる燦爛たる唯識論は實に敬虔なる藤氏の上臈が一字三禮の筆を染めて、寶前に奉納した記念物である。春日社文書の中の左の一通の如き、此の風習と雄

辯に語つて居る。

奉施入

瑜伽師地論	百	卷
顯揚論	二十	卷
世親攝論	十	卷
無性攝論	十	卷
大莊嚴論	十三	卷
雜集論	十六	卷
中邊論	三	卷
二十唯識論	一	卷
百法論	一	卷
五蘊論	一	卷
成唯識論	十	卷

右爲令法久住利益有情奉施入春日社夏中談義永奉納社壇不可取出他所之狀如件

寬喜二年三月二日

大 僧 正(花押)

明神の法樂に具へ、唯識の弘通を助くる爲に、興福寺に於いて開板した經論を春日板といふは、又斯る信仰表現の一形式である。其の跋語には往々同一の願意を披瀝したものがあつた。

依有夢想之告爲令成就現當二世之願望奉摺寫供養法華經一部八卷所奉納春日社寶殿也。

貞和元年十一月十一日

尼 觀 妙(花押)

南無阿彌陀佛 (法華經跋語)

爲報春日四所之神恩敬彫唯識十軸之論摸爲聖朝安穩天下泰平興隆佛法利益有情矣。

建仁元年八月十三日始之至同二年六月廿日終功畢施入沙門要弘。(唯識論刊記)

備考 寧樂刊經史、第三章平安朝時代、第八節藤原氏の勃興と春日權現の信仰、第九節春日板の意義を見よ。

八 氏族擁護の神權的意志の社會的發動

春日明神が藤原氏を擁護するといふ信念は、氏人若くは結縁の輩にして、たとへ悪人なりとも、他方の地獄に墮さしめず、春日野の下に、特別の地獄を造つて收容し、毎朝第三殿から地藏菩薩が灑水器に水を入れ、散杖を添へて、水を灑ぎ、その雫が罪人の口に入つて、しばし地獄の苦を忘れる間に、經の要文、陀羅尼などを聞かせて、漸次に救ひ給ふといふ謂はゆる春日地獄の信仰

を生じた。現に春日山の奥に地獄谷といふが今に残つて居る。此の事は春日權現驗記の中に左の如く見ゆる。

南都に少輔僧都璋圓とて、解脱上人の弟子にて碩學の聞えありしが、魔道におちて或女人につきて種々の事ども申ける中に、わが大明神の御方便のいみじきこと、聊も値遇し奉る人をは、いかなる罪人なれども、他方の地獄へ遣さずとて、春日野のしたに地獄を構へてとり入つゝ、毎日晨朝に第三御殿より地藏菩薩の灑水器に水を入れて、散杖をそへて水を注ぎたまへば、一したりの水罪人の口に入れて、苦患しばらく助て、すこし正念に住する時、大乘經の要文陀羅尼などを唱へて聞せ給こと日々に怠なし、この方便によりて漸々にうかびいで、侍なり、學生どもは春日山の東に香山といふ所にて、大明神般若をとき給を聽聞して、論議問答など人間に違はず、昔學生なりしはみな學生なり。まのあたり大明神の御說法聽聞すること悉くはべれと語ける。地藏は當所第三の御本地なり。殊利益めでたくおはする申ならひたり、無佛の導師付屬の薩埵也、本地垂跡いづれもたのしくこそ侍れ。

然るに、平安中期以後、諸大寺に僧兵興り、興福寺にも強大なる兵團の結成せらるゝや、春日明神の氏族擁護の慈悲的精神は、此に律法化し、祖神の意志として、嚴肅なる態度を以て氏人に臨む事と爲つた。即ち放氏といふ氏族權拒否の秋霜烈日的審判が下さるゝに至つた。即ち興福寺

大衆の意志に反き、利益を無視するもの、不利を圖る氏人に對しては、祖神たる天兒屋根命は激怒して氏族の神聖を保持し、氏族の利益を擁護する爲に、懲罰として、氏族外に放逐すべく嚴命を下さるゝ事と爲つた。而して、其の過を悔ひ、其の行爲を改むるに於いては、復權を許される事も起り、之れを贖氏又は繼氏といふ。此兩個の武器は固より興福寺大衆の案出した方法に相違ないが、而も、祖神の名を以て執行するに至つては、優に氏人を拘束し、十分に社會的制裁を加ふることを得るに至つた。實に祖神としての春日明神が氏族の神聖を擁護する爲めの意志表示であつて、之れを社會的に有効ならしむるに於いては、一種の神權政治といふべきである。尤も放氏なる行爲は氏人が氏の體面を汚す如き失行のあつた場合に行はれた制裁で、鳥羽、崇徳兩朝の頃、藤原賴佐が放氏されたのを初めとし、尊卑分脉仁平元年左近府生狛光弘が酒狂に依りて自害を企て、狛氏を放たれた事が樂所補任に記されてある。これ偏に姓氏尊重の國風から出た事であるが、興福寺の場合に於いては、其の制裁が繼續的で、祖神の意志が興福寺の利害といふ標準に依つて動くに至つては、確に從來の習慣的制裁とは異なるものである。而して此の制裁は上は關白より大中納言に及び、短きは數日、長きは數年に亘り、其間は藤原氏なるが故に有する一切の公權、私權を停止するのである。詳にいへば、一切氏の事に關する權、議奏、傳奏等公事を奉行する權、氏人として受ける收入等の停止處分で、官位は昇進せず、蟄居謹慎せねばならぬ。而して、百方

哀訴の末、此の處分の解除が行はれて、初めて復權を得るので、失權、復權共に莊嚴なる儀式を以て、明神の寶前に申告される。その行はれた時代は鎌倉時代から室町時代が最も盛んであつた。確實なる記録に残る實例二十數件を擧ぐる事が出来るが、今は一々の事件に論及しない。

備考 備兵論、第九章藤原氏と春日明神の制裁を見よ。(日本佛教史の研究、第二卷所載)

九 神鹿の半神的崇拜

佛教の背景に依る春日明神の信仰が、藤原氏の勃興と共に高潮に達するや、其の神獸たる麋鹿さへもが、崇敬を受くる極、殆んど半神的地位にまで上るに至つた。之れ我が神祇史上特異の例であらねばならぬ。

初め神鹿は之れを見るを以て、吉祥の例とされた。之れは藤原氏の氏人にとりては、決して特別の宗教的情操では無い。中右記の長治元年十一月十日の條に、夢想の記事があつて、氏の長清の大饗所で、公卿の劍を見たこと、春日社に於いて四頭の鹿を見た事を記して誠に大吉祥と述べて居る。

今曉夢想、見藤原長者大饗所、有公卿劍、是又吉祥也、於春日御社亦奉見鹿四頭、誠是大吉祥也。

同記の長治二年二月の條には、春日社に詣で、林間に鹿を見て、「誠是吉祥也」といつて居る。山槐記の治承三年二月の條には、八日春日祭に詣で、興福寺東北邊で二三十頭の鹿に逢ひ、二ノ鳥

居邊で又四五頭に逢ひ、「此事極吉祥也、有感歎」と述べてをる。

然るに、神鹿に對する信仰が漸く高潮するに及んでは、單に吉祥といふのみならず、感激之餘、行逢うた鹿を拜するやうに爲つた。此に至つて、神鹿は半神的位置に昇つたわけである。

中右記の元永二年二月の條に、廿二日奈良に向ひ、興福寺西大路に於いて二頭の鹿に逢ひ、車を下りて拜した事を記して、左の如く述べて居る。

又於御寺西大路逢鹿二頭、忽下車拜之過了、是大吉慶之相也。

夫れから、春日社に詣で、初めて逢ふた鹿には、必ず車を下つて禮拜する習慣と爲つたやうで、藤原兼實の玉葉安元三年二月二十六日には兼實が家族を伴ふて、春日社に詣でた時、童子が車を下りて拜した事を記して、

又參社之間、雖夜中鹿太多出來、是皆明神感應最吉之祥也、逢最初之鹿、人必下車奉拜之云々、仍小童下車奉禮之云々。

といひ、文治五年八月廿二日社參の時には、興福寺金堂の邊で、御堂の中で鹿に逢ひ、兼實自ら合掌禮拜し、隨喜の涙を垂れて居る。

此間堂中鹿一出現自東走西方了、事之希異、更以不記盡、余迷惑合掌小禮、緇素拭隨喜之淚者也、凡下向南都而詣御社之人、以逢鹿爲第一之吉慶、又其身可有慶之時、必有此瑞應、是皆山岳原野之間也。

麋鹿之爲體、深疎人衆、而當堂之西方自昨日騷動、掃除之人夫、見物之衆徒、所而無有其隙、而忽不憚稠人、況又顯現金堂中哉、向長者告瑞、感淚數行、可恐可悅、身雖不肖、志存謹信、是以有靈應歟。(下略)

新藤原定家が寛喜二年八月二十日、社參の時、東大寺邊に於いて鹿に逢ひ、輿を止めて拜した事を、明月記に記して、

於東大寺前途逢鹿、昇居輿禮之。

といつて居る。斯る神鹿の半神的崇拜は鎌倉時代を通じて行はれたやうで、神鹿に危害を加ふる事を重科とし、嚴刑を以て臨んだ事はよくその間の消息を傳へて居る。

備考 春日の神鹿に對する中世貴族の信仰(日本佛教史の研究第一卷所載)並に同題(寧樂第十一號所載)を見よ。

一〇 結 論

以上、寧樂佛教と神祇との關係に就いて、特に八幡神と春日明神を中心として一應の觀察を終へた。由來、我が神祇の研究に於いて、特に佛教との關係——本地垂迹の信仰——に對し、從來著しき偏見が行はれた。之れを全く佛教弘通の目的を以て案出されたトリックと觀る徳川時代の國學者并に神道者流から、唯物史觀風に、僧徒の經濟的割込乃至掠奪の方便と觀る明治時代の學者に至るまで、皆之れ楯の半面であつて、決して公正なる研究とはいへないであらう。八幡にせ

よ、春日にせよ、佛教々理の廣大無邊なる燄爐を通過し來る事に依つて、いかに其の神體を莊嚴し、如何にその神威を倍增したであらう。佛教がその弘通する國々の神祇を攝取して、自家の思想中に復活せしめた例は、印度に既に之れあり、支那に既に之れあり、日本も亦その一例に過ぎぬ。試に曼荼羅會上の諸尊を諦視せよ。その過半が印度産出の神祇ではないか。凡そ普遍にして高尚なる教理を有する宗教と、地方的にして低級なる信仰とが遭遇した時、一が他を包容攝取するに非れば、他は必ずや死滅の路を擇ぶ外はなからう。若し夫れ攝取せられ、包容せられたが爲に、その傳統的信仰を維持するのみならず、却つて、その渣滓を洗滌し來つて、一段の光明を放つを觀て、冒瀆なり、詐説なりと呼號するは、果して正當の見解と稱すべきであらうか。吾人は典雅なる藤原期の八幡神像や、絢爛たる鎌倉期の春日權現驗記に臨んで、如何の感を起すか。此に於いてか、過去の學者の見解は謂はゆる認識不足の結果なる事が明かに爲るであらう。吾人は夫れ等の學者に向つて、本地垂迹説に對し、更に新しき再検討を要求する權利を有するものと思惟する。

(昭和五年九月二十八日稿了)

スピノザが宗教に對する態度

——キリスト教的な人格神論の否定——

齋 藤 响

スピノザの宗教觀に就ては幾度も論じ盡され最早問題にする餘地は殆んど残つてゐない。それを今更こゝに喋々するのは稍々蛇足を添へる感がある。が私としてはスピノザが或る方面で全然誤解されてゐることを知つてゐるので出来ればそれを是正したい希望を持つてゐる。それはスピノジズムの本領が神秘主義に在つて彼ベネディクトゥスは哲學や數學の假面のかげに隠然と既成宗教を庇護する理論を創立した獨特の神學者であるといふやうな見解である。かゝる見解には多少根據が無いでもないが、彼の思索體系の中心點を見落したところに重大な誤謬が胚胎する。勿論スピノザ自身屢々傳統的信仰感情に奉仕しつゝ神に對する敬虔の念を説いてゐる。そして到る處で自分が決して宗教に反對する者でないことを世人に承認せしめようと努力してゐる。しかし、これは主として愚衆の迫害を免かれる手段であると共に一般世人に自分の言葉を受入れ易くさせようと企てたに過ぎない。彼の所謂「生きることの規準」(vivendi regula)なる三大原則に従つたも

スピノザが宗教に對する態度

のだと云ふことが出来る。

* 一、大衆の理解力に應じて口をきくこと、そして凡て我々の目的を達する邪魔にならないことをすること。何となれば、もし及ぶかぎり大衆の理解力に譲歩するならそれから少からぬ利益を得るからだ。加之、眞理を聴くことを愛する耳を準備することにもなる。二、快樂は健康を維持するに足るだけ享受すること。三、最後に金錢又は何か他の物なら生活並びに健康を支へるに足るだけ求めること、そして國の習慣には我々の目的に反しない限り隨從すべきこと。この原則に従つて彼は日常生活を律したのみならず著述を通じての意志發表にもまた外觀上これに據つたと考へるのが至當であらう。蓋し、彼の所謂宗教とは各人一人づゝ勝手な宗教のことなのである。そんなものが果して宗教と呼ばれ得るであらうか。

* Spinoza Opera II. (im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrg. von Carl Gebhardt.). (以下の引用は凡て之に依る。) Tractatus de intellectus emendatione p. 9.

彼と雖も社會の一員である以上、さう簡單に傳統的因習を脱することは出来ない。幼少より養はれてきた宗教的感情は強く心臓を緊めつけてゐたに相違ない。これに對しても若干緩和劑を必要としたことであらう。だが一層必要なのは、彼が何を云つてゐるかを人々に了解せしめることであつた。生きてゐるうちに著述の出版すら充分自由でなかつた彼がどれだけその點に注意を拂

つたか。それにもかゝらず殆ど百年間も顧られずに終つたではないか。意識的にも無意識的にも彼が自己の方向を完全に突通することが出来なかつたことは想像せられる。我々はその割合に彼があれだけ劃時代的な新體系を建設し得たことを驚異しなければならぬ。彼が有神論者であり神秘主義者であるといふことは彼が過去の殘滓を引ずつて歩いてゐるといふことを意味し、まつたく相應しい彼自身の姿ではない。無神論者であり自然主義者であることこそ彼の正體である。

従つて彼と同時代人（それは今日何人の注意をも惹かなくなつてゐるやうな思想家達）のなかには一層神秘主義的な者がゐただらうし、更に古い時代の新プラトン派やカツバラ學徒は一層完全な模型を與へて呉れるであらうことも察するに難くない。スピノザに於て甘き神秘主義を味はつたり宗教への手引を探し求めることは寧ろ最負の引倒しと云ふほかなく、丁度デカルトがクリスチナ女王の加持力改宗に功績があつたといふ理由でバンテオンへの埋葬を許されたのと同じの滑稽に屬する。

スピノザが如何にして過去の殘滓を振り棄てゝきたかは著述の前後に於ける神の觀念の變遷の例を二三探り出して見れば直ちに判明する。

「短論文」（凡一六五六——一六六一年）に於ては、實體と屬性とは同一であるが神は必しも實體ではなく實體を包括する夫以上の存在として表はされる。一、限定された實體といふものはな

く、あらゆる實體はその種類に於て無限に完全でなければならず、従つて神の悟性のなかでは如何なる實體もそれが既に自然に於てあるよりも一層完全ではあり得ない。二、二つの同じ實體は存しない。三、或る實體が他の實體を産出することは出来ない。四、神の無限の悟性のなかには形式的(formaliter)に自然のなかに無いやうな實體は存しない。」これは實體が或る産出されたもの即ち神の創造物であるといふ人格神論的な豫想を示す命題である。神が全愛全能であるからその創造物もまた無限且つ完全でなければならぬと云ふので多少デカルト的でもある。これらの命題に續く論證を見ると「神の意志の單純性」(de eenvoudigheid van zyne wille)といふ概念を使つてゐる。これ全く猶太教や基督教の神の傳統的見解から出發したもので、神は悟性や意志をもつて働く全能全愛の造物主・即ち實體の創造主だといふのである。概して「短論文」の態度は自由思想家フライデンケリッヂ的なクリスチャンの考へ方に近い。

1 Spinoza Opera I. Korte Verhandeling van God / de Mensch en deszelfs Welstand. Cap. II. pp 19,20.

2 Ibid. p. 22.

「手紙二」(一六六一年オルデンブルグ宛)には神を定義して「各自無限なる即ちその類に於て最も完全なる無限の屬性から出來てゐる實有 (Eius)」と云ひ、しかも屬性をば、夫自身で考へられ

る即ちその概念が他のものゝ概念を念を含んでゐないもの、と云つてゐる。神と實體とは同一視せられず依然として實體と屬性が同一視されてゐる。「短論文」より合理的になつてゐるが根本に大差が無い。「形而上學的考想」(一八六三年)に於ては神と自然との同一視が頭を擡げてゐるがまだ主として一神論的思想と一元論的思想との區別がはつきりせず、所謂汎神論的思想には達してゐない。

一 Spinoza Opera IV. Epistola II, p. 7.

二 Cogitata Metaphysica p. 233—281.

何人にも思想の發達があることは當然で敢て不思議がるに當らない。だが彼にあつてはそれが過去からの脱却といふ形式をとつてゐるのが注目に價するだけである。スピノザは「倫理學」に至つて後世の所謂汎神論、當時の所謂無神論を完成した。「神とは絶対に無限なる實在、即ち一つ一つが各永遠無限の本質を表現する無限に多くの屬性から出來てゐる實體のこと」(第一部定義六)と解し、「實體とは夫自身のうちに在り且つ夫自身で考へられるもの、即ちその概念が他の物の概念によつて形成して貰はなければならぬやうなそんな他の物の概念を必要としないものゝこと」(第一部定義三)と解した。これは何等宗教的なものを含んでゐない。要する實在認識の最後の根據を客觀に置き、之を神(即ち實體、そのじつ即ち自然)と名づけたに過ぎない。従つて「神は必

然的に存在する」(第一部定理十一)ことを證明してゐるのは結局客觀實在の獨立性を強調することになる。そしてそれは表象(imaginatio)の對象となる様態の雜多と區別されるために不可分割性を與へられ(第一部定理十二)、そのほかに存在する實體は許されない(定理十四)。即ち「有りとし有らゆるものは凡て神のうちに在り、且つ神が無ければ何物も有り得ずまた考へ得られない」(定理十五)。「神は夫自身の原因」(定理十六系二)として又「第一原因」(同系三)であり、「單にその性質の法則によつて働き、」(定理十七系一)、「外部内部から驅りたてる如何なる原因も無く、絶對に自由である。もしそこに神の悟性とか意志とか云ふことを口にしても、單なる同じ言葉を異つた意味に使ふなら宜しいが萬一、人間の心理作用のそれと類推を求めるならば、これほど不合理なことはないことになる。スピノザの言葉によればそれは「星座の犬が吠える犬と互に一致するやうに、名に於て一致するに過ぎない」(定理十七備考)。そして神は凡ての物の内在的原因であつて超越的原因ではない」(定理十八)。従つて(定理三十二系一)意志の自由によつて作用するものでなく、「自然のうちには一つとして偶然なものはなく、凡てが神的性質の必然性によつて一定の仕方で存在し作用するやうに決定せられてゐる」(定理二十九)。かやうな實體を神と名づけることもやはり天上の犬と路傍の犬ほど相違する單なる名稱の同一ではあるまいか。そして汎神論といふ概念は、神が内在的で兼ねて非人格的であることを示すとされてゐるが、神と

いふ單なる名稱だけを保存してゐる一種の無神論であると云ふよりほか仕方が無い。これこそ當時スピノザに對して正統派の人々の悉く承認した定評である。たゞ當時は之を以て彼を迫害する口實に供せられたものが今日では彼の偉大を示す事實になつたまでである。さう斷定してしまつては例の神秘主義の禮讚家達にとつては興味索然たるものがあるだらうけれどもスピノザの正體であつて見れば致し方もない。彼を目して「神に酔拂へる無神論者」と呼べる有名な言葉は、その實ナンセンスでしか有り得ず、「神の名に於て神を否定し實に冷たい自然必然性の眞理を探求してゆく青白き情熱家」ぐらゐの意味しか残らないであらう！

Spinoza Opera II. Ethica Pars I p. 45—83.

「倫理學」の第五部に於て彼が信仰の對象としての神を取扱つてゐるやうに見える個所がある。それがため或る批評家達のうちには、こゝで人格神を承認し神性を心理化した責を彼に嫁して彼の自己矛盾を指摘したつもりである者もある。* しかもスピノザが單なる譬喩的言辭を弄してゐるだけであつて、「倫理學」全體を注意して検討すれば首尾一貫して澄み切つた論理が透徹してゐることなど一向氣がつかないのである。

* H. Haffding, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. I, S. 350.

例へば、第五部定理三十五、神は無限なる知的愛をもつて自分自身を愛する。

同定理三十六、神に對する精神の知的愛は、無限なる限りの神でなく永遠の相の下に眺められる人間精神の本質として説明せられ得るかざりの神が自分自身を愛するところの神の愛そのものである。即ち神に對する精神の知的愛は神が自分自身を愛する無限なる愛の一部分である。同系、こゝから神は彼が自分自身を愛するかざり人間を愛し、従つて神の人間に對する愛は神に對する精神の知的愛と同一である、ことになる。

定理三十七、自然のうちには、この知的愛に反對したり又はそれを否定し得るやうな何物も存しない。

これらの神の愛に關する諸命題には實に我々の心魂を揺り動かす嵩高な或物が潜んでゐる。しかしながら不注意な讀者がぼんやり感ずるやうな宗教的情緒が隠されてゐるわけではない。これら諸命題に現はれる單語を彼のテルミノロジーに従つて分析してゆくと一切は更に嚴格な一元論的論證であることが判明する。即ち「愛とは外部の原因の觀念を伴へる快である」(第三部感情の定義六)。「快とは人が一層小なる完全から一層大なる完全に至る移行(*transitio a minore ad maiorem perfectionem*)である」(感情の定義二)。「永遠とは存在そのものゝことゝ解する」(第一部定義八)、それゆゑ永遠は「たとへ持續を始や終が無いと考へて見ても持續や時間では説明することができない云々」(同説明)。神に對する知的愛とは第三種の認識から生じ「我々が神の永遠な

ることを認識するかぎりに於て原因として神の觀念を伴へる快」である(第五部定理三十二系)。
として第三種の認識とは直観知 *scientia intuitiva* のこと、「神の或種の屬性の形式的本質の充全
的觀念から物の本質の充全的認識へ進む事々」(第二部定理四十備考二)。これらの語彙を以て前
述の諸命題を解釋すると大約次のやうな意味が獲られる。

絶対に無限なる實在は外部の原因としての自分自身に關する觀念を伴つて一層小なる完全から
一層大なる完全へと移つてゆく(定理三十五の意)。實にこれサイスの女神像の秘められた帳の
かげから忽然として現はれ出た辯證法の姿ではないか。

人間の精神が絶対に無限なる實在の觀念を伴つて一層小なる完全から一層大なる完全へと移つ
てゆくことは、取りも直さず、——絶対に無限なる實在が單なる一つの實體そのものとしてで
なく、寧ろ存在そのものゝ姿で眺められた人間精神の本質として解せられるかぎり、それが一
層小なる完全から一層大なる完全へ移つてゆくこと——に外ならない(定理三十六の意)。人間
の精神もこれを神秘な特別なものと見ず存在そのものゝ姿に於て眺められるかぎり矢張り現實
在の辯證法的展開の一分枝をなすに過ぎないことを暗示する。

従つて現實在そのものゝ本質に根ざしてゐる此の如き直観知に依る利己愛の原理、即ち外部の
原因としての自己の觀念を伴つて一層小なる完全から一層大なる完全へ移つてゆくことはどう

することも出来ない必然の原理である以上、自然に於てこれに反對や否定を敢てすることが出来るやうな能力者があるといふ見解は根底から相容れないものと云はなければならぬ（定理三十七の意）。これによつて見れば人格神論の不合理なことは明白に看取することが出来る。

神といふ空名を唱へ、人格や心理作用に類する譬喩的用語を以て神に擬したスピノザはそれで有神論と宗教歸依の外觀を獲ようと試みた。しかし當時の正統派の神學者達がそんな甘い手に乗る筈はない。真正正銘の無神論が夙に彼のうちに看破されてゐた。たゞ或は新教神學的な或は自由思想家的なロマンチケルの徒はスピノザの神の觀念の中に甘い神秘的な内容を投入することによつて彼を愛撫し冒瀆した。かゝる投入の餘地を存して置いたことが汎神論と呼ばれなければならぬ唯一の理由だとさへ云へないことはない。Spinoza-Renaissance 以後のスピノザ主義の諸相は概してかやうなスピノザの陰影をとほして古來の神秘的傳統思想と握手するか又は新しい社會や産業の狀態に適應するやうに緩和された形式に於て既成宗教を擁護するか、孰れかに傾いてゐる。しかしスピノザに於て「無神論が汎神論の必然的歸結である」ことを洞察したフオイエルバハの眼識のより正當であることを認めずにはゐられない。

L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 1.

我々は彼の所謂神のうちに何等神を發見することが出来ないにも拘はらず、なほ且つこれを宗

教的と稱するならば、それは非宗教的なものをさう呼んでゐることになる。宗教を破壊することが宗教の宗教たる所以を貫徹することだといふやうなバラドキンカルな用語法に依れば或は宗教的と稱し得るかも知れない。スピノザが少くともあらゆる既成宗教を承認しないことは「神學政治論」及び「國家論」を見れば明白である。その要旨は信仰自由を政治上の原則とすべきことを説いたものであることは衆知の事柄であるが、その論據として始めて「不羈自由なる精神による」聖書の合理的批判檢討から出發し、そこに理性によつて自明な事柄以外一切承認せず、歴史的考察から宗教發生の科學的原理を確立しよう試み、宗教の地上的制度や神學的教儀が何等永遠不變でも確固不拔でもなく單に社會的歴史的事象の蒐積であることを斷定し、従つてかゝる既成宗教が絶對權威を以て個人に臨むことの不可な所以を結論しようとしたところに意義がある。要するに個人が勝手な宗教を奉ずればいゝ。同一の信仰に屬する個人が教團をつくることは自由だがそれは飽くまで私事とすべく、強制や利害を伴はしむべきでなく、況んや公務として要求したり獎勵したりすることは斷じて許すべからずと云ふにある。何となれば、人間はより自由になつて自己に最も適應すればするほど、一層多く神を愛し一層切なる精神もて神を敬する」からである。神を愛し敬するものゝ心の中にこそ神があらはれるので、豫言者や聖書の言葉は宛てにならない。奇蹟即ち神秘を説く神學の如きはアリストテレスやプラトンの亞流學徒の捏造と思辨と以外の何

物でもなく聖書の内容は誰でも分るやうな極めて通俗單純なことを豫言者が勿體ぶつて述べた眞偽とりませのかたまりに過ぎない。それにもかゝはらず宗教家達は却て「理性」(左様な御要求に應じた空虚な事柄に對して確かな道を教へることは出來ないにきまつてゐる理性)をば盲目と呼び、人間の知慧を逆に空虚と稱する、之に反して空想の生んだ幻や夢や小兒らしい癡愚をもつて聖なる神託と考へてゐる。更にスピノザは「大衆を支配するには迷信ほど強いものはない」といふタルチウスの語を引用して、迷信が構成されて國家宗教となり奴隸政治の手段に供せられることを論及し、「古い宗教がたゞ外的儀式を存してゐる(これによつて俗衆が神を敬するよりも寧ろ神に媚び諂らふやうに見える)こと、またその信仰は輕信と偏見以外の何ものでもないことは、驚くに當らない、何たる偏見ぞ!これこそ理性的人間をして眞偽を分つために自由な思惟を用ふることを妨げてこれを動物の境界に墮落せしめ、智慧の光を消すために案出されたやうに思はれる」と著明してゐる。

I Tractatus Theologico-politicus, Praefatio. (Spinoza Opera III) p. 9.

II Tractatus politicus Cap. II. § XXII. p. 283.

III Tractatus theologico-politicus. Praefatio.

IV Ibid. Praefatio. p. 8.

4 Ibid. p. 5.

5 Ibid. p. 8.

そこで一切の法律や制度は悉く此の自由寛容の精神に基づくべく、宗教は個人の私事として放任されなければならない。そして現實の國家でこの理想に稍近いのは當時加持力的反動と新教的狂信が餘威を逞うしてゐた歐洲に於て彼をしてこれまで極端なる説を吐かしてなほ生存を許した祖國和蘭であつた。彼は多少の感謝の念を以て祖國の共和政體を讚美し、また信教相互不干渉を原則として日本と締結した通商條約の進歩的なことを稱揚してゐる。けれども理想にはまだ甚しい距離があつた。^三私の主張することのうちに或は祖國の法律に違反し安寧幸福を害するやうなことが見つかつたとすれば、それは私が云ふつもりでなかつたことだ」と辯解し、「神學政治論」の表題に註して「哲學的思索の自由は宗教的信仰及び共和國の平和に對する何等の危險無しに許可される得るのみならず却つてこれを禁止することこそ必ず共和國の平和及び宗教的信仰を無くするに至るといふことを示す論文」と附加してゐる。^四そしてこの書物がハムブルグで出版されたといふ假托を行はねばならなかつたことにも同一の事情を看取し得る。しかも傳記的史實はこれが彼の杞憂で無かつたことを證明してゐる。

1 Ibid. Praefatio. p. 7.

スピンザが宗教に對する態度

1) *Ibid.* Cap. XVI p. 200.

2) *Ibid.* Praefatio p. 12.

3) *Ibid.* p. 3.

かやうな諸種の材料を綜合して判斷するとスピノザの内容と體裁とのデニアリズムに迷はされることなしに中心の宗教觀を把握することが出来るやうに思はれる。そしてそれは一般哲學史的な常識によつて普通信せられてゐるやうなスピノザ主義解釋と必しも一致しないこともまた止むを得ない次第であらう。スピノザが當時如何なる環境に置かれてあつたかといふことが一切の論點を決定する。今日に至つてもなほユダヤの下層階級のあひだに此の破門された無神論者に對する憎惡が燃え續いてゐると傳へられる。* ハーグに建てられたスピノザ記念立像は絶えず彼等の手によつて胸に足に練瓦の破片もて打ち虐まれてゐるといふ。宗教がこゝまで人を愚にするとはいふに滑稽を通り越して正に悲惨なるエピソードではある。

* *Constatin Brunner, Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit.*

als Einleitung zu K. O. Meixner Spinoza und sein Kreis. (deutsch) S. 64. Fussnote.

フオイエエルバッハの人間學と宗教本質論

柴 野 恭 堂

フオイエエルバッハはヘーゲルとマルクスの中間項として近代精神史上に重要な地位を占めると言はれて居る。即ちエンゲルスによればフオイエエルバッハの哲學が「唯物論を文句なしに再び玉座に据ゑることによつて」ヘーゲルの思辨哲學を清算し、ヘーゲルに在つては「絶對觀念の外化」に過ぎなかつた自然を却つて唯一の本源の實在とすることによつて、「觀念上の顛倒」即ち「頭で立つて居た」ヘーゲルの辨證論を「再び脚で立つように置いた」マルクスの唯物的辨證論への先驅を爲したのである。またブレハノフによれば「マルクスはヘーゲル法律哲學批判をもつて唯物史觀の完成を開始したが、かゝる方法を取る事が出來たのは全くフオイエエルバッハがすでにヘーゲルの思辨哲學を批判的に解明しておいたからである。」¹⁾

かくの如くフオイエエルバッハの思想がヘーゲルの觀念論的辨證法よりマルクス及びエンゲルスの唯物辨證法に到る指標として認めらるゝ所以は、云ふ迄もなくその人間學の基礎が純唯物論に立

脚すると考へられたからである。マルクスは「フオイエルバッハ論綱」の第一テーゼに於て、而してエンゲルスは「フオイエルバッハとドイツ古典哲學の終結」に於て、共にフオイエルバッハの不徹底を指摘しては居るけれども、その根本思想の理解に於ては依然唯物論を以てして居る。

尤もエンゲルスが規定する如く「精神と自然と何れが本源的かといふ」問題に對して觀念論と唯物論との二大陣營が分裂すると言ふならば、フオイエルバッハは疑もなく唯物論者であつたといふべきであらう。何となれば彼が人間と自然或は精神と物質又は思惟と存在との發生的關係を説いて「自然は吾々人間が發育するところの基礎であつて、人間それ自身が自然の産物なのである」^(三)「人間の原因又は根據即ち彼が發生と存在とを負ふ處のものは自然である」^(四)「時間上よりすれば自然の無意識的本質が永遠の・生成せられざる・第一本質であり意識的人間の本质は第二次的に發生する」^(五)「私には自然が宗教の最初の對象である如く、心理學・哲學に於ては一般に感覺的なものが第一次的である、——私は感覺的なものを精神的なものから説明し得ざると共に、自然を神から説明し得ない」^(六)「従つて私は身體を私の精神から又感覺を思惟能力や理性から誘導することは出来ない。何となれば理性は感覺を豫想するけれども感覺は理性を豫想しないから」^(七)などと言へるところに從へば確かにエンゲルスの觀察を妨げないであらうから。

然し乍ら其の觀察は果して正しいものであらうか。私の論述は先づ此の疑問から出發する。扱

て右に引用せるが如きフオイエルバッハの人間學の根本思想は單に精神と自然に關する發生的考察であるばかりではなく、より以上に論理的又は認識論的考察に基けることを注意せねばならぬと思ふ。彼に依れば思惟と存在の關係に於てカントが陥れる矛盾を、ヘーゲルは絶対精神といふ神學的思辨的詐略 (theologische und speculative Kniffe und Paffe) を以て止揚して居ることを發見したのである。ヘーゲルは概念を實在として即ち此の矛盾を構成する他の實在たる物質及び自然を除去することに依つて此の矛盾を解決して居る。併し矛盾はその要素の一を排斥しても決して解決せらるべきではない。ヘーゲルの理論は自然は神によつて創造されるといふ神學の合理的表現に過ぎない。このことはヘーゲルのみでなく、物質を神的悟性に從屬せしむるカントの先驗的觀念論に就ても同様である。

凡ての觀念論的哲學は「自我」又は「理性」を原理として出發する。然るに自我は非我を而して理性は感性を統一し得ずして、却つて離反せしめ思惟と存在との間に永遠の溝渠を横へる。ここに於て思索は遂に形而上學の神秘に隠れ、思惟作用と想像力を結合して「客觀的本質を主觀的なるものとし、自然の本質を自然と異なる人間の本質とし、人間の本質を人間と異なるもの即ち神的本質とした」のである。これは神又は精神が自然を創造するといふ顛倒せる世界觀の歸結に外ならない。

かくして彼は觀念論的哲學に背いて「我」と「非我」との統一としての人間(Mensch)を哲學の出發點に選んだ。人間は有ゆる他の自然の事物及び本質と一般の本質及び存在を有するのみでなく、相違せる本質即ち理性又は精神をも有する。思惟と存在、主觀と客觀、神と自然は人間の本質に於て統一せられ、かの觀念論を惱ませた問題も其の矛盾の何れの要素をも排除することなくして解決せられる。それは「全く頭腦に於て但し實在に於て容易に解決せられる。實際汝の學校概念に相應せる方法ではなく唯だ實在の方法によつてである。又決して五官によつて解決せられるのではない。それ故、彼は從來の哲學の抽象的非人間性と宗教の空想的幻覺的人間性とに對して戰つた。而して抽象せられ思考せられた世界の本質(彼によれば是れが一般に神と呼ばれてゐるものであるが)に代ふるに現實の世界又は自然本質を以てし、人間から抽象せられ感覺を去勢せる哲學の理性本質に代ふるに理性を具へた現實の感覺的人間を以てしたのである。實に「形而上學的絶對精神を自然の基礎に立つ現實の人間に解消する事によつてヘーゲルの立場に立つてヘーゲルを完成し且つ批判したフアイエルバッハが始めてヘーゲルの思辨哲學の批判、従つて凡ての形而上學的批判のために大なる且つ優れた根本特質を描き出すことによつて宗教の批判を完成した」のである。

人間學が斯の如き意義と任務とを擔ふものであるとすれば、それはフアイエルバッハの認識論の

反省方法であると云つても差支ないであらう。尤も彼は感覺が思惟に先行し思惟が存在によつて規定せられ、精神が身體感覺及び腦髓の作用によつて制限を受け、思想又は有ゆるイデオロギイが存在の世界殊に現實の感覺的生活によつて限定せらるることを論じ、「私は思惟する前に食ひ又食ひ得なければならぬが私が食ふ前に思惟し得べきでない云々」^(一三)と言ひ、到る處に於て十八世紀のフランス唯物論と一致する思想が容易に散見せられる。けれども其の故を以て直ちに人間學を唯物論として評定し去るならば、所謂認識の分野に唯物論を支持するの錯誤に陥るものと云はなければならぬ。かくてエンゲルスこそ却つて「哲學的偏見——唯物論の實質に對する偏見でなく唯物論なる名稱に對する偏見」を持つて居たのである。實際フオイエルバッハがヘーゲルの流を汲みしかもマルクス主義への指針となつた所以は、認識論上の經驗論の立場から自然及び精神の發展關係並びにその論理的構造を正しく理解せんとし、自然史的思想を展開することによつて唯物史觀への道を拓き、或は物質的人間本位の實在論に立脚して神宗教或はイデオロギイの解剖に於て唯物辯證法へ進むべき轉向點に達した處に在るのである。故に人間學は體系的意義よりも寧ろ方法的意義を有するものと云ふべきである。彼自身が「基督教の本質」第二版序文に於て「唯物論は予にとつて人間の本質及び知識の建物の基礎である」^(一四)「後方 (Tolkwarts) では予は唯物論者と完全に一致するが前方 (Vorwärts) ではそうではない」^(一五)と云へる意味は正しく茲に在つたので

あらうと思はれる。

彼に取つては人間學はヘーゲルの主知主義的形而上學を批判し宗教を新しい世界觀に基礎づける爲に、當然ヘーゲルの觀念論的辯證法を克服し修正すべき役目を負うてゐた。従つて其は「フランス唯物論のあらゆる偏頗を取り去つた歴史的「自然觀」を把握するものであらねばならなかつた。然るに餘りに機械論的世界觀及び發生論的方法の爲に曲歪せられて非歴史的个人主義的従つて抽象的主觀的な理説となつてしまつたのである。於茲マルクスを俟つて人間學を超えた唯物辯證法となり、認識論と密接な結合の上に唯物史觀が展開せられねばならなかつたのである。マルクス主義こそヘーゲルの武器（辯證法）を以てヘーゲルに挑戦するものである。然しながらフオイエルバッハに依つて準備せられた進路が唯だマルクスに通ずる道のみであつたとすべきであらうか。私の此の第二の疑問に就いては他日の機會に論ずることとする。

二

マルクスに於ける宗教否定の原理は勿論フオイエルバッハより受け繼いだのであるが、その問題取扱上の態度に至つては兩者自ら異なるものがあつた。即ちマルクスに在つては「世界を變更すること」が眼目であつただけに、社會の上層建築殊に宗教の批判は彼の關心の單なる縁邊に位して居るの觀がある。然るにフオイエルバッハに於ては畢竟は無神論の唱導となつたけれども、意圖す

る處は人間の本性に於ける宗教の先天的原理の發見又は宗教の基礎づけに存したのである。従つて彼の宗教批判の重點はヘーゲルが宗教と哲學との本質的同一性を主張せることの誤謬を指摘し解明することに懸つて居る。

ヘーゲルに依れば宗教が表象の形式に於て所有するものを哲學は概念に *erheben* するに過ぎないが、フオイエルバッハでは兩者の本質的差別性を固持して、哲學は思惟又は理性の事柄に屬し非感性的抽象的であるが、宗教は心情又は幻想ゲイムト、ファンタジイの事柄であり感性的審美的であると主張する。宗教の本質的特徴たる形像ビルデは單なる推理思辨の空想的反映なるのみならず思惟とは異なる要素を含蓄してゐる。しかもこれは單なる形式に非ずして宗教の本質を形成するものである。彼は之をジリツヒニユト感性与稱し心情及び幻想の根基であると云ふ。而して「感性とは私には物質的なものと精神的なものとの存在する統一であつて考へられた作られた統一ではない。従つて私には現實性ワイルクツヒニユトといふ程のことである」から現實の人間以外に神又は宗教の對象は有り得ない。動物から人間が區別せらるる本質、即ち思惟すること又は意識する事が宗教の基底を爲すのである。思惟または意識すると云ふことは對象に就いて彼自らを意識すること、詳言すれば自己(Sichselbst)と對象(Gegenstand)と存在(Sein)との同一を意識することである。それ故に如何なる對象を意識するにせよ人間は常に人間の本質を意識するに過ぎない。「神學は人間學アントロポロギイであり、宗教の對象に於て

は人間の本質以外に何物をも表出しなない。換言すれば人間の神は神化せられた人間の本質に外ならない。^(二七)宗教が種々に異ると共に神々も種々異り、宗教が種々の別あるは人間に種々の別あるが爲である。神といふ語は對象化せられ人格化せられた人間の種屬概念、有ゆる可能を含む單なる名目、従つて主辭に非ずして實辭であり本質に非ずして此の名辭の下に理解する有ゆる規定性^{アイゲンシャフト}に妥當する。故に宗教の歴史は人間の歴史に外ならず、宗教史の變遷は人間歴史の期を劃するものである。

人間の本質と神の本質とを對立せしむるは幻想である。然し此の幻想は自己の本質を他の本質として表象する人間の幼兒期に於ては止むを得ないことであり、「人間は自らの本質を自らの内に見出す以前に先づ自らの外に横へる。」^(二八)故に「宗教は無智の夜に於てのみ生ずるといふことが出来る。純粹に完全圓滿なる神の本質といふも要するに人間の鏡であり、形而上學的本質の神は自分自身に於て滿悅せられた悟性の自己意識である。何となれば悟性は人間に於ける超人間的力或は實體性而して有ゆる現實性の規範であり、悟性を通じて人間は自らを一般概念との關係に高揚し對象を即且向自的に觀察する力を有するのである。「人間は人間に取つて神である。」(Homo homini Deus est) 兎に角人間に取つて至上本質たるもの、それ以上により、高き意義と價值とを表象し得ざる處のものが神的本質として人間自身より分離せられる。「若しも神が鳥に對象となるな

らば、彼は鳥に翼ある本質として對象たるであらう。^(二六)「基督教の神は主として道德的完全性の規定に基き、是れと自らとの分裂によつて罪惡意識が生するのであるが、此の苦痛の解放は神的本質が道德的本質としてのみならず心情的本質として即ち愛が直觀せられる時、要するに一の人間の本質として定立せらるる時始めて愛は神自體たるのである。かくの如く「神は靈魂の根底に横はる名狀し難き嘆息、心情が渴仰し熱望するものの總て有ゆる財貨である。要するに信仰とは自己の主觀的本質が客觀的絶對的本質であるといふ「意識の顛倒」である。「宗教は覺めたる意識の夢である。」「神は幻想の對象化せられた本質」に外ならない。故に宗教的人間は彼の空想に於て幸福である。

以上はフオイエルバッハが「基督教の本質」(第一版一八四一年)に於て發表せる宗教本質論の要旨であるが、彼は更に「宗教の本質」(一八四八年)に於て一層深く人間の現實的根據を追求して自然の洞察に及び、また宗教の心理的先天性を論じて前著の缺點を補足して居る。其處では「神學は人間學及び生理學である」として、神の道德的性質のみでなく物理的性質をも論じて居る。即ち神は道德的には人間の君主又は立法者として見られ、物理的には世界の創造者として認められる。従つて前者の場合には人間の原因としての善の性質が認容せられ基督教及び精神的宗教の對象であるが、後者に於ては自然の原因としての力が直觀せられ自然宗教の對象となる。吾々は自

然宗教に於て寧ろ宗教一般の基本真理即ち宗教が人間本質の對象化であるといふことを容易に了解することが出来る。宗教は本源的には人間が自然又は世界との關係及び其在の感情以外のものを表現せず。自然宗教の主觀的内容を爲すものはすべて自然的感覺又は衝動或は印象である。⁽¹⁰⁾かくて「自然は宗教の最初の對象である。但しそれは自然を自然としてではなく、人間の心情を有するものとして擬人化して崇拜の對象と爲すのである。此の幻想または想像方の根源は依屬感情に存するのであるが、それはシュライエルマッヘルに於ける如き抽象的な感情ではなく、人間が感覺に就て其對象即ち自然に従屬するといふ意識又は「有限性の感情」である。故に實際には依屬感情そのものとしては存せず、飢渴・苦惱・死の恐怖等の感情或は陰鬱な天候の時の悲哀・快晴時の喜び等常に限定せられた特殊の感情として現はれる。然し宗教の心理的主觀的根據の解明には唯一の正しい普遍概念である。依屬感情は宗教の根基である。併し此の感情の本源的對象は自然である。」⁽¹¹⁾

スピノザは宗教の根據として單に消極的根據たる恐怖を以て説明するが、依屬感情は更に積極的衝動として喜悅・感謝・愛・尊敬をも包括するものである。人間は生の歎びの手段原因を人間に與ふるものを愛し此の方法を奪ひ又奪ふ力あるものを恐れる。勿論生命の源泉は他面消極的には死の源泉であり、人間に取つて最も感覺的苦痛的なる有限性の感情は死の感情なるが故に、宗教

は人間の死の運命に起因し「人間の墓場のみが神の産室である」といひ得る。何づれにしても「宗教は人間の生命を動かす力及び衝動以外のものを直観及び意識に齎さない。生命は人間に神的善及び本質であり人間は之を宗教に於て神とするのである」⁽¹¹⁾かくて人間に於ける最高本質とは人間の衝動・要求素質の總體、一般に人間の存在又は生命である。主観的に最高本質を自己の内にも有せざれば客観的に最高存在を崇拜し、又自己が何等かの仕方にて神に非ざれば自己以外に神を認め得べき筈はない。故に「有ゆる非自然的非人間的要求に反對する人間自身の主張の意味に於けるエゴイズム、人間の本性に基礎を有しそれなくしては人間が生き得ざるエゴイズムがかくして宗教の基礎である。エゴイズムとは自己即ち人間の本質に對する愛である」⁽¹²⁾

かかる意味に於て人間は神々の起源を *an und in sich selbst* に有すると言ひ得る。神が存在すると信すれば神は私に對して存在し、神の存在を信せざれば、其は私に對して存在しないのである。要するに神は幻想の本質である。然るに幻想は詩の形式又は機關なるが故に「宗教は詩であり神は詩的本質である」といひ得ると共に「神學は結局詩集に歸する」のである。吾々は「人間の現實の本質を肯定せんが爲に」かくの如き「神學及び宗教の空想的幻影」を否定せねばならぬ。それが爲には自然と人間とに就いて深い洞察が必要である。自然宗教及び哲學的汎神論は自然を過重視し、觀念論的一神教及び基督教は世界及び人間を輕視し過ぎる。「人間の眞の課題は事物を

有りの儘に認識し取扱ふに在る」のである。自然は決して精神から流出したものでなく無から創造せられたのでもない。世界を無から創造されたと説くは、精神が物質的素材を何處から將來したかといふ問に對する遁辭たるに過ぎない。自然は星學的機械的化學的物理的有機的な力又は原因に根據を有する存在及び事物の總計である。吾々は自然を第一本質の出發點とすると共に質的第一位としては人間の本質を尊重せねばならぬ。基督教は半神半獸のクリストを信するけれども吾人は彼岸の信仰を棄てて此岸の研究、全人間 (Ganzes Mensch) の課題を討究すべきである。

人間が單なる自我に非ざることには既に述べた通りである。若し人間が單なる自我的存在ならば人間に宗教は存しないであらう。何となれば彼自身が神であらうから。同様に又人間が非我若くは非我と區別されない自我であるとするならば矢張り宗教は無いであらう。何となれば彼は植物又は動物であらうから。然し「人間が人間たる所以は彼の非我が外界の自然なるかの如く、意識の對象であり彼の驚異の對象であり依屬感情の對象であり宗教の對象であるといふことに由る」のである。故に「宗教の秘密は要するに同一本質に於ける意識と無意識或は意志と無意志との結合の秘密にすぎないのである」。人間に於ける無意識の本質は無底の深淵の如くに自我又は意識に連つて居る。而して人間を此の深淵に於て把握せんとする感情が余は何物であるか？何處から？何處へ？などといふ不思議を隨伴して宗教的感情即ち余は非我なくしては無であるといふ感情と

なるのである。此の自我と非我との統一の秘義は個イディビチユエリト人性の本質であり、現實に存在する絶對的なるものは斯の如き個人である。人間が自己の内奥に深く辿り入れば入る程自然（非我）と人間（自我）との區別は消失し、益々意識的無意識者・非我の自我たることを認知する。人間とは斯の如き極めて意味深い本質である。然るに人は常に必ずしも此の固有の深みも認知しないが故に、彼の本質は非我なき自我（彼は之を神と云ふ）と自我なき非我（彼は之を自然と云ふ）とに分裂するのである。

以上に就いて宗教本質論の概要を見れば、フォイエルバッハは宗教意識の心理的構造を明かにし、幻想に於て満足せられた人間の幸福慾又は願望を宗教の核心として指摘すると共に、對象又は客觀的實在としての神を否定したことは明白な事實である。その限りに於て彼は無神論者と呼ばれるであらう。然し彼自身も所謂 *Privat-oder Pryntheist* から區別せらるべきことを辯明せる如く、吾人が彼の人間學を其の本來の使命に従つて認識論的に純化し、而して宗教の妥當根據に對する彼の見解を開發する時に於ては、かゝる無神論がマルクス主義の宗教否定論とは大いに其の趣を異にすることを認むるに難くないと思ふ。（一九三〇、九、七）

註 (一) プレハノフ「マルクス主義の根本問題」木村春海氏譯（一六頁）

(二) エンゲルス「フォイエルバッハとドイッ古典哲學の終結」佐野文夫氏譯岩波文庫（四六頁參照）

(H)(II)版 (四二頁)

(B)(M)W. Bolin, Vorlesungen über d. Wesen d. Religion v. L. Feuerbach, S. 26—7 vgl.

(K)ditto, S. 31. 107—8 vgl. (F)(II) ditto, S. 108

(G)フアン・フエリクス・ワグネルの「宗教の本質」(一七一一頁)

(R)Wesen d. Religion, S. 404 (IO)ditto, S. 406

(II)ditto, S. 407 (ID)フアン・フエリクス・ワグネルの「宗教の本質」(六十七頁) W. d. R., S. 4. 193 vgl.

(III)フアン・フエリクス・ワグネルの「宗教の本質」(六十七頁) (I)W. d. Religion, S. 15

(P)Das Wesen d. Christentums, Kapitel I. W. d. R., S. 21 vgl.

(K) " " I. " S. 261 vgl.

(R) " " I.

(IO)W. D. R., S. 43. (II)ditto, S. 31. (III)ditto, S. 67.

(IV)ditto, S. 63. (V)ditto, S. 393.

攝大乘論に於ける緣起論

—— 分別自性緣起に就いて ——

西 尾 京 雄

一 はしがき

彌勒菩薩を始祖とし無著が建設し世親によりて唱導せられし教法、これを奉ぜし無性、安慧、難陀、陳那、護法、及び支那に於ける眞諦の攝論宗、玄奘の法相宗に繼承發展せし教學を一般に阿賴耶緣起論を説くものとしてゐる。こゝに阿賴耶緣起といふ名稱に就て印度に於ける諸論釋には余の寡聞のためか記載して居るものを見ない。恐らくは支那佛教に於て攝論宗か或は法相宗の人々によつて初唱されたものであらう。その初唱者はその名稱に就いて充分なる思想史的根據あり、明確なる概念を有してゐたであらう。その當初に於て阿賴耶緣起の意味が如何に用ひられたかは未だ研究してゐな

いが現在廣く普通に解釋せられる所では「阿賴耶緣起とは阿賴耶は印度の語にして具に阿賴耶といふ。吾人、精神界に於ける一種微細なる心にして、此心能く一切萬物を開發すべき原因を攝藏す。是を以て天地萬物何者か之れが變現、開出にあらざる者あらん。かの業感緣起論にありては、萬物開發の原因を自己の業力に歸したれども此緣起論にありては然らず、更に進みて其業を保持する阿賴耶に就て、萬物開發の旨を論ずるが故に此の論を稱して阿賴耶緣起と名くるなり」とあり、その意味は吾人に一種微細なる阿賴耶識なる心ありてそれが天地の萬物、即ち、山川草木をも創造するものであると考へるのであるが、それならば西洋哲學に於ける

心一元論、印度に於ける數論の轉變説である。それが頼耶緣起の眞意とするならば、その概念を以つて印度に於て發達せし唯識教學を包含することは極めて穩當を缺くと考へる。それは恰も眞如緣起に於てもそれが支那佛教學界に主唱され、その意味が「眞如なる本體あり、それより萬物を創造する」と一般に理解されてゐるが、その概念を以て起信論の思想が眞如緣起論を説きたる論典なりと主張することは無理であり、正鵠を失したものであると同様である。

扱て、然らば印度に於て唯識教學を如何なる緣起の名稱にて呼びてゐたであらうか。唯識思想の建設者なる無著は、其著、攝大乘論に於て、「二緣起有り、一には分別自性緣起、二には分別愛非愛緣起」(大正 XXXI, 213a) と稱する。この中第二の緣起は根本佛敎以來の十二緣生をいふものであり、第一のものは是より論じやうとするものである。かくの如く、殊更に此を論ずるのは阿頼耶識とは正しく如何なる概念であり、如何なる相に於て轉變するのか、阿頼耶識の問題とする

ものが何か、等の諸問題を明にせんと欲するからである。かくすることによつて無著の唯識教學は明に吾人の前に開示され分別自性緣起の名稱の歴史的價值も見出さるゝであらう。

二 部派佛敎の識について

大乘の唯識教學に於て、阿頼耶識が施設せらるゝ以前、その先驅思想として、部派佛敎に於て種々なる識名が立てられてゐる。其等の部派に於てそれぞれの識名が設けられたのは業の思想から必然的に論廻の主體として又、六識の根源として、識體が想定せられた如く思はるる。

攝大乘論には大衆部は根本識 (*Atta-vijana, Pra-bhavi-mudhi-par-ge-pa*)、化地部は窮生死蘊 (*Vasasarsakandha, Ikhor-pa-jisrid-pahi-phuh-po*) を立つるとし、眞諦譯、攝大乘論釋には、正量部は果報識 (*Vipaka-Vijana, Rana-par-smi-in-pahi-man-par-ge-pa*)、經量部は一味蘊 (*Eka-rasakandha, Rahu-porogei-pa*)、或は細意識 (*Suksmanas*) を説き、玄奘譯、無性攝論釋、並に藏譯攝大乘論には

有分識 (Bhavaṅga-Viñāṇa, Sūti-paṭi-Van-ḍag-maṇṇi-par-
ḥeṇṇi) を上座部、分別説部等が説くとせらるる。

是等の意識が如何なることを説くものであり、如何なる意味に於て阿頼耶識の先驅思想であるであらうかそれ等が輪廻の主體であるからといふて恰かも旅人が甲地より乙地に經歷するが如く、先づ、人趣、或は天趣、地獄趣、餓鬼趣、畜生趣等が存在してそこを識が經歷するが如きに解してはならぬのである。それが佛教である限り、部派佛教といへどもかくの如き外道の我、若しくは有情の神鬼としてこの、識を説くものではないことは第一に注意しなくてはならぬ。其等のことは漸次明にするのであるが、これより、諸部派の思想の中、錫蘭上座部の有分識について代表せしめつゝ要約し説くであらう。

有分識 (Bhavaṅga-Viñāṇa) の關係史料は種々あるが、⁽³⁾淨道論 (Visuddhi-magga, XIV, Viñāṇa-Kaṇḍha P. 457) を中心として叙べやう。

Bhavaṅga とは漢譯では有分、有支、因縁等譯されて

攝大乘論に於ける縁起論

ゐるが有 (Bhava) とは三有のことであり aṅga は諸釋は因 (Hetu) の義と解してゐる。それ故に有分識とは三有の因識、有をしてあらしむる原因の識の意味である。我々をして欲有にあらしめてゐる根本の原因識の意味である。因縁即ち有を存在せしめてゐる識と理解するであらう。概要、卷下木に阿頼耶識の十八名をあげてゐるがその第十八は有とあるが此の意味であらうから名に於て相ひ通ずるものである。

然らば識である以上その所縁 (Arahana) と行相 (Aka-

はたらきごと

ra) とは何であるであらう。この問を大乘成業論に於て起し、その答に、此の行相、境了知す可からず、とし又、何が識と名づけて是の如きを得る、と問ひ、滅定等の位有餘の識を執るが如く境界、行相知り難し、と答へてゐるが如く有分識に於ては識とはいふものゝ所縁と行相とは知り得ないのである。識 (Viñāṇa) としての用のない所に部派の其等の識の特徴があると思はる。この所縁、行相が測り知るを得ない微細なる識の意味から經部の細意識の名が命名せられたものであ

る。然しながら Viśuddhi-mārga に於てその行相 (Akāra) が説かれ、其處には認識の過程を (Tīrtītiopāśāda 夾勝心起) として十四行相が説かれてゐる。即ち、有分識なる體識體から如何なる行相によつて思惟過程が生ずるかを説いてゐるのである。今、その十四行相の名目を擧ぐれば左の如くである。

典 據	梵 名	契 經 說 論	成 唯 識 論	攝 傳 、 攝 論
1.	Paśasandhi	行分心	有 分	Srip-paṭhi yan-lag
2.	Paṭavāya	觸 心	能引發	Uṅg-par- hyed-pa
3.	Avajjāna	見 心	見	ka-ja
4.	Daśana	見 心	見	ka-ja
5.	Savāna			
6.	Chāyana			
7.	Sāyana			
8.	Phaṣana			
9.	Saṅgāpācchana	所愛心	等尋求	Ma-ṣṣa
10.	Santvaya	分別心	等實證	ṣe-pa

11.	Voṭṭapana	令起心	安 立	Goṭṭha
12.	Javana	衝 心	勢 用	Gyo-ha.
13.	Tad-ārambha	發事心	發(發)業	
14.	Cintā			

是の對照に示すが如く Viśuddhi-mārga に於ては十四行相となつてゐるが解脫道論(優波底沙造、僧伽婆羅譯西紀・五二五年)は八行相、成唯識論述記には九心輪といひ最後に又有分心を入れるから實は前と同じく八行相であり、藏譯は九世紀頃の譯であるが七行相となつてゐる。是等の中、數の少いほどその原形に近いものであると思ふ。樞要にはこの八行相の中、見心のみ六識に通じ餘他は第六意識であり、有分識のみ死・生に渡る識としてゐる。十四行相と數が増廣したのは六識に通ずる見心を開いたものであつて見心を眼識を配してそれより聽・香・味・觸等を加へたものである。これは六識を立てる傳統を避生せしめたものであらう。それ故に此の形の行相としては數の少ないもの程原形

を示すであらう。今、其等の三・四につきての敘述を譯出して有分識の何たるかを知るであらう。

「實に、八欲界善等の力用 (Anulāharā) により、人天に衆生は生れる。その時、彼等の死ぬ時に、近住せる業、業相、趣相が、ある機會を得て、八持因欲界異熟等が人間に於ける般茶迦 (去勢者) 等の状態になりつゝ、力なき二因善異熟と、捨俱行無因異熟の意識界との九異熟心が結生の力によつて轉ずる。色界、無色界善の力用によつて色、無色有に轉ずる。その時、彼等の死ぬ時に、近住せる業、業相が、實に機會を得て、九色無色界異熟が結生の力によつて轉ずる。

又、不善の力用により惡趣に生れる、その時、彼等の死ぬ時に、近住せる業、業相、趣相がある機會を得て一不善異熟無因意識界が結生によつて轉ずると、かくの如く、こゝに十九の異熟識が結生の力によつて轉起すと知るべきなり。結生識が又滅したる時、それぞれの業の異熟有 (Vipākābhūta) がその機會に於て、かくの如きを有分識と名けられ轉ずる。

再び亦、かくの如きに於てかくの如くなり、相續、流轉に於て、他の心起に於ても河の流の如く夢を見ないことより眠に入る時等に於ても無數劫の間も亦轉起ると、かくの如く其等の識は有分の力によつて亦轉起すと知るべきなり。」

とあるのは、結生心 (Paṇḍitīcitta) と有分識 (Bhikkhūcitta) との說明である。其等の一々の法相については未だ明かではないが、結生心とは普通十二緣起の識を説明する托胎識でないことを觀取せねばならぬ。それは我々有情がこの欲界に住し種々行業を積み命終の時に業と業相と趣相 (Gāminīcitta) の力用 (Anulāharā) — この力用は阿賴耶識の種子といふに等しいもの — を指すと思はれる。顯識論によれば正量部は種子を無失と呼び、大衆部は攝識、有部は同隨得と名くと。種子の名は經量部の用ふる所であるから、この限り阿賴耶識の思想は經量部に負ふ所大であらう——によつて或る機會を得て、ある有に生るゝのである。その生を結ぶ心が結生心といはるゝのである。こゝにある有に

生るゝといふのは、この心は業相と趣相とを、力用として、持つてゐるからして、其處に五根器界も頓現するのであつて、旅人の逆旅を改むるが如くではない。特定の趣に移轉するのではなくその趣をも刹那に展開するのである。その全然異なる有を結ぶ心が結生生心といはるゝのである。

その結生心が滅してそれぞれの業の異熟有が有分識といはるゝ。即ち、正しくその業の果報をうけた状態の心が有分心なのである。この心は河の流の如く、轉々相續し間斷がない。こゝに河の流の如く、といふ比喻より解深密經の阿陀那識の暴流の如しといふを想ひ出しその思想の流を觀取すべきであらう。この十四行相に於て結生心と有分識とを二つに分けていふけれども其の他のものには結生心をあげない。この結生心は有分識に含めて考へてよいであらう。何故なれば、この異熟有なる有分心は結生心との間に間髪を入れぬからである。それは河の流れに立ちて上流と下流とを區別するに等しいからである。又、先に述べしが如く結生

心によつて起されし識が異熟識といはれ、有分識が異熟有の識といはるゝより、正量部の果報識とはこの常に異熟識として相續するより名づけたものに外ならぬと考へられる。

次に轉心(轉心)とはその語が示すが如く「に傾くこと」「心を留むること」の意味であり、心の轉、心の引發することである。即ち、これは有分を動搖し、二作意識の轉する位、その有分の識域中に來りたる新らしき客體に對する意の轉するに名付けたものであつて、客觀の未だ知覺されない位である。樞要の若し境、至ることあらば、心、緣を欲するの時、便ち、覺を生ず。能引發と名くとあるによりて知られやう。

次に見心とは、

轉の無間に、又、眼門に於て見所作を行ひつゝ、眼淨色を根據とせる眼識、耳門に於て聽所作を行ひつゝ、耳、鼻、舌、身識等轉する其等は可意なると、可意捨なる境(可意境)に於て、善異熟、不可意なると不可意捨なる境に於て、不善異熟と、かくの如く十

の異熟識が見、聴、味、嗅、觸の力によつて轉起す
と知るべきなり。

とあり、樞要には「其心、既に此の境上に於て轉じて
見て彼を照暲す」とあるが如く、正しく六識の境を覺
知するをいふのである。

所受心 (Sampaticchana) とはその境に對し其の善惡を
察すること、等貫徹 (Santirana) は既に察し已つて境の
何たるかを貫徹すること、安立 (Votihapana) とは其の
善惡を知り心の安立したる位、勢用 (Avana) とは樞要
に、「心、語を起して分別し其の善惡を説く、其の善惡
に隨つて便ち動作あり、勢用心生ず」とある如く動作
を起さしむる力強き心状態に名けたものである。返縁
心 (Adāramana) とは「心、動作を生じ既に興せり、
將に休廢を欲せむとす、遂に復、前の所作事に返縁す」
とあるが如く勢用心を反省し思惟の止むる心に名けた
ものである。

返縁の終末に、又再び有分に轉ずる。有分を斷じて
又轉(心)等と。かくの如く、得たる縁の心相續は有

分の無間に轉、轉の無間に見等と心の必然によりて
再び、三度、ある有に於て有分の盡くる限り轉ずる。

實に、ある有に於て一切の最後の有分心、その心の
それから没することから耶 (Catteta) と言ふ。それ
故に、それは又十九種實に有り、かくの如く、十九
の異熟識が没の力によつて轉起と知るべきなり。

没より又更に結生、結生から再び有分と、かくの如
く、有 (Dhava)、趣 (Gati)、住 (Bhū)、住居 (Gatasa)、
に輪廻しつゝ衆生は斷ぜず心相續轉ずるなり。又こ
こに、阿羅漢に達せるかの人の没心の滅に於て滅
(Vinudhan) ありと。

とは、没心 (Catteta) を説明するのであるが、この没
心は有分心を言ふに外ならぬ。即ち、有分心のその初
めが結生心といふ、種々の行相をへて、最後に、又有
分心にかへるその終末の心をいふものである。結生心
と没心とが後の加増なることは其の他の史料の言及し
ないことよりも知らるゝと思ふ。かくの如く、ある有
(Dhava) に於て有分の盡くる限り轉ずるのである。こ

の意味に於て化地部の窮生死蘊の名を得たものであらう。生死に渡つて相續流轉する蘊の義である。五蘊は剎那剎那に生滅するのであるが一類の五蘊を力用(種子)として持つてゐるものが有分識なるものである。

又、業報の續くかぎり異類の五蘊を生起して三有を轉する形而上學的實在なるものが有分識なのである。この有分識が滅する時阿羅漢といはれそこに自性清淨心 (Paññā-pārisuddha citta) が、顯現すると説くのである。

總じて部派佛敎に説く所の識は有分心を *Rhys. Davids* は *Subliminal consciousness, Subconscious lifecontinuum, Subconscious individual life* 等と譯してゐるが如く、識とは *śū* の *śū* 何等緣慮ある分別心でないことである。然もこの識は業(種子)業相(五根)趣相(器界)の力用(種子)を持つてゐる識なのである。顯識論(大正 XXXI. P. 881. b) には、

何故立有分識一期生中常緣一境若生人天此識見樓觀等事報若起六識用竟覆障則不覺此識用若生惡道此識但緣火車等若報起六識用強則不覺此識

緣也。若欲界六識緣欲境凡夫不能覺乃至無色亦然。若無色諸識滅此有分識用則顯如梨耶及意識也。

とあり、若し惡道に生るれば火車等を緣するとか、若し人天に生るれば樓觀等を見る、との語を用ひて有分識が分別心の如く思はるゝけれども正しく緣するのとは六識であつて其等の見る、緣するは現するの意味にとらへべきである。有分識とは淨道論の説明の如く無分別心である。然も、三有の因であり、有の根本であり (Māra-Vijāna) であり、生死を窮むる蘊 (Kāraṇasāra-kāraṇīya) 常に剎那剎那、業果報心 (Vipāka-Vijāna) である。それは外道の我と名付くべきものでなく展轉相續すること暴流の如きものである。その自性は無記なりと顯識論には規定してある。

三 阿賴耶識

阿賴耶 (ālaya) はその語義からいふと ālaya であつて粘着、纏綿等の意味であるが、愛着、貪著、執著、欲食等の意味となり、凭る、座す、隠るなどより家住所、貯藏所の意味となつてくる。この阿賴耶が阿含、

尼柯耶に於ては二種の見方があり、一は徒勤の阿頼耶で貧者し愛執する阿頼耶、他は所勤の阿頼耶で愛著處、依止處の義であり、前者も後者も二種に分けられ後者の二種とは一には貧著處、愛著處として執著のかゝつた場合、二には依止處、所依處の義で貧著のかゝらぬ場合とに用ひられてゐることを見るとのことである。今、攝大乘論に於ける阿頼耶識の阿頼耶が如何に解せられてゐるかを見るであらう。

藏譯に於て *Anā* の語を *Am-gah* (*ah*), *Shen-pa* と譯してゐるが後者の意味は、欲の意味であつて阿頼耶識を譯す時には用ゐないから前者に相當する漢譯を見ればよいのである。又、前者の *Am-gah* 若しくは *am-gah* にしても *Anā* を (*ah*) と譯す時は住居の意味に使うのであり、*Am-gah* のみが阿頼耶識の阿頼耶を譯すのである。それ故に藏譯の意味は *Am-gah*, *Shen-pa* の意味である。河目慧海師は總基識と譯して居られるとのことであるが、善き譯語と思ふ。即ち、藏譯者は阿頼耶識を一切の根本の識、一切の所依の識の意味に

理解してゐたものと思はる。この語に相當する漢譯に於ては佛陀扇多是阿梨耶識と音譯し(家(識)と譯し眞諦は阿黎耶識と音譯し(依住(識)の意にとり、玄奘は阿頼耶識と音譯し、攝藏(識)、即ち、藏識と譯してゐる。この中、第一の扇多の譯は適當でなく、支那に於ては *am-gah* を藏、本(目) 依(家)の意に理解してゐたものであることが知れる。即ち、阿頼耶識とは藏識、根本識、所依識、總基識の意味に用ひられたことが知られやう。

かくの如く、阿頼耶識の語義を解して正しく阿頼耶識とは如何なるものであらうか。それは恒に自相(*Am-gah*)、因相(*Ucchaisaṅga*)、果相(*Phalakaṅga*)の三相によつて説明さるゝ。自相とは自體の相である。それは一切雜染法に依止して種子を攝持し相應して雜染法の生因となるものをいひ、因相とは雜染法に對していふものであり、阿頼耶識の自の一切種子は雜染法の因であり、一切時に現前してゐることをいひ、又、

一果相とは阿賴耶識が雜染法の無始の時以來薰習に依止して生ずる異熟果についていふのである。それ故に自相の上よりは藏識であり、因相よりは雜染法の根本 (Mānā) 依 (Āśraya) であつて種子識であり、果相の上よりは果報識である。その藏識といはるゝは種子を藏するのであるが、種子とは我々の日常、經驗しつゝある名言薰習、我見薰習、有支薰習によつて阿賴耶識の内容となつてゐるものである。かく、種子識となり雜染法を轉變し染法は阿賴耶識に薰習しつゝ暴流の如く間斷なく相續すると説くのである。かく説くならば部派に於ける形而上的實在としての識と何等の差別を觀取し得られぬであらう。

果してかく理解すべきであらうか、空觀教學の勃興以後に於て發達せし唯識教學に於てその根本施設たる阿賴耶識がしかく解さねばならぬとするならば思想史的逆轉であるであらう。勿論、その施設にあつては部派の其等の識を繼承したものであり、當時の印度哲學の教論勝論とも相ひ交渉して居り、發生的、心理的、

形而上的の識としての説相の濃厚なるものである。それ故に一時はその説き方に迷はされるものであるが、その全體の説相を理解しなくてはならない。大乘徒が特別なる阿賴耶識の名稱によつてその教學を施設したのはそれ相應の理由があつたであらう。

それは、部派佛教に於ける識と相違する特異なることは阿賴耶識は根本分別 (Rasa-bhūti-mānā-pari-ṭog-pa, Ni-shāntāra) であるといふことである。この根本分別を世親釋には「是れ一切分別の根本自體なり、亦、分別即ち阿黎耶識」(大正 *Yin-shi-tsu-shan*) と言つてゐる。阿賴耶識は一切の分別する根本そのものであり亦分別する識であるといふのである。それ故に阿賴耶識が根本 (Mānā) であり、依 (Āśraya) であるとは、部派佛教の用ふる概念とはそこに相違のあることを見逃してはならぬと思ふ。その根本、依とは先驗的、認識論的、論理的、價值的、行爲的(業的)の意味に於て理解すべきものと信ずる。藏識、種子識も亦この意味と考へる。然らば阿賴耶識の所縁と行相とは如何に説明せらるゝ

であらうか。それは次項に譲るであらう。

四 分別自性縁起論

(c) その原語と語の意味、已上、阿頼耶識の概念について述べ來つたのであるが、この阿頼耶識を説く攝大乘論には大乘中二種の甚深縁起ありとし、一には分別自性縁起、二には分別愛非愛縁起と説いてゐる。縁起は佛教の中心教理を爲すものであつて佛陀證悟の法であることはいふまでもなく、その十二因縁は根本佛教理解の中心を爲すものである。この十二縁生を无著菩薩は分別愛非愛縁起と稱してゐる。分別自性縁起とは大乘唯識教學の縁起論をいふものであるから、この縁起の理解により、我々の正に知らねばならぬ依なる阿頼耶識を知り、唯識の相に悟入することとなるであらう。先づ我々は原語より吟味して理解に大過なきを期しやう。

分別自性縁起とは藏譯には *to-bo-rid nam-par-dbye-lha-can run-cin-ji-brel-par-gbyun-ba* とあるから *Stabhar-vikalpapativasamutpada* の梵語であるであらう。扇多は

性差別因縁、扇多は自體分(分別)縁生、眞諦は分別自性縁生と譯してゐる。

此處に於て *Stabhara* とは *ra* (自) + *dhara* (*Cha + a. da sciende*) であつて「法(存在)をして自らの存在たらしむるもの」の意味であり、自性、性と譯さる。此處に注意せねばならぬのは漢譯に於て同じく自性と譯す原語である *Prakiti, pati Prakiti* との相違である。これを區別しなくてはその問題としてゐるものを把握することは出来ぬであらう。 *Prakiti* とは *Pa* (前方、始源、優越) + *kiti* (爲す、作る) + *ti* であつて *literally* には *Make-up* の意味であつて *Monier-Williams* の辭書には *the original or natural form* とか或は *original or primary substance* と與へてゐる。 *Saṃkhya* 哲學に於てはこの *Prakiti* をば物質界の根本創造者、若しくは、創造の受動力の意味に使用してゐる。佛教の *Prakiti* の語は數論のその意味に用ひざること勿論である。それは辭書にも與へてゐる様に法 (*dharmā*) の本來の形狀態の意味である。それは藏語に於ては *Pan-tshin* であ

り、*Svabhāva* の意味に理解したものである。即ち、眞如ならば *Tathatā* であるが *Pakṣiti* は、如自ら、如そのもの、義である。それ故にこの語は自性清淨心 (*Prakṣiti-pariśuddha-citta*)、本來清淨、或は、自性(本性)涅槃 (*Prakṣiti-nirvāṇa*)、等と使用されてゐる。それ故にそれは實體概念の結びつかない語であつて以上の意味から眞諦が *Svabhāva* を自性と譯し *Prakṣiti* 本性を譯すに倣つて本性の譯語をとるであらう。然し、論書により *Svabhāva* を *Prakṣiti* の意味にとつてゐるものもあり注意すべきことであり、自性 (*Svabhāva*) 空の概念が本性 (*Prakṣiti*) の意味である。

かくして、此處に問題となるのは *Prakṣiti* でなくして *Svabhāva* の概念である。

分別 *Vikalpa* とは遍計の意味である。この藏譯は *Raṇi-par-bye-ba-can* とあり *Vijñāya* とも考へられるが *Vikalpa* である。

緣起の原語 *Pratīyasmūtpāda* に於て *Pratīya* は *Prati* (「…に向つて」…近く) + *veti* (行く) + *ya* であつて

「相ひ接近して」「相ひ依りて」の意味、*smūtpāda* とは *smi + pa + t* (生ずる) であり「生」「起」の意味である。この語を *Vinoddhānagga* (*pa-si*) には、共に (*Saha*) に生じつゝ、又正しく (*Samam*) するといふことであり、各々ではなく、亦無因でもないといふことであるといつてゐる。それ故に緣起とは「相緣りて共に生ずること」となるであらう。

(b) その概念、かくの如くこの語義を見たことであるが、正しく分別自性緣起とは如何なることを顯示するであらうか。攝論にはそれを説明して、阿賴耶識に依止して諸法の生起することが分別自性であり、種々の自性を分別することによつて、緣の根據 (*Pratyakṣa-bhūmi*) と爲る (*Iti, Vyākṣ. P. 1. 1. 1*) と。之を眞諦譯の世親釋論には笈多、玄奘等のそれより精しく釋されてゐるが、その阿黎耶識に依止して諸法の生起すること、是を分別自性緣生といふを釋して、

由諸法種子依阿黎耶識諸法欲生時外緣若具依阿梨耶識則更得生諸法生以阿黎耶識爲通因是名分

別自性。何以故種々諸法體性生起分別差別。同以阿黎耶識爲因。故若分別諸法。緣生自性。此唯阿黎耶識。

といひ、種々法を分別することにより、因縁の自性(と爲る)故に、を釋して、

遍三界諸法。品類若分別。生起因。唯是一識。若分別諸法性。卽是此識。若分別諸法差別。皆從此識生。是故諸法由。此識悉同一性。

と言つてゐる。即ち、一切を諸法が生起し、差別してゐるのは阿賴耶識があるからである。阿賴耶識は諸法の通因であり、かく緣起してゐる根本となつてゐるのはこの識によつてである。一切諸法の自性を分別するのは即ち、この阿賴耶識であり、諸法はこの識によつて同一の性であるとの趣旨であらう。

阿賴耶識は根本分別といはるゝが何を分別して諸法の根本自體となつてゐるかといへばそれは諸法の自性(Svabhava)を分別するからである。自性とは説一有部の教學が問題としてゐたものであり、法の體(自性)恒有と、主張する所のものである。諸法をして諸法たら

しめ任持してゐる實體である。この自性に對して自性空なりと主張し諸法の自性はたゞ名であると唯名(Pratyekabuddhi)の教學を主張したものが般若教學がある。その唯名の哲學を認識論的に説明したものが唯識の教なのである。諸法は自性なく實在としてあるものは唯名である。その名は我々の識の了別したものである。その實在としてあるものは單に識了別としてあるのであつて諸法は唯識(Vijñaptimatrā)であるといふのである。即ち、この唯識なる自性を分別するもの即ち、これが阿賴耶識なのである。かくの如く諸法の自性を分別する根本が阿賴耶識なのである。

阿賴耶識が根本分別といはれ、その分別するものが諸法の自性であるならば阿賴耶識の所緣(Ālambana)とは自性(स्वभाव)なりといはねばならぬであらう。一般に、その所緣とは種子と有根身と器界とであつて、所變が、即ち、所緣であると説明するがそれは後世に於ての説であらう。何故ならば其等の諸法をしてあらしむるのはそれぞれの法の自性を了別するからである

即ち、阿頼耶識が轉變(所變)するのは諸法の自性を了別してそれぞれの法を變現せしむるのであるから自性(Svabhava)を所緣とすべきである。

かくの如く、阿頼耶識の所緣(Ambana)を理解し、その行相(Akara)とは如何に顯はさるゝであらうか。それは識であるから了別(Vijapti)として行き表識(Vijapti)の相となつて顯現するのである。こゝに、Vijaptiの語は多くの場合 Vijnana と同じく識と譯さるゝのであるが、Vijnana は識位について述べられ、用ゐる時に Vijaptiの語を用ひ、玄奘は時に了別の譯をするからその譯語を用ひ、又、識相の時にも Vijaptiの語を用ひ漢譯は識と譯するが識位の語のそれを區別する爲に稻津氏の提示されし表識の譯をとるか或は識(Vijapti)として區別しやう。かくの如く、阿頼耶識は常に自性を了別し、諸の表識としてのみその行相を顯はすのである。

今、その阿頼耶識より諸法の緣起する相狀を説くならば、阿頼耶識は自性を了別して義識(Artha-Vijñapti

塵識)となる。即ち、色等の法の實在すると考ふるのは色法をして色法たらしむる自性ありて任持するによるとせらるゝ。然もその自性は變壞・質礙の義として我々に了別せらるゝであらう。かく色法は Vijaptiとしての、即ち、Artha-Vijaptiとしての存在なのである。かく識(Vijapti)のみの存在なるを知らずしてその義を塵(境)ありと遍計し塵識に實在觀念を與へるのが我我凡夫の立場なのである。かく阿頼耶識が義識として一切の諸法を差別し轉變(Parinama)するや一切の識(Vijapti)は相識(Dharmita-Vijapti)となり、意識の識(Manorjñāna-Vijapti)と所依止(前滅の意根と染汚の意)とは見識(Darsana-Vijapti)となる(大正 XXXI, p. 139. a) 即ち、義識(塵識)として能變せらるゝや、諸法は相識(相分)と見識(見分)とに分かたさるゝ。認識せらるゝ法も認識する法も一切の存在するものは識(Vijapti)として存在する、それ故に三界は唯識なりとはるゝ。かく阿頼耶識が諸法を緣起する緣性自體、根本なのである。

我々の日常經驗からいふならば、我（有根身）、この世（器世間）にありて種々緣慮し事を行つて（種子）ゐるのであるが、これは阿頼耶識ありてそれぞれに義識（境識）として轉變してゐるからである。かく阿頼耶識は我々の存在を規定し思惟の根據となるもの、先驗的なるものであり認識論的根本直觀といふことが出來やう。日常の經驗に先つてあり、それを成立せしめてゐる點からその依（*Asmāda*）は論理的根據と解すべきであらう。かく一切の諸法が阿頼耶識に依止して轉變して義識としての存在であるにその境識（*Artha-Vijapti*）を偏計しつゝ再び阿頼耶識に重習しつゝ種子を藏せしめつゝ瀑流の如く相續するのである。かく阿頼耶識によつて諸法は義識として轉變しつゝ唯識（*Vijapti-mātra*）として緣起すると説くのが分別自性緣起である。

五 結 語

かくの如く、阿頼耶識を依（*Asmāda*）として緣起してゐる諸法は識（*Vijapti*）として存在してゐるに過ぎぬこの世の一切は識（*Vijapti*）によつて掩はれてゐる。

この相を唯識教學に於ては依他起相といふのである。攝大乘論には阿頼耶識を種子と爲す虚妄分別を攝する所の諸識（*Vijapti*）を依他起相なりといつてゐる。この諸識を偏計するのが偏計所執相といひ、我々凡夫の日常の生活相である。この依他の諸識は實性なく唯識であると知るのが即成實性であり、かくて、分別自性緣起に悟入することが可能となる。然し、我々の理實の如實相は偏計の生活であつて常没流轉の阿頼耶識を相續（*Santana*）せしめつゝあるのである。この凡夫の生活を轉廻し一切法唯識なるを覺知し體驗して行く所に唯識教學は宗教として意味深きものとなつてくる。

大乘佛教が阿頼耶識を建立施設したのは部派佛教の心理的、形而上的實在としてではなく先驗的、認識論的、論理的、行爲的（業的）根據（*Asmāda*）としてゝあることを忘れてはならぬと思ふ。阿頼耶識を教論の轉變説の如く解して、この我も世界も眼前の諸物阿頼耶識から成立してゐると解すべきではなく、是等の存在するものは阿頼耶識に緣り唯識としてある、といふこと

其等の法(三)の、眞實のあり方を説いてゐるものなのである。

註一、齊藤博士著「佛敎學概論」頁、八。

註二、細意識の原語は「日本佛敎學協會年報」第一、「覺悟者、大徳法救、童受、唵覺論の研究」頁、一二三(宮本敎授)による。其の他の原語は藏語よりの推定である。誤りあらば御指示を乞ふ。

註三、Visuddhi-magga p. 164, 457, 675 etc.; 解脫道論

第十卷(大正 XXXII. p. 440); Manorathā-pūraṇī vol

I, p. 60, 415, Aṅgastīni p. 72, 141, 269 etc. ;

Dhammapaṭṭhābhāṣā P. 21; Ammohavinodanā P.

81, 159, 329, 469 etc.; Tikā-paṭṭhāna P. 24, 159, 160,

169, 273, 343 etc. ;

藏傳攝大乘論 (Tome. I. LXI. p. 6 L. 13) 藏傳無性

釋攝大乘論釋 (Tome. I. LXI. p. 34 B.) 成唯識論卷

第三(大正 XXXI. P. 15.) 及同流記第四卷(大正 XLI

II. P. 354. a.) 成唯識論蒙中攝要下卷末(大正 XLIII.

P. 633. b.) 顯義論(大正 XXXI. P. 821. a.) 大乘成業論

(大正 XXXI. P. 783. a.) 等、尙、大谷學報、第九卷、

第三號「有分識に就て」の拙稿参照。

註四、「密敎研究」第二六號、小牟田宮に於ける野村耶、

(J. G. I. 1. 2) 月野賢隆氏。

註五、「唯識論」(P. 26) 廣瀬文彦著。

註六、「宗敎研究」新第五卷第五號、世親の唯識説に於ける

「識」の概念 Viññāna ṅ Viññāṇi の概念」の項参照、新

第六卷第四號、世親唯識説と其の問題、稻津氏。

四境の祭について

大 場 千 秋

一

我邦の上代に於て取行はれた宗教的祭儀の一つに四境の祭と云ふのがある。此四境の祭に關する詳細なる記述は未だ得て居らないが類聚名物考の記す所によれば此祭は天智天皇の御宇に始まり相坂、鈴鹿、立田、須磨の四箇所に於て各々儀式を行ひ須磨の御祓は神供を海に入れ、鈴鹿にては鹿に祓を付けて放ち、立田及相坂にては白木綿を鶏につけて放ち、「此を木綿付けてと號す。天下の凶事に祭るなり」とある。即ち此祭儀は祓によつてまがごとの起らぬ様に——或は今起つてゐるまがごとの直ちに消滅する様に——との意圖より出發してゐる。而して此まがごとの起り來る源は「穢」にあるとされる。昔はいさゝかななる穢にても朝廷の神

事にはおもくいませたまひき。神のにくみ給ふ事なればなり。此穢をなほざりにおもふ人をば神はいみじうきらひ憎み給ひて家の内にわざはひおこりぬべくさる人のおほからんには天の下にもおよぶべし」と松の落葉に見へてゐるが、此穢の意識は上古の宗教的行事の大半の中心點をなしてゐる。

人間は單に肉體上の穢の他に社會慣習上不當と認められてゐる罪咎をも含む穢——即ち凡て神よりよしと認められない行爲表現——より來る禍を何等かの方法によつて拂淨し神よりの好意を得んとするのであるが社會集團中にある凡ての穢をその集團の居住する領域外へ排出して集團の領域内を聖からしめんとする所に四境の祭が目的を持つて居るのであらう。従つて此祭

儀が四境の祭として明白に四個の地域を選定する以前に單に穢を追放する祭儀として小集團内に於て行はれて居たものでありそれが畿内の確定と共に畿内に於ける穢を追放する爲めに前記の四ヶ所を選定せるものであらう。畿内の封域は孝徳天皇の二年春二月の詔により東は伊賀名摺横川より、南は紀伊兄山、西は播磨赤石柵淵より、北は近江狹狹浪合坂より中を畿内とすとあれば前記の須磨、立田、鈴鹿、相坂の四ヶ所は畿内とその外域との接觸點に當つて居り又孝徳帝以前既に用明天皇の五畿七道の區分に當り逢坂より東を以て關東と稱し箱根より東を以て坂東と稱すと定められてゐる従つて例へば相坂は畿内の入口を形造つてゐる爲めに畿内の穢は相坂より外に追放せられるのは當然であり其は恰も村境より外に逐ひやる虫送りの行事と同様である。

此四境の祭に於ては又單に穢を境外に逐ひやるのみならず更に又領域内にあると思はるゝ鬼氣、疫神等の追放をも行つてゐる。穢が神の憎みを招く故に、好意

を得ん爲めに穢を流し去る行事が更に疫神鬼氣の如き憎み厭ふべき存在を領域外に放逐せんと試みる。此場合には穢と云ふ様な神の憎む存在ではなく更に憎まるべき神々の追放と迄なつて來てゐる。然し穢の追放に於ても鬼氣疫神の放逐に於ても集團の領域外へと何等かの方法により拒外する事にはかはりない。北條九代記には次の記事がある。貞應三年十二月關東諸國疫病行はれ諸人之を思ふ者は藥名水喉に入す大熱狂亂して不日に死す云々。武藏守泰時大いに驚き歎き給ひて陰陽頭國道朝臣を召して此事如何して鎮めらるべきと仰出さる。國道申しけるは云々今以存るに鬼氣の祭を四境に行ひ給はゞ然るべく候よしとぞ申しける。泰時さらば祭をいたせと仰せあり、國道やがて宿所にかへり幣帛供物作法の如く調べて東は六浦、南は小竈、西は稻村、北は山の内、鎌倉の四境に於て神祭をいたしければ病氣是にやよりけん程なく疫はやみにけり。(三)

鎌倉に於ける此四境の祭には其四境に於て如何なる行事を以てしたか明かではないが畿内の四境の祭と略

同様であるらしく、「作法の如く調へて」と云ふ句よりは推定すれば四境の祭には一定の様式があり従つて或は神供を海に入るゝか鹿を放つか鶏を放つたのであらう。而して鈴鹿立田及相坂に於て穢を負つて境外に去るのは鹿及鶏であるが殊に鶏は此行事に於て木綿を付けるよりゆふつけ鳥の異名迄生じてゐる。倭訓栞はゆふつけどりについて木綿著鳥也。四境の祭に木綿つけて四關に放つと云へりと記してゐる。然し更に宮城四隅祭は陰陽家の祭儀なれば孟子に鷄鳴狗吠相聞而達四境と云へる意にやと續けてゐるが此場合の四境と前述の四境の祭の四境とは明かに差異があり四境の祭に於ける四境は集團生活の或る境界を指してゐる事は云ふ迄もない。而して四ヶ所の地域選定はなくとも只或る群の領域の境界點迄疫鬼を送る事は屢々行はれてゐるらしく嬉遊笑覧には凡疫病春初多流行若然則民間大人小兒每鳴鉦鼓而追疫鬼或以綠樹枝作小船捨郊外而歸或以生蕪并生草造偶人捨野外而歸是亦驅疫之一術而唐土造紙船之類乎。紙船は五雜俎云閩俗瘟疫之疾一起即

四境の祭について

請邪神朝夕拜禮以紙糊船送之水際と記されてゐる。

斯くして見れば四境の祭は穢、疫鬼、の如き厭ふべき存在を小船、紙船、偶人の如き無生物に託し或は鹿鶏の如き生物に寄せて集團の生活領域の外に逐ひやり清められたる領域に神の福祉を受けようとする祭儀に他ならない。従つて此祭儀は既に領域内に存在を驅除すると云ふ點に於て集團生活の領域に侵入せんとする異常なるもの厭ふべきものを阻止する境界神の祭儀と共に集團生活を安固ならしめ福祉をいや増しに増さんとする重要な社會的儀禮に他ならない。

二

厭ふべきもの——穢或は疫神鬼氣——の追放は更に我邦の四境の祭以外に諸地方に見出される。マレー半島の西海岸に於ては前述の小船、紙船に類する小さき木舟を作る。此はマレーのラジヤ族が常に使用してゐるものと同じ型の二本橋の船である。此小船には諸々の精靈に捧げられた供物を積み込み其と共に精靈を乗せ潮のまゝに漂ひ去つて行くのである。

ニコバル諸島に於ては又邪悪なる精霊が村の司祭によつて見出されるとそれを籠に封じ邪悪なる精霊追放の爲めにかねて用意してある飾の付いた小舟に載せ海に流してしまふ。此小舟が他の部落に漂着すると其處に邪悪なる精霊が移る故此舟を作つた者に一定の毀辱が行はれる位であると云ふ。

併し邪穢を淨める祭儀の内我邦の四境の祭りに類するものはイスラエル民族の間に行はれたアザゼルの山羊であらう。アザゼルの山羊に就いては舊約聖書利未記の第十六章に明白に記されてゐる。「アロンまたその兩隻の山羊を取り集會の幕屋の門にてエホバの前に是を置きその兩隻の山羊の爲めに籤をひくべし。即ち一つの籤をエホバの爲めにし、一つの籤をアザゼルの爲めにすべし。而してアロンエホバの籤にあたりし山羊を獻げて罪祭となすべし。又アザゼルの籤に當りし山羊はこれをエホバの前に生し置きこれをもて贖罪をなししこれを野に送りてアザゼルにいたらすべし。」更に又「然る時アロンその生ける山羊の頭に兩手を按きイ

スラエルの子孫の諸の悪事とその諸の悖反る罪をことごとくその上に承認してこれを山羊の頭にのせ選びおける人の手をもて是を野に遣るべし。その山羊彼等の諸悪を人なき地に任ひゆくべきなり即ちその山羊を野に遣るべし。…かの山羊をアザゼルに遣りし者は衣服を濯ひ水に身を滌ぎて然る後營にいるべし」。

利未記に載つてゐる此祭儀は第七月の十日の贖罪日に於て行はれる宗教的行事の一部分である。數人の祭司達は贖罪日の一週日前にエルサレムに於ける家を出て寺院の室に籠り贖罪日の當日は黎明の喇叭の音と共に儀式が初まる。

而して一番目には高僧が被自身及祭司の爲めの贖罪をなし二番目にエホバ及アザゼルの山羊の籤引が初まるのである。此二番目に行はれる儀式で山羊は赤布を帯びて群集に向し東方に向ひて立つてゐる。而して凡ての罪を山羊の上に云ひ表はして後祭司は山羊を伴ひて下役の者に渡し後山羊は荒野に追ひやられるのである。此祭儀はイスラエル民族がカナンに定住して後も

依然として執行はれたのであり祭司に引かれた山羊は所謂ソロモン⁽¹⁾の門を出で更に又オリヅ山に面してゐる東の門を通り後規定通り下役の者の手に渡り下役の者は山羊を伴つて荒野の端に行き高い崖に突き出てゐる岩の上迄つれて行き山羊を上から突き落す爲めその體は下の岩に當つて碎けると云ふ⁽²⁾。此アザゼルの山羊の祭儀は舊約聖書の此の部分より以外に見出されない。

イスラエルの人々は此祭儀をモーゼによつて示されたるがまゝに墨守し出埃及後引きつゞきカナン定住に於ても傳承して居るが然し此祭儀が出埃及の途中より初められたものとは考へられない。假令此祭儀が利未記にあるとしてもウエルハウゼンが供犠の研究に當つて記してゐる様に崇拜儀禮がシナイ山に於ける法典授與の重要な部分であつたと考へるよりも其がモーゼ以前の慣習に立ちかへるべきであると考へる方が遙かに問題もなく自然である⁽³⁾。

従つて罪の淨めの祭儀が宗教的規定となる以前に單獨な形式に於て取行はれて居たと見るならば利未記に

あらはれたアザゼルの山羊は一つの慣習として人々の間に守られてゐた行事を再び意味付けて行ふ様になつたと見るのも不當ではないであらう。斯く考へるとグラー⁽⁴⁾が指摘してゐる様にアザゼルと云ふ名すら此祭儀には不必要であらう。アザゼルは此贖罪山羊の祭儀の本質的部分ではない。特別に或る神或は魔に屬する事なしに多くの山羊が荒野に行く例も多く存在する。上古イスラエルに於て贖罪の山羊が用ひられて居るがアザゼルは古代に於けるユダヤの思想の添加にすぎない⁽⁵⁾。故にモーゼ以前に行はれた淨めの祭儀が司祭的解釋の下に再び装をかへて現はれて來たものと見ても差支へないと思ふ⁽⁶⁾。又アザゼルの類似のものをバビロン地方に見出し従つて「アザゼル——荒野の魔——」の考へはモーゼの時代よりも恐らく數千年古いものと思はれる⁽⁷⁾と主張する者がある。又スミスの様に「凡ての祭儀は一つの解釋以上である。故に上代の祭儀の發展に一個の確定せる解釋をつけ様と試みてはならない。

其よりも望みうる事は思想の繼續的様相の影響を跡づ

ける事である」と云ふ事も正しいアザゼルの山羊の祭儀はすでに發展の途中にあるものと見ても差闕へはないがしかし其以前の形式に於ても恐らく動物の上に厭ふべきものを負はせて境界外に追ひやる事は變りはなかつたと思はれる。

三

更に贖罪の山羊の祭儀に類する儀式に於て山羊の代りに人間が邪惡穢汚を負ふ場合がある。フレージャーはローマ及びギリシアに於けるかゝる祭儀を記してゐるが、吾々^(一)はかゝる例に俟たずとも舊約聖書イザヤ書五十三章の悲哀の人の豫言に之を見出し又新約聖書に於てはイエスを紹介せるヨハネの言葉、——世の罪を負ふ神の小羊を見よ——に之を認める事が出来るであらう。然し此場合に於ては更に倫理的意味が深刻となり小舟、紙船、偶人或は鹿鷄、山羊が罪を寄せられて追放せらるゝのと異り自ら穢を取除かん爲め世の罪を負ひ自ら苦しみて吾々に安きを與へんと意識してゐるのである。ツントは贖罪の山羊の祭儀を以て罪障拂淨の

一形式であると共に又供犠の一種とも考へてゐるが明かにメシアは人類の穢を四境の外へ持ちゆく者であると共に又人類の罪を負ひて神の祭壇に上る者である。此思想の源泉を辿る時吾々はイスラエルに於けるアザゼルの山羊の祭儀に見出し又同様の形式を我邦の四境の祭の内に見出すのである。

引用書 (一) 類聚名物考卷一三四一 (二) 藤井高尙

松の落葉 (日本隨筆大成第二期第十一卷六五二—六五三)

(三) 北條九代記 九 (類聚名物考卷一三四一) (四) 倭

訓彙 前編(廣文庫 十九册九一—四) (五) 嬉遊笑覽 下

卷二六二 (六) W. W. Skat; The Malay Peninsula

(Customs of the World vol. 1 p. 322) (七) R. Temple;

The Andaman and Nicobar Islands (Customs of the World

vol. 1 p. 304) (八) Budden and Hastings; The Local

Colour of the Bible vol. 1 p. 136, 137 (九) J. Wellhausen;

Prolegomena zur Geschichte Israels S. 55 (十) G. B.

Gray; Sacrifice in the Old Testament p. 317 (十一) A.

R. S. Kennedy; The Century Bible Lev. & Num. 390—391

Add. Note. (十二) Budden & Hastings; The Local Colour

of the Bible vol. 1 p. 138 (十三) W. R. Smith; The Religion

of the Semites p. 399. (十四) J. G. Frazer; The Golden Bough Abt. ed. p. 577c. (十五) W. Wundt; Völkerpsychologie Bd. II S. 421.

宗教哲學としての法華經

— 序 論 —

廣 瀬 文 豪

般若經に於ける中心思想は認識の實踐に覺入すること、即ち般若によつて無念の自性の中に認識を體驗すること（空の體驗を自覺すること）であるが、かうした智的な經驗は一般民衆に於ては望み難いところであるから、別にこの無念への歸入を方便力に因つて容易ならしめようとして現はれたのが般若經の宗教思想である。この宗教思想と云ふのは、般若波羅密經を受持、讀誦、憶念することに於て無上の功德が與へられると云ふことである。しかし、かうした單純な行法に由つて無念即ち空の經驗が體現せられると云ふことは、般若經に於て始めて考へられた方法ではなく、既に原始佛教、根本佛教の時代に於て廣く行はれて居たやうで

ある。阿含經に多く現はれて居る六念、四念往等の觀念法は皆この無念を得る爲めの方便行に外ならなかつたのである。唯般若經に至つては他の對象を借らず、法の當體たる空の智を表はす語、般若波羅密をそのまま觀念の對象としたのである。だから、この場合の般若波羅密は最早や智度の意味ではなく、衆生に佛徳を附與するところの神呪となつてしまつたのである。經にはこれを大明呪、無上呪など稱して居る。而してこの呪の意味の生じたことは、結果に於ては原始佛教に於ける觀念と同じでも、その性質は全然異つたものであると云ふことを注意せなければならぬ。原始佛教に於て、例へば、念佛と云ふも、後世に於ける如き宗教

的な意味のものでなく、それを憶念することに於て自然と無念になることが目的で、そこには何等神秘的な意味は含まれて居なかつたのである。ところが、般若經に現はれた受持讀誦はそれに因つて種々の徳（佛徳以外に除厄、自在力等も）が與へられると宗教的に解したのであるから、その意味から云へば、觀念法と云ふよりも呪力的信仰と云ふべきである。唯かうした信仰につられて、一心に受持讀誦する時、そこに自然と無念の境が現はれて、觀念行と同結果を現はすのである。

是の如く般若經が觀念行そのものを宗教化したと云ふことは、大乘宗教の根源的意義を有するもので、ここに小乘に於ける上天、神通、其他の神話的宗教と大に趣を異にするものがあるが、しかし、般若經に於ては未だ單に呪力的信仰に止つて、人格的な眞の宗教にまでは進んで居なかつた。これをして眞の宗教にまで發展せしめたのが法華經の思想である。實に法華經は直接般若の思想を繼承して佛教思想の根本精神の宗教

化を大成したと云ふ意味に於て、佛教の宗教として最も正統的本源的な意味を有するものとせなければならぬ。又それが正統的本源的であると云ふことから佛教に於ける凡ての宗教（宗派）に對しても、その宗教の哲學的根據を與へるものと云ふことが出來ると思ふ。

一體佛教の經論は凡て哲學的教理或は意義を離れては存在しないのであるから（否寧ろそれが主となつて居るのであるから）、如何に宗教的なものでも、その中に哲學的意義を包含して居て、自ら宗教哲學の意味を現はして居るものではあるが、多くは極めて散漫で、

無計畫で、それによつて宗教と哲學との關係を考察することは甚だ困難なのである。ところが法華經に於てはその關係が極めて明瞭に又組織的に叙述されて居るのである。由來佛教に於ては西洋に於ける如き宗教哲學（殊に科學的な研究法に於ける）が存在しないやうに思はれて居るのであるが、今この法華經一卷の裏を玩味徹讀する時には、如何にそれが、宗教的信仰を哲學的、心理學的に透徹した論理を以て述べられて居る

かと云ふことが解るであらう。唯これ等の哲學的心理學的解義が宗教的物語の筋の中に隠されて居ると云ふ語り象徴風な書方であるところから、單なる通讀に於ては畢竟荒唐無稽なる神話的詩篇の外何物でもないやうに思はれるのである。

惟ふに、法華經は當時の識者が深遠なる佛教思想を民衆化し後世に傳へる必要から、極めて通俗的な宗教的物語を作成したのであるが、その護法の深意は、單なる宗教的詩想に放肆なるを誡め、常に空の原理とその體驗を心に置きつゝ、その上に宗教的物語の衣裳を巧みに粧ふて來たものと思はれる。だから流通的(宗教的)に見る時は、宗教の外にはないのであるが、その精神に立入つて考ふる時には、宗教的敘述そのまゝが、立派に宗教哲學となつて居るのである。實にこの法華經の裏と表とを本當に讀破する時には、從來の佛教に對する哲學と宗教に於ける曖昧な概念はたちどころに解決されるであらう。

一體、宗教と哲學とは心理的に見て、感情的と智的

との間に劃然たる區別を有するものであるが、それが古來よく混同されて來た譯は、兩者が眞理を體驗する場合、その體驗の主要なる心理狀態が互に共通して居るからである。即ち孰れも認識の實踐(空)に小我を没入させること、古い語で云へば、天人合一の境に入ることとその心理効果として居るのである。しかし、かうした共通點の意味は哲學者及び宗教家の心理を反省考察した場合に發見せられることで、實際生活の上にはその意味は現はれて居ないのである。實際の生活に於ては、哲學者は唯現象に即して絶對の生活を味はうに止るのであり、宗教家にあつては、神的な威力及びその慈愛の中に自己(小我)が融解し去つて、無限に擴大せる聖的生活を感じるだけである。即ち宗教と哲學との混同は、それ等を省察に於て見る時生じた心理觀から來た一の錯覺に過ぎないのである。故にかうした混同は、本來は哲學と宗教とが相並んで、又相交渉して發達して來た西洋に於てこそ現はれるべきもので、佛教の如く哲學的實踐を主とし、宗教をその方便

として利用したところに於ては、本義と方便とが初めから明かにされて居るのであるから、兩者の區別は自ら明瞭でなければならぬ筈である。然るに却つて佛教に於てより多くその區別を曖昧にするに至つたのは民衆化即ち宗教化の力に押されて、漸時本義と方便とが融合し、本義の中に方便即ち宗教化が滲潤して行つたに由るのである。然るに法華經は未だ宗教化の初期にあつた爲め、宗教より本義たる哲學思想への逆流的滲潤を受けなかつたところに、よく兩者の區別を混亂することから免れ得たのだと思ふ。

二

法華經全體の結構に就いては、天台が迹門と本門とに分けたのを殆ど決定的なものゝ如く傳承されて居るのであるが、それは法華經の説法を、釋迦の生身の説法と、その本地（法身）を現はす説法とに分けて見たもので、一の分方には相違ないが、しかし、餘りに形式的な分方である。法華經の宗教的意圖を眞に知らんとするには、かゝる形式に依るよりも、その内容的意

味に就いて分類を試みる必要がある。

法華經も空の原理とその體驗を根據とする以上、最初に空の意を述べ、次にそれを宗教的體驗に轉化すると云ふ方法を取つたことは、般若經と異なるところはない。唯般若經にあつては、空の義とそれへの覺入を説くのが主で、宗教的體驗への轉化は單に流通の方便として發生したものに過ぎないのであるが、法華經は反對に宗教的體驗に入らしむること、即ち空體驗の通俗化を主としたから、その哲學的部分は單に宗教的體驗を説く爲めの序論にしか過ぎなかつたのである。

而もその序論としての哲學的意義を説く場合も、般若經に於て本論として説く場合とは自ら異つた意味を有して居る。何故なれば、單に宗教的體驗として空の意義を現はさしむる爲めの準備としては、般若經に於ける場合の如く空の原理を説明する必要はないからである。空の原理に亘つて論議すると云ふことは、却つて宗教による純朴なる無意識的體驗に入らしむることを妨ぐるものである。

そこで、法華經に於ての空の意義は、少しもその内容的意味に亘らず、如是の經驗として具體的に示したに過ぎないのである。十如是と稱するのが即ちこれである。十如是とは吾人の認識經驗を相、性、體、力、因緣、果、報の九範疇に分けて、これに因つて凡ての經驗の如是相を示したのである。最後に附加されてある如是本末究竟と云ふのは、上の九如是を總括して、これ等は凡て實相を究竟して居るもの、即ち如是の經驗以上に究むべきものゝないことを示したのである。

しかし、唯これだけでは未だ大乘としての空の經驗を現はしたのではない。一體空を體驗に現はすと云ふことには小乗と大乘とに於て大にその趣を異にして居るものである。小乗にあつては、凡て執着を去つて、一切法を無我平等の中に觀ずると云ふ態度であるからこの場合の如是の經驗は愛憎の念を離れて諸法を有るがまゝに見ることであるが、大乘にあつては、空を體驗としてのみならず、一の原理として思惟したところから、空は認識の實踐として煩惱の認識にも本具する

ことゝなり、隨つて如是の經驗は、執着を去つた場合だけでなく、煩惱そのまゝの生活にもあると云ふことになつたのである。

そこで、法華經に於ては同じく如是を説いても、それを小乗の意味から區別して考へることが必要である。世尊が舍利弗の三請によつて特に解説したといふ開三顯一の大事は詰りこの意義を顯はしたものである。即ち小乗にあつて阿羅漢を成すると云ふことは、悟と修行によつて無我平等の生活を完成すると云ふことであつたから、隨つてそこには衆生の根機の相違に應じて諸種の方法が考へられた譯である。成佛の可能性は賢愚の度によつて階段があつた譯である。ところが大乘の思想に於ては、煩惱生活そのまゝを菩提とするのであるから、最早や可能不可能の問題はない。即ち凡聖の區別はない。一切衆生平等に佛道を成するのである。煩惱即菩提でありながら、更に成佛すると云ふことは矛盾であるが、しかし宗教としてはこの事が矛盾でなく成立するのである。この譯は後に説明する。經には

舍利弗、如來は但一佛乘を以ての故に衆生の爲めに法を説く。餘乘若くは二三（の區別）有ることなし（大正、九、七、中）

と説いてある。

經文を讀んで行くと、世尊の十如是の提示に對し、舍利弗がその意義を問ふて居るのに、少しもその説明をせずして、唯開三顯一を以てこれに答へて居るのは甚だ物足りない。又當を得ない答のやうに感ぜられるが、これも矢張り實踐を重じて理を避けんとした注意から來たもので、理は「甚深微妙にして唯佛のみこれを知る」と云ふ神秘の中に葬り去つて居るのである。而して、この理を神秘の中に葬り去つたと云ふことが又法華經の宗教的精神となつて現はれて來るのである不可思議と云ふことと神とは相通じて居るものであるから、實に佛教に於ける宗教は凡てこの般若の理を神秘に變へたところに發生したものである。

三

ところで、こゝに一大疑問とすべきは、この法華經

に依つて教を立てた天台が、宗教的信仰を説くよりも却つて哲學的に之を解したことである。即ち彼は法華經の主意に依つたと云ふよりも、寧ろ般若經の思想を取つたと云ふ方が適當のやうである。然らば何が故に彼はその哲學思想を説くに、本來哲學的である般若經を取らずに、態々宗教的に變容した法華經を取つたのであらうか。この疑問を解くには、先づ佛教の本來的意義が哲學的であると云ふことを了解し、次にその通俗化即ち宗教化の中にも整然たる哲學的理論が内蔵されて居ることを知つておくことが必要である。

法華經の結構は固より宗教の顯揚を目的としたもので、その意味に於ては、態々哲學的な意義を發き出すと云ふことは、經の精神に反るものではあるが、しかし、その宗教を現はした計畫の據つて起つたところを察知して、方便としての宗教から、再びその中に含まれて居る哲學的本義を開明することは、これも矢張り法華經の精神を現はしたものと云はなければならぬ。

現、法華經の本義が、上述せし如く般若經に於ける

空を、智慧に於てはなく、體驗（宗教）に於て直ちに會得せしめんとするものである時、その中に現はれるべき哲學思想は、體驗の中に、諸法を見る思想である。空を單に概念に於て考ふる時は、空は色に即するものとして説明する外はないが、空を體驗としてその中に一切を考ふる時は、諸法は體驗によつて融通滲透することになる。こゝに天台が般若經の思想を取らず、特に法華經を撰んだ所以がある。この意味を更に委しく云ふならば、體驗は概念さるゝ對象を有するものでなく、云はゞ「感じ」としての内容に過ぎないのであるから、諸法がその體驗に於てあると云ふことは、諸法は「感じ」に於て貫かれ、「感じ」に於て滲透せることになり、こゝに諸法の個的存在はその差別のまゝすべて融通無碍であり、又同一價值（平等）と見ることが出来るのである。かくの如き境地に於ては又一も一切も同一であると言ふことにもなるのであるから（「感じ」の超概念即ち絶對に對して）、こゝに一即一切、十界互具の表現が用ひらるゝに至つたのである。又一念

三千と云ふは、認識の體驗（認識すること）を概念に於て一念と考へ、その體驗に三千の法の含まれて居ること、即ち「認識すること」に三千の法があると云ふことを、一念の中に三千が含まれて居ると云ふ言方にしたのである。尙これ等の表現は性具の思想の意味を考へると一層明瞭になるであらう。性具とは、諸法が實踐に於てあることを本體論的に思惟したもので、この場合實踐は諸法の本姓として考へらる。而も實踐が單なる「感じ」として概念上無であるところから、本性は諸法の一多に平等で、一の本姓は一切の本姓であり、一界の本姓は十界の本姓であると考ふるに至つたのである。

以上述べるところに因つて、天台がその哲學思想を述ぶるに當つて、般若經に依らず、法華經に依つたと云ふ理由が明かになつた譯であるが、しかし、元來云ふと、天台の思想は法華經よりも華嚴經に依つた方より自然であつたと云ふべきである。法華經はどこまでも實踐を主としたもので、その體驗の意義を明さん

としたものではないのである。それで、天台がその意義を説明したと云ふことは、法華經の精神(內在的な)を現はして居るとしても、法華經の目的には全然反して居ると云ふべきであらう。然るに華嚴經は佛菩薩の法の體驗内容を説明し説話したもので、丁度法華經によつて得た體驗の徳相(真相)を表現した經典とも見るべきものであるから、この經に依つてこそ始めて一多相容、融通無碍の意味が現はされ得るのである。即ち華嚴宗に於て天台の思想はその完成を見る譯である。

これ天台は理を述べながらも、その理は多く直觀的で華嚴の緣起融通の委曲に及ばなかつた所以である。

そこで、吾人は法華經をすなをに説く場合には、かうした天台の思想を離れて見ることが必要である。併し法華經に説く如是をそのまま、理義に亘らず、實踐にのみ止めて解せんとするには、單にそれを微妙不可思議としておくだけでは無理である。智的本能はかうした不可思議感だけで抑へつけられるものではない。ここに法華經の宗教化への著しい展開が現はれて來るの

である。

如是の體驗をその思想的意味から無關心になつて、實踐の一道にのみ向はしむるには、先づ宗教的信仰の對象を與へて、その對象を信することによつて、智的な不思議感を感情的な不思議感に全然變へてしまふことが必要なのである。然らば、如何なる信仰の對象を與へて、如是の體驗をその中に自然に現はさしめんとしたのであるかと云ふと、それは般若經に於て既に用ひられたところの經典の宗教化である。

四

ところが、この經典の宗教化、即ち「妙法華經の乃至一偈をも受持、讀誦、解説、書寫することに於て種種供養し恭敬すること」は、前にも述べた如く元來無念の體驗に入らしめる方便で、畢竟小乘的無我の行である。既に法華經がその開三顯一の宣明に於て凡聖不二、煩惱即菩提の大乗的精神を表示して居る以上、かかる經典受持の小乘行(修佛)を説くことは、前述せし如く自ら矛盾に陥れるものでなければならぬ。しか

し、この理論上にも又實踐上にもどうすることも出来ない矛盾が、宗教生活に於て現はれる時、不思議にもそれは少しも矛盾でなくなるのである。何故なれば、經典奉持に依つて現はれる小乗行は、宗教的意味に於ては、我れの現はす生活でなく、經典に備はる不思議

の法力から現はされた生活であるから、こゝに自我によつて營まれる煩惱生活と兩立し得るのである。即ち前者は「聖なる生活」として常に後者に對して榮光（永遠の生命）と悅樂を感じしめることに於て、兩生活の統一が保たれて行くのである。之を更に云ひ換へれば神（こゝでは經典に具はる聖なる法力）が吾人の生活の中に現はれて、凡夫の生活に無限の徳（宗教的）と樂とを與へることになるのである。かくて「凡夫もそのまゝ善提である」と云ふ大乘佛教の哲學的思想は、宗教に於ては「凡夫もそのまゝ、聖的な力に濟度される」と云ふ意味で現はれて來るのである。即ち同じく凡聖不二の意味ではあるが、宗教では哲學の場合の如く凡夫即聖（凡夫の外に聖はない）と云ふ意味の不二では

なく、凡夫は煩惱の作用を放置しておいても、信仰生活に現はれた聖の力によつて自然に淨化されると云ふ意味の煩惱即善提なのである。ジェームスの「宗教的經驗の種々相」中「健全なる心の宗教」に於てもこの凡聖二元の調和的生活を明かに叙述してある。

かくの如く小乗行は宗教的意味に變ることに於て、大乘的精神の中に生きて來たのであるが、こゝに改めて注意を要することは、その宗教的對象の特質に就いてである。一般の進化せる宗教にあつては、人格神をその對象とし、信仰生活の内面は人間的と神的との人格的交渉に存するのであるが、法華經に於ては、人間の人格と非人格的なるものとの交渉である。この相違は、しかし、信仰生活の意義としては絶対のものではない。何故なれば、非人格的なるものゝ力が吾人の生活の中に現はるゝ時、それによつて現はされた「聖なる生活」と「凡夫の生活」との統一は法の實現であつて、この法の實現と云ふことに於ては、人格神を奉ずる宗派即ち報身佛、法身佛を奉ずる宗派と少しも異ならん

ころはないからである。佛教に於ては元來成佛即ち法を自己に於て具現することが目的であるから、それが宗教に轉化した場合に於ても「凡夫の生活」と「聖なる生活」との統一態としての法の生活さへ現はるればそれを縁する對象の如何は問題とならないのである。

これが又各宗派がそれ／＼別異なる意味を有し、獨立宗教としての性質でありながらも、等しく佛教の傘下に攝せられて居る所以であり、應機說法の名ある所以である。尙この宗教的信仰に於て兩生活の統一態を己れに現はすことは、佛教本來の用語に隨つて矢張り成佛と名けられて居るけれども、實際に於ては、それは宗教特有の生活で、大小乗の非宗教的、人間的成佛の意味とは異つた性質のものであることは注意しておかなければならぬ。

人間的實踐教としての大乘にあつては、元來凡夫もそのまゝ佛で、別に修得すべき佛性なるものがあるのでもないから、成佛と云ふことも隨つてない譯であるが唯小乗の思想にあつては我執（無明）を滅盡して無

我になることが成佛であるから、この場合にこそ凡夫から成佛へと向上することがあり得るのである。ところが宗教生活にあつては、大乘の面目として無明をもそのまゝに許しながら、而もその中に「聖なる生活」を獲得すると云ふ意味に於て小乗的の成佛が可能となるので、隨つてこの場合の成佛と云ふことは「聖なる生活」を獲得することの意味にあるのである。而もこの「聖なる生活」を更に考察して見ると、自己の生活内容であると云ふことに於ては自我の一部分に相違ないが、しかし、それが煩惱の生活に對して常に榮光と悦樂との感じを興へると云ふことに於ては二元的であるから、この宗教生活の意味を一言に云へば、神の生活を自己の中に現はしたもので、己れの生活の中に、神を生活するものと云ひ得るであらう。法師品に如來の滅後四衆の爲めにこの經を説く善男子善女人を「如來の室に入り、如來の衣を着し、如來の座に坐すべきもの」と述べてゐるのは、實に右の意味を表はしたものである。如來の室とは一切衆生に對する大慈悲であり

如來の衣とは柔和忍辱の心であり、如來の座とは一切法空である。

但しこの三の徳を佛教（非宗教的）本來の意味に於て考ふる時は、その中に現はれたのは無我の生活で、觀念や禪定に於ての寂定無爲に相當する道程である。

而してこの佛教本來の意味に於ける徳性は所謂の覺と實修による小乘行に於て達成せられるもので、隨つてそこには、單に一時の覺だけでなく、不斷の修行による習慣附けを必要とするものである。然るに、宗教生活に於ては、神的不可思議力によつて現はれる「聖なる生活」の中に自然と無爲無念の生活基調が與へられるのであるから、そこには何等自己の小乘的努力をも必要としないのである。之を云ひ換へれば、小乘的實踐教にあつては自己の努力により漸時に本有佛性（空）を顯現し完成するのであるが、宗教的信仰に於ては本有佛性が「聖なる生活」の中に自然と自らを顯現するのである。

五

以上述べたところによつて法華宗の對象たる妙法華經が空の體驗（宗教的には「聖なる生活」を得る爲めの縁であるのみならず、その法力が凡夫の生活として現はるゝと云ふ意味に於ては、そは（經）空の體驗そのもの即ち佛教の理體そのものを宗教化したもので、最早や單なる文字でもなく、又經の形體そのものでもない）と云ふことが理解されると思ふ。しかし、法華經の中にはこの意味を方便品に於て單に十如是なる哲學的直觀に因つて暗示的に現はしたのみで、何等實際の説明には及んで居らぬのであるから、唯漠然とこの經を讀んで行くと、經全體が經典奉持の功徳を稱へたのみで、全くナンセンスにしか思はれないのである。これは既に述べた如く法華經の實踐的性質から止むを得なかつたことで、若し理に依つて空體驗の因つて來るところを説くか、或は經文中に何か積極的に徳性の意味を説いたならば、そは却つて有念に人を導く結果になつたであらう。法華經の主旨は何等の目的觀念をも置かず、唯ひたすらに有難く尊く受持讀誦するところ

にあるのである。しかし、實を云ふと、法華經は全然その眞の目的たる法性獲得の意味を説明しなかつたのではない。唯實踐的用意として表面に表はすことを避けたゞけで、實は巧みな宗教的(神話的)比喩に於て寓意的に之を表はして居るのである。されば法華經は宗教とその宗教を根據づける哲學的意義とを兼ね有するもので、その隠されたる哲學的秘義を究むることによつて、宗教の正しき理解、即ち神學を構成することが出来るのである。法華經が是の如く宗教的實踐と哲學的意義とを表裏に於て峻別し、その混同を避けたにも拘らず、後世秘義を宗教的領域に持ち出して、宗教の教説とその哲學的意義を一緒に説くに至つたことは、法華經編者の賢明なる批判的態度を裏切つたものと云ふべきである。尙かうした哲學と宗教との混同は佛教に於ける宗教に多少に拘らず凡て存在するのであるが之は佛教徒がマルキシストの科學的宗教否定を氣にする前に、先づ自らの中に於て哲學的宗教否定のあることを省ねばならぬことを示すものではないか。(一)

アウグステイヌスの神の存在の證明

斯 波 義 慧

一
アウグステイヌスの哲學の中心點をなすものは眞理の思想である。眞理に對する灼熱せる憧憬がアウグステイヌスの精神生活の根本特色である。此の眞理が神であり従つて『神を愛する人が眞の哲學者である』。告白録に示される如く十九歳にしてキケロの哲學的論文ホルテンシウスを讀んで哲學的洗禮を受け眞理に對する熱情を刺戟せられてから、彼の哲學者としての活動が開始せられたのである。最初はマニ教の感覺的二元論に於て『獨斷の微睡』を貪つてゐたが、當時の自然科學の研究の結果、迷夢から覺され次には其反動としてアカデミー派の懷疑論の虜となつた。然し彼の徹頭徹尾主知的な性質はかくの如き思辯的痲痺の状態に

アウグステイヌスの神の存在の證明

長く耐ゆる事は出来なかつた。アムプロシウスの説教は幼時から母の乳と共に注ぎ込まれたキリスト教的宗教心の芽生えを次第に育んで行つたが、プラトン哲學就中新プラトン哲學に接するに及び其理想主義的唯心論は彼に懷疑論克服の基礎を提供し、更にボエーロの書翰の研究は天啓と恩寵の思想を理解させ、終に三八年ミラノの或る庭園に於て生涯を劃する精神的革命、回心を成就するに至つたのである。

かくて彼は信仰を確保した。少くとも情意の上にては純粹な基督者となり、次に來るべき受洗の準備の爲にカッシアクムの別荘に退隱した。今や彼に於ては生活の意義の問題は解決したとすれば、次になすべき準備は理論的な反省でなければならぬ。彼は茲で友人

との對話に於て或ひは自己の冥想到に於て哲學的思索を深め、かくしてコントラ・アカデミコス以下の哲學的著述が成立し、彼自身の哲學體系が樹立されたのである。茲に一言したいのは回心に於ける彼の中心思想である。此問題に就いては現代のアウグステイヌス研究者の間に種々議論のある所であるが大體に於て二つの代表的な相對立する見方がある。其説の當否の批評は他の機會に譲つて此際は唯々其の主張の要點と代表者の名を紹介するに留める。アウグステイヌスの精神的發展の過程に於て重大なる關係を持つ新プラトニズムの影響を論ずる場合、ハルナック(A. Harnack)ローフス(Fr. Loofs)ティムメ(W. Thimme)ボアシエ(G. Boissier)ヘゲル(H. Hecker)ホルドン(L. Gorton)等の學者は告白録に於ける回心の描寫と初期の著述から受ける印象との間に存する區別をあげて、三六六年の回心は新プラトニズムへの回心で未だキリスト教への回心と解すべきでない」と主張し、アルフィリ⁽³⁾(P. Alfie)の如きは受洗前カッシアクムに於て書かれた對話篇の極めて

哲學的な立場にある事に論及して、眞のキリスト教への回心は四〇〇年頃に至つて始めて成就せられたと斷定した。是に反してグラブマン⁽⁷⁾やネレガルド⁽⁸⁾やボアエ⁽⁹⁾の如きは上述の告白録の叙述の史的事實なる事を力説し初期の著述との間に調和點を發見し、新プラトニズムはアウグステイヌスの思想體系の構成には與つて力あるものではあるが、回心に於ては指導的意味決定的地位を有するものでないと説く。かゝる見解を有するものは一般にカトリック側の學者に多い。ヴェルテル(Fr. Wöhrer)ホルタリエ(H. Portalis)ヘルトリンク(H. Hertling)ヘゲル(A. Egger)イウスバハ(J. Mausbach)ド・モンダダン(L. de Mondadan)モントウメリ(W. Montgomery)バルデンハーツェル(O. Hardenhewer)等が擧げられる。ともあれ、此の關係の上からアウグステイヌスの哲學を規定しようとするならば、他の一般の教父哲學と同様プラトニズムのキリスト教的改鑄と云ふ語で概括する事が出来ると思ふ。

受洗準備の當時に於て最初にアカデミー派の懷疑論

論駁の爲コントラ・アカデミコス三卷を書き次は辯神論としてのデ・オルディネ更に神の存在の證明の爲にデ・リベロ・アルビトリオ等を相次いで著述したと云ふ事實は何を物語るであらうか。恐らく來るべき幸福の豫感と執拗なる懷疑の妄想とが胸中に相交错し、未だ徹底的な懷疑論の克服が實現されてゐなかつたのではなかつたか。果してコントラ・アカデミコスの内容を吟味して見ると、其議論の運び方は地上に打仆されてゐる敵を罵倒してゐる態度ではなく、ともすれば襲ひかゝつて足下を掬はうとする粘り強い敵に最後の一撃を加へて絶對安全なる地歩を確保しようとする必死の努力の跡が見える。此のアカデミーの懷疑論を克服して眞理認識の可能を確立する試みが正に神の存在の證明の根幹をなすものである。

二

かくて彼は凡ゆる知識の領域を通じて如何なる疑惑にも犯されない確乎不動の眞理を求め、是を基礎として其上に自己の哲學體系を建設しようとし、先づ第一

アウグスティヌスの神の存在の證明

に論理學、プラトンの語を藉りて云へば辯證法の領域に於てそれを發見した。例へば世界に四元があれば五元ではない、一の太陽があれば二ではない、人間は同時に幸福であり、不幸であり得ない、我々は今覺めてゐるか或ひは眠つてゐるかである等多くの選言命題は凡ての經驗からは獨立にそれ自身は確實性の根據を有してゐる。簡單に云へば先驗的性質を具へてゐる。

Verba esse, quomodo see harum sensus no-tri, in se ipsa vera.

次に之と並んで數學の眞理が擧げられる。三の三倍は九、六の世界と一の世界との和は七の世界である等は嚴密な思考必然性の命題である。算術に就て云つた事は幾何學に於ても云へる。共に先驗的性質を持つ。

『感覺で幾何學の眞理を理解する前に舟で陸に渡る事が出来る』

更に晩年の著述には倫理學美學等の規範價値の學問の領域に於ける確實な眞理を指示してゐる。『人は正しき生活をしなければならぬ、人は善きをとり、惡しき

を捨てなければならぬ、報恩をしなければならぬ、彼には彼のものを與へねばならぬ、等の道德上の命題は絶対に確實な真理である。是は美學の最高規範についても云へる。「汝は美の確實なる規範を自己に具へその外面的に知覺する一切の美を知る所の美の確實なる規範を身に具へてゐなくては、外的感覺で知覺したものを判斷する事は出来ないであらう。」

以上の論理學、數學及び規範學の真理はそれ自身に於て眞であり(15) (in se ipsa vera) それ自身最高假定として一切の認識を制約する先驗的真理であるから、人間的認識の眞理が是を以つて根本的に證明せられた。かくの如くしてアグスティヌスは先驗的眞理に依つて原理上懷疑論を克服すると共に神の證明の基礎としたのである。

更に又自由意志の問題に關聯してアウグスティヌスは三九五年に書いたデ・リ・ペロ・アルビトリオに於て神の證明を試みてゐる。茲で種々の眞理の領域から二つのものを神の證明の基礎として取出して來た。算數學

的眞理(Numbers)と倫理的眞理(Sapientia)とである。彼は豫め人間の理性が被造の世界中の最高段階にあり、理性よりも高いものが示されるならばそれは神でなければならぬと歸結を出し、其條件を吟味して行つた。先づ最初は感覺的認識から出發した。感覺の中で下等感覺は些か趣を異にするが、高等感覺たる視覺、聽覺等に於ては其對象は凡ての知覺者に對して共通なものである。(16) かくの如き對象の共通性は精神的認識の領域にも存するかと云ふに數の概念と眞理がそれである。數學上の眞理は凡ての思惟者に共通で同時に是を超越し、而も彼等が是を求めて誤つてゐる場合でも眞且不變である。(17) 勿論此事は數の本質に依るもので感覺的事物に依つて云はば其の模像が吾々の精神に刻印せられた結果ではない。と云ふは吾々が外部感覺に依つて數を知覺したからと云つて、數の乗除の概念は決して外部感覺に依つて把握せられたのでない、且又吾々は感覺的に知覺したもの、例へば天地及其間の萬象に就いてそれが何時迄存続するかは知らないが、七と三の和

は十であり、それは何時如何なる仕方になつてもさうである事を知つてゐる。此不滅の数の真理を吾々の精神は他の凡ての人々と共通に有するのである。そこで結論として「数の真理と概念とは感覺的經驗とは獨立であり、且不變常住で凡ての思惟者に知られる。」⁽¹⁰⁾

數と同じ特色を持つものに倫理的睿智がある。是に就いてアウグスティヌスは次の如く云つた。「數の法則が眞且不變であり、其概念と眞理は汝(エウヂュウス)の云ふ如く、凡ての認識者に常住且共通に現はれるやうに睿智の法則も眞且不變であり、汝が私の二三の質問に應じて承認した如く眞にして公開であり、それを觀る事の出来るものには共通である。」⁽¹¹⁾と

かくしてアウグスティヌスは彼の證明の基礎を完成した。彼は數と睿智の周りに群つてゐる思惟必然性、不變性、普遍妥當性を有する多く眞理を發見した。而して之等種々の眞理から眞理其物に向つたのである。而して其の眞理は彼の言葉を藉れば次の如く説明される。「それ故汝は凡て之等の不變的眞理を包蔵する一の

アウグスティヌスの神の存在の證明

不變の眞理がある事を否定する事は出来ない。且汝は此眞理が汝や私や其他誰かの私有物と云ふ事は出来ないが、是等不變的諸眞理を觀る凡ての人に不可思議な秘密ではあるが公然たる一の光のやうに接近し、現はれる。」⁽¹²⁾かう云つてアウグスティヌスは其對話の對手エウヂュウスに神の存在の證明が成遂げられた事を告げた。「私は汝に吾々人間の精神及び理性よりも高いものが存在する事の證明を約束した。さあ、それが眞理其物なのだ。出来るならばそれを抱擁せよ、それを享受し、主に於て喜びを得よ、蓋し主は汝に汝の心の渴を癒し給ふであらう。」⁽¹³⁾詩篇三十六(四)。

要するにアウグスティヌスの證明法の核心をなすものは眞理思想である。超時間的な妥當の諸眞理“*incommutabiliter vera*”から因果の原理の助を藉らず直接に永遠の本質的眞理“*veritas incommutabilis*”飛躍したのである。然しながら此場合プラトン哲學に於けるが如き概念を實在化してイデアを構成する途に出たのではなく、「無論其傾向は多分に認めるが」彼獨特の道筋は

一〇九

不變的諸真理の本質を分析し、其三の根本特色を強調して其の本源たる永遠の本質的真理に推し及ぼすものである。そこで先づ第一に先驗性を擧げる。不變的真理は經驗から獨立であり、感覺與科に思惟の論理的加工を加へて出来上つたものでも精神の所産でもなく原來的客觀的結果で、云はゞ客觀的理想の序列として叡智界を構成するものである。之と聯關して第二の不變性が擧げられる。即ち不變の真理は經驗界の變化流轉を超越して永遠に妥當する。最後の最も重要な特性は普遍的妥當性である。即ち一切の思惟主觀を超越し従つて凡ての思惟者に共通なる性質である。之等の特性は此キリスト教的プラトン學徒にとつては是等一切諸真理を包括する本質的真理を假定しなくては説明する事の出来ないものであり、而して此の真理そのものを神と名付けたのである。故に數と叡知とに於て見られる不變の諸真理は絶對的世界根據と同一なる此實體的真理に對しては光源へ導く光である。

かくてアウグスティヌスの神の存在の證明は人間理

性の最高真理に形而上學的錨をつける事である。然るに之等不變の諸真理は同時に規範的特性を具へてゐるが故に、永遠の本體的真理は同時に至高善であり、絶對美である。之が又やがて人格化せられ凡ゆる神の概念の特色を具備した。約言すればアウグスティヌスの神はボイムケルの指摘するやうに「根本實在、根本真理、絶對的根本價值」である。従つて高級なる文化を構成する論理的、倫理的、美的價値は既に絶對的精神生活の中に形而上學的支點と本源とを有し、其究極の本質から云ふと絶對的精神の發現に外ならぬ。其意味に於てアウグスティヌスの神の存在の證明は獨特の意義を有し、宗教哲學上から觀れば宗教の文化哲學乃至價値哲學的基礎を置くものである。

三

然しながら茲に問題とするのは成程上述の證明はヘッセンの所謂「真理證明」若しくは「觀念論的證明」が中樞をなす事は疑ひのない所であるが、唯々そのみに終つてゐるかである。此際吾々は神の存在の證明の

如きはアウグステイヌスの思惟過程中には全然見當らない。それらしきものがあるとすれば、それは實際的心理的方法論換言すれば精神的訓練の指導と見るべきであると主張するティムメの説は極端な例として擧げるに止め、諸家の間に論點となつてゐる宇宙論的證明法に觸れようと思ふ。ヘルトリンクに依るとアウグステイヌスは所謂宇宙論的神の存在の證明を觀念論的證明の背後に却けてゐるのみならず、全く看過してゐる事になる。是に反してバウムガルトネルはアウグステイヌスが認識のも一の途を知つてゐた。是は因果律の助の下に事物から出發して最高の本源へ遡つたと論じた。此問題の中心は因果の原理を神の證明に採用したかどうかであり、アウグステイヌスをスコラ的色彩眼鏡で見ようとする學者、それは主としてカトリックの神學者に多いが、それと反對プラトン哲學に接近させようとする方面の學者ボイムケル、ケーリン・ポタリエ等の人々は證明法には因果の原理はないと主張した。ヘッセンは兩者に調和を試み、アウグステイヌスが事物

アウグステイヌスの神の存在の證明

の世界は變化流動の世界であるから、其定在の基礎はそれ自身にあり得ない。他の絶對的存在即ち神の中にあると説いて造られた結果たる事物から原因たる創造主に遡るならば、因果律は明記されてはないが、應用され、假定されて、事實上利用されてゐる。故に宇宙論的證明は彼の意圖した所でないかも知れぬが、神に接近する爲に歩んだ道である。惟ふに此問題の決定にはデ・トッリニクテを中心とするアウグステイヌスの經驗の評價に就き詳細な研究を必要とするであらう。ともあれ彼の得意の證明法は上述の觀念論的方向のものであるは無論の事である。而して此の證明法が現代の宗教哲學に如何なる意義を有するかは他日稿を更めて述べる事にする。

本年八月二十八日は我が偉大なる教父哲學者アウグステイヌスが歐洲の精神界に不朽の足跡を遺して、北アフリカの一都市ヒッポーに於て平安の眠りに就いてから正に千五百年に當る。之を記念する多くの著述や論文も學界並びに宗教界を賑してゐるが、此貧弱な論文も聖アウグステイヌ

スに捧げる資者の一燈をこたい。(注)

註(一)かくの如くアウグスティヌスの哲學の全體を眞理思想を中心として統一的に敘述した最近の著述に次の如きものを擧げる事が出来る。

Ch. Boyer, L' idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin.

M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1816.

P. H. Kälin, Die Erkenntnistheorie des hl. Augustinus, Samen 1920.

(三) カタキトラスの著述には従つて『汝眞理なる神』4 "Deus veritas" の語彙を發見せよ。

(四) De civ. Dei, VIII c. 1.

(五) Von Ierling, Augustin 32.

(六) J. Marbach Ethik des hl. Augustinus I 5.

(七) R. Allié, L'évolution intellectuelle de St Augustin I. Du Manichéisme an Néoplatonisme Paris 1908.

(八) M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster 1924 S. 6.

(九) J. Nöregardt, Augustins Pökehning, übers. v. A. Spelmeyer, Tübingen 1923 S. 61.

(十) Ch. Boyer, Christianisme et Neo-Platonisme, Paris

1920.

(10) Contra Academicos II, n. 29.

(11) Ibd. n. 25,

(12) Soliloquia n. 9.

(13) De lib. arb. I, n. 23.

(14) De lib. arb. I, n. 42

(15) Ibd. 41.

(16) Ibd. n. 15—19.

(17) Ibd. n. 20.

(18) Ibd. n. 24.

(19) Ibd. n. 29.

(20) Ibd. n. 32.

(21) Ibd. n. 35.

(22) G. Baercker, Die patristische Philosophie (Kultur der Gegenwart) I 53 293.

(23) J. Hoesen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, S. 29.

(24) J. Hoesen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, S. 47.

(25) W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren Nach seiner Pökehning, 182.

(26) V. Ierling, Augustin 43.

(27) M. Baumgartner, Augustinus(Grosse Denker 1) 566.

未開社會
に於ける

Ordaie の 一 形態

— Poisons d'Épreuve につゝ —

吉 野 清 人

I

「神の審判」によつて、罪ありとされた者の曲直を裁斷する盟神探湯はわが國上代では主なる手段として、が、(探湯瓮)を据えて湯を盛り、これを探ぐるに罪ある者は身を傷ひ清淨のものは無事なりとする形式をとつた。しかし、かゝる斷罪或は "Jugement de Dieu" は熱湯によるそのみに限られず、その他に灼熱した鐵による、火による、或は毒による或は牛や鰐魚など動物による等の種々な驗證 (Épreuve) がある。これらを通稱して *ordae*, *ordalie*, *Ordaie* と云つてゐる。これはわが上代にのみ特有な事實でないことは云ふまでもなく、ギリシヤや古代ローマ或はゴールやゲルマニヤに於ても

知られてゐたらしく、且またヨーロッパに於て所謂「暗黒時代」から中世の終末にかけても見られた。これはフランスでは聖ルイによつて一二五八年に禁遏されたがそれでも遺習は久しく積いた様である。そして十九世紀初頭(一八三三)に於ても、ダンチヒの市民が *Épreuve* を用ひたとの嫌疑で或男を、手足を縛して河中に投ずると云ふ冷水の驗證に處したことがあると。

この *ordalie* はその諸形式を含めてまた現存の未開人の社會に於ても行はれてゐるものである。吾らはこのく、が、たちのうちでも最も特異な地方色を有してゐる興味深いアフリカの毒による斷罪、*Poisons d'Épreuve* について二三の考察を試み、殊に未開人心意の特徴に關す

る點に注目を拂ひたいと思ふ。未開社會に於けるかゝる毒による ordeal は從來の民族學の文獻には割合に看過されたものでタイラーの如きもその『原始文化』(一八七二)内でこれについて—彼は古典期に於ける ordeal については二三個所で言及してゐるが—何ら報告してゐない。それより六七年以前にかゝる事實に關する報知が他の學者によつて齎されてゐたにも拘らず。この種の研究で殆んど唯一なそして最も推賞に價する好著は現バリ大學藥學教授ペロ氏が Vogt と共に物した Em. Perrot et Em. Vogt; Poisons de Fleches et Poisons de Epave, 1913 であらう。これは世界各國のかゝる習俗に關する廣汎にして珍奇な記録である。⁽¹⁾最近では殊に未開民族に於ける毒物學の先覺であり大威權であるレウインの小冊子 Louis Lewin; Giftsurteile durch Gift und andere Verfahren, 1929 が刊行されてゐる。この兩書は吾らに頗る確實な材料を與へてくれる點で貴重である。

(一)この好著は遺憾乍らレギブルニルによつても、彼が毒による ordeal を論じてゐる場合にも引用され

てゐない (cf. L. Lévy-Bruhl; La mentalité primitive, 1922, p. 244—254)。レウインによつても亦同様である。しかし、極めて最近 Pierre Mareschal が L'Écho médical du Nord, 10 mai 1930, p. 227—228 でこの書からの引用をしてゐるのはいさゝか吾らを満足せしめる。

II

斷罪に毒を用ふること、換言すれば poisons d'épreuve の使用はヨーロッパに於ても極めて例外的であり、⁽¹⁾またアジアやオセアニアの諸民族や、南北アメリカの土人 (Africa 大陸から移住してきた黑人の間に極密裡に行はるゝ場合を除いて) の間では吾らの知る限りでは未知な現象で、僅かにアフリカ (マダガスカル島をも含めて) に於てのみ見らるゝものである。

尙またアフリカでも、かゝる poisons d'épreuve は地域的には西部及び中央アフリカに限定され、しかも用ひらるゝ毒物を異にしてゐる。これらの毒物は主なる三つの範疇に概括することが出来る。

(i) *téli* (*Erythrophloeum*) 附……オネガル、ギニア、ス
ネア。

(ii) *eséré* (*Physosigma venenosum*) 附……カラバル、下
ニゲリア。

(iii) アフリカ産馬錢 *Strychnos* 属……コンゴ、中央アフリカ
(このストリクノスは *m'boudou*, *kippa*, *cipua-apua*,
n'kasa, *bengué* などと呼ばれてゐる)。

この外にマダガスカル島では *tanguin* (*Tanghinia venenifera*)、*Kempo* (*Mesuaia venenata*)、或はまた *couninga* (*Erythrophloeum Cunnings*) の諸毒草が断罪の役割を演ずるのである。⁽¹⁾

これらの断罪の植物、レウインの云ふ *Ondalpanze* から如何にして所要の毒物が造らるゝかは、これらの野蠻未開の土人では久しく嚴重に秘められてゐたので多くの研究者はこれを探索するに非常な困難に出會つたのであるが、今日では他方植民事業の發展と伴つて土地との交通が便利になつて相當詳細な現地研究が出来てゐる。このうちで、第一の *Erythrophloeum* (*Guineese*) は語原的には「赤い樹皮」の意味で、この種の樹木をセネガル、ギニア、シエラリレオネ、リベリア等の土

未開社會に於ける *Ondalie* の一形態

人は *téli*, *tali*; *méli*, *mouari*; *sassy*; *casca*, *casa*, *casan*; *bo-urane*, *bouréne*; *doom*, *odum*; *élondu*, *ndom*, *koulentén*; *gangay* 等の名で呼んでゐる。ポルトガル人が *nançone*、

イギリス人が *sassy*, *bark tree* 或は *red water tree*、ドイツ人が *Sassbaum* 或は *Rotwasserbaum* と報じてゐるのがこれである。これは高さ三四十米直径二米もある巨木

で、その赤い樹皮を剥いで毒液が作らるゝのである。第二のに屬する有毒植物 *physosigma venenosum* はカラバルの沿岸の沼地や *Sié* 河畔に生育する葛木の一種で、その豆が一これを普通に *fève de Calabar*、カラバル豆と呼ぶ—主として水に浸溶されて審判上の毒に用ひられるのである。土人はこの驗證と豆とを共に *ébé*, *ébé* と稱してゐる。これは部族の正義の欲求のため、

Ondalie のためにのみ栽培された聖なる植物であるから、嚴重に配慮され、豆は注意して酋長の家に藏せられ、断罪に用ひられなかつたのは河に投せられる。この "Ordeal beans of Old Calabar" の驗證が極めて屢々試みられる様式は次の如くである。ある偶像を安置した殿堂

に被告を誘つてきて、集合してゐる人々の面前で大抵の場合には二三十粒の豆を嚼み碎かせる。この毒を嚥下した後には科人は中毒の結果が明白になる迄あちこちと歩かねばならぬ。幸ひにも此時に毒を吐瀉すると無罪として放免される。若しそうでなければ粒を益して彼は死ぬまで嚥下させるのである。第三の *Suryines Testa* の *Etboundou* 等々と土人が稱呼してゐるのは好んで森縁や濕地に生育する灌木で平均二米から二米半の高さ。その根は長い棒状で根玉があり赤い薄皮で蓋はされてゐる。そしてこの皮を水に混じて造られた毒液が斷罪に用いられるのである。この *Etboundou* での驗證は勿論各部族で多少とも相違してゐるが、概して以下の如き様式をとる。妖術を使ふと嫌疑された者が出づると、呪師 (*Colonga, oranga*) は森に出掛けて知りなれたこの灌木の根を取つてきて赤い毒液を用意し、科人の面前十歩餘りの所に線條を記し、彼に、*Etboundou* でみたした盃を渡す。科人はこれを一息に呑んで、呪師の合圖に従つて前進しなければならぬ。しかる

に既に毒は利き始めて、兩眼は血走り眼孔を飛出しさうに見え、顔面は瘰癧して痲痺状態に陥らんとする。けれども上記の線條を突破しなければ死ぬばならないので、全精神を集中して前進しようとする。若しもその線まで辿つて來ることが出来なければ、傍觀の蠻人の目には科人の有罪は自明と映じ、血に渴した群集は彼を絞首して臟腑を割き肉體を寸斷する。これに反し科人の力がこの宿命的な一線を過ぐるに足れば彼は無辜であつて、群集の激昂は彼を求刑した者に向つて同一の驗證を強ひるのである。ある部族では、太鼓の音や群集の呪言と共にこの毒液を飲み、暫くの後筋肉が痙攣を起すやうになれば呪師が地上五十七センチ米位に水平にした棒を二度飛び越えねばならない。この時に倒るれば有罪で、多くは呪師が絞殺すると。しかして、黒大陸の奥深く殊に赤道アフリカに入込むにつれて恐るべきかゝる *Etboundou* の斷罪の行事は頻繁である。そしてまたこれらの *suryines* はアフリカ人では *ordale* のため以外には殆んど用ひられないのである。そして

この m'bounion の特種な功徳に關しては傳説がある。この植物は夜になれば地中に止らないで、最も秘められた思考の中に穿ち入つて妖術者や盜人を監視し、そして夜明けには草叢のわが場所に立歸ると。かくの如き野蠻な習俗は東アフリカでは多少和いで、驗證のため毒は死に致らしめる程であつてはならない。そうでないに準備者が罰されると。

マダガスカル人の用ひてゐる ordai poison の tanguin, tanguena は Tanguinia venenifera 即ち夾竹桃科 (Apocynaceae) の種子によつて造られる。Memba venenata 即ち蘿摩科 (Araliaceae) に屬する。Kopo, Kisoamp, pokoy, tanguin de Menabé などの名で呼ばれてゐる他の有害植物は殆んどこの島の西及び北西の荒蕪地にのみ生育し、その根が審判の毒として用ひられる。tanguin は主にこの島の東岸を填めてゐる森林から採集され、これによる狂暴な斷罪は極めて古くからこの土人の習俗であつたと云はれてゐる。この島では皆ては tanguin の斷罪によつて年々三千近くの土人が死んだと記されて

未開社會に於ける Ordai の一形態

ゐる。執行者 (mpanzon-tona) は芭蕉の木の汁或は白豆蔻 (cardamome) の液を混じた tanguin を科人に供する。そして受刑者の頭に自己の手を置いて長い祈禱を Tanguina の精靈へ捧げる。その後受刑者が毒液前に嘔下させられてゐた鶏の三切の皮を毒による嘔吐によつて元のまゝで吐出せば無罪とされるが、然らざればこの不幸者は杵で毆打されて了ふのである。或は生き乍らにして溝に投ぜられて埋められる。この毒物は心臓の働きを止めて、筋肉の感受性を絶無にして嘔吐と窒息の徴候を伴つて死に誘ふのである。しかし、今日ではこの斷罪にはフランス政府の干渉により人間の代りに動物が用ひられるやうになつた。^(五) 單にマダガスカル島のみではない。白人が領有し保護してゐるアフリカの各地方では政府官憲の嚴重なる禁示又は干渉により或は宣教師の熱心なる勸誘によりかゝる蠻習は漸次にその跡を絶ちつゝある現状にある。例へば今日頗る開化したアンシャン族の如きは tsi—こゝでは oton と呼んでゐる一箇に屬する或地域を占めてゐるが、かゝ

る習俗が往時にあつたことを追想してゐるに止る。或はまた人間の身代りのために犬や鶏等を用ふところもある。仍つて、吾らは嘗ては poisons d'épreuve は少くともアメリカでは相當廣範圍に亘つて使用されてゐたことを想像するに難くない。

(1) Perrot et Vogt, op. cit., p. 221.

(2) Ibid., p. 242, 243. (3) Ibid., p. 323, 332.

(4) Ibid., p. 156 et passim; Ixwin, op. cit., p. 5—11.

(5) 上述の記述は主にエドワード・タフターによる諸記録による (6) cf. R. S. Ranney, Religion and Art in Ashanti, 1927, p. 31. (7) Witches in Ashanti in olden days were also sometimes subjected to trial by ordeal, by being made to "chew odum" (we odum)."

III

かゝる狂暴野蠻なアメリカの毒物的斷罪は背後に横つてゐる土人の呪術・宗教的信念を、もつと一般的には未開人心意の問題を充分考慮に入れずしては鮮明に解釋されえない。これらの土人の行ふ ordeal の呪術宗教的儀禮は牢固として抜きえない因習的な彼等の信念を措定してゐるのである。吾らは暫くかゝる毒液の

驗證を圍繞して發見さるゝ未開人の心理を、神祕的因果律と死の集合的暗示の二方面から多少とも究明したいと思ふ。

吾らが最初に心得て置かねばならないのは、これら黒大陸の土人達では何人も吾らが云ふところの自然死では死なないと云ふ共通的な信念が存してゐることである。死はすべて妖術によるとされてゐる。そしてこの確信が彼等の生涯を染色してゐる。嫌疑された者は、既に藥物—アメリカに於ける廣汎な藥物に關する民間傳承等には今は觸れない—によつて神通力を得てゐるとされてゐる呪師(卜者)に訴へられる。この卜者は種々な方法で被告を探偵して、疑ひをかければ ordeal を強制し或は嫌疑人自らこれを受くべきことを申し出る。そして、この受刑人は熱湯を入れた壺から石を取出したり—この場合火傷をしなければ無罪—、或は "poison-cup ordeal" 等で驗證されねばならないのである。勿論、この場合に呪師が屢々利慾を目的にした奸智にたけた者であり、或は自己の呪術的威嚴を失はな

いたために詭計を弄することはありうる。けれども、多くは疑惑を避くるため野外に於て公衆の面前で毒液が調査される。場面には莊嚴な祭儀が展開されるのである。科人は呪者以外には何人も立入るを許されない神聖な柵内の中央に位した少し高い席に坐す。すべての用意は整へられ、前夜から米のみ攝取してゐる科人は口をすゞぎ、呪者の兩手や總ての物品は祈つてゐる公衆の前にして清淨にされる。そして科人には少量の食物、一皿の米と *am* に浸された *log* の一片とが給せられる。それから一定量の「赤い水」の毒液を嚥下して吐瀉すれば放免、然らざれば有罪となるのである。かゝる驗證でも受刑者の四分の一は死ぬと云ふ。殊に *Pelantus* 族では年に一度妖術者を祓ふとの名目で全族がこの *ordie* に服する。土人は奇異にも悦んでこの審判に列して、身の潔白を證しようとする。彼等は財産を賣拂つてでも、毒を飲むこの祭儀に参加しようとする。この *am* による吟味の日は大賑ひである。太鼓は最後の一瞬までも打ち鳴され舞踊は最後の狂亂を舞

ふ。聖なる毒液が各人に分配され嚥下されて了ふと誰もが茨の草叢に逃れる。そこから立歸つてきた者は無罪であるが、そこに倒れて了つた者はあらゆる罪を歸せられて公衆の憎惡の的となつて、捨てられたまゝハイエナの餌食となる。吾らは競つてかゝる審判に列せんとする土人(子供女子をも含む)の集團的 *orientation* や相互の *emulation* の心理に關しても心惹かるゝものがあるが、何にもまして注目すべきは矢張り集團の總ての不幸は一に何人かの妖術に起因するとの思考の様式である。ブランド族でも自然死の存在を認めない。これらの村邑で生ずる死は死者の肉を食ふ妖術者が惹き起すと信じてゐる。流行病、飢饉、蝗の侵害、火災等も亦妖術者の呪咀によるのである。罪ある者は妖術者のみである。彼等は土人の間に住むため人間の形をとつて住民と混淆してゐる。しかるに、彼等は人肉を食ひ慣れてゐるので *am* を飲んで嘔吐しない。これに反し、妖術者でない者は人肉を食つたことがないからこの毒盃に耐へられずして吐瀉して死を免れるの

であると信じてゐる。⁽³¹⁾ アフリカ人のみでなく、マダガスカル人も亦かく信じて、彼等の ordaie を行つてゐるのである。彼等は Tetanea には人の心を探る一種の精靈が宿つてゐて、これが毒汁と共に科人の腸の中に入つて罪なき者は放免し罪ある者を罰するのであると。しかも、これらの毒が有罪者を啓示することの無謬はこれを用ふるすべての未開人によつて認められてゐる事實である。

彼等は既にかゝる絶対に infallible な poison judiciaire を信仰してゐるので、吾らが腐心して蒐集する如き犯罪上の證據などは全く無用である。毒盃を飲みほしさえすれば直ちに解決する問題を何が故に辛苦して捜査を行ふ必要があらう。茲には吾らの論理的過程とは異つた、最も單純な因果的連結に對しても無關心で只管不可見な神祕力に心を奪はれてゐる心的態度が見出される。而して ordaie はかゝる思考及び行動の仕方の當然且また必然の歸結なのである。⁽³²⁾ 文明人が忽ちに想到する毒の生理的効果などに對して未開人は何らの配慮を

なさない。吾らが有してゐる毒と云ふ様な觀念は未開人の精神生活では明瞭に描き出されてゐない。レギブルの法式を引用するならば、「黒人は驗證の毒の實證的特性を考へないで、其直接な神祕的功德のみを考へる」のである。毒は一種の神祕的な反應物 (réaction) で、且またこれなるが故に無謬である。⁽³³⁾ 未開人は頭腦を疲勞せしめることなく、勞苦多い探索をなすことなくして、意識や觀念に何らの躊躇や動搖をもきたさずしてかゝる無上命法的な斷罪法に訴へる。斯くの如く、この不可見な力能に而して恐怖に捉えられてゐる未開人のうちの科人は注意深く實在を吟味することを回避して、自己を不合理的な世界に投ずる別の探求に追ひ詰められるのである。⁽³⁴⁾ アリエは記して云ふ、未開人には吾らが云ふ意味での荒唐なものは何にも無い。彼等は論理的過程なくしては行はれない總ての吟味及び批判の努力から次第に遠去る。彼等は神祕的なものや幻想的なもの、惱ましい魅力に惹きつけられる。彼等は蠶食してくる情緒のまゝとなつて、最も奇異な暗示の

餌食となる……そして彼等の狂傲は数千もの人々に擴充する程に感染しうる」。吾らは未開人に於ける神祕的因果律、經驗が侵透しえない前論理的な心意を *ordalie* によつて最もよく觀察しうる。そしてその一例として、毒による驗證——植物帶を異にするに従つてその毒液の成分と効果とは多少とも異つてゐるが、*Poisons d'épave* たることに於ては一であるアフリカに特異な現象——を瞥見したわけである。勿論こゝではレギールブルが指摘してゐる如くアフリカ土人の毒盃の斷罪は「神の審判」*Jugement de Dieu* とは何ら共通したものを有しな⁽⁶⁷⁾るか、或はアリエの如くに神そのものへの訴へは後に附加されたもので元來は本質的には呪術的なものであつたかは考察には暫く觸れないで。

- (i) Willoughby, *the Soul of the Bantu*, 1928, p. 25.
 (ii) of Edwin Smith; *The Religion of Lower Races*, 1923, p. 16.
 (iii) Perrot et Vogt; *op. cit.*, p. 39.
 (iv) Lévy-Bruhl; *La mentalité primitive*, 1922, p. 248.
 (v) *Ibid.*, p. 249—250.

未開社會に於ける *Ordalie* の一形態

- (x) Roul Alier; *Le non-civilisé et nous*, 1927, p. 261.
 (y) *Ibid.*, p. 84. (z) Lévy-Bruhl; *op. cit.*, p. 276.
 (77) Alier; *op. cit.*, p. 77.

III

殘された問題は毒の斷罪に窺はれる死の觀念の集合的暗示である。かくの如き *ordalie* の場合にはマルセル・モスが既に注目した如く、社會的集團と集合的情緒及び集團の科人を探索し罰せんとする意志を假定せねばならない。従つてこの結果としての斷罪の過程には行動的・情緒的・傳承的の要素がみちてゐることを記憶しておかねばならない。レギールブルは P. Rogge の書を引用して、黑人は自己の潔白を意識してゐるので毒の驗證に何らの恐怖をも抱かないと記してゐるが、これは疑はしい。彼等は吾らほどに明瞭な意識——これとても従來力説されてゐる程ではない——を有しないしまた最近の報告と矛盾する様に思ふ。Talbot のエノイ族に關する好著によつてロキが叙してゐる如く、嫌疑を掛けられた者ははや完全には自己の清淨潔白を確信しえない。酋長や他のすべての社會的環境の恐脅的

な暗示の下にあつて一殊に en phase での oudalie では科人は自信を抱きえずして、自己の心的葛藤を解くために好んで斷罪に服するのである。彼等には少くとも恐怖の芽生えはある。假想の妖術者をして毒死に至らしめる程のエコイ族の妖術に對するヒステリカルな恐怖を如何にしてか個人が分有しないであらう。彼の周圍のすべての者が彼を罪ありとする時に、たとえ全く潔白でも絶対に無罪であると信する程に、これら未開社會の科人は個人性を有してはゐない。そこには社會的暗示が活躍する多くの分野がある。社會的起原の觀念と感情とが個人の意識を殆んど全く占有して了ふのである。しからは、若しも被告が自己の絶対的無罪を信じえないならばそこに集團的の拘束、汝は妖術者なるが故に死せざるべからずとの命法が彼を支配するに至るべきことを豫測せしめる。社會的なものが(服毒と云ふ)生理的なものに影響して單なる生理的現象を超えて死を招くことが可能である。吾らはこゝに嘗てモスがオセアニア閣殊にニウ・ジランドやマレイ

ポリネシアの未開人に於て注目した、タブーを破つたため社會的暗示によつて死んでゆく現象(これを氏は thanatomanie と呼んだが後にはこの曖昧な語は用ひてゐない)の微濫的な素描が認めらるゝと思ふのである。(五)この點については更に詳細なる資料を蒐集して完成を期したい。終りに吾らは、未開人に於ける思考の代用及び心理的努力の逃避である oudalie の諸形態は文明人の生活に於ても無意識的に残存してゐることを附記しておきたいのである。

(一) V. Bulletin de la Société française de Philosophie, 1923 (d'après D. Essertier; La Sociologie, 1930, p. 117)

(二) Lévy-Bruhl; op. cit., p. 245—46.

(三) Lowie; Primitive Religion, 1925, p. 35.

(四) M. Mauss; La suggestion collective de l'idée de mort, Journal de Psychologie, 1926, p. 653—657.

(五) マリエはマダガスカルの所謂 "v'eu d'ior" の斷罪について、それが科人に齎す自己暗示の作用に言及しつゑる。op. cit., p. 79.

(六) cf. Murphy; Primitive man, 1927, p. 246—248.

パスカルの宗教哲學

Webb, Clement C. J.; Pascal's Philosophy of Religion. Oxford, 1929.

宮 崎 乘 雄

一
科學に國境なしと云ふ命題は哲學には必ずしも妥當ではない、ロック、カント、デカルトなどの哲學に對する評價は、評家の國民性の差違に依つて大なる相違を生む事は極めて稀でもペーコンに對する英人の評價と、パスカルに對する佛人の評價とは、其々國民性を異にする評家に依つては、其儘承認され難い。前世紀迄の教養ある英國人に取つては、ペーコンは古代のプラトリーやアリストテレスと比肩し得べき最も偉大なる哲學者の一人であつた。けれども英國以外に於てはペーコンは決して斯る地位を與へられず、哲學史家ですら彼を中世から近世への過渡期に於ける特徴ある思想

家として評價するに止り、決して最も偉大なる哲學者の一人に數へる事を承認しなかつた。同様の事が亦パスカルの場合にも言ひ得る。パスカルが偉大なる數學者にして、亦最も優れたる基督教アボロジストの一人であつた事は、恐らく何人も承認するであらう。然し哲學者としてのパスカルの評價には、佛蘭西人と他國人との間に非常な差違がある。恐らく英獨人の手になる哲學史の中に、全くパスカルの思想の敘述を缺けるものを見出すのはさのみ困難な事ではない。しかるに長く佛蘭西人の傳統はパスカルを最も偉大な哲學者の仲間位置せしめて居たが、特にシュヴァリエ教授 (Jacques Chevalier) の近著は、「パスカルは佛蘭西民族

の代表的天才であり、彼の佛蘭西に對する關係は恰も、プラトリーの希臘に對する、ダンテの伊太利に對する、シエクスピアの英吉利に對する關係に等しい」と力説し、更に進んで、「デカルトとパスカルは近代思想の二大巨頭で吾々のプラトリー、アリストテレスである」と主張して居る。

然し私自身は、デカルト、マルブランシ、ベルグソンを佛蘭西の哲學者と認めると同様の意味に於ては、パスカルを哲學者と呼ぶ事には賛成出来ない。彼は科學者にして同時に敬虔な聖徒であつたが、彼の思想を構成せしめて居る態度は、決して嚴密な語意に於ける哲學者の其ではなかつた。

パスカルを偉大な哲學者と見做す佛蘭西人の傳統的解釋は、決して彼の眞意を理解する所以ではなく、寧ろ特に優越せる宗教者たる事に於て彼の偉大さを評價せんとする他國人の立場こそ、却つてパスカルの眞の理解に近きものであらう。

二

ブレイズ・パスカルの短き生涯は、普通に、所謂二度の回心を境として大體三期に分け得る。第一期は第一回心(1639)以前、第二期は其より第二回心(1654)迄、第三期は其後臨終に至る迄である。即ち第一期は専ら科學の研究に没頭して居た時期であり、第二期は宗教の價値を認容しつゝ而も科學の權威を主張して居た時期であり、第三期は科學を棄て、宗教に入り、敬虔な基督者として熱心に基督教のアポロジに努めた時期である。さて自然科学殊に數學物理學に於ける彼の優越せる才能と功蹟とに對する一般の評価は既に決定的であるが、吾々の主題は、第三期に屬するアポロジトとしての彼の思想の論究である。此の期に於ける彼の著作には、有名なる「地方通信」(Lettres Provinciales)と遺稿の斷片を集録されたる「思想」(Pensées)との二つが數へられる。然し前者はジュスイット主義に對する論議で特殊なものであるから、パスカルの宗教哲學思想を全體的に考察せんとする吾々の目的に對しては「パンセ」が唯一の文献的根據となる。「パンセ」の中に彼

は、自己の宗教經驗に對する深刻な反省と洞察より得たる思想を、含蓄深い言葉を以て表現して居るが、彼は決して所謂宗教哲學者ではなく、従つて「パンセ」に表はれて居る思想は、些かも、哲學乃至神學其自體に對する興味に依つて導かれたものではない。

さて彼の思想内容を論究するに先立ち一應彼の思想背景をなす當時の一般時代思想を考察する。パスカルは近世哲學の開祖デカルトと同時代で、假令彼をカルテシヤンの一人と見做す事には幾多の疑問があるにせよ、當時一世の思想を風靡したデカルトの思想から彼が何等の影響をも蒙らなかつたとは考へられぬ、否却つて或る時期の彼は熱心なデカルト追慕者の一人であつた。而も亦兩者は、有神論者否寧ろ熱心なローマン・カトリック教徒として教會の忠實な信者であり、又同時に有數な數學者たる素養を以て、數學的思想の特徴たる「明晰判明」なる觀念の中に、其の哲學的理想を追求して居る點は頗る相似して居る。

デカルトを代表とする當代思想の特徴は、經驗の事

實に新しく直面して、之を窮極に迄疑問視せんとする態度、従つて凡ゆる傳統より其の權威を剝奪し、單なる博識を最も輕蔑せんとする態度である。之は煩鎖な中世哲學、並びにスコラ哲學の所謂「權威への隷屬」に反抗して立ち乍ら、しかも自らは「古典への隷屬」を再興して居るルネッサンス文明への反動である。かかる態度は、眞理は何等の先入見や豫想なく、各個人の自主的な觀察と思索に依つてのみ到達され得るとの思想を刺戟し、デカルトの「方法論」(Discours de la Methode)は最も良く此の理想を代表して居る。此の點に於てはパスカルも亦時代思想の子であつて、哲學の方法に於ける數學的理想を強調し傳統や博識を強力に蔑視してカルテシヤンと其の態度を一にして居る。

然しパスカルは、宗教論に於てデカルトから完全に分離する。デカルトに取つて神の存在の證明は、理論的認識の確實性を保證する爲に絶對的に必要とされ、神の存在の證明は、數學的科學の基礎の樹立と同様、吾々の思惟の本性に依つて直觀的確實性を以て承認さ

れ得る基礎の上になさる可しと云ふ立場から、所謂デカルトの本體論的證明がなされ、神は合理的に明證されて居る。而るにパスカルは、神の認識に於て理性に全く信用を置かず、凡ゆる合理的な神の論議の價值を否定し、只管に、基督の中に啓示されて居る神の認識のみを信する立場を固守して居る。曾つてデカルト哲學の追慕者の一人であつたパスカルが、何故に後年宗教論に於て完全にデカルトと分離するに至つたか。或人は、科學的理想に燃えて居た初期のパスカルに示したデカルトの非同情的態度が其の有力なる原因と憶測するでもあらう。然し此の理由は一層深い處に存在し、デカルトに對するパスカルの不満は一層決定的な原因に基く。

パスカルは、彼のたましいの切なる要求に相應するが故に基督教徒なのである。即ちパスカルにとつては人性の本質的矛盾を意識し、墮落と救済に關する基督教々理を信仰する以外には、竟に人間の根本的不安は満足せしめ得られないと云ふ内的な宗教經驗の深刻な

反省が、宗教の理解への唯一の途であつた。具體的な特殊な宗教經驗を無視して、神及び宗教の本質を合理的に認識せんとするデカルトの態度は、パスカルの最も不満とする處で兩者の宗教論を分離せしむる決定的理由は此の點に存する。デカルト以上にパスカルに影響を與へたのはモンテエヌで、「パンセ」の中には、モンテエヌの書より得られた句が頗る多い。長く佛蘭西思想の傳統を支配して居る有名な書「エセイ」(Essais)の著者モンテエヌ (Michel de Montaigne, 1533—1592) は所謂哲學者ではなく、人生に對する或る特種の態度を示せる文學的代表者である。彼の「現實主義」として知られるものは、人が強いて無視し、或は隱蔽せんとする人生の凡ゆる現實を如實に把握せんとするもので、パスカルの如く、人生を確實に又全體に於て理解せんとする者を深刻に感動せしめた。然し、人生に善と惡との多様な現實を洞察すると共に、其を如實に肯定し、其處に「安易」と「安靜」とを求めて、現實を諦観せんとするモンテエヌの態度は道德的熱望を

もつパスカルの到底最後迄追隨し得ざる處であつた。

パスカルには一面に於て、エビクテートのストア風の道徳的理想主義への憧憬がある。彼に依れば、人性の根本的規定は矛盾である。人間の反省は一面其の惡と悲愴を切實に意識せしめるが、他面道徳的優越への憧憬が、善と淨福への義務感を良心の上に鋭く意識せしめる。人性に於けるモンテエニユとエビクテートの對立矛盾は如何にして越克され得るか。此の問題の解決が「パンセ」の眼目であり、パスカルの宗教論の出發點である。

ブートルー(Boutroux)は彼の優れたパスカル研究書の中に「パスカルは哲學には何等の關心をも持たなかつた」と云ふが、人生を哲學的に理解するのは、決してパスカルの理想ではない。「パンセ」の名句が明示する如く、彼の求めたのは、「哲學者や博識者の神ではなく、アブラハム・アイザック・ヤコブの神」であつて、哲學者たる事は寧ろ彼の拒斥する處であつた。

註 (一) Boutroux; Pascal, P. 193.

パスカルの宗教哲學

三

ハイラーは「祈禱論」の中に、神の觀念を、豫言者型と哲學者型とに區別して居るが、此の區別は又、宗教經驗の二種の型に對應する。所謂豫言者型の觀念の神とは、人に命令し、教へ、呼びかけ、或は又、人を脅し、慰め、愛する如き神で、斯る神觀念を有する宗教經驗では、人は、畏怖と尊敬を以て神に語り、祈禱、讚嘆、感謝、禮拜等の中に此の神と交通する。要之此型の宗教經驗の本質的特徴は、一般に、人と、より偉大な者との間の、人格的相互關係の存在の意識を確保せる點にある。舊約の豫言者達の經驗は明白に之を例證して居るが、假令豫言者の使命を自覺せざる一般人の中にも、此の型の神觀念乃至宗教經驗を有する者は尠くはなく、パスカルは正に其の一人である。

一方哲學者型の神觀念や宗教經驗は、實在との合一に對する知的感情に基くもので、實在と自己との間に渠溝の存する限り不満を感ずるものである。例へばアリストテレスやスピノーザの宗教經驗と云はれるもの

は之に屬する。此の二つの型の神觀念の對立は、「パンセ」の斷章の「アブラハム・アイザック・ヤコブの神」と、「哲學者・博識者の神」との對立に相應するが、パスカルは實に、前者の中にこそ魂の終局の安息は得られると考へた。

更に此の區別を、個有の意味で宗教經驗と呼ばれ得るものゝ中に求むるならば、所謂福音主義と神祕主義との經驗の對立に求め得よう。福音主義の宗教經驗は、最高の倫理的な人格神との人格的關係の意識を有し、之に敬虔に歸依する經驗である。神祕主義の經驗は、究極的實在との合一への熱烈なる渴仰、及び少くとも、斯る合一の部分的實現の意識を含む經驗といひ得よう。

斯く豫言者型と哲學者型との區別は、又福音主義と神祕主義との區別に換言され得るが、パスカルの經驗は、必ずしも明確には斷言出来ないが、個有の神祕主義よりは、却つて福音主義に屬すると見做すが穩當である。サント・ブーブ (Sainte-Beuve) のパスカル批評に依れば「彼は考へられるが如き汎神論者ではなかつた」

のであるから、汎神論的氣風を最も濃厚に有すると思はれる神祕主義からは遠く離れて居た事が察せられる。所で通例福音主義は、新教殊にブンヤン・ウエスレー・ブース等に依つて代表されて居るが、パスカルは、當時のローマ教會の權威者ジュスイットに對して論争するに當つては、著しく新教徒的な信仰表示を以てして居るにも拘らず、彼は依然として、プロテスタントには何等の同情も持たぬ、熱烈なカトリック教徒であつた事は忘る可きでない。

神祕主義に對して福音主義と呼ばれるものゝ特徴は、知識や冥想よりも、却つて意志や行爲を重んずる點である。意志・行爲を中心とする事、即ち道德意識に宗教の基礎を置く點では、パスカルはカントと同一であるが、彼はカントの如く、之を以て宗教の最高の要素とは認めなかつた。寧ろ彼は、道德的直觀の價值を輕視して、若し傳統の教理と矛盾する場合には容易に之を放棄するを厭はなかつた。従つて彼を福音主義の宗教者と見做すも、必ずしも彼は道德意識をのみ強調し

たのではなく、尙更以てカントの如く、其の基礎の上
にのみ宗教の價值が承認され得ると考へたのではな
い。却つて彼は、ヴォルテールなどに病者扱ひされる
迄に、人性の優越を表示する道德的直觀の價值を輕蔑
して居た。

さてカントの倫理は主知主義に偏すると見られ、當
時の俗惡な功利主義的倫理への反感からにせよ、理
性と感情とを峻別し過ぎた嫌があると批評される。吾
吾の道德行爲は單純に理性にのみ動機を有せず、感情
は勿論、所謂下意識乃至習慣と云はれるものに依つて
も大いに支配される事は承認されねばならぬ。此の點
では、パスカルの洞察は、カントよりも一層深く、彼
は道德行爲の規定者として、理性 (*La raison*) よりも却
つて「心的自動機」 (*Automate, Psychological Mechanism*) を
力説する (*ibid.*)。行爲の説明は、屢々理性が忠實に附
與する基礎以外に求めらる可き場合が多い事實に直而
して彼は鋭敏なる感知力を以て、下意識乃至習慣の重
要性を認め、現代の所謂新心理學の主張の先驅とも見

られる考方を與へて居る。

彼は心的生活に於ける下意識的な、習慣的な要素を
「Automate」と呼ぶが、又最も屢々之を、「心情」 (*Le
Coeur*) の名で呼んで居る。

「心情は理性の關知せざる理性を有す」 (*Le Coeur a ses
raisons que la raison ne connaît pas (C11)*) と云ふ最も有名
なる一句は、明白に「心情」と「理性」とを對立せし
めて居る。行爲の終極的決定は理性に依らず、人間の
存在の本質的規定たる、「性向」 (*disposition*) に依るの
で、此の性向は、彼に依れば「神の愛」と「自愛」で
ある。従つて理性の關し得ざる道德宗教的行爲を理解
する能力は實に「心情」である。「神を感知するのは理
性ではなく、心情である」 (*ibid.*) とパスカルは云ふ。
然し、斯く理性と心情とは對立するが、「心情」は尙「理
性」の關知せざる一種の理性を持つと云ふ表現の中に、
「心情」が單なる「盲目的意志」の如きものではなく、
其處には、直觀的理解の合理性の認識が暗示されて居
るのを窺知し得る。

更に「パンセ」の或章は心情・本能・原理(Coeur, instinct, principes 381)と記して居る。普通「本能」の名に依つて理解されるものは、人間の行動が、意識的企圖に基づくに對して、下等動物の行動の原因と考へられるものである。而るに「原理」とは、凡ゆる推論の基礎に要請される處の、直觀的理解に依つて確實に把握される最も根本的なものである。空閒・時間・運動・數等の原理の直觀的知識は、推論的知識と同様に確實であり否寧ろ凡ゆる推論の基礎を爲す。斯る原理と同一視される心情は、アリストテレスの「ヌース」(Nous)とも比較され得るもので、最高の意味に於ける理性を伴つて居ると見ねばならぬ。此の原理の直觀的理解と本能とは、單に直接性を共有するのみで、勿論同一視され得べくもなく、前者が其の理解に於て最早何等の證明をも必要とせざるに反し、後者は確實ではあるが、若し之に理由を與へ得るならば一層確實と考へ得るが如きものである。而るにパスカルは此の區別を無視して、本能的理解と直觀的認識とを、心情の名に依つて一括して

居る。更に亦、理性と心情との對立は、「幾何學的なる心」(l'esprit de géométrie)と、「繊細の心」(l'esprit de finesse)との對立に依つても表現されて居る(1)。「パンセ」は勿論斷片の集録で、其處には體系的統一は要求され得ないが、パスカルの用語法は餘りにも不統一で、「心的機制」、「心情」、「繊細の心」等の語に依つて、其が正確に何を意味するかを嚴密に規定する事は頗る困難であるが、彼が「生」の理解殊に、宗教の理解に於て、理性に對立するものとして、之等を重視せる事は明白である。

斯くてパスカルは、道德意識の心理とも云はる可きものに對しては、カントよりも一層洞察が深かつたが無條件的義務の意識として規定する可き道德意識の本質的要素に對しては充分な理解を缺いて居た。彼の宗教論は道德に基礎を有するとは云ふものゝ、其はカントの立場とは可成り懸隔のあるものであつた。

さてパスカルの道德的直觀の輕蔑は、彼の嚴格な自己犠牲的信仰にも拘らず、道德の本質としてカントの

力説した所謂「無關心」の法則を離れて、一見幸福主義乃至功利主義とも思はれるものへの、驚く可き墮落の傾向を誘致して居る。此の墮落の傾向は彼の有名な賭の說の中にも可成り明確に指摘し得る。パスカルの神の存否を問題とする賭説は、數學上の公算法に有力な基礎を持つとは云へ、或は又、賭に依る神の證明は當時の自由思想家を説服する一つの試みに過ぎず、彼自身は決して斯る基礎の上に神を信仰して居たのではなかつたとは云へ、當時の倫理宗教思想の特徴なる幸福主義の影響を免れ得なかつたものと批評され得る。

註 (1) *Sainte-Beuve; Port-Royal, t. iii, p. 41.*

四

「我々の中にある自我 (Moï) は厭ふ可きものである」(25) と云ふ句の中に、彼の人性說の特徴は最も良く要約されて居るが、其は極端な自我輕蔑の思想である。思想史上、神の觀念の内在主義と超越主義は、常に對立して主張されて來て居るが、概して内在主義は哲學者の、超越的人格主義は敬虔な宗教者の神觀念の特徴

である。パスカルは、既に屢々引用せる如く、*Dieu et Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des sages.* (149) と主張するのであるから、内在主義の神觀念を斥けて居た事は論を俟たない。神の觀念の内在主義は多く、生ける宗教の生命を枯死せしむる危険に曝されて居るが、パスカルは却つて、超越的人格の愛を、排他的に主張する事に依つて、宗教生活の健康に一種の危険を導入して居る。彼はオーグスチヌスの思想を承けて、人生は「神の愛」と「自愛」との二つの愛の根本的規定を持つと説く。此處に、基督者は、新約の力説する隣人愛が説かれて居ないのを怪しむであらう。然しパスカルは、隣人愛を神の愛の中に含ましめて居た。父の死に際し妹に與へた書簡の中で彼は、「我々は父を愛さない。何者、受洗以來父は子に屬さず、却つて神に獻げられて居るから」と述べて居る處より察すれば、一般に人は受洗以來彼自身に屬さずして神に屬すると考へ、従つて隣人愛を神の愛の中に含ましむるを正當と考へたのが彼の見解であつたと思はれ

る。此の點で彼は、福音書の一節、「我兄弟なるいと小さき者の一人になしたるは我になしたる也」と神に語らしめて居る隣人愛の強調の思想とは對立して居ると思はれる。然し彼の敬虔は新約の其と一致を欠いて居た譯ではなく、彼は死の床に於てすら、自己に與へられた看護の分前を、貧病人に煩たん事を懇望したほど麗はしき隣人愛の精神を持つて居た。とは云へパスカルによつては、神のみが總ての目的であつて、有限者は如何なる者と雖も目的と見做され得ないのであるから、彼は最も親近な人々、例へば彼の父に對する自然的愛情の價值をすら輕蔑せんとする。自愛及び隣人愛は、無限者即ち神にのみ義務を負ふ可き愛を、固有の對象から分離せしむるものと彼は考へた。斯くてパスカルは、總ての基督者に對して、普通の人間性の要求する凡ゆるものに無關心、否寧ろ之を厭惡すべき事を要求する。墮落せる人間にあつては、自然的自愛すらもが非合理的であり、畢竟人性は最も厭惡さる可きものであつた。然しキリスト自身は苦杯を求めず、却つ

て其が己より去る事を祈つたと云ふ新約の誌す事實に對して、彼はキリストの無罪と、原罪の重荷を負へる人間とを區別する事に依つて、「基督の自愛は正しいが我々の然らず」と云ふ。然し果して新約の基督を吾の典型と仰ぐ事を誤りとするは正しいか？否。尙更「病は基督者に取つて自然的状態である」と云ふ彼の奇妙な立言を支持する何者をも、新約の中に見出す事は出来ない。パスカルの、病的に迄極端な人性の厭惡は、確かに正常な宗教生活の健康を害ふ危険を含むもので、此の點ではヴォルテールの「悲しい哉パスカルよ、君は病んで居る」と云ふ皮肉な評言も、必ずしも全然不當とは云ひ得ない。

パスカルの人性説に示されて居る態度は、彼の希求するが如くは特に基督教固有のものではなく、却つてストインズムと相通するものである。尤も基督教會が、所謂希臘羅馬文明の段階に入つた時には、神學は、形而上學的基礎にプラトニ哲學を採り、倫理の基礎にストアインズムを採用した事は事實であるが、ストア的禁

欲主義は福音書の教ふる所とは可成りの距離のあるものである。かの「我は我肉の中には善き何者も住はざるを思ふ」^(註)と宣言せしパウロですら、「何人も自己の肉體を厭はず、却つて之を養育し愛撫する」^(註)と述べて居る所よりすれば、バスカルの極端な人性厭惡説は固有の基督教倫理には、適切に相應し難しと思はれる。

註 (一) *Matth. XXV. 40*; (二) *Remarques sur les Pen- sées, I, Oeuvres, t. 31, p. 27. (三) Rom. vii. 18;*

(四) *Eph. v. 29.*

五

つぎにバスカルの恩寵説を觀る。此の場合當然彼が有名なポール・ロアイヤル運動 (*Port-Royal Movement*) の一中心人物として、かの「地方通信」の中に展開せる、ジュスイット神學に對する論争を參考せねばならぬ。恩寵と自由意志に關する此の論争は、教義神學者的興味からではなく、當時のローマ教會の權威者と目されしジュスイットの教説か、眞の宗教を墮落せしむるを嘆き、此の誤謬を克服せんとする信仰的動機から試

みられた。

神の恩寵と人間の自由意志との關係に關する論争は基督教教理史上長き歴史を有する、然し、オーグスチヌスがベラギウス説に反抗して、「墮落せる人間の善行には、恩寵の加護が絶對的に必要である。人類に最初賦與された自由意志は、原罪に依つて其の力を制限され、只人類は惡行をなし得る自由をのみ保有するに止る。斯くて恩寵に依り、原罪の齎す永遠の刑罰より救濟され得る者は、不可測の神意に豫定されたる限られたる者に過ぎない。」と説ける教理は、其の極端な豫定説 (*Predestination*) を緩和せる形に於て、長く中世の神學に有力な地位を占めて居た。然るに中世末期の頃、著しく自由意志を尊重する思想が擡頭し、之は總てルーテルやカルヴィンなどの自由意志の輕蔑者を刺戟して、宗教改革運動の一誘因たらしめたのである。然るにジュスイットを中心とする所謂反動改革者は、プロテスタントの否定せし自由意志を再び確認して之に對抗したのであるが、其の所説は亦却つて、カトリック教徒

の中に於てすら、パウロ型やオグスチヌス型の宗教經驗を有する信者の反感を招いた。此の種の信者を代表するものが、實にポール・ロアイヤル僧院を中心とする神學者達で、彼等は當時の和蘭の神學者ヤンゼニウス(J. Jansenius)の著書「オーグスチヌス」の所説を支持して、自由意志を輕んじ、恩寵の加護の絶對的必要を辯護し、ジスイットに對して強力なる論争を展開した。

之が所謂ポール・ロアイヤル運動であり、パスカルは其の有力なる一闘士であつた。然しパスカルは、十八便よりなる「地方通信」の中、最初の三便に於てこそ、彼自身にすら可成り詭辯とも思はれる論調を以て、恩寵と自由意志の問題を熱烈に論じて居るが、其以後は寧ろ此の問題を離れて、ジスイットの道徳神學に於ける巧妙な僞論を摘發する事に専念して居る。此の事實に依つて、彼が此の問題を神學的興味を持つて思辯的に論究せんとしたのではなく、彼をして論争に迄憤激せしめたものは、ジスイットが、自由意志の擁護者である事其自體ではなく、却つて彼の言葉を以てすれば、

「神の愛」を説かざる基督教を容易に認容して居ると云ふ事實であつた事が明白である。即ちジスイットは、教會の聖典に參與する事に依つて獲得される有効な恩寵に信賴して、神の愛に對する渴仰及び其に依つて必然的に起される自己犠牲等に關心せざる基督者の生活や行爲に満足して居たのであるが、パスカルに取つては、凡ゆる宗教の價值批評の標準となる可き本質的機能は、神に獻げられる聖なる愛の修養と表現との外にはあり得なかつた。ジスイットの主張は、稍々ともすると教會や宗教から完全に隔離し去らんとする心弱き同朋を、宗教的影響の範圍内に生活せしめんが爲に、神の愛の如き内的修養の要求を可及的に減少し、せめて外的な聖宴や聖業に彼等を參與せしむる事に依つて聖なる團結を維持し、基督教を廣く一般民衆の間に活用せしめんとする事にあつた。しかるに、パスカルは、其の優越なる人格的宗教の價值を滅殺してまでも、世俗社會に普及を計る機會を贖ふ必要はないと主張する。彼に依れば、「眞の宗教は全く神の愛以外にはな

50. (610) 宗教的真理の認識は只愛を以てのみ可能である。其故に彼は、「心に神の愛を抱かずとも恩寵に依る救済は可能である。」とか、或は又、「基督の出現は、神に負へる人間の義務に代用す可き聖奠を興ふる爲である。」(608)とかと説く俗教説には、何等宗教的價值を認めず、却つて劇しい憤激を以て之を批難する。要するに、パスカルの宗教論の特徴は、基督に於て啓示された神に對する情熱的な愛を、眞の宗教の本質として、飽く迄も排他的に力説する點にある。

パスカルは屢々豫言者の言葉をかきて、「神は隠されたる神である」(un Dieu caché, Deus absconditus, 242)と主張し、凡ゆる合理的な神の認識を斥け、かの神の存在の種々なる論證や或は又純粹理性の宗教たる理神論(Déisme)には何等の同情をも示さなす。

彼はデカルトの本體的證明を斥けるは勿論の事、自然神學を清算したカントにすら尙幾分受容されて居た所の神の目的論的證明をすら、極度に排撃して居る。彼に依れば、宇宙の整然たる秩序や自然の麗しき調和

は、敬虔なる信者に對してこそ神の明證ともなれ、無信仰者や反宗教者に對しては、却つて彼等をして宗教の基礎の薄弱なるを自覺せしめ、之に對する輕蔑の情を抱かしむるに過ぎないのである。自然は神を知る者には神に就て語り、神を愛する者には神を顯はにするに拘らず、神を知らぬ凡ての者には却つて神を隠す」と彼は云ふ。更に亦、深刻な罪惡感と、其の罪惡を避け得ざる無能力の自覺とは、彼をして理神論に安住せしめず、却つて、「理神論が基督教を遠去かる事、恰も無神論に等しい。」と彼は云ふ。神は理性の光に依つては顯はにされ得ない。非合理性、神祕性を神の本質とする彼の思想は、現代の宗教哲學に有力なる、例へばオットーなどの思想の先驅をなすとも見られる。

此の思想は彼の有名な、人間の「三つの秩序」(Les trois ordres)の非連續説に於て最も良く表現されて居る。第三の「慈悲の秩序」(Ordre de Charité)に屬する宗教の眞理は、第二の「精神の秩序」(Ordre d'Esprit)に屬する學者の理性や、第一の「肉體の秩序」(Ordre

de Corne)に屬する王者や隊長や富者の俗知識の、全く理解し得ざる所であると彼は云ふ。

「パンセ」に體系的思想を要求する事は無理であり、分析的に理解し得る論議を見出さんとする努力は徒勞である。従つてパスカルは所謂哲學者ではなく、「パンセ」は屢々想像される如く、數學的表現に依る思想の明確性に依つて偉大ではなく、却つて斯る思想を表現せしむるに到つた純粹にして深刻な基礎的宗教經驗に依つて偉大なのである。パスカルの深刻な罪惡感と情熱的な神の愛とに温き同情を抱かざる處には、凡そ「パンセ」の洞察的理解はあり得ない。

パスカルは其の特に優越せる神の愛に依つて神を體驗し認識し、斯くてイエス・キリストを通じて到達した神の中に抱擁せられる事に於て無上の法悦を味得して居たのである。

「パンセ」の優れた斷章は此の神をして次の如く語らしめて居る。「汝に慰めあれ。若し汝にして我に出逢はざりせば、汝は我を尋ね求めざるべし。」(Consolator,

tu ne me chercherais pas si tu ne m'aurais trouvé 553) 此の表現の中にこそ、宗教に就いてパスカルが語らんとするものゝ本質があるのである。

六

パスカルの宗教哲學思想は特殊なる人性論にもとづいて、原罪に依る人類の墮落、及び基督に依る贖罪の教理を中心として展開する。人性には、偉大と弱少、高き理想と其の實現に對する無能力とが、奇しくも併存して居て、矛盾は實に人間の存在の根本的規定である。然し矛盾は克服へ、不安は解決への必然的要求を持つ。此處に、パスカルの原罪説及び贖罪説の理解される可き地盤が見出される。パスカルは、人性の本質的規定は矛盾であると自覺するが故に、彼に取つては、現實の人間は、「然かある可き存在」(Ce qu'il doit être)とは考へられなかつた。此の主張に最も鋭く對立する者はヴォルテールで、彼はパスカルの如く、人間を矛盾或は謎の存在とは考へず、理性と情念、快と苦、善と惡とが人間の中に併存する事、即ちパスカルの矛盾

と呼ぶものは、實は人間の構成に於ける必然の要素であつて、何等疑問や不安の對象とさる可きではなく、要するに現實の人間は、「然かある可き存在」である事を卒直に承認す可きであると主張する。所謂アリストテレスの *Micomachem Ethics* の方法は「自然は何事も無駄には爲さぬ」(Nature does Nothing in vain.)と云ふ立場から、事物の「存在」より其の「當然」を演繹せんとするのであるが、ヴォルテルの此の人間の評價は、忠實に此の方法を踏襲せるものである。然し此の方法は例へば人工品の如き自意識を有せざる物の評價には可能であるが、自己意識的存在たるを特徴とする人間の評價には、全く不充分なるを免れない。

反省に於て意識された人間性は、カントに依つて、「無條件的義務感」と定義された純粹な優越せる道徳意識と、此の義務の遂行に對する全くの無能力とに依つて規定されて居る。畢竟人間は不可解な、矛盾に充てる謎的存在であると云ふのがパスカルの人間評價の立場である。自己意識的存在たる人間は、道徳的反省に

於いて、嚴肅なる權威を伴へる義務感と深刻な罪惡感とを同時に意識する。ヴォルテルの批評にも拘らず道徳的經驗の事實に深き洞察を有する者は、必然的に此處に何者か神秘の認識を承認せざるを得ない。パスカルが「人間は矛盾であり謎である」と主張する時、彼はカントやバトラーと共に、斯る道徳的經驗に立脚する。

さて矛盾に於て人は不安であり、意識されたる矛盾と不安は、必然に解決と満足への要求を内包する。斯る地盤の上に、パスカルは原罪の教理の必然性と眞理性を確信した。聖書の原罪の教理の信仰に依つてのみ、人は道徳的經驗の矛盾及び根本的なる生の不安を説明し得ると説く。カントの根本惡の説の基礎にも同様な道徳的經驗の事實があり、彼に取つても原罪の事實は疑ひ得ざるものであつたが、只彼の哲學者的權威が、彼をして率直に聖書の教理に赴かしめなかつたに止る。然るにパスカルは、教會の傳統の權威に對しては、理性及び道徳的直觀をすら從屬せしめんとするの

であるから、パウロの古典的表現、即ち「善を欲する事我にあれど之を行ふ事なし。我が欲する所の善は之をなまず、反つて欲せぬ惡は之をなす。」⁽¹⁾を人類の如實なる體験であるとなし、斯る人性の根本的矛盾は、只創世記の人類墮落説即ち原罪の神秘を信仰する事に依つてのみ理解し得る。「斯くて人間は、此の神秘なくしては、此の神秘が人間にとつて不可解であるよりも、一層不可解である」⁽²⁾とパスカルは云ふ。

然し、矛盾と不安は、理解に依つてではなく、却つて調和と救済に依つて充分なる満足を見出す。人間の存在の根本的矛盾は、原罪の教理に依つて根據づけられたが、生の不安は依然として、否寧ろ理解される事に依つて、却つて益々強化する。原罪に依つて神から完全に隔離された人間の不安は如何にして救済され得るか。此處にパスカルは贖罪説の眞理性の理由根據を發見する。神と人との仲保者たる、イエス、キリストの贖罪に依つて、始めて人は根本的生の不安を除去し、永遠の救済に與り得るのである。彼は原罪に依つ

て一度は隔離した神と人との間の調和は、基督の贖罪の福音に依つて歴史的に實現されて居ると信じ、「恩恵と眞理とは、イエス、キリストに依りて來る」⁽³⁾と云ふ福音書の言葉に従つて、基督より出でたる聖書と傳統と聖奠とを通じて、神の恩寵が具體的に、人間に仲介されて居る事を確信して居た。

註(1) Remarque sur les Pensées I, Oeuvres, t. 2^e, pp.

30, 31

(2) Rom. VII 18, 19.

(3) John i. 17.

附記 文中「パンセ」よりの引用句には Brunschwig 氏の "Pensées et Opuscules" の番號附從つて其の數字のみを記す。

甦らんとする宗教の姿

C. E. M. Joad, "The Present and Future of Religion," London, 1930

佐 木 秋 夫

一
宗教の未來性に關しては諸説隔々であつて趨く處を知らない觀がある。しかし基督教世界を中心として考へるならば大體三種の意見を區別出來ると思はれる。

一は教會即既成教團の、約束された輝かしい未來を、漠然と或は斷然と、信じてゐる保守派であり、二は史的唯物論をバラマウントする社會學的宗教否定論及びフロイド派を代表とする心理學的宗教幻想論の一群である。最後に第三の立場は教會の未來性に關しては二と同じく充分否定的であると共に、宗教それ自體に對してはその永遠性を認容する折衷的意見であつて、議論の細部に於いては千差萬別であるが立論の基礎を何

等かの觀念的史觀の上に求める點に於いて一致してゐるものである。著者ジョードは此の第三の立場に屬する一人である。先にベンジャミン・キッドは宗教を呼んで理想の感動とし、文化の發展に於けるその不朽の役割を主張したが、基督教文明の勝利を確信し、それに陶醉してゐる點に於いて「大戦前」の夢を脱却してゐない。ジョードに至つては、英國々教々會に屬する身として、明瞭に且つ勇敢に、聖書を初として凡有る既成の信條快行に未練なき袂別を宣して躊躇しない。教會のモグニズムは彼に於いて最後の極端にまで押進められたのである。人格神をも、儀禮をも、神學をも、勿論、教會をも必要としない彼の「宗教」。然も現代

人及未來人にとつて存在すべき、存在し得る、存在せざるを得ない「宗教」。彼はそれを如何に豫想し、如何に根據づけてゐるか。

二

宗教の將來を談ずるには先づその過去及び現在を案じなければならぬ。現在の所謂宗教は文化の總體から觀て如何なる位地にあるか。

大戰後教會殊に舊教々會の復活が一部の人々によつて唱へられてゐる。舊教僧侶の戰線に於ける活躍、戰後の惑亂した民心に對するカトリック宗教藝術の効果等よりして、成程それは當然な成果であるかも知れない。しかし世界基督教諸國を一朝にして相對立する二柱の吸血神——聯合國の「唯一神」對獨逸側の「唯一神」——の支配に委ねるの觀あらしめた教會の痛ましき自己暴露の方が、末節的成功よりも遙に強烈な反對効果を及ぼしたであらう事は想像に難くない。況や平和の裡にあつての戰以上の鬭争に於いて、教會は相變らずの御都合主義に終始してゐるに於いてをや。現に

統計的數字は英國に於ける教會衰微の現状を具體的に示してゐる。一例を挙げれば、倫敦イーストエンドにあつた二十四のプロテスタント教會の中、十一までが最近四十年間に閉鎖された。同じくシテイには四十六の教會が年五六萬磅を費しながら僅々二萬の人々に説教してゐるに過ぎない爲、豫算の六割方削除が下院で提議された。

空になりつゝある教會の内部で、牧師達は何をしてゐるか。愚しき嗜眠、當途なき猪突、絶望と焦燥。封建王侯の故智に倣ひ、宗派間に争論を盛にする事によつて教會に對する團體的注意の熱火を點じやうとの試も企てられた。しかし薪は濡れてゐるやうである、火はつくまらぬ。」

所謂、教會のモダニズムは傳統の大部分を思切り、身を低うして日常生活の中に躍込む事によつて、基督敎の活路を開かうとした。一昨年出版されたゴア僧正編「聖書新註釋」は、既に明に、聖書が純粹に人間の産物であり、人は理性を以て其の内容を批判選擇し得

るものである事を認めてゐる。しかも筆一度基督復活の項に到るや、編者は明白、充分且つ確實なりとしてその事實性を主張してゐる。

理性への反抗、新興科學に對する頑迷度すべからざる態度、之こそ諸既成宗教衰亡の根本原因である。單なる嫌疑から五十年間に百萬の女性を焚殺した中世獨逸の教會と距る遠からざる此の實證に對する輕蔑、之を脱却してゐるでなければ教會は遠からず科學の爲に最期の止を刺され、下院や王族と共に、弗の國の觀光團に供へた博物館的存在と化し去るであらう。逆に云へば教會の繁榮とは歐米に於ける科學精神の窒息、延いては西洋文明の没落を意味してゐるのである。

三

過去數千年に亘つて、人類は宗教を求め、それを樹立し、發達させて來た。然かも今、既成宗教が斯くも内部的果外部的に崩壊しつゝある有様は、果して宗教的要求そのものが一朝にして消滅しつゝある事を、示してゐるのであらうか。否、と著者は答へる。

教會に對するとは反對に、宗教に關する一般的議論に對しては、大衆の潑刺たる關心が活動してゐるのであつて、ジャーナリズムの領域に於いて、宗教問題が今日の如く大きなニュースブリックを持つた事は從來に例を見ないのである。人は正當にも、十九世紀を信仰の廿世紀を疑問の、時代と呼んだ。世人が宗教をジャーナリズムに於いてスポーツ並みに意識すると云ふのは勿論決して健康な兆候ではない。とは言へ、尙それは生命力の活動を示すに足るものである。

疑問よりも更に恐るべきは、一部の人々の間に發生しつゝある全き無關心の態度である。宗教のみならず感覺世界を除いた一切の生活に對する侮蔑的な、病的無關心は實に現代インテリ層の一特質を成してゐる。

フロイドの主觀主義的、本能主義的心理解釋や、一切の舊きものに對する混沌たる總括的反抗やを、漠然と無批判に受け入れる事、言ひ得るならば中世に劣らぬ盲信の態度は、併しながら、其自身として宗教の滅亡を豫示する指標と見做される事は出來ない。否寧ろ逆

に宗教的要求の適切な捌け口を失つた一つの時代の患める姿として考へられねばならない。世界に跪拜すべき何ものもなく、道徳に尊重すべき何ものもない時、それ等のものに心を用ひるのは愚である。

凡そ人は「例へば蔓草の如く、纏り着き、自らの支とすべき何物かを要求してゐる。それを見出した時烈しき熱意を以てそれに縋るのである。斯かる支持の欠除に基く不満足は、その原因が減少に明にされないからと言つて、決して、その銳度を減じるものでない。」生活の導標、據所を失つた世人が、感覺的享樂主義に陥らずに濟む唯一の道は仕事に没頭する事であらう。ところが「現代にあつては、厭はしい義務の單調な連続である以上の仕事にあり着く事は減少にない。斯かる仕事は生活に何かの意義を與へ、宗教道徳に代つて生活に鍛練を與へる事は出来ない。」仕事の爲の仕事に没頭する事によつて、野の花にまれその匂しさに浸らうとする人々も、此處でも亦閉されたる門に行當る。斯くして世人は相率ゐて享樂主義に走り、その結果は果

敢なき自殺の激増となつて統計的數字に現はれてゐる

四

一方には教會の没落があり、他方には尙烈しき要望がある。然らば宗教の未來は此の混沌を通じて如何に見極めらるべきであるか。

宗教の未來に關して流布される諸説の最も重要なのは、その消滅を説くそれである。孤獨不安の感情が換言すれば恐怖とブライドとが、宗教の起源であるとする説、フロイドの「幻覺の未來」に現れてゐる一種の社會契約説的解釋、即ち、元來非社會的な、非道徳的存在である人類が、社會に適合する爲に拂つた犠牲に對する慰安として宗教を見る説、諸々の苦痛に滿ちた生活をより樂にする爲の、従つて、大衆を現在の厭ふべき状態に縛り着けて置くに役立つ、存在であるとして宗教を規定するもの。此の説に従へば宗教は巨大なる欺瞞の機構であつて、支配者の夢を、管てナポレオンに於いてさうであつた様に、安らかならしむるに足る。社會的不平等のカモフラージュ、貧民の御機嫌を

取結ぶ見世物である。

宗教否定の之等三様の説は、しかし乍ら、人の精神的領域を悉く主觀的要素を以て説明し去らうとする點に於いて、共通の缺點を有つ。宗教が主觀的要求の單なる反映であり、従つて、然あらしめやうとの人の意企以外の何物をも現してゐない、虚な存在である、との推論は、宗教否定の學說そのものも、同時に、人間の或る意企の虚な現れに過ぎないとの結論を當然導き出すであらう。アリストテレスの既に言つた様に、人の本性は、彼が如何に生れたかと云ふ點でなく、彼が何の爲に生れたかの點に存する。起源を説く事は全體を説明する所以でない。生物學的進化や、藝術や科學の進歩は、舊きものに或る要素が加へられて、新しい全體となるものである事を認められてゐる。「何故我々は專斷的に、宗教のみを發達進歩の法則から除外せねばならないのか。」斯く考へる時、從來の宗教否定論は或る限界を越えては妥當でないのを知る。勿論宗教の目指すであらう最後のゴールは、唯漠然と摸され

廻らんとする宗教の姿

得るに過ぎぬかも知れない。けれども風の如く訪れ來る憧憬の念、明に掴み得ない信念、魂の寂しさと精神的交通の欲求、凡べて之等現代の宗教狀態と呼ばれ得るものゝ中に、宗教の起源や過去を以てしては説明し得ない二二三の相の存する事を否む事は出來ないであらう。

五

人はその隣人の幸福を心に掛けてゐる。他人の幸福を希ひ、世界をより住好い處としやうと望む心は、若人の心に特に輝かしく、寧ろ熾烈に、燃えてゐる。此の心の焔を明からかに燃やし續ける事、そこに宗教の主なる務の一つがあるのである。モダニストの指摘する通りに、宗教が生命を保ち續ける爲には、再びそれは社會的な力として甦生しなければならぬ。從來精神的と漠然呼び慣はされた限られた人間活動の分野に閉こもる事なく、人間の凡有る方面に、日常生活の凡有る部面に、浸潤しなければならぬ。然かもモダニズムが、その正常な主張にも拘らず、勢力を羸得な

いのは、それが飽くまでも教會を後頼みとしてゐるが故である。自らを何等かの、教會——廣い意味で——の一員であると主張する者は、かの呪はれた過去の失敗に滿々た教會の或程度の代表者と見られずにゐない。一般の眼に、教會の豹が一朝にしてその反動的斑點を變改し得るなど、考へられるであらうか。

教會から何物かを期待する事が不可能とするならば世界に善を進めやうとする欲求は、何處に捌け口を求めらるであらうか。自ら何かに役立ち、社會に何等かの影響を興へる能力があると信じやうと欲する各人に對して、現代社會は殆ど何の對應策をも有しない。尨大な中央集權の國家は、その國民の一人一人を取るに足らぬ微粒子としてしか取扱はない。斯くして政治的には無感覺となつた、現代青年の間には、スポーツやワンデルフオーゲルの魅力が加速度的に増大しつゝある。

斯かる小さな集團的行動の中に、彼等は切めてもの「政治的衝動」——著者の從來主張し來つた——の満足を求めてゐるのである。

大戰後青年の間に著しくなりつゝある一の型、一切の世俗的快樂や立身を輕蔑して「理想の追求の爲に喜んで嚴しい訓練の中に身を投じやうとする」⁶⁾興味ある傾向は、同じく此の政治的衝動の慶賀すべき發現である。大戰を機として一切の舊きものが、支柱を搖動かされた大廈の如く、一齊に崩れ立つた時に乘じて、青年はその情熱の流れの堤防を突破つたのである。今や燎原の火の如く、社會を、國家を、全世界を、改造の焰に焼き盡さうとしてゐる青年の社會運動は、ボルシエギキかフシステイを先頭として、奔流の如くに吾人の眼前に展開し來つたのではないか。而して此の中にこそ、現代の經驗する最も宗教的な精神が見取られるのではないか。

勿論宗教には斯かる社會的方面以外の他の要素がある。カテキズムは吾人の務を、一、隣人に對する、二、神に對する、二つに別つてゐるが、此の第二のものは如何に考へらるべきか。

著者の見を以つてすれば宗教の眞髓は神祕主義にあ

る。宗教の神祕は、その名の示す如く、言葉を以て表現し去る事の出来ないのをその特徴とする。けれども敢えて比喩的にその内容を示す事が許されるならば、それは宇宙の價值に對する捕捉し難き茫漠たる暗示であり、尊崇と畏怖の禮拜の感動を伴つた暗示である。然らばその價值とは如何なる價值か。曰く聖なる。聖なるとは斷じて人格的な神に就いて云はれてゐると誤解されてはならない。宇宙の進み行く目的としての創造の主體としてではなくて、創造の完成としての、云はゞ宇宙の目的論的究極價值として考へられなければならぬ。道德や藝術は夫々の仕方に於いて我々を價值の世界と直接せしめる。ところが神祕經驗は我々にその世界の最も直接な且つ持續的な姿を示し、此の姿は生命の發展と共により明かに、より深くなつて行く。斯くて宗教は、價值の世界の存在を吾人に確認させる一方、その世界に近づくべき生活の態度を指示すべきものである。云はゞ生命進化を其の道程に於いて拍車づける事、此處に宗教の機能が存するのである。

以上によつて宗教の現状と、その本質とが明にされたとするならば、今や、未來の宗教が如何にあるべきか、その存在條件が、當然結論されなければならぬ。先づ消極面から言ふならば、宗教は科學が否定した物質世界の説明を信條としてはならない。非物質界に關しても、眞偽を決定し得ない様なドグマを眞理として強制してはならない。或る精神的事實が正しとして個人の内省に映じたとしても、彼と同じ精神的素地を有たぬ他の人に對してその權威を強いる事は不當である。

次に積極面としては前節に述べた如く、二つの機能、即ち隣人に對する關係及び宇宙全體に對する關係を示す二つの機能を、宗教は果さねばならない。廿世紀の人類は、無意識な信ぜんとする欲望の犠牲として思ふでゐる。此の欲望は「彼が宇宙の根本的有價值を保證された時にのみ満たされ得る。而して彼に此の保證を與へるのは宗教の機能である。」⁽⁶⁾

篇を別かつ二、章を設ける十一、第一篇に於いて宗

教の没落を取扱ひ、第二篇に於いて宗教の豫想を提出

する。教會からの退出、教會の分裂、科學の攻撃、時

代の精神、結果、の五章は前篇に、宗教は如何に想像

されてゐるか、宗教は如何にして起り且つ榮えたか、

宗教の進化、隣人に對する我等の義務、神に對する我

等の義務、宗教の未來、の六章は後篇に屬する。既成

宗教に對する忌憚なき批判と、青年に對する理解ある

同情とは、常に青年を相手とし、指導し來つたジョー

ド氏の環境の賜であるだらう。その目的論的生命進化

主義的史觀は恐らくベルグソンの哲學に負ふ所が多い

と看取される。近來マルクス主義は宗教なりやの論議

が世の注目を惹きつゝある際、斯くの如く纏つた形で

一貫した意見を吐露された事は、吾人の充分なる感謝

と興味とに値するものでなくてはならない。唯若き政

治社會運動に就いては、著者は漠然と、自分はポルシ

ヤキでもフアンストでもない、と云ふだけで、積極

的には何等の實際的方圖を示してゐないのは遺憾であ

る。

(1) P. 21

(2) P. 81

(3) P. 86

(4) P. 137

(5) P. 167

(6) P. 231

「宗教學論集」の論評

古野清人 石津照璽 増谷文雄

三枝義夫 上野隆誠 (ABC順)

は し が き

宗教とはどんなものかといふ問題は常識的には實に判然してゐるが科學として取扱ふことになると極めて困難な問題である。

宗教を科學的に研究するといふことに於て、専門的な語研究はその年若き學史の經過が語るやうに他の新興科學と同様殆んど凡ての基礎科學を母科學とし凡ての先進科學に準據しやうとする。科學である以上經驗的であることは論をまたぬが大別して一は觀念的なものに方向をとり他は實證的なものに傾く。前者に宗教哲學や心理學後者に宗教人類學や社會學民族學民俗學神話學等々或はその中間項とも考へられる宗教史學

(宗教學としての)なぞ、その觀點と取材方法は實に複雑多岐といはねばならぬ。しかもこれ等は精密自然科學のやうに單元の量的變化のみによつて學的結果を得るやうなものではない。目安とするところの假説或はさぐりとしての系、即ち宗教的なるものゝ特質をなす諸要素は自然科學に於けるやうに必ずしも爾前の研究結果によつて反證されたもののみよつては居ない。時に大いに飛躍がある。その理由については今これをさける。

一方宗教といふ研究對象が固定なものではない。歴史の裡に於て一つの段階から他の階段へ質的に變つてゆく所謂辯證法的發展をするかどうかは別としても、全體の型態が常に等質的なものは考へられない。

このやうにみて來ると動くものを動くもので、しかも色々な着眼手法で掬ふといふことになる。従つて結果として出るものも一般に要求せられる様に正確に出て來るものではない。そしてこれが科學の運命である。科學は常に相對的なもので満足してゐなければならぬ。それ以上の斷案を下すのは獨斷であり科學の冒瀆である。

このやうな事情で一般に常識的な要求から或は他の獨立した専門學の立場から宗教とはどんなものかといふことの決答を促されてもその返事は相對的にしか出來ない。科學は魔術ではない。一般にも左様であるが特に記念的なこの宗教學論集に對して三四それ等の批難或は注文をきいた。執筆諸氏の文中には何れも開き直つて宗教とはこんなものだと斷案してあるものはない。

特殊な問題を特殊な立場から論じたもので、この裡からねらつてある宗教的なものゝ特質が何であるかは讀者が讀みとらなければならぬ。そして常識的に考へられる宗教即ち神學的傳承や哲學的獨斷から如

何に現代の研究にあらはれる目安としての宗教的なものゝ特質が——科學的に素材な時代に於ては勿論それ等や或は他の荒唐なものを目安としたがこれが研究の進むにつれて段々實證的是正をされて——展開して來たかを察知しなければならない。ある論者の如きは本書を評するに當つて、歴史的大宗教の自己闡明である神學や宗教の概念的實質規定の前提なくして獨立な宗教學を建設するといふことは疑問であるといはれるのは、恐らく論者の眞意は左様ではないと思ふが、若し始めに宗教的なものゝ概念規定を整然としてそれによつて宗教の實質的研究に入るのだといふ意味ならば近代科學の要領に疎いものといはねばならぬ。科學に於ては最初の出發點よりは研究の途中に於て是正に是正を重ねた研究結果が問題である。

如上の意味に於て本書に對する信仰的或は舊套的な批難論評に對しては極力本書のために辯護しなければならぬ。

宗教學の領域に於ける諸研究は以下にそれと解説

批判される筈であるが全體として特に目立つて感じられるのは佛教學の研究がこの論集の半數をしめてゐることである。このことは本書に於て宗教學的研究について

は——一二の論文の外は殆んど佛教哲學或はこれを豫想しての研究であるから——宗教學的省察の不足を讀者に與へるやうである。このことは二つの専門學の立場からすれば悦ぶべきことではないかも知れない。けれども本書は講座記念の論文集であるとともに序文にも識しておいたやうに姉崎教授の門下が教授に捧げる氣韻をもつて執筆されたものである。教授の包括的な研究態度特に明治後期に於ける（そして今尙その學風が傳承される）佛教研究法の大轉回は實に教授によつて始められたといつて過言であるまい。今尙西歐の權威を翫歎せしめるといふ現身佛と法身佛、根本佛教等。これに思ひ至れば本書に佛教學の諸權威が筆を執られるといふことは寧ろ當然すぎることである。

佛教關係の諸論文は特に重要な收穫として必ず論議

せられなければならぬ論文が數々あると考へるが、不幸にもわれら批判の圏外に立つ。專攻の士の論評をまつものである。

全體としてしかし一般の記念論文集が左様であるやうに問題があまりに専門的に取扱はれすぎてゐるといふことはいへよう。且つ吾國に於ても宗教學が本來の規定を駛せてから卅年、未だ學史的には草分けの時代である。従つて諸論文の持つ科學的な歩武にも係らず、論文の背景をなす諸々の個別科學の連絡理解が不十分であるといふことがいへるであらう。といつて科學者に認識論的な方法論上の省察を要求するのではない。寧ろこれはポジティブな研究者にとつて有害無益かも知れぬ。併し專攻の科學が諸他のそれと如何に連絡し如何なる地位にあつて、どのやうな特長と難點を胎んでゐるかといふことの見當は、科學に志す者の心構へであり奥床しさである。そして結果として狭く小さい領域に終始しながら全體の見通しと優先的な着眼点が約束されるであらう。

我國に於て學史の齡三十。傳承の拘束の少ない素地に植ゑられた新興宗教學の進運は姉崎教授の自由な研究態度とまつて、本書にみるが如き深さと廣さを收獲した。この意味に於て本書は大體に於て三十年にわたる専門研究の結晶であり、將來のためには耕やされた素地となり、同時に或る意味に於てはその清算でもある。本書が長く學史上の道標として光輝あるべきは論をまたぬ。

併し科學の進運は長くこゝに止つてゐてはならぬ。

上に述べたやうに諸科學相互の提携理解によつてのみ斯學將來の均齊と充全を望み得よう。このために斯學專攻の人々が各々の觀點を共同財として提供し、交互の共同研究の確實な歩武を辿ることによつて、心理的なるものは社會的なるものに、社會的なるものは心理的なるものに歩み寄り、やがて宗教の生々しい相が最近似值的に科學の領域に拘ひとられやう。(いしつ)

宗教的理想と生活の事實 姉崎 正治

宗教學論集の巻頭をかざるこの論文は、前後の二部

に別つて考へることが出来る。前半は宗教思想史としての考察であつて、宗教的態度と科學的態度、安心憑依の態度と探求努力の態度、更に言へば、宗教的理想と生活の現實との對立交叉が、過去の宗教史の中に残し來つたところの様々なる傾向と問題とを包括的に論じつくしてある。殊に信と行との關係、絶對他力の宗教生活と努力奮闘の宗教生活との對立交渉について、重要な史實と周到なる言及とによる餘蘊なき説明があり、これが後半への重要な伏線となつてをる。

後半は現代宗教批判である。未曾有の現代科學文明の中に於ける宗教の問題とその將來とが取扱はれてある。現代文化は終に宗教を葬り去るであらうか。文化の將來に對して、宗教に果して存在の權利があるかの問題である。この問題の解決にあたつて博士のよらんとよる論據は「つまり人生は理想の憧れと現實の努力との歩み合ひ、相互増進の舞臺で、宗教的理想と生活の現實との持ち合ひを生命とする」との見解に立つものであり、近代文化の威力をどれだけでも感ずるも

のは、範疇的な考方だけで満足することは出来ないことを認め、今までの宗教的理想は、全體として現代生活の事實に立つて、之を指導し支配するには、理想が固定しすぎてゐることを結論しつゝ、その他面に於ては、現代文化のある一面に、現代の活動文化を總括し包括し且つそれを指導して、理想の感激を與へうるもの、即ち單なる爆發的活動以外に、根柢と理想を求めてゐる現代の動きを炯眼に觀取して、其處に、明日の文化に於ける宗教の役割を見ようとしてをる。極めて中庸を得たる結論といふの他はないのであるが、理論にも實踐にも鬭争的要素の充滿せる現代文化の批判としては、人生が現實と理想の歩み合ひ持ち合ひであることを強調する博士の見解は、何處ともなく時代を超越した氣韻がある。

なほ、博士は極力豫言的言辭をひかへてゐるが、明日の文化の中にすぐれたる役割を演ずるであらうとこの宗教について、吾々はこの論文の中に博士の豫言をさぐる事が出来る。博士はすでに過去に於ても、

すぐれたる文明批評家として、また文化の豫言者としての役割を演じて來た。いま博士の豫言する明日の宗教とは何か。「宗教的理想を既成と見ず、これを將來に置くところの宗教」である。註して云へば、理想の憧憬にも現實の努力にも充分の役割を與へうる宗教なのである。(ますたに)

宗教學の黎明時代 赤松智城

宗教が科學的研究の對象として取扱はれ始めたのはそう古いことではない。精々ヘルグーあたりに遡り得る位であらう。併しその研究が本來の意味で科學の軌道に入り従つてその研究のための制度が設けられるやうになつたのは十九世紀の六七十年代以降で、これはこの論集の序文にも識してある。

赤松教授はこの宗教學勃興期に廻けて前世記初頭既にフリードリッヒ・アウグスト・カールスが現代の宗教研究上の方向を提唱したことを探索紹介し、更らに前世紀中期に於て正しき意味の宗教學の問題提示をした未知知られざるテルレに就て解説し學史上の正しき位置

を興へやうとするものゝやうである。

前世紀初頭に於て宗教學或は宗教哲學の名に於てヘンケやシュッツマン乃至ボルツァノーによつて宗教のいはゞ科學的哲學的(神學をさける)研究が提唱されたが未だ科學的傾向と哲學的獨斷をまぬかれなかつた。この間にあつて「特殊の宗教論」或は「宗教人類學」の名の下に現代の宗教心理學的傾向を方向づけたものにカールスがある。

カールスによれば宗教人類學は宗教現象のゼーレン・クンデであつて宗教學的要素の漸次的覺醒、宗教感情、宗教的眞理と確信とに對する受容性或は殆んど現代の精神病理學的な問題にまで研究の領域を要求してゐる。但し彼の研究の中心は信仰論で、信仰とその種の形式を究明しやうとした。

蓋し彼のかゝる立場は當代のフリースの人性學的心理學的な學說とそのクームの上にも傾向の上にも連絡が深い。しかもフリースは現代に於ても新フリース學派としてブーセツトありオットーあり、その後繼をもつ

てゐる。オットーに於てもカールスとの連絡がある。たとへばゼーレン・クンデのクームの如き、或は信仰論に對する心理學的人性學的態度等。かくみて來ればカールスも亦フリースと並んで現代に主張せられる宗教研究の重要な一方の先驅として位置づけられてよい。

一八五・六十年代マクス・ミラーやゾルヌフと並んで宗教學の研究態度を明示したものにテルレがある。彼は「宗教學」に於て宗教學が宗教史、宗教哲學及び神學と區別さるべきを提唱した。そして宗教學の課題として宗教的原理の認識を學にまで高め、宗教をその本質に於て探究することを提示する。そのために宗教の普通概念にして「神人の關係」を立て、それによつて宗教を「主觀性」「客觀性」及び「絶對的勢力」に於てみる。即ち人性と歴史に於ける宗教を探り更らに最後に神の國が學問と藝術と道德に示現する所謂宗教の絶對的勢力をとく。

勿論現代の研究から考へて未だその取扱ひが科學的

に頗る素朴ではあるが問題の設定としては宗教學の方法論上の嚆矢として、且つシュライエルマッハーの宗教心理説を宗教學の組織中にとり入れたるが如き着眼は何れも學史上に高く評價されるべきものである。

教授のこの論文は右に述べた通り學史に關する寄與である。宗教學史の中に於けるカールスヤデルの位置づけである。教授も論文の意義をこゝにかぎる。從つて他の豫想のもとに本論をよむといふことは少しくピン트가外れてゐることになる。

しかしありていへば、宗教の實證的研究に勞作しながら常に宗教哲學的なるものから離れ得ぬ心情といふのか學風といふか——をもつ教授からはもつと他の教授自身の資料的或は思索的研究が望ましかつたと思ふ。本書の性質からも、讀者にとつても、(いしつ)

オーギュスト・コント少壯時代の論考と

宗教研究

赤松秀彙

宗教現象の學的研究方法として漸くその重要さを示してきた宗教社會學に立脚してゐる著者が、近世社會

學の始祖とされてゐる Auguste Comte (1788—1859) に關つて、この實證主義の建設者に見出さるゝ宗教に關する見解を叙せんとしたもの。かゝる研究は既にフランスでは三四の Monographies を有してゐるが、わが國では歓迎すべき恐らく最初の試みであらう。本論文では著者は問題を非常に限定して、コントの「實證哲學講」(一八三〇—一四二)などに窺はれる一般的歴史的宗教に對する見解や、主として「政治實體系」(一八五—一五四)に展開されてゐる著名な人類教 *Religion de l'Humanité* には餘り觸れないで少壯期の論考を對象にしてゐる。

若くして一家のポトリシスムの傳承を脱却し、實證主義に據つて「一切は相對的であり、之こそ唯一の絶對的真理である」と論じて既成宗教に對し明かな不信を告白してゐたコントには、その二十一歳頃から約十年間に互る諸論考 (*opuscules*) に後年の二大著述に見らる宗教現象に關する見解の素描がある。換言すれば、「コントが後年の著作は必竟之等早期の論考に於て試みた努力の達成に存し、この間終始一貫した流れを辿

つてゐるのであり、従つて、先の「實證哲學講」と、この「體系」との間には、異つた二方向に於て特色が現はれてゐるとしても、之等の論考に依つて兩者が必然的經過にある關係が明かにせられる（六六頁）ことを證せんとしたのである。著者の把握は正鵠を得てゐると思はれる。要するに、その論考に粗畫されてゐるコントの宗教説は實際的社會的問題に對する宗教的考察であつて、「更に之が實證的觀察の學の主張を以てせられ、歴史的事實を基礎としての考察は、宗教に對する科學的研究の可能を表はすものと云ひ得やう」（八六頁）と著者は論じてゐる。

本論文で範圍を少壯時の論考のみに限定してあるのに對しては何らの異存のないことは云ふまでもないがコントのこの當時の宗教思想に對する社會環境及び先學の及ぼした感化影響に對し考察の歩を向けられなかつたのは物足りない氣がする。尙また、今日参照しうる幾多の優秀なコント研究の文献があるのにそれらを引證されなかつたのは獨自の立場と抱負とを有しての

ことと思ふ。（ふるの）

實在するものとしての神 波多野精一

宗教の機構に於てはその對象の實在性が無制約的に肯定される。そしてこの對象の實在性の前提のもとに宗教的意識がはじめて成り立つ。このことは宗教の機構に於ては經驗が對象に於てあるといふよりは主體に於てあるもので、動かし難き「存在」の世界に於ける事實である。従つて宗教の特質は常識と科學と科學の側にある意識とは別な側の意識に於てある。カントが信仰に餘地を與へんがために知識を取除かねばならぬとして宗教を實踐理性の側に於いて説いたことは正しい。宗教を強ひて哲學の側から説こうとするならば究極の立場としての實在主義に結着しなければならぬ。宗教に於ては人は實在する神をもたねばならぬ。

宗教の現象が絶對的實在であるとしたならば形而上學——經驗科學の對象をなす實在の世界に對する絶對的實在をたてゝその學的研究をなす形而上學と如何に關係するか。

一は思索の勞作にもとづき學問の體系として成立するが、他は人格的體驗にもとづきその對象と共に生きることによつて極みなき福を得んとする。しかし宗教的體驗の内容は思惟によつて表現され整理されることを要求する。形而上學は宗教體驗の内容を整へることによつて世界觀の體系にまで推し擴がるであらう。従つて宗教は形而上學の萌芽を必然に含蓄するといひ得る。一方經濟的認識或は美的體驗は結着に於て形而上學を成立せしめる能力はない。宗教的體驗が眞に形而上學を成立せしめる中心勢力である。有限な世界を見下し得る立場は宗教の立場の外にはないからである。

この宗教の立場、絶對的實在に於てある宗教の（意識）機構の裡には當然啓示の問題が出て來る。哲學が絶對者を問題としてもそれは妥當の概念としてある。宗教の立場に於ては體驗に於て絶對者が實在する神となる。意志に於て實踐に於て行き當られるのである。このことは實在の側からいへば自己啓示に外ならぬ。これを反省の立場から考へれば信ずるといふことにな

るであらう。啓示の體驗は無自覺に爲されるものではない。そして受身である。

このやうにして行き當られた宗教的實在とはどんなものか。ありといふこと、存在の事實性客觀性の外のものではない。何等證明と導き出しのゆるされぬ實證的なものである。従つてその事實性の範圍に留るかぎり只その事實性に於て語られるのみであつて「これ」といふやうな論理的には極めて抽象的な指示しか出来ない。そこで宗教に於ては實在の經驗の事實性客觀性からそのありかとしての歴史が重大な意味をもつて來る。

それではこの宗教的實在の表現といふことはどうなるか。表象は體驗と關係づけてみる時に象徴となるが、そして凡ての認識はこゝから築き上げられるのであるが宗教の對象はこの世の外のものである。しかも吾々はこの世の裡に於ける表象能力しかもたぬ——認識論で證せられるやうな。こゝに沈黙と無言、否定の道がある。この重大な意味を見逃してはならぬが宗教の體

險はこゝに止まることは出来ない。宗教に於ては表象はむしろ方便的なものである。(この點に於て佛教とヘーゲルとが面白い對照をなす。一體に二三頁あたり以降は佛教の所論を背景として讀んで行つても極めて意を得る節が多からう。)しかし體驗の事實としての宗教は色々な事實の具體的表象による表現を要求する。

但し注意すべきは否定の暗さを通つて來てゐることである。宗教的表象の特質は教授の適切な言葉をかれば「表現が表現を超越するものゝ必然なる正當なる表現」であるところに存する。この表現の表徴性のうちに無邪氣に生きるのが宗教である。

要約すれば宗教的實在を定置してこれに通ずる從來の主觀主義哲學のかけ橋をしたものだと思はれる。教授のこの稿は本書編輯の事情から推して多分一昨年あたりには物されたものであらうが昨今吾國でも特に喧しい反主觀主義の神學思想並びに哲學の「存在」論等に對し既に早く仔細に省察が行き届いてゐるやうである。といふよりは寧ろ教授の西歐の古代思想の造詣と近代

觀念論哲學との交流がその老熟の期に近みつゝある體驗と道交してこの結果になつたのかも知れない。

しかし教授の發表の少いためと(右のやうには本論の外には僅に宗教哲學の根本問題に於ける上からの仕方と得能博士還曆紀念論文に於けるアプリアリ論への實在主義的反駁から推し得るのである。)はしがきにもあるやうに未定稿として前後を切り離されたものの由であるから説明をもう少し充分にと思ふ節が二三ある。

そして文中には學派的な背景或は連絡が少しも識され或は引用されてゐないので教授の手法になれてゐないものにとつては殆んど凡ての言葉に於て造詣深い教授がどの學風の立場からの内容規定に於て使つてゐるかといふ見當がつかかぬ。その意味で素讀して大體の要領はつかみ得ようが正確に解説するといふことは吾等にとつて頗る困難である。

内容に就いて佛教的に讀んで意を得るであらうとは既に述べた。最後の結語の如き經濟の讀後感の様な氣がする。併し最初の實在するものとしての神に就いて

の所論は簡に失する憾みがあらう。そしてそこに宗教哲學のうちにキリスト教神學の偏りがありそうな氣がする。(いしつ)

未開人に於ける死の觀念 原田 敏明

未開人は死と云ふ現象を如何に表象してゐるかの問題を論究せんとしたものである。彼等の死の觀念は吾等のそれと餘程趣きを異にするもので、例へばメラネシア人は「吾々の云ふ死と生とに一致するやうな範疇を全く持たず、その代りに *mine* と *you* と云ふ範疇を持ち、その前者は死、重病、高齢などを含み、後者はその以外のものを包含するのである」(一五二—一五三頁)と。而して、この「*mine*」の状態の兩方にあるこの状態、即ち生前と死後とは、原始人の考へでは餘り違つたものではなく、吾々の心理に於いて、死と云ふ事柄によつて分たれるこの状態のやうなものではない。(一五三頁)。

しかし、吾々では一般に身體的死滅が直ちに自己の死滅を意味することは、こゝでは身體と自分が全

く又は殆んど同一であると看做されてゐるからである。しかるに、未開人の心意では、字義通りに「部分は全體を掩ふ」てゐるのであるから、従つて身體の一部をなす心臓、肝臓、腎臓、胎盤、血液等或は身體的姿の寫しなどは身體全體としての觀念を喚び起しうる。そしてこれらの場合、特別な身體的部分は一種の靈魂とされる。そして、これらの氣息や靈魂の脱出が各々一種の死を意味するが、また逐次に脱出し終つて死ぬるとされる(一五八—一五九頁參照)。

それのみではない。出産、命名、成年式、結婚等の所謂「*rite de passage*」の或ものについても同様のことが云へる。例へば、「改名に依つて、名附けられたものが、その舊の存在又は舊の名を示す身分地位を喪失するものとし、茲にも一種の滅びがあるのである。従つて名替をすれば既にもとの自分とは違つた存在で、もとの自分は既に死んでをるので、その責任を負ふべきではないと考へる場合がある(一六一頁)。また成年式、出産、結婚などの社會轉移は、殊に未開人では、死の

場合の狀態轉換と同類のものと考えられてゐる。従つて「これらの見地からすると、吾々の一般に云ふ死は、殊に未開人の場合には明かに見られる如く、一の存在から他の存在に移る一の狀態に過ぎず、これは生涯中特に際立つて現はれる多くの轉位の一をなすとされてゐるのである」と著者は結論してゐる。(ふるの)

アッシリアの陰陽道と朝鮮の陰陽道

石橋 智信

最近の諸宗教比較研究發展の一形相として「汎バビロニア主義」*Babylonism* がある。今世紀に入つてフーゴー・ウインクルル *Hugo Winckler* によつて首唱されたものであつて、世界の文化、宗教は、すべてバビロニアの文化にその起源を有し、このバビロニアの文化は、又すべて占星的世界觀に根底を持つから、世界的文化宗教は、この東洋文化たるバビロニアの占星的世界觀をその起源として發生したものであるといふのである。この代表的主張者として我々はウインクルルとアルフレッド・エレミアス *Alfred Jeremias* とを擧げ

ることが出来やう。ウインクルルによると、古代東洋の精神生活は次の様な根本觀念の上に立脚する。天上世界の狀況は地上世界の狀態に等し *S'otimmesahit* = *Wel-mit* 大宇宙は小宇宙に等しい。 *Mikrokosmos* = *Mikrokosmos* 従つてこゝからあらゆる地上の存在と事件とは天上の存在と事件とに應ずる。地上の *Abhid* は天上の *Uhid* に伴ふ。地上に起るべきことは天上において豫知される。天上觀測はあらゆる科學の出發となり、占星的世界觀は文化、宗教の源泉となつたのであるといふ。舊約學者アルフレッド・エレミアスも亦舊約聖書の物語が、すべてアッシリア、スメリヤにその起源を持ち、このスメリヤの精神文化を、變形された舊約書から解決しやうと試みたものである。現在の學説は此等の主張の部分的眞理を承認して居るが、そのバビロニア文化起源説はむしろ特に、バビロニア自身の天文學について種々なる重要問題が不明瞭のまゝに取殘されて居る以上、「汎バビロニア主義」と攻撃的な名稱によつて拒否されやうとして居る。それにも拘はらず、この人

達はあらゆる努力を以つて自らの學說を裏付けやうと努めて居ることは偉としなければならぬ。石橋博士は夙にこの學說に興味を持たれて居つた。博士が獨逸留學中における一挿話を我々はこゝに憶ひ出すのである。

或日エレミアスが博士に對して日本におゝて諺はれて居る月に關する童謠を尋ねた。博士は最も一般的な「お月さまさくさく……」の童謠を次の如く獨譯して示された。

“O! Mondchen! Mondchen! Wie alt bist du?”

“Dreizehn Sieben!”

“Dann bist du noch jung. Wem lüzt du (dein Kind) tragen, wenn du ein Kind gebären wirst? Wo steckt die O-mun?”

“(Sie ist gegangen), Oel zu kaufen, Tee zu kaufen. Auf dem Rückweg ist sie aber ausgeglichen und ist hingefallen, hat 1 sho Oel vergossen.”

“Was geschah mit dem Oel?”

“Der Hund des Turo und der Hund des Jiro haben es

aufgeleckt.”

エレミアスはこの歌がいかにかバビロニア的であるかを喜んだといふ。何となれば *Urbiid* に對する *Abbild* を縮少語尾 *Mondchen* で表現することは、バビロニアの根本思想であるから。(エレミアスはこのことを更に雜誌 *Mennon, Zeitschrift für die Kunst und Kultur-Geschichte des Alten Orients*, Bd. VII, 1913. の中で *Mondmynthen in Japan*, なる題名の下に力説して居る)。

これ等の點までが(彼等は日常生活の中にもバビロニアの影舞を認めやうとして居る)そのいふ様にバビロニア文化の影舞であるか否かは確かに疑問ではあるけれども、少くとも占星術の比較研究においては、極めて暗示に富んだ研究成果を多數に示して居ることは否めないであらう。特に極東の占星術と近東の夫との比較を試み、その類似を擧げて兩者の歴史的交渉を主張しやうと彼等は努力して居る。然しながら極東文献に關する充分なる理解は、西洋人としての彼等には、いふまでもなく難事である。而して特に朝鮮における占

星術に關する材料は殆んど一般に知られて居なかつたそこで博士は先づ支那の百科辭典「欽定古今圖書集成」の中に陰陽道に關して簡單に引用された「管窺輯要」なる書名を發見し、この根本資料を多年探求されて居つたが、偶然の機會に、此を朝鮮帝室圖書の拂下げ本の中から發見し、入手したのである。この書が極東陰陽道に關する最大辭彙であることによつて先づ本研究は資料において重大な價値を獲得して居るものである。バビロニア學者モリス・ヂャストロー Morris Jastrow は、博士に、この貴重なる文獻の研究發表を依頼し、その期を待つたが、今漸くその完成を見、こゝにヂャストローの死後初めて本論文となつて發表されたのである。

博士はかく一方管窺輯要を涉獵し、他方ヂャストロー Die Religion Babyloniens und Assyriens, 3. Teil, 1913, s. 308—309 に採録されたバビロニアの資料を基礎とし(二〇六一—二〇八頁)、兩者の陰陽道の「比較、吟味」(二〇六頁)、を詳細に且つ妥當に試みたものである。

先づ天文、地文と動物との二つに分ち、前者を日月と、それ以外の諸現象(虹、地震、雷、霹靂、地が血を吐くこと)に、後者を蛇、犬、動物及び人の畸形兒出生、「人生異物占」等の諸占術について、兩者の原文を約六十以上の例によつて一々並記比較し、その著しい類似を指摘して、如上、近東の Omnikunde と極東のそれとは不思議な近接を示して居る。時には殆んど全文の一致をさへ見る(二三六頁)と結論し、而も此等の類似の中に各々の特色を又充分に指摘し、例へば日月占において「總じてアッシリアのは同じ文句についての日數の羅列が多く、朝鮮のは數の羅列に興味を持たず、しるしの類聚に興味を感じて居つた様に見える」(二一〇頁)と述べて居る。たゞ兩者の著しい相違は次の如き點においてのみ示される。「但だ近東にあつて極東の(管窺輯要)に無きは Leberschan 及 Wasserwahrsgung である。即ち、羊の肝臓を焼いてそのひだによつて判斷する Leberschan また、水を油に浮かせてその模様によつて判斷する Becher-od. Wasserwahrsgung は管窺輯

要にない。(二三七頁)そしてこの相違の理由を説明して「後者はたゞしるしを解くに止まる。しるしをわざわざ造り出しておいて、さて、その造り出されたしるしを解かんとする類は管窺艇要には存しない。(これらの方面は極東独自の龜卜、八卦などで自然に補はれて行つたものでもあらうか)。(二三七頁)といふ宗教學的に極めて興味ある解説を施して居る。

要するに、博士の研究は「かく、しるし、の觀察、着眼、それらの解き方、信念、思想のみならず、それらに對する施設、官制、文獻、勅文の形式に至るまで互に酷似して居るのは、アッシリヤ文獻に遺された陰陽道と、朝鮮文獻に遺された陰陽道とである」(二三八頁)といふ兩者の密接なる本質上の類似を明示したことである。然しこのことが歴史上の接觸を明示するか否かについては何等言及する所がない。後者の問題は又自ら別種の問題でなければならぬ。博士は恐らくは「汎ペロニア主義者」ではないであらうから、兩者の内容相違も此を宗教學的に解釋したが、汎ペロニア主

義者にとつては、こゝにむしろ問題の焦點が存するであらう。従つてこの研究は「汎ペロニア主義」を主張する前記の人達に對して、最も珍奇にして有力な且暗示に富んだ材料として感謝さるべきものとなるであらう。世界的發見研究と稱さるべきである。(二二七頁)

宗教學より觀たる神道の特異性

加藤 玄智

過去廿五年間に於ける宗教學の發達變遷を顧みる時何人にも想倒される事は、斯學の開拓者、マックス・ミュラーに於るが如く、斯學が主として「比較宗教」と云ふ學名によつて研究が始められ、廣く世界諸宗教の比較研究に學風が傾倒せられてゐた事であらう。

今日の宗教學と云へば、その學的方法に於て、廿五年の昔のそれとは、比べ様にもない華々しい進展を呈し、その學問的研究法については、甲論乙駁、實に混沌として戸惑ひする他はない位である。そこに斯學の前途晴やかな未來があると共に、斯學研究の難も訴へらるゝ次第である。

この宗教學的研究法の云爲さるゝ中にも、その當初から今なほ斯學研究法の一として行はれつゝあるものは、やはり宗教の比較研究であらうと思ふ。その意味に於て宗教の比較研究は、今後も宗教の史的研究と共に、斯學研究の一方法として存續して行くものと考へられる。恰も本論集に收められた加藤玄智博士の「宗教學上より觀たる神道の特異性」の一論は、この比較宗教學の立場から、神道の宗教學的考察を施されたもので、その意味に於て、本論は我國に於る過去廿五年間の宗教學を記念するものと云へやう。以下博士の所論を概括してみやう。

先づ博士は我國神道の特異性を論ずるに當り、これを國家的神道と宗派的神道の二に分ち、宗派的神道は云ふ迄もなく、國家的神道も宗教學より見れば、一種の宗教として考へらるゝ事を前提とし、此等の神道を佛教、キリスト教、乃至ギリシヤ、ローマの自然宗教等と比較對照し、神道が此等の宗教に比し、如何なる特異性を有するか、又その特異性は此等の諸宗教と如

何なる共通點を有するかを簡條書に指示して、宗教としての神道の特質を明示されてゐる。

以下簡單にその特異性を書き下すならば、

第一、神道は活在教 (Living Religion) であり、ギリシヤ、ローマの宗教の如くに既滅教でない事。

第二、神道は特殊連續性 (Unique Continuity) を特性とする事。即ち神道は宗教の排除説に反し、その自然教期より文明教期に至る迄存續し、自然的宗教より論理的智的宗教に進展し來れる事である。而も此特性は國家的神道に於ても宗派的神道に於ても同斷である。

第三、神道は來世教ではなく現世教である事。即ち神道が自然教期から文明教期に至る迄、現世此世の國家の安穩、天下の泰平を祈願し五穀豐饒萬民均樂（即ち現世主義を教旨として毫も變化してゐない事である）。

第四、神道特に國家的神道が國民的宗教として有する無比絶倫性 (Uniqueness) である。それは國家的神道が國體神道、神社神道として、國家と切つても切れぬ關係を有し、日本建國の當初から存在して來た國教で

ある事であるが、これは歐洲諸國の國家が輸入的宗教たるに反し唯一無二の特性である。端的に云へば、大和心、日本魂とは、正しくこの國家的宗教の發現たる事である。

第五、國家的神道の道德的變裝 (Ethical Camouflage)

である。換言すれば國家的神道が論理道德を主とし、一見宗教でないといふ見解を抱かしめる特質である。それは國家的神道が佛教乃至キリスト教の出世間的宗教と異り、古今を通じて天下國家の經綸たる政治と結合し、祭政一致たる事である。即ち俗界の主權者が同時に靈界の首長たる Pontifex Maximus である。こゝに國家的神道が世常の道德政治と絶縁する事を得ず、祭政一致に終止した所以が存するので、又こゝに國家的神道の道德的變裝と云ふ特異性が現れてゐるのである。更にこの國家的神道を宗教學的に考察すれば、それは神人懸隔教と云ふよりも、神人同格教であるが、この神人同格教たる所に、神道が道德的變裝と云ふ特質を現す事と、又それが一の宗教たる事が理解せらるる

のである。即ち國家的神道の中心骨子たる神皇は「人にして神、神にして人たる神皇に在す」が故に、その人たる人間性をのみ考に入れて、神皇を見奉る時は、人倫道德の方面のみが國家的神道に見られ、そこに神道の道德的變裝が現れて來るのであるが、他面「神皇には、單に人でなく、人間以上の神たる一方面が存する」事を考へれば、神道は明に一の宗教たる事が理解せらるるのである。要之國家的神道はその當初から神人同格教として國民の宗教となり、又その内には他國に見られない道德的變裝が行はれてゐると云のである。

第六、國家的神道と宗派的神道との相違である。即ち宗派的神道は國民的宗教としての性質を失ひ、世界的普遍的宗教の性質を醸成しつゝある事である。即ち宗派的神道には、大半教祖を有し又教祖の個人的宗教經驗を中心として組織せられてゐる事である。而もこの宗派的神道の中には、國家の神々と絶縁してゐないものもあるから、宗派的神道は唯個人的宗教として佛教やキリスト教等の純個人的宗教と區別されるといふ

のである。

第七、神道が佛教と同じく、寛容性に富んでゐる事である。

以上の七箇條に見らるゝが如く、吾々は我國一般神道の宗教としての特質を平明に理解する事が出来るのであるが、その中にも國家的神道の宗教としての特質乃至その道德的表現が、比較宗教の立場から明にせられてゐる様に思ふ。(うへの)

アポロン宗教の一面 松村 武雄

これはその副題が示す様に、蜥蜴を殺すもの、アポロン、即ち「アポロン・サウロクトノスの研究」である。アポロン宗教の一面としてのアポロン・サウロクトノスの宗教文化史的研究は從來甚だ閑却され、その二三の研究は、博士の指摘する所によると何れも一種の推測であるに過ぎない。

いふまでもなく、宗教文化史的研究は廣範圍に互る諸資料を觀察考證し、當時の社會的・政治的動きを明にしながら、如何にして一宗教的行動を發生し發展變化

したかを明瞭に跡付けなければならぬが、このことは從來餘りに看過されて居つたといへる。恐らくはかかる背景的一般社會文化を明瞭すること自身が、極めて困難であつたことも、明かにその一理由ではあつたらうが、未だかうした社會的考察に學的意義を發見し得なかつたことが重大な理由をなしたのであらう。然し社會的一般文化を無視して宗教史の意義が如何なる程度まで鮮明にされるかは疑問である。吾事實我等はかうした背景文化を廣く考察することによつて、從來不明瞭に残された問題をより明瞭にし得た事實を多く有するのである。博士の本論文も亦廣範圍に互る諸資料を考證吟味し、一般背景文化を明瞭に跡付けながら、サウロクトノスの宗教文化的意義とその歴史的發展事實を鮮明した點において、極めて有意義なる研究であるといひ得る。即ち博士によると、これは蜥蜴によつて豫言するガレオット族の宗教とアポロン宗教との「宗教文化的接觸の一産果」(四〇九頁)であつて、「アポロンの宗教がガレオタイ族の宗教を吸収し……た當初に

は、アポロン・ガレオトス（蜥蜴のアポロン）と呼ばれてゐたが後代に至つてこの稱號の發生の意義が不明になつたか若くは宗教的觀念の這般の稱號の存在を許容し得なくなつたときに、アポロン・サウロクトノス（蜥蜴殺害者のアポロン）の稱號が生れ出た」（四一八頁）

その變化發展の跡を努力よく考證したものである。問題の出發として採用した適切なる資料、廣範圍に互る文献引用、正確にして巧妙なる論證のプロセス等は本論文の價値を甚だ強く要求するものである。茲において神話學は宗教學の補助學として最もよくその功果を示して居る。石橋博士の夫と相並んで世界の學界にその成果を問ふべき力作であるといひ得やう。（三くさ）

原始キリスト教團の成立とその生活

佐野勝也

本論集中基督教に關する唯一の論文である。

佛教關係論文が全體の三分の一以上に及んで居るのに比較して甚だ寂寥たる感じがする。我國における基督教の學術研究が如何に振はないか、こゝにも明か

に示されて居る。従つて我々は本論文に懸ける期待の甚だ大なるを意識せざるを得ない。

本論文は原始キリスト教團、特にエルサレム初代教團の狀態に關する研究論文である。「その團員は如何なる社會的階級に屬してゐたか。その數は幾人くらひで、指導的地位にあつたのは誰々であつたか。その物質的生活狀態は如何であつたか。」（五四〇頁）の諸問題について考察し、一々の問題に適切な明答を與へて居る。就中問題の重心であり且つ最も興味を引くのは最後の「物質的生活狀態」の考究、即ち所有に對する教團の觀念、生活の問題であつて、こゝで教授は主としてマルクス主義唯物史觀の立場から解釋を下したカウツキ一の主張を吟味し批判して此を拒否して居る事である。

原始教團の貧民に對する好意を以つて「階級闘争の精神」と見るカウツキ一の主張は、教授が正當に論斷した様に、確かに偏見として否定されなければならない。共產生活に對する觀察も、確かにカウツキ一のいふ如き「共產主義生活」ではなくて、トレルチの權威ある

解釋の如く「宗教的愛の共產主義」と解する見方に同意するのが正しいであらう。

然しながら我々斯學專攻の後學の立場から一言希望を開陳することが許されるならば、宗教學の對象として早くより最く多くの學者の研究對象となつた本問題については、更に多くの諸學說の考慮吟味が望ましい様に思はれる。斯學のメーン・ストロートの行き方だけでなく、もつと廣範圍の諸說を参照せられることは論集の性質からも、我々を裨益する點からも更に望ましいことであつたと思ふ。イエスの言葉を用いせられる時も、それが原文的批判吟味なしに引用せられる時は、もつと慎重な用語を用ひられてはどうだらう。例へば「我が飢えしとき食はせ……獄に在りし時に來」りし者は神の國の來らん時、榮光の坐につき得るとは、イエスの教へた所であつた。」(五五六頁)といふが如く、恰も斷定的に史的イエスの言葉の如く稱する事は、特に史的イエスの姿の再生が現代斯學の重要にして困難な問題とされ、未解決のまゝ残されて居る以上、詳細

な批判吟味を絶對的に必要とし、それなき時は、もつと不確實な疑問的言葉によつて表現されなければならぬであらう。然しながら此等は勿論枝葉末節の此事であつて本研究の意義と價值とはむしろマルクス學による新しき研究を充分に考慮した點にあるといひ得やう。従つてマルクス主義による基督教研究に對する正當なる批判者を持たない現在の我國にあつては、教授の本研究は當に權威として現在斯學界を指導するものたることを我等は強調したい。(三くさ)

絶對意識と惡の問題 鈴木龍司

全體としての世界は絶對的に善でなければならぬ。神によつて統制せられた世界には、普ねく眞善美・幸福の四大價值が存在しなければならぬ。然るに現實の世界は全くこれと正反對である。見よ！如何に死・戰爭・天災等の物理的惡と苦痛・誤謬・醜惡・罪惡等の道德的惡とが猛威を揮つて人間生命を暗黒の内に陥れつつあるかを。かくして心弱きものは「凡ては空想である。風を追ふ努力である」生存には價值がない」思惟

する者には生命は喜劇であり、感ずる者には生命は悲劇である」の嘆息を洩して厭世主義者となるであらう。

又あるものはジエームズの *top-down* の人となつて「生命を怖るゝ事勿れ、生命の價值ある事を信ぜよ、この信仰は生存の價值ある事を立證する」と叫ぶでもあらう。

然しその何れにせよ「無始より眞・善・美なる絶対者の世界に對し、如何にして、此等の反價值が存在し得るか」の疑問はジエームスやロイスの哲學を待たずとも、何人にも想倒される所であらう。

誠に惡は絶対者の最高善に對して悲しむべき存在である。その故に従來惡に對しては、これを除去せんとして幾多の説明が試みられて來た。萬物は善であり、惡は非存在、幻影である」と云つたのはオーガスタンであつた。スピノザは永恒の相から萬物の善を説き、ライブニッツは惡を缺如に基くものとして、惡の存在を否定しやうとした。然し此等は何れも惡を形而上學的に考へたもので、惡の積極的方向を無視したものと云はなければならぬ。

又あるものは、かのザラツストラ教に於るが如く、惡を善に對立せしめ、これを暗黒と光明とを以て象徴し、善惡二原理を同格的に見やうとした。然し「エスの善を示さんが爲にユグが必要であるとは考へられない。エスはユグなしにもその本質を發揮し得たであらう。提婆なくとも釋迦は釋迦であり得る」が如くに、善と惡とを對照せしめて、唯一理性の支配力を示さんとする試には首肯されない。

然らば惡は如何にしてその存在が説明せられやうか？これに對する解答を與へられたのが、鈴木龍司氏の「絶対意識と惡の問題」に於ける中心點である。氏は本論を（一）絶対者と有限善としての惡、（二）抽象的に見られた惡、（三）絶対善實現の契機としての惡、の三段に分つて論述されてゐるが、惡の問題は吾々の具體的な内的道德的經驗の内に求むべきものとし、論斷の中心を第三段に注がれてゐる。即ち「惡の問題は一に吾吾が自ら正しきをなす時實踐的に解決せらるゝのみ」
「たゞ道德的なる人のみ、いかにして、又何故に惡が存

在するかを知る。道徳的なる人に於ては、惡意者こそ、その本質的要素であるからである」と云ひ、道徳的經驗が直截簡明に問題を解決するものといひ、最後に「善と惡との實なる差別は、絶對的に善なる世界に於る善の優位に對する吾人の要求に一見相反するが如くなくれども、この一見嫌ふべき道徳的惡の可能と必要こそは實に問題の全體を解決する要素である。實にや、善と惡とは一つの瞬間に於て相戰ひつゝ和げられず、而も善意志の勝利に於て統一されてある。この争闘、この勝利の眞只中に於て味はるべき安らかさこそ、實に宗教的に絶對なる救ひである。」と云ふのがその結論である。(うへの)

人身供犠と首狩の發生 宇野 圓空

この殆んど百頁に近い首狩に關する貴重な研究は、起原に關する學說の要約、首狩とその關係現象、地理的分布の概観、傳播說による説明、文化圈說の想定原形としての供犠とその動機の一部に分つて叙せられてゐる。

著者は人身供犠の一形式としての首狩に重點を置き、他方髑髏崇拜の目的から或は又死後の幸福をうる手段とし發生したとする等の諸說を顧みて、この種の特異な風習制度の發生を論じる場合には地理的分布とその系統とを省み、民族的生活と文化の特徴による異を考ふべきことを力説して、この方面の研究に寄與すること多かつたりヴーズ、ペリ等の所謂マンチエスタ―學派の傳播說やシ、ミッドヤグレブナーの文化圈說に好意ある批判を加へてゐる。

著者はかくして諸學說を検討して、人身供犠や首狩はまた大體に母權制社會の出現とともに發生すると想定し、従つてまた首狩は大體には侵入者や異族を排除することを根本とする農耕儀禮としての人身供犠の變化であると認めてゐる。別言すれば、耕作的經濟生活を營む集團がその諸儀禮の場合に於て行ふ防禦除害の人身供犠が即ち首狩の原形であり、更に「人身供犠の原本的なものはまたおそらく侵入者妨害者を屠り、屢々その首を切つて供進する一種の首狩であつて、その

根源はともに神聖な生活の緊張、したがつてまた多く

儀禮的な機會に於ける部落の安全靜肅を保持する方
法」(一八六一—一六二頁)であると。勿論、首狩の發生

する悉くの動機と根源とを斯く斷定しむるべく餘りも
民族學上の諸資料に通曉してゐる著者は特種的動機や
事情の附加さるべきこと見逃してゐない。加之、著者
は終りに、首狩の過程のうちにも、集合的感情の興奮
や戰鬪的衝動の發作或は社會的表示の欲求などが強く
働いてゐることを注目して、首狩が實利的な目的のみ
に行はるゝものでなく、感情や欲求の表現としてより
行はれたことを指示して、從來の諸學說を再吟味すべ
きことを提唱すると共に著者自らのこの方面の研究で
の指針を唆示してゐる。(ふるの)

三階教と日本佛教 矢 吹 塵 輝

これは宗教學論集の掉尾をかざる大論文である。

元來この合評に於ては、佛教ものゝ研究はこれを他
日にゆづつて、單に宗教學に關するものゝ批評のみに
止めたのであるが、佛教ものゝ研究に屬するこの論文

が示してゐるところの宗教學的の用意と暗示とは、こ
れを見のがすわけにゆかない。その見地からこの論文
にも短評を加へておきたい。

その名は未法佛教である。しかしその實は佛教の退
轉ではない。人間靈性の當然の行路としての、聖道思
想より淨土思想への回轉、「三學」中心の佛法より「信」
中心の佛法への開展である。そのためには、佛教思想
としての根本的改造も必要であつた。佛教儀式の上にも
大きな見直しがあつた。その先驅としての三階佛
法、それが完成としての鎌倉時代の日本佛教、その兩
者の間には期せずして類似平行の思想と運動とが現は
れてゐるのであるが、これは佛教思想史上に於ける興
味ある題目であるとともに、哲學としての宗教が宗教
として宗教へと進む道程に於いて、どうしても通過せ
ねばならないところの、宗教思想史に於ける興味多き
題目なることを、爛眼なる筆者は見逃がしてはゐない。
即ち本論文は、第六世紀以來いつも異端邪説の代表の
ように見做されて來た三階教にこの新しき意味を附與

新刊紹介

Armitage (J. J. R.)

Modernism and Socialism or Jesus?

London, 1930.

十九世紀に基督教社會主義でふ語の名付税を生んだ英國教會の傳統は、現代に於いてモダニズムの熱意ある運動を、保守派との抗争の姿の中に展開しつつある。本書は保守派の立場からモダニズムの根本的弱點である折衷妥協主義を攻撃する一方、舊教主義の排撃を主張したものでウエストミンスター寺院其他に於ける著者の説教の篇録である。聖書批判學や社會主義自體を以て獨逸人と猶太人との陰謀的産物と強辯し、大英國民こそはその足跡の至る處必ず自由と平和とを齎らす世界の保護者であり、馬太傳廿一章に豫言された神の選民であると主張する如き、その御用牧師的態度は擧る苦笑に値するものであるが、解説欄に紹介したジヨードの著等と對照する時、新舊思想の間の餘りにも大きな溝渠を意識させるだけの効果を持つてゐる。

(佐木)

De Ruggiero (Guido)

Storia della Filosofia. Pt. III. Rinascimentof, Riforma e Controriforma.

Bari 1930.

ルネサンス宗教改革及び反改革を通じての哲學思想に對する著者の輝かしい辯證法的 survey はこの種の哲學史概括に於て頗る異色あるもの。この著述の中には當時の神學者の宗教哲學思想に對する公平にして嚴密な批判が隨所に見られるのも貴重である。また嚴選された文獻目錄も珍とするに足る。

(古野)

Halbwachs (Maurice)

Les causes du suicide.

Paris, 1930.

フランス社會學派の重鎮で嘗ては先般來朝したフランソア・シミゾン教授の高弟として經濟學や統計學にも非凡な學殖を示したストラスブルグ大學のアルバク教授の近刊である。氏が經濟學の分野から脱して宗教社會學にも向はんとする傾向あることを推察してゐる吾々はこの自殺の研究に異常な興味を以て讀んだ。

この著はモスも序してゐる如くに、デュルケムの好著「カ

「*Étude sociologique*」が既に三十年近くの歳月を経たので、新なる統計や諸資料で修正する目的で執筆されたのであるが、意外にも分量が多くなつたので別巻とされたもので、エスが折紙を附してゐる様に實証主義的研究に於て如何に先づの勞作を修正してゆくかを見る好適例である。

アルバクはこの書で、嘗てデュルケムがプロテスタントスよりもカトリシズムの方が自殺者の數の少いことを後者の社會がより *integrated* されてゐることに歸した宗教的原因を擧る廣く當該社會の傳承や習俗に歸するこの適當なることを統計的事實を引用して證明してゐる。その他の考察に於ても宗教學徒を裨益するところが尠くない。(古野)

Harton (Walth M.)

Theism and The Modern Mood.

New York, 1920.

著者ホートン教授が本書に於て試みんとするのは、近代科學思想とキリスト教有神論の調和である、世界觀としての人本主義は充足された思想ではない。一方有神論も近代人本主義的思想を没却してはならない。キリスト教は不斷に科學思想を取り入れ「人本化」しなければならぬ、と云ふ理論によりて「神はより廣大な自我の中に、社會、歴史の内に、將た又自然界の中に見出される」と云ふ神觀を見出してゐる。又

本書の終にはフォン・フリーゲルの絶對神と制限神との興味ある比較が擧げられてゐる。蓋し示唆に富む好著であらう。(上野)

Hodgson (Leonard)

Essays in Christian Philosophy

New York, 1930.

収録された大小十二の論文の中、半数は既に諸雜誌其他に發表されたものである。其中、四「自由の問題」、五「自由、恩寵及び攝理」の二論文は「最も深く且つ中心的な哲學問題」として人間の自由及び神の自由に就いて論じ、本書の中心を形造つてゐる。其の他は、フロイド心理學、聖餐、産兒制限、教會の權威、等の時事的問題を、其の哲學的立場から批判したものである。従つて一般的興味は寧ろ後者に、その個別的トピックに差向けられるであらう。自由に關して著者は云ふ、現在の吾々は機械的秩序のたゞ中の低迷遼遠から、神の子供としての、神の自由への參與に至る過渡期に在る。即ち、物質的秩序は、神が自由な存在を創造する爲の消極的秩序と見做さるべきである。従つて此の秩序を一時的に破壊する事が、奇蹟を行ふ事が、自由の賦與でふ最終目的に相應はしい場合には、神が其の方法を探つたさて、其處には何の不合理も無い。以て本書の全體的傾向を推すべきである。(佐木)

Kehnscherper (Gerh.)

Die dialektische Theologie K. Barths
im Lichte der Sozial-ethischen Aufgaben der
Christlichen Kirche.

Berlin, 1928.

近時の神學上の興味はバルトによつて唱導された辯證法的神學の上に注がれて居る。Gogarten, Brunner, Pultmann 等によつて繼承主張されて居る一方、他方面からの種々なる批判も亦加えられて居る。本書も教會の社會的倫理的諸問題からバルトの神學を觀察したものである。先づバルトの神の觀念を吟味してこれは聖書的ではなくして觀念的思辨的であるとし、更に世界、人間、救済、啓示を觀察して最後にバルトの倫理思想を考察したものである。本書が錯雜難解なバルトの神學を果して正當に理解して居るかどうかは問題である。

(三枝)

Milburn (R. Gordon)

The Logic of Religious Thought.

London, 1929.

宗教と科學とは常に矛盾し、又兩者は常に論戰を闘はさなければならぬ。本書は「Have you any system of in fer-

ence from mytic experience comparable to the system by

which science develops a knowledge of the outside world?"

宗教家に放たれた挑戰狀に對するミルバーン氏の應戰書である。氏は宗教を七種の觀點から考察し、簡潔に解答を與へてゐる。問題の性質上、興味をそゝる著者と云はなければならぬ。

(上野)

Pringle-Pattison (A. Seth)

Studies in the Philosophy of Religion.

London, 1920.

一九二三年の著者のギフォード・レクチュエアー「宗教的起源と歴史哲學」を基として、人類學的に宗教の起源とその基本型態を論じ、更に部族の神ヤヴヱエカ如何にして世界神となつたか、ユダヤ教と律法、ゾロアスター教と惡の問題、天啓、基督論、或は福音書の問題等を中心としてそこに著者は歴史の理法を見てから宗教哲學の問題を引き出す。前中の未開宗教の敘述とギリシヤの宗教や哲學、之等を如何に内的に連絡させた積りであるか。「宗教進化に於ける單なる一コースを取扱つた」にすぎなかつたらうが、種々なる問題を適當に捕へ來つた所に意義があるであらう。

(村上)

Probleme der Gotteskenntnis. (Sammlung)

Münster, 1923.

神の認識問題は近時又興味ある問題となつて来た。本書は一九二三年 Albertus-Magnus-Akademie の講習會に於て講ぜられ講義の Sammlung である。Gottl. Söhngen の Die Begründung der Metaphysik und die Gotteskenntnis, Art. Schneider の Kausalgesetz und Gotteskenntnis, Ad. Dyroff の Ontologischer Gottesbeweis in der Scholastik, Jos. Gerdt の Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben, Karl Ferkels の最も重要な題目 Die Anthropik in unserer Gotteskenntnis, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung, Art. Eilfs の Stellung der Gotteskenntnis, などの神の認識問題に關する興味ある論説が収録されて居る。此等は何れもカソリックの立場から記されたものであるから、我等はここから現在カソリック界が、この興味ある問題を如何に取扱つて居るかを充分にうかがふことが出来る。

(三枝)

Röhneim (Géza)

Animism, Magic and the Divine King.

London, 1930.

魅する題目ではある。既に Australian Totemism なる尨大な著を世に開ふたローハイム博士の近業である。この書はフ

ロイド一派の未開社會研究の一部門をなすもので、同門の Forenzi 博士が人類學の分野になした心理學的生物學的考察が民族學の諸資料に適用して説明を試みたものである。著者は例へば彼の世は子宮の象徴であると解しなごしてゐる。未開人の神話や儀禮に對して性的シンボリズムの法外な地位を特筆しようとしてゐる著者の見解に對しては吾らは俄かに服し難い。

(古野)

Rutenbuck (Walter)

Sören Kierkegaard, der christlichen Denker und sein werk.

Berlin u. Frankfurt, 1929.

獨逸の神學は今偉大な轉向を示してゐる。所謂辯證的神學。シュライエルマツヘル以降現代までを支配した主觀主義人間主義に對立する反體験主義心理主義、反歴史主義の主張である。代表者としてカール・バルト、エミル・ブルネル、フリイドリッヒ・ゴールテン、エドアルド・ツルノイセン等々等しく啓蒙主義の宗教を斥して宗教改革者の宗教、キリストの言葉に於ける宗教を主張する。

このことはある意味では近世啓蒙主義思想からスコラへの復歸であると共に大戦以後の悲觀的な人間懷疑的な鬱陶氣が最もした一つの思想運動だとも考へられる。

十九世紀に既にヘーゲルの組織に反対してこの傾向を主張したものにブエレン、キエルケゴールがある。現代危機神學のさく信仰の飛躍といひ、パラドックスの役割といひ、素朴な仕方に於てはあつても既に彼が説いてゐる。

かくて早くからキエルケゴール・ルネサンスが唱へられて北陸の憂鬱者に現に新らしく組織され味讀されようとしてゐる。哲學や心理學に於てもハイテツカーやジャスパー・シェブランガーが彼に大いなる關心をもち、現にハイテツカーとフロイドの所説によつて彼に解明のメスがむけられてゐるやうである。神學に對する影響は論をまたぬ。現代神學はキエルケゴールの理解なくしては理解出来ぬとまでいはれる。

キエルケゴールの著書はニイチェや其他主観的思辨的な哲人に於て見るやうに概観的につかむことがむづかしい。組織的に出来てゐない。そのために最近のものとして彼の思想を包括的に組織せやうとしたものに *Lehrbuch des Kirchengeschichte* (Jugendliche Auszubereitungs-Güterlehre, Herf.) があるがそれに次ぐ最も新しいとして矢張り全體的にキエルケゴールの思想を組織つけやうとするものが本書である。所論の確信に於てホーリンのそれに劣る様であるが廣い領域を新しい問題が紹介されることには本書のもつ意義がある。(五五五)

Schjelderup (Kristian)

Die Askese, Eine religionspsychologische Untersuchung.

Berlin, 1928.

宗教心理學の分野に於いては勿論、宗教の史的研究に於いてさへ精神分析的な考察に基く心理的見方が要求される。單に宗教的生活や現象を経験的に、即靜的に分解記述するに過ぎず、即皮相的な意識の研究から據る生活の無意識層にまで進み來つてその演ずる役割を動的に、因果的に考察せんとする。それは心理學に於いて新に展開される分野である。著者はかゝる分野におつて、かゝる精神分析の立場から苦行禁欲に就いての心理的考察を進める。劈頭禁欲の概念を叙して心理的疑問の所在を明にし、章を分つてその動機、作用、神祕との關係を述べて終にその宗教的倫理的價值に説き及ぶ。

村上

Underhill (Evelyn)

The Mystic Way

London, 1921.

宗教的神秘主義の思想史的研究におけるアンダーヒル女史の地位は一言を要しない。本書は女史の數ある著述の中に於

ても、「Mysticism」などもに並稱される二大名著であつて、イエス、パウロ、コハネ、その他初代教會の中に神祕思想を尋ねたものである。一九一三年の初版以來版を重ね、昨年更に廉價版を江湖にわかつかさになつた。しかし裝訂や印刷などには以前の版と殆んどかわるところはない。(増巻)

Wright (William Kelley) General Introduction to Ethics.

New York, 1929.

著名ライト教授が既に宗教心理學に於てはアメリカに於て一學風をなしてゐる事は著者今年の數ある著述によりて明であるが、著者はジエームズ等の學風に倣つて心理的基礎の上に哲學を樹立しやうとするのがその目的の様に思はれる。それは教授の好著「Philosophy of Religion」の中に刻明に現れてゐるが、本書もその一として擧げる事が出来やう。本書は前後五篇からなり、(一)泰西に於る倫理想の發達(二)道德的行爲の心理的基礎(三)近代倫理想の批評(四)政治・社會倫理の問題(五)宗教と倫理・哲學との關係等を含むとして論述してゐる。著者特異の宗教思想と共に推奨すべき概論書である。(上野)

菅 岡吉著

宗教哲學の基礎概念

東京 教育研究會刊

この書物はその表題が語つてゐるようなアカデミックな學的勞作ではない。そのことは著者もその序言に次のごとく言つてゐる。「本書の目的は、宗教哲學についての基礎的知識をあたへ、宗教の研究を始めようとする人々の手引となり、入門書とならんとするに在る。夫れ故に私は細かい専門に亘る事柄をつとめて避けて、唯だ現代の宗教哲學が如何なる問題を如何に取扱ふかの大要を簡潔にまた平易に示しつゝ、傍ら私は宗教の本質が何であるかを明かにしようとした。」と。

本書の内容は大體においてかくのごき目的を達してゐるに言へる。學問の通俗化において最近著者の示しつゝある才幹は敬意に値する。併し、本書に於いて示せる著者のイメージ「ゴーイングな態度には賛成出来ない。これは學者的良心の缺乏によるものと極言されても、恐らく辯解の辭はないだらうと思ふ。

即ち、私は、本書のある部分がエドワーズの「宗教哲學」の剽竊に近いものであることを、不幸にして發見した。その部分は單に表現の方法に多少の變化を與へてゐるさいふだけにすぎない。それは私の氣のついた部分だけでも、五七頁から二百頁あたりまでに及んでゐる。また全體の構成から言つても本書は決して「自分の宗教哲學のシステム」だとは言へな

い。エドワーズの「宗教哲學」には上野隆誠氏の忠實なる譯本もある。これとそれとを比較されたならば、何人も直に私の言ふところの言ひすぎでないことを發見されるであらう。しかも著者はエドワーズによるところかくも多きに拘らず、最後にその書を参考書の中にあけてある他、何事をも言及してをらず、専らトルルチと波多野精一氏に負ふこと多きを述べてなる。かくの如き本書を捧げられても恩師波多野精一先生は決して喜ばれないだらうと思ふ。

(増谷)

宮川巳 作者

イエスの宗教と基督教

東京 新生 堂

唯物論者は精緻な科學の武器を以て入り替り立ち替り傳承の中からイエスを抹殺しやうと肉薄して來る。此に對して古來の傳承をそのまま主張する傳承主義が、それだけの防戦を施すことが出来るかを我等は疑ふ。「イエスに還れ」の叫びも久しいが結局聖書主義に立脚した限り、眞實のイエスにまで還つては居ない。信仰の火のみで科學の水に對抗することは余りに危い。我國基督教界に眞實の史的イエスを把握する意義と價值を理解するの徒なきか。この我等の久しい間の希望は今著者の新著を得て大體充されたことを喜ぶ。本書は誕生以來一世紀間の歴史的批判研究の成果に立脚したイエス傳で

あり、同時に教界の固陋な偏見に對する激しい論難書であることに特徴を示して居る。

資料の吟味に半數を費し(二、三章)最近の様式歴史的研究方法をも適用して史的イエス把握の「方法」と「可能」を考察したことはうれしい。従つてイエスの外的生涯の吟味よりもその思想内容に重きを置いたことも正當である。然しこの思想内容を「神」と「神の國」にありとし前者にオットーの影響を、後者にシユワイツェルの影響を多分に示して居ることは(四章)問題である。史的イエス把握の可能がイエスを「宗教的主體」とせるか「宗教的對象」とせるかにある(一六一—一六二頁)と簡単に決定し得るかどうかも問題となる。教界の偏見を煩はしい程攻撃して居るが、これを節して内容検討に力を盡したならば、もつと深く掘下げて、より香高い學術書となることが出来たであらう。

要するに歴史的批判研究に立脚してイエス傳の根本大綱を示し、同時にかゝる研究の意義と價值とを大膽に宣明した所に、本書のレーゾン・デートルがある。我國における有意義な收獲として推稱したい。

(三枝)

中山正善 著

天理教傳道者に關する調査

奈良 天理教道友社刊行

著者は管長の現職にあるが本書は天理教九十餘年の傳道史

を傳道者の信仰經驗と活動事實とについて綜合的にまとめたるもの。極めて實證的な研究で評者の一には天理教教理教相の敘述の殆んどないのを誦へた程である。

本書の學期的特色も從つて其處にある。該教傳道者に對する發問法による調査から得た二二四八の名報告を材料として種々な角度からまとめられたものである。調査方法は發問法によるより外に種々あるであらうが、數量的結果が早く出ること、その府況の領域に互り得ること、に於て著者のとつた態度はその地位のもつ標本と関連して最も賢明な方法である。そして本書に現れる結果を當初に於て述べたことすればこれは最もユニークな方法である。この意味に於て宗教々團の傳道に関する實證的資料の研究として好例のものである。

一體に宗教心や宗教史に於ける傳道の意義は實證的にも觀念的にも最少と學的に尊重され研究されてよい。勿論教團のためにする報告や氣の抜けた傳道を研究しても宗教の實相を掴み出すには無駄かも知れぬが、潑刺とした信仰心の發露として、社會的宗團結成の機因としての傳道の事業は歴史を、少くとも宗教史を形成する上に偉大な役割をもつ。眞摯な傳道の事業では實證的なるものと心理的なるものとが最もよく道交連絡して宗教の特質をあらはすのではなからうか。このやうに考へると傳道の歴史は單なる教團研究の資料としてのみならず宗教の特質を研究するものにとつて重要なものとなつて来る。

さくに天理教の傳道の特徴は身上たすけにあるが、その傳道の事業は現行の制度では傳道者の獨立事業であるところである。「勾ひかけ」に始まつて大教會の結成に始終する傳道が信者の獨立事業であるといふことは——初期の興隆期にある宗教は大抵左様であらうが——傳道事業の興廢が天理教信者の宗教的信念或は宗教的生活の最も切實な尺度といふことが出来る。このことは右に述べたことを事實として物語るであらう。

かゝる内外の相即同論から研究者の立場からも今更らに資料的なるもののみ加りにみへる本書から讀みとるべきものが多くある。

(石津)

岡田宜法著

禪學概論

東京 甲午社書房刊

洞山の有名な句に、「一言は舌を展かざるなく、語は機に投ぜず。言を承くるものは表ひ、句に論るものは達ふ」とあり、ジエームスもまた神秘經驗の四つの特徴の一つに「言説しがたきこと」をあげてゐる。しかしこのことは神秘經驗そのもの、すがたに就いてのことであつて、その境地への導きのためには、即ち指月の指頭は缺くことが出来ない。かくて不立文字の國にも汗牛充棟の書卷がある。

本書は、鈴木大拙氏の「禪とは何ぞや」とともに、最近の禪學界が得たる二つの概論物であつて、二者各々その内容を言つてをそ。本書が鈴木氏のそれとの對照において有する特徴は、思想的概論であることである。即ち佛教以前の禪的思想より始めて、つづきに相傳史上の禪思想をたどり、それに多少とも近代哲學との關連に於いて批判的説明をも加へ、思想的概論としての出來うるだけの用意はある。しかし、著者が従來の正統的概論に對してさらんさせる新味は、不幸にしてあまり効果をあげてゐない。このことは、思ふに、思想的禪學概論そのもの、行きつまりを意味してゐないだらうか。特に、著者が歐米の神祕主義の心理學的研究に對していさ、かの注意も研究のあさも示してゐないことは、結局この概論が従來のものに加ふることも多からざりて原因をなすものではないだらうか。

(所答)

鈴木大拙著

禪とは何ぞや

東京 大推閣刊

岡田宜法氏の「禪學概論」に缺けてゐる點をこの「禪とは何ぞや」が有つてゐる。鈴木氏は充分に西歐の神祕主義をした人であり、それが直接に表はれてゐるわけではないが、確固たる基礎となつて、巧まざる新しい禪觀を作りあげてゐる。

本書は某寺に於ける講演の筆記をまとめたものにならず、勿論鈴木氏としては多くの言ひたいことを言ひ發してゐるであらうが、それでゐて、これで充分に禪學概論の用をなし、充分に禪の何たるかを教へることが出来ると思ふ。其中「禪は論理の上に基礎をおく」と云ふよりも、心理的に進んで行かなければならぬ「はやくより着目すべくして着目されてをらなかつたこの着眼點を強調してあることがうれしい。(増答)

奥田宏雲編

現代思想と宗教

東京 大東出版社

錯雜してまことに歸一するところなき現代の一般社會思想——それが「三」が云ふ如く果してマルシヨア道徳生活の死・諸末覺の苦惱の斷片的な投射であるかは論外として——を解説し吟味し、それと諸宗教との關係を見ることは單に興味あることであるのみならず、極めて必要なことである。編者が夙にこの點に注目して諸大家の意見を叩くことを忘れなかつたのは一見識である。

こゝに「現代思想と宗教」と題された編書はわが國に於ける針々たる佛教學者哲學者達が時代思潮——主にマルキシズムと宗教——主として佛教——との關係を検討し批判したものである。それで書名は比較的に適宜には Buddhism versus

Martinus)とも題されるべきものである。執筆者の過半数は大乗佛教の牙城に立こもつて飽くまでも一種の邪宗門マルキシズムに對して破邪顯正の劍を振はんとの意慾に燃えてゐるこゝが看取される。次に諸論の題目を列挙することによつて多少とも内容が窺知されようと思ふ。

社會宗教としての佛教……渡邊海旭、現代思想と佛教……矢吹慶輝、階級闘争と宗教の起原……宇野圓空、近代生活と宗教……小野滑一郎、社會科學と佛教思想……川合貞一、佛教とマルクス主義……木村泰賢、佛教の辯證法としての緣起觀……林屋友次郎、マルクス主義と大乗佛教の辯證法……二木保哉、人生と宗教……紀平正美、編者のこゝば。

(古野)

奥田宏雲編

社會科學と宗教

東京 大東出版社刊

マルキシズムは全人類をブルジョア及びプロレタリアの二大陣營に峻別せんとする。現代人のすべてはいま「あれか、こちらすんばこれか」を迫られてゐる。このことは宗教思想界においてもまたさうである。我々はいまや、宗教の否定と肯定との間に去就の決定を迫られてゐる。しかも我々は、もてるものは心に満たす、有たざるは更に淋しく、肯定せんと

して肯定に徹する能はず、否定せんとして否定の寂寥にたえず、肯定と否定と、理論と現實と、宗教インテリのなやみは何時果てるとも見へない。

いま宗教批判の問題を中心として輯められたるこの「社會科學と宗教」は僅かに百五十頁の小冊子にすぎず、その中に、左翼理論家、社會學者、佛教學者、宗教學者の新人中堅層をならべて十三人の執筆である。従つて各人のまごまつた意見や廣い見通しをこの小冊子にもさめるわけには行かないが、よく各方面の各部門に亘つて、最新の問題と傾向とを鮮明にし、微妙なる見解と暗示とを提示してなり、必ずや懾める宗教インテリのとつて資すべきものあるを疑はない。(増谷)

大村桂巖著

宗教々育概論

東京 北文館

最近宗教教育の必要が叫ばれて來た。又これを實際的に履行機運も現れて來た。本書はその機運に乗じてかゝられたもので、宗教々育の必要、可能、方法を總括した概論書である。

本書は大體宗教々育の歴史的考察、宗教の意義、宗教々育の意義、方法の三段に分つて論ぜられ、第一、宗教々育の歴史に於ては、その趨勢を宗教改革より現代に及びて宗教々育の可能を提唱し、第二、宗教の意義に於ては、廣く西歐宗教

學者の宗教論を批判考察して著者独自の宗教觀を規定し、第三、宗教々育の意義方法に於ては、教育學の立場から最も詳細に論述されてゐる。宗教々育の過去及び現在より社會に於ける宗教々育に至る迄、全十二章からなる。蓋し宗教々育のフィールドを知る好指南書であらう。

(上野)

大屈徳城著

鮮支巡禮行

(附朝鮮海印寺經板考)
慈愍撰往生淨土集

京都 東方文獻刊行會

本書の書名は單なる旅行記のやうであるが、其實は鮮支巡禮行(三百拾五頁)と、朝鮮海印寺經板考(百二十三頁)の純研究論文と、唐慈愍三藏の往生淨土集の本文が記載されてある。全く學究的の著作である。

鮮支巡禮行は古三韓、古高麗(第一回朝鮮旅行記)、再び嶺の國へ(第二回同上)の前後二回の朝鮮紀行と第一回の支那紀行を合せたもので、支那紀行は滿洲橫嶺、燕京の春、大同石佛寺、北京から鄭州へ、洛陽の旅、龍門の石窟、洛陽から漢口へ、長江を下る、南京懷古、上海見物、杭州行、蘇州の雨、鎮江の寺々、揚州の夢の諸篇から成り、日本佛教の裏攻者たる著者が、其の上世史たる飛鳥、響樂佛教の源流を訪れて、

三韓、隋唐の佛跡を踏査したもので、普通觀行の旅行記でなく、斷碑を拓し、古版を印刷した記事に滿されて居る。就中海印寺に本邦未傳の章疏を印刷した事、靈通寺や仙鳳寺に大覺國師の碑を拓した事、廬山東林寺の慧遠の墓に碑板を拓した事は文獻學上の努力を示して居り、雪の雲山岡に、土陞の龍門に非常な辛苦を滿喫した記事は、藝術に對する憧憬の情に燃えてゐる。文章は精細詳密で、諸處に自ら拓した拓影や、友人知己の送つた書籍、寫真が六十個ばかり挿入してある。中には容易に獲難々史料もある。

朝鮮海印寺經板考は著者が海印寺に十日許も滞在して、主として大藏經以外の本邦未傳の章疏を印刷したものゝを整理し、研究した詳細な調査報告と研究の發表で、第一章總説(一、研究の範圍、二、補板の種類、三、補板に論及した文獻、四、雜板の種類、五、雜板に論及した文獻)第二章補板雕造考(一、補板の雕造、二、補板雕造の動機と補板の形式、三、宗鏡錄の問題)第三章雜板雕造考(一、雜板の雕造、雜板の雕造の動機と雜板の形式)第四章經板の佛教文獻學的研究(一、補板の文獻學的研究、二、雜板の文獻學的研究)第五章義天の續藏開雕に關する疑義(一、續藏開雕の成否に就て、二、續藏經板の行衛に就て、第六章結論の六篇より成り、高麗大藏經の追加たる補板十五種(金剛三昧經論、祖堂集、搜玄記、探玄記、宗鏡錄、證道歌事實、禪門拈頌集、十句章圓通鈔旨歸章圓通鈔、三寶章圓通鈔、釋華哲教分記圓通鈔、法

界記諸書、禮念彌陀道場儀法、慈悲道場儀法、大蔵一覽）
 類板、數種書跡、諸跋文、大覺文集、同外集、南陽詩集、
 峰集、自在道場の願文略解、角自在菩薩法門別行疏、往生淨
 土集、金剛經、普賢行願品、修心訣、高峰原要、四分律詳集
 記、俱舍真抄に對して詳述してある。就中著者の創見と觀
 るべきものは、大覺文集に二種の版ある事、華嚴搜玄記が本
 邦所傳と異り完全なる事、高麗の學僧均如の華嚴に關する著
 書の本邦未傳なる事、四分律詳集記と俱舍論常真抄の二書が
 邊の撰述で、海印寺版は透板に基く事、往生淨土集が慈愍の
 著なりといふに就いての意見、義天の續藏は完結せしや疑問
 の餘地ある事、大蔵經補板と稱するものは、何等の根據なく
 唯漫然と補入した事等で、從來大蔵經板の名高い割に、一向
 顧みられなかつた夫れ以外の經板の研究に依つて、多くの價
 値ある珠玉が塵埃堆裏に空しく遺棄されてゐる事を痛歎して
 居る。

往生淨土集は右の雜板中から刷り來つたものを、慎重に校
 訂し、句讀訓點を施して覆刻したもので、本邦初傳なる事勿
 論である。支那淨土三流の中、慈愍の著は殆んど傳はらな
 かつたので、斯書の出現に依つて、淨土教史上幾多の光明が投
 ぜらるゝであらう。

(釘宮)

魚木忠一著

近世獨逸プロテスタント敎神學の勃興とシュ

ライエルマフヘル

京都 同志社大學基督敎研究會發行

近世以降現在までの神學は或る意味では行きつまつた感
 を與へる。他面に於てはあまりに複雑多岐である。そのため
 に整理と清算をしようとするのが著者の目的のやうである。

先づ近世神學の勃興の背景としてのカント哲學とローマン
 主義を通してシュライエルマフヘルの神學再建の事情と意義
 を究明しやうと彼の主著に對して簡明な素描きをしてゆ
 ぐ。

われらはこの研究が更らに時代的に降つて現代神學の脈絡
 を明かにすることを望むと共に、學的に取扱はれる神學書の
 少いわが國に於てかゝる出版を得ることは専門者にまつても
 教養ある人にとつても實に悦ばしきことであることか
 りたい。

(石津)

魚木忠一著

ヘーゲルの辯證法と神學

京都 同志社大學基督敎研究會刊行

ヘーゲルの思想世界を日本に於ては田邊博士等の所説を引
 用しながら根本上に宗教的であることを方向つて彼の論理學

な哲學的神學を喝破し宗教哲學を彼の體系の頂點として稍々詳細に解説する。蓋しヘーゲル復興の喧しい今日この方向の復興は決して閑却されてはならぬ問題であり、殊にヘーゲルの眞相を穿つためにかゝる着眼が最も勝れたる鍵である點に於て先づ著者の寄與を讃へなければならぬ。
 續いてヘーゲル右黨左黨の神が極めて簡単に敘せられる。併しこれは頗る簡單なスキッチである。(石津)

— 新刊宗教關係書 (自昭和五年九月一日) —
 (至昭和五年十月廿日)

- 「感謝と法悦の生活」 谷口莚壽著 一・八〇 市外下戸塚 北文館
- 「信念に基く我郷上教育施設」齋藤莊次郎著 市外田端 研文社
- 「朝鮮の文化と迷信」 前田福蔵著 一・七〇 山口 柳生堂
- 「フロイド精神分析大系」(ハトリーテムとタブー) 關 榮吉譯 一・五〇 神田 アルス
- 「天理教その擷取戰術」 柳谷素麿著 一・五〇 小石川 中西書店
- 「現代人を救ふ宗教」 宮澤英心著 三・五〇 日本橋 博文館

「紀記論究神代篇(創世記)」松岡靜雄著 三〇〇 西大久保 新興學會

「信仰と道德」 笹矢野晃雄著 三〇〇 牛込 長崎書店

「宗教の本質」(フナイエルズバハ)(田村實譯) 八〇 神田 白楊社

「民俗學論考」 松村武雄著 五二〇 麻布 大岡山書店

「社會科學と宗教」 奥田宏雲編 八〇 芝 大東出版社

「現代思想と宗教」 奥田宏雲編 八〇 芝 大東出版社

「聖サンダー・シング」(フリードリッヒ・ハイラー著)(金井爲一郎譯) 二五〇 神田 新生堂

「天界と地獄」(スエーデンホルグ著)(河原萬吉譯) 一五〇 神田 新生堂

「聖アンセルム傳及贖罪論」竹村清著 一二〇 神田 新生堂

「ロマ書註解」 畔上賢造著 二八〇 名古屋 一粒社

「シツダルト」(ヘルマン・ヘツセ著)(田田香勳譯) 一〇〇 京都 顯眞學苑出版部

「戯曲、日蓮上人」 山本勇夫

一八〇 本郷中央出版社

「印度佛教固有名詞辭典」 (原始期篇) 赤沼智善著

名古屋破塵閣

「佛教に於る二大唯心論」 齊藤唯信著

四五〇 京都法文館

「日本思想圖譜史料」 (四) 鷲尾順敬編

下谷東方書院

「宗學院論輯」 本願寺宗學院發行

菊版三〇〇頁 一〇〇 京都興教書院

「明治佛教研究」 龍谷大學論叢

一〇〇 京都龍谷大學論叢社

「朝鮮禪教史」 忽洛谷快天著

菊版五八〇頁 五〇〇 日本橋春秋社

「大正新修大藏經」 (七〇) (續論疏部、續諸宗部)

本郷 大正一切經刊行會

「高僧名著全集」 (弘法大師篇)

麹町平凡社

「世界聖典全集」 前輯(シヤイナ教聖典)

「同」 上 後輯(ウバニシヤット九) 芝改造社

「三經大觀」 中川日史著

二五〇 神田研文館

「國譯禪學大成」 (佛光錄)

神田二松堂

「日本宗教大講座」 (佛教篇)

下谷東方書院

「昭和新纂國譯大藏經」 (宗典部)

同上

「世界聖典全集」 (新約全書解題)

芝改造社

「同」 上 (アイヌ聖典)

同上

「淨土宗全書」 (圓戒章疏・先德述作)

芝 淨土宗典刊行會

「日本思想圖譜史料」 (五)

下谷東方書院

「高僧名著全集」 (日蓮聖人篇)

麹町平凡社 (三枝、上野)

彙報

印哲宗教梵文學會の宇井教授歡迎會

九月十九日午後五時より帝大佛敎青年會館に於ける印新宗

敎梵文學會主催の、宇井教授歡迎學會は、姉崎、常盤、加藤、長井、矢吹、宇野、福島、宮本等の諸先生、その他先輩學生諸君等七十名に近い盛況であつた。姉崎教授は情味豊に宇井教授を歡迎する共に、亡き木村教授を追憶され、常盤教授は宇井教授の着任は、學界並に印哲のため心から祝福されたのは來會者一同の云はんとする所であつた。尙幹事より晚餐會は宇井教授の歡迎と共に、最近御歸朝の淺野孝之氏、汎太平洋佛青會議に出席された櫻谷俊之氏の歡迎及び松澤清麗氏の洋行されるについての送別の意を含めた旨挨拶があつた。

席を改めて宇井教授は學界に於ける初の講演として、「眞諦三藏の唯識についてその綿密なる學風を發揮して、その傳記より學說に及び、印度に上り、日本に下たり、唯識學を中心として三國に亘りて縱横に論述されて、今查として甚だ明確ならぬ佛敎學界に於ける眞諦の位置を明さんとし、彼の位置の如何に重大なるべきかを暗示された。教授の講義振りが如何に徹底したものは、來會者一同等しく感嘆したところであらう。加藤先生はその資料たるべき寫本の所在等につき、姉崎教授は所謂大寺古寺に珍藏する貴重資料は寫眞術の應用に依つて、もつと自由に提供さるべきを、矢吹博士は、如何に多くの貴重資料が徒らに奈良邊りに深蔵されて埋没されてあるかの一端を述べて大いに注意を喚起されたことであつた。かくて十時半散會。實に近來稀なる有益且つ愉快なる學

界であつた。

嘲風會第一回總會

姉崎教授の出版祝賀を兼ねて

去る五月宗敎學大會を機縁として生れた嘲風會の第一回總會は姉崎教授今年度の諸大著の出版を祝ひ、且淺野孝之、櫻谷俊之兩氏の歸朝歡迎をも含めて十月九日午後四時より學士會館に於いて行はれた。出席者三十五名先づ總會協議會に於て今岡氏より經過報告、石橋助教授を議長として草案の審議協議事項の決定あり、六時より食卓を圍み淺野氏は世界漫遊の途上米國教育界の現状を説き櫻谷氏は汎太平洋佛敎青年會日本代表としての會議の性質を概觀し、一回石橋助教授の乾杯に教授の出版を祝ふや教授は「研究生活と事務生活」の下に激務の間にあつてものされた諸書の性質と由來を述べ更に將來のアメリカシヨンの一端を披瀝されるなどその絶大なる精力と抱負とには今更ながら一同驚嘆せしめられた。同窓辯舌の諸雄立つて眞摯或は諧謔のスピーチを試みそこに醸し出された師を慕ふ心と同門意識との温い雰圍氣を滿喫十時すぎる頃盛會裡に散會、委員數氏居残りて協議あり。

(會員には決議事項を別に御送りする)

(村上)

火曜研究會版會

時 十月二十一日(火曜日) 自午後六時

場所 神田、三省堂會議室

研究發表 教祖教理及び信仰 村上後雄氏

發表者はさくはく佛敎キリスト敎の初期に於ける教祖教理及び信仰の相關々係及び乖離乃至相尅の事情を歴史の心理的解釋から究明しやうとし出席會員がそれら、幕門の立場から問題を提示して意見を交はした。

出席會員八名。九時敎會

(石津)

グラーツ博士講演會

—東大文學部主催—

時 十月廿一日(金曜日) 午後三時—四時半

場所 東大、法文理二號館二十九番敎室

講演題目 ドイツ哲學及び文學に及ぼせる佛敎の影響

ケーニヒスベルグ大學敎授グラーツ氏は當盤敎授の紹介で一時間中にわたつて初期キリスト敎に於ける佛敎の影響から説き起し殊に近世獨逸の哲學者文學者の代表的な人々について直接間接の佛敎の影響を説き現代彼國に於ける佛敎研究の情勢に及んだ。

姉崎桑木常盤永井宮本副島敎授助敎授の外臨講學生百五十、盛會であつた。

○正誤

△前號「葉報欄」所載「記念宗敎學大會」記事

中 第一日「ヘーゲル哲學に於ける宗敎の位觀、松原寛氏」より「阿彌陀淨土の壯嚴とその社會的意義、津田敬武氏」までは、第二日本村泰賢氏の次に位置するものである。

△「記念祝賀會」記事「高島米峰氏」は「高島平三郎氏」の誤記、その次に「忍月信亨氏、小松謙道氏、松村武雄氏」脱落。

—後記—

△多事であつた本年度學界の掉尾を飾つて本誌特輯現代宗敎批判號を計畫し、目下進捗中、十一月中旬を期して世に送る。宗敎問題の喧しい今日讀者の味讀を乞ひたい。

△八巻一號の準備も目下努力してゐる。新年から更に精彩を添へたい所存である。

△宗敎研究關係の學會研究室研究所其他公的な人事行事について彙報欄のために原稿を送つていただきたい。

△先般三省堂會計課から會計整理のために本誌々代の請求書を高覽に供した筈。會員の方で會費未納になつてゐる方は御拂込み願ひたい。尙會費に關する事務は今後同文館で據ふ由であるからその方へ御願ひ致したい。

