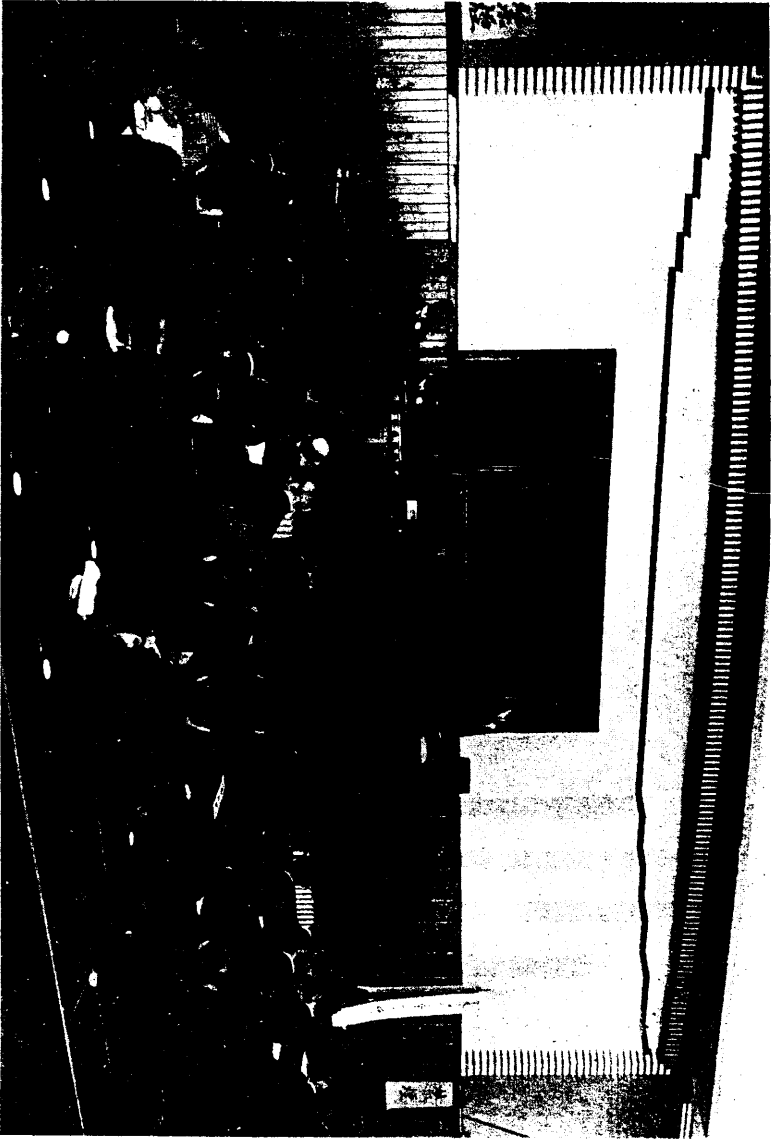


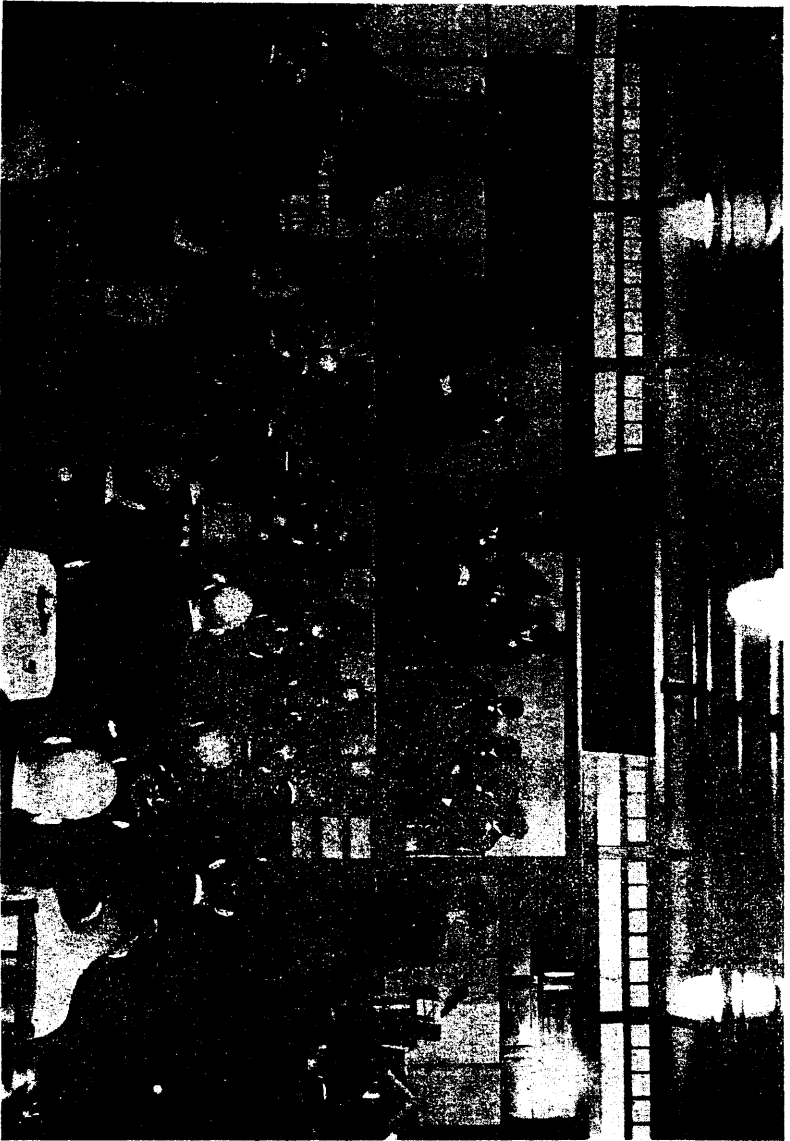


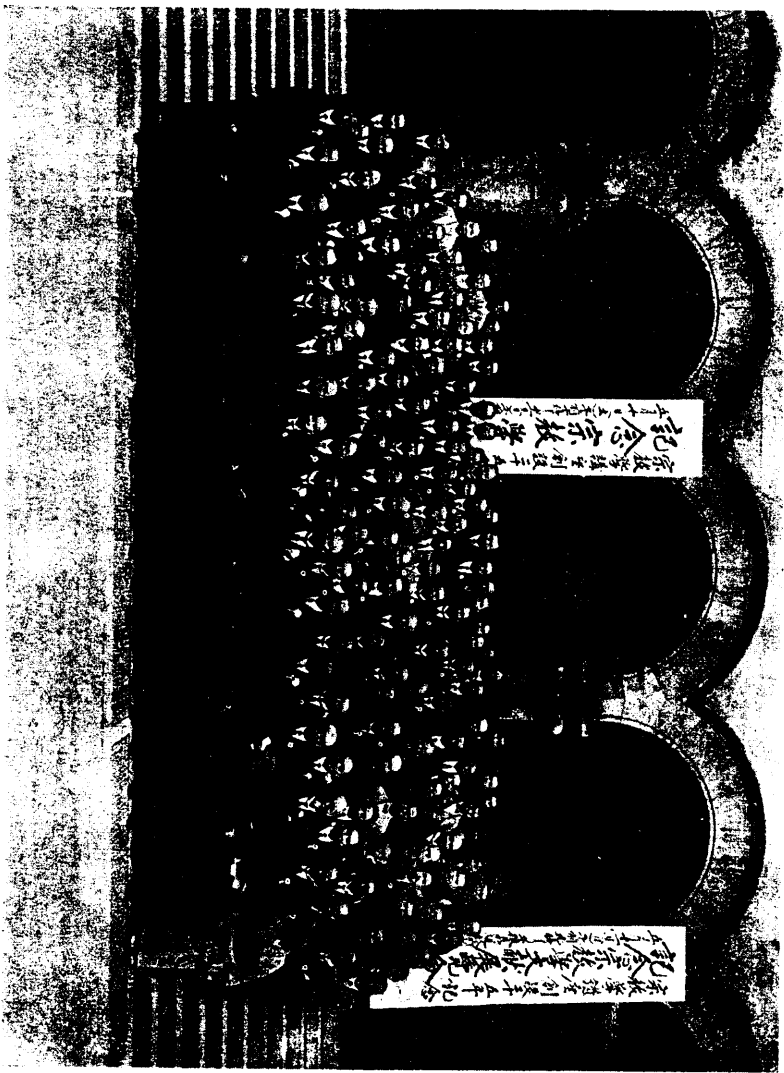
門下生の呈上した姉崎教授の記念肖像畫



記念宗教学大会における姉崎教授の記念講演

會 賀 祝 念 記





紀念宗教學大會之員

はしがき

本書は東京帝國大學宗教學講座創設二十五年記念會の諸事業の紀要であるが、殊に記念宗教學大會に於ける記念講演、研究發表等をその中心記事とした。従つて此處に點描されてあるものは、宗教學講座創設二十五年記念會の單なる記録ではなく、實に誕生以來二十五年の我が國宗教學の若々しき姿相の全貌であると言ふことが出来る。

第一編は、記念講演、研究發表、及び祝辭の一部に亘つて、その全文を載録せるものであつて、本書の約七分の六を占め、題目を掲ぐることに四十二、我が國宗教學の一流學徒を此處に網羅してをる。本書の存在價值も全くこの一編によりて存する。

第二編は、宗教學講座創設二十五年記念會の諸事業に關する要項を載録したものであるが、能ふかぎり簡單に記して、全部の七分の一を占むるに止めた。

尚ほ、本紀要の發行が記念宗教學大會以來一年有餘の年月を要したことをお斷りしなければならぬが、これは研究發表者各位がその研究に對する學的慎重の結果であつたことをもつて諒とされたい。

研究發表者の中で岸本英夫氏は宗教學大會直後渡米留學せるためその原稿を得られなかつた。故木村泰賢氏の原稿は雜誌「宗敎研究」の木村泰賢教授追悼號に掲載したものである。ともに諒とされたい。

昭和六年七月

出版委員識

第一篇 A

記
念
講
演

宗教學講座二十五年の想出

姊崎 正治

四半世紀の年月も、單に時間の經過として回顧すれば、眞に昨日の思がある。然しその間に起つた世界の變轉から、文化の問題、學界の機運趨勢など、その外に自分一個の身の上を考へて見れば、誠に多事で且つ意義の深いものがある。時間はそれ自身は空虚の方式であると假に容しても、それを充たす人事の實質には、生命の波が躍動して、その生命の經過としての年月は活きた流れといふべきである。

本學に、宗教學講座が制度として設けられたのは明治卅八年で、即ち今から廿五年前であるが、そこに至るまでの經歷には若干の曲折もあつた。我大學の初期には、明治維新以來の氣風が中々盛で、所謂文明開化の風で、宗教などは吹き拂はれた如く、又東洋の古風は總て舊弊として顧みられなかつた。それに對して多少とも古典研究を復活したのは、明治十年代の總長加藤弘之先生で、先づ古典科として和漢學の講習を復活し、次で印度哲學といふ名目で佛教に關する講義を始める様にせられた。即ち印度哲學講義の最初の擔任者は原坦山師であつた。それによつて井上哲次郎先生が東洋哲學を講義せられたが、明治廿三年留學から歸朝して教授となられてから、「東洋哲學、比較宗教」といふ科目としての講義がつよいた。此は西洋の學界で、ビュルヌフ等の刺戟によつて

東洋學が興り、その重要部分が印度の宗教にあつた爲に、宗教の研究を獨りキリスト教に留めず、東洋の宗教と比較するといふ學風が盛であつた、その影響と見るべきであらう。特に私が在學前後數年間の東洋哲學講義は、印度が主であつたので、印度學が即ち比較宗教であるかの觀があり、村上專精先生の佛教史講義と相併むで、學生の間に刺戟を興へ、その方に志す者も段々出來て來た。然し、その頃より前にも、當時の文科大學で、宗教の研究を如何にすべきかといふ事が段々考慮に上り、その専門家を養成してはどうかとの議も非公式には出てゐたといふ事で、その候補者としては大西祝君が有力であつたとの事である。然しそれは色々の支障があつて行はれず、後大西君が京都大學の方から外國留學に出る時、送別の席上、元の學長外山先生が、「此で大西君に對する自分の借金を他人に濟して貰つた様なものだ」と明言せられた。

そこで宗教の研究が如何になされるべきか、又その學名を如何にすべきかといふ點は問題のまゝにして、兎に角、その方面の學者を養成せうとの議は繼續してゐたといふ事である。私が明治廿九年哲學科を卒業して大學院に入るに當つて研究題目を定めるについても、同様の問題が出、宗教哲學といふのは大分方面が違ふし、宗教學といふ名を公に唱へるのはまだ疑があるといふので、研究題目は「宗教の發達」といふことにした。此の「發達」といふ題名には、大分假定設定のあつたことで、即ち宗教を直に天授神啓とするのでなく、又一定の宗教教理として見るのでなく、歴史的にも心理的にも發達のあるもの、他の人事或は文化現象と同様に、進化の跡を研究すべきものといふ意味であつた。但し、此以前にも宗教學といふ名稱は世間になかつたのではなく、井上圓了氏は哲學館で宗教學といふ講義を開き、一種の宗教總論といふ様な授業をして居られた。又名目は何といつたか、ユ

ニテリヤンの先進學院で岸本能武太君が宗教學といふべき講義をしてゐた事もある。

そこで自分としては、如何なる研究にしても、又汎く一般に宗教に互るにしても、基本又は中心の鞏固なものを要すると考へ（此には大西君の勸説が與つて力ある）、一般の注意と共に中心を佛教に置き、その佛身觀にキリスト教のキリスト論を参照するに勉め、而して一般には宗教といふ觀念のつかまへ處の變遷に注意して進むだ。かくて卒業後二年、文科大學で宗教學の講義を開くに當つては、その緒論として、宗教といふ觀念のつかまへ處を五段の變遷として、一年の間に講述した。即ち年來の宿題であつた宗教學といふ名稱が、兎に角公に大學でも用ひる様になつた譯で、講座の設立に先つこと七年であつた。續いて明治卅二年留學を命ぜられた時にも、宗教學研究といふ事で、同じ名稱はそれと同時に松本文三郎君が京都の方からの留學派遣にも用ひられた。而して松本君の歸朝は自分より先であつたが、京都の文科大學が開けたのは數年後の事であつた。東京の方では、自分の歸朝後、豫算の關係や何かで、一時講師となり、又一年間講座なしの教授である、講座の出來たのは歸朝後二年、明治卅八年であつた。

さて講座開設と共に先づ講じた宗教學概論は、先に大學院研究中に試み、大西君の勧めで早稻田専門學校の講義録に登載し、それを改訂して出版した概論の體系で、心理、倫理、社會の三方面を主にした。時にその少し前にゼームスの「宗教經驗」やスターバクの「宗教心理」が出て、その刺戟が大きかつたので、心理としての宗教事實を講ずるには、材料や問題は多かつたが、その他は貧弱で、倫理方面には、佛教の道德觀とキリスト教の教理觀念を照合し、社會的には教會的活動と人類學的材料とを参照した。その後概論には多少違つた組織體系を試

みたこともあるが、多くは成功しなかつた。此を今の學界の進歩、後進諸君の概論が的確な體系を具へてゐるのに比べて回顧して見ると、實に慚愧を覺える。

講義の内容と暫く離れて、講座擔任についての覺悟について一言する。自分の考では、一つの學問について大學が講座を設けるのは、その學問について、例へて言はば一つの參謀本部又は軍令部を設けるのでなくて、一つの氣象臺を設けるといふべきである。従つて講座擔任者の職務は、その學問について規模を固め、計畫を定め、又その學問が研究する事柄について、指揮し命令すべきものでない。従つて一つの講座を中心として一學派を作るといふ様なやり方は、最も不當である。氣象臺としては、その學問の世界に於ける趨勢や進歩を觀測するは勿論、又その學問の取扱つてゐる事柄それ自身の活きた運動傾向を觀察し登録し、又現在我國だけでなく、世界に互り古今に通じての觀察研究をするのが義務であると思ふ。但しその中でも、時に應じて特殊の方面に研究を集中するといふ事は、數と力の限ある擔任者としては已むを得ない事であるが、全體として云はゞ全般の觀測を目標とすべきである。

講座の職務と共に、學問の性質についても、概念や方法を規定して固守するのが學問の能事だとは考へない。勿論、専門の學科として、範圍輪廓を局限することは必要であり、従つてその實質に應じての概念や方法にも自ら限界はある譯である。然し總ての人文科學に専門分科はあつても、結着人間人生を研究するのが目的であつて、宗教、道德、藝術など、各々方面を異にするものゝ、何れも人間の天性と生活との上に於ては聯絡の斷つべからざるものがあり、専門といふのは、つまり人間を多少異なる角度から觀察する見地の別に外ならぬ。其故に研究

の上で範圍を限定しても、そこには常に人生全體と聯絡する融通があるべく、限定の爲に人生を斷片的に見做し、學問の分科を繩張範圍の様にする偏見に陥らぬことが必要と信ずる。科學は材料と觀察點と方法に於ては専門的であつても、人生といふ大目標を見失はぬ様に警戒を要する。而して一科の専門範圍で出來上つた概念でも、常に人生の事實と参照して、概念を訂正し又充實擴張するの餘裕ある態度を必要とする。

講座並に學問の性質について、右に述べたのと違ふ考が世に存在してゐる事は、萬承知してゐるが、兎に角、自分は始から此の考を以て宗教學講座を擔任して今日に至つたので、今日でも此の考を訂正する必要を認めない。従つて自分の研究に於ても、又學生の指導に於ても、常に此の考を應用し、實行して來たつもりであり、實は指導といふ言葉さへ、多少不適當かと思ふ位で、指示すことはしても指圖をした事はない。平生の研究や演習に於ても、卒業論文題目の撰定についても、出來るだけ學生各自の自發を誘發するを目的とし、問題をサゼストし、材料や方面について相談に與ることはするが、こちらから指圖し、指定することは原則としてしない。即ち卒業論文に於ても、學生自身の工夫を待ち、自ら問題を案出させ、而してそれについて批判し又協議するを方針として來た。何れの研究に於ても、自分で問題を捕へることが、學問の第一着であり、サゼクションはどこから得るにしても、論題の要點々々を自分で練り上げるのが、研究の要契であると考へる。教員は之が誘發、批評、討論をしても、指定し差圖をして一定の規模に入れるのはよくないと信ずる。講座が參謀本部でないといつたのは此意味であり、又學派を作るといふ様な見地に反對するのも、同じ見地から出ることである。

此の如き考であるから、今まで二十五年の間、百數十人の卒業生は、その卒業論文に於ても、爾後の研究に於

ても、可なり多方面で各々その能を發揮してゐるのを見て、自分の悦とし誇とする。然し方面は違ひ方法や材料も大に異なつても、聯絡は失はない様にしてほしいといふ事は常に心がけて來た。此等の事が盡く理想通りに行かない點は勿論少なからずあるが、自分としては此の見地と目標とは、之を見失はない様に勉め、講座擔任と自分の研究の上に於て「汎く人生を、而して宗教の角度から」といふ考を實現するを目的にして今日に及む次第である。

自分の考では、學問の出發點又基本として必要なことは、概念や方法論よりも、研究の目標と着眼點とにある。而して宗教の研究が目標とする所は、人間がどうして、又どの様な工合で超世の理想に動かされ、又その信仰に生きて行くかといふ一事に集中し得るやに思ふ。而して理想といひ信仰といふも、その様態や内容は必して一定不變でなく、人生に於ける宗教の變遷、發達、又生氣活動は、つまり超世理想を欣求した跡であり、それを諸種の端緒から發見し、所縁に求め、生活の事情に聯絡して、之を生活の原動力(敢て指導原理などとは云はぬ)とする様に試みて來た經過である。此の如く生きた生命の發動を目標として、その動き方の状態や變遷について、事實の觀察、材料の蒐集と共に、その間に幾分でも理路を尋ね、秩序を立てるのが宗教學の着眼點だを見る。それ故に宗教學といつて、別に抽象な理法を規則の如く定めるとか、標準規範を定めて指導するといふ様な學問たることを必然としない。大正七年、講座の名稱に變更を加へて、宗教學宗教史講座としたのも、此の見地から出たことで、宗教學と宗教史と二つを合せたといふよりも、二つの名稱に含む研究は、實質分離すべからざるものと信じた爲である。つまり汎い意味での宗教史は宗教學の實質であり、宗教學は宗教史の整理だと概括し得や

う。此二者の關係については尙ほ少し最後に觸れるが、二者互に照合し、補充すべき不離の聯絡に立つてゐる考へる。但し、その何れにしても、又その特殊の部門について専門の研究を要し、各々専門家のあるべきことは勿論の次第である。

此の見地は、二十五年に亙つて大體同じであるが、その間にも自分の興味として、主要問題として研究し
とには、多少の變遷がある。即ち講座に先つての開講から數年間は、宗教學の輪廓を畫く爲に概論の整理を主とした。然しその間にでも、大西君の勸説に基いて、基礎からしつかりといふ着眼によつて佛教の源泉といふ方に力を注いだ。ウバニシヤドやギーターと共に、バーリ佛典の研究はその方針から出た事であり、根本佛教といふ名稱も此の見地から出た考である。

然るに千九百七、八年、カーン研究員としての世界旅行中、痛切に現代文化の性質と運命といふ問題にぶつかり、十餘年前外山先生の講義から知つたキツドの「理想の感動」といふ學說が思想の中に復活して來た。そこで問題は、人間文化の變遷の上に、宗教的信仰又理想が如何なる働をするか、宗教と一般文化との相互關係如何といふ方に傾注して、今日に至つた。此の問題は、宗教理想の内容や活力といふ宗教それ自身の問題を含むが、今までの着眼點は、此の内容といふも空に浮動するものでなく、文化の潮流と關聯するものといふ方に傾いてゐるから、それから出發する研究は、場合によつては文化史一般に吸収せられる處のあることを自覺してゐる。先年二三年つゞけたキリスト教史や現在一段の成るを告げつゝあるキリシタン傳道史などに於ては、自分自らにも此弱點のあるを自覺してゐる。然し自分としては、宗教的理想が、文化の運動を左右する内容實力を見失はない様

に努力はしてゐる。要するに此方面の研究は、三十年前に、サバチエが、その「宗教哲學」に註して「心理と歴史との基本に立つて」と記してゐる着眼點を、活きた文化の運動趨勢の上で研究したいといふ精神にある。

但し此の研究中には尙ほ一つ重大な問題を含蓄してゐる。それは一言で云はゞ人格といふ事にある。團體生活の事實又文化の一活力としての宗教は、社會の趨勢運動と共に動き、宗教は社會を動かすと共に、又社會に動かされることが多い。従つて宗教運動の中に現れる人物の力は、多くの場合に社會的趨勢と聯絡して働く。然し、一般に見ても、人物の力は必ずしも社會的趨勢の結果や產物でない。特に宗教的人格に於ては、その信仰理想が、或は神靈の啓示として、或は超世の理想、不思議の信仰、天與の使命として、場合に依つては社會的趨勢と飛び離れ、或は之に反對した方向に表れて力を得ることが少なからずある。又此の如き人格を祖と仰ぐ信者の信念について見ても、その人格が現實を超越した所に光があり力があるとして、此の如き人格に對する尊信歸伏が強い感化を及ぼす點も少くない。此等の場合にも、歴史家や社會學者は、それを社會の大勢とか、時代の影響とかとして説明もしやう、又その説明には相應に眞理もあらう。それにしても、同じ時勢の裏に生活しながら、その同輩幾百千萬人の中に、特別の人格が特殊の信念を抱き、超世の力を發揮するといふことは、一箇原造的事實であつて、單に時勢の產物として全部を片附けてしまふことの出来ないものがある。且つ宗教的人格がその信念理想を發揚する場合、その自覺に於ては、天與の啓示とか、豫言に應ずるとか、又未來萬年を支配するとかいふ信念に燃え立つ事がその力であつて、その超世的確信が特色になるのであるから、此を外部の事情等の產物として説明し去ることは、その人の自覺を無視する譯で、その信念の力を理會する所以の道でない。兎に角、宗教の研究

に於て、人格の活動を環境によつて觀察し解釋することも必要であるが、又人格の生命を一つの原造的事實、根本的の力として認めることも必要で、宗教學の研究には、常に此の二方面の聯絡や反應に着目すべきである。

此の如き意味に於て、自分の研究は、先づ、釋尊の人格と、それに對する佛徒の信仰に始まり、聖徳太子、傳教大師、日蓮上人からアジジのフランシスなどに及むで今日に至り、今後尙着眼してゐる事もある。それと同時に學生達の研究に於ても、此の方面の着眼を奨励したことも多い。宗教のみならず、文化全般に互つても、人格の力といふ事は、今後とも研究の重要項目として一層の豊富を加へやう。人格の力は單に個性の問題でなく、云はゞ世界魂の具體的表現である。而して此の方面と一般の趨勢との研究が弘く深く聯絡融合し得る様になつた時、宗教學も宗教史も新生面を開く時が來ると信ずる。

さて此までは、自分の着眼點を中心にして二十五年の經過を略叙して來たが、最後に少しく一般學界の運動に關聯して所見を極めて短く述べて見やう。

十九世紀後半に於ける宗教學は、所謂言語學派と人類學派との對立を一特色としてゐたが、その末期に心理的研究が起り始めて、爾後その範圍内でも亦種々の方面の發達があつた。哲學の上で所謂論理學派を以て自ら任ずる人々は、宗教の心理的研究を稱して心理主義だとか、心理學派だとか名をつけるが、そういう學派といふ様な考は、結着、着眼點の異同であり、互に對抗すべきでなく、互に補ふべきだと考へる。心理的研究と併むで注目すべきは社會學的又は民族學的研究と、又一般に歴史的研究であつて、現在では此の二方面が著しく弘さと深さを加へて來た。

右に述べた四つの着眼點又研究方法は、在來の宗教研究、即ち一宗教の範圍で自家の宗義や宗史を研究する方面（所謂の宗教哲學もそれ以外に出てゐない）になかつた事であるから、學界の新開拓として注意を惹いたのである。従つて宗教學に於ても此等の着眼研究が重要で、又それで宗教學全部を盡したといふ如き感あらしめたのも、理由のある事である。然し在來の宗義宗史研究も、新學風の影響で、よほど客觀的、即ち歴史的批評的になつて來たのは、顯著の事實で、キリスト教と佛教とに於て、特に新着眼の研究が行はれ、それが積年集めて來た材料を活用して、結果の著しいものがある。従つて宗義の研究や所謂の宗教哲學に於ても、單に概念整理の學としては不満を感じ、客觀的の材料歴史事實をも、解釋思辨の内容に加へる傾向は重要な一勢力である。その方面の着眼と研究とが尙ほ進めば、所謂の論理學派と心理學派との對立といふ如き事態は、一層高い總合的見地の中に融合すべきもの、又する日があると思ふ。

此等諸方面の研究が、宗教史（各個特殊なり又一般の）と分離すべからざる事も、諸方面の進歩と共に明になり、此亦十九世紀以來の大勢といふべく、最近二三十年間に於けるその方面の書物だけでも可なり多く出た。而してその結果は、何れも宗教信仰の生命が、諸の時代や諸の民族の間に如何に成長し、又は如何に盛衰の運を経たかといふ實相を益々活き／＼と示し得るに至つた。此等は皆宗教學の内容を豊富にし、延いては、現在並に將來に互る宗教の趨勢を觀察する光明となりつゝある。宗教學といひ宗教史といひ、名稱と體裁は異なつても、宗教に現れた人類の活生命を把握し又活現して、我等の精神的生命を富ます上に於ては、分離し得ない車の兩輪である。將來の宗教學は、一層此の總合に進むことと思ふ。

願れば、二十五年の講座擔任で自分のなした事は、自分ながら不満を感じる事が多く、而してその感は恐らく自分自らが最も能く知つてゐる。然し又、直接には指導感化を受けた師匠、世界學界の先輩に對して負ふ所、それ等の教を後進の人々に幾分かでも傳達し得た事、後進の人々が、各々自己の途を開拓して進みつゝある事、此等と思へば、感謝と共に歡喜の情に溢れ、釋尊が成道の始に三世諸佛同一成道といふ悦を體驗せられた心持の幾分かを味ひ得るやに覺える。人生の諸相は時と共に變遷する、その間に現れ動く社會的潮流や人格個性も勿論一様でない。然し、人間が、自己生命の源を探り當てゝ此と結び附かうとし、そこに歸托と共に歸趣を求め、心が失せない限り、何等かの形又意味での理想信仰が人の心に動く限り、此の如き宗教信仰の實相を探求する學問研究は、過去と現在と未來とに互つた意味があり、又研究すべき問題の盡きる時はなからう。

第一篇 B

研
究
發
表

朝鮮の聖樹

赤松智城

現在の朝鮮全道に亘つて、廣い意味で神聖視されてゐる樹木に就いて、今茲には特に宗教民俗誌的な二三の觀察と調査とを簡單に述べて見たい。總じて樹木は知らるる如く朝鮮の民族生活上甚だ重要なものであつて、殊に聖樹は現今も尙ほ朝鮮民間の信仰と儀禮との上に重大な一の役割をもつてゐるから、吾々は茲に朝鮮古來の一民俗信仰に接し得ると共に、宗教學上では所謂 *Baumkultus* の一類をそこに最も明かに観ることができるのである。

大正八年朝鮮總督府發行の「朝鮮巨樹老樹名木誌」の中にも特に「神木」と云ふ一部類が掲げられてゐるが、これは恐らく現に「鬼神木」又は「告祀木」と通稱するものから命名されたのであらう。それで今暫らくその名木誌に依て見るに、その神木の總數は九百四十有餘であつて、これをその樹種より云へば、けやきを最多として次はえのき、やちだも(楠)、いてふ、えんじゆ、あかまつ、の順位で、その他は甚だ少ない。しかし茲に掲出された所謂神木のみが決して朝鮮の聖樹の全部ではなくして、それ以外にも廣く神聖視されてゐる樹木はまた頗る多いことを吾々は先づ注意しなければならぬ。蓋しその名木誌にも上記の神木の外に尙ほ「名木」堂山木「亭

子木」などの分目を擧げて、これに屬する多數の樹木を類別してゐるが、今此等に就いて第一に留意すべきは、茲にたゞ名木として掲げられたものの中にも實は明かに聖樹と認むべきものが少なくないことである。それは所謂名木に關する「故事傳説」としてそこに簡單に記載された調査を見ると、それには後段に述ぶる如き聖なる特徴をもつてゐる樹木を見出し得るからであつて、かくしてその名木に就いて私の再調する所に依れば、その中には實に二百に達せんとする聖樹を數へることができる。而してその樹種から見た多寡は、けやき、いてふ、えんじゆ、えのき、あかまつの順位で、その他には甚だ少ない。

次には「堂山木」に就いても略々同様であつて、總じてこの名を以て呼ばれる樹木には實際にはまた後述するやうな特徴を有する聖樹として、普通の他の樹木からは區別して尊重されてゐるものが多い。今かの名木誌に掲出された堂山木は總數百五十有餘であつて、その樹種はやはりけやき、えのき、あかまつの順位で、その他は激減してゐる。

第三には特に「亭子木」と通稱される一類の樹木があるが、それは文字通りに所謂亭子の側にある木でもあるのみならず、その樹下は屢々里民の集團的饗宴 (communion feast) と供儀 (offering and sacrifice) との場所となつてゐて、従つてその樹木も敬重され、濫りにこれを伐採し傷害することを禁ぜられてゐるものが少なくない。而してその樹種も名木誌に依ればけやき、えのきに最も多く、次であかまつ、やちだも、やなぎ類、いてふの順位となつてゐる。それで一般に聖樹はその樹種から觀れば明かにけやき、(槐) が最高位を占め、全くその字義にふさはしい鬼神木としての特色をもつてゐるが、尙ほその樹種上別に聖なる威力があると信ぜられてゐるものの中には、

支那に於けると同様に桃樹があつて、殊にその東枝は敬重されてゐるやうであり、またかの巫に於いても最も尊重される木はけやきであると言はれてゐる。

さて主として名木誌に基き更にこれを再調して觀察した朝鮮の聖樹の一斑は略々上述の如くであるが、しかしその名木誌には尙ほ調査未完の所もあり、且つ後にも述べるやうに、朝鮮にもまた必ずしも所謂巨樹老樹名木ならずして然も顯著な種々の聖樹があるから、従つて全體としての聖樹の數は固より前掲の數字を遙かに超えることは事實である。然らば今夫等の聖樹はたとひ前述の如く如何なる名稱を以て各地方に於いて呼ばれやうとも、それは實際に朝鮮民間の信仰と儀禮上果して如何なる神聖な特質をもつてゐるか。否如何様にそれには聖なる特徴が賦與されてゐるか。その主要なるものを先づ下に摘記して見やう。

一、年々その枝葉の發生や繁茂の仕方と良否などに依て種々の吉凶禍福を卜する方便となる木があつて、かかる樹木は即ち神占 (divination) の爲めに神聖視されてゐるものである。

二、その枝葉を伐採し又は樹幹を侵害し、或は濫にこれに觸れることを禁ぜられ、若しこれを侵せば災殃があると信ぜられてゐる樹木が甚だ多い。これは云ふまでもなく *tabooed trees* であつて、即ちそれはタブーの當體としての聖樹である。

三、毎年定期的に例へば春秋に一定の祭事をこれに行ふ樹木があつて、若しこれを怠れば災禍があると信ぜられてゐる。或は不定期に屢々特に願主の依頼に依て巫がこれに巫祭を行ふこともあり、また或る聖樹例へば城隍木に對しては、多くの人々が必ず一定の呪法的宗教的行事をその前に行ふ習俗がある。

四、或る樹木は特殊の神威神靈若くは神怪の住所として畏敬され又は忌避される。

五、昔は官憲から特に官爵を贈與された樹木があつた。

六、特定の聖所や祠堂の側にあつて、これに附屬してゐるものとして神聖視される樹木がある。

七、その樹陰を邑民の會宴と供饗の場所とするから現に敬重される樹木があつて、それは前述の亭子木以外にも少くない。

今上掲の各項目は固より交錯した分類であつて、乃ち一の聖樹に如上の種々の特徴を併有してゐるものもあることは勿論である。而して此等の聖樹に對して殆ど共通した最も顯著な且つ興味深い行事は、實にこれに諸種の幣帛厄除豫防禁纏等を結びかけ或はこれに供饗をさへげる民俗であつて、然もかゝる行事の動機は要するにあらゆる意味に於いての除災招福に外ならないのである。

さて第二には此等の聖樹をば特に神名を附して呼ぶ場合がまた甚だ多いことを注意しなければならぬ。それでこの神名上から見た聖樹の重なる種類を擧ぐれば次の如きものがある。

一、城隍木、 二、山神木、 三、府君(付根)木、 四、大監木、 五、巫木、

此等に就いての詳説は茲には省略しなければならぬが、たゞ上記の各神木の中では殊に城隍木と次では山神木が常に最も強い神聖感の對象となつてゐるやうである。尙ほ巫木とは特に朝鮮に於いては私が主として巫堂や巫家の側にある特定の聖樹をかく名けたのであつて、それは恰もかのシベリアに於ける所謂 *Shamanbaum* に相應する聖樹の一類と見做すべき事由があるからである。但し巫は固より直ちに神靈其者ではないから、かゝる巫木

をば今上述の分目の中に認めるのは穩當ではないかも知れない。しかし巫と巫堂とは容易に神の乗り移る場所としてやがて^{メトリック}神的なものでもあるから、その巫木をばかくこの部類の中に數へることもそれは必ずしも不當ではな
らぬであらう。

第三には聖樹の形貌から觀て、謂はゞその形態上の分類を試みると、一、老大木、二、畸木曲木 (crooked tree) 逆木 (umgekehrter Baum) (註)、三、叢木、四、棘木、五、相生木、六、陰木等が擧げられると思ふ。茲にもその一々の説明は略するが、たゞ最後に掲げた陰木とはその樹幹が若くは根元に女陰狀 (vulva-form) の穴が大きくできてゐる老木であつて、殊に得兒の祈願をこれに行ふものが多い特殊の樹を暫らく私がかく名けたのである。

(註) Cf. Jacoby, Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 43. Jahrg. 3. Hft.

Kogutow, Ueber den umgekehrten Baum in der Religion der ostibirischen Volksstämme. Zeitschr. f. Miss. u. Relig. 42. Jahrg. 9. Hft. ;

Ders., Der umgekehrte Schamanenbaum. Archiv für Religionswissenschaft, 27. Bd. 1-2. Hft.

終りに朝鮮の聖樹とその巫俗との關係並びにそれと耶蘇教徒との現在の關係に就いて一言して置きたい。今前者の關係は改めて云ふまでもなく最も親密であつて、例へば巫は甚だ屢々城隍木山神木乃至巫木に向つて巫祭を行ふてゐる。されば聖樹は多く巫の信仰の對象でもあつて、その儀禮にも相當に鄭重複雑なものがあり、山神祭

の如きはその一適例であらう。然るに耶蘇教徒との關係は實に互に反目排斥の状態にあつて、例へば或る村落の大城隍木が會て耶蘇教徒に依て伐り倒された爲めに、今も尙ほ附近の多數の里民は同教徒に反感をもつてゐるやうな實狀を私も目撃してゐる。然もその聖樹は倒されてもその爲めに必ずしもその信仰は撲滅されないのであつて、現に一たび倒された聖樹の隠れた根柢から後に新しく萌え出た若木に對して、里民は今も厚い信仰と儀禮とを相續してゐるやうな皮肉な實例さへもある。勿論低級な俗信は如何なるものでも適當に改められねばならないが、しかしその場合にも亦た過ぎたるは尙ほ及ばざるが如き謗を招かぬ用意が肝要であつて、私はこれを特にわが朝鮮に於いて痛感するのである。

最後に尙ほ上述の聖樹に關する宗教學上の總括的意味や殊に朝鮮の實例と他民族に於ける同類の事實とを比較しての宗教史的考察などに就いても、茲には全て省略に附することをことわつて置く。

露國最近の宗教政策

相原 一 郎 介

昨年四月モスコに開かれた第十四回全露ソビエツト大會に於て露西亞共和國憲法第四條即ち「宗教の自由及國家と教會との分離」等に関して規定した條項が變更され、又同月八日全ロシヤ中央執行委員會議長カリーニシ外二名の名を以て、宗教團體に関する法律の發布を見た。一九一八年の革命憲法及び「國家及學校と教會の分離」に關する根本法の制定以來、丁度十二年にして爲された此變更は、露國宗教政策の第二期を劃するものである。

第一期の宗教政策は消極と積極との兩方面を有した、消極的方面は帝政時代に於ける國家と教會との關係の清算、即ち主としてオルソドックス國教會に加へられたものであり、積極的方面は反宗教宣傳の自由である。革命政府成立以後露國正教會が嘗めた受難及び憲法に依り保障された反宗教宣傳の活動は共に世間周知の事である。

さて共和國憲法第四條は始め、

「勞働民衆ニ眞ノ良心ノ自由ヲ保障スルタメ國家ト教會並ニ學校ト教會トヲ分離シ、又宗教的及反宗教的宣傳ノ自由ヲ全人民ニ認ム」とあつた。

此の中最後の項目を「信教及び反宗教宣傳ノ自由ヲ人民ニ認ム」と改正した。

信教の自由といふ文句はロシア革命の「スローガン」の一で他の「戦争の廢止」、「國家生活の平和的建設」、「勞働民衆に對する土地の交附」、「言論出版の自由」、「世界の七分ノ一の土地に共產主義の建設」等のスローガンとともに、舊帝國の住民の心を奪つて其味方となし、殊に勤勉にして質實なる生活と平和主義を奉ずる、しかも舊帝政時代には常に迫害された千五百万人のセクタントの支持をうけ、民衆をしてより好きより明るい將來に對する希望を抱いて新政府を厚く信任させ、革命後引續いた數年間の内亂饑饉及び社會組織の根本的變革に伴つた混亂と不安とによく堪へさせたのであつた。

「信教の自由」は立憲的近代國家が對宗教關係を規定する原則の一である。併し乍ら「信教の自由」の範圍及び内容は客觀的に確定したものでなく、國に依つて其範圍程度を異にする。上述の如く「ソ」政府は革命に掲げた「スローガン」の事前之を憲法の中に入れてしたのである。元來社會主義の主張は、民衆を社會的連帶以外、一切の羈絆から解放し、個性の完全な自由を保障する事を以て理想とするものであると思ふのであるが、ロシア政府の政治は本來マルキシズムであり、「宗教は民衆のアヘン也」との信條の上にたつて居る。宗教信仰そのものが唯物史觀に即する科學的社會主義と相いれないのみならず、既成宗教は搾取階級の傀儡と墮し、一般民衆を奴隸化する方便となつたものであるとする。殊にレーニンは單に既成宗教社會のみならず人心の内奥に存する宗教性そのものをも否定し惡む事を止めなかつた。宗教的迷信を打破し、民衆を精神的に解放するを要すといふ事が、新政府宗教政策の根本であるが、最初はそれが僅かに憲法舊第四條に「宗教的及反宗教的宣傳の自由を並び認め」て、

少しく其鋒先を現はしたのみであつた。而して反宗教的運動に就ては共産黨綱領中に於て、反宗教運動は科學的宣傳及啓蒙に依るの外、暴力を用ゐて妄に民衆の反感を買ふべからざるを戒め、又黨の決議に於ても村落に於ける節度なき反宗教運動が、却て所期の目的に反するものである事を戒めて居た。

然るにも係らず、共産黨の反宗教運動は或は「無神協會」の組織となり、或は教會及セクタントには十八才以下の男女に殆ど宗教教育を許さざるに係らず、反宗教宣傳は自由であるといふ有様であるから、セクタントは屢々憲法第四條に於ける信教の自由を楯にとりて、其不當を中央政府に抗議し又歎願した。その結果教會は不平の蘊釀する集會所となつた事は想像するにたたくない。かゝる事情が遂にロシヤ政府をして一步をすゝめ、宗教撲滅の旗幟を一層鮮明ならしめた改正をほどこさしめた。

さて宗教的宣傳の自由が單に「信教の自由」とかへられたが、此「信教の自由」をソビエツト法制は如何に解釋するかといふ事は其司法人民委員會が發表した解釋に依て略窺知する事ができる。其一部を引用すると「一般に理解される所によれば宗教の自由とは理論上良心の自由と儀式の自由とを含んで居る。ブルジョア學者は「良心の自由」は次の個條を國民に認める事に依り完全に保障されるといふ。

- a、宗教選擇の自由、從て新教義樹立の自由。
- b、發表の自由、儀式執行の自由と説教の自由を含む。
- c、私權及び公權の行使が信仰の如何に關しない事。
- d、無宗教の自由。

同様に教會の自由は左の三要素から成る。

a、宗教團體新設の自由。

b、教會の組織及び管理の自由。

c、違法の目的を有せざる現存宗教團體はすべて法律の前に平等なる事。

我が法制は完全なる良心の自由を規定してゐるが、それは客觀的意味に於いて存せず、主觀的意味に於てよある「即ソビエツト政府は國民が如何なるものを信じても又いかなるものを信ぜざるも妨げない。但其行爲が法律及び他の國民の利益に違反する場合は此限でない」云々。

此解釋によれば、憲法の新规定における「宗教自由」とは單に儀式及び説教のみの謂で、印刷物に依る宣傳は勿論、其他の宗教的活動は一切認められない。併も儀式の執行に關しても嚴格な法律が新に發布された。

六十八條から成る宗教團體に關する新法律は、一九一八・二・二三の國家及學校と教會分離に關する根本法に淵源し、其施行細則及其後の法令が過渡期の規定にして、現時の要求に不適なる故、之に代らしめんとするため制定されたものと見える。其内容の主なる點をあげる。

第一に一九一八年の根本法は凡ゆる名稱の宗教祭祀連合に適用さるべきを定め、以て舊施行法が適用範圍を詳細に定めたるも尙且適用されぬものあるべきを 방지、人員の多少をとはず苟くも團體又は集團を組織する宗教的結合は凡て登記するに非ざれば何等の活動をなし得ない事とし、且宗教團體、團體員及其各種機關の構成人員を届出づるの義務があるとす。

團體の執行機關の人員中個々の者を忌避するの權を留保し、又許可を得て開かれた宗教大會に其執行機關の名簿と共に大會の資料提出の義務を負はしめ、各方面より團體を監督するの途を開き、又祭祀財産の管理及使用に關聯する契約は之を締結するを得るも同契約は商業的又は工業的目的を内容とするを得ざるものとし、契約の目的を祭祀上の必要上最少限度たらしめ其經濟的勢力を奪ひ、又何人も一つ以上の團體に所屬することを禁じ、且牧師の活動區域を限定し、團體の活動を局部的たらしむると共に其取締を便にし、又宗教的財産を宗教的要求の満足以外の目的に使用する事を禁じ、會員に對し物質的援助をなし啓蒙、教育、慈善事業を行ひ又祭祀に必要ならざる書籍を保管することを禁じ、團體の活動を純然たる宗教的にして且消極的のものとなし、最後に教會其他の禮拜堂は國家又は公共の爲に必要な時は何時にても閉鎖し得べきものとし、好ましからぬ團體の活動を何時にても停止するを得る事とした。

以上は其要點にすぎない。之を詳説せず只、テマシヨウ氏がロシアの「國家と宗教」を述べたる文章の結語を引用せん。曰く「ソ」ロシアには國家の庇護する一の宗教あり、之に對し一切爾餘の宗教は、せいぜい、認容されるのみ、併し或點にありては直接的に迫害されるものであると。

過激派共產主義は宗教なりとはグルリツヒ、フェリツプ・ミュラー、及テマシヨウ氏等の斷する所也。然らば、中世に於てマホメット教が左手にコーラン、右手に劍を掲げて全歐洲基督教國を震撼したやうに、今此新宗教國家はあらゆるイエーンザイツの宗教を否定し、代ふるに現世的利益のいはゆるデースザイツの宗教を以てし、世界の宗教に挑戦して居るものであるまいか。

宗教現象に於ける病的なもの

古野清人

現代宗教心理學の發端——その時期を主としてフランスに於ける神秘主義の精神病理的研究にまで溯るとすれば——では、宗教現象は多少とも程度を異にして神經病者の缺陷と同一視されてゐたと斷ずるも過言ではない。シャルコ學派にても、宗教の開祖は單なる錯覺者であり、忘我脱魂者は神經疾患者であり、また神的愛の激情はヒステリに歸しうるものであつた。宗教とは神經疾患 (hysteria) の特種の場合で、個人的又は集合的の狂愚に似たものであつた。

リボの如き科學的客觀的方法を用ひて宗教現象を出來うるだけその全體に亘つて觀察した有能な心理學者が一應は内省 (introspection) を避け、宗教者——特に神秘家の——正確な著述や諸傳記による記録の仔細な研究によつて彼の先學によつては單なる異常な迷妄者として看過されてゐた宗教者の内の生活の中に豐饒なる獨創性を發見したことは偉大なる貢獻ではあつた。しかし乍ら、リボの著作のうちにも神秘的狀態は屢々ある種の心的障害と同一視され、しかもこの同一視が既に證明されたかの如くに取扱はれてゐるのは遺憾であつた。デュマが著名な神秘家の神的愛を分析し、彼等では愛の有機的感情は完全に缺けてゐる、彼等は大想像者 (Grands imagina-

(life) であつて感覺者 (sensuels) ではないことを實證して、師リポの見解を修正した如きはこの一例である。更にシャルコの愛弟子ジャンネがキリスト教聖者の心的状態をヒステリ患者のそれと對照して、最近の著作に至るほど兩者を同一視しえざることを力説してゐるのもその後の斯學研究の正しき針路を物語るものである。

その後、リポを踏襲したと思はるゝが資料に於てはプロテストヤントを主に採用したジェムズが『宗教經驗の諸相』で、神秘的宗教經驗の醫學的説明を不充分とし、聖者の神秘經驗は彼を高揚せしめるが、狂愚者の神秘主義は彼自らを衰頹せしめることを指摘した。

かゝる傾向はドラクロアに於て最も明快に看取される。彼は病的宗教現象に關しても深い理解と洞察とを有し大神秘家は殆んどすべての例外的な心的生理的組織を有する者に烙印づけらるゝ神經病理的缺陷を免れないことを認めはしても、彼等には生の創造的威力、構成的論理、實際的擴充即ち一言には天稟 (Genie) が存在しこれこそその本質であると主張する。天稟なき退化者・智的意欲的威力なき神經病者・敬虔なる近隣者によつて無視された精神病者である低級なる神秘家や第二流の模倣的神秘家は餘りにも多い。新なる生活の形態を見出しこれを正常化したる創造者發明者の大神秘家はすつと稀である。彼等は自らの生理的・心理的弱點を物ともせずして、豊かな創造的進化的奉仕する。神秘主義の意義は彼等にこそ問ふべきものであると。個人的宗教經驗を構成するものを何にもまして感情となし教義や儀禮の役割を比較的に見却したジェムズと異つて、特に教義による經驗の推敲を重要視したドラクロアが偉大なる宗教者には連続した *intellectualisme* が統制してゐることに力點を置いてゐるのも注目すべきである。また彼が提唱する全く肉感性を剝がれた神秘家の神感的状態、魂の神への合一の状態

態は彼の感化を頗る受けてゐるペリュズイの聖ファン・デ・ラ・クルスの神秘經驗の研究に明瞭に詳述されてゐるところである。

斯くの如く、固有の心理學者は宗教現象殊にその最も深い神秘的現象の中に含まれてゐる病的なもの(morbid)の存在を拒まないが、決して宗教現象を病的現象そのものとは看做さないやうになつてゐる。これに對して最近の精神病理學者の見解は如何と云ふに、權威ある諸家は例へばエムナル(A. Hearnard; *Les psychoses et les frontières de la folie*, 1924)と共に、「神秘家には病的な場合の頗る多きことを承認しつゝも、「これらの事實からして神秘的思考が單なる疾病の一形態にすぎぬと結論するのは不正確であり又甚だしく誇張するものである」と斷定するであらう。或はミニヤル(M. Mignard; *Limite psychique et les troubles mentaux*, 1928)の如きも、病理的神秘經驗が存在してゐるにしても、それはあらゆる神秘經驗が異常であるとの謂にはならぬとして昔日の自己の見地の非を告白してゐる。吾らはまたレネル・ラムスチン(Maxime Laignel-Lavassine)の如き高名なる病理學者も亦かゝる見地に立脚してゐることを知つてゐる。クルボン Courbon も既に病的意識が宗教的神秘的意識のすべてを占むるに非ざることをある誌上で強調した。他方、フランス社會學派の見地を徹底せしめても、宗教感情は決して病理的な偶發事ではなくして、普通心理學の所與に應じて著しくも社會的紐帶を緊めるものである。

しかし、かく殆んど決定的とみゆる最近の宗教心理に占むる病的なものゝ限定された地位を反對に著しく擴大せんとするものに、元來はシャルコに發したフロイド學派がある。これはある宗教の發展に神經病のそれに極めて比較さるべき心理的發生を見出す。この學派の宗教現象に關する精神分析的方法及び諸文献を詳細に叙しえな

いが、概観的には可成り非科學的であると云へる。假にリビド説が生物科學として客觀的に考へられた心理學の唯一の基底たりうるとしてもこの立脚地からの饒多な宗教現象究明の寄與は期待し難い。しかし、この學派の影響を多少とも蒙つた諸學者の所説には傾聽すべきものが尠くない。エンクの introversion やプロイトナーの autisme の諸説。

尙またデンマルクのシユウ (H. S. Sørensen; Religion and morbid mental states, English tr., 1926) などは性本能や食欲と等しく宗教生活を原始的本能・傾向と看做して、これが精神病に於ては突如として劇烈に發すること兩者の密接な相互關係を示唆してゐる。

吾らは今後に於ても、資料としても或はまた方法としても宗教現象の心理學的研究に精神病理學の立場を重要視してゆかねばならない。例へば、クレッチマーの cyclothymique と、schizothymique との心的氣質の分類、プロイトナー及びベルグソン及びミンコウスキの影響に立つミンコウスキの schizophrénie の研究、デュルクム及びベルグソンの兩説を巧妙に轉化したブロンデルの「病的意識」のそれ、或はデュブレ學派の想像の病理たる神話狂 (mythomanie) の研究等々。しかしてまた、多幸なる新分野を開拓せるこれらの研究は何れも、その對象とする精神的病者は大部分は決して完全に實在の感覺 "sens du réel, sens de la réalité" を失つてゐるのではなく、普通者とは多少とも異つてではあつても實在と接觸してゐることに着目してゐるのも有用である。(未完)

宗教々育の目的に鑑みて其の實行如何を想ふ

藤 本 一 雄

今日我國に唱へられてゐる宗教教育は、不幸にして未だ認むるに足る學的組織も成して居らず、實行の態にも入つて居ると云ふ事が出来ない。立派な學と成るの日、實現あるの日は抑々何時の事であらうか。惟ふに、宗教教育は、宗教的訓育と、宗教の教授とに、分けて考へられるが、此處では前者の意味、後者は其の補助に過ぎぬ。而して其の目的は、既に知らるゝ通り先づ學生を中心に、次第に一般社會人にも、宗教的訓育を施し、陶冶の實を擧げ、國民各自が人格建設の根本動力としての宗教的信念を、人々の精神に刻み、常に敬虔心を抱いて、絶えず己が生命の淨化に留意する底の人物を養成し、能ふべくんば、信仰生活にも入らしめむ、とするに外ならぬ。随つて、之が徹底を期する爲には、宗教の教授も爲なければなるまい。

在來、我國の訓育は、修身科に於て徳目を授け、之と共に實踐をも勧め、以て、主として訓育を計り、陶冶を行はんとはしたが、實踐の方面は、兎角に巧くゆかなかつた。殊に、學校に關係ない(學校に入らぬもの、學校を卒つたもの)社會人一般の精神方面は、全くの放任主義で今日に及んだ。只幸に、忠孝の思想は、可なり能く徹底し、日清日露の二役には、此の心を抱いて天晴敵を制した、と云ふべきであらう。其後世界大戰には、幸運にも

巨利を博し、五大強國たる美名の下に、物質文明は次第に繁盛に赴き、其の方面大體に於ての成功はしたが、國民精神の取扱を忽にした結果と云ふべきであらう、不知不識の間、不徹底なる科學萬能主義に陥入り、彼の佛國の大教育家 Alfred Fouillée が *L'Enseignement au point de vue National* (一八九一) を著はし、獨佛戰役後の佛國改革策を論ずると共に、當時の科學萬能主義を誠しめた(1)。夫と殆ど同一狀態が、今日の我國にも出現して居るかの感がある。其處で今迄深く心付かなかつた國民一般の精神衰に、何とはなし、曰ひ難い一種の不足を感じて來たと云へる。即、宗教的信念の缺乏、と云へやう。

惟ふに、今迄の學校に於ける訓育上唯一の據所たる修身科は、夫を取扱ふべき人物を一般に殆ど擇定せず、只教科書を中心としての徳目羅列的説話とも曰ふべき方法のみに力を注ぎ、實踐の方を餘りにも顧みさせなかつたので、話を聞く生徒が、徳目の記憶はするが、實行は中々に伴はず、沉んや前記の學校に關係なき人々の精神修養は、尙更不可能であつた。故に、國家の大變に際しては、忠孝一本の血を湧かせ、肉を躍らせても、平穩無事の折になると、人々多くは心の置場が定まられ、本能の命する儘、慾望の欲する處に従つて、私情に走り、自利に捕へられ、稍もすれば其の際限を知らなかつたのが、今日迄の我國民中、敢て大部分とは申したくないが、相當大多數の有様、其の正直勤勉は、自己の爲ではなかつたか。此處に於て、先づ小國民に、次いで、社會人一般に、徳義實行の力を養ふの必要を、留意しなければならなくなつた。曰く思想善導、曰く教化總動員等々。知行合一、言行一致、實踐篤行、執れも實現の段になると、難中之難無過斯(2)で、只宗教的信念の力のみが、之を能くする、と曰へる。此處に當然頭を擡げたのが、宗教教育の問題であつたと思はれる。即ち宗教を、今迄

の如き、一つの信仰箇條の墨守に動かぬ僧侶、信仰形式の器に過ぎぬ宗團等の中のみ委せず、須く、學校教育社會教化の上にも、之を取入れて、訓育の助、陶冶の補と爲なければならぬ、と云ふ主張が起つた、と見てよからう。人に依つては、熱烈なる信仰が起らなければ宗教の價はないと云ふ理由で、此の問題を否定する。けれども之は些が見當違ではあるまいか。前述の目的も亦、夫では無い筈。即ち教育者は、宗教家の代理となるべきではなく、國民全部が、宗教學者或は宗教信者に成らなくとも、敢て差支はない。學校は何處迄も、宗教の宣傳所であつてはならぬ。只、昔から傳へられてゐる、精神的偉人の、智情意圓滿にして、躋はしかつた大人格を範とするに異議ある人は、恐らく一人も無いであらう。然れば、絶えず力を盡して、斯る人格者たらしめんとする、一運動としての宗教教育でなければならぬ。その結果、信仰に入る人も生ずるであらう。此の目的に對しては、宗教的訓育の外に、宗教への正しい理解を與へる必要があるから、特に學校に於ては、何等かの方法に依る宗教的教授も、問題とならねばならぬ。即ち目下の懸案となつて居る、各教科目の間に、可成的多くの宗教的題材を入れ宗教上の智識を授け、信念を誘發せしめ、適宜の指導を與へる方法と、今一つは、頗る疑問視されては居るが、宗教學科の設置である。もし、國民に宗教的訓育を施すのみならば、獨立せる宗教學科は不要である、と論ずるにも、確に一面の眞理はある。けれども、徹底的の訓育には、智識として正確な理解を得させ、信仰の價値をも知らしめ、時に愚な迷信を避けしめる事も、勢ひ必要となつて來る以上、此問題も無碍に見棄てる事は出来ぬ。知は行の源、理解こそ興味の本ではないか。

August Comte 逝して七十餘年、實證主義が、人智の進歩に連れて益々必要となつて來た今日、既に無批判に

何物かを信じ、盲目的の信仰を抱く事は、極力避けしめなければならぬ。須く嚴正なる價值批判、認識的考察を當然の要求と見なければならぬ。而も科學隆盛の半面に、理を辨えず、利に迷ふ處、邪教迷信の容易に衰へぬのは、國民精神の指導上、何等かの缺陷があると見なければならぬ。即ち信念を養はぬ人の心は、慾情の前には、餘りにも脆いものであらう。但、邪教迷信の害は、國法官憲の力が能く之を制する、と論ずる學徒もあるが、法の裁きを待たずして、正邪を知ること、至當の事であらう。然らば、一般に智識を興ふる方法は、學的教授の外に無いではなからうか。而も亦、他科の間に於ける宗教的題材加入、若しくは、其の科を通じての宗教教授は、正に一つの適法であり、益々研究されなければならぬが、他科には夫々の目的があり、獨特の過程あるが故に、宗教科は常に其の科に對しては從屬的位置にある。且吾人の體驗を以て顧るに、常任心に之を置くも、他科の間に之を説くは常に怠り勝となり易い。即ち其の科の使命を、常に無視せぬ限りは、甚だ困難な行事である。して見ると、之のみにては、宗教教育の徹底は期待し得られぬ。如何にも、各方面の宗教教授、訓練を、纏めて統一する中心學科として獨立したものが、認められなければなるまい。但小學校及中等學校の初期に於ては、平易に授けなければならぬから、曾て獨逸に行はれて好成绩を擧げたと傳へられ(3)、目下我國にても、期せずして一部に論ぜられて居る、先づ童話に始り、宗教的偉人の傳記に及んで、其の間に宗教上の智識を授け、中等學校の前期、或は、高等小學校卒業迄に、國內の宗教一通りの教授を終り、中等學校の後期に於て、初歩の宗教學概論に及び、各宗の共通點を捕へて教授し、其間能ふ限り、宗教的儀禮及形式方面にも接觸せしめ、不知不識の間、教理の大意を知り信念をも養ひ、能ふべくんば信仰にも入らしめるのは、正に一の方法であらう。斯くする時は、却

つて信仰を得てた人までも、夫を破壊される懼がある、と否定する人もあるが、行はなかつたなら、如何なる結果が生ずるであらう。

人も知る我國の宗教情勢は、矢吹博士の所謂、宗教の展覽會場の觀があるから、例へ宗派の分割はあつても、唯一冊の聖典に依りて、信仰の據處が定まる、諸外國の宗教教育とは、全く異つた甚しい困難を感ずるであらうし、相當以上の矛盾撞着も亦免れぬであらう。然しながら、夫を恐れて、必要な事を廢するは、害蟲の發生を憎んで植樹を拒むの笑を招かう。此處に於て、之が實行には、我國のみが有する、獨特の方法を考案しなければならぬ。従つて歐米諸國の例や、夫に關する雜誌書籍(4)は、宗教的訓育の参考にはなるとしても、我國の範とする事は出来ぬ。我國宗教教育上の一大難關は、此處に存する。

殊に一大努力を要するは、宗教教授と宗教的訓育との連絡統一、及び陶冶への適用如何の問題である。既に成人した専門學校の生徒の監督を宗教學校卒業者に托すれば、宗教的訓育や陶冶を計り得る、と考へる者ありとすれば、餘りにも單純と考へねばならぬ。須く幼少の間より、怠らず教導し、善致し、敢て怠つてはならぬ。宗教教授、宗教的訓育、孰れも小學校に始まり、遅くも中等教育後期迄の、回心年齢を中心とした時代に、學校が中心となり家庭社會が一致協力して、是非とも行はなければならぬ。此の間に授けられたものこそ、一生不拔に、人々の胸中に生きるであらう。斯くて、眞面目な、眞劍味のある、常に自ら教へて止まぬ人物と成り得たならば、其の外何の要求があらう。但何程教へても受け容れぬ、化し難い頑迷な者若干のある事は、到底免れ得ぬであらう。佛陀にも提婆の難あり、大聖孔子亦、宰予の歎、原讓の恨がある。司馬溫公は、養子不教父之過訓導不嚴師

之情、父教師嚴爾無外、學問不成子之罪と喝破せられたが、至言と云はねばならぬ。

過去の宗教史上に見出される、種々の弊害は、到底覆ひ隠せるものではない。Apton Sinclair の Profits of Religion の如き宗教の見方も、諸手を舉げて賛成はするが、之を以て、宗教を否定する事は出来ぬ。故に宗教は不用と断定する人は、些か早計に失するの懼はないか。譬へば、糲に滋養が無いと云つて、米も同時に捨てるの類。人生必須の米も糲と共に食したならば、忽ち胃病に悩むであらう。と同じく之に害のあるは、取扱方に何等かの誤があつたと見るべきであらう。迷信邪教で毒毒を流さぬ限り、宗教有害論は、蓋し慎しまねばならぬ。害は害、價值は價值、自ら分明にする處に、學問の働が認められやう。前記 Sinclair の Bias Check に見る、妻じい弗の國亞米利加にも、「最近益々宗教書の發行を増し、八百種に近い小説をも凌がんとする勢であり、London

Times の Agony Column には、日々、聖書の名句を掲げて、職を失つて心に痛手を擔ふ人々を慰めてゐる。」と新聞子(6)の語るのは、如何なる意味を持つであらうか。此處に人間の内心に、必然的に潜んで居る宗教心の現れがあり、やがて夫が理性、認識の要求となるのではないか。處が前述以外にも、宗教無用論は能く耳にする。又「衣食に事缺くものに、何の宗教ぞ。我等に先づバンを興へよ、職を授けよ。」の叫びも切實なる聲でなければならぬ。然しながら之は、宗教を知らざる者の歎號に過ぎぬ。かゝる人々をして、能く其の眞價を知らしめたならば恐らく之を喜ばぬものはあるまい。生命の意義を知りて生きん人生は、醉生夢死の裏に終る夫と、餘りにも大なる相違がある。宗教の破壊に力注ぐ露國の將來は、果して樂觀の豫想があらうか。宗教と教育を分離した佛國も最近次第に、其接觸に傾きつゝある(7)と云ふではないか。然らば、之なくして活き得る事を主張する人々の

論據は、果して、何處迄確定的のものであらうか。何を目標として、然叫ぶのであらうか。

Jean Marie Guyau が *L'Irreligion de l'avenir* を現はして、十年前(一九二一)既に新しい哲學が將來の宗教に代る、と噉語した(8)からとて、敢て恐るゝには足らぬ。會て Herbert が其の晩年殊に宗教教育を力説し、今又 Reinhold Niebuhr が *Does Civilization Need Religion* の中に於て、道德の補助として宗教が有用である(6)、と説いたからとて、遽に喜ぶにも當らぬ。宗教なく、道徳行はれぬ、沙漠のやうな人生に、如何にして、生の眞價が見出されやう。何者の力を以てしても、生命淨化運動としての宗教は、否定せらるべきではあるまい。人間性に必然起り來る宗教心は、人間の力で如何にもする能はざるものでなければならぬ。

さり乍ら Darwinism 力説され、唯物主義勢を得、Marxism 提唱せられ、社會主義頭を擡げて以來、近代人の人牛觀宗教觀は、著しく變つて來た。在來の宗教は、一に既成品扱ひにして、著しく輕視し、従つて宗教教育に應用する事を否定する人も、少なくないが、現在に於て充分の活動性を有し、尙も發展の餘力あるものは、人心教化の方便として飽く迄利用すべきであらう。Fobal の言であつたか、「萬物の内に秘められたる永劫の理法」を認識し得るものであるならば、二千五百年昔に述べられた、古聖賢の教訓が、今尙吾等の心を支配してゐるでは無からうか。

最後に、此の教育に關係する人物に就て一言しなければならぬ。抑々宗教教育たる、他の學的智識を授けるのと異つて、教授者と被教授者の心靈の接觸が、不可説微妙の間に行はれなければ、其の効果たる、私をして曰はしめるなら、せめて兩者の孰れかゞ宗教的天才でない限り、絶對的不可致、と敢て極論して憚らぬ。殊に我國の

如き宗教状態の下に於ては、只人格の力のみ能く、矛盾撞着の點を補ひ得ると考へられる。如何なる名案も巧妙なる細目も、人物なくしては、空しくなつてしまはねばなるまい。又眞に人を教化する良き手段方法も、かゝる人の手を待たねば、案じ出されぬであらう。最近高楠順次郎先生が、之に就ての人物論を、速くから鼓吹して居られたと伺つたが、心あらむ者の、等しく志す處でなければならぬ。國家にして此の教育に着手せんか、先づ第一に、教育者養成機關に一大改革を行ひ、教育界の人物養成に、専ら腐心しないならば、此の問題の解決は、到底望み得られぬであらう。只、敬虔心深き、宗教への理解ある、信念深き、能ふべくんば信仰ある人物ならば宗教教育總ての方法其物でなければならぬ。苟も國家の文教に手觸る人は、此處に心眼を見開かねばなるまい。大科學者 Newton は、神と云ふ言を口にする度に、必ず默禱し、一生不犯不染、清淨無垢なる生活裏に、科學研究の大生涯を終え、死の最後、枕頭に侍した人々に、驚くべき遺言をば殘した(10)と傳へられるが、斯る大人格者のせめて幾十分の一の人格力が、一人の教育者に具はつて居たならば、宗教教育の難局は、問ふを要せぬであらう。宗教論に令名ある Schleiermacher は常に Frömmigkeit を力説して止まなかつたと聞く。即ち敬虔、信心、敬神の念、大自然の有する「眞なるもの」を、敬ひ尊ぶ心に満ちてこそ、眞理なる無限の力を、追求して止まぬ人物と成り得るであらう。眞理に向つての生命の躍動のない人物には、文化の創造も行ひ得ぬであらうし、神聖なる認識も爲し難いであらう。躑はしき道德の實現も、藝術への進展も、到底見出し得ぬであらう。重ねて云ふ、國家若し、宗教教育の實現を期するならば、如上の人物養成に、千萬無限の努力を盡し、斯くて養ひ得た人物に依りて、工夫考案せしめなければならぬ。之なくして論議評諍に時間を空費しても、實行、成功、二つ乍ら希ふ事

は不可能である。

前述、社會及家庭に於ける宗教々育に就て。社會に於ける方法は、新聞、雜誌、書籍等に依るものと、一般宗教家の活躍、寺院、公會堂の利用による講話、講演會、日曜學校、又夜學校の設置、等と見るべきも、家庭に於けるものは、朝夕の祈禱看經、拜禮、寺院、教會への同伴、等の外一定した方法は考へられぬ。而も之さへも、今日如何にして各家に實行せしむべきかは、困難な問題であつて、まさか官權を以て強制せしめる事も出来ぬ。況んや上述以外の宗教的訓練、智識の教授等をなし得る家庭が、全國を通じて何程存在するであらうか。甚だ心許ない次第である。故に今日としては、學校に於けるのが先決問題で、之が徹底さへすれば、家庭も、社會も、自ら成ると云ふもの。然れども、其の實現は、學校に於て其の教育を受けた人が親となる頃、即ち今日に始めても、三十年後でなければ、實現は見られぬ。して見ると、今日の問題では到底あり得ない。社會の方面も亦、其の頃でなければ大した事は出来ぬと見なければなるまい。

(1) Alfred Fouille; L'Enseignement au point de vue National P. 1.—136.

(2) 愚禿親鸞作 正信念佛説、第四四句。

(3) 渡邊海旭氏談

(4) Journal of the Religious Education Association; Religious Education, etc.

Sophie Bryant; —Moral and Religious Education.

G. Albert Coe; —Education in Religion and Moral. The Original Theory of Religious Education.

—The Social Theory of Religious Education.

Winchester; —Religious Education and Democracy.

Davidson; —Means and Methodes in the Religious Education.

D. Wilson; —Child Psychology and Religious Educations, etc.

(5) 幼稚園ノ宗教々育ハ若シ行フトシテモ義務教育ヲモナク又都會地ノミノ問題テアルカラ、一般論カラハ避ケルコト、スル。

- (6) 東京日日新聞 昭和五年二月三日、第八頁、村尾昇二氏記述。
- (7) 關原龍吉氏談。
- (8) J. M. Guyau; — *L'Irreligion de l'avenir* p. 299 —
- (9) R. Niebuhr; — *Does Civilization Need Religion.* p. 220.
- (10) 總テ此處デハ明言シタクナイ。但、之ヲ知ル人ハ少ナク無イカラ、知ラントスル人ノ耳目ニハ自ク觸知スルコトデア
ラウ。

信心に於ける怖れと憧れ

濱 田 本 悠

ルドルフ・オットー(Rudolf Otto)に依れば、舊約に出て来る「ヤーヴェーの怒り」、又新約に「神の怒り」として出て来る者は、何等道德的性質の者ではなく、それは、秘められた自然力の交え上るが如く、云はゞ蓄へられた電氣力のやうに發出する、不可測、專斷な勢力である。しかもそれは、「聖なる者」の極めて自然な表現であり、それに不可欠の要素である。しかも又そこには、オットーの所謂、神的な(*numinos*)「恐怖すべき者」(*das Furchensetum*)が人間的な心情(*das Gemüt*)に依つて把握せられ、表現せられて居る。斯やうに見る時に、この激越な、しかも適切な對應語「神の怒り」は、尙其價値を失はず、宗教感情を云ひ現すに避け難き者であり、古來基督教が、尙この「神の怒り」に就て説く所があつたのも當然である、と述べて居る(*s. Das Heilige*, S. 21, 22)。

今茲には、「神の怒り」の思想が、神學史上にどう發展したかを尋ねるのではなく、寧ろそれが基督教の信心の上に、どのやうに残つたかを瞥見しやうと思ふのである。

大體から見ても、基督は、斯やうに怒易く、憤怒性の神ヤーヴェーを克服し、止揚し、之と和解して、親和的な憧憬的な「父なる神」となしたかのやうである。然し之が爲めには、基督と雖隨分に過大な犠牲を拂ひ、身命を

二には敢てそれを忍受せしめた愛と、そして三には喜んで之を受けた彼の悦樂と幸福とである」と(Inge, *Studies of English Mystics*, 1921, p. 75)。その二には「神の怒」は愛の啓示であり、歡喜の記號となつて居る。彼女に先行した同國のウォルター・ヒルトン(Walter Hilton + 1398)も亦法悅の神秘家であつた。「苦難を忍べ、不快に耐へよ、此の無價値のものゝ後ろに、此の暗と無定形の惡の背後には、エスの愉悅が隠されてあるのだ」(Ibid. p. 95)と告白して居る。此等の神秘家達は、「神の怒」の深底に、斯くて、神の正義と、愛とそして悅樂とを見出して歡喜し陶醉して居る。「神の怒は怖れではない、崇拜である」(Julian) 憧れである。「神の怒」は宛らに魅力となつて居る。南歐で聖者フランシスや、聖女マルガレータ・エーブナー(Margaretha Ebner, 1291-1351) 達に取つては、信心の對境は、唯一つエスが受難のシンボルたる十字架であつたが、彼等は之に向ふ時、之ををろがみ、此の前に伏する時、絶えず制し難い苦痛や怖れが身に迫つたことを告白して居る。彼等は共に肉體上に一種の危害を感じた。彼等は直々にエスが五つの傷をさへ身に受けたと稱して居る。併し彼等に取つてはその傷は陶醉(Wonne)である。この偉大な、神々しき恐怖が迫る時は、マルガレータは身動きをさへなし得なかつたが、しかも同時に其身痛は、偉大な喜びと、恩寵の溢れとして受取られた。「強き、偉大な、甘き恩惠の感じは、吾れを充し、吾が五體に貫通した」と彼女は告白して居る(Deutsche Mystiker, V. S. 145, 148)。それは尙、オットーの所謂「秘められた自然力の炎え上り、蓄へられた電氣力の流出するやうな、不可測、專斷な勢力である」やうな、「神の怒」の根本性狀を其まゝに失はないで居る。

基督の聖者達は、神の怒りを其まゝに、エスの惱みを其まゝに、心の痛みを其まゝに、聖なる痛みとし、法悅の

惱みとし、憧れの怒として居る。そこには信心に於ける怖れの克服がある、否怖れの透徹がある。怖れのまゝに惱みのまゝに法悦の甘味を汲ふて居る。そこには怖れと憧れとの神秘的な調和がある(Vgl. Das Heilige, S. 43)。

神の怒神への怖れを突破した者はそれ自身神である。怖れなき信心はそれ自身神と一なる心境である。神の怒に徹した者の前には神自身と雖も怖れを抱くであろう。「先きに我が縋りたる者、今我に縋る。先きに我が求めたる者、今は我を求む。先に我が逃れたる者、今は我れを逃る」と云ふエックハートの心境(Geistesleben des Mittelalters S. 227)は、怖れの完全なる克服であり、神をも吾支配下に置く優越の感じであり、勝利の凱歌である。又吾れ神を見出すのではない。「汝が甘き悦樂我れを見出し、汝が心根の願望我を強ひ、汝が炎ゆる愛情我れを縛り、汝が爽かなる眞理我を固く持ち、汝が狂烈の愛情我れを保つ」と云ふマルガレータが、*unio mystica*の心境に於ては(Dautsche Mystiker, V, S. 142 ff.)宛ら神人の位置轉倒がある。我れが神に結び附くのではなく、神我に結附くのである。我れが神に忠誠であるのではなく、神我に忠誠なる「神の忠節」の信心である。獨逸中世の神秘家達は、怖れなき信仰、憧れの信心を神と一なる陶醉に迄持つて行つた。そこには信心の偉大な轉向があつた。而もそこには、神が宛ら我に仕へて居るのである。

信心體驗の内には、二つの自我が對立して居る。信心の内なる「我れ」と「汝」(神的なるもの)とである(Vgl. Gruhn, Religionspsychologie, S. 47ff.)。而して、信心に於る「怖れ」は、「汝」の優位に於て起る心的發作であり、信心に於る「憧憬」の感情は、「我れ」の凌駕に於て起る心的態度である。而して信心に於て、已に此の「我れ」と「汝」の對立が止揚せられ、怖れと憧憬の感情が解消する所に、寂滅の境地があり、涅槃の世界があると思はれる。

神話に於ける死の起原と罪の意識

原 田 敏 明

「人間本來不滅であると信する未開人でさへ、假令死を以て、説明としては、豫期せず、不自然の出來事であるといふやうにしても、事實に於いて、人間がよく死ぬると云ふことは認めざるを得ない。従つて彼等は、その不滅の欲求と死滅の實際とを調和するために種々と骨折つてをる。而して彼等の思考の結果は、死の起原を説明する種々の神話となつて現れてをる。多くの場合、斯る神話は素朴幼稚ではあるが、果敢ない人生の此の神祕に對する早い企として、又自ら一の價值を持つたものである。」

斯くして多くの神話に見るやうな、人類の不滅と月の盈虚、蛇の脱皮、又は石の不変などに結付けた物語は、一の漠然たる原始的哲學の所産で、即ち一層幸運の下では、人は恰かも月の如く蛇の如く石の如く不滅であり、又月の場合の如く人は死んでから三日後には又死から甦つて、死滅と復活とを永遠に繰返すものとする。

これは人間の要求で従つて神の思召しであつたが、而も事實、人類に死の脱れ難いのは、或は人間創造の時の神の使の怠慢、忘却、其他の理由によつて、神の思召の表れなかつた爲であるとする。

これらの物語の内容は、フレイザーなどの云ふ月型、蛇型、バナ、型であつても、要するにその死の起原に關

する物語の基調は、神の手違ひ、思ひ違ひ、及びその使者の怠慢、悪意、又は無能による使命の手違ひであると云ふことである。

そこには、人間の意志の働が全然無く、凡ては神や殊に他の動物の所爲の結果として、死と云ふ禍を人類が蒙るに至るとするのである。併し假令動物の所爲にしても、その使命には神の意志があり、人類に對する神の祝福が、誤つて傳へられ、却つて反對の禍を來したものである。

又バナ、型の物語の如く、人間が石を捨て、バナ、を選んだとする場合、因よりこれは人間の自由なる選擇に基くのであるが、併しそれが死の運命の原因とされるのには、そこに神の意志、即ち神の祝福と呪ひとが存してをり、人類がこれを知らずして其の選擇を過つたところに、死を運命付けらるべき罪があるとするのである。

前述の二種の形式、即ち使者の過誤、及び人間の過誤の何れに於いても、その過の爲に神の呪ひが人間に悪く結果し、死の原因となつたと云ふ點を指摘したのであるが、斯く死の原因が、何等か罪に相當するものと、それに依る神の呪ひの悪く實現することには、他の例に就いても同様で、寧ろ此の點が、死の起原に關する神話の基調とも見るべきであらう。即ちそれは先づ神に對する不從順と、神の呪ひとであると云ふことが出来る。

併し、神の意志は人間に對して常に悪く表れるものとはされない。何等かの意味で、神の意志の悪く現れるやうにする基因が無くてはならない。さきに述べた神の使ひの過誤や人間の選擇の過誤もそれであるが、人間が悪戯をするとか、神を欺くとか、不從順であるとか、又その禁を破るとか、それらによつて或は神が悪く呪ふとか又は神の悪い呪ひが實現するとするのである。

これはハートランドの概括するところを見て、要するに神への逆ひで、又逆ふことが無いにしても、神の呪ひ、その使者の過や怠慢、或ひは又假令確然と神が現れてゐなくても、何かの失策過誤に基くとする。

これら種々の罪又は禍、過などが原因をなして、本來不滅であつた人類が死滅せざるを得ない運命となつたとするのであるが、そこでこの罪又は禍、過といふ觀念は果して如何なるものであるか。その點の詳細は他に譲つて(宗教研究 新第四卷五號 及び新第六卷四號参照)、こゝではそれらが、古代人未開人の心理には未だ充分に分化しない状態にあると云ふことだけを指摘しておく。

「以上、古代人未開人の死の起原に關する物語は、凡て死は自然界に必須なるものでなく、唯だ死は純粹に一の失策、誰かの犯罪に起因し、且つ斯る失態又は犯罪が無かつたら、吾々は皆幸福に生活し、且つ不滅であつたと云ふ信仰を包含してをる。斯くしてこれらの物語は、未開人が今日も尙ほ、凡て人間は本來不滅で死は呪術の結果に外ならないと信じてをると同じ考を表はしてをるのである。要するに今日の未開人の死に對する態度を見ても、又遙かにその昔の、その起因に關する考を見ても、未開人は、死を以て、自然的且つ必然的なことと考へることは出來ずして、それは自然界の法則を特に掻き亂したものとせざるを得ないのである。」

この他、人間が何かの動物に欺かれて、自ら禍を齎すと云ふ物語の形式がある。此の場合は特に神の呪ひでもなければ、人間の不従順でもないことが少くない。併しそこに現れる動物なるものは、人間と共同する點、又は拮抗する點で、人間の生活に極めて重要な意味を持つものである。特に神祕的性能を持つものと考へられる場合が多い。

斯る特殊の動物が一種の呪力を認められる時、そこに特定の神が無くても、その呪力の及ぶところに原始的形式の罪穢といふ意味が伴ふものであることは、罪の觀念内容を明かにすることによつて判るのであるが、斯る惡の力の働が、常に神の恩寵に對して拮抗する作用をなすので、斯る動物に禍されて或は誘惑されて、神への罪を犯すに至る場合がある。舊約聖書に於ける創世記の物語、即ち人類の始祖アダム、エバが蛇に誘惑されて神の禁ずるところを犯したことが、人間の死の基となつたといふのは、その適例である。

斯くして、死の起原に關する諸説話に於いて、その凡てのものに共通に、而もそれら物語の骨子となつてをるものは、或る人の失策又は犯罪が原因となつて死が生じたとすることである。

こゝに失策又は犯罪といふのも、單に俗社會に於けるそれでは無くして、特に神の命する謔に背くやうな失策であり、犯罪であり、従つてその結果たる死も亦たその神の與へるところ、一種の神罰としての死である。而してこの失策や犯罪は吾々の倫理的觀念を以てすれば、その動機よりして全く相違してをるにも拘らず、その宗教的信仰に於いては（殊に未聞人に於いては最も簡單明瞭に見ることが出来る如く）、失策といふも、犯罪といふも單に人間の有意的行爲でもなく、又單なる偶發的の事件でもなく、それら凡ての現象までが、皆これ或る神の、殊に惡い神性の及ぼせる影響であるとする。かくして失策と雖も、神、殊に善い神性に對する犯罪であり、従つて罪としての刑罰を受けるとするのである。

而してその犯罪又は失策も、直接個々の人間のなした行爲でなくして、既にその祖先に於いて、或る人の犯した行爲が原因となつて、それ以後の人類が凡てその原罪に對する刑罰として死を受けるとするのであるが、こゝ

に問題とすべきは斯る罪を如何なる人が犯したかといふこと、並びに斯る人の犯した罪が何故にその後の人類凡てに報いられるかといふことである。

如何なる人が罪を犯すかといふ點に就いては、一般に祖先、而も人類最初の祖先とされる場合が多い。次に特殊人、例へば酋長、司祭又は王者といふ如きものとされる場合が多い。

先づ祖先、殊に人類最初の祖先に就いて云へば、斯る説話を持つ古代人若くは未開人に於いては、獨り現在生活してをる周圍の人々のみが、自分たちの社會の成員ではなかつたのである。彼等の精神生活、殊にその宗教的信仰に於いては、獨り直接に接觸する周圍の人々のみならず、凡て生けるも死せるも、又現在周圍にあるもなきも、人と言はれるあらゆるものを以て、自分たちと同じく人類であると考へ、そこに或る意味でのソリダリティーの關係があると意識するので、これは特に、例へば家族的社會の如きに於いては、その祖先と子孫との間に一團としてのソリダリティーがあり、子孫は獨り自らの存在を保つのみならず、善惡共に、祖先よりの連絡として、又は報いとして關聯したものと考へるのである。

斯くして、人類は、殊にその最初の祖先の行爲の結果としての凡ての報いを背負つてをるものとする。即ち祖先の罪が、單にその祖先一個の罪として終らず、その祖先より分れ出でたとするあらゆる人類が、祖先の罪に連坐して罰を被るので、これは又換言すれば、人類といふ一團の社會が、その内の主なるもの、即ち最初の祖先の犯した罰が、單にその人一個の罪に非ずして、それによつて代表される人類全體といふ團體の犯せるものとして、その團體の全成員が個々別々に非ずして、團體として罰を受けるのである。

併し又一方、最初人間は、凡て不滅であつたのが、或る時代(?)に至つて、人間が、或は神の詭を破つたり、又は呪的な作用に影響されて、禍の基を開き、爲に、それ以後、人間が不滅と云ふ性能を喪失したと云ふやうに考へる場合がある。

今、その一例を擧ぐれば、書紀の一書に見える磐長媛、木華咲耶媛の物語であるが、磐石の如く常世なるべき天孫の後裔の命が木の花の落るが如くなつた。又一説としてこれが世人短命の基であるとす。

この例に見えるところは、人類最初の祖先としてのアダム、エバの犯した原罪と、稍々その趣を異にする。王者の一人、若くは王者の祖先の或る一人の過ちが基となつて、それ以來、その子孫が短命となつたといふ物語であつて、物語そのものとしては、王室の祖先の物語であり、従つて王者たる人の命に就いての物語であるが、それが直ちに人類全體の短命の縁ともされるに至る。

因より、物語の發達から言へば、その一説の方が後の發展であらうが、併し又一方、斯る王者と云ふやうな特殊の人々の物語となつてをるのは、そこにその物語の構成された時代の、王者中心の社會組織の一面が反映してをるものと見るべきであらう。

殊に書紀や古事記などの記録の背景をなして居る人々の持つ、その社會といふ意識には、單に一般に、人々と云ふ以上に、その社會に特殊の階級にある人々を中心として、特にそれらのものにとつての社會であるために、斯る人々が直ちにその時代の社會全體を代表するもので、それらの人々を除いては、既にその社會の何物もないと云ふことも出来るのである。かくして斯る特殊の人々は、單に個々の存在と云ふ以上に、その社會全體を表示

するもの、代表すもの、更にその社會そのものとさへ言ふことが出来る。こゝに於いてか、斯る物語が直ちに、人類殊にその社會全體のものに、特殊の關係を持つ所以があるのである。

これを要するに、神話に表れた死の起原に就いては、それは、何等かの意味に於いて、神に對する罪に基き、而も單に個々人の罪に非ず、團體としての罪であり、殊にその代表者、例へば祖先の犯した罪であるとするのである。此の場合、因より、祖先と云ふは必ずしも血族的祖先のみを云ふのではない。

佛陀時代に於ける十種教團に就いて

羽 溪 了 諦

巴利増一部 (*Anguttara-nikāya*) 第三卷進具品 (*Upasampada-vagga*) には、佛陀時代に存在したものととして十種の宗教團隊の名が擧げられてゐるが (Vol. III, pp. 276-7), その中には他の佛教文献に全く見當らない特異の名稱を有するものが數種含まれてゐる。それで今その特異な名稱を以て指示せられてゐる教團の何ものたるかを究明すると同時に、これ等十種の教團が何故全く他にその例を見ない一群として茲に列擧せられたのであるかを考察してみようと思ふ。先づその教團の名稱を原典に掲げられてゐる順次に従うて列記しよう。

- (一) アーチーワカ (*Ajivaka*)
- (二) ニガストハ (*Nigantaha*)
- (三) ムヌダ・サーワカ (*Munda-sāvaka*)
- (四) チャティラカ (*Chātīlaka*)
- (五) バリッバーチャカ (*Paribbājaka*)
- (六) マーガヌディカ (*Māgandika*)

佛陀時代に於ける十種教團に就いて

- (七) テダヌティカ (Tetanika)
- (八) アキルツドハカ (Aviruddhaka)
- (九) ゴータマイカ (Gotamaka)
- (一〇) デブドハムミカ (Devadhammika)

この十種教團の表を初めて學界に紹介したものはリス・デキズ (Rhys Davids) 氏であるが (Dialogues of the Buddha, Part 1, pp. 220-2) その説明に至つて全然不明として打棄つたものもあり、假令解釋を施したものである承認し難い所が尠くない。その他巴利増一部全體を獨譯したニヤーナティロカ (Nyanatiloka) 師もその中の數種に對して註釋を試みたが、是れ亦首肯し難い獨斷が含まれてゐる。以下前掲の順序に従うて、その一々に就いて成るべく簡單に卓見を開陳しよう。

(一) アーチワカ。之は疑もなく佛陀と同時代に活動した所謂六師外道の一人たる末伽梨瞿舍羅 (Makkali Gosāli) によつて統率せられた所謂邪命外道の教團である。

(二) ニガムトハ。これ亦明かに六師外道中の錚々たる一人尼乾子若提子 (Nigantha Naha-putta) 即ち闍那 (Jaina) 教の中興者にして大成者たる摩訶毘羅 (Mahāvīra) の率ゐた尼乾子教團である。

(三) ムヌダ・サーワカ。之に就いて佛音 (Buddhagosa) は何等の證據をも與へないで、尼乾子と同一視し、リス・デキツ氏もこれに従うて多分闍那教の或特殊な分派であらうと説明したが、何等の根據をも示さなかつた。大體 *Munda-sāvaka* とは「剃髮者の弟子」といふ意味である。マックス・ミューラー (Max Müller) 氏はその

Mundaka-upanishad 英譯の序文に於て Mundaka を以て佛教比丘を指すものと獨斷して、「この優波尼沙土は或意味に於て佛僧であつて、しかも婆羅門教に忠實であつた人の著作であると想像せなくては、この名稱の起源を説明することが出来ない。」と論じたが、併し婆羅門聖典で佛僧がムヌダカと呼ばれた例は絶えてなく、只巴利聖典の經集 (Sutta-nipita, p. 21) に於て一度佛僧が婆羅門僧のアツギカ・プハーラドヴーチャー (Aggika Bharadvaja) によつてムヌダカと呼ばれたことがあるけれど、彼は佛陀に限らず一般の沙門をムヌダカと呼ぶ習慣を持つてゐたのである。言ふまでもなく、沙門とは婆羅門の傳統的教權に反抗して、全く自由の立場から眞理討究を試みた者の名稱であつて、佛陀出世を遡ること約一百年頃から漸く出現し始めたものである。彼等は梵行者 (Brahmachari) として獨身生活を營み、比丘 (Bhiksu) として他人に食を乞ふて生活し、ムヌダカとして剃髮して、結髮する正統婆羅門と自らとを區別したのである。佛陀が「剃髮することによつて沙門たらず。」 (Dhammapada, 264.) といはれた所から觀ても、婆羅門教に反抗した沙門は皆剃髮してゐたことは疑を容れない。併しかゝる反抗的精神を外形に表示するといふやうなことは一時に多くの人々が敢行したことではなく、何人かが其の先驅者になつたと觀ねばならぬ。惟ふに此の先驅者はムヌダカ優波尼沙土に現はれてゐるサトヤヴーハ・プハーラドヴーチャー (Satyavaha Bharadvaja) であつたらしい。彼に依つて説かれたと考定され得るムヌダカ優波尼沙土に於ては、婆羅門教の階級制度に對して反抗意思が表示せられ、吠陀の教權を否認して四吠陀を以て低級智 (Apara-vidya) とし、不壞 (Akṣara) の梵を體驗するものが高級智 (Para-vidya) であるとし、また婆羅門教の祭式供犠を排駁して、斯る行持に従事するものは老死に陥り下界に入ると語り、なほまた苦行を棄て、禪定を修することに

依つて、梵我一如の境に達することが説かれてゐる。内心かくの如く婆羅門教に反抗した彼は、外形に於ても亦その精神を發揚せんがために初めて剃髪したのであらう。而してこれが先づ彼の弟子によつて摸倣せられ、更に一般の沙門の風習となつたのであるが、剃髪の本家がこの教派であつた爲、この教派のみが獨り剃髪者の弟子」といふ名稱を得たのであらうと思ふ。故に *Munda-sāvaka* は吠陀主義に立脚した優波尼沙土派の一教派であつたに違ひない。

(四) チャティラカ。これは正統婆羅門派に屬する結髮比丘であつて、その名はガウタマ (*Gautama*) 法典三・三四に現はれてゐる。巴利經集 (*Sutta-nipāta*) のオラ (*Sola*) 經には佛陀時代にケニヤ (*Kenya*) と名づくる結髮比丘の活動したことが傳へられてゐるが、*Kenya* といふ名は *kana* と *iya* との結合したものであつて、*kana* とは疑問代名詞 *ka* の具格「何ものによつて」といふ義であり、*iya* といふ所有を示す添附語が結合したのであるから、*Kenya* は「何ものによりて」といふ疑問を有する者といふ意味となる。ところで、巴利經集五には結髮比丘たるバーヅリ (*Bāzū*) の弟子十六人の名が列擧せられ、彼等は皆結髮を有し獸皮を着けてゐたと記されてゐるが、その中の一人たるアチタ (*Aṭṭa*) が佛陀に對して「何ものに依りて世界は蔽はるゝや、何ものに依りてそれは輝かざるや。」と尋ねてゐる。茲に當然聯想されるものは *Kena-upanīśad* であつて、之は開卷劈頭 *kena* といふ疑問代名詞を以て始まつてゐるから、この名を得たのである。故に *Kena-upanīśad* は多分結髮比丘たる *Kenya* によつて説かれたものであらうと考へられる。果して此の優波尼沙土の教説は飽くまで吠陀主義を固執して、梵の實在を認め、しかも吠陀主義に立脚したムヌダカ派が思 (*Cetas*) によつて我 (*ātman*) を知り得ると

主張したのに對抗して、その不可知性を力説し、非認識の認識によつて體驗せらるべきものが鼓吹せられてゐる。

(五)バリッパーチヤカ。これは言ふまでもなく遊行者であつて、ヴァーシシットハ法經(Vāsishtha Dharmagāstra)第十章にバリッパーチヤカは剃髮して、布片若しくは羚羊の皮若しくは牛によつて引抜かれた草を以て身を覆ひ地上に眠るべきものと規定されてゐる。故にこれは同じく沙門であつても、裸形の苦行者と區別されるべきものである。

(六)マーガヌディカ。註によると一本にはマーガヌディヤと傳へられてゐることであるが、特に注意する必要がある。リス・デギズ氏は現在では之は全く判らないといひ、ニャーナティ、ロカ師は Magadhā (Magadhika) は Bada (歌を誦ふ詩人) の意味があるから、之は王侯の宮廷に於てその功業を歌に作つて誦ふ職業的唱歌詩人であると註釋したが、これでは何等宗教的意味がないから、この場合適當な見解とはいはれない。こゝに所謂マーガヌディヤは巴利中部 (Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 502.) 及び經集 (Sutta-nipāta, p. 163.) に傳へられてゐる同名の遊行者を指してゐるやうに思はれる。彼は佛陀に己が娘を提供して、婦人を推賞して寶石であるといひ、これは只水と穢物とに滿されたものに過ぎないとして、彼の女に觸れることさへも欲せられなかつた佛陀を敗壞地者 (Bhūṇāhu 極端な感覺抑制者の義) と叫んで言つたのである。之に依つて觀ると、彼は遊行者であつたけれども一般の沙門の固守した獨身生活に反對したものであることは疑を容れない。之に就いて想ひ起されるものは、ヴァーヂャサネヤ (Vāṣaṇeya) 派の思想を傳へたイーシーヤ 優波尼沙士 (Iśā-ṛpanisad) である。この優波尼沙士に於

ては、吠陀の祭式供犠や婆羅門の人生四期説中の重要な結婚生活に反対したムヌダカ派に對抗するものと看做し得る鋭いアイロニーの調子が頻々と表はされてゐる。例せば「無智を崇拜するものは盲目の世界に入る。智に於て戯樂する者はそれ以上の闇黒に墮つ。されど智と無智と之等兩者を知る者は、無智によりて死を制御し、智によりて不死を獲得す。」(九——一一節)と説かれてゐる。茲に謂ふところの無智とはムヌダカ派の見解に隨うて結婚生活に入ることの意味し、智とはアートマンを認めることを意味してゐるのであるから、この派は不滅を肉體的和精神的に分ち、肉體的不滅は結婚生活によつて子孫を設け、人種を永續さすことに依つてのみ實現され、精神的不滅はアートマンを認めることに依つて獲得されると觀たのであつて、飽くまで結婚生活の必要を強調したのである。而して此の派は佛陀と同時代のマーガヌディヤによつて代表せられてゐたから、その名を以て此の派を示したのであらうと考へられる。

(七)テダヌタイカ。これは摩擧の法典(Manu, XII, 10)に初めて現はれてゐる名稱であつて、常に三本の杖を束にして持ち、由つて以て身口意の三業を制御することを表徴した一派である。故にこれは嚴肅な道德的生活を營んだ婆羅門比丘の名稱であつて、是れ亦一般の苦行者と區別さるべきものである。

(八)アギルッドヘカ。これに對してリス・デギズ氏は只かゝる名稱はこゝ以外他に現はれてゐないと言ひ、何等の説明も施さず、またニーーナティ、ロカ師は單に Verschlussener (閉鎖されたる者)といふ譯を與へたのみで、他に何等の意見も加へてゐない。先づこの字義を検討してみると、否定を示す^oを除いた Vriddha は Vrihadhi と同義語であつて、「敵意」「害心」などの意味を有してゐるから、Avriddhaka は「敵意なきもの」「害心なきもの」といふ意

義を持つこととなる。果して然りとすれば、この消極的意味を持つ言葉は積極的に轉換した言葉として想起せられるものは、長阿含第十四梵動經に「善念」と譯されてゐる言葉に相當する巴利語の *Sappiya* である。スッピヤは本來「美はしい」「愛らしい」といふ意味の形容詞であるが、併し之を善念と漢譯しても敢て不當とはいへない。佛者は六師外道の一人たる散若耶毗羅梨子 (*Sanjaya Balaḥiputta*) の弟子にスッピヤと名くる者のあつたことを傳へてゐる (*Buddhaghosa; Samangala Vīṭṭai, I. 35*)。且又阿輸迦王のバラール洞窟刻文の第三に同じくスッピヤといふ名稱が現はれてゐる。或學者はこの場合のスッピヤを文法上精確に形容詞と觀て取り、「美はしい洞窟」と譯してゐるが、併しこの場合之を形容詞と觀ては、阿輸迦王がこの洞窟を施與した相手の名を缺くこととなる。同じバラール洞窟刻文の他^の二には共に明かに施與せられた者の名がアージワカ (*Ajivaka*) と記されてゐるのであるから、この第三刻文の場合に於ても矢張之を受施者の名稱を示したものと看做すのが正當であらうと思ふ。然らば、茲に所謂スッピヤは如何なる教團を指示したのであらうかといふに、之は何うしても散惹耶を開祖とする教團に他ならないと信する。蓋し散惹耶は認識批判の立場と精神修養の立場とに基いて判斷中止を提唱して、善惡・他世・化生・業果及び死後に關する有・無・亦有亦無・非有非無の諸問題に對して何等の斷案を下すことなく、從つて他と諍ふことなく、専ら修定を事として、心の寂靜平和を期した爲、その敵意なく害心なき精神生活に基いて、消極的にはアキルドハカと名づけられ、積極的にはスッピヤと呼ばれたのであらうと考へられるからである。但しもと散惹耶の二大弟子であつた舍利弗と目犍連とがその師を棄て、佛陀の教團へ轉入した際、散惹耶の弟子の大部分は彼等兩人に隨うて去り、散惹耶の教團は瓦解に傾いたのであるが、その弟子スッピ

ヤが之を再興した爲、後世彼の名を以てその教團を呼ぶやうになつたのであるかも知れない。それは鬼も角も阿輸迦王の即位より約半世紀以前印度に於て散惹耶の教説が或沙門團によつて繼承せられてゐたことは疑を容れない所である。何となれば古代希臘に於てこの散惹耶の思想と全く符節を合する如き否定的批判哲學を説いたエリス(Elis)のピルローン(Pyrrohn)はアレキサンダー(Alexander)大王の印度遠征軍に隨うて東方に行き、印度のギムノソフィスト(Gymnosophist)——古代の希臘人が印度の沙門婆羅門を呼ぶに用る慣れた名稱である——から哲學を學んで來たといふ確實な記録が傳へられてゐるからである(Diogenes Laertius, IX, 61)。故にこのアキルッドハカを以て散惹耶の教團を指すものと考定しても、さほど根據のない獨斷とは謂はれないだらう。

(九)ゴークマカ。リス・デギズ氏は之が佛教教團を建設した沙門瞿曇と異つた他の釋迦族の或者の弟子を意味するといひ、それに相當する唯一の知られた人物として提婆達多(Devadatta)を擧げ、若し然らずとせば瞿曇姓に屬して比丘教團を有してゐた或婆羅門を指示するに違ひないと論じたが、かゝる人物は全く知られないと結んだ。今この場合、後の見解の妥當であることは疑を容れない所であつて、しかも之に相當する人物が明かに文献に見出され得るのである。即ち Kaśha-upanishad の主人公 Nāketas はこの優波尼沙土(5, 10-11)に於ても Tatirīya-brāhmana (III, 11, 8)に於ても Vājiravasa 即ち Uddalaka Āruṇi の子であつて、ゴークマ家に屬するものであることが記されてゐる。故に假令この優波尼沙土はナチケタスと死神ヤマ(Mitru Yama)との問答を録したものであつて、その記述は一見神秘的小説的であるけれども、ナチケタスは確かに歴史的人物であつて、その父ウッターラカ・アールニの創設した沙門團の指導者となつてゐるに違ひない。而してこの優波尼沙土が佛

陀以前若しくは同時代の成立に係るものであることは夙にオルデンヘルヒ氏の力説した所であつて (H. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 288-289: ZDMG, XI, P. 57 sq.) の優波尼沙士の本文と原始佛典のそれとの間には到底偶然の一致と思はれない同一の思想及び言證が見出されるのである (『宗教研究』新第三卷第六號所載の拙稿「佛陀時代の有神論」三二頁参照)。Charpentier: Kāṭhaka Upaniṣad, J. A., Nov., 1928, p. 207)。故に茲に所謂ゴータマカとはナチケタスによつて統率せられた沙門團を指示するものと看して正鵠を失はないであらう。而してこの教派が前述したムヌダカと同じく反吠陀主義に立脚して、専ら「これ則ち彼なり。」といふ標語の下にアトマンの體認を主張したことは、カトハ優波尼沙士の所説に依つて炳かに知ることが出来る。

(一〇)デヴドハムミカ。ニヤーナタイロカ師は之を「神の歸作者 (Gottengehener)」と譯したが、蓋し當を得てゐるだらう。然らば如何なる神を意味するかといふに、或は帝釋 (Sakka) 即ち因陀羅 (Indra) 若しくは溼婆 (Iśvara) などを指すとも看られ得るけれども、佛陀時代最も盛んに信仰せられた神は梵天 (Brahma) 即ち自在天 (Isvara; Iyara) であつたことは原始佛典の傳ふる所に依つて明瞭であるから、茲に所謂デヴドハムミカは梵天若しくは自在天の信者を指すものと考定して然るべきであらう。

最後に以上の十種教派が如何なる理由で、茲に一群として列擧せられたのであるかといふ問題に就いて考察しよう。この十種の教派を通覧して先づ氣付くことは、この中に佛陀時代反道徳的反宗教的思想を鼓吹した沙門、即ち所謂六師外道中、唯物論感覺論快樂論を主張した阿耨多翅舍欽婆羅 (Ajita Kesakambala) 一見多少精神的

實在を認めたやうに思はれるが、結局前者と同じ思想的・生活的態度を執つた波淨陀迦旃那(Pakudha Kaçayanā)及び一切の成行に就いて因縁を認めない偶然論・自然論に立脚して、道德的・宗教的・行持の無効を力説した富蘭那迦葉(Purana Kassapa)などの率ゐた沙門團の名が省かれてゐることであつて、その何れもが道德的・宗教的立場から觀て、兎に角執擧なものばかりであることである。しかもこの一群の名稱の現はれてゐる經文を見ると、之等の何れの教徒にしても殺生・偷盜・邪婬・妄語・飲酒の五事を犯せば、その業に従うて地獄へ行くといふことが教へられてゐるのであるから、尠くとも之等の教徒は宗教的關心を持つて道德的生活を營んでゐたものであることが知られる。而して最初に邪命外道が擧げられ、最後に自在天外道が置かれてゐる所から觀ると、最も嚴肅な道德的・宗教的生活を營んだものから順次にその程度の弛緩したものを列ねたやうに考へられる。

要するにこの十種教團は佛陀時代宗教的信仰に生き道德的實踐に努めた教徒を悉く網羅したものであるといふことが出来る。(完結)

人間性の限界外の宗教

久松 眞 一

凡そ、宗教の學問の成立に必然なる根本假定は、宗教意識に於ける直接所與であります。もしも、この直接所與がござりませなんだならば、宗教學は嚴密にはその原本的對象を失ふことになるでありませう。然るに、宗教學は從來、この重要な直接所與を閑却して居るやうに思はれます。やゝもすれば、近世の宗教哲學が宗教の學問としては宗教的内容の空疎なるものとなり、經驗的宗教學が宗教的意味統一を缺く雜然たる材料の蒐集となり勝ちでありますのは、これが爲ではありますまいか。

私が茲に宗教意識に於ける直接所與と申しますものは、經驗的宗教學が蒐集致しまする經驗的材料でも、それから歸納致しまする經驗概念でもなく、又、宗教哲學に於て屢遭遇しますやうな形而上學的實體や、價値の理念といふやうなものでもなくして、生きた宗教意識に於てのみ特に現はれまする具體的なる意識内容そのものであります。經驗的宗教學からは、それも經驗的宗教學の取扱ふ宗教の經驗的材料であると考へられるかも知れませぬが、これは決してさういふものではなくして、むしろ却つて、その經驗的材料をして特に宗教的たらしめる先驗的なるものであります。先驗的とは申しますが、これは宗教發生學に於ける如き時間的のものでないのは

もとよりのこと、先驗哲學に於ける單なる先驗形式といふやうなものでもなくして、凡ての宗教現象の生きた根柢となり、これなくしては宗教現象は成立し得ないところのものであります。随つて、これは學者が學問的立場から構成したやうな單なる概念ではありません。併し又、さういふことは、宗教の經驗的材料から歸納的に始めて知られることではないか、と反問されるかも知れませぬが、これは歸納的に知られるのでも、演繹的推理によつて知られるのでもなくして、生きた宗教的意識に於て直接に知られるのであります。直接に知られるといふことは私の内に於ける宗教的意識の目覺めそのことであります。併し尙更に、然らばその意識の目覺めをいかにして宗教的といひ得るか、といふ疑問が提起されるであります。この疑問に對して私は、私の意識全體に於けるその意識の遊離性と同類牽引性とを以て答へようと思ふのであります。遊離性と申しますのは、その意識に含まるゝ異質的明證性であります。これはその意識の目覺めと同時に成立する直接知でありまして、他の意識と反省的に比較して始めて成立するものではありません。むしろこれは反省的比較可能の根本條件となるものであります。この遊離性こそ、その意識に對して何等か特殊なる名稱の附與を要求し得る正當なる權利を保有するものであります。この正當なる權利によつて附與されて居ない名稱は必然性のない單に便宜上のものに過ぎない。併し、この遊離性のみでは、世界に於ける雜多なる現象の何れが、その意識を根柢とする現象であるかは明かにならないであります。これが明かになるのは、その意識の同類牽引性によつてあります。同類牽引性とは、その意識に同類なるものだけを、その意識が反省によらずして直ちに自分の内へ引込んで熔融することをいふのであります。名稱だけ同じ名稱にて呼ばれ、或は表面同類の如き形態を具し、或は異類を混合して居りますやう

な場合でも、それを熔き分けて純粹なる同類のみを治出する爐燻はこの同類牽引性であります。經驗科學に於ける材料蒐集の可能はこの同類牽引性に基つかねばなりません。然らざれば、蒐集されたる材料は根柢のない單なる便宜的か、高々何等か假說的なものに過ぎないことになるのでありませう。

私は、私のこの意識に基きその遊離性と同類牽引性によつて成立する一群に對して宗教といふ名稱を附與しようと思ふ。この名稱の附け方は、哲學的思辨の發展の一階梯に附ける附ける方でもなく、又、外界の經驗的事象の單に特殊なるものに附ける附け方でもなくして、もしもそれ等に附けられたる名稱が嚴密に附けられたものでなければならぬならば、必然にそれによらねばならぬところの根本的な附け方であります。然らば私が今、宗教といふ名稱を附けようと致しまする一群の根柢となる意識の直接所與はいかなるものでありませうか。

茲で私は、かゝる宗教意識の直接所與に於きましては、宗教が人間の限界外であるといふことを述べて見たいと思ふのであります。宗教が人間の限界外であるといふやうなことは、當然過ぎる程當然なことで今更事新らしく述べるまでもないことであると思れもしませうし、又、反對にそのやうなことはあり得ないことであると思れもするでありません。當然なことであるといふ考は、宗教は超人間的生活であるとか、超現實的生活であるとかいふ周知の考に基くものでありませう。併し、同じく宗教は超人間的生活であるといつても、それに到達する手續、それを把握する方法によつては、それに含まれる意味内容が非常に異つて來るでありません。私は、宗教に於ては、その把握が直接であるといふこと、即ち、それは宗教意識の直接所與であるといふことを特にいひたいのであります。隨つてこれは、哲學的思辨の對象でもなければ、經驗的歸納の結果でもない。哲學的思辨に

於ては、何が超人間的であり得るか、超人間的とはいかなるものでなければならぬかを思辨し、その結果到達したるものを真に超人間的であるとし、宗教が超人間的の生活であるならばそれ以外の何ものであつてもならないとするのであります。又、経験科學に於きましては、宗教が超人間的であるといふことは、多くの經驗的材料から歸納法によつて始めて得られる概念であります。宗教に於きましては、超人間的といふことは、かやうに、直接所與であり得るから、何が超人間的であり得るかといふやうなことは問題にならないのであります。又、宗教意識の自覺めによつて直ちに意識されるのでありますから、經驗的材料の反省とか歸納とかを要しないのであります。併し、超人間的といふことが、宗教に於きましては直接所與であるとし、その直接所與に於ける超人間的といふことはいかなることでありませうか。それは人間性の限界を越えて居るといふことであります。この場合に人間性といふことは、現在自己として私が意識して居るものであります。この自己の存在並に價値の絶對的否定は、人間性の限界の自覺であります。この限界を越える時、人間性の限界外であるといふ意識が直ちに生起するのであります。人間性の限界の自覺の起らぬ人、或は時代には宗教の起る因素がありません。近世は人間性の自覺に基づいて建てられた時代であります。隨つて、凡てを人間化しようとするのであります。觀念論的哲學は、この人間化の哲學であります。この哲學に於ては、人間性の限界外の宗教といふやうなことは虚妄なことでありませう。併しながら、それがために宗教意識の直接所與が歪められ、宗教の正しい理解が妨げられたことは夥しいことであります。宗教の正しい理解のためには、宗教意識に於ける直接所與がそのまゝに見られねばなりません。往々あるやうに、神は道德の要請であるとか、神は人間要求の反映に過ぎぬとかいふ考は宗

教の直接所與に反する考である。もしも、神が道德の要請であつたり、人間要求の反映であつたりしますならば、宗教は人間性の限界内のものとなり終るでありませうが、宗教意識に於ては、却つて道德が神の要請であり人間が神の要求の反映であります。吾々はこゝに、人間中心の世界とは異つた特殊なる世界の存在を見ねばなりません。併しなほ又、宗教生活も人間生活の一樣相に外ならぬから、人間性の限界内であると考へるものもあるでありませうが、これは、人間意識の對象は人間意識の對象であるが故に人間的であらねばならぬといふ考と同様に、生活或は意識の意味内容を見ぬ偏見といはねばなりません。

勿論、この問題につきましては、一層微細に論究せねばならぬのでありますが、時間の制限もあることでありませうから、今日は只輪廓を述べただけで満足せねばなりません。(昭和五年五月十日)

人格的實在と宗教の本質

帆 足 理 一 郎

一 宗教と指導原理

宗教は生活の指導原理だ。けれど凡ての生活指導原理は必ずしも宗教ではない。茲に社會改造論者が偉大なる社會理想を懷き、白熱的な情操を以て之を支持し、犠牲的精神を以て苦難に耐へ、之が實現の努力にいそむ。そは或る指導原理の下に智情意の統一された全人的生活味なるが故に、之を宗教だと見る者がある。なるほど、宗教は智情意の働きが調和され統一された全人的生活に相違ない。けれど、只それだけで、宗教の本質を盡したものだといふならば、宗教は極めて廣汎なものとなり、只生活理想又は生活信條を保持し、それに指導された生活をするとは凡てそれ宗教となる。

快樂の追及に没頭せる者、戀愛に生命を賭してゐる者、金儲に浮身を棄してゐる者、或は更に自己の職業に畢生を捧げて奮進する者、皆それ宗教信者といふべきであらうか。なるほど、彼等の態度は宗教的だ。その白熱的な渴仰や没頭は宗教に類似する。故に戀愛宗、拜金宗などの言葉がある。尤も、戀愛や享樂への熱中は一時的の執心で、浮薄なうつり氣の致す處、瞬間的な狂熱はあつても、恒常の熱誠を生涯持續するほどのものでなければ、

宗教とは云へないと辯解する者があるかも知れぬ。では、一時的昂奮情態における智情意の統一された全人的活躍は宗教にあらずと見た處で、多くの人々が畢生の職業に熱中せる有様はどうであらう。それは宗教的であり、宗教といふべきであらうか。けれどそれでも宗教の實質を盡さないと思はれる。

恒常的な生活の指導原理をもつといふことは、宗教的には相違ないが、それは宗教の特異點を必しも持つものではない。宗教の特異點とは即ち宇宙的精神との交渉から抽出された生活の指導原理をもつことではないか。宇宙的精神が何であるか、又存在するか否かは別問題として、この特殊な限界を附してのみ、生活の指導原理は宗教となりうるのである。單なる生活の指導原理をもつことは、之を宗教的とは云ひうるも、眞の宗教とは云へない、それは擬似宗教に外ならぬ。

二 宗教と精神修養

されば、宇宙精神又は神祕的な或者を對象とする場合のみが宗教であると假定して、尙そこに眞の宗教でない場合がある。現代の心理學では、一般の宗教信者が、さうした宇宙精神又は神祕的實在と交渉して、それによつて當面の苦患を免がれ、罪障から聖められ、窮境から救ひ出され、或は難局を勇敢に切抜け、又は理想生活に邁進し、人格の向上發展を事實上かちうるとすれば、たとひその宇宙精神や神祕的對象の形而上的實在性は否定されようとも、或は少くとも、之を不問に附しても、尙それは宗教生活であると見る者が少くない。

宗教心理學者フラワムの行詰り説 (Frustration theory) はかりでなく、一體、宗教がその心理的發現の動機から考察される場合、それは何等か現實の悩みを取去らんがために、理想的な援助を求めたり、物質的行詰りに對して精神

的打開の方法を授けたり、人間的手段の盡き果てた時、超人間的又は超自然的救済の方法を求めらるものであるといふことに歸着する。科學や常識的な手段方便の一切を盡しても、當面の難局を切抜けることができない場合、又は吾等人間の力を以て何とも制御することのできない運命の激變や不時の災難に出逢つたり、自分の力でどうすることもできない罪の誘惑に引きずり込まれたり、或は永遠の謎である死に直面して、命數以上の生命を祈求したりするやうな場合に、消極的にか、積極的にか、とにかくに、吾等に満足を與へてくれる何物かがあり、それとの交渉によつて心の平和をえ、勇氣付けられて、活路を見出すことのできるやうにしてしてくれるものは、即ち宗教であると見る。

『苦しい時の神頼み』。水に溺れてゐる者はたとひ藁屑であつても、浮んでゐるものに縋らうとする。生命の要求が宗教を生み出したのだ。宗教はその効用性の故に、存在を保つ。超人的な精神的援助なる機能の存する處、そこに宗教がある。さうした援助を與へるもの、與へると信じられるものである神佛の存在や實在性は、問題でない。さうした精神的援助を與へる神佛は人間理想の投影であるかも知れない。空想の所産であるかも知れない。けれどそれが超人的機能を營むとすれば、そこに宗教ありと云はねばならぬと。それは實際主義的な立場でもある。だが、さうした精神的援助を以て宗教の本質を盡したものと見るならば、凡ての精神修養や魔術の實行も宗教といはねばならぬ。魔術のことは茲に略し、試に藤田式の深呼吸法における考案のことを引例する。深呼吸による健康の増進は物質科學の事柄であるが、深呼吸中、『健康』といつたやうな考案を胸において實修すれば、一層健康の増進に役立つ。これは精神的援助である。この『健康』なる言葉を『神佛』なる言葉と置換へても、も

し『神佛』が『健康』と同様に當事者の要求の投影であるならば、その心理的構造に變りはない。私は禪の修養もこの種の精神的援助をうる方法ではないかと疑ふ。彼等は神佛の實在を信じない。只自我の轉迷開悟とか悟道とかいふことのために修行する。彼等は佛を禮拜することもあらう。けれどそれは佛の實在を信するからではなく、方便に過ぎない。神佛が精神修養又は淨罪滅惡の方便である場合、藤田式深呼吸における『健康』なる考案と同様、心理的構成物たるに外ならぬではないか。それが方便である以上、神佛がなくても、精神修養や淨罪滅惡が可能である場合、尙それは宗教であると云はねばならず、吾等は最初に宇宙精神又は神的對象を必要とすと云ひながら、それなくとも宗教が成立つといふ自家撞着に陥る。

加之、普通の宗教生活において『鬮の頭も信心から』とはいひながら、鬮の頭が眞に觀音様でなく、只の魚骨に過ぎないと分つた時、それは最早宗教として、觀音様としての機能を營まなくなる。されば宇宙精神又は神的對象が、形而上的に超人間的な實在であると信じられる場合に限り、それは宗教なのではないか。機能の故に、宗教となるのではなく、實在の故に、宗教的機能を營むのであるとすれば、宗教は單なる精神的援助や修養の方便ではありえない。

サンクヤナは宗教をば人間理想の神話化であると思、デュウイーは宗教は社會經驗が感情と想像とによつて理想化されたもので、藝術と共に、精神的援助たる職分を永久に失ふものでないといふ。だがそれは藝術としてあつて、宗教としてではないと思ふ。ハムレットやファウストは想像の所産であり、フィクションであると思つても、それは吾々に精神的昂揚エンツォンツェンを與へなくなりはない。けれど、宗教の對象が空想の所産で、實在でない

といふことになれば、その瞬間、よし藝術的機能は失はないにしても、信仰としての機能は消滅する。これ藝術と宗教との差異點ではあるまいか。

三 宗教と倫理運動

されば宗教は單なる精神的援助ではなく、宗教的對象(神佛)の實在性から来る靈的援助であると見ても、更に對して反駁を加へ、無神的宗教を稱へる新人道主義の一派がある。その一人であるリースはいふ。實證科學の上から、宇宙精神又は神の存在は證明不可能だ。それは心理的に人間の願望が産出したもの、詩的想像の創作に外ならぬ。従來の宗教は、思辨的に神の形而上學的存在を云々したけれども、さうした實在は人類文化にとりては全く無意味で、吾等は人間の文化に適切な價值あるものゝみを尊敬崇拜すればよいと。かくて彼等は無神的人道の崇拜を以て宗教なりと主張する。彼等は教會をもち、禮拜を捧げ、説教を聞く。その點は普通の倫理道德と異なる。けれどそれは末梢的な相違であつて、神なき人道の崇拜は宗教といふよりは寧ろ倫理の一種と見るべきではないか。

此派の一人なるヘイドンは宗教を定義していふ『それは、満足なる生活理想に包含されたる處の、社會的に是認されたる價值をば實現せんとする努力における忠節と共働活動である』と。約言すれば、宗教は生活理想に含まれたる社會價値の實現に對する忠節と努力だといふことになる。もしさうだとすれば、宗教と道德と何の差別があるか。倫理の求める道德生活も『満足なる生活理想に含まれたる社會價値の實現に對する忠節と努力』だと定義して一向差支へないではないか。

彼等は實證科學を楯にとつて、一切の形而上學的思索を斥け、一に人道の興味に集中する。けれど、人間生活は一體、人類社會の上に依據すると同時に、自然界に基礎づけられてゐることは勿論で、自然界は眼に見える現宇宙ばかりでなく、人智を超越せる宇宙の眼に見えない部分をも包含してゐることを忘れてはならぬ。吾等は人間界の事相をば、人間的、社會的な方便や技術テクニックを以て取扱つてゐるやうに、全宇宙に對しても、この人間的なテクニイクの有効性を認めうべきではあるまいか。とにかくに、吾等が人間生活を向上させてゆく上において、全宇宙と正しい關係に立つといふことは、單に人間中心的な社會技術を社會現象にのみ限るのでなく、全宇宙との關係にも之を適用することであり、全宇宙との社會的關係を立てんとする努力の中に吾等は宗教を認め、それによつてこそ、最も充實した、最も豊富なる人生が創造されてゆくのではあるまいか。

カントが『あらゆる義務を神の命令として認めることが宗教だ』といつたのは間違で、それは宗教的な倫理ではあるが、宗教ではない。宗教はブライトマンのいふが如く、人格的な神に對する歸依の感情を以て特色づけられ、社會價値の保存と増殖とにおいて、神と共働せんとする意志によつて支配されてゐるものと見るべきではあるまいか。

四 宗教と哲學との境

宗教は吾々人間が超人間的宇宙精神と人格的關係を立てんとする努力であると見る見解では、超人的宇宙精神（神又は佛）こそ、宗教をば單なる生活原理や、精神修養や、倫理運動から區別させる特異點となる。然らば超人的宇宙精神とはどんなものであるか、左様なものが存在するかといふ根本問題に觸れざるをえない。それは

宇宙の本質を物力と見るか、或は生命と見るかによつて解決の緒口をうるのであるが、今日の實證科學では、何れとも決定的な判断は下せない。今日の科學者で、宇宙は物質から成立つてゐるといふ者は最早あるまい。必ずや電氣の如き力の働きだといふであらう。又生命はかうした物力の變形と見る者もあり、或はタムソンの如く、生命は到底エレクツロンに還元することのできない根原的現象だといふ科學者もある。ベアグソンのエランヅェタルにおいては、生命こそ根元的なもので、物質は生命の糟粕に過ぎないと見る。

何れにしても、根元の問題は未解決とし、現宇宙が單なる物質や物力でなく、生命の現象を加へたものであるといふことに異議はあるまい。宇宙の物力的方面は重力則や化合則や電磁氣の法則を以て取扱ふことができる。従つてそれは機械的に反復自在で、法則的に秩序立てられたものであると見る傾向を促がす。處が、生命の現象は一回的で、反復不可能、従つて一般化し法則化することが困難であり、そこに多分に不合理な要素を含んでゐる。生命は成長を意味し、成長はあるべきもののあらざることを意味するが故に、それ自身の内に矛盾不合理を包擁してゐる。

かく物的現象と生命現象とが混淆して存在してゐる現宇宙において、吾等が宇宙に對して總括的な判断を下す場合、之を一個の機械と見るべきか、或は生命と見るべきか、吾等の認識はスツリイデアが云つてゐるやうに、この二途に歸する。之を生命を見るは人間的類推に外ならぬと難するものがあるけれど、之を機械と見ることも全く人間的類推から離れたものではない。そは人間が自ら工夫した機械を取扱つてゐる經驗の言葉に改譯したものに外ならぬからだ。

ヘーゲルは宇宙を生命過程と見たけれど、それは本質的に理性と見る點において生命觀を裏切つた。全く合理的なものとは反復的、機械的で、生命現象ではありえないからだ。又シヨオベンハワアは之を盲目的意志と見る處、一種の生命觀であるけれど、それは或種の典型即ちイデエを反復するものであるから、眞の生命ではない。

宇宙をば機械と見、又は生命と見る、それは論理的必然性に基づくものではなく、一種の認知的價值評價だ。ラッセルは「我が信仰」の中に、『價值を創造する者は吾等であり、價值を附與する者は吾等の欲求である。この種の支配圏内において吾等は王者だ。故にもし吾等が自然の前に跪拜するならば、それは吾等の王權を冒瀆するものだ』といふ。吾等が價值創造の王者たることに異論はない。けれど價值評價の結果として、吾等が自然の前に拜跪することは、決して吾等の王權を冒瀆するものではない。それは吾等の自由だ。

一體、哲學者は理智的に宇宙を評價し、宗教信者は情意的に評價する。そこに哲學と宗教との顯著な區別がある。ストイックの學者達が宇宙の本質を完全な理性と見、法則と感じ、之に従つて生活することを人生の目的と見たのは、宗教的であるよりは寧ろ哲學的だ。佛教においても、宇宙の本質を法ダームとなし、非人格的な實在と見る點においては宗教でなく、哲學の範圍に屬する。けれどダァーマと一體になり、ダァーマと共に生くろといふが如き情意の態度は、やがて法身佛として之を人格的に見る宗教信者の態度に接近せるものといふべきだ。

宇宙の實在を法と見、理性と見るは、一種の機械觀だ、精神的機械觀だ。それは哲學に屬する。宗教信者は宇宙の實在を單に生命と見るばかりでなく、之を人格的生命と見る。宗教は宇宙に對する暖い全人的な生活味だ。暖い全人的態度は宇宙の本質を理性として、機械として直覺するよりは、生命として、人格的實在として直覺する。

人格的實在とは智情意を以て互に感應し、應答する生命といふ意味に外ならぬ。之を宇宙精神と云ひ、神佛といひ、又はその他の名を以て呼ぶも妨げない。只それが人格的生命であつて、吾等と靈的交渉を保ち、同情同感の間柄に入ることができる實在であると信する場合にのみ、宗教は成立つ。もしそれ、さうした實在は存在せず、宇宙の本體は冷徹な理智であり、法であつて、吾等は只それに従つて生活しうるだけだといふならば、それは即ち哲學の確立ではあるが、宗教の否定に外ならぬ。これをしも宗教と見るは、所詮、哲學と宗教とを混同するものだ。

所謂心靈研究に對する宗教學的批判

補 永 茂 助

今日世界各國に於て一部學者の間に熱心に試みられつゝある所謂心靈研究は（心靈研究といふ語の使用を欲しない人もあるでせうから今所謂と云ふ）多くの人々によつて非難せられ、或は其の研究は畢竟自然に關する研究であつて、宗教に關係なしと考へる學者もあるのであるが、吾々は宗教學の見地から之を慎重に考察するの必要ありと考へるのである。吾々の普通の經驗を超えた *Supernormal Phenomena* 若くは左様にアレッジせられた現象の研究をたゞ感情的に排斥するは獨斷と稱すべきである。又之に關する問題を閑却無視するは、眞理の探究を生命とする學徒の態度としては餘りに不徹底若くは冷淡であると云はなければならぬ。其れ故吾々は徒らに此の問題に接觸するを避けることなく、心靈研究者の報告を否定するにせよ、將た肯定するにせよ、學者的雅量を具へた研究的態度を以つて之に對するを至當と考へるのである。

諸君の知られる如く歐羅巴に於ける心靈研究協會 (*Society for Psychical Research* 略して *S. P. R.* と云) は、西紀一八八二年に英國に創設せられた。本協會の爲に力を添えた人々は、科學者としてはサー・ウィリアム・クルック (本協會の會長となつた人) サー・ウィリアム・バレット (同上) あり、サー・デュー・トムソンあり、サー・オリヴァ

ローロッチ(同上)等があり、哲學者及び文學者としては、本協會の會長となつた人で、其の倫理學説は我が國語に譯せられてゐるヘンリー・シチウィック、以前の總理大臣で本協會の會長となつたエー・チェー・バルフォア、同じく會長となつたアンドリュウ・ラング及びエフ・ダブルユー・エイチ・マイヤース等があつた。佛國及び獨逸に於ける本協會の會員中には卓越した生理學者として知られるリシェー教授がある。矢張り本協會の會長であつた人である。其の他ラヂウムの發見者の一人たるキュリー夫人あり、ベルグソン教授(同上)あり、ベルンハイムあり、ジャーネーあり、リボー及びヘルツ教授等があつた。米國に於ては亡くなつたウィリアム・ジェームズ教授が矢張り本協會の會長であつた。ヒスロップ博士、ピッケリング及びボーディツチ教授等と共に本研究に最も深い興味を有してゐたことも諸君の知られる所だらうと思ふ。

本協會の創設に與つた人々は、次のことに就いての確信を有つてゐたのである。即ち多くの人々のイリュージョン若くはテイセプションとするものの中には、從來の科學によつて認められなかつた重要な事實が色々混在し、若しもそれが争ふべからざるまでに成立した際には、非常な重要性及び興味を有するものとなるだらうと考へた。而して human personality の研究と human faculty の範圍の研究とが心靈研究の重要な題目を爲してゐるのである。本協會の研究の問題は廣大の範圍に亘つて居るのであるが、今便宜の爲め本協會に於て研究せられた事實を大ざつばに分ければ、物理的及び心靈的の二つとすることが出来る。前者はテーブル、椅子、人體等の localization 或は translation とか、ユースト其の他のものゝ materialization であり、又噪音とか音楽を生ずること等である。而して後者には Premontory とか driving-rod 等によつて物體を發見すること、靈媒を通じて得た諸靈

からの alleged messages 等が入るのである。其の文献は本協會の "Proceedings" 及び "Journal" を始め汗牛充棟も蓄ならずあることは、之に關する豊富な書籍解題を一見しても解かる所で、各國共に夫々の機關雜誌を出して居ること等改めて言ふまでもあるまい。

私はお許しを得て茲に私個人に關することを少しく叙述したいと思ふ。私自身が此の厄介な問題によつて捉へられ迷圖の中にさ迷ひ入つたのは、前に述べた如く多くの西洋人がやるからといふ單純な理由からではなく、實に自分自身の内心から要められて避け難いものがあつたからである。而してそれは容易に解き難い厄介な問題として二十餘年來潜かに惱まされて今日に至つて居るのである。それで先般(大正二年末)歐米に遊んだ時有名なギルバート・マレー氏、サー・ウィリアム・バレット氏、ドクター・ヒスロップ氏等に面會して此の問題に就いて議論を試み、又バンゴー、ピーター、バクステル等有名なミディアムをも訪ねて幾十回となく自ら實驗をも重ねて見たのである。彼のヒューマニズムを書いて日本に知られてゐるドクター・シラー氏はお存じの如く心靈研究協會の會長などをもした人であるが、私が同氏をオックスフォードに訪ねて斯の問題に關して氏の所信を叩いた時、氏が私に直接語つた話は次の如くである。シデウィック氏は多年倫理學を研究して見たが人間の死後の存続を許さなければ十分に道徳を説くことがどうしても出来ない。そこで心靈研究に深い興味を有するに至つたと彼自ら話されたといふことであつた。スウェーデンボルグ及びフェヒネル等の著述を讀んで私の常に憶ひ起すは此のシデウィックの言である。

上と言ふ所の心靈現象に關する研究の範圍は極めて廣大であるが、殊に human personality 及び死後の生活に

關する其の研究報告は比較的興味深いものと思はれる。吾々は果して其の研究報告を信じて得るや否や、若し其の研究が成り立ち得るとしたならば、自然科学的見地より見て興味あるばかりでなく、又道德宗教哲學等の上より考察するに、此の問題の研究が人生に影響する所極めて大なることを認めなければならぬ。殊に今日唯物史觀を高唱し、若くは其の哲學に本づいて共產インターナショナルを唱道しつゝある人々は、固より上述の問題を眼中に置いては居らない。其れ故心靈問題を重んじる人々は、今日の實際問題に關聯しても亦之を考究するの興味が決して少くないであらうと考へるのである。

本論の中心問題として茲に私の特別に力説せんと欲するは、其の日本神道(宗教としての)研究考察上に及ぼす關係である。Human personalityに關する問題が論者の要求するが如く與術的に解決し得られたとしたならば、神道に於て祖先の靈若くは偉人の靈を崇祭すること、即ち神道の不滅觀若くは其の多神教的教義に關しても亦、學術上新たに考察するを要すべき幾多の問題の伏在することを認めなければならぬのである。

神憑若くは神寄りのことは早く古典にあらはれ、神功皇后の卷には殊に明瞭に其の正しき型式を記述してある。其の他荒魂及び幸魂奇魂に關する記事を初として生たま若くはすたまのこと、夢告、神誨、神助の類に關すること甚だ多く、後世に及んでも『神異例』『鬼神新論』『寅吉物語』殊に『平田篤胤全集』第三卷等を見れば其の類例の甚だ多いに驚くのである。其等の材料中如何はしきものは勿論宗教及び其の歴史に關する廣い智識を有する宗教學者等が之を整理修正する必要あるであらうが、其の中には又心靈研究家に取つて貴重な資料として多大の興味を以て考察せらるべきものが少くないと思はれる。

歐米諸國に於て行はれる心靈研究の結果は、變態心理の研究に對立した一新宗教運動を觸發するに至つた。スピリチュアリストの聯盟組織及びスピリチュアル・チャーチを中心として各處に行はれる心靈的教義の宣傳等に於て之を見るのである。基督教徒中之を排斥する者は少くないのであるが、吾々に取つては宗教學的に興味を感ぜざるを得ない點である。而して此の海外に於ける新現象に關する考察は、神道の歴史的信仰に關する研究と學術上最も親密なる關係を有することを吾々は認めるのである。

私は嘗て外國に在つた際、前に述べたこと以外に倫敦に於て direct voice (なまめかしき婦人の流暢なる佛語)を聽き、materialization 及び青色をした鏡の levitation を觀、プリストル市に近いバースに於て屢々 divining-rod の實驗を行ひ、カーディフ市に於てヴァインクム氏と spirit photography について屢々實驗し、其中四種の所謂 extra を得ることに成功し、日本に歸つて後も色々の種類の取り寄せ、細ぬけ等に就き實驗して見たことがある併ながら此等は凡て眞正であり、吾々は之を信じてよいかどうかと云ふことに就いての議論は、尙ほ一層研究を重ねた後でなければ公にすることが出來ないのである。兎に角此の種の研究には從來意識的及び無意識的に行はれるフールドも多く、従つて迷信鼓吹の結果に陥る危険も大であるから、極めて慎重に考究すべきは言ふまでもあるまい。即ち嘗てアンドリュ・ラング氏が H. R. の會長就任演説に於て述べたやうに、吾々も亦其の研究に際しては初から如何なる見解も信念も臆説も持つべきではなからうと思ふ。而して吾々はたゞ研究の廣漠たる原野を認めるだけである。吾々は固より輕々しく alleged facts を肯定することは出來ない。併ながら其の實驗の結果を否定するに十分なる理由を得ないで問題として之を有する限り、學者たる者は之が研究を繼續すべきに至

當であらうと考へるのである。

我が國に於ては最近に東京心靈科學協會が創設せられ、芝區櫻田本郷町に其の事務所を置き、着々其の研究の歩武を進めてゐるは注意を要すべきである。外國に於ける心靈研究協會は上述の如く一八八二年始めて英國に創設せられ後其の他の諸國にも起り、其の研究の結果はテレパシー其他に關して大に見るべき成績を擧げてはゐるが、全體として見れば未だ吾々を十分満足せしめるに足らないのである。今後に於て益々其の確實精細なる研究の行はれることが必要であらうと考へるのである。其の爲には此の問題の研究は今後は獨り歐米人の有する材料にのみ限るべきではなからう。廣く古今に亘つて東洋人の有する豊富なる宗教經驗をも材料として其の大成を期せなければなるまいと思ふ。嘗て倫敦タイムズ紙上に於て「東洋人は不可思議なる方法に於て寧ろ西洋人よりも靈界に近づいてゐる」と或る外國人は批評して居る。世界現存の重なる宗教は孰れも亞細亞から起り、東洋は元來西洋よりも宗教に深い因縁を有つて居る。されば日本の學者も上來述べた此の世界的な人間共通の問題に對し、たゞ之を一概に罵倒し去らず今少し眞面目に研究的態度を以て之に對し、賛否何れにせよ率先して何とか學術的に正しい批判を之に與へるやうに努力せられることを私は冀望するのである。(完)

「天啓」の宗教學的考察

石 橋 智 信

私の研究發表題目は『天啓の宗教學的考察』といふのにあります。この研究をこゝに殆どプログラムの申しのべますことを御容し願ひたいと存じます。

「天啓」——これはごく御信仰的な、難有味たつぷりな題目と存じます。が、かうした題目を促へ來つた所以は反つて難有味たつぷりな、宗教味たつぷりなところを對象として、それを（然し、研究としては）あくまで冷靜に、どこまでも學的に研究したい考へからであります。宗教味たつぷりな宗教學の研究をかねがね念願と致して居るところからであります。

さて、『天啓』を信する人の、その信念は、要するに『神の意志表示』を信する信念かと考へます。

そして、表示される神の意志内容——示される『神の御心』の内容は、要するに、ヘイルHeilと禍ひ Unheilとにあると見られませう。

さて、此に、その祐と禍ひとに關する神の意志表示 Heilsvorkündigung の信念を、弘く一般の宗教に、また、

遠くその起源に溯つてたづね求めたいと存じます。

まづ、起源から求めてゆきます。

『神の意志表示』！これは、無論、人の心に『神』と云ふ信念が生じてからの問題であります。

ところで、人には初めから『神』といふ信念があつたものとは無論、思へません。『神』は宗教對象が個人格的に信じられてからのこと、その前には人格的ではあるが、個人格的には考へられては居らぬ信仰對象——例へばぬしが信じられてをつたばかり。

ぬしの信仰としては、例へば、あちらの池のもぬし、こちらの池のもぬし、あちらの山のも亦たぬし、こちらの山のも亦た、ぬし、悉く、ぬしと云ふだけであつて、別に、個別に、個的に考へられて居ないわけであります。これらのぬしは、例へば、大國主命、天御中主尊、事代主命と云ふやうに個別に、神と考へられて居るものとはちがうと思ひます。神は個別に、個的に、然し、ぬしはまだ神の如く個的に、個人格的に考へられては居らず、ただ漠然と人格的に考へられて居るにすぎないと思ひます。

ところが多くの信仰對象のうちには、神の如く個人格的に考へられて居らぬのは無論のこと、ぬしの如く漠然人格的にさへ考へられて居らぬ信仰對象例へば「神山」だとか「御神木」だとかいふ種類のものもあります。これらは人格的でもなく、意志的でもない信仰對象だと考へます。

さて、そうした信念の對象、即ち、一向、人格的でもなく、さらに、意志的でもないそのものについて、その

ものの意志表示そのものの「天啓」についての信念を求め得ませうか。總じて「天啓」信仰の起源をこんな程度の信念のうちにも求め出し得ませうか。

意志的でもないものの意志表示、意志的でもないものの「天啓」などと云ふ信念が有り得るのでせうか。有るのです。大にあるのです——宗教事實をあたつて見ますと。例へば「むしのしらせ」と云ふ様に。

「むしのしらせ」のむし。なにも意志的でもなく、人格的でもない。が、しらせ——意志表示が立派に信じられて居るのです。「むし」のしらせ……ドイツ語では？ „Kin Wurm nagt ingeheim in meiner Seele.“ などとドイツ人も申す様です。「むしのしらせ」の信念はドイツ人のうちにもあとを絶つては居らぬ様です。

「むし」などは然し幾分、人格ぢみて居ます。然し「さいさき」の信念など、どこにどう人格的なものがひそむのやら、どこにどう云ふ意志のアゼンシーが存するのやら一向、さだかでありません。而も、そこには立派に意志表示が存するのです。存しすぎて「さいさき」乃至「むしのしらせ」なぞ氣にされすぎるほどではないでしょうか。「二度あることは三度ある」とか、「三度目の正直」な吉凶禍福のあらはれなぞが信じられて居るのではなからうでしょうか。

要するに、天啓信念の第一歩は「さいさき」の様な「しるし」Zeichen としての信念であると思ひます。

Zeichen しるしのうちでも、最も素朴なものは、(全然、意志ありとなぞ考へ得ない)「植物のしるし」『Pflanz - nomina であらう。(例へば、それがしの植物が返り咲きをすれば、その年は凶年であるとのしるしである)と云ふ

信念の様な)

次ぎには、(植物に比べてはやゝ意志的であると考へられないわけでもない)『動物のしるし』 Hieronima 殊に生誕のしるし、Geburtsomina 例へば、いたちが道をあると三年いきぬと云ふの Unheil の Heilsvorbedeutung の信仰。或は、犬の遠吠え、烏啼き等。

しるしの第一歩はかくの如く最も意志的でないもの。(返り咲きとか、遠吠えとか) 自然に不思議な現象を自然なみにしるしと解するもの。

しるしの第二歩は、自然のしるしを artificial に解するもの又は自然のしるしを技巧をこらして組織立て(陰陽道の如く)一寸學問でもあるかの如くさへなつてをる所謂 Omnikunde の類でもらう。

例へば、「一富士、二鷹、三茄子」の様な夢判斷 Traumdeutung 又は、彗星現はるれば云々と云ふ様な星占 Stern-
deutung Astrologie (又は星占書き Horoscop) 殊に、求めに應じての數占 Geomantie 方角見、人相見 Physiognomik 手相見 Chironantik などはこの類と存じます。

しるしの第三歩は、artificial に、しるしを作り出してそれを解くもの、普通、Wahnsageri ふうなびつと云つてをるのの主としてこの類と存じます。例へば、八卦、龜卜、或はアッシリアなどの Leberschan (羊の肝臓を焼いてそのひだで占ふもの) Becherwahnsageri (皿に水を張り、それに油をおとし、その油の型で占ふもの)或は又、トランプ占 Kartenageni 墨色判斷 Graphologie などの類はこれに屬するものと考へます。

かうしたしるし Zeichen にいつての信念が、天啓信仰乃至 Heilserkündigung の第一歩であらうかと考へます。

ところで Heilserkündigung (乃至、天啓信仰) の第二の歩みは、ぬし、むし(等の Mische) 乃至たましひ程度の御つげ、御しらせ乃至天啓信仰かと考へます。むしのしらせ、ぬしの御つげ、稻荷おろし、死人に事問ふこと Nekromantik 夢の御つげ、夢枕こたひつと、Doppelgänger の御しらせ等のたぐひがそれ。

次ぎには、しよしよ、神の意志表示、吉凶に關する Heilserkündigung の信念。

先づ、御神託、御託宣、Orakelspruch ——その折々の身の振りに對する御ちとじ、吉凶禍福にいつての御しらせ。

それについては、持續的な將來永劫の祐を guarantee する Verheissung 神明の御契ひ、御神勅、(類似のものとしては本願思想) 等、等。

そこに理由もなく、立論もなく、絶對無條件に Heil 祐が盲信されたものとせうけて、祐を批判する Heilskritiker (「豫言者」) の Heilskritik が所謂「豫言」 Wahrsagung なるものでありませう。——祐如何に關する神意表示 (Heilserkündigung) はその批判者(豫言者)を通じて、寧ろ Unheilserkündigung となつて表はれてせうかす。

が、遂には、所謂、かぎりなきもの「やむべし」Heil の「やむべし」Verkündigung となつて表はれたの

です。

其後、教祖の宗教は既成化され、先づ、數々の「神意表示」*Heilserkundigung* は纏められて「聖典」と既成せられ、又、「神の意志の表示」は「神自身の示現」*Selbstoffenbarung Gottes* の教義と既成せられました。

かくして神意表示 *Heilserkundigung* の信念は天啓の書、天啓の人、神の自天啓などと理論化されて、此に、所謂「天啓」*Offenbarung* の教理と既成化されたものと考へるのであります。

(以上は、ほんのプログラムの研究結果を發表したに過ぎません。細かな點は近く公けに致します『宗教學概論』各論第二部の方に譲りたいと存じます)

天台實相論々攷

石 津 照 璽

天台思想の中心はいふまでもなく實相論で、圓融三諦といひ一念三千といふのは、實相の經驗を一は心理的修道的に、他はその經驗に於てあるものあり方をいつたものに外ならぬ。天台はものの眞相を説くといふよりは、寧ろその眞實なる相を經驗し自覺する仕方を教へる。そしてそのことがそのままの眞相を説くことになのである。従つてその説くところは常に觀心觀念の立場であつて、徒らに世界觀宇宙觀の眞を逐ふものではない。諸法實相とは觀心における、いひ換へれば經驗によつて規持する行的立場である。これを忘れてそのいふ所をきけば所謂破れ圓頓滅多大乘といふ一般の汎神論的誤謬に陥る。天台の立場は醉生し夢死して喘ぐ六道の素朴的立場ではなく、思辨乃至科學的反省による分別の立場でもない。根本的に經驗をその當相に於て自覺し觀照する立場であつて、ものが經驗の外にそのものとしてあるかの如くに考へて、これを執着し作爲する迷妄を統制するのである。

二

佛教一般の判釋に従へば(天台による)、小乗の立場は外道のやうに外物そのものの素朴的實在性をみとめない。すべてのものを因縁所成の法とみる。併し因縁の法は經驗の外に實在するものと考へる謂は物理的な考方で、經驗といふものに關する省察がまだ出てゐない。これが所謂析法觀であるが、大乘は體法幻化の觀をなす。我々のみる世界はすべて我々の經驗の裡にあり、我々と關係するかぎりのものは物そのものではなくて、それが經驗に於てある相であるとみる。

天台も亦この經驗を反省する立場から出發する。

先づ一人の人に就いて考へてみよう。日常の經驗に於て、ある時はありのすまびに憎かつたものが、そのなき今は戀しかつたりする。しかも一般にその憎い或は戀しい相手を經驗から獨立したものと考へて、執着作爲の屋上屋を重ねてゆき、遂に人の世の逼迫に追はれ三界の火宅をかこつのである。併し靜かにこれを反省してみれば、その憎い相手、戀しい相手はその人そのものではない。我々の心の裡にある姿をその人に寫象して、憎いところの相手或は戀しいところの相手を、その人そのものであるかに妄想するのである。このことはその人そのものが同じであり、しかも立場を異にすることによつて、二つの對象を創つてゐることを考へれば直ちに明かなことである。我々が日常素朴的に實在するかの如く考へてゐるものは、實は吾々の經驗に於てある相に外ならぬ。我々は我々の經驗から獨立した物そのものといふものを經驗し得ない。

天台はすべての法は見假思假であるといつた。ものはすべて思惟され或は執着されてある状態、即ち意識されである假象だとみる。謂はゞものを先づ經驗内在論的立場に於てみるのである。このことは天台の用ひる鏡の譬

へによつて一層明かとならう。

我々の經驗する世界は鏡にうつる像の世界である。鏡の像は外物そのものではない。像を寫す外物そのものがあるであらうが、像の世界に於て外物そのものを捉へることは出来ない。像は亦鏡の寫す能作即ち明でもない。鏡の明は明のみとしてはあり得ない。——とくに意識作用に於て左様である。意識は常に何かに關する意識である。そこに經驗がある——。我々の經驗するものは外物自體ではない。同時に亦心理作用のみでもない。これ等によつて在るところの意識に於ける物の相である。これが天台の物に關する省察であり、經驗についての反省である。小乗の立場に於て因縁の實法によつて成立すると考へられた物は、大乘殊に今の場合天台に於ては、凡て經驗の裡に於て考へられる。我々が日常考へる物そのものの素朴的實在性はもとより、因縁の法も亦經驗を離れては現在するものではない。少くとも我々が云爲し得ないものであるとみる。即ち觀念に相當する人とか牛とかいふものも、因縁の實法も鏡の像のやうな假象であるとみる。これが天台の所謂名實共假の立場である。

三

然らばこの經驗に於てあるものと實相とはどう關係するか。先づ實相の意味を明かにした後には諸法實相の機構を述べやう。

實相とはものの眞實なる相であるが、實相といふ言葉の示す意味は名詞的なものといふよりは、寧ろ在るもの副詞的なあり方を示すものである。根本的に經驗に始終する天台の立場からも直ちに明かなやうに、實相は經驗をはなれて別にあるのではない。我々に對立する外物自體や、物我を超越してこれをあらしめる本體といふや

うなものではない。これ等は根本的經驗的なるものからかけはなれた觀念的産物である。そんなら經驗に於てあるものの如何なる相が實相であるか。一言にしていへばものの經驗に於て、その經驗の具體的な當相が實相である。經驗に於てあるがまゝなるものの相が實相である。

最も根本的なものは經驗の具體的な當相であつて、これこそ眞に如實で且つすべてを包括する。具體的な經驗の當相をはなれて、ものを云爲するのは經驗に於ける二義的立場である。經驗をはなれて何物もない。法界の外に別に法界があるのではない。それでは經驗の當相に於てあるものの相とはどんなものであるか。我々の經驗するものの相は鏡にうつる像のやうなものである。我々の經驗は如何なる場合もこの像の世界を出でない。すべてのものがこの世界の裡にあるのである。そしてこの像のあるがまゝなる相がものの實相である。従つて反省的にいへば凡ての經驗は像の世界の經驗で、像の世界の經驗であるから實相である。これがものの經驗の根本的具體的な當相である。すべてのものはこれを外にしてはあり得ない。そしてこの相こそ根本的な實相である。

反省的に云へば、この最も根本的な相に於てないところのものはあり得ない。従つてすべてのものが實相であるが、一般に我々の經驗に於ては、ものをこの最も根本的な相の下に經驗してゐない。換言すれば、最も根本的な姿の下に經驗してゐながら、これを自覺してゐない。鏡に寫つたものの像をそのままの像の相に於てみてゐない。その像の相を外物そのものであるかの如く謬り信じて種々に執着し、偏見偏愛をかます。ありのすさびに憎い人がそのなき後に戀しい人となる。その憎い人や戀しい人は、實は經驗の當相に於てある相であつて、人そのものではない。それは鏡の像のやうに、幻化のやうな假相の世界に在るのであると自覺せず、憎い人戀しい人

が意識の外に實在するかに考へて思惟執着の二次的重沓をかもす。これは經驗の當相即ち鏡についていへば、ものが像に於てある相を、そのあるがまゝなるすがたに於てみず、勝手にものをみる自我をたて、従つてその對象をこれに對立して考へる謬見にもとづく。本來の經驗の真相を、思惟や執着によつて空中の樓閣に築き上げるのである。これが日常我々の經驗する虛妄顛倒の相である。見惑思惑として示されるものがこの間の事情を語る。

天台の實相とはこのやうな意味で、根本的に經驗に始終する立場であり、觀心の立場である。眞といふやうな標準を豫め立てるのは思辨的立場であり、觀念的戲論であつて、もの真相には遠い。根本的に經驗的な立場に於て最も根本的なものは經驗の當相である。經驗において在るもの状態である。經驗されてしまつた產物についていふのではない。この立場に於て經驗するといふ實踐の當相程根本的で包括的なものはない。經驗の當相に於て在るものの、あるがまゝなる姿といふが、この場合あるが儘にないものはない。あるがまゝにないといふのは、既にあるがまゝといふ標準を二義的なものに求めて、この當相を經驗された產物として、これを批判するからであつて、根本的に經驗的な立場ではない。この立場はすべて思惟的對立を却ける。天台は不可思議といつた。すべてのものは經驗に於て在る。經驗の當相に於て在るものは、すべてものあるが儘なる相である。この意味で諸法實相といふ。

四

實相とはこのやうに根本經驗的のもの相を捉へるのであるが、我々の日常の經驗に於ては、ものをその實相に於て、即ち經驗の當相に於てとらへてゐるといふ自覺觀照が伴つてゐない。先驗的にすべての經驗は實相の經

驗であるが、自覺的觀照的に實相が經驗せられてゐない。この經驗の仕方を教へるものが觀心の立場である。このために心理的修道的に圓融三諦によつて、ものの實相において在る經驗が説かれる。

先驗的にすべての經驗に内在的な實相は何如にして自覺的な立場にもたらせられるか。

我々は日常ものの實相を現實に自覺的に經驗してゐない。ものを實在的に考へ、對立的に考へ、規定的にみる。これは具體的な經驗の當相をそのあるがまゝに捉へないで、二義的に經驗せられた產物について思惟し執着してゐるからである。根本的な當相にかへるためにはこれを捨てなければならぬ。捨てるといふよりは觀念によつて淳化するのである。このやうな意味でものの實相を圓融三諦のありやう、あり方においていひ表はす。圓融三諦とは經驗に於てあるものの在り方の規定的對立のない相即ち實相を示るのである。

天台の立場は單なる觀念論でも實在論でもない。經驗に於てあるものの相を觀る立場である。鏡の像に關する立場である。意識に於て在るものの在り方を見る立場であつて、鏡にうつる像は外物自體でも鏡の明でもないやうに、經驗に於て在るものゝ姿は、對象そのものでも心理作用でもない。従つて圓融三諦一心三觀といふものも對象についていたものでも心理作用についていたものでもない。これ等の綜合の上に成立する、そしてこれ等とは別な（これ等は經驗の反省によつて出て來るのであるが）經驗の當相に於てあるものゝありやうを示すのである。

圓融三諦とは空假中各諦の融即の相であつて、經驗の當相を作爲し、執着して物を對立的にみる主觀の偏見のない状態に於てあるものゝ相をいひ表す。先づ我々日常の經驗に於ては、時と處と人とを異にして、そのみると

ころは同じものに就いても同様でない。鏡に寫つた像は實物そのものではなく、寫し出された像も鏡の面の明暗濃淡によつて種々異なる。従つて我々の經驗に於てあるものの姿は、その確實性についていへば、その準據といふものがなく幻のやうなものである。この意味で空である。併し空といふ意味は、空を主張する限り空ではない。空觀を徹底すれば空觀に止まることは出来ない。且つ我々の經驗に於て確實性のないものも、現實の事實としてはそれを許さなければならぬ。兎の角とか龜の毛といふ觀念とは異なる。これと大乘化他の理想から假觀の立場が出て来る。併しこの假の立場は、空に對して立法といふやうに空に對立し、規定的なものである。そこでこの空假の二律を綜合する中道の立場が出て来る。こゝでは空假二律におけるやうは相反的事物は融和相即して、何等の規定も對立もない。規定や對立のない状態によつて示される相は、經驗に於て經驗されたものに對する主觀の二次的な重沓のない相、即ち經驗の當相に於て在るものの實相である。この意味で中道は實相のありやうを示すものである。圓融三諦といふのは中道な空假二律を綜合してゐる相を辨證論的な事情によつて觀念的に整へたに外ならぬ。中道の相は空の相であるとともに假及び亦中道のすがたである。

五

一念三千といふことは天台觀心に於て、十境十乘の觀法の中心となるものであるが、これも亦實相において在るものの在りやうを示すに外ならぬ。經驗の當相に於てあるもの即ちものの實相は、外物でも心理作用でもないが、鏡の像の相には鏡の面の状態が織りこまれてゐるやうに、經驗に於て經驗せられて在るものも主觀の状態が影響する。この主觀の状態が明鏡の如く止水のやうな状態にあれば、こゝに在るものの姿は、あるがまゝなる實

相の姿に於て自覺される。この對立規定の状態に於てない經驗の状態をいひ表すものが圓融三諦であることは既に述べた。そして對立規定といふものが、主觀に基く偏見であるといふ限りに於て實相の心理的説明であるともいひ得る。

この意味でいひ得るならば圓融三諦は、稍々ものの觀方を教へるが、一念三千に實相に於てあるもののあり方を記述するのである。

三千とは十如是十法界三世間の法數によつて、ものの實相をいひ表すのであるが、三千の法は法則とか範疇とかいふよりは、寧ろ經驗の當相に於てあるものあり方といふ意味が強いと考へられる。こゝからあり方の法則性といふことは出て來るであらうが、實相論の立場からは、ものを發生的にみないで相互關係の相に於ていひ表す。即ち先づ十如是に於てものの實相をいひ表すのであるが、體性相云々のものは外物の屬性でもなければ、主觀に於る範疇でもない。經驗の當相に於てあるものの自爾なるあり方である。三世間も亦相互關係に於ていひ表はされるもの、の在り方に就いて、いはばその關係項を代表的にいつたものと考へてよ。

十法界の法といひ法界といひ、經驗を離れて別にあるのではない。經驗の當相に於てあるものを凡て法といひ、この範圍を法界といふ。鏡の像の世界即ち經驗の當相、意識の場所をいふのである。従つて十界の各々も經驗の外なる實在ではない。經驗に於てある状態である。

實相の經驗はものの圓融三諦に於てある姿であつた。圓融三諦に於けるものの相とは、三千論に於てはこの十界の互具の状態に於てある相によつていひ表はされる。天台の玄義や止觀の文を引くまでもないが、十界の内六

道は假、聲聞緣覺は空、菩薩は假、佛は中を代表する。十界の中何れかの一つの状態に於てあるものの姿は、他のそれ／＼のに對立し、心理的にみれば、像をうつす意識の面に作爲偏見がある、従つて寫された像のあり方は實相ではない。この意味で圓融三諦と同じ事情で十界互具において在るものの姿が實相である。十界互具といふことは、三千論の中心で、これなくしては三千の機構もものの實相を傳へることにはならない。日蓮も三千の中心は十界の互具にあるといつた。しかし十界といひ互具といひ、決して素朴實在論的にいふのではない。經驗內在的な立場であることに注意しなければならぬ。ところでこれ等の法數は別々にあるのではない。これ等が綜合して實相の經驗を、或は經驗に於て在る實相をいひ表す。十如是のあり方の上に三世間のあり方があるのでない。實相の状態は十如三世間百法界が融會していひ表はされるあり方、即ちこれ等の法數を相乘して三千に於ていひ表はされる。

かくて經驗の當相に於てあるもの、即ち經驗される程のものは三千によつてその實相を傳へられる。これが觀心の立場に於ける天台の思想である。この立場を實現し自覺する仕方が止觀の修道である。

(心を諸法實相の活舞臺として根本天台の思想を解釋した。天台が迷門佛教といはれることが正しいならばかく解釋することも正しいと思はれる。筆者にとつてかゝる論攻は新らしいものではないが將來資料的にも檢索してまゝとめてみたい希望のために專攻の先學に批評垂訓を仰ぎたいと思つてこの機會をかりた。昨年學宮の節かゝげた題目に關する稿の脱稿したものをおいてこの題目を選んだ理由である。叱正を賜はれば幸これに過ぎたるはない。)

基督教に於ける禁慾主義の起源

菅 圓 吉

キリスト教史上、古代教會又は初期カトリズムスと呼ばれる時代に於て禁慾主義が盛となり、修道院生活がキリスト教徒の理想とされた事は誰しも否めない事實である。然し其の禁慾主義は何處に其の端緒を發したのかと云ふ事に就ては問題がある。或人達は夫れは既にイエスに於てあつたと云ふ。又ある人達はイエスに於ては無かつたが、ヘレニズム又は古代末葉の文化の影響によつたもので、其の意味では夫れはキリスト教のギリシヤ化の結果であると云ふ。

然し斯かる問題が提出されて來るのは、禁慾主義と云ふ言葉が一見、簡單明瞭な様で、實は其の内容その意味が複雑して居り多種多様であると云ふ事實に人々が注意しないからである。

抑々、禁慾と云ふ言葉はキニックスやストアの哲學者から由來してゐて、其の始めに於ては、軍人やスポーツマンが肉體や意志を練るのとよく似た方法で徳育の練磨を勵む事を意味したのである。然し此の言葉はクレメントやオリゲネスや或は彼らより以前のグノスチストの間では其の意味が擴げられて、此世との關係を斷ち切り、神によつて清められた聖なる生活に入る爲めに自然的衝動や要求を殺す事となつた。其處からして此の言葉の意

味は更に發展して遂には、尋常普通の道德的自制の範圍を越えて異常な仕方では自然的生活を抑壓し粉碎する事となつたのである。斯の如くして同じく禁慾と呼ばれる同じ行爲の動機、目的、立場、程度並びに其の結果はいろいろに異つてゐるし又異なる事が出来るのであるが、兎に角、一度何らかの形で禁慾が起ると、一方では夫れは益々増長して極端と過度とに走り、自分以外の禁慾的動機をも強め之を自分に混じ合せる傾向がある。而も他方では其の禁慾を基礎付ける爲めに、何らかの形で形而上學的、宗教的根據が必ず求められて来る。然し之とは反對に、宗教心や宗教思想が深まり、超越界を唯一の眞理として唯だ夫れをのみ追ひ求めんとする所では、おのづから此世と文化とに對する否定的態度が生じて来る。而して夫れは自分のまわりに存するあらゆる形の禁慾主義を自分の中に取り入れつゝ、益々禁慾的風潮を高めて行くものである。古代末葉に於て、一方では一般世人の宗教心が深められ、他方では古代末葉、及び其の古代末葉の世界を背景として浮き上つた古代キリスト教會が禁慾主義を其の一般的特長とした事實は此の理由によつて説明がつくのである。

然らば、古代教會に於てキリスト教の禁慾主義が如何にして起つたのであるか？

先づイエスの福音には嚴密な意味での禁慾思想はない。イエスは神の國が間もなく來ると信じて、ひたすら倫理的宗教的生活の必要のみを説いた餘り、此世の事柄に就ては、唯だ神にまかせて無慾恬淡であれよと極めて簡單に片付けてゐる。然し他方ではイエスの思想の背景をなしてゐるユダヤの天地創造の信仰を顧慮すれば、明かになる様に、イエスが此世を有りのまゝに喜ぶ事を少しも排斥してゐない。イエスと原始キリスト教徒とが抱いた、あの將に來らんとする理想の奇蹟的實現の信仰は、暫くすれば無くなるであらう所のはかない此世を輕んぜ

しめるには與つて力があつたが、然し夫れは此世と肉とを否定すると云ふ意味に於てははななくして、やがて間もなく消え失せるものに對する冷淡とか無關心とかと云ふ意味に於てはである。夫れ故に今、我々が禁慾主義と云ふ事をば、此世と肉體と自然とを意識的に否定する事と解すれば、イエス及び原始キリスト教徒の態度は禁慾でなくして、極端に超世界的なもののみを目指す結果、地上の事を忘れる英雄主義とも云ふべきものである。此世と肉體と自然とを本質的に惡と見て、之を斥け抑へ殺す所の本當の禁慾主義が起つたのは、神秘思想や無宇宙論的汎神論が原始教會に這入つてからの事である。従つて此の意味からして、禁慾主義を其の特長とする修道院生活は、哲學的生活と名付けてもよいのである。尤も其の修道院生活をつくり出す糸口は既にイエスの思想の中に見出す事が出来る。夫れはイエスの福音固有の倫理的嚴肅主義である。即ち法律とか強制とかと云ふ外からの壓迫によらずして、唯だ唯だ純粹に良心の聲に従つて歩まんとする内心の道徳は、單純な社會關係の中に於てのみ實行可能である。従つて内心の道徳を嚴格に行ふ爲めには、生活の範圍を小さく又簡單なものに限定する必要がある。かくて原始キリスト教徒團體が次第に膨脹し來り、夫れと共に益々複雑な社會關係の中に這入つて來る事を餘儀なくされると共に、信者達は成る可く其の大きい複雑な社會生活から逃れて、純粹に内心の道徳を實行しうる様な小さい特別なグループをつくる必要に迫られた。之がキリスト教に於ける修道院生活の抑々の端緒である。勿論この事は本當の意味での禁慾ではなくして、唯だ生活の複雑化に伴ふ危険と紛糾とを避けようとする事にならぬが、夫れが其の特別なグループの間で遂には本當の意味での禁慾に變化し易い事は云ふ迄もない。

いづれにしてもイエスの思想には嚴密な意味での禁慾主義は存しなかつた。然し其のイエスの福音が又、本當

の禁慾主義と極めて結び付き易い性質又は傾向を持つてゐる事も事實である。

先づ第一に、イエスの倫理思想が自己犠牲と云ふ事と、道德訓の峻厳な事とを根本特長とした爲め、反對に、總て峻厳な事、自己否定的な事、内至は自然に逆むく事その事がイエスの命ずる神への奉仕と考へられる様になつた。抑々イエスの福音の道德に於ける自己犠牲や自己否定には、神への愛と、人への愛と云ふ一定の積極的目的が與へられてゐる。イエスに於ける自己犠牲は神と交り、神の子となり、或は兄弟愛を他人に示さんが爲めであつた。然し今、此處では、其の自己犠牲又は自己否定それ自身が目的とされ、善き業と考へられる様になり、而して斯かる行爲は、自然的感情に逆き、實行が困難であればある程、益々價值あるものとして尊ばれる事となるのである。

斯の如くして一方ではイエスの内なる良心道德が外なる行爲の多少とか功德とかを説く低い道德の水平線に墮し來ると、其の道德思想は又、自然的なものを罪と考へて之を輕蔑し無視する思想や、世の終りに於ける賞罰應報の思想と結び付いて、此處に肉慾禁斷や自己を苦めさいなむ事が、靈魂の救ひの爲めに又最後の審判から逃れる爲めに必要な善業と考へられて來た。之は後にとく重負生活と並んでキリスト教の禁慾主義に於ける最も特長ある、而して又最も普通にとられる道程である。

尤も斯かる禁慾主義は純粹の否定乃至倫理的無目的から生ずるのである限り、夫れは一定の積極的目的を持つた所のキリスト教倫理の根本原理と矛盾しないかと云ふ疑問が出るに違ひない。成る程、此の疑問は一應尤もであるが、他方から見れば、斯かる禁慾主義と雖も、意志と熱情とを異常に緊張せしめる事なくしては不可能であ

る故に、此の禁慾主義は、若し夫れが無宇宙論とか其の他の如何なる一定の思想體系の上にも立たないで、唯だ意志を極力緊張せしめて以つて終末觀的、幸福論的目的のみに向つて動く間は、常に、或は少くとも屢々、キリスト教の思想傾向を最も強く刺戟する手段となり得るのである。斯くて此の消極的否定的傾向を持つ禁慾主義は積極的目的を持つキリスト教の倫理思想と全く無原則的に結び付く事が出来、事情の異なるに従つてキリスト教の根本原理を或時は妨害したり或時は助長したり、或時は反對したり或時は賛成したりしつゝ、禁慾主義のあらゆる形式と程度とを展開した。

禁慾主義の他の起源は、意識的及び意志的二元論である。之は東方に於ける所謂グノスチズムと呼ばれる宗教運動から起り、西方に於ては、再興したブラトニズムとピタゴリアニズム及び中期ストアと結び付いて發達した所のものである。此處では肉體と精神との矛盾、感覺と物質とへの戦ひが説かれた。パウロの靈と肉との教への中には既に斯かる思想が這入り込んで居り、従つて彼の救濟觀も其の思想によつて影響されてゐる。即ち救濟とは將に來らんとする神の國に入れられる事のみでなくして、肉を克服する事でもある。然しパウロは其處から直ちに禁慾思想を引き出しはしなかつた。肉の罪なる事はパウロに於ては、人間の墮落によつて即ち意志によつて制約されてゐる。いづれにしても斯かるグノスチズムの思潮の風靡した結果として、神秘的恍惚的興奮を誘ふ爲めの技術が導き入れられて來た事は疑へないのである。

此の宗教的思辨と並んで次ぎに禁慾主義を起す原因となつたのは、古代末葉の一般的宗教的動搖によつて復活せしめられたタブーの觀念或は惡靈の信仰である。人々は、何處に於ても、危険な精靈が飛びまわつてゐる故に

夫れらの精靈に觸れない様に戦々兢兢々として惡靈をよけたり潔めたりした。而して其の際に用ひられた齋戒とか沐浴とか斷食とか戒ひとかの方法は次第に禁慾の形をとつて來た。尤も此處では此らの方法は、危險をおそれやらないのでなく、やりすぎて反つて禁慾となるのである。而してそこで感覺的なものや此世的なものを抑壓し節制する理由としては、物質と惡靈と、或は異邦とサタンとが同一視されて來るのである。

斯の如き一般の宗教心の動きや前述の思辨的二元論の背後には等しく又、禁慾主義を起す有力な一般的原因として、古代末葉に於ける文化の爛熟と云ふ現象を擧げねばならぬ。一體、如何なる時代に於ても、文化が絶頂に達して行詰り、文化の生命力が使ひつくされて、人間が其の文化に對して不滿の感情を抱き、夫れを超越せんとして何がしら新しいものを求めんとする時には、えてして禁慾主義が出現し、其の求められてゐる新しいものとして歡迎され易いものである。古代末葉の文化も其の例に洩れなかつた。然し之は唯だ文化が度を越えたり、文化力が汲みつくされたりした結果、人間が文化に倦み疲れた爲めに起る現象であつて、之は本當の意味での禁慾主義ではない。唯だ禁慾主義を生んだり、受け入れたりするに都合よい背景となるのである。

最後に我々は禁慾主義の興味ある原因として古代末葉に大きい力を振つた重貞の理想を忘れてはならぬ。之は性的生活を支配する不可思議な法則よりして起る性慾衝動の疲勞と困憊、換言すれば生活力の神經病的衰弱と云ふ事に原因する。ローマの皇帝時代に非常に擴つた重貞の生活は單なる社會的理由や單なる思想的理由からしては説明しつくされないものである。即ち夫れは戀愛至上主義的生活に對抗して之を征服せん爲めに、嚴重に性慾を抑壓したり、或は宗教感情の興奮によつて戀愛感情を満足させたり、或は又宗教感情を強める事によつて性的要

求を弱めたりすると云ふ理由だけでは説明がつかない。其の背後には神經衰弱的文明病とも云ふべきものが横つてゐて、此の文明病が宗教によつて醫され又潔められん事を求めて來るのである。いづれにしても童貞の理想が這入つて來ると、禁慾主義の門戸が一般に廣く開放されて、種々の禁慾的修行の方法がはびこつたのであつた。

以上述べた様な種々なる事柄が古代教會に於て一緒に混じ合つて此處にキリスト教の禁慾主義が出來上つたのである。然し斯の如く種々の流れの合流としてのキリスト教の禁慾主義は何の統一も特長もない單なる寄せ集めの如きものではなくして、何處迄もキリスト教的禁慾主義として一つの獨立した姿を持つたものである。

既に述べた様に、イエスの福音とパウロの教へとは禁慾思想ではなくして、自然的存在を其のまゝ重んじないで、唯だ最小限度に於てのみ認めると云ふ方向をとつた。然し此の事は直ちに此世と感覺と自然とを本質的に又形而上學的に惡又は神に敵するものと見る事を意味しなかつた。夫れはグノスチズムとの戦ひに於て教會が舊約聖書と其の世界觀を楯にとつた事を見ても明かであらう。又、教會が次第に擴張して此世を承認しなければならなくなると、教會は此世の秩序をば本質に於ては神から出たものと見る様になつた理由も此處からして解るのである。然し此世を承認すると云つても、其の承認の程度が一般に不確かである。而して其の場合、教會は何としても此世の價值を其のまゝ取上げ、此世に積極的興味を持つ事はゆるされない。其處で教會は、最小限度と云ふ方向をとつたのであるが、然し此世の承認を最小限度に下げる事は全き否定に陥り易いのである。而も其の上に前述の種々なる禁慾主義の流れが手傳つて此の傾向を益々強めたのである。

かくて古代教會の教父達が此世に對する態度を見ると、成る程皆一樣に禁慾的ではあるが、其の根本思想は極

めて不安定な様に見える。然し夫れは、其の禁慾主義が此世を最小限度に於て承認しなければならぬにも拘らず其の程度が不確かであるので、或時は本當に完全な意味での禁慾となり、或時は實際の事情に應じて極めて融通のきく、従つて中途半端な禁慾となつたのである。古代教會の倫理が二重の道德を其の根本原理としたのは此處に由來するのである。然し之は本當の禁慾主義の理想が不徹底となつたり、弛緩したりしたのでなくして、寧ろ禁慾主義そのものゝ中に斯如き動搖のある事その事がキリスト教の禁慾主義の特長なのである。此の事は實は又キリスト教の本質に於ける二重の方向、換言すれば、此世の秩序の中に於て神の善を認める内在觀と、此世を越えて神と交ると云ふ宗教の最後の目的をひたすら求める超越觀との二重の方向に相當するのである。

之を要するに、キリスト教に於ける禁慾主義はイエスの福音からの直接の發展でも亦ヘレニズムからの直接の發展でもない。現今、喜ばれる所のおの歴史を合理化する一線的或は一直接的發展説は此處では不可能である。今迄述べて來た處によつて明になるであらう様に、キリスト教の禁慾主義は古代末葉に於けるあらゆる禁慾主義の流れが注ぎ込んだ貯水池の如きものである。而して夫れはハルナツクの言葉をかりて云へば確かに *Complexus opposituum* であつて、其處では種々なる方向が矛盾したり軋轢したりする事はまぬかれない。さればと云つて我々は夫れが統一なく特長なき徒らなる混合、又は疲れ衰へて死滅し行く時代に屢々見受けられる所謂混合現象と見る事は出來ない。夫れは寧ろ古き材料を身體として新しき生物をつくり出し行く一の生ける精神の創造的營みとして又矛盾の中に動く統一として之を見るべきであらう。

本邦生祠存在の事實

加藤 玄智

古代の希臘人、羅馬人などの宗教意識と酷似して、日本の様に英雄偉人に神の光を見て人間崇拜の多く存してをる國に於て、不思議にも此等の人間神を、生きてをる中から神社を建て、祭祀した生祠の實例が無いと、内外の學者間に云はれてをつたのは、つひ此頃迄のことであつた。然るに私は之れに不審を抱いて、之を或は文献に考へ或は實地踏査に徴し、遂に歴史的に確實だと思はれる本邦生祠の實例を衝き止めた數が、今ではざつと三四十にも上つてをると思ふ。今一々此に之を例證することは時間が許さないが、例之岡田寒泉（一七四〇生—一八一六死、一八一〇生祠成立、常陸筑波郡鹿島村下小目）、松岡萬（一八三八生—一八九一死、一八七六遠江磐田郡於保村一八七六生祠成立一八九二改築）松方正義（一八三五生—一九二四死、一九一九生祠成立、大分縣龜山公園日隈神社境内）岩倉具視（一八二五生—一八八三死、一八七六生祠成立、宮城縣名取郡増田町）、松本源祐（目下生存、一九二三生祠成立、石川縣美能郡尾添村）の如き、官吏として盛名のあつた人で、人民は遂に其人格を通して神格の光を認めて、此に其人間崇拜の結果、生祠を建て、之を祀るに至つたのである。而して之等は他人から生祠にされた實例であるが、又古代の大己貴神の傳説に基づいて、山崎闇齋（一六一八生—一六八二死、一六七

一生祠成立、京都の自邸内垂加靈社)、松木春彦(八六二生—九四四死、九二三生祠成立、伊勢度會郡尾部)其他松平定信(一七五八生—一八二九死、一七九七生祠成立、奥州白河城内、及び一八一七頃に、江戸築地浴恩園の生祠成立)が自己自ら己を生祀するに至つた生祠は、その宗教意識が、宗教學上自然教期に屬するものと、文明教期に屬するものとの相違はあつても、何れも皆神人同格教的意識の下に、自ら自分の生祠を建てたのである。

以上は主として、官吏學者と云ふ如き人々の生祠であるが、此に徳川時代の平民技術家金井繁之丞(一七五四生—一八二九死、一七八七生祠成立、下野足利市外三田村)の生祠があることも、見逃してはならない。彼は足利の絹織物の天才であつた爲め、徒弟尊崇の的となり、生前遂に神格化されて、生祠を建てられ機神として祀られるに至つた。尙もう一つ附け加へて置くが、それは神佛混淆の盛な時代に出來た紀伊國伊都郡富貴村の名迫伊光(一六四八生—一七三〇死)の生祠名迫明神である。此生祠は一七二四年伊光七十七歳の時に出來たのであるが、當時同村は高野山金剛峯寺の勢力配下であつた爲め、伊光の生祠が出來た時、高野山は地蔵尊の像を下附して、伊光生祠の本地佛即ち其御神體として祀らせてをった事實は、是れ又昭和五年四月私の實地踏査した結果である。終に日本では、歴代の天皇は明津神ミキツノカミに在するのであるが、明治天皇の生祠は既に長野縣上伊那郡小野村(一八九四生祠成立)宮城縣石巻港(一八七六生祠成立)の二個所に存して居つたことを、私は既に世間に紹介して置いたが、更に私は昭和五年四月十二日生祠實査の途上、廣島市草津町に於て、故小泉甚右衛門氏が明治廿年(一八八七)に明治昭憲兩陛下合祀の一生祠を建て、居たことを、實地に承知した、以上の事例は簡單乍ら日本の生祠存在を立證して餘あると思ふ。

文殊普賢二菩薩の研究

加藤 精神

大乘經典には、釋尊の教化を補佐して四衆を指導した大弟子の中に、殊に菩薩と稱する大弟子がある。然るに此の菩薩なる者は、小乘經典には彌勒の外に全く存在せずして、單に大乘經典にのみ活躍して、其の實質は甚だ解すべからざるものである。隨て古來或は之を全然架空的の人物なりとし。或は佛弟子中の少年なりとし。或は佛在世の優婆塞なりとし。或は釋尊の大定大智等の功德を象徴せしものとし。或は法花經に依て「外現聲聞、內秘菩薩」の聖者と爲す等。異說紛紛として未だ歸著する所はないのである。而して是等の諸説は何れも各各相當の根據ありて一概に否定し去ることを得ないのである。然れども予は此の中に於て最後の「外現聲聞、內秘菩薩」の説を以て最も原始的にして、又最も真相に近き傳説ならんと思ふのである。然らば佛弟子中の何某其の內秘を以て文殊普賢と名づけたのであるかと云ふに、若し之を大迦葉波や阿難等の內秘と觀るときは、其の證明は甚だ困難であるが、若し之を舍利弗、目犍連二尊者の內秘と觀るときは、大に其の理由あるを認め得るのである。但し予の研究の基礎は現今の一般佛教學者と大に其の趣きを異にしてゐるので茲に少しく説明して置く必要がある。予の研究に依ると大乘佛教は、元來大衆部所傳の菩薩藏の獨立したものであり、又上座、大衆二部分裂の遠

因は其の源を遠く佛在世の諸大弟子間に於ける、相互の性格思想の相異なる所に發せしものと信するのである。而して佛弟子間に於ける最も相異なる性格思想の持主と觀るべき者を、予は大迦葉波、對舍利弗目連の二大系統であると認むるものである。蓋し大迦葉波は頭陀第一と稱せられ、其の性格は極めて重厚嚴格であり、主として戒律を重んじ、成るべく常識的に佛教を實修せんとせし傾きが強かつたやうである。隨て説法教化の如きは其の長所ではなかつたので、時に或は「極愚極鈍」と罵倒せられたこともある位であつた。(有部毘奈耶雜事第三十一等參照)之に反して舍利弗は智慧第一と稱せられ、其の才明敏智は、時に或は「慢心者」とまで誣ひられた程であつて、専ら重きを般若に置き、常に深く空三昧に住してゐたと云ふことである。又舍利弗の無二の盟友であつた目健連は神通第一と稱せられ、其の性格は最も豪爽放膽で、其の言動は頗る神怪を極め、主として禪定を重んじ何事も冥想的に廣く佛教を觀修せんとする傾きが強かつた。隨て時に或は「大妄語者」を以て讒せられたほどであつた(有部毘奈耶第十等參照)然るに此の如く互に相反せる大弟子間の二大思潮も、佛在世に於ては佛陀の大人格に包容せられてゐたから、元より一味乳水にして其の間に毫も扞格する所はなかつたのであるが、釋尊入滅の後に至りて遂に上座大衆の二大部派に分裂したものと觀るのである。予の此の觀點に立脚して、彼の大乗經典の上に活躍せる文殊普賢の二菩薩は、後世大衆部の徒が舍利弗目連をモデルとして之を理想化したものならんと推定するのである。其の理由としては

第一、文殊の大智慧は、舍利弗の智慧第一に相當してゐる。佛在世の大弟子中、智慧第一は舍利弗なりしこと諸經論の所説全く一致して居る。然も佛入滅の直前に於ても、尙、舍利弗以上大智慧の弟子はなかつたのである。

故に増舎三十六にも「我昔弟子あり舍利弗と名づく智慧の中に於て最も第一なりき」と舍利弗の智慧を推稱してゐられるのである。

第二、文殊室利法王子の名稱は、舍利弗にあらざれば當らず。文殊法王子の名稱に就ては荆溪師二義を以て釋し「一、法王子の中に於て徳、文殊を推す。二、諸經の中に於て文殊を以て衆首とす」とあれども、元來、法王子の稱呼は單に「法王の子」と云ふだけの意味にあらずして、實は「法王の皇太子」を意味するのである。而して佛在世にて於い釋尊の太子、即ち第二の佛と公認せられて居た者は舍利弗であつた。増舎二十四に轉輪聖王第一の長子を以て舍利弗に擬し「汝も今是の如し、我長子として灌頂を受くるに隣りて而も未だ灌頂せざれども(已に)儀法に住せり」と説きたまへるが如き、又雜舎二十三に大阿育王が、舍利弗の塔を供養せし時、優波鞠多が「是れ第二の法王なり(佛に)隨て法輪を轉ず」と答へしを以ても知るべきである。

第三、文殊を佛の師なりと稱せしことは、佛弟子中、舍利弗目連以外に相當すべきものなし。放鉢經に「佛は本、文殊の教化する所、功德を作して(釋尊を)成佛せしむ。何を以ての故に佛の前に在りて成佛せざりしやの疑問に對して、文殊は深く善根に入り廣く衆生を化するが故に未だ道を取らず」と答へ玉ひしが如き。又出曜經二十に「我既に師保なしとは、吾善逝の後に當に比丘あるべし、稱へて文殊師利は釋迦文の師と言ふ。彼の猶豫を除かんと欲するが故に我既に師保なしと説く」とあるが如き、文殊を以て釋尊の師なりと言ふ傳説のありしことを證するに足るのであるが、之を佛在世の大弟子中に求むるに舍利弗目連の二尊を以て釋尊者の師なりと誹謗せし外道ありし外、他に之に類似するものあるを見ない。婆沙第四百十三、百九十一に「謂く外道恒に佛を謗して

曰く、沙門喬答摩は鄒波底沙(舍利弗)俱履多(目連)を攝受するが故に夜は從つて法を受け晝は他の爲に説く」とあるを以て之を推知し得るのである。

第四、文殊の内證たる般若皆空の思想は、舍利弗の常に空三昧に住してゐたと云ふ經文に吻合す。增舍四十一に、「爾の時に佛、舍利弗に告げて曰く、汝今諸根清淨にして顏貌人と異りあり。汝今何の三昧に遊ぶやと。舍利弗、佛に白して言く、唯然り世尊、我恒に空三昧に遊ぶと。佛、舍利弗に告げて言く善哉善哉、舍利弗、乃能く空三昧に遊ぶ。然る所以は諸の空三昧を最も第一とす」と説き、又婆沙百四に、「問ふ何故に佛、空三摩地は是れ上座の住處と説き玉ふや。答ふ上座は多く此の空定に住するが故なり。乃至、舍利子は是れ第三功德の上座なり、亦多く空定に住す」と云ふが如き、舍利弗と般若皆空の思想と契合す所あるを知るべきである。隨て如幻三昧經、大寶積經百五等に在る、文殊、利劍を執て釋尊に迫るの説話も、若し之を舍利弗の大空智劍より來れる一神變と觀るにあらざれば、到底之を解することを得ないであらう。

第五、普賢の不行は目連の神通力に依るにあらざれば之を實修することを得ないのである。普賢の内證は具に華嚴經に説くと雖も、廣汎にして約言し難く、之を文殊の内證に比するに聊か捕捉しがたいやうであるが、且く其の名稱より之を見れば賢首の釋に「德法界に周きが故に普と云ひ、善淨に順するが故に賢と云ふ」とあり。又善無畏の釋に「普は是れ遍一切處の義、賢は是れ最妙善の義」と云ふを以て之を推すに、普賢の特色は十方世界に周遍して最妙善の修行を爲すに在りて、文殊の甚深に對して普賢は廣大と云ふべきである。故に華嚴に謂ふ所の普賢の十大願も亦此の廣大の意味を以て解釋すべきである。即ち敬禮諸佛と云ひ、稱讚如來と云ひ、廣修供養

と云ふが如き、何れも單に此の一三千大千世界の教主たる釋尊のみに對する敬禮、稱讚、供養にあらずして、普く十方世界の佛土に往詣して、廣く無邊の諸佛如來を敬禮し供養せんと誓願するのである。然るに十方世界に往來して諸佛を稱讚し供養することは元より神通の力に依るにあらざれば不可能の事であるから、若し是の如き人物を佛弟子の中に求めんとせば神通第一の目連を措いては他に存しないのである。

第六、文殊に發心し普賢に證果す(華嚴經)と云ふことは、舍利弗目連の後進を指導せし事跡に酷似して居る。中舎七には「舍利子比丘の諸の梵行者を生ずることは猶生母の如く、目連比丘の諸の梵行者を長養することは猶養母の如し」と云ひ、増舎十九に「舍利弗比丘は衆生の父母なり、生じ已れるを長養して大ならしむる者は目連比丘なり」と云ふに一致するのである。

第七、文殊の師子座に坐し、普賢の香象座に坐することは、舍利弗目連の般涅槃當時の所入の三昧に符合す。婆沙百六十二に「舍利弗、般涅槃の時に獅子奮迅等至に入り、目連、般涅槃の時に香象嘖呻等至に入る」とあり又増舎十八にも「舍利弗、般涅槃の時に獅子奮迅三昧に入る」と説けり。是を以て或は單に偶合なりと一笑に付し去る者あらんも、予は二尊所入の三昧は、已に有部の論藏にも傳はれのこと前述の如くなれば、大衆部の末徒にも亦其の傳承ありて、二尊入滅當時の三昧を象徴して、文殊普賢に配するに獅子座と香象座を以てしたのではないかと思ふ。

終りに臨みて一二の疑問に答て置く。有人曰く普賢には延命法ありて、目連の打たれて急死せしと相類せずと。然れども増舎十八等に依れば目連は入滅の時に臨んで「我れ四神足を修習せしが故に住壽經劫せんと欲すれば亦

得べしと雖も、今日世尊久しからずして當に般涅槃を取るべし、我れ世尊の般涅槃を取るを見るに忍びず。我今般涅槃を取らんと欲す」と告白せしと云ふを以て之を觀れば、目連は已に留捨壽行に自在を得て居たのであるから目連を以て延命法に全然沒交渉なりとも云ふことは出來ないのである。

又曰く、文殊般若等の諸經に文殊と舍利弗との問答あり。是れ、豈に文殊を舍利弗の理想化なりとする本研究を裏切るものにあらずやと。答て曰く梵網經等には盧遮那佛と釋迦牟尼佛との問答ありと雖も、盧遮那佛は釋迦佛の理想化なりと云ふを妨げざるが如く、生身の舍利弗と法身の文殊とを對立せしめたことも亦是れ經典作者の一善巧とも見るべきではあるまいか。以上は略して予の研究の結果を報告したのであるが、委しくは「大正大學學報」第六號以下へ連載する豫定である。(完)

發生心理學より見たる宗教史の問題

城戸幡太郎

宗教の心理學的考察は、これを二つの方法に區別して考察することができる。一つは宗教の記述心理學的考察或は宗教意識の現象學的考察であり、他は宗教の發生心理學的考察或は宗教生活の歴史學的考察である。宗教の記述心理學的考察に於ては自己の經驗に於て宗教的なるものを意識することであつて、それが自己の經驗に基く限り、かゝる方法によつて意識された宗教的なるものゝ本質は一般に宗教を理解するための豫定概念或は鍵であつて、これなくしては考察をすゝめることができないのである。しかしこの概念は他の種々なる宗教經驗を理解してゆくことによつて認容され得る概念であつて、決して先驗的に妥當し得るが如き概念ではない。即ち吾々が一般に經驗を處理してゆく研究の立場は、絶えず新しき立場を發見してゆく方法の發展である。かゝる研究の立場については既に「現代と宗教の問題」として「宗教研究」新第七卷第二號に發表してあるからこゝで詳しく述べないことにする。要するに宗教意識とは現實には存在しないが、現實の存在たらしむることのできる實現の可能性を信することであつて、一般に宗教の對象として考へられてゐる神といふ概念の如きも要するにかゝる可能性の認容 (Annahme) を示した一つの意味に過ぎないのである。如何なるものを實現の可能性として認容するか

によつて宗教の性質は異つてくる。そしてかゝる可能性を現實の存在となす方法が宗教的行爲即ち儀禮 (Rituals) であつて、かゝる儀禮を行ふものが宗教的團體即ち教團である。故に宗教の對象としての可能性の認容は個人の主觀的能力を超越し、宗教の方法としての教團の儀禮は個人の單獨的行爲を超越してゐねばならぬ。故に宗教は理論的にも實踐的にも個人を超越したもので、實現力の認容であるといふことができる。そしてかゝる實現力が如何なるものとして認容され、従つてまた如何なる方法によつて實現されたかを考察することが宗教史の問題であり、それを研究する方法としては發生心理學の方法を採らねばならぬのである。

發生心理學の方法には種々なる見方があるが、自分はこれを次の如くに考へる。即ち一個の生物が刺戟に對して反應をなす時、同一刺戟の反覆が反應の形態を變化し、又は刺戟の變化に應じて反應の形態に變化を生じ、而もその變化が一定の固執性 (Persistence) 或は習性 (Habitus) を表はす組織 (Organisation) を形成するに至ることを一般に發生と稱し、かゝる發生を刺戟と反應との關係から考察するものを發生心理學と稱するものである。今これを佛教心理學の言葉で表はしてみると、生物即ち人間は種子を藏する存在で、この種子は外界の刺戟によつて薰習され業果を生ずる異熟である。そして佛教ではかゝる業を人間苦の原因であると考へ、これより解脱して佛性を得ることを目的とし、その方法を種々に考へるのであるが、かゝる修業の方法は人間の宗教的行爲であつて、それを心理學的方法であるとすれば、かゝる方法こそ教育心理學とか産業心理學とか稱せられるものと同様、宗教心理學と稱すべきものである。少くとも發生心理學の立場から見た宗教心理學は應用心理學或は實踐心理學の一種に過ぎないのである。而して應用心理學には人間精神を取扱ふ一定の目的がなければならぬ。宗教心

理學は宗教を目的として人間精神の發生を研究するものである。そして研究者が目的とする宗教の意義は宗教意識の現象學的考察によつて得たる立場に基くものであつて、その立場の相違によつて方法は異つてくるのである。基督教心理學は基督の立場から、佛教心理學は佛教の立場から考察された特殊の宗教心理學である。故にもし宗教的なるものを個人を超越した實現力の認容であると考へるならば、これに基いて宗教の發生心理學的考察をなす場合には、宗教生活者或は宗教的行爲者を、二つの條件から考察して彼等の生活形態に於ける宗教的性格の特殊性を理解せねばならぬ。そしてその二つの條件といふのは、一は彼等の客觀的條件であり、他は主觀的條件である。客觀的條件とは宗教的意識に於て超個人的力を認容せしめた彼等の生活條件であり、主觀的條件とはかゝる力を認容する彼等の意識條件である。従つてかゝる條件によつて認容されたものは神であつても佛であつても、それらは少くとも發生心理學の立場から見れば、宗教的生活者の行動によつて表現された彼等の意識形態或は觀念形態又は思想形態に過ぎないのである。個人を超越して存在する力と考へられたものは發生心理學的に見れば個人を超越しては存在し得ない個人の意識形態に過ぎないのである。

然らば如何にしてかゝる意識形態は形成され、また形成せしむることができるか。この問題を研究するのが發生心理學の方法である。その方法としては先づ彼等の生活條件としての刺戟概念を明かにせねばならぬ。そしてかゝる條件は刺戟として實際に使用することのできる存在でなければならぬ。吾々はかゝる存在として自然と人間と文化との三つの存在を區別して刺戟條件とすることができる。そしてかゝる意味での文化とは、人間の思想形態が自然を媒介或は手段として表現された事物である。故に自然と人間と文化とはその存在の仕方から見れば

自然的物質と人間的労働と文化的生産とであり、この三つの条件によつて宗教生活者の行爲を規定して考へねばならぬ。自然的物質に對する生活者の原始的宗教態度は一般に呪力として認容され、人間的労働に對する態度は一般に君主として認容され、文化的生産に對する態度はタブー或は戒律として認容される。そしてかゝる原始的認容の内容が變化する條件は生活條件と意識條件との關係であつて客觀的實現の可能性を信する主觀的認容が現實に彼等の生活條件によつて裏切られた時、始めて彼等は彼等の認容を變化せねばならぬやうになるのである。呪力思想の崩壞は呪力の信仰によつて彼等の生活的要求が裏切られたためである。君主に對する絶對の信頼が彼等の生活的要求を裏切る時、彼等は君主の絶對支配權に對する認容を變化しなければならぬのである。彼等のタブーや戒律に對する絶對の服従が彼等の生活的要求を裏切る時、彼等はその絶對權力に對する認容を變化しなければならぬのである。そして認容の變化は先づ意識形態としては懷疑として表現され、終に反抗となつて表はれ、反抗は恒にそれに對する、迫害を伴ふのである。一定の認容が否定されて新しき認容が成立せんとする時には恒にかゝる反抗と迫害との關係が生ずる。そしてかゝる關係によつて新しき認容が舊い認容を克服する事のできるためには恒に彼等の認容がその生活條件によつて實證されねばならぬのである。そしてその認容を實證するためには生活條件を凡ゆる方面から嚴密に實驗することが必要である。吾々は吾々の生活條件についての實驗によつて吾々の認容が吾々の生活を裏切るものであるか何うかを現實に暴露することができるのである。故に發生心理學の方法は人間の主觀的條件を變容せしむるためにその客觀的條件を凡ゆる方面から實驗的に認識せしむることが必要なのである。人間は彼等の生活條件の正しき認識によつて始めて彼等の認容を確め信するこ

とができるのである。

佛教心理學の問題は人間生活の正しき認識であつた。しかしその結果は人間生活を單なる生老病死の苦と考へたため、これらより解脱する方法としては苦の原因である意慾を滅却して自然に還らねばならなかつた。彼等の生活には奴隸としての社會苦の經驗を缺いでゐた。彼等の佛教は支配階級乃至インテリゲンチヤによつて考へられた宗教であつた。しかし現代の印度人は英國人に對する被支配階級の民族として勞働に苦んでゐる。彼等の人間生活に對する眞諦は今や變革されねばならぬ機運に相遇してゐる。ガンヂーですら彼等の生活苦が彼等の經濟生活にあるといふことを悟つてきたのである。そして彼等の消極的無抵抗主義の認容は彼等の生活を裏切るものであるといふことを覺つたのである。佛教はやはり日本人によつてではなく、印度人によつて革命されねばならぬ運命を持つてゐたのであらう。そして彼等をしてかくせしめたものは釋迦の説法ではなく、彼等が現實に經驗した彼等の生活條件であつた。神が人間を造つたのではなく、人間が神を造つたのであるといふ命題は、現代に於ては宗教が生活を規定するのではなく生活が宗教を規定するのであるといふ命題に移して見ることが出来る。發生心理學より見たる宗教史の問題とは、要するに宗教の生活辯證法による宗教革命、従つてまた社會革命の問題である。

神社宗教關係事項一二

——備考 黑住教成立素因之一也——

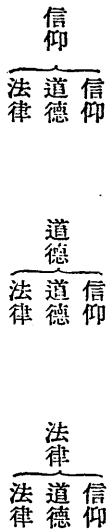
黑 住 宗 武

文久二年宗忠神社鎮座於京都市上京區吉田町神樂岡鎮座前關白尙忠奉行大明神號鎮座後內
勳降下尋賜勳願所之命又賜神階宣下矣矣境內天照皇大神宮鎮座
矣也關白齊敬奉行之矣 惟教祖宗忠之人格活動日進月步經歲月人倫愈進而感化弘布于世焉歿後經過十數年事以聞矣

宗忠天性正直慈仁深信 天照大神事親至孝也成童自立爲神之志迨于青年覺悟知惡於心不行於身則以爲神矣爾後每
事反求正心跡諸惡斷然不行之如一日矣文化九年之秋悲父母之死得疾文化十一年一月十九日醫師以爲壽限心私覺悟
死而自誓可爲神以救濟世人爲永訣拜 天照大神天神地祇祖先考妣而從容俟死矣然心衷鎮靜豁然清明也以爲吾元來
悲父母之死傷心罹病而既不能癒焉父母歸幽後正二年殊不料所以苦父母之遺體反重不孝之罪矣嗚呼亦不幾乎如今則
以無有可施之道而只有一呼吸之間宜養心焉耳乃從心機之轉化玩味見聞感悟天恩而湧然感謝之至情起焉惴々焉養心
遂不死追日之回復矣三月十九日沐浴齋戒拜 天照大神陽氣徹于胸間恍惚吞陽光心衷照朗透徹陽氣生々蕩々乎不可
名狀渾然一與神也直受靈異而積年之病治矣十一月十一日冬至之且更拜 天照大神體得天地生々之靈機矣宗忠體得
神德定日常之規箴七箇條而少時之立志漸成矣明治維新國家多事社會事相亦多端也集團活動與國民的活動一致不離

而社會國家不離之事相與宗教事相共發動流行而漸成焉。黑住教之根基亦隨而漸成矣。明治十八年宗忠神社鎮座於備前國御津郡今村大字上中野誕生地。是以率由于太政官事太政官布告布達教部省達等之法律之意也。之事情與宗忠人格達成之事情國家尤

可之事情共俱其原因存于天裁而又以可見現今神社司宰在於黑住教職事之範圍矣。事歷神社宗教關係事項也。而事情正合致于信仰之道德的方面以爲吾輩之研究問題矣。抑惟神之道德一致信仰道德之旨深厚也。一新內外歸于皇化以降。主定國家之典憲人道之範式而教化具備焉。人克遵奉天賦修習學問技藝恪勤業務尊量權利確守義務。可以融通與會而確立個性。是則人格活動之道矣。然有人品之別不啻有男女老幼自然之差而已。則如身體之健否教育之高下見聞之大小廣狹。經歷之有無長短亦實存所以使人因努力更其所改其品之者。而千差萬別也。乃可見個人之義矣。信仰也者不羈獨立性之自立自存也。日本開闢以來儼存焉道德也者淵源胚胎于信仰而來。由明微矣。法也者因理由以次序成立而又所依于道德。規範之範式矣。爲學問探究之格法所施于變萬化變化無方也。誌之則



也相互又交互施考重思索吾心伸張發展而致吾人成就考矣。素又不可不思哉

部派佛教に於ける分別上座部の地位とその

宗義の定め方

故 木 村 泰 賢

近時、佛教研究の進捗に伴ひて、部派佛教に對する考察も亦、盛なるに到つた。乍併、各部派は相互にいかなる交渉と關係とを持ちながら、その整へる形にまで進展したかの経過となれば、未だ判明ならざるものが尠くはない。

蓋し、各部派の傳へる部派系圖なるものは、何れも眞の歴史的系統を示すものではなく、寧ろ各部派が系圖上最も高き且つ古き地位を占むることを誇示するの意圖が強く作用した結果として案出されたものであるからである。殊に從來、部派流出の次第を明にする唯一の證であるかの如くに考へられ來つた異論宗輪論の如きは、その最も甚しきものである。之は全く説一切有部の權威を高むるの手段として編成されたものなることは、少しく批判的に之を研究する人の何人も容易に氣附き得べき所である。加ふるに、之は私が他の場所で屢々論じた所であるが、各部派の立脚地なるものは、決して初めより確定したのではなく、長の年月を経る中に、各々の間にか

なりの發達變遷あり、而もその發達變遷に際して、各部派の間に相互に反撥もあれば交渉もあり、影響もありて、次第に独自の方向に大成したものであることは、争ふべからざる事實である。異部宗輪論に紹介された各部派の宗義觀の如きは、私見を以てすれば、恐らく大毘婆沙論 (A. D. 2nd) 以後に於ける圓熟せる部派的意見を紹介したもので、斷じて各部派の宗義は初よりあのやうなものではなかつた。従つて眞に部派佛教の發達を研究せんが爲めには、傳統説は勿論一種の史料として参照しつつも、必ずしも傳統的に拘泥することなく、寧ろ各部派各自の立脚地を明にすると同時に、各派相互の間に於ける思想的關係を尋ね、以てその連絡と開展との次第を明にする必要がある。勿論、實際をいへばこはかなりに困難な事業であるけれども、ともかく部派佛教研究の方針としては、思をこの點に致さねばならぬことだけは、飽くまで學者の認めねばならぬ所と思ふ。

二

所で、然らば右の見地よりして部派佛教はいかなる順序で發達したかといふに、勿論、その一々をこゝで追隨することは困難であるけれども、私は極めて大雑把に、之を次の如くに觀察してゐるものである。即ち

有部又は犢子部系の諸派 (實在論的立脚地)

根本上座部

大衆部系の諸派

(觀念論的立脚地)

である。従つて部派佛教を研究するには、先づこの根本上座部のいかなるものなるかを明にしてかゝるのがこの先決問題であらねばならぬ。異部宗輪論は所謂、雪山部を以て之に擬したけれども、之は勿論、信用し得ざる所であるが、私を以て見るに——勿論制限附であるけれども——南方上座部の宗義、殊にその七論に表はるゝもの

はやゝ之に近いものであるまいかと思ふ。

蓋し、南傳の所謂分別上座部なるものも、今の形に整ふまでには種々の變遷を経てゐるけれども、その宗義は根本七論による限り比較的素朴で尼柯耶 (Nikāya) 及び律以上に出づると思はるゝ特殊の意見なるものは極めて少いからである。即ち七論に表はるゝ神學的意見も種々の法義を整理し分類し解釋する上に於ては經說以上に煩瑣なるものとなつてゐるけれども、その宗義内容となれば有部の三世實有論の如き、犢子部の有我論の如き乃至大衆部の假名論の如き、特殊の意見の著しく表はるゝものなく、經說にある法相を而も表面的に解釋し整理したものに外ならぬと言ひ得べしと思ふのである。この意味に於て、私は南方の分別上座部は諸部派中の隨一なると同時に亦諸部派中に於てその最も古い立場を代表するものと見てゐるものである。従つて亦部派佛教の研究には、何より先にとにかく南方派の確定的教理を定むるの必要あることも亦改めて言ふまでもない所である。たゞ怪むのは私の知る限りこの見地よりしたる南方分別部に關する研究を試みた成績が一つも表はれてゐないことである。

三

然らばこの南方上座部の立場をいかにして、決定的に定むべきかといふに、之には積極的方法と消極的方法との両面あり、而も兩者相俟つて初めて完全に近い宗義が得られやうと思ふ。

積極的方法とは七論中論事 (Kāṭhāvatthū) の一を除いて他の六論と並びに無碍道論 (Paṭisaṃhitaṅga) の宗義を纏めることで、更に少しくだけてはゐるけれども之にミリンダ王問經 (Milindapaṇḥo) の説などを參照して

種々の方面よりその法相論を見ることである。

消極的方法は論事 (Kathavathu) を利用して南方上座部派の非とする主張を調べて、その積極的宗義の限界を定むることである。蓋し論事は何時頃、何處で製作されたものであるかに關しては、異論を挟むべき餘地があるとしても、ともかく分別上座部は之によりて他派と自派との限界を定めんとしたものであるから、たとひそこには、自派の積極的意見を提出せぬとしても、之によりてこの派の評さぬ教理を知り、之よりその裏面に涉りて、本派の積極説を知り得ることになるからである。而も論事はこの中に部派佛教間に取扱はれた種々の重要教理を論じてゐるので其中に表はるゝ題目だけを整理しても立派な教理論を組織し得べき點に於て、分別上座部の教理を定むる上に於て絶對的に必要な材料であると同時に、論事を利用することは亦絶對的に必要な方法であらねばならぬ。然らざれば、他の論書によりておぼつかなくも本派の立場を想定した所で、更に進んで、その立場より或る種の理論を生み出すか否かといふことになれば、之を制限的に定むる方法が存せぬことになるからである。

この意味に於て私は、卒直に云へば、分別上座部の宗義を定むるの第一條件は先づ論事によりてその非とする教理を定め、然る後にこの積極説を調ぶべきもので、而もその積極説なるものは、毘崩伽論 (Vibhanga) を中心として、之にミリンダ王問經などを参照することによつて、大體の見當を得べきものと確信してゐるのである。

かくして得られたる結果は與へられたる尼柯耶以上に多く出づる所なき、或る意味からすれば穩健説たると同じ時に、或る意味からすれば平凡なる説となることは言ふまでもない所である。併し特色ある諸部派の主張に對して、基本的標準を定め得る點に於て、宗輪論が有部宗義を標準として諸部派の特色を見んとしたるに對して、一

層學的に意義のあることであらねばならぬ。これ私が——一見すれば斯學の専門家には分り切つたやうなことで、而も未だ何人も試みざる研究方法をこゝに提唱する所以である。

反抗兒(?)イエス

— 基督教起源の唯物史觀的考察に就ての反省 —

丸 川 仁 夫

「基督教を世界史的現象として解明することをその任務と認める歴史家にとつては、イエスなる人物は比較的輕い意義しか持たない。我々の持つてゐる彼に關する報告は不確實である。然し……我々は基督教を、それが成立した時代との關係に於て見出してをり、その時代に關しては我々は充分に報告を受けてゐる。歴史家は、如何にこれらの諸要素が相互に作用しあひ、解體しつゝある化合物や新に出來上りつゝある化合物やの混沌の中から、新たな構成物が如何にして出來上るに至つたかを究明するといふ任務以外には、他の何れの任務をも持つてゐない。」(カウツキイ、基督教の成立、岩波文庫一〇〇頁、基督教の起源、英譯三二六頁參照)といふ立場に立つて、よし積極的にイエスを抹殺しないまでも、イエスなる人物の存否に就て顧慮を拂はないならば、我々はそれに就いて確實な報告を有する原始教團から出發しなければならぬ。

テュービンゲン派が聖書の嚴格な極端に過ぎる批判を行ひ、シュトラウスがイエスの生涯をかゝる新しい潮流に乗つて見直し、一方パウエルが聖書の批判と共に基督教が過去に負ひ周圍に取卷かれてゐたユダヤ的要素や、

ギリシア、ロマ的要素に對する研究を世に示して後の前世紀の末頃、新興科學の誇を有ち、且宗教否定の傾向を有するマルキシストが、かゝる研究を出發點として自家藥籠中のもとしたのは當然である。イエスの外部的史料は貧弱である。内部的史料は上述の如く極端にまで片隅へ押しやられた。史的正確を欲するものには原始教團から出發するが最も當を得た事であつた。

然し、外部史料に變化はないにしても、内部史料の討檢は大に歩を進めてゐる。「新約聖書の中で、チュービンゲン派が非歴史的なもの若しくは偽造せられたものとして斥けてゐるものはすべて、科學にとつては確定的に問題になり得ないものと見做し得る」(エンゲルス、原始基督教史考、岩波文庫一七頁)と言つては濟まなくなつてゐる。勿論古い史料である以上、絶對確實性を保證し難い事は敢てこのイエスの傳にのみ限つたことではない。そこで私は、こゝでは——制限された紙數の爲に——唯イエスだけに就いて考察しやう。原始教團に關しては後の機會に譲つて——。

一つの對象をカウツキーの「基督教の起源」の中にとらう。彼は史料を討檢し、イエス史料の貧弱なるを述べてはゐるが、然し兎に角イエス自身をも一應問題にしてゐる。然らば如何にイエスを見てゐるか？ 彼は社會的反抗兒、革命家としてのイエスを見てゐる。——如何なる根據から？ 先づ第一に擧げるのは *Mat. 27* である。「罪人を招かんとて來る」といふ事である。又 *Mt. 10: 34-35* (これはQ資料である。Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*)。メシアの到來は暴力と結びつけられる。ロマ帝國の覆滅は殺戮者の熱狂に期待される。(英譯 p. 365) 劍による反抗！ それがイエスの宣傳であつた。それから最後にイエスが深慮あるクレーターの實行にとりかゝ

つて遂にユダの裏切りにより捕はれたと云ふ。即ち、エルサレム神殿内にイエスの捲起した騒動 (Mk 11:15 f. = Mt 21:12 f. = Lk 19:45 f.) によつて民心の支持を認め、最後の闘争への支度として弟子達に戦ひの用意として武器を求め (Lk 22:35-38)、而も遂にオリブ山に於て逮捕された事 (Mk 14:43 f. = Mt 26:46 f. = Lk 22:46 f.)。

こゝには先づカウツキイが採つて以て論據とした右の記事それ自身に就て考察しやう。カウツキイの言ふが如くんば、イエスは愈々の場合に際して弟子達に武器を求め、而も二振の劍で満足した。イエスは (カウツキイによれば) 神の子でもなく魔術者でもない、が然し組織者として代表的騎士として中々優れた人間であつた (p. 39)。が要するに人間である。その人力以上は有たない彼が、如何に神殿に於ける思ひ切つた行爲によつて人心の支持を確かめたからと言つて、愈々立つに際しかゝる僅かの武器で満足出来たか。それは深慮あるクーデターの實行者イエスとして餘りにも現實の認識不足ではないか。又オリブ山を發足地とした事のの重要さも (p. 336 f. 参照) カウツキイの引用するヨセフスの記事と對象してみても、イエスの従へた比較にならぬ少人数は、この地の利を利用するに却つて滑稽の感さへ起さすではないか。又ユダの裏切がクーデターを前提しなければ理解し難いといふ事は當を得ぬ (この反駁は略す)。又最後に、イエスがクーデターを企てなかつたとすれば、逮捕の際武力に反抗したイエスが捕へられて、武力を振つたベテロが捕へられず、而もベテロは後に審きの庭にしのび込んでたといふやうな話は矛盾に過ぎて實に滑稽だといふのであるが、イエスを捕へる動機の詮索は別として、イエスがその際武力に反抗したといふ事は、最も原資料であるマコ傳の記事と他のことを比較してみれば、カウツキイの如き研究態度をとるものにとつては當然保留すべき事である。又ベテロが如何に行動したといふ事を、こんな

場合に限つてヨハネ傳から引用する必要がどこにあるか。こんな資料の取捨をして矛盾を大きくする必要は少しもない。——それから、イエスの逮捕後弟子達は逃げた。逃げたのはよいとしてもかゝるクーデターの實行者の腹心としての彼等は果してその後如何なる態度に出たか。イエスが時來れりと見て愈々立つた——とカウツキイの云ふ——程強い支持を興へた民衆に對して弟子達は如何に働き懸けたか。彼等は如斯首領の股肱たるべきやうな行動は少しも示してゐない。そこで簡単に、事實カウツキイの言ふが如くば、イエスは實に頼りにならぬ、自己の眞意を理解しない——彼の言ふのとは別の意味でこの事は認められるけれども——、反抗的熱情のない少數の弟子達を連れて、僅かの武裝に満足して、そして直ぐ後にはきれいにイエスを賣つた民衆の支持を確信して、——そして當時の強い勢力に對してクーデターを實行せんとしたのである。如斯イエス！それは實に餘りにも慘めなドンキホーテではなかつたか!! カウツキイがイエスをドンキホーテと見たならそれでよい。然し彼は一方でイエスを侮れた闘士、オルガナイザーとしてゐるのではないか。かゝる矛盾した立論が許し得やうか？

前に歸つて、先に擧げた罪人云々の記事も反抗の火を燃やしに來たといふ記事も、少しくその近くの文字を見るならば、イエスが單に所謂社會革命の企圖者でなかつた事は明かである。

又カウツキイは階級的憎惡に就ていふ。それは主として原始教團に就て言はれてゐるのであるが、これはイエス自身に就ても考へ得る事である。即ちルカ傳に於ける山上の垂訓 (Sermon)、ラザロの話 (Lk 16^{22f.})、或る富める司の物語 (Lk 18^{10f.} = Mk 10^{17f.} = Mt 19^{16f.}) 等、イエスが少なくとも貧者に特別の好意を示してゐた事は認められる (詳細の批評は略す)。

これらに就ては、それらの言葉を認めると同程度に於て他の多くの聖書の記事を省みなければならぬ。(例へば、基督教研究五卷二號、蘆田氏の論文参照)

結局イエスは、カウツキイの言ふが如き階級的憎惡に燃えた社會的反抗兒、革命家ではなくて、宗教家ではなかつたか。イエスの起した運動は、現代の言葉で解されるやうな社會主義或は共產主義運動ではなく、又その當時に涉つて度々企てられた自稱メシアの政治的反抗運動と規を一にする——カウツキイの解するやうに——運動ではなくして、遙かに高い意味で宗教運動であつた。成程イエスは反抗した。革命を企圖した。然しそれは彼の背後に常に神があり、神の國があつての事である。共產主義に立つ物質的幸福、それが基礎理論となつて階級的憎惡を燃やし、武器による政權の奪取を試みたのでは決してない。逆に、彼の宗教的態度こそ、永遠の生命、神の國への憧憬こそ、不義に富む富者への憎惡ともなり、共產的な方面への指示とも (Lk. 12ss. 14ss. 18ss. etc.) なつたのである。ハルナツクの難する如く、「宗教……の歴史は、單に只被ひ乃至は化粧に過ぎない、何れの時代を問はずその背後に經濟史が横つてゐて、これのみが眞實であり、原動力である……と斷定する」ことには遽に同意し難い(基督教の本質)。宗教は單に被ひでなく化粧でなく、それ自身一つの力であり、信徒の社會的態度、物質的生活にも影響する。

要するにイエスはカウツキイの云ふが如き反抗兒ではない。宗教家であつた。然し宗教家として實に勇敢な反抗兒であり、偉大な革命家であつた事は認めなければならない。而して當時ユダヤの宗教は緊密に政治と結合してゐた。宗教家は全體に於て上流階級乃至はそれに次ぐもの、それに附隨するものであつた。従つてイエスによ

つて試みられた宗教の革命は、必然的にその隨従者を低きものに得、こゝに階級的鬭争ともならざるを得なかつた。單に現世にのみ目的を有つ「救ひ」の運動ではなく來世に目的を有つ「救ひ」の運動ではあつたが、現世に於て一の被壓迫階級解放運動としての形をとらねばならなかつた。イエスの高い透徹した宗教的意識内容を直接に社會生産機構との聯關に於て指示する事は難いが、然しそれが發露し、一の社會的の運動としての形をとつた時、既にその對者が當時の經濟、政治組織と緊密に結びついた宗教制度であつただけでも、基督教自身この現實的制約、決定を受けなければならなかつた事を指示してはるまいか。——然し、この問題の詳細な論證はこの小稿の盡し得るところではない。

宗教的神秘家に於ける教義の問題

増 谷 文 雄

宗教的神秘主義は、その本來の傾向のうちに、宗教の理性的なるもの、傳承的なるものに對する不信任を含んでをる。自己の内證に最高の權威を主張して、理性の規律するところのものに第一義的意義を拒否せんとするものである。宗教的神秘家の信仰はつねに自己の經驗を通じて得たる信仰であると主張される。

宗教的神秘主義に關するかくの如き見解は、決して誤てる見解ではない。従つて、宗教的傳統や信條や神學などは、普通には非神秘主義的または反神秘主義的のものと考へられてをる。しかし、この見解よりして直ちに宗教的神秘主義に於けるこれらのもの——約言して教義的要素——の缺除を想定することは正鵠を得たものではない。即ち、宗教的神秘主義はこの教義的要素と全然獨立無關係に存するものではない。かくて、本論はその論證を企てるとともに、宗教的神秘主義におけるそれらの要素の影響、それらの要素が宗教的神秘主義に於ける役割についても言及したいと思ふ。

宗教的神秘家は、自己の神の、または自己の信仰の創始的な經驗者である。従つて、彼等の神秘なる經驗の内容は「未だ曾つて陸にも海にもあらざりし」新しい光に充ちてをる。しかし「新しい光に充ちてをる」ことは、

必ずしも、直ちに現實に「新しいこと」を意味してはゐない。むしろ却つて、宗教的神秘家に於ける「新しい光に充てる」ものは、多くは、傳統的の眞理であり、傳統的の信仰であることを例としてをる。その意味において、ホッキング教授が「神秘家は古き眞理の創始的知得者 (Original knower of old truth) である」と言つた言葉は間違つてゐないと思ふ。

* Hocking: The Meaning of God in Human Experience, 1912, p. 448.

従つて、宗教的神秘家を目して、反歴史主義者となし、また宗教的無政府主義者となすことは、必ずしも、過去の宗教的神秘主義の歴史の支持せざるところである。却つて、過去の多くの宗教的神秘家の傳記は、たとへ傳統に固執する人々の無理解による異端視を受けたことはあつたとしても、結局は、忠實なる既成宗教の子であつたことを明示してをるようである。古き聖禮や古き信仰の神秘はつねに彼等にとつての支撐點であつた。エクスタシーの境地の成就に於いて、大きな役割を演じたのは、度々この古き信仰、古き聖禮の象徴であつた。殊に、基督教神秘家の大部分が、確實に神の子キリストの信仰に定着してゐたことは、いかなる宗教的神秘主義の研究者も認めるところである。

即ち吾々は、宗教的神秘主義の高級なる形式が殆んどすべて自己の屬する宗教の教義的要素に對して多くのものを負つてをることを無視することは出来ない。而してこの形式は、生きられたるものと考へられたるものとの永久なる交互作用として現はれてをる。即ち、經驗と平行して常に智的要素が存在するといふ形式である。そして、この智的要素は回想と解釋とによつて經驗を結論するのみならず、微妙なるうごきのうちに經驗を嚮導する

ものであることに注意したい。

例へば吾々は、時代の流行概念に、または傳統的形式によつて影響されない経験を考へることは出来ない。その意味に於いて「純粹な経験といふものは存在しない」といつたジョーンスの言葉を肯かねばならない。いかなる個人的経験に於いても、多少とも傳統的形式の影響を有し、多少とも他から受け入れた智的構成物が、必ずつねに存在するのである。吾々は決して、宗教的神秘家の経験そのものが、その最深にして最純なる部分に於いても、保守的に受納されたる教義的形式の單なる沈澱物であると言はんとするものではないが、しかし明かに、その教義的要素から全然獨立無關係に存在してをものではない。此處のところは、コーがヒッバート、ジャーナルの論文で言つてをるように、「つまり、神秘的啓示は、これを迎つて、神秘家自身の形式的状態に至ることが出来る。……………神秘家は、彼の神秘的ならざる隣人がなすと同じようにして、即ち習慣的になつた傳統と教條と反省的分析とによつて、自己の宗教的確信を獲得するのである。神秘家は彼の神學的信仰を神秘的經驗に持參するのであつて、神秘的經驗から神學的信仰を抽出するのではなく^{*}」と言ふべきものであらう。従つて、嚴密な意味に於て、特に區別された純粹に神秘的な眞理獲得の方法または信仰把持の道があるかといふことになると、吾々は、斷じて無いと解答すべきであると思ふ。

* Rufus M. Jones; Studies in Mystical Religion, 1909, p. xxxiv.

** Coe; The Sources of the Mystical Revelation, Hibbert Journal, January, 1903, pp. 307. 尙のスコットの言葉に就ては

Print; The Religious Consciousness, 1920, p. 449. を參照せよ。

この意味に於いて、ホッキング教授が、ジェームスその他の神秘主義研究者や、一般の宗教的神秘家が、神秘的智識と概念的智識とを敵對的對立の關係に置くことはそもその誤りである*、と主張してをる言葉が極めて暗示的に思はれる。

* Hocking: *The Meaning of Mysticism as seen through its Psychology*, (Mind, N. S. xii, 1912, p. 44)

即ち、宗教的神秘主義なるものは、或る程度まで、既成の信仰形式に立脚するものであること、成就した傳統の形響を脱し得ざるものであることを結論することが出来るように思ふ。過去の偉大なる宗教的神秘家の生活のあとを檢するも、生活と思想、經驗と教説との交互作用によりて、錯雜した位相を呈してをるのであつて、その錯雜せる位相なるものが、神秘經驗そのものの「特種の諸相」によるとともに、種々なる傳統の軌道に沿ひ、様々なる觀念の指針に嚮導着色されてゐることは、疑がふべからざるところである。例へば、佛教の神秘主義はヨーガとサンクヤとの綜合の上に成就し、基督教の神秘主義はユダヤ的經驗とギリシヤ的思索との結合に於いて出發してをるものであつて、その孰れに屬する神秘家も、各々その思想體系にしたがひ、その傳統の軌道をふんで、「忘我が描出する實力と忘我がもたらす心理的形態との交流内で」自己の特質を選択してをることを發見できる。

かくのごとき宗教的神秘主義の研究が、經驗的個人的事象と傳統的教義的形態との間における不可避的相互關係に對しての充分なる關心留意のもとに遂げらるべき研究であることは、當然の結論であらねばならないのであるが、現在の宗教的神秘主義の研究はどうであるか。曾つては、直接的個人的經驗の事柄に關する證驗が、神學的概念や教義信條や儀禮法式の研究に壓倒されて、殆んど全たく研究者の看過するところとなつてゐた時代もあ

つた。それに對して、現在に於ては、全たく反對の極端が行はれつゝあるかに觀取せられる。例へば、フォン・ヒューゲル氏も、その名著「宗教に於ける神秘的要素」の第二卷に於いて、この極端なる教義的要素の無視を指摘し、マレシヤル氏は、その著「神秘家の心理に關する研究」^{*}に於いて、教義的要素の重要視さるべきことを説く。

* F. von Hügel; *The Mystical Element of Religion*, vol. ii. (1903) p. 309.

** Marechal; *Studies in the Psychology of the Mystics*, (tr. from French 1927) p. 289.

次に、以上の抽象的説明をもつと具體的に説明するために、基督教神秘主義が如何なる特色に於いて基督教の傳本的教義的要素の嚮導着色をうけてをるかを一ニ例示して見ようと思ふ。

基督教神秘主義の最も著しい性質をなすものは歡喜である。歡喜をうたはぬ基督教神秘家はない。「わがたましひはよろこびの海原におよぐ」^{*}。それが基督教神秘家の共通なる經驗である。

* *The Mirror of Simple Soul*.

しかるにこの歡喜は、基督教徒の全宗教生活を貫ぬく超自然的恩寵の觀念によるところ多く、而して、この超自然的恩寵は本體論的性質のものであつて、決して單なる直接經驗の事柄ではない。「父における心臓なる御子より永遠なる天國の歡喜は湧く。こは聖パウロの言へるかごとく、眼いまだ見ず、耳いまだ聞かず、人の心いまだ思はざりし歡喜である。」とペーメは書き遺した。しかし、この超自然的恩寵が單なる直接經驗の對象となり得ないと言ふことは、必ずしも恩寵が經驗的對象となり得ないといふ意味ではない。ペーメは書き續けて次のよ

うに言つてをる。「しかし、若し又この地上に於いて、イエス・キリストなる泉より出づる聖靈に光耀さるれば、かくの如き歡喜は心臓に昇り、血管にみなぎり亘り、全身はふるひ、精神は恰も聖三位一體の中にあるがごとくに勝ち榮へる。」これをカソリックの言ひ方で言ふならば、功業となるべき行爲の超自然的啓示は、道德的善を追求する人間の自由意志の努力に對して與へる神の力ある援助と別個のものでないといふ關係と等しい。而して前者は直接に經驗的順序に現はすことはできないが、後者は必ず經驗的順序に於いて行はれる。そこで、この超自然的恩寵が心理的經驗の對象となるのであるが、しかし、かくのごとき恩寵の全體を純粹に經驗的前件によつてのみ解釋し、純粹なる歸納によつてのみ恩寵の作用を論證せんとする心理學者があるならば、彼は甚だしい科學的樂天主義者であるといはねばならぬ。純粹に自然的に來る宗教的行爲と、本體論的觀念によつて超自然化されたるものの下に來る宗教的行爲との間には、看過すべからざる相異が嚴存する。

* 征矢野譯「メ」黎明」第三章。

また、「靈の上昇の最後としての歸結の教説を、基督敎神秘家の全てが斷然拒否する」ことも、基督敎神秘主義の最も著しい特色の一つであるが、このこともまた、教義と經驗に關する本論の主張を證明する事例である。

* Underhill, *Mysticism*, 1911, p. 209.

基督敎神秘主義に於ては、忘我の境地への到達の結果が彼等にもたらすものは、常に光耀または啓示の確信である。彼等の神秘なる靈の旅は、いつも神との直接なる融合を目指してをる。而も、この神との融合なる最高形式は、彼等を消極的生活態度へと導くことなく、つねに積極的行動へと擲ける。「基督敎の神秘家は心を空虚に

し又充實しようとして矛盾した努力をする。即ち神の深遠に自らを沈め、同時に歴史的姿のキリストに於いて把握しようとする。更に言へば、自分を忘れようとしながら、同時に自分の罪深いことを意識しようとし、受動的な恩寵に身を委せながら能動的な愛の命令に従はうとしたり、或は自分だけの精神的享樂にひたりながら十字架を負ふたキリストを奉じようとする。*と言つたコー氏の言葉も充分にその間の消息を語つてをる。この基督教の秘家の傾向は佛教秘家のそれなどと極めて對蹠的なものであるが、これは何處から來たものであるか。

* Coe: The Psychology of Religion.

簡單には、「キリストは決してこれらの人々の語るような虚偽には到達しなかつた。」と警告したタウラーの言葉がこれを説明するであらう。そうした思想が、基督教秘主義に於ては、常に秘家の奔放をしめくくる手綱となつてゐたのである。即ち、基督教秘主義のこの特質を嚮導し來れるものは、主として、基督教そのものの教義傳統であつたことを知ることが出来るのである。

ヘーゲル哲學に於る宗教の地位

松 原 寛

ヘーゲルの思想にあつては勿論、哲學を以つて至上のものとなし、宗教を其次ぎに位するものであるといふ風に解されてゐた。概念を以つて媒介となす哲學が最高の所に在り、宗教は單に表象的方法に過ぎないと觀られてゐた。斯くて、此の兩者の間に價値的區別や段階の相異が存するやに考へられてゐる。然るに彼の青年期の作物に之を徴するに、當時彼の關心を支配してゐたものは宗教上の問題であつた。(註一)又、ゲオルグ・ラーソンは彼を以て最も深き神秘家となし、信仰に燃ゆる敬虔の人と言つてゐる。(註二)そう言ふ彼が漫然かやうな見解を抱いて居たといふのは、如何にしても考へられない。私の疑問は先づ此處より出發する。

此のやうにヘーゲルの思想を觀るのは、エドワード・エルドマン流の觀方に起因してゐるものではなからうか。それだから我等は何よりも先づ、エルドマンのヘーゲル解釋が果して是認さるべきかを、吟味しておかなければならない。今、彼の哲學史に於けるヘーゲル哲學に對する敘述を見るに、我等は遺憾ながら明瞭に、ヘーゲルの思想を理解し得ないのである。(註三)而も學界一般は従前餘りにも、かゝるヘーゲル解釋に依つて壓倒されてゐるはしなかつたか。假りにエルドマンの解釋をとらないとしても、我等は只某々「哲學史」に於いて説かれし

ヘーゲルのみ、知つてゐないであらうか。かくては遂にヘーゲル哲學の核心を掴む事は出来ないであらう。極めて明かな事ではあるが、ヘーゲルを知らんとせば、ヘーゲルの原典に觸れるより他に道はない。

我國に於いては、ヘーゲルに関する文献は極めて其數に乏しいやうである。而も之を讀めば理解に困難であつて、何が説かれてあるかすら掴めない。例へばヘーゲル用語法として有名な、an-sich, für-sich, an-und-für-sichなる語をば、

an-sich (即自的、自觀的)

für-sich (對自的、自對的)

an-und-für-sich (即自且對自的、自守的)

など譯されてゐるが、之でヘーゲルの眞意は果して傳へられたものであらうか、と私は思ふ。斯くの如くば、叙述が如何に詳細を極むるとも、詮のなきことではあるまいか。

ウキンデルバンドは「古代哲學史」や「近世哲學史」或は「哲學史教科書」といふが如き、數多の哲學史に關する著述を物した。只々其量的方面からばかりでなく、思想の理解から言つても、巨大な哲學史家であつた。彼の名著「Präudien」に「Erneuerung des Hegelianismus」なる一章がある。之に於いて然らば、何か彼のヘーゲル解釋の獨自斬新なものを示して居るであらうか。此所に於いても依然、ヘーゲルをば汎論理主義となしてゐる。そしてカントを見るに、フリースなどの心理的觀方よりも、ヘーゲルの歴史的解釋の優れる事を説くのである。斯かる意味に於いてのみ、「ヘーゲルに歸れ」と言つてゐるに過ぎない。かくてはヘーゲルは只、カント解釋に關

する方法上の道具に供されしのみであつて、ヘーゲル哲學の獨自性は得らるべくもない。(註四)更にリツカートに至つては、ヘーゲルの理解甚だ乏しきを自ら發表してゐる。それを我等は彼の政治論に於いて見出し得るのであらう。(註五)夫に於いて彼は徹頭徹尾、カント流の考へ方を以つてヘーゲルを解釋してゐる。ヘーゲルは只々ヘーゲルの考へを以つて解さるべきである。我等はカントに就くか、ヘーゲルの考へ方を採るか、二者其一を選ぶ外はない。

ウキンデルバンドもヘーゲルの文章を以つて詰屈難解だと極論してゐる。のみならず彼の文體は種々な非難を受けて來た。それにも拘らず私は彼を以つて、非常に文藻豊かな人であつたと思ふ。稀に見る名文家であつたとすら考へる。マルクスが何故後世にあれ程まで感化を及ぼしたかと言ふに、彼の巧みな文章表現の力が、青年を動かしたやうに思はれる。かゝるマルクスの表現は、寧ろヘーゲルのスタイルから影響を受けなかつたであらうかと、私は茲に兩者の表現上の深い關係を見逃す譯には行かない。

ヘーゲルの思想は全たく獨自固有なものであつた。他の何人の追従をも許さない卓抜なものであつた。而も萬象の總ての問題に互つて、一貫した原理と方法を以つて貫き、一つくゝに對して其真相と本質とを把握せねば止まなかつた。そして之を一全體、一體系に纏め上げるのであつた。若し哲學を以て原理の學と言ひ得べくば、彼の哲學程完全に其名に價するものは他に見出されない。従つて最も整然たる組織を有する體系家であつた。私は彼の哲學體系を想ふ毎に、莊嚴雄大並びなき伊太利に於るミラノの大殿堂を思はざるを得ない。

彼の言葉、彼の用語は悉く、此の體系を背景として用ひられてゐる。片言半句と雖、彼の全體系を抜きにして

は考へられない。此の事は何れの哲學者に就いても、勿論言はれる所であるが、彼程その甚だしいものはない。體系と用語との間に斯く迄緊密なる有機的關係をなす事、殆ど他に類例を見ない。それだから *arschä* をば即自的など、唯直譯的に機械的に翻譯して満足する如き人は、遂にヘーゲルの哲學にとつては無縁の衆生と言はなければならぬ。彼の哲學に於いては *Logik* や *Begriff* や *Geist* やは、皆彼特有の意味がある。含蓄がある。普通用ひられてゐるのと同じ内容や意味だと考へて彼の思想に接するならば、遂に彼の哲學は理解されないで終るであらう。

彼にあつては、*Logik* とは勿論 *Schullogik* ではない。ラーションは「*Das Logische* が *Leben* や *Tat* や *Handlung* などと異つてゐるものと思つてはならぬ。」(註六)と言つて居るが、私も躊躇なく此の意見に同ずるものである。彼の言ふ *Geist* も亦従つて、固定不動なものではない。 *lebendig* なものである。 *tätig* なものである。今一つ *Geist* の重要な特徴として忘れてならぬのは、夫が己れ自身より出で、又己れ自身に歸つて行く處に、他に見られない特色が存する。是は彼の哲學の何れの部分を觀ても、容易に發見されるであらう。(註七)而もヘーゲルに依れば「凡そ人間の精神は、最内面に於いて分つべきものではない。互ひに矛盾撞着する二種のもものが成立するやうな、分離的のものではない。」(註八)と言ふのである。

斯様に觀る彼に於いて、宗教が如何なる地位を有するかは、略々想像されるではあるまいか。誠に彼にあつては、絶對宗教と絶對哲學との統一に於いて、絶對精神の實在が完成されるのである。宗教と哲學とは一つに結合されなければならぬ。もとく哲學の内容、その必要と關心とは、宗教と全く共通なものであつて、神と其説明

の外には出でないのである。哲學は實際自ら Gottesdienst である。宗教も哲學も共に夫々固有なる方法に於いて Gottesdienst だと彼は見たのである。(註九) さきに精神は絶えず展開を續け、己れ自身に歸つて行くと言つた。而も亦精神は總て有限的形式を否定することに依つてのみ、精神なのである。精神が斯く自らに就いて有るが儘に知るてふ事は、精神の絶對具體なる姿なのである。

そして宗教の概念が自らに歸つて行く處が完全なる宗教なのである。詳しく言へば、其絶對的理念が、精神としての神が其眞理本質に従つて、又その啓示に従つて對象を意識する所に、完全なる宗教がある。(註一〇)

それだから宗教の立場は即ち、本質が總ての内容をば自己のうちには有するやうな立場である。哲學が自覺の行であると共に、宗教も亦自覺の行である。意識の斯様な態度はそれ故に、最高絶對の立場である。だから精神の理念である。絶對精神の自覺に外ならない。夫はいと高き理念にあつては、單なる人間の機關ではなくして、絶對的理念の最高規定なのである。(註一一)

「我等が地上の限りある視界から、遠く離れて山の頂に登つて空を眺め、遙かに有限界を眺めるやうに、人間が宗教に於いて心眼を開き、窮屈な地上世界から超越して、總て是等を流れ行く姿と考へるのである。斯かる光は純粹宗教に於てのみ、満足と愛と光に於て、その影、その差別などをば永遠の平安と化するのである。宗教は人間の知識や慢りの爲ではなく、寧ろ神の尊嚴と榮光とを明かにせんとする最高目的のために、存するのである。」との語を聞くに及んで、彼の哲學にあつて如何に宗教が位置付けられてゐるかを知るべきである。

今私はクローナなどの解釋にならつて、ヘーゲルの辯證法をば反合理的性質なりと、必ずしも解しやうとは思

はない。併し、形式論理的解釋を敢てしやうと言ふ従前の考へは、如何にしても克服しやうと思ふ。若し今、修辭學的表現を用ひるやうに評されるならば、ヘーゲルの哲學は Panlogismus ではなくて、Pantheismus と言はれなうであらうか。若し斯く解するならば、彼の思想に於ける宗教の位置は、自ら闡明されるであらう。私の解釋が悉く承認されなうまでも、ヘルマン流の解釋に安んじてゐた人々に、反省を求める因縁とならば幸ひでも
No.

- (註 1) Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, IV Bd. Dilthey's gesammelte Schriften, Leipzig und Berlin 1921
- (註 11) Georg Lessons, Vorwort i. Hegels Begriff der Religion, Philo. Bibliothek. Bd. 59, Leipzig, 1925.
- (註 13) Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1870, s. 581 ff.
- (註 14) Wilhelm Windelband, Pflindien, 6 auf I Bd. Tübingen, 1919.
- (註 15) Heinrich Rickert, Über idealistische Politik als Wissenschaft, Die Akademie, Heft 4, s. 147 ff.
- (註 16) G. Lasson, s, s, O.
- (註 17) Hegel, Begriff der Religion, Philo. Bibl. Bd. 59, s. 65 u. s. 71.
- (註 18) *ibid.* s. 27.
- (註 19) *ibid.* s. 74 ff.
- (註 10) *ibid.* s. 150 ff.
- (註 11) Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. II. Tübingen, 1921.

神人團體としての山の外者

松村 武雄

自分の考察の対象は、低い文化階層に於ける社會集團の宗教生活の或る一面である。かうした階層に於ける宗教は、云ふまでもなく多神教若くは多靈教である。彼等の生活は、天界、空界に於ける神若くは精靈の崇拜としての *caelestial religion*、大地にあつて *vegetables* の生成その他を司る神若くは精靈の崇拜としての *terrestrial religion*、祖靈や *heros* 等の崇拜としての *human religion* (かかる場合に、かうした用語が許されるなら) の混融交錯によつて支配せられてゐる。

これ等の宗教が、低い文化階層の民衆の生活を支配する力は、決して同一ではな^い。 *terrestrial religion* の支配力は *caelestial religion* のそれに勝り、 *human religion* の支配力は、更に *terrestrial religion* のそれに勝つてゐると考へる。なぜなら *human religion* は、民衆の實際生活に最も切實密接な交渉を有してゐるからである。

human religion に於ける崇拜の対象は、さまざまであるが、大別して二類となすことが出来る。一は内部發生的なものであり、他は外部發生的なものである。前者は自己社會集團に於ける族靈や祖先の靈や住土の *heros* 等であり、後者は自己集團より區別せられた他の社會集團の人間である。いはゆる外者トウキョウである。

低い文化階層に於ては、異なる社會集團の成員は外者として、大きな勢能や呪力の持主と考へられた。蓋し、*“civilized people”* は、『知られざるもの』『慣れざるもの』に常に強い勢能呪力の内在を想定し、而して『外者』は即ち『知られざるもの』『慣れざるもの』の尤なる一つであつたからである。這般の消息は、(1) *E. Gomme* の *Ethnology in Folk-lore* や (2) *E. Westermarck* の *The Origin and Development of the Moral Ideas* や (3) *E. Crawley* の *The Mystic Rose* (c) 等を繙く者の容易に看取するところであらう。而して異なる社會集團の成員即ち外者に内存すると信ぜられた勢能や呪力は、あらゆる他の勢能や呪力と同じやうに、二面的に觀ぜられた。一は悪しき作用をなすものとしてであり、他は善き作用をなすものとしてである。かくて低い文化階層の民衆は、外者に對して、恐るべき邪靈としてこれから厭離せんとする心持と、豐饒化、邪力驅逐の可能者として、之を迎へて、自己社會集團の生活をより善くしより安固にせんとする心持とを併せ有してゐた。

ここで問題を狭くする。外者のうちでいかなる外者が最も這般の勢能や呪力に富んでゐるとされたか。答は簡單である。外者に於ける勢能や呪力の觀念の發生が、『知られざるもの』『慣れざるもの』への民衆の感情を因素としてゐる以上、最も強く且つ多量に這般の勢能や呪力を内存させてゐると信ぜられるものは、一般の社會集團からかけ離れた地域に生活してゐる外者でなくてはならぬ。かくして村里からかけ離れた山間に *“isolated life”* を送つてゐる山人たちは、最も大きな勢能呪力の持主として、村里の民衆の強い關心の對象となる。山人はその住地の關係上村里の民衆から強く切り離されてゐるばかりでなく、その經濟生活に於ける生産形態の相違に於て、はたその服裝の相違に於て、はた環境の相違から來る内性行動の相違に於て、里人の目から見ると、『慣れざるも

の』の尤なるものである。かくして山人たちは、里人即ち一般の社會集團の成員たちにとつて最も著しい外者であり、而して外人は勢能呪力の持主と考へられるが常である故に、山人は里人によつて一の神人團體と觀ぜられるやうになる。

先に云つたやうに、外者が持つ力は二面的に觀ぜられる。山人に關してもさうであつた。従つて山人が、里人の宗教生活を支配する様態も二面的である。即ち里人は、一面に於ておのれたちの住地と山との間に於て、さまざまの宗教的實修を行つて、山人の悪しき力の侵入から自己を守らんとする。石神崇拜イシカミの或る形相の如きは、その現れの一つである。同時に他面に於ては、山人に内在する勢能呪力によりかかつて、自己の社會集團の生活をより善くしより安固にしようとする。この意味に於て山人は、里人の human religion に於ける大きな agency として、村落の生活に太だ重要な働きかけをなす。

自分は今日の講演に於ては、神人團體としての山の外者の里人の宗教生活への働きかけの善き方面だけを、一二の實例によつて指示することに満足しなくてはならぬ。それ以上のことは、時間が許さぬからである。

先づ我が國の土俗宗教を顧みることにする。

我が國の民間には、確かに神人團體としての山人の信仰が古くから存してゐた。彼等は平素山間に社會集團をなして生活してゐた。そして毎年霜月に冬祭を行ふべく里へ降つて來るのを常とした。自分の學友で、天才的な民俗學者、折口信夫氏が究明されたところに従うと、山人たちが霜月に人里に降つて來るのは、鎮魂マタマシのためであつた。冬祭は即ち鎮魂式であつた。山人たちは、里に形づくられてゐる社會集團のために、山の神の資格に於て

山の神に扮して宗教的な舞踊を行ひ、また目出度い呪詞を以て里の家々を、里の人々を祝福した。そしてその舞踊と呪詞にこもる神秘的な勢能によつて、里に蔓る邪惡な精靈が鎮め壓へられ、冬が轉じて若春となると信ぜられた。古代日本の文献たとへば、古事記、日本紀、萬葉集等を繙いたものは、海石榴市ウヰシク、天高市アマタカの如く『市』といふものが多く存してゐたことを知る。これ等の市は、決して單なる物資交換の市場イナバトではなかつた。發生的に云へば、里人のために吉事稜並びに惡事稜をなすべく里に降つた山人たちが、宗教的舞踊を行ふ齋めの場ウツが、『市』なるものであつた。『市』と呼ばれる場所が、第一に多くは山に近く位し、第二に常に流れを控えて居り、第三に萬葉集に、『海石榴市の八十の巷に立ちならし、結びし紐を解かまく惜しも』とあるやうに、一種の色町の色調を呈してゐたのは、これがためである。山に近いのは、神人團體が山から降つて來る便宜のためであり、流れを控えてゐるのは、山人が宗教的實修を始めるに先つて、身を淨める必要の然らしむるところであり、市が色町の色調を呈してゐるのは、市が祭の場であり、而して古代日本にあつては、祭にあづかる巫女の多くが、一面に於て遊女であつたからである。

神人團體としての山人は、鎮魂をするための要具として杖を携へて來た。その杖で里の地面をつくつと、土地の邪惡な精靈を抑へることが出來ると信ぜられた。古く我が國で行はれた卯杖、卯槌の宗教的實修が生れ出た母胎は、實にここに存してゐる。かうした呪力を内存させた山人の杖は、往々にして根がついてゐるままのものであつた。神人としての山人は、里人の社會生活を安定ならしめるための宗教的實修を濟したあとで、その杖を地面に突き挿して山へと歸つて行つた。そして里人は、その杖が根づいて芽を出し葉を繁らすか否かによつて、おのれ

たちの生活上に於ける吉凶を下するよすがとなしたのであつた。一夜松とか杖立とかいふ我が國に太だボビユラ一な説話は、決して單なる神話詩的な想像の産物ではなくて、かうした實際の宗教文化的事實をその背景に有してゐたのである。(4)

古い時代のイスラエル人の宗教生活にも、かうした宗教的現象が隠見してゐる。『撒母耳前書』第九章に、

『昔イスラエルに於ては、人神に問はんとて行く時は、いざ先見者に行かんと云へり。そは今の豫言者は、昔・は先見者と呼ばれたればなり。』(5)

とあるが、石橋博士の示教によると、本來は先見者と豫言者とは、屢々種族的に別物であり、後者の中にはフィリスティア人の出が多かつた。そして彼等は、一の神人團體として、高地に住み、彼等に特有な呪術宗教的舞蹈を有し、而してイスラエル人のために、その住地を降つて豫言の事に當つた形跡が歴然としてゐる。『撒母耳前書』第十章に、サミュエルがサウルに對つて、

『……汝神のギベアに至らん。そこにベリシテ人の代官あり。汝かしこに行きて邑に入るとき、一群の豫言者の瑟と鼓と笛と琴を前に執らせて豫言しつづ、高岡を降るに逢はん。』(6)

とある如きは、這般の消息を傳へてゐると思ふ。

古き世の希臘に於ても、これと著しく同化した民俗信仰が存してゐた。自分はその一例としてヘラクレスにまつはる説話や宗教現象を採つて見よう。ヘラクレスは、古典的に有名な棍棒を持つてゐる。彼は、この棍棒によつて多くの怪物を殺して偉業を樹てゐる。そしてそのために彼は、希臘の最も偉大な英雄として艶賞せられた。

しかし自分たちは、かうしたローマンスに目を眩まされてはならぬ。ヘラクレスの棒は、決してベオウルフやアーサー王などの寶劍と架を同じうするものではない。英雄をして英雄たらしめる單なる表道具ではなかつた。それは發生的には呪術宗教的マジック・リリジヤスな意味を持つた一個の聖物であつた。

傳説の主人公として英雄化しない以前のヘラクレスは、一個の「豐饒のダイモン」であつた。そして左の手にコルヌコーピア (Cornucopia) を持ち、右の手に大きな杖若くは棒を持つ姿に表象せられてゐた。それは *Overbeck* の *Griechische Plastik* (マ) 及び *W. H. Roscher* の *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* (8) に收めた、雅典の古い青銅貨の面に刻まれた像を見ると、明かに窺ひ知られる。

コルヌコーピアは、その語が示す通りに『豐饒の角器』である。善きもの願はしきものが、無限にその中から溢れ出ると信ぜられた聖器である。それと同様に右手の棒も、本來は決して猛獸怪蛇を叩きのめす武器ではなくて、一個のクラドス (Kladog) 即ち生きた樹木から裂き取つた一の呪術的な枝で、それにはコルヌコーピアと同じやうに、ものを豐饒化する勢能が潜んでゐると信ぜられた。(9)

それならば英雄以前の、ダイモンとしてのヘラクレスは、何故に這般の生成豐饒の具を持つてゐたか。それは彼が本來一個の神人としての山人であつたからである。開化したヘラスの人々の目からは鬼が住むとも考へられた僻地のフリギアに、イダ (Ida) といふ山があつて、そこに古くダクテル (Daktiloi) と呼ばれる山人たちが住んでゐた。里の人たちは、彼等を一種の超自然的存在と考へてゐたが、實は彼等は一の神人團體で、太鼓と鏡カキタタとの音にあはせて行ふ呪術宗教的な舞樂を有してゐた。(10) そして時に山を降つて、里人のためにさうした舞樂

を行ふことによつて、彼等の生活の安寧化を計つてやつた。里の人たちは、這般の宗教的實修によつて、村々から邪靈が退散し、穀物の實のりが豊かにされると信じたのであつた。

ヘラクレスは、實にこの神人團體としてのダクチルの一人であつた。彼が豊饒化の具としてのコルヌコーピアと杖若くは棒とを持つてゐるのは、これがためである。Orphe Hymn は、ヘラクレス及びその棒を讀へて、

恵まれたる者よ、ありとある病の呪解をなし、

惡運を驅逐し、汝が手に汝が樹枝を振り動かし、

呪力ある棒もて、騒がしき邪靈を追ひ拂へかし。

と歌つてゐる。(11) 彼の棒若くは杖は、かくして邪靈を驅逐し、魂を鎮める呪具の代表的なものであつた。彼が『アレクシカコス』(Alexikakos)と云ふ稱呼を興へられてゐるのもこれがためである。『アレクシカコス』は『邪靈からの防禦者』の義にほかならぬ。(12)

かくてヘラクレスは、山人の一人として橄欖樹から裂き取つたクラドス——豊饒を恵み邪靈を拂ふ棒若くは杖を携へて、村里に現れては、アレクシカコスの役目をつとめた。これが英雄としてのヘラクレスが諸地を巡遊して偉大な棍棒で有害な怪物を退治するといふ傳説の原型である。そして彼は、山人として、わが國の山人のやうに、豊饒を恵む杖を、人里の地面に突き刺して行く。そしてそれが根づいて芽を出すと、里の人たちが豊作の豫兆としてこれを相慶したことは、紀元二世紀の希臘の大旅行家パウサニアスの『希臘記』(Hellas Periegesis)の記述によつて略々察知せられる。(13) ここにもわが國の神人團體としての山人のバラレルが看取せられる。

低い文化階層に於ける民衆の宗教生活は、單に *celestial religion* や *terrestrial religion* の方面から眺めただけでは、該生活の實相に徹することは出來難い。彼等により、緊密切實な關係を持つ *human religion* に細心の注意を拂はなくてはならぬ。而して該宗教の一構成要素としての外者殊に山の外者の働きかけの如きは、從來太だ閑却せられてゐるに拘らず、低い文化階層の民衆の生活には、甚だ大きな關與を持つてゐることを實悟しなくてはならぬ。我が國に於ては殊にさうである。村落の社會集團の社會生活は、我が國に於ては殊に強く外者の勢能呪力の觀念信仰に支配されて來てゐる。この意味に於て國民宗教としての神道の如きも、ただ上層建築としての在來の形相だけを眺めてゐるべきではない。上層建築がよつて立つところの下積の民間的、土俗的宗教を仔細に検討することによつて、始めて上層建築の機構の真相が明かになつて來る。自分はさうした下積として、各個の民族の宗教や神話の研究と共に、外者殊に山の外者の働きかけの研究が、もつと熱心に行はれるべきであると思ふ。

(註) (1) G. L. Gomme, *Ethnology in Folklore*, Chap. III.

(2) E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. I, 538 ff.

(3) E. Crawley, *The Mystic Rose*, p. 21 ff.

(4) 折口信夫氏『古代研究』民俗學篇第一及び『民俗藝術』第三卷第三號『山の精月舞』參照。

(5) I. Samuel, IX, 9.

(6) I. Samuel, X, 5.

(7) Overbeck, *Griechische Plastik*, vol. II, p. 25.

(8) W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Herakles.

(9) J. E. Harrison, *Themis*, pp. 365, 366.

(2) (v) W. Smith, *Classical Dictionary of Biography, Mythology, and Geography*, Dactyli, Curetis, Corymbantes
祭儀^三。

(ロ) Daremberg et Sagio *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II. 1 partie, Dactyli 祭儀^三。

(11) Orphic Hymn, XII. 14.

(12) A. Mitt. XXXVI. Taf. II.

(13) Pausanias, *Hellas Periegesis*, II. 31.

マルキシズム對シキシマノミチ

——藝術的人生宗教としてのシキシマノミチの信に立つて Religionensatz
としてのマルキシズムに學術的批判を加ふ——

養 田 胸 喜

マルクスは『ヘーゲル法律哲學批判』の序文中に如下いつてゐる。

『反宗教的批判の基礎は、人間が宗教を作るので宗教が人間を作るのではない、といふことである。……人間といつても、それは決して抽象的な、この世界の外に歸つてゐるものではない。人間、それはこの人間の世界のことであり、國家であり、社會である。この國家、この社會が宗教といふ顛倒した世界意識を作り出す、といふのは、その國家社會が一つの顛倒した世界だからである。』(1)

『宗教的苦難は一方では現實的苦難の表現であり、他方ではまたこの現實的苦難に對する抗議である。宗教は抑壓せられたる生き物の嘆息であり、また無情なる世界の感情、いはゞ精神なき状態の精神である。宗教は民衆の阿片である。』(2)

マルクスはフォイエルバッハに倣つて『人間が宗教を作る』といふ、その『作る』といふ場合に machen 或は produzieren としふ語を用ひてゐる。こゝに彼の合理主義的唯物論の思想法が明示されてゐる。それは人間の情

的、全生命的要求の必然的産物たる宗教を人間理智の反省的打算的の作爲案出物なるかに獨斷したのである。マルクスはこの合理主義をヘーゲルから繼承したのであつた。この點に於いて、ヘーゲル哲學を『合理的神秘主義』と評して排撃し、『神學の秘密を解くものは人間學であり、人類の歴史が神統記である。』と喝破したフォイエールバッフは、物理學生理學に對して心理學の獨自の見地任務を自覺し、宗教の心理的基礎を人間の思考や理性ではなく、感情、意慾、想像にありとし、またその社會的基礎を制度に固定した教會や儀禮ではなくて、戀愛友情、團體心に基く家族、種族、民族、人類生活そのものに求めたので、(3)これはウィルヘルム・ヴントの民族心理學的研究の先驅をなしたものと見ることが出来る。このフォイエールバッフに比較すれば、マルクスには心理學がないので、宗教の理解そのものが根本的に誤つてゐる。

前記マルクスの人間的宗教解釋に關聯して、エンゲルスの『若し宗教が神なくして存立し得るならば、鍊金術も賢者の石なくして存立し得よう』(4)といふ語を顧みるに、これ偶々彼等の基督教に對する消極的偏執を告白したもので、宗教一般と基督教とを混同したのである。『神のない宗教』は東洋では少しも珍しいものではない。釋尊は既に紀元前五世紀に外的『救濟者』Heiligerとしての宇宙創造神、即ち印度の梵天を否定し、內的『解脱』の人生的宗教の端を開いたのであつた。こゝに佛教の體驗の心理學があるので、それは二十世紀の物理學が『賢者の石』を要せずして鍊金術の理想を現實化するに至つたことと思ひ合せらるべきである。眞の神とは俗信仰に於ける超絶的創造神ではない。基督も『神の國は顯れて來るものに非ず、此に視よ彼に視よと人の言ふべき者に非ず、夫神の國は爾曹の衷に在り』(5)といつた。ヴントが『人は自ら救へ!』『神の理念もまた變つた。神は

外的威力から内的體驗となつた。『6』といつたのは、西歐人としては珍しい言葉である。

こゝに 明治天皇の御製

寄道述懐

白雲のよそに求むな世の人のまことの道ぞしきしまのみち(明治三七年)

は日本固有の藝術的・人生宗教の原理を示させ給うたものであつて、古來の神話宗教に於ける外的救濟者、また哲學的觀念としての本體實體眞如實相といふ如きものを指して「白雲のよそに」人生の原理を求むるものとなし、人生の原理はあくまで人生そのものうちに、求むべしと教へさせられたのである。更にこの同じ精神は

道

千早ぶる神のひらきし道をまたひらくは人のちからなりけり(同三六年)

をりにふれて

ひと筋をふみて思へばちはやぶる神代の道もとほからぬかな(同四三年)

神祇

目に見えぬ神にむかひてはぢざるは人の心のまことなりけり(同四〇年)

等の御製の上に仰がるるのであつて、三井甲之氏は『明治天皇御集研究』中に如左いはれてゐる。

『神とは「目に見えぬ神」であつて、この「かみの心に通ふ」のは「人の心のまこと」である。目に見えぬとは官覺的對象のみに限局せられずして、またしたがつて理智的論理的概念にのみ限局せられぬところの、内心に味はる

る、永久の生命であり不可説の感激であり綜合的體驗である。神とは超個人意志であり、史的無窮開展の自立單位としての團體生命である。』『神佛を人間世界以外よりの救済者又は救済意志として、この外物の魔的威力によつて解脱を求めようとする諸宗教に對して、人生宗教人間宗教の源泉はわが日本に、建國以來自立國家日本の開展とともに、その險難の隘路をたどりつゝ、いづくし、み』の人道世界至上人間世界へと流れそゝぎつゝある。』(7)

次にマルクスは國家社會を以て人間が人間性を失つた『顛倒した世界』なりとし、その必然的反映としての『顛倒した世界意識』が宗教であるといふ。然るに彼はその未來共產社會の原型たる原始共產社會を階級的對立なき人間自然の自由平等社會であつたとしてゐるのであるから、かゝる原始自然民族の社會には宗教——『顛倒した世界意識』としての——はその社會的發生條件がなかるべきである。然るに如何に幼稚低級なる未開自然民族と雖も、廣義に於ける宗教を持たぬものは一つもないといふことは、今日土俗學、民族心理學的研究の確證してゐる事實である。社會的歴史的諸條件が宗教的信仰の内容に重大なる影響を與ふことは明白であるが、宗教的信仰の超民族的、超時代的の普遍必然的、根源的の發生原因は、人類に平等なる自然必然の運命——『死』の事實と、この事實から對照強化的に促さるる『永久生命の希求』の心理である。マルクスの『資本論』著述動機もこの同じ心理の一具現に外ならぬ。そこに彼の宗教があつたのである。宗教の本質は所謂神佛や地獄極樂の觀念の問題ではない、人がそのために我が身を擲つべき何等かの對象を有するか否かである。その對象の内容價值は別に進んで吟味批判せらるべきである。それは後に觸れる。

また次にマルクスが『宗教は民衆の阿片である』といつたのは、當時の墮落教會を指していつたので、大宗教

の偉大なる開祖の宗教的體験の事實を全く無視したものである。凡そ墮落教會程宗教の本質に反したものはないそれこそ大宗教の開祖が否定したものである。基督が當時の権力者富者の『偽善』を痛烈なる言葉で以て批判し、『富者の神の國に入るよりは駱駝の針の孔を穿るは却て易し』(8)といふ如き言葉を殘し、貧しき人々の友としてその悲痛なる生を終つたことは、餘りも著明なる事實ではないか。また釋尊が國王たるべき地位を擲つて求め得たところのものが、印度のかの四姓の階級差別を打破せんとする一切衆生悉有佛性皆俱成佛道の教であつたことを思うても見よ。我が道元が北條氏の懇請を退けて北越の邊地に隱棲し、日蓮は進んで北條氏に對して折伏的態度に出で、親鸞が全く名も無き民の生活に没入して正史に跡をも留めなかつた如き事實の何處に、『宗教は民衆の阿片である』といふ命題が適用せられ得るか。宗教の本質と最も遠きものを以て宗教と見たマルクスにとつては、宗教は『猫に小判』であつたのである。

かくして『科學的』を標榜し、『唯物論』を誇稱し、『從來のあらゆる社會の歴史は階級闘争の歴史である』(9)といひつゝ、未來に基督教の地上天國、千年王國の社會學的表現に外ならぬところの共產主義社會の幻を描き、『こゝに人類社會の前史は終りを告げる』(10)と豫言し、『人類の必然の國より自由の國への飛躍』(11)を信じたマルクス、エンゲルス、この『マルクスの學説は正しきが故に全能である』(12)と盲信したレニン、また彼等を呼ぶに『聖者』(13)の語を以てし、『私は今たとひ火にあぶられるとも、その學的所信を曲げがたく感じてゐる』(14)といつた河上肇氏の如きマルキストも亦『宗教を充分に持つてゐる』のである。

然しながら宗教にも迷信と眞信とがあることを思はねばならぬ。從來の宗教學は迷信も眞信も廣義の宗教現象

として無差別に取扱つて來たのであるが、これは文化科學としての宗教學として致命的の誤謬を侵したのである。私は究極に於いて、迷信魔術と眞宗教との價值批判の基準を明かにせざる宗教學は斯學の最も重大なる本質的任務を遺忘したものであると斷言したい。

宗教の本質は生命の本質である。生命は『かよひ』『つながり』であり、『聯絡』『結合』であり、『調和』『統一』の生成的過程である。故に眞の宗教は人間の、この生命さながらの自覺に基く思想感情意志及び行爲に於ける全人生・全宇宙的調和統一の要求具現であらねばならぬ。

明治天皇御製

鄰

さしなみのとなりにかよふ道ならむ籬の竹のひまのみゆるは(明治三九年)

神祇

めにみえぬかみの心に通ふこそひとの心のまことなりけれ(同四一年)

月前言志

わが心いたらぬくまのなくもがなこの世をてらす月のごとくに(同四二年)

神祇

わがこゝろおよばぬ國のはてまでもよるひる神はまもりますらむ(同三六年)

かくして人間の思想に於ける調和統一の要求具現は學術であり、感情に於けるそれは藝術であり、意志に於け

るそれは道德であり、行爲に於けるそれは政治であるが、宗教はそれら一切の内的調和態であり、その綜合的根源的の統一威力であるからして、人類の文化的活動、歴史社會生活と離れては成立せずまた無意義無價值であるこの點に於いてウインデルバントが『聖は超絶的存在として體驗せられたる眞善美の規範意識である』(15)といひつゝ、それは『歴史社會的の形象として具現する』(16)といつたことが顧みらるゝのである。

それ故迷信と眞信とを批判するに當つては、我々は時代文化の制約を考慮しつゝ、學術的、藝術的、道德的及び政治的規範を相關的基準として個々の宗教の信仰内容を吟味すればよいのである。この見地を過去の大宗教に適用する時、我々は佛教並に基督教が其他の諸宗教に比して確かに最も高き深き文化的諸價值を實現し、歴史社會的貢獻を人類史に寄與したことを明かに認めしめらるゝのである。

今右の見地より一つの宗教的信仰としてのマルキシズムを見るならば、先づ第一に、マルキシズムはその學說内容がその根本的假定たる個體主義的自由平等觀かららして原理的に十八世紀の合理主義的啓蒙思想である。彼の名著『資本論』は、彼自身『空幻的對象性』sensenstige Gegenständlichkeitと規定した『抽象的人間労働』abstrakt menschliche Arbeitを『價值形成實體』werthbildende Substanzと呼び、それに對して個々の商品の價格をその『反對物』たる『現象』Erscheinungenと考へた如き、形而上學的方法に導かれてあるものである。(17)『科學』は『現象』から出發すべきで、今日にあつては自然科學に於いてさへ『實體』概念は除去せられつゝある。かくしてこのマルキシズムは、それがその機械的唯物論の標榜を以てして地上天國を描くことの不合理を反省せず、かゝる前世紀の一理論を絶対不變の唯一直理なりとする點に於いて、それは『閉塞的體系』である、頭迷團體の

非科學的獨斷である。第二に、マルキシズムはかの人類史上空前絶後ともいふべきロシア革命の經驗を以てしても一人の偉大なる詩人を生み出すことは出来なかつた。人間精神生活の獨白價值と威嚴とを無視冒瀆する唯物論の支配するところに偉大なる詩人の生れざることは必定である。ヴントは『それ故實人生の模寫ではなくて、その表現が藝術の任務である』(18)といつた。所謂プロレタリア藝術なるものは『模寫』であり『作り物』である。第三に、マルキシズムの道徳は最も淺薄なる功利主義であり、またその情緒は『愛』を知らぬ『嫉視』、『怨恨』、『憎惡』であり、また殊に宗教的信仰に不可缺の『慚悔』の情操を缺いてゐる。第四に、その階級闘争と無産者獨裁の理論と實行とは、現實に於いては、その自由平等社會の約束とは正反對の絶對專制政治を結果することはロシアの現狀が實證してゐる。

ゲーテは『立法者にせよ、革命家にせよ、平等と自由とを併せ約束するものは、空想家に非ざれば詐僞師である』といつた。マルキシズムは空想家の迷信でないならば、詐僞師の手品であり、宗教的信仰の頽廢時に現れたゾムバルト、シュベングラ、ド・マンの所謂『宗教の代用物』*Religionsersatz*である。

今こそまことの宗教の復活實現せらるべき時である。我々日本人はかゝる新時代の宗教を、畏くも東西文化を綜合統一せる三千年の日本歴史を御大身に具現せさせられし 明治天皇の御製、宗教的信仰さながらの藝術的表現『シキシマノミチ』のうへに見出すのである。

ヴントは『哲學體系』の最後に『藝術』を論じて『道徳宗教的理念の哲學的形式が、觀念媒介の迂路を経て始めて到達せんとするもの、それは美的直觀のうちに實人生の不可抗威力を以て内存す』(20)といつた。『シキシマノ

ミチ』とはかゝる意味に於ける藝術人的生宗教であり、それ故にまたさながらに『まつりごと』即ち政治の原理である。『神ながらの道』とはこの謂である。

をりにふれて

おもふこと思ふがまゝにいひてみむ歌のしらべになりもならずも(明治四五年)

歌

天地もうごかすといふことのはのまことの道は誰かしるらむ(同四〇年)

ことのはのまことのみちを月花のもてあそびとは思はざらなむ(同)

歌

ひとりつむ言の葉草のなかりせばなにこ心をなぐさめてまし(同三八年)

をりにふれて

さまぐの世のたのしみも言の葉の道のうへにはたつものぞなき(同四三年)

詞

きよしるはいつの世ならむ敷島のやまと詞の高きしらべを(同)

寄道述懐

白雲のよそに求むな世の人のまことの道ぞしきしまの道(同三七年)

寄道祝

千早ぶる神のひらきし敷島の道はさかえむ萬代までに(同三五年)

道

千早ぶる神のひらきし道をまたひらくは人のちからなりけり(同三六年)

述懐多

ひらくれば開くるまゝにいにしへにはるおもひもある世なりけり(同四二年)

折にふれて

開くべき道はひらきてかみつ代の國のすがたを忘れざらなむ(同四五年)

仁

國のためあなす仇はくたくともいつくしむべき事な忘れぞ(同三七年)

折にふれて

おのづから仇のこゝろも靡くまで誠の道をふめや國民(同三八年)

蟲弊非一

さまざまの蟲のこゑにもしられけりいきとしいける物のおもひは(同四四年)

樂

千萬の民と共にたのしむにます樂はあらしとぞおもふ(同四三年)

述懐

まつりごとたゞしき國といはれなむものつかさよちから盡して(同三七年)
山のおく鳥のはてまで尋ねみむ世にしられざる人もありやと(同)

折にふれて

きくたびにゆかしきものはまつりごと正しき國の姿なりけり(同四三年)

神祇

かみかぜの伊勢の宮居を拜みての後こそきかめ朝まつりごと(同三九年)

社頭

はるかにもあふがね日なしわが國のしづめとたてる伊勢のかみ垣(同三六年)

神祇

わが國は神のするなり神祭る昔の手ぶり忘るなよゆめ(同四三年)
とこしへに國まもります天地の神のまつりをおろそかにすな(同)

述懐

千萬の民の力をあつめなばいかたる業も成らむとぞ思ふ(同四一年)

(註) 本稿全體の參考文獻

三井甲之著 『明治天皇御集研究』

井上右近著 『皇徳太子研究』

養田胸著 『獨逸の思想文化とマルクス・エンゲルス主義』

(1) Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels IB., S. 284.

(2) a. d. O. S. 285.

(3) F. Jell: Ludwig Feuerbach, S. 109 ff.

(4) F. Engels: Ludwig Feuerbach, S. 28.

(5) 路可傳第十七章第二十節第二十一節

(6) W. Wundt: Sinnliche und übersinnliche Welt, S. 428.

(7) 三井甲之著 『明治天皇御集研究』一六頁一七頁

(8) 馬太傳第十九章第二四節

(9) Marx-Engels: Communist Manifest p. 2.

(10) K. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, S. LVII.

(11) F. Engels: Von der Utopie zur Wissenschaft, S. 51.

(12) レニン著 瓜生・直井共譯 『マルクス・エンゲルス・マルクス主義』七四頁

(13) 河上・宮川共譯 『資本論』第一卷第一分冊、邦譯への序言三頁

(14) 河上肇著 『經濟學大綱』序四頁

(15) ウィンテルマント著 徳田英稚譯 『ブルルーディエン』下巻四五六頁

(16) 同上四九六頁

(17) K. Marx: Das Kapital (Herausgegeben von Engels), S. 5 ff.

- (81) W. Wundt: System der Philosophie II B, S. 461.
(82) vgl. W. Schubarth: Der plötarische Sozialismus, O Spengler: Preussentum und Sozialismus,
Hendrik de Man: Zur Psychologie des Sozialismus.
(83) W. Wundt: Systeme der Philosophie II B, S. 276.

専門學としての佛教學

宮 本 正 尊

二、「専門學としての佛教學」なる題目の下に研究の一部を發表したいと存じます。

先づ第一に専門學としての佛教學と云ふことを特に本日提唱致します理由を申し上げます。これに就いては私は「比較研究法と組織的佛敎」と云ふ問題の歸結を大體茲に申上げるやうな具合になつて居ります。今はその論述の過程の委細を茲に盡すことは出来ませぬが、幾分なりともそれに觸れつゝ論をすゝめたいと思ひます。

私のこの演題に就いて計らずも思ひ合はされることは、昨日大會第一日に姉崎會長が「二十五年の想出」を語られましたその御話のうちに、明治三十一年最初に出版せられた研究に「比較宗敎學」と銘打つてその傍らに小さく、「一名宗敎學概論」と但し書きを施しておいた。しかしその小さかつた「宗敎學」が今や本格になりましてきて今日の大會迄開けてきた云々とあつたことであります。最初宗敎學と呼ぶことの何となく相應しくなく寧ろ、比較宗敎學と題するの適當なりしこと、而も今日に於ては比較宗敎學と名けんには却つて専門學として落付かぬ所以のものも、共に充分の理由があると思はれるのであります。そこに明治大正昭和への文運進歩の水準が高められ、「人」の耕しの成果が積まれて來たのである。その研究方法に於てもその研究對象に就いても、範圍

の明確さが漸次増し來り、それ自らの分野が定つて、「學」と名けらるゝに相應しき内容を得る迄に生長を遂げて來たことを意味するのであると思ひます。

就きまして「佛教學」のことでありますが、之も昨日の「想出」のうちにありましたやうに、「印度哲學」の看板のもとで賣出して現在に至つておることは、明治大正昭和の歴史的事實であります。このことの子餘曲折は長く講師の職にあり講座を創設せられた故村上專精博士の常に洩らしておられたことを記憶しておるのであります。が、これとても結局は「學」それ自身の進歩發達に俟つより外はないのであると存じます。私の今日の講演も宗教學講座記念大會なるに因んで佛教學講座の可能に幾分觸れてをる心算であります。印度哲學としての佛教學は可なり古くより大學では開講せられたのであるが、井上哲次郎博士が「比較宗教及東洋哲學」なる題目にて講義せられたことが、今日宗教哲學の遠き萌芽を爲せると共にそれがまた東洋哲學一般而て佛教學もそれに依りて更に開發の途に進んだことを考へると、深遠なる窮理も精密なる學の組織も「人」の努力による漸層的發達に俟つのであることを痛切に感ずる次第であります。

今私が佛敎と云はずして佛敎學と意識的にはつきりと云ひ出してくることは、矢張りそれ自らの立場とか或は全體的立場と云ふものを稍々明瞭に意識して來たことを表示してをるのであります。研究の方法と對象とに就いてその独自の立場と限界範圍を明瞭に施設するのであります。この施設と云ふ語は佛敎でよく用ふる語で假施設と云ふてもよす。Pr. Jāpāの梵語に相當するのであるが、今これを設定としてもよろしく想定すると云ふてもよすと思ひます。

二、由來、比較研究方法と云ふものは、常に異質的文化が接觸し交流する場合に先づ行はるゝ唯一の方法と考へられます。これはかの比較言語學とか比較宗教學とか云ふものが、西歐人の印度發見或は印度侵略廣くは東洋發見と云ふことの、實に偉大なる世界人類の產物そのものであるに徴しても明かであります。西歐人の殖民政策或は東洋侵略によつて門戸が開かれ、その彼等が到達せる文化そのものから新しく出發せんとした我が明治維新以後の文化を代表する帝國大學が先づ梵文學や比較言語學(博言學)が開設され、佛敎も印度哲學の名の下に開講したと云ふ事情は、如何に我が學界が忠實に西歐のそれに追隨し模倣して來たものであるかを如實に語つて居るのであります。梵語、梵文學、印度哲學が故南條博士特に高楠博士の力に俟つたものが多大であつたが畢竟これ西歐の文化研究の輸入と云ふ一形式であつたのであります。この點に於て私が特に「佛敎學」の立場を主張するに立ち至つた所に、古來の傳統的佛敎研究の精神を學の立場に引上げんとする念願が幾分潜んでをるのであります。乍然それも已に廣き比較研究精神の素地に於て營まれるものであることは決して又没却してはならない重要點であると思ひます。

この比較研究法が今申し上げた異質文化接觸の初期の研究方法であることは、それは常に啓蒙期と相伴ふてをるものであることは見逃せない。この啓蒙 Aufklärung と相伴ふことは手近くは我が明治文化の發達に於てよく見得ることである。

三、今この點を更に明瞭ならしむる爲めに、例を特に佛敎文化發達史上に於て取りますならば、それは先づ支那に於ける佛敎移植に就いてであります。支那佛敎史上先づ第一に擧ぐべきエポック、メイキングな時期と申し

ますならば西紀五世紀の初頭に支那に活躍せる鳩摩羅什 Kumbhila の翻譯時代であります。それ迄は佛教は特に般若經と云ふ否定の原理を力説した經典が中心であつてそれが老莊の無の思想との比較研究により了解せられ、特に老莊の學の概念名辭を當てゝ義を格すと云ふ風でありました。そしてこれを「格義」の風と名付け當時の流行であつたと思はれます。而てこの格義の風なるものこそ明瞭にその當時の啓蒙方法であり、比較研究法であつたのであります。

乍然、羅什の入支は何を支那に齎らし、その翻譯は如何なる寄與を當時の學界になしたてでありませうか。龍樹 Nagarjuna 提婆 Deva の空觀中道に關する著作、成實論、法華維摩淨土の大乗經典等である。而て彼の位置をして然く不朽ならしめた根本原因は「龍樹の學」を移植した爲めに外ならないのであります。而もその時代を格義の比較研究時代より超躍せしめた根據はその空思想であつたのであります。私はそれが特にエポック、メイキングの原因であつたことを強調するためにそれはとりもなほさず空觀と云ふ辨證法であつたと現代に流行してをる用語を茲で採用いたします。

この空觀は否定の原理であります。かの論理學におきまして全稱否定と擴充 Distribution との關係に見ても明かである如く、この全稱否定命題に當るべき一切法空 sarvadharmasūnyā と云ふ立場が羅什門下に理解さるゝに至つたとするならば、やがて隨伴し來ることは比較的研究と云ふ格義の立場より離脱せる全體的立場の發露と云ふことになるのは當然であつたのであります。而てそれが思想が辿る唯一の道行きであると思ひますが、これを唯一眞道は二無く亦三無しなどゝ表現してもよいかと存じます。換言しますれば空觀と云ふ辨證法がその全き

相に於て輸入されたのは羅什によるのでありますから、茲に截然たる佛教研究に就いての一新紀元が支那に於て開かれたのであつて、佛教は異國に傳通せる發達史に於て、茲に當然なる開展を遂げたのであります。

この事實は種々の方面から論ずることが出来るのでありますが、今は問題の格義に就いて述べる事に致します。先づ啓蒙的な比較研究たる格義が、どうも面白くない、本筋のものでないと云ふ聲が羅什の門下から發せらるゝに立ち至つたのであります。それは羅什の弟子なる僧叔が『毘摩羅詰提經義疏序』に於て「慧風東扇し、法言流詠したるより已來、講を曰ふと雖も肆た格義は迂にして本に乖く。六家偏にして性空の宗に即せず」と道破してをるによつても明かである。これはこの持ち寄りの當時の比較研究諸家の格義の域を脱して本格の相を發見するに至つたからであつて、この聲などがやがて後には關内什肇山門義と呼べるゝ源泉なのであります。即ち三論の正觀辨證法がそれでありませう。他方また天台の智顛が特に法華と中智二論とに基いてその獨特なる中道圓融の立場を明かにしたのであり、その何れもが羅什の翻譯に基いてをります。私の考によりますれば一にこれ「龍樹の著作」の研究の産物と存じます。天台宗には金口相承の外に今師相承が説かるゝ所以は全くその教學の龍樹に淵源することを表示してをるものであります。またかの「文師用心一依釋論」と云ひ、或は『統紀』の傳ふるが如き慧文の大論三智一心中得の文と中論三諦偈との悟入も、更に『續高僧傳』に傳ふるが如きかの「一心具萬行」の慧思の獨悟も、畢竟するに龍樹の著書を通じての體験の發露轉入であつたことを語るに過ぎないのでありますから羅什の位置の重要さが益々加つて來るわけであります。何れにしましても茲に三論とか天台とか云ふ全體的位置を把握し已證體験せる學者を出したことは事實であり、これは支那日本の大乘佛教發達の源泉を爲すのであります。

す。茲に先づそれ迄の學の研究と全體的立場とが組織的に融通された事は認めねばならぬのであります。

要之、什鑿門義と云ひ、三論山門義と云ひ天台の發揮と云ひ、何れもその根據は、龍樹の中觀辨證法が支那に移植發揮されたに基くものであることは大體明かであると存じます。而て私の特に茲に述べんと欲する所は、上來云ふて來た全體的立場は、たゞこの空觀辨證法によりてのみ可能であつて、それが明瞭に意識せらるゝや、自らこれが新しいエポックを形成する根本的條件となると云ふのであります。そしてこれが最もよい手本をこの羅什時代に見るのであつて、文化史的には實に重要な一齣をなすものであります。

四、更にかゝるエポック、メイキングとその根本的原因との關係に就いては、印度に於て大乘教の興起と龍樹の出現と云ふ歴史的事實に依つて論證することが出來、これを更に歴史的に溯源して、佛陀成道の因果を考察することによつて可能であります。乍然これは只今述べてをることは出來ませぬ。

日本におきましては鎌倉時代がこれに相當し、それ以前は格義時代と云ふよりも寧ろ輸入移植時代と云ふべきであらうと思ひます。少くとも格義とか比較研究が可能ならんが爲めには、自分の方にも何等かの文化が形態を爲してをらねばならぬ。思想文化がそれ迄の形態を具へてをらなかつた當初の日本に於ては、佛教がそこに生ひ立ちそれ自らの全體的立場を意識する域に到達するには、随分と長い時間を費さねばならなかつたし、輸入移植模倣學習思索體驗と先人の尊い多くの捨石が試みられねばならなかつた事は當然のことであります。

私は大略この比較研究と全體的立場と云ふことに就いて、佛陀時代、龍樹時代、羅什以後、法藏時代、鎌倉時代、特に劃期的時代の例と擧げ、この時代が茲に私の云ふ全體的立場とか新しき立場とか文化の新展望とかど、

克明に表示せらるゝに相應しき時代なることを申述べたのであります。そして今日私が「専門學としての佛教學」と云ふことを提唱致します所以のものも、明治維新以後の新しき日本文化のうちに徐々に成熟しかゝつて來た佛敎研究も、漸くそれ自らの全體的立場を意識しかけて來てをることを諸君に告げたいのであります。私が獨りこのことを強調しましても、それは十全なる成熟でないのは明かでありますが、曙光をきざしむる丈けの力にはなると存じてをります。眞のエボック、メイキングは更に世紀 generations の後に「新鎌倉」として到來するであらうと申上げるのであります。たゞ私はその新鎌倉出現を意識的に期待し、その實現への努力の一石を茲に投じたいと思ひます。宗敎學が更に五十年紀念を迎へることを姉崎會長が迎ひ望んでをられました。私は「新鎌倉」の名の下にそれを期待致したいと存じます。

私は「佛敎學」と云ふ所にその研究方法としては補助的學問の意義をも認め、言語歴史哲學宗敎夫々の意義を包含させたいと存じますが、今日に於ては阿舎の研究丈けが根本佛敎を全現せしむるに足るものでなく、龍樹の研究だけがそれであるとも云ひ得ぬ事を認めます。ましてや支那日本の或る一學派や一時期の研究がそれであるとは申されぬのであります。尤もこれも比較的話でありますが、今迄申上げましたエボック、メイキングの原因をなした時代の經論學說の研究は、より直截に私の申上げる「全體的立場」を把握するに役立つと存じます。「學」としては何れの小さい一場面を捉へた研究にしても尊いのでありますし、それが綜合統一の活用は必ずしも一人の學者や祖師の功に歸せられなくてもよいのであり、そこに同朋同行の「共同勞作」の意義が「學の態度」によつて深められて來てをるのであり、新鎌倉の出現に對してこれは可なり必然の基礎着色でなくてはならぬと

存じます。それだけ分派宗執の我執が弱められて、やゝ問題になるのは研究者やその背後の人々の人間的繫縛による煩惱障或は我執の熾烈を極めることが場合によりてある位なものでありますが、これとても「學の立場」を眞に理解せぬからのことでありますから、結局さう云ふ人々や傾向は「新鎌倉」への建設者ではないと云ふだけであります。

五、佛教學がそれ自身の全體的立場を見出すことに就きましたは、從來日本人の血肉となつてをつた思想生活が、明治維新と云ふ斷層的地震によつて一時切斷された點を決して忘れてはならないのであります。由來地震に鍛へられて來た國民ではあるが、その爲め思想的にも生活的にも持續性が甚だ弱いと云ふことは否み難いのであります。明治の斷層によりて一時切斷せられたものが次いで反撥・啓蒙・比較・學習期を経て蘇生しつゝあるものであります。そこには傳統と云ふ古いものをいのちに通はせつゝも、西歐文化の新しき血を受けた國の土に育ち行くのでありますから、即ち、新しき國民の懷と頭とによつて生長するのでありますから、其所には如何にして「新鎌倉」の出現は鎌倉の燒き直しや舊態維持では事が收まらないのであります。新しき獨自主な立場を示し來るものであらうと思ひます。法然・親鸞・道元・日蓮諸先達の出現迄には、せいぜいゆゝしき南都北嶺の學生達の新しい研究が積まれねばならぬのであります。そしてこれが「學」の「漸教」としての効果なので非常に重要なのであります。

専門學と稱し得るには夫々特殊な研究對象と方法とが規定されねばならぬのであります。今は一貫する指導原理と對象と態度との示唆に止めたいと存じます。私はこれに就いて釋尊成道の内容を「根本正法」と設定し、

これに對する立場を「根本中」の立場と名付けてをります。その研究の一部は『宗教學論集』中に發表しておきました。今茲で全體的立場と稱し來つたものはこれを根本中の立場と云ひ換へてもよろしいのであります。

「専門學として佛教學」と云ふ學的研究の立場からは、未來の豫想遂をする必要はないか知れませぬが、全體的立場を意識する際には自らその底に潜む願心が呼びかけてくるのであります。また私は特に佛敎それ自身の立場とか全體的立場と云ふてをりますが、そこには決して環境視野の擴大發展を認めないのではなく、この意味に於ては絶えざる啓蒙と比較の動搖及び更新が隨伴して居るのである事は忘れてをらないのであります。

以上簡單に申述べましたが、西歐文化輸入の意義を表明する「學の立場」と、特に龍樹の學及び空錄倉の研究が培ふてくれた「全體的立場」との相通應體が根本中心をなして居るのであります。これは私の現在の考を形成してをるのであります。同時にこれが「空錄倉」への一里塚を建設しつゝあるものであると考へて居ります。

(昭和五、五、十二)

金剛頂經の成立年代

中 井 龍 瑞

一

金剛頂經は御承知の如く大日經と相並んで眞言密教の二つの代表的な聖典の一となつて居るものであつて、その梵本は總じて十萬偈十八會より成る經典であつたと言はれて居ります。私は之を同種類の十八部の經典の集成と考へ従つて大般若經などと同様に之を一種の叢書と見做し、且つ斯の一群の經典は決して一人の手に成つたものでもなく亦必ずしも同一の時代に出來たものでもないと思つて居るのであるが、今茲では總括的に其の成立年代を概論するに止め、若し時間の餘裕があらば併せて當經の作者に關する愚見の一端を述べることにはしたいと思います。

二

古來密教學徒の間には鐵塔相承と稱する傳統説があつて、十萬頌十八會の金剛頂經は龍猛菩薩が南天の鐵塔を聞いて金剛薩埵から相傳したものと信ぜられて居るが、私の見る所によれば、この經典は疑もなく世親菩薩以後に至つて成立したものと信はなければならぬ。何故なれば斯の經典の立脚せる根本教理は主として世親一派の

學説を繼承してゐるからである。

先づ第一に金剛頂經は世親に依て大成せられたる頼耶緣起の教理を繼承して居る。

第二には中觀佛敎の皆空思想に對して世親學派の一大特色と成れる妙有思想を套襲し之を最重要視して居る。

第三に世親は人法二空の觀智に依て顯はれる眞如を指して佛性と呼び之を如來藏、自性清淨心、眞性、清淨法界、如來性、法身、法界、眞身とも呼んで居るが、金剛頂經は斯の世親の佛性論を其儘套襲してゐるのである。

第四に金剛頂經は無著世親一派の佛身論即ち自性、受用、變化の三身説を採用して居る。

第五に指摘せなければならぬ點は金剛頂經に説く所の五智思想であつて、これは無著世親の四智説の延長或は擴充であることは疑を容れない。

尙ほ修行論の方面に於ても金剛頂經は十地、十波羅蜜、金剛喻定、等の教理を世親學派から承け繼いで居るのである。

是等の事實によつて考へるならば、金剛頂經は明かに世親菩薩以後に出來たものと見做して差支なからうと思ひます。

三

更に一步を進めて論ずるならば、斯の經典は親光菩薩の「佛地經論」述作の當時にも未だ成立して居らなかつたものであつて、恐らく西曆第七世紀の中葉以後に至つて出來上つたものと推測しなければならない。私は斯の如き推定を下すに當つて茲に三個の理由を擧げることが出来る。

その第一は金剛頂經に於て一切如來の本質と考へ一切諸佛の體性と稱する五智思想の歴史である。所謂五智とは如來五種智或は五種如來智と稱するものであつて、普通には大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智、法界體性智として知られ、時としては金剛三昧智、寶印灌頂智、清淨法輪智、羯磨妙業智、如來法界智の名を與へられ、就中、法界體性智は或は眞如法界智或は清淨法界智或は清淨性智或は法界性智或は單に法界智とも呼ばれ且つ前四智の本體と考へられて居るものである。私は斯の五智思想の起源と見做すべきものを無著の著書即ち攝大乘論や莊嚴經論（この大乘莊嚴論の作者に就いては異論もあるが今は暫く無著の著書と見做して置く）などの中に初めて明かに認めることが出来る。

惟ふに無著の無漏法界、清淨法界、清淨如、法身、眞如、如來藏、眞法界などと呼んで居るものは五智の中の法界體性智に相當し更に諸佛の智として説明せる鏡智、平等智、觀智、作事智は前述の大圓鏡智等の四智に外ならない。而して世親門下の護法菩薩等の「成唯識論」第十卷に右の清淨法界及び四智を總括して法身の五法性と呼び、方等部の「佛地經」に之を大覺地の五種法と名けて居るのは正しく五智説の先驅を成すものであらうと私は考へるのである。然るに法身の五法或は大覺地の五法なるものは何れも眞如の理體と四種の佛智とを並べ擧げた理智合論の五法であつて、未だ金剛頂經の如く五法の總てに智の名を與へ之を總括して五種如來智と稱するまでは至つて居らない。かの玄奘三藏の師事せし戒賢論師と同じく護法門下の一人たる親光菩薩が其著「佛地經論」第三卷以下に詳説する大覺地の五法もまた「成唯識論」や「佛地經」の場合と全く同様である。故に親光の佛地經論述作當時（恐らく第七世紀の前半）に於ても嚴密な意味の五智思想は成立して居らず隨つて斯の五智を

説ける金剛頂經其物も未だ存在してゐなかつたであらうと考へるのである。

次に金剛頂經の完成は第七世紀の中葉以後（恐らく其の後半期）に在りと主張する第二の理由として西藏の所傳を参照する必要があると思ふ。この經の傳播に關する智友（Jñānānanda）の記述に依れば、金剛頂十八會の經が初めて西北印度のサホール即ち現今のラホール地方に現はれたのは密教の篤信者として有名な烏杖那國の因陀羅步底王（Indrabhūti）の時であつた。王は此の經を繕いて見たが其意味がさつぱり判らなかつたので摩刺婆國からククラ（Kukura）と云ふ密教の阿闍梨を招いて説明を請ふた。ところが其のククラ阿闍梨も未だ會て十八會の金剛頂經を見たことがなかつたので、容易に經文の意義を了解することが出來ず遂に金剛薩埵の指示を得て始めて之を知るに至つたとのことである。思ふに専門の阿闍梨ですら未だ會て見たことがなかつたと云ふことは、斯の經典の成立後多くの歲月を經過してゐなかつたと云ふ事實を暗示するものと言はなければならぬ。而して烏杖那國の因陀羅步底は第七世紀の後半に出でた王であると言はれて居るのであるから、この西藏の所傳に基いて考察する金剛頂經の成立年代は前述の五智思想の歴史から推測したものと大體符合するのである。

次に第三の理由は義淨三藏（西曆六七一年支那出發——六九五歸唐）と同時代の入竺求法僧無行が印度から唐に寄せた書の一節に近者新有眞言教法と言つて居る事實である。これは勿論直接に金剛頂經其物の成立年代を指示するものではないが、西曆六四五年に歸唐した玄奘三藏が眞言密教の興起に關して少しも言及して居らない事實並びに密教東漸の歴史と相待つて前述の所論を間接に證據立てる一材料である。

私は以上三個の理由に基いて金剛頂經の成立を第七世紀の中葉以後特に其の後半とするのであるが、一方に於

て金剛頂經十八會の存在を否定せんとする者（故大村西涯氏の「密教發達誌」第三卷）もあるから、金剛智三藏や不空三藏の時代には既に十八會の經の成立してゐたと云ふ事實に就いて次に一言して置きたいと思ふ。

四

私の見る所によれば十八會の金剛頂經は遅くとも第七世紀の終には既に集大成せられてゐたものと言はなければならぬ。今その理由として三つの事實を指摘することができる。

第一は梵本傳來の事實である。十八會の金剛頂經は不幸にして其の全譯を見るに至りなかつたけれども、唐の（天寶五年（七四六年）に不空三藏が之を支那へ傳來したことは、彼が臨終に當つて代宗皇帝に奉つた上表文を初め其弟子僧飛錫、俗弟子趙遷及び嚴郢などの撰述した碑文、行狀記、影贊、等に徴して明かであつて、就中、不空自身の臨終の言葉は最も信憑するに足るものと見做さなければならぬ。即ち彼は天竺から得て來た所の金剛頂瑜伽十萬頌、諸部の眞言及び經論等五千餘萬頌を悉く翻譯して聊か國恩に報ひたいと冀つて居たが、その夙願の未達成せざるに前立つて忽ちに生涯の終に臨んだのは甚だ残念であると言つて居るのである。吾々は斯の言を疑ふことは出来ない。不空三藏がその師金剛智の口授を記録したものと稱する「金剛頂瑜伽秘密心地法門義訣」に依れば、金剛智もまた來唐の際に十八會十萬頌の金剛頂經を携へて船に乗つたのであるが、途中風波の難に逢うて斯の十萬頌の廣本は無智なる水夫のために他の貨物と共に海中に投ぜられ、僅かに略本の「金頂瑜伽略出念誦經」だけを無事に將來することが出来たとのことである。かの「密教發達誌」の著者大村西涯氏は十八會の經の存在を否定せんとする立場から之を荒唐無稽の談として一笑に附して居るけれども、金剛智が三十一武の時即ち西

曆七百一年に中天竺から南天竺へ赴いて金剛頂經其他の經論や五部灌頂等の秘密儀軌を七年間學習したと云ふ記録(呂向の「故金剛智三藏行記」一卷)及び不空再天の目的などを考へ合はすならば、必ずしも虚構の說話として斥けることは出来ないであらう。

第二は金剛頂十八會の名稱及び各會の梗概を記述せる譯著即ち不空譯の「金剛頂瑜伽經十八會指歸」一卷及び不空撰述の「陀羅尼門諸部要目」一卷の存在する事實である。この二書の中前者は翻譯書に非ずして不空の自著であるとも考へられるのであるが、何れにしても斯かる摘要者は既存の十八會の經典に據つて述作せられたものと見做さなければならぬ。惟ふに「密教發達誌」の著者の如く之を單に金剛頂經編纂の豫定目錄に過ぎないものと説くのは十八會の經の存在を否定せんとする先入主の偏見に基く臆説たるを免れないであらう。

次に金剛頂經十八會の存在を立證する第三の事實は金剛智、不空などの譯經である。今試みに是等の人々の譯出した經典と、「十八會指歸」の説明とを對照して考へるならば、唐の開元十一年(西曆七二三年)に金剛智の漢譯した「金剛頂瑜伽中略出念誦經」四卷を初めとして不空譯「金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經」三卷、般若譯「諸佛境界攝眞實經」三卷などは明かに初會四大品の中の金剛界大曼荼羅品の異譯であり、不空譯の三卷の教王經及び二卷の教王經に對して三十卷の教王經と稱する施護譯「佛說一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經」は初會四大品全譯である。また金剛智譯「金剛頂瑜伽理趣般若經」一卷、不空譯「大樂金剛不空眞實三摩耶經般若波羅蜜多理趣品」一卷、施護譯「佛說遍照若般羅蜜經」一卷、法賢譯「佛說最上根本大樂金剛不空三摩耶大教王經」七卷、更に溯つて菩提流志譯「寶相般若若羅密經」一卷などは第六會の類本異譯として擧ぐべきものであつ

て、次に第八會の抄譯と見做すべきものには不空譯の「大樂金剛薩埵修行成就儀軌」一卷と「金剛頂勝初瑜伽中略出大樂金剛薩埵念誦儀軌」一卷と「金剛頂初瑜伽普賢菩薩念誦法經」一卷とがあり、更に第十五會の譯經としては(時代は降るけれども)施護譯「一切如來金剛三業最上秘密大教王經」七卷がある。尙ほ是等の外にも、十八會の中の何れに屬するかは明かでないが、經典の編述者自ら十八會十萬頌の中から略出したと稱するもの若しくは之に據つて作つたと見做すべきものが數十部現存してゐる。一例を擧ぐれば、不空譯の「金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌」一卷、「金剛頂瑜伽降三世成就極深密門」一卷、「金剛頂蓮華部心念誦儀軌」一卷、金剛智譯の「金剛頂瑜伽觀自在王如來修行法」一卷などが即ちそれである。

以上述ぶる所の梵本傳來の事實と摘要書存在の事實と譯經史上の事實とを綜合して考へるならば、十八會十萬頌の金剛頂經は遅くとも第七世紀の終には既に成立してゐたものと言はなければならぬのである。

五

金剛頂經の成立年代に關する極めて總括的な論述は暫らく上述の程度に止めて置いて、最後にこの經典の作者について一言したいと思ふ。「密教發達誌」の著者は「文殊千鉢經」の序文に據つて金剛智の本師は寶覺阿闍梨と呼ぶ人であると考へ、更にこの推測を根據として寶覺阿闍梨を金剛頂經の作者に擬し彼を金剛頂宗の鼻祖と見做して居るのであるが、千鉢經の序文は大村氏の考ふるが如く明瞭的確な唯一無二の證據として信用するに足るべき史料でない。また設ひ寶覺が金剛智の本師であつたとしても、其の故を以て直ちに彼を金剛頂經の作者と見做すのは早計である。私は上に述べた金剛頂經の教系と五智思想成立の歴史と經典傳譯の事實とに徴して、この經

典は世親以後金剛智以前恐らく第七世紀の後半に主として世親一派の教説を繼承する者の手に成つたものと考へるのであるが、果して何人が之を編述したかと云ふことは、他の多くの經典の場合と同じく、少なくとも現在のところでは詳かでないと言はざるを得ないのである。

以上の論述に於て説明を省略した點は先年眞言宗京都大學發行の「密宗學報」に發表した左記の拙論を参照して頂きたす。

拙論「金剛頂宗と世親學派との關係」(密宗學報一二五—一二九號)

同「千臂千鉢曼室利經の序に就て」(同誌五四號)

同「龍智と金剛智との師弟關係」(同誌五〇號)

宗教的情操の諸形態

西澤 頼 應

ここに形態と云ふ言葉を用ひて居りますが、形態心理學に於て、用ひて居る形態とは、概念の意義、内容に於て、多少相違するところがあります。ここでは状態とか、態様とか、形相とか云ふ意味に了承して頂きます。

従來宗教心理學に於て、取扱つて居る宗教經驗の研究には、宗教意識が明確な觀念として現はれた場合や、顯著な感情として示された場合を、多く考究いたして居りました。従つて觀念の性質を、論理的に推考したり、感情の内容を、仔細に考察したりして居りました。

然るに、宗教意識の内容に就て、更に深く、考察してみますと、斯くの如き、明らかな觀念や、感情がわれわれの態度に、表現するに至るまでの、心意過程について、研究すべき多くのものがあります。即ち我々の宗教的態度に、直接若しくは間接に、影響を與へ、我々の行爲を制約して居る、多様の心意的要因が存在して居ります。

是れ等の方面の研究の一部として、宗教感情の中、宗教的情操に就いて、圖形に基づき、觀察の歩を進めて見

るつもりであります。

二

宗教的情操の特質としては、(イ)自己の力が有限なることを自ら意識すること。(ロ)自己の力よりも、更に優越して居る無限の力が、實在して居ることを信すること。(ハ)此の實在して居る無限の力は、自ら作用し、又自己の生活と、常に密接なる關係を、有して居るものと、信すること等であります。

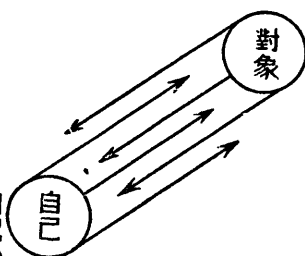
此の無限の力を有する、實在に對する信仰が、民族的に、社會的に、表現せられた場合につき、歴史を辿つて、綜合して見ると、(イ)具象的には、日月、星辰、天地、山川、草木、動物、人類等、自然界に於けるあらゆる事象が、包括せられて居ります。(ロ)抽象的には、神、佛、誠、力、絶對、無限、自然、天命、宿命、運命、宇宙、眞理、眞如、實在、根本原理、神秘的勢力、統一的證據、究竟的實在等の表象が用ひられて居ります。斯くの如き、實在に關する概念が、常に信仰の對象として、取り扱はれて居ります。

三

一、宗教的情操の構成様式 宗教的情操を、仔細に吟味して見ますと、(イ)信仰の對象に對して、多分に主點を置いて居る場合があります。其の時には、讚美の感とか、或は、尊崇の念とか、或は、畏敬の情とか云ふ情操になつてまゐります。(ロ)之れに反し、自己の心情に、重心を置く場合があります。其の時には、感謝の念と

第一圖 宗教的情操の構成

信仰の對象



自己の心情

不明瞭なる場合とあ

ります。(ハ)又宗教経験を自ら意識する態度が、深く強い場合と、淺くて弱い場合とあります。以上三つの條件の結合状態によつて、宗教的情操の形相は、異つてまいります。

例へば信仰の對象に對する尊崇の念が著しいといたします。

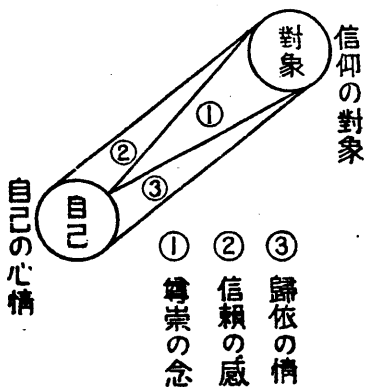
次に自己の心情に於て、信頼の感とか、歸依の情とか云ふ宗教的情操が、強く現れて居ると致しますれば、第二圖の如くなります。かくして、條件の連繋の如何により、各様の態様が生じます。

か、懺悔の念とか、渴仰の念とか云ふ情操の種類になつてまいります。

斯く區別は致しますものゝ、實際に宗教的情操として、具體的に經驗せらるゝ場合には、純一無雜、絶對歸依の心情として、體驗せらるゝのであります。そこに信仰の對象も無ければ、自己の心情の對立も無いのであります。(第一圖参照)

更に、是れ等の宗教的情操が、具體的に經驗せらるゝ場合に就て考へてみますると、(イ)感情が強く現れたり、弱く現れたりする事があります。(ロ)又信仰の對象に關する概念の内容が、正確なる場合と、

第二圖 宗教的情操の實質



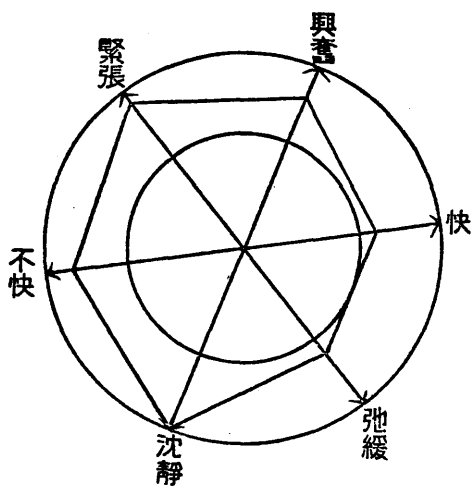
信仰の對象

自己の心情

て参り、信仰状態について千態萬様の経験の諸相が、表現せられる次第であります。(第二圖参照)

二、自己心情の構成様式 自己の心情について、考察して見ますと、(イ)信仰の對象を、自己の内心に向つて求むる場合と、(ロ)信仰の對象を、自己の外心に向つて、渴仰する場合があります。一つは自力信仰の要因とも

第三圖 自己心情構成の横断面

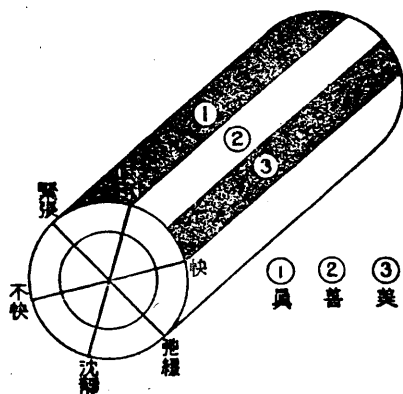


なり、他は他力信仰の萌芽ともなります。共に自己意識内の活動であると云ふ點で、唯心の信仰の経験となつて参ります更に、個人の素質と、環境の状態と、有意的努力、又は修養とによりて、種々の形状を生じて参ります。(第三圖参照) 心内に於て、各方向に、同等の發達を爲した場合は、圓形となります。其の圓形の大きさの大小は、内容の包攝度、充實度を示すものであります。

古來の宗教家、偉人等によりて、示された信仰状態を、具體的に觀察して見ますと、圓形になるものは、稀有であつて、多くは多角形、類圓形となつて居ります。従つて圓形となるものは、理想的の形式と、云つてよいと思ひます。

更に圓形の内部を、各方面より、考察する事が出来ませんが試みにヴントの分類による、快、不快、興奮、沈靜、緊張、弛緩の方面より分解考察する事も出来ませう。其の

第四圖 自己心情構成の縦断面



他、情操の性質より分析して見るも、一つの考察の仕方と考へます。こゝでは、一例として感情の三方向の形式を取りて、考へて見る事に致しました。

尙、宗教的情操の内容の充實を、眞、善、美等の價值批判より、觀察して行くと、そこに宗教的情操の深さと、内實とを、圖式によりて、表現する事が出来ます。(第四圖参照)

實際に圓形に近い形式で、内容の充實した、宗教的情操の具體的經驗は、法悦の状態であり、法味に飽滿する恍惚状態であります。

そこには、形式も無い、圖形も無い、全一の統態であります。従來の研究に於て、信仰の極地は、等態であるとして、取り扱はれて來ましたのも、此の邊の心情を觀察したものであります。

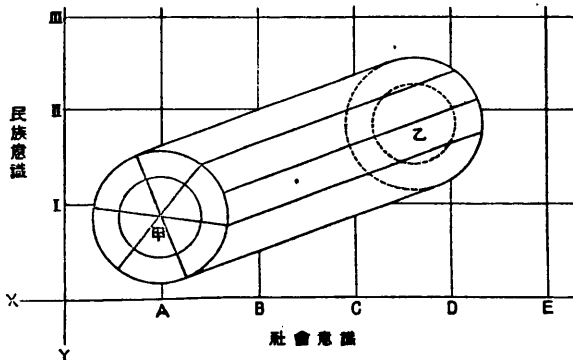
私共は結果の等態であると云ふ事よりも、そこに到達する心意過程を、研究の對象とせんとするのであります。

三、個人信仰と民族意識及び社會意識の構成。(イ)×軸 A B C D E……等夫々は、個人が出生し、成長し、發達したる社會の宗教意識、若しくは其の時代に於ける宗教意識を示すものと致します。(ロ)Y軸 I II III……等各々は、家、氏族、民族等に現はるゝ傳統的宗教意識、若しくは、特殊の宗教意識を示すものと致します。

個人信仰は、常に兩軸の交叉する點に位置し、兩軸の中、強い力を與ふる方向に、移動して參ります。(第五

第五圖

個人信仰と民族意識及び
社會意識の構成



圖參照)

試みに、具體的事象について、考察して見ます。

如何なる偉大な宗教家でも、又は信仰を得た人でも、其の人々が生れた社會の宗教意識、時代の宗教意識を、直接、若しくは間接に、影響を受けて居ないものではありません。又家なり、氏なり、民族なりに傳つて居ります宗教的風俗、習慣等の感化を、多少でも受けて居る事を、承認せざるを得ません。殊に幼少時代に於ては、是れ等の力は偉大な影響を、個人の信仰に與へて居ります。私共が古人の傳記なり、自叙傳等に就て、觀察して行くと、明らかに知らるゝ現象であります。

されば個人の信仰状態を、研究いたして見ましても、宗教意識の眞實の状態を、考究し盡したと云ふ事は出来ません。宗教界の偉人をして、偉人たらしめた、社會に於ける宗教意識、及び民族に於ける宗教意識を考慮に入れ、其の價値の重要度を、尊重しなければならぬ場合が多いと信じます。殊に宗教の如き、感情、情緒を、主要の要因とする

現象に於ては、極めて大切な事柄であります。

例へば日本人には、日本に傳はれる傳統的精神があり、風俗、習慣、儀禮があります。それを宗教意識の中に

宗教的情操の諸形態

加味し、添加し、調和し、融合して居ります。のみならず、其の時代や、其の社會に於ける主要なる思潮が、宗教意識に、影響を與へて、日本獨特のものと思はれる様な、宗教意識の特質が、歴史上に現れて居ります。

之れ等の外圍的條件に基づく、宗教意識の變遷、發達、分化は、宗教改革や、新宗教の勃興に、密接なる關係を持つて居る場合があるし、重要な原動力となつて居る場合があります。

此の種の研究は、從來比較的研究の遅れ勝ちであつた社會意識、民族意識の研究が、發達するにつれて、開拓せらるべき、重要な方面であると信じます。何れ他の機會に於て、題を改めて、批判を仰ぎ度いと、考へて居る次第であります。

四

第五圖に於て、圓の中心は、個人が生れながら有して居ると、思はれる性質を示します。恐らくは人類が、この世の中に、人類として生活し始めた時より、若しくはそれ以前より、繼承して居る生命線と致します。次に中心より周圍に向ふ矢狀線は、個人意識に於ける發達の程度を、示すものと致します。宗教意識の機能が、各方面に對し平等に發達しますれば、圓形となり、發達が一方に偏すれば、各種の、多角形を生じて參ります。

乙圓は信仰の對象とし、甲圓は個人の信仰状態と致しますると、次の如き種々の場合が、想起せられます。

(イ)乙圓即ち信仰の對象に就て、其の本質、機能、形態等を考究しますれば、宗教哲學的研究の一部となります。(ロ)甲圓即ち信仰を有する人の性質、機能、發達に就て、個人的宗教經驗を、主として觀察すれば、宗教心

理學的研究の一部となります。

(ハ) 甲圓、乙圓兩者の關係が、如何なる環境、即ち民族、社會の中に、發生、發達、進化したるものと云ふ事に就いて、考察すれば、宗教意識の民族心理學的、社會心理學的研究の一部となります。

(ニ) 甲圓が乙圓の中に、攝せられますと、純粹他力的信仰の研究となります。

(ホ) 乙圓が甲圓の中に、歸納せられてしまふか、或は乙圓は甲圓の反映であると考へますと、純粹自力的信仰の研究となります。

(ヘ) 乙圓の一部と、甲圓の一部とが、或る部分に於て、相互連結を致すと、考へますと、特殊的信仰の研究となります。(ト) 甲圓、乙圓を含む圓柱は、個人信仰を具體的に表現したものと致します。其の長さなり、大きなりは、個人信仰の内容を、具象化したものと致します。

此の圓柱が、社會意識と民族意識との交叉點に、位置する事に就て、二つの見解があります。即ち

(i) 個人信仰は、有目的、有意的に自ら位置したものであると、考へる見解があります。(ii) 個人信仰は、夫れ自ら一定の目的を持たず、明らかに意識せず、直接所與のものと、考へる見解があります之れ等は從來、宗教哲學に於て、屢々論議せられたところの問題であります。

(チ) 第五圖に於て、圓柱がX軸上を、右方に動き、Y軸上を、上方に伸びるに従つて、個人信仰の進歩發展を示すものと致します。従つて圖上に於ける、圓柱の位置は、個人信仰が、社會現象として、現はるゝ位置を示すものであります。宗教意識が宗教史上に現はれ、宗教意識が社會現象として、社會學や、社會心理學や、民族

心理學の方面より、研究せらるゝに至る所以であります。

(リ)個人信仰が、環境意識によりて、自己の位置を移動して參る、心意過程に就ては、各種の状態があります。之れは他の機會に於て、考察する事に致します。

(ヌ)個人信仰が、自ら意識するか、若しくは、明らかに意識する事無くして、個人信仰の位置を、移動して參る場合に就て、觀察の歩を、進めて見たいと思ひます。

五

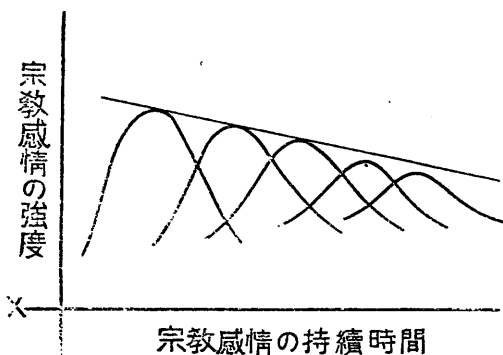
個人信仰が、自己の位置を轉換する場合に、明らかな動因となつて居るものは、知識の進歩と、感情の激發と、意志の鍛鍊等が、主要なるものであります。それに宗教的素質の個人的差異や、宗教的教養の精進、懈怠等が、力強く働いて居る場合が、多いのであります。

是れ等の方面に關する研究は、從來の宗教心理學に於て、時々發表せられて居りますから、ここでは、省略致して置きます。

從來取り扱つて居ります、宗教經驗の中で、明らかな意識から、意識の強度が、漸次弱まつて行く、心意過程について、觀察致して見ます。即ち異常なる刺激にあひ、特殊の事象が起つた爲めに、恐怖とか、悲哀とか、感激とか云ふ情緒が、昂進し、突發して、個人信仰の轉換を來たす場合があります。

斯くの如き原因によつて起る宗教經驗は、一時的に、強烈なる形に於て、現はれて參りますが、他に同等、若

第六圖 宗教的情操の成立



しくは同等以上の動因が起りますと、更に宗教意識の轉換を來たして参ります。従つて此の種の宗教經驗は、持続性に乏しい、一時的現象に過ぎない場合が、多いのであります。

第六圖に於て、X軸は宗教感情の持続時間を示し、Y軸は宗教感情の強度を示すものと致します。宗教感情が、最初に現はれた場合には、其の強度は、強いのでありますが、二回、三回と、繰返されるに従つて、段々強度を減じて参ります。遂には宗教感情が、著しく目立たなくなり、それに持続時間は、漸次に長くなつて参ります。

一例を挙げますと、始めて信仰を獲得した時の喜びは、非常に強く、感激に充ちて居りますが、この状態を繰返して居りますと、示次に感激性を減じて参ります。然しそれと同時に、ぼんやりながらも、一種の敬虔の念を、生起して参ります。斯くして宗教感情は、宗教的情操の形式となります。

斯くして、成立せる宗教的情操は、實行力強く、持続性に富み、而も自ら明らかに、意識する事無しに、宗教的態度を、規定する強き力を持つて居ります。されば古來の宗教に於て、宗教的儀禮を尊重し、強制する理由も、こゝに存するわけでありませう。孔子の所謂「心の欲する所に従へども、矩を踰えず」と云ふ語も、この理に基づ

いて居ります。古人が難行、苦行等の宗教的修養に精進を致したのも、同一の理に従つて居るものであります。斯くの如き宗教的情操が、生じて参りますと、自ら明らかに意識すること無しに、個人信仰は、環境意識に於ける自己の位置を、轉換して参ります。かくして、現はるゝ宗教的態度は、自信力も強く、偉大なる業績を示す漸ころの、宗教經驗となつて参ります。

六

是れ等宗教的情操として取り扱われて居るものを、分類して見ますれば、次の如き種類がありません。即ち

(イ)宗教情操の中、教理を悟り、智慧和解に、多く傾いて居りますものは、眞偽の感、正否の感、公正の感、合致の感、合一の感、融合の念、矛盾の感、疑惑の感、不安の念、無關心の情等の種類であります。

(ロ)宗教的情操の中、情緒的要素を多く含むものは、畏敬の念、恐怖の情、寂寥の感、愛着の情、敬慕の念、慈悲の感、懺悔の情、同情の念、尊信の感、感應の感等の種類であります。

(ハ)宗教的情操の中、信心に重きを於て居りますものは、法悦の感、安心の情、慰安の念、歸命の念、報恩の感、感謝の念、精進の感、自重の感、服従の念、隨順の情等の種類であります。

斯く宗教的情操の名稱は、ここに羅列しましたが、是れ等個々の情操が、實際に、具體的に、經驗せらるゝ心意過程に就て、考察して見ますと、各々宗教的情操は、相互に密接なる連關を爲し、其の態様は、極めて多様なるものがあります。是れ等も、更に考究する價值あるものと、信じて居る次第であります。(完)

Heiliger Kanon 思想の完成と Talmud の成立

大 島 清

一 申法以前の法（所謂口傳としての法）

a. 國祖時代 (die Patriarchenzeit)

イスラエル古代に於てすでに或種の律法の存在を見る。書かれざる律法——律法以前の律法——むしろ民族的習慣とでも言ふべきものを見るのである。(S. Funk: Die Entstehung des Talmuds, S. 9 参照)

E はアブラハムを「神の言に順ひ神の職守と神の誠命と神の憲法と神の律法を守つた者」とさへ記してゐる。

(創二六ノ五)

J が傳ふるところの、ヤコブがその父の死に際し七日哭いたといふ物語(創五〇ノ一〇)は、我々に、後代の七日間の忌中の規定を想浮はせる。又、國祖時代の民が行く處行く處に祭壇を築き、その上に種々の供物をそなへたと云ふ記事(創十二ノ八、二十二ノ十三、二十八ノ十八、三十五ノ十四)は、後代の種々の宗教儀式の規定を想起せしめる。

無論これらのものは律法として存在してゐたのではない。成文の律法以前の律法。謂はば、口づてに傳へられ

Heiliger Kanon 思想の完成と Talmud の成立
たイスラエル民族の古き慣習と見るべきである。

Vorexilische Propheten 時代

一九六

アモスは、民が朝毎に犠牲を供へ、三日ごとに什一をさし上げ、願還をなし(四ノ四、五) 燔祭或は素祭をさし
肥えたる懐の感謝祭をなすこと(五ノ二十二、二十三)を報告してゐる。

イスラエルはかくまでに口傳としての律法を守つた。併したゞ形式だけを専心に守つた。かくの如き形式偏重
の民を——神の言葉をかへりみず不義不徳を恣にして而も平然と口傳の律法を守つてゐる民のこの破産耻ま——

正義の豫言者アモスは責めないでをられたなかつた。
「我は汝らの節筵を惡みかつ藐視む。また汝らの集會を悦ばじ。汝ら我に燔祭または素祭を献ぐるとも我之を受
納れじ。汝らの肥たる懐の感謝祭は我これを顧みじ。汝らの歌の聲を我前に絶て。汝らの琴の音は我これを聴か
じ。」(五ノ二十一、二十二、二十三)

その他、ホゼア(五ノ六、六ノ六)もエザヤ(一ノ十一—十五)も共に、口傳としての律法の存在を報告し、且つ、
アモスと同じ態度を以て、形式的な口傳の律法のみを重じ、神の愛と(ホゼア)神の正義(エザヤ)とを顧ることな

き不信の民を責めたのであつた。(石橋智信博士著イスラエル宗教文化史一四三頁—一三〇—頁参照)

二 申法以後の法(所謂神法としての法)
申命記法は、實に——石橋博士の言はれし如く——「豫言者の憂ひを憂ひとして民衆の望みを望みとしたもの

「豫言者の憂ひを憂ひとして民衆の望みを望みとしたもの

である」。 (イスラエル宗教文化史三三七頁)

しかし、一度申命記法が成文化されるに及んで、その後學たる申法後記及申法後學は、これを神法にまで高めてしまつた。

D'は申法は神法なるが故に(申四ノ八)、法を増しまた減すべきでなく(四ノ二)「ただ法度と律法をきよめてこれを行へ。然せば汝らは生きることを得、汝らの先祖の神ヤーヴェの汝らに賜ふ地にいりて之を産業となすを得べし(四ノ一)」と説く。(イスラエル宗教史四六九—四八四参照) Dea も亦之に同じ(申六ノ六一九)。

要するに、D'も Dea も共に中法を神法とし之をいやしくも増減するが如き事は許さず、たゞ法を守り行ひ、凡ての人に教へ學ばせと主張する點に於て軌を一にしてゐる。(イスラエル宗教史四八五—五二〇参照)

かくの如き法の神法化の思想が一步舊約書全體に就て主張せられる時に、捕囚後時代 Nachexilische Zeit の所産たる、舊約書全體は神書である、故にその一言一句の取捨増減も許さるべきでないといふ Heiliger Kanon の思想に進展するのではなからうか。

三 神の言葉としての豫言者の言葉

上述せる如く(二)、神法思想は Heiliger Kanon 思想發生の根底をなしたものと考へる。しかし、その外に、豫言者の言葉を神の言葉と考へるようになった傾向も亦、聖典思想發生に重大な役割を演じたものと考へる。

捕囚前、豫言者は神の名に於て民を批判して、かくのごとき不義不信なる民に、神は決して福を下すまじ、必ず禍を下さん、禍、それは、亡國と死滅とである、と叫んだ。しかし、罪に驕れる民は、豫言者の言葉に神の聲

Heiliger Kanon 思想の完成と Talmud の成立

を聞かなかつた。

五九七年ユダは遂にバビロニアの大王 Nebukadnezar によつて倒された。しかし未だ都エルサレムは陥れられず、神殿も昔なからの佛を止めてゐた。民は未だ醒めなかつた。神都の存するかぎり、神殿の存するかぎり、イスラエルは再び起つたと信じてゐた。未だ豫言者の言葉の中に嚴な神の聲を聞くことが出来なかつた。

悔なき民に最後の日が來た。大王の一年有半にわたる二度のエルサレム包圍により、民は、神殿も神都も失つてしまつた。時に五八六年。豫言者の言葉が悲しくも實現したのであつた。かたくなな、驕れる民も、この事實をまのあたりするに及んで、豫言者の言葉を認めざるを得なかつた。「いざ、我等、如何なる言葉のヤーヴェより出づるかを聽かん」「エゼキエル三三ノ三〇」と豫言者のもとに赴いた。かつては「汝往きてユダの地に逃れ彼處にて豫言して汝の食物を得よ」(アモス七ノ十二)と嘲笑された豫言者も、國亡びてはじめて、ヤーヴェの豫言者として認められたのであつた。かくの如くして遂に、豫言者の言葉は神の言葉と信じられるに至つた。

この、豫言者の言葉を神の言葉とする思想、これも亦、聖典思想發生に關し、不問に附するを得ぬ重要な要素であると考へる。

四 聖典の完成

如上、聖典思想は、神法思想と神言思想(豫言者の言葉を神の言葉とする思想——勿論豫言者自身は自分が神の言葉を叫ぶ者たる自覺は有つてゐた。こゝで問題としてゐるのは、豫言者の自覺にあらずして、民衆がそれを神の言葉と認めたか否かと言ふ點である。)とを母胎として發生し、エズラの舊約書編纂を以て完成したのであ

つた。

バビロニヤの捕れはイスラエルの歴史に一大轉機を與へた。イスラエルは政治的獨立を奪はれ、ふるさとを失つた。エルサレム神殿の破壊と共に、唯一の祭壇——全イスラエルの宗教的中心——をも亦失つてしまつた。

神殿を失つて、民はいづこに神を索むべきを知らなかつた。一つ心に神を索むといへども（エレミヤ二九ノ十一）、穢れたる地に捕れしゝとして、犠牲をささぐべき清き土地も持たず、又國民的集會により神の名を讃えんにも、その自由を得られなかつた。捕れのイスラエルにとつては、たゞ安息日を守り、神ののりと神のことに忠なることのみが可能であつた。（H. Grack: *Führung in Talmud und Midrasch*, S. 6. 參照）

かくの如き事情より、神の言葉なる *das pentateuchische Wort* と神ののりたる *das pentateuchische Gesetz* との編纂即ち舊約編纂の機運が促進されたものと考へる。而して、かくの聖典編纂及神殿再建に對する全イスラエルの熱意が、エズラの齎起となつて起れたものと考へる。

かくして、イスラエル全民族の熱意はイスラエルの典編纂の機運を促した。當時既に、*das pentateuchische Gesetz* は *das Gesetz Moses* と考へられ、*das Wort Gottes* と考へられてゐた。而してこの二者の編纂の結果が *Das Pentateuch* と考へられた事は既に推論出来ることである。ここに於て神法、神言、に關して規定されたこと、*das Wort Gottes* と考へられた事、*das Wort Gottes* にも規定されるに至つた。即ち、如何なる理由によれば、編輯することゝ起れたこと、*das Wort Gottes* と考へられたことである。H. Grack の思想が完成されたのであつた。

五. Talmud の成立

聖典は完成した。同時に、聖典の一言半句の取捨増減も許されなかつた。

けれど國民生活の變化は、それにともなふ新しい規範を要求した。こゝに於てか所謂ふみの學者 *sopherim* の輩出となつたのである。主としてレビ人及僧侶が「ふみの學者」であつた。一般にエズラを以てその祖となしてゐる (エズラ七ノ一〇、Funk: Die Entstehung des Talmud S. 44, Strack: Einleitung in Talmud and Midrasch. 5. 6. 参照)。

「ふみの學者」が主眼としたものは聖典の註解であつた。

其後所謂 *Wiederholer* (*Tanna'im*) 現れて先人の説を傳へた。所謂 *Halakha* 及 *Haggada* はこの間に成立したのであつた。

最後に所謂 *amorain* (*Sprecher*) 出で、Talmud の結集を見るに至つた。當時ユダヤ人はシリヤに於てもベビロニヤに於ても迫害に遭つた。その結果、今まで語り傳へられた聖典の註解を更に後代に語り繼ぐことに大なる危険を感じしめらるるに至つた。遂に *das Verbot des Schreibens* (聖典以外は筆にするを得ずとの禁) が破られた。こゝに於て、*Sopherim*, *Tannaim*, *Amorain* と語り傳へられた聖典の全註解が、初て書きしるされたのであつた。Talmud はかくの如くして成立したのである。

参考書、石橋博士著「イメラニル宗教文化史」

Hölscher: Kanonisch und Apokryph.

Funk: Die Entstehung des Talmud.

Funk: Talmudproben. Strack: Einleitung in Talmud und Midrasch.

最近教育學說と宗教々育

大村 桂 巖

私の研究發表題目は、「最近教育學說と宗教々育」といふのでありますが、研究發表など申す程のものでは勿論ありませぬが、我國の將來の教育殊に宗教々育に關心を有ちつゝ、而かも歐米の最近の教育學說から見て宗教々育は如何なる位置にあるか、又宗教々育に對する最近の教育學者の態度如何といふやうな方面を見やうとしたのであります。今便宜の爲に別紙印刷の參考附表に依りて其大體を御承知願ひたいと思ひます。この附表を凝視して下さると其等の諸學派の人々が宗教々育又は教育上に於ける宗教的訓練を如何に見て居るか、又宗教の教育上に於ける位置の變遷がどうなつて居るか、教育學說の變遷と共に宗教々育の位置は動いて居るかどうかといふことが大方は御了解下ださることと思ひます。

1. 個人的教育學派

(a) 個人主義的 Rousseau (一般的宗教說) (Ellen Key 及 Guritt 等同様)

(b) 個性的 Herbart (六種興味說)……經驗的……思辨的……審美的……同情的……社會的……宗教的

學問 道德

2. 社會的教育學派

- (a) 經驗的通俗的 Bergmann (宗教體驗說)
 - (b) 國家的宗教的 Schleiernacher (四種生活說)……知識的……社會的……宗教々育的……國家的
 - (c) 理論的先驗的 Natop (四種世界說)……科學……藝術……道德……宗教
- 人格的教育學派

3.

- Butte (四種精神生活說)……學問……藝術……道德……宗教
- Kesseler (四種價值陶冶說)……知的……美的……倫理的……宗教的

4. 新カント學派(西南)

- Windelband (四種價值說)……理論的(真)……美的……倫理的(善)……宗教的(聖)
- Rickert (Windelband = 同)
- Cohn (同上)……真……美……善……聖

5. 文化教育學派

- Spranger (六種生活型式說)理論的……想像的……社會的……宗教的……經濟的……權力的
- Kerschensteiner (六種陶冶理想說)……理論的……藝術的……人道的社會的……宗教的……經濟的……政治的
- (六種心的態度說)……(反社會的……超社會的)……(心的態度)

6. 現象學派

[Scheler (四種精神價值説)……眞ノ認識……美的……正(不正)……聖(非聖)]
[Litt (七種文化領域説)……科學……藝術……道德……宗教……社會……國家……經濟]

故に此表で大體もう御推察下さることゝは存じますが、少し計り重なる點又は説明して置かうと思ひます。

先づ最初に學派の分類のことに就て一言したいと思ひます。其は此分類は極大體でありまして詳しく分ければまだ他にも幾等もあらうと思ひます。例へばプラグマチズムの一派の如きも入れなければなりません。併しさうなると長くなりましてから時間の關係上、極主なものだけにしましたのです。さうして茲にはルッソーやヘルバルトの如き餘り最近ではないものをも擧げましたが、之は例へばエレン・ケイやゲルリットの個人主義的教育思想は要するにルッソーの祖述の他何物もないからルッソーを擧げ、ヘルバルトは何と言ても近代教育學の開祖であるから敬意を拂つたのであります。併し今日は時間がありませんからこゝに擧げたのを全部割捨する考ではありません。此内で極最近のものゝ代表者として、社會的教育學派ではナトルフ、人格的教育學派ではケッセラー、新カント學派ではヨナス・コロン、勿論新カント學派と言へばナトルフもさうであります。即ち彼はマルブルヒ學派の一人ですけれど今社會的教育學者として其方に入れたから、新カント學派としては西南獨逸學派のコーンを以て代表せしめやうと思ふ。其れから文化教育學派としてはスマランカ、現象學派ではシェラーとリット、以上是等の人々に就て極めて代表的の文章に依り、示唆的に説明致して私の責を盡きたいと思ひます。

先づ社會的教育學派の代表者としてのナトルプ(1874-1924)ですが、氏の學說は氏の著 *Sozialpädagogik* に於て親ふことが出来る。教育は狹義には意志陶冶であるが、廣義には知育、美育及び宗教々育を含むといひ、宗教を宗派的舊宗教的には見ず、「神なき宗教」とまで言ては居るが一種のロゴスの神を認め、宗教世界を肯定し、教育に於ける宗教の効力を認め、宗教は道德に新内容を與へないが新たな力を與へるとして宗教々育を三段階とし第一期朴素的宗教、第二期宗教的概念の發表、第三期宗教の自律的批判及び最後の確定換言すれば宗教を理念の認識とするを要すといふにあるのであります。

次に人格的教育學派は言ふまでもなくオイケンの新理想主義說に基いた學說で、オイケンに主觀と世界とを包容し活潑なる創造力に依て新たな人生を造り出さうとし、宗教的態度を以て精神生活認識の中心とし、學問、道德、藝術及び宗教を精神生活の四方向として居る。此思想の系統を引いた人格的教育學說であるから、宗教々育を必要視せることは明である。ブツテ(1865-)の如きも、宗教、道德、學問、藝術を包括する人格陶冶を最終目的とする人格的教育學が成立しなければならぬ。教授は知的陶冶を避け美的、宗教的、倫理的陶冶と結合して行はなければならぬと言て居る。(Versuch einer prinzipiellen Begründung der Pädagogik der höheren Knabenschulen auf Rudolf Eucken's Philosophie.) (中島半次郎氏著 人格的教育學參照) 又ケッセラ(1874-)はミンヘン大學の教授でありますが、教育の目的は偏してはいけな。精神全部の陶冶でなければならぬ。人格の調和的陶冶即ち知的、倫理的、美的及び宗教的の稟賦を涵養することが教育の目的である。陶冶には形式的方面と實質的方面とあるが、其の後者に於て宗教々材の必要なることを説き、彼れの文化學校案には四種の文化即ち科

學、道德、藝術及び宗教を擧げ、人類が自然以上に樹立した精神的目的即ちこの四種の文化に依て世界の自然的本質を征服し闡明するには精神生活其れ自身を目的として進まねばならぬと云て居るのであります。(Pädagogik auf Philosophischer Grundlage) (入澤文學博士著 歐米教育史參照)

次に西南獨乙學派では、前の表に擧げて居るヴィンデルバントやリッケルトは別に教育學説としては何も言て居らない。ヨナス・コーンが其等の學説からして教育上の意見を述べて居る。私は勿論價值哲學より出發して價値の創造を理想として居る教育の目的は歴史的文化社會の成員を作るにありとし、其には個人の自律が又大に必要だとして、形式陶冶を重んじ、知識よりも能力だと言ひ、自由と道德性の陶冶を高調し、自他及び個全の關係から統一の神秘を強調し、宗教的感情の陶冶を必要とし「世界信仰」の語を用ひて、宗教々育を重視して居る。」氏は但だ宗派的宗教を疎んじ宗教も生活鬭争の渦中に陥て宗派争をするやうになると不完全なものとなるとして成立宗教を排斥して居る。併し眞の宗教ありやの間に對して、ありと答へて居る。純粹に人格的敬虔といふ上から見れば「有る」、即ちゲーテの偉大なる宗教的體驗の意義は茲に存すると言つて居るのであります。彼のヴィンデルバントの聖の思想は眞善美の三調和の状態にあるといふのであるが、此考方は明晰ではあるが、少し機械的の嫌がある。聖が冷やかなものとなり、或は空なものになつてしまふ恐れがある。其に對してコーンの思想は神秘とまで言て餘程宗教に熱が籠もつて來て居ると思ひます。而して氏は宗教々育は家庭で行つた方が健全だと見て居ります。(Geist der Erziehung. 2. Theorie der Dialektik) (勝部謙造氏著 新カント學派の教育説、及、伏見猛淵氏著

ヨナス・コーンの哲學と教育學參照)

次に文化教育學のスタンダードとなり、その新の生活形式を定めて其所から教育陶冶の方針を引用して居る。氏の文化價值に關する考は氏の著『*Lebensformen*』に詳しく出て居る。又氏の心理研究は『*Humanismus und Jugendpsychologie*』に依り、*Lebensformen*の再學として現れて居る。即ち教育の目的は六種の文化人を養成にある。而して其を統一したる人格を倫理的人格と見て居る。尙氏は教育を興へられたる文化の理解のみでなく眞の文化意志一般の覺醒の手段となるものと見て居る。而し、教育の本質上、評價性と形式陶冶とを混ぜずると共に教育は常に宗教的精神を以て充たされる必要がある。其理由は教育は心の全體及び心の全生活に對する態度に向けられるからであると言ふのである。如此氏も六種の價值を立て教育上宗教的價值の優越性を認めて居るのであります。絶対價值に對する憧憬が存して初めて精神的救済が全うせられるとて、宗教を最後の最高の價值として居るのであります。(前掲の他 *Gegenwärtig, 5 April der Geisteswissenschaften und die Schule*、海後宗臣氏著、デイルタイの哲學と文化教育學參照)

ケルシエンシュタイナー (1834—) は曾ては公民教育及び作業教育の主張者として我國にも有名になつた München の教育局長であつた所が其後スプランガーと共職して今日では文化教育學派の一人と考へてよいのであるが、是れ亦た宗教を十二分に尊重して居る。其別表に示した通りであります。

次に現象學派に於ては教育學說上發表して居るのはマックス・シュニラー (1874-1933) とテオドル・リット (1882) とであります。共にフッサールの現象學より出發して其を教育に應用して居る。尤も前者はオイケンに私淑し又たデイルタイの學說にも接近して居るが、今日では現象學に多分に傾いて居るのである。氏は價值に段階を附け、

快不快が最下、生活價值即ち健康等の生理上の價值が中位で、其上に精神價值を置き、美、正(不正)、眞の認識及び聖(非聖)として其宗教價值を最上として居る。陶冶の理想目的を如此考へて居るのであります。リットは同じ宗教を價值の上位に置き、宗教は國家及び社會と異り高き實在の全部に關係するものとして居るのであります。(Die gegenwärtige Lage der Pädagogik und ihre Forderungen. & Individuum und Gemeinschaft) (村上、海後兩氏共著リットの文化哲學と教育學及び入澤博士著現象學的教育思想の研究參照)

・以上の如く何づれの學派何づれの學者に於ても、教育、陶冶の上に於て宗教的訓練の必要を認め而かも其多くは其に最高の地位を與へて居るのであります。故に教育の學説が如何に變遷しても宗教々育は依然として教育の働の上に其位置を保持して居るのみならず、寧ろ比較的優越なる位置を占めて居ることが解るのであります。私
が今日申上げやうとした主要點はこの宗教々育の教育機能上の位置が現代に於て少しも動搖して居ない、寧ろ益々重要視せられつゝあるといふことを明にしたいといふことにあるのであります。茲で唯だ一言注意して置きたいと思ひますことは、如上の諸學者の宗教觀が、宗派的成立の宗教でなく、一般的であり、内在的汎神的傾向を有つて來たといふ點であります。之は教育學上又宗教々育上等閑視することは出來ないと思ひます。又た同時に其の宗教思想は餘程東洋風になつて來たといふことでもあります。

是れ亦た吾人日本人には多大の關心事であるのであります。文化教育學派でも現象學派でも段々東洋風の思想に傾いて居る。東洋の思想と似て居るのであります。佛教の普通に用ゐる語の「本覺の眞心」といふやうな考と餘程似て來た。本覺は始覺及び不覺に對し其れ以上のもので、眞心とは眞妄二心以上のものである。ナトルプの衝

動意志、理性意志の三階段の考方やリットなどが自然科学論及機能論の上に構造論を立て、來て「本質直觀的抽象」の語を用ゐて居る如き餘程共通點がある。コーンの神秘の考もかゝる意味が含まれて居ると思ふ。我國の神道の神みながら言上げせぬの道とか、みことの道即ち命の道や、忠の道などもかゝる境地に體達しなければ本當には了解出來ないと思ひます。第七識以下の活動では解らぬ。故に心理學も從來の心理學丈けでなく、了解心理學や形態的心理學等をも参照しなければいけないと思ひます。現代の教育學や心理學は如此、全的な考方を採用しなければいけない。宗教々育は特に如此、純粹體驗の思想、本質直觀の思想を加味して考へて來なければならぬのであります。之は東洋風の考方だと思ふのであります。要するに現代の教育學說はかくして益々宗教的的活動と接近して來て居ると思ふのであります。時間が來ましたから私は此位で失禮致します。(終)

史的イエス再現の可能と方法

三 枝 義 夫

この課題を歴史哲學の領域内において取扱ふことを今はしない。専ら資料の検討を中心とし、與へられた資料によつて史的イエスの再現は果して可能であるか、又如何なる方法によつてなさるべきであるかについて觀察したい。何となれば、この問題は斯學における最近の重要課題として論議されて居るから、私も此に一應の考察を施すことは意義ないことではないと信ずるからである。

史的イエス再現の可能性を前提として論ぜられた結論として大別すれば二つある。一は資料検討の結果、イエスの史的存在を否定するの結論となり、他は、その肯定である。二者はその結論において兩極端を示すものであるが、何れも與へられた資料によつて、イエスの歴史的存在を肯定し、或は否定し得るとなす所において、何れもその可能性を前提として居るものである。

かく同一前提から出發した二者の結論が、かくの如く相違するのは、方法の相違に依存する。

ブルーノー・パウエル (Bruno Bauer) に初まり、獨のアウテル・ドレフス (Aulher Drews) や、佛のポール・イ・クシエウ (Paul-Louis Couchoud) 等によつて主張された史的存在の否定は、次の如き方法と論據に立脚する。

一、一般歴史書の中にイエスの資料は全く存在しないこと。

二、キリスト教最古の文献パウロ書翰の中にはイエスは神の子キリストとして考へられ、イエスの人間性は述べられて居ない。

三、福音書に至るとイエスの神性を基調として、その行爲、教説を具體的に示し歴史の實在のやうに記して居る。

此等の事實から、イエスの歴史的存在を否定して、神話的架空人物とする結論を導き出した。

この所論は、福音書の記録を與へられたまゝに受入れ、此の最も重要な記録を資料として、何等検討吟味する方法に出でない爲である。福音書における超人間的神話的描寫から、その背後に歴史的人格は豫想し得ず、パウロにおける神話的架空物語の具像化發展の叙述であるとし、更にこの超人間的存在者が歴史の實在であつたなら、一般歴史書が沈黙して居るのは理解し得ずとなす。この方法は明かに福音書の無批判的前提から出發したものであつて、むしろ宗教信念は、逆に信仰對象者を果進的に神話的に修飾しやうとする心理機能を持つことを無視し、更にイエスの運動の特殊性を考察し、此と一般歴史家との關係を検討するの勞を省いて居る。

第二は、この否定論に刺戟され、常にこれに新たな論據を與ふるかに見ゆる歴史の批判的研究方法(Historisch-kritische Methode)である。資料として福音書の唯一的存在を承認し、就中共觀福音書の資料的價値を強調し、共觀福音書の文献的要素、即ち、その構成資料を分析して、マルコとQとの二資料をその構成要素となす二資料説(Zwei-Quellen Theorie)を完成して、原本的資料の抽出に成功し、この原本的資料を基本として容易に史的イエ

スを再現し得るとなす方法をとつた。この代表をホッマン (H. 3J. Holzmann) の共觀表 (Lehrbuch der histo-
risch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 1885, 1892, S.367f.) に求めることが出来る。

然しながら果して與へられた文献が、直ちに史的イエス再現の可能を決定するか。資料の持つ可能性は更に詳
細嚴密な検討を必要とするは論を俟たない。こゝから資料の特質、背景歴史過程との關聯を考察して、その資料
的價値の問題を考究しやうとする傾向が今世紀以降勃興したことは當然であり、その點において輓近マルチン・
ディベリウス (Martin Dibelius) ・ ルドルフ・ポルトマン (Rudolf Bultmann) によつて提唱された様式歴史的研究
方法 (Formgeschichtliche Methode) の價値を承認しなければならない。

即ちこの方法によつて、唯一の資料たる福音書の文献的特質が鮮明にされ、これは嚴密な意味での傳記ではな
くして、宗教的記録であつて、斷片的な物語群の集成であり、この個々の物語群は教團の信仰、即ち *Kerygma*
を基礎にして史的イエスの事蹟と教説が顧みられ、かくして構成された個々の斷片的物語は教團の種々なる機能
に應じて變化發展し、此等は最後に統一されて福音書文献に固定されるに至つたと説く。

こゝでは前時代の研究成果たる二資料説を更に溯つて、その文献内容の物語の、文献に固定されるに至る迄の
生成發展の過程を検討したものである。然しこゝでは特に教團の教義を基本にして構成された物語と見るから、
その物語には極めて多くの教團的特色を發見し、教團教義とイエスの信念との峻別を問題とする限り、兩者の嚴
密な判別は困難となり、同時にユダヤ教的思想とイエス思想との判別も正確には不可能となり、従つて教團的教
義信仰、ユダヤ教的思想と全く峻別して抽出されたイエス獨自の思想・行爲によつては史的イエスの、特に行爲

は再現し得ずとの結論に到達した (Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1925, S.33; Jesus, 1926, S.12)。この史的イエスの不可知論は、イエスに對する關心を持つ限り、歴史學の領域から組織神學の領域への轉向を方向付けるものとならざるを得ない。ヘルトラム (G. Bartram) の歴史研究方法の結論が、結局信仰によつて生命付けられなければならないことを示し (Neues Testament und historische Methode, 1928) 此の轉向を具體的に示したのがブルトマンの「イエス」(Jesus, 1926)である。ここで彼は明瞭な辯證論的神學(Dialektische Theologie)の一人となつて、歴史研究の不可知論を現代組織神學の一領域の中に生かさうと試みて居る。

様式歴史的方法の基本原理解について我等は何等疑問を提出すべきものではない。むしろ前世紀における文献的研究、或は斯學に最も多くの貢獻をなした宗教史學的方法 (Religionsgeschichtliche Methode) を更に正當に發展せしめたものとして、その着眼、方法に異議あるものではない。然しその方法の運用、運用の結果としての結論を著しく懷疑的に陥入れたことについては大いに難すべき點を認める。史的イエスの不可知論は、たとへキエルクゴール (Soren Kierkegaard) の歴史の實在は現實生活に溶けて初めて可能であり、思考におけるキリストは單なる影像であるが、キリストと共なる感じによつて現實的な力を受けるといふ見界に従つて、歴史學の領域から組織神學の領域内においてイエスの現實的な力を復活せしめたけれども、歴史學的には、明かに一種の基督抹殺論に墮したものである。教團の教義儀禮のキリスト教的ケリグマを基本にしてイエスを追憶し、こゝから個々の物語が構成されたとする様式歴史的方法と、教團信仰儀禮を基本にして無より、或は神話的架空人物より實在的物語を創作したとする近代基督抹殺論とは、その出發において極めて近接して居ることを認めざるを得ない。かゝ

る出發の近接が、結論において等しく歴史的基督の抹殺に到達したことは怪しむに足らない。

従つて私は第一に、この様式歴史的研究方法の陥り易き弊を觀察し、此を匡正する爲に、教團の教義崇拜によつて傳へられたイエスの物語が統一構成される以前の経過について考察し、此を或程度まで強調して置くことを必要であると提言する。

即ち教團の教義的興味のもとに生前のイエスを追憶する以前に、イエスの死の直後、未だ教團教義が熟さない前に、純粹にイエスの人格的影響によつて、生前のイエスを追想し、此が傳承されたと見ることは、心理學的に見ても、他の諸宗教の同一場合と比較しても可能であるし、實際に具體的にさうした物語を抽出することは、勿論困難ではあるが、決して不可能ではない。地上的人格的イエスを傳ふる二三の物語(マルコ三・二二—二二一〇・一〇—二二六・五一四・五〇)の存在は、イエスをメシヤとする教團教義と矛盾して居るにも拘はらず、少くともマルコに至るまで繼承されて行つたことに、教義によらず、人間の人格の影響によつて物語られたイエス物語の存在を明示するものであらう。メシヤ教義によつて統一された全物語を一貫して、イエスのメシヤ自覺は、二三のイエスの言葉と稱せられるもの(これは極めて教團的色彩を持つて居る)を省いて極めて不明瞭のまゝに殘されて居る實情を如何に見るか。

第二に様式歴史的方法の運用に於ける懷疑的結果について私達は充分警戒するの要がある。即ちユダヤ的思想或は教團的思想と共通してイエス思想を把握することは、實際において不當ではないことである。イエスは時代精神の中に生き、彼の精神繼承者が教團なのであるから。然し具體的物語の中に、このことを決定することは困

難な問題である。嚴密に、忠實に、此を實行すれば特色あるイエスの姿は貧弱なものとなるであらう。如何なる歴史と雖も、かゝる嚴密な方法によつて、その資料検討を加ふるならば、不可知論とならざるを得まい。明瞭に教團教義、ユダヤ教思想と判定さるべき部分は此を省略することは勿論であるが、何れとも判定し難い或部分は此を有効に資料として用ひて何等差支へないと思ふ。そして二千年前の歴史的人格について、異數ともいふべきほど豊富に残された資料を、私達は出來得る限り善用することを心掛くべきだと思ふ。

史的イエス再現の可能は、かくの如く共観福音書の適切な研究方法によつて達成されると信するが、福音書の資料的價値は、更に次の二點において確められる。

一、福音書は、當時のバレスティナの地理的關係、社會的文化的狀況を傳へて居ることを確實に指摘し得ること。この點においてブルノー・パウエル、アルベルト・カルトフ (Albert Kalthoff) が、ローマ本國の社會文化を反映して居るといふ主張は否定される。

二、福音書の言語は著しくアラマイ語の色彩を持つて居る。この新約における *Sanitismus* の問題は、最近の課題として論究されて居るが、ウエルハウゼン (Wellhausen) は、マルコもQもアラマイ語をギリシヤ譯にしたものを基礎として記したものであることを明にした (Einführung in die Evangelien, 1905, 1911²)。

以上によつて史的イエス再現は、共観福音書の物語生成發展の跡を細密に辿る方法によつて可能であると信する。その方法の我等に最も近いのは様式歴史的方法であつて、その正當な運用によつてやゝもすれば陥り易い否定説の危險より正しく遁れることが出來得ると信する。

邪惡の問題

櫻井匡

人は生くる生命の永遠を求める。この生命を維持し、この生命の永遠ならん事を希ふ。而してこの生命の維持を困難ならしむるものがあり、永遠ならざるを知る時、この欲求は一層熾烈となる。そこに信仰の世界は現はれる。

この生命の維持を困難ならしめ、生命の永遠を拒むもの、これ吾人の欲求に反する、反價值なるものにしてこれを邪惡と呼ぶ。邪惡は自ら二種類に區別される。一は道德的邪惡であり他は自然的邪惡である。前者は所謂罪惡にして、後者は疾病、不幸、地震、火災、洪水等凡ゆる反價值なるものである。吾人は日常經驗に於て絶えず道德的邪惡を自覺してなやみ、絶えず起る天變地異に自然的邪惡を經驗する。吾人の意識に邪惡と映するところのもの神にも亦同様に映する。神と吾人の道德意識とが誤りなき關係に在る限り吾人に邪惡と映するもの亦神にも邪惡と映する筈である。然らば神も亦吾人と同様一切の邪惡と闘い續けてゐるものであるか、乃至神は邪惡を利用してゐるのであるか。神が邪惡と對立して闘い續けてゐると見るは二元論的見方である。若し亦神が邪惡を利用してゐるものとすれば、その邪惡は神が創造したものであるか、或は他にその起源を有つものであるか。至

管至高全全能唯一人格的神の信仰に立つてこの邪惡の存在を如何に取扱ふべきかが一つの難問題である。

幾多の神靈、神格の存在を認め、そこに各々衝突争闘があり、善に反する惡、惡に反する善ありとなさば、邪惡の存在何ら難問ではない。然るに自然神から進んで人格的唯一神を奉ずるに至つて神と邪惡との關係は極めて複雑となり困難となる。至善至高、全智全能にして創造者たる神が此世界に君臨し、統御すると云ふ信仰は如何に邪惡の存在を説明するか。古來この問題に關し幾多の解答は試みられた。而して主としてその解答は二方面から爲される。即ち邪惡の起源の問題並びにその存在の意義の問題とである。

道徳的邪惡の起源に關してはそれが人間の自由意志の亂用によつて生じたとなす説明がある。それによると神は初め人間に自由意志を與へた。人間はその自由意志を亂用した。邪惡を選んでこれに走つた。神は人間の邪惡を選む事を喜ばなかつた。併し自由を有する人間は神の喜ぶ善を選ばずして邪惡を選んだ。邪惡はかくして生じた。かく道徳的邪惡は人間自由意志の亂用から生じたとする。従つて邪惡は直接神の造るところのものでなく、人間自ら造るところのもので、邪惡存在の責任は神になくして人間に負はされる。併し邪惡が人間自由意志の亂用により生じたものとしても、邪惡の働くその中に神は尙ほ邪惡の働く力を與へてゐると見なければならぬ。全能なる神が手を拱いて邪惡の發源を見て居るばかりでなく、進んでその邪惡の働く力を與へてゐるとするならば、神は邪惡の存在をよしと認めてゐると解さねばならない。シェリングの如く神を實在の根元もととすものと、實存するもの自身とに區別して、實存の根元底は恰も疾病のうちに健康がなほ働きつゞけてゐる如く、邪惡の中に神が働きつゞけてゐるものとなすべきかどうか。神が邪惡を是認してゐるものとして直ちに邪惡存在の意義の

問題に進むには餘りに早い。

道徳的邪惡の起源は人間自由意志の亂用と云ふ事で説明し得るとしても、自然的邪惡をこれと同様に説明する事は出来ない。自然的邪惡は人間の自由意志と何ら直接關係してゐない。自然的邪惡は自由意志を以て如何ともなし得ないものである。或る人々は自然的邪惡と道徳的邪惡との間に因果關係ありとなして説明を試みる。此世の自然的邪惡は道徳的邪惡の結果として現はれる。社會的邪惡はその直接に現はれたもの、自然的邪惡はその間に接し現はれたものと云ふ。未開民族はその民族に疾病、不幸の起る時、その起因を何人か、或る部族員が罪を犯し、部族神の怒りを買つたためだと解した。併しそこにも疑問が生じて來た。部族にしる個人にしる自然的邪惡が道徳的邪惡の結果として起るものならば、罪なき個人に何故不幸は來るか。原因なくして結果のみ起こり得るか。ヨブはこゝに疑問を抱いて、當時の思想——自然的邪惡が道徳的邪惡の結果となす——に反抗した。而して彼の達した結論は、不幸が罪の結果として生ずるものでなく、一種の試練として來るものであると云ふ事であつた。科學の進歩は一層明確に彼の結論の正當を支持した。地震は如何にして起るか、疾病が如何にして起るかなど凡百の自然的邪惡の原因は科學的に説明されて來た。道徳的邪惡に或は關係あるやも知れないが、直接その結果として自然的邪惡は起らない。尤も一部の信仰となつてゐる事は云ふまでもない。

道徳的邪惡が自由意志亂用の結果として起り、道徳的邪惡あるによつて自然的邪惡が生ずると云ふ説明に満足し得る限り更に解釋説明を試みるの必要はない。また自然的邪惡が道徳的邪惡の結果として生ずるものとしても道徳的邪惡が自由意志亂用の結果であると云ふ事が吾人に満足し得る説明であるか否か。全能なる神が邪惡を選

自由意志を何故與へたか。これを與へた點に於て神に責任はないと云ひ得ない。また自由意志を與へられた人間がこれを用ひて邪惡を選び、善を選ばなかつたと云ふならば、そこに既に善と邪惡とが二つながら存在したと認め得る。その邪惡は如何にして存在したか。神と對立して存在したものであるが、善と并んで神の造つたところのものであるか。神と對立的に存在したものとする事は一神論的立場に於て許し得ざるところであり、善と并んで神が造つたとすれば、何故に、またどうしてあるかと尋ねなければならない。尤もこれに二種の説明が爲されてゐる。その一つは神の全能に制限ありとなしての説明である。神全能なりと雖も過去を變ずる事は出来ない。全能とは一切の事を爲し得る能力と云ふべきではない。神にもその中に制限を有つ。この制限を破る事は神自身の破壊である。だから神は人間に自由意志を與へた以上たゞ善のみを選む様にし邪惡に向ひ得ない様にする事は不可能である。それが不可能だからとて神の全能を傷けるものではないと云ふ説明である。その二つは神が全能者であり乍ら尙ほその存在を許す所以は、邪惡が存在に價するだけの價値があるためであると云ふ説明である。併しこの説明は邪惡の起源を説明するものにあらずして、邪惡存在の意義を説明するものである。ライブニツクにしろ、ロイス、ガロウエー等にしろ邪惡存在の必要を認める人々は邪惡が最適度の量と數とを以て在る事を前提としてゐる如くであるが、それが果して最適度の數量であるか如何は吟味の必要がある。吾人の經驗する以下の邪惡が却つて幸福を増すものであり、人格を陶冶するものであるかも知れない。何れにしてもこれらの人々の云ふ様に邪惡が一層高き善に進むための手段であり、快調を生ずるための高音であり、調味料であるにしても、それが存在するに至つた過程を説明するものではない。

善惡の對立は自然神の段階になく、支配者としての神々、英雄を崇拜する段階に及んでその傾向が現はれ、決定的に善が確認さるゝに及んで惡は出現して來た。然らば善の決定は如何にしてなされたか、勿論善ならざるもの、善以外に存するもの悉く邪惡なりと云ふ事は出来ない、併し善の決定が如何に爲されたかに邪惡の發生如何を窺ふ事が出来る。吾人は吾人の經驗の絶對なるものを見る。直接經驗するもの以外に他の存在を認めない態度が現はれる。こゝに邪惡の根源が潜んでゐる。善もなく惡もない時代は實に黄金時代である。エデンの園である。併し一度善なるものを認識してこれと直接關係を結ぶ様になるとその關係は絶對であつて、今まで善だと認めたものであつても、益あるものだと認めたものであつても凡てこれを價値なきもの、否邪惡なるものとなす。善を知らず、惡を知らない間に於てすら尙ほこれを善——善と明瞭に考へないながら——とし絶對無上の價値あるものとなす。而かもそれ以外の存在は凡て善ならざるもの、價値なきもの、むしろ有害なる邪惡なりとなす。今假りに吾人が生あるをのみ知つて死あるを知らなかつたならば、恐らく生命の永存を求めず、生命維持に力となるものを求め、これに價値を附しはしない。生命を斷つ力も、維持する力同様價値あるものとしてこれを求めるに相違ない。生と死との區別を知つた吾人々間は一に生命維持に力となるものを價値ありとし、善として求める。従つて生命維持に役立たぬもの、生命を斷つ力あるものは一切邪惡である。併し善惡無差別の段階があつた。生死無差別の時期があつた。この段階この時期に於て吾人の經驗するところは必ずしも生命維持に力あるものばかりではない。善なるもののみではない。善にも惡にも向ふのである。生命維持力にまた生命を斷つものにも向ふ。而かも惡なるもの、生命を斷つものとの關係に於て、その關係は絶對であつて、他を容れない、のみならず直接

經驗するもの以外のものを邪惡となす。然し生命の價値を認めた。生命の存續を求めた。生命の維持を助けるものを求めた。そして吾人には一定の目的が確立した。善と惡とも確立した。エホバと憎であつたアダムに邪惡はなく、イブと對して邪惡は生れた。邪惡はエホバの中に見出されず、アダムにも見出し得ない。イブにも見出し得ない。アダムとイブとの交渉關係の中に生れ出でた。かく個人精神内には邪惡なく、只社會精神に移つて邪惡は生れるのである。

吾人は神の中に善惡を想定しない。神を絶對精神と見る。そこには善なく、惡もない。而かも善惡を超越したものである。勿論全き善と云つてもいゝ。神の主宰する地獄はない。神の國は全き善、善惡を超えた世界である。吾人の精神生活は無道徳より道徳に、有道徳より超道徳へと進む。吾人の生存そのものは道徳生活であり、善と惡との間を往復してゐる生活である。そこにある邪惡は超道徳の世界へと進路を拓いて呉れるのである。

かくて邪惡は吾人の目的に反する一切のものであり、吾人の目的の變化する時また變るところのものである。吾人は邪惡を神の中に見ず、また人の自由意志にも見ないのである。

日本兒童の宗教意識の研究

—選定兒童群に於ける基本研究の一部—

關 寬 之

第一序 言

一、本研究の由來。本研究は姉崎博士の御推薦により帝國學士院研究費補助の下に、昭和四年三月から開始したもので、ここに發表する所は「日本兒童の宗教意識の研究」と題する系統的研究の一小部分の概括である。

二、本研究の目的及び職能。本研究は母體研究の全結論を妥當にし、研究の方針及び組織を確立するために、一定の標準を以て選定した基本兒童群から得た研究結果の一部分であつて、その中に兒童の宗教意識の outline を見出し、爾後の全體的研究の結果を彼此對照し、その間の變更又は錯差を更正して、全研究の結果を批正するためのものである。

三、本研究の限界。第一に本研究は母體研究を進展させるための準備研究である。第二に本研究は基本研究の中、個體發生の、個人生活に關する方面の中、自然發達に屬するものの中で、兒童の宗教意識の横斷面觀に關するものだけである。第三に基本兒童群中、正常兒の中、學齡期に關する方面だけである。

四、本研究の方法。本研究の採つた方法は、歴史的傳統がないため、假に生活法と命名する。これは一定期間選定兒童群と寢食を共にし、長期にわたり、系統的・具案的に研究する方法である。その骨子は直接口頭問答法・傍證調査法・臨牀法等であるけれども、單なる是等の綜合ではない。即ちその間に、從來の諸研究の忽にした所の非定形的研究眼を十分に活動せしめ得る餘裕をもつ所の有機的に結合された全一的方法である。

五、本研究の對象。七歳乃至十五歳の兒童一九二名、男兒一二〇名、女兒七二名である。生活期間は三週日。生活組分單位五組。年齢算法は半年一歳式（誕生日を中心とする前後半年宛を滿一年と計算する方式）による。

第二本論

A 神佛觀

一、神佛の有無。有神論は兒童の普遍型である（九五％）。有神論の内容は年少男女兒及び年長女兒では簡單であるが、年長男兒では種々の型に分れてゐる。無神論は家庭の職業と特に關係があり、兒童にあつては疑惑論と共に少く。

二、神佛の體及び生成。兒童は體を以て神佛を定義すること困難であり、多くは相・用又は生成を以て定義する。神佛具體説は兒童の普遍型であつて（九四・八％）、同體説は頗る少い。具體説は神佛の階級的差異觀念に基づくことが多い。兒童は神佛を偶像視せず、その神祕力を信ずる（九八・一％）。神は多く超人格者として認められるが、佛は多くより人間的のものと見られ、ここに階級觀念が現れる。年少兒は具體的特殊神佛を以て神佛と

するが、年長兒は一般性を以て神佛を説かうとする。神佛の生成に關しては、超人格的起源説よりも人格的起源説が優勢である。

三、神佛の相。無姿説は十三歳後の普通型であり(六四・七%)、有姿説は年少兒及び女兒の普通型である(二九・四%)。有姿説では、形態的説明は常に性質的説明に優り、形態的説明の多くは人間的に説かれる。無姿及び有姿を神佛の生成の前後に交替に用ひる所の疑惑型も少しある。兒童は Anthropomorphicist といはれるが、これは十三歳後の年長兒には適用されない。

四、神佛の所在。内在説に對する外在説(神七九・三%、佛八〇%)、遍在説に對する局在説(神八一・六%、佛八六・七%)、觀念型又は思考型に對する感覺型は、兒童の普通型といふべきである。

五、神佛の用。慈悲説(守護者・救濟者等と見る)と刑政説(行爲照鑑者・應報行使者等と見る)とは共に優勢であるが、前者は特に佛に對して及び年長兒・女兒に多く(神五五%、佛六二・五%)、後者は特に神に對して及び年少兒・男兒に多い(神四三・六%、佛二九・七%)。

六、神佛の異同。神佛異體説は兒童の普通型たること前述の如くであるが、異體たる理由に至つては、神佛そのものの差異を以て説かれることが多く(七五・三%)、就中、體及び生成の差を以てする者が普通であつて(六〇・九%)、所在又は用を以てする者も少しくある。

B 信仰及び禮拜觀

一、神佛の信否。兒童は悉く神佛を信する。併しそれは覺醒によらず、成人・習俗の傳へる所の反復に過ぎな

5。

二、信仰表現の形式及び禮拜の有無。兒童は Ritualist である。併しそれは全く習俗・傳承に支配されてゐる。

三、信仰及び禮拜の動機又は理由。これには五型ある。第一に希求型が最も多く(三六%)、第二に讚美型がき(二六・八%)、第三に感謝その他の道德的動機による道德型がき(一四・四%)、第四に恐怖型は少く(二・四%)、第五に希求型と道德型との間に彷徨する移行型の兒童の頗る多いのを見る(二八・八%)。希求型の中、物的動機は精神的動機に三倍する。

四、信仰及び禮拜の精神内容。希求型は兒童の普通型であり(七六・九%)、情操型及び模倣型は少いが、併し前者は十三歳後に多く、後者は習俗型である。

五、信仰及び禮拜の自覺的效果。これを説く者は説かない者の四分の一しかない。説く者を見るに、身體的效果を擧げる者最も多く(三四・六%)、精神的及び社會的效果を擧げる者もある。斯る效果の大部分は迷信的・奇蹟的であつて、或る一地方(關東北部山地)から選出した兒童に特に多かつた。

C 人生及び運命觀

一、人間の生成。これには進化的生物學說(三九・四%)と神の創成に歸する哲學說(六〇・六%)とが對立してゐるが、神とは漠然たる超人格的存在を指すものの如くである。

二、人生の目的及び使命。兒童の見た人生の目的及び使命は倫理的であつて、年少兒は忠君愛國を説くが、十一歳後には影を沒し、自己完成と社會的・人類的奉仕との二路に向つて分化する。ここに現社會の反映がある。

三、運命の有無及びその存在理由。運命存在肯定は兒童の普遍型であつて（五八・三％）、存在の理由に關しては宗教説が最も多く（六〇％）、運命は因果應報の實現のために存すると見てゐる。倫理説これに次ぎ（三〇％）、社會説は少い（一〇％）。

四、運命の支配者。超人間説が普遍型であつて（五九・三％）、自力説これに次ぎ（二五・九％）、神人參與説及び自然説等も少しく存する。

D 未來及び靈魂觀

一、死の意義。兒童は死に就いて考察してゐない。死は兒童にとつて宗教的ではなく自然的（八一・八％）であつて、機能又は形態の變化を以て解かうとする。機能的變化を以てする中には肉體的變化を以てする者が普通である。

二、死後の觀念。最初年少兒は原始的感覺型であるが、自然科學に強く影響された者は科學的身心滅亡型となり、宗教思想に強く影響された者は宗教的靈魂殘存型となる。最後者は兒童の普遍型であつて（六八・二％）、單なる靈魂分離と、輪廻・轉生・應報等を説くものを含む。

三、靈魂の觀念。宗教的靈魂殘存の觀念は兒童に普遍であるが、その中には固有の靈魂不滅説（七四・二％）と、靈魂壽命説（二五・八％）とがあつて、前者は轉生・化成を説き、後者は靈魂は肉體よりも長生であるが、應報を受けた後は死滅することを説く。

四、因果應報。兒童は因果應報を信する（八六％）。應報到來の時機は多くは生前であるが（五一・四％）、死後

(二七%)及び生死を貫く不斷説をもつ者も少くない(二四・四%)。應報の主動力は主として人間以外にあり(七〇・七%)、特に神佛にある(五八・三%)。應報の目的は主として報復にある(九五・二%)。

五、地獄及び極樂。是等の存在に關しては肯定・否定略々相同しい(五三・九%對四六・一%)。肯定者は主として是等を現人間生活にあるとする合理説をとり(五八・八%)、僅少の別世界を假定する想像説(二九・五%)及び天文地學的に説く科學説がある(一一・七%)。想像説のいふ是等の状態は神話的・傳承的である。地獄及び極樂は改善のためでなく、報復のために存する。否定者は是等を想像的所産とする。

E 宇宙及び本體觀

一、宇宙の生成。生成を否定する哲學説が最も多く(七七・八%)、Kantの星雲説による科學説が次に位する(二二・二%)。創成者に關しては、神に歸する他生説が最も多く(四三・五%)、自生説は少い(一七・二%)。

二、宇宙の本體。日月の運行、四季の循環、晝夜の別等が一定の法則に従ふのは、原動力が宇宙に内存するからであつて(二五%)、本體が存するからではないとする(七五%)。併しこれは人格化された具體的本體の否定であつて、法則の原動力の否定ではなからう。

三、本體と神佛。本體存在肯定者は、本體を神又は萬有引力(科學説の誤信ではあるが)とする。而して宇宙が神を生じたのではなく、神が宇宙を生じたのである。然るに、宇宙の本體を神とする者にあつては、神が神を造ることとなるので、是等は多神教から一神教への移行型を示す譯である。

F 自然現象觀

一、太陽。太陽から生起される感情の種類から見て、兒童には三型ある。倫理的感情型（感謝を基調とする）最も多く（六五・六％）、有機的感情型（快不快を基調とする）これに次ぎ（二八・一％）、美的感情型は少い（六・三％）。太陽は天體視されるが（六〇・五％）、神性視される傾もある（三四・二％）。太陽を禮拜する者は、しない者に三倍する（七六・二％對二三・八％）。禮拜の動機としては、生の支持者に對する感謝が主であり（五三・四％）、しないのは天體なるが故である。

二、月。太陽は感謝の對象であるが、月は美的對象であつて、月に對する感情型には、美的感情型が最も多く、（五八・三％）、倫理的及び有機的感情型これに次ぐ。月も亦天體又は神性視される（六〇％と三二・五％）。禮拜者は、しない者と同率であるが、禮拜の理由は美的感動にある。

三、暗・火及び鐘聲。暗は恐怖（七四・三％）又は寂寥（二〇％）の感を與へ、その包藏する妖怪の想像は超人間的存在の發生を助ける。鐘聲は寂寥の感（八〇・五％）を生起する。火は Hall, G. W. 等のいふが如くに原始的感情を生起することはなく、社會的に却つて火災の警戒心を起させる。

四、死屍及び墳墓。人間の死屍は同情を生起するが（八〇％）、動物の死屍は他方に汚穢の感を生起する（四六・四％）。故に宗教教育に於て動物葬を人間葬に代用すること、特に何れの場合にも死屍を目撃させて後日の美的空想を破壊することは考ふべきである。墳墓は寂寥・恐怖、時に同情を生起する。惟ふに、太陽・月・暗・鐘聲・墳墓の如きは、宗教意識の自然的側面を構成するに有力なるものの如く、兒童の宗教意識の眞の中心は、成人の傳へる神佛觀念からよりも、却つてこの方面から涵養されることが多いやうである。

G 迷信及び妖怪觀

一、神秘力。護符の神秘力は殆ど絶対に兒童に信ぜられてゐる(九〇%)。而してそれは身體守護や疾病・怪我の身代りとして現れる。禁厭は治療上に感覺的奇蹟を示すために信ぜられてゐる。辻占及び卜筮の豫言性は、多數の兒童に否定される(八〇%及び五七・一%)。夢占の豫言性に就いては、信否相半する。

二、吉凶。干支及び丙午は多く否定され、日の吉凶は肯定・否定相半するが、鬼門の迷信は牢固であつて(六三・六%)、未だ科學思想の侵入を許さない。厄年は、希望の前途に生きる兒童には問題でない。

三、俗信。兒童の見た神佛は漠然たる超人格的存在の人格化であつて、特殊神佛ではない。故に地藏尊・藥師を知らず、觀音・稻荷・大黒天には稍々親みがあるが、多くは誤つて知悉されてゐる。

四、妖怪觀。幽靈・疫病神・惡魔の存在は否定されてゐる(六三・七%、八〇%、八〇%)。併し動物妖怪の客觀的存在は多數に信ぜられ(五四・六%)、彼等が人を化かす理由に就いては、掠奪說最も多く(五〇%)、惡戯說(次に次ぎ(二五%))、自己防衛及び怨恨說もある。妖怪の肯定は、宗教意識の自然教的側面及び超人間的存在肯定の發生にとつて輕視すべからざるものであることが考へられる。

第二 附 言

一、研究法の註釋。前に研究法を述べる際に、從來の研究法は非定形的研究眼の活動を忽にしてゐると言つたのは、從來の研究は唯々その主として採つた一二の定形的方法を以て研究對象に直接し、直にその結果から結論

を導いたことを指す。斯くする結果は、若干の表現を以て嘗て一面識もない研究対象を解釋しようとするの大膽さとなり、全人格の發露たる心的現象を眞に解釋することが出来なくなる。吾人はその人の顔を見ず、その人の人となりを知らず、唯々著書や放送によつてその人を解する場合と、その人格を知悉し、その面貌に直接し、其等から來る非定形的印象を背景として當面の研究事項を進める場合とは、結論の上に大なる差異を來すことを忘れてはならぬ。Coe は *The Psychology of Religion*. の pp. 55-58. に於て、又近く Uren は *Recent Religious Psychology*. の pp. 21-23. に於て、Höffing がその「宗教哲學」の第三章なる「心理學的宗教哲學」に於て採つた所の研究法を不思議な方法として取扱つてゐるが、これは吾人のここにいふ非定形的活動眼の活動を以て Höffing がその研究法としてゐるのであつて、彼の深い洞察と、豊富な蘊蓄とを背景として働いてゐる所の觀察である。

二、兒童の宗教意識の發達に就いて。吾人は本研究を進めながら、次の如き疑問を懷くに至つた。これは母體たる全研究の完成の際に斷定を下すつもりであるから、ここには疑問として問題を投じて置きたいと思ふ。それは、兒童の宗教意識の發達にとつて、從來多くの學者が信じ、宗教教育家の如きはそれを基礎として實行を進めてゐたほどであるが、社會や成人の傳へる神佛の觀念、宗教上の知識、既成宗教の齎らす知識が、主として宗教意識の發達を助けるとの考である。これに對して吾人は疑を挾まざるを得なくなつた。勿論、近時の多くの學者の説くが如くに、社會や傳承の兒童の宗教意識の上に及ぼす影響は大きいであらう。併し其等は或る時期の兒童に對しては思ふほど有力ではない。兒童の宗教意識は、一方に寧ろ宗教的範圍の外にあるかの如くに思はれる所

の、父母に對して信頼し、自己の欲望の遂行や保護を以て、理想の人物に私淑して自己の行爲を統制し、群衆生活に於て餓鬼大將が團員を保護し、團員は團長に信服してゐる等の心的現象の發達によつてその中核が發達する。他方に妖怪、暗や鐘聲や墳墓の如き自然現象、及び特に迷信によつて宗教的となつてゆく。この二面の發達が主である。成人や社會の傳承及び學的宗教の知識的傳授は、兒童に於ては、未だ是等の基底的發達の方面と聯絡せず、恰も大地と云ふ基底の處々に棒杭を打込んだ如くに、斷片的・個々のに浮いて受容されてゐるに過ぎない。而して是等の基底と棒杭と、及び棒杭相互は、若し成人や研究者等が兒童に種々の宗教上の質問を發して彼を思考させることがないならば、有機的に聯絡しないであらう。然るに種々質問を發し又は他の刺戟によつて兒童が宗教問題に就いて思考させられるときは、輸入された成人の同成的宗教意識は、實質的に兒童自らの上に發達してゆく信頼や依從や神祕に刺戟された基底と聯合してゆくやうである。斯る聯合の見込があるのは、約十三歳以後とすべきであらう。ここに於て吾人は、兒童の宗教意識の否、寧ろ人間の有せる宗教性の發達には、第一に、成人の傳へる多少系統的に神佛に關する知識の授受等よりも、宗教とはその起源に於て別たれてはゐるが、兒童の實際生活に於ては、寧ろ呪術や迷信や妖怪や自然の與へる感銘が大切であること、第二に、宗教上の問題に就いて内省し考察する刺戟を與へることが肝要であると思ふ。迷信や呪術が刺戟となつて宗教意識を生起するといふことに關して、その湧起された宗教意識は眞の合理的のものであるか、それとも迷信は矢張り迷信であるか、若しくは後者は前者に移行し得るかに就いては、兒童の全精神發達の問題として解決を下し得ると思ふが、ここに論ずる問題外である。(完)

佛身論に於ける法身説と報身説

鈴木 宗 忠

佛身論は、多くの佛教學者に依つて、佛陀觀と同一視せられるやうに思はれる。けれども私は、この二の思想は、嚴密に云ふと、區別して見るの必要があると考へる。佛陀觀は意味が甚だ漠然として居り、従つてその範圍も可なり廣いと思ふのであるが、佛身論はこれに比較すると、意味も稍々確定し、従つてその範圍も甚だ狭いやうに考へる。如何してそう考へるかと思ふに、佛陀觀は佛敎興起の初めから存在したのであるが、佛身論はそれを基礎にして、或る時期に發生したものであると思ふからである。換言すれば、佛身論が起る前に、その前階梯として、佛陀觀は多くの階段を経たやうに考へるのである。私はこれをさつと四期に分けて見ることにしたい。

第一、敎祖の宗教體驗に於ては、佛陀は確にその宗教理想であつた。苦のなくなつた状態が涅槃であり、この涅槃に入つたものが佛陀である。何故なれば、佛陀とは智者、覺者の意味であるが、その智慧とか菩提とか云ふのは、理論的なものでなく、實踐的なものであるが故に、智者とか覺者とか云ふのは、苦のない状態を獲得したものに外ならないからである。従つてそれは宗教としての佛敎の理想であるから、獨り敎祖の實現したものであ

るに止まらないで、萬人の共に實現すべき平等の理想である。故にこの場合に於ては、佛陀は決して歴史上の教祖そのものを指して居たのではないのである。

第二、この理想は、かやうに萬人の平等に實現すべきものではあるが、然し弟子の側から見ると、事實に於ては、これを實現したものは、獨り教祖のみである。従つて弟子に取つては、佛陀は教祖と同一であると云つてもよい。故にこの場合に於ては、佛陀は最早や萬人の共に實現すべき理想ではなくして、唯一人の師主となるのである。然し師主としての佛陀は、教祖であると云つても、弟子達の宗教意識に於ては、歴史上の教祖そのものではなく、既にその間に多少理想化せられ、宇井氏も云つたやうに、謂はゞ一般化せられて居るのである（印度哲學研究第四、「阿含に現はれた佛陀觀」）。教祖の宗教體驗に於ては、佛陀は萬人平等の理想で、謂はゞ不定なものであるが、弟子達の宗教意識から見ると、それは師主として仰ぐ教祖で、確定した一人である。

第三、然し弟子の側から見た師主としての佛陀も、教祖の在世と滅後とは、その性質に相違がある。在世の時に於ては、弟子は教祖の偉大な人格に包容せられて、何等の不満も感じなかつたのであらうが、一旦入滅になると、在りし教祖を追憶して、これに絶大な慰安を認めながらも、その宗教意識には、自ら缺陷の生ずるのを免れなかつたであらうと思はれる。この缺陷は時を経るに連れて、次第に大となり、彼等は何時しか逝きし教祖に代るべき具體的な理想的佛陀を求めると至つたのではなからうか。私はこゝに現れて來たのが、將來佛の思想であると考へる。既に現實の教祖を基點として、その將來に佛陀が在るとすれば、亦その過去にも、佛陀が在つたに違ひないと考へるに至るのは當然のことであらう。これが過去佛の思想であると思ふ。かくして三世諸佛の思

想が現れて來たのであらう。この思想は、勿論原始佛教時代に起つたものであるが、小乘佛教時代には、可なり
に廣く行はれたのであらうと思はれる。この思想に於ては、三世を通ずると、諸佛即ち多佛を認めるのであるが、
然し現在の佛陀としては、唯教祖一人のみを認めるのである。即ち現在一佛の思想である。

第四、然るに時が経過するに連れて、現在にも、過去や將來と同様に、多くの佛陀を認める思想が現れて來た。
所謂十方諸佛の思想がそれである。十方とは、上下四維に、更に四維の中間に四所を加へるので、凡て十方と
なるのである。この十の方處の一々に、佛陀が存在すると考へるのが、十方諸佛の思想である。然し十方諸佛と
云ふのは、何も十に限つた譯ではなく、何處にも佛陀は存在すると云ふ意味である。空間的に云へば十方諸佛で
あるが、時間的に云へば、三世諸佛である。故に十方諸佛の思想は、自ら三世十方一切諸佛の思想となるのであ
る。佛陀觀もこゝまで來ると、初めに教祖の宗教體驗に於て、萬人平等の理想とせられたものと全く同一である
と云はなければならぬ。さて現在に多佛を認める十方諸佛の思想は、何時頃起つて來たかと云ふに、既に小乘佛
教時代に於ても、その進歩派と稱せられる大衆部の中には、この思想は、多少存在したやうに思はれるが、大乗
佛教時代の初期には、これは殆ど一般的の潮流となつたやうに見える。このことは、それが大乗佛教に於ては、
華嚴經の最も古い部分に在するのみでなく、大乘經典の最も早いものと考へられる般若經の古い部分にも存す
のを見ても明である。

二

以上に述べたやうに、私の考では、佛陀觀は佛教初發の時から、大乘佛教の興起に至るまでに、凡そ四階段を

經たと思ふのであるが、佛身論は、この最後の時期になつて、始めて興つて來たやうに考へる。それは既に初期の大乗經典にも存するのであるが、これを纏めて、佛身論の形に整へたのは、龍樹であらう。龍樹はその大智度論にこれを述べて居る。彼の佛身論は、一口に云へば、二身説である。然し彼の二身説は、普通に考へられる如くに、生法二身説のみではない。生法二身説の外に、今一つの二身説がある。それは法化二身説である。この二個の二身説は、名前は等しく二身説であるが、その内容は根本的に異つて居る。

先づ生法二身説から述べると、それは佛身には生身法身の二種があるが、眞の佛は生身ではなくして、法身であると云ふのである。この思想は、漢譯増一阿含の序分に在る釋師出世壽極短、肉體雖逝法身在と云ふ有名な文句に現れた思想などから、漸次に部派の進歩思想を経て、開展したと思はれる般若經の思想を纏めたものではないからうかと考へる。般若經には、その最も古い形のものに、二個所までも、この思想が現れて居る。一は賞讃功德品の文であり、他は法上品の文である。生身は大智度論で云ふと、父母生身を略したものに違ひない。そして父母生身の梵語が、*Mātrāpitrakāya* であるとすれば、生身は *Nirvāṇakāya* となるべきである。般若經では、*Sakāya* (有身)、*Bhūtakāya* (色身) と云つて居る。何れにしても、それは肉體の佛、肉身の佛であつて、教祖の現身を指したものである。けれどもこれは眞の佛陀ではない、眞の佛陀は法身 *Dharmakāya* である。法身は般若經に於ても、大智度論に於ても、結局は空である。この空は或は諸法實相 *Dharmatā* と云はれ、或は眞如 *Tathatā* と云はれるが、それは實在ではなくして、般若であり、菩提であり、理想である。つまりそれは教祖に依つて實現せられた宗教としての佛教の理想である。

以上に述べた龍樹の生法二身説は、現實から理想へ向ふものであるが故に、これは謂はゞ向下的佛身論である。然るに法化二身説は、これに反して、理想から現實に向ふもので、それは謂はゞ向下的佛身論である。それは理想である法身が、衆生救済の爲めに、權化して教祖となつたと云ふのである。生法二身説に於ては、生身佛が眞の佛陀と見えるのは、吾々の側から起る迷に因るのであるが、法化二身説に於ては、化身佛が佛陀として存在するのは、佛陀の側の方便に基くのである。生身佛が法身佛となるには、進んで行くことが必要であるが、化身佛は居ながらにして既に法身佛を豫想する。換言すれば、法身が權化して化身となつたのである。生法二身説は、龍樹が般若經に基いて纏めた佛身論であることは、私の前に述べた所であるが、法化二身説は、これに對して、法華經に基いて纏めたものではなからうかと考へる。法華經壽量品の佛陀は、確に久遠實成の法身佛が、衆生救済の爲めに、教祖として現れた應化佛である。法化二身説に於ても、法身の梵語は、生法二身説に於けると等しく、無論 Dharmakāya であらう。然し化身の梵語は、それ程に確ではないが、恐らくは Nirmāṇakāya であらう。かやうに龍樹には、二種の二身説が並び存することは事實であるが、その何れが彼の眞意であつたかと云ふ點になると、資料の上からは、これを決定することは困難であらう。然し何れにしても、彼の佛身論が、法身説を中心としたものであることは疑はれない。今これを基點として考へると、彼はこの法身思想に到達する爲めに、先づ般若經に基いて、生身思想から出發したのであらうと思はれるが、一旦法身思想に到達すると、最早生身思想は、その必要がなくなる。そこでこれを捨てると共に、彼は更に法身思想から進んで、法華經に基き、化身思想に到達したのであらう。かやうに思想發展の上から見ると、龍樹の佛身論は、初めは生法二身説であつたもの

が、後には法化二身説となつたものではなからうか。少くとも彼の以後に於ては、生法二身説は最早なくなり、獨り法化二身説のみが行はれたのではなからうかと思はれる。私の考では、こゝに報身思想の起る機縁が存する。

三

従來報身の梵語は、一般に「*Sambhoga-kāya*」であらうと考へられて居たが、大谷大學の西尾京雄氏が三身の原語に就いて研究せられ、その結果を「宗教研究」(新第六卷第三號)並に「大谷學報」(第十一卷第一號)に出して居る。氏の云ふことには、首肯し難い點も多く存するが、然し報身の梵語は、*Vipākā-kāya* であり *Sambhoga-kāya* の譯語は受用身であると云ふ主張には、私も語義の上から見て賛成する。私はこのことを基點として、色々と研究して見たが、報身思想が佛身論の中に取り入れられ、如何にして二身説から三身説が生ずるに至つたかと云ふ經過に關しては、資料の上からは、これを明にすることは出来なかつた。然しこの點を何とか説明しないと、後の三身説に移ることが困難であるから、私はこゝに一の臆測を提出する。

Vipākā-kāya と云ふ語は、——漠然ではあるが、その思想も共に、——華嚴經の中に出て居るが、それが果して最も古いものであるか如何かは明でない。然し私はこの思想が現れてから、佛身論に取り入れられるまでには、凡そ三時期を經過したのではなからうかと考へる。假にこれを生身時代、化身時代、報身時代と名ける。私はこれを説明する爲めに、報身に二種類を分けて見るのである。一は業報身 *Karmavipāk-kāya* であり、他は、行報身 *Bodhicaryavipākā-kāya* である。前者は華嚴經に出て居る。後者に就いては、私はその用語例を發見することは出来ないが、然し何れかに存したらうと考へる。

業報身と云ふのは、善惡の業に依つて受けた果報身のことであるから、元來は衆生身のことを云つたものである。故にこれを佛陀にあてはめると、それは生身若くは色身に外ならぬ。即ち現實の教祖を指したものである。この點から見て、私は報身がかゝる意味に用ひられた時代を生身時代と稱する。然らば何故に生身若くは色身と云ふ語を捨て、故意に報身と云ふやうな語を用ひたかと云ふに、教祖の入滅に對する弟子達の心持を表したものであると思ふ。弟子達から見ると、教祖は成道して佛陀となり、一切の苦を解脱した。その意味に於て、教祖は本質としては、法身佛である。然し現れた所から云へば、教祖も肉身を持つて居る。この肉身は吾々の場合に於けると等しく、業報に依つて受けたものであるから、その意味に於て、教祖は報身佛である。従つて教祖にも、吾々と等しく、死の存することは當然である。故にこの場合に於ては、報身思想に二の意味があることを知らねばならぬ。即ち一方に於て、弟子達は教祖の入滅を悲むと共に、他方に於ては、それは業報であるから止むを得ないと、自ら諦め、自ら慰めるのである。

次に私は行報身と云ふことで、化身時代と報身時代とを説明しようと思ふ。果である報身の因が世間業であるとするれば、その報身は、既に述べたやうに、業報身であるが、その因が出世間業、即ち菩提行であるとすれば、それは行報身である。この場合に於ては、本地の佛陀は法身で、不動なものであるが、この法身が菩提行に依つて動き出た所が報身であるから、それは化身である。矢張りそれは現實の教祖を指して居るのである。この點から見て、私は報身がかゝる意味に用ひられた時代を化身時代と稱する。生身時代の報身思想は、佛身論で云へば、生法二身説の時代に相應し、化身時代の報身思想は、法化二身説の時代に相應すると考へる。

けれどもこの二時代に於ては、報身思想は、未だ佛身論の中へは取り入れられなかつた。勿論化身時代の報身思想は、生身時代に比較すると、一轉化を示して居る。然し果報の因となる菩提行は、生身時代の世間業と等しく、佛陀自身の行業である。その行業に報ひられて、現れて來たものが報身佛である。これが更に一步を進めると、現化の報身佛は、佛陀自身の行業の結果ではなくして、その對機の行業に報ひられて現れて來るのである。それが眞の意味の報身佛であると考へる。私はこの時代を名けて、報身時代と稱する。

化身佛である教祖は、その對機として、聲聞を有する。聲聞は偶然の關係に依つて、凡夫が化身佛である教祖の弟子となつたまでであつて、決して自己の菩提行に依つて、そこに化身佛を將來したわけではない。化身佛の現れて來たのは、その對機の行業に報ひられた結果ではなく、法身佛としての佛陀が、衆生救済の勝方便、即ち自己の菩提行の結果に依るのである。然るに眞の意味に於ける報身佛は、その對機として、菩薩を有する。菩薩は初めは教祖の出家以後成道以前のことを云つたものであるが、後にはその出家以前も、又溯つてはその前生までも含むやうになり、終には大乘佛教時代になると、修行者の理想となつたものである。修行者の理想としての菩薩は、報身佛に對して必然的な關係を有するので、決して聲聞の化身佛に對する如きものではない。即ち菩薩は何れも皆或る程度の菩提行を積み、それに依つて報身佛を將來するのである。報身佛は又この菩薩の菩提行に報ひられた結果として現れて來るのである。故に報身佛も、化身佛の一種には違ひないが、二者の間には自ら差別が存する。第一、化身佛は普通には現實の教祖を指したもので、少くとも初めは教祖一人に限られて居たやうに思はれる。然るに報身佛は理想の佛陀で、多く存するのである。第二、化身佛は穢土に現れて、凡夫を對機と

するが、報身佛は常に淨土を有し、菩薩を對機とする。然らば報身思想の現れたのは、如何なる動機に基くかと云ふに、私の考に依ると、これには二の意圖があつたやうに思はれる。一は當時の大乗佛教に於て、一般的潮流となつたと思はれる現在多古佛の思想を説明しようとするが爲めである。二は當時修行者の理想として確定したと思はれる菩薩思想をば、凡夫と對比して解明しようとした爲めである。

四

報身思想を佛身論の中に取り入れ、法報化の三身説を立てたのは、世親であると考へる。勿論龍樹も報身思想を知つて居たには違ひないが、これをその佛身論に取り入れたとは思はれない。彼の佛身論は、既に述べたやうに、法身を中心とする二身説である。尤も宇井氏に依ると(印度哲學研究第四)「龍樹の法身説」、彼の法身思想には、理法身と智法身との二種類がある。故に開應合眞説から見ると、彼の法身説は唯法身思想のみを含むのであるが、開眞合應説から見ると、それは報身思想も含むことになると云ふのである。然し私はいかゝる考へ方には賛成することは出来ぬ。私の考に依ると、龍樹の法身思想は、既に述べたやうに、般若經のそれと等しく、その根本義に於ては、何處までも、智法身であり、理想であると信ずる。

さて龍樹の二身説から、如何なる經過を経て、世親の三身説になつたかと云ふに、吾々は文獻の上からこれを跡付けることは困難であるが、世親になつて三身説の確定したことは疑はれない。世親はその著「金剛般若波羅密經論」菩提流支譯卷上(往六、二五左)に、

佛有三種。一者法身佛。二者報佛。三者化佛。

と云ひ、又「妙法蓮華經優婆塞舍」菩提流支譯卷下(往六、六四左)に佛は三種菩提を示現すとし、

一者化佛。二者報佛。三法佛。

と云つて居る。これで見ても、世親が報身思想を法化二身説の中に入れて、法報化三身説を立てたことは明である。故にこの佛身論は、報身中心の三身説である。従つてこれは法身説に對して、報身説と稱することが出来る。この場合に於て、報身の原語は *Vipakakaya* であり、法身は *Dharmakaya*、化身は *Nirmanakaya* であつたらう。眞諦譯の金光明經三身品(黃六、六六右)には、三身を法身、應身、化身と云つて居るけれども、その原語は、前の二論と同一であつたらうと思はれる。何故なれば、應と報とは、應報とも熟字するので、その意味が相通するからである。従つて報身と應身とは、全く同一となるわけである。

従來の佛教學者は、三身の譯語には二種あつて、その思想も異つて居ると考へる。即ち一は法報應三身であり、二は法應化三身である。法報應三身説は、眞如を理と智との二に分ち、理は法身、智は報身とする、慧遠の所謂開眞合應説(大乘義章)である。これに反して法應化三身説は、眞如はこれをそのまゝに不分になし置き、その顯現の方を二となし、勝れた化身を應身とし、劣つた化身を化身とする所謂開應合眞説である。——私はこの考へ方には、直に贊成することは出来ない。成程三身の原語には、大體二種類あつたやうに思はれるが、その普通用ひられたものは、*Dharmakaya*, *Vipakakaya*, *Nirmanakaya* である。そしてこれを初めて漢譯したときには、法身、報身、化身としたのであらう。菩提流支の金剛般若論や法華論の譯語が即ちそれで、而かもそれは最も正しい譯語であつたと考へる。眞諦はこれを法身、應身、化身に變へたと思はれるが、これも強ち不當ではなかつたらう。

この二譯語は、その語に於ては異なるが、その思想に於ては、全く同一である。即ち第二身及び第三身は、共に化身である。そして第一の法身は眞如であるが、それは龍樹の場合に於けるが如く、理ではなくして、智であり、菩提である。それは實在ではなくして、理想である。然し菩提流支は十地經論(卷九、一三右)に於ては、明に三身をば法身、報身、應身と譯して居る。これも語としては、強ち不當ではないと考へる。何故なれば、應と化とは應化とも熟字するので、化身をば應身と云つても、その意味は相通するからである。そしてその思想内容も、前と同一であつて、法身は理ではなくして智である。従つてそれは開眞合應説ではなく、何處までも所謂開應合眞説である。起信論も、十地經論と全く等しく、三身に對して法報應の譯語を用ふると共に、その思想内容も、矢張り開應合眞説である。因に一言するが、私が譯語の上から、起信論は眞諦系統のものでなく、菩提流支系統のものであると主張することは、これが爲めに、益々力を添へるのである。

五

然らば三身に對して、法報應の譯語を用ひ、その思想内容として開眞合應説を主張したものはなかつたかと云ふに、それは支那に於ては存在したのは無論のこと、印度に於ても、亦存在したのである。支那に於ては、法相宗等の思想がそれであり、印度に於ては、唯識系統の思想がそれである。無着の攝大乘論に三身を説いて居るのが、所謂開眞合應説の起つて來る根本ではないかと考へる。その最も古い譯(西紀五三二)である佛陀屬多の攝大乘論(來九、七四左)には、三身を眞身、報身、應身と云つて居るが、その原本は確に眞諦や支婁のものと同じで、この二譯は共に自性身、受用身、變化身と云つて居るから、その梵語は、前に述べた *Dharmakāya*, *Vipakakāya*,

Nirmāṇakāya ではなくして、Pṛaṇhīrākāya, Saṃbhogakāya, Nirmuṣṭakāya であつたらうと思はれる。即ちそれは三身の梵語に二種類ある中の他の一種であると考へる。この中で、變化身は現實の教祖を指して居るのであるから、前の三身の場合と同一である。故に今こゝで特に論ずる程のことはない。こゝで問題になるのは、受用身と自性身とである。

自性身は、又他の場所では、法身とも云つて居るから、二者は同一内容であつたに違ひない。何れの譯を見て、それは一切法の自在に轉ずる依止となるものであるから、法性であり、理である。それは眞如ではあるが、智慧としての眞如ではなくして、理としての眞如である、理想ではなくして、實在である。これを前に述べた開應合眞説に比較すると、確に法身概念は根本的に變化して居る。彼は智慧であつたが、此は法性である、彼は理想であつたが、此は實在である。

次に受用身に就いて考へると、受用は享樂受用の意味であるから、それは法性を體得した諸佛を指したものであらう。この諸佛は淨土を持つて居るのが、その特色であると考へられる。無論この佛身は、理に對する點から云へば、智であるが、然し攝大乘論では、この點は明でない。何れかと云へば、開應合眞説の如くに、この佛身は、寧ろ化身に近いものではないかと思はれる。

攝大乘論の思想を繼承したと考へられる後の成唯識論(第十卷)では、法身と變化身とに就いては、大體變りはないと云つてよいが、受用身に就いては、これを二種となし、一を自受用身——これは *svasādhāgāyaka* ではなくからうかと思ふが——と云ひ、他を他受用身——これは *parasādhāgāyaka* ではなくからうかと考へるが——と

云つて居る。他受用身は所謂勝應身で、開應合眞説に於ける化身の一種であるが、自受用身は確に自受法樂の智慧である。故にこの思想を徹底させて、他受用身を應身となし、自受用身のみを報身とすると、法身は理、報身は智となる開眞合應の三身説となるわけである。

六

以上で報身を中心とする二種の三身説に就いて大略論述したが、こゝに注意すべきは、この二種の三身説に於ける世親の位置である。そこで最後にこのことを論じて、この講演を終ることにする。

既に述べたやうに、開應合眞の三身説は、世親に依つて確定せられたものであるが、それと共に、世親は又開眞合應の三身説にも、大に關係する所がある。開應合眞説は報身を化身とするのが、その特色であるが、その根底には、法身を智慧とし、理想とする思想が存在すると考へる。それは如來藏思想であると云ふことが出来る。これに對して開眞合應説は、結局報身を智慧とするものであるが、その根底には、法身を理とし、實在とする思想が存在すると考へる。それは唯識思想である。世親には確にこの二の思想がある。

從來の佛敎學者の考では、世親は唯識思想の完成者であるとせられ、この方面ばかりを重く見て、彼が如來藏思想に關係あることは、餘りに顧みられない傾向がある。然し事實に於ては、彼は如來藏思想を闡説し、唯識思想よりは、寧ろこの方が彼の眞意ではなかつたかと思はれる程である。單に世親のみでなく、無着も彌勒も大にこれに關係があつたやうに思はれる。世親には如來藏思想を説いた佛性論があるのみでなく、攝論釋にも、これを論じて居る。無着にはこれと云ふ程の明な著述はないが、漢譯に一乘究畢實性論と云ふものがある。これは支

那では著者不明となつて居るが、西藏の傳説では、彌勒は彌勒、釋は無着となつて居る。無論これに就いては、議すべき點はあるが、相當の理由はあると考へる。そうして見ると、無着にも如來藏思想があつたわけになる。如來藏を闡説する大乘莊嚴經論は、普通には無着菩薩造となつて居るが、これは宇井氏も論證したやうに、彌勒は彌勒、釋は世親である。そうすると彌勒にも如來藏思想があつたことになる。單にそのみではない。普通に彌勒の瑜伽論は、唯識思想を説いたものと云はれるが、能く調べて見ると、これにも如來藏思想はある。かやうに考へると、彌勒、無着、世親には、唯識思想と共に、如來藏思想も存したと云はなければならぬ。

前にも云つたやうに、唯識思想は法性の理を中心とする實在論であり、如來藏思想は眞如の智慧を主張する理想主義である。果してそうであるならば、二者は全く正反對の思想とも云ふべきものであるが、かゝる正反對の二思想が、同時に同一人に存在したとは考へられない。然し事實に於ては、彌勒、無着、世親に、このことが存在するとすれば、それは如何に解釋せらるべきものであらうか。この問題の解決は獨り三身説の解明に資するのみでなく、更に大乘佛敎哲學全體の研究に至大の光明を與へるものであると考へる。故に私は佛身論に關する未熟な攻究の結末として、敢へてこの大問題を佛敎學界に提出して置くのである。

奈良朝三論宗衰因考

寺崎修一

一 傳來初期本宗の隆昌と有望なる將來

我國に於ける宗派佛教傳來の嚆矢たる三論宗は、推古三十三年高麗僧惠灌の來朝を以て、その第一傳とする。ことは凝然大徳と共に吾人の是認せんとする所である。こは彼が同年夏詔を奉けて早天に兩を祈るに、その師嘉祥大師吉藏の先例に倣ひ、青衣を着けて三論を講じたること、(1) 後大化二年その所住元興寺の一堂に當時の學匠を集めて三論の奥旨を講じ、以て本宗の講場を聞きたること、(2) 更に又河内國志紀郡、井上寺を創立して(3) 本宗弘通の道場とせることなどに依て證せられる。其他彼が僧正に任ぜられたること、禪林寺の落慶導師に選ばれたり(4)と傳へらるゝことなど、彼の行蹟につき傳へらるゝかゝる斷片的記事のみを綜合するだけでも、彼が當時の教界に於て頗る重要な位置に置かれたることは、充分察知せられるわけであるが、三論宗初傳者たる彼にかゝる幸運は、彼の傳へたる本宗發展のために頗る有利なる因子たりしことも亦容易に看取せられる。加ふるに彼の後繼者には吳僧福亮、及びその弟子智藏、神泰あり、智藏は凝然が本宗第二傳者となす學匠であり、神泰又法隆寺三論宗の祖たれば、共に本宗の弘通に精進したるべく、智藏の弟子道慈又在唐中嘉祥の法孫元康に従つて

三論を學び、歸朝するや凝然の所謂第三次傳來をなして大安寺流の祖となり、かくて三論宗は元興、大安、法隆の諸大寺に三流鼎立の盛觀を見るに至つたのである。殊にその教權的地位に至りては頗る惠まれたる情勢にあり、早く(5)初傳時の惠灌より福亮、智藏と相繼ぎて僧正に擧げられ、近く元興寺觀成は和銅五年より神龜五年まで十七年間大僧都に歷任し、天平年代に入りては辨正(靜)少僧都が累進して僧正となり、道慈又律師に任ぜられたれば、旁々聖武天皇御即位前後の三論宗は旭日昇天の勢を以て興隆し得る頗る有望なる情勢に惠まれたものと見てよかつたわけである。

二 天平初期より萌せる奈良末期本宗の衰運

凡ゆる方面より觀察して誰しも益々發展するであらうと豫想したる三論宗三傳完結後の形勢は、然るに全く意想外に逆轉し、既にこの頃より本宗は反つて衰頹の下り道を辿りつゝあり、天平年間に於て早くも法相宗に壓倒され、奈良末期に及んでは氣息奄々殆んど廢滅せんが如き有様となつたことは、思へば不可解の極みである。之を證する具體的事實を一二擧ぐるならば、先づ天平以後本宗は前述せる如く辨正僧正、及び道慈律師を僧綱職に有せることと、後者が大安寺建立に功あり、天平九年同寺に大般若轉讀の恒例を開きしことを除き、爾後奈良朝末に至るまで六七十年が間、佛教史上に活躍する僧家は、全く三論家以外のもののみである一事、能く其間の消息を雄辯に物語るであらう。次に奈良朝に於ける本宗のかゝる情勢が、その末期及び平安初期に亘つて、如何に極端なる衰微を見るに至つたかに就いては、(6)桓武天皇が延暦十七年及び二十二年の詔勅に於て或は『比來あらゆる佛子偏に法相に務め、三論に至つては多く其の業を廢す』と詔ひ、或は『緇徒三論を學ばず、専ら法相を

宗とし、三論の學殆んど將に絶えなんとす」と詔ひ、(7) その前後屢々法相三論並行の要を僧徒に諭させ給ふを見れば、誰人も思ひ半ばに過ぐるものがあらう。

三 三論宗衰頹の原因

本宗が、その初傳以來着々弘通興隆に向ひ、その第三傳を終つて益々有望なる將來を豫期されたるにも拘らず事實は之に反し、斯くも甚しき衰頹に墮したる原因は、そも那邊にありや、是れ本論の眼目であるが、古來佛教史家は口を描へ、筆を一にして、かゝる三論宗の衰頹は全くその論敵法相有宗の興隆に由來すと斷ずる。(8)

抑も法相宗は本宗の傳來に後るゝこと約四十年にして初傳したるも、當時は本宗の隆運に壓されて未だ擡頭の機を得なかつたのである。然るにその第三傳者智鳳の高弟義淵が、その非凡なる世才を以て二十六年間の僧正在任中に數多の龍象を仕立て上げたる功績と、彼の門下にして法相宗第四傳者たる玄昉の才幹あるに加へて、宮中の恩寵を恣にせる幸運とに依て、法相宗は一躍奈良朝佛教界の主導的地位を獲得するに至り、茲にその黃金時代を現出するに至つたのである。試みに天平九年玄昉が僧正に就任せる後の教界を觀するに、そは全く法相宗、就中義淵一黨の獨占舞臺にして、時に良辨の如く後の所屬は法相宗を離れたる觀あるものなきにあらざれ共、彼も亦元義淵の門より出で、その七上足の一人に數へらるゝ僧家に外ならぬ。事懋斯の如ければ、三論宗の衰頹は全く法相宗の興隆に起因すと説く論も當らざるに非ず、吾吾人も亦之に贊意を表するに吝かなるものではないが、思ふにこは一應概觀的に説明をなす場合の表面上の原因にして、尙ほ一層内面的に、更に深く、その原因——而も諸種の原因ありと信するが——それら諸種の原因を検討する必要があると思ふ。是れ吾人がこの小論を發表

して此正を先輩同學の諸士に仰がんとする所以である。

吾人は三論宗の衰因を法相宗の興隆に歸する所論に對し、更に根本に遡りて『何が法相宗を榮えさせ、何が三論宗を衰へさせたか』なる疑問を呈出せんとするものである。因に吾人が茲に取扱はんとする問題は只後者に對する答案を得るにあるが、之を一層明かにせんためには必要なるが故に、宛も本宗の衰因と相反的關係にある法相宗興隆の原因をも見て行くこととする。

さて三論宗の衰因につき、第一に氣附く點は本宗に於ける人物の有無及びその性格の如何である。前にも述べたる如く此時代活躍の僧家は殆んど法相家に限られ、三論家の名は殆んど之を聞かぬことは、本宗の衰頹を物語る證據たると共に、逆に又人物なきに因てその結果本宗の衰頹を惹起せることも亦見遁し得ぬ事實である。更に又かの陸續として輩出せる法相宗の名匠が殆んど皆義淵門下なることに考を致す時、彼と同時或は前後に於て三論宗には一の義淵僧正なかりしことが、本宗の運命を左右せる重要な因子となつたことも争はれぬ。當時本宗にも先には觀成、後には辨正あり、共に教權擴張上略々義淵と同位地にあつたけれ共、觀成は僧正義淵の下風に立ちたる上に、頗る潔癖なりし爲か、或はその才乏しかりし爲か、門下養成の實なく、又辨正が僧綱職の首席に上りし時には、(9)恐らく既にその部下たる法相家就中義淵門下の英才達に制肘されて、彼も亦その職權を恣に行ひ以て自宗の勢力を張ることを許されなかつたものゝ如くである。最後に道慈の如きあり律師の末席を汚せども、天平九年玄昉が僧正就任後、僧綱職が全く法相義淵門下の壟斷する所となりては、直情徑行なる彼として斷

然辭職するの外なく、かくて三論宗内に人物の輩出を見んことは、猶ほ木に縁りて魚を求むるが如しともいふべき有様であつた。従つてかの義淵が圓轉濶達にして時勢を見るに敏なる性格の所有者なりしことは、法相宗の興隆を致せると同様に、わが道慈が僧尼の俗世と交るを諷刺し、當時の風潮に奮慨するが如き性格の持主たりしことが、三論宗に於ける人物の缺如を招來し、惹いてその衰頹を致せる有力なる一因となりしことは、明々白々の事實といはねばならぬ。かくてこの義淵對道慈の性格の相違が兩宗の運命を支配せることとなるが、この相違は宛かも兩宗僧家に夫々通有の性格を最もよく代表する類型タイプであつたことは、當時兩宗に於ける名僧達の性格を比較する時、容易に領かれることであらう。

上來述べ來る所に依て、三論宗の衰頹は宗勢擴張に重要な因子たる人物の缺如に因ることから、進んで本宗僧家の通有性格に由ることを明かにし得たが、吾人はこの通有性格も亦更に由來する所あるを見遁すことは出来ぬ。而してその所由たるや、吾人が本宗衰頹の第三因として提示せんとするものであるが、而もこの衰因こそはあらゆる原因のうち最も根本的なるものなりと信する次第である。その所由とは何ぞ、本宗自らの教學的特徴である。而してこは法相宗の夫と全く相反的立前を有するが故に、この兩家教學の相反的特徴が、わが國特に當時のわが佛教界の情勢に對する適否如何が、やがて兩宗の運命を支配するに至つたものといはねばならぬ。

然らば當時の佛教界の情勢は如何、之を要言すれば、そは或は建寺造塔に依り、或は寫經に依り、主として現世利益を目標として之を信仰するもののみ多く、深き教學的思辨乃至第一義的修行に心を致す

ものゝ如きは殆んど皆無であつた。而して之が最もよき代表的事象は、園分寺の建立、大佛の鑄造、及び官營的寫經事業等に於て見られるが、法相有宗の教學は、その立前として肯定的傾向を有し、殊にその五性各別説の佛性論的見地よりするに、當然これらのあらゆる功德業に夫々相當の價値を認め、之を是認獎勵し得るが故に、これらの大事業は皆法相宗家に依り計畫され實施されたる、又故ある哉である。然るに三論空宗の教學は之に反し絶對否定的立場を有し、八不中道の法門に徹し、一念不生無所得の境地に入るを以て、一切衆生證悟の極致となし、八不の旨趣に迷ふ限りは如何に深遠なる哲理も、如何に完全なる觀法も所詮無意義なりとする。況んや當時流行の瓊々たる善根功德そのものには、一顧の價値すら認め得ざりしことも亦當然すぎる程當然であつたのである。従つてかの道慈が愚志一卷を著して當時日本の道俗が佛法を行ふの如法ならざることを痛論し——従つて上述の天平時代佛教の三大事業にも、勿論贊意を表しなかつたものと見なければならぬ——而も時に容れられざるや、律師を辭し山野に遊ぶに至りし(10)ことに思ふも、又かの元興寺流智光が時を得ずして隱遁的學究生活に一生を送れるに見るも、こは獨り道慈智光等の性格の然らしめたるにあらずして、更に深く三論宗教學の根本的特徴より來る當然の歸結であつたのである。

かくの如くして、その教學の根本思想が當時の教界一般の情勢に合はざるが爲に、三論宗は次第に當時の官符の佛教と遠ざかり、遂にその甚しき衰頹を見るに至つたのであるが、他方民衆に對する三論家の興味は、更に更に微弱であつたものであらう。法相宗に於ける道昭行基の如く、諸國に遊化し、或は方便説を説き、或は公益事業等を起して、その間民衆に接し、知らず知らずの間に、佛教的精神を植付け、以て彼らの尊信を恣にするに至

りし人士も三論宗には一人もなく、又かの役小角、泰澄の如く密教的要素を含む一種の仙術を以て民心を捉ふる底の人物も本宗にはなかつたのである。従つて官符の佛教に遠ざかれる本宗は民間信仰に對しても全然無關心となつたのであるが、之亦その所由を討ぬる時、前同様の結論に導かれざるを得ぬ。之を思ひ、彼を考ふるに、奈良朝三論宗の衰因はその最も根本なるものとしては、本宗の教學夫自身の特徴なりと斷言してもいゝと思ふ。

尤も三論宗と全く反對の理由に依て、彌が上にも興隆せる法相宗は新興の宗派であつて、立宗以來他宗が依つて立つ所の經典に依り、之らを一括して舊譯佛教と蔑視し、獨り自宗のみ新譯佛教なりとして、之を誇つてゐたことは、周知の事實であるが、唐朝文化の華やかさに心酔し、常に新しきより更に新しきへと只管新奇を逐ふに急なる奈良朝時代上下の心情が、新譯の美名に眩惑されたであらうことも、さもありぬべきことなれば、之亦法相宗を榮えさせ、惹いて三論宗を衰へさせた一因とも見られる。従つて吾人又この事は勿論其他に就いても、本宗の衰因と見らるゝもの上述の外に絶對になしと斷言するものでは勿論ないが、その中最も根本なるものとして、本宗の教學そのものを提示したにすぎぬ。而も特に吾人の之を強調する所以は他ならず、こは三論宗衰類の直接因たる上に、前述せる如く、吾人の擧げたる爾餘の衰因——本宗家に通有なる硬骨的性格も乃至は人物の缺如も等しく皆、この教學的特徴より派生せるものなればである。(11)

註 (1) 扶桑略記 第四(國史大系本五〇四頁)

(2) 三國佛法傳 道緣起 中卷

(3) 扶桑略記 第四(五〇五頁)

奈良朝三論宗衰因考

- (4) 諸寺緣起集、元亨釋書 第十八等。
- (5) 僧綱就退職ノ年月ハ續日本紀、七大寺年表、僧綱補任參照。下同ジ。
- (6) 類聚國史第百七十九。十七年詔ハ國史大系本一一一七頁、廿二年ノハ同一一八頁。
- (7) 延曆廿一年、廿三年等ノ詔、類聚國史百七十九ヲ見ヨ。
- (8) 此ノ外ニ三論宗ノ衰因ハ、法相宗ガソノ氏寺タル興福寺ヲ有シ、藤原氏ノ有力ナル外護ヲ得テ宗勢ヲ維持セルニ反シ、本宗ニハカ、ル寺ガナカリシコトニ之ヲ見出デントスル説古來ヨリ存スレ共、ソハ專平安朝時代ニ屬スルニ依ツテ茲デハ之ニ觸レヌ。
- (9) 少僧都神敏、良敏。律師榮辨、行達、泰演、道慈ヲ率キテ彼ハ僧綱職ヲ統ベタレ共、道慈ヲ除キ皆法相家ニシテ良敏、行達ハ共ニ義淵ノ七上足タリ。
- (10) 續日本紀第十五、(國史大系本二五四頁)及ビ懷風藻。
- (11) 本論ニ於テ吾人ハ本宗衰因ノ最モ原本的ナルモノトシテ夫自身ノ教義ヲ提示シタガ、最後ニ斷ツテ置キタイコトハ、ソハ何處マデモ教義ノ優劣問題デハナク、ソノ時勢ニ對スル適否問題デアル一事デアル。

阿彌陀淨土の至幸なる莊嚴こそその社會的意義

津 田 敬 武

吾々人間は相共に考へ、それによつて共通の理想を持ち、それを目標として進み得るのであるが、その理想は變化し進歩する點に重大な意義があると思ふ。

さて阿彌陀淨土の圖像に表象された淨土思想も人間の社會生活のうちに發達した大なる理想である。よつてその本質及宗教思想史上に於ける位置を明かにしてその社會的意義を徹底的に解釋することは大切な研究であると思ふのである。故に吾人は社會的に表現された圖像そのものゝ形態及その圖像と關聯して現はれた環境のうちに如何なる淨土思想と、如何なる人間的願望が表現されて居るかを明かにしたいのである。更に換言すればその圖像に含まれて居る思想的内容を研究すると同時にその思想とそれを表象して居る形態との間に如何なる關係あるかを知らなければならぬのである。

阿彌陀佛の形像の起原はガンダラで發達した釋迦像にあることは明かであるが最初に阿彌陀像の出來たのは印度ではなくして支那であつたやうである。即ち確證ある最古の阿彌陀像は支那の隋唐になつてはじめて發見されて居るのである。さて支那に於ては唐の善導大師の頃は既に頗る盛んであつたやうで、我が國へも當時その圖像

が傳へられたことは恐らく疑ひないことゝ察せられる。大和の當麻寺に残つて居る當麻曼荼羅の原圖などは即ちその當時の遺像であらうと考へられて居るのである。

然しながら彌陀の形像とその淨土の圖像が最も盛んになつたのは藤原時代惠心僧都以後のことで、惠心僧都の筆と傳へられ、最も名高いのは高野山の阿彌陀佛及二十五菩薩來迎の圖である。

今その圖を見るに、阿彌陀如來は雲上の蓮華座に結跏趺坐し、兩手を上下に擱き、上品下生の來迎印を結び、前方を正視して視線を稍下方に垂れ、靜寂のうちに無限の慈悲心を藏し、上下に擱いた兩手の空風二指によつて描かれた圓輪にはその慈悲の心の生動せる姿が現はれて居る。佛體の輪廓を現はすには體軀手足何れの部分にも肥腹なき極めて繊細な朱色の描線を用ひ、胸前にあげた右の手にも垂れた左手にも特に力を入れて筋肉を緊張せしめた所なく、組まれた兩足にも無理な感じがしない。眉目鼻唇を描いた線も同様に少しも肥腹なく極めて平等織細であるが故に、その形狀と相俟つて絶對的慈悲相の表象に最も適はしい感じを與へて居る。かくの如く何處にも殊更なる力の偏重を現はさず、全體の相好のうちにすべての部分が同一の目的を以て綜合統一され、莊重不動の姿態がよく表現されて居るのである。さてかくの如き結果を生み出した要素は決して一朝一夕にして出來た作者の創意ではなく、そこには種々なる要素、傳統及過去現在の社會的背景に基くものがあつて重大なる意義を持つて居る。佛身の金色は釋迦三十二相中の重要な相好の一で、古來佛像の殆んどすべてが金色ならざるなき有様である。袈裟には卍字つなぎと龜甲文の精巧な截金模様が施されて居るが、卍字は太陽のシムボルとして廣く用ひられ、それが世界的分布を有して居ることは一般に認められて居る所である。原始民族の間にも發見され、

アポロンの像にもある。佛像に於ては佛の光明と密接な關係を持つて居るのである。次に龜甲文は支那の神仙思想に胚胎せる蓬萊山の思想と密爾離れざる關係があり、支那古來の不老不死の思想より出で、支那で附加され、日本へ輸入されて廣く用ひらるゝに至つたことは更めてこゝに論ずるまでもなく明かである。光背はその輪廓を金色で現はし、外周に沿ふて金色の光明が燃え上つて居る。その狀は恰も太陽が皆既して復歸しはじめた刹那に現はれる光明の様である。

要するに彌陀の超自然的光明はかくの如く種々なる傳統と形式をかりて表現されて居るが、そのすべては人間的形態によつて綜合され、統一されて居る。殊に觸れなば應へんとする人間的情味の溢れた面貌によつてすべてが調和され無差別平等なる阿彌陀如來の慈悲相がよく表象されて居るのである。

中尊の前後左右をとりかこんで居る諸菩薩はその身體何れも白色で、輪廓の描線は本尊と同様に肥腴なき朱線を以て描かれ唇には濃き紅を指し、眞赤な大口袴をはき、その服飾模様、色彩などは藤原時代に於ける趣味を遺憾なく發揮して居るのである。殊に光明王菩薩の微笑を湛へて琵琶を弾じて居る姿態表情の如きは、殊に婉麗優雅である。又鳳凰堂屏繪の山越阿彌陀像に侍せる觀音像の如きもその姿態の婉麗優美なるは恰も美人畫の如き觀がある。

要するに此等本尊の周圍に侍する諸菩薩の姿態服飾のうちには現實的幸福、靈的歡喜及女性的リビドの華かさが出尊阿彌陀如來の絶對的慈悲相を中心として一大調和をもとめ、そこに現實と理想の調和せる眞善美の理想境を現出して居るのである。故に阿彌陀佛の救世願は社會的善に基礎付けられて居ると云ひ得るのである。即ち世

俗的なるものと超世俗的なる精神の融合せる理想の世界を現はして居るのである。

吾人は阿彌陀淨土に表現された至幸なる莊嚴のうちに見出されるこの三の要素が一般宗教史上に於て如何なる地位を占めて居るかを明かにしなければその社會的意義を十分明瞭ならしめることは出来ないのである。

先づこれをキリスト教の藝術と比較するとそこに多くの異なるものがあることを知ると同時にその根本に於ては極めて一致せるものがあるのである。キリストの相貌に就ては黙示録をはじめ四福音書には太陽の輝ける如く輝いて居たことを語り、紀元四五世紀頃に作られたキリストの像は金色に輝いたモザイクの像であつた。その後紀元第十二三世紀以來基督教が人間化されると同時にその圖像も著しく人間化され、それが第十五世紀ルネサンス最盛期に至つて頂點に達したのである。この時代のキリスト像は極めて圓滿な人間として描き出されるやうになつたのである。彼のルイニー筆のキリスト像などは殆んど女性美に近い青春の美を現はして居るのである。又フィリビノ・リッピ、ボチセリ、ラファエル、フラアンジェリコなどの描いた受胎告知キリスト降誕圖、マドンナ及天國の圖像を見れば直ちにこの事實を發見することが出来るのである。

かくの如く阿彌陀淨土の莊嚴美に於ても、キリスト教の天國思想に於ても、等しく華やかなリビドを持つて居るのであるが、その根底には二の注意すべき重大な思想が流れて居るのである。それは即ち生と死に對する思想である。特に阿彌陀淨土の圖像に於てはこの生死の觀念が悉く最も完全に理想化されて居ると思はれるのである。

人間は一面に於て自から進んで善なるもの、美はしきもの及び眞なるものを得んとして努力して居るが、他の

一面に於てはそれを未來に得やうとする願望を持つものである。而してその願望は遂に死後にまで延長されて行くものである。即ち阿彌陀教に於ては極樂往生を願ふやうになるのである。彌陀の淨土のいとゞ幸なる莊嚴は即ちこの願望に應へたものである。

更に遡つて佛耶兩教以前にあつてこの生死の問題を取扱つた最も重要な宗教思想の何であつたかを問はねばならないが、それは太陽崇拜と來世觀であつたと云ふことが出來ると思ふのである。而して太陽崇拜は生の觀念と密接なる關係を有し、來世觀は死に對する觀念から發達して居るのである。この二の思想の具體的表現は一は太陽神の形像となり、他は墳墓の藝術となつて現はれて居るのである。太陽神の一例としてギリシヤのアポロ像の形相を紹介したい。即ちこの形像は髮を蝶形に結び淑女のやうな相好を現はして居るのである。次に墳墓の藝術に於ても陽春の嬉びを表象せんとする傾向は人類の共通の願望である。日本書紀に推古天皇の三十四年に蘇我馬子を桃園の墓に葬るとあるのもこれに似た思想であり、ギリシヤ古代の棺には付器の外に音樂を演奏して居る人形を副葬せるのも亦類似の思想である。古來死者のために生々とした草花を手向けるのも同じ思想に外ならぬのである。即ち此等の風俗のすべてに通じて復活思想を見ることが出来るのである。

生者必滅の理は古來人類を惱ました問題であるが、人間はその死を以て終るものではないと考へて來たのであつて、死に對するこの態度は復活思想となり、不滅觀となつて現はれて居るのである。死の彼方にいとゞ幸ひなる淨土を仰ぎ覺めつゝその幾分でも實現せんとする努力にはそこにこの不滅觀の實際化があり、過去現在未來を貫く理想の輝きがある。阿彌陀淨土の最も重要な社會的意義は即ちこの點にあるのである。

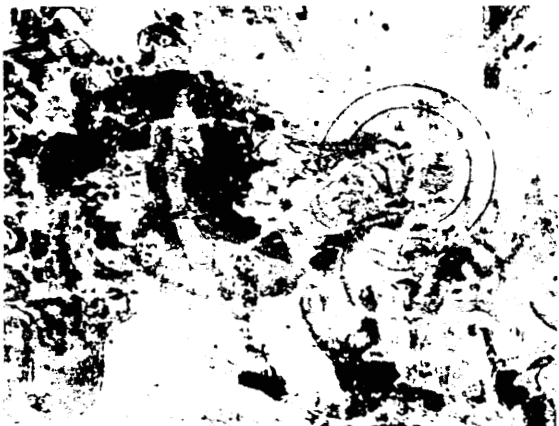
死と生の問題に關聯して最も重要なる表象は女性美である。即ち太陽神の形像に於て、キリスト教の圖像に於て、墳墓の藝術に於て、又我が阿彌陀佛の圖像に於てもこの女性美は極めて重大な性質を以て居るのである。かくの如く生も、死も、ともにその目指す所は女性美を中心とせる陽春の美を得んとするに歸著して居るのである。然しその現はれには個人的と社會的の兩面があり、個人的の美は社會的の美に融合することによつてはじめて永遠の生命を得るに至るのである。彌陀の淨土は即ち社會的の美の世界であるのである。

さて彌陀の淨土に表象されたる美は彌陀の絶對的慈悲相を中心とせる美であらうが故にその女性美は現實を超越し、死より蘇つた天上の美である。そこに神秘的希望の輝きがあると同時に一種云ふべからざる恍惚狀態が表現されて居るのである。淨土の莊嚴を仰ぎ望んだ時の喜びは自己を彌陀の絶對的慈悲のうちに没入せる歡喜の世界である。かゝる時に於ける心的狀態は佛の心と最もよく調和せる時である。即ちこの場合に於ける心は主觀と客觀の對立を見ざる境涯である。この境涯に達して人は最もよく美を感じるのである。その美に打たれた満足の瞬間は永遠そのもので、そこには男女の區別もないのである。よつて阿彌陀淨土の圖像に表象された莊嚴美は現實より未來に涉つて重大なる社會的意義を持つて居るのである。



阿彌陀淨土の莊嚴と
女性美との關係を示
せる圖像
第一圖は高野山阿彌
陀如來及び二十五菩
薩來迎圖。
絹本着色藤原時代
傳惠心僧都作國寶
第二圖は鳳凰堂壁畫
觀音菩薩像、
藤原時代傳國寶。

(二第圖附)





(附圖 第一)
 ルネサンス時代の肖像画、
 From Donatello's 'Santa Maria della Vigna'



(附圖 第四)

アポロ神像 (大理石) 西暦：世紀頃
 ニューヨーク市メトロポリタン美術館蔵。

宗教的情操發達の研究に對する一疑義

上野 隆 誠

從來英米心理學派に於ては宗教心の開花、發展を青春期の特殊現象とし、これを發問法によつてこの時期の宗教經驗を問ひ、且つその時期を年齢別に示して來た。然らば英米心理學派に於ては、この青年期の宗教經驗の發達を心理上、如何に説明するのであらうか。彼等は先づ青年期に於る宗教意識乃至經驗の發達の前提として、兒童の宗教に對する傾向や能力の存在を論證しなければならぬ。

近代科學の發達以前には、兒童に於る宗教的能力や傾向は、正邪を告げる良心の聲と共に兒童に内在せるものと神學的に考へられてゐた。然し米國派宗教心理學は、かゝる神學的立場と選を異にし、この神學的立場を完全に放棄してゐる。従つて吾々は往時信仰せられてゐた「兒童に於て天國」の如き樂觀的な憶説を宗教心理學の内に見る事はない。兒童はたゞ諸種の感覺・本能・反射運動等の心理・生理的な諸傾向からなる。端的に云へば、兒童には「動物性」が宿るのみであると云ふのが、その立場である。従つて宗教心理學に於て兒童に宗教的傾向や能力を許すとしても、それは此等の心理生理的な諸傾向、特に此等の傾向の分化發展の中に宗教的傾向を發見し

なければならぬ。

(1) James Bisset Pratt, *The Religious Consciousness*, p. 91-107.

然らば従來の宗教心理學は此等の諸傾向中その何れを宗教に對する最も有力な要素として兒童の内に見出して來たのであらうか？ それは云ふ迄もなく、幼少期に最も早く現るる怒・恐怖・愛等の情緒・情操に見て來たのである。然し情緒・情操と云つてそれが幼少期に最も早く發達するものにして、吾々は先づ情緒・情操の何たるかを心理的に規定してをく必要がある。

前述するが如く、宗教に對する兒童の諸傾向中、その主なるものは情緒情操でなければならぬと云ふ。然し情操と云つても、これを還元すれば一の主なる慣習になり、習慣を還元すれば本能になると云はれる。何故ならば本能は修飾せられて習慣を組織し、又習慣の最も重要なものは情操であるからである。その意味に於て情操とは「ある對象に向つて活動せんとする本能的諸傾向を組織統一したもので、換言すれば情操とは一人格を形成象徴するものである。今愛・憎・敬の形成さるゝ過程について見るに、第一愛情がある對象に向つて習慣的に喚起せらるゝ結果、愛と云ふ情操が形成せられ、本能的な怒がある對象に向つて習慣的に喚起せらるゝ結果、憎惡の情操が形成せられ、自卑の本能が習慣的に喚起せらるゝ結果、尊敬の情操が形成せられるので、此等の情操は何れも一の慣習と稱する事が出來やう。更に此等の情操は單に個々の對象物や事物の種類を中心として形成さるゝ許りでなく、抽象的概念、例へば自由、正義、眞理、神等を中心として形成せらるゝ事は云ふ迄もない。

以上の如く情操を、ある對象との關係に於て、本能的傾向の不斷に喚起せられた結果と見ればそれは一の習慣

であるが、然し情操は習慣と根本的に相違したものである。何故ならば、習慣は情操に比し容易に形成せられ、又情操よりも容易に破壊せられる。又多くの習慣は自働的に形成せられ、その機能は主として注意力の經濟やその活用 主としたものである。然るに情操とは上述するが如く、吾々に對し價值ある對象物に對する吾々の感情や本能的傾向を根本的に組織統一したもので、端的に云へば情操とは人間の愛し憎み尊敬するもので、又その意味に於て情操が一の人格を象徴する事は前述した通りである。

以上の如く、情操はその始め幼少期の本能的諸傾向が組織統一せられて、又それが諸の價值を對象として習慣的に形成せらるゝものとすれば、それは既に幼少期より人格上主たる傾向となつて存在してゐる事は云ふ迄もないが、又これが環境と教育とによつて層々擴大深化せられ、青年期に至りて人格上最も根本的な傾向となつて發達する事も明白な所である。宗教心理學は、恰かもこの情操の發展を主要視し、もし少年が宗教的環境の内に成育すれば此情操は宗教的情操となつて宗教覺醒の經驗が現るゝ事——如上の情操が既成宗教(神・教祖・聖典・教團・儀禮等)に對する情操となつて發展し、且つこの情操によつて倫理的な内容が深化せられる——所謂從來の宗教覺醒といふ宗教經驗即ち入信の現象が現れると云ふのである。且つこの宗教經驗の發達形式に就いては、それが漸次的とされたり急激的とされたりして、種々の形式が擧げられて來たのであるが、勿論上述する所の宗教情操發達の形式は漸次的な宗教經驗を主とするもので、かの急激的な劇的なレイバル等の入信形式とは全然相異したものである。又上述するが如く、情緒情操の發達の中に宗教情操の發展を見るとすれば、これに環境と教育とを配すれば、青年期に至りて宗教情操は發達し宗教的入信の現象の現るゝ事は自然の過程と考へられやう。

(1) Wright, A Student's Philosophy of Religion, p. 335-245.

二

然し以上の如く漸次的な宗教情操發達の形式に對し、その形式上吾々の注意を曳くものは、スターバツクやジエームスの稱する危機的な入信現象、即ち回心であらう。即ち入信の現象を上述するが如く漸次的な發達に見ず寧ろ青年期に於る心理生理的な危機に伴ふ痛烈な現象とし、その原因をスターバツクは「不完全感」「罪惡感」とし、ジエームスは「努力」「自己屈服」に見、且つこの現象を青年期の特殊現象として論じてゐる點である。

勿論上述するが如き吾々の情操の發達の中から宗教覺醒を見る事は、人格發展の上から見れば、自然の過程の様には思はれるが、此説明は情操の發達を環境と教育とに歸して、その發達を律せんとするので、廣く宗教的慾求から發する宗教覺醒の現象を説明するものとは云へない。又それは既成宗教の内に成育する者の人格的發達の中に宗教情操の優位を認めて、入信の過程を説明するものと考へられるので、廣く青年の一般現象を説明してゐるものとは考へられぬ。寧ろ公平な眼から見て、宗教覺醒と云ひ入信の現象と云ひ、もしそれが青年期の現象とすれば、上述するが如き淡水の如き發達ではなく、危機的な慾求から發達するものとしなければならぬ。その意味に於て、吾々は先づ宗教的覺醒に至る過程たる宗教的慾求の起源について一應考察して見る必要がある。

フラワーは主として宗教の發生的要素、即ち人間の宗教的慾求の發生を進化論的心理學によつて論證し、その慾求の普遍性・永久性を證明しやうとしてゐる。即ち吾々の心理的・生命的發展を廻り求めて行けば、トロビズム (Trojanism) の支配した段階、反射運動の支配した段階、本能の支配する段階が求められるのであるが、此等の發

展の段階を検討して行く時には、トロビズムの破壊の産物が反射運動の中に見られ、反射運動の破壊の産物が本能的反動の中に見られると云ふ順序となるのであるが、又此等の段階は何れも外界への適合の形式としては、不完全のものとして進展して來たのである。人間は現在、此等の心理的生命の發展過程中、本能的段階に在る事が考へられるのであるが、又この本能的傾向も外界への適合の形式としては、不適合の形式たる事が證明せられる。従つてこの本能的反動は破壊せられて意欲の段階に進んで行くのであるが、然し現在人間の行動は主として本能的反動を主とするものと考へられる。然し上述するが如く、此等の本能的傾向は外界への適合の形式としては、不適合のものであるから、その傾向の中には（例へば二個以上の本能が刺戟さるゝ場合）種々の矛盾錯綜が生起して來り、こゝに此等の本能的傾向は破壊せられなければならない。そこには所謂人間の意識が現れて來るのであるが、此本能的反動の破壊——そこに意識の叡明と宗教の起源があると云ふのである。

(1) Flower, *An Approach to the Psychology of Religion*, p.11-28.

上述する所は本能的諸傾向が外界と調和適合せざる結果に現はる所の意識發生の現象であるが、然しこの本能的傾向の破壊後に於ては、本能的諸傾向と外界環境との調和は、勿論意識乃至想像の働によつて滿され、又吾々の有機體はこの働によつて平衡の状態を持つ事が出来るのである。然るに此等の意識乃至想像を以て外界との錯綜が除去せられても、なほ環境の状態が依然として未知の状態に止り、これに對し完全に適合する事が出來ず、部分的な適合が實現されてゐる場合がある。此時にも有機體は同じく不安な状態に陥り、爲に一方心象が環境のその状態に對して投影せられ、又この投影せられた心象や想像に對して反動が興へられるのであるが、此反動が

環境の状態と現實的に適合しないものである限り、この反動は完全な適合の形式ではない。この反動、この適合の失敗、此が宗教的反動として最も重要なものである。即ちこの錯綜の經驗は、上述するが如き、單なる本能的傾向の破壊せられた時の宗教經驗ではなく、寧ろそれは人間意識發生後に於ける錯綜の經驗である。その意味に於てこの經驗は人間が自己の力を以て適合すべからざる「あるもの」を環境の内に識認した結果としなければならぬ。要之宗教的要求の發生は本能的傾向の破壊——そこに意識の黎明と宗教の起源がある。意識の發生後に於ても、外界との不調和、錯綜の經驗がある。そこに人間はたへず適合せんとする「あるもの」を要求して、此を適合の形式とせんとするので、結局外界との錯綜の經驗から宗教的慾求が起ると云ふのが、フラーの宗教的慾求に對する心理的説明である。

もし以上の如く人間に於る宗教的慾求が進化論的に又心理的に存在する事が許さるゝならば、その理論は又直に青年期に於る宗教的慾求の經驗に適用せられ、又それによつて、スターバックやジェームス等の稱する危機的な宗教覺醒の經驗が闡明せられ、第一の形式と異りたる青年期に於る宗教覺醒の眞相が理解せらるゝであらうと思ふ。

三

云ふ迄もなく、青年期は心理・生理上、全生命の一大變革期である。その中にも遺傳された諸の本能的傾向の成熟と發達と、この成熟發達の中に現るゝ心理的反動とは、その最も著しい現象と考へなければならぬ。換言すれば、青年期はラーン(1)の云ふが如く錯綜の可とせらるゝ状態を特質とする事である。その意味に於て青年期は

心理生理上の所謂廣義の同心現象の發生期であると云へやう。

(1) Kahn, Science and Religious Life, p.111-117.

反之少年期は青年期と異り、その行動は主として自己中心的であり、少年の反動的諸傾向と環境には一致し、その間に何等の錯綜に現れてゐない。プラットが云ふが如く、その行動は主として心理以下のものであり、又その反動は主として環境によつて充足されて、環境と調和を持つと云ふべきもので、その傾向と環境との間には矛盾は現れてゐないのである。又少年自身この環境との調和によつて環境の内に「別異」のものを自覺せしめらるると云ふ事もないのである。換言すれば、その傾向と環境とは、よく統制せられ調和せられてゐるので、又少年自身環境との矛盾を自覺する迄に成熟してゐないのである。

然るに青年期は上述するが如く、諸種の傾向の發達と共に、幼少期の單なる反動的な能力より識別的な能力の發生發達して行く事、即ち「反動的な能力以上に識別力の超過して行く事」を特徴とする。換言すれば、少年期の適合的段階より、反動的傾向と識別された環境との不均衡へ、即ち錯綜の經驗の可とせらるゝ状態に進んで行くのがその特徴である。もし青年期のかゝる特徴を以てすれば、フラワールの宗教發生説によつて、本能的諸傾向と環境との調和の持たれた少年期に於ては宗教的經驗は見られず、寧ろ本能的諸傾向の破壊せられ錯綜の經驗の現るゝ青年期にある事は云ふ迄もない所であらう。又その意味に於て青年期の宗教的覺醒が第一の形式の宗教覺醒と異りたる意味に於て問題とせられて來るのである。吾々が第一の形式の宗教的覺醒と分つてスターバックやジェームスの云ふ危機的な宗教覺醒を擧げたのは、如上の意味からである。

既に述べた如く、此種の危機的經驗から發する宗教覺醒を論じたのは、スターバックとジェームスであらう。従つて先づスターバックの記述した所の宗教覺醒（回心）の形式について考察してみやう。スターバックは宗教覺醒の型を「罪から逃るゝ醒」と「靈的光耀型」の二に分ち更にこの覺醒經驗を一に分ち（一）罪惡感（二）不完全の感情とし「もし吾々が研究してゐる覺醒が代表的なるものとすれば、不完全の感情を伴つた覺醒型は罪惡感を伴つた覺醒型よりも一般的である」と云つて、青年期の宗教的覺醒の一般的原因を不完全の感情としてゐるのである。今これをフラワーの錯綜説を以てすれば、この不完全の感情とは、即ち青年期の錯綜の經驗に基くものであるが、詳言すれば錯綜の經驗から脱して適合せんとする「あるもの」を追求する努力によつて將來せしめられた一の心理的情緒的狀態であると云ふ事が出来る。

(1) Starbuck, *The Psychology of Religion*, p.87-88.

然し以上の如き錯綜によりて將來せしめられた情緒的狀態は、勿論何物かによつて解消せられ心理上の平衡が回復されなければならない。もしこの狀態が解消されない場合には、身心の破滅を導く事となるのである。従つてもし此心的狀態に對し、より強烈な感情の中心となつて働く様な心象が與へられるならば、その情緒的狀態には變化が與へられ、又その狀態は解消せられるのであるが、そこに心理轉換が實現せられ、心理上の平衡が回復せられて來るのである。この心理的轉換が即ち從來宗教的覺醒・即ち「回心」として、宗教的には「救ひ」によるものの如く考へられて來たのであるが、その心理的過程は結局、心理的活動に對し、その満足すべき道が開かれてその活動が滿さるゝ現象を指すのである。若し以上の如く、青年期の宗教覺醒現象が錯綜に伴ふ心理的情緒

を解消する心理現象であるとすれば、その現象の特質は、コーの云ふが如く、(一)自我の根本的變革、(二)この變革が自發的なものと云ふよりも、他發的のものとして考へらるゝ事、(三)生命態度の變革、(四)自我の向上解放、擴大等の四義に要約せらるゝであらうが、結局自我の解放擴大と云ひ、それは情緒的狀態の解消せられて、心的轉換の行はれた一の擴大せられた意識狀態に過ぎないのである。此經驗が宗教的と稱せられるのはその情緒的狀態を解消するものを、主として既成宗教的要素に求めて來たが爲に、所謂宗教的覺醒「入信」等と稱せられて來たのであるが、もしこの情緒的狀態を解消するものを異にすれば、所謂非宗教的な覺醒、例へば發明發見等の經驗となつて現るゝ事は、隨所に見らるゝ現象である。

(1) Coe, *The Psychology of Religion*, p.153.

その意味に於て、青年期の宗教的覺醒の現象はその相に於て、宗教的とも非宗教的とも考へられるのであるが、今もしフラーの云ふが如く、環境の内に知的に把握する事の出来ない狀態が存在し、又この狀態との關係に於て宗教的慾求の存在する事が進化論的に證明さるゝならば、この現象を宗教的經驗と考へても決して誤謬ではなく、この説明の方が從來考へられて來た入信の現象と異つた意味で、宗教覺醒の一般性を理解する事が出來ると思ふ。

宗教的本能について

宇野圓空

宗教を人間の或る特別な生活々動とみて、それが心的經驗としても身體的行動としても、宗教的といふべき特別な内容と形式をもつのは、それが特殊な一つの本能のはたきによるからだといふ考へは、種々の宗教的思想に可なり古くからその兆が見える。自然的宗教が人間に本具の神の觀念であるといふ理神論者の主張も、宗教の先天性を想定する思想のあらはれであるが、こんな思想は神學や宗教哲學の範圍では、つねに何らかの形で先驗的に承認されて來た。それでこれを多少經驗的に論證する場合には、その先天性はやがて本能といふ言葉で置きかへられ、往々心理學的な意味で宗教的能力や傾向を、特殊の本能として説明するやうになつた。たとへばマクス・ミュラーが宗教を特殊の心的能力または性向に歸着せしめた時、そのいはゆる信仰は感覺や理性と對立して、別に無限を直觀する先天的な認識能力であつたが、インジは同じくこの信仰をば、神を見かつ求める本能にもとづくといふ⁽¹⁾。

それで宗教が人類に普遍的であるといふ事實から、その説明原理として一つの先天的な本能を假定することは、方法的に全く理由のないことではない。しかしそれが單に神や無限を認識する特殊の能力であつたり、宗

教的な人生觀世界觀をもつ生得的な傾向であるといふのでは、宗教そのものを全く主知的に理解した立場に妥當するのみである。⁽²⁾ マーシャルがこれを生活行動、統制本能だといふ場合にも、宗教と道徳との混同があるやうであり、特に宗教的な接近の本能 *instinct of approach* とか、超人的な存在と關係して満足を求める人間の本性とかいつたところで、⁽³⁾ それが果して後天的經驗をまたない種族的遺傳による傾向であるかは問題であつて、それが他の種々の本能に還元されない特殊の傾向であるかどうかとも疑はしい。宗教が自己保存の本能に起因するとか、先天的な生きんとする意志に基くといふのは、⁽⁴⁾ 宗教的活動の一般的な基礎を説明しただけであつてそれは宗教に獨特な傾向でもなければ、また一つの本能として他と對立する特殊なものが指示されてゐるのでもない。

この意味で特殊の宗教的本能といふべきものゝ存在は、その心理學的考察がすゝめられるほど益々困難になり、宗教的な生活行動を特定の本能のはたらしに歸着せしめることには、近頃多くの學者は反對の立場を取らうとする。⁽⁵⁾ フラワーは宗教は特殊の本能による生活行動の調節ではなく、むしろ生得的な傾向としての本能による調節が不可能な場合に、その環境を知的に理解して、これを支配する新しい反應の形式を取る代りに、半ば未知のまゝ急いでこれに反應するのが宗教であつて、そこに一分の未知または彼岸 *beyondness* をのこして、それを或る程度だけ支配 *half-control* する傾向にすぎないといふ。⁽⁶⁾ しかしこんな傾向がそれ自體一つの本能ではなくても、リニューバやサウレスも承認するやうに、種々の本能的傾向が宗教的生活の各部にはたらいであることは事實である。そして宗教は本能にもとづく種々の慾求によつて、その價値意識を支持され、その満足を目的として動くばかりでなく、それと特徴づける情操的經驗自體が、種々の本能的基礎の上に立つてゐるのであつて、オットー

が宗教的を神聖の経験の根柢に、numinosusへの或る自然的素質を想定した場合にも、それは一つの特異な本能であるよりも、寧ろ必然に宗教的な畏敬の情操を齎すべき二三の生得的な傾向の結合をさしてゐるやうである。⁽⁷⁾

宗教に必然的な経験として畏怖または崇敬の情操をみとめ、さらにこれらの情操の要素的情緒として、マクドガルはいふやうに驚異、卑下、恐怖及び愛好憎惡等があるとすれば、⁽⁸⁾ 彼らが夫々れ神秘感、威嚴感、及び不安と安堵などの情操に轉換した場合にも、各々その基礎に本能的な傾向がはたらいてゐることを認めなくてはならない。すなはち驚異の情緒の根柢には異常なものを審かる好奇の本能があり、卑下の情緒は力づよいものに對する屈從の本能の意識的方面であり、危険をのがれ害毒を拒斥し、また一般に利害に對して近向もしくは背離の態度をとる本能的傾向が、その對象に關して意識される時に、恐怖や好惡の情緒があらはれることは、大體に於て妥當な説明として人々の是認するところである。⁽⁹⁾ もつとも情緒は單に本能的行動にともなふ感情的意識といふよりも、むしろその進行が拒止された時の緊張の経験として見た方が適切であり、特に驚異や神秘の感じは、知的な同化作用が余儀なくもしとは故意に停止された時に意識されるものである。⁽¹⁰⁾ しかしいづれにしてもこれらの情緒が、各々それに特有な本能のはたらきと表裏して経験され、その延長であり派生である情操でも、少くとも間接にこれらの本能を基礎として成立つことは疑はれないのであつて、たとひ numinosusに對する近向魅着的態度とか、神秘そのものを求め愛する傾向などが、⁽¹¹⁾ それ自身一つの本能ではなくても、それは幾つかの本能から派生し結合された情操や態度に外ならない。

それで畏敬の情操がいかに本能的な情緒と遠ざかり、觀念的反省的な感情内容と動向とをもつ場合でも、それ

には多少本來の本能的な要素的情緒に應ずる性質が保留されて、全く生得的な性向の支持を脱してはならないのであつて、好奇、屈從、愛撫、危険からの逃避または毒物の拒斥等の本能は、宗教的情操の基礎としてその成立に缺くべからざるものである。そしてこれらの本能が宗教的生活に必然的な基礎である意味に於て、また特にそれらが宗教的情操を支持する場合に、これを總括的に宗教的本能といふことは必ずしも不當ではないので、少くともこの意味での宗教の本能的基礎をみとめることは重要である。しかしそれが單一な特殊の本能でなくして、複數的な幾つかの本能の總稱であり、かつその何れもが宗教的生活のみに獨特なものでなく、非宗教的な他の生活にも共通にはたらく本能であることは、この場合特に注意されなくてはならないのであつて、此點では常識的に想定されたいはゆる宗教的本能とは、判然と區別さるべきである。

しかしまたそれらの本能や情緒の基礎に於て、その複合として經驗される畏敬の情操は、單にそれらの集合や總和のみではないので、畏怖や崇敬の情操は各々それ自身一つの情緒として、独自の衝動と目的とを具へてゐるともいはれる。⁽¹²⁾したがつてその要素としての本能や情緒が一つの宗教的情操を成すのは、單にそれらの偶然的な結合によるのではなく、適當にその情緒的複合を形くり、それを畏敬の情操として經驗すること自体が、また一つの生得的な傾向すなはち本能であるかも知れない。現に多くの人々が宗教的本能といふ時に、その意味は主としてこの傾向をさすので、畏怖や崇敬の情緒的複合を成立せしめるのは、生得的傾向や種族的遺傳ではないが、同時にまた個人の特種な經驗よりは社會的傳統により、大略人類に一般的にあらはれる傾向だからである。それでモルガンはこれを多少通俗的な意味に於て本能的傾向とよぶことを許すのではあるが、同時にまた嚴密な意味

での一つの本能ではないといふのであつて、それは一定の衝動と情緒をとまふ好奇、屈従、逃避等の特殊的本能と對立すべきものでもなく、また遊戯、模倣等のいはゆる非特殊的な生得的傾向とも區別されるべきである。⁽¹³⁾

要するに人類に一般的なこの畏敬の情操への傾向が、宗教的本能といはれるか否かの問題は、本能といふ言葉の語義をいかに限定するかにかゝるのではあるが、宗教的情操の複合を成立せしめる根柢としては、たゞ同様な刺戟や對象の觀念に應じて、同様な反應を生ずる人性の一致があるといふほか、これを特殊の生得的な傾向に歸することは困難である。⁽¹⁴⁾ したがつてもし宗教的本能といふべきものがありとすれば、それはむしろ宗教的經驗に於ける要素的情緒の基礎となる幾つかの本能を、特にそれが宗教的生活を支持する場合に概稱する意味に於てであつて、この點で宗教的情操が直接間接に本能的基础の上に立つてゐる事實は、明確にこれを認識することが必要である。

(註) (一) F. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, 1873, pp. 13-14; Lectures on the Origin and Growth of Religion, 1878, pp. 22-31; W. R. Inge, Faith and its Psychology, 1909, p. 42.

(二) マーニントのいはゆる宗教的本能は、その内容が明かでないけれども、前後の記述から見て、大體こんな生得的傾向を意味するやうである。(E. D. Starbuck, The Psychology of Religion, 1893, pp. 7, 105 etc.)

(三) H. R. Marshall, Instinct and Reason, 1898, p. 222; T. J. Hardy, The Religious Instinct, 1913, p. 35-43; G. G. Loway, The Psychology of Religion, 1914, pp. 37-58.

(四) E. Crawley, The Tree of Life, A Study of Religion, 1905, pp. 212-215. G. Moore, The Birth and Growth of Religion, 1924, pp. 5-7.

- (5) J. Leuba, *Psychological Study of Religion*, 1912, pp. 8-9, 15-17; G. A. Coe, *The Psychology of Religion*, 1916, pp. 331-326; R. H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, 1927, pp. 124-126.
- (6) J. C. Flower, *An Approach to the Psychology of Religion*, 1923, pp. 23-30, 38-41.
- (7) R. Otto, *Das Heilige*, (8te Aufl., 1922), pp. 140-145. 「キリスト教の神々や魔物の類は、先験的な素質と見なしてゐる。實際は、その心理学的分析は、それらに關係が類殺であるからである。」
- (8) W. McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, 1908, pp. 129-135.
- (9) C. L. Morgan, "Instinct" (*Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, pp. 358-359) の定義を讀むと、
 「本能とは、種族の生存を促す、それによつて種々の本能の中心に「宗教的」の中心を置くのである。」
- (10) T. Ribot, *La psychologie des sentimens*, 1905, pp. 202-205; A. F. Sland, *The Foundations of Character*, (2nd ed., 1920) pp. 442-444; Barceis, *Introduction à la psychologie*, 1921, pp. 243-246; J. Drever, *Instinct in Man*, 1917, pp. 143-144, 156-159, 200-201.
- (11) (1) *ibid.*, op. cit., p. 144, 467; Sland, op. cit., pp. 452-453. 種族の自然的本能とキリスト教の本能とは、實は同一な傾向を先天的のものと思はしたのである。
- (2) Sland, op. cit., p. 468; Morgan, op. cit., pp. 300-301.
- (3) Morgan, op. cit., pp. 359-361; W. K. Wright, *Student Philosophy of Religion*, 1921, pp. 292-294.
- (4) Flower, op. cit., pp. 38-55. この場合の宗教的傾向とは「キリスト教に於ける本能的反應の感覺」退却による半知的調節の傾向であつて、それ自身同一の本能とはなないのである。

佛説資料としての阿含經批判の標準

渡 邊 祿 雄

所謂阿含經、即ち、漢譯四阿含 (Agama) (一)、巴利傳五尼柯耶 (Nikaya) (二) が佛説の直接の資料たることについては、今や學界普通の認定を受けてゐるといふも、敢て謬言とはいふを償しないであらうが、その阿含經を仔細に觀察すると、

- 一、明白な後代の歴史的事實が幾多見えてをり、
- 二、その含む思想傾向が極めて多様なるものがあり、
- 三、また、その中に指摘される矛盾が實に夥しい事實を存し、
- 四、その阿含經のみとは必ずしも限らず、その内外に亘て廣く考ると、抑も謂ふ所の佛説自體は何うしても純粹のまゝで傳はつたとはすべからざる理由もあり、

これを約めていふに、到底そのまゝが佛説の資料だとはし得べからざる所である。

是を以てか、從來既にその佛説資料としての阿含經を如何に批判すべきか、その批判標準といふことが學者の

間に問題になつてゐるが、私かに按ずるに、そうした學者によつて今まで已に提唱せられたその標準に概ね三ある。

二

まづその第一は往年のマクス・ミュラー¹⁾ (Max Müller) 翁及び爾の後のゼー・エチ・ムーア²⁾ (J. H. Moore) 氏などが主張したもので、自分は假りにこれを言語學的標準と名づける。蓋し巴利原典中のあれ彼れに對し、言語學的批判を加へて、その言語學的に古い部分を少くとも佛説に近いとし、でないのを然らずと判斷するといふ標準であり、やり方であるが、茲に、この標準を適用した諸學者の完く一致した謂はゞ必然的とも考へらるゝ結論によると、凡そ經の散韻二文の要素から成立してゐるものの中、その韻文要素は散文要素の方よりも古いと。かくて同言語學的標準についての批評は臆がてその經中の韻文要素が古いとの説の批評に盡きるかに考へらるゝが、無論論の中で、かう、經の韻文要素が古いといふことは、直ちにそれあるが故に、その韻文要素は佛説であるといふことには尙ならぬことは暫く論外としても、

一、一體その經の韻文要素の古いといふことは、經の散韻二文の要素から成立せる經のみに限ることで、全散文經典と比照する場合は自ら結論の相違を來す所ではないのか。

二、由來どこの國でも、また、いつの時代でも、總じて韻文といふものは擬古の形の喜ばれるもので、延ひて今經の韻文要素が古く見ゆるといふことは、必ずしも全韻文要素そのものが眞に製作年代の上に於て古といふ意味ではなく、單に古い形式を見せてゐるといふに過ぎぬかも知れぬが、その點は果して何うなの

か。

三、而もかく考へて來て諸學者の諸の意見に徴すると、元來經の散韻二文混説のことは少くともそれが多くなつていつたといふ點に於いては、後の梵文佛典發展の寄與であり、影響に過ぎぬなどともいはれるが、かゝる問題とは果して如何に調和しうるか。

あげ來つて、幾多論難をまぬがるべからざるものがこの言語學的標準であつて、少くともそれが右經の韻文要素の方を古いとするのを冥約的の結論とする限り、その妥當性や、決して十全といふべからず。いな、殆ど肯定的なる外のこと推すに足るべきである。

三

その二は、自分は且らくこれを歴史的標準と呼ぼう。即ち、専らブラーハ (Brähm) 大學教授ウインターニツツ (Winteritz) 氏の如きが唱導にかゝる標準であつて、氏に従へば、今も已に記したやうに、現阿含經はその中に分明な後代の歴史的の事實を載せてゐるものが少くはない。故にそうした經は何はとにあれ佛説材料の論の關する限り除外して考へねばならぬと。無論氏の主張や大に敬意を價するは言を須のさるべきであつて、經の明白な後代歴史的事實のあるものを、そのまゝ佛陀に彼れ是れ關係させるなどいふことの出來ないのは暇説も待ぬが、然し、

一、一體現在の四阿含、五尼柯耶を總括して一萬とも指を屈すべき經の中で、所謂歴史的事實の指摘し得るものはどれだけあらうか。故に、その歴史的事實を含まぬことを理由として直ちに、その悉くの經を佛陀に

歸するなら、その暴は素より論評の餘地も残さぬといはなくてはならぬ。

二、且つ、暫らくその歴史的事實の記載ある經でも、果してその全所載を擧げて残らず捨てよよいかは同じく問題たらねばならぬ所以があらう。

かくして、この標準や、また大に價値あるは一面正しく否むべからずと雖も、他面その困難も亦蔽ふに由のない所であつて、つまり、尙以て未だしとすべきことを見るに足る。

四

この歴史的標準に於ける第二の難點、即ち、經の歴史的記載のあるものも、その全内容を必ずしも悉く佛説に無關係だとは断定し難いといふことから、所謂佛説資料としての阿含經の批判といふことはまとまつた各一の經を規準にして必ずしもすべき所ではなく、寧ろその經の個々の分子、即ち、各一の名辭、命題等をこそその規準にしてすべきであるといふことに當然結論は歸着しなくてはなるまいが、こゝらに着眼し、故リス・デビヅ⁵⁾ (Bays Davies) 教授、並びに、取分けてわが姉崎正治教授⁶⁾によつて提唱せられた標準が今第三に紹介すべき所であつて、自分はこゝにはそれを經説の數量的標準といふ名によつて示したいけれども、とにあれ、二教授の、やゝ合柔的に綜合しての所見に従うと、今の全阿含經の中で、度數を多く現はるゝものは、それが單語であれ、命題 Theis その外であれ、それだけ古代佛教々團に於てもてはやされたことのある證據である。而もそもてはやされるといふことはまたそれだけ佛教思想としての重大性の否定し得べからざるの證據でもある。故に、そうした單語、命題その外は、それだけ、正しく佛説に、少くとも最も近いと判斷し得ねばならぬ所とするを得よう。

知るべし、宗教に於ける教祖の意義を考へ、佛教が畢竟佛陀を離れては想像し得べきでもないことの事實を思ふとき、かうした經説の數量による標準の當然有しうる價值は想像に剩りあるが、たゞ、忘れてはならぬことは、問題の阿含經は例の合採及び雜博さである。然ればかうした半面の消息を假りにその視點として専ら想像するなら餘多ある場合の中には、却て經説の數量の多いことが、それだけ後人の自ら寄與したものを喧しくもてやし、反覆經説した結果たることを證明するに過ぎない如きこともあるかも知らぬ。従て、この標準の價值は何としても掩ふべからざること、言を要しないながら、またこの極めて些細な瑣瑾を拭ふべからざるを如何せんやであらう。

五

で、以上三説、各特徴があつて、また各困難もあり、約めていへば、佛説資料としての阿含經批判の標準は尙要する所、完からずとするの外もないだらうか、既に然らばこれを果して如何にしたらよからうか。

六

私かに按ずるに、佛傳史上有名な苦行無義の判定及び同苦行の捨棄は、(一)如上姉崎教授らの着目すべき標準としての經説の數量上(イ佛傳諸典の上からも、(ロ)又阿含律等に見らるゝそれからも)に反省するも、(ニ)その苦行捨棄を因縁に佛陀は上一切の外道哲學を打棄ると共に、下所謂無師獨悟したといはるゝその所謂無師獨悟の成績・發露としての阿含經が事實何といつた所で、その全體の色調の外道のそれとは相違してゐる點に徹見し得らるゝことに鑑みても、内外相併せてまづこれを事實とし得るに近い所でなければなるまいが、蓋し、そう

いつた苦行無義の判定及びその捨棄、延ひてはその結果に於いての無師獨悟たる、佛傳史上の著目すべき事實の中にも著目を要する所でなければならぬ處であつて、つまり、それは上に向つては一切外道諸教説に對しての佛陀の批判的結論でなくてはならなかつたと相並んで、下に向つてまた、向來佛陀の應に執るべきの一切の立場、一切の態度を所謂混沌未分の萌芽としてその中に包含し、かくしてそれらに向つて將來應に赴くべきの約束の結晶そのものでもなくてはならなかつた。故にその意味に於いて、もしかうした史實を十全に論理的に解剖し、その上、その結果をまた例の姉崎教授らの經説の數量的標準にも照合參照する處があるならば、そこに當然佛陀の哲學的態度、論理的根本立脚地が説明・開發せられ得べきものでなければならぬ。而も已にしてその哲學的態度或ひは論理的立脚點が開明せらるゝを得るならば、それによつてもう一度かの姉崎教授らの經説の數量的標準を照明し、そこに内外相併せ、論理の必然と經説の普通安妥と彼此互に相照應して、自在縱横にあの佛説資料としての阿含經を批判することを得るであらうことはまた何分の辭をもこゝに設ること要しないだらう。故にこの意味に於いて、少くも佛説を論的としふ限り、問題の阿含經批判の標準はまづ幸に方途あつて佛陀の哲學的態度が證明さるゝ事實があるのであるからして、これを一とし、わが姉崎教授らの所謂經説の數量的標準を他の一とし、互に相補う所にこれを獲べきが、少くともその一とすべきではなからうか。素よりこの種の標準を以てしては、所謂佛説の全外延に亘つてこれを洗練することが出来ぬ。然し佛説とは果して何をいふか。無論それは佛陀大覺の中樞たる内容をまた少くもその中心としたること言を要しまいから、今の標準をもつては正しくかゝる中樞的佛所覺の内容をこそ試練し得るであらう限り、滿足の意を表し得るに足るべきことはまた知るべきであらう。

因みに、如上所謂苦行無義の判定等に基き、試練することの出来る佛陀の哲學的態度そのことの如きに至つては、自分は(一)實利主義 (Pragmatism)、(二)その實利主義を正に徹底し得べき所以としての全理主義 (Rationalism)、(三)同合理論的認識論或ひは科學的認識論、乃至、カント Kant の所謂純粹理性性の範圍に於ける認識論、(四)無神論 (Atheism) 等をきかざるでもらうと考へるが、今は暫らくやゝ傍論に亘るとして、それらの解説は又の機會に譲りたくと思ふ。

幸に高評に接するを得ば感銘つれに過ぎぬ。

- (1) In the preface of his English translation of Dhammapada (S. B. E. vol. X) of 佛教教授「現身佛と法身佛」本 P. 5.
 - (2) Introduction of his also English translation of Itivuttaka p. 2-3. 尙この言語學的標準の主張者一般としてつは拙著「佛陀教説の外延」P. 148 の註記参照。
 - (3) 例へば Winternitz: Die Geschichte d. Ind. Literatur, Bd. II, S. 37. の所説の如きを参照せよ。
- 附記一般にこの言語學的標準の批判に關しては右出拙著「佛陀教説の外延」中「伽他佛説論を疑ふ」の一文中参照。
- (4) Die Geschichte d. Ind. Literatur Bd. II, S. 26. 以下五尼有耶の解説中の諸所を見よ。而してその中、氏はまた

イ、佛陀の遺物の崇拜、塔婆供養等の記事ある經も後代の關係がある。

ロ、蛇、惡魔などを判ずる爲めの祈禱呪術を説くものも同段に解すべし。

ハ、佛陀と佛弟子とを神話的奇怪譚中にとじ込め、半神的な取扱ひをすることも後人の奇異とすべし。

ニ、過去佛、未來佛關係のものも然り。

ホ、種々の恐ろしい果報を記するものも同じに解すべし。

ハ、菩薩入胎出胎に関する奇瑞を記するものも亦同段。

ト、業説を龜嶺 *Grob und sinnlich* に説くものと同じでも然り。

チ、阿毘達磨的形式あるものも同準。

等とも説いてゐるが、是の如きはまた自ら別個の批判標準をもとめなくてはなるまい。

(5) *Buddhist India* p. 188.

(6) 「現身佛と法身佛」序 p. 9-10.

燉煌出土稀覯古寫本に就いて

矢　　吹　　慶　　輝

燉煌は現世紀に入つて僅々二十餘年間に遽かに世界の東洋學者の注意を喚起するやうになつた地名で、その石室から出た夥しき古寫本は現に英、佛、支、日の間に分散してゐる。そしてスタイン氏蒐集燉煌石室本は零簡殘篇までも合すると約八九千點になるそうだが、その中で佛教に屬するもので、且つ序か跋かに年號を有つてゐる寫本の最古のものでは、建初元年筆寫の十誦比丘戒本がある。これは大英博物館東洋部副主任のジャイルス氏もそう云つて居られたし、自分の調べた中でもそうであつた。この建初は「建初元年歲在乙巳」といふ干支からすると、佛教が支那に渡來してから建初といふ年號が前後三回ある中で、後蜀李特と後秦姚長との建初（前者は癸亥で西紀三〇三、後者は丙戌で西紀三八六の改元）ではなくして、西涼李暠の建初（乙巳西紀四〇五改元）と推算される。李暠は初め效穀令から身を起し、北涼王段業に事へて燉煌太守となつたが、晋安帝の隆安四年（西紀四〇〇）に自立して涼公と稱し又王に進み、燉煌酒泉二郡に據つて藩を晋に稱した。そして東晋義熙元年（西紀四〇五）に改元して建初と云つたが、同十三年に暠が死んでその子の歆が立ち、間もなく北涼王蒙孫のために亡ぼされたから、この年號は僅か十餘年間續いた地方的のものであつた。この寫本の中で梵語の翻譯に當時の支那

を指して「秦」と云つたり「晋」と云つたりしてゐるにも拘らず、年號だけはその地の支配者李氏の建初の年號を使つたことがわかる。

嵩は文學を好み令名があつたので、偶々今の西安府即ち當時の晋昌の太守であつた唐瑤が叛した際、その打手の側に在りて次第に勢力を加えたが、自ら涼公と稱したのは術數家から「君、位人臣を極むべし」と言はれたのに起因する。この西涼建初の十餘年間に後燕、南燕、南凉、後秦など相次いで亡び、兩晋を合せて十五主百五十六年の晋室の亡びたのが、この西涼の亡びた西紀四二一年の前々年であつた。

羅什は初期に於いての佛經翻譯に一期を劃した人で、今でもその翻譯が現に各宗の間に行はれ、その中でも有名なのが阿彌陀經、妙法蓮華經等であるが、羅什が長安に入つたのが弘始三年(西紀四〇一)で、法華經を譯したのがこの寫本の書かれた建初元年の一年後であつた。所が秦僧阿道が高句麗に傳道に來たのが前秦建元十年(西紀三七四)であり、魏の曇始が經律數十部を齎らして遼東に傳道に來たのが四世紀末だから、恰かも遼東や朝鮮に佛敎が傳はつた頃の寫本である。それから之を寫した成具といふ僧は、一時廬山の惠遠が止住したことのある江陵上明寺に居つた律學に精通した高僧であつた。又此の寫本の内容は十誦比丘戒本だが、それが又大藏經中に收められなかつた逸典で、十誦比丘戒本として現存のものでは、恐らく最古の未傳逸典であつた。

それから數多の勝鬘經の註釋中で、現存最古のもので且つ未だ曾て世に知られてゐなかつたものに、北魏正始元年(西紀五〇四)に筆寫された勝鬘經の註釋たる勝鬘義記一卷といふのがある。それからそれに次ぐ古い同經の註釋で、北魏延昌四年(西紀五一五)に寫された照法師、勝鬘經疏がある。そしてこの照法師の註釋を寫した

人は高昌客道人といふから、今の吐魯番産れの人で、遙かに燉煌に来て居たものであつたことがわかる。曾つて元祿十六年に日本の道空が、吉藏の勝鬘寶窟を本邦で翻刻した時、今や一千餘年を経て、支那で無くなつたものが日本に残存してゐることは珍らしいことだと記してゐるが、この寶窟が書かれた時より約百年も前に出て支那西陲の石室に埋もれてゐたものが、今復た世に出るといふことは稀有のことと謂つても過言ではあるまい。高昌は最近獨逸のル・コク氏が探検されて既に大部の報告も公にされてゐるが、スタイン寫本中に延壽十四年筆寫の維摩經がある。この延壽といふ年號は普通の支那年表に載つてゐないもので、これは一時此地を支配した麴氏の年號であつた。麴氏はこの高昌の地で百四十四年も續いた所謂支那西陲の豪族で、この時、高昌は中原が鼎の沸き立つやうな騒ぎの圈外に超然として小康を得た國柄であつた。延壽は麴文泰の年號で、その十四年（西紀六七）は唐の貞觀十一年に當り、その後間もなく文泰の子の智盛の時に麴氏は唐室に統一された。これ等の顛末は近く故羅振玉氏の永豐鄉人雜著、高昌麴氏年表に出てゐる。スタイン氏の近著第三回旅行報告たる *Innermost Asia* にも延壽の年號を有つたものが載つてゐる。

最近民國の胡適教授からその近業（昭和五年四月公刊）神會和尚遺集を寄贈されたが、これはスタイン、ペリオ兩博士の燉煌蒐集寫本を基礎とした神會に關する新研究で、支那の禪宗史を見直すべき幾多重要な發見が報告されてゐるが、其資料中に引かれてゐる古本六祖慧能大師の法寶壇經は自分から送つた寫眞に據つて研究されたもので、此古本六祖壇經は現流行本に比較すると、古本は紙數も約半分位で内容も亦頗る簡單であり、胡適氏はこれを神會の編作とされてゐるやうだが、それは兎に角、禪宗史上に重要な研究論題を提供するものである。支那の高

僧中で最も廣く人口に膾炙した名は達磨大師であるが、その著述があつたか無かつたかが抑も根本問題であるとしても、曾て書名だけは傳はつてゐたのに現存のものが無い。然るに眞僞は別としても燉煌本中に其著述と稱するものが現はれて來てゐる。日本佛教では淨土宗、眞宗などに代表さるる淨土教が大きな潮流を作つたが、之を支那佛教史の古い所で纏めたものは北魏の曇鸞であつた。そしてその著述として讚阿彌陀佛偈、略論安樂淨土義、往生論注等が今現に流行してゐるが、この中の或者に對しては、日本の學者の中で和製説を唱へた人もあつた。しかし燉煌から唐景雲の年號付の寫本が出たので、和製説は最早成り立たなくなつた。昨年日本で千二百五十年忌を勤めた唐の善導の著述なども、燉煌本の中に交つて存在してゐる。

支那六朝延いては隋唐の佛教の思想研究には、攝論宗や地論宗や涅槃宗や三階教の各派の研究を必要とするが今日材料の缺乏のために周密に手が届かない。三階教の如きは全く燉煌本に據つて漸くその教義が明かになつたが、これからは他の佛教諸學派の新研究にも、恐らく燉煌本から光を投ずるやうなことがあるやうに思はれる。支那では道教が盛に僞經を製作したが、佛教内部からも數多の疑僞經が出た。時には佛教聖典中の五分の一が怪しい經典であつた場合もある。だから歴代それ等の疑僞經は除棄したが、その中には當時の思想なり運動なりに重要な役割を演じたものもあつた。だからそれ等の資料は特に重要なものが鮮くないが、惜しいことに散逸して仕舞つた。然るに自分の知つてゐる限りでも、燉煌から三四十部のこれ等の疑僞經が発見された。彼の武周革命に有力な口實を與へた證香、火本、因經の如きは、全く武周革命の隠れた秘史であつた。それから今日では全く亡びて無くなつたが、第三世紀頃の世界的宗教であつた摩尼教の教籍斷篇たる下部讚や摩尼光佛教法儀略がある。その

中に今日エスを耶蘇と漢譯してゐるのが夷數となつてゐる。唐代にはエスを夷數と音譯されてゐたことなども興味あることと謂つてよす。

自分は近くスタイン氏蒐集佛典古寫本の中から現に世に傳へられなかつたもの、(未傳佛籍)、及び古記録にその名を存して今傳はらないもの(古逸佛典)、その他稀覯寫本類約二百點ばかりを集めて、鳴沙餘韻としてその影印と解説とを岩波書店から公にするつもりであるから、詳しいことはそれに譲ることにする。

コントに於けるフェティシズムに就いて

赤 松 秀 景

宗教の語は「我々人間の精神的及び肉體的なあらゆる方面が、一つの共通な目的に對つて常に集中する場合の完全な統一の状態であつて、我々人間が個人的であると同時に社會的である事を明かにする状態である。従つて宗教は各個人の個性を抑制して、全ての他の個人の個性を結合する事に存する。」¹⁾之は、コントが其の晩年、人道教を組織し、實踐に入つてから、『問答書』の始めに示してゐる所であるが、之と同年に公刊した其の社會學の哲學的『體系』に於て、已にこの意味を説き、而して宗教は人類と世界との眞の統一であり、この統一は、情と知愛と信、この協和を要件とする。それが實際に於ては教義となり、崇拜と制度とに現はれた組織と見做される。²⁾之等がコントの宗教に對する定義と考へられる。

若しもコントが、理論的のみならず實踐的にも宗教を説いてゐるとして、それは文化史上に於ける「三階の法則」から社會學の體系を成し、又實踐的に宗教にも進んだのであつて、彼れの言にもある如く、³⁾學的研究の結果と見られるが、他方、少壯時に於ける反カトリクの態度とも對比して、一層その宗教に就いて研究の關心を惹く。之が爲には、當時の社會的關係思想的事情を考へる事も必要であり、人としてのコントをも見るべきであらうけ

れども、其の科學的主張の中に之を見るとすれば、『哲學講』に於てどあらう。之に試みてゐる歴史の考察は、同時に宗教の問題をなしてゐるのである。然しこゝでは、其の第五十二講⁴⁾に論じてゐるフェティシズムを主とせる點を考察するに過ぎないけれども、之は恰も宗教に就いてはその原始的形態を説くものであり、又その科學的態度を知る事が出来やうと思ふ。

始めには其の態度である。科學的研究といふ場合、之は事實の觀察であるといつても、單に多くの事實を知り多くの事實を究める謂ではない。その間に「論理的制限」を必要とするのであつて、研究の目的に最も適合した條件を具へた事實と考へらるゝものを選んで一般的基本的考察から進まなければならない。之は一言にして「最も知られた事實」に歸着する。然るに、知的現象に就いて其の依つて存する條件を求め、其の繼起の後を辿つて見れば、原理と事實との間の調和を得しむる傾向を以て知性が働いてゐるのであつて、この調和が不十分な場合には、變革となつて更に均衡に導かしめる。この關係の「論理的法則」は本質上、何れの時何れの處に於ても、あらゆる問題に就いて、根本的には不變共通であるが、之を人類の歴史中に見れば、經驗と發達との度に於て差がある。かゝる社會的發達の觀察は、當然歴史的事實に依つて、その間の科學的關係を求めらる事となる。されば人類社會の眞の根本的進歩を知る爲に、據るべき事實は、最も完全に且つ最も特質のある發達に於てどあり之によつて社會的進歩の一般傾向を實證的に捕へ、然る後特殊な場合に進むべきである。此の意味から、社會的發達を最も完全に示してゐると見られる歐洲民族及びその歴史に直接間接の關係を有する民族を觀察圈として

其の間に於ける知的活動の特質を歴史的に溯つて、最も原始的な表現をフェティシズムに認めたのである。

之を以て觀れば、こゝで宗教形態を直接取扱つたのでない事は明かであるが、而もそれが研究の中心をなしてゐるのは何故であらうか。「この『哲學講』の前の所で幾度か次の様な事を認める機會があつたのである。即ち、概して最も普通な現象は、常に、實證科學の考察すべき最も根本的なものでもある事で、「科學は、殊に最も通俗な現象に專注しなければならぬのである。」此の立場が宗教形態を擇ばしめたのであるが、それは同時に宗教が人類の社會生活に於て、極めて重要な意義を有する反證と見て差支ないと思ふ。之等の諸點を數へて、コントの科學的研究に對する實證的態度を知る事が出來ると信ずる。

次には、フェティシズムの所説に於て、如何に之が織込まれてゐるか。此の問題自體としての考察には、其の鮮明にしてゐる態度との間に、大なる間隔を看取し得る抽象論に近いものであるが、この矛盾は、已に觸れておいた様な研究全體からいへば、フェティシズムに關しては殊に研究すべき事實が不完全であり、其の知識に乏しい部分であるが、而も歴史的研究の初めに於て其の叙述の要がある爲である。従つてこゝでは、宗教的形態としてフェティシズムに如何なる點で宗教の一般的特性を捉へてゐるかを見る事になる。彼に従へば、知性の自然の原始的發現は、必然的にフェティシズムに始まるので、之は一切の外界の事象を説明する一律の基礎であり、斯の如きは如何なる他の宗教の時代にも見られない知的活動の原始型である。それは、「自然的なものでも人爲的なものでも、あらゆる外界の諸物が人間の生命と本質的には同じ或る生命で生きてゐるとする原始的傾向の自然

的直接的な飛躍を特徴とするもので、其の間には、單なる強度の差があるのみである。」かくて、外界の一切の現象は、實體的なものは勿論然らざる影の如きものに至るまで、説明をこゝに得てゐるのである。之はやがて、個別的であると共に具體的である事がその特性をなし、呪物神としては、夫々特殊の限定された事物をなし、無数の呪物神が考へられる。之は亦、原始的な心的状態に於ては、あらゆる觀念が特殊の具體的である事と、全く一致するものであるが、知的活動が斯の如きである事は、情性が知性よりも遙かに力強く働いて居る爲で、之は「解剖學の公式」が脳髓の機能を説明する點からも知れるが、それは、觀察圈内に於けるあらゆる事象を個別的擬人化せしめる所以であり、之によつて人と外界との完全な調和に達してゐるが、他の一面では、知性が、部分的或は一時的にも抽象的に働き得ない所以でもある。

然しこれでは、フェティシズムに社會的結合たる機能を十分に形態の上で見られないが、コントは之を司祭團の特殊組織の成立に歸して論じ、其の有無がこの社會的效果を分つのであつて、其の過渡期に進んでゐる星辰崇拜に至つては、已に此の傾向が看取せられる状態にある。それは星宿には呪物としても已に一般性を有するのみならず、之に達する能はざる點から、その間に媒介を要するからである。然しながら原始的なフェティシズムとしても、社會的效果に於て經濟的に生活上必要な動植物の保護の如きを之等の崇拜と關連せしめて擧げてゐる。

斯の如きコントのフェティシズムに於ける考察が、何等かの新しい意味で此の問題を今日の宗教學に、提供するとは考へてゐないのであり、又、コントの宗教を検討するものとしても、それは寧ろ、その科學的主張が宗教

の研究に直接關係する事を指摘したのであるが、その第一は、コントの科學に對する實證的主張を示してゐる點についてあり、第二は、宗教を科學的に取扱ひ得るとせる態度に關するものである。

前者については、更に繰返して述べないが、後者では、初めに擧げた宗教に對する特質が、已に壯年の研究の間に窺はれると共に、之では特に宗教が社會的である事を明かにしてゐると考へられる。換言すれば社會的關係に應じた根底の上に、その形態をなしてゐる事である。従つてその云々所のフェティシズムが、果して今日に於ても許されるものであるかの如きは問題ではないのであり、敢て之を詳しく述べなかつたのである。

註

I' Catechisme positiviste ou Sommaire exposition de la Religion universelle, 1852 (édition apo. folique, 1891), p. 40.

II' Systeme de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité, Vol. II, 1862 (4e éd. 1912, Librairie Positiviste), p. 7 ff.

III' Testament d'Auguste Comte, 2^e éd. 1896, p. 9.

IV' Cours de philosophie positive V. 5^e leçon, p. 1-91, 1841. (5e éd. 1894, Société positiviste)

本論中註四の引用文に對しては單に括弧を附するに止め、一々參照頁數を示さなう。

第一篇 C

祝賀會に於ける祝辭

祝 辭

井 上 哲 次 郎

今回宗教學講座創設二十五年の祝賀式が舉行されるに就いては宗教學講座創設以前の宗教關係の講義及び其の他當時の學界の狀況に就いて記憶する所を述べて之を祝辭に代へようと思ふ。

東京大學、(即ち後の東京帝國大學)は明治十年に創設されたのであるが、印度哲學(即ち佛教哲學)の講義を開いたのは確か十二年の春であつた。何うして印度哲學の講義を開くやうになつたかといふことに就いて一言述べ置くことが必要であるやうに思ふ。其の當時自分はまだ學生であつたけれども、時の總理加藤弘之博士とは屢々學問上の事に就いて親しく話をした。或る時、加藤總理が佛教にも何か哲學のやうなものがあるからして、大學に於いて其の講義をさせてみたら何うかと思ふ、といふやうな話で、自分もそれは宜からうといふやうな話をしたことがある。それから自分の聞いたところでは加藤總理が島地默雷氏に相談してみたところが、それならば自分より一層適任者と思はれる原坦山といふ人があるから、其の人を招聘して講義をさせた方が宜からうと斯ういふ話であつた。其處で加藤總理が自分自身で出掛けて原 坦山氏を淺草に訪ひ、相談の結果、氏に講師として大學に来て印度哲學(即ち佛教哲學)の講義をして貰ふことになつた。

原坦山氏は大學に於いて先づ大乘起信論の講義を聞いたのである。之れを聽く者は吾々當時の哲學科の學生であつたけれども、珍らしい講義であるから加藤總理を初めとし、時の教授外山正一氏、それから文部省の西村茂樹氏などいふ人も傍聴に出て來られたことを記憶して居る。それで注意すべきことは印度哲學の講義は宗教としての佛教を講ぜしむる爲めに開いたのではなくして、佛教哲學を聽かんが爲めであつた。加藤弘之博士は宗教としての佛教を信じた人ではなかつた。又何の宗教も信じないで、宗教なんといふものは必要無きもの、現在の宗教は皆な將來亡びて了ふものであるといふやうな考の人であつた。然れども、哲學には多大の興味を抱いて居られた。だからして印度哲學（即ち佛教哲學）を講ぜしめた理由で、全く哲學に對する學的興味より來たのであると斯ういふことを注意すべきである。それならばそれは少しも宗教に關係が無かつたかといへば、さうではない一體明治初年に於いては佛教は排佛毀釋の後を承けて一體に不振の状態に在つた。ところが、西洋學術輸入の氣運が非常に旺盛なるが爲めに、佛教、儒教何れも引潮で殆んど世に顧みられないやうな状態となつて居つた。大學の如きも其の講ずるところは主として西洋の學術であつて、東洋の學術などといふは見る影も無かつたやうな有様である。

其際東京大學に於て、原坦山氏を招聘して印度哲學といふ題目の下に大乘起信論といふやうな佛典を講義させたといふことは佛教の復興に一轉機を促すことになつたのである。何故ならば佛教などといふものは、もう顧みる價値の無きもののやうに世間では思はれてゐるところに、大學に於いて之れを講ずることになつたのであるから、佛教にも捨て難きところのあるといふ強い信念を世人に與ふるやうになつたからである。自分自らの感想

を述べれば自分は原 坦山氏の講義を聴く前に己に英、獨の哲學を多少研究して居つた、ところが起信論の講義を聴くに及んで、佛教哲學の説くところは獨逸哲學の説くところと餘程相似たところのあることを知つて、多大の興味を有するに至つた次第である。而して後日、更に印度哲學を研究し、又特に大乘佛教の教理に多大の趣味を抱くに至つたのは少年時代の間接の影響もあるけれども、直接には原 坦山氏が其の端緒を開いて呉れたからであると思ふ。即ち原 坦山氏の講義が縁となつて遂に佛教哲學と斷つに斷たれない關係を有するに至つた次第である。其のやうな理由だから自分の立場から推して考へると、原 坦山氏の講義は廣く諸種の方面に直接間接の影響を及ぼしたであらうと思ふ。大學に於いて、原 坦山氏に講義を依頼したのは佛教哲學を聴かんが爲めであつたけれども、又延いて佛教といふ宗教方面に多大の勢力を與へたことは否定すべからざることのやうである。坦山氏は名は良作、曹洞宗の僧で奇行が甚だ多い。著述としては惑病同源論、心性實驗論等數種あるのである。是等は皆纏めて坦山和尚全集に載せてあるのである。

其の後、原 坦山氏に次いで印度哲學の講義を擔任したのは大谷派の僧吉谷覺壽といふ人であつた。何んでも明治二十一年頃から二十三年頃迄約三年間ばかり講師として初めは印度哲學、後には東洋哲學として講義をされたのである。名稱は印度哲學であらうが、東洋哲學であらうが、内容は佛教哲學に他ならないのであつた。吉谷覺壽といふ人は著書として「明治諸宗綱要」といふのがある。

吉谷覺壽氏に次いで講師となつたのが同じく大谷派の僧村上專精氏であつた。村上專精氏は明治二十三年頃から東洋哲學、又は印度哲學の題目で佛教哲學を講義されたのである。村上專精氏は後、正教授と成られたことは

周知の事實である。

それから、村上專精氏より大分遅れて本派本願寺の僧前田慧雲氏が帝大の講師と成つて、東洋哲學といふ題目で佛教哲學を講義された。それは確か明治三十四年頃からのことである。吉谷、村上兩氏は何れも大谷派の人であるところからして、西本願寺の人が本派の人も採用して貰ひ度いなどと言つて來たのであるが、何も大學にそんな佛教側の釣合を念頭に置くものでないけれども、然し立派な學者があれば講師にしないことはないが、さういふ人があるかといふところが、あります、前田慧雲といふ人がそれであるといふことであつた。それから銚衡の結果村上氏と對立するだけの學者であると認めたからして、大學の講師に成つて貰つて、村上氏と共に相並んで印度哲學の講義をして貰ふやうになつた次第である。

又明治三十一年に高楠順次郎氏が文科大學の講師となり、其翌年教授となり、後、梵文學講座を擔任して旁ら希望者に印度哲學を講じたのも亦大に注意すべきことのやうに思はれる。

原 坦山氏を初めとして、吉谷覺壽氏、村上專精氏、前田慧雲氏などいふのは何れも講師であつた、但だ村上博士だけは後、正教授に成つたことは前に述べた通りである。であるが、印度哲學の研究は漸次發達して今は三講座も出來てゐる。其の中の一講座は釋宗演氏の寄附講座である、斯様にして印度哲學の研究が帝大内に起つて來たのは單り茲に止まるわけでなくして、他の帝大に及び、又私立大學にも影響して印度哲學の研究は大いに勃興して來たといふて差支無からう。少くも明治初年と比較對照して考へてみると非常な差であると思はれる。而して其の端緒を開いたのは原 坦山氏であつたといふことは決して忘るべきではない。

それから、自分が初めて東洋哲學史の編纂を始め、而して其の講義を開いたことに就いて一言して置くことは決して無駄で無からう。自分が東京大學を卒業したのは明治十三年七月であつた。卒業後、直ちに洋行を命ぜらるべきであつたけれども、故あつて三年延期となつた。其處で、加藤博士の慫慂もあつたので、自分は東洋哲學史編纂を思ひ立つて、初めは文部省編輯局に於いて、後には東京大學に於いて其の實行に取り掛つたのである。が東洋哲學史の原稿も數冊出來た後、加藤總理が何うだらう、其の東洋哲學史の講義を始めたらいふやうな話でそれから明治十六年の春頃から其の講義を始めたのである、其の時の聽講者は十名内外であつたやうに思ふが其の中には三宅雄二郎、井上圓了等の諸氏が在つた。自分の東洋哲學史といふのは主として支那の哲學史であつた。明治初年に佛教が顧みられなかつたと同様に儒教も過去のものやうに考へられた、甚しきは當時の先輩にして、六經は腐れたりなどと絶叫したる人さへあつた。

然し支那の哲學にもなか／＼良いところがあるので、眞理は時世の變化によつて變るものではないのであるから、哲學としては矢張り研究を怠るべきではない。哲學は西洋のみでない、東洋にもある。東西洋の哲學を研究して眞理を探究するの要があると考へ、斯ういふ理由から東洋哲學史を編纂し、又その講義を始めたのである。一體東洋哲學と云ふ名稱は自分が始めて用ひたのである。之に對して西洋哲學と云ふ名稱を用ひたのも自分であつた。それは兎もあれ大學全體の空氣が甚しく西洋に傾いてゐる時に際して一方には東洋哲學研究の必要を感じて茲に至つた次第で、従つて其の東洋主義的精神は綿々として學界に傳はり、而して又廣く社會に影響するやうになつたかと思ふ。是れは直接宗教に關係の無い事のやうであるけれども、儒教道教などを講ずるのであるから

矢張り間接には宗教思想の上にも關係のあることであると思ふ。

さう云ふ譯であるから當時の事情は之れを今日明かにして置くべきであらう。何故なれば、それはもう今日では明治初年の歴史となつて居るからである。

自分は留學生として明治十七年二月に出發して歐洲に赴くことに成つた、が歐洲では主として獨逸に滞在して居つた。而して明治二十三年十月に歸朝致したのである。歸朝後間も無く帝國大學教授と成つたのであるけれども、講義は其の翌年即ち明治二十四年の春より始めたのである。而して其の講義題目は單に「哲學」といふのと「比較宗教及東洋哲學」といふのであつた。「哲學」の方は時によつてはカント、及びショーペンハウエル等の哲學を講じたこともあり、又哲學概論の如きものを講じたこともあるが、其の方は姑らく措いて茲に宗教學に關係の有る「比較宗教及東洋哲學」の講義に就いて一言して置くことが必要であるやうに思ふ。

洋行前は東洋哲學史として主に支那哲學を講じたのであるけれども、歸朝後は支那哲學を講じないのではなかつたけれども、大いに印度哲學に力を用ひて、六派哲學其の他外道哲學に及び、後、佛教の講義を始めたのである。何分、印度哲學及び佛教のことに論及して來ると、何うしても宗教の問題が關聯して來る。殊に婆羅門教だの佛教だのといふものは一方に於いては哲學であるけれども、一方に於いては宗教である。宗教と哲學とは密着不離の關係を有して居るものである。其處で哲學の講義ではあるけれども、さういふ問題を取扱ふところからして宗教のことにも論及せざるを得なかつた。さういふ場合には猶太教だの基督教だの、其の他の宗教を引き合ひに出して比較對照して研究することが必要であつた。さういふ必要があつたのみならず、基督教は幕末からして

西洋文明の輸入と共に輸入されつゝあつたが、外國宣教師などの主張が餘り偏頗に感ぜられた。眞の宗教は唯だ基督教のみで、佛教其の他の宗教は眞の宗教でないといふやうなことを公言して、佛教などを宗教と認めないやうな風であつた。又、神は基督教の神だけが眞の神で、他の宗教の神は悉く似而非の神であるといふやうな調子で、一切基督教以外の東洋の宗教を無價値のものであるといふやうに論斷し去るのが通例であつた。今日でも其のやうな排他的の氣分は多少は残つて居るとは思ふけれども、今は餘程明治の初年とは違つて、大分緩和されて來て居る。明治の初年はそれが餘程ひどかつたのである。其の時自分などはそれは餘り偏した排他的の見解であるとする考へた。公平に局外より觀察するとしたならば決して其のやうに論斷すべきではなからう。つまり外國宣教師等の餘り偏頗の態度に對して、自然にレポルトを感じたのである。有りの儘を言へばそれである。又、外國宣教師のみならず、我が日本の基督教界の牧師連も、外國宣教師の口吻をそっくり眞似たやうな調子であつた。自分は聊か儒教、佛教等を研究して居つたからそのやうな不公平な即ち偏頗な見方をすべきではなからうといふ感が強かつた。それだからして、一層是れは克く佛教、儒教、神道其の他の宗教を研究して公平なる立場に立ちて青年學生を指導すべきであると云ふ痛切なる學的要求を以て、「比較宗教及東洋哲學」の講義を開いたやうな次第である。

自分が「比較宗教及東洋哲學」といふ講義題目で講義したのは約七年間に及んで居る。即ち明治二十四年の春から明治三十年迄であつた。丁度明治二十九年卒業の姉崎教授は桑木殿翼、建部遜吾、高山林次郎諸氏と同じく學生として自分の六派哲學及び其の他外道哲學の講義を聽かれたのであらう。自分はそれ等の講義を終つて釋迦

傳の講義を開いたのであるから、明治三十年卒業の蟹江義丸、吉田賢龍、塚原政次、それから今の文學部長瀧精一諸氏などは其の釋迦傳の講義を聴かれたであらうと思ふ。姉崎教授だの高山氏など何づれも卒業後尙ほ研究を続けられた方で、自分が其の指導教授であつた。高山氏は宗教は嫌ひであると言つて居つたけれども、矢張り自分が講義中に種々宗教のことを論じたのが縁となつたのであらう、後には釋迦傳を書いたり、又、日蓮主義に熱中したりして終つたのである。姉崎教授が宗教學研究といふ方面に向つたのも矢張り自分の比較宗教の講義が其處に導く縁となつたのであらうと思ふ。

明治三十年に自分は佛國巴里に開會された萬國東洋學會に參列したのである。それから歸朝後は比較宗教に就いては講義しなかつた、然し哲學と東洋哲學（即ち支那哲學）の講義は依然として繼續したのである。姉崎教授は明治三十一年の九月、講師と成つて宗教學の講義を始められ、後、明治三十三年留學生と成つて獨英の二國に赴かれたのである。而して明治三十年^上歸朝し、歸朝後専ら宗教學の講義を擔任し、明治三十八年に宗教學講座の設置せらるゝに當つて之れを擔任し、今年宗教學講座創設二十五年の祝賀式を開催するに至つた次第である。それで姉崎教授の宗教學講義以前に自分が「比較宗教及東洋哲學」といふ題目の下に宗教學を講じたことは今日から考へて見れば歴史的事實として看過すべからざることとなつて居る。而して其のやうな宗教的方面の講義は自然自分が姉崎教授に譲つた形になつて居るのである。

さういふわけで宗教學講座創設以前に宗教の講義を開いたのは自分であつた。然しながら、直接間接宗教と關係有る講義は原 坦山氏の佛典の講義、又は自分の東洋哲學の講義であつた。斯ういふことも宗教學講座創設以

前の宗教に關する講義を討究する上に於いては必ず考慮に入れなければならないことであらうと思ふ。

それから尙ほ茲に宗教學に就いて忘れてならないことがある。それは他ではない、獨逸の大學などを見ると、大抵は神學部（テオロギツシエ、フアクルテート）がある、但だフランクフルト大學、ハンブルヒ大學、ケルン大學などには神學部を設けないで經濟學部が置いてある。さういふ例外はあるけれども、大抵は神學部といふ特別のフアクルテートがあるものである。獨逸以外の諸國に於いても神學部のある所は随分多いので、基督敎國に於いては其の必要があるであらうと思ふ。然し我が日本の大學に於いては其の必要を認めないので、自由討究の精神を以て一切世界の宗教を研究すべきであるといふ、斯ういふ精神を以て自分も比較宗教を講じたのであるが之れを以て東京帝國大學の方針としたのである。それで、東京以外の帝國大學が相次いで設置せらるゝに當つて何處も此の精神を取つて宗教學を講ずることになつて居る。是れに對して最も責任の有るのは自分である。自分が主としてさういふ方針を取り、而して其の精神を貫くことにしたのである。即ちドグマに據らずして學的研究に據り、凡ゆる世界の宗教に對して公平無私の研究的態度を取るやうにした次第である。

最後に尙ほ一言附け加へて置き度いことがある、それは、宗教といふ言葉の問題である。宗教といふ言葉は何うして起つたかといふことが屢々學者の間に問題になつてゐる。或る人は是れは明治年間の新譯語であると言つてゐる、而して其の新譯語は自分（井上）が拵らへたのであらうなどといふ人がある。又、或は是れは佛敎の言葉であるけれども、佛敎では宗と教とは別であつて、Religionを宗教といふのは是れは全く明治年間の新譯語であると斯ういふ風に考へて居る人もある。果してさうであらうか、一體宗教といふ言葉は維新前には餘り使はな

かつたのである。今日宗教と云ふやうな場合には宗旨と云つたものである。ところが、明治初年から宗教といふ言葉が流行り出した。是れは當時世に行はれて居つた英和辭書の Religion といふ所に宗教といふ譯語が附いてゐた。それで吾々は此の譯語を取つたのである。而して大學の講義に宗教といふ題目を附けるに至つて益々是れが學術上の一術語となつたのである。哲學關係の術語は餘程、西 周氏と自分が造つた。今日世間では人が氣附かぬであらうが、西 周氏と自分の造つた術語が廣く學界に行はれて居るのみならず、其中の或る言葉は普通語として廣く世間にも行はれて居る。但だ此の宗教といふ言葉は西 周氏の造つた言葉でもなければ自分の造つた言葉でもない。是れは矢張り佛教の言葉である、佛典に澤山出て來る言葉ではないけれども、然し佛教の言葉であることは確かである。華嚴經合論などには宗教といふ言葉があるけれども宗と教とを區別して論じて居る、一體佛教にあつては宗を主觀的に見、教を客觀的に見、宗と教との間に主客の相違あるものとするのが通例であらう。然しながら何時でも佛典には其のやうに宗教を見て居るとは限らない。碧巖錄第五則の垂示に、

大凡扶_二堅_一宗教。須_二是_一英靈底漢。

と云つてある。此の場合に於ける宗教は宗と教とを主、客の兩方面に分つて言つて居るのではない。此の場合の宗教は多分佛教を意味して言つたのであらうけれども、然しそれを轉用すれば世界の凡ゆる宗教といふものにもなるから、宗教といふ出典は廣く僧俗に愛讀せられて居る碧巖錄と見て差支無からう。然し宗教の文字は碧巖錄の外五教章などにも屢々見えて居る。斯る事は辯ずる迄もないやうである。けれども宗教といふ言葉の出典には迷ふ人も決して少くないと思ふから茲に其の出典を明にして置く次第である。是れを祝辭となす。

祝賀に對する感謝

姊崎 正治

昨日と今日開かれたこの記念會は、同情者諸君の援助、學者の研究發表、その他諸方面の協力に依て意義の深い記念事業を擧げ得ました。その結果は、今日頂戴しました論文の出版、その他尙ほ續いて世に出るべき出版になり、それによつて一層斯學の意義を世に紹介し、且つ後に來るべき人々の爲に研究の途を進める事になりませう。

此の二十五年間に於ける宗教學の進歩は、或は二三の他の學問の進歩、又世界の變轉ほどには著しくなかつたでせう。それでも研究問題があらゆる方面に延び、且つ深さを増した事は、近くは今回の研究發表に依つても、文献の陳列によつても一端を伺ひ得べく、又此間に内外諸大學に宗教學講座が著しく増加した事によつても測り得ると考へます。

此等の方面から見て感謝を表すべきは、第一には東西に亘つて人類の宗教心に光明を加へ深みを與へた古賢先聖であります。もつと直接には、研究の途を開いたビュルヌフ始めの先達から、近くは私共が師事し又は先輩と仰いで共に研究を進めた人々、總ての先輩に對して、此機會に甚深の敬意と感謝を表したい。その人々の中少數

をこゝに擧げるには選擇に迷ふ位で、一々列擧する事は、他の機會に譲りたいが、然し私一己の關係だけから見ても、ドイセン、ゼーデルブルム、カーペンター、ジャンレビユ、レビ、リスデギヅ、オトー、日本では井上、村上兩先生だけでも擧げておきたい。それと共に其々研究に従事した同輩同僚の數々、又後進とはいへ、共々に刺激し激勵して、今までも又今後にも此學問を進めつゝある卒業生その他の諸君に對しても、同様敬意と共に將來を祝福する意を表したい。

學科の上に於ては、此外昨日の記念會で、少しく來歴や希望を述べましたが、さて此の記念會の一事業として、論文集が出来て、今それを頂戴した。此には諸君各自の祝意が研究として現れてゐるのであるが、又講座擔任者たる私に對する御厚意がこもつてゐる次第であるから、私は公私兩方の意味で此の賜を受けて、喜びと謝意を表する。

その上又今夕の會合に諸君が此席に集まり喜びを共にしていたゞく外に、今頂戴した此の *Lumbe sat* の畫姿に依つて、私一個に對する親愛なる個人的好意を表せられるに至つた。此度の記念會が學科講座の爲であつて、私個人の爲の様にならぬ事は、委員諸君に重々願ひしておいたのですが、此の畫姿を作る事と、それを私に贈られる事だけは、別に考へよとの事で、私もその御厚意を感謝してお受けをした次第で、従つて此に對する御禮としては、少しく私一個人の方面からの謝意を表するのは、當然の事と考へられます。

願れば明治二十六年、大學に入學してから今日まで三十七年、講師として宗教學の講義を試みてから、三十二年、私は一日として大學との關係を絶つた事なく、今後四年、幸に無事に定年退職を許されるならば、その時ま

で四十一年間、私は全く此の大學の人として終始し得るわけで、公私あらゆる方面に於て、大學の先輩なり同僚なりに負ふ所は計量し得ないものがある。井上先生の指導誘掖は申すまでもなく、故外山先生の鞭撻激勵、大西祝君の同情獎勵、その外一々列擧し得ませぬ。而して此講座が設けられてから二十五年の間、先輩同僚の外に、後進の卒業生や學生から受けた刺激、鞭撻、援助、此が私の公私の生活にどれだけの力になり恩澤になつたか、此も亦一々説き盡し得ないものがある。今回の記念會も、今夕の此會合と、そこに表せられる御厚意も、皆此の宏大な厚意と恩澤との一つの現れ、それが今度の機會に具體的に纏つたものとして、今夕の御禮には、それ等總てに對する感謝がこもる次第で、只今の感謝は、過去二十五年或は四十年近くに亘る一切の感謝を、此の數分間に、僅に言葉に表して見るに外ならぬ。昨日も申した如く、今回の記念會や又今夕の祝賀の如く、公私兩方に亘つて感激の深く感恩の思ひ切なる場合に、私には又特に感銘の深いものがある。それは我々の生命に三世の聯絡斷つべからざるものあるを痛切に思ひまする心で、それは何れの宗教にも動いてゐる生命聯絡の體驗と申すべきであります。

釋尊は成道の始に、嘆じて一偈を詠まれた。

過去の諸等覺者、未來の諸等覺者、

現在の等覺者、衆生の苦を除く覺者、

皆法を重じ法を尊ぶ、是れ諸佛の法性、云々

此の意味に於て私は三世の聖者を禮し、一切の學匠智者に歸敬する事によつて、我等が益す精進して眞理の光

祝賀に對する感謝

三〇八

を發揮する様に、共々助け合つて進みたいといふ切なる願を表し、それを幾分でも成就することを以て諸君の御厚意に對する御禮と致したい。

第二篇

紀念會記事

A 宗教學講座 創設廿五年 記念會の成立事情

十九世紀後半から廿世紀の初頭にかけて、宗教に關する新研究の勃興に際し、我國に於ては、明治卅八年（一九〇五）姉崎正治教授を俟つて宗教學の講座が東京帝國大學に創設された。殊に、この宗教學講座は、先進諸國の宗教學研究が、一般に宗教史學の域を脱せず、神學的臭味を残存し、多くは神學の一分科に過ぎなかつたに對して、當初から諸宗教の批判的科學的研究を首唱した純然たる獨立の講座であつたことを誇ることが出來た。爾後二十有餘年、吾國に於ける斯學研究の氣運は年を逐ふて發展し、今や京都、東北、九州、京城の各帝國大學をはじめ、公私諸大學に於ける宗教學の講座或は講義は十指にして足らざる現況にある。顧みてその歴史を想ひ、またその成果を思ふとき、吾が宗教學はつねに世界の學界に對してその使命と面目とを誇りうると同時に、今日の隆盛を招來せしめた諸先輩に對して深甚の敬意と感謝とを禁じ得ざるものがある。殊に、講座創設の基礎をつくり、爾後その成長に心血を注がれた姉崎教授に對しては、後學の感銘措く能はぬところであつた。

恰も昭和五年は東京帝國大學に宗教學講座が創設されてから廿五周年に當るので、それに先立つ四年前より、斯學出身者はこの敬意と感謝を表すべき方法を考慮し、先づ姉崎教授のための謝恩の催しを議したが、教授は固辭してこれを受けず、むしろ公的な講座創設記念の催しとしてはとの教授の意嚮にもとづき、茲に「宗教學講座創設廿五年記念會」の成立を見るに至つたのである。次にその成立までの經過を多少詳細に記述することゝしや

5。

大正十五年六月廿二日、帝大樺内山上御殿に於いて發起人會を開催した。この會合の假發起人は石橋智信、矢吹慶輝、宇野圓空の三氏であり、姉崎教授以下廿六氏の出席があつた。

先づ矢吹博士が立つて、會合の動機を説明し、石橋博士を座長に推し、大體次のごとき事項を議決した。

一、宗教學講座創設の記念會を催すこと。

二、記念論文集を出版すること。

右については海外よりの寄稿に付いても考慮すること、本學科出身者は及ぶ限りの學的研究を寄稿して内容を充實せしむることを申し合せた。

三、宗教學記念叢書を出版すること。

右の出版は記念會そのものとは區別し、有志の事業として企つること。

四、寄附金を募集すること。

五、發起人及び實行委員の選定。

發起人は當日出席者全部、及び本日の缺席者並びに他科出身の親近者の中より若干名を加ふること、實行委員は假發起人三氏を中心として約十人を選定すべく、その選定は假發起人に依囑すること。

この會合によつて講座創設記念會は大體その輪廓を得て成立したが、この計畫の巨細及び寄附金募集、記念論文集の編輯方法等は、實行委員において考慮を重ねることとなつた。

大正十五年十月九日、本郷燕樂軒に於いて實行委員會第一回の會合が催された。假發起人によつて選定された實行委員十名の氏名は次のごとく、當日は全員出席した。

大島 泰信	今岡信一良	神林 隆淨	石橋 智信
矢吹 慶輝	宇野 圓空	鈴木 龍司	植木 謙英
赤松 秀景	原田 敏明	(以上十名)	

發起人會における議決の概要を總括し今後の實行を規定するために趣意書草案を宇野氏より提案、募金規約の數ヶ條を修正して承認、尙ほ本事業の主體を「宗教學講座創設廿五年記念會」とすることを決した。

その後、次のごとく數回の實行委員會を開いて計畫、募金、編輯、庶務のことを練つたが、その詳細はこれを省く。

昭和二年二月廿二日 第二回實行委員會

昭和二年四月十六日 第三回實行委員會

昭和二年九月廿六日 第四回實行委員會

昭和四年一月廿六日 第五回實行委員會

昭和四年十月十九日 第六回實行委員會

この第六回は擴大實行委員會となし、新たに選定したる大會準備委員をも含めての會合であつて、同時に大會準備委員會であつたが、その後は、研究室を中心として在京斯學出身者は毎曜會合し、こぞつてこの舉に參じ、

殊に、我國最初の擧たる宗教學大會をして望外の盛會に終らしむることを得た。

なほこの宗教學講座創設廿五年記念會の諸事業は、次の四部に分つことができる。

宗教學講座
創設廿五年 記念祝賀會

宗教學講座
創設廿五年 記念宗教學大會

宗教學講座
創設廿五年 記念宗教學文獻展覽會

東京帝國大學宗教學講座
創設廿五年記念會編 宗教學論集、歐文宗教學論集、及び宗教學紀要

その各事業に就いては以下の記事を参照されたい。

B 宗教學講座 創設廿五年 記念會要項

一 宗教學講座 創設廿五年 記念宗教學大會要項

(附、協議會)

時 日 昭和五年五月十日(土)十一日(日)

場 所 帝大構内法文學部十九番教室

宗教學講座創設廿五年記念會の中で最も重要にして且つ意義深き事業はこの記念宗教學大會であつた。

この記念宗教學大會は、研究發表者、會員、聽講者の三者より成立した。研究發表被依頼者は、(一)宗教學を講ずるもの(東京帝國大學印哲梵文學はこれに準ずる)(二)東京帝國大學宗教學科出身者、(三)本學文學部各研究室主任教授に推薦を依頼せるもの(史料編纂所及び各帝大の宗教印哲梵文學はこれに準ずる)(三)實行委員會の推薦によるもの。會員は(一)研究發表被依頼者、(二)宗教學を講ずるもの(研究發表被依頼者第一項の補遺)(三)東京帝國大學文學部教官全部、(四)印哲梵文學科卒業生中の在京者、(五)雜誌「宗教研究」寄稿者、(六)委員會の推薦をうけたるもの、(七)他に推薦を依頼せるもの、(八)各大學宗教學卒業生の中より。聽講者は制限はなかつたが、次の如き範圍と方法とによつて聽講券を配布した。(一)本學部學生、卒業生、研究室關係者(各研究室宛)(二)各専門學校職員學生、都下中等教員(學生課生徒課宛)(三)研究發表者關係(四)「宗教研究」會員

(五)各宗派宗務當局者(宗務所宛)、(六)特別希望者、(七)各インスティテュート、(八)會員の關係者(會員の申込によりその關係者に)。尙ボスター、新聞、雜誌による宣傳方法を利用した。

この記念宗教學大會は、昭和五年五月十日(土)及び十一日(日)の兩日にわたり、第一日の午前は發會式及び記念講演、午後は研究發表、第二日の午前は研究發表、午後は研究發表及び協議會の豫定であり、殆んど豫定と違ふところなく進んだ。

昭和五年二月十五日をもつて研究發表の依頼狀を發送したが、その依頼狀には「由來吾國の宗教學の研究は世界の學史上に大いなる歴史と使命をもつて居ると信じますが、この機會に本邦最初の學會として汎く斯學御研究の諸氏にその御發表を願ひ、記念會の主要な催しとして成果をおさめたいと存じます。」とその抱負を述べ、尙ほ研究發表を應諾下さる節には、豫め次の諸項を含み下さるよう願つた。

一、研究發表の申込期日は昭和五年三月十五日迄とし御申込みの際成可く發表題目御差添へ願ひ追て四月十五日迄に内容梗概を八百字以内で御認めの上御送り願ひます。

一、研究の發表は原稿朗讀に願ひます。(但し當日御出席なき場合に當方に於て代讀いたします)

一、發表時間は十五分以内、但し質問ある際は質問時間十分。

尙ほ發表の日割、時間は當方に御任せ願ひます。

一、御發表下さいました研究は大會紀要に載録することを御承諾願ひます。

一、紀要載録のため原稿は當日御發表後直ちに委員に御手渡し願ひます。以上

かくて、研究發表依頼を應諾されたるもの四十一名に及び、我が國宗教學界の權威を網羅してあますところな

かつたことは、本學會のひそかに誇りとするところである。

會員はすべて會員席に着席し、研究發表者に質問をすることを得、聽講者には質問及び討論の遠慮を願つた。本宗教學大會の會長は姉崎正治博士、副會長は波多野精一博士であつたが、波多野博士は病氣のために出席不能となり、羽濙了諦氏がこれを代理した。

記念宗教學大會第一日（五月十日）

萬端の準備を了り、記念宗教學大會を明日に控へての五月九日の夜は、生憎の豪雨であつたが、明けて五月十日、學會當日は思ひもかけぬ清々とした晴天であつた。

〔午前の部 發會式〕

午前十時十四分、實行委員宇野圓空氏が開會を宣言した。會場（帝大法文學部一號館十九番教室）は六百有餘の定員を有するものであつたが、間もなくして定員に満ち、聽講者には遺憾ながら入場をお断りしたむきも多かつた。

午前十時十五分、實行委員代表石橋智信氏登壇して、講座記念會及び記念宗教學大會の趣旨及び事業の報告があり、次いで十時廿五分、宇野圓空氏は祝電を朗讀し、副會長波多野精一氏が病氣のために缺席すること、その代理羽濙了諦氏が多少遅參することを報告し終つて、教授姉崎正治氏の登壇を促した。

午前十時二十六分、姉崎正治教授は鶴のごとき瘦軀を壇上に運び、午前十一時三十三分に至る一時間有餘に亘

つて、記念講演「宗教學講座廿五年の想出」を説き來り説き去つた。その内容は前掲の通りであるからそれには觸れない。

午前十一時三十四分、副會長代理羽溪了諦氏宇野圓空氏の紹介によつて登壇、代理及び遲參の挨拶を了へて、直ちに司會者の選定に移つた。即ち、研究發表の司會者として五名を選定すること、なほその選定は會長の指定によるべきことを會員に議つた。かくて會員一同拍手して賛成の意を表し、會長は次の五氏を司會者に指名し、再び一同の拍手があつた。

司會者氏名、 鈴木宗忠 赤松智城 石橋智信

矢吹慶輝 宇野圓空

次いで、副會長代理起ち、これにて發會式を終ることを宣言し、午後一時より研究發表に移る旨を報告した。

〔午後の部 研究發表〕

午後一時四分、司會者矢吹慶輝氏司會者を代表して挨拶あり、次のごとき内規の通告をなした。

一、研究發表者はA B C順にて發表すること、なほ大會事務の關係或は缺席のため壇上の發表はこれを行はず記念宗教學大會紀要にのみ載録するものあるべきこと。

二、研究發表者は司會者の指名によつて登壇すること。

三、發表時間は十五分、十三分にして豫告の鳴鈴あること。

四、質問者は自己の番號氏名を呼びてその上起立されたきこと。

五、質問は時間の都合上十分以内に止むること。

次いで直ちに研究發表にうつつた。

赤松智城氏 「朝鮮の聖樹」(司會 矢吹氏)

一時八分より三十二分まで二十四分間。質問者なし。内容は第一編前掲のごとし。(以下同様)

相原一郎介氏 「露國最近の宗教政策」

一時三十二分より五十分まで十八分間。質問者なし。

原田敏明氏 「神話に於ける死の起源と罪の意識」

一時五十一分より二時二分まで十六分間。質問なし。

羽溪了諦氏 「佛陀時代に於ける十種教團に就いて」

二時八分より三十六分まで二十八分間。質問なし。

久松眞一氏 「人間性の限界外の宗教」

二時三十七分より五十五分まで十八分間。質問なし。

(五分間休憩)

帆足理一郎氏を明日にまわし、中井龍瑞氏と變更する。

中井龍瑞氏 「金剛頂經の成立年代」(司會 鈴木氏)

題目を變更あり、三時五分より三十分まで二十五分間。司會中の鈴木宗忠氏質問あるにより、司會を赤松氏にゆづつて質問をなす。中井氏これに答ふ。

補永茂助氏 「所謂心靈研究に對する宗教學的批判」

三時三十五分より五十三分まで十八分間。質問なし。

石橋智信氏 「天啓の宗教學的考察」

三時五十四分より四時二十九分まで三十五分間。質問なし。

菅 圓吉氏 「基督教に於ける禁慾主義の起源」

四時三十分より五十分まで二十分間。質問なし。

加藤支智氏 「本邦生祠存在の事實」

四時五十一分より五時六分まで十五分間。姉崎正治氏の質問あり、加藤氏これに答へた。次いで養田胸喜氏外國の生祠と日本の生祠との相違などにつき質問あり、加藤氏本日は事實の報告に止める旨を答へた。

この時、中井龍瑞氏自席より起ち、先刻の中井氏の研究發表に對する鈴木氏の質問に對して言葉の足らざるところもありし故に、二三分の辯明を許され度き由希望があつたが、姉崎正治氏より、この問題は極めて特殊の問題である故に特別の研究に譲られんことを提唱し、中井氏これを諒とした。

かくて、五時十四分、司會者宇野圓空氏登壇し、本日の研究發表はこれで終ること、明日のプログラムのこと、及び、明日開場の記念宗教學文獻展覽會のことについて述べるところがあつて、記念宗教學大會第一日の日程を

終つた。五時十七分。

記念宗教學大會第二日（五月十一日）

午前九時三分振鈴、司會者石橋智信氏登壇して、前日に引續き研究發表を行ふことを宣言し、なほ、研究發表者多數なるが故に、發表時間を大體十分位に願ひ、延びても十五分を超えざるやうにしたきことを會員にはかり、會員は拍手をもつて賛意を表した。

〔午前の部 研究發表〕

加藤精神氏 「文珠普賢二菩薩の研究」

九時六分より九時十五分まで十五分間。質問者なし。

城戸幡太郎氏 「發生心理學より見たる宗教史の取扱」

九時十九分より九時三十五分まで十六分間。質問者なし。

黒住宗武氏 「神社と宗教との關係事項一二」

九時三十七分より四十五分まで六分間。質問者なし。

こゝで、木村泰賢氏一身上の都合にて遅れしたため、後まわしにする由を司會者より通告、松原寛氏「ヘーゲル哲學に於ける宗教の地位」

九時四十六分より十時一分まで十五分間。質問者なし。司會者宇野氏と交代。

松村武雄氏 「神人團體としての山の外者」

十時三分より二十分まで十七分間。質問者なし。

渡田胸喜氏 「マルキシズム對シキシマノミチ。」

十時二十一分より三十五分まで十四分間。質問者なし。

宮本正尊氏 「専門學としての佛敎學。」

十時三十六分より五十二分まで十七分間。質問者なし。

こゝで木村泰賢氏出席につき發表を願ふ旨司會者より通告。

木村泰賢氏 「部派佛敎に於ける分別上座部の地位とその宗義の定め方。」

十時五十三分より十一時四分まで九分間。質問者なし。

茲で司會者より九時より十一時に及びし故五分間休憩したき由を提議し、拍手賛成あり。尙ほ、今日午後一時より記念宗敎學文獻展覽會を特に御案内御説明申しあげ、同時に帝大附屬圖書館を本學會のために開放されること、及び研究發表後會員のみ記念寫眞を撮ることを通告した。

五分間休憩、司會者矢吹氏に交代。十一時十二分再開。

西澤頼應氏 「宗敎的情操の諸形態。」

質問者なし、時間不明。

大村桂巖氏 「最近敎育學說と宗敎々育。」

質問者なし。時間不明。

關 寛之氏 「日本兒童の宗教意識の研究。」

質問者なし。時間不明。

鈴木宗忠氏 「佛身論に於ける報身思想の意義。」

先づ椎尾辨匡氏の質問ありて、鈴木宗忠氏との間に數次の應酬あり、更に加藤精神氏の質問あり、鈴木氏これに答へた。消費時間不明であるが、相當時間を要した。

これに先立ち、今岡信一良氏より、研究發表者はあと數氏のみであるが、豫定時間を多少超へてをる故、晝食時一時間の休憩を省いて續行しては如何との提議あり、賛成拍手あつて、午後の部は午前の部に引續いて行はれた。司會者鈴木氏に交代。

寺崎修一氏 「奈良朝三論宗衰因考。」

零時五十一分より一時九分まで二十分間。加藤精神氏の質問あり、寺崎氏それに答へた。

津田敬武氏 「阿彌陀淨土の至幸なる莊嚴とその社會的意義」

一時十二分より二十七分まで十五分間。質問なし。

宇野圓窓氏 「宗教的本能に就いて。」

一時二十八分より三十二分まで四分間。極めて簡單に梗概のみを述べ、質問者なし。

渡邊樺雄氏 「佛說資料としての阿含經批判の標準」

一時三十分より五十五分まで二十二分間。質問者なし。司會者赤松智城氏に交代。

矢吹慶輝氏「燉煌出土未傳佛典に就いて。」

一時五十五分より正二時まで五分間。質問なし。

これにて研究發表を終了し、副會長羽溪了諦氏登壇、我が國學界の空前の盛會であつたことをのべ、研究發表者、會員、聽講者各位に感謝の意を表した。なほ今より附屬圖書館前にて記念撮影をなす故參集されたきこと、及び二時半より協議會にうつる由を通告した。更に會長姉崎正治氏登壇し、感激と感謝との羽溪氏に同じき旨を簡單にのべ、二時四分、記念宗教學大會を終了した。

協 議 會

記念宗教學大會の研究發表後、即ち五月十一日午後三時より四時に互り、大會の會場において協議會なるものが開催された。この會合は記念宗教學大會の會員に於いて、宗教學研究の促進並びに聯絡の方法等について懇談の機會を得んとするものであつて、その成果としては日本宗教學會の創立を見るに至つたのであるが、その詳細は後述の「日本宗教學會の成立」の項に記すこととする。

二、記念祝賀會要項

時日 昭和五年五月十一日(日)
場所 上野 精養軒

宗教學講座創設廿五年記念祝賀會は記念會の中心をなすものである。

出席者約七十名、音楽吹奏裡に會場に着席、司會石橋智信氏の開會の辭に開會、實行委員代表宇野圓空氏の事業報告があり、次いで東京帝國大學文學部長 瀧精一氏、京都帝國大學文學部代表 羽溪了締氏、歸一協會代表 阪谷芳郎氏、名譽教授 井上哲次郎氏等の祝辭があつた。それらの中で井上博士の祝辭は宗教學講座創設前後の事情をつくしたものであるので、第一編にその全文を載録してをいた。

次いで、門下生總起立の裡に、門下生總代椎尾辨匡氏は、感恩と感激とをこめた謝辭を講座創設以來の教授姉崎正治博士にさしげ、また矢吹慶輝氏は記念品(肖像及び宗教學論集)を教授に呈上した。肖像は薄拙太郎氏の筆になるもの。宗教學論集に就てはその項を参照されたし。それに對する姉崎教授の謝辭、司會者の挨拶によつて六時四十分閉會、別室における晚登にうつつた。姉崎教授の謝辭の全文は第一篇に載録した「祝賀に對する謝辭」がそれである。

晚登の席上では、三上參次博士、高楠順次郎博士、長井眞琴博士、鈴木宗忠博士、姉崎正治博士、小松道雄氏等の卓上演説及び高島平三郎氏の宗教學講座創設廿五年記念會を頌へるの詩の發表があつて、盛會裡に九時半散

會した。

三、記念宗教學文獻展覽會

時 日 昭和五年五月十一日(日)

場 所 帝大附屬圖書館迴廊

この記念宗教學文獻展覽會は、歐米及び我國の宗教學現時の發達に至るまでの經路を示さんために、斯學に關する文獻のうち、比較的に得易い範圍に物例を求めて、一般に宗教學に關心を有する人々の展覽に供せんとする趣意によつて企てたものである。この事業はその性質上相當困難なものである上に、期日さし迫つての發案であつたために、充分なる準備をととのへる時日のなかつたに拘らず、赤松秀景氏の非常なる努力によつて、相當の成績をあげることが出來たように思ふ。

この展覽會の仕事を細別すれば

一、宗教學文獻及び學界事項の年表作製展覽。

二、重要文獻の蒐集展覽。

三、宗教學文獻展覽會目錄の作製提供。

四、姉崎教授初期の原稿類及び歐米碩學の書簡の蒐集展覽。

の四つに分つことが出来る。

陳列の場所は、東大圖書館の向つて左側の廻廊をこれにあてたが、五月十日は圖書館の都合あしく、五月十一日午前九時より午後三時に至るまで開場した。なほ宗教學文獻展覽會目錄は、斯學に關する「日本の著述」「歐米の著述」及び内外の「學界事項」の諸項をふくむ三十六頁のパンフレットで、當日閱覽せし人々に提供せる外に、その後も各圖書館及び有志者の要求に應じて多數提供するところがあつた。尙ほ本目錄を入手せざる人々のために、この「學界事項」のみを再録して参考に供したいと思ふ。

1784 (天明4) Asiatic Society of Bengal 創立(印度)。

1822 (文政5) Société Asiatique de Paris 創立(フランス)。

1823 (同6) Royal Asiatic Society of London 創立(イギリス)。

1870 (明治3) Max Müller Royal Institute (London) に宗教學を講ず(イギリス)。

1872 (同5) Asiatic Society of Japan 創立(日本)。

1873 (同6) 1er Congrès International des Orientalistes パリに開催。爾後フランス其他の各地に開催。凡そ二十回。此の頃スキスの大學に「宗教史」開講。

1876 (同6) Leiden, Amsterdam, Utrecht, Groningen 四大學に「宗教史」講座を設く(オランダ)。

1878 (同11) Hibbert Lectures 開講(イギリス)。

Utrecht 大學に「宗教史」講座開設(スエデン)。

- 1830 (同 13) Collège de France (Paris) に「宗教史」講座開設(フランス)。
- 1834 (同 17) 東京帝國大學文科大學内に「哲學會」創立。數年後より機關誌刊行。
- Brussel 大學に「宗教史」講座を置く(ベルヂック)。
- 1836 (同 14) Ecoles des Hautes Etudes (Paris) に宗教學部 (Section des Sciences Religieuses) 増設(フランス)。
- 1837 (同 20) 井上圓了博士「哲學館」を創立し「宗教學」を講ず。
- 1839 (同 22) Gifford Lectures 開講(イギリス)。
- 1890 (同 23) 井上哲次郎博士「比較宗教學」を東京帝國大學文科大學に開講。
- 1892 (同 25) American Lectures on the History of Religion の委員會成り翌々年開講(アメリカ)。
- Japan Society of London 創立(イギリス)。
- 1893 (同 26) World Religious Parliament シカゴに開催。釋宗演、平井金三、岸本能武太、等出席(アメリカ)。
- 1896 (同 29) 岸本、姉崎、廣田等の諸氏「比較宗教學會」を創立。
- 姉崎教授淨土宗高等學院に「宗教學」開講。爾來私學に「宗教學」を講ずるもの漸く加はる。
- 1897 (同 30) Stockholm 2. Congrès des Sciences Religieuses 開催(スウェーデン)。
- 大西、横井、姉崎等の諸氏「丁西懇談會」を組織。翌々年「丁西倫理會」と改稱。次いで機關雜誌刊行。
- 1898 (同 31) 東京帝國大學文科大學に課外として姉崎教授「宗教學」開講。

1900 (同 33) 1er Congrès International d'Histoire des Religions 開催。藤島、磯、近角常觀兩師會員たり。(フランス)。

Openhagen 大學に「宗教史」開設(デンマーク)。

1904 (同 37) 2e Congrès International d'Histoire des Religions ヌーベルに開催(スウェーデン)。

1905 (同 38) 東京帝國大學文科大學に「宗教學」講座開設。姉崎教授擔任。

1906 (同 39) 京都帝國大學に文科大學増設。同時に「宗教學」講座を加ふ。

1908 (同 41) 3e Congrès International d'Histoire des Religions オクスフォードに開催。姉崎教授參加(イギリス)。

1909 (同 42) 「印度學會」「宗教學會」を東京帝國大學文科大學内に組織。

1910 (同 43) Berlin 大學に「宗教史」講座を開く(ドイツ)。

1912 (同 45 大正1) 4e Congrès International d'Histoire des Religions ラインデンに開催。石橋助教參加(オランダ)。

Leipzig 大學に「宗教史」講座を設く(ドイツ)。

東京帝國大學文科大學に宗教學研究室開設。

澁澤、姉崎、成瀬等の諸氏「歸一協會」創立。

1913 (大正2) 爾後二學年姉崎教授 Harvard 大學の招聘に應じ同地に日本宗教史等を講述。

1916 (同 5) 東京都兩帝國大學文科大學印度哲學宗教學科關係者により「宗教研究會」を組織し機關誌を創刊。

京都帝國大學文科大學内に「哲學會」創立。機關誌發刊。

1918 (同 7) 姉崎教授 Collège de France に聘せられ日本宗教史を講述。

1922 (同 11) Société Asiatique de Paris 創立百年祭舉行。白鳥倉吉博士參列。

東北帝國大學に法文學部の増設と共に「宗教學」の講座を設く。

1928 (同 12) 5^e Congrès International d'Histoire des Religions パリに開催。神亮三郎教授出席。赤松秀景會員に參加。

關東大震災により東京帝國大學文學部宗教學研究室罹災。

1924 (同 13) 「宗教研究」の組織を擴張し新輯第一卷を刊行。

1925 (同 14) 九州帝國大學法文學部に「宗教學」開講。

1927 (昭和2) 京城帝國大學法文學部に「宗教學」開講。

1929 (同 4) 東京帝國大學復興圖書館の竣工に伴ひ其一部に文學部研究室假設。宗教學研究室も四合舎假建築より移轉。

1930 (同 5) 東京帝國大學文學部宗教學講座創設二十五年記念會開催。(以上)

四、記念出版要項

大正十五年夏姉崎博士在職三十年記念會を發起した當初から、記念論文集刊行を計畫したが、その後「宗教學論集」の序文にも識したやうに、教授は私的謝恩の催しは固辭されてむしろ公的な講座記念會としてはとの意嚮に従つて講座記念の出版となつたのである。

爾來記念宗教學大會、記念祝賀會の諸計畫に並行して出版計畫を進めて來た。

宗 教 學 論 集

當初學科卒業生百餘名及び印度哲學佛敎關係其他教授の敎をうけられた諸氏及び宗教學講座に關係ある諸氏にこの論集の計畫を發表して寄稿を乞ひ、結局姉崎教授の外に廿氏の寄稿を得、昭和四年十月完成の豫定であつたが種々の事情で出版を延期し遂に昭和五年五月、記念宗教學大會の數日前にこれを完成して世に送つた。九百五十頁の大冊、我國宗教學廿五年の研究業績の一結晶である。

序文には、この記念論文集の出版の由來を述べ、我國に於ける宗教學研究の學史的鳥瞰をなし、姉崎教授の主要出版書目をのせた。

執筆諸氏の論題は左の通りである。

宗教的理想と生活の事實

姉崎 正 治氏

宗教學の黎明時代

赤松 智 城氏

オーギュスト、コント少壯時代の論考と宗教研究

實在するものとしての神

米國人に於ける死の觀念

西藏譯「無畏論」は龍樹の眞作なりや

アツシリヤの陰陽道と朝鮮の陰陽道

心性の歴史的發達に就いて

宗教學中より見たる神道の特異性

瑜伽經に及ぼせる佛教の影響―特に三世實有論を主として

アポロン宗教の一面―アポロン、サウロクトノスの研究

根本中の研究

巴利佛教の特徴について

原始キリスト教團の成立とその生活

認識論上の佛教

唯識哲學に於ける因能變果能變の問題

絶對意識と惡の問題

佛性論争の中心題目―無性有情について

赤松 秀景氏

波多野 精一氏

原田 敏明氏

池田 澄達氏

石橋 智信氏

神林 隆淨氏

加藤 玄智氏

木村 泰賢氏

松村 武雄氏

宮本 正尊氏

長井 眞琴氏

佐野 勝也氏

椎尾 辨匡氏

鈴木 宗忠氏

鈴木 龍司氏

常盤 大定氏

因の三相の起源

人身供犠と首狩の發生

三階教と日本佛教

宇井伯壽氏

宇野圓空氏

矢吹慶輝氏

歐文宗教學論集

右の宗教學論集の計畫と共に、姉崎教授の學友或は宗教學關係の歐米の諸學者にも、宗教學講座記念會の趣旨を披歴して研究の寄與を慫慂し、海外の宗教學關係の諸權威の執筆になる歐文の記念論文集を計畫した。

それ等の諸氏はすべて本會の事業計畫を稱揚せられ、寄稿の快諾を得たもの十四氏、その内サー・チャールズ・エリオット (Sir Charles Eliot) は去る三月、シヨーシムア教授 (Professor George Foot Moor) は去る五月、ともに不歸の客となられ、遺憾ながら寄稿を得なかつた。その外ドラクロア教授 (Professor Henri Delacroix) とヘルバルカー教授 (Professor F. K. Belvalker) とは寄稿の快諾を得、その後數回督促したが未だに到着しない。従つて目下印刷を急ぐるものは左の十氏の論文である。

- Die Rolle des Dankens im religiösen Glauben Professor Anathon All
De l'invocation a l'incantation..... Professor Roul Allier
Man and the stars..... Professor Herbert H. Gowen
Astronomical similes in Epic Poetry..... Professor E. Washburn Hopkins
Bilanga-dutya..... Professor Sylvain Levi

Religion and theologies, in their relation to the science of religion.....Professor Edward C. Moore
 Mystische und gläubige Frömmigkeit..... Professor Rudolf Otto
 Der "Grosser Brief" des Heiligen Franz Xavier Pater Georg Schurhammer
 Assurance in religion Archbishop Nathan Soderblom
 Religion as collectivo.....Professor Kenneth Samuels

尙ほ本書には「宗教學論集」の論文を歐文で概括して載録する筈で、これ等の編輯印刷の事務は口下その過半を終へてゐるから來學期十月頃には出版する豫定である。

本書に於ても「宗教學論集」の通りに巻頭に姉崎教授の記念寫眞を載せるであらう。

宗 教 學 紀 要

宗教學講座創設廿五年記念會の凡てに關するものの紀要であるが、就中、記念宗教學大會を中心として、その席上における記念講演、研究發表の全文を載録したので、記念宗教學大會を主として記念會各般にわたるものを從としたかたちである。

尙ほ出版關係の委員氏名は左の如くである。

石 橋 智 信	宇 野 圓 空	矢 吹 慶 輝	原 田 敏 明
上 野 隆 誠	増 谷 文 雄	古 野 清 人	三 枝 義 夫
石 津 照 題			

C 記念事業

一 日本宗教學會の成立

五月十一日記念宗教學大會直後に行はれた協議會の結果は、つるに日本宗教學會の創立を見るに至つた。その經過は次のごとくである。

五月十日の記念宗教學大會第一日午前の發會式後、記念會の實行委員から學會の會員に對して、協議會とその議題に關する次のごとく覺へ書が配布された。

協議會とその議題について

十一日午後の協議會は、本大會の會員に於て、宗教學研究の促進、聯絡の方法等に關し御懇談の機會を得たのであります。これについて各自に何等かの御提案があれば、前以つて實行委員まで御申出願つた方が便利と存じます。

當記念會の當事者からは、左記に概要をあげましたやうな日本宗教學會創立の件を異案、御賛同をいたさうな心組であります。その可否について豫め御考慮下さるやうお願いします。

記念會實行委員

左記

日本宗教學會創立の件

個人及び團體の研究連絡、促進のため日本宗教學會を設立する。

記念事業

差當つて事業は二年毎に一回大會を開催し紀要を發行すること。

大會開催地は成べく主要都市の持廻りとし、前同に次回の開催地を決定すること。

聯絡本部は當分本學宗教學研究室にて引受けること。

經費は會員の會費、聽講料によること。

會員資格の多少の制限。

會員は毎回會費として金參圓を提出し、紀要の無代配布をうけること。

役員は會長、副會長のほか、實行委員若干名を選出し、中三名を常務委員とす。

(詳細は協議會上程の時説明談合のこと)

協議會は五月十一日三時十一分開會。矢吹氏先づ前記覺へ書のごとき趣旨をのべて開會の辭となし、姉崎會長によつて座長に羽溪氏を指名した。

羽溪氏座長の席につき、協議會に入るや、直ちに、實行委員より提案ありし日本宗教學會創立の件を議した。

宇野氏、羽溪氏、鈴木氏、黒住氏、高島氏、椎尾氏、加藤(精神)氏等の間に様々の議論があつたが、日本宗教學會の設立に對しては殆んど異議なく通過、その内容は委員附托することに決定、その委員選定には多少の議論があつたが、結局座長指名によつて次の諸氏を選定した。これは宗教學の講座或は講義のある學校より一名宛、學校關係以外より二名となつてをる。

相原一郎介 (駒澤)

赤松智城 (京城)

濱田本悠 (立正)

原田敏明 (九大)

羽溪了諦 (京大)

久松眞一 (龍谷)

比屋根安定 (青山)	帆足理一郎 (早大)	今岡信一良
石橋智信 (東大)	菅 圓吉 (立教)	城戸幡太郎 (法政)
松原 寛 (日大)	蓑田胸喜 (慶應)	關 寛之 (東洋)
鈴木宗忠 (東北)	高島平三郎	宇野圓空 (東大)
加藤精神 (大正)	山本快龍 (智山)	柴野恭堂 (臨濟)

即ち以上のごとくにして日本宗教學會の創立を見たのであるが、その後委託委員に於いて草案したる日本宗教學會規約は次のごとくである。

日本宗教學會規約(案)

- 一、本會ハ宗數學ノ研究ニ關係アル團體及ビ個人ノ研究上ノ連絡ヲハカルヲ目的トス。
- 二、本會ハ二ヶ年毎ニ一回(日本宗教學 大會ヲ開催シ紀要ヲ發行ス。
大會毎ニ次回開催地ヲ會員ノ協議ニヨリ決定ス。
- 三、會員ハ個人ヲ單位トシ加盟團體及ビ常務委員會ノ推薦ニヨツテ入會スルモノトス。
- 四、會員ハ大會毎ニ會費トシテ金參圓ヲ提出シ紀要ノ無代配布ヲ受ク。
- 五、大會ノ經費ハ會員ノ會費、會員ニ非ザルモノノ聽講料ヲ以テコレニ充ツ。
- 六、本會ノ役員ハ會長副會長及ビ委員トス。
- 七、會長副會長ハ大會毎ニ委員會ニ於テ選舉ス。

但シ副會長ハ次回大會ノ開催地關係者トス。

八、委員ハ加盟團體ヨリ大會毎ニ一名ヲ推薦ス。

委員ノ中五名ヲ常務委員トシ委員會ニ於テ互選ス。但シ次回大會ノ開催地ヨリ二名ヲ選ブ。

九、聯絡本部ハ當分東京帝國大學宗教學研究室ニ置く。

十、本會ノ規約ハ委員會ノ決議ニヨツテ變替スルコトヲ得。

二、日本宗教學々生聯盟の成立

去る昭和五年五月十日十一日、東京帝國大學宗教學講座創設廿五年記念宗教會大會が催されたが、その時聴講者として集つた宗教關係の大學専門學生は五月十日夜一堂に會して親睦會を開いた。席上各學校に於ける宗教學研究の現状が紹介され、またそれに對する腹臆なき意見が交換されて、相互に啓發されるところがあつた。これを機會に、今度宗教學々生が主となつて學術的聯盟を組織し、互ひに研究を發表し、又親睦を圖り、以て若き宗教學徒の協同努力に資せんとの提案があつた。この提案は滿場一致で可決されて、聯盟組織に關する具體案は、帝國大學、日本大學、大正大學より各二名宛準備委員を出し協議作成される事となつた。

五月中旬より準備委員會を開き、聯盟規約の草案を議し、次いで作成された規約草案を勸誘狀と共に全國宗教關係の大學専門學校に發送した。九月、準備委員會を再開して規約草案に就き更に慎重協議するところがあつた。十月初頭、漸く規約が制定され、直ちに聯盟發會式の日時を定めてその準備にかゝつた。

昭和五年十一月十五日、日本宗教學々生聯盟の發會式は舉行された。

加盟校は、大正大學、日本大學、東京帝國大學、立教大學、立正大學、駒澤大學、早稻田大學、慶應大學、同志社大學、大谷大學の十校で、現在の會員數は約百五十名である。

聯盟は各大學専門學校研究の學生團體を以て組織されてゐて、宗教學研究の促進並びに會員相互の親睦を圖るのが目的である。その事業の主なるものは年一回の公開講演會、各學期毎の研究會で、事務は加盟校の一枚が一年交代でとる事になつてゐる。

三、嘲風會の成立

宗教學講座創設廿五年記念會は、内に外に種々の影響を残したが、その中であつて、斯學出身者にとつて最も悦ばしかつたことの一つは、この記念會が機縁となつて、先輩後輩の連絡交渉が繁くなり、研究室を中心として學科出身者の親密の度がいよく増して來て、遂に、同窓會を作らうとする氣運を醸成したことである。

かくて、記念宗教學大會に際して催された學科出身者懇親會の席上において、同窓會創設の提案があり、協議の結果、創立委員をあげて準備にとりかゝることになつた。その時に選ばれた創立委員は次の七氏であつた。

今岡 信一良 神 林 隆 淨 植 木 謙 英 濱 田 本 悠

岸 本 英 夫 石 津 照 鹽 櫻 井 匡

五月十八日第一回創立委員會を研究室に開催、櫻井氏の草案を土臺にして會則をねり、七ヶ條よりなる會則を

作つた。更に五月二十八日、赤坂山王下の幸樂において記念宗教學大會慰勞會を開けるを機として、第二回創立委員會を開き、會則に多少の修正を加へ、會の名稱について協議したが、結局、學科創設以來の教授姉崎正治氏の雅號「嘲風」にちなんで「嘲風會」と稱することに決定した。尙、第三、第四の創立委員會を重ねて、遂に、十月九日、創立總會を學士會館に開くに及んで、正式に「嘲風會」は成立した。

創立趣旨書、嘲風會々則、第一次委員等は次のごとくである。

趣 意 書

今春開催されました宗教學講座創設二十五年記念會が最も意義深き斯學發展の一段階を築きました事は、廣く一般の認めるところであり、お互の喜びとするところであります。其際東都に集まられた宗教學科出身者並に在學中の學徒が一夕懇親の集りを開きました節諸先輩方の發議と滿場の熱誠なる賛同に基き學科出身者の同窓會設立の議がまとまりまして茲に全國の同門學徒に激することゝなりました。

惟ふに本學宗教學科創設以來二十五年、出身相しき學徒日に多きを加へ、今や學界多時社會多難の時に方りましては内は深く相戒めて斯學の興隆を庶幾く外は廣く相倚り相扶けて社會的精進を爲さんことを期するものであります。

尙ほ本學科開設の意義を記念して姉崎先生に因み本會を嘲風會と命名いたしました。

此際全國に遍き本學科關係諸氏の御協力御援助をひたすら御願ひいたす次第であります。

昭和五年七月

發 起 人

椎尾辨匡

今岡信一良

黒住宗武

相原一郎介

東大宗教學科同窓會令則

鈴木宗忠	石橋智信	矢吹慶輝	宇野圓空
植木謙英	上村邦良	赤松秀景	濱田本悠
大熊眞	大塚道光	比屋根安定	西川景文
菱田胸喜	小出式道	鷹谷俊之	原田敏明
櫻井匡	上野隆誠	増谷文雄	岸本英夫
石津照麿	三枝義夫	丸川仁夫	古野清人
藤本一雄	中山正善	財部健次	村田覺山
佐木秋夫	村上俊雄		(以上)

第一條 本會ハ嘲風會ト稱ス

第二條 本會ハ會員相互ノ親睦ヲ計リ、且ツソノ連絡提携ヲ全フスルヲ以テ目的トス

第三條 本會員ハ東大文學部宗教學科卒業生、選科修了者並ニ宗教學科ニ關係アル者ニシテ委員ノ推薦ニヨル者及ビ宗教學科に在學スル學生トス

第四條 本會ニ委員若干名ヲ置キ會務ヲ處理ス

委員ハ會員ノ互選ニヨルモノトシ、ソノ任期ヲ一ケ年トス

第五條 本會ハソノ目的實現ノタメ毎年一回總會ヲ開キ、會報、會員名簿ヲ發行スル外隨時集會ヲ開ク

第六條 本會員ハ會費トシテ一ケ年金壹圓也ヲ收ムベキモノトス

第七條 本會ハ各地ニ支部ヲ置クコトヲ得

以 上

第一次朝風會委員氏名

濱田本悠 今岡信一良 石橋智信 石津照麿 神林隆淨

増谷文雄 村上俊雄 佐木秋夫 櫻井匡 財部健次

宇野圓空 (ABC順)

他に學生委員二名

附記

一 記念宗教學大會出席會員氏名

阿部國治 足立俊雄 相原一郎介 赤松智城 赤松秀景

姉崎正治 蘆田慶治 蘆澤威夫 馬場文翁 ギルバート・ポールス

伊達保美 江部鴨村 遠藤二平 藤本一雄 古川確悟

福島直四郎 古野清人 古坂明詮 布施浩岳 葉上照澄

萩原雲來 濱田本悠 花山信勝 原田敏明 羽溪了諦

服部幾三郎 林得成 久松潜一 久松眞一 比屋根安定

帆足理一郎 補永茂助 深谷徳郎 今井時郎 今岡信一良

記念事業

稻葉茂	石橋智信	石津照麿	岩井尊人	巖井正榮
神保勝世	加藤精神	加藤繁	上村邦良	菅圓吉
菅支那子	神林隆淨	加藤玄智	城戸幡太郎	金田一京助
木村龍寛	木村泰賢	木村諱治	岸本英夫	小池覺淳
小出式道	小松雄道	小西利吉	小柳司氣太	窪田靜太郎
黒澤實	口羽義行	吳茂一	黒住宗武	眞野正順
丸井圭次郎	丸川仁夫	増谷文雄	松原寛	松本卓夫
松村武雄	巖田胸喜	三木清	三浦精翁	三輪田元道
三明永無	宮崎乘雄	宮本正尊	水野京	望月信亭
森川智徳	森村市左衛門	村上俊雄	村田覺山	長井眞琴
中田源次郎	中井龍瑞	中山正善	中山爲信	新關良三
西義雄	西川景文	西澤頼麿	岡重英	岡邦俊
尾島碩宥	尾高豊作	大場千秋	大畠清	大熊眞
大村桂巖	大島泰信	大塚道光	大野法道	太田悌藏
横超慧日	佐々木慶成	佐藤道丸	三枝義夫	齊藤男
坂田祐	坂本幸男	櫻井匡	甘蔗生規矩	關寛之
椎名正雄	椎尾辨匡	島原逸三	柴野恭堂	芝田徹心
潮留眞澄	杉浦貞二郎	鈴木龍司	鈴木宗忠	立花國三郎

二 記念祝賀會出席者氏名

神林隆淨	岩波茂雄	今岡信一良	比屋根安定	服部幾三郎	花山信勝	古川確悟	江部陽村	赤松秀景	阿部重孝	上野隆誠	渡邊株雄	富樫晃全	竹村菊太郎	高神覺昇	田中於菟彌
神崎一作	石津照聖	石橋智信	井上哲次郎	ホルン	原田敏明	古野清人	平等通昭	姉崎正治	足立俊雄	宇野圓空	山田三良	津田敬武	寺崎修一	高島平三郎	田中義能
加藤精神	神保勝世	石川貞吉	市河三喜	久松眞一	原田三千夫	土岐 慎	深作安文	青木昌吉	アキスリング	矢吹慶輝	山本快龍	植木謙英	遠山潮德	谷山惠林	鷹谷俊之
加藤文雄	上村邦良	石川武美	池田澄達	七里普羽	羽溪了諦	濱田本悠	藤本一雄	蘆田慶治	相原一郎介	乘 智全	脇谷偽謙	時枝誠之	瀧野時之助	高木八尺	高木八尺
加藤玄智	菅 圓吉	稻葉 茂	今井時郎	ホルトム	補永茂助	林 英信	福原俊丸	蘆澤威夫	赤松智城	吉田靜致	渡邊 元	土田誠一	財部健次	高木徹夫	高木徹夫

記念事業

木村謹治	小出弼道	吳秀三	眞野正順	松村武雄	義田陶喜	宮本正尊	森村市左衛門	中原治	西澤頼應	岡重英	大塚道光	阪谷芳郎	佐々木英夫	關寛之	島原逸三	鈴木信太郎	財部健次
木村泰賢	小松雄道	黒板勝美	丸川仁夫	松崎實	宮地潜	水野章	村上俊雄	中村孝也	西川景文	大熊眞	小原竹世	佐木秋夫	佐々木慶茂	芝田徹心	潮留眞澄	鈴木宗忠	高楠順次郎
木島武司	河野省三	黒澤實	増谷文雄	三明永無	宮本正尊	望月信亨	村田覺山	中山正善	尾島碩宥	大村桂巖	小野秀雄	櫻井錠二	佐藤直丸	柴野恭堂	清水澄	薄拙太郎	高島米峰
岩本英夫	小柳司氣太	黒住宗武	松原寛	三上參次	宮崎乘雄	森山讓二	長井眞琴	中山爲信	尾高豊作	太田悌藏	小野玄妙	櫻井匡	齊藤男	椎尾辨匡	斯波茂慧	鷹谷俊之	高島平三郎
好村春基	口羽義行	桑田芳藏	松井茂	美濃部達吉	溝口駒造	森川智徳	中井龍瑞	新開良三	大島清	大島泰信	三枝義夫	佐々木信綱	佐波亘	椎名正雄	下村壽一	高神覺昇	田中龍夫

田中義能	田中穂積	立花國三郎	瀧精一	谷山惠林
辰野隆	寺崎修一	常盤大定	友枝高彦	坪井九馬三
富樫晃全	豊島與志雄	津田敬武	植木謙英	上野隆誠
宇野圓空	宇野哲人	和田幽玄	脇谷搦謙	渡邊海旭
渡邊謀雄	矢野恒太	矢吹慶輝	山本快龍	山田三良
山田珠樹	横田地邊	乘智全	吉田熊次	吉田靜致
頭本元貞	(ABC順) 外ニ本學科學生諸氏一八名			

三 記念會役員氏名

一 記念宗教學大會役員氏名

會長	姉崎 正治
副會長	羽溪 了諦
司會者	石橋 智信
其他の役員(記録係、進行係、發表係、接待係、新聞係、受付係、案内係、會場係、文展係、聯絡係)	宇野 圓空
	矢吹 慶輝
	赤松 智城
	鈴木 宗忠
	大島 泰信
	今岡 信一良
	神林 隆淨
	相原 一郎介
	加藤 文雄
	西川 景文
	大熊 眞
	裴田 胸喜
	鈴木 龍司
	赤松 秀景
	植木 謙英
	濱田 本悠
	櫻井 匡
	小出 式道
	比屋 根安定

一 記念祝賀會役員氏名

乘智全	廣谷宣布	原田敏明	大塚道光	鷹谷俊之
上野隆誠	古野清人	石津照夏	三枝義夫	口羽義行
丸川仁夫	藤本一雄	岸本英夫	増谷文雄	財部健次
佐木秋夫	村田覺山	大島清	黒澤實	神保勝世
七里音羽	宮崎乘雄	富樫晃全		

總務 石橋智信 宇野圓空 矢吹慶輝

司會 石橋智信

其他の役員(記録係、受付係、記者係、音楽係、寫眞係、着席係、接待係、聯絡係)

大島泰信	今岡信一良	神林隆淨	相原一郎介	加藤文雄
西川景文	大熊眞	養田胸喜	鈴木龍司	櫻井匡
小出弢道	比屋根安定	乘智全	廣谷宣布	赤松秀景
植木謙英	濱田本悠	原田敏明	大塚道光	鷹谷俊之
上野隆誠	古野清人	石津照夏	三枝義夫	口羽義行
丸川仁夫	藤本一雄	岸本英夫	増谷文雄	財部健次
佐木秋夫	村田覺山	大島清	黒澤實	神保勝世
七里音羽	宮崎乘雄	富樫晃全		

記念事業

四 宗教學講座創設廿五年記念會寄附者氏名

阿部重幸	足立俊雄	相原一郎介	赤松秀景	赤松智城
赤澤義人	秋月左都夫	秋山範二	姉崎正治	青原慶哉
荒木茂	朝倉道雄	淺野孝之	淺野俊成	藍澤威夫
麻生房助	麻生正藏	栗田三吾	平等通照	近角常觀
千輪浩	土肥修策	江利山義顯	福住尙	藤秀
福島直四郎	藤井健次郎	藤井健治郎	藤本一雄	藤本眞光
藤村作	藤岡勝二	藤田眞道	藤田逸男	深作安文
文屋教晋	古野清人	古川確悟	古坂明詮	後藤瑞巖
花房太郎	橋本凝胤	原田敏明	原田助	春山作樹
羽溪了諦	波多野精一	早船慧雲	濱田本悠	林博太郎
林光宣	廣田常次郎	廣谷宜布	東文一	東折
干潟龍祥	比屋根安定	久松眞一	久松潜一	逸見梅榮
帆足理一郎	補永茂助	本田喜代治	穗積重遠	市河三喜
一宮宗誠	出	五十嵐直三	池田澄彦	今井登志喜
今岡信一良	稻葉隆	井上哲次郎	井上雅二	入谷智定
入澤宗壽	石川海淨	石川貞吉	石橋智信	石津照暉

記念事業

石塚龍學	伊藤準三	伊藤成治	伊藤吉之助	伊澤幹
伊藤俊治	甲斐實行	金倉圓照	金田一京助	金山龍重
神林隆淨	神根愨生	神山諦鏡	加藤文雄	龜谷凌雲
上村邦良	加藤玄智	加藤峻	加藤行信	加藤正治
勝川全道	川越英勝	川邊武	菅圓吉	紀平正美
木戸廣勲	木村謹治	木村泰賢	木村隆法	木村龍寛
木村善堯	岸本英夫	岸本能夫太	窪田靜太郎	黒住安臣
桑木嚴翼	桑田芳藏	栗原廣廓	小出弋道	近藤次繁
小西日喜	小西重直	吳秀三	口羽義行	國友日斌
久野芳隆	黒住宗武	桑原隆藏	町田正男	馬田行啓
眞野正頼	九川仁夫	増田明六	増田義一	増田惟茂
増谷文雄	松井了程	松井茂	松原行一	松本文三郎
松村武雄	松信定雄	巖田胸喜	宮地直一	宮岡恒次郎
宮本正尊	宮崎乘雄	水月文英	三上參次	三浦謙之助
三浦精翁	御木本幸吉	三輪末彦	三宅永無	水野章
望月信亨	諸井四郎	諸井恒平	森越太郎	森敬之
森川智徳	森村市左衛門	守屋貫教	木山彦一	村川堅固
村上俊雄	村岡文之助	長井眞琴	中野義照	中川日史

田中鶴林	竹内亮淨	高橋良雄	鈴木龍司	新聞智啓	下村宏	柴田桂吉	佐藤直丸	佐野勝也	坂本幸雄	佐伯與人	大谷日宥	小野塚喜平次	大熊眞	尾島碩宥	新渡戸稻造	西義雄	中山秀三郎
同文館	竹村菊太郎	高野正治	鈴木信太郎	添田壽一	椎尾辨匡	志田義秀	佐藤昌介	佐々木慶成	坂田祐	佐木秋夫	大塚保治	小野玄妙	小笠原宥銳	岡言智	野田眞三郎	西澤頼應	中山正善
田中館愛橘	田村新吉	財部健次	鈴木宗忠	末廣恭二	鹽谷温	七里音羽	澤木興道	佐々木勇之助	阪谷芳郎	三枝義夫	大友抱瑛	大塚道光	小野清一郎	岡教造	荻原雲來	西川景文	中山爲信
谷本富	田中義能	高島米峰	鷹谷俊之	住田智見	清水俊英	七里哲章	瀬川大憲	佐々木信綱	櫻井匡	齋藤勇	尾高豊作	大佛衛	小原辨喜	岡本貫玉	大地原誠玄	西田直二郎	成田昌信
谷山惠林	田中次郎	瀧野時之助	高木八尺	鈴木習之	清水友次郎	下田次郎	斯波義慧	佐藤金造	佐藤泰舜	齋藤遊雲	佐伯定胤	大島泰信	小野島行忍	大川周明	大橋新太郎	二田是儀	成田勝郎

八杉貞利	山本快龍	山田珠樹	渡邊世祐	宇野哲人	上田萬年	藤原政次	津田敬武	富樫晃全	戸田貞三	辰野 隆
乘智全	山崎直方	山田龍城	矢吹慶輝	鷗澤聰明	上野隆誠	塚本 靖	辻善之助	都倉義一	時枝誠之	立花園三郎
	山崎直三	山口察常	矢野 茂	渡邊椽雄	宇野圓空	内田祚三	塚原秀峯	朝永三十郎	常盤大定	立澤 剛
	吉田熊次	山川智應	山田三良	渡邊海旭	浦霧末松	植木謙英	土田誠一	豊島與志雄	友枝高彦	寺澤智了
	吉田靜致	山岸慶之助	山田了然	綿貫哲雄	湯次了俊	宇井伯壽	上 岐 價	床次竹二郎	富山智海	寺崎修一

昭和六年八月二十五日印刷
昭和六年九月一日發行

定價金一圓五十錢

不許
複製

宗 教 學 紀 要

(東京帝國大學宗教學講座創設二十五年紀念)

編輯者

東京帝國大學
宗教學講座創設二十五年
紀念會 編

發行者

東京市神田區通神保町一番地
株式會社 同 文 館

印刷者

東京市神田區今川小路二丁目一番地
山 縣 精 一

發 兌

東京市神田區通神保町一番地
振替貯金口座東京一三五番

株式會社 同 文 館