

宗教的非合理性

久松眞一

御承知の通り、近來、宗教は非合理的なものであるといふ考が、宗教哲學並に神學の方面に於きまして、かなり確實な論據をもつて擡頭致してまゐりまして、現今の宗教學界の中心問題であるかの如き觀を呈してまゐりました。宗教の本質であるヌミノーゼは、全く非合理的なものであり、教へることのできないものであつて、只精神から喚び覺すことのみできるものである、といふルドルフ・オットリーの考、或は、宗教の存在領域及び價值領域は、凡て爾餘の經驗界のそれ等とは根本的に異つて居るものであつて、この經驗界からは推知されることもできなければ、理想化によつて達し得られることもできないもので、只宗教的作用によつてのみ達し得るものである、といふマックス・シュラーの考、又は、神の認識であり、神の唯一の證明であるところの信仰は、非合理的なる、即ち非導出的なる純粹事象性であつて、教へ得る限界を越えたものである、といふ辯證法的神學者の考の如きは、實にその代表的なるものでありませう。

今日かやうな考が起つてまゐりましたことは、人間性の自覺に基づく人間中心主義の近世思想から見ますれば、洵に解し難いことで、或は中世への退轉であると考へられるでもありませんが、併し、近世に於きましては宗教學者さ

へもが、たとひ神の超越性、非合理といふやうなことは申すに致しませんが、人間中心主義的立場の故に、それをいかに曲解し、歪め、或は思はぬ否定をさへするやうな結果になりましたかを知るものに取りましては、宗教の正しき認識の爲に、むしろ當然なことであるやうに思はれるのであります。現今の宗門學校の制度の如きも、更に亦、宗學の如きも、推察致しまするところ、宗教の非合理を閑却した考に立脚して居るために、それに最も本質的なものを没却して居るものやうでありますから、爾後は宗教の非合理説に傾聴し、それに基づいて大いに建直しを要すべきものであり、又實際次第に建直し行かぬものであると信じられるのであります。

宗教の非合理性が、今日力説されるに至つたことは、學問的にも實際的にも、洵に會心にたえぬところであります。が、只私は、同じく宗教の非合理性とは申しませんが、その概念につきましては、現今行はれて居る諸説と聊か異つた考を持つて居りますので、甚だ恐縮ではありまするが時間の都合もありまするから、茲では只骨子のみを申述べまして、皆様の御叱正を仰ぎたいと存する次第でございます。

抑、宗教が非合理的であるといふことはいかなることを申すのでございませうか。それにはまづ非合理的とはいふことになるかを決定しなければなりません。非合理的といふことは、申すまでもなく、不合理といふことではありませぬ。不合理とは、道理に背くことでありまして、反合理といふことであります。然るに、非合理といふことは道理によつて判断することができぬものといふことであります。即ち、合理的法則の下に包攝し得ないものといふことであります。さう致しますると、宗教が非合理的であるといふことは、宗教は合理的法則の下に包攝し得ないものであるといふことになります。併し、この合理的法則とはいかなるものかといふのでありませうか。今日は普通、論理

的法則のみに限らず、道德的法則も、藝術的法則も合理的法則であると考へられて居るやうであります。然らば、宗教が非合理的であるといふことは、宗教がそれ等の合理的法則の下に包攝されないといふことでなければなりません。オットーやシェラーが、宗教は非合理的であるといふのは、畢竟かかる意味に於てであるやうであります。彼等は、宗教のかやうな非合理性に於て、論理、道德、或は藝術に對して、宗教の先天性、獨立性を確立しようとしたものやうであります。即ち、論理的法則、道德的法則、藝術的法則以外に、それ等と並んで、それ等に還元せられない宗教的法則があることを明かにしようとしたものであります。その點に於て、從來の宗教の基礎づけ方に對して一步を進めたものであるといふことができます。

併しながら、もしも宗教的非合理性が、かかる意味のものでありますならば、それは只單に、道德的法則、もしくは藝術的法則等と異つた一つの特種なる法則性に過ぎぬこととなるであります。さうなりますと、宗教も一つの合理性であるといふことになりまして、その非合理性は爾餘の合理性に對して相關的に非合理的であるといふに過ぎぬものとなつて、眞に非合理的であるといふことはいへなくなるのであります。そこになりますと、辯證法的神學は、宗教は全く非合理的であつて、合理的には決してならないとするものでありまして、非合理性に徹したものでいふことができませう。宗教は徹頭徹尾非合理性でありますが故に、人間の凡ての合理性を絶するものであります。即ち、人間的には到達し得ないものであります。ここに於て、人間的と非人間的との踰ゆべからざる對立が生ずるのであります。即ち、この對立が、取りもなほさず、合理的と非合理的との對立になるのであります。即ち、非合理性は、人間のある一つの合理性が、他の合理性に對する關係に於て成立するのではなくして、人間と人間にあらざる、全然

人間を越えたるものとの對立に於て成立するものとなつてまゐるのであります。而して、この人間に非ざるものが人間に知られるのは、人間によるのではなくして、全く受動的なる啓示によるのであります。信仰が全く純粹事象性であるといはれるのはこの意味に於てであります。辯證法的神學のかやうな考は、オットーヤシエラーの考に尙更一步を進めたものでありまして、宗教的非合理性の正しい理解に近いものといはねばなりません。併し、非合理性が只單なる非合理性である限り、それは非合理性であるとさへいへないのでありますから、非合理性が合理的になる立場即ち、非人間的なるものが人間に知らされる立場がなければならぬ。辯證法的神學はそれを、啓示による神の言に求めるのであります。その啓示の可能なるためには、人間に於て非人間的なるものが考へられねばなりません。人間的非人間ではなくして非人間的人間が考へられねばなりません。即ち、人間が人間でなくなつて、非人間になるといふことが考へられねばなりません。併し、かかることは辯證法的神學の立場に於ては可能なことではありませぬ。これが可能であるのがミステイクの立場であります。辯證法的神學者は、ミステイクは人間中心主義的であると申して居りますが、それは眞のミステイクを誤解するものにあらずんば、淺薄に解するものであります。ミステイクは徹頭徹尾人間に死し、非人間に甦るものであります。非人間に甦るといふことは、人間的合理性より非人間的非合理性を合理化することでもなければ、人間的合理性と非人間的非合理性とを全く不可諭のものとして斷絶することでもなくして、非人間的非合理性が、それ自身の内より合理的になることでもあります。これは信仰の立場ではなくして、信仰を超えた體驗の立場であります。辯證法的神學の申しますやうな體驗の立場は、信仰の立場によつて超えらるべきものであります。しかし復、信仰の立場は、私のいふやうな體驗の立場によつて超えられなければならぬ。

りませぬ。この立場は、近世の人間中心主義的立場でもなく、又、辯證法的神學の立場でもなくして、それ等の立場に於ては可能でないものが、甬めて可能になる立場であります。即ち、人間的非合理ではなくして、非人間的非合理が、非人間的非合理的に合理的になる立場であります。宗教的非合理性は、かかる立場に於ていはれる非合理性でなければならぬと願ふのであります。

神秘主義と辯證法

——特にシュライエルマツヘルの宗教論に關して——

柴 野 恭 堂

宗教的體驗の契機として哲學的重要性を有する問題は、神秘的直觀と生命の飛躍的統一とである。前者は宗教の本質を基礎づくる方法的意義に於て神秘主義と名づけられ、之れによつて宗教の超文化的絶對性が論ぜられる。所謂認識原理としての先驗性でもなく、また理性的價值としての規範性にもあらざる、有ゆる意味に於て超文化的絶對として宗教の獨立性が強調せられる。之れに對して、後者は宗教の文化價值的意義を特徴づくる論理として辯證法を構成する。即ち、神と人間との關係、または宗教的生命的歴史性が論ぜられるのである。而して吾人はシュライエルマツヘルの宗教哲學に於て此の兩者が重要視せられたるを看取し、以て彼を讃仰せんとするのである。彼によれば、宗教は敬虔または絶對依屬感情である。此の説は從來屢々非難せられ、又近時辯證法的神學が痛烈に攻撃して居る處であるが、吾人は茲に尙ほも彼の眞意を理解しつゝ敢へて辯護を試みんとする者である。

從來彼が誹謗せられたる主なる理由は、宗教の本質を論ずるに感情なる文字を用ひ、また其の經驗心理學的用法と

文化價值との關係に於ける使用法とを混同せる點に存するのである。併し、後にも論ずる如く彼の意圖が寧ろ他に在ることを知るならば、その眞意は必ずしも論難せらるべきではない様である。然るに、ヘーゲルは此の感情を以て單なる心理學的性質のものと解したるが故に、次の如き批評及び反駁を爲したのである。

ヘーゲルに依れば、感情は吾人をして特殊の主觀性・氣隨・趣味に局限するもの、而して其内容が全然偶然的なるものとして定立せらるゝ處の形式である。⁽¹⁾ それは個人的好惡・意欲或は自然に従つて變化するものであり其内容は限定性にして偶然的なるが故に、思惟の場合に於ける如き自覺的普遍的の形式を有するものではない。感情に於ては内容が私のものとして意識内に定立せられ、極めて多様なまた相矛盾せる内容を持ち得るところの直接的形式に過ぎない故、宗教の如き普遍性に立脚し一般者の媒介に依つて成立する自覺的意識の形式と同様には論じ得ない。⁽²⁾ 吾人が神の存在を吾人の感情に於て證明せんとすることは、完全なる偶然性の中へ入れて特殊の内容として並置することである。神が吾人の感情に存する限りでは形式より見れば何等最惡の内容に優るのでなくして、最も結構な花が最も有毒な雜草と並んで同じ地上に咲き出でて居るのである。⁽³⁾ と論じて遂には極端にも感情は動物性に關聯する低級なる默的感性的の形式であるとするのである。⁽⁴⁾

此の點は明かに彼が感覺乃至感性的知覺と精神的作用としての感情とを混同せるヘーゲル自身の誤謬に屬するのであるが、寧ろ彼が宗教的感情を論究して、其が上位の意識形式たる表象 (Vorstellung) 又は内的直觀にまで止揚せられ克服せらるべきことを主張せる點は、却つて既にシユライエルマツヘルの見解と撞着するものではないのである。シユライエルマツヘルに在つては、唯だ宗教的對象の直接所與性、即ち端的なる事實たることを表はすに感情と言へ

るに過ぎずして、決して感覺の意味を含むのではなからう。

シュライエルマツヘルは彼の所謂感情が誤解せられんことを顧慮して屢々解明を試み、感情の代りに「宇宙の直観」といふ語を用ひ、直観なき感情も感情なき直観も共に空虚であると爲し、「世界に於ける有ゆる出來事を神の所業として表象するのが宗教である。是は夫等の出來事の無限なる全體 (umendliches Ganzes) に對する關係を言ひ表はすのである。併し此の神の存在に關して、世界以前また世界の外に詮索を爲すことは、形而上學に於てはよき必要なることであらうが、宗教に在つては空虚な神話たるに過ぎないであらう。」⁽⁵⁾ といひ、また「直観は常に或る個別的なるもの、孤立的なるもの、直接なる知覺以外の何物でもない。……宗教は宇宙の存在と作用の直接經驗に依り、個々の直観と感情によりて成立する。」⁽⁶⁾ と述べて居る。

實に彼の感情とは「無限なるもの」または絶對的なる神の直接なる意識體驗に名づけ、直観とはその體驗内容を文價値との關聯の上より見たるものに外ならない。かくて此處に到れば、往々にして彼を單なる感情によつて宗教を理解せんとせし者として批評するが如きは甚だしい僻見といふべく、吾人は却つて彼が正當なる意味に於て宗教を把握せし神秘主義者の位置に列せらるべきであり、しかも尙ほ其の學的識見の偉大さに於ては、確かに中世紀の神秘家以上に教ふる處あることを、その近代なる歴史觀について窺知することが出来る。是れは後の論述を俟つて明かにせんとする所である。

ヘーゲルが感情を論ずるに當つて、⁽⁷⁾ 神は心情 (Begehr) に齎らさるべきであり、従つて意識の内奥に在つて自然的意志並びに自然的意志等を止揚せる精神 (Geist) の主觀、或は自由なる主觀性たる此の心情に於て、個性が形成せらる

る領域に宗教が見出されねばならぬ。而して心情は吾人の行爲及び活動の普遍的なる仕方であり、有ゆる眞なる感情内容の源泉・根基・是認根據即ち眞理が永遠的に個人的所有となる形式であると見て居るのであるが、是は恰かもシュライエルマツヘルが、直観及び感情が吾人の靈性または心の内部から昂まり出でて、かの掩ひ包まれたる蕾の中に早や結實して居る織麗なる花が發芽し開華して香芬を送るが如くでなければならぬと言へる所と逕庭なきことを知るのである。(8)

然るに、ヘーゲルは主知主義的形而上學或は形而上學的宗教觀を有したるが故に、宗教を遂に知的表象作用(概念)にまで止揚して宗教の獨立性を否認するの結果となれるに反して、シュライエルマツヘルは宗教を正しく理解せんが爲に宗教そのものゝ立場を忠實に無邪氣に認容して、益々その本質的眞理性を發揮するに到つたのである。是れ彼が嘗に理想主義の哲學者として積極的宗教を基礎づけんとせしが爲ではなく、寧ろ崇高なる宗教家否な偉大なる宗教體験者として所謂エロイジス (Eloisius) の神秘に參じたるが爲である。

彼が「宗教の本質は思惟でもなく行爲でもなくして直観と感情とである。實に人間の心の内に來り得べき特有のものでなければならぬ。但し其は考へらるべきもの、従つて其概念を作り其れに關して語り論じ得るものでなければならぬ。」⁽⁹⁾と語る言葉には極めて含蓄深きものがあるのである。かくて絶対依屬感情とは宗教的體験と同義語でありカルヴァインも言へる如く宗教の一部分を成すに非ずして宗教そのものであると言はねばならぬのである。

シュライエルマツヘルは其著「宗教論」の第二講劈頭に於て、シモニデスの故事に倣つて、宗教を語るよりも寧ろ沈黙を守らんとする態度を披瀝して居る。何が故に斯くあらねばならぬのであらうか。吾人は其處に彼が以後宗教の

本質に就いて縷々として論述せしにも拘らず、釋迦の四十九年一字不説といひ、また維摩默然たと全く符節を合す同じ寓意の存することを知るのである。即ち其處には二様の意味が伏在して居る。第一に絶対的實在の真相が不可言説であること。その餘りに普遍的にまた絶大にして、現實の何物を以てしても到底盡し得ざること。たゞ、神となれる者のみ之れを見、または知るのである。かゝる知見をグノーナイ (Gnosis Knowledge of acquaintance) と言つてハイデナイ (Hydean Knowledge of distinction) と區別することが出来る(1)前者は絶対者そのものゝ知見を云ひ後者は吾人通常の相對的知識を云ふのである。絶対者に對しては吾人の知識は盲目である。また従つて口を閉づる (Mute) ことを餘儀なくせられる。宗教的對象が超文化的實在たる所以が茲に基づくのである。而して宗教的體驗に於て神を見ること、否な神と合一することに依つて神の知見を開き得るとするものが神祕主義に外ならぬが故に、神祕主義こそは宗教の玄極を究明し崇高なる知見に生くるものと云はなければならぬ。シュライエルマツヘルは斯くの如き知見を意味するのである。

次に第二の寓意といふのは、第一の場合即ち宗教的對象の超文化的絶対實在的知見の反省的知見、換言すれば象徴的認識の謂である。シュライエルマツヘルの直觀は是れに相當するのである。斯の如き直觀は反省的知見であるとしても、矢張り神の知見に外ならぬが故に、通常的知識の立場に於ては不可能である。神と合一の直接經驗を離れては存しない。たゞ神の象徴的表現の立場に在る直觀のみ之れを語り得るのである。先きに引用せるシュライエルマツヘルの言葉に「但し其は考へらるべきもの、従つて概念を作り其れに關して語り論じ得るものでなければならぬ」と言へるは、かゝる意味に於てでなければならぬ。是れ總て宗教的なる辯證法が展開せらるゝ地盤に相當するのである。

要するに沈黙に於ける第二の寓意は、最初の寓意が「説けない」「語り得ない」といふ義的であるに對して「説いて説かず」「語つて語り得ない」といふ境地、所謂トーマス・アッケンピスの神秘的逆理 (Mystic paradox) の立場である。かくして吾人は宗教の究竟的確定として、神秘主義と辯證法とが不即不離の關係に於てあることを明かにし、更に進んでシュライエルマツヘルの眞價をも發揮して行き度いと思ふ。(11)

通常の定義によれば、神秘主義は「直接にして親密なる神現前の意識」(12)と言はれ、或はまたイングは「宗教神秘主義は精神及び自然の中へ生ける神の現前を實現する試み、更に一般的には現世を永遠に内在せしめ、永遠を現世に内在せしむることを思想及び感情に於て實現せんとする企圖として規定せられるであらう。(13)」と稱し、プラットも亦「彼岸の意識」または「通常の知覺過程或は理性と異なる方法による實在の現前感、直接なる直覺的なる經驗である。(14)」として居る。而してジェームスに依れば、前に引用せる如き彼の宗教の定義が、實際に經驗せられて神秘的と稱せらるゝ場合の標識として、不可言說的なること (Ineffability) 理性的性質 (Noetic Quality) 無住的性質 (Transiency) 受動的なること (Passivity) の四を擧ぐるのである。(15)

以上は何れも主として心理學的特質によつて定義せるものなるが、吾人の定義は寧ろ「神秘主義は直觀によつて神との冥合を求むる方法にして、凡そ如何なる宗教にも普遍的必然的意義を有するものならざるべからず」とするのである。併し誤解を避け且つ一層明瞭なる認識を與へんが爲に今少しく説明を加へて置かなければならぬ。と云ふのは先きに述べたる如く、神秘主義と辯證法とを嚴密に區別して、特に前者の意義のみを高調する時は、「絶對者となつて神の知見を開くこと」と言はなければならぬのであるが、しかも其は「自己の否定による神との一致」即ち生命の飛

體的統一によつて充全となるのであるから、一般的に論ずる場合には、神秘主義の名によつて兩者を一括して其意義が考察されるのである。(16)

さて、神の知見を獲得する即ち「神を見る」ことは「神となる」ことによつて可能である。従つて「神を知る」とは「神を見る」ことに由來するのであつて、「知つて見る」のではなく「見て知る」のである。然るに「神になる」ことは如何にして可能であるか。それは「神に見られる」即ち「神がなる」ことによつてでなければならぬ。何となれば、既に言及したる超越絶對の實在になるの道は、超越絶對なる神自身に於てのみ有り得る。故に「神になる」ことは却つて「神になられる」のでなければならぬ。茲に於て「神になる」こと即ち「神が見る」ことよりして必然的に「神を見る」即ち「神がなる」ことが歸結せらるゝと同時に、「神を見て知る」ことが却つて「神が知つて見る」ことに根據づけらるゝのである。(吾人はこれを或は信・行・證の關係によつて論ずることが出来るであらう。)是れ吾人が「神の知見を開く」ことが狹義の又嚴密なる意味に於て神秘主義の特質と見做さんとする所であつて、また之れに依つて神秘主義と辯證法との關係が必然的意義を有することが明かにせられ得ると思ふのである。而して此處に到れば、沈黙に於ける第二の寓意を先には「説いて説かず」または「語つて語り得ない」と言へることが、更にまた「説いても解らず、語つても知り得ない」といふ意味があることを知るのである。かくの如くして、神と人との關係には論理的にも實在的にも循環的逆理が存するのであるが、其の直接にして端的なる體驗こそ宗教に外ならない。

前項の所論を以てすれば、神秘主義の目的は神との合一であり、而して之が達成せらるゝ爲には神が吾人に於て實現せられなければならぬのであつた。通常これが可能なるべき道は、地上より天國への梯子としての神秘道 (The Mystic Way) を以て語られる。⁽¹⁷⁾ 然しながら、それ等の考へ方は「神になる」ことの根據として、それ以前に既に「神がなる」ことの絶対必然性を看過するものである。而して此のことは、やがて宗教的對象の超文化的絕對的實在性を嘗ふ結果となるであらう。

ワインデルバントの「神聖」にしても、リッケルトの「非人格的聖」にしても、未だ主觀と對象との對立を超えて居ないと考へらるゝ所以は、「神がなる」ことの重要意義を閉却せし結果と言はなければならぬ。故に宗教的體驗の意味内容は、逆説的ではあるが、寧ろ「神がなる」ことであると爲すべきであり、然かも斯くの如くにして現はれたる神は主客對立以前の絕對實在の神 (無規定、無形相の象徴 (Symbol, Image) として直接に與へらるるのである。従つて主客の對立を絶したる體驗内容としては、神は Numinose と言はるべきであらう。而して其が絕對者の象徴たる意味に於て現實を超越し、現實的存在に非ざるが故にまた無と稱せられねばならぬ。無に於てのみ「神になる」のである。如何なる道德的善も如何なる哲學的眞も天國への道を準備するものではない。シセラは正義や博愛を行ふとも無罪ではなく、人の最大の罪はその生れたといふ事にあると語つたと傳へらるる如く、罪は單なる反價值としての惡に非ずして、「滅ぶべきもの」「有り得べからざるもの」の存在、従つて無に歸せらるべきことの一般的意義を特殊なる自己の生存上に認むることである。かゝる非實在の否定が宗教的無である。唯だ純一なる無が即ち神である。シエライエルマツヘルの絕對依屬感情が斯くの如き無の意識、すべての相對性を否定せる、而して神の絕對的實在のみ

が肯定せられたる體驗であることは、次の引用に依つても明らかである。

「世界精神が吾人に莊嚴に現はれたる時、其作用をかくも大きく考へられたる立派な法則によつて窺ひ知れる時、永遠なるものに見えざるものに對する衷心からなる長教に感動せらるること程自然なことがあらうか。而して吾人が宇宙を直觀し、其處より如何に自我が宇宙との比較に於て無限小の内に消え失せるかを顧る時、眞の自然なる從順より以上に人間に顯然たるものがあり得るか」(18)

絶對依屬感情が自然のありの儘を如實に知る、否な、従つて自然を自然たらしむる所以の絶對との一致を意味するとせば、ウォーバミンの批評にも拘らず吾人は十分の理由を以てシュライエルマツヘルを承認することが出来る。(19)

彼は「個々のものを總べて全體の部分として、制限せられたものすべてを無限者の表現として受取るのが宗教である」(20)と言つて居るが、斯の如き宗教的直觀に於ては、どこ迄も人間性のすべて及び有ゆる文化即ち宇宙を總攝して無と爲さねばならぬ。所謂「心を離れて一切の境界の相を絶する」底に於てのみ「有りの儘」が肯定せらるゝのである。宗教の立場は無の絶對を契機とする實在論である。かゝる實在論は常に高次的統一への生命的飛躍に於て成立するが故に辯證法的と稱せられる。(21)

シュライエルマツヘルが「愛の知見」と呼び、此の知見に依つて働く歴史的生命を「人」(Menschheit)と名づけ居る所のは、相對差別の世界に在つて常に絶對への飛躍または向上を含める辯證的活動を意味するのである。「私は人を直觀し而して私の位地と状態とを其王國內に限定することなくしては私の全本質を再び會得することが出来ない。また純粹精神の無限の域と本質の中へ自らの思想を失ふに非ざれば、誰か人を思考し得やうぞ。」(22)と言へる所を

見れば、彼は確かに「宗教と密接に結合して離されない」ところの人を發見したのである。彼によれば、人は本來の最愛の故郷の存するところ、最も内的なる生命が始まり、有ゆる努力と行爲との目的が有るところ、人間に取つて本來の宇宙または神性である。個々の人間が此の人を自覺する時は、何物をも其があるが儘の位置に於て宇宙といふ全體の大なる歴史畫に屬する契機として樂しむことが出来る。故に、「宗教は自由そのものが既に再び自然となつた處に生きて居る。(23)と言ふのである。

宗教は道德の如く自主的なものでなく、神秘的直觀によつて全然受動的に無となり、然る後始めて生の改革的進展によつて宇宙と人間との關係が親密になるのである。「人といふ永遠の車輪が廻轉する」ところ宇宙の有ゆる出來事は人と交互に作用して神聖なる音楽を奏でる。神を見る時其處に神の業を知り之れに協力するのである。人には過現未の三際が自由に委任せらるゝこととなる。此の意味に於て、人はまた「知ること」が「行ふこと」と一致する (25-ndersis) である。(24) 茲に坐臥行住がすべて神の答知と一致せる即ち眞の自由として「火裏生蓮終不壞」といふ状態に達する。斯かる自由人の時間の歩みが爲作造作の上に紡がれて行く時は「隨處爲主」である。

現實の生滅流轉が象徴として眺めらるゝ時、事象のすべては永遠である。直觀に於ては各々が統一的なる全體である。而して轉變と不變の兩者を含む立場が最も具體的なる統一である。其は神的實在の全體性に於て見らるゝからである。人の立場はかゝる具體的統一として理解せられなければならぬ。此處が人間を否定し神をも否定して始めて到達し得る宗教の最後の世界、即ち否定の否定を止揚する論理に生くる宗教辯證法が成立する立場である。勿論之れはヘーゲルが合理的理性又は精神の發展と考へたるダイアレクティクと同一視せられてはならぬ。何となれば、宗教

的辯證法に於ては常に無底の深淵、神の深み (*ta Broy tou Theu*) が介在するからである。宗教的生は單に連續體としての流れでなく、それ自體此の深みに没して「hidden unity in the Eternal Being」⁽²⁵⁾ を繰り返す斷續的轉變である。それは「鶯飛戻于天魚躍入于淵」と言つてもよいであらう。個性的人格が電光石火裡にその魂たる普遍的全體の生命の火花となつて轉變する處では、彼はロゴスの圈外に躍り出る。其は常にロゴスの廻轉を拒止しつゝ、然かも其方向を規定して行くものである。⁽²⁶⁾ シュライエルマツヘルが遂に「神は宗教に於ける一切ではなくて一のものであり、宇宙はより以上のものである。⁽²⁷⁾」といひ或は「私に取つては神性とは一個の宗教的直觀方法に外ならずして、餘の何物も是れに依存して居ない。而して私の立場に於ても、また諸君の知れる私の概念に依るも、神なくば宗教もないといふ信仰の全く成立し得ざることを明かにしたい。⁽²⁸⁾」と論ずる所を玩味するに上來論述せし如き辯證法の立場よりして呼びかけて居るものと爲さざるを得ないのである。

個人が常に社會及び歴史との關係を逃避し得ざる如く、宗教も亦社會及び歴史との關係に於て即ち文化の世界との接觸に於て其方法論を持たなければならぬ。此の場合、神秘主義は辯證法の姿を取るのである。神秘主義的直觀と辯證法的歴史性とは、不即不離の關係を以て宗教の本質的眞理を擧揚する。⁽²⁹⁾ 彼は右の論據より更に歴史の解釋に言及して、「人が直接に現はれてゐる神聖なるすべての人間の中に、諸君の制限せられたる考へ方と世界の永遠の限界との間に仲裁者たり得べきものを求めよ。而してかゝる人を見出したりとせば其時には全き人を通じ今まで神の記號とは見えざりし凡てのものを此の新しい光の反射によつて輝かしめよ。然らば宗教は一層鋭敏にされし感能と一層組織づけられし判斷とを以て、人の全範圍を通つて此漂浪の旅より「自我」に歸り來り而して最後に、若し然らざりせば遙

か遠方より探し集めねばならない様なものをすべて自己自身に於て見出すのである。」⁽³⁰⁾

と言ひ、社會の人間はすべて神の中に在つて互に他の人を必要とする相互作用を營み、以て神の集合統一體を形成する。更に人間社會以外の全自然界との關係を見るに、此場合は宇宙といふ神性の中に在つて總べての事物は夫々獨立の個體の儘にて矢張り神を象徴し神の現はれである。かくして宇宙の全體が旋律的なる諧調の音楽を奏して居ると云ふのである。先きに彼が「宇宙は神よりも大である」と言へる所以である。かくの如く人を存在に於てのみならず、其生成の歴史に於ても深い洞察を巡らしたのである。

「眞の意味に於て歴史が宗教の最高の對象であり、歴史と共に宗教は興り又共に終る。而してあらゆる眞の歴史は常に先づ宗教的目的を有し宗教的理念から出發して居る。かくて又宗教の最高にして最も莊嚴なる直觀は歴史の範圍内に存する。」⁽³¹⁾

と語るのである。一面には、神の意圖に従順なるべき人の運命に即して、他面には未來をも豫言する知行合一底の生活々動に於て神の愛を受け、かくて有が無となり無が有となり、また無限者が有限者に體現せられ有限者が無限者に照らされつゝ、すべては流れ然かも不動なる永劫の世界に安住する。是れが語り得られたる宗教である。

以上の加き考察を以てすれば、吾人はシュライエルマツヘルを單なる浪漫的宗教論者としてでなく、偉大なる神秘主義の宗教哲學者として尊敬すべく、同時にまた、カントの精神が彼によつて完全に發揮せられて茲に宗教の哲學的礎定の成就せられしことは、蓋し功績の不朽なるものありと稱すべきである。

(1) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Tasson, 1, S. 21 vgl.

Hegel, Begriff der Religion.

Lasson I. S. 100 vgl.

(2) // , // S. 81—82, 101 vgl.

(3) // , // S. 101.

(4) // , Die Vernunft in d. Geschichte. S. 33. u. s. w.

(5) Schleiermacher, Reden über die Religion. S. 57—58.

(6) // # S. 58.

(7) Hegel, Begriff der Religion. S. 102, 104, 277. vgl.

(8) Schleiermacher, Reden ü. d. R. S. 74, 77.

(9) // // S. 50. und 47.

(10) Pratt, The religious Consciousness. P. 400 of 彼等 James, Principles of Psychology より引用する所を見れば、

“Most languages express the distinction; thus I vävaz, vävaz noscere, Scire; kennen, wissen; connaitre, savoir……. I know the color blue when I see it and the favor of a pear when I taste it…….but about the inner nature of these facts or what makes them what they are I can say nothing at all…….”

(11) 田邊元博士は「哲學通論」七八頁に於て絶対否定の飛躍的轉換が見失はれる様な有限無限の直接合一の立場は宗教を十分に根據づけ得ざることを述べ、更にシュナイエルマツヘルが直観に於て直接に有限者と無限者の合一が體驗せられるとして、絶対依屬感情を宗教の本質と爲せる點に何等の辯證的契機を認めて居られないが、余は彼が直観と呼びたると共に人を發見する點よりして其處に辯證的意義を認容せんとするのべである。

(12) Addison, What is Mysticism? P. 28.

(13) Inge, Mysticism P. 4.

- (14) Pratt, The religious Consciousness. P.337.
- (15) James, The Varieties of religious experience. P.380.
Underhill, Mysticism. P.96ff. 之を同様の特質四種を算つて居る。
- (16) フット「宗教意識」に神秘主義を溫和型と極端型とに分ちたる如きは此の一般的特質によるのである。西谷啓治氏「岩波講座「神秘思想史」には「存在論的、解釋學的、思辨神學的、自然哲學的に分類されて居る。
- (17) Watkins, The Philosophy of Mysticism. P. 140—141 には十二段階 Underhill, mysticism, P. 250—206 には五段階 Inge, Mysticism には三段階を擧げて居る。
- (18) Schleiermacher, Reden, S.108—109.
- (19) ウーバーミンは之れを單なる心理學的感情と解したるが故に、宗教意識の本質的要素としては尙ほ不十分なりとして、更に安住感情、渴仰感情を附加したのであるが、本論の要旨よりすれば寧ろ蛇足の觀がある。(Wobbermin, Das Wesen der Religion, S. 221, vgl.)
- (20) Schleiermacher, Reden, S. 56.
- (21) 白隠の夜船閑話には「觀は無觀を以て正觀とす」といひ遠羅天笠には「平生の心意騰情すべて行はれず胸襟分外に清涼に分外に皎潔にして萬里の層氷裏にあるか如く、従ひ亂軍の場に入り歌舞遊宴の歌吹海に入るといへども人なき處に在が如く、雲門大師の氣字玉の如しと道底の大機は求めざるに煥發せん」と言ふてある。
- (22) Schleiermacher, Monologen. S. 2. 彼は個々の人間は人の要約であるといひ、神の愛に見出された人間の本質であることを述べて居る。是れが神の媒介の基底となるのである。
- (23) Schleiermacher, Reden, S.51. 此の境地は「萬法本閑唯人自關」「白雲淡沓出沒太虛之中」「青山本不動白雲自去來」なるといふ所であらう。

- (24) Synneris はニコラ哲學者を用ひられたる語として「良知良能」を意味する。Watkin, *The Philosophy of Mysticism* P. 91 を參照せよ。
- (25) Underhill, *Mysticism*. P. 309.
- (26) 禪家で「正念相續」といふ場合の相續にも上述の如き辯證的意義があると思ふ。
- (27) Schleiermacher, *Reden*. S. 133.
- (28) // // S. 125.
- (29) 如來禪と祖師禪とが不即不離の關係にあり乍ら、然かも前者が古教照心を強調するに對して、後者が活潑々地の機用を重んずる所以は、如來禪が神秘主義的直觀の立場にあり、祖師禪が辯證法の立場に在るからである。
- (30) *Reden*, S. 98.
- (31) // S. 100.

内在神と外在神、主観神と客観神

帆 足 理 一 郎

一 現代思想の認容する二種の神観

今日、超然的な絶対神が虚無から此大宇宙を創造したと信する者はあるまい。ありうる處の神は宇宙に内在する神であつて、外から宇宙を創造した造物神ではなく、宇宙の内にあつて、無限の過去から無限の未來に向つて、永遠にその創造的努力を傾注する創造神であらねばならぬ。けれどそれは宇宙に内在する神ではあるが、宇宙靈として人間には超越した神なるが故に、之をウイリアム・ジュームスの言葉に従ひ、かりに外在神といふ。

かうした意味における外在神に對して、今一つ可能なる神観は、茲に謂ふ處の内在神だ。それは神といふ宇宙靈があるのではなく、吾々人間の心に神があるのだ。従つて人間の本質上、此の内在神を認めずして精神生活を送りえないといふのだ。『伏し拜む社の中に神はなし、祈る心に神ぞまします』といふ禪宗の歌にあるやうに、客観的な神の實在性を否定して、自己の主観に神を認める。即ち祈る心その者が神であり、神性の表現だといふのである。

尤も、前の外在神といふのも、神は全く人間外にある神で、人間の内に在る神でないといふ意味ではない。宇宙靈なる神は宇宙の一員たる人間にも内在して、その神性を發揮するけれど、それは人間靈の内にある神性に超越した宇宙

靈又は宇宙神だといふ點において、外在神といふのだ。又後の内在神といふのも、神性は人間だけに内在するといふのではなく、草の葉にも佛性ありといふ意味において、大自然の庶物の中にも内在するのであるから、人間から見れば、それは外在的な要素をもつものだ。がしかし、人生を中心として、或は人生を最高度に神性又は佛性を包藏せるものとして見るのであるから、内在神といふのだ。

以上、外在神と内在神、又は客觀神と主觀神、これ二つが現代の科學や哲學思想において是認さるべき神觀であるから、今その内容を少しく詳説して、その宗教的價値を比較するであらう。

二 内在神の内容とその宗教的價値

今日の科學的な觀察では、人體は凡ての他の物體と同じやうに、電子の結合から成立つてゐるといふ。けれど、生命や心意の働きをもつ人間は、無生物と同じやうな單なる電子の結合でないことは誰も認める。だが、一方では生命も心意も電子の機能に外ならぬと見る者があり、又他方では、生命と心とは電子に還元できないと見る者もある。或は又科學者が云ふやうに、電子の軌道的運動にも任意的な働きがあつて、それが何れの軌道に飛込むかは豫見できず、而も軌道の變更によつて異つた元素を生じるのであるから、宇宙の進化といふことに創造的な、根元的な新要素の働く餘地を認めるとすれば、生命も心も電子の機能の中に偶然現はれた非定命的な活動の成果だと考ふべきであるかも知れない。

生命も心もさうした進化過程における新生物だとすれば、別に宇宙に創造的な神又は宇宙靈なる者の存在を必要と

せず、宇宙はそれ自體、自然の過程によつて進化するものと見ればよい。然らば内在神説における佛性とか神性とかいふものは何かと云へば、それは人間の心の内に發生した新生物或は人間以外にも可能なる新生物で、それは人間にありては自己完成の理想のことである。完全なる人格、それが神であり佛であるから、人間の内にある神性を磨いて完全の人となれ、それが宗教の目標であり、その完全となる道を教へるものが宗教だといふことになる。

自覺教としての佛敎が先づさうである。悟を開くといふ聖道門では智的に自己の本性に目覺めることを目的とするが、今日の進化觀では本性といふ既に與へられたものゝ發揚といふことは進化の觀念に反するが故に、現代の見解では、本性と云ふことを人間の築いた完全人の理想と見ればよい。完全人は過去になく、將來にある。そは吾等の目指す理想の人格である。之を實現する方便として淨土門におけるが如く、彌陀の救を信するもよい。クリストの贖罪を信するもよい。だがそれは畢竟、自己完成の方便として完全人の理想を彌陀に見出し、或はクリストに認めるといふのであつて、そは結局、主觀の作爲だ。彌陀といふ客觀的實在があるといふのではない。在るものは理想だ、實在ではない。理想を吾々の人生に活現するための方便として、完全の人格、即ち完全の慈悲や完全の愛である彌陀やクリストの圖像を我が心靈の居室に高く掲げ、之を軌範として自己修養、自己完成を容易ならしめるだけだ。

かく見れば、現代科學と一致することに何の困難もない。が、さて、此の神觀は神なるものゝ定義次第で、無神論といつてもよいことになる。此種の神は客觀的實在性をもつ神ではなく、人間自ら活現せんとする理想として假想されたもので、人間經驗の過去が將來に投影したものに外ならぬ。もし人間の最高理想、即ち眞善美や愛や聖やの極致を想像して、それらの諸徳を總括した人格的理想のことを神又は佛だといふのなら、それは有神論に屬するが、神と

はさうした人間の理想ではなく、宇宙の或る超人間的實在のことだといふことになれば、此種の神觀は無神論に屬することになる。従つて客觀的實在でない、單なる理想としての神佛を心に描いて修養することは、第一に、宗教的渴仰の力を大に弱める。理想を目標とするのと、實在を對象とするのとは、渴仰者の忠節に大きな違ひがある。宗教は一種の忠義であるからだ。

第二に、かうした主觀神の觀方では、信者は極めて個人的或は孤獨的で、社會性を缺くといふ非難を免がれない。それは僧院に入り或は山に籠つて自己の救ひ、自我の悟道に没頭してゐる人には適切であるかも知れぬが、人間の社會生活において、社會的交渉の中に自己の人格を磨くことは困難であるし、又社會的に他の人々の靈的向上に奉仕することのために、積極的努力を捧げる勇氣も、十分に發揮されないであらう。

三 外在神と人格修養の社會性

之に反して、クリスト教や日本佛教の淨土門においては、自覺教としての佛教とは異り、救の神である彌陀或はクリスト又は父なる神といふ宇宙的な超人間的な客觀的實在を信ずることに、外在神としての特色を示してゐる。が、之を現代科學の立場から改譯すれば、どうなるか。人間には靈妙不可思議な精神力の働きが既に現はれてゐる。それは單に電子の偶然變異^{オカシニユアレンシ}が造り出したものとして、簡単に片付けるには餘りに美妙な働である。人間自身に靈あり神ありと吾等は自覺してゐる。その心靈は宇宙進化の過程において創造的に發生したものと見た處で、現實、吾等の内觀において、心靈あり精神活動のあることを吾等は否定することはできない。吾々の直接自證において自我靈の存

在を認識する吾等は、フェヒニアの如く、宇宙には宇宙全體としての大靈ありと類推しえないだらうか、信仰しえないだらうか。

内在神の觀方のやうに、只人間だけに靈あり、神性ありて、宇宙全體に夫自體の靈なしと見るは寧ろ困難ではないか。尤も内在神觀では、萬物に神性ありと見るが、それは萬物同程度といふのではなく、違つた程度において、即ち人間には禽獸よりも、聖賢には凡人よりも多大の神性があると云ふのであるが、さうした神性はアトムや電子の偏在と同様で、神性は一の元素的存在であつて、宇宙靈と云ふやうな人格的統一ある實在ではない。人間自身が少くとも進歩的に人格の統一を活現しゆく生命であるやうに、そして環境の上に働きかけて創造的に環境を改造し、翻つて又自我を創造的に建設しゆく實在であるやうに、宇宙には宇宙全體として宇宙環境の上に働きかけ、之を創造的に改善改造しゆく大靈があるのではないか。それは一個獨立の實在であつて、人間と靈的交渉を保ちうるもので、人間の祈願の對象となり、道德生活の理想となり、又罪に打勝つ力を與へ、救ひ導く力として、人類の精神生活を指導する創造的生命ではないだらうか。

かう考へれば、吾々の祖先が偶像によつて禮拜した處の神も、又淨土門において救の神として尊信された阿彌陀如来も、或はクリスト教における救主クリストといふのも、父なる神といふのも、何れも單なる人間理想の客觀的表現や象徴化ではなくして、眼に見えぬ宇宙靈の實在を、或はその活躍の或る方面を、不完全な人間の言葉や藝術的方法によつて表現しようとしたものではあるまいか。是等の彌陀や救の神の觀念が單なる人間の願望、即ち已むに已まぬ憧憬を形態化したものではなく、客觀的に實在する宇宙の創造的大靈を象徴化したものと見る場合、第一に、人

間の神に對する態度は、純真なる渴仰の誠となり易いではないか。神といひ佛といふも、所詮、そは我が理想の投影に過ぎず、之を心の鏡として、自己修養の方便とするのだと見ることは、宇宙の大實在に類づく宗教信者の態度と同一であることはできなす。

第二に、吾等は神をかやうに超人間な宇宙靈と見、宇宙の善美を創造し、惡や罪を征服する力と見る時、人間は人間として別個の人格を保ち、神は神としての人格、寧ろ神格を保ちながら、塵的生活において社會的交渉を營み、互に愛や正義の關係に立つことができる。一體、愛と云ひ正義と云ひ、これらは社會關係を意味する言葉であつて、人間が現在持つ處の人間の社會關係を一層よく調整することのできるのは、先づ大宇宙の大靈との關係を愛と正義の社會觀念を以て律しうるからではあるまいか。宇宙の大實在と社會的交渉を調整することが根本基調となつてこそ、人間社會の諸關係も圓滿に調節されてゆくのではあるまいか。加之、吾々人間の人格意識は孤獨に成長も向上もせず、そは社會的交渉によつてのみ人格意識を高め、社會に奉仕することによつてのみ人格は向上する。だが、その根本は宇宙靈と交渉し、宇宙靈の目的に奉仕し、宇宙的大社會の善美化に創造的努力を捧げることによつてのみ、吾々人間の人格は宇宙の意味をもち、又宇宙的に向上するのであるから、人間靈の對宇宙的社會性の根據として、宇宙大靈の實在を信することは、實に、宗教の本質的要求であらねばならぬ。(完)

佛教々義の合理性に就ての一考察

稻葉文海

今日の佛教が、二千五百年前の佛陀當時のそれと格段の相違あることは云ふまでもない。時の経過や地域及び民族性の相違は、宗教史の上に大きな迹を印してゐることは今更いふまでもない。然らば宗教は、時や地域乃至民族性等のために、随時隨處に於て變轉自由にして、豪も確固不動の部分が無いのであるか。自分は宗教に於て、相對的方面と相對的方面とを認めるものであるが、更に相對的方面について一層その機能が發揮されることを欲するのである。今しばらく佛教についてこの二方面を考察したいと思ふのである。

—

佛教に於ける絕對的方面は、釋尊の完全圓滿なる人格即ち正覺の釋尊に中心をおかねばならぬ。このことは佛教である限り如何なる條件に依つても左右されるものではない。佛教の理想も、畢竟するに茲に存し、的々の佛法とはこの境地の相承である。然らば佛教の何處に變遷性相對性があるのか。自分はそれを教義の方面に求めるのである。教義は釋尊の自内省と一般大衆の現實心とを繋ぎ、やがて之を誘導して理想に近からしめる方法手段にすぎぬ。對機説

法、應病與藥、善巧方便等いふのは悟りの理想に到るプロセスについていふのであり、同時に他方唯一無二の不變眞實を豫想してゐるものである。

無量の法門といはれる膨大極まる藏經に當面する時、勿論悉く金口の所説であると信する筈もなく、それにしても一體どの部分がまこと釋尊の直説であるか、且はその眞意であるか。茲に各宗各派の教判が成立する可能性を持つのである。然して是等の教判に依つて打立てられた教義は、夫々の立場に於いては絶對的眞理とされてゐようが、一般大衆に通じて之が眞實性を要求するのは不當であらう。このことは今日佛教各派の現實に鑑みる時自ら明瞭に諒解されることである。即ち教義乃至宗乘は全體の意味に於いて、相對的なものであることを認めなくてはならぬ。

更に佛教一般と云ふ立場から此の教義に類する部分を見れば、四諦とか三法印とか緣起とかの根本的概念が存在する。しかしこれ等は佛教の根本原理であつて、何れの時代、民族宗派に於いても認める所であつて、従つて又自派の教義と相矛盾するものでもない。如何に自派の教義に執着しても、これ等を認めなくては先づ佛教であるといふ資格をさへ失ふほどのものである。しかし乍らそれ等の根本原理を以て、直ちに佛教的信仰の確立を期し得るものでもない。それは原理であるだけに又甚だ抽象的である。云ふまでもなく信仰は主義主張でなく、論理哲學を超越したる全身全靈を以て打込んで悔なき底のものである。然らば現實日本佛教の如きは何に依つて信仰を獲得してゐるかとならば、即ち各祖師の人格を通じての教義に依るものであると信する。教義は祖師の人格に依つて始めて具體的に各人に働きかけて來るのである。この意味に於いては、各宗夫々の教義は夫々の立場に於て最も重要なものである。それがために之を過重して、今度は時代性を忘却し、却つて教義が膠著し、遂に時代と相容れない様な現象を呈するに

至るのである。如何に重要な教義といへども、時代を無視してはその機能を發揮することは不可能である。

二

各宗祖師の遺文すら嚴密な意味に於いては、例へ結局に於て同一の信仰に立つ者の間にすら、必ずしも萬人一様には解されるものではない。況して時代の變遷が更に加味されることを知らなければならぬ。今日各宗の現状を見るに夫々時代に適應せんため大いに努力を拂つてゐるに拘らず、従つてその實踐に於いては皆ある程度の教義の變更を許してゐながら、改めて教義といふことになると、嚴としてその不可侵を主張して止まないものである。信仰の純粹性は保つべきであるが、時代の通念と相容れず、矛盾撞著して、それがために却つて信仰への道を妨げてゐることに氣付かぬが如くである。かくて時代と離れ、青年と相容れぬ。時代民衆を離れて何の佛教ぞやである。時代に阿れといふのではない。既成教團は、之を甦生さすべきか、別に發足すべきか、宗教的新人の惻みである。その昔日蓮上人は「教機時國序」と喝破されてゐる。然してこれこそ最も賢明なる佛教の硬化を防ぐ安全辨である。最早や一字の解釋の相違から一宗一派を建立すべき時代ではない。常に人類文化の全體的立場から、考へなくてはならぬ。

惟ふに教義といふものが餘りに絶對的のものゝ如く扱はれ過ぎたのであつて、人類社會を相手とし、又それ故にこそ宗教存在の價值あるものとするれば、教義の變革も止むなきことであり、又必然のことであるといはねばならぬ。それが宗教を殺すものでなくこれを生かすものである。

佛・祖の限界と飛躍

望 月 歎 厚

一 緒 言

佛陀と祖師との間に存すると思はるゝ限界と、その限界を飛躍せんとする要請、方法等を攻究せんとするのである。茲に佛陀といふは、大乘佛教が意味する唯一、絶對、根本の實在としての法佛完全一致の佛をいふ。即ち淨土教に於ける阿彌陀、眞言教に於ける大日、日蓮宗に於ける本佛である。祖師とは單一、相對の人格にして開祖、傳道者を意味する。即ち日本各宗の祖師を指すのである。範圍を日本の佛教に限れるは、印度、支那に於ける各宗は、宗團的意識に於て日本のそれに比べて異なるものがあり、この點が飛躍の要請について大に異なるものと思考せらるゝからである。限界は當然飛躍を豫想し、要請する。故に限界の有無と飛躍の能不、竝に用ひられた方法について絞べんとするのである。

二 日本諸祖の佛陀への飛躍

他力教に於て法然と親鸞とにその事例が求められる。法然は、釋迦、阿彌陀、大勢至、文珠師利の再現と信ぜられ

又道綽、善導の再來ともせられてゐる。

凡そ聖人在世の間諸人靈夢これおほし、或人は聖人釋迦如來なりと見る。或人は聖人彌陀如來なりと見る。或人は聖人大勢至菩薩なりと見る。或人は聖人文珠師利菩薩なりと見る。ある人は聖人道綽禪師なりと見る。或人は聖人善導大師なりと見る。(繪詞傳六卷)

これは法然滅後百年頃の諸傳説の整來であるが、勢至の化身なりとの信仰は、既に聖覺の上人傳に顯れてゐるから上人の在世若くは直後に顯れてゐるのである。

親鸞も亦阿彌陀佛若くは觀音の化身とせられる。

建長八年二月九日夜寅時、釋蓮信の夢に親鸞を拜して大慈阿彌陀佛と敬禮す。云く(口傳鈔の記者)祖師上人或は觀音の垂迹とあらはれ、或は本師あみだの來現としめしますことあきらかなり。彌陀觀音一體異名。(口傳鈔)兩祖共に大勢至、觀音の菩薩化身の説は古いが、口傳鈔に既に阿彌陀再來の思想が顯れたとすれば親鸞直後にこの信仰が存したことに疑ひの餘地は無し。

自力教に於ては、弘法は第三地の菩薩なりとの傳説があり、又現身作佛の信仰が傳へられる。

還告住山弟子等(全集二)に、吾到日、彼大阿闍梨曰、我命既盡、待汝尙、已果來、我道東矣、此沙門是非凡徒、三地菩薩也。

釋書曰、海立即身成佛之義、諸家爭折之、海辯論精審、上語曰、義雖玄極朕思見證、海即入五藏三摩地觀、忽於頂上涌五佛寶冠、放五色光明威容赫如也、上離御榻作禮、文

又高野の入定、顔色不變等の傳説も、この要請を裏付けるのである。(因に大師の現身成佛の説は孔雀經音義(正藏六一、七五五)に始まるといふ高井氏の論文(密教論叢二三號)参照)

傳教の藥王後身、天台の再生等の信仰も亦その傍例である。

日蓮の本因妙の教主、下種の法主、日蓮本佛論(興門流等の所説)、再生樂壇(興門併に一致派日導の説)。本地不可思議説(玉澤日桓の説)。本化上行の再誕(聖人の自覺)等、枚舉に遑なき諸説は、皆盡く佛陀への飛躍の要請の續れである。

三 概 観

已上の諸例を概観するに、飛躍の客體に、菩薩と佛陀との別があり、飛躍の關係に向下(垂迹)と向上(成佛)との二門がある。而して菩薩との關係は大體向下思想であり、佛との關係には、向下・向上の兩思想が併存する。

菩薩の垂迹として特記すべきは、日蓮の上行再誕の主觀的自覺と、經證、理證、事證の論證による客觀的實證に明確に具有することである。他の諸祖の菩薩化身の信仰は、諸祖の自覺の上にこれを發見し得ず、また客觀的實證を自他共に論證したるものがない。要するに、傳説的にして、又他の宗教的尊崇よりする要請に止まるものである。

佛陀との關係は、理體的談道に於ては、自力門には、その自覺の存する理由あるも、他力門に於ては寧ろ無きを以て當然とする。委細に言はゞ、向下的關係に於ては自力門にはこれが許さるべきであるが、他力門には許さるべきではあるまい。何となれば、「我昔こそ本佛なれ」の自覺の上に諸祖の教化は成立つも、他力門に於ては、その他力的意

義が多分に減損され滅却されるからである。併し向上的關係、即ち未來成佛するといふことは、行道の意義に於て自他二力教俱に飛躍の要請は可能である。但し實際的信仰に於ては、日蓮、親鸞の教は、向上的關係に於て、成佛は不可能であるのではないかとの私見を藏するものである。本覺信の立場には成佛の語を絶するからである。今は暫くこれに觸れなす。

尙注意を要するは、佛への飛躍の要請が、鎌倉期佛教に特に顯著なりと考へらるゝことである。これ佛教が輸入佛敎から獨立して、自國的特色を意識し、獨立的獨自的意氣の自然の表現であると信ぜられる。

四 佛への飛躍の方法

概説の如く、佛への關係は、向上、向下の二門があるが、これを他の斷面よりすれば、空間と時間との擴大である空間的に佛へ擴大することは、理論的擴大であり、理智的満足である。これは向下的關係に順應する。時間的擴大は實際的であり、情意的満足である。若し向上的に希望を未來に懸くるは、自他二力教俱に可能であるが、これは、今の佛への限界飛躍とは自ら特異な問題である。飛躍は、越へ難き限界を現在に、即身に飛躍せんとするか、飛躍せりとの満足を得んとするかの問題である。

日本の佛教は一面に於ては、弘法教であり、法然教であり、親鸞教であり、日蓮教である。實際信仰が既に然りせば、各祖の佛への飛躍は、日本佛教徒の一般の要請でなければならぬ。この要請が、各祖の自覺内容にそれが有る無しを論ぜず、この越へ難き限界を飛躍せんとして種々の方法が採用されたのである。

弘法の入定、日蓮の再生、億々萬劫の未來等は、未來への無限延長を以て、又日蓮の本因妙思想は、過去への無限擴大を以てその時間的障壁を除いて満足を得んとする方法である。換言すれば、時間的なるものを空間的方法に歸して現在即佛を論證したに過ぎない。故に縦令この方法によつて情意の苟安を得たりとするも、時間的限界は依然として存するのである。

法然親鸞に於ては、多くは論證的方法に依らずして夢想等によつてこの飛躍を遂げんとしてゐる。自力教に比して一層その可能性が薄弱であることを證する。又往生思想は、一種の隔世觀であるから、時間的觀念と空間的飛躍に轉換せしめる効果を有する點をも考へなければならぬ。

これを釋尊の場合に例するに、小乘に於ても五分法身等の説によつて既に空間的飛躍は可能であつた。大乘の眞應二身説の如きも亦然りである。更に時間的飛躍を要請するに至つて報身思想を以て眞應二身間の飛躍を結果づけんとした。本生譚は又この時間的完成を過去に求めたのである。即ち報身説は過去と未來とへの再生説であり時間的擴大である。加持身の如きはその神秘的の方法の一である。かくの如き觀點からすれば、釋尊の場合も祖師より佛への飛躍と同一道程を取るものと考へられる。然るに釋尊は既にこの飛躍を遂げたが、祖師に於ては未だこの飛躍を成遂げ得ざるものである。

五 結 言

これを要するに、空間的限界は（個人的、主觀的、理智的）飛躍の可能なるものがあるが、時間的限界は（社會的

客觀的、情意的) 飛躍の大障壁を爲すものである。又飛躍の能不は、空間的にもせよ、時間的にもせよ、祖師の自覺の厚薄に正比例するが、自覺の有無は、飛躍の能不の絶對的條件とはならない。但し自覺の厚薄が飛躍に難易を生ぜしむるは勿論である。

時間的限界は、時間的方法以外には飛躍し能はざる限界である。(時間的とは歴史性、地理的諸問題をも含む) 釋尊は既にこの限界を超え、日本の諸祖は、要請の熾烈なるものあるに拘らず、尙これを成遂げ得ざる所以が此に存する。若し時間的方法とは、要請の蓄積であるといへば、時間的限界も亦要請によつて超ゆべしと言ひ得るも、單に要請の蓄積のみによつて客觀的歴史性、地理的諸關係を解決し盡さざるものがある。即ち要請蓄積の積極的方法の外に消極的なる忘却性、隔世觀が大なる役目を爲すことを忘れてはならない。(昭和九、五、二八)

佛教に於ける宗教性に就て

岡 邦 俊

この小論の試みは、「佛教は如何なる意味に於て宗教一般に加はり得るか」と云ふことに關しての管見なのである。換言すれば、佛教は宗教であるかどうか、若し宗教であるとすれば如何なる意味に於てとあらふか。

此の問題の解決されるための必要な前提は、「人は宗教に依つて何を意味するか」と云ふことなのである。今日に於ても尙佛教は宗教に非ずして哲學であり、さなくば自己修養を説く實踐倫理である、と説く學者もある。又或る學者は、佛教は開祖釋尊の人格を崇拜對象とするに到つて初めて宗教となつたのであると。かゝる主張の根據は、佛教が無神論であり、崇拜對象としての人格的存在を認めない、と云ふのがその中核をなして居るようである。(1) 此の主張の當否を決することは今しばらくこれを避けて、當初の問題に立ち歸へつて見よう。

かく佛教の宗教たることを否定する人は、一體宗教を如何様に概念して居るか。云ふまでもなく彼等は宗教を極めて狹義のグリーコローマン式キリスト教的文化概念、換言すれば人格神の信仰崇拜を以て宗教とするものである。勤くとも今日の學界はかゝる狹義の宗教概念を修正して居る。即ち非人格的勢力一般の名の下に總括されて居るブレアニズム乃至はアニマチズムに依ればかゝる臆説は否定されて居る。(2) かゝる否定説と共に、他には佛教の宗教たることを力強く主張する學者もある。而してかゝる人の論趣は如何様なものであるか。

佛教（殊に原始佛教）はその崇拜對象として何等人格的存在の觀念を有しないけれども、彼等佛教徒にとつての生命である四諦八聖道を初め、種々なる教理行法を神聖なるものと尊崇し、これを信念の泉とし實踐の動力となして居る點に於て正しく宗教である。かゝる主張をなす人々は今日學界に於て、神聖觀念を以て宗教の本質であることを論證せんとする一群の人達である。⁽³⁾又或る人達の見解に依れば、宗教に於てはその對象は必ずしも人格的の者たる事を要せざるも、而もその對象に向ふ人の氣分や態度は飽くまでも人格的である。と云ふことを主張する人々もある⁽⁴⁾ともあれ、今日に於ては大體に於て、人格的崇拜對象を以て宗教の本質となす説は否定されて居る様である。宗教の宗教たる所以はむしろ人間の心持ち、態度である。言ひ古された言葉を用ふれば、それは飽くまでエモーションナルな畏敬、畏怖、エヤフルヒト等の心理的事實に宗教性はある。即ち「神聖觀念」こそ宗教の宗教たる所以の特性であると云ふ説は、大體學界に承認せられて居る様である。唯此の神聖の意味内容が多少エキザクトに表現されて居ない傾きはあるが、余も此の立場に立つて佛教の宗教性を主張しようとする者の一人である。

今しばらく此の神聖の意味内容を究明して、佛教の宗教味豊かなる表現を叙述して見よう。

本來、神聖、聖なるもの、神聖觀念と云ふ言葉の持つ意味は極めて豊かなものであつてその主要な要素は情緒的畏敬畏怖の念ではあるが、その外にも尙（一）非合理性、（二）力の觀念、（三）實在の觀念及び（四）超越性若くは神祕感等が含まれて居る。而も神聖と云ふ言葉自身は神聖で無い不淨、凡俗、汚穢、呪咀等の意味をも包含して居り、廣義の神聖は狹義の聖淨、清淨等を含んだ意味に解されて居る。⁽⁵⁾即ち神聖とは狹義の清淨、聖淨と對立する不淨、凡俗、呪咀を意識し、兩者を分つところにその面目がある譯けである。かゝる意味に於て神聖觀念は明かに哲學的二元觀を

暗示して居るが、此の二元觀を心理學的に考察すれば(一)距離感若くは不足の感と(二)到達感若くは充塞の念をその内容として居るこゝに氣付くのである。マナとタブーとが密接不可分である如くかゝる二元觀も常に深い關係を持つて居る。宗教的對象乃至は理想に對する現前の自我と環境とは距離感ヒトリゴトであり、不足の感ウツサンツである。而も宗教心、宗教の世界が希念し憧憬する對象環境は到達感ワケイキを持ち充塞ツツクの念を味ふことである。何れの宗教にもこの神聖な二元觀と云ふものがある。此の二元が奇しくも調和した時、宗教の世界は實現され、宗教の生命は生々と感ぜられる。要するに最廣義の宗教とは(ミニマム、デフイニション)神聖意識を持つ人間生活と云ふことになる。従つて又宗教性とは此の神聖(狭義の)不淨とを分つ點に存して在り、これあるがために宗教が宗教として成立するのである。要約せば、宗教とは超越性、實在性、力、非合理性等を内容とする神聖意識を持つて人間が生きて行く生活である。

では佛教の如何なる點が此の宗教性を表現して居るか。佛教に於ける教理行法の悉くが此の神聖觀念に満ちて居る凡(佛)、娑婆(寂光土)、煩惱(菩提)、流轉(解脱)、涅槃、業、四諦八聖道、これ等のものは皆豊かな意味と内容とを持つものではあるが、佛教徒のこれ等に對する氣持、態度は一言にして表はせば神聖意識である。今は主として四諦八正道に現はれた佛教の宗教性、佛教の生命を深くつて見よう。蓋し此の四諦八聖道こそ最もあさやかに佛教の宗教性を表現して居るからである。

〔苦諦〕—不淨、凡俗、呪咀、不足の感、

〔集諦〕—距離感、タブー、機深心、煩惱、迷妄。

〔滅諦〕—清淨、聖淨、神聖、充塞の念、
道諦—到達感、マナ、法深心、菩提、涅槃。

現實の相としての人間生活の當體は苦諦の眞理であり、その苦諦の緣起する因由は集諦であり、此の二諦は正しく不淨、汚穢、凡俗、呪咀の世界であり、かゝる世界と分かれたる、かゝる世界を超越して實在する神聖の世界は云ふまでもなく滅諦であり、滅諦に到る必然の法、到達の鏡は道諦である。文字通りそれこそ「神聖」の法であり「聖なる道」である。「四聖諦」の法の前に出た佛教徒の態度は、それが人格的であると否とを問はず、全く「畏まる」、「畏敬する」態度であり、全身全靈が神聖の意識に充ち溢れて居る。佛教に於ける「法一般」は決して自然科学的意味乃至は物理學的意味での法ではなくて、常に人間の生活と運命とに深く因縁ある神聖なる法であり、この法に従ひ、此の法を護念奉持實踐して佛果に到り成佛し、涅槃の彼岸に到らんとする超越的の者への憧憬と熱意こそ佛教徒の生命ではあるまいか。佛陀に依つて説かれたる法は一切が神聖であり、力であり、實在する勢力でもある。法に對する此の神聖の氣持無しには、佛教の信念も實踐もなからふ。「現實の法」は凡俗、不淨であるが、「理想の法」は神聖、清淨、聖淨であり、人々を魅する莊嚴な勢力でもある。此の點に私は佛教の宗教性を認めたい。

今日まで試みられたる佛教一般の解釋、従つて此の四聖諦に就てのそれとても極めて煩鎖なものであり、佛教々學独自の立場よりのみ論ぜられて居るために、やゝもすれば佛教が宗教一般に於て占むる位置、乃至は宗教としての佛教と他の宗教との關聯が明瞭にされて居ない。これは佛教を獨立せしめずして孤立せしむるものである。佛教は常に宗教として語られ、宗教一般の生命を分有することに依つて、即ち宗教性を持つことに依つてこそ、初めてその眞實

の相を語り、表現することになる。余は叙述の任務を超へて批判の域に這入り過ぎた。

ともあれ、佛教の宗教性、その生命は正しく法一般に對する神聖觀念であることは以上のことから分明する。佛教を單に理智主義若くは合理主義の立場からのみ見ようとする人は、佛教の持つ強い非合理性の生命に觸れることが出來ないであらふ。此の點を進んで彼のオットーの所論と比較して見る時、尙一層興味ある題材を得るのであるが、今は割愛しなければならぬ。佛教々義に於けるカルマの意味や、淨土思想に於ける（殊に眞宗に於ける）機法二種深心等と此の宗教性としての神聖觀念とのつらなりを検討することも亦極めて興味ある問題ではあるが、これも問題の提出のみに止めておかねばならぬ。（一九三四・四・一九）

(1) ナール原著、鈴木早船譯チ氏宗教學原論(p.99)

Schmidt; The Origin and Growth of Religion. (p.2)

(2) 宇野圓空著、宗教の史實と理論(p.155—160)

(3) E. Durkheim; Les Formes elementaire de la Vie religieuse (p.42—50)

宇野圓空著、宗教の史實と理論(p.155—176)

(4) 同上

(5) 赤松智城、佛近宗教學說の研究(p.267—9)

神學の獨自性に就て

菅 圓 吉

神學が學問として占める位置に就ては今迄成り問題又は疑問があつた様である。普通、神學は歴史神學、組織神學及び實踐神學の三部門に分たれ、更に又、歴史神學は聖書神學と教會史とに、組織神學は辯證學と教理學並びに倫理學に、實踐神學は教會學とか傳道學とか説教學とかに分たれてゐる。然し此らの各々が學として取扱はれる際には歴史神學に於ては、言語學や宗教史又は一般歴史の研究方法がキリスト教の經典や歴史に適用される事となり、組織神學に於ては、辯證學はキリスト教の眞理が普遍妥當必然性を備へてゐる事を證明し又説明せんとするのであるが故に、之は宗教哲學又は哲學によつて取扱はれる事となり、教理學はキリスト教の中に於て生起した教理又は思想の發展を見るのであるが故に、キリスト教思想史として結局は歴史的研究に屬する事となる。倫理學はキリスト教の教理の中から便宜上、倫理に關するものだけを引離したものであるが故に、教理學と同じ取扱を受ける事となる。其の教理や倫理の眞理性の問題は前述の辯證學によつて取扱はれる事になるのである。従つて組織神學は、結局は哲學に還元されるか、或は又歴史に還元されるかのいづれかとなる。最後の實踐神學に於ては、教會學は教會社會學と云ふ名のもとに社會學の一特殊題目として取扱はれ、説教學は修辭學の一部門として研究され、其の他の傳道とか日曜學校

とかの實際問題に關する研究は、宗教々育と云ふ大きい名目のもとに心理學や教育學の應用範圍として取扱はれる。かくして神學は、教會の御用學問であると言ふ點を除いては、一般の學問と何ら異なる所がないかの如き狀勢を展開して來てゐる。つまり神學は、一般の學問をば特殊な宗教團體の都合のよい様に利用すると云ふ事を其の課題とするものであつて、純粹に理論的の標準に従へば、神學は獨立の學問としては存在しえないかの如くに考へられてゐる様である。

然らば何故に歴史神學をば一般歴史研究から離して神學科の一部門とするのであるか。聖書の中に納められた文書や、教會史の中に取上げられた一般歴史の部分の研究を、何故に率直に一般歴史學に委ねないのか。何故に組織神學と名附けられる一群の思想を、特に宗教哲學や一般哲學から區別するのであるか。又、牧會學や傳道學や說教學を、一般的な社會學や教育學や修辭學の一部門としてしまはないのか。歴史神學と組織神學と實踐神學と云ふ三つの學問的研究を、一つの統一ある學問として神學と云ふ名のもとに、他の總ての學問から我々をして區別せしめるものは何であるか。

此らの諸學問を特に取出して神學と呼ぶのは、單に研究の便宜の上からであると云ふだけでは、神學が學としての獨自性を持つ理由としては餘りに薄弱である。神學が獨立の學問として存在するには、單にそうする事が實際的に有效であるとか、或は又、傳來の慣習であるとかと云ふ理由だけでは不十分である。神學は、自分の存在の權利が認められん爲めには、自分が、他の學問と並んだ一つの特種な學問として基礎付けられん事を要求するのである。

抑々、一般に、學問と稱せられる所のは總て、其の對象によつて區別され規定される。夫々の學問は、夫々一

定の特殊の對象に向ひ、其の對象の内的構造や内的法則を把握する一定の方法を持つてゐなければならぬ。例へば經濟學と呼ばれる學問は、經濟と呼ばれる特定の性質を持つた現象が見出される時に、始めて可能となる。經濟學は斯かる現象の起源とか内容とか又法則とかを研究するのである。夫れと同様に、神學と云ふ學問が成立する限りに於ては、此處に神學に特有の對象が存在し、而して其の對象を取扱ふに相應しい一定の方法がなくてはならない。従つて今、我々の取扱はうとする神學の獨自性の問題は、つまり神學には、獨自の對象があるかどうか、又あるとすれば、夫れは如何なる對象であるかと云ふ問題に結着するに他ならない。而して若し其の對象が示されるならば、神學は學としての存在の權利を確保する事が出来、若し又、其の對象がないとすれば、或は又、あつても我々の認識に這入らないものであるとすれば、神學は學としての存在の權利を全く失はねばならないのである。

尤も此の問題に對する答は、今迄の神學者と雖も之を持たなかつたのではない。恐らく總ての神學者は、神學の獨自性とは、神を取扱ふ事にある、と答へる點では皆一致するであらう。確かに其の通りである。神學とは、如何ういふ風にして人間が神に交りうるか、或は又、如何ういふ風にして神が人間に自分を啓示するか、を教へる學問に他ならない。然し此の神學の定義に就ての一致は、一度、我々が此の定義の中の一つの言葉を取上げて之を穿鑿するや否や、直ちに互解し始める。其の言葉は『如何ういふ風にして』と云ふ言葉である。即ち總ての正しい神學は『如何ういふ風にして神が自分を啓示するか』『如何ういふ風にして神が人間に語るか』を我々に教へねばならないのであるが、然し其の『如何ういふ風にして』に問題があるのである。即ち啓示が『如何ういふ風にして』行はれるかに就て神學が『如何ういふ風に』教へるかによつて、神學の獨自性の問題の解決が決まつて來るのである。

我々の結論を先きに述べる事がゆるされるならば、神學が獨自性を確保せん爲めには、聖書や教會史や現代の教會の活動の中に於て、神の啓示に關する一定の特殊の主張が與へられてあらねばならぬ。若しさうでないとすれば、聖書や教會史や現代の教會の活動の中に於て、神の啓示に關する一定の特殊な説明が與へられてゐないと云ふ事に無論なる。然らばキリスト教以外に於ける宗教思想や説教の中にも、神の啓示の説明が等しく含まれてゐる事となる。或は少くとも、我々がキリスト教會の中に於て見出す所の啓示の説明は、相對的のものにすぎずして、何らの獨自性をも有せず、從つて他の宗教思想の中に於て見出されるものから絶對的に異つたものではないと云ふ事になる。そうなつては、神學は成る程、一つの對象を持つてはゐるが、然し其の對象は、神學に特有のものでなくして、一般の宗教や哲學と共通に持つ所の對象に他ならない。夫れ故に、神學には神學獨自の啓示に對する説明があると云ふ事が神學にとつて、何としても缺くべからざる根本前提なのである。若し此の根本前提が立てられえない處では、神學は獨自の學としては到底成立しえないのである。此の根本前提、即ち啓示に對する神學獨自の説明とは、既に述べた所よりして明かであらう様に、啓示が『かう／＼いふ風にして起る』とか、『神はかう／＼いふ風にして語る』とかと云ふハツキリした一定の特殊の答を云ふのである。つまり啓示の説明が排外的な形で述べられねばならない。そうでなければ、夫れは、啓示に就ての一般的な學問的説明ではありえても、神學に特有の啓示の説明ではありえない。

我々が始めに述べた如く、すべての學問は、夫々一つの特殊の對象に向ひ、而して其の對象のよつて立つてゐる所の前提に基きつゝ其の對象獨自の內的構造を研究する事を其の課題とする。從つて神學も學である限りは、一定の特殊な對象を持つてゐなければならぬ。其の對象とは、とりもなほさず一定の特殊な神の認識（啓示の認識）であつて、而

して夫れこそが、神學を一般宗教史や宗教哲學から區別して、一つの獨自の學問として成立せしめる所以のものである。『神はかうくゝいふ風にして語る』『神はかうくゝいふ風にして自分を啓示する』と云ふ、夫れ以上の原因を求めえない最後の説明又は主張こそが、本當の神學の出發點となる根本的事實であり、又公理（ウチカゼ）であるのである。

之を要するに、人が聖書を聞く時には、一般宗教史を取扱つてゐるのではない。又人が聖書に基く説教を聞く時には、此の世とは別な世界に住み、別な言葉を聞いてゐるのである。而してかういふ特殊な言葉を整理し統一する事は宗教哲學や宗教史の仕事ではなくして、神學獨自の仕事なのである。

佛典研究の方法論的一考察

—特に根本律藏研究に留意して—

尾崎 數 眞

現存律藏の成立が部派佛教に據つて成るものであると確認された今日、たとへ其叙述形式が原始佛教の資料(Stoff)の形を装ふにしても、それは原始佛教の姿を如實に語る資料(Stoff)ではないと言ふ事は明らかである。勿論、現存律藏其ものは一時に成立したのではなく、長い年月の間に其型態を調へたものである以上、其古い或部分は原始佛教の姿を語る資料(Stoff)たり得るかも知れない。然し、それにしても尙、それは部派佛教に於て生かされたものである以上それは部派佛教の資料(Stoff)としての價值以上のものを有たないであらう。従つて現存律藏を原始佛教に關係せしむる場合には其史料(Geschichtsmaterial)と言ふ概念に於て把握されなければならない。即ち根本律藏に於て語る原始佛教の姿は純粹な意味に於ける原始佛教の姿ではなくして、語られたる、従つて語る者に依つて意味付けられたる姿なのである。そこには既に叙述者即ち部派の主觀が働いてゐるといふ事は拭ふべからざる事實である。それ故に、こゝでは根本律藏は原始佛教の資料(Stoff)ではなくして史料(Geschichtsmaterial)といふ概念に於て取

扱はなければならぬ事は明らかである。そこで私の次の如き問題が提起されるであらう。

二

今日、此律藏の上になされてゐる研究方法を考察して觀るに、所謂考證學的方法の上に一步をも出でゐないやうに思はれる。そして考證學的方法是經驗科學から一步をも出づるものではない。それ故にそこに此研究の停滞がある何故なれば考證學的方法に依つて明される經驗が如何に緻密に、如何に無數に確認されたにしても要するに彙集に過ぎないのである。勿論そこに於ても時間的な前後は知り得るであらう。新古は判別されるであらう。そして人々は古きもの、後に新らしきものを、それ等の間の内面的關係を何等考へる事もなく列する事によつて歴史は成立したと自負するかも知れない。そして之が歴史主義の立場だとする一部學界の人々がある。だが之は歴史を單なる記録と考へる人の立場である。はたして歴史は單なる記録であらうか。それは後述するとして、考證學的方法によつて明される種々なる經驗は個々別々に、唯無關係に前後してゐるばかりである。其間の必然的な内面的關係は考證學的方法に於ては預り知らざる處である。而して考證學的方法を如何に努力をもつて推し進めて行かうとも、結局、百科辭典的以外の何等の結果を豫期し得るものではない。散漫たる智識は結局、散漫として終るであらう。考證學的方法に於ては唯、經驗し得るものを經驗的に羅列し得るだけである。其處で先に述べた如く現存律藏が部派佛敎に據つて成つたものである以上、此考證學的方法からしては精々努力してみても、唯部派佛敎の姿が統一もなく明らかになるだけである。まして從來、根本律藏に希んできた部派佛敎と内面的關係にある原始佛敎の姿など、到底明らかにされるはず

がはない。現存律藏が原始佛教の資料 (Stoff) であるならば、斯かる考證學的方法も亦一考される價値もあらう。然し、根本律藏は單なる其史料 (Geschichtsmaterial) であるに過ぎないと言ふ見地に立つならば、考證學的方法のみに終るといふ事は無意味である。根本律藏の經驗科學的分析、其處には唯、根本律藏其ものゝみが統一もなく雜然と明されるだけである。其原始佛教との内面的關係即ち歴史性は何等明される術もない。斯くの如く考證學的方法を如何に緻密に、熱心に推し進めて行つたにしても、そこには唯、雜多な現象が無數に羅列されるだけに停まる。そしてそれは現在に血となり、肉となる學問の使命からは遠ざかるであらう。若し考證學的方法に據る人々が、直接的な何等の資料 (Stoff) を有たない現在、原始佛教の姿を云々するならば、それは唯、抽象的想定以外に出づる事は出來ない。否斯かる想ひを心に描く事それ自身考證學的方法の自殺である。何故なれば、經驗科學を基礎とする考證學的方法は何等内面的關係を明すものではなく、雜多の現象を雜多の現象の儘に私達の前に提示する以上のものではない。此處に於て考證學的方法の上に一步を進めるべき次なる方法に想ひ到らなければならぬ。雜多なる現象に統一を與へ、資料 (Stoff) ではないといふ意味に於て、考證學的方法からは見離さるべき根本律藏の原始佛教に對する關係を別の方法に於て復活しなければならぬ。

三

そこで私は今其方法を見出す前に先づ私達は「何故に原始佛教をそして又根本律藏を研究しやうとするのか」と言ふ問題を反省して觀る必要がある。然し此問の答は眞に明白である。私達の佛教上の全ての研究は覺者たらんが爲で

ある。即ち佛教に生きんが爲である。従つて全ての研究は此佛教に生きる手段に他ならない。覺者に到達する事こそ律藏研究に於ても亦、其唯一の目的であり、本質であると言はなければならぬ。そして此意味に於て此研究は具體的であり、従つて實踐的である。斯くて此研究は空虚な屍より、生命の躍る内容を有つであらう。即ち律藏研究の本質は佛教に生きる事に他ならない。そこで佛教に生きんが爲に究めんとした對象としての此學問は遂に目的に統一される。それは恰かも思惟が思惟を思惟に於て顯現する哲學と同様に自己反省である。斯くて此研究は活潑に永久的に自己を忘却する事なく、自己に歸つて來けなければならぬ。此處では常に出發が歸結でもある。さればこそ對象としての格段なるものゝ研究は其儘に普遍なるものに融合される。そして普遍なるものとは勿論格段なるものゝ聚集でも總體でもなく、内面的統一である。それ故にこそ普遍は具體的、實踐的なものである。佛教の歴史の種々の姿は佛教に生きるといふ普遍性によつて規定され、統一される。そして又此普遍は格段なる個々の姿以外に存するものではない。従つて根本律藏も亦諸多の佛典と同じく此普遍性の一つの顯現に過ぎない。それ故に此ものゝ私達の具體的研究は唯、普遍性の立場に立つてこそ、眞に良く理解され得るであらう。然し又此學問の研究は先に述べた如く自己を規定するものであるが故に、即ち此研究の對象であるものが、其否定概念なる非對象即ち主體となり、そしてそれは其儘又對象として高揚され、無限に發展して止まらない。まことに辨證法的發展的であり、従つて歴史であると
言はなければならぬ。

かくて私の述べた普遍性の立場に立つと言ふ事は歴史其ものに歸つて來る事である。ところでこゝに新たに問題になつて來る事は歴史といふ概念である。個々雜多なる現象を雜然と記録する事は歴史ではない。若し斯かる事が歴史

ならば、歴史とは人間にとつて不可能な事だと言はねばならない。何故なれば、雑多なる現象は同一時間内に於ても無數に存するであらう。其記録は言ふも愚かしく不可能である。されば歴史とは雑多なる現象からの取捨でなくてはならない。そして此取捨は伊太利の哲人クローチエ（Croce）と共に思想だと観るであらう。斯くて歴史は思想に他ならない。然し此處で私達が注意しなければならぬ事は思想とは何も教理的なものを言ふのではない。佛教の歴史は佛教に生きるといふ本質以外のものではない。されば佛教の歴史は佛教に生きるといふ切實なる實踐、反省に反省を重ねて熄まない其思想の發展其ものに他ならない。斯くして格段なるものは内面的に統一されてゐる。

如斯、内面的統一そのものゝ立場に立つて今諸の根本律藏を觀るならばそれ等は其據る部派夫々と共に、其個々格段なる立場を離れる事もなく生かされるであらう。否其夫々の立場に立つ事に依つて十全に、何等の危惧もなく統一されるであらう。何故なれば先にも述べたやうに普遍なるものは格段なるものゝ中にこそ把握される。個々を個々に生かす。之程客觀的なる研究方法の立場があらうか。常識的に考證學的方法是客觀的の唯一の研究methodenと思はれて來たやうである。だがそれにしても、それは其處に止まつて高まる事なき、發展的ではなく、固定的方法に一步を出でない。佛教研究の本質からは遙かに遠ざかるものである。抽象的、形式的、固定的な處理方法としては經驗科學的考證學的方法是偉大でもあらう。だが生命の躍る思想の、覺者への過程の處理方法ではない。佛典は表面的には文字の羅列であり、固定的であるが故に其限りに於て考證學的方法是必要である。然し又、思想を盛るものであり、覺者への過程の表現であるが故に、考證學的方法に止まる事は許されない。それ故に私達は考證學的方法に依つて得られた雑多なる材料を組織し、統一し、生命を與へる方法として先に述べた、辯證學的に記述される歴史の立場を主張する

であらう。

此立場に立つて始めて、原始佛教の資料 (Sources) でないが故にと否定された根本律藏は、其史料 (Geschichtsmaterial) であるが故にといふ立場に於て其關係が復活される。

以上の私の論述は餘りにも飛躍的であつた。それ故に此論述の限りに於ては獨斷的にも思はれやう。然し從來の考證學的方法に終りて足れりとする考へに反省を加へ、研究の新なる苦悶を起し得るならば思ひもよらぬ喜びだと信ずるものである。(丁)

リッケルトの宗教哲學について

石 橋 智 信

リッケルトの宗教哲學上の意見、ことに價值論の立場からのそれは、哲學誌 Logos の誌上に發表された。

其一 Vom System der Werte『諸價值の體系について』

の論文である。いま、その論文に即して、リッケルトの價值論的宗教哲學を窺ひたいと考へる。なほ、この論文に關しては K. Kessel, Minrath, Hessen 等、それぞれ、紹介を試みてもあるから、それらを參考しながら、リッケルトの意のあるところを汲ひた力めたいと考へる。^{on}

註一 Logos Internationale Zeitschrift Für Philosophie der Kultur, Band IV, Heft 3, 1913, S. 295—327.

註二 Kurt Kessel : Religionsphilosophie, 1927, S. 28f.

H. Minrath : a. a. O. 1927, S. 36.—38.

Joh. Hessen : a. a. O. 1924, S. 74—77.

A. Messer : a. a. O. 1930, S. 31—33.

この論文は題して『あらゆる價值の體系について』と云ふ。考へるところは、あらゆる價值を纏つた一つの體系である。ところで『體系』といふのは、元來、出来上つたもの、終りに至つたもの、最後のものである。(Ein System

ist etwas Fertiges, zu Ende Gekommenes, Letztes) 然るに、哲學なるものは、世界の一部を究めんとする單獨科學 Einzelwissenschaften とはちがふ。哲學は凡てを究めねばならぬ。従つて、その材料は無限である。故に、無限の材料を漁るべき「哲學」と、最後のにまとめられねばならぬ「體系」といふのは、互に相容れなす。

然らば、哲學に於ては『價値の體系』などといふ様に、一體系と諸價値をまとめることは結局、不可能ではあるまいか。

否、やはり、まとめ得る。然らば、それは如何やうにまとめ得べきであらう。

リッケルトは云ふ。それは

I „Das offene System“ 未定體系

結着づけられぬ暫定的な體系として纏め得ると。

そもそも、哲學なるものは、彼れに従へば、世界觀に關する學 Weltanschauungslehre である。世界觀學として、それは、まづ、人生の意義 der Sinn des menschlichen Lebens を解するを要する。ところで、人生に意義を與へてをるものは『價値』である。一體、人生も多岐であり、價値も多種である。が、それらを解せんと力むる世界觀は、原理に於て一貫せるものをそなへねばならぬ。價値の考察に於ても原理、一貫せる價値の體系が必要である。が、價値をになふ人生の文化的所産は、ただに、多岐、多種なるのみならず、未來に於て無限際である。よつて、いま、こゝにうち立てらるべき諸價値の體系なるものは、暫定的な未定體系 Das offene System たらざるを得ない。

そのかはり、未定體系としてならば、吾人は、價値に就ても哲學的な一體系を樹立し得るとリッケルトは云ふ。³

註c Rickert: a. a. O. S. 296—299. (bes. S. 299, 296)

この「價值をになふもの」Wertföher Wertobjekte 文化の價值的所産 Kulturgüter (價值論の對象をなす内容 das Inhaltliche) は歴史的なもの、歴史と共に無限際である。然し、價值そのもの (價值論を形造る様式的なもの das Formale) は超歴史的なものである。(歴史のなるものを顧みなくてはならない。然し、歴史的なものを棄揚して我々は初めて、價值の考へに至る。) 故に、歴史は無限際であつても、そこに、價值の體系は考へ得る——未定體系の意味に於て、

註d Rickert: a. a. O. S. 298—299.

Messer: a. a. O. S. 31—32.

さて、次に、

I この未定體系を形造るに當つてのめやす。

ついで考ふるに、第一に、(價值内容からの種別 Wertarten について、そこに、カント以來、考へられ來つたものは、論理的、美的、倫理的並びに宗教的なる四種なること、言を俟たない。ミンステルベルグが價值哲學に於て價值の種別を擧げてをるが、歸着するところこの四種を出でない。

第二に、價值としての性質上の種別について考ふるに、我々がそれらの諸價值に對して活動的 aktiv な態度をとらざる可からざるもの、従つて充分、社會的 sozial なるものあり、反之、更らに、活動的でなく、ただに思慮的 kontemplativ にして、極めて非社會的 asozial なるものもある。而して、また、價值をになふものに即して考へた場合

價值が人(Personen)に即して實現される場合もあれば、事物(Sachen)に即して實現される場合もある。(6)

なほ、又、第三に價值論の構成要素として、先づ考へらるべきは無論、値へするもろもろの價值(Werte)そのものであること言ふも更なる次第であるが、次に顧らるべきは、非現實の價值の宿る現實のもの(Güter)文化の價值的所産(Kulturgüter, Kulturprodukte)なほ、また、價值自身乃至價值的なものを價值として値ふむ主観(Subjekte)(或はSubjekt-verhalten主観の態度)とあらう。さて、これら諸方面からのめやすを以て、いよゝゝ、もろゝゝの價值に對して見よう。

註⁶ Rickert ; a. a. O. S. 297. H. Münsterberg ; Philosophie der Werte.

註⁷ Rickert ; a. a. O. S. 298.

註⁸ Rickert ; a. a. O. S. 300.

Ⅱ 價值完成の三階段

そこに、もろゝゝの價值の體系を勘ふるに當つて、如上、價值論構成の諸要素、(價值自身、價值のもの、價值づける主観の態度)また、諸價值の内容上の種別(論理的、美的、倫理的並びに宗教的の價值と別け考ふること)なほ、また、諸價值の性質上の種別(社會的なる否と、活動的なる否と、等、以下に今一應、詳述する如く)等を考へることは無論、緊要であるが、單に、それら、諸種別を羅列するのみでは、未だ、體系とは做し得ぬ。百科辭典的知識の羅列に止まる。體系づける爲めには、もろゝゝの價值を貫いてそこに統一的意義づけるある原理を求めて、それによつて、凡てを秩序だてねばならぬ。さて、凡ての價值實現の努力は、リツケルトによれば、等しく、完成へ

の念願 *die Tendenz zur Vollendung* によつてなはれて居る。よつて、諸々の價值を、この觀點から秩序だて得る。

委しく云へば、價值をものに即して實現し行く主觀は、必ずめやすきを。 jedes Subjekt, das Werte in Gütern verwirklicht, setzt sich in Ziel, めやす、言ひ換へれば、努力の終極 ein Ende des Strebens である。終極が達せられれば努力は終る。努力は、此に、完全なる終極 ein volles Ende を成す。これぞ Voll-Endung 終りを完うする「完成」である。故に、價值を實現せんとする努力は、要するに、皆、完成への念願と云ひ得よう。10

完成への念願は、價值實現の努力に必ず伴はれる。故に「完成」の問題こそ、價值の凡てを一貫して秩序立つべき標尺として最も適當なるもの一であらう。11

註。 Rickert : a. a. O. S. 298.

註。 Heuser : a. a. O. S. 74.

註。 Rickert : a. a. O. S. 301.

但し、「完成」如何と云ふ點のみが、もろ／＼の價值を秩序立て行く唯一の標尺ではない。今一つの標尺は、 *die Tendenz zur Totalität* 「完全」への念願である。前者（完成）の方は、吾人（主體）が、ものに即して、價值を實現せんとする場合、そのなしとぐる（完成する）程度を勤へることであり、後者（完全）の方は、なしとげんとして目指されたところ、全部に涉つて完全なるか、否かを考へんとするのである。これら兩方面——Vollendung, Totalität——を以て、もろ／＼の價值は秩序立てらるべきものと、リッケルトは提案してをる。12

さて、我々がものに即して価値を實現せんとする時、もの全體は盡きざる無限である場合、我々の方は有限であることゆゑ、そのものに即しての価値實現の完成は、決して終極を見ることが出来ない。かゝるものの範圍は、全無限である範圍——Unendliche Totalität『無限的全體』の範圍とでも名づくべきであらう。「無限」と云ふのはこの場合、むしろ、「未達成」Unfertigkeitの意で「完成」の反對、辛く進化の途上にある一段階と見得るに過ぎぬ。然し、また、完成せらるべきものが全部的なものでなく、ほんの一部的、特殊なものである場合もある。この場合には価値實現は達成される。もののこの範圍を vollendliche Partikularität 特殊のものが完成さるべき範圍、『完成さるべき特殊』範圍と考へ得よう。

然し、なほ最後に、上述兩範圍の Synthese として、全部が完成さるべき場合 Vollendliche Totalität (『全部完成』の場合)を考へ得る。これぞ、価値實現の努力が課し得る最後のゆゑ、やすである。以上が、価値のものの完成の三階段である。¹³

以上三階段を時間的に再考するに、先づ、最初の、価値をになふべきものの全體が無限に擴がつて居る場合、所謂『無限的全體』unendliche Totalitätの場合、完成は永遠に未來におかれて居る。故に、これは、未來「價值」のもの、Zukunftsgüter と名づけ得よう。

然し、一部の特殊なものを完成する場合 Vollendliche Partikularität ならば、現在に於ても達成し得る。故に、これらは、Gegenwartsgüter 現在「價值」のものとして考へ得よう。

なほ、然し、最後の Vollendliche Totalität『全部完成』の場合に至つては、現在に於ては無論、未來に於てさ

へも、時間内に於ては、その實現を考へ得ぬ。時間を超越してのみ、その内在的に實現せるすがたが考へ得る。これをよんで『永遠のもの』Ewigkeitsgüterと云ひ得よう。以上に於て、吾人は、價值實現の三階段を考へ得よう。14

註12 Rickert : a. a. O. S. 300. 302. Hassen : a. a. O. S. 74f. Messer. a. a. O. S. 32f.

註13 Rickert . a. a. O. S. 302.

註14 Rickert ; a. a. O. S. 302—303.

さて、これらのめやすに依つて、しよゝゝもろゝの價值の體系を勘へる時、そこに

Ⅶ 六種の價值範圍

が考へ得る。

先づ『科學』について考ふる時、上述の區分のめやすによつて吟味せんに、學的主觀の態度が思索に在ること言を俟たない。そして、また、科學が、人ではなく、事柄であること言を要しない。そして、それはまた非社會的なものうちに數へられねばなるまい。社會生活に對する科學の意義は大きい。然し、科學の本格的な價值は眞理性に存する。何事かが眞理であるといふことは、そこに社會が存しようが存せまいが眞理なのである。こゝは眞理なるものが倫理的なもの ethische Güter 例へば「夫妻」「家族」「國家」なぞといふものと異なる點である、これらならば社會生活を餘所にしては考へ得ない概念である。が、眞理はちがふ。しかく社會的な點を有してゐない。次に、完成の三階段中、何れに科學が屬するかは明らかである。無盡藏の科學對象に對して一元的に秩序立てんと心する科學は、永遠に zum vollen Ende 完き究極にまで完成 vollenden せれるものではない。完成は『未來のもの』Zukunftsgüter

に屬する。

又、科學なるものが、完成を永遠に果し得ぬ點は、學の論理的根本性質の上からも考へられる。學としては一元的に統一せんと心する。が、對象としては兩種の二元が永遠に統一されずに存せざるを得ない。一には内容と形式の二元、今一つとしては主體と客體との二元。總じて學的、客觀的に認識せんとする場合、主體はその客體と永遠に對峙せねばならぬ。科學は、把握せんとする材料は恒に主體から離れておかれねばならぬ。客體と主體とは科學に於ては永恒に一元にはなり得ぬ。又、學的眞理がとる形は必ず批判にある。そこにも内容と形式との二元が必ず含まれる。要するに、科學は一元を心して而も、永遠に一元を完成し得ぬ。科學的價値の實現は、恒に、『未來のもの』である。¹⁵

註¹⁵ Rickert ; a. a. O. S. 307f.

次に『藝術』について考ふるに、我々(主體)の對象(客體)に對する態度は、「科學」に於ける如く批判urteilenではなくて、『藝術』に於ては直觀 anschauenである。藝術論に於て初めて形式と内容とがわかれゝになるが、藝術の直觀に於ては、藝術的價値(美はしさ)の單一體が、直接、體驗せられるのである。形式と内容と合致してゐるなぞといふ點さへ氣づかれずに、ただ、そこに究極まで全うされた特殊 Vollendete Partikularität な作品が我々に味はれるのみである。

美の價値は作品に現在する。美は、完成の途上にはない、「美」は「完成」と同一であるといはれてゐるほどである多くの者は云ふ「美的批判」と。嚴密にいふと「美的批判」といふものはない。美的價値についての理論的批判あるのみである。理論的批判の前に規範 Norm が現じてくる。美なるためには、かくあるべしと云ふ規範は、作品に自づ

と具備されてをる。然し、かくあるべしと云ふのに規つたと云ふ點が、作品に目立つ様では藝術ではない。藝術に規範は具はつてをる、然し、藝術に規範はもたず。然し、美價値は、その特殊藝術作品を通して、我々に雄辯に物語られる。16

藝術に於て、形式と内容との二元は、美の一元に融け合はされた。然し、主體と客體との二元の揚棄は、藝術に於ても敢てされて居ない。藝術に於て、そこに特殊作品に即して、形式、内容、二元が、美の一元に全うされて (Vollendendliche Partikularität が實現して) はをるが、未だ、森羅萬象、草木國土一切が全き一元に揚棄されて (Vollendete Totalität 究極まで徹底的に抱括された一切が) 思念されてをるわけではない。この點まで、科學としても直観 Intuition によつて究め得といふものもある。學としてそれは然し少なからず問題である。宗教の一種、例へば、佛教の、徹底した神秘信念に於てその一切が思念されてをる。世の一切が思念的に把握されたと彼等はいふ。主觀もそ一如に融くと彼等はいふ。凡ての二元は止揚され、一切は一佛なりといふ。汎神論に於て、一元論はその最後の完成を見、諸價値の非人格的、非社會的な側がこゝに最も徹底した表現を見たわけである。個體は凡て無。一者の他者への關係は凡て、解消を見。我れ即ち汝。汝即ち我れ。二元は亡せ、凡ての多元は一如のうちに沈み去つて、二元、多元を基としての社會性は跡をとどめぬ。世はそこに否定し去られてをる。17

註19 Rickert ; a. a. O. S. 308f.

註17 Rickert, a. a. O. S. 309f. 殊に最後の節、内容的に極めて重要。文として、又、實に名文。力の筆。到底、移し換へ得ぬ。よつて獨文を解する讀者には是非原意を原文に味つてほしく、此に原文を添へた。即ち

Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine Vollendung, sondern auch der unpersönliche

u. soziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiet der voll-endlichen Totalität zum reinsten Ausdruck. Das Individuum ist nichts. Die Gemeinschaft der Individuen zeigt keine Beziehung des Einen zu einem Andern mehr. Ich bin Du. Du bist ich. All Vielheit u. damit auch jedes soziale Moment, das mindestens zwei Personen voraussetzt, geht im All-Einen unter. Die „Welt“ wird verneint. Gott allein ist Alles.

以上、科學と藝術と神秘宗教との三つは、歴史に表はれた文化生活が示す三種の思念並びにそれらの所産、それらが藏する價値の配列である。さて、それら、科學の眞理だとか藝術の美だとか、人格的でない、社會的でない價値の範圍のはかに、活動性の人格的、社會的所産がやはり三段階以上の三者と列べ考へられよう。

以下に、それら三段階を考へることとしたい。

まづ、『倫理』について考へよう。倫理的なるものが人であり、倫理的な生活が活動 *Aktivität* なること論を待たない然し、人の活動のうち、いかなるものが果して、人間活動に特に倫理的な意義をつけさすのであらうか。それは、要するに、(法に自由意志的に従ふ自律的人格の)本務を意識する意志に基く活動と云ふ點に歸着しよう。然し、本務的活動なるものは倫理に限らぬ。科學者も、藝術家も、それら、本務に基き、規範に據る。然し、こゝに倫理を解して社會倫理 *soziale Sittlichkeit* とするならば——即ち、『倫理』を以て社會生活上の本務を自律的に従はんと心するものと解するならば、そこに科學、藝術など全く異なる新たな價値の範圍を確かにし得るのである。

かうした社會倫理的價値をになふものは要するに自律人の聯結である。従つて、その完全な倫理的なすがたは恒に

未來である。と云ふのは、例へば、その聯結、集團を形造るべき人間なるものが、事實、次ぎから次ぎへと新たに生れてその全部は無限 unendliche Totalität であり、それをつぎつぎに自律に教育しゆく可き社會倫理の完成は、永遠に、未來のもの *Zukunftsgüter* である。

註 21 Rickert : a. a. O. S. 311f.

さて、つづく第五種の價值についてはリックケルトの叙述するところ難解を極めてをる。

ハッセンはこの第五種に關し、たゞ一文『第二段としては個人的現在生活のものがある』とのみ記述して、リックケルトが七頁を費して縷々述べ極めたところを要約(9)としてをるのである。

また、ケッセルは『個人的生活價值』 *Persönliche Lebenswerte* とのみ命名してをるばかりである。

メッセルは、この價值は Glück 「幸ひ」であり、その範圍は Erotik であり、價值をになふものは Liebesgemeinschaft 「相思による合一體」と做してをる。

また、ミンラーと Erotik 並びに Liebesgemeinschaft をこの段階に屬せしめてをる(蓋し前者、メッセルはミンラーの見解に従ひしものか) 22

註 20 Hessen : Die Religionsphilosophie des Neukantianismus 1924. S. 76 auf der zweiten Stufe stehen die

Güter des persönlichen Gegenwartlebens" vgl. Rickert : a. a. O. S. 313—319.

註 22 Kesselor : Religionsphilosophie 1927, S. 29.

註 21 S. Messer : Wertphilosophie der Gegenwart, 1930, S. 33.

リッケルトの價值體系を紹介してをる此等四學者の見るところ、如此、第五價值についてはそれ／＼異なる。ことほど、これに關するリッケルトの叙述自身が難解である。よつて、こゝには、リッケルトの所説を少しく詳しく叙述せねばならぬと考へる。

さて、リッケルトの考へた第五價值は、まとめて云へば die Werte des persönlichen Gegenwartlebens 『各個人の(現在の)いのちの價值』となると推定せねばなるまい。

と云ふのは、さきの第四範圍とこの範圍との共通性は多い。「然し、さらばといつて、この範圍は見のがすべくもない。殊にだれもかれもの、個人々々のいのちなるものについて考へるとそれは唯だ現在に於てのみ生きてゐるのであり、その未來について考へ及ぶ度にいつもいのちは眞底から懷疑によつて脅かされざるを得ないといふ點を思ふ時この範圍は我々の眼前にくつきりと浮び出て来る。」²³とリッケルトは述べてをる。やゝ論旨に於て明瞭を缺く感がある。が、意味するところは、前範圍(第四價值)は完成をいつも未來に待たねばならぬ。所謂・Zukunftsgüterたるに反して、この範圍(第五價值)は現在、既に、全きを見てをる(いのちてや(Gegenwartsgüterの)範圍である。兩範圍のけじめ、かくも、劃然たるものであるとの意であらう。これによつて見てもリッケルトが第五範圍として考へた範圍は『各個人の(現在の)いのちの價值』であることが推定されよう。

註 23 Darum brauchen wir jedoch seine Grenze nicht zu überschauen, und sie muss aufs deutlichste zutage

treten, sobald wir daran denken, dass alles persönliche Leben nur in der Gegenwart wirklich lebendig

ist und daher durch den dauernden Hinweis auf die Zukunft in seinen innersten Wesen problema-tisch zu werden droht? — Rickert; a. a. O. S. 313.

なほ、又、この（第五價值）範圍たるや「この範圍内に於て、ことが全き結着、完成までやつて來てをり、また、この範圍に於て活動的、社會的な人間の現在のいのち、Das gegenwärtige Leben がその意義を見出されてをる」が範圍であると述べられてをるに照しても、第五範圍は Lebenswerte の範圍であるといふことが推定されよう。

リッケルト自身は云ふ「この範圍の名つけ方について考ふる時、今迄の哲學がこの範圍をなほざりにし來つたことを念はざるを得ぬ」と。又單に「本務的意志」だとか、「倫理的價值」だとかいふのでは、「此の範圍、即ち」いのちの意義だとか、個人的、活動的生存の意義だとか、個人的、活動的生存の意義だとかは明らかにし得ない。さらばと云つて、美的價值だとか、神秘的價值だとかをもつてきてもちがう—それらは非人格的、思索的範圍に屬するから結局、在來の哲學の型には納まらない價值なり、價值のものなりがある、文化のはてし知られぬ流れの中にくつきりと立つ巖の如き何ものかがあるといふことを念はざるを得なくなつてくるとも述べてをる。

『いのちの價值』 Lebenswerte といふことばは、他のいかなる場合よりも、最もよくこのもの名にふさふ。但し、他面、いのち（單なるいのちとしてのいのち）が價值にまで無色 Wertindifferent であることを思ひ併せる時『いのちの價值』と云ふ呼び名は是非避けたいものである。と述べてはをる。

然し、この範圍をリッケルトは敘述して、事實、いのちの價值の範圍として扱つてをること上述の如くであるが、尙最も明白にリッケルトがその範圍を事實、いのちの範圍として扱つてをる今一つを挙げれば「この範圍は、美の世界

と極めて近くはあるが、實は、それと嚴然、峻別されねばならぬ範圍であつて、こゝには無限に異なる各人各個のいのちが、それぞれ纏つたメロデーを奏で、それぞれ獨自、無双のリズムを漂はせ、それぞれ異なるスタイルを運ぶのである。……こゝぞ、社會的活動の個人々々の價值が顧られる現在に全きいのち、das vollendete Gegenwartslebenの範圍である」²⁸、と述べてをる一節も見出されるのである。

註 24 25 26 Rickert : a. a. O. S. 314.

註 27 28 Rickert : a. a. O. S. 316.

以上によつて、リッケルトが價值體系の第五として意味したところは『各人各個が現在に於て全うしてをるいのちの價值範圍』 die Werte vollendeten, persönlichen Gegenwartslebens であるといふことは明白となつたと考へる。

さて、リッケルトは、この價值が現在まで哲學で顧られずに過ぎ來つたことを述べ、その理由として二つを擧げてをる。その一は、かうした範圍は、めだたぬ日常の事新しくもなきもの unscheinbare, alltägliche triviale Dinge を問題とするのであるから。今一つは、かうした「各個人内の中心的統一 Personal-Union とでもいふべき範圍は、事實、凡ての價值にも悉く關係をもつところからして、纏めて一つと區分して考へることを忘れたのに基くと説明してをる²⁹。

在來の哲學は顧みなかつた。然し事實、この現在に全うせられをる價值のもの、die Gegenwertsgüter aus der Vollendungstendenz は存する。男は男として、女は女として、それぞれ個人的いのちの價值を全うし具へてをる。³⁰

また、*Geschlechtliche Liebe* 「異性間の愛」なぞといふものも、獨自な完成價值を有するもの。勿論、自然的本能を意味すのではない。それならば價值にまで無色であるから。また、『愛』の意味は種の保存、種の繁榮といふにあるわけでもない。『愛』を目して手段——種の保存が目的で、愛はその手段であると見做すわけにはゆかぬ。又、『愛』を目して、單に、社會的結合と見るのも狭い。宗教的感激も「愛」の要素を含む。然し、愛のその方面のみをいま茲に問題としてをるわけではない。各個人の間、愛の關係自身のみが、いま考へられてをる問題なのである。性愛こそ考へ得る範圍に於て最も密なる靈肉兩面に於けるい、の、ち、の、合致を完うせしめるものである。「愛」こそ、現在に於て全うせられざるい、の、ち、の、價值のうち最高のも、の、der höchste Wert des vollendeten persönlichen Gegenwärtigkeitswertesと、リッケルトはこの一節を結んでをる。³¹

要するに、リッケルトは諸の價值の體系づけの試みに於て、その第五範圍として、現在に於て既に完成を見てをる個人々々のい、の、ち、の、價值の範圍を考へ、それらのうち最高なるものとして愛を考へてをるのである。

註31 Rickert : a. a. O. S. 316—317.

註32 〃 : a. a. O. S. 318.

註31 Rickert : a. a. O. S. 319.

さて、次に、リッケルトが價值體系の最後の第六範圍として擧ぐるところは前者と異り、意味するところ極めて明白である。それは有神論的宗教 *Thesaurus* の範圍なのである。

前きの範圍に於ける『愛』は、「限りある特殊」die Endlichkeit der Partikularitätを個人々々の關係である。そこ

には、然し「人格的世界の全部」das Ganze des Persönlichen Universumsとの交渉は缺けてゐる。

さて、全き人格的世界の問題は、先づ、そこに「全き無限」Voll-endliche Totalitätの問題を惹き起す。ところが全き無限は一元的に倫理性の彼方、社會性の彼方に思索されてそこに、佛教の如き、汎神論的神秘宗教を成してをることについては既に考へた。然し、また、全き無限は多元的に描かれ出されてをる場合もある。有神論的宗教、殊に基督教の場合の如き即ちそれである。

汎神論が、凡ての主體を客體の内に融けこませて、そこに全うせられた全部的客體 die voll-endliche Totalität des Objektesを考へてをるに反し、有神論に於ては、絶對主體の全き理想 Ein Ideal absoluter Subjekts-Vollendungを描きいだし、そこに、主體としての完き全部 Die Voll-endliche Totalität des Subjektesを見、こゝに有神論の人格神を認めてをるのである。無論、然し、これと並んで、活動性を有し社會性を有するもろもろの人の靈を信じてをるのである。有神論的宗教は、決して、汎神論的宗教の如くこの世の個人、個物を全部的客體のもとに吸収し去つて結局、「世の否定」Weltverneinungに歸着することなく、主體としての完き全部なる人格神を認める旁ら、もろもろの個人、個物を肯定して「世の肯定」Weltbejahungを歸趨としてをるものである。個人を肯定するのみならず、この種、有神論的宗教は、自己の力をもつてしては成就し得ざる價值をいのちのうちに認めることによつて現在及び未來のいのちを確認せんとするものである。かくして人爲の奥に神業を認めんとし、時間的なるものうちに久遠のものを認め相對のうちに絶對を認めんとするものである。かくの如くにして、有神論的宗教は、他の立場からしては未完全な無意義なものとして斥けられ、葬り去られた個人的生命そのものうちに、なほ、充分なる意義を認め行かんと

するものである。多元そのものにそこに久遠に根ざされた (im Ewigem verankert な) 何ものかを認めねばやまぬ信念なのである。特殊な、個的な一切は、悉く全的な完きものと密に關係づけられ、凡ての個人は、「地上の神の王国」に働き、かくして個人も正に個人以上。この時、例へば、愛も社會性も、神によつて至高の聖別を見るわけである。

われわれは、かゝる有神的宗教の諸要素を最も多く基督教に於て見出すのである。³²

註³² Rickert, a. a. O. S. 319 — 322.

附記 以上、六種の價値の細かなる敘述を以て價値體系の試みを此に終る。即ち、在來の論理、倫理、美學、宗教哲學の諸範圍の外、在來の哲學から洩れてをつた新範圍——現在に完うされた個人的い、ちの範圍——などを得て、此に體系を全うしたわけである。但し、かく新範圍など、あらたに思ひ當たらるゝわけであるから、體系は未定體系 (offenes System) としての自らを知らねばならぬと考へる。ともあれ、體系は體系である。知り得る範圍をまとめて體系と整へたものである。上下なき單なる羅列ではなく、とにかく段階を以て秩序だてたものである——我等の生存についての劃一的意義が求め得らるゝすがにもと。

但し、一元論的世界觀と二元論的世界觀と何れが正しきか。事物的把握と人格的把握と何れが優るか。果た又、「世の否定」と「世の肯定」と何れが撰ばるべきか。汎神論正しきか、有神論正しきか等々、道般、世界觀の問題はこゝに答へ得る問題ではない。純科學としての哲學の答へ得るところでない。哲學としては、少くも、此に價値體系としては、人生のつかみ方の諸々の種類をあぐるに止め、各個人の超科學的な特性 persönliche überwissenschaftliche

Eigenartに最もしつくりする世界觀を選び定める様、各個人に委ねることに於て満足せねばならぬと附記してをる。33

註23 Rickert : a. a. O. S. 322-323.

其二、右の宗教論再考

以上『諸價値の體系について』の論述に於て示された諸點について再考するに、

第一、一元的世界觀を基調として、そこに、汎神論的宗教生じ、多元的世界觀を基調として、そこに、有神的宗教出現すとなすリッケルトの所説が、偶然にも、余がさきに宗教一般を總説して、佛教奥義の如き汎神の宗教と、他の一般有神的宗教との相違は、要するに、世界觀の相違（一元的世界觀と多元的世界觀との相違より來るとなせる點と符節を合はすが如く合致するところなるを認め、欣幸禁止難きものあるを覺える。殊に、余が、宗教學上よりかすかに眺め得たる哲學關係の問題に就いての推定が、その誤たざりしこと、哲學者、リッケルトによつて裏かきされしを見て悦びを深うするものである。

第二、さて又、これ等兩種の世界觀のうち何れを選ぶべきか、従つて又、信仰問題として汎神的信仰を採るべきか有神的信仰を正しとすべきか、それらの問題は、要するに、學の彼方、理知の彼方、各個人の超科學的特性 *personliche, überwissenschaftliche Eigenart* に委ねべきものとなす點、丁度、余が此等の問題の決定は全部的のい、のち、が一度にどつと決定すべきもの、この點より觀ても宗教は出發點からしてい、のち、の決定に發足すべきもの、學智、情

意、單に、部分的生命 *gebrochenes Leben* のわけには非じとなせる所説に近似せるところあるやに考へる。

第三、汎神論的宗教と有神論的宗教との差を、種類の差と見、段階の違ひとなさざる點、リッケルトの諸價値の段階づけに於て特に著しい點ではあるまいか。殊に、汎神の信念を以て實大乘の奧義たる絶対眞理としてあがめ、有神の信仰を以て末世衆生に限り適應せらるべき權大乘の方便として辛うじて相對的眞理性を認むるに止めんとするものとの差、甚大なるを念ふのである。

第四、唯だリッケルトの諸價値體系に於て問題たるべきかと考へるのは、體系中の第五範圍であらう。

リッケルトの價値體系内に於けるこの第五範圍を、ケッセレルは推定して『個人的生活價値』の範圍なりとなし、ミンラート並びにメッセルは、こゝに意味せられた範圍は、*Freude*の範圍なりと推定し、價値としては*Gute*「幸ひ」がそれに當るとなし、價値をになふもの *Gut* としては、*Liebesgemeinschaft* 「相思による合一體」を意味すと推定してをる。かく、この第五範圍内容について推定するところ、それぞれ、見る者によつて異なる。ことほど、リッケルトがこの範圍として内容的に何を考へにおいてをるのかは遺憾ながら明かでない。

然し、リッケルト自身の論述を細密に考查する時、それは斷じて *die Werte des persönlichen Gegenwartslebens* 『各個人の現在のいのちの價値』の範圍と推定せられねばならぬ。(かゝる推定にまでの立論、理由についてはすでに縷々審かにしたところであるが) この範圍たるや、各人が各個に、それぞれ纏つたメロディーを奏で、それぞれ獨自のリズムを演奏はせ、それぞれ異なるスタイルを運ばすいのちの範圍なのであると云はれて居る37以上、各人の現在のいのちの價値範圍が意味せられてをること自ら明らかであると考へる。

もつとも、リッケルト自身は、この第五範圍に對して Lebenswerte 『いのちの價值』といふ命名は避けたいといつてはをるが、然し、實は、やはり、『いのちの價值』範圍に當つてをると云ふことは、到底、避け難し。

さて、如上、この範圍の「價值」が "Lebenswerte," 『いのちの價值』に當るところからしては、探究の範圍 Gebiet としては、實は Lebensphilosophie 『生命哲學』に待たねばならず、この價值をになふもの、Gut は Leben 『いのち』そのものでなければならぬといふことにならざるを得ない。(下記、價值體系表参照)

先づ、價值をになふものとしては、どうしても『いのち』が考へられねばならぬ。(そのものの Objekt Wert が Lebenswert である以上、その價值の Wertobjekt が Leben 自身であること言を待たぬ)そのものの價值が『いのち』の價值である以上、その價值をになふものが『いのち』でなければならぬこと勿論である。従つて、この探究範圍 Gebiet は Lebensphilosophie 『いのちの哲學』『生命哲學』でなければならぬ。リッケルトはこの點に就て氣付かずにをるやに見える。然しリッケルトも、いつしか、彼れと立場を異にする——デイルタイ、シュブランゲル乃至、ミッシェ等の提唱、研究にかゝる——『生命哲學』の立場に踏み入つて居るわけではあるまいか。リッケルトは、自らは命名を拒みながらも、事實『いのちの價值』にあたるものを想定し、また『いのち』を以て呼べるものを描き出し、なほ又『生命哲學』者流の『いのち』の見方をさへ具備して、正に、所謂『生命哲學』の立場に踏み入つてをるものではないかと考へる。リッケルトの價值體系論を再考して、余が、かく考ふる所以は、リッケルトも亦、所謂『生命哲學』派流に、我々の理知を以てしては、到底、把握し難き超合理のもの Irrationales を、然し眞偽問題 Wahrheit 以上に確かなる Gewissheit と理解して、そこに全きいのち、Leben als Ganzes 全部的なるも

のとしてのいのちを想定し行くところあるが故である。

即ち、彼れも亦、各人、独自のリズムの如き、スタイルの如き、メロデーの如きいのちを描き出して、むしろ、型通りの全部観 Ganzheitliche Auffassung²⁴ を示してをり、また、リッケルトの意味するところ、全部的ないのちの意味合ひなればこそ、それが人間活動の凡ての範圍に即してあらはれてをることが述べられた次第であらうかと窺はれ、同じ意味合ひなる故、それが「めだたず、日常のこと新しくもなき」もの unscheinbar, allgheh-trivial として描き出されてをるのではないかと考へられる。その意味でこそ、リッケルトの用語「各人、各個を成す統一體」 Personal-union てふ語も明解されるやに思ふ。また「流れにくつきりと浮ぶ巖」と云ふ美はしい比喩も美事に解せられるのではないかと考へる。

要するに、リッケルトも、自らに『生命哲學』派流の『いのち』の見方を備へて、正に、『生命哲學』の立場に踏み入つてをるものであると考へる。

註24 例へば、A. Werner は ganzheitliche Auffassung としての最適切例として、丁度、同一の Melodie の例を擧げ
F. v. A. Werner : Einführung in die Entwicklungspsychologie.

即ち、價值體系の第五範圍は、實は『生命哲學』を以て充たされたもの。價值としては『いのちの價值』『もの』としては『いのち』。探究範圍としては『生命哲學』といふ内容に當たると考へる。

然し、價值體系の他の五つの範圍は「眞」「善」「美」並びに「神聖」の諸價值を以て内容づけられた新カント派流のもの。

然らば、新カント派流の諸價値の體系づけのなかに「生命哲學」派流の『いのち』の問題を一價値範圍として取り入れたところに無理はないか。リッケルト自身も新たな一つを取り入れた點に就いては、充分、意識してをる。その點は自ら繰返し述べてをるところである。

『いのち』は超價値でもつて、價値でも、價値のものでもある。リッケルトも Wertindifferent ist das Leben の意味合ひに該當するところのものを、一價値範圍として取り入れたところに、氣付かざりし矛盾を取上げてしてをるわけではあるまいか。やはり、價値體系としては「眞」「善」「美」並びに「神聖」の四つに終る方、遙かに整つたものではなかつたらうか。

「價値」は、要するに、價値づけらるゝ對象、客體。「いのち」は價値づくるものだが、Urheber であり、價値づけの奥の主體であらう。例へば、もろもろの價値の平面的に羅列された體系表のうち（價値の奥に）立體的にのみ考へらるべき、價値づけの主體たる「いのち」をも併せて平面的に羅列した感がある。この點、やはり、主體を除外して考へ勝ちな所謂「新カント派の主體なき」die Subjektivität des Neukantianismus の考へ方が働きすぎたものではあるまいか。つい、主體的なものをさへ客體的なものなかに氣付かず羅列せしめたものではあるまいか。それにしても、リッケルトが價値ならざる『いのち』を價値並みに取扱ふに至つたのは、いかなる點の取り違へから生じたものであらうか。思ふに、それは、Vollendung（完成）と Ganzheit（完全）との取り違へ vollendliches（全きもの）と vollendetes（全うせられしもの）との取り違へからであらう。

リッケルトは繰返し『現在に於て既に完うせられたもの』vollendetes Gegenwartsleben とす。而して、それを、現在に於て既に價值實現が完うせられてゐるもの（所謂 Gegenwartsüter）のうちを數へてをる。然し、い、の、ち、は現在に於て價值實現を完うせられたもの Vollendetes である。又完成 Vollendung を見たものでもある。是、は價值實現の問題をぬきにして、そのものは一つの Ganzheit 完全なものの、全きもの vollendliches である。リッケルトが、單に一つの全きものたるもの、を、恰も、價值實現が完うせられたもの、の如く、取り違へたところに、價值體系上の混雜が起因されてはをるまじか。

Eine Ganzheit (一つの全體的) のそのの vollendung 完成は、そのも未來に屬する。そのの完成 die Vollendung des Lebens こそ『祐』Heil なるである。而して、そのの祐を慕ひ求めることこそ宗教なのであらう。そのの完成のめ、や、た、das Ziel der vollendung des Lebens となす Das Heilig (聖き祐のめ、や、た) である。そのの既に超價值 Ueberwert である以上、そのの完成 = 祐 Heil のめ、や、た、das Heilige は無論、超價值 Ueberwert でなければならぬ。『神聖』それは諸々の價值以上、眞善美を更らに揚棄したものであらう。

註 25

リッケルトが雜誌ロムスで公けたした『生命價值と文化價值』の論文のうち、*Wenn die bloesse Leben-digkeit, für sich betrachtet, vermindert ist, kann auch ihre Steuerung und Verfeinerung nicht zu Werten und Gütern führen* ” 單なるそのの價值のままに無色たる以上、その昇騰、精化も結局、價值たり得ぬ、と云ふを廻ら起す。Logos 1911. Rickert: Lebenswerte und Kulturwerte S.153.

その『神聖』と、同じく超價值のものを諸々の價值の中にをさめ、そこに、云はと平面的な、價值體系表を案出したところに無理があるのではあるまいかと、余は、リッケルトの價值體系論を再考する。

宗教的情操とその型

上 野 隆 誠

宗教意識を心理發生的に見る場合、吾々が所與としての宗教意識と考へるものは情操、特に宗教的情操の具體現に他ならないと思ふのである。何故ならば、宗教意識の本質が如何に規定せられやうと、吾々がこゝに把持する宗教意識とは、忽然として現れてきたものではなく、それは、吾々人間としての心理的諸傾向が環境との交錯によつて發達せしめられた意識に外ならず、その意識内容をなすものは、情操としての内容、即ち情緒によつて織りなされたものと考へられるからである。

然らば宗教意識としての宗教的情操は如何なる内容からなるものであるかを明にしなければならぬ。この點に就いては、既にマクドウガル、シャンド、ライト等によつて、種々規定せられ、その内容に於ては、必ずしも一致してゐないが、その主なるものとしては、「怖れ」(Fear)「自卑」(Inferiority)「奇異」(Wonder)愛情(Tender Emotion)の四つの情緒が擧げられ、此等の情緒的要素の複合體が宗教的情操をなすものと考へられてゐる。(E. S. Conklin, The Psychology of Religious Adjustment, p. 63) 宗教意識を分析的に見れば、此等の要素に還元せしめられ、その複合體に於て種々の名稱が與へられてゐるものと考へられる。

勿論此等の宗教的情操の内容となる情緒的要素は、吾々人間に内在せるものであるが、これ等は何等の規定もなく自然的に現れて来るものではない。吾々の現在存する宗教的情操とは、此等の情緒的諸傾向が環境の規定を受けて、云はゞ此等の傾向が習慣的に喚起せしめられた結果として現れて来るものであり、換言すれば、此等の諸傾向の條件的分化發展であると稱せられてゐる。従つて宗教的情操の成立過程に於ては、その内容を規定する所の條件（環境）は、最も重視さるべき規定でなければならぬと思ふ。従つてこゝでは情操成立の過程に於て、環境が如何なる影響を與へ、如何なる情操内容を現出するかを考察せんとするのである。

上に述べるが如くに、宗教的情操とは、その内容とする所の情緒的傾向が環境によつて不斷に喚起せられた結果として形成せられたものであるから、情操の成立には、その人を取り圍む環境特に宗教的環境、對象は不可欠のものである。又此等の宗教的環境乃至對象は、云はゞ社會的遺傳として、各人に先行して存在し、各人はその内に生れて來るのであるから、此等の社會的遺傳としての宗教的環境から、何人も脱する事は出來ない。

所で云ふ所の宗教的環境とは、社會的遺傳として、常に集團の形を以て、吾々に臨んでゐるものと考へられる。勿論その形態については、既成宗教のそれとは相違した種々のものも考へられるが、先づ第一に豫想せらるるものは、歴史的諸宗教の現實形態としての宗教的環境である。云ふ迄もなく、此等の諸宗教に於ては、その思想乃至表現の物質を異にしてゐる。これは宗教史の如實に物語る所であり、これに各宗教の宗派別などを意識するならば、その物質は極めて相違したものと成らう。

かくして、吾々の宗教的情操喚起の媒介たる宗教的環境は、その形によつて相違し、又情操喚起の方法に於ても、自ら相違したものとならなければならない。例へば、ある宗教に於ては、情操内容中、主として奇異乃至好奇の情緒をそゝる所の知的内容を主とするものもあらう。ある宗教に於ては、奇異、自卑、「怖れ」、の情緒をそゝるものもあらう。又主として「怖れ」の情緒をそゝつて、犠牲、祈禱等の行爲を主とするものもあらう（未聞人の宗教の如くに）更に又愛情をそゝつて宗教的愛他の行爲を主なる特質とするものもあらう。此等の特質は、勿論その一二に過ぎないが、各宗教の歴史的内容によつて相違してゐる事も明白な所であらう。

所で吾々は、これ等の相異なる宗教的環境に内に生れ、その刺戟を受けて情操を形成するのであるから、その形式の過程に於ては、環境の相違が著しき影響を受けるものと稱する事が出来やう。ある人に於ては、吾々の知的内容を發展せしめる奇異の情緒を深めて行くものもあらう。自卑、怖れ、奇異等の情緒の刺戟を受けて情操を獲得するものもあらう。「怖れ」の情緒から形成せらるるものもあらう。愛情の経験から情操を形成せしむるものもあらう。従つて形成せられた宗教的情操としては、此等の諸情緒の複合體であるとしても、その形成の過程に於ける對象の相違からその内容に於ては、質として相違したものが見出されなければならない。情操内容としては、奇異の情緒を主とするものもあらう。奇異、自卑、怖れの情緒を主とするものもあらう。怖れの情緒を主とするものもあらう。かくして形成せらるゝ所の情操は、各人所屬の宗教的環境によつて相違したものであるが、又かゝる情操の相違により各人宗教的傾向を異にし、所屬以外の宗教に接しても、その中にある人と同一の印象を受授する事が出来ない事となるのである。

高砂族の他界表象

及 川 眞 學

高砂族即ち臺灣蕃族は死後彼等の行く可き未來世界を如何に表象してゐるであらうか。先づ其の表象する他界の位置から述べて見よう。

大體之は死後の經過時間に由て多少の差異がある。人は死後數旬の間は夢或は妄覺に由て屢々死者と交渉を持つことが出来る。彼等蕃人は此の交渉あることを以て尙故人の靈が活潑に生存し續けてゐる證左であるとし彼等自身が夢みるのでなく、却て反對に死者の靈が生者と面談せん爲めに生者に夢を見させるのであると考へる。夢そのものを現實と確然區別しつゝも尙、夢の現實性を確信する彼等にあつては夢の中に於て彷徨する靈魂の場所を以て直ちに靈魂の住所なりと考へる。夢は過去の經驗を基礎として出來上るために其の描かれた夢の中の住所は凡て曾て死者と關係の深かつた場所又は日常彼等自身が見知り越しの場所である場合が多い。即ち彼等の蕃社に程近い島であるとか藪であるとか又は川、山等々であり而かも此處に靈魂は定住するのでなく常に彷徨するものであると考へる。此の場合、此等の場所に住むと考へられてゐる靈魂は凡て未だ記憶新しい最近の死者にのみ限られてゐる。之に對して漸次記憶より薄らぎ或は全く知らざる蕃社のある人達の靈魂は夫々彼等の所屬に従つて一定の場所に集り定住してゐると信じてゐる。即ち死後直後は死者及びその靈が自分等よりその時以來、全く別種な存在となつたことを餘りに強く意識す

るが爲めに又死者の無氣味なる沈黙、死者そのものに對する惡感等が魔の觀念と結合して彼等に恐怖心を起さしめ死者のみを他の一切のものから切離して考へることが出来るが聽て時日の經過とともに、その死者の記憶が其のみ獨立しては想起せられることが稀となり多くは他の蕃社の人々や場所等と關聯することによつて明かに想起せられてくるようになる。かゝる時は最早、最初の強い恐怖心はよほど減じて反對に故人を偲ぶ情が表面に現れるようになり其の靈魂の住居も始め、信じてゐた所の夫々個有の島、藪等から轉じて今度は一靈魂だけ單獨に考へられないで常に蕃社の人達と結合して考へられるが故に彼等の社會に親しみのある共通した場所を想像してくる。換言せば始めは、其の死者個人に最も關係深いと思はれる場所に出沒すると考へられてゐたものが時日の經過と共に其の蕃社又は種族に緊密な關係を有つ場所に變つてくる。前者は個々の靈に由で夫々其の住居の位置が差異するが爲め今茲には暫く之を控へ後者の社會性を帯びたる他界の位置表象に就いてのみ述べて見よう。

通常人間の懐く他界表象は地上界、地下界、天上界の三種であり又之が大體の他界表象の發達順序であるとせられてゐるが高砂族にあつては天上界、地上界はあるが地下界表象は見受けられない。今、二三の實例を擧げて見るならば

- 一、阿里山の少し手前にあるホフチク(奇麗な山の意)に行く(ツォウ族達達邦社)
- 一、西の方、川下の祖先の所に行く(アタヤル族サクラ社)
- 一、地上の何處にかに住む(タヤル族バタカン社)
- 一、蕃社の南方、瑞穂方面、チラガサンに住む(アミ族太巴壘社)
- 一、大武山に住む、
(バイワン族リキリキ社)

等である。而して之等蕃人の指示する所の中には祖先發祥の地と言ふ傳説に基くものもあるが多くは幽邃なる山嶽彼等未踏の懸崖、遠島である場合が多い。併しその指す方向が日没の現象と特に關係し謂はれる所の日没と一生の終り即ち死とを關聯させ茲に出發して其の住所を想像したと思はれるが如き例は極めて乏しい。全體として見るときは彼等の他界とする所は方向にはさしたる特長はなく、只自然環境に於て壯嚴にして神祕的なる場所を撰定してゐることが目立つ。

次に此の他界の性質は如何なるものであらうか。彼等が埋葬のとき、故人の愛用品は勿論、全部死體と共に葬るけれども更に女には鍬、鋤、鎌等男には蕃刀、又其の男が非常に農耕に巧みであつたときには女の場合と等しきものを入れて之を埋める習慣がある。何故にこのようなものを一緒に埋葬するかを質問すると、多くは死者が他界に於て不便を感じぬようにと答へ、之に對して此等の品々に死靈が執著心を殘すことによつて死靈をして屢々此の世に現れる機會を作らせないようにする爲めと答へる者は比較的に少ない。斯かる點より見るときは、他界も又此世と同様種々なる社會制度あり農耕場あり男女の別があるものであり人間と同様の生活様式を具備してゐるものであることが解る即ち現世の生活様式を其儘投射して現世の世界の繼續として他界を表象してゐる。更に茲に注意す可きことは現世に於ける各人の言行の性質如何が來世に餘り影響を及さないといふことである。即ち因果應報の觀念が殆ど認められないことである。只一つ特異な例としてはアタル族の一部に信ぜられる所の次の如きものは幾分應報的に考へられるけれども之が果して彼等自身個有の信仰であるかどうかは疑問であるし又それにしても地獄極樂といふような宗教的用語の對立を見る程のものではない。即ち彼等にあつては善行なるもの、或は勇敢なる者は死後ホツゴナツトフ

(hongo na uhux) — 靈の橋 — 即ち虹を渡つて彼岸に達することが可能であるが卑怯者であり蕃社の説を無視するが如き者は橋を渡り得ずして顛落すると語り傳へてゐることである。併しこの橋を渡り得て達した所の彼岸が他の宗教に見らるゝが如き天國極樂といふような人間性の欲求してやまない永生、安樂の世界を意味するのでなく彼等にあつては單に彼等祖先の住居する社會であり又顛落した世界も地獄と言ふが如き鍊苦の世界でなく、彼岸に達することを得ずして此の土に放浪することを意味するのである。更に彼等の極樂として使用してゐる語の ngasal piyalo na ngasal piyalo na は冥土の瀬戸物の家といふ意であり地獄として使用してゐる ngasal ha-qaji ngasal ha-qaji (中央部使用語) は荊の家であり i-qual heyal i-qual heyal (東北部使用) は土の下を意味してゐるが何れも數語を合して一つの意味を爲すものであつて領臺前のキリスト教或は領臺後に於ける佛教の影響の下に新たに出來た言葉の如く思はれる點が多い。何れにしてもこの様な信仰は高砂族全般から見るときは部分的特殊なものであるとしなければならぬ。

更に蕃人一般の未來世界に於ては現在の階級意識が其のまゝ反映し同じ方角位置にある世界であり乍ら頭目又は勢力者の靈魂と一般人の靈魂との取扱ひを峻別してゐる。其顯著なる實例としては高雄洲バイワン族の五年祭に於て見られる。即ち彼等が五年毎に祖先の靈を招致して之を祀る儀式を行ふに當ても頭目の靈魂は儀式場の内部にまで入ることが出来るにも拘らず他の者は軒の所までしか近寄る事が出來ず更に階級低きものは軒の外までといふ風に靈魂に階級的差別をつけ何等あやしまないといふが如き例は現在の彼等の社會状態を他界へ投射することによつて死者に生前の社會的位置を追與したものであると共に又之を結果より見るときは之に由て愈々現在の社會組織を強固にする要因と認められる。

一度、他界に入つた靈魂は人間又は其の他の動植物に生れ變ることはない。即ちアメリカインディアン又は濠洲土人に見られるような再生或は輪廻轉生の思想はない、彼等の間には生れ出づる子に曾父母、祖父母の名を與へる習慣があるが全く之は別な考へに基いて爲されるものであつて祖父母達の再生と思つてゐるのではない。併しこゝに例外とも見られるものはツオウ族ナマカバン社及ラウヤ社に於て子供は誰が作るかといふ問に對して人間の神(Djébe)が作つたり、又自分が子供になつたりする。而して此の Djébe は人の死後に殘る魂であると答へたが極めて特殊な例であり同族の他蕃社にても聞かぬことであつてそれが一般の再生の信仰を證する程の強いものとも思はれない。

大體に於て以上の如く彼等の他界表象は現世の繼續世界と見られるのであるが嚴密に斯かるものゝみと斷ずることは勿論出来ない。彼等に宗教的應報、道德的因果の完全なる信仰觀念はもとより缺除してゐるけれども現在の社會組織や制度に理論的説明を與へんとする結果論であるにしても兎に角、彼等が其の祖先の遺訓に違ひ、社會的規約を守り祖先の意志に副ふや副はざるやといふことが自身の躑て行く可き未來世界にある祖先を喜ばすか否かといふことであることに思ひ及ぶとき、自己の勇氣善行は祖先の喜ぶ所である、從て彼岸は善行者を歡待する所であるとし卑怯者であり遺訓に副はざる者は其の世界に行くことが出来ないといふと信じてゐるが如きは已でに應報觀念の發芽である。從て此の祖先の遺訓或は社會的規約と結合してゐる應報の觀念が進展し神觀念と結合し或は道德的倫理的差別的觀念と關係するに及び地獄極樂を想像するに至るならば、必然的に茲に宗教的或は道德的因果應報の信仰が現れてくるのである。

兒童の自然現象觀と宗教意識の發達との關係

關 寬 之

第一序 論

一、本研究の位置。昭和四、五、六年度帝國學士院研究獎勵費を受けて昭和七年以來論文整理中の「日本兒童の宗教意識の研究」の一部である。

二、本研究の方法及び對象。本研究の採用した方法は生活法・問答法・臨床法・質問紙法・文献法及び傳記法である。研究對象は四歳乃至十五歳の正常兒童異常兒及び缺陷兒であつて、六萬二千三百四十四名、内男兒三萬二千〇五十二名、同女兒三萬〇二百九十二名である。

三、本研究の調査及び研究の範圍。本研究は兒童の神佛觀、信仰及び禮拜觀、人生及び運命觀、未來及び靈魂觀、宇宙及び本體觀、妖怪觀、迷信(神祕力)觀、迷信(吉凶)觀、俗信觀、祭儀觀、自發的宗教等の各分枝と對立するもので、宗教意識の發達規制條件の一として研究したものである。而して自然現象觀中の調査及び研究の範圍は次の如き内容を含む。

1 天體現象

兒童の自然現象觀と宗教意識の發達との關係

太陽——體、神佛との關係、用、生起感情、禮拜の有無、理由、精神内容

月——同前

2 地文現象——風、雨、雲、雷電、地震等

3 地理現象——山岳、海洋、森林、巨木、曠野、空等

4 特に感情と關係深い諸現象——古戰場及び古城、暗黒及び夜、火、晝鐘、死屍、墳墓等

四、本研究の資料の蒐集。資料は一定の地區を選んで蒐集した。

調査地區は社會地理的に見て都市地帯・部落地帯、自然地理的に見て山村地帯・孤島地帯、生態的に見て農業地帯・漁業地帯・工業地帯・商業地帯、特殊的として細民地帯、水平社地帯とし、三府三十二縣四十九地區にわたつた。即ち行政地理的に見て關東地方では茨城を除く全部、奥羽地方の全部、本州中部地方では山梨を除く全部、近畿地方では滋賀、奈良、和歌山を除く全部、中國地方では島根を除く全部、四國地方では愛媛、高知を除く全部、九州地方では佐賀、宮崎、沖縄を除く全部である。

第二本 論

上述の如き條件の下に行つた調査及び研究の結果は次の如くである。

一、太陽。太陽は兒童に對する大なる刺激であつて、彼等の之から生起する感情には三主流がある。第一は太陽から來る快不快の生理的・有機的感情を基底とする有機的感情型である。第二は太陽が光と熱によつて照明的・温熱的・衛生的等の方面から直接に、及び動植物等の生育などを通じて間接的に、人間の生命を保持する恩恵に對する感

謝の情緒を基底とする倫理的感情型である。第三は太陽に對する美的反應を基底とする美的感情型である。倫理的感情型は兒童の普遍型といふべく六五・六%を占め、有機的感情型二八・一%を占めて之に次ぎ、美的感情型は六・三%にして至つて少い。併し有機的感情型は劣等型であつて七歳乃至十一歳特に九歳及び十歳に主として分布する。倫理的感情型は中間型であつて十一歳乃至十三歳に主として分布する。然るに美的感情型は高等型であつて十二歳後特に十四、五歳に分布してゐる。

兒童にとつて太陽は天體であつて、斯る天體説は六〇・五%の高率を示し、兒童の普遍型と考へられないでもない併し天體説を認めないで之を神性視する神性説も尠くなく、三四・二%を示してゐる。加之、天體説を主張しつゝも太陽から兒童の實際に感じてゐる所は寧ろ神性としてである。太陽を天體とするものは認識に立脚し、科學教育に強く影響されてゐるが、神性とするものは感情に立脚し、太陽の生起する神祕・驚異の實際體驗を主としてゐる。茲に兒童の太陽觀には認識と感情との不一致があり、傳承的科學知識と本性的實感との不尠致がある。而して兒童は言語表現には天體説をとるも、實感としては神性説を支持し、行動としてはこの神性説に多く動されてゐる。外に僅少の異感説及び神性説に同情あるものがある。(各五・三%)

太陽を禮拜する兒童は七六・二%にして、しない者二三・八%に約三倍する。禮拜は元旦の如き特殊の場合のみに行はれる。禮拜しない理由は大部分は天體なるが故である。併し彼等とても太陽の恩恵は感謝してゐる。こゝに意識と表現との不尠一がある。禮拜する理由には四型ある。第一は感謝型であつて生命の支持に對する感謝の故に禮拜する。五三・四%を占め太陽禮拜兒童の普遍型である。第二は習俗型であつて他人の勸告・模倣によつて禮拜する無自

覺的のものであるが、一三・三%を占めて第二位にあり、主として年少兒に分布する。第三は美的型であつて太陽の美・勇壯・神祕等に打たれて禮拜するもので、一三・三%を占めて第三位にある。第四は太陽に幸福を祈る所の希求型で一〇%を占め、習俗型と共に年少兒に多い。神佛の信仰及び禮拜の理由に於ても習俗型と希求型とは三、四歳の幼兒に最も多く見る原始型である。是等四型の率の高低は、前述の太陽生起感情に於ける倫理的感情型(感謝型に當る)が最も多く、有機的感情型(年少兒の原始型であつて習俗型及び希求型に當る)がそれに次ぎ、美的感情型(美的型に當る)が最も少い事實と一致する。

二、月。太陽に對する兒童の感情と月に對するものとは異つてゐる。月の生起感情には太陽の場合と同じく三主流がある。有機的感情型・倫理的感情型及び美的感情型である。月の場合には太陽の場合と異り美的感情型が五八・三%にして普遍型をなし、倫理的感情型は二二・二%にして之に次ぎ、有機的感情型は一九・五%にして最後に落つる。併し有機的感情たる「冷涼」、「すつきりしてゐる」等の中には美的要素又はそれに近いものが含まれてゐるので、美的感情型は一層普遍的である。

月の體に關しては太陽の場合と同じく天體說六〇%、神性說三二・五%、疑惑說七・五%にして兩場合頗る近似する。月を禮拜する者としなない者とは各五〇%にして相半する。禮拜しない理由としては、天體なるが故にとする者二六・三%、何の考もなく習慣的にしないとする者二三・七%である。禮拜は多く十五夜の明月に對して行はれてゐる。禮拜の理由は生起感情の場合と同じく、太陽のそれと異つてゐる。即ち美的型は四一・六%にして最も多く、希求型は二五%及び習俗型は一六・七%にして第二位にあり、感情型は一六・七%にして最後に落つる。兒童は太陽に對し

て感謝し、月に對して美感を生起することが主流となる。

三、暗・暁鐘及び火。暗に對する兒童の生起感情には二主流がある。第一は恐怖型であつて八〇%を占め兒童の普通型である。第二は寂寥型であつて二〇%を占めてゐる。併し兩者は複合して存する同質感情であるから、是等は一型に綜合し得る。是等何れの場合にも、暗の包藏するかも知れない妖怪・罪惡・盜賊等の危険を想像することが伴つてゐる。是等の想像及び感情は超人間的存在觀念の發生を助けること大である。暗はまた有ゆる感覺的刺戟に對する精神の外向的發散を禁止して内向的・内省的機會を兒童に與へる。

暁鐘は自然現象ではないが、暗・夜等の如き自然現象と複合して兒童に經驗されるので、自然現象と同一に取扱ふことを得る。暁鐘の生起する兒童の感情には三主流がある。第一は寂寥型であつて六九・四%を占め、第二は靜寂型であつて一一・一%を示し、第三は森嚴型であつて二・八%を占める。併し是等は固と同質感情であつて寂寥にして嚴肅となる状態であるから一型に綜合し得る。その他、感情ではなく種々の聯想を伴ふ認識型等があるが極めて少數區々である。

暗中に遙に閃めく一點の火光は暗よりも更に寂寥を感じしめるが、一般に火は兒童の七二・二%までは火災に對する警戒心を起させる警戒型であり、一六・七%は凄慘型であつて、何れも恐怖を含み、その他は個人的に區々である警戒型は一面に於て恐怖感情を、他面に想像を含み、社會的であつて純然たる感情ではないが、田中⁽¹⁾の考へた如く萬象空に歸するの快と火焰の形状の齎らす空想の快⁽¹⁾とは尋ねべくもなく、僅に兒童の二・八%に之を認めるに過ぎない

四、死屍及び墳墓。是等も亦自然現象ではないが、自然現象と複合して經驗されることの多いものである。人間の

死屍に對する兒童の生起感情には二主流がある。第一は憐憫型であつて最も多い(八〇%)。近親・知友の死屍に對しては悲痛の感情にまで進展する。第二は恐怖型であつて(二〇%)、未知者に對して起る。然るに動物の死屍に對しては憐憫型(五三・六%)の外に嫌壓型が可成り多い(四六・四%)。而して是等兩感情の何れに向ふかは常に一定せず、寵愛動物の場合は悲痛を伴ひ、屍を埋めて墓標を建て、時に供犠し、何れも禮拜するが、成人から害毒を聽かされ又は恐怖の情を平生起させる動物の死屍には後者の感情を生起する。

墳墓に對する生起感情には兒童に三主流がある。第一は寂寥型であつて最も多く(三六・四%)、第二は恐怖型にして之に次ぎ(一九・六%)、第三は憐憫型であつて最後に位する。(一八・二%)

第三 結 論

兒童はその心性が原始人及び未開人に一部近似してゐる。併し斯る近似を誇張して兒童の宗教は自然崇拜の域にあると考へてはならない。自然物そのものを崇拜した原始宗教にも相當しなければ、物的靈魂を自然物の奥に認めた時代にも相當せず、呪物崇拜期にも相當せず、或は高等宗教發生當時の神觀念や人格神の發現にも相當せず、一面に於ては自然物を擬人視するが、他面には多神教から一神教への移行態を示すこともあり、或は高等宗教の側面を示すこともあつて、兒童は依然兒童にして原始人でも未開人でもない。文化と本性との輻輳から宗教意識の構成される兒童としてはそれが當然である。されば、兒童の宗教意識は現代吾人のそれと同じく自然的側面と人道的側面とを有する。併し兒童の本性そのものは主として自然教的であるのが眞であり、人道的側面は傳承・文化の如き社會環境

の齋らす所である。今、上述の如く太陽・月・暗・晩鐘・火・死屍・墳墓の如き自然現象が兒童の宗教意識の形成に與つてゐる部面を見るに、太陽は感謝の念を生起し、死屍は憐憫の情を生起して共に人道教的側面の形成に主として働いてゐる。然るに、月は美感を生起し、暗は寂寥感情の生起と共にその裡に包藏する妖怪・神祕・不可知對象の想像によつて神祕感を刺戟すると共に超人間的存在觀の發達を刺戟し、晩鐘は寂寥・森嚴の感情を生起し、火は凄壯・恐怖の感を抱かしめ、墳墓は寂寥・恐怖の感情を生起して共に自然教的側面の形成に主として働いてゐる。Thoughtlessは宗教意識の形成に與る自然現象の影響を美・調和及び恩恵としたが⁽²⁾、是等の外に神祕・寂寥・恐怖及び時に愛他感情すらも認められるのである。

兒童は認識的には文化・傳承の如き外的影響によつて太陽・月等を天體視するが、感情的には本性から來る内的影響によつて是等を神性視する。傳承と本性との未だ十分に融合しない兒童期には斯る矛盾は有ゆる方面に見られる。兒童は遺傳の規制する精神發達段階の齋らす本性的制限によつて、文化・傳承をそのままに受容することなく、意識的にも無意識的にも本性に適合し得るものだけを、又は適合するやうに變更し類化し得るものだけを選択して受容するされば次の如きことが發達上見られる。第一、兒童の宗教意識の形成發達に從來の如く傳承を過大視してはならない傳承は常に本性の許す範圍に於て選擇され類化されて兒童のものとなる。従つて斯る類化過渡期にある兒童では本性と傳承との兒童意識内に於ける矛盾したまゝに對立して而も個人には別に不合理とも思はれず存在してをり、思考の發達に従つて漸次にその不合理が発見改訂されてゆく。本性たる大地に傳承の杖は幾本も聯絡なく打込まれてゐるが大地の許さない杖は折れて排除され、受容されたものは漸次に大地に同化して土となるのである。第二、兒童の選擇

力をもつ斯る本性は具體的・感覺的・原始的である。然るに文化・傳承は主として人道教的側面を形成する影響を與へるが、自然現象は主として自然教的側面を形成する影響を與へる（太陽・死屍の如く人道教的影響あるものもあるが）自然現象の與へる自然教的影響は傳承の與へる人道教的影響よりも具體的・感覺的・實體的にして、簡單であり、原始的であり、人類發達史上の初期に於て大なる影響を與へ得た程に幼稚な精神に適してをり、加之、個人の精神發達程度に應じて自由に解釋され得て傳承の如くに形態が固定してゐない。故に自然現象は兒童の宗教意識發達上に傳承よりも類化され易い。太陽を感謝のために禮拜することは、實際に、最初兒童が傳承的・習俗的に神佛を禮拜する場合とは異り自覺的である。神佛禮拜は最初より習俗的であるが、太陽禮拜はより自覺的である。これも自然現象の影響が傳承のそれよりも兒童に適合してゐる一證である。第三に、自然現象の兒童宗教意識に對する影響は、Hoffingの考へる如く、⁽³⁾ 自然現象そのものゝ直接に與へるものと、自然現象の象徴する意味の與へるものとに分たれる。然るに前者は具體的・感覺的・原始的であるが、後者は抽象的・概念的にして象徴を解するためには一定高度の精神發達を必要とする。故に自然現象は、兒童に關する限り、具體的・感覺的・原始的な自然現象そのものゝ直接影響といふ方面に於てのみ主として影響する。象徴的影響は十四、五歳後のことである。

兒童の自然現象觀と宗教意識の發達との關係に就て、以上の三點の派生的考察として更に次の如き諸點が考へられる。即ち第四、傳承的な神佛觀は傳承そのものが既に觀念的形態を有するが故により認識的であるが、本性的な自然現象觀は上述の反應内容の示すが如くに一層感情的である。本性的であるが故に、兒童の宗教意識の自覺的發達を促進する點に於て神佛の傳承的傳授よりも自然現象と兒童との接觸は一層有效である。神佛の傳授は兒童の認識的宗教

意識の促進に於て自然現象との接觸よりも優るが、感情的・實感的宗教意識の促進に於ては反對に遙に優るであらう事實、神佛を眞にありがたく思はしめることは、傳承よりも太陽の體驗から來る感謝の方から進むことが一層自覺的である。第五、自然現象は人道教的影響よりも自然教的影響を與へることが大であるから、發生上から見れば、人類宗教進化史上最初に現れた根本要素たる神祕畏怖等の如き方面を啓發するので、個體發生史上に於ても最初に影響させるべきものである。兒童は神祕を最初恐怖の形に於て示すが、兒童の神佛及び自然現象を信仰し禮拜する最初の動機は習俗の模倣、希求、恐怖の三者であり、是等は兒童の最初に示す根本型である。然るに、自覺の伴ふ點から見ると習俗型は無自覺であるが、希求型及び恐怖型は自覺的であるから斯る態度を生起する自然現象は、習俗型を生起する傳承よりも、兒童宗教意識發達上に於ては一層根本的であり最初のものであるといへる。

- (1) Hall, G. S., *Adolescence*. Vol. I, 1904, pp. 188—189
- (2) Thouless, R. H. *An Introduction to the Psychology of Religion*, 1925, Chap. I
- (3) Hoffding, H., *Religionsphilosophie*, 1901, Kap. I, Seit. I.

日本青少年の宗教的情操の 發達と日曜學校の影響

神 根 愆 生

大正十二年の夏、小學校中等學校の生徒の宗教心の調査統計を企て、左の問題に對する答案を求め五年を費して整理しました。

- 一、神様は有ると思ひますか、無いと思ひますか。
- 二、佛様は有ると思ひますか、無いと思ひますか。
- 三、神様とはどんなお方ですか。
- 四、佛様とはどんなお方ですか。
- 五、あなたは死んだら何も無くなつて終ふのですか。又はどこかへ行くのですか。
- 六、あなたは日曜學校へ行つたことがありますか、ありませんか。

答案の集まつた範圍は東京、京都、大阪、静岡、新潟、滋賀、兵庫、和歌山、岡山、廣嶋、山口、嶋根の各府縣、小學校四、〇二九名、男子中等學校四、〇八五名、高等女學校一、四八五名、合計九、五九九名であります。

神佛の有無——「無し」と答へた者は小學校では總計二一名で、全體の千分の五位、佛無しと答へた者は三八名、千分の九に當ります。それが小學校の平均が神無し、〇・五%佛無し〇・九%から高等女學校では神無し一六%及佛無し一八%平均、中學校では二〇%及二二%平均を示すやうに、約二十倍乃至四十倍に増加して居ります。高等小學校では「神無し」と答へた者六名、一・四%弱、「佛無し」と答へた者一名、二・五%強であつて、同年齡の中等學校一年級（二年級は高等二年より年長の者ありとして除外して）に見ても、一四%乃至二〇%と七倍乃至十倍に増加して居るのは、後天的影響の著しいことを物語つて居ります。之は小學校よりも中等學校に宗教的景團氣が薄くなつて居る爲であると思ひます。小學校では神社佛閣への參拜、掃除等を行ひ、教科書にもそうした記事があるのに、中等學校には甚だ少い爲でありませう。

日曜學校の影響は、

高等女學校で「神無し」と答へた者は

佛教日校へ行つた者 二八名 六%強

基督教日校へ行つた者 三五名 一五%弱

日校へ行かぬ者 一七〇名 二二%強

中等學校（男子）では

佛教日校へ行つた者 一五九名 一六%強

基督教日校へ行つた者 七七名 一二%強

日本青少年の宗教的情操の發達と日曜學校の影響

日校へ行かぬ者 一六七名 七%弱

であつて、高等女學校では「神無し」との答は佛教日校に最も少く、日校へ行かぬ者に最も多いのでありますが、男子の方はその正反對になつて居ります。

高等女學校では「無し」と答へた者は

一年	七六名	二〇%弱
二年	八五名	二三%強
三年	七二名	二〇%強
四年	二八名	八%強
五年	七名	一六%弱
合計	二六八名	一八%強 平均

「神無し」と答へた者よりは二%多く、「神無し」と同じく二年が最大となり、四年が最少となり、五年に於て稍増して居る。

男子中等學校で「佛無し」と答へた者は

一年	一六五名	一六%弱
二年	一二二名	二二%強

神の屬性に就て尋常小學校に於て主なるものゝ日曜學校の影響を見るに、

	佛敎日校へ 行きしもの	キリスト敎日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平均
智 慧	二六%弱	一七%強	二九%強	二七%強
慈 悲	二四%強	一九%弱	一三%弱	一九%強
救 濟	七%弱	一一%強	五%強	六%強
擁 護	七%弱	九%弱	六%弱	六%強
偉 人	三%弱	七%強	五%弱	四%弱

智慧、慈悲、救濟又は擁護の順に發達するものとすれば、キリスト敎日曜學校最も進み、佛敎日曜學校之に次ぎ、日曜學校へ行かざる者最も劣ることとなる。

又、偉人、護國、天照大神、護國の人、御歴代、神社、先祖等の日本の神と見做すべきは佛敎日曜學校に二〇七名(一%)を示し、キリスト敎日校に六名九%、日曜學校へ行かざる者二五三名(一六%)を示す。日曜學校へ行かざる者最上にして、キリスト敎最も劣る。

造物主、キリスト、全能、愛等キリスト敎の屬性は、佛敎日曜學校に一九名(一%未滿)、キリスト敎日曜學校に一名(一四%)、日曜學校へ行かざる者に三一名(二%)であります。

尋常小學校の男女別の内主なるものゝ百分比は、

男 子	平均	女 子	平均
差	均	差	均
平		平	
均		均	

偉人	擁護	救濟	慈悲	智慧
四%強	六%強	七%強	一七%強	二九%弱
0	0	+2	-2	+2
三%弱	六%弱	五%強	二二%弱	二六%弱
-1	0	-1	+2	-1
四%弱	六%強	六%強	一九%強	二七%強

又、日本の神にのみ屬する性質は、男子二七四名(一五%弱)、女子一九三名(一一%強)、キリスト教に屬する神の性質は男子二〇名(一%強)、女子(一%弱)、男女間の懸隔は平均を去ること日曜學校別によるものよりも少しと斷定します。

高等小學校、

日曜學校の影響を見る爲主なもの、百分比をとると、

天照大神	救濟	護國	慈悲	擁護	
八%強	八%強	一三%弱	一四%弱	一九%強	
0	+1	+3	-3	+6	差均平
七%弱	一〇%弱	七%弱	九%弱	五%弱	日曜學校へ 行かざるもの 差均平
-1	+1	-3	-2	-8	平
八%弱	九%弱	一〇%弱	一一%強	一三%弱	均

男女別を見ると、

天照大神	救濟	護國	慈悲	擁護	男子		平均差	女子	平均差	平均
					七%強	-1				
					一〇%強	+1		七%弱	-2	九%弱
					八%強	-2		一三%弱	+3	一〇%弱
					一二%強	+1		一〇%強	-1	一一%強
					一一%弱	-2		一七%強	+4	一三%弱

であつて、日曜學校別よりは男女間の差が少い。然し、尋常小學校よりは男女の差が大となつて居る。
 高等女學校では、

日曜學校の影響を見ますと、佛教日曜學校では擁護、キリスト教日曜學校では愛、日曜學校へ行かない者は偉人と答へたのが最も多いやうであります。主なものゝ百分比を見ますと

	擁護	偉人	慈悲	平均
佛教日曜學校へ 行きしもの	一一%強	八%弱	九%弱	
基督教日曜學校へ 行きしもの	四%強	三%弱	四%強	
日曜學校へ 行かざるもの	六%弱	八%弱	六%弱	
平均	七%	七%	七%	

日本青少年の宗教的情操の發達と日曜學校の影響

正義	五%弱	四%強	六%弱	五%
キリスト	一%弱	八%弱	一%強	二%
愛	〇・四%強	九%強	〇・三%弱	二%

尙ほ、

日本の神の屬性	佛敎日曜學校へ 行きしもの	キリスト敎日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平均
キリスト敎の神の屬性	一〇二 二二%強	二二 九%強	一〇四 一八%弱	一八%弱
	二三 五%強	五四 二二%弱	三四 四%強	八%弱

であつて、キリスト敎の影響著しきを見る。

男子中等學校に於ける日曜學校の影響の主なものゝ百分比は、

偉人	佛敎日曜學校へ 行きしもの	キリスト敎日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平均
道徳	八%弱	四%強	九%弱	八%弱
正義	七%弱	四%強	六%弱	六%弱
正義	六%強	五%強	五%強	五%強
救済	七%弱	七%弱	四%弱	五%強

慈悲	七%強	四%強	四%弱	五%弱
----	-----	-----	-----	-----

日曜學校へ行つた者に救濟多く、行かない者に偉人が多い。高等女學校でも日曜學校へ行かない者に偉人が多いが
 佛敎日曜學校には擁護の答多く、キリスト敎日曜學校にはキリストの答多かつたのであります。

日本の神のみの屬性とキリスト敎のみの屬性とは、

佛敎日曜學校へ 行きしもの	キリスト敎日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平均
日本の神のみの屬性 一〇六	五九	四四五	六六四
一六%強	九%強	一八%弱	一四%弱
キリスト敎のみの屬性 四三	一四三	一八四	三七〇
四%強	一三%弱	七%強	九%強

の如くであつて、キリスト敎日曜學校の影響を見るべく、且つ、佛敎日曜學校にて敎へられても、キリスト敎的な神
 を全然考へないとは斷定することが出来ません。

佛の屬性に就て、

尋常小學校では、主なものゝ百分比を見ると、

佛敎日校へ 行きしもの	キリスト敎日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平均
智慧	八%強	一三%弱	二二%弱
二〇%弱	一二%強	一一%強	一九%強
慈悲	一八%強	一二%強	一九%強
二五%弱	一四%強	一三%強	一六%強
救濟	一九%弱	一四%強	一六%強

日本青少年の宗教的情操の發達と日曜學校の影響

死	人	五%強	八%強	九%強	七%弱
擁護		五%弱	三%弱	四%弱	四%強

智慧より慈悲へ、慈悲より救済へと進むとすれば、佛教日曜學校も進み、キリスト教日曜學校之に次ぎ、日曜學校へ行かざる者最も劣る。神に就ては、佛教日曜學校では少しもキリスト教的になつて居ないが、佛に就ては、キリスト教日曜學校は佛教のそれに近くなつて來て居る。

高等小學校、

救済、慈悲、擁護の順となり、死人及智慧少くなり、釋尊之に代つて居る。日曜學校の影響を百分比をとつて見ると、

救	濟	佛敎日曜學校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平	均
慈	悲	四三%強	一二%弱		三四%弱
擁	護	二二%弱	八%強		一六%弱
釋	尊	一三%弱	四%弱		九%弱
死	人	三%弱	一四%弱		八%弱
		〇・四%弱	八%強		四%弱

佛敎日曜學校へ行つた者は行かない者に比し、救済に於て約二倍、慈悲及擁護に於て約三倍を示す代りに、釋尊は

三分の一、死人は二十分の一に減少して居ります。日曜學校へ行つた者の方が抽象的に考へるのであります。高等女學校で佛の屬性に就ての答案の主なもの、

	佛教日曜學校へ 行きしもの	キリスト教日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平	均
救濟	三三%強	四%弱	九%強	一六%弱	
慈悲	一八%弱	一一%強	七%強	一一%強	
死人	五%弱	七%強	一〇%強	八%強	
釋尊	四%強	四%強	五%強	五%弱	

佛教日曜學校では救濟と答へた者最も多く、慈悲之に次ぎ、キリスト教日曜學校では慈悲と答へた者多く、日曜學校へ行かない者に死人と答へた者が多かつた。キリスト教日曜學校がやはり佛教學校に近い答をなして居るわけであります。

道德的屬性は佛教日曜學校五%強、キリスト教日曜學校へ行かぬ者七%弱であつて、キリスト教日曜學校で佛を最も道德的に考へて居り、佛教日曜學校が最も非道德的に考へて居る。

男子中等學校の佛の屬性の主なもの、百分比を見ると左の表の如く、佛教日曜學校に救濟、慈悲多く、日曜學校へ行かない者に死人が多くあります。

佛教日曜學校へ 行きしもの	キリスト教日校へ 行きしもの	日曜學校へ 行かざるもの	平	均
------------------	-------------------	-----------------	---	---

救濟	一五%強	六%強	七%強	九%強
死人	七%弱	七%弱	一〇%強	九%弱
慈悲	一一%弱	六%強	六%強	七%強
釋尊	九%弱	六%強	六%強	七%弱
信仰	三%強	三%強	三%強	三%強

中學校では高等女學校と異り、佛敎日曜學校とキリスト敎日曜學校との差が大であります。

「信仰」と答へたのは日曜學校の影響はありません。こゝまでその力が及んで居ないのでせう。

道德的屬性は、

佛敎日校へ行きしもの 一二九名 一三%強

基敎日校へ行きしもの 六〇名 一〇%弱

日曜學校へ行かぬもの 二一〇八名 八%強

で佛敎日曜學校に最も多く、高等女學校と大なる相違をなして居ります。

「死後の觀念」に就ての答は茲に省略します。

インクイジションとその影響

金 山 龍 重

Inquisition は日本語には宗教審判とか宗教裁判とか譯して居る。之は歐洲の中世時代に主として表はれたものでキリスト教の正統信仰と考へて居るものから見て異端邪説を信奉すると思ふものを壓迫し又は改宗轉向させんが爲めに設けられた異端審問の機關である。

之は相當長い間即ち數世紀或はそれ以上に亘る期間に於て、而も隨分廣汎な領域に亘つて行はれたもので、之は不幸にして教會の歴史を汚し芳しくない跡形を残したものと申すべきであらう。而し私は此の問題を取りあげてキリスト教の缺點を曝露せんとしたり又はキリスト教に對する攻撃を敢てせんとする者ではない。即ち之は悲しむべき誤謬ではあつたけれども人類の進歩を促す爲めには或は止むを得ない過程であつたかとも思ふ。先年姉崎先生が先鞭をつけられてから切支丹研究が俄然として旺盛になつたことがあるが之も廣い意味のインクイジションの一部で、之は唯キリスト教會やキリスト教國家の手によつてはなしに、所謂異教徒たる日本人の手によつて、キリスト教一部のものが審判され壓服されたる歴史であります。從て切支丹壓迫は歐洲の宗教審問と色々趣を異にしてゐる點があります。今日茲で申あげることがは宗教審問に關する序説だけで細目に亘る點は到底觸れ得ない。此の宗教審問の研究と云ふ

ことは單にキリスト教會史の一部としてのみではなしに、もつと廣い立場から即ち歐洲中世の社會狀態を仔細に觀察することが必要である。就中此の事件の發展を了解するには法律的觀點から見ることが忘れてはならない。此の事件の發展並びに終息は近代文明の根底をなせる人心の動きを示すもので主として中世から近世にかけての特に重要な改革の一種である。

先づ何故に又何うして宗教審問が起つたかを極く簡単に申せば、キリスト教の初期即ちキリスト教がローマ帝國の迫害を受けて居た時代に於てさへも、その教團を維持する爲には外部からの迫害よりも内面的信仰の動搖即ち（グノーシス）等の異端信仰の方が、寧ろキリスト教團に危機をもたらした様なことから、大教會の勢力の確立と共に信仰の淨化運動が行はれたのは寧ろ當然であつた。斯様にして次第々々に宗教審問の機關が整へられて來たのであるが、法王權が充分強大とならない間は宗教審判のやり方も溫和で、異端者に對する死刑といふことは認められて居らなかつた。即ち一一八四年法王ルシウス三世が、ペロナで發布した法令（*Animaaversio debita*）ではまだ死罪を課することが正式に規定されて居らなす。（*Et Voandard, L'Inquisition, paris, 1912, p. 67*）然るに一般に法王權の最も盛であつたと信ぜられてるインノセント三世の法王ホノリウス三世の時代に於て即ち一二二四年フレデリック二世皇帝がロンバルデイに向つて發布した勅令にはマニ教徒に對する死刑が定められた。而も是等の異教徒には古代の法律の如く火刑柱による死刑即ち焚刑が課せられる様になつたのである。その次ぎの法王グレゴリオ九世によつて最も組織的に整へられ且つ力強く此の宗教審問が行はれる様になつた。つまり宗教審問は教會の獨占的權力が強大となるに従つてその教權維持の必要から組織化され強化されたのである。

宗教審問は宗教改革以前とそれ以後とに分けることが出来るが又所謂スパニッシュインクイジションとそれ以外の一般の宗教審問とに分けて見ることも出来る。此の西班牙の宗教審問は、フェルデナンド王とイサベラ女王とがシキスタス四世法王の賛同を得て、一四七八年に之を設けたのであるが、初めの間はユダヤ人やモーア人等に對して特に壓迫を加へたもので、その他の宗教審問とは餘程趣を異にしてゐる點がある。

之は特にトーマス・ドゥ・トルキエマダの狂熱的信仰によつて整へられ彼自らが西班牙最初の總審判官となつて國家權力の下に之を行つたのである。トルキエマダはドミニカン派に屬し冷酷な性格であつたらしくユダヤ人やモーア人その他の異端者に驚くべき迫害を加へた。(Emile Lueker: Torquemada und die Inquisition in Spanien, 1925, pp. 55—62) 後に至つてフィリップ二世王が即位するや再び宗教審問の制度を嚴重にして新教徒を壓迫し異端者を迫害しカソリック教會の權威を恢復しやうと努力した。

宗教審問の實行方法は到底之を詳述する邊はないが是はローマ法王の認可によつて夫々の教區内に於ける監督や僧正達によつて行はれるものと法王の特派せる審問者が各地に巡回して之を行ふ場合と兩方面があつた。

大多數の宗教審問所に於てはその審問される異端者乃至その嫌疑者が一人の辯護人をも付けられず或は拷問され或は質問の良にかけられて白狀を強ひられ殆ど即決裁判によつて悔悟したと云へば自己の欲せざる信條を奉ずることを強ひられ永い間の苦業贖罪の生活をさせられるが、白狀せず悔ひ改めねば火刑柱に上せられるといふとは誠に氣の毒な迫害であつた。教會や審問者側では大なる慈悲心から之を行つたと思つて居たらしいが今日から見ると大なる錯覺に陥つて居たと云ふべきである。或は魔法使ひとか占者などと云はれるものは多少人心を惑亂する行爲に出でた者も

あるだらうが、純粹の異端信仰と云はれる人達は單に當時の正しい教儀と定めたものに一致せぬと云ふだけで、法王や僧正達を侮辱したのでもなければ國家社會の秩序を紊る態度に出たのでもない場合にも、それが一樣に異端者の名の下に壓迫迫害を加へられたことは、即ち宗教の名によつて人間の尊貴が極度に傷けられたもので、宗教審問の目的は何にあつたにせよその實行の手段に於て誤つて居たと判斷されるのは蓋し止むを得ぬことである。

宗教審問の研究に關しては歐洲に於ては殆ど剩す所なく行はれて居るといふことが出来る。即ち宗教審問に關する著書は數百冊に上り英、獨、佛、等の國立圖書館にはそれが多數所藏されて居る。また此の研究は必ずしも教會に敵意を有するものゝみが試みるといふわけでないことは勿論で或は獨逸の牧師やフランスの司教までも此の研究を發表して居るものがある。尤も西班牙等に於ては當時の宗教審問執行の有様を委しく書いたローレント等の著書は禁止されたり沒收されてあつたが尙多數の報告書や繪畫等が残つて居るけれども之等は西班牙の教會側が公開することを喜ばない爲め殆ど之を見る機會が與へられない。然し獨逸のニウルンベルヒ市のゲルマニッシュエスムゼーウムの如く所謂責め道具を公開して見せて居る所もある。

所謂異端者にも内容的には種々なる者が含まれて居る。ワールデンス及びカタリイやバタリイ等の清教徒的のものやその他フランシスカン派からもドミニカン派からも多くの異端者を出して居る。又所謂魔法使ひや占者やユダヤ教徒や回教徒等とキリスト教内の異端者に對する取扱ひや所謂の程度は處により時によつて差異もあるが、又時によつては監督とか僧正とか云ふ様な高位にある僧侶も審問所に曳かれ所罰された場合も可なり多い。

宗教審問の分布といふかその行はれた場所は誠に廣い範圍に及んで、歐洲大陸は勿論地中海の諸島アフリカ北部大

西洋岸のカナリイ諸島にさへも行はれ更らに南北アメリカから東洋方面にまで及んで居る。

嘗つてローマの皇帝崇拜に反対し極端な迫害を受けたキリスト教徒が後世それと同様のことを自ら行つた原因は、云ふまでもなく封建的権力の擁護といふことにあつた。故に異端者の迫害は獨りカソリック教會のみならずプロテスタントの教會に於ても行はれた。例へば、カルヴインは西班牙人セルヴェーが三位一體説を否定したといふので彼を一五五三年に死刑にした。伊太利人ゲンチリも同じ運命に遇つた。(姉崎、鈴木兩博士譯、信教の自由と學問の獨立、二百十六頁) 斯様な例は多いのである。

宗教審問が誤謬であつたことはチャレス・レエヤヴァカンダルドの如き宗教審判研究の大家を待つまでもなく明かである。殊にその目的よりも手段に於て宗教審問が非難されるのである。

宗教改革以後各國に於ける宗教的争亂は、信教自由の問題を解決せんとして或はアウグスブルグの宗教和議となり、又はナントの勅令の發布を見、又はウエストファリヤ條約等となつたがまだ信教の自由寛容は容易に得られなかつた。十八世紀に至つて自由民權の伸張、自由思想の鼓吹となり専制政治と貴族僧侶の専横とが攻撃され、從來の宗教審問の制度等が特に非難攻撃的となつた。そしてフランス革命を一轉期として是等の問題が實際的の解決を告げるに至つた。第三モーゼ或は解放者モーゼと呼ばれるモゼス・メンデルズゾーン等を主とするユダヤ人解放運動が各國に成功したのは大革命直後のことである。又西班牙の嚴酷なる宗教審問もナポレオンによつて寛和されそれがいよ／＼禁止されたのは一八二〇年である。

宗教審判の直接の影響としては即決裁判の時代を終結させるに役立つたのみならず死刑を含む判決を非常に少くし

たことにある。(E. Vacandard *ibid.*, pp. 35—60) 又間接の影響といふか後世までの影響としては、信仰の壓迫は色々
の弊害こそもたらせ、結局失敗なることを明かにし社會の進歩に貢献した。即ち宗教審問は結局豫期に反する結果を
もたらし反動的影響をもたらししたのである。

現代の宗教の自由は斯くの如く過去數百年の血みどろの戦によつてかち得られたものである。之は宗教審問の火刑
柱に上せられたる幾多の尊ぶべき犠牲者達の贈物であることを感謝せねばならぬ。然るに現在に於ては再びファツシ
■ 的ナチスの或はボルシェビズム的な左右兩翼の政策は、世界の一部に於て既に新たなる思想信仰の壓迫を導き出し
つゝある。

姉崎先生が云はれる様に、世界の歴史は壓迫迫害と自由寛容との交互の繰返しであるとすれば、宗教審問の誤謬は
單に過去のものとして忘れ去ることは出来ない。

莊園と宗教

圭 室 諦 成

莊園社會の宗教は、天台眞言及び天台眞言化せる古京六宗である。

莊園社會は、この社會に先行する班田社會、即ち土地國有社會が、平安朝に入つて漸次崩壞するに従つて發展し、平安朝末を最高潮とし、鎌倉時代に入つてすでに崩壞の萌を生じ、南北朝、應仁の亂を経て殆んど解體し、次の知行社會にその地位を奪はれた社會である。所でこの社會の支配階級は大土地私有者であるが、大土地私有者として、

貴族は比較的早く、天台眞言等の寺院は比較的遅く、その繁榮の時期を持つた。斯く寺院の大土地私有の段階が貴族のそれより遅れた事は、寺院がその私有地の主要部分を貴族より引繼いだと言ふ特殊事情に依存する。詳言すれば、貴族の覇權爭奪の過程に於て、寺院は勝利の榮冠を保證する祈禱を、又その繁榮の過程に於ては繁榮の永續を保證する祈禱を、更に衰頹の過程に於ては未來の幸福を保證する法華三昧を、それ／＼修する事によつて、換言すれば、貴族の發展段階に照應する宗教的欲求を充足する宗教を常に準備する事によつて、その報酬として貴族の土地を最後まで收奪したと言ふ事情による。又かかる貴族との特殊關係によつて、貴族と地方土豪との關係との如く、寺院は地方土豪の保護の下にその富を蓄積し來つた地方寺院と封建的本末關係を結び徐々とそれ等寺院の土地を收奪する事によ

つても多くの土地を集め得た。一方會て國家より寄進を受けた土地を私有地化する事によつて、又荒蕪地を開墾する事によつてもその私有地は増加せしめ得た。

併し乍ら、寺院が大地私有者としての地位に到達する過程は於て、それ等の私有土地は漸次危険にそれ自らを暴露しつゝあつた。それは何故であるか。それは上述の寺院私有地の發生の要因より直に推察されるであらう如くに、土地が分散的である事、しかも遠隔の地に互つて居る事、しかもより根本的には、それ等の私有地に武力が闕如して居る事である。班田社會が尙その餘喘を保つて居た時代には、寺院は國家の信仰を利用して國家に迫り、その私有地を護り得た。併し乍ら私有地の増大は國有地を減少せしめ従つて國家の唯一の財源である稅收入を減少せしめ、そしてその事は國家權力を衰退せしめ、同時に國家權力による私有地の保全を有名無實のものとした。かくて寺院私有地は土豪農民等の侵略を受けるに至つた。曾て國家權力の保護の下に安んじて居た寺院は、不在地主として管理人を派し農民を苛劍誅求これ勉めたのみで何等恩惠を施さず、又寺院と農民を結び付ける宗教政策も取つて居なかつた。従つて寺院私有地にとつては正に危機である。かかる危機を突破する方法として先づ考へられるのは、私有地に武力を充實する事である。併し上述する如き寺院私有地のもつ特殊性、分散し、遠隔の地に互ると言ふかかる性質は、實際問題としては、武力の充實を不可能とする。残された方法は、土豪農民の宗教心を逆用する方法である。寺院は密教を有する。併し乍ら密教は貴族の宗教心を自由に操縦し得たが、土豪農民の宗教心を自由に操縦することには成功して居ない。かくて寺院は、自らの有する宗教を以てして、私有地を侵略より救ふ事は困難である事を悟つた。かゝる根據よりする寺院と神社との關係がある。神社は土豪の宗教であり、農民の宗教である。曾て班田社會に於て寺院にそ

の地位を奪はれ、支配階級の關心の圏外に放置された神社は、單に地方的な宗教殿堂として地方の土豪と結ぶ事によつて、新しい地盤を獲得しつゝあつた。かゝる過程に於て神は氏族神より地域神へ、即ち氏神より産生神へ、換言すれば、民族的利己主義の宗教より地域的利己主義の宗教へ轉化した。要するに神の性格は、その迫力性にあるのであるが、その内容は民族的、現實的、惡魔的なものより地域的、現實的、惡魔的な性格へ移行して居た。次にかく移行した神の性格を、具體的に描寫して見るであらう。

神は神社の私有地を支配する。私有地は神領であり、神主は神人であり、農民は神民である。私有地の一切のもの例へば木は神木であり、草は神草である。神はこれ等のすべてを徹底的管理する。もし私有地外の人民が、私有地内の一人の神官農民を打擲した場合には、神は七人半を生埋にし、刃傷した場合は三十三人半を生埋にし、更に殺害した場合は三千七百三十三人半を生埋にする。又私有地を侵略する事等、神官農民をして愁歎せしむる事があつた場合は、神は直に虚空にかけのぼり種々の天災地異を下して、以てこれに對抗する。神は地域的には絶體的の支配權を有する。常識的に考慮して、合法性をもつものに對してすら容喙を一切峻拒する。私有地内の國家の地方官の出入を禁止し、又租税の賦課を禁止する。所謂不輸不入の特權は、かゝる神の性格の上に獲得され且つ確保されたものである。私有地と、私有地以外の土地を區別すること斯くの如く峻嚴なる神は、私有地内に於ては神官と農民を又峻嚴に差別する。神官は神の子孫であるとせられ、農民は悠久の昔より臣下であるとされる。神主の命に背く農民は、神の意志に於て刑罰に處せられる。年貢は神の最大關心事である。神の命に背いて年貢を納めぬ者は、神の最も憎惡する所、極刑を以て罰せられる。かくて神の迫力性は、詳言すれば地域性、現實性、惡魔性は、佛教の呪咀神に比して遙かに

強力であり、土豪農民の心を捉えて居た。しかも現實的の必要は益々神の性格を、惡魔的たらしめつゝあつた。新しい神はより惡魔的である。かゝる惡魔的の神の次々と發生する事は、古い神にとつて脅威であつた。かくて古い神は新しい神を自社内に末社として勸請した。従つて末社の小神は本社の大神に比してより惡魔的である場合が多い。その一例をあぐれば、諸社に勸請された松童なる神は、高良社の分身である呪咀神であるが、常に禱を準備して居るので、一寸も油斷が出来ないので、高良社の板敷の下に祀つて別に社を建てなかつた。要するに神の惡魔性は、現實的の必要によつて發展しつゝ一方かく新しい呪咀神を自社内に勸請し、末社とする事によつて益々強化された。併し乍ら神の惡魔性は、よく他よりの侵略を拒否し、自らの侵略を合法化することは可能であるが、農民統治法として十全の方法ではない。恩威併び行ふ方法をこそ百年の大計である。神は佛教と接觸する事によつて、かゝる新しい恩惠性を移入した。かゝる要求によつて發生した本地垂迹思想によつて、大神の本地を彌陀、釋迦等と定めた事は又かゝる傾向を益々助長した。一念わが名號を唱へば敢て空しきことなし、現世には思ひに隨つて無量の寶を施與すべし、後世には善處に生れて勝妙の樂しみを受くべきなり。と言ふのであるから、佛の性格がそのまゝに神の性格として移入されて居た事を推測し得るであらう。併し乍ら、神はあくまで地域的である。その事は、神が私有地の一隅に地獄を準備した事によつて察せられる。こゝには私有地内の農民にして信仰不十分のため極樂往生不能の者、即ち本來ならば當然地獄に行くべき者を收容し、罪障消滅するに及んで極樂行きを許可した。即ち、私有地内の農民に對する特別な神の恩寵が窺はれる。更に注意すべきは私有地の農民は、普通極樂往生の條件を具備したのみでは駄目なので、更に存生中神の教に従つた事と、神の恩を報じた事明瞭でなければ、極樂往生は許されない。若し然らざる場合は、特別の

地獄に於て或は蛇身となり、或は鬼畜となつて金鎖に繋がれて地獄の責苦を負はねばならなかつた。要するに、農民としては神の私有地を耕作し、年貢を缺損なく納める事が現世に幸福を得、來世に往生する唯一の方法であるとされた。即ち莊園社會に於ける神は、その私有地支配を鞏固ならしめる如くは、或はその惡魔性を強化し、或は佛教の惡惠性を移入し、これに適度の修正を加へた。斯くて神社はその私有地保持に成功した。かゝる過程に於て、土豪は神を取入れて又土地支配を鞏固にした。かくて地方的なものとして、神はその隆昌の運を得つゝあつた。危機に直面した寺院が鎮守として神を寺院に祀ると共に、その私有地に勸請したのは寧ろ當然である。同様の過程に於て、貴族も莊園に鎮守を勸請した。結局、最初地方的な小土地所有者土豪神社によつて行はれた宗教による統治策は、遂に中央の大土地所有者佛寺、貴族、神社等の模倣する所となり、すべて鎮守を勸請した。かくて大土地所有者達は、鎮守の惡魔性によつて弱者への侵略を宗教的に理論付け、強者よりの侵略を防止し、又その惡惠性によつて農民の反抗を緩和し、土地への緊縛する事に成功した。實に一石二鳥の名案である。

斯くて、社會經濟機構と密接不離の關係に置かれた、莊園を中心とする舊宗教の陣營は鞏固である。武士が、格段の相違を有する武力を以てして容易に莊園を奪略するを得なかつたのは、實にこの點によるのであるが、新宗教としても同様なる教理の優秀さで、この鞏固なる陣營を破壊する事は困難である。(以上)

社會的態度としての宗教

村 上 俊 雄

宗教經驗の内容・特質を考察して、その構造や特にその構成要素を明にし、これらを以て宗教性の基本的要因であるとし、或はこれに基いて宗教的行動への根本動機を説明しようとする見方は於きまして、從來最も多く有力なる根據とされたものはウキリヤム・マクドウガルの所説であると思ひます。即ちそれによりますと、先づ本能を精細に分類し、それら分類された各本能には、それ／＼それに對應する所の基本的情緒があり、これらがいろ／＼と結合することによつて、更に高次的情緒、複雑なる情操が生れ、その結果、個人に意志も附與せられ、特有な性格まで作り上げられるとするのであります。宗教的情操も亦必然的にか様な結合構成過程の産物として、そこには宗教性の基本とも言ふべき數個の情緒が指摘せられ、宗教的經驗の内容は勿論、宗教的行動への動機も、それらの結合案配による結果として説明されるのであります。

しかしながら、か様に本能の範疇を基礎として打ち建てられた心理學説は、その構成の整備を誇り得るにも拘らず實驗上の基礎の薄弱な、謂はゞ抽象的、論理的とも云ふべき本能の設定と、その結合案配と言ふ重實な多様性に基いての、種々なる情操や動機の説明は、折角古き合理主義心理學に對して、本能と言ふ一種の動的原理を採用すること

により、數段の進歩を見せてゐるのでありますが、然しなほそれ自らが圖式的に固定すると言ふ循環的矛盾に陥つてゐるのであります。

且つ、かゝる心理學説は要素や部分を求めるのに急であるあまり、全體的事象は只抽象的にその結合によつて生ずると見做して充分であるとしてゐるのであります。そしてこのことは又心理學説にとつて根本的である所の法則、Gesetz と規則性 Regel とを混同すると言ふ大きな過誤を犯してゐるのであります。

加之、本能は少くともその發動に於いて見る時は、極めて急速に複合化し、或は忽ちにして習慣となつて固定して仕舞ふのであります。本能が赤裸々に、それ自身、しかく純粹に、論理的に現はれ出て來ることは稀であります。よしと言ふことがあり得るといたしましても、それは緊迫又は恐怖の如き異常に興奮してゐる特殊な場合とか、或は發動の極めて初期に於いてとあります。即ち本能の純粹論理的な發動は一時的のもので、持續的のものでないのが普通であります。

宗教的情操にいたしましても、一般に情操そのものゝ性質から容易に知られる様に、その構成要素を純粹に論理的に持續的に保有してゐるのではなく、錯雜した諸々の要素がその間に參差介入してゐるのみならず、種々の變化と轉移のあとを見せてゐるのであります。

且つ宗教的情操は何等かの刺戟、特に對象に對する觀念的要素の存在を豫想せしめるもので、情操は對象に對する表象なくしては餘り明な形をとつて現はれて來ないのであります。

従つて擧げられる如き宗教性の基本要素が宗教性を帯びて來るのも、そこには他の要因が作用するからであります

又特に宗教的と言ふべき生得的な本能や傾向に基いて宗教的情操が喚び起され、宗教的行動がとられると言ふのは常識的な一種の概括論でなければ、素朴な宗教本具論を出でないやうに思はれます。

あれ程精細に本能を分類したマクドウガル自身でさへ、そのソモソモの本能そのものは一體何であるか、と言ふとに就いては、只僅かに次の様に言つてゐるにすぎないのであります。即ち、本能とは、一定の目的を感知する上に於いて、一定の性質を持つた情緒的興奮を経験し、その目的に關して一定の様式で動作するか、或は少くともその様に動作せんとする衝動を経験する如く人間を仕向ける所の、遺傳的又は生得的な心理生理的傾向である。と言ふのであります。

か様な傾向が存在することは充分これを認めなければなりません。然し一つの傾向を直に本能とすることはまだしも、人間に於ける心的一作用側面をとらへて、これを原本的な最後の單位にまで持つて行つたり、更にその結合に基いて、あらゆる情操、性格、行動にまで説き及ぶことは、あまりに論理的にすぎるとともに又行き過ぎてゐるきらひがあります。か様な傾向があることは否定出来ないのではありませんが、こう言ふ傾向がスグ人間生活の基礎となつてゐるのではなく、これらが刺戟に應じ、環境に處し、種々の過程を通じてそこに新らしく發現する所の積極的興味やそこに打ち出される行動に、人間生活の具體相を究明すべき契機があるのではないかと考へるのであります。かくして考へられるものが態度、特に社會的のそれであります。

元々態度と言ふのは、舊來の心理學では心的諸要素を同一平面上に羅列的に論じた行き方に對して、人間のあらゆる經驗の動的な見方、發展や形態に對して考慮を拂ふ立體的立場に立つものであります。態度とは普通には特殊な動

作又は注意に對する心的用意又は行動の様態であると言へませう。然しそれは行動の方法を表すと云ふよりは、寧ろある特定の反應様態への後天的習得的傾向を示すものであります。尤もその根柢は心的物的環境に於ける一定の状態と關聯して組織せられる所の情操にあること、言ふまでもない所であります。この情操に基礎を置いた點は、何と言つてもマクドウガルのかくれなき功績でありまして、事實彼の様な詳細な説明は他にあまり見當らない様であります。然し態度を傾向や心的用意にとどめて、靜的に、主觀的に考へてゐることはどうかと思はれます。その實質的内容や積極的方向に就いては今少し考へなければならぬ點がある様に思ひます。

吾々がある一つの態度をとると言ふのは、已に目的物對象に對するどれ程かの知覺、何等かの觀念のあることを指してゐるのであります。そうすると態度は、人間の、主觀の側に於ける、客觀の事物の寫し counterpart であり、従つて事物對象を認知し、解釋する一つの方法であると言へます。故に態度とは單なる心的用意以上に、主觀以外の要因と結合し、客觀的存在や事情と關聯することなくしては起り得ないものであります。然し、態度がかく客觀的物事情と關聯して起きるとは言ひながら、なほ、實際は吾々の周圍の態度や已存の傳統形式に左右されるか、それを受け入れるか、或はそれを通じて行はれると言ふ點が實に大切なのであります。これを內的な慾望から言へば、ある一つの行爲の意識的又は無意識的動機としての慾望が通じて以て充足され發現する所の形態が社會の傳統や組織であり、これが又吾々の態度を決定するものであるのであります。か様にして態度がその構成と性質に於いて、只に對象や客觀的狀態と關聯して起きる文にとゞまらず、その内容と發現に於いて、周圍の態度や已存の傳統と言ふ客觀的組織を通じて行はれると言ふ所に、特に「社會的」と名附ける所以の根源があると考へるのであります。

社會的態度を簡單ながらこの様に見當付けて、さてそれが宗教とどう關係するのでありませうか。

宗教も生活の一様式、生活態度に於ける同一系統の一聯關、一定の特色を持つた一つの組織であると考へることが出来ると思ひます。こうした生活の組織には一つの脈絡があり、一聯の構造を持つて居るのでありまして、多くの場合それは制度の形をとるのであります。か様な已に出来上つた一つの構造、即ち傳統、又は制度的な形態を人間が承認し、それを全體的に受け入れ、又その客觀の構造や傳統の中に自ら參與すると言ふ興味や態度を示してゐるものが宗教と言ふ生活の具體相であると考へます。

餘白と時間がないので、具體的に一つの例をとつて結論に代へます。

それは宗教の起源と基礎とに關してのアニミズムであります。これが宗教の根源を説明するに足るかどうかと言ふことは、他の方面にも關係して哲學全般に通づる問題の一面であります。人間が夢や睡眠や死等の經驗から先づ自分の中に、發見し、後にこれを事物外界に投射したもの、これを意識して宗教が起つたのであるか。或はそれとも、ある客觀的な、一即多になつた全體的・包括的・一如的なものを意識し、これに參與することから宗教が起り、後になつてよく反省し分析して見て、これを自分の中にも發見したのであるか。この分れ目でアニミズムの宗教を説明し理解する上に於ける價值が決する譯であります。

言ふまでもなく、アニミズムは意識から外界へ、内から外への方向をとつて居り、これに關する不滿缺陷の根源は方向がその反對で、即ち外から内へ、全體から部分へとなつてゐるのは申すまでもありません。原始人の關心は先づ自らの生活が屬してゐる團體や社會的環境に向ふものであり、客觀の構造や制度を領得し、これに參與することによ

つて生活が營まれるのであります。勿論原始人と雖も決して自分の意識を失ふものではなく、その生活と組織も何等個人的色彩の認められない全體ばかりでないことは言ふまでもないのであります。が、どつしりとした全體の意識とそれへの合一・參與と言ふ所に、その生活の基調があり、従つて彼等の宗教的態度もこうした基調の中に規定されるのであります。吾々の宗教的態度が原始人とその社會に見られるかゝる一種の全體觀と全然同一であると言ふのではないが、一つの宗教を信じ、或る宗教的行動をとると言ふのは、信仰と教材と行事の體系づけられた組織の中に入り、或はその一部分をとつての、即ちそれとは不可分、不可避の信仰實踐であつて、その教へ示す所の内容を受領し、已成の態度を踏襲し、四圍の傳統に順應參與することから始められるものであります。已成のそのまゝではなくて、多少の變容があるとしても、少くともか様な一つの組織や制度を通じて行はれると言ふ點には變化はないので、この意味に於いて、宗教を社會的態度と觀ることが出来ると思ふのであります。

爾餘の具體的事例に就いては別の機會に譲りたいと存じます。

佛教徒の經濟生活に就て

西 義 雄

佛教徒の經濟生活と言ふのは、茲では嚴密には、經濟的見地から見た敬虔な佛教徒の生活及び其の態度のことを意味せんとするのである。而も全佛教徒に關して論述することは出來ぬから、今は、根本佛教即ち佛陀在世時代に於けるものに限りたいと思ふ。従つて佛教徒とは單に所謂出家者のみに限るのではない。佛陀と其四衆たる比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷との即ち出家と在家とを凡て含めて此觀察の對象とするのである。

佛教徒中、特に出家の生活を經濟生活と言ひ得るか否かには多少の疑問が存するが、私は經濟と言ふ意味を極く廣義に且つ常識的に取つて、いはゞ「人類が共同生活に於いて其に必要とする資糧を獲得する仕方一般」をも含めて經濟生活を語らんとするのである。(社會科學大辭典參照)

さて以上の用意を以てしても尙根本佛教徒の經濟生活をあらゆる視點から眺めることは是亦不可能であるから、ここでは、史的確實性を有すると思はるゝ極く僅少の實例を上述の如き見地から一個の試案として取扱つて見る外はない。

先づ第一に僧伽に就いてあるが、凡て僧伽所屬のものは、佛と比丘、比丘尼とに共有物として取扱はれて居たこ

とは、既に多くの人々の言ふが如くである。そは己に「初轉法輪の後、佛陀が五比丘の中、時に三人の爲めに説法すれば二人は乞食し、二人の爲めに説法すれば三人が乞食し、其の所得の食は六人が共に受用した」と言ふ律等の記事に據つて佛教々團成立當初から採用された教團の生活様式、制度なることは疑ふ餘地がない。勿論、後世各部派等の起るに際しては、佛塔所屬のものや僧伽所屬のもの等との間に多少の區別の附せらるゝが如き變遷はあるとしても、大綱に於て共、勤、共、受、の精神は認められる。而して此の僧伽の遺風は規矩の嚴密な現今の禪家叢林に見らるゝものであると思ふ。

其の衣食等を得る方法はこゝでは主として行乞 (Paṇḍita) 托鉢である。然し、此は單なる乞食ではない。重要な目的を果す爲めである。重要な目的とは先づ第一に法施 (Dhammadāna) を爲すことである。出家が法施をなすことを其天職とすることは何等論證を要しない自明の理であらうが、然し此を社會的の立場から見るとは必ずしも社會經濟の上から無駄ではなからう。即ち其は、行乞によつて教團が布教の結縁を作り、化縁を結ぶことであるいは、個別的訪問によつて、當時の如く公會堂又は僧團に參集するを得ない社會大衆の個別的なる宗教哲學等の思想教化運動を言語のみではなく態度に於て、實踐に於てなし示す使命を最も容易に果し得る唯一の方法であつた。單に分業的見地から見ると、所謂生産事業一般に従事するものに對して宗教家、教育者として佛徒の行乞には以上の如き目的を有したことを忘れてはならぬと思ふ。

此の事は當時の沙門團一般の成立原因からも推知し得る。當時の沙門團は勿論婆羅門族の第四期に於けるものと及び其の變形態のものを含むが殊に其の中、非婆羅門族の沙門團の増加の原因には、婆羅門の教への容易に聞けぬ非

婆羅門族大衆の知識的要求、宗教的渴仰を満さんが爲めなることが重要な契機となつてゐるからである。即ち沙門が人間遊行 (Parivrajaka) するのは、一には他の論客、學徳と論議し自己の智力を試し、又研鑽するのも目的であつたが、一面一般大衆の智的宗教的渴望を満すことも大なる目的で有り、布施を受くることは又、一には當時の彼等民衆の宗教的行爲を満足せしめんが爲めでもあつた。民衆は少くとも其の當時に於ては、喜んで此等の教師の爲めに布施し又は住居、公堂を建立したのである。否之を渴望したのである。

生産大衆が社會生活に於て必要缺く可からざるが如く、僧伽も亦一種の生産事業に参加するものとして、社會生存上に必要不可欠たるものたりとの佛陀の自覺は、頗羅墮 (Baharajata) の改宗物語に於いて見ることが出来る。スッタニパータにある此物語を摘要すると、頗羅墮が農業をいそしむ處へ行乞に來られた佛陀に、彼が苦行者よ、汝も我と同じく生産事業を作して後、食を取る可きであると言つたのに對して、佛陀は、吾も亦生産事業をなす、信仰を植ゆるは種子を蒔くことであり、乃至涅槃 (不死) を得せしむるは收獲であり、諸苦を脱せしめるは耕作であると宣言されたと言ふのである。最上果を得た沙門を應供 (Arahant) と稱するものも、斯く見る時無限の味が生ずる。行乞し得る比丘の資格は、律中に初轉法輪後に於て法眼淨を得たものからこれを許されたことからも推知し得るが、後世諸律に、行乞の比丘の出處進退が苟くも人の譏を受けざるものたるを要請する所以が應に供養を受くべき資格ある人たることを理想とするに基くことも推知するに難くない。(衆學法參照。尙一般比丘の利他の巡行に就きて宇井博士、

印度哲學研究、第四、五五頁參照)

然しあくまで注意しなければならぬことは、布施を受け供養を受ける爲めに受學し修行し得果し又は行乞するので

はない。修行するは解脱の爲め無上法を獲得するためであり、行乞するは法施を目的とすると言ふことである。次第乞食せよ等と言ふ行乞に於ける諸律の精神を見れば、此の事は疑ふ餘地はなからうと思ふ。又こは後の發展佛教に於ける諸宗祖の行乞からも立證される。行乞の他の意味は經濟的意味である即ち先づ隨つて得るものに喜足し満足すると言ふ極く質素に生活するの一面とこれにより忍従の徳を養ふ以外に物を生かして用ふること、物を粗末にしないといふ義の實踐が含まれて居る。これは廣義の不殺生戒と相應する。捨つ可きものをも其が利用し得る限り之を用ゆるの義である。

法施を爲し行乞に依る出家 (*anagāri*) が存立するためには、法施を受け財施 (*dharmadāna*) を爲す在家者が必然的に豫想される。即ち在家と出家との二者相依りて無上安穩の正法を精勤する、即ち正しき生活を營む佛國土を建立するのである。(Thurattala 10參照)。在家者とは狹義に於ける經濟生活即ち生産に従事し商賣等を營むものゝ一切を含む。此等の經濟生活者は利潤を獲得する生活行爲をもなす人々である。然し佛陀は常に無我・無我所有の認得を勵め、食欲を離れ愛取を斷ずることを教示する。此に由つて是を見れば正見に基き、正思惟して正しき方法に因り適度の所謂利得を目的とする經濟行爲、經濟生活はこれ亦正命として佛陀は認めたと考へざるを得ぬ。根本佛教に於ては、かゝる優婆塞、優婆夷にても無上果又は無漏安穩を獲得しうることが許されてゐたので(宇井博士、印度哲學研究第四、五三頁參照)とは後に出家主義化したと考へられる部派時代にても北道派によつて家住の阿羅漢 (*Ghṛīṣṣa Arahā*) 説などが爲されるに至つた所以であらう。(B. V. IT.) 即ち又此に由つて、佛陀が出家者に對する時と在家者に對する時とに於て説法の内容を二三にしたと考へることは決して妥當ではないことになる。

さて、出家者の使命が法施をなすに在るに對して、在家信者は財施即ち布施をしたのであるが、そこで考へねばならぬことは、布施する動機及び目的である。布施は元來決して何人によりても強制してなされるべきものではない。全然自發的自由意志に基く。これ佛教徒の布施が喜捨でなければならぬ所以である。従つて布施の目的は、將來善果を望み自利を望むを第一義とはせぬ。又、單に自他を利するといふ功利的意味の意識に立ちてのみなすべきものではない。何等利益を期待しない、無所得の喜捨又は、恭敬、報恩の爲めの奉施が最も尊敬さる可きであるとは後の部派佛敎時代に於ても盛んに論じられたものである。(俱舍第十八卷)

此の自由意志に基く布施行に關して考へられることは其處に私有財産制の如きが豫想されてゐることである。勿論茲に私有財産制と言つた所で、其の制度を絶對的のものと佛陀が考へたとも、説いたとも斷言することは出来ない。無我無我所得を説き、一切因縁所生の法を説く所に、絶對的自我所有觀念の成立は考へられないからである。これは恰も先に、教團内に於ては共有財産制であつたと説いたが、然し其の教團内にも私有物の最大限度が捨墮法などで定められる必要が原始教團内にも起つた様に、又、阿難が大迦葉に自己の得た鉢を讓與せんとするが如きある程度の所有に於ける個人の自由が認められてゐた如くであつて、何れも、決して絶對的ではない。即ち教團は共有制であつたと言ひ、在家は私有制が認められたと言ふも、佛陀自身が、其の何れでなければならぬと主張されたと固執すべき性質のものではない。其の何れも心からなる平和郷、佛國土の實現の爲め便宜上當時の社會一般の風習を認められたに過ぎない。佛國土の建立は決して唯々制度の改變のみに依存するものではないからである。それかとして、佛陀は、社會制度の變革に關する何等の意見も關心も有せられなかつたとするのはいみぢき獨斷である。

然し若し在家庭生活に於ても出家生活と同様無上果をも獲得し得とすれば、得果の爲めに教團に入る必要はないではないかとの疑問が起るのであるが教團は修養し法施するを専門とする人々の共同生活であると共に又、物欲に關らぬ様に施設されてゐる出家生活が在家庭生活よりも得果が非常に容易であるとは佛陀自身認められてゐたに相違ない所で、これは亦實は多言を要せぬことである。

更に茲に問題となるのは、私有財産制と共に必然的に起る現象としての富の不平均に就いてである。倫理的に見て首肯し得ないと共に忍び得ざるが如き、貧、富、貴賤等の差別の起る所以に就いては、當時の外道中に他律的に神の意志に歸せんとするもの、宿命とするものもあつた。後世の阿毘達磨にては、之を自律的に解して自己の業力と其の果報との關係に依つて解釋せんとした。然しそはあくまで解釋であり、消極的慰安又はあきらめには役立つが積極的な現實の社會救済とはならぬ。佛陀は凡て自律主義に立つと共に、積極的に不公平なる貧富の懸隔の救済法も考慮せられたと思ふ。それは即ち廣義の不殺生戒から來た物、を生かして用ひ決して物を粗末にしないといふ考へと共に、少欲知足又は喜足との獎勵に由るのである。物を粗末にせず、凡てを生かして用ひることは、廢物利用などに其の一端が見られる様に人件と物件とに關らずものゝ各個の利用價値を自ら高め、物價を總體的に引下げるに役立つであらう。

次に少欲喜足に就きては、佛陀が自己の教團を自己の逝きし後、擧げて附屬した程、全幅の信頼を置き且つ生前にも賓客の如く遇したと傳へられる大迦葉を、少欲喜足第一と推獎した邊に何れやう。經には「摩訶迦葉は清儉知足、常に頭陀を行じ、諸の所賤を愍み、貧乏を賑濟す」などある。そして後には此の喜足は四聖諦中の三聖種として、佛教徒の修養には絶對不可缺な徳目とされるに至つたのである。然し知足又は喜足と言ふは、幾何の程度に於て各個

人は満足することであるかは亦明瞭に知らねばならぬ。此は一言以てすれば儀禮と營養との必要の最少限度に於て出來得る限りの質素儉約なる生活を以て満足し、餘剰は自己所屬の團體なり、國家なり、社會なり、又は個人なりに機に應じ時に應じて喜捨し布施することであり、物質本來の共有性を活用することである。前述の如く喜捨し布施することは決して、自由貿易又は投資の意味の如き、將名利の目的による所謂有所得心に住して爲さる可きものゝ如きでないことは斷るまでもない。而して此の喜足の限度、奉施等は、凡て世は相依相成なりとの緣起の精神を會得し運轉することに由りても亦、物質は有限制なりとの如實智に徴しても、佛教徒として、必然的な心がまへとなり行爲となる可きことで有る。

最後に一言して置きたいのは、喜足は凡人の物質經濟に徒らに勞役せられる心を休めしめ、心的生活經濟に資することが多きことゝ、又、煩惱を滅し解脱せしめ又は安心を與へる爲めの肝要の手段としての諸禪定三昧は、一切の精神統一に役立ち、其の結果は、諸の仕事への熱心、專注を結果すること、況して安心を獲得し、解脱せし人が一度事業に向ふ時は、恰も宗教的訓練を得たる劍の達人の如く、産業訓練の意味に於て、異常の効果をあぐべきこと等である。(マインシャルの經濟學講義参照)

佛陀の宗教は天に昇るを目的としない。あくまで地上に踏み止つて、一切衆生と與もに、佛國土の建設の爲めに一生を捧ぐべきものたることは、佛陀及び其の直弟子の生ける龜鑑に據つて、疑ふべくもない。斯く見て來れば、根本佛教時代に於ける敬虔にして透徹せる信仰を有する眞の佛教徒の生活が、社會經濟の上から見ても、極めて價値高きものであつたし亦、後世之を奉ずる眞の佛教徒も亦、斯くあるべしと言ふも、強ち過當ではあるまいと思ふのである。

宗派の對立性について

宇野圓空

宗派といふ言葉の意味は、西洋でも舊教と新教とで、教義的にまた法制的に多少異なる。それが唯一であるべき根本教會から擯斥されまたは分裂した異端派もしくは分離派であるといふのは、本來のカトリック的な宗派の觀念であるこれに對してプロテスタントでは、むしろ廣義の教會内にあつて、しかも相互に分離獨立した諸集團が、各自に自己の集團を正統教會と見なす立場から宗派と呼ばれる。なほ歴史的には本來地方的なキリスト教諸集團が聯合して、全體的な教會を組織した時に、これに取殘された東方各地の小集團が、統合的教會に對して宗派を成したと考へられてゐる。

これらの *sect* の觀念には、教義に於ける主教會との差異がその根柢に豫想されてはゐるが、他方でその集團組織が正當に教會といはれる程に完成してゐないことも、その一特徴と見なされてゐる。すなはち宗派が一國民全體に擴充した時には、それが國民的教會となるといふのもこの意味である。しかるに我國でいふ宗派には、こんな集團的組織に關する特質は考へられてゐない。むしろそれが獨立の一教會として、宗門を形り、教團の最も重要な單位である宗團を成すものこそ宗派として取扱はれるのである。

もつとも佛教の諸宗派、また時としては神道の諸教派に於ても、それらが全體として佛教または神道といふ大教團を成し、この廣義の教會の中に於ける小分派だといふ意識がないではない。しかしこの場合にその大教團の實狀がたゞ觀念的なものであり、集團形態としては宗派こそ具體的なかつ強固なものであることは、主觀的にも客觀的にも認められてゐるので、宗派は決して主教會に從屬し、またはこれから分離せんとする過渡の状態に在るものではない。またことにカトリック的な宗派の觀念が、これを教會組織から分離した部分的な集團とするのも、實はその全一な教會といふ教義に基く主觀的解釋にすぎない。現に歴史的には事實上教會であるものが幾つかあり、いはゆる宗派でも客觀的にはこれらの教會とその組織に於て同様であるものが多い。

故に宗派を教會内に於ける少數者の特殊的な集團や、もしくはこれと分離せんとしつゝ完全に獨立しない集團と見るのは當を得ないので、キリスト教に於ける在來の宗派の觀念は、その教會觀念と同様に傳統的な主觀的である。そして客觀的に見た宗派は、一般に教會と性質上の區別はなく、その集團組織に於てもこれと對比的に考へらるべきではない。かくて宗派といふ概念は、その靜的な内容に於ては教會その他の宗教的集團に比して何らの特徴を有するのでなく、たゞその發生の歴史に於て特に分裂の過程を有し、從て相互に正統派または異端派と認められる諸集團との對立、及びそれらの母體としてこれを包括する廣義の教會、もしくは大教團の觀念が多少對照的に存在するに過ぎない。

しかしこの分派の發生も、歴史的には必ずしも大教會からの分離のみには限らない。現に獨立に發生した同系の教團で、総合的な教會の組織に取殘されたものも、古來一般に宗派として取扱はれてゐる。このほか折衷主義や新興宗

教の運動による新宗團が、何らの母體的教團にも從屬しないで、しかも性質上或る宗教の宗派として自他共に許すやうな例は多い。それ故發生的に見た宗派の特質は、單なる分裂や分離の過程ではなくて、むしろ他の諸宗團との對立關係である。そしてこの對立關係は各宗派の内部的連帶と、他宗派への外部的背反と相まつて強化されるのであるがこの連帶と背反とが主としてその成員の宗教的生活形態、すなはち信仰と行儀との共同と差異に基くことは、宗旨といふ語義から見ても至當のことであり、特に宗派としての集團の一つの特徵でもある。

それで諸宗派の間の信仰と行儀との背反の一面に、また多少の共同を認めることから、これを佛教とかキリスト教とかいふ廣義の教會または教團に包括して、各宗派をその部分的團體と見なすことも自然ではある。しかし事實上に中間的な宗派の少くないことから、かゝる區分は常識的もしくは法制的取扱の便宜以上には出でないので、その部分的團體であることを宗派の本質的な一要素と斷定することはできない。また信仰や行儀の異同の意識、特にその思想形態のそれによる對立が、創唱的宗教に於て顯著なところから、宗派といふ集團現象をこれに限つて見る傾向もある。しかしかゝる集團的對立は民族的傳統の宗教に於ても現はれるので、それは普通に教會とよばれる特殊的教團のみに固有なものではない。

一般に宗教的集團の對立現象は、未開社會の宗教ではかのトーテムイズムに於て最も典型的に認められる。すなはち各トーテム集團がトーテムその物と、それと集團成員との血統その他の關係、及び儀禮の形式に於て相互に多少の差異を有し、各自多少これを意識しつゝ、數個の集團群が民族の中に區劃配置されてゐるのは、トーテムイズムの特徵であると同時に教團の對立關係の萌芽でもある。この場合各集團の區劃原理となり、その對立を支持するものがトーテム

の觀念や儀禮の異同よりは、その成員の住居の地域や血縁關係等の自然的條件であることは事實であつて、さらに地域的な集團としては部族的宗教と呼ばれるものや村落の祭儀、血縁を主とするものは氏族の宗教がより多くこれを例示するであらう。しかしこれすら長い間の對立は、集團相互の間に宗教性の差異をもたらすのであつて、やがてその意識が明瞭になるに従つて、各集團が宗派的性質を帯びて来る。なほ同じ宗教を奉ずる部族や民族の内部に於て、年齢、性、職業その他の階級によつて、各々宗教的な小集團が形成されることは、一定の階級組織のない場合にも屢々見られる事實である。この種の小集團はそれへの加入が多少任意的であるだけ、特に宗教を目的とした集團の發生する一つの根源であり、それらの對立は性質上宗派に近い一種の教團形態を成すものである。

また民族的宗教もその民族自體が發展擴大し、ことにその宗教的思想と儀禮や道德の規定が發達した時には、その内部にこれらの分化發展による特殊の集團を發生するので、主として祭官の家系や、その傳承の異同によつて、これに歸屬する人々の集團が對立するのが多い。この現象は古代インドのバラモン教諸派、及び我國中古の神道諸流の對立によつて實證されるので、これらの諸派の區劃對立の原理は、もはや地域、血縁、階級等の非宗教的な要素ではない。こゝに宗旨といふ言葉の意味が示す嚴密な宗派、すなはちその宗教的生活の形態、特に教義と儀禮の異同を區劃原理とし、かつその對立意識によつて支持される教團の發生が見られる。さらにこれらの教團が、その事實上または傳説上の指導者たる教祖を有する場合には、それがすなはち創唱の宗教であつて、後者の教團はつねに民族的傳統への反抗、もしくはその正統派に向つての對立から出立する點で、それ自體當初から宗派的であるのは當然である。

そして他面これらの教團の分裂による最も普通な宗派の發生に於ても、地域や血縁の關係が直接間接にその對立の

一要素となることは絶無ではなく、階級の差異や政治的作爲が具體的な教團結成に關與する事例も少くはない。しかしこの場合にもやがて強化される各自の宗教的差異が宗派としては重要であつて、その發生の動因はともかく、この點の對立とその意識こそ、一種の教團としての宗派の本質的な要素であらう。それ故餘他の原因にもとづく屢々偶然的な對立が宗派を産むことは事實であり、一教團内の講社の類や超宗派的な團體が、その内の團結や外的壓迫の結果それ自身一つの宗派と化する例は多いが、それが嚴密な意味での宗派であるためには、その教義または儀禮の異同による團結と對抗との集團意識がなくてはならない。従つて教會法的な見地からは、母體教會から否認または排斥されたことが宗派の特質であらうけれども、むしろその前提としての異義とその集團の形成、及び他の教團との對立意識に於て、宗派の本質的な成立があるのであつて、それは宗教的集團の思想と行動との自覺的發展の過程として、避けがたい集團的現象の一つである。

國家組織の發展と神々の統一

原 田 敏 明

こゝに問題とするところは、日本宗教史上に於いて神々組織の構成されて行つた事實を、その痕跡と認められる種々の點から考察して見たいと思ふのである。

かゝる事實は各國各地方の宗教史について見ても屢々存することであるが、これを例へばエジプトに於けるが如く或は兩部族の間の種々の鬭争並に統合が直にその奉ずる神々の争ひ、統一となつてを。或は一地方の神にして比較的變化少く信じ續けられてをるものもあれば、又その地が特に榮えた爲めに、全國的な神にまで進展したものもある。或は又、その反對にそれらの神々に壓倒せられて滅んで行つた神もあれば、特に惡神となつた神もある。或は又光、天體、河などに關するもので、それらのものゝ性質から、その崇拜が極めて廣い範圍に行き亘つてをるものもある。併しこれらにしても亦た、その地方的な神々と、種々に結合し、或は血統的關係に於いて、其の他人間社會の種々の關係によつて、神々の關係を統した痕跡が充分に認められるのである。

次に又これをバビロニアの事例について見れば、その古い時代即ち所謂スメル時代は群小國の割據してゐた状態であつたのであるが、その夫々の國は各々別個の神を有してゐた。その内でも或る神々は政治的な根據などから漸次優

勢となり、他の神々を吸収して行つた。即ちそれらの國々が合併するとか、一によつて他が征服されるとかに依つて二者それ／＼の神が屢々一の家族として血統的關係によつて結合され、かゝる場合には優れた國、勝つた國の神が一層高い地位を採るのが普通である。併し又時には兩者の神々が合一されることもある。

かゝる神々の統一、殊に國家組織の發展、群小國家より一大國家への統一に伴つて生ずる神々の統一の事例は、此の外にギリシヤやロマその他の古代宗教に於いても、普通に知られてをることであつて、これ以上にその事例を指摘することを避けたいのであるが、今はかゝる豫備的な知識を以て、我が國宗教史の上に、これと同じやうな事實の認められるでは無からうかと思はれるやうな點を指摘して見たいと思ふ。もとより此の事實を適確に指摘するには、それに對する充分の用意が要るのであるが、こゝではその點を盡すことが出来ないから、たゞ上に述べた一の見當を以て、傳へられたる資料に對する一つの再吟味を提唱し、氣付いた三四の點について、どれだけの疑問をこゝに提出しておくことにする。

古く日本の民族が如何にして成立つたかは暫く措いて、各地に居住してその間に餘り交通の無かつた一種の部族的な社會に於いては、その奉ずる神々に於いても殆んど相互に關係の無い状態であつたらしい。従つてその夫々奉ずるところの神々は、何れもが各々自らの部族の守護神であり、屢々農耕の神、國土の神であつて、各部族が大體類似の生活状態である限り、その間には多くの共通の性質を持つた神々がありむしろ個性の少ないものであつたといへる。

併しこの地方的な部族社會が結合されて國家的な統一が出来て來ると、これまで各部族が夫々持つてゐた神々及びそれに關する神話にも亦た統一と變遷とを來さねばならなかつた。而して此の過程を知るに最も適當なものは、吾々

はこれを國家の組織統一を正當づけるために出來たと云つてもよい神代史、それも特に對大陸的關係の最も濃厚な日本書紀に現はれたる神々、及びその神話の内に見ることが出來ると思ふのである。

今これを事例についていへば、先づ天照大神が、大和を中心に於て榮えた古代日本人にとつて Highest Godnessであつたことは云ふまでもないが、併し神代史に於いてその弟神とされ、而かも惡ぶる神とされ追放されたことへ解せねばならない素戔嗚尊は、これを風土記などに表はれた地方的信仰によると、却つてさうではなく、大國主神の如きも風土記に表はれたところでは、書紀などに見るやうに服從した神、逃避した神ではない。而して素戔嗚尊が神代史に於いて天照大神と對立して表はれる時には、それに拮抗するものとしてそこに赤心と黒心とが問題となつてをるがこの赤心、黒心は天照大神乃至大和を中心とした國を基準としての批判である。又大國主神も天上の神乃至皇孫尊に對立して表はれる時には、殘賊強暴横惡之神の對抗として書紀には記されてをる。これも亦た同じくその批判の背後には統一國家に基づく考があるものと思はれるのである。これらの事實は、大和と出雲と何かそこに生活を異にした部族の間に對立と統一が考へられるのでは無からうか。もとよりそこに種族的の相違があつたかどうか、それはこゝで問題とする必要を認めない。

かゝる場合は獨り出雲の神々に限らず、凡そ神代史の神々の組織に表はれて來る神々、その内でも地方的に又は民間の信仰の對象とされてをる神々、それらは何等かの點で多少とも出雲神と同じやうな意味での疑を以て再吟味することが必要では無いかと思はれるのである。

その一つとして先づ鹿島の神、香取の神についてみると、これは風土記によれば極めてその地方的な部族的な性質

を備へたものであるが、それが一度神代史の物語になると、その地方的な性質、部族的な性質は全く無くして大和中心即ち國家的な神話の神々組織に取り入れられ、其の東方開拓の神と云ふ本來の性質から、武神として使節の神としての一役を擔當することとなつて居ると考へられぬでも無いかと思はれる。かゝる見當は同じく武神である諏訪神についていふことが出来るのであらうが、更に神代史に於ける諏訪神と鹿島・香取の神との葛藤を、その地理的關係と結付けて考へることが不當であるかどうか、こゝにも一の問題があるやうに思ふ。

更に同じことを西の方について眺めれば海の神、從つて航海の神たる住吉の神、安曇氏や宗像氏の持ち齋く神々、又は阿蘇國造、近くは紀國造の齋き奉る神々、それらのものゝ元の形、又は地方的の實際信仰の如何に拘らず、特に神代史の神々組織に取入れられる場合は、それらの神々の祀られる地方又は部族が大和を中心とした一の政治組織の内に這入つて來た時ではあるまいか。

そしてそれらの神々の多くは、いづれ諸外國の例にも洩れず、上下の關係、殊に血統的關係によつて結付けられ、多少その本來の地方的又は部族的な性質と關聯した性質を持ちつゝ、神々の間にも性質的分化、從つて職能的分化が伺はれるやうに思ふ。これを例へば、海部族ともいはれるやうに海によつて生活した部族の齋く神は特に海神となり、開拓征服と關係ある鹿島、香取、諏訪の如きは特にその武神としての性質を發揮した。又出雲の諸神の如きは特に國土經營の神として神代史並にその後の國民的信仰では一の部門神となつて居る。而してこれの分化は同時に更に大なる神々組織への統一であることは云ふまでもない。

かくして一方政治的に、地方と部族との統一がその統治者を中心としての國家組織へと進展したのと同じく、又並

行に、神々の組織に於いても、統治者を中心として齋き奉る神、従つてその祖先ともされる神、特に天照大神の位置が他のあらゆる地方乃至部族の神々の最上位に位し、それらの神々が國家的な神々組織に統一されてをるのでは無いかといふ疑問を持つのである。

尙ほ此の外に、夫々の地方又は部族の統一の結果、夫々の祀る神々に性質職能の同一、或は名前の同一のためにそれらが結び付けられて同一神とされてをるのでは無からうかと考へられるものが屢々ある。その一二の例を擧ぐれば大國魂神は神代史では神々の血統的組織の内に取入れられてをるが、これを延喜式について見ると、各地方に廣く祀られてをる神で、その地方の神といふことであるが、それが統一され主として大和と出雲との二地方に吸収されて來たのであり、その一方は大和國魂神であり、他の一方は大國主神の別名とされるもの、若くは大年神の子とされるものである。而かもこれらが更に結び付けられては各地方の國魂が大國主神即ち出雲系統の神として統一されて來たことに似たことは靈の神や水分の神についてもいふことが出来る。延喜式から見るとこれらは民間の信仰として、各地の水の靈、雨の神として夫々獨立に、その土地の靈の神、水分の神であつたが、それが神代史に統一されると、高靈とか閻靈、又天之水分神、國之水分神として、血統的にも決定的な位地を得て來てをる。尙ほその他、山の神々は山祇とし、海の神々は海童とすることによつて、神代史の神々組織の内に取入れられて來てをる。

更に延喜式神名帳によると、食物の神も、稻米の神も種々の名となつて表はれて居り、その夫々の間には必ずしも一定の関係があるやうにも見えない。これが地方的な部族的な生活に於いては當然のことであらうが、然るにこれを古事記・書紀の神話殊に古事記のそれになると、その夫々の間に一の血統的な關係を持ち込みかくして大年神の子に

御年神、若年神、久々年神などがあるのである。これと相似たやうなことは宇賀能賣神、即ち豊受の神の場合にもあるやうに思ふ。

又神代史に於いて一神の別名として多くの名が擧げられた場合は少くない。而して屢々その内には本來別の神では無かつたかと考へられるものもある。これを例へば大國主神の如き、その外に大己貴神、大國魂神、顯國魂神、葦原醜男神、八千矛神ともあるが、その大己貴神といふのは少彦名神と對立並稱されるものであり、大國魂、顯國魂といふのはさきに述べた國魂神であり、葦原醜男神は特に幡磨風土記に見え、八千矛神は越の國に關係した神である。それらのものが同一神の別名として統合されるところには、それらの物語に表はれる地方の統一といふことが、その後にあると考へることは必ずしも無理では無からうかとも思はれる。

「宗教」と「神秘主義」との限界付けの試み

濱 田 本 悠

宗教と神秘主義とは對立すべき概念ではなく、由來神秘主義 (Mystik, Mysticism) は宗教と云ふ經驗内容又は生活内容の内に抱括せられるものとして研究せられた。事實宗教と神秘主義とは相互に交錯する範圍極めて廣く、或は影響する程度極めて高く、一を他から切離して、獨自の存在性を附與することは、極めて困難のやうである。即ち神秘主義が宗教圏内のもとの考へられ、その假定のもとに研究されて來たことには充分に理由のあることである。

斯うした相即關係は又、宗教と魔術 (Magie) に於いても一應考へられることであり、事實初期の宗教學に於いては魔術をも宗教圏内に於いて取扱ふて來たものが今日では殆ど之を本質的に別種のものとして取扱ふに至つて居るやうに、近代宗教界に於いて神秘主義の研究が盛んとなるにつれて、宗教的態度と神秘主義的態度との間に明瞭なしかも對極的な、相反的な性質が吟味せられるに至つて居ることも事實である。ルドルフ・オットーが東大宗教學研究室二十五年紀念論文集 p.134 に於ける "mystische und gläubige Frömmigkeit" の如きも神秘主義を以つて、宗教に於ける一種の型であるとして取扱つては居るが、然もその型が餘りにも明瞭に宗教的な態度との兩極性 (Polarität) を示す場合に、宗教に本質的なものと見做さるゝ信心の態度 (gläubige Frömmigkeit) と別の型であるばかりでなく

進んで別の規範のものであると云ふ假定のもとに考察を究げることにも萬更許すべからざることではないやうである。神秘主義の本質に就いては色々の方面から解明せられるのであるが、要約して云へば一切の價值意識の轉倒にあるやうである。神秘主義者は「全く別の」(das ganz Andere) 世界に住んで居るやうである。單に理性の點に於いて Irrational の世界に住んで居るのみならず、道德の世界に於いても審美の世界に於いても、全く轉倒せる傾向の世界悪魔的 (diabolisch) の世界、歪美的 (grotesk) の世界と、より深き關係を持つ傾向にある。之等の點は凡て純正に宗教的なる態度との限界を暗示するに充分のものゝやうである。例へば晩近宗教哲學に於る Irrationalität の過度なる重視、之が果して純正宗教を正解したものであるか否か疑問である。

尙更に茲に注意すべきは、對社會關係に於いて、宗教と神秘主義とは全く異なる態度を示すのである。即ち神秘主義に於ける Isolation (孤獨) の態度である。 abgeschiedenheit von der Welt (Heiler), überweltlich (Otto) 世間的社會逃避の態度である。之は神秘主義に於ける最も特徴的な點として一様に認められるが、之も亦、要するに價值意識の轉倒から來て居ると見做される。が然し之を以つて直ちに神秘主義を獨善主義なりと斷じてはならないのである。實は所謂價値の世界を個中に、主觀の内に、神と一なる融合の unio mystica の世界に認めるのであつて之は「個中に全を認める」態度であると云はねばならぬ。然るに之に對して、凡そ宗教的なる態度は、ジュールケムが指摘する迄もなく、至大なる社會的關心の發動に立脚するやうである。客觀的社會力、社會的價値意識を中心として宗教は成立して居るやうである。但し之に依つて自れを、己心を滅脚し去る妥協の態度が全部ではないが、少く共「全體内に於いて個を認め」己れを生かし、自れを救はんとする態度が極めて顯著である。

斯やうにして、宗教的なる態度と神秘的なる態度とは特に對社會の實際生活に於いて、前者は世間的なる働きかけの、社會精進の生活となり、後者は出世間的の無爲、沈黙、冥想の生活となつて現はれると云ふことは、兩者に於ける顯著なる對照であると思はれる。而して兩者に於けるこの對照性を明識し、進んで兩者を限界附けることに依つて從來の宗教概念に於ける幾多の矛盾がたやすく解消するのではないかと思はれる。

古代希臘の世界にデオニソスとアポロの二神が對立して居る。前者は暴力、怪奇、醜惡、陶醉の神であるに對して後者は節度と調和と明朗と活動の神であり、前者は神秘主義の後者は宗教の對照たるものと思はれるが、しかもこの、似ても似つかぬ二種のものが、從來の宗教史に於いては「歴史」「進化」の理念に依つて同一圈内のものとして取扱はれて居る。歴史の鎖が人類精神生活の諸分野を系列立てることは何等防げなきことであるが、それに依つて連ねられた同一系列のものとは同時に單元同種のものであると速斷することは許されぬ。デオニソスとアポロとは文化の二つの型を代表して居るとニーチエーは云ふやうに、對立し峻別して居るものを同一宗教の同巧異曲と見る既成宗教學者の取扱ひに反省がなければならぬ。

傳道と運輸の線に就て

小 松 雄 道

世界の歴史を大觀すれば、亞細亞の自給自足即ち生命増加の文明と、西洋の交換文明と、即ち資本集中の文明とに二大別される。此の二大別に發達したる所の原因は、何であるかと云ふに、人種の相異に依るものなりと、云ふ説もあるが、必らずしも、然らずと考へる。即ち西洋人と印度人との如く同じアリアン人種であり乍ら、偶然東したる印度人は自給自足の亞細亞文明を開き、西したる西洋人は交換貿易の文明を建設したるを見ても明かである。

吾人は此の二大文明發達の根本原因は、各々其の異つたる天地に順應して、最もよく天地の徳を最善に發揮したる人種が、その土地に各々の文明を發展せしめたのである。然らば自給自足の文明の發達の徑緯は、印度支那の天地は地積は廣く、全般的に、温度高く雨亦た繁く、特に高温氣節には雨量が多く、従つて一般植物の繁殖に適して居る。故に穀物の生産高が豊富である事は當然である。即ち斯くの如き土地に恵まれたる民族は、よく穀物を耕作し得るから、従つて此の天地が發展したのである。所謂生命の増加と共に、基督の「生めよ、増せよ、地に充てよ」を如實に具現したものである。

交換貿易文明の發達は、是とは大いに其の趣を異にして居る。元來此の文明の發達は、歐羅巴であるが、亞細亞と

は全く反對の天地を有して居る。其の地積は狭く、全般的に温度は低く、雨量少く、高温氣節に於ける雨量の缺乏は自然植物の繁殖を阻害し、農業に執つては實に不利な天地である。特に米作には適せず、此の故に、麥作の他なき事情に置かれる。古代より牧畜を主として居つたのも其の理由である。然るに地中海は潮の干満なき海であつて、然も最古の文明の發祥地なる、チギリス・ユウフラテス河といふ印度と西洋を連絡する河に發達したる「舟」の文明が、地中海西部バレスタイン一帯を占領せるフェニキヤの交換貿易文明となつて現れ、従つて貿易の發展は民族の移動に依り、民族宗教の移動となつた。此の時代は世界宗教傳道の端緒と見ても差支へは無い。其の後造船術の發達は、交換貿易の範圍を益々擴張して、漸次その中心が西部に移り、一方バルチック海の交換文明の發達と共に、地理的中心地たるスペイン、ポルトガルに移り、遂にアメリカ發見後は英國の世界海上霸權を掌握する一方、世界宗教傳道の上にも重大な記録を残した。

印度支那の自給自足の文明は絶大なる天地の恩恵に浴して居るから、従つて生命の増加は擴張に比例して人口は増加する。併し交通貿易交換に缺けて居るが故に、其の土地以外には其の民族の發展も無ければ、世界宗教傳道の道も開けなかつた。故に、機械應用の理を知らず、天地の生産を増加する事が出来ないから、此處に發生せる民族宗教も比較的姑息的であり、移動性が少い故に、世界的に傳道の必要も生じて來ないのである。支那人の美德たる消費節約の美風は、以上の理由から來て居るものと考へる。猶農業生活上土地に定着する關係から、永續的相互扶助の思想の涵養に満ちて、宗教傳道の限界も其の一地方に限られて居る。即ち交通の無き處、運輸の無き處に於ては、世界的に宗教傳道が發達して居ない。

中古の末つ方十字軍の動きや蒙古の西征が、東西世界の運輸の路の開拓と共に、世界の交通文明を促進して、民族宗教の移動と變化を行つたやうに、アレキサンドル東征に依つて開かれた、歴史有つて以來、始めて、最も廣大なる範圍に於て、東は、印度より、西は地中海地方に至る迄、世界往來を促進する事になつた。此の世界の展開に就きて劈頭に立つ人物は、メガステネスである。即ち彼はシリア王國の始祖、セレウコス一世の印度使節であつて「紀元前三百年頃」彼の印度滞在は五ヶ年であつたが、其の著「印度の事情」は印度の記事の源泉となつて居る。かのチアンドラグツプタの孫、有名なる阿育主「Ashoka」が、西方諸國に向つて、佛教宣傳の使節を發した事である。「紀元前二六〇頃」是には史那「イオニヤ」即ち希臘人の間に發せられたと傳へられて居る。猶當時の運輸は、世界宗教傳道の上に重大なる使命を帯びたものである。王は佛教使節をエジプトのプトレミ二世、シリアのアンチオコス一世、キレネのマーガス、エピルスのアレキサンドルに伺はしめたのである。是れは非常なる文化事件であるが、其の効果は未だ具體的に判明して居ないが、世界佛教傳道の交通史上に現れたものとしては見逃してはならぬ文獻である。更に當時の運輸と宗教傳道に關する文獻となつて、殘る種々の文化史上の、構想史料を與ふるものは、エリトリア海「渡航案内」Marcus Aurelius Antonius「紀元後一六一—一八〇」であつたか、但しは當時ローマの治下にあつて自ら、ローマ人と稱して、外夷から區別して居つたシリア地方の有力者であつたか、然し西洋文獻には確證は無い。兎に角東西運輸史上に見逃すべからざるものである。當時の文獻遺物として殘つた有力なる材料は、其れは印度及び中央アジアに於て發見せらるゝ印度、希臘の貨幣等、犍陀羅地方に發見せらるゝ佛像や美術に依つて證明する事が出来る。斯くして東西の交通が頻繁になると共に、宗教上に於て世界的合同神教が流行し將に現れんとする所の、世界

的博愛の一神教基督教の準備となり、聽て基督教の文化が創造されて以來、ローマの文化の擴張は、中世紀以降に亘つて新舊基督教の世界的傳道となつた。是れと運輸路の關係に就て考察するに、ローマに繁成以來現在の運輸線たるアゼンス、ペイルース、バクダツド、ジシル（ベルシャ）、カラチ（インド）、デリイ（インド）、カルカッタ（インド）ラングーン、シンガポール、或はメダレ、パレシバン、オーストラリヤのポートダウエレ、或はノルマントン、ブリスベエンを経て、バルライソ（チリー）、パナマ等を経て、マザトラ、ヤトランタン、マイアミに動き、猶進んでニューヨーク等の往路を経ての發達をもつて居る。一面又ビルマのラングーンよりバンコックを経て日本の九州四國に傳播した。皆是れ運輸を通じての舊教徒の世界傳道である。然るに中世紀以降、ドイツ、英國、フランス、其の他諸國の新教徒はポストン、ニューヨーク等を経て、北部中部のシカゴ、カンサス、ソートレイキ、シャトル、サンフランシスコ、ロスアンゼルス等の線を経て、ホノルルより東京或はダツチハーバー方面の航路に依るのであつて、日本に對する傳道運輸の路は、嘉永年間以降の世界宗教傳道の發達であつた。皇紀二千百五十二年以降に於けるスペイン、ポルトガルに、世界貿易獨占後に於ける支那に對しての新舊基督教宣傳の發達に就ては、揚子江より上つて蘭州に及び、その後各地方に傳道が運輸の路と共に發達しつゝある事は、吾人のよく識る所である。

以上要するに運輸機關の發達と云ふ事は、宗教傳道の上に大いなる影響を及ぼすもので、従つて過去多くの海外傳道を考察するに、運輸の發達する處に、宗教傳道の發達と共に民族宗教の移動が行はれ、多くの文化的貢獻を見出し得る。即ち運輸と宗教傳道と云ふ事に就ては、其の傳播發達の系統は其の運輸の線と並行するものと考察する。

宗教地理學の提唱

——原始佛教を中心——

稻垣了俊

フリードリッヒ・ラッツェルの名著人類地理學出で、斯學の基礎確立するや、人類地理學は目覺しき勢を以て擡頭し來り、人類百般の現象を以て人文地理學的に研究せんとする傾向は、今日益々學界を風靡しつつある。殊にこれが風潮に乗じて、特定の文化現象を執へて、之に人文地理學的考察を加へんとする。例へば、政治地理學、經濟地理學或はその他の文化地理學なるものゝ發生をも促し來つてゐる。これは今日迄のあらゆる方面に於ける學的研究が、單に歴史的方面のみを重視し、地理的方面は之を無視し來つた弊風に對する反動とも見る事が出來よう。カントも言つてゐる如く、歴史の根底には常に地理が横つてゐるのであつて、或る特定の文化現象の單なる史的考察は、この意味に於いて、單なる一種の抽象論たるを免がれない。かくてこそ、かゝる人文地理學的研究の叫ばれる所以であり、あらゆる學的分野に渡つて、今後大いに發展せしめられなくてはならない理由がある。然るに宗教の人文地理學的研究が、今尙宗教學者に依つて殆ど顧みられてゐないのは、果して如何なる理由によるのであらうか。勿論宗教の人文地理學的研究は、何等新しい試みではなく、その淵源は遠くモンテスキュー、ヘルデル、バックル等の所謂文化史家

に發してゐるのである。只彼等の論述が極めて概括的な抽象論に終つて具體的な事實を以て論證する處のないのは、近代の人類地理學者がその地理學大系の組織上、宗教にも一ページを割愛してゐるといふ程度の學的粗笨さと殆ど擇ぶ處がない。然し宗教の人文地理學的研究は、人類地理學の範圍に屬すべきものではなく、その性質上宗教學の領域である事は、經濟地理學、政治地理學がそれぞれ經濟學、政治學に屬すると同一論であつて、この點宗教地理學の不振を以て人類地理學者を難するは、些か的はずれの謗をまぬがれないであらう。

さて宗教地理學即ち宗教の人文地理學的研究の如何なるものかを簡單に定義するならば、それは宗教と地理的環境との交渉關係を考求する學であるといへる。即ち地理的環境換言すれば、地理的位置、氣候、地勢、動植物、産業、交通その他種々の地理的條件が宗教に如何に影響したか、逆に言へば、宗教が地理的環境に如何に左右されたかを研究するものであつて、出來得べくんばそこに何等かの法則を發見せんとする目的を有するものである。而して宗教の地理的分布状態の研究は、宗教の人文地理學的研究の基礎的準備をなすと共に、又その研究の成果を俟つて始めて、意味づけられるものである。以上の意味に於ける宗教地理學が宗教現象の研究上、如何に重要な役割を演ずるものなるかの一斑を示さんが爲めに、今原始佛教のチピカルな二三の例に依つて之を窺ふことにする。

先づ印度の氣候と佛教の一般の特徴との關係に就いて述べよう。印度の氣候は、その位置の關係から燒くが如き炎熱に加ふるに、氣象上所謂モンスーンといはれる特有の氣象に支配される結果、烈しき旋風と濕潤とがその著しい特色である。印度の如き高熱と濕潤が及ぼす直接的影響は、言ふ迄もなく肉體上の倦怠であつて、かゝる環境のもとに於いては長い肉體的勤勞は到底堪へ得る處ではない。従つて現世的、功利的活動に、溫帯地方に於けるが如き活動の快

感と知的興味とを見出し、そしてそこに何等かの意義と價值とを發見し、之に對して積極的に働きかけて行くが如きは殆ど不可能の事である。爲めに現實的社會的生活には萎微沈滞して非活動的、消極的となり、かくして人心は必然的に厭世的傾向を帯び來るに至る。吾人はかくの如き傾向を原始佛教一般の傾向として認め得られないであらうか。

佛教々義の根本的立脚地は、宇宙人生を總べて苦と觀することであつた。そしてこの苦たる人生を離脱する處に、佛教究極の目的があつたのである。この宇宙人生そのものを苦と觀する處に（それはあらゆる活動を苦と觀することをも意味してゐる）然かもその苦たるや自我の愛欲の迷執によるとなして、克服すべき何等の客觀的惡を立せざる處に従つて又その離脱方法たるや、單に一種の内觀法に依るとする處に、そして(1)センプル女史が言へる如く、あらゆる活動と個人的生活の休止をニルヴァーナと認める處に、印度獨得の酷熱と濕潤の重苦しい重壓が感ぜられはしないだらうか。

人生の榮枯盛衰の姿、社會の興亡隆替の相を直視し體認することは、そのまゝかくの如き徹底せる人生否定への道を必然的に進ることになるだらうか。否かくの如き人生流轉の實相にもかくはらず、然かも尙そこに何等かの意義と價值とを發見して行く人の心の一面もあることは否定出來ない事實であり、大乘佛教發展の意味も亦ここに存する。しかも大乘佛教が日本の如き現實的、功利的活動の天地に於いて始めて開展し得た事實は、この邊の消息を物語るものであつて、地理學的に重要な意味が存する。

以上は佛教の一般的傾向を顧みただのであるが、次に印度の氣候の佛教に及ぼせる影響の具體的例に就いて觀察して見よう。先づ原始經典の到る處に發見される清涼なる語の意味する處と、そのよつて來る所以を考察したい。清涼即

ちパーリ語のサンタは名詞サンチの形容詞にして、この語は或は清涼處、清涼池、清涼水といひ、或は清涼津、清涼法等と種々に使用されてゐる。普通には靜寂とか安穩とかいふ意味に解せられ、チルダースヤリス・デヴィズのパーリ語の辭書にも、サンタは Calmed, Tranquil, Peaceful, Pure, といふ如き意味しか載せられてゐない。然し彼等の言へるが如く清涼が單に靜かな、平和なといふ如き意味のみでない事は、原始經典を忠實に讀む者の直に發見し得られる誤謬である。例へば

(2) 令我心獨悲⁽²⁾ 如人久虛渴 路逢清涼泉 奔馳而欲飲 臨泉忽枯渴

(3) 患熱入冷水⁽³⁾ 一切得清涼

(4) 次生鐵鑠林大地獄。彼衆生見已起清涼想便作是念。我等往彼快得清涼。

これ等の例に於ける清涼は、靜かな、平和なといふ意味ではなく、涼しいとか、つめたいとかいふ意味であることは明白である従つて清涼には二様の意味が含まれてゐると考へなくてはならない。然かもこの清涼なる語の重要さは客觀的に觀られた涅槃の一樣相を表現してゐるといふ點に存する。例へば「涅槃極清涼、寂滅離諸惱」とか「已知諸身相 無我無我所 是則之第一 無盡清涼處」とか或は「是得止息是得清涼 離一切苦則涅槃」といへるが如きは唯その一例に過ぎない。然かも涅槃の一樣相としての清涼が、單に寂靜、安穩といふ意味のみでなく、清涼といふ意味の含まれてゐることは「梵是如來。冷是如來。無煩無熱不離如者。是如來也。」といひ或は「如來是梵有。如來至冷有無煩亦無熱。」といひ又「身壞命終壽已畢訖。即於現世一切所覺便盡止息。當知至竟冷」といへる例から推測することが出来る。

涅槃は言ふ迄もなく、現實の現象差別、物心の動搖を絶した理想の境致である。この彼岸超絶の境致に、然かも尙かくの如き特殊な感覺的要素が暗々裡に導入豫想されてゐるといふことは、一見實に奇怪に感ぜられるが、然かし一步翻つて、燒くが如き炎熱の氣候に常に喘ぎ、常に之と戦はねばならぬ印度人に取つて、涼しさが Value centerであつたことは疑ひ得ない事實であることに想到する時、寧ろ當然の感がせざるを得ない。あらゆる現象と差別の消滅は、引いて炎熱の消滅を意味し、それは又必然的に寒冷の消滅をも意味するに拘らず、生活欲望の反映として、こゝに積極的に清涼なる理想境が浮び上つて來てゐる處に、重要な地理學の意味が汲み取り得られないであらうか。

次に清涼地と對蹠的位置に立つ地獄に就いての佛教の觀想も、明かに印度の地理的反映の産物であることを雄辯に物語つてゐる。佛教の地獄が殆ど總べて高熱、焦熱の地獄である所以は、他の熱帶の宗教、即ち回教、猶太教及び原始基督教の地獄が、總べて火の地獄、火炎の地獄であり、ゾロアスター教の地獄、エスキモー人の地獄が酷暑の地獄であるのと同じ理由に基くものである。唯こゝに注意すべきは八熱地獄に對して八寒地獄の存在である。然し各種經典に於ける地獄の記述に、熱苦の地獄の記述のみで、寒苦の地獄の記述がない場合も多く、更に八寒地獄そのものの記述も、極めて簡單にして概括的で、唯一様に寒風とその苦狀を説いてゐるのみである點に注意せねばならない。なぜならば印度の氣候は一年の殆ど全部が暑氣に依つて占められ、寒氣は僅かその一部分に對して自己の支配權を振つてゐるに過ぎない。かくの如き印度に於ける暑氣と寒氣との支配權の大小優劣の比率が、そのまゝ地獄の觀想に反映して、八寒地獄の存在はしかく影薄い力弱い存在となつてしまつたのであらう。

以上の二例は佛教の信仰内容に屬するものであるが、更に行為規範としての戒律と氣候との關係として、特に擧ぐ

べきものは、安居なる制度の發生である。その發生の理由たるや「春夏冬に於いて人間に遊行」すれば「夏月天暴雨にして、水大に漲り、衣鉢、坐具、針筒を漂流し、生草木を踏殺す」るからである。而してその行はれる成規の時期は印度曆の四月十五日から七月十五日迄で、これを陽曆に換算すれば、大體八月二十七日から十一月二十六日に至る三ヶ月九十日間である、かゝる特殊現象の發生の裏には、印度獨特の氣候的條件が横つてゐるのであつて印度の雨期は六月半に始まつて十二月に及び、中でも六月から九月迄は南西季節風が跳梁して、雨季の特色が最もよく現はれる時である。従つて印度の各地は強風、旋風、豪雨に襲はれ、爲めに河川は氾濫し、道路は泥濘と化し、途行は殆ど不可能の状態となる。かく自然の暴威がその勢を逞しくするや、佛陀傳道遍歴の途は全く杜絶せられ、爲めに一時これを中止するの止むなきに至らしめられたのである。これは夏安居と稱せられるものであるが、これに對して冬安居のある事が「大唐西域記卷一」都貨邏國の條に見へ、これは「冬末春初、霖雨相繼ぐ」爲めに十二月十六日から三月十五日迄施行せられるのであつて、夏安居に對して面白い地理學的對立を示してゐる。

かくの如くにして安居の生活は開始されたのであるが、多數の僧が一處に會して三ヶ月間修業する爲めには、これを收容するに足る精舎がなくてはならない。かの⁽¹²⁾長者給孤獨が祇園精舎を建立して、之を佛陀に布施せる所以も、雨期に於いて佛陀及び多數の弟子を安任せしめ得る精舎を建立し以つて、夏坐せしめんが爲めであつて、之なくしては佛陀を自國舍衛國に招ずることが出来なかつたのである。かくして各地に於ける精舎の建立は明かに雨期に備へんが爲めであつたことが、推測されるのであつて、若し西南季節風の跳梁なかりせば、恐らくかくの如き精舎の建立を見るを得なかつたのではあるまいか。印度の地勢も、亦、佛教に多大の影響を及ぼしてゐることは明かで、氣候の場

合と同様印度の地勢と佛教の一般的傾向との關係及びその影響の個々の具體的事例に就いて論ぜらるべきであるが、佛教の一般的傾向と地勢との關係に就いては、唯バックルヤセンブル女史に暗示に富む研究があることを指摘するに止め、今は一の具體的事例に就いてのみ論及する。

印度の地勢は規模が極めて大であつて、雄大なる山岳、千古未踏の大森林があり、無限の平原、沙漠があり、そして今こゝに問題としようとするガンヂス河を始めとして、幾多の大なる支流が中印度を縦横に走つてゐる。

さて佛陀傳道の中心地は言ふ迄もなく、中印度であつて、殊に拘薩羅國の舍衛城と摩揭陀國の王舍城とを以てその根據地として、その間を最も多く往復せられた様である。處が舍衛城と王舍城とを中心とするこの邊一帯には、前述せる如く幾多の大河流が東西に走つてをり、而かも當時は舟楫の便殆どなく、加ふるにモンスーンの季節には河水溢れて氾濫し、之を渡渉することは實に難中の難であつたに違ひない。安居制度設施の理由には、雨季に於ける河水の氾濫がその第一の理由として擧げられ、更に橋梁を造作し、大船を造作することが、大福を享ける布施行とされ、⁽¹⁶⁾船と橋梁あるを除いて、河水を合せて、同一說戒界を結するを禁ぜられた。又⁽¹⁷⁾リス・デヴィズの印度佛教によれば、舍衛城から王舍城に至る通商路は、渡河の不便を避けて、ヒマラヤ山の麓に沿ふて吠舍離國の北端に達し、そこから始めて南方ガンヂス河の方向に向ふ様に工夫されてゐた。かゝる事實を綜合して考へる時、當時佛陀がその傳道の途上、如何に渡河の不便に惱まされたかは、想像するに難くないのである。かくの如き渡河の不便な地理的事情を頭に置いて、かの生死流轉を河の流れに喩へ、この流れを横切つて彼岸に到達するといふ、佛教獨特の解脫思想の比喩的表現を考へる時、かくの如き觀想が如何にも生々と感じられて來るのであつて、極めて自然的な考へ方であるこ

とが分るであらう。誠に生死の世界を厭離離脱することは、極めて難事業である、と同時に大河を渡渉して彼岸に至ることも、佛陀時代の印度にあつては、極めて困難なことであつた。従つて渡河する事と生死を離脱することを結びつけて説く水喻經⁽¹⁸⁾の如き教説は、極めて多く、又佛陀を船師に喩へたり、その教法を橋梁になぞらへたりしてゐる例が極めて多い。かくの如くにして、河を渡るといふことは、佛陀の根本的解脱思想の内部に取り入れられて、融合同化され、濟度、滅度、越度、得度等といふ如き意味深い觀念形態も發生するに至つたのである。

次に印度の産業と佛教との關係に就いて、例證すべきが順序であるが、これは別の機會に譲ることとする。

- (1) Semple, E.C.; Influences of geographic environment on the basis of Ratzel's system of Anthropogeography P.41.
- (2) 佛所行讚卷第四 父子相見品第十九
- (3) 佛所行讚卷第四 受戒担持各品第二十
- (4) 中阿含經卷第十二 天使經第七
- (5) (6) 佛所行讚卷第四 瓶沙王賭弟子品第十六
- (7) 藥許摩訶帝經卷第十
- (8) 中阿含經卷第三十九 婆羅婆堂經第三
- (9) *Ibid* 卷第三十四 世間經第二十一
- (10) *Ibid* 卷第三 想破經第二
- (11) 四分律 卷第三十七 安居經度
- (12) *Ibid* 卷第五十 房舍經度初
- (13) Buckle, H. T. History of civilization in England. Vol. 1, pp.95—105.
- (14) Semple, E. C.; Influences of geographic environment etc.
- (15) 增壹阿含經卷第十 勸請品第十九, *Ibid* 卷第十四 高幢品第二十四ノ一長阿含經第二, 第一遊行經第二初
- (16) 四分律卷第三十五 說戒經度上
- (17) Rhys Davids; Buddhist India, P.103.
- (18) 中阿含經卷第一, 四次喻經

宗教々育の原理としての教育勅語

宮 地 潜

久しく教育と宗教が分離背反して、無宗教的教育を施して居たところに、宗教々育の必要を提唱して教育界に一大衝動を興へたのは、明治三十九年谷本富博士の著作、新教育講義であつた。爾來年を閲すること茲に四十年、幾多先賢の努力によつて、今日の教育界に之を否認するものは殆ど無くなつたが、而しいざ之が實施となると如何なる宗教によるべきかに迷ふのである。之は獨り我が國の宗教々育界ばかりでなく、歐米の如き基督教國に於ても、新舊の教派關係から未解決にあると聞いてゐる。歐米にもまして複雑多様の宗教を有する現時の我が國の宗教々育は頗る不徹底なものであつて、宗教的情操の陶冶、若くは宗教性の啓培を以て宗教々育と稱してゐる有様である。最も特殊な事情の下に設立された私立學校に於ては、特定の宗教によつて稍徹底せる宗教々育を施して居る向もある事と思ふが、文部省訓令第十二號が現存してゐる今日の公立學校に於て上述の状態にあることはこれ又止むを得ぬ事である。而しながら人生生活上何等かの宗教が必要だといふならば、今少しく徹底せる教育を施さねばならぬのではあるまいか。かかる考へからして、余は宗教々育の原理を何處に求むべきかに苦心してゐるものであるが、その準備として輒近日本の宗教々育思想の展開に就いて聊か考察を試みたことがある。

余のこの小さき試みによると、從來の教育史家が「我が國の教育は、維新以後教育を全く宗教の圏外に置いたので尙も公立學校の教育に關する限り、宗教々育は存しない」と言つてゐるのに、一應はうなづかれる。學制頒布以後の我が國の教育は、教育を宗教の外に特立するの方針を取り、特に文部省訓令第十二號が公布されてからは、反宗教的態度さへ現はれたのだから、史家がかく言ふのは當然だと思はれる。而しながら、かゝる史觀は外觀的皮相的な見解であつて、內面的觀察に缺如せるものと言はなければならぬ。何となれば、維新以後の我が國民教育の中心根幹をよ／＼考察すると、其處には常に一貫の大道が存在して居たことを發見するのである。即ち我が民族的宗教たる惟神之大道を以て其の根幹として來たことを認むるものである。余は第二回宗教學大會紀要に、明治維新と神道思想の題下に「明治維新は神道思想の勃興によつて、我が國民が我が建國の理想を自覺し、國家理念の復興に依つて成された政治的改新だ」と言つたが、維新以後の教育は全く此自覺に基礎づけられたものであつた。特に明治天皇におかせられては、他の何人よりもこの自覺を深くせられ、國家理念の顯現に御生涯を御傾倒遊ばされたと拜察することが出来る。即ち御即位の當初施政の大方針を示させ給へる五ヶ條の御誓文の中に

一、舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クベシ

一、知識ヲ世界ニ求メ大ニ皇基ヲ振起スベシ

とあるが此の天地の公道とは何を御指示遊ばされたものだらう。聖旨元より深遠、私如きがよく其の眞意を推測し得る所ではないが、明治維新が神武創業の古に歸るといふ復古神道の顯現であることや、木戸孝允等御誓文起草委員の奉つた草案に

一、舊來ノ陋習ヲ破リ、宇内ノ通義ニ從フベシ

とあつたのに、明治天皇が天地ノ公道ニ基クベシと御改め遊ばされたことから推察すると、この天地の公道とは惟神之大道を意味せさせ給へるものなりと推定しても敢て忘斷ではなからうと思はれる。なぜなれば、明治三年正月三日に發せられた所謂宣教の大詔には「宣明治教」以宣揚惟神之大道一也」云々と仰せ出されてゐる。この御勅語は先に五ヶ條の御誓文の中に御示し遊ばされた「天地ノ公道ニ基クベシ」との御精神を敷衍して具體的に述べさせ給へるものと推察すべきである。更に又維新當初の教育行政をも支配して居た大學の教育規定には「漢土西洋の學は皇道の羽翼たるべし」とある。是等を綜合して考察すれば、明治の初年に於ける我が國の教育が我が建國の理想を實現すべく、我が民族的宗教たる神道を根幹として爲されてゐたことと想定することが出來ると思ふ。

然るに其後西洋思想が奔馬の如く流入し、學制頒布後の教育は功利實益に走り、稍もすれば我が建國の理想を忘れたかの觀が無きにしもあらずであつたので、この状態を御憂慮遊ばされた明治天皇は、吾が國民の歸趨を明にし給はんがために、教育に關する勅語を御渙發あらせられた。この御勅語は先に示させ給へる五ヶ條の御誓文や宣教の大詔に述べさせ給へる惟神之大道を序を立て、言葉盡して御垂訓遊ばされたもので、全く天皇の惟神之大道に對する御信念、御信仰を御表現遊ばされたものと拜察すべきだと思ふ。

以上教育勅語の背景思想に關する此の考察が肯定さるゝならば、教育勅語の趣旨を奉體して來た我が國の教育は、神道の宗教々育を實施して來たと言はなければならぬ。只教育者が十分に之を意識しなかつたがために、其の宗教々育的効果の見るべきものがなかつたといふまでの事である。實際吾人が年々舉行してゐる四大節の拜賀式は之を宗教

々育の機會であると意識するとせざるとに拘らず、純然たる神道的宗教々育其物である。だから彼の明治廿三四年の頃、基督教徒の御聖影に對する不敬事件が頻發した理由が明に讀まるゝと思ふ。私は世の所謂、教育と宗教との衝突即井上哲次郎博士對基督教徒の論争を、教育と宗教との争ひと見ずして、神道思想對基督教思想の衝突と見んと欲するものである。

話が稍岐路にそれたが、我が國の教育の原理は建國の古から確立して居る。教育勅語の御渙發を以て定まつたものではない。同様に我が國の宗教々育の原理も亦建國と共に決定されてゐるのである。實は今迄宗教々育の原理を何處に求むべきかなど迷ふて居たといふことは愚も亦甚だしいと言はなければならぬ。然らば何故に今日の教育者が、宗教々育の必要を認めながら、之を實施に踰巡するか、その理由を検討して見たいと思ふ。

第一に擧げなければならぬ事は、吾々の先輩の教育勅語解釋の態度が誤つてゐるといふことである。教育界の元老某氏は從來の「先輩學者の勅語解釋は徒に訓詁註釋に流れ、爲に聖旨に徹することが出来なかつた」と非難して居られるが、氏自身の勅語解釋は「勅語は勅語を以て解釋すべし」との態度より以上に出てゐない。由來教育畑に育つたもので、勅語を惟神之道と見、日本民族固有の神道精神の發露として解釋してゐる人は極めて稀である。従つて惟神道の經典たる教育勅語を取扱ひながら、宗教的取扱の方法を盡さず、單に道德の規準として取扱つて來たのであつた。而し之には又理由があるので、教育者のみを責めるわけには行かないと思ふ。

維新以後、惟神之大道を宣揚せんことを治教の大方針としてゐた明治の政府は、澎湃として流入する歐米思想の情勢から惟神道の宗教的具現たる神社神道を宗教に非ずとした。この政策は神社神道擁護の善意志から出たことには相

違ないが、結果は神社を偶像化し、神社の尊嚴を著しく傷け、神社信仰を稀薄ならしめることゝなつた。昨今政府當局が神社崇敬を大章になつて宣奨しなければならぬことになつたのは神社非宗教政策の破綻である。明治政府のこの政策は勢ひ教育勅語の解釋にも影響し、御用學者をして教育勅語を宗教味抜き無味乾燥な道德規範として解釋せしむるに至つた。先に述べた某氏の批評にもあるが如く、其の解釋が訓詁註釋に流れたことはこゝに原因すると思ふ。

かく論じて來ると、諸君の中には、憲法第二十八條の信教の自由を如何に解釋するかとの質疑があるかと思ふ。私には憲法上の解釋に深き自信はない。而し教育勅語が前述の如く、明治天皇の惟神道に對する深き御信仰、御信念から生れたものだといふことは間違ないものと信ずるものである。随つて之を單なる道德の標準を御示し遊ばされたものとして取扱ふことには満足することが出來ないものである。御聖旨の眞髓に徹するにはどうしても神道思想に立脚して御解釋申上げ、之に依つて國民教育に當るのでなければ、眞に聖旨に沿ひ奉る所以でないと思惟するものである。而して之が神道的宗教々育になるからとて非難さるべき理由はないと信ずる。憲法上の信教の自由は絶對的なものではなくして「安寧秩序を妨げず、及臣民たるの義務に背かざる限りに於て」との條件付の下に許されてゐることに注意しなくてはならぬ。我が國民たる以上何人にも國家の一員たる根本資格として、國體神道の教養を受くることは其の第一條件でなくてはならぬ。而も之は特に神道的宗教々育の施設を設くるの必要もなく、唯々吾々が國民教育の原理として奉體して居る教育勅語の解釋を新にすることによつて實現されるのである。かくする事によつて始めて國民教育の徹底が期せられ、混迷せる思想問題を解決し、明治大帝の御聖旨に沿ひ奉ることが出來るのではないかと思惟するものである。

ギイヨーの「未來の無宗教」に就いて

吉 水 十 果

ギイヨーは、正しくは新唯心論に屬する人である。此の派は、現代佛蘭西哲學の傾向として折衷主義と實證主義に對し反抗的態度をとるものである。ラウエーソン(一八一五—一九〇〇)に起つてギイヨー(一八五四—一八八八)プトル1、ベルグソンに流れるものである。然しギイヨーは、此の派に屬すとは云へ、彼れ固有の生命主義と形而上學からして一種獨特な變り花であつて、彼れの後ブートルーに到つて常態に復したのである。

ギイヨーは嘗つて、無上命令と啓示宗教の破碎こそ自分の主要課題であると言つた。前者は、彼れの「義務と制裁なき道德」*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* 1885 に於て論ずる所であり、後者は、死の前年一八八七年に出た「未來の無宗教」*L'irreligion de l'avenir* に於て述ぶる所である。彼れは此の書の中で、宗教哲學ばかりでなく、形而上學的夢想、道德的理想、社會政策、及び教育學の一方面をも論じて居る。嚴肅な生命に溢れた此の哲學的業作は、無上の豐饒性フエコトイキを持ち、人間將來の有らゆる希望の綜合結集の觀がある。彼れに依れば人間に残されて行くものは、道德、科學、藝術である。彼れは將來の世界觀を述べんが爲めに既成宗教キテイシヨウキョウ(現實的)の消滅を論證し、而して未來の無宗教に及んで、將來にとつて代るべき哲學を述べて居る。道德論稿に於て殘された道德的豐饒性

と將來の形而上學に就いての問題を未來の無宗教に於て充さしたので、寧ろ此の書は、人間世界觀史と言はるべきものである。原始宗教に就いて、マックス・ミュラー、ハルトマン、ルナン及びスペンサーの所論を批判して、次に現代に於ける宗教の解消に及んで居る。既成宗教は神話、教義、儀禮の三要素を持つが、今や此等のものは消滅に瀕して居る。將來の宗教は、かゝるものゝ否定である。然らば残るものは何にか、彼れは「自然宗教」乃至「形而上學的假説の中に解消して行く幾分か變種なもの」と言ふ。自然宗教とは、宗教的無律、宗教的獨立性、信仰觀の多様性、宗教的個人主義的形態となつて現はれるのである。

キイヨーをば或る學者は——例へば伊太利のギイス・タロッチ (Guis Tarozzi; *Guyan e il naturalismo critico* contemporains 1889) の如きは、自然主義者だと言ひ、或る學者—フイエーは理想主義者だと言つてゐる。實際彼れが既成宗教を評價する場合には實證主義者である。

キイヨーは原始人の宗教は、科學的客觀的方法の缺いて居る事の産物であり、又其れが説明原理であつた所から原始科學でもある。それは擬人間、擬社會的説明であるが、やがて非人格的な科學への推移と共に消滅する。彼れは思惟形式の進化を科學性に於て論じて居る。彼れの原始宗教觀は、餘りに主知的で、生命、愛、不死に關する感情的情緒的氣分に缺けて居る。其の研究は、説明の要求として、又原始科學としてのみ求められたものであつて、彼れは、原始人がより良き世界の創造に努めたと言ふ事に對する何等の價值的な豫想をしなかつた。それ故にこそ彼れは宗教哲學の歴史的批判の部分に於ては「實證主義者」であり、且つ「主知主義者」である。未來の無宗教を企てた部分では、認識的思惟を感情的情緒的な思惟に從屬せしめ、この意味に於て彼れは「理想主義者」であり「反主知主義者」

である。此れは次ぎの事に依り尙明かである。

彼れは、哲學者である許りでなく詩人であつた。彼れの宗教に代るべき形而上學的假説は、社會性の思想の詩人的な讚美から出てゐるのである。ギイヨーは、詩人と哲學者の精神活動の間に本質的な區別を認識しなかつた。これは彼れが精密な心理學的な考究の乏しかつた事にもよるのであらうが、彼れは「詩も形而上學も幻想の形成物、思惟に依つて成り立つものである。かゝるものは無限のものゝ内に轉入し、且つ可能なものゝ大變廣い領域から創造せしめられるものである」。如何にしても形而上學者にはかゝる自由を持たぬのである。彼れは詩人と哲學者の矛盾を犯してゐる。吾々は認識的な思惟と情緒的な思惟との間に此の區別を見出さうと思ふ。認識的な思惟は、形而上學的な假説を樹立する場合に批判的であり、基本的に經驗より「與へられたる」ものから出發し且つ所與の聯關を支持するものである。感情的なものより規定せられて行くのは詩人或は信者の思惟である。

この思惟は、理想を企て信仰觀を産み且つ前者より遙かに自由に振舞ひ、幻想により成され、その形成物は現實性との聯關なしに行はれる。この事が明瞭になつて居たら彼れ自身の形而上學の構成に於て、吾々はより明かな理解がなし得たらうと思ふ。彼れが餘りに飛躍して詩的であつた事が吾々をして惑はしめたのである。

宗教問題に對する此の態度の矛盾は、他方理論的な衝突を引き起してゐる教會的なドグマに對する憎しみに依つて刺戟されて居る。彼れは凡てに科學性を附與しつゝ倫理的な要求を満足させるものを求めた。故に彼れの哲學説は、科學的裝ひをして進み、遂に倫理的な目的論的樂觀主義に到り、その際、彼れは自然的な信仰に近づいて居るのである。

獨逸に於ける民族主義と宗教

相原 一 郎 介

民族主義の登場と其急速な發展は、現代獨逸に於て驚異すべき事相である。此全國民的運動である所謂「國粹革命」が直接間接に獨逸人の宗教心に訴へて、其處に又種々な反應を呈したが、それから起つた宗教運動の諸相を類型的に述べ、現代宗教史の一端に資せんとする。

民族主義の勃興は獨り獨逸のみならず現代世界の通相でもあるが、獨逸の場合特殊な前提と近因とが考へられる。即ちシルレルの詩「獨逸人の偉大」以來、ファイヒテ、ゴビノー伯、ラガールデ、チェンバレン等相次いで、此民族の偉大と優越性を讚美し警醒し、殆ど傳統化した民族的矜恃心を養成して來たこと。而して斯る自覺を有する獨逸民族が、實際近代國家として統一に到達したのは、歐洲強國中最後のものであり、隨て其偉大なる民族としての歴史的使命は、宿命的課題として殘されてゐると感じられてゐたことが先づ夫れである。かうした國民が世界大戰に於て、一の運命を擔ひ一の意志に依つて行動する一大體験を嘗め、然も其結果は光榮の冠の代りに、屈辱的縛和と經濟的重壓とであつた。カイゼル時代の精銳な軍隊は影も無く、四隣大小國の強大な武備が常に監視の目を光らせる。加ふるに此危機に面して自由主義、國際主義に掉す政治家の無力無能と、大小政黨の分裂對立、國家よりも自己の利益を先に

する團體の横行、殊に屈辱穢和に迄直接導いた一九一八年の革命に於ける國民の分裂、コムニストと無神的自由思想の瀰漫等凡て此等の事相は、何等か強大な運動が内部から興つて、國民を覺醒し散亂相克する諸力を結束統一して先づ國家を此危機から脱せしめなければならぬと感じられた。此終末的熱望から、出征軍人と戦後の疲弊した時代に生れ育ちて、現情勢の下には殆ど絶望的な青年大衆の握手が、民族主義の旗幟の下に成り、ナチスの政治的躍進が成功した。

分裂した國內の諸勢力を結束統一する新原理として、民族といふ原本的概念は最も直接強大である。國家はその中に諸民族を包括し、又幾多の政黨的對立、思想的分野又自由な團體組織も考へられる。併し民族は之に屬するものをその血肉と傳統習慣に於て統一する。民族的結合は個人的乃至小黨派的利己心を打破すべく充分力がある。各個人は其本源に於て民族に結合せられ、民族から出で、其子孫に生きる。民族の中には個人自身の諸能力の源泉も求められる。隨て個人は民族に依て生き又そのために生きなければならない。かくして民族は單に自然的存在にあらず、個人に對する道德的要請となる。個人の奉仕と服従によりて民族は生き且發展する。斯る民族的自覺は一の民族的世界觀ともいふべきものゝ上に、此體驗と思想の基礎を据える。殊に近代政治的社會的運動は單に政治社會的なるもの以上、獨特な世界觀に究竟的基礎を發見する。即ち現代の政治的社會的目標はより深い精神的決定の態度に依存すと考へられる。ナチスは政治運動として具體的に表現したが、その背後にはかうした全般的根本的統一要求が、民族の中に存したのであつて、隨てナチス以前、又以後之と並行して、廣汎にして雑多な民族主義運動が行はれてゐた。而してそのあるものは、民族的世界觀を固有の獨逸神話傳説に求め、ナチスが民族血統の純正を要求するやうに、此處では純

獨逸精神を其本源に溯つて尋究し、之を現代に復活せしめる努力とさへなつて現はれた。されば斯る民族觀念の強調が既成宗教の中にも種々なる反應を惹起したことは頗る自然のことであつた。

斯る運動の中、最も早いものはナチス勃興以前、民族的信仰と基督教の同化を一層強化せんとした或る新教々會の企である。即ち一九一七年牧師アンデルゼンの主唱で「純福音的基礎に立つ獨逸的基督教」の名を以て一の運動が生れ、其後五年伯林のヨアヒム・ニードリヒ博士が参加し、更に之を組織化して「獨逸教會聯盟」と改稱し他の同様な目的を有する教會及び團體を合流し、始めて獨逸精神と福音との合致を標榜する團體的意志が發表せられた。此團體は民族的一致のため郷土思想に依て教會と宗敎生活を革新すべきことを主張し、メルヘンや英雄譚の活用を獎勵した而して此運動は邦教會組織内の革新運動で、此外其實行案中には經濟社會問題等に觸れ、低利資金庫の設立、婚姻問題としては母性を尊重して四兒以上免稅の主張などがある。併し此運動の神學的立場が自由神學で、且猶太思想排斥の主張から、舊敎聖書の改編等を行つたため、地方村落一般信徒の共鳴をうけず、大した發展を見るに至らない。只獨逸民族意識上に立つ基督教の先驅者たる名を博したのである。

次に同敎教會に即した民族主義運動に、一九三〇年青年牧師キルムの創立した「基督敎的獨逸運動」がある。之れは祖國的團體、國權黨及び鐵兜團なども連絡を取り、有力な平信徒及び邦教會司敎レンドルフが其首領に推戴せられた。此企は現代の澎湃として漲り起つた民族運動を基督敎的信仰へ、同時に教會を一層民族奉仕へと導かんとしたもので、アルトハウスやヒルシュの如き大學敎授も之に参加援助した。只此運動の民族思想は可なりにプロシヤ的保守的と評せられ、神の創造秩序の意味での人種的民族的思潮には留意しなかつたのでナチスの民衆を引着ける程の

力が無かつた。

此部類で第三に置かるべきものは、政治上ナチスに同情し其民族主義に共鳴し、従来の邦教會制度が各邦分離、僅に中央の交渉機關を有するに過ぎず、其結果民族の運命に係はる如き當面の問題に對しても、無力又は超然冷淡なる觀あることを慨し、政治上に於ける民族結束、邦政府廢止の政策と歩調を合せて、統一的獨逸福音教會の組織を圖つた「獨逸基督教徒」である。之れは一九三二年伯林に團體を組織し、翌年七月遂に「獨逸福音教會」の成立に於て其目的を達したが、教會内部に於ける民族主義の徹底的實行から、非アリアン牧師の排斥に出で、之に反對する「牧師緊急同盟」の出現となり一時激烈な教會政治上の鬭争を惹起した。鬭争は後者が信條擁護を振り翳し、本年に入つてからヒットラーや總司教の平和宣言があつたに係らず未だに終局を告げない。此團體の指導者の一人クラウゼは其過激な排ユダヤ主義から、聖書を非難したゝめ指導者の地位を去り、別に「民族教會運動」を興した。斯る小分裂もあるが、今や獨逸福音教會内の重要な機關は此團體の手中に歸し、其教權は次第に最高の國司教の一身に集められやうとしてゐる。

以上は凡て新教の例に見らるゝ運動であるが、之に對しカトリック教會は民族主義の勃興に對し何か特殊な反應を示したかといふと、ナチスの中にはヒットラーを始め幾多のカトリック信徒も居るが、其政策上従来の政黨を排撃し殊にカトリック主義で其僧侶に依り指導せられた中央黨を以て、コンムニスト社會主義者と妥協したものととして抗撃した。故に、ナチス勃興の初は各方面のカトリック教會司教或は其會議が、信徒のナチス黨員たることを禁じ、或は斯る者の聖典參與を停止したのもあつた。ナチス政權掌握後、ヒットラーの對宗教態度公正の宣言により、教會當

局者會議は之に對する信頼を發表し、其後政府と羅馬法皇間にはコンコルダートの締結を見たから、兩者間の政治的妥協は成立してゐる。但ナチス黨員中例へばローゼンベルクの如き民族的世界觀に對して、此教會は到底相容るべくもない。極端な民族主義思想に對して、ミュンヘンのカーヂナル、フアウルハーバーの如きは、激烈に之を攻撃論難して居り、本年二月、ローゼンベルクの著「二十世紀の神話」とライプチヒの哲學教授ベルクマンの著「獨逸國民教會」は教會の禁書目中に入れられたことから見ても、此世界的教會が民族主義思想に對する態度は明に知られる。

次に既成宗教に反對し、しかも一種の宗教的要求から、民族主義宗教の創立を主張する種々なる一群の團體がある。一九三三年七月末斯の諸團體の代表者がアイゼナハ市に會合して「獨逸的信仰運動協會」を組織した。此會合には參加せず寧ろ之を「寄せ集めもの」と嘲弄したルーデンドルフ將軍も、併し同様に反基督教的民族主義團體を組織指導してゐる。將軍は始めヒットラーと提携し、後彼と分れて一九二五年別に「タンネンベルク同盟」を組織した。其制度はナチスと同様軍隊的で、突撃隊や青年團を有し、三一年には全國に於て六十三支部三百二十班を算した。其宣言書の冒頭に「余は強き道德的國權下にある眞實自由なる大獨逸國建設のために努力す。此國は國民に奉仕し之を郷土の地と密接に結合し、血と信仰と文化と經濟に於て統一す」と其目的を明にしてゐる。此外綱領中に、ヴェルサイユ條約の拒否、超國家的勢力の否認、猶太教、秘密結社及マルクス主義の排撃、エスイット排斥等を掲げ、積極的主張としては、獨逸的の神信仰と道德理想と血即ち人種との結合があげられる。將軍の夫人マケルデは此團體の世界觀の組織者基督教排撃の闖將である。此團體は始めナチスと並行して、獨逸祖國再建の政治的目的を有したもののやうであるが、遂にヒットラーに及ばず、其民族主義は他の此種諸團體が神話的なるに對し、汎神論的神秘主義傾向をする。

一方アイゼナハに集つた諸團體はヘルマン・キルトの「ゲルマン原始及史前史學協會」チュービンゲン大學宗教史教授ハウエルの「將來教會の友團」を始とし其他數個の獨逸信仰組合及び自由宗教協會の諸團體である。ハウエル教授が會長に推された。此等參加團體の主義主張は相同じからず、中には嘗て無神運動に關係した自由思想家も居り、甚だ雜然たるものであるが、其報告に依れば、此等團體に屬する會員總數は十萬人以上に達するといふ。其會議に於て「吾人は獨逸的信仰に立つ、此信仰は其規準力を獨逸民族の宗教的遺産より採る。我民族の創造的宗教力は千餘年を貫き今日迄生存せり。吾人は凡て獨逸的なる神の眞實と我民族に對し此獨逸産の信仰のため義務と責任を有する」とを告白す」と決議した。此會議の目的は此等の信仰團體が、他の基督教會と同様、國家の公認と信教の自由と子女の獨逸的信仰教育授與とを要求するにあつた。

此等の團體中、ハウエル教授のは始め世界的諸宗教信徒の融和的小團體の體驗に發し、インドゲルマン的民族的信仰に至つたもので可成に自由主義的であり、キルトは史前史學研究から、傳說的アトランテスの實存を結論し、其原始的北歐民族固有の文化を以て、現代の頽廢文明を救ふべしと主張する。此他諸團體に共通なる點は、第一に基督教の排撃にある。即ちゲルマン民族の精神的發展は、外國宗教の移入のため阻止せられ、其貴き本質を危く埋没せんとした。併し全く死滅せずに残存する獨逸的信仰を復活せしめるといふこと。第二、宗教は生物學的に與へられたものとして人種民族と密接に結合してゐる。隨て宗教は一民族から他民族に傳ふべからず。之を爲すはこの民族の自然的發展を阻害する。第三、北歐的信仰の特徴は、畏敬の念、神聖なるものに對する感覺、究竟的眞理に對する歸依服從の精神、堅固な責任義務觀念等である。眞の敬虔な獨逸人は彼岸の神に關係ありとは考へない。寧ろ自然と高められ

た人間精神の裏に神的なものゝ高き啓示を感じる。即ち神は自然又は高き人間精神の中に現はれるといふこと等である。之に依て見らるゝやうに、此運動は人間から出發し之を一切の規準とする點に於て、バルト一派の神學とは對蹠的傾向に立つてゐる。又其主張する古代北歐神話の源泉としての、エツダやサーガに關しては、其現代的解釋と研究に於て未だ歸一する所が無いが、獨逸民族精神の根底が其處に在りとし之を復活せんとする點に於て、彼等は正に獨逸的古神道と呼べるべきものである。而して、此等團體が國家の公認を得て第三宗旨たらんとすることは、ベルクマン教授等の獨逸統一教會の要求とは却て相容れず、民族統一の理想に矛盾する結果に至らしめるではないかと思はれる。

要するに、民族精神の勃興は獨逸に於て既成宗教に對し、斯の如き反應を呈した。只最後に附加したい一事は、ヒットラー宰相が、或演說に於て極端な民族宗教主張者を、人類二千年の進歩を無視するものとして暗に非難したることである。

日本社會事業史上の神・佛・基三教

谷 山 惠 林

こゝでは主として我が國の大宗教たる神・佛・基三教が大正時代に於て社會事業とどれだけの交渉を有したかを取扱ひ度い。日本社會事業史を大體、古代、奈良、平安、鎌倉、足利、織豊、徳川、明治、大正、昭和の十期に別けて、我が國では爲政者がほとんど何時も社會事業經營の中樞的地位を占めてゐる故に、各時代に於けるこれ等宗教の足跡を検討して見るに、神・佛・基の三教が共に存して、しかもその活動が他の權力、習慣等より歪められること少く、割合に純粹にその事業を行ひ得たのは、古くは足利時代、近くは大正時代と昭和の現代とである。しかし足利時代には社會事業全體が微々として振はず、昭和の現代に於ても、稍々下火となつて沈退した感がある。これに比すれば、大正時代は年代こそ僅か十五年ではあるが、日本の社會事業史上燦然として輝く重要な時代で、近代社會事業の殆んど全部は此時代に發芽すると共に直に百花燦爛たる状態を呈したのである。従て此時代に於ける三教の行うた事業を検ずるとは一方當時の社會事業全體に對する寄與の程度を明かにし得ると共に他方三教の實力、動向等を割合に公平に知り得る。此意味で特に大正時代を選んだのである。

次に概括、論斷の基礎となるべき材料については、社會事業に關する年鑑、名鑑、統計書、調査、報告書等を通覽すると共に、當時の實際状態を回顧し、且つ三教の各宗派、大刹、團體等に特に照會を發し、可及的にその蒐集に

つとめた。これ等の材料を用ゐて、救貧、防貧、醫療保護、司法保護、少年保護、教化、矯風、兒童保護等、貧困、疾病、犯罪並に兒童を對象として行ふ救済、豫防、建設の三方面に於ける官私凡ての活動を考慮し且つ對比しながら之を整理した結果、大體次ぎの如き論斷を得た。

(一)神佛基三教が名實共に行うた社會事業は、當時の社會事業全體に對比すれば、その數に於て、又その質に於てそれ程大且つ優れてゐなかつたこと、(二)社會事業を行ふに當つて、豫防的及び建設的方面に力を用ゐること少く、依然として救済的方面に主力をむけてゐたこと、但し神佛基三教中、基督教側が割合に豫防方面に注意を拂つてゐたこと、(三)三教中、神道は修養會等教化事業を別にして、餘他の事業方面では殆んど無活動であつたこと、(四)從來社會事業方面で自他共に許して之をリードして來た基督教側が萎靡して振はなくなり、同教徒中、局面の打開を求め新を逐はんとする者は社會事業より轉じて勞働運動、進んでは政治運動にたづさはるに至つたこと、(五)明治時代に餘り花々しい活動をしなかつた佛教側が、その擁する財力と、その養成した從業者とをひつさげて、新に化粧立をなせること、(六)しかも從業者の多數を官公廳等の統制若くは連絡機關に入り込ませたこと、(七)特に教化方面に於て時の政府等爲政者側が三教を利用して活動せしめんとし、三教側も亦よき機會となして和衷協同したこと、(八)何れの宗教も、その宗、その派内での連合が薄弱で、従つてその偉力を示し兼ねたこと、(九)しかし神佛基三教の宗教關係者等が一團となつて行動を共にせんとする氣運が極僅かではあるが、兎も角も萌し初めたこと、(十)社會事業の學的根據を教旨教義に求めんとする風がないでもなかつたが、何れの宗教宗派も實際事業の發展を期するに急で、深く思ひをこゝに致す者が稀であつたこと等である。これ等の事柄は大正時代に於ける神佛基三教の社會事業方面の動向等を知らしめると共に、種々の意味の暗示なり、警告を與へてゐるかに思はれる。

古代に於けるキリスト教と東洋諸宗教との争闘

佐野勝也

キニモンは、その著「異教ロマにおける東洋諸宗教」(1)において、次の如く云つて居る。

「次の如き想像をめぐらして見よう。現代ヨーロッパにおいて、キリスト教徒が教會を去つて、アラの神カバラモンの神を崇拜し、孔子が佛陀の教へに従ひ、若しくは神道の教訓を採用したとせよ。更に世界の全民族が混合し、アラビアの回教僧、支那の學者、日本の僧侶、西藏の喇嘛、印度の學者などが、宿命論や、豫定説や、祖先崇拜や、皇帝崇拜や、厭世觀や、滅亡を通じての救ひやらを説教して居り、これ等の僧侶たちが、揃つて、我々の都市で異國風の建築様式を有する寺院を建立し、そこで各自の互に相異なるつた儀禮を營むと云ふ混亂状態を想像して見るが良い。恐らく將來において實現されると思はれる此の夢は、コンスタンチン大帝以前の古代世界が面接してゐた宗教的混亂を、可なりあざやかに描き出してゐるのである。」

此のキニモンの言葉の如く、キリスト教は、少くともコンスタンチン大帝以前においては、未だロマ帝國を完全に征服し得なかつた。ロマ帝國内には、キリスト教の外に、エジプト、ペルシア、小アジア、シリア、ギリシアなどの神々が輸入され、互に覇を争つてゐたのである。キリスト教も、それ等多くの東洋宗教の一つとしてロマ帝國内に

輸入されたのであつた。

かくの如き云はゞ宗教の混沌時代が、遂にコンスタンチン大帝以後、完全にキリスト教の勝利となつて終るのであるが、それは如何なる原因に依るのであらうか。コンスタンチン大帝がキリスト教徒となつたことも、その有力な原因の一つには相違ないが、それは決して必須な要件 (*Conditio sine qua non*) では無かつた。むしろ大帝は、次第に帝國內に勢力を増加し來つたキリスト教徒を利用する必要から自らキリスト教徒となつたとさへ云はれてゐる。然らば、何が原因でキリスト教が多くある東洋諸宗教と争つて、遂に最後の勝利者となり得たであらうか。

すべて一個の宗教が他の宗教と争つて勝利を占める爲には、二つの場合が考へられる。その一つは、勝利を占める宗教が、優勝民族の宗教であること、今一つは、云ふまでも無く、その宗教が、宗教的内容において卓越してゐることである。キリスト教の場合においては、キリスト教を發生せしめたユダヤ民族は、民族としては劣敗者であるから勿論民族的卓越性の爲に勝利を占めたのでは無く、宗教的内容の卓越性の爲に勝利を占めたものと云はなければならぬ。

然らばキリスト教は、如何なる優越性を有したであらうか。曩に引用した著述中でキュモンは、東洋諸宗教が、在來のロマの宗教に打ち勝ち得た原因の一つとして東洋諸宗教は、人々の官能に訴へるところが多かつたと云つてゐる即ち、在來のロマの神々と人との關係は、國家と國民との關係の如く主として法律的關係だつた。従つてロマの宗教は、乾燥無味であつた。之れに反し東洋諸宗教は、その華やかな行列、その恍惚たる音楽、冬枯れと共に死んで行くアドニス、オシリス、アツテスなどの神々の爲のなげき悲しみ、萌え出づる草木と共に蘇るそれ等の神々の爲の歡喜

と祝宴、犠牲や祭司から流される血に染まつて、神と同化する洗禮式、それ等は何れも、宗教的にして同時に官能的満足を與へた。(2)然し乍ら、これは、キリスト教以外の東洋諸宗教が、ロマ在來の宗教に對して勝利を占め得た原因ではあるが、キリスト教がそれ等の東洋諸宗教に對して勝利を占め得た原因では無い。然らば、キリスト教は、人々への官能的満足と云ふ點において、果して東洋諸宗教にすぐれて居たであらうか。

キリスト教においても、可なり早い頃から、洗禮式と聖餐式とは行はれて居つた。即ちパウロがキリスト教へ歸依する以前から、それは行はれて居つた。イエスの復活なる信仰も、パウロ以前からキリスト教會内に存在して居つたことは、疑ふことができない。然し乍ら、傳統的ユダヤ教の洗禮式は、罪の洗ひ潔めの爲の洗禮式であつて、パウロのバプテスマの如く、バプテスマを受けた者は、キリストと共に十字架上で死に、キリストと共に蘇ると云ふが如き意味を有しなかつた。これに反し、ユダヤ人及びセム系一般の宗教を除いたその他の民族の宗教においては、此の種の信仰は、極めて一般的に存在して居つた。(3)さすれば、キリスト教は、從來有するところの儀禮の内容を、東洋諸宗教に依つて更に深められ、更に神秘化されこそしたが、それ等に打ち勝ち得るほどの豊かな内容を有つてゐなかつたと云はなければならぬ。

キリスト教が、東洋密儀宗教に打ち勝ち得たのは、それ等の儀式の中心となる神々が、東洋密儀宗教においては、神話的存在に過ぎないのに對し、キリスト教においては、人間イエスであつた點に在る。イエスなる人格的存在は、十字架上の死と云ふ大事件を中心として、著しく神話化され、神に近いものとされたとは云へ、彼の人間性は依然重要なるものとして維持された。此のことは、紀元一二世紀頃、グノーシスの異端に對するキリスト教々父たちの反對を

見れば一層明らかとなるであらう。グノーシスは、極端なる二元論者であつて、靈と肉とを厳しく對立させた結果、イエスの人間性を否定してしまつた。これに對して、正統派の人々が猛烈に反對して、遂に異端として退けてしまつた。このことは、イエスの人間性が、その神性と等しく、如何にキリスト教にとつて重要な要素であるかを物語るものに外ならない。何となれば東洋密儀宗教の神々の如き、神話的存在は、人間生活を動かす原動力とはなり得ないからである。

然し乍ら、イエスが神的存在にして同時に人間的存在だつたと云ふだけが、キリスト教の勝利の原因では勿論無い人間にして同時に神であるとの信仰は、むしろキリスト教に獨得なものでは無くして、これも當時東洋地方で行はれたところの皇帝崇拜の借物である。例へばプルタークの英雄傳が描き出してゐるように、アレキサンダー大帝の如きは、在世中から、その偉大な能力と崇高な人格とは、國民崇拜の標的であり、東洋地方では、神として崇拜され、自らも又かゝる自信を有して居つた。さすれば、神にして同時に人間なる崇拜の對象を有したことは、必ずしもキリスト教のみの特徴では無かつたと云はなければならぬ。

キリスト教は、以上述べたように、東洋諸宗教から多くのものを學んだばかりで無く、それは又同時に、ギリシアの哲學からも多くのものを取り容れた。當時のギリシア哲學において最も重要な概念であつたところのロゴスの觀念を採用し、これをキリストの人格に適用し、ロゴス・クリストロギイを創造した。

かくの如く考察して來れば、キリスト教は、むしろ多くのものを東洋諸宗教やギリシア哲學から學んだと云はなければならぬ。然らば、如何なる點においてキリスト教は、それ等の宗教よりも卓越してゐたであらうか。なるほど

ユダヤ的一神教は、當時の多神教よりも、教養ある人々を満足せしめたであらう。然しながら、當時の流行哲學なるストア哲學の如きも、すでに多神教を克服して居つた。ストアの汎神論とキリスト教の一神論とが、その内容において何れが卓越して居るかは容易に決し難い。更にその道德的内容も、キリスト教的道德とストアのそれとは、何れが卓越して居るかは容易に決し難い。

キリスト教の勝利は、キリスト教が、當時の東洋諸宗教が有しないところの獨得な宗教的觀念若しくは儀禮を有した爲でも無く、又その道德的優越性の爲でも無かつた。只それは、如何なる他の宗教も有しなかつたところのキリストなる一大人格者を有したが爲に外ならない。その他のことは、むしろ多くのことをキリスト教は、東洋諸宗教から學んだと云はなければならぬ。宗教の研究者としての我々は、教祖の人格價値の問題が、宗教研究における重要な問題であることをこゝに暗示されてゐると云はなければならぬ。

講演後九川仁夫君から次のような質問を受けた。即ち私は一方神にして人なるイエスを有したことが、必ずしもキリスト教の勝利の原因では無いと云ひ乍ら、最後に至つてイエスの人格價値がキリスト教勝利の原因であると云ふのは如何なる理由であるかと云ふのである。これは私の云ひ方が明瞭で無かつたことに原因すると思ふが、私は前の場合では只人間イエスが同時に神であつたことが勝利の原因では無かつたことを同じように人間にして同時に神なる國王を有した東洋の諸宗教と比較して云つたが、後の場合では、イエスの人格價値をキリスト教勝利の理由としてゐる。前者はイエスの人間性 (Menschlichkeit) を論じ、後者はその人格性 (Persönlichkeit) を論じたつもりである。此の問題は、更に宗教哲學上の問題をも喚起するであらうが、今はそこまでは立ち入つて居ない。結局宗教史上の問題が、宗教哲學上の問題にまで入つて行かなければならぬことを暗示することも私の意圖のうちにはあつた。

更に石橋智信先生は、私が適應性を論じてゐるのか卓越性を論じてゐるのかと質問された。私は兩者を共に論じてゐるつもりであることをお答へした。適應性と云ふ點から云へば、キリスト教は、當時の諸宗教の有する特質を自家藥籠中に攝收した點においてこれを認めることができる。このことは後にウイラモウイツが相似たことを云つてゐることを神田盾夫氏の論文（ギリシア語聖書研究四二頁）に依つて知つた。然し、單に諸宗教の特徴を集積しただけでは、決して他に打ち勝ち得るような宗教は生れない。キリスト教を Hellenisierung したことは、たしかにキリスト教が勝利を得る爲の有力な原因であつたが、その中心には依然教祖の人格が存在することを看過するわけには行かない。然し此の問題はこれだけで片ついたわけでは無い。私は機會を得て更に深く考察して見度いと思ふ。此の問題に就いて考へる機會を與へて下さつた石橋先生に心から感謝する。

- (1) Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Eng. tr. 1911. P. 196f.
- (2) Cumont, *ibid*, P. 28ff.
- (3) Friedlander, *Hellenism and Christianity*, 1912, P. 127f.——Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1923. S. 161f.

教團史に於ける二つの時期

眞野正順

教團の歴史的経過の中に、二つの性格を異にした時期が、交代して現れつゝあるは注意すべき事と信ずる。一つは教團の中に突然劃期的に新たなる思想・信念が生れ出づる時期であり、他は、むしろ靜かに、過去に與へられた思想信念の芽を漸次的に發展せしめ行く時期である。この二つの時期は、宛かも溪流の姿の如く、或る時は、新たなる一段階を異にせる次の地盤へと、思想は狭き隘路を通じて瀧津瀬の如く流れ落ち。また或る時は、寛るくよどんだ淵の如く、先きに發生した次たなる思想信念を漸次的に組織し發展せしめる傾向を持つ。尤もこの二つは、歴史の現實に於て、或る時期が全く一方に成り切るといふことは稀である。兩者は屢、同時期中に於て併び存し——云はゞ相對的にのみ對立せしめ得るものであるが、教團のそれ々の時期は、必ずこの一方の歴史的 성격が他に勝れ其時代の信念並びに考察の方向を、否應なしに決定していることは、教團史研究に當て注意すべき事と思ふ。

暫く前者、即ち、突然新たなるものが生れ出づる時期を *Epoché* 劃期と名け、後者即ち、漸次的發展の時期を *Periode* 時代と名け、それ々の歴史的 성격の差異を正別して見たいと思ふ。

先づ第一に *Epoché* の特徴を成すものは、新たなるものへの轉向、過去のものゝ否定破壊である。つまり新たな

るものゝ形成が其特徴をなす。是に反して後者 *Periode* の特徴を成すものは、與へられたるもの、組織形成であるつまり、既に存するものゝ仕上げの時期である。

第二に、この場合、*Epoches* に於ける「新たなるものゝ形成」は決して過去のものゝ連続的發展ではなく、却てそこで一度、過去の發展を切斷した―非連續的、飛躍をなしていることは注意を要する。佛教に於る大乘の興起、唐宋に於ける禪淨二門の勃興、鎌倉期に於ける淨土教の興起等、何れも夫々以前の佛教の連續的發展として現はれ出ていない。むしろ以前の佛教の流れを其處で一度遮斷して、或は佛教の本原に溯つて其本質を純に傳えたものであるとか或は、その時代に相應した教であるとか、以前とは違つた新たなる立場がこゝに新らしく選り出され―云はゞ一の飛躍をこゝに遂げてゐる。基督教でも同様なことが見られる。是に反して *Periode* の時期に於ては、寧ろ過去のものゝ連續的成長が主となつてゐる。過去に與へられた思想・信念の方向を基として、一の矛盾なき體系を形成して其上に安立しやうとする。其爲には屢、先きに遂げられた非連續的飛躍をも矛盾なき連續的發展であつたと解釋しやうとする努力すら現はれて来る。即ち、禪宗に於て拈華微笑の傳説が著るしく重ぜられ、淨土教に於て、念佛は釋尊出世の本懷であるといふ思想が、強く表面に現はれて来る如き是れである。かの教相判釋を見ても、天臺・華嚴等が、寧ろ従前の諸宗を認めつゝ、其上に自家を冠している仕方は、その *Periode* 性を現はし、大乘若しくは禪宗・淨土教の教判が、自家以前の諸教派を一括して全體として是等を否定してゐるのはその *Epoches* 的な性格を反映するものと見る事が出来る。

そこで第三に *Epoches* に於ける發展は、全體に關する性質的變化であるといふ事が出て来る。此時期に於ては思

想の眞偽は強く問題とならない。寧ろ其思想の性質―即ち性格が問題となる。たとへば、小乗の種々なる教相が間違つてゐると云ふのではない。龍樹なども夫れを採用してゐる。たゞ其全體の性格が小乗だからいけないと云ふ事になる。禪宗とても經論の眞理性を否定するものでない。然し夫等は理論であるからいけない。また淨土教は、聖道門は間違つてゐると云ふのではない。たゞ末世の我等は夫れに依ては救はれないと云ふのである。この様に過去のものとなつたものとの全體的性格が問題となり、云はゞ態度の對質的批判が主要となる。是に反して *Periode* に於ける變化は既存のものを性質的に變化しやうとはしない。むしろ、分量的に大きく發展して行かうとする。従て、こゝでは全體的でなく、むしろ個々の枝葉的發展が見られる。つまり與へられた思想・信念を定立して行かうとする。従て眞偽の判断が中央に現はれ、與へられたる思想信念を基礎として、それを組織化し體系づけ、更に註釋し敷衍し辯護して行かうとする。

この事から、第四に *Epöche* に於ける發展は、一より異他なるものへと飛躍する辨證法的發展であつて、*Periode* は一の立場を基として次第に其枝葉を繁茂せしめ行く有機體的發展の形態をとる。従つて信念の捕へ方に於ても、前者は、むしろ在來の諸種信念に對して、一つの批判的選擇を與へ―云はゞ冒險的なる決斷に依て、それに躍入するのであり、後者はむしろ、與へられたるものを其儘信受し、それを分析しそれを味ひ知らんとするのである。

第五に―この事から―*Epöche* は革命的として *Periode* は合法的として性格づける事が出来ると思ふ。そして前者は矛盾を含める教團社會に、後者は均衡の取れたる教團社會に相應する。*Epöche* に於ては、在來の生活・思想に對して背き離るゝの傾向を示すのみならず、更に屢々宗教の内省的特徴よりして、かゝる捨つべき思想・生活を具現

せるものとして、在來の自己そのものに對して否定を與へ、かゝる自己を拋棄する事に依てのみ、新たな生命に進入する事を得、と云ふ傾向を強める。即ち、屢こゝに世俗世界に背く傾向が現はれ、それに依て、世俗と對比する事に依て宗教的世界の特色が顯著に浮び上る事が見られる。是れに對して *Periode* は均衡と社會のそれを其教義と生活とを統一ある合法化へと導くのであるが、これは單に、教團の内部に對してのみならず、其時代に於ける教團の完全なる安立の爲に、更に教團を包むところの社會一般をも其統制の下に包まんとするに至る。この事から屢々宗教の世俗への妥協が現はれ、兩者の性質的對立は解消せらるゝに至る。そして屢々教團は世俗世界を自らの中に包まんとしつゝ、却て夫自ら世俗の中に溺没し、自己の宗教性を喪失するに至ることすらある。中世基督教、藤原期に於ける密教等その適例である。

第六に、*Epoche* は新たな宗教世界を目指すものとして、夫に伴ふて次の時代社會を豫料する性格を含み、云はゞ先驅的性格を帯びるに對し、*Periode* は與へられたる信念を其儘、眞理として受込む性格より、夫に伴ふて自己を現時代社會に安定せしめ、所謂保守的性格を現す。

第七に、*Epoche* に於ては、譬へば湛えられたる淵が一つの血路を求めて一途に流れ落つるが如く、この變革に際して、新たな運動は、それが内包するところの諸要素を一の方向に集約せしめて一の力となり、其れを構成せる諸要素は其作用をなして、其要素を區分する事は困難である。そして其處に結合せしめられた諸要素は、たゞ其運動と他との闘争に依てのみ分離、區分する事が出来る。たとへば、*Reformation* に於てはたゞ信仰の自由へ、淨土教興起に於てはたゞ念佛へ、辨證法神學に於ては、たゞ啓示の信仰へとたゞ一面に集注せられて其運動の全部となり、それ

を構成せる諸要素は、たゞ他の反對者との鬭争によつてのみ分解せられ來るのである。是に對して *Periode* はその信念の構成要素を分離する事が可能である。かゝる分離が可能なところから、此時期に於て、教義組織が成立する事が可能となるのである。蓋し教義とは、信念構成要素の客觀的配列と見る事が出来るからである。

從て第八には、*Epoche* に於ける發展は、一つの力、若しくは生命として把握せられ、躍進して行くものとして——云はゞ時間的なる性格を帶び、*Periode* に於ては、體系組織として、横に伸び行く——云はゞ空間的性格を帶びると云ふ事が出來やう。

大體以上の如き二つの歴史的 성격が、教國史の中に現はれ來るのを見るのであるが、これは、時代其物に固有なる性格であるから、その許に來れる個人に對しては、ほとんど抵抗し難き支配力を以て臨むのであつて、この時代性格に背致する方向をとるところの個人をして屢、痛ましき悲劇にすら導くのである。即ち、もし *Periode* の時期に於て *Epoche* 的なる方向を取る者は、その飛躍的なる方向は、時代の合法的性格の前に先づ弱きものは、或は輕佻なる態度として、或は主觀的偏奇として目せられ、其強きものは、異端として排撃せられる。かの痛ましき先驅者の悩みは實に此處に起因するものである。また *Epoche* の時期に於て *Periode* の態度に殘留するものは、其人の「正しき」「誠實さ」にも係らず、時代に對して、力となり得ず——云はゞ取殘されたる舊世界の者として拋棄せらるゝ運命に立つのであつて、更に弱くして、兩性格の間に搖るゝ者は、正しく新時代を理解し得ざるところより、單なる現實的效果を目標としたる舊要素の調合をはかりたる、鵠的なる無性格的思想へと追ひ入れらるゝ。かの嚴肅なる梅尾明惠の悩みは、むしろこの兩者を合せたるものと見る事が出来る。

法華經壽量品の思想と新約ヨハネ傳の思想に就て

石 田 友 治

一

佛教に於ける法華經の地位と、基督教に於けるヨハネ福音書の地位とを比較し、更に之を自らの宗教經驗に照して見て、非常に興味ある類似點、共通點を發見したのである。特に法華經の精要眼目と云はるゝ壽量品の思想と、ヨハネ傳中の最大至深の思想と思はるゝイエスの訣別の辭である第十三章から第十七章までの思想とを比較し、時と處とを異にし乍ら、眞理を體現せる聖者の、宗教的經驗の、いみじくも相通じ、相一致する處のあるを發見し、未熟ながら本稿を草して、大方の教を乞ふこととしたのである。

(學會に於ける發表に於ては、時間に制限せられ、本稿起草に當つては、種々の事情に妨げられて時日切迫し、非常に不満足な梗概的なものになつて了つたことを、濟まぬ事と思ふのであるが、一と先づ是にて責を塞ぎ、他日大成したく思ふ。)

二

私は成るべく簡潔に説きたいので、壽量品中の字句は、主として偈の字句を用ひやうと思ふ。

先づ第一に壽無量であると言ふ壽量品の思想は、ヨハネ傳の所謂永生の思想であつてその表現も兩者頗る似てゐる。壽量偈の初頭の思想から始める。

われ佛を得てより來、經たる所の諸の劫數無量百千萬億載阿僧祇なり。

常に法を説いて、無數億の衆生を教化して佛道に入らしむ。

爾りしより來、無量劫なり。

以上は、過去に於ける眞理の無限性即ち無始性を切言せるもので、之を新約ヨハネ傳劈頭に出て來る、

太初に道あり、道は神と偕にあり、言は即ち神なり。

この道は太初に神と偕にありき。萬物これに由つて成り、成りたる者に一つとして、之によらで成りたるは無し。

之に生命あり、此生命は人の光なりき。

光は暗黒に照る。暗黒は之を悟らざりき。

それ道は肉體と成りて我濟の中に宿り給へり我等その榮光を見たり。

實に父の生み給へる獨子の榮にして、恩寵と眞理とにて充てり。(ヨハネ傳第一章)

とを比較して見るに、眞理の肉體と成りて、此の地球の或時代に出現せるは、云はゞ是れほんの一時的の姿で、實は永遠の無始より、神と共に在つた處のものである。萬物また其の無限絶對なる『道』(當時アレキサンドリヤに起れるファイローの哲學に於て用ひし『ロゴス』の翻譯であるが、眞理、實在などの意)によりて創造せられ、且つ光被

せられつゝ今日に至つたと云ふのである。

實に壽量品の思想と共に、偉大なる思想である。たゞ壽量品に於ては、『常説法教化』は、人間衆生のみであるに對し、ヨハネ傳に於ては、萬物の創造並に光被を語つてゐる。日月星辰禽獸草木の一切に關係する。この萬物救極の思想は、新約に於ける一方の大立物ボウロ思想にもあるが、今は言及せず。

尙ほ基督は、弟子達との訣別の宴の最後に於て、天を仰ぎて祈りたる祈の中に、

父よ、時いたりぬ。子が汝の榮光を顯さんために、汝の子の榮光を顯し給へ。

これ汝より賜はりし凡ての者に、永遠の生命を與へしめんとて萬民を治むる權威を子に賜へたれば也

永遠の生命は、唯一の眞の神に在り、汝と汝の遣はし給ひしイエス・キリストとを知るにあり。

父よまだ世のあらぬ前にわが汝と偕にもちたりし榮光をもて、今御前みまへにて我に榮光あらしめ給へ。(ヨハネ傳第十七章)

壽量品に於ける無始無限絶對の實在意識はヨハネ傳に於ける基督の意識中に、同じく『世界成生以前に、既に神と共に有せる榮光』と云ふ言葉によつて表現せられて、その所信を明かにせられてゐる。

三

壽量思想を徹底せしむる爲に、無始を説くと共に、常住、無終、常樂を説かなければならないが、順序として茲には『常住』の思想を比較して見たいと思ふ。即ち壽量偈の次の句、

衆生を度せんが爲の故に、方便して涅槃を現す。

而も實には滅度せず、常に此こゝに住して法を説く。

と云ふ此の常住此説法の思想である。之は信仰體驗を通じてななければ、諒解し得ざる思想であつて、單なる哲學的教説ではないと、私は信ずる。その點は無始、無終、常樂の思想も、皆左様であるが、それは後段に譲り、この『常住』の思想をヨハネ傳の基督が弟子達に對する訣別の章の思想と比較して見るに、

我なほ汝等に告ぐべき事あまたあれど、今は汝等得耐へず。

されど彼すなはち眞理の御靈來らん時、汝等を導きて眞理を悉く悟らしめん。

かれ已より語るにあらず、凡て聞く處の事を語り、かつ來らんとする事どもを汝等に示さん。

それは我がものを受けて汝等に示すべければなり。

すべて父(神)の有ち給ふものは我がものなり、この故に我がものを受けて汝等に示さんと云へるなり。(以上第十六章十二

—十五)

われ汝等を遣して孤兒とせず、汝等に來るなり。

暫らくせば世は復われを見ず、されど汝等は我を見る。

われ活くれば汝等も活くべければなり。その日には、我わが父に居り、汝等われに居り、われ汝等に居ることを汝等知らん(以上第十四章十八—二十)

以上の句を、第十四章初めに、基督の『わが居る處に汝等も居らん爲』と云はれたに對し、弟子のトマスが、之を諒解し得ずして『主よ何處に往き給ふかを知らず、いかでその道を知らんや』と言へるに、基督の答『われは道なり、眞理なり、生命なり、われに由らでは誰にても父の御許にいたる者なし』を照合し、更に新約マタイ傳最後の一句『視よ、我は世の終まで、常に汝等と偕に在るなり』の常住思想と思ひ合せて解する時に、壽量偈の『常住此説法』

の意義更に明瞭にせられたるを覺ゆるのである。

四

更に『無終』についてある。壽量偈の、

わが智力かくの如し、慧光照すこと無量にして、壽命無數劫なり、久しく業を修して得る處なり。

汝等智あらん者、此に於て疑を生ずること勿れ。

こゝも體驗的な宗教意識である事は明瞭であるが、未來永劫不滅の思想は、單なる哲學的實在説ではなくて、久しく業を修し、信仰經驗の進むによつて獲得する處のものであるとの意味であつて、ヨハネ傳に於ては、ラザロを死より甦らしめ給へし時の章(第十一章)に

マルタ(死せるラザロの姉)イエスに言ふ「主よ、もし此處に在しうならば、わが兄弟は死なざりしものを。されど今にても我は知る。何事を神に願ひ給ふとも、神は與へ給はん」。

イエス言ひ給ふ。「汝の兄弟は甦るべし」。

マルタ言ふ。「をばりの日、復活のとき甦へるべきを知る」。

イエス言ひ給ふ「我は復活なり、生命なり、我を信する者は、死ぬとも生きん。凡そ生きて我を信する者は、永遠に死なざるべし。汝これを信するか」。

彼いふ「主よ然り、我汝は世に来るべきキリスト、神の子なりと信ず」。

信仰によりて獲得する永久不死の宗教經驗は、『永遠の生命』『永生』『復活』等の言葉によりて表現せられ、ヨ

ハ、ネ傳には至る處に之が出て来る。ヨハネ傳以外にも、新約二十七卷を通じて、この『永生』の言葉は、數多く出て来る言葉である。舊約全書に於てさへ、神の永遠性を表現する言葉として『永久とこしに在ある神』(申命記第卅三章二七)とあるを見れば、代々の宗教的眞理を経験し來れる人々の無始、常住、無終を、心に固く信じて行動せるは古往今來、等しく然りし處であつた。

此の思想は、私の考では、時間的に無始、常住、無終であると云ふのではないと思ふ。實在は超時間的、超空間的である。之に地上の一角から、吾々が假令一瞬でも觸れたならば、それが永遠不朽の價値となるのである。壽量思想は、その經驗を説くものであつて、漫りに百千萬億載阿僧祇と、數を以て計算すべきものではない。寧ろ『永生』と云ひ、『永遠の生命』と稱し、『壽命無數劫』と、計算を絶した表現の方が、その『價値』を表現するにふさはしい。

最後に私は、ヨハネ黙示録に誌されてゐる無始、常住、無終なる神の表現を茲に擧げて此の一項を結ぶ。

今いまし、昔いまし、後きたり給ふ主なる全能の神いひ給ふ。

「我はアルハなり、オメガなり」(ヨハネ黙示録第一章)

我また新らしき天と、新らしき地とを見たり。

事すでに成れり。

我はアルハなり、オメガなり、始なり、終りなり。

渴く者には、價なくして生命の水の泉より飲むことを許さん。

靡を得る者は、此等のものを嗣がん。

我はその神となり、彼は我が子とならん。(同第廿二章)

五

次は常樂の思想であるが、之は特に信仰體驗のプロセスに於て經驗する處のものであるが故に、之を後まはしとなし、茲には『滅不滅ありと現す』ると云ふ思想に就て陳べやうと思ふ。壽量偈により次へ進む。

われ常に此に住すれども、諸の神通力を以つて顛倒の衆生をして、近しと雖も而も見えざらしむ。

この顛倒の衆生の、永遠の實在を信じて、之を把握し得ざるは、『常に我を見るを以ての故に、而も儒恠の心を生じ、放逸にして五慾に著し、惡道の中に墮つ』る爲であるから、之を救ふて、常住常樂の境地に至らしめんとて、滅不滅ありと現するのだと云ふのである。

之を新約ヨハネ傳中の主として基督訣別の章から引用して比較して見るに、

汝等心を騒がすな、神を信じ、また我を信ぜよ。

わが父(神)の家には住處おほし、然らずば我かねて汝等に告げしならん。

われ汝等の爲に處を備へに行く、

若し往きて汝等の爲に處を備へば、

復きたりて汝等を我がもとに迎へん、

わが居るところに汝等も居らん爲なり。

この『住處』と云ひ、『わが居る處』と云ふのは、即ち常住不滅の神體驗の境地を云ふのであるが、弟子達は其の教

説を諒解し得ずして、左の問答のあつたことが誌されてゐる。

ピリポ云ふ「主よ、父(神)を我等に示し給へ、さらば足れり」。

イエス言ひ給ふ「ピリポ、我かく久しく汝等と偕に居りしに、我を知らぬか、我を見し者は父を見し也。いかなれば我等に父を示せと言ふか。

我の父に居り、父の我に居給ふこと信ぜぬか。

わが汝等にいふ言は己によりて語るにあらず、父われに在して御業をおこなひ給ふなり。

わが言ふことを信ぜよ。

我は父に居り、父は我に居たまふなり。

もし信ぜずば我が業によりて信ぜよ。

誠にまことに汝等に告ぐ。

我を信する者は我がなす業を爲さん。かつ之よりも大なる業をなすべし。(ヨハネ傳第十四章一—十二參照)

以上により、神と基督との關係は常住不變にして、基督を知り且之を信する者にとりて、滅不滅あるべき理由はなないのであるけれども、彼等弟子達の心境なほ未だそこに達せず、徒らに暗中摸索の境涯にあり、之は訣別の章ではな
いが、ヨハネ傳第七章の、當時基督を捕へて殺さんとせる者等に對する基督の言葉、

我なほ暫く汝等と偕に居り、而して後われを遣はし給ひし者(神)の御許に往く。

汝等われを尋ねん、されど逢はざるべし。

汝等わが居る處に往く事能はず。(三三)

を參照し見るに、基督は無明の衆生は、この境地を知らず、爲に彼等の心顛倒し、遂に基督を捕へて之を殺さんと

するのである。と觀てゐる。尙ほ訣別の章の基督の言葉に、

今われを遣はし給ひし者は行く。

然るに汝等の中、誰も我に「何處にゆく」と問ふ者なし。

唯これ等の事を語りしによりて、憂汝等の心にみてり。

されど、われ實を汝等に告ぐ、

わが去るは汝等の益なり、

我去らずば助主たすけぬしなんぢ等に來らず、我ゆかば之を汝等に遣はさん……。

暫くせば汝等我を見ず、また暫らくして我を見るべし。(ヨハネ傳第十六章)

とあり、之は壽量品に於ける、

我れ時に衆生に語る、常に此に在つて滅せず、

方便力を以ての故に、滅不滅ありと現ず。

と同じ思想であつて、こゝに基督の『助主』と言はれた言葉の意味は、他の處では『眞理の御靈』若くは『聖靈』などと言はれ、神よりの靈、即ち天地の眞理、に參じた時の永遠感、不滅感を云つたので、之を獲得せざる者は、基督の十字架上に現世を去るを泣き悲み、その『眞理の御靈』を獲得する事に依り、基督の再現不滅を信するに至つたのである。

次は信仰によりて、此の實在感、不滅感到到達する過程を學びたい。之を遊量品では先づ戀慕渴仰の心であるとなし。

兼わが滅度を見て、廣く舍利(遺骨)を供養し、

成く皆戀慕を懷いて、而も渴仰の心を生ず、

衆生既に信伏し、質直にして意柔軟に、一心に佛を見奉らんと欲して、自ら身命を惜まず、

時に我及び衆僧、俱に靈鷲山に出づ、我時に衆生に語る、常に此に在つて滅せず。云々

と説かれてあるが、實に眞相を穿つてゐるので、ヨハネ傳に於ては前節に擧げた基督の『暫くせば汝等われを見ずまた暫くして我を見るべし』と言はれたに對し、弟子達は之を解し得ず、互に尋ねあふを基督は見取

汝等「暫くせば我を見ず、また暫くして我を見るべし」

と我が言ひしを尋ねあふか、

誠に誠に汝等に告ぐ、汝等は泣き悲み、世は喜ばん、

汝等愛ふべし、然れどその愛は喜悅とならん。

女産まんとする時は愛あり、その期いたるに囚りてなり、

子を産みて後は苦痛を覺えず、世に人の生れたる喜悅によりてなり。

斯く汝等も今は憂あり、然れど我再び汝等を見ん、

その時、汝等の心喜ぶべし、その喜悅を奪ふ者なし。(ヨハネ傳第十六章十九—二三)

かく語りて、再びまみゆるの時を約してゐる。遊量品では戀慕渴仰の心を押し進めて、そこに至るとなし、ヨハネ傳

では女の陣痛を通じて子を産むに例へて、眞理獲得に至るの過程を説明してある。體験的に觀て、同巧異曲である。同じ宗教的眞理の把握の經驗を別々の言葉で説明されたに過ぎない。

この場合、信仰の大事なことは、壽量品の『衆生既に信伏』の一句によく現はれてゐるが、ヨハネ傳にも之を特説し、前にも擧げた第十四章劈頭に『汝等心を騒がすな、神を信じ、又我を信ぜよ』とあり、また『我が言ふことを信ぜよ。我は父に居り父は我に居給ふ也』と力説し、若し信する事が出来ぬとならば『我が業によりて之を信ぜよ』とまゝ勤めてある。先づ此の信伏あり、心自ら素直に、柔和になりて（基督は山上の垂訓の劈頭に宗教に入るの門として『心の貧しき者』『悲む者』『柔和なる者』の祝福を説かれた）飢え渴く如く眞理を慕ひ、之が爲には迫害を受け、身命をも惜まざるに至つて、茲に最大の祝福即ち宗教的眞理の把握を得、永遠不滅の信念境地が確立すると云ふのである。（新約マタイ傳第五章一一一二参照）

曾て民衆、基督を理解し得ずして多數弟子達も去り行かんとせる時、

イエス十二弟子に言ひ給ふ。「汝等も去らんとするか」

シモン・ペテロ答ふ「主よ我等誰にゆかん、永遠の生命の言は汝にあり」。

又我等は信じ、かつ知る、汝は神の聖者なり。（ヨハネ傳第六章六七、八）

また他の場合に於て

シモン・ペテロ言ふ「主よ何處に往き給ふか」イエス答へ給ふ「わが往く處に、汝今は従ふこと能はず。されど後に従はん」

ペテロ言ふ「主よ、今従ふこと能はぬは何故ぞ。我は汝の爲めに生命を棄てん」。（ヨハネ傳第十三章三六、七）

シモン言ふ「主よ、我は汝と共に獄にまでも死にまでも往かんと覺悟せり」。（ルカ傳第二十三章三三）

以上不惜身命の求道的熱心あつて、はじめて到るべき處に到達する事が出来るのである。

七

尙ほ以上の眞理に對し、乃至眞理の體現者に對する戀慕、渴仰、信伏の思が頂點に達し、不惜身命の域に達する時に、その時に、宗教的眞理の獲得があると云ふ思想は、更に志道者の修養、即ち其の日常生活に於ける實踐躬行にまで説き及ぼさざるを得ず、こゝに於て、ヨハネ傳第十四章に於ては、

わが「誠命」を保ちて之を守るものは即ち我を愛する者なり、

我を愛する者は我が父に愛せられん、我も之を愛し、之に己を顯すべし(廿一)

とありて、このわが「誠命」と云ふのは、第十三章に於て、訣別の宴に入るに先ち、基督が弟子達の足を洗ひて模範を示し、『汝等我を師、また主と言ふ。然か云ふは宜なり、我は是なり。我は主また師なるに、尙ほ汝等の足を洗ひたれば、汝等も互に足を洗ふべきなり。われ汝等に模範を示せり、わが爲し如く、汝等も爲さんためなり』とある是である。更に之を明瞭に一つの新しい「誠命」として設定し、

若子よ、我なほ暫く汝等と偕にあり、

汝等は我を尋ねん、然れど曾てユダヤ人に「なんぢ等は我が往く處に來ること能はず」と云ひし如く、今、汝等にも然か言ふなり。

われ新しき誠命を汝等に與ふ。

なんぢら相愛すべし。

法華經壽量品の思想と新約ヨハネ傳の思想に就て

一九四

わが汝等を受せし如く、汝等も相愛すべし。

互に相愛する事をせば、之によりて人みな汝等の我が弟子たるを知らん。(第十三章三三―三五)

眞理を愛し、眞理の體現者を熱愛する心は、轉じて社會的關係、即ち弟子達相互に『誠命』を守らなければならぬ。是が眞理の獲得には重要である。先のわが『誠命を保ちて之を守るものは我を愛する者なり』。云々の意味が悟られるであらう。神を信じ基督を愛せんとする者は、衆生相互の慈悲、愛の實踐躬行が無ければならぬ。これ無くして不朽の眞理を獲得する事が出来ない。

壽量品では

諸の有ゆる功德を修し、柔和質直なる者は則ち皆わが身、こゝに在つて法を説くと見る。

及び『久しく業を修して得る處なり』と言ふに合し、最高の境地に到達する爲には、菩薩行即ち六波羅密の實踐躬行を要すと云ふ佛教の所説と同じである。

この點に就ては別に修養の一項を設けて、後に説きたいと思ふ。

八

以上の如くにして、茲に再び現はれて弟子等に、常住不滅を語ると云ふのである。是はヨハネ傳訣別の章には、特に明瞭に現はれてゐる思想で、前にも擧げた『暫くせば汝等われを見ず、また暫くして我を見るべし』の語や『かく汝等も今は憂あり、然れど我れ再び汝等を見ん。その時汝等の心喜ぶべし、その喜悅を奪ふ者なし』(ヨハネ傳第十六

章二二) また『われ汝等を遺して孤兒とはせず、汝等に來るなり、暫くせば世は復われを見ず、されど汝等は我を見る……その日には我わが父に居り、汝等われに居り、われ汝等に居ることを汝等知らん』(第十四章一八一—二〇)などの語により、壽量偈の左の再現の思想と比較すべきである。

我れ時に衆生に語る。常に此に在つて滅せず。方便力を以ての故に、滅不滅ありと現ず。餘國に衆生の恭敬し信樂する者あらば、われ復彼の中に於いて、爲に無上の法を説く。汝等此を聞かずして、但我滅度すと謂へり。我、諸の衆生を見るに、苦海に没在せり。故に爲に身を現せずして、それをして渴仰を生ぜしむ、其の心懸慕するに因りて、乃ち出で、爲に法を説く。

神通力かくの如し。阿僧祇劫に於いて、常に靈鷲山、及び餘の諸の住處にあり。

一旦涅槃に入れる佛も、かくして熱心に翹望する處の弟子等に再び現はれ、しかも永久不滅の顯現をなすに至ると云ふのである。實に『神通力』と稱するの外はない。

而して此の顯現は、單に佛の在世中、説法せられた靈鷲山にだけ現はるゝのではない。『餘の諸の住處』に現はるゝと云ふのである。即ち何處にでも『衆生の恭敬し信樂する者あれば、我れ復、彼の中に於て爲に無上の法を説く』と云ふ。在世中よりも寧ろ廣く恭敬し信樂する何人にも現はるゝと云ふのである。基督の『わが父の家には住處多し』と言はれ、ユダが基督に對して『主よ何故おのれを我等に顯はして、世には顯はし給はぬか』との質問を發したに對し、

イエス答へて言ひ給ふ「人若し我を愛せば、わが首を守らん。

わが父これを受し、かつ我等神と基督とその許に來りて住處を之と階に爲ん」(ヨハネ傳十四章二三)

法華經壽量品の思想と新約ヨハネ傳の思想に就て

と言はれた言葉を照し合す時、その内容の全く同じであることを發見するのである。

即ち茲では、肉體を離れて、現はるゝのであるから、場處に制限せられない。却つて至る處に、しかも同時に隨處に現はるゝを得て、全く『神通力』である。宗教的眞理の現はれ方として、時宜を超越する姿を、兩者體験的にいみじくも巧みに表現されてゐるのに驚嘆するのである。

九

如上の境地を經驗した者の歡喜常樂に就ては、壽量品の表現は、實に大文學である。法華經一卷廿八品、凡て是れ大文章ではあるが、特に私は宗教的眞理を把握せる者の境地を描いた左の如き文章は、他に未だ曾て見ざる處である

衆生、劫盡きて、大火に燒かるゝと見る時も、

我が此の土は安穩にして、天人常に充滿せり、園林諸の堂閣、種々の寶をもつて莊嚴し、寶樹華果多くして、衆生の遊樂する處なり。諸天、天鼓を擊ちて、常に衆の伎樂をなし、曼陀羅華を雨して、佛及び大衆に散ず。

わが淨土は毀れざるに、而も衆は燒け盡きて、憂怖諸の苦惱、是の如き悉く充滿せりと見る。是の諸の罪の衆生は、惡業の因縁を以て、阿僧祇劫を過ぐれども三寶の御名を知らず。云々

無明顛倒の罪の衆生が、救はれて宗教的眞理を獲得せる姿は、實に斯の如きであると、實證的に信ぜらるゝ。之を唱誦する時、その境地の有難さ、恭けなさに、涙の流るゝを禁じ得ざるものである。

ヨハネ傳に於ては、前に屢々引用せる、女が子を産む譬の章に出て來る『その時、汝等の心喜ぶべし、その喜悅を奪ふ者なし』の語を始めとし、基督の、

汝等多くの果を結ばじ、わが父は榮光を受け給ふべし。

而して汝等わが弟子とならん。

父の我を愛し給ひし如く、我も汝等を愛したり。わが愛に居れ。

汝等もし我が誠命を守らば、我が愛に居らん。

我れ我が父の誠命を守りて、その愛に居るが如し。

我れこれ等の事を語りたるは、我が喜悦の汝等に在り。

且つ汝等の喜悦の満されん爲なり。(ヨハネ傳第十五章八—十一)

と弟子等に告げし如き、或は基督最後の祈のうちの言葉、

今は我れ汝(神)に往く、

而してこれ等のことを世に在りて語るは我が喜悦を彼等(弟子達)に全からしめん爲なり。(ヨハネ傳第十七章十三)

の如き、絶対の眞理を把握し、この境地に立ちし時の平安と歡喜とは、實に譬ふるものなく、實に『我此土安穩天人常充滿』の境地である。しかも苦難を通じて、老病死苦を貫いて、この境地は輝く處の境地である。

十

實に是れ、極樂淨土(しかも現實に於て、この身このまゝで)の境涯である。然るに此の境地を知らざる無明惡業の罪の衆生は、現世に於ける變怖もろくの苦惱、悉く充滿せりとなし、現世を焦熱地獄と思ひ、苦海に没在してゐる。が衆生劫盡きて大火に燒かるゝと見る時さへ『我此土安穩、天人常充滿』である。

基督は、十字架に直面しつゝ、

われ平安を汝等に遺す。わが平安を汝等に與ふ。

わが與ふるは世の與ふる如くならず、汝等心を騒すな、また懼るゝな、

「われ往きて汝等に来るなり」と言ひしを汝等既に聞けり、

もし我を愛せば、父にわが往くを喜ぶべきなり。父は我よりも大なるに因る。(ヨハネ傳第十四章二七、八)

この平安と喜びは、其の夜の敵の捕縛、桎梏を目前にしてゐる基督それ自身の、自ら經驗する處の平安と法悦に於て、世の平安と歡喜とは、全く別のものである。であるから『わが平安を汝等に與ふ』と言はれ、『わが喜悅の汝等に在り、且つ汝等の喜悅の滿されん爲』と言ひ、『わが喜悅を彼等(弟子達)に全からしめん爲』と祈られたのである。

あゝ十字架を貫いての不壞の平安、法悦！これこそ萬人の欣求する處の境地でなければならぬ。苦海に没在する衆生の『救』とは、この事を言ふのである。『汝等も今は憂あり、されど我れ再び汝等を見ん。その時、汝等の心喜ぶべし。その喜悅を奪ふ者なし。かの日には汝等何事をも我に問ふまじ』とある後に、基督は力を籠めて、

誠にまことに汝等に告ぐ、汝等のすべて父に求むる物をば、我が名によりて賜ふべし汝等今までは何を我が名によりて求めたる事なし。

求めよ、然らば受けん。而して汝等の喜悅みたまはるべし。(ヨハネ傳第十六章二二—二四)

と言はれ、我が境地を通じて、絶對の神に之を願求すべしと仰せられ、新約ルカ傳には『天の父は求むる者に聖靈を賜はざらんや』(第十一章一三)とありて、弟子達また之を信じて、苦難憂患の間にもよく此の宗教的眞理の獲得にまで清きつけたのであつた。即ち基督の十字架後、ペンテコステ五旬祭の日にこの聖靈による大歡喜を經驗したので

ある。(新約使徒行傳第二章参照)

十一

かくの如くにして到達した宗教的眞理の持主は、最早や世の苦惱、憂患の間に唸唱する醉生夢死の徒ではない。斷然かゝる迷妄、罪業を離脱し、世を怖れず、死を恐れず、眞理による自由、大自在を得るの境涯に達したものである
即ち、

爰にイエス已を信じたるユダヤ人に言ひ給ふ。

汝等若し常に我が言に居らば、眞にわが弟子なり。また眞理を知らん。而して眞理は汝等に自由を得さすべし。(ヨハネ傳

第八章三一、二)

の語を経験するのである。故に基督は十字架を直前にして弟子達を激勵し、

汝等、世にありては患難あり、されど雄々しかれ、我れ既に世に歸てり。(ヨハネ傳第十六章三三)

と言はれた。

この平安、喜悅、勝利の生涯を實現せしめんとする事が、宗教の利益である。壽量品の三世益物と云ふも畢竟は是を言ふのである。

こゝで法華經普門品の思想に言及したく思へど、之は他日に譲る。

十二

こゝまで説き來れば、最早や兩者に於る宗教的眞理の本質的の比較は、之を明かにしたと信するものであるが、殘る處の問題は、修養と傳道、並に兩者の相違に就てある。

左に修養と傳道に關して、一二の比較を爲し、筆を擱く事にする。

修養に關しては、前にも言及した壽量品の『久しく業を修して得る處』と言ふ一句及び、

我れ常に衆生の、道を行じ、道を行ぜざるを知りて

願ねがに度すべき處に隨ひて、爲に種々に法を説く。

とある如く、地上に滅不滅ありと現するは、畢竟衆生を度せんが爲に、衆生をして修養せしめんとするに過ぎない。

基督も先に引用した如く『わが誠命を保ちて之を守るものは、即ち我を愛する者なり、我を愛する者は、我が父に愛せられん。我も之を愛し、之に己を顯すべし』即ち『誠まことを保ちて之を守る』と云ふ事が、眞理把握に至る大きな條件である。『汝等若し我が誠命を守らば、我が愛に居らん。われ我が父の誠命を守りて、その愛に居るが如し』(ヨハネ傳第十五章十)。基督御自身、神の誠命を遵守し、而して以て最高の境地に立たれたのである。此の模範を追はゞ間違はない。基督を愛し、再び不滅の基督に逢はんと思はば、その遺言である『誠命』を遵奉すべきである。即ち其の修養を忘るまじきである。

この際、悟後の修養についても、また法華經不輕品や、六波羅密、基督山上の垂訓等に就ても、言及すべきであれど、今は凡て之を略す。

十三

最後に傳道の一事であるが、壽量品に於ても、畢竟は、

毎ごとに自らは念ねんを作なさく、何を以てか衆生をして無上道に入り、

速かに佛身を成就することを得せしめんと。

であつて、是れ佛陀最終の誓願である。

基督は、訣別の宴、最後の祈に於て、

今は我れ汝（神）に往く。……

真理にて彼等を潔め別ちたまへ。また彼等の爲に、我は己を潔めわかた。これ真理にて彼等も潔め別たれん爲なり。

われ彼等（弟子達）の爲のみならず、その言によりて我を信ずる者の爲にも願ふ。

これ皆一つとならん爲なり、

父よ、なんぢ我に在し、われ汝に居ることく、

彼等も、我等（神と基督との一體關係）に居らん爲なり。

是れ汝の我を遣はし給ひしことを、世の信ぜん爲なり（ヨハネ傳第十七章）

是れ、終極の目的である。衆生濟度は、基督に於ても、神に對する最後の祈願であつた。

十四

法華經壽量品の思想と新約ヨハネ傳の思想に就て

終に臨み、茲に附言し置きたきは、如上の基督不滅の顯現を、その十字架後に於ける復活と見做し、乃至再臨の思想に附會する者あるは、私の取らざる處であつて、ヨハネ傳に於ける以上説き來りし限りに於ては、左の基督訣別の辭に明かに現はれてゐるやうに、永遠不滅の眞理の『内證』を云つたものである事を、私は確信するものである。

これは眞理の御靈みたまなり。世は之を受くること能はず、之を見ず、また知らぬに因る。

汝等は之を知る。彼（眞理の御靈）は汝等と偕に居り、

また汝等の中に居給ふべければなり。（ヨハネ傳第十四章十七）

眞理の内在、内證を言はれたのである事は、之で明かである。なと併し乍ら之を以て直ちに哲學上の神秘主義と觀てはならぬ。この點に就ても問題は残るのであるが、凡ては他日に譲り、茲に不完全ながら擱筆する事にする。

「日本佛教史」考

花 山 信 勝

別段事珍らしいことを云はんとするに非ず。只平素考へてゐるホンの私見の一端を申し述べて、此の大會の機會に御集りの先輩友人各位の御一考を煩してみたいと欲するのである。

明治以來、今日に至るまで、各地の官立私立の大學に於て日本佛教史の講義が行はれて來たのであり、又現に行はれてゐる。しかし、此の講義の配屬關係、隨つてその立場といふものは、必ずしも一定して居らなかつたのである。或る時は國史學科の中に於て講ぜられた題目でもあれば、或る時は印度哲學科の中に於て講ぜられた題目でもあり、更に現在は夫々の學校の規定に従つて、印度哲學史科に屬したり、東洋哲學史の單位として講ぜられたり、乃至宗教學は宗教史の一部として取扱はれたりしてゐるのである。隨つて、夫々の場合に應じて、同じ題目をもつ「日本佛教史」の講義内容も、亦自らその重點の置きどころを異にしてくるのは云ふ迄もないことである。しかし、それと同時に「日本佛教史」といふ題目自身のもつ意味内容が廣汎であり、その解釋の仕方が幾様もあり得ることに上る事實が由來してゐるのではないかと思ふ。隨つて、私は「日本佛教史」といふ題目について、暫らく次の三種に解釋し

てみることにする。

その一は、「日本 佛教史」で、「日本」と「佛教史」とに分け、特に「佛教史」の三字に重點を置いて解釋する見方である。

その二は、「日本佛教 史」で、「日本佛教」と「史」とに分け、特に「日本佛教」に重點を置いて解釋する見方である。

その三は、「日本 佛教 史」で、「日本史」と「佛教」とに分け、特に「日本史」に重點を置いて解釋する見方である。

随つて、上の三種の立場を、更に判り易く表現してみるならば、第一は「日本佛教史」となり、第二は「日本佛教史」となり、第三は「日本佛教史」となる。若し之を英譯して表はす場合になれば、第一は History of Buddhism in Japan であり、第二は History of Japanese Buddhism であり、第三は History of Japan with special reference to Buddhism であらう。現在までの我が國に於ける「日本佛教史」に關する各方面の研究を、右三種の解釋の中に當はめてみるならば、大體國史家の取扱つてゐる「日本佛教史」は上の第三の立場であり、今日迄の佛教學者によつて書かれたもの、又は講ぜられて來たものゝ大體は上の第一の立場であつたやうに思はれる。随つて、上の第二の立場である「日本佛教」の「史」として此の題目を解釋する見方は、從來は餘り見當らなかつたやうであるけれども、「日本佛教史」といふ題目自身のもつ意味の根本義は、此の第二の立場ではなからうかと愚考するのである。只問題は佛教一般に對して、特に「日本佛教」なるものがあり得るや否やの點に係はるのであつて、随つて「日本佛教」の史

と理解する立場の「日本佛教史」は、今後の研究によつてその成立可能如何が決せらるゝのである。

二

今暫らく、明治以後、今日までに用ひられて来た「日本佛教史」といふ用語について考察してみることとする。然る場合、その意義内容の變遷に應じて、之を大體（一）明治二十年前後、（二）明治二十五年から三十年前後、（三）その後明治四十年前後から今日に至る迄と、三箇の時期に區分することが出来るやうである。

さて、「日本佛教史」に關する最も初期に現はれたものは、左の二書である。

日本佛法史 三冊 田島象二著（明治十七年）

日本佛教史略 上卷 大内青龍編（明治十七年）

爾來、二三種ものが現はれてゐるけれども、第一期に屬するものゝ最後に出たものに、

三國佛教略史（日本） 一冊 島地默實 織田得能合著（明治二十三年）

がある。然るに、これ等の書物は、何れも皆「日本佛教史」とは如何なることを取扱ふものであるかに關しては、特に何等ことはつてゐない。即ち定義と云つた様なもの、或はその方針と云つたやうなものは、何等述べられてゐないのである。しかし、その書物の内容を見ることによつて、大體その邊の事情は窺はれるのであるが、彼等は皆、概ね一致して「日本に於ける、佛教關係事項の編年的列擧」に過ぎないものである。即ち「日本」の二字は、單に地理的區別を示すに過ぎない程度に於て加へられてゐるのである。是等の第一期に屬するものゝ中に於て、只次の一書だけ

は、日本佛教史の内容或は方針とか云つたものについて、定義のやうなものを述べて居る。

日本佛教史 一冊 三宅雄次郎著（明治十九年）

即ち、曰く

日本佛教史ト稱スルハ何ゾヤ。佛教史ノ一部ニシテ、特ニ日本ノミニ關係スレバナリ。

と。随つて、此の時期に用ひられてゐた「日本佛教史」の概念が、大體上に述べられてある如きものであつたことを知る。即ち、私が先に分類した第一の意味に於けるものであつたのである。

次に、第二期に屬するもの、最初に現はれたものには、

日本佛教史 一冊 加藤熊一郎著（明治二十五年）

がある。これは、従來の編年體記事列舉の方法、即ち師鍊の『資治表』七卷以來用ひられて來た方法を改めて、批評的態度を以て始めて組織ある日本佛教史を試みてゐるものである。而して、その次に出た

新撰日本佛教歴史 上卷 相澤祖明 渡邊童麟合著（明治二十八年）

は、加藤氏の『日本佛教史』の立場を受けて、更にその完成につとめてゐる。本書は、特に「日本佛教」の綜合史を意圖してゐるものであつて、「新撰」の二字も、そこに意味があるものと窺はれる。即ち、本書に於ては、明かに「日本佛教」の自覺のあることが見られるので、此の自覺の下に、兎も角、筆を運んでゐるのである。本書が、日清戰爭によつて日本意識の高まつた、明治二十八年に出たといふことも、偶然ではないやうに思はれる。斯くして、次に現はれたものが、最も有名な

大日本佛教史 第一卷 村上專精 廣野哲海 鷲尾順敬合著 (明治三十年)

日本佛教史綱 二卷 村上專精著 (明治三十一年)

であり、今日に至る迄、「日本佛教史」に對する指導的地位を占めて來た二書である。前者は、第一巻だけで未完に終つたけれども、村上博士の『綱要』が、全體の組織を暗示してゐる。此の二書に於て見られるやうに、是等は、從來のものとは全然異なつた、内容を充實したものであり、組織ある「日本佛教史」が、始めてこゝに見られるやうになつたものである。即ち、此の二書によつて、「日本佛教史」なるものゝ意義、並に内容は、斯くある可しとの一般概念を決定するに至つたと云つてもよい程のものである。

斯くして、第三期に移るのであるが、村上博士一統によつて示された「日本佛教史」研究の方策は、その後、次第に専門的に分化して、夫々各自専門の立場に於て深められることゝなつて現はれて來た。言ひ換へるならば、村上博士の『日本佛教史綱』二巻によつて簡明に統一された組織が、更に分化して、或は宗教史の立場から、或は教理史の立場から、或は國史、或は文學史、乃至美術史、文化史、思想史と云つた具合に、多方面に分裂し、夫々専門の立場から、各自の研究を深め、内容を充實して、次第に完成への一方面として發展するに至つたのである。一例を擧ぐれば、辻博士の如きは、純國史家の立場から研究を深められて、國史に根據する佛教史を組織して「日本佛教史」と名づけられ、島地先生の如きは、教學の方面を研められて、それを特に「日本佛教教學史」と名づけられ、鷲尾博士の如きは、文化一般に亘られて、「日本佛教文化史」と名づけてゐられる等である。

三

そこで、茲に私の提起せんとする問題は、今後、吾等は「日本佛敎史」なるものを如何に解釋し、如何に之を取扱つて行く可きかといふ點である。私が最初に一箇の私見として、「日本佛敎史」の題目の理解に大體三種あることを述べたのであるが、而してそれは、文字の接屬關係の如何によつて來る相違と考へたのであるが、今後、吾等はその何れの立場を取つて題目本來の意義と解釋して行く可きであるかといふ點について、諸君に御一考を煩したいと思ふのである。「日本佛敎」なるものが成立す可き學問であるか否かといふことは、素より、今後の研究問題に屬することであらうと信するけれども、吾等の先輩は既に「日本佛敎」の熟語を使用して來られたし、又現在多くの學者は概ね盛んに使用してゐる言葉なので、そこには、當然佛敎一般に對する「日本佛敎」の獨自性なり、特異性について、充分意識せられてからの用語であらうと察するのである。況んや「日本大藏經」「大日本佛敎全書」「國文東方佛敎叢書」「大正新脩大藏經」の續三十卷の如き、特に「日本」の文字を冠し、又冠しないものもあるけれども、日本佛敎文献を取除いては佛敎の研究は完全しないとの立場から、吾等の先輩は既に、是等の文献の一大集成に努力して來られたのである。その中には、「日本佛敎」の獨自性と、その價值とについて、堂々と論ぜられた先輩も數人あることだけを申し添へて、御一考に資する次第である。從來、餘り人の考へてゐない問題であるために、特に一言に及んだ次第である。

(以上)

法華正系思想の展開

——天台より日蓮への展開とその内面的關聯——

山 川 智 應

こゝに法華正系思想と名くるものは、龍樹、天親以來、法華經と名けられたる、二十七品又は二十八品の聖典を、佛教全體系における、正系的總合統一經典なりとする思想を意味し、かゝる思想の當然の展開として、天台へ而して日蓮へ、いかに展開したか、またその内面的關聯は如何、これ本篇の闡明せんと欲する所である。

龍樹は、その般若を共般若、不共般若に分つてゐるが、而かも法華經は、聲聞を在座同聽せしめるところは共般若と同じく、囑累流通を聲聞に許さざるところは不共般若と同じく、此を佛身より見るも、その迹門分は共般若の隨世間身であつて、本門分は不共般若の法性生身である。これ既に共般若と不共般若を統合せることを示し、更に阿羅漢の成佛は五大不可思議の最第一なるものにして、唯これ佛智の境界とし、また華嚴に超えたる法性生身を、涌出壽量の久成身に取れることは、法華が共般若・不共般若を超えたる最大最深の秘密般若なることを暗示してゐるのである。天親も亦その法華論において、十七名中、第十六の妙法蓮華の義を説いて、一は聲聞の作佛とし、一は如來の淨妙法身の開示とし、更に如來の淨妙法身には其の所居の國土あるが故に、三平等には之を展開せしめ、十無上の中の三

無上となつてゐる。

聲聞作佛

乘平等

種子無上

如來淨妙法身

身平等

成大菩提無上
清淨國土無上

世間涅槃平等

法華における聲聞の作佛といふ説相は、大乘の極致は人間中心なることを表現したるものである。大乘諸經にたとへ幾多の菩薩人天悪人女人の成佛を説いても、人間釋尊に従うて、人間の沙門として釋尊の僧團を組織し、諸經典の初めに『與大比丘衆……人』と書かるゝ人間佛徒を成佛せしめないといふことは、頗る奇怪極まつたことでなければならぬ。また法身を表する久滅度の多寶如來と、釋迦牟尼佛が同一塔中に坐して、十方分身の諸佛を集めて、久遠の佛身を説くは、これ釋尊中心を示したるものであり、神力品の十方世界通一佛土は、娑婆中心を示したものである。人間中心、釋尊中心、娑婆中心、これ法華經が、人及び人生中心の聖典としての、最主要なる主張である。

さればその流通分、一經の約五分の三を占むる懇篤なる流通分においても、第一には、凡夫中心が示されてゐる。

法師品の明かすところは、一偈一句を一念も隨喜せん者には阿耨菩提を授くといひ、隨喜功德品には、一偈一句の隨喜者の、五十展轉したる第五十人の功德を明かして、最初聽聞隨喜の人の功德を比況せしめ、不輕品には、此の初隨喜の位の不輕菩薩の往事を説いて、凡夫中心を徹底せしめ第二には、その流通の時を説いて、或は『恐怖惡世中』といひ、或は『於末法中』といひ、或は『惡世末法時』といひ、或は『如來滅後、後五百歲』といひ、或は『若後世、後五百歲濁惡世中』といひ、或は『我滅度後、後五百歲中』といひて、最後の五百歳の末法中心なることを屢説し、第三には、或は『後五百歲中、廣宣流布、於閻浮提、無令斷絶』といひ、或は『於如來滅後、閻浮提内、廣令流布、

使不斷絶』といひ、以て流通の處を、閻浮中心と定めて居るのである。

修行の人の位を説いて、一偈一句一念隨喜の人といひ、時を説いて、白法隱沒鬪諍堅固といはるゝ末法の第五五百歳を擧げ、處を明して、閻浮提内廣令流布といふ。その人及び人生中心の聖典なること、こゝに究説せられたといつてよいのである。

天親はその法華論に、五味の喩の第五の醍醐に法華經を擧げ、凡夫、二乘と佛の法身の平等なるを説きて、此の經の人間中心を示し、佛性論においては、應化身の最後説法は必らず法華を説くことを明してゐる。

正法華經の譯者法護が此の經を講じ、竺法汰・道安・道壹・慧遠等に及んだといはれてゐるが、その何の説を爲せしやは詳かでない。羅什門下の道生の法華經疏は、壽量品の法身常住を以て般若の宗極と爲し、涌出の菩薩を以て、此の土の六道の衆生の本有佛性の迸出なりとする如きは、人及び人生中心の宗旨を夙に掲げたるものといふべく、一代佛敎を、善淨法輪・方便法輪・眞實法輪・無餘法輪に分ち、法華を以て無餘無上の法輪としてゐる。

有名なる光宅法雲の如きは、壽量の佛身を神通延壽と爲し、法華を以て涅槃の前方便、萬善同歸敎と爲せる如きは全く此の經の主旨に通ぜざるものである。嘉祥吉藏は、一代佛敎を三攝法門（攝邪歸正・攝異歸同・攝因歸果）、三種法輪（根本法輪・枝末法輪・攝末歸本法輪）を以て概括し、法華を以て攝異・攝因の二法門。攝末歸本にして而かも三輪を具足するもの。能く釋迦の一化を攝し、十方の佛法を該ぬるもの。『若信法華、則信十方三世佛法』。若不信法華、則不信十方三世佛法矣』とまでいつてゐる。而かも未だ觀心の法門に及ばず、滅後流通の信が立つてゐない。

天台大師に至つて、法華正系の思想は徹底した。その五時八教の説、一心三觀・一念三千の觀法は、それは餘りに有名なことであるから、こゝに之を略するが、それ等は天台の宗教的理念ともいふべく、天台の信仰面が判然と顯はれて居らぬ。さらば天台の信仰とは何ぞといはゞ、即ち壽量品の佛身常住とその三世益物、殊には滅後の四依の出世利益の確信において、此の經の人及び人生中心の聖典たるを、體験的に説いてゐることである。

壽量品の『遣使還告』を、或は『涅槃中大聲普告』或は『神通』或は『舍利』或は『經教』等を以て『使』を釋してゐるのに、天台は獨り「涅槃」四依品の『四依菩薩』即ち『使』なりと釋し、神力品の十神力の後の五神力を、未來に法華經に依りて、教・行・人・理の統一せらるべき時あるを豫言し、『後五百歲、遠沾妙道』等といへる、神秘的、信仰的の豫言は、本佛實在・三世益物・人間中心・釋尊中心・娑婆中心而して凡夫中心・末法中心・閻浮中心の確信なくして爲し難いところである。

日本の聖徳法王は、その法師品の「義疏」に、明かに一代佛教の法華壽量品中心を説かれてゐるが、滅後四依出世の説明はない。傳教大師は、「秀句」「守護章」等において、此の天台の信仰的神秘的方面を繼紹してゐる。然るに所謂日本天台の諸師は此の方面を遺却してしまつたのである。而して天台より日蓮への展開は、實に此の龍樹天親が或は共・不共兩般若を超えたる秘密教とし、或は化身最後説法の醍醐教としたる、それ等を徹底釋成せる天台が、法華經の豫言に對する神秘的信仰を内面的關聯として、そこに上行菩薩の自覺を發生したるよりの展開なのであつた。

弘法大師の實相觀

神 林 隆 淨

妄心緣起の世界相に對して、清淨真心に映現して來る世界相がある。之を實相と稱する。

大乘佛教の教理の原理に二つあつて、その一は唯心思想であり、他は實相觀である。唯心思想を細別すれば、妄心緣起説と、如來藏緣起説となり、妄心緣起説は無著、世親の主張する所であり、如來藏緣起説は勝鬘經、楞伽經並に起信論の説である。

次に實相觀を細別すれば、天台宗の一心緣起説、華嚴宗の法界緣起説、眞言宗の六大緣起説である。

唯心思想は凡夫迷人の立場から見たる佛教教理の原理論であり、實相觀は聖人覺者の側から見たる佛教の原理論である。

弘法大師は實相の語を左の如くに使用して居られる。

聲字實相義に

能呼諸法實相、不謬不妄、故名眞言。又云、法身者、諸法本不生義、卽是實相。

と説て、諸法の實相とは卽ち法身如來にして、其は諸法の本來不生の眞實義を意味する旨を述べて居られる。

本來不生の眞實義をば、大日經では阿字本不生と言ひ、大師は即身成佛義に於て六大と呼び、即ち彼の文に經文皆以_二六大_一爲_二能生_一、以_二四法身_一・三世間、爲_二所生_一、此所生法、上達_二法身_一、下及_二六道_一、雖_二倉細有_レ隔、大有_二差_一、然猶不出_二六大_一、故佛說_二六大_一爲_二法界體性_一。

と説てある。この六大説の典據は大日經第二卷具緣品第二と、同第五卷阿闍梨眞實智品第十六とに出てゐる。

大師の見解に依れば、苟も世に存在する都のもの、一物として、この六大法性の現はれで無いものとは無く、大は山河大地から、小は蜻蛉蠕動の類に至るまで、悉く六大法性の顯れであると見做して居られる。

大師の見解に依れば、有情と非情との別なく、それ等を一括して六大法界身と見做して居られる。

即身成佛義には

諸顯教中、以_二四大等_一、爲_二非情_一、密教則説_レ此、爲_二如來三摩耶身_一。

と言つてある。これに依れば我等の見聞し觸知する有らゆる經驗界の事象は、皆悉く法身如來の徳相の現はれにて、我等自身も亦復法界身それ自體である。

この六大法界體性に、體と相と用との異りがあり、六大は其の體であり、四種曼荼羅は、その相であり、三密は其の用である。かく體、相、用の三者の區別は有つても、其は説明の便宜上假りに設けたもので、體の外に相なく相の外に用があるのでは無い。

宇宙間の個々物の存在は、悉く六大七體となし、其れ等個々物を綜合統一した宇宙全體も、六大を體と爲し、綜合體と個々物との間に微少の異りも認められて無い。綜合體が圓成なるが如く、個々物も亦復圓成である。而して個々

の存在は相互に涉融無碍であり、又々個の存在と綜合體との間にも、涉融無碍の働きがあつて、混然一體を爲すものであると見做されて居る。即身成佛義に

六大法界體性所成之身、無障無碍、互相涉入相應、常住不變、同住「實際」とあるは、即ち此の意である。

根本佛教並に部派佛教は、業感緣起説を樹て、世に存在する有らゆるものは、悉く遷流無常であつて、一事一物として眞實常住のものとはなく、皆是れ破壊不安の相であると爲して、物に對する愛着心を除かうと努めて居る。然るに此の世相をば法身佛陀の妙色身であると見て居らるゝ大師は、世間の個々の存在を指して、常住不變、同住實際と説て居られる。之れが即ち大師の實相觀である。

地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛の十界をば、文字と見て居られた。

大日經第二卷に

諸趣唯想名 佛相亦復然

とある。六凡四聖の十界は唯是れ想名にして、その實體は不可得空であると云ふが、經の意である。大師は聲字實相義に於て

五大皆有響 十界具「言語」 六塵悉文字 法身是實相

と述べて居られるが、恐らく大日經の前文から、此の考を起されたのであらう。果して然りとすれば、大師が經文を讀むに當り、如何に活眼を開き、新しい見方に意を注いで居られたかゞ解る。

五大、六塵、十界、これ等は皆文字であり、それ等の文字は單なる記號ではなく、響を發し、働を具へて居る。人

爲的に工夫して作られたものではなく、法然常住の存在であり、世間と出世間との實相である。この文字の實相をば佛眼を以て照す時には、如來妙色身として、法界曼荼羅として認知せらる。

眞善無垢の菩薩聖人は、此の法界曼荼羅に對して、歡喜し讚歎し隨喜する。

然るに愚痴迷蒙の者は、一念の妄心を以て、自己の天地を畫き出し、その醜惡極る世界相の中に、自身を見出し、極苦不安の娑婆世界であると觀取して居る。聲字實相義に

此是文字、於_レ愚能着能愛、發_レ貪瞋痴等種々煩惱、具造_二十惡五逆等_一、於_レ智則能觀_レ因緣、不_レ取不_レ捨、能建_二立種々法界曼荼羅_一、作_二廣大佛事業_一、上供_二諸佛_一、下利_二衆生_一、自利_二々他_一、因_レ茲圓滿。と述べて居られる。

大師は我々の經驗の對境即ち世間相をば、文字と見做し、此の文字に字相と字義とがあるが、凡夫は字相を知つて字義を知らない。而も其字相に迷着して、恣に三毒五欲を起し、日夜に苦惱を招いて居る。如來有智の人は、字相に執着することなく、能く其の字義に通達し、その文字を自由に運用して、思ふがまゝに理想の世界を建設し、法界曼荼羅を畫き出して居る。

凡聖迷悟の分れ目は文字の字相に捕はれると否とに存する。

大師の灌頂文に

醫眼所_レ觀、百毒變_レ藥、佛慧所_レ照、衆生即佛、衆生體性、諸佛法界、本來一味、都無_二差別_一、衆生不_レ悟、長夜受_レ苦、諸佛能覺、常恒安樂。

と言つて居らるゝが、至言と云ふべきである。文字の本源は阿字である。この阿字から形が現はれ、響が發して來

る。而して其の阿字は我等の一念の心中に潜んである。一念心の真相を見る時に、阿字の實義を知る。阿字の實義を知る時に、宇宙の實相を知る。

秘藏寶鑰に云く

近而難見我心、細而遍空、我佛。

又云、迷_二自心故、六道之波、鼓動、悟_二心原故、一大之水、澄靜。澄靜之水影落_二万像、一心之佛、鑒_二知諸法、衆生迷_二此理、輪轉不能_レ絶。

眼前の事物の實相が見え初むるのは、自身本具の佛知見が開發した刹那からである。この佛知見が開發した時には、眼前の事物は、新たなる光を發し、法身の妙色身を現し、常住三世の法音は、四方より起るに至る。

秘藏寶鑰に

心外礦垢、於_レ此悉盡、曼荼莊嚴、是時漸開。

又云、

五相五智法界體、四曼四所此心陳、剎塵渤駄吾心佛、海滴金蓮亦我身、

自心の實相を知見する時に、秘密莊嚴の寶庫は、眼前に展開され、娑婆即寂光の金句は、事實として現はれ、我即大日の實證を得るに至る。

般若心經秘鍵に

一字一文遍法界、無終無始我心分

とあるは、正に是れ佛知見開發者の偽りなき告白である。

大師の實相觀は大略以上述べた通りである。世界は常に赤裸々に其の眞實相を露はして居るのではあるが、觀者の側で目を覆ひ、耳を塞いで、その實相を觀取せず居るのである。人若し此の實相を觀取し得れば、凡身即佛の理を眞に證悟し得るに至る。この實相を觀取するは佛知見である。この佛知見を發得する爲には、三密妙行を修することが必要條件である。三密の妙行を修することが、佛知見を發得する要件として居る所に、宗教の特異性を示して居る宗教の神秘性は實修實觀に依つてのみ、體得せられるものである。若し實修實證を必要としなかつたならば、神秘性は失はれ、隨つて宗教としての價値は無くなる。

弘法大師と傳教大師の立場

上 田 天 瑞

弘法大師と傳教大師の比較論は屢々なされる所でありまして、傳教大師の直情的純一なるに對し弘法大師を以つて政策的妥協的人物なりと見る人が甚だ多い様である、然しながら私をして言はしむれば護教的なりとの非難を蒙るかも知れないがこれは深く兩大師の思想宗教信念より來る當然の歸結であると見たいのである。

弘法大師は南都諸宗と常に親密關係を結び寧ろこれを自家藥籠中のものゝ如くせられた感がある。戒壇問題に對しては南都戒壇を其の儘認め末徒に對しても顯密二戒の固守を教へ、東大寺戒壇に於て必ず受與すべしと定められてゐる。これを傳教大師の終始南都諸宗と抗争し殊に大乘戒壇建立の爲には其の一生を惡戰苦闘の間に終られたのに比する時、弘法大師を以て妥協的政策的なりと見るのも必ずしも理由なしと言ふことは出來ぬかも知れないが其の理由は又別にこれを求むることが出来るのである。

その第一の理由は兩者の傳承の相違によるのである、即ち傳教大師の受けた菩薩戒は梵網の十重四十八輕戒であつてこれは全く小乘戒に對立して作られたものであり、其中には背正向邪戒等の如く大乘に背き外道小乘に向ふことを

誠めるものがある。然るに弘法大師の受けた三昧耶戒中には其の十重禁の中に不謗三乘經法戒あり徒らに三乘の經法を誹謗すべからずとして居る。又大日經には三昧耶戒の外に五戒十善等の大小共通の戒を説いて居るのである。これは又天台が寧ろ中觀系なるに對し密教が大小折衷派たる瑜伽系なることにも歸因し或は天台が天台山より傳へたる山林佛教なるに對し密教が南都諸宗と等しく長安を中心とする都會佛教の系統を引くことによるとも見る事が出来る。弘法大師はその戒律觀に於いて小乘肯定の立場をとられたが大師の立場は決して單純なるものでなく複雑多岐である。大師の戒律觀の中心には密教獨特の戒たる三昧耶戒があるのであつてこれを豫想して始めて小戒固持に意義があるのである。この三昧耶戒は勝義行願三摩地即ち大智大悲大定（信）を内容とする菩提心の戒であつて條目としては四重禁十重禁があるが内容とする所は正法、菩提心を捨離すべからずとか一切衆生を利益すべしと云ふが如き積極的精神的のものであつて全く小戒を超越するものである。これを傳教大師の梵網戒に比するに梵網戒は其の形式内容共に小戒に對立せるものであつて未だ小戒の範疇を脱しきらざるものがあるが、三昧耶戒は完全に小戒のみならず菩薩戒をも超脱し積極的に大乘大悲の活動を規定するものである。こゝにも傳教大師があく迄小戒に對抗せるに對し弘法大師がこれを超越し而もこれを包含した理由が見られるのである。

弘法大師の戒律觀としては尙第三に實際的中庸的立場がある。大師は一方に於いて顯密二戒の固守を厳しく教へたが而も一方には當時の僧侶の實際生活より又末法觀よりして持戒堅固ならざるも必ずしも排棄すべきに非らずとせられたのである。秘藏寶鑰に「如來の在す日すら純善なることを得ず、況んや末代の裔をや」と説かれるのを見、又性靈集の「請_レ赦_二元興寺僧中塚_一表」を見れば（これも南都老僧懷柔の策略と説く人もある）大師が實際社會に於いては賢

愚離れず賢善の者は之しく愚惡の者のみ多き故に持戒堅固ならざるも亦止むを得ず、大乘大悲の精神は寧ろ是の如き鈍根造惡者をも捨つべからず、密教の教益甚深門は能く是の如きものをも救ふとせられたのを知るのである。これを傳教大師が「今や時像法を過ぎて白法將に滅盡せんとす、宮中の僧は清淨に非ず、比丘山林に入るべき時に非ずや」と奈良都會佛教の墮落を慨歎して、叡山に山林佛教を開かれたのに對比する時一の純情的理想主義者なるに對し他の現實的中庸的多面的なるを知るのである。

二

是の如く傳教大師が終始一貫小戒排棄純圓大乘戒顯揚の爲に盡されたのに對して弘法大師の對戒律態度は複雑多岐にして一見矛盾するが如く見えるが大師に於いてはその間何ん等の矛盾なく密教の根本思想より來る當然の態度を取つたのである。

弘法大師によつて體現された密教の根本思想は秘密最上戒を根本とする方便思想と具體的活動を主眼とする生命主義である。弘法大師は全宇宙を大日如來の顯現秘密曼荼羅の當體としこの實相を覺知することが覺であつて全佛教は實に一切衆生をしてこの覺に到らしめんとする方便即ち密教引入の階程である。従つてこれを差別的に見れば(豎)全佛教は密教に至る方便でありこれを平等的立場より見れば(横)その一つ一つが悉く大日如來の徳の實現であつて其の當位に於いて絶體價值ありとするのである。これは十住心論に「病に體たまへば悉く藥なり、方に乖けば並に毒なり：若し深く莊嚴秘藏を開けば地獄天堂乃至二乘一乘皆是れ自心佛の名字なり焉なれをか捨て焉なれをか取らん……」と最も明

らかに示されるものであつて弘法大師の佛教觀の根幹をなすものである。「醫王之目 觸途皆藥」(秘鍵)の大師の立場よりすれば大小乗の教誡は悉く兩部大經中より機根に應じて出でたるものであつてこれを形式的觀念的意味に於いて取捨し故らに小乗を排し對立的に大乘を立てんとするが如きは密教の本義に目覺めざるものである。大師の立場より言へばこれを差別的に見れば南都諸宗も傳教大師の佛教も共に等しく顯教にして最上のものでなく密教に至る階程に過ぎず、是れを平等的に見れば一切これ共に法佛曼荼羅の一分である。かくの如く大小乗の立場を超越してこれを呑納するもの即ち密教の立場であつてこの立場より見て大師の南都及び叡山に對する態度は當然なりと言はねばならぬ。

勿論傳教大師の法華一乘佛教も密教と同じく會三歸一の開會の立場に立ち圓頓戒の眞意は寧ろ大小乗を超越せる一如の中道實相を根底とするものであるがこれを密教より批判すれば尙究極する所觀念的理の上に立つものであつて具體的事實の世界に立たぬとするのである。これ古來法華眞言の優劣を論じて理同事勝と言ふ所以であり弘法大師が十住心の判教に於いて諸法實相一念三千を説く法華を第八住心とし事々無碍法界緣起を説く華嚴を第九住心として上位に置かれた所以である。

更に密教殊に弘法大師の教儀の最も重要な點は動的具體的生命主義である。大師は十乘戒を是認されたがそれは決して形式的觀念的意味に於いてではない。密教の戒律觀は大日經に屢々小乘戒を以つて智慧の方便を見せざるものとして非難する如く又大日經疏に「種種の方便もて隨順して行じ大菩提心を以つて導首とすれば一切無犯なり」と説くが如く形式や觀念の問題でなく態度の問題であり一切は事實の上に立つ方便活動によつて意義と價值とを有すると

するのである。方便は方法であり菩提心中心の生命活動である。方便は決して通俗に意味するが如き策略的意味ではない、然し假りに政策的意味ありとするも單に政策的なりとの觀念的形式的言辭によつて菩提心中心の生命活動を束縛するが如き觀念的形式的な倫理觀を弘法大師は持つて居られなかつたであらう。大日經や經疏を見る時一層この感を深くするものがあるのであつて、大日經には密教の根本法門として「菩提心爲_レ因 大悲爲_レ根 方便爲_レ究竟」との所謂三句の法門を説き方便、事業を以つて最極として居るのである。以つて密教の活動主義を知るべきである。かくして私は所謂菩薩戒は尙靜的觀念的の戒であつて密教の菩提心戒にして眞に生命的動的の戒であると思ふのである。故に戒律思想の進轉に小乘戒、權大乘戒、實大乘戒、菩提心戒の階程ありと見度いのである。

三

要するに傳教大師の立場が純一であり理想主義的にして理論的に一貫せるに對し弘法大師の立場は複雑であり現實的であり矛盾せる如きものがある。觀念の世界は純一たり得る、然しながら事實の世界は多であり複雑であり幾多の矛盾を含んで居る。弘法大師の立場は實にこの事の世界に立つものであつて矛盾雜多の中に大信大行の生命活動によつて統一調和を得んとするものである。これは兩大師の經歷にも明らかに現はれて居る。傳教大師が幼少より佛教を專一に學び純一に佛教内に於いて活動せられたに對して弘法大師は世俗的なるあらゆる方面に活動しあらゆる技藝に達せられた。前者を學究的と言ふならば後者は世俗的である。傳教大師が諸法實相、一色一香無非中道を觀念的に説かれたに對して弘法大師は即事而眞、當相即道を事實の上に表現せられたのである。同じく綜合的と云ふも

傳教大師は圓密禪戒の全佛教の綜合であり弘法大師は外道世俗等全世界の綜合を企てられたのである。かくして兩大師の態度は最も深く其の思想信仰の根本的立場に依存するものであつて世俗的政策的意味のものではないと云ふことを理解し得るのである。

最後に私は現代の社會思想、社會運動の偏執的なる、資本家と勞働者とを劃然差別しなければ満足しない對立的な態度、觀念的形式的正義觀を直譯的に事實の世界に實行せんとする單純なる態度等を見る時具體的事實世界の複雑多面なるに隨順活動し全世界の活動を大日如來菩提心を以つて統一せんとする大調和主義大活動主義の弘法大師の思想と宗教が我々に反省すべき何ん等かのものを有することを考へるのである。(九、五、二)

鎌倉時代の彌勒信仰に就て

寺崎修一

徳川の中頃（八代吉宗元文二年）、眞言宗の月海大和尚が、都率往生問答訣に

『天竺震旦高僧碩德及在家。悉皆作兜率業。於日域則始于天智天武持統帝。王公大人及群縣率土之濱。總咸期都率往生。既載有歷代記錄。漸及乎源信源空之徒出。各々作爲宗義以勸誘道俗。而稱讚念佛口稱之淨業。使兜率上生之輩斷者歟』云々

と慨歎せるが如く、印度支那は今之を問はざれども、我國の彌勒信仰は、平安中期までは相當に榮えたけれども、源信僧都出で、更に法然上人が淨土の二宗を開くに及んでは、淨土といへば、彌陀の西方淨土極樂を指し、往生といへば、彌陀の願力に依り、念佛して其土に生るゝ義なりと心得るは、殆んど萬人の常識となつて了つたのである。然し子細に歴史を觀すれば、衰へたりと雖も未だ亡びたるにはあらず、吾人は衰頹の初期と見らるゝ時代即ち平安末期を含みて鎌倉時代の該信仰を茲に検討せんと試みるものである。

彌勒菩薩の信仰は、之を大別するに、二様の形式に分ち得る。その一は釋迦佛に次ぐ所謂補處の菩薩として、五十六億七千萬年の後に出世成佛すべき、將來佛彌勒に對する信仰で、こは諸種の行業に依て、彌勒佛出世の隣、その龍

華三會に値遇し、佛説を聞かんと希ふものである。その二は兜率天往生思想であつて、彌勒が現在上生中である兜率内院に、吾人の死後直ちに上生せんと願求するものである。松本文三郎博士は、此の二様の彌勒信仰を分ち、日本や支那では、彌勒信仰といへば、必ず兜率往生を願ふものとなつてゐるが、それは最も發達したもので、古代では彌勒信仰必ずしも往生思想を含まずといはれて、此の別を支那日本の教界には認めぬ様であるが、(彌勒淨土論)吾人は此二類を、獨り古代のみに限らず、後世日本の佛教に到るまで、妥當するものとして、茲にも之を採用せんとするものである。蓋し埋經者は殆んど皆、三會の曉を期してゐるし、永年入定を志して龍華會に値はんと願へる者は、明かに將來佛彌勒に對する信仰を有してゐるが、さればとて彼らの凡てが必ずしも、死後兜率淨土に往生せんと願つたとは見られぬ。三會の曉に聞法を希ひながら、他佛淨土殊に極樂に往生を願求せるものが珍しくないことに、思ひを致すべきである。その著例は、金峰神社經筒に見ゆる道長の願文である。之に依れば、彼は法華經等十五卷を金峰山に埋め彌勒龍華の晨を期してゐるが、先づ今生は臨終正念を以て極樂に往生し、彌勒成佛の曉には、極樂より佛所に詣りその法を聞かんことを誓願してゐるのである。

斯くの如きを吾人は將來佛思想と名け、更に逸んで兜率天内院に往生せんとの信仰をも含むものを、兜率上生思想と呼んで、兩者を峻別して置かうと思ふ。

さて月海の言へるが如く、彌勒信仰は衰頹したけれども、それは主として、兜率上生思想に關してのみ言へることで將來佛思想は此時代に於ても決してその衰頹を慨くを要しない。衰頹どころか見様に依ては、當代に於ても、これは全教界人の共有思想であつたといふも、強ち過言ではあるまい。然し今は此域を出でぬ彌勒信仰の一二例を擧げるに止

めやう。

埋經者、入定者の信仰乃至道長の信仰については既に述べたが、藤原宗忠（七三二—一八〇）の彌勒信仰も亦、將來佛思想を出でぬ様である。彼が笠置の彌勒石像前に、佛經供養をなせる元永元年の所願の趣を見るに、先帝並びに父母等と共に、彌勒出世の三會に値遇し、佛所説の法華經を聞かんと言ふにありて、一言も兜率に關して説く所がない。蓋し彼が願生の淨土は、その日記『中右記』の到る處に現はれてゐるが如く、極樂淨土であつたからであらう。

尤も彼の父宗俊のために、その薨後四ヶ月目の月忌に、彌勒像を圖繪し、之を廻向して、兜率天上生の業なりと言ひ且つ毎月の忌辰が偶々彌勒利生の五日に相當するは、前世の宿因が然らしむるなりと感激してゐるが、これは叔父宗通の夢に現はれたる亡父の語に準據してせる佛事であつて、日記中他に一回彌勒供養を見るのみで、寧ろ他の佛菩薩を亡父の忌日に供養せる例が甚だ多い。加ふるにその翌年一條小堂を供養せる際の彼の願ひの趣を見るに、彼の父が生前廿餘年間の宿願は、丈六阿彌陀如來像の造立にあつた事などを考へ合はすならば、宗忠自身はいふまでもなく、一見兜率上生思想を有せるが如くに思はるゝ父宗俊の信仰さへ、案外そこにはなかつたと見ねばならぬ。

本質上當然兜率思想を含むべき彌勒會、龍華會、彌勒講も、その參會者の思想を問はゞ、單に將來佛思想の域に止まり、兜率往生よりは極樂往生を願求するものが、その大多數を占めてゐるのである。有名なる兜率願生者解脱上人の足下からさへ、禪海の如きを見るのである。彼も亦三會の曉を期しながらも、彌陀佛を供養して、一言の兜率に觸るゝこともせないのである（笠置寺住侶作善願文、佛全百十八卷一一三頁）。

然しながら本格的の彌勒信仰は、勿論斯かる將來佛思想に止まるべきではない。何故ならば、彌勒三會の曉は頗る

遠き將來の事なれば、彌勒信者は、その數十億年の間、生れ變り死に變り輪廻流轉の苦を、具さに嘗めねばならぬからである。かるが故に彌勒は、彼等衆生を哀愍して、その現在の淨土兜率内院にこれを救ひ取り、六道輪廻の苦惱を除き得しめんとの意趣を以て、兜率往生の道を拓いたのである。一群の所謂成佛經には未だ判然と此思想が現はれてゐないが、上生兜率天經に至れば、特に此思想が高潮されてゐるのである。此點から松本博士が上生經の成立は他に後れてゐて、之に發達せる彌勒信仰を見ると言はれたるは、吾人も亦同意である。事實悠久幾十億年の將來、彌勒の世に値遇し得るだけでは、人心に力強く信仰を激成することは、凡そ見込のないことである。されば印度支那乃至日本に於て、彌勒信仰が常に彌陀信仰に先んじて遙かに之を凌駕するの盛觀を誇り得たのも、彼にこの思想があつたればこそであつたのである。されど此の兜率上生思想は、前述せる如く、之と相似にして兩立を許さざる極樂信仰の流行に壓されて、次第に衰頹の道を辿つたのである。而も將に消えんとする燈火の先づ光を増すが如く、此時代に於ても、二三の熱烈なる兜率の行人を見ることは、何人と雖も之を否定し得ぬであらう。之について周知の名僧は貞慶、高辨、宗性の三人であらうが、由來此の信仰は彌勒を教主と仰ぐだけに法相家に多いが、法相宗興福寺の學僧なりし貞慶はその傳統を受けたもので、學系は華嚴宗なれども宗性も亦貞慶の流を汲むだけに、その彌勒信仰は法相系を承けたものと言はねばならぬ。同じく華嚴宗でも高辨に於ては、その彌勒信仰の系統は、之を眞言家より承けてゐる様である。蓋し眞言宗は弘法大師以來、兜率の願生者を多く出してゐるからである。因みに天台宗は極樂往生者を多く出してゐるが、三井寺系統中には兜率の行人が相當にあり、此時代に於ても良明等數人の上生者を見るのである。こは恐らく三井の本尊が彌勒佛なるが爲で、斯くの如く同佛有縁の寺及塔頭例へば金峯山、笠置寺、近江關寺、紀伊慈

尊院、仁和寺保壽院、勸修寺茲尊院等には、その願生者が珍しくない様である。貞慶以前の當代願生者としてはこの外に高野山の歸住、琳賢及び所住不明の寛春などを數へ得るが、解脱上人貞慶の此思想普及に致せる畢生の活動に比すれば、些々たるものである。貞慶、高辨、宗性の兜率信仰についても種々述ぶべきであるが、今は之を割愛し、只宗性の著、彌勒如來感應抄五卷（東大寺圖書館藏）は、兜率信仰史上重要な文献なることだけを記すに止める。此三師の外に石清水善法寺の唯心房（沙石集二ノ八）、東山白毫寺の知道上人（好夢十因ノ著者）等も、當時の熱烈なる兜率行人として紹介せられねばならぬ人々である。彼ら少數なれども、各々畢生の努力を以て兜率業を勸奨せるにも拘らず、俗人中には殆んどその行人を見ない。此一事は該信仰の本質的缺陷を暗示し、惹いてはその根本的要因にも觸れて來るわけだし、其他究むべき問題は一二にして足らぬが、今は夫らを他の機會に譲り、此の發表は茲で終つて置かうと思ふ。

お筆先に現れたる制限思想

上 田 嘉 成

制限とは「時の限り」又は「定めたる時」と云ふ意味の文字で有りますが、天理教に於ては「世界一列助けの教を布かんが爲めに元なる神が表へ顯れる時」と云ふ意味に用ひられて居る様であります。

私は此の題の下に、簡単に私見を述べさして頂き度いと思ふのであります。

★

先づ天理教出現に到る迄の過去の世界に對して如何なる批判が下されて居るかと云ふことを見るに、

今迄の世界は、罪惡が充滿し、不景氣、不作で、陰慘であつて、人心は萎靡沈滞して居る。

之は何故かと云ふと、世界中誰一人として神の心の眞實を悟る者が無く、元の神、實の神である天理王命が此の世を創めた時の精神を知らざるが故である。と云つて一の一に

よろづよのせかい一れつみはらせど

むねのはかりたものはないから

而も之は教が在つて、人之を蔑ろにすると云ふのでは無く、抑々此の眞實の教は未だ嘗つて一度も此の世に説かれ

た事が無いからである。とて次に、

そのはづやといてきかした事はない

なにもしらんがむりでないそや。

(1の2)

然るに此の度、旬刻限到来して、神が表へ顯れて、世界一列助けの道を布く時が來た。愈々之から神の力を現はすと仰せになつて居ります。即ち

このたびは神がをもていあらはれて

なにかいさいをといてきかする。

(1の3)

以上、お筆先の冒頭の三首は立教の宣言とも見るべきものであります。

★

さて、此の刻限と云ふ言葉は、お筆先の中に八回用ひられて居るのでありますが、之を次に列擧しますと、

一の2に於ては、「世界に往還の道をつける時」

六の25に於ては、「人が此の世創りの眞實を聞き分け得るに到るの時期」

次に、第十號、十二號、十四號に於ては、「日がら刻限」と云ふ熟字になつて居りますが、

十の96にては、「教祖が肉體を離れ、靈となつて世界を駆け廻り、此の教を布くの時」

十二の52にては、「神の力を此の世に如實に現はすの時」

十四の10にては、「神の力を思ふ存分に振るつて人心の沈滞を打破し、神の殘念を晴らすの時」

と云ふ意であり、次に又、

十六の75にては、「神の心を現はし、迎ひ取る可き者は迎ひ取る時」

十七の44にては、「迫害干渉によつて、甘露臺迄取拂らはれた、此の残念を晴らし、早く道を表へ出すの時」

十七の45にては、「教祖が靈となり、此の世に世界最後の教を布いて、神の残念の返へしをするの時」

と云ふ様に夫々用ひられて居ると思ふのでありますが、之を要するに「刻限」と云ふ言葉は、世界最後の教を布く爲めに、神様がお顯はれになる時と云ふ意味であります。

★

次に、お筆先全體に亘つてこの刻限に關する教義構成の概要を臚ら乍ら述べて見たいと思ふのであります。

先づ之と關聯せる言葉には、

せへつう、

この度

今日の日、

日がら

日がつむ。

と云ふ様な文字を見出す事が出来ますが、この中「さあ今日は」「もう今日は」「今日の日」はと云ふのは、主として、お筆先の後の方に多いのであります。之は時の進むにつれて神意の焦慮愈々激しく、神は今迄より一層急いで

道をつけよう。と云ふ時に用ひられ、例へば

けふの日はよこめふるまもゆたんしな

なんどきとんな事があるやら

(十二の43)

又、「これから」「この先は」と云ふのも同様後の方に多く、何れも極めて近迫せる未來の豫言に用ひられた様であつて、刻限觀が次第に切迫の度を激しうし來れるを示すものであります。

★

然らば斯くの如き切迫せる時に際して、重大なる立替を行はんとする神の心持は如何と云ふに、之をば「神の急き込み」と云ふ言葉によつて現はし、如何に神が助け一條の道を急いで居るかと云ふ事を繰り返へし〜お述べになつて居りますが、之は「お筆先」の前の方、特に、第二、第三第四の各號に多く説かれて居る様であります。

更に、「神樂勤」は此の急き込んだ神の活動を現はし、且つ扶ける處の、信仰上重要な勤である事を説いて、屢々その勵行を促して居られるのであります。

★

又、「残念」と云ふ言葉によつて、人間が依然として埃に汚れた人生を送り、神の諄々たる説諭にも耳を傾ける事なく、剩へ、此の「助け一條の道」に對して、執拗なる迫害干渉を加へる事に對して、激しき神の怒を述べ、今や、此の残念を晴らす時が迫つて來たと述べて居られるのであつて、例へば

けふの日はどのよな事もつんできた

神のさんねんはらすみていよ。

(一七の三三)

★

更に、愈々今ぞ神の力を縦横に振るふぞと云ふ意味で、「神が表い顯れる」「月日とび出る」等の適切なる表現が各所に繰り返へされて居るのであります。

更に、神の力が愈々目前に迫つて事實として現はれるぞと豫言された箇所が頗る多く、其の著るしい言葉としては「ふしぎ」及「合圖」並びに「珍らし」等を擧げ得る様であります。

★

次に斯くの如く刻限が切迫して居るにも係らず、人間は少しも「神の心の急き込み」を悟らず、躊躇逡巡して居ると云ふ事を指摘して、病氣と云ふのも、病では無い。神の急き込みを、人に示さんが爲めであると説いて、早く神意に添ふて勇往邁進せよ。と促され、翻つて、

悪しき者、道に逆ふ者に對しては、死を以て處斷するの已むなきに到るであらう事を述べ、又は豫言された箇所が少くないのであります。

更に之を大にしては、此の重大なる時旬に當り、此の世に様々なる天變地異の續起するであらう事を豫言して、人間の注意と覺悟とを喚起して居られるのであります。

このはなしなんとをもふてきいてゐる

てんび火のあめうみわつなみや。

(六の116)

★

さて然らば、斯く迄して神が此の世に行はんとする事は、一體何であるかと云ふと、先づ

今迄は人間心が憂つて悪が横行跋扈して來たが、此の度こそは神の偉大なる力によつて、如何なるものにも打克つて、善と惡との裁斷をする。とて、數箇所に於て、善と惡とを分けると云ふ事を述べられて居ります。例へば、

これのみていかなものでもとくしんせ

善とあくとをわけてみせるで。

(五の6)

即ち此の時に際して世界一列助けの理想を實現せんが爲めに、神の力を顯はして世界中の心の掃除をする。とて、掃除と云ふ事を四十五回述べて居られるのであつて、例へば

このみちはどんな事やとをもうかな

せかい一れつむねのそふちや。

(十六の57)

と誌るされて居りますが、此の掃除とは、間違つた心遣ひ、即ち「埃」を祓つて、善に立還へるの意であります。

★

次に、日本と云ふ事を四十五回に亘つて説き、特に「日本の古記」と云ふ事を、八ヶ所に於て説いて居られるのでありますが、「日本の古記」とは、取りも直さず、教祖雛型の道、天理の教そのものを指されたものであつて、神國日本に纏れた世界最後の宗教を以て、日本の人心を治め世界一列を助けると云ふ神の理想を説かれたものであります。

更に「お筆先」全體に於て、「世界」と云ふ事を百四十七回に亘つて詳述し、神は人類の親であり、人間は皆その愛子である。お互人間は國籍と民族との如何を問はず一列兄弟であると云ふ事を繰り返へして説き諭され、

月日にはせかいちううはみなわが子

かはいくばいこれが一ちよ。

(十七の16)

斯くの如き神の愛子を、國の内外、階級の上下を問はず、一列に助けるのが、神の望であると云ふ事を高調して居られるのであります。

★

斯くして、悪しきを赦ひ、心を澄ましたならば、世界中の人心は、自づと勇んで來るのであつて、

いちれつに神がそふちをするならば

心いさんてよふきつくめや。

(三の54)

これこそ、「元の神」「實の神」が世界創造の理想なりし處にして、この「陽氣づくめ」の實現こそは、神が此の度世界に行はんとする處であると述べられて居るのであります。(昭和九年五月六日於立正大學研究發表)

宮座の發達

豊田武

記・紀に見える上代の氏族は、未開民族の間に存在した部族即ち血族集團ではなく、貴族豪族の政治的統制を受けた一つの村落共同體であつた。氏族は普通一村落到占住し、農耕生活の必要から一種の保護神を生み、轉てはそれと祖先神にまで進化せしめて氏族員の觀念的統制に投立ててゐた。(津田博士の著書参照)しかるにこの状態は大化前代になつて早くも種々な破綻を生じ、到る處に隸屬民・外國人が混住し、大寶・養老の戸籍に見える様に、一聚落到數氏族のいりまじることが珍らしくなくなつた。ことに在來から一部落を數在孤立的に占據してゐた氏族は新來者に對して閉鎖的な特權團體として對立し、宗教儀禮の執行に際して外來者の參加を極力拒んだ。普通に宮座と呼ばれるかうした排他的宗教團體は、もとより社會が血縁的な關係から地縁的な關係に移り行く過渡期に成立したものであるかも知れぬが、遺憾ながら實證すべき何等の證據もない。のみならず、奈良平安時代にあつても宮座の確證は頗る乏しく僅かにその形跡が認められるばかりである。その形跡とは、大化以後もなほ氏神を祭る慣習が依然として残り、中央官衙に奉職する氏人が毎年春秋に行はれる氏神祭に参加するため、屢々暇を乞うて郷里に歸つたことである。令集解儀制令の一に云、國郡郷里、春季田の神を祭る時には、村内の人公私の事により他國に往來するも、必ず神幣を捧げ

た。また毎家狀を量つて收稻を出舉し、その利を以て祭宴の費用にあてた、といふ記事がある。前掲の史料を裏書する事實であらうし、またこれによつて宮座的な宗教組織がすでに大化前代の村落に結ばれてゐたことが推定される。

これらの神社にあつては原則としてこの神の末裔と稱する氏人等がその祭祀權を獨占し他氏の參與を絶対に排斥した。中右記に、「神社の司に異姓他人を補することかたく停めらるべし、猶氏人を尋ねて補すべし」とある。異姓排斥の實例は加茂、伊勢、阿蘇等各地の大社に非常に多く殘つてゐる。まして地方村落の小神社に於ては、その祭祀權が氏族員の獨占に委ねられ、たとへ異姓の者が宗教儀禮への參加を許されたとしても、その權利は氏人より遙かにおとるものであつた。例へば鎌倉の中頃近江の多賀神社の宮座は氏座と郡座の二つに分れ、氏座には氏人たる神官兼御家人多賀氏、郡座には氏人でない郡内郷々の御家人や庄官等がつき、その間には、内外又は上下等取扱上の差別があつたらしい（多賀神社史）。攝津の枕全神社でも古來宮座の構成員は坂上家から出た七名の者に限り、富裕な者でも他姓は祭に加はることができなかつた（末吉文書）。江戸時代になつてもこの慣習は依然として村人の間に守られ、近江の八坂神社では宮座と稱するは總て祭神の末裔氏族（勿論觀念上の）であつて、座人即ち氏人外の者は村人と稱して座に入るものが許されなかつた。宮座は實に以上のやうな事情の下に成立したものであつた。然らばそれはどういふ風に變化していつたか？考へ得る三段の變化を左に述べよう。

氏族制の初期にあつてはその統率者たる豪族が同時に世襲的な呪術者若くは宗教的な司祭として氏族の規範を保持してをつたが、氏族社會に於ける分業の發達はこの職能を他の氏人に委ねるやうになり、こゝに呪術や祭官等の教職者が生れる。かゝる祭官は氏の統率者が卜筮其他の方法によつて氏族の保護神の神意をうかがひ、氏人の中から選ぶ

を常とした。三代實錄に「大和の三歳神はもと神主なし、而るに新たに之を置く、とがめあるにより更に之を停む」とあり、江家次第に「大原野社は上古神主なし、故に期に臨みて氏人中より祝師等を卜定す」とあるは、これらの神社がなほ世襲的な神主制度をもたず、祭にあたり、臨時に神主を選定したことを示すものではなからうか。

これが進めば一年乃至二三年を期限とする交代神主制度が生れる。この制度は片田舎の社には遙か後までも残つてゐたものと見え、甲斐御岳の藏王權現では江戸のはじめ御岳衆の支流たる宿老十四人を二組に分け、一組から一人づつの年番神主を出してゐたといふ（甲斐國志）。近江甲賀郡高倉神社や筑前志賀神主にもこの制が残つてゐる。だがこれも社会的分業の發達と共に遙か以前にその勢力を失ひ、代つて氏人の中から特にさうした技能にすぐれたものが氏神の祭に従ふやうになつた。諸國周遊奇談によれば、出雲の美保神社では正神主の外に一年神主として一年毎に交代する神主があり神主には氏人の中から神意にかなつたものを三年前から選定した。この制度こそまさに交代神主制度から専任神主制度へ移行行く過渡期の産物と見る事ができよう。

専任神主制度は神社に神戸神田神領が附屬し、豪族から定期の供進を受けるに及んできます普及した。とはいへ大化以後にあつても氏人等が氏神祭に参加することは依然として彼等の重要な生活行事の一つであつたから、彼等が神社の經營に、祭祀の執行に、全力を傾けて教職者を助けたことは敢て不思議とするに足りない。神社の奉仕は多くの場合、抽籤等の方法によつて選ばれた氏人の責任となつてゐた。かうした奉仕者の選定を我々は普通「頭役」乃至「當役」の「差定」と呼ぶ。左經記に寛仁元年梅宮祭の日氏人を以て神主となすとはるかうした臨時神主の制度をさすのではなからうか。莊園經濟の時代になつてもひろく各地の神社に「頭役」の制が行はれてゐるが、これには祭祀

團體の常置された場合とさうでない場合とがある。

第一の例としては鎌倉時代に於ける近江の多賀社、御上社、紀伊の隅田八幡宮等があげられる。近江の日吉神社でも本座と新座とがあり、永徳三年の頃には九月九日の祭に際して座衆に頭指が行はれたが、その費用は結鎮頭の懸米と宮座共有の神田から出された。頭指の集團はじめ氏人だけによつて構成されてゐたが、外來者の勢が強くなると彼等も別に氏人の座に對立した一つの宮座をつくるやうになり、後には兩者互ひに融合する。殊に中世末期の社會的動搖、境界水利權の争ひは村落の自治的結成を著しく促進したため、村の祭に外來者の土着民と平等に参加する機會がどん／＼多くなつた。しかも在來の宮座衆の間に培はれた集議の制度は村民の行動を統制し、諸種の事件を處理する村寄合の發達に與つて、大いなる力があつたといはねばならぬ。乍然神領から維持費を捻出し得る諸大社にあつてはかうした形の宮座的集團は常置されてゐない。あつたとしても頗る職業的に分化してをり祭の時だけ臨時に宮座が組織され、頭指の行はれるものが多い。山城松尾社の宮座はこの早い例である（東寺百合文書）。竹生島の蓮華會には中世を通じて淺井氏をはじめ、郡内の御家人全體が頭役を勤仕してゐるし、石清水八幡宮の安居頭役は宮寺の祠官所司神人はもとより神領預所庄官百姓に至るまで巡役を守り、差定するところとなつてゐた（石清水八幡宮記録）。

斯様に頭指の範圍が次第にひろまつてくると前代に見られた排他的な傾向はいつしか薄れ、祭祀の參加權もやがては苛重なる義務と化し、中には頭指の差定すら拒むものが出來てきた。宮座消滅の道筋はまさに村落共同體的遺制の消失過程に外ならない。

本稿を草するにあつて、恩師平泉博士神道講座に書かれた論文、中山太郎氏の宮座考に負ふ所多かつたことを感謝して置く。

國語國民主義と宗教の本質

——『明治天皇御集』の宗教シキシマノミチ——

養 田 胸 喜

余は先づ新約聖書約翰福音書冒頭の一節——『太初に道ことばあり、道は神と偕ともにあり、道は即ち神なり。此道は太初に神と偕ともに在り。萬物これに由て造らる、造られたる者一として之に由らで造られしは無し。之に生あり、此生は人の光なり。光は暗に照り暗は之を曉らざりき』に民族心理學的考察を加へて出發したのである。

フォイエエルバッハの『神學の秘密を解くものはアンスロポロジー、人間學であり、人類史がテオゴニー、神統記である』といふ言葉は、これを畏かれども 明治天皇の

寄道述懷

白雲の上そに求むな世の人のまことの道ぞしきしまの道

といふ御製に攝取して解すべきである。神も佛も一切の宗教は道德、學術、藝術その他精神的並に物質的文化と與に人類史、人類精神史の産物である。

マルクスはフォイエエルバッハの人間學より唯物論、唯物史觀を發展せしめたが、彼が人類社會進展の根本條件と見

た『生産力』即ち『道具』や『機械』は人間の知力、精神力の發見發明改良の結果であり、而してこの人間の『知力』『精神力』の發達は『言葉』を必須契機としたものであるといふ事實の深甚の意義には想到しなかつたのである。

さてこの『言葉』こそ實に人類團體意識自然の歴史的社會的産物であるが、逆にまた『言葉』こそ人類文化史開展の基本樞機である。『三人寄れば文珠の智慧』といふ、凡愚の三人に文珠の智慧あらしむるものは『言葉』の媒介による精神的交通であり、發見發明人類全文化の新開展はかくして成就せらるゝ創造的綜合、合成的結果である。ヘーゲル、マルクスのデアレクティクテイウシエ・エントウイッケルング『辯證法的開展』なるものは、デアレクティク『辯證法』の語源デアロゴス『會話』による人類精神史社會史開展の意識を宇宙自然にも投影して形而上學化したものに外ならぬ。『太初に道あり、………萬物これに由て造らる、造られたる者一として之に由らで造られしは無し』の『道』とはいふまでもなくロゴス、即ち『言葉』である。この言葉に『生』即ち『言靈』あり、『此言靈は人の光なり』であつて、『光は暗に照り暗は之を曉らざりき』とは、この『言葉』の人類精神史社會史の開展に對して有する深妙不可思議の意義に對する無自覺無智の故の暗愚昏迷を指したものである。

この點に於てゲーテが『ファウスト』第一部のモノローグ中にこのロゴス Logos を獨逸語に譯せんとして Wort『言葉』を Sinn『意味』Macht『力』に置きかへ最後にかの『行』に至つて満足すると一齣があるのは、詩人、『言葉の天才』ゲーテも亦『言葉』が人類文化史の開展に對して有する深妙不可思議の重大意義を開眼するに至らなかつたことを示すものである。思へ、『行』といふも、そは一つの『言葉』であるといふことを一而して行爲の前にまたその中に思想あり、人は『言葉』を以て『言葉』として思想する。何人と雖もこの言葉思想を離れて『行』を説く

ものは唯物論者であり、それは人間生活の事實に違背する。思へ、われらは頑是なき幼童生活より既に父母兄弟の『言葉』の精神的空氣を呼吸して生ひ立ちたるものであり、個人にとつて、否文化人類にとつては『言葉』は實にその起源を知るに由なき不可思議不可測の先驗的、超經驗的實在であるといふことを！

かくして人が思想し行動するのは『言葉』として『言葉』に於いてあり、不言實行の人もその内心に於いては『言葉』として思想する不滅の精神は『言葉』によつてのみ確實に永久に傳へらるゝ。『神』『佛』といひ『天國』『地獄』といひ『眞如』『實相』『聖靈』といふも、すべて『言葉』である。『信する』とは『人言を信する』のである。『天地は廢ん、されどわが言は廢じ』(耶蘇)『よき人のおほせをかうぶりて』(親鸞)『たとひ法然上人にすかされまいらせて念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候』(同)。宗教に所謂『永生』とは『言葉』の普遍的永久生命に名づけたのである。

無宗教、反宗教を標榜したるマルキストも亦『宗教の代用物』Religionsersatz『マルクス宗』の善男善女として、彼らがバイブル『共產黨宣言』『資本論』の『言葉』を信じたのであつて、偶像、権力金力其他一切の外的權威を無にせしものらも、『言葉の悪靈』に我と吾身を供犠したのであつた。

『言葉』は天地を呼び動かす人間の魔力である(フリッツ・シュトリフヒ)こゝに然しながら『言葉』の自然は國語であり國語の自然は日本語であり、われらは日本語を話す日本人である(木村卯之)而して『思想の争は民族團體を綜合する國語の争である。母國語は母の言葉以上のものである、それは精神的實在の母の言葉である。國語は任意の文化内容の單なる技術的表出手段ではない、文化内容そのものを規定するものが國語である。……外來のまたは超國民

的起源を持つた、古代のクラシックや中世のカソリックや近代の世界文學の如き、現代文化中の輕視すべからざる要素と雖も、猶自國語による媒介と國民的文化遺産による同化を通じての國民的賦彩のうちに於いてのみ普遍民衆化せらるゝのである』(アンドリク・ド・マン)このことは過去に於ける佛教儒教の攝取同化の日本文化史の場合にも同様にいひ得るところ、今や祖國『日本』は東西文化を綜合融化して『將來の人道的時代』を豫告する『世界文化單位』を成就したが、それは『しきしまの大和言葉』の『言葉のさきはひ』——『かんながらのみち』の『ことのはのみち』としての『しきしまのみち』の不可説不可稱不可思議の威徳である。

明治天皇御製

歌

天地もうごかすばかり言の葉のまことの道をきはめてしがな(三七)

ひとりつむ言の葉草のなかりせばなにこ心をなくさめてまし(三八)

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(四〇)

まごころをうたひあげたる言の葉はひとたびきけば忘れざりけり(四一)

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(三七)

をりにふれて

おのづから仇のこころも靡くまで誠の道をふめや國民(三八)

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(三五)

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(三六)

述懐多

ひらくれば開くるまゝにいにしへにかはるおもひもある世なりけり(四二)

をりによれて

開けゆくときにいよ／＼仰がれぬ聖の御代のたかきをしへは(四〇)

書

いそのかみふることぶみは萬代もさかゆく國のたからなりけり(四三)

國

おごそかにたもたざらめや神代よりうけつき來たるうらやすの國(四三)

日本宗教思想史に於ける「ドチリイナ」の地位

飯 田 堯 一

帝室博物館の一室に國寶として陳列されるに至つた「貨狄」像は種々なる意味に於て暗示に富むてゐる。貨狄がカテキズモの餘韻であるのか、それともセント・エラスムスと遠縁でもあるのか、いろ／＼な想像が浮ぶのであるが「貨狄」の名字は支那産であり、像はロツテルダムのエラスムスであることだけは疑を容れる餘地は無いやうだ、歐洲に傳はる彼れの面貌畫像との相似てゐることからしても。それとして歐洲近世宗教史上特異の存在者たるエラスムスの彫像が我が國寶となつた事それ自身が興味多いことではないか。

國寶エラスムス像と對比して、東氏所藏、吉利支丹遺物(京大文學部考古學研究報告)中のシャピエル聖人畫像は歐洲所在のそれらに比して最古のものであるといふことであつて見れば、この畫像も準國寶に値すべきものであらう。

鐘乎葩怒 青岡 呼 山知瑞慶 瑛可羅綿都

LOVVADO SEIA O SANTISSIMO SACRAMENTO

と草書くつしで讚してあるなど東西文化融合の一頁として興味無限である。

歐洲近世の宗教改革大運動史上の大立物而かもプロテスタント側とカトリック側とを代表して、エラスムスの彫像

とシャビエル聖人の畫像とが我が國寶乃至準國寶として存在してゐる事それ自體が已に日本宗教史上に於けるキリシタン宗門乃至基督教の地位並にその特異性といつたものを暗示してゐやすまいか。

キリシタン宗門乃至基督教に關する文献として特にその教理乃至思想の研究上、最も貴重なものは何といつても『ドチリエナ』に若くはない。『ドチリエナ』は果して何物を日本宗教史上に齎らしたか——この課題は『ドチリエナ』の地位を定むるのみならず、やがてキリシタン宗門乃至基督教の地位を明らかにする所以の一端ともなり得やう。

ドチリエナの序に曰く

「御主ゼスキリシト御在世の間、御弟子達に教へ置き給ふ事の内に、取分き教へ給ふ事は、汝等に教へける如く一切人間に後生を助る道の眞の掟を弘めよとの御事なり。是即學者達の宜ふ如く三つの事に極まるなり一つには信じ奉るべき事、二つには頼母しく存じ奉るべき事、三つには身持を以て勤むべき事はなり……されば此のドチリエナは一切のキリシタンの爲に安心決定の一道なれば誰しも是を知り辨へん事專要也、然るに於ては迷の闇を逃れ眞の光に基くべし（字體は東洋文庫刊行本に則る）。

さて此書出しに「御主ゼスキリシト」とある。まことにこれこそ新舶來であり新信仰であり新思想でもあつた。日本宗教思想上、空前の事實であつた。「ゼスキリスト」を紹介したこと、この事のみを以てして新來の宗教を一括捉唱したことになる、ゼスキリストを傳へたといふ平凡事こそ實に比類なき非凡事であつたのだ。そは耶蘇基督の人格と彼の神格とを外にしてキリシタン宗門も基督教も存在し得ないからである。

さて、ドチリエナは師弟子の問答となして書き連ねたるもの——

師 教の旨を悉く言はるゝに及はず唯其御分別の程を知るために第一肝要の題目を申されよ

弟子 一つには無き所より天地を有らせ給ふ御作者デウスは御一體のみにてましますなり、是即ち我等が現世後世

共に計らひ給ふ御主なり、此の御一體を拜み尊み奉らずしては後世の御助に預る事更に無し……云々

ケレド（信仰箇條）即ちヒイデス（信仰）のアルチイゴ（箇條）の事と題して、

弟子 最初のアルチイゴ、萬事叶ひ給ひ天地を造り給ふデウス・パアテレを信じ奉るとは何たる意ぞ

師 眞のデウスは御一體の外おはしません是即ちパアテレ、ヒイリヨ、スピリウサントにてまします事を各キリシ

タン辨へ信じ奉らで叶はざる事なり三つのベルソウナにておはしますと雖唯御一體のデウスなり……云々。

これらの問答によりて所謂、一神教なるものが傳へられたわけで、まさしく東亞特にわが日本國に於ても宗教思想史上空前の出來事と謂つてよからう。わけでもベルソウナの觀念は斷然光彩を放つてゐる、が、これを日本人に理解させるためにドナリイナの編譯者が如何に苦心を拂つてゐるかは、その問答の縷々精微を盡くしてゐるのでも分る。

かうしてさへも恐らく多神教的信仰と汎神的思想とに育くまれ來つた我が國人には遣入り難かつたことであつたらう
「二つには頼母しくぞんじ奉るべきこと」の條下には必ずしも特異性として高調すべきものもないやうに思はれる。

「三つには身持を以てつとむべき事」即ち倫理的側面に於ても例の御掟の十のマンガメント（十戒）を掲げてゐるが
「初の三ヶ條はデウスの御威光に當り奉り、後七ヶ條はボロシモ（同胞）互の徳の爲なり」とあつて「父母に孝養すべし」「人を殺すべからず」「邪淫を犯すべからず」「偷盜すべからず」「讒言すべからず」「他の妻を戀すべからず」「他の財を妄に望むべからず」を説いてある。前三ヶ條の神觀に於ては一神教の嚴然たる特異性を認めざるを得

ないが後七ヶ條の實踐倫理は日本在來の諸宗教にも共通してゐる。が、「サント・エケレジアの七つのサカラメントの事」の條下に於て

弟子 後世を助かるべき爲には今まで示し給ふ所の克く物を頼み奉る事、達してヒイデスを得奉る事と、進退を正しく修むる事、この三ヶ條ばかりにて悉皆達するや否や

師 その義にあらず之を保ち行ふ爲にデウスのガラサ専らなり

弟子 そのガラサをデウスより下さる爲に何たる道ありや

師 御母サント・エケレジアのサカラメントス是なり

弟子 そのサカラメントは幾つありや

師 七つあり——一つにはパウチスモ、二つにはコンヒルマサン、三つにはエウカリスチャ、四つにはベニテンシ

ヤ、五つにはエステレマウサン、六つにはオルデン、七つにはマチリモウニヨ是なり

七つのサカラメントスの最後のマチリモウニヨ即ち婚姻式の條下に於て一夫一婦の倫理を説き勤めることに於て、これまた問答精微を極めてゐる説き去り説き來つて「只今の御教の理りに基づきて思案を加へて見るに、まことに夫婦の離別より出で來る所の損失は莫大にして御掟に従ひ身を修むるより求め得る大徳はながく擧げて數ふべからず是を以て一番のオピリガサン（義務）の甚肝要なりと云ふ義は、よく分別しぬ」と結むであるドチリイナの初版（元藤版）と再版（慶長版）との間にマチリモウニヨの教理について改訂なり加筆なりが施されてゐない理由は、再版に於てそれをする必要がない程、初版の際に周到を極めてゐたからであると見るのが正しからう。一夫多妻乃至は離婚の風

習から轉向させやうとした苦心の跡が窺はれる。キリシタン迫害の一因が一夫一婦道德の鼓吹にあつたといふことも肥憶に値する。

要するに私は文献「ドチリイナ」を所依として吉利支丹宗門がわが日本宗教史上に請來した思想信仰の特異性、乃至實獻をば一、キリストの人格。二、一神教的思想。三、一夫一婦の倫理。を數へたい。そうして之を一貫してゐるものがベルソナの觀念であつたと思ふ。

(爾來行はれた幾多の破邪書や宗論についても論證しました將來の瞥見にも及びたいとの所存でありましたが紙數の制限で止むを得ません)

年中行事にあらはれた民間の宗教生活

杉 浦 健 一

年中行事とは言葉の意味よりしますと年中行ふ日常の行爲と云ふ様にも考へられますが、實はこれと全く正反對に日常は行はれない特別の行事を行ふ日であります。従つて年中行事の研究によつては、三百六十五日を通じて行ふ、勞働とか、生産とか云ふ様なプロフアンな生活を知ることが出来ませんが、普通とは違つた行事を行ふサクレな生活は知ることが出来るのであります。サクレなものを研究するのが宗教の役目であるとしますなら、年中行事は社會史や經濟史の研究對象となるよりも宗教史の對象となるべきものであります。

扱年中行事はプロフアンではない行爲をする日と定めて、これを宗教研究の對象としましても、平生と違つた行爲をする日と云へば、衣更へ、蚊帳のつり始め等の極めて些細なことから、一年の更り目である歳暮、新年或は又、主要食物の種まき、とり入れ等大切な日まで、種々雑多な日が澤山あります。

衣更へや、蚊帳のつり始めと云ふ様なものにも宗教的信仰の萌芽は見られると思ひますが、神聖な宗教儀禮の對象となるものは、これ等年中行事中更に一層限定して、一年の折り目、切り目として、特に神聖な儀禮を行つて、通過しなければならぬ日と致したいと思ひます。例へば四大節の「節」と云ふのは元來は一年の節々として、改つた儀式

をする日と云ふ意味であつたと考へます。この私の謂ふ狭義の年中行事を行ふ日即ち節は、國家的の節となつては、今日の四大節となり、又國民一般の歡樂の日となつては、三月三日、五月五日、九月九日初め、季節の行事となり、更に又民間の宗教的儀式を行ふ日となつては、次に私の述べる様なものがあります。

その代表的なものをあげれば、正月の満月の日（小正月）四月八日（所謂佛生會（灌佛）であります）、これは満月の日の變化ではないかと思ひます。七月の満月の日（中元）十月の満月の日（下元）と春秋兩度の彼岸、年の暮等であります。本日は時間がございませんので、この種のものの一つである十二月八日について述べ、年中行事に於て如何なる宗教生活が行はれるかを明かにしたいと思ひます。

十二月八日は二月八日と並んで古くから江戸では「コト」と云つて、家々で目録、萬戸笹の類を竿の先に吊したり戸口に掛けたりして、イトコ煮と云ふ汁を食ふ日としてゐました。

其の由來に就いては、江戸時代の多くの隨筆家が、色々説明をしてゐますが、何れも牽強附會が多くあります。後に述べる如く、最も確であると思はれるのは、十二月八日は正月の準備にかかる事始めで、二月八日は正月の後始末を終へる、事納めと云ふことのみであります。（事物の事始めの名稱が一定してゐれば餘り問題はないのですが、同じ江戸でも反對になつてゐるので色々となる）

何れにしても、このコトと云ふことはサクレな行爲をすると云ふ意味で、一種の宗教儀禮を行ふことを意味してゐると思ひます。今これについて諸國（主として關東地方）の十二月八日の行事を比較研究して見ますとその名稱から大體下の三類になります。

第一類「コトオサメ」「コトシマヒ」等と呼ばれるもの。

○上總國新田郡、下總國手賀郡等では「コトシマヒ」と呼んで目籠を高く掲げます。この地方には、今日も「師走八日は事無かれ」と云ふ諺がありますから目籠を掲げることは凶事のないやうにとの意味でせう。

○會津地方では「コトオサメ」と云つて目籠を吊し、餅を搗き事納めの餅と云ひます。

第二類「コトノモチ」「ヤウカモチ」「ヤウカダンゴ」と呼ぶ類

○信州北安曇郡では「コトノモチ」と云つて、餅を搗いて之をコトの神様に供へます。コトの神様は疱瘡神である
と云ひつたへてゐます。

○信州東筑摩郡地方では「ヤウカモチ」と云つてどうしても餅をついて食はねばならない日と云つてゐますから、何か神聖な儀禮を行ふために餅をつかねばならないと云ふのだと思ひます。

○陸前松島灣の宮戸島では「ヤウカダンゴ」と云つて、家族の人数と同じ数の團子を、こしらへて、桃の枝につけて門戸に出すと云ひますから、これも悪魔拂ひでありませう。

第三類は「ヤウカゼツク」「ヤウカサマ」「ヤクジンバラヒ」

○八王子附近では「ヤウカゼツク」と呼んで、一つ目の鬼又は疫病神が戸毎に訪れると云ふので、門口に目籠をつ
り、サイカチの實など悪臭のするものを焚いて追ふ。

○武蔵幸手附近では「八日」と云ひ、一つ目の鬼が来ると云つて門口に目籠を下げる。

○栃木縣芳賀郡地方では「ヤウカサマ」と云つて、籠を高く屋根に上げ、葱と豆腐とを熊笹の枝に刺して、戸口に

挿み、悪鬼を拂ふ。

○常陸の那珂久慈の二郡では、十二月八日の夜を投神拂ひと云ひ、竿に目籠を掲げ、格に豆腐を付けて戸口に挿す。以上の資料と地域は少し北或又關西の方までに廣がりますが針供養、大黒様をまつる日、とする所がある所より考へて、大體プロフアンな生活に一段落をつけて、神聖な正月に入る、過渡期と考へられます。

今迄の宗教民族學で季節と宗教關係を述べるものは、マンハルトにしても、フレザーにしても、多くは、期節に關係して、フェテユリイテイーを祈ることを強調しました。これに對して、ファンゲネブはライト・ドウ・パッサージに於て、丁度空間を過ぎる時、峠と云ふやうな、分れ目に、當つて、たむけをすると同様、節々となる時パッサージの宗教儀禮を行ふ日のあることを主張してゐますが、日本にはこれが多いのであります。私が狭義の年中行事として指摘しましたものには、特にこの傾向が強いやうであります。十二月八日と二月八日は正月と云ふ大きな最も大切な儀禮に入る。入口として、プロフアンとサクレの分れ目となつてゐる日と思ひます。

ここで私が特に申したいのは今あげた資料で明かなやうにこのパッサージの儀禮は悪魔を拂ふと云ふ色彩の強いこととあります。これは十二月八日に限らず、多くの場合にさうだと思ひます。民間の年中行事のみならず祝詞などこの意味より見てはどうかと思ひます。

要するに今日あげました資料は僅かでありまして、はつきりした結論は出来ませんが、日本の宗教研究に於て、年中行事と云ふ餘り開拓のされてない分野のあることを、知つて頂けば充分であります。

梨木神社

黑住宗武

梨木神社別格官幣社明治二年勅祭內臣三條實高卿也卿資性溫和忠恕允恭英邁夙得孝明天皇之寵遇入爲內臣內覽之任盡獻替之誠一旦退焉教化風調如故矣忠毅之誠達天聞兮賜三條殿資休養矣神社境者故地也雜曰社之義杜矣梨木者義似差木須卽也澄也須賀也差者差志也木者木也

差木地也者伊豆國大嶋村名也加茂縣主規清（梅辻飛彈）流竊三宅嶋途上其地焉滯留過五年矣周圍成邑焉云梨木地差木地矣三宅嶋在嶋之縣主所爲略自鑑矣

差木地也者梨木語義同義矣俱爲遼語焉

遼也國名秦之末裔國成七國之間矣去今千二百餘年焉胡也曰漢魏晉楚燕齊趙也胡矣遼也介在焉而成三漢焉所謂五胡也曰晉漢魏燕趙矣

梨木也者古人之所好矣梨花澹白新清柳枝絮也古人之風懷女之所惜矣

遼語差木地梨木共繼物之意也差木地梨木共地沃當植樹之意也規清上陸大嶋海岸邑里成焉婦妾植樹依差木地也

梨木樹也者梨果生矣果實漸熟而果肉薄仍採成熟之果以成法漸成矣美味焉梨實者居薄地而植樹焉梨木樹最值矣仍梨木

也差木地也即美地矣

差木地也者又梨木地也梨木也者差木也差木地梨木地也曰差木地者攻索以爲古遊語焉昔梨木祐之舍下鴨社之境焉梨樹息也地味須賀也地沃澄也類語焉故地復矣實萬公年五十二自恃而舍館之他安政元初客死於須磨焉嫡子實美年甫二十侍焉白誓繼乃父之志也恢宏之志不一日之比矣皇化隆興飛龍去而吞龍來去者復不來來者又來矣吞龍之姿態世俗之見識者覺悟矣三條實美公實爲宗忠大明神神之誓徒見神文曰誓爲不可動天地同體之心也自強不息蹇々盡忠從八方而遂歸洛焉恢復之事業極天成就矣明治維新主治神社創建梨木神社勅祭實萬公矣大正天皇即位之年勅合祭實美公也梨木神社也者神社宗教關係事項之要矣爲首也以爲可思焉可思哉

岐阜縣に於る神社の現状

——主として西美濃地方——

寺 澤 智 了

一 序 言

此地方はもとゞ敬神思想の盛な所へ、政府の方針に準じて、ここ十年來特に著しくなつたとの事です。昨夏起つた小學校生神社不參拜に絡まる美濃ミツシヨン問題の如きも、他處ならあれ程になるだらうかと私は窃に疑ふのです。此地方の神社の情勢と題しましても、特に異色ありとは豫想しませんでした。只此調査に依て、一は幾分でも地方色の有るものかを識らうと思ひ、二は神社崇拜に就て局部的ではあるがもつと具體的のものを識りたいと欲したからです。然し私の調べた範圍は一市二郡の歴史と昨年十一月調査の縣社寺課の材料が主で、まだ着手したばかりですから、之が發表は當然遠慮すべきですが、之に依て専門家の指導を受けたいため、以下僅かの資料に據て粗笨な結果を申上る次第です。

二 何神が多く祀られてゐるか

岐阜縣に於ける神社の現状

縣の調査に據て百以上の神社を有する祭神の順位を並べて見ますと、

- 一、神明神社で表される天照太神
 - 二、八幡神社で表される應神天皇
 - 三、白山、熊野、多賀神社等で表される伊弉諾・伊弉冉尊。尤も多賀神社の外は伊弉諾尊はむしろ附けたりです。
 - 四、津島神社、素盞鳴神社等で表れる素盞鳴尊
 - 五、稻荷神社で表される倉稻魂命
 - 六、秋葉神社、愛宕神社で表される迦具土ノ神
 - 七、北野、天満、天神、菅原の神社名で表される菅原道眞
 - 八、金刀比羅神社、三輪神社等で表される大己貴命
 - 九、大山祇神社、山ノ神社、山神神社等で表される大山祇神
 - 十、日吉神社等で表される大山咋命
 - 十一、白鬚神社等で表される猿田彦命
- であります。之等は本社の主神のみを調べての事ですが、一社必ずしも一祭神でない。例へば熊野神社の如きは、伊弉冉神の場合が多く、速玉ノ男ノ命の場合も少くないし、又此二神合祀や更に他の神を加へた場合も可なりあります。此二神合祀の場合、どちらが主神として採用されたか、その點を明かにし得ませんでした。
- 然し、假に一社に祀られた二神以上を個々の者として計上しても、統計上の數字が多くなるだけで、上に擧げた順

位には狂ひがなまそうです。尤も神社數四五十以下の低位の者になつたら、隨分順位が違つてきませう。

もし、境内社迄も入れいど神明神社は多いが、更に多いのは倉稻魂命の御歛神社で稻荷神社も甚だ多いから、此神が二三位に上るでしょう。

三 祭神の不統一

社名が同じで祭神が異つてゐるのは、前の例、即ち熊野神社を伊弉冉神とした社と、速玉男神とした社と、二神を合祀した社とがあるのでも既に祭神の不統一が窺はれますが、之に泉津事解男神を加へたり、素盞鳴尊を加へたりした例を擧げると、之に類似したものが無數に有りますから、假に斯るものは配祀ノ神として考慮に入れないとしても主神の異なる例は他にも澤山あります。愛宕神社は勿論迦具土ノ神（又は火産靈神）の社名ですが、大山祇神になつてゐるのが不破郡にあります。白鬚神社は猿田彦命としてゐるが、海積大神としてゐる處が揖美郡にあります。子安神社は保食神及び其他の神々の合祀になつてゐますが、神功皇后のみを祀つた處もあります。若宮神社には仁徳天皇の場合と弘文天皇の場合とがあります。珍しい社名に単人神社といふ古社があつて、今は國幣大社南宮神社の攝社になつてゐます。此祭神を火闌命としたのは頷かれるが、揖美郡鷺村では松井義俊（松井勝左衛門の祖）としてあります。元來、山神社、山之神社、山神々社などの起りは原始的な山岳崇拜であつたのを、後世祭神を定める必要上、大山祇神としたのでしようから、こんな事を併せ考へると、神社と祭神との不一致はむしろ當然位のもので、従て斯る例は殆ど枚擧に遑なしといふ事になるのです。

四 前述せる神社の多き理由

百以上の祭神を有する前述の神社は、何處でも數の多いものであるから、此地方の特色とはならないが、それでもその中に自ら地方的特徴の理由を發見されないでもありません。

一、神明神社の多いのは伊勢に近い爲か。

一、同様の理由で、津島神社の多いのは、津島祭で有名な尾張の縣社津島神社の影響でありましょう。

數はさ程多くないが多度神社が處々に在るのは隣の三重縣桑名郡の國幣大社多度神社の影響であらうし、池鯉鮒神社といふ一寸風變りな社名は三河國碧海郡の今の知立町に在る池鯉鮒神社から勸請したものでしょう。

多賀神社は滋賀縣に國幣大社があつて、我地方では「お多賀さん」と稱して參詣者が多いのもその影響の程が窺はれます。

一、白山神社や山神社や日吉神社の多いのは、山岳地が多いからでしょう。中でも日吉神社は、昔天台宗の勢力が大きかつたからと思ひます——今は眞宗大谷派が優勢ですが——。

一、八幡神社の多い一つの理由は、戰國時代迄長い間美濃の守護であつた土岐氏が清和源氏であつた爲もありましょう。菅原道眞を祭れる神社の多いのは、土岐氏の執權で後に之に代つた齋藤氏が之を崇拜し、その一族が美濃一州に擴がつてゐたからでしょう。

一、白鬚神社は志賀郡の琵琶湖畔に祀られて湖水の守護神となつてゐるから、此社の多いのは、隣縣の影響もあら

うが、それよりも重要な理由は水に關係ある爲でしようか。

五 治水に關係ある神

西美濃の平坦部は、古來水害の多かつた處とて、治水上に非常な苦心と慘劇との跡を史上に残してゐます。最近落成した海津郡油島村の治水神社は、寶曆の十一年間の大洪水に治水工事を命ぜられて莫大の金と勞力とを消耗し、遂に命を犠牲にした薩摩藩士八十餘名を祀つたものです。かういふ所ですから、雨を祈る事もあるが又治水の爲にも、水に原因して勸請された社が餘程多いはずです。たゞ私の資料は山間地から多く得たので此方面の調査はまだ行き届いてゐません。それでも、前述の白鬚神社、多度神社もそれと見られるし、その外に、水神社・水神々社・水天神社・井神々社・靈神社・雨之宮神社・貴船神社等の社名で、水罔象・高龜・水分神等、水に關係ある祭神が多くあります

六 此地方に特に關係ある神社

としては、上述の水關係の神社の外、此土地に縁故有る者、豪族、勝れた人などが祀られるのは勿論ですが、中でも國史上著名なもので此地に緊密な關係有る日本武尊や天武天皇を祭つた神社、又はそれに縁故をつけた神社は所々にあります。日本武尊の杖立神社・白鳥神社・天武天皇の清御子神社・井上神社等はそれでありま。

七 神社の合併

合社は明治末期から大正八九年迄にかなり多く行はれました、勿論經濟的理由でしよう。その様式は、一村に一社

一 大字に一社といふ思ひ切つた合併もあり、一村又は一大字内の或若干の神社だけが合併したのもあります。又、境内社に就て見れば、本社同志の合併と共に、

一 その中へ包含されたもの

二 本社に附隨して新神社境内へその儘遷されたもの

三 境内社同志合併して新なる一境内社として他へ遷されたもの

の三様式があるやうです。

合社後の社名は、一村又は一大字に一社の場合は、村名又は大字名を附けることが多いのです。又合併した神社數によりて、昔の三社、六社、十二社等に眞似て、七社神社・六社神社・五社神社・四社神社等の名稱を附けた場合もあります。従て同名の六社神社としても、處を異にすれば祭神が各々異なるわけです。又時には格式の上の神社の名の下で合併される事もあります。例へば揖美郡川合村の村社八幡神社は、村社八幡と無格社の神明、北野の三社を無格社大國神社の境内に移した四社の合併でありながら、村社八幡が格式が上であつた爲めその名を存しました。維新以後の國家意識の動向から考へても、近頃の合社には、神明とか八幡とかの皇室の御祖先を祭つた神社の名で代表されやせぬかとも思ひましたが、その點はまだ見當りませんでした。

附

合社とは關係ないが、本社と同名の境内社も屢々あります。例へば神明神社の境内社に神明神社と山神社とがあり

(揖斐郡宮地村字願成寺)稻荷神社の境内に愛宕、神明、御歛、稻荷の四社があります(岡郡小島村字村前)。かうした重複を見ても一般民衆の崇拜の對象は、平素は神社でさへあれば、もつと極端に云へば、建物さへあればよいので、祭神の如何ではないらしいです。

以上、時間の節約と煩瑣を避けるため、例をなるべく少くし、數字は全く省きました。何分にも少い材料に基いたのですから、今後材料の集まるに従つて、今迄の所説を修正するかもしれません。

豆州來宮神社に關する宗教學的研究

加 藤 玄 智

伊豆半島には來宮神社と稱する神社が各所に散在し、遠く三宅島に迄及んでをる。例之熱海の來宮神社(村社)賀茂郡河津村字田中の來宮(郷社)田方郡中大見村冷川字宮の下の來宮(村社)同郡對島村八幡野字西洞の來宮(郷社)下賀茂村日箇原、日詰の來宮の如き、それである。そこで不思議に思ふのは「來る宮」とは何か。「來宮様」と云ふのは一體何神を祀つたのかと云ふ疑問が起る。今伊豆の國で來宮と呼ばれてをる神社の祠官に就いて、實地に尋ねて見ると、熱海の來宮は式内の阿豆佐和氣命を祀つた神社だと云ひ、河津の來宮は、同じく式内の杉梓別命を祭つた神社だと云つてをる。伴信友の神名帳考證を繕くに、

熱海村にも木宮明神あり。或云五十猛命と稱す云々。田中村に來宮明神あり、五十猛命を祀る。或云杉梓別命也
川津十七村の總鎮守也云云。祠傍の古樟樹十三抱許云云(信友全集、卷一、二四三)

とある。又内務省の神社明細帳に據れば、中大見村冷川字宮の下の來宮神社の祭神は、記紀に表れた樹木の神五十猛命及句々廻馳命二座と云ふことになつてをる。即々廻馳命とは、木々の主即 The Master of trees or tree-spirit の義に外ならぬ。

以上述べた通り、信友の如き先覺が、記紀に於ける樹木の五十猛命を祭つたのが、來宮だと云ふ所迄、見當を附けて置いて呉れたのは、大に我々後進研究の手懸となるのである。蓋し信友は河津田中の來宮の場合に、「祠傍の古樟樹十三抱」と記してをり、又熱海の場合には、來宮を木宮とさへ書き變へてをる。爰に多大な示唆がある。

則ち來宮と書いて、何神だか分らない神社も、之れは恐らく木宮であつて、元は巨木を祀つたもの、樹木崇拜から起つた神社では無からうかと云ふ私見(憶説)が先づ立てられて來るからである。而て余が最近實地踏査の結果、河津の來宮にも、熱海の來宮にも、巨大なる神木樟樹が何本か繁茂してをつて、恐く古典の樹神五十猛の命を祀つたものとせられる以前には、是等の神社は、其地方々々の樟樹崇拜即ち一つの樹木崇拜に淵源してをりはせぬかと考へられたのである。特に今日現に河津の來宮の境内七社の中には、祭神不詳の大樟神社と云ふ一社がある。是れ恐らく樟樹崇拜から起つた神社であらう。或は之れが本來河津の木宮であつて、式内の杉梓別命を祭神とする以前の神は、此樟樹の樹靈では無かつたらうか。現に三島大社の境内社にも樟樹崇拜に基づく大楠神社(祭神は素戔嗚尊に習合せらる)小楠神社(御子神、五十猛命に習合せらる)が存してをる。内山眞龍著遠江國風土記傳に據れば

葵原郡大楠神社、依樟樹號大楠、在初倉與谷口之間、俗曰楠之御前

とあつて、遠江の大楠神社が樟樹崇拜と云ふ天然崇拜の一たる樹木崇拜の痕跡を止めてをるのも参照す可きである。若し又河津の來宮が、杉梓別命を祭神としてをると云ふ傳説を其儘認容しても、又是れ杉樹の神格化で、則ち此の神社が樹木崇拜に淵源してをるとは同一である。實に田方郡對島村八幡野の來宮(郷社)には、樟樹で無く巨杉の神木があるのも参考とす可きである。熱海の來宮が式内の阿豆佐和氣命などに附會されたのは、明治以後の事、今日の祠

官雨宮治一氏の言明する通りだから、之れは改めて論ずる必要はあるまい。否熱海の來宮に關した口碑に據れば、熱海の來宮に今日迄巨大な二本の神木老樟が存してをるばかりでなく、其當初の御神體は海岸で漁夫の網に三度迄海中に捨てられても棄てられても、懸つて上つた樟樹の根であつたと云はれ、維新前迄はそれが眞實熱海木宮の御神體であり、今日も尙それが准御神體になつてをることなどは、雨宮氏の直話である。以上の事實は、熱海及河津の來宮が各地に能くある地方的な樹木崇拜に淵源し、それが後に古典神話の神祇と習合しては記紀の植木の神五十猛命又は式内杉杵別命とせられ、更に勝手放題に式内阿豆佐和氣命に附會されたのである。斯く考へて來ると來宮は單なる發音借字で、其眞意は木宮であることが確められる。加之伊豆半島の此神社は、いつも來宮とは書かれず、所によると立派に其本具の性質を曝露して、木宮と書いたのがある。例の中大見八幡の木宮の如きそれである。矧や眞鶴では貴宮大明神（之れが今日更に轉じて貴船神社）下賀茂加納の矢崎では貴宮（境内に巨樟あり）相模國早川では紀伊宮權現（現今紀伊神社）相模國海綾の萬田村では奇宮明神、足柄下郡雜色村では、木の神又は子の神と呼んでをり、伊豆田方郡上大見村姫之湯鎮座の村社子神社豆洲志稿に所謂子神權現（豆洲志稿に曰く「樟樹あり、圍二丈五尺」）などの稱呼を思ひ合はせると、來宮とは單なる借字で、其本來の意味は木宮であることが明かである。而てそれは太古から伊豆の各地に繁茂した樹木の崇拜に淵源してをることは疑を容れられぬ。特に如上研究上の注意を惹くのは、伊東町岡子宮の上の郷社葛見（久須美）神社又は久寤（寢）大社の存在であつて、是れ又名を異にして、實を同じうした木宮である。其現存の實況から云へば此處でも巨大な老樟が本來の御神體で熱海や河津に在る樟の神木と同一形式である。其樟樹の空洞内に今日は、稻荷の小祠を祀つては居るが、元、實は此老樟其のものゝ崇拜であつた事は實査上すぐ分る。蓋

し葛見とは木祇（くまき）であり木積（くまき）であつて、大山積神（おほやまき）が山の精即ち山岳の神靈を意味する様に、葛見とは木の精、その實質 Essence の義に外ならない。換言すればそれは樹の精 The spirit or the camphor Tree or the Tree Agency に外ならない。式内に所謂久豆彌神社（越前敦賀郡）又は木積神社（丹後與謝郡）皆同一類型の神社である。是等は皆各自別々に各地方に先づ起つた樹木崇拜であるから、伴信友の神名帳考證でも鈴鹿連胤の神社叢録でも近くは、栗田寛の特選神名牒でも皆祭神（記紀の）不詳と見、又さう見做してをる。それは其筈で、元來各地方に別々に發生した地方的樹木崇拜だから、古典の神祇を爰に探らうとしても、祭神不詳と云ふことに終るのが當然である。正直な彼等先覺は此當然の途をたどつて、古典に徴す可き祭神は不詳だとして居るのである。然るに今古典の神祇以前の地方信仰として考へれば、それが各地方の樹木崇拜の一であることが明瞭になる。如上伊豆各地の木宮は、畢竟久豆彌神社で伊豆半島樹木鬱蒼たる暖地に發生した地方的樹木崇拜に起因したものである。斯う見て來ると伊豆半島には其地方々々の樹木崇拜と云ふ Zemon Jod の信仰たる木宮信仰が先づ存してをつて、それから後、中央政府と地方との交通が漸く頻繁になつて來て、此に本來の伊豆各地に別々に發生した樹木崇拜と記紀等の古典神祇の信仰と習合されて、來宮の祭神はいつの間にか、先づ五十猛命と信ぜられ、漸くこの神名が地方的に口碑に存して來る様になつたと思ふ。而も更に熱海、河津、眞鶴等の來宮信仰、其神話傳説を仔細に検討して來ると、走湯山たる伊豆山權現の信仰影響が其上に加はつてをると云ふ溝口胸造氏の說（神祇、昭八、五月號）にも相當の敬意を拂はなければならぬのみならず、石井廣夫氏の「伊豆建國史」等に據れば、伊豫の河野氏の氏神たる伊豫の三島神社の信仰の伊豆浸蝕も來宮信仰の上

に相當あつた様に云はれてをるのも考慮す可きであると思ふ。然し是等の研究は本題目以外に屬するから今は之れに

觸れないで、本論文の筆を擱くこととする。

參 考 書

- 一、伴信友著 神名帳考證
- 二、鈴鹿連胤著 神社殿錄
- 三、栗田寬著 特選神名彙 (荻原正平增訂同書)
- 四、秋山章著 豆州志稿
- 五、石井廣夫著 伊豆建國史
- 六、石井廣夫著 伊豆國神社考
- 七、内務省編 神社明細帳
- 八、内山眞熊著 遠江國風土記傳
- 九、藤澤衍彦編 日本傳説叢書 (伊豆卷)
- 十、國學院雜誌第二十六卷二號 (三島通良稿豆相地方の子の神と木の宮)
- 十一、同上、二十六卷七號 (足立鐵太郎稿白濱神社祭神論附來宮子神考)
- 十二、走湯山緣起特に卷二參照 (群書類從經濟雜誌社本第一輯)
- 十三、齋藤和堂著 新撰熱海案内
- 十四、新編相模風土記
- 十五、藤里好古氏の三宅島見聞報告 (特に筆者に寄せられしもの)
- 十六、來宮 (熱海) 大明神御興再啓記 (同神社藏)
- 十七、熱海來宮緣起 (同上)
- 十八、來宮 (熱海) 大明神棟札 (同上)
- 十九、平井入道淨玄識書相模國足柄下郡眞名郷實官大明神降臨記 (同社司大海藏)
- 二十、千葉星定著 南豆古蹟傳説集
- 二十一、中大見木宮神社々司佐藤藤三郎氏報告 (特に筆者に寄せられしもの)

古ウパニシヤッドに現はれた婆羅門族と 王族との關係

山 本 快 龍

關係と云つても特に王族が婆羅門族に何を教へたかと云ふ點を中心に置く。

印度の四姓カクの制度はその梵語 Varṇa 即ち「色」の意味から知られる如く始めは征服者たる白色のアーリヤ民族と被征服者たる黒色の土着民族との間の區別から生じたので、次に前者が職業上の相違に依て三姓に別れたのであらうが、この區別を先天的のものとなす考へは已に梨俱吠陀時代に現はれてゐることは、かの有名な原人歌にある。

原人ワノトの國は婆羅門族なり、その双臂より王族が作られ、その双腿は吠舍族となり、その兩足より首陀羅族生れりと云ふ讚歌（一一）に依て知られるのである。然し實際に四姓制度の確定的に行はれたのは次の梵書時代からで、即ちこの時代に於て始めて婆羅門族は吠陀天啓主義、祭式可能主義、婆羅門至上主義の三綱領を掲げて、文化の實權を掌握したのみならず、最勝種として社會的にも最高の地位を占むるに至つたのである。爾來彼等の主として作り上げた婆羅門思想が印度思想の幹流をなし現在に迄及んでゐる。これに對して王族出身に依て創唱された佛教及び耆那教の如きは非婆羅門思想を代表し、社會的勢力は到底前者の比ではないが思想内容からは優に對抗し得るのである。但

しこの思想にも婆羅門族が多大の活躍をなしてゐる。佛教内の有名な大徳巨匠には婆羅門出身が多い。傳説に依ればかの佛陀の十大弟子中でも優れてゐた舍利弗、目犍連、大迦葉の如き、又大乗佛教の大立物である龍樹、無着、世親等も婆羅門族であつた。然し反對に未だ非婆羅門思想が表面に現はれない、即ち思想對立のなかつたウパニシャッド時代に於て已に王族殊に王様に優れた思想家があつた。即ち彼等は單に外護者としてのみならず、教理内容の上にも婆羅門族に貢獻したのであつて、それがウパニシャッドの中に婆羅門族が問者、王様が答者と云ふ關係で述べられてゐるから、こゝにその主なる問答を列擧する。

第一 *Bṛhadāraṇyaka-up. I. Kāsi* 國の *Ajitasatru* (阿闍世王) と *Gārgya Balaḥi* との問答。この婆羅門が「太陽の中にある人、月の中にある人、電光にある人、空にある人、風に於ける人、火に於ける人、水に於ける人、鏡に於ける人、人の動く時に生ずる音、方處に於ける人、影所成の人、肉體に於ける人」を夫々梵として崇拜すると云つたに對して、王はこれ等のみでは梵を知ることが出来ぬと云つて、熟眠位に於ける我が即ち梵であると答へた。換言すれば我が外界との交渉を絶つて全く囚はれない状態となつた時が即ち梵であると云ふ意味を述べたのである。

第二 *Kaṇvaḥi-up. I-20* 同王と同じ婆羅門との問答。従つて内容は第一と同巧異曲であるが、第一の如く梵の状態から説かないで本質的に見て慧我としてゐる所が異つてゐる。

第三 *Chāndogya-up. V. 11-24 a'ṛṣṇi* *Kaṭiṣya* 王と *Praçnasāla*, *Satyayajna*, *Indradjyuma*, *naba*, *Bṛhadā Uddalaka* の六婆羅門との問答。最初の五人が *Uddalaka* に普遍我を質問したが、彼は答へ得なかつたので六人が揃つてこの王の所に行つて教へを受けた。この六人は順次に我を天・太陽・風・虚空・水・地となしたのに對し

て王は此等を順次に普遍我の頭・眼・息・軀幹・膀胱・兩足の如き一部分に過ぎずとして普遍我は外的に眺めれば極大であるが同時に内的に見れば極小で吾人の本性をなす者であるから普遍我は内的に求むべきであると述べてゐる。

第四 *Bhadraiyaka-up. VI. 2, Chandogya-up. V. 3—10 Pravāna Jainai* 王と *Uddalaka* 及びその子 *'Svetaketu* との問答。王が始めに *'Svetaketu* に次の五問を發した。一 死後の行先、二 再歸の方法、三 多くの人々が死んでも彼世が充滿しない理由、四 如何なる祭式の供養に於て水が人の聲を發し起上つて談話するか、五 天道と祖道との進路如何。以上五問を答へ得なかつたので彼は父の許に歸つてこの事を告げた。そこで父の *Uddalaka* が王の所へ行つて教へを受けたのである。王の答へは所謂二道五火教の輪廻説であつた。二道とは天道と祖道とで即ちこの世からあの世に行く道であつて、正しく祭式を行ふものゝ死後行くべき道を天道、通常の善人の行く道を祖道と云ふので、已に梵書に説かれてゐる。但しこれのみでは只來世觀を示すもので輪廻説は成立しない。五火教は彼世から此世に再生する方法を祭式の名稱に假託して説いたものであつて、これが眞の輪廻説である。今この二つの説が結合されてこゝに始めて王族から婆羅門族に傳へられたのである。

第五 *Kausitaki-up. I Citra Gārgya* 王と *Uddalaka* との問答。王の答は輪廻者及び解脱者の行くべき道を詳しく説くにある。

以上を要約すれば王族が婆羅門族に教へた主要點は梵即ち我の本質を内に求むべき事と、輪廻説である。元來ウパニシヤッドが廣義の梵書の一部をなしてゐるに拘らず、時に印度哲學はここから始まると云はれるその主要なる原因は、從來宇宙の本質を外に求めたのを内に求めんとする傾向に轉じたと云ふ點にあるので、有名な婆羅門學者 *Yaj-*

Navalkya の如きも梵我の純主觀性を力説してゐるが、王族もこの點に關して重要な役割を演じてゐる事が知られ得る。更に輪廻説は超世脫俗的な婆羅門思想を通俗化せしめる一契機をなすものであるが、この説を婆羅門族に傳へたものは全く王族である。ともあれ上述したものは何れも王族殊に王者の學識を誇るに足る實例であつて彼等の業績は決して見逃してはならぬ。かくの如き事實を傳へる文献が婆羅門思想の根本聖典たるウバニシャッドである所から推定すれば實際では王族が一層多大の活躍をなしてゐたに相違ない。

元來婆羅門族特有の職業は第一に吠陀の教授である、従つて王族から婆羅門族が教へを受けることは形式上からは不合理であつて、第一及第二の例の所でも阿闍世王が『婆羅門族が王族に梵を教へよと云ふは逆事である』と明言してゐる。かゝる逆事を犯してまでも婆羅門族が王族に教へを乞ふたと云ふ事は、實際生活上では兎も角も眞理の爲めには超階級即ち平等であつた事を證明するものである。

尙父は不明でも眞實さへ語れば婆羅門であるとされた例を Satyakama と云ふ人に就て知り得る。彼は Jatais と云ふ婦人の子で、梵行を修せんと欲したが姓が不明なので母に尋ねた。母は『妾が若い時、諸家に侍婢として勤めてゐた際に汝を得たのであるから汝の姓は不明だ、然し Jatais 女の子 Satyakama と云ふのだ』と答へた。そこで彼は師の許に行つてありのまゝを告げて弟子入を乞ふた所が、師は『婆羅門ならではかく明言し得ない』とて入門を許したと云ふ(Chandogya-up. IV. 5. 1—5)。これは姓が何處までも階級を區別するの基準ではなかつたと云ふ事を證する要するに古代婆羅門思想の精髓をなすウバニシャッド思想は婆羅門族に依てのみ作り上げられたのでなく、又ウバニシャッド時代には階級制度が形式的に嚴密でなかつたことが知られ得るのである。

不二金剛のタトヴラトナーヴァリー

宇井伯壽

Gaekwad's Oriental Series, No. 40. Advayaavajrase-nigraha を Haraprasad Gasteri が一九二七年に出版したり。主として著者の作れる小品二十一篇を蒐録したるものなるが、此中の第二に右の題を有する小篇あり。恐らく八世紀頃の Subhīśāsānigraha の中に引用せらるる偈と共通のものを有し注意すべき書なり。

著者 Advayaavajra 卽 Avadhūta と号す。著者の説によれば西紀十世紀より十一世紀の人なり。ベンゴールの婆羅門出身にして Vajrayāna 系統の學者なり。

Tatvatanūvali は此人の見たる當時の佛教の分類及び學説を示したるものなり。佛教には乘としては聲聞乘・緣覺乘・大乘の三乘あり、派としては毘婆沙派・經量派・瑜伽行派・中觀派の四派あり。此中聲聞乘と緣覺乘とは毘婆沙派に入り、大乘は波羅蜜を理趣とするものと眞言 (mantra) を理趣とするものとの二となすが、前者は經量派・瑜伽行派・中觀派を含む。後者は瑜伽行派・中觀派を含む。更に瑜伽行派は有相 (sākāra) と無相 (nirākāra) とに分れ、中觀派は幻覺不二説 (mayopamādvayavādin) と一切法無位處説 (sarvadharmāpratiśhnavaidin) とに分る。

又聲聞は軟 (mṛdu) 中 (madhya) 上 (arhīmītra) の三別あり、軟 中は西方毘婆沙派 (Pārtītyavārbhīka) に

して、上はカシユミールラ毘婆沙派 (Kāśhīya-vaiśaḥika) なり。此等について一々略述す。

波羅蜜を理趣となすものの中、軟は經量派なり。説の内容を略述す。中は瑜伽行派なり、此中有相説と無相説とあり、として説を一々略述す。上は中觀派なり、此中幻譬不二説と一切法無位處説とあり、其説略述せらる。更に眞言を理趣となすものについては他書に述べたりとして、以上の結論を附したり。

以上一々を説明するについて引用する經論の文及び偈に注意すべきものあり。從來知られたるもの以外の新なる資料を提供し居る點は此小篇の有する價值なり。

支那佛教史の區分に就て

布施浩岳

支那佛教史中、最も興味あり、且つ最も研究の困難なるは南北朝時代であると云ふ點に於て何人も異存はあるまいと思ふが、此の南北に別れて而かも思潮を異にする點と、又支那佛教の發達が發生的でなく偶發的なる場合が多いと言ふ點に於て、稍もすれば佛教史が羅列的となり、思想史又は教理史となり得ない場合が多いのは研究の困難を如實に物語るものではあるが、又甚だ遺憾なことであると云はねばならぬ。

さりながら、偶發的事象夫々の間には、それが後世への影響を持つ限りに於て發生的分子をも多分に含んでゐる理であるから、こゝに於て支那佛教史の區分が重要性をもつてくると同時に、其の區分を觀ることによつて其人の態度を窺ふことも或程度迄可能であると云ひ得る。今、予の區分を述ぶるに先ち、諸氏の意見を簡単に紹介する。

伊藤義賢氏は四期に區分されるらしいが、未完成であつて前二期のみを明示し、

經典翻譯時代——後漢三國兩晉、

佛教研究時代——東晉南北朝、

とあるのみであるから、批評の限りではあるまい。次に橘惠勝氏は左の如く四期に分ける。

支那佛教史の區分に就て

支那佛教史の區分に就て

二七六

傳譯義解時代——初期より南北朝末まで、

獨立組織時代——隋より中唐まで、

規範要求時代——中唐より唐末まで、

漸衰退歩時代——宋已後、

橘氏の區分は一應發達史の如くに見へるけれど、内容が考證的でないから、これ亦問題とする程でもあるまいと思ふが、第一期を特に傳譯時代と稱するは伊藤氏と同様であつて、共に予の讚同しかねる扱方である。傳譯は支那佛教の全般に亘る事實であり、義解も亦同様全般的であるから、是を特に初期の名稱とするは面白くないやうに思ふ。第二期を伊藤氏が研究時代とするのも同様の意味から賛成し得ない。

支那佛教史講話二卷の著者なる境野博士は傳譯史の立場から分類を試みてゐる。即ち、

古譯時代——羅什已前、

舊譯時代——隋唐已前、

新譯時代——隋唐已後、

晩年特に支那傳譯史の研究に専念されたる境野氏が傳譯の立場から區分を試みられたることに不思議はなく、傳譯史の區分としては予も亦是に讚意を表するものであるが、佛教史一般の區分としては甚だものたらぬと言ひ得る。

最後に常盤大定博士は左の如く、

準備時代——漢より東晉、

研究時代——東晋末より南北朝、

組織時代——隋唐

祖述時代——宋已後、

と區分されたやうに思ふ。尤も最近はどう區分されてゐるか保證の限りでない。此の區分は前三者の區分に比して餘程完全のやうであるが、準備、研究、組織、祖述と區分することにより、隋唐に至て始めて佛教教義が纏つたかのやうに感ぜしむるのみならず、準備が傳譯を意味するとすれば、伊藤橋兩氏に於けるが如き難點を生ずるやうに思ふ。支那佛教史の區分が甚だ困難なるは、已上紹介せる事實によつても首肯けるであらうが、傳譯史僧伽思想史の一切を含んで區分し、且つ是に適當なる名稱を與へんとすれば益々困難となるは言ふまでもない。名稱は必ずしも必要ではないが、一見して其時代を暗示するには甚だ便義であるから、予も亦時代區分と其名稱に就て此機會に新説を提唱する次第である。予は左の如く五期に區分する。

格義時代 (147—400) ——漢三國兩晋

學派時代 (401—574) ——南北朝

折衷時代 (574—645) ——隋

宗派時代 (645—907) ——唐

祖述時代 (907 已後) ——宋已後

此區分は傳譯史僧伽思想史を考慮し、且つ各時代の特色を取て名稱を付した者で、已下簡單に説明しておかう。

支那佛教史の區分に就て

第一期を格義時代とせるは、格義が此期の特色であつて、佛教が他の力（主として老莊）を借りて傳播せると同時に、未だよく味識せられざりしを意味し、漢三國兩晋の各時代に亘るけれど、其主要なるは晋代である。西紀一四七年は略ぼ安世高渡來の年、同四〇〇年は羅什渡來の前年に當つてゐる。格義は此時代の產物であつて、當時非常に流行し而も後世に行はれざりし者で、此時代の特色を示すと同時に初期佛教界の未熟さを語る最も適當な名稱と思ふ。

第二期は主として南北朝時代に相當し是を學派時代と稱するは、經論の傳譯に連て夫々の研究漸く隆盛となり南北互に趣を異にしながら偶發的に發達せる時代であつて、支那佛教が印度日本の佛教と比較して特色づけらるゝ時代で其發達の模様が全く學派分立的であつた。斯る傾向は羅什の渡來と同時に起り、什遠賢三師の關係に端を發して周武破佛の年（西紀五七四年）に及ぶものである。周武の破佛に遇つて北地の佛教は一時影をひそめ、南地は反て思想的に混亂状態に陥る。智者大師の天台入山が五七五年九月である事は其他の文献と思合せてよく當時の事情を物語る。

此時代に發生せる各派を宗と呼んでゐる人もあるが、唐代已後並に日本の各宗と比較する時、そこには非常な相異があるから、是等南北朝時代の各派を宗と呼ぶは甚だ妥當を缺くものであつて、開祖の觀念などは殆ど無いと言つてよい。それ故此時代を學派時代と呼んだので、當代の特色を示すと同時に佛教の發達する事情をも暗示し得ると思ふ。第三期は陳末隋唐初に及ぶものであるが、其の主要なるは隋朝である。是を折衷時代と稱する所以は、周武の破佛に遇つて北地佛教が南地に合流せる事實に端を發し、隋朝の天下となるや、其都長安に當時の碩學を參集せしめたる結果愈々濃厚となれるは折衷の現象なるが故である。疊延慧遠疊遷及び其系統に於ける情勢は如實に此特色を示し、三論家亦同様であつて、此折衷的傾向は單に佛教界のみならず、文學方面にも現れ、顔之推の如き其適例と言つてよ

い。斯くの如く折衷主義は隋朝佛教の特色をなすものであるが、こゝに例外となるは智者大師の佛教である。周武破佛の翌年天台山に入れる智者大師は諸方を遊歴せるも遂に都に出ず、折衷主義の風潮から隔離されてゐた形であつて此の例外の事實こそ、隋朝佛教一般が唐初に略滅亡せるに反し、獨り後世まで天台の存續を可能ならしめた所以である。折衷主義は謂ば御都合主義であるから一時は流行しても存續の可能性が薄い。隋朝に榮えたる地論攝論涅槃三論等の大小の學派は唐初玄奘三藏の歸朝（西紀六四五年）と共に頼みに影を潜めてしまつたのが事實である。かゝる隋朝佛教を總稱して折衷時代と名くる所以はこゝに存する。

第四期は一般には隋朝と共に組織時代と呼ばれるのであるが、予は唐代を稱して宗派時代と呼ぶものである。折衷主義の隋朝佛教は玄奘の歸朝と共に急に滅亡し、其後隆盛に赴けるは天台華嚴禪並に玄奘の法相宗等である。是等を予が宗と呼ぶ所以は、各派互に宗旨を建て是を重んじ、開祖及び傳統を尊崇するの風盛んなりし爲である。斯る風潮は前代にも無いではないが、唐代の如き濃厚なる宗派的色彩は隋已前にはなかつたと見るが至當であつて、禪宗の傳統を尊重し、天台法相の開祖を尊崇する如き皆當代の適例と言つてよい。支那佛教が唐代に入り始めて日本佛教の宗と類似し來つてゐる事實を見逃し得ぬ限り、唐代を總稱して宗派時代と呼ぶことの妥當なるを知るであらう。

斯くの如く宗旨の確立すると共に祖師の思想を解釋し布衍するの風潮發生し來るは避け難き、否當然の趨勢であつて、従つて祖述の風は既に唐代に於て見受くる所ではあるが、祖述を以て特色とせるは、唐宋五代の混亂に禍されて殆ど滅亡に瀕せる宋已後の佛教界の情勢である。それ故、夫々、特色とする所をとつて唐代を宗派時代とし、宋已後即ち第五期を祖述時代と言ふのである。此祖述時代に就ては説明の必要もあるまいから略することにする。

十不二門に於ける「一念」に就いて

大久保海仁

十不二門に於て「一念」は次の二つの場合に於て取扱はれてゐる。即ち「總在一念別分色心」及び「一念無念唯内體三千即空假中」等の文である。

然るに四明は總在一念を釋するに當つて二つの總を許容してゐる。三法無差の總、一念心法の總である。而して兩者は「爲易成妙觀」に依つて联接せられてゐる。^(一)然るにかく總を二分することの論證を見るに先づ總別に關し兩重説が説かれてゐる。即ち理總別として性具三千、事總別として變造三千が示されてゐる。たしかにこれに依つて一應の總別事理の分對は解消せられてゐる。^(二)だが省察してみればそれは複雑化されたわけであつて尙事理に分對されてはゐなかつたか、それはともかくとして、かゝる兩重説に依つては總を二分するの所據を明らかにするに足りない。

更に四明は性具變造の關係に於て圓別隨緣を論ずるのであるが、彼自らに於て隨緣は性具を豫定せる循環論たることを自證してゐる。^(三)かくて性具變造の關係は程度の差こそあれ理一事異の相對關係ではあるまいか。何者性具を談ずるに於いてのみ無作の變造が保證されてゐる。^(四)しかも彼の性具説はその性起説に對して因人の本具と果地の融通との差にのみ存するのである。^(五)従つて兩説は形而上學的實在的たる「性」を豫定するものであり、そのため同斷の抽象論

と云はねばならぬ。況んや「勝くる」に従つて名を立つるに於てをやである。(六)

ともかく四明は以上の性具性惡説に依つて總の一念の心法の内容を得たのである。(七)それは陰妄の心といはれ、事中の一念といはれ、乃至介再の一念といはれて來た。即ちこれからは在迷未悟理の衆生に妙理顯發の契機となつたのである。(八)しかもかゝる心法がかく總の機能を有するは主として三法無差説に所由してゐる。(九)而して三法無差の根據を華嚴等に求めてゐる。然るにその限りに於て無差なるものをその一たる心法を以てそれに代えんとするは許すべからざる抽象論である。換言すれば三法無差説は彼の性具説をより基礎付けたにすぎない。

かくても尙、三法無差の總が何故その一法たる一念の心法を以て總となすかの理由は示されてゐない。彼は之を全然別途の方法を以て根據としてゐる。即ち「爲易成妙觀」であり、近要である。しかもそのためには、心法を先きかせねばならぬとの祖文に由つてゐる。(一〇)換言すれば玄義絶對の理を把握せんには先づ我々の心法を以てすることが近要であり方便であり、しかもその心法はその資格を有すと説くそこに兩重總別説や性具説の花が咲いたゞけである。

かくて論ぜらるゝことが天台の觀心であり、止觀なりとするならば、その限りに於てあらはれてゐる玄義三千三諦の理は別教所説の絶對の理と幾分の相異を見得るであらうか。従つてその止觀門は別教所明の觀行と如何に別せらるゝであらうか。

然るに玄義止觀の關係をかく見るとは、十不二門に於ける限りその原文に相違する處である。即ち十不二門には次の如く示されてゐる。(一一)

故不可不了十妙大綱

十不二門に於ける一念に就いて

故攝十妙爲觀法大體

玄義所明の三千三諦の妙理はそのまま、觀法の大體とならねばならない。故攝等は教觀二門の不二を示せる聯辭であり、その間に何らの施設なきを主張したるものである。

しかもそれに於て亦本迹の殊りも解消せられるのである。換言すれば迹門十妙の大綱の收攝たる不二の十門を以て、玄文止觀の不二、本迹の不二を成せんとしたのである。こゝに十不二門述作の正意ありとすら考へられ得る。

然らば不二とは何ぞ。先づ總の一念に於て成就せらるゝのである。しかも前述の究明に依つて一念は玄義より止觀への展開を可能ならしむる施設ではない。理論と實踐を總する意での一念ではない。それは總の對象たる色心を總じたる一念である。

色心所對の一念の心法でもなく、三法無差に裏付けられた畸形の心法でもない。抽象固定の心法ではない。具體發展の一念でなければならぬ。

何者色乃至心と認識する以前の「ものそのもの」は具體的發展なるが故に、かく抽象的に固定的に認識し得るのである。然るに色は心に相待して、又その反對に考へられたのであつて、共に「ものそのもの」に對する認識ではない。そこで「ものそのもの」に對する認識はかゝる相待の見を總せねばならぬ。然るに相待の見はそのなし得る限りの立場の數に比例するが故に、その總も或る限られた限りに於ける數の集合ではない。即ち總は發展的でなければならぬ。

然らば十不二門に於ては色心を如何に總じてゆくか。その總せられゆく姿は如何に表現され得るか。私はこれを色

心不二門中の次の文に見出す。即ち

一性無性三千宛然

(一三) である。無性は一性の反省であり、三千宛然は無性の當爲である。而して一性は差別の當相である。

換言すればこの段階は思惟せられたる具體の形式であり、その把握の方法であり、同時に「ものそのもの」である。「眞なるもの」はかくて把握され、従つて不二は成就されて行く。

然るに「一念」はこゝに於て何等論ぜられてゐない。私はそれを次の内外不二門に於て見出す。即ち

一念無念唯内體三千即空假中

(一四) である。一念は一性に、無念は無性に相應する。即ち二門はそれ／＼一應智境に對照せられる。それを圖示すれば

境—色心不二門

智—内外不二門

であるが、さきは境を主としたるが故にたゞ一性無性三千宛然の總とのみ示され、今は智を主としたるが故に一念無念唯内體三千即空假中の一念とせられたのである。換言すれば境に關せしめて總と云ひ、智に係せしめて且く一念といふたにすぎない。しかも智の内外不二門は境の色心不二門に依つて成せらるゝが故に境智不二である。境智不二の處總と一念とは不二である。

註一、十不二門指要鈔會本

上一六左

二、〔同〕十不二門指要鈔詳解上末

上一六右
一四右左

十不二門に於ける一念に就いて

十不二門に於ける一念に就いて

二八四

三、十不二門指要鈔會本

下一三右

四、同

下一四左

五、十不二門論講義

一八二—四

六、十不二門指要鈔會本

上一〇右—一一右

七、同

上七左

八、同

上一八右

九、同

上一八左

一〇、^同十不二門指要鈔詳解

上一六左、上七左、上五左、上一一左—一二右
上本四八右

一一、十不二門指要鈔會本

上五左

一二、法華玄義釋籤傍註

七上一二三左

一三、十不二門指要鈔會本

上一七左

一四、同

上一三四右

「寶林傳」特に婆舍斯多につきて

常 盤 大 定

「寶林傳」なるものは、在來の傳説を類聚せる一個の禪史に過ぎないけれども、その影響からいへば、禪宗史學上極めて重要な地位を占めるものである。一は禪家の聖典たる「六祖壇經」に改變を加へしめ、二は主として天台家との間に歴代に亘れる論争ありしに關はらず、遂に特有の二十八祖説を確定せしむる基礎を爲したのである。

委しくは「大唐韶丹雙峰山曹溪寶林傳」といひ、十卷あり、貞元十七年を以て、朱陵の沙門智炬によつて編成せられ、同二十年に渡唐せる傳教大師の「曹溪大師別傳」に於て、既にその影響あるより見れば、この書は成立して後頗る流行せりと思はる。成立後三十九年にして、慈覺大師によつて、我が叡山に傳へられ、以來研究せらるゝ事なくて、寶藏せらるゝ間に散逸したものである。撰者は朱陵即ち南嶽の智炬であるが、支那の書籍には其後誤つて金陵の慧炬とせられてある。然し惟勁が南嶽に於て「續寶林傳」を選せる點より見、また現存本に明白に朱陵とある所から見て、金陵とするの誤りなるを知らしめらる。當初叡山には十卷共にあつたが、今は僅に卷六の寫本のみが、粟田青蓮院に保存せらる。近頃山西省趙城縣廣勝寺より、金藏が発見せられ、その中に卷八までの六卷あるが、恰も卷六を缺いて居る。その寫本が來るべき事になつて居たので、かねて發表せるものに、加ふる所あらんを期し、少くも所説を確む

べきものあらんを期して、この題を出したのであつたが、遂に寫本の來らざりし事を遺憾とするのである。

禪家の大に重んずるものは傳燈祖統である。宋の「景德傳燈錄」以來、多種多様の燈錄あるによつて之を知るべきである。

さて祖統の中、最も重要なものは西天二十八祖東土六祖である。東土六祖につきての異説はないが、西天二十八祖につきて、二系の説がある。元來二十八祖説の文献に残れる最初は古「壇經」(敦煌出土)で、恐らくは神會系の間に成れるものである。その二十八祖は、「付法傳」の二十三祖に「禪經」の五祖を加へ、而して達磨多羅を變じて菩提達磨としたものである。が一の系統を爲し、中唐頃に普行せりと見え「歷代法實記」(敦煌出土)にも、傳教大師の「血脈譜」にも、宗密の「圓覺大疏鈔」にも見えて居る。「禪經」五祖といふは、舍那婆斯、優波鞠、婆須密、僧伽羅叉、達磨多羅である。この説では舍那婆斯、優波鞠が重複するし、又師子と舍那婆斯との連絡に關して疑義がある。この二十八祖説が、古「壇經」や「歷代法實記」に於て發表せらるゝや、祖統に關する問題が起つたに相違ない。「楞伽表持記」といふもあり「達磨大師血脈論」といふもあり、その他禪史に關する幾多の雜書があらはれた。問題となるは、師子比丘に於て傳統が絶えしや否やにある。禪家の最も苦痛とするは「付法傳」の師子比丘に於て傳統絶ゆといふ説である。「壇經」や「法實記」は、絶えざるものとして、かの二十八祖説を成したが、然しその中に弱點がある所からこゝに顧みる所あり、種々の説を網羅し來つて、祖統を確立せんとしたのが「寶林傳」である。これは「付法傳」の二十三祖に婆須密を加へて二十四祖とし其後に婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅、菩提達磨を加へたもので、これが別系の二十八祖説である。恐らくは馬祖系の所用であつたらう。

この説一たびあらはるゝや、傳教大師の「曹溪大師別傳」も、「祖堂集」も「宗鏡錄」も「傳燈」もこゝに従ひ「壇經」はこの説に従つて改變を加ふるに至つた。つまり「寶林傳」の説が「壇經」に変更を加ふるまでに至らしめたのである。「寶林傳」が最も努めたるは、師子比丘と婆舍斯多との關係である。現存卷六は、恰もこの部分を取り扱つて居る。蕪雜なものに見えるが、然し、師子比丘と婆舍斯多との連絡に關する重要なもので、この記事が祖統を一定せしむるに及んだのである。

この卷六は、後漢の竺大力、曇摩迦羅の如きを出し來つて、竺大力を第二十三祖鶴勒那の弟子とし、曇摩迦羅を第二十二祖摩拏羅、第二十三祖鶴勒那を親隨せるものとし、猶、波羅芬多なるものを出し來つて、その弟子の摩迦羅をして、第二十四祖師子比丘の戮せられた事と、戮せられる前に婆舍斯多に付法せる事を述べしめて居る。師子比丘が刑戮に遇へる前に、婆舍斯多に付法したといふ事は、祖統上極めて重大な事であつた、竺大力や曇摩迦羅は、この事を一層確實ならしめんが爲に、傍證として出さるゝに過ぎぬが、僧傳に見える三藏であるから、その効果が大である。この説一たびあらはれて、大なる反響があつたが、然しこの説によつて統一を得るまでには、幾多の葛藤があつた。即ち直にこゝに批評を加へたものは、元和年代の神清であつた。その「北山錄」の中に、(一)第二十九祖は達摩多羅であつて、菩提達磨でない。(二)達磨が先づ佛陀と耶舎との二弟子を遣はせりといふには、年代上大なる相違がある。師子は齊時であるから、その五世の孫の達磨を以て晋の覺賢の師とするは餘りに甚しい。(三)流支光統が六度達磨を毒せりといふは、妄言であると非難して居る。之に對して、揚銜之の「銘系記」なるものもあり、實唱の「續法記」なるものもあらはれたが、下つて宋の契嵩は、大に「寶林傳」を支持して、「傳法正宗記」、「正宗定祖圖」を作り、而して

「付法傳」を焼くべしとまで痛論した。その説を支持する材料は、「禪經」「出三藏記」であつた。契嵩は「寶林傳」をそのまゝに用ひ、終りの、宗證略傳中に、竺大力や曇摩迦羅や波羅芬多や摩迦羅までをそのまゝに用ひて居る。

その後天台家子昉の難あり、遼の道宗は「寶林傳」や「壇經」を焼き、天台家從義や、「釋門正統」に至るまで、「寶林傳」に對して、大に非難を加へたが、然し「寶林傳」の二十八祖説は、「聖訓集」「續寶林傳」を経て、「祖堂集」に承けられ、「景德傳錄燈」に承けられて非常の力を得、「傳法正宗記」に至つて、殆んどそのまゝに襲用せられて、幾多の反對あるに關はらず、遂に禪宗の定説となるに至つたのである。

要するに、唐代に於ては「禪經」の舍那婆斯等の説が、比較的一般に行はれ、五代以後に至つて新な婆舍斯多の説が全般に行はるゝに至つたのである。

斯くて「寶林傳」は、傳説の類聚で、信仰的のものにして學問的のものでないが、二十八祖説を確定せしむる基礎たりし事と、この事が遂に「壇經」に改變を加へしむるに至りし事とは、禪宗史上重大視せねばならぬ。「寶林傳」には、幾多の議すべき點がある中に於て特に重要なものは、師子比丘と婆舍斯多との師資の上にかゝつて居る。婆舍斯多といふのは、那邊よりその名を得たものであらうか。宗密の「圓覺略疏鈔」には、舍那婆斯の代りに舍那婆斯多としてある所に、舍那婆斯の改變なるを祭せしむるものがある。又、「壇經」に三本あり。一は古本、二は流布本、三は興聖寺本である。この中興聖寺本は、古本の「禪經」説に従ひつゝ、唯舍那婆斯を、婆舍斯多に變へてある事に於て、婆舍斯多なるものが、舍那婆斯の改變なるを一層明瞭ならしめる。是に於て、婆舍斯多が、關心の問題となつて來るのである。「寶林傳」卷六は、殊にこの問題に觸れたものとして、特殊の興味を惹かしめるのである。

巫堂に於ける死神賽神

金 孝 敬

これは朝鮮に於ける死靈即死んだ人の靈である所の所謂死靈と又は死を司るとする或る靈的存在に對して彼の巫堂の取り行ふ賽神(Kut)を云ふのである。この死神賽神にも Kisinkeuri と云ふ天死者の死靈祭あり、路祭祀(Nojisa)と云ふ客死者の死靈祭あり、水陸齋(Sunhikje)と云ふ溺死者の靈を冥府へ案内する賽神あり、魂を慰め冥府へ案内する悟鬼(Okeui)あり、又祖先の死靈に行ふ祖上 Kut あり、その他一般に喪死に關して行はれる賽神を喪門 Kut と云ふのであるが、これにも指路歸散陰神祀(Chinokuisannum)と云ふ追薦靈魂の賽神あり、葬儀の了つた後行ふ Jarkendi あり、死後四日目に爲す Mansun(k)あり、又二週間目に行ふもの三週間目に行ふもの三ヶ月目に行ふもの等々あり。従つてその名詞もその賽神の上に何週目何ヶ月目等の形容詞を冠して呼ぶ數々の名詞がある。この他にも一日と十五日に行ふ朔望 Kut あり死者の誕生日に行ふ生日 Kut あり、又招魂 Kut、鎮魂 Kut、死者慰安 Kut ありつて色々の應因應所に行ふ種々の死神賽神がある。斯く死神賽神を極く大ざつばに列擧して見ただけでも斯の如き工合である。上記のこれ等各々は勿論その持つ意味目的が異なるやうに各々その方法實際が違ふのである。即ち規模の大

小は勿論それに伴ふ人員設壇等一切に亘る差異又形式に於いても Mangmu(k) の如き坐つてやるあり、悟鬼(Okui) の如き立つてやるあり、或は立坐混交(巫堂の賽神に於ける坐・立・立坐混交の如き形式の異りは賽神の名詞に迄影響を及ぼす重大なる意義を持つものである)でやるあり、又近似せるものと雖も各多少の差異ありで多様多相色々ある。斯の如くであるから死神賽神だけでも全體を詳細觀察することは容易でない。況してや是非必要ではあるが、この巫堂の死神賽神を理解する上に必要條件として要請せられる所の諸の巫堂の屬性に關する考察即ち彼(シヤマニズム)此(巫堂イズム)の比較検討から巫堂の諸般に亘る考察一般は容易でない。「巫堂イズム」⁽¹⁾一般及び「巫堂」⁽¹¹⁾に就いては既に述べたことがあるからそれに譲る。

そして又上に列擧した諸の死神賽神についてもこれを詳しく述べんには、これ又必然に巫祭の名種、巫祭の意義、巫祭の種類等それら賽神一般の屬性と關聯を持つものであつて、それ等の各の考察並びに關係の論證が要求せられるのであるが、これも既説と近き他日の公表に譲る。⁽¹¹⁾

ここには巫堂の死神賽神として最も一般的な然も最も代表的なものとして妥當な即ち平常な人の通常な死に方をした、言はば運命壽命を全うした、然も世間並の人間の死靈に對して行ふ死神賽神(これを普通 *Yui* と云ふのである)を述べたい。これは昨夏鄭敬玉氏と咸鏡南道定平郡の名巫姜應三巫を訪ねて調査せるものである。

二

この賽神なるものが、彼の生來的若くは後天的に或る特殊な靈能を持つて精靈と交通し人と精靈との媒介の役を演

じ、精靈に仕へて人の意を精靈に訴へ傳へ、精靈の意を伺つて精靈に代つて人にその意を示す所謂豫言、祈禱、治病の三作用を有するとする巫堂の持つ三作用の中、豫言も治病も養神と云ふ彼の巫堂と精靈との交渉を齎らす神事より始めて起り得る現象なるを以て、即養神の前提ある限りに於いて始めて巫堂の巫堂たる靈能の發揮が可能なるに至ると云ふ意で最も重大であることは云ふまでもない。

養神が斯る位地にあることは如上の如くであるが、その種々ある巫堂の養神の中で、又この死神養神程重要な地位にあるものはない。暫く人事の凡てに照して見て餘りに明白なことである。人事の終局は死への集中であり、哲學も宗教も將又本能も、永遠も不滅も死の泉より出でたる流れである。巫堂に於ける死神養神又然りて、凡ゆる養神の元祖であり最も重きをなすものである。巫堂の方では人事凡百に亘つて實に驚くべき程養神が多い。やれ人間が生れたて三神 *Kut* 生口迎 *Kut* 婚約して豫探 *Kut* やれ病氣だ病 *Kut* 天然痘だ痘神 *Kut* 春を迎へて花迎 *Kut* 夏を迎へて葉迎 *Kut* 秋を迎へた月迎 *Kut* やれ山神だ山 *Kut* 村の守護神だ城隍 *Kut* 等に無数にあるが、これ等は恐く千里行程に於ける一步の如きものである。

これは人生の歸趣と死神養神の持つ本領から來る結論であるが、他方養神を大分して、一季節的・二生老病死に關するもの・三聚落及び家族的・四道・釋教の影響を受けしもの、五巫自身のものに五分する分類法もあるも、これは目的形式内容等何れかの一定の標準の下になしたる分類ではないのでこの分類に照して見ることは暫く措くも、これを養神の持つ目的から即ち祈福・禳災・卜占・報恩の四段分類から眺めて見る時、又一者にして四者を完全に圓融包存せる點からも諸養神の中その冠たるの特長を失はぬのである。

扱て以下少し詳しく死神賽神の次第を述べることにするが、純粹の死神賽神の次第に非る即ち他の何れの賽神にも附隨してゐる事柄、言はば擇日・設壇・配役・報酬・尊供・服裝・用具等々の準備事項に關する記述は既に赤松博士及村山氏並びに秋葉教授に依つて發表された論文があるから譲り、直ちに開幕第一から述べることにする。

三

最初は *Myōjūri ohennsu* (開門千手(眞言)) から始まる。これは神象三壇(上中下)倡佛・略築傷(華嚴經若くは法華經の)を唱誦し、次に南無本師阿彌陀佛神妙章句大陀羅尼即ナモラダナダナヤヤ、ナマアルアリヤバロギデサバラヤボチサタバヤ、マハサタバヤの眞言をやる。(九) 時には略築傷とこの眞言との間に七星迎と云ふ祈禱を入れる場合がある。(一〇) この開門千手は開會式であるが同時に周堂退散の祓の行事であり又祈禱の第一歩でもある。(一一)

次には *Anjin* (坐) 祝願と云ふのであるが、これは花草歌と云ふ美しい百花萬章を稱め讀へる歌を唱ひ死靈を花園に案内し享樂せしむる段である。

第三は *Tsaga (sa)* (分別・判宣) 罪目で、これは人間は生れつきその生れた年時に依つて即ち太歳(今年を甲戌と云ふ如き年に十干十二支を組み合せて當てたもの) に依つて冥府での案内若くは裁を受くべき大王が定まつてゐるとするのであるが、その説明讃歎をなす段である。尙ここには回心曲と云ふ一種の招魂歌を唱誦し極樂往生を祝願するのである。(一二)

第四番目には十王壇(王壇)千手と云ひ、十佛・十二菩薩・八府神將を招待讃歎迎敬し百八陀羅尼・四十八願門・十

王壇和請を唱誦する。

第五は同甲控鬼と云ふて、死者が子の年の生れなら子の年に生れた凡ゆる死靈(主として下賤なる階級に屬する同甲者を列擧する。姜巫は次の如きを擧げる。使喚(小使)男僧尼僧・冶匠・石手・大工・巫堂・道路工夫・道先案内)の供養をなす。

第六番目は Torang 祝願、これは Chingchik'in と云ふ女の貞女夫に慕ひ仕へた物語ではあるが死靈を慰める祈禱(113)
歌で以下第七第八と共に死靈を慰める段である。

第七は悟鬼、孝女第七女なる Parudegi がその母に誠を盡して仕へた物語を述べる段。

第八は山川 Kut' 修學青年 Bulhuseumba の妻戀の情を物語にしたもの、及び山川(配介)の物語、踏山歌・亡靈祝願等を唱誦する。この六・七・八の三段は上記せる如く死神死靈の慰安は勿論であるが現人である子孫親類一般參觀者をして一種異様な空圍氣に陥らしめ即宗教的忘我境に入らしめるのである。そしてこの時に Kinemung と云ふ一種獨自な死靈臨降と云ふ巫獨特の特質的現象同時に死神葬神の特質でもある所の現象が演ぜられるのである。この Kinemung は實に死神葬神の生命であり、死神葬神はこの Kinemung に依つて存在理由が説明づけられ、辯護せられてゐるわけである。

第九上仙(待)官(Sangs(eun)jivan) これは普現大王から免罪沙汰が下り判官録事使者から傳達があつて愈極樂へ行けると決定したとの事で、この葬神には始めから歌舞が演奏されるのであるが、ここでは特に最高調を呈し巫堂を始め親族知己等代る代る舞踏をなし賽錢を上げ歡喜感謝し悅興に満ちた餘興の光景を呈するのである。

第十は Donjeun と云ひ、死者が此世へ生れて来る時に生命の代償として借りた借金（金高は生れた年に依つて定つてゐると云ふ、豫修十王生七齋儀纂要なる一巻の寫本を姜巫は所有す）を返すものであるとして紙錢の供養をなすの段である。この時生命祝願及び Kansan seunba と云ふ修學青年の物語を述べる場合あり。死神に特許を乞ふ意ならん。

第十一は Jangbong kut 臨場せる諸佛菩薩神將に感謝の挨拶を述べ退出を乞ひ眞言を誦する。

第十二は Chyungni と云ひ、退出せられんとする諸佛菩薩神將に返路を案内指示する。

第十三は Kalkut (路賽神) で、出發を祝ひ途中安泰を祈り將に乞暇せんとする刹那の前段階である。

第十四番目は愈最後であるが、Hatsuk cheungsu (下直千手) と云ひ、退送であり後解ヘンゲであり閉會である。この時は地藏本願經を上げ又眞言を誦する。

大休斯の如くであるが、この迎神・賽交・送神の三要素よりなるこの十四段（分獻禮を入れる文廟釋典儀式次第十四段と比較して面白い）の賽神を通常三日乃至四日に終了するのが普通で、中には一日ですますものもあるが、これは略式であることは勿論である。

四

擬てこれを通觀するに、地藏本願經・法華華嚴の略纂偈・眞言・四十八願門等々の獻經念誦を始め全体としての死神賽神の意圖が佛教（朝鮮）の行ふ齋(一四)（所謂現王齋と近似してゐる點等から見て佛教の影響下にあるものなること

は明かである。然もその組立に於いて嚴密な意味で非論理的寧ろ意味をなさぬと迄見られる如き洗練されてない點などやはりその特色であらうと思はれる。そして演奏される舞樂は急拍子の同一旋律を繰り返すジャズ形式ソナタ形式であり、舞は跳躍を主とする單調な舞踏であり、その歌謡は形式が不規律であり、内容が甚だ不調整ではあるが、彼の妓生の持つ歌詩と共に民間保持の古代文化として半島古代文化研究上尊重さるべきものである。尙他の宗教の影響からであるとは云へ、死後の世界が倫理的な應報觀に依つて考へられ、勸善懲惡を意味し、然も現人が死者の爲めに謝罪祈願を意味する儀式を生ずるに迄至りたることは大いなる發展と云ふべきである。

註(一)拙論「巫堂考」(正大宗教學研究室藏卒論)

(二)拙稿「巫堂に對て」(『日本の宗教學』(一〇二—一〇八))

(三)村山智順氏「朝鮮の呪巫」(一六五—二九四)及前掲拙論「巫堂考」(八四—九七)

(四)赤松博士「慶新齋神の行事に就いて」(朝永博士還曆記念哲學論文集)(七一—七四〇)

(五)同前、及び村山氏前掲書

(六)秋葉教授「朝鮮巫人の入巫過程」(宗教研究)第八卷四號(一一—二六)

(七)崔就壇氏「佛子必覽」(五八—六四)

(八)同前(二四—二八)

(九)同前(二七—一八)

(一〇)孫晉泰氏「朝鮮神歌遺篇」(二二—二四)

(一一)赤松博士「前掲論文」(七二—七四)

(一二)孫晉泰氏「前掲書」(一六—二七)

(一三)同前(六〇—七八)

(一四)高橋博士「朝鮮墳墓の齊宮と天地八陽經」(宗教研究)第八卷一號(四五—七三)

附 方言の理解は鄭敬玉氏に依りしことを記し特に感謝を獻ぐと共に姜巫の好意を謝するものである。

巫堂に於ける死神齋神

イラン語族民衆と大乘佛教

羽 溪 了 諦

中亞探險家として、また中亞古代文物研究家として有名なペリョー (P. Pellion) が、一九一一年十二月佛蘭西高等學院 (Collège de France) の教授として就職の際、試みた「イラン語族民衆の中亞並に極東地方に及ぼせる影響」 (Les Influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient) と題する講演に於て、印度に生れた佛教が支那へ傳播したのは、主としてイラン語族の人民並にその文明を受けた民族が仲介者となつたからであるといふことを力説して、東西の佛教學界に尠なからぬ衝動を與へたことであつた。當時すでに多少この方面の研究に興味をもつてゐた私も、勿論この民衆が佛教東傳の上に貢獻したことは支那の譯經史實に基いて充分これを認めてゐたけれども、ペリョー氏の主張はあまりに彼等の功績を誇張し過ぎた嫌があるやうに考へざるを得なかつたのである。蓋し支那の譯經史に徴すればイラン人が支那佛教の初期に當つて佛教傳播の爲に活動したことは明瞭であつて、當時洛陽に於て佛典を傳譯した西域人中、安もしくは康の姓を有したものは——支那人にしてその西域人たる師の姓を襲うて、これ等を姓としたものは例外であるが、——いづれもイラン人であつたけれども、併し單にこれだけの事實を以てしては

未だ彼等イラン人の佛敎東傳史上に於ける地位が他の諸民族のそれを凌駕してゐたと断定することは早計であつて、
柄かに非イラン人種として一般學界に認められ、私は確かに土爾其人種と信する大月氏民族の如きは、『龍谷學報』第
三〇五號所載の拙稿「迦賦色迦王問題の解決」五四—六〇頁）支那譯經史に徵する限り、佛敎を極東へ弘通した功勞に於て
は彼等イラン人に優るとも劣るところがなかつたからである。

然るに、約三十年前以來、露・英・獨・佛及び我が國の中亞探險家によつて發見された豊富にして貴重なる古代の文
書並に藝術品に對する檢討が發表されるにつれて、愈イラン人が西曆紀元前より塔里木 (Tarim) 盆地の南邊を中心
として多數入り込み、彼等の文化が波詭羅 (Bactria) 高原以東の地方に廣く且つ深く浸潤してゐたかを知り得ると同
時に、彼等が佛敎文化東傳の上に最も重要な役目を演じたことを斷言し得るに至つたのである。實に于闐 (現今の和
闐 Khotan) を中心として塔里木盆地南邊一帶の地は、西曆紀元前後より第七世紀に至るまで、言語上並に宗教上全
くイラン人によつて征服されてゐたのであつて、しかも彼等の宗教が純大乘佛敎であつたことは特に注意すべき事實
である。以下この事實に就いて論述しよう。

二

古代中亞に行はれたイラン系の言語にはソグド (Sogdian) 語と于闐語 (東イラン語) との二種あつて、之等の言語
で譯された佛典がスタイン (M. A. Stein) 及びペリョー兩氏によつて主として敦煌の千佛洞に於て發見されたのである
が、その種類はソグド語譯佛典中に含まれてゐる少數の本生譚 (Jataka) 及び小乘經典を除いては、その他は悉く大

乗教に属するものばかりである。すなはち「金剛般若經」「金光明經」の如きは共に兩語譯中に見出され、更にソグド語譯の中には「維摩詰所問經」「蓮華如意珠陀羅尼」「青頭陀羅尼」等があり、于闐語譯の中には「一百五十頌般若經」「彌勒下生經」「無量壽宗要經」「智炬陀羅尼」と考定され得るもの、その經名は未確定ではあるが、大乘經と看做され得るものが尠くない。

かやうにイラン系の言語に翻譯された佛典の種類に基いて考察しても、彼等イラン語族の民衆が大乘佛教の信奉者であつたことは疑のないところである。従つて夙に支那へ大乘佛教を傳へた安世高・安無・安法欽・安法賢等の如きはイラン民族たる安息國 (Parthia) 人若しくは安國 (Bokhara) 人であり、康僧鎧及び康僧會の如きも同じくイラン系の民族たる粟弋國 (Sogdiana) 支那に謂はる康居國の一部で、後康國と呼ばれた地方) 人であつたばかりでなく、支那に於て傳譯された大乘佛典の最も主要なものも多くは、彼等イラン語族民衆の中亞に於ける根據地であつて、最もイラン文化の榮えた于闐國から輸入されたものであつた。于闐國が支那大乘佛教の本源地であつたことは、支那の經錄を續けば一見明瞭であつて、凡そ五十餘部に達する重要な大乘佛教の三藏がこの國から支那へ齎されて譯されたのである。その結果として支那の大乘佛教思想の發達が促進されたことは今更言ふまでもないことであるが、これは主として直接若しくは間接大乘佛教の信奉者であつたイラン語族の人々の功績に歸せねばならぬ。

實際イラン語族の民衆は大乘適應の特性を本具してゐたものといふべく、この點に於いて彼等は塔里木盆地北邊の要衝たる龜茲 (現今の庫車 Kucha) を中心として活動した親貨羅 (Tochara) 人が、印歐語系の彼等の言語に譯された經律及び彼等の建造した寺院の壁畫に依つて證明され得るやうに、純然たる小乘有部の歸依者であつたのと、全く

對蹠的立場に立つものといふべきである。

三

晉にイラン語族民衆の中亞に於ける根據地が支那大乘佛教の淵源となつたばかりでなく、彼等の子孫が支那に於ける大乘教義の新組織を大成することに與つて力あつたことは、特に注意すべき事實であらう。すなはち隋代三論宗を大成した有名な嘉祥大師吉藏は「唐高僧傳」第十一に於ける彼の傳に依ると、梁の武帝大清三年（西紀五四九年）金陵（現今の南京）に於て生れたのであるが、彼の先祖は安息國人であつて、彼の祖父の時その本國安息より仇を避けて支那へ移り來つたのであつて、彼の先祖は代々三寶に歸依し、彼の父は出家して道諒と名づけ、食を乞ひ法を聽くことを常業としてゐたといふことであり、また唐代華嚴宗の第三祖と仰がれて、しかもその實華嚴教義の大成者たる賢首大師法藏は、「宋高僧傳」第五に於ける彼の傳に依ると、その俗性は康氏、その先祖は世々康居國の宰相であつて彼は貞觀十七年（西紀六四三年）康居國（康國？）に生れ、その父と共に長安に移住したのであつて、父は仕官して左衛中郎將を贈られたといふことであり、なほまたこれより以前、玄奘三藏入竺の高足となり、法相宗を開立した慈恩大師魏基の如きも、于闐國の非ジャヤ（Vijaya）王家の子孫であつたことが知られるのである。「宋高僧傳」第四所收の彼の傳には、その性を尉遲氏——尉遲氏とは「舊唐書」卷百四十八に傳へられてゐるやうに于闐王の姓であつて、これが西藏傳の「于闐國史」に謂はゆる非ジャヤの對音であることは學界の定説である——と傳へ、更に「尉遲之先、與後魏同起、號尉遲部、如中華之諸侯國、入華則以部爲姓也、魏平東將軍說、六代孫孟都生羅迦、爲隋代州西鎮將、

乃基祖焉、考諱宗、唐左金吾將軍松州都督江由縣開國公、其鄂國公德則諸父也」と録し、また唐代李又の撰した「大唐大慈恩寺法師基公碑」には「法師諱基、字洪道、姓尉遲氏、代郡人也、其先魏之別部、家代以將師爲雄」と記されてゐるから、于闐國の尹ジャヤ王族のものが後魏の興起當初（西紀三八六年）東方に移り來つて、北魏に歸し、その別部として現今の山西省大同府に據り、代々武名を輝かしてゐたのであるが、唐代に至つて、支那佛教思想史上の大立物たるばかりでなく、わが國の佛教界にも大影響を及ぼした慈恩大師の如き宗教的偉人を出したことが明かに知られるのである。

困みに茲に一言して置きたいと思ふことは、前掲の「宋高僧傳」に説と名づけられてゐる魏の平東將軍が、「于闐國史」に傳ふるところの尹ジャヤ・キルティ (Vijaya-Kirti) と同一人ではあるまいかといふ推測である。蓋し Kirti といふ梵語は正しく「説」といふ漢字に意譯され得るからである。ところで、「于闐國史」に依ると、尹ジャヤ・キルティと名づくる于闐王が前後二人あつたことになつてゐるが、その後王すなはち尹ジャヤ・キルティ二世は唐の太宗の女文成公主を娶つた西藏王變贊思甘普 (Sron-btsan-sgan-po) と同時代であつたから、(寺本氏譯「于闐國史」四〇頁) 後魏時代に平東將軍となつた説と同一人視することはできない。然らば、尹ジャヤ・キルティ一世の出世年代は如何といふに、玄奘が于闐國王城の西五六里の處に在つたと傳へてゐる娑摩若 (Sama) 伽藍は「于闐國史」によると尹ジャヤ・キルティ王直前の于闐王尹ジャヤ・シンハー (Vijaya-sinha) の建立に係るものであつて、法顯が于闐王城の西七八里距つた處に在つたと傳へてゐる王新寺に關する彼の記事はその重要な點に於いて玄奘の謂はゆる娑摩若伽藍に對するそれと一致し、しかも法顯は『作來八十年、經三王二方成』と記してゐるから、法顯の于闐訪問の年すなはち

西紀四〇一年より八十年を遡つた西紀三二〇年頃より莽ジャヤ・シンハー王が娑摩若伽藍を建立し始めたと觀て然るべきであらう。而して王はその後なほ二三十年間位に在つたと着做せば、後魏の始め支那に移つて、尉遲部の始祖となつた平東將軍説が王の後を襲うた莽ジャヤ・キールティ一世であつたと推定しても不都合はあるまいと考へられる。しかも「于闐國史」には莽ジャヤ・キールティ一世の即位以後ジャヤ・ドホルマ (Jaya-dharma) 王に至るまで前後十四代の間は、或時は外敵に侵入せられ、或時は此の國の諸王が軍兵を以て他國を侵略した爲、人民の困厄を蒙つたことが多大であつたと録し、且つ莽ジャヤ・キールティ一世の時代すでに賊軍來襲の消息を漏してゐるから (Rockhill, *Life of Buddha*, P. 240. 寺本氏譯「于闐國史」三四—五頁) 多分王は印度遠征以後、疲弊した國民の怨を買ひ、且つ外敵の侵入を蒙つた爲、國內に止ることができない事情となり、支那に逃れて、後魏に歸屬し、尉遲部の始祖となつたのであらう。若し果して然りとすれば、慈恩大師は于闐國主莽ジャヤ・キールティ一世の末裔となる譯である。かやうに支那三論宗の大成者がバルティア國人の子孫であり、支那華嚴教學の組織者がソグド人であり、支那法相宗の開祖が同じくイラン系の民族たる于闐王家の後裔であつて、支那に於ける大乘新宗派の開立が主としてイラン人種の宗教的思索的天才によつて果遂されたことは、文化史上特に注意すべき興味ある現象と謂はねばならぬ。

四

支那に於てイラン人種系の佛僧が發揮した非凡な宗教的思索の才能と于闐國に於ける大乘經典の完備並にその盛行の事實とを照合してみると、于闐國に於て或重要な大乘經典が創作されたのではあるまいかといふ推察が當然生れ來

るであらう。すでにシルヴァン・レ井一氏の如きは或種の大乗經典が中亞に於て書かれ、若しくは書き改められたであらうことを證明せんと試み、僞經がこの地方に於て撰出されたいといふペリヨー氏の意見をも認容したのである (Sylvain Lévi: *Mythes d'Indians ne*, P. 329.) 併しながら、古來この地方は斷えず異民族の權益爭奪の中心地となり、彼等は互に盛衰興亡を繰返したのであるから、彼等は専ら佛教の形式的方面を整へることに精力及び財力を傾倒して、その内面的方面の開拓に力を注ぐ餘裕なく、従つて佛教思想史上特に注意を拂ふべき新教義を組織するに至らなかつたのである。先きに掲げた嘉祥、慈恩、賢首等のイラン人種系の諸大師が支那に於て最高の佛教的思想文化を發揚し得たのは、固より主として彼等天稟の英才の然らしめたところであるとはいへ、他面彼等の天才を遺憾なく發揮せしめることに與つて力あつたものとしては、何と言つても燦然たる隋唐文化の背景を擧げねばなるまい。若し彼等が中亞の地域にその生涯を送つたとしたならば、果して彼等が支那に於て築き上げたやうな佛教思想の最高峯を示し得たか何うかは頗る疑はしい。

かゝる状態であつたから、この地方に於いて「華嚴」「般若」「法華」「涅槃」の如き大乘教の根本經典が創作されたと、何うしても考へられない。現に古來于闐國に於て最もよく完備し、しかも最も盛んに行はれてゐて、何人もこの國に於て編纂されたものゝやうに考へ易い「華嚴經」ですら、未だ交通未開の古代に印度本國に於て成立した證據には、于闐國の有名な牛頭 (Goshas) 山すなはち玄奘の謂はゆる牛角 (Goroga) 山の所在地が、于闐國から支法領によつて支那に齎され、佛陀跋陀羅によつて譯出された「六十華嚴」卷二十九の菩薩住處品には邊夷國と呼ばれ、また于闐國の沙門實叉難陀傳譯の「八十華嚴」卷四十五の同品には疏勒國 (Kashgar) と誤り傳へられてゐる。かゝ

る地理的記事に徴しても、「華嚴經」が于闐地方に於て成立したものでないことは炳かである。その他の主要な大乘經典に就いては斯る反證を指摘することはできないけれども、この地方に於て編纂されたやうな證據は些しも見出されなす。

五

さりながら、中亞に於けるイラン人種系の民族によつて、或種の大乗經典が偽作され、若しくは加筆され、或種の菩薩信仰に關する大乘經典が創作されたことは、今や疑を容れる餘地がないと謂つて可い。

先づ偽作された一例として擧ぐべきは「大乘祝藏經」である。「續補高僧傳」第一の傳ふる所に依ると、宋の太宗の時、法天が詔を受けて、西域より獻じた本經を鑑定した結果、『此經是于闐書、非是梵文、况其中無請向人及廳法衆、前後六十五處、文義不正』と奏上したから、帝は法天を召見して、『使邪偽得行、非所以崇佛教也、宜焚棄此本以絶後惑』といふ勅諭を下されたといふことである。これに依つて觀ると尠くとも于闐語で書かれた「大乘祝藏經」といふ偽經のあつたことは明瞭である。

次に加筆の事實は「大乘大方等日藏經」の護塔品を見れば明かであつて、この中には特に于闐國の地理並に傳説に關する記事が的確に、しかも精細に挿入されてゐる。抑この護塔品なるものは佛が諸龍王に對して付囑された大聖人の支提(Caitra塔廟)住處を指示したものであるが、唯だ于闐國の瞿摩娑羅奢(Gomasaligandha)大聖人の支提住處に關してのみ『水河岸上、牛頭山邊、近河岸側』といふ地理的説明が加へられ、しかもスタイン氏の踏査研究の結

果、その謂はゆる水河岸上の牛頭山とは和蘭沃地の西南端に近しい哈拉哈什河 (Kara-Kash 黑玉河) の東岸上に隆起せるコマリー (Kohakur) 山を指示せることが確實となつたのであるから (Stein, *Ancient Khotan*, P. 186, 189.) かくる記録は于闐の地理に精通してゐるものでなくては、到底ものすることはできない。なほまた本品には「于闐國史」並に玄奘の「西域記」と於ける于闐建國に關する傳説、于闐佛教の盛衰に關する傳説、曷勞落迦 (Horukka) 城に關する譬喻譚などの要點が引用されてゐるから、尠くともこの護塔品は于闐國に關する諸傳説を知悉してゐたもの、筆に成つたことは疑のないところである。但し本品に於ては恒に于闐を他國として取扱ひ、『今有三萬大福徳人一見ニ於四諦』從「沙勒國」而往、彼(子闐)住』といふやうに沙勒 (Kishgost) を中心として書かれてゐるから、多分本品は于闐の地理並に傳説に精通してゐたイラン語族の佛徒によつて疏勒に於て創作若しくは加筆されたものであるらしい。

若しこの推定が正しいとすれば、「日藏經」第八星宿品以下の各品の説處となつてゐる佉羅底は、玄奘が佉沙(疏勒)の正音として擧げた訛粟多底、または慧苑がその著「華嚴經意義」上卷に於て疏勒の正音として掲げた佉(佉の誤)路數恒勒と同一原音を寫したものであらうと考へられる。但しその原音に就いては學者の意見區々として一致を缺いてゐるが、私は音韻學上最も妥當と認められるものは、佉路數恒勒を Kharoṣṭra の對音と考定したレギー氏の見解である(信々 *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, I, P. 1902, P. 246-53; IV, P. 1904, P. 542-54) Kharoṣṭra は本來『隨』の意味する Khara と『駱駝』を意味する nistra との結合した文字であるが、支那に於ては後者が『唇』を意味する Oṣṭha と看做されて、「日藏經」中星宿品に於ては、これが「佉盧風吒」(Kharoṣṭha) と音譯され、「隨唇」と義譯されてゐる。而して本品に於いては雪山より空に乗じて佉羅底山頂に到つた殊致維婆 (Jyotirasa?) 大菩薩によつて物語られ

聖人の奇怪な事蹟が記載されてゐる。故に唐代疏勒の本名が佉盧虱吒大仙の名と結びつけられてゐたことは疑を容れない。仍つて惟ふに、佉羅吒と名づくる説處は Kharostri が Kharoshi と轉訛し、更に Kharoshi と俗語化した形の對音であるに違ひないから、尠くとも「日藏經」の第八品以下は疏勒地方に於てその一部が附加されたか、若しくは創作されたか、いづれかであつたらう。今一々例證を指摘することを省略するが、殊にその中にはイラン固有の思想が織り込まれてゐる點から觀ると、加筆にせよ創作にせよ、イラン文化の傳持者の手に成つたものであることは疑を容れない。

なほ「日藏經」と共に「大方等大集經」に編入されてゐる「月藏經」は「日藏經」が説かれて後、引續いて同じく佉羅帝、(Kharostri) 山に於て説かれたことになり、しかもその分布闊浮提品第十七。星宿攝受品第十八及び建立塔寺品第十九を一讀すれば、中亞を中心として説かれてゐることが容易に認められる。就中建立塔寺品に於ては、佛陀が光明を放つて諸方を照したまふや、即時に四天下に無量の諸佛の現はれたことが説かれてゐるが、その中の闊浮提に於て最も多數の佛の現はれたところは、震旦國の二百五十五佛を首位とし、これに次いでは于闐國の百八十佛、龜茲國の九十九佛、沙勒國の九十八佛であつて、印度本國は遙かにその數を減じて、波羅奈 (Varanasi) 國は六十佛、迦毘羅婆 (Kapilavastu) 國は二十佛、摩伽陀 (Magadhi) 國は三十佛、耆伽 (Ajgri) 國は二十佛、拘薩羅 (Kosali) 國は五十佛、乾陀羅 (Gandhara) 國は僅か十佛に過ぎないのである。これに依つて觀ると、本品の作者が佛教有縁の地として印度本國よりも支那及び中亞を遙かに重要視してゐたことが判る。その他の二品に於ても、中亞に於ける國名が甚だ多く現はれ、于闐の國土が難勝 (西藏傳に謂はゆる Vijaya の意譯) 天子に付囑されてゐる。故に「月藏經」が現

型となつたのは、それが支那に於て譯出された隋代以前、支那佛教の隆盛を極めた東晋時代、并ジャヤ王家によつて統治された于闐の佛教極盛時代たる西歷第四五世紀頃と觀れば大過なからうと想ふ。

これを要するに、「日藏經」にせよ、「月藏經」にせよ、疏勒若しくは于闐地方に於て、大乘佛教學徒たるイラン語族の佛僧によつて、その一部分が添加され、若しくは書改められたことは疑を容れないが、それ等の全部が創作されたと考定することは餘りに早計であらう。蓋し「日藏經」中最初の護持正法品第一より佛現神通品第七に至る王舍城の迦蘭陀竹園 (Kāśyapa vane-vana) の會座は原本的部分であつて、その中星宿品第八之一より三歸濟龍品第十二に至る佉羅毘山上の會座及び最後の護塔品は疏勒に於て附加され、若しくは書改められたと認むべき地方的色彩の濃厚な部分であり、「月藏經」の月幢神咒品第一より諸阿修羅雜詣佛所品第三に至る序分は、「日藏經」の説了後、引續いて同じ佉羅毘山を說法の會座としようとする意圖を以て書かれてをり、その分布闍浮提品第十七より建立塔寺品第十九にいたる流通分には印度よりも支那及び中亞を佛教有縁の聖地として尊重する態度が示されてゐるから、これ等の部分の中亞に於て添附若しくは加筆されたものと判斷せざるを得ないけれども、本經の正宗分たる本事品第四より忍辱品第十六之二に至るまでは比較的原型を保存してゐるものと認定され得るからである。而して斯る加筆増補は前述の理由により大乘適應の性質を稟けてゐたイラン語族の佛教によつて試みられたと觀て正鵠を失はないであらう。

終りに或種の菩薩信仰に關する大乘經典の創作された事實に就いて一言しよう。それは地藏 (Kṛti-garbhā) 菩薩と虚空藏 (Akṣaya-garbha) 菩薩とに關する大乘經典である。印度を周遊した法顯・玄奘及び義淨の記録並に印度の佛教遺物に徴する限り、印度に於てこれ等二菩薩が獨立の信仰對象となつて、崇拜されてゐた證據を發見することは

できないのである。しかも地藏菩薩の功德を説いた「大方廣十輪經」八卷(北涼に於て譯出されたのであるが、譯者は不明)及びその異譯たる「大乘大集地藏十輪經」十卷(玄奘譯)は「月藏經」が説かれ訖つて後、同じ法維提耶(Kharichehi)の於格の音寫であらう)山に於て説かれたこととなつてゐるから、地藏經として根本的な「十輪經」も亦疏勒地方で編纂されたのであらうと考へられる。殊に來世の引導者としての地藏菩薩とイラン固有の宗教たるゾロアスター(Zoroastrian)の教の天使で慈悲深い活動を演ずるスローシユ(Srosh)とが既にエリオット氏に依つて比定されるのであるから(Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, III, P. 221.) 地藏菩薩の信仰は中亞に於てイラン宗教の天使たるスローシユ思想によつて助成されて確立し、多分疏勒地方に於て、その根本的經典たる「十輪經」がイラン語族の佛徒によつて編作されたのであらう。「十輪經」よりも一層内容の發展した「地藏菩薩本願經」二卷は、その説處は忸利天上となつてゐるけれども、その傳譯者は于闐國の沙門實叉難陀であるから、本經も亦印度で成立したものでなく、恐らく于闐地方に於て「十輪經」に基き、阿彌陀佛の本願思想に模倣して撰出されたものであらう。次に虚空藏は「地藏十輪經」に於て本經が付囑されてゐる菩薩であるから、この菩薩の功德利益を説いた「虚空藏菩薩經」一卷(姚秦、佛陀耶舍譯)及びその異譯たる「虚空孕菩薩經」二卷(隋那闍崛多譯)は「地藏十輪經」の成立以後、「大集經」に編入されてゐる虚空藏菩薩品に據つて製作されたものであることは、その内容より觀れば、秋毫疑のないところである。然るに、虚空藏品に於ては妙寶莊嚴堂を以てその説處をしてゐるにも拘らず、それを基本として作られた「虚空孕經」に於ては法維坻山がその説法の場所とされてゐるのは、如何なる理由であらうか。この問題に就いては、既に「地藏十輪經」が虚空藏菩薩に付囑されてゐる所に「虚空孕經」製作の動機があるといふ觀點から、前者に接續せしめる爲に後者の説處を前者と同じく法

羅低山に改めたのであらうといふ解答が發表されてゐる。(松本文博士著「佛典批判論」二六八頁)これも隨かに首肯するに足る一見解ではあるが、併し翻つて「虚空孕經」とその基本となつた虚空藏品との内容を比較對照してみると、後者は飽くまで自力敎に立脚して説かれてゐるに反して、前者は全く他力敎的に改變され、しかも虚空藏菩薩は後者に於ては東方の佛土に在つた菩薩として説かれてゐるに反して、前者に於ては西方の佛土に在つたと記されて、菩薩の本國が東方から西方に轉向せしめられてゐるのであるから、前者の製作された主要な動機は後者の自力敎をして他力敎に轉入せしめる所に在つたと言ひ得べく、従つて前者は特に他力敎濟を本願とする阿彌陀佛の西方淨土説に倣うて、虚空藏菩薩の本國をも東方佛土より西方佛土に轉換せしめたのであると考定して然るべきであらう、若し果して然りとすれば、「虚空孕經」がその説處を虚空藏品に隨うて妙寶莊嚴堂とせずして、これを佉羅坻と改めたのは、單に「地藏十輪經」に接續せしめる爲と觀るよりも、寧ろ虚空藏品の自力敎を他力敎に轉せしめた場所、言換へれば「虚空孕經」の成立した地域を暗示したるものと觀る方が、この場合妥當のやうに考へられる。故に本經も亦「地藏十輪經」と同じく疏勒地方に於て阿彌陀佛の思想の影響の下に多分、イラン語族の佛徒の手によつて製作されたものであらうと想はれる。すでに阿彌陀佛及びその淨土に関する思想表現の一部がゾロアスター敎の聖典たる「アエスタ」經の宗教文學より採用されたのであらうといふ意見が、相當有力な證據に基いて、二三の泰西學者によつて發表されてゐるのであるから(「宗教研究」特輯號「最近宗教研究思潮」所載拙稿「西域佛敎の研究」二六八—九頁)如上の「地藏十輪經」並に「虚空孕經」の成立に關する私見も決して根據のない突飛な想像であると言はれまいと信ずる。

なほ「大集經」に編入されてゐる須彌藏分は、地藏菩薩の功德を説き、その本願を述べ、その本生を明かし、以て

地藏信仰を鼓吹したものであつて、炳かに「地藏十輪經」を豫想して作られたものである上に、その説處も亦同じく
佉羅帝山と記されてゐるから、是れまた疏勒地方で成立したものと推定せざるを得ない。その他「大集經」と佉羅帝
との關係に就いては、最近發行さるべき「宗教研究」誌上に於ける拙稿に譲ることとする。

以上陳べ來つたやうに、イラン語系のソグド語並に于闐語に譯された佛典が極めて少數の例外はあるけれども、そ
の殆ど全部が大乗經典であつたこと、イラン人種系の安息國人及び康居國の一部で後康國と呼ばれた粟弋國人の支那
へ傳へた佛典が主として大乗教に屬するものであつたこと、また中亞に於けるイラン文化の中心地であつた于闐國が
支那大乘佛敎の淵源であつたこと、更に支那に於て大乘佛敎の新組織を大成したものの多くがイラン語族系の高僧で
あつたこと、なほまた或種の大乗經典が中亞に於けるイラン語族の佛徒の手に依つて、或は偽作され、或は加筆され
或は創作されたことなどに徹すれば、イラン語族民衆が大乗佛敎の東傳並にその發展に貢獻したことの如何に絶大で
あつたかと炳かに認知され得るだらう。(完結)

大集月藏經に就いて

矢 吹 慶 輝

凡そ宗教上の信仰の覺醒、教團の革新運動には、内外種々の原因を伴つてゐるが、彼の終末思想を含んだ豫言が動機となつてゐるものが少なくない。佛教では終末思想を表はす用語として、普通に末法、法滅、五濁、三災等を以てしてゐるが、本經は偶々この末法法滅の思想を顯説してゐるので、譯出以來、教界から異常の注意を以て迎へられたものであつた。

由來佛教經典は汗牛充棟も當ならざる程の多數に上つてゐるが、實際上、弘く讀誦し講説し珍重されてゐる經典は餘り多くはない。そしてその内でも、各代流行の教典は、華嚴經でも法華經でも涅槃經でも無量壽經でも、何か他經よりも勝れたその經典特有の教義が説かれてゐるためでなかつたものはない。従つて皆それぞれ一宗を開かしむるに至つたのに、本經は他の大集部諸經と同じく、中觀皆空以外に、これといふ著しい獨特の教義をもつた經典ではない。即ち本經の教理内容からは一般にそんなに重要視されてゐないにも係はらず、支那でも日本でも、苟くも末法思想に依つて佛教改革運動の起つた時、數々引用さるゝを例とするのが、實にこの大集月藏經であつた。従つて斯の經ぐら

を全教國に革命的變動を與へたものは他に全く稀れであつた。

教判論上、天台では大集一類の經典を悉く方等部に攝してゐるが、南三北七の教判中、北地七家の中で、耆闍寺の彌師(至徳元年西紀五八三年、七十七歳寂)は有人の説を承けて、光統の四宗(毘盧の因緣宗、成實の假名宗、大品三論の誑相宗、涅槃、華嚴の常宗)中から、法華を萬善同歸の眞宗となし、大集の染淨俱融法界圓普を圓宗として、合せて六宗とした(法華玄義、探玄記、五教章等参照)。大集經を以て法界圓普を説いた圓宗としたのは、古今の教判中での異例と謂ふ可きものであつた。

斯くして大集經も、見る人によりては、深淵なる教義が説かれてゐるものとしたやうだが、天台や華嚴の教學が一度、學佛の南針とせらるゝやうになつては、六十卷大集諸經一類の經典は、その教義内容からは、大乘諸經中で特に優越を認むるものがなくなつて來た。本經の内容としては、「一」空思想を中心として般若中觀の教旨と相應するものたること。「二」幾多の密教思想を交へて陀羅尼が反覆せられてゐること。「三」法數法相が詳説せられてゐること。

〔四〕諸天諸鬼神を借りての正法護持を主説せること。〔五〕魔、阿修羅の歸佛を説き、護法善神を具説してゐる點などは、他の大集部の全部或は一部と共通してゐるものである。併し月藏經には、古來特に、〔六〕法滅の懸記(豫言)があるもので有名である。それから又、〔七〕月藏分の星宿攝受品第十八(第五十六卷)には、星宿説が説かれてゐて、同じく大集經日藏分の星宿品第八(第四十一、四十二卷)や寶幢分の神足品(第二十卷)と相列んで、天文や占星に關する古説を傳へてゐる點。更に又この星宿攝受品や分闍浮提品第十七、建立塔寺品第十九に、〔八〕印度以外、西域、支那の地名を擧げてゐる點は、日藏分護塔品第十三(第四十五卷)に諸聖人の佳處として、印度、西域、震旦に互る國名が列擧さ

れてゐるのと共に、佛教經典としては甚だ稀なる例である。それから〔九〕波斯思想や摩尼教との關係などに就いても興味ある資料が潜んでゐるやうである。斯うして本經は種々なる點で特色を有てる經典であるが、就中〔六〕から〔九〕までの四項は特に興味ある研究題目である。

惟ふに何れの經典でも、病に對する藥と等しく、その價值の高下は機感の如何に依る。即ち優劣輕重は之も信受する人の如何に依るから、月藏經十一卷二十品中讀誦者によりて、種々なる方面から尊重せられたことであつたらう。例へば教義を味讀するものには第一義諦(第一義諦品第五)十平等(諸惡鬼神得敬信品第八)等を中心として、全卷に亘る空觀の教義を尊んだらうし、實踐にいそむものには、六度、十善、特に忍辱行(忍辱品第六)に深信の誠を致し、身證色讀を期したであらうし、又國土の護持といふ點からすると、印度西域地方では諸天諸神の「攝護養育」が説かれた箇處(諸天王護持品第九以下天王品等)が、特に重んぜられたと推測すべき理由もあるが、支那六朝以來廣く教團の關心を繫いだものは、實に五堅固説(分布闡釋提品第十七)及び法滅思想(法滅盡品第二十)であつた。この中、姑らく五堅固説だけでも、三論宗祖の嘉祥大師や三階宗祖の信行禪師や淨土教の道綽禪師、日本天台宗祖傳教大師等を通じて、本經が支那に於ける隋唐以後の佛教、延いては日本佛教に重要な關係を有つてゐたことは掩ふべからざる事實であつた。

二

本經と三階教との關係は奈良朝以來本邦に流傳した三階佛法四卷や、燉煌石窟本の對根起行法一卷などには、總計三十八部の經文を類集してゐるが、姑らく三階佛法四卷だけで見ると、十輪經の百二十回、涅槃經の八十七回が第一二位を占めてゐるが、大集月藏經は七十一回で、如何に三階教と密接な關係があつたかが想像される。

一體、那連提耶舍が天統二年（五六六）に本經を譯した時は、信行が丁度二十七歳の時で本經の譯後、圖らず北周の破佛が行はれて、恰かも法滅の經説を實證するやうになつた。そして信行の三階開宗は略ぼその四十八歳頃であつたと想定されるから、時代の現相と本經の經説との吻合に驚き、隋代を以て眞に末法と斷定したものと推測される。即ち本經は三階開宗に有力なる經證を提供することゝなつたものである。それから本經と淨土教との關係は、道綽（國紀五六二―六四五）の安樂集上に、捨聖歸淨の經證として、大集月藏經文を引用せるを始め、淨土教家は他派と異なる觀點から、此の月藏經に據つて、五堅固説或は其他を取つて、末法佛教としての根據とした。

日本佛教史上、末法思想を根據として一宗を別開したのは、法然、親鸞、日蓮の三宗祖に共通の點だが、これ等の三宗祖が皆その眞撰として引用された、傳教大師の末法燈明記には、この經文が引用されてゐる。同じく傳教大師撰正像末文と併せて月藏經の五堅固説や、その法滅盡品が重要な經證となつてゐる。斯うして法然上人は選擇本願念佛集の開卷第一章に、道綽の安樂集を引用して、月藏經文に依つて末法時に於ける聖道難證を標示された。併し立教開宗に關する著述中に、最も多く月藏經を引用されたのが、日本淨土教では先づ親鸞上人であつた。しばらく顯淨土眞實教行證文類、化土卷だけでも、月藏經（別出單行本）卷五の諸惡鬼得敬信品第八、卷六の諸天王護持品第九、卷七の諸魔得敬信品第十、卷八の忍辱品第十六、その他、分布闍浮提品第十七、（五堅固説）法滅盡品第二十からの引文があり、兎に角、大集經の無戒滿洲、月藏經の七種無價寶説、日藏經の星宿品、誕塔品などの引文とともに、月藏經は實に重要な經證とされてゐる。更に詳しくは眞宗の宗籍に譲る。更に又本經と日蓮宗との關係は、先づ根本の法華經中に、後五百歳の語が五箇所（藥王品に二文、勸發品に三文）も出てゐるので、之を五五百歳とし、又五箇五百歳と

するに就いて、毎に月藏經の五堅固説を引用するを例としてゐる。勿論、月藏經は方等部の所屬だから、之を權門と見てはゐるが、月藏經説が屢々引説されてるのは事實である。その詳細は同宗の宗辯に譲る。

抑も餘宗無得遺説は月藏經の白法隱沒が有力なる經證であつたし（法華初心成佛鈔）、第五の五百歳は鬪諍堅固の時代なりとして、一面には折伏によりて法華實教の敵たる權教に對する鬪諍を意味すとされたのも（如說修行鈔）他面には出世間の鬪諍のみならず、世は濤季に入りて世間にも亦鬪諍ありとされたのも（撰時鈔）實にこの月藏經説に依る所多かつたものである。因つて以て日蓮宗と本經との關係を推知すべきである。

三

〔七〕〔八〕二項中、先づ〔八〕に就いて、本經の分布閻浮提品第十七、星宿攝受品第十八、建立塔寺品第十九に出て居る國名は、印度、西域（中央亞細亞）支那に亘つてゐる。これは本經所説の内容に、地方的色彩あることを推測せしむるとともに、たとひ本經の全部ではないにしても、その成立の時代と地點とを示唆してゐるものである。

日藏分の護塔品にも、摩伽陀、摩偷羅、憍薩羅、迦毘羅婆須祁、乾陀羅、罽賓等の普通の印度國名の外、西域地方の于闐や沙勒や支那即ち震旦の名まで出てゐるが、月藏經の建立塔寺品には實に五十九國の國名が載つて居り、星宿攝受品には角宿十二國、元宿に十國、氐宿に十三國、房宿に十一國、心宿に十國等、二十八宿を個別に數へると實に三百五十餘國に達して居る。于填、龜茲（龜茲）、沙勒、鄯善、兜佉羅などの中央亞細亞の古國名のみならず、波斯の名もあり、吳地、震旦（振旦）などの名も載つてゐる。分布閻浮提品にも四十餘國の國名が列ねられてゐるが、これ等は僧伽婆羅、義淨、不空等諸譯の孔雀呪王經等に出てゐる諸國名と共に、甚だ興味あるものである。大孔雀經に就いて

は *M. S.ylvain Lavi's Catalogue Geographique des Yaka dans la Mahāmyāra* (1915) に、その研究が發表されてゐる。本經に「一名諸國、多名諸國、同名諸國、及び不列名諸國」とあるが、勅動は嘸噠が乾陀羅を亡ぼした時に立てられた王名の *Tegid* を取つたやうに、必ずしも國土名だけでなく又人界以外の國名も雜つてゐるが、何れにしても印度や西域地方の史傳によつて考證を要するものである。又〔七〕に就いても、唐不空譯の宿曜經、唐一行撰の同儀軌、唐不空譯の七星如意輪祕要經、唐一行譯の七曜星辰別行法、唐金俱吒撰の七曜揀災法、宋法賢譯の宿命陀羅尼同譯の宿命陀羅尼一卷等の、星宿を説ける關係經典中では、月藏經は日藏經とともに、古譯に屬するものとして興味ある經典である。普通に大陸曆に基く印度の天文曆法又は占星の俗信と稱せらるゝも、宿曜經中、胡名、波斯名天竺名を併舉せるが如き、少くとも印度以外の曆法を混じてゐる。之に關聯して、〔九〕本經中に、波斯思想、摩尼教思想と似通つたものが潜んでゐるやうである。本經は月幢神咒品第一以下、月藏菩薩を對告衆となし、屢々月或は半月を假りてその教義を説き、護世の四天王諸鬼神衆より、特に天龍、阿修羅、魔王、波旬の歸佛得信を説く間に、摩尼教思想並に用語に類似するものゝあるのを看過し得ない。先づ諸阿修羅詣佛所品第三中、魔王波旬が「化作陰闇灰塵烟霧蚊蛇毒蠅及以種種蛇蜂蝎於一切樹林草木華果泉池皆悉枯涸一切阿修羅詣佛欲死」の如きは頗る摩尼教殘卷並に下部讚の所説に近似し「四方最熱風」に對する「第一妙香涼風」の如きは、摩尼教の淨風に類似してゐる。又佛の福德の堅固を述ぶる中、「福樹福德枝、福條福德葉、福華福味果、最上福味漿、福色福陰影」の如きも摩尼教殘經中に似通つた言ひ表はし方をしてゐる。月藏經全卷に亘る考説は、他の大集經例へば地藏十輪經とも關係あり、大集部以外の經典にも類似點があり、一々引文對照を要するから詳しくは姑らく他篇に譲る。

印度佛教建築私考

— 支提に就いて —

財 部 健 次

支提とは梵語で *Chaitya* 又は *Caitya* 巴利語では *Cetiya* と云ふ語の音譯で、或は亦、支帝、脂帝、支微とも云ひ、新譯では制底、制多、制底耶等と云つて居る。義譯しては聚相、積聚、積集、高墳、靈廟、可供養處、生淨信等と云ひ一種の宗教建造物である。塔婆と一緒に佛教獨特の建築の様に考へられて居るが必ずしもさうではなく耆那教にも、亦佛、耆兩教のより以前にも存したものと考へられる。元來 *Chaitya* と云ふ語は言語學上、堆積を意味する *Chia* と云ふ文字から來たとか、聚相、積聚等の意味を持つた *Chin chayan* と云ふ文字に起源するとか、^(一) 配置、整列、累積と云ふ意味のある語根 *□* から轉じたものである等と云はれて居るが、何れにせよ恐らく之は支提を^(四) 作る時に當り、土、甎、石等を高く積み重ねて形を作る所から來た物と考へられる。所が此の建築上の手段様式から來た言葉の意義が思想的内容の方面へ轉じられて、^(五) 支提とは無量の入天に福善を積ませる所である等と云はれる様になつた。扱こう考へて來ると聚相、積聚、積集等と云ふ義譯はよく之を説明して居るものと云へやう。

所で、他方、^(六) 印度では古くから一般に宗教的建造物や寺院、聖樹、墓等も含めて *Chaitya* と呼んで居たと云はれ

之に就ては宇井博士に依れば阿含經典中に約十ヶ所程 Cetiya(譯して祠又は靈廟と云ふ)なる語が出て来るが之に依つて佛陀時代及びその前の時代に印度一般の人々の間にかゝる建造物の存在して居た事を知られると云つて居るが、既にその以前に^(八) Mahābhārata, 31. 29. 60. 61 及^(九) Thupagghara, Cetiya-gāra—horse of the kṛpā or cetiya—と云ふ言葉があり、その他、亦、聖樹の事を Cetiya-taru 及^(九) Rukhka-cetiyaṅ (Dh. 346)—a tree shrine—等の言葉が使はれる所から見ても明白な所で此様な意義の支提は前の義譯中の靈廟、可供養處、生淨信等の言葉が當て適つて居る。

以上で支提の説明には大體二説があるが、聚相、積聚、積集と云つても、此等は其の使用目的の意義内容に關係なく、只形式上、土、甃、石等を積み重ねて作つた建造物を全部、支提と云ふのではなく、埋葬した塚等を云ふとの事だが之は寧ろ宇井博士の言の様に、天神、鬼魔を祀つたものもあり、亦、同時に偉人や先祖の遺物其の他のものを奉安して祀り、常に恭敬供養して參詣禮拜して居たものであらう。従つて支提は丁度、希臘の神の住居としての神殿に近い傾向及び性質を持つもので元來墓である塔婆とは意義内容を異にするものである。茲に摩訶僧祇律の言、^(十一)

「有舍利者名塔、無舍利者支提」が生きて來るのではあるまいか。夫に可供養處、生淨信は「制多、舊言支提或言支帝皆一也、此云可供養處、謂佛初生成道轉法輪及涅槃處、皆應供養恭敬生諸福也」(支應音義第廿三、第十九卷)

「大師世尊既涅槃后、人天並集以火焚之、乃至即名此處、以爲制底(寄歸傳三)等の説を見ると神聖な場處が既に支提である。所が更に^(十三)「於如來涅槃及說法經行等處起塔廟台閣云々」^(十四)「謂於佛闍維處及經行說法處建置墳廟台閣總名也」^(十五)

「佛言昔迦羅村駄佛制底之處與大供養、時有群賊欲行竊盜入制底中、見其燈闍遂挑擧、覩佛尊容情生歡喜云々」等か
ら見ると、制底とはかゝる神聖な場處に建てられた紀念碑的な建造物で、或はその中に神佛像等と祀つたりした。即

之等から支提とは人々が參詣して供養恭敬する宗教建造物で、其の中心に何等かの神聖觀念を持つて居る。丁度吾國の或る神社等と同じ様な機能を有するものがあり、根本的に墓である塔婆とは違つた意義内容のものであるのに其の紀念碑的性質や建築の様式等其他の點から從來は屢々兩者混同されて居る次第である。従つて後世になると禮拜の祠堂が即ち支提で制多と云ふと佛教、耆那教の寺院であり、又考古學者は塔院又は塔廟と云はれる堂内に塔を安置した建物で多くは所謂、岩窟塔院 *Chaitya-Caves* で稀には平地のもあるが、斯の種の建物を *Chaitya* と云つて居る。かゝる者に至つては塔婆との區別は既に明了である。以上極めて簡単に支提の事を述べ、幾分獨斷的で尙不十分な點は多いのであるが其等の點や塔婆との關係は他日詳細に研究し度いと考へて居る。

- 註一 The great Temples of India, Ceylon and Burma, p. 56 (Feiger, W. Mahāvastu Appendix D. p. 235)
- 二 P. K. Acharya, A Dictionary of Hindu Architect. p. 201 (M. Monier-Williams, *ibid.* p. 432b. *do.*)
- 三 逸見梅榮、印度佛教美術考、建築篇、九〇頁
- 四 玄應音義三、支提……謂累寶及石等高以爲相也
- 五 續一切經音義第三、同第五
- 六 P. K. charya *ibid.* p. 199. (R. D. childrens, *Full English Dictionary*, p. 1026)
- 七 印度哲學研究第四卷 頁合に現はれたる佛記圖二〇二一 (Monier-Williams, *Sanskrit English Dic.* p. 407b)
- 八 A. cornariuswamy, *Indian Architect.* Terms, for American Oriental soc. vol. 48, No.3, 1928 (A Brief Glossary of Buddhist Terms p. 9. b. The great Temples of India, Ceylon and Burma, p. 56)
- 九 M. Monier-Williams, *ibid.* p. 432b. *do.*
- 十 *do.*
- 十一 印度哲學研究第四卷 前同
- 十二 摩訶僧祇律卷卅三
- 十三 續一切經音義第三
- 十四 同 第五
- 十五 根本說一切有部毘奈耶卷四十
- 十六 玄應音義卷六
- 十七 A Brief Glossary of Buddhist Terms p. 9. b. (The great Temples of India, Ceylon and Burma, p. 56.)

國民信仰復興としての英國十九世紀

基督教社會運動

小 關 紹 夫

所謂基督教社會主義なる基督教運動が、一に近代に於ける最初の全プロレタリア運動であり、マルクスの階級闘争理論の根柢を爲すとさへ云はれるチャーチスト第三回示威運動の一八四八年四月十日ケンニングトン廣場に於ける惨めなる敗退を直接の動機とする社會主義の基督教化運動であり、二に無氣力と頹廢のドン底にあつた當時の教會振興を企てた非社會的なる牛津運動に對し、眞に社會の要求する教父的社會思想の再發見に於て社會を認識の對象として神學の時代への適用を圖らんとする基督教の社會化運動である宗教社會運動なることは已に知らるゝ通りである。本運動が、モーリスの神學知識にルドローの佛蘭西に於て得たる社會知識が吸収せらるゝことにより、多大に社會的色彩を帯びたること、更には是が大衆宣傳家としてのキングスレーとの關係について充分述べらるべきであるが、こゝでは主としてモーリスの思想について述べることにする。

二

リンラセンのアースキンの影響によりカルヴィニズムの陰鬱なる傳統より解放せられて神の父性愛の蔽はれざる信仰に來り、且コールリツヂの影響によりて哲學的神學に同化し、青年時代より已にオーエンの社會思想に興味を有し十八世紀末英國がフランスに於けるが如き政治的革命を免れ得たるはウエスレーやホイットフィールドによりて爲された宗教革命に依ると云ふ信念を持てる彼が、こゝに當時の社會改革の手段として宗教運動を念起するに至つたのは決して偶然ではない。

彼の思念せるものは舊約聖書に於ける豫言者の使命たる「永遠」の時代への適用である。「公道を水のごとくに、正義をつきざる河のごとくに流れしめよ」(アモス書五章二十四節)彼は豫言者の中に、當時及凡ての時代の良心に對する「永遠」の使命を見た。「永遠の生命」とは人々が此の大地に生活し得る状態である。そこに求められるものは神の國であり神の義である。「まづ神の國と神の義とを求めよ然らば凡てこれらの物は汝らに加へらるべし」(マタイ傳六章三十三節)「基督教は信仰のみでなく行爲であり、キリストの王國は自然に來るべきものではなく實現せらるべきものである。人類の社會は多くの個人から成る團體であつて相争ふ原子の集合ではない。利己の原理ではなくて正義の原理が交換を支配すべきである」と彼は云ふ。神の造り給へる「教會」と國家的人間的「社會」との聖なる有機的結合こそ根元的なる真理である。それは受肉の時代への證であり、神の父性愛を通しての同胞愛實現への欣求である。基督教社會思想は神の秩序の擁護であると考へられた。

誠に彼にあつて社會改造は教會改造であつた。神學的にはカルヴィニズム及牛津運動の限界や無氣力より離れ神の父性愛、體顯、犠牲の眞理を充分に主張することあり、社會的には何人も己れのものとは何物をも構する權利なく、精神的友情と實際的協同の存するキリストの下なる現實の生ける社會を主張することであり、國家的には同盟や妥協の上でなく物の組織の上に立つて、普遍的社會と、財産により象徴せらるゝ個人差を原理とする國家との結合を主張することである。而もこの教會改造は國家と結合してのみ可能であるとせられた。「國家的法典のみが禁止し得、妨げ得、服従を要求し得る。然し乍らその服従を自發的のものたらしむる力はない。自發的服従は見えざる支配者に對する信仰より生ずる。本來に於て天國と地上の王國とは何等對立するものではない。精神と法律との協同こそ教會と國家との結合の目的である。かくて、國家なき教會はブルードンの教義の下に立至り、教會なき國家は猶太人的仲立人の所有交換の具となるにすぎない。抑々、國家は共產主義者たり得ないし、又たるべきではない。國家は自然と法律により個人の權利、個人の所有に付き保守的のものである。然乍ら教會は原理に於て共產主義者である。君主制は政治の神聖なる制度形態たるのみならず基督者が承認し得る唯一の形態であり、民衆制は必然的に反君主的であり、共和政論者即「赤」であり、「多頭の怪物」であり、人民の意思を以て神の意思に代置せんとするものであるとする。かくの如く彼は國家と教會を二元的に見る。彼に於て社會改造は教會に含まるゝ此の「共產主義」が充分理解せらるゝにより初めて成就せらるゝとするのである。

(ここに云はれる「共產主義」なる語は、マルクシズムにより表はさるる近代的意味に於ける「共產主義」ではない。原始基督教に於て見らるる平等思想の意味である)。

かくて、社會改造は教會改造であり國家改造ではないのである。如何なる意味に於ても近代的なる科學的社會主義ではない。是はマツツイニの「神と國民」なる標語を重要視してゐるよりしても明かである。

四

是に於て彼は國家的特性及生活に反する反國家的なるもの、更に宗教統一と普遍性に反對する反カトリックとしてローマカトリックを排し、このローマカトリックを破壊する爲にはプロテスタントイズムよりも一層カトリシズムを主張せねばならぬとし、三十九條の信仰箇條に表はされた英國教會の神學は十九世紀當時の神學よりも、偉大であり眞實であり深いと云ふことを主張する。

誠にそれはルドローも「近代産業に働ける最近の所産である社會主義及是等の力を最も古くから有してゐる基督教はその本質に於て相對立するものでなくお互に近似のものである。寧ろ前者は後者の發展であり、成長であり、宣言である。我々の運動は精神運動であり教會運動に外ならぬ」と云へる如く、牛津運動より、より良く時代の徴候を讀めりと確信し且啓示せられた眞理の光に於て時代の要求を解釋し、神を正義に於て見んとするカトリック信仰の民衆的復興運動である。更に、それは宗教及既存の秩序破壊と結びついた暗黒の革命の意味に用ひられてゐた協同及社會主義を責任ある教會人が眞面目なる問題として取上げたことにより基督教と社會思想との接近を齎らした事に於て重大な意義を持つものである。

英國に於て既成宗教と社會運動との間のつながりが比較的認められること、殊に英國教會に於て他に比類なき社會理念と一致せる神學運動が發展せること、更に英國に於ける勞働運動が獨立的なる發展を爲し教會亦社會問題解決に對する大衆の信頼を持続し得たる誠に本運動の著しき影響に依ると云ふを得る。かの一九二六年の炭坑總罷業に於て解決の動議を與へたるコベック、民族的宗教發展の途にあるアングロカソリック運動等一面社會的にして一面國家的なる此の國の運動の靈感はいみじくも此の宗教社會運動に於て得られたことは否み難い。

かくて、本運動は神學的なる意味に於ては、アングロカソリズムの社會的復興であり、社會的なる意味に於ては自由放任を主張するマンチェスター學派への抗議であり、國家的なる意味に於ては反國家的なる社會主義革命に對する愛國的運動である。彼が聖書研究會に於て國歌を唱したと云ふ事實は此のことを最もよく物語るものである。

パウロの宗教信念の核心

三 枝 義 夫

原始キリスト教史上に占むる重要な位置と、複雑多岐に互る豊富な思想内容と、數多の自筆の文献が残され従つて研究の對象が確實である等々の理由に基づきまして、古來多數の學者によつてパウロの研究はなされて參りましたが主としてパウロの神學内容、思想系統の由來などの點により多くの興味が集注されて、むしろ彼の神學思想、生活様式、傳道活動のすべての根柢を貫き流れ、これらすべての中心的原動力となつた彼の發軔たる宗教信念の核心については、未だ充分に考究されて居ないかのやうに考へられます。而も宗教學的或は宗教史學的にはこの方面の研究も亦重要な課題を提供するものであると信じまして、私の貧しい研究の一端を發表させて頂くことに致します。

時間が御座いませんから結論から先に申上ります。パウロの根本信念とは何か、といふのを一言で申上げれば、私はこれは死を克服して永遠の生命を得やうとする彼の宗教的欲求によつて得た所の信念がそれであると思ふのであります。即ち「死から生への轉換」「死の否定と生の獲得」の中にパウロの根本信念が躍動して居るかと思ふのであります。パウロの言葉をかりて言ひますれば「噫われ惱める人なる哉、この死の體からだより我を救はん者は誰ぞ」(ロマ七ノ二四)に始まつた彼の死の否定の宗教的欲求が「神の賜物は我等の主キリスト・イエスにありて受くる永遠の生命なり」

(ロマ六ノ二三)といふ生命の獲得において究極の満足に達したものと考へるのであります。

さてかかる信念を根本信念として主張する爲には、先づ第一に彼の死に對する感覺が極めて鋭敏であり、同時に現實生活に對して極めて悲觀的であつたことを指摘するの必要がありませう。パウロは人間は自然人としてのそのままの生活は勿論(コ前一五ノ四五以下)神との密接な關係において成立したと信じたユダヤ教に至るまで、從來の生活形式はすべてが人間を死の破滅に導くものとしか考へられなかつたのであります。肉體の中には必然的に罪惡の魔——人格的な——が内在し(ロマ七ノ一四以下)、而もこれはむしろ生命に導く筈のユダヤ教の律法を(ロマ七ノ一〇)機會にして種々なる慾望を我等の中に呼び起し(ロマ七ノ八)その結果は罪惡的行爲となり、そこから必然的に死が招來されるのであります。(ロマ七ノ五、二二—二三)従つて「我等既にユダヤ人もギリシヤ人も皆罪の下に在りと告げたり。録して『義人なし一人だになし』とあるが如し」(ロマ三ノ九)とはパウロの宗教信念の出發點であります。然し多くの研究者はこれらの思想をもつてパウロの異常なる罪惡意識の發達に歸着せしめようとします。勿論パウロはヘレニズム文化の世界に育ち、ストアの倫理哲學や舊約豫言者的なデアスポラのユダヤ教などの影響を受け、長じてはラビ的難行道を精進した點から罪惡意識の異常に熾烈であつたと観ることは當然でありますが、この罪惡意識はパウロにとつては單に罪惡意識として止まらずに、更に進んで死の意識にまで至つて居ると考へられるのであります。罪の拂ふ値は必然的に死なのであります。(ロマ六ノ二三)又パウロによれば、人間の先祖アダムは人間に罪惡と死を與へた原型なのであります。(ロマ五ノ一二)。恐らくパウロにとつて否定さるべきもの、彼の宗教的欲求の出發點をなすものは結局においては死なではなかつたでせうか。只これを現實的生活の實際領域において言ふ時に現世においては罪惡、未

來においては死、この二つに分ち、その各々の否定といふことになるのでありませう。

この罪惡の否定、死の否定は單なる現實的生の否定ではありません。パウロの欲求が宗教的である限り生の否定ではなく、むしろ生の飽くことなき欲求であり、従つて現實的生と死を超越した高度の生命への止揚とならざるを得ない筈であります。パウロの言葉をかりていへば「死ぬべき者が生命に吞まれん」(コ後五ノ四)とする欲求が夫れであります。パウロの信念は決して單なる厭世主義ではないのであります。

然らばかかる生命は果して獲得することが出来るでありませうか。否何等かの形、方法によつて獲得せしむれば止まないとするのが我々の宗教的欲求の本質でありませう。然らばパウロは何によつて獲得することが出来るとしたでせうか。パウロはこれを獨自な方法によつて獲得し得ると信じたのであります。ここにパウロ獨特な宗教信念が形造られ、この特殊な信念を宣傳する爲に對外的には勿論、キリスト教内部においても種々なる困難に遭遇し、遺憾なく彼の信念の強さを示すことになつたのであります。これは思想的には原始キリスト教に重要な位置を占むることとなり、宗教學的觀點に立つと最も興味ある内容を構成して居るものなのであります。即ち先づ第一に、パウロはかゝる自己の欲求の實現した一つの實例、即ち死をいみぢくも克服した者として彼の面前に見せつけられたものがありました。それが即ちキリストであります。キリストに於て死の克服の實例を見せられたのであります。既に十字架上に死んだ筈のイエスが今ダマスコ途上のパウロに生前の肉體を脱して靈なる者として顯はれたのを見たと、(ガラ一ノ一六)パウロの心を捕へたのは「キリスト死人の中より甦へりてまた死に給はず、死も亦彼に主とならぬ」(ロマ六ノ九)現に生きつゝあるとの強い信念の確信でありました。この確信がパウロをしてユダヤ教からキリスト教に走らしめ、

そしてこの最初に経験したキリスト觀がパウロの全信念を通じての根本信念となつたのであります。即ち彼はキリストにおいて始めて死に勝つて永遠に生きつゝある一人の「人間」を見たのであります。(コ前一五ノ二一、一ノ二)彼こそ神の能力によつて死を克服し、復活して「神の子」とされたもの、(ローマノ四八、八ノ一五、二九―三〇)肉體を脱して靈となり、天上にあつて永遠なる存在者となつたもの(コ前一五ノ四五、後三ノ一七)弱き人間(コ後一三ノ四)が今は神と等しい像(コ後四ノ四)を持つものとなつたものであります。かゝるキリストの存在はパウロにとつてまことに驚くべきことであります。かゝる出來事は天地創造以來今始めて行はれた驚異であります。(コ前一五ノ二〇)この出來事の背後に世界創造以來の驚くべき神の攝理の動きを感觸せざるをパウロは得なかつたのであります。かういふ點からパウロの面前に現はれたキリストとは單なる歴史的イエスそのものでもなく、又天上にある所のキリストのみでもないことが判然とします。かつて地上において苦しみ死んだ人間イエスが、今現に天上にあつて生きて居るキリストなのであります。即ち死を克服して生を獲得せるキリスト、人間たりし彼が高められて神の子となり、神と同じ像となつて永遠に生きて居るキリストがパウロの信念に動いて居るキリストなのであります。人間が永遠の生命を獲得することは不可能ではない。否これによつて新たな方法が始めて示された、今こそ人類救済の恵みの時が始まつたといふのがパウロの第一信念であつたらうかと思ひます。

かくの如くキリストにおいて生命獲得の實例が示され、キリスト自身が超自然的な、或生命的な能力たる靈、パウロの言葉をかりていへば「生命を與ふる靈となり」(コ前一五ノ四五)、現に又さうである限り、我々すべての人間も亦彼によつて始めて生命が與へられなければならないといふのがパウロの第二段の信念であります。この生命の與へられ

る方法においてパウロは明かに神祕主義者でありました(コ前1ノ17)。靈として生きつゝあるキリストの靈を我等の心の中に注ぎ入れられることによつて(ガラ4ノ6、コ後1ノ22、前1ノ13)キリストと合體し(コ前1ノ13、六ノ17)かくする事によつてキリストが經驗して遂に永遠の生命を得た死と復活とが我々のうちに神秘的に繰返されて、死の否定と生の獲得といふ同一作用が行はれるのであります。「もしイエスを死人の中より甦へらせ給ひし者の御靈汝等の中に宿り給はゞ、キリスト・イエスを死人の中より甦へらせ給ひし者は、汝等の中に宿り給ふ御靈によりて汝等の死ぬべき體をもち給はん」(ロマ8ノ11)或は「我等キリストの死の狀に等しく接がるれば、その復活にも等しかるべし」(ロマ6ノ5)とは何れもパウロの神秘的信念を述べた彼自身の言葉であります。こゝに至つてすべての人々はキリストと同じく神の子となり(ガラ3ノ26、四ノ5以下ロマ8ノ14―17、二三)死を完全に克服して永遠の生命を獲得し得ると(コ前1ノ5、五七、後3ノ6)信じたのであります。恰もアダムによつて死が人類世界に來た様にキリストによつて始めて永遠の生命が人間世界に可能になつたと信じたのであります。(ロマ5ノ1―11)かくの如くしてパウロは永遠の生命を獲得することが出來ると信じたのであります。さて然らば永遠の生命を得た状態とは抑々如何なる状態をいふでせうか。先づ第一にキリストの靈を受入れ、キリストを我が心内に宿した者は、その外觀上の體は從來と何等異なる所はないが、實は不可見的是であるが肉體上に何か着物を着た様にキリストを著(ガラ3ノ27)更にその靈の偉大なる作用によつて(ガラ3ノ5、コ後1ノ19)根本的內面的な改造が行はれると考へたのであります。パウロはこの信念を實に確信に満ちた歡喜の調子をもつて叫びました。曰く「人もしキリストに在らば新たに造られたるものなり、古きは既に過去に、視よ新しくなりたり」(コ後5ノ17)と。かくしてこの神秘的な

作用によつて我々は現世生活におけるあらゆる罪惡から解放され（ロマ八ノ二）穢れない聖なる状態となるのであります。（ロマ六ノ二ニコ前六ノ一）かゝる状態は確かに宗教的に純化された純宗教的な状態であるといひ得るかと思ひます。然しパウロは一旦かゝる聖なる状態に入ることによつてすべてを満足し安心し切るといふ態度をとることをしませんでした。かゝる聖なる状態にあつても、否聖なる状態にあるが故に、絶えざる宗教的努力と倫理的精進（ロマ六コ前一三）とを必要とすると信じたのであります。これは實に靈を受入れた聖なる状態に相應しい生活であるからであり、同時に現世生活は常に肉體を伴ふ生活であり、その限りについて完全なる靈の作用は漸進的であるといふ風に信じたからであります。（ガラ五ノ一六以下コ前三ノ一以下）。即ちキリストと絶えず交ること（コ後一三ノ一三）、その爲には神秘的意義を持つ晩餐を實行すること（コ前一〇ノ一六以下）、或は現世生活のあらゆる苦難を甘受することによつてキリストの悩みを共に悩むこと（ロマ八ノ一七）であります。或は又愛を靈の最高の賜物として實行すること（コ前一二ノ三一—三）であります。こゝに發達せる宗教生活は道德生活と結合するといふ一つのよき例が示されて居るのであります。以上がパウロ信念の第三段ともいふべきものであります。

然しパウロは現世生活の聖なる状態をもつて直ちに究極理想の達成とは見ませんでした。それは理想境に至る一つの保證された生活に過ぎないのであります（コ後五ノ五）。理想境とは、むしろ現世生活を離れた超現世的な所にあると信じたのであります。キリストが全く肉體を離れて靈體として存在して居る様に、我々も亦肉體を離れ靈體をとつて完全に復活後のキリストと同じ状態になつてキリストと一致することがパウロの欲求した最後の理想境であつたのであります。彼自身が次の様に言つて居ります。「願ふ所はむしろ身を離れて主と共に居らんことなり」（コ後五ノ八）

と。肉體の働きを「日々に殺して」(コ前一五ノ三) 心の中に受入れた靈の働きを「日々に新たに」(コ後四ノ一六) 發
展せしめ、遂にキリストと全く同じ像に變化してしまふことこそ(コ後三ノ一八、四ノ二九) パウロの究極理想であつ
たのであります。然しこのことは肉體を離れた未來生活において始めて完成されるものであります。未來生活とはキ
リストの復活と共にその活動を始め、今や次第に近づいて來た(コ前一五ノ二三) この世の終りの後に來たる生活であり
ます。即ちこの時には天上よりキリストが再臨して「神の國」(コ前四ノ二〇、六ノ九) を建設するのであります。神の國
とは全く靈的なもの(ロマ一四ノ一七) 不死のもの、従つてこの時神の國の中に入る者は又全く靈的なもののみでありま
す。死者は復活して全く靈なる特殊な體をとり、生ける者は生けるまゝに變化して靈體をとつて入るといふのであり
ます。この靈體こそキリストが現にある所の體、即ち不死なるもの、朽ちぬもの、永久に生命あるものなのでありま
す。(コ前一五ノ五一—五三、四二—四四、後五ノ一) キリストと同じ體となり、キリストと同じく永遠の生命を獲得すると
信じた時に、パウロの宗教的欲求は完全に満たされたのであります。パウロが歡喜に満ちて高らかに叫んだ言葉を引
用して説明に代へます。「この朽つるものは朽ちぬものを著、この死ぬるものは死なぬものを著ん時、『死は勝に呑
まれたり』と録されたる言は成就すべし『死よ汝の勝は何處にかある。死よ汝の刺は何處にかある』(コ前一五ノ五四
—五五) と。従つてこの終局の神の國は永遠の生命に與る無限の歡喜によつて満たされて居るのであります。(ロマ一
四ノ一七)

以上をもつて甚だ簡単な説明ではありませんが、私はこれをパウロの宗教信念の核心であると信するものであります
かゝる觀點に立つてパウロを考察致しますと、パウロ研究上のみならず廣く宗教學の研究上にも若干の寄與をなすこ

とが出来はしまいかとも考へられるのであります。

第一にパウロ研究においては、パウロ思想における第一義的なものと第二義的なものとの區別が判然するかと思ひます。従つて従來パウロにとつて最も主要な問題とされたものが、多くは後世のキリスト教々義において重要視された問題から類推された場合の多かつたことが明かになり、これらはパウロ自身の宗教的信念においては、必ずしも重要ではなく、或はパウロ信念を部分的に解釋したものか、或は第二義的な思辨的補足的なものであつたりすることが明瞭とされるのでありませう。或は又従來は殆ど不可能の様に考へられて居りましたパウロ文献における眞偽問題も、かゝる根本信念を基礎にすることによつて何等かの解決が望まれやしまいかとも考へられるのであります。

第二に宗教學的立場からしますれば、パウロにおいて歴史的イエスが始めて天上の靈として宗教的欲求の對象となり、こゝにキリスト教なる一宗教はパウロによりて始めて形成されるに至つたことが判然とします。従つて歴史的人間を教祖とする宗教が如何なる経過をとつて成立するに至るか、換言すれば人間が如何にして神的な宗教的對象に迄高められるに至るか、這般の事情が明かになり、更にかゝる宗教は佛教の場合と同じ様に何故世界的最優勢の宗教となり得たか等の微妙な人間宗教心の動きを明瞭にすることも亦出来るかとも思ひます。

第三に原始キリスト教史上からこれを觀ますれば、パウロの宗教信念はそのキリスト觀において、やがてキリストを完全に天上の存在者とし、これが肉體をとつて人間となつたといふヨハネにおける様なキリスト觀の前提をなして居ることが判然と致します。歴史的イエスがヨハネにおいていきなり天上の神の子キリストと高められ、このキリストが肉體をとつたのが歴史的イエスであるとされましたが、かゝるキリスト觀の飛躍は、實に歴史的イエスが神的存

在者に高められたといふパウロのキリスト觀を中間に置くことによつて始めて明瞭に理解されるのではないかと思ひます。人間の *Pneumawerden* があつて、その *Pneuma* 靈が *Menschwerden* したといふ經過をとつて進んだのが原始キリスト教ではないかと思ひます。これは宗教史的に觀ますると恰も佛教の現身佛が法身佛になる過程に相當しませう。この過程の中間にあつていはゞ現身佛を法身佛とさせた橋渡しをなすものがパウロのキリストの觀方ではなかつたかと思ふのであります。

イエス誕生年代に就いて

櫻井 匡

聖書の記事

共観福音書中に於てイエス誕生年代を示すと見るべき記事は馬太傳及び路加傳に在る次の諸節である。

馬太傳第二章。

(一)東方の博士たちが星に導かれてエルサレムにイエスを訪問せる事、ヘロデにその由を告げた事。
(二)ヘロデ王が二歳以下の嬰兒を殺した事。

(三)ヘロデ王の死後ヨセフがイエスとその母とを携へてエジプトよりイスラエルの地に向ひし事、但しヘロデの後
にアケラオ王位につきしを聞いてイスラエルの地に行くことを恐れてナザレの地に留まりし事、等。

路加傳第二章、及び第三章。

(一)イエスはロマ帝アウグストの世、クレネオ、スリアを治めし時の始め、戸籍調査の行はれた時にユダヤのベツ
レヘムに生れた。

(二)イエスが福音の宣傳を開始せし時、その年凡そ三十歳であつた。それはテベリオ、カイザル在位の十五年であ

イエス誕生年代に就いて

つた。

以上の諸記事を基礎としてイエス誕生の年代が種々に推定されてゐる。

Bengel, Anger, Winer, Wieseler等はA, U, C, の七百五十年即ち紀元前四年と推定した。また Usher, Lichtenstein, Petanius 等はA, U, C, の七百四十九年, Bwald, Ransey, 等は七百四十八年としてゐる。又 Makinlayの如きはA, U, C, の七百四十六年即ち紀元前八年を以てイエス誕生の年としてゐる。併し實際どの説が真に近きものであるかは容易に判断し難い。實際の年代を知る事はむしろ不可能の事である。只私は諸説を検討する事に最も無理のないと思はれるものを以て満足するに止める。

さて路加傳の記事によれば、イエスはアウグストの戸籍調査の時に生れた。この戸籍調査はクレニオがユダヤを治めし時に行はれたと路加傳は記してゐる。そこでクレニオが何年頃ユダヤの總督であつたか、またその時に戸籍調査の行はれた事實があるが、あれば何年頃であつたかを研べれば、イエスの誕生年代も略々知れるわけである。然るにクレニオがユダヤを治めたのは前後二回あつて、その第一回はA, U, C, 七百五十年から七百五十三年即ち紀元前四年から紀元前二年まであり、第二回は七百六十年即ち紀元前七年からである。而してヘロデ王が在世中であつたといふのであるが、クレニオのユダヤ總督たりしは二回共ヘロデ王在世中ではなくなるのである。

またクレニオ、ユダヤを治めし時に戸籍調査が行はれたといふのであるが、これがまた問題である。クレニオがユダヤを治めた紀元前四年から一年までの間に戸籍調査は行はれなかつた。戸籍調査の行はれたのは、ラムゼーによれば、紀元前八年乃至七年に行はれる筈であつた。併し實際は大規模の新事業であつたので遅延したものであつた。そ

してこの第一回の戸籍調査が紀元前六年の秋に行はれ、此の歳イエスが誕生したと考へたのである。

但し此の時クレニオはユダヤの總督ではなかつた。Nunpi の言ふところによれば、その時即ち七百四十八年より七百五十年まで（紀元前六年より四年まで）總督であつたものは Varus であつて、クレニオではなかつた。クレニオはその次即ち七百五十年（紀元前四年）から總督となつたのである。そうなるを茲にまた路加傳の記事と矛盾するのである。此の點に關しラムゼーは、クレニオは此の時總督の職に就いてはゐなかつたが、ロマ皇帝直接の使節として此の地方の戸籍調査を任ねられたものであるとして、路加傳の記事の誤りでない事を述べた。併しブラスの總督中には行はれた戸籍調査を路加傳はクレニオの戸籍調査と呼んだのであるか。ラムゼーは前述の如く説明したのであるが、更にこれと異なる推論を爲すものもある。それによれば、同戸籍調査はブラスの總督時代に着手されたものであるが、かゝる大事業は遅延し勝ちであり、且つその中に紀元前四年に至つてヘロデ王が死去したので一時中止され、クレニオ總督となるに及んで再び繼續されたものである。即ちクレニオの時に完成したのである。それ故ブラスの戸籍調査と云はずしてクレニオの戸籍調査としたものであると。併しそれにしても紀元前六年に着手された戸籍調査が紀元前四年までも遅延したと見る事が適當であるか否かも問題である。假りにこれを認めるとして他の點から推定してこれと一致するかどうかを考へなければならぬ。

イエスが傳道開始を爲せる年代は凡そ三十歳であつたと云ふのである。勿論凡そ三十歳といふ事は正確に三十歳といふ事ではなく、三十歳前後の事である。さてイエスの傳道開始即ちバプテスマのヨハネより洗禮を受けた年であるが、この年は路加傳第三章の記事によれば、「テペリオ、カイザル在住の十五年、ポンテオ、ピラトはユダヤの總督

ヘロデはガリラヤ分封の國守、その兄弟ピリポはイツリア及びテラコニテの地の分封の國守、ルサニヤはビレネ分封の國守たり」し時である。テベリオの在位十五年は、アウグストの在位十九年七百六十七年紀元十四年その位に即いたのであるから、それより數へて行くとテベリオ在位十五年は七八一年即ち紀元二十八年か二十九年に當るのである而してその時に三十萬であつたとすれば、その誕生は紀元前二年か三年の事となる。然るにイエスの誕生がヘロデ王の在世中であつたと云ふ事に基づけば、紀元前二年か三年の誕生といふ事は出来なくなる。何故ならヘロデ王は紀元前四年の春に死んだからである。さうすれば、凡そ三十歳といふのを三十二三歳の時と見なければならぬ。そして紀元前五六年の頃の誕生といふ事には一致する様にもなる。

更にまたヨハネ傳の記事にイエスの誕生年代を推定せしめるものがある。即ちイエスが傳道開始の頃エルサレムの神殿を指して、此殿を建るには四十六年を経たり」(二章二十二節)と云つてゐる。神殿改修工事の着手はヘロデ王の治世の第十八年であつた。それはA、U、C、の七百三十四年であつた。それから四十六年を経た七百八十年(紀元十七年)に凡そ三十歳であつた人は紀元前四年の誕生となるのである。併しこれも前の場合と同様ヘロデの在世中と云ふ事にすれば、イエスの誕生はそれより以前でなければならぬ。特にイエスの誕生はヘロデ王の死の前一年乃至一年半にあつたものと見るべきであるが故に紀元前四年より以前と見なければならぬ。

東の博士たちが星に導かれてエルサレムを訪問し、その道にヘロデ王を訪ねてイエス誕生の事を告げたのである。そのためにヘロデ王はその當時イエスが二歳以下の嬰兒であると推定したのである。博士たちがイエスを拜して後ヘロデ王の許に行かずに歸つたので王は二歳以下の嬰兒を殺し、その中にイエスもある事と考へたのであつた。併しイ

エスはヨセフとマリヤに伴はれてエジプトに逃れてゐたのでその點を免れた。エジプト滞在は約一ケ年であつたと推定されてゐる。その間にヘロデ王が死んだのでヨセフとマリヤはイエスを伴つて歸國の途に就いたが更にアケラオ王位に即いたと知つて、ナザレに留る事となつたのである。誕生からヘロデの死ぬ時までの事はかくて一年以上の事であつたと考へられてゐるのである。そうするとヘロデ王の死んだ紀元前四年より約一ケ年前、即ち約元前五年頃がその誕生の年代となつて來るのである。

マツキンレー中佐は天文學的研究を爲して、東の博士たちを導いた星は曙の明星であつた事を述べ、曙の明星が現はれた年而かも博士たちの旅行に都合のよき時期に現はれた年は紀元前八年であるとして、イエス誕生の年代を紀元前八年と推定してゐる。勿論彼の論證は只曙の明星に關する研究からばかりでなく種々の方面から研究してゐるのである。併し紀元前八年の誕生とすれば、イエス傳道開始の年代は、テベリオ、カイザル在位の十五年といふ事と一致しなくなるのである。

然らばラムゼーの推定する紀元前六年説はどうかといふに、これは前述の様に傳道開始の年代その他とも餘り相違がない。かくしてラムゼーの推定年代は略々眞に近きものではないかと考へられるのである。

併し只ヘロデ王の死の年代は紀元前四年の春といふ事に認められてゐる。この年代が相違のないものとすれば、これを基として、イエスの誕生はその以前であつたと云ふ事は明らかである。何れ程前であつたか、それが決定すれば略々誕生の年代も決まるのである。併しそれが甚だ漠然としてゐる。エジプト滞在が約一年とされてゐるが、それも甚だ怪しい點もあるのである。若しこの點あたりをも少し調査出來るとすれば容易に誕生の年代も推定し得るであら

うと考へられる。兎に角誕生年月日は正確に知る事は全然不可能の事に屬する。只諸學者の推定年代中、その證明するところの尤もと思はれるものをそれに近いものとする外はないのである。そして茲にラムゼーの紀元前六年説は大體に於てそれに近いものではないかと考へられて來る。がそれにしてもテベリオの在位十五年がイエスの年凡そ三十歳であつたといふ點などから考へればラムゼーの推定せる年よりも幾分後になるのではないかと考へられる節がある。併し兎に角紀元前六、五年頃がその年ではなかつたと推定されるのである。

タルムツドに於けるイエス觀

大 畠 清

一世紀より三世紀にわたるタルムツドの資料中には、イエスに關するものが多少見うけられる。Sanhedrin 103a:

Berakhoth 18a; Sanhedrin 43a; Gittin 56b, 56a. 等、之である。

これらの資料によつて、タルムツドがイエスを

ラビ達の教へ（特に律法）に對する反逆者として考へ（Sanhedrin 103a）

魔法を行つて病人を癒せるものと考へてゐた（Sanhedrin 43a）

ことを知るのである。

しかし、これらの資料は皆イエスより遙か後代に屬するが故に、之を以て直ちに歴史的イエスに關する直接史料と考ふるは、早計に失するかと思はれる。恐らくは、これらの資料は、當時のユダヤ人キリスト教徒側の所傳が原型でそれをラビ達が自らの立場に於て使用したもの、ではないかと考へられるのである。即ち、これらの資料は、歴史的イエスの直接史料とはなり得ないが、當時のユダヤ人キリスト教徒のイエス觀を知る史料には十分なり得ると考へるのである。

仍つて、これらの資料を通して、ユダヤ人キリスト教徒がイエスを、ラビ達の教へ（特に律法）に對する叛逆者として説き、病人を靈力によつて癒せる者と傳へてゐたことを知るのである。

しかるにタルムツドの他の資料、P. Schabath 14d; P. Aboda Zara 40d. 及び Aboda Zara 16b, 17a. 等によるユダヤ人キリスト教徒自身、

イエスの名に於て病人を癒し (P. Schabath 14d; P. Aboda Zara 40d.)

イエスの名に於てラビ達の教へ（特に律法）を揶揄、嘲弄してゐた (Aboda Zara 16b, 17a.) ことを知る。

これらによつて察するに、當時のユダヤ人キリスト教徒は、イエスをラビ達の教へ（特に律法）に對する叛逆者と考へて、自らも之を揶揄、嘲弄し、又、イエスを靈力を以て病人を癒せる者と信じて、自らも亦イエスの名に於て病人を癒してゐたことを知るのである。

かの A. v. Harnack は、"Lucas" に於てのみ "der Arzt" を考へたが ("Lucas der Arzt" 1906) 恐らくは、これは當時のユダヤ人キリスト教徒の一般的傾向であつたのではないかと考ふるものである。

日本宗教學會第三回大會記錄

大會までの準備經過

昭和八年十二月二日學士會館に於ける委員會に於て第三回大會を立正大學に開催する事に全委員の希望あり、依つて守屋貫教氏は日蓮宗々務當局並びに學校當局との交渉の結果、十二月十三日正式に承諾をなし、同日午後一時より、守屋貫教、濱田本悠、石津照薫、村上俊雄諸氏會合し、大會の期日、經費豫算案及びその他の事項に就て協議をした。

そこで翌九年一月十九日立正大學に於て、第一回準備委員會を開催し、守屋貫教、望月歡厚、木村日紀、布施浩岳、赤松秀景、濱田本悠の諸氏出席し、守屋貫教氏の經過報告に次いで

- 一、準備委員會の人員、並びにその組織方法
- 一、大會期日を五月五、六兩日とする事
- 一、宗論書及び日蓮宗版畫展覽會を開催する事
- 一、新舊會員に對する宣言及び勧誘の方法

等を決定し散會。以上の決定に基き各準備委員は奮闘努力、もつて新會員の勧誘、研究發表の依頼、或ひは大會開催の宣傳等にその全力を傾注した。四月十八日夜六時より學士會館に於て(本部側)石橋智信、宇野圓空、石津照薫、村上俊雄、竹岡賢了、(大正大

學側)矢吹慶輝、眞野正順、金孝教、(立正大學側)守屋貫教濱田本悠、赤松秀景の諸氏會合し聯合準備會を開き大會兩日のプログラム編成、研究發表者の發表順序その他の諸項に於ける最後の決定を與へた。茲に於てすべての諸準備を完了し、當日の盛會を期して待つばかりとなつた。

總會

昭和九年五月五日(土)午前九時半より立正大學講堂に於て開催準備委員濱田本悠氏司會の下に開會された。先づ大會副會長、同大學々部長守屋貫教氏開會の辭を述べ、次に本部委員宇野圓空氏は紀要發行や前大會の收支決算並びに立正大學に於て、本大會を開催することになつた事情等の經過を詳細に説明した。次いで會長姉崎正治氏は、大講堂上の篇額「立正安國」の四文字を、巧に引用せられ、約三十分間に亘り、別項の如き挨拶をなし、宗教の重要性並びに宗教學研究に盡力せられん事を力説して降壇。次に本大會々長立正大學長關本龍門氏は別項の如き祝辭を述べ、最後に姉崎會長は左記の諸氏を司會者として推薦する旨を發表して、嚴肅裡に閉會となり、會員一同は講堂前に於て記念撮影をなした。

司會者

(第一部)

相原一郎介 帆足理一郎 久松 眞一 石橋 智信
 今岡信一良 加藤 玄智 菅 圓吉 小松 雄道
 佐野 勝也 鈴木 宗忠 島原 逸三 宇野 圓空

(第二部)

羽茨 了諦 加藤 精神 神林 隆淨 長井 眞琴
 常盤 大定 山川 智應 山本 快龍 矢吹 慶輝
 高神 覺昇 宇井 伯壽

姉崎會長挨拶 (要旨)

最近學會の趨勢を一瞥して特に宗教學の任務の重大なる事を知ります。物理、化學、政治、經濟等の一般科學が多く現實の現象にのみとらはれ過ぎるのは、學の性質上止むを得ざることゝは云へ、萬有現象の如實相の把握は、遠い過去と永劫の未來との歴史的連鎖の上に試みられねばなりません。直接に利用厚生に資せざる宗教學の非現實性は、その根本態度に於ては一般科學の現實性と相反するものでなく、むしろ兩翼互に助くる所に、正しい文化發展の架構が伏在するのであります。他の文化科學研究に於ける

學と史との没交渉は、幸ひにも宗教學に於ては、相和して互に助勢し合つてゐる事は諸他の學に對する無上の誇りであります。佛教に於ける實相論と緣起論との如きも、前者の法則的研究と後者の發生的研究とは、今日でこそ兩者相助けつゝあるが、從來はともすれば對立し相尅して、反つて自らの發展を阻害すらしてゐたのであります。これが佛教本來の根本精神を去ること遠きものたるや言を俟たない、が勿論眞理は變遷を離れて存在し得るものでなく、諸行無常の轉變相そのものゝ中に永遠の生命として光輝を放つものでありますから實相論緣起論の對立も、過去に於ける眞理證顯の一波動であつた事を知ると共に、經緯の關係にある兩者の方法上の共力に依て、正しい發展に努力することそ今日の學者の任務であると信じます。こゝに掲ぐる「立正安國」の篇額もこの眞理の立正に因る安國であつてこそ永劫の生命があり、これこそ過去より未來への歴史の躍動する生命であります。この權衡奥底に徹してこそ、人類宗教生活の向上に貢獻し得ものなる事を確信し併せて宗教學それ自體の目的もこれを離れざることとは勿論であります。この意味に於て、宗教學研究は現實のみではなく永遠の將來に對する人類社會の進路を明かにするものであり、本大會開

僅の意義も深い所以であります。現下文化の危機の叫ばれてゐる時に我等宗教學徒が、この高い理想を以つてこの學の發展に努力することは大きな文化的意義と價値を有するものであります。終りに臨みこの大會開催の爲に奔走された立正大學當局者の誠意と七十餘名の研究發表者の努力を感謝する次第であります。

關本立正大學長の祝辭

本日日本宗教學會第三回大會が本大學に於て開催されました事は、私共學徒の非常なる喜びとして衷心より歓迎する所でありませぬ。

抑も學としての宗教學はその樹立必しも久しからず我國に於ても姉崎會長が東京帝國大學に於て宗教學講座を創設せられて未だ三十年に満たないのであります。然るに昭和五年その宗教學講座開設二十五年を記念として第一回宗教學會が結成せられ、爾來回を重ねる毎に益々斯學研究の盛んなるを觀るは、誠に學界の慶事でありませぬ、殊に新進の學者が國の東西より一堂に馳せ參じて、平生研鑽の成果を發表せらるゝに至つては愉快極りなき事でありませぬ。

現今唯物論の思潮世界に澎湃として人々の道念紙より薄く宗教反對の聲漸く高からんとする時に當り、私共宗教學徒が世の爲人の爲愈々其研究を新にし、以て人々をしてその歸趨を明にせしめ

んことを希ふて已まざる次第であります。

宇野委員の經過報告

一、昭和七年五月八日第二回大會協議會の決議に基き、第三回大會を京都に於て開催せるの件に關し、連絡本部側の宇野委員等、京都の羽溪委員、京城の赤松委員等とはかり、京都帝大はじめ京都の加盟諸團體に交渉せしも、該地に在て開催の承諾を得ず、東京に於て開催を希望、よつて其他の地方加盟團體の委員諸氏よりも今一回東京に在て開催するやう希望あり、

二、第二回大會當番校と連絡本部との事務引繼
昭和八年三月廿四日 於傳道會館

(大正) 矢吹、眞野、金、(帝大) 宇野、石津、村上
引繼及び協議事項

一、會計報告 (第二回記要所載)

二、會計引繼 (後報)

三、記要出版に版し、出版所は種々折衝の結果宗教研究發行の大東京出版社、出版補助額約三百圓位、編輯事務は大正、帝大兩大學の出版委員にて分擔

等を協議す。

三、第三回大會開催に關する委員會

昭和八年十二月二日 於學士會館

協 議 事 項

一、第三回大會は前回の協議會に於ける希望決議により京都に於て開催さるゝやう交渉せしも、同地の加盟各大學に於ては開催困難なる事情あり、その他の地方加盟團體の委員諸氏よりも今回東京に於て開催の希望申入あり、よつて東京に於て開催のこととして、その會場引受團體を協議す。

一、現在の豫想では、學會々員の會費（大會毎に金參圓也）のみにては大會開催、紀要出版等の費用に不足を來すを以て（第二回大會紀要『日本の宗教學』（近刊）記事参照）、經費を緊縮すると同時に新財源獲得の方法

一、第二回宗教學大會の經費不足額（紀要、同右参照）の處置

決 議 事 項

一、第三回日本宗教學大會は明昭和九年春、立正大學（東京）に於て開催のことに決定（同大學に於ても會場引受のこと大体承諾せらるゝ）

一、大會開催、紀要出版等に要する費用のうち、會員の會費を差引きたる不足額約二百圓也は特別會員を作るか、又は別に日本宗教學會後援會をつくり、その會費によつて補填すべし、これらの組織及び會費募集方法等は次回大會の際の協議會に於て決定すべし。

一、第二回大會の不足額は委員有志の寄附金によりて充當し、連絡本部に於てこれを處理すること。

當日の出席者（順序不同）

立 教 大 學 菅 圓 吉氏

立 正 大 學 守 屋 貫 教氏

同 赤 松 秀 景氏

早 稻 田 大 學 帆 足 理 一 郎氏

慶 應 大 學 島 原 逸 三氏

大 正 大 學 矢 吹 慶 輝氏

同 眞 野 正 順氏

東 京 帝 大 石 橋 智 信氏

同 宇 野 圓 空氏

駒 澤 大 學 相 原 一 郎 介氏

同 日 本 大 學 金 山 龍 重氏

同 小 松 雄 道氏

外 二 今 岡 信 一 良氏

連 絡 本 部 石 津 照 鳳氏

同 村 上 俊 雄氏

同 竹 園 賢 了氏

四、第二回大會紀要出版

昭和八年三月の大正大學及び連絡本部の事務引繼の會台に於ける決議に基き、四月以來出版委員は編輯事務に従事し、一方出版書肆と補助額其の他に關する交渉を續け昭和八年十一月卅日三三八頁の「日本の宗教學」なる紀要出版、引續き會員に發送加盟團體の圖書館及び全國有力圖書館等に寄贈。

五、第二回紀要出版補助費寄附

東京帝國大學講座二十五年記念會より昭和九年二月廿七日附紀
要出版に關する不足額二七一、二〇圓寄附申込あり、日本宗教
學會々長これを承認して受納。

六、連絡本部會計報告

收入ノ部

大正大學より引繼金

五七・五〇

(本部事務費トシテ)

紀要出版費補助トシテ宗教學講座記念會ヨリ補助金

二七一・二〇

會計

三二八・七〇

支出ノ部(昭和八年三月廿四日——九年五月四日現在)

交通費

三〇・二七

通信用印刷費及郵券費

四〇・六八

委員會々場費、茶葉費

六〇・七八

紀要出版補助

二七一・二〇

(但シ二五〇、〇〇〇出版補助費二一、二〇〇紀要發送
費及雜費)

合計

二八五・九三

差引殘金

四二・七七

(本部保管、銀行預金)

七、會員

第二回大會々員

會費納入會員數

(申込會員數)

二一四
二九五

研究發表會

本大會に於ける研究發表會は、發表者多數の爲これを二部會に
分ち、第一部會(主として宗教學一般の問題及びキリスト教、神
道關係のもの)は、新館ホール、第二部會(主として佛敎學並び
に印度學關係のもの)は、第十一番教室に於て開催した。而して
第一日は午前十一時より、第二日は午前九時より開會され、第一
部會にては廿九名、第二部會にては廿七名の諸氏がその研究を發
表された。その内容に就いては本論文集を参照されたい。
尙部會に於て發表せられたるも、發表者の都合により、本論文集
中に掲載し得なかつたものは次の如くである。

近代獨逸に於ける宗教政策の趨向

高橋 梅定

印度佛滅亡後に於ける法精崇拜

木村 日紀

根本佛敎と眞言宗との交渉

高神 覺昇

フランスに於けるモダニズムに就て

赤松 秀景

中江藤樹及び其の學徒の宗教的信念

柴田甚五郎

中世比叡山に於ける記家と國體論の發祥

磯 茲弘

次に第二部會に發表された坂本幸男氏の

大毘婆娑論に引用されたる品類足論に就て

は本論文集の頁數制限に依り遺憾乍ら、同氏の了解を得て、これ
を宗教研究誌上に割愛した。

一、日蓮宗版畫 展覽會

本大會をして益々有意義ならしむる爲、日蓮宗版畫展覽會及び宗論書展覽會を七、八番教室に於て開催した。前者は立正大學教授山上、泉氏の出陳にかゝり、展覽された版畫約二百點、廣重、豐國、北齋、國芳等の江戸時代のものから、芳年、清親、曉齋等明治時代のものまで網羅された。この版畫の大半は、同氏三十年來の集録によつたもので、來會者一同興味を持つて觀賞した。

又宗論書展覽會は宗門史料編纂會の出陳に依り、日蓮宗對各宗の宗論書が展覽された。各宗と云つても、天台、淨土、眞宗のものが主であり、これに依つて、江戸時代日蓮宗を中心として行はれた論争、及び各宗の主張の動きを知るには充分であつた。

委員會

委員會は五月五日研究發表會終了後、午後四時より立正大學來賓室にて開催。席上翌六日の協議會に提出すべき議案に就て種々協議の結果、次の諸項目に就き委員會原案を決議した。

- 一、次回大會開催地第一希望京都、第二希望東京とす。
- 二、會員の會費のみにては大會開催は不可能である。依つて維持會員制を設け、年額五圓以上の據出を願ふ事。
- 三、規約第五條に新規補足の件

別ニ維持會員若干名ヲ設ケ、年額五圓ヲ會員ニ寄附セシ

ム。但シ維持會員ニシテ、學會々員ナルトキハ會費ハコレヲ徵集セス。

四、委員缺員の内、高野山大學委員は上田天瑞氏に決定。

五、今回より新たに天理外國語學校及び佛教法政經濟研究所の二團體の加入を承認する事。

尙大會前委員會に於て研究發表の申込者の陸衝をなす事に關して提議あり、協議の結果開催地委員に於て、これを考慮する事となる。

以上諸項を決定し、六時散會した。

懇親會

宗教學會出席者懇親會は、五月五日午後六時より、立正大學新館ホールにて開催された。同夜は姉崎會長始め多數の會員諸氏出席し、先づ守屋眞教氏の司會に依り開會され、佐野勝也氏、山川智應氏、高神覺昇、寺崎修一氏、相原一郎介氏、柴野恭堂氏、及び日蓮宗々務院庶務部長深川觀察氏等のテーブルスピーチあり、各々宗教學會の發展を祝福した。最後に姉崎會長挨拶を述べられ特に同氏が立正大學に講師であられた關係上、その懷舊談は非常に興味深く緊縮させた。終りて守屋眞教氏の閉會の辭あつて、和氣霽々、盛會裡に九時散會した。

協議會

協議會は會則第二條の示す所に依り、五月六日午後三時より立正大學内第十一番教室に於て開催。出席者百餘名、準備委員濱田本悠氏開會を宣し、石橋智信氏座長に推され、同氏の挨拶に次いで議事に入り委員會決定事項(前項参照)に隨ひ、先づ次回大會開催地に就き宇野委員の委員會案の説明あり。第一候補地京都とする件に就きては、羽溪了諦氏現狀にては不可能を力説せるも、結局、之を單に候補地とするにとり、第二候補地と共に學會委員に一任する事に決定。

次に維持會員の件は、始めに宇野委員より赤字の説明あり、種々質問ありしも、結局委員會案を認め、年額五圓以上の維持會員を獲得すべく、各委員協力する事に決定。

次に石橋座長より高野山大學委員決定の旨紹介あり。更に新加盟團體なる天理外國語學校及び佛教法政經濟研究所に就きて委員會案の如くそれを認め、その團體委員としては前者は山澤爲次氏後者は友松圓諦氏指名せられ、全會員異議なく承認、これにて議事を終り、最後に本大會副會長守屋實教氏の挨拶並びに學會の前途を祝福するの辭ありて、午後四時閉會となる。五・六兩日に亘たり盛大に行はれた日本宗教學會第三回大會も、茲に目出度終了した。

日本宗教學會第三回大會收支決算報告

總收入	八二九、〇〇	學内役員へ供辨	六〇、〇〇	宣傳費	三〇、六〇
內 譯		印刷費	一〇〇、〇〇	交通費	三三、五〇
會員會費二二二人分	六六六、〇〇	通信費	七八、五〇	裝飾費	四一、〇〇
傍聽券賣上高	一三、〇〇	寫真代	一二、〇〇	學生慰勞費	二〇、〇〇
立正大學補助	一五〇、〇〇	マールク代	一五、〇〇	事務費	四〇、〇〇
以上	八二九、〇〇	懇親會補助	六〇、〇〇	消耗品及雜費	一〇、四〇
總支出	五七六、〇〇	集金郵便委託金	一五、〇〇	雇人手間	三〇、〇〇
內 譯		學會委員辨當代	三〇、〇〇	以上	五七六、〇〇

差引殘金 二五三、〇〇
 紀要出版費 三八二、五〇
 內 譯
 出版費 三三三、五〇
 編輯費 三〇、〇〇
 發送費 二〇、〇〇

以上
 大會殘金
 本部寄贈
 立正大學寄贈
 計
 差引不足金

三八二、五〇
 二五三、〇〇
 六五、〇〇
 二〇、〇〇
 三三八、〇〇
 四四、五〇

(但シ不足金ハ紀要發賣ニヨリ充當ス)
 昭和十年九月三十日
 立正大學宗教學研究會

菅 圓 吉氏
 城戸 幡 太郎氏
 小松 雄 道氏
 佐野 勝 也氏
 柴野 恭 堂氏
 島原 逸 三氏
 鈴木 宗 忠氏
 高神 覺 昇氏
 高島 平 三郎氏
 富森 京 次氏
 友松 國 諦氏
 羽溪 了 諦氏
 久松 眞 一氏

日本宗教學會委員

京城帝大	相原一郎 介氏	立教大學	菅圓吉氏
青山學院	赤松智城氏	法政大學	城戸幡太郎氏
大谷大學	阿部義宗氏	九州帝大	小松雄道氏
東京帝大	石田幹之助氏	臨濟宗大學	佐野勝也氏
	石橋智信氏	慶應大學	柴野恭堂氏
	今岡信一良氏	東北帝大	島原逸三氏
高野山大學	宇井伯壽氏	智山專門學校	鈴木宗忠氏
東京帝大	上田天瑞氏		高神覺昇氏
大倉精神文化研究所	宇野圓空氏	同志社大學	高島平三郎氏
東洋大學	大倉邦彦氏	佛敎法政經濟研究所	富森京次氏
駒澤大學	加藤精神氏	京都帝大	友松國諦氏
	金山龍重氏	龍谷大學	羽溪了諦氏
			久松眞一氏

早稻田大學
立正大學
大正大學
天理外國語學校
東洋文庫

帆足理一郎氏、
本田義英氏、
守屋貫教氏、
矢吹慶輝氏、
山澤爲次氏、

第三回大會役員

末
以左升大務也

會長 姉崎正治

副會長 守屋貫教

司會者

(第一部)

相原一郎介 帆足理一郎 久松眞一 石橋智信

今岡信一良 加藤玄智 菅圓吉 小松雄道

佐野勝也 鈴木宗忠 島原逸三 宇野圓空

(第二部)

羽溪了諦 加藤精神 神林隆淨 長井眞琴

常盤大定 山川智應 山本快龍 矢吹慶輝

高神覺昇 宇井伯壽

(總務部)

濱田本悠、中條是龍、染山敬勳、里見泰隱、正田、瀧川

(受付) 常岡、川島、加藤、古木、小河原

布施浩岳、稻葉文海、石川海淨、武越慈寬、(本部)古野清人
植木謙英、鷹谷俊之、杉浦健一、三枝義夫、竹園賢了

(接待)

望月歡厚、木村日記、赤井、大城、最上、青木、(本部)
増谷文雄、村上俊雄、長澤俊雄

(會場)

第一部 濱田本悠、及川眞學、岩間滋良、安永辨哲、戸頃、野
口、中村、山田、横井、太田

第二部 赤松秀景、相原信達、渡邊瑞殿、森永松信、執行、森

三木、高木、鹽崎、鴨宮

(聯絡)

高橋海定、芝田、岡部、(本部)石津照憲

編輯後記

◎日本宗教學會第三回大會紀要たる本論文集が、大會開催後滿一年を得たるにせよ、兎に角之を江湖の學苑に送り得ることとは編輯部員一同の深く悦びとする所である。と共に、絶えず吾等を勵まして多難なる出版の事を成就せしめられたる會員諸氏特に學會委員諸公の襟度と愛學の精神とに感銘せざるを得ない。

◎本書はもと、前例により東京大東出版社より發兌せらるゝ筈であつたが、今回は同社の事情により他の方法に由り出版せざるを得なかつたことは、本書發行が豫定より著しく遅延せる原因の一つであつた。

◎本書は即ち、本會としては始めてであるが、學會自體の手元よりして發行せられた紀要の嚆矢である。従つて之を同好の會員學徒に頒つ外、普く市場に發賣することをせず、専ら限定版として、學會本部たる東京帝大宗教學研究室、並びに

第三回大會開催後にして、同時に本論文集編輯室たる立正大學宗教學研究室に於いて、同學同氣の士の直接なる購讀申込みをまつことゝなつた。

◎本論文集の分類法は専ら編輯室個人の私案であるだけで、學會が採用する標準のものでないことは勿論であるが、尙その分類法乃至本論文の配置法等については筆者並に讀者に於いて御不滿の點もあらば編者はたゞ鞠躬如として謝罪するのみである。

◎本紀要編輯全くこゝに終了せる時は即ち第四回大會開催も亦目睫に迫れる時である。されば昭和十一年度の大會並にその紀要がよりよき發展を遂げつゝ、本書の未だ爲し得ざりし諸點を改善せられんことを願ひて筆を擱く。

立正大學宗教學研究室にて

濱田本悠
梁山教勤

昭和十年十月二十日印刷
昭和十年十月廿五日發行

【定價一圓五十錢】

編輯者 日本宗教學會
東京帝國大學宗教學研究室内
右代表者 崎正治

發行者 立正大學宗教學研究室
東京市品川區東大崎四丁目
右代表者 守屋貫教

印刷者 竹内權松
東京市神田區三崎町二ノ三八

印刷所 尾張屋印刷所
東京市神田區三崎町二ノ三八

東京市品川區東大崎
發行所 立正大學宗教學研究室

電話高輪二八二一香