七多羅樹高二万千一百步芝步虛空者佉樂陀更门大乘山門入城

者瓶目在城中久可遊出成道眼境已是入城也尒時世尊告長老

阿難者欲使人中流通念天帝者使天中流通也乃至執持經居者四

依弟子福多於殿恒沙劫數滿行何況其師廣為人說上來將使法流

通先格量勸之也當何名此經者將欲受持不通要須解名達義故

問當何名此經此是一弟正名云何奉持欲明悟其理當為汝略說其名

者皆弟二問略其義名此經具實功德此是受持者皆六

次憶上並以下皆弟一問當何名此經也

號有　照法師記上

正曆四年五月吉日於[illegible]

受那供養　許

一校了

照法師勝鬘經疏（失題）

後記に曰く「照法師疏」、「延昌四年五月廿三日於京承明寺寫勝鬘疏一部高昌客道人得受所供養許」と。延昌四年は高昌年號とすれば西紀五六四年にして、北魏年號とすれば西紀五一五年に當る。大英博物館には本書の外、「慧掌蘊、勝鬘義記一卷、正始元年（西紀五〇四）二月十四日寫訖、用紙十一張、寶献共玄濟上人校了」の奥題及後記を有する勝鬘經義記あり。現存支那撰述諸勝鬘經疏中、義記は慧遠の「義記」、吉藏の「寶窟」、窺基の「述記」に非るは勿論和漢の諸勝鬘經疏中に引用せらるゝ「古註」、僧馥の「注勝鬘」、梁林法師の「一卷疏」、「無名疏」とも符合せず。本疏と合せて嘗て世に知られざりし現存古逸勝鬘經疏とす。（矢吹慶輝しるす）

（財團法人啓明會所藏のスタイン支那寫本ロートグラフより複製、原本大英博物館所藏）

敎祖の人格に關する觀念

姉崎正治

「誠に神にして誠に人」といふニカイ信條の文句は、千數百年間論爭の種となつて來て、種々異論のあるにかゝはらず、眞によくキリスト敎の信仰を言ひ表はして居る。それと相應じて、佛敎で「法身」及「如來」といふ考は、概念として見れば、困難を含むといひ得るが、佛敎の中心觀念として、その宗敎信仰の樞機を握つて居る。而してその他の諸宗敎では、此れほど明確に一言で云ひ表はさないにしても、多くは同樣の觀念を中軸として動いてゐる。それをもつと平易にいへば、敎祖と仰ぐ人格に對する信念である。「神人合一」とか、「人法一如」とかいふのは、此の信念に形而上的解釈を加へて云ひ表はしたものであるが、それを近頃の信仰傾向では、自然主義を加味して、「人格の感化接觸」とか、人格を通しての經驗」とかいふ工合に云ひ表はして居るに外ならぬ。勿論、同樣の信念でも、それを如何に意識し、如何に之を云ひ表はすかといふ事、即ち重きをおく點の異なる處

に、それ〴〵意味もあるに違ひないが、前後を達觀すれば、問題はやはり同じ中軸を廻轉して居るのである。

此の問題は、此の如く變遷もあり變種もあるが、結着は、宗教信仰が何等かの意味での神靈を仰ぎ、それとの接近(又は融合)を究竟の理想として、而かも、その理想的神靈を具體的に人格の生命に求めようとする爲に生じた事實である。卽ち一般に教祖として仰がれる人の人格について、その意義を求めるから生じた問題で、此を概念的に云ひ表はせば、神學宗義の問題となるが、感化の內容から云はゞ信仰經驗の問題であり、且つその含蓄する所は種々の信仰問題に亙つてゐる。卽ち一系の宗教が、主として一人格の感化から流れ出て、その信徒がその人を神人と仰ぎ、信仰のめじるしをその人に置き、又從つて信仰の內容をその人の教へ(それが單に訓言であらうと、又は教理に組織せられてあらうと)に基いて安立する場合、その人を如何なる資格に於て教祖と仰ぐかといふ點にある。

そこで此の問題に含蓄する第一の要點は、教祖人物の人間世界に活きて居たといふ事實、その生活の實相と一生の經歷など、卽ち歷史的人物たる資格に關する問題である。勿論、神話的人物を教祖と仰ぐ宗教もあり、又歷史的人物でも、多少ともそれを神話的に修飾し又は理想化するといふ事もあるが、それは今問題外として、兎に角、歷史的人物であるといふ事が、教祖に對する觀念の一

要素たる事について考へる要がある。

此は、各宗教に於て教祖の傳記を何等かの形で有し、卽ち神話的修飾はあつても、その人の地上人界に於ける活動を何等かの形で傳へようと努力してゐるに照らして明かである。勿論、近代的意義での傳記、例へば境遇、遺傳、心理狀態などを主題とする意味での傳記といふものは、今までは殆ど存在しなかつたが、それでも單に理想(現實に對する意味で)の人物、架空の傳說としては信仰を滿たすに足らない。そこで、その人が地上人界の生存に於て救世濟民の事業をなし、教祖としての活動をした、その跡を傳へるといふ傳記は、或は讃歌の形なり、又は福音書(卽ち傳道用の手引)の形なり、又はその人を追慕し沈思祈念する感想錄の形となり、何等かの形での傳記が信仰の一要素として聖典の中に存するを常とする。その最もうぶな表現は、佛教の「異論集」(Kathā-vatthu)で、佛陀は事實人界の存在を有してゐた事を證する爲に、その誕生、成道、轉法輪、入滅(所謂四相)の場所が印度國內に現存して、記念碑も建つてゐるじやないかといふ論をしてゐる如き、その一例である。又キリストの福音書にも、その誕生の場所と事情を示し、又はダビデ王以來の系譜を擧げ、又復活の時には、弟子でその手に觸れたものもあるとしてゐるのも、他の一例である。日蓮宗で、その宗祖遭難の場所を神聖とし、眞宗で本願寺は、その法主が宗祖の血統を引いてゐるといふ事に重きを置くのも、方面は異なつても、宗祖の歷史的人物たる事に信仰の重要なる一角を据ゑてゐる

爲である。近頃の天理教や大本教が、教祖老婆の墓所に重きを置くのも、大體同樣の心理から出てゐると思はれる。

尙ほ歷史的事實といふ事に關しては、種々の問題も出て來るが、後に述べることにして、そこで問題は、進んでその歷史的事實と信仰との關聯如何といふことになる。而してこの「信仰」といふ點は、又二要素として考へる必要がある。卽ち、歷史的人格を信仰の標準權威として仰ぐといふ方面と、直接に信者各自の信仰經驗に照らして見るといふ方面と、二つになり、それに伴つて、又權威と經驗との關係如何といふことが問題になる。

そこで權威といふのは、自分の考へ又は行動をそれに托し得るといふ、信賴信用の依りどころである。自分が未だ知らぬこと、未だためさぬこと、若くは知り得ず、ためし得ぬと思ふことについて、權威の與へる所に信賴し、その命ずる所に服從するのが、權威に對する態度である、而かも、知らぬとかためさぬといふことは、同一の人でも場合によつて變遷するから、一つの教又は一つの人物を權威として仰ぐといふことも、標準は相對的に變遷するを免れない。此の意味で云はゞ世の中に「絕對」の權威といふものはあり得ないわけであるが、宗教信仰に於ては大に趣を異にする點がある。卽ち宗教信仰は、學術研究の態度と違つて、自ら知り自らためすといふ努力をも（場合によつては）棄てゝかゝつて、萬事を權威に托さうとする。此の歸依の態度が徹底すれば、自ら知り、

自らためし得たことでも、それはやはり權威を信頼したお蔭で知り又ためし得たのだとするに至る。通常ならば自分の意志で動いてゐると意識することでも、此の如き信頼の態度に組み入れて見ると、神意の賜、又は權威の命令だとして動くことになる。所謂る純他力といふのは、此の態度を貫かうとするから生ずる觀念であつて、他人の所見又は批判如何にかゝはらず、自分では權威に己れを托してゐるのである。此の如き「絕對」の意味で、敎祖を權威として仰ぐといふことになり、又敎祖の人格又事蹟を歷史的事實として之に信頼するといふ場合に、その「事實」といふことに對する判斷又は信念は何に基くかといふ問題が生じて來る。卽ち敎へ(又は信仰の內容)は、敎祖の權威によつて信ずるとして、どの敎へは果して事實敎祖の與へたものであるや否やといふ點は、どこで決するかといふ問題におしつめざるを得ない。約して云はゞ、事實に對する判斷は權威に對する信頼の一部であるか、又はその外にあるかといふ問題になる。

此の問題を知力判斷の事柄として見れば、一種のいたちごつこをやることになるが、信仰の解釋は趣を異にする。而して此の問題は、佛敎では敎理の方が重きをなし、佛陀の歷史的人格が段々稀薄になつた爲に大して問題にはならなかつたが、キリスト敎では、福音書の權威といふ問題として、早くから重要の位置を占め、今日でも尙ほ聖書の性質如何といふ問題になつて殘つてゐる。その後代の事は別にして、この問題については、旣に早く福音記者ルカが一種の解釋で進んでゐる。卽ち

ルカ福音書の劈頭、福音記錄の由來書に、その意味を述べ、その編纂は、「我等の中に篤く信せられたる事柄を、始より親く見て道に事へたる者の、我等に傳へし通りに書きつらねん」爲だと明言してゐる。卽ちキリストの一生、その誕生から十字架上の死、復活に至るまでの事蹟を事實として承認するは勿論、それは信者の仲間では「篤く信せられたる」、卽ち疑問のない事實だとし、且つキリストの直弟子たちはその事實を終始親しく見聞した證人であるから、その人等の間に傳へたことを書き記すといふのである。而して書き記す目的は、信仰を與へ信仰を確立する爲なるは、勿論の事である。卽ち救主としてのキリストが一生の事實と、その權威と、それに對する信仰と、此の三つがよく一致融合して、その間に隔てがないといふ見解であるから、その限に於ては問題は起らない。それであるから、この三つ巴の一角に動搖が生ずれば、それが全體に及ぶのは自然の勢で、近代に至つて歷史批評の精神が教祖の傳記に加はるに及んで、何れの宗教も、その動搖を受け、權威といひ信仰といふ立場を改訂する必要に迫られる所以はこゝにある。此の動搖から生じて來た問題の數々は、今一々述べず、さういふ動搖の免れ難いといふ事を一言するに留めておく。

そこで次は「經驗」といふ方面に移るが、此は殆ど信仰と同義であつて、而かも又多少趣を異にする方面がある。「經驗」といふのは、その由つて來る所を問はず、その基く所に關せず、意識の內容として動かすべからざる主觀的事實だといふ點に重きを置く見地である。廣く云はゞ、何れの時代

にも、宗教には各々その信仰の經驗があり、又宗教でなくとも、人間の主觀的生命は經驗の連續又は堆積に外ならぬ。此の如く一般的に見れば、宗教信仰は「經驗」だといふのは、自明の事、又殆ど無用の重複に過ぎない。然るに現代以前の宗教では、經驗の事實はあつても（特に多く神祕家の間に）、「經驗」を力說しなかつたのに對して、近代になつてその力說が增長して來たのには、その由來がなくてはならぬ。その重要な理由の一つは、卽ち前に述べた、事實と權威と信仰と三つ巴の動搖にある。「事實」といふ觀念の動搖に加へて、「權威」も亦大に動搖し始め、知識の方面では科學の實驗的精神と、實生活に於ては、社會の民本的氣風とが、共に權威を疑ひ、不信用とし、終には權威破壞が一代の氣運になつて來た。そこで敎祖一生の事業を「事實」だとして承認し信服するといふことがぐらつくのみならず、たとひ「事實」だとしても、果してそれが權威になるや否やといふことも疑問となる。否、權威にならない。又一般に權威といふものを認めないといふまでにも進む。此に於て三つ巴の一角たる信仰はよほど異なる足場を求めざるを得ざるに至つた。卽ち「經驗」といふ安宅に立てこもる途が開けたわけで、歷史的「事實」はどうあらうとも、信仰の經驗に訴へてその滿足を得れば足りるといふ風に、一般に信仰問題が傾き、その氣風が敎祖の人格に對する信念にも及んで來たのである。その趣く所は、「事實」をも「經驗」の中に組み入れ、敎祖の人格、事蹟、感化、皆「經驗」の事實とならずば、信仰の力なしとし、敎祖の人格を沈思してその感化を意識に現前し、その精

神狀態とそれから出て來る生命の事實(卽ち體驗)とを併せて、そこに信仰といふ經驗の爭ひ難く、自立獨得の境地を開くべしといふ主張になつて來た。

此の傾向は、何れの宗敎にも、多少は神祕的經驗として發見し得るが、佛敎よりもキリスト敎に多かつた。卽ち佛敎では、佛心を己心に體現するとか(禪に於ける如く)、佛國淨土を觀念に浮べるとか(眞言や淨土門の如く)いふ經驗はあつても、それは殆ど全く「事實」としての佛陀と無關係であつた。勿論、法華三昧、靈山淨土の觀法の如きは、釋尊を中心とはするが、それも人界に生存した釋尊との關係は極めて稀薄であつた。之に反してキリスト敎の神祕家は、多くは福音書を基本としてキリストの事を冥想し、その誕生、洗禮などの事蹟、特に受難、復活の跡を冥想して、それをありありと心に浮べようとするのみならず、文字通りに身體に經驗しようとまでした。卽ち「篤く信ぜられた事實」と敎會の傳統とに加へて、宗祖の事蹟を身に體驗しようとしたのであるから、その信念に於ては、勿論「事實」と「經驗」との合一であつた。但しその「事實」が今日の批評的立場から見ての事實と必しも同一でないのは勿論の次第である。

此等は「經驗」といふことについて在來の事例を擧げる爲に述べたのであるが、今こゝに考へて來た近代に於ける「經驗」偏重は、在來神祕家の經驗とは少々類を異にし、自然主義の風潮から生じて來た現象である。云はゞ主觀の偏重であつて、自家信念の要求を標準とし、その「經驗」の中に敎祖

の人格をも事蹟をも信念をも組み入れようとするもの、而してその解釋には多少倫理的のもあるが、又本能本位、感情本位の傾向を帶びたものも多い。卽ち「人間ヤソ」とか「人間親鸞」とかいふ方面を力說して敎祖を解釋し、又その解釋に依つて自己信念の强みを增さうとする。そこに單なる自然主義との違ひはあるので、單に自然のまゝに自分の信念又は本能要求で滿足するならば、敎祖若くは類似の人物をかつぎ出すに及ばない釋であるが、自家の「經驗」を重んじながら、やはりその支持を何物にか求め、その對手の感化に力を得ようとする。而かも「事實」や「權威」としてでなく、「經驗」として感化に接するを旨とするから、どうしても主觀偏重になり、場合によつては敎祖をだしに使ふことになる。そこに至れば、宗祖の感化で自分が引き上げられるのと、自分の主觀（感じ又は偏見など）で宗祖を引き下げるのと、どちらが多いか、疑問になる場合が多くなる。

近年、日本で流行した所謂る「創作」物の敎祖傳、特に親鸞宗の作には、此の自然的傾向が最も著しく、「出家とその弟子」の如き、親鸞をだしに使つて、自らの善鸞に「涙ぐましい」經驗を托したのを始め、日蓮を水平社運動の一面で描き、老子を漂浪の遊野郎にし、ヤソをヒステリクの空想家（兼革命家）と見、釋尊の出家を歡樂の倦怠と見るなど、一般に偶像破壞の傾向が隨分極端になつてきた。此に至れば、通常いふ意味の「敎祖」として仰ぐのではないが、それでも「創作」家の心持ちでは、どこかに自分の要求又は信念理想を托さうとし、而して此等宗敎的人格をその立場から見て、

眞相こゝにあり、感化力も亦こゝにありとして、その人物を描き出したのであるから、一種感化の源泉として之を仰ぐ態度はある。そこに今までとは別種の意味ながら、宗敎的意味があり、此等の「創作」家が宗敎的人物を主題にした動機もそこにある。それ故、今敎祖に關する問題に關して、此の點に論及した次第である。兎に角、敎祖に關する自然主義的「創作」は既往三四年の間に、大體、藁火を燒き盡した。後に來るべきは何か、他日に驗する外ない。

經驗偏重から轉じて、權威と事實との聯絡に移る。此亦佛敎には餘り多く存しない問題で、キリスト敎でも近代的傾向の事に多く現れてゐる。權威といふ側は、古來キリスト敎會の重要事であつたが、歷史批評の問題が起つて以來、而して敎會の權威を轉じて敎祖キリストの人格的標準に集中する爲に、二者の關係は、特にリチル派から出た所謂る「自由神學」にとつて重要の問題となつて來た。その間に種々の試みと傾向とはあるが、結局、福音書を事實の記錄とし見て、その間に歷史的批評の取捨を施し、その結果、キリストの人物とその敎とは、どこに歸着するかといふ見地で研究と考慮とを進める。キリスト敎の「心髓」とか「本質」とかいふ觀念が表面に表はれて來たのは、此の取捨撰擇の意味から出て、その中には歷史事實の問題と、信仰に對する標準の問題とが合體してゐる。一方歷史家たるハルナックが、他方「キリスト敎の本質」をキリストの說敎の中に求めて、後代發生の敎理、敎會組識、制度などを排除しようとしたのは、この傾向の最も明確な一例である。

ハルナック風の考へ方で見れば、「權威」といふ觀念にも、在來のと變化はあるが、大體に於て信仰の標準といふ觀念は保存しつゝ、而してそれを歴史批評の結果だといふ事實、特に山上訓誡の中に含む倫理敎訓に求めるにある。山上訓誡のみがキリストの眞意であつて、他は棄つべきや否やといふ樣な内容上の問題は、論題外であるから、之に觸れない。此處で考ふべき點は、信仰の標準をキリストの敎（特に倫理的）に求めること、その標準の取捨撰擇で得たといふ事實の眞相に基くこと、此の二點にある。此は一見して頗る客觀的のやり方の如く見えるが、その結果決してさう行かない。といふのは、此の傾向が、趣に於ては、先に述べた經驗偏重と異なつても、問題の依つて起つた動機と、その周圍の氣風とが、經驗偏重と同じく近代風の自己中心から出てゐる爲である。從つて、經驗偏重が、敎祖の人格を一般の水平に引き下げる虞があると同じく、「事實」の取捨が、敎祖の感化を一面のみに局限する危險を必然的に伴つてゐる。ロアジーがハルナックを批評して、彼れの見るキリストは畢竟ハルナック自身に外ならずといつたのは、その爲であつて、結果はやはり三つ巴の破片になる。

そこで出發點に立ち戻つて、事實と權威と經驗（信念）との三つ巴を如何に打ち建てるかといふ問題を見る。在來の信仰の如く「事實」に批評を施さないのは、近代思想には到底容れられず、近代的歴史批評の立場は（結果は必しも一致しないでも）、到底棄てるわけに行かない。又「權威」といふこ

とに關しても、在來の如き絶對標準、場合によつては盲目的信順を要するといふ立場は、現代の我々には出來ない。然しそれならばといつて、「經驗」偏重で、自己滿足を目やすとして權威又は標準を排除するならば、敎祖の感化といふことは全く問題にしない方が正當なのである。そこで、今論じた如く、現代の自然主義的敎祖觀でも、全然それを排除しないといふのは、畢竟（解釋は如何にしても）、人格の感化が信仰の重要事たる爲である。卽ち一系の敎理を與へ、一定の組織ある敎團の創立者といふ意味でなくとも、信仰の上に、どれだけかでも感化の源泉となる人を、廣義での敎祖として、その人格に對する觀念を如何に處置するかといふ問題はどこまでも殘つて行く。

此の如き廣い、又從つて稀薄な意味での敎祖に關しても、苟もその人を理想信仰のよりどころにし、幾分かでもその人格の中に神靈の閃き又は啓示を見て、その人を尊崇することなれば、その人はその限に於て、一般人間よりも神靈に近い人、又は眞理理想の體現者として仰がるべきである。單なる英雄崇拜でも、その意義を求めて、深みに進めて見れば、同樣の消息に觸れるべきであるが、心靈生活の嚮導者としては、必然にその人格の靈的性質について何等かの觀念又は信念を以て之に對すべきことになる。「誠に神にして誠に人」たらずとも、少くとも「半は神にして半は人」とか、法を體現した人格とか、法身の一面、如來に近い資格の人とかいふことにならざるを得ない。神人の關聯、人法の聯絡に關して形而上的問題は、別論に讓つて、極めて現象的方面から見ても、心靈の

指導者(卽ち廣義の敎祖)に對する崇敬者、信服者、或は少くとも嘆美する者は、その敎祖の人格に關する信念の態度について明確の觀念を要求すべきである。

此の觀念を定める第一着は、どうしても「事實」の問題で、特に歷史的批評と心理的解剖とを經た史實を基本とした近代的知力の承認を經るを必要とする、今までの如き神話的傳說や修飾を施した傳記(嚴密ならぬ意味での)で滿足し得ないのが近代思想の特質であり、此の批評解剖の爲には、多くの場合に幾分の偶像破壞を避けるわけにゆかない。キリストについても近代的傳記が出來、その他佛敎の敎祖達にも段々その意味の硏究を必要とするに至つたのは、此の現象である。(著者自らの「法華經行者日蓮」も此の意味と目的とを以て出來たものである)。

「事實」といへば極めて客觀的に確定してゐる事で、明白の樣であるが、實はそこに中々實質上の困難が伴ひ、如何なる歷史でも又報道でも、直に客觀的確實を以て許すべからざるものがある。特に事が心靈問題に關する場合には、敎祖その人の精神には、奧の奧があり、言說行動以外に不可說の消息がこもることを免れない。材料が豐富に存する場合すら、外に現れて殘つた材料のみで心靈の奧を盡し得ないのは勿論である。されば、材料の不足を補うて、缺陷を埋め、飛び〳〵の事蹟に聯絡をつけるといふ以外(此は何れの場合にも必要)、更に材料そのもの丶解釋についても心靈の奧に入る解釋を施さなければ、傳記の事實も意味を失ふ虞が多い。心靈的英雄(敎宗)の傳記に於ては、

殊更此點に注意しなければならぬ。そこで客觀の「事實」と主觀の「信念」との間に、極めて密接の聯絡、デリケートな相互幇助が必要となる、即ち初は先づ外面の「事實」を見、そこに何物か神靈の閃きを發見し、その人の理想信仰(卽ち法)の一端に接觸して、云はゞその人の敎を幾分體得する。その體得によつて、今まで研究者自分の「經驗」に入つた以上の感化を得たとすれば、それだけ自身が敎祖に引き上げられ、自分の眼界がそれだけひろがつたのである。その引き上げられた精神で、「事實」を再檢すれば、更に新消息を發見して、一段深く敎祖の精神に入る。此の入神は又信仰の新經驗になる。此の新經驗が更に「事實」の奥に入り、奥に入るに從つて、それだけ、敎祖の人格に於て信仰の嚮導を得、其を權威と仰ぐことになる。何となれば、自分の精神が引き上げられるといふのは、それだけ目標が高くなるわけであるから、それだけ權威に信賴する階段が增進するのである。權威に對する信賴の增進は、卽ち又その人格の中に眞理理想の體現を一層深く見ることであるから、その人の中に神人の聯絡、人法の一如を發見して、一歩一歩、人の中に現はれた神靈を發見することになる。敎祖の人格中に神靈の發現を見、如來又は之に近い人として之を仰ぐのは、又自分自身の中にも靈光の閃きを增す所以である。自分の精神に靈光が增し、如來に近けば、少くとも如來を仰ぎ見てその感化に段々深く接し得る樣になり、それが又敎祖の中に神人、如來の資格をそれだけ多く發見することになる。

此の如く、事實と權威と經驗との三つ巴が相互助長すること、此が敎祖に對する態度として執るべき路である。單に事實を求めるのでなく、只權威に服從するのでなく、又經驗で事實をも埋沒し又變造するのでなく、三者相助けて進む。此の如くすれば、敎祖の人格に、それだけ神人合一、人法一如の實を認めることになる。如何なる敎祖がそれに當るか、又は先づ第一着にどの人に對して此の態度の出發を試みるべきか、此等はその場合每の具體的問題として別に讓り、一般に亙つて、敎祖に對する態度は此の如くにして進む。此の一般的消息は何れの時代、何れの國にも存した事であるが、近代思想と信仰との關係を調節する爲に特に必要となつて來たのである。「神人」、「如來」といふ觀念は神靈の人界に對する向下を表し、云はゞ無限を有限化する爲に生ずる觀念であるが、特別具體の敎祖に神人如來の實を發見して、それに信念を注ぐのは、自分といふ有限を無限化する向上門である。向下と向上とは相聯關して離れず、而して、敎祖に對する觀念の三つの巴はそれと聯絡して一體として働く。

附言。先に述べた如く、神と人とに關する形而上的觀念を別問題とする外、事實を理想化するといふこと、並に傳記の神話的修飾については、大切な問題を含有するが此には觸れずにおく。

近代に於ける宗教研究上の一大革新（上）

矢吹慶輝

一　はしがき

急激なる過渡期—「神」觀の變化—「宗教」の新譯語—德川時代との對照—レリジョン

横にも竪にも「連續の世界に絶對の起因はない」（ヘンリー、ジョーンス）。佛教哲學が現象の緣つて起りし因果の關係に無盡緣起を認めた一面も亦同意義である。連續律の行はるゝところ如何なる時代もその前代より獨立せるものなく各時代は毎時も過去と將來との連鎖であり、歴史上の各時代は此意義に於いて皆過渡時代である。

明治維新によりて始まつた新日本は僅かに五十七年の短日月間に歐米に於ける近代數百年間の急激なる變化を傳ふることゝなつた。特に產業革命後の文明の道具を入るれば社會問題の起るは當然であり、それ等の道具に附加せる臭ひの發散が思想問題となつて表はるゝのも亦自然の數と謂はざ

るを得ない。要するに日本の歴史が始まつて以來斯かる急激なる過渡期に遭遇したことは極めて稀であつた。

由來道德と宗教とは如何なる過渡時代でもその變化が最後に來るものである。そして新日本の維新は政治上の更始一新であつたが未だ社會一般の維新ではなかつた。變るべきであるのに今尚變はらざる所に新舊不調和の惱みと悶えとがある。併し此の間にありて既に伏水の樣に人の心の奥底から變化の流に浸つてゐるものも少くない。新しい日本の宗教思想に於いて先づ注目さるゝのは神(カミ)なる語の內容が何時しか一大變化をなしたこと是である。輓近の哲學書や文藝上に使用さるる神の語は宇宙論的、本體論的意義を伴つて最高實在、人生の歸趣、生命の根源、宇宙の原理などいふ種類の意義に變つて來て、從來考へられた人間以上の上のもの、氏族神、部族神、靈異神、開闢神乃至は至德の實現などいふ以外の意義が新加された。神の思想の革命だとも云ひ得る。日本に於いて變化が起つたばかりでなく西洋でも宗教の新研究が始まつてから同樣に神といふ名稱は中世以來歐州人が考へた樣に唯一單數のものとすることが出來なくなつて來た。ギリシヤ人はテオス theosといひラテン人はデウス deusといひ印度人はデーヴ devaといひ支那人は神といふ樣に各民族が種種違つた名で呼んでゐるのでそれ等に共通でしかもそれ等を統一する意義の語が必要となり超人力 Superhuman Power or Powersとしたり超人者 Superhuman Being or Beingsとしたりしてゐるのも明

かに一大變化であつた。自分が今唯一の眞と思ふ宗教以外にも宗教は存在するといふことゝなれば、宗教そのもの The Religion は未だ完成せられたのでなく今存在してゐる宗教は悉く時と處と境遇との變化によりて種々相として表はれし宗教 A Religion or religions のみとする樣な見方も起つて來て從來の宗教思想に一變化を見ることゝなつた。

全體「宗」と「教」或は「宗教」といふ文字は佛教々判論に於いて古くから使はれた語で、順正理論に「經(教)に別あるによりて宗義同じからず」といつたり、又華嚴宗の五教十宗の教判の如きもその一例であり、教は客觀多種多樣の教義、宗はその多種多樣の教義中から主觀的に最高の原理(獨尊の義)且つ人生觀世界觀の歸趣(歸趣の義、統攝の義)として採擇したる自己信仰の意義で、教判論としては依教分宗(教卽ち經に基いて宗が分かれ)、依宗教別(宗の異るに從つて教卽ち經が異る)の語は普通であるが、現今使はれてゐる宗教の語は謂ふまでもなく外國語の飜譯であつて最初宗祠と譯され後ち改めて宗教とされたものだといふことである。元來神道、佛道の「道」があり支那の道の思想が加はりて通俗的には「道に背く」「道に合ふ」といふ慣用があり、更に佛教が日本に於いて一度は國教の形式を取り、又唯一宗教たるの觀を呈するに至るや「宗門」「宗旨」の語が使用せられたが、未だ一般に凡べての異種異樣の信仰を包括する語としての普通名稱がなかつた。卽ち新に出來た宗教といふ譯語の內容中に含まるゝやうな總括的の名稱はなかつた。蓋、德川時代の佛教は秩序回復

の時代に遭遇して最も巧みに政治上に利用され、經世の要具として亂世を鎭め民心を一轉さするの安全瓣とされた。「寺請帳」の制度によりて社會上の保護を受け、「朱印黑印」の制度によりて政治上の優遇を蒙り、封建世襲の俗風は形を代へて寺階僧階の階級制度となり、從つて宗教の研究は廣くして佛教性相各派並に儒道を出でず、多くは所謂「宗學」の一局部を出でなかつた。勿論、德川將軍中家康を始めとして學問奬勵の結果、元祿享保を中心として新學風新宗派の勃興するものもあつた。卽ち内にしては天台宗に安樂律が起り、眞言宗に正法律が出で、外にしては隱元の黃檗禪が新に入り其他鳳潭の新華嚴論、普寂の正法復古論等各宗學者にして舊殼を破りて獨創の一家見を發表せしものも少くなかつた。就中我邦心學者が今日より見れば縱令一種の混成主義非科學的態度を執りしとはいへ各宗教(道)を平等に見て、只管人間本心の發揮に努め一種の道德的宗教を唱導せるが如きあり、又特に今より百八十年前、身は佛門の外にゐて佛典批評に指を染め、延享元年（西紀一七四四)「出定後語」を著はせし富永仲基の如き先覺もあつたが、一般には古き訓釋を踏襲することを主としたからして所謂「新規の義」を創唱することは禁止されてゐた。

由來印度人は觀念の民族で地よりも海よりも空に活きる風があつたから數千年間の史乘を「磨滅の碑銘」として毫も怪しまなかつた。從つて佛教經典も亦覺證を主としたからして紀年の必要もなく凡べて「一時佛在」で足りるとする風が永く續いた。事情斯の如くであつたからして世界諸宗教の

總括的研究又從つて總括的研究の當然の過程たるべき歷史的研究などゝいふ氣分の起らなかつたのは蓋當然である。全體英獨佛語皆ラテン語より來た Religion を使つて宗教を呼ぶ樣になつたのは西洋でも近代のことでありその語の意義がシセロ Cicero の用例に示さるゝ如く「注意する」なる意味の動詞から來たか、ラクタンチウス Lactantius の解するが如く「結合する」なる意味の動詞から來たか、將又「攘ひ淨め」或は「神聖」の意義の語からの轉訛か、その何れとするも一前二者が有力だが原意は不明一比較的宗教に冷淡であつたローマ人の使用語を適用するに至つたのは數奇の觀なきを得ない。兎に角此の語の一般に使用さるゝに至つたのは第十六世紀以後のことゝも傳へてゐる。

古い日本語に從來なかりし新意義を附け加へ、從來夢想せざりし新譯語が出でたといふことだけでも宗教思想の一大變遷といはざるを得ない。況んや科學と稱する新研究法が渡來して宗學宗乘の一局部のみに立つての研究が妥當を缺くものあるを知るに至つて、日本在來の宗教研究に一大回轉の機會を與へたことは勿論である。ゲーテの所謂「一國語のみを知るものは必ずしもその國語を知れるものでない」とするならば、或る宗教の優越を證せん爲にも勢ひ他宗教を知るの必要に迫られ、抑も宗教とは何ぞやの研究には啻に他宗教を知るのみでなく從來の研究法に一大革新を見るに至つた由來を知るべきである。

二　開明合理思想

近代宗敎思想の要素―開明氣分―批判の理性と神存在の問題―中世時代との對照―自由主義

思想の潮流に確然時代的區劃をつけることは出來ないが大體中世敎會の拘束よりの解放は第十五世紀の文藝復興期に始まり、第十六世紀の宗敎改革期にその實動となり、明瞭にその態度が定まつたのは第十八世紀の開明思想期にある。近代宗敎思想の要素中にはデーズム以來の潮流となつた合理主義。文藝復興以來根幹となつた人本思想。外的なる儀式や敎政よりも內的となり倫理的となつた精神主義。世間と出世間、此世と彼世、天上と地上とを峻別しなくなつた現世主義。其の他デモクラシーの要素も國際的要素も社會的要素も凡そ現代の所有思想は皆宗敎に反映してゐるが、就中、宗敎研究に一大革新を促したる原因は遠くは文藝復興の人本思想と宗敎改革の自由思想とであつて、近くは一般に開明思想及び科學哲學の進步とであつた。其中本節には開明思想と合理主義とに就て述べる。

第十八世紀の開明思想は恰かも地球の內熱が固い地殼を破つて各所に噴出したかのやうに各方面に頭を擡げ出した。

政治の方面では人權說が中堅となつて立憲制とデモクラシーとの思想が國家の超自然的起原、法

律神出の思想を破壞し、是等に對する中世の理論を緩め從つて宗敎上の過去の諸制度を卑しむこととなり、制度主義から個人主義に向つて來た。又産業方面では經濟上の自由主義が起つて來て封建制度を破壞し、昨日までの町人階級（ブルジョアジー）によりての新なる資本主義が表はれかゝり、從來の社會制度を根本より改造する準備を整へた。更に又學問の方面では敎權主義に反對し傳承や啓示を辿らなくなり、難問題の起る毎にそれを裁判する高等法院は何時も人間の理性であつた。從來普通人の手の届かぬ樣に神學者によりて高い棚の上に上げられた神學、中でも幾代幾年の間、「開（ア）けずの箱」とせられた神に關する議論も何時しか合理の鍵によりて遠慮なく開閉さるゝこととなり、その結果はヴォルフの「理性敎」ともなり又コムトの「人道敎」ともなつた。一般に文化が非常に俗的になり、智識階級は僧より俗に移り、敎育も敎會より國家に移り、道德は次第に神學に離縁を迫ることゝなり、中世敎會の慈善は縱令一部の人からは「撒水慈善」と酷評せられたにしても、それは敎會の一大效績であつた。然るにそれすら人類同胞の觀念が共通になつた結果、是又敎會と握手を好まずして動もすれば道德と同じ樣に獨立したがる風が見えて來た。世は滔々として現世の價値、人間の力、生活の興味を過信するに至つた。斯くしてアダムの墮落、全人類の墮落、原罪說、神の子としてのキリスト、超自然的救ひ、敎會の救ひ、恩寵、サクラメントの如きは開明思想が同情を缺けるものとなつた。

古來偉大なる哲學者の多くは不可知論に陷つてゐる。知らずと知ることが眞の知者だといはるゝ

が如く何れの宗教もその一面は必ず知らんことを求めてしかも「知れず」に終る。宗教と理性との關係は互に「汝なしには生きられず又汝と共にも生きられぬ」ものかも知れない。此の際「カイザーのものはカイザーに神のものは神に」として二元的認識を立てゝ兩者の調和を計るは眞の調和ではない。理性は毎に可見の世界を見てそこに科學を造ると同時に理性は又毎に空想を續けて不可見の世界と交接を保たんとし、且つ此交渉を可能として宗教を造る。兎に角哲學史上に表はれた理性の取扱ひ方は初めは抽象的論理的から次第に具體的に進んで來た。カントが實踐理性を説いたのもヘーゲルが矛盾の論理以上なる綜合論理を主張したのもそれであつた。近代になつて理性が前代よりも包括的になつて來た。斯かる氣運の中にありて宗教の受けた影響の甚大なるものありしは蓋し想像に難くない。

敎會の學問卽ち神學も今迄辿らるゝだけは理性を使つたものであつて敎父時代の哲學以來各其當時の知識界に應ずるだけの合理的組織を試みたものである。そしてスコラ哲學の黄金時代には知識の利用がその頂點に達した。併し中世迄の理性の使ひ方は在來の信仰を固めるため確かめる爲にのみ使はれて決して批判の爲めではなかつた。此點では宗教改革後に起つたプロテスタントの神學に在りても同様に批判專問の理性の爲めに不調和が起つて來て、プロテスタントのスコラ神學といはるゝルーテル以後の神學が幾度か苦しんだ點であつた。今や智識階級が俗人の手に移り、宗派の爭

が敎權を緩め、俗人によつて開けた新しい文化の時代、特に合理主義が理性を宗敎に適用する際には批判的となつた時であつたからして中世のスコラ哲學よりも一層不利な時に遭遇したとも見らるる。何れにしても合理主義は前代からあつて神學とても之を使つたが、此の古い合理主義に代ふるに曾て前代になかつた新合理主義を以てするに至つたといふことが根本的に開明期の特色で宗敎思想に對する大打擊であつた。

茲に近代批判哲學の一例として神存在の論證を述べる。

抑も中世哲學の終幕に實在論が破れて名目論が出たのは宗義(ドグマ)の合理性が破れたことで此際昔の樣に敎會の敎權で頽勢を挽回することは時勢が許さなかつた。そして先づデカート Descartes は凡てを疑ふ疑ひの哲學から出發して疑ふことの出來ぬ數學上の正確さと同一な正確さを有てる公理的根據を求めて實體(神)を證明し、曾て中世紀にアンセルム Anselm がなした樣に所謂本體論的に神存在の證明をした。ライブニッツ Leibniz は更に豫定調和によりて宇宙論的に同じく神存在の證明を加へ、ヴォルフ Woeff に至つて宇宙の合目的性からして又同じく神存在の目的論的證明を提出し、三人共に新なる根據に立つて兎に角神存在の證明をした。然るにヒューム Hume の「自然宗敎」Dialogue Concern ing Natural Religion がその死後一七七九年に出版さるゝと經驗論の立脚地から宇宙論的證明も目的論的證明も成立し得ざるを宣言し、宇宙は宇宙が原因だとして差支なく、有限界の比論を

宇宙の原因に適用するのは不當なりとした。續いて二年後一七八一年に出たカント Kant の「純粹理性批判」は主理說の立脚地からして從來の宇宙論的證明も目的論的證明も將た又本體論的證明も成り立ち得ざるを說き、次いで唯一獨自の證明法として提出したものが道德論的證明であつた。かくして神の存在に關する傳承の證明法は夙に破れ、新に探り出された證明法も亦批判哲學、經驗論からは勿論、主理論からも其の根據が破壞された。若し他に確かなる道が與へられなければ當然懷疑に陷らざるを得ない。此の缺陷を補はんが爲に破壞と同時に企てられし建設及び其の後の輓近哲學の傾向を今玆に敍述することは省略するが、是によりて合理性が批判主義となつてから從來の傳承を根本的に破壞するに至りし重要なる一面を暗示してゐると共に、近代哲學が先づ宗敎研究上に一大革新を齎らせし方面を知ることが出來る。

之を以て中世氣分と比較すると其差霄壤も啻ならざるものがある。

アンセルム（一〇三三―一一〇九）の Cur Deus Homo「神何故に人となりしや」に於いてアンセルムの弟子ボソ Boso が問者となりて救ひに關する問答をなせる中、救ひに關する難問題は畢竟人類の犯罪に起因するものなるを以て、何故に神は人をして始めより善と祝福とを得て、罪を犯すことの出來ぬ樣に造り得ざりしかを反問せるや、アンセルムは斯かる問は甚だ不敬なるものとして簡單に答へ、ボソも亦斯かる質問をなせしを恥とするといつてゐる。「知らんが爲に信ず」をその出發點

とせる彼の神學ではそれが當然とされた。「不合理なるが故に我は信ず」はテルトリアーヌス Tertullianus(初代キリスト教の教父)の語に歸せられてゐるが、克く中世時代の信仰卽ち默信 Implicit faith の氣分を表明してゐる。「神の子は死んだ。是れ愚かしきことなるが故に全然信ず可きである。彼は葬られて甦つた。是不可能なるが故に確實である」(テルトリアーヌス)。超理と不合理とは全然別で超理は合理以上のものとした。卽ち合理は人間の分際で不合理なるものこそ神から來た證據とした。中世スコラ哲學の代表者たるトーマス、アキイナス Thomas Aquinas (一二二八?—七四)は學問を世間と啓示との二つに分けて、前者は人間の悟性によりて知ることが出來るが、後者は全く神の啓示に頼る外に途がない。而して聖經の啓示を了解するには永い間の研究と實行とを要し、普通人にはその餘暇がないから仰信が必要だとしてゐる。

全體此の仰信の氣風は凡そ第四世紀の頃から次第に固結する樣になつたもので、三八〇年の勅令によりて帝國領土內の住民の全部に解かつても解らなくても三位一體の教義を信仰すべく命令したのは仰信を實行せしむる爲に國家の權威を以てせるものであつた。續いて大グレゴリー Gregory は此の仰信の教義に法王の教權を利用した。ローマ教會の神學大成者アウグスティヌス Augustinus (三五四—四三〇)は福音を信じ得るのも教會の教權があるからだとし、前に引用したスコラ神學の大家アンセルムの如きも之に呼應して宗義(ドグマ)は神の啓示と同一視すべきものとすらいつてゐる。教會

は勿論この仰信を奬勵し辯護し又之を永續させんとした。インノセント三世 Innocent III（一一六一—一二一六）は縱令誤つた敎義を信じたからとて異端だとの誹難は受けぬ。何となれば敎會が彼の信ずることを正しと信ずるのだから、功德とはなつても罪にはならぬといひ、當時知名の或る僧正 William of Auxerre の如きは、敎會に於ける個々の信條は何れも皆歷代の學者がその眞なるを證したものであるから、一般民衆は學者が眞なりとした凡てを全體として眞なりとして承領すべきものだといひ、インノセント四世 Innocent IV（一二四三—五四）の如きは無學なものに取りて解信すべきは、唯だ神の存在と行ひに對する報ひだけであつて他の凡ては默信すべきもので、啻に一般の信者のみならず下級僧は研究の機會が與へられてゐないから俗人が解信するものだけを了解すればよいとさへ言つてゐる。

しかし春があれば秋が來る。

ペーター、アベラルド Peter Abelard（一〇七九—一一四二）がその著「神學序論」Introductio ad Theologium 中に信仰は理性以上のものだが併し理性に反對のものではないとして信仰には之を信ずる根據に關して或る了解を有せざるべからずとし、ヴヰクトル、フーゴー Victor St. Hugo（一〇九六—一一四一）も亦信仰は智識に伴ふものなることを暗示し、クレルヴォーのベルナール Bernard of Clairvaux（一〇九一—一一五一）は當時民間に在りても既に神學に疑問を挿むに至りし事情を記

して「通りでも四つ角でも人々は今し信仰に就いて論議してゐる。或はマリアの母性に就て、或は神壇のサクラメントに就て又或は三位一體の神秘に就て」といつてゐる。此他に近代の自由研究に入る迄の先陣を布いた人々は單に二三には止らない。

ロージャー、ベイコン Roger Bacon(一二一四—一二九四)は千二百六十六年に Opus Majus を完成してその中に研究を妨ぐる四拘束として敎權、舊慣、偏見、誤解を擧げ公正に古代學者の著述を讀めば未だキリスト敎を知らずして而かも最高の德に達せるものありしを擧げ、プラトーンやアリストテレスやはキリスト敎神學の根本的眞理を朦氣に知つてゐたとなし、又シセロやセネカやの道德說を擧げマホメツト敎すらも無益のものでなかつたことを主張し、結局キリスト敎が此等諸宗敎の中にありて最も勝れたものであることを示す爲には敎會に於ける學問の改良をなす必要があるとした。彼は當時、既に諸宗敎を六部となし靈魂の問題を含まず司祭の制度なき異敎と佛敎や多神敎に表はれた偶像敎と魔術で成れるタータールの宗敎とマホメツト敎とユダヤ敎とキリトス敎とした。今日から見れば不都合な見方であつたとしても第十三世紀にありて既に廣く諸宗敎の研究に基いてキリスト敎は哲學上最高の宗敎で眞の神の敎たるを立證すべしとせるはその先見の明を稱讚せざるを得ない。第十九世紀末に同書の譯者ヘンリー、ブリツヂ Henry Bridge が此書を評して「宗敎の比較研究に於ける最初の計畫」といつてるのも蓋し過賞ではあるまい。此の他、マクス、ミュー

ラーがその著「普遍的宗教」Universal Religion 中に「學者として歴史家としての獨立の立場から非キリスト敎を研究せし最初の人」としてゐるニコラス、クザヌス Nicolas Cusanus（一四〇一―一四六四）の如きも時代が遲かつた關係もあらうがギリシヤ、ローマ、ヘブライの諸宗敎を研究し、此等諸宗敎の根抵に於いて形式の相違の下に、同一なる神意の働きを探り得とせる態度は確に近代的であつた。

以上に列擧した一二の事例だけでも歩一歩近代風に人間の理性を神學に適用せんとするに至つた氣運の動きを想像することが出來る。アベラルドは敢て敎權を否定はしなかつたが、それでも敎會の二度の會議で罰せられた。併し事物の眞相を知らんとするは人の權利であり又義務でもある。當時歐州各地からその門下に集つた學徒中、ゴリアルディの一派は四方にさすらひの旅を續けて敎會の特權を批評し僧侶の腐敗を攻擊し新氣運を作るに力を添へた。

切開によりて死者の生命を延ばす外科手術は正しく破壞によりての建設である。

若し宗敎が單に敎權と神學者とによりて維持せらるゝことゝなれば、凡ての人は各自の救ひに必要なことを各自にきめることが出來ず、從つて無關心の狀態に傾き、遂には宗敎に無責任となる。今日何づれの文明國も信敎の自由を認めて宗敎選擇の自由を與へてゐるのは普通選擧の場合と同じく各自にその責任を自覺せしむることである。此の自由の自覺を有つた國民―宗敎改革を敢てした

國民が近代史上に偉大なる事蹟を殘したことは玆に附記する必要のない程明かである。

宗教改革が信者の全體が司祭なりとして個人の自覺を促し、實際運動としては分離派非一致派が各處に現はれて政治上の反對運動、禮拜の自由の叫びから、延いて各種の運動と結合して所謂自由運動を起したもので、第十六世紀から第十八世紀迄のオランダ、イギリス、フランス、ドイツ、アメリカの歴史は實に宗教自由の運動と政治運動との結合であつた。政治上の改革派が宗教上の自由運動者であつたのも其のためであつた。斯くて各國における宗教寛容（トレレーシヨン）の法令（アクト）が表はるゝ様になつた。前世紀以來歐州各國の社會黨並に勞働黨の宣言に「宗教は私事」なるを以て、公權の干渉を非認せんとするのも、その淵源は此等の自由主義に發したものである。（未完）

首狩について

宇野圓空

トコンの傳說

昔ボルネオにトコンといふ一人の酋長があつた。部下の人民が隣りの部族の者に殺されたので、之を懲らす爲めに兵を率ひて討伐に出かけた。それはいつも彼等が戰爭に出かける時と同じく、恰度稻の植付がすんだばかりで少し手すきの時であつた。

船で河を下つて森の奧に分け入つたが、三日目か四日目に小川の岸で飯をたいてると、川の中で蛙が「ワン　コッコク　タタク　バトク、ワン　コッコク　タタク　バトク」と頻りに鳴いてゐる。『タタクバトク』といふのは『頸を切れ』といふことである。そこで蛙の鳴くのを聞いてゐた酋長トコンは、

『一體何といふのか』

と蛙に尋ねて見た。すると蛙は、

『貴方等ヶニャの人は隨分馬鹿だよ。戰爭に出かけて人を殺しながら、髮の毛ばかり取つて歸るが、それが何になるものか。それで若し首を取つて歸りさへすれば、何でも願ひ通りに叶ふので、米もよくなり、病氣もなく、何の面倒もないのだが、首の取りやうが分らんなら、一つやつて見せよう』

こう云つて蛙は人々にからかひながら、一匹の小蛙を捉へて、其首をちよん切つた。

トコンは之を聞いてあまり氣にとめなかつたが、側についてゐた一人の老臣は之を見て熟々と考へこんだ。而して其晩變な夢を見た。一面に稻田があつて、稻はうんと實が入つて穗が傾いてゐる。それに種々他の食物が山のやうに、砂糖きびでもさつま藷でも何でもある。そこで翌朝になつてトコンに向つて、

『私は昨日蛙の云つたことが氣にかゝつてならなかつたが、こんな夢を見ました』

とて夢物語をした。それでもトコンはまだあまり氣にしないで居たが、臣達がやかましく勸めるので、都合よく行つたら一つ二つ敵の首を持つて歸ることにして出かけた。

やがてトコンの一隊は敵の村を襲うて、七人の人を殺したが、かの老臣はトコンに說いて、決し

て何も災難は來ないからといふので、其許しを得て、敵の首を三つ提籠に入れて引上げた。其處から皆はいつものやうにおそろしい駈足で引返したが、隨分迅く走つたけれどもちつとも疲れない。例の河のところまで來ると、何時にない不思議なことに、海までは中々遠い河の水が、皆が船に乘るなり急に上手に流出して、途中殆んど船を漕ぐ苦勞もなしに、大變早く村に歸りついた。畑に上つて見ると、驚いたことには、此間植付けたばかりの稻が、膝をかくす位に伸んでゐる。そして畑の中を歩いて行く中にまだグングン伸びて、終ひに耳の邊までとゞくやうになつた。

家のあるところに近いて、何時ものやうに凱聲をあげると、家の内からは銅鑼をたゝいてこれに答へ、人々が出迎に來たが、跛足が立つて踊り出すやら、長年の病人が元氣になつて水を運ぶやら、村中が壯健になつてゐる。取つて來た敵の首を家の内にぶら下げて、下に之を暖める火を焚くと、長家中がすつかり氣持よくなつた。

こういふ鹽梅でトコンも終に感心して云つた。

『全く蛙の云ふ通りだ。これからは皆敵の首を取つて歸らねばならない。』

これはボルネオの英領サラワクの東部からオランダ領の方にかけて住んでゐるケニヤ人の傳へる昔話であるが、そこに彼等の首狩をする意味が云ひ表はされて居ると同時に、私はこの昔話が首狩の起源をおぼろに物語つて居るやうに思ふ。

首狩の分布と方法

首狩といふやうな血腥いことを何の爲めに行ふか。又こんな殘忍な風習がどうして起つたか。首狩の意味や起源については、從來學者の間に多少論議され、種々な意見も發表されてゐるが、未だ十分に明瞭な說明は與へられてゐないやうである。然し首狩の意味や起源を考察するには、大體いかなる風習を首狩と云ふか、又いかなる種族がこれを行つてゐるかを確めなければならぬ。

首狩といへば我々はすぐ臺灣の生蕃人を想ひ出す。又生蕃といへば所謂出草で良民の首を取りに出かける獸的な風習の所有者と聞かされてゐる。然し首狩といふ風習の分布範圍はかなり廣いのであつて、其種類も時と處によつて區々である。臺灣ではタイヤル族が最も多く首狩をやるが、パイワン族、ブヌン族がこれに次ぎ、其他の部族も以前には皆首狩をしたらしい。

フィリッピンの北部ルスンではサンバル、イロカノ、カガヤン、諸族は早く止めたらしいが、ボントク、アパヤオ、タガロク、ティンギアン、カリンガ、イゴロト、ナバロイ等は近頃まで大小此風習を持つてゐた。南に行つてビサヤ族も久しく首狩をつゞけ、ミンダナオのバゴボ、ビラーン、マンダヤ、タガカオラ、マノボの諸族は今でも時として私かに之を行ふらしい。

インドネシアではスマトラのオランアブン族クブ族バタク人に首狩の風があるといはれ、ニアス

島メンタ井島にもあつたといふ。南部ではスンバ、サヴ、チモル其他の小スンダ諸島からテニンベル、チモルラウト諸島で首狩が行はれたといひ、セムラ島やハルマヘーラ島人、セレベスではミナハサの諸族、トラジャ人が首狩をするといはれてゐる。ボルネオには最も盛んであつて、ダヤク人の諸族は英領蘭領を通じて最近まで首狩しないものは稀であつた。

ニューギニアでも全體を通じて廣く行はれたらしく、グールフィンク灣附近から、南部の蘭領地方、英領の東南ニューギニアとトレスストレート諸島の西部に此風習のあつたことが報告されてゐる。メラネシアではソロモン諸島の西部から北にかけて、ビスマルク群島一體に首狩が行はれる。ポリネシアでもサモア、タヒチ、マルケサス諸島一般に戰爭で得た首を保存し、又これを弔葬其他の供物にするので、ニュージーランドのマオリ人も同一の風習を持つてゐる。

普通に首狩といはれる習俗は以上の太平洋諸島に限られ、其他には殆んど之を見出し得ないやうであるが、たゞアジア大陸の東南部に取殘された原始民族である上ビルマのワー族、下ビルマのカーレン族、アッサム地方のナーガ族等に此風習の殘りが認められる。

尤も廣く之を人身供犧として論じると、それは歴史的にも殆んど世界全體に亘つて見出されるが、首狩は人身供犧の一種であるとしても、他の人身供犧とは異つた特殊のものである。そこで首狩とはいかなる風習を意味するかといふに、其第一の形式は自分の村に入り込んだ他所の人間や敵を殺

して其首を取つたり、豫て使役してゐる奴隷や又特に他所から買つて來た奴隷の首をはねるものである。これは多くは儀禮上の必要から行はれるので、其屍體や首を神に供へたり、一種の呪物として取扱ふのであるが、ニューギニア、ボルネオ、スマトラ邊で白人やマライ人が屢々土地の蠻族の爲めに殺され首を取られるのは之が爲めである。此習俗は自分の領土内で他族を殺し首を取るのが其特徴であつて、普通にいふ首狩とは稍々異つて居るが、其動機に於ては他の種の首狩と略々同樣であつて、且つ他所から入り込んだ者を殺す場合は、むしろ他の首狩の原形とも考へ得るのである。

次に戰爭に出た時殺した敵の首を取つて歸ることは、多くの場合に首狩の一種と見做されてゐる。上にあげたトコンの話の如きもそれであり、ポリネシア、フィリッピン等の首狩に之が多い。此場合に持つて歸つた首は、時として祖先に供へ、弔葬に用ひることもあるが、多くは勝利の記念として保存し、又一種の呪物として蓄へて置く。又これは他の原因、例へば復仇、領土擴張の慾求等の爲めに起つた戰爭の副産物として首を取るのであつて、首を獲んが爲めの戰爭ではないから、次のやうな狹い意味の首狩とは多少異る點がある。

第三に本來の意味の首狩とは、何等かの動機から首を獲ることを主な目的として出かけ、他族の首を切つて歸る風習である。メラネシア、ボルネオ、臺灣等に行はれる首狩は此種のものが多い。此中でも全族が集團的に隊を成して他族を襲ひ、事實上戰爭となるものもあるが、首を取ることが

主な目的であるから、成べく秘密に出かけて、深夜又は早朝に不意の襲擊を試みることが多く、且つ全く個人的に單身深林や他村に潜入して、通行者を襲ひ首を取つて歸るやうなのも中々多い。而して之らの場合は凡て首を獲ること其自身が目的であるから、女であらうと子供であらうと首を取りさへすればいゝので、戰爭の序でに敵の戰士の首を持つて歸るのとは少くとも程度上の差異がある。

なほ此外に酋長とか父祖其他親緣の者が死んだ時に、火葬、埋葬又は樹の上や屋內に晒らして、或程度まで屍體の始末がついてから、一定の時期に其首だけを取つて、腐らすか晒らすか或は火にかけるかして大髑髏のみにし、眼球を嵌めたり鼻をついだり幾分修飾して、これを住家、神殿其他に大切に保存して置く習俗がある。これはポリネシアとメラネシアに最も多く、ニューギニアから北部のインドネシアにも行はれるが、フィリッピンや臺灣には餘り多く認められない。又かういふ風に首を保存する習慣は死者に對する尊敬愛慕の情から出て、永く死者を記念し、死後の靈と交通し、靈の加護託宣を受けるが爲めであつて、固より首狩といふべきではないが、其動機に於て或種の首狩と一致し、又首の崇拜(skull-cult)といふことに於て類似の點もあるので、常に首狩と關聯して考察さるべき一風習である。

動機と種類

さて戰爭で首を取つたり、特に首狩に出かけたりして、彼等は其首を何に用ひるか、又何の目的で首を取るかといふに、首狩をする人々は場合により種々な動機から首を取るやうである。臺灣の生蕃が首狩をするのは、これを持つて歸つて勝利と武勇の記念として保存し、婦女の歡心を買つて結婚の一手段とし、係爭のある場合に多く首を取つて正しい勝者と判定される爲め、祖先の靈に供物としてそなへ、首を保存して惡靈驅除の呪物とし、又其首の靈を死後に奴隷として使役するが爲めであるといはれる。此外單に復仇の情を癒す爲めの首狩もあり、其肉や髓を食つて力や勇氣を得んとする食人の爲の首狩もあり、又之を弔葬の際の犧牲として供へる爲めに必要とし、首を祀つて其靈を慰め祟りを避ける爲めに首を持つて歸る場合もあるやうである。

又首を多く取り之を澤山持つてゐる程社會的地位が高くなること、成年式に必要であること、裝飾其他に用ひる人間の頭髮を得ること、首を取られ者の靈を自分の守護靈にすること、首を取ると死後に勇者とし幸福な生活が得られること、首狩又は首其物が豐作增殖の供犧や家を新築し新船を進水する時の供犧に必要であることなどが、首狩の動機として指摘されて居り、又地方によつて部分的にでも此種の動機から首狩が行はれて居る事例は決して少くない。

首狩の動機が場合によつて區々であると同時に、總ての首狩がその何れか一つの動機から行はれ

ることは稀れであつて、多くの場合にはその幾つかが結合して現はれる。然し上記のやうな種々なる首狩の動機目的を考へて見ると、大體上次のやうに慨括することが出來る。

(1)復仇心の滿足

(2)勝利の記念

(3)首を取られた者の靈を祀る

(4)首を呪物として用ひる

(5)死後の幸福を得る

(6)死靈に供へる

(7)豐作の爲の供犧

(8)新築の供犧

以上の中で(1)(2)は全く非宗敎的な首狩の動機であるが、(3)(4)は宗敎的意義を有する首の崇拜の爲めにする首狩であつて、酋長や親緣の者の首を別に葬つたり、保存するのと同じ性質を持つて居る。(5)(6)(7)(8)は全然宗敎的に首を供物とするか又むしろ首狩其物を宗敎的供犧として行ふものであつて、結局人身供犧の一種といふことになる。故に首狩は之を其動機から大別すると、非宗敎的な首狩と首の崇拜の爲めの首狩と、人身供犧としての首狩との三種に歸着する。

起源に關する諸說

然らば首狩は其起源に於て如何なる動機から發して如何なる形式に出たか。現在諸人種が首狩する動機と形式は必ずしも本來のもの其儘であるとは云へない。長い間の風習として存續する間に其意味の著しく變化したのもあり、其幾つかの形式の中には原本的なものと比較的後代に發生したものもあらう。全體として首狩の動機や形式が其起源に於て皆一様であつたとは斷言できないが、其首狩となつた最初の動機と形式とは如何なるものであらうか、此點については學者の間に異說があつて、未だ確定的な說明が與へられてゐないやうである。

敵の首を武勇のしるしとして持歸り婦女を喜ばせるといふことは、戰爭のついでに首を取つて歸ることの動機であるかも知れないが、それが首狩を發生せしめる程有力な動機であるとは考へられない。戰爭で首を取ることは首が極めて大切であり、それが呪物等として有用だといふ觀念の存在を豫想するのであつて、それは他の動機からする首狩が生じてからのことでなければならぬ。從つてかゝる動機からする首狩を其原始的形式と認める人は餘り多くない。

呪物としての首を穫ることが首狩の根本動機であるといふ考は、ヰルクン等の學說に著しく現はれて居るが、首に呪力があるといふ觀念は首を祀る風習、又は首の崇拜から派生したものであつて、

むしろ人身供犧としての首狩の風から來たものと思はれる。又ヰルクン等が呪物といふ中には多く守護靈を意味するのであるが、然し呪物としての首の靈は首を取られた人の死靈とは別物であつて、ダヤク人の所謂トー(toh)である。この觀念は首の崇拜又は人身供犧としての首狩から來たものと認めなければならぬ。

又單なる守護靈を得る爲めに、非常な危險を冒して他族の首を取るといふやうな風習が起つたとは考へられないのであつて、これにはむしろ酋長や親緣の首を保存する方が自然な手段である。殺した敵の靈を宥和し其祟りを避ける爲めに、故らに首を持つて歸つて祀るといふことは極めて自然な習慣であるが、これは戰爭のついでに首を取つて歸る風習の根源とはなつても、特に首狩に出かける習慣の起源とはならない。

次に首狩は祖靈や死者への供物であつて、弔葬の儀などに於ける人身供犧として行はれ始めたといふのは、最も有力な起源論の一つであつて、リヴーズなどの見方も之に近い。然し此供犧が死者に死後生活に於ける奴隷や守護靈を與へる爲めだといふのは、現今は首狩の有力な動機として認められて居るにしても、其起源とは認められない。更に首狩が弔葬其他に於ける奴隷供犧の風から轉化したといふことも、クロイトの云ふやうに奴隷を有しない種族が首狩をする事實と矛盾するのであつて、奴隷の私有よりも首狩の方が先であり、敵首の供犧から奴隷供靈の風が生じたと見做さな

ければならぬ。

そこで弔葬に於ける死靈への供犧としての首狩は、他界での守護靈や奴隷を與へる爲めではなく、唯だ死靈を慰め其憤恨を宥和する爲めであり、これが首狩の根本的形式だといふクロイトの説は多少傾聽に値する。蓋し戰爭のついでにでも又故らに首狩に出てゞも、怨敵の首を持つて歸つて之を死靈祖靈の前に捧げ其望を果すことは、弔祭に於ける部下遺族の義務であつて、首狩の動機として極めて自然的であり、特に異族敵人の首を必要とする點をこれによつて適當に説明し得るのである。

豐作供犧としての首狩

然し首狩して祖靈を祀り死者を弔ふことは新築や進水に際しても行はれ、其慰安宥和といふことが間接に豐作健康の爲めと考へられてゐることも事實である。そこで更に溯つて死靈を祀ることを通してよりも、一層直接な豐作供犧や新築儀禮としての首狩が、少くとも前者と相並んで首狩の原形として存在したことを想像し得るのである。フレーザーは專ら豐作供犧としての首狩を其原形と見做して居るやうであるが、特に南フィリッピン地方の首狩には此性質が著しく現はれて居る。

新築の供犧と相並んで豐作の供犧は人身供犧として最も重要なものであつて、これが總ての人身供犧の唯一の根源でないことはエスターマークの論ずる通りであるが、少くとも首狩としては最も

根本的な形式のやうに思はれる。卽ち首狩は現今の分布から見ても豐作の爲めにするものが最も廣く行はれ、南フィリッピンからボルネオ、ニューギニアに亘り、アジア大陸に殘つた原始民族であるワ
ー、ナーガ、カーレンの首狩も皆豐作の供犧であり、一般に原始的な種族ほど此種の首狩が多い。ことに單純な勝利武勇のしるしとして首を狩るものも、守護靈を獲んとする首狩にも、祖靈を祀り死者の弔葬に首狩するものも、又新築の供犧として首狩する時ですら、殆んど常に其が增殖豐作を齎らすことを間接の目的とし、少くとも其隨伴的効果として認めて居る。特にフィリッピン地方の首狩に至つては、バゴボ、ビラーン、マンダヤ、タガカオラ、マノボ、ビサヤ等の南部諸族のが大抵豐作供犧であるのは云ふまでもなく、北部のティンギアン、カリンガ、イゴロト、ボントク、アパヤオ、サムバル諸族に於ても、大小とも耕作儀禮と關係したものが多く、何等かの程度で增殖の効果を認めて居る。

最初にのべたケニャ人のトコンの傳說は、此點に於てまた彼等の首狩の起源に關する觀念を示して居る。それはたゞ頭髮を取つて歸る風習が蛙の敎へによつて首狩となつたやうに傳へて居るが、これはむしろ首狩のついでに頭髮を取る彼等の風習の古いことを示して居るに過ぎないのであつて、農作の爲めに首狩をするといふ動機が全體を通じて最も力强く現はされて居る。健康といふ觀念も其中に出ては居るが、種々なる食物ことに米が豐富に與へられるといふ利益が中心的生命とな

つて全體を一貫してゐる。特に稻が急に勢よく伸びて穗が傾いて居るのが、祖靈を祀つたが爲めでもなく、單なる呪物としての首を持つて居るが爲めでもなしに、たゞ首狩をすること其自身の効果として直接に現はれたと見るところに、豐作供犧としての最も單純なそして根本的な觀念が窺はれる。此昔話はケニヤ人の間に傳つて、クレマンタン人の一人が話したといふのであるが、ボルネオの他の種族にも同樣な傳說が多分あつたらしく、とにかくそれは豐作供犧としての首狩の起源を、不用意の中にしかも有力に物語つて居るのである。

なほ豐作供犧としこの首狩に於て、地神地靈の觀念と首其物の有する呪術的な力の觀念とがいかに關係して居るか、又それが奴隸を犧牲とする習俗から出立せずに、むしろ外來人や敵を犧牲とする意味に於て行はれる理由については、更に詳細に立入つて考察する必要があるのであつて、此點が證明されなければ、豐作の供犧に首狩の最も主要なる原形を認める根據が確立されないのである。然し今此點に關して議論を進めることは餘りの紙數を要するから之を見合せて、勝利の記念や呪物を得、死後の幸福の爲めにする首狩は皆派生的なものであつて、本來はむしろ弔葬、耕作、新築に關する供犧として行はれ、特に豐作の爲めといふことは、何れの場合にも常に多少認められて居り、此種の供狩が首犧の起源として最も重要なものであることを簡單に敍述して、他日の續稿の豫備として置かう。

佛教の中心觀念

羽溪了諦

一

原始佛教思想は後代の發展に係る大乘佛教思想に比べては單純であるとはいへ、既に高潮に達してゐた思索研究から生れた古代印度の精神文化を背景とし基礎として成立したものであるから、可なり複雜な體系を有する。併し其の複雜な思想體系の中心觀念なく而も殆んど其の全體を包括する統一的觀念の存することに注意せねばならぬ。原始佛典では之が法(Dhamma 達磨)といふ言葉を以て示されてをる。本論文は此の法の意義を明瞭にせんとするものであるが、其の眞義を適確に詮表することは尠なからず困難を感ずる。何となれば佛典に表はれてをる法といふ文字が多種多樣の意味を有するからである。

實に巴利聖典に於ける表現中達磨といふ言葉ほど多くの異つた意味を持つてをるものはない。故

に佛音(Buddhaghoṣa)の註釋書——Sumaṅgalavilāsinī及びAtthasālinī——や法句經の註釋書(Dhammapadaṭṭhakathā)やなどに依ると達磨といふ語に德(Guṇa)敎說(Desanā)因緣(Hetu)聖典(Pariyatti)及び無生の事物(Nissatta)の五種の傳承的意義があり(一)、チルダース(Childers)の巴利辭典には之に自然(Nature)狀態(Condition)性質(Quality)固有性(Property)特質(Characteristic)作用(function)實行(Practice)義務(Duty)對象(Object)事物(Thing)觀念(Idea)現象(Phenomenon)敎義(doctrine)法則(Law)道德(Virtue)敬虔(Piety)正義(Justice)佛陀の法若しくは眞理(The Law or Truth of Buddha)佛典(The Buddhist scriptures)宗敎(Religion)など總じて二十種の意義が與へられてをる(二)。かやうに達磨は多種多面の概念を有してをるから、巴利聖典を讀む場合頻々と接する達磨の語を之等の中いづれの意味に取るべきかを判ずるに迷ふことが尠くない。巴利聖典に於ては、格や數にこそ相違あれ、同一語達磨が同一章句中再三繰返され而も前後全く異つた意味を表示してをる場合が頗る多い。從つて之等如何なる場合にも通じ得る適當な達磨の譯語を見出すことは如何なる國語に取つても不可能のことに屬する。漢譯佛典に於ては稀に此の達磨が佛陀の敎說を意味する場合には法敎と譯され(三)、又特に律の敎說に對して經のそれを示す場合には經法と譯されてをる(四)けれ共、その他すべての場合單に法と譯されてをる。從つて漢譯佛典に於ける法といふ言葉も巴利聖典に於ける達磨と同じく其の意義は個々の場合に於て異つてをる。法といふ譯語は漢字中原語達磨の意義を發揮するに最もふ

さはしい言葉であるが、譯語本來の意味から觀れば、原語の有する意義の一面しか表はしてゐない。故に達磨といふ原語が持つてをる總ての意義を包含するやうな譯語は如何な國語にも缺けてをると謂つてよい。

二

斯樣に同一語の概念が佛典に於ける個々の場合で相違する所から、ガイガー(Geiger)教授及び同夫人は一九二〇年『巴利達磨』(Pali Dhamma vornehmlich in der Kanonischen Literatur)といふ有益な一書を公にして特に巴利原典に於ける達磨の意義を分類して、一々言語學上に立脚して例證を示し、適確な譯を指示された。實に本書は一面から觀ると確かに巴利聖典に於ける達磨の辭典と謂つべきものである。本書に於ては達磨の意義が左の通り四種に大別されてをる。

(A) 規則(Gesetz)律法(Recht)規範(Norm)。

(B) 教說(Die Lehre)。

(C) 眞理(Die Wahrheit)永遠最高の眞理(Die ewige und höchste Wahrheit)最高の實在(Das höchste Sein)、最高の本體(Das höchste Wesen)。

(D) 經驗的事物(Die empirischen Dinge)。

之等の各項は更に細分せられて、一々實際上の用法が精確に示されてをるけれ共、煩を避けて只

四大別を揭げるに止めて置く。達磨が之等の各項中(A)(B)(D)の意味を有することはことに今日まで一般に知られて來たことであるが、(C)の場合の如く達磨を以て永遠最高の眞理を意味するものとし、更に進んでは最高の實在本體として之を形而上學的最高原理と看ることは、從來一般學者の注意する所とならなかつたのである。否、寧ろ斯る形而上學的本體の觀念が原始佛教思想中に存すると觀るが如きは純ら認識論に立脚せる佛陀の教說と相容れないものであると考へられて來た。實際佛陀の因緣生滅說や無我說やなどを考察すると其の思想體系中には永遠最高の哲學的實在といふ如きものを容れる餘地がないやうに見える。併し斯る見解は佛陀教說の皮相に囚はれたものであつて、佛陀自內證の堂奧に突進して考察すると、何うしても其の種の形而上學的觀念が潛んでをるやうに想はれる。故にガイガー教授及び同夫人によつて試みられたやうな單なる言語學的方法によつて佛教の中心觀念たる達磨の概念は充分闡明せらるべきものでないとして、昨年『佛教の中心槪念と達磨の語義』(The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term Dhamma)と題する一書を著はして專ら世親(Vasubandhu)の『倶舍論』(Abhidharma-Kośa)を資料として哲學的見地から達磨の意義を探究したチェルバトスキー(Th. Stcherbatsky)博士の如きも佛教に於ける個々の教義の總てが唯一基本原理たる達磨より論理的に發展したものであることを證明した後、達磨の眞性の何たるかは何人も告ぐることの出來ない不可思議微妙の超越的實在であると結論した。前者の言語學的なると

後者の哲學的たると兩者の研究方法には相違あるも、達磨を以て形而上學的原理と認める點に於ては兩者共に同一結論に到達したのである。これより先リス・デヸズ夫人(Mrs. Rhys Davids)は一九一八年『家庭大學叢書』(Home University Library of modern Knowledge)中に公にした『佛敎』(Buddbism)に於て佛敎の無我說、因果法、道德法及び涅槃法を哲學的倫理的見地から研究して、佛敎の根本觀念たる達磨の意義を開闡せんとした。而して同夫人は達磨を以て老子の道、希臘思想家の必然(Anaugkē)プラトー(Plato)の善(Agathon)と同じく非人格的原理を表はすものと考へ、初めて達磨に形而上學的意義を認めたが、其の論據薄弱であつて單なる想定に過ぎなかつたのである。然るにガイガー敎授は言語學的基礎に立ち、チェルバトスキー博士は哲學的立脚地から、達磨が形而上學的根本原理であることを證明した。殊に前者は印度思想界に於て佛敎の達磨に相當する觀念を求め、達磨は佛敎に取つて婆羅門哲學に於ける梵(Brahman)若しくは我(Ātman)と同樣であつて、佛陀は故意に婆羅門哲學の本體たる梵我の代りに達磨の觀念を採つたのであると主張してをる。

私自身も原始佛典を讀み行くうちに豫て此の達磨を單に法則、規範、道德、自然的意識的事象といふやうな意味のみでは解釋が出來ないと思つた個所に接し、且つ佛陀自內證そのものゝ立場から考へると何等かそこに形而上學的原理として認めなければならないやうなものが存在するに違ひないと感じてゐたのであるが、今之等泰西學者の論說を見るに及んで、愈々自信を固めるに至つたので

ある。仍りて玆に彼等泰西學者の說を參考として、佛敎の中心觀念たる達磨の意義に關して卑見を開陳しようと思ふのである。

三

佛敎に於ける達磨の觀念の由來を明かにする爲、まづ佛敎以前の印度の文献に於て此の言葉が如何なる意味に於て用ゐられたかを時代の變遷に順うて調べてみよう。佛敎以前の時代に於て旣に達磨は莊嚴にして神聖なる觀念であつた。梨倶吠陀(Ṛigveda)に於ては最も古い語形たる中性の dharmanが ṛta.(Rv.9,7,1; 9,110,4)若しくは vrata(Rv. 5,72,2)といふ言葉と同樣に用ゐられてをる。之等の言葉は法則、確乎たる規範といふ意味であつて、卽ち宇宙的並に道德的秩序を指してをる。特にそれはミトラ(Mitra)及びヴルナ(Varuṇa)といふ如き神々に關係してをるのであつて、之等の神々は達磨を支配し、彼等の力が達磨に於て確立してをることが示されてをる。「オ、天地よ、ヴルナの法則によりて(Varuṇasya dharmaṇā)彼の女に分離して確立してあれ。」(Rg.6,70,1)とか、「假令吾等が識らずして汝の神聖なる秩序を(tava dharmā)毀損するも、オ、神(Varuṇa)よ、其の冐瀆(罪業)のために吾等を罰せざれ。」(Rg. 7,89,5)とか歌はれてをる。更に下りて阿闥婆吠陀(Atharva veda)に於て再び同樣の讃歌を見ることが出來る(Av. 6,31,5)。而してこゝでは更に進んでヴルナの神聖なる秩序に關し、(Av.6,132,1-5)、又宇宙的秩序によつて確立せらるゝ大地に關し(Av.12,1,17)、尙又供犧

の神聖なる秩序に關して述べられてをる(Av.7,5,1)。併し此の阿闥婆吠陀に至つて初めて達磨(Dharma)といふ新らしい語形が顯はれて(Av.11,7,17)、それが善き習慣、義務(Av.18,3,1)若しくは善、德(Av. 12,5,7)といふ意義を持つてをる。大體達磨は言語學的に言へば Dhar 卽ち「支へる」「保つ」といふ意味の言葉であつて、支へ保つて變らないものを指すことゝなり、遂にそれが轉じて秩序規則などの意味を有するやうになり、更に進んでそれが倫理的規律に應用せられて善とか德とかいふ意味をも含むやうになつたのである。故に此の語はそれが顯はれた初期から既に多樣の意味を持つてゐたのであつて、それが後世巴利語の Dhamma となるに及んで一層發展して前述したやうな多義の語と轉化したのである。

此の發展の經過は梵書(Brahmāṇa)の本文を點檢すれば明かに知ることが出來るけれ共、今は之に就いて詳說する煩を避けよう。併し玆に指示せなければならないことはアイタレヤ梵書(Aitareya B.)に於ける其の發展の重要な一例である。同書八・一二・五に於てインドラ(Indra)は「梵の守護者、達磨の守護者」であることが記されてをる。玆に特に吾人の注意すべきことは梵と達磨との二種の觀念が密接に結付けられてをる點であつて、之は後世に於ける達磨觀念の發達上特に重要な表現である。

梵書時代を經て優波尼沙土(Upaniṣad)時代に入ると、達磨は遂に最高價値を有する神聖なものと

なつたのである。ブリハド・アーラニャカ優波尼沙土(Bṛihad Āraṇyaka Up. 1,4,14)には梵の世界創造說を繼紹して言ふ、「彼(梵)は更に一層優れたる形、卽ち達磨を創造せり。達磨は統治力中の統治力(Kṣtrasya Kṣatram)なり。かるが故に達磨より高き何物も存することなし。從つて弱者は恰も王に依ると同じく達磨に依りて强者を制御す。實に達磨たるものは眞理なり。故に世人は眞理を說く者を、達磨を說く者といひ、達を說くものを眞理を說く者といふ。洵に之等兩者は同一なり。」と。又同書二・五・一一には此の達磨は一切存在物に對して蜜(Madhu)であり、一切存在物は此の達磨に對して蜜であつて、梵我と同一なるプルシャ(Puruṣa)も此の達磨に於て存することが說かれてある。尙又マハーナーラーヤナ優波尼沙土(Mahānārāyana Up. 21,6)には「全世界は達磨によりて把握せらる。達磨より認め難きものなし。この故に世人は達磨に於て悅ぶ。」と說かれてある。是に由つて觀れば優波尼沙土時代に於て達磨が最高の價値と權威とを有する眞理そのものであつて、且つそれが全宇宙を統一せるものであると考へられたことは炳かである。

四

斯る達磨の觀念を背景として達磨中心主義の佛敎が興起したことを見逃してはならぬ。殊に佛敎に在つては達磨の觀念が婆羅門敎に於けるよりも一層重要な地位を占むるに至つたのである。達磨が佛敎の中心觀念であることは今更說明を要しないと想ふが、敍述の順序として之に就いて

一言しよう。佛敎の構成要素が佛(Buddha)法(Dhamma)僧(Sangha)の三寶であることは何人も異議を挿み得ない事實であつて、此の三寶を外にしては佛敎存せずと謂つて然るべきである。而して佛とは法を證悟し體得した覺者である。從つて法を離れて佛はあり得ない。換言せば佛の佛たる所以は法の證得に存する。人類の一子たる悉達多(Siddhattha)太子が佛陀となつたのは全く達磨を證悟し體驗せられたからである。故に此の達磨は佛陀によつて初めて案出せられたものではなく、無始以來自然法爾として實在せるものであらねばならぬ。佛陀が緣起(Paṭiccasamuppāda)の法を以て自分の作つたものでもなく、又他人の作つたものでもないとして(五)、「如來出世するも出世せざるも、そは常住の界なり、確法なり、定法なり、緣起性なり。如來は自ら之に悟達せり。」(六)と宣言せられたのも全く此の趣意の表現に外ならぬ。又佛陀は涅槃(Nibbāna)の理想境に赴くべき八正道を以て古仙人道(Purāṇam magga)に譬へ、曠野に彷徨せる人が、忽然古人によつて踏まれた古道に遇ひ、それに隨うて進行して、園林蓮池城壁によつて圍まれ、古王の宮殿古人の邸宅のある樂しい古城を發見したから、歸り來つて王に其の所見を告げ其の古城に止住すべきことを勸めた所が、王は之に隨うて其の古城を復興した結果その城邑が再び豐樂熾盛を極めたやうに、佛陀も亦古仙人の歩んだ古道を發見して、それに隨うて進み、遂に無生無死の安穩涅槃界に悟入したのであつて、佛陀が比丘俗弟に說く所は自ら見出して自ら歩行した同一の古仙道卽ち諸佛一乘の道に外ならないといふこ

とを說示せられた。佛陀を始めとして摩訶迦旃延（Mahākaccāyana）や阿那律（Anuruddha）や阿難（Ananda）の如き其の大弟子達が「一乘道（Ekāyana magga）ありて、衆主を淨め、憂悲を離れ、苦惱を滅して眞如法（如實法）を得。」と宣べた所以は實に玆に存する。

かやうに佛陀の證悟せられた法は久遠の一乘道であつて、不生不滅の眞理であるから、佛陀以上に高い地位を占め、佛陀と雖も之を尊重し之に歸依せざるを得なかつたのである。佛陀が優樓毘羅（Uruvelā）の尼連禪河（Nerañjarā）のほとりの菩提樹下に於て成道正覺せられて後間もなく尊崇歸依の對象に就いて考察せられた傳說は明かに此の裡の消息を示してをる。爾の時佛陀獨り靜かに思惟したまはく、「世に尊崇し恭敬すべき何ものをも有せざるは苦なるかな、今我如何なる沙門婆羅門を尊重し之に奉事し之に歸依し得べきか」と。されど佛陀更に熟考したまはく、「若し沙門婆羅門中能く我が具足する所の戒と定と慧と解脫と解脫知見とに於て勝れたる者あらば、我尊重し奉持し歸依せんも、諸天魔梵沙門婆羅門天神世人中我に勝るものあるなし。」と。かくて遂に佛陀謂へらく、「若し今我によりて證悟せられたる此の法を尊重し之に奉持し之に歸依せば如何あるべき。」と。爾の時梵天王サハンパティー（Sahampati）は佛陀の思念を知り、恰も力士が臂を屈伸する時の如く忽ち梵天より佛陀の前に現はれて佛陀の思念を讚歎した（九）。是に由つて觀ても佛陀の尊崇し歸依したものは宇宙間唯一つの法であつたことが知られる。

法は啻に佛陀の尊崇歸依の對象たるに止らず、尙又僧伽の尊重し依估とするものであつた。大體僧伽が佛陀を嚮導として崇拜したのは偏に佛陀が法の體驗者であつたからである。法の人格的顯現としての佛陀が弟子達に向つて其の法を開顯し彼等の進むべき道を指示せられたから、彼等は佛陀を以て法根、法眼、法依、法本、法主として尊崇したのである。實に法は佛と僧とを結付ける靈の系であつた。固より佛陀在世中の弟子達は法と人格とが完全に一致した佛陀に接してゐたから、佛陀を離れて法を觀る必要なく、佛陀自ら「法を觀る者は我を觀る、我を觀る者は法を觀る(一〇)。」と言はれたやうに彼等は佛陀の人格の上に具體化せる法を認め、生きたる法の體現者たる佛陀を以て歸依の中心としたことは疑ひを容れないけれ共。佛陀入滅後の弟子達はかゝる法の具體的顯現たる佛陀を失うたのであるから、專ら法そのものを歸依の對象とせなければならなかつた。故に佛陀もその入滅に際し阿難に對して有名な二燈明二歸依の遺訓を垂れ給ふた。是れ即ち自己と法とを燈明とし歸依處として住し他の依處を求むべからずといふ遺敎である(一一)。玆に所謂自燈明自歸依とは因緣和合より生ずる假有の自我即ち經驗的相對的の自我の性情を燈明として歸依せよといふ意味ではなく、法の實現する機關としての自己に依るべきことを敎へられたものであつて、畢竟するに自己を通じて顯現する法を燈明とし依處とせよとの意味であらねばならぬ。言ひ換へば此の際佛陀は法とそれが依て以て實現する人とを並立して歸依の對象とせられたけれ共、之は自己修錬の方便と

しての教示であつて、其の實は法の一燈明一依處に歸するのである。かくの如く佛陀は始終法を中心生命とせられたから、佛陀入滅以後は法が僧團の依處となり統一力となつたのである。此の事實は佛滅後間もなく王舍城（Rājagaha）に赴いた阿難が婆羅門瞿默目犍連（Gopakamoggallāna）と摩竭陀(Magadha)國の大臣雨勢(Vassakāra)とによつて、比丘衆中佛陀に等しき者ありや、又比丘衆中佛陀在世の時、佛滅後の所依として佛陀に推擧せられたる者ありや、尚又比丘衆中佛滅後の所依として諸比丘に推擧せられたる者ありやと問はれて、斯る比丘は一人もないけれ共、我等は所依のないものではない、我等は人に依らずして法に依るから和合して諍はないのであると答へたこと（一二）によつて證明することが出來る。要するに佛陀が法を尊崇し之に歸依したと同じく、僧伽も亦法を尊崇歸依の對象としたのである。佛の佛たる所以が法の證悟に在つたと同じく、僧の僧たる所以も亦法の體驗に在つたのであるから、佛法僧の三寶中法が中心生命であることは言ふを須ゐない。故に達磨が佛教體系の中心觀念であつて、佛教に於ける世間的原理も出世間的原理も現實的規範も理想的規範も總て此の達磨によつて統一せられてゐるのである。

五

佛教の根本原理たる法が上述したやうに人爲的のものでなく、如來の出世すると出世せざるとに拘らず、自然法爾に存在する常住確定の眞理であつて、横に十方に涉り縱に三世を貫きて生ぜず滅

せざる普遍的必然的存在であるとすれば、吾人は何うしても佛教以前の達磨の觀念に想到せざるを得ない。勿論佛陀自身の教說は表面上純ら認識論的基礎に立つてその範圍を越えず、從つて優波尼沙土哲學に於けるが如き形而上學的本體論には觸れなかつたけれ共、少くとも佛陀自内證の中心生命たる法の内面的意義を探究すると、前述した優波尼沙土哲學に於ける達磨の觀念――全宇宙を統括する最高價値の眞理といふ形而上學的觀念と全く無關係なものとは考へられない。佛陀は婆羅門哲學の本體たる梵我に關しては一言も費されなかつたけれ共、後世の大乘佛教學徒が佛說を母胎として高遠な哲學觀念たる眞如本體論を產出するに至つたのは、佛陀自身の思想中いづこにか斯る本體觀念の萠え出づべき種子があつたからでなくてはならぬ。或時佛陀はその弟子達に次のやうに宣べられた。

比丘衆よ、生れざるもの(ajātaṃ)存せざるもの(abhūtaṃ)作られざるもの(Akataṃ)形成されざるもの(asaṅkhataṃ)存在せり。若し此の生れざるもの、存せざるもの、作られざるもの、形成されざるものなかりせば、玆に生れたるもの、存するもの、作られたるもの、形成されたるものよりの解脫は認知されざる可し。比丘衆よ、實に生れざるもの、存せざるもの、作られざるもの、形成されざるもの存在せるが故に、生れたるもの、存するもの、作られたるもの、形成されたるものよりの解脫は認知せらる(一三)。

以上の教說は言ふまでもなく解脫界と生死界との對照及び、關係に就いて述べたものであるが、之を哲學的立場から解釋すれば、優波尼沙土や起信論の哲學思想と相通ずる點に見出し得る。今玆に所謂生れざる存せざる作られざる複合されざる或物の存在とは哲學的本體を指し、之に反して所謂生れ存し作られ複合さるゝ所のものは現象を意味するとすれば、優波尼沙土に於て梵の二相を分ち、その一面の相(本體)を以て無形と不死と流動と彼有(無限)となし、其の他面の相(現象)を以て有形と應死と固定と此有(有限)となした點(一四)に似通ひ、又後者に於ける本體たる眞如門と現象たる生滅門との各の屬性に類同してをる。殊に玆に不生非有無作の或物が存在せなければ、之に反する性質のものから解脫することが認知されない。之が認知されるのは不生非有無作の或物が存在するからだといふのは、法藏が起信論の眞如本體を不起門とし、生滅現象を起動門として、「不起は必ずしも起に由りて立たず、起ることあることなきに由るが故に」と說き、又「起は必ず不起に賴る、起は不起を含むが故に、」と言ひ、眞如本體は實體であるから自らを決定し得るばかりでなく本體ならざる生滅現象をも規定し得る力を有してをるが、之に反して實體でない生滅現象は自らを規定し得ないと同じく又實體をも決定することが出來ないといふ趣旨の表現と其の論理的形式に於て大略一致する。

六

斯くの如く佛陀の敎說中哲學的本體觀念ヽ挿み得る餘地のあるものは尙二三に止らない。次に記する佛陀の法尊崇に關する敎說も亦佛陀の法に對する觀念に形而上學的原理としての面影が宿つてをることを明示するものである。

> 其の法を恭敬する者あらば則ち我を恭敬するなり。已に其の法を觀る者は則ち我を觀る。已に法あれば則ち我あり。已に法あれば則ち比丘僧あり。法あれば則ち四部の衆あり。法あれば則ち四姓世に在り。然る所以は法世に在るに由りて則ち賢劫中大威王ありて世に出づ。是れより已來便ち四姓の在世あり。若し法世に在らば、便ち四姓の在世あり。刹利、婆羅門、工師、居士種なり。若し法世に在らば、便ち轉輪聖王ありて位絕えず。若し法世に在らば、便ち四天王、兜術天、艷天、化自在天、他化自在天世に在り。若し法世に在らば、便ち欲界天、色界天、無色界天世間に在り。若し法世に在らば、便ち須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛果、佛乘世に現ず。是の故に比丘、當に善く法を恭敬すべし(一五)。

此の敎說は只漢譯佛典のみに在つて、巴利原典には之に相當する本文を缺いてをることは、此の敎說の權威を削ぐこと些少ではないが、併し佛陀の法觀念を論理的に推究すれば當然此の種の概念を構成することが出來る。之に依れば佛も僧も四部衆(比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷)も四姓の階級も轉輪聖王も諸天も三界も六聖果も皆法を基本として出現するものであつて、之を擴充して言へば

法は一切萬有の根本原理となり、優波尼沙士學者が僧侶の階級も王士の階級も此の世界も諸神も生物萬有一切是れアートマンであると謂つた（一六）精神と合一する。

尚又法が一切事物の根柢に存在する最高原理の名稱として用ゐられてをるといふ見解を持つて初めて正當に理解し得る經文がある。それは長尼柯耶（Dīgha-nikāya）所收のアガンナ經（Aggañña-suttanta）である。本經の主張せんとする骨子は「現未兩世に於て此の人類中法は最上なり。」（Dhammo hi seṭṭho jane Sasmiṃ diṭṭhe c'eva phanme obhisamparāyañ ca.）といふ格言である。佛陀は先づ婆悉吒（Vāseṭṭha）に對して婆羅門階級を以て最上と執ずることの偏見なることを說示して、婆羅門種が梵天のまことの子であり、梵天の口より生れ、梵天によつて造られたものであり、梵天の嗣子であるといふ單なる理由を以て、婆羅門種が最上であつて餘種は賤劣であるといふが如きは梵種を詐稱せるものであつて、彼等の言ふ所は誤謬であり、由つて以て彼等が負ふ所の罪業は重大であると道破し、更に進んで貴賤の別は出生の如何に由るものではなく專ら性質の善惡に基くものであるといふ自らの正見を開示して、四姓の階級中それぞれ賢者によつて責めらるゝ惡い性質もあれば又賢者によりて讚へられる善い性質もあるから。賢者は婆羅門種が第一であるといふやうな要求は認容せない。之等四階級中何人と雖も比丘となり、惑染を滅し、生已に盡き、梵行已に立ち、所作已に辨じ、更に後有を受けず、智慧解脫せる阿羅漢（Arahant）となれば彼はすべて彼等の中最高に位する。

是れ法の自然より生ずることであつて不當でない(Dhammen' eva no adhammena)。何となれば法は現未兩世に於て人類中最上なるが故である（一八）と宣べられた。佛陀は此の法が最高最善なることを證明する爲に憍薩羅(Kosala)王波斯匿(Pasenadi)が佛陀の屬せし釋迦(Sākiya)族は今や憍薩羅に從屬してをるに拘らず、佛陀に對して常に王が自らよりも一層貴き地位を占むる人々に拂ひし所有尊敬を捧げた事實を示された。然らば王は何故に佛陀に對して最上の敬意を拂うたのであるかといふに、王は佛陀に於て最高の具體的表現を見出した法を尊崇したからである。かくて再び法第一の格言が繰返されて後、法を尊崇する佛弟子は婆羅門種よりも一層貴き所以が說かれてある。

如來(Tathagata)に對する信仰が確立し建設せられて、沙門婆羅門諸天魔梵世人によりて搖かれざる堅き信仰を有する者は謂ひ得べし。我は世尊(Bhagavat)の尊き子なり。其の口より生れたるもの法より生れたるもの(Dhamma-ja)法によりて造られたるもの(Dhamma-nimmita)法の後嗣(Dhamma-dāyāda)なり。何となれば、婆悉吒よ、之等は如來に等しき尊號なり。法身(Dhamma-kāya)又は梵身(Brahma-kāya)法成(Dhamma-bhūta)又は梵成(Brahma-bhūta)。

玆に吾人の特に注意すべきは法と梵とが同一內容を示す言葉として用ゐられてをることである。梵は言ふまでもなく婆羅門哲學の本體であつて、一切現象を統一する永久不變の實在である。かゝる梵と合一して、梵我一如の妙境に入ることが哲學的婆羅門敎の最高目的である。さすれば今梵と

同義に用ゐられた法も亦形而上學的實在の觀念を有するものと認定せざるを得ない。但し此の場合は婆羅門種の先天的優越權に對する要求を否認し、正法の躰驗者こそ最高最上のものたることを闡明せんが爲、佛陀は殊更婆羅門の主張に對抗して、正法を躰現した佛弟子こそ眞に梵と合一したものと謂ふべきであると譬喩的に說かれたのではあるまいかといふ疑問が起るかも知れない。が併し佛陀が此の種の表現を取られたのは決して此の場合にのみ限られてゐない。此の外にも屢々同樣の言語的表明に接する。例せば中尼柯耶(Majjhima-nikāya)第一卷一一一頁及び雜尼柯耶(Saṃyuttanikāya) 第四卷九七頁などには法成と梵成とが列擧せられて、「世尊は知る所の知者、見る所の見者なり。眼成(cakkhubhūta)智成(ñāṇabhūta)法成(dhammabhūta)梵成(brahmabhūta)なり。演說者、宣布者なり。眞理の開示者(Atthassa ninnetā)不死の施與者(Amatassa dātā)なり。法主(Dhammassāmī)如來なり(一九)。」と說かれ、又佛陀は屢々好んで「彼は梵と成れる身を以て住す。」(Brahmabhūtena attanā viharati)(二〇)と言はれ、その他涅槃道(Amatapatha)と梵道(Brahmapatha)とを同義に用ゐ、(二一)法輪(Dhammacakkaṃ)と梵輪(Brahmacakkaṃ)とを同一視し(二二)、法乘(Dhammayāna)と梵乘(Brahmayāna)とが同類語として採用せられてをる(二三)。斯る言語的表明から考察すると、單に婆羅門に對抗する爲、佛陀が何等梵の觀念の本質に觸れることなく、只名辭のみを利用せられたのであるとは想はれない。既に一言したやうに、佛陀は其の敎義體系中には婆羅門哲學の中心觀念たる

梵我の如き形而上學的實在を織込まれなかつたけれ共、佛敎の中心觀念たる法を證悟し躰現せられた佛陀の主觀界には優波尼沙土哲學の眞髓たる「我は梵なり」(Aham Brahmāsmi)といふ形而上學的自覺が活躍してゐたに違ひない。佛涅槃の言語的表現が梵涅槃のそれに一致する所多き所以も(二四)實に玆に在ると思ふ。故に佛陀自內證の根柢たる法と婆羅門哲學の最高實在たる梵とは其の本質に於て相通ずるものと觀るのが當然であらう。

七

以上佛敎の中心觀念たる法が佛敎以前の達磨及び梵の觀念と如何なる思想的關係を有するかを論述して、佛敎に於ける法の意義を開闡せんと試みた。之を要するに佛敎に於ける法は何等形而上學的意義を有せない法則とか規範とかいふ如き單純なものではなく、優波尼沙土に於ける達磨及び梵と同じく最高の價値を有する宇宙の統一原理である。現實的內外兩界に關する法則も理想的解脫界に關する法則も皆此の法に依つて統べられてをるのである。法が多種多樣の意味を有してをるのも、畢竟するにそれが宇宙間あらゆる理事に關係を保てる普遍性のものたることを暗示してをるのである。普遍的原理は吾人に取つて超越的實在ではあるけれ共、法は決して單なる抽象的のものではない。前述したやうに之は佛陀若しくは阿羅漢の人格上に具體的顯現を取る道德法最高善である。それと同時に之は一切萬有の上に其の固有の必然性を實現する自然法である。故にかのアッガン

ナ經に於ては世界の開展にも四姓の起源にも此の最高の法が關係せしめられてをる(二五)。かく法は具體的發現を取り、殊に人格と密接な關係を有してをるから、巴利佛典に於ては「法は正しく行ふ者を保護す(二六)。」とか、「法が阿羅漢を愛する如く、汝は余を愛せよ(二七)。」とか恰も法を以て保護神の如く表現した場合がある。佛教の法は婆羅門教のそれと異り人格の上に實現すべき本性を有するものではあるが、法そのものは根本原理であつて決して人格的實在ではない。勿論婆羅門哲學に於ける抽象觀念たる梵(Bahman)が人格神たる梵(Brahmā)に轉化したやうに、佛教の形而上學的原理たる法から後世諸種の人格的如來が現はれたけれ共、法そのものは依然として非人格的實在であつた。原始佛典に於て法が稀に人格的表現を取つてをるのは單に語勢上の人格化に過ぎない。

最後に一言すべきは、婆羅門教の法と佛教の法との相違點である。法が最高價値の統一的原理たる點に於ては兩者相一致してをるが、傳說に從ふ限り婆羅門の法は人格神によつて創造されたものであつて、從つてその法は人格神の所有に歸し、人間に取つては超越的存在であつた。然るに佛陀は法の創造者支持者としての人格神の存在を認めず、且又佛陀自身と雖も法の作者ではなく、只久遠劫來自然法爾として實在せし法を證得して成道したのであるといふ自覺に基いて、從來神に屬せし法を人に屬せしめることに努められたのである。こゝに於て法は人を通じて初めてそれ自らを實現し、人は法を躰驗して初めて神の位に登り得るやうになつた。徹底的人格教としての佛教の特色

は玆に發揮されたと謂つて然るべきであらう。

註(一) Magdalene und Wilhelm Geiger ; Pāli Dhamma, S. 4.

(二) R. C. Childers ; Pāli Dictionary, PP. 118-20.

(三) 雜阿含經第十八(辰三、二枚裏)

(四) 增一阿含經第十五(昃一、六十二枚表)

(五) 雜阿含經第十二(辰二、六十九枚表)

(六) Saṃyutta-nikāya, II. P. 25.

(七) ibid, P. 106 雜阿阿經第十二(辰二、六十五枚裏)

(八) ibid., IV. P. 141 ; Majjhima-nikāya, I. P. 155. 雜阿含經第四十四(辰四、五十六枚表)、同第二十(辰三、十五枚表)、同第十九(辰三、十一枚裏)、同第二十一(辰三、十八枚表)、

(九) Saṃyutta-nikāyā, I. PP. 138-40 ; Aṅguttara-nikāya, II. PP. 20-1. 雜阿含經第四十四(辰四、五十五枚裏—五十六枚表)、

(一〇) Vinaya. III. P. 120. 增一阿含經第二十(昃一、八十七枚表)

(一一) Dīgha-nikāya. II. P. 100. 長阿含經第二(昃九、十三枚表)

(一二) Majjhima-nikāya. II. P. 9. 中阿含經第三十六(昃六、七十六枚裏—七十七枚表)

(一三) Itivuttaka. 43

(一四) Bṛihad-āraṇyaka-upaniṣad, II. 3, 1.

(一五) 增一阿含經第二十（昃一、八十七枚表）

(一六) Bṛihad-āraṇyaka-upaniṣad, II. 4, 6.

(一七) Dīgha-nikāya, III. PP. 82-3. 長阿含經第六、小緣經（昃九、三十一枚表）

(一八) Dīgha-nikāya, III. PP. 83-4. 長阿含經第六、小緣經（昃九、三十一枚裏）

(一九) 中阿含經第二十八（昃六、三十六枚表）參照、

(二〇) Dīgha-nikāya, III. PP. 32-3; Majjhima-nikāya, I. P. 341; II. P. 159; Aṅguttara-nikaya, II. P.206.

(二一) Aṅguttara-nikāya, III P.346 and note 7.

(二二) Majjhima-nikāya, I. P. 69 ff.

(二三) Saṃyutta-nikāya, V. P. 5.

(二四) 拙著、釋尊の研究、一〇二—三頁

(二五) Dīgha-nikāya, III. PP. 84-98.

(二六) Theragāthā 303; Jātaka. nipāta 10, V. 87.

(二七) Dīgha-nikāya, II. P. 265.

釋尊說法の言葉について

干潟龍祥

「宗教研究」に對してはあまりにふさはしい題とは思はぬ。又別に新しい問題でもなく、新しい創見といふべき程のものでもない。たゞこれが釋尊當時の印度の事情の一端を知る手引となるならば望外の幸である。從つて研究發表といふよりもむしろ叙述に傾いた嫌のあるのも寬恕されたい。

一 序説

釋尊說法の言葉は如何なるものであつたか、之を知ることは殆ど不可能である。何となれば、釋尊が語られた通りのものがそのまゝ存在せるものとては殆ど見る能はずといつてよい狀態にあるから。現在吾々の見る經典の言葉は、その中央亞細亞諸語を除き大體パーリ、サンスクリット、及混合サンスクリット（Gemischte saṃskrit）の三種に分ち得。しかしその何れも釋尊が使はれた言葉そのまゝとは思はれない。

二 サンスクリットについて

まづ、サンスクリット(以下雅語と畧書す)の經典で現存するものは諸般若經、法華、華嚴、無量壽の散文、パーリ論藏外の諸論部等であるが、その何れもその敎理內容より見て釋尊直說そのまゝとは受取れないことは今日何人も承認するところであらう。又その言葉からいつても、釋尊當時に於て現今見るが如き雅語が已に成立して居たか否かは疑問である。現在の雅語はパーニニの文典によつて定まつたのである。而してパーニニは何時頃の人であるかは明にはわからぬが、凡そ紀元前四世紀中葉に活動したものとは大體の學者の一致するところである[1]。從つて釋尊當時の吠陀正系の學問語(或は古雅語)なるものがこの雅語にかなり近くなつて居つたであらうとは思はれるが、然し現在吾々の見る諸雅語經典の語までには到つて居なかつたと見るが至當であらう。釋尊は固より相當の敎養を受けられたと信ぜらるゝを以て、當時の最高知識階級の學問語たる吠陀正系の學問語を知つて居られたとは想像するに難くはない。又弟子の中には敎養からいつても門閥からいつても相當の婆羅門學者も少くなかつたのであるから、それらに對する時には、吠陀正系の學問語を使用されたとも想像し得。しかしそれにしてもその吠陀正系の學問語といふものは、前述の通り現在吾々の見る諸經典の雅語體までには到つて居なかつたとするならば、それ等諸經典は釋尊直說の語をそのまゝ存して居るとはいへない。

三　混合サンスクリットについて

次に混合雅語のものは現在では敎文のものとしては Mahāvastu(大事)その他は大低偈文に見るもので、法華、無量壽中の偈文、普賢行願賛等である。前者卽ち大事のものはむしろ一種のアパブランシャ(俗語)と見られ、後者は佛敎特有の所謂伽陀語である。しかし何れにしても雅語を知らざりしといふよりは雅語を知りてこれに模倣し、或はこれにかきかへんとして、しかも充分に雅語化しきれずに俗語俗文を混入して居る程度のものと見られる。從つてこれも釋尊直語そのまゝを傳へて居るとは思へない。

四　パーリについて

然らば最後にパーリは如何。現存パーリ語の經典は、その敎理内容體裁よりいつて釋尊說法の片言隻語を比較的多く含んで居ると考へられて居るが、そのパーリ語そのものは如何なる語であるか。これを知ることによつて、やがて釋尊說法の言葉の如何なるものなりしかを彷彿することが出來るのではなからうか。

パーリとは、線、列、連續の意より、整列されたるものゝ意となり、正しき語、聖典語の意に用ひられたものであらうが、この名は古代中世の文書には見えないのであつて、比較的近世の命名と思へる。この語の性質、成立、母國等について從來東西學者間に種々の論議があつた。その事は大方の讀者諸賢の御存知のところと思ふが、しかし一應畧記しておくことは自分の說を開展する上に

於て便利であると思ふから左に、――

(一) 第一は Satis Chandra(Kaccayanaのパーリ文典及その英譯の序)、Childers(巴英辭書序)等の說で、最古傳を重んずるもので、卽ち、Māgadhī 卽 Pāli とする說である。古來セイロン上座部に於ては、彼等の經典語は卽佛陀の語なる Māgadhī なりと信ぜられて居たのであつて、この信仰は何時頃から起つたのかはわからぬが、文献上には覺音の說を以て最古とせん。律藏第一波羅夷法の句中 (Vin. Piṭaka, III. P. 29)に Ariya 語なる文字あるを、覺音はその Samanta Pāsādikā (セイロン版一、一三三に解して Magadhabhāsā(マガダ語)なりとして居る。(長井眞琴氏根本佛典の硏究參照)又、同小品五、三三に見ゆる Sakāga niruttiyā (自己の語を以て)といふ句を解して、それは「佛陀によつて語られたる如きマガダの地方語を以て」なりとして居る。兎に角かゝる信仰はセイロンにあつて、之を基礎として立說して居るのが第一說である。

(二) 第二は、パーリはカリンガ地方の語を基礎とするといふ說で、これにオルデンベルグ[2]とシュテン・コーノー[3]の二氏がある。兩氏は全く異る方面より殆ど同一の結論に達したものである。

(a)オルデンベルグ氏は一方ウェスターガード[4]やクーン[5]氏等の說を破ると同時に自己の說を立てたものであつて、卽、彼等二氏が「西印 Girnar の阿育王刻文の語はパーリに似たり、又セイロンへ佛敎を傳へしマヒンダは幼時 Ujjenī に居りしを以てマヒンダの用ひし語は Ujjenī 地方の語なり。

従つてパーリの母國は「Ujjenī なり」といふに反對して、マヒンダは幼時ウジャインに居りしと雖も、その佛敎々團に入る前後卽二十歲前及後は、マガダに居てそこの佛敎を學んだのであるから、マガダの語を以て佛敎を傳へることはあるとしても、決して幼時僅かばかり居りしウジャインの語を以て傳へたとは考へられない。且又ウジャインの近くビルサに現存せる刻文の語を見るに、そはパーリとは異つて居る。以上の理由によつてウェスターガードやクーンの說は誤れりとするのである。而てかれ謂へらく、佛敎がセイロンに傳はるには、マヒンダの時、一時に俄に傳はつたものではなくて、それ以前よりその對岸カリンガ地方、廣くいへばヴィンドヤ山以南の地より漸時傳はつたものと見らる。從つてパーリはカリンガ地方の方言語より來れるなりとするのである。

(b)次にシュテン・コーノーは、特に Paiśācī (必遮舍語)を研究して、パーリはパイシャーチーに甚類似し、又西藏の傳によれば、上座部はパイシャーチーを用ひたといふより見れば、パーリはパイシャーチーと本來同じであらう。而してパイシャーチーの多く用ひられし地方はヴィンドヤ山以南の地なるを以て、パーリの母國もヴィンドヤ山以南の地ならんといふ結論に達して居る。

(三) 第三はフランケ(6)の說で、これは古錢及刻文の精細なる研究より出發して、前のオルデンベルグ氏の說を破り、却つて結果に於てウェスターガードやクーンの說に近くなつて居る。その說を要約すれば、(1)北東印度の刻文の語はパーリの特徵と異り。(2)北西印度のカロースチー文書の語はパ

ーリと半合半不合なり。(3)南方デッカン地方出刻文の語はパーリと重要なる點に於て異り。(4)西方中國の刻文は多くの點に於てパーリと合す。要之、パーリと相類する語の刻文は大體ヴィンドャ山の中部と西部との間の地方であつて、ウジャインをその中心として居るといふのである。

(四) 第四は、ウィンディッシュ(7)の說で、前のフランケの說に反し、結論に於てむしろ第一說に近くなつて居る。卽、文學語パーリは文學語なるを以て種々の語の混合より成る。されど混成語はその中に特殊の語を基礎として有するを常とす。パーリの場合に於ては佛陀自身の用ひし語、卽マガダを基礎とせるものにて、それが西方の語、特にサンスクリットによりて影響されて成つたものである。故にマガダの l の代りに雅語の r を、o 語基の體・單・男にマガダの e の代りに o を用ひるのである。他の諸點に於てはマガダ語とパーリとは極めてよく合す。恐らく釋尊は諸方を遊行せる間に諸語の特徵を拾集して一種の語を用ひたものであつて、それが卽パーリとして存するものならんと。

この第四の說に大體贊成して居るのはグリールソン(8)及、ガイゲル(9)である。グリールソンはウィンディッシュに贊し、パーリの基礎は Māgadhī である、そは當時印度一般に通用せし共通語であつたのであらう。而してそれはパイシャーチーに最關係深いものである。(この點シュテン・コーノーに合す)。しかもパーリ卽パイシャーチーにあらず、又パイシャーチーの起源地についてはコーノーに反し、西北印度ケーカヤ地方なりとして居る。(10)ガイゲルも亦ウィンディッシュに贊し、パーリは Māgadhī の一

つの形であつて、それは佛自身が語られた語である。されどそれはマガダの純俗語ではなく、それよりも高雅な語であり、それは佛以前に於て印度人間の交通上作られてゐたものである。かゝる一種の國際語（ガイゲルは之を lingua-franca といふ）は多くの方言よりその要素をとり、從つてそれ自身統一あるものではない。佛陀は勿論マガダの人ではなかつたが、彼の一生の行動は主としてマガダでなされたのであるから、マガダ語が彼の語の上に大なる影響を與へたと見得、而して彼の死後その語は次第に精練され遂に佛教徒の持つ經典語となり、かくては同じくマガダ語より出でたる Ārsa（聖者語、ジャイナ經典語）とは異る點も生じたのであるが、しかも猶等しき點も存して居るのであると。

＊　＊　＊　＊　＊　＊　＊　＊

以上にて大體從來パーリ語に關してなされたる議論は盡きて居るのである。自分は以下多少右諸論に對する批評を加へつゝ自己の考を述べて見たい。

第一マガダ語卽パーリなりとの說は古傳をそのまゝ奉ずるものなるが、古傳は無下に捨つべからざると同時に、又無批判に遵奉すべきにあらざること、何れの場合も同じである。第四說がこの點に顧慮して立說して居るのは敬服に値する。第二の南印カリンガ地方語を基礎とすといふ說に於て、そのオルデンベング說の前半卽ウェスターガード等を反駁する點に於ては贊意を表したい。又そ

の後半の佛教傳播史に關する說も大體穩當と思ふ。而して最後にカリンガ地方語がパーリと成れりとの說はそのまゝには贊成し難い。しかしこの說はコーノーの說と共に猶生かし得る可能性のあることは後に述ぶるが如くである。第三說西印度の語を基礎とするといふフランケの說はその論據として用ひられたる古錢學的刻文學的研究發表はそれだけとしては吾々の多謝せねばならぬところであるが、しかしかゝる研究結果は立論に對する補助論據としては有効なるも、それだけを以て主論據とすることは避けねばならぬ。而して補助論據として相當に價値のあること又後に說くが如くである。第四說は要するにパーリはマガダ語を中心として成れる當時一般印度の通用語より脫化したものであるといふのであつてこの說は大體に於て認め得ると思ふが、たゞ一點「マガダ語を中心とする」といふ點に於ては贊意を表し難い。以下この點に關して私見を述べて見たい。

釋尊當時及少し前は恰もクル、パンチャラ地方中心の文明が諸方に移動發展した時であつて政治的にも思想的にも以前の婆羅門文明より王族の文明に移つた時である。從つて有力なる王族は各地に割據し何れもどれだけかの土地と人民とを領して居たのであつて、かくてカーシ、コーサラ、バンサ、マガダ、アパンティー、及韋提希族バッジー族等は互に勢力を爭ふ狀態にあつた。釋尊の生國シャカ國亦その一と見られる。從つてそれ等各國或は各族は各々多少獨立の人情風俗言語を有して居たと考へらる。特に言語が各地異つて居たといふことは後にそれ等より發達して各地特有の方言文

語(Prākrit こは俗語にあらず)が生じたことによつてもわかる。しかるにかく一面各國獨立の氣は旺であつたと同時に、又他面各國人間の社會的特に思想的交渉は又更に盛であつた。試みに釋尊及その周圍について觀るも、釋尊は修業の爲に故國を出發して以來成道後敎化傳導の一生を通じて、東はアンガより西はクル國に至る間の恒河の本支流域の地は殆ど隅なく遊行せられたのであつて、それ等各地の所有階級の者に說法せられ、又釋尊及その弟子と他の婆羅門及外道等との往來問答の頻繁なりしことは諸經典の報ずるところである。さてこの場合に於て、甲地の人の語は乙地にては通ぜなかつたとするならば、到底釋尊の如き普遍敎化は出來なかつた筈である。然るに事實は之に反し、釋尊の說法は多少の不便はあつたとしても、大體何處の人間にも通じ得たと見らるゝのである。又同じく、釋尊及その弟子と他の婆羅門外道等との往來問答もさしたる不便はなかつたものと見える。こは如何なる理由によるか。惟ふにこは各國各地その地方での純粹の俗語は互に多少の差があつたのであるが、然し大體その頃の印度全般の普通以上の敎養ある者には、相通じ得る一般通用語といふものが自ら存在して居て、それを用ふるが故に右の如き不便はなかつたものと解せられる。こゝに於てグリールソンやガイゲルが釋尊の用ひられた語は當時の通用語であつたとする說は正しいと思ふ。そしてその通用語は各地方純粹の俗語でもなく、又吠陀正系の學問語(古雅語)でもなかつたことは明であるが、然らば如何なるものであつたか。ウィンディッシュ、グリールソン、ガイゲ

ル等はこれを以てマガダ語を基礎とすとして居るが、果して然るや否や。

マガダは當時の新興國で、特に思想界の新人の好んで集まつた中心地であるから、當時の印度一般の通用語はマガダ語を基礎としたものであらうとは一應考へられぬでもない。又、釋尊說法の大部分は、マガダ國內に於て爲されたのであるから、釋尊の言葉はマガダ語に影響された所の多いといふことも尤もである。されどマガダは當時に於て、大體文明の中心であつたにせよ、言葉特に他の諸國へも一般に通用する通用語の如きものは、新興國のものが直に其の基礎となるものであらうか。否、予は一般に通じ得る言葉の如きは、たとひ新興の國勢旺なりとも、その國勢よりは一歩づつ後れて成るものが普通であると思ふ。況んやマガダの國勢の隆になりしはビンビサーラ王の時以後であり、それでもコーサラ、アバンチーやバッジー族あたりと、大體伯仲の間にあつたと見ゆるに於てをや。從つてマガダが新興國時代の、印度一般の通用語といふものは、マガダ語を基礎とするには至らず、むしろそれ以前の時代、即スーラセーナ、コーサラ、クル、パンチャーラ地方に文明の中心が在つた時代のそれ等地方人の用ひしアリヤン系語が基礎となつて居たと思ふ。これとやゝ相似たることは、リスデビツ氏[11]やホプキンス氏[12]もいつて居る。かく見ることはこの一般通用語から脫化して、佛敎獨特の語となつた(このことは後に述ぶ)と思はるゝパーリ語が、マガダ語の特徵と重要な點に於て異つて居ること[13]や、パーリが他のプラークリットと同じくヴェーディックの形を甚多く

存すること[14]、パイシャーチーと甚相似たること[15]、しかもそのパイシャーチーはグリールソンによれば極西北印ケーカヤー地方を中心として行はれ、シュテン・コーノーによれば、ヴィンドヤ山以南に行はれたと見て居ること、又、フランケの研究によればウジャイン地方の古文にパーリと近き語多しといひ居ることなど、何れも皆無理なく説明し得らると思ふ。要するに佛當時及その後暫くは印度の東部、西北部、西部及南部にかけて、アリヤンの文明が傳播せられ、從つてそれ等の地に於て多少の差はあるにしても大體相等しき、卽アリヤン文明が所謂中國地方にて盛なりし頃の一般人間の用語を基礎とする通用語が行はれ居りしものと見得。而してそれ等通用語が次第に地方的特色を多く帶びつゝ精煉され、又は宗敎的團体の徒の手によつて特殊に精練されて、後の各種のプラークリットが生じたのであつて、その内 Mahārāṣṭrī, Paiśācī, Māgadhī, Śaurasenī 等は地方的特色によりしもの、Ārṣa(耆那敎のもの)やパーリ等は宗敎團体の手によつてなりしものと見得。同時にそれと併行してサンスクットも確定され、又一方各地の純粹地方俗語は不斷の變化を續けて來たのであると考へられる。

五　結　論

以上を要約すれば、釋尊の用ひられた言葉は今より適確に之を知ることは出來ないが、諸般の事情と文献とより推定して、大體次の如く見ることが出來る。

（一）釋尊は特に婆羅門的教養の勝れたる者に對しては、時に吠陀正系の學問語（古サンスクリット）を用ひられたこともあらう。それは現在吾々の佛教諸經典に於て見るが如きサンスクリットに近くはなつて居たにしても、同一のものではなかつたと思ふ。

（二）一般民衆に對する時には、當時の一般通用語を用ひられたのである。その一般通用語は當時釋尊が遊行せられた範圍、否猶西北及南方に於ても大體一般の人間には多少の不便はあるとも通用し得たものである。而してその通用語は所謂中國地方に猶文明の中心があつた頃にその地方人に用ひられし、語を基礎として、それが多少變化された程度のものであらう。

（三）かゝる通用語それ自體は、今之を知ることは出來ないが、それから脫化して成立したと思はるる文章語（プラークリット）は各種之を見ることが出來る。その內 Māgadhi, Śaurasenī Mahārāṣṭrī 等は地方的特色によつてされたものであり、佛教のパーリやジャイナのアールシャは宗教團体によりて特色を加へられつゝ次第に固定されたものである。パーリは佛教徒の中の比較的保守的傾向を持つた人々（少くともサンスクリットに代へんとする如き運動をなさゞる）によつて、佛語が保持されつゝ次第に多少變化されながら固定されて成たつものと見得。かくなりては他のプラークリットやジャイナのものとは差異も生じて來たが、然し猶それ等と共通の點も多く存して居ることが了解され、又、現今にてはセイロン上座部系の徒のみが、この語を以て傳へて居る理由もわかると思ふ。

註

(1) R. Bhandarkar はパーニニを紀元前六百年頃の存在と見て居るが(Lectures on the ancient history of India, 1918) 如何なる根據に立つての說であるか予は未だ之を明にしない。その他の學者(Kieth, Taittirīyasaṃhita-I. P. CLXVIII, Winternitz, G. I. L. I. P. 39 etc.)は大抵紀元前四世紀中頃に見て居る。

(2) Oldenberg : Vinaya Piṭaka, Introd. P. L ff.

(3) Z. D. M. G. 1910. P. 95ff. (Sten Konow : The Home of Paiśācī).

(4) Westergard : Ueber den aeltesten Zeitraum der Indischen Geschichte.

(5) E. Kuhn : Beitrage Zur Pāli-Grammatik.

(6) O. Franke : Pāli & Saṃskrit, chap. X.

(7) Windisch : Ueber den sprachlichen Character des pāli, actes du XIVE Congrès International des Orientalistes, Part 1. pp. 252 ff.

(8) Grierson : Bhandarkar-Commemoration Volume, pp. 117ff.

(9) Geiger : Pāli Literatur und Sprache.

(10) Z. D. M. G. 1912. pp. 49ff, "Paiśācī, Paiśācas, and Modern Piśāca".

(11) Rhys Davids : Buddhist India, p 141ff. 佛以前の通用語の基礎をコーサラ語におかんとして居る。

(12) Hopkins : Religions of Inida, pp. 548ff. パーリを以て Middle High Indian とし、それはコーサラ語を基礎とせる方言に基礎をおくとし、佛當時の語は猶それよりも一層古きものなりと。

(13)

Māgadhī	Pāli
1. rはlとなる。	rがlとなること規則的ならず。
2. sはśとなる。	śは全くなし。sのみなり。
3. a語基體、單、男、語尾はe	同上はa

(14)

1. sandhiの法則自由なること。
2. ḍ, ḍh が ḷ, ḷh になり得ること。
3. Svarabhakti（r又はlと次の子音との間に發音上iを入れて讀む）のあること。
4. Inst. pl. ehi(ṃ)=ved. ebhiḥ〔sk. bhiḥ〕
5. Acc. te, me〔sk. tān, imān〕
6. Acc. pl. amhe=ved. asme〔sk. asmān〕

其他。(See Oischel : Grammatik der Prākrit-Sprachen, S 6, etc.)

(15)

1. Jñ, ṇy, ny=ññ
2. yはjとならざること。
3. 體、單はo
4. rはlにならざること。
5. ś, ṣ, s=s.

其他、(see Z. D. M. G. 1910, p. 95ff ; ibd. 1912. p. 49ff ; etc.)

教團の社會的考察

二十二鐵鎧

左記は自分にも甚だ不滿足のものであるが一應發表することにした

元來社會に對する宗教の關係は甚だ密接なものであつて、刻々に成長しつゝある社會の根柢として必ず宗教が中心をなすべきであることは、それが人生々活の根柢であると云ふ事實に依つて斷ずることができる。殊に世界大戰後の世の思潮は、人間生活の凡有方面に於て社會化運動に向つて進みつゝあるのであつて宗教生活のみ獨り例外と云ふ譯には行かない。之に就て、社會問題を取扱ふ上の一つの危險は、その問題を徒らに形式化したり、或は唯物化したりして、その本來の動機を忘却してそれ自身の出發の價値を失ふことである。社會問題を取扱ふことに於て正しい方針を誤まらずに、人間が文化生活の公道を步む上に大切なことは、精神化を眞面目に爲して行くことだと思ふ。此の意味に於て社會生活に對する教團の立場は今後大いに注意を要すべきものであると考へ

る。今宗教團體としてかくの如き精神化運動を起すには大體二樣の方面があるやうである。

第一、世の社會問題を取扱ふ人達に向つて、その內的生活の態度を精神化することに努力すること。

第二、宗教家自身が教團を中心として該問題の解決に直接携はること。

吾人は右雙方共も必要だと考へるが、現代の要求は特に後者に在る（本質的には、第一に在ると信ずるが）。もし是が企てられないならば或る意味に於て、教團そのものゝ存在が疑はる可きだと云はれても何等申譯はあるまい。

現今、社會問題の取扱はれてをる範圍を通觀すると多く都市に集中さるゝ傾向はないか。勿論、社會の事情がしからせしむる要求に迫まられてをる事もあらうが、一體にそれが都市に凝結されつゝあるやうである。少くとも都市に厚くして、地方に薄い傾向が見受けられる。地方寺院の存在は大いに此點に有意義なものではあるまいか。公私の社會事業が都市に施設さるゝに伴ふて刺戟された寺院は或程度の運動に着手してはをるが、その尨大の地域を有し何等爲す可きもの無いのを理由として、市外に立退を强要さるゝことは、宗教團體が社會から見失はれつゝある悲しむ可き一現象ではあるまいか。嘗つて過去に於ては、山に在ることが社會と密接な關係を保つことに不自由なるが爲め市井の間に建立された寺院が今や立去らしめられむとすることは、寺院生活者に取つて

社會から突き付けられた一種の離縁狀だ。

又吾人の大いに考慮に價することは、近代都市の社會的團結性の増大に反比例して、地方の分離性の强大になりつゝある點である。交通機關の發達は、經濟上にも影響して地方の在來の相互補助の美風を破壞し、一般に敎育程度など低い爲めに、都市に於けるよりも社會的に一致共働すると云ふ精神に缺陷を生ずるやうになつて來つゝありはしないか。此の場合に當つて地方寺院が、どれだけの程度まで此の方面に留意したかと反問されたならば、寔に穴にも入りたいほどに、腋下汗を生ずることであらう。實際今日まで此種のことには、敎團が同じ人類生活の行列に在りながら、一向無頓着であつたと云ふのは强ち過言ではあるまい。公共のことを考へる現代は、『個人』と云ふこと以外に、『社會』と云ふことが寺院にも取入れられねばならない。寺院の存在は、その力を社會的理想の實現に注がねばならない。地方の經濟的道德的狀態の向上、その他衞生等の事に至るまで寺院が中心になることによつて、その使命が果さるゝわけである。

老人達が、徒らに老杉の下に腰を屈めて死者の墓石を數へつゝ、生きた人達の蔭口を繰返すに過ぎなかつた寺院の境内が今や小供や青年達の喜ぶ青草の生い茂つた樂園に改められなければならない。そこに自ら活きむとする宗敎的要求も湧いてくるのではあるまいか。ポール・ラファーグから、近代の僧侶は、資本家階級の奉公人(The domestics of the Capitalist Class)(註五、P.11)だと非難されて

も、或は又トッドから、寺院は資本家を放蕩息子(A prodigal son)を墮落さする場所だと云はれても(註一、P.423)何等辯解の辭はあるまい。それでは、何故旣成敎團が今迄で述べた樣な、いやな言葉を甘受せねばならぬことになつたのだらうか。吾人は以下數項にわたつて少し斗り論じて見よう。

一

ラウセンブッシュ(註六、P.153)によれば、過去のキリスト敎團は、社會の不合理な組織や罪惡を見て、無頓着であつたと云ふのではない。充分それ等のことは承知してはをるが、進んで、世の害惡を芟除又は改善せむとはせず、彼等は唯だ主の到來(Lords Coming)を待つて、彼に依つてのみ世の中が革新さるべきものだと云ふ希望を懷抱し、そのことによつて彼等は慰められてをつた。斯くて社會の罪惡は益々增大するのみではなかつたか。各個人が眞に神によつて生くることを忘れては、神の王國の現來には何等の價値なきものだと思ふ。近代のキリスト敎團が非常な社會的活動に努力することは吾人の大いに推稱すべきことである。現在の生活と死後の生活とを切り離して、現在を無視することは間違つた考ではあるまいか。唯だ現在のありの儘を肯定して、死後をのみ欣求することは、ほんとうの未來觀ではあるまい。

二

歐羅巴の歷史に於て、奴隷制度の存在を見て、彼等初期の敎徒は、社會的矛盾と考へるよりも、

むしろ社會生活の一方面であるとしてをつたやうである。だから進んで此の如く不合理極まる階級を打破して、公正な社會を建設することには努力を拂はむともしなかつた。又適々それを行はむとしても決行するには餘りに力が弱かつた。

キーブルによれば(註七、P.16)第一、教會の歷史が示してをる樣に、初期の教徒は奴隷制度と云ふものを當然の事實であると考へてをつたものであつて、彼等は社會なるものをば、奴隷の存在なくしては觀念することができなかつた。それは眞理なるものが幾許の程度まで人間を自由に解放すべきかゞ充分に理解されてをらなかつたから。又第二に、よしんば奴隷制度の廢止を企てたにしても、彼等教徒には餘りに仕事が大き過ぎたので彼等の力に及ばなかつた。つまり彼等がそんな解放運動を起すに足る社會的勢力を持たなかつたからである。だからローマに於てキリスト教は盛大になつたけれども、ローマ帝國を救ふことはできなかつた。即ちローマの個人は覺束無い乍らも救つたがローマの帝國は救ふことができなかつた。

They could only deal with them by the slow, and not always sure, method of the reform of the individual. That this method is nat always sure may be seen in the fact that the birth and growth of Christianity did not saffice to save the Romon Empire. (註七、P.16)

遂に、帝王が此社會的矛盾を發見して之を刈除せむとした時は、すでに遲かつた。

三

宗教が、國家に追從する時は、やがて、宗教團體の存在には何等權威のないものになつてくる。このことは、過去に於て吾人は幾多の例證を擧ぐることができる。宗教の感化とゝて法律や倫理等に威大の功果のあることは承認するが、然し宗教そのものが法律、倫理の世界の道具にされては、宗教自體の獨自的面目は全然壞はされてしまふ。彼のエンゲルスとマルクスの共産黨の宣言中に云つてをる樣に、法律や倫理と同列に宗教がブルジョアー階級の特權として存在し、これ等が支配階級の背後に在つて、その辯護としてのみ存在が保證されるやうなことは、全く宗教なるものがブルジョアー階級の所謂伏兵(Ambush)となることで到底吾人の忍ぶことのできない點である。故に此の立脚地を確立して行動しなかつた間違つた國家の敎團に對する態度や、又た、敎團の國家に對する態度が如何なる結果を惹起したかは、中世の歷史を繙く者の直ちに觀取する處であらう。

四

宗團組織の本來の動機を忘却して眞のデモクラシーの精神が失はれ、僧侶の宗敎家としての協同的精神が破壞されてバラ〳〵のものとなつたことは、敎團をやがて危險に陷れた基因を爲してをる。これはほんとうに恐ろしい罪なことである。眞實のコーペレーシャンは敎團生活そのもの丶本來の面目でなければならない。或る敎團と或る敎團との間に卑むべき反目や競爭が原因となつて、社會

的事業そのものが彼等の爭の遊戯的手段に弄せらるゝ場合が、往々見受けらることは悲しむべき現象である。こんな時には彼等の仕事の對象となる人達こそ迷惑千萬なことである。昨年の關東大震災に際して、吾人は此の如き場面を屢々見せつけられたことを深く憾みとするものである。此種の敎團からは物質的パンは豫期することはできても精神的糧は求めることはでき無い。從つて敎團そのものは、徒らに僞善者の集團と成り終ることすらあり得るのである。かくて敎團の社會的事業が當代の產業上の怠墮者を養成する機關にでもなるやうなことになるならば、それこそ取返しの付かぬ痛恨事である。吾人は何處までも、例へば眞宗敎團が社會問題に干與する場合は、その僧侶も社會の人達もお念佛唱へつゝ、相抱いて生きて行く處に價値があると信ずる。然るに今日までの敎團の人々が實際心からコーペレートして活動してをるか何うかと問はれた時に「然り（イエス）」と卽答するの勇氣を持つものが幾人あるだらうか。玆に於て、今後の敎團と敎團、敎團内の人と人とが、心からコーペレーシャンの實現すらできない位なら、むしろ社會的事業などやらない方がましだと思ふ。

五

各敎團が社會的事業を爲す上に大切なことは、社會進化の科學的理解及び社會思想の推移に對する知識が充分でなければならぬと思ふ。此の用意が無くては、その事業の成功は到底不可能である。從來は宗敎への無理解から種々の壓迫に苦められた事實はある。けれども、それ等の壓迫は漸次取

去られつゝあるのに、果して宗教家自身が伸び行く今日の社會に取り殘されずに步調を共にしてをるであらうか。ゾムバルト教授が言つてをる樣に、今日に於ては科學は無宗教を意味し、又宗教を度外視するものだと斷言するやうな沒常識漢は最早やゐない(註八PP.160-161)。反對に、今日の例者佛教々團中に、社會思想やその進化の道程を知らぬ者は一人もゐないと誰が公言し得ようか。心細い次第である。

1912 年に、米國ヴアーモントの社會黨大會(The Socialist party of Vermont)の宣言によれば、宗教が人間の行爲や人類相互關係から離るべからざる以上、それは最大緊要な社會的力(A Social force of the greatest importance)であるといふことを承認してをる(註四、P.140)。從來社會主義者の宣言は、大抵宗教を以て私的事項(A private matter)と認めたのに、此のヴアーモントに於ける宣言は、宗教を社會的力としたことは注意すべき出來事である。

又アメリカのキヤソリック教團の陳述書中には、現代の社會組織の改更の必要を力說し、その主な缺陷を三方面に分けて指摘してをる。

第一、生產と分配とに矛盾あること。

第二、多數賃銀勞働者の不充分な收入。

第三、少數特權階級の不當な收入。

而して之が改善を妨害するやうなものは眞の人間でなく又眞のクリスチヤンでもないと切言してをる(註二「PP.341-342)。

六

次に、特に佛教各教團に就てみるに、從來その宗教家を訓練するに如何なる程度まで嚴格に實行したか。彼等の信念、薰育、教育の方法などを將來の宗教の發展上から見て、とても現在の儘では駄目だと斷言する私の言ひ分が、無謀だとして取消さしめられることになるならば、喜ばしいことである。今少し僧侶の標準を高め、その訓育に峻嚴であつてほしいと思ふ。でなければ佛教の今後は甚だ淋しい。萬一その爲めに、一時僧侶の數が減少しても、無住の寺院が增しても眞面目の意味に於ては心配する必要はあるまいと思ふ。ほんとうの教團は量に無くて質になければならないから。近年まで在家の子供が得度する場合に、その動機が、當人が眞に人生を味到したからか、或は兩親がさうした氣持に包まれたが故にか、又家庭が子澤山で貧乏だから寺に小僧にでも入れてせめて一人口を減らさうとする理由からか、その何れの數が多かつたかは觀察者の判斷にお任せする。果たせるかな近來在家の子弟であつて寺に入つて僧侶となる希望者の少なくなつた傾向は何ものを語つてをるであらうか。「寺の小僧にするよりも工場にやつて日給を取つた方が勘定だ」など云ふことを聞かされては吾人いさゝか皮肉の感に打たれざるを得ないではないか。

七

佛敎の寺院に生活する坊守や娘達が現在どれだけ社會的の活動をしてをるだらうか。

ゴールド・スミスの書いた牧師の妻が、決して乞食を己が戸口から追ひ拂はなかつたことや、ツロロープの敎區長の妻が村人のためにフランネルの下袴を縫ふことを彼女の仕事としたことは昔日のことであつて、時代は過ぎて進展しつゝある。そんな樣な仕方では駄目であるから、大いに時代に適應した社會事業をしなければならぬと警告してをるヘンリー・コープ（註三、PP.148-149）の言ふことは至言であると賛せざるを得ないが、現今佛敎寺院中、村人の爲めに心から喜んで衣服など縫ふやうな心懸けのいゝ坊守すら見出すことが甚だ稀だと云ふ私の言葉が餘りに過言であるならば、どうか御寬恕を願いたい。

八

結語として、各敎團の當局に希望する處は、現在の都市及び地方の社會狀態を洞察されて、實際に適用し得る具體案の凡有場合を明示し可及的に宗敎家と信徒と協力して、寺院の存在をして意義あらしむるやう努力され度きものである。現在の寺院の靑年子弟中、敎團立の學校で敎養された大多數が、地方の寺院に歸ることを好まぬのは何故であらうか。彼等は口を開けば常に、『寺に歸つてチンカンズムは嫌いだなあ』と繰返すのは、彼等が佛樣を禮拜するのを嫌だと云ふのではない。つ

まり、現在の寺院生活の樣式が好ましくないからだ。此事は教團の一問題だと思ふ。此事實から考へてみても、將來寺院の社會的事業は、若い元氣な宗教家と青年男女の信者との協力的活動に期待すべき多くのものがある。

註

1. Arthur James Todd, Theories of Social Progress.
2. Harry F. ward, The New Social Order. 1920.
3. Henry Cope, Religious Education in the Church 1918.
4. Jhon Spargo, Marxian Socialism and Religion. 1915.
5. Paul Lafargue (Tr. by C. H. Kerr), Social and Philosophical Studies. 1906.
6. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis. 1912.
7. S. E. Keeble, Industrial Day Dreams.
8. W. Sombart, Socialism and Social Monement in the XIX Century. 1868.

Community Church Movement について

今岡信一良

シカゴで發行される一小週刊宗教雜誌 Unity の存在を認めて居る人は日本の宗教界には先づ皆無だらうと思ふ。併し該雜誌は今より四十六年以前の創刊に屬し、常に Freedom, Fellowship and Character in Religion を提唱高調し來つた者である。千八百九十三年シカゴに開かれた有名なる萬國宗敎大會の幹事であつた J. L. Jones 氏が三十八年間其主筆の任にあつた事を知れば稍該誌の性質を想像し得ると思ふ。今より二年前該誌を中心として Unity Fellowship Associates なる者が全世界の同志に依つて組織され、フランスに於ては Romain Rolland 氏、印度にありては Rabindranath Tagore 氏が夫々自國の代表者になつた事實だけに徵して見ても尋常一樣の雜誌で無い事が分らうと思ふ。私が今茲に紹介しようと思ふ Community Church movement(假に公共敎團運動と譯す)は今より五年許り以前より主として此雜誌を通じて主張される米國最近の宗敎運動である。或意味に於てはルーテル以來の宗敎改革運動だと稱されて居る。私は今 Unity の現主筆たる J. H. Holmes 博士が Unity に發表したる所論に就て其大要を紹介し度いと思ふ。

第一に Community Church は宗派に屬せずし

て Community に屬する。從來及び現存の敎會は組合敎會にしても長老敎會にしてもメソヂスト敎會にしても浸禮敎會にしても又ユニテリアン敎會にしても其他如何なる敎會にしても何れも皆過去に(場合に依つては外國に)起つた神學思想上若くは敎會政治上の論爭に起因して居る。然るに今日では多數の宗派は上述の如き宗派分立の事情及び理由を失つて居るにも拘らず、從來の惰性に制されて猶互に蝸牛角上の爭を事とし、人類生活の根本要件たる Community Interest を無視して居る。新敎諸敎會が一種行詰りの狀態に在る原因は實に玆にある。由來敎會なる者は一定の神學思想若くは宗敎的儀式を奉ずる者の集團では無く、寧ろ同一 Community に屬して人類の幸福を增進せんとの共通努力に參加する一切の人々の集團でなければならぬ。約言すれば敎會とは Better world for Better men の實現を目的とする集團である。宗派の機關たる從來の敎會は自派獨特の宇宙觀及び人生觀の宣傳に急であるけれども、眞の敎會は偏に Community Life の要求及び目的に合致せん事を期する。此點に於て敎會は學校や圖書館や音樂堂の存在と全然同一性質を有する。要するに精神の世界の單位として、宗派に代ふるに Community を以てする所に Community Church の第一の特色がある。

Community Church の第二の特色は、從來の敎會が或種の神學思想などに依つて結合されたる私的團體であるのに對して、Common Social Interests に依つて結合されたる公共團體であるといふ點に存する。即ち此敎會にありては宗派や階級や民族や人種の區別は如何にもあれ、苟も Community の一員たる者は直ちに其の會員たる資格を有する。市民權卽會員權である。成程從來の敎會と雖も公共團體を以て任ずるの事實は、日曜日の集會に門戶を開放して何人をも歡迎する事に依つて知られる。併しながら從來の敎會は會衆に依つて組織される者でなく會員に

依つて組織される者である事を知らなければならぬ。即ち正式に教會員たる爲めには嚴密なる且狹隘なる入會資格を具備する事を要する。例へば一定の信條を承認し一定の儀式を遵奉し、且一種の精神的氣分に同化するといふが如き類である。此入會條件を充たし得ない者は、斷乎として會員たる事を拒絶される。此點に於て從來の教會は全然政治上のクラブや文學上の團體や社會改良團體などと同一である。之に反して Community Church は會員權と市民權とを同一視する意味に於て公共團體である。此教會には神學的及び其他の入會條件なる者が無い。何人と雖も何等の質問を受くる事なく又何等の條件を强要せらるゝ事なく此教會に參會する事を得る。恰も子供を小學校に送つて教育を受けしめ、又は自分自身公立圖書館に行つて書物や雜誌を讀み得ると同じ自由と權利とを持つて、何人と雖も教會の門を潛る事を得る。但し市民中には Community Church の會員權を行使しない者があるかも知れぬけれども、夫れは圖書館を利用しない人があると同じ樣に個人の勝手である。要は權利を行使せんとすれば何時でも行使する事を得る點にある。Community Church に於ては入會とか除名とかいふ問題は始めから存在しないのである。何となれば何人と雖も Community の一員であるといふ事實其者に依つて既に Community Church の一員だからである。從つて此論旨を徹底すれば教會と國家即ち政治と宗教は當然合體すべき者となる。政教分離の近代的趨勢に反して今更政教一致を主張する事は一見如何にも時代錯誤の樣に見えるけれども、實は決して時代錯誤で無い所に Community Church の特色がある。教會は最早教權や信條の壓迫より釋放されて Community 其者の精神的機關たるに至つた。國家は同じ Community の政治的機關である。教會と國家とは同じ Community を親とする姉妹である。

Community Church の第三の特色は自由思想

の高調にある。所謂正統派敎會なる者に思想の自由を認め得ないのは當然であるが、所謂自由派敎會なる者も亦所謂自由思想を偏重して正統派思想を正解する雅量なく、且動もすれば新思想の根柢に存する宗敎的生命を逸する恐れがある。Communiy Churchは神學を輕んずる者では無く、唯神學より大なる宗敎を捕へんとする者である。神學上の意見に於ては如何に大なる巨離を有する者も同一 Communiy Church の會員たる事を得る。或一定の神學上の意見に服從せざる者を敎會より排斥するといふ事になれば、或一定の政黨以外の政黨員は悉く非國民だといふ論理を生ずる。民本主義の實現を以て任ずる米國の政治に斯の如き不都合のある可き筈の無いと同じく、Community Church は不可知論者乃至無神論者さへも包容し得る雅量を有しなければならぬ。

第四に Community Church は救ひの對象を以て個人で無く社會だと信ずる。Community Church の解釋に從へば宗敎の本義は社會改造にある。而して社會的理想の實現に献身努力する所に敎會員の任務が存する。此點に於て Community Church の特色は現代其者の特色を反映する。人類は現代に於て個人的生活より社會的生活に進入した。一切の問題は社會的見地より見られ且解決される樣になつた。人類生活上の此飛躍の事實を知らざる者は未だ現代を解せざる者である。然るに現存の敎會は正統派たると自由派たるとを問はず、凡て此事實に盲目である。彼等は依然として個人の魂の救ひに腐心して居る。卽ち正統派流に從へば個人の轉心によりて新人を造らんとし、自由派流に從へば敎育的方法によりて個人の完成を圖らんとする。之に反して Community Church は個人を以て轉心すべき者又は敎育さるべき者として見るよりも、寧ろ其れ自身救ひを要する社會的集團の一員として見んと欲する。從つて個人的新生の方法よりも社會改造のプログラムが Community Church

に取つては遙に重大な問題である。天路歴程の主人公が自己の魂の救ひを求めて滅亡の都を逃げ出したと反對に、寧ろ其都に踏み止まつて滅亡の運命に反抗し、其都の内に救ひを見出す所に新しき現代的宗教の態度がある。『汝等先づ神の國を求めよ、然らば一切の他の物は汝等に加へらるべし』との耶蘇の言は如何にも眞理である。

第五にCommunity Churchは基督教及び其他の宗教の特殊教なるに對して普遍的宗教を奉ずる者である。卽ちCommunity Church流の解釋に從へば、宗教心は人性本具の者で何人と雖も人間である以上必然的に宗教心を發揮する。種種なる時代と種々なる地方に於て、種々なる豫言者に依つて、唱導された種々なる宗教は、要するに件の人性本具の宗教心の發現である。一切の宗教は夫々の範圍に於て健全且有効な者である。個々の宗教は精神の世界に於ける人類の經驗の總和を形成する一部分である。從つて諸宗教中の或一宗教が人間精神の完全なる、若くは究竟的發現であると考へらるゝ事は、基督教の場合と雖も不可能である。かるが故にCommunity Church は歴史的宗教を以て任せずして、寧ろ宗教其者を以て任ずる。凡ての聖書、凡ての豫言者、凡ての教會がCommunity Churchの同情と愛の懷に抱擁される。猶太教徒も基督教徒も回々教徒も印度教徒も佛教徒も同樣に歡迎される。Community Church の信仰は普遍的信仰である。Community Church の宗教は人道の宗教である。

最後にCommunity Churchは神本位で無く、人本位である。何となればCommunity Curchの生命の中心も、Community Church の奉仕の對象も共に人だからである。猶Community Churchは來世に沒頭する代りに、現世の要求を充たさんとする。教會を奇蹟的な神聖な者と考へずして、現存の社會其者をして地上に於ける神國實現の機關たらしめようとする。要するにCommu-

nity Churchの本領は人間の社會的生活に化現される愛の精神の中に宗教を認識する所にある。

Community Church movementの實際的方面に關する最近の材料の持合せが手許に無い事は甚だ遺憾である。併し三年以前の報告によれば既に四百以上のCommunity Church存在し、毎週新しきCommunity Churchが一個づゝ出來る割合で發展して行くといふ盛況である。且當時此等の教會の必要に應じて機關雜誌The Community Churchmanが創刊されるに至つた事實などを想へば、稍々其教勢を髣髴する事が出來る。猶最近Holmes博士を牧師とする紐育市のCommunity Churchを親しく目擊した人の談によれば、集會者滿堂の盛況なるのみならず、熱誠と希望との横溢せる點に於て、現代歐米の宗教界に於ける奇蹟的偉觀だそうである。

此運動を徹底的に紹介する爲にはまだ〳〵說明すべき點が澤山あるけれども紙幅の餘裕を與へられて居ないから、以上の大體論に滿足しなければならぬ。但し以上の紹介を讀まるゝ讀者諸君の念頭に、當然起る可き二三の問題につき一言して置き度いと思ふ。Community Churchは救ひの對象として、個人を認めず唯社會を認めるといふのであるが、さすれば此運動は全然個人の人格を認めないかといふに、必しも左樣では無からうと思ふ。眞正なる社會の前提として、眞正なる個人の人格を要するの事實に想到すれば此問題は必しも難問題では無いと思ふ。個人主義的舊思想に對して、社會本位論を高調するのは、個人主義的舊思想が偏に個人の權威のみを重んじて、毫も社會的精神に覺醒せざるに對して、個人の權威の自覺に加ふるに社會的生活の大義に對する覺醒を以てしようといふ迄である。社會本位論を主張するが爲に個人を無視するが如き事ありては、人類をして古代生活に逆行せしめる事になる。猶社會本位といふと雖も、必ずしも現實の社會を本位とせよとの意味に解すべきでは無からう。若し唯單に現實の社會を

本位とするといふ事であれば、結局淺薄なる現實主義に墮するより外は無い。社會本位とは結局社會の目的、若くは理想に忠實なれとの意味に解しなければならぬ。Holmees が其著 New Churches for Old の卷頭に Royce 教授の著 The Problem of Christianity 中より、Universal and Beloved Community に關する一節を引用して居る點などは、Holmes の眞意が那邊に在るかを語る者である。次に Community Church は特殊宗教を排して、普遍的宗教を奉ずるといふのであるが、所謂普遍的宗教とは、宗教學者の抽象論に過ぎないでは無いかといふ疑問が起るかも知れぬ。如何にも尤な疑問だと思ふ。若し松村介石氏が一切の既成宗教の共通原理を道に於て發見し、所謂道會を創立された樣な者だといふ事になれば Community Church は如何にも空疎な學者机上の論になつて仕舞ふ。併しながら Community Church の主張は決して斯る所には存しない。Community Church は最も具體的な實際的な Community Need を滿たす所に其本領が存する。必ずしも基督教とか佛教とかに執着しないといふだけの事であつて、若し佛教に依つて能く社會的要求を滿たし得るならば、Community Church の宗教は直ちに佛教になる。若し基督教に依つて同一要求が滿たされるならば、直ちに基督教になるのだ。Community Church運動が從來屢試みられた學者の空論に似て、然も實は根本的に相違する點に此運動の强味があると思ふ。

附記。日本文學七月號の愚稿『Community Church と產土神社』に於て私は今少し詳細に此運動を紹介し且批評した。猶此運動の研究材料として私は次の參考文献を推薦する。

Unity, Weekly magagine.
Unity, Churchman, Quarterly magazine.
J, H, Holmes, New Churches for Old.
J, E, Mc Afee, Religion and the New American Democracy.
H, E, Jackson, A Community Church.

折伏より忍伏へ

常盤大定

○

何事にも積極的ならねば、承知の出來ない現代人は、その根本基調がすべて消極的に見らるゝ佛敎精神を以て、何としても現實に縁遠く、理想としては然るべきも實際を支配する指針とはならぬと考ふる。「無我」の原理の如きは、人格の自覺を暗ます障礙とすら見らるゝが、蓋、東西兩洋の文化の相違は、集りてこの基礎原理の上にありといつても差支ない程に重要なものであるし、而して消極とのみ考へらるゝ無我の中にも、大なる積極要素が含まれて居ると思ふ。その一例として「忍辱」について一應の考察を試みたい。

「忍辱」は在俗にあれ、道士にあれ、求道者の實行すべき德目中の隨一である。就中、在俗求道者に取りて必須德目六件の一とせらるゝ。その德目は言ふまでもなく布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧の六件である。その中に於て最初の二つは、釋尊が常に俗士に對して實行を要求せられたもので、根本聖典の中に施論、戒論の名目に接する事が非常に多い。その重要なものである事は、單なる社會生活の上からですら能く理解せらるゝ。後の精進、禪定、智慧は、特に精神的向上の要求上、此上もなき重要なものである

事も亦容易に理解せらるゝが、他の五件に比して同等の價値ある如くに見られぬものは、忍辱である。而して根本原理の一つである所の「無我」は、六件のいづれにも共通するに相違ないが、尅明に之を代表するものは、この忍辱である、隨つて忍辱は六件中に於て消極の代表となるのである。

何が爲に忍辱が他の五件と肩を比べ、或は特に慈悲と相並んで慈忍と言はるゝまでの位置を占めたであらうか。蓋その最大なる理由は、三毒の對治德目としてゞあらう。向上の障碍たる三毒に對するものは、實に六件中に於て布施と忍辱と智慧であるから、此點から見れば、重要の意義を生ずる事となり、釋尊が常に口にせらるゝ施、戒の次に其位置を取るに至つた理由が分る。斯くて六件相具して後、是等が在俗求道者の必須德目として、如何程の位置を占めたかは繰り返す迄もない。

〇

斯くまで重要な位置を占むるに至つた忍辱は、六件中の消極方面の代表であるが、果して消極的のみのものであらうか。之を釋尊の精神に遡つて取調べて見たい。釋尊の說法中に於て、特に忍辱を高唱せられたものは二つある。一は羅云忍辱經であり、他は長壽王因緣である。前者は出家としての忍辱であり、後者は在俗のものゝ忍辱であるから、これによつて釋尊の忍辱觀が遺憾なく表はるゝ譯である。羅云の忍辱は其精神力に於ては、自他一切の救濟を含むまでの偉大があるから、そこに非常な積極方面があるけれども、兎も角形式に於て消極的である。外より加へられた毀辱に對して、出家たるものの執るべき態度は、飽くまで慈忍なるべしとて、釋尊は忍德の意義を種々に宣揚して後、我が成佛も全く忍力の然らしめたのであるとまで極言せられた。こゝに忍辱が次第に高潮せられて、後に六波羅密の一たるまでに至れる根本的基礎が見らるゝ。然しこれは出家の忍辱で、金剛般

若の羼提提婆の忍辱行なども此の流である。

在俗者の忍辱は、悉く斯の形式を蹈まねばならぬものであらうか。出家と在俗と異る以上は、そこに相違があつても然るべき事と思ふ。恰もこれに對する解答たるべきものは、長壽王因緣である。この因緣は四阿含のいづれにもあり、律にもあり、大乘經にも見らるゝ程であるから、如何程までに傳唱せられ、實行せられたか想像に餘りある。實に能く釋尊の精神を煎じつめたとも見るべきものであるから、南北に等しく傳唱せられて、强き感化を及ぼし、東洋全般を風被せる佛敎的大精神を築き上ぐるに、大なる貢献を爲したに相違ない。因緣は二段に分れ、前段は親の長壽王、後段は子の長生太子に關係する。長壽王の段は斯うである。隣國の梵豫王が、故なくして長壽王の國を攻めた時、長壽王は邀へ擊ちて大に之を破り、梵豫王を生擒するに至つた。然し長壽王は梵豫王の貪婪心を折伏せるを以て滿足し、後來を誡めて之を放ち去らしめた。後日、梵豫王此恥辱を雪がんとて、再び來り攻めたので、長壽王は戰鬪の禍なるを痛感し、内には我勝てば彼勝たんとし、彼害すれば我害せんとする怨結を藏し、外には國土の爲の故に、彼我の無辜を殘害する行爲を敢てするに堪へず。遂に國土を敵王の手に委し、僅に一家を擧げて退き隱くるゝ事とした。こゝに忍辱が始まり、それが長壽王の餘生を通じて行はれたのみでなくして、子の長生太子に至りて完成するのである。此寛宏なる精神によつても到底救はれ難き梵豫王は、後難を慮りて、遂に長壽王を探り得て之を死刑に處した。これから長生太子の段に移るのであるが、長壽王は最後に臨んで、長生に對して「忍ぶべし、忍ぶべし、互に怨結を爲すは、父の意を得る所以にあらず」と遺誡せるが爲に、長生太子は流離艱難を極め、百方途を講じて、梵豫王の左右に事へ、自由に復讎し得べき機會を得つゝ、遂に能く父王の遺誡を徹底して、始めて梵豫王の精神に一轉機を與へ、

遂に父王の故國を復して、兩國の王民は一族一家の如き平和を樂しむに至つたといふのである。

○

忍辱を說いた經典中、斯くまで精細に佛敎の精神を表はしたものがない。この因緣中には釋尊の戰鬪觀もあり、王者觀もあり、人生觀もあり、父子觀もあり、人類觀もある。その中に表はれた忍辱なるものは、單なる無抵抗主義といふ樣な單純なものでない。先づ武力に於て之を折伏しての後のものである事を注意すべきである。折伏に對するならば、忍伏といふべく、物的力によつて十分之を折伏せる後に、精神力によつて之を攝受せんとする所に忍辱が要求せらるゝのである。釋尊は單なる非戰論者でない。折伏すべきは、折伏せしめて居る。然し力の折伏も、畢竟彼を覺醒せしめんが爲であるが、之によつて覺醒せぬものを、如何樣にしてなりとも攝受せんとする所に忍辱が要せらるゝ。他を解脫へまでの欲求に驅らるゝ時は、偉大なる精神力に由らねばならぬ。出家に要求せらるゝ精神力が、こゝに在家に向つても必要となつて來る。然らずんば到底他を救濟するに至らぬ。然し、こゝが非常な難儀な所で、印度の如き徹底味のある民族に非ずんば、到底擲し得ざる所で、隨つて折伏より忍伏への移り變りが、餘りに超越的と思考せらるゝに相違ない。然しながら、互に武力を以て對峙した國民が、眞に心の奥から平和を共有するに至るには、そこに何等かの犧牲が無ければならぬ。負けた方にか、勝つた方にか。釋尊は勝つた方に犧牲を要求した。他を救ひ、延いて兩國民を平安ならしむべき尊き犧牲である。そこに忍辱がある。この忍辱には、いつにても武力を以て他を折伏し得べしといふ自信と、如何にかして他を覺醒せしめ、よつて以て彼我の國民を平安ならしめたいといふ念願とが内存する。物力と心力と兼有せる上の忍辱であるから、頗る力の强いものである。菩薩の

行法としての六波羅密の一たる忍辱は、斯の如き所に出發するのである。單なる無抵抗主義といふ如き消極的のものでなく、之を分拆する時は、物的にも心的にも、積極的の力が滿ちて居ると見ねばならぬ。特にその精神力の持ち來す結果は、偉大なる眞の平和である。菩薩行としての忍辱には、斯の如き積極的の結果が報いられざるを得ないのである。

○

現代は「忍辱」を理解せぬ。理解せんともせぬ。生活に觸れぬとか、超越的であるとかの批評の下に之を高閣に束ぬるに相違ないと思ふが、然し、人生の困難なる問題は、これによりてのみ始めて眞の解決を得る。これこそ人生解決の要諦といはねばならぬのである。

釋尊は長壽王因緣を終りて宣じた。「諍を以て諍を止めんとせば、諍の止む時を見ず。たゞ忍のみ能く之を止むべし」。餘りに當然なる金言であるが、而も諍と諍との對峙、憎惡と怨恨との連續が、今日現に世界にうづまき返る狀態である。人は皆これが人間の常態であるとのみにて止む。諍と諍の對峙、憎惡と怨恨との連續は、一方の忍辱、強い方の忍辱によつて始めて取り去らるゝ。これより外の道がない。人は皆之を首肯するにも關らず、理想的なものとして之を遠くに置く。現代程に忍辱を理解せぬ時代は無いと同時に、現代程に忍辱の必要なる時代は有るまい。

忍辱は敗者に向つて要求せらるべきでなく、勝者の自意より發起せらるべきである。勝者の自覺あるものが、之を忍受する所に大なる轉回が行はるゝのである。物的に勝ち得べき力を、精神的に轉じた所に忍辱がある。佛獨兩國民間の關係の中に、些少なりとも忍辱の精神が加味せられたならばと思はざるを得ない。東洋民族は環の輪を繰り返す樣な憎怨の連鎖に堪へ得ぬ所がある。佛敎を知らず、忍辱を意識せずとも、古來この精神中に養はれて來たが爲であらう。

カンボヂアの宗教

植木謙英

佛教・婆羅門教を初とし、妖魔諸靈の崇拜より諸種の祭式に至るまで燦然たる宗教の諸相を表はして居る。そが國土・風俗・人情の影響を受けて發達した點から云へば、固より原始佛教・婆羅門教と比して殆ど別種の趣を供へた點も多い。そして其處には宗教學の資料豐富にして而も讀者の興味をそゝる者が少くない。卽ち今ヘスチングス氏「宗教倫理辭典」の「カンボヂアの宗教」を抄錄して聊か批判を加へた所以である。

一

「カンボヂアの宗教」を見るに先ち、此國の地理的位置と歴史とを簡單に見て置く必要がある。同國の西部は暹羅灣と暹羅王國に隣し、北部は佛領印度支那の老撾（ラオス）地方に限られ、南部は交趾支那に到り、東部は安南で限られた地域で、其平方面積は我國九州の四倍よりは小に、人口二百四十萬（一九二一年調査）を有して居るが其内の四分の三は「クメール」(Khmer)種で、他は支那人、安南人、馬來人種等である。

現在のカンボヂア人は大抵クメール人であると言ふたが、クメール人の起原と言ふ者が明瞭に解らない。然し彼等の國語が「モーンクメール」(Mōn-khmér)種に屬して居るから、其人種の起原を該モーンクメール族に置かうとする說が有力である。然し彼等は一方に又印度文化の強烈な色彩と印象とを有して居る。

クメール人の過去の歴史に就て確實に知られる點は、十世紀に既にベンゴル灣より支那海に

達する一大帝國を持し、それが六十の政府に分かれて居り、第九世紀末葉に首都の「アンゴルトム」(Angkor-Thom)が建設せられ、第十二世紀前半中に莊嚴な寺院「アンゴル・ワト」(Angkor wat)の建立せらるゝに至て、初て首都の完成を見た譯である。斯る藝術的の殘墟はクメール人の知的冷淡に比して矛盾する點が多いと云ふので、一部の學者は此の壯觀は八世紀より十四世紀に亘て支配せる印度殖民地の影響に因る者であると論じて居る。

然るに第十三世紀に入ると、クメール帝國は最初は暹羅人の攻擊を受け、次で安南人の侵入を蒙つて玆に瓦壞し始めると、貴族階級の擾亂から事起つた內亂が特に此瓦壞を助長するに至つた。第十八世紀に既に此國は數個の州に減少して暹羅、安南の屬國であつた。一八六二年佛國がカンボヂアに干涉するや、同國保護の下に歸し、安南、暹羅兩國は嘗て獲得した多數の州を還附するに至つた。

二

これから同國宗敎の高級な者から順次に見て行かうと思ふ。今のカンボヂア王國の公定宗敎は錫蘭佛敎で聖典もパーリ經典であるが、此南方佛敎を輸入するに至る迄の佛敎盛衰略史を稽ふる必要がある。

抑も印度の北方佛敎がカンボヂア國に輸入せられたは第五世紀より七世紀の間であつて、第七世紀より第十三世紀に至る間は濕婆崇拜の力に壓倒せられて、佛敎は當時の公認敎であつた婆羅門敎と至る處で爭鬪し、次の第十四世紀に入て佛敎は漸く勝利を得た形であつた。實際は北方佛敎に代つた南方佛敎の輸入とパーリ聖典が輸入せられた十五世紀頃までは、佛敎が人心の胸底に確實な根を植附ける事は不可能であつたらしい。

扨、カンボヂアの佛敎に關して最も著しい事は、「僧侶の生活」と「寺院の建築」とである。同國佛敎の管長は現世の統率者で同時に崇信家を以

て自任する國王其人である。王はしかく高貴な位置にあつても教會の教義を變更したり、寺院の財産を沒收したりする權利は持て居ない。精神的方面に關する首長に二人の僧侶がある。一人は僧侶教團の法王で右方修道院の長老を任命する者で、他は大僧正で左方修道院の長老を推擧する位置に居る。兩者は各々一修道院を主管して共に均等なる王國の職責に任ずる。後者は前者より其位置が劣つて居るが、決して前者に隷屬して居る譯ではない。彼等の下には撰拔せられた各州の長老兼修道院々長が居る。此教職政治に關係する各員は直に規律監督の實力を有して相互間で從屬せしめられる事はない。

　カンボヂアの僧侶は非常な特典を享有して居る。彼等は國家の勤勞、軍事的奉仕、稅金を免除される者で、國民としての本務を全く免除せられて居る。彼等の生活狀態は祈禱と少年に關する教養を以て始終し、其生活の資糧を人民からの施物に仰ぎ、一日中朝晝の二食生活を行ふ所に古代佛教僧侶の面影を止め、一般に性情柔和で、生活の純眞なるを以て大に世の信用と崇信とを受けて居る。

　寺院と云ふは總稱で、細別すると寺觀、修道院、聖塔の三つとなる。寺觀は大抵は菩提樹その他の大樹を以て植ゑ立てた公園の中央に建設せられ、聖塔の後方に多數の草葺きの修道室を設けて僧侶は通常玆に生活して居る。然るに聖塔の前方に大講堂(サラ)が有て、此處は僧侶及び一般民衆の集會所と旅行者の宿泊所とに充ててある。普通に聖塔といふもの、卽ち佛像の安置してある寺院は、多く壇上に厚き壁と彫刻ある材木で建て、堅固な圓柱で支へてある。少數の狹い窓から微かな光線を入れる。其聖塔の傾斜層をなす屋根が淸麗端正である事と、屋根の隅々を飾る龍尾の臀部が上向きを象る鬼板で以て終つて居るのが著名で注目に値する。また聖塔の內部が傳統的光景を現はす壁畫で飾られたり、金翅鳥(ガルダ)で支持せられる木製の說教壇等が設けら

れてある事は、之が藝術的作品として今日其價値が認められて居る所以である。以上寺院の外に屢、支帝耶即ち佛殿がある。此建築は巨鐘の形を象り、玆に偉大な聖者の靈灰を保存して置く。

三

次に述ぶべきは婆羅門數であるが、中に就て世人の注意を喚起するは「バク」(Baku)の社會階級と其職掌である。一體「バク」と言ふ語原は今以て明了に解らないが、此階級に屬する者が古代婆羅門の後裔であると言ふ事は確實らしい。彼等の一部に附與する「バロヘット」(Barohet)と云ふ稱號は宮廷禮拜堂の僧侶で、言はゞ我國古代の内道場の導師の如き者であるらしい。此社會階級に屬する全員は九百人から千人に至り、彼等の結婚は從來自己の階級だけに限られて居るので、今日でも他の種族の婦人と結婚する事は、容易ではない。彼等も一般カンボヂア人と同じく、佛敎徒ではあるが、戒律、特權、往時の遺物等の上で佛敎徒と異つて居る。即ち彼等は、毘濕拏、濕婆に對して特に禮拜を捧げて居るし、また佛敎僧侶と異つて動物を殺す事を少しも躊躇しない。然るに他方に於ては齋戒を保つ爲に、例へば料理して食器に觸れるのに布で手を蔽ふ規定があり、また頭髮を蓄へる。四十年以前までは凡て國家の税金と公役を免除されたが、國王は國庫收入の不足を補ふ爲に、漸く彼等の特權を剝奪し初めた。然るに、「バク」が抱懷して居る信仰によれば、直系王族の斷滅した場合は王室の遠族に先じて王位に踐祚すべき權利があると考へて居るのであるから、其自信の强烈さが窺はれる。そして彼等は平常婆羅門の像は勿論、從來カンボヂア國の守本尊として神聖視せられて居る刀劍を監理すべき任務がある。「バク」族全體が此特權を有する譯であるが、實際、其大部分は生活の資を得る爲め、農、商業を營み、梵語に起原を有する七八人の「宮延僧(バロヘット)」だけが彼等階級の首長で此國の眞の高僧で

ある。此「バク」が宮廷並に祭祀に關して演ずる役目の重大なのは驚嘆に値するものがある。例へば新年大祭に當つて介殼に淨水を滿して之を國王に提供するのも、即位式、周羅剃落式、舟祭や、國王誕生祭に重役を執行するのは凡て「バク」の職掌である。戰爭の場合に彼は國王に對して「勝利の水」を撒洒し、其水の數滴を各隊に洗灌して之が成功を保證する許りでなく、國王に從つて戰場に赴くに當り、帝釋天の贈物たる神劍と梵天の像を運んで行く。又國王の妻妾が姙娠の場合に、王の贈與に係る一本の金鎖を妻妾の頸へかけ、之に向つて呪文を誦する者も等しく「バク」である。

「バク」の下に軌範師(アーチャース)又は阿闍梨と云ふ者がある。彼は家族の中に於て周羅剃落式の役目を演じ、神學傳統に精通し、其智識、信仰を以て一般國民の師表となり、其生活の態度に於て何等非議される事なき人々である。

四

多くのカンボヂア人が等しく佛敎に馴染んだり、「バク」の掌中や聖塔中に保存される婆羅門の遺物を崇敬して居ても、之を以て彼等が純眞な宗敎信仰を此處に得て滿足して居る者と解してはならぬ。從て彼等の民俗信仰を見る必要が生じて來る。

何處の低級な社會でも見出される樣に、カンボヂア人に在ても諸靈の崇拜は全國民を風靡するの概がある。今三四の例を擧げると「ナークター」(Nakta)と言ふ善靈は、或る特殊の地方、山嶽、河川、樹木等を見守る爲に、帝釋天の勢力範圍外に置かれた地方の守護神であつて、此神靈は何人も採伐せざる壯麗な老樹中に活きて居り、その愛する所の供物に三通りある。それは生きた動物の供物と、食物の貢献と、動物の犧性との三種で、その犧牲を奉納する時は最も殘忍を極めて居る。此場合に撰ばれた水牛或は牡牛は、食事を兼ねて其式典に參加する人民大集會の眞唯中で屠殺せられる事に成つて居る。特

に面白い習慣である事は、各州の新任太守が叙任式に當り、一水牛を常に此神靈に犧牲とする事であつて、其時動物は極めて悲慘な殺され方をする。即ち動物の怒號する繼續時間と其聲の强烈の程度とは、以て新任太守が繁榮の記號をよく表示する者であると云ふ理由から、其動物の頸が鋸挽きに逢ふ事である。一八四〇年頃には、カンボヂアの或る州では死刑の宣告を受けた者を「ナークター」への犧牲とする習慣であつたが、現今と雖も死刑の執行を罪人の所屬する州の「ナークター」の前で行ふと言ふのは、人類供犧の囘顧を新にする者である。此靈と共に善靈として認められて居るのは「アーラーク」(Ârâk)と言ふ守護神である。前の「ナークター」が神の祖先であるに對し「アーラーク」は明に人類の祖先である樣に思はれる。

此神靈も樹木又は住家の中に住して居るが、或る一定家族の「アーラーク」神は大低、以前に亡くなつた一親族若くは一友人で、其亡靈が愛して居る團體を守護する神となるのである。クメール人の考では病氣は惡靈の仕業であつて之を掃ひ除ける爲め、「アーラーク」神が盛に祈念せられる許りでなく、此神の前で、招かれた魔術師が種々なる方術を演ずるのである。一二其例を擧げると、患者の魔除の爲に魔術師は自分の口に哺んだ少量の米酒を患者に吹き掛けたり、或は患者の躰内から惡靈を追放する爲めに患者に少許の切り傷を作つてやると言つた風習がある。兎に角、一部の學者の觀察では、彼等國民の間には此神靈に對する信仰以外に、何等眞實の信仰もないと强說して居る位である。

以上に述べた二つの善靈に對し、代表的とでも言ふべき二個の惡靈を擧げて見る。「クモック・プラーイ」(Khmôc Pray)と言ふは婦女が產褥で亡くなつた死靈で、其靈は非常に民間に畏れられて居る。此靈もまた樹木の間に隱れて、時々笑つたり、石を投げたりなどして人民を疑怖せしむる許りでなく、甚しきは人を發狂せしめ、

屢〻人を殺さんとすら企てる。之に供物を奉る時は扇子の上に置かなければ、決して神靈が受納せないと傳へられて居る。

次に「ベィザック」(Beisac)と言ふ惡靈がある。之は慘死、餓死などした者の死靈が一種の妖魔と成た者で、常は地獄界に棲で居るが、時〻食物を漁りに人間世界へ出て來る。誰でも之を顧みぬ者あれば、彼は凡ての災禍を蒙らすに至るのである。此靈を宥める爲には矮林の間に米其他の食物を置く事に由て、目的が果たされると言はれて居る。

五

續いて少し、魔術師の事を紹介する。此國でも男女の魔術師が有て、女子の方が一層怖れられて居ると言ふ事を次第に明瞭にする積りである。男女何れを問はず、此國の魔術師は一方は豫言者の役目を果しながら、過・現・未三世に亘て運命の吉凶を豫判し、不正な貪欲心を滿足させるために、惚れ藥や其他の護符を賣捌いて生活する。最も面白い例は淸淨な油を陶器瓶に入れて賣却し、之を使用する人々は國王の寵遇を蒙り、競技と婦人に對して常に勝利を得らるとされて居る事である。今彼等の行ふ方術に就て一二其例を見るに奇怪に堪へぬ者がある。或る一人を病氣に罹らせ、若くは呪殺するには、水牛の皮一枚と米粒數個又は樹木の削り屑少量を呪文の力に依て犧牲者の胃腸へ這入り込む一疋の黑甲虫と變化せしめ、相手の胃腸を傷害し、初めて素志を貫く事が出來ると考へられて居る。かの檳榔の實や一定植物の球根等も魔術師が念願を込めた後は、之に觸れる者は徐ろに苦痛と死とに誘導される者と思はれて居る。夫等の方術中で最も怖ろしい者は、蠟製の小人形を怨恨ある者に擬し、彼に對して傷害を加へんとする箇處に針を貫通し呪文を誦するのである。此例は東西に等しく發見せられる處で珍らしくはないが、相似の者が玆にも行はれる事を附け加へて置く必要がある。

魔術師の中で一層恐ろしがられて居る者は女魔術師で、又の名を「食人鬼」と呼ばれて居る。世俗の信仰に從へば、夜分それ等は凹んだ凄い眼と食道だけになつても道ひ、排泄物を探して之を食し、以て自身を養ふが故に、屢〻睡眠中の人々の內臟までも覘くと考へられ、彼が一度び心に念ずる時はたゞ一念の力に依て、如何なる階級の人をも繋縛し得られるとされて居る。そして凡て此等の場合に男女魔術師が呪つた一切の災厄病患を遁れ得られる唯一の法は、尙ほ一層信念、技術の卓越した他の魔術師に就いて之が厭勝を乞ふと言ふ事である。

六

これから進んで動植物其他の人工物と民俗信仰との關係を瞥見し、此等の對象が如何に彼等の迷信を支配して居るかを知らうと思ふ。動物中でカンボヂア人が最も怖れて居る者の一つは虎である。虎が村落へ出現する時は流行病が來る徵候とされて居るのに、象は反對に非常な尊敬を受け、特に白象は無上の好運を將來する者と見做されて居る。彼等はまたヂァヴの馬來人種と同樣に猿を殺して其肉を喰ふ事を絕對に禁止して居るので、歐洲人が之を狩獵するを見て非常に不滿に思つて居る。それから農場へ出入する場合、水牛、牡牛が土壤を掻き寄せて之を農場の方向へ投すれば主人に對して好運を豫示し、之を反對の方向に投ずれば主人に對して逆運を豫告する者とされて居る。之を鳥類に就て稽ふるに、鵞鳥は富裕な人だけが飼養するが貧民には不幸を增すと解せられ、住宅の屋上を飛び迷ふ鳶は一家に難澁の懸つて居る事を警告すとせられ、村落の上空に鶴の群集して啼くを見れば娘子連の中に戀の逃亡者ありと判ずる。鴉は鳴き聲の方向に從て不在者の歸來を豫報すと解せられ、縮れ毛の小雛鳥は多數の小供を喪失した人が飼養すれば、之に依て將來出產の保證が得られる事に成て居る。

之と類似の信仰は植物の方面にも澤山現はれ

て居るが、今二三の例に就て見ると、植物中最も異常の徳を具有して居て住宅附近に植ゑ込む事は祟りがあると考へられて居るのは、羅望子と赤素馨とである、即ち羅望子の樹で造つた杖の所有者は暗夜でも惡靈に魅せられずに、自由に散歩し得られるとせられ、赤素馨樹の幹髓から造つた箱や、樂器の健盤等を所有する者は、婦人の愛と國王の寵を專有するに効驗ありと考へられて居る。所が住宅附近で生長した羅望子の樹で製作した小刀の柄を所有する一家の主婦は、胎兒を流産する危懼があるから、特に既婚の夫婦は注意を要する。面白い一種の象徴的供物は、婬奔な娘連や寡婦と結婚を欲せず、無垢な處女と純な結婚を求むる男子が、蜂も止まらぬ末開の花の蕾を佛陀に献ずる事に依て素願が貫徹せられると信じられて居る事である。又原語で「コキ」(Koki)譯して「諸樹の王」と言ふ木がある。是は獨り國王と僧侶のみが培植し得られる樹で、他人が之を移植する時には、初め、其靈を祭らなければならぬ。また車の轅上にこの香氣ある小枝を翳して點火し、以て焚香を行ずる事に依て災殃を免れ得るとされて居る。人工物に對する禁忌(タブー)の觀念も各種の事物に就て認められる。例へば手械、足械、拷問の一切の器具は住宅又は小舍の中へ押し込めてはならない。必らず此等は樹木の下に曝して置かねば、やがて災厲に見舞はれる者と思はれ、枕は凶運の乘物であるとの考から、不要な枕は家庭に置かずして、水中に投げなければならぬと信ぜられ、特に未婚の人が團扇を製作すれば、其製作人は必らず災咎を蒙り、また輕卒に團扇に腰を下ろす者は、何時か森林に於て行路に迷ふと云ふ迷信を持て居る。其他に色々あるが、今はみな夫等を省略する。

七

如上の説明では、「カンボヂアの宗敎」に對し、不充分な叙述である事は自分とても解つて居る。且つ宗敎構成の重要な要素たる祭式に關

して解說の序幕にすら入つて居らぬ事を不本意に感ずる。然し今は此等を顧みるの暇がないから旣述の部分を要約して筆を擱きたい。

クメール人は一般に感情的で禮儀の正しい、隱忍性を持つた國民であるからして、王室と傳統とに對して常に愛執の念濃やかで、從つて祭式を好む民族性を有して居る。之を宗敎的方面に見るに、佛敎は國敎で國王は管長で、一方では國民擧げて佛徒であるに拘はらず、地方では同一人が「ハグ」として又宮廷僧として、婆羅門の敎義及本尊に崇信を捧げて、明に二重の宗敎信仰を持續して居る。そして一般人民も亦佛徒の名に隱れながら、「バク」に支配せられる婆羅門敎の遺物や敎義に對し、其意味をも考へずに佛陀と同樣に崇敬して平氣で居る。而も國民の信仰程度は玆に止らず、諸靈を崇敬し自然または人工物に對しても神聖觀念特にタブーの觀念を抱懷し、精靈崇拜、原始アニミズム、咒物崇拜の雜然たる諸相を展開して居る。之を宗敎批判の上よりすれば固より低級な者に屬しては居るが、一般に國家の公認敎が高級に屬し、多數民心を支配する實際的宗敎信仰が低級な者である樣な場合は、東西古今に限りなく其類例を見出す事が出來ると思ふ。之を以て聊か結論に換へる次第である。

支那佛教事情（廬山便り）

木村泰賢

○對支文化事業の一部として、特に佛敎講演のために支那に出張することになつた。依囑を受けたのは法隆寺の佐伯管長と自分との二人で、神戶を出發したのは七月一日である。

上海に向ふ途中、船(長崎丸)は瀨戶內海で濃霧に逢つて十數時間の立往生をした爲めに、豫定より一日遲れて四日に上海に着いたのである。爾來、上海を振り出しに南京に進み、廬山に登り、講演やら見學やら歡迎やらで、暑さに苦められながら、隨分多忙な日を送つて、以て今日に到つたのである。これから更に轉じて、曲阜、泰山、濟南、天津、北京等に北進して見學と講演とをやるべく、今や津浦鐵道の車中の人となつてゐる。

支那に於ける佛敎事情、殊に廬山に於ける佛敎大會の記事を書いて送れとは、出發に先ちて本誌の編輯主任よりの命令であつた。承知はしたものゝ、何分にも前陳の次第で心に落付のなき上に暑さのために疲勞もしてゐるので、とても纏つた通信を書けさうにもないから、車中、小閑を得たを幸に今までの見物やら感想やらを雜多に書きつらねて、この責を塞ぐことにしたいと思ふ。

○支那へ來て、先づ最も目についたのは、僧侶の概して無學、無氣力なるに對して居士連の卓越してゐることである。この點になれば、日本の所謂、佛敎信者などは到底、彼等の足下にも及ばぬ。彼等は概ね三歸を受け、五戒を持てゐる許りではなく、その優秀なるものとなれば深く佛敎に通曉してゐる。今日、支那に於て佛學者といへば僧侶よりは寧ろ居士連に於て之を見出すことの出來る有樣である。蓋し近世の大居士たる南京の楊仁山の佛學復興運動の刺戟による結果であらうけれども、又彼等の極めて眞面目な信仰の致す所に外ならぬと思ふ。從て諸所で佛學を講究し又は之に關する眞面目な著述を

發表してゐる人も大低は居士である。例へば南京に內學院を經營して佛敎を敎授してゐる王陽漸及びその門下生の如き（內學院に學生三十名ある中、僧侶は五名で、他は悉く俗人であるといふ）、南京の國立東南大學で佛敎を講じてゐる蔣維喬氏（江蘇省敎育總長）の如き、江西の心遠大學で佛敎を講ずる李翊灼氏の如き、唯識に關する數多の著述をなした濟南の梅光義氏（裁判官）の如き何れも居士であつて、支那に於ける佛敎學は居士によつて維持され皷吹されてゐるといふも不可なき程である。吾人は大乘佛敎は元來、俗人の宗敎であつたことを信ずるものであるが、支那に來りてその事實が或る程度まで實現されてゐるのを見て、寧ろ嬉しく感じた次第である。

〇

併し、支那に於ける佛敎の研究法は概して云へば、未だ訓詁的解釋の域を脫せぬ。古きを考證しその間に新しき意義を見出すといふが如き、所謂近代的研究は未だ進步して居らぬ。その論究の題目とする處も、主として昔流の天台、華嚴、俱舍、唯識、因明、律などで、是等に關する主なる論書に科段を附して講義をやるといふがその主なる研究法となつてゐるのである。西洋や日本の學者の研究成蹟を參照し原典と譯文との相違を明にし、然る後に自說を主張するといふが如き學風は未だ國立大學に於てさへ見出すことが出來ぬ。この意味に於て、支那に於ける佛敎研究の狀態は畧ば日本の二三十年前のそれに相當するといふことが出來ようかと思ふ。

〇

近來、支那佛敎界に於て異常の興味を以て研究されつゝある題目は法相學（唯識）と密敎とである。共に長く癈れてゐたものが、近來に到りて却て研究の中心となつたのは些か面白き現象である。蓋し法相學はその理論の精緻な上に、楊仁山氏の興味も亦こゝにあつたので、之によりて刺戟された結果として一時の隆盛を來すことに

なつたのであらう。南京の内學院の如きは、將來法相大學とすべく百萬元の資金を募集しつゝあり、大虚法師の佛教院でも盛に法相學の研究を試みそれに關する二三の講義を發刊し、又前述の梅光義氏に相宗綱要、相宗史傳畧錄その他二三の著述ありといふ工合で、唯識の研究は實に豫想外に盛になつてゐる。又密教は明朝時代にその弊の著しきものありといふ理由で禁せられたけれども、元來、招福消災を欣ぶ民族的心理に投ずる點があるので、近來に到りて大に復興しかけて來たのである。權田師の密教綱要も譯出され、支那僧にして高野に留學するものあり、盛にその研究に從事すると同時に傳法灌頂などの實際的儀式も諸所で行はれてゐる。蓋し之より暫らく密教隆盛時代が續くであらうと思ふ。

とにかく、かゝる意味で、今年になつてから、密教の權威たる權田僧正と唯識學の權威たる佐伯僧正とが前後して渡支して、各々その得意の處を獅子吼されたのは誠にその時期を得たもので、その影響も尠くはあるまいと思ふ。

○

次ぎに然らば支那に於ける佛教の實際的教勢はいかにといふに、總體として佛教はその力を失つてゐるといふことは蔽ふべからざる事實である。否、二十萬の寺廟を有し八十萬の僧侶ある一大團體といふ立場からすれば、その實際的勢力は零に等しいといふことが出來よう。しかし將來といふ點からすれば寧ろ極めて有望であるといふことが出來る。蓋し佛教の全く無氣力になつたのは清朝の末葉で、その際は佛教はたゞ愚夫愚婦に對する迷信の對象として存在したに過ぎなかつたものであるが、民國以來、歐米化の風の行はるゝと同時に亦、自國の文化に對する覺醒を來たした結果として、佛教も亦次第に信仰と同時に文化的意義に於て復興しかけて來たからである。かくして、新しき有識階級の間に佛教は次第に尊重さるゝやうになり、到る處に種々の佛教會の設立を見ることになつたので

ある。吾人の僅か許りの見聞によるも、上海には有名なる居士林ありて王一亭を初めとして聶雲台（數年前までは上海の基督敎青年會に長たりし人）等の有力な實業家を頭目として眞面目な佛敎的信仰の下に、堅き團結を作り、南京には王陽漸一派の外に蔣敎育總長の率ひる佛敎團體あり、その外武昌には佛學院を中心としての佛敎運動あり、濟南には梅光義氏を中心として、天津には靑年包承志氏を中心として、佛敎團體ありて何れも堅き佛敎的信念の下に種々の方面に活動してゐるのである。殊に北京、漢口等には學生を中心として佛化運動なる團體ありて機關雜誌「佛化」を發刊してその主義の宣傳に努むる等、大觀上未だ微弱ではあるけれども、佛敎運動はこゝ數年來著しく活潑になつて來た。而も是等は職業的宗敎家たる僧侶の運動ではなく、寧ろ信者側の護法的精神に基く運動たる點に於て、その純眞さの大に見るべきものがある。加之、是等佛敎運動中には、これによりて遂に世界の迷へる人心を救濟することが出來るといふ確信を以てしてゐるものもあつて、彼等は好んで世界的といふことを高調してゐて、吾等からすればやゝ、突飛と思はるゝ程なれど、またこゝに一種の味もある。

要するに支那の佛敎は、目下復興の芽ばえを出したもので、極めて新しき運動であるだけに相互の連絡も甘くとれず、資金も豐富ではないから、未だ社會的勢力としては左程著しくないけれども、今後十年の中にはかなりに纒まつたものにならうとは吾人の期して疑はざる處である。

○

廬山に於ける佛敎會の記事をかくべく筆をとりながらかなりに一般的の方にそれた。しかし實をいへば如上の形勢を理解せねば廬山の大會の意味も分らぬと思ふので、極めて短日の見聞ながらも、先づその一般に就て述べて見た次第である。

○

廬山の佛教大會は主として佛學院長大虛法師の發起したもので、先きの安嶽陝西省長李開侁を幹事長とし、各省の代表居士を委員としてそれに有力な僧侶が參加して組織したものである。昨年その第一回を開き今年は第二回目である。會場としては殆ど跡方もなくなつた程敗頽した廬山の枯林に於ける大林寺を重修して、講堂やら寄宿舍やらを設備して之に宛てたものである。蓋し廬山は近年、歐米宣教師の避暑地、兼相談所として寧ろ基督教の中心地となつたけれども、ともかく慧遠禪師以來、もと佛教の靈地であつた關係上、避暑傍々こゝに各地の佛教信者を吸集すべくこゝを恒例の會場としたものであらう。名けて世界佛教大會と云つたのは、かなりに大袈裟の感あれど、少くとも理想としては前に述べた佛教の學術及び信仰運動をこの會で統一すると同時に、進んではこゝに世界各地の佛教代表者を集めて講演又は將來の方針を鬪議する處であるとは、主催者側の説明である。

吾等のこゝに來會することになつたのは卽ち九江に於ける領事館を通じて、日本の佛教會に代表者を派遣すべく請求された結果である。

○

吾等一行は上海で六名となつた。東道兼マネヂャー格の水野氏、佐伯僧正隨員橋本曉胤氏、畫家橋本靑陵氏、通譯史維煥氏（京都經濟學士にして九月より武昌商科大學教授たるべき人）とそれに佐伯僧正と自分とである。かくして、上海で一回宛南京で二回宛の講演をしてから彌々廬山に登つたのは七月十一日であつた。蓋し今年の開期は七月一日から廿日まで三週間の豫定であつたのを、都合によつて六日からに繰り延べたので、この頃は最も好い時期であつたのである。

正直に云へば、世界佛教會といふからにはその設備や會衆もかなりに堂々たるものであらう

とは登山前に於ける吾等の期待であつた。然る所、實際登つて見ると、少くも形式的にいふ限り、日本に於ける小規模の夏期大學程度のもので、日々の聽講者も百五十名乃至二百五十名といふ不定なものであつた。併し翻て考へて見ると廣漠たる支那各地から、態々この廬山にやつて來るには多くの日數と多額の費用を要するものもあるから會者が多くないとしても、精神に於ては、中々充實したものとして、吾等が敬意を表した次第である。今試みに今年度に於ける講演者及び幹部の名稱を擧ぐれば次ぎの如くである。

會董

會董長　李開侁

會董　居士、季馥庭、湯薌銘、何錫蕃、孫厚在、胡子笏、皮劍農
　　　沙門、大虛、竺庵、持松、大智、證禪

名與會董　蕭耀南、梁啓超、蔡成勳、季經義、艾德香

講師

沙門　常惺、圓瑛、朗禪、大愚、佐伯定胤、木村泰賢、持松、小林正盛

居士　莊士敦、吳德施、艾香德、李隱塵、張純一、孫白平、陳元白、王森甫、唐寄遙、梁啓超、謝鑄陳

職員

主講　大虛

坐辨　孫自平、大愚

交際　妙吉、嚴士釆

書記　象賢、現日、覺慧

○

佐伯僧正と自分とは二回宛、水野氏は一回講演することになり、僧正は法相宗の歷史及び敎理に就て、水野氏は日本佛敎の現狀について、自分は宗敎の本質と佛敎の解脫主義に就て、十二日より十四日に到る三日間に涉りて講演したのである。何れも史君の通譯によつたのであるが、聽講者の中には種々の種類の人のあつたに關らず、割合に熱心に聞いてくれたのは吾等の嬉しく感じた所である。そして講演終了後、僧正と自分と水野氏とは日本側の代表委員として、大虛法師、季開侁居士を初めとして十數名

の民國側の委員と正式に所謂聯合會を開いて將來に關する種々の事項を論じ會つた。中に就て最も重要と思はるゝは、明年日本に於て東亞佛敎大會を開いてくれまいかといふ民國側の提議であつた。本より吾等はそれに關して、何等の權限をも賦與されて居らぬから諾否の返答をしかねたけれども、參考として民國側の出席者數(約廿名位とのこと)などを聞き、且つ會名について意見を交換して、遂に、ともかく之を日本佛敎聯合會に報告し、その提議を受諾するやう薦むることを承諾した次第である。

その晩(十四日)、この會に就て、從來種々奔走し吳れられた九江領事江戸太郎氏の廬山別邸に吾等と支側の重なる人々とが招かれた。宴終りて宿に佛學院の大虛師と心遠大學の李翊灼氏との來訪を受け、深更に到るまで胸襟を開いて、日支佛敎の比較やら、將來の提携方針やらその他、種々の事を論じ合つたのは、自分としては特に深き感銘を受けた。

○

ともかく、使命を果たして一行六名は十五日早朝、廬山を下ることにした。例の山輿に乘りて、而も今回は特に裏道を通ることにして、道、香爐峯や講經臺などを眺め、麓の東林寺西林寺を訪ひ唐蹊を見などしたのは、少くとも自分としては所謂廬山見物の全部である。かくして卽日、九江より乘船して再び南京に向ふことになつたのであるが、山の方ではこの日から、午後の公開講演の外に、午前中は各省代表者會議を開いて、佛敎大學、翻譯所、其他、將來の計劃に屬する種々の議案を論究することになつてゐる。勿論、この稿をかきつゝある際は、その結果が分らぬけれども、願くば立派な決議を得て、速かに實行に着手せんことを望むや切である。

(七月十八日稿了)

新刊批評

Allgemeine Religionsgeschichte.

Von Alfred Jeremias,
München, 1918. 259s.

石 橋 智 信

著者、ヱレミアス先生から余が萊府大學で敎へを受けて居つた頃、先生は同大學神學部で舊約學とアッシリア學とを講じて居られた。殊に、アッシリア學に於て、先生は、造詣深く、先きに著はされたDas Alte Testament im Lichte des Alten Orient の如きは、英譯もあり、確かに世界的に認められた著書である。Schrader : Keilinschrift und das Alte Testament 並びに Gressmann-Ranke:Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament と共に、この方面の Standerd Work と見ねばなるまい。(ひと日、先生を自宅に訪れて親しく敎へを請うて居つたときであつた。偶々電報が着した。電文には、英譯の貴著二部送られたしヴ井ルヘルムとあつた。ヴ井ルヘルムとは、時のカイゼル、ヴ井ルヘルムである。當時のドイツと、當時のカイゼルと、そして先生の永遠の名著とを物語る偶然の一挿話としていまに當時を憶ひおこす）先生の近著、宗敎史概論は充分、枯れきつた苅入れと考へる。緒說（一－一〇頁）のほか、全體が六編に別たれて居る。第一編（一一－一九頁）は所謂『原始民族』の宗敎思念 Zur religiösen Ideenwelt der "Primitiven Völker" である。原始民族と云ふのを嚴密に括孤してある。進化論を厭ふ退化論者であり、一般文化の各自、自然的な發達を認めず一切文化は唯だバビロニアの地に發したと主張する Panbabylonist（凡バビロニスト）たる先生の俤が此にも髣髴として居る。第二編近東 Der vordere Orient（一九－一一五頁）は第一、バビロニアに於ける宗敎（一九－五八頁）第二、エジプトに於ける宗敎（五九－八〇）第三、シリ

アに於ける宗教(八〇—八三)第四、アラビヤに於ける宗教(八四—一一一)第五、小アジアに於ける宗教(一一一—一一五)から成つて居る。このうち第四は主としてフォェニキア人の宗教であり、第五は Hettiter, Phryger, Etrusker の宗教である。ユダヤ人の宗教並びに基督教に就ては、纒まつた論述を見ない。これらは無論世界宗教史のうちで最も重要なもの、然し、研究が容易 "Leicht zugänglich" である、故に省くと但書されて居る(本書四、五頁)。遺憾である。第三編はイラン民族(一一五—一三四)第四編は極東。印度(一三四—一七〇)と支那(一七〇—一九七)と日本(一九七—二〇四)がそれである。中に在つて「佛教の神話化」であるとか、「[支那]歴史の神話化」などは獨創な論述であらう。神話化された歴史 Mythologisierte Geschichte と歴史化された神話 Geschichtlicher Mythos とを嚴別する先生の根本見解がこれらにも自ら現はれて居るやうに思ふ。第五編は舊アメリカ、コロムブス以前のアメリカ(二〇四—二〇七)第六編は歐洲の宗教(二〇七—二四三)である。各部の序述の初めにそれ〴〵年表が挿まれて居る。極めて通觀的である。なほ緒説中に宗教を定義して宗教とは神格と一致せんとの欲求並びにその根本欲求の實生活上の表はれ Religion ist das Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott und göttlichen Dingen und die Lebensäusserung auf Grund dieses Verlangens. (S. 5. a. a. o.) と。

* * * * *

Religion and Biology.

By Ernest E. Unwin, M, Sc.

London, The Swarthmore Press LTD.

大塚道光

一

Christian Revorutionary Series. の一として、可成りポピュラーな使命を有つた此書は、「生物學を仔細に研究するの餘暇や機會なき人々に對

しても、最近に於ける斯學の知識並に思考方法の進化發展の情を、多少とも領得せしむると共に、同攻專門學者に對しての新しい一メセーヂたる事を確信する」と、著者が卷頭に於て希望するが如くに、極めて平明な題目及叙述の中に、生物學を中心とした科學と宗教との關係と言ふ樣な、可成り廣汎な重要な問題を、手際よく簡明に料理して居る。今此書を一讀した際に當り、其內容の梗概を叙述せむとするものである。

二

全卷七章に分たれて居るが初めの第一、二章に於ては、自然の所產としての人間、並に其の精神的性質に關する生物學的說明を試みて居る。卽ち單細胞動物から人間などの高等動物に至る迄の進化の歷史は、何等の飛躍をも許さない連續的體系の發展である。而して各生物が夫々の獨自性を持つ所以のものは、實に其環境の轉化擴充に依るのであつて、生物界の靈長と誇る人間と雖も、其の過去の歷史をたゞせば、同一自然界の進化現象の一所產に過ぎない。只現在見らるゝが如き自然界に於ける人間の特殊的位置は、人間のみが有する自覺作用や、物質以外の抽象的現象を知覺するの能力、所謂「パンのみにては生くる能は」ざる、高等な精神作用に依るのであるが、その獨自性は突然何等の史的連系なしに創造されたものではない。前に物質と精神との關係問題が生じて來るが、それに對して生物學的論證を與へた者はハンス、ドリーシュである。彼は諸種の生物學的實驗の結果、凡ての生物の中には不統整不完全から統整完全を生產せむとする所の、「或るもの」の存在する事を發見し、之を Entelechy と命名した。それは凡ての生物に內在する精神的な生命力であつて、ベルグソン哲學に於けるヱラン、ヸタールの如きものである。此のヱンテレキーの存在及生々發展によつて、すべての生物が同根一體の組織體系の下に、進化の道程を辿りつゝ然も夫々の獨自性を發揮して行くのである。人間は其

の進化發展の現在に於ける、最上位の道程に介在する者に過ぎないのであつて、生物は此人間を出發點として、尙遼遠な理想に向つて進化發展をするのである――と言ふのが、著者の生物學的立場である。

三

アンヰンは更に第三、四章に於て、進化論の生物學的意義を闡明し、更に生物進化の目的を論じて、遂に人間の神性にまで筆を轉じて居る。凡ての生命活動は有機體と其環境との交互作用であり、其作用の作用とも言ふべきエンテレキーは、所謂自然淘汰の作用自然界の變革作用を試みる。卽ち有機體は其接する環境に對して適法の反動をなすと共に、其環境を撰擇し擴大向上する。環境は更に新なる刺擊と壓迫とを加へて、有機體をして努力練磨の功を積ましめる。然し夫は單なる所謂自然現象ではなくて、生物自體に內在する創造作用の力、創造的個性（Creative individuality）の力である。否全自然界の一糸亂れざる創造的進化の一現象である。此點に於てアミーバの分裂作用も人間に於ける高等な意識現象も、夫々の獨自性を保ちながら、等しく共に此の創造的進化のドラマを組成する、重要な役割を務めて居るのである。

ダーヰニズムは自然淘汰生存競爭などの名辭を以て、一般的に可成り一面に偏して解せられて來た。Huxley の如きはかゝる偏派な宣傳者の一人であつた。然し Drummond や Krapotkin等は、此點に於て生物學の新なる分野を開拓して、進化論に對する解說上の蒙を啓くに功があつた。後者の相互扶助說の如きは、生存に最適なるものは最も社交性に富む動物であつて、此の社交性が進化現象の重大なる要素をなすものであると說くに至つた。蓋し間斷無く流轉して止まざる生命力は、高等生物となるに隨つて、より高く廣い環境を欣求する。隨つて轉開された環境が生物に與へる影響も、單純より複雜へ平易より困難へと發展する。かゝる環境の變革に

對しての生物の反動は、必然的に個體生活より團體生活に入る事とならねばならぬ。生物進化の意義は決して個體分立の相尅生活ではなくて、集團互助の共存生活への向上發展であらねばならぬ。

然らば進化の目的は何であらうか。それは與へられたる環境を次第に擴大向上して、生存の自由を求めむとする事である。人類としてはより高く廣い環境を支配する所の、自由人たらむとするの願求である。人間以外の生物に於ける此の欲求は無意識的であるが、我々人間は生物の諸種の段階を辿つて進化し、遂に意識的撰擇能力を有するに至つたのである。而して此の内在的な精力は、人間をして自己の生命の不完全を意識せしめ、より大なる生命に合一せむとの努力をなさしめる。Homo animans は Homo spiritus. Homo deus と進化して、遂に其目的理想を具現する事が出來るのである。

四

著者は又次の二章に於て、罪惡や苦難や善美などの問題に就て、生物學的説明を與へて居る。自由は課せられたる命題であつて、與へられたるものではない。生命自體が其環境の打開發展をなす事に依つて獲得する事が出來る。人格の絕對的自由を享受する爲には、環境に伴ふ諸種の苦難並に罪惡と戰はねばならぬ。而して此意味に於てこそ外面的な苦難も内面的な罪惡も、宇宙進化の神意を完成する所の必然的要素である。否この大組織の創造者たる神自身も亦其組織の中にあり、世に行はるゝ罪惡の故を以て、過去に苦しみ來り現在も亦苦しみつゝあるのである。

苦難や罪惡は不調和の事實から發生して來るのであるが、反之調和の感覺からは美の意識が生じて來る。樣々な色や形や音律の調和あるものからは、何人と雖も多少の美を感じて、心魂を牽かれない者はない。それは在るが儘の自然界の姿が、直ちに進化の妙技をふるふ聖なる藝

術家(Divine artist)の、大計畫の現れであるからである。自然の美に深く味到し行く事は創造されたるもの丶局限されたる時空の姿の中に、永劫なる神の相を把握し、創造者の御業を禮讚する事である。

五

結論としては人の王國と神の王國とを說いて居る。宇宙の進化現象は究極する處、眞理の發見であり、審美への禮讚であり、最上善への努力である。かくの如き偉大なる目論見をなす者を、神と謂はずして何と言へよう。すべての生物の中で特に人間が、此の偉大なる目論見を意識し理念して、其計畫理整の下に Regnus hom-nis さては Regnus deiを、建設せむとしつ丶あるのである。然るに此の神を一面から見れば、與へられたる大自然の環境に象徵されて居る。此意味に於て神は我等の生活に最も近いもの、所謂須臾も離るべからざる「大地」の如きものである。故に神はすべてを超絕すると共に、すべてに遍滿して內在する。然し「主の收稼(カリイレ)」の御業を完成する爲には、神の恩寵を意識し受容して、絕對歸依の誠を捧ぐる所の「工人(ハタラクモノ)」がなければならぬ。絕對歸依の誠を捧ぐるには、自然法爾なる祈禱にあるの外はない。イエスは實に此の點に於て、神の御業に參加した代表者であつた。信念の人祈禱の人としてのキリストの全生涯は、神の恩寵の啓示であり象徵であつたとも言ふべきである。我等は彼の信念に充ちた祈禱の生涯を通じて、神の國 Dirine Community に入る事が出來るのである。

六

以上を以て本書の大要を紹介し得たと思ふが、要するに人間は進化現象の歴程から生れた自然界の一所産ではあるが、然も萬物の靈長としての特異性を有し、その窮極は宗教的理想を實現するにある事を說いて、物質と精神、科學と宗教との關係を明にして居る。

特に進化の目的は自由の享有であり、自由は

共存互助の團體生活に於て、最もよく獲得せられる。而して人間は自己の內在的精神を自覺して、遂に Devine Community を建設するに至る事を力説して居る。之れは生物學と社會科學との交渉を明確にし、更に夫を宗敎的事實にまで必然的の脈絡をつけたものであつて、生物學の新しい立場を拓いたものとして、注目に値するものである。

苦難、罪惡なるものを一元主義的の目的論の下に、第二義的意義をもたせて、アッサリと片付けたり、進化の事實から神の存在を意識したりする所は、理智に偏した生物學者の缺點を暴露して居るにしても、自由、恩寵、救濟等は、進化の過程の中に課せられては居るが、それを意識し具現するのは、生物自體特に人間のなすべき使命であり、それがやがて神の聖き御業を完成するものであると論ずる點に於ては、救濟と信仰との關係に就て、從來と異つた全く新しい科學的意義を賦與して居るのである。

著者は最後に、流麗な祈禱の一文を以て、神の意志が生命進化の意義目的なる事を地上の生涯に於て示したキリストの愛の生活を通じて、神の偉大なる啓示を聽かむ事を祈つて居るが、生命の神祕に觸るゝ爲には自然科學者にとつても、自然法爾は祈りによらなければならぬ事を、最も卒直に確信して居るものと言ふべきである。

自分は此書が熟讀玩味の價値多き事を信じて疑はない。

＊　＊　＊　＊　＊

支那佛敎史蹟

文學博士常盤大定君著
東京金尾澗堂出版

高桑駒吉

常盤君は支那佛敎史に造詣の深い學者であるのみならず、また我が學界稀に觀る所の大探險家である。佛敎研究者としては或は常盤君に比肩し得る學者があるかも知れぬが、熱心なる且

つ大膽なる探險家としては常盤君に及ぶものはなからう。是れ畢竟常盤君の性格にもよらうが、其の强烈なる信念の結果であらねばならぬのである。常盤君は大正九年支那に於ける佛教史蹟探訪の結果を纒めて其の翌年に「古賢の跡へ」と題する美本を公刊した後間もなく、第二回探訪の途に上られ、歸來また其の結果を公刊したものが本書である。今回の主なる道程は先づ青島に上陸して山東に於ては曲阜の大成殿を初め多數の寺廟を訪ひ、泰山の神通寺（東晉の竺僧の遺址）、靈巖寺（東晉の竺僧朗の遺址）、徂徠山の映佛巖及び其の他の石窟を探り、直隷に入りては北京の白雲觀、居庸關などを見、更に南下して趙州の栢林寺（唐末の從諗和尙の遺跡）を訪ひ、次で南の方河南に入りて洛陽の諸遺跡、嵩山の少林寺（梁の達磨大師の遺址）、嵩陽の寺觀（北魏の寇謙之、唐の慧安、普寂の遺址）、鹿邑縣の太淸宮（老子の故宅址）、安陽縣の寶山石窟（北齊の僧稠、道憑、隋の靈裕の遺址）を探り彰德府（北齊の慧光、慧可の遺址）を訪ひ、更に湖南に入りて衡州の岳麓、石鼓の二書院、南嶽（梁の慧思、唐の懷讓、希遷の遺址）、潙山（唐の靈祐の遺址）などを見、東に轉じて江蘇に出で攝山の天開巖（明の雲谷の遺址）、揚州（唐の鑑眞の故跡）、茅山（梁の陶弘景の故地）、蘇州（晉の竺道生、支道林の遺址）などを訪ひ、其の他到る處に於て著名なる寺觀を探訪して堂塔、佛像、道像、墳墓などを撮影し、また多數の碑銘を拓本にとつて歸朝されたのである。而して是等は皆本書の中に詳細に記述されて居るのみならず、顯著なる史蹟に就いては常盤君の該博なる學識と犀利なる眼識とを以に微に入り細を穿てる論斷が記されて居る。故に本書は曩の「古賢の跡へ」と共に支那佛教史の研究に一道の光明を與へたる名著といふても差支はあるまい。予の如き門外漢すら一讀して稗益を得たる所が多いのであるから、况んや專門の支那佛教、換言すれば我が日本の佛教の研究者に稗益を與ふること

は甚大であらうと思ふのである。殊に其の文章は常盤君獨得の流麗溫雅なる口調を以て記され、また鮮明なるコロタイプ版の寫眞百十二圖を含む數十葉の挿畫と、數葉の彩色踏査地圖とを挿入し、且つ天金、脊皮、布表紙を以て裝釘されたる本書は、曩の「古賢の跡へ」と共に近來稀に看る所の有益なる出版物といふても差支あるまい。筆を擱くに當り一言添へて置きたいと思ふことは、もと本誌に載すべき此の書の批評は著者常盤君から島地大等師に委囑されて居たといふことであるが、島地師は近來非常に多忙を極めて居られるのと、已むを得ざる事故とのある爲めに執筆する暇がないとのことで、予に代はつて記すやうにとの御依賴があつたことである。予の如き門外漢が漫然之をお引受するのは甚だ僣越の嫌もあり、且つまた友人としての著者に對して甚だお氣の毒にも考へたから辭退すべきであつたが、予もまた曩に常盤君から本書を寄贈されて居たのみならず（其の書籍は昨年の大震火災に燒失した）、曩に「古賢の跡へ」を批評した緣故もあつたから、失禮を顧みずして遂にお引受したのである。然しながら短時日の間に本書の如き大著述を詳細に批評するにとは到底不可能のことであるから、唯其の內容の一斑を紹介するのみに止めて責を塞いで置いたのである。。

* * * * *

Hindu Ethics.

By john McKenzie. M. A.
Oxford University Press, 1922.

甲斐實行

此の書は「印度の宗敎的討究」といふ題目の下に發行された叢書中の一であつて、其の叢書の刋行者は J. N. Farquhar と H. D. Griswold の二人で此兩人の序文にも示す通り、此の叢書は二の目的を以て生れ、卽ち(一)印度人の思想と生活のかくも複雜極り無きものを、よく理解し

評價し、(二)彼等印度人の宗教を基督教の側より眺めて、兩者の關係を明かにせんとするに在る。然かも、單に冷かなる、何等宗教に同情無き批評に非ずして、よく其の價値を認め、宗教的信仰を尊重しての批評であるから、唯に批評の爲めの批評に終らず、兩者の眞理内容の發揮に努むる所に、此の叢書の特徴があるのである。Hindu Ethics は詳しくいへばThe Religous Quest of Hindu Ethics. といふ題目である。今此の内容を一瞥すると、

序論
第一編　古代の倫理
第一章　梨倶吠陀に於ける倫理思想の起源
第二章　魔術と供犧
第三章　達磨(ドハルマ)
第二編　哲學及び神學の倫理
第一章　奥義書(ウパニシャッド)の倫理
第二章　佛教耆那(ジャイナ)教及び順世外道の倫理
第三章　婆伽梵歌の新倫理
第四章　六派哲學の倫理
第五章　信仰運動(Bhaktim ovement)の倫理的意義

第六章　現代に於ける印度教の倫理的傾向
第三編　印度教の倫理に於ける重要々素
第一章　印度教の倫理思想上に於ける著しき形象
第二章　業(カルマ)と輪廻
第三章　印度教徒の遁世主義
第四章　印度教の倫理思想に反せる積極的貢獻
結論　印度教と基督教との倫理

先づ序論に於ては、印度教の倫理思想を研究することの泰西の學者にとつて頗る重要な所以を述べて、泰西の倫理思想はどうしても、昔から孤立的に發展されたものであるから、かくの如き印度教の倫理思想を研究して、彼此其の短を補ひ以て其の孤獨的狀態より脫せしむることは頗る必要な事である。だから此の書で研究してゐる所は倫理思想史といふより、寧ろ印度教の倫理思想といつた方が通切であるといつて、此の書に於ける印度教の倫理思想研究の立脚地を明かにしてゐる。

次ぎに第一篇第一章では、梨倶吠陀(Rig veda)時代には、今日の意味の倫理思想といふもの

は未だ其の萌芽を顯さず又倫理的思辨も現はれてはゐない。唯、善惡の諸神がアルヤン人に寫象されてゐた事は事實であつて、彼のルドラ(Rudra)が惡神と見做されてゐた事も明かである。

次ぎに注意すべきは梨倶吠陀の宗教である。世人多く之を多神教といふが、必ずしも然うでは無い。諸の神祇が嚴密なる區別を有したわけでも無く、二神にして同じ屬性を有したものさへある。又別の神祇が同じ祈禱の對象となつてゐる事もある。要するに梨倶吠陀の宗教は變形的多神教といふべきであるといつてゐるが、かのマックスミューラが梨倶吠陀の神觀を、交替神教又は單一神教といつてゐるのと意見を異にしてゐて面白いと思ふ。又Bloomfieldが梨倶吠陀中に現はれたる規律(Rita)に關連して既に此の時代に美しい倫理的秩序があつたなどいつてゐるのは、あまりに早計では無からうかと結論を下してゐる。

第二章では、先づ梨倶吠陀の宗教と阿闥婆吠陀の宗教との差異を論じて前者の客觀的なるものが、次第に後者の主觀的に變換したといつてゐる。換言すれば、梨倶吠陀の客觀的とは、梨倶吠陀の仙人が一切放棄の念慮を以て、諸神祇を讃嘆せしに反し、阿闥婆吠陀では、諸神を讃嘆する仙人の心が、次第に自己一身の利益をのみ顧みるやうになり、やがて諸神は祈禱者の利益を滿す爲めの道具と爲り、梨倶吠陀時代の純な諸神格は一變し、利己的道具となつたのみならず、再轉して魔力を有するものとなり終つた。

更に阿闥婆吠陀時代の善惡の觀念に就て論じて曰く、善惡の觀念は、未だ道德的意義を有するものでは無く、而も偶然的に生じ來る疾病や不幸等の如き無意的のものであり、又疾病や不幸が惡と同一視せられた事も屢々あつたのである。

業(カルマ)の觀念も、此の時代に注意すべきものがあ

る。卽ちタイチリヤ梵書では祭典は自己の獲得せる善行を消滅せざらしめ、又人をして第二の生を受けざらしめんが爲であつたが、未だ業(卽ち供犧の作法)と輪廻思想と結合することは無かつた。がウパニシャッド時代に至つて、初めて兩者の結合を見たのである。

第三章では、達磨とは法又は法律である。法の觀念が現はれたのは梵書時代、波羅門の手によりて、生れたのである。そして法は、波羅門の思索的方面では無くして、其の實行的方面卽ち風俗、習慣、又は作法の成果に外ならぬ。そして此法律は經に記述されてある。經には傳承より來れるものに Cranta Sūtra あり、Smriti より來れるものに家庭經 (Grihya sūtra)あり、又法經 (Dhar-ma Sūtra)あり。卽ち上の三種があるのである。要するに法(Dharma)とは、倫理的行爲を意味するのみならず、又一定の法規に限定せられた諸行爲の形式全體をも意味するのである。

第二編哲學及び神學の倫理の中第一章奧義書(ウパニシャッド)の倫理では先づ業(カルマ)と輪廻との關係、輪廻の道を敍し汎神論的一元論が次第に二元論的傾向を生じ、やがて數論學派となる過程を敍し、又ウパニシャッドが超倫理的敎說なることを述べ、降りて其の世間的道德的方面の所謂四期生活の價値を論じ、後期ウパニシャッドでは、四期生活の區別が嚴重になつた事を論じ、尙彼等の梵我一如の大思索と、此の世間的道德の大に乖離矛盾せることを痛破してゐる。

次ぎに第二章では、佛敎の倫理的方面を敍し、業說の倫理化と無我說とは佛敎敎說の一面であり、魔術と供犧とを認めざりし事は佛敎敎說の他の一面であると述べ次ぎに禪那(ジャイナ)敎と佛敎との相異を述べて殊にその涅槃觀を論じ前者が後者よりも積極的說明をなしてゐるといつてゐるが吾人は必ずしもさうでないと斷言し得るのであるが、兎に角、著者の眞意は吾人の序述の通りである。尙佛敎の五戒と禪那(ジャイナ)敎のそれとの比

較や、不殺生の歴史的考察や批評やなどあつて、佛教の教理の倫理的説明には頗る物足らぬ感じもあつたが、兩教教理の比較には耳を傾むる價値を有するものがあるやうに思はれる、又順世外道の倫理を論じ、尙第三章では婆伽梵歌の信仰(Bhakti)を論述し、此の書が殊に道德の重大視せることを述べ、其の所謂信仰と、基督教の"Justification by faith"(信仰によりて義とせらるゝ)の信仰とを比較し、殊に此の書中の義務(Dharma)は義務なるが故に行ふといふ思想は他の印度のいかなる書中にも見る能はざる偉大なる思想なりと讃嘆して、カントの道德律(Moral-Gesetz)と併せ批判してゐる。又法卽ち義務(Dharma)の内容の如何なるかをも述べてゐる。

第四章では六派哲學の倫理的方面を論じ、第五章では信仰運動(Bhakti movement)の倫理的意義と題し信仰(Bhakti)の起源を前述の婆伽梵歌に求め、カビール(kabīr)の教説を述べ、第六章に於ては、ベンゴールのブラフマサマージャ(Brāhma Samāj)や、ボンベイのプラールタナサマージャ(Prārthana Samāj)ラージャラモハンロイ(Rāja Rammohan Roy)の新運動を記述し、其が基督經典に印度教を折衷して、教理を組織したことを述べてゐる。尙サテイアルトプラカーシュ(Sattyārth Prakāsh)の思想を述べ其の神觀、法の觀念を論じ、以下、十九世紀、二十世紀の新運動をも殘り無く一應の說明を施してゐるのである。

第三編では、先づ第一章に於て、印度教の倫理的缺陷は罪惡を意志におかず無知(Avidya)卽ち一種の知に基けんとせしこと、印度教は本來厭世教なるが故に、この二の缺陷を有してゐることを述べてゐる。

第二章以下業(カルマ)と輪廻では、先づ業(カルマ)がマハーバラタ(Mahābhārata)や、マヌー法典に於て、示されてある通り、一行爲者より他に影響を及すやうな性質のものであつた。かの一人の罪が家族全體に及んで、一族罪に座するが如き、此の

好例である。又業思想のみならず、人間の現實の苦惱を說明せんとして、案出せられた他の思想はマヌー法典の天(Dāiva)や婆伽梵歌の信仰(Bhakti)の概念であると論じ、最後に、著者は倫理的根據よりいへば業說の justify せられぬのみならず、輪廻思想も亦、同樣で、殊に印度敎徒の苦行の非道德的なることを論じて、唯だ、著者は、印度敎徒の苦行等の修行の精神をさとり、之を讃嘆するのみ。其の形式は飽くまで廢棄すべしと痛論してゐる。最後に結論として、著者は曰く、印度敎の理想としては、世界の道德的行爲は救濟への道であるが、基督敎のそれは既に救濟せられた人の處世法の一部分と考へられてゐる。此の間には非常な相違がある。又印度敎には、隱遁主義と法(Dharma)の觀念とは相融合すべからざる二潮流であるに拘らず。此の二者を結合せしめて、乳と水との相合せし如く膠着して調和せられてあるのは、印度敎の偉大なる所以であると嘆じ、やゝもすれば、乖離に導かれ易い現代の社會制度は、かゝる印度敎の制度に學ぶべきであるといつてゐる。

＊　＊　＊　＊　＊

The Sāin Khya System.

By A. Berriedale Keith,
Calcutta &. Lond., 1918. pp. 104.

脇本壽泉

本書は、其のサブタイトルにも言つてゐる樣に、數論派の哲學史として書かれたものであつて、第一章「奧義書中に於ける數論」に初まり、最後に「後世の數論」に終り、數論の起源及び發達を跡づけ、數論哲學に渡つて發達史に大系づけんとしたものである。從つて數論哲學の思想的組織的研究よりも、むしろ考證的方面に大多數の頁が費消されて居て、敎說の內容其物には、第二章の「數論と佛敎」と、及び第七章の「數論頌」とに於て多少是に觸られて居るといふ位に過ぎない。

今其目次をあげて見ると、

第一章　奥義書中に於ける數論、
第二章　數論と佛教、
第三章　摩訶婆羅多の哲學と數論の起源、
第四章　數論と瑜伽論、
第五章　六十科論、
第六章　希臘哲學と數論、
第七章　數論頌、
第八章　後世の數論、

第一章に於いては、奥義書中に、其根本思想であるところの梵我一如の説やマーヤーの説と相並んで、是と相容れない宇宙緣起說があつて、それによればマーヤー説に反して自然的存在物にも幾分の實在性が許されてゐる。そして宇宙發生の第一原理である梵よりも、むしろ第二次的である自然と精神とが問題となつて來る。この矛盾はブリハドアランニヤカ、チャーンドグヤ等の最古の奥義書中にも見らるのであつて、その緣起的方面の考察は、やがて流れて數論となるものであるとして、其の過程を、斷片的ではあるが、カトハ、プラシユナ、シュベターシュバタラ、マイトラーヤナ等の奥義書に求めてゐる。そして、後のかの學派的數論が既に奥義書中に於いて形成されつゝあつたとは言はないが、後に學派的數論が取つて材料とした數論的思想の要素は確に是を奥義書中に求めらるのであると云つて、ガルベ氏の非婆羅門主義の説に反對し、其例證として、普遍我と個人我との一致をとく奥義書も、普遍我を認めぬ數論も共に其の解脫の原理は知的であるといふことゝ、輪廻轉生の說と、厭世的思想とをあげて論じてゐる。

第二章「數論と佛教」に就ては、其兩者が共に無神教である點を手がかりとして、其何れか一方が他の一方から派生したものであるか否かを考證して、此の方面からはそを肯定することも否定することも出來ないと斷じ、次に佛教の十二因緣と數論の廿五諦說との類似の點より是を定めんとして、ヤコビの説を批評し、自ら兩者の緣起說の極めて類似せる點を列擧對照してゐ

るが、而も結論は、奥義書より摩訶婆羅多へかけての長年時の亘れる未だ定形なき數論的思潮が畑となつて、數論も佛敎も姉妹派として發展したものであらうと言ふにあつて、格別是の問題に對して新しき光明を投じて居ない。

第三章は本書中最も長い章であつて、最も努力が拂はれてゐる樣に思はれる。摩訶婆羅多に於ける四個の哲學的部門中最古のものなる薄迦梵歌の成立過程及年代を考證して、其現形になつたのは紀元第二世紀であらうとし、それに准じて他の三部門をも推定し、それ等の章句の中に說かるゝ數論的思想が如何なるものであるか、そしてそれ等が、所謂クラシカル、サンキャ卽ち金七十論等に於けるものと如何に異り、如何に其發展の經路をたどるべきであるかを論じてゐる。迦毗羅や五頂の人物や年代をも簡單に考證し、五頂の敎義を述べて、そが吠檀多的色彩に富むことから、敍事詩に於ける五頂と、數論註家の所謂數論傳統者として六十科論著者としての五頂とが同一人なるや否や疑はしと疑問を提出してゐる。又簡單ながら、摩奴、其他の法典及びプラーナ中の數論的思想にも論及してゐる。

次の三章は何れも極めて短篇であつて、第四章は數論と瑜伽との同異及關係、瑜伽思想の起源、瑜伽經の成立年代等を說き、次の章はシャスチタントラの何物なるか、六十の名目の何物を指示するか、其著者の何人なりしかを論じ、六十科論に二種あつたであらうといふ疑問を提出してゐる。第六章に於ては、希臘哲學中に數論の思想の頗る相似たるもののあることを列擧し、何等か其間に直接にか又間接にか交渉がなかつたかを疑つてゐる。もし其間に何等か交渉があつたならば數論の成立年代を確定する上にも一道の光明を投ずるものがあるであらうけれど、然し是に有利なるべき何等の確證も暗示も與へられない。

第七章は數論頌について、其の成立、自在黑

の年代、等を考證し、數論の教義を解説してゐる。此處に著者の、數論教義に對する批評的見解が現はれてゐるのであるが、今其に就て述ぶる餘白が無い。只嬉しいことは、思想的批評の場合にも、其一々の名目の歴史的發展の跡をたどることを忘れないことで、こゝに考證的立場の確さがある。最後の章は、タットヴアサマーアの方が、カーリカーよりも古いといふ、マックス、ミューラーの説を批評し、次で數論頌以後其思想が如何に註解され、又如何に發展し、如何に他の學派と交渉したかを述べてゐる。

斯の如く本書は百頁ばかりの小冊子であるけれども、數論の殆んど全體に亘つて、多様の問題にふれ、且つ多くの脚註が施してあつて、其問題に對する他の學者の研究を參照する便が與へられてゐるから、初學者への數論發達史概論としてふさはしいものゝ様に思はれる。然し其多くの脚註の中、殆んど原典からの直接引證に接しないことは淋しいことであるけれども、それは本書が、學究的態度を失なはない様にとは言ひながら、廣く一般に讀まるゝことを目的とする The Heritage of Endia 叢書中の一冊である爲の餘儀ないことであるかも知れない。

* * * * *

Primitive mentality

By Lèvy-Bruhl. (Tr. from French.)
Lond., 1923, PP. XV+458.

松井了穩

一九一〇年に名著 Les Fonctions Mentales Dens les Société Inferieures を出して廣く學界に名聲を博したレヴィーブルールは、研鑚十餘年にして、一九二二年再び Mentalité Primitive を著し、原始人社會の心理研究に偉大なる寄與をなした。本書は嚴密になされたその英譯である。氏の舊書が世に問はれた頃は未だ "Primitive" といふ語も "Mentalite" といふ語も今日程一般に廣く使用されず、從つてその語義も嚴密性を缺き、

誤解を伴ふ虞れがあつたので、著者は殊更廻り諄い表題を擇んだのであるが、今日では最早「劣等社會に於ける」といふよりも「原始的」てふ語を以てし、「精神的機能」といふよりも「心性」の一語を以てする方が遙に明瞭でもあり簡單でもあるので、後著には此の名を用ゐたのであるらしい。かくいへば兩者の取扱ふ問題は同一の樣にとられるかも知れないが決してさうではない。勿論後書は前書を豫想し、前書の歸結をなすものであつて、互に補充的關係にある。そこで、例へば兩書に屢々繰り返される「集團的表象」(représentation collective)の語の如き、新著にはその詳細な說明が欲けてをり、卒然新著のみを手にする讀者には、その語の意味するところを充分に把捉することが困難である。しかしかゝる理解への困難は僅かに十中の一、二に過ぎないので、全體として、兩者は、その取扱はれた對象は同樣に原始人社會の心理についてであつても、その問題なり、取扱ひ方なりを異にしてをり、舊著は主として力點を原始人を支配する「共享法則」(La loi de participation)に置き原始人の矛盾律に對する無關心を、傳導師や旅行者よりの夥しい報吾を素材として宣明したのであるが、此の新著は材料は舊と同じく廣汎なる範圍に仰ぎ乍ら、寧ろ力を、因果關係が彼等にとつて何を意味するかの指摘に注ぎ、その因果の觀念に基く彼等原始人の推理作用を檢覈し、彼等の經驗の內容を舊よりも一層具體的に且つ詳細に說明してある。されば佛語に親しみなくして、舊著に目をさらす機會なき人々と雖、此のクレヤー氏の良心的に忠實になされた譯書に於いて獨立的にも多大の價値ある著者の研究の成果に接するを得て、受くるところの學益蓋し幾何なるやを知らないであらうと思ふ。殊に譯者はその序文に於いて、此の書が舊著を豫想することによつて、單獨にては讀者の理解を困難ならしめてをる中心的思想について、舊著より要所要所を引用し來りつつ深切な解明を下して

をるから、その周到なる索引と相俟つて讀者を啓發し裨益するところ大なるものがあるであらう。吾々はレヴィーブルール氏がその志向の如く、原始人の、より高等なる精神活動をとらへ來つて彼等の心性一般の全汎的研究を完成する日の一日も早きを希望すると共に、氏の舊著が本書と相並び相助けて一層廣汎なる讀書社會に便益せん日の速かならんことを望み待つものである。

* * * * *

The Religion of Lower Races.

As Illustrated by the Afriean Bantu.

By Edwin, W. Smith,

New York, The Maemillan Co., 1923

原田敏明

嘗つて南部亞弗利加ロデシア地方に宣教師をしてゐた著者は、一方新約聖書の土語譯を試みると同時に、その地方の言語、土俗の研究を重

ねた。此書は著者が親しく接したバンツー族に於ける事實によつて宗教を説明したもので、材料を廣く一般に求めたものではない。然し著者は「バンツー族は宗教發展の上から基本的段階の一單位をなすもの、之らの宗教觀念の研究は、唯にロネグロの宗教經驗を示すのみならず、直ちに原始人全體に一般的なる宗教生活の特性を説明することになる」と云つてをるが、總じて、原始人の研究には二通りあるやうで、その一は、材料を各地方に亘つて採集して來るもの、他は一地方に限り、それだけによつて説明をするものである。自ら一得一失があつて、前者は廣く一般性を求めることは出來るが、皮層の譏りを免かれないし、後は事の實相をつきとめることは出來るが、偏するの虞なきにしも非ず。而して本書はその後者に屬するものである。此の種の方法には、その對象とする種族の撰擇する事が重要であるが、更らにその種族に對し凡有る方面より了解して後に、諸他の事實と充分關係

づけつゝ事實の説明を施すことが肝要である。宇宙觀（コスモロジー）、未來觀はもとより、出産結婚、死亡、その他風俗、習慣、道德、法神、社會組織、生活狀態、皆宗敎的事實の説明に缺ぐべからざるものである。本書は此の點にも充分注意せられてゐる。唯だ本書は簡潔、要を摘んで達意にものしてあるため、一一の材料を目のあたり見ることは出來ないにしても、反之、一通原始宗敎、殊にバンツーによつて説明されたる原始宗敎を見るには好適の書と謂ふべきで、本書の目的も亦茲に存するやうである。

バンツーとは赤道地方より、ケープコロニーに至る南部アフリカに住する人種の總稱で、ホッテントット、ブッシュマンは之を除く。

今本書の内容につき述べると、第一章は研究法の一端を述べ、第二章には宗敎の背景ともなる方面に一瞥を拂つてある。彼はトーテムに就ては、「從來宗敎の如く、殊には最も原始的なる宗敎の如く考へられてゐるが、今日のアフリカでは殆んど宗敎的意義はなく、全く社會的のものである」と述べてゐる。

第三章にはユニヴァーサル、エナージーの信仰を説き、呪術、呪物、禁忌等を論じ、第四、五章には。人格の概念を説き、靈魂觀念、不死觀念を述ぶ。第六章以下死人に關する儀式より、神觀念發達の種々相につき述べ、第十章に至つて現今基督敎の影響について説いてある。

要之、例せば靈魂觀念、人格觀念、その他社會組織の如き、自ら他の地方と趣を異にする點少からずと雖も、確實なる事實を明瞭に理解して攫んでゐるだけの強みはある。而して本書はその門を叩くにすぎないかも知れないが、附錄として掲げたる書目は更らに深く行くべき人の手引を示してゐるものゝやうである。

ゼームス、プラット氏。支那旅行の歸途、來朝す六月七日東京帝大法學部卅二番敎室に於て、「刻下海外諸國の佛敎事情」に就て講演す。氏はウイリアム、ゼームス氏の門下にて、ウイリアムス、カレッヂの敎授たり、その著 Psychology of Religious Belief(1906)は旣に邦譯あり、近著 Religious Consciousness(1921)は宗敎心理學の一般を窺ふに最も適したものゝ一つである。タゴール氏。五月卅一日長崎上陸、再度來朝。六月三日大阪中島公會堂を始めに各地に講演す。九日、東京帝大法學部卅番敎室にて「都市と村落」に就て講演す。十六日京都公會堂にて大谷大學主催の講演會等に臨み、廿二日神戸發歸國の途に着く。

宗教研究（創刊號）

一部定價金壹圓
送料六錢

隔月一回一日發行		
一部	金壹圓	郵稅六錢
三部（半年分）	金三圓	送料共
六部（一年分）	金五圓八拾錢	送料共

大正十三年八月二十五日印刷
大正十三年九月　一　日發行

新第壹卷・第壹號

不許複製

編輯者　宗教研究會
東京帝國大學・宗教學研究室內

右代表者　姉崎正治

發行者
印刷者　宗教研究發行所
東京市神田表神保町二番地株式會社同文館

右代表者　田中六藏

印刷所　宮本印刷所
東京市神田區雉子町卅四番地

東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館

發行所　宗教研究發行所
振替東京二二七四六番、電話大手五九一九番