

儀象等實視

カヤン人の長屋に懸けた首

中部ボルネオのカヤン人は大きな長屋を建て、數家族が共同生活をする點に一人類學的特徴を持つて居る。其長屋は普通長さ二〇〇尺から大きいのは四〇〇尺に及び、之を縦に二つに仕切つて、片側は四、五間宛に區劃した各家族の私室となり、片側は開け放しの長い廊下になつて居る。此廊下は種々な道具の置場にもなり、獨身の若者の寢所にもなり、所々に大きい火鉢を置いて火を焚くやうにしてある。而して多くは此火鉢のある所に、首狩の獲物である敵首を、籐のつるに通して長押から下げるのである。此場合に火鉢は首を温め乾かして其靈を慰めるに必要なので、火を絶やすと祟りがあると信ぜられる。カヤン人は長押にそつて一列に首を列べ懸けるこゝろ圖にある通りであるが、クレマンタン人の多くは之を籐で作つた丸框に結へて下げ、イバン人は繩狀の籠に入れて下げる。又いづれも其首は椰子の葉を裂いて作つた房で飾り、種々の呪符が付けてある。なほ本誌前號の『首狩について』を參照のこと。(宇野圓空)

小乗より大乘へ

(指鬘譚の進化)

松本文三郎

一

佛教僧團に於ける戒律の稍整頓せられてからは、入團の資格も次第に嚴密となり、畸形兒・不具者、例之へば僂背、眼瞎、跛脚、脛脚乃至齩齒、剃盧頭の如きすら具戒を受くことが出来なかつた。淫女即ち賣笑婦の如きも、如何に發心しても其地方に於ては比丘尼となるを得ない。此等は今日から見れば如何にも不合理であり、佛教本來の趣旨に違背したことのやうであるが、僧團の基礎未だ確立せざるに當つては、苟くも僧團の威信を失墜せしむるもの、若くは何等か民衆の嫌讒を受くる恐あるものは、一切之を拒絶し、之によつて僧團の信用と清淨とを保持せしめんと企てたのは亦必らずしも理由ないことではない、のみならず寧ろ當時にあつては最も必要なことであり、これ

が即ち法をして久しきに住せしむる所以であつたかも知れぬ。

殺・盜・淫・妄語の如きは勿論重大なる罪惡であるから、僧團内に於ける此等の犯罪は自殺的行爲であり、毀犯者は直ちに僧團から追放せらるゝのは敢て怪しむに足らぬが、僧團に入らんとするものに對しても、十三難十遮と稱し(四分律)嚴重なる資格の調査を経過し、而る後始めて許さるゝものといふ。而して若し其前生に於て殺・盜・淫・妄語等の罪を犯したことがありとすれば、僧侶たる資格を具せざるものとして之を拒絶せられたのである。

併し以上述ぶる所は佛滅後戒律の整頓組織せられた後のことであるらしく、佛時代、少くとも僧團組織の初めにあつては、法に入つては四民平等の主義により、雷に俗社會に於ける地位階級を無視したのみならず、其前生如何なる生活をなして居たにせよ、眞に發心して僧團に入らんと志した場合には、後世の如く何等の調査も行はず、一切之を許されたものゝやうである。だから佛弟子の中には諸種雜多の前生を有するものが入つて居るが、其中でも指鬘の如きは特に著しいものであらう。指鬘は元と殺人劫盜であつたが、佛に遭ひ其教によつて遂に阿羅漢果を證したものである。

二

指鬘の譚は經典中處々に顯はれて居るが、其最も主なるものとしては、先づ次の諸經を數ふことが出来る。

一、雜阿含經卷三十八

二、增一阿含經卷三十一

三、佛說鶉掘摩經一卷 西晉竺法護譯

四、佛說鶉崛髻經一卷 全 法炬譯

五、央掘摩羅經四卷 宋求那跋陀羅譯

前記五部の中一より四に至る四部は小乘經に屬し、第五の一部は大乘經典である。而して四種の小乘經にあつては、雜阿含の文は最も簡單であつて、其要領を摘記したものゝやうである。増一阿含の文は之に反し最も詳密であり、殆んど遺す所ないやうであるが、尙ほ彼の行爲の動機を明かにせない點がある。西晉の二譯は大體に於て増一の文に同じであるが、唯増一に於ける指鬘の前身譚を有せぬ。而して法護本に於てのみは彼が殺人の動機を叙述する。是れは他の小乘諸經に明記せざる所である。大乘の此經は其譚の輪廓に於ては前記諸經と大體に相同じであるが、小乘諸經の何れも極めて短經なるに、大乘のそれにあつては四卷となれるを以ても明かなるが如く、其說法に於て著しく増益せられて居る。斯く指鬘の譚は經典により多少の相違がある。恐らく時代の經過に隨ひ次第に増補變遷したものであらう。だから指鬘なるものが果して歴史的人物であつたとしても、其譚の如何程までが事實であり、何の點からが後世の増補であるかは今容易に之を判じ得ないのである。

が話の順序として最も簡單に此等經中に顯はれたる指鬘譚の輪廓を記せば大體次の如くである。

嘗て舍衛國に一婆羅門の弟子あり、央瞿利摩羅 (Angulimāla) と云ふ。Anguli は指の義、māla 鬘を意義するにより、之を指鬘と譯す。耆掘摩、耆崛髻、央掘摩羅、又央崛鬘と書するは皆其異譯である。一日指鬘の師偶々外出して家にあらず。その婦、指鬘を見、染心を生じ之を挑む。指鬘其意に従はず、婦之を恨み反つて之を其夫の婆羅門に讒しいふ、指鬘其師の不在を窺ひ、婦を強迫して之を汚さんとせりと。婆羅門之を聞き大に怒つたが、指鬘の元と力強くして之を奈何ともすべからざるを知れるが故に、誂あまじいて之を罪に陥れんと考へた。彼乃ち指鬘を呼び之に告げていふ、汝の智慧は明かにして所學は周密なれども、唯一事の未だ足らざるものがある。汝速かに道を成せんと欲せば、利劍を取りて百人を殺し、各其一指を切り之を以て鬘となし、日中百に満たしむべし。然らば則ち汝が道徳備はらんと。而して彼自から劍を取りて親しく指鬘に授けた。指鬘、師の言を聞き、心驚愕憂愁したが、師の教に順はざれば孝悌の子にあらずと思惟し、涕泣しつゝ去つて十字街頭に立ち、其逢ふ所、男女老幼を問はず、一切之を殺した。が期至るも尙ほ一百の數に満たず、其一を歛いた。偶々指鬘の母、其子の久しく歸らず、必らず飢ゆるあらんことを思ひ、自から食を持し來つて之を與へんとした。指鬘其母の遠くよりして來れるを見、之を殺して其數を満さんかとも考へたが、併し母を殺さば其罪最も深重にして救はるべからずと、躊躇して未だ決せず(増一阿含には、

我師教誡あり、汝能く母を害し並びに沙門瞿曇を害せば、必らず梵天の上に生せんといつたどある。爾時佛は人の之を止むるに關はず悠々として指鬘の處に來られた。彼佛の來れるを見大に喜び、先づ佛を殺さんとし、之を追へども、如何なる故にか佛に達するを得ず。遠くよりして佛の止まらんことを叫ぶ。佛乃ち此機を以て彼の爲めに法を説く。指鬘の迷夢忽ちに醒め、劔を投じて佛門に歸せんことを請ふ。佛乃ち之を許し、携へて共に本處に歸る。向きに指鬘の十字街頭にあつて往來の人を殺すや、人の早く兇賊の出づることを波斯匿王に告げ、且つ速かに四兵を出して之を捕へんことを請ふものがあつた。王四部の兵を率ゐ來るや、指鬘は既に僧團に入り、佛の傍に靜坐するを見、佛徳の大にして斯の如き兇賊の忽ちにして正に歸したるを讚歎し去つた。

指鬘に關する主要の記事は此に終つて居る。で雜阿含經の如きは唯彼の殺人の業と歸佛の活とを載するのみであり、單に彼を以て恐怖すべき賊となし、「凶惡の業を造作し終に休息の時なし」ともいひ、婆羅門婦との關係は一切之を説かぬ。増一阿含や鶡峯經は彼の行事を述ぶること頗る詳かではあるが、尙ほ其の單に殘忍なる賊としてののみ之を記すに止まる。で増一阿含には「國界に賊あり鶡掘魔と名づく、極めて兇暴たり、生類を殺害すること稱計すべからず」とか、或は「我本と大賊たり、名づけて鶡掘魔といふ」ともある。

尙ほ雜阿含經以外の小乘三本には前の話に次ぎ、次の如き記事がある。指鬘一日舍衛城に入る。

時に一女の懐妊し月満ち産に苦しむものがあつた。指鬘の來るを見、救濟の法を問ふ。彼直ちに歸つて之を佛に告ぐ。佛はいふ、汝速かに往きて彼女に對していふべし、我は未だ嘗て殺生せず、汝當さに安産して患なかるべしと。指鬘のいふ、我向きには九十九人を殺せり、今未だ嘗て殺生せずといはゞ是れ妄語にあらずやと。佛はいふ前世今世同じからず、これは即ち至誠の言、妄語となさずと。彼乃ち往きて佛の命の如くに傳ふ。時に彼女果して安産を得たりと。此一段の文は頗る奇怪な叙述であり、又經中前後の所説と一見何等の關係ないものゝやうでもあるが、三本共に之を載するを以て見れば、或は指鬘が何等かの手段によつて安産を得せしめたといふ事實があつたのかも知れぬ。が特に之を此に叙した所以は、恐らく彼は嘗て大惡重罪の人であつたが、其一たび懺悔して佛弟子となつてからは、全然其人格を轉換し、向きに犯した重罪は既に消滅し了つたことを明かにするが爲であつたに相違ない。而して經には又いふ、時に城内の小童彼が前に犯した罪を知り、或は丸石を擲ち、或は矢を射、或は刀を以て之を打ち、杖を以て之を捶つものもあり、指鬘の頭は破れ體は傷いたが、彼は隱忍して秋毫も之に抵抗せんとはしなかつた。佛は之を聞き、彼が忍の徳の大なるを讃歎したとある。別譯二經は此に終を告ぐるが、増一阿含には尙ほ之に次ぎ次のやうな一段の文がある。爾時比丘佛に對し、指鬘は今身衆生の類を殺すこと無數なるに、今何の功德あつて聰明智慧にして、忽ちに阿羅漢果を得たるかと問ひ、佛は此に彼が前生譚を説き、彼が今世殺害無

數なるは前生行業の果であるが、彼後誓願を發し佛に値はんことを願うたにより、今世に於て能く阿羅漢を成じたものであるといふ。是れ亦明かに指鬘の本と大罪人であつたに關はらず、懺悔して罪を亡したといふのみならず、斯く忽然其志を轉じ佛道を成ずるを得たのは、抑も前生に於ける誓願の爲めであるとなし、彼が發菩提心の基礎付けをなし、その決して偶爾にして然るものにあらざることと顯はさんとしたものであることは疑ない。

三

一般に之を論ずれば大乘經典は必らずしも小乘經典に據るものではなく、獨立に製作せられたものが寧ろ多いのであるが、しかし小乘經典の大乘思想によつて變形せられ、遂に純然たる大乘經典となつたもので其例に乏しくない。而して小乘經典が大乘的に變化せらるゝには、大體に於て小乘經に於ける物語の輪廓を其儘に繼承し、唯其説法を小乘的より大乘的に變化するにある。が又時としては其舊話の一部分のみを採り、其他は全然之を省略したるものもあり、又時には唯其人に託し大乘の教理を語らしめ、舊物語の經過如何を顧みないものもある。

大乘指鬘經にあつても、其譚の骨子は大體に於て前記小乘經のそれを其儘に繼承して居る。唯彼が歸佛以前に於ける佛の之に對する説法の頗る長文に涉るのみである。而して波斯匿王が兵を率ゐて彼を捕へんとし來れることも、同經第四卷の末に出て居る。が經の殆んど全部は彼が歸佛前後よ

り波斯匿王の來るに至るまでの説法を以て充さる。而して此部分は勿論小乘諸經に秋毫も存せざる所である。此等中間の記述の大部分は全く是れ指鬘の道力の、他の一切の佛弟子のみならず、諸天菩薩よりも更らに一層大なることを顯はさんとするにある。而して是れ亦耨掘摩經や増一阿含に於ける傳説よりして自然に發展し來る所であるといつて差支ない。指鬘が既に前生の誓願によつて今身成道すべき運命を有するものとすれば、彼は生れながら既に常人に異なるものである。従つて其道力に於ても彼等より更らに一層大なるものとなすのも少しも怪しむに足らない。殊に此に注意すべきは此經の初に於て指鬘が此世に於て爲せる惡業並びに其動機を説ける部分は、彼小乘諸經の傳説を其儘に襲蹈したるに關はらず、此中間の部分に至つては彼は既に生身の菩薩であり、彼の此世に爲せる惡業も畢竟は他人を救濟する方便行たるに外ならずとなすことである。是に於てか殺人の凶賊は生れながらの菩薩となり、増一阿含には尙ほ其惡業を以て前生の業果となしたが、大乘經に至つては自から求めて爲した慈悲の行となつたのである。で今其大乘經に特有なる、經の中間問答の一端を叙すれば次の如くである。

指鬘の佛門に歸し忽ちにして阿羅漢果を獲たるや、帝釋天來つて天衣を授けんとす。指鬘之を斥けていふ、汝は是れ蚊蚋小蟲なり、我豈に不信の施を受くべけんや。汝は是れ貪欲の驢なり、未だ生死衆苦の長流を度せず。汝はこれ自性裸形なり、何んぞ能く人に無價の衣を施さんと。或は又、汝

はこれ愚癡の聚なり、是の如き等の輩は今當さに調伏すべしといひ、或は正法外の旃陀羅なりといひ、惡言遺す所ない。而して指鬘の殺害したる所は、悉くこれ壞法の衆生であつて、一人の比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷あることなしとなす。次に梵天の之を讚するや又いふ、惡梵蚊蚋、汝復何處に迷を轉すべき。善惡衆の生死して惡道に墮することを知らず。汝默然たれ、妄語をいふことなかれと。其他四天王、波旬、摩醯首羅等の來つて彼を讚歎するに於ても亦之に類して知るべきである。更らに佛の大弟子舍利弗、目犍連、羅睺羅、阿那律等の讚歎の詞に於けるも之と大同である。例之へば神通第一の目犍連に對しては、大日連は蚊蚋行を修習して、第一眞實通を分別すること能はずといひ、智慧第一の舍利弗に對しては、舍利弗は蚊蚋行を修習して、眞實智慧の義を分別し知ること能はず、陋なる哉蚊蚋の慧、無知、默然たるべしといふが如くである。更らに最後に文珠の顯はるゝや、また或は汝蚊蚋の行をなし、眞空の義を知らずとなし、或は今世の人は二人あつて正法を壞す、唯極空を説くと、有我の説をなすとである。是の如き二種の人は佛の正法を傾覆する。嗚呼汝文珠、惡非惡を知らず、菩薩行を知らずともいひ、或は又汝文珠は蚊蚋行を修習して龍象を志さずともいふ。斯の如く此經の作者が、指鬘をして一切人天菩薩をも打破せしめたるは、唯彼をして此等一切よりも更らに一層勝れたるを明かにせんが爲めなるは秋毫疑を容れない。而して特に之を指鬘に取る所以のものは、梵天王の語にも「今猶は汝の強梁息まざるを見る」とある如く、彼

は前生に於て其逢ふ所のものの、果して男たると女たるとを問はず一切之を殺害したることよりして、其佛法悟領の後、亦其來る所の人天衆生を問はず、八面鋒を向け、苟くも彼に對向し來るものあらば悉く之を打破せしむるに最も適したりと考へたからであらう。而してこれは詢に能く小乗の話を取つて大乘的に換骨脱胎せしめたものと稱すべきである。勿論斯の如きは大乘家常套の手段であつて必らずしも怪しむに足らぬが、此經の如きは其迹の最も鮮かなるものであらう。而して此經が最後に文珠を出したるは、文珠はこれ菩薩中にあつても智慧の最も勝れたものと見做されて居るのであるから、之を打破し得れば、餘の一切を打破し盡したと同じであるからである。尙ほ序にいふが、此經では文珠を以て空説の代表者とする。經中には頻りに如來藏を説き、其滿願子この問答の中に於ても、「若し人過去曾て諸佛に遭ひ供養奉事し、如來藏を聞かば是善業によつて諸根純熟し、生ずる所も殊勝にして富貴自在なること、今世來世共に然り、昔嘗て如來藏を聽聞することを得ば、色力具足し、智慧明達にして、或は轉輪王となり、或は王子となり、或は大臣となり、賢德具足し、諸の慢を離れ、餘の功德皆亦成就すともいひ、或は方便して如來藏を求むべしとも述べてある。且つ前にも引用した如く空説と有我説とを以て二人正法を壞すとあるを以て見ても、此經の記信論等と同一教系に屬するものたることが判る。

經には尙ほ佛の指鬘に戒を授くることを説き、佛が汝不殺生戒を持すべしと告ぐるや、彼のいふ、

我は今定めて不殺生戒を受持すること能はず。我は當さに常に衆生の命を斷絶することを受持すべし。言ふ所の衆生とは無量の諸煩惱である。若し能く常に彼を害せば、是れを殺生戒を持すと名づくといひ、其他の戒に於けるも亦皆此類である。而して佛法には聲聞と摩訶衍とがある。四聖諦、八正道の如きは皆これ聲聞乘であつて、大乘は唯一乘にして如來藏を知るこれなりともいひ、更らに之に次ぎては如來の實際(涅槃)に住して而も亦生ずる所以を説き、如來は畢竟娑婆世界に住して永く般涅槃するものたるを述べ、末法衆生の此經を持するに就きては、諸種の難事あることを叙し、尙ほ重ねて如來藏戒律等の眞意義を詳述する。而して最後に波斯匿王の彼を捕へんとし來るに對しては、指鬘は決して惡人にあらず、其殺人の業の如きは畢竟是れ菩薩の方便のみ」と斷じ、更らに其前生を説き、波斯匿王は此に指鬘並びに其母の功德を讚歎し、此經は終を告ぐることゝなる。斯くして元と凶賊にして、佛に遭ひ翻然其志を轉じたる指鬘も、此に其性質を一變し、本來の菩薩が衆生濟度の爲め、姑らく凶賊の相を顯したものと成り了つたのである。

四

以上略説した所によつて指鬘譚とは如何なるものであるか、又それが小乘經から大乘經に至る間に如何様に進化し來つたかの大體は、之を知り得たことゝ信ずる。思ふに指鬘の譚は四段若くは五段の經過を以て、大乘のそれに逆變化し來つたものであらう。その第一段は指鬘最初の譚であつて、

恐らく是れが彼の事實を傳へたものであらう。即ち指鬘は元と殺人劫盜であり、國民の最も恐るゝ所であつたが、佛の感化によつて遂に佛門に入り、阿羅漢となつたといふのである。これは勿論事實有り得ることであり、何等の怪しむ點もないやうである。其百人を殺さんとしたといふのは、若し事實であつたとすれば、昔我邦にも百人斬杯と稱することもあつたやうであるから、何等かの迷信に本づくものかも知れぬが、彼阿育王が王位に即く前に、兄弟百人の中その九十九人を殺したとの傳説もあるのを以て見れば、或は是れは唯彼が凶惡の極を顯はさんとしたのみで、必らずしも其類に拘泥すべきでないのかも知れぬ。第二段は前記の事實譚に難産の女を救うたといふことゝ、彼が途上人の爲めに或は瓦石を擲たれ、或は刀杖を以て打たれたが、能く隱忍して無抵抗主義を發揮したといふ話の加はつたものである。勿論これは兩者共に彼の事實譚であつたかも知れぬ。而してこれも有り得ることである。だから最初からこれは彼の譚の中に加つて居たのかも判らぬ。而して雜阿含の話中之を載せないのは、彼は寧ろ主要の事實にあらずとして之を省略したものと考へられる。若し果して然りとすれば、第一段と第二段とは合して一段となして差支ない。而して此二種の事實は要するに彼が佛道成就の後の威徳の大なることを顯はしたに過ぎないのであるが、これは又一面には前生の凶暴無比なるに反映するものであつて、之あるによつて前の記事が一層の精彩を放ち得るのである。第三段は指鬘と師婆羅門婦との關係の叙述の加はつたものである。此話に於て

一日百人を殺せば汝の道德備はれりとなすが如き、如何に迷信としても餘りに不合理、非常識にして、事實あり得べしとも考へられないやうな部分が含まれて居る。増一阿含のは此物語を明記して居らぬが、最後彼の前生譚を説く所に於て「爾時の淫女は今の師の婦是れなり」とあるから、之を豫想して居たに相違ない。此話が經中に載せらるゝに至つた所以は、明かに指鬘の殺人は彼の本志にあらず、師の命によつて止むを得ず爲したものであることを顯はすにある。是に於てか指鬘の人格は全然一變したることとなり、彼は最早や生來の悪人ではなく、極めて從順なる修道者であり、彼本來の悪性は悉く轉じて師婆羅門の身上に移り去つた。是れが抑も後世大乘經典に於ける譚の由つて生ずる基となつたのである。第四段の轉化は増一阿含に於ける彼の前生譚の附加したことである。前生譚は佛自身に於ても、屢説かれたやうであるが、指鬘の前生譚は他の小乘經中には未だ其痕迹をも有せざるのである(而して前述した如く増一には彼婆羅門婦との話を豫想する)から、恐らく是れは前の諸話よりも更らに一層後くれ増補されたものに相違ない(尙ほ大乘の指鬘經にも其前生譚はあるが、これと全然別である。恐らく大乘家は更らに之を改作し、大乘的になしたものであらう)。此前生譚が増補せられた所以は、彼が如き凶暴なる悪人が、如何にして斯く早く佛道成就を得たかを説明するにある。だから第三段と第四段とは大體同様の動機から増補されたものであり、共に指鬘の善に移る一步である。が若し彼の凶暴が彼本來の性に出づるものでなく、單に師の命なる

が故に止むを得ずなしたものとすれば、彼が忽ちにして佛道を成就したとしても何等怪しむべきなく、必らずしも其前生譚を説く必要もないのである。これが抑も増一阿含に於ては第三段の増補を豫想しながら、特に此話を明記せず、單に凶賊として之を述ぶる所以ではなからうか。指鬘の本性善なるものと假定すれば、前生の業果によつて此殺人をなし、臨終の時の誓願によつて僅かに救済を得たといふのと多少撞着の點がないではない。これが大乘經の此兩話を採りながら其前生譚を改作するに至つた主なる理由とも考へられる。最後に第五段の變化とは即ち大乘經に於ける生身菩薩の説である。指鬘が既に本性善であり、又彼が前生に於て速かに佛道を成すべき誓願を發したものとすれば、彼が生身の菩薩となり、其惡業も實は慈悲の不行に過ぎないこととなるのは最も自然の順序であると謂はなければならぬ。斯くして次第に推移して、初恐るべき凶惡の指鬘も遂には生れながらの菩薩とまで轉化したのである。而して斯かる轉化は彼の提婆の話に於ても均しく之を見るを得るのである。提婆は元と五逆罪を犯したものであり、必らず地獄に墮すべきものと佛によつて宣言せられたのであるが、後世では次第に其話が變化し、遂に法華經提婆品では、彼は過去世仙人となり、佛に法華經を授けたものともなつたのである。此等は何れも宗教思想の變遷に伴ひ生じたのである。

指鬘譚の骨子とその進化の歷程とは既に略之を述べ了つたが、此小篇を終るに當り、尙ほ一二の序を以て記して置きたいことがある。

第一は指鬘の名稱である。經には彼は百人を殺し、各其指を截つて鬘となすによつて斯く名づけたとある。是れは果して事實であるか否や甚だ疑しい。須摩提經には「彼噉人鬼の如く人の指を取りて鬘を作り、後復其母を害せんと欲したが、佛之を取りて降した」とある。して見れば指鬘とは元と噉人鬼即ち羅刹杯に與へられた名稱ではなからうか。而して彼の極めて凶暴なる所から、世人之を目するに羅刹を以てし、之を指鬘と稱するに至つたものかと思ふ。随つて彼が指を取つて鬘となしたとか、又其母を殺さんとしたといふ如きは何れも此噉人鬼の傳説を彼に移し來つたもので、恐らく事實ではなからう。彼は唯凶惡なる殺人劫盜であつたのである。何れにしても指鬘とは彼本來の名ではなく世人が斯く稱したに止まる。然らば彼の本名は何といつたか。法炬の鶯崛鬘經には「我名は伽瞿、母の名は曼多耶尼」といひ、法護の鶯掘摩經では「奇角氏」とあり、「何をか奇角氏といふ、曰く父の本姓なり」といひ、又増一阿含では「我が姓は伽伽、母の名は満足」ともある。

次に大乘指鬘經(卷四)には外道建立の因縁なるものを説いてある。其說奇怪妄誕、歴史的事實としては秋毫信するに足らざるものであるが、嘗ては印度に於て斯かる傳説もあつたものと見える。其點からして多少の興味がないでもない。で左に其大要を擧げて置くこととする。

佛文殊に告げていふ、過去無量劫の時に一比丘あり佛慧と名づく。時に一善人あり、無價の衣を施す。比丘彼を感み之を受く。已にして比丘之を獵師に示す、獵師之を見、盜心を生じ、其夜此比丘を將て深山中に至り、裸形となし手を樹に繋ぐ。偶々一婆羅門あり、花を採らんとし山に至り、裸形の比丘を見、以爲らく彼沙門先きには袈裟を衣たるに、今は裸形となり、必らず袈裟は解脱の因にあらざるべしと。乃ち彼亦衣を捨て、髪を抜き、裸形となる。裸形沙門はこれよりして起れり。其後彼比丘自から縛を解き、樹皮を採つて身を蔽ひ、草を結びて拂を作り、以て蚊蟲を拂ふ。更らに一婆羅門あり、之を見て以爲らく、彼向きには好衣を着たるに、今は是の如くに衣、是の如くに拂ふ。是れ恐らく解脱の因たるべしと。彼又之を學び、此に出家婆羅門は起れり。時に前の比丘、暮に水に入り、頭瘡を洗ひ、牧牛人の棄つる所の弊衣を取りて自から身を覆ふ。時に樵者之を見、又之を以て解脱の因となし、其法を學び被髮弊衣、日夜に三浴し、苦行を修習す。是れ苦行婆羅門の由つて起れる所以なり。彼の比丘更らに浴し已つて、身體蠅蜂に啖食せられたるにより、即ち白灰を以て處々瘡に塗り、水衣を以て身を覆ふ。時に之を見るものは即ち道となす。塗灰婆羅門は是の如くにして起れり。彼の比丘亦火を燃して瘡を炙る。瘡轉た苦しくして忍び難し、乃ち巖上より身を投じて自害す。時に見るもの以爲らく投巖は是れ解脱の因と。是に於て投巖事火外道起れり。此の如くにして九十六種の外道は皆これ比丘種々の形相よりして妄想を起し生じ來る所とな

す。

斯かる傳説は附會極まつたものである。これは、今改めて説明を要せないことである。が經中斯かる傳説を載する所以は、宛も法華諸經に一切教説の、外道と佛教諸派とを論せず、皆是れ一乘道の隨宜説法たるに外ならずとなしたるが如く、何れの宗派といへども、畢竟する所は唯一佛道よりして發し來る所となすものと見らるべきであつて、比丘の形相とは單に之を具體的に説明したるに過ぎないのである。此點から見れば、大乘の指鬘經は、一面法華一派の教義を繼承するものであるといつて差支なからう。

宗教的事實とその眞理性

(カントの「宗教論」への一考察)

佐野勝也

カントの宗教思想は三批判書において豊かに現はれて居るのであつて、我らはその「宗教論」詳しく云へば「單なる理性の限界内における宗教」を有たなくても、宗教の本質に對するカントの意見を知らるのには、三批判書で充分であるとの主張は間違ひは無い。けれども、かく云へばとて、「宗教論」は無價値だと云ふわけでは無い。なるほど宗教の本質に關してのカントの考へは、少くとも實踐理性批判には充分に現はれてゐる。「宗教とはすべての義務を神の命として認識すること」であるとの宗教の定義は、同批判書にすでに記してあり(Cassirer's Ausgabe, S. 140)判断力批判においても大體同じ文句が記してある(Reclam Ausgabe, S. 385)。而して此の宗教の定義は「宗教論」においてもカントがそのままに採用するところであつて、何等の變更も加へて無い。即ち宗教とは何ぞやの問題

に關するカントの思想は、批判書で充分現はれてゐることで、その點では「宗教論」は無くても差支へ無いわけである。そこで問題となるのは、カントは何の必要あつて別に「宗教論」なる著述を試みたかと云ふことである。換言すれば「宗教論」が取扱つたところの宗教問題は何であるかと云ふことである。

元來宗教哲學上で「宗教とは何ぞ」の問題は重要な問題であるには違ひ無いが、それと同時に、歴史上に現はれた種々なる宗教的事實に對して哲學的考察をめぐらすことも、宗教の本質の問題に劣らぬほど重要な問題であると云はなければならぬ。例へば教祖や教團やは、宗教信仰上絶大なる權威を有するものとされてゐるのであるが、かくの如き權威の根據はどこにあるだらうか。その他各宗教團體が有する種々なる教理は、いづれも極めて權威あるものとして信徒の生活を束縛し、若しくは統御してゐるのであるが、かゝる權威の根據はどこにあるだらうか。かくの如き宗教における權威の根據を究めることも亦、宗教哲學上の重要問題だと云はなければならぬ。宗教の本質の問題は、自己の宗教的經驗を內面的に考察し、それで答へ得る問題であつて、カントの宗教の定義の如きも、明かに彼自身の宗教的體驗を物語るものである。ところが、宗教の有する權威の問題は、宗教的事實をとらへ來つて、その事實の眞理性を究めることであつて、前者とは關係はあるが、別問題である。カントの「宗教論」が究めようと試みたのは、實に此の後の問題、即ち宗教的事實の眞

理性、その哲學的基礎づけの問題であつた。此の問題をまとまつた形で取扱つてゐるのは「宗教論」だけであつて、批判書には殆んど全くこれを欲いでゐる。そこで私は此の興味ある問題をカントは如何に取扱つたかを究めて見ようと思ふ。

まづ「宗教論」が取扱つてゐるところの宗教的事實とは如何なるものであらうか。換言すれば、カントは「宗教論」において如何なる宗教を問題としたであらうか。カントはその當時のヨーロッパに知られてゐたすべての宗教を知つて居り、そして彼は「宗教論」において、いづれの宗教に對しても多かれ少なかれ注意を拂つてゐる。まづ彼は未開宗教に對しても當時としては充分な知識を有してゐた。プロツセのフェティシズムに關する著述は讀んでゐたかどうか私には分らないが、フェティシズムに關して知つてゐたことは、すでに此の語を用ひ、これに關して多くを語つてゐることからしても明かである。彼は又諸外國の地理に精通して居り、多くの旅行記を讀んだのであるから、諸國の未開民族の風習に就いても、可なり豊かな知識を有してゐた。例へば人間性質に於ける根本惡を論ずる場合に、野蠻人が如何に殺戮性を有するかを述べんが爲に船長ハーンの報ずるところを語つてゐる。

レクラム本三三三頁參照、以下本論文中の「宗教論」の頁数はいづれもレクラム本に依る。ハーンの旅行記は Journey from

Prince of Wales Fort to Hudson's Bay to the Northern Ocean in 1769—72 をして一七九五年即ち「宗教論」の第一版が出てか

ら二年後に出版されたのであるから、カントは「宗教論」を記するに、これを讀まなかつたことは云ふまでも無いが、これに類

するものを讀んだであらう。

かくの如く未開宗教に關して知つて居つたと同時に、インド、エジプト、ギリシア、ローマ等の諸宗教、モハメット、ゾラスター教などに就いても知つて居つた。只遺憾なことには彼は佛教を知らなかつたと見え、「宗教論」中には一句も佛教なる語が無い。ヘーゲルに至れば貧弱ながらも佛教の知識はあるが、カントにおいては全くこれを欠いだらしい。カントが最も良く知つて居つたのはユダヤ教とキリスト教である。中にもキリスト教は「宗教論」の研究の中心問題となつてゐる。

ところが同じくキリスト教と云つても、時代に依つて著しくその内容を異にするわけであるが、カントの主として取扱つたキリスト教は、彼の時代のキリスト教で、然も彼の家庭の宗教であり、且つその少年時代をその派で設立した學校で送つたところのピエティスムである。カントは、すでに私が云つたやうに、キリスト教以外の諸宗教をも考慮し、機會ある毎にこれに就いて語ることを忘れてはゐない。即ちその意味において彼も單にキリスト教のみで無く、廣く一般宗教を問題としてゐるのであるが、然しその興味の中心はキリスト教であり、他の宗教に就いては單に附加的に語つてゐるに過ぎない。それは如何なる理由に依るかと云へば、簡單に云へばキリスト教が（特に彼の時代の）最も發達した完全な宗教だからと云ふのが彼の考だからである。彼は同じくキリスト教でも、中世のキリスト教に對してはむしろ反對の矢を放つてゐる。何となれば、中世のキリス

ト教は、或は神祕的狂熱的信仰に陥つて人々に隱遁生活を教へ、現世生活に對して多くの不利益を齎らし、或は又法皇が神の代理者となつて俗政に干渉し、學問を壓迫し、兩者を共に無力にし、更に進んで法皇は、國君を破門に處すとて威嚇し、十字軍を起し、或は同じくキリスト教徒と呼ぶ人を迫害した。單に中世のキリスト教ばかりで無く、その他の時代においても、奇蹟に對する信仰は國民をして盲目的信仰に陥らしめ、聖書解釋に對する意見の相違は、徒黨を組んで互に相争ふに至らしめた。原始キリスト教に對してはカントも決して反對はしなかつたが、原始キリスト教の史的事實は、正確なる史料を欠くから研究の材料とするわけには行かぬとしてゐる（頁一四〇以下）。

以上の理由からカントは、彼の時代のキリスト教のみが理想的宗教として研究の題目となり得るものと思つたのである。即ちこれに依つて見れば、カントは宗教思想の發展の歴史を進化的に見ることに關しては、あまり興味を有してゐないと云はなければならぬ。進化的發達と云ふことを考へる人ならば、少なくともキリスト教とユダヤ教との史的關係に關しては必ず充分なる注意を拂ふべきであるが、彼はユダヤ教は政治組織に過ぎないとしてこれを排斥してゐる。キリスト教自身の歴史に對して注意を拂はなかつたのも、矢張史的發展の問題に對して興味を有しなかつた爲であらう。

同じことは他の宗教に對する場合も現はれてゐる。即ち種々なる宗教の成立、及びその發達に就

いては何等の注意も拂はず、況んやそれ等の諸宗教とキリスト教との思想發展上の進化的關係に就いては、全然注意してゐない。ギリシア、ローマの諸宗教がキリスト教と密接な史的關係を有することに氣づかなかつたことは、その當時としては止むを得ないにしても、概念的に未開宗教から文化的諸宗教へ、而して更にキリスト教へ、否キリスト教自身がかゝる段階を経て發達し來つたものであることに注意すべきであつた。もしこれに注意したならば、かくの如き史的發展を通じて示されるところのイデオの展開を見、以て史的發展を眞理の徐々たる展開だと見ることもできはしなかつたか。そしてそこにユダヤ的歴史哲學觀、即ち神の啓示を人類の普遍史において認めんとする傾向へ哲學的根據を與へ得はしなかつたか。いづれにせよ此の點において我らはカントの「宗教論」から何等學ぶことができないのは遺憾である。

カントが宗教史的發展のうちにイデオの展開を見ることをしなかつた根本の理由は、かくの如き經驗的事實から先天的原理を導き出すことは批判哲學の根本原理に反すると信じたからであるに違ひ無い。云ふまでも無く歴史的事實のうちにはさまざまな非理性的要素が含まれてゐる。かくの如き非理性的要素は、眞の宗教と稱することはできない。眞の信仰とは理性的信仰でなければならぬといは彼の根本的主張である。理性に反抗して、理性の云ふところを冒瀆の言なりとして非難し、或は又、哲學的批判から生じて來る現實の宗教と理性との間の矛盾撞着を隱蔽することは、一時の

がれの憐れむべき策である。かくの如きことをすれば宗教自らも早晚破滅するの外無いとカントは云ふ(頁一一)。だから、經驗的、偶然的な歴史的事實と、理性的、道徳的信仰とを一致せしめんが爲には、前者の有する意味を後者と一致し得るやうに解釋することである。かゝる解釋を試みることは、歴史的宗教が有する本來の意味を變更することとなるかも知れない。然し何等道徳的意味を有せず、或は道徳的動機に反對するやうな文字どほりの解釋をするよりか、むしろ本來の意味に多少の變更は加はつても、道徳的意義を有するやうな解釋をする方がましである。「何となれば、聖典を讀み、その内容を探究する究竟の目的は、一層良い人間とならんが爲である。故に、その目的に何等貢献するところの無い歴史的なもの(Das Historische)は、それ自身全くどうでも良いもので、吾人はこれを欲するがまゝにとつて良い譯である」(頁一一八)。

以上の如きカントの態度は、彼も明かに啓蒙主義の哲學者であつたことを示してゐる。だが彼はこれだけでは無かつた。云ふまでも無く彼は飽くまでも理性の價値を尊重したのであるが、彼の云ふところの理性は、啓蒙主義者たちのそれとは明かに異なつてゐた。カントの理性は單なる知識では無い。理論理性のみでは無い。彼の理性には感覺世界の彼方を求める睿知も含まれてゐる。云はばヒュームの冷靜明透なる理知と、ルソーの熱烈なる感情とが織りなされてカントの純粹理性は生れたのである。更にカントがその「宗教論」を「單なる理性の限界内における宗教」と呼んだのは、宗

教を理性のみに化してしまはうと試みたわけでは無い。このことに關してカントは「分科の争闘」(Vorrede Zum Streit der Fakultäten)において辯解して、「宗教論」は、宗教を單に理性から生じたものだと言つたり、宗教の教へるところが超自然的インスピレーションを受けた人々から生れたものであることを否定したりせんとするのでは決して無く、宗教の中で單なる理性で認識し得る部分を纏めて説明せんとしたのであると云つてゐる。即ち現實宗教は理性で解釋されない多くのものを含んでゐる。現實宗教と理性的宗教とは、云はゞ同一中心を有する大小二個の圓である。大なるが現實宗教であり、小なるが理性的宗教である。現實宗教のどれだけが、カントの所謂理性と一致するか。これが「宗教論」の根本問題である(頁一三)。

「宗教論」は、人間性質における根本惡の問題から出發する。「人性惡なり」とは、云はゞキリスト教がユダヤ教から繼承したところの傳統的教理である。キリスト教界の偉大なる人物たるパウロ、アウグスティヌス、ルツテルは、いづれも、善に對する人間の無力を主張する點において一致してゐる。中にもルツテルは、アウグスティヌス以來の恩寵説を更に發展さして、人間は到底自己の力を以て救はる可からざるものであり、只信仰に依つてのみ救はるべきことを高調した。カントが多くの影響を受けたピエティスムスにおいても、その點において相違は無い。嘗ては星閃めく空と我うちなる道徳律とに對して嘆美の念を禁じ得なかつたカントが、今や人間性質を以て生れながらにして

悪なりと観するに至つたことは、如何に彼がキリスト教の教説と一致を保たんと努力したかを明示するものではあるまいか。だが、カントは、必ずしも自説を枉げてキリスト教信仰に迎合したわけでは無い。私はそのことを證する爲に、彼において「根本悪」の意味が如何に解せられたかを考究するであらう。

カントの根本悪の意味を理解する爲には、まづ傾向(Hang)なる意味を理解しなければならない。傾向には二種ある。一は自然的傾向であつて、これは生物としての人間が有する自然の傾向であるから、これに對しては善惡の判断を下すことができない。第二の傾向は、道德的存在者としての人間の有する傾向である。即ち自由(Freiheit)に基づくところの傾向である。善惡の判断を下し得るは此れのみである。即ち善惡の判断を下し得る傾向は、自由に基づき、然も未だ實行されない行爲でなければならぬ。カントの言を借れば、超感覺的行爲(Intelligibele That)でなければならぬ。それは理性に依つてのみ認識することのできる行爲である。換言すれば、感覺的、時間的でない行爲である。かゝる起源を有するところの傾向は、これを根絶することのできないものである。何となればそれは吾人自身に責任あるに拘らず、何故にかくの如き惡若しくは善を最高準則として採用したかを知ることができないからである(頁三〇以下及び頁四五)。

カントに依れば、根本悪とは次の如く解すべきである。人間は道德律を意識しては居るが、然も

これを阻隔するものをその準則として採用してゐる。人間が生れつき悪いと云ふのは、云はゞ一個の經驗的事實で、如何なる善人と雖もその本性は悪いと云ふのである。悪が人類なる概念に屬すべき必然的性質であると云ふ意味では無くて、人類一般に行き亘つた事實だと云ふのである。即ち根本悪は必然的なものではない。何となれば、それは人間が自由に惡準則を採用した結果だからである。自由を根據としたもので無くては、これを惡と呼ぶことはできないのである。何故にこれを根本的 (radical) と云ふか。カントは云ふ「それがあらゆる準則の根柢を腐敗させてゐるからである。然も同時に、それは人間の力を以て撲滅しがたい自然的傾向である。何となれば、かく撲滅することとは、善準則に依つてのみ可能であるが、すでにあらゆる準則の最高主觀的根據が腐敗してゐると云ふのが前提であるからには、そんなことも成立し得ない」(頁三七以下)。根本悪は必然的ではない。然も人間の力を以ては撲滅し難いものである。

けれども、それだけで留まることは、カントの倫理説の根本概念と矛盾する。それはキリスト教の傳統的教理とは一致し得よう。「天が下に善を爲す人無し、一人だになし」とユダヤの賢者が云つた言葉は、キリスト教がそのままに採用したところであるからだ。だが、實踐理性批判が殆んど宗教的確信を以て主張したところの「汝爲し能ふ、何となれば爲すべきが故に」はどうなるだらう。此の倫理的立脚地からすれば、悪は撲滅し得られなければならない。悪を撲滅するのは人間の道徳的

義務であり、悪を撲滅すべしとは道徳的法則である。そこで、此の立場を維持せんが爲に、カントは、かう云つた「然もそれにも拘らず (gleichwohl aber)、悪への傾向は、自由に行爲する存在者としての人間のうちに發見されるものであるから、征服し得られるものでなければならぬ」(頁三八)。カントは、人間の悪を自然的、若しくは根本的と云ふ時に、常にこれに對して「だが、然し」(doch, nichts desto weniger. S. 32, S. 45)なる反語を用ひて、それは人間が自ら引き入れた (uns von uns selbst zugezogenes) だとか、それに對して責任を負はなければならぬ (er doch immer selbst verantwortlich sein muss) (S. 32) とか云ふことを忘れない。即ち、カントは、一方において、キリスト教の傳統的教理との一致を保たんが爲に、人性が根本的に悪であることを主張しながら、然も彼の倫理觀の根本概念と矛盾せざらんが爲に、「だが、然し」それは人間が自ら犯したことであるから、これを自ら絶滅し得るものでなければならぬと云ふことを忘れない。

ここでキリスト教の傳統的教理たる救濟觀との交渉が生じて來る。キリスト教は、人間性質を以て根本的に悪なりと觀じたのであるが、それと同時に人間は、此の墮落せる境涯を離脱して、神の賞で給ふ理想の人となり得ることを教へてゐる。カント流に云へば、善の原理が悪の原理に打ち勝ち得べきことを教へてゐる。だが、キリストの傳統的教理は、飽くまでも人間自らの力の足りないことを主張し、神の援助に依つてのみ救ひは完成すると云ふ。然らば、此のキリスト教の傳統的教

濟觀と、カントの云ふところの善原理の勝利とは、果して一致するであらうか。

カントは、善の原理が究竟の點において勝利を占むべきことを確信したのであるが、それには種種なる困難なる、解決を要する問題があることを知つてゐた。「自然のまゝでは悪人だのに、どうして自ら善人となることができるのか、それは我らのすべての理解を超越してゐる。何となれば、どうして悪しき樹が良き實を結び得ようか」(頁四六)。我らが實現すべき善と、我らの出發點たる悪との距離は無限に大きい。然もカントに依れば、善と悪との間には互に相融通すべき連絡點が無い。さすれば、悪の状態にある人間は、到底善人たり得ないではあるまいか。これは當然の疑問であつて、カントも又これを認めてゐる。人性の根本悪と、それから離脱する爲の力の足りなさに苦しむ點において、彼は決してキリスト教の傳統的教理に反對してはゐない。彼も又現實の經驗としては、人間がいつまでも不完全極まる状態にあることを確信した。彼は決して輕薄なる樂天家では無かつた。彼も又パウロや、アウグスティヌスや、ルツテルの如き偉大なる精神上の勇士と等しく、自己内心にひそむ悪の力の強さを確信してゐた。彼は現實に、善が悪に打ち勝ち得るものとは斷じて信じなかつた。然しながら、彼は又同時に、彼等と等しく、悪の状態を以て宿命的な、免れ難い運命だとも信じなかつた。「何となれば、人間は墮落したのではあるが、吾人はより良き人間たるべしとの命令は、依然少しも減ずることなく、我々の心に響き亘つて居るからである」(頁四七)。

然しながら、救済の可能性は、吾人がこれを現實に認識し得るものでは無い。如何にして人間が惡の状態に陥つたか、理解できないと等しく、如何にして人間が惡に打ち勝ち得るかも理解できないことである。即ち吾人は、如何に現象の世界において善を實現し得たとしても、神聖なる道徳的律法に比べれば、常に不完全なるものと見ざるを得ない。故に經驗的には、救済は不可能である。只然しながら、善が無限に進展して、遂には最高法則と一致する境涯に達し得ることは、信せざるを得ない。それは經驗的には考へ難いことである。換言すれば、感覺的直觀内に齎らすことができない。けれども假にこゝに感覺的ならぬ純粹知的直觀を許すならば（かゝるものは神より外に有するとは考へられないが）善が完成の域にまで到達すると判断し得る。然しそれは飽くまでも現實に經驗し得られないものである。カントは云ふ「かかる時には人間の存在は破壊されるかも知れないが」と（頁六八以下）。

然しながら、よしや現實に善の原理が惡の原理に打ち勝つことを認識し得ないとしても、善が惡に打ち勝つことは可能であるにちがひ無い。「心の變革、それは義務であるからできるに違ひ無い」（頁六八）とカントは云ふ。即ちカントは善原理の勝利の根據を、道徳的義務において認めた。すでに述べたやうに、キリスト教も、救済の可能、即ち善原理の究竟の勝利を信する點においてカントと相違しない。だがカントと異なつてキリスト教は、救済は神の援助に依つて可能であると云ふ。

ここにカントとキリスト教々理との相違點があるのではあるまいか。カントが此のキリスト教々理を顧慮したことは、次の言葉を見れば明かである。「善となり、又はより良き人となるに、超自然的協力が必要であり、且つその協力は、妨害を減少して成立するにせよ、或は又、積極的な援助なるにせよ、人間はまづ自らその協力を受納し、此の援助を受け取るにふさはしいものとならなければならぬ」(頁四六)。即ち人間は、たとひ神の援助に依つて救はれるとしても、援助を受ける價值ある者とならなければならぬ。これだけならばキリスト教々理とカントとは矛盾しない。キリスト教は、一方においては神の救ひの必要を説きながら、他方においては人間の努力の必要なることを説いてゐる。此の點は恩寵説を高調したアウグスティヌスやルッテル等においても全然同様である。然しながら、カントは何故に神の援助に依つて究竟の救済が得られることを主張しなかつたであらうか。私の讀んだ範圍内では、カントはどこにも神の援助の可能と云ふことを積極的に主張しては居ない。彼は、「宗教論」中多くの個所において、完成されたる道徳性を獲得すべき(Sollen)であるから、それはできる(Können)と云つてはゐるが(頁四七、五〇、五三、六八)神の援助でできると明言しては居ない。何故に此のことを説かなかつたであらうか。

これは「宗教論」におけるカントの一般的態度に原因する。カントは、神の恩寵を否定したわけでは無い。けれども、かゝることは、單なる理性の限界内にあつて宗教を考察せんとする場合には、

理性の限界外にあるものとして、排除しなければならぬと彼は信じた。而して、「宗教論」の各篇の末尾に附加した「總註」において、神の恩寵を説くことに反對してゐるのである。何となれば、神の世界は超感覺の世界であつて、吾人がこれを理論的に認識することのできない世界である。従つて吾人は、恩寵の働きを理解しがたい或ものとして許すことはできるが、これを理論的にも、實踐的にも、吾人の準則として採用することはできない」(頁五六)。かくの如くしてカントは、恩寵説を否定しては居ないが、これを以て神の本質を表象するものだと思ふことはできないとしてゐるのである(頁一五四)。

然しながらカントは、恩寵説に對してかくの如く否定的態度のみをとつてはゐない。他の方面から積極的な説明を與へんとしてゐる。此の點がカントが同じく啓蒙主義者でありながら、然もこれを超越してゐる點である。如何にして彼はこの傳統的教理に理性的根據を與へたか。これを究めることは、彼と他の啓蒙主義者らとの根本的相違を究めることである。従つて「宗教論」が宗教思想史上に有する劃時代的功績を究めることである。

キリスト教の教理に依れば、神はその愛する獨子ひとりごたるイエスを此の世に遣はして、惡魔の捕虜となつてゐる人間を解放したのである。こゝに神の人間に對する無限の愛が表現されてゐるのであるとする。カントに依れば、それが果して神そのもの、眞意を解釋し得たものであるかどうかは、分

らない。何となれば、超感覺界を認識することは、絶対に不可能だからである。けれども、カントはかく云ひながらも此のキリスト教の傳統的教理をば直ちに否定し去らうとはしないで、何等かの形において生かさうと試みたのである。

彼は云ふに、キリスト教の主張が、神の眞意を完全に認識し得たものだとする時、それには全然反對せざるを得ないのであるが、こゝに多少の制限を設け、神の眞意だと斷言しないで、眞意らしいと云ふならば、それは誤りでないばかりか、むしろ當然なことである。元來我々人間は認識しがたい價值(Wert)を考へるにも、これを人間流に表象せざるを得ないのである。それは云はゞ、人間理性の越えることのできない制限である。價值そのものが人間流に表象した通りであると主張するわけでは無い。只我々は、超感覺的な性質を理解する爲にも、これを自然物と比べて見ることを必要とするのだ。これは欠くことのできない類推の圖形(Der Schematism der Analogie)である。我々は感覺的なものから超感覺的なものへ上つて行つて感覺的なものから類推して一個の概念を理解する。即ち圖形化(schematisieren)する。それは感覺的なものから超感覺的なものを推定し、概念を擴張するのでは無い(頁六六註)。

かくの如きカントの態度は、著しく妥協的に思はれる。特に「宗教論」がその出版の以前において當時の官權から受けた壓迫を思へば、カントが自説を枉げて官權の意に迎合せんとしたのでは無い

かとさへ怪まれる。然しかく解することはカントの眞意を解したものと云ふことはでき無い。カントは圖形に依つて物そのものをとらへ得るとは決して主張して居ない。只人間は、超感覺的なものをとらへるにも、何等か感覺的にとらへ得るもの (etwas Sinnlich-Haltbares 頁一一五) を必要とするのだから此の人間の自然の要求に應じたまでである云ふ。カントの此の思想が、「宗教論」において突發的に現はれたものでない證據には、同一思想がすでに純粹理性批判において現はれてゐることを注意すれば足りよう。カントが、純粹理性批判において、神を認識することの不可能なることを高調してゐることは有名なことで殊更云ふまでも無いことであるが、他方において神を我ら人間の立場から種々に表象して見ることに、反對しないばかりか、必要だとさへ云つてゐる (K. d. V., 頁五八九)。こゝでカントが云ふ神とは、傳統的なキリスト教の世界創始者としての神である (頁五四一)。かくの如き神が、神その物であるか否かは要するに分らない。けれども、さうであるかのやうに (alio ob) 神を見るのである。即ちそれは神の圖形である。(K. d. V., S. 521ff) と云つてゐる。

かくの如き現實宗教に對する態度と、啓蒙主義者、例へばヒュームのそれを比べれば、著しい相違であると云はなければならぬ。ヒュームの「奇蹟論」や「自然宗教史」における現實宗教に對する態度が如何に否定的であつたか。現實宗教が理性を基礎としてゐないからとて、彼は直ちに「無

學が信仰の母である」と罵倒し去り、宗教は要するに臆病者のみに必要なものだとして否定してしまつたでは無いか。カントはむしろかくの如き非理性的なるものゝうちから理性的な何物かを發見し、これを生かさうとした。カントは云ふ「どうして我々は、かくも曲りくねつた材木から眞直なものを伐り出すことを期待し得ようか」(一〇五頁)と。現實の宗教はまがりくねつてゐる。だが、これに依るより外に眞直な材木は得られないでは無いか。換言すれば、宗教史的事實を手段として、理性的宗教の内容を推定するより外に途は無いではないか。かくしてカントは完全にヒュームの宗教觀を超越した。そして彼の「宗教論」は宗教思想史上に不朽の功績を残した。

此の問題に就いては「講座」第二十一號において「教祖の歴史性とその人格價值」と題して論じた。此の兩論文は相結合してはじめて完成せられるものである。特にカントの「宗教論」におけるキリスト論は單なる圖形以上の積極的意味を有し、これに依つて宗教史的事實の眞理性が積極的に確立されてゐるのであるが、それ等の問題は、前論文においてすでに論じたところであるから、今此の論文では全然はぶいてしまつた。「宗教論」のすべての問題に亘つて細かく總括的に論ずることは、他の機會に譲らなければならない。

印度の宗教藝術

手 島 文 倉

印度の宗教藝術には三つの大きな特徴がある。第一はインスピレーションに活きた藝術であるといふ點、第二はアスケチック、テンデンシーに満ちた藝術であるといふ點、そして第三はツランス・センデンタルな超自然的氣分の極めて濃厚な藝術であるといふ點である。

印度人にとつては智識と信仰とは昔から同一である。信仰をもつて智識としてゐる民族ほど熱狂の生活に陥り易いものはない。熱狂的信仰は纏て偉大なる哲學となり、忽ち光輝ある藝術となる。だから觀方によつては古代印度の宗教詩人が生んだ信仰哲學は冷靜なる批判の結果でなくして、熱狂的信仰の高調した忘我奪魂の三昧裡からの奔湍であると評することが出来る。そこには活ける藝術が現はれてゐるのみで未だ信仰も智識もその裏面に分化してゐないのである。此の美しい純眞の

靈感を我々は何うして朦朧であると評することが出来ようか。藝術は自然に活きるものである。自然の儘なる未分化の純真ほど藝術の魂を輝かせるものはない。インスピレーションに活きた藝術が如何に無價に尊いものであるかは今更ら喋々を要せぬ所であらう。

二

世界最古の三千年以前の彼の美しい吠陀の讚歌を見よ。詩人の熱狂は神に訴へる音律の究竟に於てあれほど屢々語尾復唱の套句を愛用してゐるではないか。現實生活の有らゆる環境に對して神の答へを聞かんとしてゐるではないか。高調し切つた心の絃を緊張のまゝに持續する胸一杯の感激が彼の語尾復唱の套句となつて現はれたのに違ひないことを思へば、如何にインスピレーションに活きた古代の詩人共よ——とは何人もが異口同音に發する嘆聲でなくてはならぬ。

吠陀の詩人が現實生活の環境にのみ訴へんとする態度を見て詩人の資格に或るものを缺けりと評する學者がある。しかし我々はそれを酷評であると言ひたい。凡人の眼には青草は青草としてのみ見られ、牛は牛としてのみ映るのであるが、詩人は同じ青草と牛を通して或る自然の偉大な神秘力を洞觀することが出来る。此の自然の神秘を洞觀することは何に依て可能であるか。曰くインスピレーションに依てゝある。吠陀詩人の謳ふ所が縱令日常卑近の現實生活を超越し得なかつたとはいへ、高調し切つたインスピレーションの泉から、あれほど滔々と瑣末の人間事を洗ひ淨めて行き、そ

の淨められた人間事の悉くに神秘の力を見出して讚歎したことは、徒らに技巧に熟練された人爲的詩人の到底企及し能はざる所ではなからうか。詩の詩たる所は必らずしも美しい形容詞の羅列でもなく、遠い夢想境の幻象を謳ふに限つた譯でも毛頭ない。抑へ切れぬ人間自然の感興から湧き出た純真な叫びでさへあれば、いかに咄訥たる粗笨な名詞の系列でも、生命の光輝ある詩と言ひ得ようではないか。僞らざるものが詩であり、作らざるものが詩であるから。

吠陀の讚歌のみならず、『ラーマヤーナ』や『大バーラタ戰詩』の中にも、靈感に奮ひ起つた幾多の勇士が想ひ設けぬ超自然力を發揮する驗しは少くない。彼の悲劇の終局に神の影を現して局面の展開を謀る中世ローマ式の遺方の代りに、印度のドラマや叙情詩、叙事詩の中ではインスピレーションに依て局面を轉展させる場合が非常に夥い。所謂インスピレーションは單なる感興でなくして、神々しい重みのあるセークレツドインスピレーションである。若きラーマ王子は幾度か之に依て越え難き山河を跋涉し、奪はれた愛の奪還に見事功を成してゐるし、悲觀のどん底に沈んだアルデユナ王子も之に依て多くの魔軍を征伐することが出来てゐるし、其他カーリダーサの「シヤクンタラー」や「雲の使」や、尙ほ諸種のドラマと音樂とも其例を充分擧げることが出来る。印度の宗教藝術の中で、特に時間藝術に於ける一貫的特徴たるものは慥かに靈感に活ける一點であらうと思ふ。

アスケチック、テンデンシーに満ちた藝術とはどんな意味であるか。之は空間藝術について充分味ふことが出来ると思ふ。一口に言へば隱遁的な出世間的な塵世を脱し得ずして而も超脱せんとする神への憧憬に成り立つ藝術である。之には先づ印度古代の建築を考へて見ねばならぬ。

青草と牛を見て神性を突き止めることが出来たやうなアーリアンの遊牧者達が初めて家を結んだ頃には左まで祭壇中心の家庭を考へなかつたかも知れないが、美しい木造建築が謳はれた頃には已に祭式を唯一の本務と感じた家主の司る祭壇中心の家庭が必らず發達してゐたに違ひない。塔や寺院の如き宗教建築が家庭の祭壇から發達したものであることは、我邦の大社造とそれから發達した神明造や住吉造を比較して見れば自ら首肯される。祭政一致の時代では神に對する憧憬の念を中心に家を建てる。神への奉仕と犠祭とを完うせんが爲めに家庭を設ける。家庭は我々の神性を體現すべき必然の途である。此の途に依て我と神との冥合を味ふことが可能になる。初めは住まんが爲めの家でなくして祀らんが爲めの家である。それほど古代の印度人は熱狂的敬虔者であつたと思ふ。だからその家庭の祭壇が發達し分化して寺院や塔婆となるや、彼等にとつては殿堂を建てること宗教であり、塔婆を築くことが信仰であつたのだ。だから又實際の宗教建築に徴しても、古代の靈跡遺物に見るも、上はインドアーリアン式の殿堂から下はドラビディアン式の精舎に至るまで、祭壇と崇拜對象を中心にした莊嚴な建築が立派に見られるではないか。後世には住まんが爲めの家と

なつて、祭壇は寺院にまで分化發達して往つたけれども、その昔は祀らんが爲めの家であり、信仰の爲めの家庭であつたに違ひない。決して自然を樂しむのではなく、我を忘れて祭に専念せんが爲めの家である。そこに苦行分子がある。家に在り乍ら家を超越せんとする念願を忘れ切らない。人間世間に交渉があればあるほど、身の繫縛を脱したいとの熱望を増す。印度宗教の空間藝術に於て最も觀るべき殿堂建築がアスケチック、テンデンシーの表現に外ならぬと斷ずる意味は此である。

四

建築が純正美術であるか應用美術であるか、随分學者の異論ある所であるが、一般には應用美術の範圍に見る人が多い。住まんが爲めの家を藝術化したものと看做すからである。所が印度の宗教建築は何うしても純正美術としか見られない。殿堂は信仰の流露であり、建築することが宗教であると心得てゐるから、即ち殿堂の爲めに殿堂を建て、塔婆の爲めに塔婆を築くのであるから、他の不純な目的を持つてゐない意味に於て純正美術であらねばならぬ。之に反して一般には純正美術とされてゐる繪畫や彫刻は印度に在つては全く應用美術と言ふ外はないのである。繪畫も彫刻も美の爲めの美でなく、藝術の爲めの藝術でなく、全く宗教建築のコンポジションに調和する爲めに應用された結果に過ぎない。そこから純正な美術が獨立して發達しさうなものであるが今日まで未だ大した藝術はない。だから印度の宗教藝術に在つては殿堂や塔婆それ自身が純正美術であつて、繪畫

や彫刻はその裝飾に過ぎない應用美術たることを忘れてはならないのである。

批評家はよく佛陀伽耶とかサーンチとかバルハットとかの大塔を取り捲くレイリングに就いて、ピラーやコーナーピラーやアバックス等の面上に於る、限られた範圍内の巧みに調和した諸種の浮刻を讚嘆して息まない人が多い。が然しそれが單に限られた範圍内によく調和した本生譚を描いてゐるとか、トラナの横貫面にある阿育王の菩提樹移植行列が巧みに物語られてゐるとか言ふばかりでは左まで讚嘆に値しないと思ふ。それよりもその宗教建築の中心たる大塔と今評しつゝあるレイリングやトラナとのコムボジションの調和を先づ吟味して、それから其の中心藝術に調和すべく渾身の力を奮つてコックと敬虔な手に鑿を揮つた信仰深い藝術家の内面に燃え立つてゐた熱狂的忘我奮魂の三昧を味つて見ねばならない。然る後初めて部分の鑑賞に遷るべきであつて、最初からレイリングの本生譚や華紋を評するのは主客轉倒の太だしいものであると思ふ。詰り印度人の敬虔な態度に同情ない人のやり方である。又實際、それ等の部分のみを見ると、單なる裝飾的な圖案的な平面描寫のみが目障りになつて、遠近も陰影も無視された傳紀描寫に聊か不満を感ぜざるを得ないであらう。が然し一度その大藝術の内面的調和を吟味して、執著深い人間がそれだけ神性への憧憬を持つてゐたかを想ひ合せると、慥かに人を魅するに足る偉大な秘力がそこから湧いて來ると信ずる。之を我々は名けてアスケチック、テンデンシーに富んだ藝術と呼びたいのである。

ツランセンデンタルな超自然的氣分に充ちた藝術とは何んな意味か、此點を今一つ説明して置かう。超自然的とは理想的と言つても宜い。現實の生活には有り得ないやうな、到底望まれないやうな超人間的の憧憬をその儘作品に現すことである。だから神秘的と言ふことにもなるし、神秘の意味を充分現し得ない時には或るシムポールをもつてする外ないが故に亦象徴的と評することも出来る。不可思議を描くことは印度人の最も得意とする所で、往々空想と現實とを混同し、虚構と歴史との境界を曖昧に葬る場合が決して稀でない。あれ程神力神變の表現を禁せられた佛徒の經文中にも隨處に大阿羅漢の神出鬼沒變幻自在物語が滿載されてゐる一事に見るも此の點を疑ふ人はあるまい。吠陀の古い讚歌の中にも、インドラは四臂を有し、白象に跨り、右手に金剛杵と強い火箭を把り、左手には介殼や弓箭や鈎や寶網を握り、ソーマ酒を鯨飲し乍ら空中を縦横に馳驅すと謳はれてをり、アグニは赤皮にして二面、七臂三脚をもつて牡羊に乗り、天空地三界を貫く恐しき火神と仰がれてゐる。吠陀の詩人は此の中に嵩高な神格を觀得たのであらうが、後世の婆羅門は只徒らに文字通りを盲信して之を藝術作品に描寫するやうになつた。佛教の一派でさへ三面六臂の千手千眼のといふ如き神格を文字通りに描く密教がある位であるから、況んや近代印度のヒンズーは言はずもがなである。然し此の怪力亂神的な作品の中にも慥かに神秘的の意味を寓した象徴があるので

超人間的の偉力を理想化せんとした跡は最も瞭かである。此不思議力を信せんとするのは印度の宗教藝術に最も著しい異彩の一であるからツランスセンデンタルな氣分に充ちた藝術と呼んだのだ。

六

然し不可思議の無い所には宗教はない。如何なる宗教も神秘を藏してゐる。けれども印度の宗教ほど神秘を尊重するものは類稀であらう。試みに希臘の神と印度の神とを比較せよ。希臘の神話の中には實に不可思議な怪力をもつた神や人や獸類が多々ある。神や人や怪獸間の戰爭談は洵に興味ある神話の中心である。けれども要するに夫れは一のローマンスである。ミノロデーである。子供の聞いて喜ぶ傳奇に過ぎない。所が印度神話の神々は決して兒戯でない。虚構でもなく傳奇でもなく、信ずることが智識である彼等にとつてはその悉くが事實であり、現實であり、であると信せざるを得ない信者達である。ラーマの足跡は現に教徒最高の靈跡として巡拜されてゐるではないか。三面六臂式の神々は無數に祭られてゐるではないか。之は單なる迷信とか正信とか評して簡單に打遣るべき性質のものではない。彼等が語り超自然の神秘力に憧憬をもつ熱し切つた信念の一端が此に表現されたものであらうとしか想へない。

希臘人は人間に執著が深い。彼等は人間を觀る眼を以て神々を觀る。人間を描く筆を以て神々を描く。彼等の神は畢竟するに人間の神である。印度人は人間執著よりも神性に對する憧憬がより強

烈に燃えてゐる。彼等は神々を觀る眼を以て人間を觀る。神々を描く筆を以て人間を描く。彼等の神は畢竟するに神の人間である。だから人間を離れまいとするのが希臘の藝術であるとするならば人間を離れようとするのが印度の藝術である。希臘の影響に成る西洋の思想信仰は人間執著の發達に過ぎないが、印度の感化に成る東洋の思想信仰は人間超脱の發達に外ならぬ。勿論印度の藝術の上にもヘレニック、インフルーエンスが全く無い譯ではない。彼の希臘的な豪壯怪偉の鬚髯を蓄へた健陀羅佛像を見る人はあれが印度の佛でなくして希臘人の彫像たることを一見首肯するであらう。然し印度の技術家は何時までも希臘型の彫像を刻むことを欲しなかつた。他山の石を以て玉を瑛くべく新たに印度固有の藝術を復活し、初めて完全な印度人の佛像を刻むことに成功したのは笈多式である。實に笈多式の佛像は印度の佛像であつて希臘の夫れではない。神を觀る眼が内から手を動かして作らした印度人としての佛像である。一見した所は人間の姿であるが、それは唯の人間ではなく神性を完全に具備した活ける佛陀である。人間が若し人間以上の勝れた神格を知り得るならば直ちにその超人的の神格に變り得る佛陀である。之をしも指して超自然的、神秘的、理想的なツランスセンデンタルの宗教藝術と呼ばずして何と評すべきであらうか。

以上は自分が平素から感じてゐる一端を三點に要約して概論したに過ぎない。微細に亘つては他日の機會に譲ることゝして、貴重な紙面を冒瀆したことを茲に謝して擱く。——一三・九・二九——

法華經史上に於ける龍樹 (上)

本 田 義 英

一、法華宗と法華經——二、法華宗の法華經解釋に於ける難點——三、羅什と法華經——四、世親造法華論の法華經——五、龍樹の法華經——六、龍樹の法華經に於ける提婆品の問題。

一

天台法華宗にせよ日蓮法華宗にせよ、所謂廣意の法華宗がその所依の經典として、羅什譯妙法蓮華經を採用して居ることは言ふまでもない。そしてその什譯妙本が、法華經各種異譯異本中比較的その原形に近いものであるといふことも、最早學界の定説として動かすべからざるものとなつて居る。けれどもそれは要するに比較的といふ範圍のものに過ぎないのであつて、それがその原形と一致するものだとは勿論言ひ得ない。その間幾多詳略の相違、大小變遷の跡を残して居るものであるかは到底否定すべからざる事實である。併し一經の譯文並にその組織の上より論ずれば、支那各譯

中什譯妙本を以て名譯となし、その白眉となすことは古來何人も異議の存しないところである。古來法華宗徒は言ふに及ばず、他宗の徒亦支那譯法華經を研究し又は註するもの殆んど十を以て算すべきも、彼等殆んど悉くが什譯妙本に依れるが如き誠に所以ありと言ふべきである。天台これに依つて法華宗の基を開き、法雲、嘉祥、慈恩等亦彼等獨自の見解に依つて、或は義記を編み或は義疏を製し、或は玄贊を著はし、固とより天台とその見を異にすと雖ども、法華經註釋史上實に錦上花を添ゆるの偉觀、誠に胸爛たるものがあるのである。就中所謂法華宗の法華經解釋は、餘他のその解釋を能く排除し得て、盛んに支那に流布し、日本に傳播し、その間その教義内容の上には勿論多少の變遷ありとするも、尠くとも法華經教義としてこれが傳へられ、實に佛教史上のみならず、一般文化史上にも貢獻するところ甚大なるものあり、現代佛教に於ける位置亦決して侮るべからざるものがある。しかもその本源を尋ねればその功や多聞強識なる開祖智顛の論理明哲なる組織的識見に歸せなければならぬ。

爾來法華經を論ずるもの、直ちに彼れに據り、これを祖述し、これを註解するに止まり、哲學的方面に於て彼れ以上新機軸を見出すもの殆んど全くこれなきが如き、また例へば彼れの判釋（勿論現時に於ける研究の結果に於てはその價值は頗る疑はしいものではあるが）が現行日本佛教各派教義の上に未だ抜くべからざる勢力を有せるが如き、如何に彼れの識見が雄大なりしかを語る雄辯な

る證權ではなからうか。

然り、一度彼れの法華玄義及び文句等を見よ。彼れの法華經解釋は實に徹に入り細を穿ち、該博なる引證と緻密なる見解と相俟つて、容易に他人をしてその隙に乗せしめない周到なる用意から成つて居る。法華經はたしかに彼れに依つて一種獨特の新生命を得たのである。同時に彼れはその哲學的識才を發揮すべく法華經を見出したのであるとも言ひ得られよう。随つて今公平にこれを見る時には、彼れの説くところ要するに彼れ独自の哲學であつて決して法華經の忠實なる註釋としてこれを見ることは出來ない。法華經そのものは寧ろ彼れの哲學的見解を證助する資料たる作用をなせるに過ぎない。換言すれば彼れ自らは法華經を忠實に解釋せんとしたものであるかも知れないが、今日よりこれを見れば決してさうでなく、逆に法華經をして彼れの懷抱せる哲學的識見を證助せしめたといふことになつて居る。謂はゞ彼れに取つては法華經は一種の脚註となつたに過ぎない。しかも余が常に彼れの非凡を認め、彼れに敬意を捧ぐる所以のものも亦實に此處に存する。随つて彼れに依つて開かれたる法華宗所依の經典としての法華經觀が、果してその經作者の原意を得たりや否やといふ問題になると頗る疑問になると思ふ。蓋し余をして謂はしむれば、彼れの法華玄義も文句も乃至これを基調とする諸有の論釋記述、皆悉く決して法華經に對する直接の註釋としてこれを見るべきものではないからである。一步を譲りて作者の原意は暫くこれを問はずとしても、その譯

192 者の意すら亦既に誤り解したるもの尠からず存在することは否定し難いところである。今項を改めてこれを例證して見よう。

二

單刀直入、一例を示して上述私見の論證とする。什譯妙本方便品に、「是法住法位、世間相常住」なる偈があつて、法華宗學上甚だ重要視され、法華文句にも「是法住法位の一行は理一なるを頌するなり、衆生正覺一如にして二なし、悉く如を出でず、皆如法を位となすなり。世間相常住とは出世正覺如を以て位となし亦如を以て相となす、位相常住なり、世間衆生亦如を以て位となし亦如を以て相となす、豈に常住ならざらんや。世間相既に常住ならば豈に理一にあらざらんや」と釋されて居る。日蓮も「迷悟の二法二なりと雖ども、然かも法性眞如の理なり、……正しく無明法性其の體一なりと云ふ證據は、法華經に云く、是法住法位世間相常住云々」と言ひ、全然如上の解釋を紹述して居るのである。その法華宗學一流の主觀的解釋内容の可否は暫くこれを問はずとも、併しその解釋に隨へば、前半偈「是法住法位」の「住」を「住す」といふ動詞としてこれを見なければならぬのである。現に同宗に於けるその讀訓に依れば、時には「是の法法位に住すれば」となせる場合もあるが、普通には「是の法法位に住して」とされて居る。上述釋意よりこれを見れば勿論後者を以て正當なものと見なければならぬ。併しその何れにしても要するに「住」を動詞視して居ること

には差異がない。法雲亦「是法住法位とは是れ萬善の法一乗の法位に住するが故に法法位に住す云々」と解し、同じく「住」を動詞としてこれを扱つて居る。然るに嘉祥は、「法住法位は是れ佛性の異名、亦是れ一乗の別稱なり」と釋し、慈恩亦「法住法位とは眞如諸法の中に住らし體性常に在るを名けて法住となす」と見、共に「法」住を以て一の名詞となして居るのである。殊に慈恩の解釋の如き頗る肯綮に價するものがあると思ふ。而して護譯正本(七)に依れば、「諸法定意志懷律防」といふのが此處に相當する譯文である。譯語固とより曖昧であるが、「律防」とあるより察すればこれが「法位」に相當し、「定意」が「住」に當るものであると見らるゝ以上、三資料その教義及び譯語上の異同が如何様であらうとも、要するに「法住」を以て「法位」と併せ擧げた名詞と見なければならぬことは同一である。然らば或は動詞と見或は名詞と見る、果してその何れが眞實なのであらうか。現存梵本(八)に就て此處を見ると、明かに「(佛は)法住 (Dharma-Sthiti) 及び法位 (Dharma-niyamata)」、これを世間に於て常住にして不變なりと(覺し云々)」とある。西藏譯本亦これに味方すると見るべきである。然り、若しこれ等に隨はゞ、かの什譯妙本の文は、「是の法住と法位とは世間の相常住なり」と訓じなければならぬ。而して「Sthiti」とは語義「存立、相續、自然性」等を意味し、佛典常に「住(名詞)」と譯するところであり、「Niyamata」とは「定則性、決定性、決定位」等を意味するものであるから、こゝに恐らく「法住」及び「法位」なる譯語が用ゐられたのであつて、羅什所用の原典

亦恐らくこれと同一本文を有して居たものであらうと想像される。つまりこゝの意味は、一切現象の相續若しくは自然性並にその決定性は世間の立場よりこれを見れば常住なりと示したものであらうと思はれる。かの什譯を以てこれを解すれば、「是法住」の「是」はその前偈に「法は常に無性に於て佛種は縁より起る」と言へるその「法」を指したものでなくてはならない。随つて法即ち一切現象既に無性であつて、佛種縁より起ると言はゞ、その無性なる法に就ては、第一義諦の立場からはこれを常住とも無常とも言ひ得られないではないか。そして法無性と説くが故にこゝに初めて法華經に於ける第一義諦即ち一乘説が成立するのであつて、つまり大乘空觀の究竟地なのである。故に上引佛種縁起偈の直次に「是の故に一乘を説く」とある。乍併若し世間相の立場に立つて、その一切現象の相續相や決定性を考ふれば、水は常に物を潤ふし火は常に物を焼く、春夏秋冬來るにその時を違へないのである。即ち言葉を換へてこれを言はゞ、名相上法住法位は世間相常住と言ひ得るのである。前の「是の故に一乘を説く」と言へるに對し、この世間相常住偈の次に「導師方便して説く」と述べられたのは、思ふにこれ等の理由に基くのではなからうか。一乘説對方便説の經の文旨から考へても、この見解は當然然るべきものではないかと信ずる。法華宗學上の解釋に隨はゞ、「是法」を以て現象とし、「法位」を以て如となし、「住」を以てそれを結びつけ、そして「世間相常住」をそれに附随せしめてその文意を解して居るのであるが、余は「世間相」を介して「法住法位」と「常住」とを相對

せしめてこれを解釋すべきが、作者若しくは譯者の意を得たものであると信する。

是に由つて考ふるに、「法住」の「住」を以て動詞としてこれを見る解釋は、その當を得たものではないと言はなければならぬであらう。勿論解釋の結果に於ては、多少相類似した事にはなるが、併し法華宗の解釋は餘りに應用の過ぎた主觀的見解の弊に陥つて居ると見なければならぬし、また假令へその結果に於て正鵠を得て居るとしても、その出發點に於て既に誤解ありとすれば、その結果は偶然的なものであつて、その原意からこれを見れば本質上大なる危險が伴はれて居ることを知らなければならぬ。

智度論が同じく羅什の譯に係り、智度論と什譯妙本と羅什との間には諸有の方面に於て、實に不可離の關係が存することは周知の事實であるが、現にその智度論には屢々「法住」と言ひ「法位」と言ふ名詞が記され、殊に兩語併せ擧げられたところも亦一二にして止まらぬのである。即ち或は「法相・法住」とあり、或は「如・法相・法住・實際」とあり、或は「如・法性・實際・法住・法位」とあり、或はまた「如・法相・法位・法住・實際」等とも併せ擧げられて居る。加之、尙注意すべきは論に、「問ふて曰く、汝先きに諸法實相是れ般若波羅蜜、所謂法位法住は佛有るも佛無きも常住にして異らずと説く、今何を以て諸智慧中般若波羅蜜第一なること、譬へば諸法中涅槃を第一となすが如しと説くか、答へて曰く、世間法或る時は因中果を説き或る時は果中因を説くも各なし、たとへば人日々に數匹布

を食ふ、布食ふべからず、布の因縁に依つて食を得、是れを因中果を説くと名く。好畫を見て好手と言ふが如きは是れを果中因を説くと名く。諸法實相に因て智慧を生ずとは是れ則ち果中因を説くなり、復た次に菩薩不二法門に入らば、是の時能く直ちに此の般若波羅蜜を行じ、是れ因是れ果是れ縁是れ知是れ内是れ外是れ此是れ彼等と分別せず、所謂一相無相なり。是を以ての故に難すべからず」とある。即ち法位法住常住論に對する眞俗二諦兩方面よりの解釋であつて、しかもその兩者が巧みに綜合統一せられ、若し不二法門に入らばこれ一相無相の状態、因果相待の區別これなきも、若し世間法に順應してこれを見れば、因中果を説くも將たまた果中因を説くも共に咎なしと言ふのであるから、この點に於て法位法住（上世）これを世間相として認むることも出来るが、同時にそれは佛乃至天人の所作でないのだから、これを常住と言つて差支がないのである、語を換へてこれを謂はゞ、不二法門即ち一乘説に依らば、法位法住一切諸法の實相は無性であつて、不常不斷言語道斷心行所滅であるが、若し世間法即ち方便説に隨はゞ、その間因果相續相關係して咎なく、隨つて法位法住世間の相常住なりと推論することが出来、その結果上述方便品の文意一層これを明かにすることが出来ると思ふ。而して同時に法華經に説く諸法實相論に對する一説明としてこれを見ることも可能であると信ずる。

由是觀之、かの什譯妙本に所謂「法住法位」は、これを智度論と同一譯者羅什の譯語として見る以

上、その「住」は明かに「法住」として名詞と見なければならぬことは、何人も異議を挟むべからざるものであると信ずる。随つてかの偈に對する法華宗の讀訓は當然經の原意を誤解した訓解と見なければならぬ。勿論法華宗學は古く龍樹の般若中觀思想を通過して來て居るのではあるが、しかし現代の立場から再び什譯妙本を見るもの、今一度公平に龍樹のその思想を顧みずして、單に從來法華宗言ふところの解釋のみに隨つてこれを理解せんとすることの危険なることは言ふまでもないところであらうと信ずる、譯經者の原意に於て既に然りである、況んや原作者の意に於てをや。

以上は單に一例に過ぎないのであるが、しかしその一例に依つても同宗の法華經解釋が、若し忠實に法華經を中心としてこれを觀察する場合には、大に批正さるべき難點を殘して居るものであることは、これを拒むことが出來ないと考へる。況んや他に幾多の誤訓誤解あるに於てをや。

- (一) 第一卷、盈一、十三右、
 當體義鈔、縮刷日蓮聖人御遺文、九八八一—九頁、
- (二) 第四卷下、調一、四十左、
- (三) 法華經義記卷三、續、一、四二、二、百十八右、
- (四) 法華經支寶卷四、續、一、五二、四、三百六十七左、
 Kern-Nanjio, Saddharma-purāṇika. P. 52.
- (五) 法華經義疏卷四下、續、一、四二、四、三百六十六左、
- (六) 法華經支寶卷四、續、一、五二、四、三百六十七左、
 Kern-Nanjio, Saddharma-purāṇika. P. 52.
- (七) 第一卷、盈二、八右、
- (八) 智度論第四十一卷(往三、五右)に、「法位」の「位」を釋し、「位者拔一切無常等諸觀法故名爲位」とあるものは恰もこゝなる「位」の註釋に當てゝもよいのである。
- (九) 第三十一卷、往二、六十左、
- (十) 第三十一卷、往二、六十左、
- (七) 第四十四卷、往三、二十一右、

(三) 第四十六卷、往三、三十右、

(四) 第四十三卷、往三、十一左—十二右、

(五) 第七十七卷、往四、九十二左、

(五) 同上、十一左、論主の説として「是一切諸法實相不可破不可壞、若有佛若無佛常住諸法相法位、非佛……天人所作」さあるものを指す。

三

事情既に是の如し、若し吾人にして法華經眞實義を如法に研究せんとするには、所謂法華宗説くところの解釋とその途を異にした方法に出でなければならぬことは、これ亦止むを得ないところである。勿論彼れをも參渉すべきものなることは言ふまでもない。

然らば如何にしてその眞實義を得んとするか。途唯一。曰く可能なる限り先づ法華經原形の正體を索尋するにあるのみ。勿論これ至難の業ではあるが、併し假令へ或る程度までにしても、若し幸に然るを得ば、現存諸種の異本乃至譯本のその今日ある變遷の道程も、亦多少なりとこれを明かにし得べく、随つて同時に法華經教義の變遷發展の跡も幾分これを確かめ得べく、加之その結果得るところの副産物亦佛敎史料として利するところ決して尠少ではなからうと思はれる。

重ねて言ふ、所謂法華宗の法華經觀を以てしては吾人は充分に法華經の原意を探知することが出來ないのである。一步を譲りて假令へその解釋が原意に忠實なるものとしても、それは要するに什譯妙本(しかも提婆品の加はりしもの)に基いてのものではないか。然るに什譯妙本これ必ずしも完全な

る原典そのまゝの譯であるとは斷言し難いところである。提婆品に就てはそれが什譯でないことは言ふまでもなく、藥王品以下最後に至るまでは勿論什譯ではあるが、それ等が後世の竄入あつて然る後の譯に係るものなることは今更事新らしく述ぶるまでもない。併し今數歩これを讓つて、假りにそれ等を然らずと許しても、尙彼れに依つて經典そのものゝ内容の上に如何なる方便的變化が行はれ、如何なる程度まで彼れの思想が巧みに織り込まれて居るかに想到せば、思ひ半ばに過ぐるものがあるであらう。由來羅什譯經の態度は譯經のための譯經ではなく、正法流布のためであつたのである。法華經史上余常に彼れの偉勳を推稱して措かざるもの茲にその所以がある。しかも同時にその譯經に依つてその經作者の言説を如實に研究せんとするに當つては、實に非常なる苦心を要する所以も亦茲にある。今これを論證せんがために一例を擧げる。

法華宗學に於ける根本教理とも謂つべき、かの一念三千論構成の一要素たる什譯妙本方便品に於ける所謂十如是(一〇)に就てこれを考ふるに、余の信ずるところを以てすれば、そは法華經原作者の與かり知らざるところである。これに關しては余曾てこれを論じたことがあるから、委しくはそれに譲り、茲には單に前拙稿足らざるところ、この機會を利用して、聊かその缺を補ふと同時に、上陳所信の一論證に資することとする。

さて、かの十如是が經の原典に存在しなかつたことは、龍樹既にこれを暗示し、世親明かにその

資料を提供し、現存梵本並に西藏譯本亦それと全然趣を同じうし、謹譯正本亦復たこれと類を等しくし、剩つさへ什譯妙本に於てすら、その長行偈頌の關係の上から、吾人はその存在を否定せざるを得ないことになつて居る。然らば如何にしてかの十如是がその本文中に加へられたか。この疑問に對して余はそは羅什がその尊崇せし龍樹の學說に依つてこれを敢てなしたのであると答へ度い。龍樹と法華宗學との關係は、勿論その相承上重んぜられては居るが、余は羅什を介して龍樹と法華經との關係が、別途の意味に於て亦頗る甚深なるものがあると思ふ。

智度論第三十二卷^(三)、諸法實相を論ずる中に、一々の法に、體、法、力、因、緣、果、性、限礙及び第九に諸法各々開通方便ありと説き、「諸法生ずる時體及び餘の法凡て九事あり、此の法各々體法具足するあるを知る。是れを世間下如と名け、此の九法終に變異盡滅に歸するを知る。是れを中如と名く、譬へば此の身生ずるや不淨より出で、復た澡浴嚴飾すと雖ども終に不淨に歸するが如し。是の法は非有非無非生非滅なり、諸の觀法を滅し究竟清淨なるを是れを上如と名く^(四)」とある。こゝなる下中上三如これ法華宗學に所謂假空中の三諦に比すべきものなるのみならず、こゝなる九法が十如是と密接なる關係を有するものなることは、何人も否定することが出來ないと思ふ。嘉祥^(五)も「智度論に一切法九種あるを顯はす。此れ(十如是)と大に同じ」と論じ、法華宗學上^(六)に於ても、その十如是を釋する中にこれを引用し、これを尊重し、「各法ありとは即ち是れ法華中の如是作、各限礙あ

りとは即ち是れ法華中の如是相、各果ありとは即ち是れ法華中の如是果如是報なり。各開通方便ありとは即ち是れ法華中の如是本末究竟等にして、餘は名同じ、解すべし」と言ひ、普寂(モ)の如き「今家(天台)十如是を釋すること智論に原く。文在りて炳然たり。今家の釋義を知らんと欲すれば先づ須らく智論を熟練すべし。……此の一段論文の旨、今經(法華經)十如と相似る」と述べて居る。上引智度論の論旨、これが十如是の本原的資料となつたことは否定されない事實だと信ずる。その大同と言ひ、同解と言ひ、相似と言ふ、これ勿論の事である。蓋し末は本に依つてこれを解すべく、本と同似であるべき筈であるからである。

又、同第二十七卷(ハ)には、「佛は是の一切法の一切法の一相異相漏相非漏相作相非作相等の一切法を知り、各相あり、各各方あり、各各因緣あり、各各果報あり、各各性あり、各各得あり、各各失あるを知る、一切智慧力の故に」ともある。尙又、同第二十四卷(カ)、佛の十力を釋する論の中に、世界衆生の二種世間を擧げ、衆生世間に就てその種々別異性を説き、「佛は衆生の如是性、如是欲、是の處より來るを知る」と言ひ、又、「佛は是の衆生の種種の性相を知る。所謂趣向する所に隨ふなり。如是處偏多、如是貴、如是深心事、如是欲、如是業、如是想、如是煩惱、如是禮法、如是定、如是威儀、如是知、如是見、如是憶想分別を知る云々」と説き、更に次に對機說法、佛方便の甚だ妙なる事を詳細にこれを論じて居るが、これは一面什譯妙本壽量品(ニ)に於て、佛が「諸の衆生に種種の性、種種の

欲、種種の行、種種の憶想分別あるを知り、諸の方便を以て種々に法を説くといふ方便教化の説法論と相關し、又同時にこれと相對應し、佛方便力の深遠を示せる方便品（十一）に於て反覆これを説ける「衆生の心の所念、種種の所行の道、若干の諸の欲性、先世の善惡の業、佛悉く是れを知り已りて」方便教化す等と言へる文旨とも符合し、また論に説ける「衆生の種種性相」といふのは、十如是の偈に相當するかの方便品の「種種性相義」なるものと離すべからざる關係があると見なければならぬから、随つて元來原典に在りては五種法（十一）に過ぎなかつたものを、かの十如是となす場合、その一々の「如是」なる譯語が、上引智度論の「如是」等に負ふところ大なるものありとなすことは、蓋し架空の想像ではなからうと信ずる。しかも大膽にしかも巧みにその十如是構成の大業を敢てなし得るもの、羅什の才識を除いて何人かよくこれをなし得るものぞ。これ余がかの十如是本文を以て羅什の加ふところとなす所以である。尙これに關しては前既にこれを述べたやうに、委しくは舊拙稿「十如本文に對する疑義」を熟讀參照せられ度い。

法華經史上に於ける龍樹、惹いては羅什の地位、決してこれを看過してはならないのである。

以上僅かに一例に過ぎないのであるが、それに依つてもこれを知る如く、羅什に依つて法華經はその内容の上に一大革新が行はれたのである。而して所謂法華宗の解釋なるものは、その譯本を絶對に信用しての結果なのである。しかもそのものが既に既述の如く幾多の難點を残して居るのであ

る。法華經批判の必要益々その大なるを感ぜざるを得ない。

近時幸にして本經批判に關する史料續々發見せらるゝあつて、漸次開發の歩を進め得る事は實に空前の痛快事である。けれども本稿に於てはそれ等新史料に就てこれを述べんとするのではなく、單に龍樹の暗示するところに依つて、聊か彼れの用ゐたる本經古典の外廓を窺ひ、それに依つて何等かの史料を提供せんとする微衷を示すに過ぎない。

- (一) 第一卷、盈一、十左、「唯佛與佛乃能究盡諸法實相、所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」、
- (二) 舊「宗教研究」第一年第三號所載拙稿「十如本文に對する疑義」、(三) 往二、六十七右—左、
こゝに説く上中下三如論をかの十如是に應用して、こゝにかの十如三轉讀法の暗示を受けたのではないか、いふ想像が起らねでもない。
- (四) 法華經義疏卷四下、續一、四二、四、三百四十八左—九右、
- (五) 法華文句卷三下、調一、二十九左、
- (六) 往二、三十七右、
- (七) 法華文句復真鈔二(大日本佛教全書)、六十七頁
- (八) 第五卷、盈一、三十九右、
- (九) 往二、二十左、
- (十) 第一卷、盈一、十二右—左等參照、
- (三) 今假りに世親本に依つてこれを示さば、「唯佛如來能説一切法、何等法、云何法、何似法、何相法、何體法、何等云何何似何相何體、如是等一切法如來現見非不現見、」(往六、六十一右)、

(未 完)

ハルナツクとトレールチ

赤 松 智 城

最近に故トレールチ教授の遺著「歴史論と其克復(Historismus und seine Ueberwindung, 1924)」に接したのを機會として故人への思出のために此一小篇を草する。

三年前に伯林の老教授ハルナツクの七十の年賀として其同學並に門下から彼に献じた紀念出版の中に、トレールチは特に「ハルナツクとバウル」と題する一論文を寄せて、この老教授をばバウル以後の大神學者として推稱した。然るにこのハルナツクは昨年(一九三四年)の二月初め圖らずもそのトレールチのために親情をこめた悲痛なる弔辭を其棺前に述べなければならなかつた。思ふにそれは故人の追悼のためにも最もふさはしいことであつて、其靈も恐らく來て之を享けたことであらう。當時私は尙ほ伯林に在て、親しく故教授の講筵にも列し、又殆ど何人にも豫期されなかつた其訃音を聞て、最も驚いたものゝ一人でもあつた。それで先づ茲にそのハルナツクの悼辭の中特に故教授の業績と學

風と人格に關する所を譯載して聊か故人を偲ぶすがとすることは、此方面に心を寄せらるゝ讀者に對しては必ずしも無意味なことでないであらう。

「エルンスト・トレールチは一醫家の子であつてバイエルン境に近いシュワーベンランドの一地方に生れた。従て彼にはバイエリツシユな強い活氣とシユウエービツシユな思想の深みとが結合してあつた。彼は衷心の傾向からして神學の研究に向ひ、眞面目な充實した學生の組合に入て、先づエルランゲン大學に於て彼の最初の學期を過した。やがてゲッティンゲンに移つたが、こゝで彼は神學の教授アルブレヒト・リツチュルに接し、神學上の確信の根柢をばまづ此人に得たのである。即ち福音的信仰と歴史的教化としての教會との本義をば茲に學んで、其後も長く彼は此點を先師に感謝してゐた。しかし彼は間もなく、此特徴ある大神學者リツチュルの學說に或る特異の制限があることを認めて、之を脱却して進んで行つた彼の初期の業積は既に明かに之を示してゐる。蓋し當時の彼の研究題目は、彼が、最も興味を持つてゐた第十七世紀のルーテル派新敎の時代から取たのであるが、しかし彼は之を單に此期にのみ局限せずして、其時代をば實にかのストイック哲學と共に初つた偉大な精神的發展と結びつけたのである。かくて彼は其題目を實に世界史の舞臺に上せたのであつた。彼は如何に努めたか。その努力は實に特異なものであつて、私は之を茲に總括して述べなければ

ならぬ。第一は彼の大きな驚くべき消化力である。即ち彼は日々に少しも倦むことなく全ての時代と民族との學者の書を読んだ。然も所謂書物の虫や術學者の弊に墮せずして、此等古今の學者と自由に快活に思想を交換しつゝ之を読んだ。彼は實に新に創造せんがために常に他の思想を受け容れたのである。第二に彼は他の者から努めて學ぶことを怠らない異常な能力を持てゐた。即ちリッチュルの後にはカント、シユライエルマツハー、デイルタイ、マックス・ウエーバー及びヘーゲルは、彼に最も強い影響を與へたものである。吾々には彼の業績を通じて此等の影響を順次に認めることができる。尤も彼は明かにその性急な氣質からして、その讀破した所を必ずしも常に忠實には再現しなかつたけれ共、その代りに彼が之を深切に理解し捕捉したことは其短を償うて餘りあつたのである。否な彼は其讀書の中に書中の文字よりも尙一層優れた廣い意義あるものをさへ容易に見出したのであつて、彼の思想の流れは此等の大哲學者と思想家の畢生の業績を通して奔流し、彼等の岸邊から多くの流れを取來て之を自分の波の中へ注ぎ入れてしまつたのである。更に第三に彼は其研究をば始めより終りまで彼の學生と聽講者に對してのみならず、一般公衆の前でやつたことである。之は必ずしも全ての學者に勸めるわけにはいかなけれども、彼自身は常に此途を取た。従て彼は尙は未完成のまゝで終つた其思想の變遷發達を順次に公表するに當て必然に起る結果をも自ら進んで取たのであつて、即ち彼が其發達の各段階に於て彼特有の優れた結合力を振て常に何程か新しい

提唱を試みた所以は實に茲にあるのである。此の結合力こそは彼の最も強い力であり、又非凡な徳であつて、此の力は孤立せる個別なものにも、直ちに廣い豊富な種々の關係を與へ、又個々の石を打て光明を放たしめるやうな鋼鐵を供與したのである。しかし最後に彼の學的態度方法に於て何よりも最も重要な意義あることは、彼が、全ての對象總ての生命あるものを理解するに當て尊重レスベクトと柔和ソフトとを以てしたことである。彼は合理主義者の暴力と組織家の不法法とを嫌惡し、又全ての生ける對象をば單に一義的な固定した物に變化して、強い彼等から全ゆる苦痛と共に亦生命までをも結局奪ひ去らねば満足しないやうな輩からは斷然手を分つたのである。

トレールチは早く大學の教職を進み、ゲツティンゲン、ボン及びハイデルベルヒで教義學の教授をやつた。しかし此重要な教義學の教職といふものは大學の神學部では最も深秘エプクリウシユなもので、其教師は他の學科の學者とは餘り關係がないことが屢々ある。然るに今このハイデルベルヒの同僚教授と學生達は此の新任の教義學教授の學科の取扱ひ方が全く從來の型を破つて著しく變てゐることをすぐに認めて、やがてこの組織神學者の講義と演習とは誰よりも豊富で包括的であるといふのが定評になつた。かくて老若様々の聽講者は皆輝やく眼を舉げて、そのハイデルベルヒでも、また後にはこのベルリンでも、彼の講座から潮の如く流れ出たのである。トレールチはベルリンには一九一五年に哲學の教授として轉任したが、それは專攻の學科や彼の思想を變へるためではなくして、最も

廣く活動の範圍を得たためと、神學部の講義の課題から免れたためであつたのである。

彼は如何に講じたか。それは亦全く特異なものであつて同時にチャーミングでもあつた。彼は鋭く截然と型式を整へては論述しなかつた。しかし一の觀察又は思想をば常に新たに努力しつつ彼に特有な口角泡を飛ばす底の急激な雄辯を以て之を聽者の前に投げ出し、各方面より之を吟味し縷々として盡くる所を知らぬ概があつた。さうして常に之を新しい關係に於て見て結局之を洗練し明瞭にせねば止まなかつた。彼の精神は恰も一の中心を定めて旋回する機械の如く又廻轉する太鼓の如くに、其對象を長く震ひ動かして之を轉回せしめ、終に夫れを他の者より純化して其特性を明らかにするのであつた。

しかし彼は果して何を講じたか、彼は抑々如何なる學者であつたらうか。彼は紛れもなく「現代の獨逸の歴史哲學者」であつた。否な彼は實にヘーゲル以後獨逸が經驗した第一の偉大なる歴史哲學者であつたのである。抑々何に依て彼はかくも偉大なる歴史哲學者であつたのか。蓋し彼は人間の思索の最も大なる兩範域である「觀念學」^{イデオロギイ}と「社會學」^{ソチオロギイ}とに通曉して、然も此兩者を「歴史」^{グシヒテ}といふ大なる統一に結合せんと努めたからである。「觀念學」——現象の渾一體として吾々に與へられた世界は思想の渾一體に改造されねばならぬ。トレールチは之を成就し得る所のロゴスに對する確信を持つてゐた、この無邊際なるロゴスの領域は思想であり、その羽翼たる機官は言葉であつた。彼は實に

此確信を有するために、原始人と民族説話や、無意識と神秘や、自然性と性愛などに多く歩みを止めなかつたのである。尤も彼は此等の範圍に就てよく知てゐたけれども、それが全體の高等な生活に於て何程かの意義を有するためには又之を妨げないためには、それは一切の支配者ロゴスに従屬し之に依て理解されねばならぬといふ強い確信に住してゐた。しかし此ロゴスはかの思想の空中樓閣にも比すべき漠然たる彼の意見を云ふのではなくして、その思想的なロゴスは「社會學」即ち幾多の生活の層と文化の法則と業務とを有する具體的生活の世界に於て表はれねばならぬ。即ち此世界を透察して之をば流動する生命の歴史的渾一體として理解しなければならぬ。此渾一體は元素から成立してゐると同様に觀念に依ても亦支配されてゐるのである。

トレールチは此問題を最後まで導いて終に之を解決したか。かゝる愚問を誰が發するであらう！しかし常に新たに進みつゝ、僅か數週前に其第一卷を終つた彼の大著歴史論に於て、彼は此問題の解決に向て不朽なるものを寄與したのである。即ち此卷を結んだ言葉は正に彼の學問上の遺言であつて、同時に又彼の眞摯と其立場の威嚴とを示してゐる。曰く、

「新しい歴史哲學の大問題を充分に解決するのは信仰あり勇氣ある人に限る。懷疑家や神秘家、合理主義の熱狂者や史實の物識り達は之に與らない。其解決は一個人で出来る仕事ではなくして、固より多くの人々の仕事であるが、先づ靜かに自己の人格に於て、次に更に廣い範圍に於て行は

るべきことである。かゝる範圍より初めて新生命が起り、種々の點から共同に生活するに至るであらう。最も効果あるものはかの「神曲」と「ファウスト」の如く、恐らく一の偉大なる藝術家的象徴であつたであらう。しかしかゝる象徴が或時代に贈られるのは幸福な偶然であつて、それは多くは最後に初めて來るのである。……しかし各時代に常に意識的に若くは無意識的に存在した問題其者は現代には特に緊要である。建設の觀念とは歴史を歴史に依て征服して新しい創造の地盤を拓くことを云ふのである」と。

さて今彼自身は——如何なる人であつたか。彼は最もよい意味に於て立派な人であり、よい友人であつた。彼には根強い底力があつて活氣に満ちてゐた。彼は如何なる場合にも常に毅然として正直であり又快活で自由であつた。決してわざとらしい所がなく、又こせつかなかつた。しかし此力強い根本性——それは彼にある最も美しい、最も深いものであつた——の内には靜かな氣品の高い純なる魂が宿つてゐた。彼が研究者としては打開いた優しい感情を以て全ての生ける對象に接したやうに、彼の本性の眞髓には優しい生活感情と純白な愛とがあつた。しかし此等の感情は多く蔽はれて表には顯はれず、寧ろ彼はその性急な氣質からして遠慮のない奔放な自由の上衣を其本性の上

に投げかけたのである。彼は隠すべき何事をも持たなかつたから、又敢て何事をも隠さうとせず、

何事をも秘して云はずに置くことはなく、唯ありのまゝの自分を常に表はさうとしてゐた。吾々も茲で黙つて隠して置く要はないから云ふが、彼は決して氣樂につき合よい人間ではなかつたのである。多くの人々は容易に彼の懐に入て相交はることができず、長く彼を知り彼と共に生活した者でもさうであつた。彼は其公明正大な精神に依て他に打勝つこともできたが、又其性急な氣質に依て他を傷けることもできた。彼は自分の衷情に迫るまでは、何人にも容易に其をやらなかつた。しかし時にはそれが爆發して、彼の内にある灼熱した溶鑛の流れがその鑛滓をも高く吹き飛ばすやうなことがあつても、それは敢て驚くに足らないであらう。遮莫早かれ晚かれ彼の全人格に對して如何に多くの人々が喜んで之に接するやうになつたことよ！

其全人格に於て——彼は生命と歴史の意義を信じ、又自己の生活の意義を信じた。蓋しそれは神に對する信仰を實際に試鍊する所以である。彼は基督の十字架に顯はれた高揚と卑下とが、吾々の生活上の模範であり力であることを信じた。而して之は正に基督教の信仰の實際的試鍊である。

愛すべき尊き友よ、吾々はもはや汝を見る能はず其聲をも聞かないであらう。噫如何にそれが悲痛であるよ！この自然の感情を制することは如何にも苦しいことである！されど「花は凋みて主の靈は其中に囁やかん」。汝の往ける神は死の神にあらず生の神であつて、故人は其御許に此神と共に生きてゐる。「吾々の神の語は永遠に常住である。」

初めリップチュルの教義學から出て、然も終には歴史哲學へ進んだトレールチの過程と、その學風業績及び人格の特徴は、このハルナツクの悼辭によく概括され、又推稱されてゐると思ふ。既にトレールチもハルナツクに對しては先にも一言したやうに彼を推稱してパウル以來の大新教神學者となしたが、かゝる推稱も必ずしも不當な諛辭ではないであらう。蓋しトレールチに依れば「ハルナツクはパウル以後初めて再び教會史を神學の内容となし、又之と共に吾々の文化の本質と發生を取扱ふ歴史的精神科學中の中心的位置を此教會史に與へたものである。……それで第十九世紀の新教神學の嚴密な意味に於ての學的業績を回顧する時に、パウルとハルナツクとの名は他に冠絶する。殊に神學の本來の學的性質が一般の歴史的方法に全然合一して構成された歴史神學に制限されるほど益々兩者は神學界の頂點に位するに至るのである」と。但し此歴史神學は勿論神學的史實や史料の單なる羅列叙述ではない。ハルナツクは既に明かに教會史と一般世界史との密接な關聯を認めたのみならず、「精神の一般的發展の理念をも是認して、かの基督教の制度と精神の發展をも其中に包括せしめるヘーゲルの辨證法にまでも少なからざる共調を感じて居る」。かゝる歴史哲學的興味が彼の神學の少なくとも一礎石であることは毫も疑を容れない所である。されば彼の歴史神學とトレールチの神學論及び歴史哲學とを對比すれば、其間に亦た幾多の注意すべき共調と關係とを見出し得

るのであるが、私は今之を詳論する餘裕を持たない。唯ハルナツクが先きにトレールチに強い影響を與へた諸先輩を列擧した中には、當然彼自身の名をも特に大書しなければならぬことを云ふに止める。實際トレールチも自らハルナツクに負ふ所甚だ大なることを告白して居るのである。

しかしトレールチは固よりハルナツクの學徒ではなかつた。又「自分は如何程彼の學派に屬するかを正當には知らない」と云て居る。「但し教會史と教理史に關する知識はハルナツクに負ふ所最も深く、それは全く直接に彼とリツチュルの無盡藏に豊富な業績から得てきたものである」と認めて居る。尤も其知識と思想とはトレールチの手に移ては大に變化されて、彼の特徴ある學説を作り上げる資料となつたことは云ふまでもない。彼は其學的勞作に於ては決して一定の範域にのみ止まらず、常に或る制限を超えつゝ勇猛精進したけれども、しかし其過程に於て亦た終始基督敎特に新敎の精神が其奥底に深く流れてゐたことも頗る明白である。彼は其遺著の最後の一節にかう云つた。

「宗教的深心と宗教的結合の絶頂は彼岸に導き、茲に於てそれは初めて完全に自由となることができる」と。

實に彼は今や其の完全に自由なる永生の彼岸に到りついたのである。

佛教に於ける倫理—實踐哲學の起源

渡 邊 棗 雄

豫め標題を一寸説明しておくが、佛教に於て、理想證得の實踐道として、倫理が哲學體系の中核に關係を持つやうになつたのは何んな過程乃至原因によつてであつたか。その時代並に關係の人々は如何。これが今掲ぐる所の標題の意味である。

蓋し、自分の所見を以てすれば、この倫理は、根本の佛陀の教説自らに對しては、何ら、本質的に關係する所はない。然るにこれを顯れた佛典上の實際的事實として見れば、それらは、佛陀自らの哲學が、その實踐門の少くも半を即ち倫理とすと作てゐるのみならず、その外の佛教に至ては、極端なものになれば、その全體系、即ち、人生觀、世界觀の基礎まで、悉くがこの倫理思想にあるやうにも作つてゐる。これは、問題の性質上、極めて重要視すべき論題であるけれども、従前、これ

を論すべき機會を得ず、心ならず放置して來たが、幸に今その機會の與らるゝあつたので、便ち少しく、自分ながらの解釋を述べて大方の御高評を懇求したいと思ふ次第である。

二

まづ根本佛陀の教説は如何、これについては古來東西に亘て、殆ど無數といつた程の解説があるけれども、就中近代東西のものに關しては、忌憚なく言へば、佛陀の哲學的立脚點、即ち、根本哲學的態度を、曾て唯一人さへ訊たことがないといつた研究であるので、率直に言ふなら、今必しも甚だ多くこれに意を關せねばならぬ必要がないとして、端的に自分の所見を簡單に表明するならば、

一、まづ佛陀の哲學はこの人生に與られた絶對的冥約としての老、病、死、怨憎會、恩愛別、所欲不得、乃至無常これらを外的の誘因とする純主觀的感情としての苦 *Dukkha* (＝不可意、不適意の感情) を以てその根本問題とした。

二、而して、佛陀に従へば、是の如き苦は、如上、老病死、怨憎會、恩愛別、所欲不得、乃至無常を絶對的冥約とする世界及び人生、即ち現實一般に對し、我々が無豫想にも、それら諸條件の眞反對、即ち、不老、不病、不死、……乃至常等を要望するから來た結果で、こゝに、それは正しく、かやうな要望、即ち、約言して欲 *Chanda* (or *raga* 貪 ; *tanha* 愛) を以てその因とする。

三、さて此の欲は又その心理學的本質を尋究すれば、一方には能欲の主を條件とすると同じく、他

方には所欲の客をその豫件とする。而もその能欲の主即ち普通我 *Prati* の名で表明してゐるものは佛陀に従へば、色受想行識、即ち所謂五陰のみで、それらを外にして、何も特別の存在がないと同時、又その所欲の客、即ち對象に至ては、無常にして、變易を性とす、所謂須臾にして、とゞまること暫なることも出来ない存在である。即ち所謂諸法は無我、並に非我にして、諸行は無常である。故にこれを客觀的にいふ限り、全く根據がなくしてあるが欲の感情といふことになる。

四、これを折返して言へば、欲は我々が右無常無我なる現實を知らなかつたからあるといふことになる。故に、それを更にも一度折返していふと、現實の直視——如實觀察(或は如實知、眞實觀等)が欲撥盡の第一の勝妙道であることに歸すると共に、佛陀はその如實觀察の必然化及び普遍化を焦心欲求しなくてはならなかつたとなる。而も此の點に於ては、佛陀は一切心的活動が血行關係と絶對の因縁あることを看破し、その血行の徹底的調節を腹腔關係に基く消化機官の完全な調節と、筋肉事情に基ての血管の整頓とに懇求し、専ら、禪定の修習、多修習によつて、要期を貫徹しようとした。——

——約説すれば、まづ是の如きが佛陀の根本敎説の概要であつたが、見來れば、全體の論脈に旺盛した論理的精神並に近代的生命は全く驚歎に價すといふべく、諸の經典に記してゐるあの大影響も、いかにもと首肯されるが、同時に全體の論理を察して、かやうな佛陀の根本哲學が、何處にも彼の倫理の貢獻を必要とし、その介在を許すべき餘地を残すといふは、何としても認ることの出來

ない事情といはなければならぬ。換言せば是の如き佛陀の哲學はその本質の關する限り、その何處に於ても、倫理を須つ所が認められないと同時にそれを介在せしむべき餘地も全く發見し得られぬ。

三

さて立場を替て、次に倫理自らの本質に従て考るに、大體佛教がその倫理として最も高調する所に或は不殺生、不偷盜、不邪淫、不飲酒があり、或は不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語その他があるが、姑くこゝに一人あり、この諸の禁戒を修習、多修習、よく嚴守することを得たとしても、彼は果して彼が本來の狙的である苦の邊を作すこと、乃至、不老、不病、不死……常等の欲の盡滅を圖ることに、どれだけの効果がありとし得ようか。裏返して説けば、殺生乃至飲酒を遠離し、或は妄語乃至綺語等の斷滅を具足して、倫理に眞に善く忠實であつたからとて、苦意識の斷盡や、不老、不病、不死、乃至その他の欲の遠離には、何ら本質的影響があり得るとは想像し得るに堪えない。二者は全く別箇の範疇に屬する兩端の異事である。——こゝに倫理の實踐と、不老不病不死その他の欲、乃至苦とは全然同一精神裏に於ての同範疇の事だといふこと莫れ。もしこの兩者が唯、同一心表のことだからとの理由で、他は善く一を制約する義理がなくてはならないといふのなら、一の畫板上にある赤色を白化する薬は臆がてまたその畫板上に並在する外は一切諸色をも同じやうに、白化することの出来る薬でなくてはならぬ事實を思へ。

尙、論者あり、善く倫理は少分づ、欲の壘を磨し行く點に本義があるとすることを聞くことがあるが、これも亦、大に思はなくてはならない議論で、翻て考ふれば、佛陀は、その根本的態度に於て、實功主義 Pragmatism の甚だ強烈なのを執り、就中また最もその基調的の立場にしたことは、史傳から案じて、同様に、教説方面から考ても、炳乎として疑問の餘地はない事柄であるが、察する所の實功主義を以て言んか、佛陀は、別に、如實觀察、並に、その必然化、普遍化の爲めの勝手段たるかの禪定が有たものであるから、單なる些少位の貢獻がある程度の方便乃至手段なら寧ろ右中心的手段に對し、猶豫の餘地を與へ、精進の精神を遲鈍にし薄劣にする所以として、決然これを排斥しよう理由はあれ、併せ説て同唱するといつたなどの論理は、何らから見ても發見出來ない所だ、敢て言は、論者のある意味に於る論理の疎漏を大に高唱しなくてはならぬ道理を見る。

四

かくて最後に有名な八正道(或は八聖道 Ariya aṅgaṅga mārga)のことを、今一つ述べて見たいが、この八正道は少くもその正語、正業、正命の三支によつて、

正語—離妄語、離兩舌、離惡口、離綺語、

正業—離殺、盜、淫。

正命—如法求衣服、飲食、臥具、湯藥、非不如法(雜二八・八六・辰三) (六六・右二?)

正語 一、世俗有漏有取向於善趣禪離妄語……準上……

二、聖出世間無漏不取、正盡苦轉向苦邊、謂聖弟子苦々思惟、集滅道々思惟、除邪命念口四惡行、諸餘口惡行離於彼、無漏遠離、不著固守、攝持不犯、不度時節、不越限防、

正業 一、……準同……謂離殺・盜・婬、

二、……同……謂聖弟子苦々思惟……除邪命念身三惡行諸餘身惡行數、無漏心不樂著固守、執持不犯……

正命 一、……謂如法求衣服・食具・隨病湯藥、非不如法、

二、……謂聖弟子……於諸邪命無漏心不樂著固守、……(雜二八・八七・辰三、六六右一左二?)

等と言ひ、正しく道德的の教を總括し、代表してゐること、又是の如き八正道は佛陀の教説の根本體系たる苦(題)集(因)滅(理)道(理想)の四諦の中で、最後の道諦と即一視せられ、道諦とは、即ち八正道だとは經の隨所の所説であること、これらのことは今、此で敢て細説するを須つまでもないと思ふが、私に察するにこの八正道はかやうな與られたまゝの形及び與られたまゝの意義では、斷じて佛陀眞淨の教説項目でないと信じらるゝのは正しく、「倫理 佛説哲學に於る實踐哲學」といふ事實に對して、根本的の衝撃を意味する事柄でなくてはならぬ。まづ上來證べた所を願れば、

一、倫理は佛説體系の本質に省みて、その必要がないし、又これが介在を許す餘地もない。

二、これを倫理自らの本質に問うと、それは佛説の中心體系に關與の出來る義理は全然ない。

三、且らく、少し位の貢献があり得るといつた位の程度なら、それは寧ろ佛陀の根本實功論的の哲學態度から、全然排斥を喰らふ當然の義理があつた。

已に是の如くならば、問題の八正道は、このやうな倫理を含む代表なものといふ意味で、皆移して以て今の八正道が佛説の實踐道の中核ではあり得ぬ所以の條件ともすることが出来る譯だが、而も自分の理由とした所は、決して單にこれ許りに止るものではなかつた。便ち曰く、

四、八支の聖道といふ如きは、餘に抽象的な教説に過ぎて、一般の佛陀の教説と比べ、斷じて佛陀にふさはしい項目とはし難い。

五、八支の聖道の如きを數學して、それを尙、一の圖式 *Schema* とし、教説するなどは佛陀の運動を一煩瑣哲學 *Scholasticism* の類とするもので、正しく上説のやうな、佛陀の實功主義的哲學態度と穿鑿相容れ難い關係にある。

六、八正道は察する處、佛陀の般涅槃後の遺教徒が例の記憶の爲めの便宜及び用意から、佛説の道諦並に、彼らがさうと考た一切教誡を悉く掻き集めて、例の婆羅門の八徳に準じ整頓して圖化した結果に過ぎぬ。

* * * * *

思ふに誰でも一度阿含聖經を親しく閱讀すれば必ず感得し得ねばならぬ所だが、佛陀の親らの教

説と推定の出来る経程、丁寧で綿密で深切なものはない。蓋しこれは臆てどんな野人匹婢にも、一度教説して直に善く理解されることか出来た理由でなくてはならぬが、例を掲て解説すれば五陰〓非我、六内外入處十二〓無常等と教る場合など、佛陀はその都度各の分類肢について、懇切丁寧に繰返し教諭したものでなく、それが總集して一種の歸納法 Inductive method 即ち今日の科學と共通した論理法を自ら構成したことは今日完く聖經に明かである。而もかゝる論法の進展する所、——是又經を讀である中、自ら感得さるゝ所だが——佛陀の教説は、どこととはなく一種潜在的力、謂は Insinuating power を醸養したもので、それが聞者の心身に自ら熏じつき、そこに自づと當該教説を奉順推戴するの外になからしめられたのが佛陀の教説であつたと思はれる。而もそれは兎も角此様な陰密、燃犀な佛陀の論辯法と、今の八正道のやうな大難把極る輪廊的、概括的、超絶的な項目並びにその教説の態度とが、果して互に相容れ得べきものか否か。大醫王が、病を知り、病の所由を知り、病の瘵を知り、病の瘵道を知る〓に譬ふべしとせられた佛陀が、果して自分の他心智に如々寫象し來る聞者の苦患を見て、かうした胃病患者に、砂と瓦礫とを飲しめるやうな汁氣もない教諭をしたと考ることが出来るか。これを暫く佛陀自らの上に反照せよ。佛陀が鹿野苑仙人住〓處に、所謂苦行をすてゝ、未だ次によるべき方便がなくて惘迷してゐるとき、天あり假に次のやうな教説を告たとせよ。爾時佛陀の心情は果して如何。これを翻して言へば、さうした佛陀が、その

諸弟子に對して、どうしてあの八正道などいふものをゴツ／＼教諭し得ようか。曰く、

八聖道あり、正見正志正語正業正命正方便正念正定なり、我は彼の道に從て老病死、老病死の集、老病死の滅、老病死の滅道跡を見たり、こは古仙道なり、古仙人迹なり、古仙人去處なり云云 (雜一二・五・辰二・六五S左一五・六五・Voll. p. 107. により作る。)

次に佛陀の實功主義は已に解説したが、これは名詮の自稱する通り、實際的効果を唯一意識内容にして、遮二無二それに幕進する態度にその途中で狐疑も許さず、猶豫も許さない態度である。然る處かくて翻て此の八聖道は如何。從來は佛説との豫想の下に、尊重讚歎言も足らぬ仕儀であつたとも言へ、與られたまゝを冷靜に觀察せば、名目の陳列、徳目の並舉に過ぬ術學味 Pedantry 豊な一の圖式^{シエ}だし、無味極る乾燥的な修行項目を多數枚舉した一種の煩瑣哲學臭味 Scholasticism の顯現に過ぬではないか。裏面まで潜到していふなら、一種の概念の玩弄とも極言すべく、善くいつてまづ學究的精神の一發現位の所ではないか。是の八正道を、あの佛陀に出づとして、誰が收修するこゝとが出来ようか。氷炭相容れぬとは正にこれをしもいふものといはん許りではないか。

最後の八正道が、佛滅後の遺教徒の手で、婆羅門の八徳を規準にしつくりはれたたのことに關しては、佛滅後の一般的佛敎變化のことを後に改て論ずるから今凡てその下に譲る。然し、唯豫想的に、姑く、その輪廓だけを暗示して置けば、

一、佛滅後の遺教徒らは、何でも佛説の局りは悉く解して佛陀の根本敎説に關係あるものとした。

二、亦、彼らは聖教の記憶による傳受といふことを、その中心の聖教授受法とした爲に、その目的に由て、佛説の整理、簡單化、圖式化といふことを試た。

三、かゝる結果、彼らは、所謂婆羅門の八徳に調子を合せながら、遂にわが八聖道及び八正道説といふが如き一教説を編み上げた。

* * * * *

八正道に關する右前後合して六個の條項、それを總集して我々としての當然の結論を此で詮述する必要があらうか。而も興味あることに、それかあらぬか、今日の阿含聖經は、恰もかやうのものとしての八正道に關し粉飾莊嚴最も盡力したもので、賣藥効を記するもの多きは、必ずしも眞としないでも、經典編纂者のこゝに出でなければならなかつた心情のはの見えて甚だ莞爾たらざることを得ない。姑らく従前自分が狩り蒐たものを列掲してその一般を見ることにしよう。

一、八正道の効果を擧てその果徳を稱したものを、

一、八正道 イ、世俗有漏有取轉向善趣。 (雜二八・一九)

二、同 口、聖出世間、無漏不取正盡苦轉向苦邊 (雜二八・一七) || 廣悲遠離 雜三三・六 || 別雜七・四 || S. 281. 三、同 || 貪瞋痴三毒滅 雜四二・一六 || 別雜四・二一 || S. 17.

四、同 || 四念處四正斷四如意足五力七覺分 雜一三・二 || m. 149, Salyakana.

五、同 || 無所畏 雜三五・八 || 別雜一一・一三 || S. 36. 21.

六、同 || 聖漏盡 雜二八・一七 || ? 七、同 || 安樂常得 雜二八・二六 || S. 21.

佛敎に於ける論理 || 實踐哲學の起源

二、八正道を他の名稱で置換てその果徳を稱したもの。

- 一、八正道 欲斷道跡 雜二八・五 二、同 甘露法 雜二八・六三 三、同 斷畏法 同 一 一 A.3.62. 四、同 斷三受法 雜二八・一一 S.45.29. 五、同 老病死斷法 雜二八・一三 六、同 善聚 雜二八・二三 A.5.52. 七、同 天乘、婆羅門乘、大乘 雜二八・二五 S.45.4. 八、同 彼岸 雜二八・二七其他 S.45.34.&c. 九、同 善伴儻 雜二八・四六 一〇、同 是法等 雜二八・六五・一七四 一一、同 出家之目的—斷三毒 雜二八・七五 一二、同 順流道 雜二八・一〇四—一〇九 S.45.35—36. 一三、同 沙門法 同・同・一〇 一四、同 古仙道其他 雜一一・五 S.12.65. 一五、同 無爲道跡—斷三毒 雜三一・五〇 S.33.38. 一六、同 清淨道 雜四二・一六 別雜 四・一一 S.7.17. 一七、同 五苦道 雜五〇・五 別雜 一五・三一 SuttaNip.9. 一八、同 流 雜三〇・二九—三〇 S.55.28. 一九、同 有身滅道跡 雜六・一三 其他、 二〇、同 色滅道跡 雜一一・一〇 S.22.57. 二一、同 世間滅道跡 雜九・六 S.35.107.

五

さて以上を要括するに、

一、倫理は佛陀の哲學體系の本質上、何ら必要とされる所でもなければ、介在を許さるべき餘地もないものである。

二、倫理は、それ自らの本質上、何ら佛陀の根本敎説に、本質的に與り得べき意義も權威もない。

三、よし些少位欲滅といふ點であると假定するも佛陀には已に必要にして充分なる中心的方法が他に存したから、その哲學的立脚點の命ずる所寧ろ之を遮棄して終ふのが當然であつた。

四、倫理を半の内包とする有名な八聖道は、佛説の實踐哲學の代表ともせられたるも、その實、それは、どの道から見ても、その儘で佛説では斷じてない。

つまり、

一、佛説の哲學自らは倫理に關係がない(正理)、

二、倫理は、また、その本質上、佛説の哲學に關係し得ない(反理)、

三、關係ありと古來稱されて、その意味で、古來佛説とされてゐた八正道は實は佛説ではない

(背理)。

この三面からの議論であるが、之だけ細密に論じれば、よも不明のことはないであらうが如く、倫理は經の高調に拘らず、又古來の一般の思惑にも拘らず、斷じて佛説體系の中樞の部分には關與すべきものではない。が、さてかくて此で問題になるのは現阿含部聖經乃至現佛典一般の顯相である。

(1) 雜一五・三五・辰二・八五左? 同四五・二三・辰四・六五右 || 別雜一三・五・辰五・八二右? 等。

(2) 左のものを後で別に記してゐたから、以上で大體は判るが尙追加してなく。

一、八正道 | 能斷愛欲 雜二八・五、 二、同 | 三種怖畏斷 同 〇二一、

三、同 | 無常有爲心所緣生の三受斷 雜二八・二二、 四、同 | 老病死遠離 雜同・二三、

五、同 | 無諸過患 離諸煩惱 未起不起 雜二八・二二、六、同 | 得涅槃 雜二八・六五、

七、同 | 解脫 同・七〇、 八、同 | 苦斷 同・七一、

九、同 | 究竟苦邊 同・七二、 一〇、 | 正盡苦 同・七三、

一一、同 | 未生善生 已生重慶 未生惡不生 已生令退 雜二八・三二。その他

(3) 同上

一、八正道 || 善事 雜二八・四、 二、同 || 善法 同・三四、三五、三七、五五、

三、同 || 是律 同・五三、 四、同 || 是聖 同・五四、

五、同 || 習法及善哉法 同・五六、 六、同 || 白法 同・五七、

七、同 || 正義 同・五八、 八、同 || 勝法 同・六〇、

九、同 || 無罪法 同・六一、 一〇同 || 不去法 同・六四、

一一、同 || 難見道跡 雜三一・五一、 一二同 || 不動道跡 同・五二

以下、不風道跡、不死道跡、無漏道跡、覆蔭同、洲堵同、依止同、擁護同、

淨度同、不流轉同、離熾然同、離熱燒同、流通同、清涼同、微妙同、

安穩同、無所有同、涅槃道跡等幾多あり、準じて知るべし。(蓋し、要するに涅槃道跡。(未完)

佐田介石氏の視實等象論

木 村 泰 賢

○ 或る研究の必要上、自分がかねてから佐田介石氏の天文地理に關する著述と、その構案にかゝる視實等象儀（須彌山儀）とを探してゐた。然る處、今回、此事を東京朝日新聞の「探してゐるもの」欄に書いたのを因縁として、種々の特志家、殊に吉野作造博士と淺草傳法院の厚意とによりて、遂に其等を探しあてたのである。未だ全部の研究を終らぬけれども、その最も氏の得意とした視實等象論に就て、以下、少しく述ぶることにしよう。蓋しこの間に亦一種の興味ある考へ方の存するものがあるからである。

○ 佐田介石氏は肥後の産で文政元年に生れ明治十五年に六十五歳で死んだ人である。初めは眞宗本

派に屬してゐたけれども、後ちに天台宗に轉せんとした程で、教界内にありては餘り志を得た方ではなかつた。併しその生涯を通じて努力した所は當時新に輸入された西洋文明に對して、いかにして東洋在來の文明を維持し發展せしむべきかの所謂天下國家の問題にありて區々たる宗派關係の如きは餘り眼中に置かなかつたのである。而も氏の所謂、國粹主義に於て最も特長とすべきは單に消極的排外運動のみに走らないで、飽くまで積極的方針に出でんとしたことである。即ち在來の思想なり組織なり物件なりを、そのまゝ維持して西洋文明に對抗しようとしたのではなく、其等を更に改良し發展せしめて、時代の要求に應ずることによりて、國粹を發揮せんとしたことである。かくして氏はこの目的を達せんがために、種々の會を組織し、機關雜誌を發行しなどして、大は國家の問題より小はランプや傘の問題に到るまで、種々の題目に就て攻究したのである。元より今日からすれば、聊か滑稽に類する點がなきにしもあらざれど、とにかくその志向と努力とに對しては大に敬意を表すべきものがあつた。

○

かく氏は種々の問題を取扱つたけれども、その最も力を致したのは、何んと言つても、須彌山を中心としての天動地靜論を學術的に樹立することであつた。氏の著述中、之に關するものは一番多く残つてゐる許りではなく、氏は自らを號して等象齋と名けたのも全くこの天動地靜論を證明する

ために氏の案出した所謂視實等象論から來たものである。蓋し氏に従へば西洋流の地動説は常識に反する上に、若し一度びこの説にして成立せんか、佛教の須彌山の破壊となり惹いては佛教その者の破綻となるといふので氏は全力を注いで地動説に反對して天動説を確立せんとしたのである。即ち之より先きコペルニカスが初めて地動説を主張し出した時に、羅馬教會の感じた憂慮を氏は佛教教界に對して感じたのである。かくして氏は「栖の地を卜して白晝戸を閉ぢ燈を點じて冥想すること十餘年」之を無晝庵と名け、こゝで天動地靜説に物理的根據を與へんことを工夫したのである。蓋し白晝にも戸を閉ぢて工夫したのは天地の運行に就て、所謂視象(現象)のために煩はさるゝことなく、専ら理論的にこの實象を考察し得るの便を得んがためであつたらうと思ふ。

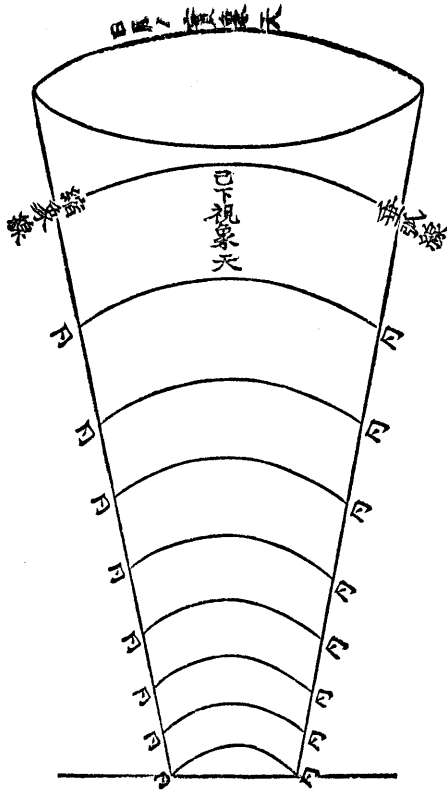
いつ頃から氏はこの問題に注意を向くるやうになつたかは明ではないけれども、已に文久二年(氏の四十四歳の時)に鈍地球略説三卷ありて新しき地球論を攻撃してゐるに徴すれば、隨分早くからこの問題に志を向けたことが分るのである。併し彌々眞劍に佛教の須彌山論や創世説を主張し出したのは文献の示す處、明治になつてからのことである。その須彌地球孰妄論(一名、米利堅教師ニ復スル天象地理ノ疑問——世益新聞第七號所載)は明治九年の著述であり、亦明治十年には視實等象儀詳説の初篇(一名天地共和儀)に添へて須彌山儀(即ち視實等象儀)を博覽會に出品して自らその説明の任に當り、更に十二年には佛教創世記を著し、十三年には視實等象儀詳説上下二卷を完成し

たのである。即ち知るべし、氏は已に明治前から天文地理論に注意してゐたとはいへ、その須彌山説に對する根據の確定したのは恐らく明治五六年以後であつたといふことを。之に關して在千駄谷、尾竹竹猛氏が書面を寄せられて、介石氏が須彌山説に物理的根據を與へんとしたのは明治四年の十二問答からヒントを得たものであるまいか、貴見いかにと。不幸にして自分は十二問答のことを知らぬので、何んともいふことが出來ぬけれども、或は斯る事實があるかも知れぬと思ふ。何れ是等のことはあとでゆつくり調べて見たいと思ふ所である。

○

氏の天文地理論中、その最も特色のある點は、前に述べた如く、その視實等象論である。即ち、眼に見ゆるまゝの天體(之を視象天といふ)と實際の天體(之を實象天といふ)の間には區別がある。併しその區別を來たす所以には一定の法則があるから、その法則を心得てかゝる時は實象天と視象天とを連絡せしむることが出來るといふ説である。之に依て氏は天動地靜論より須彌山の存在までも明にし得ると信じたのである。然らばその法則とは何んであるかといふに、氏は之に關して種々の説明を試みてゐるけれども要するに二ヶ條に歸着するやうである。即ち垂孤の法則と縮象の法則とである。垂孤の法則とは天は本來平面であるけれども、視象としては觀者の頭上を中心として、東西南北に垂下し恰も半圓の如くに見ゆるものであるといふ事實である。換言すれば頭上を中心とし

いて先づ第一に日月は實象としては天空を左右に廻轉するにも關らず、恰もそは東より湧き出で、



て孤形に見ゆる天體も實象としては平面であることは、到る處に於て同じ現象なるに徴して明であるといふのである。第二に縮象の法則とは天は實象に於て廣いけれども、地に向て段々狭く縮まる様に見ゆるもので、逆に言へば狭く縮まつて見えてもその實は廣いものであるといふ事實を指す。今試みに右の二法則によつて實象天と視象天との關係を圖で示せば次の如くなる。

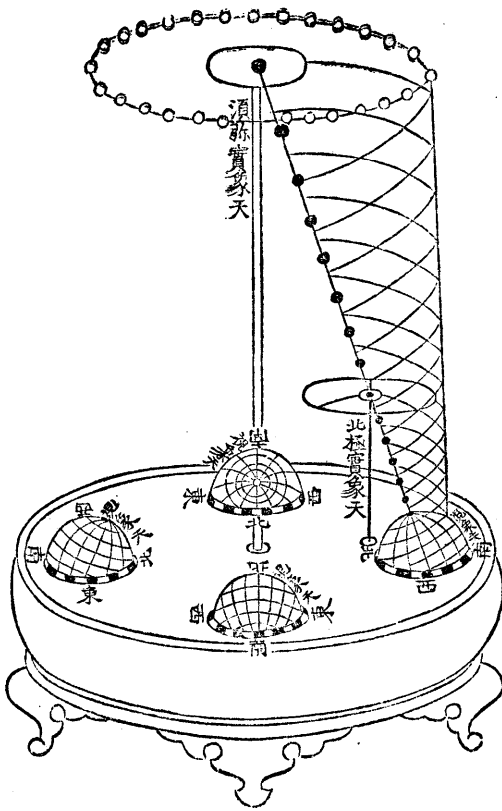
之に依つて吾等の眼に

見ゆる天は吾等に最も近い垂孤縮象線で、實象天の真相はたゞ理論上、心眼によつて見得るに過ぎぬといふのは氏の視實論の骨子である。(視實等象儀詳説上卷七丁一八丁參照)

かくして、氏は之に基

天空に上り更に西邊に没するかの如くに見ゆるの理を説明せんとした。即ち日月は左右に廻轉するけれども、その廻轉中、吾等の視野の及ばざる處となれば垂孤の法則によりて恰も地平線下より湧出して半圓を畫いて更に地平線下に没するが如く見ゆるのみで、實象にありては決してその間に高低があるのではないと。更に又氏は之に基いて吾等の世界(南瞻部洲)からすれば天體は北極星を中心として廻轉してゐるかの如くに見ゆるの理を説明せんとした。即ち氏に従へば北極星は吾等の世界(南瞻部洲)の地球に專屬するもので、他の世界にも關係する日月よりは遙かに下に位するけれども、縮象の法則によりて日月が恰も北極星の處まで下りて之を中心を轉廻してゐるかの如くに見ゆるに過ぎぬ。實象天としての日月廻轉の中心は別にありと。かくして氏は遂に日月廻轉の眞の中心は須彌山にありといふ説に歸着して之を次の如くに説明せんとした。即ち日月の光は獨りこの南瞻部洲(今の言葉で云へば地球)許りではなく、東西北の他の世界(南瞻部洲を加へて之を須彌の四洲と名ける)にも及ぶもので晝夜の別の如きも獨り吾等の世界許りではなく、他の世界にも關係して考ふべきである。而してこの四洲の中心となるものは須彌山である。而も吾等の世界よりすれば單に北極星が見ゆるのみで須彌の見えざる所以は要するに垂孤縮象の法則によりて高い須彌の視象的中心が低い北極星に重なるが爲めである。

垂孤の法則といひ、縮象の法則といひ、所詮單なる經驗を法則化したままで、理論としては極めて



粗糲なもので、到底科學的といふことが出来ぬ。しかし、ともかくかゝる理論を立て、須彌山説を守り立てんとしたのは、吾人の知れる限り、印度にも支那にもなく、全く佐田氏の獨創といひ得べき所に一種の味が存するのである。而も氏自身も之を「千歳未發の視實の理」と誇唱してゐる點に於て、言ひ得るならば印度で發達した須彌山説に一開展を與へたものといふことが出来ようと思ふ。

右の理論を模型で示さんとしたのは即ち有名なる視實等象儀である。前に述べた如く明治十八年の博覽會に出品し、望むものをして實驗視察せしめたといふことである（書肆淺倉屋主人の言なりとて吉野博士はその詳説の卷頭に誌し置けるを借用）、その構造は圖の示すが如く、基底の圓輪を

以て所謂、風輪、水輪、鐵圍山等を示し海中に須彌の四洲を配し、各々を視象天にて蔽ひ（地球形をなしてゐるけれども、それは地球ではなく視象天である。四洲はその視象天の内部にありと心得べきである）特に南瞻部洲の上には北極星を中心とする日月の運行圏を示し、更に四洲の中心に棒を置いて須彌山を標示し、その頂上（嚴格に云へば須彌の半腹に當る）に實象天としての日月及び廿八宿の運行圏を置いたものである。而してこの須彌頂上の日月が北極を中心として廻轉するが如くに見え、更に常識としては東湧西没の如くに思はるゝ所以の理を圖で示さんがためには所謂媒象器なるものを用いた。それは即ち垂孤縮象の法則を應用したもので、須彌と北極星と日常の視象天とを連絡して、人をしていかにも然りと思はしめんがための構造である。而もこの考案は氏の最も得意とする所で視實等象の等象と銘を打てる所以もこの考案によりて三點の連絡する様を明にせんとした所から來たものである。加之、氏はこの等象儀を以て單に靜的にその天文地理觀を示したに止まらず、更に之は自動的に廻轉して種々の關係を示すの仕掛を試みたのである。即ち圓盤の中に時計仕掛の機械あり、之を卷く時は廿四時間の間に自然に實象も視象天も廻轉して視實の關係や各洲に於ける晝夜の相違などが自ら明になるといふ仕組みである。即ちその内部の構造は外見に比して寧ろ可なりに複雑なもので、馬鹿らしいといへばそれまでにはあるけれども、非常の苦心を経たものであるといふことだけは何人も認めねばならぬ處である。従て亦、之を製造するの費用も亦可なりに

多額を要したのも勿論で、貧乏な氏にとりてはこの點に於ても随分、苦心したことであらうと今から同情せらるゝ次第である。

○

氏はこの等象儀を何個作つたかは、今より判然し難いものがあるけれども、恐らくその數は餘り多かるまじく精々四五ヶに過ぎなかつたではなからうか、多くとも十ヶ以内であつたといふことだけは疑のない事實であらう。傳法院所藏の外に増上寺に一ヶ、本所押上の某寺に一ヶ(之は震災で燒失したといふことである)ある。又山形縣の輕部恭順氏からの通知によれば同縣の横氏方にも一ヶ保存してあるといふことであるが、とにかく今日では最早、容易に入手し難き珍品となつたのである。この意味に於て吾人はこの所有者がこの機械をよく保存して長く後來の參考に資し得らるゝやうにすることを薦むると同時に、若し事情が許すならば博物館なり大學なりに寄附又は依托して一般の視察に便するやうにすることを望むものである。蓋し等象論も等象儀も今日からすれば笑ふべきものであるかも知れぬけれども、少くも明治初期に於ける文化史の一材料たると同時に特に佛教側からすれば一種の護教運動の記録であり、何れにしても學術上、注意すべき作物であるからである。大學の史料編纂掛でこの視實等象儀を寫眞に撮りて保存することにしたのも、政治史専門の吉野作造博士が佐田氏の著書を蒐集してゐるのも何れも明治初年史の資料といふ意味からであらうと思ふが

吾人の特にこの問題に就て、數言を費やした所以は、此外に宗教對學術關係の一材料にもといふ意味の加つてゐることをもこゝに附記して置く。

○

この問題に關する材料の蒐集に就て感謝せねばならぬ人が澤山にある。就中、東京朝日新聞學藝欄記者と吉野作造博士と淺草傳法院執事壬生舜雄師の三氏はその最も大なるものである。特に記して感謝の辭を致したいと思ふ。

Chukchee 民族の宗教的倫理觀

原 田 敏 明

今始めから倫理とか道德とか、將又宗教といふものが如何なるものであるといふやうな概念の議論は暫らく之を避けて、實際如何なるものを神聖なるものとしてゐるかといふ詮議から、その宗教意識の本質を描出すやうな方法で、茲に倫理的觀念の詮索をやつて見ようといふのである。

扱て茲には北方西比利亞に残存する民族、殊にチュクチャー民族(Chukchee)の事實に就いて、原始人に於ける善惡思想に關して説明を進めて行かうとするのである。勿論材料を一部民族、一地方に制限することは、その説明の一般性を弱めるやうにも解せられるが、強ちさうのみではない。一民族によつてなされた説明は直ちに全體に一般的なる倫理觀念の特性を説明することになる。もとより或る場合には全く相反するやうな事實に逢着して一見矛盾するやうな結果を生ずることもあらう。

然し多くの場合、それらはその背景となる種々なる事情、例へば氣候、風土、その他文化發展の程度等に影響されて生じたもので、その根底に存する心理的過程に至つては恐らく矛盾する所は稀であらう。唯此の場合主として取扱はれる材料の性質如何が、それより導かれたる結論に大なる關係を持つことは云ふまでもない。今北西比利亞の民族を取扱ふに當つて、その人種的及地理的地位



びに性質を一通り記さねばならないことになる。

二

人種學上古シベリア民族 (Palaeo-Siberians) と稱するは、もと／＼廣く西比利亞の地に居住してゐたと云はれる民族にして、今はその東北隅に僅かに餘命を保つてゐるに過ぎないので、新シベリア民族 (Neo-Siberians) に較べると、何れの點に於ても原始的要素を多く含んだものである。而してその内に

數へられるものには、チユクチャー、コリヤク、カムチャダール、アイヌ、ギリヤク、エスキモー、アリユート、ユカギール、チユブンチャー、等である。之はネオサイベリアンに屬するサモエド、ツングース、モンゴル等とは何等系統を同じくするものでない。米國側の學者には、之等をアメリカインディアンやエスキモーに關係づけるものもあるが、一般には用ひられない説とされてゐる。

然らばバレオサイベリアンに屬するもの相互の間には如何なる關係があるかといふに、是又殆んど關係ないものとされてゐる。或る意味から云へば研究調査不充分のため、確實なることが判らないので、兎に角、東北隅に住居する所屬不明の人類を總稱してさう云つてゐるのにすぎない。

従つて之等を取扱ふ場合に同一のものとして處理することは危険でもあり、又無意味に終ることになる。故に茲にはその内にて主なるチユクチャー民族を取扱ひ、他は之が參考にしたにすぎない。チユクチャー民族は最も典型的なもので、人口の上から云つても最も多く一萬二千許りもゐる。此等の内には血族上思想上相當に露西亞化されたものも少なくないから、その點の用意も必要である。

チユクチャーは現在ベーリング海峡の近くに居住し大體分つて、牧畜部族(Reindeer Chukchee)と海岸部族(Maritime Chukchee)となる。牧畜部族はcampに住んでゐるが、海岸部族は村をなしてゐる。同一民族でありながら海岸部族が内地部屬より文化の程度の高いことは、何れの場合も似てゐて、コリヤクに於ても同様だし、又日本に於ける舊アイヌも同様で、海岸地方の薄手式派と山林部

族の厚手式派との區別ある所以である。海岸部族の内でも、太平洋に面するものと、北氷洋に面するものとは、幾分差異の生ずることも認めねばならない。大體この位にして本問題に入り、調査を進めることにする。

三

何れの民族でも未開の時代にはその倫理觀念は常に宗教と未だ分化せざる形で現されてゐる。従つて、先づ宗教的方面から説明して行くことが極めて便利で合理的のやうに思ふ。今チユクチー人の考へた、精靈の考はどんなものであつたか。その惡靈 (Kwetch) に就いて述べると大略次の三種程になる。

一、病靈にして本來の惡靈ケレツトとされ、目にも見えぬ病氣の原因となり、人間の靈魂や身體を食つて活きてゐるもの。

二、彼方の岸に住し、今もチユクチーの戰士と戦ひ、血に飢えた食人鬼。

三、巫祝シヤマンの命によつて現はれ、その魔法の手傳をするもの。

始めの病靈と呼ばれるものは普通チユクチーの地方以外から來て人里離れた處に居り、獨り旅をする人を捕へては之に附着して村里に行き害を及ぼす。その中最も恐ろしいものは Tunetun と云つて取付かれると神經病になる。従つて一人旅をすることは甚だ恐れられてゐる。

或人は、人間より稍小にして病に罹る時には横腹から飛込み、好んで心臓や腎臓、肝臓、又は靈魂を食ひ、變現出沒自由自在にして、その形は長い手に爪を生じ、齒を現はしたものと考へてゐるが、之は彼等の恐怖の對象について考へる屬性である。惡靈ケレイトの生活は人間に類似し、村もあり馴鹿や犬も飼ひ、それら自ら一の部族と考へられ、その狩獵の對象は人間である。此の模様を物語る次のやうな話がある。

惡靈は夜人家を襲ひ、網を家の入口に張り、長い棒でテントの横を突き寝てゐる人間の靈魂を追ひ出して廻る。故に人間は周圍に絶えず見えない口を開いて徘徊してゐる惡靈ケレイトのため、かねてから四方に供物を献げてその難を脱れねばならない。

然し惡靈ケレイトも巫祝シヤマン(Shaman)の方には如何ともすることが出來ず、惡靈ケレイトの巫祝シヤマンに於ける關係は、恰も人間の惡靈ケレイトに於けると同様に考へられてゐる。そして此の惡靈ケレイトは北海からは出て來ない。又太平洋沿岸の地方ではレッケニツトと呼ばれ、コリマ地方ではレッケンケレイトと稱し、一種の怪物となつて仕舞つてゐる。

第二の食人鬼は人間に等しく、地上に住し死ぬるもので、さきの惡靈ケレイトに對しては呪術を用ひねばならないが、之に對しては武器を執つて戦ふことになる。之がユカギールの傳説によると全く説話的の翁になつて仕舞つてゐる。かやうに巨人種の存在を信じてゐて、之は惡靈ケレイトの如く害を及ばさな

いものと考へてゐるが、本來は惡靈ケレプトから分化して來たものらしい。

第三の巫祝シャマンの手下は *Separate spirits* 又は *Separate voices* といひ、その聲が諸方面から來ると信じ、一種の腹活法であらう。又の名はエネニツトと云ふ。之は巫祝をエネニリン（エネンを持つつ意）と云ふからで、エネンといふは藥の總稱にして西洋の藥の丸藥、散藥をも含んでゐる。又基督敎の神も直ちにエネンと翻譯して呼んでゐる。此の巫祝の手下になる靈は極めて物的要素を含み、獸類、鳥類、植物、氷山、道具その他排泄物やベニス等も含まれ、極めてメラネシアのマナや北米インデイアンのワコンダに類似してゐる。巫祝シャマン附屬の靈でありながら殊に巫祝に對しては性の悪いもので、巫祝が一定の服裝、生活法、儀式を守らないと怒り出して害を及ぼし、甚しきに至ると取殺して仕舞ふこともある。故に一般人も儀式の場合など靜かにして巫祝の命ずる處を聞かねばならない。此の反對にその靈との折合が都合よく行く場合は、如何なる困難に際しても來て助ける。然しそれらの靈同士には相互に反目争闘があるので、巫祝は絶えず之が調停をするのである。

四

さて次には善い方面を少し述べることにする。元來原始人は自分に最も關係深くして而かもその恩恵を澤山受けたと意識する場合には一方何かの靈的力の存在を認むるのであるが、それらの靈と雖も極めて物的要素に富んでをり、畢竟外的事物に即して、否寧ろそのものとして考へたのである。

今チユクチー人の場合を見るに、その靈的力をヴァイルジン (Virgin) といひ、例ば太陽、月、星、風其他方位など種々にある。先づ方位について述べて見よう。但し之は太陽と密接な關係にあることは云ふまでもない。

方位には夫々方位の靈があるが、その靈は方位そのもので、人々は之に犠牲を供へる。此の方位は日足の移動によつて、唯だ真夜中(北)と真晝(南)だけは年中定つてをるが、その他の方位は季節に依つて位置が變る。日出は東で日没は西に當るが、夏と冬とは大變な差を生じ、吾等の東西とは餘程趣を異にする。今各方向の名前のつけ方、を順次に譯してみると、日没(真西)日暮、黄昏、薄暮、宵、晚、夜中(真北)、夜更、未明、黎明、夜明、早朝、日出(真東)、日昇、日高、晝前、真晝(真南)、晝過、日傾、日落、となる。此の外天上と地下も加へて考へられてゐる。かく方位と時間とが一致してゐることは興味あることで、支那に於ける十二支の時間及び方位に用ひられるもの、又日本に於ける時の考へ方の季節によつて長短自ら變化あるものと比較すべき點があらう。

さて犠牲の大部分はヴァイルジン (Good "being") に供へるが惡靈(ケレット)に對して犠牲を供へることは不都合とされるので、内密にせねばならない。晚、夜中、夜更、地下等の方向は惡靈(ケレット)のをる方向とされるので、少量の血の供物を受けるだけで、之がために馴鹿を屠るなどは例外のことにして、人々は之らを語ることすら忌むのである。今茲に方向として忌まれる西方及び北方につき少しその材料を

擧げることにする。先づ惡靈ケレツトは西方より來るものと考へ、「一八八四年の厄年に天然痘が流行した時に人々が惡靈ケレツトに献物をして神意を慰めた場合、鞣皮の小さい玉を惡靈ケレツトの來る西方の雪の上に置いた。然るに惡靈ケレツトは此の位のことでは感むべくもなく、更らに大いに流行した」と云ふことがあり、又「一八九七年カウ地方の牧畜部落(Rein-deer camp)ではインフレンザは普通西方より來るとされるため、之を避けてアヌイ上流の西部地方を數日旅行して來た」ことがある。惡靈ケレツトに供物を供へるには煤を西方に向つて投げ供へるので、之は惡靈ケレツトの爐に用られるものとなるのである。

要之、チクチャー人は夜の時間を非常に恐れ、従つて又方角としてもそれに相當する西方北方を忌んだものと見られる。勿論之れには寒地に於ける太陽の關係も亦た自然西や北を忌ましめるに至るのであらう。人は死して惡靈ケレツトの一種となるとされるので、葬式には「夜中」の方向が重要な方向で、墓の上に供へた馴鹿の角は必ず北向におかれ、葬柩は隋圓形をしてゐるが、その一尖端を北向となすなどのことがある。

太陽は亦た一の獨立のヴァイルシン (Benevolent being) とされ、光彩ある衣服を纏つた男で、犬や馴鹿に櫓を引かして大空を渡り、日足に乗つて地上に降り女を求めて天上に昇り、人間に白馴鹿を與へるとされてゐる。

月も亦た男で、之は惡靈ケレツト達の太陽と考へられ、下界の太陽も此の月の月に似てゐる。巫祝シヤヤンは月に

對して呪咀をなす。月に關しては之らの例話が澤山あるが、要之、太陽に比べると太陽には親しみの強いのに反して月に對しては然うでない。之れ即ち北方地方では夏は太陽を受けるが、冬になると殆んどその恩恵に浴せず、月のみ光る季節があるから、自然さうなるのではなからうか。中には冬の夜長には太鼓を打ち歌を謠ひ明かす人々もある。それによつて寒さと暗さの長期間の壓迫に對抗するので、此の場合には巫祝シヤマンの眞似をして歌ひ振舞ふのである。

之らに依つても如何にチュクチー人が冬と夜とを忌み嫌ふか、知られ、殊に方角と時間と何れも「晚」、「宵」、「夜中」等が忌まれることに關係があるものと見るべきであらう。

星と原始人との關係は重大なるものにして、その生活の之に支配せられることは極めて多く、殊に海岸部族の方では交通との關係大なるため詳細を極めてをる。

此の外ヴァイルジン即ち Benevolent beingsに屬するものには創造主、天の主、恵みの主、命の主など云ふべきものがあるが、それらは大低名稱だけで、互に呼び換へられるに過ぎなく、例へば天上、眞晝、夜明などが、世の創造主 (Creator of the world) と謂はれるやうなものである。

又牧畜部族の人々は馴鹿の神 (Reindeer Being) を考へ、之を創造主とか恵みの主としてゐる。之に對して海岸部族の方では、方位の代りに風を置きかへ、「すべての方位にお供をする」といふ代りに「すべての風にお供をする」といふ。アイヌ民族に於ても方向の名稱に風の名を以てしてゐるの

は、海岸部族と同様、海と關係深き民族であることを示すものではなからうか。

此等の "Beings" 即ちヴァイルジンは力あり、正しくして、且つ人間に對して惠深いもので、ぼんやりながら世界構成原理の如きものを考へてをり、ボゴラスは之れを北米インディアンのマニトウ又はワコンダに類似すると云つてゐる。

以上は惡靈としてのケレットと善靈としてのヴァイルジンの一般を述べたのである。ボゴラスは此の兩者の關係を餘り認めてゐないが、果してどんなものであらうか。彼も云ふ如く、三種の惡靈は互に入込んで判然區別の出來るものでなく、例へば病靈と巫祝の手下の靈とは類似の點が多く、たッチユクチャー人は疾病と巫祝シヤエンに關係せしめて分つてをるやうに思はれる節もある。殊に死に關しては二種類あると信じてゐる。疾病等による死と巫祝シヤエンに起因する死とで、前者は病靈が靈魂を喰ふから死ぬると云ひ、後者は巫祝シヤエンの呪咀により手下の靈が害を及ぼして死を致すのである。之らの點より見ても、本來兩方の精靈に關係あるものゝ如く見える。

尙ほ此がマナ思想の一種の如く思はれるのは、前にボゴラスが善靈をワコンダやマニトウに類似すると云つたのと合考へて、強ち無關係のものとは見られないではなからうか。殊に方位中、「暗」、「夜中」又は「地下」の如き惡靈ケレットに關係するに反し、その反對の「夜明」「眞晝」「天上」などは善靈ヴァイルジンとせられることは、最も注意に値することであらう。之を以て見るとケレットとヴァイルジンとはマ

ナの兩方面、即ち善と惡の兩方面を表はしてゐるのではなからうか。蓋しこれは更らに考究を必要とするが、善惡の思想に重大なる關係を有し、且つその説明によつて兩者の關係を一層明らかにすることが出來ようと思ふ。

五

疾病に關して少し述べるなら、チユクチー人には疾病を病靈の仕業とするが、之れを直ちに善惡に關係せしめて見ることは出來ないにしても、それが惡靈の作用に依ることを認めるならば、後に至つて述べる諸種の惡に關するその信仰と符合する點が決して少くない。かやうにして疾病の傳播を助長する行爲は惡とされる。例へば疾病によつて穢された部落を訪ふことは一種の「Trepas」と考へられ、この「Trepas」は殺人より以上に罪惡とされる。之は畢竟惡靈ケレツトに害をなさしむるからであつて、之に反して病靈を防禳したり退治したりする行爲は之を善と見るのである。此の見地からすると、流行病のため一家全滅に歸した場合、嫁が致命的重態の夫を置去りにして他の部落に走るやうなことがあつても、餘り悪いことと考へてゐないやうである。

次に巫祝シヤンについて一言しよう。巫祝シヤンの呪術に二種ある。一は人を困苦から救ふ良い方の巫祝シヤン、他は人に害惡を及ぼす悪い方の巫祝シヤンである。此の兩方の巫祝は色で云ふならば赤と黒と塗り分けられ代々傳來してゐる呪板が半分は赤、半分は黒となつて善と惡とを表はしたものである。日本でも色

の赤と黒とが善と惡とを意味し、赤心、黒心など云ふこともある。かやうにして巫祝は人に害惡をなし、甚しきは死にも至らしめるが、同時に人に善事を齎し、惡靈を防禦する。惡靈を防ぐには色々の儀式を行ひ供物を献げる。供物とされるものゝ中でも、その人に直接に高價值なものほど惡靈の侵入を防ぐ力が大で、之を稱して "Taking to the heart" or "Clinging to the heart" と云ふ意味で表はし、例へばよい馴鹿、鐵砲、着慣れの着物などである。之らの點にも原始人の價值觀が窺はれるやうに思はれる。

若し又一度び惡靈ケレットに馴鹿を献げると聲高くその由を宣言する。然して後、前言を翻して履行せないことにでもなれば、之は最も危險のことで、惡靈ケレットは供物を得なかつたことに對して酷い復讐をする。之と同じ理由で、一度び「死んで仕舞ふ」などいへば自暴自棄で云つたとしても、それを實行せないとその家族までも禍を蒙る。この點は我國で云へば誓ウケヒ、言上げコトアに類するものであり、後になつて起る起請の心理と一致するもので、従つて彼等の宗教的倫理觀が窺はれて興味あることである。

チユクチー又は亞細亞エスキモーに於ては北米エスキモーに於ける如く、禁忌タブーが澤山ない。今一の事實を擧げてみると、大體、婦人の月經、冬季木材を焼くこと、榛の木、婦人の狩獵參加、鷲を殺すこと、火を交換すること、その他食物及び兩性に關する禁忌がある。然し之らは一通り、普通のものを枚擧したにすぎないで、更らに詳細に考へて行けば、此の外にも澤山にある。結局禁忌タブー

の意義如何に關するものであるが、先づ或る特別なものに對して或る行爲を禁止すること、即ち Prohibition の意味にすれば、強ち前述のものみに止まらない。例へば疾病、殊に傳染病の場合、又は死亡等の場合には多くの Prohibition があつて決して他の民族と異りはない。唯だ地理的關係や氣候の關係によつて禁制さるる對象には差異がある。殊に遊牧民なると否とによる差異は、既に此の地方のみに於てさへ著しく現はれてゐるのである。

その一例を擧げると亞細亞エスキモーは、沖に乗出して海獸を狩ることは出来ない。又舟の中に食物や飲用水を持込んで、火で煮炊きすることは禁せられてゐる。之を犯すと大なる *Trispaq* で獲物が少ない。北海に面するチュクチャーに就いて之を見れば、之らの禁制はなく、彼等は沖合遙かに乗出して漁業を營む。然るに太平洋に面するチュクチャーではさうでなく、殆んど亞細亞エスキモーに類似してゐる。要之、亞細亞エスキモーの方はチュクチャーの方よりも定住民族であり、チュクチャーは遊牧の状態より漸次定住しかけてゐることを示すものであらう。兎に角、タブーの根底には何かしら惡靈があつて活動し、その侵入を防ぐために或る行爲が制限されるので、例へば出産當時には他人は入室を禁せられる。之はそのため或る眼に見えない、而かも悪いものゝ附着することを恐れるからである。

又代々繼承して來た齋火を交換したり、混合したりすることは一のタブーとされる。之れと同様

に長く所持して用ひ慣れた物品を他人に賣却することもタブーとされる。之等は即ち所謂“Clinging to the heart”で、之れが彼等の價値の評價であり、之れは又一方の評價であり、従つて“Clinging to the heart”のものほど供物としての功果が大である。故に新調のものは賣るけれども、用ひ古しものは賣らない。馴鹿でも鐘愛するものは賣るべからずして、その他のものは隨意である。而して此の價値即ち力と物そのものに即した、又は物の内にある或るもの(“things”)即ち殆んどマナに類似したものととの間に何等かの關係がないかどうか。之れは一つの問題となる。

又現今でも何か不思議な危害が起ると、之れをよく見知らない他所の人の仕打だとして考へてゐる。他地方のもの、他民族のものは特別な惡靈を持つてゐるかの如く考へてゐる。此の點に關しても遊牧民と定住民との間に差異がある。例へば亞細亞エスキモーに於ては五年以上も産れ故郷を離れて他所に住むことは禁せられ、五年を越せば元の土地と離れて新しい住地の靈と關係づけねばならない。然し半は遊牧の民で、定住してゐない海岸部族のチユクチーでは之らの慣習は見られない。

六

未來觀念について述べるならば、死人の或る者は天上界に行くが普通は下界に往く。下界は廣々として道は縦横につき、新參者は路に迷うて大いに困らされる。そして生前に犬を虐めたものは下

界で犬から虐められる。之れはコリヤク人の間にも同一の信仰があり、一種の應報の思想とも見られるが、寧ろそれは復讐の思想と關係せしめて見た方がよからう。死人の親戚はやつて來てその道案内をなし、他の死人は新來の死人の所持品を取調べる。もし他人の馴鹿を所有したり、他人の竈でこしらへたもの、其他不法行爲によつて得たものを所持するとその正當な所有者の親戚が之を沒收する。此の内には幾分か死後の審判に似たものを認めることが出来る。之を以て見ても彼等は家族を單位として現世より來世に至るまで繼續してゐると信じてゐるのである。尙ほ死後には病靈となつて現世の人に害を及ぼすとされてゐる。

七

殺害に對する考方は復讐と關係して善惡の觀念を見るに興味ある材料である。Trespass が殺害以上罪深きものであることは、既に前に述べた處である。殺害には分つて、親族(Family Group)内に於ける殺害と、親族外に於ける殺害と二種となる。

親族内の殺害について彼等は "As one of their own he was treated" "As a kinsman he was treated" と曰つて、之れに對しては復讐を要しないとしてゐる。之畢竟親族は最もよく親戚を知るため親族間では惡人だけが殺されると云ふことになる。

茲に或るチュクチー人は家人を酷使し、橇用の馴鹿を虐使した爲めに、家人から殺された。而し

て牧畜部族のチュクチャーでは、權用馴鹿は“Clinging to the heart”の主なるものである。此の點から云ふと、或る場合には人間より重きをおかれる馴鹿のために復讐が行はれたものと見られる節が少なくない。或人は旅行中、誤つてその馴鹿を殺した。その親戚は協議の末、その人を殺すことにした。然して曰く、「どうせ誰か他人から殺されるのであらう。さうなると互に怨恨を結ぶことにならう」と。つまり一度は誰かに殺される程の悪人でも、もし他人から殺されることになると、親戚のものとして之れが復讐をせないことは、非常なる恥辱で、遂には禍が來るとする故、前以て自から手を下すので、「悪人は他のものゝ苦惱の源なり」としてゐる。

然るに更らに實際を吾等の考で見ると、眞に悪人のみが殺されるのではない。或場合には後繼者となるため、又は財産横領を目的としたものが少なくない。而かも殺されたものが何時も悪人とされるのは、一にはそれが親族を單位とした社會に於ける權力者の行爲である爲め、一には後にも述べるやうに、原始人には力あるものは善であつたから復讐が行はれないであらう。そして之らの行爲に對してはその内容を知つてゐる他人も亦た等しく「當然なり」と考へてをる。然るにコリマの或人はその妻を殺し、妻の兄に馴鹿九頭を支拂つて曰く、「その九頭の馴鹿は最も愛したもので、殺されたのは女で若くもなかつた」と。此の場合には一種の復讐が行はれたと見えるが、之れは妻の兄が權力あるものであつたからではあるまいか。

次には親族以外から殺された場合には、之に對して復讐をせないのは恥辱であり、災禍を蒙る。或る母親はその小供に對して、「吾々の貧しいのは父が殺されたからである。お前はその讐を打つて報いねばならない」と云つてをる。親戚はたとへ遠縁でも復讐し、又親しき友人も復讐をせねばならない。その復讐の義務ある範圍を「Heart-company」と云ふ。

復讐は二回まで行はれ、そして常に前より酷くしてはならない。従つて二回目の場合は罰金を科するか、魔術をかけてやる位のことになる。之は牧畜部族の方の説明で、海岸部族には此種の復讐はない。動物にも復讐がある。狐が係蹄ツツナにかゝるのは復讐に來て自分が却つて捕へられるのである。魚類も之と同様である。

要之、彼等の間には一定の復讐は必らず之をなすべく、之即ち善なる行爲で、若し行はねば悪であり、恥辱であり、且つ災禍を招くに至ると考へる。

八

刑罰の方から少し見ることにする。小犯罪に就いては代償又は私刑による。私刑は常に角方に依つて行ふ。例へば或るアヌイの男が他人の妻に懸想して遂に罪深いことをして仕舞つた。之が賠償として海豹の皮を遺ることになつたが實行しないので、二人は角方に訴へた。兩々相峙してなか／＼勝は何れとも定らない。然るに犯された男の方には、その家族に澤山の夫人があつた。それから

程なくして、犯した男の馴鹿が四匹ほど見えなくなつた。之を「悪かつたから自然のことだ」と解釋してゐる。又若し盗人が自分の罪を否認する場合には贓品を回収することは困難となり、此の場合兩側の強さや性質の如何に依つてその結果が決定せれる。

之によつて見ると力の大きなものは正であり、善であるとし、而かも單に個人のみならず家族に關した問題である。之は一種の神聖裁判とも見られるであらう。

次に代償は一の犯罪に對し、そのためにその罪が減ぶと考へるので、大體、罪の種類に依つて四等に分けて考へてゐる。一、殺人、大盜、二、小盜、傷害、三、復讐、及び四、侮辱、凌辱である。之等の内で、例へば盜難の場合は盜まれた物を賠償する外に盜そのものに對する科罰がある。然し實質的には報いられないものもある。例へば喧嘩の結果投付けられて、その代償として馴鹿の足の皮一匹分を取つたといふ場合には、彼等にとつては此の事が一種の道德的効果ありと考へたのである。之等から綜合して考へても犯罪と之に對する科罰との問題は單に唯だ人間だけの問題ではなくて、ただだけが宗教的に見て行かねばならない所があるのであらう。

九

以上大體に善惡を根底とした種々の事實を指摘して、あまり落した點は無いかと思ふ。その結果生ずる問題は更らにその根本に立入つて考察することに依つて色々あり得るが、一つには力、見

えざるもの即ち靈の方面から説明することも必要であるが、尙ほ之を原始人の感覺感情の方面より考究することも一の方面である。

例へば嗅覺にしても文明人より却て強い點があり、着物によつてその持主を知ることが出來、又チユクチーの寐室に他の家族の竈で出來た物品を持込むと、直ちにその臭に依つて之を覺る。而かも一方に未だ曾て經驗せない臭、例へば輸入食料品等に對しては何等嫌惡する所がない。之によつて傳統とタブーとの關係も窺ふことが出來る。味覺に於ても同様の特性があり、文明人に比して強い。色に就ては白、黒、赤、灰色があり、馴鹿の皮の場合に帶黄色がある。而して赤と黒とは善と惡とを表はすことがある。清潔の觀念に就いても自から異なる。虱を食つたり、尿で洗つたり、犬と食皿を共にしたりする。之に反して牛乳は不潔なりとする。

之らの感情や感覺を精細に研究することが彼等のタブーなり、善惡の思想を知るには必要なものであらう。尙更らに重要なものゝ一つは原始人の價值認識についてであらうが、是は又自から別の問題となるであらう。

佛教に於ける平等原理の開展

佐 藤 泰 舜

佛教特有の平等觀念は、他の重要な教義と同じく、其の淵源を原始佛教の緣起説に發し、大乘佛教に至つて教理の中心問題に觸れてゐる。

平等思想は彼此對立の考の上に立つ。甲と乙とが對峙した上で、此と彼との平等が主張せられる。お山の大将俺一人と云ふ場合には平等は成り立たない。従つて平等を主張するには、對立せる各要素が必須條件である。「對立せる要素」と云へば一つの表象であるが、「各要素が對立して居る」と云ふ判断の形にすれば、主辭たる要素と、賓辭たる對立との二つに分れる。そして普通に平等と云ふ場合には、重きを要素に置いて、甲と乙とが平等なりと主張する。けれども若し對立に重きを置いて考へる時には、甲は乙に對して甲であり、乙は甲に對して乙であつて、甲は乙を豫想せずして獨

自に存在するものではない。更に進んで云へば、甲は乙に依つて存在し、乙は甲に依つて存在する。此の場合、各要素の存在性は頗る稀薄となつて、一要素は他の要素に依存するものとなり、やがては要素―根本存在―としての資格を失つて來る。斯くの如き對立の考を徹底的に究明したものは原始佛教の緣起說 (Paṭicca-Samuppāda) である。緣起とは相依り相資けて存在し顯現するの意であつて、そこには要素の考は殆ど奪はれてゐる。それは特定の甲と乙との關係に限らず、宇宙萬有悉くが此の對立の相互關係の上に成立するもので、宇宙には一として夫れ自ら獨立自存の者はなしと説くのである。それは何所となく大膽にして粗奔な斷定のやうに見える。けれども其所には偉大な含蓄が籠り、如何程深く考究し、細かに觀察するとも、それは結局、右の斷案の範圍を出でずして、却つてそれを論證するものとなつてしまふ。

緣起說によれば、平等思想の必須條件たる彼此甲乙と云ふ各要素の考を打破し、引いて平等思想その物を破壊するやうに見える。誠に此と彼とが對峙して、双方より主張し要求するが如き平等は、佛教の取らざる所である。かゝる平等は實際問題としては必然的に争鬭を伴ふ。何となれば、此と彼とが各自の自尊性を固守するからである。又かゝる平等は理論的に見て、内容なき空虚な形式論となる。何となれば、眞に具體的なものは唯一獨自のものであつて、此と彼との類似均等と云ふ如き抽象概念の中には存しないからである。更に又かゝる平等は相對的制限的に主張し得るのみであつ

て、絶對的の權威を以て要求することの出来ない薄弱なものとなつて來る。

斯くして縁起説は、近代的平等觀を打破する。然らばどのやうな意味に於ての平等觀が縁起説より導き出されるか。

二

縁起説より直接に開展するものは空觀である。空觀を最も力強く唱導した龍樹は「縁起によつて成立する凡ての事物は、其の儘に空である」と道破した。實に對立によつてのみ可能である萬有の存在は、獨自の特異性や恒久不滅の特性を有することは出來ぬ。總ては嚴密な意味に於て、他に異れる存在(有)では有り得ない。此と彼とは互に相依つて意義をなす三角形の一邊である。ABの一線が三角形の一邊と成り得るには、他のBC、CAの二邊を縁として可能である。三角形其の物も亦、他の圓や四角形等に對してのみ意義を持つ。是等の平面圖は、他の立體形のものゝ豫想して特性を持つて來る。凡ての形體は凡ての色彩に對して存在を有し、有ゆる物質的なるものは、非物質的なる者に對して表象されるに過ぎない。斯くの如く凡てが相關々係の外に出でないことを追求し、有ゆる表象その物を突き詰めて考察する時、一切は無自性皆空と云はざるを得なくなつて來る。空觀は客觀的に事實として存在するもの、即ち超越的存在に對して、之を拒否しようとする無望僭越を敢えてするものではない。一切は永劫不變にして獨立自存の存在なりとの認識の不可能なる所

以を、客觀的に表現して空と名くるのである。單に客觀事象に就て云爲して居るやうに見ゆる緣起説を、一轉して銳き内省の下に引き入れて來た所に、空觀の深さと特色とがある。

凡ての對立的要素が獨自の存在に非ることを説する空觀は、同時に有ゆる對立的要素の存在價値を平等なりと主張する。此に空平等と云ふ術語が生れて來る。空觀の立場よりは凡その存在が平等の價値を持つて居る。先づ第一には一切人類の平等である。般若經には之れを衆生等と云ひ、龍樹は大智度論に於て之れを委曲に説明してゐる。人類は其の存在價値に於て空平等である。各人が出生に由る族姓や天分、後天的な環境、地位、所有物の多少などによつて區別される特異性は、究竟的なものではなくて、萬人は其の存在價値に於て空平等である。斯くして認められた平等觀は、甲が乙に對して要求し、一階級が他階級に對して絶叫する平等とは全く趣を異にし、そこには平等の要求に伴ふ争闘がない。それはある一點に於て等同なりと云ふ制限的部分的の平等ではなくて、根本的絶對的のものである。又それは類似均等を抽象した無内容の平等ではなくて、覺者の經驗内容をなす具體的の事實である。そして夫れは未だ平等を得ざる人々が、血眼になつて其の享有を迫り、一定のレベルに達する權能の獲得を要求する底の平等ではなくて、個人的に望むと望まざるとに拘らず、各人に等しく賦與され命令さるる普遍的の規範である。客觀的には既に與へられた天賦のものであり、主觀的には其の自覺を迫る無上命法であり、又既に自覺した者に取つて嚴として動かす

可からざる經驗的事實である。而してかの大乗菩薩の念願とする「無縁の大悲」、即ち怨親普く利し自他法界を平等に觀じ、無量の衆生を無限の責任を以て永恆に救濟せんとする、慈悲平等の誓願も、此に其の論據を與へられるのである。

空觀の主張する平等は單に人類の間に限らない。一切萬有が凡て平等一如であると見る。人類に限る平等觀を衆生等と云ふに對して、之れを法等と云つてゐる。此の場合の法とは、者又は存在と云ふ程の意味である。般若經を初め、維摩經、華嚴經十地品などには、特に法の平等を力説し、龍樹の大智度論にも亦詳細に説明されてある。支那佛教初期に於ける天才的な學者僧肇が天地同根萬物一體と云つたのも、殆ど凡ての大乗經典に、諸法(萬有)の不二一如を説いて居るのも、皆此の萬有平等の主張である。緣起説を前提とし空觀を透して人類の平等を眺めた吾等は、再び萬有平等の論證説明を繰返す要はなからう。唯此に注意すべきは、空觀によつて成立する佛教の平等觀は、所謂、社會的平等や人格的平等の域を脱して、存在價值に就て批判する實在的平等の問題に入つて居ることである。私が先きに佛教に於ける平等觀念は、教理の中心問題に觸れて居ると云つたのは之れが爲めである。そして此の點が佛教の平等觀の特徴をなす所以である。

三

空觀が必然的に導き出すものとして、人類の平等と萬有の平等とを眺め、そして夫等は既に實在

の問題に入つてゐることを述べたが、空觀は凡てを否定する消極的表現をのみ取つてゐるにも拘らず、其れが否定の掃倒力によつて築き上げんとする所のものは、ある實在的原理である。佛教に是を眞如と云ふ。眞如こそは空觀が窮極の理念とする所である。けれども眞如は高く雲表に聳えて攀つべからざる超越的存在ではない。眞如 (Tathata) は其の字義の示す如く、有りの儘のものである。其は吾等が日常繰返しつゝある有りの儘の經驗其の物の中に顯はれる。とは云へそれは決して素朴實在論のやうな意味に解さるべきではない。空觀が人類及び萬有の平等を主張するのは、有ゆる差別的の個物を比較籌量して、夫等の數量性質が同等であると云ふのではないことは屢述べた通りであつて、個別的の萬有が平等なりと云ふのではなく、適切には平等なる萬有を見るのである。

經典の言葉を以てすれば、「一相即ち無相の萬有」であり、「一如の諸法」である。之れやがて諸法の如實の相である。萬有を如實の相に於て見ることは、之れ則ち眞如を見ることである。平等なる萬有とは結局眞如の謂である。此に於てか眞如平等なる用語が成立する。此の微妙なる消息を、説明の便宜と概念の判明との爲めに、「萬有は差別の相を呈するが、眞如は平等不變である。前者は現象界に屬し、後者は本體界に屬す、而も現象の諸法は本體眞如の顯現であり開展である」と説くのが、起信論を代表的作物とする、所謂、眞如緣起論の學說である。其の説明の形式は一目瞭然たる巧みさを持つて居るが、空觀の築きたる基礎概念を離れては、全く解することの出来ない機械的な

羅列に終つてしまふ。それは兎も角として、此には著しく實在としての平等が高調されてゐる。佛敎の理想は平等の眞如を徹見し、絶對平等の實在界に歸入することにある。此に於て平等觀念は佛敎の最高理念として、理想の標的としての地位を占めて來た。けれども平等の眞如は差別の萬有を離れたものではない。元來が「平等なる萬有」と云ふ一表象を分拆し解説したものであるからである。夫故に、所謂眞如緣起の語に於ては、努めて眞如と萬有との不二一如の旨を力説し、兩者は二而一、一而二、不一不異、非即非離と云つて、矛盾概念の綜合を企てる。若し「平等なる萬有」を理解せざる者に取つては、かゝる説明は曖昧摸稜にして、巧みなる言葉の綾とのみ見る外はない。けれども此の深入りしたる平等觀は、端なくも平等對差別の問題を表面に持ち出して、差別即平等、平等即差別と云ふ佛敎獨特の平等觀を構成するに至つた。

四

差別即平等の思想は、佛敎の平等觀に於て最も特徴とする所であるが、常識的の立場からは容易に首肯することの出来ない考である。けれども緣起説を透したる空觀の平等觀を理解する時には、自明の眞理として當然顯はれて來る。差別せる個物は相互對立の上に成立する。屢々云ふやうに、個物が先きにあつての對立ではない。對立によつての個物である。従つて個物は本來の個物でなく、各個物の差別相は本來の持ち前ではない。此より異なる彼、自を隔つる他に由つてのみ、此の者の

差別相は顯現する。斯くして甲乙丙丁の差別相は夫等相互の依存關係の上に成立する。故に夫等の差別相は存在價値に於て平等である。平等なる存在價値によつてのみ各個の差別相は顯現する。平等に依つて差別は現じ、差別によつて平等は成立する。云ひ換へれば「平等なる差別」であり「差別なる平等」である。

佛敎の差別即平等は右に述べた意味に於て成立するのであるが、それは單に萬有相互間の問題ではなくて、先きにも云つたやうに、實在の問題に關連してゐるので、之れを理念として理論的に見れば平等は眞如實在であり、差別は萬有であり現象である。術語に於ては、前者を理とし、後者を事と名けて、「理事不二」の法門として現象即實在の哲學説を構成する。之れを人格的に見れば、前者は佛であり、後者は衆生であつて、平等の佛と差別の衆生とが不二如である。之れを成語に「生佛一如」と云ふ。有ゆる大乘佛敎の教義は悉く此の思想の上に立つて居る。佛陀と吾等とは平等にして不二一體なりと云ふ主張は、佛敎特有の教義であつて、所謂、汎神論の代表的なものである。又かの涅槃經に云ふところの、一切衆生悉有佛性の論據をこゝに成立する。かくして佛敎の平等觀は、下より要求する悲痛な叫ではなくて、上より與へらるゝ平和な恩惠である。而も主觀的には自己への無上命法として迫り來る絶對の權威であつて、此に佛敎の平等は上の者を自己に引き下げるのではなくて、自己を上へに引き上ぐる理想主義的精神と努力とを伴つて來る。

佛教の平等觀は差別即平等の說に於て、實質的には窮極に達してゐるが、之れを體驗の問題として内省する時には、差別即平等と云ふたのでは、未だ差別と平等との對立を除くことが出来ない。生佛一如と云ふも、此の衆生あつて彼の佛陀とが平等一如だと云ふのでは、唯一經驗の事實其の儘ではなくて、事後の抽象であり、第二次的に墮した説明にしか過ぎない。如實の相に於ては衆生と云ふ時に佛陀を顯はしてゐる。即、佛陀の三字は蛇足となる。即といふ銚を必要とする間は、未だ兩者が眞に親しいものではない。支那佛教の第一人者たる天台の智顛は此の點を狙つて「圓融無礙」の思想を力説した。此と彼とが全く融合一致し、渾然として一なるものであると云ふ。彼の學說は此の圓融と云ふことに依つて、凡ての教理を包容し活かしてゐる。彼は之れに對して、差別即平等と並べ説く教を以て、如實の實相を分拆し概念化した屍と見なし、「隔歴不融」の說として未だ眞の平等に達しないと評してゐる。此の點に於て佛教の汎神論的思想は、更に一步を進めて無神論の形を取り、原始佛教の無神論的教説を深化し徹底せしめた。けれども此に云ふ無神は、神を拒否するのではなくて、神を自己に奪ふことであり、自己を神に混融せしむることである。警句毒舌を以て眞理を表現する禪家に於ては、之れを「殺佛」と云つて居る。佛を殺すとは、自己が佛として活きることであり、眞に佛を活かす所以である。佛教の平等觀は此に立つて極ると云つてよい。

種々の教義を眺めて、平等觀念の深化發展を辿つて來た吾等は、終に平等の本義を忘れて、知らぬ間に問題の轉換をなしたやうにも思はれる。平等が實在の問題に觸れて以來次第に深入りして、實在其の物、宗教的理想其の物をのみ論ずるやうになつて來た。けれども之れは佛教に於ては當然な筋道であつて、論點變更の誘りは、佛教の論述に於ては痛痒を感せぬ場合が多い。何事を論究するにも、最後は最高實在の問題に入らでは徹底しないのが、佛教々理の立場である。其所に教理の難澁と概念の曖昧とが潜んで、學としての佛教の弱點をなしてはゐるが、そこに又捨て難き妙味があり、單なる理論に終らずして、必ず最高理想の把握實現を迫る宗教的態度が存するのである。平等觀念を突き詰める時にも、亦此の軌道に乗せられる。けれども實在的平等の説として、斯くの如く仔細に考察をなされ、力強く高調されたものは、怖らく他に比類なき獨歩の思想であらう。平等觀を佛教に求むる時は、何うしてもこゝ迄探り來らねばならぬ。

そこで問題は次の一事に存する。一般に平等思想としての究明が、斯くの如き佛教獨特の平等觀をも同列に論述の中に入る可きであるか否か。謂ふ所の平等を、單に社會的又は人格的平等にのみ限るならば、佛教の平等觀は四姓平等の中に籠る部分のみ、之れに參與し論究する可きであらう。されど若し所謂實在的平等をも含めて論ずるならば、佛教の平等觀の凡ての説が、悉く論究の中に入れられねばならぬ。西洋に發達した近代の意味の Equality を邦語に譯して、恐らく佛教用語とし

ての平等と云ふ文字を當てた以上、一般社會の思想としての平等を論ずるに、佛教獨特の意義を究明するは、強ち無用のことではあるまい。けれども、それだからと云つて、平等の一般的意義を變じて、佛教の意味に代らしめねばならぬと云ふのではない。同じく平等と云ふ中にも、佛教に用ふる如き獨特の意義も、東洋思想の中に發達して來たことを知るのは、單に古典的クラシカルな意味に於ても、優に一科の研究題目であるであらう。

加之、佛教に云ふ差別即平等の思想の如きは、之れを社會事象に應用して考へる時には、平等の要求に必然的に伴ふ争鬭、革命、さては混亂の弊を除くことに於て役立つ所尠からざるものがあらう。又日本に禪宗を獨立せしめた道元は、社會的意味とは別に、差別即平等の思想を最も具體的に現はして「高所は高平、低所は低平」と言ふ語を以て日常生活の規矩を示した。何と云ふこなれた平等精神であらう。其の他、無縁の大悲と云ひ、恩怨の彼方に超絶して自他平等の念に住すると云ひ、又は苦樂一如と觀する平等の如き、何れも大にしては社會問題の解決に、小にしては對社會並に個人的修養に、甚大の効果を齎らすものがある。思はれる。若し夫れ、佛教の實在的平等觀を以て、近代社會の平等思想への基礎を與へ、夫れを深化し理想化せしむるといふ問題に至つては、細密透徹の批判と認識とに待たねばならぬ。此事を一言に云ひ盡せば、現實社會に於ける真理の王國―淨土―の實現と云ふことにならうが其は餘りに主觀的にして又空想に傾き實際問題としては迂遠な議論となる。

ワチカンの廷外より

矢　吹　慶　輝

ピラミッド建築以來の古代は言はずもがな。中世以後に於ける建築の偉觀、國民の誇りも亦宗教の殿堂であつた。ローマに於ける聖セントピーター、コンスタンチノーブルに於ける聖セントソフヤ、パリに於けるノートルダム、ロンドンに於ける聖セントパウル、ケルンに於けるケルン大寺、前のペトログラド今のレーニングラドに於けるスマロニー大僧院、フローレンスの大鐘塔の如きは、東洋に於ける著名なる宗教的建築と共に地上を飾れる大莊嚴であつた。單り其美しさに於いて各時代の精華を發揮し得たるのみでなく其高さに於いて之に及ぶものがなかつた。然るに城下や寺の町から變つて來た近代都市では官廳や事務所や稀には遊覽物中に競ふて摩天樓を築くの風がある。パリのエッフェル塔やニューヨークのウールウオース、ビルディングやメトロポリタン、ビルディングやシンガー館の如きは其高さに於いて優に上記諸大寺を凌ぎ、中には幾倍の高さに達せるものすらありて、科學應用

と經濟都市との精致を語つてゐる。昔しは尊きが爲に高くされたが今や高さもの必ずしも貴からざるを語つてゐる。即ち單に高い建物を仰いでも貴きものは得られない。「山高きが故に貴からず」。縦令最高ではなくとも先づ尊きものを寫さんとした古い宗教の建物を見る。

マコーレーは曾て「偶、ニュージーランドから來た旅人が他日ロンドン橋の廢墟となれるアーチの上で遙に見ゆるセント、パウルの遺趾をスケッチする時が來てもこの教會は生きてゐる」といひ、チレルは又「この教會が死ぬ時は他の宗教も亦各その棺桶を用意せなければならぬ時だ」と言つた。そもこの教會とは何か。言ふまでもなく法皇の居處たるワチカン宮を中心として今尙世界的勢力の一たるカトリック教會を指したものである。

その中心地は世界史乗稀に見る古き都で、キリスト教が假りにその地に根據を据えなかつたとしても、歴史に富めるローマは夙にクラシックな傳説を保存し、ラテン文化の中心地であつた。昔のローマ帝國の古都は荒れ、神殿は破れ、神像は傷き、フォルムやコリシラムやに野獸が飛び出すやうになつても尙古代文化の記念都市たることを失はなかつた。況んや中世千數百年間に更にキリスト教文化の裝飾を加へたるに於いてをやだ。今尙大小教會合せて三百六十有餘、處々の尖塔雲霄を摩して永く此の歴史の都、殿堂の都を飾る。劍を以て天下を治めたローマ帝國は空しく廢墟を殘して

徒らに行人懷舊の情を凌るに過ぎないが、法笏緋衣の力は今尙健在してゐる。文藝復興の煙雨にも宗教改革の暴風にも、列強對峙の夜嵐にも、デモクラシーの海嘯にも、ヴチカンの宮廷時に多少の動搖なきに非ざりしが、古きもの必しも亡びず、その亡びざる所以の根柢には必ずその因つて來る所のものがあるに相違ない。

千八百七十一年イタリー議會が擔保法を設けて法皇の不可侵權を保障し、殆んど君主と同様の待遇を與へたが、法皇は之に由りて幾多の侵害を受け、爾來再三の抗議もその効なく、法皇自らは「ヴチカンの囚人」と稱せるに拘らず、今尙、宗教、政治、社會の生きた問題に關して國際的に隠れたる一大勢力の代表たるは確に「現代に於ける一奇蹟」である。

宗教改革以來主としてヨーロッパに動いた思想並びに運動からは夙にその威光を減じ纏ては衰亡に類するものゝ如く考へられたに拘はらず、依然として世界に於ける宗教勢力の最大代表者の一として現存してゐるのは單に現代に於ける驚異たるのみならず、同時に現代に對する或る種の暗示である。蓋しプロテスタントは宗派分裂の爲に團結力が弱く、カトリック教會のやうに法皇廳によつての中央集權の實を擧ぐる事が出來ず、自由を尊重することは好いことだが、併し法皇の敎權に代ふるにバイブルを以てし、さて一巻實は一叢書のバイブルが宗派によつて見る所を異にすることになれば、勢ひ敎義の不確定といふことは免れない。即ち敎權の所在が不確かとなり、其上、プロテ

タントの教師なり牧師なりの生活状態が普通俗人と同じく宗教上に於ける規律の緊張を欲き、到底カトリックの統制力には及ばない。是等の事情によつてカトリック教會は今尙宗教一般から見て、世界に於ける宗教勢力の有力なる維持者の一人である。

且らく西洋の舞臺で、最も古くから存在して今尙活動を續け、世界の宗教人口中に於いて現に驚くべき多数を制し、不思議な程その結末が鞏固で、表面は世界に於ける保守主義の代表と見做されながら、内面には縦令フォガツァロのイル、サントーに表はれた實際上、内外兩面に對する改革運動、ロアジーによりて代表さるゝ歴史的批評派、ベルグソンの哲學にその一端が窺はるゝ内存哲學の一派などに代表せらるゝカトリックの現代主義 Modernism とまでは往かなくとも、絶えず新しい方面に順應しつゝある點は現代宗教を取扱ふ人の誰もが看過し得ざる興味ある點である。

固より教派宗派のそれ自らの立脚地と外觀よりの揣摩臆測とは必ずしも一致しない場合が多い。従つて茲に叙述することも如何なる點までその真相を傳へてゐるかは疑問である。謂はゞ唯だ一門外漢の門外觀察に過ぎない。併し筆者は何教何派を論せず、又縦令それが頭腦の宗教であらふと、心臟の宗教であらふと、手足の宗教であらふと、そは別問題として、且らく宗教人口の質よりも量に重きを置いてさし當り宗教一般の問題として世界的に現に教勢を維持し社會的實力たる點に興味を有つて此の小篇をものすることを斷つて置く。明日の豫報ではなくして今日の事實を叙せんとするも

のである。

昔は宗教が人類生活の全軀を包括してゐたから、祭政一致ともなり帝王神權ともなつた。然るに社會生活が複雑となり宗教と政治とが分化すると、祭司は多くは王權の下に従屬することゝなつたが、波羅門教の波羅門族は刹帝利即ち王族よりも上位に居り、又中世のカトリック教會の法皇は各國の國王以上の至上者なるを主張し實行した。王權以上の教權といふ形式丈では東西相似の一例とさるる。ローマ教會が法規キヤノン、ローの前には個人の絶對服従を要求せることはローマ帝國の組織に類し、僧正監督區制と帝國の都市制、世界の公教會カトリックと帝國カイザーの所領、宗規とローマ法、教會と帝國との官職名等に於いてローマ教會は古ローマ帝國の模倣と見らるゝ點が多い。此の方面からすればローマ教會は古ローマ帝國の繼紹者であつた。但し靈の福音によりて淨化された點が俗のローマ帝國に見出し得ざる特色であつた。兩者共に世界主義を採つたが一方が肉の世界的帝國たりしに對し、他方は靈の世界的帝國たらんとした點に大なる相違があつた。斯くしてローマ教會は各國とも國家主義が國是とさるゝ時代となりても、尙ヅチカンを中心とせる世界的教會たるの豫ての計畫が容易に抜けない。従つて今尙一部の人士からは懷疑の眼を以て見らるゝ。

法皇中にはイギリスとドイツと、つまりプロテスタントの兩國を戦はしめて、その間に法皇の舊

勢力を張らんとする企てがあつたと傳へられてゐる。就中、カーディナル、マンニング Manning が一八七四年に法皇をして元の正しい位に戻らしむる爲には、このプロテスタントの兩勢力を闘はせ、その相互的破壊によつて現状を打破せなければならぬとの、目論見を立てたと傳へられてゐる噂の如きは、當時全ヨーロッパに驚きを傳へたものであつた。ウエスレイ教會のヒューズがこの計劃を評して、マンニングはイタリー帝國の統一を破り、法王の政治的權力を恢復する爲には全ヨーロッパに血の雨を降らすも尙ほ厭はざるものと評した。ビウス十世も窃にその秘密を知つてゐたし、レオ十三世の時も未だこの考へが失せなかつたと傳へられた。従つてボア戦争當時ツチカンの機關新聞は、イギリスが退勢に赴く前兆だとして、窃に喜んだ様子があつたとも言はれてゐた。疑心暗鬼の世界には往々にして正體の判然せぬ怪聞が傳はる。

此間の歐洲大戰に於いて宗教團體の首領として、最も關係の深かつたのはローマ法皇であつた。交戦國民の間に介在した法皇廳は、勢ひ外交場裡に立たざるを得ざるものがあつた。千九百十四年夏、戦争に入りて間もなく前々法皇が逝いた。そしてその臨終の語に「昔は法皇の一言、克く君主の非謀を未前に防ぎ得しも今や其方なく、徒らに教會の赤子をして身を砲烟に棄てしむるを悲む」とあつたので、當時アメリカの某新聞は春秋の筆致によつて「カイゼル法皇を殺す」と書いた。言ふまで

もなく歐洲大戰の勃發を悲むたのである。

戰時中たとひ各國政府が之を採用せなかつたにせよ、法皇廳から幾度か平和の提議をなして國際運動に参加し、又クリスマスに際して敵味方交驩の機會を造り、殊に捕虜交換等に於て有効なる活動を續けた。

イギリスと戰爭前のロシアとは共に國教會を有し、國王が教會の首長たる國で、ロシアのハリストス正教會並に英國教會はカトリック教會と共に使徒相承權 *Apostolic Succession* を主張した關係上、三教會共に長い間の確執があつた。そして戰爭前に英國教會とロシア教會との間にコムミュニオンの問題に關して或種の妥協すら出來てゐた。それは要するにカトリック教會に對する對抗の意味のあつたことは争はれない。然るに戰時中イギリスからもロシアからも使臣をプチカンに送つた。英露の兩國ではドイツ、オーストリアの中央同盟國が法皇廳とたえず交渉があるので、敵國の術策を牽制せんが爲にこの舉に出たものであつたらうが、カトリック教徒の間ではこの兩國が法皇廳の權威を認めたものと信じたやうであつた。

戰時中法皇廳はドイツ側と考へられた。全體オーストリアは最大なるカトリック國民であり、プチカンとウ井ンとの關係は世間周知の事實であつたし、又オーストリアの敗亡は法皇廳にも餘波が行くので、しか考へられたのも無理はない。又ドイツは宗教改革の發生地ではあるが、國民中には

多數のカトリック教徒が居り、特に南部聯邦中にはヴチカンと關係深き國があり、且つ中央黨がカトリックであつたから、法皇廳とドイツとは比較的親交があつた。法皇廳から提議された平和案がドイツ軍のベルジク撤兵にしても、アルサス、ロレーン問題にしても、海洋自由の問題にしてもドイツの臭ひがすると思はれた。

然るに又ベルジクは從來頗る法皇廳に忠實であつたからして、ドイツ軍のベルジク侵入に對して法皇廳が抗議をドイツに申出すものと信じた。さてフランスは千九百五年より千九百七年迄に例の政教分離セパレーションを實行して、國家と教會とを離した。この點でローマとバリーとは兎角疎隔せる感情があつたが、戰時中國内に於てカトリック教會の必死の努力と、國外に於て捕虜交換等に就て、法皇廳がフランスの爲にせる功勞に對して、國民の教會に對する感情が變つて來た。この間の戰爭に際し、ヨーロッパ中で僧侶に兵役義務を負はした國はフランス許りであつた。そして何處でも僧侶に兵役を免除せる國にあつては、一般に僧侶が國民誹難の焦點となつたに拘はらず（例へばイギリスに於ける國教會僧侶の如き）、フランスのカトリック僧侶はこの點に於て非常に民心を得た。戰時中、イギリスでの募兵廣告には軍隊布教師は滿員に付募集せずといった様な文句があつたし、當時の勞働大會の建議案中、英國教會の僧侶を殘らず戰地に送れといった様なものもあつた。ツマリ軍隊布教師

は海軍大臣の所管に屬し、危險區域外に居て優遇せられてゐたので希望者が少くなかつた。そして國教會の僧侶は兵役を免除せられてゐたので、自然、勞働大會に上述の如き奇矯の言すら聞くほどであつた。然るにフランスでは事情が全く別で、戰爭に入りて僅かに二ヶ月間にカトリック尼僧丈で六十餘人が勳章を受けた程、擧つて必死の努力をした。併しフランスと法皇廳との接近は遽に進捗する譯には往かなかつた。

イタリーと法皇廳との關係は法皇がヅチカンの四人たる間、尙十分の融和が出来てゐない。イギリスはアイルランド問題に關して深くカトリック僧侶に含む所があり、この度の戰爭が起つてからイギリス國內で、カトリックの勢力のある地方では到る處募兵に困難を感じた。例のシンフェン事件にはドイツ軍艦がアイルランドに上陸し武器を輸入したとの噂すらあつた。ベルジクの侵入、ルシタニア號の沈没、カルデナル、メルシーの虐待等に對して、聯合側から法王廳の活動を促したるにも關らず、法王廳は中立を主張して何事をもなさなかつた。カポレ等におけるイタリー軍の敗北はドイツ軍の計劃を法王廳が見逃した形迹があつたと傳へられ、イギリスではシンフェン事件が起つたのもコルク市長が餓死したのも皆カトリックが裏に潜んでゐたものと考へられた。殊にゲルラック Gerlach なる、以前にドイツ軍隊に居つた一人のドイツ人が、法皇ベネディクト十五世に寵せられて、その者がドイツの間諜制度の中心となつて盛にイタリー國內に於て活動した。その結果イタリ

いで獄に繋がれ、後ドイツに逃げ込んだやうな事實があると益々教會の態度を疑ふものが増して來た。故にイタリアでは一時反教會熱が可なりに、盛であつたが、然しそはカトリック主義に反對したものでなくして法皇廳の遣り方に不満を表はしたものに過ぎなかつた。戰時中プロテスタントはイタリア兵士の間にはバイブルを施した。グチカンはイタリア政府に抗議を申込むと共に、自ら進んでカトリック風のバイブルを施した。近頃イタリア内で、從來カトリックは表面政治運動に係せなかつたのに次第に政治運動に着手し、反革命主義の政治運動として議會に勢力を得つゝある。

恰かも日本に法皇廳使節問題があつてから間もなく、イギリスでは昨年、皇帝のグチカン訪問が企てられた。國教會派は勿論反對で、皇帝に直訴までしたが訪問は實行された。アングロ、キャヅリック、ムーブメントはその結果起つたものである。

茲に列擧せる各國と法皇廳との關係事項は、此の間の戰爭前後に於ける一時的横斷面に過ぎないが、此鳥瞰圖だけでもヨーロッパに於けるグチカンの地位を物語つてゐるものと思ふ。

一九二〇年五月十六日、ローマにおいて昔のオルレ안의牧女、ジェアン、ダークのキャノニゼーションの儀式が行はれた。この儀式は法王ベネディクトの主權で、ジェアン、ダークの死後五百年にして、今此の牧女の縁者三百餘人を集めて世界各地よりの高僧顯官の前で、盛大な儀式が執行せらる

ことゝなつたのである。當日はロンドンのウェストミンスター大本山やバリーのノートルダムの大寺でも盛んな儀式が執行され、殊にフランスでは田舎の小寺に至るまで御祭が続いた。ニューヨーク市でさへ二萬の會衆がフォルダム大學の校庭に集つた。當時ハドソン河に碇泊中のアメリカ軍艦からは二十一發の禮砲を放つた。顧みるに五百年前異端とせられ魔女とせられて焚殺されたオルレアンの乙女は今や國際的大立物とされた。此の間の戰爭中にフランスに赴いた人は誰人でも愛國の目標、國運の象徴として何處の教會でもジェアン、ダークの像前に參拜するものが絶えなかつたことを目撃したであらう。ジェアン、ダークは志氣を鼓舞する上に大關係があつた。元來ジェアンの聖別運動は一八六九年にオルレアンの僧正に依つて企てられ、三度ジェアンの名を唱ふることによりて奇蹟的に病氣が治つたことがあつたので、一九〇九年並に一九一九年の二度に祝福の儀式が行はれ、今回愈々法王が公然キャノニゼーションをなすことになつたのである。此の事件は少からずヨーロッパ各國に影響を與へたものでフランスと法皇廳との親交を増進したことは勿論、一面ではハッドルストーンがフォートナイト、レヴューに此の事件に因んで「ブチカンの復興」と題する一文を草したほど、法王朝の國際的地位を語つたものである。兎に角此度の戰爭前よりも戰爭後に法皇廳が不利に會つた方面もあるが、又豫期を裏切りて有利な地位に立つ様になつた新方面のあることは争はれない。兎に角ブチカンはカトリック國家において重要な勢力を有つてゐたことは事實で、その教團の立

派なこと信者の結束の堅いこと、プチカンの一角から出た一語が世界の幾百萬人に響きを與へること。然しそれにも増して無言で働くカトリックの僧侶達は、或ひは公然に或ひは秘密に種々の運動を爲して、政府を動かし國民を動かしたことは數へきれない程多い。往年、アメリカ滯在中、ニューヨーク議會がカトリックの社會事業施設に反對の氣勢を示した時、五百人の僧侶が議會前で示威運動をしたことを記憶してゐる。現代においてプチカン主義即ち僧權主義クレリカリズムが善いか悪いかは別として、世界における保守主義と結びついて押しも押されぬ大勢力たることだけは争はれはい。王國を有せざる國王で、而もその教權は世界の各地に及んでゐる。ガムベツタが曾て「僧權主義、其處にフランスの敵がある」と言つた頃から新興の共和主義と在來の僧權主義とはフランスに於ける政治問題の暗礁であつて、歴代の政治家中その衝突の爲に躓いた人々は決して四五には止まらない。嘗て政教分離を實行した時のブリアンと、今日のブリアンとは教會に對する態度に於いて非常な相異がある。フランスにおけるカトリック教會は政教分離の後、教會が却つてその富を増し、直接國家に對して義務を負はず、政教分離以後十七八年後の今日フランス人の感情も非常に變つて來て、今や政治家にも新聞記者にもその他目ばしい人達の間に、有力なる教會の友を見出だすことになつたのは事實である。

往年アメリカに於けるカトリック教會の高僧連は、現時の不信仰と過激主義とに對し告諭を發して、アメリカ二千餘萬の信者に警告を與へたことがある。此の告諭書簡はカルデイナル、ギボンズや同じくカルデイナル、オーコンネルやワシントンのカトリック大學のシャム教授などの名に依つて全米中に宣布された。さうして現時の社會問題をもつて單なる經濟問題と見るは誤りとなし、その根柢には宗教道德の問題が横つてゐることを注意し、團體の權利、法律秩序の維持、勞資繋争の間に公衆に迷惑をかけぬこと、更に根本問題として階級闘争といふ豫想の誤れること等がこの書翰中の主張の要點で、人間の道德的價値と勞働の威嚴とが殊に其の中心思想であつた。アメリカのカトリックは戰時中全國的なるカトリック會議を開いて戰時中の社會事業に従事したが、戰後これをカトリック福利増進會議として、例のライアン氏が主となつて社會事業と勞働問題とに執掌しつゝあつた。カトリック經營の神學校や大學に社會事業の講義を始め、一九二〇年頃にオープンショップ運動をなしたことは當時世の注目を惹いた。

スペインでは前に法皇の證認を得てカトリック經營の中央銀行を造り、教會が勞働紹介、勞働保險その他勞働者の生活保護をなし、スペインの總人口二千幾百萬中、六十萬の勞働者を包括せる勞働組合を組織して、ストライキを豫防し同時に資本案側の工場閉鎖を防遏した。スペインの勞働運動中には勿論過激派も少くないが、兎に角スペインでは戰時中ストライキを見なかつた。

教會と社會問題との關係について暫くアメリカだけで云へば、先年歿したラウシェンブッシュ Paulsen は一九一二年に公にした「社會秩序のキリスト教化」Christianizing The Social Order 中に今から廿五年前に、宗敎生活と社會問題とに關する即ち社會的キリスト敎について、深き理解を有つた人は僅かに三人を數ふるのみであると言つてをる。一八九二年に當時アメリカにおいて最も有力なりし勞働團體 The Knights of Labor の主領が、勞働問題に何等かの興味を持つた僧侶の全體を擧げても、猶ほ十指を屈するに過ぎないと言つたに對して、キリスト敎社會主義者のブリスが「黎明」The Dawn 紙上でこれに呼應して一般に社會問題、殊に勞働問題に特殊の關係あるものが牧師中で六十二人を數へ得べしと言つてをる。是によりて今より三十餘年前、アメリカにおいて如何にこの方面に關係するものが少なかつたか、知らるゝ。往時を回顧して現時を見ると實に隔世の感なきを得ない。ラウシェンブッシュは又同書に於いて今より二十五年前、キリスト敎と社會問題との關係についての學科を敎へた神學校は僅かに一二に過ぎなかつたとも言つてをる。然るに今やキリスト敎對社會問題の學科を一二其の科目中に入れてをらない神學校は殆んどないと言つてもよい。尤も依然として教會は福音を説くところ、サクラメントを與ふる所、隨つて有形上の貧乏を無くし地上の幸福を増すが如きは、須らく各個人に任かすべきもので敢て教會の使命ではないと主張してをるものもある。

此の間に立つてローマ教會は、アメリカ全體の宗教總人口の約三割から四割を占めてゐる關係上、アメリカの將來に對して頗る有力なる要素をせざるを得ない。殊に勞働階級中に非常に多くの信者を有するにおいて一層然かるものがある。さうして信徒を統禦する力の強大なるを以つてその特色とする同教會は、可成りな潜勢力を有つてゐるやうである。一九一九年にアメリカの上下を震撼せしめた鋼鐵同盟罷業の際に、プロテスタントの各教派が聯合してインターチャョールチ、ムーブメントを起して勞資の協調を劃策したに對し、カトリックでも時の大統領に、若し政府にしてカトリック教會をして調停を計らしむる意向あらば敢えて一臂の勞を惜まないと言ひ送つた。之に對して大統領は國外の勢力が内政に及ぶことは望ましくないと言つて斷つた。言ふまでもなく、グチカンが中心となつて國際的勢力を有つてゐるカトリック教會に頼ることは國外の勢力をアメリカに入るゝことになるのを嫌つたもので、アメリカの宗教政策としては殆んど傳統的の主張である。

カトリックの主張も實行も兎角保守的氣分のあることは争はれない。然し、僧侶が貧困の人と共に生活し又貧困者の爲に生活する事實上のデモクラシイは他に多くその類例を見ない。若しカトリックが國外の勢力即ちバチカンの影響を受くること少なく、アメリカのデモクラシイを了解したならば夙くの昔しに一大強勢を造るべかりしに、社會黨との争ひに努力してをる程、社會問題に接觸してゐなかつた。一九一〇年の年報中に「カトリックの團體は何處でも社會黨と戦ふ。社會主義は無神

論の煽動者であるから社會主義が旺んになれば革命と流血との慘狀を呈することになる」と言つてをる。斯くして前述の如く社會問題について高僧の告諭を見るに至つたものである。

全體プチカンの方でもローマ教會對社會主義の問題から、教會と労働問題との關係に就いても相當の注意を拂つて來た。レオ十三世の如きは夙に社會問題と宗教問題とを結合し労働時間、所有權、雇主の義務等を論じ、カトリック労働團體の形勢を促進すべきを唱へた(The Condition of Labor)。又、ピウス十世は一九〇五年に既にイタリーの僧正に向つて同様の希望を述べた(Catholic Social Action)。

カトリック教會は教會によりて人間の全生活を規定し指導せんとするもので、ローマ帝國が法律によりての世界の支配を福音によりての世界の支配に改めたが、間もなく教會は行政司法の俗權をも掌中に收めて、社會の全生活を教權によりて支配せんとした。現代の如く獨立國家が各地に分立し、分化分業を促す文化の時代に教會が社會の全生活を規定しようとする企てが、果して適當か否かは別問題として、兎に角、社會の全的生活に注目し、毎時も人間の宗教的本性、謂はゞ人間の弱點、急所を把握せんとする努力は注目に價するものがある。

カトリックのジョセフ、ハスレーンの「世界問題、資本、労働、教會」The World Problem, Capital, Labor and the Church 中に繰返して、現代の社會問題は徹頭徹尾合理主義を基礎とするから、解決

が困難であると論じてゐる様に、カトリック教會は昔ながらの慈善の語に含まれたキリスト教的デモクラシーの實現によりて解決せらるべきもの、單なる頭腦の問題とせず、心臓の鼓動によりて解決せらるべきものといふのがその基調である。中世時代にはストライキはなかつた。宗教改革が起つてカトリックの原則が破壊され、人々を個々の團體中の一存在と見ず、人間全體としての人格の眞價を發揮さよやうとした公教會主義が破れた所に、個人主義的即ち資本主義的經濟制度が表はれて、社會主義や無政府主義が擡頭する様になつたものだといふ。

曾てカルディナル、ブールヌ Cardinal Bourne が「各派の社會改良家は次第にカトリックの傳承に向つて來る」といつたやうに、神の存在を信ずる宗教心と來世を尊重する道德心と精神を主とし財貨を従とする經濟主義とからは階級鬭争や唯物史觀は出て來ないが、それ等を除いた社會主義や共產主義やは既に中世時代に教會が執つた方針と一致するものであるとすら言つてゐる。

蓋、來世尊重の思想からは人間の現世的存在が、謂はゞ一時的夢現の生活に過ぎないことになるから、貧者も落伍者も現在の運命に對する不満を和らげ、又「一切諸物は萬人共有の財産」とせる教會の宗規に依れば、富者が獨り富を獲得して貪欲を恣にするを得ないことになる。

顧みるに利子禁止は臆て實行困難となりて正義に基く徵利は正當とされたし、神權によりての平等主義に加ふるに帝權人權によりての差別主義を認むることになつたし、教會の經濟主義は中世時

代にありてすら、慈善や博愛の原則丈では不充分とされて、次第に正義や功利の條件によりて變更されたことは勿論である。されば中世主義が亡びて現代の文化が勃興する様になつた理由を没却することは固より不可だが、現代に於ける弱點の觀察として、カトリック教會が一時衰滅に瀕しつゝあつた主義主張を如何に現代風に復興せしめんとしつゝあるかは、一般宗教問題として興味ある一面である。他日カトリック教會と社會主義、カトリック教會と社會運動とを論ずる前提として茲では單に見聞を記すに止めて置く。

キリスト教の教義を通覽するに、カトリック主義はアウグスティヌスの教義に基いたもので、教會の宗教、封建時代に出た宗教である。従つて教國制度又は國教制度にふさはしい宗教である。プロテスタントは聖書の宗教、個人の宗教である。必ずしも政教合一制度たるを要せず。政教分離、信教自由の宗教である。イギリス教會は嚴密に云へば、カトリックでもなく又プロテスタントでもない。同時にカトリックの儀式もプロテスタントの教義をも含むイギリス國産の宗教である。教會主義と個人主義との二つの流れは原始教會よりあつたもので、教會主義のペテロと個人主義のパウロとの異つた傾向が顯はれたものとも見られる。これに對してヨハネは、世界主義的神學で、ざつとこれまでアウグスティヌスのカトリック教會、ルーテルのプロテスタント教會に、ペテロ、パウロの特色を

表はしたが、現代は、ヨハネの教義に基く、來たらんとする將來の宗教に向きつゝある時である。昔し蠻人の侵入がローマ帝國を瘡して此處に一新時代を劃し、マホメット教の侵入が封建制度を緩めて、應てプロテスタントの宗教改革を起す地均らしをした。然るに此の度の大戦争は過去四世紀間の事業を破壊して將來の宗教の新旗幟を要求するに至つた。カトリック教會はその本質に於ては超然主義、その形式においては象徴主義、その方法においてはア、プリオリで教會萬能主義を標榜し大分東方の様式をも採用した。プロテスタントは神秘主義よりは公開主義、演繹的よりも歸納的で要するに前者はレベレーション(啓示)の宗教、後者は理性の宗教である。現代はこの兩立脚地の調和にある。自然の眞理と啓示の眞理との完全なる融合を見出すにある。この二つが融和されずに各獨立に存在することは人生の不幸である。

潜伏のキリシタン宗門 (上)

姊 崎 正 治

上、潜伏宗門徒に對する當局有司

徳川初期に於けるキリシタン禁制は、その必然の結果として鎖國を伴ひ、二百餘年の鎖國は、有形無形共に日本國の生命に大きな影響を及ぼした。而して通常歴史には寛永十五年(1638)島原一揆の平定を以て一段を劃して、それより以後、徳川時代を通じてキリシタン問題は存在しなかつたものゝ如くに扱つてゐる。享保年間に、バレンシドツテが來た事は、一時の彗星の如く、後に影響を及ぼす程ではなかつたが、其前にも種々迫害のあつた事、特に寛文年間の迫害の事は殆ど無視されてゐる。それ等の事は、近中に研究發表するが、其以外に、太平二百年の間、キリシタンとかバレンとか云ふ名が、日本の人心に與へた暗影だけでも決して無視すべからざる事實である。而して殆ど水も漏らさぬ嚴禁の中にも、尙ほ潜伏のキリシタンが可なり多くあつて、二百年の迫害を生

き延びて明治時代に至り、その初年に大問題を惹起したのである。

少しく既往に溯つて見るに、天正の禁制は大した効力なしに一時中絶したが、慶長以來、徳川氏の禁制政策は段々に結果を現して來た。迫害は先づ九州から近畿に嚴しく、それから一方は奥州にも及むだ。島原亂の爆發で異常の昂奮を呈した幕府(但し特に三代將軍家光)は、それから、特にはげしく禁教を實行して、特に宗門改役を設置し、有爲で又用意周到の井上筑後守は、第一代の改役として、禁斷の成績を擧げた。二代目の北條安房守等が、それに次ぎ、寛文年間、九州で大檢舉をなし、殆ど掉尾の一擧をなした。其後の殘徒は、外國とは勿論、内地でも全く互に聯絡を失ひ、一部落の範圍又は親族關係の範圍で、内密にその信仰と習慣とを維持するのみであつた。但し表面は佛教の檀那寺をも持ち、九州では踏繪にも參加し、その濟むだ後に、濟まぬ事をしたとて、コントリサンを行ひ、その他では極秘に宗門を傳承した。それが即ち潜伏の宗門であつた。

幕府の側では、大體根絶したとは見るものの、尙ほ油斷はせず、公私各領で寛嚴の差はあるにしても、元締は寛めなかつた。即ち延寶八年(1688)には、宗門簿書を毎年二回差出す様にと各領に命じ、貞享四年(1687)には詳しく項目を示して、宗門改の勵行を促した。曾て本誌で報告した豊後代官領の親類書は即ち此類であるが、事實それがどこにも徹底して行はれたのではない。直轄の地では可なり行はれたが、各大名の中にはそれ程熱心でなかつた者、又は見て見ぬふりの者すらあつた。

然しそれにしても、貞享元祿以後は、全く殘徒の跡始末といふ状態で、新に入信する宗門者の出る患は先づ殆どなかつた。潜伏の宗門には傳道なぞ夢にも問題にならなかつたのである。

そこで根絶跡始末としては、ころむだ本人は勿論、その子孫を監視する事が重要になり、延寶から元祿にかけて、五代將軍の時代には、段々に「宗門類族」登録の制が出来た。即ち貞享四年(1687)の法令では、本人とその轉宗以前出生の子女を準本人とし、その他の血族及縁者(即ち結婚關係の親子)を類族として、その産業、生活状態、生死を登録して七月十二月兩度に報告する事になつてゐる。勿論本人と類族とは寛嚴の別はある。寛文年間の豊後文書には、「親類書」とあるが、此では「類族」となつてゐるが、類族といふ名稱も此で一定したらしい。但し兩方共に親類關係の範圍は、大體四等親までと直接の縁者とであつた。元祿八年(1693)六月の法令には、本人の事はなくなり、その代りに類族關係規定を一層細密にして、子孫については男女で取扱を異にし、類族の死亡、亡命、遁世、剃髮、離婚、旅行等について規定してゐる。移住は原則としては禁せられてゐる。此元祿の令には面白い點がある。二三を出して見よう。その中に曰く

父母轉宗せざる以前の子、幼くして父母にはなるゝさいふさも、本人にははらず。其故は、出産の時、その父母、功德の水をいへるゝそゞぎ、己が宗徒になしかたむるによるなり。其手は同じかるべし。

多少洗禮の効力を認めたと口調だが、此頃には寛文年間の信徒の子が多少は殘つてゐたのであるから、

それを準本人として監視したのである。従つてその後二三十年正徳享保の頃になれば、自然に消滅すべき個條であつた。續て子孫に關しては、

(轉宗前の)孫より男子つゞき來るときは、耳孫まで類族たるべし。(即ち準本人の玄孫)。

轉ぜし後の子は男子續き來るときは、玄孫まで類族たるべし。

轉後の孫まで男にて、曾孫にいたり女の時は、曾孫まで類族たるべし、玄孫は類族を免るべし。

轉後の子、男たりとも、其孫、女ならば孫まで類族たるべし、曾孫は免るべし。

轉後の子女にて、孫は男たらば、類族に入り、孫(が)女のときは免るべし。

要するに本人又は準本人の後昆四等親まで、女ならば一代を減するのである。

所藏契利斯督記の卷末には、何人か他から寫したとして此關係を表にしてある。便利のためそれを掲げる。

「初代切支丹を一生
たもちたるもの

「二代目切支丹を改宗
轉じたる者

「三代目切支丹を轉ぜざる
以前出生の者

○古切支丹

○轉び切支丹

○本人同前

此から以下が右元祿の規定になる、

「三代目

「是より類族

○本人同前

○子男

○孫男

○曾孫男

○玄孫男

男女無差別

但本人同前に非、類族になる故、一代つきりて曾孫の處、玄孫になる事、

潜伏のキリシタン宗門

次に男女の別については、

男本人

男子

△男孫

□男曾孫

男支孫

△此處女なれば、此までにて、曾孫類族はなる。

□此處に男子出生あるも、其子分は類族にならざる也。

女本人

子

孫

此の如く女一人にて候へば、男女無別條、孫きりにて、其末類族にならず。

兎に角、かくまで周密の注意を施したのである。子孫が女なれば一代を減ずるといふ事は、女は嫁して他家に行くもの、而して宗教關係が家を本位にして居た時代には當然であるが、女が信仰にはねばり強いといふ心理的事實には背いてゐる。但し元祿頃にはその注意も全體としては不要になりつつあつたのである。

右元祿以前で、貞享法令を實行した時のものであるが、「轉證文」二通が寫で手許にあるから、見本としてその一を掲げる。日附は貞享四年(1727)八月廿五日で、京都綾小路通矢田之町の年寄五人組から奉行へ出した書類である。

宇治清右衛門白狀(即訴人)

一、市兵衛

綾小路通矢田之町

此者元和五末年(1720)迄切死丹宗門と清右衛門指申候に付、四十三年以前正保二年(1699)……板倉周防守様御會議被成候處に、親は切支丹にて御座候へども、轉び申候、私儀終に邪宗不願候由申し候へども、籠舎仰付られ、二十五年以前寛文三

年(1683)卯九月廿日、五十六歳籠内にて相果申候に付、日蓮宗本國寺内和光院〔が〕前方より旦那〔寺〕故、死骸取置申候。

即ち此が先の表にある三代目の「本人同前」の主體である。續いて類族を擧げる前に、此一人の一生を見ると、慶長十三年(1608)の生れで、訴人の言によれば、親は元和五年(1619)に召捕られ轉むだ、市兵衛八歳の時である。それから二十六年を経て、三十四歳の時、召捕られ、宗門を信じた事はないといふのに、入牢のまゝで二十二年監禁されて、五十六歳で死んだ。のみならず、その死後二十四年を経て、その子孫類族が再び新に監視の下に置かれ、町内立會の上で、邪宗門でないといふ誓をし、その上、移住の自由を奪はれたのである。以下住所や旦那寺を一々書いてあるが、それを略して名と年齢とだけを掲げる。

市兵衛忌掛り候親類縁者

- | | | |
|--------------|----|---------|
| 一、(市兵衛後家) | 妙淨 | 當卯、六十九歳 |
| 一、(市兵衛娘) | むめ | 當卯、四十六歳 |
| 一、(右 同断) | さよ | 當卯、四十四歳 |
| 一、(市兵衛孫、むめ粹) | 藤松 | 延寶九年病死 |
| 一、(右 同断) | ちよ | 延寶四年病死 |
| 一、(右 同断) | まつ | 當卯、十二歳 |
| 一、(右 同断、さよ娘) | ふり | 當卯、九歳 |
| 一、(右 同断) | すて | 當卯、三歳 |

此が直系子孫、此場合には、孫が女のみ残つてゐるから、元祿の規定でも、類族は此限りになる。次は縁者、

- | | | |
|-------------------|------|---------|
| 一、(市兵衛甥、市兵衛娘、圓清粹) | 太兵衛 | 當卯、十八歳 |
| 一、(意三女房、孫道閑粹) | 徐安 | 當卯、十八歳 |
| 一、(右同斷) | さん | 當卯、十七歳 |
| 一、(意三女房かめ) | 道閑女房 | 當卯、五十歳 |
| 一、(意三女房孫、まん粹) | 庄兵衛 | 當卯、二十八歳 |
| 一、(右同斷、まん娘) | かる | 當卯、二十五歳 |

人数 〆 十五人

右の姻戚關係は第二の轉證文と参照すると明になるが、不必要として略し、兎に角、類族調の一例とする。その中道閑といふ名は宗門者にありさうな名(道順、道壽の如く)、特に徐安といふ名はその残りで見られる。無意識に命名したか、又は秘密には尙ほ宗門をつづけてゐたのでないかとも疑はれる。

此の如くにして、元祿の頃には、慶長頃の古キリシタンから四代乃至五代の子孫になつてゐる。下つて享保頃になれば、六代乃至七代の者もあつて、如何に嚴にしても、類族關係を離れる。今まで類族は移住出來ず、又各領之を追放するを許さなかつたが、その要も段々自然消滅になりつつあ

る。そこで享保三年(1718)にはその許しが出てゐる。寛政の浦上一件書類の中にての法令の本文が参照として出てゐるから、殘徒根絶の最後の法令として茲にそれを掲げる。

覺

- 一、類族の者、只今迄追放には罷成らず候へども、追放申付候ても苦しからず候事。
- 一、離別又は養子の義絶にて類族をはなれ候者は、二季に兩判の證文を以て可相届候、戀死、病死、死罪、缺落、遁世等は、二季に無判を以て書付可相届候事。

キリシタンも「しぶといやつ」に相違ないが、追究する側も、随分しぶとくやつた者である。續いて八代將軍の時には、總て氣分が寛かになり、洋書解禁もあり、又宗門者も出ないで、先づ天下泰平であつた。而して小日向の切支丹屋敷も寛政四年(1792)に全く閉塞した。然しその間にも時には思ひ出した様に(例へば明和三年、安永五年、天明六年の如く)人別改めゆるがせにすべからざるを令してゐるが、全體としては官民共に切支丹問題を忘れるに近かつた。

然し、先に述べた如く、他處は知らず九州には宗門は潜伏してゐた。それが幕府の末に近づくに従つて段々顯はれて、明治初年の大問題に連續した。但し露顯は、何れも、有司から進んで探索し檢舉したのでなく、偶然の事からの密告に出てゐる。即ち私怨の爲に密告する者があつたり、佛寺が寄附金を要求したのに應じなかつたといふ様な事から起つてゐる。今までに知れてゐる幕末の「異宗一件」は左の如くである。

潜伏のキリシタン宗門

寛政二—三年(1790—91)

浦上村一件

同 四—六年(1792—94)

同、此は前の連続と見得る

文化三年(1806)

天草島一件

文政十一—十二年(1827—29)

大阪豊田貫一件

天保十一—十二年(1840—41)

浦上村一件

安政三年から萬延元年(1856—60)

同

慶應元年から明治五年(1865—72)

浦上、並五島等一件

その結果は、明治六年、邪宗門禁制の高札撤去であるのは周知の事である。

* * * * *

そこで此の潜伏期に於ける宗門者の生活等は次號に譲つて、此等の一件に關して有司の側の態度處置はどうであつたか。約百年の間、宗門人別帳の簿書を扱ひ、踏繪はさせても、それも段々年中行事的形式になり、宗門の内容などは全く無視して忘れ去つてゐた。寛政二年の浦上露顯は、長崎奉行にとつては、意外至極、當惑の次第であつたに違ひない。そこで密告に基いて大檢舉をやつた。召捕られた者は多く何とか申開きをした様である。即ち異宗ではあるが、——御禁制のキリシタンとは知らずにゐたといふ風であつて、有司の側も大體それで自分の役目としての面目を立てて、事件落着とした。

事件は一先づ落着としても、有司等は國禁たるキリシタンの何物たるかについて、今まで餘りに無知であつたに氣がついたらしい。召捕つた宗門者の白狀で知り得た事もあらうし、前代から役所に残つてゐた書類を検して知り得た事もあらう。それにしても百餘年前に井上筑後守の持つて居た知識や見識に比しては、矇昧といふ外ない。その證據の一は寛政沒收教書第三文書たる有司の覺である。即ち今云つた如き知識を元にして、將來にも邪宗門檢舉の案ともせんとて作つたもので、宗門者がどんな習慣をもつてゐるかといふ條項を並べてある。二三註解を附してそれを掲げる（番號は新につけたもの）。

一、サンタマルヤと唱候事

二、アンメイジソスと唱候事

此等その他、意味は分らなかつたに違ひなく、後にはジソスをジゾウスなどと轉じて居る（但し地藏と混同するまでには至つてゐない）。

三、シユアンと申事

四、ヘイトロと申事

五、リウズ佛と申事

リウズは九州音でダ行とラ行との混同であるが、寛文時代の役人ならば、デウスなどは熟知して

ゐたのが、此頃にはリウズになつて居、シユアンやヘイトロの何たるやも勿論知らず、只宗門者がそんな言葉をつかふといふだけである。

六、コンチイサンと唱候事 (Confrigan の事)

七、アベマリヤと唱候事

八、インヘルノと申事

九、吉事家と申事 (Ecclesia を指すのだらう)

十、みのり佛と申事 (意味不明)

十一、兩手を組み、脇腹に當て拜いたし候事

十二、死人葬の節、頭に赤き手拭を覆ひ、髪は前の方を剃り、後を残し候事

此は、その様な習慣が潜伏宗門にあつたかも知れないが、何かの誤傳かと思はれる。

十三、竈の上〔に〕庖丁を置き、髪の毛を火に焼き候事

此もキリシタンの法とは思はれない。但し西洋には落毛や切爪を火に投ずる國もあるから、それが傳はつてゐたかも知れない。

十四、茶碗に水を入れ、唱事いたし、額にかけ候事

十五、冬に祝ひ、春に悲むと申事

即ちナタルとバスカとを指したのであるが、なるほど此は奇妙に感せられたであらう。何れにしても此等の些々たる言動をたよりにして宗門者をかぎつけうとしたのである。宗旨糺明の墮落が此の覺書に歴々と現れてゐる。

後年の調には、此より少しましなものもあるが、寛政の時、浦上の宗門者で轉むだのに書かせた轉證文は、元和年間の書式をそのままに復活したもので、切支丹は魔法だから棄てますといふ前文がある。その中にある「エスコムニアン (Excommunican) を掛け」の如きも、何か呪術魔法位に考へてゐたであらう。前文に次いで、例の南蠻誓詞と日本誓詞とを書かせてある。既にキリシタンを棄てたといふ者をして、南蠻の神々デウス始め諸のベアタに誓はせ、若し誓を破らば、「デウスのガラサ絶果て」て「インヘルノの苦患に責め」られようと云ふ誓書をさせるのは矛盾至極である。蓋し此の制文を始めた人の考では、口では轉ぶといつても、内心まだデウスを信じてゐやしないかといふ懸念から、その方の神にも誓はせたのであらう。

それはそれだけとして、その後糺明が數々起るに従つて、宗門の内容も大分有司に知れて來てゐる。文化三年天草の異宗一件も、改心したと云はせて落着にしてゐるが、その報告(原本三通、長崎圖書館)には宗門者がどういふ事をしてゐるかといふ事を記してある、曰く

肥後國天草郡村々百姓共異宗一件の儀、初筆大江村幸左衛門外六人儀、且那寺宗門の外、銘々家々の仕來しまたりを親共より申傳へ、

執行ひ、本尊は天地の主アウス、右母はサンタマルヤと申す佛の由。常々信仰いたし候へば、福徳を得、無病息災、作物漁方等仕合能く、親妻子兄弟一同、天上界に生じ、安樂の身となり候段承り傳へ、内密信仰いたし、他へ聞こへ候ては宜しからざる事につき、極内密にいたし候様、親共斷えず申付けおき、拜み候節は合掌いたし、指を組み、呪文を唱へ、男女共、出産の節は、本尊アウスへ水を備へ呪文を唱へ、其子の額へ、十ノ字を授け、右水を吞ませ、俗名の外に異名をつけ。右仕方一様にも無之、家々の仕來故、區々に有之。死人有之節、異様の仕成を以て取置き、例年冬至の頃、祝日と相定め候日より五十六日目をかなしびの入いりさ申し、七日づ、繰くり様有之、四十九日なわがりさ申し、是れ又祝日の由。其外、斷食、食禁、精進日等様々有之、異様の祭方いたし、異佛の儀も、アウス、シクン(不明)、ビルジン、サンタマルヤ、右金佛かな或は置物にて所持仕り、大黒圓鏡等、佛名を付け、何によらず、佛乘ぶつじやう移り候由承り傳へ、信仰いたし。云云

右様の報告としては、大體を盡してゐるが、別に宗門の内容を書物で研究したのではなく、宗門者の
 自白や訴人の告狀で集めたものらしい。此の報告は、後に安政の浦上事件に参考となり、長崎奉行
 はそれを基にして糺明を進め報告を作つてゐる。浦上の状態は後に記すが、兎に角、幕末有司のキ
 リシタンに關する知識は此位なものであつたのである。安政の時、浦上信徒を吟味する時に、彼等
 が異名をつけ、男の名はノで終り、女のはナで終ると傳聞して、それを便りに尋問を進めた。信徒
 側は出たらめの答をして、私はヤボガ、私はコマツナ、私はミヅナと申しますと、有司を愚弄した
 といふ口碑も残つてゐる（浦川氏公教會の復活、前編一九八一—二〇〇頁）。

此の如くにして、一般民衆は、いやな感じを以てバテレンとかキリシタンといふ名を覺えてゐる
 のみ。有司は、魔法で、人の國を取るものといふ様な、空漠の概念を抱いて、事に臨むたのである。

潜伏キリシタンが少しづつ顯れるに従つて、志ある者の中には、興廢記の如き荒唐無稽の物語をすてて、今少し信用すべき材料によつて、キリシタンを知らうとした。福山藩の儒者太田方が、改役あふたのりやくの書類を傳寫して、契利斯督記と名けた如き、見識あるものの一例である。但し大鹽平八郎すら、貢婆きんばを檢舉しても、それ以上キリシタンを研究はしなかつたらしい。(未完)

新刊紹介並批評

The Origin of Magic and Religion.

By W. J. Perry, M. A.

Lord, Methuen & Co. LTD., 1923.

大塚道光

著者ヘリーは、マンチェスター大學に於て比較宗教學を講ずる新進の學徒であり、既に *The Megalithic Culture of Indonesia*, 1918、及び *The Children of the Sun*, 1923. 等に於て、其深奥な造詣と卓抜な識見とを發表して居るが、更に本書に於ては前二書の研究を背景として、魔術と宗教との起源に關する嶄新なる見解を吐露して居る。

此書を理解する爲には、先づ著者の特異な文化史研究の立場を知つて置かねばならぬ。Elliot Smith 教授をバイオニアールとする彼等の主張を

見るに、古代文明 (archaic civilization) は凡て其根源を、直接又は間接に古代埃及に於て見出す事が出来ると言ふのである。蓋し埃及人は世界最古の文明開拓者であつたが、彼等は生命の Immortality を願求するの餘り、木乃伊やピラミッド建設に努力をなすと共に、更に其欲求を完全に充さむが爲に、永生の福祉を與ふべき centers of life の所在地たる地上のバラダイスを、世界各地に亘つて尋ね廻つたのである。その結果として彼等は自己の高等な文明一種々なる日常器具、魔術、神話、傳説、社會組織等一を、世界各地に撒布した。夫に對して各地の土人社會では、彼等を Children of The Sun として畏敬し、彼等及其子孫又は其文明知識を傳習した有識者を中心として、夫々の社會組織を形成するに至つたのであるとなし、其論證として考古學や人類學及比較神話學等の方面から、種々のデータを掲げて、獨特の説明を試みて居る。

さて題して魔術と宗教との起源と言ふが、へ

リーはスミス教授の主張を其儘にして、兩者の起源を原始人の生存欲そのものに歸して居る。即ち石器時代の遺物たる原始人の洞窟や墓などを觀ると、洞窟の壁に描かれた素描や彫刻、墓地に於ける屍體の置き方種々の供物などの凡てが、死者の生命を再び甦らしめむとしたり、生存中の生命を保持し死や危険を回避せむとする努力願望の跡が歷々として居る。此等は即ちある魔力を以て自己の願望をかなへむとするもので、原始人の Magic である。次に多少後代となつて Great Mother の觀念が現れた。之は各地に残る傳説や神話並に原始時代の遺跡に於て、前者同様に發見される。之も其當初にありては一種の magical amulet の範圍を出でなかつたのであるが、夫が母性の形體をとるに至つて、形體から生命人格を聯想し、遂に一種の信仰對象としての神となるに至つた。ペリーはかくして茲に宗教の起源を認めて居るが、前述の魔術と同様に、母性は生産繁殖を意味する處から、

生命の保存復活を願求する欲求より起つたものとして居る。

而して此生命の保存死者の復活を願望する心持は、即ち Immortality を求むるの努力である。さて原始人は人間の死を自然現象と見ず、Physical injury に據るものとなし、あらゆる手段を盡して夫に對抗せむとした。色々の事由で古代の最高文化を創造した埃及人は、此點に於て特に顯著な業績を残した。彼等は Mummification をなして、死者の生命を永劫に保持せむとしたと同時に、Evers of life (貝、金、石英、眞珠、珊瑚、穀物等) の所在地たるバラダイスを索めて、世界各地を遍歴した。

Mummification は死者の生前に於ける姿をその儘に保存するばかりでなく、之に對して永遠の生命を與へむとするのであつて、其意味を象徴するものとして Ritual death and rebirth がある。即ち死者は肉體的に一度死ぬのであるが、更に神聖な儀式によつて再生する。夫には

死者の肖像を彫刻して、夫に灌頂をなし香を焚く Opening of the mouth の式をやる。すべて生前の血液や體臭や呼吸を、死者に還し與へむとする Symbolic ritual である。かくして Osiris の神と合一し、新しい名前まで與へられて、永遠の生命を享受する事が出来ると言ふのである。

更にペリーの言によると、givers of life の所在地を earthly paradise に求めた痕跡は、エジプトを中心として、地中海沿岸、印度、インドネシアより南北米沿岸地方に亘つて見出す事が出来る、日本、支那、朝鮮なども其例に洩れない。埃及人はかくして所謂 archaic civilization を、此等の地方に直接又は間接に傳播したのであるが、其中の重要な點を擧げて見ると、

第一に埃及人は其當時所有して居た古代文化の知識、即ち魔術、各種の要具其他諸般の知識を各地に傳播すると共に、Mummification などを通して、Immortality の獲得方法を暗示した。

第二に埃及人は更に其豊かな想像力から、天界、極樂、永生をテーマとする神話や傳説を、到る處で教示した。而してナイヴな土人の創造力は更に彼等 Children of the Sun を天界の神と地上の人間との間に介在せる mythological hero として、夫々の環境及傳統に相應しいローマンスやミスを作り、彼等をして其主役を務めしむるに至つた。古代文化を撒布した culture hero は mythical hero と認めらるゝに至つたのである。

第三に原始社會の Community 即 Totem clan は、上述の魔術や神話などの Mystery に富む Secret society である。Secret は Mystery 又は Sacredness に通ずる。而して此の Secret Society は Children of the Sun 又は其傳統を繼承する人々が中心となつて居り、其メムバーとなるが爲には、嚴肅莊嚴なる initiation ceremony を必要とする。處が其儀式の中心をなす觀念は、mummification からライヴされた ritual death

and rebirth に外ならぬと。

以上を以て極めて概括的に本書の内容の要點を捉へた心算である。而してエリオット、スミス教授を筆頭とするペリー一派の、古代文化をすべて埃及の一元に還元せむとする文化史的立場に關しては、門外漢として是非の論を試みる事は出来ないが、此種の研究にありがちな歴史叙述を重じて、心理學的解明を輕んずるの態度を見遁す事が出来ぬ。即ち宗教と魔術との起源に關する論にしても、埃及の一元に歸する大前提はともかくとして、共通點のある若干の史的事實のみを蒐集して、自己の主張の論證に努めて居るのは、聊か喰ひ足りない觀がある。特に魔術と宗教との起源そのもの、説明は暗示に富むで居るが、兩者の異同關係を明確にして居ない恨みがある。然し古代原始人の遺跡に現る、historical identity の説明は、逆に我等をして心理學的解明の興味を感せしむる魅力を持つて居る。或は之が著者の巧みな説明の手法と觀

る事が出来るかも知れぬ。

而して古代原始人の生存欲は先づ現身の夫れから始まり、色々の文化階級を辿つて Immortality of Soul の信仰を生むに至つたとす處、更に Immortality の信仰は Ritual death and rebirth と具體化して、原始人の社會組織と密接な關係を保ち、その社會の理想は天國、極樂、永生であると論ずるの點は、其着想の妙天籟の響を耳にするが如くである。

同様に神話の起源が earthly paradise を求むる所の culture hero に關聯し、culture hero は mythical hero として、夫々の地方色に彩られた神話を派生するに至つたと言ふのも、大膽な論斷として極めて興味ある研究上のオリエンチールングを示したものである。

最後に本書中 Children of the Sun の文字が屢々用ゐられ、更に同じ題名の下になされたペリーの先著から見て、我國の古代史を研究する爲には、ペリーの諸著を是非熟讀玩味すべき必

304
要があり、本書は其中の一である事を確信する。

* * * * *

Yoga as Philosophy and Religion.

By Surendranath Dasgupta

London, 1924. pp. x + 199.

寺崎修一

著者はカルカッタの Presidency College の哲學の教授であつて “A History of Indian Philosophy” を “The Study of Patanjali” を公にしてゐるが、本書は本年四月 “Trubners Oriental Series” の一として出版されたものである。全篇二部に分れ、第一部に於ては瑜伽の形而上學を説き、第二部に於てはその倫理と修行とを明してゐるが、本書は勿論縦に瑜伽派の發達史を述べたものでなく、鉢顛閣梨パタンダリに於て出來上れる瑜伽哲學を諸註釋家の助けを籍りて一體系に組織立てん

としたものであり、而も序文にも言つてゐる様に、こは瑜伽行によりて獨存カイクルヤの最高解説を得んとする者に對しての手引ではなくて、瑜伽の教義を哲學、心理學、宇宙論、倫理及び宗教等の諸方面に亘つて理論的に検討して、その思想體系の本質的特徴を描出せんとしたものである。而してその結果に於て一二物足らず思はれる點あるを除いては、この目論見を可成り手際よく僅々二百頁に纏め上げて極めて平易に説いてゐる手腕には感嘆すべきものがある。瑜伽に關する纏まれる著者の乏しき今日、本書の學界に出でたことを欣ぶと共に内容の梗概を紹介し、聊か讀過の際の思付きを叙して ようと思ふ。

今その目次を擧げて見ると、

第一部 瑜伽の形而上學

第一章 自性

第二章 神我

第三章 外世間の實有

第四章 開展の經過

第五章 諸諦の開展

第六章 開展と性質の變化

第七章 開展と神

第二部 瑜伽の倫理と修行

第八章 カルマと徳相

第九章 業論

第十章 倫理問題

第十一章 瑜伽の修行

第十二章 瑜伽支分

第十三章 三昧の階位

第十四章 瑜伽に於ける神

第十五章 物質と精神

附録 語性論

先づ第一章に於いて著者は瑜伽哲學が物質並に心理兩現象の根本原因と立てる自性(Prakriti)を最初の研究對象としてゐる。然し自性の本躰的相狀をいへばこは三徳(Guna)の平均状態に外ならぬから、自性論は即ち三徳論となる。即ち薩埵(sattva喜)羅闍(rajas憂)多摩(tamas闇)の三徳は、その二面一認識の主體及對象としての一から物心二元を開展するのであるが、三徳の中には既に一切を開展する可能性を有してゐる。

で、各自の特徴——照、動、縛、——を持しながら、結合離散して萬有を生滅する。而も相互に支へ合つてゐて、場合により、ある一徳の主導の地位に立つてはゐるが、だからといつて他を全然拒斥し去るわけではない。即ち相互の間には主従の關係もなければ輕重の差もなく、一が他の目的となることもなく、共に共同の目的(即ち神我の經驗(俗人の場合)と、その解脱(瑜伽行者の場合)との爲に活動するのである。勿論この作用も自性状態に於いては三徳が平均を保つてゐるが爲に起らず、その平均状態が破れ大以下に開展するに及んで初めてこの作用がある。かく説き來りて著者は自性の有、非有の問題を論じ、そは三徳の完全なる平均状態にして一切の物心現象を攘ひ去りし純粹可能性なりと斷じ、毘紐拏主義の學者ヴェンタカの自性三徳に關する異説を上げて之を駁し、尙自性を吠檀多の無明及幻力と同一視せんとする説を批評して、瑜伽に合せずとし、ワーチャスパテイの

語を籍り、「自性はマヤーに似たれ共、こは永遠なる實在なるが故に之と異なる」としてこの章を結んでゐる。

第二章に入りて氏は更に神我 (Purusha) との關係を説いて自性の意義を一層明にせんとし、物心二元の調和は古今東西、哲學の重要問題であつたとて、先づアリストートル以下及び吠檀多の三説を上げ、次に瑜伽經より九つの經文を引用し、毘耶舍註の助けに依つて瑜伽の所説を談じ、常恒、不變、純粹認識者、本性清淨、無縛、等の特性ある限り自性殊に混同され易き覺 (buddhi) 等の精神作用とは獨立に神我なる實在ありとて神我と自性との特性を述べ、次いで一般の精神作用との關係を論じ、終つて金七十論の五理由を以て神我の存在を證明し、尙ほその多我説を明し、吠檀多の我の唯一説に對し、數論瑜伽の如き二元論に於て多我を立つるは最も都合なき説なりとしてゐる。

第三章に於ては瑜伽が唯識系佛教に對して、

世界の實有を證せんとしたことを明してゐる、即ち彼らに從へば世界は過現未三世に亘つて恒に實有であつて、唯心派例へば唯識系佛教の如く現象世界は唯識所變にして吾人の認識を離れては何物も存在せずといふのも、過未無體現在一刹那なりといふのも、共に誤である。然らばその實有世界をして實有たらしめる實體(サプタラシヤ)は何かの問題が生れるが、著者は先づロツク、ヒューム、カントを出し、毘耶舍註の三徳説を以てこの問題に對する透徹せる見解となしてゐる。即ち三徳なる實體が色々の比例に結合されて複雑なる現象が生起するので、その生起は三徳の發動に依つて我慢 (ahankara) より三方向を取つて進み、喜徳の方面よりは五知根、憂徳よりは五作根、闇徳よりは五唯、五唯より五大生じ、かくて一切の開展となる。

次に第四章に入りて氏は開展の經過一般に於て説く所あり、引續き第五、第六章に亘つて自性系の諸諦の開展、即ち異諦開展 (Satyānāra-

Parīṅṅa) を述べてゐる。先づ無區別、有區別、無相、有相等 terms の吟味を終つて、瑜伽に於ける開展の意義を述べ、瞬間 (Kṣāṇa) を以てその單位とし、且つ時間の不連続性からも過現未三世實有の證明を試み、第五章に入り自性より大 (mahat) 即、覺 (buddhi) 生じ、大より我慢生じて自己意識起り、我慢の三方面より十根、五唯、五大生じ、又意根生ずる相状を説き、特に意根の研究をなし次に瑜伽及數論の所説を表示し、ヴィジュニャーナ・ピクシュ及ナーゲーシヤの註釋により説明をなし、更に第六章にて大初我慢即ち關德的我慢より五唯生じ、五唯より五大生ずる相状を註釋に依りて説明し、次いで五唯と五大との相違點を擧げ、尙極微 (paramānu) 論を述べて勝論派 (Vaiśeṣika) の夫と比較し、かくて異識開展を説き終る。續いて極微自身の性質の變化による開展即ち性質開展 (dharma-parīṅṅa) を説き、更に之を特相開展 (lakṣaṇa-parīṅṅa) と状態開展 (avasthā-parīṅṅa) との二面より觀察

し、次いでダーウインの進化論に對し形而上學的根據を與ふるものとして自性の目的論を説き、又無機界植物界動物界の區分も確定的ならず、牀用の區別も便宜上のものであることも數論瑜伽の共に執る所であると言ふ。

第七章に於いては万有開展の際に於ける神 (Īśvara) の地位を説いてゐる。抑も自性の凡ゆる力用が開展し來らぬは陰蔽力 (avarāṇa-kāri) に依る。善惡業も自性より開展するが、善はその陰蔽物なる惡を取除くことにより、惡は反對に善を取除くことにより増上する。この陰蔽物を除去して善惡業を重ねるその因に應じて吾人の肉體諸根は生滅變化する。この際には瑜伽も業の法則を當てはめるのであるが、後世の註釋家となれば神は自性の發展路上に於て陰蔽物を取除く役目をなす者とし吾人が善惡の業因を作すの障礙を取除くは即ち神であるとして神に立場を與へ數論の無神論に反對してゐる——といつて氏はその形而上學の部門を結んでゐる。

第二部の實踐門に入りて著者は先づ第八章に於いて心又は心作用チッタタクリヤ即ち吾人の凡ての精神現象に關する瑜伽の分類を上げてゐる。即ち心作用は先づ總體的に五段の位あり次第に高く最後の二段は瑜伽行に適す。更に各人の心作用を解剖すれば先づ煩惱とも名くべき五作用がある。眞智に反對する無明(avidya)と、無明より生ずる我見、貪、瞋、有愛の四が之である。次に又五種の智的作用即ち正智、似智、分別、睡眠、記憶の作用があつて、各々作用を有すると共にその餘習を薰習して未來の心作用の種子となり、種子再び作用を起し、かくて止まる時がない。第九章、前章の意業イナカマに對して、身口の外業イバヒキカマの分類を挙げ次いで種々ある業の餘習(Karma)の研究を説き、業薰習説に關する諸家の異説を上げ、プーチヤスバテイのは之を表示してゐる。第十章、こゝに倫理問題の所在を説く、劫滅プララヤに際しては未だ無明滅せざる限り、之を理想とすることが出來ぬ。瑜伽行者の眞の理想は無明

の根を抜いて眞智に達し、神我獨存の解脫境に入るにあつて、吾人は瑜伽行に熟するに従つて、最後に法雲三昧に住し、遂に現身解脫を得る。而して神我獨存の正因たる眞智の七位のうち、後三位によりて茲に心解脫を生ずる。かくて醫學のメトードに倣つた瑜伽の四分のうち、佛教の所謂、苦、集、滅三諦を説き終つて著者は以下解脫道を説かんとて、無種三昧を最高とし、それに至る段階として瑜伽支分を紹介してゐる。

第十一章より數章に亘つて瑜伽の修行を説いてゐるが、この章は智慧瑜伽、作法瑜伽、信仰瑜伽の三瑜伽行のうち第一の智慧瑜伽(Jyesthāyoga)即ち精神の訓練のみによる修行を説いてゐる、先づ病氣沈鈍、疑惑、等の障礙を靜むべき方法から始めて信、勤、念、定、慧の修行法を明し、傍ら離欲、精進の行を説いてゐる。

第十二章は作法瑜伽(Yogāyoga)即ち瑜伽支分(Yogāṅga)を明す傍ら因の九種を説き、解脫に對し支分

以て離、及得の二因の意味ありとし、八支の定義を上げ、各々の研究をなしてゐる。尙此章に於ては慈、悲、喜、捨を擧げ、之を直ちに支分の修行をなし得ぬ無力者に對する準備的淨行としてゐる。

第十三章は三昧 (Samādhi) の段階を説いたもので、有心定 (Sainiprajāta s.) 無心定 (Asainiprajāta s.) のうち、有心定の六位即ち有尋、有伺、無尋、無伺の四等至と歡喜、自存の二三昧をワーチャスバティの説に従つて明し、次に總制 (Sanyama) 即ち執持、靜慮、三昧の應用によりて起る神通力 (Vibhūti) を表示し之を批判して、信を増す所になるも、解脱の理想ありての神通であつて、之なき神通は無價値なる旨を明す。

第十四章は最後の信仰瑜伽を明し、瑜伽に於ける神 (Īvara) は自性の縛を受けることなき特殊の神我であつて、神とその名聖音唵を念ずる者はその恩恵に依つて病等の障礙を除かれ、直ちに解脱の實現に努力する準備が與へられる旨

を述べ、一元主義の吠檀多の神觀との相違を示し、最後に瑜伽の神を立てることは無神論者たる數論に對する著しい相違點なりとしてゐる。

最後の第十五章は補造的に物質と精神の吟味をしたもので、五大各々の特性を述べて實體に及び、心作用の智的方面の五類の説明をなして、意根マナスの諸根及心チッタに對する關係に及び、意志の自由に關する説を述べて本書は終つてゐる。

附録の語性論 (Śūbravāda) は印度諸學派の極めて簡單なる語性論史であつて、最後に瑜伽の意見を述べてゐる。

以上早急の間に讀過しての、極めて粗雑なる内容梗概を精粗一定せぬ叙述法で書き連ねたが本書に對し吾人の第一に物足らなく感じたのはオリヂナリテイの乏しいことである。本書の性質上色々な考證に涉ることが出来なかつた爲でもあらうが、從來の學者の研究の成果によつて手際よく纏めた以上に何ら新發見と思はるゝも

のが見當らぬ。次に term に於て甚だ多き類似を有する佛教との關係に全然説き及んでゐない。尤も之は序文に「他派との關係は私の 'Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought' (未刊) の中に説いたので故意に省つたと言つてゐるから見當ちがひの様であるが、細かい考證はそれに譲るにしても、兎にかく一應觸れて置いて欲しいと思ふ點は二三にして止まらぬ。最後に細かい點になるがミスプリントも一殊に原語に於て一可なりあつたが、不注意からか原語の出し方に統一のない所があつたのは遺憾である。例へば第七章に於て禁制 (Yama) の五類のうち他は皆原語で始めながら不妄語 (ahimsa) だけは一度も原語を出してさへゐない。小さいことの様だが一グルウブ内のもものだけは統一を附けた方がいゝと思ふ。——かうした二三物足らぬ點もあるが、兎にかく總體としてよく纏まつてゐて、瑜伽哲學一般に對する理解を得るには恰當の著たるを失はぬものと信じ、倫

理宗教一般に興味を持たる、讀書子に一讀をお薦めする。

* * * * *

The Idea of God.

By Clarence Augustine Beckwith.

New York, The Macmillan Co, 1922.

鷹谷俊之

この書の著者が覗つて居るところは、現代人の新問題として、人類の經驗に現はれた「神の意味」をも一度見直さうとするに在る。それも從來の信仰に燃えて居る人達から信仰の靈火を消し止めるのでなく、斯る人達が「生ける神」について今一段高價な意味を發見するやうに希及して居る。宗教的經驗上如何にして神の觀念を説明し、聖書の教と科學的世界觀とを如何に適合せしめるかの問題に對し、著者は倫理的一元論で押進み、「神を信仰すると云ふ終局の根據は

形而上學的ではなくして道徳的である。神は吾
吾の生活に關する意味の完成の爲めに必要とな
る」と云つて居る。

著者はシカゴ大學神學部の教授であるが、著
述の眼目たる「生ける神」を取扱へる處に「吾々
は目的の發見によつて神を發見したのである。
この意味は神が形而上學的絶對の存在を指すの
ではなく、如何にして神は吾々の世界並に吾々
の最高善に關係して働くかと云ふにある」と云
ひ、「吾々は神の觀念を第一に形造らないで、移
り變る世界にこれを求め、神を實相の内に見出
し、合理的理想からこの事實を解釋せんとする」
と述べ、「吾人の心奥の要求は自我と云ふ狭き低
下したる目標から解放され、其他の不純なる心
意の束縛を遁れるために神の力による」「斯様な
神を信じて吾等の最も尊き望みの完成を實行す
る」と説いて居る。これは著者が神の觀念を歴
史的に觀察し、批判的に解釋したる後の建設で
ある。現代の科學は滔々として世を風靡し遂に

は科學の勝利を謳歌する學者も尠なからず出
居るのであるが、宗教は科學と矛盾なく調和ま
れるものでなければならぬ。この意味に於て著
者の試みが尊く思はれ、自我を解脱せんとする
著者の宗教的風格を懐しく思ふのである。

今その内容の梗概を見るに全卷を十三章に分
つて、歴史的、批判的、建設的の三方面から考究
して居る。第一章は神の觀念は必然的に變化す
ることを述べ、神の傳統的觀念はそれが現はれ
る時代の諸條件の産物であるが、今や神の觀念
は形骸丈が存してこれを産める諸條件は遠つく
の昔に霧消して了つたに拘らず、これを放任す
る事は不信心者に好餌を投ずることになる。近
代の科學に伴うて宇宙觀は變化して居る。獨り
神の觀念のみ變化を許さないのは近代精神の思
考と經驗とを無視して神の觀念を保存するの危
險に逢着して居ると云ふのが著者の見界であ
る。

第二章、第三章は歴史的概觀の神觀が遂には

現代に來つて如何に考へらるゝかの問題を取扱ひ、神の觀念は常に其の社會の人々の經驗に徂徠した神であつたことを歴史的に鳥瞰し、現代人亦人々の經驗に照して眞實である限りに於て神の觀念を離れては生活の意味が存しないものと見たが、實際的には人類の經驗の内に働く神であるが故に經驗的神を立てんとするに至つた。従つて神の觀念の何物たるかを知らざるものも詩人の如き洞察力と着眼とを以て神の觀念の最高の意味を把握する自由思想家となつた。これ特に近來明瞭となり來つた態度であると云ふのである。

第四章、第五章、第六章に亘つて有神論、並に因果論、目的論を神の觀念と連絡させて考察して居る。これによれば有神論は神の觀念が單純な時代から種々な變化を經過して後に起つたものであるが今や更に歴史的並に道德的方面からも論じられるに至り。宇宙論は現在の立場を確める目的から營まれるもので、因果論は目的

論に向つて其の眞を現はさうとして居り、目的論に至つては神學が輓近カントの批判や、ダーキンの自然淘汰説によつて其改變を強要されたと述べ、神學夫自身の内にも人間の環境に適應して現はれた組織は今猶殘續して居るが、然らざるものは悉く衰亡したと説いて人間の經驗に應じて顯現する觀念の尊き所以を高調し。自然淘汰が支配する生活の外に、自然淘汰に煩はされざる假想的な生活があるとし、この生活は本質的には目的論であるが、傳統的には目的論とは違つた處の遺傳の永續的法則、變化に對する自己保存、種の保存、等に對する勢力である、之れ目的に關して活動する目的原理であると云つて自説を裏付けて居る。

第七章、第八章に於ては惡や道德と關係せしめて神の觀念を説き、善のみが惡魔の心から善を呼び醒ます事が出来る。善の存する處には神が必ず座ますと説き、道德に關しては現代の智識と世界觀とを和解せしめ實在は遂に吾々の

理想と一致せねばならないし、最高の理想は實在と離れては存在せず、智的欲望は吾々の意志の完成を以て満足するのであると云ふ宇宙論的態度に加擔して居る。

第九章、第十章、第十一章に亘つて有限と無限、絶對と神の觀念、超越と内在等の諸問題を取扱うて居る。これらの中には人間と神との關係交渉の諸論を巧に應用して遂に形而上學的諸論の上には神が存在しない、神は遂に神であると述べて神は絶對として自らを示現すると云ひ、超越と内在の問題は交錯した歴史上の綾を織りなして來たが、「キリストにとつては神が如何なるもので何處に在るかの問題は無關係であつた」として神學上の繁鎖な態度を批判し、「生ける神」への段階を求めて居る。

第十二章は「神の人格」を扱ひ、初期キリスト教徒の態度に憧れ、彼等が「人間の中に存する最高なるもの」として考へた神に屬する事を興味^の重點とした」のに反し從來の神學が神の中に

ある人格を取扱つた態度に飽足りなさを示して居る。

第十三章に於ては「生ける神」を論じて居る、これ著者の主眼とする題目であるが要する處「個人的並に社會的發達の理想は神の力によつて調和され正義の爲めに造られて居るものである、」「吾々は完全なる意志力が時に峻烈なる強制を執るが、時に平和の道に親切な計ひのあることを求める。神の善に對する目的は決して敗れるものでない」と云ふのであつた。

即ち著者は形而上學的^の神學の態度を貶し、飽迄經驗に現はれた神の意味を味せんとする。これがために原始キリスト教の態度に憧れをもつて居るらしい。即ち簡單に云へば現代人の經驗的立場から道德的に「生ける神」を求めんとするもので、立場は異なるけれ共エルワードの「神の王國を建設する」態度に鬚髯たるものがある。

* * * * *

會 告

本會編輯の宗教研究は既に大正六年より發行し來つたが、昨秋の大震災の結果、殆んど中絶の貌となつてゐたのを、今春以來諸種の協議を経て、漸く去る九月一日を以て新第一卷第一號の發刊を見ることを得た。會の組織にも多少の變更を生じ、編輯に於いても全くその方法を變へ、更らに發行所も新たに株式會社同文館に移したのである。

東京及京都に、兩帝國大學を始め各方面より選定せる常任委員各三名を置いて會務及び編輯を監督し、東京に於いては木村泰賢氏、矢吹慶輝氏、佐野勝也氏之に當り、矢吹氏當番となる。京都に於いては羽溪了諦氏、宇野圓空氏、赤松智城氏之に當り、羽溪氏當番となる。編輯主任は原田敏明氏之に當り、京都に於いては甲斐實行氏が編輯事務を分擔してゐる。

尙ほ編輯に關する事務は東京帝國大學文學部宗教學研究室に於いて矢吹原田兩氏之に當り、發行及び會計に關する事務は東京市神田區表神保町同文館内宗教研究發行所（振替口座東京二二七四番）に於いて、事務取締役田中六藏氏之に當る。

宗 教 研 究 定 價			
圓壹金册一 錢六料送	圓壹金	册一	一隔 日發月一 行回
共料送	圓三金	(分年半)册三	
共料送	錢拾八圓五金	(分年一)册六	

不 許 複 製

發行所
東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館

宗 教 研 究 發 行 所

振替東京三七四六番 電話大手五九一九番

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 宗 教 研 究 發 行 所
東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所
東京市神田區船子町卅四番地

大正十三年十月廿五日印刷
大正十三年十一月一日發行

新第一卷・第二號

(定價金壹圓)