

## 悪についての一考察

——カントに於ける悪の問題——

阿部正雄

カントは悪から始る自由の歴史も人間相互の Antagonismus の故に却つて進展せしめられると考へた。類としての人間の歴史をこのように促進しつゝ究極的には世界公民組織を設定せしめるのが自然の意図である。然しそこで実現されるのは法と文化の世界であつても未だ徳の世界ではない。実現されずにそこに残されている人間の道徳的意図に対しかかる自然の意図は如何に関係するか。この二つの意図の合致を表象する理念はただ実践的にのみ根拠づけられる。しからば人間の道徳的意図は如何にして実現されるか。それは所詮個としての人間の歴史は如何に進行するか、根元悪は如何にして克服されるかの問題に外ならぬ。根元悪は理性意志の根源的使用に於て道徳法への背反を自己の格率として受け入れたものとして本性的悪である。而も根元悪は理性意志の根源的使用に基くものとして理性そのものによつて克服されなければならない。動機に於ける顛倒を敢てした理性は自らをより深化することによりその顛倒を更に根底より顛倒せしめ善へ復帰せしめる。しかしかかる心術の革命は有限な人間にとつては飽迄行為の上での善への逐次的改良に止る。ただ神の観知的直観のみ見た時、人間は常住の徳の欠如にもかかわらず神の國の一員となる。道徳的意図はここに実現される。

類としての人間の歴史は世界公民組織の建設に於て窮極に達し、個としての人間の歴史は見えざる教会の実現に於て完成する。而も人間の歴史はここに終るべきではない。道徳的意図は更に全人類の上に実現されなければならない。それは人類の人類自身に対する義務として「徳の法則に従う普遍的共和国」の実現である。かくて永久平和の理念は見えざる教会の理念と窮極的には一致すべきものとして却つて心術の革命即ち善への無限の行的接近過程に於てのみ実現される。人間の歴史は神の観知的直観に於て初めて完結する。歴史と宗教とを一つならしめるものこそ理性による根元悪の克服に外ならない。

## 超自然と聖

石津照暉

宗教の形式概念を求めるといふより、宗教経験の實質についての科学的研究の結果と呼応し、その経験の究極の意味と根拠をさぐる仕方をとる。

今日では宗教経験の特質を一方では supernaturalism として仮説しておる。その対象が人格的存在であろうと力であろうと、宗教経験の勝義は情緒的友心的状態にあるとなし、畏怖、異常、不思議、神秘感等といわれるように、直接の心的状態にその本質的特質を認めるのである。

しかし、如何にしてかかる特殊な心的状態が成立し或は経過が起るかということが問題になる。それは社会生活の全体的運関についての機能的分析によつて明らかにされるのであるが、それに於ては、より基礎的に「聖」の觀念があげられる。

それは如何なる機能的關係に於て成立するかという点については、先ずデュルケムの所論が一つの標準的なものであるが、ここでは次のように述べてゆきたい。

シュライエルマッハーの所論について宗教経験の異質性を見落したと難じるオットーは正しい。そして彼が宗教経験の非合理的な他者性と拒否性とをあげることも大きな寄與であるが、フラワー等も評したように彼の所論には状況的分析がない。宗教経験の状況的分析については最近の人類学とくに機能主義の人々に多くの寄與があり社会心理学や精神病理学にも勝れた業績がある。フラワーはこの点に連関して状況的な *beyond-character* をあげ、その弁別に「聖」の觀念との相応をみる。しかし私共からいえば、彼の立場の限界から当然であるけれども、そこにはかかる彼岸性の拠つて然るべき究極の根拠にふれられていない。デュルケムは私共から謂わばここに存在論ともいふべきものをあげるのであるが、私は現象学的存在論的な観点に於ける人間存在の構造をもつて「聖」の他者性、拒否性の裏打ちと考えたい。

\* なお、かかる観点から超自然的存在等の位置づけをなした注意すべき観点としてデュルケムやフラワー、とくに最近機能主義に理論的新展開をみせるチャプル及びクーンの如きをあげる。

### ルターに於ける宣義論の構造的理解

今 井 晋

*instaurari ex sola fide* なるルターの宣義思想は改革のライトモティーフたる重要概念であるが、その構造の理解には可成りの転移があつた。メランヒトンに代表される正統主義者は、宣義と聖化の峻別、限界づけの強調、その結果は聖化への必然性が不明瞭となり却つて *opere* の無力化を招来した。これに対決せるルタールネッサンス期の神学者(K・ホル、R・ゼーベルク、E・ゼーベルク、P・アルトハウス等)は宣義と聖化の関連づけ、結び合せを強調、宣義即義化と迄極論し、固有の意味における宣義は背後に退けられるに至つた。即ち義化の極大化に基ずく宣義の極小化に陥り、カトリシズムに対する限界の曖昧になりゆく危惧を除き得ない。

ルターの真義を闡明すべく、ここに再省するべきは、かかる正統主義に対決せる神学者の行き過ぎに再訂正を加え、義化なる目的に到る通路、乃至目的に奉仕する手段に過ぎずとされた宣義に対し、その固有の位置を回復することなければならぬ。ルターにより方向づけられしプロテスタントイズムの宣義論構造は、あく迄、宣義における基督の恵みの圧倒的な力(コリント一・十八)が因として、内的必然性をもつて聖化を果として生み出してゆく過程である。極言すれば宣義が一切である。果として生ずる聖化も終始、宣義に包まれ、支えられ責任を負われている。併し、かかる宣義面の強調が

聖化の固有性を撥無し、非実践化を招くならばルターの真義ではなからう。信仰の一面的挙揚に基ずく非実践化及び信仰と業の共働主義なる二方面への抽象化を共に退け、現実態として宜義と聖化が相互に区別を保持しつつも、分離して二元化に終ることなく、根源的には一の決断たる宜義 (sola fide) の場に支えられておらねばならぬ。ルターの言をもつてせば、「唯一の一元的な義、即、信仰の義とわざの義と」(una iustitia simplex fidei et operum W30,2) である。信仰の義と業の義が二つに割れ而も且 Sola fide に一元化する。

## 神の存在の証明

上田 閑照

「神の存在の証明」と云う問題はキリスト教的思想圏に於ける根本問題の一つである。

神の存在は人間を超えた自らの實在でありながら不動な存在ではない。神ありとは神働くと云う事であり、神が人間の精神を内から生みなほす事である。神が人間存在を無にするような仕方では人間に現われる事によつて、「自己」から「自己」から生きていた人間存在が「神から」生きる存在へとひるがえされる。「自己」から「自己」から生きていく事は死であり、自己を超えた神から生きる事が人間がほんとうに人間になる事である。そしてその人間がほんとうに人間になると云う事が神の存在の内容なのである。神ありとは神のみありと云う事でありそれが人間

の存在の真理なのである。神のみありと云う事によつて、人間がほんとうに自分自身になるとすれば、即ち真理の中に生みなほされるとするならばその時自分のすべてのわざが、自分の「ほんとう」である神の「あかし」であり、神をあかしする事によつて自分の存在を確証する、而もこの事が神の存在の中で行われると云う意味をもつて来る。

「神の存在の証明」もその根源をこう云う意味の「あかし」にもつていと思う。「研究発表」に於ては、証明の問題をあかしと云う根源にひきもどしてとらえると共に、又如何にしてその根源から離れて行くかを考えてみたのである。

## 神の時

久保 淳成

無常なる歴史の時に対して宗教は神の永遠の時を指定する。この永遠性は單に形而上学的概念に止らないで、基督教の元始又は終末の時の表象における如く、具体的に固有な時代して把握せられる。勿論かかる表象は單に遙かな過去或は未来を指示するのではなく、今日の時において生きて知られる如きものであり、此の今日は元始や終末に即する超越の刹那である。宗教的表象における永遠の過去と未来とはこの時を超えた刹那に相即するのであり、永遠の過去と未来と神の今日とが宗教的時間の三契機をなすことができる。それは宗教的時間は歴史の流れを超断すること、或はそれは時の流

れを無限に超えながら、それと相切することを物語るのである。かかる宗教的時の基本的性格は諸多の宗教的觀念の中に見られるところであり、例えば原初的形態において、宗教は神話的太初を表象をもつが、この太初は單に歴史の遠き過去を指すのでなくてそれとは質的に異なる聖なる存在の時を云い、太初は事物創成の時代と見られるが、この創成の時聖なる祭儀の現在において實質的に實現され、これを通じて集團生命が更新せられ、その創造的力が体験せられる。かかる事情は我国古代の天地開闢の觀念の中にも窺われ、太初の時は祭の現在において具体的意識となり、この意識が民族の繁栄を約束するものとせられる。而してこの聖なる太初を今日の意識に齎すことが、本来時の區別を成立せしめ、従つて原初的歴史意識を可能ならしめたものではないか。歴史はかかる單なる時の流れを超えた聖なる時の意識を媒介して形成されたのではないか。歴史超断の永遠性が却つて歴史の意味を露わにし、歴史を真に基礎付けるのではないか。神の時が創造の元始とせられ、審判の終末とせられることも、神の今日が歴史を批判し超断するものであり、これによつて歴史が新に意味づけられ創られることの意味であると思う。

## 救 拯 の 現 実

幸 日 出 男

人間は神によつて自由なる人格として創られた。人間が創られたものであるという事、即ち創造者なる神とは異なるものであるという

事、は罪とは直接関係はない。しかし現実には、人間は自己を神から切りはなし、神に積極的に反抗し、自己中心的に生きている。この人間の現実是一方にあくまで人間の主体的な責任であるが、他方これは如何ともなしえぬ宿命的事実である。人間は人間として生きる限り、この他に生き方を知らぬ。自由なるものとして創られた筈でありながら、現実には自由を喪失している。この状態を打ち破るものが、神の恩寵による救拯といわれるものである。救拯において、いわば被造物性と自己中心性と結合とも呼ぶべき人間の罪の現実が打ち破られ、人間は自由を正しく行使して、神との人格的な愛の交りの中に生きるようになる。ところでこれは、人格的な関係なるが故に、人間が神に向けて機械的に固定せしめられてしまうのではなく、頽落の可能性という嚴然たる事実面に常に向しつ、しかもこの事実のたえざる克復において、この関係が現実的になつてくるのである。ここにパウロがしばしば「直接法と命令法とを結びつけて語る所以がある。(典型的な場所はガラアヤ書五・二五)これは平面的に、即ち同一性論理で考えればたしかに言葉の矛盾であり、信仰を神秘主義的に解して命令法を消すか、理想主義的に解して直接法を消すかのいずれかしか道がないように見える。「常に義人にして常に罪人」という観点から、之を把えようとする弁証法神学も、真の具体的な倫理を基礎づけないうらみがある。我々は、信仰における直接法は、命令法として聞えてくるといつてよいのではないかと思ふ。即ち人格の自由とは、先ず與えられて次にその自由に向つてその自由を行使すべき命令が課せられるというのではなく、命令が

課せられる事において自由が與えられる。神の命令を聞く事においてたえず罪の現実（自己中心性と被造物性との結合）が打ち破られる。救拯はかかる倫理的なものとして現実的となるのである。

## カントの批判哲学に於ける 理性の限界と神の問題

館 熙 道

批判哲学の成立は、經驗論的懷疑論と合理論的独断論との克服との統一によるが、それは感性と悟性の結合によつて、主観的表象が客観的対象に如何にして妥当するかを示すことである。即ち心理と論理の根源的統一を基礎付けることである。懷疑論は論理に対する心理の越権、独断論は心理に対する論理の越権によつて誤まれている。従つてカントの茨の多い批判の小径は感性と理性の限界の問題で貫かれてゐる。心理と論理との根源的統一は、両者を支える「生」の事実の根源的意味に基かねばならぬ。即ちカント哲学は実践理性の優位を認める論理に基くが、それは感性と理性の限界の实践的自覚によつて開示された、生の源泉であり、ルソーの自然はカントに於て実存的自由として理解されている。經驗的性格と可想的性格とを内在する人間に於いて、自由と必然とを理論的に統一することは出来ない。従つて両者を二律背反と認めることによつて、反つて道徳の世界を実践的に確立したのである。この *weder-roch* の弁証論によつて開示された道徳の世界は常に自由と必然によつてひきさ

かれる危機に立つが、その危機を理性の限界に立つて救うものは神の命令として無上命法である。この飛躍の秘密が、カント自身の実存的自覚である。道徳は *unumsgänglich* に宗教に導かれるのは、神との実存的対決の情況である。自由と必然の弁証論により開示された善の国は、善の内実たるべき福と徳との弁証論によつて神の国を開示することになる。かくして、理性には理論的に神の認識が不可能であり、而もそれ故に実践的に確信するのである。ここに信仰のために知識を止揚せねばならぬ理性の運命の实存的自覚がある。

かかる *weder-roch* の二元論的弁証論は不徹底のそじりをまぬかれぬが、人間理性の分際を批判した倫理的リゴリズムは、神との対決に立つカントの实存的自覚の徹底であるといわねばならない。

### カントの神の存在証明の問題

—— 理論的側面に於ける批判前期と

批判期の問題

田 中 英 三

カントは神の存在を究極的に道徳的地盤で解決している。然も其は理念としての理論的意味に連なつてゐた。故に問題は理論的証明から初めねばならぬ。併し此も只第一批判に盡きない。その根は批判前期の「講師就職論文」や「神の存在証明」の中に存する。前期では神の存在は個物の認識可能に關連して証明される。認識の可能性は全て單に論理的形式に留らず、其に思惟の材料を與えつつ基体

## 信仰に於ける矛盾と二律背反の問題

仁戸田六三郎

的に支える質料的實在の可能が必要である。現存在は論理的述語ではない。絶対的措定である。併し個物は一樣に神なる絶対的存在に限定されて始めて實在性を得る。故に神の非存在は一切の可能性を存在と共に否定するであらう。一切の真理は神を中心として展開しつつ、神と個物は理由律的に關係し神は究極的な實在根拠として現在すると考えられた。逆に言えば個物の可能性は神の存在証明の根拠である。此の考え方は「懸賞論文」でも変つていない。其処にカントは当時有力な証明法を全て否定する意味を認めていた。其の後の反省と思索は認識の権利根拠を根源的に尋ね批判的立場として現実性の論理を綜合判断として提出した。之に依つて真理の規準は人間中心となり神との關係が新に問題となる。「理想論」では尙包攝的な理由律が考えられている、が神の存在は論理的に必然でも最早綜合論理では取扱えぬ。従つて神と個物は客觀的關係から理念と概念の關係に移る。その限り、前期には尙独斷論的な殘滓があつた。そして神の存在は新しい「理念」的意味を持ち、理論的証明の要求を實踐に轉換させつつ成就する指標となつた。併し神の存在の全く異つた把え方の底には尙存在に關する前期の原理的な考え方が包攝的な關係の中に生かされていた。神は全時期を通してカント哲學の最高位と、且相對立する個物を包み乍ら規定し一切が此の原型に還るべき事を常に個物の宗全な認識から予想されていた点に於て存在論的な最初の位置を同時に着めていたのである。

*Scientia Scientiarum* と称せられて来た所謂古典論理学は矛盾の法則を根本原則の一つとして重要視している。學的真理に於ては一般に矛盾は許されない。アリストテレスはオルガノン(一七 a、b)に於て此の点を力説している。しかしながら矛盾とその概念規定が或る何等かの立場から問題とされるならば、論理学自体が必然的に立問の対象となるであらう。それは形式の面に於ても内容の面に於てもそうなるであらう。今かかる立問の成立する必然的な可能性の根拠を此処に論述する余裕を持たないのであるが、その一つとして信仰の本質規定に關して考えるならば、かかる必然性が成立するように思われる。しかしこの事も詳細な論証と直証を必要とするであらう。これに關連するもの一つが即ち二律背反的なものである。信仰に於ける論理が屢々 *Antinomie* 的なものを包蔵することは何に由来するものであるか。所謂矛盾律を越えて立論される信仰の必然性を解明することが正当な立問であるや否やを提示するのがこの研究である。この提示の素材となるものを若干左に示して置く。

Augustinus : *Confessionum Lib. I, Cop. I*

Da mihi Domine, Scire et intelligere, utrum sit prius invocare te, an laudare te : et si scire te prius sit, an laudare te.

## Begriffen und Ideen.

### 神 学 と 哲 学

武 藤 一 雄

Sed, quis te invocat, nesciens te? aliud enim pro alio potest invocare, nesciens te. An potius invocaris, ut sciaris?

Luther: Freiheit eines Christenmenschen, I

Ein christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan.

Ein christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan.

Pascal: Pensées (Port Royal ed.)

L'homme est la plus excellente créature, et en même temps la plus misérable. (II)

Car la misère de l'homme se conclut de sa grandeur, et sa grandeur se conclut de sa misère. (XXI)

Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple.

Hegel: Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften.

(Teil I. 48)

Die Auflösung ist, dass der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Die Hauptsache die zu bewerkten ist, ist, dass nicht nur in den vier besondern aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen in allen Vorstellungen,

神学と哲学(宗教哲学)との關係を問題にする場合、後者(宗教哲学)を神学的宗教哲学と哲学的宗教哲学の二類型に大別して考察することが便宜である。今の場合、特にキェルケゴールの実存哲学を一つの神学的宗教哲学の有力な型に属するものとして理解しつつ、それと神学との關係を問題にし、次でこの問題をパウル・ティリッヒの所謂 Method of Correlation という考え方を参考にしつつ考えることによつて、神学自身の方法論的反省に役立たせたいと思う。私見によれば、この問題を究明することが教義学並びに特に基督教倫理学の性格を瞭かならしむることに資し、その序説的役割をも果し得るであろう。

神学的宗教哲学が哲学的宗教哲学に比して、神学に対する關係がより積極的肯定的であることは勿論であるが、然しこの場合も両者(神学と哲学)は必ずしも同一性的に連続するものではなく、否定的な媒介關係を含みつつ、相互に転入し、浸透し合つてゐる。その限り、神学的宗教哲学は(キェルケゴールの場合がそうであるように)一面においては哲学(実存哲学)であると同時に他面神学特に Apologetik という意味をもつてゐる。むしろこの二面が、往還二相の循環的構造をなしていると考えべきである。

次に問題は神学の内部において、Apologetikがいかなる地位と意味をもつかという問題である。結論だけをいうならば、Dogmatikも、批判的な教義学として成立するためには、ティリッヒの所謂 Answering Theology としての Apologetik を不断に自らに媒介し、自らのエレメントとすることによって、従つて又不断に哲学的（実存的）問ひと対決し、且つ哲学的倫理学と対決し接渉することによつて、啓示真理と歴史的現実の相関を實現しなければならぬ。それによつて真に基督教的であると共に具体的現実的な教義学及びその一環としての基督教倫理学の可能性が興えられ得るであろう。

## バルトとニーバー

——両者の歴史理解を中心として——

### 近藤定次

ニーバーがみつから「私は、バルトが歴史の意味を極端に否定するように思われることは決して受け容れなかつた」といつているように、歴史理解における両者の相違は、両者の神学的立場の対立を最も顯著に示すものの一つであらう。

ところでニーバーの歴史理解には次の二つの相互矛盾的命題が存在する。

一、歴史とはその内部に不確定な進展と完成の諸々の可能性を有するところの一つの過程である。二、だがそれにもかかわらずこれらの歴史的完成は決して暫定的なまた近似的なものではないという

こと、また究極的な歴史の完成は歴史を超えて横たわり、またキリスト教信仰の終末論的期待の対象であるということである。

さてニーバーのこの見地には絶望と樂觀とが共に存在する。即ち、歴史そのものの内部には何ら究極的な完成がないという点では絶望的であり、それにもかかわらず不確定な進歩が可能であるという点では樂觀的である。ニーバーが「バルトは歴史の意味を極端に否定する」というのは後者の見地においてである。かかる見地においてニーバーはバルトと共に終末論を肯定はするが、バルトにおけるそれは「実現された終末」であり、決定論であり、従つて「道徳的無責任論」に導くというにある。

バルトが「世界の救は既に完成されており、それは我々の仕事ではない」というとき、恰も右の如きニーバーの批判は肯綮に当たっているようである。だがそれにもかかわらずバルトの真意はここにならぬ。キリストと共に死に、彼と共に生きることを信ずる基督者は、今と此処とにおいて、既に完成された生を生き始める。だがそれはどこまでもキリストにおいてである。キリストにおいて、われわれは終末の先取の中に生きるのである。このキリストにおいてがバルトの終末論の、従つてその歴史理解の秘訣である。

## 信仰と心的葛藤について

脇本平也

常識的には、信仰は人に安心立命を興えて、さまざまの心の悩

み、即ち心的葛藤を解消させるものだといわれる。反面、信仰者の手記といつた種類のものには、信仰に全く無縁な人の興り知らないような、特殊な心的葛藤を告白するものが多い。しかし、これは実は未だ真の信仰に達していないからで、ここを通過して十全なる信境に至り得た瞬間には、人は心の悩みから完全に解放されてある、と再反転した見方もある。このような常識の信仰観を、心理学的に精密化してみるとどんなことになるか。特にレヴィンの重疊する事態とその比重という考え方を参照してみる。

先ず、宗教的行動の條件発生的な基盤としての事態を、ここではかりに、宗教的事態とよぶことにする。すると、普通に信仰といわれるものは、人格内部に形成せられた、いわば一つの価値—態度体系として、宗教的事態の構成にあずかる人の側の要因とみることが出来る。(環境の側の要因によつて、宗教的事態が構成され、従つて宗教的行動を生む場合も勿論ある。)つまりそれは個々の行動に宗教的な意味を持たせるといふよりも以前に、行動の原因としての心理学的事態を規定する力である。そして、信仰が心的葛藤を解消するというのは、信仰に基づく宗教的事態が、圧倒的に重い比重をもつて、当面の葛藤の事態にかさなるときのこと。信仰者に特有の心的葛藤があるというのは、信仰に基づく宗教的事態と、これに重疊する他の事態とが、その比重に於て大差なく、典型的な葛藤の事態を生じているときのこと。最後に十全なる信仰というのは、信仰に基づく宗教的事態の比重が、他の如何なる事態に較べても、いつでも、ほとんど絶対的な優越さをもつものでなければならぬという要請の上にと立つていわれている。そしてこういふ要請を負荷されてあるところに、信仰という態度が他のものから区別される所以があるのではないかと思う。

## 宗教的態度の比較調査

—— 日米両国学生を調査対象として ——

高木きよ子

本調査の結果については、既に、宗教研究第一三〇号に発表した。

## 宗派の発生について

—— 病態心理学の立場より ——

井門富二夫

前年の研究により、通常母胎教団と呼ばれる新興宗派が、解体的程にある、乃至はその不安に曝らされた社会に於て、夫々の社会的地位上の不安定により、常に動搖状態にある庶民層を中心に発生することがみられた。以上を前提として、社会心理学的方法により——即ち発生の心理的機能を、環境の特殊性と関連させつつ、集団組織に向う個々人の人格行動の特徴から解明せんと試みたものである。又この行動傾向が社会変動に基いて病態様相を示すことから病態心理学の用語によつて、研究の便宜を計らおうと考え、同時に最近喧伝される様になつた社会病態心理学の確立の爲、ささやかな一助とならんことを願つた。さて宗派の拡大状況を見るに、その展開線上にある人間が特に權威的存在に弱いという事実が顯著である。宗教が何等かのヌミノーゼ的なものに対する態度・行動であるとした所で彼等に於ては理論的にこの態度に至りつくのではない。(理念的信仰は本論の目的ではない。)元来宗派発生の社会地盤が構造的に既に權威依存的であり、それは人格の基礎構造に組入れられ、無意識的・慣習的な祈念行為儀礼行動となつて表われる。その

上に社会変遷からくる自身の社会的地位、或は身分に対する不安が、二重の圧力となつて、更に適応態度を制約し、意欲を退行させて、殊更に欲求不充足の状体を、慰める「親代り」を希求させる。換言すれば、周辺期状況に際して、彼等庶民層が社会統制の混乱に乗じて上昇をねらうその暗い本能と、同時に各人同様に表立つ競走意欲の裏返し、即ち頓落への不安とが、一種のアムビバレンツをつくる傾向をいうのである。この基本的態度により、更に彼等の心理適応範囲が狭められ、実践的解決より益々離れて、所謂「近道反応」の状体に導かれその結果宗団参加が取上げられる。その為不充足欲求の方向線上に在る宗教権威が生活行動の第一面に浮き出してくる。この権威に依存する集団への参加から in-group 感情による相互扶助によつて、不安の為、空になつている自らを満足させようとする行動が起る。故に宗派の発生は、由来社会変動過程に従つて展開するものである。以上は、現在迄研究した宗派発生の歴史的敘述の断片的結果として発表したまでである。

### 宗教的態度の心理学的的位置

岸 本 英 夫

宗教的意識経験や宗教的行動は、夫々の具体的な場面に於いて、人間の現実の生活活動として、現われて来るものである。宗教心理学は、従来、その研究の中心を、人間の生活活動の表面に現われるこれ等の現象に置いて来た。これ等が、宗教心理学にとつて、重要な課題であることは、云うまでもない。併し、宗教心理学の課題は、それだけでよいか。宗教心理学は、従来、稍々もすると、信仰の本源の要素に触れず、末梢的な現象のみを取扱つていと、批判され

勝であつた。その課題を、そこだけに限つてゐる処から、宗教心理学のこの様な弱点が胚胎して来たのではないか。

宗教心理学は、嘗に、表面に現われて来る宗教的な意識経験や行動のみならず、人間機構の内面に藏された宗教的な「構え」の問題に迄、及ばなければならぬ。

すべての人間の行動は、心理生理的な有機的構造体としての「人格」を母胎とする。そして、その行動は、「人格」と、「環境」との、接触面に於いて起る。「人格」の内面には、遺伝と生活史的経験とに基いて出来上つた幾多の「構え」が、藏されている。オルポート (G. Allport) のいわゆる。行動に対する「決定傾向」(Determining Tendencies) である。

人間の宗教的生活活動を研究しようとする場合には、この点が、特に重要になつて来る。如何なる宗教的な「構え」が、既に、当事者の心の中に出て来ているか。そして、それが、如何に、個々の宗教的意識経験や行動を規定するか。

斯様な人格内に藏された宗教的な「構え」を、総括的に「宗教的態度」(religion attitude) とよびたい。そして、人格心理学や社会心理学が、一九三〇年代以後、真剣に取上げて来た「態度」の問題、宗教的態度の研究が、宗教心理学の重要な課題とならなければならぬことを思うのである。(終)

### 宗教的態度について

坂 本 弘

現今の心理学的通念にしたがつて宗教的態度を、状況に応じて宗

教的に行動する傾向、と規定し、これに関連して次の諸点を指摘しておきたい。

一、宗教的、ということばを充実した意味に解するかぎり、宗教的態度は、G.W. Allport のいうような宗教的情操 *religious sentiment* を予想し、これによつて性格づけられるものでなければならぬ。宗教的態度は、状況と宗教的情操との謂はば中間に位置するといふことができよう。

二、かかる意味に於て宗教的態度は、いわゆる宗教的対象にのみ対応するものと限らるべきではない。

三、宗教的情操は形成されるにつれて分化する傾きをもつが、未分化に止る場合もある。また成熟した宗教的人格にあつては、分化した諸情操に滲透しつつこれを性格づけるような或る基調的な情操が見られる。それは日々経験に即してつねに現在のに認得されるようなものであつて、それが宗教的態度に或る独特な味得的 *aesthetic* 性格を與へる。

四、前述のような宗教的情操に規定されるものとして宗教的態度は *aesthetico-social* な性格をもつといふことができる。

五、信仰ということばは、場合によつては宗教的態度そのものとも解せられるし、また場合によつては宗教的情操とも解せられる。境地ということばは、さきに述べた基調的情操に相当すると考えられる。

## 宗教的人格の研究

野村暢清

本研究は T A T 風の方法により宗教的人格の人格構造の在り方を明かにせんとするものであり、宗教的人格研究の爲の一連のテスト中の一つである。その人格構造に関する理論は G. Murphy, G. Allport 等の Theory に中心をおいている。T A T 風の研究方法を用了のは、それが人格構造をあるがままの姿で全体的にとらえ得る重要な方法なる故である。

この発表では、研究方法と、一二の部分結果のみに言及する。順次簡単に述べて行く。

この研究は九枚の写真に対する反応の分析を通してなされる。この九枚の写真は、人格構造の在り方を比較的明確に体系的に測定し得、又宗教的人格と一般人との間の差を出し得るようとの見地より選定されている。回答票は九部よりなり、各々は四枚よりなる。一枚目の裏面に写真が貼付けてあり、二枚目に写真全体の印象を、三枚目にその中の特定の人物の心中を、四枚目にこの場面を中心としてのお話しを思いつくままに自由に書くことを要求している。この回答票を各典型的なプロテスタント者牧師、カトリック者神父、神道者神官に郵送により記入をお願いし、それを分析したのである。

研究結果を形式分析、内容分析に分けて述べる。

先づ、形式分析の一二の部分結果を紹介する。「各人格群の回答の量」「回答者の心の中に現われ来た概念の分類項目毎の数」を通して、P (プロテスタント者) の *Fantasy* の能力が G (一般人) に比較して大きなこと、P・S (神道者) K (カトリック者) 宗教的人格群は G より主体的な把握と思考をなす傾向が強いこと、P はこの傾向が

Sよりはるかに強いこと、P Sはこれら写真の如き実際の場面に於いて思考行動が一般人よりも多いことの如きが出だされた。更に、内容分析結果の一例として、宗教的人格P S Kは死の場面の思考と同時にそれへのadjustmentを思考する人格であり、彼自身実際に死の場面にある時、自動的同時的にそれへのinner adjustmentを所有する人格なること、各人格群のSexual Tensionに差の存すること、宗教者に於ける幼時の宗教的影響度の強さの如きが敘べられた。

## 悩みの調査 —— 第二報告 ——

早坂 泰次郎

心理学的には、悩みは要求阻止という観点から先ず問題になる。要求について、われわれは次の二つの点を記憶しなければならぬ。その一は、要求は要求主体の生活空間に於てのみ捉えられることである。その二は、要求は本能や能力などのような実体概念ではなく、科学的論理の構成上の必要から導入された「構成概念」であるということである。要求という「もの」はどこにも実在しない。したがって、要求という「もの」を調査しようとするのではない。また、要求の研究にとつて調査は必要な技術の一つではあつても決してそれだけで充分な技術であるという訳ではない。かつまた、要求は「悩み」の機能的一屬性ではあつても、要求が直にそのまま「悩み」となるのではない。

われわれが仮に「悩みの調査」と名づけた「調査票P-1」は、右に述べたような限界を充分に意識しつつ作製されたものである。調査票P-1の結果については既に筆者の報告したところであるが(文献)、その際示した右調査票の改訂版による結果の報告は未だ為されてい

ない。筆者はこの第二報告に於て、調査票P-1改訂版を中学校及び高等学校の男女生徒に施行した結果を報告するものである。ただしその結果は未だ最終的終論に至るところにはない。

## 本邦巫俗の特質

—— ジャマニズム文化圏の問題に寄せて ——

小口 偉 一

北東アジアから東南アジアに及ぶジャマニズム文化圏の問題の一つとして、日本における巫俗が、どのような特質をもち、どのように位置づけられるかを考察してみたい。

日本の巫俗には、儀礼化して既成の宗教集団において何らかの職能を有するものと、残存形態として次第に消滅の過程をとつているものと、新しく発生して呪術化(その一部は集団化)するものとの三つの類型がある。例えば、神社所屬の巫女は第一の形態であり、津軽地方のイタコによつて代表されるものは第二であり、第三は既成の宗教集団に関與する僧職者、あるいは呪術者(例えば、御嶽信仰における教師や行者、稻荷信仰におけるオダイ)等の行う神がかりがこれであり、殊に第三の形態は、組織者によつて形成された新宗教集団の創唱者に見られるものである。第一の形態は、その発生と変形の歴史的過程は問題の対象となりうるものであるが、現存形態をそのまま巫俗としてとらえることはできない。日本の巫俗が社会的影響力をもつている場面は、第三のものに著しい。

津軽地方のイタコや仙台地方のオカミンは、盲女であることが原則的な条件となつているので、一つの特異な形態であるが、明治以後、特定の宗教集団によつて作為されている。概括するならば、個

人的・呪術的なものを含めて、何らかの宗教集団との関係の深いこと、信仰・行事の点では死霊（特に祖霊の祭祀）の意味をもつていること、この二つの点に日本の巫俗の特質を見出すことができる。

北東アジアのシャーマニズムとの関係は、イタコ・イチコ等の語原からの想定がなされているが、これも現象的には結びつけられず、オカミンの行う水八卦が、満洲のものに類似している程度である。地理的關係からは、対馬のミョーブヤホサに、朝鮮の巫俗との關係が推定されている。しかしこれにも日本の成立宗教の影響が強く、シンクレティズムをなしているので、——呪具・呪文について見ても、現存形態から直接の關係を求めるとは容易でないといえよう。（この調査・研究は、文部省科学研究費によつて行われたものであることを附記する）。

## 宗教的平和主義の類型と性格

佐 木 秋 夫

宗教と平和との關係は、その時代の社会的經濟的諸條件により、階級の性格によつて、規定されている。奴隸制の大帝国に生まれた古代的ヒューマニズムの平和・不殺生の教理は、この關係における劃期的なものである。

現在の種々の型は（A）宗教的実践と社会的実践との関連の神学的な処理のしかたと（B）じつさいに平和に寄與するのかがどうかとということと、二つの面から類似される。

(一) 逃避型。平和を個人の信仰良心の問題に限定し、実践面では権力の命ずるままに戦争に追隨する。弱さと自己満足との小市民の意識である。

(二) 聖戰型。「正しい秩序のため、真の平和のため」戦争を肯定する。ファシズム、正統派教会に見られ、しばしば地主性と密接に結びついている。

以上の「戦争のための平和論」に附して、

(三) 絶対不殺生型。フレンド派、メンノー派などに見られ、ラディカルな小市民の権力否定の伝統に立つ。神学的には断絶型だが、消極的だが強い実践性をもつ。

(四) 民族的非暴力的抵抗の型。ガンディ主義が代表。(三)がブルジョアの民族解放運動と結合したもので、抵抗の実践はより積極的になつている。

(五) 社会正義型。信仰と社会的実践とは不可分である。ヒューマニズムから宗教的社會主義までである。絶対平和主義ではない。ヒューレット・ジョンソン主教などに代表されている。

(六) 断絶的肯定型。実存主義的断絶が逃避にならずに逆に「実践面は全く科学的に」と解釈される。バルト主義はこの傾向を含む。

戦争とファシズムの惨害の經驗をへて、小市民・農民の階級分化が急激に進む現在、全体として、神学的類型をのりこえて平和のための実践が強められていく傾向が強く見られる。

## 「モリ」の信仰

——山形県清水モリ山の廿六年度調査報告、

昨年度に続いて——

戸田義雄

清水のモリ供養の起源をめぐつて、次の三種が挙げられる。

第一は、モリ山は古く、比企能員の軍によつて亡滅した田川郡司一門の葬所であり、ために比企一門によつてモリ供養が始められたとする説。之は「諸国叢書、筆の余り、庄内二郡雜記下」の記事に基づくものである。

第二は、田川郡司陣没後、庄内を所領した武藤家が、上杉景勝によつて滅びし時、城内の子女多く清水部落にかくれ、爾後、夫や親の冥福を祈つて森山に施餓鬼を始めたとする。

第三は、六翁寺に伝はる、三森山縁起による、慈覚大師の親供養に始まるとする説。

さて、姥堂傍の、俗称修羅墓の一つ「稽首院」なる塔婆は、酒井侯の第一家老、水野重幸の第一息女千歳のそれである。彼女は寛政五年廿歳の若さを以て死んだ。この塔婆は、妙齡の吾子を悼む親の思いから出たものと考へられる。

以上を綜合するに、史実の真偽は別としても、モリの供養は、古くは、自然死ならざる無理死せし有縁無縁の死霊供養なりしもの。しかるに天翁寺なる仏教々団が、親の亡霊供養としての性格を、漸

次之に附與してゆき、すくなくも寛政五年頃には、親の子に対する供養すら営まれるに至つたとみられる。かくして、今日みる処では、子の親に対する死者供養の性格がよく出るに至つた。

つまり、特定の條件下の、死者靈祭祀が、一般的な死霊供養へと、漸次拡大されて行く。この拡大化の過程が、そのまゝモリまつりの変遷であり、また生成過程ではなからうかと考へる。

モリまつりは、一定の地名としてのモリ山に限定されるものではない。南部の恐山、出雲の荒神森をはじめとして、モリ詣りの信仰は数多く各地に見出される。従つて本研究は、今後モリの信仰なる普遍的名称を以て呼ばんとする処の、日本民族固有の信仰現象を探る貴重な第一歩ならしめたい。そのような今後の研究上の意図を含める意味で、清水モリ山の第二次調査報告にも拘らず、敢て主題を「モリの信仰」とした訳である。

## 天草のキリシタン部落

古野清人

隠れまたは古キリシタンの現状や集団生活の実態は、一昨年からの長崎県下に於ける調査の結果からすれば、少くとも現在のキリシタンは一種のシンクレチズムである。それはすでに純粋なカトリシズムでもなければまた仏教でも神道の一形態でもない。それらの習合し混成した形態である。そこでは水方、看防などのいわば司祭による洗札が執行されるとともに、信者の平素の礼拜は仏壇や神

棚に対してなされているし、時としては疾病に関連して弘法大師さへ信仰している。

今日カトリック信者の集中している天草の西南端の今富、大江、崎津の村々の部落には、すでに隠れキリシタンは存在していない。

最後の一人と思はれる人も数ヶ年前に死亡している。キリシタンは仏教に転向するか、カトリックに再び改宗したかの何れかである。その頃五千人の信者がいたといわれる。文化二年(一八〇五年)に行われたこの地方の異法取調記録のうち興味をそゝられた点を述べる。(一)、当時の切支丹はすべて水方(善人様)から受礼し十字判を押されていたかは疑問である。又アンマの名も男は殆んど壽庵、しゆわん、じゆあんと称することなどからみて、アンマの親が確立していなかつたと思われる。(二)、現世利益的信仰が強かつた。即ち一般に共通しているのは、信仰すれば作よく、漁よく、無病息災で現世では一家は楽に暮し彼世では一家一緒に楽しく暮せるといふ。(三)、すでに家族的宗教の埒外にあるものが多い。例えば「父より伝」というのが多いが、「母より」或は親籍縁者や別人から伝えたといふのが少くない。カトリックと異り異法信仰の家へ、または心得違の家より然らざる家へ縁づいた者もある。事実、子供、女房(或は母、弟)は心得違いでないといっているものもある。また一般にキリシタンは祖先崇拜、盆祭など行つておりこのような観点からもシンクレチズムであるといえる。

## マナと呪力

阿部 重夫

マナは呪力か否かに関して理論的研究者達の間に相反する意見があつて問題はなお残つている。それで研究の基礎となるべき民族誌的資料に就いてこれを再検討するため地域をメラネシアに限つて見ることが、こゝでも *field workers* の間に意見の相違が見られる。

コドリントンはメラネシア一般の呪術が靈と親交あることから特定の人に帰するマナを人が使用し、それによつて靈のマナを発動せしめる関係にあることを認めた。しかるにマリノウスキーとホグビンとは、呪術に於て人の持つ呪力が靈のマナを強制する関係は認められるが、マナと呪力とは全く性質を異にするものであつて、これを區別しないのは大なる誤りであるとした。

しかしこの後の側の意見に就いて検討を加えると、そこには幾多の難点や疑点があつて遽かに左袒し難い。これに対してコドリントンの意見は彼の報道全体に就いても格別矛盾や不都合がないと云つてよい。のみならず、靈を強制してそのマナを発揮せしめ得るような呪力は矢張り土着民自身にとつても一の特異な力であるうから、その点尋常を越えた力たることを基本的な特徴とするマナと異なるものでないこと、土着民の觀念が決して固定的でなく、むしろ流動的であることをも考慮するならば、両者の側の調査の間に横たわる時間差や地域差を余り考えに入れなくとも、コドリントンに従つ

て、強いてマナと呪力とを別視するには値しないのではなからうか。しかし呪力が凡てマナであつても、その逆が真ということにはならない。むしろ呪力はマナの一面であり、その特相と認めるのが穩当であらう。かくてメラネシアに関する限り、マナと呪力とを全く別種の力と認め難いと共に、嚴密にはダイナミズムの論者達のようになり、マナをば直ちに呪力と訳出し得るものではないことを知るべきである。

## “宗教起源論” 興起の時代

丸川 仁 夫

近世啓蒙思潮の時代——久しい宗派的分裂抗争の苦惱に漸く飽き、信仰自由の思想が行われ、人本主義の普及、科学精神の展開、加えて材料としての世界諸宗教に関する知識も次第に紹介され、曾ての基督教——イスラエル宗教よりつゞくものにして——を以て神の啓示による本源的な人類太初よりの宗教とする考えより漸次に脱却して来る。一面においては人類に共通に具わると考えられた理性の中に真正の啓示を見、所謂理性宗教あるいは自然宗教こそ自然本来の宗教、人間太古より宗教とし、これを本来の基督教と見るか、若しくはその本質的のものをこれと同一視する（マシウ・ティンダルの「創造と共に古き基督教」は福音をもつて自然宗教の再現とするのであり、レッシングは「アキシオマータ」の中で聖書が存する以前にも宗教があり、福音書の著者や使徒たちが書いた以前に基督

教があつたと言ひ、またチャービュリイの先天的共通概念の考えの中にもこれは見られる等）。しかし又これと並んで、他の宗教いわゆる異教の起源考察も行われ、それらこそ人類最初の宗教であることが論ぜられた（例えば既に早くホップスが「レヴィアサン」において、又ルソーが「エミール」の中でサポアの司祭の口をかりて論ずる如き）。この一神教的理性宗教と多神教的な諸宗教の起源考察はこの時代未だいづれとも決定されないが、しかし漸次に多神庶物崇拜的傾向をもつて人類太初の宗教と見る方にウェイトがおかれるに至る（デイズムの批判者ヒュームにおいてこれは明白となり、一の転機を指示する）。一面フランス唯物論者による宗教の人間の起源の論証も大きくはこの思潮の中の一部をなすと見られる。かつて十九世紀以後の実証的宗教起源論への道は未だ多分に哲学的思惟を背景にしてではあるが、既にこの頃よりその基調がつけられつつあつた。

## 宗教民族学の発達と現代宗教

棚瀬 襄 爾

宗教民族学は歴史科学的なるものと分析科学的なるものに整理され得る。それに伴ひ対象も異にして来る。歴史科学としてのそれは文献史を補う目的を有するから原始宗教を取扱うが、分析科学としてのそれは必ずしも原始宗教を取扱う必要はなく、原始宗教を取扱つてもケイス・マテリアルとして取扱う立場を生じ、其の主要な対

象を現代宗教に取る必然性を有する。

このような転回を示した宗教民族学に対しては過去のそれとは區別して宗教人類学と言うような名称を興ふべきではないかとも考へられる。

ところで、この意味の宗教人類学は現代宗教を取扱う際に如何なる研究に従事するであらうか。それは何よりも第一に宗教の性質並に構造の闡明に努力するであらう。其の際人間の自然的所與と、超有機的な文化と、文化における宗教の特殊性の理解が中心問題とならう。一つの指針となるのは有機体の適応過程に宗教を見たフラワ―の見解であるが、更に宗教的象徴、宗教的行動や儀礼、宗教集団、更にその連結の全体としての全体宗教に就ても研究されねばならぬし、宗教情操論や価値論の展開が宗教の性質の理解を助けるであらう。

第二に宗教と社会並に文化との諸連関が取扱はるべき重要問題となるであらう。文化は統合的組織を構成している。宗教人類学は宗教を中心とするが、之を分離的には把握せず、之を目として、文化全体に於ける役割、連関の様態、統合力等が研究される。宗教の意味とか機能とかはこのようにしてはじめて理解される。このような研究は宗教研究の現状に照して極めて重要な学問的意義を有する。

第三に文化や社会のダイナミズムの中で宗教が理解されるであらう。宗教の受容、成立宗教の固定や遊離、文化並に社会崩壊と宗教等の問題が含まれる。第四に宗教、特に様式化せられた宗教と個人

の關係が取あげられるであらう。

若干のオリエンティションを試みて御批判を仰ぐ次第である。

## 救済教における宗教的実践

——キリスト教と浄土教との対比において——

雲 藤 義 道

(一)、キリスト教と仏教との比較研究については、多くの研究成果が発表され、両者の相異点は、ほぼ究明せられた観がある。然し、仏教内にあつて、異類の実践法を樹立した浄土教とキリスト教との対比研究は、両者が救済教という点において、極めて類似した性格を示している為、根本的な相異点も明確には究明されていない。一方、教理研究の上では、仏教とキリスト教との教理内容の相違という事に、簡単に結論づけられて、意外に共通した宗教性が看過せられ易い。

(二)、宗教研究が、客観的な教理体系や、内的な宗教意識の研究にのみ止まるものでなく、所謂靜的 (static) な研究から、生きた (dynamic) 宗教体験の究明へと進むべきものとすれば、内的な宗教体験がいかに人間の生活行動を規制し、或は躍動せしめるか、という所にそれらの宗教性を究明する重要な観点が存すると信ずる。即ち、宗教的実践の問題が重要な意義を持つ所以である。

(三)、救済教と呼ばれる宗教においては、一般に人間の行為に宗教的意義を認めない。むしろ、凡ゆる人間の行為の価値が否定された

所に、絶対者の救済を仰ぐ信仰が生きてくる。かかる信仰から如何なる宗教的実践が展開されるのであろうか。

四、罪の意識なくして宗教的救済は成立しない。キリスト教も淨土教も、共に根元的な人間悪の自覚に立っている。神の恩寵、仏の慈悲に媒介されて、罪に定められた人間に救いの道が與えられる。救済が自覚せられた時に、自律的な生活実践の道が展開される。それが宗教的実践である。キリスト教の神の模倣による隣人愛の実践、淨土教の仏力の廻向と受取られた念仏行、即ち報恩思想に貫かれた利他行の実践、そこに両者の宗教的実践の共通した基盤と現れ方の根本的相違が示されている。

## 道德教育に於ける宗教の領域

應 谷 俊 之

国民道德の基本を求めることについて、戦後著しく、識者や、教育者のこれを要求するの聲があがつているが、道德ということについて、民族国家に坐つての国民道德の復元が考えられたり、世界人類にたつての人道的モラルが論じられ、これが民族と人類、国家と世界との關係に於て苦悶の姿を呈しているようである。

道德は国民生活のうえに育てられるけれども、実は人の行くべき道を踏み行う善意の實行であるから、謂はば全人的の正しい欲求に発するもので、人間生活を包む一切の境域に対してもつ、善意の實行である。親に対し、兄弟に対し、友人、隣人、民族、国家、人類

に向つて発露する善意の発動である。人間の善意はその境域に於て湧発され開発されるから、幼者、青年、成人老年とその境の拡大するにつれて伸張する。その境は空間的の広がりの外に、經驗又は心境というが如き心意の拡充によつて質量的深さをもつから境域からうける刺戟や、善意の強度に關係があつて必ずしも年齢にのみよるものでない。要するに人間が他者及境域に対してもつ善意の實行力を示すようにすることが道德教育である。

道德は、一見、人間の対人關係、対群關係に於て他に對する善意發表の規範的強制と見えるけれども、心境の拡大につれて、その善意は、家を超えて家を含み、民族を超えて民族を孕み、人類世界を對境として、その鵬翼を張りゆくものでもある。従つてその道程に於て經驗するものは對他的と云うよりは、多分に對自己的である。人がその境を認識する場合におこる善意の発展に基くものであると同時に、人が自己を對境して奮いたつ善意の希求である。そこには意志と願求との双つを孕んでくる。このような境の認識はもはや道德の領域を越えた、宗教の世界に移行したもので、時空を越えた願求の意識である。祖先同胞への道義や世界人類への共感は、道德の世界からではなく、宗教の領域のものである。それゆゑ道德教育は宗教と云う光源から放射される光をうけて育つものである。道德教育は遂には宗教の領域に乘托して始めて達せらるべき性格のものである。

宗教は人間を有限の人間社会に在つて而もその有限を越え、無限の境に出入して人間社会を逆観しつつ人生百般の問題を自己の責任

として背負うてゆかせる。従つて人をして自らを尊貴なものとしての価値を付與するものである。

## 「学校に於ける宗教知識の教育」 について

藤 本 一 雄

第九回宗教学会は、当題目「條項」の普及を宣言した。よつて簡単に私案を掲げる。

まづ学校教師の宗教知識養成が急務である。現在の中学校社会科教科書「宗教と社会生活」の解釈さえも完全にできる教師の稀な実状ではどうにも仕方がない。緊急に各大学の教養科目に宗教学を加え、教育学部には宗教学教師養成の講座を設け法医等国家試験にも斯学を加える。一般教育社会科に斯学の教科書と其の教師用書を興え、小学校最初の社会科は宗教童話から始め高等学校卒業迄に宗教の一般知識を完備させる事を理想とする。

各宗派寺院教会には日曜学校を行はしめ、学校と連絡して民衆を宗教的敬虔化に誘導する機会を設けさせる。宗教の意味が明瞭になれば、現在国内に溢れた二千余と数えられる迷信の国民を眼前の御利益に誘惑する姿も、いつか姿を消すであらう。欧米文化国家中には、教会出入の率を以て人格測定の標準にし、結婚には男女互に信仰を確かめ、又極少ながら犯罪人の殆ど無いのを誇る国さえあるが、訓育面に宗教を加えて理想的国家を建設する目的に立つ以上、

これを夢想として破棄してはなるまい。

併し日本の現状は、宗教者の多くが自利にあえぎ真の布教を怠り、教育は力弱く、国民は重税と物価高に悩みぬき、良心の強い者程煩いの多いに慨き、政治家は国民の信頼を克ち得られず、赴く処を知らない国民は、賭戯其の他感情満足の映画類を最上の娯楽の一つに数えていると見られる。犯罪人は激増し、五〇人に約一人と表示され、青年の夫れは、二五年度が二三年度の約四倍と計量される。宗教精神の普及に依る民心の向上化以外に、之れを救う方法は無いと考えられる。

「信念信仰に先立つて先づ其の知識を」は高橋順次郎博士の理想であつたが、この実現化には、「題目條項」の普及に、宗教関係者の協力的努力が熱望される次第である。

## 宗教の変化とその効用

村 上 俊 雄

表記の問題を、宗教発達論への反省として、また宗教史の視点として取上げる。所論の前提を示す宗教発達論の批判、宗教史の方法についての検討は、重要な理論ではあるが、紙面の制約上止むなく省略し、ただ宗教史上の若干の事例を挙げて、宗教の変化はその時代と社会人に対する効用の変化による点を指摘するにとどめる。

日本の宗教史上、奈良朝以来の雑多な古雑密を全体的組織に整備し、これを卑近な要求に応じ得るよう効果を現実にするとの信仰に

## 原初神道考

安津素彦

移したところに真言密教の役割があつた。

法然親鸞の淨土門の興起にも、それまでの燒身入水断食の苦行念仏、晨朝からの不断念仏、百万遍の数量念仏等、高踏的非現実的性質を棄てて専修、一向の、更に一遍の称名に集約したところに、弘通の根本があつた。

徳川末期の雜信を淨化し統一したのが教派神道である。大和一帶の俗信を純化統一し止揚し更に拡大したと見られる天理教、岡山地方の修驗教信仰行法の整理としての金光黒住の意義も、みな民衆への要求に答へ得た効用的であると言えないだろうか。

朱子学も、禪の出世間的な悟道の方法を、実社会に活躍する為政者の教養として世間的なものにした故に重ぜられたのであつた。

山形県の米沢地方で、かつての抱瘡神が入学試験の神様となつてゐるが、その時代、その社会でその人ではどうにも出来ない問題への解決の希望を托しての習俗の変化を見て驚いた事がある。

戦後派宗教の花形、観音教メシア教団、の魅力の一つに無肥料耕作がある。戦後の粗悪肥料に收獲絶無の惨状に無肥料こそ増産の道として宗教的效果が喧伝された。

大本教、愛善苑の場合も、「御土さま」や「お酵素さま」という宗教的擬人観による増産への希望から多数の農民が入信した。

かく宗教の隆替をその効用の先から眺める時、宗教史の方法に対する一示唆を與えられる。

ただ最後に、効果の実体が明にされる時、宗教は自らの性格と限界とをあらはにするであろうことに注意しなければならぬ。

原初神道の語は未熟である。内容上は古神道に類似して考察も宜しいが、古神道の名称は従来一部の学者により余りに形而上学的に強調された憾みがあるので避けたい。

用明・孝徳両天皇紀にみる神道は仏法なる語と対比して用いられているので、内容は非仏法的・外仏法的従つて更に非外来的・在来的宗教一般を指すものと解せられる。

茲の神道が存在としての宗教一般の義と受取るのが謬りなくば、神道には価値批判は含まれていず又特定の宗教を指す語とも思はない。仍つて神道の同義語と思はれる本教神習(記)・神教・徳教・大道・古道(記)等の語が将来神社神道として展開する萌芽的宗教を指す価値評価を示す語とみられる点に両者間の差異のある事に注目される。神道はそれら類似の語より、より幅のある広義の概念を示す語であると思はれる。

茲の原初神道は存在としての宗教、仏法渡来以前の宗教一般の義で、仏教渡来以後の神道と區別する。然し原初神道は純神道(アストン)とも謂うも、この純として相対的意味に過ぎない。

日本民族が混濁民族であり渡来民族である限り纏て文化の混濁、渡来従つて宗教の混濁も推測され、原初神道としてのアル宗教は幾つかの系統の相違した宗教乃至は同一系統のものでも時間を異にし

又は渡来経路を別にした結果恰も別個の宗教と変つたもの等の総稱とも云える。現存古文獻を以つてしてはそれらの系統を一一明示する事は容易でない。がヌミノノゼ的内容を表す言葉が神以外にタマ・シ・チ・ヌシ・ケ・モノ等ある点より以上の推測は可能である。

原初神道は起源的には外来宗教であり（誤解を恐れるが民族も亦外来である）混淆宗教であるが單なる総和的なものではない。具体的にはこの本土と相関的に結び付いた宗教であり従つて國家の成立時を神道の実質的成立期と考えることは論理的には謬りではあるまい。

## 内神について

小田原 尙興

宮城県本吉郡大島村、唐桑村で調査した同族集団や地縁の社会で祀られる神々について報告する。両村とも現在は農業を兼ね管む漁村で、孤立的な地形から比較的永く固有の文化を保存して来た所である。土地の草分けで格式の高い本家を中心とする血縁集団が一乃至数個で小部落を作っている。血縁集団は親類と云われて親戚（姻戚）と區別され、特に強い結合關係を維持している。この親類に祀られる神々を人々は内神と呼んでいる。同族結合の固さは年中行事や慶弔等の宗教的呪術的な諸行事に表現され、それは又その結合の強化に役立つもいる。内神の祭祀もその一である。それは普通本家の屋敷内に祠をもち、或は分家毎にも祀られる。本家の内神の祭り

には分家凡てが参加し、その守護は同族凡てに及ぶとされている。それにはミコ或はシントが關係してプリーストとしての神官は與らなない。自家の内神をもたず、本家とも年代的又地理的に隔つて了つたもので、他家の内神祭祀に關係するものが若干ある。これは屋敷内にはあつても已に内神としての性格を越えたものであると云える。そうした内神が社会的要因により更に發展すると、自己の内神をもつ他姓のものが参加して地縁的な産土神的な性格をもつようになる。その他に氏神と呼ばれているものもあるが、それは内神と同様一族の神であるが、屋敷の外に祠をもつもので、現在實際には他姓のものもその祭りに與つている。このような一族の私祭社が地縁集団の神に發展した例は数多くあるが、これ等の村では歴史的に証明出来るもの、又現在かかる發展過程を辿りつつあるものを数例見ることが出来た。ただ然し、それは直ちに一般化されうるものではない。内神として祀られる神は、祖類とかその家丈けに特有なものもあるが、多くは権現、業師、稻荷等一般的なもので、それが個性化されて各家に祀られているのであり、且つ農村に於ける農業の神が、そのまま漁業の神ともされている。所謂「はやり神」が内神として個性化され、それが又普遍化もされる。このことは、その神が信ぜられる社会の生活の機構と、そこに於けるその機能との説明を要求するものである。

# 萬葉人の宗教

竹園賢了

日本宗教史の一コマとして万葉歌人の宗教を考察する。万葉集は四世紀から八世紀にかけての各階層の人々によつてよまれた歌を集めたものであるが、丁度この時代は主として我が民族固有の信仰と外来の仏教とが接觸する時代であるから、これによつて上代人の宗教觀念の変遷を知ることが出来る。即ち東歌や防人の歌の純真素朴なものから彼等の民族信仰が判り、中央の知識人の歌から彼等の宗教觀念が民族信仰に満たされずに仏教の教理によつて導かれつつあつたことが判る。

万葉集によると上代人は長壽や恋の成功を祈るために草木結び、袖反し、眉根掻き、拜頭等の呪術を行つたり、或は私的な卜占として水占、夢占、草占、琴占を行つていた。又彼等の神祇觀念も記紀のそれとは異つていたものの、これらの神祇に捧げた祈願の目的も恋の成功、旅行の安全が主なものであつた。けれどもこれらが必ずしも効果のあるものとは思つていなかった。従つて当時の代表的な知識人である人麿、旅人、憶良、家持、虫鷹等は人間の有限性に直面した時には上述の呪術や宗教には満足出来ず、仏教の教理に基く人生觀をもつていた。例えば人麿が妻の死に際して述べた文、旅人が妻の死によんだ歌（七九三、三三三）、憶良が旅人の妻の死を悲しんだ歌の序、子等を思う歌の序、世間の住り難きを哀しめる歌、

俗道の仮合即ち離れて去り易く留り難きを悲歎する詩、家持が妻の死に際してよんだ歌（四六五—六、四七三—四）、世間の無常を悲しむ歌（四一六—二）、虫鷹が妻の死に際してよんだ歌（四八一—二）、大伴坂上郎女が尼理願の死去を悲しんだ歌（四六〇）、その他作者未詳の歌（一〇四五、三八四—五〇）等がそれである。ここに上代の知識人の人生觀が仏教風に変遷しつつあつたことを知る。尤もこれは悟道に徹したとか出家せしめたとかゆうものではなかつた。

## 八幡信仰における罪穢觀念

——八幡、宇佐宮を中心とする——

中野 幡 能

神道思想における宗教性の象徴の一は「いみ」の觀念の存在であり、「いみ」という代償によつて人間の福祉を神に祈求する。従つて福祉を祈願する場合は必ず罪穢の代価（祓料物）が用意されるのである。

八幡信仰に於てはその信仰の特殊性—仏教と關係—によつて「いみ」の觀念が余りみられないといわれていたが、宇佐宮に於てはこの宗教的緊張を清祓といわれている。清祓關係宇佐文書によつてこれをみると、中世に於ては次の三時期がみられる。

第一期 貞応—応永（一九六年間）

第二期 享徳—永正（五五年間）

第三期 永正—永祿（五〇年間）

この三期に於ける清祓、その対位的にある「罪穢観念」を考察すると、第一期に於ては六国史に出てくる「いみ」の観念と全く同様のものがみられる。ただ異なる点は八幡神の性格が神仏一如的観念の下におかれているが故に、仏に對する「穢」が全然考えられていない点である。今一つの点は罪穢の責任が第一期に於ては八幡宮自体の問題として取扱われている。即ちその祓料物は宇佐宮自身の負担に於て出されている。これは神社經濟の上に於ては、上代宇佐神領の最も隆盛な、公家政治の名残りを止めた律令的官制時代のつながりでもある。これに對して第二期は八幡宮祭祀の中心である下宮炊殿の神聖保持を法令法度によつた時期で、その祓料物は宇佐宮經濟の基盤となる關係地頭に委任された時期で、わづかに分化した罪穢観念を留めている。いわば、武家政治に完全に移行した時代とも考えられる。第三期は細分化した罪穢観念は全くなくなり、莊重な宗教儀礼もみられず、祭祀に關係ある炊殿その他の建造等の祝賀的式典的な祓行事に変化し、祓料物は貨幣制にかわり、その出所も裕福な關係地頭の善意に依存する態度に變つてゐる。

(註)

(1) 宇佐到津大官司家、永弘番職家文書中、清祓關係の五十  
九通による。

(2) 原田敏明氏「日本古代宗教」一八八頁

(3) 「宇佐大鑑」

## 貞観儀式の成立年代について

西山 茂

今日、神道に於ける諸儀式並びに朝儀に関する書籍として貞観儀式は、西宮記・北山抄・江家次第等と共に重要な儀式の資料として用いられているところである。この貞観儀式については、今日流伝するところのものに序跋がない点より、果してこれが貞観の儀式であるか否か確証がなく、只、先人の傍証による研究の結果一応正伝のものとして置かれている処である。

この貞観儀式について撰定の年代が何時であるかという問題は、跋の流伝しない今日明かでないが、栗田寛博士のそれが定説となつている。即ち博士は貞観儀式考に於て、この書の卷十荷前の墓数を載せたものを考証されて、貞観十三年九月より貞観十四年十二月の間なりとされているのである。

これについて和田英松博士は右の栗田博士の撰定年代説に對して、貞観十四年十二月以後の説を採られている(本朝書籍目録考証)。

両博士の考証点とされたその奉山陵幣儀について考察するに、この儀は天安二年十二月に始まり以後毎月十二月に行われているが、同時に奉る陵墓に十陵四墓を指定している。(十陵四墓の制は爾後貞観十四年十二月と元慶元年十二月に改定している。)この指定の陵墓とこの書卷十のそれとを比較校合するに、十陵は貞観十四年十二

月改定のものである点より同書の撰定が貞観十四年十二月以後のものであると和田博士の説に合ひ、栗田博士の説は当を得ない事が分明にされるのである。

更に和田博士の説は、何時以前とその撰定可能を想起せしめる期間を限定していないのであるが、これは元慶元年十二月に五墓の改定を行った事実があり、これが同書記載の内容と相違する点により、同書の記事が元慶元年十二月以前のもつと判断される。よつて同書は、貞観十四年十二月より元慶元年十二月以前の間に於て成立をみたものといえよう。

### 奈良時代に於ける神祇思想の一考察

西 山 徳

奈良末期から平安時代にかけて神仏習合思想が起つた。僧尼等には統制が加えられるに反して、神祇祭祀は伝統的、社会的、政治的に強力なので、神仏間の相対的意識を痛感した仏教徒側が案出したことに因る点が多い。

一方、神祇関係側に於ては如何。蓋し、民間信仰としての祭祀の起源は古いが、律令的の神祇官は天武朝に設けられて淨御原令に規定され、大宝令にうけつがれた事は既に論じた所である。かく規定された祭祀制度も事実上は大宝に完備されたのではなく「神祇之簿猶無明案」の、施行細則たる式の整備も弘仁式をまたねばならなかつたが、当局の人々は令の精神を遵奉して祭祀制度の整備に努めた。

律令施行後の大勢、天平九年の多数の神社の昇格、「至天平年中勅造神帳」の記事等によつて、令精神が地方の神社にまで浸透した事が察せられ、まず天平十二・三年の藤原広嗣の乱や国分寺建立発願の詔の発布の頃までは、特に祭祀が崇重された時期と言える。この間に神祇伯に就任した人々の仏教観をみよう。淨御原令施行後、最初の伯は中臣大島である。「中臣氏」に出て、学識高く充分にその地位を反省し得る彼が、草壁皇子を悼み造寺の「誓願」を懐き、終に粟原寺の建立をみた事は後の神仏融和の基礎が当時充分に成立していた事が知られる。それ以後の伯については史料乏しく不明の点多く、且つ中臣意美麿、広見、名代等の仏教観も知り得ない。中期に至つて巨勢奈氏麿は「造仏像司長官」を経て「伯」に就任した。次の石川年足に至つては、造仏写経につとめ、家には写経所に貸し得る多数の経本を所蔵し、又八幡神の入京には迎神使となつてその企図に参劃した事実をみれば彼の仏教観が察せられる。かくて神祇祭祀が特に崇重された時期に於て、「神祇伯」が深い仏教信仰を有する事もその職に抵触しない事を知つた。神祇関係者の側にも神仏習合に至る基盤が看取される。

### 陰陽道に就いて

——平安時代に見られる展開について——

野 田 幸 三 郎

陰陽道展開の一時期は、十世紀を中心とする前後に認められる。

即ち、賀茂、安倍両家の成立、本朝書籍目錄陰陽の部収録の書目に徴して、又後世『上古、保憲、晴明之時全無此沙汰云々』(玉葉承安三・一・一三)『当朝以保憲為陰陽基模云々』(左経記長元五・五・三)と記され、説話類に語られる陰陽師は多く該時期に属していること等に就いて、その展開を認めることが出来よう。又更に該時期及びそれ以後に於て陰陽道の内容にも新要素が加わるに至る。即ち鬼氣、靈氣を対象とする祭(これに就いては宗教研究第一二二号、第一二七号参照)、星辰崇拜に基く祭、更に祓がそれで、『陰陽師御祭祓云々』(禁秘抄)と称せられるに至つた。その反面、令に規定され、且つ賀茂、安倍両家の伝統的職掌となつた曆道、天文道に於いては、過去の排他的特權、伝統的權威は消滅し、中原氏、清原氏、宿曜師等の進出が目ざましく、卜占に於いても、僧俗によつて易筮が行われ、式占のみが陰陽師のものとして残された。又祭は別として、祓については、僧侶も之を行つたが、その際、僧侶は紙冠を頂き、且つ法師、陰陽師、僧、陰陽師と呼称されたこと、又陰陽師が頻繁に祓を行つたことは、陰陽師と祓とが強く結びついていたことを示している。

要之、該時期を境として、陰陽師の職掌の中心が、陰陽(卜占)、天文、曆、より陰陽(式占)、祭、祓へと展開したことが認められる。但し、かかる展開は、神祇官卜部の消長とも密接な関係があり、特に、祭祓に於ては、両者共通の要素も認められ、又更に、祭(星辰崇拜)に於ては仏教との関係も考えられる。

これらの諸点については機会を得て明らかにしたいと思う。

## 生月キリシタンに見る カトリック教の郷土化

田北耕也

長崎県北部の生月いづま全島はキリシタンの子孫で、今も農民は潜伏キリシタンの生活をつゞけて居り、その宗教的行事、風習、心理のうちにはカトリック教のもの以外に多分に郷土的乃至民俗的なものが見られる。こんどの大会では主としてその後者を発表した。オラシヨの転訛振りにもそれが見られるが、それは南山大学の学会誌アカデミヤに譲る。

### 一、部落の宗団化

地域的区劃たる山田、本觸もとふか、堺目、森丘崎の四部落は、そのまま四つの宗団であり、多少づつキリシタンとしての行事・組織・制度を異にする。

### 二、納戸神

イ、キリストの丁髷姿、マリヤの丸髷姿など十数カ所に見られる。

ロ、掛軸仕立のものは表装も土地の素人製で濕氣の関係もあり度々改装転写されるが古いものを「御隠居」、当用のを「御前様」と呼ぶ。

### 三、神社化

イ、殉教者の遺跡に石の祠を作り、小さい鳥居を立て又は置い

たもの、四カ所

ロ、お堂を建てて遺物をまつるもの二カ所

#### 四、現世祈願

左記各種殆ど皆オラシヨを唱え、サンジュアン様（殉教者の遺跡）より奇蹟的に得られると信じている霊水を撒く。

イ、年中行事として

- (1) 旧正月の家きよめ
- (2) 春の願立て、秋の願ほどき（風止め虫よけ豊穰のため）
- (3) 春又は初夏の野祈禱

ロ、個人的に

- (1) 安産祈願お産のサンタマリヤ（某家の納戸神）、八体龍神（八人の殉教者遺跡）等特定の対象がある。
- (2) 旅行、船出、出征などの為、「中江の島」、「ダンジク様」等の殉教遺跡で祈る。
- (3) 病氣平癒、おテンベンシャ（Penitencia）——修道者が苦行に用いた繩の鞭——の転）でフトンの上からたたき、霊水を撒く。
- (4) 家内安全や豊漁のため定期又は臨時に

#### 五、祈禱師

オラシヨを暗誦し得た「水役」又は「番役」は役中も役をはなれた後も各種の現世祈願の依頼に応じ多少の謝礼を受ける。

#### 六、おまぶり

十字に切つた紙片を聖別しおき各種の祈願に用いる。

### 宮城県大島村の宗教的様相

岡田 重 精

この調査研究は東北大学宗教学研究室を中心として今夏行はれた調査の結果の一つである。大島村は岩手県に接する地域の小島で、面積九平方料、戸数七百五十、人口五千。生業は漁業を主とし男手により、農業を副とし女手によるが、主業が出稼ぎ及び沿岸採集、養殖たることはこの島の経済生活の特色である。

島民が宗教（広義に於る）に関る場合、概括的に云つて年中行事乃至慣行的なものと臨時的なものとなり、具体的な場として、社寺、講中、家、舟更にミコ、祈禱師（シント）のもと等。プラクテイスとして、祈願、祈禱（豊漁、海上安全、豊作病氣平癒、安産、冥福等）、祓（広く災厄に関し）、過渡儀礼及び慰撫等があげられる。臨時的ないはば危機に於て緊張度は高い。

宗教行為者の機能は、社寺の慣習的固有の諸儀礼、ミコの口寄せの外は祈禱を主とするが、この場合夫々の職能の分化がなく、要因は主に行為者の呪術宗教的力能感である。因みに依頼度はミコを首位とし、社寺の機能は之により制限され又極めて呪術化している。

宗教的行事の性格。離島であるが基礎的には農耕生活を背景とする東北地方一般のそれと等しく、漁村特有の行事が之に附帯している——村社大島神社は、近次秋祭は漁祭ともよばれるが元来田の神である——。この基礎的、附帶的両行事は勿論異つた機能をもつ

が、後者に関しては、日待、舟玉、浦祭更に流行神の現象著しく、タブーも厳しい。危機はここでは寧ろ不漁にある。右の両行事の担手は現在前者は主として女、後者は男で、農漁の分離が顯著であり、女子の行事が非常に多く又男に比し集団性が強い、——尤も之は出稼の家に明瞭で沿岸漁の場合に薄い——。この点对岸唐桑村とは対照的で、そこでは両者は密接し、同族的意義も著しい。右は主として両村の漁業形態の相違に因由すると考えられる。

## 死と復活の儀礼について

堀 一郎

死と復活の擬態は一般に二種の儀礼に於て行われるらしく見える。一つは農耕儀礼として季節祭、特に收穫祭に當つて毎年繰返されるものであり、他は未開社会や特殊の宗教結社に於て行われる Initiation の中に見られる。

前者は植物の成熟→枯死（收穫）を死に、翌年の播種→発芽を復活に象徴するものであり、收穫に感謝すると共に、来年の豊かな発芽を期待し祈念する予祝的呪術として、大母神や地母神の生殖、産兒の模範的な実修と共に、広く古代及び未開農耕社会に伝承され、これがその社会の首長者の呪力の更新、継承に因果関係あるものとせられている（フレイザー、『金枝篇』その他）。

部落や特殊宗教結社の Initiation の中に見られる死と復活の儀礼についても、フレイザー、フロベニユース、ヴァン・ジュネップ、

ウエブスター等の学者が早くから注目し、これをトーテムイズムと結合して考えたり、死靈崇拜や祖先崇拜と関連して成立したものとする見方が広く行われている。この場合の死と復活の觀念は、文字通りその個人の Regeneration にあることは明かであるが、それは二つの傾向を引き起している。一つはこの儀礼が新入者の精神的及びむしろ身体的な性格を一変させる神秘的な影響力を發達させたこと、第二は新入者が一定期間精靈界に生存するものとされる点である。恐らくここには模倣呪術に理由づけられて、新入者が一度死に、そして復活させられた以上、同一のことが真実の死の際にも起り得るとの觀念が存し、それがその属する社会の呪術的宗教的權威とも関係して来るらしい。

そこで酋長制或は君主制の發達した農耕社会では、農耕儀礼に於ける死と復活の擬態が、その社会の首長者の呪力と関連するとの觀念は、恐らくは Initiation に於ける同様の儀礼の存在と、別個の無関係のものではないと考えねばならないかと思ふ。

## 「ちば」に就いて

上田 嘉成

### 一、概 説

天理教教典に「実に天理王命、教祖、ちばは、その理一つであつて、陽気ぐらしえのたすけ一條の道は、この理をうけて、初めて成就される。」と誌して居るが、抑々此の「ちば」と云う言葉は、

天理教の原典たる「おふでさき」「みかくらうた」の中に、十例を見出す事が出来る。年代順に言うと、慶応三年2例、明治二年1例、明治三年1例、明治八年3例、明治十五年2例である。そして、之を用語例から見ると、次の如くである。

- 1 やまとのレバ 一例、ふ4
- 2 やまとのちば 一例、み序4
- 3 このよのものちば 一例、み59
- 4 もとなるちば 二例、ふ74、ふ847
- 5 ちばのところ 一例、ふ919
- 6 そのちば 二例、ふ十七7、ふ十七8
- 7 このよはじめたにんげんのもとなるちば 一例、ふ十七34

右の中、第三、第四、第七等の用例によつて明かなる如く「ちば」の意味は、元のちばである。そして、最も意味内容を明示する用語例は、第七例の「此の世創た人間の元なる地場」であつて人間及世界を創造した所、と云う意味である。

次に慶応三年から、明治十五年に亘る十例の意味内容を分析列举すれば凡そ次の如くであつて、

- 1 人間及世界を創造した所
- 2 庄屋敷村なる中山氏の屋敷
- 3 神殿建築の基盤なる土地
- 4 甘露台を据えるべき所

右の如く、初は漠然と、次第に意味及地点を明確にして来て、明

治十五年に到り、結論的に、第四の意味が明示されて来る。

二、「ちば」と天理王命

1 「ちば」は、この世の初りに、親神、天理王命が、人間及世界を創造せられた所

2 天保九年の立教に当り、親神が、教祖を「やしろ」として、この世の表に現れられた所

3 天理王命の神名を附けられた所である。

三、「ちば」と教祖

1 人間創造の母親の魂が、教祖の魂である。

2 「ちば」は、五十年に亘る布教伝道の生活によつて、教祖が「ひながた」の理を伏せ込まれた所である。

3 「ちば」は、教祖の魂が、存命のまま永久に留る所である。

四、「もと」と「ちば」

「ちば」を以て、人類創造の親里を示す所以は、元のちば、と云う言葉にある事は先に述べた。さて「もと」なる言葉は「みかくらうた」「おふでさき」に、計七十四例あつて、その意味内容は、次の如く展開する。

- 1 原因、由来、根拠
- 2 現象の根元
- 3 太初
- 4 靈救の根元
- 5 親神
- 6 教祖

## 7 ちば

### 五、結論

天理教の信仰によれば、

親神、天理王命の身体は、全宇宙であり、その一般的守護は、全宇宙に汎きものであるが、その啓示及靈教は、「元のちば」に於て、「月日のやしる」たる教祖を通してのみ発現した。

従つて、天理王命、月日、観、教祖、元、ちば、甘露台、の理は、一つであつて、而も、この中、地上に現れて永久不滅なるものは、「ちば」である。

之を以て見れば、「ちば」が、天理教信仰礼拜の中心として、靈教の根元たる所以は、明瞭であると思う。

### 神道自由研究の新観点

加藤 玄 智

最近私が乃木神社神道の資料に依つて神道を研究した結果から此問題を取扱う。(1)乃木神社に現れた宗教は文明教期の神道である。

(2)其宗教信仰はチレ教授の所謂神人即一教に属する。(3)随つて仏教の様に自依教の要素が多大に現れて居る然し他依教の要素が絶無ではない。(4)此宗教は神社に現れた信仰だから日本の民族教或は国民的宗教たる性質の存する事は勿論である。然し(5)それと同時に其信仰は既に智的徳的である処の文明教期の神道であるから其中に普遍的原理を蔵して居るのであつて此点からは国民的宗教であり乍ら

普遍的宗教即ち世界的宗教の性質をも内蔵して居る。それは恰もイスマエルの予言者教が国民的宗教であり乍ら正義公道の普遍的道德原理を以て其神を写象して居つて普遍的宗教たる基督教の前駆をなして居つたのと同様の趣がある。然らば乃木神社の神道に於ては予言者教の普遍原理たる正義公道に対比すべきものは何であるかと云えば、それは至誠と云う道德原理である。是は基督教の所謂博愛仏教の所謂大慈悲心に該当するものであつて神道の歴史から云えば其自然教期に於ては赤き心等と云われて居つたものを其文明教期に及ぶに随つて正直又は誠の辞を以て云い現されたものを至誠と呼ぶのである。乃木神社信仰に於ては神と云う理念を至誠の实体と見、聖雄乃木希典を以て其理念实体が肉を取つて現れたシンボルと見るのである。茲に乃木神社の神道に於て文明教期に於ける神道の智的徳的宗教たる方面が、よく現れて居る。此処は又黒住教とよく類比して居る点である。(6)更に注意を引くものは乃木神社の神道には奇蹟を伴つていない宗教であると云う事実である。(7)斯く見てくると神道の研究は内外人に依つて従来主として行われて居つた様に自然教期の宗教だけではなく文明教期の宗教たる方面がある事を十分牢记すべきである。(8)参考書。加藤玄智著「吾が行く神の道」及 A Glance at the Shinto Pisiology of the Nogi Shrine

### 三 道 国 教 主 義 の 検 討

来 馬 琢 道

日本の国教と名づくべき宗教は仏教であつた、神道は初め祭式であつたが後に宗教の横相を帯びて来た、そこへ儒教が宗教の如き哲學的組織を持つようになり、日本には三つの宗教が公認せられた形となつた、明治の中ごろに「三 道 国 教 説」が起つたのは之を日本宗教の特異性として保存しようとする望みからである。

日本の仏教は祈禱、講説等専ら宗教信念の養成に力を入れ、日常生活の方は儒教に任せてあつた、仏教信徒でも五戒十戒を持つよりも五倫を重んずることを教えられた、即ち仏教は過現未を説き、儒教は現世の生活法を教え、二教交錯して国民を善導したのである。顧みて中国に於ける仏教と道教の關係を見ると、道教は数々仏教を圧迫して勢力を張つたが、後には両教が俱に中国の国教のようになつた、満洲などでは道仏二教の偶像が仲好く一堂の中に祭られてゐる、日本の仏教が儒教と両立したことは中国の道仏の關係の如く特記すべき事と信ずる。

神社崇敬は国民信仰の一種であつて官幣国幣の制度があり邸内社無格社に至るまで存在を認められた、多くは前代の土地所有者等の恨みを和らげ、其の罰を免れることを祈る行事であるが、後には加護を守る部分も出来た、江戸時代には神仏と並び称せられ、国民の大部分は神前に拍手し仏前に合掌礼拝するを常とした、心学の如き

は單に神仏と名けて信仰の対象を深く説明しなかつた。

斯くて仏教を信じ、儒教で日常の生活を規正し神社の祭神を崇敬して災厄を免れ幸福を得んと希う国民が普通の日本人であつた、此の三教が相並んで國民を教化した安易なる状態は之を三 道 国 教 主 義と云つてよい。

然し之は迷信を伴うもので健全なる信仰とは云えない、仍て禪宗や淨土真宗などが時々純真なる信仰を高調して健全なる宗教的生活を樹立せんとした事を忘れてはならぬ。

#### 天 理 教 教 義 の 前 提 條 件

高 野 友 治

天理教百十余年の歴史の間に、天理教は、社会から反対攻撃を受け、誤解もされ、疑惑を以つて見られても来た。その理由は何処にあるかと考えるに、それは、いろ／＼あるにしても、根底となつてゐるものは、天理教教義の前提條件となつてゐるものが、社会一般の人々の、もの考え方見方の前提條件となつてゐるものと、こゝと違つてゐるという点にあると思う。

社会一般の人々の、もの見方考え方の前提條件となつてゐるのは、人類が、何千年の間に、体験し、思考したところの知識の蓄積を基礎として、ものを見、ものを考える。ところが、天理教の教義に於て説かれている内容は、そうした人間の知識の蓄積を基礎とし、それを發展させて説いたるものではなくして、全然、立場を異

にする親なる神の立場に於て説かれてゐる処に、社会一般の人々には、理解されず、疑惑を以て見られ、反対攻撃をうけた理由があると思う。

この事は、天理教の原典おふでさきの中に、次の如く言われてゐる事によつても知る事が出来ると思う。

いままでも神のせかいであるけれど

なかだちするは今がはじめや

いままでにみえたる事やある事わ

そんな事ははゆうでないそや

いままでにない事はじめかけるのは

もところゑた神であるから

それしらずそばの心はたれにても

せかいなみなるようにをもうて

但し、別個の世界——親神の世界を説かれるにしても、その表現においては、この教を説く、当時の直接の対象となつた人々に分るように、それらの人々の持つ言葉や習俗を、表現の道具として使われた。けれども、その意味内容は違ふのである。そこで、両者の前提條件の差について聊か申述べたいと思う。

一、 70

八、 29

三、 18

十一、 12

「おさしづ」天理教原典(一)に於ける  
「一」に就きて

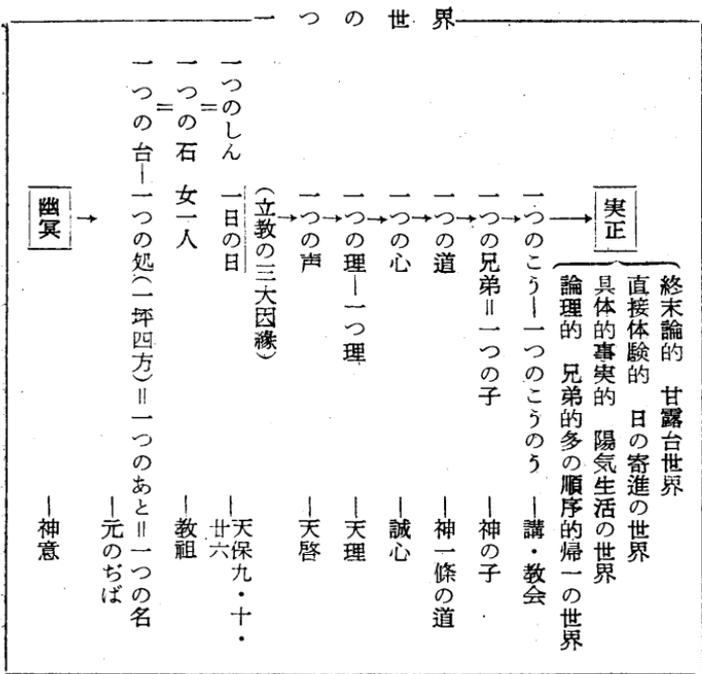
深谷忠政

「おさしづ」に於ける「一」の使用総数約三四六四八、一頁平均数約四・四。「一」の用法を文章の構造上より考察すると「一」の下にその「おさしづ」の眼目が示されている例が多い。「一」の用法を熟語として考察すると①一つ：②一つの：③一：④一つ⑤一つ…一つの用法がある。①②③に於ては数詞的「一」の外始元、無二、帰一、沈在、根底、治一、不変、不可分割、継続、順序等の意味がある。④に於ては数詞的「一」の外「それ自身」と云うが如き強意の意味がある。⑤に於ては信仰的決断を要求する矛盾的反語とも云うべきものを示す場合が多い。(例、成つても一つ成らなくても一つ)「一」と結合して作られる熟語には教義上重要なものが多く、それが「一」を以て相関的体系的に敘述されている。即始元的な一者より系統的に敘述されているのであつて、「一」を手がかりとして教義の基本形態を明瞭にすることが出来る。人間に未知であつた神意(幽冥)は、一つの処(元のぢば)女一人(教祖)一日の日(天保・九・十・廿六)立教の三大因縁を媒介として一つの声(天啓)として既知のものとなつたが、それが一つの理(天理)である。これを受ける心は一つの心(誠心)で、それを実践するのが一つの道(神一條の道)であり、かかる人達は一つの兄弟で一つの子(神の子)である。

かくて一つのこうのう（効能）として、講、教会が結成され、その発展の結果、神意は一つの世界に於て実正せられ、この世は甘露台世界となる。それは陽気生活の世界であり、日の寄進の世界であり、兄弟的の多の順序的の歸一の世界である。

山形県庄内地方における修験と  
巫女の機能と形態

戸川 安 章



庄内地方の巫女には村の公の祭祀にあずかる神、ミコと口よせを行う町、ミコがある。前者は昔からその数が少く現在に至るに減少して居り、町、ミコも年々減じつつあるとはいえ現在まだ五十人近く残っている。彼女らの多くは盲人で、死霊をよびだしものをきくためには、まず神あそびといつて祈願者の志す神をまつり、その託宣をきくならはしがある。この場合、巫女は神のおつげを取次ぐのではなく、神が彼女たちに乗りうつり、その口を借りて意思を表示するという形式をとる。神をあそばせるためには、まず心経と身漈ののりとを讀み、この地方に名のきこえた神仏や国々の大柱にまつられている神々を招請し、六根清淨の祓を唱え、自ら振る鈴の音におはせながら十首ほどの神樂歌を追分のようなふしでうたいあげると、「花神樂の心盡し、あな珍らしく喜ばれる我は某の神である」と名乗りつつ神がよりまして予言をはじめめる。こうして託宣にはいるまでのまつりの形式を死霊をよぶための作法とくらべると、そこには根本的な相違はなく、わずかに懺悔の文や延命十句観音経が加わるにすぎない。又、修験者が祈禱をする場合と比較してもそれは殆んど同じである。それにもかかわらず修験者は巫女のように神や生霊や死霊などからだを貸してその思うところをいわしめるといふシヤ

マン的性格に欠けて居り、そのかわりには、それらをまつり、しずめるという呪術的性質が濃い。ひところは千人からいたという修験者も神職に転じたり僧侶の中にまぎれこんだり帰農したりして今では巫女よりも少い。なお注意したいのは、ほとけ(祖靈)に対する主婦の務めとして年に一度は必ず口よせをしなければならぬという考えがこの地方には未だに根強く残つて居り、それが巫女の生活をささえる基盤になつてゐるという点である。

## 上代支那の衰祭に就いて

池田末利

一般に祖先崇拜の特色づけられる古代支那の宗教現象も溯源的には自然神崇拜の事実を無視し得ない事を殷卜辞中の衰祭によつて立証して見よう。

卜辞の無数の祀典中最も盛典と考えられる衰祭の対象は(A)土・河・岳・方神・旬・風雨等の自然諸神、(B)靈・兕・王亥(神話的祖神)・上申・示壬・大丁・大甲・祖丁(人神)等の祖先神、(C)(A)(B)以外の諸神、(D)明記せざるもの一四種類であるが、(C)は僅少であるから略々(A)(B)を主対象と考へて差支ない。併し(A)(B)の性格を更に検討すると、河・岳と靈とが一卜辞中に連言、或は同片中の異辞として連刻されている事、共に求年・求雨の対象となつてゐる事等から見て両者間に本質的差別が認められな

つた、(2)卜辞の時代的考察の結果は衰祭の対象がこの不分明な自然神祖神から純粹祖神への移行を示している、(3)此の傾向を逆算すれば原初形態の衰祭は純自然神のみを対象としたであろう事が想定される。(3)の事實は「衰」の原義が此を傍証する。「衰」の原始形象\*は焚木を示しているから本来野外の祭祀でその対象も自然神であつた筈である。それも最始原的には焚木の煙の達する高処の天神であつたのが漸次汎神的に(A)の諸神を含むに到り、文献時代には祖神を対象とする内祭に転化している。この意味から殷代に天神崇拜を認めないのは當を得たものではない。

自然神崇拜から祖先神崇拜の如上の転移の原因が奈辺に存するかには就ては確実なる資料を欠くが、(1)社会的には卜辞後期に既に成立し殷末から周初にかけて發展した家族的封建制の影響、(2)更に本質的には超越よりは現実を、抽象よりは具体を重んずる支那民族の間主主義的精神を看過してはならないであらう。

## 道教の宗派とその源流

窪 徳 忠

單に形骸を止めてゐるにすぎない現在の成立道教各派は多くの分派に分れてゐる。それらの分派名を記載しておく十方叢林備付の「宗派別(宗派源流)」の整理が不完全なために、分派の適確な現存数は把握できないが、少くとも百派以上あるらしい。その大部分は全真教系に属するが、その理由は開祖王重陽死去の際の事情によ

る。分派の法系を表すものが派詩で、ある分派に属する道士は、師弟の順に従つて順次に派詩中の一字をとつて自己の名に加える。又新分派形式の際には、自己の名を第一字において派詩を作る。こうなつたのは大体元代中期以後のことである。

元代には正一・上清・全真・太一・真大道等の宗派があつた。正一教は、後漢順帝朝の張陵の開いた五斗米道の系統をひく。張陵の子孫が代々天師と称してこの派をすべたので、元以前には天師道とよばれた。現世利益的な延命長壽の目的とし、他力的な禁呪・符籙を重んじ、戒律はきびしくなく、天師は妻帯している。本山は江西の龍虎山だつたが、第六十三代天師は目下台湾にいる。上清派の開祖については、漢の三茅君と晋の魏華存の二説があるが、實際は梁の陶弘景に始まるのではないかと推測される。この派は正一教と同一傾向をもつが、戒律があり、理論的である。教勢は盛でなく、現在は数分派があるにすぎない。金代におこつた全真教は、正一教に比べて多くの面で対照的な教相をもつ。儒仏道三教合一思想に立脚するが、特に禪の傾向が強く、戒律は厳しく、実践的・庶民的である。目的は自力による性命の探求におかれ、専ら内修によつて悟りの境に到らうとする。本山は北京の白雲觀である。全真教と略々同様な性格をもち、且つ全真教と相前後して成立した太一・真大道の両派は、元代中期以後には消滅したので、その法系は現存していない。

## 神 仙 伝 考

福 井 康 順

神仙伝十卷は、東晋の抱朴子葛洪の撰として知られている。彼の名は、本書と抱朴子内外篇とによつて不滅であるといふべく、特に本書は、六朝の神仙思想を研究するものの必らず注目すべき古典であることはいふをまたない。

神仙伝の性質については、古来から論議のあることを知らない。四庫提要の如きは三国志裴注所引と比較して判然とその原帙なる旨をば記している。

しかし、今の神仙伝は、仔細に検討すると、晋代の旧本では無いやうで、恐らくは唐宋以後のものであらう、を推考せられる。ただし、今本は、梁の真誥所引を始め唐の三洞珠囊、史記正義及び索隱、芸文類聚、宋の夫平広記などの所引と明らかに相違しているからである。そして、これ等の所引からして唐宋の間における旧本の様相はほぼ想定することができる。

ところで、ここに問題は、神仙伝の、いわゆる唐宋の旧本とともまた恐らくは晋代の原本そのままで無いらしいということである。この旨については相當に複雑なる論証を要するが、例せば、唐宋の旧本には郭璞の伝があること、旧本における二三の記述は、抱朴子の思想とは見なし難いこと等が挙げられる。

もし然らば、神仙伝は、梁の頃において既に恐らくはその原本を

失つていふべく、その後になつて唐宋に通行の旧本ができ、今本は、その旧本が失われた後に雜然と編まれているものであらうと推考せられる。

## 中国 古代 巫 祝 考

安 居 香 山

中国古代（殷・周）に於ける巫祝は、農耕狩獵を生活根拠とする原始民族一般のと同様な型態に於て見い出され、その事實は卜占に用いた殷墟龜甲獸骨及びその卜辭や、卜占に関する古記録、特に戰国末頃の整つた形式の中に、巫・祝・史・卜・宗等と列ねられた周礼の官職等より類推する事が出来る。

董作省が「是貞卜時、問事之人」（安陽發掘報告第四期）とし、記録官としての「史官」とする「貞人」も、亦巫祝一類のものと考えられ、尙書大誥篇の「民獻十夫」が殷の遺民の十巫であらうと論ぜられるものや、又左伝等に出て来る巫祝史一連の記録等は、中国古代の巫祝のシャマン的役割を種々な形で示している。

然し、精霊と直接の交通を為し、肉体的にも、精神的にも靈界に實際的に接近する所謂シャマン的性向が、原始時代に於てはともかく、形式化された官職者としての巫祝史の中に、どの程度見出し得るかは疑問にして、寧ろ國語・左伝等に見る如く、民間により多く巫祝の典型を見得ると考える。

女巫起源の事については陳夢家は「女巫蒞巫」の事を指摘し、

（燕京學報第二十期）、吳沢も夏以前は母系社会にて、巫は女巫であつたが、父系社会に入ると之と異なり、「到了殷代、巫差不多、全是男子担当了」（古代史—中国歴史大系）としているが、巫の起源を、母權父權に直接結びつけて理解する事の妥当でない事は、現地報告（秋葉隆、朝鮮巫俗の現地報告）も指摘する所であり、この問題も亦、狩獵農耕を生活根拠とする原始民族一般の巫起源に就いて理解されていると同様と考える。

随つて、巫祝の中国的特質は、寧ろこれ以後に出て来る資料的にも豊富な民間信仰の諸事實の中に見い出される。

## 道教の秘訣——摺訣について

吉 岡 義 豊

道教の教理は教相（理論的方面）と事相（実修的方面）との両面から考へることが出来る。道教事相はまた秘密仏教の事相と密接な關係がある。秘密仏教の実修に於ては手に印を結び、口に真言を唱え、心を三摩地に住することが不可欠の條件である。道教に於てもこれと同様の方法が道士の修行の要件となつてゐる。即ち書符、摺訣、念呪、存想、步綱という一連の宗教儀礼がそれである。摺訣、念呪、存想の三者は一物の三面というか切り離すことの出来ないものである。これに書符と步綱ということが伴われている所に道教的特色がある。その実修については第三者には非公開のものであるから実体を会得することは困難である。

摺訣という一事について考えても仲々複雑である。摺訣は掌訣、手訣、指訣などとも言われていて、両手十指の種々の組合せによりそこに約束された神秘的意義を認めて通真、制邪、役将、治事などの道教事相の目的を實現する手段となつてゐる。摺訣の種類は七百余目に及ぶと言われているが、先ず根本十二目と言つて根本になる十二種類のものがあつて、これから衆多の掌訣が演繹作成されたことになつてゐる。

摺訣を中心に見た道教事相の歴史も、唐六典の記事や、更にさかのぼつては隨志の記述なども、これに無関係とは考えられないようであるから、相当古い時代に起源してゐるし、現在に於ても出家道教はもとより民衆道教の範疇に入る多くの秘密結社や宗教結社の秘儀の中にも普遍してゐるから、道教々理の内面的問題として注目すべきものである。道教法派の分立の原因も摺訣を中心にした事相の考慮なしには満足な解釈が得られないであらう。

## 朝鮮の宗教集團

—— 契の起源について ——

宮 原 兎 一

朝鮮には各地に契とよばれる一種の組合が発達してゐるが、その性格は従来ギルド的なものであるとか、自治的なものであるとか、全く経済的なものであるとか、いろいろいわれてゐるが我が講の集團に似たものと思われる。その起源については確説はなく、漢代の

禮（三月三日、七月十四日のみそぎの儀礼）に由来するとか、古代の自然発生的な共同的行事が原初形態であるとか、親睦の意を表わす為の会合に政治的社会的経済的意義が加つたものであるとか、さまざまにいわれて来たが明かではない。

私はその我が講集團や、中国における社会（社の神を祭る集會）の変形たる山神の祭りをなす香会シヤンホウとの著しい類似性から、朝鮮における現在の発達には独特のものが認められるが、その起源は原始農村共同体における地縁的な土地神の祭り、農耕儀礼にあるのではないかと考える。三国時代、仏教が流入すると、春秋二季の法會が百座、八閏會、社等とよばれて盛んに行われ定期化した。原始社会の宗教儀礼も吸收されていつたものと思われる。仏徒の法會は又香徒ともよばれ、青年武士集會たる花師も又香徒とよばれた。高麗朝においては、香徒とも契とも見える。李朝においては、契は葬式組合、娛樂的意義が濃厚となり宗教的意義はうすくなる。末期には濫立されて弊害多く禁ぜられる程となつた。現在は共済組合的、経済的性格が強い。この様な変遷には、朝鮮社会の歴史の変遷が反映し、特に李朝の排仏政策や儒教思想の影響が大きく、機能の分化発展には、李朝の收奪あくなくない政治や生産力の極めて低い経済等の條件を考へねばならない。

## イスラエル宗教史に於ける

### 二つの類型

山崎亨

イスラエル(古代エジプト)に於て、二つの宗教的類型を見出し得る。一はモーセに依つて移入されたヤハウェ信仰であり、後者はバアル信仰であつた。前者は唯一神教的傾向を有し、後者は多神教的性格を有つ。前者は沙漠的、人間文化否定的であるに對して、後者は農耕文化的、人間肯定的特色を有つ。前者は旧約聖書、特に預言者の文獻に結集されて居り、後者は生産の神々を祀る神殿と祭儀、文獻としてはラス・シヤムラ土版(ウガル文獻)に於てその神話が結晶と成つて居る。

此の両者は上述に見られる性格の相異によつて、対立的であるが、相互に排他的であるのみならず、長い年月の経過の間には、相互に影響を與えた事を看過する事は出来ない。

ヤハウェ宗教が、生産の神々、特に太陽神の崇拜——それがバアルの名に於て總称されるが——斯る多神教的な宗教の影響を受けた事は、次の諸事実によつて、実証される。

(1) 申命記法典(現在の申命記の五章より二十六章まで、二十八章)が禁止し、排斥せんと務めて居る項目の中に、アシラ像(一二・三)が挙げられているのは、斯る法典の力を借りずしては、駆除し得ない程に、人心に喰ひ入つていた多神教信仰の根強い存在を示

す。

(2) 預言者エゼキエル(紀元前六世紀頃)は、エルサレムの神殿の「北の門の入口」に於て、タンムズのために哭を<sup>ミナ</sup>る婦女等の存在した事に言及している(エゼキエル書八・一四)。

(3) イスラエル民族の間に於て重要視された節会の一なる除穢パンの節会(マツツオース)が新年の祭であり、アピアの月に催されていた事実(出埃及記二三・一五以下)は、太陽神との節会と深い関連を有していた事を実証する鍵である(エスタレーの所説)。

(4) エルサレム神殿の構造が、太陽神の神殿(例えばカルナツクのアンモン神の神殿)と類似している点(パピロニヤ神殿との比較も同様)。

### カルヴァインにおける信仰と倫理

渡辺信夫

一、本研究はカルヴァイン神学の固有性とその倫理思想との内的連関についての本質的考察を志すものである。

二、カルヴァイン理解のためには体系的な理解(保守的立場)モチーフ理解(危機神学的立場)のほか、第三のものとして彼のもつ相対性と個有性をとらえる理解(歴史主義的立場)を綜合的にとりあげねばならない。

三、神学のとつて来た超越論と歴史主義のとの相対論との対立は、神学的モチーフ理解を徹底させるとともに、歴史学的方法を綿密な

文献学にまで徹底させるところで止揚される。

四、カルヴィンに於ては倫理は信仰の自己展開と解せられる。ルタ  
I の sola fide とカルヴィンの fides cum...との比較はそのこと  
を明かにする。即ち信仰は生産的である。

五、この生産性は神關係の意識におけるパーソナリティーの如きも  
ので理解されるほど單純ではない。信仰が倫理へと展開する契機が  
考えられねばならない。

六、絶对的な神の主権信仰に第一の契機は求められる。信仰をも神  
の営みとし、神が主、己が客とされる。そこに信仰より倫理への展  
開は遮るもののない可能性に充ちる。

七、同様のことはベラギウスに対するアウグスチヌスに於て見られ  
た。即ち、神の主権の強調はそれだけでは、安易な恩寵論を後にの  
こす結果となる。それ故我々はカルヴィンの信仰の主體的内面構造  
を追求する。

八、主體的な面における信仰の生産的契機として、我々は特に基督  
論的、聖靈論的(聖化論的)、教会論的なものを数え上げた。

九、信仰の実存の成立を Gemeinde にもとめる教会論的性格は中  
世的教権主義に近附くと見えて実はず。個人的完徳をめざす中世  
的聖者理想は否定され、Gemeinde の向上が考えられる。近世の  
Fortschrittsidee はかくしてカルヴィンの教会論から生じた。

## 紀元第一世紀のタンナイムについて

大 島 清

紀元第一世紀のタンナイム、所謂タンナイム第一期に属する律法  
学者のうち、Rabban Gamliel I. は使徒行伝二三ノ三の使徒パウ  
ロの語「*αγαλλίη*」と同一人物であり、又、Rabban Sim'on b.  
Gamliel I (Rabban Gamliel I の子) は Josephus の Bell. jud.  
IV, 3, 9 Vita 38, 39, 44, 60 に記載せられているユダヤ戦争時イェル  
サレム攻囲の時に活躍したベリサイ派のシモンと同一人物であると  
されている。かかる見解は、ヒレルよりラビに至る系譜として  
Hillel—Sim'on I—Gamliel I—Sim'on II—Gamliel II—Sim'on  
III—Rabbi—Gamliel III を前提とする。而して、かかる系譜及び  
見解の文献的拠所はタルムードの Aboth I 2a—II 8 及び b. Sabbath  
15a である。

この両文献を検討するに、先ず前者に於て I 2a と II 8 との間  
に、ヒレルの言葉 I 12b, I 13, I 14, II 4b, II 7 及び シヤムマイの言  
葉 I 15 更に I 16—II 4a が在るが I 2a と II 8 は極めて自然に結び  
つき、律法伝承が師弟相伝なるを示す。反之、I 16—II 4a は父子  
相伝を示して、両者全くその傾向を異にし、その間何等の關係なき  
を知る。前掲系譜はこの全く無關係の I 2a—II 8 と I 16—II 4a を  
強いて結びつけて作りたるものである。この両者を結びつけるため  
の根拠とせられたものは b. Sabbath 15a である。

b. Sabbath 15a に於ては、ヒレルとシモン、ガマリエルとシモンが Nasi の位をユダヤ戦争前百年に亘つて保つていたと記されている。しかし、Nasi はラビ(三世紀初)にはじまるので、b. Sabbath 15a は歴史的信憑性を持たぬことを知る。かくて前記系譜は成立しない。

ところで Ia-11a は Gamfiel-Simon b. Gamfiel-Rabbi を示す。この系譜は真実である。ラビの年代は 136—217 なる故、その祖父 Gamfiel は 90—110 である。従つてパウロの師ガマリエルと同一人物ではあり得ない。又、その子 Simon b. Gamfiel は少くとも一〇〇年以後なる故 Josephus のシモンと同一人物ではあり得ない。

### ダニエル書の異象についての一考察

植田 重雄

旧約聖書においては異象の表現は非常に多いが、ダニエル書の中で用いられている、異象の概念と、これが他の律法書、預言書などに見られるものと比較して、いかなる相違をもっているか、更に、この異象の概念がダニエル書中いかなる意味と関係があるかを、全体としての問題とし、言語の用法について取上げることが主眼とした。

一、初めにダニエル書の成立について、ブーヤット、ならびにドライヴァーの説を掲げ、この書が旧約分類の内「諸書」の部に属し

てをり、ヘブライ語、アラマイ語より書かれていた部分に分たれること、多くの説話の累積であること、その他アポクリファのマツカバイオン(A)の記述に基いて大体の成立年代の経緯について述べた。

二、次に多くの説話の累積より成立したものと推定されるにも拘わらず、一書として異象の意味が一貫していると考えられ、更にこの書中の異象に類するものの使用について考察を加えた。(「ヘゾオン」及び「メレア」)

三、次に創世紀(四六ノ二)民数記略(一一ノ八)サムエル前書(三ノ一)及びイザヤ著(二九ノ七)ミカ書(三ノ六)等に用いられている異象の概念と比較した。預言者の預言の前提には多く「ネアム・ヤハムエー」が語られ、その異象は多く文章の一部に、預言のための比喩とされている。この点についてはドライヴァーが指摘しているところである。ダニエル書では預言者が積極的に神の言を伝える倫理的な主張よりも、異象が全体の基調として蔽い、すべてが之に還元されており、更に異象の内容が示されるときは、解明の鍵が特定の智慧ある者(ハコミイム)にありと関係付けられているのではないかということから一考察を試みた。

### 現代米國に於けるキリスト教神学思想の動向

菅 圓 吉

前世紀の終り迄の米國の神学思想は、ファンダメンタリズム対モ

とする動きであつて、神学者の数から云えば、恐らく此の第三方向に属する者が最も多いであらう。

### 異部宗輪論に於ける四衆の試解

春日井 真也

1、初期仏教発達の歴史の解明の分野に於て最も重要な資料としての異部宗輪論は、印度に於けるその註疏が現存せぬ為に理解を曇らせ利用に不便がある。この隘路を通過する為に従来のシナ資料による追試的理解ではなく、思い切つた分析が行われねばならない。それは異部宗輪論そのものに對する印度的理解による解明によつて内容の特相を位置づける事である。

2、現在利用し得る漢字訳の三種類及び真諦の疏の断簡・慈恵の述記ならびに西藏訳の三本が異部宗輪論のテキストである。このテキストを諸訳對照的に配列する場合、異部宗輪論に於て問題とされてゐるケースが類型的に限定出来る。その諸ケースの理解の場合、ジャイナに於ける歴史的事実と類似するものがある事が判る。この事は仏教とジャイナ教とが印度精神史の上に占めた社会的條件を意味している。

3、インド精神史上に於ける仏教は中道主義を以て正統バラモンの伝統と一般社会思想の二辺を止揚する立場を教説の本質とするものであるが、社会的環境の差異によつて理解の安定性が保たれて居らなかつた。第六世紀頃に既に定型化されて存した仏教歴史の中に中

1、ダニズムの戦いであると簡単に定義する事が出来よう。そしてアンドンダメンタリズムの牙城がプリンストン神学校であり、モーダニズムの牙城がユニオン神学校であつたと云い得た。然し一九二九年の米国の不景氣以後、米國神學思想にも大きい動搖が来て、一九三二年にラインホルド・ニーバーが『道徳人と不道徳社会』と云う書物を書いてモーダニズム（又はリベラリズム）を攻撃して以来、状勢は俄然一変し、リベラリズムの反對の中心がユニオン神学校となり、プリンストン神学校迄が、欧州の新しい弁証法神學の影響を受け始めた。

かくて現在の米國の神學思想の動向は、リベラリズムの解消と云う一語で統べてくる事が出来よう。但し其のリベラリズムの解消の方向は大體に於て三つだと云う事が出来る。それは一つはリベラリズムが本來のキリスト教神學の傳統から次第に離れて一般的世俗的な宗教哲學となり行く動きである。然し此の動きは更に細く分れて、一方はアイデアリズムの系統を引くもの、例えばロイス、ホッキング及びパーソンナリズムの如き宗教哲學となり行くものと、他方はナチュラリズムの系統を引くものとして、例えばホワイヘッドやシカゴ学派や經驗的神學の如き宗教哲學説となり行くものがある。そして米國に於ては後者が特に顯著である。リベラリズムの解消の第二の方向は、欧州の弁証法神學の影響を受けて、リベラリズムに真向から反對して傳統的キリスト教を擁護せんとするネオ・オーソドクシイであり、第三の方向は此の第二のネオ・オーソドクシイに刺戟されるが、何とかしてリベラリズムの長所を生かそう

道主義が開拓し得た社会的深度を測定することが出来る。

4、印度精神に於ては特相的に云えばナーステイカ (nāstika) であつた仏教はまた支持階層の社会的地盤の勤惰と衰退から、教義上の不安定と相まつて、仏教全体としては人生目的に不要なるものとして社会性が不安定になつてゐる。かくして全哲学集、一切見集など正統バラモン側の文献に見られる仏教理解の態度を通じて、異部宗論論と如何に関係づけられるかという課題を考察し、異部宗論論の定型化した年代を上限AD一〇〇年とすると共に、その定型を通じ印度精神の側に於ける仏教への性格的理解をあとづけ様とした。(本論文は異部宗論論の研究の一部であつて、その一部は仏教大学内アッタデーバ第三号(一九五一年一〇月)に発表した。)

### 龍樹空観の一考察

—— 中論を中心として ——

#### 三 枝 充 惠

中論に於ける龍樹の中心思想乃至根本的立場は、縁起—無自性—空の System に置かれ得よう。そしてこれが、縁起—無自性、無自性—空、又縁起—空、縁起—無自性—空であることは、中論のみならず龍樹の他の諸著作・月称・青目—羅什—嘉祥などに於て、一定して乱れない。論理的に見ても、縁起即ち各個の factor が apeksa 相依相待の上に云われ見られ setzen されることから、その factor の無自性を帰結する。換言すれば、total には縁起が、individual

には無自性が論証される。

空 (śūnya) [śā] は如何。龍樹真述とされる中論偈頌全体に亘りその用例を見ると、śūnya [śā] はその派生語を含めて54個(羅什訳語の空及びその派生語は57個)あり、37偈(羅什訳は40偈)に登場している。これら一つ一つに當つてその意義内容を詳しく調べて見るならば、空についての龍樹の定義は、Ⅷ8 (前半)とⅧ18とはほぼ要約されよう。一つはⅧ一切の諸見を離れる sarvaśūnyam nih-saranam √ | 言語による表現・論理の有限性を自覚して、何等かの factor を固執し或る立場に安住することの否定・遮遣を意味し、他はそれを縁起からの連関によつて裏付け、しかもそれすらⅧ仮名 prajñā √ であるとするのであり、かくて空は、statisch な論理化を阻み、その限界の批判・自得から、dynamisch な現実へ実存へ実践への途を拓かせる。

śūnya の他の訳語は零である。数としての零は七世紀初頭インドに於て発見された。これが近世以後の絢爛たるいわゆる高等数学の・引いては自然科学の礎石となる。零は、云わば実体と correspond しない一つの Hypothese でありながら、解析幾何学にあつて坐標の原点であり、集合論の加法の group では Einselement であるなど、基本的でありつつ、しかも代数学に於てその正と負の値が等しく又零を乗するとすべてを等値(零)にしてしまうなどの特異性を有する。これら零の数[学]に於ける Seinsweise が正しく空の現実に対する場合に成立するのである。

## 經藏の戒学について

佐藤密雄

三学の一としての戒学は定慧二学を生ずる根本となる増上身学であるが、其具体的内容となれば律藏の具足戒が上げられる。然し、律藏の禁戒は仏道的意味の全くない集団生活上の禁則で、増上身学的性質のものではない。又三学を説くは經藏であるが、經藏は律藏を予想していないし、逆に律藏を見ても經藏の戒精神を知らないし三学の関心も全くない。其処で三学は經藏のもので、戒学的戒は律藏の禁戒と関係なく經藏の戒であるとせねばならない。

經藏に説かるる戒としては經集の曇彌迦經の如きを原始型とし、長部涅槃經の不違法や増支部の八法等がまとまつたものであるが、それ等を含んで大成せるものが長部戒蘊十三經に繰返さるる大・中・小三戒であると思われる。戒條にして約八十、項目にして四百五十余に関するものであるが、然しこれは、小戒が略説で、中戒が其の中説、大戒が広説であるから、根幹は小戒の廿七項目である。その中、殺・盜・不淨・惡口・兩舌・種植斬伐・占・相・曆數・遊樂等の遠離が主たるものである。そして比等の項目は彼の一般に遺教經と言はれるものや、此と密接な関係ありと言はれる仏所行讚の教誡と一致するのであつて、此点から見て、經藏の戒の伝統の長く伝えられて居たことも知られる。

經の戒は常に仏陀や仏弟子の生活上の勝徳として語られ、常に異

教に誇り得るもの、行果あるものとして語られ、賞讃勸善的であるが、此は律藏の結戒因縁が比丘の非行を誡め防非懲惡の爲めにするのと相反して居る。

律藏の禁戒が尊重されたのは、比丘をして比丘たらしめる具足戒の地位を得たからであるが、具足戒は今日の僧籍度牒の如きもので、仏陀時代は「善來比丘」であつた。在世又は滅後教団の増大と統制の必要から禁戒が重視され、波羅提木叉となつたものと考へられるが、此に対して經の戒の立場を固守するものもあり、或ひは經部の如きが其に比定さるるのではないかと考へられる。大乘の無戒律的戒学の伝統を克明に求めるならば、原始仏教中にも得られるのではないかを思はせる。

## 深密の意義について

高崎直道

解深密經の原語は Sandhi-nirmocana-sūtra と考えられる。仏教で「密意」「深密」というのは、この sandhi の訳語である。sandhi の語義を求め、更に深密の仏教的意義を探り、併せて解深密經の意図を少しく考察してみよう。

sandhi とは、梵語として、二つ以上のものを「一語にすること」「結びごと」「結ばれてある状態」「結び目」を意味する。仏典においては深密の外に「相統」「節」「密執」等と訳されている。そして、それらは多く、「解」「解脱」(nirmocana, parinmocana, etc.)

との対比において述べられている。(解深密經表題、梵本楞伽經百六十頁以下等)、即ち、「結び目をとく」ということになるが、これには二義が考えられる。第一は凡夫の煩惱の密執を解脱させるということであり、第二は仏の密意説を説明してみせるということである。解深密經の意義は後者にあると思われるが、では密意説とは何であろうか。

楞伽經には、sandhi と同根の休止形 (Gerund) sandhya という形が屢々用いられ「以密意」「密意而」等と訳されているが、文法的には

A sandhya B ukram (or bhāṣitam) (A を結んで B と説く)

となる。所謂密意説は B にあたる。この用法が解深密經卷五の勝義生菩薩の質問に現われている。即ち、「諸法無自性」という密意説をひらいて三無性を説くという事になる。従つて解深密とは B → A の方向に密意説を説明することであり、解深密經の意図は無自性の解明にあることを知る。

この事は同經の歴史的立場からみると、般若の空に対して自己を一段上とみる、三時の教判に示されている。空無自性という仏教の極意(≡密意)解明の努力が般若經に欠けている、それをここで果すのだというわけである。蓋し、仏教の目的は甚深微妙の法を努力して解きほごしていくことにあると言えよう。

## 婆沙論所收の諸異説に就いて

宅見春雄

「止他宗顯正理」と説く阿毘達磨大處婆沙論は其の「止他宗」の立場に於て諸の異説を掲げて「顯正理」のための論破の対象としている。其等の異説として数へられるものを大別して二郡の教説として見ることが出来る。即ち一は部派及び其れに類するものであり、他は論師である。部派としては(1)大衆(2)犢子(3)化地(4)法密(5)飲光(6)經の六部で、大衆部は九回(3, 9, 10, 19, 44, 76, 173, 182, 186卷)、犢子部は十三回(2a, b, 3, 9a, b, 11, 13, 22, 33, 45, 56, 118, 121)、化地部は二回(3, 9)、法密部は五回(3, 9, 30, 38, 185)、飲光部は三回(19, 51, 144)、經部は二回(2, 38)其の名を出している。此の部派に類するものとして、外道、西方師、毘陀羅師、旧阿毘達磨師、旧外国師、旧迦濕彌羅師、譬喩者、分別論者、一心相統論者等があり、特に譬喩者は約九十回、分別論者は約五十回引用されていることに注意せねばならない。

次に諸論師としては(1)脇(2)妙音(3)仏護(4)覺天(5)左受(老受・左取)(6)世友(7)大德(8)法救(9)達磨難提(10)髡(11)設摩達多(12)僧伽筏蘇(衆世)(13)婆末羅(14)侍毘羅(時毘羅)(15)瞿沙夜摩(16)窣沙夜摩(17)法善現(18)望滿(19)達羅多羅(20)望達多の名が挙げられている。以上の二群はいづれも明瞭に其の名称の掲げられたものであり、いづれも主要な教説を説くものであるが、此等以外に更に更に注意を忘れてはならない説があ

る。それは厖大な数に昇る「有説」と「有執」とである。説者の明示されない「有説」「有執」の中に未だ其の所屬の推定せられない説が多く存することは、此処に更に考究せらるべき問題の存在を意味するものとして考へらるべきものと思はれるのである。

### 事々無碍への一楷梯として三性説

田 中 順 照

理事の無碍は真実性の不変と随縁、依他性の無性と似有、所執性の理無と情有がそれぞれ挙体相收して無二たることによつて明かにされ、更に真実性の不変と依他性の無性と所執性の理無との三が同一際たることによつて、又真実性の随縁と依他性の似有と所執性の情有との三が同一際たることによつて明かにされる。真の不変と依他の無性と所執の理無との一たることは、差別相は本来無であり現前の差別相はその差別相を壞するをまたないで真実であることを示す。これを「不壞」末而常本」「妄徹」真源」と云う。真の隨縁と依地の似有と所執の情有との同一際たることは、真如はその無自性たることを失つて差別の事となるのではなく、差別相を自の中に含んで示していることを示している。これを「不動」本而常末、「真該」妄末」と云う。妄末を該ねる真と真源に徹する末とは通融して無二である。通融して無二とは、真と妄との二があつて通融するのではなく、あるものは真の妄であるか、妄の真であるか、いづれか一方である。妄末を該ねる真は妄末のいづれにも現前する。無相の理が個

々の事に現前する時、一事(A)に現前する理以外に理があるならば、理は分たれることとなり、理の一相にして無相たることに矛盾する。従つて理はその全体をあげて事(A)に現前する。理がその全体をあげて現前する事は絶対の個であり、この絶体の個たる事(A)以外に何ら他の事無く、一切の事はこの絶体の個に含まれる。理の現成としての事以外に事はないからである。これを一粒の芥子の中に全世界を容れると云う。かくて事(A)をとれば絶対の個であり、事(B)をとれば等しく絶対の個である。これが事事無碍の意味するところである。この絶対の個が單なる事ではなく主体であるところに随處為主が成立ち、一切行に於て一切行を修することが成立つ。かくて三性説が事事無碍への一楷梯たることが理解されよう。

### 阿陀那識に就いて

坪 井 俊 映

解深密經にて六道の衆生の輪廻転生し、胎卵濕化の身分を生起する主体を一切種子心識と名け、この識が有色身の諸根を執持し、結生相續する点を阿陀那識と云う。この識を依止として六識の生起を説く、深密經にては後世云ふ如き第七識の考へは未だ無く、虛妄分別識と云はるるものは第六意識あるのみである。

然るにこの第六意識の識性に就て、新旧両訳はその説を異にす、玄奘訳解深密經は第六意識は分別意識となすが、菩提流支訳深密解脫經にては無分別識となす、唯識關係の諸經論に於て、意識を無分別

識となすのはこの流支訳のみにして、他は全て分別意識とす、この両訳の相違は單に転写の誤りとのみ考へるべきかは今早急に判定すること出来ぬ、この意識の体性たる阿陀那識は攝大乘論、顯識論、轉識論にては分別識、煩惱識、執識と呼んでいる。この分別識阿陀那と云はれる時の陀那は阿梨耶(本識)を云ふのでなくして、第七識に名けたるものである。四煩惱と共にして、第八阿梨耶識を執して我となす煩惱識に名けたものである。かくて、阿陀那と云はるるものに二種あり、一は本識阿梨耶識に名け、他は第七煩惱識に名くのである。阿陀那識 *Adana-vijñāna* は執持識、相統識と訳され、持つ識、執る識の意味で、五根を執る所より本識を阿陀那識と云ひ、煩惱を持つ点より分別意識を阿陀那識と呼んだものと考へられる。然し本来五根の執持識たる阿陀那識が煩惱識と云はれたのは何時頃かは詳にすること出来ぬが、真諦訳の顯識、轉識攝論にその例多く、殊に攝大乘積論にて有染汚の意を積し、「これ阿陀那識を積せんと欲す」と云う、玄奘訳にては世親無性兩積論ともにこの積文なし、これらの例より見て真諦三藏の傳承したる学系に於てこの阿陀那識を煩惱識と呼んだものでは無いかと考へられる。

### 唯識に於ける認識と宗教との關係

服部 正明

世親は「唯識二十論」に於いて対象實在論を遮遣している。然しそのことは唯識説が主觀的表象乃至觀念を認識の対象とする觀念論

であることを意味しない。世親に於ける現量の解釈を考察することは唯識説の理解に重要な手懸りである。世親の論理學書の現存せぬいま確實な所依となしうるのは「唯識二十論」第十六偈である。ここでは無外境という唯識の立場に於いて *pratyakṣa-buddhi* が如何にして成立するかとの問に対し次の二点より答えられている。(1) *pratyakṣa-buddhi* のある時は既に根境の接觸による眼識は滅している。故にその *buddhi* は意識の分別の加はつたもので *pratyakṣa* ではない。(2) 夢等の場合の如く対象が實在せぬ時にも *pratyakṣa-buddhi* は成立する。茲に注意すべきは(1)に於いて否定せられたのは意識の思量の加えられた、謂はば有分別現量であり、(2)に於いては感官と対象という如き分析を離れた具體的な *jñāna-gocara* としての *pratyakṣa* が認められていることである。世親の「論軌」中にあるとせられる *tato'ruhad viñānam pratyakṣam* という現量規定は恐らく有部時代の考へ方で、Tucci の解する如くに、この規定が、対象を實在的眞物とせず色等の法とすることによつて *dharma theory* の上に現量の *abhranta* なることを確立せるものとすることは出来ない。現量の *abhranta* なることは單に思量以前の五識の無分別に等しい意味で云はれるのではなく、真實在の認識であることとを意味する。唯識説に於いて、対象は識の *arthapratiṣāḥa* であり、このことは根・境という主客關係に於いて構成せられた認識の立場を破壊することによつてのみ成立する。即ち無限定な法界を限定して対象知を生ずる我見の所依を転ずることによつて現証せられる知の境が、対象と主觀とを共に仮説とする *viñāpiti-mātra* であ

る。これは dharmadhātōh pratyaksatā であつて、斯かる意味での pratyaksa の成立は三性説の示す転依の宗教行に裏づけされてゐるのである。

## 大事譬喩譚に於ける本生話

平 等 通 昭

一、序説 大事譬喩譚 (mahāvastu avadāna) は自ら言う如く『大衆部中の説出世部の原本による律藏』の一本であり、仏陀は世界を超越したもので、世俗生活には外見上相応したものである。仏伝と譬喩として物懸つてゐるが、巴利聖典中の仏伝と類似してゐる。

本現話仏伝 (因縁譚 nidānakatha) と同じく仏伝を三篇に分類してゐるが、この書の半は本生話が占めてゐる(一部は純粹の散文、一部は韻文を伴つた散文或は散文と韻文の反覆)。大事の本生話の大部分は巴利語本生話と同一伝本で、しばしば遂字的に一致し、又多少の隔りがある計りである。然し、一方巴利語に相当したもののない、多くの本生話や譬喩もある。

二、巴利語本生話に相應する大事の本生話 大事に出る大部分の本生話は巴利語本生話に相應するものがある。然し、構想に於て必ずしも一致するものばかりではなく、変化、発達してゐるものもある。クサ本生話は三回(一、二八一—三一。二、四二〇—四九六。三、一—)少しづつ変化した形で出て、シャクンタカ本生話 (Sakuntaka) も二回(二、二四一—三。三、二五〇—五)出る。緊那羅 (Kinari)

本生話(二九四—一一五)は巴利語の緊那羅本生話に相應するが、内容は一致しない。

ナリニー (Nālinī) 本生話は敬虔な伝説に改飾されてゐるが、古代の趣があり、摩訶婆羅多 (Mahābhārata) に出る伝説 (シャンター Santa) がリシユヤシユリンガ Rīśyāśingā 仙を誘惑する(に)系統を引いてゐる。この本生話は巴利本生話五二六 (ナリニカー (Nālinikā) マハーバーラタのリシユヤシユリンガ仙の詩を再現し、古い形の伝説) と本生話五二三 (イシシシガ Īśiśingā、仙女アランプサー Alambusā がイシシシガ 仙人を誘惑する) とに相應する。

三、巴利語本生話に相當したものが無いもの これには菩薩の熱烈な犠牲的精神、寛仁な布施心が漲つてゐる。本生話一・五四—(アルカ王として仏に七宝莊嚴の窟院八万を寄附する)、一・九二—(金言を学ぶため妻子まで寄附した)、を始め、一・三一七—、一・二七一—、一・三三八—(諸王物語)、一・二八三—、一・二五三—(天傘物語) は梵書 (Brahmaṇa) 富羅那 (Purāṇa) の性質を帯びたものが多い。

四、結論 大事に於ける本生話は本生話がこの書の大半を占めてゐる点、それがプラークリット語 (Pāli) で書かれてゐる点、巴利語本生話と内容の異つたものや、巴利語本生話にない本生話がある点で重要である。本生話の成立經過や、大事の成立年代に關しても、ここから幾多の手掛りを見出せる。言語学的に興味ある問題も多い。

### 三師七証について

平 川 彰

三師七証とは、十人僧伽（宗教研究第一二九号一三頁参照）において具足戒を授ける場合の、比丘達の役目を云う。この中、三師とは羯磨師（戒師とも云う）、教授師（屏教師、空静処教師とも訳す）、和尚の三者である。七証とは残りの七人である。

〔羯磨師〕 授具足戒の儀式は白四羯磨の作法によつてなすが、この儀式を主宰する人を羯磨師と云ふ。会議の議長である。戒を授ける儀式である為、この人をまた戒師とも云うのである。しかし戒を授けるのは十人で構成される僧伽そのものであつて、戒師一人にその権能があるのではない。〔教授師〕 羯磨師を助けて、受戒志望者を審査する人である。放逸無慚な人が僧伽に入ると、僧伽は迷惑するから、十遮十三難と云ふ如く、授戒を許さない種々な場合がある。これを調べるのが教授師である。受戒志望者を物陰に呼んで遮難を尋ねつつ、彼が男子であるか、二根や黄門でないか等を確かめる。その為に屏教師、空静処教師等とも云はれる。羯磨師は教授師の報告に基いて儀式を進めるのである。〔和尚〕 受戒志望者の身許引受人が和尚である。即ち受戒者が僧伽に入つてからの指導に責任を持つ人である。同時にまた受戒志望者に優婆塞の四戒を授け、出家（剃髪し、沙彌の十戒を授ける）を為さしめ、衣鉢を與へて、具足戒を受ける準備をしてやり、更に羯磨師や教授師、七証等を懇請

して授戒の儀式を開催する人である。それ故、受戒を望んでも和尚が無ければ、具足戒を授けることは許されない。〔七証〕 具足戒の儀式に出席して、この儀式がすべての條件に叶つて、正しく行はれたことを証明する人々である。それ故、儀式が正しくない場合には、異議を申し立てる義務をも持っているのである。

かく授戒の儀式は授戒志望者に、僧伽に入ることを許可する儀式である。適不適を審査する儀式である。しかし後には戒体発得に關心が向けられるやうになつて、意味が變つた。

#### パリー語の故郷の教団史的考察

前 田 恵 学

Pali語の故郷の決定は、Pali聖典のみならず原始仏教聖典全般の成立・伝承に重要な連関を有するが、異説多く定説がない。その中最も有力なのは歴史的根拠に重きを置く Magadha 起源説 (Alwis, Childers, Windisch, Winternitz, Geiger, Macdonell, etc.) や E. Kuhn, Franke, St. Konow, Keith, Law, Dutl, Clark, etc.) とである。西方印度起源説の代表者 O. Franke は印度各地の古代碑文、貨幣等の語を研究し、Pali語は印度の東北・西北・南方の何れの地方の言語でもなく、その故郷として唯一の可能な地域は西方印度であると論定した。これに対し E. Windisch は、Frankeの説には論理的弱点があり、立論が negative で可能性以上に出ない

## ハリバドラーの中観瑜伽説

真野龍海

と反対して Magadha 起源説の代表者となつた。彼によれば仏陀自身の用語はその活動地域から見て Magadha 語であり、それが発達変化して Pali 語となつたのである。

思ふに仏陀の主要語が Magadha 語であつたらうことは疑問の余地がない。しかし Pali 語が Magadha 語と言語的特徴を異にし、同一地域のもつと認められないというのも言語的事実と考へられる。西方印度起源説にはこの言語学的難点がない。それ故更に歴史的にも根拠があることを立証すれば、その論理的弱点を補強しうる。即ち仏教の原始教団が仏教中国たる Magadha 語圏より Pali 語の故郷たる西方印度へ発展した事実を明らかにすればよい。この発展過程は三段に分たれる。(1) 仏陀入滅前後の時代、Mahakaccana や Punna 等の大弟子の努力により Avanti 地方に教団の基礎が築かれた事。(2) 仏滅後一〇〇年頃西方辺地 Avanti, Dakkhināpaha の教団が東方中国の多数比丘に対抗し得る程盛大となつていた事(これは事件展開の地理的場面に留意した第二集結伝説批判の結論)。(3) 破僧伽を禁止する Asoka 王碑文等により、当時同じく Avanti 地方の教団が非常に膨脹していた事が覗われる事、是れである。

要するに、Magadha 起源説が仏陀の主要語を Magadha 語とする点は正しいが、Pali 語の故郷に関しては西方印度起源説に妥當性があると思はれる。

⑨他に南方印度起源説 (Oldenberg, E. Miller, Kern, etc.), Kosala 起源説 (T. W. Rhys Davids) 等がある。

ハリバドラーは中観瑜伽依自派に属し、唯識系統とは明らかに一線を劃するが、唯識後期に於て無相唯識、有相唯識と分れ、又各々一識説多識説と分れた中の、無相且一識説に近似せる傾向を有する。之は同著「現觀莊嚴論に依準せる般若釈」に於ける次の項目に於いての問難応答に檢出される。

(一) 認識智。勿論、彼は阿頼耶識の如き識を立てない立場故、彼に於ては、識をも含めた広い意味で唯一智を認識智として論ずる。之に対し、もし一智ならば有限の過ありとの難に対して、一切智者の「知る」という意味は無限の個々を知るのでもなく、別異の体をとるものでもなく、個在をも攝した全体の分別を意味するといふ。即ち直接に差別的に知覚されなくとも、全ての在り方は一切智の知覚する在り方に攝せられる。考へる(二) という事が認識を成立するので、決定せる対境と其を取る智とによらない。あくまで唯一智を中心に認識の問題全てを扱う。

(二) 行相。右の如く境の無、智の絶対を主張すれども実事として識の有、行相の多種が有るではないかという難に答へて云う。唯一智は本質上、一智に多くの行相を有するので、しかも矛盾ではない。多と云うも非実有だからである。問題は非有を非有とせざる所にこそ迷乱がある、多としても非有の観点に立てば矛盾しないので

ある。ただ一智は、共、自、総という相は有する。

(三) 事物有(対象)。之について、勝義としては無自性を論ずるが、世俗の立場からは利益行修道の対象を認める。但し、唯識有と異と対象の在り方は三性によらず縁起性により、所知、極微を認めず、又唯名の名としてでなく、彼は真実世俗有と呼び、虚妄ならぬものとする。

(四) 修道説。その教理を中観に、徳目を瑜伽による。

以上の如く中観の教理に立ち且絶対空のみを主張せず瑜伽各教理と相当に影響されている。蓋し中観修道派とも云うべき彼の性格による。

## 自由と自在に就いて

—— 宗教用語の変化と共通性 ——

宮 本 正 尊

自由自在と続けて用いられるように、両者には密接な関係がある。しかしそれだけの持味があり、見落してならない違いもある。

「自在」は自我の主体性であり、国王の権力とか仏菩薩の神力自在を示すのである。阿含ではマガダやコウサラ国王の主宰力が解脱した比丘の精神力と比較されているが、仏教は日常世界の不自由に於て無我なる所以に注意を払い、天地自然の神秘力よりも解脱の力を重んじ、人間文化のうちにある宗教性に最高の意義を與えた。しかし大乘經典には他化自在天とか観自在菩薩や世自在王仏の自在力が

強調されている。これは Almighty や Omnipotence を語るクリスト教が Our Lord, the Savior として神の Kingdom を讃仰するものに比較される。

華嚴の十支縁起に諸法相即自在門、広狹自在無礙門が語られるのは、十地品や雜世間品の十種自在力に裏付けられ、さらに華嚴經全巻にわたつて説かれている仏自在無量、仏願力自在、如來自在神力、天下自在大王、世間帝王自在、龍象自在力、他化自在王、帝釈自在、自在遊戲なども皆この自在思想である。国王の統治力、如來の威神力、菩薩の三昧力、自我靈魂自然の神秘力の自在には「偉大なる救主」と仰がれたカニシカ当時の強大なる王權を思い合せなければならぬ。そして仏教からは、その強大な王權も「法によつて治める」ことではなくては価値がないとされている。

「自由」は随意の意味である。禪者が解脱者の独立自由としてこれを高めて用いたが、後になると解脱を押しやつて、自由だけが圧倒的に用いられるようになったのである。漢訳經論に自由の語はななく、圧倒的に自在のみが用いられていることは興味がある。日本でも禪者は自由を解脱自由の意味に使用したが、一般には随意としてゐる。明恵や存覚などその一例である。近代日本になつてミルの On Liberty を「自由の理」と訳し、今日流行のもとをなした。Independence に當てるべき「自由」を、本来正しい訳語である「解脱」に取つて代らしたのであつて、中国の獨立思想、日本のナショナリズム研究への手懸りとなる。以上、東西自由思想の研究、仏基の比較研究について、一二の課題を提供した。

## 中世の謗施否定論

——不淨拒否の社会意識として——

相葉伸

靈異記や今昔物語等の説話の中に示される貧の概念は前世に施の心がなかつた報として、刑罰的意義をもつている。これ布施の功德を至上とする世に思うままに施し得ないことは、それだけ仏の救済に與る確率が減すると信ぜられたからであり、背後社会に潜在する資本主義的意識の存在を指摘せねばならない。

——惠心の頃を契機として布施は至上の位置から数個の徳目の一に転落し、動機論の重視から信施虚受の罪や清貧主義が強く論ぜられてくる。それは恰も諸行往生から専修一行へ、それも更に数量念仏から一声念仏へと心の所在を重視する時代の推移と相呼応するものであり、宗教的封建意識の支配下における仏の富の不可侵性を冒瀆することに對する嚴重な禁戒でもあつたが、人の望みを離れた捨肉を食う聖たちは形式的な肉の淨否を越えた内面的な清淨性を見出してゐた。施物拒絶の思想的根拠としては(1)不淨厭忌のため(2)對者の反省を促すため(3)對者の結縁のため(4)自己の修行のため等数えることができる。すでにして神は正直の頭に宿り、非礼を享けず、日蓮に「神天上の法門」があるのも、神々のもつ謗施否定の意識を示すものであり、三社託宣の内容は亦強力な不淨施否定の宣言である。特に八幡神の託宣の言葉は、梵網經の戒に、その表現が極めて酷似する

ものがあり、同經の影響を無視しては考えられない。

宗教的な謗施否定の理念は強固な社会意識にまで高まり、必然的に武士の精神構造の形成に強い影響を與えた、目にさざつた矢を抜く為に顔に土足をかけた味方に向つて、脇差を抜いてその非をなした如き事例は礼なき施に對する命を懸けた抗議であつた。

不淨拒否の社会意識として日本の宗教社会史乃至社会思想史上に占める謗施否定論の展開は、このような意味において、重視されるべき多くの課題を含むものと思ふ。

## 親鸞の迷信否定性

石田 充之

親鸞(一一二六—一二六二)の宗教が卜占祭祀等の現世祈禱的な宗教行為、吉日日物忌み等の迷信的行動一般を如何に邪偽として斥けるものなるかは周知のことである。彼の作なる「教行証」第六卷末や「述懐和讃」等のみならず、その伝統を實踐した覚如(一一三五—)の「改邪鈔」存覚(一一三七—)の「破邪顯正鈔」、蓮如の御文等に顧みれば益々その根強き主張に接し得るのである。

然し、かかる親鸞の迷信否定は、彼が自然科学者とか、哲学者であつた為に結果されたものでないことは勿論であつて、それは彼の宗教の根本性格、本質の中に必然的に導き出されざるを得なかつた結果であると考えられる。それは彼が師法然より承けた淨土教的純他力念仏の信仰の奥底より必然的に叫んだ結果であると思われる。

然らば、親鸞のかかる信仰、根本体験の本質内容は如何なる意味で迷信否定性を内在せしめていると思惟されるのかと云うに、その課題を、日本浄土教の全展開を背景とする親鸞の宗教の根本性格の追究に見出す場合、一の解答の益が與えられていることが理解される。

終始支那浄土教の影響下に指導されてきた日本浄土教の全展開の本質的な流れを顧みるに、智光、源信、永観等と、彼等が仏教的根本理念たる緣起的絶対否定性の具体的な消化と実現の為に如何に宗教的に努力していったかが窺われる。そこには如何に日本神道者流の迷信的俗信性や支那的な陰陽思想等との野合的混濁性の中に仏教を置くことを排除していったかが顧みられる。

かような日本浄土教展開の根本性格が法然を介して親鸞に徹底せしめられたと理解されることに於て、親鸞の宗教それ自体の、生仏非連続的な構造内容(相反性的緣起の立場)が深く究められる場合、彼の宗教が如何に本質的に迷信否定性をもつものなるかが十分理解され得る。

## 受菩薩戒儀の系譜

石田 瑞 麿

ここにその系譜を見ようとする天台宗系の受菩薩戒儀は擬南岳本、妙楽本、明曠本、伝教本の四である。天台智顛の記すところでは、菩薩戒の受法作法には当時、梵網經による梵網本、地持經による地持本、その増広である高昌本、瓔珞經による瓔珞本、その他新

撰本、制旨本等の六があつたというが、今これらと擬南岳本との連絡を探るとき、浮び上るのは瓔珞本である。これが主要な部分を占め他に地持本、高昌本、梵網本、及び特に觀普賢菩薩行法經から影響されている。

所が次の妙楽本になると、冒頭に「依古德及梵網、瓔珞、地持并高昌等」と示すところで明らかであるが、大体に於いて梵網本を主としている点、擬南岳本とことなる。しかしここで古德というのは擬南岳本の作者であることは注目すべきであつて、この本の多くの箇所はこの本に負うているが、更にこれに天台智顛と善導とが合せ指されていることは忘れられない。そのことは摩訶止観と往生礼讀とに見出される。

下つて明曠本は正しく妙楽本による。この本については明曠は「瓔珞、地持、高昌等文」が参考されたというが、些細に諸本と対照するとき、実は妙楽本に最も多く負い、次いで擬南岳本を参照していることを知りうる。

最後の伝教本は殆んど全般に涉つて妙楽本の文章をそのまま受け、明曠本には少しも負うところがない。

これらの戒儀を貫く思想の一端について、注目されるのは浄土教の信仰が流れていることである。擬南岳本ではそれは未だ明瞭化していないが、妙楽本では、この受戒の「以功德願共法界諸衆生」等捨此身已生極樂界弥陀仏前聽聞正法」と説かれ、この思想はそのまゝ明曠本、伝教本に承け継がれている。後安然の普通広釈にさえも明瞭にこれが見出される。

## 坐の宗教性について

伊藤 和男

私は東洋文化を永く久しきに亘つて育成し來つた苗圃として、極めて日常的な生活形態の一樣相である坐法の起源とその原初的意義とについて考察しようとする。東洋的坐法は印度的坐法と日本的端坐との二種の類型に大別できるが、これら坐法が、夫々單獨に、或はまた混淆して東洋文化を胚胎させた因子をなしていると言えるのではなからうか。ハウエルは「瑜伽修習の起源」(Die Anfänge der Yogapraxis, 1922) に於て「坐」(āsana)の起源を探究し、リグ・ヴェーダに於てすでにその事が見えていることを指摘している。印度思想史の上でヨーガは極めて重要な意義をもつものであるが、ヨーガ・ストトラにはこれを詳述し、ざとりを開く一階梯として瑜伽者の守るべき必須不可欠の徳目に挙げてゐる。またウペニシャドと云ふことは、「師と弟子とが膝を交えて対坐する」という意義をもち、更に進んで奥儀とか秘教とかの意味に用いられるようになった。日本的端坐の姿態は、その源流を支那古代の習俗のうちに溯ることができ、それがいつ、どのようにして將來されたかは速断できぬにしても、日本古代の坐像のうちにその姿態を明白に発見することができ、更にこの日本的端坐は茶道文化によつて育成され來つたことも容易に想像できよう。このように坐は東洋に於ては西洋に見られぬ深い意味をもち、宗教と離れたものでないと思ふが、そこに芽生えた文化は「靜」の文化であり、精神的に内に深く

向う文化であつて、動的な客観的な文化が生れなかつたのは当然なことと言わばならぬ。

### 房山石刻法華經と二十八品

#### 現形流行の問題

兎木正亨

房山石經の発願者靜琬の生年は未詳だが寂年は貞觀十三年である。彼は隋の大業年中に着手、貞觀二年以前に完成しようだから、雷音洞の中心主題の經典として、彼が第一にとりあげた、房山法華經の原本は隋代以前にあることは疑をいれない。

現存最古の完本法華として、その価値を高く評したい。

房山法華は二十八品經である。提婆品と觀音偈が入つた形である。

提婆品の訳出は五世紀末の南齊永明年中に御意が訳出したと見られ、六世紀の初め北魏正光三年の写本が現存遺品の上限を示すものとして現存する。

提婆品を法華經に入れたのは天台智顛の私案だとの説は當らな

い。つぎに普門品重頌偈は北周武帝の時の訳出とするが、その編入を明記するのは唐の開元録からである。添品の序に見ても、當時長安本に提婆、普門偈の闕け本が一般に流行したことをのべると共に、一面その補闕流行のあることも認めて景仰している。ところが、唐祠までの諸注釈書は何れもこの二を闕いたものである。提婆品は暫

くおいて、普門偈についてみると隋唐の法華は普門品偈の編入本と未入本とが年代的に上下して入り交つていた。

もと／＼なかつた従来の旧本とそれの加入された新本とが入り交つて行われ、同時代に両者が存したのだから、或時代を劃してその後には有無具闕を論ずることの不当なことはいうまでもない。

従来房山法華の全貌は未発表であつたが、房山経は普門品偈を含んだ現行の形態であることを発表したい。そしてそれが、現行本の最上限としての価値を見直すべきであると思う。

房山法華は七十五石半。調卷を分たない。一行三七字、一石三三—二六行、堅二尺七八寸、幅一尺八寸内外。

### 親鸞の宗教思想に於ける二三の問題

光 地 英 学

(一) 仏性の問題 第一無仏性第二有仏性第三信心仏性第四無記仏性の四項目の上より攻究する。第一は仏願力を絶対視し、衆生の仏性を無にするのである。従つて救済の可能性である仏性を認めないことから、救済それ自体の不可能をも意味するに至る。第二は親鸞には如来を宇宙的遍在身とし、それを以て仏性となす思想があるから、仏性を衆生心内の存在であるとす見解である。これは理論的には首肯できるが、他力性の弱さを招来する。第三は彌陀が名号として具体化した仏性を、衆生は信心獲得の時、信心として受取るとす。然しこれは無仏性者に信心を發起せしめる不合理に陥る。信心の外に仏性を認め、信心が仏性激発の力であるとすれば、仏力は

増上縁となり、他力性に影響する。第四は衆生本来の仏性を認めるが、その仏性を無自性なものとし、縁次第で善悪何れにもなる無記なものとす。これは道振の仏性論で、真宗々々中、最も進んだものとされてゐる。然しこの仏性観は尙檢討の余地を有する。仏性すなわち真如は飽迄も至善であり、自性清淨のものとなすのが妥当である。

結局、仏性を認めれば他力性が弱体化し、認めねば不合理となることと、親鸞の仏性論は尙、問題としてのこるのではないか。

(二) 七祖選定の問題 龍樹については、その淨土観、彌陀観、並に淨土往生の機観に、又天親については、その淨土教思想の中心が觀察である点を指摘したい。更に龍天二師の本来の思想的立場と、その全思想に於ける淨土教思想の位置からみて、親鸞の七高僧の一としての龍樹天親とは徑庭がないか。次に特に注目したいのは源信である。僧都の淨土観、彌陀観、更にその淨土教思想が摩訶止観一流の理観的思想であり、聖道自力教的思想の濃化している点、善導法然をつなぐ七祖の一たり得るか。右七祖中、特に三師を挙げて、七祖選定の妥当性を問う。

### 無住涅槃と法華經

塩 田 義 遜

小乗の西余涅槃は佛教の理想としての涅槃ではない、大乘の菩薩の経願の目的たる無住涅槃に、其の理想が具現したのが華嚴の普賢行願であり、その眞の意味が開顯せられたのが、法華本門の久遠実

成、常在教化の説といわねばならぬ。

## 日蓮学に於ける方法論の再検討

安 永 辨 哲

時間の都合上、日蓮教学の根本資料たる『祖書』が提起する諸問題中、特に茲では、(一)会通法に於て更に考慮すべき問題と(二)現行遺文集の成立事情について一考を要する問題とに限定して考察してみたい。(一)については、上人の遺文集には、表現上の矛盾、思想上の対立安心論上の複雑性、本尊論上の諸問題等に、祖書自体に幾多の矛盾対立が包蔵されている。がこれに就ては、古来から(1)録内録外の比較法による録内標準説、(2)龍口御難を以て一線を劃する佐後基準説、(3)佐渡三ヶ年を以て正宗分とみる一代三分説、(4)三五大部管主要御書標準法、(5)御真蹟を第一とする標準説等と種々な会通法が考案されて来た。而して文永八年九月の龍口顯本の前後を以て天台付順と本化別頭との二の立場に確然と分判対立せしめることは、その何れの場合をも通じて動かせない基本的考方をなしている。然しこれは、上人の思想信仰行法等における独自性・特殊性を判然たらしめる為であつたとはいへ、この龍口の大事顯本に余りに執われ過ぎて、却つて無理を生じた場合も尠くないように考えられる。蓋し宗祖が龍口を契機として大きな信仰的飛躍をされたといふことは、これはむしろかねて内蔵されていた信仰を他に向つて表白示現される手法に三証具備の周匝さを以て臨まれたという点により重点

をおいて考うべきものである。従つて上人の五体具備の人間の半面と、法華経の行者としての信仰それ自体の本質的一面とは、佐前佐後を通じて恒に或は表裏し、或は相互に交錯しつつ、而もその兩者の統一的調和による上人特異の風格が示されて来たものである。この観点に立つて上人の一切をもつと素直に拜察してこそ如上の会通法における難点を避けて新なる会通が期待されるものと信ずる。次に(二)の問題については茲ではただ「上人の再治淨書本学が底本となつて一般の流布本が成立していた場合、たま／＼後世に格護されて来た御真蹟(草稿本)によつて校訂された為、逆にもとの草稿本に復原されたのではないかと予想される文篇もあり得る」ことを十分考究すべき課題であることを指摘しておくに止める(大崎学報第九十九号「報恩抄の御正本について」の拙論参見を乞う)

## 世親つ五念門について

色 井 秀 讓

世親の五念門を、讚歎門の「欲如実修行相応故」の相応を瑜伽の訳語と解することによつて、瑜伽に基く組織であるとする説の根拠を、世親或は無著の著作に求め、その解脱方法論と往生方法論たる五念門とに、十八円淨を媒介として構造的同一性を見出さんとするものであるが、その場合相応の意義の解明が次の如くなされる。五念門に讚歎は名義の如くする称名とされているが、名義について大乘莊嚴經論には、十一種作意の中奢摩他併思鉢鉢舍那作意を夫々但

緣諸法名、但緣諸法義といひ梵本には

jñeyah gamathanāro Sva dharmanāma ca pīṇṭiam  
jñeyo vipācyamārgastadarthānāṃ vicāraṇa

と出している。即ち名 (nāman) を緣ずることに於て奢摩他が、義 (artha) を緣ずることに於て毘鉢舍那が行ぜられ、緣名と緣義には緣名が緣義の前提となり乍ら而も兩者同時に起るといふ關係があり、このことを莊嚴經論には二相応作意と名づけ、梵本には yuga-naddhamanaskara といつてゐる。yuga とは兩者、naddha とは結合の意味であ諸が、兩者の結合とは、由と義のみでなく奢摩他毘鉢舍那の結合を意味し、これが瑜伽 (yuga) であり、この意味に於て相応と訳される。徒つて名義相応とは名義の結合を意味し、それが直ちに奢摩他毘鉢舍那の結合に接続する。このことを莊嚴經論には能一時緣名と稱し、yuganaddhacca viñeyo mārgastat pīṇṭiam punah と述べている。五念門に於ける口業讚歎の稱名は名義相応たるべしとされているが、その相応の内容は曇鸞の解するが如きものでなく、右の如き yuganaddha であり、奢摩他毘鉢舍那の結合に志向された名義の結合である。それ故に稱名が如來の義の讚歎であり、而も、名に於て奢摩他道が、義に於て毘鉢舍那道が開かれて、作願觀察の二門實踐の前提としての意義を果すこととなる。

### 証心論の撰者について疑義

関 口 慈 光

証心論一卷は敦煌出土の典籍の内よりして発見されたものである

が、それは禪宗の第四祖、第五祖とされている道信、弘忍等に対してその思想禪風の綱格を決しているかに考えられる影響を與えたるものの如くである。

いわゆる禪宗とは、四祖道信の門下に於いて東山禪と牛頭禪とが展開し、五祖弘忍の門下に於いて北宗禪と南宗禪とが展開したといわれているのであるから、道信、弘忍の思想禪風こそは禪宗思想史に於いて極めて注目すべき地位にあると考えられる。又、禪宗第三祖と称せられる僧燦の伝記等によつて見れば、禪宗そのものについても、菩提達磨を第一祖とするとして、第三祖たるべき僧燦の當時に於いては時人の未だよくこれを知る者もなき程度のものであつたと考えねばならぬのではあるまいか。然らば禪宗とは道信、弘忍のもとに於いて頓に盛運を開き、しかも忽ちに中国仏教の大勢を決するかに考えられている發展を遂げたと思ふべきであり、従つて道信、弘忍の思想禪風、即ちその當時に於いて東山宗又は東山法門の名を勝ち得たるものの、禪觀思想史上に占むべき位置の一層の重大さが考えられて来るのである。

倅いに敦煌出土の典籍の内よりして幾多の古禪籍が発見され、改めて次第に古代禪宗史が研究され来り、古來訛伝曖昧の内に葬り去られていた牛頭禪、北宗禪の思想禪風もまた究明されんとし、これと対応していわゆる東山禪の特色もまた一層明確にされつつあるが、ここに於いて、この証心論一卷こそは道信、弘忍の思想禪風の綱格を規定せしめるに至つたものであり、東山法門の根幹となつていふと考えられるのである。

然るに、この証心論一巻の撰者は未だ全く詳らかにされておらぬようである。乃ち、その究明に資するの一端ともなり得るであろうかと考えられる一試案を提起してみたいと思う。即ち、証心論一巻の撰者は天台大師智顛に外ならぬ、という見方なのである。

### 無量壽經論註に説示せられる願生淨土の思想に関する兩つの見解

藤 堂 恭 俊

無量壽經論註に示される願生の生に関する兩つの見解—無生の生・仮名の生とする見解と見生の生とする見解、及び願生の主体に関する兩つの見解空無とする見解としからざる見解とは、兩者あい対立するものであり、一は中觀思想的理解に基づくものとして、他は淨土教思想に根ざすものとして、立場の相異を指摘することができ。このなか、後者は曇鸞の独創的見解を示すものとして、高く評価せられるものであるが、前者から後者のごとき見解え転換するあたり、その橋梁の役割を演じたものは、曇鸞の不一不異に関する解釈であると思われる。すなわち、凡夫と往生人とを同一視する見解別異視する見解は、因果の撥無と相統の否定という誤謬を犯すものなることを指摘しているということは、逆に因果と相統とを肯定するということでもある。因果の肯定は往生人を凡夫の位態における拡充延長として把握せんとするものでなく、そこに此彼二岸の対立此岸より彼岸への転換を許容するものであり、相統の肯定は因果

をつらぬき、しかも兩者の關係を成立たしめる基盤であるようなもの—媒介を予想するものとして、往生という宗教的事実が同一人の宗教的体験であることを肯定せんとするものである。かかる理解は「観—異門論のなかに委曲せり」という曇鸞の指摘に基づく限り、十二門論第六品に「相と可相とは一なるも不可得、異なるも不可得にして、更に第三法の相と可相とを成ずるものなし。このゆえに相と可相とはともに空なり」という、龍樹によつて否定された第三の立場を敢て肯定するところに成立つものと思われる。

### 中世に於ける信仰譚の運搬者について

——特に大和長谷寺を中心に——

永 井 義 憲

杜寺の信仰の宣布には種々の方法がとられたのであるが、中世に於ける勸進聖の活動は、注意すべきである。大和長谷寺は創建以來十数度にわたつて一部又は全部が炎上したのであつたが、寺領は他の諸大寺に比して僅小であつた。然るにただちに再建しているのは、皇室貴紳以下庶民に至る尊崇を地盤とした勸進聖の活躍によるものであつた。

又全国には長谷の観音の靈驗を説く、少くとも同一の根元から発したと推定せられる説話が多く、柳田国男先生も観音の靈驗を説いて廻つた一団の物語管掌者の存在をかつて推測せられた事があつたが、この説話運搬者の一には勸進聖を数えねばならない。長谷寺の

勸進聖については昭和廿六年七月長谷寺書庫調査に際して発見せられた鎌倉末期書写の「長谷寺観音験記」の末尾に附記せられてあつた「長谷寺律宗安養院運去帳」によつて、嘉保元年（一〇九四）以後活躍した行仁聖人以下の名称が判明したが、験記もこの勸進聖によつて、少くも承久元年（一二一九）以前に編著せられたものと推定せられる。又是等中世の勸進聖は一寺に専属せず依頼によつて宗派を超越して募財に活躍し、その方法として寺社の縁起靈験を語つたのであつて、中世説話集に散見する靈験譚が、数ヶ寺に關して同種のものに依存し、いづれが正しいか奇異の感を抱かしむるものが多いが、それは語り手である勸進聖が靈験譚の固有名詞を時に応じて変化せしめて用いた故であらう。勸進聖は平安末期、国家貴族の保護を失つた寺院の勸募策として出現したのであるが、それ以前にも、長谷寺の靈を語る女性の宗教家が存在したと思われる。又室町期の記録に散見する十穀聖も様々の職能を持つていたと考えられる。

（近刊の「校註長谷寺観音電記」の解題に簡單ではあるが以上の諸問題に触れ若干の資料を紹介してある。御参看をいただきたい。）

## 維摩經の宗教社会学的一考察

橋本芳契

大乘經典としての維摩經の特質は、一応1、文学性、2、思想性、及び3、社会性において見ることが出来る。この經がその特異な戲曲的構図と諧謔的筆致を因として一般文学もしくは芸術作品に與え

た影響についてはインド・西域・中国・日本等にわたるその流伝の実際について見るべきである。又その全經に横溢させた「空の論理」の思想的意義については仏教教理史を辿つてこれを知るべきであらう。しかるにこの文学的及び思想的の兩特質とも内面的には密接に關連した第三の社会的特質については、おのずから別途の考慮を必要とするのである。且又その究明は、一般に宗教が社会生活において果す機能を見ようとする宗教社会学に対して、一つの寄與を為すものと考えることができる。

維摩經は内容的には「菩薩道」の實際を説くものであるが、毘舍離という地理的社会的な自由都市を背景とし維摩居士という解脱（宗教的自由）を得た在俗の信者を中心人物とした説話体によつたから表現上著しく具体性を帯び頗る生彩を放つこととなり、又小乘人（舍利弗が代表）の形式主義を破付して真に「無分別の分別」に立つ大乘に導入しようとしたから、實質的には智慧の力（文殊が代表）と共に博大な慈悲精神に富むものとなつてゐる。故にこの經の深い理解と実践は、仏教の社会化を伴わずにはおかない。

かくて一方「心の出家」を絶叫し、他方「法の供養」を高調するこの經は、身心一如、物心一体の理念に貫かれ乍ら、世俗諦に真諦を滲透せしめ、勝義の生活を歴史的現実として形式するための根本要領を示すことがその核心となつてゐる。そこにさまざまの形で開示された社会的諸問題（経済・政治・道徳・學問・教育等のそれを含めて）の意義に全体として着眼することは、經典の近代的研究としてはむしろ不可欠のことに屬しよう。維摩經を特に考察の対象と

した理由と、仏教信仰が強力に社会的実生活に実証された過程の事  
例的研究たることを述べる。

## 宗教の知解と体験について

花 山 信 勝

原始時代から現代に及ぶ東西古今の宗教現象について、学問的整  
理と組織を試みるものが宗教学と宗教史と名づけられる。

しかし宗教に関する分析、綜合、探究、批判が如何に緻密に行わ  
れても、それは宗教を対象とする科学であつて、宗教そのものでは  
ない。一切衆生悉有仏性という原理を知ると否とに関らず、衆生の  
一切は仏性を悉具すとなすのが此の教理である。しかるに此の教理  
を知らざると知れると、さらに知れる上からは体験に移して觀行す  
るとの間には、当然段階がある。觀行そのものについてみるも、その  
初步的なものと究竟的なもの間には、無数の等差がある筈である。  
無我の体験に基盤を置く仏教のみに限つてみても、我法の分析推  
理によつて、有為と無為、法用と法体、過未と現在、界処と蘊、苦  
集と滅道、世と出世、としだいに仮から実へと推究せしめたあげ  
く、一切皆空という性空直觀にまで到達し、更に空即不空、平等離  
念、事々無礙という無盡自在の立場に至りついて始めて成仏の目標  
が達成されるとなすのである。その推理と説明の過程は、科学的で  
もあり、哲学的でもあるようであるが、いよ／＼のところは推理や  
判断を超えて、体験直觀の境地ともいふべきか、單なる知解の及ば

ぬ世界である。

あらゆる不安定の中に仮暫の欲望を追うて生活する人間よりも、  
死に直面した人間の方がより真劍である。若し大安心立命を興える  
ことが宗教一般の究竟目的であるとすれば、私が関與した範圍で  
は、哲学的理論的宗教や種々の條件を要求する宗教よりも、無條件  
救済の宗教の方が数的にも多く、質的にも堅実であつた。自罪の懺  
悔、永遠生命に還歸して後の無限奉仕の信念、最後瞬間までの法悦  
生活の終始、自から他への信念伝道の熱意等について宗教体験者數  
十名の実態を報告して知解者の参考を資したいと思う。

## 成実・三論兩家の二諦論争

早 島 鏡 正

仏教真理觀の究明方法として阿毘達磨以来研究され來つた二諦  
が、三論・成実の兩家において一大論争をまきおこすことになつた  
過程を概観し、ついで、この二諦論争を通じて、嘉祥大師吉藏が三  
論教学樹立にいかなる努力を払つたかを、主として「破」の立場か  
らとらえ、以て三論の一特色とする破邪顯正の意義が、單なる破  
破に止まらずして、真理開顯のやむことなき論理的追求の態度によ  
つて、対外対成論破より進んで、自派教学内の破洗にまでいたり、  
かくて中仮師を偏斥して三論教学の純粹性を確立するにあつたこと  
を述べんとする。

先づ、三論家の根本的立場を二諦によつて明かし、それが成論家

と著しく異なるという点をあげ、次に、吉藏が二諦をときあかす仕方としての二類型、即ち

① 法的に約して。十種ノ二諦（涅槃經聖行品）

② 説明の仕方。両節転・三節転・三種ノ二諦・凡聖三種ノ二諦・

四重ノ二諦・單複六種ノ二諦など。

をとり出して二諦究明に當つて試みた彼の論理的態度を窺い、更に、二諦解説の論法として特色ある①四句論法と②二諦十重義を、前者は二諦の把握の論理的內面的方法とみ、後者を得失の面から外的に二諦の義を把える方法とみて、いづれも吉藏がこれらによつて破を縦横に駆使した根柢なることを明かし、而も彼が破の論法を以て追求したのは、二諦の論理的把握であり、破ノ破を媒介とした一道（真理）の実現であつたから、対成論破に余すことなき批判と破積を下すのみならず、自らの教学に異計をなす中仮師を徹底的に破した事情を、中仮師論として最後に述べた。この中仮師に関する資料は断片的で正確には知りえないが、三論教学樹立に當つて中仮師の占める地位は看却されえず、その意味で、幾分か中仮師を明らかにしえたと信ずる。

## 親鸞の教化の対象

松野純孝

教化（自信教人信）といつても教化しようと思つたイミミなので、親鸞の宗教体験の最境位に属するものからみねばならない。そ

れに年時ある消息中最後の乘信宛のなかの愚者正機ともいふべきものをあげたい。一体彼の弘願門への転入は末法觀を媒介とするがその正末和讃で愚者の真実心をたたえているのは畢竟この愚者正機の高調といえようから。

この愚者の解明には愚癖きわまりない田舎の人達に與えた唯信鈔文意が好個の手掛りとなる。この文意で親鸞は当時仏教者側から最もいまれていた屠沽の下類と「われら」といつて身をひとしくし、実は雑毒の善人で懈怠の心のみでいつはりかざりへつらう（この言葉は階層的系属の実体をよく示している）賢人（ヒト）にならぬように力をきわめてゐる。ここで我々は同じ問題を扱つてゐる法然の語（西方指南抄卷上末）を想起すべきであらう。ここで法然は甚少な布施持戒禪定智者よりも甚多な貧窮破戒散乱愚癡な人達こそを教化の対象としないでどうしようかと語を強めてゐる。これは諸機にあまねかんがためである。消息中の「そのならびの人々」「その辺の人々」への教化に細かな親鸞の文言には広汎な階層との接觸が容易にみられる。従つてこの教化を受ける側も愚者として農民漁民商人等をあげたこと（歎異抄十三）は意味深い。（家永氏の悪ノ殺生ノ武士の解釈は公式的で、寧ろ悪の具体的層として農漁商等をあげた斯抄を注意すべきものと思う。この点笠原氏の直接生産者層に結びつけた解釈は示唆的である）以上によつて教化の対象層は單に土豪や武士中心でもなく蠢々のたくひ瓦礫の如き数多な土民層といひ得ようか。終りに果してこれらの土民層に徹底浸透したかどうかはめざした層とは異なるので自ら別個の問題となつてくることを附言しておく。

## 台密の仏身観について

藤田宏達

日本天台をしてシナ天台と思想的に區別せしめる有力な根拠たる台密教学は、平安初期の円仁・円珍・安然三師によつて順次に成立発展大成せられたものである。最澄の四宗相承を契機とし密教を中心課題とせる台密は正統的天台学に対し種々な点で頗る異色を示しているが、今は特に中古天台との連関を考慮しつつ仏身観の問題を取り上げたい。台密の仏身思想は天台顯教主たる釈迦如来と真言密教主たる大日如来との關係を如何に見るかという事を中心に展開している。勿論根本的立場は東密とは異り両者の団体一致を主張するにあるが、然しその論証は必ずしも劃一的に完備されては無い。寧ろ初めは天台の伝統を守り後には真言の能統一によつて完成するに至る過程を示している。即ち先づ円仁は釈迦との一致を説明する為大日すら嘗て成道せる始覺報身仏の如く見て居り、次の円珍も三身一体の理論によつて壽量本仏をそのまま大日法身に相即せしめる点で同じく正統天台を継承しているが、安然においては釈迦をすらその本地を大日本覺法身と見て真言の優位による一体論を説くに至つている。かかる事情は法華本門の仏身観に密教を如何にして導入せるかを物語るもので独自の発達形態と言ひ得る。由來シナ天台では本門本地仏は報身正意とせられるが台密で表出せる本覺的法身思想はこの伝統を根本から覆すものと言わねばならぬ。この点で平安末

朝以降の所謂中古天台口伝法門における本地無作三身説は、台密を背景として成立しこれを法華内部において發達徹底せしめたものとする事が出来る。台密で依用された真如隨緣・四種法身・俱体俱用・法身說法等の如きも中古天台の仏身思想に少からざる影響を與えているのである。従つて台密において發達した仏身観はその帰結を中古天台に求め得ると共に、更にその限り鎌倉新仏教との思想的連関をも解明し得る一つの手掛りになると考えられる。

## 五代仏教の性格

牧田諦亮

半世紀に五朝八姓を数えた王朝興亡の激しき、契丹族の不断の侵寇と中国内部の政治經濟的貧困が交錯した五代に於る社会構成の變化は中国仏教の性格にも大影響を與えた。隋唐教義仏教の全盛も民衆の帰信を意味せず貴族士大夫階級と結びつての所産と思われ。庶民の帰趨を得た「仏教信仰」はあく迄中国人固有の現實的な長生延壽無病息災有求必応の現世利益に基くものである。晩唐五代の間特に仏教信仰の象徴として知られるものは文殊菩薩觀音菩薩伝大士布袋和尚伽和尚等であり何れも文殊觀音の本身又は彌勒の化現、觀音の応現としての地位の下に所謂有求必応の「神」として民衆の帰依を得たのであつて、此等の信仰はすべて仏教本来の意義より離れて其の救済が現世利益の面に於てのみ特に強調されている。然も仏道二教混然の性格を持つている。(僧伽和尚は天乙仙姑とし

て祀られた) かつ呪術的要素を多分に含み捨身燒臂煉指等が重要な帰信の方法又は応化救済に対する感謝の業として極めて普遍的に行われた。此の事は五代という混乱の時代がなされた業であると共に支那社会を構成する大多数の民衆の中に理解し受容された仏教の姿を示すものである。又中唐以後貴族の没落、封建政治力の統制強化は従来稍もすれば国家の権威外に立ち得た教団が其の完全なる控制下に入ることを餘儀なくされ殊に瀟繁な主権者の交迭度に其の威力を誇示せんが為に再三教団統制令の發布を見、遂に後周世宗に到つて教団の統制は確然と明文化され仏教のもつ法主王統的インテリゲンチヤは全く棄てられたのである。(東洋史研究新十一の三拙稿後周世宗の仏教政策参照) 又経論会要、大藏經音疏、釈氏六帖等の五代に於ける主要な編輯が従来の仏教の整理再編を目的としている事が察せられる。かくして大多数の民衆の中に生きる宗教として、教儀仏教より現実的な信仰としての民俗仏教への推移と、教義仏教受容層に於ける理論仏教偏向より観想実修を重んずる淨禪融合教への脱皮が予想されるのである。

## 教行信証化卷末について

森 西 洲

教行信証は、前五卷は真実(弘願)、化卷本は仮(要真二門及聖道門)、化卷末は偽(外教邪偽異執)を取扱つておる。なお此の「偽」を細別すれば、諸天善神(四天王二十八宿十二宮賢劫四仏時代の護

持現世利益諸神)、仙道(事火外道、道教)、惡鬼神(修羅、餓鬼、魔の兇相等)の順序に配列せられている。即ち親鸞時代の全宗教を列挙し、之を親鸞の信(弘願の信)を最高として、価値高きものから低きものへと順次に配列した一種の宗教批判であらう。

右の諸宗教に対する親鸞の態度は、化卷末所説の諸宗教を外教邪偽異執と呼んでいる点では、之を排撃しているものであるけれども、事實は諸天善神の護持養育、惡鬼神の帰伏を説いているのであるから、此の点では、これらの諸宗教の価値を認めているのである。

又、親鸞は「真実」なる語を広狹二義に用いている。狹義には前出の如く「仮偽」に対する「真実」であるが、広義には「仮偽」を含む「真実」である。(大經は真実。教であつて、その中に方便の願及び土を説き、教行信証は真実。教行証文類であつて、その中に方便化身化土を説く等)。故に「狹義の真実」に於ては「仮偽」を排撃し、「広義の真実」に於ては「仮偽」を包容している。

又、化卷本所説の三願転入の文は、親鸞自身、要門真門を捨てて弘願の信に入った告白であるが、之は裏面から見れば、要門真門時代が無ければ弘願の信に入り得なかつたという要門真門の段階的価値を認めた告白ともいうことができよう。此の立場を押し広めれば、世間の一般人類に於ては、そのあらゆる宗教も、各、その段階的価値を認めらるべき筈である。こういう意味に於て親鸞は化卷末所説の邪偽異執にも、恐らく段階的宗教としての価値を認めたのであらう。

親鸞は右の様に、自分の信仰以外の他の諸宗教に対して、一方に

は捨て、一方には容れるという、嚴格にして且寛大なる態度を取つたものであらう。

## 积尊と阿彌陀仏

### 結城 令聞

积尊を教主とする仏教でありながら、歴史的に確認出来ない、そして発生的には西的要素の混入した阿彌陀仏を信仰することは仏教的に正統でないと言ふ考え方が色々な形で今現われつつある。それに対して答えたのが今回の発表で、(一)阿彌陀仏を理解するのに积尊を離して考へてはいけない。积尊理解の仕方の相違によつて仏教は色々に分れた。阿彌陀仏と言ふのは歴史的积尊に於て、歴史を超越した永遠なる人格を見出すことによつて成立する。(二)発生的に見て西的要素の混入を云々するけれども、それは永遠なる积尊の人格の偉大さを表現せんとするに當つて、經典の結集者が、當時の世界的知識を使用して表現したからであつて、その方が积尊の偉大さを表現するについてよりよき方法だと考えたからに過ぎぬ。

それによつて決して仏教の正統思想から逸脱して居らぬ。それは大無量壽經を思想内容的に研究すると明瞭に出てくる。(三)それではその永遠なる积尊の人格を表現する場合、法華經の如く久遠完成の积迦と云う様な表現でせらるべきであるに、阿彌陀仏と云う様な名稱を使用するのは適當でないと言ふかも知れないが、それは法華經と大無量壽經との經典の構想の相違より来る。今仮りに後の学者の

使用した言葉を借りて云えば、法華は大体開会的であり大無量壽經は廃立的である。開会は今迄説いた一切の教を蘇生さすのであるから久遠完成の积迦で通るが、廃立に於ては然うはいかぬ。积尊が從來の自己を否定し今やまさに真実の自己を建立せんとするのであるから、积迦と云う名は否定せらるべき方に入り、真実の自己の爲に、今迄呼称しなかつた別な名を立てて、真実にして新たな自己の名としなければならぬのは当然である。それが阿彌陀仏と云う名で表現せられたのである。五徳瑞現の积尊が弥陀教を開設した大經の構想は然う云う意味である。

## 慧苑教学に対する一考察

坂本 幸男

靜法寺慧苑は華嚴教学、特に八十華嚴の註釈に貢献する所が多かつたに拘らず、華嚴宗相承の承譜から除かれ、且つ背師異流として非難せられた。抑も慧苑を非難した最初の人は澄観で「苑公言」統於前疏。亦刊削之。肇格文詞不継先古。致令後学輕夫大經。使遮那心源道流莫提普賢行海後進望涯」とか「刊定記主師承在效。雖入先生之門。不隸七羊之路。徒過善友之舍。猶迷衣内之珠。故大義屢乖。微言將隱」と評し、更に「(一)聖旨深遠。各申見解故。(二)顯示心現。不俟參禪故。(三)扶背大義。不欲掩入故。(四)剪截淨詞。直論至理故。(五)善自他宗。不妄破斥」故。(六)弁析今古。新旧義殊故。(七)明示法相。顯經包含故。

(ハ) 広演三玄言。令悟心要二故。(ハ) 泯二絶是非。不妄破斥故。(ハ) 均三融始末。首尾可觀故。」の十種の理由を挙げて攻撃した。此の中第三を除く他の九の理由は概ね本質に触れたものではなく、僅かに第三の理由のみは五教を廃して四教を立て一重の十玄を両重に改めたこと等を非難するのであるから、一往傾聴に値いするものがあり、併し嚴密に云えば五教判も智儼法藏澄観の間に多少の相違があり、且つ傍保ではあるが李通玄は五教を十教に改めたに拘らず一人慧苑のみ非難せられたのは何故であろうか。

想うに澄観は師資相承を尊ぶ禪宗に影響せられて師たる法藏の学説を批議した慧苑に反感を懐くの余り右の如く非難したのである。そして後世の者は精細に刊定記を研討すること無く徒らに澄観の説に準拠して慧苑を非難したのである。私は慧苑の学説の凡べてを是認する者ではないが、澄観が慧苑に負う所甚だ多いのを見るに及び、慧苑の学的功績は一往認むべきであり、近世華嚴学者の如く法藏と異つた解釈は慧苑の場合に盡く「妄断・異端」であり、澄観の場合は建立為本と行門為本の相違とか、或は時運の相違に依るとして会通する如き非学的態度を改め慧苑に華嚴教学史上に正当な地位を與ふべきであると主張するものである。

## 附記

第十一回大会の研究発表者は、本誌に収録した以外に、左の十氏がある。メ切日(七月十五日)までに原稿未着の為、残念ながら掲載する事を得なかつた。  
意識実存真理——Personal Religion を繞つて

青地 正長

仏教に於ける「聖なるものについて」増谷 文雄

村落社会と雨乞行事 池上 広正

新宗教発展の條件——庶民に於ける受容の

高木 宏夫

社会現象について——

田植祭の諸問題——田の神とその祭儀  
の中—— 臼田 甚五郎

共観福音書に於ける「人の子」の

田島 信之

称号について

神崎 大六郎

Christian Science に於ける God と  
Man

田中 喜久男

Prasajya-Pratisodha について

梶山 雄一  
山本 正文

親鸞の現坐定聚論と時間観

上田義文著

## 仏教思想史研究 インドの大乗仏教

勝呂昌一

著者は名古屋大学教授、本書はその学位論文である。インド仏教の中心思想である「唯識」と「空」の思想を取り扱ったもの。唯識説については唐以来一千年以上にわたる二様の伝統的解釈に對して根本的批判を行い、その何れとも異なる著者の新しい解釈を提示され、空については從來全く試みられなかつた唯識説との關係の面を究明された極めて独創的な研究論文である。

第一章「唯識思想」は無着・世親の古唯識説の根本的構造を、無なる境である分別性と有なる識である依他性との矛盾的同一性を意味する三性説の構造に求め、その三性の構造が同時に識の時間的相統の内容を規定している点を明らかにして、そこに古唯識説の性相融合の意義を認められ、つづいて攝大乘論に於けるアーラヤ識の意味を詳細に検討して、諸識の能統一者としての「一識」説、迷悟の異時(異質)性、同時性の綜合としての二分依他性の意義など、新しい解釈を示されつゝ、意言分別を中心とする唯識観法の解明に及んでいる。

第二章「空思想と唯識思想」は、般若経及び龍樹の空の思想に性空(否定されざる実相としての空)と破邪の空(否定する空)との矛盾した二つの立場の存することを指摘し、この両者を、夫々迷悟不二の「性」の立場と、及び迷悟対立の「修」の立場として綜合したものが、唯識説であるとし、その綜合の論理的構造を有無の矛盾的同一性として把握しつゝ、それが龍樹に於いては諸法の相互關係を規定する緣起説として、唯識説に於いては境識の關係を規定する三性説としてあらわれていると論じて両者の異同を比較し、更にかゝる思想の変遷を來した思想史的原因について究明されている。

第三章「如来藏緣起思想と唯識思想」は、唯識説を如来藏緣起説によつて解釈する戒定・普寂・古攝論師等の説を詳細に批判されつゝ、攝大乘論の三性説と大乘起信論の真妄和合のアーラヤ識説との根本的相違を明かにして、攝大乘論の思想が如来藏緣起説にあらざる所以を明確にされている。

附録の「唯識思想における基本的三概念の意味」は、唯識説で用いられる重要な概念である「顯現」「変異」「生」の三概念について、文献の用例を集め、帰納的にその意味を明確にされたものであつて、從來にない新しい研究である。この結果、例えば、顯現は「ものが見られること」変異は「識相統に於ける時間的變化」の意味であることなどが明晰に規定され、從來のあいまいにして誤り多い解釈を訂正している。

以上の研究に於いて著者は、シナの古典は勿論のこと、梵文キ

ベツト文にわたる豊富な文献的知識を利用しつゝ、第一章・第二章に於いては主として新訳系唯識説を、第三章に於いては如来藏縁起説に立つ唯識解釈を、縦横に批判して、独自の新しい解釈を打立てられている。その行文は平明、論理透徹して、複雑な唯識説を手ぎわよく料理し、著者の鋭利な批評と共に深い思索の跡をこの独創的著述の随所にとどめている。

しかし、こゝに示された結論が、著者の唯識史観に止まらず、

古唯識説そのものの思想内容を解明したものであるとされる限り、著者のとられた方法論に多少の疑問を感じないわけに行かない。著者は多くの点で、真諦訳論書を典拠とされているが、真諦訳論書は文献的には、古唯識論書と著しく相違したものである。この文献的相違が思想的相違を含まないと断定し得るには尙相当の証明が必要であるように思われる。嚴密には古唯識説と真諦訳唯識説とを夫々別個に切り離して考察し、しかる後に両者の異同が論ぜられるべきであろうと思う。たとえば、著者が指摘された所分別Ⅱ分別性、能分別Ⅱ依他性の三性説の構造は、真諦訳に特有であつても、古唯識説のそれとは異つて思うように思われる。古唯識説に於いては能所の対立は分別性に属するものであつて、依他性と分別性との関係ではない。それ故、依他性に於いて、二收（分別性）の無なることが真実性であると言われている如く、真実性に悟入するには分別性の無によつても（それは間接に虚妄分別としての依他性の無を導くものではあるが）直接には依他性の無を必要としないのである。このことは反面から言えば、依他性の中に

真実性が含まれていることを意味すると思う。これに対して真諦訳に於いて依他性が能分別分であるとはつきり規定されているのは依他性が全妄のものであることを意味するのであつて、転識論に此の両性が未だ曾つて離れず、と説かれているように、依他性は分別性と次元的に同列であつて直接には真実性を含まないのである。この点について転識論と安慧の三十頌は次の如き相違を示している。

（転識論） 依他性正是煩惱体。（印哲研究第六、四二〇頁）

（安慧釈） かくの如く依他は煩惱を本性とせざるべし。（梵文

四〇頁）

それ故真諦訳に於いては真実性に悟入するには、依他性それ自体の否定が説かれねばならぬのであつて、所分別Ⅱ分別性の無が能分別Ⅱ依他性の無を必然的に導くとされていても、改めて依他性それ自身の性格に即した無が、つまり縁生である依他性の否定を意味する不生が説かれているのであると思われる。依他性の不生は真諦訳特有の思想であつて、仏性論を除けば世親以前の唯識説には見られないものである。そこでは依他性は生無自性、即ち自然生でないこと、つまり縁生であることが規定されているに過ぎない。

あるいは又、著者は、攝大乘論が規定するアローヤ識と現行識（又は現行法）との同時因果説を手掛りとして、古唯識説の解明に當つていられるが、著者が一〇八頁に引用される次の真諦訳の文は、アローヤ識と現行識との異時的關係を明示するものであ

つて、無着の学説と相違したものである。

以下七識熏習本職<sup>二</sup>為種子<sup>一</sup>、此種子復變異本識<sup>二</sup>為七識<sup>一</sup>、後七識即從前相貌種子<sup>二</sup>生<sup>一</sup>。

このように古唯識説と真諦唯識とが一応異つたものであるとの見解に立つて、第三章を見ると、こゝにも著者が明らかにされた攝大乘論の思想が、果して古唯識説のそれをさすのか真諦訳のそれをさすのか分明でないうらみがある。もし真諦訳のそれをさすものとすれば、彼が仏性論や大乘起信論を訳出したとされている限り、そこに如来藏思想の反映している可能性を抹殺することはでき難いように思われる。たとえ直接に真如に時間活動急を認める隨縁思想は大乘起信論に特有のものであるに違いないとしても、しかし先述の如く真諦訳に於いて依他性が不生であると規定されているのは、究極に於いて生滅の法（依他性）が不生の真如（真実性）に融合するということであつて、これは起信論に於ける生滅、不生、不滅、和合のアーラヤ識説と同じ論理的構造をもつていと考へられる。

ともかく著者は引用された文典の解釈にあつて何れも創見を示さざるものではなく、唯識説の思想史的研究としては十数年前の宇井・結城両博士の研究に続く大著であることは疑ない。しかも出来るだけ仏教の古い概念を用いることをさけて、新しい論理によつて説明されているのは、一般哲学的な問題としても興味あるべく、専門家にとつては勿論のこと、広く仏教を志す一般の人々にとつても良き指導書たり得ると信ずる。（京都 永田文昌堂）

## デューイの宗教観

デューイ著「誰でも信仰」を讀みて  
岸本英夫博士訳

戸田 義 雄

去る六月一日、思はざりしデューイの訃報に接した。申すまでもなく、彼は廿世紀に於て、最高峰を占むるアメリカの、否世界の大哲人である。

さきに、春秋社により、彼の主要著作邦訳の業が企てられ、着々その進行の途上にありし時だけに、洵に感慨なきを得ない。

A Common Faith 訳して「誰でも信仰」と謂ふ。幸に、岸本英夫博士の、見事な邦訳によつて、大哲デューイの完教観を、比較的容易に知るで、たてを得たことは、斯界のために心から感謝されてよいと思ふ。

デューイの原文はこの書に限らず、すこぶる難澁を極め、の米国人すら、彼の著書の英語訳を必要とする云はれる程である。

私は訳者の使用された一九三八年本の第九版を、訳書と対照するの機会に恵まれたが、特にその感を深くした。それだけにまた、完全に近いまでに、日本語にこなしきられた訳者の苦心が偲ばれる。

博士自身、「訳者の序」で告白されてゐる如く、本書はデューイの宗教思想そのものではあるが、それはまた訳者の宗教思想に最も身近かなものである。

従つて、デューイの宗教観を知らんとする者は勿論、博士のそれを知らんとするものにとつても、本書は必見のものとなる。

私は成立宗教及び宗教一般に対して激しすぎると思はれるやうな言葉を用いたかも知れない。併しそうした言葉を用いたとするならば、それは実に私の強い信念の故である。(訳書四六頁)

このことによつて、何よりも本書がデューイの信念の書であることが知られる。この信念は、先づ以て既成の成立宗教に対して向けられたものである。成立宗教は理想を専有し、且つ理想を推進する唯一の道である超自然的な方法を専有してゐるかの如く主張する。このやうな、成立宗教の側からする主張が、自然的な人間経験の中に本来備つた宗教的なるものを、明確に自覚し、実現することを、さまざまげるとの信念——この立場でもつて全篇が貫かれてゐると見る事が出来よう。

かゝる信念の書としての本書が、刊行されたのは一九三四年、デューイ七十五才の時である。謂はゞ、彼の哲学の諸体系が、ほぼ完成をみんとする、後半世の所産であつて、本書を以て、宗教哲学とみなし、之を彼の哲学体系の一翼に位置づけんとする主張も充分首肯し得ると思ふ。

思想は流れである。それは過去を担ひつゝ、新たな現在として、明日に流れて行く。

デューイの本書に現わされた宗教思想は、さうした流れの中の

一つの淀みにも比せられよう。

平易な日本語の訳書ではあつても、それ故にデューイの宗教思想は容易に理解せられる性質のものと云ふことにはならない。訳者が邦訳にあたつて、各章の中に、適宜、原文にあらざるタイトルを附せられ、文意の理解に便ならしめんとされたのは、まことに厚い氣くばりであつたと云はねばならぬ。

かゝる配慮にも拘らず、尙、理解に全きを得たと云ふ自信は、私自身到底もぢ得ない。

それは、広く深い彼の思想が、宗教と云ふものを焦点にして凝縮されたやうなものであるからである。あらゆる思想を理解するに當つてさうであるように、こゝに於ては尙更のこと、彼という、一つの元から流れ出た思想の他の分野における主要な著作を参照することが望ましい。

例えば、「心理学」Psychology, 1886 中の宗教感情に関する論説をみることによつて、初期の宗教思想から、いかなる変貌の跡をみせて来たかやわかることであるし、彼の宗教観の根柢にある、人間観、倫理観については、「人間性と行爲」Human Nature and Conduct, 1922 によつて、補足的な理解を加えれば、それだけ彼の宗教観の把握は鮮明となるであらうからである。

○

デューイが、本書に於て綴函したところのものは何か。それは、私は、ここに一個の宗教を打ち立てようとしてゐるのではない。宗教的なものとよぶに相応しいやうなもの、内容や見透

しを解放して見たいと考えているのである。(訳書一五頁)

という。今日の一般の考えからすれば、どの成立宗教も受け入れない人は、無宗教者として取扱はれている。併し一方に於て、現実の宗教は沈滞しており、これをうけ入れようにも、うけ入れられない状態であることを忘れてはならない。この宗教沈滞の現状は、その原因するところ、之までの宗教では、人間経験における宗教的特性が發揮出来ない事と、きつてもきれぬ関係にある。これがために、知的にも、倫理的にも、現代の條件に相応しいような形で宗教経験の内容が意識され、また表現の方法を見出すことが出来なくなつてゐる。この問題を除去して、現代人にふさわしい宗教的特性の生かし方を究めようというのが、究極的な本書の意図となつてゐる。

彼は随所に、宗教的なるもの、宗教的特性なる語を用いる。この概念こそは彼にとつて独自のものであり、本書の理解は、一にこの概念の把握にかゝるといつてもよいであらう。

之迄の宗教の定義によれば、人間が自分の運命を支配するものとしてある目にもえない高い力を認めることである。そこで、デューイは、この目にもえない力の内容は、いかなるものであつたか、また、人間はいかなる方法に訴えて、それとの關係を結んだか。このことを宗教史に尋ねたのである。

しかるとき、氣づくことは、曾つての宗教は、人々がその中で生活して来た社会的、文化的諸條件を反映して居る。従つて、既に過去のものとなつた残滓をも荷つて居る。

彼はこの論理を推しすすめ、当然、現代の宗教もまた、現実の文化の状態を反映するものでなければならぬという。

そこで、時機相応なる宗教の展開はいかにして可能となるかといへば、現在の宗教を省みて、過去の文化の残存部分はどこか。目にもえない力の觀念と、それと人間との關係は、人々の希求に調和するものであるか、の二点を検討することにある。

しかるとき、一つの宗教は、彼が、人間経験における理想的要素であると規定した宗教的なるものと、凡そこの宗教的なるものとは、縁もゆかりもない、過去の文化の残存物、現代の文化の水準と、現代人の要求に調和しない宗教的な要素との二つの混合物であることがわかる。

この場合、前者を、彼は、宗教的なるもの (religious) と呼び、後者を挾雑物 (encumbrance) 又は重荷 (a load) とする。されば、この挾雑物を拭き去ることによつて、宗教的なるものは、自由な解放的な展開をとげうる訳である。

デューイは、一つの宗教を、ある特定の信仰と実践とをもつた体系という風に考えたのであり、それに対して、宗教的なるものは、このような特定の事態を指さない、つまり、制度や、習慣や信仰の組織的体系を意味しないものであつた。彼によれば、宗教的なるものは「如何なる対象に対しても、如何なる目的や理想に向つても構えうるような人間の態度」と規定される。宗教経験は、宗教それ自体の基本的要素とみるような立場から、宗教的なるもの、即ち人間経験における宗教的要素を考えたものではなかつた。

美的經驗、科学的經驗、道德的經驗、政治的經驗と、はつきり區別出来るような特殊な經驗、従来、宗教經驗という言葉であらわされて来た特殊な經驗とは考えなかつた。この点が、彼の宗教観として、尤も独自の処である。

彼は、宗教的なるものを、凡ての經驗の何れにも属しうるものとみた。即ち、芸術にしろ、科学にしろ、政治にしろ、或は友情にしろ、同胞愛にしろ、そうしたものに人間がひたむきになつて、全心身をうち込んだ結果、そこによりよい、より深い、永続性のある順応なり、生活態度の決定がもたらされ、それに伴つて、安定した平衡の感じが生ずる時、そのような現実の効果、機能を生む人間の能度が、宗教的なるものであるとしたのである。

従来、の成立宗教の主張だと、このような人間の態度なり、順応をもたらずものは、実に宗教の働であるとされる。しかし、そうではなくして、このような全体的人間の変化が起きたとき、はじめて、そこに宗教態度と呼ばれるものが現れて来るのである。だから、道徳行為の中にも、芸術活動の中にも、母性愛の行動にも、このような順応がみられるならば、それは立派に宗教的態度だと呼び得るものになつて居る。

彼は道徳も、宗教も、芸術も本質的に一つとみたのである。彼は、スペイン生れの詩人サンタヤナの言葉「宗教と詩は本質的に同じものである。唯現実の問題と關係する仕方が違ふだけである」をひいて、芸術と宗教の一致を説いた。「人間性と行為」の第四部第一章に於て、道徳を他から分離された一つの生活部内だと考

えるのは誤りとしたが、この考えは、宗教についても同様であつて、宗教を他から分離された生活部門だとみる考えは誤りだする信念となつて「誰でももの信仰」中に展開されたと考えられる。

○ デューイは、自己の自伝風の論文「絶対主義から実験主義へ」(From Absolutism to Experimentalism)の中で、

私は思うのであるが、ニュー・イングランド文化の遺産が、私の心にうみつけていた分割と分離の考え方、即ち、自我を世界から、魂を肉体から、自然を神から切り離すことによる分割と分離の考え方は痛ましい重圧をもたらした。いなむしろ内面的裂傷をもたらした。……しかし、ヘーゲルの主観と客観、物質と精神、神的なものとの間のものとの綜合は、單なる知的公式ではなかつた。それは一つのすばらしい救済として、また解放として作用したのである。(森明著ジョン・デューイ中の引用より)

と告白して居る。

さきにあげた、既成宗教に対する彼の批判は、魂の重圧から脱れんとする生命的な抵抗であるし、この重圧から脱れんとする道を、かのヘーゲルの、生の統一と調和を指さす強靱な思考法に求めたことがわかるのである。

「絶対主義から実験主義へ」の表題の示す如く、デューイはヘーゲルの観念論そのものを学んだのではなかつた。彼が、ヘーゲルの観念論から脱却したのは、ダーウインの進化論によるもので

あることが、彼が五十一歳の作、「哲学に及ぼしたダーウィンの影響、現代思想に関する他の論文」(The Influence of Darwin on Philosophy, Other Essays in Contemporary Thought, 1910.)の中で述べられて居る。この中で彼は、ダーヴィニズムの思想的意義を哲学的に究明して、種の本質を固定したものと考へて来た在来の哲学が、ダーヴィニズムによつて覆つたことを論証し、更にそこから、新しい、自然観と生命観、人間観、社会観、宗教観、論理学が形成されねば、と主張している。

この論から考へるならば、「誰でも信仰」は、前記書の刊行された一九一〇年代から、芽生えたものであることを知るのである。

デュイイによれば、芸術的態度にも、科学的態度にも、市民としての生き方の中にも、宗教はある。芸術家が芸術家として、科学者が科学者として、父が父として、各々その使命とする精神、即ち、よき芸術家であり、よき父であり、よき科学者たらんとする精神によつて動かされている限り、その動かす力は目に見えない力である。人間を動かすこの目に見えない力は、実現さるべき可能性であり、その意味に於て理想としての性格をもつている。故に、目に見えぬ力は理想である、と云へる。しかるに成立宗教に於てはどうか。

例へば、人の罪を許すという場面を考へると、超越者が「人の罪は許すべし」と命ずるが故に許すのである。しかるにデュイイの立場からすれば、人間の中にある人間の良さが人の罪を許すのである。人間には人間の良さがある。この良さを打ち出して、そ

れを理想的目的として形づくつてゆくのである。そこでは、成立宗教に於けるが如く、超越者のみ手に委ねられた、尺度や保証を必要としない、外在的な尺度や保証を頼りにするということは、自己自身の人間的努力を放棄して、自然以外のある力に頼ることに外ならなくなる。

このような彼の主張は、人間性に対する絶対の信頼感から湧出したものである。しかし、利己主義や、センチメンタルな楽天主義をふりかざすものではないことは、彼の次の言葉によつて知られると思ふ。

人間を個人的にも、集团的にも、やはり有限なる自然的存在であるという現実を無視しないし、人間的努力の結果がもたらす以上のものは、結果として期待しない。(訳書七四頁)

彼のヒューマニズム観には、謂はゞ厳しい自然主義的現実主義が確固として横たわつてゐることが知られる。

かゝる立場からすれば、「魂に在るものは善と悪との混合物である。そこで、そのうちの良きものを理想目的としてかゝげ、よりよきものの方向へ、その実現をめざすことが出来る」とすれば、それは、たゆみなき共同の努力による外はない。人間が各々共同して、自己のもてる良きものを現すべく行動に移すならば、この世に存在する無秩序も、無慈悲も、圧制も除々にではあるが、減少することは確かである。」(訳書七六頁)

このような望ましい状態は、成立宗教が、超越的なる者の力によつてもたらされると説いた所である。デュイイはそれを排した

のである。こゝに我々は、自然と人間と社会の連続性をめざすデューイ哲学の基本構造をみる。特に一九三〇年代以後の現実がひき起した個人と社会との分裂を深思した彼が、人間の共同による無秩序、無慈悲、圧制の除去のために、デモクラシーの社会化をめざす、その根本的意図の線に沿って、彼の宗教観を構築したものであることが知られる。

彼の宗教はヒューマニズムのそれである。しかし、彼のヒューマニズムは、單なる、人間の自然能力の信頼ではない。彼の人間性に対する信頼には、「知性の支持と、くまなき知性の駆使」がまつわりついている。

知性的であることは、現実的であること、理想的であることを可能ならしめる根拠である。(人間性と行為、序論)

## 会 報

### 第十一回 學術大会

日本宗教学会第十一回學術大会は、左記日程により奈良県丹波市町天理大学に於て開催された。

昭和二十六年十月十九日(金)

午後三時—五時 公開講演会

十月二十日(土)

午前九時(開会式)—午後四時 研究発表会

それが、彼のヒューマニズムの宗教をして、ヒューマニズムを礼拝の対象とするような、人間教たらしめなかつたものと思う。

たゞ、彼の宗教観には、社会の理想的進化という面が強く出でて居り、人間の宗教的境地が無視されている傾きがある。

それは、東洋人と西洋人の思维方法の差異として、止めおかれるものであろうか。訳者は、このことを「訳者の序」に於てふれて居られる。私は之に今一つ付け加えたいと思う。それは、日本人の思想法として、最も自然なことである、生きた鏡を理想として掲げる点である。理想を、既成宗教の如く、実体化すべきでないことは私も同感である。しかし、生きた鏡をもつことは、理想を実体化することとは別のものではなからうかと考えて居る。

(一九五二・六・十四)

十月二十一日(日)

午前九時—十二時 研究発表会

午後一時—三時 自由討議 引続き 会員総会

公開講演会の講演者及び講演題目

唐代の景教経典について

樹木信仰について

羽田 亨氏

柳田 国男氏

研究発表会は六部会(哲学的研究・実証的研究・宗教史—日本宗教学史・宗教史—クリスト教道教学等・仏教・仏教)に分れ、発表者百名に及んだ。本誌はその紀要である。

自由討論。議題「宗教と教育」。最初、「学校に於ける宗教知識の教育」（これに関して、第十回大会の際、会員総会により決議がなされた）の推進の為に、この一年間展開された各方面の活動及びその成果に就いて報告、次で討論。報告が交された。この結果、本問題を更に強力に推進する為、「宗教と教育」委員会を設置することに決定、人選を理事会に委任した。

#### 会員総会

庶務報告、会計報告の後、次回の大会開催の件を協議（常務理事会に一任）。次で、世界宗教史大会を我国でも開催しては如何との動議により、同問題を研究する委員会を設置することに決定（人選は理事会に委任）。続いて役員改選に移り、別項の如く決定。尙、此の間、緊急動議（平和の促進に関して決議を行う件）が提出されたが、時間の関係等の為、上呈を否決。

#### 会務

第五回九学会連合大会（昭和二十六年五月十九日、二十日）に於ける本会関係研究発表者は、左の二氏であつた。

高木宏夫氏「漁民の宗教形態の特質」

戸田義雄氏「対島に於ける真宗教団」

九学会連合による第二回対島共同調査（二十六年夏）に、本会より古野清人（調査団副委員長）、棚瀬襄爾、池上広正、野田幸三郎の四氏参加。

報告会「アムステルダムに於ける第七回世界宗教史大会に列席し

講演会「アメリカの大学に於ける仏教研究」（鈴木大拙博士は、六月十八日、東京大学にて開催。東京大学印度哲学、梵文学研究室が之を主催、本会はそれを後援し、春季公開講演会に代えた。

学術会議会員選挙に当選した本会々員。

金倉円照、干瀉龍祥、山口益、折口信夫、福井康順の五氏。

学会役員（昭和二十六年十月改選）

常務理事 有賀鉄太郎、石津照璽、大島清、小口偉一、金倉円照、菅岡吉、武内義範、中川秀恭、花山信勝、干瀉龍祥、古野清人、堀一郎、増永靈鳳、真野正順、宮本正尊

理事 片山正直、坂井尙夫、坂本幸男、鷹谷俊之、棚瀬襄爾、長尾雅人、中村元、仁戸田六三郎、浜田本悠、原田敏明、久松真一、

増谷文雄、諸井慶徳、諸戸素純、山崎亨、山田龍城、結城令聞、評議員 阿部重夫、安津素彦、池上広正、石原謙、今田恵、上田天瑞、上田義文、雲藤義道、小田原尙興、折口信夫、加藤章一、加藤精神、北森嘉蔵、近藤定次、白井成允、鈴木宗忠、館原道、竹園賢了、竹中信常、田北耕也、田島信之、ヘインリッヒ・デュモ

リン、長沢信壽、西義雄、西谷啓治、羽田野伯猷、橋本芳契、比屋根安定、深川恒喜、福井康順、本田義英、丸川仁夫、武藤一雄、

柳田国男、山口益

監事 辻直四郎、長井真琴

会長岸本英夫は、常務理事を兼任（十一月二十六日理事会にて追加決定）

収入の部 会計報告 (昭和二十五年)

前年度繰越金	五・一三三・九五	円	雑持会員 一名 二四〇円 普通会員 四名 四八〇円 不足額払込 二三四
昭和二十三年度会費	七四三・〇〇	円	雑持会員 一名 二四〇円 普通会員 四名 四八〇円 不足額払込 二三四
昭和二十四年度会費	五・〇九六・〇〇	円	維持会員 一八名 九〇〇円 普通会員 一二二名 三六・六〇〇円 〃 二八名 四二〇〇円 〃 三名 三六〇円 〃 一名 一〇〇円
昭和二十五年年度会費	二・三三三・〇〇	円	維持会員 一三名 六五〇円 普通会員 四九名 一・四七〇〇円 〃 一名 三五〇円 〃 一名 一五〇〇円 〃 一名 八〇円
昭和二十六年年度会費	一五〇・〇〇	円	普通会員 一名 本年度より持越し分
会誌売上金	一・四七三・〇〇	円	宗教研究 一二一号 八册 九六〇円 〃 一二二号 六五册 八二八一円 〃 一二三号 三七册 五四五〇円 バックナンバー 五〇円
会誌出版補助金	一三・五〇〇・〇〇	円	昭和二十四年度分 六五〇〇〇円 六月入金 昭和二十五年年度分 七〇〇〇〇円 十一月入金

貯金利子	二九二・三五	昭和二十三年度分 昭和二十四年度分	八七・五五銭 二〇四・八〇銭
合計	二三・〇一四〇・三〇		

支出の部

通信費	一・〇九九一・〇〇	宗教研究発送費四七四二円を含む	
諸印刷費	一・二四三〇・〇〇	宗教知識教育に関する決議文、学術会議会員選挙候補者推薦	
事務費	三三一〇・〇〇	封筒三〇〇枚 他諸消耗品	
編輯諸費	一二〇〇・〇〇	委員印刷所往復交通費、宗教研究裏表紙写真代	
会誌出版元支払	九・二八三五・〇〇	宗教研究 一二一号 二七册分 玄理社へ 一二三号 六〇〇〇〇円 春日出版社へ 一二四号内金 三〇〇〇〇円 同右	
原稿料	一・二三九〇・〇〇	宗教研究 一二二号 執筆者九名分	
第十回学術大会費	一・六〇八〇・〇〇	国学院実行委員会へ	
春季公開講演会	六八七四・〇〇	講師謝礼金・茶会等	
九学会連合会費	二〇〇〇・〇〇		
合計	一五・八一〇・〇〇		

差引残高

七萬貳仟參拾圓參拾錢

尙昭和二十七年年度会費（会誌第一三一号以後）は、普通六百円、維持八百円と決定した。

(ハ) 広演三玄言。令悟心要二故。(ハ) 泯二絶是非。不妄破斥故。(ハ) 均三融始末。首尾可觀故。」の十種の理由を挙げて攻撃した。此の中第三を除く他の九の理由は概ね本質に触れたものではなく、僅かに第三の理由のみは五教を廃して四教を立て一重の十玄を両重に改めたこと等を非難するのであるから、一往傾聴に値いするものがあり、併し嚴密に云えば五教判も智儼法藏澄觀の間に多少の相違があり、且つ傍保ではあるが李通玄は五教を十教に改めたに拘らず一人慧苑のみ非難せられたのは何故であろうか。

想うに澄觀は師資相承を尊ぶ禪宗に影響せられて師たる法藏の学説を批議した慧苑に反感を懐くの余り右の如く非難したのである。そして後世の者は精細に刊定記を研討すること無く徒らに澄觀の説に準拠して慧苑を非難したのである。私は慧苑の学説の凡べてを是認する者ではないが、澄觀が慧苑に負う所甚だ多いのを見るに及び、慧苑の学的功績は一往認むべきであり、近世華嚴学者の如く法藏と異つた解釈は慧苑の場合に盡く「妄斷・異端」であり、澄觀の場合は建立為本と行門為本の相違とか、或は時運の相違に依るとして会通する如き非学的態度を改め慧苑に華嚴教学史上に正当な地位を與ふべきであると主張するものである。

## 附記

第十一回大会の研究発表者は、本誌に収録した以外に、左の十氏がある。メ切日(七月十五日)までに原稿未着の為、残念ながら掲載する事を得なかつた。

意識実存真理——Personal Religion を繞つて

青地 正長

仏教に於ける「聖なるものについて」増谷 文雄

村落社会と雨乞行事 池上 広正

新宗教発展の條件——庶民に於ける受容の

高木 宏夫

社会現象について——

田植祭の諸問題——田の神とその祭儀  
の中—— 白田 甚五郎

共観福音書に於ける「人の子」の

田島 信之

称号について

神崎 大六郎

Christian Science に於ける God と  
Man

田中 喜久男

Prasajya-Pratisodha について

梶山 雄一  
山本 正文

親鸞の現坐定聚論と時間観