

「おさしづ」(天理教原典)に於ける矛盾について

深谷忠政

天理教の原典には「おふでさき」(御筆先)「みかぐらうた」(御神楽歌)「おさしづ」(御指図)の三つがある。

前二者は教祖の直筆と考えられる。「おさしづ」は教祖及その高弟本席の口述された天啓を側近者が筆録したもので、現存公刊されているものは明治二十年より四十年迄のものである。

「おふでさき」「みかぐらうた」には見当らぬといつてよいと思うが、「おさしづ」に於ては矛盾した表現即ちこれであることがこれではなくかであることがかれでないという表現が多く、これが「おさしづ」の一つの特徴をなしているということが出来る。

「おふでさき」「みかぐらうた」に「矛盾」の無いという理由は、前者は五七七七調の短歌の形式であり、「みかぐらうた」はかぞえ歌の形式を取っているということが一因をなしているとも考えられるが、併しこれ等の形式を以てしても不可能ということはない。

この理由は寧ろ、同じく天啓録といつても、「おふでさき」「みかぐらうた」と「おさしづ」の性格の相違に根本の原因があると思ふ。

即ち「おふでさき」「みかぐらうた」はそれをきく者の立場を一応カツコについで、神意をいはば大上段から表現したものである

ということが出来るのに対して、「おさしづ」は個々の信仰者の日常の実践についての具体的指図である。

換言すれば「おふでさき」「みかぐらうた」に述べられた神意を歴史的现实の社会に於て、如何に実行するかということをもその人の身になつて指図されたものであつて、「おさしづ」に於ける矛盾は、人間存在の有する矛盾のあらわれであると概観していうことが出来る。

而して人間存在の矛盾とは、絶対者としての神と、かゝる神によつて造られ生かされている人間との、所謂逆対応的關係に根柢するものであるということが出来るであらう。

即ち人間が絶対者としての神に対決して、自己の弱さを無限に自覚した時は却つて無限に強くなり、自己の強さを無限に自覚した時は却つて無限に弱くなるのであり、自己の生を主張する時は却つて死となり死を決意した時は生となるのである。

其処に被造物者としての人生の秘密があり、所謂価値の顛倒という信仰の厳さと共に喜びがあると思ふ。

「おさしづ」に表われた矛盾によつて、

①神の絶対性 全知全能全在—天理教的表現を以てすれば自由自在

②人間の逆対応性 親なる神の絶対性の上にこのことが考え得られる。

③人間知と神知との矛盾とそれを媒介して本真実(親なる神の真実の思惑)への覚醒

(4) 決意と実践——人間の主性即ち「我の理」が根柢し、人間の自由が成立する。

⑤ 将来の発展
等が示される。

神と逆対応する人間の自由と発展のあるところに創造者守護者としての親なる神の楽みがあるのであつて、

敢ていうならば、矛盾を通じて天理教の神—天理王命—の神人和楽を望ませたまふ面影に接し得るということが出来るであらう。

私は「おさしづ」に於て、人間的矛盾を通じて神が親しく信仰的指導をされたところに神の真心というものを痛感するのである。

而て其処に単に超越的とも又単に内在的ともいい得ない、いわば包越的な、何処迄も我々を超越すると共に我々を包む天理教の神の特色を見ることが出来るのである。

往々「おさしづ」は矛盾的表現のために非難されるのであるが、其処に却つて、信仰指導書としての又「おふでさき」「みかぐらうた」の行義としての「おさしづ」の「おさしづ」たる所以があると思ふ。

用例

① 神の絶対性

- “弱いものがつよくなる、つよいものがよわくなる” 20・3・16
- “なんぼとほく所にもちかくにも、みなおなじ事” 21・10・10
- “十も一つ百も一つの理をみよ” 22・8・25
- “一年一日一年百年もおなじ理さとして” 26・2・13

“神の力うすいものである、ほそいものである、なれどどんな事あつてもいのかんは神の道” 33・9・14

② 人間の逆対応性

“日々にせく理がおくれる、なれど／＼せく理がおくれる” 23・1・26

“ほそみちとほりよい、大くわんみちはとほりにくい” 22・11・1

③ 人間知と神知との矛盾とそれを媒介として本真実への覚醒

“何んでもない理がかたい、かたいと思ふ理はやはらかい、さあでかける、何度／＼、何ほどのもの、神の理と心の理とこうつと相違する” 24・5・5

“今日の日どんな事もこんな事もしらしたる、実しかのこらせん、実はずよいなれど、つよいものよはい、よはいものつよい” 31・6・18

④ 決意と実践

“なれど五十年の道すがらの事を聞いて、心定めて、どんな談じもないとも云はず、すなとも云はん” 20・9・6

“さあ／＼をさまるも一つ、をさまらんも一つの心” 22・11・27

“年限の道みてしやんしてくれたのむ、一じあり、ながらえて理をおもひ、長らえて一つの道を通る、はなしきく一つの理がわかり、みなわかりない” 21・12・11

⑤ 将来の発展

“小さいものは小さいとはいはん、始まりといふは、大きい処よ”

り始まりのやらない、よう開分け、大きいといへば大きい処へ
心よつてしてはならん”

32・6・26

宗教々育の実施と価値思索

藤 本 一 雄

本年出版の“The Psychology of Adolescent Development”
Pp. 6. Kuhn, p. 439) に依ると、北米では、「子供達の宗教々育
は、家庭と日曜学校で行う以上、知力も未熟、経験も浅い者にこ
そ、書物以上有効に施せる」とあつて、日校の盛んな国ゆえ、この
ようなことも云えるわけで、「学校に於ける宗教知識の教育」を学
会の問題としている日本の現状と大分差がある。しかし日本として
は、これをも宗教々育の理想境地と目ざして、実施案を立てなけ
ればならない。

この教育は、勿論徳育の為であるが、その徹底は容易ならぬと見
なければならぬ。諸外国では、スイスやスエーデンの外の国々
も、これを盛んに行つてゐるが、犯罪人を根絶する迄には、二国以
外孰れも相当の距離を持つてゐる。然し今日我が国の社会現状の困
乱は余りにも甚しく、良心の強い者程深い悩みを持つ有様で、新聞
記事は犯罪の夥しさを明示し、「スリの半数は戦後派、若い犯罪者
増加やまず」(二七・八・二九・朝日)その他目に余る記載が屢々
読者を愕かす。「宗教でなければ、これの改革は出来ない」と異口

同音式に誰でも云うが、さてその方法は未決である。国内は求利的
迷信に充ち、一部の宗教家以外は、只その日／＼の生活に憩いで
いる実に不思議とも云える状況にあり、まこと矛盾の極地と見られ
る。

二千年前ユダヤ民族は、ローマの虐政に圧迫され、悩みの極に立
つた時、イエスはこれを救はんが為に、「爾の仇を愛せよ」とか、
「右の頬を打つ者には、左の頬をも打たせよ」等と、一般人には不
可能と見られる捨身の道徳を提唱して立つたが、今日の我が国に
も、これくらいの意気を以て教育に宗教に尽さなければならぬとい
思はれる部分さえある。惨敗後故致し方も無いが、独立国は名
み、純然たる植民地として強大国に隷属している形にも見られる点
が中々に多い。

五・六才迄に親を失つた者或はそれと同一視される環境に育つた
者に犯罪者の多いことは、世界共通の事実である。即ち就学迄の躰
いがかんが、殆ど一生を左右すると云う米国心理学者ワットソンの学
説は、フロイドの精神分析学を以て呼応的に確証論究せられてゐる
訳である。その中で、無意識に原罪を植えつける誤つた教育が到る
処に行はれてゐるのでは、この根本過失を改革しない限り、形だけ
の宗教々授に依る宗教々育で整理のつく現状ではないと見なければ
ならない。

しかしたとえ徹底した有効果の見極めがつかない迄も、何とかし
ておかなければならぬのが目下の急務である。知識として能く教え
ておけば、その被教育者が親に成る頃は徹底した有効果が期待され

る筈であつて、今日の宗教々授は、まづ以てこの辺の結構しか考えられないと見るべきである。只同じく応急的教育でも、その最上位を期待しなければならぬ。従つて方法が問題になつて来る。

学校訓育の基礎は家庭の躰けにあるのであるが、これがしつかり出来る親が極めて少ないと見られる。「泣く子と地頭に勝たれなり」の凡そ無意味な俗諺を前提に、子の泣き声におどかさされてその云う儘になる無信心な親の何と多い事か。まずこれで子を我儘にして仕舞う。それに困つて嘘でおどして一時を逃れる弊に陥る。子に嘘を教えるのが第一に親、次に教師世人と云うことになる。

嘘を自利に乱用して怪しまない人間は無信心であり、無信仰生活に終る人間となり、必ず無責任と断言できる下級生活者である。

「子供は知らない」と簡単に片つけて、子供の前で大嘘をつく。子供をも「だましさえすればよい」など考えている。これが童心につける傷は深くて大きい。よその家の子なら何を云つたつて構はない。式の世人も亦無責任である。国の将来を負うべき大切な「人の子」である、国人悉くが正しい宗教的信仰を以て立たなければ、立派な国家は成立しない。この奉国的信念信仰に国民を立たしめることが、宗教の知識教授による宗教々育の目標でなければならぬ。

而も教育を誤る者が無責任な親であり教師であり、更に心なき世人一帯である時、宗教を誤る者が第一責任觀念の欠けた宗教家でありやがて心なき世人一般である時、国家が乱倫の巷と成るは当然である。而も今日の日本が夫れに近くはなからうか。この際にどんな方法をとつても、急に効果は上らないと見なければならぬが、どう

しても、一刻も早く実施して百年の計を立てる精神的基礎を設けなければならぬ。

方法は第十一回の学会発表の時述べた通りで、学校で授ける方法とすれば、大体あの程度で足るはづと見なければならぬ。欧米各国の大体、オーネトラリヤ南米の文化諸国夫々真面目な国民養成に心している国は必ず何等かの方法をとつている。即ち週二回平均、宗教専門の教師か牧師が教室に臨んで教えるか、学校では行はず、日曜学校通学を中心として、学校がこれに連絡をとるか、孰れにしても若い人々の人格向上に出来るだけの力を尽している。学校や社会の大部分が無関心的態度をとつているのは、文化国としては日本の外ソ連トルコ等と極めて少ないと見られる。日本の現在社会科に加えられるものは、余りにも些少で、申訳にもならず、しかも夫れをすら理解して指導し得る人々が極めて少ない実状にある。スイス・スエーデン程の徹底さは暫く預りとしても、国民の実状である困惑の極地を只困る／＼と眺めている態度に近い目下は、余りにも慨かしい次第である。

為政者は自己満足の政治に狂奔、宗教者、教育者又夫れ／＼自我満足に国家を離れている者さえ、口には何と言つても、事実決して少くない。国民は此の徴税と物価高に喘ぎ苦しみ、無価値の賭戲や安価な酒食に僅かに心慰め都会人士は住宅難に悩みぬき、知友親族相食む状態に置かれた儘、何時どうなるかさ見え見込は立たない。議員当選者が一千万円を要したとか噂される時、己が住む部屋さえ安易に得られぬとラジオを通して切々訴える人々は、何としても為

政者への好感は持ち得ないであろう。宗教々育とこれらの問題と同時に論じても仕方はないが、民心に安慰あらしめる目的は、政治宗教、教育皆な同一である。

昔の四国や最近迄の伊豆初島に盗難が無かつた事実、地方によれば今日なお鍵錠を用いぬ処もある日本特有的美点に鑑みても、人の性を善と見なければならぬ教育上の立場からも、「一切衆生悉有仏性」の華嚴思想の「仏」の字を「神」に変えて見ても、決して無理でない善良な大和民族の一員吾等である。指導の仕方一つで何れにもなる人心の特性を利用し、己が責任の価を死と観念し、常に報恩感謝の念に日暮しする人たるを理想として立つことが、宗教々授宗教々育の目標であり価値である。

この作業に当つては、關係する人々悉くが、随分無理な註文ではあるが、未完成な人間ながら、共に学び共に向上する心で指導するのでなければ、即ち学校まかせの態度であつては、前述の効果さえも期待出来ないに近い難事と考えなければならぬ。千百の好教材も、使用者の心一つに、価値目的が定まると認識する必要がある。当問題の難点一切はその教える人を得るか否かに潜むはづである。

「憎悪怨恨の階級斗争を基盤とした『新宗教』を科学と称し、これが普及に嚴重酷烈な科学的方法を使用して学生に説法式説明をする」ソ連の教育法は、「宗教的信仰と科学的方法を結合する」事を以て、「教育の根本」としている。「ソ連教育の現状」の筆者O. Anisimov は、これを、「初期のキリスト教師特有の強制信仰的使命感、そんな物を備えたロボットを造り出す計画下にあるこの制度

は、真に悪魔的な教育制度である」(“Reader's Digest:” May, 1950)と、故国亡命後北米で発表した。「信念を以て教える」とすれば、これも「ソ連宗」の宗教々育かも知れない。しかし日本はこゝまで低落してはいないのであるから、今の間に、理想国家たらしめるべき宗教々育の方案を定め、価値ある生活に国家の發展を期待する国民たらしめなければならぬ。

宗教哲学の領域

藤田 富雄

厳密な意味に於る宗教哲学の独立はシュナイエルマツヘルから始まるが、彼の信仰論にも明かな如く、近代の宗教哲学の特質は、先づ宗教一般の真理性を確証して、その内部にキリスト教の位置を確立しようと試みた点に見出される。宗教史学派がその歴史的批判的方法によつて明かにしようとした所も、他の歴史的諸宗教に対するキリスト教の独自性であつた。従つて、近代の宗教哲学は、宗教を理性によつて基礎づけることを根本的課題としていたと言ひ得るであらう。

弁証法神学は、宗教哲学を神学の中の単なる一部門と見做し、その根本的課題も、啓示によつて理性を基礎づけるにあると主張するに至つている。宗教哲学が神学の一部門であるとすれば、神学は特定の信仰を前提とするものであるから、その一部門である宗教哲学

もその特定の立場に立つことになり、あらゆる宗教を公平に批判する立場を失うことになる。従つて、弁証法神学の主張する所によれば、宗教哲学は神学の中に解消せられ、理性の活動領域である文化や哲学と、啓示の学問である神学との關係を取扱う、神学の一部門としての領域しか持たぬものとなる。一方、宗教学の発達と共に、従来の宗教哲学と宗教学との混淆状態が明白となり、所謂狭義の宗教学と宗教哲学とが分離せられるに至つた。そして宗教学が宗教現象のあり方を客観的実証的組織的に研究するものであるのに対し、宗教哲学は、思弁を用いて宗教の本質を探り宗教の規範概念を究め、演義的に理論を展開してあるべき宗教の姿を明かにしようとするものであると規定せられている。宗教学が自己を経験科学としての宗教学として確立しようとする努力は、更に理論宗教学への要望にまで高められ、宗教学を宗教哲学より全面的に解放せんとする試みとなつている。然しかゝる方法論的反省こそ、正に宗教哲学のなすべき課題ではあるまいか。

更に、宗教史の領域に於いても、一般宗教史としてあらゆる宗教現象の体系化がとりあげられる場合に、宗教史の予想する体系化の基礎理念は如何にして得られるのであろうか。歴史学が、具体的個性的な歴史的現実を、一定の普遍妥当的な価値を實現する過程として理解し認識する学問であるとするならば、宗教史学は、あらゆる宗教現象に宗教という価値を与える普遍妥当的な原理を把握しなければならぬであらう。宗教意識の展開を基礎理念として宗教現象を体系化するという場合にも、宗教意識の展開の段階づけの問題

は、果して宗教史自ら明かにすることができるのであろうか。

宗教を研究する四つの立場として、神学・宗教学・宗教史・宗教哲学の四つが考へられるが、その三つの立場は何れも宗教哲学と相接しているものであり、従来の宗教宗教学哲学には、これらをすべて含んでいると考へられるものもある。然し各分野の研究が進むにつれて、逆に宗教哲学は、この三つの中に發展の解消を遂げるべきものであるかのような感を呈している。このような事情を考へた場合に、これら三つの分野とは異つた宗教哲学の領域として、果して如何なるものがあり得るであらうか。

宗教哲学の領域は、勿論、組織神学特に宗義学や弁護学のように、特定の信仰の立場に立つて、その大前提である究極的な実在者の啓示を通じこの自己展開の姿を理解したり、啓示の書によつて信仰内容を弁護したり、教団の規範的妥当性を証明したりする所にはない。却つてそれらを宗教一般の中に還元して批判的に宗教の存在根拠を明かにし、宗教を人間の営む生活現象の一つとして研究の対象としたのである。この意味に於ては、弁証法神学の主張するところは、正に中世への逆行である。従つて、宗教哲学の出発点は究極的な実在者の側よりも、むしろ人間の側に於ける宗教的な体験にある。この体験尊重の立場から、宗教的体験のない者には原理的に宗教の研究は不可能であるという主張が出てくる。然し、哲学に於いて真理の普遍妥当性という場合には、すべての人がその真理を承認しているという意味ではなく、一度その真理が分つた人には、その真理が誰にでも妥当すべきであるという確信が伴うということを意

味するから、自己の体験的確信を強調した時には、宗教哲学者の主観が強くなることは否めない。この意味に於て、神学が超越的究極的な実在者に対する信仰の側からする宗教現象の体系化であるのに対し、宗教哲学は哲学者個人の体験に於ける自己確信の側からする体系化であるということになり、立場を異にするにせよ、等しく自己の確信の体系的告白である点に於いて客観性を欠き、神学と宗教哲学との区別は殆んどない。更に近代の宗教哲学者が多くキリスト教の信者であつた為に、自己の宗教的体験をキリスト教的体験であると解釈するから、イッヒ・ロマン的な宗教哲学がキリスト教の信仰告白的色彩を帯びてくる。宗教哲学の発生そのものが、護教的立場からの要請に基くものであつたと共に、宗教哲学者の態度そのものが護教性を帯びざるを得ないのである。従つて、宗教哲学者が護教的であり、その哲学が未だ十分神学から解放せられていない、正に哲学者の神学論に過ぎぬと非難されるのも理由のないことではない。故に従来の哲学者の陥り勝ちであつた宗教的体験の偏重を避けねばならない。

宗教が人間の生活現象の一つであるとすれば、それが他の生活現象と異なる所以を明かにしなければならぬが、これは従来宗教の本質の問題として論じられてきた。宗教の本質は宗教現象そのものから明かにされぬばならない。この限りに於ては、宗教哲学は宗教学と対象及び出発点を同じくするが、更に宗教学の明かにした宗教現象の特質と類型と、宗教の本質の具体的な反映と考へるから、これらを超えてこれらを成立させている宗教一般の本質を、究極の全体的

な聯関に於て究明しなければならぬ。この意味に於ては、宗教学の終る所に宗教哲学は始まるわけである。最近の宗教学の研究では、宗教的体験は日常生活に於ける経験とは全く異なる非合理的なものであることが明かにされている。これは宗教哲学に於いて、ヴェインデルバント、トレルチ、オットーの考察した所であり、シュルツは更に人間の生きて行く社会的な場面に於る動的機能的な観点から、アコスミステイシユな体験の生じてくる原始的状况を明かにせんとした。石津教授の人間存在の基本構造から宗教の究極の意味と構造を問う立場も亦然りであつて、かゝる宗教的体験を超えて、更に人間存在の構造そのものの中にその本質を究めて行く所に宗教哲学の領域がある。更に人間存在の根本的不安性を超克する類型を考察することによつて、各成立宗教の目指す規範や理想が明かとなる。こゝに於て否定的に捉えられた人間存在の宗教に於る肯定的な生命拡充の活動が見られ、この営みに宗教のもつ積極的な価値が考察される。

扱、特殊宗教史が各々の宗教現象の歴史的個性を明かにするものであるに對し、一般宗教史はこれらの個性をもつた宗教現象を宗教意識の展開を基礎理念として体系化せんとするものである。その為には、個々の歴史的事実にはあらはれた宗教意識は、何らかの形と程度に於いて宗教の規範的目的を実現していると考へねばならぬが、こゝに目的論的發展の概念が前提される。然らば、その發展の序列は如何にして定められるのであろうか。宗教そのものの中に發展があるとすれば、その發展の段階は宗教意識そのものに独自の論

理をもつて基礎づけられぬはならず、これは正に宗教の歴史哲學的考察を要する問題ではあるまいか。

以上述べた所により、宗教哲學は神學・宗敎學・宗敎史と立場を異にし、宗教の本質・規範・価値の問題を究める所に領域をもつと言ひ得るであらう。

仏教に於ける輪廻の主体の問題

春日井真也

はしがき

仏陀以前に輪廻説が成立していたことは「ウパニシャド」の明かに示す処である。そして又仏陀時代は輪廻説が一般に動かし難い事實と信ぜられ、輪廻を脱却する事を広く人生窮極の目的と考えていた事は「ヂヤイナ」や仏教の原始經典によつて明白である。この事は仏陀が輪廻説について十分の理解を有していた事を予想せしめる。従つて仏陀の説法の場合、輪廻説を応用した事は原始教団の事實として疑う事は出来ない。

印度で意味される輪廻説は靈魂が死後他の形体に移行して新生を営むという転住の思想を組織化した教説であつて、長く東洋精神史に種々の影響を与えている。輪廻説は一方では善惡応報の業思想と結合し、種々の倫理秩序確立に影響すると共に、他方一切の生物は人間と共に迷える有情の一種となす推究の下に万物慈愛の精神を確

立せしめたのである。かかる輪廻説は印度という風土的環境と政治的圧制によつて内的な觀念を封鎖し、外的には決定論の迷夢に沈淪して行つた。この結果印度人の精神活動は單に精神の世界に於て絶対の自由を獲得することを目的とする一点に集注されて、人間社会の矛盾極端を打破する方向には進まなかつた。かくして印度の仏敎哲學が解脱を窮極の目的となしつゝ「ミーマーンサ」学派の影響の下に、著るしき差違をとげる業論の種この段階を有する事になるのである。

印度精神史の事實として「ヴェーダ」及び「ブラーフマナ」時代では未だ所謂の輪廻は一般に信ぜられていなかつた。しかし「ウパニシャド」時代に入ると王族から婆羅門に教授せられた学説として大きな部分を占めるに至るのである。かかる事情の中に、仏敎教説が印度精神史の正統派である転変説でも積聚説でもない縁起説を取つたのであるから、輪廻論を通じて仏教に於ける主体の構造の理解を深める事が出来ると考える事が出来る。

一、資料の整備に於ける諸問題

B.C. 五世紀に於ける仏敎教説を判定する直接資料は存在せない。また B.C. 三世紀に印度を統治した阿育王の法勅に於ては「輪廻」という字は見出し得ない。しかし「現世」(hita) という字の用いられた四十四条、「現世及び後世 (hidata-pāte) の幸福」に關する二十七例などを見ると、阿育王の精神を占める輪廻の比重は無条件に大きい。また長部「梵網經」に伝える六十二見に於ては、過去に關する十八種の見解に対し未來に關する見解は四十四種

の多きも数え得る。またチャイナの三百六十三見に於ても作用論(一八〇派)が無作用論(八四派)に比して格段に多い事など、すべて仏陀時代の思想見解は輪廻転生を著るしく大きく考えている。また九十四無記説に於て扱はれる世間常無常の四種、世間有辺無辺の四種、如來死後無の二種、生命と肉体の異同に関する二種などの十四説は仏陀によつて退けられたものであるが、仏教教理を明確ならしむる資料の整備に當つて多くの問題を含むものと見る事が出来る。

二、印度精神史に於ける輪廻説の位置

古「ウパニシヤド」に現はれる輪廻説はすべてが同一系統のものとする事は出来ない。この事は婆羅門達は輪廻説に関する知識を王族から得たものであると同時に、又一方婆羅門達の中に於ても死後に關する思索を有していた事を意味する。王族伝來を語る輪廻説は大體固定した型式を有して語られる。この事は古「ウパニシヤド」が受容される社会の婆羅門の退行と王族の振興である。また新「ウパニシヤド」に於てはヴェダーンタ派及ヨーガ派の諸本に於て輪廻説が極めて普及している事が知り得る。

三、輪廻説形成の社会的背景

印度精神史に於て重要な比重を占める輪廻説を教授したものは「カウシータキ」では「チトラ王」「チャーンンドーグヤ」では「プララーハナ王」となつてゐる。この事は婆羅門と王族との關係から云つて合巽制国家の確立を経た時代の影響と見る事が出来る。王族の睿智である輪廻説は比較的平和な「ウパニシヤド」時代の一般社

会に發達した文化の程度を示すものである。アールヤの社会体制が外形的に印度に於ける社会機構に所謂種姓制度の基本を与えたのであるが、経済的豊富と文化的發展は、かかる社会秩序を超えて内面的には印度文化との協力となつて現れている。かかる社会的背景の中に王族を母胎として発生した仏教が如何に其の主張を社会に訴えたであらうかを考究すべきである。

四、仏教の思想体系形成の諸要素の決定

仏教成立の基盤となつた東部印度の社会的事情は明瞭でない事が多い。仏陀時代の東部印度事情も考究すべき事が多い。しかし「ウパニシヤド」時代の文物振興によるアールヤ主義文化の滲透と共に、かかる地方から非正統派宗教である仏教とチャイナとが興起した事は意味深い事である。この二宗教はアールヤ的社会体制に対する反批判の立場を持つ新世界觀であつた。それは従来の印度的世界觀の弱点を克服するにあつたと云える。かかる意味に於て仏教とチャイナを比較する場合著るしき類似が認められる。チャイナに於ては五爽(*panca-draya*)を以て宇宙全体を形成するとなすのである。靈魂(*iva*)・ダレイ・アダルマ・物質(*pudgala*)は唯一無限常住無作の大空処である虚空(*śūnyatā*)を存在成立活動の場所として有つのである。これに對して仏教では識説を比べる事が出来る。識説は眼耳鼻舌身の前五識と第六識であるが、前五識に對する五処は色声香味触である。眼耳鼻舌の四識が身識を座とする四つの窓であると見られるから身識に特種な構成的意義が認めらるべき筈である。これに呼応して色声香味が各動詞の語根に動作の主体たる名詞

を作る「*ム*」なる語基構成音を附加するのに反し触は語根に義務分詞の構成音を加えている。これは後に於ける発達した識説に於ける仏教的主体ではなくても一般印度的な意味で感ぜしめる一種の外的期待がある。かかる時代に於ける社会経済状態測定資料として「*ヂヤータカ*」に対する時代確認の整理が行はれねばならない。

五、ミーマーンサの影響下に於ける仏教の業論と輪廻説の合攷

印度精神史に於て業論は人間精神の解脱達成なる目的への計算の下に考慮されたものであるが、後にミーマーンサ派哲学の影響の下に著るしく発達するものである。(この項目は来年度の発表に譲る)

六、仏教受用の民族及び階層による輪廻説の変貌と発達
 仏陀が釈迦牟尼 (Gakhar-muni) 即ち釈迦族の聖者として成立した同信的教団の形成と強化は、やがて戒律の包容性と教義の普遍性を要求して来る。時恰も政治的動乱に加えて中央アジア諸民族移動の波瀾は部派時代の仏教教理の上に著るしい教義上の彫成を行つてゐる。仏陀時代の社会経済事情が漸次明瞭になるにつれて阿育王時代以降の仏教事情が明確度を加え部派仏教の歴史の上に仏教の盛衰が測定出来る。かかる場合「カウティルヤ実利論」に見られる如き仏教受用の社会性を知らなければならぬ。此処には宗教拡大の場合に見られる所謂「近道反応」が部派仏教成立の背景理論として考えられる。輪廻説がかかる社会事情の中に於て如何に適用せられるかを理解する事は興味深い。

七、業論と輪廻説の影響下に於ける仏教的主体の諸相

部派時代の仏教は大衆部系の現在実有過未無体説と上座部系の三世実有法体恒有説の対立として語られる。この対立は阿育王時代に於て既に考慮されたものであつた。この両種の対立を包んだものが仏教である、これが印度精神史に於ける非正統派 (Hristia) である仏教に於ける仏教的実存でなければならぬ。かかる幅を以て考えられる仏教的実存の中に於て仏教的主体が考究せられる。それはサツトヴァ (Sattva) に置く事が出来る。仏教に於ける個体の流転と還渡に関する論究の場合、輪廻説をとつても業論をとつてもサツトヴァを仏教的主体と考える事が出来る。部派仏教に於ける補特伽羅説はこの意味に於ける理解を要するものと云える。

宗教と神秘思想

神 林 隆 浄

神秘思想は宗教と哲学とに深い関係を持つものである、哲学の場合には、幽玄にして而も確実なる理念を意味し、宗教の場合には、修行の結果として得る靈力を意味する。哲学上の理念と宗教上の靈力と相呼応して、前者を神秘の躰とし、後者を神秘の用と見做し得れば、その哲学と宗教とは表裏一躰のものとなる事が出来る。斯く有ることが望ましいのであるが、現実の上では甚だ希れに見出し得る程度である。

神秘と云う表現はギリシヤより起り、目を閉じて深い考に入る意

味で、漢字では幽玄微妙の意に当る。宗教人も哲学者も、ものの裏面に覆蔵されているものを感じ、若しくは交渉せんとする共通性を持つて居る。この共通性が神秘を愛好することに成る。

仏教には神秘と言う語はなく、其の代りに不可思議とか、秘密とか言う語が使用されて居る。秘密教と呼ばれて居るのが、正に今の神秘思想に該当する。秘密教では如来秘密と衆生秘密と二種ありとなし、如来の応病与薬の説法の場合には秘して説かない場合がある、之を如来秘密と名け、次に如来は平等利益の気持で説法して居られても、聴聞者側には、知識の程度が異なるから、了解の度合が同一でない。充分に了解し得ないのは、聴聞者側に了解を遮る障壁が有るからで、之を衆生秘密と呼ぶ。要するに聴者に納得し兼ねることを秘密と称して居る。

印度の婆羅門哲学で、ウパニシャドとは、弟子が唯一人で師の側に侍坐して、秘義を聞く意味で、之を奥義とも言われて居るが、弟子が師より幽玄微妙の深義を伝授される意で、秘密教も略々之れに似て居る。印度の婆羅門教と秘密教とは、その内容は勿論異なるけれども、^{グヰヤ}秘義並に使用の目的は同じである。

印度思想史上に於て、西洋と異なる所は、宗教と哲学とが区別し難い所がある。印度の哲学は理念と実行とが平行して居る。サンクヤ(教論・思辯・推理) ヨーガ(梵我不二観・観行)は、婆羅門哲学の初期に於て、二者は平行して修習されて居つたと思われる。仏教中の秘密教には教相(思辯)と事相(観行)とは鳥の両翼の如く、相離る可らざるものとされて居るのは、古来の婆羅門哲学に類似し

て居る。印度の哲学は宗教と密接な関係を持ち、宗教は復た哲学の裏付けを必要として居り、二者が対抗して争論することは無い。随つて宗教上の神秘と哲学上の神秘思想とは、概して一致するように成つて居る。殊に秘密仏教の如きは、観行と教理との一致が強く望まれて居る。

然るに西洋に於ては、哲学に神秘思想があり、宗教にも神秘思想があり、両者の神秘思想に於て、相對抗して譲らない態度を示して居る。キリスト教の聖書中の啓示とか奇蹟とかは、神秘視せられるもので、宗教としては、重要な部分に属して居る。中にもイエス・キリストが、「我が父よ」と呼ぶ神は、神秘中の最大なるものである。之れに対して近世哲学では、スピノザはサブスタンスを神と見做して居つた。サブスタンスは思想と物との本源である。カントは道德的無上命令を發する主躰を神と見做して居つた。此の二大哲人は、聖書中に現われて居るイエス・キリストの復活、神の啓示、洗礼、奇蹟、靈魂の存在等、宗教に取り、重要視されて居る部分は殆んど皆迷信として退け、イエス・キリストが「天に在す我が父よ」と呼んで居る神をば、全く異なる立場で見ようとする態度に出たから、キリスト教信者から、喧々囂々と非難の聲が揚つたのも止むを得ないことであり、教会側も、黙視出来ず、高等法院の問題となり、カントはケニヒベルグ大学教授の職を解かるに至つた。スピノザは名著エテカの発刊と同時に自身難を免がれんとして身を隠すに至つた。イエス・キリストが認めて居つた神は彼が祈を為す時、慈愛のこもれる語を以て、彼を^{ゴッス}願論せられ、その語に感激して、神

の御国を人間世界に建設せんと努めたのである。父なる神は、万有の原理などと云う人間離れたものではなく、雲一重の彼方に、慈愛の目を開いて、夜も昼も、彼れイエスの身辺を離れ玉わぬ存在で有つた。そうして其の神は人間世界に於ては、神の愛子であるイエスにだけ現われたので有つて、余人には誰一人として親しく接近し得ない存在である。イエスに洗礼を与えたヨハネでさえ、神に近付き、その声を聞くことは出来なかつた。神は全知全能で有るから、人々の予想し得ない奇蹟を顕わすことは、固より当然であると言うのが、キリスト信者の通念と成つて居る。此の考に依れば神と人間との間には、鉄のカーテンに依つて遮断されているから、イエスを媒介者として、始て神の存在を知ることが可能となつた。

然るにスピノザがサブスタンス（即ち神）の屬性として思想と拡張とが存すると云い、カントが無上命令の出所を神に皈して居るだけでは、キリスト信者には、神を冒瀆するもので有ると憤慨するのも、無理ではないように想われるが、デカルト以来の人の理性に価値を認て居る哲学者、若しくは神科学者は、超自然的の神に依りかかることなく、人間自身の理性を基準として、天地間の諸現象を認識しようと云う人々である。これ等の人々は聖書に絶対的価値を認めて、之れに倚存することを好まなく成つて居る。之れが近世に於て教会側と世間一般の学者側と同一歩調を取ることが出来なく成つた重なる原因である。この二つの思想の潮流は、容易に妥協点を見出すことは出来ないで有らうと思われる。

キリスト教の神と大乘仏神の法身とは、世間からは神秘的存在で

有るとせられて居る点に於て、正に相一致して居る。キリスト教では、人間性の中に神性ありとは説かない所か、神の命に背いたアダムとエブとの子孫であるから、罪惡のもので、神からは見捨てられたもので有ると言う。この考方に依れば、神から救われることも、不可能で有るべきだが、神は自身に似せて人間を造つた關係上、長く罪人として見捨てて忍びず、そこで最愛の一人イエスを人間界に下し、諸人の罪過を贖わしめたと言う贖罪説を神学者は唱うることに成つた。それにも拘わらず、人間が自個の理性に倚存することをば、神学者は喜ばないのである。

大乘仏教は一切衆生、悉有仏性と云う説を高唱して煩惱妄想の眼りを貪つて居る人々を覚醒し、自心中の仏性を自知し自覚せよと説く。仏性とは覺性の意で、衆生は、本より仏陀であり如來で有る筈なのに、無明煩惱に妨げられて、自心本具の仏性を自覚し得ない憐愍す可き輩である。そこで種々の方便道を以て、自覺に導かんとするのが菩薩行と言われ、菩薩は衆生を濟度することが覺位に昇る最も必要にして、欠く可からざる要件と成つて居る。

この覺性は仏陀からも、菩薩からも授与せられるものではなく、衆生自身に固より具つて居るもので、仏菩薩はその覺性の發達生長を助ける為に、慈悲の手を差し伸べられるのである。

この覺性と理性とは同一躰なものだと言ひ得ないにしても、而も同種同類のもので有ると言うことが出来ないで有らうか、若し此の説が許されるならば、大乘仏教の理念と西洋哲学者の理念とは正に一致す可き可能性が兩者の間に見出されるのでは有るまいか。

次に仏性とは法身の未顕現の名稱で、仏性を確認することは、菩薩が自身の法身を見出したことに成る。大乘仏教の一部では法身とは涅槃であるとか、真如クワンで有るとか言う学者も居られるが、涅槃とは無明煩惱の無くなつた当位を指し、真如若しくは諸法実相とは無明煩惱の雲障れて、諸物の真実の相が心眼に映現した実境を指すので有つて真如とか涅槃とかは単独に其れ自身だけ存在するものではなく、真如や涅槃を觀照する人躰が必ず有る可き管である。無明煩惱の垢穢を除去し天眞独朗の觀照点が法身其のものである。法身とは單なる概念ではなく、無明煩惱を無くして、真実知見の眼を開く人躰を指すので、之れが即ち仏陀覺者である。仏教の法身仏は、外部からは神秘的存在と目されても、その自身は、我々人類と密接不離のもので有ることは疑う可き余地は無い。法身は外見上は神秘的に思われても、其の実は、我々人類の本来の面目の相其のものに外ならないから、此の点は世の哲学にも了解して戴けることと想われる。

キリスト教に於ける死の理解

菅 田 吉

キリスト教に於ては、死の問題は極めて重大である事は、キリストの十字架の死を除いては救は考えられない一事を見て明かである。然し其の死が一体、肉体的な死なのか、それとも宗教的意味に

於ける死なのか、其の点に關してキリスト教の教理に於て常に不明白が漂つている様である。例えば今、新約聖書のヨハネ第一書三の十四以下には『われ等兄弟を愛するによりて死より生命に移りしを知る。愛せぬ者は死のうちに居る。おおよそ兄弟を憎む者は即ち人を殺す者なり。凡そ人を殺す者の、その内に永遠の生命なきを汝らは知る』とある。此処では確かに肉体的死ではない。然し直ちに其の後に続いて第十六節はこう云つている『主は我らの為に生命を捨てたまえり、之によりて愛と云ふことを知りたり……』此処では死は肉体的死を意味していると云うか、或は少くとも、それを含めてゐる。然らばキリスト教に於ては肉体的死又は生物学的死と、宗教的死とは如何なる關係を持つのであろうか。死は罪の結果であると云われる時の死は生物学的なものの意味するものが、それとも宗教的なものを意味するものか。

普通、死に就ての所謂正統派的理解と考えられている所に従えば、死は人間の罪への墮落の結果と簡単に考えられ、其の際、死は惡の一つであつて、神の義は其の惡を以つて、神に対する人間の反抗に答えると解されている。然し此処に二つの疑問が起る。第一、何故、神は人間の罪に答えるに死を以つてして、それ以外の惡を以つてしないか。死は生物学的法則を従つて起る一現象にすぎないのではないか。然るに死をば此の明かに法則的必然性を以つて起る自然現象の結果とは考えないで、一つの形而上学的原因に皈するのは、どういふ訳であらうか。第二、人間の死の特色が不明である。動物も死ぬるが、動物の死と人間の死とは何処が違ふのであるか。

それとも現在の唯物論の上に立つた生物学の見方に於ける如く、人間の死も動物の死も同じであるのか。

死が罪から因果的に結果したと考えられ、そして最初の人アダムの罪から死が此の世に入つたと考えられると、罪の遺伝説なるものが打ち立てられ、人間は自分と直接関係のない出来事に自然法的に運命的に依存せしめられる。と云う事は、人間は自然現象として取扱われていると云う事である。然し人間が自然現象として取扱われると云う事は、人間の特殊性を見逃している。人間は単に法則的必然性に従う自然現象でなく、歴史現象である。然らば歴史的存在としての人間の死は、単なる自然現象生物学的現象としてしまふ事は出来ない。

抑々、聖書の考え方に従えば、人間の罪は全く不自然(Umnatur)である。決して法則的必然性によつて起る現象でない。それは人間の本来の本質的規定に反する所の事柄である。死は神の創造した天地の中につつ一大惨事である。それは神と人間との間の限界を、切る所のものである。此の限界はキリスト教に於ては、人間の中に不死的性質が内在すると見る事によつても、或は又、神自身が死の運命の下に立つと見る事によつても、取り除かれ得ない。何となれば、聖書では神のみが生命であり、神を目的として生きるべく造られた所の被造物である人間の生命には、それ自身によつて生きる力はない。之に反して神は自分自身の中に生命を持つ、否、神自身が生命の本源である。本当の生命は神の呼吸が流れ出る所にのみある。従つて生命は神との結び付きの中で、或は神との交りの中で、

生きる人へのみ与えられる。神の呼吸との結び付きを持たぬ人は、神に反抗して生きる人、又は神から内的に離れて生きている人であり、そういう人は、たとえ外面的には生物学的生命を持つていようとも既に死んでいゝ人である。

以上で以つて死に対する世俗的な見方に対して、キリスト教の見方が根本的に違ふ点が明かになる。つまりキリスト教が死は人生に求めてあるべからざるものと考えるのは、死を生物学的に見ないで、歴史的、人格的に見るからである。換言すれば、死をば、神と人間との間の私汝の関係の中に見えるからである。死を物として対象化して見る時には、私は種シュペーの一例となるが、神と人間との交りの観点から見ると、歴史の一部分となる。歴史の一部分は因果の流れの一通過点ではなくして、自由と責任との上に立つ一つの行為である。若し人間が此の決断の自由を失うならば、たとえ見掛上、宗教生活をするとも、其の人間は一つの自然現象にすぎない。そして其の人間は神と云う第一原因から出た結果となる。神が第一原因ならば、そういう神とは自由の中で会う事は出来ない。

然し、キリスト教で死の理解は、人格的・歴史的であると云つただけでは問題は解決しない。既に見た如く、聖書は自然現象としての死を全然排除していない。従つて大切な問題は、自然現象としての死と人格的な死とは如何に関係するかと云う事である。

此の問題の解決の鍵は、死に対する恐怖にある。死の恐怖は、一方に於ては私が最早、物によつて生き続けられない事を知る事から来る。何となれば死は物と私との関係の終りであるからである。而

もそれが恐怖となるのは、物を私が生きる時の唯一の頼み、依り所としていたからである。そういう物は『富』と云う言葉で代表される。其の富が死と共に無に飯する。つまり我々が最高の価値とした所のもの、換言すれば、我々が神又は神々とした所のものが死と共に終る。死は神々の死である。我々が神として尊んだ者、キリスト教的に見れば、神と不正な仕方であつた者、の終りである。而も神でない者を神とする事は、人間自身がするのであるから、それは実は人間自身が神となつてゐる事に外ならぬ。其の意味に於ても亦、人間の死は神の死である。

此処で人間の生物学的死は、人間が依り所とする所の者、即ち神を問題とする。死と云う生の限界は、人間が神とした所の者の力の限界を示す。そして、それは同時に又さういう限界を置く所の神を指示する。然らば、死と云う現象に於て、我々が間違つて神でない者を神とした所の者が無に飯せしめられると共に、それを無に飯せしめる者としての神自身が我々に啓示されると云う出来事が起る。それが神の審判であり神の怒りである。然らば生物学的な死は、量的な意味での生命の限界を示す時に、それと共に又質的に、人間が限られたものである事を示すと同時に人間は又無限の者たらんとする事(罪)を示す。人間は哺乳動物であると共に又人格でもある故に、死も亦、生物学的側面を持つ。然し哺乳動物である事が人間性の特徴を作らない如く、生物学的死は人間の本来的な死でない。人間の本来的死は人格的死である。然し人間の人格的存在は又生物学的側面なくしてはあり得ない。其の意味に於て、人間に於ける死は、生

物学的死を媒介として起る所の、無限者(神)たらんとする人間の人格に反対して神の怒り即ち神の限界付ける働きが、人間の上にある事である。

然らば此の死の閉ざしの中で表現される所の人間の二重法即ち人格的存在と生物学的存在とは如何に關係するか。我々は此の二つを因果關係で結び付けることは出来ない。之は因果の世界と自由の世界、或はカントの言葉を借りて云えて經驗界と智性界との間の關係とも云うべきものであつて、我々は此ら二つのもの結び付きの背後を問う事は出来ない。我々は唯だ二つが結び付くと云うより外はない。それは丁度、収穫感謝祭に際して、収穫に関し何を神に飯し何を百姓に飯するかを問う事は出来ないのと同じである。百姓の努力を媒介として、それと結び付いて神の恩恵が體驗される。収穫は神から来るが又神から来る。同様に人間の死は生物学的現象を媒介として来るが、然し又神から来るのである。

禪に於ける仏土の問題

光 地 英 学

仏土や浄土という思想は、元來浄土教思想に起原している。浄土教の仏土は、客觀的實在の浄土である。斯る浄土教の仏土が、やがて禪に導入されたものに他ならない。禪の仏土思想は、主觀的浄土と、客觀的浄土との二様の仏土に分けられる。

主觀的淨土は、唯心の淨土である。この思想は、先ず「心淨ければ則ち土淨し」となす「維摩經」に顯著にみられる。のみならず、これは又、「放光般若經」建立品の説と同一趣旨である。同様「華嚴經」夜摩天宮菩薩說偈品第十六に存する如來林菩薩の偈や、懷感の「釈淨土群疑論」中の、釈道安の意見等とも軌を一にしている。

これ等何れも、禪の唯心淨土の思想の背景、又は側面をなすものとみられるであろう。かの六相慧能大師の「法宝壇經」は「凡愚は自性を了ぜざれば、身中の淨土を識らずして東を願ひ西を願うも、悟人は在処一般なり。所以に仏説いて所住の処に隨つて恆に安樂なりと言ふなり。若し心地に但だ不善なれば、西方此を去ること遙かならず」と明言している。すなわち已心を離れて外に淨土の存在をみない、已心以外に西方十万億を過ぎた遙かな世界に淨土を見んとするのは、方便虚妄の説に過ぎないとしている。これは他ならぬ禪の唯心淨土觀の主張である。

思うに、絶対他者である超越神を認めないで、自己の内面に絶対性を認めることは、仏教本来の立場である。この自己内面の絶対性は、覺性を意味する。達摩禪の特色は、直指人心見性成佛である。

そこには心性の問題が重要な意義を發揮している。禪はその心性に關する淨染の問題に就いては、絶対清淨なることを主張する。元來、心性本淨説は、原始仏教より大衆部系統を経て、大乘仏教に至つて、漸次強化されたものである。禪の心淨説は特に般若を受け、而も般若のそれを更に強化し、大乘仏教の心淨説を高度に發展せしめたものと云い得る。この心性は、常樂我淨を本質となす仏土の本

質權造と同化する。而もそれは單なる思辨的・非經驗的な形而上学的存在ではなくして、直に身証體驗の対象となり得る境地である。自己の心淨ければという仮定に立つのではない、自己の心が本來清淨である必然に立つて、即ち直に淨土の體驗が心証せられる。この心は実無の根柢に立つものであつて、まことに唯心の仏土は無相を相とする淨土である。この点、仏教一般、就中、淨土教にて説く淨土や、基督教、回教等の天国の有相であるのと異なる特色を有する。

天台にても唯心の淨土を説く。然し禪は唯心の一面に止るものではない。心外の客觀的現象界を以て、悉く淨土となす。この点、禪は華嚴をうけ、一切法一心、三界唯心の立場をとる。その説く心は、單なる染汚された特殊限定の自己心ではなく、否定即肯定の絶対清淨の一心である。万有総該心の自己限定としての心である。元來、仏教は一如円融方法相依相關の縁起の法に立脚しているのが本来の面目であるから、因縁相關に依つて、心が一切方法と一体をなす。本体論的には一切方法と相通じ、万法一貫の心である。万法一貫のこの心は、自己の心性と一具のものであるから、大千世界がそのまま仏土の顯現となる。尽十方界が一顆の明珠であり、真人人体である。華嚴經や梵網經に述べられている毘盧遮那如來の淨土である蓮華藏世界の思想は、すなわちそれである。この説は汎神論的考寧に基き、全宇宙を以て蓮華胎藏内のものとするのである。これは十方仏土思想に他ならない。道元禪師の「正法眼藏古仏心巻」に「い

わゆる世界は十方みな仏世界なり、非仏世界いまだあらざるなり」とある等は、この禪の十方仏土思想を表明したものであるとなし得

る。この思想を更に最も鮮活に示したものととして、靈鷲山思想に注意せしめられる。「法華經」如来寿命品は、法華經所説の場所である靈鷲山を以て、如来の眞実淨土であるとなしている。斯る釈尊淨土思想は、尙「大宝積經」第卅七「大智度論」第三「妙法蓮華經優婆提舍」等にもみられる。如上の「法華經」を中心とする靈鷲山説は、釈尊のこの經に対する説法の場所であるから、その所をとつて靈鷲山としたに過ぎないので、それは要するにこの娑婆世界を指し、この土を以て淨土となしたものと見るのが妥当である。すなわち經に靈鷲山及び余の諸の住処に在りというのを見ると、必ずしも靈鷲山一処を以て淨土となしてゐるのではない。畢竟、それはこの世界を以て淨土と見做す思想である。この娑婆即寂光土となす思想は、十方仏土思想であり、宇宙法界即仏土となす思想である。而も現實当所に基調を置く点、この娑婆即寂光土の思想は、所謂の十方仏土思想よりも、更に禪の仏土思想を闡明しているものと云い得る。それは敢えて十万億仏土を越えた世界に淨土を求むる彌陀の極樂淨土や、彌勒の兜率天や、基督教の天国の如き、現實世界を超越した世界と異なることはいふ迄もない。問題は、淨土教等の淨土を否定するといふ点にあるのではなくして、ただ基調の場を異にしているといふところにある。

これは前の唯心の無の淨土に対して、有の淨土とも名付くべき性質のものと思はれる。然しこの十方仏土思想、更には娑婆即淨土思想は、禪の仏土思想をそのまま表顯したものであるといふには、多少の説明を要する。由來、禪の精神は、現實即今を離れたものではな

い。「直心是れ道場であり、直心是れ淨土」である。空間的には現實このところ、時間的には過去と未來との相接する現在この瞬間を重視する。現在この所、現在この時、直に無量光無量寿を体現せんとする。そこに禪本來の面目がある。従つて娑婆といふこの世界に、現實この所を中心として、脚下即黄金地とし、一葦草中にも無限の価値を見出し、一微塵の中にも宝王刹を建立せんとするのである。日常の四威儀を悉く禪の現成と見、治生産業に綏て禪の精神を拡充する。禪は隨時隨処に仏作仏行をなすことに依つて、仏土を社会生活場裡に體現するので、その仏土たるや、極めて動的内容を帯びる。

要之、禪の仏土としては、否定即肯定の自己心性の無の淨土と、それと連関して自己所住の世界の有の淨土とにみられる。一は自己の主觀界であり、一は客觀界である。一は内在の無形の淨土であり、一は内在的超越としての外界の實在の淨土である。この有と無の淨土を止揚する基盤となるものは、他ならぬ當処即今の自己であり、自己の一心である。ここに禪の仏土思想の根本的立場があると云わねばならない。

宗教に於ける超越と内在

諸 井 慶 徳

宗教に於て一人は何等かその信仰的対象を持つ。その宗教的対象に

は大別して二種がある。一つは、超越的対象であり、二つは、内在的対象である。(尤もその間には程度上様々のものがあり一概に言い切れないにしても)超越とは人間以外に人間を超越して人間以上の優越した存在があり、それへの依属関係に於て宗教的作用が営まれることを言うのであり、内在とは人間の中に人間の内に、通常人間以上の優れた要素があり、それへの自己沈潜、その開展に於て宗教的作用を行うことを言う。

内面性そのものの徹底として超越性が出て来ることに就ては、從來ブレアニズム、アニミズム等から超越神仰えの変遷を見る立場に於て、一般に或程度 of 了解が得られている。然し、又他面、超越性を經て内在性が深化されて来ることに就ては、必ずしも十分の注意が払われていない。

凡そ超越性に移らずして直ちに内在のみの展開なるものが *Pantheismus* であろう。これは結局一つの思想乃至哲学にしか過ぎないと同様に、又徹底した超越性のみ立場も、*Parmenides* 的絶対一者なのであつて、人間と何等の生の關係を持ち得ない。即ちこれも亦、一つの哲学乃至思想に過ぎない。

一見、内面的近似性普遍性の昇華によつて内在性が行われる如く思われる。然し事實は必ずしも、その様なものではない。即ちその内面的近似性普遍性の高度化高級化が所謂内在性として直ちに現れるものではなくして、寧ろその内実の向上は超越を通じてなされる。

抑々超越性が高度になると、却つて何等かの内在性が出て来る。

苟も生きた宗教たる以上超越性の高度さのみには止り得ない。即ち超越性の過程に於て、その超越の底から内実の向上が見られるのである。

我々は今この消息を代表的な超越神教の立場にあるセム系三宗教、即ち旧約ユダヤ教、原始キリスト教、原始回教の夫々に就て、その宗教史的資料の中から、そして、そこに我々は幾多の事柄の興味深き示唆を受けるであらう。

旧約ユダヤ教は、超越神ヤエウエの信仰であり、内在的信仰対象は殆ど見受けられるべくもないと思われる。

然しそこには、「神の靈」*ruah 'elohim* 乃至「エホバの靈」*ruah yehowah* 等なる表現があり、明に或る内在的要素を伺わしめる。因に心乃至靈に關しその用語として、旧約全般に *ruah*, *nephesh*, *neshamith* の三種がある中であつて概ね *neshamith* は心、氣息を意味するが、他の二つは靈又は心靈である。然もこの中 *nephesh* は人間又は動物に就て用いられるのに対して、*ruah* のみ神と結びつけられて用いられている。

勿論これに対しては、(一)それは、そこにあつてはアニミズムの昇華として超越神の信仰が確立せられたが、然も他方、尙アニミズムの痕跡が残つていたものの変形に外ならない。(二)、神の靈が人間に働きかける表現も数多いが、それは殊更内在化なのではない。例えは *Genesis*, *Numeri*, *I Samuelis* 等に見られる如きものも、かかるものに外ならぬ、という如き反論も出るであらう。それならば果して然りか。我々は「神の靈」に關する積極的な働きを示すものを

種々見出す。然もその「神の靈」の人間に対する作用に當つての前置詞用法には、*be* と *to* 及 *of* の三様があるが、*to* 及 *of* に於ては明に内在化的表現を見出すことが出来る。然もこの *be* から *to* への移行は、捕囚期に現われ、それ以後に於て *be* が顯著である。即ち、旧約ユダヤ教の超越神信仰の超世界性の確立の最中に反面内在的性格が出て来ることとなつたのである。

キリスト教に於ては旧約ユダヤ教的内在化の傾向を受けて現れて来た。「神の聖」靈が降つた」とあり、他方 *Nebeja* は人間の靈に就ても言われている。旧約ユダヤ教の *ruah* には、かかる用法は見出されない。かくて、本来旧約よりも一層内在化した立場とも思われる。然も又実は超越的であり、イエス・キリストの超越化、即ちこの唯一特殊化としての神格性が言われる。殊に復活の信仰に立脚し、死して、蘇つたイエスの強調者たるパウロ、謂わば最もイエス・キリストを超越化し、キリスト教的神観を超越化したパウロに於て、信仰者に就てその神及びキリストとの関わりが語られるに當つて、極めて人間内在的な主張が見られる。即ち、このことは次のことから明に伺われるのであろう。パウロにあつては、*Nebeja* は五種の意味に於て言われている。即ち、(1)聖靈、(2)神乃至キリストの靈、(3)神的次元に於ける人間の靈、(4)人間の靈、(5)超自然的靈の種々である。所で、これらの中(1)、(2)、(4)、(5)は共観福音書にも現れているもので原始キリスト教団一般に言われた靈である。然るにパウロにあつては独特なものとして(3)がある。そして之が最も特徴的にパウロ的である。パウロは一面人間にあつて靈は本来的には、

神聖ならざるものとなしているにも拘らず、他面それを「生命 (*zēnē* なり)」と言つてゐる。即ちこれには条件がある。(1)イエス・キリストの靈が入ることに依て、(2)義とせられることに依てである。かくてパウロは、「靈の新なることに於て」*eu karōdōzēti Nebejatos* と言うことになる。彼が「靈に於てある」*eiuarē to Nebejatu* と言うのは、この新しきもの(且つ全うされたもの)としての *Nebeja* である。ここに原始キリスト教に於て最もこの超越化がなされたま中にあつて実は一層の内在化が行われていることを知り得るのである。

イスマ 回教に於ては、超越的唯一神の信仰は、ムハマッドによつて、如何なる他の宗教にもまして強調されている。然もその中にあつて我々は次の如き消息を見出す。ムハマッドの啓示接受の場合を説明して「我(アッラー)が命令から来る靈によつて」*ruhan min 'amrina* とあり又「誠実の靈がそれ(啓示)をもつて汝の心に下つた」*naz-ala bihi 'rūhu 'alā quibka* ともある。然も他方イエスの啓示接受の場合を述べて「神(アッラー)の靈を以て強める」

'ayyada birūhi minnu なる表現が屢々出てゐる。然も亦他方「人間を創り上げた時我彼(アッラー)の靈からのものを吹込んだ」*nafta fiki min rūhi* ともある。そして又ムハマッドは(心魂の全うされたこと) *nā sawwāha* と言ひ、(この *nā* は *nafsu* である)同様なことを静安なる心魂 *'nafsu 'taufimainatu* なる語でも表わしている。即ちこれ等から伺われることは、アッラーの靈の働きかけは人間に於ける内在性の充實強化せられることを意味す

るものに他ならないのである。かくて内在的なものの主張を明白に指摘することが出来る。但しここにあつては、キリスト教よりもより以上セム的伝統に忠実であつて、*Yes* は神的性格のものに就てのみ用いられ、人間のなるものには用いられていない。寧ろ天使 *malak ruh* と靈とが殆ど同一視に近い程の密接な關聯があるのである。

かく眺め来る時、我々は明に超越化の底から現れて来る内在化の傾向を見出すことが出来る。勿論それは超越性と同程度の内在性ではなく常に超越の内在なのである。凡そ逆に内在が超越になる場合は、実は内在が一応超越に化せられる如くなるものが多い。然るにこの超越の内在化は、全く内在に化せられるのではなく、内在的要素が現れて来るということに外ならない。ただ全き内在化は神祕主義になるのである。かくして之を畢竟するに超越性と内在性とは *Ambivalence* の關係にある。即ち内在↓超越↓内在↓超越の關係である。そしてこの間に宗教的変容が行われて来るのである。この *Ambivalence* は固より必ずしも同時に行われるのではない。然も超越↓内在は案外同時の否同人格的展開として見られる。之に対して内在↓超越は、大抵時間的に隔たつて異人格的に行われる。但し時期的に隔たつた超越↓内在もある。この場合は更にその内在↓超越には直ちに直らない事が多い。

所で何故かかる事が起るのであるか。これは人間の根本的主体性として信の性格による。即ちまとまつた関わりに於てあることそのものの超越としての宗教的信は、かかる超越を高めるものである。

然し又之も亦一つの関わりに於てあるものとして何等かの相通じるものを持たざるを得ないからである。即ち宗教的信は関わりに於ける存在としての人間の自己超越の場面であるが故に、超越は本来的に宗教の場面である。然も他面、如何に超越されても所詮それとの（高次であるにせよ）関わりに於てあらねばならぬ故、必然的に相通じるべき内在性が求められるのである。

宗教哲学の方法論

仁戸田六三郎

一

宗教哲学の方法論に關しては種々なる問題があるのであるが、此処では具体的な宗教自体と宗教哲学との対決に於ける問題に触れたいと思う。そして此の問題を主として人格性に關して論じたいと思う。

此の人格性は具体的な宗教自体に於ては所謂教祖の具体的な人格性を通して其の本質が規定され、神学或いは教理学は之れを否定することは出来ぬ。即ち既成宗教に於ける教祖乃至予言者の存在は一般に固有名詞を以て呼ばれるのが常である。これは一面に於て一般の類概念の中に完全に抱擁されることは出来ない。論理学の論理はそれを行うことが出来るであらうが、具体的な宗教自体の主体的な立場に於て之れを行う事は致命的なことになる。即ち教祖乃至予言

者は完全に抽象概念とはなり得ない。それは彼等の所有する自己の肉体までもが必然的な要因として其の人格性を構成しているからである。Karl v. Lotos *deus crevero*と云う新約聖書第四福音書の言葉はそれを側面的に物語るものであり、*homo verus unigenitum*もそうであろう。私はかかる性格は第一に一般的抽象概念に包摂され得ないことと第二に肉体を所有せる固有名詞的なものである点に特色があると考えるのである。

神はかかる性格の人間例せば教祖乃至予言者に啓示されるものであつて、かかる人間なくしては神の意志乃至言葉と云うものは示されないのである。かくの如き構成に基いて存在する宗教は啓示宗教と言わなければならない。勿論かかる人間が乃ち神であると言ふ場合も存在する、何れにしてもかかる人間の存在なくしてはかかる宗教は成立しないものと考えられる。

フイヒテは *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* に於て啓示の本質を規定して *Bekanntmachung* と云いつている。そして *natürliche Religion* と *geoffenbarte Religion* を區別して論じている点は此処の問題に一連の關係が考えられる。

二

しかし乍ら観点を異にして考えてみるならば、右の如き所謂啓示宗教といえども端的に独自の固有名詞的性格自体を保留し続けることは困難である。即ちその啓示の内容に關する場合は哲學的形而上学と言わなければならないものを規定する必要が考えられる。例せば此の種の問題をトマスに見るならば *De ente et essentia* と *Summa con-*

tra gentiles と *Summa theologica* の三者を貫くものの中に種々なる意味が此の問題を暗示しているとも感ぜられる。ともかく、かかる謂わば或る種の形而上学的要素が前述の固有名詞の人格性と合法必然的な關連を持ち得るや否やは、中世のキリスト教神学の最も苦しんだ課題であつた事は周知の事に屬する。*Utrum sacra doctrina sit scientia*——この課題は回教神学並びに回教哲学にも共通するものであつた。

アウグスチヌスは *De Trinitate* 第十四章に於て取扱つている *Sapientia* は今の観点から見れば此の間の消息の一端を暗示しているようにも思われる。

此の問題の一つの帰結は形而上学的抽象概念が完全にはかかるものに還元出来ない人格性を如何に扱ふべきかと云う方法論の問題であるように思われる。これは歴史的に考えれば順序は寧ろ逆であるかも知れない。(仏教の場合は此の論法を安易に適用することは困難である。)時間の關係上端的に規定するならば、其処に一種特異なる理論体系の發生を見る場合が少くないのである。此処で言う特異と言う概念は次に述べることによつて多少明らかになるようなものであるが、之れを要するに人格性を必然的に固有なものととして所有するものが、理性の自然性を制約する点にあると言ひ得るであらう。

シュライエルマイヤーがその *Reden über die Religion* の *Wesen der Religion* に於て宗教を倫理学と心理学から解放して *Gefühl* と *Anschauung* を定立した事は、人格性の主体的内容

の特異性を物語っているように思われる。即ち所謂自然的理性の作用以外のものを提示した彼は純粹なる哲学的形而上学の規定とは別個なものに着眼したかの如くでもある。しかし、この規定は、私見に依ればその調子が弱く、後年彼の傾向を宗教哲學的なものと考へる見方よりも心理学的であると見る方が正当のように思われるのである。

三

トマスは *Summa Theologica* の第一部に於て自然的理性に立脚する神学即ち哲學の一部 (*una pars philosophiae*) である神学から自己の神学を區別している。前者は例せばアリストテレスの *Metaphysica* に於ける神学である。然るに近世になるに及んで、は或る意味に於てトマスと逆の方法が発生したものと考へられる。「自然の光」である自然的理性 (*raison naturelle*) に基いて神に就いて立論する立場である。此の立場に依れば従来の理論体系は要するに神学であつて哲學ではないのである。デカルトは神と精神を自分の根本対象としたが、その方法は次の如く神学ではなく哲學である事を断言している。即ち

Semper existimavi duas questiones, de Deo & de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae: (Meditationes, Epistola, A.T. VII, 1-2)

これに依つて知られる如く、哲學に依つて神を論証しようとするのである。そしてその哲學と言つるのは予言者に与えられを啓示に依る

ものではなく、「吾々自身の精神に」に示されるものであり、自然的理性に依るものであつた。

videtur admoneri ea omnia quae de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi. Quod idcirco quomodo fiat, & qua via Deus facilius & certius quam res saeculi cognoscatur, non putavi a me esse alienum inquirere. (op. cit., Epistola, A.T. VII, 2.)

右の所説はまた同時に彼の言う哲學とは如何なるものであるかを物語るものでもあらう。更にスピノザも哲學を神学から分離せしめることを主張して居る。(……ad separandam philosophiam a theologia. Spinoza; *Tractatus theologico-politicus* Cap. II.)

そこで右の如き立場に基く神に対する規定は如何なる結果になるかと云う事である。それはデカルトが神を規定している所説から知り得るであらう。即ち

& rursus illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum, sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur. (op. cit., III, A.T. VII, 40.)

之れに依れば神は純粹なる概念であるように思われる。換言すれば具体的な固有名詞的人格性を所有しない神である。スピノザが *Ethica* 第一部に於て定義した神も同様である。そして彼に於ては

神の意志と言ふ人格性の作用でなく、*ordine geometrico demonstrata* とおむ如く、非人間的な幾何学的必然性に基くのである。自然的理性に基く哲学が基本的な立場であり方法である場合は、上述の如く神は一つの純粋概念となり、従つて抽象概念に還元出来ない具體的な人格性を所有しない結果に接近するよう思われる。

四

次に人格性と言ふことは一応倫理性から區別されなければならぬ。こゝで言ふ人格性とは倫理性の意味する用語ではない。カントの *philosophische Religionslehre* (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) に於ける神は倫理的なものであるが、その倫理的最高善としての神は倫理的原理であつて、マヌク・シテラーがその *Ethik* に於て批評した如く形式的なものである。

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines nachhabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welt schöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll. (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Vorrede:* 従つて其処には肉體そのものを所有する固有名詞的人間存在は語られない。またヘーゲルは宗教を哲学の対象とする必要があると次の如く述べているが、

Ich habe es für nöthig erachtet, die Religion für sich zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu machen

und diese Betrachtung als einen besondern Theil zu dem Ganzen der Philosophie hinzuzufügen. (*Philosophie der Religion; Einleitung in die Religionsphilosophie; Hegel's Werke, 1840, XI, p. 3.*)

この場合彼の言ふ哲学とは何んであるか、それが宗教に先行して存在すると云ふ意味なのか特に *absolute Religion* の立論は此の立論を必要ならしむるよう思われる。その三位一体論に於ては再び神学的要素が加味せられ、人格性が取り挙げられている。そこに宗教哲学に関して哲学自体の本質規定が複雑怪奇のニヒュニスを持つていようである。

東洋の場合之れを如何に考ふべきか。西洋に於ける哲学の概念を東洋の宗教と思想に適用する場合私は多くの問題を感ずるものである。況んや宗教哲学と言ふ名称を東洋の場合如何に適用し得るかに私は久しく思いを致している。今は之れを割愛して之れで止めらる。

神道に於ける罪と責任

小野 祖 教

一

神道に於ける最も基本的な儀禮の一つは祓である。古來神道に於いては、祓によつて罪や穢が除かれ、禍を避けるこ

とが出来るとせられている。この儀礼の起源は、神代の昔、イザナギノミコトが黄泉國に到り、そこでふれたところの磯く為にツクシのヒムカのタチバナノオドノアハギハラで禊を行つた事に由来すると伝えている。禊は、水によつて浄める方法であつて、祓の一種である。

このような浄化方法は一般には神祕な宗教儀礼として継承されて居り、教義的には余り深く問題視されてはいなかつたと思う。然し乍ら、神道の宗教としての存立上極めて重大な教義問題を含んで居り、同時に、神道神前上立入つた究明を必性とする事柄である。

ここで取上げようとするのは、祓によつて浄化されると信ぜられる罪の觀念が、人間の自発的意志に基づくことによつて意味を有する倫理の問題を如何に説明するか、又、倫理問題は善悪二元の対立に関して、善を行い、悪を排除する実践の問題であるが、それは又人間が自己の意志や行為について如何に責任をとるかの問題であつて、道徳的責任の主体としての人間が問題であるところから、責任という事を如何に、またどの程度に引受ける教義であるか、そういう二個の根本問題を浮彫りして、出来るだけはつきりとその立場を検討しようとするものである。

二

神道の人間とは神々を祖先にもつ人間であり、従つて、本性が神々から流れ出ている人間である。

このような人間として我々は神々の継承者であり、神々の意志を奉戴する存在でなければならぬ。当然、神々と同じように行動し

得るものであり、神々の意志が直ちに我々の意志であるような存在でなければならぬ。

神道でいう清明心とは、純粹に神々の意志と相通す心であり、それこそが神々の子としての人間の本来のあり方に他ならない。

神意の奉戴者、詔命奉行者としての人間が神道的人間であつて、人間のタマシヒは神々のミタマと一致し、本性を一つにしている。こういう人間の行為こそがマコトである。

必然的に、人間は本来善性をもつて生まれて来る。人間性の善なることを信ずることは神道の基体的信仰でなければならぬ。

この信仰は、罪や穢が神々や人間の側にあることを排除する。神々や人間が善を本性とすると信じ乍ら、而も又神々や人間が悪を本性とすると考えることは、思考の根本法則からいつて許されることではない。そのような矛盾は理性の容認し難いところである。

こういう教義が根本である以上、罪惡は他界から来るものとせざるを得ない。罪惡は、神々の世界である高天原や、人間の世界である中ツ國には属せしめ難い。そこで、神道では罪、穢、禍事はもう一つの世界から来ることになつて居る。この他界は、黄泉國又は根國底國という名称で表現されて居り、罪、穢、禍事もち来すものは、神々でもなく、人間でもない禍ツ日という邪惡な靈である。

祓という浄化の儀礼は。この邪惡な靈としての禍ツ日の禍事を黄泉國又は根國底國に追放し、この中ツ國を清浄にして正善なる世界として保持しようとするものである。

このような考は、その教義の構成に於いては極めて簡明であつ

て、理論的にも整備したものである。

無論、三つの世界の实在性とか、そのような靈の实在性とかいうことを取上げれば形而上学的な問題はあつたが、善悪を神々及び人間について如何に觀念しているかという部分に關する限り、一つの明白な思想と信仰をもつて立つてゐる。そうして、このような基本的信仰に基いて行われる救が、顕著な機能をもち、人間を善にとどまらしめ、悪を忌みきらう人間をつくつて來てゐることについても一流の方法として了解は難しくないであらう。

然し乍ら、倫理の問題として、人間が自己の行為の惡に對して、それをみずからの惡としなないで、禍ツ日によつてもたらされる惡であるとするところには、大きな疑問が生ぜざるを得ないであらう。

三

我々人間が、善を為す場合、善とは一体何であるかを問うならば、その具体的内容そのものが直ちに問題となる。然し乍ら、その問題については、一応、神々の意志を奉戴する行為は普遍的に承認される善なる行為であるということから出発しよう。必然的に、神々の意志に反するような背信的破壊的行為を惡と考えることとしよう。

ところで、我々が惡を為したという場合、即ち、神々の意志に悖る行為があつた場合、そのような行為は、我々みづからが欲したものでできなく、進んでこれをしようとして為したものでなく、我々の意志に反し、我々の本性に反して、禍ツ日という邪惡なる靈が來つて、我々をくらし、我々にすすめ、或は我々を強制してそのよ

うな背信的行為に赴かしめられたという場合は、我々は眞実にそのような行為の主体として責任を負うべき立場とはならない。主体は禍ツ日なのである。我々をして、そのような背信に赴かしめた當ものこそ責任を追求されなければならない。

我々は、このような誘惑者や強制者の手から解放され、救済されなければならないものであり、我々が惡人として責められるべき理由はない事になる。

責むべきものは禍ツ日であり、人間は惡を為してもなお惡人とはいわれない。惡の主体だけが追求せられなければならない。

祓という儀礼は、實際にそのように人間を取扱つてゐると思う。

こうして、人間は惡を為しても許される立場にあり、免れる立場にある。

惡を為し乍ら、惡に對する責を免れるということ、この本は果して、人間の反省や人格の高邁を保持するに助けとなるのであるが、それとも、人間を道德的に腐敗させる因子となりはしないか、この點に於いて神道は、人間の惡をみづからの過ちとし、みづからが惡人であることに目ざめる事に於いて劣つた信仰といわざるを得ないのではないか、惡に對して責任をとらない信仰が人間倫理にもとる事はないだろうかという事は十分に問われなければならない。

四

こういう問を設けて見ると、神道の倫理觀には奇異なものがあるように考えられる。

然し、私はそれが必ずしも人間の責任觀や倫理意識を鈍磨させる

カーディナーに於ける宗教の問題

岡田重精

ものでもなく、理論的に欠陥あるものともいえないように思う。
 大体本性を悪と規定するならば、その本性を善にかえない限り、
 みづから行為を悪と認める立場は出て来ない。本性が悪である限り、
 本性に従つて悪を為し、悪を是認するもので無ければならない
 であらう。

又、本性が善悪二つから出来た矛盾した主体であるならば、善を
 優越せしめ、悪を排除する原理が出て来るものとがわからない。両者
 は人間の中で対等に戦う以外に出でない。

本性を善一元に変改し得ることを認めることは矛盾であつて、変
 改し得るようなものを本性というのは本性の語義に悖るであらう。

故に、本性を悪と規定する事は許されない事ではないか。又、悪
 を悪と認めて責任を負うという場合にも、責任を負うことによつて
 本性の善を認めねばならず、責任を負わぬによつて本性の悪と烙印
 すべきであるだらう。

私は責任ということは結局本性の善を前提として用いられるべき
 語で、神々の詔命を奉行することを本性とするもののみに求められ
 る事柄ではないかと考えるものである。

カーディナー (Abram Kardiner 1891-) は新フロイド主義に
 立脚した社会学的立場から「文化とパーソナリティ」の分野の開拓
 に特異な位置を占めている。

彼の所論の主眼は、文化とパーソナリティの動的な相互作用を検
 証する事によつて文化統合 (Culture integration) をパーソナリ
 ティに於いて捉えんとし、その作業概念として「制度」(Institution)
 と「基礎的パーソナリティ構造」(Basic Personality structure)
 とを用いる。「制度」とは彼によれば「文化の単位の一般的名称」
 であり「個人の集団によつて保持された思想や行動の固定した様
 態」を指す。

先づ彼は個人の発生的 (genetic) 観点から制度を一次的と二
 次的とに分ける。一次的制度 (Primary Institution) とは家族構
 成、基礎的紀律 (Basic Disciplines) — 給食、離乳、子供に対する
 制度化された養護或は無視、肛門訓練、性のタブー、生計技術等を
 含み、二次的の制度 (Secondary Institution) には宗教、民話、思
 考技術、価値体系、社会的観念形態 (Ideology) 等がある。一次的
 制度に於て基礎的なのは家族であり、こゝで最も重要なものは親と

子の特殊關係に於ける紀律である。紀律は子に適應を強制しその結果子は親に対する基礎的態度を形成するが、之等の態度はやがて基礎的な心的コンステレーション (Constellation) をつくる。換言すれば、このコンステレーション形成の根底となる經驗を子供に与える制度が「一次的制度」と名づけられる。このコンステレーションは爾後個人を取巻く外界やその他の対象に遭遇して、投射 (Projection) のメカニズムにより投射体系 (Projective system) をつくり上げるが、この体系の結果としての諸制度が「二次的制度」とよばれるのである。

「基礎的パーソナリティ構造」とはこのコンステレーションの統合を客観的に表現した処の作業概念であり、人格の鑄型 (matrix) である。それは又フラストレーションに対する人間の反応のタイプから引出され、二次的制度はかかるフラストレーションの體驗の無意識的表現から引出されるとも言う事が出来る。

従て以上の概念の根底には次の如きポイントがある。即ち(1)幼時期に於ける基礎的紀律は種々の異つたコンステレーションをつくる事(2)そのコンステレーションは個人のパーソナリティに永続的な影響を与える事(3)同一集団内では紀律に於けるフラストレーションに対する一進の集合的反応が示され、いはば各個人のパーソナリティの共通分母が引出されるが、それは各社会の一次的制度の相違により異なる。即ち夫々の社会には各社会毎に異つた基礎的パーソナリティ構造が見出されるとする事である。

カーディナーはこの理論体系を、フロイドの所説を批判修正しつ

つ検証するが、文化に就いての分析を特に個人の生活史 (Life history) との符合により確証せんとする。そしてその結果は殆ど一致すると言うのである。

只彼の所論に關し附言すべき事は、茲で主として取扱つた彼の二つの主著(註)の前後では理論構造はともかく部分的に多少の異動と混乱を示しているという事である。

次に以上の概観を補足しつつ宗教の問題に移らうと思ふ。

註 The Individual and His Society, N.Y., 1939

The Psychological Frontiers of Society, N.Y., 1945

尙茲で参照したものは、

The Concept of Basic Personality Structure as an operational Tool in the Social Sciences, in, The Science of Man in the World Crisis, ed. by R.Linton. 1945

二

宗教は前述の如く二次的の制度に含まれているが、宗教の問題性は基礎的パーソナリティ構造と二次的の制度の連関性、即ち基礎的コンステレーションに基いた投射体系に於て求められる。

投射体系はいはば社会の非合理的要素に就ての説明のため起された体系であり、之と対立するものに現実体系 (Reality System) がある。

投射体系は上述の如く外傷的經驗の記録である。成長する子供の環境即ち一次的の制度に於て、主として両親によつて伝達されたプラクティス(基礎的紀律)の結果たるコンステレーションに基いて、

快楽の原理、苦痛の回避、便法の影響下、爾後の投射作用により樹立される。投射とは精神分析学的手法で主体と客体との間に觀念構成的に表現する一形態で、主体に於て演ずる過程を客体に帰せしめる作用である。アニミズムの現象は最も素朴な投射の一つであるとするが、彼における宗教の解釈は次に明かな如く本質的にアニミズムの立場である。投射は図式的に次のように示されている。

中核的経験 (例、怠惰に対する罰)

← 抽象化及び一般化 (従順であれば苦しみを受けない)

← 投射及び体系化 (私は病氣だ、だから悪い事をしたのだ)

← 合理化 || 觀念形態 || 緊張克服の体系 (行動を監視する超越者がいる。悪い事をするを罰せられ、苦しみにより快復する等)

この図式は彼の言う宗教の典型的なメカニズムを表している。即ち基礎的規律のもと苦痛快楽の原理による罰と報償の体系 (Punishment-reward system) に於て、親との間に不服従と罰、服従と報償保護され愛される等—という因果関係が立てられ、それが客体に投射されて超越者との関係を構成している—之はタナラ族 (Tanala) によく見られる—このように彼によれば宗教は親子の關係の投射されたものとして在る。

この場合、子の依存に対する親の養護が最も重要な問題となる。首尾一貫し、偽瞞のない善良な養護の為される規律のもとでは親への強い接触や理想化を導き、その結果善行の報い悪行の罰を伴う宗

教を生ずる—ブレインウィル (Brainville) 社会は之に近い—。養護の顧慮されぬ社会に於ける憎悪、不信、頼りなごの感情からは異つた様相が導かれねばならぬ。然し規律の結果生ずる憎悪や敵意も、攻撃や補償 (Compensation) が制度化され、無意識的抑圧を伴はぬ場合—コマンチ族 (Comanche)—は投射が稀薄である。或は又緊張の圧倒的強烈さの結果投射体系即ち宗教を殆どつくり得ないアロア族 (Aloa) の場合もある。

事例を挙げる事は紙面の都合上下可能であるが、宗教のあり方は右の如く多様である。然し神に対する要求の性格や援けを乞う条件は、一次的制度特に基礎的規律に於ける親の權威と幼時の無能の状況によるそれらの依存という親と子の關係から獲得した処の既製のものに負うており、それは初期の経験に類似した状況に遭遇した場合自動的に用いられる。

フラストレーションと投射体系即ち宗教との關係は一律でないが、現に存在する投射体系即ち宗教は初期規律に於けるフラストレーションに基く投射のメカニズムに相応する事が見出されるとするのである。そして宗教の機能的性格は畢りは成長する個人に於けるフラストレーションに対する保障体系 (Security System) たる事になる。

以上概括的に觀たカーディナーの所論に就ては種々の疑義も挿まれる。リントン (R. Linton) その他の指摘する如くその適用範圍、制度概念の混乱について問題がある。又特に宗教に關しても、例えばフロイド主義の見解に從てアニミズムの型をとつているが、やは

りブレアニズムの考方にも対決せねばならぬ問題があり、その他例証の妥当性の些細に及ぶ詮索も残される。にも拘らず次の観点は重要な意義をもち、示唆を含んでいると思はれる。

即ち、何にもまして文化乃至宗教を、個人の生活史に於る発生的過程から解釈し、いはゆる投射体系を設定し、社会と個人の両面からそれを検討し分析の手順を進めている事である。文化乃至行動のパターンに関する理論のシンクロニクな、いはば空間的断面に於てのみ取扱はれることの盲点を衝くものであろう。

現法涅槃について

佐藤 密雄

一

長部第一梵網經には外道に五種の現法涅槃論者ありとし中部第百二經にも記されて居る。此は大毘婆沙論に後際分別四見中の第五とせられ、又義林章等の中国仏教学に妄計最勝宗と言はれるものである。五種の論の第一は現在欲界の欲樂に住するをば涅槃なりとするもの、第二は色界初禪の禪樂に樂住するを涅槃とするもの、第三・四・五は夫々に色界の二三四禪に住するを涅槃と主張するものである。此五論は共通して自我の存在を認め其自我が欲樂乃至禪樂を享受するとなす点で仏教と相容れないものとさるゝが、此の点を別として見れば第一は仏陀に依つて卑しいとされた快樂主義者であ

るし、第二・三・四・五は仏教の現法樂住を涅槃と誤るもの、又仏教の禪定は悟りの慧を増上せしめる加行であるから手段と目的を誤るものでもある。

仏教で現法涅槃と言えば多く外道の学説とさるゝのであるが、現法 (Dīḥ-dhamma) は彼世又は死後の他世 (Samprīyika-dhamma) に対する此世 (hi world) を意味し、此世に於ける涅槃が現在涅槃 (Dīḥa-dhamma-nibbāna) であるから、仏陀の成道は正しく此であるし、又經典の随处に記される「無上梵行の究竟を現法に於て知り証し成就」せんと出家し、其を現に「所作已弁」した仏弟子達も又現法涅槃者であつて、少なく共仏陀と其弟子達の教団は事実上の現法涅槃論者であり其の実踐者達であつたと考えられる。然し乍ら現法涅槃と言ふ文字は五部經典を通じて出て来ることは極めて少なく、増支部三集第二の六九經に貧臆痴の夫々を根絶して現法に安樂を得て現法涅槃に住するとなすもの、同九集第五の四七經に色無色の四禪五定に住して現法涅槃すと説くもの、更に十集第三の二九經に六觸処の集滅味患離を知つて取なく解脱するとなすのが仏陀の施設たる最勝 (parānatta) の現法涅槃とするものかある程度である。然し定型の文句をなして「出家の目的たる無上梵行の究竟を現法に於いて知り証し云云」の阿羅漢現証を説くものは經典の到る所にあるし、又「諸漏の尽くるによつて無漏の心解脱慧解脱を現法に於て証知し云云」の俱解脱の現証を説くものは増支部中に約七箇所を数える。此等から知らるゝ様に仏教では現法涅槃の文字は多く用ひられないが、實質的な現法涅槃が説かれて居ることにな

る。そして今此処に述べるのも後者の意味のものである。

二

仏教成立の根元は人間瞿曇が仏陀瞿曇になつた事実にある。そして一切の仏教は此の事実に基づいて理解されねばならない。

成道を十二縁起で言へば無明が滅し愛取が無くなり生死苦憂悩ある有が解消したこととなるし、又四諦から言へば集諦渴愛を断じて生死等八苦ある五取蘊が解消して滅諦涅槃を得たことになる。従つて成道した仏陀瞿曇は老病死する五取蘊の存在でなくなり、生死等八苦の事実なき涅槃寂靜に帰し給うたのでなくてはならないし、仏陀も成道の直後居士優波迦に対して「一切を捨離し渴愛尽きて解脱せり……清涼寂靜なり」と自境を語つて居る。然し乍ら、客観的に見た歴史上の仏陀は、成道に依つて不死を得たとされるにもかゝらず、生理的肉体は依然としてあり、伝道生活四十五年間を老病死の経過をたどつて逝いたのであるし、又其間父王の死があり宗族の滅亡があり愛弟子の死があり、更に提婆の反逆の如き不幸迄あつて、生ける仏陀の生涯にも苦諦の現状がつぶさに記録されて必ずしも涅槃寂靜とはなし難いとも見られるのである。即ち成道後の仏陀も客観的には依然として凡夫と俱に社会を構成して生活して無常の世を八十年の生涯を終えられたことになり、解脱涅槃の自覺は主観觀念上の転廻であつたことになる。此に依つて考えれば涅槃とは無常の身や苦の社会を離雑することではなく、無常苦が無常苦でなくなる主観々念の転化に外ならないとせねばならない。

有名なき無我相經の五蘊無我説に依ると、若し色が我であるならば

色は病患に転じない管であるし、又、我が色はかくあるべし、かくある勿れと思ふまゝになる管であるが、其れ等のことがないから無我であるとなし、同様のことを受想行識についても吟味して五蘊無我説を成立させて居る。其処で、此經の説明から、無我として否定される我とは、自己及び自己に關するすべての存在性をば自己の恣意のまゝに、無病常住不死等如何様にでもなし得る実体であることが知られるのであるが、此様な私の觀念は其れを成立せしめた過程をたどれば、実は老病死等の無常の事実を苦とする人間感情の実体視に外ならない。蓋し老病死等無常の事實は其自身苦でも楽でもなく、存在するものに当然の事實に外ならぬが、此を苦とするのは人間の感情が此を不当とし又は期待せざる意外のこととするからである。そして此の事實を否定して、老を止め死をなからしめんと欲するが、感情觀念に依つて事實は改変されず、事實に従はざるを得ざらしめらるゝのが苦である。此様に苦を感じる感情觀念を実体視すれば自我となり老をやめ死をなかしめる實在となるのであるが、五蘊無我説は其のこの不可能を明にするものである。そして、此の無我説の根柢をなす思想は、現法の老死等の事實に優位を認め、感情觀念を此に従せしめて居ることである。従つて苦の解脱は苦を感ぜしめる事實の打破でなく、苦を感ず感情觀念の事実への随順であることになる。

三

現法涅槃とは道理を道理と見て当然の事實を事実として此に随順することであり、従つて仏教の悟りとは極めて素朴簡易なものとも

見られるが、然し其の容易でないことは、二千五百年の仏教史で第二の仏陀を自称したものの存しないことでも明らかである。然し乍ら其の困難さは、印度的な知識が所謂真に「知るは」そのことに「成ること」であるとする点である。観念的知が事象的存在化することは、思想として存在し得ても理論にも肯定し難く事象としても現じ難いことである。

「知ること」が「成ること」である考えの代表的なものはウパニシヤットの「我は梵なりと知る」ことは「我が梵に成る」ことに究意する考えであるが、此の様な思考は観念と事象の限界をルーズならしめ、思うことは成ることであり、考えられたことは直ちに存在することとなる幼稚な考えに墮し易い。五蘊無我説で否定される我思想は私の恣意がそのまま存在の事象とならねばならぬとする考えの現れであるし、仏教の悟りが、理論的には主観観念の転廻でなくてはならないのに、事実としては生死無常の事象の解消と考えられるに至るのも同様な理由に基づくとも見られるのである。

仏教の悟りの段階は見修二道と分けられるが、見道は知ることであり、其の知ることが「成ること」になるのが修道で、此の修道の内容が色無色の四禅五定である。即ち観念的知を具体的事象化する「るつば」が四禅五定である。現法涅槃に類するものに現法楽住があるが、此は四禅五定が知を事実化せず、禅定中だけ事実化して居る状態で言はゞ仮想涅槃とも言おうべく、此を外道が現法涅槃となして居ることは既に述べた。そして仏教ではこの仮想涅槃が完全に事実化した時に現法涅槃が成立するものゝ様である。

然し乍ら原始仏教の賞証及びその過程の理解は甚だ困難で、その困難の大部分は四禅五定が「知ること」を「成ること」に改変することの具体的理解さの困難にある様である。

神道の国内性と世界性——天皇制の

過去と将来

津田 敬 武

神社神道の国家的發達の基礎は、国体神話の完成された奈良朝時代に確定されたものと見るべきであろうが、その起原は遠く原史時代の墳墓に現われている。原史時代というのは、西歴第一世紀前後から第六世紀の終るまで凡そ六百年間つゞいた時代である。記紀の神代巻はこの時代の宗教思想を神話化して物語つているのである。

この時代は中國漢文化の影響を受けた時代である。この時代は古墳時代と呼ばれる程、全土に墳墓の築造された時代である。その墳墓は、死者の生前に使用したものを多く副葬し、その表面には、埴輪などを立て、立派に裝飾された墳墓であつた。この時代の人々は、靈魂の不滅を信じ、墳墓は死者の靈のいます所として拝んでいたのである。従つてその墳墓の芸術は靈廟の性質を備え、神社の起原に重要な役割を演じていると思う。

天神地祇の王座を占めている伊勢神宮は、後世伊勢大廟とも呼ばれ、又出雲大社も靈廟の性質をそなえ、徳川家康を祀れる東照宮の如きは、最も顕著な実例である。その他多くの神社の發達にも廟の

性質があり、本来廟の性質のないものも、この性質の附加された場合も少くない。これは我が国体神話の目的が国体構成の要素として必要な天神地祇の祖先神化にあつたことから生ずる当然の帰結であると思う。かくの如きは、神道に限らず広く他の宗教にも認められるもので、重要な宗教現象である。仏教に於ては舍利を記念するために建てられた印度サンチの靈廟なども顯著な一例に過ぎない。キリスト教に於ても同じことが言えるであらう。従つて神社神道は、一般の宗教と同様、死と靈魂の不滅及び蘇生に関する重大な問題を提起して人類永遠の救を目的とせる点に神社神道の宗教性と世界性が認められる。

しかし、神社神道は元來、天皇を中心として發達し、我が国体を反映せるもので、神社はその象徴である。皇祖天照大神を奉祀せる伊勢神宮が国家的祖元神として天神地祇の王座を占められるのは、これがためである。新憲法第一章第一条に『天皇は日本国の象徴であり、日本国民統合の象徴であつて、この地位は主権の存する日本国民の總意を基く』とあるが、これは伊勢神宮を中心として發達せる愛國心に基くものと解すべきであらう。

神社神道の国内性の最も著しい点は、政治組織と一体となつて天皇制を構成していることである。天皇制の組織を分析すると政治組織と宗教的組織に分かれるが、その組織を動かすものは人間であり、人間の心であるから、天皇制の要素は政治、宗教及び国民精神の三つから成立つているのである。これを人体にたとえて言えば政治組織は肉体であり、宗教的組織は人の心である。従つて天皇制と

政治組織とは、一体を成すもので、その靈肉両面のつながりと相互の關係に天皇制の生命がある。従つて又天皇制は常に變化發達するものである。

天皇制を政治組織の變化發達によつて分析すると氏族制度時代の天皇制、王朝時代の天皇制、封建時代の天皇制、王政復古時代の天皇制及び民主主義時代の天皇制となる。はじめの四つは、過去の天皇制であり、後の一つは終戦後に屬し、今日及び将来の天皇制となつているのである。しかし今後の天皇制は決して過去の天皇制と切りはなされたものであり得ないことは、神社神道の歴史が明かに示しているのである。

神社神道は他の宗教のように教祖を持たず従つて与えられた經典も無く、全く自由の立場を以て仏教文化の盛んな時代には、仏教を採り入れ、儒教の盛んな時代には進んで儒教的色彩を加えたのである。従つて天皇制は神社神道のみによつて培はれて来たのではない。儒教仏教によつて育成された点も著しいのである。今後はキリスト教によつて培はれることも多いであらう。

國家の發達は國家的機構全部門の綜合的發達なくしては完遂することは出来ない。即ち神社神道は我が国民生活の向上と幸福に必要なあらゆる文化の綜合的發達を理想として来たのである。この事實は日本文化史の研究によつて明かにされるのである。今後はこの理想を更に強化し、広く世界の新文化を攝取同化して日本独自の民主主義天皇制の確立に向つて勇往邁進すべきである。これを押し進めて行くには、政治組織の枠から自由にされた神社神道本来の宗教的

力によらなければならぬ。

最後に今日及び明日の民主主義天皇制について考えなければならぬが、それには先づ過去の国家的理想を反省して今後の国家的理想のありかたを、その推進の方法について述べなければならぬと思ふ。

過去の国家的理想は、上から与えられた理想であつた。この与えられた国家的理想は、国体神話の形式によつて与えられたのである。その国家的理想の運営は皇祖天照大神と天神地祇の国家的祭祀即ち祭政一致の政治組織によつてなされたのである。従つて天皇の祭られる重要な神は勿論天照大神であるが、天皇はそれと同時に天神地祇をも祭られて来たのである。これと相對して國民は、各その地の天神地祇を彼等自身の氏神として拝むと共に、本来神宮を遠くより或は近くより仰ぎ拜んで来たのである。これによつて國民全体の宗教的信念が結集されたのである。これをたとえて言えば、伊勢神宮はピラミッドの頂点であつて天神地祇はその基盤である。即ち国体としては一体を成すものである。この天皇と國民一体の關係を説明したものが即ち国体神話である。そしてアニミズムの神々をも加えて、すべての神々が祖先神化されているところに神人一体の信仰が現われているのである。それはギリシヤの哲人ヘラクリタスが『人間は死すべき神であり、神は死せざる人間である』といつた思想と一脈相通するものがある。

由来高遠な国家的理想は上から与えられた理想で、古来天上の彼方に仰ぎ望みつゝその天国を一步一步現実化せんとして努力を重ね

て来たその歩みが、文明進歩の過程であつたと思ふ。従つてそれは常に宗教的信念によつて培はれつゝ進んで来たのである。かくて、やつと今日それを地上に実現せんとして民主主義国家的理想を求むるまでに進んで来たのである。されば、今後もその国家的理想の骨となるものは、やはり宗教的信念でなければならぬ。そのみではない。それを日常生活のうちに、更に又国家的生活のうちに、生かして行かなければならぬ。

されば今後の国家的理想は、上から与えられたものをそのまま信ずることではなく、國民自身が國民自身のために必要と信じ、國民自身によつて實現される國民自身の理想でなければならぬ。この新国家的理想の中心は愛国心であつて古来神道によつて培はれて来たのである。神社は即ちその象徴であり、天皇制の基礎もこゝにあると思ふ。

この新しい国家的理想の實現は政治組織の枠から分離された神社神道の宗教的信念が國民各自の生活の上に、社会的施設の上に、更に又政治組織の上に自由な民主主義実践となつて押し進められて行くことによつてのみその本来の目的を達成することが出来る。即ち神社神道は古来自由宗教の立場を以て日本文化の創造につとめ、二千年の歴史を作つていたのである。この歴史は洵に貴いのである。その貴さは日本文化史の研究によつて明かにされるのである。

その民主主義の実践には三つの方面がある。第一は政治的民主主義実践によつて國民の幸福を増進することである。第二は社会的民主主義実践によつて古来の有形無形の文化財を民主化すると共にす

べてよき新文化を撰取し、國家的綜合文化の實現に努力することである。第三は個人が民主主義を生活化することである。この三つの民主主義實踐が一つになつて國家的理想の實現に役立つ力となるには、神社神道の自由宗教的立場を生かすことが必要である。神道の自由宗教的立場というものは、古來我が國民が他の宗教に対してとつて来た態度である。言葉をかえて言えばこの態度は宗教の派立主義を排することである。それは何れの國家も今日はその安全を期するには世界的集團安全力によらなければならないと同様である。今日派立主義外交政策の排せられつゝあるのはこれがためである。従つて神社神道によつて象徴されている自由宗教主義は、最近やうやく注目されつゝある自由宗教的態度を、我が國民は古來國家的立場から實踐して来たのである。こゝに神社と我が國家的理想の特殊性と永遠性があり、又国内性と世界性があると思う。従つて天皇制についても同じことが言われるのである。それ故我が國独自の民主主義の發達には、すべての日本市民が天皇制の伝統に忠誠であるべき必要が十分理解されるであらう。

仏教に於ける否定と肯定の觀念

田村芳朗

仏教の究極にして根柢的原理は、空、無我にあるということが出来るが、この空、無我の思想が仏教外からも仏教内からも、常に批

判の対象となつて来たことは注意されねばならない。それは過去に於てもそうであるし、現代に於ても矢張り同じ観点から批判が向けられてゐる。その批判の主なもの、それが虚無論に陥り易いものであり、また生成發展に欠けるところがあるという点に存する。事實、小乗有部の多元的實在論に反対して立つた大衆部及び終部系統の空論者の中には、既に虚無空見に陥つた者は見受けられるのであり、彼等が有部の分析的な實在論を否定し、それに対立的に出て来たものとして分析的な空觀となり、有部の有に對する無として、分析の果てに達した、その意味で有部の主張と同一立場に於ける但空虚無の主張に陥り易いものであつた。法華經の中にも、「仏の國土を淨めるを聞いても我等さらに喜ぶことなし。この一切の法は空寂にして生滅を離れ何物も存せずとかく思ひて信なし」(信解品)とて虚無空見に停滯して無感動に陥つた者のあつたことが示されてゐる。また經部の系統を受けたと考えられる割梨跋摩(Harivarma)の成実論も、「罪福等業、皆彼名有、所以者何、殺生等罪、離段等福、皆非^ニ実有^ニ」(假名相品)と説くあたりは、道德否定の虚無主義たりうるもので、嘉祥大師は、「成実明^ニ不見^ニ布施^ニ是實^ニ法空^ニ以^テ為^ス空極^ニ」欲^レ為^ス大乘^ニ勿^レ起^ス小心^ニ」(三論文義)と批判してゐる。大師は迷失者の中に、定性の有に執られる者と邪空に執られる者とを挙げてゐる。

中論作者龍樹は、その直接意図は有部の有自性論を破するにあつたが、中論に於てむしろ重要なことは、当時既に空論者の中に虚無空見に陥り、それに反対する有部側から空華外道と評され、道德を

破壊し去るものであると非難される者が生じ、龍樹に対してもその非難が向けられて来たために、彼は自己の説く空がそのような空見ではないことを弁明した点である。彼は自己の説く空が、いわゆる有(＝不空 *asunya*)と相對する無(＝空 *sunya*)として立てられたものでないことを論じ(觀行品第八偈)、また真の意味に於て空性(*sunyata*)は常に現実を媒介として現実を生かすものであり(觀四諦品第八偈第十一偈)、空性は一切の固定的執見(それが有であれ、無であれ)を破するものなる故に、真に自由な生成躍動が可能であるということから、一切皆空こそ一切皆成の原理なることを強調したのである(同品第十四偈)。彼は空性こそ有無両者の固定的執見を破し、有無両邊を止揚し統一せる中道(*madhyanta pratipad*)であり、生滅、創造、因果の縁起を成立せしめるものであると結論している(同品第十八偈)。そして彼は更に進んで、空觀と法觀とを統合して、有無生滅を超えた真実相としての諸法実相(*tattvasya laksana*)、法性(*dharmaata*)の法体系を確立した(觀法品第七・第九偈)。かくて一切の事象は空觀を媒介とした諸法実相の体系の中に包まれ生かされてくるのである。

しかしながら右の如き龍樹の實相論は原則を示しただけに止り、未だ積極的に現実展開がなされるに至らず、その限りなお空否定的な段階に止るものであつたということが出来る。空觀による諸法実相、法性の体系が如何にして現実に具成し還相するかはその後に残された問題で、瑜伽唯識等が龍樹、提婆等の空教は未だ空見であると評し、自らは識(*vijñapti*)による現実展開を施設(*prajñapti*)

した所以である。以後の大乗仏教はすべてこの真空実相の現実への生成展開の問題に何程か關係しているのであつて、いわゆる実相と縁起の相即に苦心を払つたのである。ところがわれわれは空觀のこの歴史的發展史上に於て今一つのつまづきがあることを知るのである。即ち先に空論に於て見られた虚無主義としての否定論に對して、今度はいわば虚無主義としての肯定論に陥る危険性の生じたことである。その發展の初期に於ては、現実への積極的展開は説かれても、未だ空の否定性は保有されていた。例えば唯識について見ても、識による現実展開は説くも、識は空無なるものとして轉識得智によつて勝義空に悟入すべきものと解されていた。しかるに後期に至ると、識は多分に有相的なものとする(＝有相唯識)色彩が濃くなり現実相に重点をおいてきていくことを知ることが出来るのである。当時の中觀派はそのような唯識派に對して現実への頹落あることを懸念している。次に如来藏説について見れば、究竟一乘宝性論では、如来藏は般若空より一步前進して現実への智の展開をなすものであるとし、般若空が虚無空見に陥り易いものに對して、これは智の働きによる法性の現実展開を説くものであると強調されているが、こゝで多来藏とは現実に内在せる仏性であり、いわゆる法身常住、一切衆生悉有仏性を受けついだもので、遂には仏凡一如の現実肯定へと赴きうるものである。そしてまた般若空に於ては、現実に常樂我淨を立てることを執見として否定したのであるが、こゝでは逆に肯定されるにも至るのである。その他華嚴の一即一切、一切一即の事事無礙、重重無尽の法界縁起、真言の即事而真、事本理末等

の思想、天台の「一色一番無非中道」の円融実相論等すべて空観の現実展開であり、その極みに於て万一如の現実肯定えとつき進むものである。こゝに仏教の思想としての最究極の発展が見られると共に、その故に実は宗教実践面に於て現実頹落というつまづきが生じて来るのである。

一体、空観はその当初に於て、現実存在の無常を観じて有の執見を離れることにあつた。そしてその場合、無常なる現実存在に対して、それに対立する常住なるものを求めんとすることも一の有的執見として破せられた。これが更に進むと、無常、空を常住、有なるものに對立して考えることも虚無空見に墮るものとして破せられ、いわゆる「空亦復空」として否定の否定が説かれてくるのであるが、しかしこの空亦復空としての全き否定に赴いたが故に、反つて実は全き肯定に陥るという矛盾が生じて来た。仏教が二元対立を否定して空亦復空として不二一如の円融相即を説くに至つたことは、思想それ自体としては真空妙有として価値高いものであるとはしても、そこには媒介者としての否定対立が見失われ、単に即自的な同一性の肯定に陥る危険を孕むに至つたのである。そしてこの絶対的一元観によつて現実を包摂せんとするも、現実存在は依然として相對的様相を呈しており、在るものはただ相對的現実のみとなつて右の一元観は單なる觀念的思弁にすぎないものとなり、したがつてまた不二一如の真相の現実媒介或は現実展開といつても、相對的な現実存在の事実性を無視して觀念的な肯定をなし、いわゆる煩惱即菩提と知つて盛んに煩惱をおこすという現実への頹落を結果すること

もおきたのである。かくて空の弁証がその当初に於て現実を現実そのまゝに捉えて、現実の無常、罪悪性を徹行し、そしてそこより離脱せんとするにあつたに對し、空の空という絶対否定を通つて反つて逆に現実を觀念によつて絶対肯定し、現実の無常、罪悪性という事實を見失つて現実と遊離し、或は現実の悪の中へ陥落するという矛盾が生じたのである。これは結局空の相即面のみが採り上げられ、空の持つ峻厳な、そして生成躍動的な否定作用の面が忘れされたことに起因しているといえると思う。空観は本来決して寂靜的な或は完結的なものでなくして、執見を難脱する作用をおこすものとして動力因たるもので、諸法実相の体系はこの空を動力因として無限に生成進展しゆくべきもので、天台の空仮中三諦にしても完結せる円環の弁証法と評せられてはいるが、本来それは歴史的生成發展の弁証法として生かされるべきものであらう。例えば親鸞、道元、日蓮の三師が當時の天台の不二一如の本覺に根柢をおきながら、そこから而二の始覺に還帰し、その中親鸞は罪業深重の凡夫と久遠の彌陀とを對向せしめ、そして久遠彌陀の慈悲の媒介による動力的な救済を構成し、道元は、「修の証なれば証にきはなく、証の修なれば修にはじめなし」(正法眼藏弁道話)とて修証の無限生成を説き、「証上の妙修」へと現成し、日蓮は、當時の天台が邪正一如、善惡不二の絶待妙開會に停滞したことを戒め、眞の絶待妙は善と惡、邪と正の兩者を同一化する單なる同一性論でなくして、善なるもの正なるものが疊られた隠された時は、決然として破邪顯正を行うところの相待妙の否定性を内に含むものであることを説き、彼自

身、不二の上の而二、絶待妙の上の相待に立つて積極的な折伏救済をなしたのである。これら三師のかくの如き動きは、当時の時代及び社会の背景のしからしめたものではあつたとしても、ともかくこの三師によつて仏教が宗教としての本来の生命を復活したということが出来るであらう。

宗教々育の基礎的考察

雲 藤 義 道

一 宗教々育の意義

宗教々育の基礎的考察という意味は、宗教々育についての方法論的或は制度的な問題ではなく、宗教研究の立場から、宗教々育という課題が如何なる意義をもっているか、問題の焦点を何処に置いて考察すべきであるかということを考えてみたいのである。

宗教々育についての論述は、古くからその数は決して尠くないのであるが、教育理論の立場から論ぜられているものが多い。(註Ⅰ)殊に最近においては、憲法に謳われている「信教の自由」並に「政教分離」の精神を繞つて、教育と宗教との関係、及びそれに関連して公立学校における教育制度の上に宗教を如何に取扱うべきかという観点から、宗教々育の論議が展開せられている様である。(註Ⅱ)教育と宗教との関係が、宗教々育の重要な課題であることは云うまでもない。殊に我国の教育界並に宗教界に当面する問題として、

早急な解決を要する事柄ではあるが、その様な問題を考える前に宗教自体の問題として、宗教々育ということは如何なる意義を持つているかということが考察されねばならない。

宗教々育という言葉が、一般に明確な概念規定を定められることなく使用されていることも此際反省されなければならない。Religious Education の訳語としてならば宗教的教育と云わるべきである。(註Ⅲ)従来一般に用いられている宗教々育の概念にはいろいろの見解が示されているが、大別して次の三つの意味が含まれている様である。一つは「教育のための宗教々育」とも云わるべきもので、教育目的達成のための一機能として宗教々育の意義を認める見方である。こゝでは宗教々育とは教育の目的たる人格の陶冶の一要素としての宗教心の涵養を意味するのである。(註Ⅳ)

第二は「宗教による教育」というべきもので、同じく教育の手段として宗教の価値を認めるのであるが、宗教の理想によつて真に教育の目的が活かされるとするもので、宗教の根本的価値を認め、宗教々育こそ教育の総括的統一をなすものとする見解である。(註Ⅴ)第三の見解は宗教々育をもつて「宗教を教育すること」と見る見解である。いわゆる宗派教育と称せられるものであるが、この見解における「宗教を教える」とは如何なる意味をもつのであろうか。第三の見解である宗教を教育するという立場が、たゞちに「宗派的宗教々育」とであると見られるところに、宗教教育の新しい課題がひそんでいく様に思われる。宗教学的な研究の上から宗教々育を問題とするならば、先づその点から考察し直さなければならぬのでは

ないかと思われる。

註Ⅰ 例えは Rousseau (1712-78) Pestalozzi (1746-1827) の宗教教育論の如く。

註Ⅱ 岩本英夫著「宗教と教育との相関」(宗教現象の諸相中、昭和二十四年・要書房)

米国教育会議編「学校教育と宗教」("The Relation of Religion to Public Education, by the Committee on Religion and Education, Washington, 1947) 広安孝夫訳、国民教育普及会、昭和二十三年

註Ⅲ 大村桂巖著「宗教々育概論」には「宗教々育」と「宗教的教育」との語を明確に区別して使用されている。

又、最近 John Dewey がその著 A Common Faith に於て、宗教 (Religion) と宗教的なもの (Religions) との相異を論じた意義は重大である。

註Ⅳ 多くの教育家の宗教々育論に見られる。

註Ⅴ 古くは Windelband, Natorp, Spranger の見解である。

二 宗教々育の新しい課題

従来の宗教々育論の多くは、如何にして、被教育者をして宗教心を陶冶せしめ、信仰の力による人格の完成を期するかということに主眼が置かれていた。(註Ⅰ)

その様な見解に立つ限り、宗教々育の真の目的達成の為には、いづれかの特定の宗派の教義信条に立脚しない限り、宗教々育は考えられないのである。一面において、如何なる特定の宗派にも限定さ

れない一般的な宗教情操の涵養ということが宗教々育の目的として論ぜられたこともある。(註Ⅱ) 仮令、あらゆる宗教に共通な基本的性向として「畏敬の情操」が認められるとしても、そのような特定の宗教信仰によらざる一般の情操が、真に宗教情操としての機能をもち得るかどうかは、極めて疑問と云わねばならない。又多くの宗教から、共通の意義を抽出して、それをもつて一般的宗教々育の基礎にしようとする提案が行われている。この提案は宗教々育の無宗派的基礎を見出すことを目的としているけれども、一種の宗教概念に墮するか、さもなければ、既成宗教と並び立つ一個の新しい宗派を創ることになる可能性が指摘されている。(註Ⅲ)

宗教の教育と云われる意味には、次の如き内容が含まれている。先ず宗教の知的理解とも申すべき宗教々義の教授である。宗教の信仰内容を他に伝達し表現しようとするならば、必ず教理として何らかの知的表現をとらざるを得ないものである。従つて教義理解を通じて、信仰の境地に到達せんとするのが一般的に行われている教化法である。そこに宗教教義の知的理解ということの普遍的意義があるのであるが、知的理解のみでは真の宗教情操は生れ得ない。宗教心の陶冶、宗教的情操の涵養と云われるのも、知的理解を超えた、人間の情意的経験を目指しているものである。宗教体験の心理的要素として、情意的要素は欠くべからざるものである。宗教々育において情操の要素が重要視せられる所以もそこにある。然し更に宗教体験の内容を顧みるならば、知的理解や、情意的経験の外に、宗教的直観とも云うべき神秘経験を無視する訳にはゆかない。かゝる経

験は、他から教えるものではなく、正しく自ら直観され感得せらるべきものである。本来かゝる宗教体験は、人格的直観の世界である。(註Ⅳ)何れの宗教にも大なり小なり、直観的要素の全く存しないものはない。宗教々育において人格的要素が重要視せられる所以である。

宗教々育について宗教自体の問題として考えるならば、以上の様な要素が考えられなければならない。而してそれらの要素は、特定の教義信条に基くものでなければ真に宗教々育の目的を達しようものではないと云われる。

然らば特定の宗派的教育によらざる一般の宗教々育は全く意義を有しないものであろうか。最近の進歩的教育思想は、事実を教え概念を与えることを主眼とした伝統的教育思想を修正して、受動的教育から能動的な教育へと、教育目的が移行しつつある。教育課程(カリキュラム)の編成に當つても、被教育者の人生に結合する様に意図することが重視され「何を考えるかでなく、如何に考えるか」ということが教育目的を表す標語となつている。(註Ⅴ)

かような教育思想の変遷に従つて、宗教々育の在り方にも新たな意義が考えられなければならない。宗教現象の事実を教え、教理的概念を与えることではなく、如何に宗教を考え如何に人世を考えるかということが、宗教々育の中心課題でなければならぬ。

宗教の理想はそのまゝ直ちに道德的規範となつて現れるものではない。人間に人世に対する根本的態度を決定するものが宗教の理想である。それが個々の環境と人格に応じて具体的な生活行動となつ

て現れるものである。それは人格の根底に蔵せられた「宗教的態度」とも云うことが出来る。(註Ⅵ)

そのような「宗教的態度」は特定の宗派的教育のみによるものではない。宗教の人世に対する機能が真に把握せられるならば、如何なる目的や理想に向つても構えうる様な「宗教的態度」を育成しうるであらう。

註Ⅰ 浅野孝之著、宗教々育(岩波講座) p.26

註Ⅱ 例えば宇野司空博士の宗教論に於ける畏敬の情操論は正しくその立場である。

註Ⅲ 米国会議編「学校教育と宗教」p.66

註Ⅳ 禪の直観的体験、所謂「教外別伝、不立文字」と標榜される以心伝心の体験が正にそれである。

註Ⅴ 米国会議編「学校教育と宗教」p.37

註Ⅵ 第十一回宗教教学大会に於ける岩本英夫博士の「宗教的態度」の心理学的位置についての研究発表において、人間機構の内面に蔵された宗教的「構え」を総括的に宗教的態度と呼んで居られる。

機法一体の一考察

結 城 祐 昭

機法一体とは真宗にあつては、古来四説があるが、しかし四説と

も真宗の最後の根本たる絶対的極地を説明して居るものである。しかしてこれは真宗が仏教の一派である過りに於ては、全仏教に通ずる所の覚(悟)りの根本でもあるわけである。これは各宗派が仏教の一派であるとして云ふ客観的根拠と同一なる問題である。本来この信と法と云ふのは仏教の現象の世界又は概念の世界の認識対象としての妥当性に於て分類されるべきもので、即ち相に於て示されたものである。しかしながら根源、即ち悟り、真宗に於ては信の世界と云ふ窮極の立場に於ては同一のものでなければならぬ。即ち法、信、教は一如であつて、又言葉を換へて表現するならば同体門に於ける相即相入のものであつて、単なる相対の世界に存するものでなく、絶対的相互關聯の世界に於て成立するものでなくてはならない。これは悟りと云ふものが単に相対的受相面の理の意味に於ける所の問題から遠く遊離した所の事の絶対的相対、即ち如有の意味に於て取扱はれなければならないのと同じ意味に於てある。これはそれらの外的存在に於ては表裏があり、又表裏がなくても面があるがその表裏又は面の觀方に依つて色々と區別されるが、その物以外の物を示して居るのではない。しかしながら現世は相対的価値の上上に於て成立するものであるから、絶対的価値の悟りの立場に立てるものゝ教として説く時に於ては、それは相対的表現を以つてしなければならぬ。即ち円融門より人間的行布門の立場へと表現しなければならぬのである。

今金子大栄先生の著「親鸞教の研究」の中で云はれる三問を信にあてはめて考へてみるならば、図表に依る。

問 理由 答

何ぞ——客観的根拠——教——(報身仏)
 信——何故に——論理的根拠——真理——(法身仏)

云何に——実行的根拠——仏——(応化身仏)

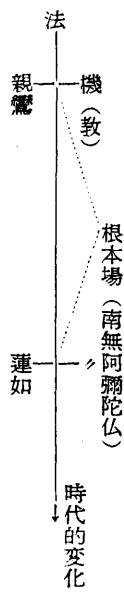
(三身仏との説明は略す)

かくの如く考へる時、教は信の客観的根拠であると共に又それが具体的に表現せられる場合に於て、個々の主観性として確立して居なければならぬ。つまり教は法の具体化された事実的表現である。又信はそれら個々の確立した主観的信であると共に、その根本たる法に於て客観性、妥当性を有して居なければならぬ。かくして私は教を客観的主観性、信を主観的客観性と各々の性格を持つて居るが故にかく呼ぶのである。つまり教は世俗社会に対しては信を代表するものであると共に、信に対しては教団を代表すると云ふ性格を持つて居るのである。この意味に於て信は常に不変であり、又變つてはならない主体的眞理性即ち法の上に立つのであるが、教はその眞理性を代表する事に於て、具体的に却つて日一日と新しい時代の停滞も無く時代の課題の中に没入し、脱皮して行かなければならない妥当性、又は時代的客観性を持つて居るのである。そしてこれは個々の主観性の故である。その為には従来の教を虚仮であるとするよりも、素朴であつたと認識する事が先づ以つて必要である。これらの關係は円の上に於て成立する。即ち

法(教)——客観的主観性——妥当性
 (信)——機——主観的客観性——不変性

となる。

次に古い教だから無意味だとの論はあてはまらない。そこには脈脈として素朴なる人間抱握の金言、信の告白体験が見出されるのである。それをいかに時代的に客観化するかと云ふ問題は、その時代の現実世界の中に生存して行く所の自分自身の信の確立にまつより外ないのである。これは即ち、新しい問に対して其の答が常に既定的であつてはならない。つまり確固たる信は第一の問題であるけれども、やはりそれとも教の中より生れて来るのである。新しい教とか、古い教とかを問はずその人の靈性的主観性の相似点より生れて来るのである。こゝで問題となるのは信の確立とは別個な問題であるが、大切である事は古い教を理解し、体得する為の前提としてやはりその教の生れた時代に逆つて研究して行く必要がある。これは信の方面より観れば、あく迄もどの時代に於ける教も、信の表現以外の何ものでもないからである。この事を南無阿彌陀仏の機法一体の例を引いて説明すると、



となり、法は時代的变化の流れに依つて不変の縦の直線となり、機は横の線となる。つまり法(信)は永久不変の歴史時代を超越した絶対的縦の線(線で表現すれば)となり、機(教)はその一時代を表現する横の線となるのである。しかして親鸞・蓮如の立てる立場

を根本場とする。これは仏教の窮極の立場なるが故である。又さらにこれを全仏教に拡大すれば、



となり、大極の見地よりすれば全体的関聯(法)の中にある所の相対的契機(機)として場の中に生ずる部分現象である。即ち同じ根本場に立ちながらも機の上に於て成立する各宗派が出て来る故由が理解出来るのである。つまり総ての各祖師(例を取れば)方は法の立場、(根本場)は同一であるが、その人の性格又地理的客観的条件、時代意識(歴史的必然性に於ける)等に依り、その表現方法が異つて来るのは当然の結果である。西田哲学で云ふ所の歴史的生命の場所的自己同一と云ふのは、歴史的必然性の機の上に立ちたる覚者としての法との一致点であつて、私の云ふ根本場の客観的表現である。しかして親鸞、道元、日蓮の如きまつたく思想的に相入れない様に思はれる向もあるが、しかしながらそれは単なる表現方法の差異であつて根本場つまり悟りの内容はまつたく同一なのである。つまりそれは大きな意味に於て隨機説法とか、対機説法とか云はれるものである。しかしながら人間自体が使用して居る言葉又それに依つて表はされる文字自体が非常に不完全なるものである。一つの物事を表現するにしても幾通りかの表現がある。又時、所、気分等あらゆる条件が同一なる事はない。即ちその人の性格等あらゆる客観的条件に依つて、ある人は卒直に表現し、又他の人は批判的な対

信仰と倫理の問題

幸 日出男

度を取り、又譬喩して表現する人もある。これらの事は言葉に依つてそれらの事が表現せられた物体と云ふものは、他の人から見れば、たとへば悟りの内容を示唆し得るのみである。しかしながらそれは自分の体験より出た所の悟りの直接自爾なる表現であるはずである。悟りの言葉は真理を内容とし、真理は悟りの言葉に於て表現せられるのである。それ故それは嘘ではなく、一面方便とも見られるのである。その事は教そのものが何らかの意味に於て人に理解してもらふ事を予想して居る。又他の人はその意味に於て教を受取る。それ故にその人自身に於て、それは信への方便として働きかけると共に、それに相当する様な体験の有る人、即ち根本場に立つ人にはそれが決して方便でなく、その儘が真実として映り理解せられるのである。つまり教は機相應の方便であると共に又真実の表現に外ならないのである。即ち絶対の世界に於ては法の上にては一致点が見出されるのであるが人間の個々の機根の上に於て不一致となるのである。これを図表にすると、

法 教
機 信
—— 媒介契機として人間

となるのである。

信仰と倫理の問題は、多く「信仰の倫理」の問題として扱えられている。信仰のみが、真に倫理を基礎づけるものである事が強調される。これは間違ではない。人間は神の前に全く罪人であり、行為によらず信仰によりてのみ義とされ、かゝる信仰義認という事からのみよき業が生れて来るのである。即ち、人間は、信仰という通路を通しての他、いはば真に人間になりうる道をもたぬ。信仰者になるといふ事が人間が真の人間になるといふ事であり、その意味で信仰のみが真に倫理を基礎づけると言はねばならぬ。しかし、信仰と倫理の問題を、信仰者の倫理の問題としてのみ扱えても、そこに大きな問題が残るであらう。即ち、このように把えるならば、同人間が信仰者になる事によつて、はじめて世界におけるあらゆる問題は解決されるといふ事になる。あらゆる問題は、一先づはすべて信仰の問題であるという事になる。しかし、かくいふ事は、実際問題としては、世界におけるあらゆる問題に対して、究極的解決の道を原理的に示すことにはなつても、具体的な解決の道を何ら提示しない事であるといはねばならぬ。仮にかくいふ事によつて解決の道を具体的に提示しているつもりであるならば、それは永遠と時間の世界とを混同して、この時間の世界の發展、進歩といふ

直線の上に神の国が実際に出来上る事を考えているところの甘い理想主義だといはざるを得ぬ。神の国なるものは、この時間の世界の中で成就されるものではないのである。

しかし、さりとて人間はこの時間の世界を全く無意味なものとして否定し、この時間の世界から逃避して永遠へいたるのでもない。

人間は時間的存在である事を難脱する事は出来ぬ。時間の世界は逃れんとしても逃れえぬ重荷であるのではない。この世界は、神の創造であり、摂理の下にあり、その罪と叛逆にもかゝらわず、一般恩寵の下にある。そして人間はこの世界の中に存在せしめられているのである。我々の課題は、この世界をいかに正しく評価し、用うべきかという事であつて、いかにこの世界から逃避するかという事ではない。我々は時間の世界を逃避せず、その中に生きねばならぬ。

という事は、我々は過去から未来へと流れる時間のプロセスの中で、常に此の現在において種々なる課題を与えられてをり、これを解決してゆかねばならないという事である。この事を、我々はたえず此の現在において未来へ超越せねばならぬというように表現してもよいであらう。我々はこのような未来への超越によつて、時間的存在としての課題を果す事になるのである。

しかし問題は、人間にとつての課題はこれにとゞまるであらうかという事である。我々は時間的存在でありつゝ、しかもその中に満足してしまへぬ。我々は永遠との正しい關係に立たねばならぬのである。時間の世界を逃避せず、しかも永遠との正しい關係に立つという事は如何にして可能であらうか。先に我々は未来への超越とい

う事を言つたが、今やこれとともに永遠への超越という事が人間の課題として取り上げられねばならぬ。時間の世界から永遠へ逃避するのでなく、しかも超越するという事は如何にして可能であらうか。勿論、未来への超越と永遠への超越というこの二つの課題を二元的に分けて把える事も出来る。しかしこのような二元的理解は、まだ抽象的であるといはねばならぬ。我々は未来への超越という課題の遂行を通して、それにおいて、永遠への超越という課題をも遂行するのではないであらうか。とすれば、人間の一切の営み(文化)が、*explicit*に永遠への超越という意味になつていと考へうるのではなからうか。近代はセキユラリズムの時代であるといはれるが、この意味では、我々は近代のセキユラリズムをむしろ積極的に評価してよいわけであらう。セキユラーな営みそのものが悪いのではなくして、セキユラーな営みも含みもつ *implicit* な意味を全然忘却してしまふところに問題があるといはねばならぬ。勿論、そのような忘却は時間的存在としての人間にとつて免れ得ぬ事であらうが、基督教界の中における近代リベラリズムといはれるものも、未来への超越を否定し、永遠への超越のみを抽象的に強調して、時代との關聯を失つてしまふ態度に対する反抗として現れて来たと考え得るのであるが、それ自身は、未来への超越が実は永遠への超越である事を忘却してしまつていたのである。しかもその未来への超越という事が、実は歴史的課題である事を見そこなつた時に、却つて時代との關聯そのものをも失つてしまつて、反動的な役割を果す事になる。時代との關聯を持つという事は、ある特定の時代と野合し

てしまふ事ではなく、移りゆく時間のプロセスの中で、常に時代と關聯を持つという事ではなければならぬ。ある特定の時代を絶対視する危険に落ち入らぬようにすべきである。近代リベラリズムは、前近代的なものを絶対視する立場への反抗として出て来たが、自己の住んでいる時代を絶対視してしまう時に、リベラリズム本来の意図自体が破られてしまつているといはねばならぬ。

時間的存在としての人間の、未来への超越という課題を、歴史的課題として正しく理解したのはマルキシズムであるといつてよいであらう。人間は時間的存在である故に、常に現在においてその未来への超越という課題を遂行しなければならぬが、その課題はそれぞれの瞬間においての異つた形であらわれてくるのである。即ち、未来への超越一般があるのではなくして、各々の瞬間にそれぞれ特有な具体的な超越があるのである。人間はこの具体的な歴史的課題を歴史的に遂行する事によつて、人間としての課題を果す事になるのである。最も歴史的な歴史理解であるといはねばならぬ。マルキシズムは、この現在において、この現在の課題を遂行する事以外に、人間の課題を知らぬ。

しかし、こゝで注意しなければならぬ事は、現在における歴史的課題というものは、実は、時間がこの現在において永遠にふれていゝる事によつて起つていゝるのであるといふ事である。それを未来への超越といふ方向で究極的に解決しようとするならば、結局人間は、無限に、解きえぬ問題に面してゐる事になるであらう。この現在における歴史的課題が解かれても、又次の現在においては、次の歴史

的課題がある。かくしてそれは無限に解決を未来の方向に引きのばしてゐる事になるといはねばならぬ。我々は、歴史的課題を歴史的に解く事によつて、実は永遠へ超越しなければならぬ。しかも各々の瞬間が永遠にふれてゐるが故に、我々は常に各瞬間において歴史的課題を解く事によつて、たえず永遠へ超越するといふ事になるのである。

我々は先に、あらゆる文化的営みが *implicit* に永遠への超越といふ意味になつてゐると述べたが、それはどこまでも *implicit* にならうのであつて、それが *explicit* になるのは、永遠なるロウスの受肉なるキリストへの信仰においてであり、その故に、信仰によつてのみ眞に倫理が基礎づけられるといはねばならぬ事、最初に述べた通りである。ただ、その面のみを強調する事は具体的ではないわけで、(即ち、一般恩寵の下にある世界の意味を正しく理解しえぬわけで) そこに本稿において述べたような角度から、倫理の問題を考察する事も必要ではないかと考へるのである。そしてこのような角度からの考察に助けられて、信仰の倫理といふ問題もよりよく理解されるのではなからうか。

(尚ほ、研究発表会においては、前おきとして、基督教が歴史的宗教である事を述べて、そこから歴史の意義の理解を通して本論に進もうとしたのであるが、時間の都合で殆ど本論が述べられなかつた。こゝにはそこで述べた前おきの部分にはよく事にした)

キイルケゴールに於ける罪の問題

米 沢 紀

キイルケゴールは「人は如何にしてキリスト者となるか」ということを生涯の課題とし、又著作の主題としたのであるが、キリスト者となる唯一の道は人が罪ある所以を知ることであり、これなくしてキリスト者となることは考えられないので、彼が罪の問題を如何に取上げているかということとを彼の主な著作、「不安の概念」「死に至る病」「哲学的断片」及び「後書」を中心に考えてみたい。

「不安の概念」に於て彼は原罪の問題の総括的教義史的定位に於て自分の問題の設定を試み乍ら、最も重要な原罪の概念に関する歴史的解決の試み、即ちカトリック教、聯邦的教義学、ルッター的正統派等の考えを批判しつつ彼独自の原罪観を展開している。

さて、キイルケゴールは最初の罪は *die Sünde* であつて、*eine Sünde* ではないと考ふる。即ち他と並列的な同じ量的なものとして規定されるのではなく、一つの罪というのではなく、最初の罪は質的規定であるという。この質は最初のものであり、飛躍、即ち不可思議な突発と共に現われる。アダムの最初の罪によつて罪が世界に到来し、それと同じ意味で後の個人の最初の罪への傾向性から出て来るとすれば、最初の罪は非本質的であり、人類により蓄積された罪への傾向性の方が本質的となる。このことは自己の罪の責任転嫁

であり、非倫理的である。罪に対する責任の問題からキイルケゴールはアダムの最初の罪と各個人の最初の罪とは同じ質的規定をもつものであり、それが各個人に罪への傾向性をもたらす原罪とするのである。

最初の罪は不可思議な飛躍によつてこの世に到来する。キイルケゴールは永遠との關係に於ける人間のあり方を負目というが、この關係の自覚のない状態を如何に考へるかと言へば、ここに於ては精神は人間の中で夢みて居り、平和で静かであるが、しかし何か他のものがある。それは無であり、これが不安を生む。精神は夢みつつ自らの現実を前以つて投射するが、この精神の現実が靈魂と肉体の直接的合一の状態に對し無として働くのである。この夢みる精神の状態が不安であり、この不安が、自己の存在の色々な場面に會して、絶頂に達した時、質的飛躍により墮罪がおこる。自由を直指す精神の「可能性から現実性」への移行は質的飛躍によつてなされるが、それは最初の罪であり、原罪であり、かくて無垢の状態を失つて負目あるものとなつた人間には罪への傾向性と共に感性的なものが措定され、それが精神に對するものとなつて、ここに課題としての歴史が始まる。これが人間の現実であるが、原罪の結果不当に措定された現実はや不安を生む。故に不安は二重のものを意味する。一つは罪の前提としての不安であり他は結果としての不安である。後者は個人が罪を措定する度に一定量をもつてこの世に到来する。アダムの罪と共に罪への傾向性が世界に到来したが、後の個人に於てはアダムの原罪の結果生じた罪への傾向性と感性が量的なもの

して受つがれてゐる結果、不安はより反省的となる。しかしこの考に立つと量的なものとしての感性が多くなればなる程、後の個人の倫理的責任は軽くなり、感性的なものが少なければ少い程、倫理的責任は重いという感性の量と罪に対する倫理的責任の間に一定の比例が考えられ、罪に対する個人の責任が一樣でないことになり、後の世代の個人程罪が軽いということにならないかと考えられるが、このような考えは個人の倫理的責任感を軽んずることになり、キールケゴールはこの考を否定し、如何に量的なものとして感性が受つがれていても、感性は不安を増すのみであり、不安そのものは罪ではなく、罪は個人の質的飛躍によつて生起するので上のような罪の傾向性の多少は罪の質を構成しない。

アダムの原罪と後の個人の各自の罪に対する倫理的責任の問題に關して、キールケゴールはアダムより受つぐ罪への傾向性の多少はどこまでも罪への前提をなすだけであり、罪そのものは各人の意志決断による自由の行為であるとしてアダム後の各個人の罪に対する倫理的責任を強調するのである。しかしこの考からは原罪は事実的に否定されていると見られる。罪はどこまでも個人の意志決断によつて生じ、原罪による罪への傾向性は罪の前提として不安をますのみであつて、不安そのものは罪ではない。罪への責任の絶対性は解決されても罪の超個人的性格は否定され一種のペラキアニズムに赴くと考えられる。これは彼が原罪を形成的に問題にしつつ實質的に否定し倫理的責任を強調するあまり赴かざるを得なかつた結果と思われる。

「不安の概念」に於て、キールケゴールは人間を精神として規定したが、「死に至る病」に於ても人間の本质を精神として規定してゐる。人間は精神であり、精神としての自己に關する自己關係として措定されている。人間がこの綜合を現實に措定していないことが絶望として、即ち罪として考察されている。この絶望を意識の点に於てみると、人間の自己が、永遠なものをもつてゐるということに關する全くの無知としての無精神の絶望から、人間が永遠な自己をもつてゐることを知りつつそれであらうと欲しない弱きの絶望、又永遠の自己をもつてゐることを知りつつ、現實の自己であらうとする強きの絶望について考察され、これらの絶望が神の前で罪であることが示されている。それが更に、罪が何であるか示された後、尙且罪に留まつてゐる罪についての絶望、即ち悔改めについての絶望となり、更に罪のゆるしについての絶望、これは罪のゆるしをあたえるキリストについての躓きであり、それが更に嵩じてキリスト教全体を虚偽とし攻撃する罪、即ち聖靈に逆らう罪として示されている。以上が絶望として「死に至る病」の中に示されている罪である。

次に「哲學的断片」及び「後書」を考察すると、前者に於ては、罪には真理を学ぶ者、即ち、人間が、自己の責任に於て不真理にあることを罪としている。人間は自己の責任によつて不真理にあり、真理から自己を閉出して不自由の中にあるが、そこからの解放を自らでなし得ぬ状態が罪とされている。「後書」に於ては永遠の素質をもつ人間が、生れ、生成に於て現存することにより、罪人となつ

ている。即ち、永遠なものを誕生によつて失つてゐることが罪とされてゐる。そしてそれは原罪と同じものとされている。

この二書と前の二書とは罪に關する考方に差がみられる。前二者に於ては自己の宗教的体験の心理的分析がされてゐるが、又罪に對する個人の倫理的責任が強調されてゐる。人間は自己の自由によつて罪あるものとなるので、理念上、人間の本性そのものは罪とされなかつた。後の二書は罪の知的理解であり、現実中存在する人間の実存が罪とされ、それは真理又は永遠性を人が生誕と共に失うという原罪觀に基いてゐる。ここでは個人の罪に對する倫理的責任が中心の問題にされてない。前二書はペラギアニズムの個人の倫理的責任の問題に強張点がおかれてゐるとするなら、後二書は人間の実存と罪が同一視され、アウグスチヌスの色彩が濃い。

このように罪觀に相違があるのはキイルケゴールの考方の推移にもよるが一面には彼の書が匿名で書かれ、すべてが彼の人格的責任を負うべき本心を吐露せるものというより、一種の思索実験ともいふべきものという理由もあり、神学的究明よりも、むしろ、特異な自己内省によるものであるからと思われ。又罪を罪として罪の側面からのみ見ては充分に把握し得ないので、罪は啓示の光を通し、又信仰により一層明らかになるとすれば、信仰論及びその対象であるキリスト論により、これら對立する罪に對する思索に何らか融和があたえられるかもしれない。

古典に於ける神学

西角 井 正慶

古事記日本書紀の中に神学を追求する。これも釈義神学に屬するであろうが、古典を作つた人々が神をどう考え、どのように説明しているかという問題なのである。つまり古代人の信仰に整理が施され、統一が企てられて、記紀に於ける創世神話が成立した。そこに神学といつてもよい識者の態度が窺へるのではないかと思うのである。記紀の神話は、併し古代民俗の行動伝承に生まれてゐるに違いないから、観念的哲理的な神の知識は、僅かに天地創造の部分に顯著なのに過ぎない。それも古事記と日本書紀とで性質を異にした点がある。

古事記ではまづ天之御中主神高御産巢日神神産巢日神の三柱の神名を立て、次に国稚く浮脂の如くして、くらげなす漂へる時に、葦牙のごと萌えあがる物に因りて成りませる神の、うましあしかびひこち神、次に天之常立神の二神と、まづこの五神を宇宙・国土の根本としてゐる。「みな独神成りまして、身を隠し給ひきと」神の存在は形としてあるのではないが、天地以前にあつて天地を創造し給うに既存者としての神の名を、かように考へたのである。

日本書紀の本文では国常立尊・国狭槌尊・豊斟尊等の三神に始まる。この神名は古事記では右の別天神に次いで表れる。神名の示す

ように国を冠して地上觀を持つ。尤も日本書紀は一書に曰くとして別伝六種を挙げ、その第四に古事記同様の造化神を伝えて、いるから、記紀編纂以前に既に、さうした觀念的な神を考えていた識者の伝へ、或は成文があつたに違いないが、日本書紀本文に於ける開闢説は、漢籍ことに淮南子・三五曆紀の文を、殆んどそのまま援用していること、常に指摘せられてゐる通りで、恐らくその譬喩的説明になつたものであらう。

要するに創世説話は、何れの民族信仰にも宗教にも行われるものだが、神話の始めに据えられたからといつて、其が神話の根源でなく、むしろ第二義の創案になるであらう。信仰理念の次第に純化し向上した成果であり、記紀の創世話もかく神を信じ、神の靈力を讀えてこゝで、かかる構成を見たのである。

○ 天之御中主神は、宇宙を神格化した神名で、全存的であり、無始無終の超人間的な存在である。神の御名は哲學的に考え出されるか、何らかの啓示に拠るかであるが、創世紀の神名は譬喩的擬人的な見解になるものが多く、天之御中主（天の真中に主宰する神）なる抽象化は普遍妥當な見解である。すべての神々はこの分神であるが故に、特に神社に祭る必要がなかつたと、国学者の説いた如く、妙見信仰の起るまでは、神社の祭神にはならなかつた。神社創立の歴史は然る理念的な信仰に拠らないものだつたが、とも角一神教的な教義も進展しなかつたのである。

高御産巢日神・神産巢日神を造化の神に配した摂理は考えられ

る。これこそ神学的な意識を持つものと言えよう。第一むすびに産の字を用い、紀では産靈を充てたことである。この神の発動は皇孫の重大な時に際して屢々現れる。主として強大な威力を添へ申すといつた神事に伴うもので、外来魂の信仰型態を窺わせるものであり、古代民俗に於ける数多の実例を古典に残し、且つ近代民俗にも残留ある鎮斎の呪術なのである。むすびなる語義は結局は「結び」であり、鎮斎の技術としての結びから、その技術者をも包含した名称と見る説が正しい。それが万物生成化育を司る靈妙なる作用という思考を生み、産靈なる熟語を作つたものと思う。造化神としてあり得る見解であり、さうした字面を選んだ古典自身、神学的な意図を持つといへよう。伝承的な神つまり信仰生活に於ける現実的な神が、後代の釈義に説くような意識を以つて、創造神に据えられたというわけである。

○ 神世七代の神々もいざなぎ・いざなみ両神に至つて、初めて人間的な風貌を備えられるが、それすら等身大を遙かに超えた存在観で、歴史的或は伝承的な人間神の印象を持つ一面創造神としては自然の擬人化とも見られるのである。国生みの詞章、並びに日月両神と寸さの尊の尊の誕生の物語が、ことに紀に於ては自然神話に近い。即ち紀の本文にあつては、大八洲と山川草木を生み、天の下の主たる者として日神を生まれる、両神自らの意志であるに反して、古事記ではすべて天界の神の御言による行動であり、この三柱の皇子の生まれるまでには火の神の誕生による転換と、黄泉の国との交

涉、祓禊等によつて出現する数多の神々があり、其等は書紀一書の夫々に散在する神名を整理し、体系つけたものとも見られるが、要するに古事記の方は、祓へと禊ぎとによつて身の清まりの極限に達した時に、最も尊い神の出現を語る、つまり伝承的意義に於ける神話となつてゐる。

記紀編纂の任に當つた当時の識者が、資料の整理統一に学的な用意があつた。これを一つの神学として見られるか否かは問題であるが、ともかく神の世界を知らしめ、その根元を説いて書物に書き記したのである。その世界は日本だけのものであり、神名も独自のもので、この国のなり立ちの上に考えられた觀念的な創造神である。天地の初めと国生みの章だけでも、古事記に於て神の御名を先とする神祕觀が深く、日本書紀は形を主とする觀があつて、国生みは一層自然神話に傾いている。

さて禊禊・誓約・天石屋戸の咒術即ち鎮魂の本縁・素神の解除即ち原罪觀等、これに続くところの神話は伝承上のものである。神の世界の神業であると共に、古代生活に繰返し行われていし神事であるが、記紀に編述するともなれば、その神語りの組織に構成に、何らかの意図が加わらなかつたとは言へない。そこにも神学を追尋し得られようが、一まづ創世神話に於ける神学的意義を窺つてみたのである。

—この論旨は國學院大學七十周年記念論文集「古典の新研究」に
やや詳しく述べた。

二分 依他性

—撰大乘論に於ける—

田 中 順 照

「依他性は染汚分と清淨分、即ち分別性と真實性との二分の和合せるものである。」とか、「それを場所として二分が考えられる。」とか説かれてゐる。二分の和合せるものとは如何なる意味であろうか。又二分が考えられる場所とは如何なる意味であろうか。依他性は虚妄分別である諸識（詳言すれば十一識）であつて、決して阿賴識に限らるべきではない。真靜識の世親釈は虚妄を解して、「無を分別して有となすから虚妄である」と解する。現在の学者の中にはこの真諦の解釋にもとづいて説をなすものがあるが、吾々は虚妄の意義を斯く解すべきではない。何となれば「無を分別して有となす」と解することは真諦に限られ、且つ真諦訳それ自身の前後に矛盾するところがあるからである。即ち六識のうち意識のみを分別となし五識は則ち爾らずと説かれるところからするならば、無を分別して有とするものは意識のみであり、五識は虚妄分別に撰せらるべきではない。然るに一面五識をもその中に含む十一識が虚妄分別してゐるからである。かくて虚妄分別とは、識は本来的には無である対象に似て現するから虚妄であると解すべきである。外界に實在すると考えられる対象は幻の如く又陽炎の如く、存在するものでないことを明かにするため幾多の論証がなされてゐる。かかる論論によ

つて対象の非存在と云うことが先想されればこそ、かかる本来的に存在しない対象に似て現する識は虚妄と云われるのである。対象の存在が真実であるとき、それに似現する識は真実でこそあれ決して虚妄と云わるべきではない。対象に似現するとは対象をプロジェクトすることである。超越的な対象があつてそれを映すところに識があるのではなく、識の本質はむしろプロジェクトするところにある。ここに明かに實在論を排棄して観念論の立場に立てることを認めなければならぬ。(従つて三性説によつて唯識が成立つてはなく、むしろ三性説は唯識と云うことを先想している。)識によつてプロジェクトされた本来的には存在しない対象が分別性と云われる。対象がありと云われるためには、既に名言によつて分別されていなければならぬ。そうでなければ、対象ありとは云えない。何となれば有無は分別をまつて初めて可能であるからである。従つてプロジェクトされると云うことは既に名言によつて分別されていることである。換言すれば識とは名言による分別を必ず伴えるプロジェクトする働である。かく考えるところに真諦の立場がある。これに対して、例えば直接現前の状態と云われる前五識をとつてみるならば、それは未だ名言による分別を伴えるものでなく、単に識によつてプロジェクトされたものであり、それに対して名言による分別が働くとも考えられよう。従つて識によつてプロジェクトされたものは分別性と云わるべきではなく、依他性に属するものであり、これを名言によつて分別する時、その分別された相が分別性であると考えられる。この理解に立つものが支那である。従つて分別

性は中間存境と云われる。一般に識と云われるものに、所謂直接現前の状態である前五識があり、又名言による分別をその特質とする意識のあることが否定することができない。然し有無は分別をまつて初めて可能である限り、前五識によつてプロジェクトされた対象が名言による分別をまたないでそれ自身に於て存在すると考えることができぬ。然し又識を凡て分別を伴えるプロジェクトする働と見て、直接現前の状態としての前五識を認めないことも行きすぎである。識に直接現前の状態としての前五識と分別を特質とする意識とを分つことは、前五識の対象が名言による分別をまたないで存在すると云うのでもなく、又あらゆる対象は名言によつて分別されたものであるかと云うことは、識に名言による分別を特質とするものと直接現前の状態である前五識との相違を認めることを拒むものではない。ここに撰論の立場がある。

識によつてプロジェクトされた対象である分別性は本来無である。このことからプロジェクトする識そのものの無、即ち依他性不可得と云うことが導き出される。これが真諦の立場である。識が本来的には無であると云うことは、現在のある学者の解するように、所識としての分別性に対する能識が無であると云う意味ではない。所識に対する能識も等しく識によつてプロジェクトされたものにすぎぬ。現在のある学者の理解に於てはこのことが十分理解されていない。又プロジェクトする働である識が本来的には無であると云うことはそれが現実には有であることを拒むものではない。むしろ本来的に無なるものも現実には有であることを主張するところにその

根本的立場がある。「虚妄分別はあり」と説かれる所以である。

さて識にプロジェクトする働と名言による分別とを分つ立場に於ては、分別性の無は必ずしも依他性の無ではない。分別性は依他性の上になりたつものであり、それが無くなることは依他性がその清浄な姿に於て現れることであり、それが真実性であると解されよう。転依を解して、「依他性が単に不依他となるのではなく、「迷乱への所依」たることを止めることである。具体的には二取の執着がぬぐい去られて清浄となることであり、有垢雑染の姿が消し去られて無垢なることとなることである。」と説かれるが如きは全くかかる理解に立てるものである。この理解に於ては、依他は云わば無記のものでありそれが現実には不浄なものとして現じているが、修行によつて無垢のものとして現じるのである。かかる理解が玄奘訳にもとづくものであることは言うまでもない。玄奘訳によれば、「此識中において所有真実円成実自性の顕現」せるものが真実性である。笈多訳に於ても「識性中に於て」と説かれている。ところが真諦訳によれば、「此識、成就真実性に由つて顕現」せるものが、真実性である。依他性としての識中に於て、真実性が現ずるのと、依他性としての識が真実性として現ずるのは同じではない。前者によれば依他性としての識は二分の成立つ場所と考えられよう。これに対して後者によれば、依他性としての識は分別性として現じ又は真実性として現するのであつて、それ以外に依他性はなく、依他性は決して染浄二分の成立つ無記の場所でもなく又、二分の和合せるものでもない。然らばこの二つの理解のうち、いずれを以て撰命自身の立

場と見るべきであろうか。西藏訳に於ては玄奘訳と等しくこの識中に於てと説かれていると云うことは何ら問題の解決を与へるものではない。吾々はむしろその解決を撰命自身に求めなければならぬ。

識が依他性と名づけられるのは他の眞習せる種子によるためと、染浄の性が成就しないためであると説かれる。染浄の性が成就しないとは、或は分別性の染汚となり或は真実性の清浄となつて自らの性を有しないとの謂である。依他性があつてそれが現実には有垢雑染のものとして現じているが、その有垢雑染が消し去られると無垢清浄のものとして現ずると云うのではないか。——かかる解釈に於ては依他とは縁起せるものの意にとどまり依他の意義が明かでない。——染汚分として現じている以外に依他性なく、又清浄分として現じている以外に依他性があるのではない。かくて、たとえ「此識中に於て」と説かれているにしても、依他性を二分の成立する場所と考へることの誤であることが知られよう。かくの如く依他性は決して二分の和合せるものではない。更に依他性が真実性として現ずると云うことは、分別性の染汚分を消し去ることによつて可能なのであろうか。それとも依他性は必ず分別性として現じ、分別性として現ずる以外に依他性なく、然も分別性は本来無である以上依他性も本来無であるとの意味であろうか。前者の如く解するならば、分別性の有垢雑染を消し去るところに修行があるに對して、後者に於ては、分別性の本来無たることを觀ずるところに修行がある。煩惱を除去して涅槃を得んとする所得小乗の徒に對して龍樹によつて唱導された立場は煩惱を除去することであつただらうか、それとも煩惱

近世的神格とその社会的基盤

— 上州碓氷八幡の宮座 —

相 葉 伸

の無体即空の智を得ることになつたのだからか。これに対する撰論の解答は、如來は生死を見ず涅槃を見ずの經文を引いて、依他性中の分別性が生死であり真実性が涅槃であり二者は無差別であると説くところに見出される。世親釈はこれを解して、若し一分を得れば余分異らずと云う。若し一分を得れば余分異らずとは分別性は本来無でありその無が真実性であることを意味している。現実的には生死であり染汚であるところのものも、本来無であり拳体即定であればこそ、一分を得れば余分は異らずと云うことができる。かくて依他性が真実性として現ずるとは、依他性に於て染汚を消し去ることによつてではなく、依他性が染汚として現じているその染汚を消し去ることをまたないで本来無体即空であり、依他性の当処に真実性が露堂々として現前していることを意味する。然し依他性の当処に露堂々たる真実性を知るは般若の智である。この般若の智を得るところに仏道修行が成立つ。

以上によつて、依他は二分に通ずと説かれることは決して染汚分と清淨分との和合を意味するものでもなく、又それの二の場所を意味するものでないことが知られよう。もし場所と云う言葉を用うるならば、依他性が場所なのではなく、真実性こそ場所である。真実性の場所が現成して依他となり分別性となると云い得るためには、思想の發展の次の段階にまたねばならぬ。

この小論の詳綫な命証は密教大化第十七号の拙稿、攝大乘論の三性説を参照されし。

〔宮座構成〕 鉦山の神であり鍛冶の翁であり又武神となつた八幡神はその後中世から近世に至るにつれて次第に農耕社会の神として興味深い展開を見るに至つた。いま上州碓氷郡八幡村の八幡神社の場合を手がかりとして近世村落の社会構造における八幡の神格を考察して見よう。

筆者は最近偶然の機会に同地の旧祠堂の家矢口家で多数の未照介の古文書を発見し、之を求めによつて整理した。これによれば会社に古く宮座が存在し、社頭百石の朱印を分配していた。配分について慶安三年（一六五〇）の「社領田島丹石高改事」（矢口家文書第四三号）に詳記されているが、概括すれば、別当約拾石、社僧七人約三十石、社家十九人約六十石の割合であつて、座席は嚴重で別当（神徳寺）が最高權威で次に二称宜（原家）、三称宜（矢口家）、三称宜（富加津家）の順をもち太々神楽の執行等すべて別当の指図により社家の独断は許されなかつた。宮番は二人つつ年番にとめたが、社会相互の間では自ら座格の輕重があり、称宜は永代社家頭として後神主に昇格した。次に社家（上社人）四家（内一家は神子頭）神人（下社人）三家、小神子役四家、御供所神人三家という家格の意識が存在して世襲されていた。

神社の経済は大体年貢米二十俵前後と現金収入六兩前後（畑方年貢米尙二分、散物その他雑収入）でこれを別当村宜二家（一家は元祿六年失脚断絶）で預つて年間の勘定に當つた。年貢米は宮座の構成員たる別当以下が朱印地の配当分の中から差出したものと、神主田の収納によつた。神主田は宮座の頭役の際の諸費に當てる為に頭役の家で耕作し、その中から一部を神社に年貢として差出したものである。神主田の成立は失脚断絶により浮いた一ノ村宜の配当分をもつてそのまま神主田にしたものらしい。その他散物収入は正月分一ヶ月分だけを納戸入とし、二、四、五の三ヶ月分と地主稻荷の散物全部（計約六兩）を別當がとり、他の八ヶ月分を社家が分配した。

講の支出は前記神主田と神樂の収入の一部と社家均等の醸金を主とし、収入は全員で差等をつけて配分した。嘉永五年からは「八年講」と称して八人づつの組合とし、組毎に百疋を奉納せしめ、各組毎に年一人代参せしめる定めとし、増収をはかつた。向社家相互の金融の為に無尽講をつくり、造営勸化の保管金もこれに流用した（安政四年以後多数の利子取立帳がある）。これらの経理は社中総立会により年末に清算し、余剰金は「燈明料」名儀で社家に分割し与えた。

〔神事〕 宮座を中心とする神事は次のようなものがあつた。(一)御田植神事（一月三日）は手使二人神子五人が田をすき苗代から番種一切の所作をし終つて「おご」（神璽を捺した紙に洗米を包み篠竹八寸ばかりの先にはさんだもの）を群衆に撒く。群衆は争つてこれ

を拾ひ各自の田の水口に立てる。これによつて稲がみゝると信ぜられてゐる。神は人にとつても神であるばかりでなく土地にとつても亦神であつた。自己の耕田も神の土地と考えその神の庇護と承認をうけた個々人の土地の標示としての「おご」（年貢）であつた。そして又この神のもつ破邪の神威によつて外部の穢を遮断して祭をいとなむにふさわしい溝淨の地とし、それによつて豊饒を祈るものであつたらう。(二)御弓の神事（一月七日）は径五尺ばかりの梅の丸木でつくつた六尺の大弓で射る儀式で、弓と的との距離は二間、射手は顔を的から背けて三矢射る、この当りによつてその歳の天候を占う。即ち黒い部分に当れば雨、白い部分は晴、当らぬときは風、別に廿一張の小弓により恵方に放つ矢は家内の災厄を払うものと信ぜられ参会者が争つて拾つてもち帰る、ここにかつての騎射の名残が見られ、その破邪の神格は作物と天候に深い関心を示している。(三)御筒粥神事（一月十四日）散米と五本の藪を入れて粥を炊き、翌十五日早朝神前で蓋をあげ、五本の藪の中に粥の入つてゐる程度で、早稲八分中稻六分、大麦七分等と作物の種別にその年の作物を占う、結果は神殿の外扉に貼り出す。

〔灌漑用水との関係〕 陰歴六月二十九日（今七月二十九日に禊大祓式が行われる。神輿三が出て御旅所に幸する、その時鼻高村の小沢家から麻袴覆面姿で三袋の麦香煎を獻ずる、それから人形を碓氷川に流して祭式を終る。麦香煎についての伝説は、小沢家の祖先に一旅僧が自分は八幡神であるやがてあの森に鎮まるといつた。その時に老夫婦がささげたものが香煎であつたという、つまり各地にあ

る神の遍歴譚である。この八幡神社の位置は中仙道から入つて北に四百二十間の参道をもつてゐる。その参道の入口に御旅所があり、南は中仙の道一筋を距つて碓氷川が三十五間の河幅をもつて流れてゐる。御旅所はつまり川に最も近いところにある。私見によればこれは八幡と水との關係を示唆すると思う。上流から流れてくる水の

尊さから同時にその流と共に来る神の姿を思い描くことは自然であらう。陰曆六月の末は稲の結節期で農民にとつて水の価値の最も意識される時期である。そうした時期にその水の支配権者として神が迎えられ祀られてゆく径路に古来の大祓の儀式が結合されていつたものと思われる。ところでこの考を裏証するものとして同地の灌漑用水の現状を見なければならぬ。この用水利用の為に堰組合が七ヶ村でつくられてゐる。即ち享和元年の「御分間御絵図御用村方往還適明細書上帳（矢口家第四六号）」に「用水者板鼻宿地内字板鼻堰より引取並櫻村地内より鳥川之落申候」とあり、更に天明三年の「御用水板鼻堰懸田反別帳（矢口文書第四七号）」によれば板鼻堰による水下町歩は総四十一町五反六畝一二歩で、これは板鼻宿、八幡村、劍崎村、藤塚村、上豊岡村、中豊岡村、下豊岡村の七ヶ村で興味あることにこれは同社の氏子地域と全く一致する。この七ヶ村が母胎で、この外に碓氷川を距つた対岸にある鼻高村が同じく碓氷川の水を用水として用いるから氏子に加つたものであらう。その氏子に加わる理由を説明するものとして香願の伝説が生れる必要があつたのであらう。

維新直前頃の同社の正月仁王会の守札を各村の氏子に配る記録

に、「板鼻三四〇枚、劍崎村七三枚、八幡村七〇枚、藤塚村四六枚、豊岡村一三〇枚、鼻高村五四枚」とあることは氏子圏の内容を明らかにするものであらう。

行政圏から云えば、八幡村藤塚村は橋本領、鼻高村は安中藩、上中下の豊岡村と劍崎村のの一部は高崎藩であつた。

すなわちこれらの行政支配圏を超越して七ヶ村が堰組合を作つて強固な団結をなした意義は結局、用水の公平な分配という生活権擁護の問題に係つていたのであつて、支配圏を異にすればするほど、それは一層彼らの自治の問題として切実なものになつたことが察せられ、八幡神の勧清はその為の中心として、最も情神的に、又最も現実的要請に応えるものであつたのである。

そのことは更に云えば、八幡村の北に相接する若田村や金井測村、町屋村、上下の大島村など、（現在の八幡村の大字になつてゐる）土地が早い頃氏子圏に入つていなかつたのは、若田村は前記の氏子諸村に比して一段高い台地になつており、金井測村その他は鳥川の水によつて灌漑している事実によつて碓氷川から取り入れる板鼻堰組合とは完全に利害を共にするものでなかつたことでも明らかであらう。

尙この神が雨乞の神となり又子育の神や養蚕の神となつたりするのは、その本来の破邪の性能を中心に漸次近世的農村社会の要請に依じて、その性格を変更してゆく姿である。この事は他面にかつての神々の職掌や個性が失われて、あらゆる神が、あらゆる近世社会の生活構造の上に生れでる要求に答える為、みずからがその個性

を類型化しゆく契機を含むものでもあつたといえよう。

イエス伝研究の諸問題

赤 司 道 雄

本稿で取扱う問題とは、イエス伝の詳細な内容というより、むしろ、その方法論である。二十世紀に入つてからのイエス伝研究の性格を捉え、何人かの代表的イエス伝研究を比較検討したい。

Albert Schweizer が一九〇六年に *Geschichte des Leben Jesu* *Forschung* を著してより、Strauss 以後の所謂十九世紀の自由主義的イエス学は大きな転換を來した。即ち、福音書記者の筆によつて修飾されない歴史的イエスの像乃至教説が、共観福音書を中心とする現存資料から抽出し得か否かについて、彼は疑義を懷き、その所屬してゐた *Tübingen Schule* から離れた。彼はイエス伝研究の歴史を分けて、三つの *Entweder-oder* の問題を見る。一は、シュートラウスにより設定された「純粹に歴史的であるか」と「純粹に超自然的であるか」の間の選択、二は、チュービンゲン学派と O. Holtzmann による「共観福音書のイエス」か「ヨハネ伝の」か、三は、J. Weiss により初めて明かにされた「終末論的イエス」か「非終末論的イエス」かとの間の選択であるとし、彼自身は「徹底的終末論的立場」をとる。福音書の元の資料すら終末論的修飾を受けているから、これから客観的イエスの歴史像を抽出することは不可

能であるばかりでなく、イエス自身が、当時酸酵せる終末論から超然たる筈はないと結論する。

このシュヴァイツァーの主張以來、イエス伝研究に於ては、終末論が一つの中心問題となつて今日に及ぶ。シュヴァイツァー自身はその終末論的イエス伝を書かなかつたが、R. Hartl, F. Burkitt, J. Warschauer が夫々純粹に終末論的なイエスの伝記を著している。この中、ヴァルシャウアーのイエスは、その福音書の個々の資料の取扱は、嚴密に批評的であり、マルコからルカへの記事の変化を跡づける作業はしているが、全般の構成は終末論的に終始し、イエスの教説、また教師としてのイエスの解釈も、徹底的終末論の眼から見られている。イエスの倫理にも次のように結論を下す。即ち「イエスは新しき人間を、即ち完全に新しい形に創造しようとした。」と。

シュヴァイツァー及びその系統を引く終末論的イエス解釈の立場からする、十九世紀イエス伝研究への批判は、以後のイエス伝及び聖書学に新しい方向を決定づけた。彼は、十九世紀の理想主義的イエスの倫理は、客観的なものではなく、実は当時の *Idealismus*, *Historicismus* の反映に他ならぬと指摘する。Harnack の *Das Wesen des Christentums* はカントの倫理学のイエスへの投影であり、*Tübingen Schule* の歴史的イエス像とは、ヘーゲル哲学の歴史観の反映だとして、イエス学或は聖書学そのものへの客観性に疑をもち、聖書学に於ける解釈の重要性に着目する。

この解釈こそ、今日のイエス伝研究を性格づける一特色であると

云える。そしてこの最も著しい現れは R. Bultmann の Jesus である。彼にあつては、その様式史的研究による福音書資料の寸断が、単に系統立つたイエスの全貌への可能性を絶望としたのみならず、イエスの存在そのものにさえスケプティツシユにさせる。かくてイエス伝の意味は、十九世紀の歴史的イエスではなく、実存哲学、バルト神学による歴史の意味の中に、主観的に解釈される実存的イエスとなる。イエス伝研究とは、歴史上のイエスの研究ならで、「歴史との対話」或は「神の言葉を聞く事」に他ならない。その立場は、最近の著 H. W. Bartsch 編 *Kerygma und Mythos* 中の "Neues Testament und Mythologie" に一層明かである。

一方、同じ様式史的研究も、M. Dibelius では、この極端なブルトマンの客観的イエス伝研究否定には至らない。彼は「真態は決してイエスの像を断念したり、或は全然その姿の歴史性を疑わねばならぬほどではない」一故に、歴史学は、躊躇なくイエスの姿を研究の範囲に取り入れ得る」とし、年代考的な意味のイエス伝は断念するが、歴史的イエスの宣教、活動を、古い伝承の中に求めようとしている。

この方法的結論に近いものに Chicago School の S. Case がある。彼も一面、イエスの年代記的伝記は不可能だとするが、他面、イエスの社会的環境の研究が、その教説、人格を明らかに得る道だとしている。シカゴ学派は、様式史的研究、即ち文献批判に先立ち、イエス時代の社会的環境を明かにすることを主張するが、その言ひ *social environment* といい、様式史派の *Sitz im Leben* と

いい、二十世紀の二つの大きなイエス学の方法が「生の状況」の要素に立つことは注目すべきである。

今世紀に入つてからの共観福音書の批評的研究の最も価値あるものとして、様式史的研究と並び称されるものに、B. H. Streeter の Proto-Luke 及び M の理論がある。この M については今日尙問題が残るが、Proto-Luke 説を支持する者は多く、中で F. C. Grant はその "The Growth of the Gospel" に於てこれを發展させている。この著に於て最も特筆すべき点は、従来共観福音書中最も後のもので、ヘレニズムの影響多く、その史的信憑性の最少と考えられていたルカ伝を、その資料 L を極めてプリミティヴなるものとする所から、むしろ最も信憑すべきものとしている点である。勢い、L の apocalyptic-eschatological な frame-work の少い点から、強い終末論的イエスへの反対の根拠を提供し、更には、ルカ伝自身を最も歴史的或は伝記的関心の強かつたものとする見方と共に、現代イエス伝研究を蔽う、大なり小なりの懐疑的見方への反対根拠となつている。かくて彼のイエス伝 "The Gospel of the Kingdom" は、イエスを予言者の線の上に書き出して来る。

Gunkel, Wellhausen 等と共に *Religionsgeschichtliche Schule* に属する W. Bousset の "Jesus" は、イエスをその時代のユダヤ教即ち予言者、ラビニズムス、エッセニズムス等との比較に於て見る。その結論は、グラントと同様、イエスの宣教を全般的には予言者的なものとする。しかし同時に、イエスの特色を、当時の終末論的要求の中に於ける *Welbfahrer* として予言者以上のものとす

る。これはシュヴァイツァー等がイエスを終末論的 *Welthener* と見るのと対照的である。

そのユダヤ人たる立場より、必然的にブゼットと同様の面からイエスを見る人に *J. Klausner* がある。その *'Jesus of Nazareth'* は *Schechter, Kohut, Abrahams, Montefiore* 等のユダヤ人学者のイエス伝研究中最も優れたものの一つである。彼は、そのユダヤ教の伝統的立場から、安息日の問題、十字架とメシア等のイエス伝中の重要問題にキリスト教神学的偏見を脱した重要な示唆を与え、ユダヤ教の中におかれたイエスの困難を理解しようとしている。

以上の諸学者の検討から、最近のイエス伝研究の諸問題を結論的に指摘すると次のようになる。

一、イエス伝研究と解釈的立場

二、イエス伝研究に於ける終末論的要素と、予言者の要素。これに間しては *eschatology* が *apocalyptic* なるものと然らざるものに分け得るといふ論議も見逃せない。

三、イエス伝の基礎としての文献批評に於ける様式史的研究と、ルカ伝とその信憑性。

四、時代史的研究として、社会環境を中心とするものと、宗教史的比較法を中心とするもの。

これらを考慮しながら、私は、次のような一つの方法が、これらと閻聯しつづつ捕捉し得るものではないかと思う。

以上の何れの場合も、イエス伝の研究は、歴史的に、狭い時代史

的背景の上へのみ考えられ勝ちである。この範囲で考える限り、終末論と云い、予言者のなものと云い、僅かな観点の相違即ち解釈の相違が異つた結果を招来する。之に對して、クラウスナーが方法論的には意識せずしてユダヤ教の伝統への理解から、数々の重要な点を示唆していることは、大畠清先生の、ユダヤ教の歴史の長い眼での跡づけでイエスへの特色ある展望を示していることと思ひ合せて、イエス伝研究の方法に一つの重要な方向を示しているように思われる。

旧約以来のイスラエル・ユダの宗教史の跡づけは、しかし、テュービンゲン学派以来の歴史的研究の線の上へのみ完成されるか否かは若干の疑問なきを得ない。むしろ、近世哲学のもつ、スタティツクな歴史観ではなく、歴史を人間と人間との關係に於て見て行く、或は聖書神学的には啓示の歴史に於ける、神と人間との交渉の上に見て行くダイナミックな見方が可能ではないかと思う。例えば、予言者は、その民との閻聯に於て、メシア、罪等の問題は、メシアを待望する者の期待、或は罪人の意識の面に於て、歴史的展開を見て行く方法である。

これは、やがては、イエスとその歴史の流れの上に、当時のユダヤ人との閻聯に於て、換言すれば、民に向うイエスの歴史を踏まえた意識、これに對する民の意識とその反応の形に於て捉えるのである。かくて、イエスの果した社会的役割は歴史の理解の上に立てられよう。これがやがては、神学上の問題を展開させる基礎として働きて得るのではないかと思う。

炭鉱従業員の宗教的態度

古野清人

産業形態を異にする諸集團の宗教的信念及び態度に現われる相異を解明せんとする企図の一環として、近代産業のうち比較的原始的産業形態をとると考えられる炭鉱従業員を調査の対象として取りあげ、面接による質的研究と、質問法 (questionnaire method) による数量的研究を併用した。此処に述べるものはその後者の方法による研究の手續と結果とを概括した報告である。

調査の方法及び手續。質問紙の構成は無記名とし被調査者の性別、年齢、出身地、経歴 (学歴及び職歴)、在勤年数及びその職種等を基本とし、調査対象たる被調査者の教育水準をも考慮して出来る限り簡單を旨として、「ハイ」「イ」「エ」のいづれかに○印を求める形式を取った。

質問項目はこの調査の性格を予め規定するものであるから出来る限りダイナミックに被調査者の宗教的関心・態度を明らかにすることを主眼とし、次の諸問題を二十項に分けて解答を求めた。一―六項、被調査者及び父母の宗教とその信仰程度について。いづれかの宗派に所屬するか否かをもつてその宗教的関心内至態度の度合を規定することは不可能である。従つて更に両親との比較をも加えて被調査者の信仰の度合を知ろうとした。七―八項、被調査者の入信(回

五八

心)の時期及び動機。此処では具体的に、「病氣、悩み、父母の感化、其の他」の項を設けてそれに印を求めた。九―十一項、神仏及び靈魂の存否、輪廻、不滅に関する問題。この諸項では一般的な宗教的信念の問題をとりあげそれによつて第五、六項に於て答えられた被調査自身のなした主観的な自己の信仰程度判断を客観的な判断資料に利用しようとした。十二―十五項、神仏祭祀の場所の有無、及びその祭神の呼名に就て。此処では特に神柵仏壇の外に民間信仰的な祭祀の有無、種類を解明しようとした。十六―十八項、祈禱師、巫術に関して。医学の發達と医学的治療の普及に伴う呪術的治療の消長の実態を明らかにし、それらに対する被調査者の価値判断を求めようとした。十九―二十項、嫌惡する宗教の有無及その宗教。積極的な宗教的関心を解明せんとした十八項迄の諸項目の他に、被調査者のネガティブな資料も逆に被調査者の宗教的関心を知るに必要であるとする観点からこの項目を設定した。調査標本の抽出。この調査の対象とした地域は筑豊炭田地帯であるが、筑豊炭田の諸炭鉱は慣行上からも行政的からも大手、中小の炭鉱に二分される。前者は概して千名以上の従業員を有するか大企業であり、後者は前者に較べてその企業の規模、従業員数、出炭量その他に於てそれ以下のものを指す。

本調査の標本はかかる企業の大小に基く、大手、中小の区分と、この炭田地帯の地域的区分である直方、飯塚、田川の三地区を層化の目安として中鶴、昭嘉、本洞、本添田、仁保の五炭鉱を抽出し、それらの従業員に比例して質問紙を配布し、更に各炭鉱毎に於ても

職種別人員に依じて各職種から均等に解答を求めた。炭鉱別抽出標本数を示せば次表の如くである（発表時に配布の図表Ⅱ参照）。

| 炭鉱名 | 区分 | | 従業員数 | 標本数 | 比率 | 筑豊炭田従業員総数 |
|------|------|----|------|-----|------|-----------|
| | 大手 | 中小 | | | | |
| 中 鶴 | 3610 | | 517 | 111 | 68.6 | 93,261 |
| 昭 嘉 | 770 | | | | | |
| 本 洞 | | | 460 | 54 | 31.4 | 38,545 |
| 本 添田 | | | 115 | 50 | | |
| 七 保 | | | 77 | 21 | | |
| 計 | | | 5032 | 573 | 100 | 131,705 |

結果の整理及び概括。調査の対象となつた炭鉱は有意的に抽出したものであるが、大手、中小による区分と、地区別とによる層化によつて、更に又各炭鉱内での配布も前述の職種の外に性別などをも考慮して出来るだけ偏らない標本をうるように努めた。被調査者の年齢、学歴、在勤年数等をそれ／＼炭鉱別並びに職種別（職員、坑内夫、坑外夫）に見ると（末尾の図表及び配布の図表第Ⅰa, Ⅰb, Ⅱa, Ⅱb, Ⅲa, Ⅲb, Ⅳa, Ⅳb, Ⅴa, Ⅴb, Ⅵa, Ⅵb, Ⅶa, Ⅶb, Ⅷa, Ⅷb, Ⅷc参照）被調査者の年齢は大体十代から五十代に互り、特に二十代から四十代に属する者が全体の約八六パーセントを占め、全体の平均年齢は三四歳である。比較の資料は得られないが、その年齢が略々蓋然的分配を示していることはこの標本抽出が

年齢的にも特に偏つてないことを示すものである。

在勤年数は三十年以内に広く分布しているが、特に五年以下のものがその四五・七パーセントを占めている（図表第Ⅳa, Ⅳb）。

学歴は小学校、高等小学校、青年学校がその大部分の七七・四パーセントを占め、大学高専の出身者は全体の約三・三パーセントでその大部分は職員である（図表Ⅴa, Ⅴb）。

以上のような年齢層、在勤年数、学歴を有するものを対象としてその宗教的関心・態度が調査されたのであるが、それらを要約してみると、父母の信仰度に比較して被調査のそれは著しい低下を示し、父親よりも母親の方が「熱心」とするものが多い。又両親及び被調査自身共に、職員よりも坑員の方が、坑外夫よりも坑内夫が熱心な信仰者である。被調査者の所属する宗派としては真宗（六〇％）、浄土宗（一六・八％）、真言宗、禪宗、日蓮宗（三・八％）の順を示し、真宗は圧倒的に多い（Ⅵa, Ⅵb, Ⅵc参照）。

神仏の存在を信する者が六四パーセントであるが、信じないとするものが一九パーセントを示し、職員よりも坑員の方がより有神論者である。靈魂の存在、不滅、輪廻を信するものと然らざるものとは二対一の割合を示し、神仏の存在のその差をいちぢるしく縮めてゐる。

神棚、仏壇に関しては、我国の特殊な歴史的・宗教的事情を如実に反映して大部分その祭祀の場所をもつている。その他の諸神諸仏に関する祭祀の場所を家庭内に有するものは四〇パーセントを占め、これも又坑員の方により多いことを示している（Ⅶa）。

呪術的治療の問題として、その家族の疾病等に際して治愈祈禱を依頼した者は二四パーセントで、それらの存在価値を認めるものは更に増加を示して二七パーセントとなつてゐる。調査結果の概括を通して大凡以上のような結果を概括することが出来る。そしてこれらの結果からは、他の産業諸形態との比較に於て始めて原始的産業形態としての炭鉱業従業者集団の宗教的特質を示すものを求め得るものではあるが、今、炭鉱従業者間に於けるその傾向的なものとして、職員よりも坑員、坑外夫よりも坑内夫、へとその生命的危険度の多い職種に彼らの宗教的信念乃至態度の度合が高まつていつていふと言ふことが出来る。

〔附記〕 本調査は昭和二六年度文部省科学研究費の補助を受けて為されたものである。尙この調査の詳細な報告は、共同調査者古野清人、阿部重夫、船津孝行の連名をもつて『九州文化史研究所紀要』に近く発表の予定である。

Table III b, 被調査者の年齢（職種別）

| 職種 | 年齢 | 10—20 | 21—30 | 31—40 | 41—50 | 51—60 | 人数計 | 年齢平均 |
|-----|----|-------|-------|-------|-------|-------|-----|------|
| | 実数 | 4 | 19 | 22 | 16 | 1 | | |
| 職員 | 比率 | 6.4 | 30.5 | 35.5 | 25.2 | 3.3 | — | — |
| | 実数 | 34 | 153 | 132 | 113 | 27 | 465 | 33.6 |
| 坑内夫 | 比率 | 7.3 | 34.2 | 28.2 | 24.0 | 5.8 | — | — |
| | 実数 | 16 | 56 | 64 | 68 | 22 | 224 | 36.0 |
| 坑外夫 | 比率 | 7.1 | 25 | 28.6 | 30.4 | 9.83 | — | — |
| | 実数 | 54 | 234 | 218 | 197 | 50 | 753 | 34.3 |
| 計 | 比率 | 7.2 | 31.1 | 29.0 | 26.2 | 6.7 | — | — |

Table IV b, 被調査者在勤年数（職種別）

| 職種 | 年数 | —5 | 6—10 | 11—15 | 16—20 | 21—25 | 26—30 | 31— | 不明 | 計 |
|----|----|------|------|-------|-------|-------|-------|-----|----|----|
| | 実数 | 24 | 11 | 10 | 6 | 6 | 5 | 0 | 0 | 62 |
| 職員 | 比率 | 38.7 | 17.7 | 16.4 | 9.7 | 9.7 | 8.6 | 0 | 0 | — |

| | | | | | | | | | | |
|-----|----|------|------|------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 坑内夫 | 実数 | 218 | 94 | 47 | 35 | 25 | 31 | 11 | 4 | 465 |
| | 比率 | 47.0 | 20.0 | 10.1 | 7.5 | 5.4 | 6.6 | 2.4 | 0.9 | — |
| 坑外夫 | 実数 | 102 | 42 | 18 | 16 | 17 | 14 | 7 | 10 | 226 |
| | 比率 | 45.1 | 18.6 | 8.0 | 7 | 7.5 | 6.0 | 1.0 | 4.0 | — |
| 計 | 実数 | 344 | 147 | 75 | 57 | 48 | 50 | 18 | 14 | 753 |
| | 比率 | 44.1 | 19.5 | 9.6 | 7.6 | 6.4 | 6.6 | 2.4 | 1.8 | — |

Table Vb, 被調査者学歴(職種別)

| 職種 | 学校 | 小学校 | 高小学 | 青 学 年 校 | 中 等 学 校 | 高 専 | 大 学 | その他 | 計 |
|-------------|--------|------|------|------------------|------------------|--------|--------|-----|------|
| | 職 員 | | 4 | 13 | 5 | 23 | 12 | 4 | 1 |
| 坑 内 夫 | | 114 | 201 | 66 | 62 | 6 | 2 | 14 | 465 |
| 坑 外 夫 | | 71 | 83 | 25 | 32 | 8 | 0 | 7 | 226 |
| 計 | 実数 | 189 | 297 | 96 | 117 | 26 | 6 | 22 | 753 |
| | 比率 | 25.1 | 39.5 | 12.7 | 15.5 | 3.5 | 0.8 | 2.9 | 99.9 |

Table Vb, 両親及び被調査者の信仰(職種別)

| 項目 職 種 | Ⅱ 項、父の信仰 | | | | Ⅳ 項、母の信仰 | | | | Ⅵ 項、被調査者の信仰 | | | | |
|-----------|----------|------|------|------|----------|------|------|------|-------------|------|------|------|-------|
| | 熱心 | 不熱心 | 無答 | 計 | 熱心 | 不熱心 | 無答 | 計 | 熱心 | 不熱心 | 無答 | 計 | |
| 職 員 | 実数 | 26 | 26 | 10 | 62 | 37 | 22 | 3 | 62 | 17 | 39 | 6 | 62 |
| | 比率 | 42.0 | 42.0 | 16.0 | 100 | 59.6 | 39.5 | 47.0 | 100 | 27.4 | 61.3 | 9.7 | 98.4 |
| 坑内夫 | 実数 | 298 | 124 | 43 | 465 | 358 | 77 | 30 | 465 | 161 | 245 | 59 | 465 |
| | 比率 | 64.0 | 26.6 | 9.3 | 99.9 | 77.0 | 16.6 | 6.5 | 100.1 | 34.8 | 52.7 | 12.7 | 100.2 |
| 坑外夫 | 実数 | 154 | 48 | 24 | 226 | 172 | 40 | 14 | 226 | 97 | 108 | 21 | 226 |
| | 比率 | 68.0 | 21.1 | 10.6 | 99.6 | 76.0 | 17.7 | 6.2 | 99.9 | 42.9 | 47.7 | 9.4 | 100 |
| 計 | 実数 | 478 | 198 | 77 | 753 | 567 | 139 | 47 | 753 | 275 | 392 | 86 | 753 |
| | 比率 | 64.0 | 26.3 | 10.0 | 100.3 | 75.2 | 18.4 | 6.2 | 99.8 | 36.6 | 51.0 | 11.4 | 99.0 |

Table VIb, 被調査者の所屬する宗派

| 宗派 炭鉱 | 真宗 | 浄土 | 真言 | 禪宗 | 日蓮 | キリスト | 天理 | 神道 | 金光 | 其他 | ナシ | 不明 | 計 |
|----------|------|-----|-----|-----|-----|------|----|----|----|----|------|-----|-----|
| | 中 鶴 | 319 | 37 | 29 | 27 | 21 | 7 | 4 | 4 | 2 | 3 | 63 | 1 |
| 昭 嘉 | 59 | 8 | 8 | 9 | 7 | 1 | 3 | 3 | 0 | 0 | 2 | 11 | 111 |
| 本 洞 | 30 | 3 | 4 | 2 | 0 | 1 | 2 | 1 | 0 | 1 | 3 | 7 | 54 |
| 本添田 | 33 | 1 | 1 | 1 | 1 | 5 | 1 | 1 | 3 | 0 | 6 | 0 | 50 |
| 仁 保 | 13 | 2 | 0 | 0 | 0 | 1 | 0 | — | 0 | 0 | 4 | 0 | 21 |
| 数 | 454 | 51 | 42 | 39 | 29 | 15 | 10 | 9 | 5 | 4 | 78 | 19 | 753 |
| 比 | 60.2 | 6.8 | 5.7 | 5.2 | 3.8 | 2.0 | — | — | — | — | 10.3 | 2.5 | — |

Table VIIb, 神仏の存否、靈魂の不滅輪廻に関する信念(職種別)

| 項目 職種 | Ⅴ 項、神仏の存否 | | | | Ⅵ 項、魂の不滅 | | | | Ⅶ 項、魂の輪廻 | | | | |
|----------|-----------|------|------|------|----------|------|------|------|----------|------|------|------|-------|
| | 存 | 否 | 不明 | 計 | 信ず | 否 | 不明 | 計 | 信ず | 否 | 不明 | 計 | |
| 職 員 | 数 | 34 | 25 | 3 | 62 | 26 | 33 | 3 | 62 | 8 | 38 | 16 | 62 |
| | 比 | 54.8 | 40.5 | 4.8 | 100.1 | 42.0 | 53.5 | 4.8 | 100.3 | 12.9 | 61.4 | 25.8 | 100.1 |
| 坑内夫 | 数 | 295 | 82 | 88 | 465 | 227 | 116 | 122 | 465 | 104 | 186 | 175 | 465 |
| | 比 | 63.5 | 17.4 | 18.9 | 99.8 | 48.8 | 24.9 | 26.2 | 99.9 | 22.4 | 40.0 | 37.6 | 100 |
| 坑外夫 | 数 | 155 | 35 | 36 | 226 | 132 | 43 | 51 | 226 | 55 | 84 | 87 | 226 |
| | 比 | 68.5 | 15.5 | 15.9 | 99.9 | 58.0 | 19.0 | 22.5 | 99.5 | 24.3 | 37.1 | 38.5 | 99.9 |
| 計 | 数 | 484 | 142 | 127 | 753 | 385 | 192 | 176 | 753 | 167 | 308 | 278 | 753 |
| | 比 | 64.5 | 18.8 | 16.8 | 99.9 | 51.2 | 25.5 | 23.3 | 100 | 22.2 | 40.9 | 36.9 | 100 |

Table VIIIb, 神棚仏壇、其の他祭祀の場所の有無(職種別)

| 項目 職種 | Ⅷ 項、神 棚 | | | | Ⅷ 項、仏 壇 | | | | Ⅷ 項、其の他 | | | | |
|----------|---------|------|------|-----|---------|------|------|-----|---------|------|------|-----|-----|
| | 有 | 無 | 不明 | 計 | 有 | 無 | 不明 | 計 | 有 | 無 | 不明 | 計 | |
| 職 員 | 数 | 51 | 10 | 1 | 62 | 52 | 9 | 1 | 62 | 18 | 38 | 6 | 62 |
| | 比 | 82.3 | 16.1 | 1.6 | 100 | 84.0 | 14.5 | 1.6 | 100.1 | 29.0 | 61.3 | 9.7 | 100 |
| 坑内夫 | 数 | 406 | 54 | 5 | 465 | 370 | 93 | 2 | 465 | 185 | 270 | 10 | 465 |
| | 比 | 87.3 | 11.4 | 1.1 | 99.8 | 79.5 | 20.0 | 0.4 | 99.9 | 39.8 | 58.0 | 2.2 | 100 |

| | | | | | | | | | | | | | |
|-----|---|------|----------------|-----|-------|------|------|-----|------|------|------|-----|------|
| 坑外夫 | 数 | 211 | 1 ^F | 0 | 226 | 189 | 36 | 1 | 226 | 98 | 121 | 7 | 226 |
| | 比 | 93.5 | 6.7 | 0 | 100.2 | 83.5 | 15.7 | 0.4 | 99.6 | 43.3 | 53.5 | 3.1 | 99.9 |
| 計 | 数 | 668 | 79 | 6 | 735 | 611 | 128 | 4 | 753 | 301 | 429 | 23 | 753 |
| | 比 | 91.4 | 8.9 | 0.8 | 101.1 | 81.2 | 18.3 | 0.5 | 100 | 40.1 | 56.8 | 3 | 99.9 |

Table Ⅱb, 祈禱師に依頼したことの有無及びその要、不要（職種別）

| 職種 | 項目 | Ⅳ 項 依 頼 の 有 無 | | | | Ⅴ 項 要、不 要 | | | |
|-----|----|---------------|------|------|------|-----------|------|------|-------|
| | | 有 | 無 | 不明 | 計 | 必要 | 不要 | 不明 | 計 |
| 職 員 | 数 | 14 | 37 | 11 | 62 | 5 | 36 | 11 | 62 |
| | 比 | 22.5 | 53.6 | 17.7 | 99.8 | 24.2 | 58.0 | 17.7 | 99.9 |
| 坑内夫 | 数 | 104 | 357 | 4 | 465 | 121 | 246 | 98 | 465 |
| | 比 | 22.4 | 76.8 | 0.9 | 99.1 | 26.0 | 52.9 | 21.0 | 99.9 |
| 坑外夫 | 数 | 56 | 165 | 4 | 226 | 65 | 153 | 8 | 226 |
| | 比 | 24.8 | 73.3 | 0.2 | 98.3 | 28.8 | 68.0 | 0.5 | 100.3 |
| 計 | 数 | 174 | 560 | 19 | 753 | 201 | 435 | 117 | 753 |
| | 比 | 23.1 | 74.3 | 2.5 | 99.9 | 26.8 | 57.8 | 15.5 | 100.1 |

上代支那の請雨儀礼について

池田末利

殷卜辞及び一般文献に見える上代支那の請雨儀礼は略々
 (一)巫者の舞踊によるもの、(二)巫者自身を犠牲とするもの
 の二系統に分類出来る。

巫の起源に就てはこれまで屢々論ぜられ、殊に巫字の原
 始象形(巫)が何を意味するかに関して種々の推定が為されて
 いる^①が、未だ定説を見るに到っていない。そこで茲では
 一応説文の女能事無形、以舞降神者也と云う舞との聯関に
 依る解字に従つて置く。巫と舞(無)との音類似は此の説
 解の無根拠に非る事を傍証するものと云えよう。さて卜辞
 には舞踊による請雨と思われるものが数多く見えてゐる。
 即ち戊申卜今夕來舞。寅从雨。一六。庚午卜貞(呼)(人名)舞
 出从雨。前六・二。丙辰卜今日出舞。出从雨。不舞。濟典
 前七・三。庚寅卜辛卯來舞。雨。甲〇六。(茲)舞。出从雨。一三
 貞勿舞。亡其从雨。乙三二。王舞。貞王舞。九二。等がそれで、是
 等は略々第一期卜辞(B.C. 1300頃)に属する。舞字は必
 尙等に作り人の舞飾の羽毛^②を持して舞う形象である。後
 期卜辞に於ては翌日庚其(阜)乃爲。卯至柔庚(有)大雨。四
 五

翌日庚其(旱)乃舞卯至庚庚(有)大雨四五 翌日庚其乃舞卯至來亡六

大雨上 庚庚東乃亡大雨上 弭乎亡大雨四六 其亡至翌日于

翌日廻七雨八 于翌日乘又大雨四八 盧九二田十 靈十一 五

又大雨十二大十三八等十四の如く 即ち弭字が用いられているから、

雨乞いの為めの舞踏なる事は更に明瞭である。

ト辞舞演求雨の系統を継ぐものは文献の空祭である。④ 周礼司巫

に若国大旱、則帥巫而舞零、また女巫に旱暵則無零、凡国之大

旱、歌哭而請、更に舞師に教皇舞、帥而舞旱暵之事とあるはそれで

あり、礼記月令の仲夏の条に命有司為民祈祀山川百源、大零帝用盛

樂、乃命百果零祀百辟卿士有益於民者、以祈穀樂と云い、論語にも

舞零の語が見える。是等によつて舞踊が零祭の主要行事であつた事

が推定される、文字の上から見ても零と舞とは類似音に属するか

ら、零の本義を舞と考えて差支えない。⑤ 説文にも零を解して夏

祭、樂於赤帝、以祈甘雨也、零或从羽、零羽舞也、と云つている

が、零は即ち周礼樂師の羽舞に当る。併し一方零は又吁嗟の呼とも

通ずる。そこで零の原義を旱暵を吁嗟して雨を歎願する意と見る事

も出来る。礼記月令の鄭注に零零吁嗟求雨之祭也と云い、皇侃の論

語義疏に零吁嗟、民不得雨、故吁嗟也とするが如きそれである。そ

こで零には等の二義を認めんとする折衷説もある。爾雅積訓に舞号

零也とあり、孫炎が此を零之祭有舞有号と敷衍するは即ちそれであ

一般に舞踊が宗教的神秘性を有する事は言を俟たないが、食物獲

得の為めの儀式的舞踊が存する事は Toy も指摘する處であり(宗

教史概論)又雨乞いに舞踊が普遍的である事は Frazer の豊富

資料に徴して明瞭である(金枝篇)。又祈雨の吁嗟に就ては Frazer

の示す中部オーストラリヤのチュリ人、オリノコ地方のズル人等の

例によつて知る事が出来る(同上)。支那の場合舞踊の内容が何で

あるか、前掲の資料のみからは判定出来ないが、恐らく一般未開社

会のそれと同様降雨の形状を模する imitative magic であつた事

は想像に難くない。

次に人身供犠による請雨として先づト辞に祭(恣)祭がある。乙

卯卜今日恣从雨七・三 貞恣奴出从雨三・二 交恣又雨拾八 甲

申卜貞恣前六・二 貞恣奴出从雨廣徵天象 貞恣亡其雨佚一

○ 今貞丙戌恣射出从雨乙三九 于(地名)其後下一 壬辰卜其恣五・二

雨南・明 交雨甲四等はそれで何れも第一期若くは初期卜解に属

する。恣の字形邊等が何を意味するかに就ては異論も存するが、脚

を交錯せる人を火上に焚く形象と見る説(金且同等)は確解と見る

べきである。説文が此を交木然也とするは既に原義を失つてい

る。而して恣の対象たる奴・咄・婢・婦等は被焚の巫者と推定

される。

交祭の系統を引く文献の求雨儀礼に(1)巫庭の暴焚、(2)湯王の犠牲

欲暴庭、而奚若、曰、天則不雨、而暴人之網疾子虐、母乃不可与、然則吾欲暴巫、而奚若、曰、天則不雨、而望之愚婦人、於以求之、母乃已疏乎、また春秋繁露求雨篇の春旱求雨：暴巫聚庭、秋：暴巫庭至九日、更に多少倫理的色彩を帯びてはいるが説苑辨物篇の春大旱：晏子曰、君誠遊宮殿暴露、与靈山河伯共憂、其善而雨乎、於是景公出野暴露三日、天果大雨、民尺律種樹等である。庭の何者なるかに就ても経學者間に異説があるが、荀子玉制篇の偃庭敗庭の楊佺注に從つて匡庭同字と見て敗者の巫とすべきであろう（左氏金箋）。

(2)は尸子に湯之救旱也、素車白馬布衣、身嬰白茅、^⑧以身為牲、齋於桑林之野、とあり、呂氏春秋順民篇に天大旱、三年不収、湯乃以身禱於桑林、；以身為犧牲とある等がそれで、淮南子修務訓・帝王世紀等にも略々同様の記事が見える。勿論是等は伝説に過ぎないであろうが祈雨習俗の一例を示すものとして注意すべきである。蓋し上代の政治的王は即ち同時に祭司王でありその限りに於て巫者であるから(1)と(2)とは實質的には同一事に屬する。又(3)に就ては春秋繁露求雨篇の取死人骨埋之、開山淵、積薪而燔之とあるを挙げる事が出来る。芸文類聚に引用せる袖農求雨書^{太平御引略}には更に開北門、取死人骨埋之、如此不雨、命巫祝而曝之、曝之不雨、神山積薪、擊鼓^⑦而焚之とある。樂種羅嘉には凡求雨、男子欲和而樂、開神山神淵、積薪、夜擊鼓誦而燔之と云つて人骨の事が見えないが、やはり同系統の習俗と見るべきであろう。

是等祈雨の人身犠牲に就つてその類型を旧求める事は困難でない。Frazerの挙げる中部オーストラリアのヂェリ人の場合(金枝

篇)、Hastingsの示すアフリカのバンヂャース人の例(E. P. E.)の如きは(1)(2)に屬し、オリノコ地方のインディアン部族の或もの場合(金枝篇)の如きは(3)に屬する。聖者犠牲の動機に関しては責任追究の意味も考えられる(松本信広氏説)が、人身供犠の事例がト辞・文献に少くない事から推して、^⑧通例の供犠と見て差支えないであろうし、此の場合祖靈崇拜との際闘が考えられる(Schmidt文化圈説、石田羊一郎氏)。

以上諸雨儀礼の二系統を略述したが、尙お rain charm として龍・蝦蟇及び蛇が見えている。春秋繁露求雨篇の春の求雨に以甲乙日為大蒼龍一、長八丈、居中央、為小龍七、各長四丈、於東方皆東鄉、其間相去八尺、小童八人皆齋三日、服青衣而舞之とあり、同様の方法で夏には黃龍、秋には白龍、冬には黑龍(五行説の影響)が用いられる。淮南子地形訓・說山訓にも土龍を作る事が見えている。蝦蟇は同じく春秋繁露求雨篇に四季を通じて取五蝦蟇、錯置社之中とあり、蛇は山海經海外東経に兩師妾在其北、其為人黑、兩手各操一蛇とある。龍の原初形態を尚仰とする白鳥清氏の説は承認し難く(別稿「龍神考」)、龍・蝦蟇(陳夢家に依れば此の二者同源)蛇共に水との聯想に基くもので亦未開社会の rain charm として一般的であり、此等動物の色彩の雨雲との類似が注意されるべきであろう(金枝篇)。

求雨祭の時期に就ていえば元來旱魃に應じて行われたもので不定期であつたが、一般農耕儀礼の整備に伴つて定期化し、最も旱魃の可能性ある春から夏にかけて行われるに到つたものであろう。左伝

桓公五年に龍見而雩とあり、此が何月なるかに就て經學者間に異論が存するが、結局三月・四月・五月の範圍を出でず、礼記月令には仲夏（五月）となつて居る、併し春秋繁露求雨篇には四季共に求雨祭を行う事としている、是は全く形式儀礼化せる事を示すものである。

- 註① 説文は衮を可袂（まき）と舞う形とし、陳夢家も衮と衮とを同源の字と見る。又甲骨文の衮に就て羅振玉は「衮を神幘工を玉と見、両手に玉を執する形象とするが、最近加藤常賢博士は工を神を一降す一或は「呼」ぶ意の音符、奴は「召」ぶの意の召の口を省略せる形で結局神を降す或は召ぶ意を示すものとされている（漢字の起源内）が、未だ定説となつていない。
- ② 衮は「拱」の意（羅振玉・玉簪説）。出は「於是」の意。从は「従つて」（共に屈万里説）

③ 陳夢家は衮を牛尾とするが、貝塚茂樹氏に従い羽毛とするが妥当である。

④ 卜辞及び古文にも「雩」字が見えるが、何れも専と通じて地名或は祭助の辞となつて居り、祈雨と關係ない。

⑤ 加藤常賢博士は①と間略的に衮の同義を「呼」と見「号呼」とされるが、経伝に徴るも「舞」の初義を否定出来ないであらう。

⑥ 孫海波は布衣身嬰白茅を以て舞装とし、犧牲説を斥けるが、妥当でない。

⑦ 巫の擊鼓に就ては詩經等にもその例が見える（游野博士、

支那学文叢）。

⑧ 卜辞では例えは丁酉卜貞王父武丁伐二十人卯六年巽六齒亡尤（前）・一等の「伐」、文獻では左伝僖公十九年の鄭文公用鄆子於次雎之社等がそれである（吳其昌、殷代人祭考）。尙お杜預の左伝注（鄭玄の祀記禮弓注同じ）に疋を瘠病之人とする一説を引き、其上面、俗謂天哀其病、恐雨入其鼻改為之旱、としているが、当時の俗説であらう。

（附記） 祇教の制約上、引用文獻、學説の出所を略記しなかつた事を諒とせられたい。

成立道教と民衆道教

窪 徳 忠

道教研究の立遅れのため、道教の定義もまだはつきりしていないが、私は道教を、成立道教即ち教団を形成するものと、民衆道教即ち民衆の間の一切の道教的信仰とに、二分すべきだと考えている。本日はこの両者の關係を、三教合一思想の面から考えてみるが、古今の道教教団のうち、最もはつきりと三教合一の立場を示すのは、金代に王重陽が創唱した全真教であり、結社組織をもつ民衆道教では、民国初年に起つたと思われる一貫道が具体的なので、この両者について考察する。その前に簡単に一貫道の概貌を紹介しておく。

一貫道は、青島を本拠として華北華中一帯にわたつて分布し、中

共政府に対して最も頭張な抵抗を行いつつある、現存最大の宗教結社宗教的秘密結社といった方がより適切である。道徒の言によれば、盤古を始祖とし、堯、舜、孔子、孟子を經てインドの釈迦に流れ、達摩の東來によつて中国に再來し、以後六祖慧能から道教その他の祖師によつて繼承されて、第十八祖張天然に及ぶ道脈をもつたことであるが、実際には恐らく民国初年に張天然らによつて始められたのであろう。内容的には元末以後の白蓮教、明代の諸生卷流宗教や義和団の系統をひく。南北朝に始まつた彌勒下生の信仰と、五代宋初から盛になつた定(錠)光仏(燃燈仏)信仰とを併せて、天地開闢以來の歴史を青陽・紅陽・白陽の三期にわけ、各期末に劫が起つて世界が破壊され、善人のみが救われるとする三劫末劫の思想と——青陽劫は伏羲、紅陽劫は周の昭王の時に起り、現在は白陽劫の時期と説く——、儒仏道三教もしくはこれにキリスト教回教及び他の民間信仰を加えた万教帰一の思想とを中心の思想とし、現世的な傾向が極めて強い。例えば、人間の住む地球上を象天といひ、仙仏が住む気天は成層圏に、天地主宰神無生老母がいる理天は成層圏以上の処にあるという。扶乩によつて専ら事を決し、經典も扶乩によるものが多い。納妾の問題までこれで決する程である。最高神が無生老母である。戒律はあるが、あまり重視されず、特に色戒がないのは注目すべきである。道徒の修行は自利と他利の二門に分れ、自利を内功、利他を外功と名づけ、内功では打坐が、外功では度人が主とされている。度人は、親友から親友へ、親から子、子から親へと、極めて秘密的に行われる。道徒の總数は不明だが、北京

の総人口の一割は道徒だといふから、相当多数に上るであろう。

さて陝西の莊園地主階級出身の王重陽は、科擧を目指して幼少の頃から儒学にはげんだが、專志とたがつて素志を達しえなかつたので、その憤懣を仏教によつて解決しようと思つたが矢張り意に満たず、ついに全真教なる一新興教団を開くに至つたといふ経歴の持主であるから、その三教に通暁していたことは明らかである。彼は弟子たちに清静經、道德經、般若心經の誦誦を勧め、山東半島の北部沿岸地帯に建てた五会には、三教金蓮会、三教玉華会の如く、必ず三教の字を冠した。その立教の主旨をのべた「立教十五論」では、中道を尊び、欲色無色の三界を超えよと説き、戒律を重視し、就中酒色財氣の四を極端に戒めた。また從來の道教では清規のはつきりしていなかつたが、全真教に於て始めて成文化され、初期のそれは、百丈清規の抜粹とさへいふる態のものである。王重陽のみならず、馬丹陽や丘長春などの弟子たちも、仙仏同源、三教は從來一祖風とか、三教は鼎の如しとか、古來一家とかのべ、下級官僚や僧侶に働きかけて入道を勧めた。經典の内容にも合一の傾向がみえ、孝を重視している。全真教の三教合一思想に立脚することは、此の如くである。

一貫道は、張天然が一切の宗教や信仰を併せるようにとの天命を受けたと称し、万教帰一を標榜するが、根本は三教合一に置かれてゐる。即ち、三教は門戸は違ふが、それ／＼天運に應じて成立し、道は虚無を本とし、保養虚靈を重視して無極に帰ろうとし、釈は静寂を本とし、返觀寂靜を重視して雑念の除去に努め、儒は私欲をや

め、純全たる天理をつくすことを重視して明德を明らかにしようとする。かく路は異るが天に代つて理を宣化し、人心を救い、悪を善にするのを目的とする。そうして天理は至善であり、静寂であるが、これは無極であり、無極が真理だから、目的はみな同じである。また道は抱元守一、私は方法帰一、儒は執中貫一をいう。三教の伝徳の方法は異なるが、みな「一」をもつて本源としているから、一理が化して三教となつたことがわかる。それは例えば、人間の身体に精、氣、神があるのに等しい。現在三教が合一するのは、本源に帰えらうとする取円の現象である。且つ、現在私はその妙道を失い、道は金丹口訣を、儒は心性性理を失つて、墜絶に近い状態にある。一貫道が三教を斉修して且つ不偏不倚なのは、そのためである。と三教合一の立場をとる理由を説明し、道脈、崇拜対象、經典などに三教のものをいれている。

この両者を考合せると、全真教が純粹なのに対して、一貫道が表面的なことに気づく。一貫道が真に三教の精をとるならば、とるべき方法態度が別にあるにも拘らず、形式的にすぎず、その精神は全くとられていない。戒律にしても、全真教の嚴格に対して僅かに茹素、酒、煙草のみで、しかもこれさえあまり遵守されていない実情である。儀礼にしても、徒らに繁雑な献供、叩頭が行われるのみで、清規の如きものの片鱗すら窺われぬ。全真教は金元の頃道德性命の学といわれて、名実共に三教の精をとつていたが、一貫道では、例えば論語にせよ、極めて奇妙な読み方をする。即ち「子曰、吾道一以貫之、曾子曰、唯」の一句に対して、孔子が「自分が今伝

える道とは一貫道だ」といつたのに対して曾子が「誠に結構です」と答えた、というような、愉快な附会的解釈をするのである。このように、同じく三教合一を標榜してはいるものの、一は真面目にその精髓をとり、一は極めて浅薄な撰取をする差は、開祖の識見や学問にもよるのであろうが——張天然は雜貨商——、出世間的なものと然らざるものとの差でなければならぬ。一は三教の内容をくわしく追求するのを目的とするのに対して、一は道徒に一般人と同様な生活を許す半面もあり、且つ入道者の大半は末劫の難を免れて無生老母に救われることを最大の目的とするのであるから、かかる差がでてくるのは当然といわなければならぬ。しかも道徒の獲得に大童な現在としては、どの宗教、宗派に対しても「来者不拒」の態度をとらざるをえない。即ち、三教合一は、実は単なる道徒獲得の必要上から迫られて附加した方便にすぎないのであるから、一貫道の三教合一が極めて表面的なのは、当然のことなのである。だから成立道教と民衆道教との間には、大きな差異のあることに注意しなければならぬ。しかし又一方、このような内容の民衆道教が、民衆の間に大きな力をもつてゐることは、別の意味ながら、また注意しなければならない点である。尙単に形式的類似ならば、他にもある。全真教の五祖といわれる東華帝君、鍾離權、呂純陽、劉海蟾、王重陽の中、劉を除いた四祖、重陽の弟子たちが師叔と仰いた和玉蟾、七真人の一人丘長春などは一貫道の崇拜対象とされ、馬丹陽は道脈中の第七祖である。全真教の真功が内功、真外が外功とされ、形式は同じであるが、精神は異なる。だから全真教の要素がとり

入れられているから、一貫道は全真教の系統をひくと簡単には結論づけられないのである。

正確なる仏誕二千五百年祭

加藤 精神

去る昭和九年四月八日（西曆一九三四年）に仏誕二千五百年祭を帝國ホテルで挙行したのは、故高楠博士等同人の發起に由り、日本仏教学者一般の賛同を得たるものであるが、此の典拠は、仏滅年代の諸説の中で最も正確な説として學者間に定評のある『善見律毘婆沙』の衆聖点記説に依つたものである。此の『善見律毘婆沙』は南齊の永明七年庚午に、僧伽跋陀羅が翻譯したもので、是れに点記が附いていた。

師資あい伝へて言う、仏涅槃の後、優波離すでに律藏を結集し訖つて、即ち其年七月十五日に自庚を受け寛り、香華を以て律藏を供養し、便ち一点を下して律藏の前に置く、年々是の如くし、（中略）羅、永明八年庚午歳七月半夜、自恣を受け寛つて、即ち一点を下す。其の年に當りて、計えて九百七十五点を得たり。点是れ一年なり。趙伯林は梁大同九年癸亥に至りて旧点下に合して一千二十八年を得たり。費長房、後に伯林の推す所に依つて隋の開皇十七年丁巳に至りて合して一千八十二年を得たり、云々と云う。（なお永明七年は己巳、庚午は八年なり。『開元錄』は七年を取り千支を改めて己巳と為せども、此れは梁大同九年に至りて一

千二十八年の説に合せず、誤りなり。）之に依つて計算して、仏滅を西紀前四百八十五年とし、之に仏寿八十年を加えて、仏誕二千五百年を昭和九年四月八日と定めたのである。

しかし、此の点は元来、仏滅年代を記せんが為に下せしもので無く、安居を為し自恣を受け寛つた歳を記念せんが為に下せしものなれば、若し安居もせず自恣を受けざる歳ありとせば、必ず一点を下さざりしこと、固より当然である。そこで『善見律毘婆沙』第二巻に依れば、六阿育王即位の初めに於て、安居もせず、自恣も受けざりし歳の六ヶ年ありしことを明記してある。曰く、

諸の外道の比丘、己典を以て佛法を雜亂せんと欲し、遂に垢濁を成す。（中略）是の故に諸の善比丘は、手に布薩・自恣・諸の僧事を同じうせず。是の如く展転して乃至七年、説戒することを得ず。第七年に至りて遂に目犍連帝須を阿^き河山より屈清して、漸く布薩・自恣を行うことを得たり。

との明文あり。此の六年間は点記を欠くが故に、仏滅を西紀前四百八十五年と言う古来の説に、更に布薩・自恣を為さざりし六年を加えて、仏滅を西紀前四百九拾老年と為さざる可からず。是れに仏壽八十歳の中、第八十歳は仏滅第一年なれば、仏壽七十九歳を加えて、仏誕は西紀前五百七百年と為る。之に依つて仏誕を算出すれば、昭和五年（西曆一九三〇年）四月八日とするを正当とす。

是の説に依れば、大阿育王の即位十三年に刻せし外國王の年曆より推して、大王即位の年を算出するに、西曆前二七四年より早きこと無く二七〇年より遅るること無かるべし、と云う学説にも合致す

三輪山と山嶽宗教

岸 本 英 夫

る。即ち大王の即位は仏滅後二一八年であるから $218 + \begin{cases} 270 \\ 274 \end{cases} = 488$ (上野) となる。然るに古来の説は仏滅を西紀前四八五年とすれば、此の学説に一致せず。前説に依り四九一年とすれば符節を台するが如くである。

又彼のカニンングハム氏の発見に係る三個の阿育王の刻文に、此の王は三十二年半以来達磨を信したる事、その時は仏の円寂以来二五六年なりと言う刻文の年代にも台致するのである。大王の即位の年は仏滅後二一八年、即位の後、未入仏法の時代が三年(登位三年唯事外道)。至四年中「信心仏法」と。又曰く、(王登位以来經三六年二子出家)。と二子出家以来三十二年半なり之を計算するに $218 + 3 + \frac{31}{2} + \frac{31}{2} = 270$ 即ち二百五十六年と成る。

尙、昭和九年の二千五百年祭には、計算上、二個の誤が犯されている。一は永明七年を取つて庚午を捨てたこと、二は仏寿は満八十歳にして第八十歳は仏滅第一年であるから、仏誕の計算には七十九年を加えざる可からず。然るに仏寿八十歳を其儘加えて算出せし故に誤りが生じたのである。

〔参考〕 永明六年。戊辰……僧伽跋陀羅、上陸して僧祿と共に翻訳に従事す。

永明七年己巳より

同八年庚午四月十五日まで『善見律毘婆沙』十八卷を僧祿と共に訳し、四月十五日より安居して、七月十五日自恣を受け竟つて、最後の一点を下す。

同九年五月……僧伽跋陀羅、南に帰る。

本稿は、日本に於ける山嶽宗教の一般的形態について述べ、その中で三輪山の占める位置に及ぶのを、目的とする。

高度に発達した文化環境を持ちながら、自然崇拜的要素を含んだ宗教現象が多いのは、日本の宗教の一特質である。数多くの山が、いわゆる靈山とされ、著しい存在となつてゐるのは、その一つの現れである。信仰と深い關係を持つた山で、我々が地図上に書きとめたものだけでも、その数は、既に、百五十に及んでいる。日本全国に亘つて、大小台せれば、その宗教は、夥しいものとなるであらう。

山嶽宗教が、この様に盛んに行われている理由としては、自然的条件と文化的条件とが考えられる。

自然的条件としては、まず、日本の地勢である。平地より山が多い。険しい山脈が縦横に走り、その間を火山脈が縫つてゐる。秀麗な姿の山、異様な形の峯が、国内の至る処に聳り立つてゐる。氣象上、雨量が多く、温度が高い。その結果、鬱蒼と茂つた樹木が山層を蔽い、山に、一段と、幽玄な趣きを添えてゐる。

これ等の数多くの山の中、信仰と結びつてゐるものは、次の二の特徴を備えたものが多い。第一には、山が孤峰で特立してゐることである。多くは円錐型をなしている。第二にはその山の姿が里或は海から、際立つてよく見えると云うことである。

文化的条件としては、まず山嶽信仰の盛んに行われた自然崇拜の原始時代以来同一の民族が、この日本の土地に定住して来たこと云々事實がある。そして、外来宗教である仏教が、日本に広く行われる様になつても、山嶽信仰の伝統を破壊しようとはしなかつた。山林、仏教、修験道等、従来と稍々異なつた行き方ではあるが、むしろ、これを推進して来た。山嶽信仰は、原始時代に営まれて以来、そのまゝこわされることなく存続し、時代の進展に伴い、洗煉発達して、今日に至つたのである。日本人の農耕中心の生活もこれと密接な關係がある。山は、灌漑に不可欠な水流の源である。この点で、里人達の、山に対する感謝の気持は、山嶽信仰を支える大きな力となつて来た。

今日猶盛んに行われている山嶽宗教を、現在の在り方に於いて概括すると、大体四つの類型に分つて出来る。

第一の類型、山嶽崇拜型。これは、山自体を神そのものとし、或は、神々が降臨し、鎮座する場所として、これを遙かに拜む。それが純粋な形で現われた場合には、神聖なるが故にタブー視して、人の登ることを禁ずる山ともなる。これ等は「おがみ型」と云えよう。

第二の類型、「山嶽祭祀型」。これは、密に外側から山を拜むだけではなく、山を、神を祀るための特殊な壇場と見る。山に入つて、祭祀を営むことが主要行事となつている。「まつり型」と云えよう。

第三の類型、「山嶽登拝型」。この類型の山々は、相当の高さと険しさとを備えている。人々は、潔淨等の行事によつて心身を淨めた上、みずから之に登る。歩一歩、全身の努力を籠めて登ることは、精神を淨化し、信仰を強化する効果を持つ。山が孤峯故、山上から

の景観は概して雄大である。「御來迎を拜むこと」、即ち、日の出の壮絶な光景に接することも、欠くべからざる行事である。登拝者は、山の靈氣に触れ、大自然と融合する体験を味わう。これは「のぼり型」である。

第四の類型、「山嶽修行型」。山を宗教的修行の場とし、山中に籠つて、修行を重ねるものである。シャマニズム風の神懸りの性格をつくる外に、山中で難行苦行する風習は、古来から今日に及んでいゝる。仏教の伝来以来その組織的な修行法が、山を舞台として發展して、修験道となつた。山伏の峰中修行の方法は、今日の山嶽宗教の在り方に、大きな影響を与えた。「こもり型」である。

以上の如く、山嶽宗教は、「おがみ型」「まつり型」「のぼり型」「こもり型」と大別出来るが、同一の山で、これ等の性格の二つ以上を併せ備えたものも、少なくない。

これ等を実例について見れば「おがみ型」には、これから述べる三輪山をはじめ、金嶺、諏訪等がある。「まつり型」は、各処に散在して、宗教的な儀礼の場となつている小規模な山である。農村の、山の神の祀り場等、これである。交通機關の発達等で、山が浅くなる、のぼり型の山が、まつり型に移行する傾向を示す。「のぼり型」には、更に細分すれば、三つの型がある。第一は、登拝者が、日常、その山の姿を望見し得る周辺地域に限られる比較的局地的なものである。岩木や鳥海山は、それである。第二は、山を中心として、登拝者の組織の出来上つている求心的なものである。出羽三山、相模大山等、この例である。第三は、講社、教会等、登拝者の結社が他方に散在した遠心的なものである。木曾御嶽山に、この例を見る。「こもり型」の実例としては、大和大峰、出羽三山の峰中

修行比叡山の回峰行等が挙げられよう。

以上の様な山嶽宗教の四類型の中、純粹におがみ型の性格のみを備えている山は、極めて稀である。その意味では、三輪山は珍しく典型的な、おがみ型の山である。

三輪山は、大和平野の東南、笠置山脈のはずれに位する。海拔四六七米。余り大きくない円錐型の美しい山である。山麓から山頂まで鬱蒼たる絲樹に包まれている。この山には、神職、及び、潔淨した特定の行者以外は、何人の立入りも許されない。全山が、神聖なる神の座として、タブー化されているからである。

山に鎮座する神を祀る大神神社は、三輪山の山麓、西側面にある。特異な神社建築の形の上にも、山嶽崇拜の意味が現われている。即ち、この神社には、本殿がない。拜殿に続いて、その奥には、普通の鳥居を三つ合せた様な形の「三つ鳥居」がある。「三つ鳥居」の奥の本殿がある可き場処は、既に、山頂の斜面であつて、本殿はない、山自身が直接に崇拜の対象になつてゐるのである。西から、まっすぐ東に走る参道を辿る場合にも、拜殿に向つて立つた場合にも、参詣者は、三輪山の山頂と、恰度真正面から相對する様になつてゐる。三輪山は、型の如くにおがまれている山である。

三輪山の所在地は、「やまと」と云う言葉の枕言葉となつた「しきしま」の「しき」の郡であり、我が国で、文化の最も早く開けた地である。往古の街道「山の辺の道」は三輪の山麓を廻つてゐる。三輪山に対する信仰の事實を推測させる様な記述は、既に、古事記、書紀、万葉集等に数多く現われている。三輪山を中心とした神婚伝説も、早くから弘まっていたと推定される。大神神社は、いわゆる式内社であつて、延喜式にその名が挙げられている。平安時代の

「二十二社」の一つでもあつた。中世には謡曲「三輪」の主題となつた。神仏習合時代には、真言宗の勢力下であり、大御輪寺と称する神宮寺を持ち、平等寺と並び存した。三輪流神道も出ている。そして明治時代に降官弊大社として、終戦に至つた。斯様に、三輪山に対する信仰は、日本歴史の殆んど全時代を通じて続き、今日も、猶、民衆の間に生きてゐるのである。

三輪山の周辺地帯には、三十二の集落がある。これ等の集落は、夫々の氏神を持ちながら、二重氏子の形で、大神神社を大氏神としてゐる。併し、三輪信仰は、これ等氏子のみには限られない。遠く各地に散在する。河内和泉地方には、特に有力である。

三輪信仰を持つこれ等の人々の信仰の具体的内容、宗教的態度の実状については、猶今後の調査を要するが、今日までに観察した範圍でも、興味ある問題を示唆している。即ち、三輪山全体に対する崇拜の気持が、信仰の基盤となりながら、然も、それは、むしろ、後方の背景的な位置に押しやられてゐる場合が多い。そして、直接の信仰の対象となつてゐるのは、もつと分節化した個々の事象である。三輪山の水に対する葉の信仰、三輪山の杉と酒の信仰、三輪山の神木に棲む蛇に対する動物崇拜、三輪山で感得した神懸りの行者に対する信仰、等の如きである。斯様な、信仰の移行現象が甚しくなり、分節化が極端に進めば、やがては、三輪信仰は、三輪山自体とは縁が薄くなり、山嶽崇拜と云うには相応しくない処にまで到ることも考えられる。併し、現状は、其処までは到つていない。これ等の分節化した信仰は、基盤としての三輪山を除いて仕舞つては、成立しないであらう。少くとも、全く別なものになつて仕舞う。その微妙な中間の状態にある処に、興味深い問題を見出すのである。こ

れは、おがみ型の山嶽宗教に、共通な問題であろうと推測される。

教行信証阪東本について

森 西 洲

特に阪東本の誤字脱文錯簡について述べる。先づ行巻に「外道相善」の語があり、その「相」に流布本によれば「修鬻反」の註があるが、阪東本によれば「脩」は「脩」であるか或は寧ろ「循」に近い字が書いてある。親鸞が「脩」と「循」と区別し難い字を書いているのは、他にもその例のあることで、証巻に於ける「脩松」の「脩」、化巻本に於ける「循循沈愛波」の「循」、化巻末の「陸脩静」の「脩」がそれである。此の混同は親鸞だけのことでなく、既に支那に於てあつたさうであるが、私には今わからぬ。他日の研究に譲る。所で若し之が「循」であつたとすると「循鬻反」は「ジヨウ」であろう。さすれば「相」を「ジヨウ」を読みましたのであろう。所が「相」は「穰」に通じ、「穰」には覺作を祈るという意味があつて、「相善」は祈りの宗教という意味になるのではなからうか。然し此の説については私は極めて自信が乏しい。此の方面の専門家の教を乞う。次に又、行巻に「上衍之極致」とある「衍」の字について、流布本によれば「衍」と「衍」とを混同したようになつてゐるが、阪東本では親鸞は此の二字を区別してゐる。ただ書き方が區別困難のような書き方になつてゐるのみである。次に又、行巻に「愚哉後之学者」の語があるが、之は論註からの引用であつて、論註で

は遇哉後之学者」となつてゐる。故に親鸞の誤写であろうという者がある。然し私は之は親鸞が意識して書き変えたものであろうと思ふ。「親鸞所写の論註には「遇哉」になつてゐる」その理由は、教行信証の中に親鸞が「愚禿釈親鸞（又は愚禿釈護）」なる文字を用いて述懐してゐる所が五箇所あるが、その箇所の文章の構造を見るに皆、第一に如來の本願の絶対なることを説き、第二にその本願に与る衆生の行を説き、第三に此の愚禿釈親鸞の述懐に及んでゐるのである。而して今、この「愚哉後之学者」の所も丁度その構造となつてゐる。故に「愚哉」は「愚禿」と同意なのであろうと察せられる。その續りで親鸞がワザと「愚」を「愚」に変えたものであろう。（引用と同時に文字を変えた例は教行信証中には、他にもその例の多いことである。）次に又、行巻正信偈中の「獲信見敬大慶喜」の所で阪東本では「大慶喜」となつてゐる。之は常用本でも本願寺本でも「大慶喜」である。草稿本が「人」であるのに、それが、いつ「喜」に變つたものであろうか。之は私には全くわからない。諸賢の高教を乞う。

次に信巻の「一者信心不淳」の所で、阪東本によると「淳字、常倫反、又音純也、又原朴也、朴字音卜也、薬名也。諱字、至也、誠懇之兒也、同上字。」の註があるが、それを本願寺本では「諱字、至也、誠懇之兒也、同上字。淳字、常倫反、……」の順序に書いてゐる。所でこの「同上字」とは阪東本では「諱字」は上の「淳字」に同じ、の意味であるから、本願寺のように順序を顛倒すれば誤写であろう。又、阪東本に「又原朴也」とある所を、流布本に「原卜

朴也」としておるものがあるが、之は阪東本に於て「厚」の字の所
 へ行が改まつて「朴」の字が次行に移つてゐる為、「厚」と「朴」
 とは合して「厚朴」という熟字となることを示す為「厚」の次に
 縦棒を引いてあるのを「卜」の字と見誤つて誤写したものである。

次に信巻に本と末との区別のあることは、現行流布本は、皆さうな
 つてゐるが、阪東本に於ては、此の区別は無い。唯、行が改まつて
 いるだけである。本願寺に於ても亦、此の区別はなく、ただ行を改
 めてゐるだけである。存覚筆写本（元享四年、親鸞滅後六十三年、
 存覚三十五歳筆写）に於ては本末に分けてゐる。存覚延壽本には本
 末の区別はない。私は今の所では、之を本末に区別したのは存覚筆
 写本が最初であろうかと考へてゐる。かように阪東本も本願寺本も
 本末には分けてゐない上に、意味内容の研究の上から見ても、私は
 決して、ここで本末に分れる性質のものではないと思う。故に現行
 流布本に本末に分けておるのは、将来改められなければならないも
 のであろう。次に又、信巻の涅槃經の阿闍世王入信の文を引用した
 所で、原典と阪東本とを比較すると、阪東本の方は錯簡になつてい
 て、読みが統かないようになつてゐるが、此の頁の入れ変えは親鸞
 自身が爲したものであろう、従つて読みの統かない所も親鸞流に、
 意味の通ずるようになつて行くべきであらう、ということを私は多
 年主張して来たのであつた。然るに私は今回、阪東本には左様な
 錯簡の無い、いい、ことを発見したのである。（読みが統かないとい
 うのは、原典では「善男子、如我所言、為阿闍世王、不入涅槃、如
 是密義、汝未能解」という文章が、錯簡の為に「不入」から前と

「涅槃」から後とが離ればなれになつてゐるのである。それを私は
 「不入」から前は不要の文であり、「涅槃」から後は「涅槃如是密
 義」と棒読みにして、涅槃如是密義という一熟語ができてゐるので
 ある、と主張して来たのであつた。それが今回の発見で無用の詮索
 となつたのである。）阪東の真筆本を見ると、左様な錯簡は無く
 て、やはり写真のとりちがいであつたのである。之を写真にとつた
 時の写真技術によると、書物のとち目をはずし、紙を一枚々々と
 し、紙を広げて表裏を同時に写したのであるから、此の表と裏とが
 入れ違ひになるということは決して無いと、私は思つていたのであ
 るが、真本を見ると、ここだけ、紙が表裏ビツタリと全部張り
 つけてあつて、広げることができない。その為、表と裏とを別々に
 写して、あとで組み合せたのであろう。そしてその組み合せの時
 に、かような錯簡を生じてしまつたのであろう。従つて、之を本と
 して写した他の写真版にも錯簡がそのまま伝つてゐるのである。

次に真仏上巻の讚阿彌陀仏偈の文を引く所に、本願寺本に於て
 も現行流布本に於ても、「讚阿彌陀仏偈曰、南無阿彌陀仏、釈名無
 量壽傍經」の文字があるのに、阪東本には之がない。従つて、阪東
 本では論註からの引用と讚阿彌陀仏偈からの引用とを一連の文とし
 て「願以成力、力以就願、願不徒然、力不虛設、力願相符、畢竟不
 差、故曰成就（以上論註、奉讚亦曰安養（此の語、讚阿彌陀仏偈）
 という文章となつてゐる。故に之を誤脱であらうという学者もある
 が、唯信鈔文意に「極楽トマフスハ、カノ安樂浄土ナリ（乃至）曇
 鸞和尚ハ、ホメタテマツリテ安養トマフストノタマヘリ」とあるの

を見ると、親鸞は、力願成就して安養淨土がでるのであると考へたのであるから、此の異なつた二書から引用して継ぎ合せた一文が親鸞流の独特の文章となつてゐるのである。(こういう継ぎ合せの例は、教行信燈中に他にもある。)故に之は誤脱ではなくして、親鸞自身が、かような文章を作つたものであらうと察せられる。阪東本の真筆でこは、この紙は表と裏とが、折り目の所で細く糊着けてある。そして裏は「奉讚」から始まつてゐる。故に「讚阿彌陀等」の文は、元は有つたものを、後に切り取つたのであらう。然し之は後人の所作ではなく、親鸞自身の作したことであらうと推察される点が多い。然し之にはなお他日の研究を要す。

次に化身土巻本に如来会の文を引用した後、本願寺本にも流布本にも「大経言」「又言」「光明寺釈支」等の引用文があるのに、阪東本には之がない。又、定善義、散善義を引用した中に「一日七日専念彌陀名等」の五十一字、「凡夫一日七日一心専念」等の四十八字が阪東本にない。これらも親鸞自身が切り捨てたものと察せられる。「又云」等の文字を書き入れて、削除した所の繋ぎをつけているのが、親鸞の自筆であつて、決して後人の所作でないと思われ

る。
化身土巻の末は本願寺本には区分してゐないが、阪東本には本と末との間に区分がある。之は内容の上から言つても文章の組織の上から言つても、別々のものであるから、本末に分けてあるのが当然であらう。又、化巻末の首楞嚴經の引用の前に、本願寺本にも流布本にも「又言」等の二十四字があるが、阪東本には之がなく、明ら

かに親鸞の自筆を以て、無いままの文を書き続けている。然し之も、元は有つたものを親 自身が削つたらしい所がある。

以上で見ると此の草稿本は、一応出来あがつて親鸞が弟子に所写せしめた後に於ても猶終生いろいろと手を加えていたものであるうと私は推察する。

高 木 神 考

森 田 康 之 助

高木神は古事記に既に「高御産巢日神の別名」と伝へ、一般には樹立神とされているが、樹木神には既に「木祖勿々廻馳」日本、「屋船久々運命是木之靈也」延喜式、「樹神和名古」和名抄紀、祝詞、神靈類がある。すれば、高木神を以て「これはやはり高い木の神としてすなおに解釈して差支えがない」。(肥後博士著日本に於ける原始信仰の研究、六三頁)といきつてよいであらうか。その前に何か思考の手つゞきが残されていないであらうか。

白鳥博士はムスビとタマシイとは同一語なることを闡にし、産靈と解するよりは魂靈とする方が妥当であるとした。即ちムスビとは魂の靈妙なるはたらきを指すのであるから、それは對象的にでなく作用的ノエシ的に捉えねばならないのである。従つてムスビの神はそのムスビの活きを具現するためには、必ず媒介、通路となるも

のがなければならぬ。大穴牟遲神が焼石に焼かれて死んだとき、神産巢日神は蚺貝比売・蛤貝比売を派して生き返らしめ、或は言葉のはたらきは、興台産靈神自身でなくてその御子天兒屋命により、威力を発揮するが如きこれである。されば大国主命の国土経営も、日本紀によれば高皇産靈神の御子少彥名命の協力を必要としたのであり、而してこの場合、少彥名命が外来魂であることは、高木神を考へる上に示唆深きものがあると思う。

§ §

天岩戸の事件のとき、高御産巢日神はそのムスビのくいびをばたらかしめる通路としてその息、思金神をして思はしめた。出雲国譲のときも、どの神に派すべきかについて思兼神の思案をまたねばならなかつたのである。而してこの思兼神については折口博士の鋭い洞察が既になされている。

日本の昔の文章には一篇の文章の中に、同時に三つも四つもの意味が兼ねて表現される。或る一つの事を表現している様でも、其論理をたぐつて行くと、譬喩的に幾つもの表現が連続して表されていることを発見する。然も作者としては、そうした多数の発想を同時に且つ直接にしているのであつて、其主属を認めぬ。これが八意思兼神の現れる所以であつて、思兼神とは沢山の心兼ねて思う心を完全に表現する祝詞を案出する神である。つまり祝詞の神の純化したものである。古代研究六九、民俗学稿一、八五八頁

と云はれるものがそれで、高天原では思兼神の言に総てをかけたといつてよい。即ち思兼神とはムスビの神の託宣的機能をつとめる神

である。

日本紀の伝えによると神武天皇の御東征のとき、磯城邑に又高尾張邑に賊の拒ぎ戦はんとするのを見て、天皇は天神地祇を祭られ、更には頭齋をして高皇産靈尊を祀ることがあつた。頭齋とは天皇御自身高皇産靈尊となられ、敵媛の名を負い巫女と見たてられた道臣命に託宣することがあつたのであろう。天孫降臨のとき、猿田毘古神が天八衢にゐるのを見あらはすべく、天照大神、高木神の命もちて遣はされたのは天宇受売神であり、宇受売神の巫女的職能は周知の如くである。

また仲哀天皇崩御の後、崇る神を知るべく神功皇后は齋宮に入り、親ら神主となり給うたと日本紀は伝えている。七日七夜にして神は答えて五十鈴宮に居る神、名は撞賢木敵之御魂天疎向津媛命といつたという。宣長大人はこの神を説明して

撞は借字にて齋賢木の意にて、敵といはむ料の枕詞也。敵は忌清めたる義なれば忌清めいつく賢木のよし也。敵撞というに同じ玉かつま

といつている。即ち神の憑りつく櫛の意とするのである。けだし高天原に坐す神は人これを招きまつることによつて清淨な場所に降られ、櫛の枝にとりつけられる。大伴坂上郎女の歌に

ひさかたの 天の原ゆ 生れ来る 神の命 奥山の 賢木の枝に
白紙つけ 木綿とりつけて 斎齋を 忌ひ穿り居ぬ 竹玉を 紫

万葉集三

に貫き垂り……とあるのは、このことをよく示している。神武天皇の即位された櫃

原も畢竟するに、櫃の生い立てる樹林で祭りの庭にふさわしかつたのであろう。天岩屋戸の事の際、五百津眞賢木をねこじにこじて、これに玉や鏡をつける白和幣青和幣を以て飜つたというのも、天照大神の神靈をこの櫛にとりつけるがためであつた。

さかきにも 手はふるるとふを うつたへに 人妻といへば ふれぬものかも

味酒を 三輪のはふりが いはふ杉 手ふれし罪か 君にあひがたき

は何れも、神の樹を忌み畏れた感情を詠つたものであり、尾張風土記逸文を見るに、垂仁天皇の御代、品津別皇子七歳になるまで物を云はれず、その原因も知ることができなかつたのであるが、ある時皇后の夢に多具の神が未だ祝を得ず、祝を得れば皇子よくもの言い且つ亦寿ながらんと告げた。そこで日置部等が祖建岡君をして神を覓がしめることになつたという。そして

建岡君美濃国の花鹿山に到り、賢樹の枝を攀りて縋を造りて誓ひて曰く、吾が縋の落ちむ処に必ず此の君有さんとまをしく、縋去きて此間に落ちき。乃ち神有することを識り、因りて社を堅て、社に由りて里に名づけき

という。賢木には神靈に憑るのである。

右の如く考えてくるとき、高木神について示唆すること多きは、日本紀天孫降臨章の一書である。

高皇産靈尊因勒曰、吾則起三樹天津神籬及天津磐境、当爲吾孫

奉レ齋矣。汝天兒屋命太玉命宜持天津神籬、降ニ於葦原中国ニ亦爲レ吾孫ニ奉レ齋焉。

飯田武郷翁はこの条を説明して「神籬及磐境とはあれど二物とはあらず、磐境即神籬にして、神籬は磐境を構うる神木なり。故次には持天津神籬とのみあり。……さて平田翁説に、皇御孫尊の御守護と殊更に御親の御靈を、齋い祭給うなり」といつている如く、高皇産靈尊の神靈を憑らしめたのが神籬即ち聖樹であつた。ムスビは常にノエシスとしてのみ把握されるのであり、ノエマとしては聖樹の姿をとるのみである。聖樹にムスビの神が憑す、ムスビの神意を表白するとき、聖樹はそのまゝムスビの神となるのであつた。この場合樹は神である。そのことは古事記に伊邪那美神が大の神を生みませるに因り神遊り坐した時、伊邪那岐神は「子の一木に易へつるかも」と詔り哭き給はれたのであるが、日本紀は同じ伝承を端的に「一児」と記載していることから知られよう。

官長大人は高御産巢日神と高木神との關係を一體に思得ることもなし。されど強いて云はど」とかりに、稗田阿礼の誦習した古事記の原本に、高御産巢日神と伝えたものと、高木神と伝えた本との二品の本に提つたのであろうと考へたけれども、私に思うに、対象的客体的に把うべくもないムスビ(魂靈)が、聖樹に憑りその意志を表明したとき、即ち云わど託宣的な形をとつて姿なき魂靈が人々の前にその姿をあらわしたとき、そのムスビの神を古人は眼前の樹木によつて高木神とよんだのではなからうか。高木神は高御産巢日神の別の名と云わんよりは、ムスビの神の憑る聖樹であり、その聖樹に

憑つてムスビの神は自らの意志を表白されるとき、その聖樹は植物としてこの性格を神にまで昇華せしめられ、このときそれは高木神とよばれるにふさわしく、ムスビの神の憑かざるときは、聖樹はどこまでも植物としての聖樹にとどまるのであると考えられる。これ樹木神としての勿々廻馳乃至屋船久々運命や古太万と高木神とはつきりと区別されねばならなかつた所以であると思う。

日本宗教者の自由の用語例

宮 本 正 尊

一 問題の所在

本課題は第十、第十一の両大会に発表して「解脱と自由の研究、解脱と涅槃、自由と平和」「自由と自在に就いて、宗教用語の変化と共通性」に連続するものである。

自由は第一に印度の「解脱・不随他・自在」Freedom, Independence, and Almighty の關係に見出される一齣である。第二にシナに於ては、随意気ままを意味していた自由が、シナ禪者によつて解脱者の自主独立を表現する新しい思想用語に高められた。漢訳仏典にこの語が見出されないわけは、シナの新術語であるからである。第三に日本に於いては、厚意の気ままと解脱者の自主自在境との両義が併用され、そこに浄土信仰と禪の対比が見られる。第四に欧米リベラリズムの輸入に当り、近代日本は Freedom, Liberty の

訳語に自由を採用し、後にシナも追随した。現代日本もその連続である。欧米ではフリーダム・インデペンデンスとして、両語を併分けつつ思想連関を生かし、仏教の伝承と全く軌を一にしているのに、現代日本の思想界は自由の単調である。フリーダムも自由、インデペンデンスも自主独立では、ただ「自」の繰返しに過ぎない。屈伸展開を必要とする思想が低調となり模倣となるわけである。第五に "Freedom, Independence, and Peace" は Human Rights の現代的構造である。これは人間の正しい理想であるが、世界の現実面には自由に対して厳しい平和抗勢のあることは、リアリティとして率直に認めねばならない。そこに人間自由の意義と限界がある。

本研究発表は、第三項目を主としつつ、第四項目にわたるものである。

二 気随・妄義としての自由

①『梅尾明恵上人伝記』喜海撰、巻下に建仁寺開山の弟子円空上座が修禪について明恵上人(1173-1232)に教を乞うている。上人は睡眠・雑念・坐相不正の三つの大毒を除いて、一切求る心を捨て無所得になり、従者に成かえれと誡めていられる。これは紀州対磨の島に居住された時の空中よりの文殊示現の告げであると記されている。しかるに村上素道編『梅尾山高寺明恵上人』引用の『御詞抄』によれば、「我いう所の徒者というは、先身心を道の中に入れて、恣に睡眠せず、引ままに仕て雑念をも起さず、自由なるに隨て坐相をも乱らず、終日終夜志如此して能をも嗜まず、芸をも求めず、仏

に成らんとも思わず、道を成せんとも願わず、人中の昇進更に投捨て、一切求める心なくして、徒者に成かえりて、一生はてんと大願を立給えとなり」と記述されている。この「自由なるに随て」とは「恣に」「引ままに仕て」を承けて、三つの大毒を説いているのであるから、氣随氣ままの自由であることは明らかである。編者村上師は曹洞禅の人であるが、この部分を禅の真髓であるとし「達磨の擬住壁觀凡聖等一家訓に合し、看話禅でない」とまで云っている。しかしその自由がシナ禅者の解脱者の自主独立ではなくして、氣隨の自由になつてゐることは注目すべき用例であり、また興味もある。

②この明恵上人が菩提心を發無したと云う理由によつて論難の矛を向けられた法然上人(1133—1212)の『和語燈錄』第四卷(大正八三、二二二頁下)に「問曰、八宗九宗ノ外ニ淨土宗ヲダツル事、自由ノ条カナド、余宗ノ人ノ申候ヲハ、イカカ申シ候ベキ。答、宗ノ名ヲダツル事ハ、仏ノ説ニアラズ。ミヅカラ心ガストコロノ經教ニツキテ、ソノヲシユル義ヲサトリキハメテ、宗ノ名ヲバ判ズル事也。(中略)宗ノコロシラザルモノノ、左様ノ事ヲ申候也」とある「自由」を南紀総持寺沙門明秀(1403—1486)撰『愚要鈔』上(大正八三、五四五頁下)の「問、彼文殊經ハ般若ノ智慧ヲ宗トセリ。故ニ無相三昧ノ一行ヲ本意トシテ此実相ノ妙理ニ令至トスルニ、方便ニ有相ノ名字ヲバ觀ル也。然ルヲ彼一乘実相ノ外ニ他力真実妙行有ル事ヲ顯シテ、専称名字トハ説ツト云ハ、自由ノ至リト覺ヘタリ如何。答、何ノ宗モ諸法ヲ一法ト見ル時ハ、我家家ノ心地ヨ

リシテ開会スル習ヒ也。(中略)今觀經宗ノ証得ヨリシテハ(中略)。故ニ彼般若理体ト専称名字トヲ、往生成仏ノ兩実兩益ニ判ジテ、俱ニ彌陀一仏ノ具徳ト會通ス。是即正覺ノ本意、諸仏証誠ノ極要也。豈自由ノ義ト可言哉」とあるに照合する時、和語燈の自由は明瞭判然と勝手氣ままの妄義を意味していることが分る。

③覺如上人(1270—1351)の『改邪鈔』には「今案の自義をもて名帳と称して、一流をみだる事。このうえになんによりてか経釈をはなれて自由の妄義をさきとして、わたくしの自義を骨張せんや。おほよす本願寺の聖人御弟子のうちにおいて二十余輩の流々の學者達、祖師の御口伝にあらざるところを禁制し、自由の妄義を停廢あるべきものをや」とある。これは和語燈、愚要鈔の自由と同じ用例であるが、一步進めて妄義とさえ云つてゐる。

三 近世日本宗教者の自由・自在

①シナ禅者の自由・自在を伝承して『盲安杖』『驢鞍橋』等のうちにこれを縦横に駆使しているのは、鈴木正三老人(1579—1655)である。「身の置きどころひろくして、渡世のいとなみしな自由なり」「明にこの理を知りてうこうこをはなれて立ちあがり、自由なる身となるべし。片時もとどまることなかれ」「自己の主人、六根自由なる物を知る」「若き時より用付けたる故か、我法も武勇には自由に使わるべしと思ふ也」等、数多くの用例がある。それは多分に「自在に支えられた自由」であると云つてよい。そして「大解脱大自在人」とか「涅槃の妙薬すなわち無碍大自在の人」を説くあたりに、勇ましい武士氣質を貫いた禅者の面影を保つてゐる。

神社に於ける宗教儀礼

——八幡宇佐宮行幸会の構造——

中野 幡能

(一) 宇佐宮の宗教儀礼

奈良時代に創設された八幡宇佐宮の宗教儀礼は平安時代に至つて漸く年中行事として整備する。即ち奈良時代に於ては放生会・踏歌・安居結願・万燈会・修生会・行幸会の六ヶが発生し、平安時代に至ると、致祭・一切経会・吉祥御願等約十六ヶの儀礼行事(註1)が発生する(参照一図)。

これ等の行事はその執行月日を見ると、奈良時代に於ては十二月と七・八月が多く、平安に至つて年中に亙つて全部の月に行われるようになつている(参照二図)。

更にこれを最初の施行者についてみると奈良時代に於ては大部分が託宣又は慣習によつて始められ、平安時代になると大宮司又は天台座主或は彌勒寺別当によつて始められている(参照三図)。

これ等の宗教的儀礼はは中世に入ると非常に多くの変化を生じ、廃絶したり、或は再興されたりする事が多くなるのである。例せば放生会にしても又行幸会にしても御祓会或は吉祥会等にしても幾多の変化を生じているのである(参照四図)。

斯様な状態で徳川時代(註2)に入つていのであるが、これを平安まで儀礼と比較してみると上代に発生した儀礼の大半が中世に至

つて消滅している事が判明する(参照五図)。

然してこの中に於て中世に最も華やかに行われた儀礼としては放生会行幸会等であるが、就中行幸会は中世まで行われた儀礼の中でも最も盛な又大がかりな儀礼であるが、これも正平十三年に於て一応(註3)消滅し、応永三十年に再興せられたが寛正六年で再び消滅している(註4)ようである。かくて元和に至り再び復興し徳川中期になくなつていいる。(註1-図)

| 儀礼名 | 年 | 代 | 西暦 |
|------|----------|---|-----|
| 放生会 | 天保元年 | 中 | 717 |
| | 神龜3.8.15 | | 726 |
| 踏歌 | 天保4 | | 727 |
| | 天保16 | | 744 |
| 安居結願 | 天保5 | | 737 |
| | 天保元1.14 | | 729 |
| 万燈会 | 天保5 | | 733 |
| | 天保15 | | 743 |
| 修正会 | 天保元1.1.3 | | 719 |
| | 天保元1.1.3 | | 719 |
| 御行幸会 | 天保元1 | | 749 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|------|
| 御 | 八 | 講 | 大 | 治 | 3 | 1128 |
| 不 | 虫 | 振 | 會 | 不 | 詳 | |
| 詳 | 有 | 龍 | 會 | 不 | 詳 | |

(第二圖)

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|------|
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 名 | 月 | 日 |
| 御 | 萬 | 禮 | 吉 | 修 | 儀 | | |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 放 | 生 | 8.15 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 踏 | 歌 | 1.14 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 安 | 肩 | 7.15 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 萬 | 燈 | |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 修 | 正 | 1.3 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 吉 | 禮 | 正.8 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 修 | 二 | 2.1 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 御 | 口 | 2.13 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 一 | 切 | 2.16 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 廿 | 講 | 4.14 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 廿 | 講 | 4.17 |
| 代 | 時 | 安 | 平 | 時 | 五 | 月 | 5.5 |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---------|----|------|
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 祭 | 弘 | 仁 | 14 | 823 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 吉 | 昌 | 泰 | 3 | 911 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 修 | 長 | 德 | 3 | 997 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 秋 | 長 | 和 | 2 | 1013 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | ○ | 天 | 善 | 中 | 1053 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 長 | 庚 | 平 | 5 | 1062 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 御 | 承 | 保 | 4 | 1077 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 廿 | 寬 | 治 | 7 | 1093 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 御 | 大 | 治 | 3 | 1128 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 御 | 嘉 | 承以前(不詳) | | |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 五 | 庚 | 和 | 5 | 1103 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 宮 | 庚 | 和 | 5 | 1103 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 一 | 嘉 | 承 | 3 | 1108 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 御 | 天 | 承 | 3 | 1113 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 御 | 安 | 保 | 4 | 1123 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 御 | 大 | 治 | 2 | 1127 |
| 平 | 代 | 時 | 安 | 時 | 例 | 大 | 治 | 2 | 1127 |

| | | | | | | | | | |
|-------------------------|----------------------|---------------------|----|-------------------|--------------|------------------|-----------------|------------------------------|--------------|
| | | | | | | | | | |
| | | | | | 15 | 15 | | | 17 14 |
| | | | | | 放生会 | 安居結願 | | | 卅講御願 卅講御願 |
| 21 12 | | | | 1 | | | 18 | 5 | |
| 不断経 長日法華 御誕生会 | | | | 秋御八講 | | | 宮蓮花会 | 五月会 | |
| 3123 14 | | | | 11 | | 7 1 | 29 | 11 | 15 |
| 有龜会 事名神 御誕生会 神 | | | | 大般若転読 | | 虫振会 御祓会 神幸 | 行幸 御祓会 神平 | 大般若転読 | 法華読誦 |
| 31 25 | 旧23 3 | 201712-10 | | | 7 2 | 3126 | 30 | | 29103 1 |
| 大祓、除夜祭 大正天皇祭 | 明治節祭 新嘗祭 初卯白致祭 | 仲秋祭 神嘗祭 風除報賽祭 | 秋分 | 御神幸祭 風除祭 虫祭 | 御田植祭 御神幸祭 | 大祓 | | 御正忌祭 神武天皇祭 櫻花祭 天長節祭 | |

(二) 宇佐宮行幸会

前述の如く行幸会は天平勝宝元年（永弘二三八・九号文書）又は神護元年十月十八日（神官所持旧記）に神託によつて始ると云われている。しかしその月日は不明であるが中世の文書によると十二月初旬より下旬に亘つて行われていたようである。（註5）初め奈良時代に於ては四ヶ年に一度行われていたのであるが中絶し、弘仁二年の再興より六ヶ年に一度宛執行されるようになったのである。（註6）

行幸会については先ず神服神宝等を公家より買進される。これを下宮に於て調達する。ついで七月初午の日に祝権祝神人が御輿を奉じ本宮より豊前下毛郡の鷹社に参宮する、御杖人がその池の鷹を刈取り、警蹕して本宮に帰る、下宮に着くと祓があり、公家の神服が調進されると、八幡宮創始の功労者比義の子孫大神氏が十七日間下宮鶴羽屋敷に籠の装束をし終る。これが終ると警蹕して新御験として神官は正道を通り本宮正殿に入る。そこで旧御験は正殿西妻戸より間道を周り下宮に入る。

十一月又は十二月初旬三所の御験は大宮司・祠堂序内・東西の神人及び神領内（下毛・宇佐・速見・国東郡）のすべての氏子達に供奉せられ、先ず、宇佐宮より東一里の所にある田笛社に行幸、田笛社よりもへ戻り、宇佐本宮より西半里の鷹居郡瀬社に行幸、ここで一泊。その翌日郡瀬社より本宮より西北一里の酒井泉社・二里の乙降社、西方二里半の大根川社に行幸、この社に於ては大根川社より更に二里半の下毛郡鷹社に権祝部が供奉して大神室・鉢だけが行幸してくる。平安朝まではこの時大根川社に勅使が参向していた

が、応永の当時は豊前国司だけが参向する。そこで同日郡瀬社に還幸し、(註8) その翌日は本宮より南方五里許なる妻垣社に行幸する。同社では大宮・若宮・御供所・厨家・御馬屋・祠官・庁内の棧敷を作りここに一泊する。その翌日宇佐本宮より西南半里の所にある小山田へ行幸、その日に本宮に還幸軌賽の神事をする。すると下宮に鎮座する旧御験は東北十里許なる国東郡奈多社へ行幸する。(註9)

これが行幸会の大要である。宇佐・下毛・速見・国東の四郡に互る宇佐見の宗教儀礼としては最も大規模な行事である。

(三) 行幸会とその社会構造

八幡宇佐宮の創設は奈良朝であるが発生前既にこの地方に有力なる部落勢力があつた事を無視する事はできない。即ち行幸会に行幸する枝宮のある地点は殆んど貝塚、古墳等考古学的な多くの遺跡の存在する地点である。

こゝに設置された夫々の枝宮は宇佐八幡八撰社又は八ヶ社と云われているが必ずしも八社ではないのであり、八ヶ社の創立を見ると悉く奈良時代になつている。しかしこれは託宣集等によると必ずしも同時に創立されたものではないと考えられ、大神氏と辛嶋氏が協力して八幡神創設の当時に建立したものは腐居、郡瀬、小山田社等である託宣集等によるとこれ等の諸社を巡幸して後に宇佐本宮が成立された事がうかゞわれるのであるが、これ等の諸社をみても大和の大神氏系の社と妻系の辛島勝氏系の社と土族宇佐氏系の社とがあるのである。

そしてこれ等の社の社司は宇佐宮最高権力階級であるが「祠官」が兼務して、宇佐本宮を経営の直接の任に當つていたのである。

これ等の事を以てすれば、八撰社が代表する部落の諸勢力を集約して、それには大神氏を通じて多分に中央政府の被護の下に宇佐宮が創設されたのではないかと考えられるのである。つまり宇佐宮の創立は下毛・宇佐・速見・国東等の直接統制機関としての地縁的共同体の成立と考えられないだろうか。(註10)

平安まででできたこれ等の行事が消えては生れ、生れては消えしながらも尙且行幸会は莫大な経費を消費しながら近世まで継続して来たことは基礎になるもの一つには、これ等の地域を完全に統制する一つの政治性と宗教性との結びつき、更に又宇佐宮の内部機構としても祠官・庁内・神人の嚴重なる階級性の中で、直接祭祀には祠官以外参与できない地方庶民が第二次的宇佐宮の氏子集団として全員が、この大規模な祭典に参加できるといふ点にあつたのではなからうかと思はれる。

(本稿は昭和二十七年度文部省科学研究補助費をうけた「中世宅佐八幡の宗教的活動とその経済的基礎」の一部である)

(1) 「宅佐八幡永弘文書二三八号、二三九号」(「宇佐宮神官所持旧記」による)。

(2) 「宇佐八幡小坂文書」「年月不詳社何神前務方次第注進状」等による。

(3) 「永弘文書三四三号文書」による。

(4) 「宇佐八幡宇佐文書」による。

- (5) 「永弘文書二七・四〇・四八・六一・八六・九七・一二〇号文書」を綜合すると十二月初旬より中旬に亘る。
 「宇佐宮神官所持旧記」所收。
 (6) 到津家蔵「応永記録」及拙稿「大分県史料・永弘文書一所收「宇佐八幡宮永弘家と番長職について」参照。
 (7) 郡瀬社の附近に宇佐参向勅使の宿泊する驛館があつたので、おそらくそれを利用したものと想われる。
 (8) 奈多社は現在東国東郡の海岸にあり、この海岸線には八幡社が多く、古代大和との交通は四国より姫路、国東半島を利用していたのではないかと考えられる点が多い。拙稿「宇佐八幡発現に関する一考察」西日本史学第三号所收及富来隆氏著「社会経済思想史」参照。尙この辺りは大神氏の勢力圏と覚しき地点が可成り多い。
 (9) 拙稿「神社構造の一形式——八幡宇佐宮の機構——」西日本史学第一号参照

律令時代における禰宜祝の地位

西 山 徳

わが古代に於ては、「最も神慮に適つた者」が司祭者となるのが普通であつて、後代に至つても氏人中の資格者から卜定、その他こ

れに代る方法によつて臨時に神に奉仕するものを選んだ実役を見る事ができる。所で社会組織が進んで来ると、神社を中心とする祭祀及び事務が政治的にも社会的にも重要な価値を持つて来るため、それらはいつしかその社を中心とする同族集団の中心人物の手に属し、其の子孫に世襲するようになった。それ以外に、みこ、みかんこ等の職業的若しくは、専門的の司祭者たる巫女も存した。

司祭者の系統は右の通りであるが、時勢の進展と共に神社の体裁が整い、その組織が複雑して来、律令時代に至つては、司祭者は大體常置の職となり、官司等を上首とする社務系統と、禰宜・祝等の管掌する祭祀系統の二者に分れて来た。

二

禰宜、祝は一連の称呼として当時の文献では並んで引用されるのが普通である。但し、天長二年十二月廿六日の大政官符に、

「或置_レ祝無_二禰宜_一、或禰宜・祝並置、旧例紛_レ繆_レ准_レ拋_レ無_レ定」とある如く、必しも並置しない場合もあるが、「専_二主_一祭事」なるものである。

養老職員令の神祇伯条には、伯の職掌の一として、「祝部」のみが挙げられてあり、又同じ条にある「神戸名籍」に対する義解にも「祝部名帳」とあるだけあるが、祭祀にあつかる禰宜、祝を含めているものと考えられる。令集解の中に、

衛禁律云、神戸不_レ覚減_三二等_一、監神亦減_三二等_一、物記云、禰宜、破布里、是神部也、神主是為_レ監神_一、仮於_レ多社_二者多朝臣者_一、今案_三此等文_一、可_レ有_二禰宜_一、神主_一、唯_レ準_二祝一色_一、若_レ約_二祝部之句_一

哉、

とあつて、令の「祝部」には禰宜のみならず、性格の異なつた監神としての神主をも含めたものとの意見もある。但し、「神主」は當時の文獻にも屢々禰宜祝と同意語に用いられ、必しも厳密に区別をしない実例も多い。例へば、寛平五年三月二日の太政官符に

凡祭神之礼、以神主、禰宜、祝部為其齋主

にある如く、「神主、禰宜、祝部」を一連のものとして叙述されている。しかしかかる場合でも神主と禰宜祝との間に権勢上の相違が考えるのが普通で、例えば貞観十年六月廿八日の太政官符に、

仍檢神苗裔、本枝相分、其祖神則賁而有封、其裔神則微而無

封、(中略)、則令有封神主鎮無封祝部、然則社有修掃之

勤、国無泉咎之址、

と見る如きである。

三

次に禰宜祝は、どのようにして選ばれたかというに、職員令の神祇伯条の「祝部」の義解に

其祝者、国司於神戸中簡定、即申太政官、若元戸人者、通取庶人也

とあつて、国司がその神社の封である神戸の中からとり、神戸の人がなければ庶人からとる規定である。大宝令では若干異つていたことは、令集解所収の古記によつて知られる。

古記云、問、祝部何人、答、取神戸之内、又元神戸所者、在祝部一人身、或国司選定進上也、或神祇官遣使卜定也

と見えて、神祇官が使を遣して卜定することもあつた。

具体的には、どのようにして国司が撰定したか明瞭ではないが、令集解所収の「穴云」には

穴云、祝部取用及考選、並依別式也

とあつて、「別式」が用意されたことが知られる。即ち、大宝令から養老令に移つては、国司の撰定のみによるに至つたことが知られる。撰定のみならず、「考」も国司の職掌であつたことは、貞観十年六月廿八日の太政官符に、

一応令国司定神主考事

(大和国)

右太政官同日下向国符備、得彼国解備、禰宜・祝等考者国

司勘定、而今至于神主不課国司、

と明文がある。職員令によれば、国司の職掌の第一に「神社」が挙げられているし、又神事の闕怠、神社の清掃等について屢々国司に対して詔勅官符等が下された事情によつても、禰宜祝は国司の管轄下にあつたことが充分寧せられる。

従つて、国司は禰宜・祝のみならず神社に対しては大きな権勢を持つたことが知られる。貞観十年六月廿八日の太政官符によれば大和国で、

有_レ宮之齋、若兼_二任神主_一、全直_二本職_一、不_レ勞_二神社_一

の状態すら現れた。又、氣比神宮の例をとつてみると、延暦十二年二月廿七日、元慶八年九月九日、寛平五年十二月廿九日等の太政官によれば、

国宰所_レ行宮司難_レ制

と見えて、神社等に侵透する国司の権勢が如実に知られる。延喜式部式によると、「凡氣比神宮司考、余神祇官」とあつて、その考が国司に属さない氣比神宮にしてかかる事情であれば、他の三社の司祭者が、全く国司の権勢の下に屈伏した様子が見えらる。

四

次に律令時代の社会階級としては、貴姓・卑姓・公民・雑色・賤民の五階級に分けられる。所で弘仁三年五月三日の太政官符によると、実際に祝部が白丁即ち公民であつた例がある。しかるに貞観七年五月廿五日には、白丁からとることが禁止された。この格は相當に違法されたと見えて、延喜民部式にも

凡諸社神主・禰宜・祝・者、秩八位以上及六十以上堪事者補之、雖三元来定氏之社并神戶百姓而先尽八位及六十以上、然後及三壮年白丁即免課役一

と規定され、又康保四年土左国安芸郡万葉神社が祝として布師首勝土丸を採用せんとした要求に、「爰件勝土丸、年采之間、為擬祝之上、天性貞廉、齒及三十六帶八位、既叶格旨」と格旨に叶うことを記した事によつても知られる。白丁を補する事を禁止した理由は、延喜民部式によつても明かなごとく、禰宜・祝には課役が免除されるという特権が附随したため、課丁が禰宜・祝部に、補任されることによつて、課役の減じるのを防がんとしたものと思われ

五

次に、貞観十年六月廿八日の太政官符によると、

如今諸国神社其数巨多、国司偏称多驗、請増爵位、二三年間或叙三位已上、回玆諸国雑色人等皆補禰宜・祝莫非把笏一と見え、延喜式部式には、

凡内外諸司史生官掌、省掌、台掌、職掌、坊掌、寮掌、使掌司掌、伊勢太神宮司、同度会神宮禰宜、賀茂二社称宜祝、住吉神主、宇佐宮司祝、氣比神宮司、筑摩長等、以雑色人補之、并把笏とあつて、これらの著名な神社をはじめ諸国の神社の禰宜祝が、雑色人を以て補されたわけである。雑色人は、坂本太郎博士の説によれば、令前官制の遺制である伴部及使部である。

蓋し、律令官制は、これを上下の階層關係から見ると、上級官僚としては、四等官及びこれに准する品官がある。それ以下の官は雑任又は分番、番上と総称され、雑任はさらに上下の階層によつて大體、史生、省掌、官掌、寮掌、寮掌、伴部、使部に分たれる。今前述の伊勢、賀茂、住吉、宇佐、氣比等の宮司・神主・禰宜・祝が雑任の中の上の階層たる史生省掌等と同列に並び、下の階層たる伴部、使部を以て補せられる。これらを見ると、禰宜・祖が律令官制の中に占めた地位も明らかになるのである。

中世末期に於ける陰陽道

野田幸三郎

我が国の陰陽道の歴史に於いて、その最も著しい展開の見られる

のは、まづ平安初、中期の、安倍、賀茂両氏による陰陽道の世襲が始められる頃であり、そこに『本朝陰陽道』の成立が認められる。(宗教研究第一三二号参照) 中世に於いては、公卿貴族社会に於いては前代同様であるが、新たに武家社会へ普及することとなった。当時にあつては、陰陽道の実修者は、安倍、賀茂両氏のもの、及び陰陽寮の職員が中心となつて居り、何れも伝統的權威、公的權威をもつものであつた。

しかるに、近世に入ると『当時土御門の支配下なる陰陽師共、三ヶ津は勿論の事、国々に散在し、その数数万人居べし』(風俗見聞録二) という状態となり、土御門家(安倍氏)は公家、將軍家、杜寺等への奉仕は行つてゐるものの、陰陽道そのものはかかる社会に於いては形骸化し、庶民社会に活躍する数多の陰陽師の支配権をもつにすぎなくなる。近世に於ける陰陽道に就いては、将来の研究に譲るが、このような著しい庶民社会への普及の端緒を予想しつつ、中世末期の状態の一端を記述するものである。

陰陽道の重要な部門である占筮、天文、曆に就いては、シナより伝来の典拠があり、又陰陽師によつて編述されたものもあり、これらの内容が、変容しつつ、より広く受容されて行く過程そのものが陰陽道の歴史であると共に、何等典拠のない、或いは、陰陽思想とは全くゆかりのない様々な祭祓等は、それだけに受容されやすくもあり、様々な様相を呈しつつ変化して行き、しかも、それらに依倚する人々に強く結びついて展開するものである。従つてこの面も、陰陽道の歴史として見逃し得ぬ重要性をもつものと考えらる。

陰陽道に関する俗信の一つの大きな源泉は歴注にある。歴注に対する公卿社会の要求は平安時代以来極めて強いものであり、又武家社会にあつても同様であつた。即ち、『看聞御記』永享八年十二月十一日、十九日の記事によれば、新曆を進上するもの三人に及んでゐる。このことは、当時歴注に対する関心の強かつたことを、その一面に示してゐると考えられる。又『吉日考秘伝』(統・群・類)は、『柳宮源君之尊命』によつて在盛が記したものであり『曆林問答集』(群・類)の奥書には、『依持明院殿御所望・写之奉備覧者也』とあるのも当時の事情を示すものといえよう。又同じ『曆林問答集』の在方の序に『愚師野巫之僻説多起』と、又『雖頭密超仏之宗、無用曆家之法』とある。三島曆の存在と共に當時民間への普及の实情を知り又僧侶が之に頼つたことも知られる。もつとも僧侶が歴注を記したこと(古今万聞集等)又三宝歴というものが存したこと(東山往来等)又更に宿曜道なるものは以前より見られることであり、当該時期に新たに見られた事象ではないが、仏教と当道との接触の一面を示すものといえよう。尙、当時のものとして『三宝吉日』(統・群・類)が残されている。

次に、祓について見ると、特に著しい変化は認められないが、仏教との接触は一段と深くなつてゐる。即ち、祓と仏教との關係は、平安時代より見られ、宮地直一博士の『三国最上之祓の研究』に指摘せられてゐるが、その際、当時にあつては、僧侶は紙冠をつけるのが普通であり、又六月祓に際しては、出家人は参加しないものとされていた。(中右記)

しかるに、大乗院寺社雜事記文正元年¹⁴⁶⁶六月二十九日の条『以座法師輪并供物以下、送隱陽師幸徳井三位友幸方、則奉祭返獻之、祓次第如常、予禪公付衣、五帖、平長孝承付衣役迭奉増付衣云々』とあるごとく出家が法体のままこれに参加している。更に同記文明七年九月廿六日の条に『同百足渡幸徳井從三位友重、明日荒神祓也。』同九月廿九日の条に『荒神供布施昨日遺之。今日代官成舞勾當^{付衣白}撫物出之。』又同記明応五年五月廿九日『於野上荒神祓沙汰之。代官專重出之。菩薩山供養無為祈禱也』と。これらの例は、祓と仏教との間隔の縮少していることを示すものといえよう。

祭については、その行事内容が殆んど不明な為、詳細には考察出来ないが、祭を依頼する人々の意識から見ると、例えば當時の代表的なものである、泰山府君祭については、泰山府君が五道の冥官であり本地は地藏菩薩であるとされていることがわかる。(下学集、謡曲泰山府君等)泰山府君そのものは、例えば『空垂談叢卷之二』等に細かく説明されているが、上述の如き注釈の存在することは、他の事実と相俟つて、仏教との關係を示すものと見られると思う。又、『興福寺略年代記』明応元年五月晦日の条に『臨時心經會執行、祭官師幸徳井三位友延者云々』とあり、又法体の陰陽師の存在も記されている。

次に民間の陰陽師の存在を指摘することとする。安、賀両氏、或いは寮官以外のもので陰陽道に携はつたものわ前代より数多く見られる。しかしそれらは、何れも宗教者(例えば、平安時代の記録に多く見られる僧陰陽師と称せられるもの、『吾妻鏡』承元四年十月

十六日条、筑前国住吉神社の神官等)であり、当時の公卿、武家と縁の濃いものであつたが、当該時代に於いては、庶民社会に於いて活躍していた様々な宗教者のうちに、陰陽師と称せられるものの存在が認められる。即ち、『八坂神社記録上』所収の『杜家記録六』には『左奉行冬地子事至徳二・十二の条に『下四百五文百度大路類、陰陽師』とあり、又『看聞御記』喜吉元年五月十四日条に『——入江殿御事相尋……又陰陽師見しと号同尋、……此陰陽師推条之占、如指掌、仍異名みとをしと号』とある。このような陰陽師の実情は未詳であるが、之らが、上記の「愚師野巫」の類とともに近世に於ける数多の陰陽師と密接な関連のあることは認めることが出来ると思う。

『風俗見聞録』によれば、それらの陰陽師は『易・魔法・神道祓・仏道加持・祈禱・狐狸』を業としていた。かくの如き陰陽師の発生については、公家社会と密接に關係しつつ發展した陰陽道の近世に於けるあり方、或いは受容した庶民社会の実情等に多方面の考察をまつて明らかにされるもので、本論に於いては、その一端として、歴注の普及、陰陽道と仏教との接近、民間陰陽師の存在の事実を指摘するのみで止めることとする。

第二イザヤにおける義の意義について

中 沢 洽 樹

旧新約を通じて「義」という概念は甚だ重要であるが、殊にイザヤ書四〇章以下のいわゆる第二イザヤに於てはこの語に特殊の含義をもつて使用されている。(「ブライ原語の *sedek* (男・名)、*sedekah* (女・名)、或は *saddek* (形容詞) の語源については必ずしも明瞭でないが、堅いこと、或は真直ぐなことを意味するものであろうといわれる。旧約に於てはもはやかかる純物理的な意味の用法はなく(1)、上記の意味から転化して倫理的な意味で正しいこと、正義 (Gerechtigkeit, righteousness) の意に用いられることが多い。そしてかかる義の基本概念、これについての古典的研究をなした独逸の学者カウチュによれば合規範性 (Normgemässheit) であり、法廷的用語として法律的要素が支配的であるといわれる(2)。併しその後の研究によれば(3)、この語の基本概念は法律乃至倫理的であるよりも本来教宗的な共同体の関係を表わすものであり、神ヤハウェと民イスラエルとの間に結ばれた契約への忠実 (Bundestreue) を意味するものと解されるようになった。第二イザヤの義の用法についてもかかる概念が基本になつてゐることは否定できないが、そこには第二イザヤ特有の思想的背景から来る特殊なニュアンスがある。以下その主な用例について検討して見よう。

先ず四一ノ二 (原文省略)。日本訳聖書で「誰か東より人をおこししや、我は公義をもて之をわが足下に召し」云々となつてゐる。この原文の読方については問題があるが、ここに公義と訳されてゐる *sedek* を前半にもかけ、「誰か義をもて人をおこし、之をその足下に召し」云々と読む方がよいと思う。そしてその場合の義とは理由、目的、或は経綸の意に解したい。どうしてかかる解釈が可能であるかという点、最初に述べた義の原意「堅さ」或は「真直ぐさ」から、堅い意志、一貫した目的、理由 (英語の *cause*) の意が生じ得ることは見易い道理であり、更にそれが経綸の意にもなり得ることは義の基本概念を「統一性」(unity, wholeness) にありとする今一つの有力な見解(4)よりして考えられる。そのことは更に四二ノ六、四五ノ一三に殆ど同じ趣の文句があることによつても確認される。すなわち

「われヤハウェ公義をもて汝を召したり。」

「われ義をもて彼 (のクロス) (5) をおこせり。」

ここにヤハウェによつて召され、或は起された人物が誰であるかは問題であるが、とにかくその人物を召出起用したのは神の計画、経綸によるものであることを以上三ヶ所とも強調してゐることは間違いない。

次に四五ノ一九、二二、二三。日本訳は

「われヤハウェはただしき事をかたり、直きことを告ぐ。」

「われは義をおこない救をほどこす神」

「この言はただしき口よりいでたれば反ることなし。」

とあるが、第一のただしき事と訳された *sedet* は端的に義と訳すべきであり、第二の義と共に、抽象的な正義の意ではなく、具体的な神の経綸、救の計画を意味することは、イスラエルを中心とする全世界の救済を述べた四五章全体の脈絡から見ても明らかである。

第三の原文についてはまた問題があり、「ただしき」と口にかけて形容詞的に訳された *sedet* 独立の名詞として「義はわが口より出で、言また反ることなし。」と読む方がよい。そしてその場合の義の意味も、多くの欧米の学者 (6) は真理の意に解しているが、それよりもやはり計画、経綸の意に解する方がふさわしいと思う。ここで義が言と同格的に置かれていることは甚だ興味深い。すなわち義は本来、神の意志、目的、計画として神の心中にあるが、それは時に及んで必ず言として表われる。そしてその言は一度神の口より出た以上成就せずにはいない。この事も雄渾に絞べた所は五五ノ八以下で二節には次のようにある。

「かくわが口より出づる言も空しくは我にかへらず、わが喜ぶところを成し、わが命じ遣りし事をはたさん。」

これは「言による創造」の思想の萌芽であり、第二イザヤに於て最も注意すべき思想の一つであるが、これと義は深い関係がある。すなわちそれは単に靜的な理念ではなく、神と共に動き、人間社会の中に自らを現するところの極めて動的な、神の意志活動そのものである。この消息を抒情詩風に美しく歌つた断片が四五ノ八である。

「天よ上より滴らすべし、雲よ義を降らすべし。地は開けて救を生じ、義をも共に萌え出すべし、我ヤハウェこれを創造せり。」

ここには天の義と地の義とが対照されており、ある註解者 (7) の解する如く、前者を「救を成就する神の権能」、後者を「それに応ずる人間の秩序」と見ることもできよう。

尙四五章には注目すべき二つの義の用例がある。一つは義、「この場合は女性名詞の複数形 *sedekoth*」と力とを併置し、これをヤハウェにのみ帰している (二四節)。今一つは二五節の「イスラエルの裔はヤハウェによりて義とせられ」という動詞形の用法である。この義とせられ (*Yadobu*) というのは、法廷的な用語で裁判官によつて被告に有利な裁定が裁定がなされる、つまり無罪放免され救われることを意味する。

次に四六章に入つて我々は更に二つの用例に出会う。

「汝ら心を頑にして義に遠ざかる者よ、我に聞け。」(一二節)

「われわが義を近づかしむべければ、その来ること遠からず。」

(一三節)

この二つの義 *sedekah* が同じ意味であるか、違つた意味であるかについて註解者の説 (8) は岐れるが、やはり二つ共神の経綸、救の計画の意に解して差支ないと思う。

次に四八章には一節に於て義が真実と、一八節に於ては平安と併置されていることは、これらの語が互に深い連関をもつことを示すものである。すなわち人間の側における義とは神の約束を信じ、その要求に忠実に従ふことであり、それによつて平安が得られるわけである。

更に五一章には初めの数節の間に *sedek* が三回、*sedekim* が二

回、都合五回も義という語が表われるのは壯観である。本文を掲げることには紙面の都合上省略するが、これらの義の含蓄は必ずしも一様ではなく、一節と七節の義は神と民との間の正しい關係すなわち契約共同体の規範としての義を意味し、五、六、八節の義は経綸の意に解してよいと思う。

最後に五四ノ一七に

「これ彼らが我より受くる義なり。」

という一句がある。これは契約共同体の成員の一人々々に、いわば生得的に神より与えられる賜物としての義であり、後の新約的な義への移行を示す概念であるとも見られよう。

以上要するに第二イザヤにおける義の概念は、それ以前の法律的或は倫理的な概念を超えて救拯論的な方向に展開せんとするものであり、イスラエル宗教思想史上甚だ注目し得るものといわざるを得ない。

註(1) わずかにかかる用法を暗示する個処としては、レビ記一九ノ三六、申命記二五ノ一五、エゼキエル書四五ノ一〇、ヨブ記三一ノ六の「ただしき秤、ただしき錘、ただしき升斗」であらう。

(2) Cf. Emil Kautzsch, Die Derivate des Stammes 'sedek' im A Tischen Sprachgebrauch. 1881

(3) Cf. K. H. Fahlgren, Sedakah. 1932.

(4) Cf. J. Pedersen, Israel, I—II. 1926

(5) () 内邦訳の語は原文にはないが、恐らくこの場合は正

しい推定と見なし得る。

(6) 例えば Dahn, Cheyne, Budde, Torrey 等。

(7) Dahn

(8) 例えば Torrey は前者を righteousness 後者を triumph とし、Volz は共に Heil とする。

ユダヤ戦争前後に於けるタンナイム のメシア思想について

大 島 清

ユダヤ戦争前のタンナイムのメシア思想については、既に一昨年第十回日本宗教学術大会に於て発表したるが如く、一般に当時のタンナイムにメシア思想なしとされているが、実はそれは、ヒレル Hillel の言葉の hayye ha'otam habbat' に於て代表的に認められるのである。ただ、それが、非政治的且つ閉鎖的(自派のみこれを享受、国民一般は排除)であつたので——従つて、この思想は当時の 'am ha'aras のメシア思想とも、又、七〇年より以後のタンナイムのメシア思想とも全くその趣きを異にしていたので——Friedländer, Klausner 等をはじめとして一般にこれをメシア思想と考へることが出来なかつたにすぎないのである。

ユダヤ戦争以後(ハドリアヌスのユダヤ人迫害 133—135 まで)のタンナイムのメシア思想は次に掲げるラビ達の言葉にうかがわれ

- 70AD Rabban Yoġanan 6. Zakkai (Berakoth 28b; Ros
 Ḥasannah 31b)
 97AD Rabban Gamliel II (Šabbath 30b)
 97AD R. 'Alīzār 6. Hyrkanus (Sanh. 97b. 98a. 99a; Ros
 Ḥasannah 11b. etc.)
 97AD R. Yehōšū'a b. Hananyāh (Sanh. 97b. 98a. 99a; Roš
 Ḥasanannah 11b)
 100AD R. Dosa (Sahn. 99a)
 100AD R. 'Aīzār b. 'Azaryāh (Sanh. 99a)
 100-110AD R. Yōsé haġgeliġi (Sanh. 99a; Yoma 83b)
 99-130AD Ben Zoma (Berakoth 12b)
 99-130AD R. Yose b. Kismā' (Sanh. 98a. b)
 99-130AD R. 'Alīzār b. Yehudāh (Pesahim 13a)
 + 135AD R. Yisna'el (Sanh. 97b)
 + 135AD R. Aīkiba (Sanh. 97; Ta'anith V, s; Eduyoth II,
 10; Pesahim X, 6 Makkoth 24a. b.)
 これらのユダヤ戦争以後のタンナイムのメシヤ思想に共通に見ら
 れるものには、例えは 'Arahim 11b 及び Ro. Ḥasannah 11b
 に引かれてくる R. 'Alīzār b. Hyrkanus 及び R. Yehōšū'a
 b. Hananyāh の「メシヤ現れてローマの手よりイスラエルを救う」
 と言う言葉に見られる如く、極めて政治的、軍事的、又、民族的
 (非閉鎖的) な点である。

ユダヤ戦争前のタンナイムの (メシヤ思想がないと思われた程)

非政治的且つ閉鎖的なメシヤ思想が、ユダヤ戦争後に政治的、軍事
 的、民族的になった ('Am hā'arās' のメシヤ思想と同じものにな
 った) 理由を理解するため、Rabban Yoġanan b. Zakkai に寄
 するマルムードの伝承が一つの手がかりを与える。Sukkah 38a;
 Gitin 56a, b; Kiddušin 22b 等の伝えるところから、イスラ
 エルの政治的、軍事的解放に無関心であつた Rabban Yoġanan b.
 Zakkai が、ローマ軍によるイスラエルの徹底的破壊に直面して、
 政治的軍事的にイスラエルを救うメシヤの出現を待望するに至つた
 のである。これは Rabban Yoġanan b. Zakkai のユダヤ戦争を契
 機としての心的変化であるが、同じことがタンナイム全般にも言
 はまる。ユダヤ戦争そしてローマ軍による徹底的敗亡―首都イェル
 サレム、別して神殿の崩壊―が、タンナイムのメシヤ思想に対して
 も亦、Rabban Yoġanan b. Zakkai に見る如き大転換をなさしめ
 たものと思われる。

元来タンナイムは 'Am hā'arās. を蔑視してゐた。而して自らの
 みの救いを信じてゐた (これがユダヤ戦争前のタンナイムのメシヤ
 思想の根柢をなすものである)。しかるに、今やローマに亡かれて、
 タンナイムも 'Am hā'arās. も亡国と言う同じなやみを悩むに至つ
 た。かくて、タンナイムは特権意識を喪失し、'Am hā'arās. を蔑
 視せざるに至つた。又、他面、前五八六年のバビロニアによる亡国
 を契機としてエゼキエル、第二イェサヤに見られる如くメシヤ思想
 がイスラエルに湧然と起つた様に、今やローマによる亡国に直面し
 てタンナイムの心に民族的自覚が勃然として目醒めたことが考えら

れる。かくして、タンナイムは、Am hatsas も含めての全イスラエルの解放を念願し、この念願を実現するものとして軍事的政治的王メシアの出現を待望するに至つた。即ち、メシア思想に於て、タンナイムと Am hatsas とは全く同一の立場に立つに至つたのである。

而して、かくの如きタンナイムのメシア思想は、R. Akiba に於てその頂点に達した。ラビ・アキバは Bar Kokhba なる人物を、これこそ王メシアであるとなして (T'annah IV, 5) パル・コホバと共に、イスラエルをローマの支配より救うべく皇帝 Hadrianus に対して武力抵抗をしたのである。一三三年—一三五年、この戦いは続いたが一三五年遂にユダヤ軍はローマ軍によつて殲滅的に撃破せられ、ラビ・アキバ及びバル・コホバはいずれもローマ軍に捕えられて極刑に処せられた。かくて、現実には、政治的軍事的にイスラエルを救うメシアを待望する心は、ローマ軍によつて徹底的に打碎かれた。

タンナイムのメシア思想は、この Hadrianus に対する武力抵抗の後（一三五年以後）は、Sanh. 97a「」の世は六千年存す、二千年は渾沌の年、二千年は法律の年、二千年はメシア時代の年である」に見られる如く、ギリシアの Aonemlehe と結びついたりなるとして、（現実には、直ちにメシアが出現するなどと考えずに）極めて非現実的観念的になつて行つたのである。

出雲地方に於ける墓制の変遷

——八束郡を中心としての一試論——

土 谷 博 通

一、はしがき

古代出雲に対する研究は多くの先人によつて行われて来た。云うまでもなく出雲地方は日本伝承説話の有力な発祥地として古代日本の研究者にとつては注目される所である。古事記上巻は所謂「出雲系」の神々に対しては殆ど例外なく「神（かみ）」なる尊称を附し、「高天原系」の神々とは明らかに区別している。古代日本人の宗教意識の研究は今日まで相当の成果を挙げていたといふものの、「たま」「かみ」の語義について一般的に容認されるが如き定説は未だに見られぬところである。

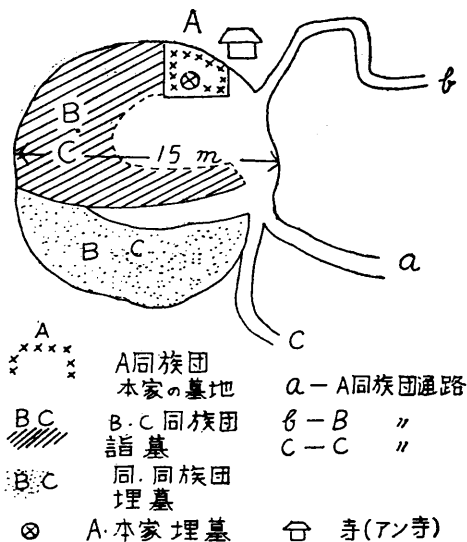
かかる前提に基くならば改めて古代神觀念の究明の為に、異つた研究方法による出雲地方の死靈信仰の事態を把握する必要があると考えられる。本論は右の如き目的を最終の目標とするのであるが、今回は出雲地方の墓制を追求しそこから二三の問題を抜き出し將來の手懸りとする程度に留めた。具体的方法としては、八束郡大蘆村垣内、来待村来待神社を調査し併せて八束郡一帯の墓制を紙上に於いて調査したものである。

二、大蘆村両墓制の提示する問題

島根県八束郡蘆村は島根半島の北側にあり、字小具、垣内の二部落に於いて、死者埋葬の方法として両墓制を営んでいる。ここで

は垣内部落について述べる。

垣内部落は現在四十八戸からなり、内四十六戸は全部高井姓を名乗っている。これらはいづれもA、B、Cの三派の同族団を構成し両墓制を営んでいる。但し最大の同族団Aの本家である高井与之助家のみは他の家とは極きを異にしている。本例は第一図、第二図に示される如く、従来学界に報告されている多くの両墓制とは異り、その面からは特殊型ともいえよう。即ち



第一図 大芦村垣内両墓制

(1) 埋墓と詣墓とが極めて接近していること。
 (2) 埋墓が詣墓よりも約二米低い所に設けられていること。
 等であつて、奈良地方の両墓制とは大いに規模を異にしているのである。

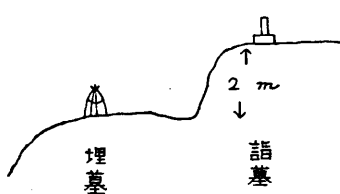
ある。

埋墓は云うまでもなく死体を埋葬する所であるが、本例は直接埋葬する所が七ヶ所あり、埋墓の入口から順次使用してゆく。但し一年の最初の死者が女性である場合は順にこだわらず、入口に埋葬する。これについて村民は、女子が死ぬとその年は友をつれてゆくので必ず死者が多い、之を防ぐために女子は一番最初の埋葬地に葬ると伝えている。ここに死霊に対する畏怖の感情が見られるわけである。即ち埋墓は畏しい所であり敬して遠ざけるべき死霊の存在する所であつて、それが新盆になると清浄化されることになる。即ち埋墓に附置される「狼はじき」や「ローソク立」を新盆の前日七月七日に墓掃除をして焼却する。この「狼はじき」等を焼却すると同時にそれまで埋墓にあつた死霊は「上へ上る」と称して、詣墓へ移るわけである。

詣墓は平素墓参をする所であり石碑が立てられる所であるが、この中央に広さ四坪位の土地がある。この土地は先述の

「狼はじき」を焼いたり、盆には盆踊りをしたりする場所に用いている。「上へ上る」ということは、従つて忌穢すべき死霊が清浄化され、礼拝の対象となることであり、部落民の信仰のなかに包摂されることを意味する。

以上は高井与之助家を除く一般の場合であるが、先述せる如く、



第二図 同側面図

与之助家のみ之らと趣きを異にしている。

即ち第一図に示された如く、詣墓の南端に二坪半位の個人墓地を持つている。然しこの場合も埋墓と詣墓を区別し埋墓を囲むようにして墓碑が立てられている。然し現当主の言によれば当家も古くは下の埋墓に死体を埋葬していたと伝えている。こうした相違及び変化について

- (1) 最大の同族団の本家であること。
 - (2) 当家が代々の庄屋であつたこと。
 - (3) 詣墓の隣地に寺を立てたこと。
 - (4) 嘗つて火葬を営んだことがあること。
- 等の事象が、その原因として考えられて来るのである。

(三)

以上の垣内の両墓制について述べたのであるが、之らをもると次の如き二、三の問題が指摘し得るのである。

- (1) 大和地方の「かいと」と関係はないか。本例では「垣内」を「かきのうち」というのであるがそこに「かいと」的的社会組織はないか。又両墓制を支持する社会と「かいと」との間に何らかの関係はないか。
- (2) 山陰地方から今日までに両墓制は二例報告されているが、更に多くの両墓制があるのではないか、又嘗つて両墓制を支持した社会が存在したのではないか。
- (3) 埋墓が詣墓より低いということ。これは古事記上卷伊邪那岐命黄泉訪問説話、ひいては「黄泉国」に見られる古代信仰を思

はしめるものがあること。

- (4) 「上へ上る」という事が、或は改葬と何らかの関係を有するのではないか。

(5) 両墓制の崩壊には社会的変化が多く影響を与えているのではないか。

等である。殊に(2)、(3)、(4)、(5)の諸項目については充分なる調査を必要とするものであり、将来の研究に貢献する所があるのではないかと考えられる。両墓制は今日までに全国から約七〇例の報告があるが、その分布状況は近畿地方を中心として極めて不均衡である。これについて大間知篤三氏は嘗てはもつと多くの人々が両墓制を支持したのではないか。単に該地方の採集が遅れているというばかりではなく、他にもつと大きな原因があるのでないかと指摘して居られる。註(宗教研究)この大間知氏の指摘に従うならば、大蔵村両墓制の提起する問題は更に普遍化して考えられることが出来るのではないかと思われる。

三、八東郡一般の墓制の形態

(一)

以上の如き予想のもとに、過般来八東郡下各町村に調査カードを配布した所、十六の回答を得た。町村数は十一ヶ町村であるが、實際の回答を見ると、例えば玉湯村とも乃木村 註(現松江市)との接触地点として玉湯村布志名からの回答があるなど、一応十六の回答をもつて八東郡全体を見ることに大きな危険は必ずしも存しないと考えられる。

先ず墓地の地形であるが、十米乃至三十米の小山に墓地を営む部落は十六例中十例、四十米の山に持つもの一例となつてゐる。又東忌部では凹地に墓地を設ける旨報告しているが、実際には小山に凹地を掘つて墓を造るのであり、之も一応山と見ることが出来る。更に岩坂、実道町伊志見の二例は山麓に墓地を営んでいる。又佐太村武代では平地に設けているが、その墓地の地名を丹保山と呼んでいる。以上を綜合すると、報告十六例中の十五例は小山もしくは山と極めて密接な関係のある地域に墓地を営んでいることになる。

(二)

又之ら諸部落の大部は単墓制註(詣墓埋葬が地域的に合一すも)を営んでいるのであるがこのうち古江村浜佐陀、加賀村岩木、八雲村岩坂に於いては単墓制と両墓制を併用している。岩坂ではこの事について、墓地が狭溢なる為にするのであつて変則的であると云つてゐるが、土地の広狭の点から云えば大蘆村の場合も決して広いものではない。従つてこの三例は、今日でこそ村民から変則的に見られているが、単に土地の狭溢からという理由だけで、単墓制、両墓制を併用するのではなく、もつとその背景に異つた意味で隠されているのではないかと考えさせるのである。

(三)

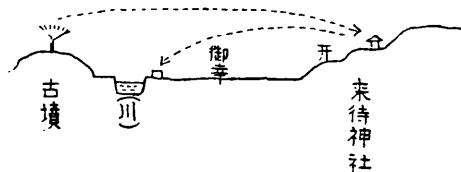
以上の如く八東郡下の墓制として地形的には、小山という共通の地形を意識しながら、小山、凹地(小山の)、山麓、平地と四種類にわけられ、埋葬形式としては、単墓制のみ、単墓制、両墓制の併用、両墓制の三段階にわけられるのである。即ち山を死者靈の所

在地として考え乍ら、然も形態上の相違を示しているのである。かかる相違は偶然的に生じたものではなく、先述せる如く、信仰的に社会的に変化し發展した結果ではないかと考えられるのである。

四、むすび

もし右の事がいへるとするならば、此処に二つのヒントを与えられよう。一つは各部落に見られる「死場組合」の組織の相違と、八東郡来待村来待神社(風土記記)の伝承である。紙数の都合上、要点のみを挙げることにする。第一の死場組合の組織の相異は血縁的組織と地縁的組織相違である。即ち大蘆村に於いては同一の同族団内で死場組合を組織し、他では近隣者間に於いて組織して、葬儀に伴う一切の事務を処理している。云はば両墓制を支持する社会の背後に強固な血縁的社会組織を見ることが出来るのである。

又、来待神社は第三図に示される如く、神社の所在地の東方二百米の所に古墳があり、その古墳より現在地に移転したと伝えられている。現在大物主神を祭神とし、一説には大和の三輪神社より勧請したと伝えられ、本殿か拝殿か判別し難き社殿があり、直ちに背後に山を象うている。毎年十月廿



第三圖 来待神社移転記

八日の例祭には御幸みよゆきと称し、神輿渡御が行われるが、この神輿は前記古墳の正面に奉安される。そしてその場で神事が行われるのであるが、この祭礼は八束地方の神葬式の方式と同一の方法と内容を持つている。

以上極めて莫然としたものではあるが、八束郡一帯の舊制が無秩序に営まれたのではなく、そこに歴史的発展が見られることを示唆しているのではないかと考えられるのである。

所問經 (Pariprecha) の性格について

高崎 直道

大乘經典、殊に初期の經典にあつては、*pariprecha* と名づけられたものが非常に多い。經名は漢訳にはすべて「經」となつてゐるが、梵名は必しも *sutra* とは必ずしも固有名としてはむしろ *nirdeśa*, *vyūha*, *vyākaraṇa* 等といわれるものが多い。*pariprecha* も亦、そうした題名の一つである。たとえば、宝積經では、四十九会のうち二十三会が *pariprecha* (音写八哩巴哩赤) と名づけられてゐるし、大集經中でも過半数の九品が單經として所問經とよばれてゐる。その他、大樹緊那羅王所問經、思益梵天所問經、文殊師利問經等、初期大乘經典の思想を知るに重要な經典が非常に多い。こうした經典群が何かまとまつた性格をもつていたらう事は容易に

想像されるが、十六羅漢の説明で有名な、「法住記」(唐玄奘訳、「大正藏」四九卷)の中で、五十余種の大乗經典の名前のうちに十九種の「問經」が諸種三昧經典の次に並べられてゐることも、そのことを傍証するものであらう。いわば、所問經は大乗經典における經典分類の一形式であり、而も相当に有力な形式であつたといえる。

併し、かゝる形式は決して大乘經典の獨創ではなく、阿含のうち、*paripucchā* となるのであるが、南伝のうち、かゝる經名、乃至はそれに類似する經名をもつ經典を探すと、*pucchā* と *pañha* とがある。即ち、前者としては、經集 *Sutra-nipāta* の第五彼岸道品中の十六道士の質問といわれる一連の *Pucchā* があり、後者としては、有名な *Mihinda-pañha* (那先比丘經) がある。この両者は共に、質問と、それに対する答とから成つてゐるが、*Pucchā* が仏陀に対する質問であるに對し、*Pañha* では質問を受けるのは仏陀ではない。こゝに形式上の多少の差異が見られ、その点、大乘の所問經の形式上の起原は *Pucchā* に求めるべきであらう。なお、形式の点で *Pañha* に似てゐるものとして、中部經典中の小方広經 (*Cūḍavallā*) がある。これは題名は所問經ではないが、内容は毘舍法居士と法授比丘尼との問答對話篇であり、後に述べる如く、内容の点からみて、所問經の淵源をなす重要な經典なのである。

所問經は、然らば、如何なる形式の經典であらうか。*pariprecha* と名づけられた經典を通過して見出される共通の形式は、質問

者が仏陀に対して、自分の疑問とする点を聞き取すと、仏陀がこれに答えて大乘の教義を説くという形をとるが、その場合、ほとん定型句といえるものが見出される。各經典によつて文章は多少異なるし、又、これを欠くものもあるが、一例を挙げると、

「爾時、護國菩薩、偈讚仏已、合三十指掌、而白仏言、世尊、我心有疑、欲問、如來、唯願、聽許。」
 爾時、仏告護國菩薩、「比丘、恣汝所問、我當為汝分別解說。斷汝所疑、令汝歡喜。」
 (玉積經第十八、護國長者會、大、一、四一八頁下) (cf. Rāstrapātiparipicchi. Bahū Buddh. p.8)

の如く、先ず、質問者は仏陀に対して質問してよいかと請願し、仏陀の聽許があつて、次いで質問に入るといふ形式をとる。質問者は、聲聞、菩薩、長者、婆羅門、女、天子等々、種々雑多であるが、討論、対破といつた形式はあまりなく、仏陀が一方的に菩薩行、大乘の教理を述べているものが多く、質問の内容から言えば、更に統一はない。そして所問經に共通する性格は、上述の請問形式のみであつて、他には何の制約もないようである。

さて、所問經が經典の一形式であるとする、經典の分類として屢々述べられる九分教、十二部經との關係はどうなるであろうか。大乘經典の名稱のうちでも、Upadeśa(論議) vyākaraṇa (授記)等は十二部經中にその名が見える。九分教、十二部經の分類が實際に行われた分類法であるかどうか、私の考えでは阿含を九分教によつて分類したとは思われず、一つの經典をとつてみても、九分教の何れに屬すといふはつきりした区別はないようである。殊に大乘の經典になれば、例えば法華經の如きは、自ら方等經なりといふつ

ゝ、しかも授記經としての性格をもち、更に形式的には、蓮華を以て正法を譬えるという譬喩經 avatāna (Aupamyā) の一つであり、範疇は決して明瞭でない。又九分教、十二部經の中には、純粹に形式上の分類もあれば、内容を含んでの分類もある。従つてこれが絶対的の分類というわけではなく、強いて分類すれば、九分教、十二部經に限らず、もつと細かに分けてもよい筈であり、その場合には Paripicchi も Vyūha, Nirvāṇa と並んで仲間に入れてもよいと思う。少くとも大乘經典の分類としては、十二部經と雖も適當でないことと感するのである。

この場合、注意すべきは特に Vyākaraṇa との關係である。そしてこれが所問經の性格を決定する一つの要素にらると思われる。Vyākaraṇa はパーリ語では Veyyakaraṇa と記せられ、九分教、十二部經の何れにも入れられている一つの分類である。記問、或は授記と訳されるが、記問と授記では多少性格を異にする。法華經が授記經なりといわれる場合、授記とは仏が求道修行の者に対して未來成仏の保証を授けることを言う。大乘經典においては、これが授記の一般的性格であり、又その点に大乘の特色があると經典自身も標榜しているのであるが、Vyākaraṇa は元來別の意味をもつている。即ち、記問という訳で表わされるものがそれで、涅槃經などという、仏陀の四種記問の記問と同じである。そして、この四種記問の第三、隨問答(三正)に Paipicchi に他ならない。隨問答は梵語で paipiccha-vyākaraṇa (Pāli. pañha-veyy) といわれるが、問に応じて仏陀が分別解説するという形式をさし、それは先にのべ

た請問形式を示す定型句とびつたり一致する。分別解説という点で、隨問答は第二の分別答と共通したアビダルマ的性格をもつているが、この分別答、隨問答が記問の中心であり、涅槃經はこれに大乘的解釈を施してその意義を強調しつゝ自らを方等毘伽羅論と称している。大乘經典は九分教中の Vyākaraṇa の性格を變容すると共に、本来の Vyākaraṇa に充てるものを Pariprocchā という形式で表現するようになったと考えることが出来る。

次に問題とすべきは、先に挙げた小方広經である。Vedālia とは、「明らかにする」の意といわれ、對話によつて問題を次第に明らかにしていくのがその本質と思われる。これは後にアビダルマにおいて、方広經を定義づけて、「智慧と歡喜とを獲得して所問せる諸經は方広といわれる」と言つてゐることもわかるが、この定義づけが又所問經の形式規定と一致することは、さきの定型句と比べれば易にわかるであらう。即ち、「令汝歡喜」という場合の歡喜が、所問經の性格として不可欠のものとされているのである。こゝに問の本質の問題、換言すれば、所問經の内容規定が示されてゐる。それは又、何を問うべきかの問題であり、問の限界の問題でもある。所問經は一応、純形式的分類であるから何を問うてもよいといふ。併し、問は答を要求し、よい答を得るためにはよい問が必要である。よい問とは、問題説明に幾分ずつでも進歩を示すべき問であり、解明の喜びを味いうるものでなければならぬ。方広經が目指していたものも正にそれに他ならないし、所問經の課題も亦そこにあつたと思う。而して、法華經が自らを「九分經」に対して説

かれた方広經」といふ、涅槃經が「九分經を過ぎて方等經あり」といつてゐる如く、大乘經典といわれるものがすべて方広經（方等經）なることを自認していたことは、大乘經典が九分教中の方広經の發展したものであることを例証しているものであり、したがつて又大乘經典の本質が、對話、質問による思想の展開にあつたことが知られる。この本質にしたがい、形式的、内容的に正面きつて打出されたのが所広經であり、そこに初期の大乘經典に所問經と名づけられる經典の多い理由もあると思う。

最澄の宗教の成立

鶴岡 静夫

一

最澄の宗教はどのような契機に依つて、どのような過程を経て成立したかを具体的に検討するのが本研究の主眼である。最澄が何時、誰に、或はどのような集団に、何処で接し、どのような影響を受けて自らの宗教を形成して行つたかを、当時の情勢を背景として具体的に考えて見たい。

二

最澄の宗教運動に於て最も重要なものは大乘戒壇創設であるが、その大成建立運動は、唐朝に於て護国のために文殊を上座に置いて

大乘戒を弘めた運動に進じて行はれたものである。最澄が「興三元興二護命大僧都一」に於て

護按二大唐表制一……常為二國家一。転二法華經一。……彼大唐國弘三大乘戒二保一護天下。伏惟日本天下、未置二文殊上座一未置二五寺常転頃年天災屢現地妖方興。……誠願二速一彼大唐制二立三大乘戒一新置二文殊上座一別開二大乘之大戒一、然則主上二攀一弘法福二兆庶除一末然災一。

と云つてゐるのは、明らかに此事を示すものである。また最澄が顕戒論の巻頭に於て、護命僧都の大乗戒反対の表に対して、一向大乘寺の存在する国十五を挙げて反駁しているのは、最澄の大乗戒建立運動の根柢が、東亜諸國に大乘戒が行はれているという事実であつたことを明瞭に示している。最澄の大乗戒壇創設は左の点より東亜文化園の成立の一環として理解し得ると思ふのである。最澄は國際的視野の広い人で、東亜文化園に大乘戒が行はれていることに着目し、日本にも大乘戒を行はうとしたのである。また最澄は大戒建立に依つて災害を院二國家一を守護しようとした。家永教授の説かれた如く唐代に於る護國仏教の風潮が入唐中の最澄に影響を及ぼし、最澄は護國思想を受けるに至つたのであつて、そこにも唐朝の影響が著しく最澄に及んでいることを見得るのである。尤も、最澄の護國思想は奈良時代に於る鎮護國家の思想より多大の影響を受けていることはゆうまでもないが、唐朝の影響をも受けているのである。また最澄が一乗思想を主張し、記籍を立てず、僧統を置かないことを主張したのも印度の制度に倣つたものである。伝述一心戒文

に、

天竺不立二記籍一亦無二僧統一、誠願二法華一宗天台兩人、依二弘國法一不立二僧統一不預二統撰一安二置一留二留一令二得一修学一

と云つてゐるのは即ち此事を示しているものである。かく最澄は何時も大陸の制度に倣つて宗教活動を行つていたのであつて、最澄の宗教の成立には大陸の事情が大きな影響を及ぼしているのである。最澄は、当時寺院が都市に建立されていた傾向に反して新しく比叡山に延暦寸を創立したが、このことは当時としては全く新しい出来事であつた。そして最澄の此の新しい宗教活動は全く、大陸に於る天台宗の寺院設立の仕方の影響を受けたものである。ここにも最澄の宗教が如何に大陸の影響を強く受けていたかを知り得るのである。また、弘仁十年に最澄は作二鴻鐘募疏一を作つて有縁の道俗貴賤貧富に鑄鐘の勸進をした。この鑄鐘は大唐の國清寺に鐘があることか

ら思ひついたもので、小さい事の様であるが、鴻鐘を作るといふうな事にも大唐の寺院の仕方を真似てゐるのである。最澄の宗教が大陸の著しい影響を受けて成立したことは右の如くであるが、次に最澄自身が自らの宗教が誰の系統に属すると意識していたかを考えて見よう。「内証二弘法相承血脉譜一」に於て最澄は、自らの宗教の系統を記しているが、これに依つて見るに、最澄が日本の僧の影響を受けてゐるのは禪宗のみであり、他はすべて唐の僧侶の影響を受けてゐるのである。最澄の宗教は四宗合一ではあるが、その主要なものは天台宗と大乘戒であり、此の二つは何れも唐の道遠の系統を受けてゐるのであり、最澄の宗教の成立に最も大き

な影響を与えた人物は唐僧道澄であつたのである。「師資相承血脈文」は最澄の真撰であるが、そこには「道澄和尙授日本国求法沙門最澄」として明らかに道澄の法脈を受けていることを記している。

かくて最澄自らが意識していた所に依れば最澄の宗教は主として唐僧、殊に道澄の影響の下に成立したことを知り得るのであるが、更に此事を一そう明かに示すものは彼の自署である。今、最澄の真撰の中から自署を列挙して見ると次の如くなる。

山家学生式

決権実論

註金剛緯論

請菩薩出家表

頭戒論

内証仏法相承血脈譜

天台依憑集

円生取種義

法華論料文

授慈覚大師付法文

これに依つて見ると、最澄が唐に於て求法し、受法し、習業したことを強く意識し、自己の宗教が唐の仏教の系統に属するものであると意識していたことがわかる。かく最澄が自ら意識していたことに依つても知られる如く、最澄の宗教は唐の影響の下に成立したものである。

延暦二十三年、最澄は入唐して明州に上陸し、次で台州に到り道

前入唐求法沙門最澄

前入唐求法沙門天台宗頭最澄

前入唐受法沙門最澄

前入唐習学沙門最澄

天台法華宗習業最澄

大唐習業沙門最澄

前入唐大乘沙門最澄

遠・行滿に謁し、ついで越州に致り順暁に謁し、それより帰朝した。道澄行滿は何れも台律を兼学していたし、道澄は諸宗融合の立場に立ち順暁は密教に通じ「鎮玉道場大徳阿闍梨」であり護王思想を持ち、また順暁も其師一行も法華大日一致の立場に立つていた。これらの僧には諸宗綜合の傾向が見られるのであつて、最澄もその影響を受け四宗合一、殊に道澄行滿の影響により台律兼学の立場を取るに至つたものと思はれる。また密教を四宗の一に加へ、護国思想を持つに至つたのは順暁の影響に依ると思はれる。

山崎宏博士に依れば、隋唐時代の仏教は七期に分けられ、その第五期(756—810)は八世紀後半の時代に当り、此期には越州に曇一、大義、靈澈の如き律宗の名僧が現れ、律学が興隆し更に広く中支那幹線に律宗が及んだが、殊に曇一は天台湛然、五台澄観に影響を与えた傑僧であり(1)、「究諸宗之源底……三世仏法戒為根本」していた(2)。かく当時の越州は律宗が盛んで戒律を諸宗の根源と考えていたので、この傾向が最澄に影響を及ぼし、円・密・禅を空・仮・中の三諦に配し、律を以つてそれら総てに通ずるものとなさしめた(3)と思はれる。湛然は道澄の師で、天台・華嚴・密教・律宗の間に融合的關係を促した人であり此の考え方は最澄入唐当時の天台山にも著しかつたと思はれるし、道澄もかかる傾向を受けているので、それが最澄に影響を及ぼしたと考えられる。

最澄は少年の時、近江国分寺の僧行表の下に於て学び、「可レ帰心、一乗ごきことを受けた(4)程強い影響を受けたのであるが、その行表は大安寺に居た唐僧道澄の弟子であり道澄は律と禅とに通じてい

たのである。かくて最澄は行表を通じて道隆の影響を間接に受け、律と禅とに心を向けるに至つたものと思はれる。また道隆は梵網經行事鈔を講じ、梵網經を註しているものであり、最澄が梵網經を重んじて大乘戒壇設立を図つたのも道隆の影響に依る所があると思はれる。また延暦十六年に鑑真の弟子である道忠が最澄を援助して律論二千余巻を写したが、道忠は持戒第一と称せられ、また天台円教に通じていたし、鑑真は戒律、天台、三藏に通じまたその弟子達は多く台律に兼通していた(5)のであつて、最澄は鑑真一派、殊に実忠の影響を入唐前に受けたと思はれる。本朝高僧伝第二に最澄の伝記を述べ、「鑑真の徒に従つて天台の疏を聴き、且足戒を受く」としているのは鑑真一派から台律兼学の傾向を強く受けたことを示すものと思はれる。鑑真は当時に於て稀に見る高僧であり、その弘法の広大な高僧でありその弘法の影響が最澄に及んだものと見られる。

また最澄が鑑真一派から受けた影響については大乘戒壇設立の問題がある。細川公正氏に依れば、唐招提寺は東大寺戒壇より独立した戒壇を持つことを要求した(6)のであり、最澄の大乘戒壇設立の運動は此の唐招提寺の要求を実現しようとしたものと見るべく、そこに最澄の宗教が如何に鑑真一派から影響を受けているかが察せられるのである。

最澄の生涯の大半は桓武天皇の後代であり、この御代は外国文化の影響が頗る大であつた時代であつた。最澄は此の当時の大勢から影響を受けて自己の宗教を成立せしめたと思はれるのである。

以上の如く最澄の宗教は大陸仏教のあり方より多大の影響を受け

ているのであるが、決してそれのみに依つて成立しているものではなく、他に種々の契機があるのであるが、その契機については何れ他の機会に於て述べたい。

註(1) 山崎宏博士支那中世仏教の展開 119

(2) 仏祖歴代通載卷十四

(3) 宇井伯壽氏「日本仏教史」宗教史大系第五卷 78

(4) 内証仏法相承血脚論

(5) 招提千歳伝記

(6) 細川公正氏「鑑真の一考察」、歴史地理七十六ノ四

羽黒修験の入峰修行における

鎮魂思想について

戸川 安 章

羽黒修験の入峰修行にあつてみられるところの鎮魂作法は、春峰においても、また夏・秋・冬の峰入りにおいても、それぞれおこなはれるのであるが、本稿では、彼等が最も重んずるところの秋峰を中心として考察したい。

羽黒修験は実によく反問をふむが、その一例として柴燈護摩における火箸作法を挙げる事ができる。これは三人の小先達が経文を讀みながら生木の柴でつくつた火箸というものをたつさえ、跳ねるやうな足つきで替る替る護摩壇の周辺をまはりながらおこなうもので、その目的は、われわれがその六根によつておかした罪を懺悔

し、清浄なものにならうとするのであるが、わけても小木と呼ばれる先達のごときは法華懺法の心根段で他の先達と同じように反心をふんだあと、うしろ正面から護摩壇に向つて小木と呼ぶ三本の護摩木を三度に分けて投入し、火扇で三たび煽いでから火箸を杖にし、まづ右足をちぎめて左足で立ち、次ぎに左足をちぎめて右足で立ち、また右足をちぎめて左足で立つという所作をくりかえすのであるが、そのたびに跳ねたり躍つたりして特殊な反響をふむ。小木の先達がかうして反響をふんでいる間、他の先達は全文の「霹靂悪蝕」というところをくりかえしくりかえし唱えているが、その前後には自分の誤つて犯したもうもの罪障のうち、五体を以て犯した罪——すなはち男女互いに淫樂にふけつて煩惱の炎に身をこかし、理智を曇らせ、現世においては量りしれぬ苦惱をうけ、後生においては焦熱地獄に墮ちてわれとわが身を焼けたぐらせたり餓鬼道や畜生道に墮落するような原因をつくり、十方の諸仏が常に清涼の光りを放つて照らしまでもらせたまうことをすらさとり得ぬ愚かさを深く恥ぢ、大乘真実の法蔵たる經典を誦誦し、香をくゆらし、花を散じて、普賢菩薩をはじめ一切の仏菩薩に深く帰依し、わが身の罪科は悉く発露して決してかくしだてをしないから、われ及び法界の衆生が犯した一切の重罪をゆるしたまい、この世においてはあらゆる苦惱を除き、後生においては悪趣に墮することなからしめたまはんことをという懺悔と祈りの文とがあつて、先達たちは同音にこれを誦誦しているのである。その眼目とするところは、われわれ人間の肉体にまづはりついて離れないあらゆる穢れと罪障とを悉く払いきよ

め、焼きつくして、清浄な魂を身によりつけようとするにある。したがつてこれは鎮魂の第一義であるたまふり——すなわち外來魂の信仰であるといえよう。しかしながら、なほよく考えてみると、反響をふむという所作は、自己の威力を示すことによつて地にひそむ悪靈をおどし・しつめるという目的を持つていのであるから、そのためには自己の精神を一所に安定させ・沈潜させることによつて、自分自身にそなはつてい力をみづから自覚することが大切である。すなわち反響はその自覚をよびさますための行動であるといえるのであり、さらにまた、反響をふみ、大地をふみならすことによつて地底に潜む靈魂をよびさまし、經文を誦誦することによつてその靈威を体内に宿らしめるといふ意味もあつたと考えられるから、經文は神樂歌にかはるものといはなくてはならない。ところで、こゝまでくれば、鎮魂はまさに遊難せんとする魂をからだのなかに押えつけておかうとする意味をも持つものだということになる。かういうようにみると、峰中修行を胎内の行という、修行を成就して山をくだることをでなり——すなわち出生といつたり、うまれかはるといつたりする理由も肯つのである。そして、かういふ考へが成立しうるならば、反響は鎮魂の手段だといふこともできるのであろう。

羽黒山伏しの入峰修行中における鎮魂行事のもう一つの形は柱源はしら神法によつてもみることができ、それは尺散杖はかまぢょうともいはれ、二の宿しゆくと呼ばれる峰中修行の第二期におこなはれるものであるが、その所作は金剛盤と名づける大きな盤台の上に三鈷といふものを据え、

二本の散杖と称するものを置いて経を讀みつゝその上を加持し、かつ手に取つて指であやつり、二本の散杖を交互に上下しながら金剛盤におとすこと五・六度、次いで左右に三度つゞ回転して盤上に打ちおろすのである。これを柱源神法と呼び、行者の出入の息を量るとも稱しているが、柱源神法とは精神と肉体の安定を目標とする修行であるし、出入の息を量るとは止観における数息観の謂でもあるから、これは鎮魂ということの素朴な形だとみてもよいであらう。

また、山伏しが修法のために集合し、座位をたゞして着席すると、法儀の執行にさきだつて必ず固打木の作法ということをおこなうが、そのやりかたは二人の先達が進みで、かねてから壇上にそなえつけてある固打木を取り、まず行者たちの周圍を一周し、一人一人の頭の上で固打木をあてをはると、今度は初めとは逆のコースを辿つてまた道場のまはりを一匝して固打木を壇上にかえず作法で、これは一種の洒水だといはれているから、いはゆる法界安鎮と洒淨のこゝろとがこめられていることがうかゞえるが、この固打木をあてるときの足のはこびがまた反則をふむ形になっているから、やはり鎮魂の意味を持つているといえよう。

鎮魂思想が形のうえに最もよくあらはれるのは祈禱の場合で、なかでも千巻心経による祈禱は一層顯著にみうけられる。千巻心経とは般若心経を一千遍くりかえして誦誦するもので、ところによつては千巻経とも呼んでいる。主として病人の本腹を祈るのにおこなはれるが、この祈禱をすると癒る力のあるものは薄紙をはぐやうによくするが寿命のつきたものはこの祈禱をはると間もなく命をお

とすといはれ、あとに残つたものも千巻心経を讀んだのに死ぬとはよくよく寿命がなかつたのだといつてあきらめる。いはゆる勢祈禱というものがこれにあたるが、勢祈禱とは多くの人が声をあはせ、力をあはせて経を讀むことにより、病人に勢をつけようとするものである。般若心経をくりかえし、くりかえし一千巻も誦誦し祈念することによつて病根を体内から追いだし、それにかはつて経文の功德がからだにしみこみ。それが蓄積されることによつて金剛石のごとく、火にも焼けず水にも濡はされない真実身となるのだという考えは鎮魂思想にもとづくものであらう。

秋峰修行の第一期である一の宿においては勤行のたびごとになんばんえぶしといつて、毒だみの葉をほしたものに唐辛しと米糠とをまぜて炒つたものを火鉢に入れてえぶし、刺戟性に富んだ煙がもうもうとたてこめるなかに修行者をとじこめて苦しめるが、その材料を薬味と呼ぶことも、この煙りに触れたり吸いこんだりすることによつてあたりの湿気を払い、行者の体内に鬱積するものも毒気や邪気を除くことができるといふ考えからきているから、これもまた一種の鎮魂といえよう。

峰中修行は父母の精がまじはつて母の胎内にやどり、二百七十五日を経て次第に成長をとげ、五位を成じて出生するのにかたどつたものだといひ、昔は七十五日を修行期間としたが、今は十日に短縮されている。父母所生・煩惱具縛のこの身のまゝ仏となるの道であるといつて、即身即仏、是身是仏、自身成仏と三種の成仏義を立てるのも、峰中修行の一つ一つの儀式が鎮魂思想によつて裏付けら

れていること、深い關係を持つと考えられる。これがまた、修驗道と古神道——固有信仰——との關係を解く一つの手がかりになるのはあるまいか。

附記 本稿は昭和二十七年文部省科学研究助金補助金による研究「わが国の固有信仰と修驗道の成立」の中間報告である。

奈留島のキリシタン

田 北 耕 也

一、五島におけるその地位

五島列島には主島が七つあるが、北部の二島をのぞき、中通・若松・奈留・久賀・福江の五が現在の南松浦郡を形成している。奈留島は北からも南からも三番目で、面積最小、本年の調査では戸数一三三〇、人口八二七七。

キリシタンの子孫は右五つの島と樺島のすべてに住んでいて、全人口の一割強を占めているが、奈留島には特に多く、七割強、そのキリシタンのうちで、又その七割五分が潜伏キリシタンである。割合においても絶対数においても潜伏キリシタンの多いこと、五島列島中第一という現状である。

しかしキリシタン史には、この島の名は記されて居らず、全島に一つのキリシタン遺跡もなく、俗間の伝説にもキリシタン史に関するものがない。現在かく多数のキリシタンの子孫が住んでいるのは、全部、第十八世紀の末から百年ほどの間に移住して来て、この島に住み付いたもの「居付者」又は「居付」と呼ばれ、キリシタンの別名である。「居付」は先住者たる「地下」又は「地下の者」から区別され、社会的にも経済的にも不遇である。居付者のうちには明治初年カトリック教会に帰属したものがあり、今ではその数一四〇〇人を超えているが、潜伏状態を保持して居るキリシタンを、これと区別しなければならぬ場合には「元帳」又は「古帳」という。キリシタンという言葉と同様に人をも宗教をも意味し、五島でだけ通用する新語である。呼称の出所は、潜伏キリシタンが「お帳」(教会暦の代用書)を中心に宗団を作り、この「古い帳面」又は「元の帳面」を持つている人が、主役を演じているからである。

公けの移住は一七九七年五島藩主の求めによつて大村藩から農民が、福江島の各地に向つて行われたが、その時何人が移つたか明かでない。俗間伝うる所によれば、千人貰われたのに、三千人も行つたと云われている。公的の移住の前後に、「宗切手」を持たぬ私的の移住が相当多数に上つたのではなからうか。今も五島各地のキリシタンは皆、各自の先祖の出身地を知つている。奈留島のキリシタンは全部私的な密航移住者らしい。その典型的なものが奈留島村に属する周囲約一里の小島「葛島」に見られる。(浦川和三郎著、五島キリシタン史第一六〇頁以下)。五島キリシタンは皆移住し来たものであるが、移住者はキリシタンのみであつたらしい。

居付は皆辺びな所に住んでいるのであつて、秀吉の御朱印目錄に

は、奈留、船廻、大串、相之浦、夏井、庵三郎の六部落名が記されているという（大坪讓著、五島通史第五頁）が、今もこの諸部落は地下の者に占められてしまつて居る。居付いたキリシタンは皆地味不毛、漁業や船体に不便な二十数カ所に点在して居り、私の学会での発表は地図を用い地下と古帳とカトリックとを區別して一戸一点の割でその分布状態を明かにした。

二、古帳に見るカトリック教の変化

イ、お帳

「古帳」又は「元帳」が潜伏キリシタンの別名となつたのは、カトリック教の教会暦又は祝日表が、一六三四年以来、潜伏キリシタン独特の方法で作られ、独特の帳面に記され、「日繰り」と称して伝称され、その作り方、即ち「繰り出し方」を知つて居る者、又はこの帳面を持つて居る者は「帳方」と呼ばれ、宗団の頭として重要な役割を演じているからであろう。教会暦はカトリック教の一般信者の宗教生活に一日として欠くことのできないものだから、かく「日繰」を苦心して伝承し、大切にしている点では、カトリック教の伝統がよく守られて居ると云わねばならない。

しかし日繰りに記されている聖人名や祝日名の転訛、その意味の解釈の変化、祝日の守り方の錯誤など、カトリック教の退化、土俗との融合を示す興味深いものがある。その一部は本年八月、キリシタン教史学会で発表したし、その関係の機關で公刊の筈である。

お帳のうちには、日繰の外に、帳方などがひそかにメモ的に記して秘蔵しているオラシヨ（祈禱文）があり、それにもカトリック教

変形の様子があらわれている。その大要はすでに昭和十四年十二月発行の季刊宗教研究で述べたし、追つて詳述する予定もある。

ロ、お水

カトリック教の七つの秘蹟のうち、洗礼だけが伝わっている。その他の六秘蹟は品級を経た聖職者でなければ施せないものであるが、洗礼だけは誰が施しても、条件さえ満たせば有効であるとのカトリック教の教理は、その半分はこうして正しく守られているわけである。しかし他の半分の、必要な二つの条件は次に述べるように言葉において變つてしまつて居る。

二つの条件とは、身体の一部にちかに水を注ぎかけることと、その水の注流されている間に「父と子と聖靈との御名によりて我汝に洗礼を授く」という意味の言葉を、何の国語でもよいが、正しく唱えることである。ラテン語ならば *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* だがかゝ「エゴ テ パティン イン ノミネ パートリス エト フィーリー エト スピリトゥス サンクティ」

の如く唱える筈であるが、この島の有力な帳方、永道部落の道脇増太郎氏は、

ヨコデ、バオチーブルモーン、イノメ、バオチーブルモーン、エツヒーリユー、エツ、スベレツ、サンワンノ、チリー

と唱えると云い、他の帳方も、この島では右と大同小異である。又、死んで生れた子供に水を授ける場合には、少し違つた言葉を用いるなど、カトリック教に全くない事も、錯誤によつて実行されて

いる。

洗礼は生れた子供のすべてに、できるだけ早く授けねばならんと考えられていることはカトリック教的に正しいが、水方と称する授洗者が、式の前に入浴して身を清めることや、式に「生れ届けの願ひ方」と題する口上を申し立て、必ず食事を伴う習慣など、カトリック教的でないものが加はつてゐる。式には帳方、水方の外に「しやく取り」と云う役も参加するが、洗礼の水を杓で取るが如くであつて実は、食事の際の給仕役であつたりす。

三、新形式の發展

以上お帳とお水は、この島のキリシタンの出身地なる大村灣の外海地方のものと大差はないが「ふれ出し方」と称する唱えことが形式化し固定したことは、この島で始めて見られる所であり、カトリック教の退化と云はんよりは、むしろ新形式の發展である。この形式はカトリック教以外の何から来たかは、注目に値する課題である。前記「生れ届けの願ひ方」もその一つであるが、今回の学会では、「死届けの願ひ方」の全文、片仮名約二千字より成るものを紹介し、そこに神道的要素のあることが述べたが、直後、諸質問のうち、古野、原田兩教授より、貴重な教示にも預つたので、私説の詳細は限りあるこの紙面でなく、南山大学の学会誌「アカデミヤ」で、多分来春発行の第四号か第五号に、「潜伏キリシタンに見る新形式の發展」と題して發表することにした。

ユニテリアンの開祖チャンニング について

丹 沢 洋 子

十八世紀の中葉、カルヴィニズムに反対するものとしてユニテリアニズムの運動が起つた。そのアメリカに於ける主導者として、W.E. Channing (1780-1842) をあげることができよう。

今、第一に彼の特色である Unity の概念についての、第二にその Unity は何に對するものであるかを明らかにし、第二にその点に關する彼の聖書解釈にふれてみたい。

(一)

チャンニングが一八一九年にボルチモアで試みた説教 (Unitarian Christianity) はユニテリアニズムの基調を示していると思われ。これによれば三位一体論はイエスの性格に對する、人々の觀念に限りない混乱を導入するものであり、キリスト教のこの曲解は常識と聖書の一般的な調子とに對して不調和であり、イエスという端的な存在をゆがめるものであるというのである。又、聖書に於いて神に就いて述べられている多くの章句から一個所でもいふから神が a threefold being であり、或は three persons を有し、或は神は Father, Son, and Holy Ghost であるとのべているような場所を求めてみるがよい等々と語を極めて三位一体論に反對しているのである。

三位一體論のこのような反駁を示すキリシタン主義の主張とは如何なるものか。In the first place, we believe in the doctrine of God's UNITY, or that there is one God, and one only. To this truth we give infinite importance,.....(Works., 1893. Unitarian Christianity. p.371) 以下は God's Unity を論ずる語句である。この種のキリシタンがキリシタンキリストを他の宗教と区別する重要な要素である。彼は一八二六年の説教 (Unitarian Christianity most favorable to piety.) の始めに以下を伝へた。

And Jesus answered him, The first of all the commandments is, Hear, O Israel; The Lord our God is one Lord. (op. cit. p.384) 即ち聖書の one Lord の語句が God's Unity を表現したとみても誤りではない。

彼は He who studies nothing but the Bible, does not study that book aright. (God revealed in the universe and in humanity. op. cit. p.940) 又彼は宇宙と聖書の表現は同一である。足出来なかつたのである。

キリシタン主義に於ける God's Unity とイエスの性格とに於いて彼は次のように語つて居る。

in the second place, to observe that we believe in the unity of Jesus Christ. We believe that Jesus is one mind, one soul, one being, as truly one as we are, and equally distinct from the one God. (op. cit. p.373.)

神の単一性とイエスの単一性と区別されるのである。それはイエスが彼の説教に於いて絶えず神の唯一性を語つて居るがそれらと聖書はイエス自身を意味するものではない。その最も明瞭に神とイエス自身とを区別するものは、弟子達から彼を承認して居ることから導かれる。キリシタンは not the same being with the Father. (op. cit. p.371) 彼は inferior to God. (op. cit. p. 376) である。

II

キリシタンに於いて右に對して合理性を与へるものは、

Jesus not only was, he is still the Son of God, the Saviour of the world. (op. cit. p.310. Character of Christ.)

この表現の the Son of God はみられたるののではないか。彼は「イエスは神の子である」神子である。If we examine the passages in which Jesus is distinguished from God, we shall see that they not only speak of him as another being, but seem to labor to express his inferiority. (op. cit. p.374.) 即ち「イエスは神の子である」God と同じ称号がイエスにも属するものであり、聖書の主な目的がイエスを神として示し、且つその最高の神性に於いて父とこれを同じくするところを示すことである。新約聖書をみたところ「God sent his Son, " God anointed Jesus " 彼の御子キリストは如何に奇麗な御子のとなつて居ることを示すのである。その Character of Christ なる論文の最初に以下を記す This is

my beloved Son, in whom I am well pleased. (op. cit. p.302.)
をあげてゐることからイエスの性格に対する重要性をこの点にお
いて認めようといふことが出来る。従つて彼は the Son of God
なる關係におつて「異なる単一性」の理解を我々に示してゐるので
ある。

このような思想の上に立つイエスの単一性は更に次の様な性格を
もつてゐる。

When I consider him, not only as possessed with the
consciousness of an unexampled and unbounded majesty, but
as recognizing a kindred nature in human beings, (op.
cit. p.310) イエスの a kindred nature in human beings とは、
彼の肉體的な生れ (the human birth) 人間の肉體 (bodily
form)、卑賤な境遇 (humble circumstances) 又彼の致命的な
苦痛 (mortal sufferings) 等々意味するものである。この人間と
の同類性がチャニングに於けるイエスの単一性を特色づけてゐる
ところである。そして、ユニテリアニズムの主張する単一性は
According to this doctrine, there are three infinite and
equal persons, possessing supreme divinity, called the Father,
Son, and Holy Ghost. (op. cit. p.371)

と述べられてゐる如く三位一体論の“three persons”に対する
“unity”であるとは解をまたなしてゐる。従つて

We object to the doctrine of the Trinity, that, whilst
acknowledging in words, it subverts in effect the unity of

God. (op. cit. p.371.)
との、彼におつて不合理且非聖書的な三位一体の信条に抗議する
ところである。

(三)

かくの如く述べ來つたイエスの性格に対するチャニングの主張
は彼によればそれが根柢となつて聖書が解釈されなければならぬ
ことである (the known properties (既知の特性) なるのである)。

We say that it is one of the most established and obvious
principles of criticism, that language is to be explained
according to the known properties of the subject which it is
applied. (op. cit. p.375.)

この the known properties に基かない如何なる聖書解釈も彼
にとつては誤謬に他ならぬのである。聖書に於いて神性がイエス
に帰せられるべきものであるといふごく少数の章句に対しても彼は
彼の the known properties によることに於いて矛盾を來さな
のである。聖書に於けるイエスの性格に対する不明瞭な敘述は the
known properties にもとづいて明確なく変形し、限定し、且つ表
面的な意味とは異つた意味に解するものがユニテリアンの義務であ
るとしてゐる。

ユニテリアンが信条とする the known properties をもつて十
字架上のイエスをみると、その屈辱は現実なものであり、且つ全
的なものである (Christ's humiliation was real and entire...
...op. cit. p.376) イエスの一節は、その救世者の全体が昔

しんだのであり、彼の十字架は深く混りけない苦悶の場面である。チャンニングは死にゆくイエスの中に唯一つの心を認めるのみであるといつてゐる。(We recognize in the dying Jesus but one mind. op. cit. p.376) 即ちこの十字架上のイエスに対するユニテリアンの解釈(信仰)が、当論文に於いてのべようとするイエスの単一性を明示していると言へるであらう。

このユニテリアニズムに於ける Unity 即ち God's Unity, Unity of Jesus Christ なる思想は、チャンニングの意味するイエスの性格を明瞭に示すものであり、従つて、それはカルヴェイニズムには見られなかつたところの、そして更にそれは彼の思想を継承した R.W. Emerson (1839-1883) の主張する Transcendentalism への萌芽となるところの人間解釈がもたらされるといえるであらう。

以上のべきたつたユニテリアニズムに於けるイエスの性格に対する信条が、ユニテリアンの開祖チャンニングを特色付ける大きな理由であらう。

イスラエル宗教史における

「聖輿」について

民 秋 重 太 郎

序

旧約聖書に言う「契約のはこ」(aron habberith, ark of the

covenant, Bundeslade) はイスラエル宗教における謎である。資料の不足、矛盾、交錯等は、この問題を極めて困難ならしめてゐるが、イスラエル宗教において重要な役割を果してゐることを思えば、困難ながらも主要な破究題目たるを失わないであらう。

私訳語「聖輿」について

現行旧約聖書においては「櫃」又は「匱」の文字を用い、「はこ」と訓じてゐる。これはヘブライ語の aron 字義が明かに「はこ」(ark, chest) であることから、この旧約の訳語は一応正しいと言わねばならない。ヘブライ語と同系に属するアッシリア語においても aronu が、同様にアラビア語においても irannu が、共に「はこ」の意であることによつても、この訳語の正当性は証明せられる。しかし私は aron の本質的な性格からして、むしろ「聖輿」と訳する方が或は適當ではないかと考へてゐる。それは aron が次の三の本質的な性格を有つてゐるからである。

(一) aron の移動性。それは全く定着性をもたない。曠野の放浪、カナンへの侵入、外敵との交戦などに主導的役割を演じた「移動聖所」(Prozessionsheiligtum—Gressmann) であつて、神殿の建設され、聖所の固定して後は、aron は重要性を失ふこととなる。従つてこの「移動性」を表現するためには「輿」の文字が適當であらう。「輿」は中国においても、又吾国においてものりものである。更に輿(こし)の語源は越(こし)であるとされてゐることによつても、移動性を表わすにふさわしいのではないかと思ふ。

(二) aron の神聖性。しかしそれは単なる「輿」ではない。たしか

に「神輿」である。明かに「神の」移動なのである。私は基督教的慣例にしたがつて「聖」の字を用い、「聖輿」としたい。

(三) Urn の容器性。聖輿の内包物が何であつたかについては諸説があるとしても、何らかの Gothaic 運搬容器であつたことは疑う余地はなからう。「輿」の文字は明かに容器性をもつてゐる。宇野哲人氏の新漢和大辞典には「輿」を「はこ」とすら訓じてゐる。

要するに、移動性、神聖性、容器性等を表現するには、「聖輿」の文字を用い、「せいよ」と音讀し、或は「みこし」と訓讀するのが適當と思われる。

聖輿の成包物について

聖輿はその中に何を包容していたか。主なる諸説は次のごときものであらう。

(一) 呪物説

(イ) Feisch-Stein 説。イスラエル民族と石とは密接な關係にあり、又宗教生活とも密關してゐる。従つて、神の山シナイの石が Fetichism 觀念によつて神聖視せられ、神の具体的表象となつた。(Ed. König, G.F. Moore)

(ロ) Meteor-Stein 説。同じ Feisch-Stein であつても、天然石ではなくて、隕石であつたとの推論も行われている。(Kautsch)

(二) 神像説。聖輿の言わば「神体」として崇敬せられる対象は、民族の宗教生活に最も深い關係をもつたものでなければならぬ。かくて

(イ) Stierbild 説 (Gressmann) が主張せられ、神が「牡牛の

像」において崇拜せられたことは、出エジプト記の金の犢の説話からも推論しうるとし、これがその成包物であつたという。

(ロ) Brazen serpent 説 (Kenneth)。この「真鍮の蛇」の推論は、古代イスラエルの宗教的崇拜対象の最たるものであつて、聖輿はまさにこのために製作されたものであると言う。

(三) 石板説。文献的に最も明確な記述のあるのは「十誡を記した石板」を主張する後期資料である。(申命記十章。出エジプト記十六章) 前述の諸説が記録の根拠に欠けているのに比して、これは詳細な記述の上に立つてゐる。しかし殆んど凡ての学者はこの記録の真实性の認めていないのであつて、「律法を記した石板」を主張する所以のものは、結局、「律法」の權威を高調せんがためのものに他ならない。従つて石板説は、神学であつて歴史ではない。思想であつて事實ではないのである。

(四) 後期ユダヤ教時代の説。「マナを納れたる金の壺と芽したるアロンの杖(ヘブル書九章)」という説もあるが、これは單なるユダヤ的傳承たるにとどまるものであらう。

(五) 空虚説。R. Hartmann は、呪物説が神像説も成立しがたいことを述べて、結局、聖輿の内容は空虚であつたろうと推測してゐる。

要するに聖輿の内包物については、以上のごとく諸説紛々たる有様であるが、私は、(一)呪物説、而も(イ)の Feisch-Stein 説を支持したい。その理由は、

(a) 石がイスラエル民族生活、ことに宗教生活に密接な關係をも

つていたこと。

(b) 資料的に最も確実な申命記的資料(又、祭司資料)も、「十誡を記したる石板」ながら、やはり「石」だとしていること。

(c) 古代イスラエルにおける呪物崇拜は一般的な現象であつたと。

などを挙げる事ができよう。

(a) については、石柱、石壇などが重要視せられたことによつて理解でき、(c)については、「雲の柱」「火の柱」などの自然崇拜の段階がイスラエル宗教史において是認される限りに於いて、これ又認容されるであらう。むしろ問題は(b)であつて、「Fetisch-Stein」も「十誡を記したる石板」も、ともに「石」であることが注目される。石板説が後期神学の創作であり、後代の「律法意識」による改作であることが認められるとすれば、

Fetisch の「出」+ 神聖靈譯 = 十誡を記したる「出」塚
 ということも考えられ、石板説は Fetisch-Stein 説を前提としての、
 その成立が可能であると言ひうるのではあるまいか。

思うに、古代イスラエル宗教社会は、何らかの具体的表象を必要とした。呪物としてのシナイの石が、又それを運ぶ聖輿が、彼らには不可欠であつた。しかしこの古代宗教の未開性が、予言者によつて克服せられ、やがてイスラエル宗教史が精神化し成面化して、再び Fetichism への逆行を示さなかつた点に、イスラエル宗教史の特殊性があるように思われる。

(附記) 本稿は拙い私の小論「イスラエル宗教史における聖輿に

ついて」の一部の梗概であるが、詳細については同志社大
 学神学部の研究雑誌「基督教研究」(第二十六卷第三号近
 日刊行)を参照されたい。

古代ギリシアにおける神と人間

柳 沼 重 剛

ホメロスの詩を読む人は、そこに描かれている神々の姿に當惑するであらう。彼らがあまりにも人間に似ているからである。人間のもつていふあらゆる性質は彼らのものでもある。彼らはよく笑い、悲しみ、そして怒る。彼らの間にも、互の反目や狡智のやりとりが行われて、それがホメロスの世界をいかにも無邪気なものに感じさせる。中でも、「神々の王」ゼウスと、その嫉妬深い妃ヘラとの間に起るかす／＼のいさかいは、私たちをして彼らが神であることをしばし忘れさせるほどである。

しかしそれにもかかわらず、ギリシアの神々は尊厳さを失つてはいない。彼らは不死である。そしてこの不死なる神々と対照して、人間の玉の緒のはかなさは、「イリアス」をそこはかとない哀愁でいろどつてゐる。また、敵を追う熱心さのあまり、アプロディテをすら傷つけたディオメデスを叱責してアポロンは言う、「わが身を神々と等しいなどと思ふな。不死なる神々は地上を歩む人間とその

本性がちがうのだ。」

かくのごとく、神々と人間とが非常に類似していながら、しかも「不死」という一線を境として全く別の世界に住んでいる、というこの状態を、私はギリシアの神々のオリュンポスの性格と名づける。このほかには神々と人間との本質的相違などというものは、古代ギリシアにおいては考えられない。不死といつても、それは文字通りの意味においてであつて、決して無限とか絶対とか超越的とかいうような形而上的な含蓄をもたない。それでいて神と人間とが全く別の世界に住む。このような性格は、これらの神々が人倫を支配するものと考えられるようになったとき、どのような結果をもたらすか、私は以下でそれを見たいと思うのであるが、その一つの手がかりとして、ヘシオドスの「エルガ(仕事と日々)」に注意しよう。

二

「エルガ」は、ギリシアにおいてははじめて神の名において正義の徳の重んじらるべきことを説いた教訓詩である。一般に「エルガ」のもつ宗教思想的意義は不当に軽視され、多くの学者は、これを何ら統一のない雑然たる内容をもつた作品であるとなしているが、繰返し読めば、必ずしも全く統一を欠いた作品でもないことが分るのである。確かに正義の教の中心をなす前半と、農事航海をはじめ日常生活のはなはだ卓近な事柄に関してまでも、詳細を極めた實際的な注意を述べる後半とでは、読後の印象において、その間にいささかの懸隔を感ずるが、ヘシオドスにとつては正義と労働とが即一的に結びついていたのであつて、その意味ではこの後半の部分は、

前半と切離せない関係にあつたと考えらるべきであらう。

ここで、それではヘシオドスの言う「正義」がいかなるものであつたかを見ておこう。しかし、これは必ずしもはつきりと断定できる事柄ではないのである。というのは、ヘシオドスはこの詩のどこでもそれを説明していないし、ましてや正義の概念規定などは事としていないからである。ただ私たちは一つの手がかりをつかむことはできる。それは、詩の中で正義はつねにヒュプリスと相對するものとして語られているということである。例えば二一三行には、「正義の聲に耳を傾け、ヒュプリスを心に募らせるな。」という言葉が見られる。ここで言われるヒュプリスとは、後にピンドロスやヘロドトス、あるいは悲劇詩人が語るそのように特殊な色彩をほどこされる以前のものであり、言わば「分を越えた傲慢な心」とでも訳さるべきものであらう。とすれば、正義とは分を越えない心である。分とは、父祖以来伝えられて来た人倫の一切をさす。単に道徳といわず、諸々の慣習もこれには含まれるであらう。この意味でも、正義の実践論としての「エルガ」の後半は前半と密接な関係にあるのではなからうか。

三

さて、このような内容をもつ正義の徳が神々、特にゼウスと結びつけられる。これはギリシアの宗教思想史においては正に画期的な出来事であつた。「イリアス」においてたえずヘラの顔色を気にしなければならなかつたゼウスは、「エルガ」においては畏るべき正義の守護者に変貌している。

ところで、ゼウスはどのように正義を守護するかといえば、それは、正義に従わないものは罰するという仕方においてである。特に私たちの注意をひくのは、ゼウスの与える罰の内容そのものよりも、むしろ、正義をないがしろにする者が、いかにしてゼウスに見

とがめられ罰せられるに至るかである。このことに関してはヘシオドスはいろいろ／＼に語っている。例えば「ゼウスの遣わす精靈三万、霧に姿を包んで地上を隈なく徘徊し、人間の非行を見張る。」(二五二)とか、「ゼウスの息女にディケなるものあり、オリュンポスの神々から名譽と尊敬とを受けているが、もし何者かこの女神を誹謗し傷つける者があれば、女神はすぐさま父なるゼウスのもとに坐してこれを訴えるであろう。」(二五六)とか、「ゼウスの眼はすべてを見、すべてを知る。」(二六二)とか言われている。ヘシオドスはかく口を極め言葉をつくしてゼウスがいかに正義と密接に結びついているかを説いている。中でもディケは、恐らくはヘシオドスによつて人格化された神であろうが、このディケをゼウスの娘とすることによつて、ヘシオドスは、正義がゼウスの生んだものであることを示そうとしている。ところが、彼が熱心に語れば語るほど、ゼウスがそれだけ人間界から遠ざかつて行くように私には思われるのである。ゼウスと人間との間には必ず距離がある。例えば、今のディケにしてみても、これとゼウスとの関係は非常に曖昧である。總じてゼウスは正義を司る神とされているようである。しかしそれならば、なぜ正義の神であるゼウスのほかにディケを必要としたのであろうか。また、ディケをゼウスの娘としたことにより、正義がゼウ

スから生れたことになつたが、ディケはなぜ自らを傷つける者に対して自ら怒り自ら罰せずゼウスに訴えなければならぬのであろうか。ディケまでもが、正義そのものではなくて、単に正義を司る神々のような感じがないであらうか。

四

私は次のように結論を下すことができると思う。在来言いならわされた表現に従うならば、ギリシア人の心性の合理性は、神々を人間と同一平面上に置きながらも、不死という一線を境に全く別の世界に住むものたらしめた。これがオリュンポスの性格なのであるが、区別することをもつてその本質とする合理性は、遂に神々が人間から隔離されているオリュンポスの性格を、ギリシア宗教における一つの伝統たらしめた。正義というような人倫の最も基本的なものが宗教の内部で問題にされても、神と正義とが一つになり切れなかつた。ゼウスは人間、従つて社会を創造しはしなかつた。しかるに正義はその社会において要請された。ヘシオドスは今ある社会の秩序を守ることを正義だと考えた。そしてそれを守るべくゼウスを要請したのである。ゼウスはこの場合要請された神、考えられた神である。とすれば、人倫の問題をかかると神によつて解決することはもとより不可能である。しかしそれではギリシアには本當に信仰せられた神はなかつたのだらうか。それはこの次の問題になる。

祭司と予言者との關係

——イスラエル宗教史に於ける——

山 崎 亨

（ブル語に於て、祭司に關して最も一般に用いられてゐた単語は *Kohen* である。此の語はカナン語から来た語であつて、原来「神託者」を意味した。アラビヤ語に於ても *Kahin* は卜者又は先見者を意味している。夫れ故に祭司は、その起原に於て、神の御告げを語ることを為した者であつたことを知るが、此の点に於て、預言者と共通する役割を有してゐた者である事を見出す。

預言者は *hōze*（先見者） *rofe*（先見者）とも称はれた時代があつたが、後には *nahin*（預言者）と呼称された。此の語は「神に代つて語る者」の意であつた。

舊祭司は、その發達した段階に於て、供物や犠牲を獻ぐる事を主たる職能としたが、斯る任務は、起原に於て、部族の長老が為してゐたのであつて、祭司がレビ族に限定されたのは可成後の時代の事である。即ち祭司も預言者の如く、其の初期に於ては、特定の部族に限定されてゐなかつた（士師記六・一七以下、同一三・一九參照）。

發達した段階に於ては、祭司と預言者とは各々異なつた機能を發揮した。即ち祭司は、祭儀を司り、供物を獻げ、祭儀並に供物に關する規定を伝承し、終いには規定の修成を編集してレビ記を完成し

た。

預言者は、ヤハウェ宗教に於けるモーセ的な伝統を樹立して、唯一神教的傾向を強調して、多神的傾向を排除し、神の像を彫刻して、祀する事を排撃し、道德的反省を深くし、社会的正義と公平の美談を鼓吹した。

（ブル民族の宗教的指導的役割を演じ乍ら、預言者は祭司に対して反撥的であり批判的であつた。その理由は、預言者の立場から祭司を觀た時に、後者が形式尊重、儀式偏重の傾向に臨つてゐたからである。その一例は、預言者ホセアの次の語に見出される。

わが民は知識なきによりて亡ぼさる。

なんぢ知識を棄つるによりて、我もまた汝を棄てて、

わが祭司たらしめじ（ホセア四・六）

祭司には「知識」がない、と此の語は告げているが、此の「知識」とは、同じ預言者の語「此の地には誠実なく、愛情なく、神を知る事なければなり」（ホセア四・一）と思ひ合わせるならば、「神を知ること」の意であると、解釈することが出来る。「神を知る」とは、神との關係に入る事を意味し、神との契約に入ることを意味している。神との契約とは、愛と義の關係であつて、ホセアは「われ人にもちいる案、すなわち愛のつなをもて彼等をひけり」（一一・四）と告げているが、此の愛の案、愛の紐帯に結ばれてゐる事を知る事が、神を知ることであつた。斯る宗教的内省なくしては、神に対して祭儀を行う事は無益であると云うのが、預言者の主張であつた。預言者イザヤも「むなしき祭物（そなえもの）をふたたび携うる

ことなかれ、燻物（たきもの）はわがにくむところ、新月および安息日また会衆をよびあつむることも、我がにくむところなり、なんぢらは聖会に悪を兼ね、われ容（ゆる）すにたえず」と語つてゐる（イザヤ書一・二三）。

右の句の中の「聖会に悪を兼ね」の語は、預言者が、道徳的反省を主眼としていた点を明示するものである。此の「聖会」とは「除酵パンの節会」の第七日の聖会を指すものと解釈される。此の聖会についてはレビ記二三・一一に詳細に誌されているが収獲の歡喜と神への感謝を表現する祭儀であつて、それ自体に於て悪である筈は有り得ないが、斯る祭儀に際して、性的不道徳と窺られる行為が、併せて行われたのであらう（ホセア書は「妓女」*qēdeshoth* || 聖なる婦人達、の存在した事を誌しているが、或る学者は之を *temple prostitutes* と英訳している。）

預言者は眞の宗教改革者であつた。宗教に道徳的反省を与える事に依つて、形式打破を叫び、「汝等おほくの祈禱をなすとも、聞くことをせじ、なんぢらの手には血みちたり」（イザヤ一・一五）と語つてゐる。供物を献げる人々の手が、悪のために血に染まつてゐる、と云うのである。然し乍ら、預言者の言を更らに押し進めて行くならば、道徳的に正しくない者は、神に供物を献げる資格がない、との主張と成る。若し之を厳密に規定するならば、神の前に於て正しいと言ひ得る者は無い筈であつて、預言者エレミヤがエルサレムの町を歩き巡り、此の町の中には「一人の公義を行う」者も無い、と断言している事に依つても明白である（エレミヤ記五・一參

照）。然らば祭儀は全く行ひ得ない事と成る。

祭司の側の代弁をするならば、人間が正しくないから、祭儀を爲して潔められるのであつて、最初から地上が正義の土で満ちてゐたならば、祭儀は要らない筈である、と言わねばならない。此処で特に取り上げねばならぬのは、祭儀の中の「贖罪の祭」であらう。此の祭儀は、之に参与する者の罪を潔める事を目的とするものであつて、人の罪が前提とされている（贖罪の儀式については、レビ記十六、十七兩章を参照され度い）。

然るに預言者の側からするならば、右の贖罪の儀式に於ては、山羊の上に罪が帰せられて、此の一匹の家畜が曠野に放たれ、人里から放逐される事によつて罪が贖われると言う事（レビ記二六・二〇—二二）に対して、二つの事が疑問とされる。その第一は、斯る儀式に於て祭司は神と人との仲保者の立場に立つてゐるが、「仲保者」に対して吟味を要すること、第二は、一匹の山羊が人々の罪を負うて神の前に立つ事が果して可能か否か。

右の第一の点は、預言者は、人間は仲保者と成り得ないと断定している（例えばエゼキエル一四・一四、イザヤ五九・一六、三八・一四参照）。特にイザヤ三八・一四には神に向つて、「願くはわが中保となりたまへ」と訴えてゐる。第二の点に關しては、イザヤ五三章が如何にして世の罪を、自らの一身に負う事が出来るかの反省を爲している。併し祭司の側からするならば、斯る反省も、贖罪の儀式が存在するが故に、之に対して爲されたものであると、言うであらう。

我等が、第三者として公平に見る時に、祭司は宗教に組織を与えた者、宗教に継続性を附与した者であつた。預言者は宗教に道德的反省を与え、宗教の圏内に入つた者と、その外に在る一般社会との断絶を除き、其処に橋を架けようと試みた人々であつた。

右の如くにして、祭司と預言者とは、ヘブル宗教史に於て、相共に反撥していたが、實際に於ては、相互に連関していた存在であつて、両者がイスラエル宗教を指導していた事を認めねばならない。

(此の研究は、昭和二十七年文部省、科学研究費に依つて為されたものの一部である事を附記する)。

神道祭祀の諸形態

岩 本 徳 一

神道祭祀の典拠として神社祭祀を中心に考察しなければならぬ。勿論、神社祭祀には民間信仰を加味したと思はれる祭儀や、或は脱落して民間信仰として残留するものや、思想的にも外来思潮の影響と思われる祭祀等、実に複雑なる内容と云はねばならない。

神道信仰の尤も具体的なる表現は神社信仰であるからして、一応、神社祭祀を基調として考察することが許容されると思われる。神社祭祀の形態論を取上げる為には、その信仰を構成する要素を問題にする必要がある。神社は祭神に崇敬者との交流の為に、種々なる宗教的構成を考えなければならぬ。

祭神と崇敬者との間に営まれる唯一の近神の方法たる祭祀は祭の即ちまつらふ講詩と申すとの饗応と口頭儀礼と、近神の為の物忌・禁忌と神楽・舞踏の行動儀礼と更に宗教的施設と其の祭祀を維持する宗教集団等が考へられる。

祭祀は社会と無関係ではあり得ないからして、其の信仰を維持する社会組織と生業と文化とを根柢として始めて神社祭祀が社会現象のもとに理解されるのである。

神社祭祀が專業的な職掌としての神主・祢宣・祝の成立以前にあつては、崇敬者は平等なる祭祀権があり、この意味に於ては口誦儀礼としての祝詞は寧ろ秘儀的な内容ではなく共通に了承される世界であり、行動儀礼の集團的な面の中に祭祀の中心が形成されて居たとして重視すべきであらう。

神社祭祀が儀礼的形式的であると云われるけれども、その思想的根柢は実に「天上の儀」即ち高天原に於てあつた如く、この中つ國に於ても同一儀礼を以て祭祀奉仕の第一条件として居るのである。

神社祭祀は其の神社が鎮祭或は勧請される当初の再現を繰返すところに、古い儀礼の中に新しい神心の關係が展開すると信じた為である。この儀礼の再現なくしては神威の発頭が考へられなかつたのである。

祀職即ち專業的職掌の成立を見ても、人選の条件としては、年齢、性別以外に神意に叶へる儀礼伝承者にして堪能であることを明示して居る。儀礼伝承者としては、神社の神戸の人を優先と見るべきであり、神戸の性格上自然と其の勞力奉仕の間に儀礼を修得すると

見做すべきであらう。

であるからして、中央よりの神主交替が自由になされなかつた一面には儀礼伝承こそ神祇嘉納の路であり、儀礼を伝承しない者は祭祀奉仕の条件を具備しない者であつたのである。神主の譜代性はこの様な面に於て支持される理由があつたと思はれる。

神社信仰の維持者たる崇教者の生活環境、特に社会組織に留意しなければならぬから、自然的環境と村の成立とが問題にされねばならない。神社信仰の中にあつて、境の信仰は村の發展史を内在して居る。自然的条件に制約されたる村落社会は、相當に文化の進歩を見る迄は境の外は恐怖の世界であり、悪靈の住む世界であつたのである。境は村内安全の為に神威の發揚を祈請する祭場である。

境の信仰が逐次拡大して、隣村部落を合併する其の背影には、單なる人智の進歩以上に、宗教的統合を了承する為の神々の合祀が前提とされたのである。相對立する即ち神を異にする部落が一つの部落のもとに包摂されるには、少くとも対立觀念の消滅が共通なる言語、倫理觀に立ち得て始めて境の信仰が次の境へと拡大したと云はねばならない。

神道祭祀にあつて、部族神、地方神から国家神への推移は祭祀權の交替と神宅の檢校或は延喜式神名帳の復元即ち頭注に依つて何はれる列格の記事は比の間の神觀念の推移を物語るものである。地方神と国家神との問題は地方神が国家神として公的待遇を受けても猶ほ且つ、地方にあつて部落的性格を濃厚に保持して居たことは云ふ迄もない。それは中央より觀たる地方に於ける国家神なのである。

であるから祈年奉幣に預る列格即ち神名帳に記載されることは、官知の社となることであり、少くとも普遍的神觀に立つと見なければならぬ。列格はこの意味に於ては皇威の進展と日本の生活圏の樹立を意味すると思はれる。

地方差の強い部族神、地方神が国家神へと神格の転移がなされる為には相當の時間的経過を必要とし、或る意味では希求されざる国家發待遇が遂には官社になることに依つて始めて神社觀の落者を完成したと云へよう。

然し、この様な事情にあつても、地方差の性格は強力に維持されたのである。神主の譜代性は保守的な村落社会においては、家筋の尊重であり、祭神との信仰的血縁關係の背景のもとに持続したのである。

祭祀儀礼の劃一化される以前にあつては、少くとも儀礼は神々を異にする以上その儀礼をも異にして居たと云うべきであらう。儀礼の劃一化は神々の普遍性への進展を物語るものである。

神々を異にすると共に異なる祭祀儀礼は祭祀の中心を形成する物忌を異にすることである。勿論、物忌も神々の普遍性神觀の統合が為された後において、類推することは困難であると思はれる。然し保守的性格の強い日本にあつては、猶ほ且つ部族神的性格を考究することは不可能ではない。

物忌は特に内面性の強靱なる儀礼であり、一般的に物忌が普遍された中にあつても、地方差、一社毎の物忌が類推されないのでない。神道祭祀の原形形態がこの様な物忌を進捗として、神道信仰の

發展過程が比較的究明されると思はれる。

神道祭祀の形態論は、祭場の殿内・屋外の問題から人格神・非人格神の神格の分類や、祭日による類型的分類や、祈念内容から、神意判定の卜占性格、或は農業的、生業的祈願奉謝の祭祀・呪術的祭祀等の分類がなされたに過ぎない。

少くとも、従前の文献的神道祭祀の研究は典拠を中央的資料に基いた以上、常民の生活を基盤とした研究はなされなかつたと思はれる。この点に於て、近神の唯一の方法であり、或る意味で祭祀の全体である物忌に依つて神道祭祀の体系的樹立を試みる必要があると思ふ。中央の文献資料の中にあつても、神道信仰の發展的過程を無視することは出来ないからして、或る意味では残存儀礼としてそれは重儀・秘儀の中に伺うことが出来るのである。従来、中央から地方への一系統の祭祀儀礼、神道信仰の發展の系路も、延暦儀式帳、延喜式等の重儀の中に、其の奉仕者の類別と供物とに於て中央的儀礼以前の祭祀部族が考へられ、皇居の移動に伴ふ地方神の包摂が宮中の神としての問題を提供し、地方神の靈威を背景にして御巫の八神殿奉仕其他の宮中儀礼への参劃、或は倭姫命の神宮銘祭に至る御巡幸諸國の地方豪族の信仰の加入、齋宮の齋院入に至る國々の信仰的背景に立つ豪族の子女の火炬、戸座としての奉仕と境を境としてのこれ等の任務の解任等は何れも神道祭祀が中央的儀礼と地方的儀礼の複合性の上に立つと云はねばならない。神道祭祀が地方的儀礼の基盤の上に中央的儀礼を加味、添加して複合性の儀礼を展開し得たからこそ神道祭祀が了解される信仰として發展したと思は

れる。神道信仰を中央的儀礼の一面性の上に立つて理解されることは再考すべき点であらう。

この様な研究は其の体系樹立の過程に於ての報告であり、多くの民俗学的文化財と文献資料とをもととして、総合的研究の後になされると思はれる。

新約聖書に於ける人間

柳 田 友 信

新約聖書の内容上の首尾一貫性はその歴史的根拠を原始基督教会のケリーユグマの根源的一致の事実に求め得る。この事實は単にキリスト教的釈義学の根本前提をなすのみでなく、又今世紀の歴史批評、特に様式史論の総合的な研究成果として益々広汎な学問的支持を博しつつあるものである。この事は今論じようとする新約的な人間概念についても完全にあてはまる。この概念の把握が共観福音書、パウロ、ヨハネ等に於てそれ／＼差異を示すことは事實である。しかしこの事は三者間の根源的な一致をなら妨げるものではないのみならず、いかなる意味でも三者の把握に一定の概念的明瞭度の段階の想定を許すやうなものでもあり得ない。なぜならば三者が指示するものは後述する通り共通にして唯一の実存的事態であり、ただこの事態の指示の態様に相違があるにすぎないからである。

1 旧約聖書と同様に新約聖書に於ても人間はいかなる場合いかなる意味に於ても神との關係を離れた独自の存在領域として対人關係又は對自己關係に於て理解されるといふやうなことはあり得ない。人間は神に対する承認又は拒否のあらゆる可能性を含む神との生きた人格的な交渉の場（歴史）に於てのみ具体的に人間である。

だからこの場を離れて無時間的概念的に人間存在を靈と肉とか、内なる人と外なる人とかの部分に分割し、この中の靈とか内なる人とかを神に対してより近い部分としてより高く評價するようなギリシヤの人間学のいかなる方法も新約釈義のそれからこの際原理的に排除すべきであろう。人間は神との關係に於て、否むしろこの關係のゆえに常に一個の分割されざる全体（全人）としてのみ存在する。

2 人間は神との關係に於ては彼の承認と拒否に關係なく本来的に被造物として創造主たる神の一方的支配の下におかれ、主人に対する奴隸の如く全く神に依存する存在である。（マルコ一〇ノ一以下、コリ前一ノ九、ロマ九ノ二〇・二一、コロ一ノ二三、ヨハネ一ノ三等）この旧約的信仰は新約聖書に斯く厳然と保守されるが、それにも拘らず後者を前者から區別する徴標は、(1)イエス・キリストが創造の仲保者として信仰されることにより創造主の概念が具体化したことである。（コロ一ノ一六、ヨハネ一ノ三）但し共観福音書はこれについての明瞭な発言を欠いている。この点はヘノク書が人の子の仲保機能を窺極のみに限定し創造とは無關係と見做すのと一応外面的には類似するが、これはヘノク書が東方的な養子説を採るためであり、共観福音書はかかる説を知らないから、それがヘノ

ク書と共に人の子イエスの仲保機能を窺極のみに限定するものとみなすべき必然性は存しない。それどころか共観福音書の人の子はヘノク等のユダヤ的黙示録のそれとは比較にならない完全な神性を持つものと見做される。のみならず我々がローマイヤー、ブルトマンらと共にピリピ書二ノ六一一の「キリスト讃歌」をパウロ以前の伝承とみなすならば、それは最初代の教会がキリストの完全な存在、随つて当然彼の創造への参与も信じたことの積極的な根拠を提供する。次にパウロ、ヨハネに於て一般的な「主」といふイエスの称号を共観福音書（マルコ一ノ三六、クノツプフ、ローリンスン）に於ても確認することはかりに不可能だとしても（ブセツト）、前述の「キリスト讃歌」の「イエス・キリストは主なり」以外にも「マラナーサー」（コリ前一六ノ二二）が原始エレサム教会の伝承に属することが定説として承認される限り（リーツマン、ディベリウス、ダイスマン、クルマン）共観福音書にも「主イエス」の信仰を前提することは当然ゆるされ得る。(2)被造物としての人間の告白はただ神が唯一の主として崇拜される場所に於てのみ可能であるが、それは旧約の場合に歴史的なイスタラエルであり、新約の場合にはキリスト教会である。とはいへこの教会といふ言葉が指示する実質的内容には差異がある。まづ共観福音書に於ては歴史的なイエスの呼びかけは旧約と同じ歴史的イスタラエルに限られた。（マタイ一五ノ二四、一〇ノ五、マルコ七ノ二七）固より当時のイスタラエルに於る改宗者の比重は増大していた。また宗教的により自由なガリラヤのイエスが異邦人の改宗を考慮に入れ得なかつた筈はない。（マタイ

ハノ一・一二、二一〇四三)しかし一般にはイエスは実践に於ても(マルコ七〇二七、ルカ七〇四・五)理論に於ても(マタイ一〇・五・六、一五〇二四)歴史的イスラエルを限定的に彼の伝道の対象として選んだ。彼の贖罪はまさにこのイスラエルの贖罪として語られてゐる。(ルカーノ六八等)だからここでは基督教会における歴史的イスラエルの異邦人改宗者に対する比重は圧倒的に大きい。次にパウロに於て基督教会とは「すべて信する者」「ローマ一〇一六)であるが、ここには「ユダヤ人を始めギリシヤ人にも」(ローマ一〇一六等)といふ明確な序列の存することも見逃してはならない。しかしヨハネに於ては彼の反ユダヤ的傾向と相俟つて基督教会とはもはや何らの民族的差別も存しない「すべて彼を信する者」(ヨハネ三〇一六)である。このやうな三者間の差異は原始基督教会の世界伝道の進展といふ歴史的な事情に結びつくことはいふまでもないが、いづれにせよそれらは新約聖書がその呼びかけの具体的対象とする人間が決して普遍的な人類とふやうなものではなく、イエス・キリストの信仰によつて極めて限定された特殊の人間を意味することには変りがない。(斯る見地は所謂普遍的贖罪説ではなくて限定贖罪説を支持するのに傾いてゐる。)

3 新約に於ても人間は創造と審判との時の間で審判を目ざして進む歴史的な存在である。しかし新約を旧約から区別する徴標はこの場合第一に、終末に當つてうち立てられる神の支配がイエス・キリストの到来に於て基督教会に於る聖霊の現臨を通して既に充足したといふこと、(マタイ一二〇二八、ルカー一七〇二二、ロマ八〇一、

ヨハネ一九〇三〇)またそれがもはや不可逆的な歴史的必然性を以て切迫しつづあるといふことである。(マルコ九〇一、ロマ八〇三以下、テサ前五章、ヨハネ一九〇三一)第二に、時の両端をなす創造と審判の概念の変化により中間の時そのものの性格が變つたといふことである。(マタイ一〇一五、コリ後五〇一七、ヨハネ一〇一四等)即ち創造はキリストの創造として、審判も同じキリストの新たな創造として唯一の主キリストの經論の構成要素である。断てパウロのアダミーキリスト論に於て時の両端に立つものは第一の آدمと第二の アダム(キリスト)であり、前者から後者への矢印に於て人間が従属する時の本質が指示される。

4 新約に於ても、最後の審判で人間は例外なしに王にして審判者なる神に対決せしめられる。この場合新約の特異性は第一に、斯る普遍的な審判を前にして人類がイエス・キリストによつて最終的且つ普遍的に罪人として告発されてゐるといふことである。(マタイ四〇一七、ロマ三〇九以下、ヨハネ二〇四八)しかもこの場合種族としての人間のみでなく、個人としての人間が告発の対象である。それは人間の普遍的な罪と共に個体的な罪責(咎)の自覚の明瞭化といふ形ではあらはされる。(マタイ六〇二二、マルコ二〇五、ルカー一八〇一三、ロマ七〇一四以下、八〇一三、ヨハネ三〇一九、九〇四一)またそれは智慧文学、黙示文学等の後期ユダヤ教に於る個人主義的信仰の継承とも見做され得る。特に黙示文学は神と人間との樹立を天と地の概念の媒介により宇宙的規模にまで拡大することによつてかへつて個の自覚を深めた。しかもまさに斯る個の告発

こゝは歴史的イスマエルの特殊意義の解消と基督教会による普遍的窮極の成就を可能ならしめるものであつた。

神学に於ける宗教類型

谷口美智雄

一般に精神的高等宗教が原始的種族生活を中心とする自然宗教から區別されるが、前者は文明諸民族間の広範複雑な現象であり、その類型分類法には種々あるが、G・F・ムーアはこれを二分する。即ち(一)希臘や印度の救済的哲学や宗教、新プラトンの哲学的宗教、ヘレニスト・ロマの密儀宗教等に見られる様な靈魂理性が感覺界からの脱却によつて宇宙的的實在に合一帰入せんとする哲学的瞑想的神秘的類型と(二)ゾロアスタ教・マホメット教・ユダヤ教の様に世界支配者なる神の律法・予言者に服従し現世の悪と戦ふことによつて最後審判の救を望む倫理的行動的戰闘的類型である。この二大別はテイレの所謂インド・ゲルマン的(神人同一的)とセム的(神支配的)との二類型に略々一致する。即ち前者は靈魂と神的實在、人と神との近親性同一性を前提し神秘的合一に向うものであり、後者は人格神の宇宙支配に服従する律法的倫理的社会的類型である。F・ハイラーの語によれば前者は神秘的類型で、神性への没入、無宇宙論的冥想、出世間、超俗、無歴史的亲身体験、没我等の特徴を強く有するに比して、後者は予言者的類型で、個我の肯定、人格的服

従、歴史肯定的亲身体験、現世改造的戰闘等の特徴とする。思弁的冥想、浪漫的感情的直感、狂妄亂舞的熱狂などは夫々の形は異なるが、いづれも淨化せる靈魂と神的實在との同類性を前提して没入・帰入・内れに向わんとする点で、凡て前者に屈する。以上の二大別は類型的分類であるから、現実の宗教に純粹に表現しているのではなく、実際には両類型が常に混合してあり、又同一宗教にあつても兩者のいづれかへのずれがある。即ちこの二大別はどの宗教にも本質的な *fascians* と *tremendum* の両要素の一が他を圧倒して表面化したものであり、人間の内なる無限と外なる無限への両方向のうち一方が優位を占めた場合であるとも考えられる。そして原始的自然宗教は両要素が未分化のまま自然的生活に密着している場合であるから、これはあながち未開人の間に限られたわけではなく、文明人の間にも見られる一類型と見做され得る。この様に見るならば右の三類型はデイルタイの所謂形而上学的世界觀の三類型(自然的衝動に定位する自然主義、全体部分間の相互内在的調和關係を思维方法とする汎神論的觀念論、人格的自律の實踐的意志体験に基く自由の觀念論)の夫々に本質的連関を有することが明かであり、更にその根底にはホモ・ファールベル、ホモ・サビエンス、及び猶太的基督教的人間が夫々潜んでいることが分る。そして人間が無限に向い(宗教)、世界に向い(世界觀)、自己理解に向い(人間觀、場合に夫々右の三類型を生ずるのは、人間生活自体の三契機(自然的衝動、理性、及び人格的自由)のうちいづれが中心的位置を占めるかによる)と見る見方も成立つ。こう見ればこの原理は神学の領域に於ても自

ら働かざるを得ないのでなからうか。この三類型が深く人間生活自体の根本製機から由来する以上、それは神学の内部にも自ら滲み出れば、^{ブルンナー}の宗教史の取扱によれば、宗教が原始宗教から次第に文明化精神化してくると、原始的統一が破れて一方有神論的・道徳的律法的客観化的方向と、他方神秘的・瞑想的・主観化的方向とが分裂して進まざるを得なくなり、それと共に天啓のヌーメニク的實在觀念が稀薄化する。客観的・合理化的宗教は理性・法則・律法・習慣・制度等の中に埋没合体して遂に世俗化し、主観的宗教は無規定者と神秘的合一感情から無字宙論的・冥想・抽象的思弁を経てこれ又宗教的生命の喪失へと向う。宗教の文明化は原始的統一の分裂と宗教的生命の枯渇に向う運命にある。かかる分裂の根源をなすものは単なる歴史の中にあるのでなく、歴史形成の(従つて宗教史の)担い手なる人間自体の中枢部に於て既に為されている根源的分裂(原罪・原歴史)にある。宗教史が主観的・客観的両方向に分裂して進まざるを得ないのも、この根源的分裂の表面化したものに他ならぬ。故にこの分裂の再統一があるとすれば、それは原歴史的变化の生起、歴史以上の神の干渉、即ち基督に於る神の啓示によるの他ない。これは宗教史を(従つて歴史現象としての基督教をも)越えた事件であつて、宗教史上最宗教的な猶太民族によつて神の子イエスが否認せられた事件によつて完成した。宗教史は神への人間の憧憬という有意義性と、この最有意義な憧憬の人間の鎮靜という無意義性ととの両面を有し、基督の啓示は前者の成就であると共に後者に対する審判である。云々。以上のブルンナーの所謂

原始的宗教、客観的宗教、主観的宗教は前述の宗教の三類型に略々一致している。即ち彼は前述の三類型を一応認めながら、神学の立場から、人間の可能性としての宗教史を越えた神の啓示を区別している。宗教学と神学の両立場の關係は重大な問題であるが、仮りに前者の立場よりすれば、啓示を一切の人間的可能性を(従つて宗教史を)越えたものとする彼の所説は神の超越的支配性を徹底しようとする類型である。彼が現代文明の批評に際して自然主義的虚無主義と希臘的形而上学と基督教とを明白に區別するのも、R・ニーバーが近代歴史概念の分析に際して近代の世俗的進歩的史観と古典的希臘的史観と聖書の史観の三者を對比するのと同様に既述の三類型の原理に由来する。K・ハイムは神の超越を一切の内世界的超越から區別して次の如く結論する。即ち人間の思惟は一切の理論的実践的問題追求に當つて終始因果的・理由的無限連続内を動かざるを得ないから、追求の終結は連続的系列内の一項に恣意的に停止するか、無限連続全体を絶対視して休止するかのいずれかしかあり得ず、前者の場合は宗教的に偶像崇拜を生じ、後者の場合は汎神論となる。人間にはこの二つの可能性がなく、全宗教史はこの二つの間を動揺し、第三の可能性はない。神の超越概念はこの第三の言わば不可能性が *ens realissimum* なりとの主張を含む以上、これは重大な二者選一的実存的決断以外によつては近附き得ないものである。勿論彼はここで宗教史を取扱つていないからその所謂偶像崇拜と汎神論はそのまま直ちに前述の宗教類型でないことは言うまでもないが、その所説が徹底的な神支配的神中心的超越概念の闡

明であること明かである。ニグレンが靈魂の神性の想定の際に人間が神に向う憧憬の高揚としての希臘的エロスに対し、人間に向つての神の主動性による贖罪の下降としての聖書のアガペを歴史的に比較対照して神の圧倒的支配の愛を浮彫しているのは、前述の宗教類型に明かに応じている。G・アウレンは贖罪論の歴史的類型を古典的客観的とラテンの法律的と人本的主観的の三者に分類しているが、それによるとラテンの贖罪論は無罪の人間基督によつて人間の側から神に支払われた代価・功績が他の人類のマイナスをカバーする如くに考ふる動機を含んでいる限り、たとえ基督の神性によつてその代価が無限大化せられてもそこに人間の功績觀念が混入して居り、それは基督の死を一貫的に神自身の行為とする古典的贖罪論に比すると遙かに法律的道德的合理的であると言つて居る。従つてラテンの贖罪論は古典的贖罪論が人本的道德感化説にまで主観化するに至る中間的のものと見做され得る。従つてアウレンの所説は神学の中枢部をなす贖罪論の内部にも古典的客観的神支配的と近代的主観的内在的との二原理が自ら働いていることを示している。右の如く宗教類型の原理がその根底を深く人間存在自体の根本契機の中に在する事柄であつて見れば、それは神学的領域の内部に於いても無意才のうちにも異つた形で自ら現われてくるのでなからうか。既に使徒パウロも *sōm̄, psychē, pneuma* の三者の区別を用いて居る。

【註】 G.F. Moore: *The Birth and Growth of Religion* G.F. Tiele: *Elements of the Science of Religion*. F. Heiler:

Prayer. E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. Christianity and Civilisation. R. Niebuhr: *Faith and History*. K. Heim: *Glaube u. Denken*. A. Nygren: *Agape and Eros*. G. Aulen: *Christus Victor*.

未開人の不滅観

阿部重夫

未開人の不滅観に関するモノグラフは少いが、民族学者や宗教学者でこれに言及した者はかなり多い。それ等の多くは殆んど専ら死後靈魂の不滅に限つて見てゐる。しかしこの靈魂不滅といふ吾々の用語を未開人の觀念に適用する場合、それは誤解に導き易い。といふのは近來ゼーデルブルム、プロイス、レギブリユル等の明かにしたところでは、死後残るものは「死んだその人」であつて、これを吾々の言葉で直ちに靈魂と訳出するのは誤りであるといふことである(一)。それで今慣例に従つておくにせよ、これだけのことは注意しておかねばならない。又不滅と云つても永遠の生命といふやうなことは未開人には表象し難いことと見られている(二)。それで注意深い学者達はこの点を考慮して、靈魂不滅といふことを死後一定期間の人格の残存とか、或は単に死後の生の意味に用ゐてゐる。そしてこの觀念の發生から來世に関する様々な表象を説明し、或はそれ等の

に進化や開発の跡を辿ることが試みられて来た。ここではこの觀念の發生や形成の問題を中心に従來の主なる學說を顧み、同時に問題の所在を明かにするに止めたい。

先づフレーザーは不滅が未開人の經驗からの推論によつて得られたものと見た。そしてその不滅に導く經驗とは人間の内的生活の現象と吾々が外界と呼ぶ現象の二つから来たといふ。彼は殊に内的生活の一部である夢を重視した。未開人は夢の實在性を信ずるので、死者の影像を夢見ると、死者が何処かで肉体を離れて存在すると推論するのは当然だといふ。彼は夢が凡ての事實を説明しないとしてみ、それは恐らく多くの事實を説明するであらうとした。しかしこれと同時に別の諸經驗から導かれた他の多くの推論が不滅の信念を確實にしたことは疑ひないとし、その一例として子供が親族に似るといふことをあげ、この事實が死せる縁者の靈が再び子孫に生れるといふ觀念を指示したと述べた(三)。

この意見は既にタイラーが説いたところで、フレーザーはそれを踏襲したものと見られる。そしてこの説に従う者は決して少くない。しかしかかる主知的見解に対して、他方では不滅觀の根柢に人間の本能的傾向や欲求と云つた emotional factor を置いて考へる意見も早くから現はれてゐる。クロリーがそれで、彼は生命本能、生きんとする意志に基づけて見てゐる(四)。又ジュボンスはタイラーの意見を認めはするがそれだけでは不充分として、不滅の信念の基礎はむしろ生の存続に対する欲求であるとした。しかも彼はこの欲求は元來自己本位の欲求でなく、亡くなつた愛する者に対する

憧憬であつて、これなしには死後靈魂が存在するといふ信念が起ることさへ疑はしいと云う(五)。同じく欲求を重視するが、マリノウスキーは死といふ人生最大の危機に処する人間の情緒的反応に力点を置いて考へてゐる。彼も亦タイラーの説を否定するのでなく、その情緒的背景を明かにしたのであつて、不滅觀の基底をなすものは生の欲求であつて、それは自己と自己に近い愛する者の絶滅に真正面からぶつかることの困難と密接に關連を持つといふ(六)。なほデュルクムはその独特な社會學の見地から集團の生命の永續性によつて説明し、(七)又ジェイスムの近著は過渡の儀礼としての死の儀礼からの發生を説いている(八)。これらには色々問題があると思ふので、一応マリノウスキーのやうに不滅觀の深い motive を生の欲求に求め、これが夢のやうな經驗を媒介として始めて一の觀念として形成されると見てよいかと思ふ。

しかしこれだけでは不滅觀の成立が充分説明されたと考へ難い。といふのは不滅觀は生の欲求を根柢とすると云つても、生の欲求が必然的に不滅觀に導びくとは限らない。例へば中央オーストラリアでは一般に人の死後その靈魂は暫らく地上に止まり、やがて子供として再び生れると信じられるが、ただグナンジー人は女だけは死後も存続する靈を持つことを定否する(九)。又トンガでは身分高い者の靈のみが救はれて、その他の者の靈は肉体と共に亡びるといふ(一〇)。これに似たことはマサイ人その他の遊牧民の間にも見られる(一一)。ある民族や部族の觀念界に於て何故に一部の者に不滅が拒否せられ、その拒否された者も亦それを認めてゐるかといふことが問

題である。これは生の欲求が一部の者にあつて他の者にないといふことではない、欲求そのものも社会的なもの、文化的なものに影響され、或はそれに制約せられることも意外に強いのであるから、吾吾はその間に社会的、文化的 factor を考へねばならぬであらう。

かくてマリノウスキーは不滅観の一般的な emotional factor を明かにしたに止まる。しかし吾々が実際に遭遇するのは具体的内容を持つた不滅観である。ただ単に靈が存続するといふだけでなく、同時にその存続の状態が考へられている。そしてその内容になると実にバイタイに富んでいる。大まかに云つて、人への再生、動植物等への転生、他界表象等を區別し得るが、これ等個々のものには生の欲求とは別に、それと複合して夫々異つた emotional factor が入つていゝと思ふ。それ故、不滅観の様々形な態が夫々異つた心理的プロセスによつて成るとも云い得るかと思ふ。⁽¹⁾更に又不滅観の個々の内容になると社会的、文化的 factor が極めて重要な意義を持つて働いてゐて、むしろこれによつて規定せられると見てよからうと思ふ。このやうにして不滅観の発生問題を含めて凡てこの觀念の研究には何よりも諸形態の細かな分析的研究が第一になされねばならず、しかも分析された現象を夫々その社会的、文化的地盤に於て理解せねばならない。

以上は多くの人々の意見に従つて未開人の不滅観を暫らく死後の生といふ方面に限つて見たのであるが、未開人と云つてもそれは決して単一な概念ではないから、問題をこの方面にのみ限定してよいかどうかが当然考へられる。これまでこの点の示唆を与へた者は若

干ある。ペリーはトーテム氏族の成年式や秘密結社の儀礼に於て儀礼的に演ぜられる死と再生とが古代東洋の密儀宗教の儀式に相応して不滅との關係をはつきり現はしてゐると云ふ。⁽²⁾プロイスもこの方面に注意を向け、ユーアライの部族の成年式の目的が彼岸に於ける生にあることを指摘し、⁽³⁾近くはヴァンも秘密結社のある儀礼が不滅の願ひと關係があると云ふ。⁽⁴⁾これ等の意見は事實の分析も足らず、極めて簡略に述べられてゐるに過ぎないが、示唆に富んだ意見として尊重し、未開人の不滅観を全体的に扱ふ場合、この方面も十分に検討せねばならない。

- (1) Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens, 2 auf!, pp.13-14.; Preuss, K. Th.: Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker, 1930, pp.17-18. 古野清人教授「死靈觀念の展開」宗教研究第一二六号一—二頁。
- (2) Frazer, J.G.: The Belief in Immortality, vol. 1, p.25.; Le Roy: The Religion of the Primitives, p.107.; Preuss: *ibid.*, p.24.
- (3) Frazer: *ibid.*, vol. 1, pp.26-29.
- (4) Crawley, E.: The Tree of Life, 1950, p.244.
- (5) Jevons, F.B.: An Introduction to the Study of Comparative Religion, 1938, pp.38-42.
- (6) Malinowski, B.: Magic, Science, and Religion, 1948, pp.33,38,43.

- (7) 古野教授訳「宗教生活の原初形態」下巻四四三—四四七頁。
 (8) James, E.O.: *The Beginnings of Religion*, p.117.
 (9) Frazer: *ibid.*, vol. 1, p.91
 (10) *Id.*: *ibid.*, p.33.
 (11) Graebner, F.: *Das Weltbild der Primitive*, 1924, p.51.
 (12) Boas, F.: *The Mind of Primitive Man*, 1924, pp. 189-197.
 (13) Perry, W.J.: *The Origin of Magic and Religion*, 1923, pp.147-154.
 (14) Preuss: *ibid.*, p.13.
 (15) Wach, J.: *Sociology of Religion*, 1917, p.117

デカルトの神について

有 田 潤

一 周知の通りデカルトは「省察」に於て(註1)神の存在証明を中心とする宗教理論を組織的に論述し、神を一つの实体 *substantia* (註2)として規定してゐる。

(註1)「方法敍説」第四部は「形而上学の基礎をなす神と心との存在 *l'existence de Dieu et de l'âme humaine* を証明する」を根拠を述べたものであり、四年後に公表せられた「省察」(一

六四一年)はこの部分を一層精密に敷衍した理論的著作である。(註3) 实体とは「存在するためにそれ自身のみが必要とするもの」であり方々存在するもの」(*Principes*, I, 51.) のコトであり、この概念を用ひて彼は神を次の如く定義してゐる。

Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quocumque extat, est creatum (Meditationes, III, A.T. VII, 45.) cf. A.T. VII, 49.

なほ「原理」にも同様の定義がある。(I, 22.) 「第二卷井」「定義八」参照。

さて我々にはかかる神の存在証明及び概念規定を分析し論理的角度から批判し再組織する方法も許されると思ふのであるが、このではより多く歴史的観点に立つて、デカルトが神の問題をかく取上げ論考した際の彼のあり方を考察して見たいと思ふ。

二

先づ彼の信仰上の態度を見るに、彼は「ローマカトリック信徒たることを屢々表明してゐる」(註3)と述べてゐる。

(註4) *Pour ce qui est de témoigner publiquement que je suis catholique romain, c'est ce qu'il me semble avoir déjà fait très expressément par plusieurs fois: (A Mersenne, mars 1642.)* cf. à Mersenne, fin nov. 1633: avr. 1643, etc. 右の書簡に先行する「敍説」(註4) 第三部に於ける「暫定的道

point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. (A Mersenne 15 avr. 1630.) cf. *Meditationes, Epistola*, A.T. VII, 1-2, etc. (註9) A Mersenne, 15 aor. 1630: 11 col. 1638, etc.: à Mesland, 2 mai 1644; à Chanut, 1er fevr. 1647, etc.

デカルトが何故に神学と哲学とを峻別し、彼のいわゆる神学に言及するのを避けたかという問題は必ずしも容易ではなないが、*me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem* 「私は精密に論証しないう物事も書かぬように努力した」(*Meditationes, Synopsis*, A.T. VII, 13) という彼の立場と(註10) 獨斷性を持っているのであることは少くとも明かである。

(註10) この立場が生涯を通じて嚴重に守られていたかどうかは無論批判の余地の存する所である。

四

以上の考察によつて神の問題をめぐつてのデカルトの態度は必ずしも一義的に推斷し得ぬことが或程度明かになつたと思うのであるが、更に一步を進めて、一体デカルトほどの程度迄自己を語つたかという点はどうなるであろうか。例えば André Bridoux はデカルトを以て「フランスの著述家中の一番の秘密主義者」(*Oeuvres de Descartes*, p.694)となしているが、若し然りとすれば、この

ことは十全なる論証を要するものと思う。彼のオランダ隠棲、頻々たる住居の変更、慎重を極めた通信出版の手続等も自己隠蔽という観点から見て種々問題を残しているのである。(註11)

(註11) デカルトの青年時代(一六一九年)の手記には、「世間とてう舞台(仮面をかぶつて行く)。」とてう意味のことが記されてゐる。又「上手に身を隠した者は上手に生きた者とてうてし」の一句をキッターにしてゐる、と述べた書簡がある。(A Mersenne, avr. 1634)

何れにせよ、神学者を相手取つた組織的論著たる「省察」伝話による一般向きの「敍説」エリザベートに捧げた「原理」、其他の著書、遺稿、書簡等は夫々自己表出の度合を異にしていると思われ、るふしが多々あるのであつて、この度合を如何に判定するかは實は最も根本的な研究対象となるであろう。

五

最後に筆者は前節に述べた度合の判定に関して、判定の一方法ともなり得べきものと考へらる事柄を指摘したいと思う。即ちそれはデカルトに於ける科学的態度と宗教上の立場の問題である。この問題についても文献は複雑な様相を呈しており決定的な解釈を下す紙数を持たぬが、二三の点に触れて置きたい。

デカルトが神学者を以て自ら居らなかつたことは前述の如くであるが、彼は積極的な意味で科学者でもあつた。「原理」序文に於て比喩的に述べている所に依れば彼の全哲学は形而上学を根とし自然

学を幹として全科等 (toutes les sciences) を枝とする一本の樹木であり、全科等は医学、力学、道德学の三つに帰着するといふ。(註12) 事実デカルトに於ける近代的な意味での自然科学的關心はこの程度や性格はしばらく措くとしても非常なものであつた。(註13)

(註11) Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la metaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la medecine la mecanique, et la morale: (Principes, Preface.)

(註13) 例えば実験 experience の意義を強調した次の文の注目
 すぐあつたといふ。

C'est ce que je souhaiterais que tout le monde voulût faire, pour être aide par l'expérience de plusieurs à découvrir les plus belles choses de la nature, et bâtir une physique claire, certaine, démontrée, et plus utile que celle qui s'enseigne d'ordinaire. (A Villebressieu, 'ete' 1631.)

このやうな彼の科学的關心はそれが神の概念を直接のなかりを持つ場合に伝統的な神徳との対立として現れて来る場合のみである。その一例として我々は一六二九年の手記に於て Deum separasse Incem a tenebris, Genesi est separasse bonos angelos a malis, quia non potest separari privati a habitu: quare non potest

literatier intelligi. Intelligentia pura est Daus. 「神は岩を離から、善天使を悪天使から分けた、と創生記にあるが、これは欠如が所有から分離し得ぬ故である。だからこの所は文字通りに解せられてはならぬ。神は純粹な知力である」という文字を拳げることが出来る。Gilson が主張しているやうに (Commentaire, p. 379-381) これは創生記のマレロククな解釈であつてデカルトの態度の一斑を示すものと云えよう。ホイヘンス宛の一書簡に於ては「宗教の教える一切を信じたいと思つし又しつかり信じているつもりではあるが、併し極めて自明なる自然的理性の説得する事柄に依る程には我々は心を動かされないのである」(A Huygens, 13 oct. 1642) と云へて居るのである。

又例えば科学的態度を問題とすれば当然因果律や自然法則に対する解釈も考察されねばならぬわけであるが、この場合もデカルトは神と関連をせし説明して居る点に注目されよう。因果律に關しては神のみが宇宙の動力因であると共に目的因であると言ふ。(註14) 又自然法則については、数学的諸真理を含めて、自然に對して法則を課したのは神であると言へて居る。(註15)

(註14) il est dit que omnia propter ipsam (Deum) facta sunt, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'Univers. (A Chanut, 6 juin 1647.)

(註15) La multitude et l'ordre des nerfs, des veines, des os et des autres parties d'un animal, ne montre point que la nature n'est pas suffisante pour les former, pourvu

qu'on suppose que cette nature agit en tout suivant les lois exactes des mecaniques, et que c'est Dieu qui lui a imposees lois. (A Mersenne, 20 fevr. 1639.) cf. a Mersenne, 15 avr. 1630, etc.

神の概念に関する右のような立場は種々検討を要すると思うが別の機会に譲りたい。

克蘭マーの聖餐論に関する一考察

後 藤 真

克蘭マーの聖餐の教義に関しては、今日アングリカン諸教会の内部に於いても多くの批判が為されている。グレゴリー・ディッス(Gregory Dix)の如きは、主として克蘭マーによつて造られた第二祈禱書に就いて『今日我々がその大部分を受継いでいる一五五二年の祈禱書は、アングリカン教会が常に斥けてきたツウィングリの教義を表現する巧みな技術によつて形成されている』(1)と評している。しかし今日英国教会は依然としてその祈禱書を(一部の改訂を除いて)使用しているのであり、英国教会の聖餐の教義は、克蘭マーの所論を無視しては考えられない。

彼が聖餐式に関して論じたところは、大まかに言えば、ローマ教会の化体(Transubstantiation)説から、ツウィングリ(Zwingle)説までの領域を全部被うていたのであつて、何処に彼の所信の依拠

を求めべきかを知ることが容易でない。しかし彼は、一五五六年三月二十一日、牛津の聖マリア教会で、コール博士(Dr. Cole)が彼の為の葬式説教をした時に、その後で死に際しての彼の言葉として読み上げた獄中で書かれた祈禱と励(ほむ)みの中で「聖餐(サントナム)に関しては、余はウインチェスターの主教(Stephen Gardiner: Bishop of Winchester)に駁して答えた書物に教えた如く信する。——これこそ真の聖餐の教義であり、終りの日に神の審きの坐に立つてあるうものである』(2)と言つている。私は彼の最後の言葉によつてこの書を中心に考へた。

聖餐に於けるパンと葡萄酒とキリストの躰の問題が、当時の論議の重要な一つであつた。プロテスタントの抗議の核心もこの点にあつた。ウイリアム・テンブル(William Temple)も言つている如く、聖餐的なものの中には、常に外的、可視的な徴(しるし)が、内的、靈的な恩恵を伝える為に必要な手段としてある。他の方法によつて与えられないというのではないが、もしそれが、教説、人格的感化、神秘的法悦等の他の方法によつて伝えられた時には、聖餐は存在しない(3)。従つて聖餐に於けるエレメンツの問題はその中心であつて、それを無視することは、聖餐それ自体を無視することに他ならない。克蘭マー及びその反対者が論争した点も、聖餐式に於ける自然的・物質的要素とキリストの身体の恩恵との關係を中心としたことは極めて当然であつた。

彼はまづ、ローマ教会の伝統的な化体説を斥ける。化体説は、聖餐に於ける自然的物質的要素たるパンと葡萄酒と起自然的要素たるキ

リストの身体との關係を、一つの哲學的前提に基いて簡単に解決するものである。即ち化体によつて、パンと葡萄酒の物質としての本来の意義は、Substanceに於いて破棄され代えられる。そしてそこには只一つのエレメントたるリストの身体が、存在の様式としてパンと葡萄酒を採つて残るのである。即ちそれ自体が聖なる性質と力を持つものとなる。(4)これに対して克蘭マーは言う「パンと葡萄酒は、それ自体のうちに聖性を持たないが、神がその全能の力によつて我々のうちに働かざるべき働きと聖なる効果の Sign となり token となるのである」「パンと葡萄酒の中には拜さるべき何物もない」(5)「それをパンと葡萄酒と呼ぼうと、パンと葡萄酒の形と呼ぼうが、私にとつては同じことである。何故なら真理は、彼が身体的にパンと葡萄酒の中にあるのではないし、それらの形のもとにあるのでもない。彼は天にあり、靈的生命に生きるメンバーの中にあるのである」(6)

この様に化体説を斥けることは、パンと葡萄酒が、聖別された後にも依然としてパンと葡萄酒であることを宣言することである。それらは依然独立した要素として残る。

この要素を如何に解釈すべきかという問題に対する一つの解答が、ツウィングリ的な象徴的比喩的解釈である。この場合に於いては、物質的要素はいずれも、それに伴う言葉によつて表現する觀念の理解を助けるもの、即ち理念の可見的表現である。従つてそれらは、聖餐の第一義的要素たるリストの身体と、関連はしているが、必然的、本質的關係を喪失する。それらが用いられるのは、キ

リストが為したからであり、命じたからである。歴史的出来事と主観的感覚を離れては、必然性がない。克蘭マーが『神は信仰あるものの中に働くのであつて聖餐の中に働くのではない』(7)『キリストが取りて食せと言つた時、彼は我々が信仰によつて身体を受け、口によつてパンを受けるべきことを意味したのである』(8)という時、この様な解釈をしていたとも考えられる。然し、彼が全面的にこうした解釈をしていたとは言ひ難い。彼は勿論批判する場合ほど建設的な面ではアングリカンの教義に貢献していないが、その伝統は彼の求むべき道に發展している。即ち、先に、パンと葡萄酒は我等の中に働く神の働きと効果の Sign 及 token であると言つたが、同時にそれは『空しい単なる token ではない——正しく執行された聖餐の中には、神はその言と聖餐をもつて働きつつそこに在すからである』『正しく近づく者に彼が与え給う食物と飲物は彼自身の肉と血である』(9)とも言つてゐる。

彼が發展し得なかつた聖公会的な第三の立場を考える時、我々は聖餐の聖餐に於いては、その靈的恩恵と、可見的なエレメンツとの關係が、洗礼の聖餐より複雑であることを注意しなければならぬ。洗礼の場合に於いては『罪に死に、義について新に生れ、恵の子となる』(10)ことが直接的に水の洗と関連するのであるが、聖餐の場合に於いては、靈的生命の養いの恩恵は、リストの身体と血を受けることによるのであり、それは同時にパンを食し葡萄酒を飲むことに関連するのである。即ちそこには第一義的エレメンツと第二義的エレメンツがある。

化体説を斥け、象徴的、比喩的理解を避けんとすることは、いずれも、この第一義的要素と第二義的要素を分離することである。そこに彼の求める所の困難さがあり、カーディナーの指摘する如く、彼の所論の不明確さと矛盾があるのである。

第一義的なエレメンツたるキリストの身体は、まづ歴史的イエスの身体である。これは自然に属するものであり、歴史の特定の時に存在したものである。その意味に於いて、これは我々にとつて近付き得るものではあり得ない。しかしこれは同時に、甦つた身体、掲げられた身体であつて、自然と歴史を超えるものである。我々に accessible なものとなるものはこの身体であつて、これ超越的なものとなつた身体であるという事実によつて、正に身体なのであつて、靈ではない。

克蘭マーは『キリストは単に意志によつてのみならず、natureによつて我々と結合している——彼は彼自身の性 (nature) を我々に伝達する』⁽¹⁾という。それは受肉降世によつて、人間の性を執り『我々の性を彼自身と結合し、我らの性に彼の永遠なる性を伝達したからである。即ち、彼が父の永遠の「言」として父の永遠の生命を持つた如く、その同じ性を、彼の肉体 (身体) に与えたのである。同様に我々が単に意志と愛に於いてのみならず、永遠の生命の性に与るものたるべき為に、彼と父の持つ同じ永遠の生命を人々に伝達するのである』⁽²⁾

それ故キリストの与えるものは、この場合あくまで彼のあつたところの性、即ち身体を表現せしむべきものであつて、靈や精神とはな

い。『彼は苦しみを受けた同じ自然の Organical な肉体をとつて与えたことを認める』⁽³⁾ という所以である。

それではこの様なキリストの身体は、第二義的な要素たるパンと葡萄酒とどの様に関連するか。換言すれば、その様な超自然的な身体が如何にして物質的な要素によつて媒介され得るか。単なる表象ではないという意味は何処にあるか。彼が試みつつも達し得ずまた指摘し得なかつた点は、聖餐がキリストの身体の Communication であると言いつつ、その故にこそ、身体に対して有機的な実体、即ち身体を養うもの、またその養いの為に用意された方法 (即ち食事)、即ち、受けるべく与えられていることを示す様な、その様な媒介によらなければならぬ、ということではないであろうか。人間の身体の中に最高の可能性を与える自然力を現す食物は、人間の人格の生命の自然的基礎であり、神の力が、そうしたもののの中に創造と救の力を顕すのである。その時、それは魔術でも奇蹟でもなく、摂理として理解せらるべきである。

註 (1) "The Shape of the Liturgy" p.

(2) "Writing and Disputation of Thomas Crammer. Relative to the Sacrament of the Lords Supper "The Parker Society. 中 M. Stephen Gardiner の 駁論 p.28

(3) "Nature, Man and God" p.482

(4) Paul Tillich "The Protestant Era" p.97 参照

(5) Writing & Disputation of Thomas Crammer. p.11.

- (6) Ibid p.53
 (7) Ibid p.417 (Disputations at Oxford)
 (8) Ibid p.404
 (9) Ibid p.11.
 (10) 聖公会祈禱書四〇八頁
 (11) Ibid p.413
 (12) Ibid p.403

日本農村における宗教の伝播と 社会の關係

原 田 敏 明

宗教はその信仰を基礎とし、その信仰について教義が成立つておる。かくて宗教の伝播もその信仰内容と同時にまた教義の如何によつておるといえる。

もちろん教義は信仰そのものではないので、そのまま宗教とはいえないが、信仰もこれを伝道する場合には、その教義がこれを大いに援けることになる。しかしまた、然らば教義の如何が宗教の伝播に必須であるか、少くとも重要な役割をするか、という教義だけでなく、もしくは教義を主にして、宗教が伝播するとはいうことの出来ないものがある。

そこでここでは宗教について、その信仰内容とか教義内容も勿論大切ではあるが、それにも増してこれを受け容れるものの社会関

係の如何が更に決定的な条件となるということをや、实地調査の結果を示して、明かにして見ようと思ふのである。

今これを日本の仏教について見るに、もちろん鎌倉以後の仏教よりも、それ以前の仏教が、その教理はとにかくとして行專的な性格が強い。それだけにまた社会公衆の日常の生活行事として受取られる。これに較べると鎌倉以後の仏教、殊に真宗とか法華宗の如きは、その信仰も個人的であり、個性があるといえるが、従つてその宗教生活もこれに感じたものとなつて来る。

それにしたところが、例えば真宗の如きにおいてさえ、その信仰や教義の理解だけでは伝播していない。またそれらが主になつて伝播して行つたのでもない。もし信仰や教義の如何で、その伝播が決定されるものであるならば、例えばその点で特に勝れた宗教はそれ以下の他の宗教を圧倒して伝播して行くべきである。然るに事實は決してそうではない。日本における事實を現在までのところで見れば、決して広範圍の地方を一の宗旨宗派で一色に、而も単調に塗潰したといふことはいえない。

今全国的にも最も広く伝播し、且つ伝道力も強力といえる真宗について眺めて見る。もちろん總括的にいえば北陸とか安芸とか九州とか、一地方がすべてこれ真宗というところはある。しかしそれも具体的に一地域での分布を实地に調査して見ると、その宗門、系統や歴史に必ずしもそう簡單でないものがあるように思ふ。

先づ实例を以ていえば、兵庫県武庫郡長元村伊蘇志では今は伊和志津神社と称しておる古社があるが、それについて旧譚、新譚とい

う二つの座がある。もちろん旧譜というのが元からの地付きのものであり、藪内姓、馬殿姓を名乗つておるが、皆浄土宗の檀家で、村のうちにある法性寺に属しておる。

これに対して新譜という方は今は田中姓、豊田姓、皐月姓、藤本姓を称しておるが、これはすべて門徒すなわち真宗で、寺は東の方川辺郡多田村にある。これは明かに村の身分階級が宗教の伝播に決定的な条件をなしておるのであるが、こんな事例は幾らでもある。

また鹿児島県では、もと地方郷土を釐さむらいといつて、聚落をなしておつた。もちろん農民とは階級を異にするので、自ら宗教も亦た別である。明治になつて排仏毀釈のあとに真宗が入つて来て、農民は殆んど真宗になつたが、釐郷土は真宗にもなれず、といつて昔なりの迫力のない宗教にもなり切れずに神祇祭となつて今日に至つておる。武士階級が農民に対して特権階級を形成するために、その差別の線に沿つて真宗は農民の宗教となつたので、これに対して武士階級が禪宗であつたり、浄土宗であつたりしておることは、これまた極めて多い。

ところが大隅の志布志の少し南、内之浦での麓郷土は、下野中の元からの郷土は神祇祭であるのに対して、上郷中の新来の郷土は在すなわち農民と同様真宗になつておる。これから見ても真宗が平民の宗教と決つておる訳でもなく、ただ何等かの階級の差別がある、その下級の方に真宗の如き新しい宗教の伝道線は延びておる。こういう点では下級といつても農民よりなおさら下級のものもあり得る。そうした場合は普通の農民の真宗とは又一段と異つた別種

の真宗寺院の伝道線がその中に突込んで行つておる。漁村や山村などの間にしても屢々此の事例に近いものがある。

以上のことは宗教、宗派も違つたものであるだけに、極めて判り易いことから、近畿地方の農村にはよく見ることであるが、更に同一の宗派例えは真宗一色になつておるような地方においても部落々々の実際について、もつと突込んで突進と其の歴史とを調査して見ると思ひの外、ここにも宗教の伝播がその社会關係、特に階級關係によつて決定されておることが出来る。信仰教義は全く同一のものでありながら、その社会關係から極めて複雑になつておる。

これの實例として熊本県下の山内村、米野岳村、千田村および吉松村の四ヶ部落について各家々の所屬寺院を取調べて、真宗伝道の系統を明かにして見た。今ここではそのうち山内村の場合について調査して得た結論だけを述べることにする。(その他三ヶ部落についておよびそれらの分布図はこれを省略する)

熊本県鹿本郡山内村は菊池川の一支流下野川の upstream 地帯の間に霜野、仁王堂、北谷、梅木谷、大浦、中浦などの小部落が点在しておるが、今その宗教分布については上方霜野、仁王堂はもと西の方山本村にある西円寺の門徒が延びて来ておるのに対して、東すなわち下の方からは玉名郡江田町の西福寺の勢力が延びて来ておるといえる。然らば東西二地域に分劃されるかというに決してそうでなく、その間にあつて北方千田村広の徳榮寺の門徒が仁王堂、中浦部落の一部を占めておる。

これだけの三寺院の勢力が接触したようなところでも、特に注意すべきは門徒となるのが部落単位であることと、必ずといつてよいほどに入組んでおるといふことである。ここに宗教も特に同じ真宗でありながら、全村が一色にもならず、地域的に二分乃至三分するのでもなく、それといつて全村民が自由に二三の寺院に分属するのでもないという結果が見られる。

つまり寺院檀徒の分布は信仰や教義説法だけで伝播したのではないといふこと、そして一部落の結合社会を地盤としておること及び隣接した部落との間の反撥がこの分布を決定するに大きな条件となつておるといふことになる。

なお同じく山内村の分布を見るに、そのうち最も大きく古いと思われ、中世文献にも出て来る霜野部落の上手のところと、北谷部落の下手とには、数軒つつ特に外にも少い広村明蓮寺の門徒がある。しかもその数軒つつが地域的に隣接関係をなしておるのである。よく見ると霜野には昔は相当なものであつたと考えられる霜野山康平寺の廃趾に観音堂がある。それと別に北谷の下手には古くは万寿山長福寺といつた寺跡に十一面観音堂がある。今広の明蓮寺の門徒とあるのは正しくこの両寺の寺元の数軒である。

これを以て見るに恐らくはこれらの地域は戦国以後一般に真宗が風靡した時に當つて、他よりおかれて軋宗した、すなわち真宗以前の真言宗を持ち統けて軋宗が遅れたものである。そのために真宗寺院としてはその他のものが、西田寺や西福寺門徒であるのに対し、わざ／＼広の明蓮寺となつた。かつ広でも一方徳榮寺と比較す

ると、後に三業派にも属するのであつて、かえつて新しいと思えるものがこの真言寺院の寺元檀家に受入れられたといふことになる。ここにも部落間にある階級的な社会関係によつて宗教の伝播が決定されておるといふ事実を見るのである。

ルターに於ける「愛」

今 井 晋

プロテスタンティズムに於けるエトスの根源を、中世スコラ倫理との対論を手がかりとして考える。即ち、ルターの樹立した新しき倫理が、今日思われる程、当時自明的ではなかつた所以を理解するため、ルターをして当時の歴史的境位に立たしめ、従つて彼が超克に苦慮したスコラ説との対照において、ルター倫理の本質的モチーフを探つて見る。

ルターと対決されるスコラ倫理一般の基調は、

(一) 倫理の幸福主義的把握

スコラ倫理のかかる傾向はアウグスティヌスにより決定された。

この教文にとつては、「正しく自己を愛することが神を愛する所以」であつた。自己にとつての幸福追求なる動機乃至意図が終始貫かれ、神のためには自己の幸福すらも放棄する愛はアウグスティヌス及びスコラ派にとつては忍び難き思想とされる。ホルによつてアウグスティヌスが「基督教倫理を墮落せしめた者と批判される所以で

ある。

(二) 誠命 (Gebot, praeceptum) と勸告 (Rat, consilium) の区別
スコラにおける誠命と勸告、単なる義務と完全の業の区別は、何人にも同一の全き要求、全き基督の範を課することの断念の表明であり、誠命は特定の場合、特定の理由づけを伴つてのみ義務的となり、爾余は凡て勸告の対象として残され誠命の重さは軽減される。且、勸告に従う程度の如何に応じて功績と報償が約束される。又行為の価値の尺度が自己犠牲という消極的な点におかれ、聖なる修道士の生活は犠牲の深刻さに鑑みて最高の功績を有するとされ世俗の上位におかれ、世俗道徳も亦行為の際に忍ばれる辛酸の度に応じて段階づけが与えられている。かくてスコラ倫理に、聖俗の区別、段階的秩序づけが成立する。

(三) 行為と動機の分離

神への愛が生々たる動機として行為の度毎、常に意識されなければならぬ、即ち個々の如何なる行為にあつても、絶えず神を現実的に志向せよとの要求は、スコラ倫理では、人間にとつて無理とされ、神がかかる権利を實際に行使するならば恵みの神ではあり得ないとする。隣人愛の誠命の場合も同様である。現実的志向 (actualen intentio) を絶えず保持することは不能故、ただ時あつて (pro aliquando) 志向が覚醒され、意識される必要があるのみと曖昧な義務づけを与え、爾余は現実的志向の消えし後、尙意識下に持続すわ可能的志向 (virtuale intentio) をもつて足れりとする。かくて行為と動機の恒常的な不可分離の相郎が緩み、厳肅なる心術の倫理

も失はれる。

敘上によつて、スコラ倫理の基本的な主線は察知し得ると思われが、注目すべきは倫理の概念が各面にわたり、著しく可変的融通性 (Beweglichkeit) をもち、倫理的要請の厳肅さの弛緩をみるこである。普遍的無制約的誠命に人間的、顧慮に基づく恣意的緩和が施され、新約的誠命もここでは事実、骨抜きとなつた。

ルターに於けるスコラ倫理の超克と倫理の新建設

ルターは一五一三年の詩篇講解の時分から既に、スコラ倫理を原理的には脱却しつつあり爾後、これを意識的に超克して、新しき倫理性を樹立するに至つたことはホルの指摘するところである。ルターはスコラの煩瑣な *Kasusistik* の網を打ち破り、新約の誠命を、その完全なる意味において再び確立した。彼にとつては、身分的差別を許容するアリストクラティックな二重倫理や又恣意的融通性を肯定する倫理は許し難く、誠命の背後にたつ神の意志は、特に敵として弛め難く、如何なる譲歩割引をも許さざる無制約的意志として、万人に等しく妥当し、古人から、その凡てを要求する。「全心全靈を尽して神を愛する」又「完全にして普遍的なる隣人愛」なる両誠命における峻厳は神が信仰者に対する極めて自然の要求とされる。かかる見地より、ルターは、スコラの誠命と勸告なる人間の身勝手な区別を退け、誠命を完全な意味における誠命としてたて、義務の恣意的軽減を許さない。と共に、かの優れた報償を約束される特権的善行も、凡て不可避なる、極めて当然の義務とする。更に、スコラ流の、行為の絶えず意識されたる神への関係づけを緩め、可

能的志向をもつて足れりとする便宜的処置を、良心を眠りこませる自己慰安として斥け、倫理的性情の絶えざる生動を重んじた。総じて、スコラ倫理の誤謬は、一に行爲の規準を神意志におかずして、人間の性能に対応する如く改めんとする点にある。次に、ルターは自己追求、幸福追求の衝動にこそ、罪の根源を見るのであるが、かかるスコラ倫理に潛入する幸福主義 (Eudämonismus) を如何に克服するか。E・ゼーベルクによれば、ルター倫理は対立 (Gegensatz) の法則によつて規定されている。善き行為とは自己意志、自己の欲求に對立し、逆うことによつて可能である。自己の欲せざるところを、全力を奮つて為すことこそ神の意志であり、業である。自己意志に順うならば、好ましからざる自己愛、幸福追求が頭を擡げる。なんとならば人間の Natur は、既に深く concupiscencia に冒されているから。根源的立場の相違は別としても、この点のみに注目が許されるならば、カントの感性的な傾向に對する抵抗 (Widerstand) の倫理性を、ルターが先取せるものと云えるでもあろう。併し、ルターはアウグスティヌスの Eudämonismus と共に、カントの、かかる Rigorismus (antieucliamonistischer) をも止揚して真の具体的な福音的倫理の設立者となる。成程、倫理は、傾向への抵抗を予想し、一応、不意欲の倫理として成立するも、かかる抵抗感、義務感に基く強制を突破して、感謝の念 (Dankbarkeit) に発する「自由、且欣然たる自発的意志から」(aus freien, freudigen, spontanen Willen heraus) 為されるに在ることなくしては、未だ福音以前と云わねばならぬ。ルターにとつて、真の倫

理性が成立するのは、Solien の対象が同時に、自由にして喜ばしき Wollen の対象となる時である。アウグスティヌスによつて、幸福追求を混入されし意欲を、不意欲を通して、更に高次の意欲へ導いたのである。かくて、ルターは中世の幸福主義を脱却すると共に、逆の一面性に流れることなく真に具体的な、新しき倫理性を建設したのである。中世の「愛」のエロスのモティーフ、神への愛と隣人への愛の中間に絶えず挿入される自己愛の契機を撥無して、自己に對立し、自己自身を憎むこと (se ipsam odisse) によつてのみ可能な自己目的としての他者愛を、しかも喜びの裡に為し得る行為にこそアガペーの「愛」は、曇なく輝くであろう。真の幸福は、特に結果として賜わる神の恵みであつて人の先取する目的ではない。ルターが、功績や報償を目的に先取して、又はこれを動機として行われる愛のわざを状況に応じて変化する偶然的な愛であり、常に自己の幸福の手段たらしめる行為であるとして徹しく排するに至つた所以である。

敘上に見られし、ルター倫理の福音的純粋性が、一にルター個人の鋭い良心経験に裏づけられたことは言を俟たない。人間の緩和、讓歩、混濁を神に強いんとする不遜と怠慢をこそ決審する神の峻厳を、恐れと戦きを以て護り抜かんとしたルターの非寛容によつてのみ「愛」の純粋性は保持され得たのである。中世とルターの対決は、一見思わせる如き、愛と信仰の對立に非ずして、實は、愛と愛、純粋な愛と然らざる愛の戦いであつたと云えよう。ことに H・ヘーマーの指摘する通り、「ルターは單なる信仰の改革者に非ずし

て、實は愛の改革者」であつたのである。
かかる愛の主体の構造に關しては、紙幅も許さざる故に他日に譲りたい。

社会階層と宗派機能

——明治基督教伝道の一端より——

井門 富二夫

本論の基礎には、二つの意図が存在する。一には夫々の宗派が持つ教義や組織が、それを受容し、又創造する信徒層の特異は心理的態度に基づくものである事實を主張し、二には、その前提に依つて、夫々の心理的態度の起因と考えられる時代的特色を整理しつつ、各宗派史の歴史的位置づけを求めようとするものである。例えば東北学会で発表した十八世紀英国のメソヂストの伝播状況を、今一度取上げてみると、(註一)それが産業革命の結果、解体過程にある庶民層の商工業地帯への移住、即ち人口北漸の経路と全く一致する事を見出した。即ち新興層と目される教派が、通常での倍養体を解体過程にある社会に求めるのではないかという仮説が設定された。とすれば、解体される層の欲求抑止の不安が、意識化されるに當つては、自己の社会的地位からする判断の潤色が行なわれるものであり、結局その意識線上に彼の行動の限界も表われてくる。その為同様な環境から、同様な不満を持つ者が、社会的不安につまづいて、一斉に自らの持つ欲求を、同一方向を指す現実原則の線まで引

上げてくる時、そこに宗派展開の契機があるのではないか。(註二)とすれば、伝播する教派の機能は、それが展開する受容対象の特殊性Ⅱ主として階層性によつて左右され、体系づけ得るのではないかと考えられたわけである。この反省からメソヂスト資料の再調整を行つてみると、結局それは解体され移動する農民層及び下層職人層を対象として発生したものであり、その点から、初めて、当時の英国の閉鎖的社会組織に対抗する彼等の巡回伝道組織や、教義にみられる福音主義の強度が理解されうる。この新興宗派伝播に見られる倍養体の階層性が、もし斯様な社会心理学的立場より、普遍化しうるものならば、各宗派史に於て、更に合理的な体系的研究を得ることになる。その試論の一端として、明治基督教史を取上げてみた。が、その著想は、歴史学界で現在問題になつている幕末以来の天理教・金光教等、所謂新興宗教の研究から、彼等が幕末に於る社会周辺期をめぐる解体農民層・小商品生産業者等、極く生活程度と知識程度の低い階層から発生する事實を教えられた事から出発する。それに対置して、近來隅谷氏等の努力により経済史的に明らかにされつつある新教の初期伝教分布が、主として解体される士族層と、それを周る階層にある事實が目されねばならない。即ち、各々受容対象を異にする所から、夫々の心理的起因を追求することにより、明治宗派史が整理しうるのではないかと考えて、本論が構成された。では、明治初期の社会解体期に於て、新教は如何なる役割を果したか。その受容対象たる士族層の(註三)階層的的心理的契機を把握することが目的である。然らば何故に基督教Ⅱ新教は庶民層一般に

広がり得なかつたか。切支丹伝教に於て、既にながら抑圧と共に心の誠実さを伸に示した。基督教は、その表面的仮装の如何に拘らず、封建的勢力の嫌う所となつた。その徹底的な排除政策が、明治期には庶民層に日常生活化し、この因襲的形式主義が、庶民層の人格に、基督教に對し抜き難い障害を作つていた。この意味に於て新教の移入には、この形式主義と封建勢力の世界思潮に對する最後の反響たる種夷思想を、打破る新しい知識層、即ち、老監督ウィリアムスのいう「第三階級の発達」が必要とされたのである。では斯様な培養体は、何処に求められたか。異論の存在は認めるとしても、今日の歴史学界では明治維新展開の中核が、主として新興小商品生産者層、並に自營農民を繋ぐ「草莽の臣」と、無能な支配者層と交替した実行的な下級士族であつた事が大体承認されている。封建権力は、斯様な下級武士と、その経済的地盤となつてゐる層に分散・下降する趨勢にあり、彼等をめぐる大衆内に蓄積されたエネルギーは、放置の結果は、新政府頼伏の勢力となる筈であつた。その結果明治新支配者層の敏速な切替え、例えば藩籍奉還の如きが行われ、ここに別な、單なる封建的新秩序の確立を向えて、この秩序からはみ出した危大な浮浪士族層が出現する事となつた。政府の中央集権化を目指す態勢は、士族層の解体と共に成功するものであれば、佐幕派は云わずもがな、尊王派の如何に拘らず、士族層の一部を除いて社会不安の只中に放り出されることとなつた。結局この没落過程を通じて、彼等は時の藩閥政府の絶対主義的傾向と對立した——兎に角表面的な装いであるにせよ——意識を持つ事となり、ここへ封

建秩序と精神的對立を示す新教勢力が浸透するわけである。右の実情を、初期基督教指導者の分析から明かにしてみよう。(註四)即ち可能な限り出身地出身階層を調べてみると、幕臣出身が中村教宇、植村正久等十七名。佐幕派出身が本多磨一以下二十五名。閥族以外の尊王藩並びに中立派より熊本バンド以下三十一名。町人七名。薩長出身五名という状況で兎角佐幕派關係、及び閥族以外の諸藩よりその出身者の多くを迎えている。成程各派教会の進出状況を見るに、まず港湾都市大都市から始つて、斯様な知階層の存在する中小都市へと展開するが、それを迎え入れた偶然的な起因が何であるにせよ、その地が士族出身の指導者を輩出した原因には、前述の事情の一端が伏在するものとみる。又別の目からみると、時代と共に、即ち士族層の完全な解体と共に、知識層の都会集中化により信徒数の数字上の比率からは、教会の展開が大都市に集約化するのも、斯様な受容階層の特異性を示すものであらう。次にこうした士族層の基督教受容の心理的起因と、基督教の階層的機能を示す一例を呈示しよう。会津出身の井深楯之助が元幕臣篠崎桂之助を語る言葉に、

「一日同君と散歩すると、彼が幕府の崩壊は天の聖旨だねえと、感慨深げに云うので、会津出身の私は大いに驚いた。日頃無念といはうか、遺恨と云はうか、この一事だけは夢寢の間にも忘れ難くあつたので、思はずこの一言を幕臣たる彼から聞こうとは。が、彼の信仰には少からず敬意を払つていたので、又忽ちにして、成程そうかと、宛ら天声に接したかの如くわかつた。」(註五)という一節がある。ここに新教が進出する突破口となる士族層の矛盾した階層的な

感慨が集約的に見出せる。井深の言中に、昔を恋いつつも、新しきを望む矛盾した階層的な感慨からくる現実原則への退却が見られる。即ち脱出し得ぬ社会環境への批判がある。それに対して、篠崎には、尙封建的階層制を基礎とする藩閥政治を超えた市民社会への希望が、基督教とそれを背景とする西洋文明を媒介として、彼の知識に宿つた事がわかる。外からの規範に対して、内面からの倫理的要請の充実が——之が新教の社会的機能——緊張を緩和して、彼の行動に別な展開面を呈示している事を知る。この行動のより進んだ新生面として、新教の知識啓蒙事業（註六）慈善事業の如き具体的な社会改良方策等が考えられるが、この点から、自らの政治機構の欠点を消極的に補填せんとする行当りばつたり式の政府事業に対し、基督教の事業の進歩性、より具体的な実行性が理解出来るわけである。では、彼等のこの新生の行動の特徴たる情動性と実行性は何処から来るのであろうか。篠崎の言葉に見られる「安定さ」を尙掘下げて、社会階層的不安に基く緊張超克から、新生行動に移るその裏の心理的からくりを見出さねばならぬ。この新生行動を支え土族層の苦悶の度に比例して高揚された彼等の優越感は何か。事實は、封建社会でのエリートとしての士族意識を、身分顛落と共に廃棄せざるを得なかつたその傷を埋めるものとして、別な形の「選びとられた者」即ち近代的粧いを帯びたエリート意識がその跡に補充されたのではなからうか。では何故にこの補いが行われたか。前年発表した「優越是一種の劣等感の裏返しとしてこそ、永続的な情動性を持つ。」という公式がここに適用されねばならぬ。前に敢えて、詳細な士族

解体様相を提出したのも、この心理機構の出発を考ふる為であつた。前述の篠崎の言中には尙前段階的過程にある井深の言と対比して、この補填操作を完成したものとしての落着がある。即ち、基督教義に現実的な強い不充足感を抑圧した者は、抑圧の蓋になる信念を強く擁護せぬ限り彼の新生行動は、元の不安の中に破産する。この公式の下に、士族基督教者の積極さが理解される。即ち、劣等から優越への顛倒操作を継続するには、そこに抑圧されたエネルギーと等しいエネルギーを行動面に必要とする。彼等エリートとしての伝道意欲は、こうして成立した。その為この意欲は彼等を棄てた藩閥政府への従属を全く揚棄させ、それに対立し寧ろ勝る者としての近代市民的意識を、彼等の尻に尙まとはる封建的残骸の上に築せた。こうして結局凡らゆる階層を貫く別な形のエリートの集団が希求された。が、明治社会の庶民層には、彼等の封建的権威依属感の存続の為、新教そのものの文化性もさることながら、基督教者の知識階層的優越感の骨組に見出される裏返された階層意識——残影的士族意識が、到抵理解出来ず、その庶民層への伝道は立遅れてしまった。この裏返されたエリート意識の一例として、植村の「基督教と武士道」、小崎の「武士道」等にみられる清教徒意識（註七）が考えられ、それは不倫な封建的社会—彼等の出身基盤を、言葉の上で全く否定する事となつた。そして「自らの出身」||「自ら」を否定した上に新生行動としての基督教活動が存在する為、障害がある度に、それは罪意識となり、又情動性を帯びた使命感||「リバイバル」ともなつた。しかしその表面的積極性に拘らず彼等の出身基盤が士

族層たる限界を示すものとして、即ち、換言すれば明治初期基督者の限界として、自由民権運動上の究極の行詰りや、彼等の大衆と遊離した社会主義運動等が挙げられるが、之は又次の機会に譲る事とする。

(註一) 宗教研究一二三号六九頁以下参照

(註二) 宗教研究一三一号九頁参照

(註三)

單に士族層ばかりが信徒ではない。むしろ士族層は全信徒中約三割を占めたにすぎぬとも云われるが、しかし特に活動的であつたのが、士族層であつた点からそこへ本論の目的を集中させたのである。

(註四)

小崎、佐波、山本、植村、比屋根等諸氏の著書十四冊、その他より可能な限り調べたものである。

(註五)

佐波互編「植村正久との時代」第二卷二〇四頁より。

(註六)

例えば同志社等に見られる彼等の学生育成の意欲をみてよう。その積極性と倫理的充実さが特徴である。

(註七)

「イエスの最初の弟子は、漁師や農夫であつたのに、日本初代の弟子には武士がえらばれた不思議さよ」。

親鸞の教義構成上の態度について

——宗教の眞理性の問題に関連して——

石 田 充 之

親鸞の主張が如何に人間存在の堂奥を宗教的に深く現実的に衝いているものであるか、それは喋々するまでもない所である。然るに、かかる主張を展開するその教義構成上の態度が仔細に注意される場合、所謂近代的な視野よりすれば何か十分そこに背つき得ないものが残るのである。即ち、自然科学的な客観性の尊重と云う如き視野を以つて、その遺著の内容が顧みられる場合、かの善導大師の「観経疏」散善義の至誠心積下の「不_レ得_二外_レ現_一賢善精進之相_二内_レ懐_一、虚_レ仮_一とある文を「不_レ得_二外_レ現_一賢善精進之相_二内_レ懐_一、虚_レ仮_一」と読み改めて親鸞独特の体験内容を吐露される(教行証信卷二卷鈔下卷)如きを始めとして、疊鸞により二種廻向を語れば従来に見られない如來廻向を語り、大乘仏教的な因縁生一如の原理に拠りながら純粹他力の救済を説き出す等、文章の理解に当つての改点、転訓等の説明方式を始めとして、その眞宗教義の本質的な内容形式に至るまで、余りにもその教義内容、実践理論は主観的な独断的な態度に満たされているように思われる。然も親鸞はその教義構成上にかような態度を採ることに無意識であつたかと云うにそうではなく(末灯鈔六、十八、歎異鈔二、十二參)却つてかような態度の中にこそ仏道の眞底が把握されることを自認されていたと推測さ

れる。従つて、親鸞の教義形成上に示されるかような外見的な態度よりして、古くはかの浄土宗鎮西派統譽（一七九二）の「挫僻打磨編」（教行信証破壊論）の如きを始め近代に至るまで、親鸞の教義形成のかような外見上の独断性に注意することにより、そこに構成されている親鸞の宗教即ち浄土真宗の仏教としての宗教的眞理性をとかく疑われる傾向がないではないと思われる。然し、そのような親鸞の宗教に対する批判の態度が正しいかどうか、一般的に宗教的眞理がその形成の態度等を通じて是非される如き場合には、如何に思惟すればよろしいのか、その辺の問題について考えてみたい。

思うに、親鸞にかような改点転訓等と云う所謂不依文的とも超文文的とも云うべき態度が採られるのは、勿論既に前田慧雲博士（天台宗綱要）等が指摘されるように、日本天台宗の恵心流的な理解の方法（字訓釈、字象釈、転声釈）を承けられた為ではあるが、然し、大体に於て、かような經典論釈の文字の単なる客観的な理解にのみ依らないことは、親鸞の注意する（化巻）「大論」の「依義不依語」等の如き、或は天台南岳の十如是の三転説法（法華文義）の如き、湛然の「法華文句記」の「無レ之有義知人用レ之」の理解、眞言の文字を法學茶羅、内証の談話（秘宗文義要教卷參）とみる如きを始め、浄土教徒善導の「観経疏の要弘二門」、法然の「要集観」（性生要集略料簡の広略要三例）法然門下隆寛の不依文義的態度（具応義）や証空の行観弘三門観（観門義）等の態度の如き、全仏教を通じ枚挙に遑なく採られている態度であつて、禪の不

立文字の如きは最も徹底したものである。

従つて、かような諸態度に顧みると、不依文義と云う如き態度は、仏教の生命ある眞理は単なる文字の客観的な理解に止まらないを超越する具体的な実践の中に十分消化されて始めてよく把握され得ると云うような意味内容のことを示しているものと考えられる。文字が正しい体験を通して文字を超えてまで十分実践上に理解される場合、仏教は始めてその眞理性を十分見出され得ると云うような意義を示していると思われる。

かような意義は広くは宗教一般としても、考慮されるべきことであつて、宗教的眞理性の有無が、真に客観的に妥当的に取扱われる場合、恒に顧慮されねばならぬことではないかと思われる。従つて、単なる文字の客観的な理解の約束を無視するかの如き外見を以てその宗教のもつ客観的な眞理性を疑われることは余りに短慮であるとも云うべく、宗教的眞理は卒爾なる客観的視野よりして、主観的だとか独断的だとい見されるものの中にも親切に採られてゆかねばならぬと思われる。その辺かの貞慶（与福寺寮状）や、高弁（摧邪論）の法然批判の如き、長西（光明鈔）の余りに強い有文有義主義の固執は真に仏教精神を把握する態度と云えるかどうかと思われる。そこでは常にその宗教が如何なる原理を如何なる実践により如何様に実践的に具体化しようとしておるかを深く探索することなくしてその眞理性が是非されてはならないと思われる。その主張がどこまで実践性に徹底した実践論なのか、単なる観念性に墮していないのかが眞理批判の基準として顧みられねばならぬのではなからう

宗教の内部的批判と外部的批判

飯野紀元

ボストン大学哲学教授ブライトマンは、宗教の価値内容を明かにするのにはその内部的外部的批判によるべきだと主張する(註一)。この主張を簡単に説明しそれについて所感を述べることにしよう。

彼は人類の宗教体験と宗教科学が提供する資料をできるだけ多く取入れ、これを内部的に比較検討し更にそれと宗教以外の領域との相互関係を調べて宗教哲学をうちたてようとする。宗教の内部的批判は過去に於て既に行われてきたと彼は言う。宗教の名においてなされた非道德行為を非難した予言者、選民たるの意味を道德的責任の遂行と解釈しなおしたアモスはかかる批判を代表する。そこで批判の基準となつたのは道德的価値であるとブライトマンは論ずる。

宗教に於ける両極端に走ろうとする傾向の内的批判も必要であると彼はいう。一つの極端に対して他の極端をよしとするのは独断的非難に終る。より高い自己批判は両極端を分析し両者の相違を知り、よいところを認め悪いところを除き新たな総合を生むものでなければならぬ。ブライトマンによれば、信仰(ルーテル)と実践

か。親鸞が不依文依義と云う如き態度を採っているのはどこまでも經典論釈の示す所を實踐的に具體的にみてゆこうとした必然的な結果であつて、そこまでつきつめて理解される場合始めて仏教の經典論釈はその真意を真に客觀的に見出されるに至つたとも称され得るのではなからうか。仏教の經典論釈それ自体が、既にかかる實踐的な理解の態度の中にこそその真意を始めて十分理解されてゆくべき内容を以つて形成されており、仏教の説く所はどこまでもかかる實踐的な態度の中にその真理をつかまれるべき宗教的な實踐論理として示されているのではなからうか。然も、それは本質的には時間空間的にして然も超時間空間的な本性をもつ宗教的實踐論理としての性格のものと考えられるのである。従つて、どこまでも深い仏教的實踐を媒介としない単なる客觀的な見方のみを以つてしてはその真意を十分理解しがたいと云う憾があると思われるが、その辺如何であらうか。敢て課題としておきたい。

蓋し、親鸞の教義構成上の態度等を理解するに資するものとして、古くは真宗本願寺派の慧庵(1782)の「教行信証義例」、大瀧(1894)の同「略説」、智洞(1835)の「本書諸例」等があり、更に最近には松本彦次郎氏の文化史的立場よりする、親鸞に老荘の學園がありとする見解等があることを注意しておきたい。

註 右論には拙著「日本淨土教の研究」を参照されたい。

(仏陀)、服従(モハメット)と謙讓(ユダヤ教)、神の言葉(バルト)と人の活動(デューイー)、孤独における神との交わり(ホワイトヘッド)と社会政治国際活動(テンブル)との間には弁証法的

緊迫があり、より妥当な宗教的真理はかかる対立の綜合的体系的検討によつて明かになる。内的批判の基準は神聖眞善美という価値であつて、それらがかかる基準たるにふさわしいことは經驗全体の綜合的体系的聯関を通して分ると彼はいう。故に宗教と宗教以外の領域全体との相関をも検討すべきである。例えば宗教の外部的批判も考慮に入れねばならない。宗教外の領域からの声は宗教が恐怖や想像力や希望的観測の産物であるとか、権力者が庶民を搾取するための手段であるとか、又は非科学的であると主張する。しかしかかる批判は人類の經驗全体の綜合的体系的聯関に照して明かになる宗教的本質にはあてはまらない。という彼の主張はその形而上学に基づく。

彼の宗教批判に対する私見は次の如くである。

第一に彼の宗教論はあらゆる宗教の公平無私な検討に基づくはずであるにも拘らず、キリスト教以外の宗教の価値内容について認識不足であるために、宗教哲学の立場に進みえないで、神学的色彩をおびている。もし仏教の縁起説、無我觀(註二)等の思想が理解されていたならば、彼の宗教論は多少なりとも仏教的になつていたかも知れない。經驗全体の綜合的体系的聯関を真理の基準とみなす者にとつてこれは大きな欠陥である。

第二に彼の宗教的外部批判において判断の基準となるものはその形而上学である。彼的人格主義的唯心論と調和しない宗教及び宗教体験は妥当でないとして排除されることになる。更につき進んでいうならば、この形而上学は彼が信するキリスト教を哲学的に正当化

しようとする合理化的要素を含む。これは彼の理性がイデオロギイ的汚点(註三)を有することに基づく。

第三に彼が宗教の内的外的批判を行うにあたり判断の基準として依り頼るのはコヒヤレンスなる思想で、これはあらゆる存在や思想が相依り相待つて互に聯関を保ち、そのどれ一つとして仮説でないものはなく、他のすべてのものとの相関によつてその意味をきわめる他はないという弁証法的思维である。彼はプラトソン及びヘーゲルからこの思想を引き出したと信ずるが、その出発点としての現在の自我の意識内容(*actum seip*)を、比較的独立した実体とみなしてこの相依相待を破るといふ危険がある。空仮中の三諦円融(註四)にかかる危険のより少いという意味においての、より徹底した弁証法が見出されることを悟るならば、彼の思想はこの仏教的原理に基づいていたかも知れない。彼はあらゆる經驗の事実と価値とを考慮に入れようと力め、かかる事実のうちには比較的無頓着である。死とを強調するけれども、死とか無とかには比較的無頓着である。死滅と生との相関を真剣に觀察するホワイトヘッド(註五)、否定の否定や愛の完全な自己滅却を強調する片山(註六)やニーバー、(註七)無の思想に根ざす仏教、をより深く考慮するならば、プライトマンの思想体系はより根柢の広い、より妥当なものとなるであらう。

第四に彼の宗教批判は宗教の独断的主張、もろもろの信仰の間に、ある対立、を広い立場から解釈しなおす点において有益であるが、宗教には思惟の論理的連鎖から逃れんとする微妙な要素があり、かかる批判の結果が宗教のあらゆる価値を代表するとは言いがたい。

意識と無意識との界において普通の経験のゆきつくすところに宗教の片鱗をみる場合がある。瞬間の一滴々々が永遠にとけこむ音なき声に耳を傾ける者は、宗教的体験をもち始めている。内的外的批判によつて宗教を定義しても、その香りのゆかしさは把握しえないであらう。感官は体験を単純化し、言語は宇宙の神秘をあらわすのには不十分であり、最も微小な存在と最も巨大な存在とは哲学者の視野え入りがたい。言語や感官や特定の認識論を通してでなくとも、宗教の意味にふれるみちはある。母の情緒や愛は直観的におさな子の心にうつる。同様に宗教の真理は純真な清い心の持主に直接通ずることがある。宗教の個人性や特異性は理論的批判をこえる。死が生に代り、一國が減びて社会が改まり、古い文明が崩壊して違った文化がもえ出でるあたり、過渡期的契機を静観することも、宗教の意味をより明かにする(註八)。批判と共に鑑賞も必要であり、直観や感情の宗教的価値をおろそかにしてはならぬ。

第五に彼の内的外的批判は宗教の本質の発見を最大の目的とみなす。人生の意味と宇宙や歴史の真理とを正しく代表する宗教にしてはじめてわれらの尊敬をかちうるであらう。しかし宗教にはこの他にも次の機能がある。

①個人の日常的な深刻な問題をもつともよく解決する道を示しうること。これは救い、悟り、解脱、或は安心立命をもたらし、現代が要求する真に偉大なる人材を生むゆえんである。

②社会正義を実現すべく、教育、経済、政治、国際の諸問題と鍵や示唆を提供しうること。

③音楽、文学、ドラマ、絵画、建築、などもろもろの文化、芸術の領域に、創造的刺戟をあたえうること。

④昔から特定の成立宗教がある特定の地域においてはたしてきた社交的、娯乐的、修養的機能、例えば村の鎮守の祭り、神社参詣、summer conference (夏期学校)、クリスマス集、ワーク・キャンプ、キャンプファイヤの喜び、キャンドル・サーヴェイス等がはたしてきた役割を忘れてはならぬ。かかる楽しきインビレーションを提供しえない宗教は、いかに哲学的に正しくとも大きな影響力をもちえないであらう。

第六に己れが把握しえた宗教的真理の広さと深さの間には相互扶助的聯関がある(註九)。より広い真理を悟つた者は、己れの立場のみでなく他の立場に関しても、より深い理解をもつ素養をえたことになる。根柢の狭いところからは独断や偏見が生れがちである。理解が深くなると内容をより広くするのが以前よりも容易になる。広さと深さとは互に他を導き、且つ励まし合ひながら、いわば相互扶助の役割をはたし、仏教はキリスト教を、キリスト教は儒教を、啓発しあい、理解を深め合つて、より宏大なる宗教的卓見に到達すべきである。これはプライトマンの宗教批判を一步進めて、それに有終の美あらしめることになるであらう。

註一 E.S. Brightman, *A Philosophy of Religion: Nature and Values: An Introduction to Philosophy: Personality and Religion.*

註二 宇井伯壽著「後教汎論」下巻五一六頁以下。

註三 拙著「ニーバーの社会主義」一九一頁。

註四 田辺元著「哲学入門」補説第三、四九頁。

註五 A. N. Whitehead, Process and Reality: Adventures of Ideas.

註六 片山正直「宗教の真理」一三五頁。

註七 Reinhold Niebuhr, Faith and History, chap. II.

註八 The Philosophy of Alfred North Whitehead, edited by Paul Schlipp, chap. 14.

註九 William E. Hocking, Living Religions and a World Faith, 1934f.

菩薩戒について

——その受戒と捨戒とを通して——

石田 瑞 麿

こゝに述べようとすることの焦点を菩薩戒の受戒と捨戒の二点に限定し、声聞戒との連絡の上で論を進めたい。更にその説明には受戒に初受と重受を分け、初受に従他受、自誓受を分ける分類法を取ろうと思う。

初めに菩薩戒の従他受には經典により差異がみられる。例えば菩薩戒の師について、梵網經では和上と阿闍梨の二師が乞われているが、観普賢經では和上、羯磨阿闍梨、教授阿闍梨、証戒師、同学等侶等不可見の五師が求められ、瑜伽論では現前に一師を乞い、善戒

經では不可見の仏菩薩僧を和上とし、可見の一師を伝戒師とする。又優婆塞戒經では二十人の衆僧の証が求められている。これらのうち観普賢經によつて五師を講じたのは慧思の授菩薩戒儀であるが、直接の伝戒師一人が必要とされる。これらに對して声聞戒では三師七証の十師が必要とされるのである。しかしてこれら兩者の關係につき、例えば遁倫は瑜伽論記卷十上で、「声聞十師、菩薩唯一」の理由として、「声聞戒因力弱、須仮強緣、故須十師」。菩薩之人善提心強、「一師良得。」と説き、良く菩薩戒に於ける善提心の意義を示している。

さて受戒に先立つてなされるのは問遮である。瑜伽論では「汝は菩薩不」、「梵善提願未」が問われ、善戒經では瑜伽論の二問遮に加えて「具足三種戒不」、「捨内外所有物不」等を含む(1)四問が發せられている。優婆塞戒經では十五の遮難が問われ、梵網經では七遮罪の有無が得戒の可否を決する重要な問遮とされる。慧思の授菩薩戒儀では十問遮と七逆の問遮が受け入れられているが、後湛然の十二門戒儀では七遮に整理されている。声聞戒では十遮十三難が問われるが、この十三難に含まれるもので、菩薩戒の七遮に合致するものは出仏身血、殺父、殺母の三のみであり、こゝにも兩者の基本的な差異を見出すことが出来る。

而してこゝで問われる罪について更に三つに分けて考えることが出来るが、これに関して、義寂の整理に従うと次の如くである。その一は七逆である。この場合は受戒することは許されない。二は十重である。この場合は懺悔し好相を得ることによつて受戒すること

が出来る。これは梵網經の第四十一輕戒に説く処に示されることと相応する。三は四十八輕で對首懺をすればよい。しかしてこれと関連して考えられることは、既に戒を受得していたものが罪を犯した場合、重受が可能であるかどうか、又必要であるかどうか、という問題である。これについてはじめの七逆の場合は問題はない。受戒は同様不可能である。二の場合は十重を犯したことによつて先に受得の戒は失われたものとみられるから、重受されるが、その場合懺悔の必要を認めないのが璽路本業經の立場である。經は「十重有レ犯無レ悔。得使レ重受。」という。瑜伽論もこれに同調すると見られる。しかし梵網經は懺悔を説くこと先述の如くであるが、この場合懺悔により好相を得た場合と好相の得られなかつた場合とにより差を立てる。好相を得たときは波罪することが出来、「若無レ好相一雖レ懺無レ益。是人現身亦不得戒。而得增長受戒。」という。しかしこの現身不得戒以下の部分の読み方には二つの道がある。即ち読み方によつて一は重受を許し、他は重受を否定することになる。義寂によると、この部分について旧説では、「非但不レ得二本戒一亦復不レ得三更増レ戒。」即ちふたど受戒しえないという意味にとつていた

が、義寂としては、これは「遮三其由懺得二不レ遮三由受得。」とみるから、好相なきときは更に受戒すべきであると説明している(2)。太賢はこれについて法藏と義寂の説を整理して、「古迹記」の中で、「今此中言『雖レ懺無レ益』者藏師及寂師云、上纏夫レ戒若得二好相一旧戒遺生更不レ須レ受。若不レ得相旧戒已失故言『現身不得戒。』といつている(3)。そしてこれが正しい見方であろう。要するに好相を

うれば滅罪したのであるから、重受は不必要であり、本の戒が得たれるが、好相をえない時は重受が必要になるわけで、従つて重受は十重を犯した場合にのみ問題になるのである。

次に十重を犯した時になされるものは懺悔であるが、これについて瑜伽論では上品纏、中品纏、下品纏による他勝処法、即ち四重の法を犯した場合のそれについて説いている。そこでは、下中の二纏の犯の時は、戒は捨てられてはいないから、發露懺悔によつて重受の必要はなく、唯上品纏の犯の時は失戒する為、重受すべきであるといわれる。そしてこれは比丘が他勝処法を犯して別解脱戒を捨棄するのと同じでないといつているが、遁倫の説明によると、小乘中、經部、上座部、正量部等は皆三品の纏によつて他勝処法を犯しても全く捨戒しないといわれ(4)。いずれにせよ三種の懺悔が説かれているのであるが、法藏は四種の懺悔を説いている。そしてこれらは声聞戒で四波羅夷罪が犯された時、還俗せしめられて、重受の道が差がれていることと対照的である。

次に自誓受について触れる。声聞戒としては出家の五衆には自誓受は認められないが、菩薩戒ではこれが説かれる。例えば梵網經では、仏菩薩の形像の前で自から誓ひ七日をもつて懺悔し好相をみることによつて、戒を受けうるとし、必ず好相をみることを強調している。瑜伽論でも自然受をゆるすが、出家には認めない。梵網經ではかゝる差はない。璽路本業經では、上中下三種の受戒を説く中、下品の受戒として仏滅度後、千里の内に法師なき時、仏菩薩の形像

の前で自誓得戒することを説く。又戒律史上特異な位置におかれた占察善惡業報経では菩薩の律儀たる三聚戒を自誓して受けることにより出家在家七衆の差なく共に得戒することを説いている。従つてこれらを通じてみると、菩薩戒の徹底した自誓受の許容に対して瑜伽論の制約は極めて声聞戒に近いものが理解せられる。

最後に捨戒について触れる。捨戒の縁について瑜伽論には二つの類型が試みられている。一つは一般に受けいられているところで、前述のような上品纏による四重の犯と、菩薩の大願を捨てた場合との二を掲げるものであるが、他は「或由捨_三所學_二處_一故。或由犯_二根本罪_一故。或由_三形没_二形生_一故。或由善根斷_二故。或由_レ葉_二捨衆同分_一故。」の五つの縁を数えているものである。しかして後者は慧遠が声聞法の別解脱戒の捨としてあげた、不用道捨、命終捨、断善根捨、二形生捨に相応するもので、声聞戒的色彩をおわせるものである。義寂はこの不用道捨に代えて作法捨、犯重捨を加える。慧遠のしめる菩薩戒の捨は瑜伽論のはじめの二縁と同一である。

しかして嬰塔本業経には、「菩薩有_二受法_一而無_レ捨法_一。有_レ犯不_レ失_二尽_一未來際_一。」といふ、特色あるものである。これは慧思の授菩薩戒儀に戒の「一得真常、永無退転」と説かれ、所謂の一得永不失の思想として受け継がれるものゝ思想的基盤である。しかしてこれより強調の度合は低いが、瑜伽論に於いても、「若諸菩薩轉受_三余生_一、忘失_二本念_一、值_二遇善反_一、為_レ欲_レ覺_二悟菩薩戒念_一、雖_二數重受_二而非_レ新受_一亦不_レ新得_一。」と説かれていることは注目すべきである。

以上によつて、菩薩戒は声聞戒の形式的であるのに比して、拘束を脱した自在な精神に立ち、広い包容性を感じしめるが、その半面理想主義的であつて、声聞戒の現実的具体的な面と対蹠的であることが知られる。

註(1) 法蔵はこれを十種に数えている。(大正大藏経第四〇卷六)

五二頁下)

(2) 義宴「梵網経菩薩戒本疏」卷下末。(同右六八六頁上)

(3) 大賢「梵網経古述記」卷下末。(同右七一六頁下)

(4) 遁倫「瑜伽論記」卷第十上。(大正大藏経第四二卷五三七頁下—五三八頁上)

非吠陀アーリヤン思想系統に於ける 数論的特殊性

木村日記

吠陀アーリヤン族の思想系統は梨俱吠陀末期に現れた開闢神話に起源し、それが優波尼沙土に來つて一元論的轉變説の理論となつて發達した。茲にこの系統の特殊性がある。非吠陀アーリヤン族の思想系統は同梨俱吠陀末期に現れた創造神話に起源し、それが二元論的轉變説、多元論的積聚説の理論となつて發達した。其処にこの系統の特質があるが、然しその二元論、多元論を一貫し、この系統の思想内容理論の組織は横にものを分析する数論的即ち計数的特殊性を見出すのである。この点に関して論ぜんとするのがこの論題

の目的である。

予は六師外道、仏教、教論、勝論等の思想を凡そ非吠陀アーリヤン族の思想系統とする一人である。右の思想系統中 Kapila によつて発生した思想のみが計数を意味する Sāṅkhya という学派名となつてゐる。この思想の起源は六師外道時代のもとと考へるし、学派の成立も六派中最も初期のものとする。勿論開祖カピラの年代及び学派成立の年代を明確にすることは今日も尙を困難である。印度には H.P. Sastri 博士を R.Krishna 博士の如き計数的權威者である。第二 Kanika 王(西暦一四〇年)と同時代である阿育王の大臣であつた詩人馬鳴の仏所行讚の記述やマヌの法典等に根拠してカピラを仏陀以前即ち西暦前六世紀頃と見てゐる。それはマヌの法典第一章の世界創造論に於てカピラの名は無いが、其処に教論思想が現はれてゐる。また仏所行讚では釈迦の師たる Arada が教論思想を有してゐたという点である。仏所行讚と同一の記述は本行集経、過去現在因昇経にもある。処で西洋及び日本の学者は教論学派の成立を西暦前三世紀頃と見てゐる。してこの説を支持する唯一の文献は Kartilya の Artha śāstra 博士の第二章に Saṅkhyam yogam lokāyatam ceti Ānviksiki とあるからである。

マナーローラタ(一一・一三一九)に於て教論と瑜伽とを最も古い二つの組織として“Sanātana dve”と呼び、カピラを“Paramarṣi”と称してゐる。またシユウエーターシユッタラ優波尼沙土ではカピラを『太初に生れた聖者』と言つてゐる。印度ではカピラを『最初の智者』(Ādivīvan)と称してゐる。吠陀アーリヤン族

の聖者を“Mahārṣi”“Devārṣi”“Brahmarṣi”などと呼んでゐるが“Paramarṣi”とは呼ばなう。この称号は独りカピラの称号として伝つてゐる。斯る点で印度の学者はカピラを太古の歴史的人物と信じてゐる。

カピラの学派を古來“Sāṅkhya”と呼んでゐる。この言葉は Soma / Khya から來たもので「計数」を意味する。教論に関して古來印度の学者間に伝統的に伝つてゐる言葉がある。それは“Sāṅkhyāni Prakurvate Zasmāt Prakṛtiṅca Pracaksate / atvāni ca caturviniśāt tasmāt Sāṅkhyān Prokṛititā //”(自性を示し二十四論の計数を数える故に教論と稱す)という句である。これで“Sāṅkhya”の意義が計数を意味すること明である。

マナーローラタにも計数的意義を表示して“Sāṅkhyajnanāni Pravakṣyāmi Parisāṅkhyāna darsanān //”(計数を示す教論の智識を述べ(一一・三〇六・二六)と、更に句書に於て“Sāṅkhyadarśanametvāt Parisāṅkhyānudarśanam / Saṅkhyān Prakurvate caiva Prakṛiṅca Pracaksate // Tattvani ca caturviniśāt Parisāṅkhyāya tattvatān / Sāṅkhyān saba Prakṛiṅ tu nistatvān Pañce Vinsakah //”(全く計数を示すのが教論哲學の趣志である。その教論は自性を含めて二十四論を数え、更に自性と共に超越論(神我)を挙げて二十五論とする)一一・三〇六・四二一四三)と、表示してゐる。斯る文献から考へると、『二元二十五論を立てて万有を計数的に分析した理由で他の学派から『計数者』という異名を附され、それが後に学派名となつて教論と呼ばれる』

うになつたのであらう」と、推考したガルベ教授の意見は誠に意義あると言つてよい。

研究の結果予が氣附いたことは非吠陀アーリヤン族に発生した思想系統はその何れもが宇宙万有を横に分析して数多の要素を数え、原子までを並列して計数的傾向を示している点である。而してそれは二元論的転変説たる教論思想及び多元論的積聚説を一貫して表はれている特殊性である。

六師外道の中で Ajita は四大或は五大要素を数え、 Pakudha は七要素を認め、 Makhali は十一或は十二要素を数え、 Purana も前者と同じく十一或は十二要素を認めている。 Nigantha 即ち耆那は五実在体を立て物質の多元を認め進んで極微を認めて勝論と同一の積聚説を主張し、勝論に於ては六句義、七句義、十句義等その何れもが多元及び極微を認めて積聚論者の代表となつてゐる。以上は何れも万有を分析し計数的特色を有する点は、全く教論的である。更に仏教を見ると、根本仏教より原始仏教へと発展するに伴ひ益々計数的となり、特に一切有部と發展した毘曇一派の如きは五位八十七法或は五位七十五法を立て極微を認めて積聚説となり、經部より発達した成実論の思想も五位八十四法を立てかつ極微を認めて積聚的傾向へ進んでゐる。更に護法の理世俗系統の唯識の如きも五位百法を立てて計数的分析をしてゐる。斯くて非吠陀アーリヤン族より発生した思想系統には何れも教論的特殊性のあることは否定出来ない事實である。

然し教論以外の思想或は学派を“Sāṅkhya”という言葉で呼ん

だという文献は、今日まで印度の何れの書典にも見出し得ないのである。

処で支那では道安時代から仏教特に毘曇や成実を教論と呼び、或は毘曇を「教」成実を「論」と表示した幾多の文献がある。

羅什以前の支那仏教史上功績者であつた道安（三一―二一三八五）その普十法句義經序に於て「阿含者数之藏府也、阿毘曇者数之苑數也、其在赤沢頂儒通人、不学阿毘曇者、蓋闕如也。夫造船而濟者、其体也安、枰教而立者、其業也美。是故般若啓卷必数了諸法卒教以成經」と、当時支那に知られた仏教は阿含、毘曇、般若位であつたからその点からいうと道安は全仏教を「教論」と呼んだこと明である。処で羅什（三四四―四一三）以後になると仏教教論は有部の説のみを表示したのである。慧遠（三三四―四一七）の弟子道温、これと同時の慧定、僧莊、羅什の弟子曇鑒、羅什門下で成実学者僧嵩、その弟子僧淵、羅什門下の慧觀の弟子法瓊、成実学者多宝寺の道亮、その弟子智林、同時の慧隆、成具、成実学者道猛、道慧、道暹弟子僧遠、曇機、僧盛等が教論に精通してゐたこと梁高僧伝等で明である。更に梁の三大法師の一人法雲を指道したという智秀の如きは最も教論に精通してゐた。して教論は当時の用語として有部の説を指すことも学者の認めている点である。尙をこの点を証する文献は神智從義の法華三大部補註で、その巻第十一に「諸文或云数人、又云教論即薩婆多論師也。涅槃疏云数人宗薩婆多純明無我破外道謂之邪我無仮名我」と、あるので明である。支那仏教で教論という言葉の用例を検すると、三論の嘉祥大師（五四九―六一三）以前

は専ら毘曇を指し、吉蔵以後は毘曇、成実を指し、或は毘曇を「教」で成実を「論」で表示している。毘曇の如きは法数名数の学であり、また横に凡てを分析して積聚論的傾向に發展した学派であるから正しく数論的である。支那で仏教特に毘曇を数論と呼んだのは確に印度から伝つたものと推考出来る。これによつて印度では数論学派は勿論それ以外の計数的学派を凡て「数論」と呼ぶことが常識となつていたのであらうと考える。

以上計数を意味する“*Sūtrika*”に就て述べたが、“*Sūtrika*”という用語には計数の外に「思索」或は「智慧」の意味もある。印度でこの点を明かに表示した文献は *Bhagavadgītā* で、其処に“*Jñāna yoga Sūtrikhyān Karma yoga yoginān*”（智慧を数論で実践は瑜伽である」と、表示してある。更に *Katha Śrautasvatara* ‘*Matravyāna*’ ‘*Prāgñihotra*’ ‘*Muktika*’ 等の優波尼沙土に於ても同一の表言がなされてゐる。

旧訳による吉蔵は百論疏に百論、智度論、涅槃經、俱舍論、金七十論等に散説する僧伝の学説を纏めて、「僧伝をば制数論と云う。一切法は二十五論に出でずと明かすなり。故に一切の法を以て二十五論の中に攝すれば名けて制数論と為す」と、数論の計数的而を示しているが、慈恩大師は成唯識述記に「梵云僧伝、此翻為数、即智慧数、数度諸法根本立名、徒数起論名為数論……」と、茲では智慧の義と数の義とを結び附けている。誠に意義ある表示である。

要するに印度では数論を計数的にまた智慧の表示として二様に使用したこと明である。予の考える処では他の学派から批判する時は

数論派を計数的に評し、数論自派の立場では常に智慧の意味に表示したものであつて、両様の意義に關して時代的前後の關係はないと考える。

仏陀の認識論とカントの認識論

河 合 歩 明

哲学は知識の最終統一である、而て宗教はその最後に君臨する。

私は新思想に従つてカント哲学を批判・開頭する。カントは悟性形式としての範疇を論ずるに、分量・性質・關係・様相の四綱に就て十二目を挙げた。然し分量に關する三範疇は唯一の「直觀の公理」となる、即ち凡ての空間的及び時間的なる直觀は延長の容大である。空間的延長のみならず時間的繼續もまた外延量を有する。これ即ち如是相である。次に性質の三範疇は唯一の「知覚の予料」となる、即ち感覺の対象たる実物は内包的容大を有する。現象は時空上の分量の外に必ず何等かの内容が有り、その内容は一定の性質を有し、その性質は強さの上に於て度合を有つ。これ即ち如是性である。次に關係の三範疇とは「經驗の類推」となつて、即ち經驗は知覚の必然的結合の觀念によつてのみ可能である。其に就て(イ)「実体持続の原則」として、現象の一切変化中、実体は持続し、その分量は自然界で不増不減である。(ロ)「因果的連続の原則」として、一切の変化は因果的結合の法則の下に起る。(ハ)「共存による交互作用の

原則」として、一切の実体は空間中に同時存在として知覚せられる限り全く交互作用をなす。この三原則であるが、その実体持續の原則とはこれ即ち如是体であり、而し実体には如是力を有すること勿論であり、かくて相・性・体・力の下に一切の変化即ち如是作が起る、これ実に如是因と如是果とが必然的結合觀念として起り得るのである。然るにこの如是の作用が起り得んが為には、正しく共存による交互作用の原則というものが無ければならず。而もこの共存に就ては、カントは未だ万有本具の理法すなわち諸法互具の理法なるものを説かなかつたが、それは互具という *quid juris* の上に縁起という *quid facti* が行われるということに外ならない。かくして縁起という万有相制の法則は、如是因より如是果に推多してゆく上に於て必ず無ければならぬ一大法則であつて、かくて如是因と如是縁とが相合して始めて如是果が起り得るのである。而してその如是果を更に社会的環境化したるものが如是報である。最後に様相の三範疇とは「經驗的思想一般の要請」として、其は形式的条件を一致せば可能的であり、質料的条件と一致せば現実的であり、一般的条件が現実的なるものと連結せば必然的である。其は理としての創造的自由即ち一念と、事としての縁起的相制即ち三十法界と、而て理事不二としての因果的必然とを指すものである。かくて是全く「如何なる時にも有り得るもの」として如是本末究竟等に当るものであらねばならぬ。然らばカントの原則論は、何ぞ図らん法華經における宇宙本来の物自体的法則としての十如是の仮論的一面に過ぎざることを読者銘記せよ。因果法則を以て物自体を測り得ずというが如

きは、これカントの先づ第一の根本的大誤謬たることを看破せよ、
東西古今の哲学を大観するに實在に就て三種世界あり。然もカントは此純粹悟性の最高原則を以て、僅かに唯だ数学乃至物理学、乃至「自然科学的世界」というものに對してすら妥當せしめた。未だ充分に彼れは「歴史的世界」というものに對してすら妥當せず。況んや歴史よりも更に深き根本的實在界たる「法性的（乃至、法界的）世界」なるものに對しては何等の妥當をも論じない。然り彼れの *Praktische Vernunft* の世界は此純粹悟性の最高原則とは全く縁なき世界たるに過ぎぬ。果然彼れは「観心」の世界なるものに對しては殆ど全く門外漢である。果せる哉彼れは純粹批判の先驗的方法論に於て *reine Vernunft* の *Disziplin*（訓練まれば難行苦行）のみを論じ、遂に *Kanon*（基準または聖典）に就て何等為す所なくして終つた。況んや神の存在の証明を全く批判し廢棄しつつ、にも拘らず實踐理性に於て遂に再び物自体を以て *Gott* としたる二元性に至つては、これ実にカントに於ける第二の根本的大誤謬の最たるものなることを看破せよ、

さて今カント並にフイヒテ・ヘーゲル等を發展せしめた西田哲学に就て見るに、經驗的因果も理念の因果の一形式に過ぎないとした。加之カントとアリストテレスを綜合しつつ般若經に依れる場所論理に於ては、實在の根本形式は矛盾的自己固一なりとした。その最も根本的なるものは一と多との關係である。然るに西洋哲学を大観するに二箇の大誤謬あつて存す。蓋し中世乃至二三の者を除いては、生命の不滅を論ぜぬ。これ大誤謬の一たるものなり。然も西田

哲学の矛盾的自己同一は、實在の論理に於て前賢未究の真理を開発

しつつ、正に生命の實在を説かんとして遂に其を説くことを得ずして終つた。これ實に西洋哲学の亜流という外なし。然るに更に此生命をして不滅たらしむることを得ざる最も根本なる一大誤謬あつて存す。これ二箇の大誤謬の第二として、而も其意義に於て第一位するものなり。何ぞやこれ實に宇宙本体を以て神とすること也。プラトーン以来悉く然り、カント亦然り、フイヒテ・ヘーゲル・西田哲学等々悉く然り。然るにこの大誤謬は亦實に東洋哲学にも之有り、云く Upanisad 哲学、Bhagavadgītā、乃至 Vedānta 学派等々悉くこの大誤謬を免れず。さらば神の問題に至つてはこれ東西古今の大難問たり、而も永久無解決の Sisyphus の勞を繰返すものか。然るに見よ独り之を徹底解決したるものこそ、我が大聖釈尊の教説であり、而て仏教の正系は法華経に在つて存し、而もその最終解決は唯だ天台・日蓮によつてのみ存することを知るべきである。

西田哲学は科学も文化なりと云う。而てカントは科学の結局は文化なりと云う。然も所謂文化よりも更に高次のものはカントの道德である。その道德の根本に十界・十如・三世間を以てして、茲に東洋文化の主流たる一念三千が成立する。此に二門あり。理具三千の全体は実相論であり、これ神の quid yuris として性悪法門であり、即ち歴史を本因とす。歴史の無限の發展は造歴史的にして先命的統覚力の發展完成たる本果に達す。之を本仏という。神の quid facti ことに立つ。十界・十如・三世間は個性實在論である。

私は天台の摩訶止観に於て因果の法こそ世界に冠絶せる仏教独自の

の深義を解決した。

云何六度、撰三威儀、一、仏以三力・無畏・不共法等、為三威儀、一心中修三四道品、名修三威儀、証仏眼仏智、名得三威儀、今明レ撰三力二者、若四種道品、即是四種四諦智、決三定因果。一、知三生滅之集、決三定三界之苦、斯有是処。一、生滅之集、若至無余涅槃、斯無是処。一、若生滅之道、能盡苦、入涅槃、斯有是処。一、生滅之道、若至三界、斯無是処。一、乃至、無作之集、通至三交易、斯有是処。一、若通至無上涅槃、無有是処。一、若無作道滅、通至一切種智、斯有是処。一、若通至三乘、無有是処。一、是四因果、一心中知、決判明断、名是処非処力。一、故如来、於三仏法中、作三師子吼、独我法中、有三四沙門果、即此義也（凡七ノ三¹⁰⁰⁹—1010）。

四沙門果とは声聞・縁覚・菩薩・仏の四法界であらねばならぬ。

茲にカント乃至東西文化の誤は一挙に解決せらるものなることを知るべきである。

私は最後に学問としての十段法を述べよう。一、場所（実相）は知ることの不完全形なり。二、学問とは a priori に依つて立つが、其は本有の表現なり。三、学問とは因果を根本原理となす。四、因果即ち学問を一貫せば歴史を一貫するものなり。五、其は一念三千としての完教哲学に至る。これ本因なり。六、その本因を究竟すれば、即ち究三竟実相すれば、本果の本仏に達す。七、之を Dharm-adhatsu-Wissenschaft となす。八、信仰容観性（こ）に立つ。九、これ哲学は知識の最終統一なり。十、哲学の哲学たり將又形而上学

の形而上学たる絶対の学問たる宗教に來れば、法界は本仏の大慈悲場として統一せらる。我等は茲に無限の感応と向上を成し遂げねばらうぬ。

真諦所伝の唯識説

勝 呂 昌 一

真諦所伝の唯識説を知るには、註釈書類が散失せるため、直接真諦の原典について、これを他訳と比較して加筆訂正された部分にその特色を認め、且その内容を整理するに際し玄奘所伝の説と比較するを便とする。今この方法により得た結論の概要を記す。

一、真諦訳撰論は、釈論に約二十回、本論に四回、変異_二転異の語を用いるも、他訳に無き故附加されたものである。而して唯識史上転変の觀念は、世親以後に用いられ、且俱舍論より導入されたものなることが確められる。然るに頭識論は種子の変異相統につき、言_レ種子_二者此相統_レ、異能感_レ、未來_レ、果報_レ、是名_二種子_一。相統無_レ、變異_二非_二種子_一。(印哲研六) (三七二頁) という。これにより変異とは果報_二異熟の觀念と結びつくこと、又この異熟とは俱舍論經部の「變異熟」なることが分る。これ即ち種子を業種子の面から規定せるもので、従つて真諦説は業論的色彩が強く(例、頭識論、十八空論) 是は同じく転變の觀念が用いられる、世親の唯識二十論、成業論、及俱舍論經部説と共通の傾向にある。

有部を承けつげ唯識一般の異熟の説では、業種子は諸法の増上縁、名言種子は親因縁である。故に種子の基本的性格は無着の六義の如く等流相統即ち名言種子の面にある。然らば真諦は親因縁種子に異類相統を認めたか。これは不明なるも、十八空論(印哲研六)は種子は一類にして異果を生ずという(1)。又仏性論卷一(大正三二) (次頁下)に同類因果につき種子の一類及異類相統を否定する。思うに彼の名言種子は無受_レ、尽相統に主点を置き因果の等質性はさほど重視しなかつたのではあるまいか。又護法の八識体別説は種子の自性差別に根拠する。然らば真諦の一識説は種子の変異相統に由来するものであらう(2)。

二、転変は生起の意味を含むが、俱舍論では因果異時の生起である。然るに護法は因果同時とする。これにつき真諦訳撰論釈は前滅の意(第一識)をアリヤ識とする。これが若し現行識ならば単に開導依であるが、種子識と認められるから(3)、難陀と同じく異時の生起である(4)。難陀は一般に薰習の因果異時又は前後相薰説と称されるが、然らば真諦は前後相薰を認めたか。先づ仏性論卷一(大正三二) (一頁上)に前後相薰を説く。又頭識論に、所薰の頭識と能薰の分別識を分ち、分別識につき、分別識有三二種_一。一有身(者)識、二身者識(受者識ノ誤)。合名_二意根_一。一本染汚根即陀那識。二次第縁依意根体。(印哲研六) (三七四頁) というから必然的に前後相薰と認められる。更に注意すべきはこの受者識(次第縁意根)につきアリヤ識、アダナ識、意識(五識を含む)の三品の意識を開き、そのすべてを果報識とする。即ち八識すべてが異熟識にして而も善悪有覆無記を含む能

薫であり、第八識自体も亦能薫となる。然らば(a)能薫所薫同時存在との関係、(b)異熟識は果して能薫か、(c)第八識の能薫の意味、について検討しよう。

(a)及(b) 薫習は能所同時に行はれても、その結果が種子となるのは後識なる故異時とされるのであろう。即ち真諦訳撰論釈に云う。

此(阿梨耶)識、先未^レ有^三功能(二種子)、薫習^レ後、方^有三^レ功能。

故異^三於前。前識^但是^果報、不^レ得^名二^切種子。後識^能為^他生因。説名^二、一切種子。前識生^三自相統^一。後識能生^三自他相統^一。故勝^三於前。(卷二、大正一一一)

これによれば、(1)前識^二薫習^二果報識、(2)後識^二功能^二一切種子識の対照が見られる。護法に於ては薫習の生ずる現行薫種子と種子が諸法を生ずる種子生現行とは同時である。然らばこの真諦説は、薫習の異時、果報識を能薫となすものと見てよからう。

(c) 第八識が直接能薫たることは出来ぬ。これが能薫の作用の時、思うに第七アダナ識なのであるまいか。第七識が第八識と自体なることは前述顯識論の文の如くであるが、更にこの識に色根(生死身)を形成する作用のあることからもかく認められる。即ち

又有身者識(二染汚意阿陀那)者……為^三我見貪愛^二所覆故、受^三六趣生^一、此識^為生^死身。若有^二此識^即有^三身識^二(二五根)。此識若^尺則^生死^身尺。(顯識論^{印哲研}三六三頁)

以上を総括すれば次の如し。(1)前滅の意は諸八識を内容とするが、これが能薫として働く時第七アダナ識(撰論第二識)である。

これ八識体一の果報識で、善^惡、三性を含むが、それは異類熟の異

熟でなく、亦^異熟^の異熟だからである。(2)前滅の意が種子識として働く時第八アリア識(撰論第一識)であるが、この場合は七転識と別体である。尙所薫識(現行)はこれに準じて考えてよいだろう。

三、真諦訳の一貫せる特色は、依他起の不生である。一般には依他は生無自性だが、これは他縁生にして自然生でないこと、然るに依他の不生は自他縁生俱に否定する(5)。故に前者は有為の縁起、後者は無為の縁起と考えられる。無為不生の縁起は、外に楞伽經・起信論・菩提流支訳深密解脫經にあらはれる。ところで依他と円成(真如)との関係につき唯識説には二通りの立場がある。一は理智相即説(合真開應説を含む)、他は理智相對説(開真合應説を含む)である。前者は撰大乘論・莊嚴經論・弁中辺論・起信論・直諦訳論等に、後者は瑜伽論・仏性論・護法説等に現はれる。理智相即説では智は現象的には有為無常でこの意味では依他に属するが、真如と相即する本質を有する故円成と団体である。然るに有為の縁起(生無自性)では理智相即と言つても、有為法の発生の基盤を無為法に置くことは出来ない。撰大乘論が聞薫習を法身種子(理智相即)と称しつゝ出世心の発生の因を薫習^二種子(有為)に求めるのはこの理である。是に對し無為の縁起(不生)では有為智の発生の因は無為の真如にあり、これは必然的に新薫説となる。述記は空理を無漏の因とする分別論者の心性本淨説を新薫説と規定し、瑜伽論記(卷六、大正四二)は難陀の新薫説を法爾所得(真如)説と規定する(6)。又起信論の始覺(生滅心)は本覺(真如)に基いて起るが、

これ智の始生であり無漏體の新薫である。無明の忽然念起とは有漏

種の新薰に外ならぬ。然らば真諦は新薰説なるや？

先づ同学抄(論四卷ノ一)が經部の転変説を新薰とするは参考すべし、又三無性論(印哲研六)に本来清淨真如非、折滅、本有と無垢清淨真如、折滅、修道所得、始有とを分つは本覚始覺に相当する。又撰論彼果智分に法身の本有証得を説くが真諦詁のみ始有とする(卷十三、大正三一)のは始覺の趣意であろう。又仏性論卷二(二五二頁中、大正三一)のは始覺の趣意であろう。又仏性論卷二(大正三一)の四種生死中に、無明が新薰、漏業を生ずる方便生死(七九九頁上)の四種生死中に、無明が新薰、漏業を生ずる方便生死

無明と智の不同類を説く。これは聖人の凡夫位の場合だが、闡提の成仏は法身真如と真如より起る、隨意身によると言う(卷二、大正三一)のは、真如に發出作用を認めこれが行仏性となるの意であろう。又仏性論卷四(八一〇頁上)の法身五相中に、惑と道、智との無始來の同生を主張して智の始生を許さない所の同生の執を否定する。以上は無漏種の新薰だが有漏種の新薰は次を参照すべし。

欲等行數、數生者、或約二生、或約三時、先未レ有ニ薰習、今變異為ニ彼生因。能變ニ真心ニ名ニ薰習。(真諦詁撰論卷二、大正三二頁下) 真諦詁論は仏性論の説を予想する故如來藏説を含蓄するものと見る。又起信論の生滅不生滅和合説は依他(生滅心)の不生である。又難陀は種子の無体生起を許すが、無体即ち不生なる故、これは依他の不生で又新薰説ともなろう。

以上によれば真諦所伝の説は難陀に近く、俱舍論、仏性論を通して見た世親の説が反映されていると考えられる。

註(1) 種子亦是一義以三種類同一故也。但分張果遂成二十八界。

……是一資故言種子。是一能得三六根異果一故、說因有三六種子也。

これに相当する安慧の中辺分別論積(山口訳二二九頁は等流習氣的規定である。但し、三無性論(印哲研六)の種子義は安慧の趣意に等しい。

- (2) (a) 由此一識一成二切種は識相親。……或成二八識二或成二一十一識。……一識從種子二生是依他有。……一識謂一本識。本識變異為諸識。……變異為七識一切是本識相親。(撰論積卷五、大正三一、一八八頁上—中)
- (b) 由本三識能變異二作子一識。本識即是十一識種子。(撰論積卷五、大正三一、一八一頁中)

何れも種子の変異なる点に注意すべし。

- (3) 是故阿梨耶識成就為レ意。依此以為種子、余識得二生。(卷一、大正三一、一五九頁上)

- (4) 種子依の異時を示す例

(a) 以七識薰習本識為種子、此種子復變異本識為七識、後七識即從前相親種子二生。(撰論積卷五、大正三一、一八八頁中)

(b) 真諦記。云、鏡影生藉縁、鏡不転作形、六識藉縁塵生者並用三前六識種子二生、後六識、非為本識体転作二六識。

(巴) 湖解深密經疏卷十二、字井博士撰大乘論研究一一八頁に云。

- (5) 三無性論(印哲研六)及仏性論(大正三一、七九四頁中)の依他の不

生を見よ。

(6) 難陀等不_レ許_二本有種子_一義……堪能得証故説_レ有_レ種。此地能得義非_二修所得_一。故法爾。

附記 印哲研六Ⅱ印度哲学研究第六

創造の啓示による神認識について

——ブルンナーのバルト批判を中心として——

近 藤 定 次

バルトはロマ書一ノ一八以下の解釈において次のようにいう。

「永遠の昔から神は異教徒に現われている。世界は神の創造物であつて、この世界は神のみ業について語り従つて神自身について語つている。彼らは神を讃むることを拒んだけれども、客観的に判断すれば彼らは常に神を知つていたのである。客観的に判断すれば、真理を否定し裏切つているときでも、彼らは常にその真理との積極的な関係にあつたのである。かくして彼らはいいのがれられない」と。このバルトの所説についてブルンナーはこういつている。「吾人はここで安堵の息をもらす！ やつとのことです！ こういう叙述が主張されるならば、我々は和睦することができ。何となればこのことこそ、これのみこそ、秋が「自然と恩寵」において単にいとと試みたことでなく、実際にいつたことなのだから」と。

だがバルトが進んで次のようにいうとき、ブルンナーは反対する。バルトはいう。異邦人も「積極的に關係する真理」なるもの

は、「神との自然的關係における無時間的抽象的真理」であつて、かかる真理と關係する人間は、キリストの歴史的啓示に未だ面接しない。「宇宙における人間」である。従つてかかる「宇宙における人間」が自然の中に神を認識し得る可能性を主張せんとする自然神学は、キリストにおける歴史的啓示に対し独立な可能性を主張するものであつて、聖書においては否定されなければならない、と。

しかるにブルンナーは「このバルトの反対は純粹に彼自身の想像の産物たる幽霊である」といつて反駁する。そしてブルンナーは「私は創造の啓示に関する教説を語つていたのであつて、自然的神認識を語つてのではない」といつて弁明する。そしてバルトが自然的神認識の可能性即ち自然神学を否定する結果、自らも一応その存在を容認する創造の啓示の可能性もしくは存在をも否定するのは誤りであるとして、ブルンナーは「正当な可能性としての自然神学は存在しない」が、「経験的事実としての自然神学的事実」は存在し得ることを主張する。そしてバルトの誤謬を次の三点に要約する。一、バルトは認識の原理と存在の原理とを明確に区別しない。二、バルトは創造の啓示の承認は自然的神認識を承認することになつて、という考えを固執する。三、彼は唯一の啓示のみ存在するという公理を放棄することができない。

さて、ブルンナーも指摘するように、バルトは確かに聖書が所謂「創造の啓示」を語つてゐることを容認している。だがそれは聖書がそれを積極的に主張しているのではなく、積極的に単に説き及んでいるという程度においてである。即ちバルトは、聖者が語

る福音の「主線」はどこまでもキリストにおける歴史的啓示にあつて、「創造の啓示」という如きはいわば「副線」に過ぎず、「ただついでに、ほんの低声に、半義務的に」語られているに過ぎない。従つてそれはキリストにおける歴史的啓示に対し別箇な、それ自身の原理によつて立つ獨立せる新しいものではない。「創造の啓示」は「キリストにおける啓示」によつてのみ認識されるのである、というにある。

次にバルトが「客観的に判断すれば彼ら（異教徒）は常に神を知つていた……真理を否定し裏切つていくときでも、彼らは常にその真理との積極的な關係にあつた」といつていることは注意を要する。我々はブルンナーの立場からしても、このバルトの言にそのように容易に安堵の胸を撫でることはできない。なるほど「彼らは常に神を知つていた」という語は、自然的神認識を容認する如くであるが、しかしそれは直に次の語「常にその真理との積極的な關係にあつた」という語に置き換えられているのである。従つてそれは人間はその罪にもかかわらず、否、人は罪人なるが故に、神の憐憫の積極の対象として、神とのかかわりにあることを意味しているのである。しかもこの一連の文章は「客観的に判断すれば」という条件の下においてである。即ち「神を知る」「真理と關係する」といつても、それは「客観的に」判断された限りにおいてであり、主観的には、又は主体的には、ただキリストにおける歴史的啓示の光においてのみ認識され、事実となるものである。客観的に判断された真理は、バルトのいう如く「抽象的無時間的真理」であつて、未だ

具體的に主体的にかかわらない真理である。従つてそれ自身獨立にはたらくことのできない原理であり、未だ事実とならないものである。かかるものが創造の啓示であり、バルトが「聖書が低声に、半義務的に、ついでながら語る」といい、従つて「副線」と呼ぶ所以である。しかるにブルンナーはかかる創造の啓示を事実として承認し、これを根柢として經驗的自然神学の事実を主張する。バルトにおいては主体的に事実とならない単なる客観的事実が、ブルンナーにおいては客観的と同時に主体的にも事実となるという相違があるのである。しかもバルトにおいては、それが客観的真理であるという認識そのものも、ただキリストにおける歴史的啓示を通してのみ認識し得るのである。即ちバルトはいう「パウロがロマ書一章、二章によつて宇宙における人間について知り得たであろうことは……ただ十字架につけられたイエス・キリストから知つたのである」と。従つてバルトはブルンナーが批判するように、所謂創造の啓示の客観的事実を否定するのではなく、その獨立的可能性を否定するのである。故にブルンナーの「バルトは認識原理と存在原理とを區別しない」という批判は當を得ていない。

クルマンもロマ書一ノ一八以下の解釈についてこういつている。「ここにおける創造のみ業における異教徒への神の啓示の考慮は、キリスト教的救極史的啓示とならべて、自然的啓示を基礎づけんとする目的をもたない。……ここにおける主眼点は決してキリストから獨立に自然的啓示を確立することではない……」と。テリリッヒもまた次のようにいう。「パウロが自然を通しての、神の潜在的知

識についての偶像的曲解について語るとき……彼等が自然を通して啓示を曲解しているが故に之に挑戦しているのである。自然は特殊な部分においてもまた全体においても一つの *ecstatic experience* において啓示の媒介となり得るのである。だが自然は諸々の結論に対する論理的根拠となることはできない。もしそれをなし得むとしても、それは自然神学と呼べるべきでなく、況んや自然的啓示においておや」と。

バルトは自ら定義づけた創造の啓示即ち「真理との関係」という意味においてはその客観的存在を容認するが、ブルンナーのいう意味での創造の啓示、即ちそれによつて自然的人間が神を認識し得る根拠となるべきものは之を否定する。従つてブルンナーのバルト批判は、ブルンナーが理解する創造の啓示をバルトが容認しないという点では首肯し得るとしても、結局ブルンナーはバルトのいう意味での創造の啓示をバルトの立場において充分理解していないといふべきであらう。

またブルンナーも究極においては「人が創造物における啓示と共に罪を認識するに至るのは、歴史的啓示によつてのみである」といつておるのであつて、この点においては全くバルトと同様であり、創造の啓示の独立性を否定しているといつてよい。にもかかわらず、創造の啓示を根拠として「経験的自然神学」の存在を主張する限り、自ら否定せる創造の啓示の独立性を容認することになる。かくしてブルンナーは所詮この自己矛盾、もしくは彼自らが承認し主張する *Zweideutigkeit* を避けることはできない。かかる *Zweide-*

utigkeit の上に如何にして自然神学が等として成立し得るのであるか。

参考文献

E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, 1941.

(Eng. trans. *Revelation and Reason: the Christian Doctrine of Faith and knowledge*, 1946.

特に pp. 77-83. Additional Note: Karl Barth on the Revelation in Creation

◇ Dogmatik, Band I. Die Christliche Lehre von

Gott. 特に S. 137-139

K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, 1, S. 107-141.

O. Cullmann, *Christus und die Zeit* 1945. S. 160-162

P. Tillich, *Systematic Theology*, 1950. pp. 118-120

證悟測定の方法と其の儀式

——禪宗清規の研究の一部として——

来馬琢道

仏教修行の目的は転迷開悟にありと云つてよい。禪宗では即心即仏だから、悟りと云うことは迷いを離れてあるものではない、迷い即悟りだと教えるけれども、具性とか悟道とか云う点に重きをおいて居ることは否定出来ない、されば宗旨に依つて名称は異なるけれ

ども仏教修行の最終の目的は悟りにありと云つてよい、其の中でも禪宗では大悟と云う語を多く用いている、然らば其の悟るまでの階段は何によつて定めるか、天台宗などは現に論議を行つて証悟の浅深を測定する方法としている、禪宗に於いては如何なる方法を用いているか、更に之を發表する儀式が如何なる特異性を有しているか、之が本研究の要旨である。

禪宗に於いては師家の印可証明が証悟の最終となつてゐるが、其の内容は常に公表されない、然も証悟には自然に階級があつて、之を一種の立身の段階ともしている、臨濟宗に於いては公案を授けて証悟を測定する方便としているが、曹洞宗に於いては只管打坐を主としてゐるので公案に重きをおかず、獲得した証悟を他に知らせる儀式がある、今其の例として三種を挙げる。

第一に首座の法戦、出家得度して上座と云う称号を与えられた者が五年間位修行して、相当の禪の悟りを得たと認められた時行う儀式である、然し、独立して之ばかり行うことは出来ない、即ち、夏安居（普通は五月初から八月十五日まで諸方の寺で結制を修行するもので、印度では雨季だけであるが、日本は雪が降るから冬安居も行う、期間は十一月初から二月十五日までである）の初に（以下冬安居の事は別に説かない）一人の上座を前堂の首座に充つる式を行い、其の十七日に其の首座職に當つた者が中心となつて行ふ儀式である、初め住職より本則（古の禪僧の行動を後人の龜鑑として記したものの、或は公案とも云う）を授けられ之を講説する、住職が竹篋と云う弓の折れのような法器を渡して問答を始めさせる、之に對し

列席する青少年僧が質問を發する、首座は之に答える、問話の順序は例えば「作者は本来無一物尊意を乞う」と問題を出すと、首座が「何に依つてか花あり月あり樓台ある」と反問する、之を打込と云う、そこで少年僧が「中々、現成其ま説破でそう」と云うように日本語を交えて數番の問答を為し、珍重、万歳と結ぶ、多い時は二十三人の問者を見ることもある、終つて住職に其の竹篋を返しに行くと、住職は之を認めるの語を述べて受取る、それが済むと列席した僧侶は一語つつ唱えて祝辭とする、之で其首座職は無事合格した事になる、儀式の典故は釈尊が摩訶迦葉に命じ自分の座を頒けて説法された事蹟に出づと云うのだが、住職が首座の証悟の勝れたるを認め弘子を渡して代つて説法させるので、之を乗弘と云うこともある。

第二に和尚になる儀式、之は宗内に相當の地位を有する者が推挙師となつて修行者を本山に登らせ転衣の式を行うのである、本山では弘子を貸与して法堂の法要の導師を勤めさせ、本山からの証明書を交付する、之で和尚の称号を獲得した事にある（江戸時付には本山の許状を携えて京都に赴き勤修寺家を経て綸旨を受けた、其の綸旨の箱には菊の紋章が金色で黒漆の上に光を放つていたのである）、此式は瑞世の式とも云い、本山の一夜住職と呼ばれ、直に証悟の浅深を測定する尺度にはならないけれども、推挙師が責任を以て推挙するのだから儀式としては重んずべきものである、此の式を終つた者が初めて色の變つた袈裟を掛けることを許され、猶、注意すべきは転衣の爲め本山に登る者はその前に本師に就いて嗣法する、嗣法

の式は厳格なのであるが、室内の秘事であるから多数の人の前で行うことはできない、故に儀式とは云われない、猶此の転衣の式は何う云う典故があるか明瞭でないが、本山に一夜でも住職させると云う形式によつて修行の了畢し又は一階級登つた事を証明する方法は臨濟宗にも例がある、之も不立文字の禪宗に於いて必要を感じて制定せられたことであらう。

第三に、上堂の式、既に他を教化するに堪える人物であつて、更に優秀な正師になつた事を証明し且つ公表するものである、上堂は随時に行つてよいのであるが、晋山上堂、結制上堂とすると、特殊の日を選ばねばならぬ、晋山即ち住職就任式は一生に何回もない儀礼であるが、結制上堂は第一の場合と同じく安居の初に行われる、此の上堂は修道者としては最後の盛典で、正式には法堂で行うべきであるが普通の寺院には仏殿と法堂と二棟を具備していないから、仏殿の本尊の前に法被と云う幕を掛けて須彌壇上の献供を取外し、住職が壇上につつて四來の僧侶と問答を行うのである、式の始まる時に宗内の高僧と認められ西堂と云う役に在る者が槌を打つて満堂の注意を喚起し、式の終る時に又槌を打つて「諦觀法王法、法王法如是」と宣言する、之は此寺の住職は群を抽んでた人物であると云うことを証明する語で、本人は和尚から大和尚となるのである、此時の祝辞に「初転法輪を祝す」と云うから、此の法式を積尊の初転法輪即ち鹿野苑の説法に擬するものと思われる、此の上堂の時の法語が記録せられて本人の広録即ち全集の巻頭に掲げらるるので、如何に此式典が重要視せらるるかを知らるに足る、但し、問答の詳細は

記録されてない、千等の記憶によれば近時に於いても相当記録すべきものがあつた、惜むべきである。

要するに宗教上の証悟は修行者に取つては大問題である、故に各宗の間にも測定に種々の方法がある、其中で禪宗は以上三段の測定を行つてゐるのである。

然るに此等の方法は何時の間にか形式的になつて、此儀式を行つた者全部がそれほど尊敬すべき証悟獲得者とは云えない、されど歴代の名僧は皆此の手續を蹈んだもので、之によつて証悟し立身出世をしたのである、即ち實際に悟道した人々の経路は明らかになつてゐるのに、一般の修行者が熱心に參禅せず、形式的に儀式としてのみ行い來つたので、禪宗の清規(日常の生活を禪宗的に規定した文書)の上に明記せられ、各寺の僧侶は清規を暗誦して規定通りに式を進めるだけで、内容は忘れられてゐる恐れがある、換言すれば實地に修行した者の履行した順序を清規に記載した為に忽ち形式的手續と化し、此の手續を了れば最早証悟を獲得した者なりとの觀察をなすに至つた、「さとり」に關する研究は今後深刻に進められなければならない。

現成公案(道元)に於ける宗教の問題

増 永 靈 鳳

正法眼藏九十五卷は道元禪師(一一〇〇—一二五三)が寛喜

(一二三二)から建長五年(一二五三)まで、すなわち禪師三十二歳より五十四歳に及び二十三年の間に撰述されたものを弟子の懷英が書写し、輯集したといわれている。正法眼藏八大人覺の奥書によれば、禪師は初め二百卷の眼藏を撰述することを計画し、その中若干は旧稿を書き改めて一つの体系にまとめ、さらに新しく筆を起して十二卷まで書きあげたことが知られる。そして、その第十二が八大人覺であつたことが窺われるのである。

旧稿が再治されたのは禪師が鎌倉の行化から帰山された宝治二年より建長二年までの約二年間であろう。そして、旧稿再治によつて整調された正法眼藏はすなわち懷英編輯の七十五帖である。経豪和尚はその師の詮慧が道元禪師より直接聴書したものを根拠として、最初の註釈書正法眼藏抄(御抄)三十卷を著わした。その完成は禪師の滅後五十六年であり、註釈の原本は七十五帖であつた。七十五帖の眼藏が成立した後さらに十二卷が加えられて八十七巻となり、それが四回ほど編輯を改めて、遂に現行九十五巻のものとなつたのである。この九十五巻の正法眼藏は辨道話を劈頭に置くが、七十五帖では現成公案を巻頭とする。現成公案は天福元年(一二三三)中秋の頃鎮西の俗弟子楊光秀に書き与えられたものである。道元禪師の撰述書は順の多数に上つているが、中に就て正法眼藏は禪師の思想信仰を示す好箇の述作である。和文で綴られたこの書はその表現が極めて簡潔であつて力強く、且つ思想内容が頗る高遠であつて豊かである。その鋭い論理、消い理論はただに日本哲学のさきがけをなしたにとどまらず、東西両洋の思想を綜合し統一すべき現代哲

学に対して重要な地位を占めている。その思想には自己を超えて自己を卹かし、日常生活を否定しつつかもこれを肯定する面が多分に含まれる。そこに哲学と宗教とは相い対立しながら、互いに相い通じているのである。徳川時代の禅匠月舟宗菴(一六一八—一六九六)は「ただ此の現成公案の外別に仏法の思量すべきなし」といつているが、現成公案の巻は真実^{まこと}に生きる行の仏法を遺憾なく示すものといふべきである。この巻を七十五帖の劈頭に掲げたことは甚だ深い意味が存する。現成公案とは一切諸法みなこれ仏法なりという立場から、仏法は常に万法の上に歴々として現成し、山川草木長短方円、各々その位に住して他を犯すことなく、平等無秋よくその機能を發揮するをいう。いわゆる諸法実相も我々の身心を通して、実践的に体得されて、初めて真実のものとなるであろう。

現成法案の巻第八段には「仏道をならうというは自己をならうなり。自己をならうというは自己をわするるなり。自己をわするるといふは方法に証せらるるなる。万法に証せらるるといふは自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ」とある。

この文によつて、我々は通元禪師のいわゆる正伝の仏法い一般宗教の本質が極めてよく示されていることを知るであろう。この文は次の如く、五段に分類して見るのが可能である。その第一段は仏道をならうというは自己をならうなりであり、第二段は自己をならうというは自己をわするるなりであり、第三段は自己をわするるといふは方法に証せらるるなりであり、第四段は方法に証せらるる

というは自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなりであり、第五段は悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむるである。

第一段の仏道をなろうというはの仏道は宗教に置きかえられても、さして無理ではないであろう。人間はキルケゴールのいう如く措定された存在であり、有限者として、いつも自己の限界内にとぎされた存在である。こうした人間の有限性の中にこそ、宗教心の起るべき根柢がある。人は死の自覚や、罪惡の反省を契機として、初めて自己の在処にふれ得るのである。このように、自己の存在そのものが問題となり、自己の在処に迷い、自己の存在が不安となるに至つて、人は宗教の門をたたくであろう。宗教はどこまでも自己の本源に徹し、自己を越えて自己を成り立たすものである。故に第一段で仏道をなろうというのは自己をなろうなりといわれるのである。しかも絶対他者としての神を立てない仏教は自己そのものの本源に徹し、真実の自己に生きんとするものである。

しかし、真実の自己は自己否定に於て求められねばならない。私欲的な行為はすべて罪惡である。如何なる宗教といえども、自己の否定的努力を求めないものはないであろう。信仰は大いなる決断である。死んで生きることである。ポーロは「もはや我生くるにあらず、基督我に生くるなり」といつた。羅什の弟子僧肇も「聖人已なし、己ならざるなし」と説いている。信仰に徹すれば、自己のはかりを離れて、自ら無我となり得る。特に仏教は諸法無我の標幟を高く掲げて、無我の主體的自覚を強調する。これを第二段で自己を

なろうというは自己をわするなりというのである。禪師も隨聞記で「学道はすべからく吾我を離るべし。たとえ千経万論を学し得たりとも、我執を離れずんば、終に魔坑に落つべし」と述べている。

しかし人間が自己の在処を深く反省すればするほど、自己を超えた絶対の存在根柢を求めざるを得ないであろう。信仰の事実は単に人間の主体的要求に尽きるものではなく、絶対他者なるものの招喚(Beruf)に答えるという事実に基づくのである。それはまさしく絶対者の方より行われ、神の呼びかけに応じ、万法に証せられるものである。我々は神そのものに對することは出来ない。ただ万有に對するのみである。空飛ぶ鳥に於て、野に咲く百合に於て神の姿仏の相に接し得るのである。これを第三段で自己をわするるといふは万法に証せらるるなりというのである。しかし、神は単なる客観ではなくして、客観の根柢であり、単なる主観ではなくして、主観の基底をなすものである。神は我々の根柢をなすとともに、かねて宇宙の根本である。我々が主観を超えて主観の根柢へ入るとき、初めて仏に接し、客観を超えて客観の基底に帰るとき、初めて神を見るのである。けだし、絶対者は生命の根源であり、我と汝とがそれに於て生き、それに於て働いているところの生の母胎であるからである。禪師も生死の巻で「ただわが身をも心をもはなちわすれて仏のいへになげられて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがいもてゆくときちからをもしれず、ころをもついやすずして、生死をはなれ仏となる」と述べている。すでに万法に証せられ、仏の方より行われ、神の招きに應ずるに至つて、自ら自己の私欲や我執乃至

はからいが払拭されるから、自他の身心主客の物心、いずれもその二元的対立を一時に脱却し去つて、ここに自己と天地とが一体となり、衆生と仏とが一如となつて、無礙自在なる活動を開示するであらう。これを第四段に万法に証せらるるというは、自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなりというのである。この境地に到達するや、悟に誇り信仰を自負することなく、利他の誓願を発して、世のため人のため不惜身命の精進に出るであらう。宗教の本領は世俗にあつて世俗に墮せず、日常と異つて日常と離れず、現実の社会にあつてそのまま絶対の生活を現成すべく、感謝と努力の生活に始終するところにある。これを第五段で悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむというのである。我々の日常生活は兎角おどりの安易なものに墮し易く、宗教生活はまた孤高となつて、現実から遊離し勝ちである。そこで我々は日常生活を反省し批判し超越して、しかもそこから日常生活へ歸つて、これを真実に生かし、社会に進出し、時代に伸長してゆかねばならない。無著(Asanga)はこれを無住処涅槃(aparishita-nirvāna)と名づけしている。それは大いなる智慧のために生死の迷いに執われず、大いなる慈悲の故に涅槃の悟りにとどまらない大衆仏教の理想である。

マルクスにおける内面性の問題 について

村 田 義 人

マルクスにおいて、その関心が常に外的な社会的な問題にのみ向けられている内面性の問題が深く考察されないということが、宗教や一般に内面性の問題を目指している哲学との距離を大きくしていると考えられるのであるが、マルクスの場合には恰もキェルケゴールが社会とか歴史とかに窮極的な意味をもたせなかつたのと同じく自己の魂の救済乃至解脱というような個別的自己の内面性の問題には窮極的な意味をもたせず、むしろそれを端切の端初としてもつにとどめようとした(vgl. Marx-Engels Gesamtausg. Abt. 1 Bd. 1 Halbbd. 1 Pl 37)のであるから、彼における内面性の問題を論ずる場合にはいわば内面性の問題が窮極的な問題ではなくなり得るような人間の在り方を理解することなくしては何等生産的な議論とはなり得ない。

しからはそのようなマルクス的人間是如何なる内面的構造をもつか。

勿論マルクスも最初から絶対者・人間苦等の内面的な問題に無関心な立場から出発したのではない。学生時代に父に宛てた手紙には、ヘーゲルの絶対知の立場に依つて自己の魂の安定を得ようとした努力の跡が見える。(S. ebd. Abt. 1 Bd. 2 Halbbd. 2 p. 218-219)

而してヘーゲルの思弁哲学に飽き足らず、ほぼフオイエルバッハの自然主義的ヒューマニズムの立場に立つてヘーゲルを批判することのできた*学位論文(1827)の草稿においてもやはりアリストテレスやスピノザやヘーゲルのような哲学者のもつ哲学的パトスが、経験的立場で感激に浸っている人間よりも遙かに高次なそして世界史の發展に魂を吹き込むことのできるパトスであるという主張をしている(ebd. Halbbd. 1 p.136)。従つてむしろ当りマルクスの人間が形成されて行く最初のパトスは、信仰の非合理性を表面に押し出して来る有神論の宗教的パトスとははつきり区別せられた、哲学的合理性そのものを推進する哲学的パトスであるということができよう。

* 尤もこの論文については、諸所に見られる観念論的言辭の故に、例えばメーリングの如きはこの論文を全く観念的立場に止るものであるというような解釋をしてきり(Aus dem *literarischen Nachlass v. K. Marx u. F. Engels Bd.1. p.54*)。一般にマルクスにおけるフオイエルバッハの影響を認めるのは同年に出版されたフオイエルバッハの「キリスト教の本質」以後とするのである(z. B. *F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*)が、この論文、特にその附録、註釋及び草稿においては、存在の時間性の強調、感性の積極的性格、ヘーゲル哲学の言語述語の關係の顛倒等既にフオイエルバッハ的立場においてヘーゲルとの対決を行つてお有、有限

の人間としてのマルクス自身の魂の解放に関する限り彼の立場はこの論文において決定していると言える。

併しながらここに注意すべきことは、このような哲学的パトスが積極的になることによつてヘーゲルにおいて本質的同一性を保つていた宗教と哲学とがはつきり区別されて来るということである。先の父宛の手紙においては、未だヘーゲルの立場に捉われて両者の本質的区別が考えられていないが、学位論文から更に一八四二、三年のライン新聞時代の著作以後においては哲学の優位性における両者の区別が極めて明瞭に現われて来る。マルクスにおける宗教と哲学との決定的分離とは簡単に言えば、宗教は哲学でない限りにおいてのみ宗教であり、神は精神でない限りにおいてのみ神であつて、もしもヘーゲルの如く神が精神自体となるのであればそれはもはや神とは言えぬ精神であり、その本質的区別を無視することは寧ろ悟性の超越であつて合理化された宗教というようなものはナンセンスであると考へる。即ち神のものを神に返した上で地上的なものを地上的な原理によつて解決しようとするのであつて、ヘーゲルの思弁哲学が世俗的なものへ内在的に神的精神を滲透せしめることによつて宗教と国家の和解を成立せしめようとしたのに対し、マルクスにおいてはそのように、世界が哲学的になることは哲学が世俗的になることであり(ebd. p.66)、哲学は敢えて世俗的になることによつて世界を非哲学的立場から解放し、更に世界をそのような桎梏に繋いでおいた哲学からの哲学の解放を行わねばならないと考へるのである。

かくの如くマルクスにおける宗教と哲学との切断は同時に哲学の世俗化の肯定を意味し、自己の世俗化を肯定する哲学は自己実現の中に自己喪失を見なければならぬ運命をもつ、いわば哲学自体が内側から自己自身を突き破つて出て行くような哲学なのである。否定性はヘーゲルにおいても弁証法の原動力として極めて重要な要素ではあるがマルクスにおいては更にラディカルであり且つヒューマニステイックな倫理的意味を有し、自己疎外の論理は人間的本質の現実社会における自己疎外即ち悪なる状態として、否定の否定はかくの如き顛倒的世界の再顛倒即ち正義の実現として考えられ、現存する仮象を現実的に消滅せしめ無化せしめるために哲学自体が否定性そのものになり切ろうとするのである。哲学はもはや自己目的としてではなく世界を变革するための武器となるのである。

かくの如き現実世界に対するラディカルな否定性の主張は、マルクスにおいては単独者としての我の前に立ちはだかる死に対する同様の主張を前提としている。ヘーゲルにおける有限者の自己超越が有限の主体の無限的主体への転換によつて遂行されたのに対し、そのような有限者の向いつつある無限なるもの即ち死をどこ迄も無なるものとし、ヘーゲルの如く有限者がその主語性を無限者に譲り渡して無限者の述語として生かされるのではなく、彼においては唯有限者が消滅するというのみが真であり、無が何者かであることが虚偽なのである。而して有限者のこの絶対的消滅性こそが自己として自己たらしめ人間をして人間たらしめる本質であり、そのような本来的自己の自覚においてのみ有限の人間は自己の主体性を保ちつ

つその有限性を脱落するのである。超越哲学の源泉たる絶対者の肯定的解釈を断固として排撃するマルクス (s. ebd. p.136) は正にかくの如き魂の解放を實踐への端初としてもつている。彼においては先ずエビクロスと共に普遍的自己意識に対する反抗的個別者即ち勝者と妥協せざる受離者となることが観念論から彼の所謂自然主義 (ebd. Bd. 3 p.160) への回転軸となるのである。かくてマルクスの無神論においては神に代るべき如何なる絶対者、自己や無や死すらも否定され唯我の述語のみが、即ち否定性そのものとなつた自己の實踐のみが絶対的であり得るのであり、そのような方向においてフオイエルバッハの未だ観想的現実肯定的立場を更に突き貫けた、自己疎外の現実を現実的に否定する革命的立場が、一切か無かのギリギリの窮地に追い込まれた無一物者たるプロレタリアートを背後にもつことによつて絶対的となつたのである。マルクスの唯物論は正にかくの如き哲学自体の自己否定の上に把られた革命的實踐の場においてのみ理解されねばならない。

所でこのような革命の實踐に向つて自己超越を敢行するマルクスの否定的弁証法は、ヘーゲルの如く円環的回顧的ではなく常に過程的なるものとして将来を自指しており、否定せられた要素即ち媒介を無化せしめる契機を強くもつが故に、媒介によつて到達して結果も恰も無媒介的直接態として哲学以前の立場であるかの如く見られ易い傾向をもつ。勿論この直接態はヘーゲルの観念論がイデー自身自らを突き破つて現実的なるものになり、一切の現実的なるものを自己化しようとするような現実主義的観念論であつた以上、それに

六二七頁)

「或者によつては極微を自性とするとは認せられ、他の類の者には、自証を体とする、というのは名のみによつて単に差別されるのであつて……」

として、兩者共に退けているのである。このような中観説をも取らぬという彼の特色ある中観の立場を明らかにするために、簡単にこの中観説の中時代の近い清弁の論と比較して見る事とする。

二 清弁説

学系上からも、インド末期に中観が、プラーサンギカ・スヴータントリカと分れ、スヴータントリカが更に二分し、経量中観スワータントリカと瑜伽中観スヴータントリカとなつたが、その経量中観こそ清弁の所屬であり、瑜伽中観こそ師子賢の宗で、所屬を異にしているのである。

清弁は中観心論に於て、瑜伽行派との困難によつて、境の有なることを述べている。

瑜伽行派は、所分別の色即ち境は、実事としてある分別・心識を作用するから実として有るが、外境が独自に自力起に実としてはない、唯内證所現であるという。

之に對し、清弁はその虚とせらるる境は、凡夫所執の色が空ということであつて、実は、如来より証せられるもの、法性色なる対境があるという含みがあるから、境は有であると説く。

而して其の裏付けとして瑜伽派は極微の有力を破するが、清弁は或意味では極微の有を説くのである。即ち説一切有部が極微の一々

對立せしめられるものとしては弁証法的思惟が自己の本質に従つて必然的に構成する体系の全体を一応通り抜けた上で再びこれを無化し逆転せしめるような否定において現れる直接感なるが故に單なる直接態とは区別されなくてはならぬのであるが、そのような直接態が常に革命的無産大衆との協同的実践の立場において取られねばならぬことにより、日常的生を敢えて直接的に承認しなければならぬ立場を要求するのであつて、ためにマルクスの人間的反省乃至哲學的解明がプロレタリア的革命的無一物者の立場に立つことのできぬ非マルクス主義的立場同様マルクス主義的立場においても亦不可避的に困難になるのである。

ハリバドラの境論について

真野龍海

ハリバドラの境 (Bhūta) 論は唯識に云はれる其でなく、修道的立場から観見して修行する対象を世俗より認めていこうとするもので、彼の著「現觀莊嚴に依準せる般若積」(特に荻原刊本、第五卷)によつて之を窺う事ができる。他の説との困難により自説を明かにしているから、茲でも、その比較に於て述べよう。

そこで他の説との比較とは、瑜伽、及び之に反對する清弁系の中観説である。前者は唯識の立場から境の無を、後者は無自性觀見の立場から、外境の有を主張するものであるが、彼によれば(同本、

に蘊の義ありとし極微を色蘊性と許す点はもとより瑜伽派とともに許さぬが、同部が、等しき固有性なる (satvya) 極微聚が瓶等の諸境なりという点は、そのまま理解した。例えば境に執着せる貪愛心の因は、女の形等が積集せる位に於ての所縁なりと世間では許す。此は月称の説にも認められ、世間性の点で認めらるべしとする。

要するに、瑜伽派は、外境独自の有なく、唯識所顯にすぎぬというに對し清弁の中觀的立場からするならば、外境が先ずなければ、物を有と執し、その所取に對する能取を止滅せしむる無分別智の生ずる方便が生じえず、又、外境あつてこそ、外境の無自性を觀察する方便もあるというのである。

三 師子賢の有境説

彼は、この兩説のどちらでもなく、又、どちらの立論の根拠とも異つてゐる。

(イ) 瑜伽を破すること。

彼によれば、瑜伽派は「自覺 (samvedana) により境 (visaya) が止住し、領受により對境 (artha) が可見で、其と異つて分別する事は不能であり、それ自ら成就する体をもつものこそ不二智であり、單一を自性とし、勝義で所取能取に屬する有を消失す (六二六頁) との説を持つ。唯識という語を、清弁等と同じく、自覺、領受で説明する。しかし、對境は決して一性でないから、識は行相の自体の如く不・多性が附隨するに到り、かくては、不二智との自己矛盾ありと難じて、自覺領受による對境の有を退けている。

(ロ) 極微説を破す。

このように瑜伽説を否定することは当然であるが、同じ中觀論者の主張する極微有説をも破しているのである。即ち、彼としては後に述べる如く或意味では境の有を説くが、そうかといつて、所知の体と能知の体とがあるというのは、やはり虛妄分別なりとて、所知の体として、極微説三宗を上げて難じてゐる。

(1) 相互結合の (paraspara-samyukta-svabhava) 自性

宗 (2) 外の同種にして相互の力によつて保持され未結合の自性を有し、間隔ある (sūtrata) 極微により包摂される。

(3) 間隔なき (nirantara) 極微により包摂される。

第一宗は、相互結合とすれば、一と他とがあり有分性 (āvayava-
bhava) が附隨するから、一性を欠くことになる。又、一々の極微に

ついても結合ということ自体が、結合する双方のもの依屬性により、相互の自性が入りこんでしまうから、どの極微にも単一の自性は無い。又、時間的前後關係からいつても、前に前に結合されて自の自性を捨てるのであるから存在性がない。このように、多性、非存在性の点から、かかる極微は認められないとする。

第二宗は從屬の宗 (parivāta) であつて、一々の極微が間隔を以て各別に存するという主張で、その場合の境の本質は別々の所にあるから一々の極微ということになり、やはり全一性を失う。第三の宗も、本質的には第一の結合の宗に落入る、つまり、同義語にすぎない。何とならば介入する場所をもたない相互の極微ということは相互に融合する事以外の状態は考えられないからである。この宗

は前に述べた清弁の積集説に相当するものである。

このように瑜伽説と軌を同じくして極微説を破する点では経量中觀と称せらるる清弁と対立し独自性を持つ。又、瑜伽説は唯識説に基くに対し、彼は勝義として一味平等絶対的一の中觀本来の説に基く点では瑜伽説とも異つてゐる。

(v) 有境説

では彼の有境説とは何であるか、一言にして云えば、勝義無なるも、世俗有たる菩薩(修道者)利他自行の対象としての有である。

(六四〇頁)

觀察ある行には目的がともなう如く、伺察(vicarya)は勝義に相応する事物対象を境とするのであり、利益行を目的とする菩薩は、非実有の事物を伺察して無目的であるから、利益行をなす有(dhava)が認めらるべきである。即ち、利行と自行、慈悲と智慧の対象が有であるべきである。(六二四頁)

(vi) 有境説への難を徵す

之に対して、ある者は批難をして、「量として得られた境に対する真実性による執は、別の所では虚妄性に連るし、一切の顛倒を断ずる事が出来ない」というが、其の執というものも、智と別ならざるものであるから、執、自体無故、決して執と相応するのでないと會釈する。(五三二頁)

又、瑜伽者から、之に対して次の難を投ずる。

瑜伽行者は幻相の如くに非真実を遍智し諸有を真実からして執しない。それ故、今の説の如く、その幻を愚夫の探究者(師子賢のこ

と)のように真実によつて有と執するは不可である。如幻不二の心をこそ立てらるべきで、これによつてこそ、八現觀等次第によつて修習し、有の限り随伴する有を、如幻不二唯識の結縛と見ていくという。

所が、彼によれば、唯識をたて、無分別智即ち阿頼邪識を立てる以上有に対する修習ということは意味をなさぬことになる。名のみ(唯識のこと)分別の影像に於ける真実に注意し、隨順することに献身して満足をするという瑜伽説は名の相に修習するのであるから、空論に過ぎぬと主張する。

(ii) 修道の可能性

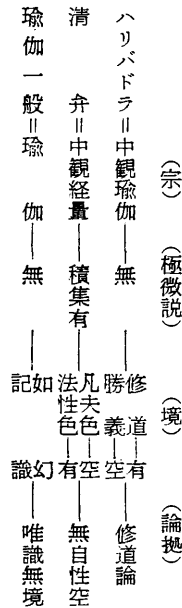
しかし、先の八現觀による修道という点では瑜伽派の説を、そのまま自己の主張として取つておる。瑜伽派をば、たとえば經文中の劣悪の比丘に当て難しつとも、此点では同論である。従つて、彼は極微を認めるに非ざるところの、即ち換言すれば中觀の伝統とはなれた有境説を取つても、其はあくまで中觀教理による彼自らの修道論を成立せしめる理論としてのものである事が知られるのである。

『遍計所執性等の事物の三の実性の体を否定してしまふと如来の体はない』という愚昧の徒(唯識)の疑を除いて、縁起が如来なり(六四〇頁)

という文にも明らかなる如く、有境説の根拠は唯識論者と全く異つた縁起説そのものに基いておるのである。

而して、修道説、中觀説を相結合せしめる論理は、真実世俗、及

び勝義の二を随処に使用して矛盾を打開しようとしているのは、般若経注釈者としての性格が出ておるからであるかと思う。
以上述べた点を簡単に図示すれば次の如くである。



バヴィヤとヴィシェーシカ学説

宮坂有勝

ヴィシェーシカ学派は、周知の通りインドの主要な哲学々派の一つである。

由来、仏教ではサーンクヤ学派とともに本学派を外道の双壁と目し、特にナーガールジュナ以来、インド仏教の掉尾を飾るギニータデーブ、ドゥルヴェーカ等に至る迄、約一千年に亘り攻撃論破の対象となした。かかる史的事実は、現在仏典諸文献に散見される幾多の資料がこれを証している。いま、ヴィシェーシカ学説史の解明という観点の下に、バヴィヤ(清弁(A. D. 490-570)の『中觀必頌(梵名 Madhyamakahrdayakārikā)』(1)並びに自註の『中觀心証思撰炎(梵名 Madhyamakahrdayaṅgīkāra)』(2)の各第七章(Var-

sesikatattvaṅgīpraveśa)を手懸りとして見てゆき度い。本書を取り挙げた一斑の理由は次の如くである。(一)他の断片的な資料に比して、纏つた学説が極めて豊富に認められること。(二)五、六世紀以降の約四百年間の学説史の空白時代の消息を窺知するに足る重要な資料の一つであること。(三)シャーンティラクシタ著『真理綱要』にも、ヴィシェーシカ・ニャーヤ学説批判のため、多くの紙数を割いているが、それより本書は更に二世紀程遡つた作品であり、従つてブラシャスタパードとバヴィヤとの学的交渉の有無の課題が存すること、これである。そこで関係文献の参照によつて(一)六世紀前半のヴィシェーシカ・ストトラの形態を勘考し、(二)本書に紹介された学説の特徴を指摘し、以つて(三)ブラシャスタパードとバヴィヤとの關係を見極めてみたいと思ふ。

扱、本書は、円測(唐)の『解深密経疏』(3)に名称及び断簡が伝えられたが、現在のところでは、(4)チベット語訳に就いてのみ被見され得る。全十一章約二九〇枚(カム・デルゲ版)の大冊で、バヴィヤの思想を伝える彼の代表的な作品である。第二章(Tattvainīnaparyeśi)を一論の頂点となし、若干のヴィシェーシカ説も見られる。が、第七章の最初に六句義を概説せる凡そ十一箇の文言が存する。(5)その極めて緊縮せる文体は、当時流布していたと覺しき綱要書(サマサ)の一種からの抜萃引用たることと思わし、現行ストトラの約九分の一に言及している。就中、注意すべき学説の特徴は、(1)プルシャ(二アートマン)を非作者とする(サーンクヤ説)を排撃し、能作者・享受者となし、且つ無活動(akriyā)とする。これスト

ラになく、無活動説は、『勝宗十句義論』⁽⁶⁾に初見、後世ヴィシェーシカ学者達の通説である。故に、完全なる解脱我の状態を無活動のものとする限り、この説は、パヴィヤ所伝のものを以つて最古とする。事実かかる説が当時存在したことは、ダルムペーラー (護法 A.D. 550-560) の『大乘広百論釈』⁽⁷⁾の記事によつても傍証せられる。アートルマンが能作者・享受者たることは、『真理綱要』⁽⁸⁾に踏襲するところとなつた。⁽⁹⁾ 普通・特殊・内属の不生・永遠なるを説く。これはスートルラに明文なく、ブラシヤスタパーダが言及している。

パヴィヤは引続きヴィシェーシカ・スートルラを逐次引用することによつて、六句義の総説、実体、屬性、運動の共通性、特殊性を敘述して、解脱論を以つて前陳言を結ぶ。後陳言は、これらの学説に對する彼の批判である。そこで、前陳言に於けるパヴィヤ所引のスートルラの順序を現行スートルラの番号によつて表示してみよう。⁽¹⁰⁾ (現行スートルラと比較して○は符合。△はほぼ一致または相当。〓は簡略。横線は現行スートルラに未発見。)

- ① 1-1-4△
- ② 1-1-5○
- ③ 1-1-6○
- ④ 1-1-7○
- ⑤ 1-2-7○
- ⑥ 1-2-8△
- ⑦ —————
- ⑧ 7-2-26△
- ⑨ 1-1-8△
- ⑩ 1-1-10○
- ⑪ 1-1-11○
- ⑫ 1-1-12○
- ⑬ 1-1-13○
- ⑭ 1-1-15○
- ⑮ 1-1-16○
- ⑯ 1-1-17○
- ⑰ 1-1-18△〓
- ⑱ (1-1-19?)
- ⑲ 1-1-10〓
(cf. 1-1-23, 1-1-9, 18.)

- ⑳ 1-1-10〓
- ㉑ 1-1-28〓
- ㉒ 2-1-1○
- ㉓ 2-1-2○
- ㉔ 2-1-3○
- ㉕ 2-1-4○
- (cf. 2-1-10△)
- ㉖ (cf. 2-1-5, 2-1-25~27.)
- ㉗ 2-2-6○
- ㉘ 2-2-10○
- ㉙ 2-2-14〓
- ㉚ 2-2-15○
- ㉛ —————
- (cf. 3-1-18, 3-2-1.)
- ㉜ 3-2-1〓
- ㉝ 6-2-2〓
- ㉞ 6-2-14△
- ㉟ 6-2-10△
- (cf. 6-2-11)
- ㊱ 5-2-18○

右によつてパヴィヤの引用せるスートルラが、現行スートルラの順序とは一致することが判明する。これは現行スートルラ成立の最下年限を確実に定め得る点で重要な意味を持つものと思われる。詳細な対照研究の成果は紙面の關係上、他の機会を待つて発表したいが、パヴィヤの参照せる六世紀前半のスートルラと現行スートルラと比較してみて相互に若干の増減変化を認めるから、本文批評上の価値も看過し難い。⁽¹¹⁾

次に、内容をみると、スートルラ説のみに留らない点は注目に値する。(1)六句義の名称は原始ヴィシェーシカ説による。(2)屬性に廿四種ありと説く。(3)有性サツクを大なる普遍(〓大同 mahīstmanya)または大有性 (mahāseta)とも称し、(4)普遍(〓同)を有性に限定する。が、これはブラシヤスタパーダの上位的普遍 (parastmanya) に相当する。また有性に対する実体、屬性、運動を特殊とするが、これは同じく下位的普遍 (apastmanya) に該當する。⁽¹²⁾ Tar-kajvāla VII にハ迦異 (antyaivīśa) が紹介されていないが、それは右によつて理論的に導出さるべき概念である。(4)二種のアートル

マンを説く。すなわち、『輪廻が無始なる如く、同様に如何なる終極と雖もあり得ぬところの(輪廻に於ける)一のアートマン』『身体を伴えるアートマン』(前陳言)に對する、『身体感官・意マナスより分離されたアートマン』(前陳言)の「(前陳言)の『アートマン』(前陳言)『遍在のアートマンは無活動』(前陳言)『永遠なるアートマン』(第五頌並びに同註)等である。換言すれば繫縛我と解脱我である。(5)アートマンに九屬性ありとする。(第一頌註、第廿三頌註) (6)極微(paramāṇu)の語を用いる。(4)以上、『護法、清弁等の伝える六句義は、実・徳・業・有・同異・和合である。』との漢訳仏典に基く従来の報告⁽⁵⁾は、(3)に於ける普遍と特殊の解釈の仕方からしても確証せられる。すなわち、バヴィヤは Tarkajvāla VII に於いて原始ヴィンシェシカの六句義を伝えるが、その内容理解の仕方は全く漢訳所伝の通りなのである。(2)(3)(5)(6)は、ブラシャスタバーダ独自の所説であるから、バヴィヤがそれに通じていたことは明白である。(4)は Padārthaharṃasamgraha にも未見である。如上の断片的学説に基いて、バヴィヤとブラシャスタバーダの間に学的交渉があつた事実を確め得たから、この問題を更に考究してみよう。

ブラシャスタバーダには『句義法綱要』(Padārthaharṃasamgraha or Prastapādahṃsya)なる著作があるが、Tarkajvāla VII 前陳言の終りに於ける解脱論は、同書第四十二章の所説とほぼ一致を見る。(6)故にバヴィヤは、Padārthaharṃasamgraha を被見したに相違ない。尙この史実を傍証するに足る有力な資料に同じくバヴィヤの著『般若燈論』(梵名 Prajñāpradīpamādīyamakav-

ṃcī) チベット・漢訳並びにアヴァローキタヴラタ註のチベット語訳、東北目録第 201〜202 帙) (7) に於けるアートマン論争の記事がある。同書第十八章には、それ自体に意識(caitanya)なき感官と、認識統一者としてのアートマンとの關係を、(多くの)窓とその窓を通して風景を眺める者の關係に準えて、アートマンの存在を推理するヴィンシェシカ学説を批判しているが、これは Padārthaharṃasamgraha XIII に於ける主張と一致する。(8) ブラシャスタバーダは、更にアートマン論の一節に、『私』の語アハムによつて言證されることもアートマン存在の証明となる。『私』の語は、地(Dr-ive)等(の)語とは異なるからという。(9) ヴィンシェシカの句義説によれば語と意味対象は一致対象すべきが故である。ところでこの説と一致し、及び同一趣旨を伝えるものが、『般若燈論第十八章』にも見出される。(10) 右の同書第十八章中のヴィンシェシカのアートマン論は、その引用順序もほぼ Padārthaharṃasamgraha XIII の『アートマン論の文脈を辿つてゐるものである。次に『般若燈論第十九章』は時間論を取り扱い、まず時間の存在の証相を説くヴィンシェシカ説を挙げるが、これは Padārthaharṃasamgraha X の時間論の冒頭に認められるものと全同。(11) 更に時間が実体として存在し、かかる根源的な時間存在に基いて經驗的な時間呼称が見られるとするヴィンシェシカの實在論的時間論を紹介するが、これまた前掲書のものに相応し、(12) 特に実体としての同一時間エカカールパが、結果に於いて雑多性を有する点を淨摩尼の譬喻を用いて説くのは、(13) プラテイビンバ(反影)説の応用と見るべく、かかる時間論は、ブラシャス

マバーダの前掲書に特有のものである。⁽²⁾

如上のごいふマバヤは Madhyamakahrdayavittikavyāṭi VII. 『發智論第十八章』(Prajñāpradīpa-madhyamakavṛtti XVIII ānnaparīkṣā), 『同第十九章』(ibid. XIX kṛtāparīkṣā) を作成するに當り、既成の Padārthadharmanasamgraha XLII, XIII 及び ibid. を所破として引用して居り、而も彼の一方的批判に終始しているから、画者は恐らく同時代に生存して論争を交した哲學者ではあるまい。マバヤは四九〇—五七〇年であるから、ブラシヤスタバーダの最下年限は、五〇〇年代初頭と見るべく、且つ陳那を最上年限とする關係上、⁽³⁾ プラシヤスタバーダの活動年限を四五〇—五〇〇年と定め得ると思ふ。

註(1) 東北目録第 200 帙 Dsa No. 3855.

(2) 同 第 200 帙 Das No. 3856.

(3) 続篇第一輯三十四卷第四册三百六十丁右下

(4) N. Aiyaswami Sastri: Karakalārāna, Chang-chen-lun or the Jewel in Hand by Acārya Bhāvavīcīka. 19:9.

によれば、舊して Rāhula Saṃkrītyāyana が Tarkajyāti 梵本を発見したことに言及している由であるから、未だ梵本は公刊を見ないらしい。公刊の曉には、本文中のストラ表記はより確實なものし得ると思われる。

(5) デルゲ版(東北目録 No. 3856) 二四二枚

(6) 『五有ニ動作一。謂地・水・火・風・意。四無動作、謂此余

実。』(大正、五四卷、一二六四頁上) 但し Uṭka は、実

体の特出の一として、活動を有するといふ点を挙げる。(VS. 1-1-15)

(7) 『復次、勝論外道作二如』と説く。若能永汝三音樂等之本。樂ニ捨一切、唯我独存。諸法自在無所碍作。常住安樂。一名涅槃。』(大正、三〇卷一九三頁中)

(8) Tatvasamgraha. GOS., pp. 79-89.

(9) Padārthadharmanasamgraha. BSS., p. 30

(10) デルゲ版二四二枚 b (ナルタン版二六一枚 b) — デルゲ版二四四枚 a (ナルタン版二六三枚 a)

(11) 第七篇—第十篇は補足的乃至敷衍的議論であるから、ババヤが第六篇で引用を止めたのは、彼がこのストラの構造を熟知したからであると思われる。但しババヤ自身 7—26 を引用し、また、古く大智度論 Pramānasamuccaya 等にも第七篇以下のストラが世見せられるから第七篇以下の成立は、なお将来の課題である。

(12) mahāśāntīnīya = śāntī に就くのは、『東理綱要』第六三回頌に対するカウラシーラ註参照 (Tatvasamgrahapāñjika. GOS., p. 210)

(13) sāmānya ā para, āpara の二種とすることは、カウラシーラによつても示され得る。(TSP., p. 213, 236 etc. 六四三頌、七一頌(註) 但し、ババヤはこの語を用はず。

(14) チベット訳者は、rdul-phra-trab 及び phra-trab の語を用

う。但し後者は識名義大集に未見。

(15) 宇井博士『印度哲学史』(六)五〇五頁参照。

(16) デルゲ版二四三枚b—二四四枚a PDS, p.355ff.

(17) Madhyamakahrdayakīrtiā VII 第九頌、一〇頌、一三

頌、一四頌に於けるヴェシェーシカのアートマン論を排棄

する三支の論式は、そのまゝ Parjāpradīta-madhyame-

kavṛthi (般若燦論) XVIII に発見される。

(18) PDS, p.129, p.135. 大正、三〇卷一〇五頁上、尙、この

譬喩は、Milindañhā に於いて、ギリシヤのメーナンドロ

ス王がナーカセーナ比丘に發した質問中にも認められる。

(V) Trenchner Trenchner: Milindapañho p.55)

(13) PDS, p.135, 大正、三〇卷一〇五頁中

(21) 大正、三〇卷一〇九頁中 PDS, pp.114-117.

(22) 大正、三〇卷一〇九頁上、一一〇頁下(一〇九頁中)特に

三〇卷一一〇頁上 PDS, p.118 との参照を希む。

(23) 大正、三〇卷一一頁中

(24) PDS, pp.120-121 尙 Vādyana 〇 Kiranāvahī (p.121)

の註解参照。

(25) 従来はブラジャスタバーダの下限年代をダルマパーラとした。彼は『大乘広百論釋論』に於いて(アートマンの九属性に言及している故。(宇井博士『印度哲学研究』四一頁、三八三頁参照)

(26) スチャパッキイ教授によれば、ブラジャスタバーダは陳那

の『因の三相』を採用したとする。これとは逆に見るもの

にヤコービ教授の説がある。前者を我が國の学者は一般に

承認する。

(昭和廿六年度文部省科学研究助成補助金による研究の一部)

日蓮教学における佐前佐後の新研究

中 濃 教 篤

今日まで日蓮教学上においては、文永八年九月(常識的な意味での龍口法難)をもつて、それ以前を天台付順とし、それ以後を本化別頭とする分判積が基本とされ、いわゆる佐前、佐後の二つの立場を確別せしめている。

もちろん、この両者間の転換が、瞬時にしてなされたものではなく、本化上行の自覚は伊豆での『教機時国鈔』や、鎌倉での『椎地四郎殿御書』などから表われているともいわれている——山川智広氏その他——が、やはり明瞭には佐渡以後だということについてはほとんど見解が一致している。とくに、佐渡流罪以前を序文、佐渡在島中を正宗文、佐渡流罪赦免以後(身延)を流通文と見る三分説があり、人關頭といわれて開目鈔、法關頭と称せられる観心本尊鈔を著わした佐渡在島中は、如上の著述の内容などにも関連して、教学上重視されている。

日蓮の教学を、このように佐前、佐後に分判することは、意義あることといわねばならないが、どうしてその相違を生じたかについて現在まで説かれて来た諸点は、余りに護教臭が強すぎはしなかつたかと考えられるふしがあり、随つてもつと客觀的に検討する必要があるように思える。こゝで、極く大ざっぱに今までの共通の見解を挙げて見ると、

(一) 佐前の肉身日蓮と佐後の靈格日蓮の相違ということをおげ、開目鈔の「日蓮といひし者は去年十月十二日子丑の時に頸はねられぬ。云々」の文を挙げて、こゝに「回心」的見解をたてる。——

『法華經の行者日蓮』参照——

(二) 開目鈔の久遠実成論(文底秘沈の釈迦仏)や、本尊鈔における事の一念三千、本尊始頭などの所説は、『応時』であり、『三証具備』によるのだとする。——『法華思想史上の日蓮』参照——

こと等々がある。確かに『応時』という時解は至極もつともであるが、時に応ずると考える『時』が、余りに宗教的に解釈されて、これが当時の社会事情を多分に含んでいることが軽視されてはいないか。

こゝでその点を明瞭ならしめるために、当時の社会情勢を簡単に分析して見ると、頼朝によつて、鎌倉に政権が樹立されてから、幕府は守護・地頭制を設け、崩壊のきざしをもつ貴族天皇制下の荘園制度にくい込み、封建的土地所有へと向つていった。

それは、天皇制下における奴隸制ではなくして、これの残滓と農奴制との混合体制ともいえるようなものであつた。とくに一二二一

年の承久ノ乱を境とし、天皇の反革命が失敗してからは、一層鎌倉幕府の基礎は強まった感がある。あの貞永式目の制定者として有名な泰時の頃、それまで余り手のつかなかつた寺院、神社の荘園に対し寺領管理をすら行わしめたことがあつた。——嘉禎二年の興福寺僧徒の騒動——

このような北条氏の勢力強固な時代、時頼が執権、長時が将軍の頃、『立正安国論』は上書されている。

この『立正安国論』を一貫していることは、幕府こそ日蓮を登用し、謗法の罪を改めることにより国を救うことが出来るのだという考え方であり、天皇は問題になつていない。こゝには武士階級とながらうとした日蓮の態度が明らかに読めるのである。佐渡御書で『日蓮は此關東の御一門の棟梁也。日月也、龜鏡也、眼目也。……』と叫んだと当時のことが語られているが、如何に幕府を頼んでいたかが伺われよう。日蓮の信者層が中流武士階級であつた点などもこゝうしたことに関連がある。

また、「仏、波斯匿王に告たまはく、是の故に諸の国王に付属して比丘比丘尼に付属せず、何を以ての故に王の如き威力無ければなり」と、仁王經の一篇を引用した立正安国論であつて見れば、当然当時の権力者たる幕府を改宗させる拳に出たのであろうが、こゝには仏教と支配階級とのつながりが明白にされているといわねばならない。戦争中、日蓮宗の一部から『天皇本尊論』などが唱えられた一つの原因は、こうしたところにもある。ところで、この頃の日蓮は、天台沙門としての自覚が強く「仏法の滅不滅は叡山にあるべし

云々」と法門可申接事——その他文献多し——に述べているが、叡山といえは、當時としては天皇制につながる存在であつたのに対し、日蓮は幕府を背景とした叡山の復興を夢みていたのであり、明白に天皇制に見切りをつけていたわけである。しかし、天照大神↓天皇といつたような観念的なものもつていたのであろうが。

こゝまでではつきりするためには、日蓮は叡山遊学時代に天皇制下の荘園制が崩壊に傾し、京都に幕府の権力が及び、荘園内の紛争ですら幕府でなければ解決し得ないまでになつていた事情をたとえ直観的であつたとしても知つたからであらう。——成功・栄爵といつたことが盛んに行われたことでもわかる——

ところが、佐渡以後においては、天台宗批判が積極的になり、慈覚・智証への批判はもちろん、それが伝教、天台にも及び——観心本尊得意鈔・種々御振舞御書など——いわゆる天台付順を離れて、本化邪頭に到るのであるが、この頃から、北条氏への期待は薄らぎ、天皇への関心が見え始める。しかし、天皇を幕府の位地に交替せしめて、これに頼ろうとまでは考えていないし、極めて消極的である。——本尊問答鈔——

日蓮の遺文中には「国主」という語が『將軍、執権を意味したり』『天皇』を指して用いたりされては、種々御振舞御書で『隠岐の法皇は天子なり、権大夫殿は民ぞかし』と明言したことなどに関連して、報恩鈔に「国主は一人なり、二人ともなればおだやかならず」とある一文を見ると、立正安国論當時の日蓮とは天皇に対する感じ方が違つて来たことを否定出来ない。

これには、文永八年九年頃に、鎌倉や京都で、それぞれ時輔の謀叛や名越教時の反乱などが勃発し、北条氏の惣領制度が崩壊のきざしを見せ、荘園では手工業の発達にもなう高利貸の発生などとも悪党と称せられる地方武士層の抬頭があつて、まさに天皇制反革命（建武中興）への氣運が醸成されていたことを考慮に入れなければならぬ。まして北条幕府が元寇に邁進しなければならぬかつては一層のことである。この点は佐前佐後における重要な問題を含むところである。

また次に、日蓮の上行自覚が、佐渡流罪に關連する失望感——開目鈔その他に明らかである——から必然的に生れる贖罪意識と表裏の關係にあるものであることを知らねばならない。しかし、『日蓮も亦かくせめらるゝも先業の所感なるべし』（佐渡御書）という罪業意識は、諸仏諸神の擁護がなかつたことにかまつたもので、すぐさま上行自覚にはねあがつてしまうのであり、従つて親鸞ほどの徹底した実存性はない。

親鸞との相違の是否は別として、こゝで第三の問題点となる佐後の靈山往詣思想と、この罪業感が結ばれていることは、注意しておかねばならない。これについて、(1)現世実現の浄土としての靈山(2)未来往詣の浄土としての靈山(3)指方立相の浄土としての靈山——來迎思想がある——と浅井要麟氏は分類しているが、何れにもせよ本尊鈔副狀の「師弟共に靈山浄土に詣で、三仏の顔貌を拜見したてまつらん」という考え方が濃厚であることは否定し得ない。本尊を主張する日蓮にしてこうした靈山往詣の思想が混入しているのは、さき

にふれた流罪に対する失望と、北条氏にも天皇にも頼みの綱を見出せなくなつたところに原因していると思ふべきでない。かくて、天台復興が天皇制下にも、鎌倉幕府の下にも望みをたゞれた結果、戒壇建立を身延入山ののちに期待し、在島中独自の宗教体系を創造しようと試みるにいたつたのであろう。本尊鈔における本尊始頭はこうして行われたと見ることが出来る。また佐後の特色といわれる真言宗批判も、このように日蓮の独自性發揮に關連していることを見逃してはならないであらう。このことを詳細に検討するいとまがないが、何れにしても佐後の日蓮には、今日本国の高僧等も南無日蓮聖人ととなえんとすとも、南無計りにてやあらんずらんふびんふびん（撰時鈔）『賢王聖主の御世ならば、日本第一の権狀にもおこなわれ現身に大師号もあるべし』（種々御振舞御書）といったような、失望からくる一種の自讃意識があり、これにさゝえられて独自の宗教体系が成立しているのであつて、こゝに北条氏の崩壊と天皇制復活の中間的社會現象が反映しているといつてよいであらう。

仏教に説く補特伽羅の意義に就て

宅 見 春 雄

一半も亦苦なり、老も亦苦なり、死も亦苦なり、愁悲・苦・憂・慍も亦苦なり、憎むものと合会するは苦なり、愛するものと離別す

るは苦なり、一切の希求するものを得ざるも亦苦なり」』説く「絶えざる逼惱」たる苦より離脱して彼岸に到るを理想とし目的とする仏教に於ける人間觀の一解釈として考えられるものに補特伽羅の問題がある。新阿含經第十三（大正 2, p. 870c）及び俱舍論第二九（大正 29, p. 154c）によれば、数多くの名称をかゝげて人間を説き明かしている。更に此等の名称に就て、瑜伽師地論第八三（大正 30, p. 754b）及び唯識論概要上本（大正 43, p. 618c）に解説をしいる。又特に補特伽羅に關しては俱舍論に説かれることは著名なことである。

補特伽羅 (Pudgala) の語義に就て、punis より出るものとして身体靈魂個人と解され、pun + gal として地獄に墮ちる者と説かれるのであるが、大別して a) Body, Material Object と b) Soul, Ego, Individual とに分つて二義ありと考へられるのである。此の二義によつて仏教に説かれるものとなり耆那教に用いられる原理となり、婆羅門思想に現はれるものとなつてゐるのである。

扱て仏教に説かれる補特伽羅に就て見るに原始仏教に於ては、これを以て單なる人の仮名としてゐるのである。云ふまでもなく原始仏教にあつてはその本来の立場より未だ我の實在を許容せず、無我を主張したのであるから、補特伽羅と云ふ名称を以て人間を表はす仮名として取扱つたのである。これがやがて部派仏教に至ると、こゝに輪廻説と云ふ問題に直面して其の解決のために補特伽羅を説く必要にせまられるに至つたのである。即ち部派仏教に於て説く輪廻説の中に現はれる輪廻の主体として補特伽羅を採用したのである。

婆沙論第二三によれば、十二像起説と云うものは、過去現在未來の三世に渉る補特伽羅の輪廻転生の過程を説いたものであると定義している。この婆沙論の考へによる時には補特伽羅とは輪廻の主体であり又靈魂であると説くのである。この様な考へ方が部派仏教の中に於て果して認められうるか否かと云ふことは、仏教の無我説の立場から考へる時には問題とはなりえないのは当然であるが、輪廻転生と云ふ問題に当面しては考えざるを得なくなつたものである。吠陀思想に源を發し契義書思想に至つてその形を整備した輪廻説も、その一般民衆への影響と、其の利用価値とによつて、仏教の中に採用せられ利用せられるに至つたことは云ふまでもない事實である。而して其の輪廻転生すべき主体なるもの、實在非實在が更に假在を論ずることとなり、これが各部派の特色ある思想として認められるに至つたのである。説一切有部が補特伽羅を以て仮立なりとして實在を否定するに對して、犍子部正量部終量部等は補特伽羅を以て實有なりと認めその實在を肯定しているのである。即ち部派の中に於て有我派として認められる諸派はこの補特伽羅を實有なりと主張するものである。即ち南伝に於ても Kathavatthu には補特伽羅論を第一に論じ、註によれば犍子部正量部並に多くの外道の徒が補特伽羅の實有を主張したと述べている。

此の如く部派仏教に於て各派間に補特伽羅に對して異つた解釈のとられたことは安するに無我説と輪廻説の矛盾の生み出した結果である。相容れない二つの教説によつて現れた主張の相違への解決がこの様な異説を生じたのである。これに對する仏陀の態度は已に中

阿含經に見らるゝが如く、因縁生と説き無我を宣説せられてゐることは云ふまでもない。根本上座部が無我を説き補特伽羅を否定しているのに對し、其の末計並に大衆部系に於て許容している点に注意しなければならぬ。

この様な問題を論ずるに當つて何故補特伽羅と云ふ名称が用いられたかに就ては、人間を現はす他の名称に就て見る時自ら明かになるのである。最良く人間を指す末奴沙 (Manuṣya) が man (思惟・觀察)、mana, mana (驕慢・意) より出たとするに對して、前述の如き語義を有する補特伽羅であるがためであり、このことが瑜伽師地論に「補特伽羅者謂能數往取諸趣無厭足故」と説かれてゐるのである。かくして補特伽羅は一般に仏教經典の中に於て用いられる時には被造物としての人を意味して居り、其の解説に當つて五蘊説、四大説、六界説、四食説等によつて人間成立の根柢が明瞭にされてゐるのであり、更に人間成立の條件として十二緣起説輪廻説等に関して論述せられるようになったものであり、こゝに補特伽羅の持つ仏教的意義の存在することを知るのである。

宗教的人格の研究

野村 暢 清

本研究は、私の一連の宗教的人格研究中の一つであり、T A T 風の方法によつたものである。左の如き九枚の写真への反応を通して

写真 I

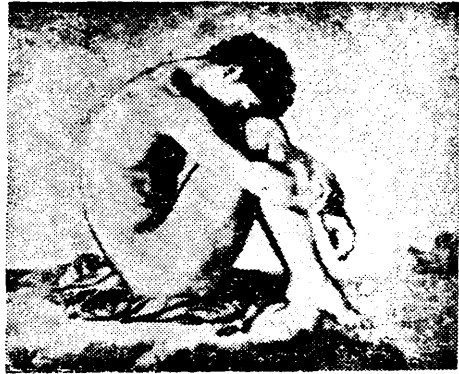


写真 II



写真 III



人格構造の在り方をとらえんとしたものである。

研究方法、及び、形式分析結果に就いては、既に、報告したものに、これを略し、本報告では、宗教的人格の総合的人格像の一部に就いてのみ敘べる。時間の關係で、宗教的人格の在り方を、Frustration-Adjustment 及び Sexual Tension の角度からのみ述べる。

Frustration-Adjustment の角度からは、各人格群の Frustration を惹き起すもの、Frustration を意識する場面の、それぞれ異なること、Frustration inner adjustment mechanism が宗教的人格群

の心理構造の中の重要な Mechanism であること、及び、プロテスタント者、神道者の Inner Adjustment の一二の特色に就いて言及する。

先づ、Frustration を惹き起すものに就いて、一二の例を挙げて観察する。

写真 II の人物の Frustration の原因を「貧しい」「失業」「食つて行けぬ」「物が足りぬ」等としたものは、GS に多く、PK に少ない。これに対し、「淋しさ」「孤独」「妻子失う」を原因としたものは、GS に少く、PK に多い。

これは、プロテスタント者、カトリック者は「貧しい」「失業」「物が足りない」等から frustration を感ずる傾向が一般人神道者より弱いこと、その反対に、「孤独」「淋しさ」等から frustration を感ずる傾向より強いことを示していると考えられる。

これらに關し、神道者は、大体一般人と同じ傾向を示している。こゝにも、神道と云う宗教が、後に述べる如く Sexual Tension を Control する方向に働かないらしいと同様に、「貧しい」「物が足りない」等より frustration を意識する度合をも control しないらしいことが示されている。

更に、写真Ⅰの人物の frustration の原因として、プロテスタント者は、「えたいのわからぬもの前に立つていること」「絶海の孤島に一人坐すかの如き人生」「内なる自分との戦い、二つの自我の戦い」の如きをえがいている。神道者は、「広大な天地と孤独な自己の存在をひし／＼と感じていること」「物心共に荒涼たる祖国の姿」の如きを、カトリック者は、「死の土壇場でも、死に切れぬ自己の意志の弱さをなげく」「意志の弱さにもとづく沢山の罪の意識におののく」の如きをえがいている。

かくの如きは、一般人には、一例も見出し得ない処であり、それぞれの人格群の frustration の在り方の特殊の姿を顕著に示しているものである。

更に、写真Ⅰ写真Ⅱを No frustration の場面としたものの数及び内容の比較を通して、一般人が余り frustration を感ぜざる写真Ⅰの如き場面で、プロテスタント者はより多く frustration を意

識し、写真Ⅱの如き場面、貧病の中で、一般人よりもより強い activity を持ち、希望をもつ傾向が見出される。

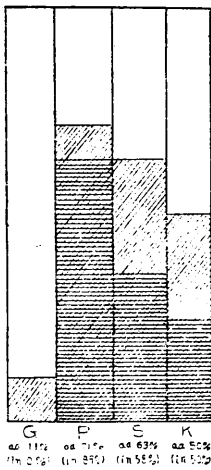
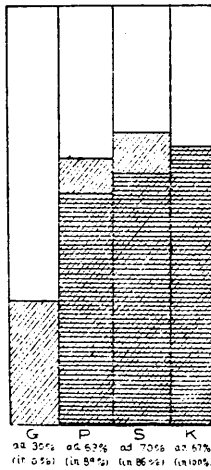
これら一二の事例にも、各人格群の frustration を惹き起すもの、frustration を意識する場面の、それぞれ異なることが見られる。

次に、frustration Inner Adjustment Mechanism に就いて言及する。

写真Ⅰ、及び、写真Ⅱを frustration の場面として捕えたものの中で、frustration の場面の敘述と同時に Adjustment を描いているものを、左表の斜線の部分は示している。その斜線の部分の中、更に、横線を附された部分は Inner Adjustment を同時に描いたものである。

この両表に、

PSK 宗教的人格群は frustration の敘述と同時に、Adjustment 特に Inner Adjust-



ment を敘述する傾向の多いことが示されている。

この事は、宗教的人格の人格構造の中で、frustration Inner Adjustment Mechanism が、重要な位置を占めていることを示している。

第三の、プロテスタント者、神道者の Inner Adjustment の特色に関しては、プロテスタント者の Inner Adjustment は神なる実体を含んでいること、又同じ Situation を一般人と異なつた Situation としつとらるる Adjustment の Mechanism を含むこと、神道者の Inner Adjustment に於いて、自然が非常に重要な要素として入り来たつて居ること、神道と云ふ宗教がキリスト教と比較して、個々人の命のすくい、Adjustment の方向への働きの部面で弱く、又組織化され体系化されていない事等に言及した。

以上、frustration-Adjustment の角度からの考察を終り、次に、Sexual Tension の角度から観察する。

写真Ⅳへの反応に於いて、男が女を犯したとしたものは、G 5%、P 3%、S 0%、K ケースである。

これに対し、女が男を誘惑したとしたもの G 0%、P 9%、S 0%、K 0%である。更に、この女が不貞なりとしたものも、G 0%、P 9%、K ケースを見る。

ここに、プロテスタント者の性的場面に於ける受身の姿が表れて居る。かゝる受身の姿は Sexual Tension の幾分かの弱さを示している様に考えられる。

更に、G の女を犯したとしたものは、何らの悩みもくやみもそれ

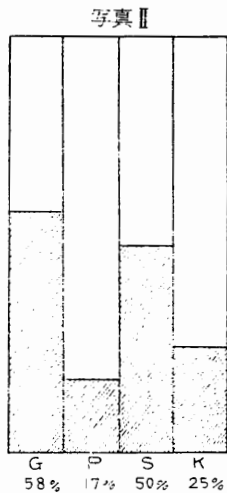
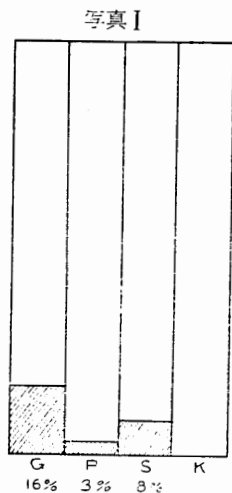
と共にえがいてはいない。これに対し、P では、犯せしもの、誘惑されしもの、共に、その行為自体の罪を深く悔い、その行為が、この青年の強い frustration の原因となつて居る姿が、そのすべてによつてえがかれて居る。

ここに、プロテスタント者に於ける、性的行動に対する思考の Pattern の Regulation の姿が示されている。

次に、テスト対象が男子である場合、同じ曖昧な写真を見て、その人物を女性なりとしたものが Sexual Tension が高いののではないかと云うことが考えられ得るのであるが、左表の斜線の部分の写真Ⅰ、及び写真Ⅱの人物を女性としたものの数を示している。

ここに、一般神道者に比

してプロテスタント者、カトリック者の Sexual Tension が低いのではないかと云うことが考えられる。



更に、この写真1への反応中、両性間の問題に言及したものの数は、一般人、神道者、それぞれ35%なるに對し、プロテスタント者21%、カトリック者0%である。しかも、その記述内容に關しても、プロテスタント者のそれは、一般人、神道者と比較して、性的な問題に比較的少い關係しかもつていない。ここにも、プロテスタント者、カトリック者の Sexual Tension の低さと、神道者の一般人と余り差のないことが示されている。

以上の多き、諸結果を通して、プロテスタント者、カトリック者は一般人より Sexual Tension が低いらしいこと、又神道者は一般人よりは少し弱いが余りちがはぬ Sexual Tension の高さをもつてゐるらしいことが考えられる。即ち、神道は、プロテスタント、カトリックと異なり、Sexual Tension を引き下げると云うような方向には働かない宗教であるらしく考えられる。

以上、本テストを通して出て來つた宗教的人格群の人格構造の特色を二つの側面からだけ敘述してみた。なお、研究方法、形式分析等に関しては、宗教研究一三二号を参照されたい。

所謂合致集團の宗教的二重性

棚 瀬 襄 爾

宗教集團一般をワッハ (J. Wach) は合致的祭祀集團 (zugleich Kultgemeinschaft: denical group) と特に宗教的な團體 (sp-

ezisch-religiöse Organization, specifically religious group) に分類し、又故宇野円空博士は從屬教團と特殊教團に區別してをられることは周知の如くである。此の兩様の分類は實質的には同じものを指しており、従つて同じ分類のように表面的には見えるけれども、実は異なる立場を取つてゐるように思はれる。即ちワッハの所謂「合致集團」は religion and natural group と言ふ言ひ方が示すように自然集團を中心に考へてゐるのであり、宇野博士の場合には用語に關する限り特殊教團、即ち我々が普通と言ふ高等宗教の教團の立場に立つて、自然集團を宗教集團として觀察してゐるのであると思はれる。仏教やキリスト教の如き特に宗教的な團體を作る宗教に於ても、其の宗教の立場に於て家族や國家等をも宗教團體として考へるようになるから、之等のものをか様な高等宗教を中心において從屬教團と呼ぶのはふさわしい名稱のように思はれる。

ワッハは自然集團は自然集團として眺め、特殊教團は特殊教團として眺めるのであり、宇野博士は名稱に關する限りであるが、自然集團を特殊教團の立場から眺め、特殊教團は特殊教團として眺めるのであるから、特殊教團に關しては今さしあたり大きな問題はないし、又事実、若干歴史の流れに添つた特殊教團の分類ではあるけれども、あのワッハの circles of disciples, brotherhood, ecclesia sect 等の類型の指摘は、秀抜なものと言つてよからう。けれども自然集團に對しては眺める立場には二つの立場が存在しており、このことが既に自然集團の宗教性に二重性が存在することを暗示してゐると思ふ。

その一重の宗教性はワッハの立場のように、自然集団を自然宗教の場として眺める時に現はれる宗教性である。けれどもワッハの自為集団における宗教のあり方の捉へ方が正しいと言ふのではない。

このことは二重性と言ふことゝ直接には関係はないが、然しこの点を十分に批判して、自然集団に於ては宗教は如何なるあり方をしてゐるかに就ての見通しを持たなければ理解に徹底を欠くからこゝに少しく考察を試みておき度い。

ワッハが合致集団として挙げたものには家族、血縁集団、地縁集団、民族、国家等があり、夫々の宗教の姿を指摘してゐる。こゝに一例として家族を例に取つて言ふと、家族は血と結婚による結合であるが、それと同時に食物の準備、家屋の建築、道具等の製造、生業が行はれ、このような家族結合を強める additional ties の一つとして宗教があるとし、その宗教的態度は、言はば天来の聖の経験と伝統によつて決定されるとしてゐる。この場合伝統が宗教経験を様式化することは文化研究者の齊しく認めるところであるが、そもそも其の根源をなすところの言はゞ他律的な聖の経験なるものを安易に容認して果して家族宗教の種々相が説明し得るのであらうか。又ワッハは家族宗教に就て次の如き諸問題を挙げてゐる。即ち(一)家族宗教に於ては共同の宗教的礼拝が行はれること。(この問題は決して家族宗教だけの問題ではなくして社会的宗教一般の問題であらう。又其の例としてワッハは祖先崇拜のことを挙げてゐるが、何故に家族に於て祖先が崇拜されるかと言ふことが問はれねばならぬ。)(二)祭司としての父と母のこと。(三)家族集団の福祉が理論的な

概念として存在すること。(四)過渡の儀礼の行はれること(これは個人が家族と言ふ統合体の重要な構成分子であるからであるとしてゐる)。(五)奴隷が家族単位に加はること。(六)宗教的に基礎づけられた経済のこと(七)家族が祭祀の単位でなくなる変化過程のこと。等がことによつて益々バラバラの指摘であるように見えるが、事実ワッハの記述するところには統一がないように思はれるのである。なる程あるものは本質的の家族宗教の問題であり、又あるものは封鎖的集団一般の問題ではあつても又家族宗教と無関係では勿論ない。そして世界各地に於ける家族宗教の実際の資料も大いに参照されてゐるには違ひない。然しそこに何等統一ある観点がないように思ふのである。若し強いてそれを求めるならば家族を一つの統合体 *integrated* であるとするとする点にあらうが、統合体であることは何も家族にのみ存する性質ではない。

ワッハがか様な觀察に終つたのは宗教の静的把握と家族の社会学的分析の不足の爲であつて、その為に宗教は家族のどこにどのような結びつきが明らかにされなかつたのだと思はれる。我々に取つても世界各地に於ける家族宗教の実態を把握し、之を研究の資料にすることは勿論必要であるが、更に一方宗教を動的に把握すると共に、他方家族の構造や機能を分析し、動的な宗教の見方を以てそこへの宗教の結びつき方を究める必要がある。ワッハの如く宗教を単なる一つの additional tie と見る如き見方を以てしては分析に入ることではできないであらう。勿論我々は家族宗教に tradition 乃至

sanction の面のとりわけ強く現はれることを、先にも述べたように、否定しないが、更に重要な、家族にしかない宗教のあり方は家族の構造や機能の分析を外にしては求め得ない。この意味に於てグーテ(W. J. Goode)が其の近著 Religion among the Primitives, 1951 に於て、家族と宗教との関係の重点は status と sanctions にあるとするのは参考になりべき意見である。唯この意味における直接的な宗教性に於ても宗教は夫々の機能に結合する外に統合的な性質を現はすことも注意しなければならぬ。この統合性を明らかにして芸術的なまでに美しい家族宗教を描いたのは周知の如くクルーレンデである。尙家族はそれだけとして抽象的に存在するのでなく、環境や技術と関係して形態を決定せられるから、家族宗教の現実態はそのような点も度外視しては理解し得ない。他の自然集団に就ても同様なことが言い得よう。

更に二重の宗教性は特殊集団が其の統一ある宗教的立場から自然集団に結びつく場合に現はれる。特殊集団はサザランド(R. L. Sutherland)やウッドワード(J. L. Woodward)が言ふように社会不安を母胎として生ずる reform group としての態度を保持するものであるから、一度は自然集団から離れて成立する。従つてこの場合の宗教と自然集団の結びつき方は間接的になるが、而もこの結び方に於ても、単に単位としての自然集団に結びつくと言ふが如きものではなくして、主として自然集団の機能を規制するが如き結びつき方をすると思はれる。再び家族を例とするならば、仏教やキリスト教が家族を見る場合に結婚、離婚、夫婦関係、親子関係、育

成過程、家族経済等を中心に見ているのである。
高等宗教の伝道を受けた文化民族の自然集団の場合、この宗教的二重性は勿論層的に現はれず融合してゐるが、まづ此の二重性を頭裡に上げることが必要であると考へる。

儀礼変容の一考察

竹 中 信 常

文化現象の変化、変容には概念的に二つの形態がみられる。その一つは、それ自体の契機による自律的变化であり、これは時間的範疇に属するものである。他の一つは他との関連を契機とする他律的变化であり、前者との相対に於いていうならば空間的範疇に属するものである。而して前者は所謂文化有機体説に基く考え方であつて、文化はそれ自らの内在的力によつて、自らの生命を展開して行くものと考へる。いわば進化論的立場に傾くものである。仏教が広い意味で小乗から大乘へ、聖道門から淨土門への展開を示めて行つた過程には、現実的には雑多な原因の複合が考えられるが、全体的にみとおした場合、そこには仏教自体の一貫した生命的発展の存在することは否定出来ない。これに対して後者は、その変化の契機を外部に求め、時間的よりもむしろ空間的条件を重視するものであつて、仏教が印度、中国、日本と伝流した、その流伝の過程に仏教変遷の客観的条件を求めんとするもので、そこには仏教という一文

化要素とそれぞれの国又は民族の持つ各異の文化要素との関連接触が重要な問題となつて来る。

儀礼の場合、儀礼自体の変化とは、儀礼行動がその中に内包する觀念の変化に伴うもので、思想・崇拜・觀念等による仏の觀念が、称名へと移行するのは、その対象觀念たる仏格及びこれに対する觀念的態度の時間的変化によるものである。或は逆に仏教の教理論上嚴重に區別せられている仏と菩薩の仏格的差異も、一般者の崇拜態度に何等その區別をみないのも、一般者にとつてはそこには何等教理上の差別的も感ぜられず、等しく仏様と觀念されていることによるものと言ひ得る。

これに對して、他の契機による変化とは、無論、結果論的にはその内包觀念にも変化を来たす場合が多いが、直接の契機としては外部的・異質的なものによる変化を意味するので、従つて此場合には空間的条件が決定的となる。即ち文化接触・文化伝播等に関連してみられる現象であつて、従来民族学・民俗学等で変容を論ずる場合主としてとり上げられて来た。日本固有習俗が仏教流入によつて様々に変化を遂げたり、陰陽道の混入により祈年祭・鎮花祭・道饗祭が成立乃至変成したりした。そして此場合注目すべきは斯る内因・外因による區別は相對的なもので、殊に文化接触等の場合は相互的であり、只比重的に進入文化を主としてみた場合には内因的、受容の側を主とした場合には外因的であるというに止まるべきである。

次に変容の範圍についても二つの場合が考えられる。即ちその一つは部分的変化であり、他の一つは全体的変化である。而してその

中の部分的変化の場合には、その構成單位の上から可變的部分と不可變的部分とが、理論上區別して考えることが出来る。可變的部分とはいわば特殊的部分であり、不可變的部分とは普遍的部分乃至共通的部分である。例えば雨乞儀礼をみるに、その普遍的部分としては、呪術的に雨又雨盞を表象する何等かの事物又は行為を中核として成り立つている。等しく雨又は雲を表象するにしても、或は火を焚いてその煙を以つて雲としたり、或は實際に水を撒き散らしたり、犧牲動物の血をふりまいたりする。又、仏教勤行式に於いても、所依經典の誦誦を中心とするという普遍性を内包するとして、これを漢文の釋讀にしたり、訓讀したり、或は口語訳を挿入したり、又は念仏・題目等を唱和することに、各宗の特殊性即ち可變的部分がみられる。斯る部分的变化に對して全体的変化とは、この形式・内容が全体的に変化である。而してその内容の全体的変容は既に宗教儀礼としての領域外への逸脱として次に述べるが、斯る形態の全体的変容は理論的に可能であるが実証的には困難である。卑近な例であるが葬禮についてみるならば、地方と都會とはその形式が大部異り、時間的・地理的制扼の故か都會では自宅告別式が盛んであり、葬列などは省略されているなど、全体的に可成りの変容を来たしている。

そこで、第三には、変化の方向についての問題であるが、これにもまた二つの方向が考えられる。その一つは非宗教的なものから宗教的なものへの変容、他の一つはその逆に、宗教的なものから非宗教的なものへの変容という二方向である。このことに関しては既に

マレットが、特に民俗学を中心課題として詳細に述べている中で、特に彼が垂直的過程 *vertical process* とし、*change of stratching* を考え、その方向として、下方へ向う過程として *vulgarization* を、下から上への方向として *devulgarization* の二つを指定している。而しこの垂直的な上下関係は、マレット自身もいつといるように宗教を中心とした価値的差異の結果設けられた方向づけなのである故、価値的立場をはなれて考へるならば、必ずしも、向上、変化とか下向・先化といった表現のみでなく、宗教的なものと非宗教的なものといつて差支えないのである。そしてマレットが民俗学の課題として重点を置いているのは彼のいう俗化作用、即ち非宗教的变化である。ホクビンによれば、ソロモン群島のマライタ島民はキリスト教伝道を受容した結果讚美歌を歌いバイブルを誦むが、このバイブルの誦論は彼等にとつては純然たる神話的物語として行われているとのことである。又、仏教儀礼に於いても、本来は象徴的なものとして出発した本尊・名号・遺物・遺跡等が往々にして庶物視され、時には単なる呪物・呪具とされたり、經典誦論が祈禱化され、陀羅尼が呪文化されたりするのもここに引き得る例証である。然しかくの如き非宗教性乃至呪術性への変容ということは、見方をかえればそれは民衆化・生活化・習俗化とみる事が出来、いわば頭から入つた教理が、生活の面に根づいたものともいうことが出来る。それ故、価値的にはと角として、斯る儀礼の習俗化は宗教の一般化・社会化にとつては必須的作用といわなければならぬ。逆

衰頹の路を辿るもので、例えば成道会・涅槃会・各宗の祖師忌等が全般的行事となり得ぬに對して、彼岸会・盂蘭盆会、そして近來に於いては降誕会等が比較的盛んに行われているのは、それ等が、季節的・社会的（中元とお盆）に生活化されているからである。その他宗教用具の芸術品や裝飾品への変化、神話の文学化、アジュールの法制化としてのかけこみ寺等もまた此系列に入るものとし得る。これに對して非宗教的なものから宗教的なものへ、特に呪術的なものから宗教的なものへの変容ということは宗教儀礼成立の發生論的問題につらなる問題であつて、宇野博士は「儀礼の成立は個人の習性による特殊な行動形式の固定とそれを權威づける神聖觀念に基づく」のであり、従つて「本来非宗教的な習慣でもその社会伝統的權威が聖化され、これに種々の宗教的意味や目的を付會することによつて、それが一つの儀礼となる場合も多いのである」とされている。（社会学大系・第六卷・儀礼・二二六頁）いわば凡ゆる宗教儀礼もその發生乃至構成単位の各要素は一般的非宗教的なものから出発し乃至は形成せられているという点で、宗教儀礼全体が非宗教的なものから宗教的なものへの変容とすることも可能である。然し斯る本質論的な問題でなしに現象的な面についてみると、そこにも可成り非宗教的より宗教的への昇華がみられる。仏教儀礼で用いる^{瑪瑙}珠子なども元來は実用具であつたし、香もまたインドの日常慣習からとり入れられて塗香・足香・焚香等への変成したのである。マレットはこれを価値的に *revolution from below* とし、*devulgarization* の過程とし、而して宗教史はすべて此過程即ち下から上への

revival に満ちていると云へ (Psy. and Folk-Lore, p.11) 無論宗教儀礼なる同系列中にも斯る過程の存すると同時に、上述した如く異系列よりの変容もまた存在するわけである。

以上儀礼変容の過程を多少整理して考えてみたが、儀礼に相即する觀念の問題のあることは無論であるが、これは他の機会に譲つた。

チャイナ教・仏教接解の一場面

山 田 龍 城

インド古代の歴史には、年代を定める標準となる目じるしが殆んどない。古代の文献の成立を考え、その原典批判をなす場合でも、この目標が無い為に、その決め手のはつきりしないのが、普通となつてゐる。仏教史にしても、チャイナ教史にしても同様に、この点に於て困つてゐる。このような事情を切り開く為には、新しい発掘、発見に待つ外ないとも言える。しかし観点を変え、視野を拡げることによつて、何かの糸口をた繰り出せるかも知れない。

まづ西紀前三世紀の前年にアシヨールカ王が現れ、西紀前二世紀の前年にメナンドロス王が出て、西紀前一世紀以前にランジュプトラ王が出て、いづれも仏教に帰したことは、疑えない。そこでこれら諸王を見ると、パータリプトラに都したアシヨールカは「インド人」であり、インド西北サールガに都したメナンドロスは「ギリシヤ人」

であり、両者の中間マドゥラーに都を置いたランジュプトラは「シヤカ族」であつた。仏教は万人に対する寛大な慈悲を説く教として、異民族に受入れられたのである。だがチャイナ教はインド人の為の宗教たる性格を持つて、閉ぢられた世界に止つた。この両者のもつ相違点は、その発達の過程に於て、必然に現れたことになる。仏教はチャイナ教が赴かなかつた街道を、西北に進んで行く。仏教だけが西北インドに進出し、チャイナ教がその方に展びなかつたとすれば、兩教を選択した西北インドの民族的基盤を考慮に入れる必要があるであらう。マケドニア軍がインドを訪れ、後バクトリアのギリシヤ勢力がインド西北を支配し、やがてシヤカ族パフラヴァ族がこれに代つた事情は、チャイナ教・仏教にも、何等かの影響を与えたと言わねばならぬ。

先づチャイナ教と仏教との関係を見るに、そのはじめから両者は、極めて密接な交渉をもつていた。チャイナ教の祖マハーヴィーラと仏教の主ジツダアルタとの相似点は、よく知られてゐる。生れは殺帝利種、生地はガンガールの北辺、その家庭生活と、子を設けて後の出家、苦行と自覚、さとれる人として阿羅漢・勝者・大沙門等の称号、その布教の場所は、ヴェーサーリ、チャンパー、ナーランダ、王舎城、舍衛城、コーサンビー。これら兩教祖にはその出發から共通する点が多い。入城の年時もチャイナの西紀前四七七(ヤコービ説)と、仏陀の西紀前四八六(衆聖点記)とでは近い。尼乾の命終した後その教団に内紛の興つた噂を仏陀は聞いてゐる。

(清浄経大・七二下、D. 3. 117、衆集経大・四九下、D. 3. 210等)。年代に異説があり、伝説にズレがあつたとしても、両教が常に接触していたことは疑いない。阿含に於ける六洲の一人としての尼乾以外に、總慧の明哲(雜、大・三三五上)、学道者(増一・大・七四四上)、悪行者(中、大・六二八上)、尼乾弟子(雜大・二・三二下)、尼乾の児(増一、大・六八三中)、その他チャイナ教徒に関する物語りは、阿含の内、枚挙にいとまないものである。

しかし、これらは多く、チャイナ教徒の仏教への改宗を中心とするもので、教団そのものに就いて語る部分は殆んどないと言つてよい。だが、仏教教団に於て、その為永くチャイナ教団と交渉があつたから、阿含にチャイナ関係の言葉が多いと解するならば、両教が平行して教源を拮げていつたと言ふこともわかる。少くともチャイナ教が、仏教に庄されて衰頹したと見るならば誤つてゐる。

西紀前四世紀に於て、インドに統一国家を建設したマウルヤ王朝は、アッシューカ王の仏教支持を除けば、代々の王によつてチャイナ教が特に奉ぜられてゐるようだ。アッシューカ王もチャイナ教を決して庄迫してゐるのではない。従つてチャイナ教は仏教と肩をならべて、その教団を強化し、拡大したものと見ねばならぬ。メカステネーアの断片四三(Mc Crindle, p. 104)に、「インドの哲学者には二流あつて、沙門(Sarmanai)とバラモン(Brahmanai)とであり、沙門國の内にヒョロヒョ(Hyloho, Alho)と言ふものがあり、(中略)、ブッタ(Bouta)の教に従つてゐる。弟子たちは彼の清浄な生活をもつて神として尊敬してゐる」と報じてゐる。こゝ

で西紀前四世紀に「ブッタ」が清浄な生活をなす教団の中心として、沙門國に数えられていることを注意すべきである。このギリシヤ人の眼に映じた「ブッタ」教団が何であつたか、興味ある問題であるが、これを単に仏教教団と決定することはできない。コールブルックが言つたように(Observation on the Sect of Jaina, Colbrook)、チャイナ教の祖と見ることもできる。恐らく、チャイナ教と仏教との區別を知らない、異国人にとつて、外見上、その髪を蓄えず、戒律を守る点で、見さかひの付かない両教団を、一群として、かく呼んだのであろう。

チャイナ教から、その信者と認められているチャンドナグプタ王の治下に於て、チャイナ教が保護され、その寺院などが都に建てられとしても不思議はないが、仏教としても、マガダ以来の國都パリプトラに、教団の勢力をもつたであらうことも否定し得ない。メカステネーア(断片二六、Mc Crindle, p. 67)がパリプトラの都市外観を語つて、「ベルシヤ風の宮殿を囲んで三百七十五の塔が、あちこちに聳え立つ」と言つてゐる言葉を、如何に解すべきであらうか。三十七五の Stūpa は、仏教か、チャイナ教かに、屬すると見なくてはなるまい。いづれにしても、バラモンに対抗して、新しい教団がアッシューカ王以前の國都に、大きい勢力をもつたことを認め得るのである。

両教団の發展、拡大が両教団の対立、抗争となるのは止むを得ない。両教団の抗争は阿含に於て殆んど知られないが、阿育王伝(大五〇・一〇七中、王經大五〇・一四三中)に至つて、明らかにその

表面化した場合として画き出されている。抗争のはじめは、律の所謂東方の辺地、即ち仏教教化の及ばない地方として東方に教えられる「弗羅葉達」(分那婆陀那)麟(正増長)の出来事となつて、すなわち、チャイナ教徒は、仏画を画いて、その仏画をして、チャイナの像を礼拝せしめ、仏教を侮辱した。これが原因となつて、仏教徒の王は、四十里四方の夜叉龍神を集め、一日で八千のチャイナ教徒を殺さしめたというのである。ここに仏画・チャイナ像と言うから、仏教美術史から見ても、アショーカ王の時代の出来事と見ることはむづかしい。更に同書には、チャイナ教徒の殺害について、同様のことが、国都パータリプトラでも繰返えされた、と語つてゐる。此の際、チャイナ教徒の頭に、賞金を懸けて、殺戮を命じてゐるが、此のような点は、都合によると、アショーカ王の後約百年プシュヤミトラがなした仏教迫害の伝説に、まねて作つたものかも知れない。従つてこの表現は後代のものであるとしても、それだから、チャイナ教団と仏教教団との対立が、後代に突然起つたのではないことはたしかである。両宗教がそのはじめから、並んで生長し、その教線を拡大し、バラモンの中に新宗教を植え付けた点で、共同戦線をはつたのはたしかである。それと同時に、漸く勢を増した両宗教が、相互に対立し、両者の磨擦を見るに至つたことも免れなかつた。

さて両宗教の教線の拡大について、いづれもガンガー流域から、ヤムナー流域に進み、更に西進してナルマダー流域から西海岸に延

びるコースも、両者は大体共通した道路を取つてゐる。だが、この進路に於て、両教団が別の行動を取る時期を迎えた。両宗教のマドゥラー※に於ける共存・対立の時代(恐らく西紀前三世紀後半から前二世紀始)を境界線として、仏教のみ西北インドのギリシヤ人に迎えられている。西紀前二世紀前半ギリシヤ勢力の潰滅により、西北インドの支配権を受けついだジャカ族は、仏教をも受け入れ、その夜のガンダーラ仏教の栄元に貢献する役割に与つてゐる。だがチャイナ教は、その後に至つて、インド化したジャカ族に拵せられてゐるが、それは西北インドではなく、ナルマダー流域の西インドである。西紀前一世紀以後に於ては、ギリシヤ人の大使が、西インドでクリシュナ神を奉ずるに至つてゐるが、ここには、仏教を受け入れた時代の、プナイドをもつたギリシヤ人を見出すことはできない。

※ 拙稿「マトゥラーの伝えから」龍谷大学「仏教学研究」近刊
発表予定。

宗教新興の因由

鶴 藤 幾 太

仏教も婆羅門教の社会に新興したものであり、基督教も猶太教の中から新興したものであり、我國の平安時代にも、鎌倉時代乃至徳川時代にも、宗教の新興はあつた。けれど私が茲で取扱おうとして

いるのは、そうした一般問題としてではなく、特に大東亜戦争後の我國の新興宗教について、その興隆の因由を考察して見たいと思つてゐる。

昭和二十六年三月末現在の新興教団の数は六百余であるが、今こゝでは其のうち最も優勢で實質的に新興の名に値するもの数教団（生長の家、靈友会、PL教団、立正交成会、世界救世教、天照皇大神宮教、大本本部、三五教、真の道等）に考察の対象を限定する。その理由は、戦後教団設立の制限が法令上撤廃された氣運に乗じて濫立した小教団のうちには、有名無実のものが多いからである。

尤も此等諸教団は大部分が戦前からの存在で、戦後の新生に係るものは天照皇大神宮教及び真の道だけである。随つて茲に新興とは、必ずしも新生の意味ではなく、新に勢力を増強したことをいうのである。例えば靈友会は昭和五年の新生、戦前迄は信者三四万に過ぎなかつたが、戦時中は屏息状態にあり、昭和二十年再開以來、二十四年末には急激に増加して二百万の多きに及んだ。

宗教新興の因由を考究するに當つては、先ずその新興した宗教の性格を明かにしなければならぬが、右に挙げた新興諸宗教の性格を一言で尽すならば、大衆的悩みの宗教というにあり、之を分説すれば、(一)病氣治療の宗教（これは新興宗教の大部分を含むも、特に代表的なるものは生長の家及び世界救世教である。）(二)災厄不幸を救う宗教（病氣をも災厄不幸として見る。その典型的なるものは靈友会である。）(三)心の悩みを救う宗教、これに二種あり、(イ)家庭的、

（家庭的悩みとは、嫁の姑に対する、或はその反対、及び妻の夫に対する悩みで、これは新旧思想の衝突を意味する。個人の思想としては、戦後輸入の民主主義・自由主義に駆られながら、社会の風習制度はそれに伴わず、依然封建的なものが支配的であるため、その衝突に悩むのである。家庭的悩みの悩み主は概ね婦人である。この種の宗教に婦人の信者及び婦人の教祖の多い所以である。その好例は立正交成会。）(ロ)社会的、（社会的悩みとは、敗戦に依つて齟齬した混乱、人心の動揺・不安・萎靡・道義の腐敗、その結果としての絶望的人生観、第三次大戦を目前に控えての世界的危機の感等に基くもので、そこから基督教の終末観。救世主出現の待望が鋭く浮び上つて、理想世界としての地上天国が幻想されるに至つた。これは天照皇大神宮教を始めとして、世の立替立直しを強調力説した元大本教系の諸教は固より、真の道、爾宇教、全国最導善導教挙げ来れば相当の数に上つている。）

新興宗教の性格から明かな如く、入信の動機としての悩みを概説すれば、實際生活上の本能的悩み（死生観や罪悪意識に基いた形而上的・道徳的悩みに対比して）である。例えば病氣を取つて見ても、病を機縁として深く死生の問題・人生の意義の問題に入つて精神的に悩むのでなく、たと病が治りたい、病苦から救われたいという本能的悩みの程度に止り、その悩みは精神的に問題化されていない。随つてその悩みが人の知性を蔽い、批判力をくらし、輕信性を駆り立て、人類の搖籃時代から本能的に社会の底面を地下水の如く流れ続けている民間信仰としての宗教の原始形態に抬頭の機縁

を供与することとなる。この悩みを分説するならば、(一)人類通有の悩み(病氣及び災厄不幸)と、(二)時代特有の悩み(上述の家庭的及び社会的の悩み)とに別つことが出来る。但し前者も時代の影響を免れ得ぬは言うまでもない。

以上は入信の動機の上から見た宗教新興の因由であるが、次に悩みを解決する方法の上から見ると、知性を蔽い輕信性を駆り立てる大衆的宗教の特質として、その原始形態たる多靈教——一面多靈教的でありながら、他面に宇宙絶対の神を掲揚することを忘れないのが現代宗教の特色である——を喚び起し、その靈力靈能に訴へ、神憑り若しくは靈感が重視せられることとなる。この意味において、新興宗教は凡て神憑り或は靈感の宗教である。この神憑り或は靈感の宗教たることが大衆心理に適合して歡迎を受けたという所に、宗教新興の第二の因由があるのである。

元大本教における昭和十年事件の被告五十二人につき、入信の動機を調査した所に依ると、(一)神靈の實在を知らされた(鎮魂婦神に依り)為というものが、全体の二八・八(百分比)、(二)皇道の主張に共鳴した故というのが、二三・〇。(三)病氣治療に因るもの、二一・一。(四)立替立直しの予言に基くもの、一七・三。(五)其他、九・六となつていて、神靈の實在を知らされた為に入信したものが最も多く、全体の約三分の一を占めているのである。

因に『天理教伝道者に関する調査』(中山正善著)に依れば、その入信の動機は、(一)病氣に基くもの、六一・三。(二)親譲りの信仰、二〇・一。(三)教理に感じて、一一・九。(四)境遇上の悩みによ

り、二・〇。(五)贖罪の目的から、一・八。(六)恐怖感より、〇・二。(七)其他、二・八となつていて、神靈の實在を知らされた為というものは、全然存在せぬのである。これは、社会民衆を二類別して、神靈の實在を信する者と、信じていない者とするならば、前者にあらずば天理教には入り得なかつたのに対し、大本教は後者(無論その一部ではあるが)をも信仰に引入れ得たことを言い表している。この事は兩教における信者の質の差を意味しているのである。

宗教の起源に関しては諸説あるも、宗教信仰の強度と神靈實在の知感の強度とは正比例の関係にあることを否定することが出来ない限り、入信の動機としての悩みの解決を、神靈實在の知感の昂揚を意味する神憑り及び靈感に基く靈能靈力に求めたことが、新興宗教興隆の主要な因由の一であつたことも亦否定することの出来ない事であろう。現代に方ける所謂心靈科学なるものゝ流行の事実は、一部民衆の神靈實在に関する知的要求を表明するものである。その心靈現象の実験法は、神靈の實在を知らしめる技術として大本教の鎮魂婦神と同一性質のものである。心靈科学の基礎の上に立つ一の新宗教としては『真の道』がある。

之を要するに、戦後新興したのは大衆的宗教で、大衆性を持たない宗教は新生しても興隆すること出来なかつた。而して興隆の因をば、第一に入信の動機としての悩みの性質において、第二にその悩みの解決法としての多靈教的・シャーマニズム的靈能靈力において、観たのであるが、更に第三の因由としては布教の方法を教えな

ければならぬのである。

天理教が斯くも栄えた原因の1が、『人を助けることに依つて自分も助かる』というお助け一条の教理にあつた如く、今日の新興宗教はお助け一条の宗教なのである。信者の一人々々が凡て布教の義務を負わされているのである。自ら助かつた欲びは之を人に分たずいられぬところに、純真な止むに止まれぬ布教の動機があることに言うまでもないが、之を教義に織り込んで、『自分が助かりたいと思えば先ず人を助けよ』とか、『人を助けなければ自分も助からない』とか、進んでは、幾人信者をつくれれば病気が治ると説くに至つては、信仰本来の内面性から出て、己に布教技術の領域に入つたものと言わねばならぬ。そこから宗教に專業性が加つて来る。宗教の專業性は邪教性を意味する。新興宗教に於いて布教の實が揚れば揚る程、一般社会の非難を免れることの出来ぬ理由がそこにあるのである。

以上を宗教新興の積極的因由とすれば、その消極的因由として挙ぐべきものに、既成宗教の大衆性喪失に基く無力化があるということである。

不安の機制

石 津 照 塵

宗教の存在理由をその理想の高さに於てみることも出来るが、そ

の根ざすところの深さに於て、いひかえれば人間に具はれる構造的欠如性から来る不如意への処理というところから見て来ることも出来る。謂はば「への宗教性」でなく、「からの宗教性」を問題にすることが出来る。そこでは人間の悩みや苦惱、不安の根柢が問題になる。

各自が現実処し、適応すべくして適応出来ぬ環境的狀況に當面して、人々は當の場面の「見當のつかなさ」、「計ることの出来なさ」、「頼みなさ」、「不確かさ」に出会い、不安に迫られる。不安の相手は恐怖の場合とちがつて「何」といふ性格をもたない「何だが」なのであるが、それは恰かもこのやうな「何々なさ」が根本に於て相手になつてゐるからである。ここに於て人々は適応不能に陥り、想像や空想の領域に退転する外はないが、ここに逼息するものは病的である。ところが宗教的適応とは色々の形態や仕方があるけれども、その根柢にまで分析して考へると、正しく、かかる狀況に於て當面せられるところの「何々なさ」への特殊な種極的な反応である。それはかかる狀況に於て呈露せられるところの、人間存在に具はる欠如性への特異な弁別と選択的な決意であると解釈することが出来る。

人間存在に於ける構造的な欠如性については実存哲学が明らかにした。各自にとつて、この欠如性が実際に露になるのは不安という出来事に於てである。しかし、ハイデッカー等は自分でもいつてゐるやうに、この不安の出来事を「実存的に」追究してはゐない。

不安の成立といふことを科学的に問題にしたのは精神病学や心理

学で、それも最近のことである。その先蹤はフロイドにあり、場の心理学もこれを問題にした。最近では社会心理学や機能的な観点に立つ精神病学が問題になつてを。

そしてそれらがフラストレーションやコンフリクトに不安のよつて来るところを求めたことは一つの業績であらう。もつとも、かかる研究の仕方にも「実験的」なものもあれば、「ケース・スタディ」の方法もある。最近ノルマン・マイヤー (Maier, Norman, Frustration, 1919) は今日の段階に於ては実験的方法とケース・スタディとの研究は相互統一にもたらし得ないので、実験的方法をのみ正しいとするといつているが、吾々の求める不安のダイナミズムはやはりケース・スタディによつて得られると思はれる。

フラストレーションやコンフリクトについては既に種々の研究があるが、最近エールのジョン・ダラード及びジューラー (Dollard, J. and Miller, N.E., Personality and Psychotherapy, 1930.) による神経症の予後の患者について為された研究は興味深いものである。コンフリクトに関しては approach と avoidance の傾向の組合はせて矢張り既になされたやうな三つの類型即ち approach-approach conflict, avoidance-avoidance conflict, approach-avoidance conflict を分けてをるが、更にこれについて具体的にこれこれの傾向性に於ける傾向度 (gradient) とその交錯とを説きこんで来てをる。そしてコンフリクトは何時でも回避傾向のある場合にのみ起り、且つこの傾向の最も強い源泉は恐怖即ち著者によれば不安であるという。目標に対して「厭だけれども逃げられぬ」「厭で

も行かねばならぬ」場合にコンフリクトが起るので、厭という回避傾向は不安や恐怖に伴はれ又かかるコンフリクトが不安や恐怖を伴ふ。

機能的障害による神経症の諸徴候は今日社会心理学の対象と相応してみられることは知られる通りであるが、ダラードもこのことを要求し、普通人に於けるコンフリクトの経験もかかる機制から成るとみるのである。ともかく「逃れたい」といふ回避傾向と不安との相關関係をここまで辿つたことは業績であらう。

そこで回避傾向の対象乃至不安のタネは何かといふことが問題になる。ダラードも患者をとりまく凡てのものであり得ることをあげてをるが、一般に実験的研究に於てはもとよりケース・スタディに於ても、フロイド主義を除けばここに時間的連関をあげるものは少い。フロイド主義に於ては決つて生活史に於ける歴史的原因の固定し transform されたものをあげる。その意味で常に過去の連関をみるのであるが、しかし恐怖や特に不安の現象には寧ろより多く将来的連関ということが大切である。

「超自己」の問題がこの点に連関して考へられぬことはないがここでは措くこととして、差し当りこのことを迎へるにはキェルケゴールの謂ゆる思索的実験による内省報告が最もよい一つである。——人間性情の研究とし彼及び彼の所論をパーソナリティの類型心理学の対象とすることは既にカール・ヤスパースにもみられるが、最近では例えばルドルフ・フリードマン (Friedmann, R., K., an analysis of the Psychological Personality, 1949.) 等がをる——。

不安の問題に關しては『不安の概念』があるが、しかしこの書は謂はば実存の構造論を見るべき書物で、不安の起り方のメカニズムを問題にする場合には特に『人生行路の諸段階』や『日記』である。『日記』もとくに彼が著作に入る以前の時期のものがよい（ヘルマン・ウルリヒはこの期間のものの克明な独乙訳がある）。

キエルケゴールは自分の性情を、ヤヌスの顔が前後両方にあるやうに、常に両方から引かれるといつてゐる。誰でも彼の著作に接すると何時でも問題が両極間の中間におかれていることに氣附くであらう。そして著作の筋に於ても彼の生活史に於ても *Frieder-oder* は立てるが、決して解決しない。それどころか結局この中間の停滞の状態に悩みぬき沈みぬくことの真摯 (*Ermste*) のみが唯一の永遠への道であると後年のものには告白せられてゐる。(とくに *Evangelium der Leiden*)

悩みや不安もこの中間状態に於ける心の姿であるが、キエルケゴールにとつて相手の対極は常に神や永遠性であつた。これとわかり合うこと即ち「開いた關係」になり *durchsichtig* に見え透くようになることが理想である。しかし、それが出来ない。そこに悩みと不安があり、憂鬱と絶望がある。

ところで、ここに於て「行くべくして行けぬ」メカニズムの外に別な不安のメカニズムがある。それを彼は *dämonisch* をものとして敘してゐるか、彼は青年の頃にドン・ファンやファストとともにアハースヘラス (*Ahasverus*) 即ち永遠のユダヤ人或はさまよへるユダヤ人の心的態度を研究した。それは神から遠ざけられてゐるが

常に神からの何かを恐れてゐる。デモニッシュなものとはやはり両極間の中間にいて相手の極から自己を隠しとちこもつて、相手との交渉を避けてゐる。しかし避けつづけられるものではない。何故なら相手が此方に向つて來ることがあるからである。即ち開いた關係におかれることを拒みたいが拒みきれない。自分の方からも拒みきれない耐え切れないが、相手からも拒むことが出来ぬようにさせられる。これがあたまらぬ不安である。

このことを彼は『人生行路』の中の “*schuldig oder Nichtschuldig*” といふ論文の中で書いてゐるが、同じ経験を彼は「肉体の刺」(*phahl im Fleisch*) に於て生涯を通じて悩み通した。彼の「肉体の刺」が何なのかといふことには色々な解釈がある。彼はこれを生涯の『秘密』といふが、それは彼の父が神を呪つたことから受けるべき神の怒りであらうとか父の不倫を指すだらうとか或は彼の心身間の遠隔だらうとか或は身体的欠陥であるとか。或は最近では彼が *セムシ* であつたことだとか、或は *プシユワラ* 等がいつてゐるような精神分析的なエディプスコンプレクスの故だとか等々である。

ところで、これらの見解は凡て「過去の」なものを指してゐる。けれども「肉体の刺」の刺たる力は過去のものに原因するのではなく将来的なものから來るのでなからうか。キエルケゴールでいへば神との關係に於て刺が刺になるのではなからうか。すでにカール・ヤスパースはフロイド主義の人々の解釈は最低なものから原因つけるけれどもキエルケゴールに於ては最高のものが原因だつたといつて

phie. (Psychologie der Weltanschauung. K. Referat.) 2) エイヌメル・ヒルシはこれを正に來るべき将来的な神との対決に帰因すべきものとしてを論ずる (Hirsch, E., Kieckhefer Studien) しかし、ここには更に新たなメカニズムがある。将来的な乃至将来的なものを目がけ、或は目にふれさせられることに於て過去のものが現在の場面に於て怯へとなる。からまつて來るのである。それで、不安は常に現在の場面に於て可能的当來的な姿の中にあるのであるが、そこに過去のものが連関をもつケースがある。一種の「時間性」の構造に似るといつては言ひすぎであるとしても、どれだけか通じるメカニズムであるといつてよいであらう。私共は彼の『日記』(一八三九、十月)の中にかかる仕組みが敍べてあることを見出す。不安に於て将来的に或ることを氣づくといふことは過去のなるものを見た投影に於てであるといふのである。(Ulrich, op. cit., S.138. Hecker, Bd. I, S. 145.)

このことは上に申したデモーニッシュなものとの機制と併せ考へられ、ともかく時間的連関に於ける不安のメカニズムを明らかにする上のように一つの手がかりであると考へられる。

天孫降臨の神勅について

福 井 康 順

いわゆる天孫降臨の神勅は、日本書紀神代下の一書に見えてい

る。いまでも無く天照太神が皇孫に給わりしもの。そこにはわが皇統の天地と共に永久に窮り無き旨が宣示せられていたのであつて、特に「室祚之隆、当天壤無窮者矣。」という字句が重視せられる。乃ち天壤無窮の神勅と称せられる所以である。

しかし、今日の研究によれば、上記の「天壤無窮」。云々の字句は、実は書紀の編者によるいわば修飾であらう、と見られている。古事記のこの部分に当たるところには合致している表現が無いからである。その元來は書紀の本文には無くて一書に見えていることも問題であり、いわば純粹の漢文であることも看過し難い。かくて、津田左右吉先生は、そこにシナ思想をば論じているのである。そして、これに対して家永三郎博士は、仏教との關係を重視している。

想うに、論者の指摘しているが如くに、シナ(特に六朝)の仏教の上には、当面の問題の字句と一見、非常に類似しているものが觀取される。「理与天地無窮」。(梁光宅寺銘)、「庶使皇隋室祚、与天長而地久」。(隋龍藏寺碑銘)などとあるのがそれである。しかし、これ等は、むしろ仏教のいわゆるシナ化を示している例証である、ともいふべきもののように、何となれば、思想的にはやはりインド的ではない、と解されるからである。即ちインドにおいては、成住壞空を論じて常住不変のものの存在は考えないのであつて、従つて、そこには天地と共に無窮である、などという字句は出て來ないのである。これに反して、シナ思想には、かの有名な「天長地久」。(老子)というが如きものがあるわけだ、上記の銘文などもこれからして出ている。

神勅についてこのようにシナ思想をば考えて来た時、ここに一つの解釈が促がされる。それは、当面の字句は、その形成の過程において、元来、史記の秦始皇本紀に着想をもつてのように考えられることである。

この解釈は、まずその思想の上について論ずることが出来る。即ちそこには、始皇の「後世以計數、二世三世、至于万世、伝之無窮」という詔勅が見えてくるが、それと当面の「天壤無窮」という思想とはまさに合致している、というべく、孰れも明らかに皇位の「万世」もしくは「無窮」に伝わるべき旨を宣示している。元来、始皇が皇帝の号を始めて用い、朕という自称や詔という文字をば皇帝の独占などに行っていることは人のよく知るところで、この際、彼が天皇の号を斥けていることも注意される。ともあれ、その「始皇帝」たる所以は、これ等の上において存する。

ところで、わが日本においては、神武天皇こそは、その位置においてかの始皇の如き存在なのである。帝王の業を創めてをり、天皇の号はここに始めて見えている。そして、書紀によれば、天皇の語として「兼六合以開都、掩八紘而為宇」ともあるのであるが、一方、始皇本紀の方には、これと類似した表現が見えるのであつて、「六合之内、……各安其宇」。(二十八条)とか、「以六合為家、既元元之民、冀得安其性命、」(論贊)とかいうのがそれである。

見来れば、神武紀と始皇本紀とは、今や思想においても表現においても相関しているところが多いことが知られる。そこで翻つて想うに、天孫降臨の神勅は、こうした相関々係において、始皇本紀

にその構想の原本がある、というべく、神勅はかくして形成せられているのであろう。(上巻の考説は、勿論、神勅そのものを否定したのではない。神勅の御精神は、古事記及び日本書紀の本文に炳として明らかである。小考は、いかに神代紀がシナ思想によつて修飾されているか、という一証を添加したことにはなるう。)

住信の淨土思想

松野純孝

住信は私纂百因縁集(一二五七―親鸞八五才)で淨土宗の八祖中に永観をあげている(巻八)ので彼が純正淨土教者であつたかどうかは問題としても、大経をはぢめ新渡の楽邦文類や元照の阿彌陀經義疏を引用し和朝篇では聖徳太子―観音―彌陀第一の弟子、行基―文殊―五台山念仏：としてとも角淨土教的なもので貫こうとしているから、この意味における彼の淨土思想をみよう。併し彼は常陸の談義者であつたので著作の敘述仕方の特異なものがあつたというべく(人を化すには先づ世間の俗諦を物語り―巻二、とか普賢菩薩の化度ふりを「此言誠哉」―巻四―と感歎し播州誓写性空聖人の事例にまで言及している)従つて彼の思想の本質(真諦)をみきわめるには相當の用心をもつてなされなければならない。そこで彼以前の往生伝における問題が彼において如何に展開しているかをみつゝ彼の思想の特質を導き出さう。平安朝の往生伝(往生極楽記、続本

朝、拾遺、後拾遺、三外、本朝新修)では「誦法華次念仏觀行」(拾遺)の如く念仏は法華等の諸行と擇修され、まづ法華等を誦するところが往生の第一条件であつた。こゝではまだ「彌陀名号殆過大陀羅尼之徳又勝法華三昧之行」(往生拾因)や「誦誦法花經兼修秘密行後対法然上人忽捨余行一向念仏」(金沢文庫本念仏往生伝)という如き念仏のみでの往生は主流となつてはいないようである。ただこれら往生伝の編者は念仏のみで往生した人達の物語をも伝えている。これら念仏往生者のトータルは往生者全体の凡そ三五パーセント位であるが、彼等の多くは地方の在俗者、なかでも庶民女人が圧倒的であり僧尼でも地方在住者が大体である。このことは念仏の地盤が地方の無学な庶民女人層に最も親近性をもつていたことを傾向している。これは律令仏教的莊嚴の比較的稀薄なというより寧ろ埒外におかれていたところのものであることを忘れてはならない。(併しこの念仏は民間的呪術的なものを含んでいたことは注意さるべきである)この傾向は信信において一層強く出てくる。例えば彼は殺生之失として臣家万民を煩悩ますことをあげて(巻一)殺生を単に文字通りの殺生の意から深め、女人往生をとくに武将の家の男子出陣して戦死した際女子はその男子の「訪後生孝子」として「思殊可大切事」(巻三)とし、又貧については諍妬嘖恚を生ぜしめひいては人命を奪ひ世の理や家、困衰退の因となるとして貧が単に個人的なカテゴリーに止まらず公的なものにまでかゝわることを述べている。即ち彼では往生伝の如き従来の仏教で取上げられていた殺生女人貧等という定型ではおさまりきれない遙かに具体的に豊饒

な対象が前面におし出されている。こゝに彼の旧仏教への批判がなされてくる。「如法如説著淨衣入道場華嚴經入法界品誦」として往生淨土を欣求する常淨沙門は「生涯不著衣不懸髮不念仏不誦誦經論不取念珠」る如き恒意比丘に「難有聖人」として仰信せしめられている(巻一)恒意比丘は上述の如き威儀を一向に忘れて念仏しているのだからこの懈怠の意味は威儀を重んずる旧仏教者側からいう語で、念仏者からは逆に精進の形となる。言葉と意味内容が両者では逆になつてきているのである。価値観の顛倒である。又延暦寺明請が暮年に念仏一道に入る前に密教を嗜みその為「依所居之山付所学之法我執深驕慢高」この語往生極楽記になし―かつたことをあげている(巻九)。恐らくこれは当時の常陸における古代的社會体制の解体に伴う階層分化に應じての必然的帰結と予見させる。常陸と同じ地域型に属すといわれる越後の下人達は当時不正規ながら家族形態をもち一年頃候つる奴ばらも男二人正月うせ候ぬ。何として物をも作るべきようも候はねば「その主人をして」慙々世間頼みなく候」はしめ實際の耕作労働では反つて主人を支配し、「それへまいらすべきと申候へども女子の候へばよもまいらんとは申候はじと覚え」さす程主人への発言力をもつていたのである(惠信尼文書、石母田正著「中世的世界の形成」参照)じつと学問あり身分のよいことが往生の必須要件であつた往生伝に対して信信では「無止事」者が淺間しき愚癡最下の輩の念仏の下位にたたされる物語が処々に見出される。止事無き智者(往生極楽記になし)智光は失意瞋言癡人の如き頼光に淨土を觀せしめられる物語(巻七)、こうした物語の

ピークとして教信の往生があげられるであろう（巻八）教信は往生極楽記では勝如上人の項に附せられ後拾遺では勝如が慶家往生伝にはあつてもその仔細省略の故に要を記すといつて勝如の行業が詳かにされているにすぎないが住信では独立の章として設けられた往生伝の編者とは反対に筆力の大半を教信に注いでいる。尤も今昔物語でも独立しているがその主意は往生捨因と共に「妻子ヲ具シタリト云ヘドモ」となつてにすぎない。彼は教信を画くに先づ見るも憂てしき臥屋の住居から筆を起し教信の老嫗をして「我夫貧亦賤拙又下搗一國自此賤無人」といわしめ汗して重担を荷う一労働者として止事無き智行至徳の勝如と対照させ、ついに勝如をして「学文功何計修善力乎」と気づかしめ彼の年来修した難行苦行頭密の修行は教信の称名念仏に及ばないことを知らしめ利他のため深山独行から人間充滿の場所聚落へ下ろさせた（住信には蘇生して化度する。―自利他―話が多い）往生伝では聚落に出るといつても単に自他念仏のため基調はどこまでも空閑地が好まれた。住信はかゝる寂莫の禪房を捨て、聚落に交り衆務を困みながら念仏往生する在家念仏に積極的支持の萌芽をみせている。彼は「疎空閑草庵住田里趨世路」ることが五濁末代の「定習」とし山谷の閑室で坐禅を事として心鏡を磨く所謂持戒持律者は「体離俗塵」れてはいるが「千多分捨戒無戒」といきつて（この条は教行信証中の元仁元年の年紀のみえる文を想起せしめる）こゝには「在家之人世務不邊徒捨家事只読經典太以不便」という奈良京女の夫の嘆き（拾遺）に対する一つの答案が示唆されている。住信は仏教を山から里市辻等の人間群居の

場へ引き下ろしこれを定習として肯定しているのである。而もこの定習としての肯定は五濁末代という末法観に根ざしていたことを看過してはならない。換言すれば末法観を媒介として聚落への仏教が打ち出されているのである。彼の末法観は世間から隠遁して自然の解照から発せられる感傷的咏嘆や世の望みの絶えた没落階級の美的観想に耽つた如き現実逃避の厭離穢土的末法観（撰集抄、井上光貞氏の藤原時代の浄土教参照）とは質的に異り、現前の事実を事実として寧ろ積極的に支えてゆく（末法思想をいわば理論的基礎づけとして）人間中心主義的ともいうべき萌芽を内包していることに注目せざるを得ない。こゝに下人の上昇に対応して地方における末法思想の新しい形態と役割をみるであろう。尅突して図式にすれば、時の進みにつれて時代が下る―末代、末法意識―聚落―人民―トナーガーとなるであろう。住信が念仏往生において止事無き者と賤しき下屬との従来位置をかえようとしたのはかゝる彼の末法観によるのをみる。平安朝における年来の念仏の道心を蘇して神道に仕えたが為に腰痛更発といつて念仏が神に優先する思想（後拾遺）は彼においては一層おし進められ鬼神も随喜し（巻一）一切諸天四天王龍神八部も随逐影護してはいるがそこには仏神との本迹がみられる（巻九、宮崎円遵氏論文―仏教史学三の二参照）彼は悪人往生の条に「積功無事一脈奉憑心深」ければ往生する（巻九。本朝新修では「往生極楽可在信心不可必依出家念仏功積畢命為期」となつていゝ）といつても五色の糸や来迎で飾られ遍数を積みたのむ高声念仏を称揚しているのを見逃すわけにはゆかない。彼は極勝の地として

水竹真樹の左右前後する所をあげている(巻三)がこの点都塵を蒙る五条西洞院わたりを勝地とした親鸞(石田一良氏論文「文化史学五参照」とは異なるようである。彼は処々に造寺起塔をすゝめ孝養を殺生にも勝る(巻六)無雙の大善として三十数ヶ所の多きにも及んでしようとしているところよりすれば、彼のよつて立つ念仏の基盤は閉鎖的秩序から脱落し切らず、その故にこそ未だ聚落の念仏になり切れない限界があつたのではあるまいか。総じて住信の念仏は平安朝往生伝において底流していた地方の愚癡下劣な輩への傾向を継続発展せしめ同じく旧仏教の息のかゝらなかつた聚落という伝統と權威を無みする人間群集の場を見出した。併し彼が地方における談義者であつたという特殊な立場は考慮されても、彼の念仏は聚落への念仏であり聚落の念仏の萌芽を含んでいたにとどまるといいたいのである。

青森県下に於ける「ミッコ」の業態

小田原尙興
山村俊明

東北各地の呪術形態の調査を行つたうちで、青森県下に於ける「ミッコ」の業態に關し、この地方に特に著しい集團的な口よせの行事を中心として述べる。

一定の時、所に、多くの「ミッコ」が集合し、参集する一般人の求めに応じて仏の口よせを行う行事は、南部の恐山、津軽の金木町川

倉の地藏堂、弘前市外久渡寺の例が已に周知せられていゝと思われが、今回の調査でこれ等の他に百石町法蓮寺(浄土宗)、弘前市外大浦村泉和の愛宕神社、北津軽郡中川村桜田の地藏堂、西津軽郡鰹沢町の高野山、同車力村牛嶋の高山稲荷、弘前市外小栗山神社、同猿賀神社等に於ても行はれていることが知られた。更に以上の他、弘前市法恩寺(天台宗)、景勝院(真言宗)、華秀院(曹洞宗)、同市外猿賀村蓮乘院(天台宗)——これ等は前記久渡寺と共に「大しら教」の本山と云はれている——及び五所河原町大善院(真言宗)等に於ても、それぞれの縁日に末社——一人の「ミッコ」とそれに關係する信者グループを一単位として寺院に所屬するものを指す——の「ミッコ」が集合し、寺院の行う宗教的祭儀に参加している。ただこれ等の場合では、久渡寺を除いては、「ミッコ」が参集者の求めによつて口よせを行うと云う巫術者本来の役割によつてその祭儀に加はるのではなく、前者の場合とは性質を異にするものである。「ミッコ」がその自宅、或は依頼者の家で個別的に行う口よせや神遊ばせ、神下しの行事、乃至部落集團に於て行う作占いや吉凶禍福の予言は、東北各地に通じて広く見られる所であるが、前記の「ミッコ」の集團的な行事は、何れの場合にせよこの地方に特に目立つ著しい現象であると思はれる。

かゝる集團的行事の発祥はかなり古く、恐山に「ミッコ」が集つたのは文献上元祿時代にまで溯り得るが、その他は余り古いことではなく、天台宗が地神盲僧部を管理した当時、当地の「ミッコ」の僧階への補任を預つていた弘前市法恩寺に、その所屬の「ミッコ」が集つ

たのが、各地に弘まつた最初のようである。大正の初年以來、同寺は補任を歴しているが、大正二年の補任状をもつ「ミコ」の語る所では、同寺系統の「ミコ」は当時三百名にも上り、年一回同寺に集合し、法要と規約の審議等を行つていたが、現在では残存者が大師会に集り、同様行事を行つてゐる。「ミコ」には元來それ自らの伝統があり、厳密な師承關係を保持するのであるが、彼等の生活は謂はゞ日陰の存在であり、弟子養成の公の場所もない。伝承に対する記憶も三代前に溯るものは殆どなく、弟子の数も極めて僅かであつて、相弟子の間には所謂法類としての意識に存しない。従つてそこには集團的社会的結合の紐帯に極めて薄弱であり、社寺との結合によつて、初めて集團的組織化をもち得たのである。「ミコ」の集團的組織化は、最近の岩手県に於ける大和宗若干の例を除き、東北全域を通じて殆んど成立たないのであるが、当地方に於ては、以上の他に「ミコ」自らによる同業組合組織の結成にも進もうとしてゐる。——八戸市の一組合には同市周辺の「ミコ」四十一名が加入している。——当地方の「ミコ」の支配は、法恩寺の他に、南部では戸來の多聞院、下田の阿光坊、六ヶ所村の貴宝山——何れも羽黒系統——の手で古くから行はれ、現在でもそれ等の「ミコ」の免許を行つてゐるが、それによる「ミコ」の集團化は行はれてゐない。「ミコ」集團と已成宗團との結合は、その後前記諸寺院によつて受けつがれたのであるが、たゞ久渡寺の場合は「ミコ」自体へのランキングではなく、当地方に於て特に「ミコ」が強く關係をもつ「おしら神」のランキングであつて、それに関連して集つて来る「ミコ」

により、口よせが始められたものである。

このように已成宗團との結合、或は組合の組織による集團化が行はれると共に、他方巫術者としての本来の機能により、社寺との結合が行はれてゐるのが恐山、金木、久渡寺等を代表とする行事の場合である。それ等は恐山を除き何れも新しく、中川村の如きは僅々数年前から始められた。而もこれ等の場所での「ミコ」の行事は社寺本来の宗教的祭儀とは直接には何等の関はりもなく、謂はゞ寄生的に發生したものであるに過ぎない。然し乍ら、「ミコ」と社寺とが、それなりに結ばれ、又他にも波及して行こうとする傾向にあるのは、「ミコ」に対する社会的要求、当地社会に於ける巫術の機能そのものに根柢があると考えられる。「ミコ」が有する役割としては、それが死具や超自然との対面に媒介者となり、それを通して吉凶禍福の予言者となると云うことが中心であると考えられる。死類との対面には、「ミコ」或は依頼者の自宅での定期的、又臨時的な口よせが、東北地方の全般を通じて普通に見られる所であつて、当地方でも春の彼岸と盆會、及び死後一定時に慣習的に行はれるのであるが、恐山や金木等に於けるそれは、当地方民間に普遍的に存する他界觀念や地藏、饗の神の信仰に強く支拄されている。それは大浦村愛宕神社の口よせが神社本来の祭礼とは別に、金木の地藏を勧請して行はれてゐるのにも示される。恐山や金木は、当地方では死類の集り住む所と考えられ、人々は定期的死類との対面に赴く。恐山はその自然環境によつて地獄極楽の姿を彷彿とさせ、参拝者は實際に、又トラディショナルに死類の幻覚幻聴を与えられて、

地蔵の信仰が象徴的に強化されると共に、そこに居合はす「ミコ」を通してその口を聞くべく誘はれる。これに対すると、金木はかゝるシムボリズムを欠くため、人々の云う所によると、「ミコ」の介在に対する要求が、恐山の場合より一応強く感ぜられている。

死類との対面には、一方にそれによるディベインションへの期待を強く含むから、家庭での場合でも同一部落内に住む熟知の「ミコ」よりも、未知のものに依頼しようとするように、未知の「ミコ」の多く集るこのような機会が一層盛になる傾向がある。

東北の全域を通じて「ミコ」の完全なマッピングが出来上つていゝるわけではないが、然し、青森県に於ける「ミコ」の数は実におびただしい数字に上り、他地方にその比を見ない。それは謂はゞエチオロジカルな極相現象を呈しているとも云える程である。それは伝統的慣習的に、呪術や巫俗の浸透された当地方農村社会の文化的環境の中から自成的に産成されたものである。ここでは、新春「センダシ」栗毛」や「シマン長者」の筈文を誦つて家々に物乞いをする「ミコ」の門つけが、年中行事の一齣として行はれもした。それは過去に於ける「ミコ」の特相をなしたものであり、「ミコ」が独立するに当つて、師より伝授される「大切ゆるし」の秘法を受けたものだけが行うことを許されたと云はれる。現在実際にそれを行うものは多くはないが、その師匠が行つたという記憶をもつものは県下になお相当存在する。こうした行事が成立し得ると云うことは、当地社会の「ミコ」に対する評価に根拠があると云うべきであつて、この点に関する詳細な調査は今後に残されているが、例えば播種に際し

て農民は今日でもなお、種子の性質に関する科学的助言によりも「ミコ」による超自然の予言に頼り、魚群探知機をもつ漁船の乗組は、出漁の日や方向の決定を同様「ミコ」に仰いでいる。それは科学的に決定し難い生活の不安定に、一応の方向づけを求めめる要求に発するものである。

勿論当地方に於ても「ミコ」の環境が、自成的な極相現象を許す恒常性を常に維持すると云うことは出来ない。そこには他成的な展開を強要される各般の要素が存在している。集団化組織化もその結果の一つに外ならぬのであるが、金木や恐山に於ける口よせが、殆んど一種の語りに墮している点にも現れている。前述の如く、口よせの背後にはディベインションへの要求を含むが、それは多くの場合、呪術者、行者——や津軽地方では現在では「コミソ」と呼ばれる——の職能に移り、「ミコ」に於ては口よせによつてよりも八卦、卜占によつて行はれる傾向を示している。

以上調査によつて得たデータを殆んど生のまゝに報告した。なお学会での発表後、山谷勇平、中道等氏の教示により、若干の訂正を行った。

本報告は、東北大学宗教学研究室を中心とする総合研究「東北方に於ける呪術及宗教の機能と形態」に関し、今夏、行つた調査結果の一部分の中間報告である。

シヤマニズム文化圏の問題

小 口 偉 一

シヤマニズム文化圏の問題は、いうまでもなく、シヤマニズムの概念規定や起原・系統の問題に関連する。シュミットやガースがシヤマニズムと南方母種文化との関係を想定しているのに対してオールマルクスは、極北文化との関係を強調し、従来の学説を再確認している。

オールマルクスによれば、極北文化のシヤマニズムはエクスタテイズムの一つの形態ではあるが、1 宗教史的、2 民族誌的、3 社会的、4 民族学的・機能的、5 心理学的の五つの基準によつて、その特質をとらえることができる。すなわち、シヤマンは補助靈によつて靈界に通じ、太鼓のごとき道具をもち、その社会における有力者であつて社会的機能を果している。心理的にはそのエクスタターゼは極めて強烈である。このような点から、オールマルクスは極北シヤマニズムを本来のものとし、南方諸民族のシヤマニズムと區別している。たしかにこの見解は注目すべきものであるが、同一民族内部におけるシヤマニズムの形態と機能の変化が看過されている。例えば、ブリヤード族においては、シヤマンは最年長者たる首長であるが(サンジェイエフ)、すべてのシヤマンが有力者であるといえないことは明らかである(ニオラツツエ)。

このような形態と変化は、いかにして起るのであろうか。シヤマニズムは狩獵・漁撈の社会的関係の遊牧生活の原始的段階に対応する宗教であつて、農耕文化によつて崩壊するという見解もある(コソコフ)。しかし一般的には、このように簡単に言いきれないものがある。プシャンやベルナツィークの圖解的叙述によつても、南方農耕社会におけるシヤマニズムの存在を無視することはできない。また日本や朝鮮におけるように、儀礼化して固定しているところもある。宗教学的な課題の第一としては、シヤマニズムの主要な条件たるエクスタターゼの現象を中心に、シヤマニズムの諸形態の比較検討がなされねばならないのである。そしてこれに基いてその文化変容が考察されるべきである。(この研究は、文部省科学研究費によつて行われたものである。詳細なる報告は、「東洋文化研究所紀要」第五冊に掲載の予定)。

真 言 行 と 咒 術

加 藤 章 一

直言行と咒術とは世間的には甚だ類似したものとして考へられ、人によつては全く同じものであるとも見られてゐる。しかしこのやうな混乱は決して一般的にのみなされてゐるものではなく、密教育者自身の中に於てもみられるところであつたことは、これまでの多くの密教学者が常々両者の區別を判然とするやう努めているのをみ

てもよく分る。しかしてこの密教學者の真言行と咒術との相異に關する研究は又同時に宗教と咒術との問題にもふれていゝと思われるので、表題について考へることにしたのである。

先づ咒術は仏教に於て如何なる取扱をうけていたかと云うことが問題になるのであるが、少くとも祝尊はある咒術については否定されなかつたとしても、大体に於て反對されていたことは事實であつたと云わねばならない。然るに密教が興つてくると、真言行と咒術とは多少類似してゐるため、その解釈上問題がおこつたやうである。密教の根本経疏の一である大日経疏第三には「輒忝く技ぎ眞ん者は密号を解せざるを以ての故に、是れ因縁の事相なりと謂うて心に慢易を生じて自ら言く、我れ眞道を行す、何ぞ咒術の毒を用ひんや」と云うて、真言行を誤解する人々がこれを咒術と同視して輕侮することを問題とし、又同疏第十九には、真言行と世間の咒術とは形態的には非常に類似してゐるとしても、その義趣の相異するところは「天地の如く相並ぶべからず」と云ひ、「兩者邪正の相」を明してゐるのである。しからば真言行と咒術との相異する義趣如何と云ふことになるのであるが、以上右経疏に基き、その説かるる義趣を考ふるにその主な理由として、教理上の相異、咒力觀の相異、目的觀の相異等をあげることが出来ると思ふのである。

教理上の相異とは、真言行には世間の咒術に比して独自の教理的骨幹のあることをさすのである。これはもとより仏教本来の立場からすれば真言行の如き有相行は有り得べき筈がないのであるが、下根劣慧の衆生を度脱せんがためには有り得ること、しかしてかかる

有相行としての真言行はそのまゝ無相行に通ずると云ふ即事而眞の教理のあること、又、或は真言行に於ては本尊・檀・行者の三者、或は身業・口業・意業の三業（密）、或はこの三業をそれぞれ表示してゐると云う印契、眞言、觀念の三者は皆一体であると説く三平等觀の理のあること等により、總てが合理的に説明付けられており、世間の咒術のやうに非合理的な分子をもたぬと云ふのである。

咒力觀の相異とは真言行や咒術に於て効果が見らるる場合のその力の概念の所在、内容についての相異を云ふのである。この点について経疏は如意珠や虹の例をあげて説明してゐる。例へば如意珠の如く自由自在に所望するものの得らるる珠があり、人がその如意珠により種々不思議なことを為得られたとき、その不思議なことを創造する力の所在、内容を探求して、これを單純に客觀的な如意珠にある咒力、或は主觀的な修行者の意志力、或は單に兩者合力の力とするやうな世俗的な咒術の解釈を非難し、これをすべての關係するものの衆縁和合の力であると説いてゐる。

次に目的觀の相異であるが、外道一般の咒術は皆それぞれ實利的目的を達成せんとして行はれてゐるのに対し、真言行に於てはたゞ實利的目的をもつようにみえても、みな解脱を目的として行はれてゐるものであることを云ふのである。例へば護摩法の如きにしても、外道一般の行ふ護摩法は所謂の毒火外道のそれで實利的目的のために行はれる修法にすぎないか、真言行としての護摩法には内外兩護摩法の別があり、外護摩は世間的な外道のそれと同じものであるとしても、内護摩は出世間的な理護摩で、その火は即ち菩提心、

薪は煩惱であり、修行してこの薪を焼くのは菩提心の火をもつて煩惱の薪を焼き、悉く清浄ならしむることを意味し、併しこの外護摩は内護摩への方便となり、成仏への因となり得るものであることを明し、従つて真言行としては、この内外両護摩を必ず併修せねばならぬとし、護摩法修行の目的が常に即身成仏への一路にあることを明してゐるのである。

以上は真言行対呪術の關係に於いて特異な点と見らるるところをあげたのであるが、翻つて近代宗教学上における呪術論をみるに、これ又宗教起原論乃至原始宗教論上に於て最も盛んに研究されて来た問題であることを知るのである。併も特にその宗教との關係問題は論議の中心であつたと云ふべく、その本質論、起原論、發達史論、機能論等は宗教学、文化人類学、民族学、心理学、社会学等各方面からの研究対象となつてゐたのである。而してこの中、特に宗教対呪術の相異に関しては、対象や力の觀念、目的觀念の相異、儀礼における態度や感情の相異、社会性の有無やその程度の相異、兩者の機能上の相異等の諸点があげられてゐるやうであるが、今若しこれをさきの真言行対呪術の關係と對比してみると、そこに甚だ興味ある二三の重要な点が考へられると思ふのである。

即ちさすがに近代における宗教対呪術論は多くの關係資料に基く研究であるだけに、真言行対呪術論に比して非常に広細精細であること云はねばならない。ことに兩者間における相異を行動や態度、感情に求める如き、或は社会性の有無、機能論等について求める如きことは密教学者の全然ふれてゐないところなのである。

然るに呪力觀や目的觀については密教学者も亦相当詳細な研究をすゝめており、呪術においては不思議力を対象に求めたり、或は修行者の力に求めたりするが、真言行法では神秘力を対象や行者の何れにも求めず、全体の衆縁の上に求めていること、又行法の目的觀としては、呪術は世間的、実利的目的をもつに對して、真言行は出世間的目的をもつとしてゐる如きは、近代の宗教対呪術論において宗教における力の觀念を人格的觀念として、呪術における力の觀念を非人格的觀念としたり、宗教においてはそれを力を客觀的对象に求めるに對し、呪術においてはこれを自己もしくは儀礼に求めると云ふが如き、又、宗教的目的は社会的価値あるもの、利他的善意なるものなるも、呪術的目的は個人的実利的なるもの、利己的悪意あるものが多いと云ふが如きと比較して考へるとまことに興味深いものがあると云へるであらう。

併も更に考へさせられことは、真言行対呪術の相異の根底として、密教学者は教理上の理由を採上げてゐるのであるが、近代の宗教対呪術論においては殆んどこれにふれてゐないことである。これは勿論宗教学乃至文化人類学的研究に於ては、その資料が多く未開社会現象や原始民族の宗教に求められているため、真言行対呪術論におけるような相当發達した教理的根柢の上に展開している事例を対象として研究する場合の少いことによるものと云はねばならないのであらうが、この点は改めて研究せらるべき意義をもつものと思ふのである。

の宗教学的方法について

戸田義雄

さきに、マックス・ミュラーの宗教学の学的性格をめぐつて、一論考をものした。(宗教学研究第一三二号、「マックス・ミュラーの宗教学説、その性格をめぐつての一考察」参照)

その中で、彼が、古代に於ける言語の三大中心、即ち共通祖語としてのアリアン語、セム語、ツラン語に対応せしめて、祖宗教とも目すべき、宗教の三大中心をかかけ、更に、宗教の三大中心のそのまた源は何かと言う、最後の問いを、実証科学の領域に於て答えることが出来なかつた。つまり、彼の云う比較神学を以てしてはいかんともしがたく、所謂、理論神学、即ち宗教哲学を導入した点を指摘したのである。

しかし乍ら、さきの論考にみられる敘述では、比較神学的方法の行きつまりを、やむなく、理論神学的方法を以て打消したかの如き印象を与え、比較神学の上に、理論神学が展開さるべきものと、当初より意図し、両者の密接なる有機的連関の総体を以て、宗教学とみた、彼の学的体系の必然的帰結であることを印象づけるに弱かつたと思う。

従つて、この点をいささか補説し乍ら、今一步考察をすゝめることにしたい。

「比較神学の研究は、理論神学に対して、あたかも、比較言語学が言語哲学と呼ばれるものを産み出したと同じ革命を、産み出したとの確信をかくしなく私は述べた。言語の性質、起源、発達及び自然の発達と避けることの出来ない哀滅とに關するあらゆる考察が、比較法によつて、いかに言語の歴史に光彩をこたえたかを我々は知つて居る。私は宗教の性質、起源、発達に關する哲學的研究についても同様な結果となることを予見する」(Introduction, P. 219)。

右の言によつても、宗教学の中に於て占むる比較神学と、理論神学の使命は明かであり、むしろ、理論神学の登場を以て、宗教学の特色とすら自負した点が同われる。

かくの如き、学の傾向は、彼の学問観からする必然とみる事が出来るのであつて、そのことは、彼が宗教学の展開にあつたこの唯一の拠り処とした、「言語学」の学的性格から導き出されたものと私は考へる。

彼は、「言語学講話」の第一章、「言語学の形而下学的方面」のはじめに於て、ウイユールの帰納的科学史 (Whewell's History of the Inductive Science) 及びフンボルトの宇宙論 (Humboldt's Cosmos) によつて、人文科学の発達は、経験期、分類期、理論期の三階段を経たものであることを述べ、科学の発達の最終段階である理論期における「言語学」の全貌を明かにしようとした。

彼は此の書の中で、植物学の例を多くひいた。彼は此の書の中で、例えば花の研究に於て、一輪の花を摘んで来

て研究を単にそのみに限るようなもの、或は、遠い国々を踏破して、多くの植物を採集し、その名称の特徴及び、その薬用的性質を知るようなもので、いまだ眞の植物学とは云へない段階である。

眞の植物学は、他の科学と同様に先づ分類の仕事を以て始めなければならぬ。つまり、成る可く多数のものに共通する点を比較し、問題別の自然的系統に分つことの出来る標準を考え、かくの如くして得た分類上の枠を更に一層、総合的な部門と比較し、その結果現われて来た特殊な異同を視なければならぬ。

このようにして、上下比較に比較を重ねて多数の部類を総合する大部門から、順次、末端の専家に到るまで逐一之を分類することが出来る。此のような段階の学を、彼は、科学の発達上第二期にあたる分類期、或は比較期のそれとしたのである。

彼は、明かに指摘はしていないが、比較神学なるものを、宗教現象の科学的研究における分類期とみたであろうことは充分推測せられる。

このような分類的操作が完全に遂行せられた際には、自然界は、偶然的例外は全く跡をたち、個々の変種は、凡て種の上下に包括せられ、種は更に属に総括せられるようになり、一見して千差万別の種々相が存するが如き被造物も、その根柢に横わる大法則によつて統合せられるに至るとする。

観察者が事實を蒐集し、分類者が之を分類配列した後に於て、理論期の研究者が、更に一步を進めて、以上の諸現象の掘つて起りし起原、及び目的のいかなるものなるかを探知すると云う。理論期の

科学は、彼にあつてはかくの如きものであつた。「斯くして、彼は帰納法に拠り、時に或は推定的考察により攷々としてその研究を積み、かの蒐集者が想像することすら出来なかつた所を窮めんとする」と。

彼の「宗教学入門」第一講は、正に経験期にあたり、第二講分類期、第三講は理論期にあたることは、彼の言語学に基づく学問観よりする宗教学の性格を考える上に洵に興味深い。彼にあつては、宗教学は、理論期の科学でなければならなかつた。従つて、分類期の学としての比較神学を基礎として、その上に理論期の理論神学が展開すべきことは、彼の宗教学として当然の帰結であつたと言わねばなるまい。「宗教学（理論神学）は比較神学の始めに位置すべきでなく、その終りに位置すべきである。」と言ひ彼の確信はそれをよく物語っている。彼は、従来の比較文献学を批判し、理論期における言語研究の学を、ただ単に「言語学」と呼んだことと照応して考へるならば彼が宗教研究にあつても、比較宗教学（比較神学にあたるのであろうが）の名をさけ、単に「宗教学」と呼んだことの意味は深かつたことを知るべきである。

○

彼は、「言語学」の第十四章の最終に於て「言語学の研究はかくの如くして、吾々を終極の結論に導いた。終極の結論とは何か。全世界の言語と說話は、その起原に於て同一であつた。（The whole earth was one language and of one speech）」との断定である。しかし、言語の起原の何たるやは、明にされていない。今日の比

較言語学よりすれば、さきの論考に於てもふれた如く、共通祖語の源、原祖語とも呼ぶべきものは既に問い明すことは出来ないのである。しかるに彼は之の可能を信じたのである。

彼が、宗教研究にあたり、世界における宗教三大中心のそのまた源を問い、之を「無限なるもの認識」としたのは、一つには、右にみた如き言語研究の態度を、宗教研究にまでおし及ぼしたものである。今一つの理由は、シェリングが「神話学講話」の中で述べた「実に神話の起原は、一国民が其の確固たる存在を有する以前、即ち人民が將に分離し、將に国民的組織をなさんとする其過渡時代に有したものである。人民における国語の起原もまた同じ。」或はヘーゲルの「歴史哲学」にみられる「神の思想は国民の組織せられる一般的基礎である。宗教的形式が異れば、国家及び国家組織の形式もそれにつれて異なる」(Introduction. P. 149-150.)と言う両哲学者の言に力づけられ、彼が會つて、主張した、言語と思想は不接不離なりとする見解を宗教思想にまで拡大し、理論期における宗教学は、理論期における言語学の結論たる諸言語の窮極の起原と対応して、宗教一般の起原を考究しようとしたのであらう。

尙、その場合、登場して来た「無限なるもの認識」は、帰納的推理の結果ではなく、マックス・ミュラーその人の推定的考察であり、詩人的性格の強い彼の詩的直観とみることは出来ぬであらうか。

(彼の特色ある言語観については、言語学第十四章、第十節理性と言語を参照されたい。)

会 報

第十二回學術大會

日本宗教学会は、第十二回學術大會を、立教大学に於て開催した。その日程は、次の如くである。

十月十八日（土）

午前九時、開会式引続き午後五時まで研究発表会。この間正午より一時まで評議員会に於て、会長選挙開票。岸本英夫会長の重任と決定。

午後五時より、立教大学佐々木順三学長の招待懇親会。参会者は百六十名の盛会であつた。

十月十九日（日）

午前九時より午後三時まで研究発表会。午後三時より会員総会、閉会。

研究発表会は、三部会に分れて行われ発表者は、九十一名の盛況であつた。本誌に収めたのがそれである。なお、本誌に収録した以外に左記の諸民がある。メ切日（十一月十五日）までに原稿未着の爲、残念ながら掲載することができなかった。

「星野元豊、仲保者の構造。丸川仁夫、宗教の接触融合の過程について。武内義範、聖なる時、聖なる所。谷口隆之助、信仰の機能主義的理解をめぐる諸問題。布施浩岳、行と知見。平等通照、

大事警諭譚 (Mahavasthavadana) に於けるリシュヤリンが本生話。田島信之、ヨハネ伝福音書に於ける終末思想に就いて。佐木秋夫、社会主義体制における宗教。早坂泰次郎、危機的場面に於ける適応の問題——結核患者の場合。池上広正、村落社会に於ける信仰集団の組織。諸戸素純、出家と在家。

会 員 総 会

庶務報告、会計報告について、廣谷俊之委員長より、「宗教と教育に関する委員会」の報告があり、次いで、菅円吉委員長より、「世界宗教学史大会開催問題を検討する委員会」の報告がなされた。この際、別記のような決議が行われた。ついで、第十三回學術大会開催候補地について協議の結果、総会としては、京阪神地方を希望、その具体的取極めに関しては常務理事会に一任と決定した。最後に、既述の評議員会の選挙結果に基き、評議員会は、岸本英夫前会長の重任を推薦、総会の承認を得た。尚、会長選挙の方法の詳細に関しては、宗教学研究第一二七号の会報欄を参照されたい。

総 会 決 議

一、我国の教育機関に於ける宗教知識教育の普及徹底を要望する。

一、第九回世界宗教学史会議を、一九五八年我が国に於て開催することを希望する。

会 務

昭和二十七年五月十、十一日の両日、第六回九学会連合大会が、東京上野国立博物館で開催された。本学会からは、堀一郎氏「日本宗教史に於ける交通の問題」、野田幸三郎氏「川のもつ宗教的機能」の研究発表があつた。なお、能登共同調査には、池上広正氏、戸田義雄氏が参加されている。

六月十九日、春季特別公開講演会を駒沢大学に於て開催。大鼻清氏の「メシア思想の変遷」、増谷文雄氏の「神と法」の講演があつた。

六月二十六日、ノースウェスタン大学の宗教史学教授、ブレイドン博士を囲む座談会を、東京学士会館で開いた。

宗教と教育に関する委員会

昭和二十六年十月二十一日の総会の議決に基き、鷹谷俊之氏を委員長とする宗教と教育に関する委員会が設立された。

世界宗教史大会開催問題を検討する委員会。一九五八年に世界宗教史大会を我が国に於て開催する問題を検討する委員会は、昭和二十六年年度総会の議決により、菅田吉氏を委員長として成立したが、同委員会は、昭和二十七年年度総会に於て、「国際宗教史会議開催促進委員会」と改称、その人選は理事会に一任された。

会計報告

昭和二十六年度（二十六年一月—十二月）

収入の部

前年度繰越金

七、〇三〇・三〇 円

| | |
|-------------|------------|
| 昭和二十四年度会費 | 二、二五〇・〇〇 |
| 昭和二十五年度会費 | 七八、一六〇・〇〇 |
| 昭和二十六年年度会費 | 九四、八六一・五〇 |
| 昭和二十七年年度会費 | 七〇〇・〇〇 |
| 会誌出版補助費 | 九〇、〇〇〇・〇〇 |
| 会誌売上金 | 七、七七五・〇〇 |
| 貯金利子 | 四六〇・六九 |
| 計 | 三四六、二三七・四九 |
| 支出の部 | |
| 通信費 | 六、六〇一・〇〇 円 |
| 宗教研究発送費 | 一、〇六三・〇〇 |
| 事務消耗品費 | 四、九一〇・〇〇 |
| 印刷所支払 | 二四六、〇〇〇・〇〇 |
| 編輯諸費 | 二、二一七・〇〇 |
| 学術大会、公開講演会費 | 一、三〇〇・〇〇 |
| 関係学会会費 | 六、〇〇〇・〇〇 |
| 会合費 | 六〇〇・〇〇 |
| 支部費 | 二、五二〇・〇〇 |
| 計 | 二九二、二一四・〇〇 |
| 差引残高 | 五四、〇二三・四九 |