

日本上代仏教の経済思想

——特に無慚信施戒を中心とする——

相 葉 伸

七世紀末に私僧房を別にする法令が出て、そこに「就親族及篤信」とあり、僧は檀越の特志に依るべき事を提示している。これは仏物と僧物を区別する意識であり、又僧の私有財への欲望を容認する萌芽であつた。然るにその二十年後の大宝令(僧尼令)では僧尼の蓄財と商行為を禁じて違犯は没官とした。寺財は国司国師兼僧檀越の共同管理となつた。ところで四分律や梵網經では、施物の所有者を「仏を含む四方僧」とする説であつた。然し当時官僚支配下の僧の地位は尙低く(僧尼令)仏の超越性は日と共に高く(大仏造立など)、寺院における施物一切は三宝物即仏物として理解され、僧は唯その監理権と使用権を共有した。神の祭とその直会の習俗をもつ民族にとつて、その理解はむしろ容易であつた。これら社会機構化された僧伽形態を通じて、寺はもはや仏像奉安所的性格から離脱して多数僧侶の集団生活の場となり、社会に対してはその経済的進展を企図する一方、内においては僧伽共有を乱す個人的私財行為を、心の内側から制約する戒法の樹立が志向された。八幡神が懺悔によつて神封を朝廷に返納した(統紀天平勝宝七三)ごときは、かかる思想の時代的表現であり、国法化された戒法の被治者の側の実践にあらわれた初期の記事として注目し

たい。これ涅槃經の聖行品や特に梵網經の無慚受施戒や不寤誓願戒の時代的盛行を度外視しては理解し難い事である。然し実際には僧が妻子をもち私財を蓄積していた事は公然の秘密となつており、令義解の註に僧の遺産はその妻子に嫡庶なく分配する事が規定された。この場合法弟子への遺産分配の規定はなかつた。俗人である妻子を仏法により得たもので養うと無慚信施戒に触れる恐れがある、そこで実子を以て法弟子とし、一方私財の世襲を考へた。かくて律令仏教の体制は実質的に形骸化し、法の師資相承が同時に私財の実子相続と一つのものになつていつた。そこに仏物と僧物の区別が曖昧になり、寺領荘園拡大の風潮の中に、末法燈明記や往生要集等をはじめ無慚信施の禁戒が一層強く叫ばれる所以があつた。その後の仏物思想と僧物思想の交錯についての宗教社会史的検討は別の機会に此正を得たい。

宗教の機能的理解

阿 部 重 夫

ここでは専らラドクリフ・ブラウンの機能の考を述べる。機能の語の用法は従来さまざまであるが、ブラウンは生理学での用法からの類推を用いる。しかしそれはデュルケムに示唆されたもので、社会生活の過程(個々人と彼等が単位をなす組織体との活動や相互作用より成る)と社会構造の存在の必須条件と

の間の相応に於て認める。そしてこの意味に用いられる機能を部分活動が全体活動に対してなす貢献と云い、又社会的に標準化された行動様式や思想様式の機能とは「その社会構造に対する関係であり、後者の存立と持続に対して、それがある貢献をする」点に見出されるとする。従つて彼は始めから社会的機能を問題にするのであつて、生物的欲求を根柢において考へるマリノフスキーの機能説とは傾向を異にする。プラウンによると、ある制度、習俗、信念の機能はそれらの効果の觀察によつて発見し得る。それらが個人に及ぼす心理的效果の考察によつて心理的機能を、それらが社会の団結や持続に対する社会的効果の考察によつて社会的機能を、限定し得る。しかも後者の発見は前者の考察なしには不可能とする。さてプラウンの宗教の機能説はかかる考方に基く。彼はトーテミズムや祖先崇拜がそれぞれ独特の仕方では社会の団結と安定の維持に貢献することを明らかにした。そしてこれらの研究に基いて、更に広く宗教の機能に触れ、宗教は社会の団結に役立つとか、社会を団結せしめる cement だとか云つてゐる。彼はこれを集約的・地域的研究に基く、更に広汎で組織的な研究のための仮説として提示したまでであつて、それだけの意義は認められよう。また彼が社会学的見地からする機能の研究を通して、未開宗教が幻想であるにしても、それは社会の構成の本質的部分をなし、これなしには社会の進化や文明の発展もあり得なかつたゆえんを明らかにしたことは、これを多とせねばならない。

ラサールにおける

カトリシズムとその展開

——教育修道会創立者としての人格の成立——

安 斎 伸

十七世紀フランスの由緒ある貴族の家に生れ、富と才能に恵まれたラサールは高位聖職者としての前途を捨て、当時の固い身分社会の殻を破つて貧しい青少年の教育に身を投じ、内外の迫害を克服して一斉教授法や母国語教育を採用し、実業学校や世界最初の師範学校を創設するなど近代教育の先駆をなし、更にキリスト教学校修道会を創立して現代に及ぶ発展の基礎をつくつた。本研究においては彼の生涯を環境とパーソナリテイの相関のうちにとどり、環境の人格に及ぼす影響及び人格の環境に働きかける力を把握して、彼の人格成立の過程を明かにし、その中に非宗教的環境、人格の相関に見られない独自の宗教的要素の存在とその展開を見ようとした。

宗教改革以後カトリック教会は新教の攻勢と民心の動揺とに対し学校教育を通しての信仰の擁護を重視し、この方面の組織的運動に対する要望が強まりつつあつた。他面分裂した国家間の争いで重税に苦しむ庶民の救いは教会の強い意願であり、放擲された貧しい青少年の教育は両面の要望にこたへる緊急事となつてゐた。これら時代の要望に加えて、若いラサールの靈的指導者となつた司祭や友人たちの勧告と依頼が彼をこの方向に

決定づけるに至つた。彼が始めた学校は無月謝学校であつたが故に職業的学校より、また進歩的であるが故に保守的な人々より筆舌に尽し難い迫害を受けたが、彼は会の独自の歩みに對する教会の認可を獲得する一方卓抜な組織力をもつて各地に広まつた会を統率し、精神的には青年時代にスルピス神学校で注入された自己放棄の精神に徹底して自らも堪え、弟子たちをも鍛えあげた。彼は独創的な才能には欠ける所があつたが、寛い柔軟な心情を有し、凡ゆる点に於て先人の漸新な理念を綜合し実現する不屈の意志を有していた。迫害は寧ろ彼の信仰と修道会の地歩を固め、またスルピス神学校同窓の有力者などの協力もあつて会は次第に發展していつたのである。しかし彼の生涯を通じて最も光彩を放つのは信仰の精神である。はじめに彼を動かし、彼を此の道に堪えさせてその事業を完遂させたのは、実に生き生きとした信仰の精神に他ならなかつた。

ラサール自身がその全生命の原動力として「*Esprit de foi*」を強調し、これを自己生涯と会のモットーとした理由は神学書の中にあるというよりは寧ろ彼の生涯の事実の中に存したのである。

感恩の倫理

飯野紀元

師友への志願にも増して普遍的であるのが、神に對する志願である。神の言い尽し得ぬ賜物 (*unausprechliche Gabe*) の数

々を正しく認識することこそは、戦後に於ける社会の現状に對する不平、特に己れ自らに對する不滿の数々に心を悩まされつゝある者にとつて最大緊急事である。基督教倫理が従來強調してきた回心、神への絶対的信頼服従、自己忘却自己犠牲、怒しとしての愛、社会奉仕を生みうる最も究極的要素として神への感恩を考えたい。

聖書は神への感恩の諸々の表現をもる記録を山積する図書館にもたとえられる。感謝を知らざる教会は教会といがたい。^(註三)宇宙の創造、その永遠の統御、無限のいつくしみ、審判に對して人類はあらゆる感謝の誠を尽すべきである。わが生くる限り神をほめ歌わん、との詩篇的表現を除いて我々の態度を正しく願わしうるものはない。更に預言者を通して神はその心的一端たる正義、寛恕、同情、慰藉を明かならしめ、遂にキリストの生涯と説教と死と復活によつて父なる神の慈愛の一層深刻なる自己犠牲的次元が明かにされ、死の恐怖を少からしめる永生の賜物は与えられた。パウロの寄与は、信仰も命に至る悔改め (*the repentance of sins*) も徹頭徹尾神の恩寵なること、その結果として「キリスト我がうちに於て生くる」感激、凡ての物働きて益となり、勝ちえて余りある者 (*the overabundant*) たりうる特権をも明かならしめたことである。我々は感謝して恭敬と畏懼とを以つて御心に叶う奉仕を神になすべきである。

感恩の倫理は打算的國民には実現困難なるも、純情の國民たる我々には不可能ではない。神への感恩に生き抜く心境は、諸他の心境に比較してその長所を發揮し、悲觀論も超克し、より

高き立場から、他の種類の倫理即ち自己実現の倫理、幸福追求の倫理、実用主義、形式主義、権力倫理、利己的倫理、理想主義的倫理のなしえざる所をはたし、感化力の強い、不撓不屈の少数党を生みて新たな歴史を作るであらう。

註一、John Bailie, *Our Knowledge of God*, p. 248.

註二、Nels Ferre, *Return to Christianity*, p. 55.

註三、詩篇、一四六、二。

宗教性とパーソンナリティの相関について

家塚高志

宗教性と人格との相関を相関係数という形で表わす為には、その両者を数値で表わさなければならない。ここでいう宗教性とは、特に宗教的な人のみでなく普通一般人でも程度の差こそあれもつている無限優位的な存在に対する意識や感情をさすものとす。故に一般人もこのような意味の宗教性をもつていることを前提として出発する。この宗教性が日常生活に表われる程度の強弱を測定して数値化する為には、評定尺度型式と自由記述型式を併用した問題を八問作りその各々に+2-10-1-2の評価を与える。その評価の合計を標準得点のT得点に換算したものを宗教性偏差値と名づけ、これと人格の主要特性との間の相関係数を算出することにより、人格との相関を考えるという方法をとつて行く。かかる方法による一つの試みとして、正確なデ

ータを得ることの出来る正則中学三年生五十八名をサンプルとしてえらび、各々の宗教性偏差値をしらべその度数分布をカイ自乗により検定すると、その分布が正規分布とみなされることがわかつた。これは宗教性の一般的存在という前提及びこの問題の妥当性を裏づけるものといえよう。そこで宗教性偏差値と人格の特性を表わす行動との相関を計算すると、安定した感情性(+)対過敏で不安な感情性(-)を表わす行動群は-0.35以下全部負の相関、思考的外向(+)対思考的内向(-)では-0.38以下全部負、对人的外向性(+)対对人的内向性(-)では-0.26以下全部負、顧他性(+)対自己中心性(-)では+0.38以下全部正、積極的行動性(+)対消極的退壁性(-)では+0.38以下全部正の相関係数が出た。又知能偏差値との間には+0.38と負の相関が出た。故に過敏で不安な感情性、思考的及び对人的内向性、顧他性、積極的行動性、及び低度の知能偏差値と宗教性との間に相関があることがわかつた。

このような方法によつて、宗教性の分布、その人格との相関を地域、年齢、性を異にする集団について更に検討を進めて行きたいと思う。

長野県西筑摩郡における御嶽信仰

A、西筑摩郡諸村における御嶽譚概観

池上広正

木曾御嶽(三〇六三米)の信仰が、著しい展開を見せたの

は、寛明が天明二年に黒沢口を、普寛が寛政四年に王滝口を開き、更に両者の努力によつて各地に「御嶽講」が生れてから以後である。随つて、御嶽信仰は「講」によつて支えられて来たと言へる。ここに、他の山嶽信仰に比べて、御嶽信仰の一つの特色がある。

現在、西筑摩郡では、講は、凡そ郡の中部にある上松町を境にして、北部一帯の諸村に多く、南部に少く、全体的に見て、寛明系が多く普寛系が少い。

講は中座（神懸りの役）、前座（先達）、四天、一般講員等によつて構成されているのが普遍的である。講員は同心者の有志によつて構成されている場合よりも、村（但し旧村）の全戸が加入して結成されている方が多い。後者の場合は、講は村全体で営む社会的生活の一部を分担している。

講の機能は、夏の「御嶽登拜」行事と講員全部が集つて行く「御勤め、御座（神懸り）」行事が主なものであるが、西筑摩郡では御嶽登拜よりは後者に重点が置かれている。随つて、講にあつては、神懸を行う中座が最も重要な構成要素と言へる。ただ、講の中には、中座を欠いて、前座と四天、講員だけのもの、更に、中座は勿論前座も四天も欠いているものもある。このような講にあつては、講本来の機能が次第に喪失して、新に別の機能が生れて来る。即ち、講は農作物の豊凶を籤で卜うか、一同で経文を唱えて酒食の饗宴を為すか、更に、慰安の爲めに一同で酒食を共にするだけか、極端な場合は村の諸問題の協議会の役目を代行する場合すらある。更に、之等の講にあつ

ては、講日も本来の大日待の日に行わずに、他の民間信仰の行事の日に移行している。之等一帯の変則的講の機能を比較配列すると、中座を欠くことによつて、講が如何なる変質過程を辿るかが明になり、之と同時に御嶽信仰変貌の姿が捉えられ

B、御嶽講の一形態

柳川啓一

西筑摩郡新開村黒川の御嶽講は、天保年間につくられ、現在、御嶽山麓の村々の中で、今なお、活動のさかんな講の一つである。

黒川の御嶽講の構造 黒川の五つの「組」ごとの一つづつ御嶽講が作られ、各家は、新入者をのぞき全部加入している。講の中心指導者である先達（前座）と中座には、村人があたる。

| 組名 | 先達 | 中座 | 修業中 | |
|-----|----|----|-----|----|
| | | | 先達 | 中座 |
| 下条 | 2 | 1 | 3 | 3 |
| 西洞 | 3 | 2 | 2 | 2 |
| 下中入 | 2 | 0 | 0 | 2 |
| 上中入 | 3 | 2 | 0 | 0 |
| 上条 | 3 | 0 | 0 | 0 |

現在の黒川組ごとの先達・中座数

現在の先達・中座の数は、黒川全部で三〇名である。この人々は特殊の家柄の者ではなく、村人一般から希望者が出て修行の結果役に就く。下条組では、明治の初めより続いている

二七戸のうち、現在中座か先達をやつてゐるか、或いは、嘗てやつたことのある家は、十七戸、六割強に達する。この人々は、ふだんは自家の職業に従事し、村の役職にもつてゐる。

黒川の御嶽講の行事 御嶽への登拝は、講員の義務ではなく、講でもあまり重要視しない。最大の行事は、旧正月に各組ごとに行う大日待である。適当な家を宿と定め、婦人や子供も含めて全戸が集まる。西洞組では、朝八時より夜十二時まで行い、内容は、家祈禱と御座と懇親会である。御座では、榎がかつた中座から、作の豊凶や天候、はやる病氣、たたり年などを聞く。この日は村をあげての行事の観がある。その他、助行といつて、組の中に病人のある時、講員全部が集つて祈禱をする。寒の間は、寒行がある。

以上の点で、この村の御嶽講は、地域集団を単位とし、村人から先達・中座がえらばれ、村の公共生活と結びついた点を多く持つていて、村落における御嶽信仰の受容の典型的な一形態とみなされる。

「村落における山岳宗教の組織」(「宗教研究」第一四三号) 四九頁―五二頁参照。なおその五〇頁の先達・中座数は、その後の調査により本文の通りに訂正させていただきたい。

C、意識調査による御嶽信仰の実態

野 村 暢 清

調査方法。この地域は御嶽信仰に関して南北の二つの部分に分けられる。その二つの部分の代表村として開田村田立村を取つた。年齢別性別を考慮し、各村より約90名の sample を選定各人約一時間の各個面接調査をなした。(岩木山出羽三山調査と同様の項目に関する)更に中座先達16名各一時間半の別種の各個面接調査をなした。この報告では他の二つの山々との比較に重点を置いて述べてゆく。山を拝むという行動、登拝前の精進、登る際の意識、山の上での意識、お山への感じなどに關し、他の山への信仰と比較しつつ述べた。表(Ⅰ)表(Ⅱ)が山を拝む行動の多さ及びお山への感じに關するものである。

次に、他の山々への信仰と異なる要素に言及する。最も重要な要素はお座の問題である。かつて、このお座の問題は御嶽信仰の中心的位置を占めていた。お座とは表(Ⅳ)の如くに人々が集り(講員部落員)中座に山の神がつき講員がこれに神意を聞くものである。中座は訓練により次第にこの様な状態に入り得る様になるのである。周囲の人々が見えなくなり、無意識の中に喋れる様になるには相当の日時を要する。中座の意識の変化過程について一二の事例を述べた。処で、この様な中座の行動が大きな意味を持ち来るのは、この行動を入々がどの様な意味のも

表 I 各人のお山を拜ひと云う行動について

+2 歳 (毎朝 etc.)

+1 拜むことあり (お山で)

Data No. X₁Data No. X₂Data No. X₃Data No. X₄ 0 拜まない

| | Data No. X ₁ | Data No. X ₂ | Data No. X ₃ | Data No. X ₄ 0 拜まない | | | | |
|--|--|---------------------------------------|---|---------------------------------|----|--------|--------|-------|
| 開 田 村 子 (木曾御嶽) 男 | お山を拜む。手を合せ て類を洗つた後拜む。 屋内でも山に向つて拜 む。毎朝 | 山の姿を拜む。毎朝日 が当るときよく見えれ ば自然に頭が下る。 | じゆう拜む。特に毎 し類を洗つたら必ず山 の方に向つて手を合せ る。 | 毎朝類を洗う時山が見 えなくとも手を合せ て拜む。 | +2 | +2 50% | +1 26% | 0 24% |
| 大 和 村 子 (月 山) 男 | お山に登つた時神官や 先達の通つた手をと 合せて拜む。形では なえる。心では崇敬の 詣に行つた時拜んだ。 | 形で拜んだことないが 心では崇敬の詣に行 つた時拜んだ。 | お山まいりして、そこ に祭つてある神を拜 む。 | 月山のお参拜。山 のものを拜むことはな い。 | +1 | +2 | +1 56% | 0 44% |
| 東 目 村 子 (岩 木 山) 男 | 岩木山頂に行けば 必ず拜む。たまたま 田から手を合せず だけさける。 | 岩木参詣に行つた時 拜む。 | 一年一回参詣の日拜む。 | 拜む。お山まいりの 時。 | +1 | +2 15% | +1 70% | 0 15% |
| 田 立 男 (木曾御嶽) 子 | なし 見えた時手を合せ て拜む。 | なし | 汽車で通るとき 拜む。 | なし | +1 | +2 | +1 36% | 0 64% |

表1 各人のもつお山に対する全体としての感じについて (efgの多さ)

a 悲しいもの e 我々を守ってくれるもの +2 一番びつた
 b 薄気味の悪いもの f 感謝 +1 したものの
 c 壯大なもの g 心の支えになるもの 0 その感あり
 d 滑らかなもの h 親しみ 0 その感じなし
 i 美しいもの

| | Data No. X ₁ | Data No. X ₂ | Data No. X ₃ | Data No. X ₄ | Data No. X ₅ | |
|---------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|----------------------------|
| (月山) 大和村 男子 | +2 cdefni +1 0 abg | +2 ce +1 fh 0 abdgi | +2 efgnid +1 c 0 ab | +2 cdih +1 i 0 abeg | +2 +1 0 | |
| (岩木山) 東目屋村 男子 | +2 efhi +1 c 0 abdg | +2 ch +1 defgi 0 ab | +2 cdefi +1 g 0 abh | +2 +1 dhefi 0 | +2 +1 cdih 0 | |
| (木曾御嶽) 岡田村 男子 | +2 e +1 cdhni 0 abg | +2 e +1 cdhni 0 ab | +2 d +1 cghi 0 abef | +2 e +1 cdii 0 abgh | +2 f +1 edbghi 0 a | +2にefgを含有 ものの 全体の32% |
| 中座及び 先達 | +2 delgih +1 0 abc | +2 e +1 cdghni 0 ab | +2 g +1 cdefhi 0 ab | +2 ge +1 abfhi 0 bc | +2 f +1 bcdgghi 0 a | +2にefgを含有 ものの 全体の89% |

表 I A お座なる判読語への Free Association の結果
 +2 お座の肯定的態度強いもの
 +1 いく分あるもの
 0 否定的態度

| | Data No. X ₁ | Data No. X ₂ | Data No. X ₃ | |
|--------|-------------------------------|----------------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| 田村 男子 | 神慮をうかがう正しい道。 +2 | 相当の信頼がおけること がある。 +2 | 不思議なもの。その道に入 ったことなし、疑いがある。 | +2 37% +1 0 |
| 田立村 男子 | 本気でやっているのかと 本笑つて見ている。 0 | お座と云う言葉は知つ てているが内容はいし らない。 | 信仰。 ごまかし。 好まぬ。 | +2 3% +1 3% 0 97% |

表 I B お座に関する質問への回答の一例 (肯定的態度の時に強いもの)

| | お座を立てるのは何時。 | その時の感じ。 | どの様なことをたのんだか、 その時の感じ。 | どう思うか。批判。 |
|--------|----------------------------|---------|---|--|
| 田村 61歳 | 病人があつてめんどうな 時に。 | 有難いと思う。 | 早く治る機にとたんだ。 きつと早く治ると思う。 | 当る時と当らぬ時とある。 |
| 田村 55歳 | 1月12日。 6月12日。 9月12日。 | 有難い。尊い。 | 病氣平癒。自分の失敗を改め て置きたい。当つたかについ ては考えなかつた。 | 多少警戒を要す、全く信用す るのはあぶない。 |
| 田村 | 患者がある時よそれからよ んでたてる。 | 不思議。 | 有難いものなのかと思う。 | 患者の病氣回復の時期を教え るの不思議な感じ。当つたのか と思うことがある。 |

先達

中座

年輩、職輩

のとして受取るかによる。このお座に対する人々の意識は表(■) A B の如くである。開田村男子では Free Association の結果(表(■) A) 及びその他の質問への回答(表(■) B) を綜合して考えると 47% がお座に対して肯定的態度(強いものもごく弱いものも含む)を取っている。田立では肯定的態度は殆んど見られない。なお開田村でお座の立つのは大体病氣治療が主である。このお座と云う現象がこの山への宗教意識に他の山とは異つた色合を与えている。更にこの山は女子の登拝を禁じていない。これもその宗教意識に特殊の色合を与えている。

宗教に於ける論理的なるもの

石 田 慶 和

ヘーゲルの精神現象学の敘述は自然的意識が次々に己の諸形態の系列を遍歴しその結果自己自身を完全に経験することによつて己が本来的に何であるかを知り己を精神に迄純化する道程であるとされる。この場合意識の自己克服の道は意識がその都度己の真理性を喪失し絶望の極没落して根拠に帰るという仕方

で自己を超越してゆく道程である。しかしここに生ずる新旧二段階の必然的連関は経験する意識自身には明かではなくその道程を傍観する我々哲学者にとつてのみ明かであるとされる。かく道程の一齣々々が意識の側とその全道程を見通す我々哲学者の側という二方向からの光の交錯に於て成立するとするならば抑々現象学はその出発に於てこの両方向を根源から包む絶対知の立場を先ず開いていなければならぬのではないか。もとより意識の自己克服の道は単に思想に於ける操作というものではなく意識自身の経験する道程なのであるが而も猶そこに傍観するものとしての我々の立場が有るとされるならば意識の運動は唯それのみに終るものではなくそれ自身底に絶対知の立場が開かれた処での意識の運動ということでなければならぬ。ハイデッガーがこの意識の経験を絶対者の意志がその絶対性に於て我々のもとに *anwesen* せんとするその *Gewalt* の *walten* であるというのもこの点を指摘するものと考えられる。これと同様なことが教行信証に於ても見られる。所謂三願転入の論理も第十九、廿、十八願という向上の方向に於てのみ成立しているものではなく到達点たる第十八願の立場はその本質からしてこの段階的な向上を破るものであり而もそれから離在するものでなくそこに自己を限定し転入を実現することに於て第十八願たり得ることからしてやはり転入ということの成立する根源に第十八願の立場が開かれてありそこから転入の論理が成立していると考えられる。かかる問題から宗教に於ける論理的なるものの理解の道がひらかれる。

安楽律について

石 田 瑞 麿

靈空によつて代表される安楽律の主張については論ずべき幾つかの問題があるが、仮受小戒に就いていうと、これは最澄の四条式に出で、頭戒論で敷衍された極めて基本的問題である。

四条式の文を注意なしによむと靈空の主張のように、十二年の籠山を終えた得業の人は利他化益のため山を出、そのために仮受小戒するということになる。彼の立場は、その意味で四条式を素朴に理解したものと云えるが、それだけに彼に反対した真流のように、十二年という年数、得業という問題をひねくりまわした点は見受けられない。しかし靈空の主張では籠山終了後の化他の生活こそが最も大切であり、従つてそれに対する仮受小戒が絶対の妙戒であるとおさえられるから、最澄が生涯をかけてその建立にとめながら遂に生前勸許を見るに至らなかつた円頓菩薩戒は、一往の相待戒であるということになる。それでは最澄が何故相待戒を建立しようとしたか、このことを説明して、最澄は既に南都の戒が開会の戒であるから、初修業の一向大乘の機を振するために相待戒を立てられたのであるという。しかしこのような主張のためには種々の疑問が解かれねばならない。その一は智証の授決集や師録の元亨釈書の中に説かれる歴史的事実に反するということ、二は得業ということ、三は

小戒の得不得という戒体に連なること、である。その説明には時には徹底した歴史解釈があり、原典批判があり、又正しい菩薩としての自覚が見受けられる。又この安楽律の主張は当時の支言歸命の邪義によつて乱れはてた本覚門の雜亂せる天台学を趙宋天台によつて批判して正しい軌道にのせるに多大な貢獻をしたものであり、又これによつて学問的な嚴正な批判が養われて来たことは特に留意されることである。

親鸞の宗教に於ける歴史性と超歴史性

石 田 充 之

親鸞の宗教が全般的にその出世した鎌倉時代的な様相、歴史性を帯ぶるものなることは云うまでもない。然し、その宗教内容は恒に、我々が主体的実践的に接する場合、かかる歴史性、歴史の時間的な隔りを越えて、我々の心内の堂奥に直接するものをたたえている。即ち、そこには、歴史的な性格とそれを越える超歴史的な性格とを見出さざるを得ないのである。それは、真に宗教的な見做されるものの一般的性格であるとも思われるが。

今は、かかる性格のもとに見出される親鸞の宗教それ自体の内面的な構造の上に、かかる性格が親鸞それ自身によつては如何に取扱われているかみてゆくこととしたい。

親鸞の宗教それ自体の構造内容に顧みるに、恒に、三經七祖

聖徳太子等伝統の指示によると云う所謂歴史的な過去の体験の事実性と、然も、それを、師法然或は同門の聖賢・隆寛や又は当時の宋代の先覚者元照・用欽・戒度・宗暁等の指教を媒介して理解すると云う所謂歴史的な現在性による態度の相互融合の性格を以つて、構成されていることが注意される。(二)教行信証行巻、正信偈和讃銘文等参照。

それは現在と過去に於て、過去を現在に於て、常に歴史的事実性を通して見出してゆく性格態度である。当時同一法然門下でも、親鸞ほど七祖聖徳太子等の伝統と、宋代新仏教思潮に注目する人は稀である。

然るに、親鸞の宗教の場合、かかる歴史的事実性へ徹せんとする性格と共に、かかる歴史的事実性へ徹し更に一転飛躍して、それを自己の現在の今の主体の堂奥の現実の一点に投じて体験してゆくと云う超歴史的性格が漲らされていることに注目せしめられるのである。そこに永生救済の道が明にされる。ここでは超歴史性を基盤として返つて歴史的事実性が再反省されてくるのである。このような親鸞の宗教の性格は当時の仏教界に特異のものでもある。

バルトの「他者」について

伊 東 洋 一

カール・バルトはロマ書第十三章の体と肢の註解に於て、

「他者の問題にこそ倫理の問題、われら何を為すべきかの問いがある」と述べている。これは、従来倫理学が行為を論ずるとしても他の主体を抜きにして人对自然の關係に視点を向け、単に個人意識の分析に終始した個人倫理の学であつたことから考へて、注目すべき洞察である様に思われる。倫理は何よりも先づ人間關係の理法でなければならぬ。そうであればバルトの他者は、他なる主体として即ちそこに於て倫理の成立しうる対人關係に於ける具体的現実的な他者として考えられてよいかどうか、これが第一の問題である。

確かにバルトはその様に考へてよい表現をなしている。即ち体と肢の譬喩は全体と部分の問題であるが、その説明に於て「個々の人間」「単独者」とそれに対する「他の単独者」更にそれらの結合としての「ゲマインデ」「キリスト教的団体」「隣人」という表現を用い、「経験的」「直観的」なものであることを明らかにしているからである。その意味では此処で倫理を真に取扱うかの様に見える。

然し乍らバルトに於て体と肢としての全体と部分の問題は有機体説と同一視されてはならない、否有機体説を排除することによつてこの關係は真に理解されるのである。有機体説は部分を細胞と考へるものであるから、そこでは可能体から現実体への連続綫を基礎とする。然し部分としての単独者はその眞みのないことと傲慢によつて制限をもつもので、しかもこの制限は実は反つて連続綫を自覚させそれを打破させる契機なのである。全体と部分の關係は「部分はそれ自身全体である」ともバ

ルトが云うことからして、両者の間に断絶、絶対の否定を通して始めて可能である弁証法的関係でなければならぬことは明らかである。かくしてバルトの他者は経験的直観的な他者から一転して超越的な他者に移る。倫理の成立する場は「第二義的」となつてしまふ。——「倫理的行為は第二義的である」——

ところでその様な超越的的他者はバルトに於ては「一切の直観的具体的汝の主体」「先驗的自我」「永遠的自我」「ゲマインデに對するゲマインシャフト」「個々の他者の彼方の一者」「他と並ぶ一者でも、一者に於ける細胞でもない個体」「聖なるもの」である。結局バルトに於て「第一義的問題」は「神は神である」ということで、しかもこれが倫理学の「前提」となるものである。故にかかる他者は「あらゆる所与性の根源的な綜合・関係・概念」であり「個々の肢に對立し綜合し条件づけるもの」で、しかも「時間の瞬間毎に現在するもの」「他者性」なのである。従つてそこに又具体的直観的な汝も「永遠の単独者」に對する「誘因」となりうる契機が存し、「信者は彼等と神との關係に於ける人間である」との体系的の位置が与えられ「新しい人間を身につける」地盤が可能になるのである。

要するにバルトに於ては經驗的具体的直観的な他者の問題は「第二義的」で、クルベルク等も云う様に倫理学は「神の栄光の爲の教義学と同義」となるか或は「神学の一部門、補助学」で、非直観的的他者を志向するものとして「大擾乱」であり、「人間の攻撃としての倫理学」の位置に止まるのであつて、少くともこの時期（一九一九年代）のバルトに於ては超越的的他者の

問題が「第一義的」であると考えられるのである。

死—パウロと道元の対比—

岩 本 泰 波

「死の体」(σῶμα τῶν θανάτων)とはパウロによれば、人間の *σῶμα* に於ける罪 (*hamartia*) の死による支配の確立であるが故に、それは屍としての静止的存在ではなく、最終的に発する人間の呻き、恐怖にみだされし心情の動乱 (≡ *tristitia*) をその内容とする。然るに道元の「死屍」は無里礙の死灰なるが故に、龍吟を打失する不動著底である。それはパウロに於ける *θανάτων* が神よりの生命 (*σῶμα αἰώνιον*) と相殺的對立に於いて *σῶμα* にかかわり来るものなるに對し、道元の死と生とは全き不相對待にあるが故である。

hamartia は *hamartia* が律法 (*nomos*) によつて人間のうちに來りさせたものなるが故に、恩恵 (*charis*) によつて義 (*dikaioynē*) に結ぶ *charis* とは絶対に相容れない断絶にある。罪に従いて死に至るか、恩恵によりて生命を受けるか、は相殺的に人間にかかわり来る必至の課題である。然るに道元に於ては、死も生も共に法であるが故に、死は法の滅、生は法の起であり、それは *θανάτων* と *σῶμα* とが二者択一的に迫り来る兩個の *tertium quid* 的なものと異なり、生はただこれ生、死はただこれ死としての一方究尽であり、両者は關聯にわたる已前に於いて際断な

る不相對待の法である。

斯くてパウロの自由 (*theosebēia*) はイエスの死による罪と死よりの解放 (*theosebēia*) なるに對し、道元の自受用三昧は生の全現成、死の全現成なる究竟の大道としての透脱である。 *theosebēia* とは靈の念によつて肉の念を殺しゆく *cois* か *decaros* かの歧路を踏みての御靈 (*theosebēia*) による戦い、 (*graretēta*) なるに對して、透脱とは一悪、人ををかさず、人、悪を破らざる道理の証得なる真作の力量現成である。 *theosebēia* は創造にあずかるキリストによる新たなる歩みであるが、その完全 (*teleōsis*) は「唯これを捉えんとて追求むべき」永遠の希望 (*theosebēia*) にかかるに對し、透脱にありては真如への向は背と共に邪である。何故なら、真如は向背であり、向背の各々これ真如なりと究竟し、邪も亦真如なりと脱落する全現成の当体は、徹到無礙の境なるが故に。

ヘブライ人の事物観

植 田 重 雄

ヘブライ人の思惟方法は人格的な主体的な表現によつて貫かれてゐることは、一般に知られてゐる。思惟の特質として考えられる人格的な表現はまた事物一般にも及んでゐる。事物はただあるがままに客觀的に存在してゐると考えるよりも、ある目的に役立たせるためのものとして、用具性の観点から取上げら

れてゐるのである。たとえば *keil hettis* は心を喜ばせる、望ましいものといつたような主体にかかわる事物の特質が意識されてゐる。概念のピラミッド、秩序を考える場合といちぢるしく對蹠的である。更に *darar, omir* が言葉という意味の他に主体の活動によりまた確信によつて成就し、または実現された事実を示めしてゐる。これらは更にひろく旧約聖書のもつてゐる事物の比喩への愛好の傾向とも関係があるとおもわれる。ローマン (*Th. Roman*) やケーラー (*L. Kocher*) も敘べてゐる。人格的な活動性とか、実践的な智慧はこのような意味で、事物もすべて滲透してゐるものと解せられるであらう。イスラエルが神の「器」 (*Yanon*) として造られたことに讚美の詞を語るラビ・アキーバの信仰も一般的に考えられる「器」としての事物にたいする態度と内面的に無関係であるとは考えられない。中世のモーゼス・マイモニデスが「智慧」 (*Chokm-ut*) を神の知識に導くための真理への智慧と「労働する者のその仕事についての智慧」「道德の原理としての智慧」「巧妙さ」と計画を示めず智慧」とに分類してゐる。 (*Moreh, Nebuchin, LV*) このことは宗教と哲学の中世的特質を無視しては考えられないが、智慧の順序は神学的であり、しかも旧約の事物認識にたいする特質をつたへてゐる註釈であるとおもわれる。

朝鮮仏教の禪中心全一化の過程

江 田 俊 雄

現在朝鮮の寺は漠然と禪宗と称し、本山は禪教阿宗大本山と看板を掲げ、宗派の対立がない。禪は仏心、教は仏語、禪主教徒の宗旨を以て、禪中心に禪宗的仏教に全一化されているが、その歴史的過程如何。

三国時代にはまだ宗派はなく、新羅統一時代になると義湘の華嚴宗、慈蔵の律宗があつたが、文献に宗派名が明らかに見えただのは高麗大覚国師義天の墓誌銘の戒律、法相、涅槃、法性、円融、禪寂の六宗である。然るに彼の他の碑には天台、賢首、南山、慈恩、曹溪とあつて新たに天台が加わり、禪寂が曹溪となつた。之は義天が九山禪門の禪寂宗が教勢を振い、筌蹄としての經教を排し、以心伝心、不立文字に執するに嫌たらず、教蔵錄にも禪書を取らず、僧科にも禪を圧迫し、華嚴の外に天台の觀門を以て禪に代えんとし、教の中に禪を撰せんとしたのに対し、禪では曹溪山の六祖禪を強調し、五教の外に天台と並んで阿宗の呼称が起つたためである。斯くて普照国師知訥出でて定慧双修を唱え、定を以て慧を、教を以て觀を撰せんとした。しかし麗末李初に十二宗が並立したが、排仏の李朝は寺刹の土田を奪わんとして七宗に減革した。更に經濟的理由の下に、曹溪、華嚴、慈恩、中神、德南、始興及天台の七宗を世宗は曹溪、

天台、德南の三を禪宗に他の四を教宗に纏めたが、禪教の分類は仏教に於ても反対出来ず、公認されなくなつた宗派は自然に衰亡して行つた。かくて毎三年の選試は禪は伝灯と拈頌教は華嚴經と十地を以てしたので、他の教学は顧みられなくなつた。そこへ壬辰役に僧将として功のあつた清虚休静が禪教の棟梁となるや彼の「禪教釈」や「禪家龜鑑」の知訥を継ぐ主教徒の思想が南北を風靡し、門下の四派亦各地に榮え、加うるに「海東仏祖源流」は曹溪宗の伝統のみを詳記し、他宗を抹消したので、朝鮮仏教は禪殊に曹溪宗とする氣運となつた。

五島青方教会の御水帳

海 老 沢 有 道

明治初年の肥前地方天主教の洗礼原簿については從來全く手がつけられていない。本来的に教会外に出る性質のものではないからであるが、その研究はカトリック復活史における貴重な史料であり、それらの綜合研究によつて復活当時の教勢を正確に知ることができるとはならず、再建教会の人的構成や受洗(同心)年齢、新信徒と潜伏切支丹及びその後裔、さらに信者の移動、婚姻・家族關係などを知ることができ、かつ幕末明初の復活(潜伏)キリシタンの、そして半農半漁村の宗教社会学の諸問題究明の基礎的資料を提供するものである。

この度はじめて平戸教会のその断簡が看見に入り、潜伏時代

以来の呼称によつて洗礼簿が御水帳と呼ばれていることを知り、その記載様式を紹介したのが縁となり、潜伏キリシタン研究家として知られる南山大学田北耕也教授の御好意により五島中通島の青方教会明治十年現在御水帳を提供せられ、その研究を委せられた。記載教会員五三世帯二九二名、その両親、曾祖父、水方等知られる人名六八七名。なお一教会の御水帳にすぎないが、前記の諸問題を始め大村藩外地地区からの移住状況、慶応迫害期における受洗状況、また従来文献史料に名しか知られぬ多くの人物の霊名、年齢、本籍、受洗年、受洗地、居住地、五代にわたる系譜等とが確認される。

これらを通して潜伏教会の強さが、キリシタン部落全体が殆ど親、姻戚関係にあり、かつ家族全員が信者であり、潜伏をなし得る客観的条件が備えられていたこと、生児受洗が復活後漸く一般化したこと、霊名が極めて限定されていること。教会の性別及び年齢構成が人口構成と殆ど変らず現今の教会と較べて極めて健全な型態を保っていること。その半面、婚姻の秘蹟性がくずれ離婚・再婚が多く複雑な家庭状況にあることなどが証明せられるのである。

宣長に於ける神と人

小笠原春夫

宣長は、契沖、真淵の書に接することによつて明眼をひら

た。即ち「近キ世のわろき事」と「いにしへぶりのこころことばの正実」なることを悟つたのである。この事は古典の語意訓話上の問題に止まらず、神道思想の上に於てはつきりと把握されるに至る。古事記の研究に入ることによつてそれは漸く具體化する。近世の悪キ事とは漢意に外ならず、古意の正実は、真心説となつて展開する。記に於て真心を知れば知るほど漢意は事々に排斥されねばならなかつた。真心は上代の直き人々の上に止まらず遂に神に達する。実は神こそ真心の極みに居り、宣長は一面真心の理想像として神を覬たとも言えよう。而してこの神の御霊によつて生を享けた人間は、その本来に於て真心を保有するものである。神と人とを直ちに結ぶものはこの真心に外ならない。神より生れた人間はその神賦の真心を確保し得れば他に何等の智も教も必要としない。しかし現実には漢意が跋扈し、人は千有餘年来、真心を忘失している。漢意はわが古伝説及神々に対し疑義を抱きさかしらを振舞ふ心であつて、当に神と対立するものである。かかる意味に於て、近世は全く信仰の心を失つてゐる。然れば如何に古伝の正実と、神への信仰の心も歴史的痼疾たる漢意は除き難く真心は覚醒し難い。然らば神（真心）と人（漢意）との関わりは如何にして求められるであろうか。それは殆ど不可能な事である。かかる時「禍津日神」が見出される。この悪神は、神と人との対立を解く一の鍵と考えられる。一切は神（善悪両神）の御所為に外ならぬ故に、省えは漢意も悪キ「神」の手中にあつた。ここに否定は即ち肯定に移る。かかる神意ということに於て、漢意の人間性へ

の追求は更に内に深められることなしに解決される。追求の銚先は人間より転じて神へと方向を換えるのである。

ピウリタン革命に於ける宗教的自由と政治的自由

小笠原 政敏

ピウリタン革命に於ける宗教の問題は何より「宗教の自由」の問題である。これは宗教が国家の干渉から自由であるとの主張で、問題の領域は宗教と国家の関係の領域である。革命の歴史は国教、乃至、国家的宗教に対しそれを受け入れないもの達の自由であり、更に従来の自己に対する自由の要求が限界はあつたが他のものへの自由を含んだ処に革命の大きな宗教的意義があつた。その宗教的根柢を尋ねると、一、革命軍並に革命政府の指導者クロムウェル自身の宗教的確信。二、革命軍の主流がピウリタンの中間派、更に革命軍は宗教的に「組合派」系でその教会観。四、「独立派」独特の内的啓示の重視、更に、基督者統治者の特殊な義務から限界ある自由。五、革命軍中のピウリタン左派の強い影響、靈俗二元論の徹底的主張から政教絶対的分離。基督者の自由に対し自然的自由の主張、これは宗教の自由が単に政教分離の原理によつてのみならず、国家が依存する自然法自身による宗教の自由。以上の「宗教の自由」の主張

は或る意味でカルヴィニズムの超克であつた。

共和制に至る革命の政治思想、特にピウリタン左派に於いて、自然的自由平等、社会契約、主権在民、国家は人民の基本的自由に立ち入れない。以上の思想と宗教的意識内容との関係は、一、基督者の自由は世俗的領域に移行し国家の個人への干渉を出来るだけ排除。二、基督者の自由は「自由な教会」「自由な国家」の概念に結着、この場合、Church covenantの概念と自由国家のそれと密接な関係。三、予定論と一般祭司論は基督者の平等のみならず自然的領域に於ける個人の平等に移行。四、政教分離は一方に於て教会を純粹に靈化し、他方国家を純粹に世俗化し、両領域に於ける相応する諸原理を見出す。五、国家の基本法、個人の自由平等の依存する自然法は自然の密接な関係は前者が後者から直接由来したと考えるのである。後者によつて色彩づけられ、内容づけられ、是認され、強化されたと考える。

マリノフスキーの機能概念について

岡田 重 精

マリノフスキーにおいても、機能の概念は、一般的図式の中で文化の一要因(factor)の演ずる役割として示される。然し彼の文化理論が生物学的、個体的観点に立ち、Needとその

充足のシステムに基いているところから当然機能は Need の充足に關しての効用性、關係性としておかれている。

ここで Need の概念を検討してみると、それは文化的なもの、又要件 (imperative) として性格づけられており、個人は単に Need の主体として抽象化されねばならない。かくて Need は生活体における生活の必要条件を意味するのである。ここにおいて Need と文化乃至社会とが結ばれ、次元を異にするがデュルケムや従つて又ラドクリフ・ブラウンの機能理論ともある相応性がみられるのである。

さて、彼においてはかかる文化の要因はすべて積極的機能を担うものとされる。それらは Need を充たすのでなければ存続し得ず、存在する限り機能をもつものとされる。そこに残存 (survival) 或は又 dysfunction を認めないという立場が示され屢々非難されることとなる。(cf. Robert K. Merton, Social Theory and Social Structure, 1951.) たしかにこの点は彼の機能理論の問題点であり、目的論的色彩が認められ、文化変容に關しても問題を残している。だが半面多くの難点を含みながらもこの観点が人類学における特に心理学的方向への展開点となつており、いわゆる平衡 (equilibrium) の理論として問題とされていることは見逃すことが出来ない。例えばチャプマンはこの観点から対人關係を取扱い、更にそこにおける situation に注目しマリノフスキーの状況連関 (context of situation) の問題を展開して、一般に機能主義にむけられる、synchronic な文化把握への非難に答えていることは注意され

る。(cf. Chapple, E. D., and Coon, C. S., Principles of Anthropology, 1947.)

ともあれマリノフスキーの機能の取扱いはやはり structure 或は又 status や role の観点、つまり彼が伝統 (tradition) として放置している問題の精密化、更に彼のさす機能範圍たる制度社会 (institution) の具体的把握ということにより、彼の機能の概念は明確化されなければならないと考えられる。

無常感と罪惡感

——宗教の二つの源泉——

岡 本 素 光

アフリヤン民族の五河地方の定着並東漸は極めて安らかに平穩裡に行われたようである。そして彼等が定着した印度の東西のこの二大河の沿岸は極めて豊かな土地柄であつた。安定した民心と豊かな生活環境から生れて来る人間の自然感情は如何なるものであらうか。それは人生の幸福、現実の歡樂に対する愛著とこれが持続を欲求し之を失うことを憂うる感情であらう。即ち無常というものに對する痛切なる恐怖はこのような実情から生れるものであるといふことを古文獻から察知することが出来るように思ふのである。數百頭、時には數千頭にも及ぶ馬の犠牲式、羊の犠牲式などが屢々記されているが、このような豪華絢爛たる祭祀は自然環境の豊かさを俟つて始めて可能となる

と思われ。苦行者の多かつたこと、乞食が容易に行われ得たことも同様の視点から説明され得よう。

これに対してメソポタミアの民達の実情は全く異つていた。殊にイスラエルの民族は呪われた宿命的悲運の下にあつた。其処には血闘い民族間の必死の闘争が行われ、連続した。生活は極度に窮乏した。そして最後に故国を奪われ流離敗亡の史上稀有の放浪の民となつた。かかる生活環境から自然に生れる所の感情は運命を歎きこれを呪う感情であろう。神の正義を信じ最後の審判を期待するのしかかる現実感情からであろうと思ふ。かくして不幸なかかる現実感情の説明として罪惡説、現実の感情としては先天的罪惡感が生れたのであると思ふ。

宗教の本質論ではないが、実際の生活感情から此等二種の宗教感情が歴史的に現われて、それが仏教と基督教となつて発達した、また東洋と西洋との精神傾向を特色づけたと見ることは出来ないであらうか。この二種の類型は更に細分して仏教の中にも見られ、また基督教の中にも見られると思ふ。従つてかかる宗教の二つの類型はその本質を規定する上に無視することの出来ないものであると思ふ。

このような性格は例えば両者の戒律の上にも反映していると思われる。即ち仏教の戒律はその根本に於て贅沢を戒しめ之を抑制するにあつた。最少限度の生命の維持は容易に得られたのである。之に対して猶太教の戒律は征服的生産的闘争の根源としての性格を持つてゐる。もはやそれ以上の忍苦に堪えぬ限界点に彼等は居たからである。此等のことが爾後の両者の發展の

様相の相違を方向づけていると思われる。

キルケゴールにおける宗教性A・Bの問題

小 川 圭 治

宗教性A・Bは、「哲学的断片への後書」において、所謂実存の三段階説の最後の部分として論じられてゐる。それ故、三段階説の構造、性格との関連で考えなければならぬ。

三段階説は、その本質的構造として「無限の二重的運動」(ガイスマール)を含んでゐる。各段階は否定され、拒否される面と、積極的に意義を与えられる面を持つ。審美的段階と倫理的段階の敘述の中にこのことをたどることができるが、宗教的段階ではこの二重性は極点に達し、彼はこれをAとBの二つに分けねばならなかつた。しかもなお、Aには二重性が強く現われている。低次の段階の坐礁を媒介として高次の段階へと決断によつて質的に飛躍してきた三段階説は、宗教性Bを中軸に反転して、しかも宗教性Bの立場を確保しつつ低次の段階に積極的意義を与える下降の方向へと向う。この下降の方向に、人間の本来の現実的在り方としての「実存」が成立する。従つて「実存」は、*vor Gotts Existenz*として成立した。

この実存の内面性としての内在性は、絶対的超越に支えられた、その具体化としての内在性である。かかる内在性へと反転しないような超越は、抽象的な「外面的な」超越であると言

われる。内在性の宗教性としてのAと、超越的なキリスト教信仰としてのBとの関係は、このように考えられている。

今日神学の問題として理性に内在化し得ない啓示の超越性を考える際にも、近代主義の内在性を拒否することのみが一方的に強調されて、啓示の超越性の実存的内在性への反転が無視されるならば、かかる啓示の超越性は抽象的な相対的超越に墮してしまふ。かつてキルケゴールの思想は近代主義の克服のための跳躍台とされたが、彼の思想には反転して現実の具体性へと下降する面が伴っていることを、今日も一度考え直す必要があると思われる。

奄美大島調査中間報告

A、奄美大島におけるノロの行事

小 口 偉 一

神政政治の一形態としてのノロ(祝女)の制度は琉球服属時代に行われたものであるが、比較の後期(十五・十六世紀)に組織化されたとおもわれる。この調査は、ノロの信仰と行事がそれ以前の民族信仰とどのように結合し、その後どのように変化したかを明かにすることを目的としたが、今回はその残存形態の分布に重点をおいた。

本島・離島にわたって調査した結果、現在なお部落行事として存続しているのは、輪内(名瀬市内、旧三方村の大熊、有

屋、仲勝、浦上の各部落)、大和村、実久村の各部落、鎮西村の一部にすぎぬことが明かになった。私的な形で司祭者としてのノロが現存している部落に、龍郷村の円、住用村の川内、西仲間などがある。

部落行事としては、山の神をまつるものと海の神をまつるものとの二形態に分かれ、前者は、輪内および大和村の国直、湯濟釜に、後者は大和村の大棚以西に見られる。両者の混合形態は実久村と鎮西村の与路島に見られ、与路島の行事が原型をなしているようにおもわれるが、現在、与路島では部落行事の意味が稀薄になつている。

行事への他の要素の影響としては、真言系統の仏教的要素とユタの呪術的要素を見逃しえない。特に大和村の今里の行事には、修験系統と推定される山岳信仰の色彩が強く、シヤマニズムを基盤とするものであることが明瞭に認められる。

ノロの相続方法も、本人の兄弟の娘が継承する形式が正統らしいが、嫁の場合などもあつてかなりくずれており、これにユタの占術が関係していることもある。

全体的に、現存の行事にはかなり新しい要素が加わつていゝる。おそらく明治新政府の政策に伴う弾圧によつて、明治初年から中期まで断絶し、明治三十年以後に再組織されたものとおもわれる。ノロの行事が離島(喜界島、徳之島、沖永良部島、与論島)で消滅した原因をたずねることも、今後の課題の一つである。

なお今回の調査は、九学会連合の奄美大島共同調査に参加し

て行つたもので、特に芳賀日出男氏、日本民族学協会の関敬吾氏、宮本延人氏、日本民俗学合の堀一郎氏の協力をえたことを附記して感謝の意を表する。

B、ユタについて、

高 木 宏 夫

1、大島の民間信仰のうち、聖職者あるいは術者が介在しているものは、ノロ、ユタ、ホゾン、モノシリなどであるが、このなかで最も普遍的な分布を示しているのはユタである。

ユタは明治政府の警察権が確立したところから圧迫をうけてきたが、今次大戦と共に徹底的に取締られ、戦後急速にユタ信仰が復活して、各島にユタが復活した。しかし、ユタの分布は必ずしも全部落的ではなく、後に述べるように部落によつてはいない所もあり、ユタ信仰の復活していない部落もある。

2、ユタは人々の生活とつぎの二つの面からつながつている。

a、フズヌエニ（神の祝——祈願成就の場合）、ハミウルシ（神降し——ユタ死亡の場合）、ニュータ（タユタ——死者のあつた場合三〜七日後にその魂をよぶ）などの信者の家における儀礼。これらの場合には信者の親戚一同が集つてユタを囲んで行われる。

b、病氣治療、旅行などの不測の事故の防止などにユタのグワヌ（願）を依頼する。

したがつて、ユータを通してかなり普遍的に信仰がひろがつているのであつて、表面上はユタを軽蔑し、退けている人々も、家人が亡くなつてユタと接触するようになることも多い。また、ユタは願をかけると、シヨージゴ（精進川）におけるシヨージ（精進）を家人の女にすすめ、シヨージの結果月待をはじめさせたり、新しい祭神を祀らしめたりすることが多い。ユタの信仰は、島人の民間信仰にあらわれるさまざまな神秘や宗教儀礼を代表的にあらわし、かつ他の宗教への影響も大きい。たとえば、沖之永良部島のキリスト教（ホリネス）では病氣を治療しているが、この治療の結果治癒する場合、汗をかいてはじめて治ることになつている。ところがユタのとなえ言の中に、「汗となつて下せ」という句があつて、病氣その他のさわり除去は汗になつて下されることになつている。

ユタ信仰の分布は、喜界島では早町村に多く喜界町に少く、この喜界町には大本教や天理教の信者が多い。そして、この両町村間には産業構成や発展過程の差がみられ、沖永良部島においては、台風被害が多い処に信者が多く、水を天水のみにたよらずにすむ農業の安定した地域には信者がすくない。このような差異の連関性が何にもとづくものであるか、という問題を来年度の研究課題としたい。

C、奄美大島の稲米儀礼について

堀 一 郎

奄美大島の産業別就業人口の八三・九パーセントは農業である。しかし耕地面積は一六千町歩に過ぎず、一戸当り平均水田〇・九反、畑三反という零細農業である。米作は完全水田は僅か四二パーセントで他は湿田か天水田であり、地味は瘦せ、颱風と病虫の被害を免れないので、一九四〇年以來奥羽一号を導入して二期作を行っているが、それでも一九五四年度の収量は四五・六〇〇石、反当り二石を越えず、不足米約八〇千石は本土から輸入している（年間輸入の七八・二パーセントは食糧）。従つて島民は大部分甘藷、蘇鉄粥を常食とし、貨幣収入は殆んど砂糖黍による黒糖の生産に依存している（年間輸出の八五・一パーセント）。

こうした状態にありながら、その農耕儀礼と年中行事は殆んど全く稲米と先祖とを中心にして営まれている。稲は稲ガナシと特に尊称をつけて呼ばれ、先祖祭や行事には欠くことの出来ぬ食物とされている。稲の改良以前即ち明治中期まではトイボシ、アゴメ（赤米）、フシニ（本稻？）と呼ばれる在来種が作られていた。当時の播種は旧曆九月から十月初めに行われ、本田への移植は苗が一尺近くも延びた翌年の正月であつた。この稲は旧曆六月に黄ばみ、七月に刈り取つた。それで穀の期間は僅

か五六十日に過ぎず、この期間が島の農業暦から言えば、本土の暮正月に当る年のかわり目なのである。だから今日でも行事、儀礼はこの二ヶ月を中心に行っている。旧曆六月に初穂を抜いて行うアラホバナの名は、僅かに残存するノロ（祝女）専用の祭となつてはいるが、民間各戸ではイニシキヨマ、シチユマ、シキユマ、ウチケヘーの名で、抜穂をし、この数粒の新穀をまぜて米飯を炊ぎ、先祖の位牌に供え、家族中食べる初穂祭がある。この時の穂は次の播種まで床の間か座敷の鴨居にぶら下げておく。七月に入ると薩摩藩により強制された盆が、新穀のみによる初の先祖祭として全島に行われるが、在来の行事としては、本島では新節、榮さし、ドンガの三八月、徳之島では七月の浜下り、八月十五夜、九月九日、沖永良部島では八月十五夜とシニグ祭が、いずれも収穫後の先祖祭であり、刈上祭であり、踊りや鬮牛を伴う祝宴である。そして播種を中心として九月のウヤフジ祭、即ち墓地に於ける先祖祭と、種つけ祝として餅賣い踊の各戸訪問の呪術儀礼（今は益か九月九日に転用）が行われているのである。

—本報告は昭和三十年度九学会連合奄美大島共同調査委員会
第一回調査報告の一部である。—

氏子の意義につきて

小野祖教

氏子は何故に氏子であるか。これは神社の国家管理が廃止された為起つて来た問題の一つである。

明治以来、一定の土地に住む住民は機械的に一つの神社の氏子とよばれ、祭祀に参与し、その義務を担うべきものとされたが、信教自由の憲法下、さうした形式的關係を以つて住民の信仰を拘束することが許されない。

神社本庁は宗教法人法の公告等の対象となる氏子は氏子名簿に登載した契約的な信者に限つてゐるが、他面、一社の慣例による氏子というものも実質的に認めざるを得ないでゐる。問題は後者が何に根拠をもつかである。

一見解釈困難に見える氏子制は、本来神社神道の不文の教義によつて特性づけられたものであつて、明治以来の取扱いが形式的、機械的であつた為にその根拠を曖昧にした。

氏子制は上古の氏族制度当時の氏神と氏人との關係の發展したもので、血縁共同体の特定の神社に対する祭祀權を母胎とし、中世には地域的な共同祭祀の色を濃くし、やがて地域住民の全部を含む形を生んだもので、靈的な特殊關係が外形的には血縁や地縁の範圍によつて表明せられるものである。

従つて、個人の信仰的覺醒によつてはじめて神との關係を生

ずるといふ入信の形式を欠き、先天的な靈的關係それ自体を信仰のつながりとしてゐる。ここでは、信仰の自由はこの先天的關係を信じない自由であり、積極的に異端者の立場に立たない限り、氏子としての靈的關係は失われない。ここに機械的、形式的な外形がとられる根拠がある。

神社神道の氏子教化は、新たなる信仰關係をつくることではなく、本来の靈的關係の想起、自覚、再認識でなければならぬ。新に氏子をつくるのが主でなく、本来の氏子が氏子の意識とそれに基く信仰生活を堅めるのであつて、独自の信仰類型がこの變つた信仰結合様式をつつてゐると見なければならぬ。

宗教と科学

海 辺 忠 治

宗教と科学との關係をその基盤の問題において考へて見る。科学は客観性の追求と言ふ所にその特質がある。然るに宗教の世界は自己を離れた客観界でなくして、主体的世界乃至自己の關係する世界である。然らば科学の客観的見方と宗教の主体的見方とは何処において結びつく根を持つてゐるのか。若し宗教の真理が絶対的真理であるならば、科学の客観的見方を自己において成立せしむべき場を自己の根源に有してゐるのでなければならぬ、そこにのみ科学が宗教に結びつき得る基盤がある。それは如何なる基盤であるか。

扱て科学の認識は对象的認識なる所にその特徴があると思はれる。即ち科学において把握された客観性は主観により對象化された世界としての客観性である。そこでは主体は捨象されてゐる。たとひ主体が捉へられても、それは主体の客体的側面に外ならない。併し真に現実の世界は普通に客観と考へられてゐる如く、对象的に我に対立する世界、對象化された世界でなく、主体がそこにおいてある世界、即ち我を包む世界でなくてはならぬ。その世界は自己の立脚根拠であるから对象的認識で把握されるものではなくして、根源への自覚によるものでなければならぬ。かかる世界の自覚は単なる意識的内在的に主体に向つての沈潜や、単なる客体への对象的認識によつてではなくして、主客の世界がそこにおいて成立してゐる根拠への自覚によつてはじめて可能である。自己と世界についての真の自覚は自己を超えることによつて成立する。かく自我が絶対否定され、主客対立性、主観主義を超えた絶対の場を実相の世界と見、そこに一切の根拠を見る立場は西洋ではミュステイクの立場にみられる。

例えばエックハルトは自我と対象、否、自己に対する神との關係すらも尙対立の世界であるとし神そのものさへも超えて、彼はその底に一切の対立性を絶した無の世界を発見した。即ち宗教の神と人との關係も、科学的認識の主客対立性もかかる關係対立性を超えて、然もそれを成立せしめる場としての一なる世界を見た。かくて宗教の主体的世界も科学の客観の世界もはじめてそこに一なる根が見出されるのである。

又仏教においては仏に三身ありとするが、その中、法身は報身の体であると共に衆生の実相である。それは一切の様態を超え一切の人格性や対立を絶した真如法性であり、寂靜にして空である。但し真如は単なる寂靜ではなくして、靜即動、無即有なる真空妙有の世界である。然も「真如法界無_レ自無_レ他」とある如く、この真如は単なる主体、単なる客体ではなく、むしろそれは主客を超え主客相對がそこにおいて成立する場として絶対の世界である。それは主我性や主観主義を超えた純粹事實の世界、絶対客観の実相界でなければならぬ。されば科学の主客相關係・对象的認識の世界の客観性はいかかるとして科學の主客相界にその客観性の根をもつものである。又人对神、衆生対仏の宗教もこの真如の世界、無の世界において成立の根拠をもつ。即ち科学も宗教もかかる無の宗教的世界において成立の場とその根をもつと言ふことが出来るのである。

ドストエーフスキイにおける神と人間

笠 井 貞

ドストエーフスキイは偉大な芸術家であるだけでなく、思想家であり、ロシアの最も偉大な形而上学者であり、彼の作品は哲学的人間学、歴史哲学、宗教哲学、道德哲学にとつて重要なものであり、彼のテーマは人間と人間の運命であると、ベルヂヤーエフは言ひ、(Berdjajew, N.: Die Weltanschauung Do-

stojewskis.) トウルナイゼンは弁証法神学の立場からとりえ、テーマは神であるとする。(Thurneysen, F.: Dostojewski.) ジイドは西欧文学は個人と個人自身との、もしくは個人と神との関係を扱わなかつたが、ドストエーフスキイが扱っていることが他のすべてに優越している (Gide, André: Dostojewsky [Articles et Causes] P. 70) と讚美してゐる。

ドストエーフスキイのテーマは、神及び人間、そして神と人間との関係であると言へるであらう。彼の根柢にはキリスト教的な信仰がある。そしてキリスト教のうちのギリシア正教の系統であり、カソリジズムもプロテスタンティズムも排撃しているのであるから、*Orientalia Christiana* との深い関係を指摘できる。神の前にあるものとしてのキリスト教的、聖書的人間観が、彼の理想である。

彼は彼の究極の真理である神を探求して一生涯苦悩しつづけたのである。神と人間との関係を彼はどこまでも追究している。彼の作品中の人物には、一方には神を否定し、自己を神とする傲慢な人神論者ラスコーリニコフ、スタヴローギン、イヴァンらが、他方には謙讓な人神論者のソニーヤ、アリオシヤらが居る。前者は神と正義を否定して結局自ら滅び、後者は神の子キリストの背理、逆説を信じて、信仰と愛に生きる人々である。

ドストエーフスキイとしては、神人キリスト信仰の具体化としての倫理を見出して、根本問題の解決ができたようである。

ロシアの実存主義の祖と呼ばれるドストエーフスキイの思想

は、キルケゴールの実存哲学との類似点を見出せるし、またバルトの弁証法神学との親縁も指摘できるのである。

心意識説の原意及びその發達

勝 又 俊 教

印度仏教における心理研究の中に心意識説と名づけてよい思想があり、原始仏教より阿毘達磨仏教を経て大乘仏教に至る間に著しい發達變遷が認められる。そこで心意識説の原始的意味とそれの發達諸型態とを明らかにし、特に意識体験の区分法の發達を促している点に注意を向けたい。

先ず原始仏教では心意識は同義語であり、剎那滅・無常なところ一般を指し、時には輪廻の主体とも考えていた。阿毘達磨仏教になると、新たに心意識は六識心王であることと、名・義・世・業・施設等の法相分別の解釈とが現われた。進んで瑜伽唯識論書の中、解深密經の心意識相品では心を阿頼耶識となす新解釈が現われ、瑜伽論では更に意を染汚意となす新解釈も示され、かくして伝統的な心意識説を尊重しつつ、それを發展せしめて八識説成立の根柢となした。ところで玄奘訳諸論書では心を阿頼耶識、意を末那識(染汚意)、識を六識とすることは一定しているが、真諦訳撰論積や決定藏論では心を阿黎耶識とも染汚意(心)ともし、意を阿黎耶識とも染汚意ともする。これには相当の理由も認められるが、語源的解釈を主とすれば不徹底

と言うべきである。仏性論の説も正しくない。次に楞伽經・起信論になると同じく心意識説を尊重しながらその内容を著しく変化せしめ、新たな思想を形成せしめている。即ち楞伽經では特に心において阿黎耶識と如来藏とを調和せしめ、起信論では心において心真如と如来藏と阿黎耶識とを調和し、意は伝統的解釈によらず全く独自の解釈を施して五意（五識）の分類をなした。

これを要するに心意識説はこころの主体的、基本的なものの探求を課題となしているが、心意識説の伝統を尊重しつつ、しかも新解釈を契機として次々に新たな思想の展開をなしており、ここに印度仏教における思想発達の特異な一型態を認めうるのは興味深い。

密教的行法に於ける心理と教理

加 藤 章 一

従来の宗教的行動に関する宗教心理学的関心は情操問題に集中されてゐた感がある。その後宗教的修行の問題が取上げられるとその行動の行儀や教理についても関心されるやうになつたが、一般的修行においては簡単な行儀の繰返しが中心となつてゐる形があり、教理的問題がとり上げられながらも特に重要な意味をもつとも云へない。然るに密教的修行においては行儀や

教理が事相教相の問題として修行生活における最重要事とされ、鳥の双翼、車の両輪の如しとまで云はれてゐることは注意すべきことと思ふ。依て以下密教的修行における行儀と教理の心理的關係について考へてみたい。

もとより事相とは密教的修行の行動儀礼を規定する行儀にして発生的には衝動的な無意義なものであると云へる。故にこのやうな事相が重視せらるるのは一に教相による意義付が行はるところにあるといはねばならない。従つてこの兩者の關係は単に鳥の双翼、車の両輪の如しとはいひながら兩者が二元的にある理ではなく、事相は教相の裏付を得て、即ち象徴としてのみ有意義な存在となつてゐるのである。ここで象徴の意味をみなければならぬが、象徴とは抽象的なるものが具体化されてゐる場合その具体的なるものについてははれるのである。従つて象徴化されると抽象的なるものは具体化さるるため理解し易くなり、人はこの象徴を通して一般性そのものではないとしても準一般性を手懸りとして真の一般性に到達し易くなるのである。即ちこの意味において事教二相の關係をみるならば、人は事相を通して教相の示す根本教理に到達し得ることになり、教相をはなれた事相は考へられぬことになるのである。換言すれば密教的修行における行儀と教理とは単にそれらが二者としてあるのではなくその間に象徴といふ特殊な心理關係のあることを理解せねばならぬと思ふ。

ワッハの宗教社会学の前提とその課題

月 光 善 弘

ワッハの宗教社会学は二つの前提の上に立つている。即ち第一に、宗教は広義における心理的な経験のみならず、それが外面に表現せられる場面において考えなければならぬ。それ故、彼は宗教を経験的なものと表現的なものとに区別し、更に後者を理論的・実践的・社会学的表現の三分野に分つのであるが、彼の宗教社会学とは正しく第三の社会学的表現の研究をさすものである。第二に、この研究を進めるに当つて彼は、宗教と社会との関係を公平且客観的に調査せんとし、出来るだけ資料を広く求め就中宗教史を重要視する。この広範囲に亘る資料を整理するのに、typological method を採用し、その規準として classical の概念を挙げている。彼によればこの概念は、或る一定の価値から出発し、この価値に相応せる現象を至細に分析し、それらを矛盾なく再構成することによつて得られるもので、弾力性のある相対的な客観性の原理に基づく発見的な概念である。それ故この方法によつて得られた類型というものは、ought to be という目安によつて生じた basic type であり、一つの相対的な意味での norm となるが故に、普遍的な価値をもつとし、彼の実質的な展開において屢々これを適用し類型化を試みている。しかも彼は Sociology of Religion の中で宗

教社会学の重点を、「特に宗教集団の類型におく」と明示し、更に Types of Religious Experience の中で宗教史研究における類型化の問題に触れ、これが宗教史家にとつて最後の課題なのかとの問を投げかけ、一応肯定しているやに思われ、決してそうではない。況して宗教史よりも更に分析科学でなければならぬとする彼の宗教社会学にあつては、典型的整理のみにとどまつて事足りりとする事の非なることは謂うまでもなく、類型化は彼の宗教社会学の前提であつて課題ではない。

然らば彼の宗教社会学の究極的な課題は何かと言えば、宗教経験並びにその表現の多様性を認識し、その普遍的特質を明かならしめ、すべての宗教に適用し得る妥当性のある規準を打ち樹て、宗教的なものと宗教的ならざるものとを明確に区分することにより、宗教経験そのものの色々な側面をよりよく理解せんとするにあると言ひ得よう。

伊勢神宮にちけるけがれ

鎌 田 純 一

伊勢神宮を中心としたけがれ観の史的変遷を、文献史料で察知し得る範囲に限つて概観したい。

この際、先づ穢れ、禁忌、思慮の区別をみなければならぬが、それは「禁忌集唾」による迄ななく、けがれとは常態を破る不浄そのものであつて、古くより一日、五日、七日、三十日

漫茶羅図顯讀文の研究

鴨宮成介

の穢れが規定されて居り、禁忌は、けがれでなく、それに至るかも知れぬ為、いみ、さけることであつて、一日より百日までの規定があり、思慮、憚ることは神前において憚らねばならぬことで、当日或いは自分の戒めである。これが時代の下るとともに混乱して来ているのである。

さて「太神宮諸雜事記」等より察するに、奈良・平安時代はこのけがれ観が判然としていた時代というべきで、禁忌等と混乱することもなく、その解釈も極めて順調に発達した。又けがれ、罪二者とも祓除によるというけがれと罪とを同様に扱つてゐるのは神に対し純粹に恭順な時代であつたとみてよいのではなからうか。

鎌倉時代になると様相が一変して来る。即ち、一般人の崇敬が盛んになるとともに、穢れの方は変化は少いが、「古老故実伝」「文保記」等に見られる如く禁忌事項が殊に多くなるのである。然し、その多くなつたことはよく守られたことを意味せず、既に崩壊して来たことを知るが、室町期になると、更に多々複雑に規定しながら、もはや崩れ、穢れと禁忌とが「永正記」にも窺える如く混同されその解釈も曖昧で、当然触穢とすべきをしない場合も多くなり、戦国期には一層の混乱をみせ、内宮・外宮でその解釈も異なるようになる。江戸時代には更に畏敬観の変化、神観念の変化等より、幕府側よりその禁忌事項等多く出されながら、非常に混乱して来ていることを知るのである。

日蓮が図顯したマンダラの御真蹟と鑑定され現存されている一二三幅(大石寺関係の數幅を除く)が御本尊集(立正安国会版)にコロタイプされている。図顯讀文はマンダラに向つて右下の部分に書かれてゐるものであるが、この文中に古来より大問題を起す「仏滅(度)後二千二百二十余年」(A説)と同じく「三十余年」(B説)の仏滅年数が含まれてゐる。古来よりこの仏滅年数をめぐつて四説が対峙して現代に至るも未解決の状態である。そこで私はこの図顯讀文を手がかりとして、マンダラの上にあられた矛盾解決に手を染めた次第である。

一、マンダラ用語並に書体の使用状況よりの検討

A説は13(御本尊集番号)には曼陀^x、16は大本尊、44は漫茶羅の異例を除いては(1)湯茶^o、(26……7)(2)湯茶羅(78)89(3)湯茶^o(91)96の秩序ある三形態を辿つてゐる。然るにB説においてはA説の異例13と略々同型の(1)曼陀^x(20)24が五例も連続的に用いられていることは、先づ以てB説の異例的存在たることを物語る証拠である。次の用語は(2)湯茶羅が48 51 53 54 56 61 63の八例が間断的に存在し、(3)湯茶^oは50 52 55 57 58 60 62 64 65 66 74 73の十二例が先の(2)と交互的に混在し、次に(4)湯茶^o72が一例だけある。B説の用語並に書体は全く不統一であり乱

雑である。A説においては弘安三年三月から同年四月の一月から連続的に用いられた(2)湯奈羅の書体がB説では弘安元年四月から二年四月迄一カ年間に亘つて(3)の湯奈心と殆ど交互に近い迄に用いられるに至つては、全く矛盾乱雑も亦極まれりといふべきである。第一項の検討によつてA説は一部分的に疑惑あるマンダラが混入しているのに反して、B説は大部分が疑惑あるマンダラによつて占められているという疑問がここに生じるに至つた次第である。以下十数項に亘つてA・B両説のマンダラの真偽問題を検討(印度学仏教学会において発表)して、仏滅年数の異説に関する帰結を求めんとするものである。

救にちいてなち残るもの

河野博範

ルッターは救の確かさを求めて修道院に入る。そこで彼が見たものは、高慢な、うぬぼれやの幸福追求者としての私。独逸神秘主義にも彼の救はない。酔しれて神性の海に沈滞するにはあまりに彼の良心はときすぎまされていた。神と人とに仕えていふと思ふ瞬間、とことんまでそれは自己追求 Ichsucht である。しかもそれがしらしらしい鋭いまなこでみている。救われざる残されたものとしての自我である。

彼は最後に聖書においてパウロと同じく、律法の不可能と体験する。神に迫つていくことが、人間の限界を超えていること

を律法において体験する。否、律法は、神の要求の如くに人間側において果されてゆくことを要求する律法は、人間の不可能を宣言する。やればやるほど人間の罪は深くなり、それははてしなき無限へとつづくからである。

神は審判者として、怒りの神として彼を攻撃してくる。しかしルッターのルッターたる本領はここに表われる。彼のごまかすことなき良心は、ここにじいつと、その怒の座の只中に耐えていく。ここに彼は「新しい側」が彼の方へ、即ち神側が彼の側へ変つてくるのを見る。罪人そのままなる人間に交渉をもとうとする神を見る。怒りは神の愛のマスクであることがわかる。罪のゆるしの確かさははじめてここで体験する。この新しい側の変化を彼は神対神という言で表現する。神が神が対して闘うことだ。キリストが神に対して自身を十字架に殺して彼の代りに神の前に立つことである。これが彼の信仰である。彼は、人間は、本当はこのゆるし、恩寵に支えられてはじめてありうる。新しい自己がかくして生れしめられる。罪人であつて聖徒なる彼が誕生させられる。問題は、しかし、かくの如く救われる彼が、なぜ、神に固執せよというのであるか。固着するだけの力をもつた人間が問題である。怒りの座にじいつと耐えつづける人間が問題である。これはカール・ホルがいうごとく、彼が独逸人であり、ヨーロッパ人であるからではないか。福音主義が、パウロの恩寵の救を説きつづなおひからびてゆくのはかかる点にあるのではないか。(Karl Holl: Gesammelte Aufsätze Zur Kirchengeschichte, Bd. I. Luther: 1948 中)

ルターの宗教観を中心に)

日本基督教団「信仰告白」の神学的考察

北 森 嘉 蔵

神学は結局のところ聖書解釈の問題に帰着する。今日のプロテスタント教会に如何なる神学的課題が残されているかということは、今日のプロテスタント教会の聖書解釈が如何なる点に問題を残しているかということに帰着する。

私が見るところでは、プロテスタント教会の聖書解釈が残している最大の問題の一つは次の点にある。——ルターによつて聖書は「信仰のみによりて義とせらる」という一つなる真理から読まれるという一義化が成し遂げられたが、この一義化は聖書の言葉の全体を神の言として受け容れその多義性を承認するということと如何にして相即し得るか。カール・ホルは『聖書解釈法の進歩に対するルターの意義』という論文において、ルターの一義的な聖書解釈法が決定的な意義をもつにもかかわらず、このような読み方は一つのテキストによつて他のテキストを「圧迫」し「曲解」する危険をもつと批判している。聖書の中には必ずしも「信仰義認」と相容れないように見えるテキストがある。それらのテキストの固有性を生かして、しかも「信仰のみ」の信仰告白を貫くという神学的方法論が未だ明確化されていない。

三〇

これを打開する方法論は一つしかない。すなわち、「信仰義認」というキリスト論的モチーフの外にあるテキストを、キリスト論の「うち」に包むという構造である。かくして始めて、キリスト論外のテキストがその固有性において立てられつつ、しかも「信仰のみ」というプロテスタント的信仰告白が貫かれ得るに至るのである。

昭和二十九年制定された日本基督教団信仰告白は、この「うち」に」という表現を明確に採用している意味で、劃期的であると思う。

菩薩教団に関する一考察

紀 野 一 義

仏陀入滅後、インドで仏塔を管理していたのは比丘ではなくて在家信者であり、仏塔を中心とする信者団の勢力はマウリヤ王朝以後急速に増大している。この信者団の中核をなしていたのは大都市の資産者階級 (chhatri) であつたと考えられる。法華経や維摩経における主要登場人物がほとんど都市の大商人や資産者であることはこの事実を裏書きしている。これらの信者団は、初めの間は比丘教団に対立するほどの強大な存在ではなく、敬して従わずと言つた態度で比丘に対していたようである。大宝積経郁伽長者会第十九に言う「恭敬を生ずと雖も心は中に住せざるなり」という言葉や、首楞嚴三昧経卷上に言う

「一切の二乗の法を現行して而も内には諸の菩薩の行を捨てず」という言葉などがそれを裏書きしている。しかしこうした宥和的な態度はBCⅡ〜Ⅰ世紀の頃には破れて、比丘教団から在家信者団に走る者も統出し、在家信者団は自ら菩薩教団 (Bodhi-Sutra-gana) として仏陀に直結する立場を明確にするに至るのである。法華経が地涌菩薩の群れを称する時にのみ bodhi-gatvagaia と言ひ、地涌菩薩のみに法華思想の伝道の使命を托している事実がこのことを裏書きをしている。こうして明確な自覚を持つに至つた菩薩教団の中から更に新經典結集の運動が起される。「この教法の結集の時、同志的結合が生れるであらう」。法華經安樂行品)。その時期は大世紀元前後であらうと推定される。その頃には仏塔建設を否定していた部派までが仏塔を建設しており (例えば中印 Mathura 地方で Guha-vihara — 西紀前後) が仏塔と共に有部に寄進せられ、南印 Nagarjinkonda大塔 — AD 一世紀の — 寄進銘には化地部の名さえ見えてゐる。)、仏塔を中心に動いて来た菩薩教団の存在意義が半ば失われかけているからである。經典結集の頃には菩薩教団にも在家出家の区別が生れ、主として出家菩薩によつて結集されたものであることが、法華經勸持品の「比丘たちよ、汝等は汝等自身の詩 (svam kavyam) を示す者なれ」といふ、新經典結集に対する異教徒達の非難の言葉の中に暗示されてゐるのである。

印度大乘仏教民間信仰史上に於ける 密教の重要性

木村 日記

印度の純部密教が内に般若、華嚴両系統の教義及び中觀、唯識の両思想を摂取し、外に婆羅門及び印度兩教の諸神と供養形式とを綜合したことは否定出来ない問題である。またこれと同時に大乘仏教の發展に伴ひ發生せる民間信仰を極めて巧妙に綜合している。この点を検討し、其処に印度大乘仏教民間信仰史上に密教の重要性を認めたのである。従来純部密教は部派仏教時代より第一期第二期大乘仏教へかけて發達した雜部密教を綜合組織したものであるといわれているが、その雜部密教とは結局民間信仰に外ならないのである。今、民間信仰の特殊性を考へると、(一)民間信仰の目的は死後問題よりも、現実の生存における幸福が目的である。(二)彼等は普門の本尊以外に各自が希望する一門の仏、菩薩を崇拜する傾向を有す。(三)現実の幸福を祈るには当然「息災」「増益」「敬愛」「調伏」の四種法が生じ、亦修行法として陀羅尼、印形、檀、供養法等の事相が必要となる。(四)事相の実修には必ず指導者(阿闍梨)を要するのである。ガンダーラ時代からマツラ時代を経てグプター時代へと發達した印度の考古学即ち西曆前一世紀—西曆十二世紀へかけて表われている仏、菩薩の像にある刻文を見ると、前述の第一と

第二の項目が明かに表われて、一般民は現実の幸福のため、一門の仏、菩薩を信じていたことが実証されている。この点は大乗經典自体も、亦現存する大乗仏教梵本の經首の敬讚号にも明かに表示されている。所謂總部密教は斯る民間信仰を巧妙に綜合し組織立てたものである。この点は其教義、事相の上に以下の如く表示されている。(一)民間が信仰せる普門一門の諸仏菩薩を綜合したのが其の本尊。(二)現実の世界以外に浄土を説かない。(三)現実の幸福を目的とする四種法の強調。(四)三密等の事相を説くこと。(五)指導者たる阿闍梨を尊重すること。(六)現実の生存を妙有化せんと理趣經的実修を強調すること。(七)民間信仰に共通する婆羅門の供養法と印度教の供養法とを巧みに摂取し綜合組織したこと等である。

論註に於ける阿彌陀仏論

申 本 喜 美

『論註』は天親の『浄土論』を曇鸞が註釈して、彌陀願力回向の綱格を發揮し、彌陀不共の別徳を彰し、方便法身の体徳を顯したものと重んぜられている。

茲に曇鸞の釈に顯れた阿彌陀仏觀について次の三点からみる事が出来る。

- (一)には、性功徳の平等に即する智慧・慈悲からみた阿彌陀仏觀
- (二)には、浄入願心章の二種法身からみた阿彌陀仏觀。
- (三)には、五念門からみた阿彌陀仏觀。と。

(此度は時間の都合で(一)についてのみ述べる。)

性功徳からみた阿彌陀仏觀について云うに論註全体の意が性功徳にあらわれている。性功徳は因果であらわれ、不虛作住持功徳が撰る。清浄功徳の釈に、「安樂是薩婆正觀之由生如来神力本願之所建」等とあるのも、之に撰る。清浄功徳は国土の総相で、不顛倒の義であり、性起の義である。

国土莊嚴中、体徳にあたる性功徳は、平等に即する智慧と慈悲、即ち理智悲不二のはたらきをもつ。

阿彌陀如来の真実、真実功徳相を以てあらわす。浄土の全体が性起の義であり、浄土の現起は法性に契い、諸莊嚴の当体に真如の徳がそなわつている。阿彌陀仏は全性修起して因位の願行を成就す。

性功徳に性を積して四義とする。

- (1)性は本の義 (2)積習の義
 - (3)法藏の発願 (4)必然不改の義
- 右によつて彌陀は四義在つて二利一体に成し、諸仏と徑庭の差ある所以を示す。

次に慈悲の三縁につき、龍樹はさきに無縁の慈悲の究極的性格を明し、曇鸞は、更に之を浄土の彌陀の性格を示されていると見られる。

宗教的感情の二類型

——ヒュームとシャフツベリーをめぐつて——

楠 正 弘

哲学史、倫理學史上、あまり連関して考えられていないシャフツベリーとヒュームとを比較する主な理由は、両者がともに近世ヒューマニズム、ことにドイツの思潮の中に位置し、さらに両者が宗教の根拠を、人間の感情の中にもとめた事、猶かつ、両者の間には人間存在の把握、感情の構造論に相違があり、宗教に関する情緒的な理解に、二つの類型性を指摘することが出来るからである。家柄等の点においても、シャフツベリーは貴族であり、ヒュームは農民の代表者としての地主であつた。

シャフツベリーは、その存在論的な所説の中で、人間存在を生物學的、宇宙聯関の中で把握した。あらゆる存在者は孤立的でなく、内的・外的に有機的な存在聯関をもち、かつ、宇宙全体に通ずる目的論的な秩序において存在して居る。人間は此等の存在者群の中で、特に社会的存在であり、目的論的に宇宙の中心的存在者である。然し、他の存在者群との根本的な相違点は人間の道德性にある。人間は道德的感情を通して、宇宙全体の本来的な存在聯関を認識する。感情作用に受容作用と志向作用があり、志向作用は受容作用そのものを自己の対象とする。道德

的感情は感性的感覺を対象とするのでなく、先天的正邪感を受容し、これを愛し又は嫌惡する。ここに慧知的感情作用が成立する。さらに、私的感情と公共感情の調和において道德的感情は成りたち、これが宗教的感情と考えられる。

ヒュームは自然的災害、人為的災害にみちた自然を示した。人間は常に災害におそわれる可能性におかれ、不安定性の中に存在する。彼は可能的災害に対する恐怖、災害をさける希望という情緒の中に宗教の根拠を、心理学的分析によつて指摘した。災害の原因は、理性的推理によつては知り得ない。想像や空想によつて災害の原因が擬人化される場合に、宗教の原初形態が発生する。災害が多様である如く神々も数多く、宗教は多神的偶像崇拜より始まる。そして一神教に移り、また再び多神教に還る。この干満の運動が心理学的に解明される宗教の自然史である。宗教の根拠は神學、倫理學、形而上學、存在論を媒介としない純粹に具體的な現、經驗の中にあつて、当面の情況に左右される一時的、可變の内面的情緒にある。かかる感情には、一種の盲目性がみられ、合理主義的立場と異つた宗教感情が存在する。これにもとづくと考えられる宗教は民間宗教であり、民衆の信仰である。

九州における庚申待

——大分県を中心として——

窪 徳 忠

現在、日本の巖・漁村に残存している庚申待には、道教の三尸信仰と類似する点が多い。中国では庚申の日の徹夜を守庚申といひ、日本でも徳川時代迄は同様によんで、共に徹夜を実行していた。現在では徹夜を行つてゐる地方はほとんどないが大分県立石町松尾では明治末年迄は徹夜を行い、山香町向野では庚申待・お日待はねることを忌んで徹夜をし、もしねた者には胡椒をふりかけ、墨をぬるなどしてねかせなかつたという。三重町上田原では十四、五年迄徹夜をしており、同町牟礼では今なお一部に徹夜をする者がある。同町上ワジ谷では十二時頃一応散会して翌朝また集るが、これは徹夜の名残りであろう。なお鶴崎市瀬戸に、長崎県吾妻村の「庚申の晩は、他人事いうとも横寝はなるな」との伝承は、この日ねないことが原則である旨を示めすものである。

庚申の日に男女の同衾を戒めることは、全国的であるが、九州地方でも同様である。その理由としては、盗人になる、片輪の子ができる、親いぢめをするなどといわれ、鳥原市では双生児ができるとされている。中国では、このことは六世紀の初頭からいわれている。「庚申さん」は大体道案内・作の神と考え

三四

られているが、治病神ともされている。また「庚申さん」は赤不浄(出産・月経)を嫌い、黒不浄を好む、死を好む、人口の少いのを喜ぶ、人を病気にし、持つてゐる戈で人を突殺すなどと、死を好む神ともいう。これは直ちに中国道教でとく三尸の機能を連想させる。さらに向野には「庚申の日にねると、体内の三尸が人の命を短くする」と伝承があり、八代市には三尸と明記した庚申塔銘が二基ある。故に日本では三尸の名及び機能を知らなかつたといふことはできず、庚申待の一流流は三尸信仰にあるとすべきである。

しかし、般若心経・庚申真言・祝詞を唱え、祓を行い、もしくは庚申生れの子に金に縁ある家の名をつけ、おはぐるをつけず、婦女は髪を結わず、五穀豊穰を祈るなど、日本だけの習俗も附せられている。そこで九州の庚申信仰は、三尸信仰・仏教・神道・修験・固有信仰の複合体で、三尸信仰の日本の変容であろうと思われる。

なお、猿田彦・青面金剛と結合する以前は、地藏・阿弥陀・釈迦ともされていた。

総合的伝道学の構成と基本的諸問題

小 松 雄 道

伝道に関し其根本義として、伝道者と被伝道者との、結び合

いが目的であつて、其結合は伝道者の持つ信仰に依ることは當然である。此伝道的接觸に依つて起る、種々の心理を探究すべき伝道心理学、又は伝道社会学、伝道地理学、等の研究課題を必要とするが、特に世界的社会思潮について最も深く考えなかつたならば、其伝道的効果は發揮出来得ないものである。

伝道とは、其の宗教の持つ信仰そのものを、庶民大衆に対し其の魂の生きる道を教えることである。それ故に庶民大衆から離れたり、或は大学の講座の如く、只其の道を説くばかりが伝道の目的を達したとは言えない。どこ迄も伝道者と被伝道者との、結合でなければならぬ。

特に重要な問題は、社会改良論者の言う、現代の宗教家は彼等の、真理を科学以上のものとして知性より徳性を重じ、宗教的情操の涵養、道義の高揚これ等は、其の個人の意義が主觀的に如何に純真であるにせよ彼等社会科学的立場から見れば、社会の反動勢力或はさく取と支配とに依つて、自己の宗教的地位を維持しようとしつつある、これは権力階級には、最も好都合であるが大衆の利益の存在でないという、此の思想である。

即ち宗教というものに対し彼等は、觀念的事実として、至高無上の価値として、大衆の哀愁、感傷の情に訴え神祕や幽玄の世界に導き入れたりして、人間大衆を陶醉させようとする事は、これを宗教の伝道と考へて居る彼等に対して、如何にして宗教の觀念論的真理を真に信仰上から、ほとぼしり出る其の真理との其の間に、人間社会の生活科学と結合して行くかが伝道の重大なる問題であつて、良く改良論者は人間解放を称え、人

民に奉仕すると言うが、これは大衆に対する生活科学の問題であつて、各個人の生命、魂を真に救う道は宗教である、此の解決が重要問題になる。

現代信仰に於ける宗教的希求の傾向

金 光 建 道

今年の七月八月に日本宗教全般に亘り全国的に質問紙法による調査を実施し、回収したものの中から無作為的に五〇〇通の資料を抽出して、特に「入信の動機とその宗教的希求の關係を中心として」究明しようと思う。

人は神仏を信する限り有形無形の何ものかを、これに希い願われないものは無いであろう。今彼等の宗教的希求を回答によつて整理して見ると、身体の健康、病氣平癒、災難のがれ、精神修養、事業の成功、金もつけ、出世、安心立命、家庭円満、生活安定等の順序で極めて具体的物質的なものが全体の77%、精神的なものは僅かに17%、その他が2%、何も願わぬ者4%となつている。これ等の「願ひごと」がどの程度かなつたかを見るに、かなつた者78%、全然かなわぬ者1%、わからない者21%で概して大願はよい成績で成就している。

さてこれ等の人の生活環境を一瞥するに先づ衣食住健康に対し満足六割強、普通三割強、不満足一割弱で、現在の収入乃至職業に満足な者六割強、而も生活内容は終戦直後より現在の方

が向上し、これにより信仰心が強くなつたと答える者が最も多く、病氣は信仰で治るとする者は七割強に達している。

入信の動機として、親ゆずりの信仰、自分の病氣、安心立命、肉親の病氣、人生が暗いので、肉親の死、家計上の不安、人のすすめ、来世を考えて、仕事の不安、不幸不運が続いたため、繁栄を願つて、住居上の不安、文書伝導、災難、家庭の不和等の順に答えている。茲で特に注意すべきは入信の動機と宗教的希求が直接強方に結び付いている点で「親ゆずりの信仰」は概して既成宗教に多く、その他の動機は新宗教に多い傾向である。

この人達の入信時の感銘や、その後の教えの受取り方にもその特徴が現われている。かくて宗教的希求心は「虫の知らせ」を肯定させ或は体験させる程で、夫々 87% という数を示している。人は死に臨んでさえも求め且つ祈る。況んやこの世に生を有する限り神仏に祈願し希求し止まぬ心を胸に秘めている。

總じて宗教的希求は入信の動機と密接な関係を有する。その動機が現実的具体的物質的であれば宗教的希求はこれに正比例し、逆に精神的の場合も亦同様である。而して新宗教は前者に属し既成宗教は後者に属す傾向が認められる。更に宗教的希求の傾向がその宗教の性格と密接な関係を有することが伺われるのである。

禪体験の一特色とその含意

坂本弘

ここにいう禪体験の一特色とは、見聞覚知を入処とするところ、換言すれば縁縁に即してさとるところを指している。といつても無論見聞覚知を入処とするのが禪体験に限つてはわけはない。われわれは東西の宗教的体験の記録に屢々その形跡を見出すことができるであろう。しかしその多くは、それがいわば偶然の事件であることを物語つてゐる。そして体験者自らも、そこに神の手を感受することはあつても、特にこれを本来的な入処として重視してはいない。重視されているのはむしろ *Heightening, contemplation* 等の神祕主義的沈潜の方法である。

ところが禪にあつては事情を異にしている。すなわち見聞覚知を本来的な入処として確認しかつその修道上の意義をも強調している。例えば、

従事上得解者氣力壯、——少室逸書参照——のみならず禪は、参究に當つてつねにここに着意すべきことを反復教示している。例えば、学道人。唯認見聞覚知。施為動作。空却見聞覚知。即心路絶。無入処。但於見聞覚知認本心。——伝心法要参照。さらに、それは実地の問答、接得の上に具体化されて、禪体験・禪的修道の著しい特色を打ち出しているのである。

さて、この見聞覚知を入処とするということは、単なる修道

上の手段・方法に止るものではなく、存在論的根拠に立つてい
る。それでこそ本来の入処となるのである。見聞覚知とは、そ
れによつてわれわれが存在となる識別経験の最も単純簡明なも
のに外ならぬ。そこで禅体験は、識別経験を媒介として識別以
前もしくは存在以前を体的的に認識する（認得・承當）もので
ある、と云い直すことができよう。ここにいう識別以前或は存
在以前とは勿論時間的・心理的なものではなく、識別の端的、
存在となり出る端的、に當つていわば被照明的に認識される異
次元・深次元のものである。言葉の脈絡上以前と名附けるにす
ぎない。ところで、識別は単なる識別に終るものではない。識
別とともにわれわれは存在となる。識別とともにわれわれは情
執を生ずる。従つて識別経験は情執経験としての反面を有しな
ければならぬ。

すでに識別には背反（識別以前から背き出ること、孤負）の
意味が含まれているが、それはこの情執面の反省によつて、よ
らわに、より感じ得るものになる。それはやがて罪障或は存
在障の自覚に通ずるものである。

禅は本来識別経験を入処とするものである以上、単純簡明な
知覚経験とともに情執的により顕著な経験からも入り得るもの
でなければならぬ。しかし実際上禅はこの方面には発展しな
かた。大体において単純簡明な知覚経験に入処を求めるに傾い
た。われわれはここに禅の、実存論的でありつつしかもなお主
知主義的な性格を見ることができらるであらう。

氏神の他信仰攝取の問題

桜井徳太郎

氏神が主宰管轄する領域に、外から異質的な他信仰が侵入し
てきた場合、両者の間にかなる接触現象が惹き起されるもの
であるか。この問題を宗教民俗学ないし民間信仰史の立場から
追求しようとしたのが小論である。

ここで他信仰というのは、地域社会内に持ち込まれる外来信
仰の一切を含む。したがつて、その中には仏教・道教・キリス
ト教などの外来宗教を含めなければならないことはいうまでも
ない。しかし、ここでとくに採り上げて問題にしようとしたの
は、そのような、明瞭に外来信仰と目される外来の宗教ではな
しに、同じ日本民族の間に成立した神道的な信仰でありなが
ら、氏神信仰にとつて他信仰と意識されるところの外来信仰で
ある。それは一見、氏神と同質な性格をもつもののように考え
られてきたのであるけれども、必ずしも一概にそう結論できな
い場合が多い。

外来信仰を撰取する際に執つた日本の氏神の態度は、いたつ
て寛容性に富み、大きな包擁力を發揮しようにいわれる。神
仏習合、本地垂迹などがそれに当るであらう。実際、村落に鎮
座する氏神の境内に、数多き雑社、石像が混在していることか
ら、このことは否定できないようである。しかしながら、氏

神のこうした実情は必ずしも在来の姿であつたといふことはできない。そうした状態にいたるまでには、幾段もの変遷があつたのである。氏神が自己の管轄する地域社会に対して、大きな拘束力をもつていたことは、氏子入・氏神祭などの神事に際して、その権威がかなり強く氏子に働いていることなどから類推されるところである。また、御師や修験者などによつて布教伝道された熊野・伊勢・三峯・戸隠・出羽三山等の神道的諸信仰が、村々に入りこむ場合には、必ず在所の氏神の承認を求めなければならなかつたのである。そうした事情は、村落内に結成されたところの、これらの霊社を崇敬する信仰団体である代参講の諸習俗を、子細に検討することによつて明らかとなつてくるのである。

八戸市周辺の巫俗の業態

佐藤正順

東北各地の巫俗調査を行つたうちで、八戸市周辺のミコの業態を中心として述べる。

東北各地の中小都市周辺にはミコが存在する、わけても八戸市周辺に多く存在し、集団的組織化せる三八盲女信仰会なる同業組合組織が形成され、四十四名から構成されている。分布図は別紙の如し。尙上北盲人会、下北盲人会の如く、旧南部領に見られる。

当地方に特に目立つ著しい現象である七日盆又はイタコ祭と称する旧七月六日、七日に百石町法蓮寺外四箇寺に於て、ミコが多く集合し、参集する一般人の求めに応じて夫々口寄せがなされる行事がある。この行事の発祥はそう古くなく、法蓮寺が最も古くて明治十七年以降と伝承されている。そして段々波及して行つた。この傾向はミコに対する社会的要求、当地の巫俗社会における機能が根柢に横たわつてあると考えられる。行事は口寄せを中心としている。語りは産土神又は内神を降し、デイビネションがあり、次いで先祖から順序に新しい仏を寄せらる。一般人は熟知のミコよりも、未知のミコに依頼しようとする様に、未知のミコが集るこの機会に多数参集する傾向を示している。

東北各地に広く見られるミコがその自宅、或は依頼者の家で行う所の口寄せは、当地では新口の外、春秋彼岸に寄せるのを常としている。春彼岸には地獄探しが語られ、両彼岸とも供養のため語られるのが主である。オシラ遊ばせは旧正月長者物語を語り、吉凶禍福、作占、漁占等の予言が月を追つて語られる。オシラ神は一部落又は数部落に一箇あり、ミコが依頼され廻つて歩くのが常であると言われている。神降しは何時でもよく、予言が中心となり、病氣、失物、方角等の依頼が多い。他に卜占、数珠占、祈禱に依る事もある。取子として病弱の子を頼む風習も見られる。前示せる分布図が示す多く、ミコの密な地域と疎なる地域とがある、密なる地域にては分業的職能化の傾向を示し、疎なる地域にては未分業的傾向を示している。農

村社会の要請から自成的に業態の特相が達成せられたのであろうけれども、呪術宗教的であると考えられる。(分布図並に事例は省略した。)

本報告は、東北大学宗教学研究室を中心とする綜合研究に關しての調査結果の一部である。

死に到る病に対する一考察

島 本 清

「死に到る病」は教化と覚醒のために論述されたものであるが、そのためには教化され覚醒されねばならぬ実存の在り方が何等かの仕方であつたとされていなければならぬ。それを実存の診断とでも呼ぶとすると、「死に到る病」に現われている実存の診断の性格は凡そ次の様ではないかと思われる。

実存とは自覚存在としてその自覚 *Selbstbewusstsein* の契機として自己自身に關わる意識關係性を荷つてゐる。そこでは自己意識の上昇過程として意識が増せば増すほど自己が増すのである。この意味で実存とは「意識の秩序」に屬する自己とでもいふべきものをもつてゐる。それと共に、キエルケゴールは人間をキリスト者たらしめようとするのであるから、実存は神から置かれた關係として「綜合の秩序」に屬するものとしての自覚存在である。斯くして実存の自覚にあつては「意識の秩序」と「綜合の秩序」は互に他の契機なしではあり得ない。従つて

実存の診断は実存の意識を通じて綜合の秩序を目ざして行われる。併し斯かる綜合として置かれた自己となり得るのは、自己をそれとして置いた他者たる神を通じて神へと自己を基礎づけることによつて可能となるのであるから、実存の診断は根源的に神によつて可能となる。実存の覚醒の診断が教化的診断たらずばならぬ所以である。

さて哲学が哲学的実存からの哲学であらねばならぬ如く、神学の根底には *von oben* にもとづく宗教的実存がなければならぬ。そして「死に到る病」では斯かるキリスト者の無限に恐れる死に到る病を明かにするために実存の自己の問題を自己の問題として、その実存の絶望という *Krisis* を *kritisch* に露呈しつづけ、根源的に質的差異のある神に面して斯かる実存が罪であるという神からの診断の下に、なを且つ絶望せる自己が神に面して生起する実存の *Krisis* を *kritisch* に診断するのである。それ故教化的診断と覚醒の診断とは相互に助け合つてその緊張の下に死に到る病が診断されていると思われる。

エキニズム 世界教会論の一課題

鈴木 光 武

世界教会論は、神学的であると共に実践的である。いな、深く神学的であるからこそよく実践的であるのである。それ故これは、各教会の神学論の中止、妥協、からでなく激しい神学論

が、假令せば、ニュービギンやウェデルに見られる様に、甦るであらう。

「ドイノの哀歌」に於ける実存と愛

鈴 木 康 治

此の困窮せる時代 *dürftige Zeit* の最中にリルケは晩年の凝縮たる「ドイノの哀歌」に於て、如何に詩作していったか。存在を思惟しつつ、(つまり詩は *Wesen* に外ならぬ) 人間を如何なるものと考えたか。此の事は根拠への関係を問う事であり、そこに天使、人間、動物等の階層がみられる。

「人間は階層に於て孤独であり」「頼みがたなく、自らの名附けし世界の中に生きてゐる」「物は僕たちを必要とし、又頼る。生存の様相として呼び、又、名附ける事によつて、世界と不可視の連関をもち、世界を *walden* しているが、「人間は儚なく」、「何処ゆくとも無ならざるはない」。一切の流動の最中にあつて、無が先行する即ち無への存在として、不均衡で有限なる存在であり、そこに空間の秩序の成立を見る。

素より人間は「胎内より生れ出でては、飛び立つべきもの」として *das Wesen des Ferne* である。而も愛は「*wallendes Chaos* として上昇する可能性を秘め、中にあり乍ら外に引き出す。かくて知りえざる世界の涯に出でしめる。そこに根拠としての深淵 (*dürftige Zeit* が示す所の) を開くのが *Schmerz* で

の主張と傾聴を通して發展するのである。勿論、それは単なる学問の論議ではなく使徒達からの唯一の聖なる公会における信仰と聖霊の革新を祈りつつなされるのであるが。従つて、ここでは信仰の相違と職制の差異こそが重要な課題となる。例えば、正教会の聖母マリヤ学や聖職の使徒承継説の如きは重要な課題でなければならない。

周知の様に、世界教会論は、ただに福音派教会のみならずカトリック派諸教会の再一致を意企するからである。ここに於て、両派諸教会に於て言わば架橋的役割を演ずる職制として聖職の使徒承継説の論議の激しく論ぜられのは当然である。

始めに、この説を強く支持するカーク・ヴァント等の立場を述べ、この主張の眞の意図を伝え、次にこの主張が世界教会論に於て如何に生かされるかと云う事を次の二つの点から述べたいと思う。

第一に、この事を傾聴するために福音派諸教会は、聖職の聖賢的意義、妥当性と有効性についての神学的反省が要求せられる。

第二に、カトリック派諸教会におけるカトリック教会のみ使徒承継的聖職ありとの考え方についての信仰的自己批判が要求せられる。そして、この手がかりとしてアングロ・カトリックの分枝説の根拠となるアウカスチンの立場を知ることである。

かくして互に、自己の主張が生かされ又傾聴に依つてそれが殺される所、世界教会における新しい意味における使徒承継

あつた。「Nur ein Mal」であるが、「取り消しえない」不確実な人世を負い、「不安の生に堪え」、苦悩を身に負いつつ、此岸に死を先取し、不断に死への転生を呼び、不確実なものを確実なものにしよう即ち、「永遠に化そう」と「試みる」。それは決意と結びつき地上の意味を重からしめる。而も超えらるべきは自らであり、上昇する実存の Woranfin が実は「心の内部に画かれた世界」なる事を示している。「全血脈をあげての生存をもつからに、此の地上にある事は素晴らしい」と云う無さを根拠としつゝも Klage に堪えようとする。何故なら「悲哀の果てゆく所、それが反つて喜び又「支え」となるからであり、死への成熟と共に、今や「無数の存在が心の中に生れ出ている」。それは immer schon, noch nicht の生となる。ここに失せゆいた神聖の痕跡の辿りがやがては Hölle となる。それは仲介者を必要とせぬ実存であるが、その明晰性の故に自らの限界（例えば時代観の幼稚さにあらわれている）を呈露してはいないだろうか。

達摩禪師観門（燉煌出土）について

関 口 真 大

菩提達摩の名を冠した幾種かの撰述が古來世に行われており、また近時燉煌からも新たな数種が発見された。それらに対する従来の諸学者の所説は、むしろ敢えてこれを達摩の説もし

くは達摩の思想に擬せんとしているものと、それとは反対に達摩撰であることの単なる否定の下にこれを葬り去つてしまつてゐるものと、いずれかに偏しているかのように見受けられる。

前者のとるべきでないことはいうまでもないが、かかる撰述が作られ、或はそれに達摩の名が冠されている事實は、その當時としては、達摩の必要、即ち禅宗、を、このようなものであると考えるか、或はまた、かくあらしめたいと努力しつつある者があつた事實を示すと見るべきであろう。従つて、それら達摩の名を冠されている諸般の撰述に対する思想的見地よりの研究は、むしろ禅宗思想史上の中心課題の一として重要視されなければならぬのではあるまいか。

さて、南天竺菩提達摩禪師観門と題する一卷は、大英博物館燉煌本スタイン本第二五八三号で、大正大藏經古逸部に収められ、初めにいわゆる七種観門が説かれ、これを究竟道とも大乘無相禪観行とも名づけるといつて、坐禅の功徳を示す一段と、大声の念仏の十種の功徳を説く一段とがある。

この一卷についても、従来は、その文中に「禅定者、西域梵音、唐言静慮。」という句が見出されるから、時代的に達摩の撰ではあり得ないといわれているのみであり、且つ念仏十種功徳は禅観とは関係が無いから、これは誤つてここに混入したものであらう、などともいわれている。

然し七世紀頃既に禅宗内にさえ禅観と念仏との二門を拡めた南山念仏門禅宗、浄衆宗、牛頭宗等の如きもあつたのであつ

て、この一巻の如きも更に綿密なる検討を要する。

浄土教展開の一考察

——京都を中心にした旧仏教に対して——

仙田善久

我が国に於ける浄土教の芽生えは、平安時代の比叡山に於ける念仏常行三昧堂に窺えるが、これはあくまでも叡山に於ける念仏であつて、これを市井の民衆に流布したのは空也であり、山上に於いて理論的に展開したのは源信であつた。しかし何れの場合に於ても念仏行それ自身独立したものではなく、全て寓宗としての地位に過ぎなかつた。これを旧仏教より独立せしめ、始めて教判を立てて教義を整え、行法を選んで一宗の形式内容を組織したのは源空の浄土宗であつた。彼は衆知の如く、叡山の念仏僧であり新宗派を創立したが為に絶えず迫害干渉されながらも、急速に展開されて行つたのである。特に京都に於ては、旧仏教の地盤でありながら漸次その教線を侵透させているが、それはどのやうにして行はれたのであろうか、丁度此の時期は社会機構の上に於いて、班田社会が崩壊し、荘園社会へと転換して、仏教は国家や貴族から与えられた拡大な土地をその経済的基盤としていた、然し応仁の乱を境として荘園社会から知行社会へと社会機構の推移するにつれて今までの経済的基盤は漸次崩壊の途を辿りつつあつたと云う社会機構の変動は見

四二

逃せないが、それに加えて応仁の乱を頂点とする兵火で京都の寺院は殆んどが被害を受け、その復興修造を寺院の手で行う事は不可能に近い状態になつていた時にその修造に貢献したのが勸進僧であつた。彼等の全てが浄土教の僧侶であつたとは云へないまでも、勸進に従事した僧侶の殆んどが、念仏の功德を説いて広く民衆からその資を募つてをり、それによつて復興修造された京洛の寺院、清水寺、誓願寺、真如堂、鞍馬寺等は旧仏教系の寺院であつたのが、浄土系の僧侶の手を借りなければ復興出来なかつたと云う所に、旧仏教の後退と浄土教の展開があるのではなからうか、そこには勸進僧の活躍が大きな足がかりとなつて旧仏教内に侵透しているのであり、その代表的なのは東大寺復興の勸進をした重源がその適例であろう。即ち浄土教が旧仏教の中へ展開して行くには、その間に勸進僧の活躍を考えねばその過程を明らかにし得ないと思われるのである。

現存する宮寺

竹園賢了

神宮寺は白鳳時代に伊勢大神宮に附属して建立せられて以来、奈良朝、平安朝に中央、地方の著名な神社に建てられ、鎌倉時代を経て殆んど全ての大小の神社にも建てられた。別当以下多数の社僧は神前の儀式を司つて、杜家、神人の上に位し、神社の実権を握つていたが、明治維新の神仏分離の令によつて

神宮寺は破壊されるか、或いは神域以外に移転させられ、社僧は復飾して神官となつたり、或は商人や農民となつたりして、神宮寺は亡び、神前の仏教儀礼は廃止された。こうして千二百年来の神仏習合の形態は名実共に終止符を打つたのである。

けれどもこのような分離が行われずに、現在も神宮寺として存続し、その機能を果たしている珍らしい寺がある。滋賀県近江八幡市大字鷹銅の福円寺がそれである。この寺は同字の八幡神社の神宮寺であるが、この八幡神社は文和二年（一三三三）佐々木氏頼が勧請した宮で、社殿は寛文十三年（一六七三）杜僧自聖院大法師秀榮の弟子乗教房が造営したという記録がある。この寺と宮との配置情況を見ると、約三百坪の境内に同居し、境内の中央正面の奥に一間半四方の社殿があり、その左側に寺の不動堂と庫裡があり、社殿の正面に当る道路上に大きな石鳥居がある。社殿の神体は今以て本地仏の阿彌陀如来を安置している。寺と宮との配置その他全て習合時代のままの形態を残している。行事としては宮の三大節と月並祭典には八幡市の比牟礼八幡宮の神主が出張して儀礼を行う。しかしその祭典の初めに寺の住職が法衣を着けて社殿に上り、先づ大般若経を唱えなければ祭典を行うことが出来ない。又四月十四日の村人の加わる祭礼にも、前夜の十三日の宵宮には住職が素絹五条を着用して神前に於いて大般若経を読み、護摩をたいて部落安全と五穀豊稔の祈願をする。その他宮の行事に住職が積極的に参加して習合時代の儀礼を継承しているので、この地方では宮寺と称して神仏分離以前と同様の崇敬をつづけている。

タブーの一考察

竹 中 信 常

メラネシア地方の宗教の性格はマナ觀念を基調とする死者乃至死者の像の崇拜として傾向づけることが出来る。

従つて、此地方に於けるタブーも、その様相は多岐にわたつてゐるが、死のタブーに関するウェイトはこれを看過することが出来ない。ここには死のタブーを整理して得た結果を二つの系列に於いて見ることとする。第一には、死のタブーの最も基本的なものは屍体そのもののタブーである。屍体に触れたり、近づいたり、見たりすることをタブーする。この直接的タブーから派生したものは、死者の持物・財産・遺族・近親者等に課せられるタブーである。これ等はいづれも直接又は間接に死者との關係に於いてタブーされる。死のタブーの根源的原理は、その現象の異常性とそれに内包されるマナ觀念にあるのであるが、上述の如き屍体乃至死者との關係に於いて設定されるタブーはいうまでもなく、マナの持つ伝染性によるものである。タブーの宗教的機能は、このように一方に於いては、対象を個別化すると共に、他面、タブー対象の伝染性を阻止防禦するための色々の儀礼の原理たるにある。デュルケームが探求して行つたのは此部面であつた。

これに対して、死のタブーの他の系列に死者の名のタブーが

ある。名と本体との開未心理はレング・ブリュールによつて詳細に研究されているが、名のタブーも亦実質的にはより直接的に死者そのものを回避することを意味する。即ち伝染の場合の如き何等媒介的なものを認めぬタブーである。従つてその及ぼす範圍は更に広大となるが、逆に、その作用力は抽象的なるが故に概して弱いようである。

メラネシアのタブーに関する昭和三十年科学助成による研究の一部をこれに当てたのである。

ベルヂャエフに於ける宗教思想特質

田 口 貞 夫

ベルヂャエフの晩年の著「夢と現実」「ロシア的理念」によれば、彼の宗教思想が、彼の強い個性より生れ、変転の多い苦闘の生活史と共に成育し、その背景に、ロシア思想の特徴である默示的非合理的な傾向があつたことが指摘される。彼は、若い時から、いかなる圧迫にも反抗し、人間の個性を、この世の対象化から解放せんとする激しい情熱に燃えていた。革命、大戦、亡命生活等、種々の苦しい生活体験を経て、遂に、彼はキリスト信仰に到達し、独自のキリスト教終末論を築き上げた。以上の彼の宗教思想形成の特質は、そのまま、彼の宗教思想の内容の特質につながるものと思われ。

内容的特質について、彼の著「神と人間」「終末論の形而上

学」「人間の運命」等を中心に検討してみる。先ず、彼独自の傾向を如実に示す「自由」があげられると思う。「終末論の形而上学」に於て、彼は、「存在以前に、何よりも深い至高の自由が働く。それは、測り知れない神秘であり、すべてのものの初まりである。」と述べているが、彼にとつて、自由は、人間、神、悪等の基礎にあり、対象化よりの脱却のエネルギーであつた。彼に於ける神は、神聖の深みから生じ、決して専制君主的な神ではなく、人間も又、本来自由であるが故に、創造性のない手であつて、神と人間は、互に応答しあい、終末の世、この世の変形に向つて働く。彼は、この神と人間の統合を、神人キリストに求める。愛し、苦しみ、非有的な自由の深淵に降り得る神人キリストと、一体になつて、初めて、自由なる神の王国がひらけるといふのが、彼のキリスト教終末論である。以上彼の宗教思想の特質は、自由を基とする独自のキリスト教終末論にあり、観念的に把握された合理的静的なものではなく、彼の個性、生活史より生れた極めて能動的創造的性情のものといえよう。

シュライエルマッヘルの宇宙直観

田 中 英 三

シュライエルマッヘルの宇宙直観は人間の既存の認識能力により、客体的に立てられた対象を此方から出た光が照らすもの

ではない。何の準備もなき人間が不断に活動的な宇宙に働かれて宇宙の働きを見る者にさせられる。宇宙の働き以前には直観に無記な我々が受動的に宇宙の能動の場所になる事が働きを見る我々の能動の場所になる。宇宙は自己中心的な自我の反省における自我のクライスの中で捉えられるのではない。宗教では宇宙の働きに直接に触れて人間を人間たらしめる宇宙に向い、

自己の働きの出発点を外なる宇宙の根源的創造的活動から持つ。其は独り宇宙が働き出で働きの中で宇宙が屈折して宇宙自身を見る如き宇宙のクライスの中に我々が外から入れられる仕方では直観が我々の内ものとなる事である。つまり宇宙の屈折で被造物の活動の場所が開かれる事は、一方で始めから我々が其を持たない為に自意識的な自己の予想し得ざる外なる出来事と見られる。併し中心的位置を宇宙に空け宇宙を主体として招入して生命が充足される故に、他方で我々が我々になる事、宇宙の能動が我々の心情の動きそのものになる屈折と考へ得る。其は我々が宇宙から生きていくという両者の直接的な合一の神秘的瞬間を体験する以外には起らない。合一と言つても能動的な宇宙に対して自己のない仕方では合一の企てを無視して起り、其が体験の性格となつてゐる。故に合一以前に自己があつて体験するのではなく、合一の中に溶けた自己が自己になる事が体験である。自己と体験が別々ではなく合一を体験する事から始めて自己も自己になり、宇宙の働きに生きて与る。かくして瞬間は我々の出来事となり自己の中に無限者を見出し得る。此の体験が体験の中に人間の立場で屈折し反省を通して意識に高められ

たものが直観である。其は宇宙の働きが新たな自己の被造物へ屈折した事であり、宇宙自身の屈折が人間においての屈折となつた事、働きを一つにした事である。

カントの根元悪について

館 照 道

Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 卽ち、道徳は unumgänglich に宗教に至る、というカントの言葉は、カント批判哲学の運命を語つてゐる。実践理性の優位を認めたカントは、自由の確立によつて、私は何をなすべきか、に答へようとした。それは、結局、人間とは何ぞや、に答へることであつた。「私」にとつてのこの問題の探求によつて理性的人間一般の普遍的課題に答へようとする点に、カント哲学の一つの難点と限界がある。カント哲学はその論説の当面では、常に理性的人間一般が語られるけれども、実は「私」の普遍的表现である。普遍的課題の探求としての Grundlegung zur Metaphysik der Sitten や Kritik der praktischen Vernunft によつて、自由の確立を果し得たであろうか。むしろ、彼は、観智界と感性界との有限なる中間者が人間であることを、我身にひきあてて実践的に知つたのである。それ故に、「私」の意志の問題を理性者一般の立場に還元して道徳律の可能を確信する外なかつたのである。これが Solan を Konnig に先行せしめた所以であ

る。然し、この道徳律は再び「私」の自由意志を通し、自律的に実践的に立証されねばならない。斯る反面において、道徳律は神の命令となつたのである。

かくて、露わになつた普遍なる道徳律と私の自由意志 *Wille* *kur* との背反が、命令への献身と確信によつてのみ克服される。かくて始めて、*aus Pflicht* (*pflichtmäßig* でない) な行為によつて自由は可能であるが、その自由は内部的にはつねに自愛的の自由意志による背反をはらんでゐる。即ち人間の善惡についての選言的命題が提示される。而もリゴリストたるカントは二重性格の中間者として自己を規定することを許さない。そこに惡の根元性が実践的に自覺されるのである。それにも不拘、最高善の確信も、目的の王国の確信も全く崩れていない。選言的命題に直面して、カントは理性性のオブティミズムとベシミズムの間に、或は啓蒙と浪漫の間に立つてゐるといえる。かくて、善惡の概念規定は個別的人間の立場からは出来ないことであり、実践理性批判の *Paradox* として善惡は提示される。それはまた自由の可能性についての *Paradox* でもある。

かくて普遍的道徳律を媒介として、人間性における惡の根元性を実感すると同時に、むしろその惡の故に自由の可能性を確信した。そのみが絶望の克服である。而も道徳律が神の命令である。命令こそ絶望の克服であるならば、命令は「私」にとつて信仰である。かくてカントは道徳信仰の立場を堅持しながら教会信仰への接近を示している。道徳律の内容たる普遍的立法を、近代歴史的社会立法として自覺するならば、確信は宗教的

でなく社会的であつたであらうが、現実の歴史的事情がかかる社会をカントに提示しなかつたし、彼の思索の内的事情からも、彼の確信は宗教的であつた。彼は絶望の淵にのぞむのは、惡は人間にとつて *von Natur* という根深きの自覺による。それは単に *angeboren* でなく、*Freiheit* に附着するから *Der empirische Charakter ist gut, der intelligible aber immer noch böse.* であり善と同じ根深きにおいて人間本性に共存するのであり、それ故に惡は *radikal* なのである。かかる惡は、命令への決断的献身としての *Revolution* 即ち *Widergebur* によつてのみ、その克服が期望される。それは宗教的確信である外はない。

実践理性批判において確立された自由、判断力批判において築かれた目的の王国が、根元惡による崩壊の試練に耐えて根本的に確立されたのはこの信仰的確信による。確信の対象についていうならば神の理念の追求ともいえるであらう。それにも不拘、理性の立場が固守されているのは、教会への批判(不信でない)によるものであつて、それは啓蒙と浪漫の転回点に彼が立つてゐるという歴史的事情に基づくものである。かくてカントの根元惡の思想は、自由を根源的に基礎づけることとなり、最も本来の意味において人間を教育するという役割を果すのである。

Note. (1) Martin Schütze; *Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* s. 13f.

(2) *ibid.*, s. 14, S. 60

(3) Josef Pohatec: Die Religionsphilosophie Kants, S. 167.

(4) Hermann Cohen: Kants Begründung der Ethik, S. 251.

(5) J. Pohatec: op. cit. S. 275.

(6) Albert Schweitzer: Religionsphilosophie Kants, S. 169.

(7) op. cit. ■ Teil, besonders S. 199.

(8) H. Cohen, op. cit. S. 336f.

(9) *ibid.*, S. 342f.

宗教的文化統合

棚 瀬 襄 爾

科学文明の危機の意識に伴つて問題とされている宗教による文化の統合の問題は宗教学的にはどのように考えられるか、大體について考察する。

文化は初期は文化の可分性を前提として研究されていた。文化圏説でも根本的にはそうである。然るに文化の分析科学的研究が進むにつれて、その極点で文化の統合が問題にされて来た。この統合の考え方を整理すると大體三つになる。一は *con-figurationist* により心理学的見地であり、二は *functionalist* に *the integration* の考え方である。前者では全体的価値観の

把握が困難なものと、事実を理想化する傾向をまぬかれ難いので直ちに賛同し得ぬ。後者では統合は仮説で、文化項目の内的連関が中心テーマとなつてゐる。そこで第三に制度の目的の連関から全体的目的を見る立場が着実でもあり、統合を立体的に把握せしめるものと思ふ。

一方宗教による統合の事実の存在は幾度か指摘せられて来たが、それはどうしてなのかを考えねばならない。この場合まづ全体としての宗教の統合が考えられる。従来の学説の主なるものは宗教は自我を否定して利他心を発生せしめるからというにあつたが、社会統合はともかく文化統合の説明がやや弱い。宗教による個人の行為の規制も重要な論点ではあるが、心理主義的説明に流れ易い。宗教の実現せんとする目的による諸制度の目的化、目的附与、選択、拒否を考えるのが着実であるまいか。この立場は情操論、価値論、ピースナリテイ論を包摂し得るし、先の第三の立場と連結し得ると思ふ。

宗教を分解しての教理の統合力や儀礼の統合力が今まで屢々論ぜられて来ており、すぐれた所論もあるが、それよりも重要なのは宗教の諸類型による統合の仕方考察である。人格的宗教(その中でも多神教のそれと一神教のそれは異なる)と非人格的宗教の統合、個人的宗教と社会的宗教、主観的宗教と客観的宗教、原始宗教と世界的宗教、現世的宗教と来世的宗教等の夫々の統合法を綿密に考察して行かねばなるまい。

「救済」と「倫理」について

田 辺 正 英

他力的超越的宗教に於ける救済の論理に在つては、倫理的行為の必然性は、むしろ廻心(回心)以後の問題として多く提出される。(浄土真宗の真俗二諦及び田辺博士の往相的還相的実践等)従つて他力的宗教においては、ともすれば神仏の側の向下的な救済過程にのみその焦点が指向され勝ちであつた為に多くの批判がなされた。(法然上人の「選択集」に対する明恵上人の「撥去菩提心」過失「摧邪論」や或いはK・バルトの「信仰」を「神の誠実」(ロマ書註釈)と解したこと及び真宗において信心を「如来より賜りたるもの」と考えることに對しては人間主体の實踐的可能性が失われるとの批判等)然し此等はすべて救済と倫理の二元性を把えるの余りに、その連続性を見失つたと考えられよう。勿論他力的宗教において造悪無尊の邪義を生み、親鸞によつて「業ありとて毒を好むべからず」との倫理的行為の在り方も示唆されているが、大悲と恩寵の立場の倫理的行為の輕視の理由を以つて「麁惡修善や信機自力の立場に還元することはでき難い。キエルケゴールの美的・倫理的・宗教的段階を辿る信仰過程も、親鸞における三願転入の救済過程の已証も、共にすぐれた独自の分析ではあるし、倫理的行為の二律背反は追求されているが、此の過程を實踐的に宗教的実存が通る

ことなくして救済の成立に到り得ないとは主張できない。

田辺元博士が「懺悔」を以つて救済の媒介の必然的契機とされ(「懺悔道としての哲学」)、家永三郎博士が、「親鸞の念仏」はもはや「念仏」の域を脱して、「念罪」において成立し、自己の罪惡深重の直視のみが大悲大願を信ずるための活路とされるとの理解も(「中世仏教思想史研究増補版」)、他力的宗教における倫理的行為の重要性を、往相的次元において(田辺博士的な意味で)把えようとした為である。然しM・ルターの「信仰による義」の宗教も「良心宗教」(Gewissensreligion)(K. Bönig)と呼ばれ、F・ヨーガレンより批判されたとしても、信仰(恩寵)の他力的性格を逸脱していないのは、救済と倫理の連続性が廻心の問題によつて断絶も否定もされずに、その意味内容が異なるにしても、宗教に必然的なものと考えられるとみてよい。

親鸞の罪惡深重の自覚も、その背後に彌陀の本願・名号の廻心に依つて知られたことの自覚である点が考慮され、「二種一具の深信」としてその把握がなされるならば、救済と倫理が、夫々救済は他力において、倫理的自覚や懺悔は実存的自力においてとする二元性は克服され、所謂「機軸き」の邪義もさけられて、ダイナミックな宗教的帰依と行善は一致するであろう。また、それによつて宗教的廻心の前後における倫理的行為の問題も正しい位置づけを得るであろう。「自然法爾」は此の立場を統一的に示したものでなからうか。

テイリッヒ神学の方法について

谷口美智雄

テイリッヒの所謂相関の方法は哲学と神学乃至文化と宗教との境界線に立つて両者を夫々問と答との相関関係として結合統一しようとする彼の神学の根本動機に由来する。それは問と答との相関である故に、両者は現実においては分裂してはいるが、その根底には何らかの統一（彼の所謂部分的に成就された終末論的統一）がある。このことは先ず彼の啓示概念に見られる。存在の根拠また深淵である神祕が啓示において人間の経験に入り来るが、それは歴史的事件としての奇蹟と、それに応じてそれを受けとる人間の自己超越性（脱自）との、相関として成立つ。この相関は基督とその弟子達との間の原始啓示においても、また原始啓示と後の教会との間の従属的啓示状況においても成立つ。従つて相関の一方なる人間の歴史的状况的变化とともに相関全体も変化し、啓示は固定的に考えられてはならぬ。啓示における、与える側答える側としての事件と、それに応ずる人間の経験乃至理性との相関の故に、神学的営みは事件の記録としての文書（聖書を中心とする）と、それを通して啓示を受ける神学者の経験乃至理性との相関においてなされることになり、またこれが神学の歴史部門と組織部門との相関ともなる。更にこれは広く神学と哲学との相関にも連る。基本

的に理論的客観的な哲学と基本的に実存的関与的な神学とは夫々学問的性質を異にしてはいるが、ともに存在自体（神）への関心性において夫々問と答として相関している。テイリッヒ神学は哲学的実存分析によつて人間状況の問題性を追求して、それに対する答として宣教の内容を具体的に説明しようとする。これは理性主義神学と啓示主義神学との孤立を警めて夫々を問と答として生かしつつ結合しようとする第三の行方で、両者を段階的な二つの答として結ぶトマス的行方ではなく、義認の新教原理を人間の理論的営みにも拡張して両者（ひいては哲学と神学）をその分裂にも拘らず弁証論的に結合し生かそうとするものである。

エックハルトと大乘仏教

玉城康四郎

エックハルトの神祕思想と東洋思想乃至仏教とは、種々な学者に依つて対比せられている。Wobbermin に依れば、エックハルトの最も重大な Mystik は、Identifizierung des innersten Grundes der Seele, des „Funkens“ od. „Fünkchens“ mit Gottselbst であるといふ。Chandogya Up. (■. 14) にある Sandilya の説を引き、エックハルトの Fünkchen とウパニシャットの ātman とが夫々、神或は Brahman と一致せる点が類似せられている。又 Heiler は、「冷静な Mystik」

としてウバニシャット、仏教、エックハルトを考え、之に対し
 して Plotinus, Augustinus, 及び大部分の中世神祕家を「熱烈
 な Mystik」の中に数える。就中、Heiler はエックハルトの

Abgeschiedenheit と仏教の慈・悲・喜・捨四無量心の中の捨
 (upekha) との類似を指摘してゐる。或は Abgeschiedenheit
 と Dhanamapada (39) のおなじ puññapāpāhina (善惡の
 捨てられた) 若しくは Kathaka Up. (I, ii, 14) における「善
 惡の彼岸」ともまた同じ趣旨であるといふ。其の他 Otto,
 Dunkelheit 等が両者の類比を説いている。エックハルトと仏教
 乃至大乘禪との間には種々の共通性が考えられ得る。例えばエ
 ックハルトでは、自己のみならず神をも、又被造物たることを
 も durchbrechen し、真の自由は自己の Selbst を忘却し gru-
 ndloser Abgrund seines Ursinells へと流れ帰えることに依つ
 て成立し、この様な Abgeschiedenheit の対象は unumpu-
 run nihil であるといふが、此のことは、大乘禪に於ける「無」
 の体験と同じ領域を指示していることが出来る。而も此
 の領域を開いてゆく原動力になるものは、両者が何れも理性的
 であるということである。禪においては智慧を重視し而も自己
 に具有する本然のものを開發する如く、エックハルトも理性が
 神の殿堂であり、吾々には自分の魂の中でこの様な神を、而も
 裸のままでもとらえ、且つそれは唯 natürliches Licht に依つ
 て認知されると云ふ。又両者何れも日常経験の中で最高の宗教
 を認めようとする。然し以上の同種性を認めた上で尙ほその根
 柢に漂う宗教的態度の相違性を見逃すことが出来ない。其の第

一は苦惱せる自己に対して自己の extensio の受け取り方と、
 第二は之と類比的に絶対者の Tätigkeit の範囲の問題である。

旧約聖書の歴史性

民 秋 重 太 郎

旧約聖書の記述内容が、どこまで歴史的事実たりうるのか
 — という問題は、研究者の常に直面する重要課題である。こ
 の問題を解くためには、先づ「思想的眞実性」と「歴史的事実
 性」との区別を明確にすることが大切であろう。この観点か
 ら、旧約の記述内容を、一、説話 Sage 二、史話 Legende 三、
 歴史 Geschichte とすることが適當であろう。説話は語られた
 (sagen) もので、思想的眞実性のみをもつもの、歴史は生起し
 た (geschehen) もので、歴史的事実性をもっている。これに対
 して史話は、歴史的核心はあるが多分に説話的な潤色の施さ
 れているものを言う。

この観点から申命記を觀察してみると、申命記の「エルサレ
 ム中心主義」「地方聖所排棄主義」は、国王の權威によつて法
 に規定され、強制力をもつ国民生活の規範であつたことが明記
 せられているが、この要請 Sollen がどの程度に社会的現実
 Sein として、国民生活の事実であつたかどうかが頗る疑問であ
 る。申命記の法的要求を、そのまま社会生活の事実であると推
 断することは頗る危険である。

例えば、イストラエルの重要祭儀であった過越節についてみて、古代資料 (J E)、捕囚後資料 (P)、更には現代のサマリヤ人の間においても、これは家庭祭儀 Familien = Kultus であるのに、申命記においてのみ、エルサレム祭儀として規定されている。Wellhausen にしたがって私もこれに疑問を抱くものであるが、エルサレム祭儀たるべしとの要請が申命記に記されているのであつて、現実には依然として家庭祭儀として続けられていたのではあるまいか。(勿論、或程度エルサレム中心主義は実行されたであらうが。)

要するに思想的眞実性を歴史的眞実性とを峻別することが、旧約理解の一つの重要な鍵であらうと考えられる。

なお過越節については、拙稿「過越節考」(同志社大学基督教研究第二十八巻第三・四号)を参照されたい。

続・入信の條件に就いて

——特に入信と異常性格者

の關係に就いての一考察——

田 村 勇

今回は入信の要因となるべき諸条件の中、性格の問題を取りあげたのであるが、特に異常性格者と入信との關係に考察の範圍を限定したこと、更に実証的資料に基く調査の前に Kunt

Schneider の「宗教精神病理学入門」(Zur Einführung in die Religionspsychopathologie, 1928)及び「精神病質人格」Die Psychopathische Persönlichkeiten, 1949)を中心として此の問題についての序論的考察を試みるに留まつたことを、おことわりしておく。

二

先づ所謂「異常性格」とは何かの問題に触れねばならないが、前掲のシュナイダーが「異常」というのは、決して価値判断を意味するものではなくて、ただ単に平均的なもの、通例のもの、在り来りのものから逸脱するものを意味している。」としているのは、正鵠を得た定義と考へる。

而して、此の異常人格の中にもまた、種々の類型が存するわけであるが、此処ではシュナイダーが、宗教心理学の見地から、特に重要性を持つてゐるとしてゐる次の三者を取りあげ、入信なる宗教経験との関連において、考察してみたいと思ふ。

その一は抑鬱型 (depressive)、その二は自己不確実型 (self-bisunsichere)、その三は狂信型 (fanatische) の精神病質人であり、いずれも、入信—即ち自覺的に宗教に関心を持つこと—の条件として、それらの特色が尠なからぬ意義を抱懐しているものと考へられる。即ち、入信を境として、その前後の心理的状态を比較検討する時、正常人の宗教経験よりも、異常性格者の病態的心理を通しての方がより、具体的且顯著なものを見得るからである。

仏の超越性

田村芳朗

仏とは真理たる法を正覚した者のことであるから、仏としての釈迦は本来超越的な絶対者ではなく、また何人も法を悟れば釈迦と等しく仏たりうる故に、釈迦のみが唯一実在仏でもない。一方、釈迦自らは死に際して、自己は滅するも法は滅せず、自己なき後は法に頼るべきことを遺誡し、更に彼は、神の創造という如き神意説を宿命論、無因無縁論と共に否定したことが經典に見えている点等から、「釈尊は有神論ではなく、判然たる無神論者であつた」(仏教大綱、頁二九四)、「原始仏教からすれば、無神論的である」(同、頁二九三)との島地大等師の言葉を認めることが出来よう。ところが師はこれは可成り面倒な問題であるとし、また後述では汎神論や有神論乃至一神論の思想も現われてきたとしてゐる如く、仏教史の動きを見ると、仏教を以て無神論と簡単に済ましえない問題が発生している。そうしてこれは主として弟子達の側の問題としておきた。即ち弟子達は人格としての釈迦を通して真理としての法を把握したので、それ故、人格崇拜は弟子達には欠くことの出来ないものであつた。釈迦滅後、その人格追慕が強まり、当初は釈迦の遺物遺跡の崇拜、舍利・塔廟の供養、經典編纂、更には仏陀の再現、新仏の出現、ひいては仏陀の常住に対する希求へと進み、それに関連して仏身論も盛んにおこり、ここに真理信仰に対し人格

信仰が濃厚に仏教に現われてくる。いまその優なる一例として親鸞の久遠彌陀、日蓮の久遠釈迦があげられよう。この久遠仏思想は一神論的傾向の強いものである。ところがこの久遠仏も、法を悟つて仏になつたことには変りない。かくて人格としての久遠仏の無始性の強調は矛盾を来す。しかれば久遠とは真理としての法の永遠性を云うのか。しかしそれだけでは人格信仰に満足を与えない。久遠仏は客観的超越的一者として実在するか、或は単に己心に観ぜられる理念的乃至は真理的なものか、現在においても論争が絶えず、またこれが、仏教が信仰対象として見られようとする時に、ぶつつかる難問の一つである。

正法華經に於ける成立史的問題

——梵志品を中心として——

塚本啓祥

仏塔禮拜の信徒の集いとその發展の基礎を見出した大衆部は、一切を包容しようという自由な思想によつて、後の大乘的教義の基礎を形成しつつあつたが、僧伽において成立した律が現実の倫理的規範となり、更に部派的阿毘達磨によつて論理附けられたため、大乘思想の生長も多分に抑制せられた、その脱皮はクシヤナ王朝の特性によつて漸く可能となつたが、かかる發展史的契機の一例を提婆達多及び女人の成仏思想の發展に見ることが出来る。

仏塔禮拜より前生へ向けられた仏陀への思慕が、偉大なる人

格としての仏果の因を求めて薩普思想の発生を見、それに伴つて獲得された授記と本願との帰結として、成仏可能性の限界の拡大が史的に展開する。かくて、提婆達多及び女人の成仏が法華經提婆達多品（梵志品*）において認められるが、かかる新思想が既成の法華經諸品中に挿入されて行く過程を薩曇分陀利經と正法華經との関係に見出すことが出来る。即ち薩曇經の

「是時七宝浮圓涌從地出……可得愈病自識宿命」（大正Ⅱ、157^a）は正法華の「仏告大弁是七宝塔在東方……解本無三乘順一無上真」（Ⅱ、102c-103a）に相当する部分であつて、他の法華經諸本には存在しない。これは妙法華華經の「全身在於塔中讚言善哉善哉」と次の「大衆說今多宝如来塔」（Ⅱ、82c）との間に來るべきものであつて、正法華においては此の部分の挿入によつて内容的に論述の不調を生じている。

要するに、思想史的発展の結果として最初に成立した原型と考えられる所の薩曇經より、法華經への挿入が正法華原本において初めて企てられ（薩曇經には序品相当部と前記宝塔品中への挿入部と梵志品相当部とあり）その痕跡が正法華宝塔品中に残つて居ると考えられる。

*梵志品は妙法華提婆達多品に相当する部分であり、宋、元、明本の正法華が梵志品と呼んでいるので、提婆品と區別させるためにこの部分を梵志品と呼んだ。勿論法護訳出当時は、この前の章の宝塔品の後半に附加せられて一品を形成してゐる。

日本神話の研究

——天武丙戌（六八一年）に於けるその形成と潤色——

椿

実

紀の帝紀を四類に分け、神日本磐余彦（神武）——稚日本根子彦大日（開化）を第二類神話時代、御間城（崇神）——菟田（応神）を第一類伝説時代、仁徳——宣化を第三類歴史時代、天國押開広庭（欽明）——高天原広野姫（持統）を第四類記録時代とする。第二類は日本の名を冠するものが多く、第四類は天字を冠するものが多く、四類の結尾に至つて始めて高天原の名が現われる。常陸風土記は第一類のハックニシラシシマキ以降のみを語り、第二類の天皇は現れない。そして天照大神を主神とし皇祖神とする高天原思想は、原初的な常陸風土記や祝詞のより時代の降る天神降臨説話にすら現れない故に、持統文武朝に至つて形成され、完成した知識人の思想・信仰とみることが出来る。人麿、日並皇子（草壁）殲宮長歌（力業）は、天照日靈（さしのはる）の皇子が天雲の八重かき別けて葦原瑞穂の国に移り、天の原の岩戸を開いて神上りたもう物語を、この時代の殲宮の儀礼において歌つたことを証する。神話 Myth (Sacred Tale) と祭儀 Ritual を、同一のもの両面と考へれば、日本神話の構想はニヒナメ祭の語部の Legomenon と考へられる。
(宗義研究)
(425.56) 拙稿) としてニヒナメ祭の制度化はユキ・スキニ田の国郡

制定の記事が天武紀丙戌に始めて現れることにより、孝徳の国郡里制以後になるものと考えたい。(もとより民間書簡のニヒキは別。)天照大神を主神とする神学は大化以後宮廷祭祀の主導権を握つた中臣氏によつて強調されたことは齋部広成の抗議により知られる。既に津田左右吉氏も指摘された如く、ヤマトタケルの東国巡り物語は、孝徳以後の成立である常陸国を含み、風土記にも国郡里制の制定者として描かれるので、大化以後のものである。日本の文字を冠する帝紀第二類も、大八洲統一後、小国王の祖を帝紀に組入れるために述作せられたもので、記の神八井耳(綏靖の兄)の如きは火君、大分君、阿蘇君等九州の諸国王と、道奥の石城国造、常道仲国造等東北の国王が同祖に出ずることを語り、ヤマトが九州から東北迄を含んだのは孝徳以降のことで、推古迄さかのぼり得ない故に、これらは天武朝の帝紀の記定になるものと考えたい。八井耳は中臣寿詞の天八井と関係するものなるべく、天武紀丙戌の帝紀記定の記事によれば中臣連大鳥等により録せられたものである。(A. D. 691)したがつて、太陽が皇祖神であるという高天原思想は、悠遠の原初よりあつたものではなく、大化以後に至つて完成され純化せられた中臣氏等知識人の思想信仰であつたと考えたい。

教育愛と宗教愛との関係

鶴 藤 幾 太

愛とは、自我の対物(人)的包摂関係における対象護持の情

動である。宗教愛は本能愛でなく、精神愛であるから、精神性の欠けている宗教には現れて来ない。又万人を対象とする博愛であり、アガペであり、慈悲であり、仁愛であり、上下愛である。凡て愛は自我から出る。諸愛間の種差は諸自我間の種差である。宗教愛の母胎としての宗教的自我は、靈の再生我で、宇宙社会我としての精神的自我性を具有し、神の子又は正覚者としての至高感を伴い、その至高感から、「天地は廃れん、されど我が言は失せじ」との自信が湧き、その自我性からは世界全人類を抱擁して余す所なき神的大愛が生れる。この愛とかの自信とが相合して、世上一切の迷える衆生に対する時、その無信仰を憐み悲しんで之を救わずにいられないのが、宗教愛なるものの本性である。

教育愛もまた上下愛、精神愛、博愛であり、未完成愛であるが、宗教愛も未完成愛である。教育愛の母胎たる教育的自我の大自我に至つても宗教的自我と同じうしている。唯異なるのは、自我の内容である。教育的自我は完成した人格でなくてはならぬが、その要素として宗教信仰の必要は憲法も認めていない。宗教的自我が宗教価値聖を中心とし、超自然の靈的体験によつて深化された靈的自我であり、進んでは宇宙自我であるに對して、世俗的自我としての教育的自我とは真善美の文化価値によつて、広く調和的に確立された文化的自我の事である。宗教的自我の特色は靈的の深みにあり、超自然性にある。教育的自我の特色は文化的の広さにあり、自然性にある。教育愛が宗教愛に比して力弱からざるを得ぬのは、超自然の宇宙的根柢

を有せず、靈的再生の體驗的深みを欠く故である。教育愛の弱さは教育力の弱さを意味する。教育愛強化の爲には宗教愛を核心としての其の構成が要望せられてくる。人格の完成は、真善美の規範意識の高度化を意味するが、高度化とはその宇宙化即ち宗教化のことではなくてはならぬ。

宗教的思惟の發生

——神道の場合——

戸 田 義 雄

宗教的思惟とは、宗教思想表現を可能ならしめる思惟方法と云つた程の意味に解する。神道は、その宗教性について自覚ある表現を試みることはなかつた。神話にひそ潜在意識的直観を、自覚的に抽出する解釈において、はじめて宗教的思惟はあらわにされたのである。

通神道的なる信念理念は「むすび」である。この信仰理念は、古事記神話の冒頭に登場するイザナギノミコト、イザナミノミコトの両神の心性を解釈することにはじまつた。それは宜長以降のこと。宜長以降今日に至る迄神道諸学者によつて多くの解釈が試みられたが、「諸物を生成する奇靈のはたらき」という風に「むすび」を解する点ではほぼ一致している。

元來、「ムスビの神」は、世界生成の原理の神話表現である。物実（根本物質）の想定と、物実からの生々發展の法則「むすび」をもつことにおいて、神道神話は、他民族の神話に比

し高度の体系化を保つと云わなければならぬ。

然らば「むすび」が、リグ・ヴェーダのカーマ（愛慾）ギリシャ神話のエロース等の、同じ生々の法則に比べて異なるところは何か。後者が、哲學的な思索の結果あらわれたのに対し、「むすび」は、むしろ上代日本人の素朴な「生誕」についての原始的感覚を基底とすると考えられることである。「生誕」を強烈に印象づけるものは、男女の交渉による増殖である。在り方の異なる男女二種の人間の相互補足の営みに「生れ」の奇靈が現出するとし、かかる感覚から昇華した信念理念が「むすび」ではないか。かかる原始的感覚からの昇華を可能ならしめたものは、恋愛歌に伺える調べ高い叙情的精神である（例八千矛神と沼河比売）そこで恋愛感情は、男女が隔てなき心身の結合をはかる想いであり、単なる肉の想いを超えている。このような文学表現が試みられたのは、上代日本人が自然感情の純化、昇華に鍊達していたからである。この感情の純化力、昇華力があつてこそ、男女の交渉に「生誕」を感覚した原始的感覚は「むすび」の信仰理念にまで昂められるとしなければならぬ。かかる推移に、神道的思惟の發生があるとみる。（註）松村武雄博士「日外神話の研究」第二卷第一章参照）

ユングより見られた禪の悟り

H・デュモリン

今日アジアの宗教的叡智を、個性的全人化の過程における人

ブルトマンの聖書解釈の方法について

中 川 秀 恭

間の自己完成のために、用いようとする西欧の心理治療学は、C・G・ユングの心理主義的世界観にもとづいている。彼によれば「東洋の精神が、西欧の意識に対して、無意識のような関係になつてゐるといふ仮定……をたて得るかもしれない」のである。意識の世界が不可避的に限定と障壁に充ちた世界であるのに反し、無意識はあらゆる微細な心理的因子の不可視の全体性であり、坐禅の行と公案によつて過度に集中し、悟りにおいて人間の本性の全体性がその本来の統一性において体験される。ユングはこのように悟りの本質を「全体性の体験」と解釈する。彼が広汎な緒言を書いた「大いなる解脱」(ドイツ版)の著者鈴木大拙は、かつて悟りを「無意識なものへの洞察」と呼び、ユングの解釈に根拠を与えた。

深層心理学の意味でのユングの禅解釈は悟りの体験への新しい光を投じ、他の自然的な神秘現象の心理学的理解にかぎを与えるかもしれないが、禅の完全な解明を心理学だけに期待することはできない。即ち禅の体験は形而上学的宗教的内容から重要な規定を受けるのである。禅の悟りで把握される人間本性の全体性は地上の煩惱に覆われた仏性に他ならず、道元の説く如く坐禅は悟達の人の行として本性の自己展開であり、絶対的なものを自ら自身のうち求め、それ自身の本質の根拠としての仏性を見出すのである。

ユング等の見方はこのような宗教的形而上学的関係を充分検討してゐないように思われる。

ブルトマンの非―神話化は新約聖書における神話的なるもの処理にかかわる。彼によればミトスとは超自然的乃至超人的な諸力が働いてゐる出来ごとについての報知である。また神話的思考は科学的思考の対概念であつて、或現象を超自然的神話のなかに帰するやうな思考法である。即ち神話的思考にとつては、世界と世界の中の出来ごとが、世界を越える力の浸入に對していつでも開かれてゐる。反之、科学的思考にとつては世界と世界の中の出来ごとが世界を越える諸力の浸入、干渉に對して閉ぢられてゐる。

非―神話化は右のように規定された神話の本来の意図を顕わならしめようとする。ブルトマンによれば、もと神話は彼岸的、超世界的な力によつて基礎をあたえられ、限定された人間の実存について語つてゐるが、このやうに人間実存について語るものが、神話の本来の意図である。例えば、神が遠く天に在るといふ場合、この表現がこの地を超えた天というものを指し示す限り一つの世界像をもつ神話的表現である。然し、このやうな世界像による考えの意図は、むしろ神から遠くはなれ、そのままでは神の前に出られない人間の実存を云ひ現わす所にある。それで、否定的には、非―神話化は神話的な世界像が神話の本

来の意図を覆い隠す限り。この世界像を批判し、破壊する。他面、肯定的には非—神話化は人間の実存について語ろうとする神話の本来の意図を露わならしめるものとして「実存的解釈」である。すなわち、非—神話化は新約聖書の神話的世界像の批判、破壊を通じて、聖書の告知 (Verkündigung) の本来の意図を開示しようとする解釈学的方法である。

死海文書にもけるメシアについて

中 沢 洽 樹

一九四七年以来現在に至るまで死海西岸のクムラン廃墟附近の洞穴で発見されつつある夥しい聖書の写本ならびに後期ユダヤ教の一教団の文書は、旧約と新約の間に大きな光と共に問題を投じている。紀元前一、二世紀から後一、二世紀にかけて、これらの写本や文書を残した教団は、ラビたちの正統ユダヤ教に対して一分派を形成し、死海附近の荒野に住んでいた(その驚くべき住居址が一九五一年以来発掘されている)が、第二ユダヤ戦争(一三二—一三五)以後ダマスコに逃れたらしい。これがかのダマスコ文書(あるいはザトク断片)——一八九六年カイロで発見——を残した教団と多くの共通点を有することは既に指摘されている。その一つがユダヤ教とキリスト教にきわめて特徴的なメシア思想である。

右の死海教団——おそらくエッセネ派?——の戒律を記した

文書 (Sektenkanon, Manual of Discipline) に次の一句がある——

「……そして彼らは予言者、アロンとイスラエルのメシアが来るまで、最初の律法によつて治められ教えられる」

ここで問題は、「予言者」と「アロンとイスラエルのメシア」(原文複数形)との関係、さらに「アロンのメシア」と「イスラエルのメシア」と呼ばれる者の関係である。同様の表現がダマスコ文書にもあるが、ここでは「メシア」が単数形になつている。ところが最近公にされた死海文書中さきの教団戒律に類する断片によれば、この教団は大祭司を頭とする厳格な職階制度で、祭司・長老・族長・家長・賢者・一般会衆というような区分があり、「アロンのメシア」と呼ばれる者が、それらすべての頭であり、それは同時に「アロンの子ら」と呼ばれる祭司階級の長でもある。「イスラエルのメシア」というのは、一般会衆の頭であり、前者に従属する。この関係は偽典「十二族長の契約」の中の「レビへの契約」、「ユダへの契約」とも符合する。

宗教教育の一課題

—— 仏教と平和 ——

中 根 専 正

仏陀独自の教であり、又根本の思想として三法印と称せられ

ているのは、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜であるが、無常・無我・寂靜は結局は寂靜に中心がおかれていますと見られる。寂靜とは *śānti* (シャーンティ) で即ち心身の一切のなやみ苦しみからの解脱であり、靜安とか安心立命とか、平和とも訳されよう。このシャーンティにすわりを置いて仏教の一切の教が展開すると見られ得る。法句經第一の五に「怨は怨をもつてしてはやめ得ない。怨みなき心をもつてすべきである。これ如来真実の教である。」と説き、不段生を戒の第一にあげるのもこの意味で、聖徳太子憲法第一条の「和を第一としてゆけば何事も成就する。」という意味もこの展開と見られよう。

宗教の定義は種々に解し得られようが、あらゆる矛盾の相即融合と、より高い立場への飛躍にありとすれば、これはあらゆる人間の生命の發展の姿であり、我々の現実生活の一切はここにインテグレイトされ得る。即ち仏教のシャーンティこそその根本であろう。何事もそうであろうが、教育は単なる理論と形式の授受だけに終つてはなるまい。それは際限のない朝令暮改の空回りに終つて結末がないからである。生きた人間生活は、一般に人格と人格との結びつきであり、教育には智的・情的・意的の究極面における高い全人格の交流が要請される。ここに宗教的教育・宗教教育が必要とされよう。現在各国とも多く教育より宗教を分離している事は、従来の諸宗教が時の権力や政權と結びついて、独善的、形式化した教義を強制し來つた事への、新興国家群の反動的政策とも見られよう。然し乍ら混乱より脱した新しい社会の建設には、偏見なく権力との結合なき仏

教の眞の平和 (シャーンティ) と慈悲の理論と実践とへの教育者の歩み寄りが、今後の宗教教育の一課題として提示される所以である。

山嶽宗教と仁聞信仰

——豊後国六郷山について——

中 野 幡 能

東九州地方の山岳宗教の分布をみると、一般に豊前は数が少く、豊後は数は多いが小規模のものが多く、中世を界としてその勢力も衰え消滅したのも可成ある。その中で上代から続いて現在尙且信仰を保持している信仰に仁聞信仰と称する特殊信仰がある。根拠地とも称すべき地は豊後国(大分県)国東半島の山々で六郷山と呼ばれ、又これは教団名ともなつている。位置は東九州の中央、伊予に対し瀬戸内海に突出した半島である。

仁聞信仰については既に拙論を宗教研究一四四号、六郷山について日本歴史九〇号に「豊後国富貴寺の建立」として述べたので省略し、この信仰がもつ機能と性格についてみると、この山は岸本博士の類型によると第三「のぼり型」第四「こもり型」の混淆したものであり、「こもり型」の山としては独自のシャマニズム的性格をもつ宇佐地方の原始信仰が八幡信仰の影響をうけ、叡山・熊野三山に類似した山岳修業が行われた。

第三「のぼり型」の山としては、半島一帯の宇佐八幡庄園の庄民だけの信仰だけではなしに、中世まで東北九州に散在する宇佐庄園の八幡社の氏子組織による集団の対象となつており、この型の第三遠心型と第一の局地型の混淆した山岳登拜が行われていた。

社会的性格については上代より中世初期には人聞、中世末期よりは仁聞と称せられたが、これは儒教（孟子）の影響をうけたのではなからうかという人もある。

民俗的調査によると国東速見宇佐地方においては三地方共に幼児出産の安産靈の存在が信じられ、国東では農耕牛馬の守護靈と信じられている。近世になると歡喜仏が併置されていた事をみると生産呪術の存在がみられる。つまりこの信仰は神母信仰より人母信仰へ、近世に至ると農耕的生産靈の信仰へと変容して行つたのではないかと思われる。

アショーカー王における宗教と倫理の問題

中 村 元

アショーカー王は、その詔勅において、寛容の精神にもとづいて信教の自由を表明している。しかしそれは行為に関する無制限な放恣を認めることではない。社会人としての行為の実践には一定の規範がなければならぬ。すなわち宗教の教義や儀礼に關しては、諸宗教は互いに異なるけれども、倫理的な実践の規範

に關しては共通であるべきだと考えた。したがつて倫理に關する面においては、諸宗教はともに共通でなければならぬのである。そこでアショーカー王は万人に対する行為の規範を述べているが、かれはそれを「法」(Dharma)と呼んでいる。

その法の内容はいろいろに説かれているが、摩崖詔勅第四章では「生類の不屠殺、生存者の不殺害、親族に対する礼讓、バラモン・シャモンに対する礼讓、母と父とに対する柔順、長老に対する柔順」を挙げているが、その他の箇所でも大体同種類の徳目が列挙されている。また内面的な徳性を特に尊重して説いている場合もある。

アショーカー王は、幾多の動物の名を列記してその殺害を禁止しているにもかかわらず、牛一般を殺すことを特別に禁止してはいない。牛を特に尊重する思想は古来インド人の間に根強く存続していたのに、かれはそれに言及していないから、一般農民の心情から游離していた点が認められる。

人倫に關して守るべき徳としてアショーカー王の説いていることは、原始仏教聖典うちにも説かれていることであり、また叙事詩に説かれていることも一致する。ただ原始仏教聖典では親族に關する倫理をさほど強調していないのに、アショーカー王が特に力説していることは注目すべきである。これは、仏教が出現したのは都市が現れ商業資本が急激に勢力を増大した時代であつたが、マウリヤ王朝時代にはインドの社会が一種の安定期に入ることになつたという社会的変化に対応したものである。

しかし大体においてアショールカ王の説く倫理は、諸宗教のそれと一致する。そうして、それはどこまでも世俗人としての倫理である。そこには特定の宗教の立場が認められない。

宗教儀礼の価値轉移

— 受戒の民俗性とその展開 —

中 村 康 隆

異質的な文化要素が異つた文化基盤中に伝播される場合、屢屢位置や意味の轉換がなされ、俗化と反俗化 *devulgarization* が見られることは、マレットの説く通りだが、こうした文化変容が一貫した發展過程たる為には、両文化接觸の混乱が調整され、文化的再統合の果される必要がある。私はこの一貫性を、日本仏教の民間受戒史中に眺めてみたい。

仏教の修道性は、上代日本人も認めたところだが、一般は寧ろそこに現世利益の驗の著きを期待したので、いわば民族宗教的な鑄型に当嵌めて、仏教の実修を受容したのであつた。仏教の諸儀礼は民俗との相応の下に行われたのである。出家得度の如きも、その修道性よりも、多くは天皇等の重病の「欲令平復」(統記八)の為であり、平安朝になつて、仁明醍醐陽成等以降天子貴顕自身の病床乃至産褥受戒の風習が拡まつたのも、一に授戒作法を以て延命長寿の法として採用したからに外ならない。月輪禪閣の法然房飯依も内室の癩病祈願の授戒に招じた縁によ

るようである。しかるに、進んで臨終出家の風が盛になつたには、癩病祈願以外の要因の附加が考えられる。それは、榮華物語の道長出家の敬白文に見られるような後生極楽の願望であり、つまりは、常行堂や無常堂、往生講等の流行からする念仏追善と願生浄土の思想的發展に伴うかと想われる。平安中葉以後遺骸遺骨を寺域に安置した風も、これに相応する發展といえよう。② そうしてこうした反俗化への轉換には、実に仏教と祖先崇拜、死者祭祀との結合という新しい文化統合の力が与つてゐるかに推測されるのである。

今日の常民の受戒態度中にも、延命長寿と願生浄土と死者追善の三者が併行的に見られ、如上の展開の跡をとどめているのである。

註① 拙稿「仏教儀礼と固有習俗」(大正大学宗教文化研究会刊、宗教文化、第九輯、昭和二十七年二月、所收)、堀一郎著「日本仏教史論」参照。

② 圭室諦成「葬式法要の發生とその社会経済史的考察」(日本宗教史研究会編「日本宗教史研究」所收)、堀一郎著「我が国民間信仰史の研究」四四五頁、参照。

宗教哲学に於ける自然性と非自然性

仁 戸 田 六 三 郎

宗教哲学に於ける一つの課題と思われるものは自然性と非自

然性の対立を如何に処理するかということである。此処ではかかる対立が示す一面をカントとマルセルに於て取り上げてみよう。

今仮りに自然性の肯定を出発としたカントの認識論が無視すべからざる感性の限界を超越する場合を考えてみるならば、そこに二律背反 (Antinomie) が生ずるのであらう。カントは此の苦境から人間理性を救うために、実践理性批判に於て自由の概念を設定した。自由は彼に於ては自然の因果律からの解放であると共に、道德律の制約 (Bedingung des moralischen Geesetzes) であつた。この意味で自由は非自然的なものとなる。かくしてカントに於ては自然性の肯定はその否定の方向を示すことになつた。しかしかかる非自然性は認識論上の自然性に対してのことであつて、「純粹理性」は啓示を肯定しないのである。従つて神の存在は「要請」(Postulat) に過ぎない。そして要請はカントの言葉によれば Voraussetzung である。この点から考えるとカントの宗教論 (Philosophische Religionslehre) は彼自身言う如く理性 (自然的理性) の範圍内に止る。(innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)

これと反対な立場を示すならば、マルセルに於ては認識論上の自然性は否定されている。然るにこの感性は「信仰」(Foi) を媒介とする場合は必然的に肯定される。而して信仰は啓示によるものであることは論を俟たぬ。この意味に於て信仰は感覺に結核する。(… La foi doit participer de la nature de la sensation.) 而して肉體は「受肉」として肯定され、自意識の

場として考えられる。(conscience de soi comme lié à un corps comme incarné.) 上述の両者は肯定否定の面に対立し、そこに自然性と非自然性の対決が窺られるのである。

官社成立の諸問題

西 山 徳

官社とは律令時代にその社名が神祇官の神名帳に記載され、国家の特別なる奉幣にあつた神社をさす。或は「在神祇官社」「官帳社」等と称され、後には式内社とも呼ばれる。神祇崇重の当時だけに重要な神社は殆んど官社に預かり、延喜式では三一三二座という大規模にまで発展したわけである。かく官社は律令時代に枢要なる地位を占めただけに、當時を明らかにするには、官社をめぐる諸問題をあらゆる角度から検討する必要がある。かかる観点からとりあげた諸問題のうち、本回は、次の二点を明らかにしたい。

第一は官社の性格を知る上に重要な史料である六国史等に点在する預官社の記事に対するとり扱い方である。従来、この記事を含む史書の預官社に対するとりあげ方に夫々の特色や時代的差異を持つと共に、同一の書の中にも編纂態度の相異なる事実などを無視せる欠点を有した。続日本紀以下の国史及び日本後紀の散佚せる部分を補う類聚国史・日本紀略等に見える預官社に関する記事をとあげ、表現形式の上から比較して、夫

々の史書の預官社に対する態度を探究した。

第二は、嘉祥三年十二月廿八日及び同四年正月廿七日の両官符を重視して、これ以後神位階も官社の一要件となつたとする説の検討である。両官符はかかる性格のものではなく、諸神同時の昇祓の慣例をひらいたものであり、即位に伴う感賞の一つとして奈良時代以降の大神宮以下諸神社の禰宜祝に位一階を給う例を更に一步前進せしめたものに過ぎず、且つ文徳天皇の特殊なる登極事情を背景とせるものである事などを、律令時代に於ける官社觀念の潮流に基いて、これを探究したものである。

わが国における星辰崇拜について

— 十二、三世紀を中心として —

野 田 幸 三 郎

陰陽道に含まれる宗教的対象は、極めて多種類に及んでいゝる。そのうち、靈氣・鬼氣等については、すでに見解の一部の発表を試みた。この研究は、他の一部をなす星辰についての概観を試みたものである。尙これ等の対象を、陰陽道に固有のものとしてのみ見るのではなく、わが民族の伝承的宗教觀念とながるものとして考察するものである。

密教においては、とくに靈氣・鬼氣を対象として儀礼を實施するものを、一般の眞言師と區別して驗者と稱している。星辰については、宿曜師と稱されるものもいて、何れも、靈氣・星

辰が、密教或は仏教において占めている特異な位地を示すものといえよう。左の資料は、その一斑を示すものである。

禁秘抄・下・護身 御持僧中必二人施羅尼驗者必加之
——有御物付——必給祿 或有御賞。

山槐記 治承二・一一・一二（御産祈）宿曜師法橋大威儀師
珍賀——参向北斗堂・珍賀私所建立也。号三可三祈請申
之由——。北斗降臨院。在清水寺坂。

禁秘抄・下・御祈 ——宿曜師等無何房々 引軒注連——
密教の儀礼は、一般に、仏・仏頂・経・観音・文殊・菩薩・明王・天等の如く分類される。（覺禪鈔）星辰は、靈氣・鬼氣と共に天等の部に含まれる。しかし、天等に対する儀礼は、仏・菩薩に対するものとは、かなり異つた性質のものであること、左の資料に見るが如くである。

阿婆嚕鈔・熾盛光法 大原洪云——紙錢・唯天等眞道奉之
不ニ必奉ニ仏菩薩一耳。（大日本仏教全書本、九一四頁）

同・安鎮法 如レ此秘法 不レ許出家人 一 行ニ持此法二者 所作供養皆須ニ自礼ニ諸天一 出家之人 具ニ仏禁戒一 令ニ諸天不レ安ニ敢受レ礼（一七二七頁）

同・妙見 此法三井寺秘法也 尊星王法是也——彼行儀非ニ眞言家所ニ為 以陰陽家作法ニ為依憑一歟（二二二五頁）

陰陽道の行方祭祀は数十種に上るが、そのうち星辰に係るもの一例を示せば次の如くである。

禁秘抄・下・御祈 陰陽師御祭祓 風星、女宮北極・太一・或三万六千神・老人星等 不レ可ニ勝計一 或遣御衣一 或御鏡

精進魚味 皆依祭。

(参考)同・下・御祈——又陰陽師奉仕五龍祭——三日齋籠 魚味御衣御鏡 共不用之。同・上・神車次第 二季御燈 三九月三日近代御觀也、自三日精進、不供魚味、魚味、禪人參、己上北辰御精進子細大略同神事。

右によれば、星辰祭祀が、神事と略同様のものとして理解せられていたことが知られる。

ところが、右にあげた北辰奉燈の儀礼は、一方では、略神事と同じものとみられ、穢氣を忌むにも拘らず、他方では、神事の為に禁忌せられてもいる。すなわち

江家次第、六、三月 三日御灯事——近例絶不被奉御灯是宮主必下、申有穢氣由也 然而其由御觀後供魚味也。

御灯間——不レ可ニ必忌レ僧

延喜齋宮式 風齋王將入太神宮之時 自九月一白迄卅日 一京畿内、伊勢、近江等国 不レ得奉灯北辰 及奉哀改葬。

要之。星辰祭祀は、仏教、陰陽道それぞれによつて実修せられながら、しかもその儀礼のうちには、必ずしも仏教、陰陽道にのみ基いたとは思われぬ要素を、或いは觀念を伴つてゐるものと考えられるのではなからうか。

三經義疏の真理説について

橋 本 芳 契

聖徳太子の仏教採扱は当時として一大政治決断に属した。この決断の心底に救国済世の悲壯な志願存し、仏教樹立への決意と実修、因襲弊風の抑止是正の覚悟、そのみがこの願行達成を可能にした。太子製作の三疏をこの点から見る時その真理には仏教に即しつつ之を超えるものがある。勝鬘疏の「帰依仏に擲る行善」を戒学、法華疏の「衆生が修因得果する如来一乘」を定学、維摩疏の「空觀に立つ方便展開」を慧学の趣意に伺えば三疏一連に順次仏宝・法宝・僧宝の義を担うと見得る。語は仏教に依るも国土に僧宝、思想に法宝、精神に仏宝を擬する所、一全の体系的意義は国民教化と国家形成を期するに近き内に仏教の普遍的立場を失わぬ。

インドの僧宝と戒、中国の法宝と定(禪と念仏)に對比し日本仏教が仏宝と慧に特色發揮を見た根源は太子のかかる政治的英明と宗教的深修によることで、三宝を「ほとけ」と表象し慧を信心にまで純化高揚した民族文化の発達過程には宗教信仰論の課題が賦せられ、三經とその伝統に従いつつ却つて新文化の創造に向わしめた思想的成果としての三疏に、独自の眞理性を蔵するものも当然である。

太子薨後24年にして大化改新となるが、之に方向づけられた

口分田制(大宝律令)の基本理念は人間平等(一大乗)の人格精神である。当初に之を意図した太子行政はその限りでの結実をもつたが、奈良仏教自体は太子の根源的意図に対しては逆コースであり伝教・弘法が出るまで三疏に鏤刻された仏身常住(仏寿無極)の真理は空文化された。更に三疏の真理説はその成立史の実証と相俟つてのみ全いが、内含する思想の普遍性は絶えざる究明と努力により深化徹底されて行かねばならぬ。

(註) 姉崎先生「聖徳太子の六士理想」は三疏の体系的理解として最たるもの。また維摩疏「無量壽經」引用にかかわりもつ勝鬘疏「後摩訶薩生盡作^レ仏(法深信)而衆生無^レ盡作^レ仏(極深信)則、如来常住ナルコト明矣」(一乗章)に西田哲学の絶対矛盾的自己同一(論文集)実証さる。

宗教学と日本仏教学

花 山 信 勝

本学では「宗教学」という名称は、講座開設よりも七年前、明治三十一年姉崎講師によつてはじめて採用された名である。而してそれは井上哲次郎教授が帰朝の新知識をもとに、明治十四年「比較宗教及東洋哲学」の講義を始められたことに因縁がある。宗教に対する学的態度と、東洋日本に立つての学としての印度哲学及び仏教が重視されたのであった。もとよりこれより十二年前、明治十二年には当時宗教軽視の風潮のなかに、

大乘起信論が「印度哲学」の名のもとに原坦山師によって開講されていたのである。而して明治十八年には新帰朝の南条文雄師によつて「梵語」の講義が始められ、同二十三年からは原、吉谷両講師に代つて村上専精師が「印度哲学」の名のもとに仏教を講ぜられることとなつた。同師担当の主題の一つは「日本仏教史」であつた。「梵語学」講座は明治三十四年高楠教授によつて宗教学講座よりも四年前に開設されたが、「印度哲学」は一学科として明治三十七年に成立し、高楠教授が印度哲学史を講ぜられたのである。その第一回卒業生中に長井真琴、第三回卒業生中に木村泰賢、宇井伯寿諸先生が出られた。印度哲学の講座は、宗教学講座におくれること十二年、即ち大正六年に漸く開設され、村上教授が担任された。

以上は、本学に於ける「印度哲学」「仏教」「梵語」「宗教学」の相互関係の発生過程の概略であるが、姉崎教授の「日本宗教史」、村上教授の「日本仏教史」、更に井上教授の「東洋哲学」のなかに、それぞれ重要な地位を占めた「日本仏教」についての研究が現在並に将来に向かつて要望される所以である。大正八年以来九ヶ年、島地大等師の「日本仏教々学史」についての考慮も忘れてならぬ。

「宗教学」が疑問視されていたのは六十年の過去であるが、今や輝かしい五十年の学暦を迎えたのである。「日本仏教」は現在なほ学として公認されるまでに至つていないが、今後五十年の研究成果に待つ所以である。

Priest の發生過程

原 田 敏 明

ここでは修行や得度で priest になることをいうのではなく、農村の変化に応じた階層分化によつて発生することに就いてのである。これに二種あり。座の如き、農村の神事組織が聚落の社会経済的發展の結果、他の聚落と違つた性格を持ち、農村的なものから遊離し、殊に宗教的な集團となつて神の奉斎を担当するようになる。聚落の各員が一種の priest 的な役割をするようになる。神社の特別氏子で、事ある時にはその祭祀に参与するものを社家とか社人、神人などいつておるものがそれである。農業を営みながらも専門の priest である。山伏修験は多くこの種のもので、僧侶のように院坊を称していても妻帯の俗僧である。又一方に一の聚落内で、特別の人が農耕から遊離して、priest 的な性格を持つて来る。それは農耕社会から脱落した階層であるが、農耕以外の能力によつて生活の出来る、一種のインテリでもある。氏子のうちでも当番や長老というだけでなく専門的に世襲のものとなり、かくて累代の社家も生じたといえる。神社の崇敬が發展すると、その経営にも専門的な priest が出来、遂には古くからの社家でもあるかのようになり吹聴し、またそう信ずることにもなる。殊に中世以降、現在でも死者の供養が盛んになると、その墓地の墓守が漸次に僧

侶的行為をなし、遂には僧侶と同じような修行もし、師資相承けたり世襲的にもなつて、寺院の形態を整えた場合も極めて多い。こういう立場を以て、古く京都の墓地区域であつた東山から、いろいろの浄土門の寺院が興つたことを見ると、少からず考えさせられるものがある。要するに農村における priest の發生は、その社会経済的事情の展開を基盤とし、それにも集團全体が priest 的な性格を帯びる場合と個人が priest となつて分化して来る面があるといいたい。(実証的事例は一切省略したために論旨を尽しかねる点無きにも非ず。)

平田神道の神学的背景

平 井 直 房

宗教学の立場から神道神学の問題を取扱つて見たい。全ての宗教現象を宗教経験の表出と考へるならば、神学は宗教経験の理論的知的表出と解される。ワッハによれば、此の知的理論的分野は諸民族に先づ神話として発現するが、神話的伝統の組織化が行われ、更にそれを支持する社会学的条件が備わる時は、広義の神学が体系化され、護教や論理的整理の必要から次第に哲学的傾向を帯びて術語を固定させる。かかる形而上学的傾斜の或る要素は、勿論その宗教に固有な思维形式であるが、又多分に伝統を異にする思想宗教の表現方式を吸収して、体裁を整備して行くことが普通であるという。

旨御教示を戴いた。記して感謝の意を表したい。)

律における羯磨について

平 川 彰

僧伽が羯磨作法によつて僧伽の行事を実行するやうになつた時に、現前僧伽の組織が成立したと考えることができる。ここには波羅提不叉との関係において、この問題を考察したい。

先づ、僧伽という用語は、波羅提不叉に屢々現われている。例えば提婆の破僧に因んで制定せられた「破僧違諫学処」の如きである。故に僧伽という用語は、波羅提不叉の成立当時から既に用いられていたと云うことができる。但し現前僧伽という用語は、波羅提不叉には用いられていない。故に四方僧伽と現前僧伽とを区別するやうになつたのは、波羅提不叉の確立した後である。波羅提不叉では、この両種の僧伽が、「僧伽」という一つの言葉で示されている。このことは波羅提不叉に用いられている「僧伽」や「羯磨」等の用語例より知ることができる。

羯磨が行われるやうになつた時、現前僧伽の組織が確立したと見てよいが、波羅提不叉には「羯磨」の語が数ヶ所に用いられている。また羯磨に欠席する時、発言権を放棄する「興欲」の語も、二ヶ所ばかり用いられている。この外、七滅靜法も羯磨を予想する条文である。随つて此等の条文は、僧伽に羯磨作

神道の神学的基盤はカッシラー等のいう神話的意識として既に日本神話に萌芽を見せた。その相当量は記紀を中心とする古典に載録され、他は民俗的世界観として口頭伝承の裡に理解されるが、現在迄の神道神学が古典神話の研究と解釈をめぐつて展開されて来たことは明らかで、此の間上代以来仏教哲学と儒教倫理の影響を意識的無意識的に受けていることは否定出来ない。

平田神道が宣長説の祖述に出発し、文献学的制約の枠内に終始したことは言う迄もないが、本居学の領域を超える篤胤独自の神道説は、神観に於て造化三神の主宰神的性格が、世界観に於て西洋天文学の色濃い宇宙開闢説や現世と空間を等しくする幽世の観念が、人間観に於て現世を仮寓とし幽世に於ける応報を強調する来世観が指摘される。かかる平田神道の形成を *plural interaction* の視点より見る時は、復古神道の道統以外に、仏教的冥界思想や因果観、古代中国の突有神論、朱子学的靈魂観と応報説などが浅からぬ契機として看取される。天主教との関係については村岡博士の啓発的な研究があるが、篤胤に影響を与えた布教書はいづれも *Jesus* による中国文の著作で、それ自体がバイオニヤ *Mathaeus Ricci* 以来試みられた儒教との習合の産物であり、後年典礼問題を惹起せしめる因子を孕んでいたものだったことは注意する必要がある。

(この発表の席上海老沢有道氏より、篤胤の本教外編に影響した布教書三種の中、従来考えられて来た *Ricci* の天主実義は、実は *Giulio Aleni* の三山論学紀と訂正さるべきである

法が行われるようになってから制定せられたものと見てよい。随つて波羅提不文の中には、羯磨作法を予想する条文があることは明らかであるが、しかし種々の点から考えても其等の条文は波羅提不文の成立過程において、成立が古いとは云い難い。それは羯磨作法が確立しておれば、当然この用語を用うべきであるのに、この語が用いられていない条文が若干存するからである。故に此等の条文は羯磨の確立する前に、条文として確定したことを示す。故に羯磨作法は波羅提不文の最初から存したものでなく、その形成の中間に生じたものであると云うことができる。

宗教的象徴観について

平野孝国

宗教的行動を symbol (象徴) とみて分類し、或はその本義を尋ねようとする試は屢々なされた。併し、象徴なる語の使用が、宗教現象の研究に如何なる意味を持ちうるか。また宗教学の本来目指すところと如何なる相違があるかを問うとき、これに回答を用意せられた著書のあることに心附かない。

ただ中で、一つの暗示を得たのは Chapple & Coon の研究である。彼等は "Principles of Anthropology" (一九四七) に人間の行動を常に平衡状態 a state of equilibrium に置こうとする生理学的な条件反射より説き起し、同一の条件づけられ

た行動を常に打ち出させる働きをなすもの即ち象徴との見解をとり、宗教的行動にも注意すべき分析を試みた。宗教的制度は、個人乃至集団が心の平衡状態を乱す危機 crisis に直面し、家族以外の人達と、その回復を計る宗教的社会關係を持つとき起るものとする。その為の儀礼を過渡及び強化 rites of passage & intensification の二つとし、前者は個人的、後者は集団的危機の回復に当る。司祭者はこの儀礼を司り、行われる儀礼は何れも呪術的要素を持つ ritual techniques とみるべく、司祭者と祈願依頼者との間には、supernatural world を象徴化した ritual symbols が存する。この象徴には、社会制度の七段階に対比せられる七つの型がある。但しこの両型は必ずしも平行でない。何となれば、一小部族が帝国の支配階級になつた場合の如く、その私的な神を祀つた技法及び象徴は、当然伴い変るべくして時間的ずれを生じ易く、これに加え個人的順応度の異なること等に因る。

人類学を組織的に説く一環の原理として、象徴による宗教現象の処理は、宗教学の方法論にも亦参考に供すべき点を少しとしない。尙 symbol を単なる反射作用としての sign より明確に区別し、人間的意味の世界の一部を示す言葉と解するなら、動物的反応とは明確に区別されるべき、人間の象徴的行動としての宗教的象徴、そして religious symbols の組織的研究によつて得られるであろう religious symbolism は、更に他の諸文化科学の象徴研究を相俟つて human symbolism ともいふべきものに至る一つの足場ともなる。斯る象徴観の再認

識により、宗教現象の研究にも、新たな意義を見出し得るのではなからうか。

天理教の国家観

深 谷 忠 政

天理教の原典には国という言葉が八五（おふでさき一、おさしづ八四）あるが、その多くは大和国の如き地域を示すもので、現代的国家を示すものは少い。これは天理教義の中で、国家が重要な課題となつていないことを意味するものであらう。しかし、その中「国の為めといふて存命はたすものもあらう、また此道といふは尙も心一つに治めてくれにやならん」（37・11・2）という御言葉がある。これより見るならば此道（天理教）は国家をこえるものである。即ち天理教の理想は、単に国家的な平和と秩序と繁栄との目的を超えた全人類の立場において、始めて完全に達成されるのであり、国家は民族的、国土的な政治共同体として一つの暫定的な存在であると考へるのである。換言すれば、かゝるたい世界に到る順序として、応法の理としての存在理由を持つのであり、従つて国家の存在を今直ちに否定するのではないが、国家に窮極的な存在理由を認めようとなないのであり、或一つの国家の領土的主権の絶対性は認めがたく、取り敢えず現実の世界は国家の絶対主権を否定した国家の連合体となるべきものと考へる。

六八

おふでさきにほん・から・てんぢくという言葉が出て来る。この場合にはほんは親神の教乃至その始る所及ぶ所の意味である。からはほんと対立矛盾するもの、即ち親神の教に未知であり、逆くものであり、距離的にはかゝるたいのあるにほんより遠方にあり、信仰的成人の上からは、より遅れたものである。

てんぢくはからと同一性格のものであるが、距離的には最も遠く、成人の上からは最も遅れたものである。従つてこの三者は日本支那印度という国そのものを端的に現わすものではなく「神の世界」構成の三つの部分といふべきであるが、さればといつて日本支那印度と全く無関係とは云われぬ。最初は対立抗争するこれ等が、最後には一つの陽気ぐらしの世界（かゝるたい世界）に統一されるといふことによつて、世界的な統一的秩序へ至る順序としての国家のあり方を比喩的に示されてあるものとも理解されるのである。

ヨハネ第一手紙の著者問題

福 富 啓 泰

ここで取あげる問題はヨハネ第一手紙の著者の名は誰かではなく実質的に如何なる人物かにある。其為に彼はヨハネ伝の著者と同一人か、其とも別人であるかの究明が其手がかりとなる。同一著者説は一般の支持する処であるが両書簡に指摘され

る差異の理由は必ずしも其によつて説明されない。

(一)手紙は福音書を推薦し補充する為の添文である故、(二)両者各々違つた意図、目的の下に書かれた為、(三)両書の様式の相違即ち一方は論戦と説教の書であり、他は史的イエスの告知を通して著者の思想を表現せる福音書である為、(四)年月の経過に応じて著者の思想が變つた為とする諸説があげられるが此らは同一説の理由として充分ではない。

(一)セム語風、旧約引用の有無等から福音書の著者はユダヤ人、手紙の方はギリシヤ人或は非ユダヤ人と推量される。(二)アルケイ(始)とロゴスの概念を両者別の意味で使用する。(三)贖罪論、聖靈論、終末論の神学上重要な主題について両者は違つた見界を表明している。(四)手紙の筆者は光や愛の屬性をキリストでなく神に帰する事によつて一層抽象的ギリシヤ的となる。(四)福音書において仲保者、キリストと神は対立的相互存在をなすのに手紙では一神論又はモナルキアニズムの傾向から両者を更に近づける。彼はロゴスの独立性を否定し、神とキリストを同列に置く、即ちキリストは神であると断言する。(六)前者では信徒はキリストを媒介して神に関係するが後者では信徒は直接神に結合する。前者は間接に、後者は直接に神・神秘主義である。(七)前者ではキエチズムの性格が見られるのに反し、此著者は罪の問題をより多く重視し活動主義を強く打出している。此点でパウロ、ヨハネの線よりは原始教団の信仰に近づく。道德の強化に関してはストアを思わしめるものがある。(八)前者の表現は象徴的であり、キリストの証明を奇蹟に頼るのに対し後者

は直接法的であり、一切の奇蹟的記事を排除する。以上が分離説加担の理由である。

宗教哲学の成立と展開

藤 田 富 雄

現在のように宗教研究の分野がそれぞれに展開してくると、今まで宗教哲学といわれてきたものが次第に解体されてきて、宗教哲学の存在そのものが疑問となつてくる。そこで新しい展開のために、宗教哲学がどのように成立し展開してきたかを反省してみようとするのが、本発表の意図である。

広い意味では、宗教についての思索はすべて宗教哲学であるから、これは既に神話においても成立していたことになるが、狭い厳密な意味では、Kantが宗教を哲学しようとする意図と方法を示した時に成立したといえる。それは *Religionsphilosophie* という学名が、文献の上から一八三〇年代に一般化され、その源が Kant に発していることによつて明かになる。

次に、西洋の宗教哲学においては、宗教を哲学の理論で理解し評価しようとする立場が主流をなしてきたが、逆に宗教自らの立場に重点をおこうとする傾向が強くなつてきた。どの立場においても、知と信、理性と啓示との関係を明かにして、宗教の本質と価値の問題を究明しようとするのが、中心テーマとなつてゐる。しかしその解決の仕方は、キリスト教神学的であ

る。東洋においては、これに対して、仏教宗乘的、イスラム神学的な宗教哲学の展開がみられる。これらは何れも、無意識的にはあつても、自己の所屬する既成宗教を信仰する立場を前提とするものであるから、厳密には、神学的宗教哲学である。

この立場では、真理や価値の主観的主張はできるが、客観性を欠く。これに反し、宗教学の終るところに宗教哲学が始るといふ宗教学的宗教哲学が展開してきたが、*religious Hypothesis* に依存している限り、事実の究明はできるが、価値問題の解決はできない。そこで、今まで本質の究明が真理の証明になると考えられていた傾向は、本質の問題に重点をおけば宗教学に、真理の問題に重点をおけば神学になるというように展開してきていると思う。(本研究は昭和二十九年年度科学研究助成による「宗教哲学の成立と展開」の一部である。)

Tomio Fujita :

Origin and Development of the Philosophy of Religion.

実地についての宗教教育と信仰の問題

藤 本 一 雄

宗教教育は勿論宗教的教育の意味であり、先年同志社大学で発表した主張、「宗教という語を用いない宗教教育」が方法上の理想型でさえある。従つて直ちに信仰問題に突進する伝道・布教者の宗教教授と元より共通点はあるが、その範囲に差があ

るわけである。

「信仰を軽視するなら、その価値はない」性急的主張をする宗教学徒があり、一般にその傾向が強い筈である。それは尤であり、決して軽視はしない。只方法態度のあり方に問題がある。宗教心は人皆のもつ処、導き方いかんで開発は必ずするが、誰もかも一度に深い信仰に入れようとすることは無理であり、焦ると人間共有の反抗心を刺戟して、宗教きらいを生ずることさえある。然れば、可能性を覗つて、徐ろに怠らず努力徹底の要が厳存する。

清貧裏の聖者良寛が、その最期、あれ程の聖者に何の業 *Karma* *RMa* 何の因果か、自然作用とは云いながら、激しい痲病に襲われて悶死した。

「この夜らのいつかあけなむこの夜らの、明けはなれなばをみな来て。はりを洗はむこひまろび、あかしわびけり長きこの夜を。」(良寛伝)

何という悲痛の叫びだらう。スピノーザはこれをも「必然」(「エティカ」二部・定理・四四)と呼ぶであらうか。冷酷の響きさえ感ずる。釋尊も痲病に倒れた。ソクラテスは毒盃に逝き、イエスは十字架上に病死した。必然であらうか、いつれにせよこれが人生の常であらう。そこに住む吾等、何時何事が起つても、泰然として処理してゆかねばならぬ。その信念(仰)養成が目的である。

大局の目的は定まつている。然し、「幾度か辛酸を経て志し漸く固し」(西郷隆盛)で、信仰(念)も亦同じである。機会あ

る毎に教え、計画を立てても怠らず誘導し、必要に応じ、求め
に對えて説く、牛歩秒進の工夫が忘れてならぬ要点である。宗
教への理解がまず第一、半信半疑で考へる過程もまた重要要素
である。決して急いではいならない。余りに信仰の強い人の指導
に、力余つて反信的態度を生ぜしめることの少なくないこと
は、重重考えなければならぬ。「過ぎたるは向を及ばざるが
如し」の戒しめは、信仰の誘導に重要なことである。

宗教的現実

星 野 元 豊

宗教的回心によつて甦つた者の現実を宗教的現実と名づけ
た。そこでは現実を支配する原理が異なつてゐる。以上は人間
の自律的原理であつたが回心以後は神律的原理が支配してい
る。それにもかかわらず現実には依然「肉にあつて生きる」人間
の歴史的现实である。宗教的現実とはかかる神律と俗律との交
つた点である。そこでは俗に絶対否定されることにおいて神律
となり、神は自己を絶対否定することにおいて俗になる。むしろ
神は自己を殺して俗となるところに神として自己を実現する
のである。かかる二つの働きが、一つの働きとして現実に実現
されたところが宗教的現実である。そこでは俗に絶対否定にお
いて絶対肯定されている。俗的生活と宗教的生活とが一体不二

であつて、絶対自由であり、随處作主であることができる。絶
對自由とは現実を遊離することではなくして、現実の流にあつ
てそれを縦に断ちきり、流の本来的な在り方を知ることによつ
て、流の具体的状況に応じて意志し行動することである。自由
とは法則の認識であるという如く、現実の在り方を認識してい
るが故に、現実の動きに動揺せず自由なのである。宗教的現実
とはかかる現実の絶対否定即ち絶対批判において、その根源か
ら現実の具体的状況に依じて一瞬一瞬を生ずることにはかなら
ない。それは現実に面して常に根源からの新たな決断において
あることである。かかる決断を支えるものは根源からの具体的
認識である。仏教の語をすれば権智といえよう。この認識は普
遍妥当な真理ではなくして、現実の具体的行動の指針となる
具体的現実的真理である。それが現実の行動の具体的真理であ
るかぎり、それは社会科学的認識を内に含むものでなければな
らない。社会科学の認識を内に含むことによつて絶対自由は単
に主体的形而上的事態に止まらず歴史的现实的に客觀的に絶対
自由たりうる。

ユングの Individuation と禪の立場

増 永 靈 鳳

ユングの分析心理学では人間の精神作用を意識的と無意識的
とに大別し、無意識を個々のものと集合的のものに分類し

た。個々の無意識はフロイドの無意識に近いものであるが、集合的な無意識は人類的遺産の部分をなすものである。集合的な無意識には三段の階層がある。初は男がアニマ (anima) 女がアニムス (animus) 次は男が古の賢者 (the old wise man) 女が地母 (the earth-mother) 最後は男女ともに真実の自己

(the Self) を見る。このセルフはあらゆる宗教に見出される一者 (oneness) の象徴である。これに徹することを彼は Individuation といっている。それは真にあるべきものになることを意味する。ユングは鈴木大拙氏の「禅仏教の入門」の独訳 (Die grosse Befreiung) に序文を認め、「禅は仏教の広くして大いなる思想から芽ばえた中国精神の最のすばらしい花の一つである」といつている。そのセルフというは禅の始祖菩提のいわゆる衆生の同一真性であり、インディヴィデュエーションはそれを実践的に体得することである。達摩禅の本領は真性の悟修にある。達摩の説いた二入四行の最後称法行はすなわちこれを指している。この真性に徹つた行に入るには、その前の無所求行を必要とする。無所求行は無所得空に徹する実践である。ユングは野心的な欧米人はこのインディヴィデュエーションに入りにくいことを暗示している。要するに、ユングは、(1) 集合的な無意識の根柢に宗教精神を置き、(2) 分析心理学に東洋的なものを導入し、(3) アーケタイプを説くに仏教的思想を参照し、(4) 密教的マンダラに新しい意味を見出し、(5) 集合的無意識の基底に禅の本来面目をとり入れ、(6) インディヴィデュエーションを禅の悟で説こうとし、(7) 皆に患者のみならず、指導者自

身の修行を要請したことは興味ある問題である。ただ彼の禅に対する理解は初期にとどまり、その禅も北宗的臨済的であるが、さらに広く禅の全分野に涉つて研究を進めるならば、一段の進歩を見るであろう。

続「とひたのまき」考

松 野 純 孝

親鸞の妻惠信晩年の住所「とひたのまき」を、さきに本誌(一二七)で従来通り越後に求めらるべきであろうと述べておいた。今回はその調査の中間報告だが、次の諸点から一応、第一候補地を中頸城郡櫛池村大字赤池小字高田に、第二候補地を同郡板倉村大字坂井・長塚小字飛田にあててみた。

惠信書状に発信地「とひたのまきより」の八字上に「まき」の二字が抹消されている。これは惠信が最初「まきより」と書こうとしたが、その場所を一層鮮明にしようとして「とひた」を付加したものであろう。従つて「とひた」は「まき」の中に探られねばならない。そして惠信は門徒や先にきている自分の子女を頼つて越後へ下つたと思われるから、これら門徒や子女のいた国府・粟沢(板倉村)・小黒(東頸城郡)を結ぶ三角形地辺に、惠信の住所を求めのが自然であろう。この中に「まき」にちなむ荒敷(中頸城郡菅原村)・敷(東頸城郡)がある。第一候補地はこの敷付近、第二候補地は荒敷近辺にある。

赤池蘆田を第一候補にしたのは、恵信と連絡あつた子女の住所粟沢・益方(板倉村関田付近)・小黒は共に山間地帯にあり、これらの線に地理上、ここが最も恰好な場所と思われるからである。そして蘆田の地名も以下のことから、恵信当時存していたと思われる。1 康平・寛治年間作成の伝承をもつ古地図に赤池の地名がある。2 赤池周辺の梨窟・坊ヶ池から彌生式土器が出土している。3 梨平の水嶋磯部神社が式内社と思われる。4 かくして赤池が恵信当時存してをれば、赤池の小字蘆田の地名も既に存していたと考へ得よう。

第二候補地は往時沼沢地帯であつたと思われるが、周辺は古墳の出土で有名な所だから、当時は勿論存していたであろう。因に斐太村飛田の地名は式内社斐太神社からきているとみるべきだろうから、トヒタと訓読されなかつたらう。

日本における冥界幻覚の実修について

松 前 健

未開人や古代人が死者の夢や冥府の幻覚を見たりする事を、真実に自分の靈魂が冥府に赴いて体験したのだと信じ、斯様な幻覚を基礎として種々の冥界訪問譚が発生するというのは、E・B タイラーや、J・マクロック等の著明な説である。實際、未開人は瀕死の病から回復したり、失神絶氣から蘇生したりする事を、冥府から戻つて来たのだと考へ、冥途の河から還つた

とか、冥途の椰子樹に衝突して戻つたのだと言つて、その間に見た幻覚を、蘇生してから物語つている。日本でもヨミガエリとかヨミジガエリとか言う語は、その様な意味を表わす。日本靈異記中の種々の靈驗的蘇生譚にも、その様な實際の失神幻覚より出たと思われる話が多い。然し斯様な幻覚は、一般に普通の個人が偶然に見る場合と、特に此の冥界の幻覚を見る為には、呪術者が麻酔をしたり、自己催眠術をする呪術儀礼の場合とは区別しなければならぬ。他民族では、自ら呪術的手段により失神や異常心理に陥り、自分の靈魂の冥界旅行を企てる事を職とする巫が存在している。シベリヤ、インドネシア、メラネシア、古代中国、印度、古代ヨーロッパ等にも行われていた。日本靈異記中にも、明らかに後に蘇生する事を意識して失神しているのがあつた。その他の諸書にもその様な話が多い。その死に方も皆急に硬直して仮死状態になり、数日経過して蘇生して幻覚を語るという形式になつてゐる。中には古今著聞集、慈心坊尊恵の様に、閻王の召に応じ、用意万端整えて失神する様な話もある。ヨーロッパの斯様な実修は、往々冥府への入口として知られている様な洞窟や火山等で行われたが、日本でも山中他界、地獄谷として知られた、白山、立山、金峯山等では、斯様な実修は行われなかつたであろうか。法華験記、今昔物語、宝物集等に見られる、立山地獄で見たという幻覚も、皆特殊種の修行者の修法中になされてゐたり、わざ／＼此の幻覚を見る為出かけてゐたりしてゐる。斯様な冥府地域での幻覚実修の物語中で、最もシヤマナイズされた話は、扶桑略記、北野縁

起、在栢天神縁起等に伝える、道賢の冥途記の記事で、之は吉野金峯山中の洞窟でなされ、ここで修法し乍ら、予期した失神を行い冥府幻覚を見ている。之は一種の巫の靈旅と同じものであろうが、古代では冥府に靈旅する事を専門とする存在がいたと思われ、諸所の闔魔堂、地藏堂の建立者と伝えられた小野篁伝説の如きは、その様な靈巫達の幻覚実修が伝説となつて残つたものであろう。

綱島梁川に於ける『見神体験』の過程について

松 本 皓 一

『夢にあらざ幻にあらざ、最も確實なる経験に候』と実在との感応体験を強く世に問うた綱島梁川の『見神』の問題を明らかにするには、それを人格（まなづか）的宗教現象として人格と環境との関連の下に dynamic に捉えなければならぬ。既に梁川の人格については、その形式の過程及び諸特性を廿九年度学会に発表した。人格はかなり一貫した基本的傾向をもつとは云え、正確なる行動の理解のためには、常に成長変化する人格を個々の瞬時的事態において捉えるべきであらう。本発表は此のような意味で、梁川の見神体験に至る過程を明らかにしたものである。

さて梁川の宗教的生活は、大別して次の如くに区分される。

七四

第一期無差別盲信の時代（明治一九・二〇—二五年、一四・

五歳—二〇歳）

第二期倫理主義の時代（明治二五—二八・九年、二〇歳—

二三・四歳）

第三期人格神思慕の時代（明治二八・九—三七年、二三・四

歳—三三歳）

第四期見神実験の時代（明治三七—四〇年、三三歳—三五

歳没）

第一期より第三期までは見神への過程であり、準備の時代であつた。此の準備期を通して、家計の不如意・遊学の要求不満・村内の聖書研究会の集い、東京専門学校における坪内、大西両博士の薰陶・哲学会グループの刺戟、苦学力行の東京生活、二度の咯血と転地そして入院等々の諸因子が、当時の啓蒙主義、浪漫主義思潮を背景にして梁川に働きかけてくる。結論を言うならば、梁川は此の期の当初、文化的要求の代償として教会に近づく傾向を見せながらも、幾多の変遷の果、遂に『人格神なるべからず……神を思慕する熱き至深の要求たにあらば神の愛との感応あるべし』と自らの内に見神を予想せしめる構えを形成するに至つた。見神体験に先行する此の人格の体制化は極めて興味深い。此の見神必須の要求は生活史に培われた哲学的教養によつて *rigidity* され強化されると共に、やがて第三期末の肉体の衰弱化と共に、流出発現すべき *trauma* を待つのである。

近代資本主義成り期における

新教運動の経済的意義

— Pantani の所説を中心として —

水 上 泰 三

フアンファニは、資本主義精神を、「人間にとつて本来的な欲求と見做される財貨獲得への志向性を積極的に肯定しようとする生活態度」と解釈する。従つて、彼は、その中に宗教的倫理的要素を認めない。又、此の精神は、歴史と共に古いのであるが、社会的勢力にまで伸長するには、社会的に一定の条件を必要とした。換言すれば、一定時代の社会と人間とが、資本主義的生活態度を具現するまで待たねばならなかつた。

さて、近代資本主義は、産業革命と相伴つて、その巨歩を踏み出すのであるが、それに至る準備期、即ち成り期は十四世紀まで遡ると見做されている。しからば、宗教は、此の間において、如何なる態度をもつてこれに臨み、どのような影響を与えたであらうか。

フアンファニによると、カトリックの倫理観では、「現世的事物に意極目的を求めない。」しかるに、資本主義精神は、営利追求を目標とするから、倫理的に悪である。かくして、カトリックは、決して資本主義の味方とならなかつたのである。

しかるにプロテスタントは、超現世的秩序を崩壊に導き、現

世と来世とを断絶させた。従つて、現世的基準は、合理的な人間活動に求めざるをえなかつた。経済的な面から、これをみれば、経済合理主義となり、そのまま資本主義精神へと移行しうる。かように、プロテスタントは、宗教を世俗化し、資本主義精神を容認し、その成立を助長せしめた。

以上の解釈中、彼の見ているプロテスタントの倫理観は、十七世紀の英国ピューリタンに該当するものではあつても、十六世紀のプロテスタント、少くともカルビンには該当しない。カルビンにあつては、職業(召命)の重視と平等とは力説されてはいるものの、転業特に「報酬」を目当てになされる転業は、「神の正しき目標より離れる者」のなす業であると、むしろ警告されている。より有利な職業に、見えざる神の指図を認め、かかる職業へ転ずることに、召命を認めた解釈は、十七世紀のバクスターを待たねばならない。

(本研究は、昭和三十年度、文部省科学研究費助成金による)

宗教発生の生物学的基盤に

ついでの一考察

南 慈 朗

生物学的な適応機能に基く宗教起原論は既に多くの批判が下されているが、科学者でしかも宗教者であつたパスカルの宗教体験と宗教観を取上げて、宗教発生の基盤となる一要素を考察

してみようとするのである。

パスカルは、自然的非宗教的な適応と超自然的宗教的な適応とは、秩序 (ordre) 次元 (dimension) を異にした全く異質的なものとしているが、然し亦これら両者は人間が生きて行くにとつて共に必然的なものであるとしている。そこで適応の営みという概念を単に生物学的な意味においてでなくもつと広義に使用するならば、宗教的な人間の変革というものが、例えば回心 (conversion) の如きものが、自然的な適応における変化の現象とは全く異質的であるにせよ人間が生命を充足しよりよき自我を実現する為人間自らが或変革を起す現象であるかぎり一種の適応の営みであると考えてよいであらう。

宗教の特質として唯機能的な面のみを取上るのは一方に偏した学説と言わねばならぬが然し宗教のもつ特質として、このような生命の充足、安定、拡充という機能的な面のあることは疑われないのである。

以上のような観点に立つならば、生物学的な適応の営みとは質的に異つた一種の適応の営みに宗教発生の基盤となる一つの重要な要素が認められると考えるものである。

根本悪からの解放

——カントの宗教論を繞つて——

三 原 頭

生の理由を考え、道徳的努力を続ける人間は、却つて自己の限界を自覚する。而してこの限界自覚は理性法則の内に自らを置くことによつてのみ可能である。この立場においては他律は全く排除され、理性の立法という自律の原則に基づいてのみ考察が続けられる。

当為にみられる人間観は道徳的完成者を目途としてうちたてられる。この道徳的完成者とは神であり、而してこの神は亦、道徳的努力を重ねる人間の内に秘むものでなければならぬ、すべてが理性者のうちにおいて究められるというのが彼の基本的態度であり、この立場にあつて悪と自由との構造的連関を考えて、些題に答えようとするのである。

悪は端的にいつて、本来的な理性法則から逸脱する所に存する。「心情の転倒」に悪が現成し、反秩序となつて積極化する。この転倒にあつては自愛心を最高動機とし、あらゆる格率の根柢を腐敗せしめんとする。然しこれらはすべて自由なる行である故、根元的であり、従つて亦これを根本悪と名付け得る。だがこの悪への傾向を許した自由を通じて却つて最高善を覚醒するという見地に到着する。理性者たる人間は良心の働き

を媒介としてレアールなものからイデアールなものへ、即ち現実態の悪の内に悩みつつそこから本来の自己に還帰して開示せんとする、ここにおいて純粹なるものと有限者たる人間との直結が存する。「宗教とはあらゆる吾人の義務を神の命令として認識することである。」悪からの脱出、解放はまづこの認識の上になつことであり、理性の声に応じて内部的刷新を行い、而してこの人間心情における一つの革命を通じて、有限的理性者は本来のあり方に自らを置くことになり、かくなることによつて根本悪からの解放がなされるのである。

かくの如くカントにあつては強き人間、道德的人間たらんとする現実的なる理性的人間によつて、道德的宗教が現実的に存在し、これによつて根本悪から解脱し得るのである。単に生の為に生きる理由を失つた弱き人間にあつては、根本悪の自覚もなく亦そこからの脱出、解放もあり得ないのである。

物 忌

——平安貴族の生活に現はれるその性格——

三 和 礼 子

平安時代の生活慣習として顕著な物忌は御霊怨霊ものわけ等の脅威に悩んだ時代精神が政界の動揺と社会不安のうちに生み出した習俗であり、藤原基経頃成立、道長時代を盛行期として、その後漸次型と意義を崩してゆく。その内容は凶事の到来

を予め忌慎む事、當代までの官撰記録がものいみを齋・齋戒・諱忌・物忌にあて、その際物忌は巫の称としてのみ用いられるのと範疇を異にする。そこで史書・日記・有職故実書・文学作品などに得られる当時の物忌習俗の特徴を紹介すると、(一)物忌の原因は大別して、怪異現象と心異現象とに限られる。凶夢と肉体的不健全が後者であるが、前者は更に地位・出自・個性等に関して類別され、殊にそれと怪異を起した場との關係が目される。即ち、天皇は国家公共の立場から伊勢東大寺を始めとする特定の五六の社寺に起る怪異に實を有し、藤原氏の代表層は春日興福寺多武岑などのそれと無縁ではあり得ず、諸衙の怪異は諸吏の進退を制肘し、さらに私生活身辺の怪異が個々人に物忌を要求するのである。殿舎の倒壊とか墓鳴鶯鳥雀蛇鹿牛等の異常態、狐鼠蟻等の悪戯、緑樹の枯死などがその主な例である怪異現象は陰陽師によつて吉凶を占われるが、それらは真革・口舌・闕辭、疾疫・病事、火災等の予兆とみなされている。(二)……(物忌の)期怪日以後卅日内及来四月七月明年四月節中並庚辛日也云々(本朝世紀(寛和二年二月一日条より)に見る如く、物忌日の設定は一件の怪異について相当長期に亘る事と、二日それも十日をなす五行の兄弟の日が一組である事に特徴がある。殊にこの二日は中の夜の丑・寅刻を忌籠の中心として前齋後齋の構成を有する点留意すべきである。(三)物忌の眼目は自己と外事外物との一切の交渉を遮断する所にあり、それが破られた場合、怪異に予兆された凶事が到来する。即ち凶事を掌る靈物の跳梁を外界に相定しているのである。この畏怖の念こそ、

(一)に述べた如き異常現象を怪異と認識せしめる因をなしている。この場合、靈物は個性も形もなまぬ漠たる存在として意識されているが、道長以降疫鬼の性格を強め頭な人形をとるに至っている。四この習俗は成立宗教としての神道・仏教とは教義上の關係を有さず、また陰陽道にも学理的説明を負うていない。その成立は一に知識下に潜在した日本民族の宗教心意に俟つた事がうかがわれるのである。

无着の業思想

六 浦 教 乘

仏教思想の中でも業報思想は深く日本人の精神生活を動かしているものであるが、従来この思想が果して正しく理解され生活化されたであろうか。動もすると業報思想は消極的「諦らめ」的觀念に解されてはいないであろうか。

若し然りとすれば、それは仏教における真正なる業報思想ではなくて、宿作外道の邪説に墮することにある。業思想の正しい理解と発揚とに心血を注がれたのは、都率天より降下せる彌勒菩薩の説法を承述せられたと伝えられる无着菩薩の『瑜伽師地論』巻第七にあらわれている思想と批判とである。

先づ无着師は宿作因論の論拠を、現在の果報は皆宿業に因る。しかも現在の新業は不作因なりとする教証と、正行者が苦を招き、邪行者が楽を受くる現実より観ずると、現生業は不定

七八

であるから皆宿作を因とするとの理証の二者とし、この邪説を批判して正しい仏教の立場を高調された。『論』文は三段に分れ、第一は、「或は諸苦あり。唯宿作を用て因と為す。云々」として仏教においても宿業力を認められ、第二は、「或は復苦あり。雑因の所生なり。云々」として善悪二業が一人の上に交雑して果報を生ずるとせられ、第三は、「或は復法あり。純ら現在の功用の因に由て得す。云々」として現在の造業が現在及び本来の果報を招くと説かれた。

要之、宿作外道は宿業力のみを認めて現在の新業の因力を認めないが、仏教はその両者を認める。二、前者は宿作の因のみで三世の一切を説くから雑因の成立を許さないが、仏教はこれを認める。三、前者は消極的宿命的断念主義となるが、仏教は宿業による諦観を感ずると共に、新業即ち自由意志による行為の可能性を認め、従つて又行為に対する責任を感ずる積極的努力的自律的な力の自覚を認める調和的中道的人生觀を生ずる。

以上の无着師の批判と思想こそは仏教の真正なる業報思想を完全に論説して余すところがない。

宗教史のゆがみ

——教派神道特に天理教の場合——

村 上 俊 雄

宗教がその独自の信仰教義に基いて、又は他宗教の要素と混

和融合して發展するほかに、國家權力や政治力との妥協、その教學に追隨する時、宗教としての本來的發達が阻まれて方向にゆがみのあらわれる一とこま。

教派神道發生の内的動因を復古神道の主張と欠陥の中にみる。復古神道において未分未成熟であつた政治的動機と宗教的契機とが次第に分明となつて變転する幕末の世相と維新の轉換期に、一を國學—復古神道—平田神道—維新という政治的思想的運動に結実し、他を宗教契機を拡大せしめて教派神道へと。

徳川政權の精神的支柱である仏教・儒教への反抗としての復古神道には、繁煩な教義、複雑多門な行法の排除、為政的便宜的な倫理主義の打破があり、人智の技巧をからないで人為川上に自然に生成されてある崇高な道や秩序の存在とそれへの復帰あこがれが、天地自然の道にさからつた不自然な統治形態である徳川政權への批判として成立し、尊王への根柢が勢となつて維新の大業となり、この政治的方向が國家の動向に從つて権力的拘束力を持つ教學として伸張した。

しかし復古神道のただ古に対する回顧と陶醉と独断に墮した觀念的主張、その進展の政治的偏向、宗教的動機の欠如——皇國の尊さは知つても天照大神の恩徳を忘れ、造化主宰の化育の恩恵を思念せず、平易な処世訓すらなくて、更に救済安心の問題に解決を与えず、死生、幽冥、応報の信念なく、況や天啓啓示という宗教成立の契機を持たないで、ただ倫理や政治上の主張にとどまつた復古神道の欠陥は教派神道を生んだ。

このような發生上の性格に基く教派神道の自由な進展は、特

に明治以降、復古神道の政治的要求の生長發展した國家の性格、特に國体の尊嚴、神社制度、天照大神の地位等、約言すれば天皇制を中心とする絶対主義的体制と教學の前に阻まれてそれとの迎合妥協の途をとらざるを得なかつた。自らの存立のためとはいへ、ここに史的發展のゆがみを見る。具體的詳論は筆を新にして別の機に期する。

地方信仰に於ける靈場の研究

——秩父靈場を中心として——

百 田 師 恵

觀音靈場の成立年代については西國、坂東共に明かたなく、秩父靈場においても同じ悩みが生じて来る。一つには正曆五年三月十八日性空上人によつて創設されたとあり、二つには文曆元年三月十八日妙見菩薩、熊野權現等十三人の權者によつて開かれたとある。この中前者は全く根柢のないものであるが、後者は札所行事の基盤として今日に及んでいる所から全然無視することは出来ない。従来郷土史家によつては江戸初期、或は室町中期頃の説を挙げているが、これとても確実なものではない。この点については各札所にまつわる行基、最澄、空海、円仁、源信等の高僧による創設伝説や、藏王、熊野權現等修驗に關する信仰基盤が徐々に確立されていつたことからして、異つた角度による究明を要するであらう。

次に成立の動機を見ると、文暦元年十三人の権者によつて創設されたところからして当時の宗教者である僧侶、神官の力が中心となり、多数の民間における同調者を生んだものと想像出来る。またこの靈場が初めから百カ所靈場として成立したものでないことが三十二番般若岩殿の貞享二年の番付で解る。それによると番付は三十三番であり、配列は秩父市を中心として組織され、外部の巡礼者の便を考慮に入れてない。これは明かに地方靈場としての性格しか持たないことを示すもので、三十四カ所と今日の配列順序は百カ所靈場の成立によつて出来たものと云える。

更に百カ所靈場成立の問題になるが、三十番にある古い納札では天文年間と見られる。然しこれとて明確な資料とすること出来ず、江戸時代の巡礼を見ると大半が江戸市民であり、寛永から元祿、宝暦と中期になるにつれて盛況を示している所から、江戸市民による力が、百カ所靈場への発展をうながしたのではないかと推察される。

本稿は昭和三十年度文部省科学研究助成補助金による研究成果の一部である。

『イスラームに於ける

神の主体的表現に就て』

——特にクルアーンを手懸りとして——

諸 井 慶 徳

宗教にあつては神が主体的存在として現われて来る。所でかかる場合そのことを示す表現にも色々ある。(一)主体者として見る表現、これは大抵三人称男性形で示される。(二)主体者として扱う表現、これは二人称 "Thou" で示される。(三)主体者として現われて来る表現、これは一人称で示される、それ等は何れも興味あるものではあるが、ここではその資料として原始イスラームの典拠たるクルアーン (Qur'an) を取り挙げて、最も特殊な(三)について考察したい、クルアーンではこれ等三様の表現が錯雑している。然もそこに(三)が多く然も(三)には注目すべき事柄が見られる。

それはここにおいては神アッラーの獨一性が極めて強調せられてゐるにも拘らず、第一人称表現の場合にそれが単数を以てせられるものよりも遙かに多く複数を以て表現せられている事である。然もかかる事は一般に当時のアラビヤ語で用いられた語法というわけではない。凡そ獨一の神の一人称は単数を以てすべきであらう。勿もそのイスラームの背景としての旧約宗教にはかかる事例は絶無ではない。(例えば創世記一章二十六節、

十一章七節、イザヤ書六章八節等に一人称複数表現がある。然し旧約では極めて少数の特異例であるに對して、クルアーンでは大抵が複数である。然も前後に出る表現としての二人称、三人称は常に単数であるにも拘らず、唯一人称のみが複数が多い。筆者の考証によれば単数表現は複数表現のわづか約五分の一に過ぎない。

それならば、我々はこの用法につき如何なる事を見出すであらうか。尙クルアーンのアラビヤ語の原文では人称表現には三つの様態がある。それは *Nominative, Genitive, Objective* の三形である。夫々極めて多種多様の表現が見られるが、筆者の仔細な分析の結果を概括すれば、結論的に大凡次の如く見做され得る。

大部分の一人称複数使用の中にあつて特に見られる一人称単数使用こそは、引用句の主語たること、内面性、決定性の主体たること、窮極の宗教的対象としての主体たること等々の意味における一人称としての神がそこに示されている。然もその他の、人間に對する働きの場面においては、一般に一人称複数をもつてせられてゐるのは、神の働きの大なる力量を言わんとし、乃至は天使として觀念づけることによつて示されるが故の宗教意識から出て來て來ているものでもあらう。かくして超越一神の宗教にあつても單なる個の一としての神觀念のみではすまし得ない消息が伺われることは示唆多きことである。

ドイエウエールトの「法理念の哲学」における宗教の意義

柳 田 友 信

現代オランダの改革派哲学者ヘルマン・ドイエウエールト *Herman Dooyeweerd* の「法理念の哲学」 *Wijzegeerte der Weisde* によれば、宗教は次の如く定義されるべきである。宗教とは意味の一切の時間的多様の眞の絶対的根源または偽りの絶対的根源に向つて自己を志向せしめようとする人間の自性の先天的衝動である。人間存在の絶対中心的領域として宗教は時間的現実の一切の様態的多様性の局面を超越する。宗教は我々の意識の求心的志向においてのみ接近しうるものであつて、意識の分散的志向において接近しうるものでなく、また「対象」として接近しうるものでもない。従つて宗教はその内的本質に関しては絶対に「現象論的」記述を許さない。ここに宗教と信仰との峻別が要求される。バルトは信仰を現実の様態的局面から全く切離して考へた。しかし信仰は人間意識の様態的機能の一つであり、一つにすぎない。信仰機能はよし最高の意識機能であるにもせよ、どこまでも宇宙時間に拘束され、我々の存在の他の様態的諸機能との意味の時間的相關性に拘束されてゐる。信仰の志向と内容とは我々の存在の中心領域としての宗教によつて根本的に志向づけられてゐる。

宗教と哲学との関係は次の如く理解されるべきである。哲學的思惟が固有の対象として関わり、ところの先驗的根本理念は時間的現実の意味の相關性、全体性、根源の三理念に求められる。がこれらの理念は根源への集中的志向性において根本的宗教的に統一されたただ一つの理念である。それはかかるものとしてそれ自身もはや哲學の領域に属さないなら、かの宗教的根本モチーフにより志向づけられている。ドイイェウエールトによれば西歐の全文化發展、従つて全西歐哲學の根柢に横わる宗教的根本モチーフとして次の四つが挙げられる。第一、古代ギリシヤを支配し、アリストテレスにより Hyemorphism として

定式化された形相質料モチーフ。第二、創造、墮落及びキリストによる救贖のキリスト教的根本モチーフ。第三、前二者を調停せんとするローマの自然と恩恵の宗教的綜合モチーフ。第四、前三者を「此岸的」人間の人格を中心とする宗教的綜合にもたらそうと試みるカントにより定式化された近代的人本主義的、自然と自由の根本モチーフ。哲學的思惟はこれらの宗教的根本モチーフのいづれか一つの支配を受けている。

キェルケゴールに於ける“Reue”について

山 形 孝 夫

一般に、悔改 (die Reue) は、信仰に関して極めて積極的な意義をもつと考えられる、ところがキェルケゴールの場合、信

仰の試験 (Versuchung) において、悔改は、誘惑 (Anfechtung) として拒絶せられ (Furcht u. Zittern) 何物をも悔改せぬことが、むしろ、信仰にとつての最高の叡知の表現である (Schuldig, Nichtschuldig) とすら語られている。

しかしながら、他方キェルケゴールは、悔改の中に大きな意義を認め、悔改なしには、実存のあらゆる運動が、その衝撃を失い、美的理念も、宗教的理念も根柢から崩壊せざるを得ない (ibid.) とまで容認するをばからなかつた。

悔改のもつこうした自己矛盾が、本来的には、倫理学自身に属するものであつたということを、キェルケゴールが、発見し得たのは、既に“Furcht u. Zittern, おいてであつたが、その意義を存在論的に明確に把握し、可能性との關係において展開し得るためには、少くとも“Der Begriff Angst”まで、またねばならなかつたように思われる。

従つて、この二著作に定位して、その前後の諸著を幣見した場合、悔改の意義に関する極端に一義的な敘述から、それが、次第にくずれ、さらに、自己矛盾的性格を示すに至る間の變遷の跡を明瞭にうかがうことが出来るように思われる。

本論は“Entweder Oder” (1843) から“Stadien auf dem Lebensweg” (1845) に至る悔改の概念の變遷を資料的に検討した報告である。(資料省略)

有部の極微説について

山田 恭道

本論は大毘婆沙論に關説さる有部の極微説を主題とする。さて、勝論等外教の極微説に比してその特色と考えられる点は、第一に、顯・形をとはず可積聚の色法一々に極微有りとする事、第二に、一の四大種が一の造色の極微を作るとする事である。第一の点は、極微の常住・無常の問題との連関において俱舍論・正理経で取上げられ、仏教対正理勝論の論争点となる。後者は万有を実・徳・業・同・異・和合の六範疇にわけて觀察するから、極微は地・水・火・風の四実体にのみ限られる。ここに全体と屬性・全体と部分に關する区別の有無を論拠として極微の常・無常が主張せられる。所で、大毘婆沙論では極微無常説は必ずしも確立されておらぬ。有為法は常住でない、一々の極微に三世の別が有る、等と述べるから一応無常とするかの如くみられるが、徹底した無常説を述べず、且、常住の一論拠と考えられる極微の独住——勝論経や毘婆沙引用の大法論の説よりして各別に住する極微を常住とするは当時の極微觀として既成の事実であつたと考えらる。世親が極微独住を認めなかつた理由もここに存すとみてよからう——を否定していない。大法論説の否定は認識論的問題で存在論的追求ではない。順正理論が有説として極微独住を認め、又、大の三災論で「極微も亦

余りあることなし」との世親説に「細分も云々」と細分の語で置きかえた事は一考に値しよう。第二の点は、色を四大種及び四大種所速とし且つ夫々個別的実体とする物質觀に基づく帰結であるが、極微の極微有りとするのか、その量的關係の考察を欠き、ここに極微觀の不徹底さが結果する。——更に業の問題が關連してくる。勝論の業は動力因に止つたが有部の業は半形而下的性質をおびているようである。——次に極微説採用年代であるが、その關説は尊婆須蜜論・大毘婆沙論においてであり、六足・発智論に見出されぬ以上、早くとも西曆紀元前後と考えられる。之等の点から外教の影響が考えられるがそれは次回に譲る。

キイルケゴールに於ける不安について

米 沢 紀

人間は精神によつて荷はれる靈魂と肉体との綜合であるとするのが、キイルケゴールの基本的人間規定であるが、この綜合が未だ可能性の状態にあるのが無垢の状態である。こゝに於ては人間は精神として規定されず、自然と直接的合一の中に靈魂として規定されている。精神は未だ夢み、平和と静かさの中にあるが、しかし精神が未だ可能性に於てあり、自己の現実は無であるところから、可能性としての無に關する不安が生ずる。精神は靈肉の綜合を成就もするが又破壊もし得る。この二義的

ある。

体験の場について

米 田 順 三

な可能性に関はる所から不安が生ずる。而して精神が可能性としての自己の自由を実現しようとする時、この不安にとらえられて、質的飛躍によつて墮罪がおこる。これが無垢に於ける不安であり、原罪の前提としての不安であるが、墮罪後不当に措置された現実から又不安が生ずる。罪によつて靈肉が分裂し、罪への傾向性が生じ、感性的なものが精神に対立するようになつたからである。墮罪後には善惡の区別が生じている故に不安は惡の前の不安と善の前の不安に分けられ、善への不安は自由の身体的心理的喪失と精神的喪失との面からその図式が考察される。

更に罪の意識以前の不安として人間が本来精神として規定されていることを知らず、不安の意識も持たない異教に於ける無精神の不安や、運命に関はるギリシャ的不安、ユダヤ教の負目に関はる不安等があり、最後に無限の可能性としての自己に関はる不安がある。無限の可能性としての自己、即ち永遠の自己を問題としてそれに真剣に立向い、その獲得を信仰によつて目指す時、不安は初めて形式的となる。

不安な人間が本来精神として規定されているが無垢に於ては未だ可能性に於てある故それを実現して居らず、墮罪後は自由の不当な行使によつて本来の自己を失つているという所に存在する。即ち未だ可能性の領域にあつて現実には本来の自己を失たぬという人間の実存に根拠をもつのである。本来の自己を失つてゐることは神の前で罪である故に罪の赦しの信仰によつて、失れた自己を獲得した時、初めて不安から解放されるので

体験の内容は生の事実と考えられるが、それは過程に即してみられてきた。デイルタイは生の中には「第一義的な規定として時間性が含まれている。」⁽¹⁾とし、ベルグソンは時間を内的事実—生の存在形式とし、シュベングラーも「生きる限り我々自身時間である。」とする。かくして生は並存の図式から解放され独自の事実とみなされた。然し純粹に過程的なものは如何にして意識されるか。ベルグソンは直観、intuition デイルタイは了解、Verstehen 西田哲学は「眞の生命といふものは唯我々の人格的自己の自覚から考へられる。」とする。意識するものと意識されるものとが全く自己同一にある意識といえるものは自意識乃至自覚の意味をもつであろう。然しベルグソンの時間が純粹 *pure* 持続 *pure* である限り、汝の過去はすべて我のものにとららず、汝の現在には我にとつて決して理解しつくされぬものが残るであろう。西田哲学は「有に對する無ではなく、無にして有を限定する眞の無の場所に於て自覚的なものが限定せられる」とし、時というものは単なる連続でなく「非連続の連続」として考えられ、眞の生命も同様であつて「生命の一面には空間性、物質性がなければならぬ。」とする。デイルタイ

他が個人の生の表現の客観的妥当性をもつ了解を可能にする「印象点」Eindruckspunkt⁽⁶⁾を考へるのは時間性に、ある場所の意味を考へているといへよう。然しまた十分でないため、その了解は「汝に於ける我的再発見」にとどまり、我に於ける汝の再発見とはならぬ。ジムメンの形式 Form⁽⁶⁾のもつ二重性も体験の場を考へつゝも見のがしていと考へられる。西田哲学の非連続の連続として体験の場というものに集中することにより体験の表現の全き実現が可能なのではあるまいか。

- (1) Dilthey, W.; G. S. VII 192. (2) Spender, O.; Unergang des Abendlandes I Bd. 161. (3) 西田幾多郎全集六卷 429 頁。(4) 同上 90 頁。(5) 同上 442 頁。(6) Dilthey, W.; G. S. V 282. (7) Dilthey, W.; G. S. VII 191. (8) Simmel, G.; Der Konflikt der modernen Kultur, 3. Aufl. 1926.

雲笈七籤について

吉岡義豊

雲笈七籤は宋の張君房の編修した書物で、一百二十二巻から成り、きわめて専門的な道教概論書である。

撰述の年代は明かでないが、本書の序文によると、宰相王欽

若の歿後、仁宗皇帝（一〇三三—一〇六三）乙夜の覽に供するために、云々、などの語があるところよりすれば、大体のところは推察出来る。即ち王欽若が薨じたのは、仁宗の天聖三年（一〇二五）十一月であるから、本書は一〇二五年—一〇六三年の間に成つたことはたしかである。

王欽若の統領のもとに張君房が精魂を傾けて編纂した大宋天宮宝蔵という道蔵が完成し、この中に四千五百六十五巻の道典が集められたのは、天禧三年（一〇一九）のことである。この天宮宝蔵の精要を採つて編修したのが雲笈七籤であるから、この書はまた小道蔵とも呼ばれている。

張君房は岳州安陸人、景德年間（一〇〇四—一〇〇七）に進士に合格した、というから、その年齢から察して、本書の製作が仁宗の末年にまで下ることはない。彼の七籤自序中に、真宗皇帝委遇の恩に酬いる、ともいい、年暮景に棲む、ともいうから、真宗薨後間もなく、天宮宝蔵の完成に引き続いて、すくなくとも仁宗の天聖末（一〇三〇頃）には述作された、と見てよいであろう。

現行本雲笈七籤には三本がある。道蔵本、清真館本、道蔵輯要本である。それぞれ、多少の語句の異同があるから、先づこの三本によつてテキストの校合を行うことが先決である。また前二本は一百二十二巻本であるが、道蔵輯要本は不分巻本である。

本書は一千余種の文献を引用し、それ等の中には佚文として存するものがすくなくない。何れにしても道教々理の研究は、

本書を措いて進めることが出来ない、と言える。

道長の雑信仰

若 山 俊 次

道長が不安の恐怖の感情を懐くのは、不可測的なものからの想像と結合している。其の起因は自らの対社会的人間の關係の相剋に由来するもので、自らの現実生活の維持、拡充が、兎角異常の方法によるものであつたから、一つの危機を契機とする内省は、不安・恐怖の感情にかりたるものであつた。物怪の恐怖に出家したのは、自らの弁別が為し得る限界を越えた行き詰りに於ける恐怖觀念として、その具体的省察行為としてあつたのである。(『宗教研究第一三七号紀要(巻三)』)彼のかゝる態度は、その精神生活の内に基盤を見出し得る。

御堂関白記に「物忌」の記事が随所に見出すが、その原因となるものはいずれも祖靈にかゝはるものであるが、そこには何等神聖感を伴はない慣習的儀礼として謹慎せられたのである。道長の内面的世界を支へる慣習的儀礼の束縛は日常生活の積極性と相応する強さであつた。而物忌の発見は陰陽道によるが、それは物忌の当のものの指摘にのみ止まる。

彼のかゝる現実的生活態度に於ける信仰は法華經を初めとして、現実の欲求、調和を図る呪術的な存在でしかなかつたのである。

彼が来世への関心は寛弘四年八月金峰山參詣に於ける願文であるが、それとても觀念的であり、以後のそれとても深刻な体験に基く浄土欣求ではなかつた。法成寺は「しずかに」住むべき方便であり、その莊嚴浄土は視覚的、心理的な往生助像としてあつたにすぎない。

固有の生活様式に、それと異なる構造、形態の信仰の導入はそのまゝでなく、より強大な側の影響を受け変容する。道長の精神生活が慣習的儀礼に厳しく支配されては、そこでの信仰は現世利益的な信仰しかなく、又浄土教とても謹慎的態度―觀想的―しかとり得なかつたのである。而多くの信仰が必要とせられたのも慣習的儀礼に制肘された不安な感情に基くものである。(終)

明治仏教における「信教自由」の性格

雲 藤 義 道

世界の宗教史上において、わが国ほど多くの宗教信仰を、同一民族内に包摂している例は稀れである。その事實は一見すれば、一般に信教自由の原則が認められていた結果であると考えられ易いが、事實はまさに逆である。

従来わが国において、信教自由の原則が自覚されなかつた一つの理由は、神道および仏教の本来の性格に帰することが出来

る。西欧社会においては、厳密な一神観によるキリスト教の教
権主義が、信教自由の自覚を促す契機をなした。

しかるに、わが国においては、神道の多神観や仏教の汎神観
的思想が、本来、極端な排他性や一向性を含まざるものであつ
た為に、絶えず信仰上にシンクレティズムが行われてきた。そ
の典型的なものが、ながく一般民衆の信仰を支配していた神仏
混淆の思想に外ならなかつた。

二

明治維新当初において、神仏分離の方針が樹立されたこと
は、宗教の純粹化という上からは、極めて意義の深いことであ
つたが、実際には、神道国教化の理念に貫かれた祭政一致の理
想を実現しようとする政策であつた。この政策が、わが国にお
いて、初めて信教自由の原則を自覚せしめる契機をなした。

明治における信教自由運動の導火線となつたものは、島地黙
雷の主唱する大教院分離運動であつた。その主張するところは
は、政治と宗教との混淆を打破するにあつた。それは彼が海外
で撰取した信教自由の原則に対する信念に外ならなかつた。し
かるに、明治中期におけるナショナリズムの抬頭と共に、仏教
は再び国家権力との結合を深めるに至つた。信教自由の原則に
対する近代的究明は、尙今日に残された問題である。

社会科学に於ける人格的主体の問題性

石 津 照 蘆

既にマリノウスキーは要求の主体が、その適応に際して要件
とすべき統合的原理として、科学と呪術及び宗教をあげた。生
態学的に要求の主体が環境に適応してゆくといふ、生活体の行
動分析の場面についてみても、そこには生活体の依るところの
統合的規準がある。その規準が歴史的社会的に決つたものであ
れ、或は幾らかの創意性によるものであれ、いづれにしても、
その人らしさ或はその人のためのといふ人格的主体性を經由し
て適応が行はれる。それでは、その人らしさ、或はその人のた
めのといふことが、どのやうな関係と根底に於て考へられて来
てをるか。

社会科学のうちで、就中臨床心理学や心理学的立場の精神医
学に、これに関する顕著な問題性が出てをる。端的にいへば、
異常者の異常な或は不当な適応といへども、その人らしさやそ
の人のための、全体としての首尾をもつシステムがある。する
と殊にセラピーの問題としていへば、その間違つてをるところ
の全体を正常なものにしなければならぬ。従つて治療の対象
は部分的なものでなく、全体としての人格的主体といふことに
なる。主体の考へ方や信念、信仰といふ問題になる。

では、それを正常にするといふことはどういふことか。医学

的には普通のレベルにするといふことであるが、社会的人格的には標準の立て方が困難である。のみならず新近の精神医学や臨床心理学では、人間の考へ方を形而上学的或は宗教的な観点にまで深めて来てゐる。謂ゆる正常人も人間存在の本来に即応し疏通して生きてゐない。それに目を塞ぎ、逃げてゐる。異常者も同様である。ただ謂ゆる正常者は逃げた領域で融通のきく可塑性をもつてゐる。ところが異常者はこの逃げた領域での構へが狭く極端で、とくにこれを守るのに異常な心的態度を付けてゐる。

それ故正常人も異常者も人間存在の本来を目ざして、それに副はなければならない。ことに異常者は、その本来性に副ふやうになることによつて、異常性から回復することが出来るといふのである。

実験的立場や新フロイド主義の立場に於ても、また歐洲に於ける実存哲学的心理学の立場に於てもこのやうな傾向が出て来てゐる。

会報

第十五回學術大會

日本宗教学会は、学会創立二十五周年・東京大学宗教学講座創設五十周年記念第十五回學術大會を、左記日程によつて、東京大学で開催した。

十月十四日(金)

午後二時より四時三十分まで、公開講演会。

宗教学五十年の歩み

小口 偉 一 氏

姉崎正治の業績

増 谷 文 雄 氏

神話の問題

西 谷 啓 治 氏

十月十五日(土)

午前九時開会式、引続き午後五時まで研究発表会。この間正午より理事會に於て、別項の如く名譽會員十一名を推薦した。

ついで午後五時より、懇親會。多数の會員が參加して、

盛會であつた。

十月十六日(日)

午前九時より午後三時まで研究発表會。この間十二時三十分より評議員會、午後四時より會員總會、閉會。

研究発表會は、五部會に分かれて行われ、発表者は百十八名を数えた。本誌はその紀要である。なお、本誌に収録した以外

に左記の諸氏が発表したが、原稿未着のため、残念ながら、掲載することが出来なかつた。

岩本徳一(祭祀形態の一考察——特に新嘗祭を中心として——)、白田甚五郎(天降りの展開)、小田原尚興(Magic

Circle—S. Langer)の形式主義的象徴論に於ける一問題

——、春日井真也(阿彌陀仏と彌勒菩薩)(氏は大会後間もなく渡印された)、佐木秋夫(新興宗教の教義の性格)、浜田

本悠(上代に於ける習合現象の一考察)、平等通昭(仏法における四門出遊説話)、山本正文(「教行信証」に於ける救済のロゴスとエトス)。

會員總會

庶務報告、會計報告、會則変更の件、「宗教と教育」委員會報告、國際宗教学會議開催促進委員會報告ののち、次回大會開催の件につき、京都大学を希望した。次に、別項の如く、評議員を改選した。

ついで、最近海外より帰朝された宮本正尊氏の、「第八回國際宗教学會議に出席して」と題しての報告があつた。最後に、理事會の決定に基づき、會長より名譽會員の推薦報告が行われた。

会務

岸本英夫氏の病氣による會長当選辞退に伴い、會長選挙の結

果、大島清氏が昭和廿九年十二月四日会長に当選された。

昭和三十年五月二十一、二の両日、第九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、西角井正慶氏、田北耕也氏の研究発表があつた。同じく三十年度の九学会奄美大島共同調査には、小口偉一、高木宏夫の二氏が参加した。

学術会議、文学・哲学・史学会連合編集「研究論文集第七巻」(海外に紹介する抄録論文集)に掲載のため、本会からは、岡田宜法氏「正法眼蔵思想体系」、小口偉一氏「日本宗教の社会的性格」の二編を推薦した。

同じく文学・史学・哲学連合の依託により、宗教関係文献目録を作製、本年六月刊行された。

昭和三十年度文部省科学研究費等分科審議会委員に、増谷文雄氏を推薦した。

名譽會員

赤松智城、石原謙、今岡信一良、宇井伯寿、加藤玄智、椎尾弁匡、鈴木宗忠、鈴木大拙、長井真琴、羽溪了諦、松村武雄の十一氏。

学会役員

常務理事 有賀鉄太郎、石津照璽、小口偉一、金倉円照、菅

円吉、岸本英夫、中村元、西谷啓治、花山信勝、古野清人、増永靈鳳、真野正順。

理事 池上広正、片山正直、坂本幸男、廣谷俊之、武内義

範、棚瀬襄爾、中川秀恭、長尾雅人、仁戸田六三郎、西義雄、西角井正慶、浜田本悠、原田敏明、干潟龍祥、久松真一、福井康順、堀一郎、増谷文雄、諸井慶徳、諸戸素純、山崎亨、山田龍城、結城令聞。

評議員 赤司道雄、阿部重夫、安津素彦、今田恵、上田天瑞、上田義文、雲藤義道、小田原尙興、加藤章一、加藤精神、河野博範、北森嘉藏、楠正弘、窪徳忠、桑田秀延、後藤真、白井成允、田北耕也、竹園賢了、竹中信常、田島信之、館照道、谷口隆之助、戸田義雄、長沢信寿、野村暢清、ハインリッヒ・デヌモリン、橋本芳契、羽田野伯猷、平川彰、比屋根安定、深川恒喜、丸川仁夫、武藤一雄、森川智徳、柳田国男、山口益、脇本平也。

監事 辻直四郎、宮本正尊。

(監事は十一月十二日評議員会にて、常務理事は十一月十九日理事会にて決定)

会則変更

本学会の会計年度を文部省のそれと一致させるため、会則第十九条の

「本会の年度は、毎年一月一日に始まり、十二月三十一日に終る」を

「本会の年度は、毎年四月一日に始まり、三月三十一日に終る」と変更、来年度より実施するよう、十月十五日の評議員会にて承認された。

「宗教と教育」委員会

前年度に引続き、宗教知識教育の必要、及び憲法条文解釈につき、文部省に意見書の形で働きかける。

本委員会の起案に基く文部省の宗教教育の現状についての調査結果(宗教年鑑抜刷を配布)が出たが、新たに、学会として調査を計画、そのために試験研究費の獲得に努める。

学校教育の実際につき、現場教育者との懇談会を開く。
以上の方針が承認された。

国際宗教学会議開催促進委員会

1 本年四月十七日より一週間、ローマで開かれた第八回国際宗教学会議 International Congress of the Study of History of Religions に、本学会より、代表として菅田吉氏、宮本正尊氏が参加した。

2 両代表は、この会議に、次回会議日本開催を希望する案を提出、その結果

「第九回国際宗教学会議(The 10th International Congress of the History of Religions)を一九五八年日本で開催する」ことが決定した。

3 十月十三日、本委員会は、右のローマの決定を承認した。

4 これにより、本促進委員会は、その任務を完了した。そこで本委員会を解散し、第九回国際宗教学会議開催のための

準備委員会を組織することになり、二委員を選出した。

会計報告

昭和二十九年(二十九年一月—十二月)

収入の部

前年度繰越金

維持会員会費

普通会員会費

会誌売上金

出版補助金

第十四回大会参加費

寄附金(中正善氏)

貯金利息

計

支出の部

会誌出版費

編集諸費

第十四回学術大会費

通信費

会誌発送費

関係学会費

事務消耗品費

会合費

二九八、四〇三・六三^円

五五、一〇〇・〇〇

二〇一、一八〇・〇〇

五、五六〇・〇〇

一〇〇、〇〇〇・〇〇

一六、七〇〇・〇〇

一二六、〇〇〇・〇〇

四、二二九・〇〇

八〇七、一七二・六三

二七〇、三三一・〇〇

三六、二五八・〇〇

二三、五四〇・〇〇

一六、二三七・〇〇

四〇、〇九六・〇〇

九、〇〇〇・〇〇

七、一九一・〇〇

二〇、〇五〇・〇〇

支部費

旅費

九学会誌割当額

宗教と教育委員会費

国際宗教学会議開催促進委員会費

計

差引残高

錢位切上げのため

一、〇八〇・〇〇

二、〇〇〇・〇〇

二、一六〇・〇〇

一五、九五二・〇〇

六四、九四四・〇〇

五〇八、八三九・〇〇

二九八、三三三・六三

二九八、三三四・〇〇

追悼

本学会は役員近藤定次・坂井尙夫の両氏の逝去に対し謹んで
 弔意を表す。