

## 秘義分別撰疏の著作問題

天 野 宏 英

本論は、撰大乘論の註釈書「秘義分別撰疏（引証品中第三出世間淨章まで。以下秘義と略称）」の著作問題について考察する。

秘義は目録「デンカルマ」「デルゲ版」等においては唯識部に収載されているが何れも著者名を欠く。しかし、プトンの仏教史、デルゲ版論部目録ともに、「世親造とする説も世にあるが、この説は必しも信ぜられない」旨を述べている。たしかに、著者を世親とするには、以下に論ずるよう内容からみて疑問がある。

(一) 四勝義諦説——秘義は、世俗・勝義の両諦を、それぞれ世間、道理、証得、勝義の四諦に分類する。この中、勝義諦を四種に分類する説は成唯識論に見出されるものと一致している。しかるに、成唯識論の説は、古来、護法の創説とされている。

(二) 第七識別体説——秘義は、染汚意の存在を解深密経等と所謂、六理によつて論証する。そして、六理の中、とくに、「不共无明証」では、「どこでも、いつでも現行して存在すべき別の第七識が認められるべきであつて、それが染汚意である」と述べ、「六二縁証」では、「第六識の俱生の所依は因縁

たる阿頼耶識ではなくて染汚意であり、それは増上縁である」旨を述べている。以上によつて、秘義が第七識染汚意の別体説をとることが明瞭である。

(三) 種子起因説——秘義は、まず、本有説と新熏説との二説を挙げ、ついで、「種子には本有種子と熏習によつて新たに生ぜしめられる種子との二種がある」という主旨の説を挙げている。秘義は第三説の立場をとつているところで、前二説は、成唯識論所説の本有説と新熏説とにそれぞれ一致し、第三説は護法説とされる新・本合生説と一致している。

以上の三点において、秘義の著作が成唯識論と同じ立場をとることが明確となつた。しかるに、それらは古来、護法説とされている。従つて、秘義を世親造とはし難い。著作年代は、護法以後、デンカル・マ著作以前に設定される。

ハヤトロギーについて

有 賀 鉄 太 郎

フィロンにおいてヘブライズムはヘレニズムの主流と相交わることになるが、その結果として神は有（ト・オン）または「真実の有」と定義されるに至つた。それはフィロンとしては、たんにプラトニズムの借用ではなく、むしろモーセ五書の教に従うものであつた。すなわち出エジプト記三・一四（LXX）には、神が「われは有る者」とあると言つたと記されてい

る。これは明らかに神を有者となしているものであり、「ソロモンの智慧」も、それをどのように理解している。そこで問題は、そのギリシア訳が果して妥当であるかどうかということである。

出エジプト記三・一四の神名 'ehyeh 'asher 'ehyeh の意味を正確に知ることは困難であるが、その理解への鍵は hayah なる動詞に求められなければならない。そして hayah は「有る」ことだけでなく、「生成する」また「生起する」ことをも意味する。従つて「ハヤーする」者は「はたらきのうちにある」者、「はたらいっている」者である。このような「ハヤー」の意味を考えるとともに、またヘブライ語で「SはPである」の意を現わす場合に繫辞を必ずしも必要としないという、この言語の性格を想い合わすとき、繫辞としての be 動詞が重要な役割を演じているギリシア語およびその系統の言語との相違が明らかとなる。ギリシア語によつて代表される思考法をオントロギーと呼ぶならば、ヘブライ語によつて代表される思考法はハヤトロギー (Hayathologie; hayatology) として區別されなければならない。そのハヤトロギーがオントロギーと結合されることによつて事態は複雑となるが、ヘブライ的・キリスト教的思想の根柢にあつて、それを特徴づけているものはハヤトロギー、すなわち「ハヤーのロゴス」であることを確認することが、その系統の思想の分析上最も大切な点であると思ふ。

## 慈円における神仏の関係

安 津 素 彦

愚管抄巻三の一節に次の句が見える。

コノ日本国観音ノ利生方便ハ聖徳太子ヨリハジメテ。大織冠。菅丞相。慈恵大僧正カクノゴトクノミ侍コトヲフカク思シル人ナシ。アハレノ王臣ミナカヤウノ事ヲフカク信ジテ。イササカモユガマズ。正道ノ御案ダニモアラバ。劫初劫末ノ時運ハチカラヨバズ。仲間ノ不運不意ノサイナシハ侍ラジモノヲ。

私は以上の一文の中に慈円の信仰の中核の一端が窺い得ると思ふ。その信仰とは神仏習合と、更に大事な点は平安中期以来頓に上一般から左様に信ぜられてきた末法観に対する批判的態度というよりは寧ろ否定的態度に基礎をおく信仰である。慈円は天台座主を幾度か勤め上げた僧侶であるから天台宗字に關しての造詣の深いことは当然であるが、彼にとつての生きた信仰は奈良時代以降国民上下に力強く信仰されてきた観音信仰であらう。愚管抄を通じて、殊に前掲の一文により左様に感ぜられる。聖徳太子以下の三人は何れも仏者としての慈円、藤氏出身の慈円にとつて極めて大事な人々である。それらの人々を何れも観音の化身、垂迹とみる事は、逆に彼の観音信仰の並々ならぬものがあることを想わせる。

処が天照大神もまた当時観世音の垂迹なり、と信ぜられていた。愚管抄中にはこの点に触れておらないが、この信仰がかなり一般的であるとすると、慈円の観音信仰の内容は天照大神への信仰と相重なっているのではあるまいかと推測されぬものもない。天台宗徒として又撰闕家出身の僧侶として王法弘法如牛角く信じ、政治に異様なまで深い執心を懷いており、隠者たらんと欲しつつ世俗から忌避し得なかつた彼の心情をもつてすれば、弘法に観音を配している關係上、王法に皇室の祖たる天照大神を配したとみて、さして不都合はない。殊に書中屢々大神の神威を扱っている処をみるといよいよ領ずける。末法観否定については省略する。

## 古代支那の廟制について

池田末利

祖先崇拜の場としての古代支那の廟制についてはその基礎資料——これ等は事実の記録というよりは漢代儒教的イデー下に觀念的に作為されたものであるが——相互間の矛盾の故に古來論議的となつてゐる。問題は基本的なものとして(1)廟數、これと関連して(2)廟・祧の關係、派生的なものとして(3)昭穆制、(4)廟の位置・構造等に分れる。ここでは天子廟制につき(1)(2)を併合的に取扱う事とする。

天子廟數に七廟說と五廟說とが古くから見える。其基礎文獻と

して前者に礼記王制・祭法が後者に喪服小記がある。王制と祭法とは又構成上及び始祖廟の重視の二点に相違がある。従来祭法を無視して、始祖廟・二祧・四親廟を以て構成する王制鄭注説をとる学者が多いが、王引之・陳立等も指摘する如く均しく孔門七十子後学の徒の雜糅である礼記各篇間に矛盾の存するのは当然で、一方のみ無視すべきでない。

四親廟が廟構成の基本部分である事は異論ないが、その根拠は宗法・喪服等の五段階基準に求むべく、この点から喪服小記の五廟說が重視されるべきは惠棟等の指摘する通りである。ただ封建階級的礼制の整理に伴ひ所謂「降殺以<sup>スル</sup>兩」等差原理下に更に遠二祖が二祧として増加されて七廟制が成立し、一方王權の拡大に伴つて始祖廟の重要視が始つたものと考えらる。

二祧が元來祭法の壇・壇とともに廟とは別概念である事は四親廟への後次的附加なる事實を示すものであるが、その内容を文・武王とする鄭說の非にして親廟の直近二祖とすべきは清朝學者の指摘する処である。更に禘祭の(1)配天(2)合食等に基く始祖廟の重視は祭法等を併せ考えれば(1)は本来廟とは別個の、(2)は後代の事象と考うべきではあるまいか。

かくて五廟制が七廟制にまで拡大されると逆に五廟基本制は階級的に諸侯の廟制と考えられるに到つたものと考えられる。

(注) (1) 王氏、經義述聞卷十六、陳氏、句溪雜著卷五。

(2) 禘說卷二。古く五廟說を理論づけたのは章元成である。

(3) 祧の起源については別稿「釈祧」(未刊)に詳述し

ている。

(4) 祭法においては六・七世の祖(王引之説)である。

## アウグスティヌスの教会概念について

石 原 謙

アウグスティヌスは回心してカトリック教会の信徒となりその信仰を告白したときに、既にカトリック教会の權威を承認しその正統的な教説を前提したのは固よりである。従つてドナテイスト派との論争において彼の教会論が展開されたが、その際彼がドナテイスト派の立場に少からぬ理解と同情とを有したに拘わらず、カトリック的教説を代表しその權威を認めこれを弁証しようとしたのは当然である。この点で彼は全く教会、しかも一般的通俗的な教會的立場を支持する者であつた。

しかしそれだからといつて彼は全然カトリック的通俗信仰の代弁者を以つて終つた訳ではない。彼自身の内的要求に基く神学的思惟が深められるに伴い、彼独自の内面的な、従つて宗教的倫理的な教会概念が形成され、いわゆる *ecclesia invisibilis* の教が成立して来たことは疑い得ない所である。しかもこれが自由に徹底的に主張されなかつたのは、他面においてカトリック教会の現実的事態との矛盾が懸念されたからではないだろうか。何れにしても彼にはその結果教会概念に関して二重の層が同時に考えられるようになったが、その際『神國論』第二十卷

に示された彼の教会観はこの問題の解決に重要な暗示を与えて見るように見える。(この巻の内容の解釈に関しては上智大学編『聖アウグスティヌス研究』中の拙稿参照)。

『神國論』第二十卷は元來世界の終末審判の問題を取扱つているが、彼の思想において初代の終末觀的信仰が後退して、終末時における完成はいわゆる「第二の復活」の時期にまで延ばされ、それまでの「キリスト千年王国」(Millennium)の期間は地上における教会の過程を以て充たされることになつた。従つて地上教会はキリストの事業の継続でありながら外からは迫害の悩みを受け、内には毒麦の混生して終末時の審判を待たなければならぬが、その弱みのあるに拘わらず、否、それ故にこそ教極史的意義を有するのである。ここにアウグスティヌスの歴史哲學的觀點が成立する。彼の教会概念はかくて一面にては永遠の形而上學的的神學的概念であるが、同時に他面にては終末觀思想を驅逐して地上に實現された歴史的事象として理解されたと云えるのではないかと思われる。

## 淨土教の超越性

石 田 充 之

一般に淨土教は、阿彌陀仏の西方淨土を立て、阿彌陀仏の本願力救済による淨土往生を説く。そのことは、淨土教形成の中

心主流をなす曇鸞道綽を承ける善導の凡夫本願力入報論、それを承ける法然の選択本願救済論、親鸞の絶対他力廻向救済觀等に顧みれば明かであろう。かかる傾向は、所謂仏教一般の自覺的な体験を主とする見解、即ち禪的な立場等よりは、極めて仏教的な合理性（縁起的な合理性）を超えた非合理的な信仰的超越性を特に強調するものであることが注意される。その点、真宗の見解の如きはキリスト教的神觀と極めて近似する外觀すら呈しておる。従つて、かつて法相の良遍（念仏決心記）や東大寺の凝然（源流章）の如きは、その自覺的立場を性相決判門とするに對して、淨土教を難思不思議門と評した程である。その辺、高弁の摧邪輪における法然批判も頗かされる点があるであらう。

然しながら、淨土教の中心主流的展開の跡づけを忠実に辿る場合、かかる淨土教の超越性の強調は、仏教的第一義諦たる無常無我縁起なる仏教的人間自覺構造体現深化の歴史的結晶なることを知らしめられざるを得ないのである。曇鸞（論註）の生無生論、道綽（安樂集）迦才（淨土論）の理事、相无相論等を以てする淨土教的超越性強調の傾向等に顧みれば容易にその一端は了解されるであらう。そこには、原理的には自覺的な聖道門の立場を同一性縁起の立場と見做す如き相反性縁起の立場を確立するものであることすら考えられる。然も、それは無明的な人間存在に對する仏教的第一義諦の超絶性を確立する具體的な信仰的立場を強調するもので、無明の自覺という仏教的信的な宗教的な自覺の第一歩を最も強調するものとすら考えられる。

その辺、それは創造神的諸宗教の超越性とは全く異なる。

## 行 基 論

石 田 瑞 塵

行基について、(一)かれの社会救済活動は律令制に対するレジスタンスであるか、(二)大仏建立の勸進はかれの社会活動の放棄を意味するか、(三)かれの運動の思想的基盤は何に求めることができるか、以上三つのことに問題をしばつて考えることが出来る。

(一)かれの社会活動には二つの面がある。一つは農耕灌溉と交通運輸の社会福祉活動で、ここには律令制に対する積極的反抗は認められたが、純宗教者としてのかれの救済活動には明らかに律令制に対する反抗が示されている。しかしそれは律令制全般に對するものと受取るよりは僧尼令に對する反抗と見るべきものである。

(二)大仏建立の勸進はかれの社会活動の転換を意味するものではなく、実はかれの社会福祉活動の焦点は農民にあつたが、それはゆくゆくもなくも政権の安定を企図するかのような二重性を内包していたからにはかならない。社会福祉は政府権力の安定と断層の層にはあるが、一つの連がりをもつていたからである。これは最後まで農民の友であつた。

(三)かれは法相の僧であるが、瑜伽戒の精神によつて社会活動や教団の自律を主張したものではない。瑜伽戒ではなく、むしろ

る梵網戒であつたと見るべきである。梵網經の史料にあらわれる初見は天平に入つてからであるが、実は法相の傳來と平行してわが国にもたらされ、読まれたものと考へることができ、さらに瑜伽戒に欠けた人命尊重の精神は社会活動の骨髄であつて、それは梵網がもつとも強力に鼓吹している。また教団の自律も梵網の生彩をなす部分である。その他種々の点から、かれの運動の思想的基盤は梵網經であると見ることが出来る。

### ラビ・アキーバの律法解釈について

植 田 重 雄

ミシュナ (Mishna) 資料は BC 二〇〇年から AD 四〇〇年にわたるユダヤ教の貴重な宗教文献である。その活動の目的は律法を死守しながら、同時にモーセの律法を学び、これをユダヤ共同社会の現実生活への適用、実践が充分うかがわれる。それゆゑ律法は神の啓示にもとづきながらも、教えられ得るもの、学び得るものであつた。ミシュナの最終的編纂者は長老、ラビ・ユダであるといわれている。ヨハナン・ベン・ナバーハが叙べているように、ミシュナの無名の規定がラビ・メイールのものであり、「ラビ・アキーバの教えにもとづく」(Sanhedrin 88a) ものであり、ラビ・アキーバのミシュナにおける意義は大きい。彼の生涯についてはユダヤ文献の中ですでに伝説的な粉飾がなされている。ここでは主として彼のハラカ集成に至る

過程において、いかなる律法解釈の方法をとつたかを考察する。ミシュナ編纂までにラビ達は各個にハラカを所有していたらしい。しかし彼は文書律法とハラカを精密に関係づけ、定義していつた。その一つの特徴として、人間が神の似姿にかたどつて創られたという命題と、このように創られたことを知らされているといふ命題を対置している方法である。あるいは、「すべては見通されている。しかし自由なえらびは人間にあたえられている。世界八時 $\sqrt$ はめぐみによつて審かれる。しかし行為の多少によつて審れる」と人間の自由意志の有無についての反対命題を提起することによつて新しい命題を得ようとする知的な解釈方法である。このような論法は旧約聖書に内在する要素であるが、また他面、ヘレニズム、ストアの問題提起の方法をかりながら、律法解釈に新しい哲学的反省を加えようとした一面が見られるのではないかというのが発表の主題であつた。

マックス・ウエーバー

### 「古代ユダヤ教」における合理性の問題

宇 野 光 雄

ウエーバー「は古代ユダヤ教」研究において、明瞭に次の二つの事項を中心課題として提起している。即ちその一つは、「ユダヤ人がカーストなき環境におけるパリア民族に何故なつたのであるか」ということであり、第二は、「ユダヤ教は合

理的なこの世内的に志向された行動の宗教倫理を形成したのであるが、如何にしてかかる宗教倫理を形成するに至つたのであるか」ということである。

この発表では、しかも何故ウエーバーは「古代ユダヤ教」研究においてかかる事項を中心課題として取りあげるに至つたのであろうか、ということ考察することによつて、この「古代ユダヤ教」研究の有する独自の目標乃至方向を明白にせんと試みたのである。

今その結論のみ言うならば、これら二つの課題はウエーバーを宗教社会学的諸研究に導いた彼の包括的な課題である近代資本主義成立の問題並に近代西欧文化における合理主義の問題との関連から明瞭なる意図のもとに提出されたということが出来るであらう。しかもウエーバーは特に第二の事項に重点を置く即ち、ユダヤ教はユダヤ人をしてバリア民族たらしめ、その結果ユダヤ人は近代資本主義成立に何等の役割を果すことがなかつたのであるが、それにもかかわらずこの宗教は近代資本主義成立に対して決定的な意義を有する。それはこの宗教の生み出した合理的な宗教倫理がキリスト教の成立を通してヨーロッパ文化の発展の方向を規定するに重大な役割を果したからである。発展の方向とは合理主義への道を意味する。従つて我々はここから新たな問題に直面することになる。即ち近代西欧文化の合理主義とは何を意味するであらうか。合理的な宗教倫理とは何か。こうした宗教倫理は具体的にヨーロッパ文化の発展に如何にして影響を与へ得るに至つたか、と。

## 後期フイヒテに於ける神の問題

大 峯 頭

フイヒテは彼の宗教哲学の決定的な表現であるところの *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre 1806* において、「絶対者と知（自己意識）」との關係を明瞭に論じた。彼はここで、宗教の立場を人間の自覚のうちに现实的に成立する絶対者との合一として捉えている。その根本機構は、絶対的に一なる *Leben* 又は *Sein* としての神と、それの *Dasein* であるところの知との本来的な同一を、「純粹思惟」(*reines Denken*) を介して自覚的な姿にもたらしめるところにある。フイヒテによれば、宗教的生つまり淨福とは、現実の生の彼方に超越的な神を掴むことではなくて、現実の生がその本来のあり方において神的生であることを自覚することである。この思想の根本をなすものは、「絶対者もしくは神と、最深の生命の根柢における知との間には如何なる分裂も存せず、両者は全く融合する」(V, 473) と云う立場であつて、フイヒテはこれをヨハネ福音書の *Logoslehre* と接近せしめてゐる。つまり吾々の自己意識はそれ自体としては神的存在の *Dasein* 乃至は啓示であるにも拘らず、それが既に意識として成立するや否や神とのかかる關係を隠すと云う自己意識に含まれてゐる二重性を克服するところに宗教の本質を見ようとする

のである。

このことは純粹思惟と呼ばれる知の特別な機能によつてなされるのであるが、その場合特徴的な事柄は、純粹思惟が知自身の立場での自立性を絶対的に否定する作用として捉えられていることである。つまり純粹思惟はその最高の自由をつくつて自己の Ursprung に近還ることによつて、同時にこの Ursprung において自己の絶対の Grenze に出逢う。逆に云えば、純粹思惟は自己の絶対否定としてのこの Grenze に出逢うことによつて、自己の Ursprung に還る。そして純粹思惟がその Ursprung に還るとは、意識又は知がその本来のあり方として、即ち絶対者の啓示として、捉えられると云う一つの轉換である。フイヒテはかかる轉換に宗教的生における神との合一を見出している。

## 近代改革インド教のキリスト教観と

### その反映

#### 大 類 純

インドにおける近代的思惟とインド宗教精神の寛容性の両様の問題点から、インド思想がキリスト教に対して如何なる批判的立場をとつたか、又受容、反映せしめていつたかの問題の考察は看過し得ぬ重要な意義をもつ。ラーマーナダの直接系統を汲む一連の合理的近代改革宗教思想家及びアクバルの「世界宗教」の理念は暫く措き、キリスト教との顕著な結合、対決の

影響はラーム・モートハン・ロイ以後に起る。彼の意図したものは新宗教の樹立ではなく全宗教に同一たるべき永遠の真理の希求であり、その関心は「キリスト教インド」を導くものでなく常にインド精神に交溶し得るイエスの教義である。その教会はインド的地盤の上における改革であり、インドの伝統に光を投すべき限界を持つ。インド教精神で新解釈を施した福音書の抜粋たる彼の著「イエスの原理—平和と幸福への導き」(1820年)が、インド・ミッション、正統インド教徒の両者から激しい攻撃を受けた事はこの間の悲劇の縮図である。D・ヴェーダへの還帰を呼ぶD・タゴールの復古的民族主義者も亦、その信条を成文組織化せんとして宣布した信仰告白六ヶ条「梵法」はその形式においてキリスト教「祈禱書」の模倣を免れ得てない。ヘブライ、ギリシャ原典の研究により、人間の理性的、道德的原理の宗教としてキリスト教の確認がなされ、この時期を背負うケーシャプ・チャンドラ・セーンの意義は重且大である。そのキリスト教観を如実に覗うに足る——Jesus Christ, Europe & Asia, 1866; Great Men, '66; Regenerating Faith, '68; The Future Church, '69; Inspiration, '73; Behold the Light of Heaven in India, '75; Our Faith & Our Experiences, '76; Philosophy & Madness in Religion, '77; Am I an Inspired Prophet?, '79; India Asks, Who is Christ?, '79; God-Vision in the 19th Century, '80; We Apostles of the New Dispensation, '81等、相継ぐ論説は西欧のイデアに広く門戸を開き、特に懺悔と罪の觀念の受容にその中核



的態度がある。イエスがアジア的である事を力説し、神も亦歴史上に自己を啓示しその出会いを説く。然し所詮組織家たり得ず熱情の人に終始した彼は波瀾の曲折を経て三者收拾の努力も分裂の大勢を遂に阻止し得ない。他宗教、思想を摂取しつつ如何にインド宗教が自然にインド的に発展し、窮極においてインドの見解の下に定着していつたかを観る好例と云い得る。セーラの生涯の詳察はインドの象徴的意義に富む。(Ramakrishna Vivekanandanda, A. Ghosh Gandhi (The Place of Jesus, Among Evangelical Christians, Christianity & Hinduism & c. 省略)。

## 救済の論理としての代受苦思想

——キリスト教と仏教との対比において——

岡 邦 俊

救済の論理とは、救済が如何にして成立するかの根本の仕組であるが、これには救済者の側における、神、仏の側の仕組と、救済される側における、人間、衆生の側の仕組とが一応分けて考えられる。勿論両者の関係は究極的には密接不可分であり、神の性格や本質が人間の側の仕組を決定すると共に、人間の性質や性格が神の側の仕組を決定する。蓋し、宗教とは神(聖なるもの)と人間との関係であるから。本稿においての問題の中心点となるものは、主として神と仏との側の仕組についてであり、更に、局限すれば、キリスト教における「十字架上

のキリストの死」と、浄土教における「法蔵菩薩の勤苦修行」が、人間救済の根本原理としての共通の「代受苦」でありながら、其の思想内容が本質的に全く異なる点の解明なのである。「我らの代りに罪となし給へり」「一人すべての人に代りて死にたれば」とのキリスト教的思想と、「我当に一切衆生の為に無量の苦を受け……」「群生を負荷して重担となす」との仏教的、乃至浄土教的思想とは、形式的には全く同一の代受苦思想の論理を示すものである。併し、この共通思想の底流となり背景となる地盤は全く異なるものである。キリストの十字架上の死は人祖アダムの神命への反逆と神の怒りへの和解のための犠牲的行爲、受難と受けとられている。かかる思想の地盤には、神と人間との異質性、二元論、神の超越的、一神的、支配的性格と、かかる神による無から創造と人間の被造物性が蔵存している。これに反し、仏教における代受苦、法蔵菩薩の本願思想の地盤には、仏、法と人間との相依相関性、不二性、一如性、同質同根性がある。従つて、代受苦は犠牲や受難ではなく、自己を完成し、仏にするための本願成就の必須条件であり、真理法完成の必然的展開である。真理法は真理法に逆く者が一人にても存在する間は、真理法は真理法としては完成しない。一切の存在はその本質において「一」であるとの汎神論的立場において代受苦はなされたものである。代受苦は本願の法爾自然である。

## 宗教体験の一考察

岡村圭真

私は宗教体験について内的主体的な考察即ち体験による体験の考察を試みるのではなく、丁度逆の方向に考察の目を注ぎたいと思う。客観的なすべての考察を排して主体的な一つの問いの立て方（つまり自覚的に宗教的な問いを立てるという方向）が端的に云つて自己の問題として立現われると考えられる。ここでは自己を問うことにおいて自己の存在そのものを問ひに化し、かかる問いを介して自己の本来的なあり方へと自己を方向づける処の自覚の場が問題の焦点となるであらう。永遠なものと時間的なものが関わる場を自己の内に置き個別的閉鎖的な自己の限定を越えたいわば開かれた自己に還ることが可能になる様な基盤が問題なのである。かくしてこの宗教的問題はかけがえない自己の問題、自己に課せられた問的必然的な問題となる。それはまた宗教体験の現成する基底の構造を考察することでもある。

この様な見地からシュライエルマッヘルの宇宙と個別の関係即ち宇宙の直観の成立つ場についてみるに個別が個別になるという方向は宇宙が宇宙になる方向と一つである。宗教的な問いはそれに対応する答えとの力動的な関係をもつと共に問いと答えと分たれる以前に両方を含んで一つの宗教的問いとして顕わ

にされる。つまり個別が個別になることにおいて宇宙が個別の間にリアルに現成するのである。併し個別が個別になるとは宇宙との調和を開くのみでなく宇宙との裂け目を含むことである。彼の言葉によれば個別が全体の一部分となると共に無限なるものの表現となることである。表現とはここでは互に他なるものが一つになることである。

この無限なるものとの裂け目の自覚という方向を強く押進めることが被造物等ヘーゲルの不幸なる意識に属する考え方にうかがわれる。そこにも絶対の裂け目を越えて個別が個別になる即ち自己に還る場の問題がより対自的な仕方であらわれるのはなからうか。

### 傷みなき心

——伊勢神道の一志向——

小笠原春夫

伊勢神道にあつては、神は人間の苦悩、傷みの故に救ひの手をさしのべ給うのではなくて、逆に「傷みなき心」にこそ垂加するのである。

神は人間に神性を附与した。この意味で人間は本来神也とも言える。ところが人は、この自己の本来の相、本心を自覚せず、後の世の現実には「分<sup>マ</sup>有無之異名」、心走使、無<sup>マ</sup>有安時<sup>マ</sup>と<sup>マ</sup>いう状態に化して居る。神はかかる様を「其心黒<sup>ク</sup>焉<sup>マ</sup>」「心<sup>マ</sup>臟<sup>マ</sup>傷<sup>マ</sup>」むと糾弾する。この心傷む、黒き相とは、即ち世の雑説に

心奪われて、二心三心に分岐していることである。よく神性を發揮する為には、一心不乱の一心にならねばならぬ。

伊勢神道における「元<sup>ウツ</sup>元<sup>本</sup>」という原理は、かかる傷みなき一心のよつて立つ所以、及びその場を示し、且つ神の重んずるところである。当神道諸家の追求したのもここにあり、一般に元とは元初―神代、本とは本心即ち人間の本来、根本の心と解される。神代に規範がおかれ、そこに発する人心を理想視するのであるが、要するに人及物事のよつて立つ根本を指すと考えられる。而もこの根本―元本は「混沌」の堺にその基盤を有する。混沌とは天地開闢以前であり、非識非言の表現以前の境である。換言すれば思惟以前である。

其心丹く、傷みなき一心の境地は、かかる元本―混沌の堺にして始めて把握し得るものである。そこで人は「灼然と神氣に接する」。即ち、「神之為神」所以も、人の何たるやもここに到らねば釈然としない。二心三心の世の現象に捉われては何事も分明しない。私心を捨て思惟を超えたる処に、神の心は存し同時に人間の本心が存する。神の要請する「傷みなき心」とは如上の意にあり、この心への追求、志向は、神への道であると同時に人間自己復帰への道に外ならぬ。

## 日本神話と神道祭祀

小野 祖 教

記紀の神話は神道祭祀又は祭祀関係者の起源説話であるものが多いことは一見明瞭である。然し、単なる説明神話としてつくられたものではなく、現実に行われていた祭祀の形体や信仰内容が説話的に変容され、或は説話の構想を媒介し、觀念の基礎を与えたと考えられるものが多い。この事は殆ど神道学上いまだ何人もふれていない。

天祖降臨の神話、素戔鳴尊の八岐の大蛇退治等は新嘗祭祀の基礎に立つ話系と見てよいものであつて、稲田の精霊たる神嫁に対して天つ神の御子が妨害の精霊を排除して神婚を結ぶ神事劇的祭祀が古代新嘗の一般的祭祀形態であつたと考えられ、それが変容され、若くは媒介して幾多の物語を生んだが、この祭祀の觀念的基礎から系譜上の祖先の行動を神話的に物語つたものと見られる。この事は雑誌「神道学」において論究を試みた。

新にここに問題としたいのは、出雲の国譲神話である。楯磨風土記、伊勢風土記によると、出雲神に關しては、土地の精霊で生活の妨害者たる悪神が祭によつて妨害をやめ、土地の開拓が行われ、居住が安全になるといふ一般の信仰に基く祭祀説話の類型があることを推知せしめる。常陸国風土記の例では必ず

しも出雲の名に拘らないことがわかり、倭姫令世記によれば、これは、神宮の新殿造営に先立つ地鎮祭に通じている事が知られる。

而も、書紀の一書の註に草木石の類を平げるといい、又、記や祝詞に語間いし磐根樹根立草の垣葉をもことやめてと見えるなど、天祖降臨が皇宮造営に先立ち草木や石を除いて悪靈を鎮める地鎮祭の行われることが、出雲神鎮祭と結びつけられ、全日本的国土献上譚に拡大されていると推定せしめる。

天祖降臨が出雲、日向、伊勢の三地区に関係して、語られて、極めて奇異に見えるのは、類似の祭祀が広く行われ、類型的説話が各地にあるのを総合しようとしたと見なければ理解がつきにくい。

これによつて考えると、出雲国談について、大和民族が出雲民族を征服したという如き史実を想定するのは学問的でない。神話の史実視を否定する歴史家が、一方で、この神話から民族争闘史を説くのは矛盾であり、学的でない。

但し、出雲が大和に対立する一大勢力であつたことは別の資料から考えられるので、政治問題が関係ないとは云えないが、異民族の抗争よりも、文化的に類同したものの関係として理解すべきだと思われる印象が強い。

## 源氏物語に於ける愛と運命

笠 井 貞

源氏物語が偉大な作品であるのは芸術的価値の高さと、人間の眞実探究の深さによると言える。寂寥孤独な作者紫式部が人生の無常を感じ虚無の深淵を見ているにもかかわらず、それを超克しようと思んだことは「紫式部日記」と「紫式部集」によつて明らかである。

源氏物語は三部に分けられる。第一部は桐壺から藤裏葉、第二部は若菜上から幻、第三部は匂宮から夢浮橋である。

若き源氏の亡母への思慕が、その生き写しと言われる継母藤壺との恋愛に発展し、その身代りとして藤壺に似た紫の上への愛を中軸とし源氏をめぐる女性達の恋愛とその苦悩、第三部では薫の精神的愛、浮舟をめぐる薫と匂宮の恋愛と言うように様々の恋愛形態が物語られ、愛の問題が追求されている。第三部ではもはや人間的愛は運命の力の前に圧倒されている。第一部の藤壺事件とその因果応報である第二部の女三宮事件、更に宿世の因縁は第三部に展開していくのである。

源氏物語には宿世と言う語が約百二十使われていて、前世の因縁または現世の果報の意に用いられている。仏教の宿世は一種の運命であるが、自己の自由意志によつて形成した運命であるから自己責任である。だからまた自己の行為により運命をき

りひらくことができる。源氏物語の宿世は、宿世に対する無力感が強く前面に出されている所がある程度見られるのは、転換期の不安の時代精神のあらわれであろう。天台の浄土教の源信の「往生要集」が著わされて人々に影響を与えた時代であつたが、紫式部が仏教に救済を求め得たか否かは別として、少なくとも人生観の根柢に宿世思想を持つていたことは確實である。

源氏物語は実存主義的文学であると言えよう。キルケゴールの実存主義の立場から考察すると第一部即ち藤裏葉までは美的実存から漸次倫理的実存に移る段階である。第二部に至つて最愛の妻紫の上の死を機縁として源氏は絶望し出家を決意しここに宗教的実存の段階に達する。第三部は宗教的実存を中心としている。すぐれた芸術家紫式部は、宇治十帖において既に中世を予感している。第三部の宗教的世界があるからこそ時代を超えた価値を持ち、真に傑作の名に価するのである。

## 仏教の「六念法」の第六「念天」(天を

念ずる)の意義

加藤 智 学

根本仏教、釈尊の初期の説法は、「一乗道」と称せられ、比丘、比丘尼(出家の男と女)・優婆塞・優婆夷(在家の男と女)の四衆が、同じく掃乗すべき一道として、また過去・現在・未來の三世の諸仏、みな斯の一道に乗じて、生死を離れ涅槃を証得する、という意義にて、「一乗道」の説法が為された。かく

て、『雜阿含經』二十の第十四經には、「六念」の法が説かれ、「六法にて苦処を出で、勝処に昇ると説き、一乗道にて、諸の衆生を浄め、諸の悩苦を離れ、憂悲悉く滅して、真如法を得と、説けり」とあり。「六念」とは、念仏・念法・念佛・念戒・念施・念天である。仏道の修行としては、「仏を念じ」「法を念ずる」等の修行が教えらるるのは当然であるが、「天を念ずる」ということが問題である。仏教は、生死流転を離れて、生ぜず死せず三界五道に流転せざる涅槃(滅度)に至ることを、証果の彼岸として教うる宗教であるから、他の宗教の如く、「天界に生ずる」ことを念願するものではない。『増一阿含經』四十三の「善惡品」の第一經には、惡趣に生ずる十惡の法と、天上に生ずる十善の法と、涅槃界に入る(六念に四念を添加したる)十念の法とを説き、「比丘よ。当に知るべし。其の天及び惡趣に生ずるをば、當に念じて捨離すべし。其の十法の涅槃に至ることを得るをば、善く修して奉行すべし」と、告げられている。地獄・餓鬼・畜生の惡道に墮する法を捨て、天上に生ずる法をも離れて、涅槃に至る法をば修行せよと、教えられているのである。仏教の本旨は、こうでなくてはならぬ。然るに、生死を離れて涅槃に至る一乗道として「六念」の法が説かれ、その第六の「念天」は、天界に往生することを念ずることである。これには、如何なる意義があるか。

「六念」「十念」の第一と第六は、念仏・念天の法であつて、「念仏往生」を説けるものである。その他の諸念は、之に附随するものを説いたのである。『雜阿含經』三十三の第九經に

は、「如来の所において正しく信ずるを本と為す」とあるから、諸念のなか念仏を本と為し正信を本と為す義のあることを思わねばならぬ。「念天」は、人界よりも勝れたる天界に往生することを念ずることにて、『阿含經』には、「勝処」善処」「安穩処」「安樂処」「善趣天上に生ず」などとも説き、また諸天の名を掲げて其の天に往生すとも説かれている。阿羅漢果を得たる聖者は、命終りて、後有（後の生）を受けず、無余涅槃に入るも、阿那含・等の人々は、後有を受け善趣天上に往生して、後に阿羅漢に成り涅槃に入る。阿羅漢にあらざる人々は、命終りし時、後有を受けねばならぬ故、勝処に往生することを念ずる。それが「念天」である。仏を念じ、法を念じ、其等の心行ありて、勝処安穩処に往生して、それより涅槃に趣向す。涅槃に進む道程として天界に往生するのである。かくて、阿那含果を得たる人々は五淨居天に往生すとも謂わる。欲界の上の色界、その色界のなかの勝妙なる五天を、淨居天と称す。此等は、三界（欲界・色界・無色界）の内の色界の高妙なる勝処である。

「六念」の法は、根本仏教にも、後に興隆せられたる大乘仏教においても、説かれている。大乘の經典には、三界に超勝せる界外の淨土が説かれて、菩薩も声聞も其の淨土に存在する。阿闍仏の在ます妙樂世界・阿彌陀仏の在ます極樂世界・等が、それである。菩薩は、自利・利他・円満の大涅槃（仏果）を願求する大乘の行者、声聞は、仏果を願わず、自利の涅槃を求めて阿羅漢に趣向する小乘の行者であるが、或は界内の勝処に往生

し、或は界外の淨土に往生す。「六念」の第六「念天」は、界外の淨土に往生することを念願することにもなる。『觀無量壽經』に、上品上生の因行を説けるに、「六念を修行す」とあり。此の「六念」の第一「念解」は、阿彌陀仏を念ずることであり、第六「念天」は、極樂世界に往生することを念願することである。仏を念じて淨業を修し淨土に往生せんと願うことを、「六念を修行す」と、説かれたのである。大『無量壽經』には、淨土に往生することを「天に上る」と説かれてあり。經の下巻の「五惡段」に、淨土のことを、「福德、度世、上天、泥洹之道」と、説いてあり。五惡を説く一段一段の終に此の語あり。五へん此の言句が出ている。「泥洹」は「涅槃」と同語、「ニルヴァーナ」を泥洹とも涅槃とも書く。同語の音訳である。「福德にて、世を度り、天に上り、泥洹（滅度）するの道」と、云う言句で、之は淨土に往生する幸福を説示する語である。されば、『觀無量壽經』の「六念」の「念天」は、淨土を念じて往生を願うことである。淨土往生は、涅槃を証得する道程であるから、親鸞聖人の『和讃』には、「安樂仏国に生ずるは、畢竟成仏の道路にて、無上方便なりければ、諸仏、淨土をすゝめけり」と、嘆詠せられている。

## 龍樹に於ける否定の意味

梶 山 雄 一

本研究では正理經・広破論・廻諍論等に展開されている、龍樹と正理派との間の量、所量に関する論争を紹介し、否定の対象に関する両者の議論を吟味して中観哲学の立場に言及した。

龍樹は彼の否定は存在せる対象を持たないと言う。それは一般に否定が *sanisarga-abhava* と *anyonya-abhava* 即ち欠如を意味する否定と同一性の否定とに分たれる中の前者、特にその一つたる *atyanta-abhava* (三時における非存在を示すもの) に近い。然し *atyanta-abhava* も、「風には色がない」という如く、風における色の欠如を示すのではあるが、色一般の存在を否定するものではない。だからその場合否定の対象は一定の条件の下では認識の対象たり得るものであつて、法称の所謂 *diṣya-anupalabhi* の範疇に入るものである。然るに龍樹がもの自性を否定する時、その対象たる自性は何時でも、何処にも存在しないものとして否定される。ある特定の時と処に自性が存在しないのではなくて、自性一般が存在しないのである。この点で龍樹の否定は *atyanta-abhava* と *diṣya-anupalabhi* とも異つてゐる。法称は凡そ否定は条件が具わつたならば認識せらるべきものを対象とすべきで、絶対的に認識せられないものを対象とする否定 *adiṣya-anupalabhi* は論

理性を持ち得ないと言うが、龍樹の否定も同じように断罪せらるべきであろうか。然し龍樹の自性は経験せられ得るものの概念であつて、法称が *adiṣya* で意味する形而上学的な、経験せられ得ぬ対象とも異つてゐる。その点で龍樹の否定 *adiṣya-anupalabhi* はでもない。龍樹の否定は「此の瓶は瓶ではない」という形で表わし得るもので、經驗的なものを対象としながら、その対象の概念を否定するもので、*Kalpant-pratishedha* とも称せらるべきであり、対象の実在とその概念との乖離を示す。それは判断とも言えぬ否定であつて排中律をも否定する立場に立つ。概念を否定して純粹直観の立場に還るものと言わなくてはならない。

## 神道史と文献学

鎌 田 純 一

ここで云う文献学とは、神道史研究の一資料学として、文献をその史料たり得べく研究する学を意味する。さて文献が史料としての価値を持つと云うことは、その記述内容が、史実を忠実に伝えてゐることにあることはいうまでもないが、又それだけに止まるものでないことも勿論である。他の価値、取扱法があるし、時としては、その方が大きいこともある。文献が史料として充分に活用される為には、その記述内容という静的な面のみでなく、それが過去よりこの世に存在し来つたという変遷

流動の姿、動的な面にも注目されねばならない。

神道史研究の史料として、斯かる見地で再検討すべき又献が少くないのではなからうか。一例として旧事紀をみると、旧事紀は江戸時代考証字の発達とともに偽書として排斥され、顧みられなくなつたが、その序文にいう推古朝成立はともかくも、平安初期の成立たることは疑えない事実であり、神道史上注目すべき多くの問題を有している。

先ず、旧事紀は、古事記・日本紀・古語拾遺・天書等の全くの引用遅緩であるが、中に他古典に見られない貴重な独自の記事がある。この記事の解明のみでも史料の意義があるが、更にそれら古典を引用編纂した際、決して無批判でなく一つの解釈態度を持つていた点は、注目すべきであり、それは平安初期における古典解釈であり、そこにも一問題がある。

次に旧事紀諸本を比較検討すると、諸本間に可成りの異同があるが、中に又筆写時の誤謬でなく、改竄がある。この改竄理由も一問題である。又それら旧事紀諸本は、現在古事記諸本とともにある場合が多く、室町より江戸における取扱ひ態度にも注意すべき点がある。なおこの他にもあるが、斯く神道史の補助学としての文献学は、又神道史の補助をうけ、この動的な面を考察する所に未だ多くの余地を残しているのである。

## 神学に於ける礼拝学の問題

菅 円 吉

現在、西欧のキリスト教界に於ける顕著な動向の一つは、礼拝式の革新であるが、殊に新教の教会においてはバルト神学の考え方が次第に浸透するに従つて、その結果として礼拝式の革新が促されて来るといふ事實は極めて興味ある、そして又注目すべき現象である。それは要するにバルト神学の本来の目的が礼拝のためにあるということに帰因する。バルト神学の出現に到るまで、近世の新教神学思潮の主流をなしていた自由主義神学においては、神学とは近世の学問研究方法をそのまま借り来つて、これをキリスト教に適用することに外ならなかつた。かくて聖書神学と歴史神学とは歴史学の研究法に依存し、組織神学は結局においては哲學的議論の上に立つて信仰の真理を証明しなければならなくなつた。最後に実践神学は純粹の学問でなくして、学問的研究の結果を實地に應用するところのいわば技術に外ならず、従つて時には應用神学とも呼ばれた。その内容をなすものは説教、礼拝、牧会、教会行政、宗教々育等である。然らば礼拝学は単なる應用神学の一つにすぎない。

これに反してバルト神学においては神学とは教会が聖書を通して正しく神の言を聞き又語るため、換言すれば礼拝と説教のためとする学問であつて、聖書の釈義学も教義学も皆、礼拝学へ



の準備に外ならぬ。従つて礼拝学は『神学の冠』とも称すべく、凡ゆる神学研究の終局目的である。此処からして我々は何故に西欧におけるバルト神学の浸透が礼拝式の革新という結果を生むに到つたかの理由を理解しようと共に又、バルト神学をただ教義学としてだけ読んでゐるのはバルト神学の正しい読み方でないことが解る。バルトの教義学は教会の正しい礼拝に我々を導かんと存在するのだということ念頭に置かずしてバルト神学を研究することは、バルトの意向をくまらずしてバルトを自分勝手に曲解することになる。

## ツヴィングリの神観について

神崎 大 六 郎

ツヴィングリは、その主著の一つたる *Commentarius de vera et falsa religione*, 1525 の神観に関する箇所を、「神とは如何なるものであるか (*quid sit deus*) は恐らく人間の理解を超えるものであろうが、神があるということ (*quod sit deus*) はそうではない」という言で始めている。

神があるということは我々の理解を超えるものではないのであろうか。確かに古来多くの宗教が神を説き、多くの哲学者が「神」を考へて来た。けれどもそれらの「神」は、ツヴィングリがあると信じた「神」、彼が説いている「神」とどういふ関りがあるのであろうか。ツヴィングリは、「神」は唯一の神で

なければならぬことを強調する。そして多くの人々がその唯一の神にでなく、多くの事物に神性を帰したことを批判する。けれども前者における神の存在と後者における神の存在とは無批判的に同じ存在として扱われている。我々としては現代の存在論の角度から、また現代の一般存在論では扱われていない「神の存在の論」の角度から考えなおす必要がある。

ツヴィングリは、始めに「神とは如何なるものであるか」と「神があるということ」とを区別しながら、後者を論じるのに前者を導入せざるを得なかつた。すなわち、神の存在を論じつつ神の唯一性が問題となつて来るのである。このことはこの二つの問題が決して分離しえないような形で関連していることを示している。「神とは如何なるものか」が我々の理解をこえるならば、神の存在も我々の理解をこえる。

神の存在は、物や人の存在から論じられないように、神々の存在からも論じられない筈である。神の存在はもとより、物や人や神々の存在を媒介として我々に知らされる。けれどもそれらの存在とは異つた存在である。その存在は、我々に知らされた限りに於いて、我々にとつて「神はある」といふ如き存在である。随つて、神の存在そのものに個的な主体の信仰が、即ち主体の存在そのものが、密接に関連する。その関連が、神学的に説明されなければならぬ。

## 宗教についての一つの仮設的規定

岸 本 英 夫

ここでの問題は、経験科学的方法により、客観的な立場から、宗教を研究しようとするものであることを前提とする。すなわち、人間の営みとして現われた限りでの宗教現象の研究である。このような立場から研究を試みる場合には、研究の出発点にあたり、まず、研究対象選択の約束が必要になる。人文現象一般の中で、何を宗教現象と見做すかということについての、暫定的な、仮設的規定である。このような規定として、私は、次のような試案を問うて見たい。

「宗教とは、個人的あるいは社会的な人間の問題の、究極的な解決方法と信ぜられるものを中心とした文化的機制である。」この規定の中、「人間」とは、近頃の心理学のパーソナリティの概念に近いものである。従つて、「人間の問題」は、欲求とその充足との関係において考える。その角度からみると、欲求が順当に充足されず、また将来の充足の見込みも暗く、心に過度緊張状態が続いているのが、解決を必要とする人間の問題の状態である。これに対して、人間は一般に、さまざまな「解決方法」を工夫している。人間生活および文化のすべては、その工夫の現われである。その中で「究極的」な方法と信ぜられるものを用いているものがある。それが宗教である。宗教の特徴

を、その解決方法が、「究極的」なものであると信ぜられているところに求める。しかし、それが、宗教と見做されるためには、その解決の方法が単に個人的なものであつてはならない、ある社会の中で、少なくとも、二人以上の人によつて共有されているものでなければならぬ。その意味で、これは、「文化的機制」すなわち、「文化」としての性格を持つた「機能」と「体制」でなければならぬ。

このような仮設的規定を出発点として、宗教の研究を進めてみたいと考えるのである。

### 仏教における愛について

紀 野 一 義

ウパニシャッドに説かれる愛は、「アートルマンを愛すること」(atmakama)が他の一切の愛(夫婦愛、人間愛等の)根元であるとする立場に立つていた。しかし仏教においては、アートルマンを「人倫的秩序の中にある行為的主体としての自己」以上のものとは考えず、「自己を愛すること」(attakama)は人間の自覚の最も初歩的な段階であり、そこから、つまりウパニシャッドが最高の立場と考えたところから、仏教者は出発して行くという立場に立つていたのである。また仏教では attakama に初まる愛のさまざまな系列をすべて、生命の外向的な発現という面においてとらえ、その根源は渴愛(tanha)で

あると考えている。「渴愛の一法がすべてを従屬せしめる。」という經典の一節がこのことを一言にして物語っている。この *tanhā* という語はウパニシヤッドに見えず、また經典の中では常に単数形で用いられているのも注目に値する。法句經の數節は、愛の系列として *piya, pema, rati, kama, tanha* を数えている。 *piya* は肉親愛、 *pema* は他者に対する愛でしかも「憎しみ」(*dosa*) に転換する危険をはらむ愛、 *rati* は愛の満足、 *kama* は常に *tanha* と並んで複數形に表現され、 *tanha* の具体化と考えられているようである。愛にあたる言葉としては、この他にも *sneha, apekha, santhava, chanda* 等が散発的に説かれている。 *sneha* は *kāma* が対象を求めてそれに粘着する性質をあらわした言葉であると考えられる。 *apekha* は、 *kāma* が発動して、子や妻のような具体的な対象を求めあるく動きをあらわした言葉である。 *santhava* は、 *kāma* と対象とが結びつく働きをあらわす言葉であり、 *chanda* は *kāma* が発動して主として抽象的にとらえられた対象を求めあるく動きをあらわす言葉であると考えられる。従つて初期の愛の系列は *piya, pema, rati, kāma, tanhā* の線にとらえらるべきであろう。またウパニシヤッドで一切の人々への愛を *piya* と呼んでいたのが、仏教では「慈悲」(*mettā-karūṇā*) となつていくことも示唆に富んでいる。また「渴愛の遍知」が唱えられていることも問題となる。これらの問題を考慮しつつ *kāma, tanhā* と *mettā-karūṇā* の結びつきを次の機会に掘下げてみたいと考えている。

## 飛鳥時代における仏教対策

工 藤 張 雄

仏教を公的に採用するか否かが、大騒動を起したのは、當時の氏族制度の立前から、これが、自分の職掌に転りそうか否かにあつたからだと考える。神仏關係はむしろ近かつたらしいし、中臣氏でも、仏教を職掌とする可能性があつたが、外來關係を掌る蘇我氏に渡りそうなので、反対したものと考える。

この後、反対派の物部氏が亡びて、飛鳥時代になると、蘇我氏は、依然仏教に関心をもちながら（法興寺建立）、仏教を職掌とはしていない。また各氏族も自由に参画しているが、いずれも職掌としていない。内容も、一般は、太子のように公的ではなかつた。なぜだろうか。

伝承當時とは、飛鳥の頃は、朝廷と氏族の關係が違つていた。朝廷の軍事も、かつての大半、物部ら氏族の職掌ではなく、朝廷の私兵たる靱や舍人が扱つた。 (井上光貞氏による)

氏族はもはや、朝廷の職掌分担を有利とせず、自らの軍事經済確保に熱中し、朝廷も対抗上、自力によりつつあつた。それ故、氏族制度の変換もあり（冠位十二階）、隋との交通も氏族の職掌とならず、朝廷自ら握つても、氏族からの妨害がなかつた。

仏教も同様、伝来当初と異り、これを職掌としたいと望む氏族もなく、一方、太子は、氏族制度打破と、朝廷による統一政策（隋を模範）の線を仏教にも及ぼし、すべての氏族に参加させ、音頭は朝廷がとつていた。故に内容的にもまた個人的色彩が強かつた。

しかし、推古卅二年、一僧が斧で祖父をなぐつたのなきつかけに、僧正僧都法頭をおき、僧尼の籍を作り、僧尼の指揮監督に当らせた。こうして各氏族の寺僧は國家の直轄となり、朝廷は、仏教の主導者から直轄者となつた。同年の寺僧尼の記録こそは、仏教における朝廷の勝利を意味し、以後追々仏教は公的な方向を辿つて行く。

大化に見る氏族制の打破と、國家制度の統一とは、太子の遺志といわれるが、この二つは、すでに飛鳥の仏教対策にも現れていたのである。

### 現行の庚申待と「庚申縁起」

——三戸説からみた——

窪 徳 忠

青森県五所川原市橋本の柳沢久太郎氏が最近まで属していた庚申講では、庚申待の際には同氏所蔵の「庚申縁起」と二三の名号や他の唱言をしていた。「庚申縁起」は庚申待の由来・意味・功德・儀礼などをのべたもので、私が今までにみたのは、永正三年作と思われる「庚申之本地」以下九種である。これら

を比較すると、字句や文章の相違の他に内容的にもちがつているが、大意は同じだから、「庚申縁起」の藍本は「庚申之本地」に相違ない。

「庚申縁起」の説と現行の庚申待とを比べると、勤行・供物の品名・同衾や食物上の禁・徹夜など符合する点が多い。しかし庚申の真言・七色菓子・婦人の講への出席の拒絶・赤不淨の忌など、現行習俗の記載はない。逆に儀礼や礼拝対象などで現在まで伝わっていないものの記載がある。従つて江戸時代に記載と実行との間に大分ズレができたわけである。また医心方所引の大清経所掲の中国的誦頌や、袋草子所掲の「庚申セテマル誦文」が記載され、それが今なお実行されている。

中国の道教には、庚申の夜にねると体内の三戸虫が上天して罪過を天帝に告げ、生命を縮めるといふ三戸説があり、庚申の夜の徹夜を守庚申とよんでいた。この他、服薬・符録・禁呪などの三戸驅除法も案出され、広く信ぜられ、実行されていた。江戸時代以前の文献には三戸説の伝来したのが庚申待だととかれていたが、日本民俗学者はこれに反対している。しかし二三の「庚申縁起」には三戸説の大意が記され、齋戒その他について符合する点がある。従つて「庚申縁起」には三戸説が採入れられ、それが現在まで伝わっているといわなければならず、日本民俗学者の説は誤りである。とにかく「庚申縁起」は、庚申待やその信仰・習俗の由来を考える上から、極めて重要な価値と意義をもつているものである。

## 日本曹洞禅における密教的要素

小池 覚 淳

曹洞宗は「仏祖単伝の正法に遵ひ、只管打坐、即心是仏を承当するを宗旨とする」(曹洞宗宗憲第一章第三条)。しかし儀礼の面では非常に密教的もしくは呪術的である。現行の儀礼規定には日常依用すべき經典中に地藏經・甘露門・各種陀羅尼を挙げてはいるが、延命地藏經は藏外の偽經で不空訳とも伝え日本撰述説もある。甘露門は招請發願文や十種の陀羅尼等から成り、諸陀羅尼とは大悲呪・消災呪・楞嚴呪・準勝陀羅尼等で、いずれも大正藏經密教部に収録されている。また不空訳とも伝える撰者不詳の舍利礼文、十仏名(念誦)などが呪術的に多用せられ、有名な回向文「淨極光通達、寂照含虚空云々」は楞嚴經卷六の偈の中の一句である。さらに行持規範によれば、寺院における日分・月分・年分等の恒例の諸行事に最も多く誦誦せられる経文は上述の諸陀羅尼であり、尊宿・亡僧・檀信徒の喪儀においても同様であり、授戒会には灌頂酒水が行われ、その他龜公・鎮守・韋駄天・土地神等への日分あるいは月分の願経があつて、それらにも陀羅尼が用いられる。かくのごとく現在の曹洞宗から密教的・呪術的分子を除外すれば、少くとも法要儀式は殆ど全面的・根本的に交容せられるであらう。

かかる密教的諸要素の摂取融合は、主として太祖瑩山の宗門

擴張主義に出ずるもののように言われているが、その萌芽は開祖道元に明かに見られる。道元は禪を以て仏教の総府とする立場から、諸宗を極端に排斥せず、むしろ包容的であつたと思われることは、正法眼藏の弁道話や転法輪に伺える。ただ初心者の兼修兼学を禁ずるにすぎない(弁道話、隨聞記卷一)。また道元は誦誦經典の中に楞嚴呪・大悲呪等を指定し(知事清規)、土地堂念誦・安居(眼藏安居)、赴粥飯法・圓頭の念誦を規定し(知事清規)、土地神・龍神・十六羅漢供養式を行い、戒儀・布薩の行法に榮西の葉上流を取入れており、殊にいよいよ室内の秘事のごときは、最も秘教的色彩の濃厚なものである。要するに、現在の日本曹洞禅は密教的要素を多分に有し、しかもその源流は遠く道元に発して次第に發展し、瑩山に至つて遂に本流を成し、以て今日に及んだものといふことができる。

### 道元禅の行論における Paradox の問題

光 地 英 学

淨土教の広義の実践法として五念門・五正行があるが、道元禪師の行を考慮した場合、禪師にも誦誦・礼拝・称名・讚歎供養の性格、所謂諸行肯定の立場が看取される。是等淨土の行思想と禪師のそれを配慮してみた際、五念門・五正行の如き淨土教の行は、何れも夫々前後の系列組織を得ることに依つて、始めて淨土の行業たり得る。それに比較して禪師の行思想は、如

## 基督教社会倫理の神学的背景について

後 藤 真

上の項目が、敢えて一系列として組織づけられるというのではない。個々の行の項目が悉く単独にて、而も禪、更に仏教の行を究竟し得るといふ絶対観に立脚している。一行即絶対行である特色を有している。禪師の行思想は、単にこれに止まらない。菩提を究竟する行であれば、悉くが禪師の行の対象たり得る。従つてその行の視野は、生活万般に、広く自利々他の社会生活へとひらかれている。

然し禪師にはかかる諸行肯定的立場がある一面、兼行無益を強力に主張している一面がある。これが禪師の行論上の Paradox であると思われる。この主張の基盤となつてゐるものは、他ならぬ打坐である。

この打坐それ自体には待悟的思想と、不図作仏思想との両面がある。これが Paradox としての第二に指摘される点である。禪師にては悟りを否定するのではなく、覚悟に執しないのが真意であると解される。このことに依つて、これは一応解明出来得ると思う。

かかる意義内容を有する打坐と諸行とは、如何に領解さるべきであるか。この打坐と諸行との逆説的關係を拓開するものは、禪師の生仏一如の立場でなければならぬ。これを基盤として坐禅の上に諸行を、諸行の上に坐禅をみてゆく。相互に表裏一体の關係に在つて、その間に軽重はない。而も打坐をより重視する所以のものは、坐禅が(一)仏法の正門である(二)仏祖伝来の正行である(三)安樂の法門である(四)功德価値が優れている(五)自己として生活諸行統攝の最良道である諸点にあるからである。

廿世紀初頭以来アメリカのキリスト教界には、同じように強い倫理的関心を表現しつつその背後に非常に異つた神学的背景を有する二つの対蹠的な思想がある。すなわち一般に「社会的福音」と呼ばれる一派と Reinhold Niebuhr を中心とし、かつ「Radical Religion」誌、今日では「Christianity and Crisis」誌による人々がそれである。

社会的福音の神学の中には、内在主義的な非聖書的なものがある。これが進歩主義的な歴史観と結合して神の國への希望の根拠となる。罪の社会性、執拗性を強調するがこれを对人的に解し、所謂十誡の最初の四つを最早不必要と考える程に楽観的である。伝統的な「信仰による救」は、歴史的発展の未來への希望によつて生じることと置きかえられている。

これに対してニーパー一派は、前者と同様罪の社会的表現の重大性を認めつつも、社会の disorder の根源を誤つた忠誠、歪められた信仰(神に対する罪、偶像崇拜)のうちにみる。換言すれば倫理の問題は礼拝の問題と結び付く。彼らは、神の超越性と、人間が常に創造を損つてゐることに對する神の審きを無視するものとして、「社会的福音」の背後にあるリベラリズムを批判する。

救とは、キリストによる神の受容と救しを受容れることによるのであり、創造と支配、審判と贖罪を現代のリアリティーとして受容れることである。これは必ずしも倫理の問題に答を与えないかもしれないが、現実の中にあつて生きる勇氣を与えるものである。社会倫理の問題は、「我々が何を希望出来るか」ということではなく、神の主権は、この現実において、我々に何を要求するか、ということにある。彼らの神学の中には、正統派プロテスタントの垂直線的な見方と、リベラリズムの組織的社会的な水平線的な関連が結合され二焦点をもつ *Perspective* が形成されている。

## カントに於ける「啓示」の概念

小 西 国 夫

カントは「宗教論」(1793)において、所謂「純粹理性論者」の立場から、「啓示」を否定はしないが「それを知り又それを実在せるものと想定することは、宗教に対して必然的には要求せられない」<sup>1)</sup>という。然も彼は、別の箇所においては、啓示を「真の宗教を導入するための神的手段」<sup>2)</sup>としても表わす。この両者の聯関を我々は、一体如何に理解すべきであるか。それは問題である。

彼に依れば一般に「啓示せられた宗教」は、所謂「経験としての啓示」に基礎をもつ。従つてそれは凡ゆる経験認識と同じ

く、夫々の「時代と場所」とによつて制約せられる、いわば「特殊なる妥当性」<sup>3)</sup>を有するに過ぎぬ。かかる偶然的、歴史的根拠に基く信仰は、せいぜい「教会信仰」の域に達し得るのみ。然しこの教会信仰の枠内においては、啓示は決定的意味を有し、凡ゆる教会の「制定」の背後に絶対的權威をもつて君臨する。従つて教会の建設者がそこで創めた制定は、その教説と共に凡て啓示の内容に属せしめられることとなる。

啓示せられた教説は、歴史的報告の形式においてか、ドグマの形式においてかの何れかにおいて示される。そして教会信仰の權威の明示にか或は宗教的認識の説明かに利用される。然しその何れの場合においても、それは知的「理論的 *theoretisch*」な立場に立つている。従つてそれは単なる「適法的」行為を強制はしても、真の神の嘉賞に値する「実践的 *praktisch*」行為を生み出し得ない。真の神の嘉賞に値せんが為には、従つて、啓示はその内容の点からして、純粹実践理性の法延の下に立たねばならぬ。

かくてここでは「啓示」の概念はせいぜい単に相対的な、決して絶対的ではない価値の宗教的救助概念に過ぎない。然しそれにも拘らず啓示は我々の道德的完全化の為に示されたものであるとすれば、我々はこれを主体的に利用すべきである。かくして啓示の概念の積極的価値は、それが純粹道德性乃至宗教へと人間を教育する為の一つの手段、道具であるという点に存する。よつて啓示の概念は凡ゆる教育の手段と同様に、いつかは自分を余計なものとせんが為に現存する、と言ひ得る。そして

啓示せられた宗教は、次第に純化されて純粹理性宗教へと合流することを理想とせねばならぬ。

然らば純粹理性宗教そのものは、眞の宗教として神意に適つているのであるか。疑いもなくカントは「宗教とは……一切の我々の義務・神の命令として認識する事である」という。カントにとつて道德法則は「純粹理性の唯一の事実」であり、従つて唯一の神的啓示に外ならなかつたのである。彼は言う。「法則は人間が……理性によつて彼に啓示された世界支配者の意志と見ねばならぬものである」と、又「法則は凡ての人間において絶えず行われる神的啓示としての純粹理性宗教の原理である……」と。

かくてここでは理性が啓示の主体となつたのである。否純粹理性は啓示そのものと一致したのである。そしてかく法則が神の意志の啓示であり、神の人間に対する要求の開示であればこそ、それに純眞に従うことが「神に嘉せられる」所以ともなるのである。ここでは人間の自由は、そのまま神への奉仕であり、道德と宗教は一つなのである。

以上の如くして、最初に掲げた問の答は自ら明らかである。即ちカントにおいては啓示が二つあり、その第一は所謂「歴史的」啓示を指していたに對して第二のそれは、彼本来の所謂道德法則を意味していたのである。カントの哲学を貫く、かの「道德的目的論」的世界觀も、その根底においては、この第二の意味における啓示の、いわば宗教的体験によつて支持せられていると言へる。カントにおける「眞の実存」への道はここか

らのみ始まる。

註 (1) Religion. W. W. Cassirer-Ausgabe, MS. 303

(2) s. 260 (3) s. 264 (4) Vgl. Streit d. F. VII.

(5) K. d. p. v. V. s. 36 (6) W. s. 268

### 百姓時代の金光教祖

金 光 眞 整

教祖は文化十一年(一八一四)、岡山県南部の一農家に生れた。その生涯をたらぬいているものは「実意」ということであつて、万事に行き届き衆に勝れて勤勉であつた。その前半生は、俗にいう金神のたたりで七髻をついたと、噂されるほど苦難にみちていたが、その間ひたすら実意丁寧神信心をすすめ、四十六歳で立教神伝をうけた。爾後、生を終えるまで、一步もそとにいわず参拝の人々を取次ぎ助けて、ついに教祖と仰がれるに至つた。まことに温和で、偉大な平凡人であつた。

幼少の頃は身体が弱く、父母は心配して日夜神仏に祈り、教祖も子供心に神仏に心を向けていた。しかし、別に一般農家の子供と交つたことはなく、家事を手伝つたり牛飼いにでたりしていた。

青年になつては、父母にしたがつてよく仕事にはげんだ。百姓仕事は勿論、小遣いかせぎの仕事に出ても、友人より多く働いて余分に得た金をつみため、社寺への参拝の資としていた。



二十三歳で家をつぎ、普通の者とかわりなく、百姓仕事に従つたが、何事にも実意でかげひななく働くので、庄屋や村人たちから次第に用いられるようになった。庄屋の記録によると七里はなれた役所への納銀飛脚や、水番に毎年選ばれるなど、重要な仕事をはじめいろいろの村仕事には一般村民の平均より六、七倍も用いられている。そのため三十歳台になると経済的にもゆとりができ、大切な仕事のみに従うようになってきた。四十歳をすぎると、百姓の中では村一番の物持ちになった。四十六歳で隠居し、世俗の責任をはなれて専心神前に奉仕することになったが、そのとき庄屋は「もう手伝いにも来てくれぬか」と残念がつている。

このように教祖は、格別その頃の他の人とかわりのない、しかし、実意一筋に生きる善良でよく働く一農民として、生活を送つていたのであつた。

### 創価学会の社会的性格

佐 木 秋 夫

激烈な集团的折伏活動のために暴力宗教などと非難されてきた創価学会が社会的に進出したのは一九五一年以来で、僅かの間に参議院に三名の代表を送る政治勢力となつた。

同会は日蓮正宗の講社の形をとり、新興宗教でないと自称しているが、じつは明らかに新興宗教の性格を示している。新興

宗教とは日本の特殊の帝國主義の重圧の下で社会的矛盾に苦悩する「庶民」すなわち勤労市民、未組織労働者、小ブルジョア、農民のあいだでうまれ、あるいは急激に發展した、宗教である。明治維新が不完全なブルジョア革命であつたために温存された原始的な呪術、宗教的要素、これとからむ家族制度とこれを基盤とする天皇制の權威が、新興宗教の發生の重要な条件となつた。これには、奇跡による生活破壊からの救済、集團形成による孤立感からの救済、身の上相談的なものと密着した人生觀の樹立、奇跡の「実証」を適しての信仰の確立、などの要素をふくんでいる。

第一次大戦後に發生した新興宗教は戦争とファシズムの時期に第二期に入り、戦後はその第三期に當る。創価学会は朝鮮戦争後の最新の段階を代表している。第三期の新興宗教は、家族制度の崩壊の下で、なお家族主義道徳を強調し、政治的無関心をつちかつた。これに対し、同会は社会・政治批判を積極的におこない、攻撃的である。これは「庶民」の政治的成長に対応しつつ、それを神秘的な意識と実践とにそらす役割をつとめるもので、右翼的な方式を重ねた集团的、組織的闘争、折伏と学習とに見られる理論闘争は、ファシズム的な觀念右翼の行き方ときわめて近いものがある。すなわち、同会はファシズム化の危険を多分にふくんでいる。保守勢力の深刻な危機に當り、宗教の政治的利用がくわだてられたが、この面で、同会はずっとも効果的に活動した。とくに、労働者のあいだにかなり進出していることは、民主勢力の活動が真に民族的・民衆的な要求に

こたえていないことを示すものとして、注目に値する。

## 小乗の涅槃と法華の一解脱

塩 田 義 遜

仏陀は法華經の方便品の法説の下に、諸法実相を説きその体たる權実二智を歎じ、小乗の有余無余の二涅槃を以て、実相の方便たる一解脱と説いたのである。されば僞陳如須菩提寺千二百の声聞は、往昔の説に異るとしてこれを疑つたが、これらの中須菩提等の四大声聞は、後の譬吟品の三車一車の譬説を聞いてこれを了解し、次の授記品に各記別を得たのであつた。然るに法華以外にかかる一解脱の疑に對して、了解の根柢を与へたが般若經で、就中大品廿一の三慧品であらう。

同品には一切智、道種智、一切種智を説き、これを二乗菩薩仏に配し、就中菩薩は道種智に依て、小乗の世法比四諦他心尽無生の十智に等しき一切智を滿し、一切種智に等しき第十一婁実智を得て、仏果に証入すと説くのである。されば龍樹は大論に三乗の等一解脱を、十智の最後の尽無生二智に依る断結の位となし、『摩訶衍三藏中亦不<sub>レ</sub>説三十七品独是小乘法』等と、二智の断結を以て般若法開会の空慧の意と解し、三乗を以て根の利鈍に依る三類となし、般若においては独り利根の菩薩のみならず、三乗等しく如実智を得て仏果に証入すとなし、法華の二乗作仏は一解脱の二乗が譬吟品の三車一車の説を説いて、菩

薩と共に会帰一して仏果の証入するの謂と解し、依て龍樹は大乗般若は顯説の淺般若、法華は密説の深般若と判じたのであつた。

古来の法華註家中道生天台の二人は、法華の実相を涅槃の『悉有仏性』の意を以て解したが、光宅寺の法雲は法華藏記に、龍樹の大論の如く法華の一解脱を尽無生の二智に依る、三乗等一解脱の義となし、譬吟品の『等賜大車』は全く三乗等しく大乘機に依る仏果証入と解し、全く藏円相對の上に法華の開會を説き、仏教の根本精神を明にすると同時に、天台とは全く別の観点より、法華の仏陀出世本懷説をなしたのである。

## 慈眼大師天台の神道について

菅 原 信 海

慈眼大師天台の神道史上における行蹟は、衆知の如く徳川家康を山王一実神道を以て日光山に神葬したことであらう。これに關しては、辻善之助博士の卓越した論究がある。この小論は、博士の卓見に啓発されて試みたものであつて、次の諸点を考説するものである。

先ず第一に、天台に家康から特別の遺命があつたことは、天台の伝記に載せられている遺命を検討することによつて、また公家の日記類によつて証せられること。第二に、家康が山王一実神道の伝授を受けていたことは、慶長二十年七月二日に天台

の法門を相伝したことが、もし神道伝授であつたとするならば、これが有力な材料と思えることになり、再考を要すること。第三に、権現号の裁下については、徳川実紀、秦山集などによつて見るに、天海の主張する権現号が、金地院崇伝や神龍院梵舜やの主張する明神号よりも優れていることが明らかであつて、しかも権現号を採ることになつたその最大の理由は、豊國大明神の神号を与えられて祀られていた秀吉の一門が滅亡したのに、秀吉と同じ明神号を採る必要があるうか、とする点にあること。そして第四に、東照大権現なる神号は、家康の本地仏・東方薬師瑠璃光如来に思想史的意義を見出すことができるのであつて、しかも天照太神と東照大権現とは共に思想史的に共通する点があることなどについて考説を試みたのである。

### 世界教会論の一課題

鈴木光武

#### 序

カトリック教会とプロテスタント教会との再一致の焦点の一つは使徒承継説であらう。この神学説において特異な位置を占

めるカーク学説を中心として考えて見たい。

カーク学説によれば、(一) 聖職制は単なる行政的管理的なものでなく純粹に聖職的神学的概念である。(二) 聖職制は、御言の宣教、聖職の執行(聖職及び信徒の創造を含む)、牧会的配慮を本務とする本質的聖職とこの本務に伴う行政管理的職務を本務とする従属的聖職とに分けられる。使徒職及びその代表たる主教職のみが前者に属している。(三) 本質的聖職は、聖書、信經、聖奠を伝達し、教会に聖職を賦与派遣するものであるが故に、三等のものよりも根源的である。(四) それ故聖職の妥当性は、本質的聖職及びこれに参与しているもののみが有し、これと無縁なる聖職は妥当性を持たない。この事は聖書と史実に訴えて主張される所である。(五) 所謂万人祭司説は、教会の根源たる使徒職を忘れた謬説であり、遂に聖奠、聖職、教会の否定を伴う、というのである。この学説の批判を次にしたい。

#### 二

(一) 聖職制が純粹に聖職的神学的に取扱わるべしとの論は正しい。(二) 本質的聖職と従属的聖職とに分けるのはよいとして、(a) その史実に訴える点に一方的であり、(b) 説明されない事実が例外として認められ、(c) キリストの代理としての使徒職、主教職にも語学的異論を持つ。(三) 本質的聖職が、教会や聖書よりも根源的であるとは、決していわれなく相互依存的存在であり、その根源は教会の首にして本質的聖職の源なるキリスト、聖奠から来ている。(四) 妥当性を欠くというけれども、教会が既に分裂している以上、その妥当の範囲は相対的

である。絶対的妥当性を主張し得ないし、新約の教会でないと  
いうのは新約の一方的神学理解に基く独断である。(四) 万人祭  
司説に対しても、聖職制が、教会への派遣と教会の機関との二  
重性を持つ以上、聖職、信徒も相互依存的であり教会の主イエ  
スの祭司性に参与している、その意味で万人祭司説が許されるべ  
きものである。

### 結 び

カーク学説の支柱をなす主教職の神学的主張に敬意を払うけ  
れども、その独断的排多性を廃しプロテスタント聖職制の有効  
性事実性をも認めつつ更に激しい神学的追求を通して再一致の  
途へと歩むべきである。

## パウル・テイリツヒに於ける存在問題

——神学と哲学との関係——

鈴 木 康 治

Trilich は現代に生きる人間存在の深みから哲学的に問いを  
発しつつ神学的に答えようとする。そこに相関的方法 the meth-  
od of correlation が説かれると共に、神学の弁証論的 apolo-  
getic な性格がある。而も神学と哲学とを関係づける根拠は、  
両者が必然的に同一の問いとしての存在問題を取扱う所にあ  
る。そこで両者のあり方を取上げ、それが存在論的分析即ち実  
存論的 the existential であるが、哲学は客観的態度を保持す  
る故に、問いかけに終つて答えたりえず、真の意味で実存の直

面する不安を克服しえないとされる。それ故、両者は共通の地  
盤を持たない。而し両者は実存解釈における基本的可能性、思  
惟が本質的に異なっている。にも拘らず人間は己が存在と意味  
とに根源的に関わるといふあり方によつて、自らを越えた決定  
するものに根源的に関わっている。即ち根源的關心 the un-  
derlymate concern の中で実存し、実存論的に思惟する。その際存  
在者の根拠への通路として、実存分析を手懸りとし、有限の自  
覚に徹し、自己否定的に切斷されてこそ、相関が成立し、自ら  
聽従する事によつて語り出でしめキリスト教信仰内容を説明す  
る。答えは教会的表現であろうが、答えらるべき問いの構造に  
依存する。それは決斷において何に定位させるかによつて、相  
対を越えており、そこに信仰的実存の実存たる所以を示す。か  
くて、自らたらんとするという実存主義(存在への帰依とい  
う、いわば哲学的信仰の立場)と対決させ、存在の畏敬乃至  
安心につきぬ事を知らしめる。

信仰的実存は捉えんとする事において逆に逆に捉えられ、キリス  
トにあつて不斷に新たにされ、成るものとして終末論的 escha-  
tologic な転生存在である。相関的方法是、福音的存在論的  
解釈として、一般概念による説明を許すが、関心の実存性と切  
斷をも表明する。そこに、実存の存在理解から、特殊啓示を回  
つての相関より原啓示論と解釈を回つて非神話化論を通らねば  
ならぬ。

かく Trilich の持論は神学と哲学との境界線にあるものとし  
て触発されるであらう。(素より彼の啓示理解は更に問わるべ

きなるを知るのであろう。)

## 禪宗に於ける心の問題

関 口 真 大

神よりも人に基盤をおく宗教としての仏教の内でも、特に人間の心の問題に重点をおくのが禪宗である。直指人心見性成佛、以心伝心不立文字がその標幟であることによつてもそれが知られよう。

禪宗思想の極致を象徴しているのは、達摩大師と二祖慧可との商量であるとされている「わが心未だ寧からず、乞う、師、これを安んぜよ。」「心をもち来たれ。」「心を覚むるに不可得なり。」「われ汝のために心を安んじ竟んぬ。」という問答であるとされている。

しかし実は達摩大師から後、直接人心見成仏等の熟語、従つてその思想が確立する頃までの間には、例えば信心銘、修心要論、心銘、息心銘、心王銘、融心論、証心論、観心論、絶観論、無心論、悟性論等々の諸撰述があつて、その間における心の問題についての思想には互いに甚だしく抵触するものも見出される。更に唯心、本心、寂心、踏心、了心、識心、覚心、微心、求心、明心、計心、看心、守心、守本真心、泥心、摂心、住心、凝心、澄心、理心、安心、心為宗、離心、離念、無念、無念頓法、無住心、一心三觀、一念三千、性具、性起、了性、開

心見性などを標榜した諸禪師諸宗派のあつたことも知られる。

その標幟が異なるように、これらの諸思想の間には一々に多少の、或は甚だしき、相違がある。そしてその矛盾抵触は達摩大師説という名を冠らされている諸撰述の間にあつてさえも真に甚だしい。

これら諸般の思想において先ず夫々の心、念、性等の意義に留意しつつ、その心、念、性等に対する諸家の態度の相違を検討して、心の問題についての思想の変化発展の経緯を解明することが、達摩禪の本質、仏教の特質を究明する所以となると考えられる。

## 純粹經驗と宗教

高 木 き よ 子

ウィリアム、ジエイムズは、哲学の根本問題として、純粹經驗 (pure experience) の世界を提唱した。彼の哲学的立場は、英国經驗論の流れをくみ、合理論に鋭く対したものであるが、ヒューム以来の經驗論を更に一步進めて、根本的經驗論 (radical empiricism) を唱え、人間の經驗を純粹經驗において把握しようとしたのである。

純粹經驗とは、認識され、分析される以前の經驗そのものである。未だ性質の定まらぬ無地のままの状態であり、主観とも客観ともなりうる可能性を有している。そしてこの純粹

経験が、分析され、確められ、互に関係しあつて、人間の日常の経験となつているのである。

斯様な純粹経験の理論をもとにして、ジエイムズは、プラグマティズムの方法を用いて、あらゆる人間の問題を説明してゆこうとした。宗教についてみれば、神中心的なそれまでの西洋の伝統的な考え方を打破して、人間経験の上にたつ問題として、これを取扱おうとしている。彼の宗教思想の特異性は、この点にある。しかし、ジエイムズが行つたのは、あくまでも、純粹経験を根底においての、伝統的な宗教の解釈であり、純粹経験の世界そのものにおいて、宗教をとらえようとしたのではない。

ところが、仏教思想の中に、純粹経験と宗教の場として取扱つていゝ事がうかがえる。その一例として、天台の諸法実相の考え方をとりあげてみる。諸法実相とは、ものがあるのままの姿であるということ、即ち、人間の究極の場面である。これは、ジエイムズのいう純粹経験の世界であると思われる。諸法実相の世界即ち法界に宗教を把握し、その境位に達せんとすることを説く仏教の思想は、とりも直さず、純粹経験の世界に宗教を把握することであると考えられる。純粹経験そのものを宗教的場としているのであり、純粹経験に基づく宗教の解釈ではない。この点にジエイムズの思想との差があると思われる。斯様に、ジエイムズの思想が、東洋で古くから行われていた仏教思想に相似している点は、極めて興味深いのであるが、同時に、彼が、西洋の伝統の中にあつたがために、その思想も、その伝統

的な束縛をうけざるをえなかつた点も見逃しがたいと思われる。

### 親鸞教学に於ける悪の問題

高 木 昭 良

悪の問題は善と對蹠的にいゝゆる善悪の問題として論ずべきもので、しかもそれは倫理的あるいは宗教的立場の両面から考察されなければならない問題である。親鸞教学における悪の問題すなわちその概念、その意味内容、いわば悪の本質論ともいふべきものは勿論一般仏教の三性説（小乗教としては大毘婆娑論、俱舍論、順正理論の説、大乘教としては瑜伽師地論、成唯識論更に大乘義章などの説に基づく）の立場に基盤を置いて説明されていることは言を俟たないところであるが、そこには自ら独自の特異性が發揮されている。救済教としての性格をもつ親鸞教学においてはこの悪の概念をどう規定し、その意味内容を裏すける論理的根拠をどこに求めているか、しかも結論的にいつて親鸞の人間観が絶対悪的な存在として、罪惡深重の凡夫であると限定されている以上、この惡的凡夫がいかにして救済されるか、いわばその救済の原理の問題、更に宗教人としての現実生活において行爲としての宗教的倫理実践の善惡の問題がどのようにあるべきかという諸問題がこの課題の中心であるといわねばならない。

親鸞教学においては、その罪惡の問題について大体二つの見方があるといふことができる。(一)は人間惡の自覚的限定による罪惡觀といふべきもので、これは衆生の本性を根源的に罪惡的存在であるとする見解であり、(二)には謗法と闢提の罪惡觀並びに仏智疑惑に基く罪惡觀のそれとである。しかもこれらの罪惡觀は『教行信証』においては信巻三心積と更に『涅槃經』『往生論註』『散善義』『法事讚』などを引証して逆説撰取の積顯がなされているところなどにおいて説明されているのである。しかもこれらの人間觀、罪惡觀の思想は中国における浄土教の大成者である善導の思想に基くと同時に、更にそれは曇鸞の『往生論註』八番問答の衆生觀、仏法觀、宗教的倫理觀と相俟つて、ここに親鸞教学の罪惡思想が浄土教のもつ性格としてその特異性を發揮したものであるといふことができるのである。

### ベルヂャエフの終末論

田 口 貞 夫

ベルヂャエフは現世及び歴史を對象化の状態と看做し、更に人格自身の外化と錯亂、崩壞も對象化に他ならないと考へる。このような對象化を脱却し、人間を眞に解放することこそ、彼の至高の念願であり、彼独自のキリスト教終末論の目標であつたと思はれる。彼は對象化脱却の根源的要素として自由をあげ、次のように言う。「自由は非合理的で、何物によつても規

定出来ない。それは無根柢の深淵に根ざす。神も人も共に自由から生じる。この自由なる神と、自由なる人間とが、神人キリストを介して相互に応答協力しあう時に始めて神の國が生れ、終末は獲ち得られる。」彼によればかくして現世は對象化より解放され、歴史は変革される。人格は崩壞、錯亂の状態から甦り、死、地獄などの人間最大の悲劇的体験も超克される。以上が彼の終末論の概要であるが、その特徴について考へてみる。先ず、彼の終末論が、能動的で創造的な性格をもち、神学的解釈を施すのにふさわしくない精神体験であつた点である。そこには人間性を無視した安易なユートピア思想や、罪業感より出る末世思想などは全くみられない。彼において、終末獲得の最大の要素は実に人格であつた。終末到来の時間についても、彼は神と人との応答により、瞬時においても終末は獲ち得られるとするのであり、終末は、彼の所謂、実存的時間、超歴史における出来事なのである。次に、彼の終末論の大きな特色は、それがロシアの性格を帯びていることであらう。ロシア史とロシア風土の凝集であるロシア人の国民性、即ち黙示録的終末的性格、矛盾をはらみ、形式を否定する非合理性は、彼の終末論を彩っている。又、ホミヤコフ以来の伝統的ソボルノスチ(自由なる精神の共同体)の論は、ベルヂャエフが、個人の救済のみならず、全人間の救済のみならず、全人間の救済を念じた点に、明らかに影響を与えていると思はれる。

## 天地の神

——神觀念の發展から見て——  
竹園賢了

奈良朝頃の知識人は固有宗教の自然神やそれから發展した人格神にも早や満足していなかつた。この時代までに固有宗教は神道と呼ばれて、国民的宗教へとまとまつていた。諸氏族のもつ守護神や伝承は統一せられ、神々の系譜や秩序が定まり、これが朝廷のもつ神々の組織や神話体系の中に編まれていた。記紀の神代巻はこの間の過程を物語るものであり、神祇令の制定は国民的宗教の完成を示すものである。

けれども国民的宗教は政治的、社会的にまとめられたものであるから、その本質としての神の觀念は原始宗教と異らず、その延長にすぎなかつた。強いて言えば政治の中心である天皇を神とする觀念が加つたまでである。

この様に神道が国民的宗教にまとまつていた頃に、知識人は知的、倫理的な神の觀念を抱くようになってきた。これが天地の神である。天地の神という呼称は万葉集に現れているが、当時のその他の文献には余り見られない。これは万葉の知識人が従来<sup>（前掲）</sup>の自然神や人格神を総称して呼んだのである。しかも天地の神と呼びかけた時の歌を見ると、「天地の神し理なくばこそ」（巻四、六〇五）、「天地の神も甚吾が念ふ心知らずや」（巻十三、三二五〇）、「天地の神なきものにあらばこそ」（巻

十五、三七四〇）、「天地の神は無かれや」（巻十九、四二三六）、「乾坤の神し恨めし」（巻十三、三三三六六）等の如く、天地の神は人生の条理を守り、それを左右し、人間の心を知り尽すという知的、倫理的屬性をもつ神と考えられていた。この様な屬性は原始的な神觀念の内容とは大いに異なるものであり、且つ進歩したものと見られる。又この神觀念は単に万葉人が思弁しただけではなく、この様な神に真剣な個人的祈願を捧げていたことが多い。従つてここに個人的傾向の現れていたことも見のがせられない。又この種の歌の大部分が奈良朝、即ち万葉後期によまれたものであることは、この時代に上述の様な変化、進歩の明らかであつたことを示すものである。

### 断食について

竹中信常

断食は宗教的行儀としては可成り普遍的であると同時に二次的随伴行為とみなされ、従つてその様相は極めて多様である。然し、ここにはこれを理論的に整理するために原理的に、一は断たれる当体たる「食物」と、他は「断つ」という行為自体とに分解して考えてみる。

宗教（特に儀礼）において食物は、一方では日常的食物を不浄とする場合と、他方には祭儀の食物を聖なるものとする場合とがある。そして前者は宗教行事に際しては当然禁止され、い



わば一種のタブー的性格を持つものとされる。食物禁忌の特殊とみられる。食物が元來伝染性に富むものと考えられ、日常食が祭時に不適当なのは、日常性(俗性)を多分に帯びているから、主体の聖化に対して相対的に不浄とされる結果となる。

食物の伝染性の顯著にみられるのは死忌においてであり、日本のベツビ、ベツカマドもそれである。「たべない」という行為についてみると、葬儀の際の断食を悲しみの表現とか死者に食物を供給するためとかと説く者もいるが、その根底に横わつているものは「戒慎」である。物忌の断食がその一つである。たべるといふことは、未開心性においては危機をほらむもので、往々にしてそれは体外の邪氣を摂取すると考えられる。フレイザーは葬儀の断食はうつかり死靈と一緒にたべないためだとしており、ベンダン<sup>Ben-Dan</sup>は他人の前で食事をせぬ未開人の例を挙げている。たべるといふ行為が宗教的に重要な意義を持つことは、逆に、聖餐の事例にもみられる。

断食の中には、仏教にみられるように高度に精神化されたものもあり、更には「願かけ」に際しての「たち物」として行われる場合もあるが、これ等はいづれも、上述の二原理が複合的に発展して行つた途上に生れたものであろう。

## 再びカントの根元悪について

館 熙 道

昨年<sup>昨年</sup>の発表において、カントの根元悪が人間の自由<sup>自由</sup>に根源的に附着していること、即ち根元的な悪への可能性をはらみながら、悪を越えて善への希望と確信を基礎付けるのが自由であることを述べた。カントでは、人間が<sup>人間が</sup>生<sup>来</sup>に善なるか悪なるかは選言的命題である。而も宗教的且つ実践的な命題である。

何となれば、人間の自由<sup>自由</sup>に根元的に悪が附着しているといいたがら、神の国の地上的実現を信じているからである。カントは宗教論では、悪の所在と悪の根源の深さの問題を中途半端に「探求し難い」といいながら、如何にして自由と善と神の国の実現をするかというその「如何にして」いないのである。今年はこの問題を解く端緒は、悪の所在とその根源の深さを探ぐることにあることを指摘したい。いうまでもなくカントの悪の所在は自由<sup>自由</sup>においてであるが、その自由とは単に自由<sup>自由</sup>ではなくて自由<sup>自由</sup>意志<sup>意志</sup>である。即ち人間は本来悪なのであるが、自然的自然と人間的自然との未分の自由である。この自由意志が選言的命題を自らで自らに課し、実践的に自由を意志するのである。かくて自由は恰も空無より出て実践的に現成したといえる。斯る現成がカントのいう死的飛躍<sup>飛躍</sup>である。原初的なある所の人間が、実践的道德的人間にならうとする飛躍的

再生において悪が惡として露われる。この意味で悪は人間にとつて根元的である。即ち飛躍の再生は惡から無惡への飛躍ではなく、惡の無自覚から自覚の飛躍であり、惡の自覚によつて人間は実践的に人間となるのである。斯る人間は神的命令の遵奉に依つて惡を無に等しからしめるのである。従つて道德的自覚にも根元的には惡は附着しているのである。従つて道德的自覚は宗教的自覚に導かれねばならないが、カントにおいては、倫

理と宗教とは本来人間精神の異なつた領域であるのに、カントが倫理の完結を宗教に持ち込んだのは、理論的には矛盾であるが、人間性の根元惡の実存論的自覚によればまた当然のことである。それ故にカントの宗教哲学は懺悔と決意の書であるといえる。倫理的懺悔と決意とは惡なる人間にとつては宗教とならねばならぬ。惡の根元性の故である。この懺悔と決意とは時には倫理的時には宗教的に表明されるのであるが、即ち宗教的な惡の自覚と同時に倫理的自覚は同時に可能である。自由と同時に自覚されるが故に根元的であり、而も同時に惡の克服が確信され得るのである。無より現成し無に消えて行くのがカントの根元惡の真相である。

## 神靈と人との間

棚 瀬 襄 雨

宗教は本質的にこれを二つの規準によつて分類しうると思

う。その一は対外的宗教と対内的宗教を分つことである。対外的宗教とは人が自己を変えないで宗教的対象を外におく宗教を言い、対内的宗教とは人が自己を内に掘下げ、自己を変えざるを言う。他の一は人格的宗教と非人格的宗教を分つことである。人格的宗教とは人格觀に立脚し、神靈を認める宗教であり、非人格的宗教とは事物觀、機械觀、原理觀に立脚する宗教を言う。

題目に単に神と言わないで神靈と言つたのは、単に神と言う時には高等な宗教における神のみが意味され易い為で、ここでは対外的人格的宗教における宗教的対象と人との關係を捉えんとする。宗教を社会關係から理解せんとした學者には周知の如くジムメルがあるが、神靈は社会關係の昇華と考えるよりも、超自然的存在を人格を持つものとして把握するには人の社会關係が起因をなすが、順応以上のもの的人格化による順応と解するのがよい。又神靈と人との間には必ずしも上下關係のみが存在するのでなく、順応と言つても広いので、人との間に水平關係と言ふべきものが存在している場合もかなりある。殊に精靈、死靈、靈鬼の範疇に属する人格的対象との關係において然りである。然しともあれ人が一個の独立の人格であり、神靈も亦外的な一種の人格であるから、兩者の間に一種の社会關係と呼ぶべきものが成立する。神靈は社会的屬性を有し、有情者として人に対し、人はこれに社会的行動を以て対する。そこには敬意は勿論、罵言、瞞着、阿諛、宥和も現われるし供物の種々の形態や、儀礼的行動の諸形態も社会的行動として理解し得

る。この研究発表ではその具体的な考察に及んだ。而して神靈を包む、ないし含む集団の構成もなされる。

対内的人格の宗教における人と神との関係も上記の類比によつて或程度理解しうる。然しこの場合には、神と神を離れた独立の人との間の社会関係ではない。社会関係を單純に適用して理解し得るのは対外的人格の宗教における神靈と人との関係である。

## 即の論理

田 中 順 照

即の論理として、(一) 雙非の論理、(二) 非即の論理、(三) 媒介の論理をあげることができる。雙非の論理とは龍樹の論理である。龍樹の因待を説く所以は、因待するものは一というを得ず異というを得ず、一異不可得なるものは把握することができないというにある。又自性あるときも自性なきときも、縁起は不生であるという。雙非の論理は排中律の排除である。あれでもない、これでもない。そこからあれでもあり、これでもあるが導き出される。(二) 非即の論理、眼前の鉛筆××一本と雖も概念的思惟の立場では把握することができぬ。従つてこれを現わそうとすると、鉛筆でないから鉛筆であるというより外はない。このでないが空である。因縁所生のものは空であり、その空は仮名であり、これが中道であると説かれることは、がない。

が対象的な無でなく絶対の無であることを示している。でないとかないとか一である絶対無を龍樹はさし示した。個々のこの絶対無の現成である。従つて個々のものは絶対の個でありつづ仮である。絶対無が同時に有であり、有が同時に絶対無である。従つて個Aをとる時、BCは仮なるものとして個Aに含まれる。世界はかかる絶対の個からなっている。この事事無碍を成立たしめる論理は非即の論理である。(三) 媒介の論理。賢首の「縁起相由」の論理である。AはBと異なるものでありつつBを可能ならしめ、又その逆も可能である。AはAでありつつBを可能ならしめるところに相即が成立つ。龍樹が因待の例としてあげるところは相関対立であつた。ところが賢首においては単に相由がいわれる。相関対立においては、外を否定して内を肯定することは同時に又外を肯定することでもある。然るに反対対立において、物の色の白を否定して黒を肯定することは白の肯定にはならない。白が変化して黒になることは即ではない。今日多くの学者が媒介の論理によつて即を論ずることには多くの問題がある。真に即をいい得る立場は絶対無の現成の立場に立つ非即の論理でなければならぬ。

## 福音主義と精神療法的方法の問題

谷 口 隆 之 助

精神療法における様々の発見と実践とは宗教における特に人

間の問題に光を投じたが、ここではそれが△福音主義▽の理解にどのような局面をひらくかを、その△回心▽の問題を中心として考察する。

元來福音主義とは一つの教派ではなく一つの△態度▽として特徴づけられるものである。ところでその特徴は、教理や信条ではなしに体験的事実の強調にある。この体験重視の妥当性は精神療法の領域において△觀念知▽と△体験知▽(S. Freud)の区別として確定されることからである。前者はただ△Job lieve▽するだけで、△Feel▽しないものであり、後者は△Feel▽するものである。前者はその人の人格的現実は何の変化も与えないが、後者はその人の人格的態度に変革をひきおこすものである。セラピーの実際においては患者自身における体験知の誕生が初めてその治療を実現するのであり、それは全人的な△Self▽の恢復または再編成として特徴づけられることからである。そしてこれは分析医と患者との人格的な関係接渉を根柢として実現される出来事である。

ところで、このような事態は、福音主義における△回心▽を特徴づけるものである。回心は神経症と同じく内面的な葛藤と密接な関係をもつ。しかし前者はその解決として、後者はそれからの逃避として、指摘し得る。しかし更に、その両者において葛藤自体は決して別種のものではない。それ故回心の理解には、そこにいたるまでの抑圧された葛藤の理解は極めて重要である。回心前のパウロにはその反律法的な傾向は強固に抑圧されており、霊と肉との戦いは回心後に初めて意識のうちにもた

らされる。(ロマ書七章の二律背反の問題はここから理解されるであろう)。彼の回心は律法に対する無意識の恐れから彼を解放するものであり、そこに彼のパスナリティーの統合が実現したことを示す。それは人格の自由体験であり、キリストとの出会という他者との関係意識において実現された彼の自己中心性からの解放であつた、といひ得る。

この簡単な考察は、宗教における人間の問題及び人間の問題としての宗教を理解する際における、精神療法的な方法からの一つの接触を示したものであるが、この問題は更に所謂パストラル・カウンセリングの問題をも含めて、宗教領域における様々の局面の理解に有効な光を投ずると共に、特に現代における宗教問題の焦点を形成するものと考えられる。

### オーロピンドに於ける真理意識と非

#### 真理意識

玉城 康 四 郎

オーロピンドは、近代印度の産んだ最も優れた思想家の一人であり、一身にして詩人、哲学者、予言者、ヨーガの実践者、愛国者であり、且つ思想的にユニークな点は、ヨーガの深い体験者にして而も哲学者として知られているものは彼一人であるといわれている点である。彼は在來のヨーガを改新して、生活全体をヨーガと考え、人間存在の力の全体を絶対者へと振り向け、而もそれに依つて得られた超越的な光と力とを現実へと引

き下すことを意図している。彼は唯一にして不二なる梵を Saccidananda = Existence-Consciousness-Bliss となし、存在が同時に意識であり意識が同時に幸福であると考へる。そして最高真理意識はもとよりこの Saccidananda に外ならぬが、主として Existence-Consciousness に思索が向けられ、これを Supermind と含ひける。この Supermind は「吾々の意識の見渡す限りの蒼穹を超越している広大な領域」であり、且つ万有そのものであり、従つて Indivisible One である。所でこの全一体は本質的に consciousness であるが、決して対象化されたある物ではなく、徹頭徹尾、主体であり、彼は Force と呼んでゐる。従つて universal force と universal consciousness とは一体であり、この様な Force of Consciousness から顕現するものが差別の世界であり、而も Supermind はこの世界までをも含む。然らば非真理意識即ち Ignorance は如何にして起るか。この問題を解いてゆく橋渡しになる概念は Passivity と Activity とである。謂はばこの自己安定と自己創造とは絶対者においては同時であり、これに対応して吾々の意識もまたこの二つの状態に關つてゐる。普通の吾々の場合(例えば眠りと目覚め)には二つの状態は交互に起つてゐる様だが、一層深い心理的経験に依れば決してそうではない。たとい Passivity の状態においても、その意識の奥には passively responsive or automatic conscious Force の存することが知られ、更にその背後には、吾々には知られざる一層大きな conscious force, power, will が控えてゐる。吾々の mind が

の様な basis から離れる時に Ignorance が生ずる。  
在家道としての十善戒

土 橋 秀 高

十善戒の根は業道説にある。戒という形のうえにおける規定を心にもとめるところに意味がある。かぎられた修道者のものとしてではなく、人間の心源をたたくものである。

十善は五戒とおなじように世間善としてあつかわれ、また修道者の目標のなかにおりこまれる。しかしそれが修道項目としておさめられるとき、位次をもうけて個々の項目のせんさくに心うばわれ、本来の意味をはなれて、修道者にかぎられるものとなり人間一般への対決、または人間の心源にふれてゆくという態度とは正反対の方向をたどることとなる。ここに修道者およびその社会の独善がある。如来において義とせらるべき人間をはなれて自慰にふけり、実践道の上にしこりができる。

苦の諦忍に立つ菩薩の戒行における自覚は人間の業道にねざす十善戒を般若の智慧により尸羅波羅蜜としてうちたてる。そこで人間の心のおくそこにつながらるものをみきわめ、修道者のおちいる独善をたちきり、人間に直結しつつしかも人間悪にねざす世間善をこえ、生死を越え地獄をもおそれない慈悲を行する。

おもうに世間では深い業道への沈潜と、そこからひらかれる

世間浄化への道がしめされていても、人間欲にながつて功利の直接肯定にならず安易な功德をむさぼる。またかたくなの修道者は行果にかかかわつて項目の按配をこととして独善の殻にとどこもる。いづれにせよ十善戒の理解には程遠いものとなる。

菩薩の尸羅はまさにかかるとらわれをはらつて十善戒さながらのすがたをあらわしたものである。すなわちそれは功利にとられる世間に悲心をたれて業苦に沈潜し、その共感から功利を眞の功德として純化し世間浄化へとみちびく。一方独善の修道者にしてなおのこつている解脱への意欲を善提の道に、さらに広く下化の悲用に廻向せしめるものである。

在家道としての十善戒はその精神をかくの如く業道説の原初から菩薩道に展開する。

## 日本神話の研究——住吉神代記の

### 問題——

梶 実

住吉神代記は住吉大社縁起であり、その天平三年成立については、栗田寛・武田祐吉博士等の考証の存する処であるが、昭二六年田中卓氏は始めて原典につき詳細なる考証「住吉大社神代記」を発表せられた。氏の論究にして大過なければ、紀記を中心とする日本神話の文献学的研究は、最古の写本の一たる本記を重要な資料として取上げねばならぬこと明かである故

に、住吉記所引の日本紀と本文の部分につき、延喜本との対比を試み、宣命体の送り仮名により、その成立を想定、資料としての下限を明かにしようとして試みた。(対校詳細はプリント参照。成立の考証詳細は拙論「住吉神代記の研究」日本神話資料としての位置 参照) 結論として(かつこ内は原典の行数を示す)

- 1 住吉記は日本紀を引用せること。(三〇八・三七三の行を見よ)
- 2 住吉所伝は日本紀の漢文と異種の宣命体なりしこと。
  - (A) 或記日天皇熊襲二国之擊思化平利世リ(二六七)
  - (B) 一日田アノ見足尼ミタシ以下の註(二四一〜二四二)
  - (C) 為密謀志乃詳為天皇作陵(二九〇・紀に書込)
  - (D) (三二〇)「因則以手撻足尼」以下(三三四)迄「奉ル寄ル」式文体のもの等は舟木等本記(五七五熊襲二国参照)と同一の宣命体資料を漢文化せるものである。
- 3 住吉旧記は表題により「從三位住吉大明神大社神代記」(從三位より本記成立は奈良朝末)「住吉現神大神頭座神縁記」二本であつたと想定しうる。(氏文的なもの(舟木等本記等)と神領的なもの(山河奉寄本記等)があつたと仮説)
- 4 住吉記原資料の宣命体仮字は、いちぢるしく統一(且テ仁ニ波ハ等)せられ、奈良朝後期をさかのぼり得ぬ。
- 5 用字において検討すべきものあり、又賀美神木弥君君等重要な音韻の混用により奈良末を降ると考えられる。
- 6 「一切衆生望願成就円(六六八)満(六六九)」等仏教用的

語が見られる事(法隆寺縁起等参照)

7 住吉記は現存最古の古写本のひとつと見るべきも、その系統、延喜本との先後関係は明らかでない。(田中氏対校参照)

8 よつて、その下限はしばらく伊勢物語(「宣まきに」の歌)拾遺集・樂章類語抄(「坂木葉に」の神樂歌)がより古形を止めることにより、又神領の式神名帳との対比により、平安初期を降らぬものとして資料価値を認めるべきものと考え。

## 神話表現と宗教思想

戸 田 義 雄

古事記は、その冒頭に別天つ神五柱をあげ、ついで、国之常立神、豊雲野神の二柱以下、神世七代の神々を列記している。一連の神群を神世七代として一括してはいるものの、右記二神の場合は、何れも独り神であり、夫々一代と数えるののに対して、宇比地邇神以下、妹伊耶那美神に至る神々は、男女二神が一对の関係をなして、ならび存する形にあり、然もこの男女二神を合せて一代とみるのであるから、この特色ある神話表現は、ある種の思想をひそめるものではないかとの暗示にかられる。「記」はこれら神群を雙生神(ナラビマス神)とし、「紀」の一書は、男女耦生神(メヲタグヒナス神)と呼んでいる。神話は本来、口承のものであるから、八世紀にみた日本神話の体系化にあつては、既に、本来の意味理解を喪失してお

り、盲目的な棒暗記にすぎぬものを、機械的に記述した部分もあつたのではないかと疑う立場もとられよう。かかる立場から、たまたま雙生神の記述が、かかる性質の箇所だとすれば、いかなる事象を描出せんとするかの探究はナンセンスにすぎぬことになる。然し、神話の構成は、該神話のはじめの方にこそ、却つて体系時の新しい思想による案出を描置ることが可成り多いものであるから、雙生神の記述も、何がしかの事象を語らんとする積極的思想の神話表現とうけとりらるべきと思う。本研究は、かかる立場から、従来の雙生神考察(従来、神代史研究上の一難点とみられてきた)にとらわれない、神話解釈の試みなのである。

雙生神は、(ウヒジニノ神、妹スヒジニノ神)(オウトノジノ神、妹オウトノベノ神)(オモダルノ神、妹アヤカシコネノ神)(イザナギノ神、妹イザナミノ神)なる五組の神々が、同体として切離せぬ一聯の関係にあることを物語つてゐる。従つて、先ず第一に、五組の神群は、有機的聯関をもつて理解せられなければならないのである。更に、雙生神は、人態性をもつた、岐・美二神の国生み神話に、直ちに接続する神話の思想的脈絡から判断して、岐・美二神に内実の関係ある或種の事象の有様的説明ではあるまいかと考えられる。

かかる觀念を満足せしめる解釈は何か。尤も古くして、然も従来の耦生神考察に全く顧みられなかつた「釈日本紀、卷五、述義一、神代上」にみえる、オモダル尊、カシコネノ尊についての解釈は、かかる私の立場からは極めて重要な記録として浮

んでくる。

「自<sub>レ</sub>此<sub>レ</sub>己上諸神、雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>神名<sub>一</sub>、而未<sub>三</sub>可<sub>レ</sub>畏、又人形未<sub>二</sub>必具足<sub>一</sub>。而至<sub>三</sub>此神<sub>一</sub>、人形漸具。顔面足成、……中略……惶根者、人面已備、心意賢之義也」から展開すれば、オモダルノ神は、人間の様態を完全に具備したことにより、はじめて崇敬の対象となつたのに対し、それ以前の三組の變生神は、神名はもつていても、特に礼拝の対象となるものでなく、人形具足の神に至る経過なり、操作の神的表現とみなしてよい訳である。かくて、ウヒジノ神以下三組の神群を、古語の用例に従つて解釈するとき、土偶制作の過程の描出ではないか。そのように解釈出来る余地が充分生じてくると思う。ひいては、イザナギ、イザナミなる人態神の発生が、土偶の昇華過程として、とらえられたのではあるまいかという見解も、このことは、何分にも尚多くの批判にこたえねばならないが、一つの試論として申述べたまでである。

### 如来藏思想に於ける一問題

豊原大成

如来藏経等の諸經典に説かれる如来藏思想をそこに総括しているとの見做される宝性論(Ratnagotra-vibhaga)においては、阿頼耶識(Ālaya-vijāna)の語は一度も見出されない。然るに華嚴法藏は起信論義記等の諸著述において如来藏思想をば、「如来藏隨緣成阿頼耶識」を説くものと規定する事は知らるる

四〇

通りであつて、ここに阿頼耶識の概念が出されている事は恐らく楞伽経等に由来するものと想像されるが、その概念は注目し値する。

法藏は右の語を以て如来藏と阿頼耶識との不一不異を主張するが、それは、体としては同一でも、如来藏をば真・真諦・淨・理として、妄・俗諦・染・事なる阿頼耶識と対立的にも考えるものであるから、それは如来藏が(雑染なる)阿頼耶識である、と説く楞伽経の主張と相似た面を有しつつ、本質的には異なる、というべきである。又如来藏(tathagata-garha)は、如来の界(tathagata-dhatu, dhatu = heitu 因)であつて、直ちに如来そのものではない訳であり、宝性論でも、如来藏は本性清淨(prakṛti-prabhāvara)であり(一)、しかも有垢(samala-tathata)なる衆生界であり、それが仏地たる無垢真如(mīmāṃsā tathata)と、別体ではなく、しかも対立するものとされる。故に法藏における如来藏—阿頼耶識の関係は、そのまま宝性論における無垢真如—有垢真如(如来藏)の関係に相当する。つまり法藏は如来藏の語を以つて宝性論における無垢真如を、阿頼耶識の語を以つて宝性論の如来藏を考えているのである。故に楞伽経を考慮する時、法藏の阿頼耶識の考え方は妥当であり、然るに何れにしてもそれだけでは世俗をも包含し得ないその如来藏の概念は法藏独特であるといわざるを得ない。而して法藏の如来藏に関するかかる理解の混乱は、起信論の「不生不滅与生滅和合非一異名爲阿梨耶識」なる所論の理解において、勝鬘経等に見られる如来藏常住説(と、更には阿梨



耶識と阿頼耶識との同一視と)が関連し、不生不滅即如来蔵なる観点の下に生じたものであらうと推定されるものである。

## シナに於ける禪宗の成立とその展開

——慧可大師を中心として——

中 川 孝

所謂禪宗の称呼は馬祖広録に見えるのが最初である。禪宗の源は菩提達摩の西来にあるが、彼の名が喧伝されるに至つたのは、六祖の後南北両派が分立した頃である。六祖の高弟神会は内には六祖壇經の編纂により、外には南宗定是非論の宣説により法の為に粉骨碎身した。その結果禪宗は南宗に帰一した。然るに六祖禪が達摩禪の正系なる事につき、一、二異説がある。この点を明らかにするために達摩禪の成立と特質とを考え、更に祖師より六祖に到る思想を概観し、六祖禪と祖師禪との思想の繋がりを見、南宗定是非論の当否を検した。

達摩は四七〇年南越到着後六十三年間シナ人の教化に當つた。然しそのみであつたなら彼の感化力も一代に終つたであらう。禪宗が今日生命ある所以はその成立に教宗と異なる特質を備えていた為である。達摩は慧可に楞伽經を授けているが、單に所依の經典とか、奉じて心法とする為でない。曇琳の略序に「如く大乘安心の法を伝える補助としたのである。達摩の法はその悟りの場において師資相承の法を備え、心印を継承するものでなければならなかつた。達摩のシナ渡來の目的はここに

あつた。又達摩禪をシナに樹立し二祖となつた慧可大師は内典外典の學に通じ、念仏坐禪の功をも積み、且つ師受を重んじた學僧であつた。宿願の師達摩に逢い身命を擲つて修行し、六年後嗣法し禪宗の基礎を築いた。慧可所述の四行論長卷子中には達摩の言・慧可の注釈が混融し、達摩禪の面目を示している。

その中には悟前悟後の慧可の思想的転換、得法における苦心等が見られる。又六祖禪と神秀禪とを比較する際における六祖禪の優位、三祖僧榮の思想の典拠も見られる。四祖道信禪は楞伽師資記にひく入道安心要方便法門により知られる。彼は祖師禪を祖述し、又方便法門を説いた。五祖弘忍は修心要論において守心を説き、六祖はこれを展開し頓悟見性を説いた。四祖の看心看静説は神秀により尊重されたが定慧一致を欠く所から門下に法を誤解する者が生じた。六祖及び神会はこれを恐れ看心説を排し、南宗を樹立し祖師禪の面目を復活した。かくして六祖禪は祖師禪の正系である事が禅思想史の面から証明された。

## 新約に於ける「途」(ホドス)の概念について

中 川 秀 恭

ここでは問題を限つて、ヘブル書においてこの概念が如何に用いられているかを見ることにする。

ヘブル書二章一〇節に *arxagos tes soterias* という表現が見られる。この *arxagos* は、ヘレニズム的英雄崇拜の用語と

して用いられている創始者、元祖と解すべきでなく、むしろ

protomos (六・二〇)と関係せしめて先導者、先達と解すべきであろう。そうすると arxegos tes soterias は、自らのひらいた救の途を先達となつて民を導き行くキリストの救済論的役割を現すことになる。

さて、ヘブル書四章及び一章においては、信仰が約束された安息の地を指して旅する神の民の信仰として述べられているが、キリストは旧約に描かれたこれらの信仰の証人達を型とするところの新しい民を導き、その信仰の旅を全うせしめる方である。

先達としてのキリストは、他面大祭司であつて、天において神の前に民のためにとりなしをなし、かくて永遠の救の源である(五・九参照)。

九章八節、一〇章二〇節ではホドスが天の至聖所へ至る途として、大祭司キリストにひらかれたとされている。一〇章二〇節で注意すべきは、天の至聖所をへだてる幕(Katapetasma)がイエスの肉であるということである。イエスの肉は神と人間とをへだてる幕乃至「へだての中垣」(ヘブレン書二・一四)である。その限りイエスの肉は打ち破られねばならない。イエスの死は、一面においてこのような意味をもっている。

他面、イエスの死が自己犠牲を現す限り、彼の体は soma と言われる(一〇・五参照)。即ち、イエスの体は二重の意味にとらえられている。彼の体が神への供え物として見られるとともに、神と人間とをへだてる物質的なものとして見られてい

るのである。

以上の考察を通じて我々は次のようにいうことができる。

一、 arxegos としてキリストは自らの肉を破つて新しい途をひらく先達である。

二、このキリストは自らの死によつて自己の体を神へのなだめの供え物としてささげ、それによつて至聖所への新しい途をひらいた。

三、ヘブル書におけるホドスの概念のこのような二重の意味は、この手紙の著者の宗教史的背景によるものであらう。

### 死海詩篇における人間

中 沢 洽 樹

一九四七年に死海西岸のクムラン洞穴一号から出た一連の文書は、これらの文書を生み出した後期ユダヤ教の一教団の組織と思想をかなり明瞭に示しているが、その中で「感謝の歌」(Hodayoth)と呼ばれる一連の詩篇と「教団の戒律」(Serakh Hayahad)の末尾にある一篇の長詩とは、彼らの人間観を端的に示すものとして興味深い。

まず注目すべき表現として、「我は土くれより造られ水にてこね合わされしもの」という告白がある。人間の本性は、素材的関連においてまことに脆く弱い肉にすぎないことが特徴的に繰返される。次に、かかる人間の有限性は「女より生れ」、し

かもその誕生が「死の大波」<sup>(2)</sup>を経ることの中にも求められる。問題は、単なる被造物としての人間の本性の自覚(オットーのいわゆる *Kreaturgefühl*) 以上に根源的罪性がどの程度に意識されているかであるが、「胎の内より不義に(染み)」、「我は悪しき人間、邪曲なる肉の仲間、わが不義、わが過ち、わが罪ならびにわが心の歪み」<sup>(4)</sup>の如き表現を見れば、被造物的無価値感と根源的罪性とは分ちがたく結びついていることを認めざるを得ない。

これらが創世記二―三章に由来するものであることは明らかであるが、紀元前後のユダヤ教からラビのユダヤ教に見られる「悪の根」(*Yeser Hara*)の思想、さらにキリスト教の原罪思想は見出し得ない。しかしその救済観は殆ど福音主義的といつて可い。

註(1) Skenik, *Ösar hamme'loth hasgendzoth, Jerusa-Jem, 1954*. 写真版「詩篇」一欄二二行、三〇二三、四の二九等。

(2) 前掲書三七。

(3) 同 四の二九―三〇、旧約聖書詩篇五一・五参照。

(4) *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery vol. II, New Haven 1951, pl. XI. 1. 9f.*

### 神社信仰伝播の地縁的基盤

——英彦山修験と宇佐八幡の関係——

中 野 幡 能

十五・六世紀の日本の宗教は莊園制の崩壊により画期的な変革期を現出し、従来の貴族的信仰が民間信仰に移行し(例え申待、<sup>(1)</sup>一方では耶蘇教の如きが入つて来た時代であった。修験寺)、このような時代に律令的權威を背景とする大社の信仰と、新しい信仰がどのように地縁的關係をもつていたかを宇佐八幡と彦山修験の伝播の間にみたいと思うのである。

彦山修験が最も発展したのは史料的には不明であるが「上古者三千八百坊有之候得共、致衰徵當時山中五百余坊、末派之輩九州に数千入御座候」(元禄八年)とあるので三千八百坊があつたとなつてゐる。しかし伝えるように彦山の経済が七里四方の莊園では中世社会において活動できたと思われぬ。というのは豊前の大半は宇佐八幡の莊園で莊民を捕えているのは八幡信仰であつたからである。

寛政元年の記録によるとその末山は豊前八、豊後七、筑前八、筑後一、肥前七、豊岐八、対馬二、計一〇五山がみられる。勿論この数字は決して固定したものではないが、豊前、豊後に入つた彦山末山は殆んどが戦国時代の武士層によつて伝播され地域的には主として宇佐莊園以外の地域である。

更に彦山本山の坊中をみると八谷が存在し、その総計をみる

と宝永七年二三〇、宝曆一〇年二四〇、寛政元年二三六、文化四年二五四、文久三年二五八坊と近世に却つて増えている。これを要するに近世彦山修験の伝播地域は宇佐莊園の分布と一致し、特に宇佐八幡六郷満山の仁聞信仰の分布及び江戸時代に始つたらしい西国三十三番の霊場とも一致しているのである。

これを見ると中世宇佐八幡の政治的権力の強力な時代にあつてはその伝播は非常に困難であつたが、近世の時代が下るにつれて彦山の勢力が増大した事が判明し、特に彦山縁起が宇佐八幡に関係ある点が強調されている点に注目されるものがある。

## 現代中国の仏教思想

### 中 濃 教 篤

一九五三年に中国仏教協会が成立してから中国仏教徒は「仏教優良の伝統を發揚する」という一点に研究の目標をおき、機関誌「現代仏学」「弘化月刊」——何れも月刊——を中心に研究が続けられている。この両誌は何れも啓蒙誌としての役割が大きな比重を占めているので、完全に現代中国仏教徒の研究水準を知ることとは出来ないが、他に出版物がないので、「現代仏学」に掲載された論文によつて多少の分析を試み、その方向を探ることにする。

そこで一貫していえることは、研究が国家建設と結びついた形で行われているということで、伝統的な仏教の中にあつた観

念論的なものには鋭い批判がむけられ、仏教を観念論や經驗論から清めたいという意味で書かれた論文が多い。

「苦」の發生を社会との関係でとらえ、これを人民とともに解決することが必要であると説かれている点は日本仏教徒の大きいに学ぶべきところであり、中国仏教の大きな特色である。

また呂微が「仏家の弁証法」という論文で「仏家には純粹の宇宙観がなく、ただ人生問題に関連して、現前の存在現象の真相の一点と極めて関係あることを尋ね求めるに過ぎない」と指摘しているのは重要である。呂微は瑜伽系の観念性、經驗主義を批判し、それが、華嚴、禪、律宗等にどう影響したかを研究することを一九五四年七月から五五年六月までの課題とした。

また社会科学的に仏教を分析し、支配階級の御用理論化した仏教理論をとりのぞく努力もなされている。

禪宗が、神会、馬祖によつて統治階級と結び「選官不如選仏」などという形をとり、積極的なものを失つたとも論ぜられてゐる。たま「怨親平等」と「仏魔不兩立」の問題で「清敵を區別する」ことが仏教の正しい思想だと説かれてもいる。これが愛国主義と仏教理論の関係ともなり、コスモポリタニズムの否定となる。しかし総じていえることは、

- (1) 社会階級と仏教思想との関連が充分とらえられていない。
- (2) 小乗不可、大乘可という割り切り方が単純で、その関連を生かす方向でとらえられていない。

## 多摩仏教習俗調査中間報告

### A 秋川溪谷に於ける神仏の習合と

分離

中 村 康 隆

多摩支流秋川の上流檜原村人里の五所明神はもとの五六尊社で今も明王像や懸仏が祀られ鐘樓や寒念仏塔などがあり、数馬の九頭龍神社も十一面觀音を神体とする。五日市町養沢寺寺岡の五社明神も五大尊で、戸倉の三島明神社域の武多摩神社はもと不動社で不動や毘沙門を祀り、山田の天満天神には鐘樓があり、伊奈の岩走神社は般若を蔵し、流域所所の愛宕社は將軍地藏を祀る。

かように秋川溪谷には神仏混淆の殘姿が見られるのみか、幸にも新編武蔵風土記稿により、本地仏を祀る社・鐘樓をもつ社・鳥居ある堂宇・仏宇の神社化・別当寺の関与する神事等、幕末習合相の若干を窺い得る。

とはいえ、維新の廃仏棄釈・神仏分離令の影響も大きい。そのもつともなのは神葬祭への転化である。数馬の一部、溝沢・盆堀の殆どがそうで、前者は開拓者後裔神職の、後二者はもとに川越領の關係もあるが矢張り有力者の煽動による。堂宇や仏像の棄損すら行われた。次には仏寺の改廃である。学校や公民館・俱樂部への転換、共同墓地としての殘存とか様々である。

これらの廃仏廢寺は殆ど部落持の所謂村寺それもまず無住の堂宇しかなかつた所に起つており、社会的變動の与えた心的動揺と封建的勢力の政治的な動きと村持の財産視から来る経済的理由などが主因と見られる。

しかし、分離令以後も習合相の温存が行われたように、廢仏の部落にも仏教の形跡や習俗の殘存があるたろうことは当然で、隠し仏教の傾向も見出される許りか、仏葬に復帰若しくは踏み止まつた家もあり、仏宇の再建や石仏崇拜の復活等も見出すことが出来るのである。仏教系新興宗教がくいこんでいるのも一面には仏教への郷愁が感じられるようである。(本報告は昭和三十一年度文部省各個研究費助成による調査報告の一部である)

### B 盆堀谷の宗教生活

加 藤 章 一

盆堀谷には宝治二年(一一二四八)来真言宗の西蓮寺があり、部落民は皆その檀徒であつたが、明治元年(一八六八)神仏分離令が出されると挙つて神葬祭に改宗するようになった。然るに明治十三年、岡部氏外八名は「私遠義戊辰の際事故有て神葬祭に相成候得共、元采信仰に任せ候義には之無く、従前村内西蓮

(本報告は昭和三十一年度文部省各個研究費助成による調査報告の一部である)

## 後得智と賢首大師

長尾雅人

寺檀徒に候故同寺へ帰檀仕る可く候処、無録無住にて永続保存の見込之無に付右西蓮寺本寺吉祥院檀那と幡宗改祭相成度候云々」(原文のまま)という転宗改祭届を時の郡長に出し、再び仏教にもどつてゐる。以来今日まで九十年、現在の戸数五十戸、その大部分は神葬祭をしているが、その中九戸は仏葬祭を続けている。以下このような歴史をもつ村民の宗教生活における神社・菩提寺・仏壇と霊神様・墓・屋敷神・講組・新興宗教への関心等について調査してみた。

神社の祭は全部落民が氏子となつてゐる關係で盛大に行われているが、西蓮寺の堂宇は集会所として使われているうち結局明治二十年頃壊滅した。仏壇や神葬祭で祖霊を祀る霊神様は各家に大切に祀られているが、霊神様への祭祀法には尚仏教的影響が強く残されており、或は霊神様を祀りながら同時に裏の方に仏壇を置き、秘かに仏教信仰を続けている家もみられた。

墓は従前は内墓といひ各屋敷内にあつたが、これは昭和三年一勢にもとの寺墓地の所へ移され整理されている。然し屋敷神は従來のまま保存され、神葬祭をする家でも多く旧來のままの信仰が行われている。屋敷神には金毘羅、十王、地藏、馬頭観音、不動、弁天、大六天、妙見、稻荷、住吉、八幡、やんぶし様等種々あるが、中にはかつて遺棄した地藏や十王を改めて奉祀している家もあつた。

講組は殆ど消滅してしまつたが、新興宗教への関心は多少強いように見受けられた。

後得智はもと撰大乘論などの唯識学派の論書において主として展開せられた思想であるが、それは無分別の後得智として清淨世間智であり分別智であると称せられ、仏が衆生済度のため世間に応現する方向、即ち菩薩的なあり方を示すものと思われ。唯識学派の三性説においては、まさに依他起的な世界に相当するであろう。賢首大師法蔵は、この三性説については詳細に論じているが、菩薩道を裏づけるものとしての後得智については、十分注意しなかつた様に見える。

事実、華嚴五教章の中では、後得智の語はただ一回用いられるのみであるらしい。それは、華嚴の一乗教が必ず仏の海印三昧に依つて起るに反して、三乗教は仏の後得智に依つて説かれた、というものである。ここでは後得智は一乗教よりは一段低い立場を示す語として扱われるものの如くである。

然るに他方、同じ五教章で、もと撰大乘論に出ずる「出々世間」なる概念がしきりに用いられ、二乗や大乘を超出した一乗を示すものとされている。然るに「出々世」は、世親釈論やその西蔵訳などから見ても、明らかに後得智を指すとせられてい

る。ここに賢首大師の明らかな矛盾がある。同じ後得智が、時には三乗教に属し、時には一乗の極致を示すからである。

「出々世々」が二乗的な出世間を更に超えて勝出世（玄奘訳）であり出世上々（笈多訳）であることは明らかである。然しその超出は、実は世間への還帰であり、菩薩の後得智なのである。

賢首大師ではそれが還帰的・向下的ではなく、ひたすら向上的・離世間的に見える。この傾向は彼の考える三性説に基くものの如くであるが、それについては、京都大学文学部五十周年記念論集に収められた拙稿「法蔵の三性説に対する若干の疑問」を参照せられたい。

## 一遍に於ける宗教論理

仁戸田 六三郎

一遍の宗教思想の根底には法然に発し親鸞を経て展開されたものが内在すると仮定されるならば、それは浄土思想特に他力本願の思想ではないかと思惟せられる。即ち「偏に本願をあふぎ専ら名号をとなふれば心王の如来自然に正覚に坐し……」（六条縁起。浅山版第四）といい、また「他力称名は不思議の一行なり」（同上第七）といっていることから知られるであろう。この簡潔な名号と称名の論理は実に広大な論理体系の帰結であり圧縮であると私は考へる。かかる論理の性格は法然に例をとるならば、彼はその選択集において観經の思想を選びと

り、それを彼独自の論理体系に決着せしめている。この論証過程の帰結は六字称名であるが、これを逆に考えれば六字称名は広大なる論理体系を六つの文字に圧縮したものである。かかる圧縮の論理は経論釈の選択とその配列にあるのみならず、その論証過程としての体系構成である。そしてその論理が人間実存態としての衆生を如何に規定するかに関係する。親鸞が信行より行信へ転じ他念義より一念義へ展開したと考へられる過程は教行信証における選択と圧縮の論理を伴うものである。真言三密就中身密にもかかる論理が内在するが、それは一面象徴的な意味を包蔵して他力本願思想の思弁的論理体系とは若干性格を異にするようである。後者においては本然の性格に矛盾すると思はれる思弁的論理体系が豊富である。論理体系はそれ自体の否定のために展開されているようでもある。それが称名の超論理性に圧縮されているのであるが、一遍においては更に端的に現われているのみならず実存態としての衆生の肉体性の規定にまで及んでいる。跡念仏は良忍空也等と共通相を有しながら独自性を持っているようである。一遍が自己の作品を遺さなかつたことにもようが、この簡素な思想は屢々禪との類似を感じさせる可能性がありそうだが、ここでは別問題である。以上は単なる試論に過ぎない。

## 浄土論および浄土論註と維摩経との

関係について

橋 本 芳 契

歎異鈔第二節に、念仏は浄土に生るる種か地獄に落つる業か、分らないとし、同時に法然上人にすかされるまま念仏して地獄に落ちて悔いなきとしているのは、維摩経弟子品に、わが家に托鉢に來た須菩提に對し鉢一杯の施物を示し乍ら、仏を見ず法を聞かず六師外道に隨順するまま墮獄もできる時のみこれが渡せるとした維摩詰の言葉と同趣意である。

維摩経には(1) 釈尊の説かれた経さながらに仏中心に見る、(2) 經の示す教理を法門として理解する、(3) その名の如く維摩居士を主にして受取るの三つの見方がある。第三の面はインドに既に始まり別して西域より中国への維摩變としての流伝に明確化し、ひいては禪義における維摩理解にまで利用された。然し維摩の古義乃至本義はむしろその浄土義に存したのであろう。

世親に維摩経論があつた(婆藪般豆伝)ということには、その浄土論の説相に照しても疑なえい。とくに安樂國清淨、常転無垢輪、化仏菩薩日、如須弥住持(第20偈)に對應する論文「開諸衆生游泥華故」をのち親鸞は、維摩経仏道品に由来するを示し、經句ともその入出二門偈に歌いこんだが、「斯れ如来の本弘誓、不可思議力を示す」とする所、維摩の浄土義について間然する所がない。

四八

曇鸞(476—542)は世親に幾何も後れない人であるが、浄土教の宣布に努めて世親の浄土論に對しては註を造つた。註初に龍樹の十住毘婆沙論に關説したのは彼の三論または四論家たる立場を示すであらう。十地経には世親も深い関心を寄せその十地経論は中國論家の基いとなすが、十地の第二地こそ離垢地(vimāla-bhūmi)で、その特色は持戒である。持戒(十善戒)には在家仏教との切なる対応がある。道元の、一言はかくることなく勘破してきたる、維摩詰をも、非維摩詰をも(正法眼藏行仏威儀)というには、居士維摩を超えて仏心に直接するものがある。總じて維摩の教理面は禪淨両義の備一する所を的示して心淨則土淨と表白するに尽きる。曇鸞の論註には一般と他力義(還相的趣意)に進展したものがあり、念仏者維摩(觀衆生品)の実意の余す所ない啓発を見たが、その系列は太子維摩疏から鎌倉仏教に繼承し發展した維摩の正義といえよう。

## 女人禁制

原 田 敏 明

女人禁制といえは直ちに比叡山や高野山、または富士山、金峯山、御嶽山などを連想するのである。それらのところは寺であるが社であると拘らず、もとより女人の登拝を忌むが、しかしただ女人を忌むだけでなく、たとえは死人についても大いにこれを忌む。いま上代日本人の宗教について見ると、死人を



忌むことはあつても、女人を忌むことは却つてなかつた。また特に山になつてゐるようだが、これも日本は古くは農耕生活を営み、その社会においては山嶽登拝などはむしろ一般ではなかつた。

農耕社会では宗教はその社会生活と未分の状態にあり、生活が極めて現実的であつたために、死人については特にこれを忌んだ。同様にして男子中心であつたために、その社会生活には女人の参加が禁制された。これは氏神の祭りなどでよく見るところ。祭礼中に婦女子を加えず、屋外に締出して男子だけで祭礼の万端を行うということにもなる。これは村の宗教となつてゐる寺院においても同様で、ことに鎌倉以前の旧仏教は多くはそうである。それが鎌倉で新に興つた仏教と異なる点で、旧仏教から新興仏教を非難攻撃する時に、いつも不浄を忌まないことや世の中を乱すという点を指摘する所以である（興福寺の訴状、山門の訴状、野守鏡など参照）。

すなわち平安仏教は共同体的社会に交えられており、ために宗教は社会的性格を持ち、男性中心であつて公的なものである。これに対して鎌倉新仏教は人格的なものとなり、ために宗教は個人的な性格をもち、性の如何に拘らないものとなり、かつ共同的でなくしてむしろ私的なものとなつた。

かくて女人禁制は本来は山嶽について存するものでもなければ、仏教寺院なるが故に存するものでもない。むしろ仏教においてはそうあるべきでないのが本来の理念であらう。そこで女人禁制は女人なるが故に生じたものでなくして、むしろそれ

を支えた社会の在り方によつて形成されたものであるといいた

## D・C・ホルトムに現れたカミの

### 観念

平井直房

ホルトムが未開段階の神道におけるカミを如何に理解したかについては、*monumenta nipponica* に連載された *The meaning of Kami* を中心に考察する必要がある。ただ、メラネシアの *mana* 観念を以てカミに対比せしめたその結論は、既に彼の処女作（一九一九年）にも見え、最近の神道概説書に至るまで一貫してゐる。

*monumenta nipponica* 誌上の論文は先づカミの語源に関する語説を十二類型に分類し、之を要約して、結局、神秘畏敬不可思議の観念と結合したある古語から出ると推察する。

カミの語が意味する内容は、フレアニミズムの段階から説き起さねばならぬ（佐伯有義氏）。「神的なもの」の象徴的表現は、文化発達程度に応じ変化し多様化する（加藤玄智氏）。

古代日本では神秘的な畏怖の対象がカミと呼ばれたが、その概念発生心理的基盤たるオソル、カシコ、イツ、イカシ等に、Otto のいうヌミノーゼ観念が認められる（原田敏明氏）。故に、カミはその原初的意義においては、人類共通の宗教的情操に根ざす術語であつたという。

かくてホルトムは神道においても、古代に普遍的な情緒的感応の対象から、近代人が「聖なるもの」と呼ぶ概念が成長し来ることを論じ、現代日本人の一大課題は、「この聖なるものを内的に如何に純化し深化するか点である。それとは別に、古代日本人のカミの観念を多様な用例に即して考察すれば、その原義はマナ・タイプの類型に属し、全く日本的に表現された mana であるから、God や deity と訳すことは適当でないという。

ホルトムの説はかく啓発的ではあるが、その語源の追及は彼自身断念せざるを得なかつた。又 mana の語は一個の "concept of the classical" でもあろうが、これがどの程度熟した言葉であるかは疑問で、殊更に誤解を生ぜしめる恐れがある。ともあれ、彼の論じたのは primitive stage におけるカミの意味についてであつて、その限りでは成功している訳だが、神道の理解には、カミの追求のほかに、産霊や惟神といつた問題が残されているし、道として way of life として理解する方向も考えられねばならぬことを指摘して置きたい。

## 宗教的象徴の一考察

平野 孝 国

象徴 (symbols) の研究で、常に問題となるのは記号 (signs) との区別であり、何がそれに該当するか論議である。<sup>1)</sup>

諸文化科学が、夫々の分野から特殊な象徴を指摘するといふ

行き方も、強ち無意義ではないが、人類文化の研究を大成する上には、少しく観点を正すべき余地はあるまいか。第一、人間が語々の条件に対してとる反応量が、客観的に測定されぬ限り、人間行動をシンボル行動乃至サイン行動と分類することは、主観的判定の域を出ぬものではないか。何れにせよ、文化現象を二分することのみには甘じられない。出来ることなら、象徴という共通の目安を諸人文科学に提供し、人間研究の共同の広場としては如何。この意味から、「象徴とは、人間に常に一定の条件づけられた行動を営ませるもの」という規定に妥當性を見出す<sup>2)</sup>、人間行動を斯様に基本的条件反射論から解きほころうとする時、「人間は如何なる条件 (symbols) を組合せて文化を構成しているか<sup>3)</sup>」という立脚地が得られる。

文化現象を宗教的なものに限れば、如何なるものの組合せを以て、甲の文化では宗教的環境を形成し、又それに立ち向う表現としているか、と問ふことから始められよう。更に、それ迄の象徴化の過程には、如何なる観念が働いたであろうか、といふ宗教的象徴観の探究もここに出立する。斯様な観点から比較研究に及ぶとき、宗教学にも、新たな領域が開けて行くばかりか、隣接諸科学との提携にも、極めて有利な地歩を占め得るものと考へる。

- (1) 第十三・十四回(一九五二・四) Conference on Science, Philosophy and Religion や一九五二—三年冬 The Institute for Religions and Social Studies of The Jewish Theological Seminary of America における共同課題「象

徴」に関する会議録などに顕著。

(2) Chapple & Coon: Principles of Anthropology, 1947.

著者は宗教と呪術の如く価値判断を伴う語を廃し、ritual symbols と ritual techniques とした。併し techniques により、常に危機から平衡状態に回復し得るとすれば、これも symbols と呼ばれて至当。

(3) 但し最大の難関は、如何にしてある行動の条件を普く摘出し得るかにある。

### ヤスベルスの神について

深 谷 忠 政

ヤスベルスの哲学の性格は超越の哲学であり、挫折の哲学である。而してその超越は世界から実存へ、更に実存から神への二重の超越である。従つて彼の哲学において、神の占める役割は大きい。すべての地平を越え、それを取り囲み、それを成立させる根柢或は包括する場所、主客分裂以前の存在の全体を包括者 *Umgreifende* というが、全ての包括者の包括者が超在 *Transzendenz* である。我々が超在と共に生き、それが要求し、支配し、話しかける時、超在を神性 *Gottheit* と名づける。神性は世界理性とか、世界法則とか、運命と摂理とか、世界建設者とか考えられる。超在が我々に人格的に関わりあいを持つ時、それを神 *Gott* と名づける。前者は思惟された超在で

あり、後者は生ける神である。前者は哲学の二者であり、後者は聖書の二者である。良心は神の声ではなく、良心が語る時、神性は沈黙する。神は隠れて居り、直接に語りたくないということ、即ち神は暗号 *Chiffre* において自己を示すが、なおも隠れて居るということが、彼の神を特色づける。而してかかる暗号を解読しよう者は、自己存在を決断する実存の歴史的瞬間における能動的冥想 *aktive Kontemplation* である。従つて彼の宗教は個人的性格を持ち、要求されるものは神に対する認識ではなく、神に対する態度であるという。哲学者として我々は真理を求めるが故に、一を求めるといふ彼の神は一神である。一のみ彼自身以外に何者も持たないが故に、全てを包括する者である神は一者であるという。凡ゆる近い神々を越えた遠い神が現象的媒介を通じて語る。それが啓示である。かかる神の救いは、神の存在に対する信仰による安息 *Ruhe* であり、哲学することは死を学ぶことである。世界は神と同一ではないが、而も神は世界の全体と別でないという彼の神は万有在神論であり、啓示の信仰と無神という二つの可能性の間にあるということが出来る。啓示宗教的外的超越を内在的超越にその非合理性を包括的な超合理に置きかえようとする包摂的な神ともいふべき全一的な哲学者の神が彼の神であるといふべきであらうか。

## 平家物語の仏教史的考察

福 井 康 順

平家物語については、周知の如くに夥しい研究が出ている。しかし、その殆んど全部は文学者のものであつて、宗教史（特に仏教史）家によるものは真に寥々たるもののように見受けられる。

さて、「平家」は、普通に戦記文学の雄として愛読されている。しかし、人も知るように、そこには、劈頭第一に、「祇園精舎の鐘の声」という無常觀が詠われており、十二巻の末尾には、灌頂巻が附いていて有名であり、遂に大尾には、「往生の素懷を遂げるとぞうけたまはる。」という欣淨の思想が見えているのである。即ち正しくは、仏教文学と呼ぶべきものではないかろうか。注意すべきは、法然の専修念仏義が著しく見出されることである。一方、「平家」は、行長が原作したものである、といわれている。これは学界のいわば定説である、といえよう。しかし、それならば、この定説と上記の専修義との関係はどうであらうか。そもそも、仏教史の見地に立つ時、「平家」の作者は、何人の上に想定すべきものであらうか。なお、今の「平家」において著しく褒貶されている人物の性格やそれと多く関聯する寺社の縁起などは、仏教史的にはどう受けとるべきものであらうか。

五二

小論は、こうした趣旨の諸問題に対して、新たに仏教史的な「照明」を加えるものであるが、要旨は次の幾つかである。一、今の「平家」には、法然の「新宗」専修義が見出される。二、もしこれ等が原「平家」にあつたとするならば、行長原作説は成立しないようである。行長と慈円と法然との間柄、当時における法然の思想が問題となるからである。三、原本の作者はむしろ信空の方が近い。しかし未詳。四、今の「平家」は、信西一派の唱導家が伝承したものであらう。五、この際、聖寛の存在と平家勸文録の記載が注意される。

### ペテロの信仰特質

福 富 啓 泰

一、問題。新約時代にユダヤ系とパウロを指導者とするヘレニズム系基督教の二つの傾向がある。使徒ペテロはこれら二つの立場のうち何れに属するか。彼は後者に近いと主張する者に O. Cullmann (Petrus, 1952.) がある。両者の対立を説く者に A. Robertson, (The Origins of Christianity 1954) がある。何れが正当であるか。

二、資料。ペテロ第一第二の手紙とも擬作であつて資料として価値がない。使徒行伝前半にあるペテロ説教については E. Meyer が「第一部中の説教はルカの自由な作文である」という通りである。(Ursprung and Anfänge des Christentum ■

## 阿毘達磨因果説成立の意義

福原亮 蔵

5139) それにも拘わらず行伝の記事中に最古の層が沈澱しているのを確認する事ができる。最も有力な資料は共観福音書の伝承である何となればそれらがパレスチナ原始教団を通じて伝承されたとすればそれらはその指導者ペテロの思想の内容をなしたものに違いないから。併しマルコはパウロ的文書である(A. Robertson) から除外する。マタイとルカに共通なものとマルコの或部分を加えた内容のQは最古の資料である。之が原始福音書と推定される。

三、本論。ペテロの第一の意義はバプテスマのヨハネに対する弟子らとの、ソクラテスに対するプラトウとの関係の如く師イエスの事業の継承者たる点にある。受難物語はQに含まれていないからそれは後代の構成である。従つてイエスの十字架はペテロにとつて重要な意味を有つていない。Cullmann は行伝中の「僕」の用語より彼の贖罪思想を論証するが論拠不充分である (Bultmann, Theologie d. N. T. S.1 参照)。ペテロのイエス観は彼の復活経験を機縁としてイエスを未来のメシアと信じた事にある。Cullmann はアンテオケでの論争よりペテロの普遍主義を証明するがそれは成立しない。贖罪思想と普遍主義は表裏の關係にあり、前者がなければ後者もない。新約の救済思想はパウロの創作である。ペテロは単純にイエスの再臨を信じ、人々に悔改を求め、神の意の実行をすすめたのである。

原始仏教時代と阿毘達磨時代との間には因果説の重要度には非常な相違があるが、後の時代に之が重視されたのは豊富な修行要項の整理に当り、因果という一種の合理的諦観を持ち来ることが好都合であつたのに依るのであらう。併し細かに見れば原始仏教時代に受法者の側で未解決のまま残されたものの整理ということが諸方面に為されているから、この点につき述べたい。第一は修道上の理由に依る。それは一つの修行道によつて直ちに羅漢とならず中間に年時を経るのであつて、ここに修道の階位を生じ、人の差別を来し、四向四果、三道の進修がみられた。第二は対外道の理由である。因中有果无果、断見常見、宿作因論、一因論、无因无缘論、諸種の戒禁取見等が当時存在したが、これ等に対し正しい因果説を立てなければならなかつた。第三には契経に十四无記説等が記録されているが、理論の尊ばれる印度でこの儘に放任されてよい筈はなく、諸種の疑惑は縁起と縁已生法とを、即ち因と果とを知る事によつて解消すると考へるに至つてゐる。三際の無知の解決に、三世因果の考へが是非必要であつた。第四には業説が進展し、過去を追わず未来を願わぬ現実中心の行き方が大きく展開して、遂に三世にわたる業感因果の考へ方になつた為である。因果を説く事によ

つて中道が顕示される。因ある故、常でなく、果ある故、断でない。順現象等の四業にあつて、定業の外に不定業を立て、又六因において異時因果の外に同時因果を、更に総報の果体としての引業の外に、変改の許される別報の果報としての満業を、又苦の外に憂を区別して苦は異熟生、憂は非異熟生となしたり、「いのち」に寿と命の二を開き、寿は改められないが命は改めうるとの説があつたり、これ等は總て仏教因果説の中庸性を示すものと言えよう。分別縁起初勝法門經にみられる縁起の十一義は阿毘達磨因果説の特色を示し又一般仏教因果説の基盤と考えられるが、之に關しては別の機会に述べたい。

### ヘーゲルにおける新教肯定の過程と

#### 論理

藤 田 富 雄

ヘーゲルは、福音ルッター教会の熱心な信者の家庭に育ち、日常生活では死ぬまで新教徒としての生活と習慣とを変えなかつたが、理論的に新教を肯定するまでには、多くの段階をへなければならなかつた。その跡をたどつて、主知主義的に新教を肯定する論理を明らかにし、キエルケゴールやフォイエルバッハによるヘーゲル否定の必然性を見出せうとするのが本発表の意図である。

青年時代の「神学論文集」では、イエスを中心としてキリスト教の歴史が追求され、キリスト教は、非理性的既成的非民族

私的な宗教として否定されていた。イエナ時代の「人倫の体系」では、旧教は美の宗教として好意的に見られているが、やはり差別の段階に属する主観的な宗教として新教と共に否定されていて、生きた無差別の段階としての新しい宗教が待望されていた。これは絶対的人倫はキリスト教の世界では実現されないと考えられていたからである。「精神現象学」では、超民族的な啓示宗教としてキリスト教がはじめて肯定されたが、ここでは旧教も新教も区別されていない。「エンチクロペディー」に至つて、旧教は「純潔、清禁、服従の誓い」を重んじる自由山の宗教として、家族、社会、国家の人倫を破壊するのに対し、結婚、勤労と所有、実定法への自覚的服従を認める新教は、国家の人倫性と宗教性との対立を和げる近代的個別性の原理をもつものとして積極的に肯定された。しかしながら、ルッターの後継者を以て任ずるヘーゲルの「キリストにおける神性と人間性との和解」や「プロイセンにおける国家と宗教との和解」は、「絶対的精神」による観念的主知主義的和解である。これは、有限者を内に含む無限者でありながら、キリスト教の神としての超越性をもつ絶対的精神の二重性に基く和解であるから、この論理の矛盾をつくところに、実存主義とマルクス主義の生れる必然性があつたのである。

## 英国の神おろし

——宗教教育の立場に依る——

藤 本 一 雄

一八四八年ニューヨーク市ハイデスビルに生れたホックス・マギイとカティ姉妹がいた。

貧しい家庭で父母と同一寝室にねていた二人の、成長につれて激しくなる口喧嘩が、よく父母の睡眠を妨げた。始めは普通の喧嘩であつたが、双方特殊の性格保持者と見え、争う時の罵言に或る符調が用いられる様になり、罵る声音で二人には意味が通じる形に整えられて行つた。"Rab"は英語で敵く意味、米語では非難叱責の意を含むから、ある二人だけの型ができ上つたと考えられる。こうした態度の以心伝心的交渉が続けられる内、戀て二人は巫女になつてしまつた。

二人の SAENCES (死霊から通ぜられる敵音) は急激に発展して有名になつた。二人の神懸り姿で、呪の言、PLAN CHETTE (ハート型の板に手をのせて占う)、神懸りで何か書く、恍惚状態等を示す事となつた。死者との交渉ができる訳である。

後に二人は酒を嗜む様になつた。以後ごまかしもやつたと告白した事もあつた。仲間が増加し、爾來百年の間いつしか英國に涉つて、今日の SPIRITUALISM になつたのであり、日本の『口よせ』の類であると思われる。元より、信する者の間に

たけ行われる事であつて、信じない人々は非難もする訳であつた。或る人は噂して、その教会は子供達に魔術を表演するといひ、人々を驚かせた。然しこれに依つて、余りにも多くの嘘が拡がり、中には無知な道楽的行動が行われ、それから生じた悲劇もあつた。人々の中には、巫女が靈術を行うそれが、悪い精霊と一所になつてゐるのだと考へ、顧みなくなつた者も生じたが、前記の物を知らぬふざけ半分な行動の結果、それを信じただ処に幾多の悲しい物語もあつた訳である(但し文献に、悲しい話は記されてない)。

日本古来の口よせ例話を一つ掲げる。静岡県のある地方に、「死人の掌に名の一字を、墓の土で書いて葬ると生れ帰る」と、といういい伝えがある。筆者の近郊にその実験(?)者が現存している。静岡県小笠郡城東村土方柴田栄吉は一子由松が四才で急逝した時、淋しみの余り由の字を掌に書いて葬つた。愛着の余り、近隣の町ではやつていた『口よせ』に行つた、子の語るのをきいた。口よせ巫女は、「まつておくれ、ちぎ行くに」(近々生れてゆく意味)と言つた。半信半疑でいた処、翌年秋男子出生、掌に由の字が見られた。字は間もなく消えたが、親子(子の名は秋男)は現存している(父七六才、子三四才)。実験とは言えない事実はある。又もう一つ、これと酷似した話をきいたが、ここには略する。

科学的に説明はつかない故逸然という外ないであらう。東京都板橋で口よせ巫女の喋り方が余りにも出まかせであつたと憤慨した声は聞いたが、英國にあつたとかの、悲話は耳にしな

い。但し口よせを信じた結果の犯罪はある由である（東北地方）。英国の例話を掲げる。

第一次世界大戦に独り子を失くした婦人が、ロンドンの一神降しに会い、恍惚状態で祈つていた処、正にその子の姿を觀、その声迄意識的にきいた。これも信ずる範圍を出なからう。英国において、研究者の多くは、その現象が大部分ごまかしであると認めてゐる。即ち巫女が例へ誠意ある者であつても、恍惚状態で何かいと、その中には詐欺的言語にたよらなければならなくなる事も起らう。觀る方が最も親切な推察をしても、事情が巫女達を詐欺などという有罪行為に陥らしめる訳である。即ち五シルリングである人のお婆さんを作り出す。部屋巫女の宣言の中に、屢々容赦し難い事がある訳である。専門の巫女ならば、彼の女は特に結論を強要するであらうし、財政上の理由も加わつて、又同時に威信を加える動機も混つて来るであらう。興奮症のになつて物言ふ時、人を欺く事もおのずと生ずるであらう。人情の弱点であると考えられる。

心理学者の事情調査報告には、二元の例証や二重人格についての記事が満ちてゐる。即ち靈が銀の權の木又 PEGGY という様な名で、巫女自身の人格の部分部分になる訳である。今日は降神者の國家聯盟も組織され、ヘレン・ダンカンが認められてゐる。

心理学的研究の立場からは、靈媒研究と降神行為との區別を設けなければならなくなつた訳である。神靈研究協會は一八八二年に設立された。但しひたむきな意で事実を確かめようとし

ても、彼等の性格として、始めから明確な結論的実証は得られなかつたと言われているから、この問題には、解らない事があるであらう。詳しい事は、ジュースイット派によつて神降しの仲間に入れられた RUDI SCHNEIDER によつて書かれてある。

結局これは信ずるだけのもの、人を勧めるべきものではないと考えられる。あの堅実で、宗教々育の行き届いた英國人にも、この迷信的事柄で人々が沢山迷ひ込み、相当有名な人々もこれに参加していると新聞紙は報じてゐる。日本のよりの宗教の放任されている形の国においては、致し方もあるまい。人間の世界の人情が、いかに同じような形に動いているかがわかるのである。然しいかなる場合でも、迷つて人の笑を招き自己も悩むことは、文化國人として価値のない事である。教育の必要はそこにある訳である。

### 安鎮法について

三 崎 良 周

安鎮法には幾つかの修法があるが、ここには不動安鎮法について、先ずその成立につき、次には伝受される間に変化された部面、特に安宅法として修されるに當つての様相を取り上げてみたい。

この所擧の經典である聖無動尊安鎮家園等法は金剛智訳となつてゐるが、それは既に古く八家秘録に「金剛智三藏付三王光、海、録外、」



となつてゐる。しかし現行の聖無動尊法は前後二部に分れていて、後半は表制集等に照して、不空の修した八方神旗法に當るものようであり、前半も、不動尊を中尊に立てることや、その修法の後半以上の複雑さからして、到底金剛智の伝と見るを得ず、不空か、或は不空以後の時代の作と見る方が妥当であろう。また、この儀軌の日本への将来は宗叢録に見るところであり、そのため心覚の別尊雜記卷三六には、空海と宗叢との二重の将来ということにつき苦しい説明がある。更に宗叢録には別に「不動明王摧怨他敵等法一卷」が録され、そこに撰人名はないが、恰もこの書が聖無動尊法の後半に當るようでもあり、さすれば現行の聖無動尊法の成立は宗叢以後ということにならう。

聖無動尊法による安鎮法は、元來怨敵降伏の法であつたのが、後世は特に安宅のために修せられるようになった。それは円仁の将来録に漢字と梵字の不動鎮宅真言があることによつて、既にシナにおいてそのことがあつたことを知り得る。しかしそのためには更に雑多の要素の加つた儀軌があつたのであるが、現今不明である。日本では、特に地天法と習合した形をとつていて、そこには雑密的要素が極めて多い。即ち聖無動尊法にある八方天が地天法と種々の面で関連を有つのであり、また、天地八陽経を読むこと、陰陽道の鎮宅祭の如く、不動鎮宅咒を梁上におくこと、払うべき諸難の中に、三十六衰、七十二危等の陰陽道の語のあること、不動尊や八方天とともに、七曜・九執・二十八宿・十二宮・十二月将・五帝・九龍等の諸神

があること、などである。

### カントの宗教哲学の一考察

#### 三 谷 好 憲

今仮に絶対者をS、これに帰属する述語をPとすると、基督教的有神論は、S ist P. これに對し主語の眞実態は述語にあると語つたフォイエルバッハの無神論は、P ist S. 或は S ist P. で一応示され得よう。この兩者の間に、「我々は神が存在するかの如く考へねばならぬ」と教えたカントの立場を、S ware P. という判断の形で示す事によつて入れてみる時、ここに一連の精神の系譜が見られると思う。それは極く大ざつばにいつて神中心から人間中心の立場への移行であるといつてよい。

私の意図は、カントにおいて何故コプラが接続法過去でなければならぬかという事の必然性、及び S ware P. の含む内容の分析を経て、ここにこの判断の性格を頭ならしめ、結局彼の立場が大きく(内在的という意味での) P ist S. に傾斜せざるを得ない事、又現にしている事を明かにする事であるが、時間の都合上、直接 S ware P. の性格づけから出發した。これは次の四つの点から行われる。(一) 思惟の必然性、(二) 聖なる感情、(三) 理想主義的主体の在り方との關係、(四) 有益性 Heilsamkeit. 總じてこれ等の要素を含む S ware P. を「の限り我れ信ず」という信仰の在り方として私は示した。

この在り方を更につきつめる為に、カントの祈りの理解が取上げられた。ここに著しいのは神の表象の有益性である。これは今一步進んでその底を覗けば、神なしでも成立する様な、正しくは理性自らが神となる様な立場の片鱗を見せている。この方向への道の連続を私はカントの遺稿の中に見出した様に思う。これは、神に対して敬語を使わない。又その必要のないカントの実践理性のやがて辿り着くべき地点であつたのではないか。或る意味でカントにはフオイエルバッハを待たずして既にフオイエルバッハである様な所がある。否彼の有益性という考へには、フオイエルバッハに先んじて既にフオイエルバッハに先んじている様なものとさえあるのではないかという新たな問題に直面しつつ私は一先ず筆を擱いた。

### ミーマーンサー学派のヴェーダ観に

### 対するダルマキールティの批判

宮 坂 宥 勝

『ヴェーダ観察頌』*Srutiparīśakārikā* (チベット訳) は、わずか廿五頌<sup>1/2</sup>よりなる。ヴェーダ聖典の語 *sabda* の永遠不滅を説くミーマーンサー学派の形而上学的な言語哲学を、仏教の認識論にもとずいて批判したものである。ところで、かかる批判的精神は、七世紀中葉のダルマキールティ(法称)の『量評釈』に認められる。この中、第二章自己のための推論 (*Mano-rathanandin* 註のみは第三章) 二八六—三四一頌 (M註二八四

—三三九頌) が、当面の箇所である。

ダルマキールティの説は、(1)ヴェーダが天啓聖典すなわち超人間的 *apauruṣeya* のものであることは誤まり。(2)永遠の語を説くヴェーダ聖典は所作性 *krītakatva* のものである。(3)ヴェーダ聖典の語は永遠性 *niyatva* のものではない。(4)語の協約 *saṃaya* をつくる者達によつて結果が区別される。(5)字音 *vara* の順序の考察。(6)信頼すべき人(≡聖仙)の考察。その他(7)ヴェーダ聖典は絶対の認識根拠たりえない、とする。ここに、いかなるミーマーンサー学説を予想するかが、まず問題となる。マノーラタナンディンの註では『さて、古ミーマーンサー論者達 *Vydhāminīyāsakāṅ* の思想を論駁するため立起らしめる。』と説き起して第三三〇頌をあげる。また第三三三頌に『正理を知る者によつて、かく誹謗された』とあるが、M脚註によると、*Nyāyavit* はディグナーガを指す。さらには同頌の有余比量と全く同一の実例を漢訳『青目釈中論』に見出す。梵本出版者が第三三一頌までを *Navānimāṃsā* の批判と科文するのも故なきことではなからう。ただ、それにフマーリラ説を含みうるかどうか。諸註の中クマリーラの *śloka-avāntika* の断片のはなはだしく見出されるのはカルナカコーミンのそれであるが、ダルマキールティの自註には数回 *Jaimini, Jaiminiya* の名を認めるのみである。そこでターラナートハの所伝の如きを離れてシャーキヤ・ブッディ註とミーマーンサー側の文献によつて、ここに批判の対象となつたミーマーンサー学説とその史的位地を確かめ、さらにダルマキールティ

ルティの認識論との連関の下に種々なる角度からこれを考察してゆきたい。

## 富士信仰の宗教史的意義

村 上 重 良

富士信仰は岳麓の山神浅間大神の信仰にはじまり、山岳仏教の興隆とともに仙元大日の信仰がおこり、富士は東國の修験の靈場となつた。長谷川角行は近世初頭、独自の教義をもつて關東の農村と江戸に布教を行い、登拝組織を再編成した。その門流は元祿期まで江戸を中心に教勢を維持したが、食行身祿と村上光清により講社は分裂した。身祿派は呪術祈禱を排して、一種の職業倫理を立てて実践道徳を強調し、呪術、祈禱中心の光清派を批判した。身祿派は富士信仰にはじめて体系的な教義をつくり、その影響は、伊藤参行の時期に富士講の大半に及んだ。参行は、幕藩制の動揺と民衆の政治的・文化的成長を反映して、信仰の合理化・四民平等観など著しい思想的発展をなしとげた。

身祿派は、小谷祿行により、社会奉仕の実践を強調する精神運動として江戸周辺の農村にひろがり不二道となえた。幕府は民衆の結合としての富士講の繁栄に危惧の念を抱き、寛保いごしばしば禁圧を加えた。不二道は、あえて信仰の公認をもとめて直訴し、弘化四年には、富士信仰にたつて政治の改革をも

とめるにいたつた。幕府はその糾問を機に布教を厳禁した。維新後、不二道は柴田咲行による実行教に、活動をおさえられていた諸講は丸山講を中心に実野半により扶桑教に再編成された。扶桑教は復古神道に立つ教義を講に人為的にむすびつけたものにすぎず、のち丸山教が分離した。

日本宗教史のうえで、富士信仰の組織は、近世的型態をもつ山岳信仰の組織として独自の発達をとげ、その結合は、町人・百姓の指導する民衆自身の結合であつた。その教義は、封建支配を肯定しながらも、民衆に直接支えられて、金光教に先行する近代宗教の萌芽として注目すべき展開をとげた。この民衆的伝統は明治絶対主義の成立とともに、天皇信仰を中心とする実行、扶桑兩教に再編成され、その前進性を失つたが、これは反封建勢力としての民衆の幼弱さと、維新の変革の限界に通ずるものである。

## 神意識の深化

——生神金光大神——

村 上 俊 雄

ともに教祖信仰といわれる黒住、天理、金光の三教において、黒住が教祖によつて説かれた教であるに対し、天理は教祖を持つてはじめて現われた天啓を中心とし、金光は教祖を通して生育し発展した神の取次にあるかといえる。年代を経る間に、教祖の信心が深まり固まり行くとともに、神の意識

が次第に生熟して神から教祖に与えられる神号も変わり、それと照応して信仰対象である神の名も性質も亦変つてきた。教祖の進境とともに教祖を通じて生育する神、教祖自身の中に神の意識が生興発展し、それと相応じて神名の変化と神観の飛躍がみられる。しかしその飛躍は、天理のように、突如として神が現われる霊感的な神がかりや従つて強い言葉や激しい意欲を発する躍動的な光耀の経験ではなく、また修験行者にみられるような現身を超越した実感としての即身即仏的な一時的意識の変異でもなく、行法の実修を通じて体験される法悦境でもない。深淵をたたえた静かなる流れの如く、連続した同一内容の持続的發展としての神意識の深まりであつた。こうして教祖は神と一体となり生神となるのであるが、しかも一体となり切きるのではなく、絶えず反省して自分は無学な農夫であるとの意識を何時も失つてはいない。教祖が神と一体となるのは、教祖の死後において、弟子達の追憶、教団の整備、教祖の言説や人格に対する哲学的反省、信仰内容に対する論理的構成への試み等の結果として、成立するのが普通である。が金光教祖は生前自ら謙虚に神としての意識を深かめ、一時的な興奮や思い上がりではなくて確実な順序を追うての発展として神の自意識のあとをみせている。詳論は別の機に期するが、ここでは端的に、このような発展のあとを示す神号の変化とその時期だけをかかけておくにとどめる。

(神号) (神号の与えられた時) (教祖の年齢)

- 1 金乃神下ばの氏子 安政 癸卯 一月一日 (二八五才) (四五才)
- 2 金神の一乃弟子 〃 丙、六、三 (〃) (〃)
- 3 文治大明神 〃 丙、三、二 (〃) (〃)
- 4 金子大明神 〃 丙、六、二 (〃) (四六才)
- 5 金光大明神 文久三、二、三 (二八五才) (四九才)
- 6 金光大権現 元治元、二、二 (二八六才) (五一才)
- 7 生神金光大神 明治元、九、二 (二八六才) (五才)

(附) 生神金光大神社

(歿) 明治二六、二、二〇 〃 丙、七、元

「教行信証」に於ける「真実」の

意義

森 西 洲

「教行信証」の「真実」に広狹二義あり。「狭義の真実」は「方便に対立する真実」、即ち「真仮分判の真実」。「広義の真実」は「方便を包摂する真実」、即ち「相對を含む絶対」。「相對に対立する絶対」にあらず。「教行信証」は「顕浄土真実。教行証文類」という。而してその中に「顕浄土方便化身土文類」を含む。又、親鸞は「真実之教、大無量寿経」という。而してその大經中に、十九、二十の「方便の願」を含む。「行巻」の

## 呪術否定の社会的基礎

——とくに真宗教団の成立を中心として——

森 龍 吉

「本願一乘海積」は「広義の真実」を説くものである。曰く「言<sup>二</sup>一乘海<sup>一</sup>昔、一乗者大乘、大乘者仏乘。得<sup>二</sup>一乘者<sup>一</sup>、得<sup>二</sup>阿耨多羅三藐三菩提。阿耨菩提者即是涅槃界、涅槃界者即是究竟法身。得<sup>二</sup>究竟法身者則究<sup>二</sup>竟<sup>一</sup>一乘<sup>一</sup>、無<sup>二</sup>異<sup>一</sup>如来<sup>一</sup>、無<sup>二</sup>異<sup>一</sup>法身<sup>一</sup>」(略)即是無辺不<sup>二</sup>断<sup>一</sup>(略)二乘三乘者入<sup>二</sup>於<sup>一</sup>一乘<sup>一</sup>、(略)唯是誓願一<sup>二</sup>仏乘<sup>一</sup>也。又曰く「一<sup>二</sup>道清淨<sup>一</sup>、無<sup>二</sup>有<sup>一</sup>二也」。又曰く「一切諸仏身、唯一<sup>二</sup>法身<sup>一</sup>」。又、信巻に曰く、「言<sup>二</sup>真実<sup>一</sup>者、涅槃經言、『実諦者、一<sup>二</sup>道清淨<sup>一</sup>、無<sup>二</sup>有<sup>一</sup>二也』。言<sup>二</sup>真実<sup>一</sup>者、即是如来、如来者即是真実。真実者即是虚空、虚空者即是真実。真実者即是仏性、仏性者即是真実。釈云『不<sup>二</sup>簡<sup>一</sup>内外明闇』。内外者、内者即是出世、外者即是世間、明闇者、明者即是出世、闇者即是世間。」これらの文によつて、「真実」(広義)は世(方便)と出世(狭義の真実)を包摂する唯一無限絶対であつて、この外に何ものもないことを説いているのである。又、「行巻本願一乘海積」に「我依菩薩藏頓教一乘海」の文を引いているが、これを阪本では「我れ菩薩藏頓教と一乘海とに依る」と読んでいる。「菩薩藏頓教」は「狭義の真実」、「一乘海」は「広義の真実」を意味する為である。又統いて「念仏諸善比較対論」して「四十八対」を挙げ、之を結ぶに「然按本願一乘海、円融満足、極速无碍、絶対不二之教也」といつている。「四十八対の真」は「狭義の真実」、「絶対不二の真」は「広義の真実」である。かくて「真実の真実」は無限絶対唯一不二なるが故に「真実は方便を含む」と「真実は方便を含まず」との矛盾せる二命題が同時に成立つのである。

呪術と宗教の關係は宗教学・宗教史の上ではロバートソン・スミス以来好んで論ぜられてきた主要問題である。しかもまだ納得いく底の結論は完成されていない。しかし私は多くの議論のなかで、とくにデュルケムの見解とマリノウスキーのそれに注目したい。デュルケムは呪術と宗教との區別に道德的結合体としての「教団」の成否を必須たるものと考へ、マリノウスキーは呪術はつねに法と秩序の味方として、支配階級に奉仕する保守的性格をその本質とすると考へた。この二つの見解は各自がその立場から把握した呪術の本質的性格に属する主要な表徴である。ところが現実の歴史ではこの二つのものは具体的な關係をもちつつ展開する。

私は日本仏教の歴史の上において、呪術的性格をつよくもつた律令制貴族仏教の呪術的傾向が、その律令体制が崩壊しはじめる平安中期から、浄土教の發展によつて否定され、その行きついた到達点は親鸞とその教団の成立のなかに見出されると考へるのである。したがつてこの間に生ずる消息を通じて、純粹な宗教の本質は、呪術とその密接な共存關係においても、社会の変革期には、呪術に対するきびしい対立と否定のくるものであると考へる。この媒介点に位するものが、実は現実の階級的

支配政治のなかにあらわれる歴史的矛盾に依存していることは歴史科学がゆたかな資料をもつて示してくれるのである。その点について、いささか考察してみたいと考えるのである。

### 十九世紀神学の現代に対する意義に

ついて

——リチュル神学の問題性——

森田雄三郎

リチュルが洞察しまた企画した価値判断とは、いわゆるキリスト教の二焦点的理解にある。即ち、キリスト教を唯一神論と救済論とを二焦点とする楕円として理解しようとする試みである。さらにこれを彼の組織神学の前提と方法論とについて検討するならば、彼の二焦点的理解の意図と洞察は、独自の神の歴史にもとずいて歴史的イエスの救済論的意味を理解しようとする点にあつたといえる。歴史的にも、プロテスタント正統主義とシュライエルマッヘルとの両者を批判しつつ、しかも特に後者の立場を發展させようとするところに、彼の態度決定があつたと考えられる。しかしながら、その具体的認識遂行の結果を検討するならば、彼の洞察と意図は必ずしもその体系内容に実現されてはいない。たとえば、彼の神論は *Deus absconditus* を事実として前提しつつ、*Deus revelatus* についで展開する。或いはまたキリスト論は一方においてイエスの超自然的權威を前提しつつ、人間イエスについて展開する。これは彼の意図と洞察からすれば当然のことであり、また一般にキリスト教

的救済論としても極めて正当なことであろう。けれども具体的認識遂行の結果から見れば、リチュルは唯一神論を単に前提するだけであつて、これに立入ることを直ちに無益な形而上学化と見なし、キリスト教的認識を救済論だけに限定した。それ故、唯一神論に対する不十分な洞察に終り、ひいては本来彼の意図した救済論的理解も救済論としての充全の意味を見失つたといえる。したがつて体系構成の結果から見れば、バルトがリチュル神学を人間中心の自然神学と批判したことは肯定される。しかしリチュルの具体的認識遂行の結果に対するこのような批判は、直ちにリチュルが洞察しまた意図した救済論にもあてはまるとはいえない。むしろリチュルの洞察と意図、即ち彼の救済論の問題性そのものは、ヘルマンを経てブルトマンに及び、現代神学の問題になつていると考えられるであろう。

### 宗教に於ける二つの極の問題

諸井慶徳

宗教現象は単に静的、無時間的に眺められるだけであつてはならず、通時的 (*diachronique*) な検討の中から同時的 (*syn-chronique*) に把握されるのでなければならぬ。とかく宗教は超越的信仰と内在的信仰に分けて考えられる。然し果してかかる二つの類型は終に交わるものない二つの極なのであろうか。史的事実を明らかにする時、寧ろそこに相互的移行を確か

必得る。内在的信仰から超越的信仰への展開については、古ウパニシヤットから印度教へ乃至は原始仏教から大乘仏教への展開の過程の中で捉えることができる。これには次の如き事柄が与つて力あつた。(イ) 内在的要素開現の名詞等の如き言語的資

合の帰結としてその開現作用が客体化人格化して考えられてくる。(ロ) 内在展開の体現者を尊崇する余り、その人格を高次元化し異次元化して仰ぎ見る様になる。(ハ) 内在展開体現者の体得という事実、即ちその発生現象より、更にその本体を辿らんとして、その体現者たるべき本質そのものとしての人間内在的媒介質を超越化せんとしたこと。(ニ) 礼拝祈念等による實際的効果として、その対象の主として超越者が考えられてくる。これに対して超越的信仰から内在的信仰への展開については、原始キリスト教における神祕主義、乃至はイスラムにおけるスーフィズムの展開等の中に明かに伺うことができる。そしてこれには次の如き事柄が与つて力あつた。(イ) その超越者の本性として言語的資合の帰結としての全一性から、その本性的分出が考えられて行く。(ロ) 超越者への接近乃至直接接触を求めて感情的高揚がなされて行く。(ハ) *Feeling* とか (*felt*) 等の媒介質が本質的可能性の所在たる人間の内在性として考えられて行く。(ニ) 苦行等によつて、その実際的効果として、かかる人間の内在性の昇華が遂げられると見做されてくる。

かくして、人間の宗教意識は二つの極をもち、世界の宗教は超越と内在といふかかると二つの極をめぐつて動いていることが知られる。しかも、この極は単に超越と内在と云うよりも二つ

の超越即ち上への超越と下への超越と云うべきである。上への超越は何時しか下への超越となり、下への超越は何時しか上への超越となつて、そこに一種の円環的軌跡が留められるであらう。

### 神觀念の構成について

諸 戸 素 純

文化現象の多様性と斉一性という、相反した両面を同時に説明することのできる原理の探求、これが文化科学の課題であるとして、その解答の極めて明快なのが進化論であつた。進化論に対して批判的な立場をとる文化史学派の理論構成も、その基本的な骨格は、実は進化論と異なるところがない。いづれも、根源の同一ということによつて斉一性を説き、その歴史的發展の相異によつて多様性を説こうとする。この時、根源にあるものがその文化の本質——宗教現象についていうならば宗教性——を規定するものでなければならぬが、その根源にあるものを単純な一つの原理と仮定し、これに他の非本質的な要素が発表の間につけ加わつて、多様化して行くものとする。」

今ある發展段階にある宗教現象をとり、その構造を分析して見て、そこにいくつかの原理の併存することを認めるならば、理論の当然の要請として、それら諸原理のうちの一つに限つて宗教性の本質が帰せられなければならないはずである。けれどもその

時、基本的な原理に他のいくつかの附随的な要素が関わりあり、相互に規制しあつていて、全体として一つの有機的構造を打立てているならば、その基本的な原理だけを抽出して、それが単独で存在し得るものとは、必ずしも結論づけることはできないであろう。中国の古い礼制を伝える「儀礼」、「礼記」の中には近代的な宗教理論が読みとれるが、そこに展開されている神観念には、始祖、祖霊、死者の観念という三つの要素が分析せられる。これら三要素のそれぞれの機能についての解釈に若し誤りがないとすれば、その中の始祖を宗教性の本源としつつ、全体として神観念を構成しているものと見るべく、この中の一要素が先づ単独に存在していたと見るべきではない。少くとも、祖先崇拜を中心として見る、漢民族の神観念は、単一な原理が次第に発展し複雑化して行つたものと見るよりは、本来的に、いくつかの要素の構成によつてなつたものとすべきもの

のようである。このことは、一般に、神観念は本来的に、諸要素によつて構成されたものであることを教えるものようである。

### モイラとモイライ

柳 沼 重 剛

これは、ギリシア人の運命観——それは彼らの宗教思想の本質を含んでいる——を考究するための下準備である。彼らの運

命観の中心はモイラの観念であるが、古典期においてはそれが非常に複雑な形で現れる。そこで、モイラとはその源においては何であつたか、いわばモイラの輪郭を、ホメーロスの詩を通じて知つておこうというのが、小論の意図する所である。

さて、ヘーシオドス以後の文学作品に現れるモイライという運命の女神たちは、モイラという観念の擬人化されたものであるという説があるが、実はこの女神たちはむしろ多くの民族で広く信仰されていた非常に古い神格であるらしい。一方、ホメーロスにおけるモイラという言葉の原義は、「分前として分ち与えられたもの」という意味であり、神であるよりは観念である。ところが、同じホメーロスでも、「イーリアス」と「オデュッセイア」を比較しながら注意ぶかく読んでみると、この観念であるはずのモイラが、はじめは、運命的な力を表す半ば固有名詞的な言葉として使われていたらしいこと、しかしその後次第に「運命」を表す観念に転化し、そしてかかる運命をもたらす力としては、*Deo* ある *dei* *dei* が考えられるようになった——いいかえれば、モイラとはかかる *Deo* や *dei* によつて、それぞれの人間に分前として与えられたもの、と考えられたらしいこと、が分るのである。

かくて、モイライとモイラは、本来互に何の関係もないものであつたと思われる。ヘーシオドスにおいてはじめてモイライという言葉を見出す時、それは、このホメーロスのなモイラと、古い三女神の信仰とを、彼の半ば哲学的な思弁によつて、結びつけたものであると言ふことができる。そして古典期のモ



イラの観念はこれを出発点としている。しかしもう一つ忘れてはならない大事なことは、モイラ（運命）が本来「分け与えられたもの」という意味をもっていることである。というのは、ここにはギリシア人、少くともホメーロス独特の運命観が表明されていると思われるからである。そこで、そのような運命観を生み出した思想的、社会的背景を考えることが、次の仕事になるであろう。

## 出羽三山の宿坊について

柳 川 啓 一

出羽三山の七つの登山口のうち、今日もなお宿坊の村としての機能を続けているものとして、まず第一に羽黒山麓の手向村（現在羽黒町手向）が挙げられる。明治以前の権利を再確認し、村が管理して（明治一九年「手向村慣例保統規約」制定）、かつてのように三百三拾六坊とは称せないが、宿坊の専業一〇戸、副業として三三戸が数えられる。<sup>(1)</sup>

宿坊は、一定の地域や家に対して権利を有し、そこからの夏期の参詣者を自宅に泊め（本持株）、冬期に村をめぐる神札を配り（巡回株）、夏期の山案内（先導株）をする。その縄張りや霞、檀那場とよぶことは変りない。

東北地方（地元庄内の一部と福島県の大部分を除く）、北海道に新潟・長野両県を加えた地域は、現在、一一三に区割り

されている。明治以前の区割り<sup>(2)</sup>と殆ど変りなく、明治以後に加えられた地域は、旧東京市、旧松前領を除く北海道と南樺太にすぎない。

福島の大部分と関東地方一円（神奈川県を除く）は、奥州帳、関東帳とよぶ一種の宿帳が、その地域に対する権利を示す（現在二五四帳ある）。とくに関東は、一つの関東帳が含む範囲が広い<sup>(4)</sup>とともに、一つの村でも多くの帳に記載<sup>(5)</sup>されて、きわめて入り組んでいる。

霞や檀那場は、株として、売買買入される。明治二〇年以降昭和三〇年まで五三一件の異動があり、少数の宿坊に株が集中してゆく傾向を示している。これは、一面では、宿坊経営の困難を示すものであるが、また遠隔の千葉県からの登拝者が、山形・宮城・福島について四番目に多い事実は、宿坊の吸引力の強さを語るものである。千葉県の村落における三山信仰は、死後の問題に結びつく観念と宿坊に結びつく組織の点において、山形県の三山信仰と大いに異なっている。本発表では、ここまでに及ばず、その序論として宿坊の現状を述べるにとどまつた。

(1) 手向村の「参詣人案内所」における問書による。

(2) 普通は、村では本寺、檀廻、先達といっている。

(3) 一例は、堀一郎「わが国民間信仰史の研究」一五八頁以下。宝永年間のもので八二の区分け。

(4) 例えば、「庚申坊帳」は、関東四県一〇郡の七町十六村に及ぶ。（最近の市町村合併以前の町村数）

(5) 例えば、案内所の「関東引分帳」によれば、千葉県の山中村、現在では一つの大字に、中将坊、長存坊、養清坊、西蔵坊、正学坊がそれぞれ権利をもっている。

(6) 二つの宿坊だけで、関東奥州株の総数の三割弱、六八株をもっている。

(7) 昭和二十九年の七月一日より八月二七日までの県別月山登拝者数(土屋光道氏調査)

県名	登人	拝員
山形	5192	
宮城	3206	
福島	2635	
千葉	994	
茨城	928	
栃木	331	
群馬	258	
東京都	161	
神奈川県	70	
静岡県	55	
愛知県	35	
岐阜県	27	

(以下略)

トマスにおける悪と罪

柳 田 友 信

トマスの体系で、悪とは何であるか、は、先ず形而上学の局面で、特に「すべての有は有る限り善である」という根本主題との関係において問われる。悪は善の欠除である。しかも、主体においてあるべき善の欠除である。これがトマス形而上学の与える悪のミニマムな一般的形式的規定である。だが悪に関するトマスの思想の真の富は、かれがこのミニマムな規定から

発足しながら、これをかれの全神学体系にわたり首尾一貫敷衍している点に求められるべきであろう。しかもこの場合少くとも次の三特性が明瞭されうる。

1 すべての悪の考察において、存在論と目的論と先見知(拱理)論との三見地が、常に相即相関しながら協力している。

2 悪の領域の類別と累積がなされている。即ち、先ず形而上学的規定において悪は物理的悪と道徳的悪とに類別されるが、トマスの全体系を大観し、これを悪との関連において再構成するならば、上述の悪の形式規定の基盤の上に少くとも次の六個の異なる悪の領域が類別され、累積されていくのを認めよう。(1)物理的悪(苦痛、苦難、死)。(2)道徳的悪、しかも小罪と大罪との二類。(3)礼拝学的悪(偶像崇拜)。(4)天使論的悪(悪魔とその地上支配、即ち死の支配)。(5)創造論的悪(原罪)。(6)終末論的悪(刑罰、地獄)。このような悪の六領域の類別と累積とは、人間本性がその下に置かれている聖秩序(Sei-Ordnung)即ち創造の秩序と恩恵の秩序とを含む本性の全階層秩序と照応する。

3 上述の六領域に類別、累積された悪のいわば階層は、常に人間の人格との関連において考察されている。物理的悪である苦痛さえ刑罰と同一視されている。このことはいかにして起るか。悪はもと主体における善の欠除であつた。最高の主体である人間の人格は、全本性の担い手であり集中点であり、かかるものとして本性や本性の配置状態 dispositio (即ち得性 habitus)

miss)の欠除である諸悪の集中的個体的な担い手として現れる。悪は人格の主体を離れては存在しえない。同一の人格において、上述の悪の階層における(5)(原罪)は(4)(悪魔の支配)をもたらし、同様に(4)は(3)を、(3)は(2)を、(2)は(1)(苦、難、死)をもたらし、ここに(6)(罪人の審判)が実現され、悪の究極的排除が完了する。かくてトマスは、上述の如き悪の現象論的記述とおして、実は人格的実存を記述していることになる。

## エックハルトに於ける自由の問題

山 内 貞 男

自由を、生が、それ自身における他なるものをも含めて、一般に他なるものの重縛から脱し、それに捉われる事なく十全に生きる、その生き方であるとすれば、生の問題と自由の問題とは密接不可分の関係にある。ここではエックハルトにおける生の根本的性格の詳細を省き、その要点に沿ってエックハルトにおける自由を検討する。

常にそれ自身の中から湧出しては又その中へ流入する、それ自身以外に何の原因・目的をも持たぬ、自己目的的な神の生の充溢から、これをその原因・目的として有する被造物の生が流出、措定せしめられる。しかし人間はその自由意志から、かかる神に向つて開かれた生を自己の生の中心、即ち自己の原因・目的となす。これが自我であり、人間は神に背むき、その閉ざ

された円環の中に生きる。人間はかくて自己及び自己の外なるものに捉われる。放從な自由は不自由となる。かかる状態からの離脱は自我を否定しての、自己の内奥、更に神への還帰であり、人間の生はその原因・目的たる神の生の中に帰入する。ここに生は一切の他なるものから全く自由になるが、トマスがマルタに対して観照的なマリアに優越性を認める自由はかようなものである。しかしそれはそれ自身を原因・目的として持つ故、未だそれ自身から真に自由ではない。かくて生は、生への傾向たる神的自然、更に生の本質にして荒野たる神性の中へまで還入する。そこに外的又内的な一切の他なるものからの消極的自由は極わまる。プロチノスにおける自由はこれである。しかしエックハルトにあつては、この極点において同時に自由の方向、性格が転換される。神性の無の中へ落ち行く魂が被造物としての限定を取戻すとは、かような意味を持つ。トマス等の伝統的解釈が逆転されて、キリストの為に立ち働くマルタに、エックハルトは一切の他なるものに捉われず、却つてそれを支配する積極的自由を掃している。「何故なく生きる」とはまさにかかる事を意味する。

## キエルケゴールに於ける Rene

### の問題

山 形 孝 夫

本論は前年に引き続いての研究報告である。前回は、キエル

ケゴールの悔改論の展開をたどる上に、とくに必要と目される第一期の諸著作について、資料的検討を試みたのであつたが、今回は、その分析を解釈の結果から得られた悔改の意味を、三つの型に要約して提出しようとした。

第一の型は、*Reue* と *Versöhnung* との完全なる一致観に立つ悔改論である。これは *Entweder/Oder. Bd. II* によつて一つの典型的なピークが示されているが、こうした傾向は、一八四〇年代の日記によつて一層確実になしめられる。この型の特徴は、悔改を、罪の赦しの完全な表現と見做していることと、悔改の対象たる罪を、つねに *Tatsache* としてとりえていることである。悔改は、与えられた罪の原因を、無限の過去に遡及的に追求し、その根源を究明して、罪を除去する力を有すると見做されている。

第二の型は、悔改による罪の赦しを誘惑 (*Anfechtung* であつて、*Versuchung* ではない) とみなしそれを拒絶する方位に逆説的に、罪の赦しを与えられるとする立場である。こうした傾向は、*Wiederholung, Furchtu, Zittern* にとりわけ顕著であるが、日記においては一八四三年を境として第一の型との異同が認められ得る。 (*Papier IVA 112, 116*) 以下では、悔改は、逆説の否定的契機たるに止まり、第一の場合や、次に示される第三の場合のように、所謂悔改論としての独立した主題をとることがない。しかし、罪の赦しを *Wiederholung* として把えるのに対し、悔改を *Erinnerung* として把握する重要な見解が提起せられてゐる。 (*Brocken; Der Begriff Angst*;)

第三の型は *Stadien Bd. I* にとりわけその末尾の書簡体の論集 *“Frater Taciturnus an den Leser”* において明瞭である。本書の目的は、宗教的実存を *Humor* として指示することにあつた。 *Humor* とは、宗教性 A のもつ二重的構造を理解する上に重要な鍵を秘めた理念であり、それについては、後日あらためて論ずるつもりであるが、この理念のうちには、罪を *Tatsache* 乃至、*die einzelne Schuld* としてではなく、*die totale Schuld, das Wesentliche* として把握すると云う注目すべき問題が包含されている。罪を、個別的にはなく、本質的、全体的に把えると云う新たな立場が、本書の悔改論を、第一の型とは、全く相異するところに位置つける所以である。ここでは悔改論は、罪の除去ではなしに、却つて罪意識の深化と云う点から組織せられる。そして、ここに組織せられた悔改論が、以後の宗教的諸著作の背後に備えられることになる。教説 *Purity of Heart* (一八四七) が *temporal repentance* 及び *the eleventh hour's repentance* として区別する二種の悔改は、第一と第三の型の悔改について、まさしく妥当すると云えよう。

### 称名念仏の特質に就いて

横 山 尚 秀

宗教への行道は「観」または *contemplation* であるが、仏教的行道でも禪那 (禅観) — 定法 — 止観 — 念仏と凡て「観」を

実践の座として展開して来たと言つてよい。併し鎌倉初期の新興大乘仏教たる浄土教の念仏には、その直載性において『観念』の性格を脱して信仰心理に別種の面を展開している。特に浄土真宗の行信道には念仏は全く劃紀的特質を顕現するに到つたわけである。

止観と念仏は仏教的行道の双壁であるが、特に念仏は所観の対象を仏陀(覚者)の人格性の上に見ている点で、法身に對する止観の面に止まらず報身の働きを感受する点で、経験は単なる観念的領域を脱して、具体的な現実の面でも最も実存的な思想の上に生き／＼とした指導的なオリエンテーションが見られる。法身への転成を目指す聖道型の仏道とは別に、今一つ報身の上に確かな關係を認め、それに随順して敬虔なる信仰には浄土型の念仏にも、信証の認知性の確實性を解明出来る点がある。天台の摩訶止観—四種三昧—常行三昧から展開した念仏であり、般舟仏立三昧から出来したと云うものの、念仏は称名念仏として行信一如の面に出た浄土教の念仏道の特質を明らかにすると、信仰意識の特質が表われると思う。称名念仏は思想的にその教義の面では実に広い背景を持つて本願思想の深い歴史的展開を見ていると同時に、一面宗教経験論の面でも最も端的に宗教心理学的観点から研討すると宗教の具体的事実の現れ方が見とられる。即ち称名念仏には「信」の特質なしにはその意味を失する面が決定的なので、此処に逆に我々は「信」即ち転依の No.1 的一境とただちにそこを満す宗教意識の真相を見る當処と考えられるのである。即ち称名念仏の行道的頂点性を認

めんとするものである。行信一如の称名念仏、信後の報謝、等その他の諸点は明年に残りました。

### 古本道教經典について

吉 岡 義 豊

ここで古本道教經典というのは、上は六朝から下は宋の張君房の雲笈七籤までを指すものとする。雲笈七籤は六朝以来の道教の正統を顕揚せんとしたものであるが、この書物を措いては古本道教を云々することが出来ないほど重要な価値をもつている。

一体、古本道經即ち古道經の研究ということは容易なことではない。然し現行本道藏の中に相当多数の古道經と考えられるものが残存していることからしても、これはどうしても整理して確實な資料として学界に提供しなくてはならないものである、といえる。そうでなければ、大げさな表現をすれば、道教の研究は何時まで経つても軌道に乗らない、と言えるのではあるまいか。若しも古道經の系譜が明らかになれば、ただに道教ばかりではなく、道教といろいろの意味で深いつながりをもつ仏教—六朝、隋、唐の—に取つても、新しく多くの問題が解釈せられるはずだし、更に中国社会における宗教信仰の民族的乃至民俗的現象に對しても、これを把握するための新しい線が打ち出されることにならう。

古道教を整理するためには、先づ基本になる確実な材料を足場にしないでならぬ。その最初の足場として利用すること出来るものでは、晋の葛洪の抱朴子、梁の陶弘景の真誥、北周武帝の無上祕要、隋の三洞奉道科誠儀範、本際經、初唐の道教義樞、三洞珠囊、上清道類事相、玄宗朝の張万福や唐末杜光庭の儀範書、北宋張君房の雲笈七籤などが数えあげられる。是等は何れも古道經整理の足場即ち道標として重視すべき資料であるが、就中、北周の無上祕要と宋の雲笈七籤とは道標中の白眉といふことが出来る。勿論、道藏の中の是等の文献の外に敦煌出土道經の決定的役割を果す面をも加えておかなくてはならない。

## キイルケゴールの時間論

米 沢 紀

キイルケゴールは実存の理念を永遠と有限との総合とするが、実存する限り永遠なものを持たぬ自己はこの総合を将来なりうるといふ可能性としてもち、課題とする。

歴史的主体にとつて可能性から現実性への移行、特にこの場合は有限な自己から無限な自己への移行は、質的断絶があつて連続し得ない故に飛躍を必要とする。

移行の箇所には瞬間があるが、瞬間とは永遠が時間にくれた時に成立ち、そこに現在としての時間が確立し、更に過去の時間と、将来的時間の区別がなされ、この三つの時間の統一は瞬間において過去のものを、将来的可能的領域から現在に取戻すという反覆においてなされる。

この永遠と時間とのふれ合いによつて瞬間が成立ち、そこから現在、過去、将来という時間の区別が成り、又瞬間における永遠なものとの反覆によつて三つの時間の統一がなるといふ時間構造を実存の生成の変化に当てはめ、有限な自己から無限な自己に移行する際に、永遠なものとの時間的なものなふれ合いとしての瞬間を必要とするが、瞬間による変化の箇所を実存の当処における飛躍に求め、過去において永遠なる神が時間の中に生成したといふキリストの史的事実に個体が激情をもつてつき当り、内在的、有限的自己に死んで、飛躍をなす時、永遠なものとのわかり合い、キリストと同時にすることにより、永遠と時間との総合、有限な自己と無限の自己との総合が成つて、実存の課題が成就することを明らかにし、更に、時間の辨証法的構造によつて、キリスト教信仰の中心であるキリストとの同時性を解明し得ることを見た。

## 理性的宗教における「自愛」に

ついて

楠 正 弘

宗教学は外形的に見ると、神学からの意識的遠隔化によつて発生する。その最初の形態の一つを英國のデイズムに見ることが出来る。初期デイズムは理性的宗教を諸宗教の単なるノルムと見なしたが、中期デイズムはさらにすすんで、これ等のノルムとしての宗教を當局的に実現せらるべき理想的宗教と考える様になつた。併し、これ等の思想は宗教教団の形成を目的としたものではなく、人間の内的な深さの中に課題の中心において居た。神学と反する転回を実現したデイズムは宗教の根拠と規準とを何等かの意味で理性、人間性の限界の中に求めた。これは神信仰を否定したのではなく、信仰の根拠を人間性の中に求めたにすぎない。従つて、理性、人間性への直接的志向性が宗教信仰と同一視され、社会や因習に左右されない根源的価値としての理性への志向は、既成的社会性を超えるとしても人間性を超える事は出来なかつた。併し、人間は常に有限であり、私

的関心をもち、私的目的を志向する。ここに理性を志向する理性愛と私的目的を志向する自愛の問題が生じて来る。理性的宗教においては、救済や来世が中心の課題ではなく、救済に備し得る人間の倫理的現存の内面性が問題となつている。シャフツペリーの理性的宗教においても、この問題が生じ、これは、ヒ

ュームの思想とならんでカントの理性的宗教に受け継がれる。シャフツペリーは理性愛と倫理の根拠となし、倫理的行為の情緒的動機論を強調した。人間は自愛の主体として神に直面する事は出来ない。ただ倫理的に有徳である事が倫理的宗教の理想である。自愛は悪の根拠であるから、これを滅却する事こそ倫理的・宗教的人間となり得る筈である。併し彼は自愛と理性愛の調和を主張し、カントの自愛と異つた立場に立つて居る。ここに彼の自愛論の特徴があり、現実への妥協、悪の許容を見る事が出来る。

### 無上瑜伽密教の実践体系に関する

#### 一考察

——五次第を中心として——

松 長 有 慶

祕密集会密教の聖者流における「究竟次第」は、通常、所依の基本論疏を、龍樹の名を冠する「五次第」(東北一八〇二)に求めている。しかし、同疏所説の五次第の次第に対しては、歴史的に異解がある。その要旨は次の通りである。

一、上記の五次第の第一支は *vajrī-vīka* を主題とする。しかるに、その五支の中に計上されていない *kaya-vīka* を主題とする一支を別立して、五次第に先行せしめ六次第とする説は、提婆著といわれる「経合集燈」(東北No.1803. F. 50b-67a)に説かれてゐる。

二、「略集次第」(東北一七九七)所説の「生起次第」をもつ

「Kāya-viveka」とみなし、六次第を立てる説がある。Para-hitarakṣita 著『Pañcakrama (Ippan)] [Poussin ed. "Pañcakrama, pp. 22, 49.)』にみられる。Burnouf, Poussin, Winternitz の理解はこれに順じている。

三、「生起次第」をもつて「五次第」の第一支とみなす説がある。月称作と伝えられている「燈作明」(東北 No. 1785. f. 1b) 序文に説かれている。ゲールツハの「燈作明積釈」(東北 No. 6868. f. 4a) は、必ずや kāya と vāg の二種の viveka を citta-viveka すなわち五次第の第二支に含ましめて、「生起次第」と kāya-viveka を包含した五次説である。

以上、要点は「五次第」に kāya-viveka あるいは「生起次第」を加えて六支とするか否か、もしくは、両者を「五次第」の中に包含せしめるか否かという問題に帰着する。われわれは以上の問題の過程をたどることによつて、論疏「五次第」を起点とする種々の歴史的理解を予定することができよう。

## ワッハにおける Ultimate Reality について

月 光 善 弘

ワッハの最近の研究は宗教経験の表現としての経験的事実を通して、宗教を社会的に究めようとするにある。

彼のいう宗教経験とは日常一般の経験とはその性質を全く異

にした luminous な範疇に属する所のユニバーサルな存在であるとして、その客観性を強調する。その特性として彼は四つの formal criteria を挙げていり、それに拠ると、宗教経験とは、第一に人間が ultimate reality として経験するものへの感応であり、第二にそれは人間の全身全霊を挙げての統体的な感応であり、第三にそれは人間の為し得る最も強烈なる経験であり、第四に実践的なもの、即ち人をして何事かを為さしめずには置かない強制、駆り立てを含むものである。なかんづく宗教経験の基盤をなすのは、第一の ultimate reality への感応ということであり、それが宗教経験と他の諸経験とを区別する独特の本質的な要素であると言い得る。そしてこのことは宗教経験の表現の問題についても言い得る。

彼の ultimate reality とは何かと言えば、それは単に概念的に規定された神とか仏とかではなくて、それらのものを超えた所の、人間をして、宗教経験を起させる「或るもの」を表わした形相的な理念で、かかる意味では、キリスト教においては神又はキリストがそれであり、仏教においてはダルマがそれにあたる。

しかしワッハの ultimate reality とは、研究対象としての宗教経験を規定する学的操作の過程におけるハイポセシスであり、理念型の観点と関係の深いクラシカルな概念に基づいて、各宗教に通ずる一元的なものとして考えられている。そして方法論的とはこの点に問題がある。



## 岩手県下の巫俗について

佐藤 正 順

岩手県下の巫俗調査を行つたうちで、特にミコについて述べる。岩手県下のミコの分布をみると、県南地帯が濃密で、県北地帯が稀薄である。ミコの組織は集団組織化の傾向があり、全国的に珍しいミコのみ組織たる大和宗がある。この教団は岩手県を中心として東北地方一円に分布している。他に神道修成派、御嶽教、修験本宗等に所屬しているミコが極く少数で、点在しており稀薄な教団所屬関係しか示さない。一般的に組織化の傾向がある反面において集団的社会的結合の紐帯が薄弱である。

形態的に南部領と伊達領との藩境を境として二類型に分たれる。南部領ではミコをイタコと称し、業具はオシラ神（桑木で作製している）、筒（多く九重の守が入つている）、珠数、鐘等を持つている。伊達領ではミコをオカミンと称し、業具はオシラ神（神つきの時に使用した竹で作製したもの）をオヒナサマ、オヒラサマと称し、梓弓（大和宗所屬のミコは鐘である）、打台箱（外法箱）、珠数等である。修行方法は県下全般的に大体同一である。習得の順序は口寄せを重要視している。神つきの儀式の際のツキ神は南部領は鎮守の神、伊達領は十三仏が既して多いようである。業態や機能については、ミコは仏おろしを

本業とし、神おろしもやり、占い、八卦をなし、又祈禱や祓を行ふ者が多い。もつとも所によつては行者や教職者と分業になつている所もある。南部領では村の旧家その他に在るオシラ遊ばせをする。仙台領ではこの事はない。取子の習俗のある所もある。仏おろしには新口、古口とあり、おろす決りにも寄せ方にも種々あるが、農耕地では概して新口を早くおろし、海岸地では既して遅くおろすようである。大体死靈に關しては相互間の口説き、慰めが特質をなすが、大低デイベンションが附帯している。神おろしは個人や家庭に關する予言が中心であり、集団の作占い、災厄その他の予言をなすのである。当該社会の要請から自成的に特相が達成せられるであらうけれども、形態的には藩境の藩の類型がみられ、業態や機能的に混濁的な重複信仰の様相がみられる。（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総合研究の調査結果の一部中間報告である。

### “宗教的アプリアリと宗教の歴史”

鈴木 木 智 寛

凡ゆる類縁の合理的倫理的要素をとりはらい、宗教独自の源泉を求めんとするフリス・オットーの内的立脚点から、宗教的アプリアリとしての非合理的聖性が感情の根源に証明される。即ちフリスによりこの聖性は主観主義的に根本表象乃至

カテゴリー自身を統一する先験的統覚であり、オットーにおけるヌーメン的なものもこの源泉から湧出する。然るにこの非合理的なものが如何に妥當に認識に入り来るかが、彼等の探究の重要な目標をなし、そこにオットーのこの体験を喚起する象徴的表示と、カントのそれを転用せる現象的圖式論とがある。フリースはカントを推進して時間の圖式のみならず真実の受容の無限の後退を断ち、自由な独立な始まりを与へる。Dutchbr-

chenとして根本表象を呈示する。然るにその洞察は倫理的衝動と區別された感情による宗教的純粹愛の衝動の側からのみとされる。両衝動を分つところの本源的反たる罪の自覚と体験において、後者における予感がこの非合理的聖性へと導き、その働きかけを純粹に感知するのであり、カテゴリー自身の使用により真正に判るのである。この einheitlich な根本表象と予感の措定からより深く探索する衝動が約束され、ここに亦この原理の自発的預境と目的論的展開を事實的宗教に問う彼の第二の探究がある。即ち現象の背後に実現される宗教的客体(ヌミナ)

をこの本源の基盤に対応せしめ、且つ進化論的目的、変生の原理による図式的構成を難ずる「高揚するヌミナと沈下するヌミナ」の説と、諸宗教間の普遍性に着目せる「宗教史における併行と集合」の説がそれであり、就中前者においてブレアニスムスへの近接を見る。俟てオットーの所論において、宗教は構成的には根本表象との勝義における感情的関係であるヌミノーゼの感情として現前すべきである。然るにこの感情が理念的認識として情性的認識の拒否される領域に生命するとはいへ、その拒否さるべき状況の分析を全人間的な生活關係において究明する

のでも、その主観的立場から聖の存在論的連関を問うのもない。このことはこの領域の異質性とこの認識の客観的妥當性を標望しつつ、彼の罪の定義においても、亦事實的宗教への適応においても常に不足となるのである。

## 不安の根柢と処理

石 津 照 麿

不安の性格については省く、概していへば今日では自己と内的及び外的な環境との交渉關係の場面から不安を分析し解釈してゆく。その機制的な見方を学派の見地によつて分けると、適応における相手との同時的な横の關係においてみるものと、主体とその過去との關係においてみるものと、第三には将来的なものととの關係における主体の現在についてみるものとがある。

第一は実験的な立場やとくに対人關係を中心としてみる新フロイド主義の立場で、第二はフロイドの立場、第三は実存主義的な観点に立つ心理学や精神医学の立場である。それぞれ批判はあるが、精神医学や心理学においても今日では人格的主体の全体性に問題の連関のあることが注意され、哲学や形而上学への志向が示される。その要請等から考えても、三つのうち第三のものにおいて不安の究極的根柢と機制をみるのがよいと思われる。すでに米國等において、第一、第二の立場の人々の中にも方向性の問題について第三の立場に注意している者もある。第三の立場はことにスイスの精神医学や心理学の人々によつて

業績があげられているが、要は個体の心の機制が根柢的には実存の構造により、存在の意識が実存の領域を主宰せる可能性によつて制限されていること、その可能性とは欠如と拒否という基礎的な性格のものであること、これに対する個体の心意ことに了解の出来なさが不安の根柢であること等である。

しかし具体的にはさらにここから問題が開かれなければならぬ。不安には予感や思い当りのものとがありはせぬか。それは単に将来的なものというのみならず、現在において過去の可能的な領域にすわりかわつて当来的に迫つているという機制ではないか。これはキェルケゴールの不安の時間性の主張であるが指示にとむものと考える。

不安の処理の問題は臨床心理学や精神医学及び宗教的な救いの問題と連関して来、実際にも多くの問題領域を展開しているが、やはり根源的には上のような欠如と拒否のとおりに自己を決めること、自己をわかつてることが要処である。宗教的には種々の宗教的対象の構想と関係する問題となり、治療学の問題としては、常人が本来的にはそれにおいて身を持すべきそのそれに、異常者も亦た即することを要請とすることになる。但し異常者は常人が本来のところに自己を開かない様態の上に、さらにその内側において自己閉鎖的な絆をかまえているものと解釈される。

第十六回學術大会

日本宗教学会は、第十六回學術大会を、京都大学文学部創立五十周年記念に際し、左記日程により、同所で開催した。

十一月二十三日（金）

午後二時より五時まで、公開講演会。

宗教の基本構造

柳瀬襄爾

ユダヤ教とキリスト教

大島 清

十一月二十四日（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

正午より評議員会を開き、会長選挙の開票を行い、新会長を推薦した。

十一月二十五日（日）

午前九時より午後三時まで研究発表会。正午より理事会、

四時より会員総会。六時半閉会。

ついで、懇親会。多数の会員が参加、各地方の代表より挨拶があり、盛会であつた。

研究発表会は、六部会に分かれて行われ、発表者は百十一名を数えた。本誌はその紀要である。なお、本誌に収録した以外に、左記の諸氏の発表があつたが、原稿未着のため、残念なが

ら、掲載にいたらなかつた。

七六

式内社に関する一考察（岩本徳一）、安女の宗教的性格（白田甚五郎）、奄美大島中間報告 A 喜界島におけるノロについて（小口偉一） B 沖永良部島におけるユタについて（高木宏夫）、限界状況について（片山正直）、日蓮の漫茶羅の研究（鴨宮成介）、新約聖書に於ける「ケリューター」と「ディグケー」（田島信之）、統一入信の条件について（山村 勇）、仏教に於ける止観と無分別智（西 義雄）、祭祀と建築（西角井正慶）、けがれとはらい（野田幸三郎）、宗教的人格の研究（野村暢清）、資料としての神話の地位について（増谷文雄）、終末論と倫理（松村克己）、「教行信証」に於ける救済の論理と三願転入の問題（山本文正） 往生伝の一考察—二思惟の形態—（若山俊次）、宗教的自観の一考察—清沢満之の場合—（脇本平也）

なお、池上広正、小松雄道、西谷啓治の三氏は時間の都合上、研究発表を中止された。

会 員 総 会

大島清会長挨拶につき、座長に有賀鉄太郎氏を推挙。庶務報告、会計報告、会長選挙報告、国際宗教学宗教史会議開催準備委員会報告のち、次回大会開催地につき、九州或は東京が希望された。次に、別項の如く、姉崎記念賞授与式が行われた。

ついで、西谷啓治氏の司会により、

ヨーロッパ旅行報告

中川 秀 恭

パレスチナ旅行報告

菅 円吉

アジヤ旅行報告

三笠宮 崇仁

三氏の帰朝報告があり、最後に、石津照驥新会長の挨拶で閉会した。

## 会 務

会長選挙の結果、石津照驥氏が当選、十一月二十四日評議員会に於て推薦された。

第一回姉崎記念賞は、總會において高木宏夫氏「日本人の宗教生活の実体」(創文社、現代宗教講座第五卷所収)に授与された。

昭和三十二年五月十二、十三の両日、第十四回九学会連合大会が、東京上野国立博物館講堂で開かれた。本学会からは、共同課題「成長—幼少年期」に関し、岩本徳一氏の「神道儀礼における幼児の位置」と題する発表があつた。同じく共同調査「奄美大島」には、小口倅一、高木宏夫の二氏が参加した。

学術会議 文、哲、史学会連合編集の「研究論文集第八巻」(英文により海外で紹介する抄録)に掲載のため、本学会より、増谷文雄氏「仏教とキリスト教の比較研究」、吉岡義豊氏「道教經典成立史論」の二篇を推薦した。

九月二十九日の理事会において、日本学術会議第四期会員選挙候補者として本学会から、石津照驥氏を推薦した。

十月二十九日 本学会東京例会を東京大学にて開催、菅円吉氏の「パレスチナ紀行—宗教と風土との関係—」と題する講演

があつた。

### 国際宗教学宗教史会議開催準備委員会

一九五八年第九回会議の企画案と準備経過の詳細については、既に「宗教研究第一四九号」にプリントを同封、報告したが、左記の如く抄録する。

一、一九五六年十二月一日 「第九回国際宗教学宗教史会議開催準備委員会」が構成された。なお事務促進のため、会長の下に事務局を設けた。

一、この準備委員会によつて進められた準備の経過の主なるものは次の通りである。

1) 正式の名称として

The International Association for the History of Religions 社

「国際宗教学宗教史学会」

The International Congress for the History of Religions 社

「国際宗教学宗教史会議」と訳すことに決定した。

2) 会議の日程 部会、その他に関する計画案を作製して、国際学会本部と連絡し、更に詳細を検討中である。

會計報告

昭和三十年度(三十年一月—十二月)分

収入の部

前年度繰越金	二九八、三三四円
会費	三五九、七三〇円
会誌売上金	一四、二一四円
出版補助金	七〇、〇〇〇円
第十六回學術大会参加費	一九、八〇〇円
寄附金	一二〇、五〇〇円
貯金利子	三、二二五円
計	八八五、八〇三円
支出の部	
会誌出版費	二九七、五八八円
編輯諸費	三九、四三〇円
第十五回學術大会費	三〇、五〇〇円
通信費	三四、四二三円
会誌發送費	三五、二二四円
関係学会費	九、〇〇〇円
事務消耗品費	一〇、〇〇一円
会合費	九、九二〇円
支部費	一、六〇〇円
旅費	九五〇円

九学会誌割当額  
「宗教と教育」委員会費  
国際宗教学宗教史会議  
開催促進委員会費

計

差引残高	六三五、〇〇八円
會計年度變更に伴う(昭和三十一年一月—三月)分	二五〇、七九五円
収入の部	
前年度繰越金	二五〇、七九五円
会費	三一、〇三五円
会誌売上金	八三〇円
貯金利子	一、六三一円
計	二八四、二九一円
支出の部	
会誌出版費	二八、八一五円
編輯諸費	九、四〇〇円
通信費	一、四八九円
会誌發送費	八、四〇三円
関係学会費	三、〇〇〇円
事務消耗品費	四六五円
会合費	一、〇〇〇円
支部費	八〇〇円
計	五三、三七二円
差引残高	二三〇、九一九円

七八

国際会議開催準備委員会（昭和三十一年一月—三月）分

収入の部

開催準備基金寄附

一一四、〇〇〇円

支出の部

会合費

三四、八五七円

旅費

一三、二四〇円

通信費

一、一八五円

計

四九、二八二円

差引残高

六四、七一八円

追悼

本学会は役員加藤精神氏の逝去に対し、謹んで弔意を表する。