

キリスト教的思考における

否定辭について

有 賀 鉄 太 郎

キリスト教的思考はその根源をヘブライ的思考に負うているが、後者はオントロギアではなく、むしろハヤトロギアと呼ぶべきものである。ト・オンを根底としたものではなく、ヘーヤイ (Hayai) を根底とした思考である。このことは、その否定面について考察するとき、いよいよ明かとなる。ギリシア的思考においては有の否定は非有 (ウーク・オンおよびメー・オン) であつて、それが即ち無である。ところがヘブライ思想においてはギリシア的思考の影響が認められる時代になつて漸くメー・オンまたウーク・オンの語が用いられるようになる。第二マツカビー書において始めて「無からの創造」の思想が現われるのであるが、この場合の「無」は「ウーク・オンタ」である。フィロンはまた、しばしば「タ・メー・オンタ」なる語を使用している。

本来のヘブライ思想においては「ヘーヤイ」すなわち「生成する、生起する、有る」のすべてを根源的に統一している動詞が根底となつており、従つて神は「われはヘーヤイする」ものである。その場合、そのヘーヤイする reality はダーバールであり、それは「こと」および「こと・ば」を意味する。従つて

ダーバールの否定「ロー・ダーバール」は無 (nothing) を意味するが、旧約においては別に哲学的意味をもつて使用されてはいない。實在性のないものを現わすためには、むしろ shayer, shawer, 'awen, hehbel, tohu などの語が用いられ、それらは「実のないもの」すなわち虚無または虚偽を意味する。とすればヘブライ思想は有・無の対立によつてではなく実・虚の対立によつて成立するものと言わなければならない。

新約においてはパウロが「タ・メー・オンタ」を使用しているが (ロマ書四・一七)、その場合、「オンタ」「メー・オンタ」の対比は純粹にオントロギアの言辭として理解されるべきものではなく、むしろ「生・死」の対比との並行 (parallelism) において理解されなければならない。キリスト教思想にオントロギアが深く入つたのはギリシア教父の神学においてであるとしなければならぬ。

宗教哲學の論理

飯 野 紀 元

宗教の聖典は過去の出来事に最後の重要性をみるが哲学は思惟の冒険において進展の途上にある。この最後性と進展性の間の緊迫を認めその刺戟により保守沈滞をまぬかれつつ、常に多彩多次元化して行く真理を究めることが我々の務である。我々は形式的分類の論理ではなくて諸實在間の交互滲透を徹底的に

考えぬく論理を必要とする。

一方において諸々の聖典相互の意味の關係を益々深く研究すると同時に、他の一方では従来宗教と聯関が少いとみなされてきた爭柄を我々の宗教的宇宙論との内面的有機的な結びつきにおいて研究することが必要である。美学、論理学、数学、天文学と宗教との關係は、今日特に注目に値する。論理学と数学の真理が一種の美的直観にねざすとの洞察は、ワイルやホワイトヘッドの力説する所で、宗教の真理を探究する者に新たな示唆を与える。花をみて美しいと感ずる自明的体験は、その花を構成するいくたの色彩と形相と価値との統合的直観にねざす。それと同様に我々が論理的に納得する時には、いくたの意味と価値とが現在の心の中に統合せられて、理解を生むのである。いわば真理が己の自叙伝をかいてそれが誤なきことを華押によつて示す如く、「自明の型という花」が現在の心に咲き出るのである。この意味において論理学は特殊な美的直観に導かれつつ真理の体系を拡大多次元化する。宗教の真理はこれよりは遙かに宏大深遠であるが、同じく現在の心に自明的直観の華押をその支えとして持つに至らなければ、我々に決死の献身をなさしめる底の確信をもちたならざないであらう。かかる自明を聖典と体験との間に認める時、我々は宗教が最深最優の真理なるを悟るのである。いつまでも宗教の所謂「非論理性」を弁解する必要はなくなり宗教の真理を最深最優の自明の名において発揚しうるのであらう。

宗教的態度の測定について

家塚高志

測定の対象としての宗教的態度を、心に抱握された絶対的価値をもつ存在や原理が、生活の場に於て、行動を支配するという構えであると規定し、今回は、それを測定する方法の信頼性を検討してみた。

前回は私が使用したのは、評定尺度型式によるテストであったが、今回は投影法の一つである。未完成の文章を与えてそれを完成させる別表のようなテストを作成した。これを日常生活、危機の場、大自然、神仏、靈魂等十二項目について数値化する。数値化は、各項目について、無関心を表わすものや客観的叙述を0、宗教的態度の表現されているものを+10、否定的態度の表現されているものを-10とし、その総和をもつて各人物の宗教的態度を表わすものとする。このテストを高校一年生の五十名づつのA・B二つのグループについて実施した結果を、カイ自乗により検定すると、いづれも0.1708の高い確率で正規分布するとみなすことが出来る。この確立は評定尺度型式のテストについて行つて得たものより、はるかに高い数値である。

次に同じメンバーに一週間後に、評定尺度型式のテストを行い、文章完成テストとの相関係数を計算すると、Aでは+0.88

Bでは+0.88 A B合わせて度数 100 として計算すると+0.78 となった。信頼度検定の為行う再検査相関の値は、淡路氏の向性検査が+0.59、+0.67 田中氏の向性検査が+0.59 であるのに比して、ずつと高き相関があることがわかる。

尚文章完成テストの数値化の方法を変えて、否定と無関心を区別せず0とし、プラスの反応の数を合計するという方法で得た数値と、先程の数値との間に+0.85 と高き相関が出る為、数値化の方法による差は大して問題にならないといえる。

こうしてこれらの測定法は高い信頼性をもちとみなしてよいであろう。尚詳細な数字は全部省略した。

註 評定尺度法によるテストについては宗教研究第一四九号拙論「宗教性の測定とその統計的研究についての一つの試み」参照。

宗教的態度測定のための文章完成テスト

1. 私は……に最も関心がある
2. 私は……のような人が好きだ
3. 幸運が私にもむいた時、私は……
4. 雄大な大自然の前に私は……
5. 祖先や肉親の魂は……
6. 絶対絶命の窮地におちつたら……
7. 講堂で行う礼拝は……
8. 神や仏は……
9. 私は夜ねる前に……
10. 坐禅などの宗教的修業は……
11. 死を宣告されたとしたら私は……
12. 私の人生に於ける望みは……
13. 私は……が怖ろしい
14. 教会の雰囲気は……
15. 私は常に……
16. 神社に行くこと……
17. 神に祈ることは……

18. 聖書は……
19. 人から白眼視されたなら……
20. ……なら私は全く幸福なのだが、
21. 私は……を愛する
22. 私が一番よいと思うことは……
23. 私が一番悪いと思うことは……
24. 仏教のお経は……
25. ノエムという人を私は……
26. シナカという人を私は……
27. 悪いと思うことをしてしまつた時私は……
28. 牧師や僧侶のような宗教家は……
29. 信仰のあつてい人を私は……
30. 宗教は……

宗教的 Sanction の問題

——特に、ラドクリフ・ブラウンの所論をめぐつて——

生 田 邦 夫

宗教的規範が遵守される機構の機能的な解釈が主題である。

一般に Sanction は一定の社会制度として働くものであり、社会的均衡へと目指される力であり、種々の規範の違反行為や侵犯に對しては、それ等に課する罰を以つて外部的に作用する mechanism であると見做される。宗教的 Sanction は、宗教的規範の頭在的な規制面なのであり、特にその特質と様相と考えられるものは、集団乃至は個体の固有な儀礼的地位に与えられた儀礼的制裁であるという点である。主体が宗教的儀礼的な組織の中で信仰の対象との間の儀礼関係に negative な変化が生じた場合は、一定の不均衡な状態が与えられることになる。所謂主体の身に降りかゝる不幸なる災いという異常なる状態

negative な状態なのである。そして宗教的 Sanction は、常に超自然的な罰や祟りというような negative な宗教的状态に依り派生せられているものであつて、宗教的 Sanction 自体が、supernatural power の信仰に依る無条件の作用力という性格を有するものである。

一方宗教的 Sanction が働く場に関しては、特に主体に於いて危機と関連づけられているものである。この危機的状态 (negative religious sanction のなされた当の場面) とは、病氣や死、災いという主体の生活過程の転換場面を指すが、それは、行為の消極的な侵犯の結果から由来するものとされる。主体は身にふりかゝつた災いそのものに依り、侵犯の原因に遡及する事になり、かくして宗教的な規範侵犯と宗教的 Sanction の与えられる可能性が至る所に存する事になる。一方 Sanction が拘束的に作用し、宗教的な規範が規制を与える所に、賦課作用の面には、儀礼的な状況連関が存在し、これは制度的に設定せられた所与の状況と同時に、尚且つ集団乃至は個体に受容せられる順応性の機構と相応して存在するものである事に注目したい。その際共同体の内部での共通の社会的行動の底に受容せられた一定の信仰が問題となる。それは特に信仰主体なる成員の行為を調整する動機となる心理的要素なのである。即ち不承認の回避と、危機に於ける頼りの心理作用である。これ等が潜まれている不安定な確実性のない状況の心理的複合の中に於いてこそ、宗教的 Sanction が、制裁作用として効果的に働く原理が存するのであると見做される。宗教的 Sanction

が成立する場に於ける受動的な面には、主体の懸念、災いの恐れ、心理的構造が、不安を媒介として存在しているものと考えられる。これは又逆に生活場面の機能のバランスを保持し、平衡の維持の為に伝承された宗教の方式をとるに至るものとなる。

人間崇拜と村落共同体

池田昭

人間崇拜、特に村落共同体の死霊祭祀を、京都の×村の事例について考察してみたい。

この村では、宝暦年間延暦寺と山林境界の争が起り、生業がしばと黒木禿であつたので、死活の問題になつた。散所として展開しただけに、争いが難行し、ついに老中秋元但馬守番知の裁断で、有利な解決をみた。ところが、秋元は幕府内の延寺派との勢力上、自殺し、そこで村民は秋元神社を建て、現在、十月十一日に切子燈籠を作り、一夜踊つて秋元の霊を慰めている。

この祭祀様式は江戸時代に華かに行われた、花園、岩倉村の盆の燈籠踊と同じであり、村民は通夜の気分で祀つている。更に念仏講では、毎月秋元の霊の供養が行われている。

したがつて、第一に、神はなお御霊化する可能性をもつ死霊としての感覚がある。これは、ヤスライ花の鎖花防遏の祭をしてきた死霊に対する濃厚な感覚に基いていると思う。

第二に、祭日に秋元の末孫に供物を送り、神として尊敬し、こゝに秋元の血縁を通して神の敬まわれる世襲的性格を指摘できらる。

×村は、中世に延暦寺の座主の駕輿了の勤仕し、室町以後も続け、この時代からは禁裏の四府駕輿了の座をもち、これらの権力のもとに黒木ばやしの商業的座の特権をもち、室町から近世を通じて、禁裏の供御人となつた。近世には駕輿了の株組織をもち、商業的株の活動もしてきた。明治維新以後は、一行政村として展開したが、駕輿了を勤仕し、免租という特権をもつたのである。

支配者との隷属関係が強かつたことから、村落共同体自体としても、昭和十年まで封建制の株構造が支配し、現在もなお、農地改革は徹底されず、地主と小作の関係が維持され、村落内の階層的圧力がみられ、世襲的な社会体制が存続している。この結果、村民の生活態度には、世襲的な価値体系が滲透し、神信仰の世襲的性格がみられるように思える。

古代支那に於ける多神観と一神観

池田末利

ラングからシュミットに継承された原始一神観に対して多くの学者が批判的である事は周知の通りである。原始至上神を肯定する学者も一神観は峻拒して、他の宗教形態との共存を否定

しない。と云ふのも多くの場合かゝる至上神は理論的存在であるからで、これに対する儀礼の缺如もその故に外ならぬ。

古代支那の卜辭に見える上帝・帝は天に住して農業生産に重大な影響ある風・雨を主宰する外、福難と福祐を降し、年穀を与へ邑里を左右する等の全能的存在である点に於て至上神に近い性格である。併し殷卜辭宗教の全般に支配的なのは寧ろアニミズムの祖神崇拜を基調とする多神観である。嘗て指摘したやうにそこでは自然神と祖先神とが明確には区別されていない。これら諸神と上帝・帝との実質的關係を確認する事は困難であるが、両者間に血縁關係は存せず、後者は前者に対して略優位に立つものと考へられる。而して上帝・帝が風・雨降賜の独占能力を有するに拘らず、祈雨・祈年の対象とならず又供饗を享けぬ事はそれが特別性格であり、理論的存在たるを推定せしめるに充分である。帝が人格神であるか否かも問題となつてゐるが、少くとも周代のその如き完全なる人格性を有しなかつた事だけは確実である。

西周に入ると帝・天の至上神的性格は余程鮮明となり、万物を創造してこれを支配し、王・王国を監視して政治・道德の原理となり、数多の祖先を左右に随へて盛大なる祭祀を享ける人格神である。併しこゝでもそれは決して一神観的存在ではなく、別に数々の天神・地示・人鬼が享祭されるが、封建制の確立に伴ひこれ等諸神も段階的に差等附けられる傾向に在る。殷卜辭宗教に於ける人的・自然的諸神と上帝・帝との比重は效に到つて後者のそれが著しく拡大されて帝・天至上神を頂点とす

る多神観に移向したと見て差支えない。

殷・周間に於るかかる多神観から至上神観への推移の根拠に就ては先づ主農業社会の祖神崇拜的な殷族と、元來が遊牧型の天神崇拜を守る周族との基本的宗教観の相違が挙げられるであろうが、同時に殷文化を繼承する周王朝が王權保持の必要から政治・道徳の原理の方向へ發展せしめた儒教的敬天思想がその基調をなすものと見得るのである。

神の「審判」と本願の「唯除」

岩 本 泰 波

唯除を恰も審判に於けるが如き人格的、關聯的 *endgültig* な事態と見ることに仏教殊に浄土教の基督教との混淆が生ずる。

神の怒は人をしてその終末的審判の場に立たしめるが、唯除は決して罪業への人格的決審ではなく、それが信樂なる願心の招喚に相応せざる疑惑の相狀なるを示す。

審判の故にイエスは代りて死に定められねばならなかつたが、法藏は衆生の罪業の爲めに犠牲としての死に至るものではなく、その願の無窮に於いてそのまゝに永劫(無量寿)を成ずるのである。それは復活に於ける死を否定的媒介とする永遠ではなく、逆詩と本願の即非的推關なる永劫としての即得往生である。

それ故に願心は唯除のまゝに、発心・廻向へと衆生を招喚す

る。若しその招喚への純粋なる相応にあるなら、発心も廻向も直ちに信樂に相即するであろう。そこでは怒にありて諸悪が糾弾せられると異つて、衆生は修諸切経・植諸経本への方向に置かれてゐる。

罪は律法によりて我が内にその反逆性を強め、律法の聖により我を欺きて至極の座を確立せんとする。衆生は五逆の罪性をその根とするが故に、願心の招喚を素し、切経を自善のうちに閉塞して純粋なる発心を成じ得ず、疑惑の相なる謗法の城に籠りて、善本経本を己がものとして廻向せんとする。それはまさしく、イエスを律法の終りとして承当し得ざる基督者の現実と照応する本願疑惑の至極なる罪の相與である。

この基督者の *wirklich* な罪にこそ審判は下降し、律法と共にキリストなる福音も破壊せられねばならない。^{*}然し逆謗の本性は疑惑であり、疑惑は無明によるものなるが故に唯除とは決して願心と罪業との相反的關聯ではなく、極言するならば、逆謗は本願の自覺的内容であることによつて、「罪を消し失はずして」の往生を成するのである。

* K. Barth: *Evangelium und Gesetz*. 参看

トカラ語佛典の性格(二)

井ノ口 泰 淳

トカラ語 A、B によつて書かれた仏典から知られる主な点は

次のようである。

1、現在迄に発見、刊行された仏典の内容は著しく説一切有部的であつて、このことは、Aの本拠カラシヤール(阿耨尼国、焉僞)と、Bの本拠クチャ(屈支国、龟兹)に関する西域記の記事とも一致する。⁽²⁾

2、A仏典とB仏典の關係に於ては、BからAへと云ふ仏教伝播の経路が考えられるし、又、現実、ウイグル仏典のコロフオン中にBよりAへの翻經の事が述べられている。⁽³⁾地理的に云つても、ガンダーラのクシヤーナ仏教が西方より次第に東方へ及んだと考えることも出来るのである。

3、トカラ語仏典が有部的であると云つても、この部派の特徴である論中心の傾向は全く認められない。仏典の種類を分類すると、ジャータカ、アブダーナ等の本縁部、ウダーナルガを中心とする阿含部とその註釈書、その他、讚頌(ストトラ)、有部律系等の律部が主なものであつて、その他、可成りの数の医術書、呪法書等が仏典中に含まれている。論としては、「俱舍論」⁽⁴⁾に關係すると考えられるものが三〇点余りB仏典中に、「入阿毘達磨論」の註釈書断片がA仏典中に存在する事を明らかにしうるのみである。⁽⁵⁾

4、以上のような仏典の種類から考えると、本縁部仏典はこの地方の壁画や、行像等と深い關係にあるものであり、ウダーナルガはその内容からして、一般に誦誦、記憶するのに興味の判りやすいものであつた。讚頌に到つては全く

儀式的なものと考えられる。結論して云えば、思索的に深い教理を研究するのでもなく、戒律を厳格に守つて、超俗の生活を行ふのでもなく、判りやすい、日常生活に關係の深い視覚や聴覚に訴へることの多い仏典を用いて、現世の利益をねがうと云ふ全く世俗的な仏教の在り方を示している。仏典中に、謗術や呪法關係の文献がみられるのも、トカラ語仏典の性質を示すものと云ふことが出来る。

註1、「トカラ語仏典の性格(一)」印度学仏教学研究六・一

2、大唐西域記卷一、阿耨尼国、屈支国參照

3、Sieg u. Stegling: Tocharisch, die Sprache der Indoskythen SBAW 1908, S. 928.

4、Do: Tocharische Sprachreste, Sprach B. Heft 2. S. 93-120, (Nr. 170-202)

5、Do: Tocharische Sprachreste. Bd. I. Texte. S. 212-214. (Nr. 384-6)

(昭和三十二年科学研究所(総合研究所)による研究成果の一部)

日本淨土教に於ける倫理性の根據

石 田 充 之

日本の淨土教は、日本の一般民衆に対して具体的に罪惡反省の機会を与えた唯一のものであることが考えられる。明治時代以後現在キリスト教が一部の人々に対してかような内省を与え

つつあるが、日本の現今の新興諸宗教に於ても、日本の浄土教特に親鸞に開創される浄土真宗が与えるほど罪惡反省の機会を一般の人々に与えるものは殆んどない。その為、それ程一般の人々の現実生活の線を通して罪惡意識を強調する日本の浄土教は、仏教全体の中でも南方的戒律仏教などとは異つた内省の段階に於て、一般民衆の浄土教的信仰生活を通じての倫理的あり方に極めて多くの関心をもつものなることが考えられるが、そのような宗教的内省の場よりして、各人の日々の倫理生活に対して、そこでは如何なる規範的指示を与えてゆくのであろうか、否更にその規範的指示の根源的内容、根拠は如何に形成されるものと思惟されるのか。その辺の根本的問題より日本浄土教の倫理性の課題を考えてみたい。従来、日本浄土教特に真宗の如きに於て、二種深信の問題、滅罪論、悪人正機論、真俗二諦論等が取扱われ、そこには日本浄土教の倫理性解明への多くの鎔を与えられてくるわけであるが、日本浄土教のもつ、帰依の対象たる阿弥陀仏のパーソナリティー化は、とかく罪惡意識の内省の具体的把握を困難たらしめ、結果としてその倫理的基礎づけを不明瞭にしておる観がある。又悪人正機論の形式的な理解の如きは、その実極めて倫理的責任を個人に深く感ぜしめる信仰的基礎づけ（抑正と撰教を味う信仰）を内容としておるにも拘らず、倫理的無責任論を形成するか如き了解や印象を与えておる観がある。然し、かような信仰の場における倫理性への基礎づけ、規範指示の不明確化は、日本浄土教のもつ原理性とそこに形成される信仰の具体的内容が十分解明把握されるな

らば、ときほごされてくるであらう。それは、日本浄土教特に法然や親鸞の浄土教が原理的には、どこまでも相剋的な自己を、徹底的対立のままの自由を保証しつつ、然も自他不二の平等的場を保持してゆく、所謂二者即一者なる縁起的な場を形成するもので、かかる原理的な場の躍動界たる阿弥陀仏の願力光明の中に自我欲を照破され内省せしめられる絶対信頼が、その具体的な信仰内容であることに想倒するならば明かであらう。日本浄土教の倫理性の根拠は、かような場に基礎づけられてゆくのであつて、そこには、かかる場よりする如来的な慈悲愛の倫理、他人を私の如く考える寛容の倫理、自由即平等社会形成の政治・経済倫理等が考えられてくる。（一九五七、十二）

宗教の存在論的根據と現象

石 津 照 麿

根源的な意味に於て、主体が如何に存在してゐることが宗教に於て存在してゐる所以の在り方であり、何にもとつて主体は宗教に於て存在してゐるが如き在り方に於てあるのであるかといふことが問題であるが、かかる問題性にとつては、特定の成立宗教に於ける宗教経験を根源の方向にむけて解きはくしてゆく仕方と、日常経験の諸領域に介入する——特定の宗教的規定によつてなされる宗教経験ではないところの——宗教的機能を具現せる場面を究明してゆくといふ仕方とがある。宗教的なもの或は宗教性を後者の場面に於て究めることは現在の主要な

問題領域であつて、個体の環境適應の状況等について検討することである。私自身も限界的状況に於ける適應の意味と宗教の本質的事実性との連関について屢々述べたことであつた。ここではその問題領域を省いて直ちに主体が宗教的に実存せる当のところが実存の基礎的構造面にむけて解きほぐしてゆく。即ち主体にとつて自己否定の外はない端目の状況に於ては、適應の方法としてはその自己否定の状況を弁別して、否定に於て自己を決定する外はないのであるが、この弁別や自己決定は宗教的なものの本質的事実である。しかし、或る時或る場合に於てかかる自己否定の外はない状況に遭ふ個体は、本来その構造の基本に於て構造上の否定性或は欠如性をも具えてゐるのではないかといふところに問題を据えるのである。

かういふ問題を立てるためには、まづ解釈的に三段の領域とその關係を明らかにしておくことが必要であるが、ここでは便宜のためにさきあげたうちの前者即ち特定の規定にしたがつての宗教經驗の場合をとる。三段の領域とは、自然的な世俗的經驗の領域と、この領域から質的にかけはなれた性質をもつ宗教經驗の實際の領域、及びこの直接的な特定の性格に於て現実存在してゐるところの、宗教的經驗の底をなすところの本来の根源的な宗教的出来事の領域である。実は第二の直接的な領域を第三の謂はば形相的な領域へと解体してゆくことが問題であるが、その場合に、更らに第二の領域が、本質的には質的にちがふところの第一の領域から規定されてゐることを明らかにすることに、問題の場面が得られ、且つ宗教の諸現象の

位置づけが出来る。

宗教の根源的立場

第一—清沢満之先生の「絶対他力」の場合

序
上 田 閑 照

この小論は、ふとした機縁で接する事が出来た清沢先生の「絶対他力」の宗教から受取り得た所に就いて、「宗教の根本的立場」を構想しつゝまとめてみたものである。

真言宗の寺院に生れ、禪に親近を感じてゐる私は、当時他力易行の門に疎く、のみならず折にふれて聞き及ぶ真宗の教義に對してはひそかな反撥を感じる事さへあつた。そこには、一方自己の有限性への固執と他方絶対者の絶対性への偏執が見られ、更に絶対と有限相對との關係に就いて往つたり來つたりする真面目な反省は何かしつこいものに思へたからである。(今では勿論このような反撥と偏見からはすつかり解放されたけれども)。

そのうち私はどう云ふ都合であつたかふとかの「清沢先生の言行」を手にした。一読、私の他力門への先入見をす通りして、徹底的な自己放棄による徹底的な自由と平安と云ふ「絶対他力の信念」に對して心に深くうなづく所があつた。それから、個人的にも家庭的にも又世情の動きにも、人生と人世の苦火ようやくたけなわになるにつれて、時に及び再読又三読更に又

再読、宗派的な教義や知性的な教理にわづらわされず、その日その日の我が身を実験しつつ自己の内に如来に向つてただ一筋に貫き窮めた端的な信念に接する事が出来るようになった。その後、清沢全集や門弟達の追憶集等を求め得て、その信念、思想、生涯の経歴、門弟への感化等をつぶさに拜し、醇乎として純なる一宗教的生の息吹にきよめられたのである。こゝに、反省にうつして教理に組立てられ、又伝統的な教義の枠をはめられる以前の生々した宗教的な生に参入して、宗教の根本を考へてみたいと思ふ。但しこゝで「考へる」とは、清沢先生への私の「領解」と云ふ意味に於てである。

清沢先生の純一無雑な「信念」をかりに二節に折つてみると、その内に畳み込まれてゐる所の「第一」に自分が自己に帰り、「第二」に自己に歸つたその自己を更にすつかり如来にお返しすると云ふ二段の契機が現はれて来る。「精神主義とはどんな事と云ふに、第一には主観主義ですべて自分以外の人をも物をも当にせず、たゞ自分の精神一つによるのである。第二には、その自分の精神にもたよらず、仏の精神に入つてはじめて満足を得る事が出来ると云ふのである。」然しこれは未だ「自分から」信念を「求める」所の二節である。この「自分から」の二節が大きく折返へされて「如来から」の二節となつて始めて信念が「確立」する。即ち「第一」に、「如来のおうせのまゝに従ふ」「自分の決断は、その当の決断をも含めて」「一切が完全に他力の御手の中にある」、如来の「ひとり働き」の世界の現成である。「如来のまゝ」は自分の「如来のまゝに従ふ」

決断によつて始めて成立するものではなく、逆に既に「如来のまゝ」として自分の決断も成立したのである。自分の決断の信も如来から如来せしものであり、従つて信とは如来のまゝなる世界に何ものをもつけ加へるものではない。たゞ、如来のまゝなる自分と世界とを如来のまゝに知らせていたゞく事である。「第二」に、このように如来のまゝなる自分は、自分の思ふがまゝに、又思ふにまかせぬまゝに、如来のことも忘れて「活潑に」又「虚心平氣に」「日暮らし」をするのである。

W. James の言う「宗教性」について

上 田 賢 治

「諸相」に於て示されたジェームズの学説がヴントによつて批判された様に哲学的観念的傾向を極めて強く持つていたのも、彼が本来哲学者であつたことと共に、宗教性の本質を態度に於て捉えようとしていた事実に基づくことを忘れてはならない。態度は行為以前の内行動であるからこれが意味内容の分析把握に當つては、言語表象特に世界観の分析が不可欠の条件となる。この意味でジェームズの云わんとした「宗教性」の意味内容は、彼の宗教に関する哲学的思索の究極を示すものであり、同時に世界観の問題を取上げてゐる晩年の著作「プラグマティズム」に於て最もよく覗い知ることが出来る。しかし注意しなければならぬのはこの書の冒頭に示された氣質型による

世界観の類別事項だけを根拠としてこの問題を追及しようとするれば、そこにはユングが為したと同じ誤解を起す危険があるといふことである。ジエームズはプラグマティズムの提唱を通じて、「宗教性」が単に観念的な世界観によつて規定せられた態度ではなく、現実の生に密着して可能性への信頼に生きる非常に有機的な意味を持つた態度であることを主張しようとしたのである。この考え方はデューキが「誰でももの信仰」に於て説いたところの思想と非常に近いものであつて、特に現代人と宗教の関係を考える場合に重要な意義を持つものであると思われ

キリスト教とユダヤ教の律法 解釋について

植 田 重 雄

キリスト教とユダヤ教がそれぞれ共通の根本概念としてもつてゐる「律法」にたいしてどのような態度を持していたかといふ問題は、古来、いろいろな形をとつて論ぜられてきたところである。まづイエスは「わたくしが律法や預言者を廃すためにきたと思つてはならない。廃するためではなく、成就するためにきたのである」(マタ・五ノ一七)とのべている。しかるにパウロは「律法を行うことによつては、すべての人間は神の前に義とせられない」「ロマ・三ノ二〇」とのべている。少くと

も原始キリスト教には、律法にたいして棄却と止揚、選択の態度が見られる。何によつて律法の選択がなされたかは、これをユダヤ教の態度と比較するとき、一層明かになる。

ユダヤ教において律法は過去のものをそのまま踏襲していたわけではなく、キリスト教とは異つた律法への態度を示している。それは文書律法にたいして、「口伝律法」を主張することによつて、新しい歴史的現実に向向うことができた。そこにはユダヤ共同社会の生活原理としての律法が存続することゝなつた。ラビ達によつて口伝律法が主張され、律法観が確立されるとともに、他面「偶像について」の章に見られるように、宗教であることに、民族共同社会の根柢を払拭しきれないものがあつた。キリスト教はこれを「キリスト論」として、容易に克服し得たとおもはれる。この稿はまだ問題の一端にふれたにすぎないがゆゑ、今後さらにすゝめてゆきたいとおもつてゐる。

第三批判における超感性的基体

白 木 淑 夫

(一) 先験哲学は二様の意図をもつて為されてゐる。一つはそれ／＼の認識の基礎づけであり、もう一つはそれ／＼の判断に於ける誤謬推理の解決に関するものである。前者は分析論であり後者は弁証論である。そして弁証論に於ては、形而上学的な思惟が問題とされる。何故ならば、二律背反は形而上学的な

思惟に於てあらはれるからである。したがつて超感性的基体 *übersinnliches Substrat* が問題となるのは、弁証論に於てである。

(二) 美的判断力批判に於ては、崇高の分析論と弁証論に於て超感性的基体なる概念があらはれてゐる。崇高の感情は超感性基体に基づき、それは想像力が理性に対する不適合から来る不快でありながら、同時に起つて来る快の感情である。合目的性の概念は反省に於ける判定 *Beurteilung* の概念として反省的判断力に於ける主観的原理である。しかしながらこの概念はその規定根拠を、超感性的基体にもつ。

(三) 目的論的判断力に於ては、超感性的基体なる概念は弁証論と方法論に於てあらはれてゐる。自然目的としての有機体の考察にあつて吾々は合目的性の概念を使用せねばならぬ。又自然目的なる概念は、必然的に目的の規則にしたがへる体系としての自然全体の理念に導く。しかしながら目的論に於ても、合目的性の概念は反省に於ける判定の原理として、反省的判断力に於ける統制原理に過ぎぬ。

(四) 自由の主体としての人間は自然の究極目的 *Endzweck* であり、あらゆる自然物はかゝる究極目的に關してのみ、合目的の体系をもつ。文化は自由が自然に於て実現したものであり、かゝる自由の成立する最高条件として神が想定される。かくて超感性的基体は神であると言ふ事が出来る。かやうに合目的性の概念の規定根拠としての超感性的基体は神であると言ふ事が出来るが、それは自由に於てみられた神であつて、かゝるも

のが認識されるのでない。理論的には理性の統制的原理として単に反省に於ける判定の原理としての合目的性の概念の規定根拠とのみ、云ひ得るに過ぎぬ。

明治佛教の一視點

— 清沢満之の精神主義について —

雲 藤 義 道

明治仏教の歴史は、神仏分離の理念と廃仏毀釈運動によつて開幕した。それは排仏思想の実践的展開であつたが、實質的には、国家権力と仏教との繋りを断ち切らんとするものであつた。さらに西欧文化の接触とキリスト教の伝來は、信教自由の原則についての自覚を促した。しかし、明治の仏教は再び国家と提携することによつて復興を見るのであるが、一方において新たな仏教学の樹立は、近代的仏教思想を展開せしめることとなつた。それはたゞに、仏教学研究の分野のみならず明治後期の仏教信仰運動に強い影響を及ぼした。その先駆的役割を果したものに、清沢満之の精神主義がある。

二

清沢満之は、初め学究の徒として、新たな仏教学の形成に努力したが、同時に実行の人として本願寺の教学刷新運動の中心人物となつた。その運動は中途にして挫折したが、その思索

実行、挫折の体験を経て到達したのが、彼の鼓吹せる精神主義であつた。その中心は、真宗的自覚の信に基く精神の自由を説くにあつた。

(1) 人間主義、人道主義の基調、

彼の精神主義には、人間主義、現世主義が貫かれており、近代的ヒューマニズムの影響を見逃すことは出来ない。又明治初頭の唯物論的啓蒙主義者達の排撃した仏教の来世主義及厭世観が止揚されている点に注目すべきである。

(2) 宗教と倫理を峻別したこと、

彼は儒教倫理によらざる真宗信仰の独自の立場を宣明し、宗教の倫理化道德化の主張(井上哲次郎、井上円了等の所説を見よ)に強く反対した。「克己出来ざる自己」の自覚道德的挫折の意義を説いた点に注目すべきである。

(3) 近代的個の自覚が流れていること、

自然法爾の境地こそは、自覚の信に裏付けられた何物にも束縛せらざる真の自由なりとし、近代的個の自覚が究極において真宗的自覚の信であると主張する。

三

彼の精神主義には、言うまでもなく明治時代の制約があり、社会意識の稀薄なことが批判される。又伝統教の立場より厳しい批判がある。(多田鼎等の批判を見よ)それにも拘らず、その精神史的意義が更めて顧みられねばならない。

新羅慈藏による文殊感得の布教法

江 田 俊 雄

仏教が朝鮮の三国時代に伝入した時(四世紀)、高句麗や百濟へは順調に入つたが新羅へは容易に入ることができなかつた。これは新羅人の国祖信仰や民族的自意識、またはこの国が大陸の文化や政治の支配を受けることが他の二国よりも少かつたためであつた。それ故にこそ却つて新羅が仏教を真に自らのものとなし、半島の統一をも成就することができたのである。

仏教がこの国の宗教として安定するためには朝鮮の特殊な地理的、社会的条件の制約に順応することが必要であつた。地理的必然によつてこの国は建国以来常に四隣の強国の侵攻に曝され、社会的必然によつてこの国の韓民族は滿蒙シベリヤに普遍しているシヤマニズム(呪術信仰)の影響を免れることはできなかつた。それ故に新羅の仏教者も国民として国家性と呪術性とをその仏教の重要な特徴として性格付けないわけにはいかなかつた。こういう傾向は統三前後の新羅仏教者の誰にも見られる所であるが、就中、新羅王族の出である慈藏には顕著に現われている。この事は『三国遺事』の本伝や輿法篇に於ける彼と五台山関係の記事に明かである。(道宣の『唐伝』中には彼の五台山を記さない。)慈藏は新羅善徳女王代(六三六)に入唐留学し、当時西・天・日・韓にまで聞えた文殊の靈場、山西省

の五台山に登り、その靈告を蒙つて、国歩艱難の母国に帰り、直ちに依嘱のままに慶州皇龍寺に日本始め九敵の退散降伏を祈つて九層塔を建立したが、そのために三国の統一も成就したと世に信ぜられた。慈藏が文殊から感得した布教法に二種がある。一は新羅仏土説ともいふべきもの。これは仏教は新羅にとつては新顔ではなくその昔過去仏が説法講演した故地であつて、現に皇龍寺には迦葉仏の眞坐石が残つており、慶州には七伽藍の迹もあると説いた。我が本地垂迹説にあたる。二は新羅王種はインドの刹利種であつて、普通の東夷の王とは違ひ、仏の記別を受けた聖王であると説いた。これは我が王法仏法一如説にあたるであらう。ここに慈藏がいかに仏教を新羅の宗教として民衆化し、仏教と新羅王家との関係を深めることによつて、仏教と王家の權威を増そうとしたかの善巧方便の布教策が窺われる。

参照拙稿・新羅の仏教受容に関する諸問題（東北大、文化）

新羅慈藏と五台山信仰（東北大、文化）

蘭学者のキリスト教理解

海老沢 有道

江戸後期、オランダ語を通して西洋文化、特に医学・天文・地理学などの自然科学を学んだいわゆる蘭学者らは、実は明清天主教系漢籍によつて、洋学に対する基礎的知見を得ていたの

であり、著名な蘭学者の中には蘭語を解せぬ者すらあるのである。従つて彼らが科学的欲求の高まりとともに、そうした勝れた文化を生み出したヨーロッパの教学を、彼らの儒教的教養を通して追求するようになった時、儒教的觀念を媒介として説かれた天主教書、また自然哲学的に神を証明するために説かれた耶蘇会士らの科学書を通して、宇宙の原理としての天理・天道を探ね、キリスト教を本然教として理解するに至つたのである。即ち儒仏的世界觀の非科学性を認識した彼らは、地球説、地動説の理解の進むにつれて、キリスト教を天理を本として教えを立てたものとし、「ユダヤの良法」と称し、世界人文地理知識の増大につれ儒仏は世界の十分の二三のみに行われ、宇宙本然の教ではなく、天主教こそ普遍的本然教であると理解したのである。

こうした理解が著るしく進んだのは蘭学事始の盟主前野良沢からで、司馬江漢、本多利明、山村昌永ら、十七・八世紀の交に高まりを見せ、鎖国の基本的理由である切支丹邪宗門觀・西洋夷狄觀を打破し、開国を主張するに至る。開國論は政治・經濟・軍事的諸理由もさることながら、こうした理解によつて始めて根拠付けられたのである。利明の「されば天下の父母国とも云べきを、夷狄杯とハ暗昧なるに非ずや」の語、江漢の「切支丹を甚懼れ恐るるは何事ぞや」の語、佐藤信淵のアレレニの「三山論学紀」に対する「絶妙好論、可以一新万千年來之汚穢世界。快哉」という読後感、片山松齋の「天地万物悉く造物主の所為なることを知べし。天地の主宰を神と名く。是則造物

主なり」といふ語などが、かの厳しい切支丹禁制下に公表せられた事は、まさに注目すべきである。

宗教の理想

—キリスト教の救済と仏教の解脱—

岡 邦 俊

宗教の本質究明は種々の角度と方法に依つてなされるであらうが、その中で、神観と救済観の問題は最も重要なものであらう。即ち、その宗教の崇拜対象としての広義の神とは如何なるものであり、更に、その宗教の恵み与へる理想としての広義の救済とは如何なるものであるかの問題である。今ここでは主としてその宗教の理想としてのキリスト教の救済と、仏教の解脱との比較を試みようとするものである。

もとより、救済観の問題は神観の問題と密接不可分であり、如何なる崇拜対象をその宗教が持つているかと云うことが、そのまゝその宗教の救済なり理想に重要な関係を持つことになる。創造者、唯一者、超越者、支配者等の性格を持つキリスト教の神観と、覚者、解脱者としての性格を持つ仏教の神観とは著しく相異するが、この相異がそのままキリスト教の救済と仏教の解脱との大きな相異点となるのである。仏教はキリスト教的意味に於ては無神論であり、神無きが故に神に祈祷することもあり得ないために必然に無祈禱論となる。救済には救済者

(神)と被救済者(人間)とを必須条件とする。解脱や正覚は全く人間自身の修道と工夫とに關係するもので、謂はゞ自己救済である。而もキリスト教の救済は「靈」のそれであつて、肉体とは別個の「実体」としての靈肉二元論である。仏教の解脱や正覚はこれに反して、靈と肉ともに、靈肉ぐるみのものである。身心共に、ぐるみでなければ解脱、正覚とはなり得ない。仏教の中で特異の教義、信仰をもつ浄土教系のものにあつても、表面の形式はキリスト教に類似するものを持つてはいるが、表現の背後には常に仏教の通義としての無神論的、無祈禱的性格を充分に具備して居り、救済を通はしての解脱と正覚とが説かれていることを注意すべきである。

危機について

—マリノフスキーの所論を中心として—

岡 田 重 精

人類学の領域で特に宗教や呪術との連関性から主題を取り上げたのであるが、マリノフスキーの所論にあつては、それは、次のような意味合いをもつてゐる。即ち、制度社会において生活体のニードの充足要件として手段的なもの、統合的なものがあげられるが、宗教や呪術は統合的の要件として、科学的原理の通用せぬところに位置づけられている。つまり、經驗的、合理的手段を以てしてはニードの充足の得られぬいわゆるフラスト

レーションにおける適応処置として宗教や呪術がおかれる。危機とは端的にかゝる状況について言われ、個体の自然的、社会的、生理的な生活場面に生起する危険な事態、恐怖、不安、不確かさを伴ういわば危機的状况として示されるものである。

ところでラドクリフ・ブラウンはこのような捉え方を非難し特に不安と儀礼の問題性について論難している。ホマンズは兩者の観点は相補的であるべきことを指摘してもいるが、ブラウンの非難はこの問題性に関しては当を得ていない。マリノフスキーも危機において、その都度的に右のような適応をなすと云っているわけではなく、基本的にどこまでも制度社会において宗教や呪術はそのような機能的性格をもつて仕組まれており、更に具体的な危機状況における個体の自然発生的な儀礼的所作がそれに符合することを強調しているのである。

かゝる個体的状況的観点からの把握は主題の性質上重要であると考えるのであるが、この点を展開しており、殊に危機を明確に規定しているのはチャプル及びクーンである。然しそこでは危機の出来に際して、つまり具体的な危機の後での平衡の回復のために用いられるものとして儀礼が意味づけられている。これに対しマリノフスキーにあつては危機はすぐれて将来的・予測的なものとして、宗教や呪術も亦そうした意味合いから捉えられていると言うことが出来る。種々の非難はあるにせよ、特に主題に関し状況的な、又将来的な把握をなしている点マリノフスキーの所論は意味深いと考えるのである。

構想力と宗教的類型

小田原 尙 興

抽象的思惟の論理とは異なる別種の論理として、構想力の論理ということが夙に考へられていたが、これが後にカントの特に判断力批判の中で重要な意義をもつことになつた。カントの論理は形式の内容への適用ということの特徴とするが、それは感性と悟性との同種の第三者の媒介によつて可能なのであつて、それが図式である。カントを一元論的に解釈する試みはこゝを出発点とする。カッシーラーはこれを推して図式は第一批判に於てのみ意義をもち第二第三批判では象徴が中心的位置に立つと考へる。悟性の感性化としての二様の表現形式のうち、象徴化に於ては悟性概念に如何なる直観も適合せぬのに而もなお直観が与へられる。構想力は本来の対象をそれが現存しない場合にも直観に於て表象する能力とされるが、現存しないものは己にないか未だないかの何れかであるから、象徴化がそのうち未来的なものに關する生産的構想力の喚起的機能を示すことは明かである。故に象徴化に於ては科学的認識も単に受用的図式的でなく実践的である。人間の知性は「形象を必要とするそれ」(カント)でなく「象徴を必要とするそれ」(カッシーラー)である。かくして構想力の論理は象徴の論理 Symbolic であるといはねばならぬ。宗教、呪術、神話、詩、夢、精神異常者の

思考に於ける構想はかゝる Symbolic を骨格とするということ
が出来る。

構想力の機能は、図式化でも象徴化でもともに直観と概念、個別と普遍との綜合統一であり、そこには内と外との相互移入が行はれる。然しそれは規則性の欠如を意味しない。むしろその規則は主客の生命的結合に於て具体的に効く。かゝる規則性に於て効く構想力の生産的な機能が作り出すものは、単に類的でも個的でもなく、兩者の合一としての型的なものである。宗教を、その体験の当処から暫く離れて文化として把へる場合、それが構想力の型生産の結果として成立し、その学的認識も亦構想力の媒介統一によつて可能となるのである限り、それは文化の担手としての個性的感性的人間と、それにも拘はらずそれを超へてそこに効く一般的悟性的法則との合一としての型的なる象徴に於て把へられねばならぬであらう。(本稿は文部省科学研究費綜合研究「宗教学の問題と方法」の分担課題研究の一部である。)

倭姫命世記の記述

小野祖教

倭姫命世記は偽書であるが、一面同書でなければ得られない古い伝もあると考へられてゐる。

嘗て本居宣長は大祓詞後積で、本書の「二所大神宮御形変」

の天照大神別宮について

荒祭宮一座皇大荒神宮魂伊弉那偽大神
神所生神八十柱津日神也

一名瀬織津比咩神是也御形鏡座

と書かれた記事を信用して八十柱津日神を瀬織津比咩神(大祓詞に見える)と同一神とする解釈を立てた。その為平田篤胤が古史伝でこの師説を改めて、禍つ日神善神を唱へ出す事となり、一部の人は今なほこれを継承している。

併し乍ら、禍つ日が禍を齎す神である事は宣長の唱への方が正しい。記祀祝詞式によつてその事は疑ふ余地はない。篤胤の誤謬は、世記のこの記載を無批判に信じた宣長に誤られ、更に、天照大神の荒魂を禍等の神なる八十柱津日神とすることにより、大神の神格に邪惡的一面を認める事を避けようとした護教的強弁から来てゐるらしい。

この註は本註ではない。又、皇大神宮の荒祭宮は荒魂と斷じ難く、八十柱津日、瀬織津比咩説も疑はしい。

この註には四つの間隙がある。皇大神宮の荒魂とする事に対し、儀式帳は「称」、伝記は「謂」があるのを見落している。

「伊弉那伎」は本文に「伊弉諾」とあるに従つてゐない。所主神は記紀にアレマセル神を誤謬しウミマセル神に誤つた。「御形鏡座」は坐とすべきを座と記してゐる。

以上は別に発表したが、更に御形争の註を詳細に研究すると、御形八咫鏡坐、御形鏡座、形鏡座、靈御形鏡座、御靈形真經津鏡座、靈強鏡座、石座の七形式があり、同時に同一人が註してゐない事を推察せしめる。

又、坐とあるべきを座とした例は極めて多く、御形の殆どがもと座を以つて書かれてゐるらしい事が諸本の校合によつて推定される。

「御形八咫鏡座」だけが例外的に坐である。これは儀式帳の「御形鏡坐」によつてゐる為ではないかと思はれる。

世記は応永本以前に溯る事が出来ない。原形を知る事は不可能に近いが、諸註を校合して見ると、「御形八咫鏡坐」以外は註を持たなかつたのが原形であろうかと推察される。その面からも、註の信憑性は高くない筈である。

ユング宗教心理學について

小野泰博

こゝでは、ユングの宗教心理学の特性について論じてみたいと思う。即、それは経験科学としての心理学的性格か、あるいは形而上学的性格の優位かとの間である。

すでに、この学会で発表のあつたデュモリン氏の見解は、そのユングの禪理解が中心ではあつたが、ユングの見方は形而上学的関係を充分検討していないと言われ、又「宗教心理研究」の著者竹中氏も、ユングの理論的不十分さを認め「扱つた宗教が現象的なものに限られ、觀念的なものには余りふれていない点で物足りなさを述べておられる。このことはユングの宗教に対する見解が、神学乃至哲学などの領域に親しむことの

多い宗教学者によつて、その思索的要素、チミツナ体系的理論に缺ける点が指摘されているのだと思はれる。

しかしこのことは長い歴史と伝統を持つ形而上学に比して、経験科学としての心理学に寄せられる期待の過重によるものではないからうか。

このユングが実は、魂の枯れてゆく病(精神病)を前にして、解き難い人間心理の謎を解きあかそうとする自然科学的医学者の立場としては、仮説としての集団無意識、古型型の概念すらも、その心的エネルギー説とともに、あるいは「行き過ぎ」と認められさえしておるのである。屢々精神病医は哲学者になつてしまふと言はれる。この病気が未だ脳解剖の所見によつて説きあかせないモドカンサから、より深い人間解明は哲学に求めようとの大きな飛躍が講はれるのである。ヤスパースもその一人である。

この点、ユングは哲学的思弁へ頼らず、ひたすら具体的事実、根本的な体験を重視した。ことに、円方形マンドラなどのシンボル形式に注目し、夢、神話、錬金術、神秘主義へと追つた点、仕事の大きさの故、不十分さは免れないとしても、今後、所謂 projective method や色彩、音楽などとの総合的な研究と相待てば宗教体験の内容が明らかにされる日が期待出来るのではあるまいか。

ヤスバースとキリスト教

笠井貞

カール・ヤスバースは、自己の哲学を実存哲学と規定する。彼の哲学は、キリスト教の実存主義と言へることは周知の通りである。

彼は哲学の宗教に対する闘争と尊敬を明瞭にし、交わりながら闘争する対立者としてゐる。(Jaspers, Philosophie. 2. Aufl. S. 252 ff.) そして世界現存在の現実態としての宗教の客観性が、超越者への人間の關係を保証する唯一の伝統である。西欧人の彼は「この伝統が見捨せられるところそこでは哲学もまた衰微してしまふであらう。……哲学する者として私は、虚無の中にあることを望まず、恐らく——古い時代の表現法によれば——教会における異端者か、さもなければ本質上プロテスタントであらうとするであらう」(Ibid. S. 267) と言ひ、哲学者である彼は「神性は盲目的帰依を望まず、反抗し、そしてはじめて反抗から真の帰依に達することができる自由を望んでゐる」(Ibid. S. 742) と言ふ。キルケゴールとニーチェとの深い影響のもとに「哲学することは、啓示信仰の意味を獲得することを正直のところ自己自身に不可能なことを知り、これに反して固有の根源から、自己の神探求の道を主張する」(Vernunft und Existenz, S. 111) として「哲学的信仰」を確立したヤスバース

スの、哲学的信仰内容の要旨は、次の三点である。(Der philosophische Glaube, S. 29 ff.)

1、神が存在する。

2、無制約的要求がある。

3、世界は、神と実存の間に消滅する現存在をもつ。

そして聖書宗教と比較してゐる箇所 (Ibid. S. 36 ff.) から哲学的信仰内容は、聖書宗教の大体の点を認めてと言へる。そしてまた「すべてのものが沈むときでも、神は残つてゐる。超越者が存在すると言ふことで、十分である」(Reichenschaft und Ausblick, S. 264) とお言ひつてゐる。その中で我々が本来的に存在してゐる包括者、超越者、神は *Deus absconditus* であり、神性 *Gottheit* は見え、知られないが、実存は暗号 *Chiffre* を読解して近づくことができると言ふ。なお、私はプロテスタントであるが、哲学者としては、より多くカトリックの世界を受けとつたと彼自ら言つてゐることも注目に値しよう。

要するにヤスバースの哲学は *philosophia christiana* であり、否定神学 *theologia negativa* の立場である。

牧牛圖の西藏版に就て

梶山雄一

西藏に存在する牧象図は、中国の牧牛図の起源に就て指駁を

与え、且中国の禪風と対蹠的な西藏の次第修習の禪を解説するものとして、重要な意味を持ったものである。中国の牧牛図には清居及び普明の黒白牧牛図と廓庵の十牧牛との二種があるが、西藏牧象図はその黒象漸白の過程、一々の段階の構図に於て普明牧牛図と極めてよく一致する。たゞ十二図という数は清居に一致する。西藏語の *bla-ba* なる語には象と共に牛の義もあることを考え合せると、これら両者が無関係であるとは到底考えられない。西藏牧象図は「止」えの階程としての九心住を中核とし、それに止の完成、観の完成、止観相運の三つを加えて十二図描くのであるが、それを象の調教に譬えることは、「邪行する意である象を、所縁の堅固な柱に、念の繩索にてしかと結びつけて、般若の鉤を以て次第に調伏すべし。」という、清升の中観心論第三章十六偈、及びそれと同一趣旨の、蓮華戒の修次中編の一偈にもとづく。また、九心住を中心とした八断行・六カ・四種作意の説はインド及び西藏に於て一般的なもので、中辺分別論・莊嚴經論・声聞地・修次初編等に詳しい。西藏版牧象図に附せられた解説はかゝるインドの伝統的な教説と譬喩に基づいて牧象図が描かれたことを述べている。一方中国に於ては何故に牧牛図が描かれねばならなかつたかに就てはならん明瞭な理由は知られておらない。中国牧牛図の最初のもので考えられる清居牧牛図十二章が、普明及び西藏版に酷示して漸修的なものであつたことは、従容録の引用、廓庵十牛図の序文中に批判等によつて知られる。以上のことから想定すると、牧象又は牧牛図の原本がインド乃至西藏に存在し、それが現在

の西藏牧象図の原本となると共に九乃至十一世紀の間に中国に入つて、清居牧牛図の原本となつたが、中国に於てはその原本が後に失われたためにインドに起源した九心住と牧牛の譬喩の思想も忘れられていつた、と考えねばならないように思われる。

行法と象徴主義

加藤 章 一

行法の要点を象徴主義の上からみて、その最も特徴のある密教的行法について特殊性を求めてみたい。

宗教的修行法としての行法は行儀とその解釈に分けてみられるが、この両者の関係は象徴主義の上から考へられる。行儀は行動の儀礼化したものであり、本来それ自身で意味をもつものではない。若し独自の意味をもつとすればそのような独自の解釈がつけられたからであると云へる。従つて同じ行儀でもその解釈の仕方によつて独自の意味をもつことになり、ために修行者はその行儀の解釈されている意義についてよく研究して見る必要がある。ただ行儀に従つて盲目的に行するだけでは正しく修行しているものでないと云ふことは出来ない。

密教的行法は特に象徴主義的であるとされてはいるが、それだけにこれらの行法には一一に二重三重の解釈がつけられてあり、その解釈を知ることなしに修行することは不可能である。

それで密教的行法では行儀を行することと並んでその教理を研究することが要求されているのである。然し如何にそのように行じたとしても、行儀を通して行じているかぎり、それは象徴を通して修行しているのであり、従つてあくまで間接的であり、直接その求める根源に触れている理ではない。

しかるに密教では行法を有相行と無相行との二とし、有相行とは形式的な行儀による行法であり、無相行は行法とは云ひながら何ら形式にとらわれぬありのままの行動を同じように行法とみ、しかも無相行を有相行の上位においているのであるが、このことは有相行の象徴主義的立場からみた限界をよく示しているものであり、修行者が行法を行ずるのに単に儀礼主義的に行じたり、呪術的に行ずることのないようにすると共に正しく有相行を行法として行ずることが出来るようにしているものであり、行法としての特殊の意義を示しているものであると思ふ。

馬鳴の著作

金 倉 円 照

宗教研究一五三号発表につき省略。

伊勢神道と舊事紀

鎌 田 純 一

初期伊勢神道の諸文献をみるに、神宮の縁起、祭祀を説く場合、国史及び神宮本来の神書を基礎として、それに時代的思潮たる兩部習合思想、又老莊・陰陽五行思想等を加えて理論的根拠を与えている。それで、その骨子となつた文献に日本書記・古語拾遺・古事記とともに旧事紀がみられるのである。しかし、これは旧事紀が推古朝の撰と信じられ、史書として認められていたからであつて、平安朝に於ける諸書と同じく、歴史的事項の説明の為に引用するのであつて、別に旧事紀のみを殊更に取り上げたのではない。

しかし、度会行忠が、「天牟羅雲命、度会氏遠祖也」と伊勢二所大神名秘書に偽り記したが如く、その天牟羅雲命を遠祖と称するようになった度会氏は、更に遡つて、「国常立尊、子、天八下命、子、天御下命、子天合命、天八自日命、子、天八十万命、第二子神魂命、第一子櫛真乳命、子、天曾多智命、子、天嗣粹命、子、天鈴粹命、子、天御雲命、子」である天牟羅雲命と、その系譜を旧事紀のみにみられ、しかも他にこれらの神々を祖とする氏のないのに注目して引用することとなり、始めて旧事紀の立場も異なつて来たのである。即ち旧事紀は系譜の典拠として度会氏に尊重され始めた。

而して、又その時に出現したのが慈遍であつた。慈遍は、度会常昌らの影響をうけて、旧事本紀文句・玄義各十巻を作り、神道の解釈を加えたが、これが又伊勢神道の重要な思想書となつた。

斯くて、度会氏の系譜の典拠としての旧事紀尊重の態度が、慈遍の著述と相俟つて愈々高められ、これが、吉野朝を中心とした公家らに引きつがれて行くのである。

観音信仰に關する問題

……特殊功德日の仏教的意義……

上 村 眞 肇

観音並に観音信仰に關する問題に就ては、考究を要する範圍が頗る広く、例せば、信仰の歴史の發生面より、民族信仰面より、民間信仰習俗面より、芸術史並に芸術面より、或は宗教心理学的方面等よりの諸考察が要求せられるのであるが、今は副題に示す如き民間信仰として現に行はれている観音功德日の本質的意義を理解するのが目的で、史学や、仏教民俗学上の問題には触れない。観音功德日の現行のものに依ると、毎月一回特定の日に參詣することが、九十日乃至四万六千日參詣の功德に相当すると言うことで、斯かる功德日を設定した当初の目的が、寺院側による信仰奨励の意味と、寺院運営上の必要性からの経済的功利觀によるものと一応考へられ勝ちであるが、

信仰奨励の面はよしとするも、功利性の立場からのみそれが發生し發達したとは考へにくい。こうした一見庶民的欲求に対応した如き信仰功德日なるものも、研究する時は、その根底に仏教の教學思想があり、その裏附けの下に工夫された對機方便の信仰勸導法であることが判るのである。功德日は十二月に配当されているが、その代表的なものは、七月十日の四万六千日で、日数に類似の表現も多いが、この四万六千日的な法数は一種の謎のように思はれている。之は日時最大の限乃至無限を象徴化した数字と見るべきであり、一日の參詣が即ち、限り無き參詣の功德に相当すると言う、信の即時成就の思想によつて解せられる内容であつて、斯かる観音功德日の内面的意義を考察して見ると、仏教思想、特に本質門的思想と關連ある如く思考せられるので、その角度から、広く仏典に根拠を求めて行くと、大乘起信論の積である。釈摩訶衍論に、四万六千日的表現を見出し、又、観音功德日の思想に通ずるもの、即ち、根拠と考へられる本質思想を看取することが可能となる。逆に申せば、特に、釈論を重んじた東密系の人によつて観音功德日、四万六千日は工夫せられたものではなからかと言う一つのハイボセスをも立てたいのである。

ブルトマンの實存理念

川 端 純 四 郎

ブルトマンの神学は、次の二つの課題を持つ。

1、信仰ある現存在 (das gläubige Dasein) は如何にあつておるか、即ちその実存論的可能性の解明。

2、信仰ある現存在は、何によつてかく在つておるか、即ちその実存的可能性の解明。

その際、ブルトマンの取る方法は、実在論的解釈 (die existentielle Interpretation) の方法である。

本発表の意図は、ブルトマンの、この課題と方法との間にズレが存しており、それがブルトマン自身の実存理念に由来している事を明らかにする点にある。

実存論的解釈という立場に徹して見れば、先にあげた第二の課題は明らかに実存的な問題領域への越境であり、はみ出している、しかし、この問題を切り捨てる時には、そこには、特にキリスト教的なものも存しなくなるので、神学者としてのブルトマンにとっては、この課題を捨てる事は出来ない。実存的な問題領域へと越境しないわけには行かないのである。この越境にブルトマンを導いているものは、ブルトマンの神学の出発点に存している所の、彼自身の実存の理念に外ならない。罪ある人間としての、キリスト教的な実存理念に導かれて、ブルトマンは実存論的な問題領域を越えて、実存的な問題領域に入り込んでいるのであるが、実存論的解釈という方法に固執する時には、このような越境は許され難い事は当然である。

ブルトマン神学の方法とその意図との間には、必ずしも即応しないものが存しており、このズレへと彼を導いているものは、その実存理念であると言えよう。

カントの宗教思想と佛教との比較研究

神 林 隆 淨

釈尊とカントとは、約二千三百年の隔たりはあるが、宗教的理念に於ては、甚だ親しきがある。釈尊の教である仏教は、覚者と成ることが目的である。人は生れながらして、無明煩惱があると同時に、仏性を具へて居る。この二者は相反するもので有つて、無明煩惱は、久の苦悩を増すもので、人の本性には適しないものである。之を取り除く為に戒を持し、禪定を修する。之れに依つて、無明煩惱が除かれて、人は安樂を得るに至る。この安樂に依つて、人は真実の知見を開くことができる。この真実知見を菩提心と名ける。この菩提心を発得した人を覚者と称する。この無明煩惱に覆はれたる菩提心を仏性と名ける。この仏性を開覚する人を覚者と云ふ。

カントは純粹理性を説く、それは科学的知識の源泉である。又実践理性を説く。これ道德の基本にして、自由意志の指南である。科学的知識は、文科性活を進展し、実践理性は人を道德的に高める。他から拘束されないことは人の固より望む所で、意志の自由は、極て望ましいことである。然るに意志活動には、道德法に、順ずべく約されて居る。之を神の無上命令として、屢々、問題となる。神の命に服するものは、神の愛者であり肯くものは罪人である。神の命に服すると否とはその人の自

由に委せられて居る。

純粹理性と実践理性との調和に由つて判断が下される。この判断から発生する行動の基本をカントは神性と呼ぶ。神性は仏教の仏性に相当する。自由は仏教の解脱に似て居る。

仏教とカントとは、均しく人間を万有中の至高の存在として居る。宗教的理念の実践に依つて、人は始めて最高の人格者と認められるに至る。この見解に樹つことは、仏教とカントとの共通点と見做し得るものである。

ゲーテの宗教思想

岸 田 貫 一 郎

ゲーテの西東詩集を構成する特性は、西と東は対立しながら対立のまゝに一つであるということ、即ち *Doppelseitigkeit* である。「西東」精神の自覚は、東を超え西を超え、しかも西に帰ることであり、本来的自己への昂進深化の努力・活動そのものである。そして、それは超越神の働きに応えつゝ内在神と一になることに於て始めて可能である。そこにゲーテの神秘的汎神論の中心がある。「死して生きよ！」の体験が大いなる生の実現でありながら、情念を全く浄化し切つたのではなく、又、安らひにあぐらをかいて居るでもない。ます／＼本来的自己への昂進深化へ不断の努力を続けざるを得ないのがゲーテである。そしてそのこと自体が同時に、人間性を喪失しようとして

いた当時のヨーロッパの危機を救う道でもあることを、身を以て顕示したのがゲーテである。「ゲーテは彼の世紀の魂である。」(エマーソン)

インド佛教における懺悔について

紀 野 一 義

インド仏教では一般的に言つて罪に二つの立場があると考えられている。一つは戒復に違背する罪 (*Apatti*) であり、他は十悪行を犯して之を罪 (*accaya*) と自ら認め呵責する立場である。

Apatti は半月に一度行われる布薩 (*uposatha*) 及び夏安居の終に行われる自恣 (*pavāraṇa*) の日に定められた方式で清浄な比丘に懺悔を行い、消罪の行をなせば清浄に帰れるとされた。

accaya はもつと心理的なものであつて、初期には、仏化又は特定の長老に帰命し懺悔することによつて清浄に帰れるとされた。大乘仏教時代には *apaya* は諸仏に対して絶対帰投し懺悔することにより清浄となると主張され、次いで、罪の意識を捨て無分別の境に入ることにより清浄となる無罪相懺悔が主張された。但しこれも五体投地して諸仏に帰命し悪業を懺悔することが前提となつて居るのである。統いて大乘經典を誦誦することによつて懺悔が成立し清浄となるという立場が主張された。懺悔に関しては更に、観法・観仏・念仏との連関に注目しなくてはならぬ。

大乘佛教妙有門の Bhagavadgita との関係

木村日紀

遠離主義、出家道を主とした真空門の仏教が大乗仏教時代へ来て活動主義、在家道を主とする妙有門の仏教へと転じた。十地経、法華経、無量寿経等は其代表的ものである。斯る転廻はたとへ仏教自体の発展の結果であるとしても、其契機に於て他の刺戟が加つたと考へる。他の国と同じく、古代印度の思想も直線形でなく、螺旋状で進展し、互に影響し合つてゐることを認む。特に西暦前六〇〇頃の Vasudeva Krishna の無執着の行作運動は西暦前三〇〇頃全印に互つて隆盛を極めし活動主義、現実主義の宗教であつたから、之が仏教に刺戟し、大乘妙有門の發生を促したものと考へる。今西暦前三〇〇—西暦一〇〇間に成立したと認める Bhagavadgita と十地経との關係を其一例として検討すると、十地経は「実践」として菩薩の本務たる平等觀、慈悲を含む自行化他の本行（願・行・利）と助行（各地の助道・禪・信）とを示し。本行を指導する「智」として仏智、一切種智を示し。「仏」として普門の法身仏、十方三世の諸仏を説き。「依止所」として各地毎に首・勝・大・妙・上・無上・導・師・尊・依止等を挙げ。「解脱」として法雲地への到達即ち仏格の實現を理想としてゐる。尚ほ龍樹の十住毘婆沙論では十地の本行を「難行」とし、称名念仏を「易行」として

二道を新説してゐる。Gita には「実践」として人間各自の本務に於ける無執着の行作を本行とし、其に平等觀と慈悲を含め、助行としては一般道徳、禪、信を加へてゐる。行を指導する「智」として神智に數論的と吠檀多的智を加へ。「神」として唯一絶対神と種々の守護神をも挙げてゐる。「依止所」として首・夫・主・証・住・処・依・止・親友・本源・終滅・基礎・伏藏・種子・不滅等を示し。「解脱」として現世解脱を中心としてゐる。尚ほ無執着の行作を「難行」とし、唯一神への依止を「易行」としてゐる。斯く兩者を対照すると、Gita に於ける各自の本務たる「智行」思想と十地経に於ける菩薩の本務たる「智行」思想とは全く一致し、亦無執着の行作と菩薩の自行化他の行とは同一趣意である。其他の項目に於ても相似の思想を認む。故に十地経は Gita に刺戟されて成立したものと考へる。

プラグマティックな宗教觀の持つ意義

草野憲一

このような宗教觀を代表するものとしては矢張り W. James を挙げねばならぬと思ふ。

pragmatism とは周知の如く vital なる結果、即ち人間的、社会的に意義ある結果をもたらずものはその限りに於て真であると云うにあるが、このような立場から彼は其の著「宗教的経

験の諸相」に於て宗教的経験、乃至、生が生み出したところの成果としての Saintines を重要視し、その成果の故にこそ personal religion に大いなる意義と価値とを認めたとわけてある。然し乍らこのような positive な pragmatism に対して

「偽かないところのそれは真ではない」と云う negative pragmatism の立場をとつたのは W. Hocking である。彼は positive pragmatism の立場に於ける真理の基準が人間性の結果 fruit であつたのに対し、その idealist としての立場から人間性の結果は寧ろ真理が充全となるための条件の一つとして考へたのである。この意味で Hocking の Negative pragmatism は穩当且つ無難な提言と云うことが出来よう。次に James 的な思考の線に沿つて人格心理学の立場から James の Saintines に相当するものを成熟せる宗教的情操として捉えようとしたのは G. Allport である。彼は成熟せる宗教的情操の特徴として (一) well-differentiated (二) Derivative yet dynamic nature (三) Consistently directive (四) Comprehensive character (五) integral nature (六) Heuristic character を挙げ、成熟せる宗教的情操がその人格統合の寄与に於て他の主義や諸思想に較べ一段と優れていることを開示したのである。翻つて思うに James の positive pragmatism は様々な批判にも拘らず、論証の原理としてよりも探求の原理として深く顧慮すべきものを持つと思ふ。今の Allport の言葉を借りて云えば heuristic な性質、積極的に新らしい真理の発見に向かしめるところに pragmatism の本領があるので

ないか。現在、米國等で行われているカトリックの聖者、ヨイガの行者、仏教者等の研究も其の背後には、このような pragmatism が生きて働いてると云えよう。

「論註」の二種法身より見たる阿彌陀佛觀

串 本 喜 美

『論』では第三觀行体相、第四淨入願心の二章は五念門中の觀察を明してある。第三觀行体相は所觀の三種莊嚴を明かにし、第四淨入願心は三種莊嚴はもと法藏菩薩の願心から起つたらその莊嚴は願心に攝入される故淨入願心と名づける。

『論註』では國土十七種功德中第一清淨功德は法性に隨順する國土の徳であり、仏八種中の不虛作住持功德は大悲攝化の願心から成就する事を示されて、三嚴すべてにこの両義が具わる。願心とは清淨願心で、三種成就は願心莊嚴を略していうから淨入願心という。願心莊嚴は因淨を以て果淨を顯すので願力成就であり、略入一句は略入を以て広出の妙境界相を顯す。之は互成するのである。所願としての四十八願は能願の清淨願心から発つてゐる。四十八願は正覚を總とし、六八事別を別とする。別は広を成じ、総は略を成ずる。所願の總別は果上の広略となる。故にこの願心のはたらきが莊嚴とあらわれた。修徳が性を蔽る性海は無相であつて仏の願心は依正不二・主伴不二の妙波瀾を激動せられたのである。衆生往生の業事は仏の名号を

領受して往因とするから凡夫は修せずとも無因ではない。又仏願を因とするといつても他因でなく、仏の本願は生仏一如の理に立たれての上だから他因とはならない。『論』文では広略が略に入る事を入一法句と説いてあるが、『論註』では略が広に入ると広略相入を語つてある。即ち徳相をあらわした広であり、略は究竟の実体である。しかも略は広を全うじ、広は略を全うじた広の故に互成する広略相入である。広略を二種法身とし、略を法性法身とし、広を方便法身とする。覺師は応化といわなはのは弥陀の巧方便の義を顯すために方便法身の義を以て他の応化身に揀んだものという。智よりあらわれた悲の用によつて酬因感果して阿弥陀仏と衆生救済の仏となり給うた。理事修性を以て分てばその義が知られる。

人間神の成立について

— 壬申の亂以後の神道の変化 —

工 藤 張 雄

大化の改新後の季徳天皇は、「仏法を尊み、神道をあなづり給ふ」と評されているし、次の斉明天皇は、重祚以前の「古の道にかむかえて、政を為めたまう」た皇極天皇とはこと変わり、孝徳天皇同様、社の樹を切り、周圀に甚しい崇りにあつた後、天皇も亡くなつたと伝えられている。この他、反葬やはらえの禁止など、神道での俗信打破は見られるが、神道への建設面は

ない。このためと、天皇崇拜がなかつたために、折角の現人神の表現は觀念的な空廻りにすぎなかつた。代りに、国家方針として仏教を進めようとしたが、造仏などが主で、思想指導には及ばなかつた。

天武天皇は、壬申の亂により、周圀の新貴族階級に畏敬され、「神にしませば」と表現されたが、天皇みずから敬神の念あつく、殊に皇祖神を敬まつた。また神社への財政上の補助や天社地社の神宮建造、地方官のはらえへの参加を行なわされた。一方、仏教にも積極的で、一切経、金光経により、思想面善導が見られる。また、皇族と家臣、各六人による歴史編纂に着手させた。

天武の皇后、持統天皇は、初め仏教に熱心で、官吏にも問を断じさせたほどであるが、天皇の五年頃から仏教への熱を失い、神道熱が高まつた。しかも翌六年には、神官よりは、目立つて高級官吏を神事にたずさわらせている。この変化は、この途中の歴史献上がきつかけと考えられる。仏教では、金光経の普及や、辺境への僧侶派遣など、人民教化手段とし、一方自らを神と信じこんだ天皇は、上階級には新傾向の神道—神の系図で皇祖とつながる各氏族の祖神を崇拜する—によつて、中央の政治力を固める政策に進んだと思われる。地上における氏族の祖神は、神を媒介として、いよいよ天皇と結ばれるのである。この頃から神祇官が大切になつたのは、高級貴族の神道参加を意味するからで、この頃、孝徳、斉明当時に崇拜されていた自然物（木や石など）が、各氏族の祖神として、人間に結びつけ

られたと考えられる。おそらく、神社が人間の住む家の形をとつたのは、この頃からではなからうか。

人間における二つの宗教的適応と

その連接

楠 正 弘

マックス・シェラーの取りあげた宗教の現象学的分析は、宗教の対象と宗教的主観との非合理的な本質聯関を明らかにしてゐる。シェラーの現象学的分析の出発点となつた宗教現象は自然的宗教であつたが、メンシングは成立的宗教の經典思想を、宗教の事実 (Fakta) とし、了解学的立場を、宗教史学の中に導入した。そして、現象分析によつて、宗教の担手としての人間の存在と、神、仏の教との本質連関性を暗示した。ここにシェラーとメンシングに保持される一種の共通性を見出すことが出来る。殊に世界宗教に関するメンシングの所論は、不幸な人の実存と神・仏の救の聯関を指摘してゐる。シェラーは自然的宗教について、メンシングは宗教史的な事実を媒介として、宗教的人間の人生体験の根本的な構造を明らかにした。人間は、その存在の究極において神・仏と直結してゐる。しかし、それは最も奥深い、人間の非合理的存在領域において指摘されるのであつて、そこには合理的思惟の入り得る余地は存在しない。此等の立場が示す宗教的人間は、聖者もしくは、教祖的存在者で

あつて、此等の人間の人格性は、かかる非合理的存在構造の中に見出される。これに反して、世俗的人間は、宗教的な自己の存在の追求や、宗教的行為の面において、必しも聖者の如き確固とした態度をとり得ない。この用例の一つをヒュームの人間学が取扱ふ世俗的人間の存在様態に見出すことが出来る。ヒュームは世俗的人間一般の存在を取りあげて、その盲目的な迷ひの態度を示す。そして、かかる人間は環境的な破綻に遭遇して、汎神を信じ、しかも、その信仰的態度は御都合主義的である。これは一種の民間信仰の迷信である。それは聖者の行つた宗教的行為とかけはなれた動揺のある信仰である。

もし、宗教的な適応を、既成的宗教の示すごとき狭い白道と考へるならば、宗教の生命は世俗的人間と宗教的人間の根源的存在聯関において見出されねばならない。ここに、人間学が示す人間の存在と宗教思想学が示す人間の存在との本質聯関そのものを、宗教現象自体として取りあげねばならぬ一つの領域が残されてゐると思ふ。

四国の庚申信仰

窪 徳 忠

四国の庚申信仰に関する詳細な報告は、現在までのところ発表されてはいないけれども、四国に庚申の信仰がなかつたわけではない。徳島県、高知県西部、愛媛県中・南部の各地には今な

お庚申講が存続し、その他の地方にも伝承や習俗だけは残存している。また各所に有名な庚申堂があつて、附近の人々の信仰を集めているから、恐らく以前には相当広範囲にわたつて庚申の信仰が行われていたことと推測される。

平素長話をはじめると「話は庚申の晩にせよ」ということをはじめ、全国的に広くいわれていることや、行われていることで、四国に残つているものは多い。戦前まで徹夜を実行し、あるいは今なお鶏鳴まで起きているという部落もある。庚申の日に同衾を祭り、その日に生れるのを今でも婦人たちは心から心配している。農村では作の神、漁村では漁の神、町では商売繁昌の神とする。庚申さんは猿田彦といひながら、実は青面金剛であることも、他の多くの地方との類似例である。また庚申に呪文をかけた紙を戸口の裏に貼つて盗難よけの呪いとし、左繩を台所の梁にまいて火災よけの呪いとする。当日菟藪を長生の目的で喰べ、庚申さんに供える七色菓子や現に売つている所があるなど、他の一二の地方にしか残つていない習俗も見られる。一方、庚申さんを南に祀ること、徳島県以外には庚申塔が殆どないこと、七基の庚申塔を巡拝する七庚申参りなど、四国だけの習俗もある。

要するに、總体的にいえば、四国の庚申信仰は他の地方のそれと大同小異である。

九世紀初頭に日本に伝来した三層信仰は時代と共に日本化したか、日本化した姿の反映が庚申縁起であろう。そこには右にのべたような習俗が多く述べられているから、現存の庚申信仰

の多くは縁起類の教えの名残りであろう。とはいへ、縁起にのべてない諸習俗や信仰が加わつてゐることは勿論である。

日本の庚申信仰は、大雑把にいって、ほとんどの形である。とすれば、何人かが全国的に伝播させたにちがいない。それは種々の場合や人があるであろうが、四国および他の場合を考合せてみると、修験との関係がなか／＼密接なので、恐らく六分または修験者が庚申信仰伝播者の有力な一人ではなかつたかと思像される。

インド古代における来世意識の問題

雲 井 昭 善

ここで問題とする点は、インド古代(ヴェーダーウパニシュツド)において、来世意識が如何なる基盤から生れ、宗教意識としてそれが如何に受容れられていつたか、という点である。

来世意識は、先ず第一に、それが来るであろう次の世界である故、現世と無関係にはあり得ない。従つて、当然、現世の意識乃至は現世の批判、現世の価値性と関係する。第二に、現世と連続するものであること(靈魂の存続、従つて輪廻思想)が前提とされる性質を、本質的に持ち合せている。こうした観点からインド古代の来世意識をあとづけてみると、そこに、異質的な在り方を認めることができる。

ヴェーダにおける来世意識は、主として、現世の理想化され

た不死、安穩、豊かな世界として、愛の願いを満たすところ（「来世」）のものとして出発する。ブラーフマナのそれは、カルマン第一主義による善悪の業思想が里視された関係上、現世の業作如何が来世の運命を決定してゆく。ヴェーダにおいて、すべての人に願われ、希まれた不死の門は、聖業を行う者のみによつて開かれ、然らざる者には再生、再死の運命が待ちうけていた。従つて、不死の門は、善悪という業による倫理的性格を帯びてくる。或る者には不死の来世は約束され、或る者は永遠の希望として在りうる世界となる。ウパニシャッドは、梵我同一という智慧を持つか、或いは無知に掩われるかによつて、不死の成否がかかつている。そこに、カルマンからジニャーナへの展開があつげられ、カルマンより真の認識が重要となる。そこでは、バラモンに限らず、真知を求めるすべての人の前に不死への可能性が横たわつてゐる。斯くして、インド古代における来世意識の型体には、あるであろう来世から、存在する、あるべき当為の世界として呈示されたことが知られる。それは *Glauben* の世界を超えて、宗教的実在の世界である。従つて、来世意識を度外視して、バラモン宗教を語り得ないと言つてよからう。

瑩山紹瑾の密教的素質

小 池 覺 淳

瑩山紹瑾は、曹洞禪に密教的な行持修法を積極的に採入れる

ことによつて、教団の急激な全国的発展の基盤を築いたといわれているが、かれの密教摂取は、単に作為的・政策的意図からのみなされたのではなく、かれ自身が、密教的思想を容易に受容すべき素質 (*disposition*) をもつていたことによると思われる。「洞谷記」によれば、瑩山は夢占・宿曜説。前生談 (巴 *Hintata*) 等を異常なまでに信じた。夢見の記事は二十数回に及び、いずれも靈夢の奇瑞として万事を決定しており、夢に現われた樹神 (大檀樹) ・第八尊者・稻荷・毘沙門・迦羅天・招宝七郎・達磨・弥勒・釈迦・八幡・放光菩薩・三所権現 (白山・山王・行基) ・観音等との露交と加護を固く信じ、それらを行持や施設の上に表現した。吉日良辰を選ぶことも甚だしく、同書の随能に「六合日」の語が頻出し、特に洞谷山永光寺上棟式の状況を記録した条の冒頭に「大吉、直日、成日、富貴、大吉日、胃宿、大吉、月耀、無火難、大歳対諸神天、願成就日、和合日、天恩、万事大吉重復日、吉事重疊日、択十吉日、上棟」と記されれいる。また自己の前生を次ぎのように語つてゐる。須弥山の北に住む鳩摩羅樹神で、頭犬、身鵝、腹尾蛇形の四足獣であつたが、五百生前、毘婆羅仏の時、羅漢果を証し、第四尊者鉢曇陀と共に北俱盧洲雪山に住し、縁によつて日本の北国に生まれ、白山の氏子となつたと。また永光寺の檀越祖忍大姉が、宝山の祖母の再来で、祖母は道元の建仁寺在山時代の弟子であつたとも述べている。かような自述によつて瑩山の性格判断を試みると、その密教的分子の摂取融合は、瑩山の素質が環境・意志および機会等に適応し激発されて具体化

したものと考えざるを得ない。(洞谷記からの引用は曹洞宗全書本によつた。)

瑩山禪師の修証論

光 地 英 学

生活万般の諸行のうち、道心に発する行が、禪の行に値いする。瑩山も道念所発の一切行を、その行として容認する。禪師投機の偏は、這般の消息を指摘して余りない。それは単に個人的性格をもつた行にとどまらない。その集団的社會性を帯びたものとして清規を開示している。瑩山清規には、日中・月中・年中の各行持を規程し、周到な禪林の生活が垂範されている。これ等公私諸生活が、即行であつて、諸行の一々が絶対行であり、無限の価値を胚胎する。

これは禪師の諸行肯定の思想となし得る。他面、坐禪一行を強化することにより、諸行を否定する思想がある。これは一に打坐を以て諸行の中心とし、諸行を否定することによつて、諸行を最もよく生かさんが為に他ならない。坐禪用心記にも、坐禪を強調して「不用_レ焼香_レ礼拝_レ念仏_レ修懺_レ看_レ持_レ課、祇管_レ打坐_レ始得」という。禪師の打坐一行昂揚の根拠は、次の五点に集約され得る。(一) 仏道の正門、(二) 仏祖伝来、(三) 安楽の法門、(四) 功心価値の優位、(五) 自心調御、諸行統攝の最良道、すなわちそれである。

次に行と証との問題をみる。瑩山の打坐観は、待と無所得との二面が考慮される。待悟の坐について、伝光録第六則にも「たとひ、理として通ぜずといふことなく、道としてあきらめずといふことなしといふとも、すべからく大悟してはじめてうべし」とある。他面、これを強力に否定する修証不二思想の主張が、その高著の随所にみられる。その一例として「洞谷記」洞谷十境にみるに、運水峯に「運出曹源一滴流、沫_レ天浴_レ地未_レ曾_レ休、不染汚中淨洗去、妙用神通江湖周」という。

待悟とそれを否定する本証思想とは、如何に配慮さるべきか。覚悟の有無は畢竟、因縁による。要は打坐それ自体に覚証が要請さるべきでない点である。真の打坐意識は、待悟並に無所期の思量の両面を超越する。このことは待悟の坐が、そのまま無所期のそれへの撰融を意味する。瑩山瑠璃禪師語録にも「參禪者身心脱落也、身無_レ所作_レ心無_レ思量、不思量而現、不同互而成」と明示する。瑩山は迷悟超絶一如の打坐を説示するに、打坐參究に関する各角度からの懇切な注意用心と、打坐は自利行のみならず、利他行であるとの特色を發揮している。いう如く打坐はそのまま証と相即して一等である。のみならずこのことは、坐禪を根基とした禪師の一般の行証観である。行証を両別しないから、修証一如の思想となし得る。

新約聖書における「使徒」の職について

—エルサレムの使徒会議をめぐる—

小林 信 雄

新約聖書で「使徒」と呼ばれる言葉は、もとラビ的ユダヤ教においては神から派遣された使者を意味し、派遣するものの依託により彼に代つてその使命を行うものであり、そのため權威をもつた。福音書のなかでは使徒は十二弟子かそのなかの数名について用いられ、とくにガリラヤ伝道に関して機能的暫定的に用いられた。イエス死後の初代教会ではこの伝道的職務の内容において、復活の証しが中心となり、さらに教会指導の權威が使徒職に関して重要視された。

しかしパウロは自己の使徒職を独自のものとしてカリスマ的に理解した。このパウロの使徒職とエルサレム教会の使徒職との關係を考察するのが当面の課題であるが、そのため両者の立場がはじめて明らかかな形で出あつたエルサレムの使徒会議をとり上げる。

この會議に関する資料としてはパウロのガラテヤ書二章一一〇と使徒行伝一五・一一九が適切である。両者の何れがより客観的な事件の報知であるかということではなく、むしろここでパウロとエルサレム教会との異つた二つの立場をここでみたい。それも割礼の可否やその根拠としての福音理解の問題と

してではなく、このような問題をとり上げ決定する仕方およびその權威について考えたい。

まず考えられることは、ここにみられるペテロの立場は獨裁的でなく、また彼の見解はきわめてパウロに近い。彼はこのときすでにエルサレム教会の指導を主の兄弟ヤコブに委ねて伝道のはとんど異邦伝道に専念している。だから使徒行伝初期のペテロを中心とするエルサレム教会の体制はすでに動きはじめており、この會議はその一つの転機をなすと考えられる。だからエルサレムの權威的立場、その中心をなす權威的使徒職の理解はむしろヤコブに代表され、その表われが「使徒指令」である。しかしこの「指令」はすくなくも公的な性格をもたなかつたように思える。

だからこの會議を転機としてパウロ的カリスマ的使徒職とヤコブ的權威的使徒職との二つの立場が原始教会のなかに表面化してくると思われる。しかも両者が宜如のために協力する關係にあつたのは、この會議の積極的側面である。

宗教の価値に就いて

鶴 藤 幾 太

価値を相対価値・絶対価値の二に別つたならば、宗教固よりその二価値を併せ保有するとは言え、相対価値は宗教以外の技術や科学的知識の応用に依つても充たされ得るもので、それは決して宗教特有のものにあらず。かくて相対価値しか持たざる功利

宗教は、人知や文化の進むにつれて漸次勢力を失い、遂には滅び行く運命にあり。代償及び逃避としての宗教亦然り。宗教特有の価値は、他の何物に依りても取つて代ることを能わざる「人生の絶対価値」たるにあり。

哲学では人生の絶対価値として真善美聖の四を数え、聖を以て宗教価値となせるが、さて聖とは何か。真善美は規範価値なれど、聖には規範性なし。真善美は人間の価値なるに對し、聖は超人間の価値なり。ウインデルバンドは聖を以て真善美の綜合価値となせしが、聖の要素としての真善美は人間の価値としての真善美とは異なる。人は学問的真理、道德的善、芸術的美を兼備せばとて、直ちに宗教上の聖者となり得るものにあらず。聖は「宇宙の真実在」の、而して真実在のみの有する性質なり。聖は人が宇宙の真実在に對する信仰により、その真実在から直接に授与せられる以外には人間の力で創造され得ざるものなると同時に、絶対価値は聖にあらずして、真実在そのものなり。絶対価値とは真実在のことにて、真実在と絶対価値と一なり。人は真実在に帰一合体してその絶対価値を把握する時、一挙にして人生の意義は充足され、現身の假大満足・大安心の境地に到達するを得。人生真の安らぎは宗教に依らずしては達成せらるゝ能わず。宗教価値の特性は、人生に究極の安らぎを与うるにありて、規範性にはあらず。しかも宗教のこの絶対価値の根源は真実在のものにありて、聖にはあらず。従つてその信仰に宇宙の真実在を含まざる宗教は、絶対価値を有せざる宗教なり。物質を以て宇宙の真実在とするマルキシズムの

宗教性またそこにありて、瞭然たり。

人間的応答よりする聖の意味規定

坂 本 弘

ここでは聖への人間的応答を問題とするわけであるが、私はそれを、或る種の例外的な情緒的経験にみとめるか、或はそれとは異つた応答に求めるか、という仕方であらうか。

超自然的驚異感、戦慄的神秘感、ヌーメニ的感情乃至神秘經驗等は、東西の宗教史的諸記録に屢々顕著な発動を示しているところから、先ずそれによつて聖を規定しようとする試みが一部学者によつて行われてきたことも異とするに足りない。しかしこのような経験は、それだけを切り離しては、或る種の *psychophysical technique* や或る種の薬物によつてもたらされる経験とその心理学的特徴において判然と區別することができない。このような経験における驚異の当体を直ちに聖として認めることができるであらうか。また聖とは、生活の厚みとはかわりなく、そのような仕方では瞬間的に自らをあらわにするものであろうか。私はそのように孤立的に扱われた情緒的経験というものは、それによつて聖を規定するには余りにもろい範疇であると思う。

われわれはもつと生活に根をおろした全存在的な応答を考えなければならぬ。そしてそれは、すぐれた宗教者たちの生活の

いとなみを通じて一貫する揺ぎのない態度に見出すことができると考える。さきの例外的な情緒的経験のごときも実はこのような態度に関係づけられて始めてその含意が明らかになるのではなからうか。このような態度の特徴については、旧くはW・ジエームズがその古典的な「宗教的経験の諸相」の聖者性を取扱つた二章に述べられており、近くはオールポート等の人格心理学者が成熟せる情操に関係づけて論じているが、ここでは特に次の二点を強調したいと思う。

一、自己否定的性格。聖はここでは存在の不安を窮極的に超えしめる優越した価値を意味するのであるが、主体はどこまでも自己否定的にこれに関与して行こうとする。

二、生のいとなみを通じて聖への関与を表現して行こうとするカルト的性格

寺傳の史實

——日蓮正宗、大石寺の例について——

佐藤 行 信

わが国の多くの寺院は、(縁起)寺伝だけを見ますと、最初から大伽藍があつたやうに思われますが、そういうものもありませんが、多くは、そんな事はなく、古文書等良質の史料によつて見ますと大部分の寺院は、最初は小さな御堂が一つあるかな

いかなの状態から発達しており、縁起というものは、普通は信仰から後世つけ加えられた華柄が多いのであります。

私のとりあげました大石寺の場合など、寺伝では正応二年AD(一、二八九)に日興上人が創建したことになっていますが、それから七十六年後の貞明四年AD(一、三六五)になりませんと、大石寺という寺名すら出てまいりません。それまでは上の新田の坊とか蓮華坊といはれて居た小さなものであります。又、寺伝で檀那とされている南条氏は大石寺所藏の古文書に出てまいりますが、しかしそれは南条氏自身の文書で、大石寺との関係は少しも見えておりません。従つて同寺の檀那であつたという証拠は何もありません。従つて大石寺の古文書に土地を寄進していることが見えるのは、南条氏ではなく、興津氏です。しかし大石寺そのものは、無縁所であります。無縁所というのは、檀那のない寺ということです。大石寺は檀那の力には、よらないで自力で大きくなつて来たのであります。すなはち寺僧の宗教活動により零細な土地を寺産として集積し、それが大寺院となつたのであります。

わが国の寺院形体を考へる場合、檀那すなはち保護者がある寺院と、それが無い寺院とがあります。例をあげますと、東福寺の九条家、建長寺及び円覚寺の北条家などはその檀那であります。そしてこれらの寺院は、九条家、北条家等の私寺であり、私有物でありました。それと反対に大石寺は、日蓮や、日興の墓所でありますから、かゝる意味の檀那はありません。従つて従来、信徒の寄進による境内の外には、寺領がなかつた様

子がよくわかります。すなはち、零細な寺産が集つて大きくなつたのです。このやうな御寺の例は、尾張の妙興寺、富士の北属本門寺などがあり、もつとも代表的なものに、本願寺があります。親鸞上人の墓所であつたものが今日のやうになつたのであります。

カントの宗教論におけるアナロギア

佐藤賢順

アナロギア(類比)は人間の思惟能力が限界によつかり、人間の思惟を超越的存在者との間に断絶が現れたとき、それを補填し架橋する論理として用いられる。思惟の能力に限界がなく、思惟は完全に絶対者を抱えうるとされるときには、類比は必要とせられない(例えばヘーゲルの弁証法や仏教の空論理の場合)。

類比はもともと中世の論理で、現世的なるものゝ名辞をもつて超越的なものを實述する方法であるが、その名辞は両者について、univocal(同義的)でもなく、equivocal(異義的)でもなく、そのデイレマンの間、analogousである。カントではこの論理がいかなる役目をなしているであらうか。

カントは理論哲学で、物自体、対象自体は経験することのできない存在者として、人間の認識能力を超えていた。それは単なる理念であつて、もしそれについて何等かの立言をすれば、

仮象に陥るとされた。しかしそれは実践哲学と目的論では、別の意味で把握することができる。道徳的に「理念を實現し」これに實在性を与えることができることになる。その方法が類比である。

目的論では反省的判断力によつて、自然を合目的々に統一されていくと判定するのであるが、その自然は「超感性的なる基体」に基くと考えざるをえないことになる。それは「或る意図に従つて働く原因」、「悟性の因果性との類比に従つて生産的である存在者」、「物的自然とは全く別の建築的悟性」、「道徳的法則に従つて世界を支配する最上原因」などと表現されている。即ち神は人間の悟性と意志とに従つて思惟される。しかし勿論それは同義的に人間悟性や意志をそのまゝ神に實述するのではなく、「吾々の認識能力の性質上」反省的判断力によつて、類比的に思惟するのであつて、道徳的目的論の立場からなされるのである。

註 拙稿「宗教における象徴的思惟の論理」(大正大学研究紀要第四十二輯)参照

白山と十一面観音

佐藤正順

宮城県栗原郡金成町小迫の真言宗勝大寺は、元天台宗法華寺と号したが退転せるため永正年中寺跡を中興し勝大寺と改め、

現在衆徒七坊、承仕一人を中心として旧三月三日に白山祭を執行している。観音山には十一面観音を奉祀せる観音堂と白山妙理大権現を勧請せる白山神社が在る。明治維新前は別当寺の勝大寺が管理したのであるが、現在は観音堂は勝大寺、白山社は神主と夫々別箇に管理している。

白山祭について見ると、旧二月廿五日の午後より旧三月二日迄衆徒並びに承仕は寺に籠り、物忌をする。物忌中は外部との交渉を断ち、朝夕は読経し、日中は神事の道具のつくりものを整え、舞の稽古をする。廿八日に的を張り「的祝ひ」を行う。旧三月二日に神幸があり、白山社の神輿が町内を廻り、当夜は勝大寺に一泊する。三日の祭当日は勝大寺本堂で法要があり、午後二時頃より行列を整え寺から白山社（お山）へと向う。これをお山詰という。行列は一端烏居前で止り、先ず神輿が社前に安置される、次いで獅子舞が行われ悪魔払いを行う。次に献膳がなされるが、これは白山社と観音堂と同時に、白山社には神主が祝詞を奏し、観音堂には僧侶が読経を行う。次に特殊神事がある。一、神男・老女・若女、二、入振舞。三、飛作舞。四、馬乗渡し。五、田楽舞。これに携われる人は衆徒連である。神役には小迫部落約六十戸八十四世帯の人達が当り、白山信徒であると共に勝大寺檀徒である。祭の経費は戦前は部落の契約講で負担していたが、現在は拠出してゐる。当地方では農作神と称し、特殊神事の的奪合いを演じ、的を得た部落は豊作であるといひ、又花籠を奪ひ田畑に立てると虫除けになるとしている。

斯くの如く祭を見ると、明治維新の神仏分離のあつた後の今日に於て当地方にては、幾分薄らいだとは言へ神仏混淆が祭の行事に見られ、現世利益を主とする複合信仰、農耕儀礼の一種としての祭の姿が見受けられる。

佛教比丘の禁律と降法

佐藤密雄

仏教比丘の具足戒はこれを守ることに依て比丘としての行ひが完全するかの如く考へられてゐるが、實際はそのようなものではなく単なる非行の禁律にすぎない。仏陀の時代には出家者一般が従ふべき常法であつて、恐らくこれが戒の本来のものであつたと考へられるが、仏教比丘も其に従つていたから社会から出家として遇されたのである。この常法を想起させるものが長部十三經の大・中・小の戒蘊であつて、この戒を仏陀の定めたものとはせず、仏教比丘がこの戒の受持にすぐれていることを誇つてゐるのである。

近時南北仏教比丘の交流にあつて、南伝仏教が具足戒の受持に厳重であることが論議されているが、具足戒は上述の出家の常法の非行についての禁罰であつた、比丘としての行法の規定の如きものではない。律藏の健度部の規定にしても、出家の常法の先在を預想してこれの仏教的具体化をなすものである。

具足戒の受持について淨法がある。例へば三衣以上に余分衣

服の所持が禁じられているが、余分衣を得た時にこれを他人に与えたことにすれば自分が所持使用してもよいとするもので、金銭其他についてもこれがある。現在南方仏教の比丘達が具足戒を受持出来るのは衣食住についてこの降法ある為めである。印度に於ける降法の成立は、印度に発生した出家の常法であつたが社会状勢の変化はこれを不可能とし、實際上改変したことになる。

中国では具足戒が完全に行はれることはなかつた。中国では中国比丘の常法が生じたのであつて、それが成文化して白丈清規の如きものとなつたのである。風土と社会事情を異にするところで、古代印度の出家の常法を基とする禁律が行はれることはないと見られる。

具足戒がその先在を予想する出家の常法は仏陀が仏教の爲めに作つたものではない。ましてタブー的意義のあるものではない。戒は時と共に變るのである。

立正安國論と蒙古來

塩 田 義 遜

文承五年八月の日蓮の安國論御勘由來に明かなる如く、正嘉より正元に亘る数年間に起つた。天変地災飢饉疫病等の災は、これ全く念仏等の邪法を過信して、仏法の邪正を明にしない故に、守護の善神が国土を去れる由來することを、法華仁王金明

等の諸大乘經の文に欣し、諸經の三災七難中二災五難は已に現れたが、更に兵華の災、自界顛逆、他國侵逼ら二難の必ず、來るべきことを予言した。立正安國論を幕府に獻して、その失政の反省を促したのであつた。

然るに幕府は諸宗道俗の言を容れて、諫曉に耳を借す所が、安國論獻上の文応元年八月以來、開目錄に『大事の難四度なり』と見ゆる如く、松葉ヶ谷、小松原の法難並に伊東佐渡の阿度の遠嶋の難となつた。然るに日蓮は『我れ日本の柱とならん』の覚悟を以て、その主張を曲げなかつた。果せる哉文承九年二月には、北条時輔の反亂に依て自界顛逆の難は適中し、文承五年以來の蒙古の使者は、いよいよ他國侵逼難が迫つて來た、依々文承八年再び安國論を獻じた為の、佐渡の遠流は赦免となり、鎌倉に帰るや日蓮は『天地に生れたれば、身をは随へこれたてまつるやうなりとも、心隨はへられたてまつるべからず。殊に真言宗が此国土の大なるわざはいにて候なり。大蒙古を調伏せん事、真言師に仰せらるべからず』(撰時録)と、三度幕を諫曉し『国主の用ゐざらんに、その以下に法門申して何かせん』と、古賢の例に任せて身近に入られたのであつた。建治元年以來宍岐対馬を侵した蒙古は、俗に弘安四年七月九州に來冠したが、大風のために覆没して大難は免かれた。これを聞いた日蓮はこれを以て真言の祈祷の効に非ずとなし、富木殿へ『此事別して此一門の大事也。総じて日本国の災事也』と、弟子担那を誡められたが、我等は今次の我が國の敗戦の後を追懐して、國民を挙げて日蓮の如く日本の柱の覚悟を要望して止ま

ないものである。

アウグスティヌスの『告白』における 時間について

島 本 清

『告白』第十一巻におけるアウグスティヌスの時間の理解は、神の天地創造の信仰にもとづいて展開されている。ここでは永遠と時間との関係は創造者たる神と被造物との聯関としてある。アウグスティヌスはこうした聯関の下にある時間理解をあまりにきらかにするに際して、先づ何物かの過ぎ去りと到来と存在に即してなされる過去、未来、現在の時間体験の確信をあげ、それに次いで時間の存在に関する二つの問を提起している。所でこの二つの問の中に既に時間の存在に関する規定があらわれている。即ち、過去はもはや存せず、未来はいまだ存せずとし、更に現在も時間であるためには過去に移り行くから時間となるならと規定している。そしてそこから「我々は時間は存在しなくなるとうするにあらざれば時間が存在すると真に言うことが出来ない」といつている。この時間の存在に関する問の中に現われている時間の存在に関する総括的規定の意味を考察しようとしたのが小論の意図である。さて時間は存在しなくなるとうするということは、心の現在の作用 *praesens intentio* である期待と注意と記憶によつて未だ存しない未来のものを注意す

るものを経てはや存しない過去のものに引き移すことに由来する。こゝに注意によつて未だ存しない未来ともはや存しない過去とが結合されて過ぎ去る時間が形成される。そしてこの様な仕方では我々が時間は存在すると主張し得るのは、心の現在の作用としての期待と注意と記憶のはたらしきにあつて注意が持続するからであるということが出来る。この様にして存在しなくなるとうすることによつてのみ時間は存在するということが出来るという時間規定の意味は心に在り場所を持つ時間の期待と記憶の二方向への分散に於て未来の無性と過去の無性をあらわにし、持続する注意に於てその分散のたえざる統一として時間の非完結的な安らい無さを示しているということが出来る。

新興宗教に於ける攝取不捨及び 肉体教典の原理

白 山 友 正

新興宗教といつてもこゝでは、昭和30年3月18日宗教法人となつた椿麗寿氏を会首とする大真協会（本部函館市）を中心として述べる。

攝取不捨の原理は觀無量壽經の阿弥陀仏の光明が念仏の衆生を捨てることのない如く、会首の靈的原子力とも云える靈力に依つて、信者の病患苦惱を、その心神肉体に攝取し、除去される原理を指す。信者の力み又は捨身すてみによつて、四次元を超越し

た靈力が作用するのであり、対者との距離人種を問わない。靈力の根元は白毫に相等する所であるが、会首の言葉、解釈、書簡、敍いし物等に依つても可能である。

次に心身一体とする生命力に重点を置く本協会で、肉体を離れては宗教の本質を把握し得ないとし、肉体教典の原理を説く。肉体の病患並に心の苦惱は、すべて自個の因果律の所縁諸靈の憑依、他の人々の意念等の無形の諸障礙が、その根元の複雑且つ深淵な潜在力となつて肉体に宿つている。従つて、信者は会首より、靈的直感力を授けられて、自らの肉体に於ける感じや響きによつて、根元を解明し、生命力の働きによつて、根治又は解決し、更に、それらの發生を未前に防止し得る。従つて、因果律を善転し、運命を開拓し得る。感じは自個の内部原因に依る能動的な感覺作用であり、響きは外部原因に依る受動的な感覺作用である。故に肉体は、靈的直感力の發揚する生命体で協会の教えの基く規準であるが故に、肉体教典の原理と名づけるのである。原子力時代唯一の世界救済の原理であることは、藤沢親雄教授が、ハイデッカーに寄せた「政治に於ける神道の根柢と日本天皇の実存哲学的本有性」（独文）に於て、言及されている。

「宗教的アプリオリと歴史」

鈴木 木 智 覚

オットーの宗教方法論にふれながら、主題について若干の

進展を試みたい。主題は事實の心理的なるもの奥底に入り宗教のアプリオリ原理を發見する事から還つて「宗教的事実と宗教の歴史が非合理的聖との聯関の上に如何に成立するか」を問ふものであり、其処にフリース (Fries) — デ・ウエッテ (De Wetten) の線のオットーに依る一その進展が見られる。宗教の事実と歴史を彼は人間精神の歴史的發展の中に宗教的素質が顕現し実現せられる時に形成せられると見る。そしてその事を多様な存在様相における宗教の歴史の中に或る統一と自ら發展するものを見出す仕方でも再認する。アプリオリは此処で人間の側面に於る素質に置き替へられるが、デ・ウエッテに於る神性的なるもの自己告知の面が肝要である。拒否性をもつて指示する根本表象と感情の指定に依り、オットーは始まりから宗教独自の源泉より生起し上昇するヌミノーゼの感情に宗教の根源的な體驗のあり方を見、斯るライトファードンに依り諸々の宗教的事実と歴史の背後に実現されたヌミノーゼの體驗を再認せんとするのであり此処に彼の現象学的図式論の一層の展開がある。

彼の宗教史方法論中、「客体論」は宗教的素質の顕現と形成においてヌミナと対応する宗教經驗の事実と、個々の經驗を個性的典型に云はば集擧する予言者的に深められた經驗を見る。「宗教史に於る併行と典型の集合の説」は斯くて形成せられる宗教的諸典型についてその独自性と相違性の關係が存在する事、更に典型の集合を見ようとし、世界の各宗教に於る歴史的同時代的併行の事実をそれと共確めると共に、彼の「東洋と西洋

の神秘主義」は二重の而もつとも深いグルンドにおいて相容れないと思はれる両世界の代表者の神秘的根本經驗を選び、その同時代者的發展の併行と集合を見る。而して前者において、実現されたヌミナの中にヌミノーゼの感情の諸要素を再認する様に、後者にあつて、靈が死し人格的な神すらも消滅する永遠なる神性の神秘的體驗の比較研究において、真正なる宗教的素質の実現と聖なるものの感得を見るのである。

実存神学について

鈴木康治

ブリは実存神学を新たに提唱し、その必然性と可能性とを論じているが、その核心たる可能的実存とは何か。実存は己れ自身に関わりと共に超越にも関わり、その被扱性を恩寵による贈与として受取る *verantwortliches Personwesen* である。かかる実存の信仰は、創造的根源と関わる自己実現作用で、存在的な実存の態度決定であるから、人格的関わりである。かくて実存の信仰とは、根源をその現実性に於て *innewerden* するという自覚的立場である。此の事は、非神話化論という聖書理解の仕方に関わり、遂には非宣教化にまで進むべき事、此の事こそ、今日も尚、キリスト教神学が可能である道とされる。尤も新約的メッセージは、神話論的出来事という表象形式をとるが、それは、自らに受取るべき *Geschehen* なのである。それ故、実存神学の出発点は、贈与に生きる、可能的実存の自

己理解である。(問題を胎むが。) 此れは実存の現実性と、全体としての存在について洞察するが、表象的、乃至、対象化的思惟を退ける。所で、宣教とは、キリストに於る神の贖罪的行為についての音信の謂である。それは、客観的世界像を与えるものではなく、実存論的に解釈されるべきものである。即ち、その有意義性に於て。而も神話は、人間理解を実存化しようとする、モチーフをもつてゐる。そして、神の救済行為は、唯一回のではなく、その一回的とは、現在の終末論的出来事の一回性の謂でつた。そこに、事実贈与という立場がある。かくて *christusgeschehen* は、その本来性に於て理解されるべき、即ち、キリストの如くなる事とされる。而もその都度の自己理解とは、恩寵の無制約性に立脚する。それは、信仰的決断として、実存理解の可能性に関わる。かくて、躓きたる宣教を排除する実存神学は、キリスト教的信仰の、将来への希望を開くというが、此のキリストなき神学の道(キリストに躓かなくても済む)は、キリスト教神学の、自己解体ではなかつたかどうか、そして、一般的言表という点からは、所謂、哲学的信仰と同義になるのではあるまいが。

道教に於ける達磨

関口眞大

達磨大師住世留形内真妙用訣という一卷が道藏の中に見出さ

れる。いわゆる神仙服気法の一種としてであつて、雲笈七籤卷第五十九の諸家氣法の内に収載されている。道藏についていえば、その第六百八十九册で、大女部に属している。

この達磨大師住世留形内真妙用訣一卷の作られた年代は明らかではないが、雲笈七籤の成立から推考して、当然、唐代に既に世に行われていたものであろう。その内容は、達磨がかつて西国にあり、シナに渡ろうとした時に、かの国土は寒暑も甚だしく災患疾疫もまた多い、そのような国土にこの心地の密法を弘伝するためには、不死長生、住世留形の法が必要であるとい、その師の宝冠なる者から口訣された秘法であるとして、いわゆる胎息の秘法を記し、一分は房中法にも及んでいる。

大威儀先生玄素真人、伊真人、王真人、張果先生、幻真先生、申天師、墨子、項子、赤松子、王説山人、大清王老、曇鸞など廿余家の各の服気法に関する秘巻を列ねる中に、この一卷もあるのであつて、達磨が曇鸞と共に全くシナ神仙の内の存在になりおわつている。曇鸞はかねて道教の方術を究めていて更に仏法を求めたと伝えられている人であるから、ここにこのようなものが見出されるのもあながちにあり得ないことではないが、シナ人ならぬ達磨が、その曇鸞と共に仏家からただ二人だけ、ここに道教の神仙に列せられていることが注意を惹く。

これらに基づいて、道教が仏教に及ぼした影響、殊に禪宗の形成と道教思想との関係、禪宗に於ける達磨の理想化、象徴化の経緯と道教の神仙思想との関係、仏教の坐禪に於ける氣息調和の乃法と道教に於ける諸家の服気法との関係など、更に大い

に研究を要する問題の多いことに注意させられる。

アウグスチヌスに於ける人間不滅論

関根 豊明

私はアウグスチヌスの思想に於いて不滅なるものが、人間の靈魂であるとする思想に加へて、又同時に人間の外的なる存在、即ち肉体も亦復活に依つて存続するものであり、それ故に靈魂と共に究極的な不滅である事に就いて論及せんとするものである。

靈魂の不滅の論証に就いては夙に彼の初期の著作 *Soliloquia*, *De immortalitate animal* の中に哲学的に論証せられて居る。然るに復活に依る肉体の不滅の問題は彼にあつては単に理性的な学的方法論に於いて論ぜられる可きものでなく聖書に於ける啓示、特に復活の問題を記録したパウロのコリント前書一五ノ三五—八が出発点となつて居る。そしてパウロの説く「血肉 (*caro et sanguis*) は神の国に入るを得ず。」又「動物的身体に於いて播かれ靈的身体に復活せん。」と *caro corpus spirituale* への変容に於いて復活が成就せられると云う点に關し諸教父と同様に彼は此の変容が本質的に異質化するものであるか或いは又同一の本質が持続するものか否かを問題として取上げて居る。だが結論としての彼の態度は神國論 (十三の二〇) に見られる如く *caro* が *spiritus* に異質化すると云う思

想を拒否し、本質的に持続的なものである事を説くのである

が、夫れは至き同一である事を意味せず、肉が至き従順に依つて靈に従うものとなり、一切の倦厭、腐敗性が肉から除去され、又肉は何等地上の本性を失はずに天的賜与に依つて天上の本性が附加されると説くのである。変容の異質化を説くオリゲネス、又至き同一性を説くニッサのグレゴリウスとも異なる。

「血肉は天国に入るを得ず。」と云う場合の意味をアウグスチヌスは肉体の罪と腐敗性であつて肉体の本質とは考へない。それ故 *corpus spirituale* に於いては夫等の腐敗性は除去され靈に従順なものとして肉体は一致し全人的不滅性が主張せられるのである。

自我の問題

— ジェイムズの宗教観を中心として —

高 木 きよ子

ジェイムズは、自我を次のように解明している。先ず、一人の人間の異なる方面として、純粹自我 (I、或は *pure ego*) と、經驗的自我 (*me*、或は *experimental ego*) とをあげ、そして、後者經驗的自我は、物質的自我 (*material me*) 社会的自我 (*social me*) 精神的自我 (*spiritual me*) によつて構成されているとする。この三つの自我は、それぞれの分野で、自己のものと考えられるすべてをふくんでいる。親しみの

深いものもあれば、浅いものもある。親しみの深い関係にあるのは、今日の心理学でいう自我関与 (*ego-involvement*) している自我である。

以上の自我による自己評価や、自我の発達のために行う自己追求は、宗教とどう関係して考えられるであらうか。そのさまざまな場合について、ジェイムズのいう宗教的態度の二つの型 (健やかな心と病める魂) をあてはめて考えてみる事ができると思う。

健やかな心のタイプの人は、自己評価において、常に満足している人である。又、自我の拡充に際しては、抱負をすて去つて、それによる幸福感を味いうる。現実の自己に満足し将来の理想を追わない、病める魂のタイプの人は、これと全く逆である。

ジェイムズは、人間が祈りをする心理は、これを解明してみると、より以上のものを求めて、その協力によつて、現実の自我をすて去り、理想我を追求するところにおこるといふ。社会的自我の中、その中核をなす自我を、現想の世界に求めんとする行動である。回心、神秘体験等も、斯様な自我の拡充、追求という点にたつて、考えうると思う。更に、生死観を自我によつて解釈してみると次のようにならう。即ち、肉体の死後、經驗的自我の大部分は、この世に残りうるということである。家族、財産、業績、名声等である。この点から、近代的な生死観を考えうるのではないかと思う。

今昔物語集における佛教説話の様相

高 木 昭 良

今昔物語集はこれを構成上からみると天竺・震旦・本朝の三國に区分され、その内容は仏教説話と世俗説話とに分類される。そしてその製作目的はそこにもられている仏教思想の多様性とそれを貫く仏教理念の立場から考察して、著者はまず仏教説話を集成しようという意図のもとに出発し、すなわち仏教の発生から三國流伝への歴史、さらにそれを實際の信仰に結びつけて一種の説話形態をもつて叙述してゆこうとした仏教説話文学にはかならない。

たしかにこの編者は説話を通じて仏教思想の特色を当時の民衆に知らしめると同時に、その仏教の根本理念である因果応報の思想を悟らせ、そしてそこに教訓的とまではゆかないが一種の教養的な人間の生活規範というものを強調しようとしたように思う。しかもその説話の様相が非常に民衆性に富み、現実的性格や社会性を多分にふくんでいる点からして、その教説の様相も従来の仏教にみられた思索的、観念的な仏教哲学の形態とはまったくはなれた、いわば民衆の生活に即応した實際の信仰というものを中心にして説話の素材が取扱われているという点に本書の特色があるといつてよい。

それはさらに本書が何を出典としているかという問題と関連

して一層はつきりされるだろう。すなわち時代感覚に鋭敏であった編者は日本説話史上において先駆的地位を占めたといわれる日本霊異記などに引用されていた中国の経律異相や法苑珠林に着眼し、これらの典籍にもとづいてその天竺部と震旦部が前提的に構成され、ここに本朝部の仏教を主軸とした一大巨篇が集成されたということができるのである。

しかも仏教説話の全篇を貫いているものは因果応報、輪廻転生の思想で、それはあらゆる階級を網羅し、地理的にも三國および日本全域にわたり、さらにその説話の性格が宗教性と倫理性によつて裏づけられながら、そこに人間生活への反省と啓蒙とがなんらかの形において示唆されている点など仏教説話としての大きな特色のあることを見逃すわけにはいかないと思うのである。

原始キリスト教とノスチシズム

高 橋 虔

原始キリスト教とノスチシズムとの関係については、まだ定説はない。これは原始キリスト教の実態把握についての困難もあるが、それにもましてノスチシズムの意義に関して多くの学説が分れているからである。新約聖書のグノーシスという語に多少にかかわらずノスチシズムの背景を考えることに反対の立場の学者もあるが(R. P. Casey)、少くともテモテへの第一の

手紙六・二〇の「俗悪なむだ話(ケノフオーニア)と、偽りの「知識」(グノーシス)による反対論(アンチセシス)を避けなさい」という勧告は、何らかの意味の異端的グノーシスを指していることは明らかである。この「反対論」はマルキオン(紀元百四十年頃の人)の著「対立論」(アンチセセース)を指すとすれば、この点は一層明らかになり、教会書簡はこの時代の作となる。

その他教会書簡には「俗悪で愚にもつかない作り話(ミュノス)」「ユダヤ人の作り話(ミュノス)」、系図、反对者、異端者などの表現があつて、これらはすべてノスチズムと何らかの関連を示している。

共観福音書においても、マタイ一・二七(父を知る者)、一三・一一(天国の奥義)、ルカ一・五二(知識のかぎ)などの表現があり、ヨハネ福音書においてグノーシスという名詞形が避けられていること、信と知との関係、またパウロの書簡における「知識」および「知る」の用法(特にコリント第一の手紙一四・六、第二の一・六参照、黙示録二・二四における「いわゆる『深み』(バサス)」、へブル一・一〇のデミウルゴスなどは特に注目すべきである。

ノスチズムを契機としてキリスト教は小乗的宗教より大乘的宗教に向かつたとも言ひ得られ、その中には東方の神秘宗教ギリシヤの形而上学、エジプトの思想などの要素もあるがユダヤ的黙示文学の影響も認めねばならない。

ペルヂャエフにおける「ソボルノスト」の理念について

田 口 貞 夫

「ソボルノスト」は、ロシアの宗教哲学者ホミヤコフ(一八〇四—一八六〇)が、ギリシヤ正教本来の姿を示す理念として首唱した言葉であるといわれる。自由なる精神の共同体とでもいべきこの理念は、ロシアの性格が濃厚であり、西欧語に翻訳することは極めて困難であるとされている。さて、ペルヂャエフの思想において、「ソボルノスト」の理念が、どの様に現れていたかについて考察する。ペルヂャエフにおいて、「ソボルノスト」の理念は、ホミヤコフの場合における如き教会観を越えて、彼の思想全体に溢れていたと考えて妥当であろう。彼は、現実の社会及び歴史に対する批判において、徹底的に集団主義を追及し、人間の人格が集団主義の圧迫によつて解消されている点を指摘し、集団主義に対するものとして、人格主義的普遍主義を唱えている。即ち「集団は対象化された個人の集合に他ならず、この様な状態においては自由はありえない。これに対して普遍とは、自由なる人格の多量体であり、実存自体である」と、彼は言うが、この普遍の考えは、彼の「ソボルノスト」の理念を暗示するものと考えられる。更に彼は普遍に到る唯一の方法は、独自のキリスト教信仰によつてのみ可能なりと

する。彼によれば「本来自由なる人間が、神人キリストを介して、自由なる神と相応答することにより、人間の自由は覚醒され、神の国が生ずる。かくして全人類は対象化の状態から解放される。」かくの如く、ヘルチヤエフの神人論的終末論的キリスト教思想の神の国において、「ソボルノスト」の理念が躍動していると思われる。尚、彼が最晩年において、強く、「ソボルノスト」の理念を、ロシア教会乃至ロシアの国境を越えて、世界的規模において、敷延しようとした点は注目すべき事柄であると考えられる。

佛者の神祇観

竹 園 賢 了

日本の民族宗教である神道を理論的に反省するようになったのは鎌倉時代からであるが、このような反省は仏教の教理を以て行われ、或は陰陽五行説を以て補われた。そうして仏教が固有宗教との関係を問題とする時には、本地垂迹説がとかれ、これには真言の両部的なもの、天台の山王的なもの、浄土宗のものが主なものであつた。これらの習合観を以て伊勢神宮参詣の感激をのべたものに弘安三年の通海の参詣記や康永元年の坂士仏の参詣記があつて、当時如何に神仏習合観が宗教思想として弘まつていたかを知ることができる。

けれども平安末から台頭した浄土教は他宗から排撃された

が、特に南都北嶺からは神祇輕侮の理由が加えられていた。依然、親鸞、覚如、存覚等は苦しい立場からこれを弁明していた。このような傾向の中で浄土宗中興の祖といわれる聖師は独特の神祇観を明らかにした。師は内外典に通じ、神道に関しては京都で吉田神道を学んでいたので、破邪顕正義、麗気記私鈔、同拾遺鈔、日本書紀私鈔等の書を残している。これらの書物について見ると、師は初めは神明についてそれまでの通念であつた権実二類の区分によつて廃立し、垂迹については三重の段階を分つて説いていたが、後には神についてもつと徹底した考えをのべている。即ち各宗で説く究極の仏心を神と見て、天台の神祇観を本迹一実神道、真言のそれを法界元初神道、華嚴のそれを無相一心神道、禅宗のそれを無相為相神道といい、これらは心地修行によつて得た境地を大元尊神というが、浄土宗では超越的な阿弥陀仏をもつて大元宗祖神と見る立場を主張している。従つて神仏の関係を本地垂迹的に見るというよりは、神を觀念化して仏と同一のものと見ていたのである。仏教の中でも一神教的立場に近い浄土教に於いての神仏関係としては特に注目すべき点である。

自由と悪

館 熙 道

カントは自由の確立を目指したが、その故に反つて悪の根元

性を指摘しなければならなかつた。悪の根元性は自由の根底を破るものである。それ故に、ワグネル、シュタイン、グロウ道徳は必然的に宗教に至るといつた。此の意味では、カントの自由は宗教に於いて真に成り立つといわれねばならないが、然し宗教に於いて成り立つ自由は、人間の自由とは異質的なものである。此の点についてはカントの追究は十分ではなかつた。此の問題はシェリングの「人間自由の本質」に於いて究められている。

シェリングのこの自由論によれば、万物は割りきれぬ余剰であるという。即ち意志の内なる意志といつてよい。その意志は永遠の統一を求める意志としての憧憬或は慾望といえる。即ち万物の基底は不可解である。然るにその基底から悟性が産まれる。この意味では、先行する暗黒なしに被造物は実在しない。

即ち、被造物は神のうちにありながら闇にかゝわり、闇のうちにありながら光を求めるのである。かくて人間の意志は神の萌芽である。神の住家は人間の意志であつた。神を宿した人間の意志は精神となるから、精神は人間のうちにありながら神のうちにあるといえる。こゝに人間に於ける善へと悪へととの二つの可能性があることになる。即ち人間は純粹に精神であろうとするることによつて自由となるのであるが、而もそれと同時に人間の意志に我意に執しようとする。こゝに悪が生ずる。故にシェリングによれば、人間に於いては、悪は自由と同時的である。同時的であるから、善と悪との戦を越えてのみ自由が自由である。即ち、人間は行に於いて善と悪との未決定から脱するのであるが、そこに悪の促しゾリツイタウオンや憧憬がある。要するに神は人間に於

いて自己を顕わすために、反抗者を見出すといつてよいであろう。一面からいへば悪を見出しながら人間は、人間の根底としての神に帰つて行くのであり、そこに救済が確信せられているのである。善と悪との斗争は避け難きものでありながら、善の統一が信ぜられている。この斗争を善へ越える時に自由が顕われるが、かゝる自由の主体者はソルツェン叙知的存在者である。この善の勝利の必然性に於いて自由を顕示する意欲が人間を根元的に人間たらしめている、とシェリングはいうが、それは所詮悪の不可解性を説明しているにとどまる点ではカントを越えてはいないし、宗教の立場から説明しようとする点でもカントを出でないでむしろ、悪の積極性を消極性にすりかえていともいえるのである。たと悪を所縁とすることによつてのみ、自由を樹て、その自由を人間の本質とすることによつてシェリングはカントとちがつて、人間存在の実存的性格を指示したのである。

五型固説の源泉について

田 中 幸次郎

大集絶巻五五に見られる五堅固説の源泉として、毘尼母經卷三の五堅固の文と大毘婆娑論卷一八三の四堅固の文を検討する。解脱堅固の消滅の理由に着目すれば、この理由は、婆娑論により、女人出家の許可なる事態にある。しかし女人出家語

を記す中阿含疊疊弥経・四分律・五分律・毘尼母経卷一を比較すると、中阿含と母論とは此の物語が互に異つた観点から記されて居り、四分律・五分律の記述も母論に近い。即ち、中阿含では女人出家を許された仏の善知識として饒益が強く示され、母論等では女人出家の許可に尽力した阿難の過ちが強く示されてゐる。この対立は、母論の五堅固説の直前にある阿難と

迦葉との微細戒に関する対話の前後によくあらはれて居り、母論の五堅固説は反阿難的・持戒中心的なものと見られる。之に對し、大集経の五堅固説の前後には善知識の饒益の強調が見られる。しかし上記の三つの五堅固説はいづれも仏入滅五百年後に解脱堅固の消滅を説く点では一致して居り、たゞ此の消滅に對する解釈の点で異なる。婆娑論の四堅固説については所謂「如実智見の顛落」が考へられる。しかし上記の対立は、微細戒問題に關して烈しい対立となり、南本涅槃経卷一六・大集経卷五六等に見られる羅漢殺害事件に至つたかの如く見られる。即ち、阿難の微細戒に關する一言は破戒の口実として悪用されたと見られ、大集経の五堅固の中の鬪諍堅固もこの殺害事件を暗示せるものかと見られる。ここで、仏が容易に女人出家を許されざりし理由が、之を許せば梵行が久住しなくなる点にあつたことを考慮すると、それにも拘らず之を許された根拠は、増一阿含卷四〇梵行経等の「善知識之人即是至梵行之人」なる動的な根拠と思はれる。そして此の善知識の饒益は、時と共に乱れ行く仏教界がその破局の内省に於て帰する根拠として示されてゐる様に思はれる。

空と識

田 中 順 照

「縁起せるものは空である」は二つの意味をもつ。(一)關係に於て初めて存し得るものは固定的性質をもたず、無である。關係に於て存するとは關係づける思惟の作用によつて把えられたものの謂である。(二)そのことは同時に關係を超えたもの、対象と表象の立場に於て把えられないものを示している。かくて空には現象の空と絶対者の空との二つの意義がある。前者は「がない」の意味の空であり、後者はあらゆる限定を絶している、即ち「でない」の意味の空である。

概念的思惟の型は四つ、有・無・有にして無・有にあらざるにあらざるの四つである。この四つの凡てが斥けられる。しかしその破斥は一定の立場に立つて行なわれるのではない。有を破するに無を以てするのではない。又有を破することによつて無を肯定するでもない。有の中に含まれている自己矛盾を指摘することによつて有自身を崩壊せしめる。従つて中と云つても中と云う立場があるのではない。かくて空は見の空である。絶対否定の傍である。見の空が直観である。凡ての見が斥けられるとき、眼前の松は松でないから松であると言ふより外に道はない。この「でない」は眼前の松以外に求められたものでない。「でない」は存在と一である。しかし「でない」は存在で

はない。かように空は対象と表象の立場を離れてものが自らのもとに於て現成していることを明かにする。これに対して識は明かに觀念論的な立場にたつ。「虚妄分別はあり」と云われる虚妄分別は、所謂主と客との対立を投げ出す作用である。それによつて投げ出された主と客とは無であるが、作用そのものは無でない。通常、識の有によつて境の無、境の無によつて識の無、即ち境識俱空か唯識本来の立場であると説かれてゐる。しかし、境の無によつて識の無を説くことは既に實在論的な立場に立つてゐる。境の無によつて識の無とは、対象化された識は識でないことを示しているにすぎぬ。唯識の立場は明かに觀念論的な立場である。従つて対象とその表象の立場を離れても自体に直参せんとする中観派の立場と全く異つてゐる。

受胎信仰

棚 瀬 襄 爾

出産はライフ・サイクルの節の一で、恐怖の社会的沈澱物といわれる各種の信仰と行事がこれに結合してゐる。いろいろの禁忌、クープアード、出産時の呪術、性の占、きよめ、命名、社会的加入の儀礼など之であるが、さかのぼつて、受胎そのことに関する信仰は大別して三種に区別しうる。一は呪術的な受胎の促進であり、二は受胎祈願であり、三は精霊児の觀念である。こゝで問題とするのは第三のそれである。

オーストラリアには精霊児信仰はきわめてつよく、殊に中部、北部、西部オーストラリアでは人は精霊児として再生をくりかへし來つたものと考え、太古の時代祖先によつておかれた精霊が今に至つてゐるとし、性交は受胎の不可欠の条件でないとする。この信仰はアフリカはじめ世界各地から報告されてゐる。そこでハートランドは民族によつて発達程度は異なるが、それは世界に普遍的と見てよいというが、果してそうであるうか。

此の点をオーストラリアについて検討すると、東南オーストラリアにはこの信仰は殆ど存在しないといつてよい。こゝでは人は死ねば天の他界に生れるのである。東南オーストラリアのユーライ族、南オーストラリアのウオンガ・マツ族、その西方のアンタキリチャ族などには存在するが、不完全な形でしか存在しない。そこでは他の信仰と混在したり、一部の人のみ再生するとする。従つてシユミットのオーストラリアに於ける此の信仰の普遍性の否定は正しいと思われる。オーストラリアの文化圏の指票として弔葬法をあげることが出来るが、精霊児信仰と伴つてゐるのは台上葬であり、先に不完全に存在するといつた民族には葬法に文化混淆がある。

精霊児として生れる靈魂は形像畫ではなく一種の生命體であるが、こゝで我々は未開人のいわゆる生理的無知について触れねばならぬ。ハートランドは父性の無知を強調したが、モンタギューはオーストラリアについて母性の無知とまで言つて、外から女の胎中に精霊が入るのであるならば、本質的には母性も

亦知られないのだというのである。性交為と出産の關係のこの無知もまた普遍的とは言えない。此の關係を知っている民族も極めて未開なものを含めて、多いのである。この無知はオーストラリアの特定の文化と社会制度を維持する為の文化的に抑圧せられた無知である。

オーロピンドにおける絶対者の追究

玉 城 康 四 郎

オーロピンドにおける絶対者の追究は哲學的方面とヨーガの方面とから考察することができる。もとよりこれらの両方面は根本的につながり合っているが、ここでは特にヨーガの面から考えてみよう。かれはヨーガの構成要素を、(一)教示 (Śāstra) (二)教師 (Guru) (三)専心 (utsaha) (四)時 (kala)となし、これらの四要素が共に働くことによつてヨーガの完成を期待し得るといふ。(一)教示、ここで云うのは事實上の規定ではなくて、その背後にある教示の原型であり、それは自己存在の内にある。この教示を「心のなかの秘密にして永遠なヴェーダ」と云い、永遠の完成にたとえられる蓮華の花が芽として自分の内にはたたみこまれている如きものである。(二)教師、かれはヨーガであるレーレと訳される時に「心内の先導者」を教師となすよう忠告を受け、それを生涯のモットーとしたと云われる。従つてここに云う教師も外的な教師ではなくて心内の教

師であり、いわば教示の人格化した方面と考えることができる。しかしヨーガの初期では生きた實際の教師も必要である。(三)専心、これは神を求めて熱中することと専注することである。それと同時に必須の信仰とゆるぎない忍耐とが必要であり、なかでも信仰が特に重要である。しかしこれを堅持することは極めて困難であり、人間の心は三性質 (triguna) のなかの動的性質 (rajas) を含んでいるから常によりめき勝ちであり、従つて殆んど盲目的と思われる程の信仰が必要である、と云う。(四)時、かれはこの問題にかなり微妙な思索を集中しており、三面から考察する。第一は環境や人格内容の野 (field) であり、第二はそれが合成的な進行 (progression) に転じ、しかも第三にはそのような時が、同時に進行経過の測定者である、と云う。この時の第三の形態は云わば認識主体と考えることができるが、このような主体について、かれは自我 (ego) と神聖者 (the Divine) とを分ち、自我は歪曲せるもの、まどえるもの、神聖者は主体の本性であるとして、「自我にとつては時は暴君か抵抗であり、神聖者にとつては手段である」と云う。しかし一方で「時は常に実際には霊の手段」ともなるから、時は流るべき方向に流れていることにかれは深く信頼しているのであろう。

二種の絶對—創造の問題

田村芳朗

天台大師智顛は、法華玄義（卷二の上）の中で、相対的絶對（相待妙）と絶對的絶對（絶待妙）の二種の絶對なるものに就て論じ、真に絶對なるものは、相対・絶對の対立を超えた絶對的絶對としてあり、それは不可思議・絶言絶思のものであるが、もし積極的に表現すれば、一切みな絶對であり、世界は相対すべきものなにもない、独一法界となることを説いている。絶對についてのこのような思考は、ウパニシャッド乃至はヴェーダーンタ哲学にも見え、消極神学中にも存するので、絶對なるものは相対的言説を超えた不可知・不可言のものとみなされ、積極的に表現すれば、一にして一切、極小にして極大なのと説かれている。

ところで、注意すべきは、ヴェーダーンタ哲学や消極神学と、智顛の地盤たる仏教との間に、根本的に相違があることである。即ち、前者の絶對的絶對説は、唯一絶對者の存在を否定するのではなく、その存在が一切の相対性を超えたものといふことの強調であるが、唯一絶對者の存在を前提しない仏教の絶對的絶對説は、相対存在のほかに絶對存在はないということをも明かすものである。あるものは多なる相対存在で、それ故、唯一絶對者の創造・開展・流出ということは、仏教では考えられ

ないことである。その多なる相対存在が絶對なので、この点を特に強調した日本天台本覚思想では、瞬間こそ永遠であり、凡夫こそ仏であると説きさえしている。しかし、これに對し批判的態度をとり、なんらかの点で相対的絶對觀に降り立ち、相対なるものと絶對なるものとを峻別相対し、前者の後者への救い上げを強調したのは、鎌倉新仏教である。当時の末法の世相に對する自覚が、そうさせたものと考えられる。とは云え、たとえは、親鸞における二種法身の弁証などを見ても、先にあげた根本的相違というものは、依然として保留されていることは、他の諸師においても同様である。

三心の問題について

土屋光道

法然の宗教の革新性をどこに求めるかには多くの意見があるが、三心の強調に留意したい。

觀經の至誠心・深心・廻向発願心の三心が、念仏者に必具の安心として善導によつてとりあげられ、法然に至り教学の中心にすえられた。そのことは、①三心が彈選択をはじめ、当時の既成教団学僧からの攻撃の焦点となつたこと。②法然門下の鎮西・西山等々多くの分派は、この三心を異にすること、即ち異安心が原因となつた場合が多かつた。③法然の著作に於て、最も力をこめ、繰返し論じているのが、この三心であること。例

えば、主著選集十六段中、他に比し三心の段だけに特に二乃至四倍の量をさいていることをはじめ、他の著書にも圧倒的份量を占めている。以上の点が、従来の研究で案外軽視されていることを注意したい。

さて、法然の三心解釈に三つの型がある。即ち、①善導のままた、文学通りの三心の必具を説き「一もかきぬれば往生はとげ難し」とする立場。②念仏を称えるに随つて「自然に」「すづろに」具足するという場合。③三心は「詮ずるところ念仏に皆納つていて、三心を知らずとも念仏にて往生が可能である」という三様の主張がある。この三者、及び起行との関係の不明確が、多くの異義分派の原因となつたのであり、又逆に、浄土思想史研究の鍵でもある。

しかし、法然があれ程の熱意で三心を強調した意味は、①平安からの先行念仏者達の念仏と己れのそれを載然と区別する必要がある。②そうした教理組織という理由より深く、彼の宗教体験から発した至誠・真実・内外相応せる人間のあり方、人間存在の倫理的態度の要請である。爾後、他力主義の論理的徹底は、三心の具足を自力として否定する傾向を生んだ。しかし、この態度の純化徹底こそ、道元・親鸞はじめ鎌倉仏教各宗祖師を貫く共通の立場であり、その意味で法然の意義は高く評価されるべきと考える。

三願転入の問題

堤 玄 立

親鸞のいわゆる「三願転入」の告白は、単に彼自身の入信の過程を記録するために書かれたものでもなければ、また単に彼みずからの獲信の経験の回想を語ろうとして述べられたものでもなく、つまるところ、法の真仮を判別していよいよ真実を顕わそうとされたものと見るべきであろう。そして、極言すれば、真実の五巻の後に「方便化身十一巻」を配置している『教行信証』の組織だてそのものが、すでに三願転入の体験にうらづけられた論理的表现であるとさえ言い得るのである。ゆえに、われわれが「三願転入」の告白を解釈しようとするれば、当然に『教行信証』における「化身十巻」の地位を考えねばならない。「化身十一巻」は、古来「簡非の巻」といわれてきた。もちろん、教相からすればそのとおりであろう。しかし、「真実」と「方便」との関係は、単に平面的な廃立という関係にとどまるものではなくて、もつと立体的なものではなからうか。

われわれは、親鸞の三願転入の告白の中にある「今特ひととに」ということばに注目しなければならぬ。すなわち、われわれが「真実」と自負するものの底に、かくされた傲慢のひそむことを知らしめられ、その抜きがたい凡夫の我性を、たえず絶対否定せしめられてゆくすがたが、「今」として、捉えられている

のではないか、ということである。

ところで、「真実」と「方便」との関係を考えるとき、とくに問題になるのは、第二十願と第十八願との関係ではなからうか。そして、代表的な諸説のうち、罪障の自覚を跳躍板として宗教的決断がなされる状況を第二十願になぞらえ、その決断が決断を反復することによって新しい精神の状況に導かれるところに第十八願への転入があるとす説、また、自己を絶対否定しようとする否定行が第二十願であり、その否定行のゆきづまりにおいていわば悪魔的ともいふべき状況に追いこまれたときになされる宗教的決断が第十八願への転入であるとす説に注目すべきである。私は、後者の解釈をとり、その決断の反復を瞬間瞬間の「今」として見いだしたいものである。

新撰龜相記の研究

―梵舜自筆本について

椿

実

『新撰龜相記』は卜部氏文であつて、淳和天皇の天長七年(830 A. D.) 卜部遠継等によつて奏上せられたという、卜部(吉田)家の古伝承である。東大宗教学研究室蔵、梵舜自筆『龜卜抄』は故宮地直一博士が正親町家より入手せられたものであるが、後半(三三二行)以降に、本書の最も古き筆録ある貴重のものである。影写本につき、本書の体裁・表記・例來・

成立を概説した。(新撰龜相記の研究 資料篇解題参照) 本書の成立・伝來を图示すれば、

天長七年八月十一日―天保四年六月廿八日―船橋宣賢
撰上 卜部雅延本 業賢自筆本

―元和六年二月十五日
―梵舜自筆本

となり、本書は白玉翁正親町公通の藏書たりしこと、藏書印により知られる。

本書の内容は序文(三六三―三六九行)に明かなる如く、龜卜の元が高天たかあまより起つたと主張し、口誦して伝承した本経(龜経)を、旧事を問いたまうに際し、言上する上表文の形式である。甲・乙・丙丁四卷より成る。甲巻は(三七〇―四〇四行)の目次に明かなる如く、古事記を引いて、龜卜の高天原より起りしこと、卜部一族が火鎖祭・大祓・大嘗祭等の宮廷儀礼に従つた由來を述べ、天兒屋招命十二世の孫雷大臣(中臣鳥賊津いかづせ主、神功紀・允恭紀)が、太詔戸社を奉斎し、東國、伊豆、宍岐対馬の卜部の祖となつた縁起を語る。本書は同族、菅生忍人の龜兆の凶を遺略の罪ありとして斥けているので、これを否定し、又陰陽道にも對抗して、自家の地位を守らんとしたものであろう。本書の資料価値は、天長の旧きに於ける記の引用として、まともつた最古のものの一たること。就中、記の撰上を和銅五年とせず、序文中の和銅四年を明記していること。又古事記の古解釈と元和に至る古訓点を記して、きながら紀における釈日本記の地位にあること。又釈紀に引かれた『龜兆伝』の詳細が知られ、『龜経』や忍人の龜兆凶等逸書の存在も明かとな

ること。中臣寿詞の最も古き記録(五〇一―五〇五行)を止め、延喜式より約百年旧く大祝詞を引き(四七七―四八三行)これに平安初期とみなすべき解釈を与えていること。肩乞祝詞なる知られざる祝詞の完形を伝えてゐること等、古筆記・祝詞研究上、見のがし得ざる資料である。又、平城天皇名楊梅天皇(八二五行)を伝え、平安初期の火鎮祭御体御卜の方等、宮延の祕儀を記して、体系神話と、宮延祭儀の相関も指呼せられる。

エキュメニカル・ムーブメントの倫理的考察について

藤 間 繁 義

キリスト者その根本倫理として保持するところのものは、「心をつくし、精神をつくし、力をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」(ルカ伝十章二七節)という誡命であり、これあるが故に、彼は、「自分を愛するように、あなたの隣人を愛せよ」(同所)との誡命に生きようとするのである。又、彼の属する人倫の中に在つての行動の正しさが成立するのである。従つて、キリスト者並びに教会は、キリストと共に存在する時この誡命を離れ得ないのであるが、同時に又、「あなたがたは行つて、すべての国民を弟子として、父と子と聖霊との名によつて、彼らにバプテスマを施し……」(マタイ

伝二八章一九節)との、イエスから託された使命をも担うのである。それ故、エキュメニカル・ムーブメントが、分かれたるごどなきキリストの体である教会の世界大の使命に関わるものであるならば、キリスト者にとつての倫理的な要請であると云へるではないだろうか。

エキュメニカル・ムーブメントの歴史を研究する時、この様な見解に対する数多くの指標が与へられるのであるが、本研究に於いては、南インド教会実現に至る迄に捧げられた約半世紀に亘る ネコニエーション 協議 の間に繰返し示されたところのものを中心として考察しようとするものである。即ち、「牛を礼拝し、異教的環境に囲繞されている人々を前にして、分離の状態のままに伝道することは、教会が全世界に福音を宣伝すべきその使命を真に担つてゐるとは云い得ない」という立場から、一九〇二年以来多くの困難を克服して来たことの中から、キリスト者としての該ムーブメントに対する倫理的姿勢を考察しようとするものであり、諸先生の御指導を願うものである。

内村鑑三における回心の問題

中 沢 洽 樹

内村鑑三の七十年の生涯、基督者としての彼の独自の活動の視点は、その回心に求められねばならぬ。彼の回心はかなり長い、複雑な過程をへている。時期的には明治十年(一八七七)

の暮、クラークの残した「イエスを信する者の契約」に署名し、翌年六月ハリスより受洗して以来数年の精進と曲折を経た後渡米し、白痴院からアーモスト大学に入つてシーリーに接し、その感化によつて眞の福音的信仰に到達するまでの前後十年間である。この間の事情は大體、自伝 *How I Became a Christian* (邦訳「余は如何にして基督信徒となりし呼」—鈴木俊郎) と「流竄録」に記されている。しかしこれはいづれも帰国後、公表の目的をもつて執筆されたもの、当時として公表を憚るような筆柄はすべて省略されている。その第一は結婚と破婚の経緯、第二は白痴院からアーモスト大学に入る間の経過である。この二つはいづれも回心に直接間接に関係あるものであつて、それについては当時の彼の書簡によつて知られる。書簡は内村鑑三全集20、同著作集18—21所収のものが主なものであるが、このほか、特に第二の点に関する資料として、同志社大学人文学会刊行「人文学」24オーテス・ケリー「内村の決断の夏—一八八五年」は貴重なものである。

ケリーによつて発表されたこの年の新島襄と内村の十数通に上る往復書簡によつて、アーモストに入る前二週間余りのグロスター行の意味が明らかになつた。たしかにそこでの「決断」が彼の生涯を決定し、「靈魂の最大の重荷をグロスター灣に投込め……今は死にてもよし」(原文英語) と新島に書送つているところを見ると、この時にほとんど決定的な回心がなされたようにもとれるが、後の自伝においては「余は稍々心穏かになりてポストンに歸つた」となつてゐる。彼の魂を圧した

罪悪感からの決定的な解放は、やはりアーモストにおけるシーリーとの邂逅に待たねばならなかつた。

回心という宗教体験は、心理学的には最後の決定的瞬間の前後に相當の振幅があり殊に内村のように激情的な性格の持主にあつては、その振幅が大きく、その時々々の誇張した表現によつて判断を誤つてはならない。

天理教の伝道理念

中 島 秀 夫

およそ宗教意識には非常に燃焼した真理に対する確信が含まれている。かかる真理への関心は、当然のこととして、その確信された真理が、あくまでも普遍的に妥当することを要求する。即ち宗教信仰を内的求心的に一層深めて行けば行くほど、それと表裏一体的に、外に向つた働き、言い換えると遠心的な伝道活動が一層強力になつて行くものである。ところで、ここに大切なことは、宗教的真理とは何にも直さず救済の現実化に与ることであり、更に言えば、真理の自己実現乃至は救済の現実化そのものでなければならぬと言ふことである。かかる伝道即救済という消息こそ、宗教的伝道を本質的に規定したもの、いわばその論理的構造であると言ふべきある。

天理教の救済観は「つとめ」を中心に置いて、親神の救済

九州地方の盲僧教団について

中野幡能

意志と、それに包まれつつ相対する人間の応答的行為との対応関係という形でとらえ得るかと思う。ここでは説明の殆んどを、とび越して述べるが、「つとめ」の完修即救済という親神の守護の成就を、人間の応答的行為の面に抽象して規定すると、「心の入替」即救済という形で示すことができる。かくして、ほごりに掩われた心を掃除して、誠真実の心に入れ替えることが、信仰の中心的課題とされる。そして、その誠真実の心とは、端的には他人をたすける心である。(F・十二・89 90 91 92) このように、誠真実の心が、他者の媒介に於て示されていることは、実は「一れつきようだい」という教にも対応しているものであつて、そこで更に「互にたすけ合い」という本来の生き方が自覚せしめられる。(F・十二・93 94) こうした自覚に基づき自己を無にして無条件に他の喜びのために尽すところに、かえつて無限の喜びの結果が自己にかえつてくるのである。(F・三47) まさに親神の助け一条の秩序づけである絶対倫理の設定と言えよう。かくして、「たすけて、たすかる」真実の實踐、自他共に救けられて行く連鎖的拡充の過程が天理教伝道の実際的な姿であり、それは又「つとめ」の完修即救済(究極的な)につながっているのであつて、ここに伝道即救済という伝道に於ける本来的な姿を如実に見出すことができるであらう。

東北地方の民間信仰としてイタコ・インジコ等が明にされているが、九州地方にはこれに類似した民間信仰として盲僧を中心として信仰がある。盲僧は普通「ザトウ(座頭)」又は「法印」(豊後高田)又は「ザットドン」(豊前)豊前では「ゴ坊様」と呼んでいる。機能としては(大分縣)豊後東国東郡では盲僧は毘毘を背中に負つて四季(旧三・六・九・十二月)に「ダント廻り」をする。これを「土用経」と呼んでいる。この時に経を誦するが、それは地神陀羅尼経である(正安の奥書ある)が、その外日常的には信徒の吉凶・禍福について祈祷・占をする。盲僧は通常民家に神棚をもつた教会を有し朝夕の勤行をしている。盲僧は普通この地方では盲目になつた男性が、若い時に盲僧の弟子入りをして修業し、一定の業を終えたと九州中本山成就院(福岡県)に「入法」の資格を得て師匠から壇徒をもらい、独立の教会をもつという順序で成立する。

現在では盲僧は「天台宗玄清法流」に所属している。「入法」以上の階位「司法・法橋・法眼・大徳・阿闍梨・法印」の七階がありこれは本山延略寺より受ける事になつている。中本山成就院の下には福岡(三部)佐賀(一部)、長崎(二部)、大分・熊本(二部)、山口(一部)の支部をもち夫々組合を結成し

ている。この組合は京都にある当道組合とは多少異つてゐるようである。教会には寺院と教会の二種があり特等より四等までの五段階に分れ、寺院は福岡佐賀の四寺があるのみである。その分布は福岡九九・山口四七・長崎四六・大分四五・佐賀三八・島根六・熊本三・宮崎鹿児島にはない。

この教団の成立は最澄入唐の時に筑前の言僧玄済に遇い伝法せられたのが始りといわれているが、正安三年の縁起には釈尊在世時よりの故事を記し、叡山との関係も詳細に記されている。しかし豊後では江戸時代には六郷山に所属し宇佐大宮司の支配をうけている。(吉武文書)岩手県にみる地神盲僧が中尊寺に属しているのと相似たものがあり、その檀徒支配は二重教団組織をもつている。

神佛分離後の佛教復歸について

中 村 康 隆

明治維新に於ける神仏分離令の影響するところは広くかつ深かつたが、大別すると極端なもの、おだやかなもの、不徹底なもの、の三つに分けられる。これをしばらく(一)廃仏型(二)分離型(三)温存型と呼ぶことにする。

分離後の仏教復歸の傾向は、何れの類型にもそれぞれのニュアンスを以て認められようが、なかんづく典型的な廃仏型のところ、に著しい。廃仏型にも追順型・遵奉型・過激型などある

が、時計の振りと同じで、特に行き過ぎと思われるような箇所、復歸傾向も却つて明白のようである。所謂過激的廃仏の類型―破仏破寺破僧して神葬祭化した事例のうちに、この傾向を多く認め得よう。

例えば、都下西多摩の秋川溪谷についてみると、五日市町の養沢や盆堀では、寺を廃して倶楽部や分教場にしたり、仏像を本寺に返したり川へ投げ棄てたりして神葬祭になつたが、各家庭に入れば、依然靈神棚に古い仏体や位牌を祀つてあつたり、納戸の奥に別に仏壇をこつそり祀つたり、茶燈香も仏式だつたり、盆彼岸年忌などにも仏葬時代と変らぬものが見られる。許りか、堂宇の再建や石仏の再祀なども認めることが出来る。

大井川の上流千頭駅の対岸、小長井(旧志太郡東川根村、現榛原郡本川根町)にも、その例が見られる。こゝには化成院という浄土宗の寺があつたが、分離令や神葬祭令を機として、廃寺にして本尊を本寺にやり住職と弟子を追放し寺有財産を処分して神葬祭化した。が、仏壇などはそのままだし、昭和二年には寺跡に阿弥陀堂を再建して旧本尊を再勧請し公会堂(今保育所)を附設して、以後毎年当時の弟子(今はその子)の僧侶を招いて例大祭を催している。

これらの復歸傾向は主に当時の扇動者の家庭の没落、不祥事と反対者の繁栄などの事実と導かれてゐるようで、罰とかたたりとかの思想が大きな要因となつてゐるようである。

アーラーラ・カーラーマと

ウツダカ・ラーマプッタ

中 村 元

パーリ語聖典 (MN. I, p. 163f. 『中阿含經』第五十六卷參照) によると、ゴータマ・ブッダは出家したのちにアーラーラ・カーラーマ仙人を訪ねたところ、この仙人は無所有処 (Akincanyatana) を宣説したが、かれはこれに満足し得ずに去つた。次にウツダカ・ラーマプッタを訪ねたところ、この仙人は非想非非想処 (nevasaññāsaññāyatana) を宣説したが、かれはこれにも満足し得ないで去つたという。ところで「無所有」(akincana) とは当時仏教外でバラモンが理想としてめざしてゐた境地であり (Sn. 976). チャイナ教でもしばしば理想とされてゐる (akincana, Uttarajhaya XXV, 28etc.) が、それが仏教にとり入れられてゐる (Sn. 1069f. : 861) また「非想非非想」ということも釈尊の教として説かれてゐる (Sn. 873f.). だから最初期の仏典で釈尊の説として説かれたことが、パーリ文中部ではアーラーラやウツダカに帰せられてゐる。故に次の結論が得られる。原始仏教の最初期 (パーラーヤナ篇によつて代表される) においては、我執を離れることを説いた教の必然的帰結として「無所有」の境地をめざし、そのために禪定を修した。その境地は「想からの解脱」(Saññā-

vimokkha) と呼ばれてゐる。ところが仏教がさらに進展して原始仏教の最初期 B (アッタカ篇によつて代表される) の時期になると、さらに一步を進めて、究極の境地は「想が有るのもなく、無いのでもない」と説くようになった。さらに仏教が飛躍的に進展した時代 (恐らくアショーカ王以後) になると、最初期 A・B のような思想では、時代の人心の要求に適合しないことになつた。そこで「無所有」の思想をアーラーマに、「非想非非想」の思想をウツダカにかこつけた。(後代の仏伝作者がアーラーラをしてサーンキヤ哲学を語らしめたように) この両者は無色界の第三天第四天に配された。「識無辺処」、「空無辺処」にあたることも、釈尊の説とされてゐたが (Sn. 1106f. : 734f. : 1119). これらがのちに低き数と考えられ、やがてまとめられて四無色定となつたらしい。そうして釈尊の境地はそれらよりもさらに高いニルヴァーナであると説かれに至つた。

カルヴァンの回心までの宗教的發展についての研究

中 谷 弘 光

カルヴァンは一五五七年七月に「詩篇註解」を公刊しますが、それに自伝的な序文を添えています。そのなかで「……神は突然の回心によつて、私の心を征服し、整えて従順にして下

さつた……」と書いています。この突然の回心とはいつごろ起つたのか、果して突然の回心なのでしょう。カルヴァンはその回心についてかなり長い準備期間がそこにあつたかのように一五三九年九月に「サドレ枢機卿への書簡」のなかで「私が真劍に反省すればするほど、私の良心をさす痛々しい針があつた」と書いています。それにキリスト教綱要を書いた一五三六年ごろまでのカルヴァンの宗教的發展を考えてみますと、突然の回心というのは、なにかの誤りではないかと思われれます。

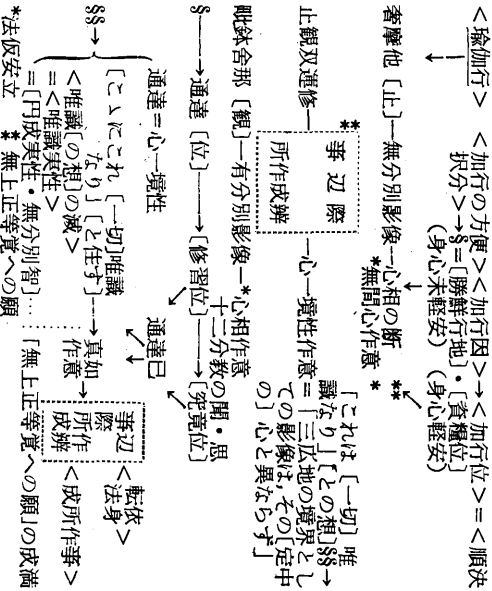
conversio subita, この subita は形容詞とも過去去来詞ともなる言葉です。これをフランス語に訳しますと la conversion subite が la conversion subite のごまかかになるわけです。「詩篇註解」の仏訳は一五五八年に出版されていますが la conversion subite となつて居ます。「突然の回心」subita は形容詞と考えて居ますが、これはカルヴァンが、秘書の書き誤りではなかつかと思つます。la conversion subie 「黙從的回心」と考えた方がより適當な気がします。一五五七年といひますと回心の時期から二五年の長い歳月が経つて居ます。それですから、無意識の誇張がそこにあつたと思ひます。それ故カルヴァンの回心時期を一五三三年八月十一日一日の間に定めてカルヴァンのバリ遊學時代一五三三年から、この回心の時期までの福音主義信仰に一步步近づいて行く過程を追つてみたかと思ふのであります。カルヴァンに影響を与えた人 Mahurin Cordier, Pierre Robert, Melchior Volmar, Erasme, Gérard Roussel, Etienne de la Forge などによつて、ホムン

ヤンの法律研究家は、一五三三年十一月には、「唯一の神こそわれ／＼の奉仕すべきものである」という心境に達するのであります。

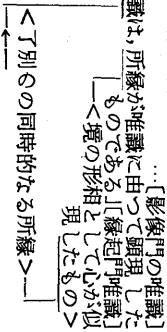
瑜伽行における「唯識」の構造

— 解深密經シロク章、止觀・鏡喩の図式 —

長 沢 実 導



* 定中心・定中脈の不異は「影象は唯識であるから。」
 >は智藏釈の語・句、「識は、所縁が唯識に由つて顯現した
 「」は唯識用語、
 「」は經典用語、
 「」は經典の句、



智藏釈・Jānagartha : Ārya Sandhinirmocanasūtre Ārya-
 Maitreyakevala-parivartabhisya
 (撰北田録, No. 4033)

(本稿は昭和三十二年度文部省科学研究費各個研究の研究成
 果の一部)

信と行とに就いて

一部派分派史上に於ける一

西 義 雄

私は信と行との二視点に拠つて、印度仏教史上特に部派分派
 史上に於ける上座・大衆二部の特質に關し、従來の見方と稍々
 異つた見解を明かにしたいと思ふ。即ち従來、印度仏教分派史
 上に於ては、説一切有部に至る上座部系統は、凡ての傾向が保
 守的で伝統を尊び形骸的戒律主義に墮しておるものであり、之
 に對し大乘の先驅思想としての大衆部系統は進歩的理想主義的
 であると思はれ勝であつた。かゝる主張に對し、私は、上座部
 系特に有部宗に展開するものは、行的には伝統を尊びまた頗る

保守的であるが、思想的には寧ろ甚だ時代即応的で且つ自由主
 義の合理的ならんとしたものであり、大衆部系は、行的には十
 非等に於けるが如く自由解放的であるが、思想的には、反つて
 傳承を尊ぶ保守主義であつたと見たいのである。蓋し進歩か保
 守か等は、原始仏教々義と云ふ基点から見るべきである。私の
 研究に拠れば、原始仏教に於て、釈尊は人類の心性が本来清淨
 なるを自内証し般若を以て體現し仏となつたので、此を明すの
 が、真諦である滅中涅槃であり、此の現行が中道八聖道論であ
 つて縁起の還滅門が之に當る。従つて未完成の比丘信者達にと
 つては、滅道二諦は信仰すべき理想であつたであらう。苦集二
 諦は俗諦で縁起の流転門が之に當る。これは何人にも理解し易
 い。

さて滅後教団の上首となつた比丘達は、釈尊に代つて未入の
 比丘信者の教導並びに外道に對する仏教國の權威の維持発展に
 當らねばならない結果、行的には日常戒律を厳守し、内に還滅
 門を持しつゝも思想的には未信行者導入のため世俗共通の教理
 を調べ、外、特に新興の教論 勝論等に対応して理証を尊重す
 ると稱して法数説を以て三世に亘る人世觀世界觀を一応打立て
 ねばならなかつた。此が賢聖品に於ては三解脱門等の入法二宮
 觀を修しつゝも、結蘊等に於て法有思想を展開するに至つた実
 状であらう。こゝを私は上座有部系は、原始仏教に於ける縁起
 流転門を重心として来たものと見たいのである。然るに上座長
 老の如く、何等世俗的役割に煩わされなれば比丘信者達は、思想
 的にはあくまで釈尊の真諦門なる真仏と心性本淨の根本教説を

伝承して、これを信行したが、日常行的には時自地位相應の自由撰択を發揮するに至つたと思う。この点を私は、大衆部系は縁起の遺滅門に重心をおいて展開し来たつたものと見んとするのである。

信仰に於ける撰択と志向性の問題

仁戸田 六三郎

撰択ということは宗教的信仰の本質を構成する因子の中で最も重要なものの一つであると考えられる。例せば法然に於いて見らるる如く、彼が浄土三部經を撰択したことは法然自身の信仰の本質を規定し而して彼独自の立場を樹立したものである。法然は自から「撰択」という語を強調していることからも知られるであろう。またイエスに於ても撰択が重要な意味を持つている。主なる神を愛し、隣人を愛せよということは、イエスが旧約の宗教に対する撰択とも考えられる。

右は二つの例に過ぎないが一つの信仰が形成される場合は何等かの意味に於て撰択が行われなければならない。それはその人以前に既存するものからの撰択でもあり、彼自身の宗教意識に内在するものからの撰択でもある。而して之と同時に問題となるのは、かゝる撰択を行わしむるものは何かということである。其処に考えられるものの一つとして私は志向性の問題を取り挙げてみた。この志向性は右に述べた撰択を行わしむるもの

であるから何等かの意味に於て一つの思想態である。それは心理態として宗教心理学的に究明されるのみでは不充分である。信仰に於ける意味決定は勿論心理学上の問題であるが、私は之れを宗教哲学上の課題として掲げるのである。

右の志向性を問題にすることによつて必然的に展開される諸問題の中に、私は上述の如き具体的事例から宗教哲学自体の論究に進むべき問題とその領域を見るのである。乃ち撰択と志向性そのものを *as solche* に問題にする哲学である。この領域に属するものを取り挙げるならばアウグスチヌス、キェルケゴール、マルセル等の哲学である。或いはヤスパースとバルトも属するかもしれない。しかし私は右の諸哲学を私の論究に内属する一分野として初めに示した分野をも併せ兼ねて独自の展開としたい。今回はその一側面である。

天命と宿命

野田 幸三郎

平安中期の文献資料によると、当時の官僚貴族社会には、自己の運命を理解する立場に、それぞれが一方の極をなす如き、二つのものがあつた。すなわち、①主として陰陽道(陰陽五行説・道教等)の観念・思想・象徴を通して理解するもので、人間を現在の空間的展望のうちに位置づけ、そこに布置される諸勢力(星辰・諸神等)との相関々係において理解するもの。こ

れをかりに天命観とする。(特に、曆道の知識が、人間の生年月日に従つて、その個人に種々の性質を賦与し、これがその運命を決定する一つの重要な因子となつてゐる)これに反して、
②主として仏教のそれら(業・縁起観)によるもので、人間を長い時間的展望(三世等)のうちにおき、しかも自己の行為の結果として、これをうけとるもの。これをかりに宿命観とする。

①には、陰陽道に属する物忌・祭(泰山府君・北辰の祭等)祓、更には、密教の修法(北斗供等)等の儀礼がつらなる。しかも、そこでは、前生・来世の問題は直接には一切係りをもたない。一方②には、仏教、特に浄土教系統の儀礼及び仏名会等の儀礼がつらなる。しかも①・②及びそれにつらなる一群の儀礼は、それに伴う禁忌等についても、相互に夫々統一ある群を形成するものであることが知られる。

①・②は互に極をなすものであつて、現実の個人がえらぶ立場は、その間に広く分布するもので、これは、その時々個人の置かれた状況に対応するものと理解される。又尚当該時期においては、①より②への傾斜が指摘されるが、これは、平安時代における律令国家の全面的動揺・崩壊の過程における、官僚貴族群の生活の真相の変化に対応するものとして説明されるであらうと考える。

以上は、多くの系統に属する、多くの宗教現象を、人間の側に視点をすえて、整理し、理解しようとするための、一つの試みである。

プロテスタント者の人格構造について

野村 暢 清

プロテスタント者牧師の九枚の写真の印象、想像、物語の作成を一般^(G)人及び神道者^(D)神職のそれと対比観察し、Pの人格構造の特徴を明かにしようとしている。次の写真、MurrayのCard 14への反応を中心に、再分析結果の一部を述べる。(写真省略)
一般人ではこの写真は明るい極めて普通の場面として捉えられている。(感じ、動先に出かける前、飛行機でも見えている)この写真の暗い部分に注目したものは殆んどない。これに対し、Pでは暗い部分への反応は非常に強い。(暗い窓の中から。暗黒の室内に在りて。)この刺激を通して人間の暗い方向の問題が強く出て来ている。(吾々は時に暗い世界に足を入れ、そこに捕は)黒と白のはげしい Contrast が捉えられている。それは人間の暗さと希望として捉えられている。(暗黒の室内、無底の大地。はもんのあや

暗い闇の空、遠くを飛ぶ鳥、窓を隔てて天を仰がば、そこに光明と希望とが満ちている。恥と失敗の過去にこだわつてゐない。新しい人生へ躍進し自己の上へ足を踏み)更に、このPの reaction には aggressive な attitude が現れている。(暗黒の中に座つてゐるとし、上へ自衛的な姿勢が通し、膝にとがつかつて来る。膝下を走る、ゆづみの足音、吹くとも見えない風にかたとなる物音、そんならつかぬもの、飛び上る機軸を感じる)「たしかに猛火だ。ネロが火をつけて、ローマを焼いた時の気分が分る。僕はこの窓から俯見し、冷感しよう。美しい火だ。もつと風よあつて全市街をまきつくしてしまえ。」この aggressive attitude はPの場合には強く自己に向けられてゐる。この様な傾向の存在にもかかわらず一般で

の状態にある人々が示す様相とは正反対の数多くの諸反応が見られる。(全體反応の多量、Story 6) 又この人格群の Time perspective は三の個々の場面で一般人よりも幅広く、且つ開けた、確固たる未来を含んでいた。(真面目IIIへの反応と同じ若くは青年時代からの若人の生れた時から言及した者の P.16% G.0% S.0% K.20% P.22% G.41% S.15% K.25% 現在時 P.16% G.6% S.23% K.25% 過去 P.41% G.19% P.45% G.23% S.61% K.10% である。未来 P.16% G.6% S.23% K.25%) この開けた未来、未来の確固さが人格構造の在り方を規定する力は非常に強い。この開けた未来はその基盤として aggressiveness と暗さとを含んでおり、この暗さと aggressiveness もこの未来を含んでいる。

この人格群は57の行動場面に於ける行動様相に関するテストに於いて(誰とでもすや友誼になれるや友誼が非常に多い、汽車の中で隣より離) 強い社会性を示し、 Opposite Common Traits 社会性—孤独性に関し+0.58と(+3より—3までの測定尺度で) GSKNZ群中(カトリック)(日蓮宗)(禅宗)最も強い社会性を示している。又二人の人物が相対している写真Vへの reaction に於いてもPは強い他者肯定的態度、他者への温い態度を示していた。この様な傾向と共に、孤独静寂はPに最も重要な場面として取り出される。(神聖との交通及び接觸を阻むもの上の層の如くもなる世界に於いて) この様な孤独の場面のカードは人間が複数で表れるものよりもPから特有の reaction をより多く引きだしている。これらを通して、Pの人格構造では、その外層に於いて強い社会性を示しつつ、その内層に於いて強く孤独の領域をもち、これが非常に力づくよく働いていることが

観察される。ここで云う静寂は outer situation inner situation を含んだ意味での静かであることには free Association の結果などよりも取りだされる。(どの様な重層の中であつても自分自身は幸ひす。あの時を離れ、面面相覷の瞬間に) (閉ぢるに直ぐ静かな心をもちて自分自身は幸ひす。あの時を離れ、面面相覷の瞬間に)

維摩経の法身および淨土の義について

橋本芳契

仏典として維摩経がなつて来た課題は、「維摩詰所説」 Vimalkīrti-nirdeśa の経として、また「不可思議解脱」acintya-hokṣa の法門として教理思想的に究明するべき方面、二、かゝる解脱に達したとされる Vaisali (Vesālī) (毘耶離) の長者維摩詰の教化活動を中心に教会史的に探索するべき方面、さらに三に、宗教上の実際として、この法門がいかに学ばれ、この長者がいかにならわらるべきかという修道の方面である。古維摩としてはやくから中国に伝わつたものがあつたが、五世紀のはじめ鳩摩羅什 Kumārajīva (344-413) がこの経のいわば決定版たる訳本を成し、以来ことに羅什の本宗たる三論義による維摩研究が行われた。とりわけ羅什に、おくれる二百年の出生たる嘉祥大師吉藏(549-623)は三論宗の大成者といわれるが、この人の維摩経註は、『遊意』一卷、『義疏』六卷、『略疏』五卷および『淨名玄論』八巻の多数大量におよんだ。とくに『玄論』は、(一)名題、(二)宗旨、(三)会処の三段で説かれ、

その内容は夫々に(一)、教理思想、(二)宗教的実修、(三)教会史的背景を論じたものとして、さきにあげた唯摩經の諸問題への答を一応果したものと見られる。しかも会処にあわせて浄土義を詳論したが、自らもことわつたごとくこれは『法華玄論』にのべたことの統説であり発展である。法華は維摩と相並んで吉藏の最も重んじた經で、これへの註釈書も多い。兩經は經初の二品が序品(什訳仏国品なるも支辨訳は序品)・方便品の順で示され、説相や体裁上の類似がある。吉藏は、維摩一經は終始「法身」および「浄土」の兩因果を説くとのべたが、これは羅什以来伝承のある所である。とりわけ凡夫に対する意味で仏国品では浄土の因果が、方便品では法身の因果が明かされたと確論し、教理上は不二の法に着意し、宗旨では権(方便)と実の二慧・二智を詳説したが、さらに会処中、第四会たる菴羅の重会に法身仏性なお不二の実相と的示したことは、『三論玄義』が、維摩經の実相論たる「從無住本、立一切法」(觀衆生品第七)への闕説で終つたことと共に、吉藏の言う浄土や法身の義がいかに宗教的実修の深篤さに出でたものなるを知らず。浄土讚の形で維摩讚を作つた唐の法照や『浄名玄論』に未註を加えたわが智光のごとき、熱心な願生者があつたことを忘れてならぬ。

階層分化と宗教の役割

原 田 敏 明

宗教は教義だけで伝播するのではない。その受入態勢が整わねばならない。即ち在来の社会結合が強固で変化の少いところでは、新しい宗教が入つて来れない。階層が分化して新しい階層が出来ると、そこに新しい宗教は入つて来る。上代に仏教が伝わるのも新たに展開して来た上層階級においてである。中世に武家社会が抬頭して来ると、そこに中世仏教興隆の基盤がある。しかしこれらは一般社会からその上に分化して来たものとするれば、また次第に自覚を持つて来た庶民の間にも新しく庶民の宗教が起る。それと同時に新しい階層は在来のものに対して普通のものでなく、自ら宗教的性格を持つ。農民層から分化した地方豪族はただ武士というだけでなく、当時普及している宗教を受入れて山伏や修験の流を汲むものとなる。かつ僧侶が芸人や技術者であつたように、芸人や技術者も一般人とは違つてそれ自体に宗教的性格を持つたものとされる。さらに庶民の自覚が強まれば宗教も曹洞宗や浄土真宗のように一層庶民的な宗教となるが、これも一般全ての農民ではなく新しく発展した農民で、新仏教が中世末から発展した平地帯に広く伝播しているのもそのためであり、要するに新宗教は新しい思想とも等しく常に社会階層の分化の線に沿つて伝播していくといつてよい。

鹿兒島県佐多町郡の氏神祭

平井直房

佐多町大字郡は大隅半島の突端に近い旧自然村で、鎌倉時代初期既に、佐多郷に属していたことが知られるが、海に向つて南西に開いた峡谷に点在する聚落群を主体とし、農林業によつて生計を立てている。鹿兒島県下一般に見られる門の組織は、ここでは最早や崩壊して、同族の結合に見るべきものがない。郡全域は近津宮神社（麓）の信仰圏に包まれ、そのうち比較的後から開けたと思われる諸聚落には、伊座敷の西本題寺派仏教の進出が見られるが、麓附近では神葬が行われる。

ウツガンサーは小字岩下、郡上、郡麓、坂元、針山、浜尻、今里等に一乃至数例ずつ見出される。祠は屋敷の一隅や裏藪に、木又は石で作られ、中に円鏡、柄鏡、丸石等が御神体として納められているが、蘇鉄の株や石だけのこともある。祭日は旧霜月が圧倒的に多く、桑、オミキ等を供え、神職（ホイドン）が神体の衣替えをする。

ウツガンが祖先神かどうかは、明らかでない。清まつた祖霊も、ウツガンにならぬという故老がある。しかし、ウツガンの祭場に五輪塔や古墓が多いことは、注意されねばならぬ。農神としての性格は、祭日が秋の収穫直後であること以外、直接に年中行事とはつながつて来ない。

郡のウツガンマツリは、近い頃まで門単位に行われたが、この集団の崩壊時期は一様でなかつた。今は多く本家一戸だけで祀り、分家はそれぞれ分霊を家の中に祀る。これに対し、川田原の天乙神社は、もと川田原一族のウツガンだつたのが、川田原、針山、浜尻の部落神に発展したものである。同様の例は、今里の部落神である天乙神社や、立切の部落神カハカミドンにも見られ、同族神の分化と拡大の適例が窺える。

今日一般に見られる神社信仰の形成に関しては、幾つかのタイプが考えられるが、その一類型に、村落社会における同族結合の崩壊と共に、同族神の信仰圏が拡大されて、村氏神になつて行くケースがある。宮城のウブスナサマ、福島のウヂガミ、甲信地方の祝殿祝神、静岡や関西の地神、四国西部の先祖様、美作伯耆出雲の荒神、南九州のウツガンなど、従来、主として民俗学の立場から研究されているが、神道社会学的立場からも再調査する必要がある。

ゲエテに松ける神の概念

平井政房

ゲエテの神の概念としては、Sturm und Drangの青年期に先づ(一)キリスト教の Offenbarung の信仰を把握した。(2)だが彼はこれに自己を限定することが出来ないで、この上更に神即自然の(二)スピノザ的汎神論に移つて行つた。更に伊太利

旅行以来の自己形成をギリシヤ文化に求めて来た結果とも見られる(三)ギリシヤ的多神教(Chiron, Phorkyus, Nereus, Mütter, Helena, Dämonen等)が、最晩年に色濃く見られる。

ゲーテの生に於けるこの三つの要素の相互關係を考察するためには「遍歴時代」に三様の畏敬が語られてゐるのを注目すべきである。それは、第一、Ehrfurcht vordem, was über uns ist. 第二、E. vor dem was, uns gleich ist. 第三、E. vor dem, was unter uns ist. その二つ々の畏敬の上に立つ三様の宗教がこの際重要な資料となるであらう。

第一の畏敬の上に成立する宗教を諸民族の宗教とし、異教徒的と名づける。第二のは賢者の宗教、第三のはキリスト教的宗教と言ふ。「この三つの畏敬から最高の畏敬、即ち自己自身に対する畏敬(E. von sich selbst)は発生します」と。茲に示されてゐるものは明らかに汎神論的の立場である。そしてキリスト教の Offenbarung を第三の段階としてその中に包含してゐる。若し名きのギリシヤ的多神教がこの第一の異教徒的宗教の中に認められるとすれば、この汎神論の中にキリスト教とギリシヤ的多神教とが、あたかも円に内接する多角形の如くに晩年のゲーテの生の裡に包含されてゐたと見做すことが出来よう。ゲーテ自身の言葉がこれを裏付けてゐる。「我々は自然研究においては汎神論者(Pantheisten)、詩作にあつては多神論者(Polytheisten)、道義的(sittlich)立場にあつては一神論者(Monotheisten)である」と。この「一神論者」の前に

「キリスト教的」と云う註を加えれば、これをまぎしくゲーテ自身の宗教的態度を告白してゐるものと考へてもよいのではあるまいか。

- 註(1) Brief des Pastors; Dichtung u. Wahrheit I, 8.
 (2) D. u. W. III, 15; Faust I, Nacht.
 (3) F. II, 2, Klassische Walpurgisnacht.
 (4) F. II, 1, Finstere Galerie.
 (5) F. II (6) D. u. W. IV, 20; zu Eck. 28. II; 2. III; 8. III; 18. III; 1831.
 (6) W. M. Wanderjahre II, 1, 2, Pädagogische Provinz.
 (7) Maximen u. Reflexionen, über Literatur u. Leben.

塔寺について

平川 彰

研究発表内容は宗教研究第一五三号に発表につき、省略。

神降臨の象徴と送迎の方式

平野 孝 国

人為によらぬ自然の環境から、人は様々の神意を読みとつ

た。また自ら行動することによつて、神と神の意志を象徴した。但し、曾ての約束を忘れた伝承行為には、新たな解釈を見出して行く外なかつた。

祭の神輿渡御に当り、本社を進発して一定の場所に至り、旋回して戻る風習のあることは、単なる足のすざびとも思われぬ。御旅先と、本社祭儀との相関関係を較べ合すと、旋回という動作にも、神を送迎する場合の象徴的意味があつたのではないか。

例えば、信州諏訪神社八月の遷座祭には、春宮から秋宮へ到着した御輿が、神楽殿を三周する習わしである。福島の伊佐須美神社の御田祭には、獅子の面をつけた子供が社殿を右に三度廻つて御田神社に至り、神田を踏み鳴らして帰ると、再び社殿を三周して飯面を社に納める。次に御輿が御田神社に渡御し、社前で催馬楽を奏しつゝ数回廻り、早苗を植えて帰れば警蹕三声。田植人形と催馬楽を奏する者が社殿を三度廻つて、こゝに還御の祭典が行われる。熊野の速玉神社十月の御船祭には、御輿を乗せた神幸船が、諸手船に曳かれて御船島を左から都合三度廻つて戻る。

諸国の郷土芸能も、もと神を送迎する方式であつたのが、社とかけ離れて独立したと解釈出来るものが多い。

この国の競技や年占の中には、それがあると思う。流鏝馬にも古習を窺わせるものがある。射手には特別なモノイミが要求される。併し射当てる為の高度な技術は要らなかつたらしいことは、四、五才の児童が主に選ばれることでも分る。即ち、虚

心なる態度で射たところを以て、神意の赴く降臨の齋場を卜定した所以ではなからうか。この方式は、人為で測りえぬ偶然性を尊ぶものであるが故に、転じては、年中の作柄を占う行事となつたことも自然であると考へる。私は従つて、単なる年占のあることには、些か疑を抱くに至つた。

病のなまじりにつきて

深谷忠政

心理的事実と生理的事実との間に相互依存関係を認め、而もこの関係は器質疾患の場合にも精神療法を企てることを許すほど十分強力であると考へることが、最近精神身体医学の名前で行われているが、こうした身体的疾患の志向と経過に於ける精神的因子の役割を明かにすることが、天理教に於ては、病のさとし」という名で早くより行われている。

「病のさとし」と精神身体医学とは一見相似した点もあるが、其処には宗教と科学との相違がある。即ち「病のさとし」の背後には当為とか価値とかの課題があり、身体的疾患の治療だけではなくそれを通じて、親神天理王命に生かされている存在としての自覚をあたえ、日常の人間より天理教的人間への回心を惹起しようとするものであり、又天理教的人間の信仰向上への指導或は顛落への戒めのためにされる神の「手びき」「みちをせ(道教え)」「さんねん」「いけん」「りつぶく」として深い

意味を持つ。教祖の親筆である「おふでさき」一七一一首中約一割は「病のさとし」に關係があると見てよい。但し「おふでさき」の中には、多く原則的な事が述べられてあり、具体的な症状と精神的因子との關係は「おさしづ」の中に見出される。「病のさとし」の一例をあげると、頭については(1)人間思案をするな(2)高慢するな等、思考作用が人間思案(我欲)で歪曲するのを戒められている。目については、(1)先案(1)を止めよ(2)あれこれ迷つてはならん等視覚作用(将来を或は世上(周圀)を見ることが、人間思案で歪曲することを戒め、信仰(親神)にもたれること)を諭されている。耳については(1)聞くに聞かれんところをたんのうせよ(2)以前論してあるところを心に聞き分け等聴覚作用(聞き分ける作用)が人間思案で歪曲することを戒めていられる。

病のさとし = 身体機能 + いんねん
人間思案

上宮王撰という維摩經義疏が、実は後世の偽撰であろう、という旨は、すでに発表したところである。理由の(一)、百行章の引用が問題となるのであるが、さて、百行章は、今は皆な残缺本であつて、次の如き八種が知られる。(一)沙洲文余補所収本。第六十九章から第八十四章まで。(二)西樺古籍叢殘本。第六章から第四十七章まで。(三)ペリオ本A、三〇六。第一章から第四十章まで。(四)同上B、三一七六。第一章から第六章まで。(五)同上C、三〇五三。第七十六章から第八十四章まで。これ等の三本は、巴黎敦煌殘卷叙録第二輯の卷三に所収。(六)スタイン本A、一九二〇。(七)同上B、三四九一、首部完、第七十五章まで。(八)同上C、三五四〇。

百行章の巻首には、いわゆる進官表ともいふべきものが附いている。そして、「要真の言を録し、合して百行章一卷をなす。」と見えている。また、章毎に行の一字が附いていて、われ等の行状に対する勸戒百条を列ねている。即ち「合して」という以上には、元來「百」章を列ねて全文をなしていることは明白で、この場合の「百」は「百論」とか「国清百録」のそれであつて、諸子百家のそれなどと解すべきものではない。

論者によつては、(一)が八十四章において終つており、次

百行章の問題について

福井康順

に職語がつづいてゐることに注目して、百行章は、元來、八十四章なのであらう、としてゐる。その上、維摩經義疏に所引の「百行云」という字句のそこに見出されないことを考へる時、義疏の偽撰説は成立し得ない、というようにも論じてゐる。偽撰説は、百行章にのみよつて決定するものでは決してないが、ともあれ、論者は、(イ)進官表の読み方を知らない、(ロ)職語をもつて直ちに原本そのものからの伝写である、と速断してゐるようである。(ハ)本書は何故に八十四章で終つてゐるか、ということの説明しなければならぬ。

イエスの神の国

福 富 啓 泰

神の国が終末論的理念であることは J. Weiss や A. Schweitzer によつて明かにせられた通りである。R. Otto が神の国の現在性を力説し、彼の著 "Das Heilige" の思想を以て其を解釈した点は興味があるがその取扱方は歴史学的とは言ひ難い。R. Bultmann はあれかこれかの決断に人を立たせる処に其の意義を認める。此解釈は承認せねばならないが問題は決断と云う形式ではなく、何に対して決断するかの実質内容である。

イエスの神の国は神秘的直観の対象 (ヨハネ) でもなく、精神的に内面化されたもの (パウロ) でもない。彼の説教や譬話で其は、食卓、食争、宴会、即ち食欲の満足を以て表象されて

いる事と、其他の箇所から推定して其の本質は現実の害悪、矛盾、苦痛を止揚した人間の存在を意味してゐるのではないか。彼は超自然的な世界の变革の切迫せる到来を夢想する極端な Optimist である。終末の变革には当然政治的支配層の一新も含まれる筈であるから神の国理念の内に革命的要素の存在を否定することはできない。K. Kautsky と A. Robertson の革命説に無視し得ないものがある。神の国降下と云う神の恩恵に對し、人間の側で其に協力する義務をイエスは要求したに違いない。実力行使を表わす言が若干福音書に残存した事が其を暗示する。道德的行為や実行を強調する彼の宗教の自力的性格も其と無関係ではないであらう。彼が何故十字架の処刑にあつたかを究明するならば、同様に其理解を助けるであらう。受難物語は主としてヘレニズム教団において成立したのであつて真相を伝えるものではない。併し其伝承から教団信仰の部分を取り去つて、公平に觀察すれば彼の十字架刑の原因は単にエダヤ宗教指導者との思想的衝突ではなく、ローマの官憲によつて叛乱容疑者とみられたことにある。イエスの神の国は神秘的逃避的でなく、第一に宗教的であるが、現実的、道德的、政治的要素をも含むものである。

機根の問題

—阿毘達磨を中心として—

福原亮 嚴

何等かの視点より人を分類したものに舍利弗毘曇の七十五人、頭揚論の六十四種有情、瑜伽論の六十二種有情、人施設論の五十人、更に瑜伽論の二十八人、二十七人、二十三人、中阿含福田經の十八有字九无字の二十七賢聖、現觀莊嚴論の二十人、俱舍論の十九人等がある。又一般人の分類として預流向等の四雙八輩、隨信信乃至俱解脱の七人等がある。この種の分別は法につき実体を求た有部が七十五法等の要素を（無我故に）三世有として発見した如くに、人を其の特性において捉えたものである。有部は世俗の補特伽羅のみ認めるに過ぎぬが、經部等は勝義補特伽羅を認め、人分別に熱心となる傾向を孕み、此れが瑜伽等に継承されたのであろう。それは根、行、衆、願、加行、学、任持、道果、生、定、障、増減等の觀察に依る分類を含む。即ち①一般に人を利鈍・智愚・凡聖等で區別②迷悟の観点より正聚・邪聚・不定聚等を區別③人の性向に立つて見行者と愛行者、尋行者と貪行者、樂慧人と樂定人等を區別④道果の方面より階位的に四向四果、七聖人、二十七賢聖、時解脱不動の羅漢等を區別⑤種姓上に声聞獨覺菩薩等を區別するのである。

機根につき人の覺性有無の問題は、古來論譯があり、阿毘達磨では転根可能不可能の問題と結びつき論ぜらるべきである。七補特伽羅中、鈍根の信解は利根の見至となり得るかにつき、否定説もあるが、婆沙評家は肯定説を採る。これは婆沙に經文を引用し、白勝生類の人にも白法を増長さす人、黒法を増長さす人、涅槃法を得る人があり、黒勝生類の人と同様であると説き業の正善を教えようとする六勝生類説と同趣のものであると言えよう。二乗成仏の可否につき、有部は独賞と声聞と互に転根し得るといふ理に立つ故、転根を考慮に入れる時一般に人は成仏が可能であるといふのが此部の考え方と言えよう。（拙稿「阿毘達磨に於ける声聞道」『仏教学研究』六の参照を乞ふ）。

宗教々育における信仰の問題

藤本一雄

宗教々育はとかく宗教々授と混同され易いが、私の説く処は、度々説明した通り、宗教的教育「Religious Education」であつて宗教々授「Instruction of Religion」では無い。前者と後者に共通点即ち人を敬虔心即宗教心に導く処はあるが、方法は必ずしも一致していないし、後者は現今の法令では禁止さえされている。

私は宗教と云う辞を使わなくてもできると主張し昭和廿九年発表する者であるから、後者の第一目標即信仰の獲得は第二

次に廻す事と成つて、些か差を生ずる訳である。

宗教々育は、行おうと思ひ付き、宗教的人間に成らうとの理想にさえ立てば、宗教学者でなくても、自己が学びながら、何時でもすぐできる筈である。理想と言へば、己が希望に對し、常に明るい面を眺めて如何なる困難にも努力する。己れの偉大と信ずる者への畏れと慎しみ即ち敬虔心に生きる。総てを愛の念に抱擁する。克く物事を考え(反省自覚は勿論)責任の貫遂に誠実を尽し、人を尊敬し、物事への感謝報恩は云う迄もなく、必要に依じ己を犠牲にする事を厭わぬ人たるべきである。

この思想に立つて人を導く時、被教育者はおのずら感化教化される。信仰と云う心の働きは、こうして教えられてゆく者に、自然と折に触れ機に臨んで起る筈である。

信仰を第一目標とせぬ宗教々育は無価値であると主張する人がある。併し信仰は強要したら却つて起らなくなる。古来の大宗教家でそうした人は無い筈である。モハメッド、日蓮も、烈しくはあつたが、自信を強調したのみである。従つて今の無価値論は肯えない。高僧和讃を播くに、「信は願より生ずれば念仏仏成仏自然なり、自然は即ち浄土なり 証大涅槃疑はず」(善導讚第二十一)とは、信仰に一生を捧げた親鸞の述懐であるが、真理であると思われる。

私の主張する処は、信仰に入る基礎に成る心を養う事を第一とするのである。それ以上望むと法規にも触れる事に成る。この念を養つておけば、信仰には自然に入る筈である。

非神話化の基礎

星野元豊

ルドルフ・ブルトマンの非神話化の提唱はキリスト教界のみならず、広く宗教の世界の看過しえない問題である。何故ならいかなる宗教も超自然的なものを本質としており、それが科学的世界像や知性と矛盾、衝突するからである。

ブルトマンに対してはいろいろな批判が集り、特にそのハイデッカーとの結びつきにはカール・バルトやヤスバースをはじめ多くの批判者たちの指摘するように誤や危険をはらんでいるが、私はかかるブルトマン個人の立場や方法を別として、本来非神話化はいかなる立場から遂行されねばならないかをまず考えるべきだと思ふ。

ブルトマンは非神話化を単に解釈の問題としているが、しかしニューマンも述べている如く、「何処から」その解釈がなされるかということが根本の問題である。非神話化はもちろん聖書それ自身の立場からなされねばならない。聖書の根本立場、根本志向は救済ということである。それ故に聖書の出来事はすべて救済の出来事とみななければならない。スタウファーは非神話化に先だつて「生まの事実」―即ちここでは受肉せる神の言―を明白にすべきことを主張した。たしかに傾聴すべき主張であるが、彼の「生まの事実」―キリストの事実―は単なる歴

史的なものにすぎない。非神話化の基礎となるべきものはスタウフアーの「生まの事実」を成立せしめている根本事実、乃ち救済を成立せしめている神の働きかけの事実を明らかにすることとだけばならない。それは現実の救済として神の事実即現実の事実であるような絶対矛盾の事実である。シュニーヴィントやテューリケなどのいう如く、神話的表象はこの事実をあらわさんがためにとられたものに外ならない。それ故に非神話化はこの事実の成立をその根柢から明らかにするときはじめて正しく遂行されうるといふべきである。

カントにおける悪の問題

堀 越 知 己

カントにおける悪の問題は、道徳の場での悪から、宗教の場での根本悪へと導かれる。しかし「道徳は不可避的に宗教へと導かれる」(Rel. Akd. VI, S. 6) という場合、この拡張にとって必然的であるのは啓示ではなく、この運動はむしろ理性の理性の仕方、それ自身の内にある。とは言え「理性の限界内の宗教」は、単なる Rationalismus を意味するのでもない。思惟の仕方の変化は同時に Revolution der Gesinnung とも呼ばれる。そしてこの変化によつて悪は根本悪の姿を帯びる。即ち悪は「悪原理の、善原理と並んで一つにあること」という構造を担つてくる。

この Einwohnung は悪の根柢が freie Willkür にあることによつて将来される。悪は、格率が反法則的であるかも知れぬという可能性の主観的根柢に依つている。この悪はあらゆる格率の根柢を腐らす故に根本的である。つまり悪の原理が善の原理を根柢としつゝ、並んで一つにあるという事態が根本悪である。ここで並んでという構造は、一方の選言肢の選択が他の選言肢の廃棄を意味する選言判断の形であるよりは、むしろ一方の措置が同時にその反対々当の措置を意味する heteronominisch な構造を示す。何故なら peccatum originarium は本来廃棄を許さぬものだからである。なるほどカントはこれを選言的に解し、es ist を超えた es wäre の世界における自由な選択が、終局において最高善を恢復すると信じた。しかし悪原理と善原理の Einwohnung が解消するこの終局では、es wäre の世界さえ超えられる。そこは「単なる理性の限界」の外であつて、Vernunft-Religion の地平は崩壊し、たと無だけが現われる。

従つてカントにとつての重点は根本悪からの恢復であるより、Wahl を通しての根本悪の自覚である。即ち「唯一度の動かすべからざる決断」(Rel. S. 47) にとつての Einwohnung を引受ける Revolution der Gesinnung である。ここにカント宗教論のもつて一側面を浮彫りにしえないであらうか。

禪の本質とその宗教的意義

増 永 靈 鳳

禪の本質は(1)結跏趺坐または半跏趺坐等の坐禅をもつて、行の基本形態となし、(2)生類がすべて同一眞性を本具することを信じ、(3)頓に自性を徹見して、その妙修を重んじ、(4)經典の文字に限界を定め、義解を離れて、これを活用し、(5)師資(弟)の親しき接触によつて、面授嗣法を力説し、(6)勤勞作務にも、坐禅と同等の価値を見出し、(7)集團生活を律する清規を制定して、作善門なき大乘戒の缺陷を補足した点にある。

然らば、禪の持つ宗教的意義は果していずこに存するであろうか。(1)禪は絶対他者としての神を立てる代りに、人間の内に本覚眞性を見出さんとする限り、内在的宗教の代表的なものといひ得るのである。神の概念を仮りに用いるならば、神人同格教と称すべきである。(2)禪は三身未分の歴史的釈尊をもつて信の基調とし、且つそれと同一な眞性を内に求むる以上、神の宗教にあらずして、人間の宗教であり、人間性尊重の宗教である。(3)禪は坐禅をもつて、行の基本形態とし、日常の四威儀にその精神を拡充し、勤勞作務を重んずる限り、最も徹底した実践の宗教といひ得るのである。(4)禪は死後の世界よりも、現世における得達を重んずる限り、現世本位の宗教であり、理想主義よりも、絶対現実主義を取る宗教である。(5)禪は概念的偶像

を打破し、先人の旧型を踏襲することに満足せざる以上、最も自由を求むる宗教といふべきである。(6)禪はあくまで生活の質朴をはかり、内面の深化を求めるとする限り、簡素性(simplicity)と幽女性(profundity)を特色とする宗教である。(7)禪門の清規はその生活を嚴密にし、その行持を綿密に規定する以上、禪は末法史觀に強く反抗する自律的宗教であると信ずる。

行に関する二三の問題

— 仏教の心理学的研究の提唱として —

松 濤 誠 廉

仏教の教理内容には普通の理論推理によつては理解することの出来ない而も重大な面があるが、この事はヤスパスも新著で認めている。それは覚者の人格構成が生れたまゝの人間のそれと異なるからである。この相異は広義の行の結果によつて生ずるものであるから行を中心とする心理学的研究成果から仏教を理解しようとする方法が重要となる。然しこれは仏教の科学的研究が始つてから殆んど試みられて来なかつたものである。過去に於て唯識系の教学の中にこれと似た方法があるので大いに参考になるが、その他の総ての教典内容も他を覚する為のものが、覚の中に立つての叙述か何等かの意味で覚との關係に於て存在するのであるから、少しの注意を以つて取扱えば皆この研究の材料となる。この研究は転迷開悟の直接の対象である煩

悩群の心理的究明から始め、覺の心構えとしての四諦、行の場と環境の問題としての出家と戒律生活、意欲としての発願、前行としての懺悔・隨喜・読經・聞法・禮拜等、本行の止と觀

(止は先天的後天的兩傾性を除くと同時に生活感情に対する解脱感情の基礎を与へるもので、觀は仏數の知識のみならず一般に思考と判断力を増進させる。この兩者は後期大衆に於ては教理信仰によつて種々な形体を取り段々兩者を兼ねるものとなる)を研究して一般人格に及ぼす影響を考へ、行により新たに出来る覺人格の全体を見なければならぬ。以上が心理的研究の中心であるが、これの応用としては、(一)過去の仏教はこの覺人格を中心とし時と所と人の相異に於て現れたものと見るこゝとが出来から、新たな仏教概論教理史が成立する、大小乘の別の一つの新しい観点とした覺人格の若さと成熟の問題が考へられる。(二)現在の知識等が覺人格中に如何なる地位と融和を得べきかがわかるので現在乃至将来の仏教のあり方がかなり明瞭になる。従つて仏教徒一般の反省の資ともなる。この覺人格の心理的研究は大体覺者でないものとする研究であるから慎重を要するが不可能のことではない。用ひ様によつては文献的材料は充分あるし、自己の行体験の反省、行中の他者を実験材料とすることによつて充分科學的研究が出来る。この方面の研究が将来大に行はれることを欲してやまぬ。(拙作「覺りの人格」禅味十号より十五号まで参照)

一念義の問題

松野純孝

従来、一念義は自身の主張を盛つた史料に欠け、これに反対の立場にあつた側の史料によつて語られていたために、一念義に派生的に生じたわるい結果ばかりから、一念義が評価されていた観がある。従つて一念義の志向した「初期の精神」ともいへべきものが、なら顧みられず、一念義はただ風俗を紊れしめた頹廢的邪義として一蹴されていた憾みがあつた。

ところで幸い、一念義の祖といわれる幸西の「玄義分抄」(編纂六年)写本があるから、これをスタンダードとして一念義の当初に志向した真意を探り、そこに一念義の史上に占めた役割なり位置を考へてみたい。

幸西の根本的立場は、これによると、真実ニ易行ニ凡心に通うもの、というところから出発して、大經の「乃至一念」の立場に準拠し、多称↓一称、口称↓心念に煎じつめ、心念一念義・一念往生義の力説にあつたと見てよいであろう。そして入正定聚・現身得不退を説く点、親鸞の立場とほとんど異ならない。しかし幸西はまだ順次往生の立場を捨て切つてはいないやうで、この点、入正定聚↓如来等同を打出した親鸞と明確なる一線があるようにおもわれる。そのほか、一念義には①「文によらず義による」態度。②妻帯を拒否しない。③口称よりも

信を先とした。④一念に余れる二念・三念以後の念仏を仏恩報謝の念仏とした。⑤破戒を顧みず捨戒還俗を示した。⑥口伝を重視したこと。などの特色が見られる。これらはまた親鸞の立場の前提でもあつたらう。こうしてみると一念義は法然浄土教の一つのピークといえる。ただ一念義が余りに易行の一念信心でこと足る、と強調しすぎた結果は俗化の危険を藏し、また現身得不退を説きながらもまだ順次往生生の立場にとどまつた理論的觀念性の故に、現実の場における柔軟心による実践的叡智に欠ける点があつたようである。一言にしていえば、一念義は一種の理想主義に偏したために、ついに目的のために手段を選ばない所があつた。これが一念義の早く亡びた主因であらう。しかしそれだけに、一念義のラディカルな実践的行動の果した意義は毫も忘却されてはならないのである。(詳細は真宗史研究会編年報第二集「真宗における思想と社会」山喜房発行所収拙稿「親鸞の思想の展開過程」参照下されば幸甚)。

長壽伝説の宗教文化史的研究

松 前 健

一般に長壽伝説と言われているものの中、今回は浦島型のみ限定する。浦島型は、超自然境に行き、暫時の後帰郷すると早や数百年経つて居たとする話で、大別し大陸型と海洋型に分れ、海洋型は普通水霊や水棲動物の媒介により、海底又は海

を越えて異郷に行く話であり、主として大陸南海岸沿いに散布するのに対して、大陸型は、山中の妖精輪や塚、或いは洞穴に誘われて行く話であり、主として大陸内部、北欧、アイルランド、中国、朝鮮等にあり、広大な地域を占める。海洋型はその数も少なく、水棲動物の現われる話は、異類の国の信仰(海幸山幸型)との抱合らしい(海幸山幸、英国金の魚、台湾マチエチエ等)。海洋型の中でも、水中動物の現われぬケルト族の Oisín や Bran Mac Fearhall の常世国行きなどのような、海上の理想郷に行く話は、妖精塚や妖精輪に誘われる話と同じく、妖精音楽や踊りで誘惑され、後者の話の後期的発展又は説話的拡張らしい、数々の徴証がある。従つて大陸型が、此の型の最も原初的な形らしいが、此の話は大抵睡眠を伴ない、幻覚としての要素が極めて濃い。原始民族では殆んど語られないが、シベリヤ・タタール・ラツプ・北西部米印度人・エスキモ¹等に幾分見られ、その期間も短かく精々数年乃至一年又は半年であり、何れも睡眠或いは失神を伴ない、幻覚的要素が濃い。文化民族の話でも、文学的扮飾や基督教的加筆が加えられたものゝみ、数百年の話となり、実際のケルト民間に於ける、妖精塚や妖精輪に神隠しに誘われる話などでは、精々一年乃至数週間位である。何れも幻覚要素が濃く、短期間なのがその原始的な形であるとすれば、その話自体一種の山中幻覚に基づいた話らしい。ケルト族では、実際妖精負けした者は、屢々昏睡し、他人には感ぜられぬ妖精の音楽や踊りに誘われ、夢遊病状態で失踪し、本人は失神状態で戻つて来ても、短時間だと

思っている場合が多い。此の神隠しに逢つて暫くの後、人間界に帰された女は、屢々妖精から予言や透視力を与えられ、妖^{フェアリー}精^{ドクター}医^スとなる。之は北アジアの巫俗文化の巫病の現象と似ている。チュクチ人でも、巫病にかゝつて長期の昏睡に陥り(時としては数ヶ月)幻覚を見るものは、本人は数日又は数時間としか感じていない。北西部米印度人のこの型の話も、明らかに入巫修行の縁起譚である。此の型の話が、未開人では、極北巫俗文化圏に限られていることにも注意。台湾でもタイヤル族の話などは、山中の湯気を食べする精霊の国に行き、その期間も四、五年位。⁷日本でも天狗倒し、天狗笑い、天狗の礫等の山中幻覚、天狗、鬼、狐狸、隠し神、ヤドウカイ等による神隠し、天狗のカゲマなどという、神霊の導きによる霊界遍歴、空中飛行の信仰がある。神隠しに逢つた子供は、異常な衝動で夢遊病状態で放浪し、失神して発見され、自ら霊界巡りをしたと信ずる(仙童寅吉の例)。クレータの詩人 Epimenides⁸、ケルト族の Oisín¹⁰、ヘルセルドウンの Thomas¹¹ の如き、霊界巡りをした長寿の予言者や吟唱詩人も、そうした存在らしいが、日本の久米仙、常陸坊海尊、八百比丘尼、寅吉等もそうした存在らしい。¹²

註 1. E. S. Hartland, *The Science of Fairy Tales*, 1904, Chap. VII, VIII, IX. 其の他諸書
2. *Op. Cit.* Chap. VII

3. J. A. MacCulloch, *The Religion of Ancient Celts*, 1911 一種の幻覚説を取り居る。

4. Lady Wilde, *Ancient Legends, Mystic Charms and Superstitions of Ireland*, 1887. 同書にはこうした妖精幻覚による神隠しや妖精負けの話を多く載せて居る。
5. W. Bogords, *The Chukchee (The Jesup North Pacific Expedition) Part 2*, P. 420.
6. H. B. Alexander, *North American Mythology*, 1916, P. 135. (*The Mythology of All Races Vol. X*)
7. 佐山・大西氏「生蕃伝説集」
8. 柳田国男氏「山の人生」参照
9. 西紀前六世紀頃のクレータの詩人。オルフィック教系の司書者。神学者。Pliny の *Nat. Hist.* I. vii. c. 33 に「山中の洞窟中で五十七年間眠つた」といふ。彼とオルフィックとの関係は W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1952.
10. 古代詩人 Oisín 又は Ossian は、十八世紀の詩人 Macpherson により有名になつたが、その物語は T. W. Rolleston, *Myths and Legends of the Celtic Race*, 1912 及び A. Nutt, *Ossian and Ossianic Literature*, 1899 等(以下)。
11. Thomas of Breiddonne は、十三世紀の予言者的人物、妖精國に行き、帰つて来たと称し再び其処に去つたといふ。Hartland, *op. cit.* P. 204 参照。
12. 柳田氏「山の人生」には、こうした人物と山中の神靈幻覚とを關係づけつて説いて居られる。

眞宗に於ける信について

松 本 解 雄

眞宗に於ける「信」を考えるについて、先ず注意すべきことは、それは単に教法に対する一般的な信頼とか信頼とかいふことではなくして、この「信」の内容こそは、眞宗教義の最初であり最後であるということである。その「信」の内容が最も端的に表現されているのは歎異抄の第一章及び第二章の次の箇所であると思う。即ち第一章の『弥陀の誓願不思議にたすけられまゐらせて往生をば遂ぐるなりと信じて念仏まをさんとおもひたつころの発る時、すなはち撰不捨の利益にあづけしめたまふなり』及び第二章の『親鸞におきてはただ念仏して、弥陀にたすけられまゐらすべしとよきひとの仰せを被りて信するほかに別の子細なきなり』である。これを分析してみると大体次のようになる。一、信の対象、これは「弥陀の誓願」であり、二、信の目標、これは「往生を遂ぐる」こと換言すれば救済であり、三、信への通路、これは「よきひとの仰せを被」ることである。この問題は眞宗に於いては所謂「善知識」として特に重視されている。

この点について親鸞がその主著である「教行信証」の信巻に涅槃経迦葉品の『復有二種一信有レ道二信ニ得者、是人信心唯信有レ道不レ信有レ得道之人是名爲ニ信不具足』を引用され

ていることは注意すべきだと思ふ。そしてこの「よきひとの仰せを被」ということについては、更に又「聞」ということを吟味しなければならぬ。「教行信証」信巻には「然 經言聞者、衆生聞^{キテ}仏願生起本末^ニ無^シ有^レ疑心是曰^ク聞也」とあるが、特に「聞」について「思」との関係について考察する必要がある。最後に四、信の結果、これは所謂「証」の問題であるが、今は詳論することは出来ない。ここでは親鸞が「正定聚之益」を特に当益とせずして、現益としたことと、信後に於ける生活が、一方に於いて如來の光に照されながら、他方それなればこそ煩惱熾盛の自己をあくまで深く掘り下げて行つた親鸞の体験を通して、常に矛盾対立をはらみながら、他力廻向によつて止揚されてゆく信の風光を味わされてゆくことを指摘するだけに止める。

網島梁川の見神について

松 本 皓 一

梁川の「見神の実験」は、明治三十七年の某夜から十一月の某夜半に至る間に前後三回にわたり起つた。これは第十四回・第十五回学会において發表したる如く、梁川の第一期・第二期・第三期の心理生理的なきまざまな諸体験の結果として発現されたものである。わけて第三回目的の見神の実験は最も強烈なものであつた。この体験の結果、彼は神の子の自覚を得、神の靈

的人格性を自証し、永生を確信するに至つたと告白している。

そしてこれを、友人にあてた書簡の中で「一点も動かすべからざる心靈上の事実と相成り候⁽¹⁾」と記している。しかしこの見神の実験が「たび明治三十八年七月雑誌「新人」に発表されるや、さまざまなる反響がまきおこされた。一部の宗教家や思想家の中には同情ある声もあつたが、精神病理学者や心理学者は手きびしく非難した。幻覚性精神病症状と判断した呉秀三や門脇直枝らはその一人である。しかし、見神が幻覚であるか否かは別として、この体験以後、理想我と現実我の相反した人格の動揺が克服され、神を思慕して充たされることなかつた「たとえしもなき悲哀の要求」が遂に充たされ、「神と共に仿らき、神と共にたのしむ」常樂の境地に至つたといふことは、もはや見神の体験を病的妄想や幻覚という客觀的事態においてみるよりも、梁川一個の人格に即して、その主体的な意味において捉えることこそ重要であろう。見神の実験は梁川に何をもちたか。

今その一つの例証として、かつてあれ程彼を苦しめた病患と煩悶とが、見神を契機として全く価値を逆転させ、神の恩寵にふれる媒介者としてうけとられてゐることを指摘できる。人格の全き質的变化である。この意味で、見神の体験をもつて彼の conversion となし得よう。

註(1) 明治三十七年、中桐確太郎宛書簡

註 梁川の云う実験は experiment の意味でなく experience のことである。

中国佛教の社会倫理

道 端 良 秀

仏教の社会倫理として、その根本理念となるものは、一切衆生悉有仏性であり、山川草木悉皆成仏の思想である。一切が平等であり、更に同一であるとする一如の思想、これが社会共同体をなす人々の根本的な恩恵である。こゝから仏の慈悲が行われ、一切に対する恩が、感知され、捨身などの極端な布施や、社会奉仕の精神が導かれる。

一体このような仏教の精神が、どこまでに中国の人々に受容され、実践されて行つたであろうか。これには多くの中国人によつて書かれた文献によらねばならぬが、特に靈驗伝などによつてこれを知ることが出来る。その一つの例として、放生思想の普及と実践がある。これは消極的には僧戒の四波羅夷罪の第一であり、在来信者の五戒の第一である不殺生戒であるが、この不殺生戒を積極的にしたのが放生である。仏教史上に多く出て来る、各歴代帝による禁殺の詔、三長齋月における禁屠殺勅、又放生池の設置など、これが実践化である。放生池の天下に置いたのは、天台大師の力として、特に有名である。

又中国において最も重要視される、祭儀に際して、その牲を蔬菓に代えた時のあつたことは、いかに仏教の影響が大であつたかを知ることが出来る。六斎日とか十斎日、更には水陸齋の

行事の如き、皆この思想によるもので、これは、法苑珠林卷六五に放生篇を設けて、これに就いて述べているが、一切の男子は皆これ我父、一切の女人は皆これ我が母とする仏教の考え方は、梵網經や心地觀經其他の經典から当然に帰結される思想で、不殺生、放生はかくして相当深く中国の民衆に浸透したようであつた。近世の株宏の戒殺文や放生文にも見ることが出来る。

従つて中国仏教の社会救済事業と言われる、いろいろの事業の根本的なものは、このような思想から現われたものであることに注意やねばならぬ。多くの事例がこれを証明している。

宗教的動機づけについて

—特にパスカルの場合—

南 慈 朗

近時心理学や臨床医学の研究分野に於て、パーソンナリティの研究は相当重要な位置をしめるようになり、その中でパーソンナリティの宗教的な色彩をもつ面が重要視されて来ていることはみのがせない。

そのような研究に於て注目すべきものとして一人にオルポート (G. W. Allport) があり、彼は人間を宗教的動機づける要因を形成する因子として次の五つをあげている。(一) 生体機能的諸要求、(二) 気質と心的能力、(三) 心に由来する欲求と価

値、(四) 合理的意味の追求、(五) 文化に対する反感、であるが、これには形成因子としてなお不足するものがあると指摘したい。そこでオルポートのあげている項目に欠けているものとして、人間存在そのものに由来する不安の一項目を附加したいのである。そのための一つの例証としてパスカルに於てみられるところの彼を宗教へ動機づける要因が、人間の存在の不安にあつたことをあげることが出来るのである。

そこで人間を宗教へ動機づける重要な一つの要因として、人間の存在の不安の一項目をふくめて考察するならば、宗教へ動機づける要因から宗教とは何かという問題を解きはぐせうとする場合、より完全な理解に到達するであろうと考えるのである。

—主要文献—

Pascal, Blaise; *Pensées*. (L'édition Brunshvicg).

(パスカル、冥想録、由木康訳 白水社)

Allport, G. W.; *The individual and his religion*.

(オルポート、個人と宗教、原谷達雄訳 岩波現代叢書)

Fromm, E.; *Man of himself*.

(フロム、人間における自由、谷口、早坂共訳 創元社)

Eastwood, D. M.; *The revival of Pascal*.

(イーストウッド、パスカル復興、由木康訳 白水社)

三木清、パスカルに於ける人間の研究、(三木清著作集第一巻)

石津照塵、宗教哲学の問題と方向、(弘文堂)

ヘーゲル精神現象論にみられる 宗教への道

三 原 顯

神への関係の意識を宗教とよぶならば、この意識について、現実的自己からこれを検討し、意識の発展を裏づける論理的必然性を示さねばならぬ。又人間が神について知ること、宗教とよばれるならば、知られる神について、その内容を明らかにしなければならぬ。而してそれによつて宗教があることが認知されるならば、その一つの宗教への道が考えられるとみてはどうか。今この見地にたつて考えてみる。

彼のいう神は、我々の意識及び人間本質の究明によつて明らかにされる。そこでの態度としては、神祕主義を排し、且感覺の世界からの解放が堅持されている。

扱、こゝでの究明は意識・自己意識・理性・精神の経過全体を迎るといふことの上にたち、そこから単純な総体性乃至は絶対的自己として宗教が開示されていくことにもなる。だが現実的な人間の立場から考える時、それだけでは尚且體的・現実的でない。そこで表象性の形式に於て宗教が取扱われるに至る。即ち精神・神の具体的且具象的あり方が表象性の形式に於て示されるに至る。それによつて自己が神を我が内に明示され、同時に宗教があることを認知するに至らしめられる。

このような宗教論述は精神内存在として一切を包含する所に於て成立する。こゝで精神—純粹自己認識—絶対的自己—真実且唯一のあらわなるもの—宗教という一つの図式を描く。これは一方の側からのみ考えている嫌いがあるが、所詮彼によれば精神の中に於てのみ真実に語られるのであつて、そこからの逸脱は許されない。

最後に絶対知の前に、宗教はもろくもくずれ去ろうとするが、このことは逆により高い宗教への立場即ち絶対自覚の立場を開くことになる。何故ならこの知は、己れの限界を真に認識さすが故である。然しこれは「精神現象論」の段階をこえて試みられるものである。

ラインホルド・ニーブウの宗教思想

宮崎 彰

ニーブウはその基督教倫理入門において、宗教を、神祕的宗教と神話的宗教の二つにわけた。ギッフオード講演においては、非歴史的宗教と歴史的宗教に大別した。近著においては、之を三分している。

何れの分類も、文化や歴史に解消されず、また、無限や永遠に併呑されることのないように、*Self*の主体性、また、人生の意味、を守り、かつ闡明することを目安としてなされ、この立場は、彼がその処女体で、自然と文明に圧殺せんとする

「人格」の危機とその擁護を主張して以来、一貫している。(四)

かくも彼の関心を惹いている自己は神、自己自身、及び隣人と三つの対話をなし、ここに我と汝の邂逅が実現する。かくして、神と自己、自己の内部に、また自己と隣人との間に本来の關係が、自覚されて、いのちの調和が得られる。(六)ここに、愛の律法は、命令法から直説法に変わり、自己中心性の古い自己が死んで、他者との間柄に生きる本来の自己、『人間』が生れる。(八)この過程が不徹底である場合には、集团的自己中心性が暴力を發揮して、文明を崩壊に導くことは、歴史の明白に示すところ、寛容と、預言者の批判精神に立脚した宗教のみが、歴史の審判を通過する。されば、人間の自己認識は、只、歴史のドラマにおいてのみ可能であり、宗教の第一義は、關係性の回復に他ならず、神—人間—共同体—關係の結合点に、人間が位置し、三和音を奏する。(十四)

ニーブツの思惟形式を、カーネルは弁証法として捉え、(十五)から彼の全思想を説明せんとするが、一見その様にも見え、また、キルケゴールのそれに近いとはいえ、かの単独者の絶望と孤独に終ることをしない。福音と社会に対する同等の関心が、バルトとは違つて、現実の評価を許し、ティリッヒの correlation にも似たた Relevance の方法論を生んでいるのであつて、その相互の關係が彼の作品のテーマであることはホフマンの指摘する通りである。(十七)されば、ウルフの様な relational thought 關係の思考と呼ぶのが適當であらう。(十八)ニーブツ自身は「信仰と

經驗との循環關係」と称しており、(十九)ウオッヘルミンの宗教心理学的循環を連想させるが、それは共通の師ティルタイの影響である。(二十)何れにせよ、彼の歴史に対する関心は、探險家 Carsten (1733-1815) や、史学者 Barthold (1776-1831) に連る血脈から来るのであろう。(二十一)

以上、ニーブツにおける宗教の意味は、かつて、マックス・ミュラーが棄て去つた religio の定義を、歴史の經驗に照して、今一度提唱せんとするもの如く、「再結」と定義される。

註(一) Reinhold Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics, 1935, pp. 29-39 基督教倫理 一九四九年 三三—四六頁

(一) Niebuhr, R.: Human Destring, 1943, pp. 1-34.

(二) Niebuhr, R.: The Self and The Dramas of History, 1955, pp. 61-72.

(三) Niebuhr, R.: Does Civilization need Religion? 1927.

(四) Niebuhr, R.: The Self and the Dramas of History, 1955, pp. 3-72.

(五) Niebuhr, R.: Human Nature, 1941. 基督教人間觀 第一部人間の本性 一九五一年、三四八—三五九頁参照

(六) Ibid.

(七) Niebuhr, R.: Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology, in Kegley, C. W. and Bretall, R. W.: The Theology of Paul Tillich, 1952, pp. 218-9.

(八) Niebuhr, R.: Human Destring, pp. 99-126. 及び

註(一)(二)(三)参照。

- (十) *Ibid.*: pp. 220-43.
- (十一) Niebuhr, R.: *The Self*... pp. 83-4.
- (十二) Niebuhr, R.: *Intellectual Autobiography* in Kegley, C. W.; and Bretall, R. W.: *Reinhold Niebuhr, His Religions, Social and Political Thought*, 1955, p. 11.
- (十三) Hoffmann, Hans: *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 1956.
- (十四) Herberg, Will: *The Three Dialogues of Man in The New Republic* May 16, 1955, pp. 28-31.
- (十五) Carnell, E. J.: *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 1951.
- (十六) Herberg, Will: *Ibid.*
- (十七) Hoffman, Hans: *Ibid.*
- (十八) Wolf, W. J.: *Reinhold Niebuhr's Doctrine of Man* in Kegley, C. W.; and Bretall, R. W.: *Reinhold Niebuhr*... p. 232.
- (十九) *My conception of the circular relation between faith and experience* 註(十二)の知的自伝十六頁及び註(三)(十一)の八五頁。
- (二十) 菅岡吉著「宗教哲学序説」昭和十九年。一三三—一六六頁参照。
- (二十一)(二十二) ニーブウの書簡に拠る。
- (二十三) 石橋智信著「宗教学概論」昭和廿四年。五六—六〇頁参照。

大本教の展開過程

村上重良

大本教は、明治中期、日本資本主義が本格的発展をはじめる時期に、京都府の農村・小郡市から生れた。大本教は、幕末の民衆宗教たる金光教を継承し、幕末の民衆宗教に共通する農民宗教的な封建支配への抵抗は、資本主義とこれを推進する政治権力に向けられた。大本教六〇年の歴史は、五期にわけることができる。

(1) 開教期 一八九二—一九〇八 京都府綾部で赤貧の生活をおくる出口ナオは、五二才で神がかりとなり、「三千世界を立替える良の金神」の神諭をのべた。ナオは活病をつうじて布教し、金光教に吸収された。このころ同府穴太の貧農出身の出口王仁三郎は、神がかりののち、呪術を身につけ、心靈治療を行っていたが、ナオと合同して金明靈学会をつくった。

(2) 最初の発展期 一九〇八—二二、内争のため教団を去っていた王仁三郎が綾部に戻り、一次大戦とその戦後、大本教は大日本修斉会のち皇道大本として、全国的に進出した。王仁三郎と浅野和三郎は教義を整備し、農民・小市民に強烈な終末観でつらぬかれた幻想的な教いを説いた。この発展は第一次大本事件の弾圧をまねいた。

(3) 内外発展期 一九二二—三九、事件後、王仁三郎を中心

とする大本教は、日本帝国主義の矛盾の激化、アジア進出の時期に、対外的には世界宗教の連合を唱え、国内では、資本主義排撃、農村中心の日本再建を主張し、昭和神聖会など政治運動に進出した。このうごきは異端的ファシズム運動として、第二次事件の弾圧をもたらした。

(4) 禁庄期 一九三六—四五、政府は、大本教の方向が民衆の要求を部分的に反映し、権力が拗つて立つ天皇制神話と対立する神話体系にうらづけられていることをはげしく憎悪し、大本教の根絶を図つた。この禁庄のため、大本教の民衆的性格はかえつて強められた。

(5) 再出発期 一九四五—敗戦後、愛善苑として再建された大本教は、平和と人類愛を強調し、国民の要求に密着して、原水爆禁止、世界連邦実現の運動を展開した。

大本教は農村を基盤とする最後の民衆宗教として、その民衆的性格と資本主義への抵抗を保ちつづけたのである。

説話・傳説と民間信仰

— 観音信仰を中心として —

百 田 師 恵

説話文学と霊場伝説を対象とすると次のようなことが云える。こゝで扱つた説話は靈異記と今昔物語集、またこれに関係深い宇治拾遺物語、古本説話集であり、霊場伝説は西国、坂東、秩

父の百カ所霊場である。これによつて観音信仰の状態を見ると、説話では七十三話の中、階層別には庶民を対象としたもの三十四で、貴族を対象としたものは僅か五つに過ぎない。これは貴族仏教といわれる時代ではあつたが、明らかに説話がその假當時の信仰を反映したのではなく、むしろ庶民に仏教信仰を喚起せしめるために作つたものであることがわかる。それ故に次の時代に庶民を対象とした宗派の興起が見られるのは、この結果からして、仏教者などの多年にわたる努力のあつたことを示すものであろう。

他方霊場伝説も、その假當時の信仰を反映したもののばかりとは考えられないが、大いに性格の変つた所がある。先づ前者が貴族に中心を置かないのに対して、後者は比較的貴族を対象としたものゝ多いことである。察するにこれは、寺院の歴史意義を高めるために付けられたものもあるだろう。しかし乍ら庶民を対象とするものは九十三話中二十三、それに対象不明で多くは庶民に関係深いと思われるもの二十と、結果的には説話と何等変る所がない。また霊場別では西国は貴族、坂東は武士、秩父は庶民と、霊場の成立年代から見るとよくその時代を反映していることがわかる。

更に説話、伝説と兩者を信仰類型から見ると、説話では生命の危機を救われたとするものと、財貨・福運を授つたとするものが多いのに、伝説の方にはかえつて少なかった病氣不具、子授安産子育て、なお農業に関係する旱害、虫害等の天災から救われたとするものが目立っている。こゝにおいて、説話の信仰は

日本人の具体的な信仰を表わすものであつたとは云えず、その点靈場伝説は一步前進して現今見られる民間信仰の一般的な型を具現しているものであると云える。

(本稿は昭和三十一年度文部省科学研究所補助金交付による成果の一部である)

宗教學方法論

諸 井 慶 徳

宗教学は宗教現象の学的考察である。その対象は「宗教」なる用語を以て把握される一聯の「現象」である。凡そ用語の意味は(一)最初に意味せられたもの、(二)意味せられる様になつて来たもの、(三)通常意味せられているもの、(四)意味せられ得るもの、等の諸層に於て解されねばならず、又現象にも(一)既に明確に外面的表現化せられ得たもの、(二)未だ漠然たる外面的表現化に止まつているもの、(三)内面的な潜在的表現性に止まつているもの、等の諸相を見逃してはならない。

かくて宗教学には(α)用語の意味を限定自覚すること(β)その対象を表現化に齎すこと(γ)表現化せられたものを理解して行くことが根本手続となる。(β)と(γ)には多くの操作が必要である。

先ず如何にして表現化するか。(A)内面的なものを外面的

なものに引き出す心理的内面調査として、(一)自己のそれを反省、分析、記述する(二)他人のそれに対し(イ)分析(間接資料の用語及内容)(ロ)質問(直接質問ロ口頭、紙上。間接質問ロ周辺、様相。細部質問大要質問。諾非要求質問主観操作要求質問等)(ハ)類推洞察(間接資料につき自己類推や他の多くの類推による)(ニ)外表による資料づけ(外部特徴、内部片鱗の相似による)等があり、(B)漠然たるものを明確ならしめる社会実態調査として(一)地域(二)宗派(三)血縁(四)時代等をめぐり(イ)社会的事実(一般文献乃至事象)の分析(ロ)個人質問(口頭、紙上)の集積(ハ)個人又は社会の固定記録化(写真、録音)等がある。

次に如何にして表現を理解して行くか。(A)個的事実として理解を(一)表現そのもの、内容把握、(a)自己、他人(b)時代の同異(c)地域の同異を貫いて(イ)言語内容の把握(ロ)表出内容の把握(ニ)表現から内実への遡及(イ)歴史的経緯(ロ)地理的状况(ハ)社会的背景(ニ)個体的原因(ホ)内実の体験等で行い(Ｂ)多くの事実として理解を(一)比較そのものとして(イ)内実の相関(ロ)外形の類似(ハ)環境の一聯(地域、時代、系統等)に基いて行つと共に(二)比較に基いて類型を(イ)個的事実の相似、相異(ロ)一群と他群の共通性の相違を通して見出す。更に(Ｃ)多くの事実を貫く全般的本質的なものの理解として(一)全般に共通する点(二)最も顕著なる特質(三)法則的なもの等が検討される必要がある。

報恩思想の成立

諸戸素純

恩といふ思想は、インドとシナとでは、その内容は必ずしも同じでない。シナの恩は「めぐみ」として、めぐみ手を予想しており、いはゞ与へる側から規定された概念である。推恩といふことがよい例証であろう。これに対して、インドでは受け手の側を問題とし、常に知恩といふ形で説かれている。お蔭として有難く思う受け手の心情について述べようとするのである。与へ手に無関心といふのではないが、すべての社会関係について恩を感じたので（六方礼）、自然と受け手の側だけが問題となつたのであろう。

恩のめぐみ手を特に強調することは、シナにおいて発達したものと疑うべき理由がある。四恩についてそのことを論証することができる（人文研究七之五拙論）。このやうにめぐみ手を強く意識するシナの恩は、そのめぐみへの返報を重んずる倫理に通ずる。受ければ必ず返すべきであるところには儒教倫理の一つの核心があるものと考へられるが（報施、報本）、その影響を受けてか、シナ仏教では、恩の思想が報恩として発達して行つたのである。インドでは知恩を説き、シナでは報恩を重んじたのである。

本来、仏教の業論によれば、行為の価値はたゞ行為自体の善

悪によつて決るべきものであつて、行為の向けられる対象の如何によつてその価値が左右されるべきものではない。従つて特定の人に対する行為が、その為特に高く評価されといふことは、理としてあるべきはずがない。衆縁の和合によつて私の存在があり、その事実を認めるところに知恩が成り立つならば、私の報恩行とは、それらの諸縁に一樣に向けらるべきものでなければならぬ。ところが他面では、福田の思想があつて、父母と師長とに対する供養が福を得る善行として特に勧められているが、これが仏教倫理の根幹をなすものゝやうである。インドにおける福田への供養を報恩として解釈しようとするところに漢訳仏典の倫理があり、供養の思想が報の倫理に転化しているところに、シナ仏教の特色が認められるやうである。

デュルケムの宗教學說の意義

— 社会体系論との関連において —

柳川啓一

デュルケムが「宗教生活の原初形態」の中で説いた「神と社会は一つである」という理論を、社会体系論——とくにパーソンズ——の観点よりみて、デュルケム理論の現代の宗教学にあたえる意義を明かにしようとするのが、この報告の目的である。

デュルケムは、トーテムの神聖観の起因が個人的動機には認められがたいことと、集合生活が宗教的感情を起しやすきこと

から、神と社会を一つであるとみなした。すなわち、これは、宗教と社会の関係についての理論であるが、その特徴は、第一に、デュルケムが一般理論として問題を提出していることである。社会的条件による宗教の変化、社会の類型と宗教の類型の対応というように、宗教と社会を函数関係としてみる宗教社会学とは、まったくその立場を異にしている。第二の特徴。社会が神であるとデュルケムがいうときの「社会」は、社会集団ではなく、社会体系である。社会体系は、社会的行動に関する觀念の体系であり、この意味に解することによつて、社会を具体化せず、しかも外在性と拘束性を示すことができる。こうして、デュルケムの命題は、宗教と社会関係の意味を意味していると解される。第三に、もちろん、社会体系は、すべて宗教なものではないから、諸社会体系—正確にはサブ・システム—と比較して宗教の特徴をあげる必要がある。デュルケムによれば、行動の規範であり、しかも窮極的な命令として人々に迫るものが、宗教の特徴である。

宗教体系を宗教学に導入することによつて、「行為」を考察の端緒として、宗教学の諸分野の共通の研究の場を与え、また、社会体系の立体的な構造の中で、宗教を位置づける利益を与えられる。デュルケムは、パーソナリティの欲求充足の傾向、聖の俗に対する影響、などの考察は十分でない。しかし、宗教を含めた文化が行動の規範であり、しかもまた欲求充足の手段、あるいは対象になるというメカニズムを明かにするにいたる道程を示している点を、われわれは高く評価しなければなら

らない。

キエルケゴールに於けるフモールの問題

—その位置と構造—

山形孝夫

キエルケゴールの著作活動が、美的と宗教的著作期とに区分せられ、それに応じて著作態度そのものも間接的と直接的伝達とに類別せられ得ることは周知のところである。即ち前者に於ては、産婆—Hebammen—となること、換言すればソクラテスの意味に於けるイロニーケルとなること、そして後者にあつてはキリスト教的意味に於ける証人—Zeuge—となること、それぞれ著作態度の指導理念とせられているのである。

ところで間接的伝達の時期を日記及び著作によつて更に詳細に辿つてみると、この時期の始終を通じて、目標とせられた理念の上に変容のあることが指摘せられる。それは、イロニーケルからフモリストへと云う変容である。

ところで、ソクラテスへの憧憬のあまり、遂に自己をしてソクラテスの後継者たらしめんとし、真のイロニーケルとして生きることが神に誓つた (Journals, No. 24) 程のキエルケゴールが、期待に反して、自らの立場がフモリストのそれであること、を認めざるを得なかつたところに、極めてキエルケゴール的な、その故に、キエルケゴール理解にとつて本質的な問題が存する

のではないか、少くとも、この問題にふれることなしに、後年（一八四七年以降）に於けるキリスト教的、直接的伝達への転身を語ることは、甚だしく一面的であるを免れない。私見によれば、キエルケゴールは、イロニーケルであるよりも、亦、キリスト者であるよりも先に、本性上、フモールストであつたのであり、このことが彼のソクラテス解釈に獨自性を与える結果となつてゐるのである。こうした点からキエルケゴールに於けるフモールの解明は、キエルケゴール研究にとつてその序説であり同時に帰結でもあり得る位置を占めてゐると考えられる。本研究は、このような観点に導かれながら、彼の著作について、フモールの位置と構造とを明らかにしたいと云う願をもつてゐる。フモールの特色は、次の六点に要約される。

- 一、Grenzlinie乃至Konfiumであつて、完成態ではない。
- 二、Sympathieであつて、Autopathieではない。
- 三、Existenzformであつて、Reideformではない。
- 四、Leidenswirklichkeitであつて。
- 五、Krankheitのこゝろであつて、Gesundheitではない。
- 六、Freiheitの意識であるが、世界、人間、自己……からの自由である。

パンシャの成立

山田龍城

パンシャの編纂は北伝アビダルマで最も大きな意義をもつ。に

も拘はらず、これまでパンシャ編纂の意図は必ずしも明かにされてゐない。

ところで、パンシャはカシュミラ学統の発智論の注釈であるが、兩者の間には開きがあり、(1)三世実有説を明瞭に説くこと(2)十大地法・大煩惱地法・小煩惱地法の分別をなしはじめたこと(3)五位法を知つてゐたこと、少くとも以上の三点に於てパンシャは前進してゐる。この三点は必ずしもパンシャの発明にかゝるものとは言ひ難い。これらはパンシャの中にしばしば開説される六足論に見出されるからである。即ち(1)は識身足論に、(2)は品類足論を通して界身足論に、(3)は品類足論に取扱はれてゐる。他の集異門足論、法蘊足論、施設足論は内容上アビダルマの獨自性を有せず、アゴン類の延長にしか過ぎない(従つてアゴンのアビダルマと呼びたい)。これに反して品類足論は、アゴンのアビダルマの教説を内包しつつ、界身足論の主張をも第四章に含み—この故に界身足論の名称がパンシャにあげられないのであらう—、更に十智の問題(第二章)、十二処の問題(第三章)、九十八隨眠(第五章)をも取扱ひ、前代の諸論を体系化したアビダルマ論といへる。しかも、六足論の諸法分類の創見や新しい主張の陳述の如きは、ガンダーラ学統の得意とする所で、パンシャに活躍する世友や法教、譬喩者や西方師など、多くはガンダーラ及びそれより西方に属するようだ。パンシャと発智論との間に存する相違点の出所は、当然これらのアビダルマの中に求めるべきであらう。

一方、発智論は先にあげた(1)(2)(3)を缺き、十智の問題、十二処の問題、九十八随眠の問題に於て品類足論と共通の資料を有し、アゴンとは別な新シテムスを案出してゐる。そしてこの発智論がカシュミール系に属することは一般に認められてゐる。

以上の如くみてくると、パシヤはカシュミール系発智論の組織に準拠しつつ、一方ではガンダーラ系の諸論をも取入れ、新時代のアビダルマ論を集大成したものと云へよう。クシヤーナ大帝国といふ社会的背景を考慮にいとれると、この編纂は意義深い。

ア ゴ ン	A	アゴンのアビダルマ領域の確立	ア ビ ダ ル マ
		発智論	
	B	カシュミール系ガンダーラ	合流
相 応 部	A	集異門 法蘊 施設	C
		識身 界身 品類	
其 他	A	心論	C
		パシヤ 雑心	
		倶舍 Abhidharmakośa-vyākhyā	

日本宣教百年史

——とくに国家と教会の関係について——

山 本 和

(一) 明治期キリスト教の気骨。日本におけるプロテスタント開教以来百年になるが、信徒数はなお少数であるけれども、明治初期及び中期において、日本の社会と文化の近代化に果たしたキリスト教の役割は、絶大である。内村鑑三の非載論、植村正久の教会自然独立論、新島襄の教化興國等、この期の没落武士の子弟からなつたキリスト者は、宣教によつて国家の支、城柱磐であり、国家の良心の役割を呈した。国家主義に抵抗する凡ゆる革新運動の根柢には陰に陽にキリスト教があつた。

(二) 社会・文化革新の基柢。上からの革命である明治維新による新政府は民衆の下からの運動、新興市民社会の形成を抑圧した。明治初期十年代の欧化主義時代、キリスト教も寛容されたが、危険を感じるや、明治二十年代、国家はその抑圧、迫害に転じた。それは封建遺制を抱き合わせた天皇制国家の不安と恐怖による。この期のキリスト教は迫害に屈せず、女性解放・社会事業・無産者解放運動等、日本文化の近代化への唯一の推進力であつた。

(三) 大正・昭和期キリスト教の弱体化。然るに大正期の自我確立期を経て、昭和期のマルクス主義没頭期にいたると、キリ

スト教はマルクス主義によつて文化の指導権を奪われてしまつた。これは日本キリスト教史の最大の謎である。今一つの謎は日本の教会が超国家主義のデーモン化した国家に対して、欧大陸で起つたような教會的抵抗をしなかつた事である。

(四) 宗教は私事なりや。▲信教の自由▽においても、マルクス正統教義でも、宗教を私事とする。しかし新約聖書では、信仰は私事ならず、神の国は国家・社会・世間の面前で宣べられねばならぬ。教会は自己のためにあるのでなく、神のためと世のためにある。教会は国家のための予言者的見張役を果すべきだ。国家の中に呑みこまれてはならぬ。教会は国家の限界たるべし。

(五) 教会と国家の正常関係。内村鑑三の不敬事件は、国家に対する教会の目醒めた、生きた、正しい関係の予表として注目し値する。

カント宗教哲学の目的論的解釈の一考察

山本誠作

カントは「純粹理性批判」に於て科学的認識の基礎付けをし、対象構成の先天的な制約根拠を明かにした。そこでは自然機制的支配する自然の領域が考察の対象とされた。「実践理性批判」に於て、道徳法則が理性の事実として見出され、法則の形式を意

志の規定根拠として措定することによつて、理性の自律即ち自由が実践的に客観的妥当を持つたものとして見出され、自由を媒介として理論的には蓋然的に止つた観知界が、先天的信仰の対象として実践的に要請された。「判断力批判」に於て「目的」の理念が有機体乃至自然全体即ち世界の判定の主観的判定原理として、反省的判断力の統制的原理として措定され、それによつて自然と自由、現象界と観知界、悟性と理性、そして理論理性と実践理性が統一結合された。しかし合目的性の理念は発見嚮導的な主観的判定原理即ち仮設であつて、その構成的使用は許容されず、恰も大洋に於て地平はどこまで行つても常に遙か彼方におけるが如き性格を免れない。「単なる理性の限界内に於ける宗教」に於て、心術の革命と漸次的革新、理性宗教と歴史的教会、自然との Antagonismus を媒介とした神の国の地上に於る実現等々の思想を通して、換言すれば經驗的性格と観知的性格との一種の辨証法とも云うべき思想を通して、批判的観念論とは異つた高次の思想系列が展開されているのではないか、つまり批判的観念論の立場は感性的直観の立場であつて、思惟と直観、主観と客観形式と内容とが区別されたのに反して、宗教論の立場に於て形式と共に内容を創り出していく観知的直観、直観的悟性の立場に高められているのではないだろうか。こゝでは目的の理念は仮設として立てられるのではなく、実践の統制的原理として未来に置かれると同時に、意志の規定根拠として現実の實踐を通して自己を実現していく、要するにヘーゲルの観念の辨証法を予想する様な思想をこゝに見ていこうとするのである

歸去來辭と佛教

吉 岡 義 豊

陶淵明の歸去來辭について、この歸去來ということばは古來「ガヘンナンイサ」とよみ伝へられてきた。ところが、これは中国固有の思想から出たというよりも、むしろ仏教思想、特に淨土系思想から出たことばではないか、ということについては、すでに私見を発表した(中国文学報第六冊参照)。即ち唐の法照の念仏讚などの中に、歸去來云々の仏曲を見出すことができるし、おそらく歸去來ということは歸命去來、歸命如来なのであつて、南無仏、南無阿彌陀仏に通ずることばなのであるまいか。陶淵明の歸去來もしたがつて、このような思想にたらなるものとして理解できないものだろうか、ということ提唱したのである。それについて最近、更に若干の資料を得たので補説する。

歸去來云々の句は法照よりもずつと先輩の善導の觀經定善義の中にも見出すことができる。しかし善導と陶淵明とはなお二百数十年のへだたりがあるので、善導にあるからとて、それを一気に淵明にまでおしあげて見ることは無理があらう。ところが、たまたま淵明と同時頃か或はいくらか先輩とも見られる人物に歸去來の詩がある。それは聖武天皇宸翰雜集の中の積僧亮の歸去來二首の詩である。僧亮の伝は梁高僧伝卷十三にある。

彼に歸去來と題する詩があり、生存の時代は東晋末頃、活動した地域も中支であることは、延いては淵明の歸去來の詩についても、これが仏教思想に無縁な淵明独創の作である、とするわけにはゆくまい。廬山の慧遠との關係において、陶淵明と仏教を結びつけて見るもの、否定するもの、いろいろであるが、歸去來辭は彼の代表作であるだけに、ここに仏教思想の影響があるとすれば、かえつて興味のある問題ではあるまいか。

更級日記の一考察

——「夢見る」と「夢見」——

若 山 俊 次

考標女は少女時代から物語への憧憬、伝説への思慕が為され、「浮舟」、「夕顔」を期待した宮仕は幻滅の悲哀でしかなかつた、而又彼女は宮中乳母を夢見て嘆く。彼女は無限の空想と期待に心を寄せ乍らも、その都度、「夢見」には烈しく拒否が為されている。「夢見る」と「夢見」とは本質的には軌を同じうし乍ら、然かもそれへの態度は相反している。

一体この時代には陰陽道が盛行し、夢合、夢占、夢解が盛行するけれども、それは上層貴族に在るばかりであつた。(御堂関日記、源氏「蛸」)それ以下にあつては夢見は不確定なものとして信ずる迄には至らなかつたのである。(蜻蛉日記中巻) 当時女は十七・八才になれば就経するのが慣しであり乍ら、

彼女はひたすら物語世界に憧れていたが、一度宮仕しては読経の声うるはしきに心ひかれていた事は、読経の陶酔的気分にいるに他ならなかつたのである。更に又、藤氏専制下に精神的（菅原道真後裔）身分的（地方受領）両方面に亘つて伝統と出自の根柢が喪失されている彼女にとつて、信仰は一層曖昧な性格を帯びてくる（天照大神を仏神いずれとも判じ兼ねる）そこには土忌、門出の民俗的儀礼と、物語、参籠の身業的儀礼との混融であつて、体験と反省に基づいた確かなものではなくして、折々の気分に応じたものでしかなかつたのである。彼女の生活態度の消極性、感傷性は一層それを止揚せしめていたのである。

彼女は阿弥陀を「夢見」する事に於いて安心を得たようであるけれども、それは過去の裏切られた期待、この世を後世代に換えんとする将来の夢見なのである。

更級日記一篇は受領の老寡婦として一回限りの青春を回顧する夢でしかなかつたのである。日記の夢は体験、潜在意識の頭在像ではなく、過去の楽しき思い出として夢見ている所謂二次的推蔽作用をされたものである。

宗教社会学方法論におけるワツハの クラシカルの概念について

月光善弘

ワツハの類型的な方法は、ウェーバーの理想型の観点と関係

の深い典型の概念に基づくもので、この概念こそは彼が具体的現実の宗教現象処理のために、自己の方法論として提示したものに外ならず、彼の宗教学（宗教社会学をも含めて）の本領は、正しくこの典型の問題特に典型を通して為された実質的研究に存すると言ひ得る。

要するにワツハの典型の概念は、ウェーバーの理想型の概念を継承しこれを修正（発展）したものであつて、方法論的には妥当なものである。

何となれば我々が現象の科学的な認識を求めようとする場合、普遍化的認識と個別化的認識との綜合が必然的に要請されるが、この要請に応えたものがウェーバーの理想型であり、これにおいて彼は普遍化的認識と個別化的認識との概念構成に共通的な基盤が存し、おのずから両概念の連結が可能とされ得ることを示唆したものであつて、彼の見解は社会学方法論の帰趨を示すものとして注目さるべき価値を有するとされるからである。

そして以上のことが理想型の概念内容に二つの種類を区別することとなる。即ち一つは個別的歴史的な関心に指向された極めて抽象度の低い理想型であり、他は普遍的関心によつて導かれた現実からの抽象度の甚だ高い理想型である。前者は一個の理想型で充分にその意義と役割とを達成し得るのに対し、後者はそのカズイステイツシュな編成において最も効果的な認識機能を果たすものである。そして実際ウェーバーの完教社会学関係の重要な文献たる「経済と社会」並びにワツハの著書たる

「宗教社会学」等は、後者のカズイステイツシュな編制によつて成し遂げられたものである。

然らばワツハがウェーバーの理想型を修正（発展）せしめて典型としたのは如何なる点かといえ、理想型構成の基準は実在を第一義とせるものではなくて、実在を超越した学者の主観的な選択に依存するものであるのに対し、ワツハの典型とは事実を基礎にし、現実の特性を思维的無矛盾的に高昇せしめて構成したものであつて、それ自体現実的知識なのである。この故に我々は理想型構成の主観性を超えて、現象そのものから出発して典型を構成せるワツハの立場に同意する。唯だウェーバーの方法論におけるこの欠陥も、彼の実質的研究においては相当以上には是正され、実在的な基礎を缺くものでなかつたことは念頭に入れておく必要がある。

〔註〕 カズイステイツシュな編制とは、ある現象についてあらかじめ可能な場合を洩れなく考へておくことによつて、実際に一つの具体的事実が研究対象として与えられた場合に、それが如何なる種類の場合に属するか、あるいは如何なる種類の結合であるかを一義的に確定するとともに、その事実が全体的な構造の場合において如何なる位置を占めるかを判断することが出来るように準備することをいう。

第十七回學術大會

「シンポジウム」報告

今回のシンポジウムは本年秋に我国において開催される国際宗教学宗教学会に際して行われる予定のシンポジウムに対する準備的試みとして行われたものである。従つてこのシンポジウムの立案企画はすべて学会本部において行い、そのために、昭和三十三年六月十日、シンポジウム委員会を本部にて開催し（小口、増谷、西、竹中）題目及び発表者を決定した。

題目 日本人の宗教心の特質

発表者 結城令聞 片山正直 小口偉一 戸田義雄

司会者 増谷文雄

発表時間 一人各十五分（計一時間）

討論時間 一時間

日時 學術大會第三日目の午後（十日二十七日、午後

一一三時）

会場 大正大学新館六号教室

大会第一日終了後関係者が会合して、各発表の方向と討議のすすめ方について協議折合せを行った。

当日に至つて時間の関係から発表時間を十分に切つめることとし、発表と質疑応答の間に十分間休憩時間を設けて、予定より約三十分おくれで開会した。

座席は百二十用意したが、聴衆はそれに増して会場は文字通

り立錫の余地ないまでであった。

（以下、発言内容の摘言）

（司会者）私どもは、自分の宗教心がどのような特色を持つて
いるか、ということを目覚めるのはけつしてやさしい問題では
ないと思う。この問題を廻りさけて行くと、われわれの生活態
度や宗教という問題につき当り、また戦後において、新しい
宗教の抬頭も著るしく目立つて来た。このような現象はひいて
は日本人の宗教心を省みる一つの機運でもあるうかと思つた
で、これ等の点について各発表者から夫々の立場で報告をねが
うこととした。

（戸田）神道は日本人の生活様式及び思想感情であり、従つて、
神道という日本人の生活の営みの特質をあきらかにすること、
が日本人の宗教経験の特質をあきらかにすることになる。本居
宣長は神道の営みは、日本人の人情の自然に発しているもので
あるとの解釈に立つている。即ち、神道の根柢は善悪のかなた
の人情にあるという。自然感情主義である。また、信仰対象の
とらえ方の面では、特定の働きをもつ神、即ち機能神であり、
人間の経験に即したとらえ方、つまり経験主義的である。よい
結果の現われた場合によい神を見る。悪い結果のあらわれた場
合には悪い神を見る。神の存在より人間経験が先行する。この
場合これを現実地上主義と呼ぶことが出来る。このことは他界
観念のとらえ方においても、それが現実生活と結びつくことに

よつて意味をもつとするのである。

(片山)日本人の宗教、従つてまた宗教的態度の特質の一つは一種の折衷主義といえる。これについて二つの点をとり上げてみる。

第一はわれわれの宗教的シンクレティズムは国家を媒介として行われ、個人の自主独立、自由の成長を促すような社会が充分に成り立たなかつた。

第二は、その結果、日本人の宗教心にははつきりした性格がない。純粹自主的に他の文化や宗教に対して批判的、対決的ではなかつた。キリスト教は再度にわたつて伝えられたが、二度共、日本国家の危機の時代であつたために、その伝道も可成り成功したが、再び国家統一がなされるに伴つて、キリスト教は疎外されてしまつた。それには三つのことが考えられる。

第一、キリスト教は人格的宗教であるため日本の国家的、社会的構造と妥協しにくく、その倫理も儒教的、階層的国民道徳と対立する。

第二、しかし日本人自身が人格的宗教を阻害したのではなく、日本の伝統的な国家的社会的地盤及びこれに育てられた国民感情が阻害したのである。

第三、非人格的な宗教とキリスト教とが正しく平和的共存をなし、日本人の精神と文化、また倫理の土台となることに努力していく、ここに日本人の宗教心の将来の課題がある。

(小口)新しい宗教を材料として、日本人の宗教心の在り方をとらえてみたいと思う。これまでの大部分の宗教が国家権力その他なにか社会的力と結びついて展開して来た。人々はやむなくそれを受け入れて来た。いわば宗教の世襲化であるが、これは厳密な信仰心からすればおかしい。キリスト教も新興宗教も農村には容易に入り得ない。新しく作られた宗教であつても、従来社会制度を改革するのはなかなかできない。日本の社会制度は、まだ家族主義的、権威主義的であるからである。宗教においても、家族主義的な宗教、権威主義的な宗教となる。万能神の神の慈悲とか愛というものより、むしろ神の罰、または崇りのほうが強く出ている。民衆の宗教心の中にはマゾ的な性格がある。宗教対象がかなり感覚的であり、フェティシズムである。人々は、そうした呪物からの解放ができずに呪縛されている。これが現実の日本人の宗教のあり方ではないのであろうが。

(結城)仏教全体を抱み得る言葉として、私は「無我」という言葉をとる。無我というのは、我の否定ということだが、一方、われわれは経済的、心情的には、およそ無我という言葉にそむいた存在で、われをどこでつかんでいくか、そこから仏教でも形式のかわつた仏教が出てくる。浄土教の構成は、われを暗黒なる者と規定して、救いは他なる光による。その自覚者として阿弥陀仏が選ばれてきた。悟りの宗教は、自己の本性を現実の場において見ている。どこまでも無我という否定の上にならわれた現実を指す。現実との密着の上に無我が行せられていく、

そこに仏教の本意がある。なお、日本仏教は非常に多元的で、このことは、中国において、悟りの原理としたようなものを、日本人は生活の原理としていこうとしている。

(司会者) 以上を要約するならば、つぎの九つになるようである。その一は、自然主義的な傾向。その二は、現実主義的な傾向、それから国家主義的な傾向、世襲的な傾向、機能主義的な傾向、マゾ的な傾向、フェティッシュすなわち呪物崇拜的な傾向、および現実と無我との仏教における不思議な結びつきの問題であつた。それではこゝで討論を閉じ十分間休憩後の質疑応答に移りたいと思う。

質疑応答

(質問) 日本に行われているキリスト教の信仰が、他の国のキリスト教の信仰と、なにかちがつた特質をもっているか。

(片山) 日本のキリスト教が可能であるが、結論としては、そういうものが成り立つ必要はないし、また成り立つべきでない。現在の世界が一つになつていこうとする過程、特に日本人的なタイプまたは類型としての、日本人の自主性、主体的な信仰心がキリスト教によつて培われていくことを、私は希望している。

(質問) 卒直にみて日本人が呪術から解放されることは、今後とも困難だというお話だつたが、日本仏教全般についてみて

も、そうした要素をもっていることを暗示された言葉だと思ふが……。

(小口) 呪術からの解放が、まったくできないといつていいのではない。だんだん排除されていきつつある。教団側が、呪術を利用してある場合もあるのではないか。区別すればできるのに、現実形態では符合している。そういう矛盾があるように私は思つている。

(結城) 仏教では、少くとも排除するという一つの啓蒙運動はやつている。

(質問) キリスト教は、国家主義的なものと妥協を許さないといわれたが、戦争のときに、なぜキリスト教は立ち上つて反対できなかったか。

(片山) 端的には、むろん反対だということは、いうまでもないが、実際には、そのような緊迫した状態が迫つてきたときに決断するほかはない。真剣に対抗できるような地盤が平素から養われているかが問題になる。

(戸田) 神道は基礎を人間の心の情緒に置いている。それに加えて、理性主義が打ち建てられなければいけないと思ふ。こんどの戦争でも、宗教は大きな罪をあとから償ひしてゐるよう

な格好である。人は断じて殺してはいけないといったような、ほんとうの理性主義を掲げていく必要がある。

(質問) その発言には私は断じて反対する。日本の宗教においてはお経を誦むところに救いがある。教会が鐘を鳴らすところに解決があると思う。それを否定することは宗教の本質を認めないことになる。

(戸田) 罪なくして原爆の犠牲になったその霊はうかばれないと私は思う。これは主観的な一つの受取り方だから、それを越えて宗教の力があることは私も考える。問題は、再びそのような悲劇を繰り返さないために新しい宗教はどうなければならぬかという、その問題に照らして発言しているのだから、宗教本来の機能を全く無視しているわけではない。

(質問) キリスト教や新興宗教が日本の農村に入りにくい、その原因を聞きたい。また世襲的とか呪術的とかということは一般的にもそうであるというのか。

(小口) キリスト教の場合と新興宗教の場合とは違うけれども、キリスト教は異質的な要素を表面に出し過ぎていたからではないかと思う。伝道も土地に定着しないような伝道の仕方をしてきた。そして、日本人の宗教心の一つの特質として感覚的、あるいは呪物崇拜的であることに気がついたらとみえ、戦後

大いに物質を利用する伝道布教が行われている。しかし伝道団が帰つてしまふとまたもとの姿にかえつてしまふらしい。新興宗教は深遠な教理よりも、おまじないの要素をもつて布教する。しかしこれも、神社や寺院の満足を得ているので、新しいものをなかなか受け取つていかない。天理教、金光教以後の新興宗教の勢力は農村には弱くて、都市の小市民層の宗教という性格を持つていると私は思う。

(司会者) 以上をもつて公開討論会を終了する。

なお、当日質問紙を提出された人々は次の通りである(順不同、敬称略カッコ内は応答希望者名)

龍谷大学、棚瀬襄爾(小口) 浜田本悠(片山) 国学院大学、上田賢治(片山) 平安学園、高木昭良(戸田) 東北大学、石津照聖 東京大学、宮崎彰(戸田) 日本大学、二宮泰臣(小口・結城) 大正大学、藤井正雄(結城) 龍谷大学、石田充之(結城) 弘前学院、米沢紀(小口・結城) 平井政男(片山) 国際キリスト教大学、飯野紀元(片山) 東洋大学、田村芳朗(結城) 愛媛大学、松本鮮雄(結城) 東北大学、月光善弘(戸田) 仏教文化研究所、南慈朗(小口) 長井真琴(報告者全部) 東洋大学、金岡秀友(小口・片山) 早稲田大学、福井康順(戸田)

本シンポジウムの実況はNHKが再録して十一月八日、午後八時五分より九時まで教養講座「日本人の宗教心の特質」として放送した。

集報

會報

第十七回學術大會

日本宗教学会は、第十七回學術大會を、左記日程により、大正大学で開催した。

十月二十五日(金)

午後一時より五時まで、公開講演会。

宗教と文学

武田泰淳氏

いわゆる「生身仏」清涼寺釈迦像胎藏品について

—五臟・鐘・經典・版画・手印誓書等—

塚本善隆氏

十月二十六日(土)

午前九時開会式、引続き午後五時まで研究発表会。正午に

理事会が開かれた。

ついで、懇親会。各地方の代表より挨拶があり、盛会であ

った。

十月二十七日(日)

午前九時より正午まで研究発表会。正午より評議員会。

一時半より四時まで、シンポジウム。——「日本人の宗教心

の特質」につき、増谷文雄氏司会により、(神道)戸田義雄、

(仏教)結城令聞、(キリスト教)片山正直、(宗教学)小

口偉一の各氏の発表の後、質問討論が行われた。この模様は録音によりNHK教養講座として、十一月八日全国に放送された。

四時半より会員総会、六時半閉会。

研究発表は、六部会に分れて行われ、発表者は百三十名を数えた。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、掲載にいたらなかつた。

安津素彦(伊勢神道の展開)、岡本素光(法身・理身・汎身)、小池長之(祟り神の成立)、佐木秋夫(創価学会の支持階層について)、高木宏夫(近代日本における宗教法)、武内義範(根拠と無)、中川登(ハイデッガー哲学における Kehne と「存在の光」について)、中川秀恭(新約におけるキリスト教的人間実存の理解)、中濃教篤(仏立講発生の諸因)、浜田本悠(信仰における空位について)、山本正文(数行信証における救済の論理と自然法爾)

會員総会

石津照賢会長挨拶につき、座長に佐藤賢順氏を推挙。別項の如く庶務報告、会計報告、役員改選、国際宗教学宗教史会議準備委員会報告、教育教養委員会報告が行われ、来年度學術大会の件は常務理事会に一任された。ついで、姉崎記念賞授与式が行われ、最後に、会長ならびに当番校からの挨拶で閉会した。

会 務

昭和三十三年五月十一、十二の両日、第十一回九学会連合大会が、例年の如く、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―青年期」に関し、竹中信常氏の「青年期を転機とした死と復活の儀礼」と題する発表があった。同じく共同調査「奄美大島」には、小口偉一、高木宏夫の両氏が参加した。

会長改選に伴い、学会会計部、及び、編集部の事務を一部東北大学宗教学研究室に移管、東京本部の事務責任者に小口偉一氏、編集事務担当者に東北大学の岡田重精氏を依頼した。

学会会議 文・哲・史学会連合編集の「研究論文集第九巻」(英文により海外に紹介する抄録)に掲載のため、本学会より、中川秀恭氏「ヘブル書研究」、高橋梵仙氏「かくし念仏考第一」の二篇を推薦した。

一月十九日の理事会に於て、「宗教と教育」の問題に関し、新たに「教育教養委員会」が編成され、委員長に岸本英夫氏、幹事に深川恒喜氏が指名された。

本年度「宗教研究」刊行助成金十万円、「宗教学の問題と方法」に関する総合研究」の総合研究費八十二万円、「道徳教育」試験研究費三十五万円が、文部省より決定交付された。

次期科学研究費等分科審議会委員候補者として、大島 清、西谷啓治の両氏を本学会から推薦した。

第二回姉崎記念賞は、藤田宏達氏「原始仏教における信の形

態」(北大文学部紀要 No.6 所収)に授与された。

総会に於て、次の諸氏が、次期役員として選任された。

常務理事 有賀鉄太郎、石津照賢、大島清、小口偉一、金倉円照、菅円吉、岸本英夫、中川秀恭、中村元、西谷啓治、花山信勝、古野清人、増谷文雄、増永盡鳳。

理事 池上広正、片山正直、坂本幸男、鷹谷俊之、武内義範、棚瀬襄爾、塚本善隆、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、干瀧龍祥、久松真一、福井康順、古田紹欽、堀一郎、真野正順、諸戸素純、諸井慶徳、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、池田末利、今田恵、上田義文、雲藤義道、小田原尚興、勝又俊教、加藤章一、小池寛淳、河野博範、北森嘉藏、楠正弘、窪徳忠、桑田秀延、後藤真、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、沼沢喜市、野村暢清、ハインリッヒ・デューモリン、橋本芳契、羽田野伯猷、平川彰、北屋根安定、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。

(なお、監事は理事に準ずる任務に当ることが確認された。)

教育教養委員会

1、文部省の教科課程改正に伴い、教育と宗教の問題、宗教情

操・宗教知識教育の必要につき、正当なる研究・発言の機関として、日本宗教学会に「教育教養委員会」を設置すること
が一月十九日の理事会で決定され、委員長は岸本英夫氏、幹事に深川恒喜氏が選ばれた。

2、その後、小・中・高校々長、教諭を委員に、十数回研究会を持ち、意見発表・討議・会報作成に当り現在に至つてゐる。
3、東京都教育委員会委員長木下一雄氏・国会教育審議委員等と懇談した。

4、「現代日本の学校教育における人生観・宗教観・道徳思想等の取扱ひに関する理論と実態の調査」について文部省試験研究費交付を受けた。

5、右の調査の一環として、七月に全国の小中高等学校七〇校に対し「生活指導の問題点」につき質問表を送付、多くの回答に接し、集計を行い、近く本調査を実施する予定。

理事會議事報告

一、国際会議関係報告―石津委員長―

二、姉崎記念賞授賞者の件―候補者決定を選考委員会に一任

三、国際教育学会よりの協力申込の件追認

四、科学研究費等分科審議委員改選の件―大島清、西谷啓治氏

推薦

五、役員改選の件

六、明年度大会及総会の件―本部で研究のこと

評議員會議事報告

一、国際会議関係現況報告―石津委員長―

二、教育教養委員会報告―委員長代理、雲藤義道氏―竹園氏より大学の一般教養の一般系列より一昨年十一月「宗教」が除かれた点を指摘、深川氏が調査の上報告することとして了承。

三、庶務・会計報告―小口偉一氏―

四、科学研究費につき説明―石津会長―

科学研究費及講座研究費については、次年度の文部省申請予算は相当大巾に増額されている。その中科学研究費については、試験研究費・機関研究費・総合研究費は原則的に変化はない、今年度助成研究の枠が落されて問題となつたが、次年度に於てもその枠はないこととなり、各個研究Bとして考慮される事となつてゐる。各個研究Aは申請額一件十万元以上、Bは四万元以上、従つてこれを下廻つた申請額では審査の対象とならぬ場合がある。尚、奨励研究のうち一部（高・中学校等の教官に対する分）は従来の学術局助成課の手を離れ別の部局で処理、民間研究については現在のところその枠がなくなつた。この事については本会としてはその復活を学術会議研究費委員会に要望した。又、研究費の予算配分については宗教が一部門をなし、過去の実績及申請件数を按分して配当額が決るので、学会関係としては多くの件数の申請されること有利であらう。

五、明年度学術大会の件—理事會に於て研究協議すること。

會計報告

昭和三十一年度（三十一年四月—三十二年三月）分

日本宗教学會

収入の部

前年度繰越金

會費

會誌売上金

出版補助金

第十六回大會參加費

貯金利息

姉崎記念賞々金

計

支出の部

會誌出版費

編輯諸費

第十六回学術大會費

通信費

會誌発送費

關係學會費

事務消耗品費

會合費

九學會誌割当額

宗教と教育委員會費

交通費

姉崎記念賞々金

計

差引残高

國際會議開催準備委員會

収入の部

前年度繰越金

開催準備基金寄附

支出の部

會合費

事務費

通信費

交通費

人件費

その他

計

差引残高

三、〇〇〇円

一、三六七円

一、五六五円

一〇、〇〇〇円

四四八、一一三円

二二九、〇九九円

六四、七一八円

三七八、〇〇〇円

四四二、七一八円

二二三、〇六七円

三六、〇七七円

三二、六八三円

四二、九〇〇円

一二四、六六〇円

一〇、〇〇〇円

三六九、三八七円

七三、三三一円

(土屋記)

第九回 国際宗教学宗史会議準備経過報告

昨年十二月九日に実行委員会（正式には第九回国際宗教学宗史会議組織委員会実行委員会）が発足したが、その後本年に入り、一月四日、二月三日と二度にわたり会合が催おされた。その中心的議題はプログラムの編成であった。これは、今回の国際会議の大綱に関する重要なものであるだけに、立案、審議とも慎重をきわめた。そしてその結果、次のようなプログラムの大枠が決定された。

部 二 第			部 一 第				部		
4日	3日	2日	9月1日	31日	30日	29日	28日	8月27日	
木	水	火	月	日	土	金	木	水	
ムウジボンシ			本開 会 式						参加者
一般討議	一般討議	開会式、 一般討議	日光研究調査（日帰り） （3時間）			レジストレー ション （3時間）		懇談会 （TSC会長 レセブション）	
班別討議	班別討議	班別討議	東京及び鎌倉研究調査			部会（3時間）		東京	
"	"	"	"	"	"	"	"	"	

部 三 第				
9日	8日	7日	6日	5日
火	月	日	土	金
閉会式			伊勢〔調〕 ↓ 奈良市〔調〕 ↓ 天理	東京 ↓ 名古屋 ↓ 伊勢〔調〕
（レセブ ション）			天理	伊勢
"	"	京都	天理	伊勢

註、1、〔調〕は研究調査、

2、余白の部分は地区委員により追って立案。

3、九月十日以後、京都その他に於ける「半公式」のアフターエクスカージョンを計画する。

この決定に基づき、早速外国向第二次サーキュラー及び第一次サーキュラーを作成し、関係者に送附することになった。

また、二月三日の実行委員会席上では、とくに関西方面での計画について具体的に考えていくべき小委員会の必要性が論じられ、その設置のことが承認された。実行委員会終了後その関係者たちによる下打合せの集りが催され、その席で、京大長尾雅人氏の研究室及び京大本部事務局に運営の中心を置くことが決められた。尚、この小委員会の名称は、「関西プログラム委員会」ではどうかということもなった。

次に経費の関係では去る一月初め学術会議から申請中の予算に対する内示があつた。総理府の分と文部省の分とを合せて大体に於ては期待の額にさう遠くない額があてがわれている。

一方募金計画も関係諸氏の協力により、話合いの上ではきわめて順調に進んでいる。現在後援会の設立を急いでいる。

最後に、外国からの参加申込者は、二月三日現在で九十名の多きに達している。その中には国際宗教学宗教学史学会会長ベツツアツオニ教授、同副会長ウイデングレン教授、同学会総理事ブレーカー教授等をはじめハイラー、メンシング、レヴィット、ホーフマン、ヤンゼン、コッパース、エリアーデ、グッドイナフ等欧米の諸学者や、インドをはじめアジア、アフリカからも著名な仏教学者やその他それぞれの専門学者の名がみえ、現在すでに二十カ国からの申し込みがあり、更に参加者はふえる見込みである。

(松本記)