

死霊と祖霊

阿 部 重 夫

祖先崇拜をどのように見るかという観点からアフリカの若干部族について、この問題を追求して見る。アフリカでは祖先崇拜が弘布して、それが旧大陸の宗教の重要な一特徴をなしている。そして多くの社会が言語的に死霊と祖霊とを区別しているが、かかる区別のない社会でも、両者は儀礼的に区別されている。祖先崇拜の殊に顕著な社会では、死者の祭祀は事実上祖先祭祀と云い得る。そのような社会では「死霊」の語は人が死んでから、その死者が彼以前に死んだ祖先達の仲間入りをするまでの期間の存在に対して云われるのが主な場合である。そしてこの期間、死霊は不安定な境涯にあって、生者に対して怒り易く、生者は死霊の危険にさらされるため、呪術や呪棄によつて身を防護する手段がとられている。

このような死霊が祖霊になるのは葬儀の最終段階で行われる儀礼により、或は死後ある期間を経て死霊を共同社会に連れもどす儀礼によつて印づけられる。かくて祖霊として迎えられる者は限られていて、そこに社会構造が反映している。

かくて心理学的に見ると、死霊に対しては愛よりもむしろ恐怖の態度が顕著であり、祖霊は子孫を監視すると同時に庇護する存在とされ、恐れよりも愛や信頼の態度が著しい。しかし祖

先崇拜をどう見るかということで強調したいのは、社会学的観点である。社会学的に見て死霊と祖霊の重要な相違は、死霊が共同社会から分離して、その外にあるのに対して、祖霊は社会の内部に、血縁者としてその成員の一部を成すことである。祖霊は自ら属する社会とのみ関係し、その社会の慣習に従うことに影響する力を持つが、死霊はそのようなことがない。

かくて他の未開社会について見ても、死霊崇拜には諸形式があるが、それが個人儀礼であれ、集団儀礼であれ、死霊と人間との間に血縁関係が顧みられていない。かくて祖先崇拜を云う場合、血統意識に基づいた死せる祖先とその子孫との間の儀礼関係に重点をおいて見るのが適当と思われる。これは自明のことであるが、従来とかく看過された事柄である。

ギリシア正教の立場について

有 賀 鉄 太 郎

去る八月にアテナイ附近のキフィシアにおいてギリシア正教神学者たちとそれ以外の神学者たちとの座談会が開かれた。

またそれについてロドス島において世界教会協議会(WCC)の中央委員会が開かれたのであつた。私はその何れの会にも出席し、ギリシア正教の人々と直接相触れて、学ぶところが多かつた。かれらもまたギリシア系以外のキリスト教徒、特にプロテスタント主義の人々に、ギリシア正教の基本的立場を正し

く理解させるように努力したようである。

キフィシアの会合では、アテナイ大学のブラツィオテイス教授が「正教会の基本原理と主要特質」と題する論文を読んだが、それによれば、その主要原理また特質は次の七つの点に帰する。1 聖書とともに聖伝を同等に重んじること。2 ロゴスの受肉、およびキリストの神性にかかわる教理の強調。3 それに対応する教理として、人間の神聖化 (theosis) 但しそれは apothosis の意味ではない) が受肉のロゴスによつて成しとげられるとの教理がある。4 現世の暫有性と彼岸の永遠性ととの強い対比、それに伴なう終末論的、神秘主義的、禁欲的傾向。5 教会における平信徒の位置の重要性 (聖職を重んじるのはもちろんであるが教会を構成するものは信徒全体であるとの思想が顕著である)。6 会議制。その最高の權威は世界会議 (das ökumenische Konzil) である。7 教会は政權を放棄する (カイサルのものはカイサルに、神のものは神に)。

右のうち第一の点、すなわち伝統の重視は、ギリシア正教は伝統主義であるとの批判を招いたが、これは誤解に基づくものであるとブラツィオテイス教授は主張する。ギリシア正教が理解する意味での聖伝は決して死せる過去の形骸ではなく力動的なものであるとかれは言う。この聖伝の問題については、ロドス島の会議において読まれたコンスタンティニデイス教授 (イスタンブル正教神学校) の論文「キリスト教界における東西伝統の意味」は行届いた議論を展開して興味深いものであった。これらの論文は一九六〇年一月発行の *Ecumenical Review* に

掲載されることになつている。

我国基督者の社会的態度

——宗派と社会階層(その三)——

井 門 富二夫

本発表は、数年前数度にわたつて発表された「宗派と社会階層」に関する研究の中、基督教部門の一応しめくりをなすものである。少数集団として存在する知識層の宗教たる基督教が、一般社会とどのようにコミュニケーションを確立しようとするか、その伝道の問題に關聯して、基督者の社会的態度が論議される。まず基督教諸学者の意見によれば、その宗教的特殊性と階層的特色の爲の基督教孤立が問題にされ、一般共同社会に参与しようとする積極的な神学展開が、教会に無視されて来た事実が明かになる。日本をも含む近代産業社会に於て、所謂大衆の宗教たる爲の第一資格が、シュネエイダー等の定義するように、「潜在する大衆の欲求不満を巧みにとらえ、それを宗教的発想の中に転化させ、又は解決すること」であるならば、現在の我国基督教には斯様な機能的意欲はみられない。しからばそれを妨げる基督教、特に新教の社会的性格をつくりあげるものは何か。明治・大正・昭和を通じて作製された信徒職業調査図によると、基督者と呼ばれるもののが大半が、センタースの階層表による upper-middle, middle-middle に属し、教会指導者の表面的進歩性に対比して、社会問題に概して保守的態度を保つ層であることがわかる。又三代を通じて全信徒の三

十八%乃至四十七%を占めた学生層は、寧ろ信徒層の不安定性を示すのみで、教会の大衆的性格展開の、一助ともなっていない。

むしろ従来から大衆 (Mass) 運動の支持層である、丸山真男氏のいはれる「擬似インテリ」層——それを通じて新興宗派が展開するとフィッシャーが規定する——とは性格的に相反する都市ホワイト・カラーに基督教信徒集中が顕著である。信徒のこの階層的特色はそのまま西洋「文化」として基督教を受入れる信徒の教養第一主義や、インテリ・エリート意識と結合し、教職者の西洋神学追随となつて表はれる。近來問題にされるインディチネーション、或は基督教の環境再適応への検討は、かくして第二義的となり、むしろ社会に孤立する「清き者」的誇りに導かれて、その生活態度が確立する。講談社文化創業者野間清治の伝記に、いみじくも叙述されたように、大衆はこのとりすまし方に一種の尊敬をはらひつつも、主としてそれを基督教教遠の材料にした。唯、単に中流階級を志す層に、それに昇格する為の一資格、或は階層的教養として信仰が受取られる可能性のみをそこにこした。これが明治以来三代を通じて、教会最大の問題である、所謂エセ・クリスチャン増大の一因となる。ランソオムが規定したように、エセ・クリスチャンが教会求道者の中核をなすものならば、教会を導く指導理念は、更に排他クラスの性格を帯びざるを得ないであらう。この *in-group feeling* を解決する唯一の方法として、諸学者は、基督教自体の主体性の再検討と、基督教共同社会設立への、神学展開をのぞんでいる。しかしこうした実際問題としての伝道方法論は、

本稿の目的には、まだ入っていない。

末法観よりみた変革期の宗教思想

池 上 潔

末法観は所謂末法に入るといわれた平安末期に古代国家の崩壊過程がもたらした危機的社会を如何に克服するかという命題に対する宗教的表現である。従つて末法観は、この変革期の宗教思想とその成立の背景をなす社会との具体的連関を示すものといえよう。こうした宗教思想とその社会的背景との關係を法然の宗教思想の成立について考えてみたい。

法然の末法認識は末代劣機の自覚にあり、その背後には個人的人間の存在を前提とする自己反省がある。然し、この自覚は浄土教一般の傾向であり、法然の宗教思想の特徴をなすものではない。その特殊性は万人の念仏往生の可能性を確信した点にあつた。法然の宗教思想が人間の個的存在を基調とする共通性を持ちながらも在來の功德主義的浄土教や捨身往生思想と違つた積極性をもつたのはなぜだろうか。

浄土思想発生の社会的基盤は、平安時代後半期よりみられた貴族層の分解により貴族が氏族結合意識を喪失した個人に転落したところにあるとされる。然し、この個人意識の伸長は貴族層の没落によるものであり、人間生活の否定的契機において生じたものといえよう。かかる個人意識は消極的浄土往生の基調たりえても、法然の浄土思想の基調たりえない。

法然の新義樹立の直接的な前提となつたのは、平安京における聖的生活環境による忠索生活であつた。この時代は古代国家の崩壊期であると共に、武家時代の成立期でもあつた。そして法然自身の出自と、その教えが比較的にこの期の武士に受容されたことは、法然の宗教思想成立に武士社会の影響があることを暗示している。

武家社会は一般に同族結合をその基礎にしているとされるが、武士は集団生活の一員であると同時に、またかゝる集団をこえた個人性を發揮している。しかも同族結合は政治性或いは規範性を有しているものと考えられるから、個人意識の伸長は単に没落する貴族社会にのみみられるばかりでなく、新興の武家社会にもみられるといえよう。そしてこの個人意識は武士の生成発展の過程にみられるものである点が注意される。

法然の宗教思想の基調になつた個人的人間像はまさにかかる個人ではなかつたかと考えられるのである。法然以前の浄土思想と法然の思想とが同じく個人意識を基調としながらも、両者の特殊性を分けるものをこうしたところに求めることはできないだらうか。

村落の宗教生活と山

池 上 広 正

我が国現在の農村社会に見られる山信仰は二つに分け得る。

一つは村の内にある山に対する信仰であり他は村外にある山に対するものである。前者では、山は必ずしも高山峻峰とは限らず丘の如く低く、又名も無き山の場合がある、後者は村から非常に離れながらも高山険山の場合が多い。又前者の信仰はその分布範囲が村全体を覆ふのに対し、後者は村の一部の人々によつて支えられ場合が多い。この二つの山信仰の内容についていうと前者は山に対して死霊、先祖霊、産神、田の神、山の神、歳神、氏神等の信仰が結び付き、又水分神社、山宮、里宮等の施設が置かれ山上で雨乞行事等が行はれる。之等の信仰は農村社会という村落社会の性格を反映するものである。何故なら、柳田国男氏も指摘している如く、死霊、先祖霊、田の神、歳神、山の神は互に連関した一連の信仰であつて、結局村を守護し豊作を齎す氏神といふことに集約されるからであり、又、両乞その他の信仰要素も豊作に関する儀礼だからである。勿論、農村社会の山神信仰も之ばかりではなく、農村に住む山仕事職の人々は農民とは異なる山信仰を持つ。即ち、彼等のいふ山の神信仰がそれである。然し、この神は樹木や動物を保護成育させる神であつて、農民の山の神とは質的に異なる。又、山仕事職の人々はマイノリティー・グループなので農村の山信仰といふ場合は先述の農民の持つものに重点を置いて考へて良い。

次に村外の山信仰だが、之は外来宗教者——先達、法印、山伏等——によつて外から持ち込まれたものである。随つて、これは外来宗教者を媒介として山に結び付き、村内の一部の同信者の組織である講によつて担はれる。然し先達によつて率いら

れる同心者の集りなので山に対する信仰心は強く、この現れとして遠方の高山にも困難を冒して登る儀礼が守られる。然し、この信仰も、村氏神と習合し、更に村氏神に転換する場合もあるが、こうなると村内山信仰と同様に信仰は村全体を覆ふが、先達はその本来の機能を失い、又、之と共に山に対する信仰及び儀礼も變つて、村内山信仰と同じ性格になつてしまふ。

高 禰 考

——古代支那の原始母神——

池 田 末 利

高禰の語の経籍に見えるものは呂氏春秋仲春紀に基く礼記月令のみであるが、これと関聯する伝説詩として生民・玄鳥・閼宮が挙げられる。この三篇の解釈に就て古く毛伝の合理主義的立場と鄭箋の神秘主義的立場とが対立してゐるが、この事が亦高禰の起源に関しても(1)専ら天の祭祀——この意味から郊南禰と書く——と見る毛伝と(2)巨跡伝説の姜嫄、玄鳥伝説の簡狄の共通配偶者たる高辛氏の高と多分に見る鄭玄との相連を導いてゐる。この外(3)高を「尊高」の意とする蔡邕・盧植の説があるが問題にならぬ。併し(2)も「上帝を郊禰に禋祀して」、「先媒を配祀する」と云ふから高禰と上帝との關係を否定しない。即ち漢代では一般に高禰信仰が天の崇拜と結合的に考へられてゐたのである。これは月令の高禰が天子の親祭であり、犠牲も最高の大牢の用ゐた事に徴しても明瞭である。

併し(1)鄭・衛風中の男女相思の詩(2)墨子明鬼篇所見の男女会

合所として燕の祖、齊の社稷、楚の雲夢(1)周礼媒氏、中春男女の会合に於る「奔者禁ぜず」(2)春秋昭公廿三年の「公齊に如き社を觀る」の穀梁伝等は何れも古代の素樸な男女会合の公認行事を示すものであつて、これ等が高禰信仰と無關係であつたと考へられないが、そこには天の信仰の要素は無論見出せない。又文献に只一見の周礼大司楽所見先妣の享祭は卜辭に夥しい先妣特祭の残滓と思はれるし、更に、「癸未貞其禰新生于高妣丙前一・三・三」形式の求生卜占は常に女祖神をその対象とする。これ等の事実を綜合すると、高禰信仰の前形態は殷代特異の女祖神の崇拜ではないか。それが周に到り、開国説話としての姜嫄・玄鳥伝説と結合して原始母神化すると共に、一方帝天の崇拜——人間の本づく所としての——が強調されて月令のやうに祭天的傾向が濃くなり、高禰即上帝の祭祀とされ(毛伝)、逆に女祖神を以て配祀者と考へる(鄭箋)に到つたものであらう。かくて高禰神の変遷を通して亦殷の祖神崇拜から周の帝・天崇拜への推移が認められる事は興味深い。

浄土教に於ける啓示の問題

石 田 充 之

かつて(宗教研究 110号) 浄土教の超越性を論じ、浄土教は、超越性非合理性を強調するかの如く見做されるが、仏教的体験道としての合理性(縁起的な合理性)の実践的な主体的徹底と云ふことを出でないものであつて、浄土真宗の如き、一見如

何にもキリスト教の如きと類似しておるかの如く見做され得るも、それが非創造神的・非啓示的な宗教たる意味に於て、彼と全くその本質的性格を異にするものなることを述べた。

然るに、かような浄土教の宗教性について今更に考えてみるに、その浄土教性を最も強調するピークをなす、善導・法然・親鸞等の宗教の上に意外に、所謂啓示性とも云うべき神秘性靈感性が強いことを注目せしめられる。善導に於ける、夢定中見仏の力説とも云うべき般舟三昧樂至心懺悔の ecstasy の強調や（觀念法門・般舟讚）、その主著觀經疏の終りに示す念仏三昧の夢中に於ける一僧指授・浄土靈相感見の逸話の如き更に法然が、かゝる靈相をそのままの主著選択集の末尾に引き、善導が三昧発得者であり、一僧は弥陀の応現、善導は弥陀の化身とみ、觀經疏を弥陀の伝説と見る如き、更に、法然滅直後、法然が三昧発得者として浄土靈相を見、半金色の善導と夢中に会い、弥陀の応跡である等と伝説され（源空上人私日記等）、又更にかゝる逸話を親鸞がその源空和讃等に折込んでその教説を莊嚴する如き、良忍の弥陀直授や、一遍の神勅授示の伝説と共に、如何にそこに啓示性・神秘性が強調されているかに注意せしめられる。然も、かゝる神秘性がこれ等の人々の説く浄土教的救済理念の奥底にまでも深く入りこまされていることが顧みられるのであつて、そこには、仏教的な合理性が最も超合理的に見出されていつた仏教的宗教的な極致が高揚されていることを顧みさせられる、と同時に世界に於ける高度なる諸宗教の接近性類似性とも云うべきものが代表せしめられているとも考えられる

が、如何であらうか。

宗教の歴史と出来事

石津 照 暉

宗教の史的研究においても種々の方法があるが、ここでは史的資料を此方がわかるといふ問題にしぼつてみる。かつてウォバミンはこのことについて宗教心理学的循環の主張をした。文書や文献を介してその著者の考へや経験を理解するには、此方と著者との間に共通なものがなければならぬ。その共通なものをデルタイは生の相関にみた。しかし、そこにはより基礎的な地盤が求められなければならない。それは人間に於ける実存の存在論的構造であるといふのが今日の解釈学の問題場面である。

宗教経験の史的事実を、資料や文献を經てわかることのためには、右の場面において更らに特殊な要件が入る。宗教経験が本質的に特異な性格のものであるから、宗教的に実存するといふことの共通地盤にもこの特異性が算入されなければならない。「宗教的に実存する」といふことの共通地盤は存在論的に求められるかどうか。宗教的に実存するとは実存の存在論的構造の上における「宗教的」といはれるところの実存的な様態ではないかと考へられる。

現在、解釈学の問題は上のやうな歴史理解の問題のみならず、神学の理論的構成に重要な位置をもつてゐる。たとへばキ

エルケゴールにおいてダス・ヒストリッシェとの同時性といはれ、ゴールテンにおいて原歴史の成立といはれ、とくにブルトマンやデインクラー等における非神話化といはれるごとく、いわゆる一ケルケゴールとブルトマンとでは内容がちがふが一史実的なものは、現在の各自の実存に於てこれを現実的な出来事としてもつか如何かといふ問題、更らにブルトマンに於てはパウロ等においてもたれた出来事を各自の現在においての出来事としてもつゝわかる、信じる一といふ課題となつてゐる。

ところが更らにつきこんで問へば、神学において動員されたかかる解釈学的究明は上にあげたやうな宗教的実存の究極的な共通地盤をふまへてゐるかどうか。或る積極的内実をもつ宗教的実存の理念は今日のやうなまな実存の理念を前提とする存在論的地盤へまでくだけ、解体されるべきではないかといふ問いが出る。本質的な謂で宗教史的研究はかういふところへ降りてからみらるべきだといふことが出来る。

漢訳華嚴經離世間品の引用語について

石 橋 真 誠

印度仏教の中国化、即ち漢訳は翻譯者の時代的、社会的、思想的相違に依つて翻譯語彙に相当の差のあることは云うまでもない。このことは異訳經典を取扱う場合、重要な問題であると考へられるので、例を華嚴經離世間品に取つて考察してみたい。

現存する離世間品は、実文難陀訳の八十卷本と、仏陀跋陀羅訳の六十卷本と、竺法護訳の度世品經六卷があり、華嚴伝や探玄記に依ると異代訳出とされる普賢菩薩答難二千經三卷があつたという。この内六十と八十に於ては、その結構及び語彙にはさして相違が認められないが、度世品經と六十、八十の間には相當の差が認められる。即ち、離世間品に於て普賢菩薩の二百の問に對し、普賢が一々に十句の答を以てして、二千の行法を説いてゐるのであるが、これが度世品經に於ては、普賢菩薩の二百句の問を六段に区分して、その一々に十の答を与へてゐる点法藏は探玄記にこの六段の区分をして菩薩の六位に当て分類してゐる。六十卷本と度世品經との結構上の相違を見るのである。

次に語彙上の問題について、先づ初門の十種の依果について六十卷本では「(一)は度世品經の語を示す」(1)菩提心(菩薩心)(2)善知識(善友)(3)善根(徳本)(4)波羅密(度無極)(5)一切法(二切法)(6)大願(諸願)(7)諸行(諸行)(8)一切菩薩(一切菩薩)(9)供養仏(帰奉諸仏)(10)一切如来(諸如来)と、又第二の奇特想を未曾有想、第六正希望を勸信、第二七波羅密を度無極、第六一の不捨深心を性無所捨、第一四五住を処、第一四八住を室と、六十卷本と度世品經の語彙の主な相違を上げ得る。以上、普賢行法の目録とされる離世間品とその異訳たる度世品經の語彙を比較するに、前者が華嚴大經の構想のもとにその引用語は極めて統一化されてゐるのに対し、度世品經は竺法護の他の何れの經典とも同様に意識的性格として語彙が多様多様である点が特色とされる。

神の「選び」と如來の「選択」

岩 本 泰 波

神の被造なる諸存在のうちにて、唯一なるその像かたちとして存在せしめられる人間が、如何なる仕方にて此の諸存在との相関を完成せんとするかの課題に神の「選び」の本質は中核を持つ。

それ故にその「選び」とは「諸存在」のうちより限りなく雑多性を排斥して「唯一なるもの」の完成に決着せしめんとする無限なる意志の完遂の具体的方向である。

かくてイスラエルがヤーウエの前に選ばれることは、それによつて此の意志の無限なる動向のうちで置かれ、「あれか、これか」の二者択一的選びの決定的要求のうちに結ばれることである。「誠命」の前に置かれると云うことはこの決定的選びの「迫動」に答えねばならぬイスラエルの必死なる状況としての現実を限定する。

されば「此の選び」に於いて重要なものは、選ばれしものにもまして選びの意志である。それ故にその意志の強靱なる具頭の爲めに、存在に於ける悪は、破壊せらるべき、その本質のまゝに、逆に意志の完遂への媒介として例えば、バロの心を剛復ならしめしものはヤーウエである如く、神によつて措置せられさえするのである。

然るに法藏に於ける「選択」は諸存在を諸存在とする自然性の寂滅にありて、存在の相関のうちで沈潜せんとする「思惟修習」の行道の成就をその内容とする。

「二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪国土の微妙」を親見（天眼を以て徹視）して「心中の所願を選択する」とは超越者の唯一者の場にありて悪を排して善を選ぶことではなく、善悪微妙を諸仏の境の夾相に還滅せしめんとすること、「五劫を具足しての思惟撰取」に於いて自然なる浄土を建立せんとする深染寂滅の行に証入せんとすることである。

「世の創めの前」に於ける「キリストの中」の選びとは神の創造の意志の始源的性格への根源的信仰の状況であり、存在の生成壊滅の現象へ眼を奪われることを永遠に遮妨せんとする神の意志の独存の状況である。それは法藏に於ける存在が存在のまゝに「即是其行」に於いて寂滅するとは異なりて、その被造物の相関の破壊を予定する始源としてのイエスを——それ故に十字架にかかりて復活するキリストを——信ずることである。

旧約聖書における擬人的表現と

偶像崇拜禁止について

植 田 重 雄

旧約聖書においてとくに目立つて感ぜられることは、ひじょうに豊富な擬人的表現をとつていことである。神体験の表白は象徴的方法によつてのみ表現され得ない点からみれば、この

異雪慶殊禅師の生涯

植村高義

ことはきわめて自然であるとともに、人間に本質的に与えられたものであろう。旧約聖書は「生ける神」(Hay Shwin)の活動を示すために、ときにはあまりに人間臭に満ちた敘述となっている場合もあるが、この方法によつて神の独自の意志の活動が表現された。

これに反して他方に旧約聖書の重要な基礎的宗教態度と見るべき、偶像崇拜禁止の問題がある。出エジプト記に「なんぢは己のために刻める像を造るべからず。上は天にあるも、下は地にあるもの、また地の下の水のなかにあるもの、いかなる形をも造るべからず」(二〇ノ四)とあり、また誠の中でも繰返し厳しく禁止している。その禁止の理由の一つは申命記の中で「時に主は火の中よりなんぢらに語り給えり。なんぢらはその言葉の声を聞けども、声のみにしてなんの形をも見ざりき」(四ノ一二)とか、「ボレブにて主が火の中よりなんぢらに語り給ひし日、なんぢらはいかなる形をも見ざりき。さればなんぢら道を誤り、己のためにいかなる形の像をも造るべからず」(同四ノ一五)などにはつきり現われている。イスラエルの宗教思想家は擬人的表現とこの偶像崇拜禁止のあいだにはげしい精神的緊張を意識していたにちがいない。前者によつて人間に迫つてくる人格的存在、生ける神の諸行為が暗示される。これと同時に偶像を禁止することによつて神の崇高な超越性を徹底的に保持しようとした。この神の表現方法の一つをとつて見ても旧約のもつ内面の緊張対立がうかがわれる。これらの詳細については又論じてみたいとおもう。

嶺南の「日本洞上聯燈録」は重要な洞門の僧史ではあるが、時代を同じくする吉野秋政の「宍岐統風土記」——宍岐梵判帳、宍岐巡等の再編著——との対比及び連関に於て、高祖道元十七代の法孫異雪和尚の生涯を画くべく試みよう。道号は異雪、法諱を慶珠或は慶殊と呼ぶ。慶珠なる語は竜藏寺七世賢鬼の筆になる元禄五年の書、故郷金谷寺の墓碑と文政時代の大事と血脈に、而して慶殊は竜藏寺九世天外の享保二十年、十世山耳の宝曆六年の血脈等に見らるゝ如くその様に誤記され易い。然し此処では彼の戒弟義隆は珠天と言はれるが、竜福寺の賛に殊天と撰している事と天外の血脈に従い「慶殊」と記して置く。

寂年からの逆算は文亀二年の誕辰となるが風土記は柳田物部村信社大明神近所の百姓の子と言う。故に聯燈録の述ぶる佐氏とは物部村椋江部落出身の謂いであろう。出家年令に就きて前者は五才、後者は十三才との異を示すが、その寺は花溪院であり、授業師は祝髪年令の如何に関らず「日本洞上宗派図」に松雲禅と見ゆる宗雲長禅である。と言うのは宗雲は文亀元年より住していた故にである。勿論彼は大永七年奇伯瑞竜の嗣法を受く、従つて其れ以降華光寺と改め曹洞宗に属する。

風土記は了然や亀洋についての參禅をば記さぬが、佐賀武雄の円応寺に了然永超を訪うの不思議は存しない。と言うのは了

然と異雪は同郷人であり、又了然は宗雲の師の奇伯と同門であるから。山口長門の大寧寺に龜洋宗鑑の法を嗣ぎ十三世となる。住持より三年後の天文二十年九月陶氏の内訌に際し、異雪は大内義隆に大安心を与へ、自らは乱を避けて五十才の秋帰省。華光寺に迎えられて中興、竜藏寺を再興し開山となる。更に金谷寺及び宗蓮院の開基ともなつてゐる。

永祿元年十月華光寺に於て結制と竹居正猷の百回忌予修を行ふも、毛利元就父子の再度の招きに法衣を竜藏寺剛岳に托して帰山、後に竜福寺に退き永祿七年十月十七日六十三才で示寂。法嗣に繁興存榮、剛岳禅金と及び袈裟と義隆像にもする賛が現存してゐる。

要請せられたる神と超感性的基体

白 木 淑 夫

(一) 先驗哲学はたとへ、その学的取扱いを拒否されるとしても、Ding (en) an sichをその根底に持たねばならぬ。そこで私は、先驗哲学の背後にあつてそれを支へるであろうと考へられる、カントの形而上学的思想(特に第二批判の神と第三批判の超感性的基体)について、考察してみようと思ふ。

(二) 第二批判の「神」は道德の究極目標として、最高善 das höchste Gut の可能の保証として、要請せられる。即ち Postulat としての神はあくまで要請として、それは道德律の

実存から要求せられるものとして、その存在性に関しては、道德律・自由に比して第二義的と云へよう。

(三) 第一批判に於いて先驗的自由 die transzendentale Freiheit は消極的に肯定せられてゐる。即ち自由を叡智界 Noumena に属するものと考へ、自然法則の因果性を現象界 Phenomena に属するものと考へれば、両者は矛盾しないと云ふのである。ところで Ding (en) an sich と云ふ表現は、それ自身においてあるもの、即ち他の如何なものも、その原因たり得ないと云ふ意味を、自らの内に含んでゐる。したがつて Ding an sich と云ふ表現そのものの中に、自発的性格が含まれてゐると考へてよいであらう。

(四) 第三批判に於いて超感性的基体は、反省的判断力の先驗的原理として、合目的性の根拠として求められる。ところでカントによれば、自然が合目的々なのは、究極目的としての人間を実現するために外ならぬから、超感性的基体は人格実現のための最高条件としての神であらう。かくの如く解すれば、第三批判の超感性的基体としての神は、第二批判の要請としての神と同一のものと云へよう。ところで超感性的基体が *gesetzt und in uns* と語られ、又カントに於いて唯一の實在するものが自由なる人格であつた事、Ding an sich と云ふ表現、等々を考へあはせると、カント哲学の背後にある形而上学的存在は、自由をその性格とする *das Ich* と云ふ如きものと考へられてよいのでなからうか。

真俗二諦論について

雲 藤 義 道

日本の諸宗教における文化的特性の一つとして、その宗教体系と倫理体系との間に、明らかな分離が認められることが指摘されている。(岸本英夫教授のハワイ東西哲学者大会における研究発表「日本文化の特性と日本の宗教」において)。

このことは、西洋の宗教的伝統に較べて、かなり著しい相異点といわなければならない。日本の仏教がその核心的な課題として来たものも、内面的な人間苦悩の解決であつた。したがつて、人間の外的行為の善悪そのものが、直接の問題ではなかつたので、現実の社会生活における倫理原則を具体的に発展し得なかつたと思われる。そのような問題に関連して、仏教とくに真宗における「真俗二諦論」の意義を新たに考察して見度い。

二

仏教における真諦、俗諦の語義は、厳密には必ずしも一定してはいない。一切諸法にわたる本体と現象、絶対平等の理に対し相対差別の現象界、空に対する有、出世間に対する世間、或は真仮勝劣の解釈等多くの諸論が示されているが、真諦を離れて

俗諦はあり得ずとする真俗不二の立場が、仏教通途の真俗二諦論であつた。

しかるに、この真俗二諦の義を転用して、仏法を真諦、王法を俗諦として、仏法と王法の関係に転釈したのが「末法灯明記」である。

三

こゝにおいて、真諦、俗諦の概念は、実践的な意義を深めることになつたのであるが、さらに、この説を受けて二諦相資の教義を展開せしめたのが真宗の真俗二諦論である。存覚の「破邪顕正鈔」において、仏法王法密接不可分の相依関係が強調され、それは蓮如の「王法為本、仁義為先」という俗諦の宗旨が説かれるに至るのである。これは明らかに世俗的権力に対する妥協である。

真宗の真俗二諦論は、明治初期の癡仏襲釈の後をうけて、新たな展開を試みている。例えば、東洋円月の「俗諦薰発説」に對して、自由意志の観点(有意作用と称している)から俗諦を論じた清沢滿之の所説など、示唆深い問題を提起している。

現代の宗教的課題として、真諦の原理が人間の主体的宗教経験を通して、現実生活の実践原理として展開されねばならぬと信ずる。

デウスの理解について

海老沢 有 道

クリシタンが如何に日本に適應する布教政策を採つたところで、従来の日本に存しない新しい信仰思想を伝え、理解させ、信仰にまで導くことは容易なことではない。たしかに仏教的救済を媒介とし、あるいは仏教語を借用したにしても、教理の本質において妥協は許さるべくもなかつた。最初の失敗のちペアデレらは賢明にも原語主義を採つたのもそのためであつた。その本質的問題は、創造主宰独一の生ける（人格的）神信仰そのものであつた。

サヴィエルが「大日」の失敗を認め原語主義に転じたのちも十四年後アルメイダの報ずるように、改めて教え直さねばならぬほどのものであつた。ここで誰しも中国耶穌会士らが「天主」を用いたことを想起するであろう。が、実はそれはコスタンツオの報ずるように、日本に始まつたのである。その古い実例を未だ見出さぬが、一五七六年の大村純忠文書に「天道之離伽羅^カ佐^ラ」とあるような例から、一五八五年のローマ版天正使節紹介文に日本語例として *Dio Tonxū, idem est quod Dominus Caedi* と誤植されているが「天主」が用いられているのを見出すのである。一五九五年の『羅葡日辞典』一六〇三年の『日葡辞典』にも、みな記載されており、一五八二年に日本を去り、

中国布教を指導したヴァリニアーノが、「天主」を採用させたことも、うなずけよう。しかし、一方、日本耶穌会では一五九二年『ドチリナクリシタン』の刊行以来、公的に「デウス」に限定し、一六〇五年不干ハビアンの『妙貞問答』も天道、上帝、天帝の語を排し、一六一八年コスタンツオの語の如く天主の使用によつて「異教徒たちはデウスの教、本性、能力、性質について、すべてに誤つた概念を持つに至つた」ことが反省されているのである。（日本人信徒の理解例証省略）。

これに倣い一時、中国でも陡斯などの宛字が用いられたようであるが、文字の国中国でのこの宛字は無意味というより更に誤解の種となり、結局「天主」で通したところに、徐・李両氏の如きですら、儒教的理解を出ず、またのちにかの儀礼論争を惹起する淵源をなしたのであつた。

哲学と宗教との実存論的關係

大 江 清 一

哲学と宗教或は思考と信仰との關係を解明する仕方として、一つのすぐれた方向を、私は実存論的思考特にハイデガールの思想に見出す。実存哲学は、有神論的方向をとるにしても無神論的方向をとるにしても、人間存在を徹底的に深く省察する思想である。私はハイデガールの思考の仕方と用語とを用いて解明したい。——人間（実存）は、その体験の本質の根源において、

現前存在 (Anwesenheit) に直面し、それを人間的実存そのものの直前に存在の明るさ或は存在の光として見出す。存在の明るさは存在そのものの顕示性であり、存在の真理 (存在論的真理) である。人間はかかる真理の光の中に実存している。人間と世界或は主体と客体との二元的対立は、既に前以て存在する存在の明るさそのものとしての存在の真理の内に、反省的に意識されるのである。この根源的真理の光を深く明らかに直視するならば、それは何か存在するものの存在の意味を人間に顕示する或は告げ知らせ (語りかける) 無限なる源泉或は根拠であることを自覚する。かかか無限なる根拠としての真理の光への驚異―沈潜―帰依が信仰であり、宗教の本質である。哲学的思考は、このような真理が人間に顕示し或は語りかける意味の根本秩序を明晰に把握すべきであり、諸科学は、かかる真理の光の投射している限りなき視界の内において、科学自らの方法によつて、諸存在事物を精確に規定する。従つて哲学も科学も、この存在の光としての真理への献身を要請する。哲学は自ら探求する真理体系の源泉或は根拠として、信仰において明証される存在そのものとそれの顕示する根源的真理を、確保しなければならぬ。それ故に原理的に云うならば、信仰的根拠をもたぬ哲学は空虚であり、正しき英知としての哲学を有せぬ信仰は盲目であると。この意味はしかし宗教と哲学とを同一視することではなく、却て両者の独自の役割と機能とを承認しつつ、両者の密接不離な関係を確保することである。

キリスト教における

哲学の位置について

大須賀 潔

一、啓示は、それ自体、哲学を必要としない。

キリスト教は、教会として、存在する。教会は、勿論、社会集団の一つであるが、それは、一般の社会集団とは、存立の根拠を異にする。イエス・キリストは、その父なる神に愛されたように、私たちを愛された。その愛に基いて、私たちも互いに愛し合うべきである。神の愛の啓示、「生起し、為しとげられた和解」―イエス・キリスト―に、教会はその交りの根拠を持つものである。教会の根拠は啓示であり、啓示は愛の表現である。それ故に、愛が、自己理解 (自己義認) を拒否するように、教会として存在するキリスト教は、啓示に基く故に、自己理解としての哲学を本来必要としないばかりか、これを拒否する。

二、神学は哲学を求めぬ。

古典哲学以来、自己理解としての哲学は、分別的思惟の要求する合理性による生存の危機 (懐疑) を克服するために、より高次の合理性を以てし、宗教性を自らのものとした。キリスト教においては、信仰者の直面する生存の危機は、まず、宗教性それ自体の中でなされる。それは、信仰 (神の言) の内容を明らかに再把握 (神の言に新たに触れる) することによつて為される。この方向に、神学が成立する。したがつて、神学におい

ては、宗教性の再確認は為されるが、その契機をなす、人間に内在する分別的思惟の要求には応えられていない。それ故に、神学は、単なる自己理解ではない哲学、分別的思惟の要求に対し、宗教の秘義の権利根拠を明らかにし、分別的思惟に自らの機能を自覚せしめる、より高次な合理的の世界理解としての哲学を要求するといふことが出来る。

フイヒテの宗教哲学

大 峯 顯

近世哲学、殊にカント以後のそれは、かつてのごとく神へ向つて開かれた体系としての形而上学である代りに、自我自身の内へ閉じた体系といふ原理的な相貌を呈してゐる。さうして、神を直接的に哲学的認識の対象とする態度は根本的に捨てられ、従つて神の問題は少くとも哲学的地平の前面からは後退したかに見える。けれども、実はそこに神の問題が一層根本的な次元で現はれて来たといふ事情が存してゐるのである。それは、かつての哲学に於ける様に体系の一部で神が問題とされるのではなくて、体系の全部に亘つて、云ひかへると哲学それ自身の可能性にかかはる様な場面で神の問題に出逢つてゐるといふことである。神の問題にいかにか答へるかが、哲学の存立にとつて決定的な意味をもつて来たところに、神の問題のすぐれて近世的な性格があると云ふべきである。

近世哲学を汎通する情況は、自我の自立がその尖鋭さの頂きに達したフイヒテの場合に於て最も顯著である。彼の哲学のモチーフは自我が一切か神が一切かといふ角度で提出された。注意すべきことは、問題がかかるつきつめられた仕方ではなされたのは、カントにも又シエリングやヘーゲルにも見られず、ひとりフイヒテに固有の出来事であるといふことである。フイヒテに於て、自我はその根底に自我以外の何ものをも持たぬ徹底的自由として捉へられた。キリスト教的な超越神やスピノザの神への否定は、「自己定立」といふ自我の概念に力強く現はれてゐる。

しかるに宗教の領域は何らかの意味での神への関係なくしては成立しないであらう。従つて問題は、自我の絶対的自由を容れ得ることと神の可能性を問ふことになる。この問題に對するフイヒテの最初の解答が、彼の初期の宗教哲学に於ける「道德的世界秩序」(moralische Weltordnung)であつた。神は Sein でなく Ordnung しかもなほ *ordo ordinatus* ならぬ *ordo ordinans* としてのみ可能とされる。それは、道德的自我の根底として一方では自我を超えながら、しかも自我の自由といふ彼の基本的立場を崩さぬ様な性格のものであつたのである。

トゥルシー・ダースにおける

絶対者と神格観の変遷の問題

大 類 純

敘事詩ラーマヤナにあつては、ラーマ（以下R）は現実の人間であつたが、トゥルシー・ダース（以下TD）では神格Rが単に人間の役を演じたに過ぎない。Rとヴィシュヌ（以下V）の一体観を確認することによつて至上の幸福が齎された。

ラーマ・バーラタは、Vedic Aryanの神話と Non-Vedic Aryanの神話が融合した初期の面が濃厚で、リグ・ヴェーダのインドラ、アグニ、ヴァルナが勢力を失ひ、これに対して天界のV空界のルドラが有勢となつたのはこの間の消息を物語る。つまり後者に発生したヴァースデーヴァ・クリシュナの崇拜と前者のVとが結合し、先住民の守護神シヴァ（以下S）と前者のルドラとが混一したからである。VとSの両神は、神性に於ては対等、優越性に於てはVが上位であり、S崇拜は新しい部分にのみ出てくるからV崇拜より後れて現われた事が指摘できる。クリシュナ（以下K）は半神半人のVの権化乃至英雄として現われ、又時に最高神としてVと同一視されている場合もある。反之、Rも半神半人乃至英雄として現われるが、ラーマヤナにあつては英雄としてのみ現われ、唯その後世に新しく添加された部分（第一、第七巻）にのみ最高神としてVと一体視されて崇拜されている。ラーマヤナがV派の聖典とされているのはこの理由に基き、然しブラフマン（梵）と一体視されるまでには到つていない。ハリヴァンシャではVとKの一体のみならず、更に、V、S両神の平等乃至同一視を扱つた部分があり、この点はA.D.700~800の成立と考えられる。これはV信仰とS信仰を同化せんと試みた合一論で、前者の隆盛を計らんとした手段と

見てよく、逆に土着信仰としてのSの勢力の浸透を物語るものといえる。

TDにあつては、(1)ブラフマン。ラーマ・スジャの絶対者觀念に準拠。(2)Vの権化としてのRは、ラーマ・アヴァターラと離れても論ぜられる。Sは、ラーマを主人として仕える。

(3)三神一体。伝統的な三神一体観を許容しながら、ブラフマー（梵天）は一切の創造物を代表し、神の助力者であり、代弁者。時にVに依存。Sはパールヴァティーに関連して述べられる。Sに関する著名な挿話は凡て述べられる。時にV派に於て期待される名を冠す（e.g. Bhagavan, Cidamanda）。これはTDがV、S間の溝を融和せんとした結果。(4)女神。ラクシュミー（V神妃）。シター（R妃）がラクシュミーの権化。パールヴァティー（S神妃）。シターと「世界の母」の称号を分つ。サラスヴァティー。言語の神として崇拜されるが、凡ての行為はRへの靈感にある。(5)R。Vと一体視、ブラフマンとも一体視。個人化された絶対者で、解脱の唯一手段。マヤーの主。「ラーマ」を称名する事の絶対的意義は、絶対者の形なるものは、名号によつて顕われるまでは知られる事がないから。(6)マヤー。Rのシャクティとしてのシターと同一視され、Rの世界創造は、マヤーの代行として。制限不二説のラーマ・スジャの立場に拠るよりは、カーシーの不二元論ヴェーダーンタ学派の影響を受けたと思われる。ラクシュマンとの間に、^{インシュヴァラ}神、^{シヴァ}人格的靈、^{ジャイヴァ}幻影をめぐつて興味ある問答がある。マヤーを遣わすものとしての神と、この世に実存しながら

らもマーマーヤに影響されぬものと、知識と信仰との差異。(7)バクテイ。この根柢は信仰であり、これに靈感を与えるものはRの恩恵である。バクテイの端緒としてのギーターのKとの対比は極めて興味深い。TDに於ては、ラーマヤナの智的バクテイよりは勿論の事、Kよりも更に熱烈である。しかしTDのバクテイは、現実生活の義務から逸脱したものでないし、また良識の命令からそれるものでもなかつた。(Ed. gita Press of Gorakhpur, with a rika by Hanuman Prasad Poddar, 1947: Tr. W. Douglas P. Hill's Eng. tr. 1952, Oxf. Univ. Press; Bibl. Sir George Grierson: Notes on Tulsi Dās, etc.)

中世高昌国人の精神生活

小笠原 宣 秀

六世紀初頭から七世紀中葉迄、吐魯番地域に成立した高昌国(胡漢混成国の一種)の人々の精神生活をみる場合、宗教については魏書・隋書・北史等の西域伝高昌国条に「俗事天神、兼信佛法」としているから、土人間にシヤマニズム信仰があり、仏教も行われたらしいが、天神というは或は彼地伝流の拜火教の祇神ではないかとも考えられる。(早く大正三年頃に重松俊章氏は「仏教史上の高昌国」と題する論文——密教四ノ三——にマニ教が行われたと述べられたが、マニ教以前に祇神が伝つた

とすべきであらう。)而して高昌国では祠部という官署を設けて宗教的行事を掌つたようである。

由来、高昌国の土人は、中世西域人の一種とみてアーンヤ系イラン系にトルコ系等を交えた雑種であらうが、その上に漢代以来の漢族又は中国文化を負うた胡族(沮渠氏の如き匈奴族)等が治者階級として臨み、従つて文化的にも一種の漢族植民国家であつたから、仏教的要素を含んだ人々が多く存在した。(高昌国の仏教については重松氏の外、羽溪了諦博士が早く『西域之仏教』書中に論及され、以後次第に多くの人々により研究されつゝある。)

今世紀初頭から盛行した西域探検隊中、吐魯番地域に大きな足跡を残したのは独乙のグリエンウエーデル・ルコツク、英のスタイン、日本の大谷探検隊の野村・橘・吉川の諸氏及び中国科学考察団の黃文弼氏等であるが、この人々の発掘將來資料に依り、高昌国人の精神生活の在り方をより深く考察することが出来る。就中仏教資料によつて國王麴氏一族の仏教行業が判り、殊に唐初には淨土教的信仰に入つたことが推察される、それら資料は西域考古図譜所収によつても見られる。更に近来、竜大所蔵の資料には道教的要素のものが検出された。今回はそれら資料の三四を紹介したいと思うものであるが、大体に、何時の時代にも辺境地域の文化の在り方は、その地固有のもの以外に至極新しい中央部の文化要素が早くも入りうるものである。隋代より唐初にかけて道教的要素が入つたのは、中国本土の雰囲気の反映であると考えられる。

日蓮教学に於ける自然と人生

岡 田 栄 照

日蓮の教学は天地自然の現象と不即不離の關係に於て成立する。天災地変を契機として述作された立正安国論は聖人の生涯を決定した。天変地天の原因は正法の行者を迫害する故に起り自然界の変異は聖者出現の瑞相とも解される。社会は自然の一部をなすものであり人類生存の依所としての自然は正法の効驗によつて正常に運行されるべきであつた。自然の災害の根本原因を究めんとして岩本実相寺の一切経蔵に入つて凡ゆるの文獻の上に理論的根拠を求めんとした事實は當時として最も科学的態度であつた。種々の経証が遺文の随所に抽出羅列されるが、經典に誌された譬論的表現を超越し、特殊な現実的事実と直接に結びつけて解釈した為に論理が飛躍し現実と觀念が神秘的に混淆する結果を招いた。顯戒論には自然の災害について法滅尽經が引文されるがその原因を南都仏教に帰した箇所はみられぬことと対照して興味深い。自然の災厄に対し親鸞は三時の必然的推移による娑婆世界の宿業として「おどろきおぼしめすべからず候なり」としている。(未燈抄・文応元年十一月十三日乘信御房宛)。

一見、対立矛盾する自然現象の中に矛盾を超越した神秘的存在を信じ、自身の運命が衆生の運命世界の運命になつていくというエリート意識が観心本尊抄にみられる。聖人によれば一念三千は法華經の異名であり一念三千の具体化は國家諫曉であ

つた。國家諫曉に破れて敗残の身をかくした冷匠な身延の自然も、商山の四皓、竹林の七賢に自らを擬するにふさわしい隱栖の佳境として受容し、遂には「いかでか靈山淨土に劣るべきや」の信念にまで到達する。

聖人に於ては自然界の理法と人間界の理法とは調和一致すべきであつた。「金光明經云由愛敬惡人治罰善人上故星宿及風雨皆不以時行」「仁王經云聖人時七難必起」は聖人によつて度々引文せられる所であつたが、聖人の信仰でもあつた。自然の災害は天譴にもとづくものであるとの見解も認められる。

共感呪術の機構

岡 田 重 精

フレーザーの提起した共感呪術 Sympathetic Magic の概念については周知の如く種々の非難が寄せられているが、呪術の機構や原理を明らかにした意義は大きく、更に其後隣接諸学の領域でこれに關説するものも少くない。精神医学者アリエティ (Silvano Arieti) の精神分裂症における心理機構究明の所論もその一つであるが、今この所論を参照しつつ主題について考察する。

アリエティは分裂症患者の思考法の特性として古論理 (Paleo-logic) — フォン・ドマルスの原理ともいう — をあげるが、それはアリストテレス的論理とは逆の思考論理、つまり述

語の同一性から主語の同一を導くものである。これを共感呪術にあててみると、類似 (similarity) の法則は特性述語の同一性に、接触 (contact) の法則は連続述語の同一視に基くとされる。この二種の觀念連合の法則によつて、現実的对象とこれを表示する象徴的、呪術的对象との同一化がなされるとみることが出来る。

しかし、分裂症と呪術との機構の質的差異は、アリエタイも指摘する如く、呪術が儀礼を必須要件とすることである。儀礼はそれぞれの文化において伝統によつて規定され、呪術はその規定通りになされることにおいて効果が期待される。又現実的对象と呪術的对象との関係も文化的に定まつた象徴的体系の中にある。呪術はこうした象徴的儀礼体系として文化の中に仕組まれている。

さて、こうした共感呪術の機能的意味は、退行にあるとみられる。それは幼児における、古論理性に基いた万能的体験への復帰即ちそれによる再適応としての意味をもつと解釈できよう。換言すれば、フラストレーションにおける個体の状況から、儀礼を通していわゆる古論理的思考をとり、同一視の機制によつて環境との疏通が可能なような配列が現成されることを示している。

こうした解釈によつて共感呪術の呪術としての特質を考えてみると、殊に媒介的对象 (呪術的对象) による間接的、象徴的儀礼体系であること、又同一視の機制においてみられる如き目的性の著しく表出されている面が顕著に示される。

一、周知の通り、ヤコブ・ペーメ (Jacob Bohme) は単なる自然哲学とも、また単なる神祕主義とも異つた地平に立つ。そして、一方で自然の究極の根拠を探り、他方魂の救済に関する主体的な追求を試みるという、いわば両極的な思弁と実践との綜合が意図される。本来的には二元論に基きながら、主意的、実践的な対立の克服を通してのみ眞の綜合が現成するのみならず、一切の存在を根底的に問う透徹した洞察は根源的思惟の場を開くと共に、魂の底知れぬ深淵と量り難き神祕を覚証するという課題に答えるものとなる。かくして、Pansophie-christosophe-Theosophie という彼の体系的思想の骨子が鮮明しうるものとなる。これを貫くものは「神的生命の再誕」を他ならぬ自己の内面性のうちに現成せしめるといふ、あくまで主体的な関心なのである。

二、「人間の意志は無底 Ungrund の運動と同じ原初から成立している。」魂の根底は、人格的な神をも根底的に越えたところの神性もしくは無底のうちにあるといわれる。それは「無にして一切であり」全存在の究極の根拠を意味する。ところで無底は無底的意志において捉えられ、根源的な自由そのものである。意志は自己の対立者 (反意志即ち「神における暗き自然」との動的な交互媒介を通して、自己のうちに永遠なる生命の絶えず新たな源泉を産み出す。つまり無底的意志の自己把握は、神の theognosisch な展開と、自然および被造界の創造と

の根源または原初をなす。そこで「被造界の根底と魂の根 Wurzel」とは一つであり、全存在の原初即ち無底的意志のうちにある。更に、そこから「恰も永遠なる無底が自由にして無のうち、つまりただ自己自身のうちにのみ安らう如く、いかなる制約も根底もない自由」の立場が開かれうる、否開かれねばならぬのである。こゝに對立の克服による根源的自由の回復、即ち魂の眞の救済を可能ならしめる根拠が見出されるであらう。

キルケゴールにおける主体性の問題

小 川 圭 治

「主体性が眞理である」との彼の有名なテーゼは、まずさしあたつては、ヘーゲルの体系的、抽象的な普遍性に対する個別性の優位を主張するものである。彼においては、実存は、すぐれて単独者であり、例外者である。実存的主体性の、かかる一面的な単独性、個別性については、すでに多くの思想家から批判がなされた。それらの批判は、たしかに一面の真理契機をもつてゐる。しかし実存主義の主体性は、このような個別性のみを終始すべきものであるのか。それとも、それを突破して新しい主体性の地平を開く可能性があるのか。これらの問いを、キルケゴールの思想をめぐつて考えてみたい。

「不安の概念」の後半では、抽象的主観性と抽象的客観性の對立を越えた内面性は、具体的自覚に外ならず、実存的眞剣さ

であり、行為であるという。この内面性の概念は、さらに、「後書」においては、内在性を突破して眞の超越性を開示する手がかりとして用いられている。具体的主体性としての内面性は、超越的、客観的対象との関係においてのみ成立するからである。そのことはまた、「死に至る病」の神の前の自己における主体性にもみられる。関係としての自己は、超越的第三者としての神との関係においてのみ成立する。しかも、この超越的客観性を介して、主体性は、内在的主観性を突破して、客観性の広場へと導かれる。対象的思惟の抽象性を批判しつつ、次のようにいう「自己は、より多く認識すればするほど、それだけ多く自己自身を認識する」。対象の認識と主体的自覚の相即、客観的 Was と主体的 Wie の平行ということである。このこととの裏面には、実存的主体性の Wie は、客観的認識の Was を包みうる可能性が予想されている。

このようなキルケゴールの思想を、のちにニーチェが *Persepektivismus* といつた認識態度、さらには、ヤスベルスの包括者の概念へと発展する実存的認識の出発点と考えたい。特にこの新しい主体性の地平が、超越的な神との出会いにおいて開かれたことに注目したい。罪の前にくだかれ、破られた自己が、客観性へと開かれた自己である。

神道と聖職者

小 野 祖 教

神道の中には強い聖俗未分主義がある。官制時代に概數十一万と称し、現在約八万法人に上る神社は僅かに一万五千の神職をしかもつてゐない。このような少い神職が兼務の形で、年数回だけ祭祀にたつさはるやうな神社が五分の四にも及ぶことは、神道に於ける聖俗未分主義と深い関係がある。

神道、特に神社神道に於いては、この故に、神職が聖職者として、平信徒と全く異なる本質や次元に属することは考へられない。氏子或は崇敬者にも、本質的な点では、神職と区別し得ないやうな信仰上の基本的約束がある。これは、神道、殊に神社神道を理解する為には重要な事柄であり、仏教や基督教と大いに異つてゐる点である。

神道史上、神職、或は特殊の靈能による専門的な奉仕者が成立してゐたことはかくれもない事実である。中臣、忌部、猿女といふやうな特殊の家系による朝廷の祭祀や、神功皇后や、邪馬台の卑弥子のやうな靈媒的存在、大田田根子のやうな神に選ばれた神職など、神話や古伝承に起源をもつものがなり、一見すると、聖俗未分主義とは事実上に於いて一致しない事例も沢山あらわれてゐる。

古語拾遺の記述によれば、嘗ては、天皇と神とが同殿共床してその分際がなかつた為、宮中に於いては神物と官物の区別が無く、共に齋藏に納めて齋部が管理して居り、履中天皇の御代にはじめて内蔵を置いて神物と官物とを区別した。これは、聖俗分離の傾向が避け難いものである事の証拠であらう。我々は聖俗未分の古い形態は次第にくづれて、分離されて来たのが神道の

歴史であり、そこに神道のあるべき方向が、動かし難い証拠をもつてあらはれてゐると見なければならぬやうにも思はれる。

然し乍ら、それにも拘らず、底流として、且つ強い基本的な傾向として、聖俗未分主義が存して居り、その点を認識しなければ、神道そのもの、信仰的立場や意味のわからないものが多のである。

神社の氏子が、特殊の宗教教育も用ひず、世襲関係や地域関係で氏神と信仰的に結合し得ることも、そこに、強い靈的な関係を予想してゐる事を語つてゐる。古くは、氏の上或は氏族の特殊な家系と結ばれてゐた氏神の神職が平安朝初期には六年交代制を生み、後には一年神主制をも生み出して居り、つひに明治以降の官僚神職をも生み出すのも、強い聖俗未分主義が低流を為してゐるからに外ならない。

これは言葉をかへていへば、人間が、神の靈的分身であり、神と神職と氏子崇敬者とが、本質的なつながりをもつてゐる事の確信と不可分である筈である。ここに、神道の教理構造を理解する為の一つの鍵がある。

実存分析と宗教

小 野 泰 博

実存分析は、精神医学の領域に、現代という時代が咲かした一種「アダ花」ではなからうかと、一部では疑問視されてい

る。しかしその深い洞察と示唆は、少くとも思索しつゝ臨床する医師達にとつては見過し難い魅力を持っている。かつて実験医学叙説を書いたクロード・ベルナルが、科学はそれ／＼の専門分野に分化し、各々の分野では極めて精細な研究が目ざましい成果をあげているのに、この人間そのものについて語り得る共通のコトバを、我々は持ち合はせないとの嘆きを發して以來すでに久しい。

少くとも、この実存分析は、そうした自然科学と人文科学との隙間、言はゞ生理学的なもの、心理学的なもの、更に哲学的なものとの一つの接点を示しているということが出来る。これはまた現代ハヤリの精神身体医学を除くものではない。かゝる実存分析の特色は、従つて、人間の見方、扱い方に見られる。フロイドの人間が、より多く過去の生活史によつて規定されるという生物学的な色合いが強いのに對して、ネオ・フロイドイヤンの考え方が現在の社会的環境を重視するのであるが、更にこの実存分析では、人間を未来に生きている存在様式とらえようとするものである。即、人間は常に意味的環境に生き、価値を持つて生き、自分自身に約束し得る (Responsible) 自覚存在として見る立場である。

こうした人間把握の故に、実存分析は神経症者等を扱う場合、生理、心理的なものは勿論さらに人格的な面、精神的な面に訴えるロゴ・セラピーを採用する。これは言い換えればティリッヒの人間に「存在への勇氣」を与えることでもある。

こゝに、人間を全体的に把握し、しかも価値志向的存在とし

て把えようとするとき、人間窮極の問題解決としての広義の宗教というものが問題になつてくる。こゝでは唯、問題所在の方向だけを述べて、今後の攻究に待ちたい。

近代インドにおけるイスラム改革運動

——アリーガル運動を中心として——

加 賀 谷 寛

近代におけるイスラムの諸發展の研究は、宗教史の一つの興味ある課題でろう。こゝに取挙げたアリーガル運動は、インド・イスラムの近代的改革運動の初期のもので、一八五七年の「セポイの叛乱」後、アフマド・ハーン (1817—1893) を指導者として發生し、一九世紀末から二〇世紀初頭に、インド・イスラムの一つの主要な勢力となつた。私ははじめに、同運動登場の背景として、一九世紀の正統的イスラムの沈滞、および正統派内部からの復古的宗教運動ワッハブ運動を展望し、アリーガル運動が「セポイの叛乱」を契機として、それらの伝統的思想に對立しながら登場したことを明らかにした。そこにアフマド・ハーンが力強く提唱した宗教思想は、インド・イスラムの転換期を代表するもので正統的イスラムに對して、急進的であつた。第一にコラーンがイスラムの唯一の基準とされ、他の宗教的權威が放棄された。第二に、理性・「自然」が宗教の基礎におかれた。このようにして、彼はコラーンの啓示は理性と合致し、イスラムは「眞の宗教」で自然的宗教であることを証明しようとした

(Tafir al-Qur'an)。彼のイスラム神学は合理主義的であることが特色であるが、その合理主義の根底に、イスラム的な超自然主義がみのがされてはならない。この点は、コーランに対するムスリムの基本的な態度に見出される。また、彼が正統的イスラムを攻撃したと同時に、イスラムを近代的に擁護する意図をもつてアリーガル運動を組織したことが注意されねばならない。結論として、初期の同運動は、ムスリム中間層（主として官僚書記）を基盤としたもので、その近代主義は彼らが個人で、世俗的職業の合間に解釈したイスラムで、伝統的イスラムとの間に大きな差が指摘されうる。結局、それが広くインド・ムスリムの前進のために積極的価値内容となることができなかつたことは、次の段階で、インドの近代主義運動が、逆に歴史の伝統と接近していくことに示されるであろう。

カントにおける善意志の概念

笠 井 貞

「この世界においても、いやこの世界以外においても、無制限に善いとみなされるものは、善意志以外には一般に考えられない」とカントは「道徳形而上学原論」の冒頭で言つて、倫理学の根本の出発点としている。

「善意志」(ein guter Wille)を共通の道徳的理性認識とし、これを含む「義務」の概念の分析において法則の尊敬に到

る。義務の根柢には道徳法則があり、命令の性格を有するから「断言命法」となる。これから導出される三つの法式により、善意志も明確になる。(一)意志の格率が普遍的自然法則となるべき意志は絶対的に善意志である。(二)自他の人格における人間性を常に同時に目的とし、単に手段としてのみ取扱わないことは、意志を絶対的に善ならしめる所以である。(三)各自の意志がその格率によつて普遍的に立法する意志は絶対的に善意志である。こうして人間存在に絶対的価値を与え、それによつて人間を世界存在の究極目的とさせるものは実に善意志だけであると言つている。「善意志」は、アウグスティヌス、アンセルムス、トマス・アクイナス等における、神の愛が人間の心に造り入れた善意志または正しい意志の系統をひくキリスト教神学的倫理学の概念である。この思想的伝統を基盤にして、プロテスタンティズムの一派である敬虔主義に心情を培われたカントは、何の証明もせずに善意志を主張したが、啓蒙主義の影響を受けた近代人として、理性の限界内において思惟して自律的意志倫理学をたてたのである。ところで「自由」からは善も悪も現われる。カントが宗教論において「根本悪」と名づける、根絶しがたい悪への性癖が人間本性に有るが、恩寵に頼らず人間自身の努力で、心術の革命により、善の根源的素質の力の回復を説いている。

要するに *philosophia christiana* の *Ethikotheologie* であるカント哲学は、理性的な善意志を強調し、道徳的理性信仰を固守した。そして生きたキリスト教信仰の本質の把握はされ

ていない。

インド論理学の基本的性格

梶 山 雄 一

一学派の体系としてのニヤーヤの持つている、宗教的、目的論的性格や、対論の規則の研究から発展したという特殊な理由によつて、インド論理は所謂論理学の領域からはみ出すような多くの問題の研究を含んでいる。しかしそれを別として、その知識論だけを取りあげても、西洋の形式論理と甚だしい相違を示している。西洋の論理学は人間の自律的な思考の法則の研究である。西洋哲学は外界を、従つて直観の確実性を疑うことから出発し、人間の自覚、自律的な理性に真理の根拠を見出した。だから論理学も直観を問題とするよりも、推理を中心とした。かゝる人間の思考の自律性の観念はインド論理学には欠如している。こゝでは知識は外界の対象に導き、有効な行為を生ぜしめるから正知であると考えられた。知識は外界によつて検証されて始めて確実であり得た。このインド論理の他律的性格はその知覚の偏重にあらわれてくる。概念・判断・推理は知覚に依存するものとされ、知覚的要素をその構成部分としていた。概念は実在する一般者であり、個物に内在する。だから概念も知覚の対象であつた。白い紙を見て、白性を知ることとも一種の知覚であり、色一般をそれから知ることとも知覚とされた。判断

が知覚論に於て取扱われるという特殊性がある。推理も知覚に導かれ、知覚を先行せしめる知識であると定義された。推論式は三つの命題から構成されているのではなくて、知覚の系列に他ならなかつた。大前提は媒名辞と大名辞とがそこに共存する基体としての事例であり、理由も媒名辞に当る特相の知覚であり、その二つの知覚から可能的な大名辞の知覚を推理することとが比量であつた。五支作法の推論式もかゝる知覚の系列を通して論証者が他者を説得して行為に駆り立てるといふ心理的機能を示すことが主要な意味であつた。インド論理は知覚の他律性、知覚の偏重に基づく論証心理学であつたと云えるのである。

観音特殊功德日考

上 村 真 肇

前回の大会に於て、観音信仰行事の庶民性に触れ、信仰行事の中で、古来、観音功德日と称せられるものゝ実態と、特に、参詣日の中の特別の功德日として伝統的に行はれ、又、現在でも或寺院では最大の縁日となつている四万六千日ととりあげ、現行の在り方と其思想的意義に就て、一つの仮説を提示して、大方の示教を仰いだ。其後、仮説を裏証するため、観音信仰有縁の、西国、阪東、秩父各霊場巡拝の折に於ける考察、其他、関係資料の研究等を行つたが、今回は其点に就て発表する。仮説とは、四万六千日の考へ方は、我国中古の本覚法門か

らの影響によつて工夫せられたもので、信の即時成就的思想を特に濃厚に説く、釈論の思想と、その四万六千日の表現によつて、東密系と推定される人師が、観音信仰奨励普及の意味で創設したものであると云ふことで、このハイポセシスを決定する史的資料に未だ当面しないが、其後の調査は、この仮説を尚捨て去る段階に至らない。調査の精神は、庶民仏教に対する批判のやかましい時代に於て、無意味な俗信や、迷信的要素は、正しい仏教の在り方から申しても排除されるべき社会的段階にあるが、民衆と仏教者側を結びつけている伝統的な縁日を主とする参詣功德日なるものが、案外、高度の宗教性を把持して居り、又、応機益物を主眼とする本来の立前から申しても、存在性ありとするならば、あなたがち排除する必要もないことで、こゝでは、民間庶民信仰の根底に流れる価値の問題に觸れることが一つの目的である。これからの宗教者は、特に、寺院運営者は、民衆の動向と時代の動きを察知して、よしむば、それが伝統的な宗教行事であつても、捨て去るべきは捨て、民心に好影響を及ぼす面の行事には、本質的な、より宗教的な、教化性を工夫して盛り込むべきで、そうした点から、民間信仰の下部構造の一例を、観音特殊功德日と言ふ縁日に見て行くのである。以上を以て、大略発表の梗概とする。

後期シェリング哲学に於ける根本問題

河 波 昌

シェリングの哲学を一貫して中心的な課題をなしているのは「自由」の問題である。そしてそれは、神の創造という具体的な問題との連関性に於いて追究されたのである。勿論彼に於ける神の創造の問題は、近世哲学全般の傾向がそうであつたように、中世的な超越的な神の創造ということではなく、人間精神の自覚的展開に即して内在化され、人間の自由の意識のうちにその創造性を持つて来るのであつて、かゝる人間精神の根源的自覚のうちに神の創造に於ける自由を捉えようとするのである。後期の哲学はまさにこのような自覚に於ける自由の積極的な展開が試みられているのである。かゝる自覚の成立する直接的な場か、端的に純粹なる事実そのものが、そしてそのアポステリオリな根元的認識が成立する場である処の「哲学的経験」に他ならない。そこで端的に事実そのものと云はれているものが積極的なもの、即ち一切の存在を創造し生産してゆく原因としての神に他ならない。これはもはや単なる原理としてでなく、又理性哲学に於いて立てられる終局としての神とは峻別さるべきものである。又それはスピノザに於けるが如く実体でもなく、あらゆるそれらの概念を超えて、あらゆる存在を生産し主導しつゝ展開してゆく「存在の主宰者」としての純粹主体である。それは決して存在の必然性へ呑み込まれてゆくような主体ではなく、一切の生成を原因づけ乍らそれ自体は絶対的な自由としての主体である。

そのような神はその系譜をプラトンのイデアリスムスのうちにはなく、むしろヘブライ的の主意主義と結びついた質料即ち

非存在たる積極的否定原理のうち、その創造の自由の積極的根拠を持つていたのである。そこに自由の追究のその究極に於いて、イデアリスムスの立場から、主意的リアリスムスへの移行に於ける一つの必然性が考えられるのである。

ブルトマンに於ける歴史の問題

川 端 純四郎

ブルトマン神学の中心は「歴史理解」の問題であり、それに関してブルトマンには、特徴的な *Historie* と *Geschichte* の区別が存する。四十五年にわたる彼の思想の経過の中で、この *Geschichte* という考えは三段の変化を経て熟して来たと思われる。その点を明らかにする事が、ブルトマン神学の全容を把握するために必要であらう。

(1) 最初の著書「パウロの教説文體」から「共観伝承史」に至る時期（一九一〇—一九二一）。こゝではブルトマンは史実の再構成を目指す客観的觀察の態度をとつてゐる。その方法は *Kritik* であり、モテーフは *Das Historische* である。

(2) 「イエス」から「ヨハネ福音書」に至る時期（一九二六—一九四一）。第一期の研究によつて明らかにされたのは、聖書は単なる事実の報知ではなくして、読む者の応答を要求する語りかけであり、読者はそれに対して客観的觀察という態度で接する事は出来ないという事である。求められているのは対話で

ある。テキストの語りかけに聞き、自己を吟味し、応答するところに *Geschichte* が成立する。史実の有意義性を求める対話への態度がこの時期のブルトマンの態度であり、その方法が *Dialektik* モテーフが *Das Geschichtliche* である。

(3) 「啓示と救いの出来事」から今日迄（一九四一—）。上述の対話の対象は、単純に史的イエスなのではない。その対象はケリユグマである。しかもそのケリユグマは、すでに史的イエスとの対話、乃至その解釈としてのみ成立しているのであるからそれとの対話は、それ故対話との対話、解釈の解釈という二重の状況を示す。こゝに解釈学の課題が成立する。二千年前に成立したあの対話と今日の我々との対話が人間存在の実存論的構造の地盤に基づいて可能である事を明らかにしようとするこの時期の方法が *Hermeneutik* であり、そのモテーフは *Verkündigung* なのである。

聖書の新口語改訳の疑義

菅 円 吉

聖書が新しく口語に改訳されたが、これを使つてゐる間に翻譯上沢山疑義が起つて来る点のあることを私は発見した。これは要するに聖書の翻譯と云うようなことは、唯だへブル語やギリシヤ語が出来る人が文字を日本語に移せばこれでこと足りるのでなくて、神学思想や教義学の問題に迄深くい込んで来る

ものであるから、翻譯の委員の中には単に所謂聖書神学者ばかりでなく、組織神学者、教義学者をも加えるべきである。今回の聖書改訳に際してはその点で欠ける所があつたのでないかと考える。

私は、そう云つた意味から見て最も顯著な二三の例をあげて、その点を説明して見ようと思う。それはヨハネ伝第一章の言即ちロゴスが改訳では『これ』と云う代名詞で受けられている。英訳の聖書では殆ど『彼』と云う代名詞を使つている。此の事は教義学上に於ける三位一体論に重大な關係を持つて来るものである。同じことはヨハネ伝十六章十四節の聖靈に関して述べられてゐる所で、御霊がやはり『それ』で受けられている。英語や独乙語の聖書では『彼』と云う代名詞を用いてゐる。『それ』と云う代名詞は英語ならだから、物件となつてしまふ。

もう一つの例はマタイ伝廿二章卅九節に出て来るイエスの第二のいましめ『自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ』である。これは旧約聖書レビ記十九章十八節の引用だが、旧約聖書の方では『あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならぬ』とある。自分自身のように隣人を愛すると云うことと、自分自身を愛するように隣人を愛すると云うこととは直ちに同じことではない。私は聖書の意味は、自分自身を愛するようにでなく、自分自身のように、隣人を愛せよだと考えこの点をバルトの思想や又ユダヤ教の学者レオ・ベックの思想との関連に於て論じて見た。

盲ミコと行者

—川形県内陸地方の事例—

月 光 善 弘

この調査は、東北大学宗教学研究室を中心とする、「東北地方における巫俗の研究」の一部として為されたものに、その後の調査を加えてまとめたものである。

先づ初めに、この場合の盲ミコとは、仏おろし・神おろしを主とするもので、最上・村山地方では「オナカマ」と呼ばれ、置賜地方では「ワカ」と呼ばれているものをさす。

また、行者にもいろ／＼あるが、こゝでは神仏が憑りついて託宣をする者に限定する。

両者とも、或る種のスピリットが憑依 (Possession) して、それによつて病気とか吉凶禍福の託宣をする点ではシャマン (shaman) であり、シャマニズム (shamanism) (巫俗) と呼ばれる宗教形態に入る。しかし調査の結果左記の点で相違が見られる。

(一) 入巫の動機について見ると、盲ミコの場合は受動的消極的であるのに対して、行者の場合は能動的積極的であること。

(二) 修業の過程についていえば、盲ミコの場合は師匠のもとに弟子入りして、一人前になるためには必ず「神づけの式」を行い、この式において修得的漸次的に神仏がよりつくのであるのに対して、行者の場合は自然的・突発的に神がかりの状態に

入るのであつて、必ずしも師弟関係を必要としないこと。

(三) 憑依して託宣をする神・仏は、盲ミコの場合は信者から依頼された神・仏であるのに対して、行者の場合は行者自身の信仰神であること。

(四) 組織化の点では、盲ミコの場合全然為されていないのに対し、行者の場合は本末関係で緊密に組織化されていることが多い。

(四) 信者層についていえば、盲ミコの場合は農家の主婦連が主たる対象となり、その範囲が狭いものに対して、行者の場合はその対象が広いこと。農村社会の近代化に伴い、盲ミコの数が急激に減少しているが、行者の数は一向に減少せず、却つて増加の傾向をすら示している。これを要するに、未開的な要素を多分に有する盲ミコの社会的な機能の一部を、比較的近代的な要素を有する行者が代行しつゝあるものと見られはしないだろうか。

ゲーテにおける諦観

岸 田 貫 一 郎

ゲーテは、一八二九年、「ウイルヘルム・マイスター」の「遍歴時代」を完成した時には人間の限界を自覚して諦観の世界に達していた。そこでは、奔放な自己主張、自己の力で天地を掴み得るといふ増上慢はなく、日々の義務を遂行しようとする。

その休むことのない努力の過程で、ゲーテの眼は「我々の上にあるもの」に向う眼差であり、一つの Handwerk の働きにおいて同胞人間への関係を透視する眼差であり、大地にはびこる「低さや貧しさ、嘲笑や侮蔑、屈辱や悲惨、苦悩や死、罪悪や犯罪」を熟視する眼差である。その三つの眼差は同時にこうした現実的生に生きる自己自身の内奥、本来的自己への眼差なのである。それが再び天、人、地への眼差とならざるを得ない。その畏敬の眼差を以て、現実的生の Urphänomen を観るに於いて一つの Handwerk に自己を局限し、一事を徹底的にと理解し熟練することこそ真の働きである。有機体の厳正な一つの輪になる熟練性への不断の努力こそゲーテの諦念の行なのである。そしてこの諦念の人々が、各々、個でありながら、特殊な Handwerk において相互に人間として融通し合うところに世界性が現出されねばならぬ。自他各々が独立性をもちながら互に呼び合い、相互に高まり行くが故に、自他不二なる相互理解が成り立ち、共感が生ずるのである。相即不離の間柄となるのである。このような理念の具体化への努力がウイルヘルムの「世界結社」なのである。一つの Handwerk に専心すること、自己を没して精進することは、自己を深化・昂進して神性に達する生である。本来的自己に還ることがそのまゝ新たに往くこととなり、自己がなしながら自己ならぬものになさしめられつゝ、日々新たに前進せざるを得ないで進み、迷い苦しむ、過ちつゝ努力せざるを得なかつたゲーテである。ゲーテにあつては、いわゆる「デモーニッシュなもの」は超越神である

と同時に内在神である。そのことの自覚がゲーテの諦観であり、それが神に対する畏敬であり、人間の本来的自己への畏敬であり、完全への努力を小止みなく続けざるを得ないでいながら、絶えず不完全であることを自覚せずにはいられないのである。「樹木はどんなに伸びても天までは届かぬようにできている」(詩と真実)というゲーテの言葉は、自己毀滅に終わらない、偉大な自己実現の極に発する諦念の溜息であらう。

キルケゴールの宗教的基盤

北 田 勝 己

キルケゴールの生涯において、クリスト教がもたらした如何なる形で立ち現われ、彼がそれをどのようなものとして受け取り生かして行くかを明らかにしようとするのが、この小論の意図である。

そのためには、何よりも彼の父親との関係特にその宗教教育の仕方が顧慮されねばならない。彼は幼時非常にきびしいクリスト教の教育を受けた。それは当時既に彼の心の中に神の威厳の強烈な実感とクリストの屈辱即ち十字架のイエスを焼きつけたのであった。それでは何故このような異常な宗教教育がなされねばならなかつたのか。それは父親の少年時代の神への呪いとその不安故に父親が犯した罪に関係があつた。父親は自己の宿命が息子の上におちかかるのを守ろうと欲したのである。し

かしこの父親の心の中に秘められた不安は、突如「大地震」の体験を通して息子の上にもふりかかり息子をも彼と同じ宿命の中に捲き込むかに思われた。それがセーレンの「破滅への道」である。

ところが、これは他面から云えば、あまりにも厳しい教育の反動でもあつた、厳しいクリスト教の教えは、それが純粹に精神的なものであらうとする反面、官能性をしめ出すことになり、却つてセーレンを深い不安にかりたて、その不安において絶望へとさしかけられた息子は、逆に破滅の道をも選ばざるを得なかつたのである。しかし彼は未だ自己が絶望状態にあるのを知らない。彼はもと自己の不安において呪われた自己の運命に絶望し、放蕩へと走つたのであるが、それは根本的には自己が救われ得ないことへの絶望であり、救われざる自己自身たろうとする「反抗」としての絶望である。換言すれば、救済者、神に対する反逆であり、不従順である。しかもキルケゴールをしてかかる憂愁から不安へ、不安から絶望へとまたらしたものは、元來父の神に対する呪いに初まり、父の罪を通してのそのような運命に対する絶望である限り、それは一層根本的には神故の不安であり、絶望である。そしてもし自己が絶望状態にあることが意識されるならば、それは彼を解放へと導くであろう。何故ならそれは絶望を選ぶ行為の予備的行為であり、絶望を選ぶことによつて自己自身が選ばれるからである。しかも絶望を選ぶこととは、自己の無力に徹することであり、更に進んで云えば、罪の自覚にはかならない。かくしてキルケゴー

ルは、不安と絶望を通して神の實在の確信へと導かれるのである。『罪の意識がクリスト教に入る唯一の道である』ことを体得するに至るのである。

英詩人シェリーの死と人生について

工 藤 直太郎

英詩人P・Bシェリー(一七九二—一八二二)は、ロマンティズム興隆期に於ける随一の形而上学的詩人と称せられ、その人生觀と宇宙觀に深い思索と豊かな想像力があり、それが彼の詩的創造の源泉となつてゐる。人間の最後の帰結である「死」の問題について、その短かい生涯に於てあれ程真剣に考慮し、また「死」をテーマにしてあれ程多くの秀れた詩を書いた詩人は甚だ渺ない。

昔から聖人とか哲學者とか呼ばれた人々は、人生の大円団である「死」について深い思索をもち、また屢々「死」の予行演習を試みると云われている。人生を真面目に考えることによつてその不可分の關係にある運命に対しても真剣に考慮を払うのである。シェリーの詩には、人生の微弱と無常の哀感を隨所に歌つてゐるが、われわれの享けている「生」は無常なるが故に、永遠に失ふることなき「生」を翹望するのである。彼は生と死を覚醒と睡眠に比較してゐる。人間が生きている限り、日々覚醒の後に睡眠がやつてくる。しかし、人生に対する微弱感や無

常感、覚めている間に經驗する意識である。人間の生活がたえず創り出す欲びも哀しみも自負の情も恥辱の思いも後悔の念もみな夢覚めてのみ起り得る意識である。シェリーに依ると、人間の行為は善惡ともに、それから、一時的にせよ脱却することが必要である。意識は人間生存の確証であるが、人間は意識活動を間断なく続けてゆくことが出来ない。この意識を一時的に停止するのが、一日の活動を終つて憩の場所に入る睡眠である。睡眠は人間の不安と無常の意識より一時的にも逃れ得る救の場所である。睡眠によつて現象の世界から姑く死別し、それからまた甦つて新しき活力と精神力を獲得してまた意識活動の世界に入る。彼はその詩の中に

“Every morning we are born; every night we die”

朝毎にわれわれは生れ

夕毎にわれわれは死す

毎日の生活は生死の連続でありとすれば、それよりも更らに大きな意味をもつ人生最後の帰結「死」に対してわれわれはどう考へてよいのだろうか。シェリーのこれに対する回答を要約して与えられた時間内に述べたいと思う。

日本宗教政策史 — 奈良時代 —

工 藤 張 雄

奈良時代は、仏教政治の時代とされているが、仏寺だけでな

く、神社が建造修理され、寺への祈願と同程度に、神社への祈願の勅使が送られている。つまり神仏両政による政治でありながら、仏教政治が強く見られるのはなぜであるうか。

神道を以てのぞもうとする対象、目的と、仏教を以てのぞもうとする対象、目的とのちがいからであると、私は考える。すでに大化以前も、この何れかの割合だけが強かつたりしていたが、天智帝で形式的神道から仏教、持統帝では仏教から神道へと、変転が甚しかつた。しかし持統帝の時、方針が確立し、それが奈良時代に引きつがれたのであつた。

仏教は、すでに貴族階級に行きわたつていた。仏教は、蝦夷や隼人を威圧・教化せんがために使われたように、一般国民を威圧教化せんがために使われた。

貴族には、すでに仏教は行きわたつていたが、神道の実はまだ十分上つていなかつた。特に天武帝に着手され始めた歴史は、天祖を中心に、各氏族の祖神が人間神としてつながらつていた。自然神であつた各氏族の氏神は、人間神に変えられ、天祖の栄光を受けたのであつた。

この教えを身に体得させるべく、持統帝は、貴族たちを祭神のためしきりに遣わし、神祇官は重要性を持つていた。奈良時代、祭神はあつても、主として神祇官が扱ひ、貴族の手からはなれて形式化して来た。もはや神は、歴史書の完成により、貴族たちには確立したからである。そして神社に住むことになつた。一般国民にはまだ自然神が崇められ、人間神強制にはむりであつたし、仏教を以てのぞむことにしたのであつた。

三戸説と庚申信仰

窪 徳 忠

一、夫去三戸学九転者。彼大聖之玄風也。云云（江吏部集、卷上、天部。歳暮於藤少侯書齋守庚申。同賦明月照積雪。各分一字。応教）（その他省略）

夫守庚申者。玄元聖祖之微言。世揚其餘波。人伝其遺跡。或至此夜。不眠達明。云云。（本朝文粹卷十一、冬夜守庚申。同賦修竹冬青。応教。藤篤茂）

守三戸。懸老子影。講老子經。（中略）抛庚申經。夜半已後。余及客皆向正南再拜。呪曰。彭侯子黄帝子命兒子。悉入窈冥之中。去離我身三處。鶏鳴後就寢。（台記、久安元年一月十四日条）

夫庚申夜は、三戸天にাগりて人の善悪を告とかや。されば夜を守てねぬ事、誰しもしれる事なれば、今更申に及ず。

（貞治五年十二月二十日年中行事歌合、四十九番左の庚申と題する一首に対する判詞、続群書類従本による）

二、（前略）当于庚申支干。慎三戸之妨障者。古今無上之恒規也。是以流俗之家々。仁實之処々。各迎六十一廻日辰。頻催琴詩酒之勸遊。是則終宵忌寢息経宿守庚申故也。雖然秋子之家。何偏事宴会。縹門之法豈只專興遊哉。当于此時者。須廻滅惡生善之計。弥勒仏法鑽仰之勸者歟。（下略）（表白集所

収、庚申講表白)

三、不守庚申之間。唱三支之文了。(経覚私要鈔、長祿二年十

二月六日条 外その他略)

四、又有三尸神。在人身中。每到庚申日。輒上詣天曹言人罪

過。(太上感應篇)

五、(前略)太上感應靈篇上。新渡書。道家書歟。有輿物也。

此等持來。今夜庚申。電覽之。(実隆公記、明応三年一月三

十日条)

六、夫人に三尸有て常に身心を脳乱し、就中庚申の夜は子の剋

を限り、人の過惡を天帝に告訴ふ、若人此眠を除て、此形像

を供養すれば、三尸永く誅滅せられて、七難即滅七福即生の

巨益を得せしめ玉ふ。(山形県遊佐町六日町講中藏、庚申青

面金剛王靈像縁起)その他省略。

七、世俗に、庚申の夜宵より寝れば、人の躰に三尸虫と云虫あ

りて天へ登り、帝釈梵天へ其人の惡事を告るか故に、人を誹

謗しても寝なと、笑にも絶へたり。(玉田永教「阡陌の立石」

庚申の項)

八、人間の体に三尸と云虫あり。庚申の夜に眠れば此虫天に上

り、其の人の惡事を訟ふ。故に庚申の夜には精進して齋して

寝ず。(福島県南会津郡田島町高野、庚申講所持の文。庚申

の縁起と称す。秋月観映氏調査)

九、庚申の夜は夜明しをせねばならない。それは人間のお腹の

中に虫がいて、庚申の夜には当人のねている間に天にのぼつ

て天の神にその人の惡事を告口をする。天の神はおこつてそ

の人の寿命を縮める。そこで虫がのぼらないように起きていなければいけない。(灰田一明「庚申奉齋の一型態」。そさえて第四集、七頁)

十、庚申の日にねると、眠つた間に惡事を天の神に報告される。(岩手県東和町安俵)その他略。

ヘブル人の手紙における

神の民モテーフ

熊谷一綱

新約の「ヘブル人への手紙」の特異な思想理解のために、E・ケーゼマン教授は、信者の群に対して誘惑を斥け安息の約束を目指して神の言に従つて歩むこと、荒野をさまよつたイスラエルの民の故事伝承に照しそれをキリスト教徒の予型として提示することにより、「ワンドerschaft」こそ神の啓示に應ずる人間の唯一の在り方であることを訴えるところに、本書思想の基本的モテーフがあると強調する。

この「さまよう神の民」モテーフは主題的には三章七節以下に現れ、さらに一〇章一九節以下の本書の終りの勧告の部分において強調されている。本書において信者への勧告が本質的なものであることは確実である。しかし、本書の四章一四節より、特に本論ともいへべき七章一〇章一八節までの部分においては「さまよい」のモテーフは現れていない。その部分ではグノーシスの精神風土を背景としてキリストにおける救済の出

来事の意義が解き明される。それは幾つがの思潮のヴァリエーションに縁どられた中で祭司・契約・犠牲等神の民思想の諸觀念に照らし訴えて展開される。神の民の伝統はキリストの出来事によつてあくまでも否定されるのであるが、それと共にキリストの意義に照して信仰の在るべき姿を描き出す材料が含まれた伝承の中から浮き出しにされる。古い神の民思想との関聯・対照における敘述を通して祭儀を支える信仰が天上の祖国をさして歩む新しい神の民の在るべき態度として強調される。

このようにみると、「神の民のさまよい」よりは包括的に「神の民」モチーフをもつて本書における基礎的なモチーフとして言い表わすことが適切ではないかと考えられるのである。

神葬祭地区における神仏分離の類型

——栃木県下の実例——

黒 川 弘 賢

日本近代宗教史の一端として明治維新の変動期における神仏分離の実態が、一般民衆の生活上にどのような行われ、また現在どのようなふうになつておるか総合的研究の一部として、現に神葬化している地区、部落、族姓などにつきその顛末やその後に残存する仏教的な習俗や実態を明らかにしようとするものである。こゝに栃木県を選出し、同県下における調査の実例をもとに類型を試みた。

一、神葬祭化の原由、時期

- A 名主、神官階級の煽動
- B 寺院住職の転向
- C 寺院との確執
- D 宗派神道の影響

二、神葬祭の範囲

- A 全部落の例
- B 部落の一部の例
- C 血族関係の例
- D 職業関係の例

三、神葬祭地に残存する仏教的習俗

- A 忌上げ、年忌、彼岸、盆行事について
- B 神葬祭地に於ける旧仏壇の処理

以上栃木県下に於ける神葬祭化の経過、範囲、習俗等の実態を類別し知得されるのは、かゝる地区の多くが、主従関係、地縁関係、身内関係の相互関係によつて拘束されており個々人の好嫌にかゝらず時代の風潮、環境によつて神葬祭へと遷移したようであり、亦仏教的習俗が消尽する事なく維持されておるのは仏教が長い時間的経過ののち同化されて日本独自の仏教となつておる為であらうと思われる。

キルケゴールの宗教的真理について

桑 原 亮 三

キルケゴールの真理に対する基本的な見解は、所謂、客観的真理と言はれる様なものでなく、主体的なものであらねばならぬと言う点にある。此の様な立場に立つキルケゴールの真理追究は現実存在の注視に始まり、其れはやがて人間の主体性の問題に導かれるのであるが、内面性の根源に横はるものとして、キルケゴールは真剣さを説き、其れが人格を意味し、パトス乃至パッションに他ならないことを明らかにして居る。そして、此の様な真理が、神の前に立つ個別者の実存に於て成立する限り、其れは又、宗教的真理に他ならず、其処では、what(何)が求められるのではなく、How(関り方)が求められているのである。

次に、此の様な真理はパラドックスとしてのみ姿を現し、其処に於て理性のパトスは理性自身解することの出来ないものを求めて理性自身を破滅せしめ、人は其処で躓くのであるが、人間は此の躓きを通して却つて神の前に立つ個別者としての自己の実存に徹底するのである。そして、其の行はれる場として、信仰を見落すことは出来ない。と言うよりも宗教的真理の働き其のものが、信仰であるとも言えよう。

此の様な主体の内面に於て成立する宗教的真理を考える際、

最も問題になるのが、真理と非真理の問題であり、キルケゴールの場合、非真理の具体的、且典型的なものとして悪魔的なものをとり上げ、其れは結局、自己による自己の閉鎖であることを明らかにし、真理とは開示的なものであることを、自由の問題との関連のもとに捕えて見た。

以上、キルケゴールの宗教的真理に種々の角度より光をあて、其の性格を出来る限り明確に把握出来る様に試みて見た。

道元禪の仏身観

光 地 英 学

仏身観の内容には二問題が考えられる。一は内面性、一は外面性である。前者は仏身の威力内徳、有限性無限性等の事柄であり、後者は仏身の種類で、二身三身乃至十身説等の事柄である。後者が狭義の仏身観、前者が広義のそれであるとなし得る。両者は常に表裏の密接な関係にある。道元禪の広狭二義の仏身観のうち、先ず広義に就いて考察する。

毗曇宗を以て代表される上座部の生身の積尊一仏観が、大衆部から大乘仏教へと発展した。三論、天台を経て華嚴宗に至り、万有的仏陀観が成立した。道元禪は華嚴を承けて宇宙仏を開示する。全宇宙をそのまま如来の全現成とみるに止まらず、個別的世界内存在をも仏身となす。これは華嚴の四法界観、更に密教の四種法身説の影響と考えられる。のみならずこの思想

を發展せしめると共に、特に根本仏教思想に還帰し、仏菩薩、阿羅漢をも同一視する。この空間的無限仏思想は、時間的に三世に通貫し三世仏へと具体化される。有即時であり、時即仏である。しかも死仏靜仏ではなく生仏であり行仏である。時空一如の行仏の人格化として、三世十方仏の総該者である釈尊にみる。釈尊の行仏相は、三国伝燈祖師、現在の師、住持に開顯される。この間天台の如き本迹二仏をみない。共に本仏又は迹仏の始中終とする。この点天台を承けて天台を出ている。かかる釈尊を仏性を媒介として主体的に自心に内感心証する。即心是仏の信であり承当である。

狭義の仏身觀として、宇宙仏が法身、即心是仏裡の自己が生身、釈尊が三身即一の応身仏となる。是等が悉く釈尊に撰歸される。

要之、釈尊を中心とする仏身觀の意義は単純でない。開けは上陳の如き仏身觀、収むれば釈尊一仏に撰入する。釈尊を本師とする時空二面の行仏をばらむ一多相即の一神的汎神關係を、自心に親しからしめる点に、道元禪の仏身觀の性格がある。

ソフオクレスに於ける神概念の一考察

——「アンチゴーン」 *Iéav vólujia* のに關して——

神 原 和 子

作品に表れるソフオクレスの *Iéav* 或いは *Iéav* なる言葉の概念を、伝統的な呼称による個々の神々についてではなく、神概

念として考えるべき性質のものとするならば、アンチゴーン篇における *Iéav vólujia* は問題となる言葉である。因みに「アンチゴーン」は、三大悲劇詩人の共通の題材に採りあげられる一王家の伝説の中で、此をクレオンとアンチゴーンの対立によつて構成し、独立した作品としたのは、ソフオクレスを以て嚆矢とするのが定説である。とすれば、其の作品に神に關して *Iéav vólujia* と云う概念が表れる事は、作者の神についての何等かの意図がうかがはれると云つても誤りではあるまい。さて *Iéav vólujia* はアンチゴーンの言葉を借りれば *kyriartra káopakh* *Iéav vólujia* (A.T. 454) であり、*oi páp' rú vúr' yé kaxléis, éav' éav' nóre é' frátra* (A.T. 455) である。變ひなき (*káopakh*) のものであり、何時的も永久に続く (*éav' nóre*) のである事は、此が存在を超えて、しかも存在をかくあらしめるべく規定する性質のものである事を意味し、云うならば、クレオンがそこでは人間の努力も役に立たない (*ólar nóvov*) であり、戦う事が絶望時である (*óvujaxréav*) とした必然性 (*éav' rúkh*) に他ならない。必然性 (*éav' rúkh*) はクレオンにとつては不幸に陥らせたもの *Iéav* と同義語である。かくして「アンチゴーン」における *Iéav vólujia* は、単に必然的な *vólujia* である許りでなく、無思慮 (*kh' ópavéiv*) を媒介として不幸に陥れれる *Iéav* の一つの表現である。 *kh' ópavéiv* が不幸の媒介となる事は他にも多く例を見るものであり、神概念に或るギリシヤの性格を加えると云えようが、其にも増して、ソフオクレスの英雄が戦う事の出来ない *Iéav* を呪い、天を仰いで嘆く声は

Teles yojuna を本質とする神概念が作者にとつて、如何なる必然性を以て考えられているかと云う問題の出発点を暗示する。

パスカルのクリスト教

弁証論における自然の問題

後 藤 平

パスカルのクリスト教弁証論とはペンセーを意味する。特別に宗教的な意味を有するペンセーの中には、超自然と自然との関係とゆう大きな問題が横たはる。我々はこの問題を自然の側面より眺める。自然とは然し理性、所謂パスカルの幾何学的精神であり、それは論証を事とする。従つて我々はペンセーの論証的性格を次に若干点検する。第一に賭を扱う断章(二三三番)に適用される。確率計算の論理である。確率論は数学の論理であるが、一種の実在把握の論理として考えられよう。そうするなら宗教的実存の問題を論ずるこの断章に確率計算が利用される事の必然性が了解出来ると思う。確率論は又クリストの復活の可能性の問題に利用される。第二には帰謬法がある。この方法は自然から超自然の問題を推論するのに利用されている。即ち原罪それ自身があるかないか分らない。然し原罪がないとするならば、我々はその現実の世界を説明する事が出来ない。故に原罪は如何に不思議に思はれようとも存在する。かゝる証明法は彼の有名な精神の三つの秩序の概念と深い関係に立

つてゐる。帰謬法は又復活の証明にも利用されている。第三の論理は右の帰謬法と相即している。帰謬法はAがBなる事を証明するのに、間接にAがノンBならざる事の証明をもつてする。然しこの場合はAがBを証明し又BがAを証明する。Aが新約、Bが旧約聖書だとすると、新約は旧約を証明し旧約は新約を証明する事によつて、両聖書が一挙にこの方法で証明される。以上のような論証法を我々はペンセーの中に見出す事が出来るが、それはこの作品において理性が如何に使用されているかを示すものである。然しながらかゝる論証的性格がペンセーの全体構造において如何なる比重を占める筈であるかは別な問題で新に答えられなければならない。

ルターの国家観に関する一考察

坂 井 信 生

一五二三年ルターは「国家論」を著し自己の国家に関する見解を明らかにした。教会の改革者としての彼に、かゝる政治的社会的発言を必然ならしめた歴史的事態を考察すると、

- (一)、ウオルムスの帝国議会におけるカルル五世の勅令の実施
- (二)、熱狂主義者の急進的破壊運動
- (三)、再洗礼派の国家主権拒否
- (四)、ロマ教会の伝統的國家観に対する福音的立場による國家

観の必要

の如きをあげることが出来る。

ルターの「国家論」において中核的位置を占めるものは、靈的、世俗的と主権を夫々異にする靈的王國及び世俗的王國とを峻別する「二王國説」である。前者は人間の靈魂の救済という内的諸問題にかゝり、後者は身体、財産更に社会的秩序維持のために存在する。しかるにこの峻別は、両者が全く異なつた対立する生の領域において把握されるものではなく、神により創造された世界は、一である故に、同一の生の領域において又同一の次元において理解されねばならない。従つて、世俗的王國に属する國家の及ぼし得る権能は世俗的領域にのみ局限され、その権能遂行のため法律と劍という強制力が与えられているのである。

かくして、(一)、カルル五世の勅令は所与の領域を越え不法であること、(二)、熱狂主義者の行動に対する國家權力發動が正当であること、(三)、國家は神によりたてられた神聖な制度であり再侵札派によるその拒絶は誤つてゐること、(四)、教會の國家に對する優越性による兩者の統一を説くカトリック神學に對し、兩者は同一の水準で考察さるべきことを主張するのである。

ルターの國家觀は彼の福音理解と共に具體的な政治的社会的事態に即して考察さるべきである。そしてそれは一部近代的性格を有しているとはいへ、依然中世的色彩をとどめている。彼の「國家論」に於いては、たゞ統治者について語るのみであり、しかもその機能を社会的秩序維持というとき、既存の階層的社會秩序をそのまま肯定しその意に用いてゐる。この容認

は、彼の一切を神に委ねる内面的信仰に全べての価値を求め、この世における惡に對する受難と忍耐という完全な受動性的主張になるのである。

宗教と政治

(現代日本における問題とその本質)

佐 木 秋 夫

人間は政治に無縁に生活することはできない。宗教者が政治に中立であろうとすること自体が、政治的なのである。この認識を前提として、日本における兩者の関連の現状を分析したい。

宗教の自由の原則が確立してゐない、國民は國家推進の圧力から解放され、生活の近代化とあいまつて、政治にたいする宗教の影響力は弱まつた。宗教ぜんたいとしては、あいかわらず保守勢力の一翼になつてゐるが、國民のあいだには、宗教の圧力にかかわらず自主的に行動する態度が強まつてきてゐる。

占領下では、國民の政治意識の高まりと民主勢力の拡大とにたいして、宗教は、政治的無関心や協調主義によつて、その前進をばみ斗争をそらす作用をしてきた。特にキ教は、親米感情と西欧的自由主義(資本主義支配)支持とをおる役をつとめてきた。

現在の政治の特色は、社会主義勢力が國際的に優位に立つなかで、日本の独占資本は対米従属を深めつつ独自の帝國主義へ

の道を進み、労働者をはじめ民主勢力と激突している点にある。保守反動の思想文化攻勢の基調は民主的外装をまとう反共、反科学、民族主義と退癩とで、諸宗教がそれぞれ動員されている。労働者、青年をも宗教を通じて積極的な反動政治勢力に組織しようとする努力がめだつてゐる。

封建性を脱皮しない仏教の政治的結集は弱いが、保守主義と東南部の反共文化工作とに利用され、キ教は親米、反共にも動員されている。反共、民族主義、軍国主義の線で国家神道の復活が推進されている。新興宗教は保守的な大衆政治勢力として発展し、とくに創価学会は選挙に大進出してファシズムの傾向をしめしている。

これにたいして、宗教者のあいだにも、平和と日中交流との波が高まり、それを抑えそらそうとする勢力とのまさつが激しくなつてゐる。

鎌倉時代仏教信仰の一特質

——東福寺を中心として——

佐藤行信

鎌倉時代における仏教信仰の一特質として、九条家文書に出ている京都の東福寺を一例として取り上げてみました。

東福寺は臨済宗東福寺派の本山で京都市下京区本町にあり、山号を慧日山と言い、京都五山の一つであります。このお寺は九条道家の建立した御寺で、聖一國師(円爾辨円)を開山とし

ています。

この御寺は臨済宗の寺であり乍ら、浄土及び密教系の仏体が多く、又、それをおまつりし信仰しております。それは開山の聖一國師が八宗兼学の人であり、又、臨済宗の開祖栄西が天台の葉上流の開山で、聖一國師がその孫弟子であつたと言ふ事も一因となつてゐます。一方九条兼実が法然に帰依したり、兼実の弟の慈円が天台座主であつたりして浄土及び密教的な傾向が強くなつてゐます。

こゝでこの寺院の性格を考える場合、東福寺は九条家の財産と摂関家という権力を背景として出来た私的な寺であり、九条家の個人財産であつたと言ふ事が明らかです。東福寺も後世には勿論公的な性格をおびますが、兎に角最初は九条家個人の寺であります。これが仏体の上にも信仰の上にも表われております。つまり、道家の信仰の性格が東福寺建立の時に出てゐるのです。東福寺は他の所と言えば丁度、鳥羽の安楽寿院、宇治の平等院のようなものであります。唯それが開山が聖一國師であつた為に禅宗中心の寺院となつて表われたのです。即ち東福寺は最初は外護者の信仰が強く打出され、全ての主導権は九条家にあつたのです。この様な例は非常に沢山有ります。例えば、鎌倉にある建長寺、円覚寺と北条氏との関係等もその一つです。

これは我が国の寺院成立形体の一つの特色でありまして、初めに寺院が出来上り、その後で外護者が開山として招いた僧侶の所属宗派に依つて宗派が決まるのであり、寺の性格や安置す

る仏体等には外護者の信仰が強く表われて居るのであります。

見性者の調査研究

鈴木利三

見性の神経機構解明に資することを主なる目的とし、かねて見性のための諸条件、また見性の効果などを探索する目的をもつて見性者の調査を行った。

調査対象は原田祖岳師門下（主として男子）と長沢祖禪師門下（主として女子）の僧俗である。次のような項目を含む質問書を作成し、回答を求めた。(1)坐禪を始めてから見性まで(6問)、(2)見性について(15問)、(3)見性直前(10問)、(4)見性後(17問)、(5)坐法について(4問)、(6)動機と効果(15問)、(7)弊害と批判(4問)、(8)その他(2問)、(9)健康(12問)、(計85問)である。質問書発送数は原田師門下102通、長沢師門下67通。よせられた回答の数は原田師門下42、長沢師門下53、合計95通であった。

調査結果については、まず見性にいたるまでの期間は、全体の $\frac{1}{3}$ 以上は1年以内に、また70%は3年以内に、そして5年以内に80%以上が見性している。男女の比較では、特に女子の方が速いというようなことはなかつた。1年以内に見性した人の絶対数は、男女ほぼ同数（そのうち特に数日で見性した人は男に多い）、全回答者の男女の比率から考えると、むしろ男子の

方に速いものが多い。

見性が近ずいた頃の注目すべき現象に、すべてのものが公案として認識される（公案が「無」ならば、見るもの聞くものが、すべて「無」と見え、「無」と聞こえるようになる）ということがあり、半数以上のものがこの現象に気づいている。また見性時には非常にひろびろとした気分になる。具体的な現象としては、たとえば腕を伸ばせば、指先は肩からおおよそ60程ぐらいのところにある、ということが漠然と意識されているのが普通であるが、見性時にはそう感じないで、無限のかなたに伸びるような感じがする。かかる現象をはつきり認めた者は70%以上ある。見性時には身体図式にまで何らかの変化が生じていることがうかがえる。

スピノザ（一）

下 宮 守 之

スピノザの初期思想——短論文を中心としてデカルトとの関係を併せ考察したい。

デカルトは懐疑の末、自己自らに依つて現定されるべき実体を求めた、自我から出発し乍ら神を無限に喘ぎ求めて行つたと云う。そこには併し不徹底がある。純粹に自我を實體視し乍らも、それを徹底させ、主語となつて述語とならない実体、主語の論理の上の最高完全者が徹底化されて居ない。スピノザは之

を神とした。デカルトの如く本質が存在を含むが故にと云う神の存在証明に、神の誠実性に訴える事はない。寧ろ「本質が存在を包含するもの」こそ自己原因 *causa sui* であり、スピノザの出発点であつた。既に短論文に於いて彼の思想は大約確立されて居て、デカルトの實體観を止揚した神の存在から始めて居る。そこでは神が万物の根源であり、万物を成立たせ、起成原因である。尤もデカルトもスピノザも同じく *causa efficiens* の語を使用し、一は動力因、他は起成原因とされるが、共に本質と存在を結びつける力が考えられて居る訳であつて、一は自我と神を对象的に分離した上での力、他は神が万物、自己をも個物をも成立たせ包んで行く力、神即個物、神即自然という立場での「神の無限の力」を考へる者との相違が生まれて来るのである。この様な立場に立つて夙に短論文に彼の思想が結実したのである。初期以来殆ど変る事の少ないスピノザの思想が汎神論、一元論、決定論の三主要思想を基調として人間の幸福を神との合一に求めようとした姿をそれは我々に浮彫りして見せて呉れるものである。

クムラン教団はエッセネ派か

城崎進

一九四七年に始まる「死海写本」の発見、及び一九五一年に始まる「クムラン廢墟」の発掘によつて明らかにされた「クム

ラン教団」を、プリニウス、フィロン、ヨスフス等によつて知られた来た「エッセネ派」と同一視することは、一九五〇年にデュボン・ソメールによつて提唱されて以来、ミリク、フリッチ、ホウレット、デイヴィス、オールブライト等によつて支持されて来ている。

その同一視の根拠とされているエッセネ派とクムラン教団との相似点は、両者とも、死海西岸地方に在住したこと、その組織、結婚に対する態度、加入時のイニシエーション、共同生活と共有財産、人格平等の原則、共同聖餐、唾を吐くことの禁止規定、追放の規定、義・聖潔・真実・敬虔・知識等の重視、トラーの尊重、外典・偽典への興味、聖書解釈の方法等である。

之に対して、戦争、奴隷、動物犠牲、洗礼、誓願等に対する両者の相異の故に、両者を同一視することに反対する研究家も少くない。クムラン教団を実はキリスト教徒であるとするとタイチャー、エッセネ派そのものゝ存在を否定するデル・メデイコの如きは別として、反対者の主張は、両者に見られる特色はすべて当時の洗札的僧院的団体に多少とも見出されるもので、両者とも宗教的僧院的団体であつたという以上に両者を同一視する積極的証査を欠く、という点である。

然し、両者の相似点は、その相異点より遙かに多く且つ重要であり、その相異点もクムラン教団を、古代史家によつて伝えられているエッセネ派の中の一分岐、又はその長い歴史の一時期に属すると解することによつて説明され得る。少くとも、クムラン教団は、パリサイ、サドカイ、ゼロテ、キリスト教のい

ずれとも同一視することは不可能であり、エッセネ派との同一視が最も蓋然性の高い作業仮説と認めらるべきであると結論される。

ジェイムズ思想における宗教の位置

高 木 きよ子

ジェイムズ思想を、一貫してつらぬくものは、「純粹經驗」という考え方である。分析され、説明される以前の人間の経験、すべてのものと考え、主体と対象等、みなそこから流出したと考えられるその最初のもの、これを、ジェイムズは、純粹經驗とよんだ。この思想を根柢にして、彼は、宗教を、二つの立場から解明している。心理学的立場と、哲学的問題としてである。そして、その双方とも、宗教を、人間の経験の事実として着目しているのである。

客観的に宗教現象をとらえ、これを分析しようという意図は、彼の心理学的な宗教研究において、あきらかである。この場合、宗教を、神の問題、制度、儀礼等をきなれ、人間の側の問題として、とりあつかった。個人の宗教意識、宗教体験、宗教的態度の重要視である。ジェイムズの定義によれば、宗教は、「人間と the divine との交渉によってえた人間の側の意識云々」である。しかし、彼は、その心理学的方法では、the divine の性格を明確に掴むことができなかった。そして、その解明の

鍵を、個人々々のもつ神秘的領域におしやつた。形而上的領域の問題として、客観的には解明できぬものとしてしまったのである。

一方、ジェイムズは、宗教を、哲学上の問題として追究した。一九世紀後半の自然科学の抬頭とその尊重主義的傾向によつて、とかく軽視されがちな宗教に、その位置をあたえようとしたのである。プラグマティズムの宗教観がそれである。人間各自の生活に、深いきずなをもち、実際のな効果をもたらすものという広い枠で宗教をおさえ、キリスト教思想の尊重する唯一絶対の神観念にもとづく一元論に対立して、多元的宗教を主張した。

この二つの方法、心理学的アプローチと、哲学の問題とは、宗教をめぐつて、ジェイムズの内面で、常に相剋し、葛藤している。それは、ジェイムズが、根本的經驗論の立場にたちながら、純粹經驗の思想を適用して宗教を追究しなかつたからではないか。「純粹經驗」の場において、宗教の解明がなされたならば、ジェイムズの心理学的アプローチと、哲学思想との二つの線が、宗教によつて、結びつけられたのではないか。この点に、ジェイムズの宗教思想のもつ曖昧さがあるように思われる。そして、このことは、「純粹經驗」の思想を、東洋思想、特に仏教思想にあてはめてみると、一層、あきらかであると思う。

ヨーガ学派における認識論

高木 諄 元

ヨーガ学派で積極的に数論的説明をほどこしたのは疏以後の出来事であるが、しかしそれと同じ程度に仏教との連関も極めて深い。ヴァーサの量 (Prāṇa) に関する解釈も亦た仏教、とりわけ陳那との関係が窺知される。たとえばヨーガ経 I—7 I—25、I—49 などに対する疏で、対境を普遍 (sāmānya) と特殊 (vśeṣa) よりなるとし、現量を \wedge 特殊性を確定することを主とする心作用 \vee 、比量を \wedge 同種のものにおいて存在し、異種のものには存在しない関係にあるもので、普遍を確定することとを主とする心作用 \vee とする。この一切の対境を特殊と普遍とに二分し、現量の対境を特殊、比量の対境を普遍とする学説は陳那及び彼以後の仏教論理学の伝統であつて、明らかにヴァーサはこの影響をうけている。このことは、夙にステエルバトス、コイ、ヤコービなどによつて暗示せられた。

右の所論を前提として経 IV—15 乃至 23、及びその疏をみると、そこでは認識の問題を論じて陳那の三分説が破せられていることが明白である。ヴァーサによれば、経 IV—19「 \wedge 心は所見性なるが故に、自らを照らさない。」 \vee は \wedge 心は火の如く自らを照らし、また対境をも照らすもの \vee と主張する唯識論者 (—ヴァーチヤスパティ・ミシュラの副註参照) の疑難に対して

答える経である。そしてここで彼が意中に予想しているのは、「識の自としての顕現と識の境としての顕現」である。IV—19の疏で火そのものには照明性はなく、照明は所照と能照が結合せるときに見られ、単にそれ (\wedge 火) 自身にはかゝる結合はないとして、陳那の主張せる「相分と見分とが一つの識の中にある」とする説を反駁する。更に識があつて、それが境として顕現したるものを、その同じ識が同時にそれを領納するとす識の自証知としての働きはありえないこと、飽くまでも心は見られるものなるが故に、自身の覚の動きの自証はブルシヤによるとして、その自証分をも否定する。続いて、もし仮りに心が他の心によつて見られるとせば、覚を認識する覚はまた更に他の覚を必要として、自ら無窮の過失に陥ると難じ、覚の反影によつて意識するブルシヤを否定する滅壞論者 (\wedge 唯識論者) たちの見解に従えば、一切は混乱すると反駁する。この事實は、パタンジャリ、ヴァーサの年代決定に対して、一つの有力な資料となるものである。

御藏法門

——特に盛岡市上米内を中心とする——

高橋 梵 仙

岩手県盛岡市上米内^{かみまな}字畑井野は、岩手大学学芸学部、盛岡市教育委員会共催「畑井野遺跡」発掘調査 (昭和三十三年 (一九五八) 四月一日—十三日迄四日間) をもつて、世に知られてゐるが、其にも決して有名なのは、畑

井野五一の「二邪義」「秘事法門」「八重畑派頭目」「大崎長助」宅で、極秘裡に「御藏秘事」の邪義が行はれてゐることである。其につき岩手県警察本部編「管内実態調査盛岡警察署編」「宗教」「隠し念仏」には、その調査の結果を記している。²⁾

それに「隠し念仏」とあるのは、「秘事法門」と訂正すべきである。而して「花巻在」の八重畑派頭目「花巻ジッコ」佐藤勘藏の後をうけて、上米内畑井野農大崎長助が「知識様（先生）」になり、頭目となつたのは、昭和廿八年（一九五三）五月十一日^{三月二十八日}のことである。³⁾

彼の其後に於ける行動を見るに、昭和卅三年（一九五八）夏には、有力信者の一人で、盛岡市に在つて、土木建築を業とする小鳥谷某に頼み、請負金額十余万円をもつて、自宅に鉄筋コンクリート造り約三疊敷の地下室（御藏）を設け、こゝに信者を一人宛引入れ、外部と遮断密閉し、「阿弥陀如来の代官」の名に於て秘事を授けているという。信者はこの代官に対しては、一切「あなたまかせ」である。たとへ何んなことをされても、何んなことがあつても、他言は許されぬ。聞くだに恐ろしい、肌に寒気を覚え粟なすところのものである。而して室中正面には、世間によく有触れた真鍮の喇嘛仏像と、生前「花巻ジッコ佐藤勘藏」秘藏と称する白銅鏡を安置している。これも世間に有触れたものである。⁴⁾ 彼はこの二品につき、信者に向つては、頗る勿体をつけて述べているという。これについて、長助と同信の某氏は

仏像は何も三國伝来だなんて勿体振つたものではなく、余程

前のことだが、長助が古道具屋で買ったものである。鏡の由来に至つては全くの出鱈目で、長助の拵事だと思ふ。云々と述べている。

右の様な極めて鄙劣な手段を用いて、現に愚夫愚婦を惑はしていることが事実とすれば、社会問題としても寔に重大なことである。

引用註

(1) 岩手県盛岡市畑井野遺跡調査報告 昭和卅四年四月版 参看

(2) 岩手県警察本部編刊「管内実態調査盛岡署編」 昭和卅一年十一月版 五六四—五六六頁

(3) 拙著「かくし念仏考」第一、昭和卅一年三月版 四七頁

(4—7) 盛岡某氏談（昭和卅四年四月十七日午前十一時同氏宅にて）

道元における「諸法実相」の巻の意義

高 橋 賢 陳

道元の思想内容を特色づける最高の命題は、現成公案と云つてよいが、それは諸法実相と深い關係を有する。その意味において、『眼藏』の中に「諸法実相」の巻があることには、大いに

注目すべきものがある。いま、この巻がいかなる主旨で書かれているかということについて、われわれは『啓迪』の所説に従つて次の三点に見出したいと思う。第一は禪家そのものの謬見を破するにあり、すなわち禪家では実相論を無用と考えているが、それは誤りで、天童如浄もそれを説いていることを指摘し、その拈実相の時の印象を強く描き出している。そしてそのことは、道元が山門の圧迫を避けて越前へ移つた当座であつたことに特に意味深いものが感ぜられる（天台実相論を真正面から批判する態度なるゆえに）。第二は教家への批判で、台家では諸法実相の「諸法」を三千と規定するが、真実の実相論はそのような限定された諸法においてではなくして、無限定において考へるべきものであるとし、これを究尽の実相と言つた。その点は「諸法実相」の巻の冒頭文なる「仏祖の現成は、究尽の実相なり」という表現において特に注目的に見出される。その言う所の「現成」とは「出現」の意でなくして「道現成」（「道」は「言」の意と解すべきで（そのことは「仏教」・「道得」の冒頭文に言う「道現成」や「道得」の語に対比し断定できる）、そのように解しなければ「諸法実相」の巻の『正法眼藏』中における重要意義を見失うことになる。第三は、究尽の実相ということによつて、眞の法華一乗の精神が発揮されるとなす点である。諸法実相とは一念三千・三諦円融ではなく、唯仏与仏の乃能究尽なるべきで、その特に究尽ということによつて一乗の眞意を把握し、しかもそれが道元の根本的な思想的源泉となつてゐることが知られるのである。

インドにおけるカトリックと

共産主義者との斗争

田 北 耕 也

日本のかくれキリシタンに似た「はなれ」Schisma が南部インドに多数いるので、一九五九年五月、二週間足をとどめて実状を見た。時はちようど、カトリックの最も多いケララ州に、共産主義政権が成立した直後だつた。カトリックとの対立が、その後ときどき報告されていたが、本年（一九五九）に入つて、このケララ州の共産政府がカトリック学校の教育を骨ぬきにするような教育法を制定し、六月からこれを実施しようとするに至つて、カトリックはケララ全州の司教會議を開いて強力な反対運動を展開した。

ヒンズー教徒の上層階級ナイルもケララ州で多数の私立学校を持つてゐるところから、新教育法に反対を決議し、カトリックの反対運動に合流した。ナイルには農園など土地所有が多く、共産政府成立以来、着々と実施される農地改革及び州政府の中央集権的工業化によつて、多くの利益を失つていたのだつた。ケララの国民會議派その他の政党も、ネール首相等の意に反して、この反政府運動に加わり、カトリックのひかえ目な実力行使に先がけて、六月十二日以後、直接行動を開始した。学校や役所にはビケを張り、警察隊とやり合ひ、死者・負傷者・

逮捕者がぞくぞく出た。

そしてもはや単なる宗教運動でなく、地域的にもケララ州から移つて中央政府の問題となり、ネール首相・ブラサド大統領・インジラ・ガンジー国民会議派議長ら協議のうえ、七月末ケララ州は中央政府に接収と決定、憲法に定められた手続に従つて八月、下院は二七〇票対三八票で、上院は一一四票対一二票で、ケララ共産政府の倒壊を可決、共産党政府は出産後二年四月で倒れた。

この運動でカトリックが主導的立場にあり、他宗、他団体の協力を得て成功した現実の情勢と、四世紀前までは同一信仰にありながら、ポルトガル人の布教以来分裂した「はなれ」ができた事情とは対照的である。

初期仏教史伝の宗教性について

宅 見 春 雄

初期仏教經典に就て見るに、其の内容として教理そのもの以外に所謂の史伝が数多く説かれている。その歴史的なる記述に就ても、歴史的事実の記述ばかりでなく伝説伝承等と云われるものが多くあるのである。今経について見るに、経も亦た仏陀の教説の記述だけでなく、史的記録の述べられていることは初期の歴史的事件、即ち第一結集・Alexander 大王印度侵入の記事・Asoka 王に関する記録等によつて明かとなるのである。

る。

此等の初期仏藏史伝の持つ内容を次の如く大別することが出来る。(A)史実に基くものと(B)虚構に基くものとなる。史実に基くものを更に①仏伝②仏弟子伝③其他と分ち、虚構に基くものを更に④所謂仏伝(仏弟子伝を含む)にまつわる一群のものと⑤所謂宇宙論的論述にまつわる一群のもの⑥其他に分つことが出来る。史実に基くものとは歴史的事実・現象・痕跡等の記載せられたものであり、虚構に基くものとは非史実的なものを意味し、史実とは考えられない歴史的表現であり、其の述作は史家ではなく信仰者の手になるものである。宗教的信仰に基く作品が超經驗的超論理的であることによるのであつて、非史実的な所に極めて宗教的であることが推知せられると同時に解説と云う仏教の目的の爲めになされているのが初期仏教史伝の特色である。特に仏伝に就て考えるに、それは仏陀の史実的生活記録であるが、むしろ其の記述は乏しくて仏陀の生涯の虚構的表現に多くを費しているのである。史実に基くものとしての仏伝」よりも「虚構に基くものとしての仏伝にまつわる一群のもの」としての表現の中に宗教的な仏陀の姿を見出しうるのであり、こゝに宗教性の生み出される史伝表現のあり方が知られるのである。

八幡神像の意義

竹 園 賢 了

日本の固有宗教では平安時代初期までは神像を造らなかつた。これは神の観念、祭りの様式、巫女の媒介などが原始宗教の形態であつたから、観想や礼拝の対象を必要としなかつたからである。けれども神仏習合が進んで、神を祭る儀礼が仏教式に行われるようになると、寺院の本尊仏にも比すべき神像を造り始めた。この最初のものが八幡神像であつた。神像には僧形のものゝ俗形のものゝがあつて、前者は主として比丘像、後者は貴族像で表わされていたが、その技術は頗る幼稚であつた。

これは神の人格性や個性が確かでなく、仏像の如き三十二相の理想を欠いていたから製作に精緻を要せず、また造像は信仰を伴わなかつたから熱意が乏しく、ただ社殿の奥に秘めて置けばよかつたからである。本朝世紀天慶元年九月の条に見られる如く神像には猥雑なものもあつた。

薬師寺、石清水の八幡神像は平安前期に造られたものであるが、これらの神像が比丘像で表わされている点に八幡神の観念が明瞭に示されていると思う。八幡神は貞観元年に石清水に、延長元年に嵯崎に遷座された際には何れも八幡大菩薩としてであつた。一方大菩薩は応神天皇の御霊なりという關係が通念となつてゐた。八幡大菩薩とか自在王菩薩とか護国靈驗威力神通

大菩薩とかいう菩薩像が仏教の図像の中にある筈がないから、この神像を造るには如来、菩薩、明王、天の四種の像の何れをもつても表現できない。元來日本人は固有の神について絶対者や超越者の観念を抱いていなかったから、具体的な人間性をもつ像として表現するより外に方法がなかつた。そこで修道中の比丘像が選ばれたのである。また大菩薩即応神天の観念を具現するには出家入道した法皇の姿が最もふさわしい像とも考えられたが、その法皇の姿は比丘像でもあつたから、八幡神を比丘像で造つたのである。従つて八幡神像はこの神に関する当時の観念を明確に示していることが知られる。

ライプニッツ的な

オプティミスムスの一問題

田 中 英 三

ライプニッツの最善観は一方で世界が神の完全な智慧と善意に基く計画による創造であり、他方で人間が世界を最善のものと捉えて行く課題という両面の統一から見られ、単なる神の狂熱的な信奉や又人間中心的な計画だけでは獲得されぬところに意味がある。だから神からの計画とそれを人間が再構成して行く努力とが要求されるが、今は人間の努力を保証する基体として神の基礎的なプランが如何に準備されているかを主に考察したい。その場合彼は神の悟性と意志を区別しまつ悟性的な本質領域の中で世界の事物の存在理由を決定の原理により確立し、

嘉祥の空

田 中 順 照

最善の骨組みを理由律で規定する。だが事物の本質と存在が直に一致しない偶然者の場合には存在化の条件であつたものに神の意志的決断が附加されねばならず理由律による拘束と自由の統一の中で意志は創造へ歩み出る。即ち本質の領域にあつた理由律が最善の世界の必然化された存在理由となる為に、意志は最善を道徳的必然性として選択し完全な意志と自由な意志を統一させて神は理由律を世界の最善律へ高める。そして自然的な存在の世界、存在論的な完全な秩序が、道徳的な存存の世界、道徳的な不完全な秩序となる。しかし神の意図する最善の世界は裏に存在の欠如即ち悪を伴う被造物の定立を図つてゐる為に、被造物を世界から省き得ぬ時は悪もそこに封じられ、善と悪との複合、完全と不完全との併立の地盤で最善観が出て来る。彼はこの経過を神の意志を三段階に分けて説明し、個々の善を善として意志する先行的なものを更に反省する中間意志を考え、最後に全体の立場から見直す帰結意志により対象を全体の完全性や最善に照らす適合の原理を助かす。このような神のプランから(一)個体主義が普遍主義と結合して最善の世界を支え(二)最善観が人間のためと言うより世界にとつてのものであり、全体の適合の為に時には人間に苦悩も与える宇宙論的立場に立つこと(三)世界のオプティミスムスを人間のそれにして行く努力が我々の道徳的宗教的な目標となることが理解される。

ものの存在は凡夫にとつて真実であるから世諦と云われる。ものは凡夫にとつて自存的存在であつて実生実滅する。しかし自存的存在が実生実滅すると見るのは、常見断見であつて偏見である。ものは縁起せるものである限り、その生滅は仮の生滅である。これが世諦中道である。「名に得物の功なく、物に応名の実なき」ことが仮である。吾々は名はものの真実をとらえ、又名によつて示されるものが実在すると考える。しかし名はものの真実を捉え得るものではない。これが仮である。従つて仮生であると云うことは同時に生でないことを意味する。その仮不生仮不滅が真諦中道である。中道とは偏邪を離れるとの謂である。実生実滅はなく仮生仮滅であると云うことが、仮生仮滅があるとされるとき、不空仮名人と云つて斥けられる。嘉祥はこれを評して、「此乃悟色不_レ自色未_レ領_レ色之非色」と云う。すべてのものは時間的空間的關係に於て存する限り実在するものでなく仮である。仮であることは同時に仮でないことを意味する。こゝにがないから導き出されたでないがある。眼前にある花は花であつて花でない。しかし、このでないを花の外に求めるものは空仮名人と云つて斥けられる。このでないは眼前の花が無いと云うのではない。又花をなくした所に現前

する無でもない。又花の外に求められたでない、でもない。花のもとにあり花として現成しているでないである。この点を表そうとして空体と呼ばれる。これに對すると花の有と無とはかゝる空体を表そうとする手段にすぎぬ。即ち空用である。通常、眞は俗に對して眞であり、俗は眞に對して俗であると説かれるのであるが、それは眞の相對ではない。眞は不眞に對して眞であり、俗は不俗に對して俗である。例せば、花は花でないに對して花である。花は花でないから花である。花の限定は同時に無限定である。こゝに限定が無限定であることが明示されている。二諦俱絶、即ちものも等しく限定を絶していることは三論にのみありと説かれる所以である。こゝに即非の論理がある。

宗教の個人性と社会性

棚 瀬 襄 爾

宗教の個人性、社会性については今まで諸学者の種々の意見がある。それを一々こゝに説明することはできないが、ことに社会性については論点が一定しない。それで私はその論点整理の一助に個人性、社会性の外に集団性の概念を加えて行きたい。

この問題は又言うまでもなく宗教観と關係を持つている。この点についても詳論はできぬが、私は宗教は一種の文化であるという観点に立つて論じる。この点からまつ全ての宗教に超個

人性があり、これが社会性に就ての問題点となる。この立場から論ずることも勿論可能であるが、文化全般が超個人性を持つのであるから、大なたすぎる。

さて宗教を一種の文化と見る宗教観についてであるが、文化を分析的に考えれば、平衡の理論を内に潜めた獲得的選択的行動であるから、現実には結合しているが、宗教的地盤と宗教的対応が區別して把握せられる。便宜の爲に之を图示する。

- | | | | |
|-------|----|----------|----------------------------------|
| 宗教的地盤 | 1. | 自然環境的地盤 | |
| | 2. | 有機的地盤 | { life cycle … 通過儀礼
不具, 醜惡, 病 |
| | 3. | 文化的社会的地盤 | … 強化儀礼 |
| | 4. | 内省的地盤 | |
| 宗教的対応 | 1. | 対外的対応 | { 人格観
非人格観 |
| | 2. | 対内的対応 | { 非人格観
人格観 |

この夫々について個人性、社会性或は集団性が考えられる。地盤の(1)(3)は集団的である。宇野博士の社会的宗教は主として地盤の集団性から理解しよう。(2)は個人的である。この個人性

に結合する社会性は量的である。(4)はまさに個人的で、我一人という性質がでて来る。対応法の個人性、集団性は如何なる地盤を安定させようとするかによつてきまるが、対応法の対外的なものに於ては個人と宗教は表面的に関係するだけである。然るに対内的対応法は一人の奥にいく入らねばならぬ。後者の場合には内から個人に宗教的動機づけが与えられ、こゝから宗教の社会的行動がでてくる。コント、キッド、マクスウェーバーなどがこの点を解明した。尚対応における人格観を含むものは教理、儀礼構造の中に社会性が現われる。

現実の宗教は地盤と対応法が結合せられて個々の宗教となつてゐるから、いろ／＼の宗教の型について、個人性、集団性、社会性が論ぜられねばならぬ。この外一応外在する宗教が個々の人間に対する機能について、集団性を *technique* として理解したのはマリノウスキーであつた。

尚教理や儀礼の社会結合力や教団の問題もあるが今は十分ふれてゐる余暇がない。

宗教史の神学

谷 口 美智雄

宗教史の神学とは宗教史の神学的解釈乃至神学的宗教史の意味で、これは大きな問題であるから、ここでは単にその一面の考察にとどめる。なおこれと関連して「宗教的寛容」について

は、神秘的経験を宗教の本質とみて、教理教説を非本質的派生的とする汎神論的神秘主義的立場に立てば、諸宗教の教理的相違に対する寛容の態度が生ずることは当然である。しかし神の歴史の啓示を固執する基督教の立場において「宗教的寛容」はいかに解されるべきであらうか。

これはあくまで福音乃至恩恵の絶対性（これは福音を受ける人間の側に絶対性をおく人間の自己神化を峻拒する）よりする処へ、人間経験の相対性を見失わない立場からなされるものでなければならぬ。

この信仰の立場から神学的宗教史は、その課題として、テイルヒによれば諸宗教の類型論的研究と、諸宗教に結合する基督の啓示真理の辨証論的研究との両面を有すると解される。

Hendrik Kraemer の研究などは後者の任にあたる。それによれば諸宗教における神関係の偏向乃至歪曲と、そこに動いてゐる神への問い乃至求めとを発見して、それらを批判し審判するとともに受容し解決するという、二律背反的關係のなかに、基督教と諸宗教との結合点がある。次に神学的宗教類型論としては Henry H. Farmer の「啓示と宗教」（副題「宗教類型の神学的解釈の研究」）が挙げられる。これはテイルヒの所謂「批判的現象学」的方法により、聖餐式礼拝の分析からえられた規範概念としての宗教本質概念よりして、諸宗教を五類型に分類し、その夫々のなかに基督啓示の片鱗乃至屈折を認め、更に宗教の附随現象と宗教自体との混同による宗教偽造現象と、本来の宗教現象とを区別し、前者を五類型に分ける。以上の両

氏の研究の結合によつて神学的宗教史の方向が示されるとともに、人格主義的宗教としての基督教における「宗教的寛容」の意味が一層明らかになる。

罪悪感の一問題

谷 口 隆之助

キリスト教の教説において罪 (Sin) と所謂罪悪 (Guilt) との区別は一応明瞭である。しかしその両者の体験面における相違は従来殆ど明かにされてはならず、そのため実際問題としてはしばしばその両者が混同され、そこに様々の宗教偽造があらわれるので、特にこの両者の体験面における相違を明瞭にしようというのが当面のねらいなのであるが、ここではただ罪悪感 (Guilt Feeling) というものが何等宗教的な事態ではないということだけを問題とした。

罪悪感とは客観化された法律や規則や禁止などを犯した場合に生じる法的なレベルでの感情である。それが宗教的な型態においてあらわれる場合にも、それは神の意志を何らかの形で——たとえば律法とか教会制度とか他の宗教的規則として——客観化して、それを犯すということにおいて罪悪を感じるのである。それが神を対象とするということにおいてしばしば罪の意識と思ひ違えられるのであるが、このように神を対象にした場合ですら罪悪感に決して真の宗教的な事態ではないのであ

る。それは罪悪感というものの自体の性質によるのであるが、罪悪感には常に刑罰への恐れを含み、それから逃れようとする情動に支配され、それ故真の自己自身に直面することをさまたげ、常に抑圧を伴うからである。そのために罪悪感に決して人生の新しい出発である罪の意識としての真の悔改に導かないのである。それ故罪悪感を基底としている信仰はかえつて抑圧を強め、真のゆるしと救いとを体験させず、自由と愛とを体験させないのである。それ故宗教において重要なことはまず罪悪感を除去するということなのであつて、そのことなしに真の宗教体験は決して生じないのである。

シェリングの無と仏教の無

玉 城 康 四 郎

シェリングと仏教とは全く構造を異にしているにも拘らず、いろいろな共通点を持つている。その共通点を論ずる場合でさえ、結局異なつてくるのは神をおくか否かということ、それを軸として種々の角度から共通点のなかの相違点が生じてくる。その事を念頭に置いた上で無の問題を論じてみよう。ここでは仏教の無を展望しつつシェリングを中心に考えてみたい。第一にシェリングは、「自己把握」或は「自己認識」の根柢に「本来の存在」を前提している。この存在は認識以前のものであり、あらゆる実体性の根柢であり基底である所の「一つの根源

的欲求」である。これはもはや時間の中ではなくて永遠に属する。しかしシェリングは同時に世界のなかに悪の原理、闇の原理を認める。人間における自我性の闇の原理が光によつて貫かれ光と一であるならば、このような光と闇とを結合する帯は神の帯であり、神は永遠の愛として人間のなかに実在するものとなる。このような光と闇との絶対的統一は、あらゆる実在するもの以前に、従つて一般にあらゆる二元性以前に一つの本体でなくてはならない。それは「源底」とも「無底」ともよばれる。そしてこのような事態における主体者の態度を「光と闇に対する全くの無関心」として現わすことができる。このことは仏教における無著、無住、無所有などの觀念と対比せられる。第二にシェリングは神の存在を、第一の存在即ち「現存しないもの」と、第二の存在即ち「純粹に存在するもの」との結合として、いいかえれば、第一の存在の否定によつて第二の存在へ措定するものとして、従つてそれは「全く唯一の神」として考へている。これは仏教における色即是空、空即是色の思惟形式と全く同類であるといふことができる。さらに第三には、このような無の背後にはシェリングにおいても仏教の場合にも、かくの如く表出する所の力がみなぎつており、また最後に第四として、シェリングは原初的な無底をさらに掘り下げて、これはもはや「無関心」とか「無頓着」というのではなく、「一切に對して同等の、而も何物によつても把えられない普遍的な統一」であり、「一切が一切においてある所の愛」であるといふ。これは仏教の、ことに宝性論などに示されている大悲の「一切衆

生に對して最も柔軟な自体一味の特質」というのと全然同類である。しかし仏教の場合には禪定の根本經驗によつてその所論が確証され指導されているのに、シェリングにおいては、その実証性は何にもとつているのであるのか。

宗教的人格性の特徴についての一考察 ——その方法論に於ける問題点——

田 村 勇

宗教心理学に於ける現代的課題は、一般心理学の傾向が同様である如く、単なる意識研究から Personality の研究へと移行して来ていると思われるが、此処ではその問題探究の方法論について、二、三の見解を述べてみたい。

その第一は、人格の内面に藏されている「態度」の問題である。宗教とは従来の如き經驗意識という心理構成としてではなく、行動（態度）、機能という心理課程として體驗されるものとして把握すべきである。即ち、宗教は対象に對する志向性と行動性とを内包した「態度」として理解されねばならない。こゝに「宗教經驗」を経験せしめる「宗教的態度」の重要性があり、これは亦、「宗教的人格性」の問題を解明して行く上に、顯著な手がかりとなるものと考へられるのである。

その第二は、現代米国の心理学の一傾向として見られる社会的立場からの考察である。即ち、人格が現実の生活の場において営む諸々の反応形式の中で、宗教的反応を試み、それが反

復されることに依つて、慣習化されると共に個性化され、その人独自の反応形式を形成する場合に宗教的人格性が構成されるものと考えられるので、その人格を成立せしめる基盤となつてゐる社会的側面からの考察が看過されてはならないと思う。

その第三は、実証的研究方法についての検討である。従来行われてゐる質問紙法による統計的研究には、多くの方法の総合的な使用が試みられねばならぬことを、特に指摘しておきたいと思う。

(主要参考文献)

(1) Calvin S. Hall: Theories of Personality. 1957. 特

に Adler, Fromm, Horney, Sullivan の Social Psychological Theories.

(2) Ralph Linton: The Cultural Background of Personality. 1945

(3) 「心理学講座」第十二巻 野村暢清「宗教」

近代日蓮主義者の国家観

田 村 芳 朗

高山樗牛は明治三〇年(二七才)頃から三三年にかけて日本主義を唱え、外来宗教の非現世的・非国民性を攻撃し、それに対して、現世的・国民的神道を称揚したり、キリスト教、仏教等の普遍的宗教を非難し、国家的宗教ないしは道徳を強調し、

時には宗教そのものを否定し専ら民族意識、愛国心を宣揚したりした。ところが、三三年八月の大咯血以後の病氣の一進一退が、彼を弱き者たらしめ、現世を超えた力にすがらんとする氣持を持たせるようになり、今まで否定してきた宗教を見直すに至る。この心境の変化については、三四年四月二四日付、六月六日付のベルリンの姉崎正治へあてた手紙で強く訴へてゐる。三四年の秋、樗牛は田中智学から寄贈された「宗門の維新」に刺戟され、日蓮に対する本格的な研究と信奉を深めていくのであるが、それは、右のような心境変化の時期においてであつた。

樗牛は日蓮に、地上的国家的権力にひるむことのない勇猛な宗教者の姿をみ、敗亡意識に陥つた自分が大いに元氣づけられるのを感じたので、ライプチヒの姉崎への手紙(三四・一一・一五、三五・一・二)にそのことを述べ、三五年には、日蓮に関する論述を次々と発表するが、すべて、日蓮の国家超越の面の讚美で、そして、日蓮を国家主義者として敬遠する姉崎には、その日蓮観の不備なることを書き送つてゐる(三五・七・三)。以上、樗牛は田中智学を通して日蓮を信奉し、智学に絶えず感謝と敬意を表したが、その智学は、日蓮主義運動は国体宣揚を以て第一要件とすべきだとし、国務会、報国演説会、国体学提唱、世界統一戒壇・国教の設立など、国家主義の方向を推進していつたので、その点に樗牛とのずれがあり、事実、樗牛は日蓮の国家観についての智学の説に疑問があることを智学に書き送つてゐる(三五・三・二七)。

このように智学と樗牛を通して、日蓮主義に両傾向がみら

れ、これは、戦時中に、日蓮信奉者に国家主義者と不敬罪に問われた者の両様あつたことと思ひ合せ、注意をひかれるが、問題は、実は両傾向とも、国家超越の立場が即ち国家への積極的な働きかけになるといふ弁証法的展開を充分認識していない点に存する。素朴単純な、単なる国家主義か、単なる個人主義に陥っている。

国家を超越する宗教の権威が、国家を規制し改革する積極的な力としてあるということは、日本人にとつて不毛の思考のようにも感ぜられるが、ただ、一部のキリスト者、あるいは社会改革者の中に、日蓮をそのような思考を持つた者、日蓮の宗教をそのような宗教として、讃歎する者があつたことは、興味深い。

戒 律 —— 親鸞教の場合 ——

土 橋 秀 高

親鸞の立場は非僧非俗であり、無戒ということである。どこにも戒律とつながるものがないようである。しかし念仏にみちびかれる生活様式があり、御同朋御同行へのよびかけに念仏教団の指針がふくまれているのであつてそれこそ戒であり、律であると云えよう。戒は単なる善悪の問題でなく決定要期が必須条件で、律儀善といわれるが、こゝに戒が呪縛とつながる面がある。仏教の戒はかゝる呪縛の戒でなく、解脱涅槃につながる

聖戒である。断片でなく壊れない、智者に讀められる、三昧に導くものでなくてはならぬ。三昧を導き、慧に清められた戒、それは戒定慧三学一体のそれである。

このような戒を親鸞の上にもとめると、尺形寿を限り誓つて戒を持つという戒はないが、念仏三昧に導かれた、如来の智見にうらずけられた、はからいのない生活様式ということ。愚禿鈔巻下(二一三、五)にみられる自力真実と利他真実の解説、つまり三業の制捨と起作とは如来の真実心に照廻すべきであり、自から三業を誓うのでなく如来のよしとしたもうによる。自らの誓でなく、如来に誓われてあるということである。聖道自力門がこちらの世間から三昧を導き出し、出世間智をめざすという戒↓定↓慧の方向とは逆に、向下的に如来の慧から念仏三昧、さらにこの三昧に導かれ、流出する戒ということである。

この構想は大論の旧戒と客戒という解説が支持を与える。旧戒は一切戒を該攝する総相で、云はゞ戒の求心面を挙げ、客戒は別相で無量にくりひろげられる戒の遠心面をおさえる。親鸞の戒は自からの求心、すなわち如来の誓いにおける三業の捨離起作にもとめられており、一切菩薩の制捨への遠心||自他凡制の善は難行道自力の堅出の法門と見とゞけられている。

遠心面の客戒は無量無碍に展開されつゝ慧に清められるという求心のさゝえがある。求心面の旧戒は総相戒として遠心面を把持し、時機想応の戒相としてあらわれずにはおかない。無戒を立場とする親鸞教になお「徒」があらわれてくる所以である。

かくして専修賢善の遠心的な傾きと、造悪無碍の求心的な偏

向とを以て法海等流の自然に趣向せしめるものとして念仏三昧の意味があると思う。

親鸞における時の問題の一考察

堤 玄 立

仏教は証の宗教である。浄土教といえども証をその究極的目的とする。しかしながら、いわゆる聖道仏教においては、証を現在に証しようとするのに対して、(此土入証)、浄土教では、証を未来に期する(彼土得証)。聖道仏教にあつても、また浄土教にあつても、証は時と所とを超えているのではあるが、しかも聖道仏教ではそれが絶対に現在するものであるとするのに対して、浄土教では、時と所とを超えているがゆえに、いかなる時、いかなる所にもないとする。聖道仏教では、証は証すべきものとして未来的であり、現在に証するものとして絶対的に現在のであり、しかも、それは本来の面目として絶対に過去のである。だが、浄土教においては、証は「ありがたき可能性」として、過去にも、現在にも、未来にも、全くありえない。ただ、浄土として象徴されているように、帰すべきところとして絶対に未来的に存在する。そして、われわれは願力に乗じて、その浄土に往生せしめられることを信するよりはかはないのである。この意味で、浄土教は信の宗教である。しかし、親鸞においては、その「信」が、単に未来を信じ、未来を期待する

ものではなかつた。「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり」(愚秀鈔)として、瞬間瞬間の現在に、命終即生として、死して甦えることを体験していたのである。ここに「信樂開発の時尅の極促」としての「今」があつたのである。その「今」は、仏法を現成せしめる「今」として絶対に現在するものであつた。ここに、聖道仏教における絶対現在の立場とは異なつた絶対現在が「信」としてあつたのである。それは「証なき証」ともいうべきであらう。つまり、親鸞においては、他力廻向として、「証」の未来を中心に、たえず現在が充実せしめられてゆくという形(すなわち未来を期するものである)、「証へ」という往想的時間と、「証から」という還相的時間とを内包した「信一念」が絶対現在としての「今」にあつたのであり、それはいわば未来中心的な絶対現在であつたのである。

日本神話と宗教儀礼

—新撰亀相記を中心として—

椿

実

古代日本の祭の根幹なす信仰は、稲作中心とする農耕儀礼に見ることが出来る。春二月の祈年祭(三月鎮花祭)に農耕が開始され(年占というト事をもとなつた)、夏六月の大夜(道郷食祭鎮火祭)に稲作の崇神や肉体的なつみ(けがれ)が扱われ、秋(冬)十一月の新嘗祭(大嘗祭、伊勢神嘗祭、大饗・住吉・大神・穴

師などの相嘗祭」に、新穀を祖霊と共に寝共食し、冬十一月の鎮魂祭（新嘗と分離し得ず。十二月鎮魂祭も同様の性格か）に穀霊の増殖を祈つて春につづく、いわゆる四時祭である。令義解、神祇令第六は、令制に整理せられた四時祭を左のように規定している。

仲春（二月） 祈年祭（年の神その他に豊年を祈る）
季春（三月） 鎮花祭（大神・狹井二祭・疫神を鎮む。）
孟夏（四月） 神衣祭（伊勢）三枝祭（卒川社）
大忌祭（広瀬・竜田） 風神祭（同風神の祭）

季夏（六月） 月次祭（祈年祭と同じ。）
道饗祭（京城の四隅で、卜部が饗神を敬ぶ。）
鎮火祭（京城の四隅で卜部が龜トを行ひ火を鎮める。）

孟秋（七月） 大忌祭（広瀬社） 風神祭（竜田社）
季秋（九月） 神衣祭（伊勢） 神嘗祭（伊勢のニヒナメ）
上卯相嘗祭（大倭・住吉・大神・穴師・恩智・意富・高木等） 紀伊國日前神の嘗祭

寅日鎮魂祭（いみごもりによる天皇璽の復活・附著）
下卯大嘗祭（後に天皇即位のニヒナメ）
つきなみの 月次祭（六月と同じ） 鎮火祭（六月と同じ）

季冬（十二月） 延喜式、四時祭は更に複雑になるが、祭の根本的性格は変わらない。その重層的構造は、豊年を更に確実ならしめようという呪的意味のものである。新撰龜相記（天長七年 830 A. D.）は

大兆（鹿ト）の起りとして、国生みの説話と、オノコロ島に関する風土記逸文を引き、火神誕生に鎮火祭の興を説き、スサノヲの按に大按の興を説き、天岩戸に鎮魂祭の由来を語る。

神代巻の日本神話は、祈年祭・国生み、鎮火祭・火神誕生、大按（スサノヲの追放）、鎮魂祭（天岩戸）、大嘗祭（ホノニギの降下と木花咲耶姫の新嘗）の、月を追って行われる農耕の四時祭、その他の民間信仰の集合を投影して、祈年に始まり、大按を経て、新嘗（鎮魂）の話で結ばれている。大嘗祭に悠紀・主基二田を龜トによつてとうことは、中臣壽詞に見えていて、が、式神名帳には、「倭恩智神社 敷 比売久波神社 敷」等の例が多く、敷 敷（矢を盛つて背に負う器）これらの社が「ユキ・スキ」の奉幣にあずかる事を明記しており、これは龜相記による

と「金山彦・金山姫（金神なり）」としている。鎮火祭のト庭神である。龜トに際して、祭具（祭神）として用いられる敷と敷が、狭名田、淳浪田（紀）の名として用いられたのは、特殊仮名遣の混用から平安朝に降るものである。

図説の日本文化と天皇制

天皇制の特殊性と世界性とその将来性

津 田 敬 武

我が国民は古来皇祖を天照大神とたたえて来た。その言葉からも、天皇制の起源が太陽崇拜にあることが知られるであろう。

人類がこの地球上に出現して以来人間は太陽を神としてあがめていたことは学者の研究によつて明かであり、人間の太陽に對する関心の切なるものある今日、我が天皇制にも世界性の根

拠が認められるであらう。

さて永遠不滅の太陽神を死すべき歴代天皇の祖先と見立て、神話時代に天皇の使用された鏡を皇祖の靈代として伊勢神宮に奉祀されていることは、天皇制の特殊性と共にその不滅性が約束されている。

由来、生きとし生ける物には必滅の法則があり、その法則には必ず過去と現在と未来がある。そのうち最も大切なのは現在である。人間もこの法則に従はざるを得ないが、両者の間には著しいちがひがある。即ち、すべての生物がその種不滅を計るためになすべきことは予め神によつて定められているが、人間は自由意思によつてその生活文化を改善しつつ生と死の問題を解釈して自己の不滅を確保しなければならない。

そこで、聖徳太子は法華経の『万善同帰』と『万善成仏』の哲学を現実の政治に応用してこの問題を解決すべく隋唐と国交を開き、世界最高の文化を摂取された。その政治理想は国分寺、東大寺大仏及び弥陀の造頭となつて現われた。この事実は、皇祖天照大神も、大光明遍照大日如来も、弥陀無量寿仏も等しく太陽神の化身であり、日本では天皇制と結びついて神道となり、印度では釈尊によつて蓮華藏世界の主管と仰がれ、大日釈迦衆生一体無二の教理となつている。また、欧米文化のうみの親である基督教の『父と子と聖霊』三位一体の教えも、その根拠が太陽神にあることは、その図像誌の研究によつて明らかである。

しかし、西欧では、帝王とカトリック教と結託『One Church

and one King』政策をスローガンとしてカトリック教以外の基督教徒と異教徒を圧迫、十六・七世紀の植民地政策に加担した結果、今日の Arab Nationalism 及び Afro-Asia の独立問題を引き起し、局地的ではあるが、平和攪乱の原因となつている。これに反し、奈良時代の文化は、神儒仏を国教とするも、今日の宇宙物理学に通ずる各種の民間信仰をも取り入れ、農民のための政治を行つた歴史的事実は、全宇宙を支配している唯一の神・靈的真理に奉仕する愛の実践によつて全世界が一つになるべきことを強く暗示している。従つて奈良朝の天皇制文化は我が主権在民の民主政治発達のため改めて世界的視野のもとに研究されなければならない。

ハイデガー哲学における

存在の類比的性格について

中 川 登

ハイデガーは、存在者の存在を荷うものの一つとして、感性的形象概念を持つて、絶体的な存在者の存在を、比喩化し、象徴化する仕方をとるが、まずその一例として、光 (Licht) が挙げられる。

ハイデガー哲学では、象徴的に賓述する仕方の態度が、二つに分けられ得ると考えられる。一、現存在の現一存 (Da-sein) が、絶体的無に対して、論理的に連関性が成立しない場合に、

即ち両者の論理的に断絶せる間にあつて、連関的な役割をなし、さらに表現せんとするものが、比喩化であり、象徴化である。かつてハイデガーが、現存とは無の中に保持されていることであるなど、現存在の現存が無にさしかけられている態度は、無に対する象徴化 (symbolisieren) の態度であると考えられる。無を表現する場合、類比的であるよりもむしろ、象徴的 (symbolisch) である。(二) 無を存在と表裏の關係と説きながら、転向 (Kehre) 以後、現存在の存在は、存在の光 (Licht des Seins) の中に照らされていることによつて、存在に対して属性的立場である。従つて、転向を中心として、現存在の光から存在の光へと進化する。光は存在を荷うものとして語られるが、この場合の光は、存在的 (ontisch) なり方ではなく、特に存在論的 (ontologisch) な意味である。かかる光は一方で感性的な性格を否定し、他方で超感性的な性格を肯定する。その在り方は、一同義的でもなければ、異義的でもない——比喩的に存在者の存在を象徴する思惟の働きは類比的 (analogisch) である。存在の象徴化には無の象徴化と違つて論理的に連感性が成立するのである。彼は知識や処理の領域の中に在る中世の *analogia entis* を存在的であるとすると、よつて彼の存在論的な考えに従えば、存在者の類比 (*analogia entis*) と考えるべきである。

現存在の存在即ち開存 (*Ek-sistenz*) の領域の内でのみ存在者の存在に、光を類比的に質述する。その限りにおいてのみ、存在の光は現存在の存在に対して主体的に態度をとると考えられる。それは明るみ (*Lichtung*) 即ち場においてのみ可能であ

る。中世の類比は存在者の類比として存在的であるとすれば、ここに考え得るとする類比 (*Analogie*) は、存在論的な存在の類比である。存在者と存在との間に存在論的差異 (*ontologische Differenz*) を認め得ると同様に、論理的には、両者の類比の間に存在論的差異があると考えられる。

シュルツ宗教哲学の基礎概念

中 島 秀 夫

シュルツは、いわゆる *d. konstruktivere Religions-Philosophie* ではなく、宗教哲学の *d. rezeptive Typus* に与みする。宗教哲学は決して理念的宗教を問題の中心に据えるべきではなくて、事実としての宗教を——この領域を経験的宗教において確保しつつ——分析的に研究するものでなければならぬというのである。このように宗教哲学が実証的基礎を要求してきているのは、普ねく知られる通り、かなり以前からの傾向である。と云つても、もとより哲学であるかぎり、際限なく経験的事実の分析に身を任かせてしまふことはできない。哲学は、やはり知的立法者であるという権利と義務を放棄するわけにはいかなないのである。かくして宗教哲学は *d. empirische Tendenz* と *d. Philosophische Tendenz* を構造的にそなえており、この二つの要求を同時に満たすべき問題領域を設定する必要に迫られる。こうした場面で、シュルツが価値論的視野から立てたもの

が、彼の宗教哲学を特色あるものにしてゐる。いわゆる *d. ponderable Religion* という概念である。ショルツによれば、かくて宗教哲学の課題は「現実の宗教を、はかり得る内容について哲学的に一貫して考えて行こうとするもの」となる。そして、その他の宗教、いわゆる *d. imponderable Religion* については、極めていさぎよく、その検討を一般宗教学にゆだねてしまつてゐる。このことは、宗教の哲学的研究ということについての一貫性を志したショルツの学的良心と言えるかもしれない。すなわち、厳密な意味での宗教哲学—対象としての宗教と、方法としての哲学が同時に尊重され、この両者が内面的必然性の下に結び合うことによつて成立するはずの宗教哲学—を *d. ponderable Religion* という仮説概念を説定することによつて確保しようとしたわけである。

然し一方、ショルツに向けられた異論も又殆んどこの対象撰択の態度に集まつてゐる。結局、不当に研究対象を狭はめてゐるというのである。たしかに予め撰択してかかることは大事な宗教現象を省略したり、主観的モメントを、おびただしく考察の中へ持ちこむ危険にさらすことでもある。だが予め撰択するということは、それ自体が宗教哲学の問題でもある。唯実際に *d. ponderable Religion* だけを扱うことにすると、たとえバウオッパ、バミーンが自己の心理学的循環の方法論にくらべて云つてゐるように、*circulus vitiosus* におち入ることにもなるうし、又余りにも貴族化された経験だけを扱うことになるため、誰のものとしての宗教経験の領域を置き去りにしてしまふこ

ともなる。この点は宗教哲学の今日的機運からすれば致命的な視界の狭さと言わざるを得ない。然し、宗教哲学を自覚的に一貫して、*d. ponderable Religion* に向けて行つた姿勢は、今日もなお光を失つてゐないであらう。

ストラスブールとジャン・カルヴァン
(フランス人小教会の成立について)

中 谷 弘 光

カルヴァンは自己の宗教理念を一五三七年のジュネーヴにおける教会ならびに礼拝の組織化に関する個条、通称、教会規則で述べてゐます。第一、聖餐式を正しく行うために、ふざわしくないものはこのサクラメントから除外すること。市民を積極的な信仰告白にあずからせること。第二、詩篇歌の採用。第三、子供たちに信仰教育を課すこと。第四、結婚に関する規定。以上をジュネーヴ市当局に申入れしますが採用されず、友人のフアレルと共に一五三八年四月にジュネーヴから追放される。この年の秋にブウツェルの招きでストラスブールに赴き、当時、新設されたばかりの高等学校で福音書を講義するかたわら、福音主義思想のために、フランスを追われたフランス人のための小教会の牧師をつとめます。このフランス人の小教会には正規の典礼も規則も組織立つた動きもなかつたが、カルヴァンは、この小教会に正規の典礼と視則を与えて教会を形成します。ブウツェルの指導の下にあつたドイツ人教会の典礼と規則

が、そのうちでも礼拝形式、罪の告白からはじまつて、詩篇を歌い、説教をばさんで、主の祈り、祝禱に終るこの形式が、カルヴァンに大きな影響をあたえます。

カルヴァンのストラスブル時代は一五三八年九月から一五四一年九月まで三ヶ年にすぎなかつたけれども、彼自身の理想に近い教会がもてたということ、またストラスブルのフランス人小教会が、十六世紀後半にフランス国土に建てられる改革派教会の手本となつたという意味で重要であつたと思われま

神社信仰の宗教的成立

中 野 幡 能

こゝでいう宗教とは孤立的氏族宗教ではなしに解放された民族宗教乃至世界性を帯びた民族宗教をさすものである。

日本人の原始信仰は自然崇拜に始り氏族との関係をもつと人間化し、シヤマニズムの結合と共に農耕社会に神社の発生がみられたと思われるが、それはあくまで氏族、地域の信仰の対象であり、封鎖性をもち、一定の土地を離れない所に特長があつた。それが、国家統一が行われるにつれて氏族の神をめぐる神話の統一が始りいわば神祇の系譜(記紀)が成立するが、こゝでいう宗教的解放はみられなかつた。

それが最も多くみられる中世以前の社会では政治的関係(荘園制と鎮守)を除いて宗教的信仰の対象とみられる神社として

は伊勢、出雲、春日、稻荷、賀茂、祇園、天神、広田(夷)、八幡等々があるが、それ等の神社信仰の中特に盛なのはテンジン・ハチマン・エビス・ダイコク・イナリ等々であろう。これ等の神々は記紀には直接は現れず仏教乃至印度教に関連をもつ場合が多く、その中全国に多いのは八幡・天神で八幡が最も多い。例をエビスにとつて時代的にみると古いのは畿島・広田でその最古の社は広田の摂社であるが、これも平安末に始つている(長沼氏日本宗敎史の研究)。春日が奈良に移つたのも奈良末で中臣氏に従つて来たので(縁起)地域、氏族を越えて神社の動いたのは八幡の東大寺進出が始めのようである。「八幡」は奈良時代迄は「ヤハタ」と読まれ、もともと豊前下毛郡オハタに発生した農耕神であり、その間仏教との関係や宇佐神との関係が生じて宇佐に移り神宮寺を造立せしめ、平安初期に八幡大菩薩を名乗るようになつて、主として僧侶によつて伝播された(宮地氏「八幡」)。

このようにみると神社が「宗教的」に成長する、即ち氏族、地域を超えることは「法神化」によるものであり、その動機は仏教とシヤマニズムの結合に始り、こゝに中世神道思想「神学」を生み出す源流があつたのではあるまいかと考えられる。

神葬祭地区に於ける神仏分離の類型

(B) 静岡県下の事例

中 村 康 隆

静岡県下の癡仏棄釈、神仏分離についてはこれまで僅かに富

士及び秋葉山関係など若干が伝えられているだけで、他は郡誌等に多少癡合寺の記載を見る位のものだが、今度試みた調査資料中、特に維新の分離令の影響によつて神葬祭に転じた地区につき、幾つかの類型を分けてみよう。

(一)政令型。浜名湖畔庄内村はもとの領主大沢氏が維新時堀江藩主更には堀江県令として菩提寺以外癡寺自葬祭たらしめたという。今も庄内各部落、三ヶ日、雄踏町等浜名湖周辺には神葬祭が多い。(二)国粹型。浜松天王部落は有栖川東征に従軍した遠州報国隊の關係で皇室中心神道の名の下に癡寺神葬化。(三)宣教型。狩野川流域の大仁、長岡、修善寺、狩野等の諸部落は主に三島大社の神官石渡氏宣教、勧誘による。その他菊川町森町など神官の勧めた所は多い、富士周辺の須走、印野、須山とか、秋葉山近くの天竜支流城の山村等も神官型である。(四)布教型又は宗派神道型。浜松近在加美村(禊敷)、小笠原笠原(黒住、天理)、井川小河内(丸山教)、御殿場市神場(天理)、焼津市高崎、下小田、田尻(実行教)。御殿場近郊諸部落はもと杉名沢住僧の反宗神職化による神風教後に扶桑教布教のためという。富士講関係の遺風はまだある筈である。(五)時流型。名主級の勸奨によるもの。御殿場駒門地区も小区長の音頭で始め大社教に皈した。(六)感情型。寺や住職への反感からで、中伊豆中原戸、蓮台寺、函南田代、磐田寺谷など。(七)経済型。寺の荒癡や村の窮迫から維持不能で癡寺癡仏したもの。大井川上流の山村(田代、梅地、大間等)。(八)寺開放型。本川根町小長井化成院の如き住僧を追放し寺有地百町程を処分。此の型は調査が進めば更

にふえよう。(九)混合型。下田中地区は(四)(六)の混合型だがその他八類型の混合の例は多い。尚お外に神葬部落の移住開拓の例もあるが今は略した。

こうしてみると、維新の爪跡は意外に深く広かつたことが分る。

— 昭和三十四年度文部省科学研究費助成による成果の一部である —

Credo ~ Cogito

仁戸田 六三郎

ここでは Credo と Cogito を一般に取扱われている意味から論ずるものではない。即ち私自身の関心に基く視野からこれを論ずるに過ぎない。ここに於ける関心は宗教形而上学と所謂認識論との対照に於て人間存在としての自我(今は仮りにかく呼ぶことにする)が規定する様相を宗教哲学の領域に於て見ようとするものである。

先づ Credo は言うまでもなく Credo unum Deum とどう命題に於けるものであつて、必然的に神に方向づけられた志向性によるものである。西洋の中世哲学思想に於ては右の志向性は常に *intelligere* と表裏している。しかもこの *intelligere* は近世に於ては右のような志向性から離脱して認識論の領域に向つた。ここに *intellectus* 自体に二つの意味性が存在し、そ

の存在によつて宗教形而上学の領域根拠が明示されるものと考
えられる。アウグスチヌスに於ては次のように言う。

Ergo noli quere intellegere ut credas, sed crede ut
intellegas (Tract. in Joh. XXIX 6-7) Intellectus enim
merces est fidei Oculs carnis alia videt, se non
Potesi; intellectus autem et alia intellegit, et se ipsum (ibid.
XI 2-3) これで見れば、intellegere と credere との関係が理
解されるのみならず、intellectus は肉体的感性所与以上のも
のであることが知られる。

デカルトの cogito は sun に志向する意味で神を志向する
ものではない。同時にそれは彼の作品が明示する如く感性的所
与からも無縁である。そして人間は une chose qui pense と
いう非人格態の領域に還元されている。人間存在の自我は彼に
於ては神からも自然からも断絶されている。かゝる阿種の断絶
の間に於て自我は実存として現代取り上げられているが、これ
を再び Incarnation の概念によつて啓示宗教の形而上学に設
定するのがマルセルであろう。かゝる角度からのマルセルが今
回の私の関心事に近いわけである。

阿波の山嶽宗教

西 山 徳

阿波に於ける山嶽宗教の実態調査を行つた結果、これが対象

となる次の如き山や滝を知るに至つた。第一に、「のぼり型」
及び小規模のものもあるが「こもり型」を兼ね具へた山として
は、剣山・高越山・大麻山・津の峯・中津峯山・轟滝・大滝山
などであり、第二に、「のぼり型」としては、日峯・大滝山・大川
山・大山中津山などがある。第三に、四国遍路の札所で山嶽宗
教の対象のものあり、又は札所の奥院と呼ばれるものもある。
前者は焼山寺・鶴林寺・太竜寺・雲辺寺、であり、後者は建治
寺・星谷寺・慈眼寺などである。又同様に琴平の奥院として
の箸藏寺などがある。「まつり型」の山に至つては、余りに多きに
すぎ、枚挙にいとまがない。第四に雨乞行事の対象となる山
がある。雨乞の滝・雲早山・平家滝・上山などが知られる。

これらに共通する特性をあげると次の通りとなる。第一に、
吉野熊野の信仰の潮流の下にあることである。このことは、藩
政時代以来の檀那帳も各地に多く保存されてゐること、各地に
蔵王堂・王子神子の存在すること、先達は必ず大家詣をしてゐ
る歴史的事実及び現状によつて知られる。第二に信者は四十、
五十、六十の各年令層の者が多い。四国遍路の札所に於ける納
札による信者の年令層の調査の結果も、同様な統計表を示し
た。第三に登拝者の職業は農業が圧倒的である。第四に登拝の
動機は他人の勧誘によることが多い。第五に信者は、一つの山
だけでなく多くの山に登拝してゐることである。例へば剣山・八
栗山・吉野・石槌山などが多くに共通してゐる。第六に婦人層も
かなり多く、男女の比率は六〇対四〇で、男が多く遍路の統計表
とは同率である。第七に登拝者の信仰内容は「精神修養」が第

一位を占め、「家内安全」、「感謝」、「健康を祈る」といふ順である。この中で、珍らしいのは、阿波一宮の奥宮たる大麻山の女子供すら楽しむお籠り行事と、古き歴史を持ちなが世に知られざる高越山と、阿波・土佐両国を信者領域として有する霧滝であるので、これらについて、その調査結果を詳述したい。

人間関係主義における不安について

橋 本 武 人

人間関係主義の精神医学、特にH・S・サリバンの対人関係理論における不安の問題は、パーソナリティの中核としての自我の形成発達に及ぼすその制約的な作用という点で興味深いものがある。精神医学と社会科学との提携を唱えた彼は、G・H・ミードの社会心理学に負うところが多く、人間を自我と他者というダイアデックな場で捉え、その行動の分析から人間をアカルチュレイションの所産と規定する。

サリバンは人間の行動を満足の追求と安全の追求という二つの範疇に分析し、その行動のエネルギーとしての緊張を欲求の緊張と不安の緊張に大別する。彼は不安の原初的な型を母親の否認の態度が幼児にもたらす不快感に発見し、この不快感を避ける欲求、即ち対人的な安全の欲求が生物学的な満足の欲求と並んで人間が生きて行く上に欠き得ない欲求であることを強調する。それ故、人間は誕生後間もない時期より対人関係におけ

る安全を得るために各自にとつて重要な意味をもつ他者の是認否認の態度に従うようになる。これが生物学的な満足の欲求を社会的文化的に是認されたパターンで充足することを学習するアカルチュレイションの過程であり、自我の形成される過程なのである。つまり、自我とは「私の身体」という自己感覚性が対人的社会的経験によつて人格化されたもので、不安を避けたり縮少する必要性から生れる教育的経験の組織体ということになる。その上、一度形成された自我は不安の経験の故に自己保存的な性格を持つ。換言すれば、自我は個人が再び不安を経験しないような方向に発達するのである。

このように不安が自我の形成・発達に際してもつ制約的な作用を闡明することは、社会的自我の成立過程、人間が社会的存在として成長する過程をより明確に把握することを助け、よつて、人間が自己の内に組織する道德的規範や宗教的な態度というものを解明する社会心理学的な宗教心理学の一分野で極めて重要な問題であると考えられよう。

三階仏法におよぼした 維摩経の影響について

橋 本 芳 契

維摩は、浄名居士という在俗者を登場させて、仏教本来の立場である出世間（一乗乃至三乗）の義を保ちながら、さらに世間（人天乘）の義をも成就する大乘の根本趣旨を説かせた経で

ある。法華と共にこの経を研究した梁の法雲は、世間・出世間
にわたる四乗教の説をなした。隋の信行（A. D. 540～584）に

よつて創始され、唐宋の間三百年の繁栄を見た三階宗は「認
悪」の教として、悪魔・外道にも仏教を普及させようとする強
力な実践宗教であつた。教義としては正・像・末の三法三時の
説を根拠とし、ことに正法一乘・像法三乘の第一第二兩階の別
仏別法のときはすでに過ぎ、いま末法たる第三階時には、すべ
て普仏普法によらねばならぬとし、華嚴・法華・涅槃の三経に
維摩経を加えた四経の合釋をはかつた上に独自の説を唱えたが
（開宗は A. D. 587 信行四十七才）愚者をも師とするという
「謙下の高揚」の論理には、同じく法雲を承けたわが聖徳太子
の三経義疏の意趣に深く合致するものがあり、唐の賢首が、「三
階は法雲の流（五教章）としたことの偶然でないのを思わせる。

信行の主著「三階仏法」「対根起行法」をはじめ、「三階仏法密
記」等三階教籍には維摩経を要説として引くことしばしばであ
るが、とくにこの経の往生淨土に関する八法（註①）に言及した
ことは、三階宗における淨土主義の真相究明の手がかりを与える
ものとして注意してよい。中国仏教としては、この宗に仏教の
通規に反するものあつたため終始これを異端視したが、その宗
教による社会改革の根本意図は、かえつてよくわが鎌倉仏教に
よつて相続実現された（註②）ことは世界宗教史にも稀有な事実
として重んずべく、現代のごとき思想混乱期には改めてその意
義を考えるべきであらう。少くとも維摩経の包蔵する「非道是
仏道」の逆説がかように三階仏法に与えた影響にかんがみ、正法

末の仏教歴史観のもつ宗教哲学的意味が、真正仏法に直接させ
ようとする発菩提心への撃切にあつたことを知り、淨土教の普
遍的真理発揚が現代人への課題たることを理解すべきである。

①善薩、成就八法、於此世界、行無瘡疣、生干淨土。何等為八。
饒益衆生、而不望報。代一切衆生、受諸苦惱、所作功德、尽以施
之。等心衆生、謙下無礙。於諸善薩、視之如仏、聞之不疑。不
与声聞、而相違背。不嫉彼供、不高己利、而於其中、調伏其
心。常省己過、不訟彼短。恒以一心、求諸功德。是為八。（香
積仏品第十）

②矢吹慶輝「三階教之研究」（昭和二年）五四四頁。

信仰の伝達エズラ的人間の意義

R. J. Hammer

一、序、原始宗教は別としても、宗教と名のつくものは殆ん
ど、所謂指導者、あるいは、神の啓示をうけたと思われる人に
依存している。勿論、信仰の伝達は、その聖典に依存している
ことが多いが、私が今考察しようと思つているのは、信仰の創
始者とその伝達者との関係である。範圍をユダヤ教の場合に限
定し、しかもその意義を示唆することにとどめた。

二、ユダヤ教におけるエズラの位置

旧約聖書及びユダヤ教の伝承は、ユダヤ人と聖書とを緊密な
関係にもたらしたのはエズラであつたことを語っている。即

ち、これらの中では、彼は特に優れた律法学者、律法を回復し、それを人々に解明せんとした第二のモーセとして描かれている。

ユダヤ教の伝承には、エズラの年代について種々の説があり、極めて不正確にしか我々に伝えてくれない。しかし、種々の伝承を検討する時、これらの伝承は決してエズラの歴史性に疑問を抱かせるものとしてではなく、エズラがユダヤ教の中にあつて如何に重要な位置にあつたかを物語っているものであり、彼エズラの出現によつて、ユダヤ教が新しい時代に到達したのであることを語っているのを知ることが出来るのである。即ち、彼はユダヤ教にその中心として律法を与え、彼の体験—ネヘミヤと共に—によつて、ユダヤ教の存続とその純粋性の保持のために、むしろ排他的な色彩をより強くしたのである。それ故に、エズラの伝達しようとした信仰は、俘囚の時代を通じて預言者の強調した唯一神教と唯一の眞の宗教でありその信仰であつた。しかし彼の伝達したものは、ユダヤ教にその中心を与え、その結果として排他性をもつたにも拘らず宗教の本質としての普遍性を決して失つていなかつたのであり、このエズラの立場は次の言葉によつて知りうる。「全てのの人を愛せよ。そは彼等を律法に導かん」。(アポテ一ノ十二)

隠岐における講集團の展開

平井直房

まず、主要な代参講についてであるが、現在その実数は、不活澆なものを含め、

	島前	島後	合計
出雲大社敬神講	9	23	32
美保神社 "	1	5	6
美保教会講	22	51	73
一畑薬師講	40	28	68

ではかに伊勢講、黒住講、木野山神社講、大師講等がある。

これらの分布は、島前ではやや均分だが、殊に海士村北部、美田船越などに濃く、島後では著るしく東郷—原田—都万を結ぶ線以南に集中している。

氏子檀徒の講や民間信仰的講集團も全島に見られるが、その分布の濃淡は、まだ判然としていない。

江戸時代以前に、これらの講のいくつかが、如何に発生し存在したかは、明らかでない。西郷西町に伝わる五社大明神神明講の講帳によれば、文化十五年諸講を一にして八組の講宿を置いたことが知られる。伊勢講の結成を示す最古の史料でさえ、安永三年であり、本土との交通が廻船の到来により頻繁化する文政、天保頃から以降にかけて各地に広まつて行つたらしい。

隠岐の宗教は、明治初年の廃仏棄釈運動により、大きな影響を受けた。仏教の勢力が減退したあと、その真空を埋めるため迎えられたのは大社教（講結成は明治六年以後）で、その後一畑業師講（明治八年以後）、木野山神社講（明治十二年頃）、黒住講（同上）、美保神社敬神講（明治十六年頃）、美保教会講（同上、神道大教所屬）等が相次いで結ばれた。

講結合のあり方は多様である。島前中里を例にとれば、氏神講美保講には、行政区劃たる組を単位に全部落が参加する。エビス講は職業団体たる漁業会が主体で、全戸がこれに加入している。大師講、子安講、一畑講は心縁的集団であり、黒住講は部落の有力者数戸という身分階層に立脚するものだった。同じ大社教でも、宇受賀では心縁的集団であるのに対し、那久路では身分階層制により三組に区分されている。

隠岐の講も流動している。経済の安定に伴う神事仏事復興の波に乗って、中里の業師講のように最近結成されたものがある反面、以前少くも十ヶ所は存在していた伊勢講は、筆者の知る限り僅か二ヶ所を残すだけとなった。そうした興廢の原因についても、別に稿を改めたい。

ヘーゲル哲学に於ける啓示の意味

平井政男

キリスト教を自己の哲学体系の中に綜合しようとしたヘーゲル

ルは、キリストの出現と云う歴史的真理が単なる偶然ではなく、理性的必然性を持つものであることを論証しようとしたのである。このことを次の三つの面から解明したい。

(1) 絶対精神の辨証法的自己実現。ヘーゲルの Geist (精神) はその本質に於てキリスト教の Gott と同一のものであるとする。神の自知 (Sich Wissen) は有限精神である人間の自己の意識を媒介として自らを実現するものであるとし、此の世界史を Gott 即ち絶対精神の自己実現の過程として把握する。この絶対精神は自己を自然の中に見る東洋の自然宗教からはじまり、最後に絶対精神としての自己を自覚するキリスト教の啓示宗教の段階に達する。「この啓示宗教においては絶対精神は最早や自己の抽象的な諸契機を顕示 (manifestieren) するのではなくて、自己そのものを顕示するのである」と。信仰の客体である神は、実は同時に、信仰のよって生ずる絶対主体であつて、この客体と主体との同一性の自覚こそ啓示宗教における信仰体験である。ヘーゲルによると、この同一性の理念がこの現実の歴史の特定の時期にイエスと云う特定の人間となつて此の地上に顕われたのである。

(2) イエス出現の世界史的基盤。当時のローマの世界に於て市民は国家との一体感を失つてアトムに分解し、自我の脆さに打ちひしがれていた。当時のユダヤ民族もカナンの地をローマに占領せられ、シオンの破壊によつて民族の實在性を失つて罪の意識の苦悩から神との統一を待望していた。この分裂、この他在の極から現実の歴史に於て神との宥和が現われた即ち。 Die an

sich seiende Einheit der Jöthlichen Natur und der menschlichen Natur が意識されるに至つた。「時の満ちるに及んで」この主観と神との同一性の意識がイエスキリストによつて此の世に顕われたのである。

(3) 三位一体の解釈。父なる神即ち Geist は自らの他者である子なる Geist に於て同時に彼自身であり、子に於て自らを知り、自らを観る。この働きが聖霊 (Geist) である。即ち父と子とはその本性に於ては同一のものであつて、共に聖霊 (Geist) である。さてイエスが絶対精神の理念として此の世に顕れるには、神は主体であるから一回限りの唯一の個体 (nur einmal in einzigen Individuum) として顕れたのである。ところが、イエスの説く神と人間との有和の世界即ち神の国の告知には、現存するものに対する否定の契機が含まれて居り、その結果イエスの殉教が起る。この殉教によつてキリストは人間の罪をあがない、その個別性と直接性とを止揚して聖霊として教会に既存していると云うのが要旨である。

註 (一) Encyclopädie der philo. Wiss. Dritte abt. B, die geoffenborte Religion.

宗教批判の基準

福 富 啓 泰

此主題を取上げる理由は諸宗教の絶対性要求にある。絶対性

の確信は宗教自体の特性でもあるが各宗教が夫を主張するのに対し疑問を抱かざるを得ない。絶対性の要求に対し次の五つの場合が考えられる。(一)同時に二つ以上の絶対性要求が妥当なことは論理的にあり得ない。成立するとすれば夫は主観的であつて客観的ではない。(二)絶対性要求の凡てが偽である事はあり得る。マルクシズム・論理実証主義の宗教観。柳田謙十郎「宗教批判」。(三)一つの絶対性要求のみが妥当して他はすべて偽と見なす。之は大多数の宗派が抱く見界。比較宗教学が発達した今日此立場は到底支持し得ない。(四)或一つの宗教が最高で他は無価値ではないがより低い価値を有つにすぎない。ヘーゲル「宗教哲学」シュヴァイツァー「基督教と諸宗教」、トインビー「基督教と世界の諸宗教」一九五八年トルブラッド「宗教哲学」一九五七年は何れも基督教の最高価値を証明せんとしたが第三者を首肯せしめるには至らない。彼らは自己宗教の長所を挙げ欠点を伏せ、他教の特性を無視し欠陥を暴露する傾向を免れていない。最後に(五)絶対性要求の相対的妥当性。トレルチ「歴史主義とその克服」ロスとヒルズ「現代の大宗教・神に至る八つの道」一九五九年。Aの宗教もBの宗教もそれぞれ其絶対性要求は主観的に妥当する。崇拜の対象たる神自身は絶対である限り比較や評価はあり得ない。然し人間的に表現された一切は(啓示内容を含めて)文化現象である限り判定可能である。従つて諸宗教の教義、神学、道徳、儀式等は判定し得られる。然し判定の結果特定の宗教が絶対的だと結論づけられないであらう。宗教の絶対性は彼方に、将来にのみ認められる。現実には在るも

のは常に欠点を伴う。宗教の将来について(一)今日ある諸宗は永く存続する(二)無限に分派して個人が各独自の宗教を有つ(三)現代の諸宗教は一つの宗教に統一される。世界の共通性が益々増大する時(一)はあり相もない。(二)は結局既成宗教の没落を意味する。(三)はロス・トインビー・ハイラー等の主張である。

神話の機能的考察

—特に延喜式祝詞の場合—

藤 井 正 雄

神話は其意味並びに本質上非論理的で、我々の思惟形式の域を脱している点で、論理のみでは分析することが最も困難であると云われる。初期の神話学は比喩的解釈を試みたが、現今の民族学派並びに人類学派の方法は主観的客観的両科学分析法を駆使して神話の背後にある無数の仮面を剝奪し、真の実体を明らかにすることに努める。

本報告の目的は、特に、外来思想による影響の比較的少くない上代民族性を最も良く伝えている研究資料として延喜式祝詞をとりあげ、それが如何に日常生活に立脚し、上代民族信仰の反映として表現され、その祭儀的所作、社会組織との間に緊密な関係が存在しているかを機能的に考察せんとするものである。

延喜式祝詞にみられる神話的叙述は、通常神話が靈格の存在に対するヒトの依存・崇拜感を第二義的とするのと異つて、記紀・万葉にみられぬ宗教的情緒の表出がみられる。岩石木立草

葉に至る自然物に魂・靈—靈質的存在を認め、一方に於てはそれと神祇との職能上の混入、神占・誓約寝にみられる巫祝的要素、服従の最大表現である幣帛の考察から得られる呪物崇拜の混融一体とした上代民族信仰の反映として祝詞をみた場合、祝詞の言語行為は本来の言霊信仰の思想を失つて形式化し儀礼化しているのであるが、祝詞はその儀礼的行為を通じて社会統制力を保存していると云える。それ故祝詞の考察は儀礼として考察しなければならぬことを看過してはならない。

祝詞をその祈請的叙述から分類を試みると、天津罪・国津罪の叙述の例からもみられるように、農耕文化期にあつた上代人が社会生活を行つていく為の欲求がそのまま文化的応当として表現されていること、換言するならばマリノフスキーの云う様に、神話は文化の生きた要素であり、それは閑散な物語りではなく、真剣な活動力である。⁽¹⁾上代の祭りが我国個有文化の統合的機能を果して来たことを考え合せ、祖霊と血統の上になつた氏族制度の鞏固な結合力、中臣氏と斎部氏との政治的背景の中に祝詞をその社会生活との有機的関連にたつて考察する余地が残されているのである。

註(1) Malinowski, B.: Myth in Primitive Psychology,

1926, p. 23.

宗教の真理について

藤田富雄

今までの宗教の真理についての取扱い方をふりかえつてみると、宗教の真理を肯定する考え方にも、否定する考え方にも、「宗教の客体によつて宗教の真偽が決定される」という共通の考え方が認められ、どちらも「神の存在の証明」をめぐつてそれぞれの議論を展開していた。カントが、理論理性によつては神の存在を証明することは不可能であるとしてからは、個人の純粋な自己確信を根拠にして宗教の主体の側から宗教の真理の証明が試みられたが、宗教が道徳や哲学に還元されて、宗教の独立性が失われるという欠点を免れなかつた。

真理に「事実の真理（存在論的真理）」と認識の真理（論理的真理）」の二種類があるように、宗教の真理にもこの二種類が区別される。事実の真理という意味での「真の宗教」では、宗教の本質概念と純粋性が問題であり、認識の真理という意味での宗教の真理では、宗教の超越的現実性を完全に認識することができかどうかということが問題となる。

そこで宗教の真理は、本質論と真理論との関係として論じられた。例えば、トレルチやウォッペルミンは事実の真理を中心として、本質論により真理論を基礎づけようとしたが、その場合には妥当性の問題が解決できなくなつて、各宗教のもつ絶対

性の主張の評価は不可能となる。そこで真理の問題をさけて、価値論的な基礎づけが試みられたが、この場合には、宗教は最高価値としてのみ理解されるが、最高価値としては証明されない。

宗教が不安の場における、宗教的構えを媒介としての宗教の主体と客体との出会いであるという立場からすれば、宗教的主体にとつてはその時々々の宗教的体験が絶対的実存的な真理であるから、その限りにおいて自己の宗教の真理の絶対性は主張できるが、他の諸宗教や他人の宗教的体験に対しては沈黙するだけである。従つて、宗教哲学は、宗教哲学である限り宗教の真理問題をさけることはできないが、宗教哲学であることをやめて神学とならなければ、真理問題を解決することはできない。

道徳教育への宗教不要論者に

応えると共に、宗教研究の態度に望む

藤本一雄

明治卅二年の宗教と教育の分離法案発令以来、「宗教は教育に不要である。触れてはならぬ」と考える日本人が夥しく今日に及んでいる。戦争帰還者の中にも、「宗教は虚偽である」「宗教は失敗した(1)」と唱える者がいる。

宗教思想に開国の出発をなした北米にも、ロジカルポジティブイズムの論者には、宗教を否定する類があるときいている。カントにも多少その句があると主張する人さえあるのであるか

ら、この説も、或る条件の下には、止むを得ないかも知れないが、西田博士の主張(2)、「人間の根本であると見る事を適當とする」「内部から生ずる、どうにもならぬ心の動き」と言う見解に矛盾を感じないものを、「德育に不要」と無条件で発表するならば、考えものであろう。近時東京都の中心地点で、不要論発表のあつた事をきいたが、その内容は、道德と宗教を分けて考へる場合、吾ら有限な人間が、超人間的な宗教に依り処を求めなくてもよいと云うのである。然し尤そうに聞えるが、双方の一面観にすぎない。従つて「一大虚に吠えて……」の懼れはあるから、宗教学徒としては、一言なしではいられない。

「宗教不要」と云う人の内心には、「無意識的に宗教の動きがある」と見る事はできないであらうか。真に無用ならば、その言を使わない筈である。反宗教を宣言し、宗教は私事と公表の上、宗教儀式は公に禁止してゐるソ連が、レニン廟禮拜は国民の責務と定め、之に逆く唯物主義者は処分(死刑)さへしてゐる(3)。但この強制的態度に仕方なく形だけ服してゐる者には、宗教の価値はないと云わなければならぬが、全部が不服ではない筈である。一九五六年には、モスクワで、地図入り、用語祈祷の日課索引つきの聖書を発行(4)して居り、国の教育には、確信の節(5)を設けてゐる。確信は之を宗教的に考へて、始めて有力となると考えられる。一般的に、宗教なしでいられないのが人間である事を証明してゐる。

筆者は、宗教と云う語を使わぬ宗教教育を主張し、「偉大と信ずる者への畏れ・慎しみ・尊敬・絶対信頼のより処とする

心・物事への思惟責任遂行(報恩感謝を含む)。之らを愛の念に包含する。」之を宗教心の動きと考へたい(6)。倫理学に宗教性は避けられないとの主張が(7)あるのは、幸福と道德とが離れられないものである以上、その道德に、正しい宗教を必要とする事は、大拾カントの語を借りなくとも、よく解る処から來てゐる訳でもある。

いかに熱心な信仰家でも、今日国内各所に行われてゐる迷信——良識では記録する事さえ恥じるような、そして何か、目的とする御利益が現れないと、信仰不足で信者を責める——に、心から賛成する人はない筈であつて、こう云う宗教が德育に不要である事は断言できる。然し前記のような理由での宗教不要論も誤つてゐるとしか考えられない。

国内に宗教の在り方を正しく指導する教育を、何故公法によつて定めないか、不審千万である。宗教を専門の学者のみに任せ放しでゐる場合、条の通らぬ不要論が現われる事も止むを得ない。又宗教研究者にも、世人によく理解できる宗教の研究と普及への努力があつてほしいものである。ごくきめられた人だけに解る、むずかしい宗教論のみでは、迷信も一向あとを絶たないし、宗教への無理解者も数多い結果になり、少くとも、救世利民の宗教には成り得ないと思われる。不要論も避けられない訳である。研究者はよく考えなければならぬ。

参考文献

- (1) GORDON W. ALLPORT: "INDIVIDUAL & HIS RELIGION"; CHAPTER II, "VETERANS", 1951.

(2) 西田幾太郎著「善の研究」一八二—二〇三頁 一九五一年版

(3) READERS DIGEST: APRIL, 1951

(4) 朝日新聞 海外トビックス 一九五六年五月十日

(5) E・T・オブゴロトニコフ・V・N・シンピリョフ共著

福岡・勝田・清水共訳「ソヴェエツトの教育学」第三部

一九五四年

(6) 筆者著「道徳根本問題性格教育と宗教」二二頁一九五

九年

(7) 金子武藏論「宗教と道徳」大谷会館公演一九五九年九月

聖と俗との間

星 野 元 豊

「聖」によつて宗教を特質づけている学者は極めて多い。ヴェンデルバント、ルドルフ・オットー、マクス・シェーラーなどの哲学者からデュルケーム、ゼーダーブローム、マリノウスキーなどの経験的な学者まで挙げることができる。聖を固定的な価値とみないで、俗とのかわりあいにおいて、動的にこれを見るならば、聖は宗教の特質といつてよいであろう。この意味においてロバートソン・スミスがタブーの働きにおいて聖を捉えようとしたことは卓見である。しかし聖と俗とのかわりあいは単にタブーの分離の働きに止まらず、同時に融合しようとする

する働きをもつ。この意味においてマレットのタブー・マナ型の提唱は意味深い。タブーの分離は俗の否定として聖化の働きをするが、このタブーの分離即聖化としての「下から上」への働きとマナの「上から下へ」の働きが同時に働くところにおいて宗教現象が形成されているのである。所謂高等宗教から原始宗教にいたるまでこの型は変ることなく貫かれている。この「上から下へ」と「下から上へ」の働きの同時活動が最も具体的に顕われたものは、ロバートソン・スミスやユーベル、モスの指摘した供儀である。供儀を形成する屠殺と共食と供進とは「上から下へ」と「下から上へ」の関係の形体化したものにはかならない。そこでは共食を頂点として、相反する方向の働きが同時に働き、分離即融合、融合即分離と否定即肯定的に弁証法的に働くことによつて宗教現象の特質を形成しているのである。このようにみると、屠殺、供進、共食の三要素は分離してみるべきでなく、供儀において統一的にみると、はじめてその意義が明らかになる。そして供儀の構造こそ宗教の本質的構造を具体的に示したものとさえいえないであろうか。

天台における縁起論の一問題

星 宮 智 光

天台智頭の教学の中心は諸法実相であるといわれる。しかし、妙法勝義の縁起というものが、この諸法実相であるという

のが智顛の本意であろう。即ち諸法実相とか一念三千・百界互具というのも、智顛の縁起解釈であることを、その著作から知ることが出来るのである。

法華玄義一上では、法華經と華嚴經、十地經と中論等を対照して「二經の双美を総べ、両論の同致を申べ、二家の懸會を顕す」といつて、天台の実相即縁起觀を示している。玄義や止観には、各々法四教に配して十二因縁をのべて、思議阿種の因縁は界内、不思議阿種の因縁は界外の法であるという、藏教の思議生滅十二因縁は中觀論の釈や正法念処經五にもとづく分位と判那の十二因縁であり、通教の思議不生不滅十二因縁は中觀論の觀因縁品や金光明經の空品による十二因縁即実相空、不生不滅の縁起であり、別教の不思議生滅十二因縁は華嚴經と究竟乘宝性論三によつて、「心は…種々の五陰をつくる。一切世間の中に心より造られずということ莫し」と、三界唯心の立場から十二因縁を解釈している。さて円教の不思議不生不滅十二因縁は、大涅槃經の「十二因縁を名ずけて仏性とす」の文によつて煩惱即菩提、十二因縁即三因仏性と融通し、こゝが諸法実相であるとする。更に法華經方便品の「法は常に無性なり、仏種は縁に従つて起ると知しめず、是の故に一乘を説きたまわん」を法華文句は、仏種は中道無性であつて、これに迷えば染縁起を、かなえば淨縁起を現成し、又中道無性を正因仏性としてこれに縁した二因がはたらけば仏果を開く、即ち中道無性とは仏性であり諸法実相、縁起であるというのである。実相即縁起については、十如是等のことから見るともつと明白に

なる。玄義三上では十如等と十二因縁とは開合の差といふ、文句九では十如等は諸法実相を構造する原理であり、十法界、權実の諸法等を貫く通体であるといわれている。玄義三上の衆生法を積するところで十法界は各々十如等を具すとすして、通解では十如等の一一を定義し、別解では四趣、人天、二乘、菩薩仏の各々の十如等のありようを説明している。こうしたことを通して十如等が縁起的構造であることを理解出来る。止観九の三で十二因縁に十如等を配し、三道即三仏性、無明即明と結び、円教の不二円融の立場から十如等の縁起的解釈を行つてゐる。

結局、天台智顛は縁起發揮の窮極を諸法実相におき、止観によせて一念三千と縁起觀を展開していつたとみることが出来る。

日本社会のアノミーに於けるシャーマニズム的宗教形態の抬頭・簇発の社会 宗教史の意味について

堀 一 郎

一般に社会が anomie に陥つたとき、その適應の一つのタイプとして、宗教の顕著な展開が見られるが、わが国の宗教史をたどる場合、遠くは耶馬台国女王卑弥呼から、近くは天理教祖中山みき、大本教祖出口なお、等々に至るまで、つねに大小の巫覡の抬頭があつた。巫俗的形態に対しては、神道、仏教、

陰陽道などの成立宗教はいづれも表面は否定的、対立的な意識を次第に強くしつつ、實質的にはいづれも民間に根強く存続する巫俗の形態と妥協し、共存し、あるいはこれを利用し、さらにはこれに傾斜して独特の合様形態をさえ生んできた。しかも巫俗の形態はこれら諸宗教から強い影響をうけつつも、その基本的部分は侵されることなく残存し、社会的アノミーの際、それへの適応形態として、またその再統合的機能体として興起し、且つ民衆に支持されるのか。その理由はもちろん(一)シャーマニズム自体のなかと、(二)これをうけられている日本社会と日本人自体のなかと、その両面に存することは明らかである。第一の理由としては、シャーマニズムは特殊のサイコ・メンタルな徴候を持つ巫覡を中心とする呪術宗教的形態であるから、この *psychomental complex* が世代的突発的に遺伝する限り、シャーマニズムの形態興起の可能性はつねに存続している。つぎにシャーマニズムは他の成立、組織宗教と異なり、類型が存するのみで、教理体系も教会組織も殆んどないが、極めてルーズである上に、個々の巫覡のエクスタシー技術能力が中心となるので、すぐれた組織者を得て大教派が出現することはあつても、それが全巫覡を統括するような教祖的リーダーは、政治的権力を結合した神政政治形態の終幕以後にはあらわれず、むしろその社会的機能は個人の心理的アノミーへの適応、あるいは小社会、小部族集団の不安、緊張、フラストレーション、規範喪失を解消、恢復する役割を持つに至つてゐる。従つて社会的、国家的アノミーを個人的アノミーに帰着せしめ、処理解決

する性格を持つ。またシャーマニズムはシャーマンの個人的主體的判断ではなく、つねに外部的な霊によつて憑依され、啓示を受けるのであり、他者依存性を持つし、その霊界観は上下の關係意識が強い。しかもわが国では神政政治形態の古代社会を別として、シャーマニズムの形態は、成立宗教の圧迫もあつて、社会や文化の価値体系や政治経済の体系と權威に、間接には屈服依存しつつも、直接の強い結びつきを持つていないのである。翻つて第二の日本社会と日本人の構造と価値体系は、政治的価値の優位性によつて社会がハイアラーキカルに堅割りされており、家とか個々人も社会の政治的關係、即ち支配と従属、恩恵と奉仕の相互關係を持つ「分」とか「間柄」に於て律せられるから、独立性に乏しく他者依存性がつよい。従つて個人主義的、合理主義的思考の発達がおくれ、すべてに權威主義的、他者規制的受動態度が醸成されたといわれるが、そのため、社会の政治経済的、ないし宗教を含む文化構造の崩壊による行動支配のノーマティヴな価値や權威の分裂、失墜に際して、一方では他者の啓示的な救済を求める傾向が強くなると同時に、政治と結合し、社会の文化構造内に価値と權威を樹立していた既成宗教に対して、つねに權威崩壊の影響をうけない第三者的な条件を備えている点で、シャーマニズムの形態が、民衆によつて迎えられる原因が存するのではあるまいか。だから、新しい社会体系が樹立され、社会が安定すると、巫俗の形態は成立宗教から次第に脱皮させられ、シャーマニズムそのものは新しい宗教的、政治的權威によつて圧迫され、次第に民間に沈潜し

て、次の社会的アノミーに備える形をとらうしたのである。

カントの宗教論における Gefühl の問題

堀 越 知 己

カントの場合、Gefühl は感性的受容の側ではなく、逆に自発的主観の側にあつて働き、実は Ich denke の基底をなしている (XVII, Ref. 4723, IV, 334, Anm.)。自我とは現存在の感情であり、intellectuelles Bewusstsein meines Daseins (III, 23, Anm.) である。個別的主体が一切の外的受容を排除して、自己自身を直接的、内的に直観する時の主体のこの Actus、それが感情なのである。これは先験的統覚としての Ich-Subjekt と、経験的統覚としての Ich-Objekt とを自発的、直覚的に統一する働きである。Wahr-nehmen を離れて主観的のみ充分とされる Für-wahr-halten が、カントによつて信仰と呼ばれる由来はこゝにあると考えられる。かくして感情、即ち主体のこの統一の働きのうちに、ethischs Aoyklus を可能ならしめるものゝカント的姿を求めらうであらう。そして自己の現存在を内的に意識した自我とは Person に他ならぬ。

「限界内の宗教」が採り出す心的情緒は Entfremdung, Achtung, Gefühl des Erhabenen として示されているが、この三つの感情は「私の現存在の意識に結合した」ものとして、

自我の自己把握の場で働いた Actus を三つの様態において、つまり捉える自我と、捉えられる自我と、両者の綜合において表現したものと解せよう。こゝにおいても、或いはまた根本悪の根や主観的根拠においても、das in und mit dem Bewusstsein meiner Existenz Gegebene が立証される。即ち Gefühl meines Daseins が philosophischer Glaube を成立せしめている。それは単に宗教論の核心であるばかりでなく、カントの全思弁を支える視点である。逆に言うなら、カントの全思弁はその出発点において、つまり Ich denke において既に宗教的次元のものではないか、とも思われる。その意味で、カントにおける感情の問題は、理性的思惟と歴史的啓示との交点を探る上での一つの手懸りを与えるものと考えられる。

道元における宗名否定の意義

増 永 靈 鳳

道元は対立意識から仏教を教禪の二つに分ける態度を魔党のわざと非難し、禪宗の宗名を真向から否定した。正法眼藏仏道の巻は、「仏々正伝の大道をことさら禪宗と称するともがら、仏道は未夢見在なり」といつている。また禪師は經典に基く仏語宗に対して、心性を重んずる仏心宗の宗名に対して、これを俗徒の妄称と断じ、「いまの人なにもつてか仏心宗と称する。世尊なりのゆゑにかあながちに心を宗とせん。宗なにによ

カントに於ける悪の問題

松 塚 茂 豊

りてかかならずしも心ならん」といい、また「大宋の近代、天下の庸流、この妄称禅宗の名をききて俗徒多く禅宗と称し、達磨宗と称し、仏心宗と称する妄称きはひ風聞して、仏道をみだらんとす。これは仏祖の大道いまだかつてしらず」と述べている。また禅宗は宋代に入つて師家の個性ないし接得の相違から臨濟・偽仰・曹洞・雲門・法眼のいわゆる五家に分立した。禅師はかかる別称に対してもこれを乱称といつて鋭く反撃した。仏道の巻は、「大宋国の仏法さかりなりしときは五家の称なし。また五宗の称を挙揚して家風をきこゆる古人いまだあらず。仏法の澆薄よりこのかた、みだりに五家の称あるなり」という。また五家の一たる曹洞宗の宗名に対しても、禅師は傍輩の臭皮袋が対立意識より名づけたものとして、強く反対した。すなわち、「大師(洞山)かつて曹洞宗と称すべしと示衆する拳頭なし、瞬目なし」という。かかる宗名否定の意義は(1)不純な挾雜物を混えた分派支流を超えて、教祖積尊の純一な根源に帰ることを期し、(2)各宗は末法相應の教説を立て、守一排他の教判を立てて、愈々小径に入つたが、禅師は仏祖の大道という広い立場に立つて、真実の仏法を宣揚しようとし、(3)各宗は固定的なドグマを立て禅宗また各種の機関(四料簡・五位・三路等)を設けて、その一隅を墨守しようとしたが、禅師はあくまで全一の仏法を掲げて陥り易き各宗派の通弊を回避するところにあつた。

カントが悪の問題を正面から取り上げたのは、宗教論に於てである。彼はそこで悪を「格率に於ける動機の道徳的秩序の逆倒」と定義した。即ちカントは悪の問題を実践理性の自律、従つて道徳法則との關係に於て捉えているのである。而してその悪の根拠は超時間的な墮罪としての「智習的行為(intelligibele Tat)」に求められ、道徳に於ける運命論決定論はその最後の一点まで破られたと言える。扱て右の如く、カントに於ては悪の問題把握が道徳法則を枢軸とし、又道徳法則が実践理性批判と宗教論を貫く根本的立場であるならば、実践理性批判も本質的には悪の問題とすべき場に立つているのでなければならぬ。実践理性批判に於て、道徳の先験的原理としての道徳法則に二元的に対立する原理は自愛即ち自己幸福の原理である。ところで実践理性批判に於ては、自愛は悪しき意志規定に於ける最高制約として考えられてはいるが、自愛が自愛として成立する主体的な根拠への追求はなされてはいない。従つて自愛も、いわば根無し草の如く単に即目的であり、自愛の根拠への対目的な反省は現われていないのである。而してこのことが自由が単に「意志の自律(die Autonomie des Willens)」の側面にのみ考えられ、「意志の他律(die Heteronomie der Willkür)」

の側面に考えられなかつたことと結びついている。Wilhelmに於ける主體的契機の脱落の故に実践理性は、単に非主體的な傾向性に対し、楽天的な自信に留まり得たと思われる。而してこの自愛の普遍性の根拠を教智界にまで突きつめたのが、根元惡に外ならないのであり、従つて宗教論は実践理性批判の問題点の必然的な深化である。しかしこのことは問題が宗教論に於て根本的な解決に達したことでなく、むしろ危機的に深まつたことを意味するのであり、更に根元惡は道德的実存の不可避的な限界という方向をすら現わして来るのである。

三位一体論について

松 村 克 己

キリスト教神觀の特色は三位一体にあると云われるが、この教理はプロテスタント神学においてどのように取扱われているか。また一般信徒の信仰や体験においてはどうか。三位の位とか体とかいう語の理解、概念規定には教理史的に見ても問題が沢山残されている。

三位一体論はキリスト論の発展であるが、所謂基本信条の成立は再びキリスト論へと反転せざるを得なくなつて今日に至つている。これを中途にして放置、若しくは断念したのが教理史の姿であり、今日ではカトリック側ではマリオロギーの形で新しい発展が、プロテスタント側ではバルトの教会教義学にお

ける方法論としての三一論という形で、新しい解釈が行われている。しかし後者におけるキリスト論的基礎付中は甚だ不充分であり、キリスト論そのものが動的に把握されていない。

動的に把握されたキリスト論こそ神学の発条であり神学的思惟の方法として豊かな展開を約束する。三一論は方法ではなくしてむしろ図式と考えられるべきであり、方法が明確にされるためには論理が自覚されなくてはならぬ。プロテスタント神学がカトリック神学と対立してその地保を占めるためには聖書における福音の論理が明示される必要がある。

従来試みて来た *Kolb'sche* の論理、*analogia imaginis* と仮りに呼ぶものの立場から、三位一体論を再吟味し、プロテスタント神学において可能な理解と、その理由とを示したいと思う。三一神論は救済論、信仰論と呼応し、この呼応の必然性、その構造が明らかにされなくてはならぬ。それは象徴成立の根拠を明らかにすることもある。

宗教心理学における「自我」の問題

松 本 滋

宗教心理学上、「自我」の問題は、古く且つ新しいものである。今世紀初めの宗教心理学者たちは、大てい、なんらかの形で、この問題に触れていた。とくに、回心の心理の説明には、自我は殆ど欠かせぬ概念だつたと言つてよい。だが、そこ

での「自我」は、まだ、はつきりした理論的規定も、実験的裏打ちもない概念であつた。

一九一〇年代以後、実験心理学の興隆につれて、心理学上、自我という概念は次第に用いられなくなつた。同時に、宗教の心理学的研究自体も衰退してしまつた。

ところが、一九四〇年代ごろから、潮流が再び逆転してきた。刺戟と反応とをつなぐ「媒介変数」としてのパーソナリティが注目され出し、さらに自我が、再び心理学者の関心をひくようになつた。一方、宗教の心理学的研究も、社会心理学、パーソナリティ心理学、精神医学等の発達を基盤として、新しい形で行われるようになってきた。

この新しい宗教心理の研究において、再発見された「自我」は、かなり重要な問題性をもつと思われる。もちろん、今日のところでは、一般心理学の領域でも、また体系だつた自我理論の確立をみていない。したがつて、宗教心理を自我の構造、機能から、十分秩序だてて説明するまでには至つてない。しかしながら、これまでの自我に関する研究成果を通観してみる時、そこにいくつかの注目すべき考え方を見出すことができる。

その二、三を挙げるならば、

(1) W・ジェイムス、C・H・クローリー以来の「社会的自己」(social self)、また「自己像」(self-image)の概念。

(2) M・シェリフ、H・キャントリルらの「自我関与」(ego-involvement)、また「自我拡大」(ego-extension)

(3) S・フロイト以来の「超自我」(super-ego)

(4) G・Wオルポートの「自己本来的追求」(propriate-striving)の考え方、等々。

こうした自我についての考え方を、宗教心理の説明にどう適用するか。これについて、若干の私見はあるが、全体的には、まだこれからの課題である。いずれにせよ、宗教心理の解明は、自我の構造、機能の明確化にまつ所が大きいと思われる。

クザーヌスにおける神秘体験と

「反対の一致」

松山康国

クザーヌスによれば靈の根柢は沈黙の闇であり輝く闇である。その闇に入る道は否定である。人間が一切の沈黙、一切の否定、即ち自己の妨ぎの一切、並びに対象的な神の否定を通じてこの闇に入る時、靈の無なる根柢に無なる神が光として現成する。神が光として現成することは、神が神を見る靈を見給ふことである。そして靈が自己の根柢に沈むことが、靈が真に神を見ることなのである。靈が靈自身の根柢に沈むことは靈の自覚であり、一方神が靈を見ることは、無なる神が神となることとしてまた神の自覚である。

いま神が神として靈の根柢に現成することによつて、始めて真に靈の自覚が達成され、また靈が靈自身である靈の自覚によつて、神が真に神としてそこに現成するのである。自覚の一点

をめぐつて神の自覚が靈の自覚、靈の自覚が神の自覚である。

これは両者の合一を示すものであるが、同時にそれは両者が絶対に別なる働きであることによつて始めて両者の合一が成り立つことを示してゐる。即ち根柢において一つに結ばれてゐる神と靈とは、しかもその合一のために靈が靈、神が神となるといふやうに、相異なるもの、相反するものとしてそこに現はれ出るのである。それはまたかやうに相反的に現はれ出るものが、しかも根柢において同一であるといふことでもある。これがクザーヌスのいふ「反対の一致」を基礎づける神秘体験の根柢である。靈が眞の自覚によつて根源の闇に入る時、そこにおいて反対の一致が成立するのである。こゝにおいてはこの反対の一致の故に、時間系列における過去も未来も一つであるが故に、一切の時間系列は同じ一つの永遠の今に合一する。人間は自覚によつてこの永遠の今に入るのである。

中国仏教と祖先崇拜

道 端 良 秀

先づ祖先崇拜と言うことは、中国に於いて最も重要なことであり、家族制度の枢軸をなすものである。天子から庶人に至るまでの宗廟の規則、祭器を初めとして、それに対しての一切の規定など、いかに嚴重を極めてゐるかは饗札や周札や札記の文を一瞥することによつて、充分これを知ることが出来る。

一体祖先を祭ると言うことは、いづれの国においても、いづれの民族に在つても、その祭りの饗札や、その目的は多少異つてはいても、同じように行はれて来たようである。中国に於ける祖先の祭りが、矢張原始民族の信仰として行われて来たと共に、儒教によつて改めて、家族制度の中心としての孝の倫理の一環として、これを意義付けるに至つた。祖先の祭りは、追孝である。子なきを以て不孝とすることは、祖先の祭の断絶を意味するがためである。

かゝる祖先の祭を最も重大視する中小社会に、出世間道の仏教、否定道の仏教が伝来されたのである。いかにしてこの社会に仏教の根を降して行つたか。それには先づ孝を唯一の倫理とする社会に適応すべく、孝経典を訳出し、更に孝経典を作成して、中国仏教として、独自の仏教を展開して行つた。父母恩重経などがこれであるが、仏教に在つては第二義的な問題を、前面に押し出だして、行かねばならなかつたのが中国仏教であつた。この意味において、中国仏教も亦、祖先崇拜に同調して、仏教独自の祖先の祭が行われた。それが七月十五日に行われる盂蘭盆会の行事であり、祖先の忌日に行われる齋会であつた。七世父母の為に造像したり、一切の齋会を行つて功德を廻向すること、施餓鬼法や、請僧転経なども亦これと関連を持つものと言つてよい。中陰の四十九日を過ぎても尚、百ヶ日や一週忌三週忌の忌齋を行うことは、儒教の小祥、大祥の祭に同調したもので、これが又十王信仰と関連して、十王齋などとなつてくる。

日本の基督教

宮崎 彰

日本の基督教の特質は、その、最初の発言者の一人と目される横井時雄の言葉に示されている。即ち、明治五年、原田助との共著「日本の道德と基督教」において、彼は(1)「若し夫れ基督教徒にして日本国民たることを忘るゝ者あらば是れ独り我帝国の賊なるのみならず、抑々又基督教の賊なりと言わざるべからず。」と述べ、更に、明治二七年の「我邦に於ける基督教問題」においては、(2)「教会の基督教を説かずして基督自身の基督教を説くべし。」と主張した。(1)はナシヲナリズムからする発言であり、(2)は、(1)に由来した主張であつて、教会史を無視せんとする攘夷思想を示している。爾來、第二次大戦の終結に到る迄、教会、無教会を問わず基督教者の発言は、愛国者たることの弁証に終始した。特に、満州事变後は、ウルトラ・ナシヲナリズムの怒号に促がされて、日本精神との習合化が企てられたが、その代表的な例として、最近、注目を浴びた「みくに運動」を検討したい。これは賀川豊彦の主唱した「神の国運動」に対抗して生れたもので、今泉源吉によつて指導された。今泉は、七高、東大法科を経て、司法官となつたが、東大在学中、森明の指導を受けて共助会を組織、大正十四年、森の死后、後継者として中渋谷教会の牧師になつた。昭和二年及び四

年の再度にわたつて上呈された宗教法案の反対運動に活躍したが、この間、三山貫一と相知り、神道に関心を抱くに到つた。この為、四年、牧師を辞して東大大学院に入学した。彼は、中渋谷時代高倉徳太郎と親しく、その弟子たちの組織した福音同志会の有力なメンバーとなつたが、その日本主義によつて師高倉の分裂症を促進、会自体を分裂させた。この間、今泉は、河村幹雄の訓陶を受けた岩越元一郎の協力を得て、昭和一〇年一月から月刊誌「みくに」を発行、日本浪慢派と相前後して時流に身を投じた。東京、鎌倉、甲府などに「みくに会」を組織して、軍部の大陸侵略を積極的に支援、急速に神道化していつた。即ち、アマテラスを最高神として、天皇を奉戴、勅語をもつて聖書に代えるに到つた。ホルムは、日本の基督教を四位一体であると評したが、みくに会は天皇をもつて三位一体の神に代えたのであつた。今泉らは、大政翼賛会の指導員として政府の給与を受けた。敗戦後、今泉は再転向して教会に復帰したが、岩越は神道陣営に属している。

六朝時代の巫祝信仰

宮川 尚志

六朝時代は中国宗教史上、仏教の受容と道教の成立で注目されるが、その基底に原始時代らしいの巫祝道——ド・ホロート

により、Wu-ismとよばれたが、シャーマニズム(巫術・巫俗)の一形態と見てよい——がなお存続し活動していた。儒教が、

国家的祭祀に関する儀礼や觀念を指導し、儒教官僚が祀典を行う様になつてから巫祝はその補助者としてようやく存在し、国家の淫祠整理の方針により生活をおびやかされたが、六朝の戦乱と不安の世相は全土に分布する祠廟の信仰を盛んにし、廟巫が神話を伝え、祈祷、供饌など祭司の機能をなし、とくに農民の貴重な財産である牛をほうり宴會することはしばしば為政者にとがめられた。士大夫の家でも祖先祭祀に巫女をよび音楽、舞踊、奇術を伴う神事を行わしめ、北魏の孝文帝は孔子廟の祭りに婦女が集り巫女によりて非望の福(子授けなど)を祈る風を指摘し禁止した。王朝末期によく出る年少無能の天子は後、宮婦人の影響で巫祝を集め、政治に関する予言や占トを行わせた。隋書百官志には太卜署に卜師・相師・男現・女巫の定員を載せている。一般に巫者は出産に関する祈祷、生れた子の運勢の予言、病因をつきとめ病を治し神を祭ること(解祀)、死者の姿を見せ(見鬼)死者の口寄せをしその生活を生存者につける、夢解きなどを行つた。巫者は政治的陰謀に利用され、請託者の意志の通りに神託の言を発するばあいも多く、呪詛や巫壘を行うこともあつた。民間には真正の巫者の入巫過程をかたる例も存する。南齊書孝義伝に伝える屠氏の女が孝行のゆえで山神から召され、巫病にかかり、のち治病に靈能を示した話は孝道尊重の中国社会を反映する。道教・仏教ともに巫祝道に優るものとして巫祝的に利用され、周易による卜占も巫術より高

等とされ、巫術はこれら高等宗教や知識人の道術に影響されて自らの内容をも改めつつ根づく存続した。

創価学会の成立と展開

村 上 重 良

日蓮正宗創価学会は、同宗の信者団体であり、法華系の新興宗教として近年急激に教勢を拡大した。創価学会の創立者(教祖)は牧口常三郎(一八七一—一九四四)、組織者は戸田城聖(一九〇〇—五八)である。

牧口は東京で二〇年にわたり小学校の教員、校長をつとめ、自己の体験と、新カント派哲学およびプラグマチズムの影響のもとに、独自の教育理論をつくり、日蓮正宗に入信してその価値創造の哲学をまとめあげた。牧口は戸田とともに、一九三〇年創価教育学会を創立し、「創価教育学大系」(一九三〇—三四年)の刊行と研究生養成、実験教育を行つた。創価学会はこのち、ほほ次の四期を経て展開した。

(一) 開教期、前期 一九三〇—三六 創価教育学会の創立から第一回夏季講習会(富士大石寺)まで。牧口の哲学と正宗教学の結合が行われ、創価学会の教義の基本が形成された。

(二) 開教期、後期 一九三七—四五 創価教育学会の正式発会式から牧口の獄死まで。指導者は牧口、戸田。学会は全国各地に三、〇〇〇余の会員をもち折伏活動が行われたが、伊

勢神宮の神札を拒み弾圧をこらわつた。

(三) 再建期(教団形成準備期) 一九四六一—五〇 敗戦後、創価学会としての学会再建から第五回総会まで。指導者は、戸田、矢島周平、小泉隆ら。わかい指導者の養成、折伏活動機関誌・紙の発行が行われ、信者は公称三、〇〇〇世帯に達した。

(四) 教団形成期 一九五一—五八 戸田の会長就任、折伏大行進宣言から本門大講堂の完成、戸田の死まで。指導者は戸田、小泉。教勢は飛躍的に増大し、京浜工業地帯から、東北・近畿・九州・北海道に及び、多数の中小経営者、組織・未組織労働者、農民等を信者に獲得した。強力な他宗教の攻撃、政治進出が行われた。

このように創価学会約三〇年の歴史をたどることによつて、その成立と展開に見られる主要な問題点として、教義形成の時期が著しく早いこと、権威の二重構造(宗教的権威としての日蓮正宗、現実面での指導者としての学会)、徹底した現世主義、整備した行動的組織と、それによる具体的な行動目標としての他宗教排撃、国立戒壇を目的にかかげた政治進出、等を挙げることができる。

教行信証に於ける雑行雑修

森 西 洲

親鸞の雑行雑修等に関する定義(化巻所説) 雑行―除正助―己外悉名ニ雑行―(諸善万行のこと。正行に対す。名詞。善導法然に同じ)。

雑行―諸善兼行故曰ニ雑行―(諸善万行中の二善以上を兼行すること。專行に対す。動詞。親鸞は「雑行」の一語を、かく二義に用ひたり)。

專行―專修ニ善故曰ニ專行―(諸善万行中の一善を專行すること)。

雑心―定散心雑故曰ニ雑心―(息慮凝心を求める心と麁惡修善を求めるとが雑起すること。諸善兼行に於てその心起るを「雑行雑心」、專修一善に於てその心起るを「專行雑心」とす)。
專心―專ニ回向ニ故曰ニ專心。―(この回向は衆生自力の回向。諸善兼行してその功德を往生極樂に回向するを「雑行專心」とす)。

正行―正者五種正行也。(善導法然に同じ)

助業―助者除名号ニ己外五種是也。(口称念仏を助業とする故に五種となる。親鸞獨特)

專修―就ニ專修ニ有ニ二種ニ一者唯称仏名。二者有ニ五專ニ五專者、一專礼、二專誦、三專觀、四專名、五專讚歎。即是定專

修、復散專修也。(「定專修」は息慮凝心の手段としての專修。「散專修」は魔惡修善の手段としての專修。)

雜修—助正兼行故曰「雜修」(善導法然は、雜行と雜修を同一事の名としたが、親鸞は、雜行(專行に對する雜行)は諸善(正行に對する雜行)の兼行、雜修は助正(五種)の兼行の意とした。)

專心—專五正行—而無三心—故曰「專心」即是定專心、復是散專心也。(雜行の專心は往生極樂の為に回向を専らにするのであり、この專心は現世に息慮凝心又は魔惡修善ならん為に五正行を専らにするなり。「定專心」は息慮凝心に專心し「散專心」は魔惡修善に專心す。)

雜心—定散心雜故曰「雜心」(雜行の場合に同じ。)

右は皆、定散自力を混入する故、方便行信を顯はす語なり。親鸞が真実信心に入る迄の複雑な方便行信の経路を告白する為には、かかる複雑な新造語を必要としたのであらう。

日本における一神教意識の

發展条件について

森 竜 吉

一神教意識が成立して行く社会的条件はデスポティズムの形成過程に求めることができる。これはデスポティズムの成立が、個別的な生存単位を再結合させることに基盤をおいているからである。

日本におけるそのような条件が歴史的にもつとも高まつてくる時代は、古代天皇制の成立期と中世から近世への集中的封建制への改編期である。ところが、古代ではなお日本人の宗教意識は呪術的であり、かつ多神教的であつて、民族の宗教意識は一神教的性格を受容したり、創造したりするところまで發展していない。下部構造の面からみても、古代天皇制が確立した律令体制は「郷戸」を構造的な支配単位としており、いまだ個別的な生存単位として、「封建的・自營的小農民」からははるかに遠い位相にたつている。したがつて古代ではデスポティズムが強力に確立したにもかかわらず、一神教的意識は形成されなかつた。

ところが第二の中世後期には、すでに鎌倉仏教による民族の宗教意識の體質的変革が先行しており、呪術的 \parallel 多神教的意識は残存していても、それを否定する一神教的意識への傾斜が現実的「力」として出現している。ことにこの主流を浄土教の發展形態としての「真宗教団」に見出すことができる。キリシタンの想像以上の受容もまたこの意識傾向を条件としたものであつた。宣教師が「一向宗」をもつとも強力なライバルと認識したのも、やはり二つの宗教のうちにひそむ等質性にある。

キリシタンが受容され、一向宗が大教団を形成する過程の下部構造のうちには、広汎なスケールで創出される「単婚小家族」の「自營化」による「封建的小農民」の確立運動がみられ、信仰の主体はこの層の宗教意識のなかに見出される。この方向が幕藩体制の封建的デスポティズムとその危機的段階にお

ける「絶対主義」権力の形成過程のなかで、伸長していくのである。

イスラム神秘主義の発生に就て

諸 井 慶 徳

スーフイー(Sufi)とは一般にイスラム神秘家を指すと思われるが、それは実は苦行主義と神秘主義に互るものである。この中で特に後者を指す時タッサウフ(Tasawwuf)と言われる。凡そ神秘主義の特色は神との直接乃至合一である。イスラムに於けるかゝる現れに就ては、その時期、人物等に関して種々論議されるが、我々はその初期的発見はハッサン・バスリヤイブラーヒーム・イブン・アダム、さてはムハーシビー又ビスターミー等に於て既に見出されるとはしても、十分な展開としては正にハルラージュに於てこそ見ることが出来ると言うべきである。こゝにあつて始めて真に合一的神秘主義が花を咲かせたからである。

それならばイスラムに於てかゝる神秘主義は如何にして発生し得たのであろうか。従来イスラム神秘主義の発生に関して、苦行から起つたと見たり、外来の影響によつて現れたと見るものが常である。固よりそれ等も少からざる作用を及ぼしたものであろう。然し単にそのようなものによつて神秘主義が決定的に現れたのではない。我々はこの間の経緯をハルラージュの神

秘主義を仔細に考察することによつて明にすることが出来る。

ハルラージュの言説を検討する時、我々は結論的に、彼に於て「霊」(Ruh)の觀念が特異なる内容を持つたものとして言われるようになったことが、かゝる神秘主義をあらしめる鍵になつたと言うことが出来よう。これは神的存在であると共に人間的存在である特殊な霊の觀念であつた。

それならばこのようなハルラージュの特有な「霊」は如何にして現れ得たのであろうか。こゝには次の消息が指摘出来る。

それはハルラージュがひたむきにイスラムの基底たるムハマツドの神秘的原体験境地に立ち帰らんとしたので、彼にあつては「霊」は外ならずヨラーン本来の神的次元のものと考えられた。然も当時の社会風潮として、「霊」は人間の次元のものに見做されるもの、加之「動的生命」乃至「物質的動体」と解されるものがあり、これが彼に強く影響を与えた。こゝに「霊」にはかゝる神的次元並びに人間の次元の両面を持つたものとしての特殊な動的能視が為され得たのである。

かくして我々はイスラム神秘主義発生の重層的な経緯を理解することが出来る。

神学の人間学化について

山 形 孝 夫

R・ブルトマンの提唱したN・Tの非神話化の背景には方法

論上重要な問題があるが、その中で、神学の人間学的還元乃至人間学化—アントロポロギジュールンター—という問題に焦点をしばつて発表させていただきたい。

神学の人間学化とは、一言にしていえば、N・Tの神学的発想をうらうちしている人間理解あるいは自己理解を明るみにとりだすことにあるのであるが、しかし、単にそれに限られるわけではない。むしろ神学の人間学化の特色とするところは、現存するすべての神学に対して、自己理解をとりだすという一点からデストラクティヴであり、暴露的であるところにある。何故なら、いかなる神学といえども、何らかの意味で自己理解にもとづかない発想は考えることができないからである。これを更におしすすめてゆくと、今日のいわゆる哲学的人間学に対してすら、批判的な課題を負うているとすることができる。

ところでこのような人間学化の試みが、神学史的にいかなる系譜に属するか、これはすこぶる論争が多い。K・バルトからすると、神学の人間学化は、要するにキエルケゴールのアントロポロギーの影響なのであり、シュライエルマツハーの *Bevustseintheologie* の再現に外ならぬことになる。従つてバルトは、キエルケゴールのアントロポロギーをはざることによつて人間の相対的な自己理解の枠から神学を解放し、クリストロギーによつて神学の基礎づけをはかる。いわば、バルトの道は、神学のキリスト論化であつて、それは、神学の人間学化の道とは、はなはだしく拮抗するかのとき感じをいだかせる。しかし、これは問題であらう。神学的系譜をもとめようとする

場合、このような論争が、却つて、相互の見解の分岐点を隠蔽してしまいがちである。それで、ここでは、神学の人間学化を推進している方法論を中心に、ブルトマン神学の構造とアントロポロギーの型とを分析し、それによつてブルトマン神学のジツアチオンを明らかにしたいとおもう。

十九世紀神学と

二十世紀神学との話合い

山 本 和

一 歴史的展望 宗教改革以後四世紀半の近代教会史は、古代・中世において確立していた教会の世界通用力が漸次喪失され、ルネサンスと地理上の発見以後、表面上へキリスト教的西欧が自己内・外の異教性に目覚め、教会の外に喰み出していく歴史であつた。しかしそれは同時に教会がかつてなかつた程、その外の世界に出撃した時代でもある。十七世紀のピュリタニズム、十八世紀の教養主義やメソディズム、十九世紀の世界伝道熱の覚醒等々も自発的・独創的な教会の世への突進であつた。教会は世界と対論したのである。

二 問題提起 シュライエルマツヘル以後の十九世紀神学は、こうした世との対論を刺戟し、掩護したと評価される。第一次世界大戦の破局から出てきた二十世紀神学は、バルトのキリスト論神学も、ブルトマンの実存論神学も、この近代プロ

テスタンティズムと徹底的に對論した上で自己を形成した。われわれの内におお強力に生きてゐる十八世紀神学とわれわれはもつと神学的話し合いを尽さねばならぬ。

三 ハルナックとバルトの書簡往復(一九二三) バルトの

第三論文集『神学的問と答』(一九五七)の巻頭に掲げられた。この公開往復書簡は、この意味で両神学の對話の模範である。十九世紀神学の成果の一つは、後半世紀の宗教学及び宗教学の發展と業績にある。この学の前提ないし作業仮説は、宗教の發展段階である。ハルナックはバルトに對する十五質問中の第九問でこれに触れ、對立が同時に段階で、段階が同時に對立であることを檢証するには、歴史的知識と批判的熟察が必要だというが、バルトは神の真理と我々の真理の間には二者択一しかなく、發展段階の代りに生から死への新しい誕生があると答える。

四 結び、 對談は相異を示すが、その相異の中で、宗教学と神学との數居と部屋、序説と後書、材料提供と材料加工の關係が初めてはつきりしてゐるのではないであらうか。

元興寺極楽坊所蔵の

離別祭文と夫妻和合祭文について

吉 岡 義 豊

奈良元興寺極楽坊の国宝建造物修理工事中に発見せられたお

びただしい庶民信仰資料の中に、康曆三年(一三八一)に見真なるものが書写した離別祭文と夫妻和合祭文とがある。その全文は仏教史学第七卷第二号に堀池春峰氏によつて紹介せられた。この祭文は当時の僧侶が離婚や結婚に直接関与したことを意味する、というように解釈してゐるむきもあるらしいが、果してそう考えてよいかどうか。離別祭文は悪夫を捨て良夫を求めめる趣意のものであり、和合祭文は心を他女にうつした夫、或いは家を空けて帰らない夫を、和合神の靈驗によつて呼びもどすためのものである。したがつて、両祭文とも祭主は女性であるが、和合祭文は結婚式用のものとしては穩当でないし、離別祭文は神仏に祈願して夫の悪心をのぞき、善心を覚醒することをねがうもの、であるから、悪夫と離別し良夫に和合する、という、あくまで精神的宗教的な意味合の祈願文である。且つこの両者は一連の關係にあるもの、ともいえよう。離別祭文の中では人形や山鳥の尾、呪符などを使用することをいつてあるが、これはこの祭文が禁厭にささえられていることを表明してゐる。禁厭呪詛の対照としての和合や離別の法は相当古くから行なわれている。中国の民間信仰にもそのような方法は伝えられてゐる。それが日本の民間信仰にも影響したらしい。このような立場から極楽坊発見の祭文もまた呪願儀礼用のものではないか、ということに注意してみたい。

「信」における自覚の特質

横 山 尚 秀

宗教的自覚には単なる自己を知ると云つた自然的認識（理性的自覚）でおさめられない面があり、何らかの超越的（彼岸的）なものを要素とした自覚に成らねばならぬ。即ち宗教に於ける「行」道の意義には「成つて知る」と云う自己転成的自覚がある。浄化（止）・光耀（観）・融合（成仏）、或は教・行・信証と云つた自覚の主体者そのものの経験の上で彼岸性を消化しなければならぬ「行」的過程を通らねばならぬ。宗教的行道の営みは禅觀にしろ止觀にしろ Contemplation にしろ感性や理性の限界を超えた深層に於く心的基盤に觀入せんとすることを本質とする。止觀の対象は法界の真理であるが、天台の大乗止觀には人間の心の動きのいち／＼に対する反省の面が素材となり、理觀から事觀へ方向に於て常行三昧は即ち念仏三昧になつてゐる。念仏には主觀的心境を超へさせる仏（所觀の人格的対象）からの働きが現前する。仏の人格性に向ふ称名念仏に於て人格性の本質たる本願（名号（大悲廻向性））の発見から、「見る觀」（習得的觀）が「見られる觀」（廻向される觀）と転じた。行信一如は行道の結實的解消と云つた形で現れた信心称名と現成した。教信行証の希望的信でなく親鸞の教行信（証）に於ては信こそ宗教的行道の到達点として宗教的自覚態

であり、最も実存的に生活の只中で我々が宗教の真理を体認する自覚の意識であることになる。acquired contemplation でなく infused contemplation であり、一切の分別相対の自らの能性による觀から転じて religious passivity と云うべき「聞」的に開かれた即ち主觀的觀念から覚まされて最も普遍的な絶対性として「他力」に摂受される姿が「信」の位態である。自力念仏には「己心の弥陀」的主觀性を脱することが出来ぬ。化身土巻に於て弘願真宗の正定聚（唯信道）が如何に十九・二十の願の疑城胎宮や辺地懈慢界と異なる立場にあるかを判別され、「信」（信樂）は仏の大悲性本願からの廻向に依る信と見られ、最も客觀的な心的態度が「聞信」の宗教的自覚に於てのみ現成されるかを証明せられた。即ち究極的な宗教的真理の客觀性（自然法爾）をそのまま受ける聞信の認知性が明かにされたのである。従つて本願に於ける名号成就を教とする真宗にあつては称名念仏はそれに答える感謝の表現となり行的性格を失ひ、信の世界が最も單純な姿を取りつつ最も深い宗教の世界の意味を了解することになつた。此処於て信は行の結實的位態となつて、そのまゝ証を体認する面が出て来た。

キルケゴールに於ける倫理の問題

米 沢 紀

キルケゴールは人間の存在を大きく三段階に分けて、美

的、倫理的、宗教的として考察しているが、初期の著作「あれか、これか」に於て美的存在は人生の目的と意味を享樂の中に求め、精神が精神として規定されず、自然的直接性の中に置かれて居り、生命が多様性の上に築かれて分裂するが、この美的人生の絶望から悔恨によつて、より高い存在が求められ、それは倫理的存在であつて、自然的直接性の中にある自己でなく、永遠の人格の意味での自己であり、抽象的なものと具体的なものと、普遍的なものと同別的なものとの綜合としての人格であり、具体的歴史的社會の一員として他者への責任と義務に生きる自己として考察されているが、「あれか、これか」に於てはこの倫理的自己の実現は自力でなし得るといふ理想主義的自己肯定の上に立つているが、その後の著作、特に「反復」「恐れと戦き」「不安の概念」等に於て、罪が現われることによつて倫理的自己の自力による完成は不可能となり、改めて罪の現実を問題にする第二の倫理学が要請され、こゝに絶対者によつて失われた自己の回復が可能であるといふ宗教的段階に進むが、それに至る迄に宗教性への段階に於て、ひたすら自己自身の内部に永遠なるものを求め、内面化、主体化の限りを尽して始めて自己の中に永遠なるものない由縁を知り、時間の中に現われた永遠者、キリストと同時になることによつて、永遠と時間との、又霊と肉との綜合としての自己の成就をなし得るが、この逆説的宗教である宗教性Bに生きる迄の道程として、ひたすら内面化、主体化の道を進む宗教性Aの立場が第一の倫理的自己肯定と違ふ自己否定の方向に於ける第二の倫理として、真実な

宗教性に生きるための必須要件又は前提であると考えられて居り、このようにキールケゴールには倫理に関して考に転回のあることを見た。

鈴木宗教学研究序説

和田昌太郎

○こゝに言う「鈴木宗教学」とは、鈴木大拙博士の思想のその宗教学的の方面について、私が仮りに名付けたものである。

○その意義並びに研究の目的と考えられる所以は、その資料を整理することによりて、博士の宗教学が如何なるものであるかと云うこと（「鈴木宗教学」の問題であり、なお、それは私の宗教学研究のそれであると云うものである）。

○資料は鈴木教授の大谷大学における「宗教学講義」（昭和十七、十九年度）を主とし、それに関係すると考えられる参考諸文献である。

○「私は余り宗教のことは知らない。」という教授の言葉を以て始められた「宗教概論」（昭和十七年）に於て、私は先ず博士の思想がユニーク（特殊）のものであるということを感じなければならぬ。それは博士の「私は私だけのことを申す」と云うことであろうと考える。宗教の学に於る問題（宗教学、神学、宗教哲学、宗教史など）を超えて、試みに、鈴木宗教学は全く経験的であると一言し得るのではないかと思う。《宗教経

験の問題》が鈴木宗教学に於るその中心のそれであり、その立場が《宗教心理学的（方法）》と考えられる所以も、そこにあるのではないか。宗教の本質が、『宗教的なるもの』(creative thing)にあると云うことは、その思想の特殊性たるの一つのことからであろう。宗教が「他力現前(信)——人格、(即非の論理)でなければならぬ」と云うこと、悲智がその本質であると云うことは、その思想が大きな意味に於て、独自の立場(前述)であり、それは鈴木宗教学の本質をなすものでなければならぬ。博士の所謂「東洋民族の宗教—学」であると考える、即ち『大乘仏教の宗教学的の研究』が鈴木宗教学の本質でなければならぬ。そこに、又鈴木宗教学の歴史的意義が在るといふべきものであらう。

○パウロの神学を参考とすることは興味のある事と考える。山谷省吾氏の論述から、「神学的思想家パウロの神学が厳密なる意味で組織を持つていない」と云うことは、その世界的意義と共に鈴木宗教学の場合と比較して考える事の意義を思わしめるものではなからうか。

○所謂、西田哲学との問題は省略したいと思う。

岩手県下のオシラの類型

佐藤正順

おしら神信仰は段々にすたれて来ているが、然し現在も尚色

色な生活部面で宗教的呪術的機能を持つて居り、地域によって信仰や儀礼の形態が異なり、おしらそのものについても、又觀念の上でも、神体或は呪具としての作りや形、伝持の上でも種々に異なつた地域的特質を持つて居る。調査項目を設け、東北大学宗教学研究室を中心とした「東北の巫俗の研究」を主題として調査した一部を整理した調査報告である。

(一)、家その他の集団によつて伝持せられるオシラ。岩手県下にては、生活の基盤や形態を反影して伝統的な本家、分家關係が現在でもかなり強く存続している。行事にもこれらのことをかなり強く反影しているものがある。おしらは現在その土地の草分けの旧家或は本家に安置乃至奉祀せられて居り、このような慣習のすたれた地域についても昔はそのようだったと語られる。この場合所謂、家の神、一門の神が本家に祀られ、祭日には分家の人々が集まつて共同の祭をするのと同様におしらの神も同様な祭祀の形を持った所もある。おしらの觀念について甚だ多く家の神という答を得ている。尤も土地によつては、百姓の神とか農神ともいい、或は田の神であり、山の神であったりする。又この觀念と重層して蚕の神、馬の神、眼柄の神として考えられていることにも接する。これらの神の觀念は機能的觀念である。これらのオシラの形態は概して貫頭衣型が多^い。

(二)、巫女の業具としてのオシラと云われるもの。前述の

おしらとは別にはつきりと巫女の業具としてのおしらというべきものがある。東北地方全域に亘つて吾々が巫女と称する者

は、主として幼少及び年頃の時期に亘つて、修行の爲に師匠に弟子入して年期を経て巫女の伝授を受ける。弟子が一人前になる前に所謂神つきの式を行う。式法については略すが、この際幣を両手に持つてトランス状態になるのである。岩手県南の旧伊達領では、この神つきの式に用いられた幣に布を被らせて巫女の業具としている。竹の軸で、神つきの幣を被せ、その上に布を着せた包頭衣型のものである。普通は外法箱に入れて置き、特に神おろしの場合に限つて使用される。旧南部領のおしらは、大体桑木の軸で、幣を被せ、布を着せた包頭衣型のものである。普通には神棚に祀つてあり、馬の病氣、眼病一代様おろしの時に使用され、長者物語が語られる。これらのおしらの觀念は、巫の商売を守る神と考えられ、いわば職能神である。如上の所から巫女の業具として所持しているオシラは家に伝承されるものではなく、巫女一代のものである。例えば巫女が死ぬとこれを棺に納めて葬るといわれているのである。斯くの如く考察すると岩手県のオシラの類型は二つに分けて考えられるのである。(一)、家その他の集団によつて伝持せられるもの―概して貫頭衣型―。(二)、巫女の業具としてのオシラと云われるもの―包頭衣型―。

悪についてのガルディニ氏の
所論に関して

館 瀬 道

(次号宗教研究誌上発表予定につき省略)

像を解消せしめる訓練が続けられ、従つて交流が可能となり、同時にまた宗教の絶対性を実現することにもなるであらう。さらにここで語り合いというのは、主体的な問題を持つ各宗教間の語り合いは云うまでもなく、やはり主体的な問題を持つ無宗教者、あるいは宗教とは別の観点に関心を持つ人々との語り合いをも含んでいる。

第二に、このような各宗教の語り合いのうちに、いつのまにかその共通性の面が強くなってきてやがて一つの宗教に統合されるという予想が立つかも知れない。しかし私は恐らくそうはなるまいと思う。なぜかと云えば、キリスト教の肉体的もそうであらうが、仏教のそれもはや陳腐であつて、表現された思考法のなかには現代に適合しない部分も多いからである（もとよりその発想には非常にすぐれた面もある）。もし統一された宗教が考えられるとすれば、それは既成宗教の統合ではなくて、全然新しい形式の宗教が生れてこなければならぬ。たとえば科学と技術とが高度に進展するにつれて、それにマッチするような形式の宗教、あるいはむしろ、科学や技術だけでなく、政治経済諸般の文化が互に交流し合つていく其のなかから生れてくるような宗教、もとより宗教としての絶対性主体性を中心にもつものとして、従つて宗教の歴史性に無限に証明されながら、そうかと云つて既成宗教の教義にもとづくのではなく、いいかえれば後向きの宗教でなく、新しい態度の流れのなかから醸成する所の前向きの宗教の形式が現われてこなければならぬ。それがどういふ形式のものであるか私には想像がつかない。

かない。しかしそれが生れてくるまでは、現代そのものの真の意味の救いは達成していかないであらう。従つて当面の問題は、現代は救われていないという事態のなかで、吾々には徹頭徹尾救われるということの完成を欲求する。

武 藤 一 雄

(一)

一つの伝統的な用語法によれば「宗教と諸宗教」という場合の「宗教」は、宗教の本質、宗教そのもの、或は宗教的アオリを意味し、それに対して、「諸宗教」は、歴史的現実的に存在する実定的な諸宗教を意味していると思う。そういう意味の「宗教と諸宗教」との関係を深く追究していくことは、勿論宗教学にとつても、宗教哲学にとつても、重要な問題であると思う。シュライエルマツヘル以後の近世の宗教哲学の一つの主流的な伝統も、宗教史や比較宗教学や宗教心理学等の研究を媒介としながら、そのような問題と取組んできたといつてよい。

周知のように、啓蒙期の理性論的な宗教思想は、諸宗教のもつ実定性 (Positivität) を蔑視し、それらの歴史性と生命的な多様性を抽象した自然宗教 (religio naturalis) を真の宗教と考える。しかしそれは生ける具体性、現実性を欠いた抽象的思想の産物に過ぎない。シュライエルマツヘル其自然宗教批判以後は、このような自然宗教の意味での宗教の抽象的統一を主張する宗教学者は極めて稀れではないかと思う。

去年の国際宗教学会でも、いわゆる宗教学派の流れを汲むF・ハイラーとか、G・メンシングのような有力な学者たちが、なんらかの意味での諸宗教の統一ということを強調した。

しかし、それは勿論諸宗教の抽象的普遍的な統一を主張するものではない。例えばメンシングの著 *Toleranz und Wahrheit der Religion*, 1955 を見ると、諸宗教の統一は、諸宗教の多における一 (Einheit in der Religionen) でなければならぬのであって、諸宗教の多を排除した専制的一でもなければ、抽象的普通としての一でもないと言われている。それでは諸宗教の多における一は、いかにして成立つかというところ、メンシングによれば、諸宗教の多様性の根底に、それらを一貫して同一の宗教の原体験が存するからであるとされる。より具体的には、宗教とは、聖なるものとの体験的な邂逅であり、また聖なるものによって規定された人間の応答的行為であるといふふうにいわれる。そしてまたこの聖なるものとの邂逅が、R・オットーの説くごとく、極めて神秘的な体験であることが主張されている。

(メンシングのみならず、ハイラーとかオットーのような人たちは、宗教的体験における神秘的な契機を重視し、いなむしろそこに宗教的根本体験があると考える)。なおメンシングは、ハイラーやN・ゼーダープロムと同様に、宗教を大別して預言者的と神秘的の二類型に分ち、前者に属するものとして、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教を数え、後者に属するものとして印度教、仏教等を挙げている。概して、預言者的宗教が他宗教に対して非寛容であるのに対し、神秘的宗教は寛容である

ことが注目される。それは、諸宗教が、預言者的宗教の類型に属すると神秘的宗教の類型に属することを問わず、いずれも、それぞれの宗教が絶対的であるといふいわゆる絶対性の要求 (Absolutheitsanspruch) をもつのであるが、前者と後者とは、そのあらわれ方が異なることによる。すなわち、前者が非寛容的であるということは排他的に絶対性の要求をもつということだが、後者では包容的であり、従って内容的に寛容的となると考えられている。諸宗教の中に内在する真理を尊重し、それらの相互理解を推し進め、互に寛容であることを説くハイラーやメンシングのような人が、この場合、神秘的宗教に属する諸宗教に内包される宗教的真理を特に重んじ、そういう見地から東洋の諸宗教を高く評価しているのは当然である。他方、預言者的類型に属するということと結びついて、キリスト教のドグマティックな非寛容性が厳しく批判されると共に、キリスト教自身のうちにも内包されるキリスト教神秘主義的思想や傾向が尊重されることになる。

(二)

思うに、「宗教と諸宗教」というわれわれに与えられたテーマに含蓄される問題性の一つは、それぞれの宗教のもつ絶対性の要求と、諸宗教の多数的並存の事実とがいかに調和されるかということであろう。この問題についてのアプローチの仕方は色々あると思う。前述のメンシングの考えもその一つである。しかし私は主としてキリスト教の思想や歴史を研究している者として、キリスト教的観点からこの問題を考えたいと思

う。そういう見地からするとき、問題は、キリスト教の絶対性の要求と、同じくなんらかの意味で絶対性の要求をもつ諸宗教の複数的存在の事実とは、いかに関係するか、という問題となる。この問題は、特にE・トレルチが追求した問題であつて、彼の著作の論題『キリスト教の絶対性と宗教史』とか『諸世界宗教の中でキリスト教の地位』は、彼の観点を端的に示している。

ところで、ハイラーとかメンシングというような人々は、東洋の諸宗教に対しても深い理解をもち、自分自身は必ずしも特定の宗教的立場(例えばキリスト教)に立脚して、それを基準として他を批判したりするようなところがなく、極めて偏見がなく、公平であるといえる。しかしその反面、キリスト教的見地からいえば、諸宗教のうちに内包される統一的な宗教的真理を尊重する余り、キリスト教の唯一独自性の認識について必ずしも徹底していないといふのであらう(例えば、キリスト教神秘主義という場合も、それがほかならぬキリスト教神秘主義として、他の諸宗教の神秘主義と異質的な面をもつ点が明らかにされなければならぬであらう)。

宗教史学派に属する人々は、諸宗教の歴史を考察する場合でも、また例えばキリスト教の起源といふことを問題にする場合でも、必ずしも自分の信ずる宗教的立場にとらわれない、いわば諸宗教に対して、公明な態度をとるのが常である。そのような学問的態度は尊重されなければならぬ。しかし、このような公明な学問的態度を維持しながら、しかも、同時に主体的な自

己の信仰的立場と結びついて問題を展開することが、その人にとって必然的であるような場合の存することも認めざるを得ないであらう。トレルチの場合がまさにそうである。そこで彼にとつては、既述のごとく「宗教と諸宗教」という問題は、なによりも「キリスト教の絶対性と宗教史」ないしは「諸世界宗教の中でキリスト教の地位」を問うことで非ざるを得なかつたのである。というのは、彼にとつて、キリスト教は「宗教の本質」ないしは「宗教の概念」を最も完成せる姿において示すものと考えられたからである。もとより彼は、諸宗教のうちに内在する素朴な絶対性の信念がキリスト教にも存するというだけでは満足しない。そこで、キリスト教を一般宗教史の発展系列の中に組み入れ、一面においてはそれを何処までも歴史の批判的に検討すると同時に、他面ではそのことを通じて(即ち歴史に反してではなく歴史の助けを借り、宗教の歴史哲学的考察を行うことによつて)、キリスト教の絶対性の要求を根拠づけようと考えるのである。そしてそこに真に近代的なキリスト教弁証論が成立つと考えられている。それではこのような弁証論が究極的にいつて成功しているかといふと、必ずしもそうではないと思う。特に最晩年の『世界諸宗教の中でキリスト教の地位』では、従来自らも主張しきつたキリスト教の絶対性の主張に反省を加え、キリスト教の真理要求の根拠づけは、信者の深き内的体験に求められる外はないこと、その真理性は信者にとつてのみ妥当するものであることを述べている。そして、結語として、「われわれの地上的な経験においては、神的生命は一

ではなく多である。多の中にあつて一を予感すること、このことが愛の本質である」といつている。このことは、トレルチのいわゆる近代的なキリスト教弁証論の試みが、究極的には不成功に終つてゐることを示している。逆説的な言いかたをすれば、トレルチの功績は、そのような試み—即ち宗教の歴史哲学的考察によつて、キリスト教の絶対性を根拠づけようという試み—が不成功に終らざるを得ないことを苦闘の果てに身を以て明らかにしたところにあるともいえる。とにかく、宗教史的文化史的見地に立脚する宗教学的(ないし宗教哲学的)考察からキリスト教の絶対性を理論的には、どうしても根拠づけ得なかつたという事実は、宗教的寛容の問題にとつて重要な意味をもつ事柄であると思ふ。

(三)

既述のハイラーやメンシングのような人たちと、トレルチのような人々とは、キリスト教に対する態度が大分異なつてゐるが、しかし何れも宗教史学派と呼ばれる学問的傾向に属するのであつて、そこではキリスト教自身が歴史の流れにおいて把握されるばかりではなく、更に、一般宗教史、文化史の流れの中で、どういう位置を占めるかということが問題とされる。もし、あらゆるものを歴史の生成発展の相の下に見るといふ思惟方法を歴史主義というならば、宗教史学派の学問的態度は、歴史主義の真理契機を非常に重んずるものであるといひうる。歴史主義は直ちに相対主義であることを意味しないが、両者が内的に結びつく意味をもつことは否定しえない。トレルチは、歴史主

義に徹しながら、それと絡まる相対主義を克服しようとして、遂にそれをなし得なかつたともいひうる。

神学的立場から、トレルチの不成功の根因を衝こうとするならば、それは、彼において、キリスト教的啓示が体験主義の見地から見られてゐること、またそういう体験主義の見地と啓示の内在的歴史的發展という歴史の見地とが結びついているという点である。それは畢竟啓示思想の相対化を帰結せざるをえない。殊に現代の神学界で大きな比重を占めるバルト神学は、このような啓示思想の内在化・相対化に徹底的に反対し、啓示信仰としてのキリスト教の超歴史の絶対性を明らかにし、近代的人間主義的、文化主義的、歴史主義的、体験主義的キリスト教観からキリスト教を解放しようとする。それはキリスト教を一つの宗教として、その本質や真理を宗教の本質や真理から導き出そうとする *Religionismus* を強く排撃する。このようなバルト神学が、キリスト教神学を純粹な神の言葉の神学ないしは終末論的神学として確立したことは、やはり教理史における劃期的貢献として高く評価されなければならない。それ故、先に挙げた今日における宗教史学派に属する有力な代表者であるハイラーやメンシングなどが、バルト神学的なキリスト教の理解に対して、本質的な意味で殆んど対決することなく、単に無視し去つてゐるように思われる点も、些か不満と物足りなさを覚えざるをえない。

しかし他面においては、バルト神学的絶対主義が、文化的、歴史の世界から終末論的に超越的な、教会を場とする教会教義

学として、例えば新スコラ主義と評されるようなドグマティズムに閉鎖する傾向も否定できないであろう。バルト神学は近代主義的自由主義的キリスト教に対する必然的な反動である。しかしそこには反動に伴う行過ぎあり、それは是正されなければならぬであろう。そして今日、そのような是正について種々の試みが行われつつあるといえる。われわれのテーマに照していえば、「キリスト教はあらゆる宗教主義の批判的止揚である」(ブルンナー)とか「宗教の止揚としての神の啓示」(バルト)といわれるような、キリスト教的啓示を、諸宗教をいかなる意味でも全く超絶するような特殊啓示とみなすような考え方に大きな問題があると思う。キリスト教的啓示の超越性と宗教的体験の内在性、キリスト教的真理の終末論的歴史性と歴史的内在的な宗教的、倫理的性格とは、なんらかの意味で媒介されなければならぬのではなからうか。こういった問題が深く追究される時、キリスト教と諸宗教との関連、さらに宗教と諸宗教という問題も、正しい解決の緒を見出しうるのではないかと思う。

討 論

右の報告に関し、次の諸氏から左記の点について質問が出席され、活潑な意見の交換が行われた。最後に司会者の挨拶があり、極めて盛会裡にシンポジウムを終った。

質問者(発言順敬称略)

三笠宮、佐木秋夫、松村克己、岸本英夫、堤玄立、田北耕也、山本和

質問点

- ・ 宗教の概念規定
- ・ 特に新しい宗教の概念内容
- ・ マルキンズムと宗教の問題
- ・ 宗教の特性と統合の問題
- ・ 文化の面の扱い殊に西洋的なものと東洋的なものとの統合。
- ・ キリスト教における絶対主義と相対主義の結びつき
- ・ トレランス、イントレランスの問題
- ・ 無関心主義への啓蒙の必要性

会報

會員總會
閉会式 一三時三〇分

研究発表は六部会に分れて行われ、発表者は百四十余名に及んだ。本号はその研究発表及びシンポジウムにおける報告の紀要特集である。

なお、本号に収録した以外に左記の諸氏の発表があったが、原稿不着のため掲載に至らなかった。

第十八回学術大会

日本宗教学会は、第十八回学術大会を、左記日程により、関西学院大学で開催した。

昭和三十四年十月十六日(金)

開会式 一〇時

研究発表 一〇時四〇分～一二時

理事会 一二時～一三時

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

十月十七日(土)

研究発表 一〇時～一二時

評議員会 一二時～一三時

研究発表 一三時三〇分～一六時

懇親会 一七時三〇分～二〇時

十月十八日(日)

シンポジウム 一〇時～一二時二〇分

諸戸素純(宗教学の系譜)、野村暢清(キリスト教と神道の事物把握の様式の比較考察)、J. D. ダナヒュー(Chanking Folk Religion)、青地正長(「真であること」について)、中川秀恭(新約におけるティポロギーについて)、牧田諦亮(敦煌偽経に関する一、二の問題)、荷葉堅正(陳那教学の一考察)、平岡定海(東大寺宗性の弥勒如来感応抄について)、増谷文雄(原始仏教研究における第三資料)、福井康順(慈円と法然)、原田敏明(寺院性格の変遷)、村上豊隆(教派神道における神仏の混淆、分離、発展)、高木宏夫(絶対主義天皇制における神格)

また本大会で発表された隠岐島調査中間報告のうち、左のものは、「国学院雑誌」第六一卷第二・三合併号に掲載されることになった。

安津素彦(神仏関係)、岩本徳一、鎌田純一(式内社の特質)、小口偉一、平野孝国(宗教信仰の複合形態)、宮地治邦、伊藤幹治、郷田洋文(祭祀組織の基礎的性格)、西角井正麿、倉林正次、白田甚五郎(神事芸能)

本大会における理事会、評議員会、会員総会の内容は次の如くである。

理事會

日時 十月十六日正午

場所 関西学院大学會議室

報告

- 一、庶務會計報告
- 一、第九回國際宗教学宗教学史會議關係報告

議事

- 一、名譽會員推薦の件
- 一、姉崎記念賞授賞の件
- 一、次回大會開催の件
- 一、第十回國際宗教学宗教学史會議の件
- 一、日本學術會議第五期會員選舉についての會務報告の件
- 一、會員提案の件
- 1 會員から「會則改正」の提案が、會長に提出されたことについてはかられた。その結果、総会の議題として採りあげられることとなった。
- 2 「宗教学研究の自由を守るための決議案」が、會員から緊急提案として提出されたが、議題としては採択しないこととなった。

評議員會

日時 十月十七日 正午

場所 関西学院大学會議室

報告

- 一、庶務會計報告
- 一、名譽會員推薦報告
- 一、姉崎記念賞授賞報告
- 一、教育教養委員會報告
- 一、第九回國際宗教学宗教学史會議關係報告
- 一、IAHR—AAグループ日本委員會報告

議事

- 一、第十回國際宗教学宗教学史會議への参加について。委員會を設けて、なるべく多く参加できるようにはかられることとなり、その件に関して、IAHR—AAグループ日本委員會に委託されることとなった。
- 一、日本學術會議第五期會員選舉についての會務報告。学会會員からの立候補について、さらに書き添えて會務報告とすることはひかえることとなった。

會員總會

日時 十月十八日 午後二時

場所 関西学院大学

座長 石津照重會長

司会 小口偉一 常務理事

報告

一、庶務・会計報告(小口常務理事)

庶務

1 昭和三十三年度は国際会議開催のため学術大会が中止され、会員総会並びに講演会が十一月国学院大学において行われた。

2 九学会連合大会は例年の如く五月東京上野国立博物館講堂で開かれた。また佐渡の共同調査には「島内各宗教の分布」の課題のもとに、池上広正、柳川啓一、池田昭の三氏が参加した。

3 会員総会に提出された警職法に関する提案についての処置は本誌一五八号所掲の通りなされた。

4 日本学術会議第五期会員選挙に関し、本学会役員の立候補者について会員あて通知をしたこと。

会計 (別項記載)

一、教育教養委員会報告(雲藤委員)

昨年度に引続き調査研究を続けて来た正則高校に委員室を設け、月例会を開いている。調査票は原案を委員関係の学校で検討し、小、中、高校二四七校に発送し結果について集計作業中である。

一、国際宗教学宗教史会議関係報告(石津会長)

残務処理は幹事会でやっており、AAグループ設立準備、紀要編集を進めている。

紀要については、編集委員、並びに実務者をかきめ、最近丸善と日本学術会議と契約、仙台においてこれを進めている。

一、IAHR—AAグループ日本委員会報告(岸本委員長)
宗教研究誌上既掲載事項を参照。

一、名譽会員推薦

神林隆浄、大塚節治、久松貞一の三氏が、理事会の議を経て名譽会員に推薦された。

一、姉崎記念賞授与

昭和三十四年度姉崎記念賞は、村上重良氏「近代民衆宗教史の研究」に授与された。

議事

一、役員改選の件

会長指名により、有賀鉄太郎、片山正直、岸本英夫、丸川仁夫、仁戸田六三郎、小口偉一、館照道の七氏が選考委員を委嘱された。選考委員会の結果、左記の八十三氏が、新評議員に選出された。

ついで、総会の承認を得て、前記七氏の評議員を、新理事選考委員として、左記、三十四氏を新理事に選出、さらに監事二名を選出した。

理事

有賀鉄太郎 福井康順 古野清人 古田紹欽 浜田本悠 原田敏明 堀一郎 池上広正 石津照壘 菅円吉 金倉円照 片山正直 岸本英夫 増永盛鳳 増谷文雄 諸井慶徳 諸戸素純 長尾雅人 中川秀恭 中村元 仁戸田六三郎 西義雄 西谷啓治 西角井正慶

小口偉一 大島清 坂本幸男 竹中信常 武内義範
 棚瀬襄爾 塚本善隆 山田竜城 山崎亨 結城令聞
 監事 宮本正尊 辻直四郎

評議員 阿部重夫 赤司道雄 安津素彦 デュモリン・ハイ
 リッヒ 深川恒喜 後藤真 花山信勝 橋本芳契 羽

田野伯猷 干潟竜祥 平川彰 比屋根安定 池田末利

今田恵 加藤章一 勝又俊教 北森嘉蔵 小池覚淳

河野博範 窪徳忠 楠正弘 桑田秀延 真野正順 丸

川仁夫 松濤誠廉 森川智徳 武藤一雄 長沢信寿

中野義照 野村暢清 沼沢喜市 小田原尚興 佐木秋

夫 館熙道 田島信之 鷹谷俊之 竹園賢了 田北耕

也 玉城康四郎 谷口隆之助 戸田義雄 上田義文

植田重雄 雲藤義道 脇本平也 山口益 柳田国男

(ABC順、敬称略)

尚、常務理事は後日理事会において決定する。

一、会則改正の件

会則改正の手續きとして、委員会で検討されることとなつた。委員会の構成に関しては、理事会に一任されることとなつた。なお、会則改正原案の提出が、次回総会に間に合うよう要望された。

一、次回大会開催校の件

開催地は東京とし、開催校については改めて検討されることとなつた。

なお、緊急動議として、「宗教研究の自由を守るための決議

案」が、会員から提案された。この提案に対して賛否両論が出されたが、審議未了となり、アンケートの形で改めて会員の意見をきくこととなつた。

昭和三十三年年度 収支決算報告書

収 入 四七三、九七五

繰 越 金 一二七、二九六

会 費 二一〇、二三二

会 誌 売 上 五、四二一

出 版 助 成 一一〇、〇〇〇

貯 金 利 子 一、〇二六

姉崎記念賞々金 一〇、〇〇〇

支 出 四二三、五八七

会誌出版費 二一八、一〇〇

〃 発送費 四〇、〇〇六

編 集 諸 費 三四、五三〇

通 信 送 絡 費 三二、五九一

関 係 学 協 会 費 一一、〇〇〇

事 務 消 耗 品 費 二〇、二六四

会 合 費 九、八〇〇

九学会誌割当 三、〇〇〇

会 員 総 会 費 二〇、二九六

名 簿 発 行 費 二四、〇〇〇

姉崎記念賞々金 一〇、〇〇〇

残 五〇、三八八

理事會

日時 十二月十八日(金)午後三時
場所 東大宗教教学研究室

報告

前回議事報告(理事会・評議員会・會員總會)

議事

一、常務理事選出の件

互選により、左の十二氏が常務理事に選出された。

有賀鉄太郎 古野清人 菅円吉 金倉円照 岸本英夫 増永
靈鳳 増谷文雄 中川秀恭 中村元 小口偉一 大島清 武
内義範 (ABC順、敬称略)

一、会則改正の件

小委員会を設けて検討することとなり、左記十氏が委員を
委嘱された。

池上広正 岸本英夫 増谷文雄 中村元 仁戸田六三郎
西義雄 西角井正慶 小口偉一 坂本幸男 武内義範

(ABC順、敬称略)

一、會員總會(第十八回大会)における緊急動議「宗教研究の 自由を守るための決議案」の処置の件

會員にアンケートを出すため、小野祖教、佐木秋夫の両氏
に資料の提出を依頼することとなった。

一、第十回国際宗教学宗教史会議の件

国際宗教学会本部から会長に、なるべく多くの参加を求め
てきているので、参加見込者の調査を、IAHR-AAAグ
ループ日本委員会に依頼している。この報告をもとにし
て、日本学術会議宗教史研究連絡委員会で最終決定をした
い旨再確認がとめられた。

一、文部省科学研究費等分科審議会委員推薦の件

一、文部省科学研究費公募の件

公募要綱を宗教研究誌上に掲載し、多数応募のこと懸慮す
るが、発行の都合によつては時期を失うので別途考慮す
る(十二月末に役員全員に右の旨を文書で依頼した)

一、来年度九学会連合大会発表者の推薦の件

課題として、「象徴」、「島」が決まり、発表者の候補があ
げられたが決定はされなかった。

一、次回大会開催校の件

一、哲学研究連絡委員会の件

学会として加入することとなり、委員に石津照璽氏を推薦
することとなった。

一、文科系学会連合からのアンケートの件

現状を続けることとともに年一回、各学会がよりあつて、
講演会を開いてはどうかという回答を出すことになった。