

第一 部 会

人間形成と宗教

——宗教思想の研究のための一視点

谷 口 茂

人文科学の一分野としての宗教学の目指すべき宗教思想の研究は、何よりも先ず、広い全人的な基盤に立つものでなければならぬであろう。何故ならば、宗教学は、人間研究の一研究分野なのであり、諸種の宗教現象において顕われている人間性の解明を、その究極の目標としているからである。

このような、人間研究としての宗教学を考える時、宗教思想の研究において、生きた人間と宗教思想との、有機的交渉ということが重要視されねばならない。思想を、そのにない手である人間の生活活動との結びつきにおいてではなく、それ自体として完結した単なる観念体系としてとり扱うことや、人間の行動を、その人間のなかに内面化された思想との関係から切り離して、外に表われた現象を単に記述するだけの研究のみでは、人間と思想とのなまなましい触れあい、思想の生きた働き、を明らかにするのに、十分であるとは思われない。

それでは、宗教思想の生きた働きというものに触れるためには、どうすればよいであろうか。しかし先ず大事なことは、宗

教思想をどう捉えるかという問題をはっきりさせることである。

一般に思想の生きた働きとは、人間の行動原理としての実際の働きのことである。人間の内面へとり入れられ、価値体制の核として肉体化された個人的思想こそ、この意味での生きた思想である。しかしながら、思想の個人への内面化は、偶然に起るものではなく、そこにはある必然的な原因の体系が考えられねばならない。その人間に、何故その思想が内面化されたかという問題である。この問題の究明は、特に宗教思想の研究に關しては、ある人間の宗教的態度もしくは信仰体制を、ある時点で固定して分析する、いわば名目論的な研究に対して、そのような態度・信仰が、その人間において、どのようにして形成されてきたかを、生活史の流れのうちにさぐるうとする、いわば發生論的な研究、と云えるであろう。

この際、ある具体的な宗教思想家をえらびだして、その思想家がひとりの思想家として自己を形成したその形成過程をトレースすることは、ひとつの有効な方法であろうと思われる。このことは、換言すれば、その思想家を、本来的に思想家であるところの人間として観るのではなくて、そういう思想家と成った人間として観る、ということである。つまり、ひとりの人間としての人間形成に、宗教思想がどのような役割を果たしたかということによって、即ち、人間形成における役割によって宗教思想を捉える、そのような宗教思想の捉えかたに基く研究方法である。

こういう考えかたに立てば、人間形成ということについての

一般的な理解、特に心理学的な人間理解が、不可欠の前提となってくる。人間は、どのようにして、ひとつの社会的存在、社会のなかである役割を背負った何者かである存在、に成るのか、そこにはどのような要素がかかわりを持ち、どのようなメカニズムが働いているのか、等々の問題がでてくる。

ここでは宗教思想は、人間形成に関係するひとつの要素とされるわけであるが、そのことは決して宗教思想の独自の意味を軽視するものではない。それどころか、このような扱いかたによつてこそ、その独自の意味が、人間的・普遍的基盤に根差したそれとして、新たな相貌をおびて浮きだしてくるのではなからうか。人間形成との関連において宗教思想を捉えたいと考えるのは、この期待の故である。

デューイの宗教観

—— ジュイムズとの対比において ——

高 木 き よ 子

ジョン・デューイ(一八五九—一九五二)は、ウィリアム・ジュイムズとともに、近代アメリカの思想界に指導的役割りを果たした人である。後の宗教思想は、ヒューマニズムの流れの上にたち、近代的文化環境と適合するかたちで展開している。

デューイの宗教思想は、次の三点に、その特色をもっている。一、超自然観の排除、二、人間中心主義 三、理想目的の追求である。

先ず、超自然観の排除について、デューイは、従来まで、宗教は超自然観と因くむすびついて考えられてきたのに対して、この両者をきり離して考える。「超自然的なものから、また、超自然的な考え方のまわりに附着しているさまざまなものから宗教的なものを区別し分離する」(A Common Faith p. 2)とにより近代的な科学精神と宗教とが相剋し合うものでないとする。

この立場にたつ宗教観では、神よりも人間の方に重点がおかれてくる。超自然的存在としての神をみとめることより、人間の行動、人間の態度が中心となる。宗教にとつて大切なのは、これを担う人間と、そのいとなみであり、超自然的要素ではない。この点をはっきりさせるために、デューイは、宗教と宗教的なるものとを区別する。例えば成立宗教は、宗教的なものとの諸要素とが複雑にからみあったもので、真に宗教的価値を実現するものではない。成立宗教への信仰とはまったく別のかたちで、真に宗教的な要素を人間はもつことができる。「自らの考える宗教的価値と伝統的成立宗教との対立にはかけわたす橋はない」(前掲書10頁)というのである。

その宗教的なるものとは、何をさしているか、デューイは、これを理想とその追求というかたちで把握している。デューイは、宗教を人間中心に考える、人間であれば、誰れでもがもちうるものである。デューイによれば、それは、人間の理想目的(ideal end)であり、それに対して人間が、全人間的感激で追求してゆくその過程そのよるこびであるという。その理想は、

人間の思性と想像の所産であり、具体的には、「人間は本来人間生活の中のよきもの (Good) を更に展開させてゆく力をもってそのよきものをとらえる方向が大切であり、それは小さな視野にたつてなされるものではなく、人生の全体的見透しの上にたつて把握されねばならぬものである」(前掲書 46頁) のである。過去から未来につづく大きな流れの中の一環としての自己の生き甲斐、その価値を保存し、伝え、発展させること、そこに理想目的と、その実現に向う追求があるとする。

以上のようなデューイの宗教観は、西洋の宗教的伝統の中では、やゝ異質のものである。異質であり乍ら、そこに一つの西洋的思性の特色を具えている。この宗教観を、ジェイムズのそれと比較してみるとどうであるか。

第一に、人間中心に宗教を考えたという点では、両者は、まったく軌を一にしている。しかし、ジェイムズにおいては、人間中心に徹するあまり、社会との関連がまったくかえりみられない。デューイは、人間を、社会の一員として、これとの関係でとらえているところにジェイムズを一步乗りこえた点がある。

第二の点は、超自然的神観念を排除しながら、ジェイムズは、人間の以上の力 (the more) を想定しているのに対し、デューイの宗教的対象は、good であり理想である。まったく有神的色彩はない。

第三に、宗教を人間の態度としてとらえている点で、両者は一致するが、ジェイムズは後のいわゆる「二度生れ」型 sick soul である。デューイは、「一度生れ型」即ち Healthymind

adness. 現在の人間の生き方へのみ宗教をむすびつけて考える。

この両者は、ほぼ同時代、極めて相似た環境にあり、極めて相似た思想をもっていた。しかも、この両者のもつ、極めてはっきりとした思想的な差異に、人間の思想形成における人格の影響が顕著であると考えられる。

(ジェイムズの宗教思想については、宗教研究第一六三号に発表したので、ここではすべて省略した)

選択の心理

竹 中 信 常

法然の代表的著作であり、日本浄土教にとって不可欠の重要性を持つ「選択本願念仏集」について、特にその根本的基調をなす「選択」ということを心理学的課題としてとりあげてみた。

「選択」ということ自体について、従来行われて来た解釈は教義学的なものにとどまり、せいぜい法然自身の「選択とは即ちこれ取捨の義なり」という言葉を引用するか、近来に至って増谷文雄氏がいささか選択態度の内容に注目されているが、いまだ充分とはいえないようである。

元来、「えらぶ」という行為は選ぶことが目的ではなく、手段なのである。法然は本願念仏を求めるために選択したのであり、従ってそれは「選択の一義を立てて選択集を造る」といっ

ているように「前提」であつて「結論」ではなかつた。更に「はかりおもんみれば、それすみやかに生死を離れんと欲せば……」と明記して、有名な闇・抛・傍の文を掲げているのである。

では、何故に選択を手段として採用したのであるか。いうまでもなく凡入報土のための念仏為先を体系づけるためである。それまでおこなわれて来た仏教の「体系づけ」は教相判釈の形でなされた。事実また法然の選択集も教義学的には「教相」とみなされている。しかし、従来の教相が最勝のものを求めて、客観的・選取的・法中心のおこなわれたのに対して、法然の選択は凡下にふさわしいものを求めて、主観的・選捨的・機中心におこなわれたと増谷氏等によつていわれている。かかる二つの態度を心理学的に対比してみるならば、前者はいささかの主観もまじえず、従つてそこには相い争う動機間の衝突もなく、極めて平静且つ機械的に処理されており、ヴントのいう隨意行為にあてはまるべきものである。それは宗教的行為というよりは学問的行為と呼ぶにふさわしい概念の体系化であつて選択行為とすることは出来ない。後者即ち法然の撰択は何よりもまづ罪悪生死の凡夫を救おうとする強い熱情的決意から出発し、しかも在来の教門を対立的に措置してこれを次々に比較するという点で、その選択動機の間には激しい闘争がみられる。従つてそこには強烈な「決断の感情」が湧き上つて来る。いわば純粹な宗教的行為であり、同時にそれは単なる教相とは異質な純然たる選択行為とすることが出来る。ちなみにこの場合の決断の感情とは「編依善導」という態度でつらぬかれたものと

いえよう。なかならば「ひとえに」ということには、かたくなにまで一つのことを押し道そうとする感情的な信仰態度が主となつてゐるからである。天台座主顕真が「法然房は智慧深遠なれどもいささか偏執の失あり」といったのもむべなるかなである。

このように、一つ的前提とそれを裏づけとした強固な態度とが固定している以上、その選択の型は選取ではなく選捨となる。選択集の表現によると、取と捨とを列起している箇処が四十一あるが、その中の三ヶ処を除いて他はすべて、まづ捨てて捨てる後取るという型である。捨てるのが先である。従つて取るということは残つたものということになる。「廢立義」にみられるように「廢するために諸行をとく」という場合にこのことが端的にみられるのである。捨てるために取るということとは捨てることを前提としているからである。

何故「選捨」したか。それは選取が全体的見とおしと、批判的知性が必要なのに対して、選捨は一定の規準さえあれば機械的に、比較的容易に出来るからであり、かかる選択の仕方は素朴な心性に通じてみられるものである。法然があくまでも一文不知の愚鈍なる大衆の側に立つていたということが、この選択行為の型の上にもはっきりと知られるのである。

見性の神経機構の考察

鈴木 利三

禅の見性の神経機構を、二三の精神病と比較対照しながら考察してみたい。

まず公案の工夫による坐禅では、公案について思考するのではなく、公案を繰返して、その心像を持続強化するのが眼目である。これは心理的には公案の（聴覚性、発声運動感覺性、またその他の感覺性の）記憶心像をたえず脳内に強く再生せしめることになる。また時には公案の工夫に際し、声を出すこともある。この場合は聴覚領や体知覚領に興奮が繰返し発生していることは明らかである。次にいわゆる只管打坐では、ただ静かに坐するのではなくして、緊張した気持を持ちつづけることが要求される。この場合には結局、体のある部分の（または全身の）皮膚感覺、筋肉の（緊張や運動）感覺、関節の感覺、など（またはそれらの複合的感覚）が意識を占めることになる。そして次第にそれらに対する注意集中が強められていく。以上いずれの場合でも、すべて大脳皮質知覚性領野に一定の興奮を繰返し、あるいは持続的に発生せしめている、という点では共通している。かく坐禅を神経生理的に見れば、公案禅と黙照禅との間には本質的差異は殆どないことになる。

第一部 会

ジャクソン型癲癇の発作は、大脳皮質の前頭葉運動領に、病的刺激が発生あるいは伝播することによって起る。坐禅では皮

質に人為的あるいは自然に発生する一定の興奮を（強く注意を集中して）強化拡大するにあると見ることが出来る。かく考えると、坐禅と上記の癲癇とは神経過程の上では類似の現象と見られ、ただ坐禅では興奮の発生伝播部位が主として知覚性領野に限ると考えられ、この点がジャクソン型癲癇と異なる。

大脳皮質のある部位の刺激は、それが長時間（繰返し）続けられたり、また強められれば、興奮は脳内の遠方の部位にまで次第に広く拡がる。公案工夫や只管打坐を長年月行ったり、また比較的短時日でも強力に実行した場合、その記憶心像の再生などにより発生した脳内の興奮は、脳のかかなり広い部位に強く伝播するものと考え得る。

次に見性時の体験と失認症について考えてみたい。見性者の大多数は見性時に非常にひろびろとした気分を味う。たとえは腕を伸ばせば指先は肩からおよそ60—70 cmぐらゐのところまで伸びたようには感ぜず、無限のかなたに伸びるが如く感じ、また天井は頭上1—2 m内外、あるいは数mの高さにはなく、無限の高さにあるような気分になる。一方、失認症の一つ「身体失認」の諸症状は自己の「身体図式」の変化に基づくものとされ、「視空間失認」においては「空間図式」の変化が考えられている。これらの「身体図式」や「空間図式」の考えは見性の説明にもまた甚だ重要と思われる。上記の見性時の体験も実はこれらの変化に基づく現象と考えうる。見性時の体験と失認症の症状との間には著しい相異点もあり、決して両者を同一視することはできないが、ともかく、いずれも、その根底に「身体図式」や「空間図式」の変化がある、という点からは両者に類縁

関係があるように思える。

「身体失認」は主として大脳皮質頭頂葉（または頭頂―後頭葉移行部）の病巣によって生ずることが明らかにされている。また「視空間失認」も頭頂―後頭葉の背側移行部の病巣により生ずるといわれている。いま坐禅を知覚性領野に人為的に起された顛覆とみれば、見性時には多分脳内の興奮がかかる失認症の発生に関係のある部位にまで強く拡張して、その部の機能に変化を与えていることが考えられる。

坐禅時の神経機構の以上の考察は、あまりに事態を単純化しすぎているかもしれない。すくなくとも、なお脳幹部の機能や、また聴覚領以外の側頭葉の活動についても考慮する必要があると思う。しかし、とにかく見性時には「身体図式」を統制する部位にまで強い興奮が及び、その結果「身体的自我喪失」を来している。その状態にて新しく生活を体験し、行動し始めるのが見性だと考えられる。

宗教的カウンセリングにおける

神学と心理学との交点

— S・ヒルトナーの場合 —

上 田 賢 治

Pastoral Counseling は、諸種の歴史的事情から、キリスト教の中に芽生え、成長して来た。しかし、人格心理学が、人間

の Nature を問題とし、人間理解、延いては人間存在の意味に拘わる問題に、重大な発言力を持つに至った現在、この分野の研究は、あらゆる宗教にとつて、また、宗教心理学にとつて、中心課題の一つであると考えられる。宗教的カウンセリングという成句は、こういう考え方に基礎を置いている。

さて、特定信仰を前提とする神学と、Secular Science として発達した Psychotherapy の理論との関係が、どのように位置づけられるかは、この学問分野における方法論上の最も困難な問題の一つである。従つて、宗教的カウンセリングの主体である Counselor 自身の中で、Theological Presupposition と Psychological Presupposition とが、どのように拘わり合っているかを明らかにしてみることが、個々の宗教的カウンセリングの理論を持つ特色を理解する上にも、亦、宗教的カウンセリングそのものの性格を論議する上にも、重要な課題であると思われる。ここでは、S・ヒルトナーを一例として取上げてみる。

ヒルトナーは Functional Wholeness という概念を、その心理学的理論の前提としているが、これは、『現実的な生活環の中で生起する種々の Tension に、健康な反応を示し、創造的な生活々動を嘗み得る状態』を意味している。この状態は、単に理想としてあるだけではなく、現実可实现なものだと考えられているから、当然、『人がこの状態を得るためには、Selfunderstanding が先行しなければならぬが、それへの通路は、万人に与えられた自己反省の能力によって開かれてい』という前提が導かれる。Functional Wholeness を実現す

る過程は、成長過程と呼ばれるが、これは、個々人の側における Decision によって先行されなければならない。この概念が、第三の心理学的前提となる。以上のような心理学的前提に立って、ヒルトナーは、Eductive method という独特の Counseling method をとつた。

しかし、このような心理学的前提概念の中には、既に神学者としてのヒルトナーが持つ神学的観念が、強く影響している事実をよみとることが出来る。ヒルトナー自身、心理学的前提は、神学的前提と独立してあり得ないことを認め、心理学が、それに向って、神学的問いを問いかけ、且つ神学的解答を引き出すべき資料そのものであるという考え方を持っている。これは、科学としての心理学が提供する事実の中に神学的意味を見出そうとするもので、ヒルトナーの立場を特色づける一点だといふことが出来る。これは、とりもなおさず、彼が、あらゆる人間経験はその根底に宗教的次元の問題を含んでいるという、神学的前提を持っていることを意味している。

神学者としてのヒルトナーが持つ、問題へのこの Uni-forcal な態度は、科学としての心理学の理論とその立場を尊重する彼の Biforcacal な研究方法を吸収するものではないことを注意する必要がある。このことは、彼がキリスト者以外の者によって行われる Counseling によつても、彼のいう Functional Wholeness の状態を得ることが出来ると考えていることによつて示されている。Healing は、それ自体の中に宗教的次元を持っているからである。

結論としていえることは、ヒルトナーの場合、科学としての

心理学、Psychotherapy が、精神治療に関する方法学として留まる限り、神学との両立・共存が可能だと考えられていることである。即ち、神学と心理学との間には、二者択一ではなく、Co-operative Encounter が可能であると考えられているわけである。心理学と神学との間に考えられる幾つかの Encounter のあり方の中で、ヒルトナーの場合は、その一つを代表するものだと出来るだろう。

ソヴェト連邦宗教観に依つての一思索

藤 本 一 雄

『宗教は人民のアヘンであり、精神的アルコールである』⁽¹⁾とは、ニコラス・レンンが、宗教否定以来の標語であつて、宗教排斥に全力を注ぎ、教育の力を使って迄、その削除に力めている。『宗教は現実をゆがめて空想的に反映している。故に宗教は科学に敵討している。宗教―それは反動的反科学的イデオロギーであり、勤労者を精神的に抑圧する手だんである』⁽²⁾と、ただ宗教の欠点を探し出すにあらゆる力を注いでいる。

『宗教は「来世」があると云う作り話で、人間の意識を毒している。宗教は、苦痛は善であり、神が与えたものである、と教えている。又この地上における人間の苦しみが大きければ大きい程、死後天国で彼をまわっている報いは、それだけ大きいと教えている。だがこの報いを受ける為には、金持に対して、一層へいへしく、総ての苦痛をおとなしく耐えなければならぬ。』

宗教の説く処が、搾取的階級にだけ好都合な事は、当然である。どんな宗教も、勤労者に対して、自分たちの地位を改善する為に戦うのをやめ、奴隷のように運命を耐え忍ぶ事を要求している。ヴェ・イ・レーニンは、「一生を労働と窮乏の内に送る人間を、宗教は天上での報いに対する期待で慰めながら、地上の生活では、おとなしく忍耐しているように教えている」と強調している⁽³⁾。

よくもこう迄欠点を探し出したとむしろ感心する。

『偏見や迷信は、科学に敵対し、勤労者の意識の成長を妨げている。ソヴェトの偉大な思想家や学者は、宗教は進歩の最悪の敵である、と断言している』⁽⁴⁾

ソ連の宗教観を、どんなに鼻負目に観ても、宗教の悪評に尽きている。而も憲法では信教の自由を許し、一九五七年には、地図入り索引つきのパイプルの出版を認め、新しい教会の建築も許し、クレムリン宮殿の前には、レーニン廟を備えて、国民の礼拝を認め(むしろ勧誘しているかにも見られる)これを軽蔑したものの三十万人を処分させている。一九五二年五月四―九日には、ザゴールスクで国際宗教会議も行わせている。教育学では、道徳教育を強調し、確信させることと云う節を設け、愛国心の教育一章を備え、あたかも、宗教を道徳の語に代えているかの感が深い。宗教心の否定が人間性の否定であることは、心ある人に解っているはずである。よって筆者主張の、宗教と云う語を用いない宗教教育が、明らかに実施されているかになさを見られる。

惟うに、かかる国家の態度の中に生きて行くこの国の宗教者達その信者らは、迷信など思いもよらぬ、真鍮な信仰態度である筈である。ソ連の態度は、(甚だ牽強的な申分と見られる懼れはあるが)厳しい宗教々育の一転とも云える感がある。何故かなれば、我が国は信教の自由を許し、一切を放任の形におき、指導教育の方法を設けない。従って国民の多くは、宗教を御利益追求の為のものと考えている。人皆宗教心を持っている即吾らの内に具わる心的作用と知っている人々は極めて少数である。

その結果文化の今日迷信の盛んなことは実に甚だしいものがあり、一面には無宗教を主張する者も少くないが、国家はさらにこれを心にとめず、なすがままにまかせている。これが思想悪化の因にもなっている。依って宗教学者諸賢も、その講述には、必ず教訓的意義を含めていたきたいものであり、国家も宗教々育に力を入れて、国民思想の善化に努めんことを切望する次第である。

参考文献

- (1) 『現代ソヴェトの宗教観』 デ・シード フ・イ・イ・ポチョーミン・エフ・エヌ・オレシチュキ著 林 礼二訳
- (2) 『ソヴェト教育学』 オゴロドニコフ・シンビリョ共著 福井研介・勝田昌二・清水邦生共訳 二二八頁
- (3) 同 三二八頁
- (4) 同 三三九頁
- (5) 同 全巻に徴する

P. E. Johnson の宗教心理学について

小野 泰博

ジョンソンは、すでに、「宗教心理学」において自分の研究方向を dynamic psychology と interpersonal psychology として打出してゐる。しかして「パーソナリティーと宗教」では、そのパストラル・ケアの経験と、パーソナリティー心理学の成果をとり入れて、宗教体験を person to person encounter としてまとめあげている点を注目したい。従つて自分のパーソナリティー理論をシムテルンやオルポートに比して自ら neo-personalism と呼ぶが、dynamic interpersonalism と称してゐる。

彼のパーソナリティー論によると、認識主観としての person (I) が生物学的 (I-me)、物理学的 (I-it)、社会的 (I-we)、理想的 (I-thou) な諸関係に相互作用しているのがパーソナリティーであると述べている。I-me の関係はフロイトの ego と es、I-it の関係はレヴィンのトポロジー心理学、場理論のダイナミックな関係を示し、更に I-we の次元は精神医学者サリバンの interpersonal relationship であり、I-thou は究極的な意味における人間と価値との関係を示すものでオルポートに負っている。この理想の光にある普遍的価値 ultimate being は、抽象的規範 (abstract norm) であつたり、ある人には宗

教的献身の対象である supreme person となる。

しかしジョンソンの thou はフロイトの superego 以上のものである。superego は寧ろ me の一部であり、心的装置の一部であるとする。又それはホルネーの tyranny of should にもあたり、ここに心理学者であるフロイトの限界があるとする。故に宗教をジョンソンは二つに分けて neurotic religion と Healthy religion にする。即ち一方は regressive で neurotic であるが、他方は mature で growing である。勿論この道具的存在 I-it と区別された I-thou の考えは M. Buber の叙述に依つてゐるのであるが、インドの神秘体験では I-thou が I and thou ではなくて I am thou の関係である。又 I and thou の関係はオルポートは appropriate striving 呼ばれ、種々な衝動を効果的にチームワークし統一するダイナミックな働きである。

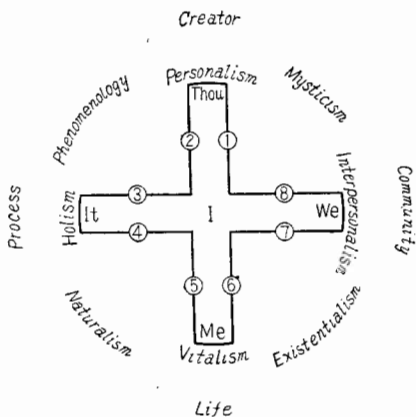
興味あることは、以上の四次元のパーソナリティー理論の背後には、いづれも人生の究極の意味を理解しようとする、その frame of reference としてそれぞれの哲学を志向してゐる点を指摘してゐることである。精神分析派では ultimate being として生命を立て will to live を強調する vitalism である。ゲシュタルト心理学のレヴィンの立場は Holistic 哲学に帰せられ、人格的心理学は personalism の哲学を含んでいる。オルポートは functional autonomy の概念で止つてゐるがシムテルンやフライトマンは創造主としての ultimate being に向つてゐる。しかもこの創造主は ultra-person として超越してゐるとともに、有限な人間がその価値を実現しようとする

き、その人間と communicate とし participate 出来る点で
 一面内在的でもある。次にサリバン等の I and We の立場で
 あるが、彼は自然主義的な frame of reference の中で仕事を
 しているので究極的な問題について述べていない。しかしその
 interpersonalism の究極的思考として共同体 (community)
 の方向へ向いていることは明らかである。

以上ジョンスンのパーソナリティ理論を概観していきえるこ
 とは、パーソナリティにかかわる心理学の諸理論を手ぎわよ
 くまとめあげている点、しかもそれを実際の臨床心理学の場を
 念頭において考察している点注目されてよい。

しかし臨床的場面で見えてゆくと、フォーバーによる I and
 thou の関係がワイゼツガーやビンスワンガーによって、それ
 ぞれ inclusive therapy や Begegnung の概念でとらえられて
 臨床場面へ持ちこまれたことは周知の通りであるが、キリスト
 教的基盤の薄い日本においては、その環境を Umwelt (物理的
 環境) と mitwelt (対人的環境) としてとらえる方法はよく理
 解されても、隣人 thou の中に永遠の thou を見るといふ神学
 的な意味には理解されていないようである。ここにも文化パタ
 ーンの相違による臨床場面設定の工夫が要求されるものである
 う。

∧ジョンスンのパーソナリティ図式∨



- ① Ideal science
- ② Personalistic psychology
- ③ Field psychology
- ④ Physical science
- ⑤ Psychoanalysis
- ⑥ Biological Science
- ⑦ Social Science
- ⑧ Interpersonal Psychology

宗教形態の政治的性情

——神葬祭化調査を中心に——

鑑 本 光 信

文部省研究助成金による共同研究の一環の神葬祭化調査の、中間報告を兼ねて論ず。

江戸時代国学は、国語研究の古学派と国史簡明の水戸学派あり、合して復古神道派となるが、古学派の本居頃から復古色彩強く、平田では廃仏の論調も濃厚。平田派全盛期はむしろ明治一—四年で、この報告の神葬祭化も当時である。広島藩は江戸時代から水戸学系で、然も大体穏和の方で、頼春水が商人から儒官になった一理由に、大日本史書写献上がある。山陽の日本外史は有名。水戸学は「儒学と国史古典闡明」が元来の立場で、近世末期の志士達は大体儒学的で、国学はこれに近づき、やがて明治新政の新支配階級を支配するが、既に排仏思想の強い復古神道である。慶応三年（一八六七）十二月の王政復古大号令論告に「神武創業之始ニ原キ」の語あり、翌元年三月太政官布達にも「王政復古神武創業ノ始、祭政一致」等の語がある。

調査の広島県三原市鷺浦町は、芸藩通志に佐木島周一里三十三町、小佐木島周三十三町とある二島で、同町向田は二—二戸中二〇五戸が神道（天理教十）創備学会四、他より移住三戸未定で、明治四年全部落が真言宗安楽寺（同町本佐木）より神葬

祭化（隣島の生口島瀬戸田の曹洞宗円林寺檀家からは七年頃十余戸）。同町須の上も同時に十余戸を残して全部が神道へ移行。現在一四七戸中仏教六〇神道八十（天理四五）創備学会七で、途中から仏教へ漸次復帰も出て現状になったが最近是天理教進出顕著。本佐木は二—〇戸中神主一真言宗一九〇天理一九で、小佐木島は二四戸中真言十真宗一四（三原市東町善教寺）で全町五九三戸。近くの因島市細島に安楽寺下三十戸。

鷺浦町はもと豊田郡鷺浦村で、江戸期は広島藩の向田野浦村と三原藩須波村の一部とで、村境（藩境）問題も屢々あり、その感情や安楽寺住職の斡旋へ向田野浦村の庄屋の不満もあった。神道化原因は①明治一—四年の新政府の政策と通達、②向田、須の上にて寺院が無い。③住職と庄屋の感情、④文政頃より文人の遊ぶ者多く（両島は文芸上は双鷺州）宿泊は殆んど向田の神主宅の模様で頼代との交友もあり稍々水戸学系なりし為復古神道の素地もあった点、⑤明治四年に浅野侯華族として東京移住を期として県下各地に暴動あり、維新の混乱中に①—④と相俟って神主庄屋を中心として新政府追従を明白にした。

維新政府の神仏分離策の発端は明治元年（一八六八）三月の太政官達で、同閏四月社僧廃止、同四月十九日神祇事務局より各藩を通じて諸国神職への達、二年四月教導取締局（四—七月）設置、寺院寮が寺院監督、同九月宣教使設置——敬神愛国宣揚。翌三年正月「大教宣布」の勅と「宣教使心得」の編纂あり、『氏子調制度』は、明治二年九月氏子改につき御下問、十月七日答議で、氏子改に従前宗旨改の法に働うべし。三年六月且九州十藩に氏子調規則施行。同九月諸藩へ氏子調通達とな

り、これが翌四年四月の戸籍法により確定。及び同七月の「諸国大小神社氏子取調七ヶ条」「大小神社氏子守札に関する太政官布告」等の諸通達と県下の混乱中に、前記諸原因による移行であつて、テレビ放送もされた和靈石(割れ石)地蔵(向田の海中にあり平茂盛等建立、周一町尽未來際殺生禁断の刻字あり——芸藩通志)もあつて現に両島には漁家一戸もなく、盆踊りも毎夏行い、島田八十八所巡りの地蔵、大師の像もあり、仏教的色彩強き時代もあり現に名残りをとどめる向田、須の上の両部落の神葬祭の宗教形態は政治的性情を主軸として仏教から神道へ移行したのであり、その形態は現在にまで続いているのである。

宗教における近代化の問題

——我國戦後宗教界に關連して——

井門 富二夫

別な紙面(宗教研究、一六九)で、宗教における「近代化」が、何を意味するかを論じた。その要旨は次の二つにわかれる。(一)個人の面では、信仰によつて支えられた個人主義の展開があり(客観的には、信仰自由に關する原則の一般化であり、庶民的観点からは、宗教的体験主義の強化である)、(二)社会の面では、檀家・氏子・教区制というような、同質的・共同体的宗教組織(the Church)が、個々人の関心に沿うて組織され

る、異質的・利益集团的な宗教組織(様々な形の sects, denominations)に、分散・再組織されてゆく、その二つの過程を一応、近代化(あるいは都市文化への再適応)の大筋と考えてみた。

以上のように、固定的、静止的な組織によつてとらえられていた宗教人口が、自らの関心によりあるいは関心を刺戟されて、動的な布教組織に参加してゆく道程を、伝統的に「潜在宗教人口の顕在化」とか、また單純に「リバイバル過程」として把握することが多かったが、この宗教人口の顕在化は、多くは、農村部から都市部への人口の全国的移動による既成宗教の閉鎖的地盤の崩壊により始まる事が観察されている。

戦後社会の都市化過程が宗教界に及ぼした影響として、(一)朝鮮戦争を境として、郡部人口と都市人口の比率が逆転し、都市文化の影響が全国的に確立すると共に、いわゆる自発的布教組織の形態をとる新興宗教団体の巨大な発展が可能となつてくる。すなわち既成宗教の共同体的地盤の崩壊とともに増えてくる宗教的浮動人口が、新興団体の会員予備層を形成してくる。たとえば、発展段階にある新興団体の布教拡大ルートが、地方人口の都市への移動ルートと一致している事実や、又、各団体の新加入メンバーの多くが、既成仏教(創価学会の場合は約8割)からの転向者であり、新宗教相互面の転向者が(たとえば創価学会などの誇示にもかかわらず)殆ど無いというような事情が、以上の論拠となっている。既成宗教側からこの事情をみると、神社神道の大麻領布数が激減し、その配布の殆どが郡部に於て行われ、しかも受領世帯数がほぼ郡部の既成宗教支持者

口(全人口の約30%)と一致する点など興味のある事実である。

かくして、個人の関心動向の流れによって決定される異質的
社会(都市社会 heterogeneous community)では、Church 的
機能の減退と、denomination 的機能の展開という様式におい
て、布教形態の再編成(都市化)が考えられるようになり、マ
ス・メディア、大衆動員、グループ・ワークなど、個人関心を
刺激する手段を使用する布教が一般化してくる。これは、ある
いみで、教団の「利益集团的展開」として把握することも出来
よう。即ち、共同体的社会にあって利益を異にする個人や社会
層が同一集団に所属していた為に明らかとならなかった、信徒
の階層的、社会的差異が、デノミネーション的組織の展開によ
り顕在化されてくる事情が、その状況を物語っている。

この状況を、宗教団体類型調査その他多くの調査結果にもと
づいて説明しようとしたのがこの発表の目的である。(調査結
果の図表は省略)。その状況をみると、既成宗教の常連信徒層
には、50才以上の世帯主(主として農業、商業、公務員など)
で、地方のボスの存在が目立つ。新興系では、歴史も古い、む
しろ既成宗教的地位にある組織(天理、金光など)では、いわ
ゆる中年の、旧中間層出身で、経済的には安定した層が活躍し
ているのに反し、戦後急速に展開した創価学会などでは、中小
企業従業者を中心とする青年層など、前者よりも更に都会的性
格の目立つ信徒が積極的である。

以上のように、宗教界が再編成されてゆく過程に於て、宗教
の浮動人口をいかに捕えるかが、今日の布教上の問題となつて
くるのは当然であり、次にこの論旨は布教史の研究となつて展

開される予定である。

青年期の価値態度について

家 塚 高 志

小五・中一・中三・高二の四学年について、任意抽出法によ
り全国の九六四一人からデータを集めた教育教養委員会の調査
から、青年期の価値態度の実態を考察する。調査の具体的内容
は、ここでは省略するが、この調査では、友人関係、名声獲
得、家庭と自己との葛藤、病氣、盗み、他人の不幸、という六
つの場面について、宗教的(A)、道徳的(B)、合理的(C)、利
己的・打算的(D)、快楽的・虚無的(E)、という五つの価値基
準による行動を表わす選択肢を設定している。そのどれを選ぶ
かということから、如何なる価値基準をめざすかという個人の
態度、即ち価値態度を推察出来ると考える。このような意味で
の価値態度に、理想と実践という二つの次元を考えることが出
来る。つまり、こうでなければならぬと考える理想としての
価値と、実践する時に選ぶであろう価値とは、必ずしも一致す
るとは限らない。そこで価値態度についても、前者に対するも
のを理想価値態度、後者に対するものを実践価値態度と仮に名
づけ、前述の五つの価値態度が、この理想と実践という二つの
次元に於て、どのように関係しあうかということを検討して行
きたいと思う。

理想と実践との相関を、A・A・B というように記号で表わ

すことにする。例えばA・Bとは、理想価値態度が宗教的、実践価値態度が道徳的という意味である。高学年になるにつれて百分率がふえる型を増加型、減って行く型を減少型、男が多い型をm型、女が多い型をf型と呼ぶことにする。百分率の一覧表は、ここでは省略せざるを得ないので、個々のこまかい数字にはふれずに全体を通観することに止めたいと思う。

以下の記述は、六つの場面に表われる度数の総計を全体として、それに対する百分率についてである。理想価値態度では、全体的にA(38.0%) B(34.2%) C(23.8%) D(2.5%) E(0.9%)の順で、実践価値態度では、B(32.4%) C(30.0%) A(26.3%) D(6.3%) E(3.9%)の順となる。つまり理想ではA及びBが72%と大半を占めているわけである。実践ではAが減って、A+Bは59%となり、CとDとEが逆にふえていることがわかる。

相関の型を大きさの順に並べると、A・B(13.6%) B・B(12.2%) A・C(11.7%) A・A(9.5%) B・C(9.4%) B・A(8.9%) C・C(7.9%) C・A(7.1%) C・B(5.8%) B・D(2.3%) A・D(1.8%) C・D(1.6%) C・E(1.2%) A・E(1.1%) B・E(1.1%)となる。これを学年別男女別に見るといろいろの傾向が見られる。そこで全体を五つの型に分類した。

一、増加型、これはf型のみで、A・CとC・Cがこれに当り、特にA・Cが典型的な型を示している。

二、減少型、これはm型とf型とにわかれる。m型はB・Cだけで、同じく実践がCであるのに、A・Cと丁度逆になっている点興味深い。これはBが多く減少型であるということと関連す

る。f型はA・A・B・B・A・B・Bの四つで、宗教的と道徳的とのくみ合せが全部これで、全体の44.2%と半分に近い割合を示している。つまり宗教的・道徳的の態度は、全般的に大きな割合を占めているが、中でも低学年の方に多く、高学年では減少しており、女性の方に多く見られるということがわかる。

三、不定型、これはm型だけで、C・A・C・Bの二つである。これははっきりした増加或は減少という型をとらず、或程度の百分率を示しながらジグザク型をとる。これには、高二で男女差が著しく開く場合がある。

四、高二増加型、m型がC・D、f型がC・Eで、両方共中三以下の百分率はごく少いが、高二で非常に増えて、とび離れた数値を示すことが多く、いわば高二独特の型である。この場合は高二の男女差も又開く。

五、低位型。前記以外のくみ合せがすべてこの型に入る。百分率も極めて低く、学年差、男女差もはめきり表われてはいない。

青年期の価値態度の型の概観的な特徴は以上の通りである。個々の場合については、いろいろ興味ある傾向が見られるのであるが、ここでは紙数の都合上、各場面での態度の分科や解釈はすべて省略することにす。

青年期における道徳意識と宗教意識

雲 藤 義 道

本研究は、日本宗教学会教育教養委員会において、計画実施された総合研究「現代日本の学校教育における人生観・世界観・道徳思想等の取扱に関する理論と実態の研究調査」の一環として行った「全国小学校・中学校・高等学校の生徒の生活態度に関する実態調査」の集計結果を整理検討したものの一部である。

I 実態調査の概要

- a 調査対象——小学校五年、中学校一年及三年、高校二年の隔年別に四学年を定め、全国二四七校（小一九二校、中一九一校、高一六四校）を調査校として、各校五〇名、合計一二、三五〇名を調査対象とした。
- b 抽出方法——全国学校名鑑により無作為抽出方法によった。（国立教育研究所の調査校を利用した）
- c 回答率——七八%（小五一三、〇四四人、中一一二、三〇九人、中三一二・四三七人、高二一一、八五一一人、合計九、六四一人）
- d 調査実施時期——昭和三四年七月。

II 実態調査の内容

- ① 小・中・高生徒の生活態度を調査するため・生徒の日常生活に即した問題場面を設定し、それに対する理想的価値

態度と実践的態度とを調査し、両者の相関、ツレ等を比較検討することとした。（宗教上の既成用語はなるべく用いないことにした）

- ② 予想される生活態度を次の五つの項目に分類し、それに応じた解答を各問題毎に示して各人に一つをえらばせた。

- A 宗教的態度
- B 道徳的態度
- C 合理的態度
- D 利己的・打算的態度
- E 快樂的・虚無的態度

- ③ 宗教的態度と道徳的態度との相異は、一応の仮説として次の如き意識に裏付けられて態度化されたものを宗教的態度と定めた。

- (イ) 永遠なる年命感につながるもの（単なる生命尊重だけではない）
- (ロ) 自己内省が人間的な罪の意識につながるもの
- (ハ) 永遠なる理想に導かれた献身・奉仕創造の意識につながるもの（単なる自己創造の態度ではない）

III 調査の結果（全般的問題点）

- ① 理想的価値態度の調査集計において、A（宗教的態度）が三八%、B（道徳的態度）が三四% AとBを合せて七十二%に達する結果が出た。これは当初われわれが予想したよりはるかに高い%である。青少年達が意外に強く、宗教的理想価値や道徳的理想価値を求めていることが窺われる。

② ところが実践的価値態度においては、Aが二六%、Bが三三%、AとBを合せて五九%に減少する。理想価値と実践価値との間に一〇%以上の開きがあることが注目される。それだけ実践的態度においては、C、D、Eの%が多くなっている。

③ A（宗教的態度）においては、理想価値より実践価値が著しく減少している（三九%→二六%）のに対して、C（合理的態度）においては、理想価値より実践価値が多くなっている。（二四%→二二%）これは青少年の一般的傾向として宗教的理想価値を求めながら、実践的態度としては合理的な態度を求めめるものが多いことを示すものといえよう。

④ D（利己的・打算的）E（快楽的・虚無的）の%は予想したより、はるかに僅少である。

⑤ 幸福感および人生観の調査において、中一と中三との間に著しい変化（断層）が見られる。幸福感の内容が生活に直結した具体的な問題から自律的内面的幸福（幸福とは自分でつくるものそだてるもの）および社会的幸福を求めものが多くなる。

以上の調査結果から指摘しうことは、青年期において、宗教意識や道徳意識は理想価値としては意外に強く自覚されているが、それがいかに実践的価値態度と相関するかという点に根本的な課題が存することである。詳細の統計データは紙面の都合で省略したがさらに本調査の結果について分析検討を加えたいとおもう。共同研究に当たられた家塚高志氏の研究発表をも合せ参照せられたい。

呪ないとしての喫煙

早坂 泰次郎

心理学的研究は従来、人間の存在としての側面についてほとんど触れずにきた。しかし人間の現実的把握のためには、心理学が人間存在の心理学として再建されることが必要である。この報告はそうした試みのための一つ実証的データとしての意味をもつものである。

われわれの数年来の実験および調査によれば喫煙行動には次のような特性がみられることがあきらかである。

1 多量喫煙者の性格は明らかかな依存傾向がある。このことはマッカーサーらの研究においても認められる。

2 物を相手に仕事をしている科学者、技師などと、人間相手の仕事に従事する管理者、ジャーナリストなどでは、後者の方が多量の喫煙をしていることが、統計的にあきらかにされている。

三、われわれのおこなった集団実験の結果は、心理的圧力と喫煙の量との間には正の関係があることをしめしている。

これらの結果は、喫煙が、対人関係の場面にとくにおこりやすいさまざまな障害において、自己を防衛しようとする防衛としての意味をもつのではないかという予想を可能にするようにおもわれる。換言すれば喫煙が呪ないとしての機能をもつのはなかるるかという予想である。そして、もしこの予想が正し

いとすれば、それは人間の「頼りなさ」の一つの表出であると解することも許されるのではなからうか。

宗教の定義

ピエトロ・ペレッティ

定義は物の本質を正確にいうことである。物の本質を研究するのは哲学であつて宗教を定義するのに哲学的に進まねばならない。

生まれて来ると人間は世界を見つける。世界に上下、同等の本質的な秩序を見つめる。自分がそれを認めねばならぬことを悟る。それを果すのが道徳、正義、善であり、反対が不道徳、不義、悪であると悟る。即ち物の本質を認める。それに従つて生きるのが道徳、正義の義務であると良心で意識する。

所で、上のものには優越がある。地上的優越、靈聖の優越、神々の優越、最上の有の優越があると解る。上のももの優越を認めることは自分自身を下のものにすることと同じであつて、この自分を下のもの、相手を上、卓越したものとすを「敬ぶ、敬う、崇める、拝する、拝む」という行いになる。「敬意、崇敬、崇拜、礼拝」つまり「尊敬」である。尊敬とは相手の偉大さ優越を謙遜に、即ち、自分を下にして認めることだからである。

それで、上優越を認めることは尊敬であり、正義の一種、道徳の一部である。然るにこれは宗教と一般に呼ばれる。従つて

宗教とは道徳の一部、正義の一種、優越への尊敬ということになる。これを正確に調べよう。

上の優越に段階が見当るので、人間の尊敬にも、従つて宗教の意味にも段階、種類がある。第一に人間は地上的な優越を見つけて、それを認め尊敬する。親、先祖、親戚、国、トーマム、権力者、法律、約束、誓い、義務、科学、芸術、ヒューマニズムその他の主義、共產主義、民主主義、国家主義、進化論、国家神道等を絶対的、不可侵と認める場合は地上的然もある意味で絶対的優越への尊敬になるから、普通の尊敬より一段高い尊敬であつてローマ時代以来 *Religio* 宗教とも呼ばれる。

これは最も広義の宗教である。第二に人間は聖の世界を見、靈、靈魂、天使、本尊、不思議な存在として聖に関する式、教理、書、人等の優越を認め尊敬する。この尊敬は上の尊敬より絶対的で「敬う、崇める、崇敬する」ことになるので確かに宗教である。宗教学でも研究されるが、まだ広義の宗教で術語で *Dulia* という。第三に人間は神々の優越を見つけてこれを認め尊敬する。この尊敬の対象は無限であり乍ら有限なので大体に絶対的である。崇拜、礼拝、崇める、拝むと名づけられる。確かに宗教だが狭義の宗教である。 *Idololatria* 即ち、礼拝の一種とラテン人はいった。

最後に、人間は万物の元、究極目的たる最上の有、主、神の無限優越を見つけて、それを認め尊敬する。この尊敬は実に絶対的でこれを *Latria* 礼拝という。これが最狭義の宗教であることは明らかである。

これで宗教の本質が「尊敬」であり、尊敬される卓越者に階

級があつて尊敬、宗教にも意味の階級がある。即ち、最広義、広義、狹義、最狹義があることが解つた。

所で最も狭い意味は最も正確な意味である。他の意味より物の本質を正確に表すからである。それで宗教の科学的定義は、「神の尊敬又は崇拜」cultus dei. であると古代の思想家や宗教思想の偉大な代表者トマス・アクィナスと共に今日の宗教学もいわなければならぬ。(註)

「絶対者への道、交際、関係、一致」等の様な定義は曖昧すぎ、不正確である。宗教でない神との関係、交際もあるからである。神の呪い、憎み、戦い、忘恩、冒瀆、故意の無関心、悪魔の神に対する交際等、即ちまさに尊敬を欠いた交際がある。

これで宗教の本質が尊敬であれば種々の祈、犠牲、奉獻、式、人間の道徳生活は宗教そのものでなく、「宗教的」であるが、これは神への尊敬のためである。この関係なしに祈も式、礼拝なども宗教でも宗教的でもないのみならず、友宗教的、失礼、侮辱、傲慢、偽り、罪となるからである。

宗教が「神の尊敬」である以上魔術、降神術、汎神論、無神論、初代の仏教も本質的に別物であつて宗教ではない。俗に宗教と呼ばれるのは外面的な類比によるに過ぎないが、真珠といわれる物が必ずしも皆本物ではなく似た品もあるのと同じである。

註 この定義が下級宗教より上級宗教を言現わして来るのは必然的であろう。定義は完成した物をいうべきである。人間が人であるかをいう時は胎児、幼児、老人を述べるのではなく、完成した人間をいわねばならない。人間の本当の

様子はこゝにしかないからである。同様に宗教が何であるかをいう時は原始宗教、退歩宗教、下級宗教でなく上級宗教の概念をいわなければならぬ。宗教の本当の要素はこゝにしか現われないからである。これは原則的な前提である。

宗教的態度の類型について

岸本英夫

私は、さきに、人間の「宗教的態度」を、「請願態」「希求態」「諦住態」という三つの定型に分けることができるというように考へた。しかし、その後、現実になまれている宗教的態度の現象的事実を、さらに分析的に考察してゆくところに根本的と思われる問題がでてきた。それを明らかにしようとするのが、この研究発表の目的である。

まず、「宗教的態度」とは何を指すのかについて説明を与えておかねばならない。宗教的態度というのは、個人の場における宗教現象である。人格の内側に潜んでいる。個人的な宗教現象は、その個人の営むおこないとしての宗教行動と、個人の心構えとして、心の内面にある「信仰体制」との、二つに分析することができる。宗教的態度は、その信仰体制の一部分として、人間の心の深ところに形成されている。一つの宗教的価値体制である。人生の究極的な意味などのように把握するかという各人の価値的志向を、この中に蔵する。また、人間が、「人間の問題」に直面した場合にどのような価値構造の解決を

試みるかについての根本的な方向も、その中で決定される。すなわち、これを要するに、宗教的態度は、人間のすべての宗教的行動の基礎になる隠れた心的構造を指すものである。

さて、ここで問題として取り上げたいのは、その宗教的態度の分析的な取り扱いについての考え方である。宗教的態度を、単にそのまま類型化して考えるよりは、これがどのような要素を含んで出来上っているかを、もっと構成的に要素に分けて観察してはどうかという問題である。もし、宗教的態度を構成している主要な要素を指摘し得て、その要素の相互の組合せ、この強弱等の構成関係を明らかにすることができるならば、その結果として、その類型化も、もつとゆとりのある形で考えられるのではないかと思われる。

宗教的態度の構成要素を考える場合には、やはり、人間の宗教行動の諸形態を通して判断しなければならない、その背後に形成されているものである。そのようにして見た場合に、宗教的態度には、どのような要素が含まれていると考えられるか。

早魃とか病氣とかは、解決を必要とする人間の問題である。

その場合、これは環境的条件の制約のために、欲求充足とその見透しが疎外されたと解釈される。こうした場合には、人間の心は、どうすればその課題環境を、打開することができるか、という方向に動く宗教的態度の中には、このような要素が含まれている。そこでは、呪術的いとなみや奇蹟への期待が、大きな役割を占める。これは、「環境打開」を志向する要素である。

また、人々の心の中には、人生についての究極的な理想や、

人間生活の究極的な目的が、程度の差はあるが価値体制を形成している。こうした価値体制が心の中で強力な価値を占めている場合には、その理想や目的を実現することに、生きることの意味が感じられる。人間の問題は、それが発生するにつれてその価値体制の中に編み込まれ、価値的に再編成されて、新しい意味と解決の方向とを与えられる。宗教的態度の中には、このような「理想希求」の要素もある。

さらに、第三に、宗教的態度には、母親のふところに抱かれて安心し切った幼児の気持に似たようなものがある。鎮守のお宮を心のふるさととするのは、参詣者のそうした気持を指すものである。これは、宗教的態度の中にある「自我解放」の要素である。

第四には、人間は、日常普通の経験とは異なった特殊な神秘体験を味わうことができる。その特殊な体験を直観的に味わうところに、特殊な喜びを見出す。この点が人格構造の中で特に強調されると神秘家や禅家という形が現われる。これは、融合沈潜の要素である。

宗教的態度は、もとより、無数の要素によって構成されていると考えなければならぬ。しかし、これらの四つの要素は、その中で重要なものと見ることができただけではなからうか。

宗教的態度の重要な構成要素がこのようなものと考えられるとすれば、次の問題は、それがどのような組合せになっているかということである。それらの要素の相対的な強弱関係の組合せが、個人の人格の中に形成されている宗教的態度の全体的性格を決定する重要な契機になる。そう考えて来ると次には、は

じめに挙げた「請願態」「希求態」「諦住態」という三分類はたして適當であるかどうか、それが残された問題になってくる。

宗教研究における歴史学と現象学

石津 照 圃

最近西洋では宗教現象学という名が目立って使われ、宗教の歴史的研究を中心において来た人々が宗教現象学を著わすという（ハイラー、ウイデンングレン等である。ベッツァツォニにも宗教現象学の論案があり、エリアーデもふれている）。

宗教現象学という名で宗教のことを扱ったのは一八八七年のシャンテピ・ドラ・ソーセーからだといわれるが、爾来その内容や方法等がはっきりされていない。宗教史学と相對して、宗教研究に関する多くの社会科学の分野や哲学を包括して宗教現象学という場合もあるが、それは便宜的なことにすぎない。方法論的に考えても用例からいっても宗教現象学は独立の分野である。

宗教史学の結果を組織化することが今日では決定的局面に入っている。それは宗教現象学であるといはれる（Jean Daniélou）。ヨーロッパの学者の様子をみていると、宗教現象学は狭義の宗教史の後に、または上に来る学問のようにもみえるが、本質的にはそうではなく、連続的なものでもない。もちろん、宗教現象学は宗教史学と併行し相補すべきであるということは自

然なことで特別に議論の余地はない。

そこで問題を少し緻密にすすめてみる必要がある。いままでのうち、内容的にも方法論的にも最もまとまっているのはワン・デル・レウの宗教現象学であるが、彼にはフッサールの現象学の影響が最も強く、かつ了解心理学の考え方がこれに伴っている。現象とは自己を示すこと、そのロギアが現象学であるが、自己を示すものをどうして悟ることもたらずかが問題である。現象とは客体が主体の主観にとっての関係であり、主体の主観が客体にかかわる関係である。この関係をみるのが問題であるが、それは主体における体験と了解と事証の手續を要する。了解には瞬間的なとの関係的なのとあって、これらによって形態や類型を事とする学が成立するといふのである。ただし現実の実際には近づけないが、了解によって理解された連関が意味である。だから意味の連関とは、主体と客体との関係の上において現実の実際が再構成されたものである。このようにして構成された意味の連関が形態であり、その大きな構造連関が類型である。

この場合、主体と客体との関係及び他の意味連関を了解するのに現象学の二つの原理が用いられる。一つは判断中止、他は形相的還元である。要は根源的反省ということであるが、レウにはここに問題がある。現象学本来の意味からいうとレウの仕方は中途的で形相に当らない。この中途において彼はいわばディルタイ的な了解心理学に転移している。更らにレウでは以上のように得られた宗教現象の了解を考古学、言語学の資料によって補正する。それによって宗教現象が事態性を得、事

証が成り立つという。

このやうにレウでは形相への道が充分でない。了解という。ディルタイでは了解における意味連関の基底は生であったのに、レウではこの点の追究も充分でない。

ディルタイの問題性は歴史の領域のことである。宗教の歴史的研究について多くのことをここでは書き得ないが、ディルタイの線は取り上げらるべき最も大きなものの一つである。しかし、宗教的体験或はここからの資料や文献の了解の処理は単にヒューマンな生の連関という根柢からでは充分になし得ない。何故なら宗教的体験には日常的なものと異なる異質性があるからである。このことを勘定に入れた了解の基礎は何か。さきに形相の問題をあげたが、現在の宗教哲学ではこれを人間存在の存在論的構造にとる。そこまでもってゆかなければ宗教的生の了解や宗教史の解釈学的処理は充分には出来ない。この点にはかえってブルトマン等の解釈学の展開に多くの理論的暗示を得る。

マールブルグの第十回会議でブレーカーは宗教史と現象学の問題にふれた。ヌーメン等でも現象学にふれ、エンテレヒー等の補足的アイテムを入れている。講演や論文の性格上充分の展開を示していないが、宗教現象学の問題究明は却って現代では宗教史の解釈学であり、この点ではエリアーデやとくにワッハにきくべきものである。ワッハは最晩年に類型論から宗教の形相論に入らうとして、果すことが出来なかった。

第二部会

信仰における主観主義

鈴木 康 治

ここでは、キリスト教における Heiligsache の was よりも、何のためにそれが生じたか、warum という現実性、つまり信仰の現実性を問うにある。然し信仰とは「望んでいることを確信し、まだ見ていない事実を確認することである」(ヘブル11の2)とか、既に見ている希望はもはや希望とは言えない(ロマ8の24・25)(2コリント4の8)とか言われる如く、感覚的ならざるが故に、vorstellen、herstellen する如くには証示しえない。それは historisch な表出を拒むものである。

信仰は、ナザレのイエスという一個の人間をキリスト、若しくは神の子として信ずるものである。彼は十字架につけられたキリストではあるが、決して himmlisches Wesen ではない。従って神の子の十字架とは、信仰のもつ Paradox に外ならない。ただこの世の知恵によっては、神に近づきえないという神の知恵である。人間が自らを問うそれが自己意識の由来としても、本来それは Ruf においてあり、この呼びかけにおいてこそ、人間は da-sein する。所が人間は、肉への信頼に陥って

いるために、Sich-gott-versagen する。それは自由の行使において人間の自足的なること、即ち非聴従を示す。この存在顛倒こそ罪に外ならない。神に向う自由の転化こそ、人間が、虚無性と無常性においてある事の明示である。

自由の二様態たる、神に für する自由と、世界に gegenüber する自由とが顛倒され、世界に相對する自由において法則力及び、技術の支配という近代的思惟のもとに置かれている。然しそれが、irdische Welt に限定されるべきであり、その前提を問う事において、独立性が神よりの Geschick としての Müdigkeit なるを知る。これは子たる身分を授けられる事と同義であり、そこに Anfechtung の意味もあろう。

神の言葉が神の現実性に外ならないから、それへの Gehorsam において Werkreichtigkeit より、信仰による義認への道も、加え己れの無力性、窮乏性も知られうる。又、信仰において開示された自由において、世界の神より授けられた das Erbe である事、その自由管理において der Erbe である事も知る。この独立性は積極的自由としての答責であるが、信仰においてのみ成就される。従って、信仰の義と自己の義とを置き換えてはならぬのである。

近代科学の世界が技術支配のそれであり、キリスト教からの無制約的自立に根拠をもつ、として批判する F. Gogarten の考え方の根底には、M. Heidegger との深い結びつきがある。近代的思惟は vorstellend-herstellendes Denken として、措定化若しくは対象化に導く。Subjectum, Vor-liegend が人間だからである。これに対して信仰をとらまへても geschichtlich

なものとし、その理解の仕方を説く。それは *historisch* な若しくは権力的伝統の無条件的容認ではなく、あくまで新約聖書に向う聴取なのである。

けれども、信仰において *ent-sprechen wahr-nehmen* する己れは、神に *für* するものとして、あくまで可能的実存なのである。そこに次の三つの問いが必然的となる。

思惟の仕方が *metaphisic* とは異質の、*geschichtlich* であるとしても、新約聖書内部よりのそれではない。従ってこれは、態度決定を既に含んだ実存における宣教の解釈、乃至解釈可能性の一形態に留まる。有限を超えた事態への解放とは決してならぬ。又、彼の思想変化として一定の抽象的な、それだけに普遍的告白をもつ少数の集り（生起史的実存）に帰する考え方は、世界大戦という世界審判を契機としている。けれどもそれは、キリストによらざる啓示の容認に陥る可能性をもつ。そこには *geschichtlich* の意味もあろうが。更に個人の信仰の現実性、若しくは時代の信仰の現実性を語っても、それは教会的形態を指示せぬ。どこまでも *geschichtliches Denken* に裏つけられた信仰は、キリスト教が、モナド的個人信仰への解体に陥る危険を含んでいる。けれどもゴーガルテンの考え方においては、あの *Anfechtung* を通して、ルッター的信仰への真摯な還帰をみる事ができるのである。

道徳を宗教に転ずるもの

——後期フィヒテの場合——

館 熙 道

ここに後期というのはベルリン時代（一七九九年七月頃より一八一四年初まで）をいうのである。所謂無神論論争を境として前期と区別される。フィヒテの思想は前後期を通じて倫理的傾向が強いが、後期は極わだかって宗教的である。観察と形式の時代といわれる十八世紀が、意志と行の時代としての十九世紀に移つり、人間は、実践的行為によつて世界を形成することに、自己の存在意義を認めるのである。十八世紀理性主義的古典的時代は、十九世紀初頭の宗教的浪漫的時代となり、それが後期フィヒテに強く反映している（Max Wundt, Fichte, s.86）。後期思想では、道徳は宗教の次元においてのみ道徳として意味があるのである。即ち宗教的存在であることが人間存在の本来の意義である。存在の意義は宗教者として生活実践することによつてのみ実感実証されるのである。

真の実感は、ナポレオンのプロシヤ侵入とナポレオンの敗北、ライン同盟の解体を通じて、祖国の歴史的宿命を自己自身の宿命として実感することであり（M. Wundt, *Ibid.*, s.315）その宿命を避けてではなく、身に負うて生きることは倫理的人間を宗教的人間にまで高次化するのである。一七九四年の知識学は、根本的にはカント倫理学を継承し、自我の実現によつて人格を完成することを目的としたが、後期の思想では、すべて

の自我は全体を実現するために奉仕することを義務とした。全体とは理性的なるものの共同体即ち道德的共同体である。

この理性の統一体は、無神論論争では神的世界秩序といわれたが、後期ではプロシヤの危機的運命に直面したフィヒテにあって、神意を実現すべき祖国プロシヤが理性の統一体を意味したのである。彼によれば、ドイツの現状は全く罪多き時代である。即ち自己が解するもの以外を認めないという反理性的時代である (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters s. 405)。

自己主張のみあって奉仕献身なき時代である。奉仕献身により神的世界秩序としてのドイツの回復を実現せねばならない。

本来、プロシヤの使命は神聖ローマ帝国以来プロテスタント的人間愛により世界を神的秩序で統一することである。ナポレオン戦争をめぐって、プロシヤは一面に内的墮落を反省し他面に侵略行為を排除せねばならない。フィヒテは、祖国の歴史的運命を自己の運命として背負い神意実現のための宗教的たかまを指示するのである。それは即ち自我が自己の本来性を実現することである。

神からの愛と神への愛との行為によって、本来の自我を実現し、その自我の運命共同体としての本来のドイツはよみがえるのである。自我の実現とは、自我のうちに神の絶対的生命即ち神を現実化することである (Reden an die deutsche Nation s. 409)。それが神の愛の内的高揚であって、謙讓なる沈黙、^{トキエツク}というものは、自我が神的秩序に奉仕献身することが自我の實現だからである。即ち、道德的宗教から宗教的道德への転換高揚をなすものは、極めて歴史的、世界的、人間的なる運命を

実感し、その運命を開いて自由を憧憬し自由を実現しようとするローマン主義的プラトニズムである。そのような自由とは、地上における神の国としての国家の実現によってのみ可能であるとすると、フィヒテの思想はプロテスタント・キリスト教の真精神と一致するのである。

かかるフィヒテにとっては、侵略者ナポレオンは悪徳であり、その侵略を許したプロシヤは懺悔すべきであった。この歴史的自覚と神の子としての自覚を、自我の自覚として実践的に統一する契機は、フィヒテにおいては一八〇四年以後における聖書ヨハネ伝への傾倒であった (Medikus, Fichte)。即ち苦難と墮落と罪惡のさ中に立って神と共にあったイエスに実践を通してあづかることが神の国の人となることであり、それが自我の実現である。かかる「意志の根本的改善」が、道德を宗教に飛躍的に高める所である。これが惡の克服であり、善の実現であり、自我の実現の本来の意義である。

宗教における真理概念について

藤 田 富 雄

スロラ哲学以来、 \wedge 真理 \vee は *veritas ontologica* と *veritas logica* に分けて考えられている。A. Lang の *Sachwahrheit* と *Erkenntniswahrheit* を区別し、G. Mensching の *Wahrheit als Wirklichkeit* と *Wahrheit als Richtigkeit* を分けているが、ここでは \wedge 事実の真理 \vee と \wedge 認識の真理 \vee と呼んで

おきたい。この二つの真現概念に従って、宗教においても、 \wedge 事実の真理としての宗教の真理 \vee と \wedge 認識の真理としての宗教の真理 \vee という二種類の真現概念を区別することができる。この二つの真現概念が、宗教の世界においては、いつ、どのような条件の下に生まれ、どのような関係にあるかを明らかにし、宗教の真理は両概念の統一にあることを明らかにするのが本発表の意図である。

宗教的寛容の問題を解決するために、メンシングは二つの真現概念の移行について考察している。彼によれば、未開宗教や民族宗教では、ヌミノゼの実在についての \wedge 事実の真理 \vee という意味で、真理という言葉が使われている。古代エジプトにおける *Maat* や *Amon*、ウバニシマムにおける *Satyam*、旧約聖書の *emet* などはその例である。ところが、世界宗教においては、 \wedge 認識の真理 \vee という意味で、真理という言葉が理解されてくる。*atheia* は、何もかくされたものがないという原義であるが、其頓福音書では、一般的非宗教的な意味に用いられている。真理が中心概念となっているヨハネ福音書では、もっぱら神の実在の意味で使われており、ヨハネ第一の書やパウロの書簡でも、 \wedge 信仰によってキリストにおいて受取られたヌミノゼの神の実在性 \vee が真理と考えられている。しかるに、牧会書簡になると \wedge 教会の教義の正当性 \vee という意味の *atheia* という用語法が出てくる。これは、教会がミサと教義とを組織した二世紀前半のかなり一般的な見解を示している。原始キリスト教に見られる、事実の真理としての宗教の真現概念が、認識の真理としての宗教の真現概念に変化した原因

を、メンシングは二つあげている。一つは、神話的思考が失われ、神話からロゴスが生まれ、因果律に基いて神話に対する疑問が生じたこと、すなわち、合理的思考による一種の非神話化が行われたためである。もう一つは、生活の共同である民族宗教から、個人の救済を目指す世界宗教への移行のためである。

合致的宗教集団の信仰体制は同じであるから、成員の宗教体験において出会うヌミノゼの実在も同じであり、同一の体験をもたないということは、伝統的儀礼への参加が足りないためであると考えられる。選択的集団においては、個人の宗教体験は合理的普遍的なもので、その体験の表現された言葉も、普遍的で無条件に妥当すると考えられる。そこで深い体験をもった教祖の教えが、普遍性をもった正信であるとされ、教義の正当性という意味で宗教の真理が理解されてくる。この概念の移行にともなつて、世界宗教は、個人の生き生きとした宗教体験に基づく選択的集団の場から、組織化された客観的制度的集団の場へ移って行き、*confessio* は *credo* となり、宗教の真理に反することは、聖なるものに規定されないことではなく、教義に反した異端の説に従うことになる。

このようなメンシングの考え方は、仏教や神道には、キリスト教の場合のようにうまくはあてはまらない。例えば、神道における \wedge 認識の真理 \vee の成立を、神道五部書が初めて見られる伊勢神道の発生時代とするか、神仏儒の三教を区別するようになった江戸時代とするかは問題であるし、仏教における \wedge 認識の真理 \vee の成立を、パーリー語の三蔵における四諦説の成立や、阿育王の頃における上座部と大衆部の分裂の時期とするこ

とも問題となる。仏教は、最初から認識の真理の性格が強く、神道は、今に至るまで事実の真理の性格が強い。また宗教の改革は、常に固定化した \wedge 認識の真理 \vee の \wedge 事実の真理 \vee による批判の形でなされる。従って、宗教の真理は、これら二つの真理概念を統一する \wedge 象徴の真理 \vee として理解すべきではないであらうか。

Tomio Fujita; On the two concepts of truth in religions.

究極的関心について

島 本 清

ポール・ティリッヒによると宗教的関心は究極的であり、この究極的にかかわってある状態を信仰といっている。こうした規定から見ると、宗教及び信仰は単に成立宗教にとどまらずはるかに包括的な広い場面で展開するものといえる。従ってここで究極的関心の成立の場面を考察して行こうと思う。彼が示しているように、人間はすべての予備的必然性と偶然性を超えて人間の究極的運命を決定するものに究極的に関心をよせている。即ち究極的関心をもたらずものは必ず我々の存在を脅かし且つ救う威力をもつものである。所で人間は究極的に人間の存在とその意味について関心をもっている。それ故人間に取っては「存在非存在か」の問題の場面は究極的、無制約的、全体的、無限的関心の事柄である。究極的という点からすれば究極

的関心は予備的関心を超えて集中的であり、無制約的という点からすればそれは超越的であり、全体的という点からすればそれは包括的である。この意味で人間はそれに憧れをいだき、それから分離し、それに属している無限に対して無限に関心をもっている。このような究極的、無制約的、全体的、無限な宗教的関心に当面して、人は気を弛めたり休息することは瞬時もない。究極的関心に於ける関心という言葉が示しているように宗教的経験は実存的である。究極的なものはそれを注視している限り、我々の主体の放棄を促すような全体的放棄の対象であり、我々がそれを我々の対象と為そうと試みるときには常に我々がその対象とされてしまうような無限の情熱を促す事柄である。そして究極的関心という言葉は信仰の行為の主観的側面と客観的側面とを統一する。即ち一方の側面は他方の側面なしにはあることができない。然も究極的とか無条件的ということにおいて主観性と客観性の差別は超えられている。それ故、信仰の行為は自己超越的脱自的に中心づけられた行為として自己とその諸要素とを包括するものであり、究極的関心の根源であるところのものにおいては主観・客観の引き裂きの図式は消失している。この究極的関心の内容についての自覚が聖の自覚であり、その現前はその顕現にもかかわらず神祕のままである。そしてそれに遭遇する者の上に引きつける機能と反撥する機能の両者を働かす。更に又それは創造的として現われることができ、そして破壊的として現われることができる。即ち神祕的と呼ぶことができる様な仕方であられる。

ところでこうした究極的関心は一体予備的関心と如何様に關

係するか。有限的関心であるものは高められて無限な意義をもつことは出来ないし又無限なものとして並置することも出来ない。むしろ無限なものには有限なものの中で又有限なものを通じてみづからを具体化する。そして予備的関心がそれ自身を超えて究極的なものを指示する媒介物となるような事態の成立を象徴という。象徴は有限な人間の場面にあるものであって究極的なものは無限に有限な実在を超えている。それ故象徴は正しく象徴の指示するものによって否定される。そしてこの故にこそ象徴となる。それは否定を介して肯定される。そしてこの肯定は象徴的表現に対してそれ自身を超えて指示しているものに対する適当な基礎を与える。その理由として無限なものは存在自体であり、あらゆる存在するものは存在自体に参与していることが示される。斯くして存在自体が究極的関心の根拠であり、宗教的実存の在り方としての究極的関心とは存在そのものに由来するものとしてそこにおいて実存が本来の意味をあらわにする自己開放性をもつと共に、根拠そのものの開放性をもち、同様に又根拠そのものとしての存在自体へのすべての存在するものとの参与は究極的関心の世界開放性をもたらすものであるということが出来る。

神話に於ける我と汝の問題

大 屋 憲 一

私はこの論題を H. Frankfurt の「Before Philosophy, 1946」

において示された神話創造的思考 (mythopoetic thought) から得たのであるが、今はこれを描いて Rudolf Bultmann の非神話化に於ける神話の考察に移ることにしたい。即ちそこで取扱われる神話はフランクフォルトが神話を生きた文化力としての創造的機能の側面から取扱ったのに対し、ブルトマンは寧ろその神話の取扱いにおいて神話に於ける人間の自己理解の内容が問題であり、如何なる人間の真理内容を語ろうとしているかが問われるのであって、その関心は神話の持つ真理内容に向けられていたのである。

彼は既に一九二六年に出した「Jesus」において歴史概念を大體 *Historie* と *Geschichte* との二様に区別して用いている。彼によれば *historisch* なものは過去のなものであるが故に、過去から伝統されたもの、或はその確実さに依存するものであって、単に過去のな史的事実に関わるものである。然し乍ら人が歴史の真正なるものを把握せんとする時には、人は客観的な歴史考察の方法では歴史を看取することが出来ない。その歴史 *Geschichte* は実存にとつて直接に邂逅されるものであり、主体に対し現的に語りかけるものである。そしてこの両者の区別は所謂彼の非神話化の問題と密接な関聯があるものと思われる。では一体、ブルトマンにあっては非神話化しなければならぬ神話とは何であったのか。①それは新約においてみられるような今日の人間とは全く異なる思考様式 *Denkform* 乃至は世界像 *Weltbild* を指すのであって、ブルトマンはこれを神話論的表象と呼ぶのである。然し乍らこの神話論的表象は過去の世界像に属するものであって、これをそのまま受容する

わけにはいかない③ここにおいて非神話化のモチーフとなったものは、この時代に制約された時代史的な神話論的表象の背後にある、より深い意味内容を取り戻そうとすることにあつたのである。このように神話は彼においては彼岸を此岸へ客観化せるものであり、二重の契機的関係において考えられているのである。そしてこの新約聖書の解釈方法をブルトマンは非神話化と呼んだのであって、積極的には実存論的解釈を行うことであつたのである。即ち神話論的な陳述を除去することではなくて解釈することにある。

ブルトマンが彼の神学の展開にあたり、聖書を啓示された神の言葉、即ち *Kerygma* として受け容れたことは *K. Barth* と軌を一にする。然し乍らブルトマンにおいてはケリュグマの陳述は普遍的な真理ではなくて、具体的な状況への語りかけとして理解される。更に言えば実存的な、応答的な状況において理解されるべきものである。この点においてブルトマンはバルトと袂を分るることになるのであるが、兎も角もブルトマンが *Historismus* を止揚して歴史的、史実的なものとは質的に異なる信仰の成立する場を、ここに確認し得たことは容易に推察し得るのである。

然し乍らブルトマンの神学に於ける *Kerygma* と *Situation* の均衡という意図は果して保ち得たであろうか。 *Historie* と *Geschichte* との峻別、非神話化に於ける徹底的な遂行は神話の持つ象徴性をも失う危険を伴うのではなからうか。神話は実存に關係させられなければならないということは認めるとしても、宗教的神話はそれ自体、人間実存に還元され得ない超越的

要素を含むものである。ブルトマン自身、彼の学説にも拘らず充分に之を認めていたことは前述によっても推察し得るのである。唯、彼の意図が常に遂行せられたかどうか。そしてここに彼の神話の実存論的解釈の特異性が存する。即ち、それは実存論的な (*existential*) ものと実存的な (*existential*) ものとが、夫々の固有性を保持し乍らも絡み合いの關係において考察されようとしていることである。彼は “*Jesus Christ and mythology 1958*” において非神話化の徹底的な遂行より一進して、象徴の事柄を容認したのであるが、このことは神話の具有する彼岸から此岸へということが必ずしも客観化することにはならないことを意味するのであって、それは本来、神話の持つ *Positive* な側面を顕わならしめるものであるといつてもよいであろう。そして私は、ここに「我と汝の問題」とはいえないまでも、この問題への意図を通して神話の解釈がなされているのを見るのである。

宗教論における「賭」について

——バスカルを中心として——

藤 本 篤 子

序

バスカルの *Pari* 「賭」についての思想は、著者がその晩年に企図した *Apologétique* (護教論) を構成するに当つても、又、我々がバスカル自身の信仰的思惟を考察するに際しても、

極めて重要な意味をもつものであることに着目し、私は次の二つの点からこれを明らかにしたいと思う。

本論

第一の点は、*Pensées* を *Apologetique* の立場から考察する場合、*Pari* の *Fragment* は単なる思いつきや詭弁ではなく、著者自身が重要な位置づけと比重とを予定していたものであるということである。

即ち、一般に *Pari* の執筆目的について、様々な規定が下されているが、私はテキストの文献考証にあたって、手筆原稿 (*Manuscrit*) 1^{er} Copie の排列順序、パンセの初版 (*Port-Royal* 版 1670年)、更にパスカルの講演記録等、パンセ成立当時の資料を重視し、更に *Brunschvicg* や、最近の *Tourneur*、*Latuma*、等の報告も併せ検討した結果、パスカルの意図に接近するに従って、*Pari* は著者に多大の関心を払われていたことが明らかにされるのであって、それ故、この *Fragment* は、パスカルにとっても又我々にとっても、重要な意味をもつものであることが推論され得るのである。

第二の点は、*Pari* は *Apologetique* に於いて、一種の説得的役割を予定されていたものと思われるが、その中に著者の宗教論としての独特な論理が提出されていることであり、更にかかる「賭」の論理的根底において、我々はパスカル自身の信仰的思惟主体の、主体的な意識の把握を指摘することが出来ると思えるのである。

第二部

即ち *Brunschvicg* 版 No. 233 で *Infini-rien* (無限—無) と題してはじめられたこの *Fragment* は *Dieu est, ou il*

n'est pas. (神があるか、ないか) という問題に、自己の有限な生命を賭けることを説得するものである。もし「神あり」とすれば、その人は「永遠の幸」(*Beatitude*) を得、たとえ「神がなかった」としても、「有限ないのちは」もともと無 (*rien*) に等しい、故に何等の損失にもならない。そこで「神あり」と賭けることを説得するのである。「賭」の具体的な仕組みについて詳述する紙数は許されないが、ここで注目すべきことは、パスカルにとって一切の関係を絶たれている神と人間との間における深淵 (*abime*) を、*Pari* によって飛躍しているという事実である。既に一六五四年に決定的回心の体験を経ている著者にとって、*Pari* は必然的に神と人間との間を *Beatitude* に関して貫こうとする論理であったとしても、私が指摘したいのは、かかる論理の根底にあるパスカルの思惟主体において「賭」が如何なる意味をもつていたかということである。

即ち *Lequel prendrez-vous* (どちらを選ぶか) という *choix* (選択) 以前に、*mais il faut parier; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué* (だが賭はしなければならぬ。それは随意なことではない。君は既に船出しているのだ) という意識の地盤が厳しく彼を包えているという事実である。神を眼前にみて、*Beatitude* と *Misère* (幸福と悲惨) の支点に自己を確認し、既に神に選ばれた者として *Janséniste*、パスカルが、自己を歓喜と慚愧に戦く分岐点に把握した論理こそ *Pari* であつたのではないか。換言すれば、*Pari* は、パスカルの信仰意識の堀り下げられた主体的な把握であり、主体的で、しかも彼にとって実存的な信仰の世界を、一步、著者独特な論

理の世界に推進させたものであると考えることが出来る。パスカルにおいて、私は、「賭」を以上のように考えるのであるが、これは同時に宗教論一般に関する一つのテーターとして見逃すことは出来ない。

カントにおける神学と宗教哲学

田 丸 徳 善

Kant の宗教論については、すでに Schweizer はじめの多くの有力な学者の研究があり、その問題点は殆ど論じつくされたかの観がある。しかし概して従来の研究者は、Kant を形而上学的・認識論的な問題設定のわくの中でのみ見てきた傾きがなくもない。これに対して以下の小論のねらいは、Kant の宗教哲学をもう一度その歴史的境位のなかにおいて眺め直すことによつて、その全体としての性格の理解に、側面から一つの照明をあてることにある。

このような問いの解決への手がかりは、Kant が成立宗教としての当時の（プロテスタント）キリスト教、およびその神学に対して、宗教哲学の意味や役割りをいかに規定したか、を検討することによつて得られる。つまり、彼における神学と宗教哲学の接触ということが、差当って問題とされる。そしてこの点の究明は、ひとり Kant のみならずひろく近代の思想家においてかなり一般的に見られる、（宗教）哲学の神学への關係を明らかにすると共に、また宗教哲学と神学それぞれの方法に

関しても、ある示唆を与えるであらう。

この目的のため以下では、主として “Religion innerhalb usw.” (1893) およびその実際の背景を示すものとして “Streit der Fakultäten” (1898) を参照することとする。

かかる観点から Kant の宗教論をみると、まず注意されるのは、一方では “rationale Religion,” “rationaler Glaube” ないし “religiöser Glaube” と他方では “historischer Glaube” “Kirchenglaube” ないし “statutarischer Glaube” の二つの区別である。前者が「理性」——人間の本性に必然的に属するものであるに對し、後者はキリスト教をも含めて、經驗的・歴史的に与えられたそれぞれ特定の宗教をさす。前者は “philosophische Theologie” または “reine philosophische Religionslehre” の対象であり、後者は “biblische Theologie” の対象をなす。そして Kant は自ら “Religion innerhalb” をこの意味の「哲学的神学」（≠宗教哲学）の一つの試みとみなした。彼の所謂「理性信仰」が、専ら道德的内容のものであることは、周知のことであるからここでは立ち入らない。ただ以上の二分的見方が、彼の *transzendental-kritisch* な根本的立場からくるものであることが、注意されなくてはならない。

ところでこの「理性信仰」と「歴史信仰」とは、互いにかいなる關係に立つであらうか。上述のごとく Kant は、自らを「哲学的神学」の立場におくが、これは必ずしも後者の存在の權利を否認するものではない。宗教論の第二版序において、それはあくまでも歴史的啓示にもとづく具体的宗教を前提し、決して “Religion aus blosser Vernunft” を構想しようとする

ものではない、というのもその意味である。この点で、Kantと理神論者たちとの間には、ある相違があることはたしかである。

歴史的な特殊宗教およびその立場での神学は、こうして一応認められはするが、しかしそのまま肯定されるのではない。Kantの眼からみれば、成立宗教における歴史的特殊的要素は、結局は一般的理性的な（＝道徳的な）宗教の真理をつたえる“*Veikel*”にすぎず、究極的には克服されるべきものに外ならない。そして「哲學的神学」の任務はまさに、そうした普遍妥当的な宗教の理念を確立することによって、歴史的特殊宗教の“*Rektifikation*”に資し、それによって人類文化の進歩を促進するにあるとされる。

以上のようにたどつてくると、Kantは歴史的具體的宗教の權利を一応は容認しつつ、結局はそれに、普遍的宗教によって克服されるべき段階としてのみ意義をみとめるに過ぎないことが分る。その意味で彼は、依然として理性主義者であり、特殊から普遍への発展という上述の思想において、まったく同時代の啓蒙主義者たちと軌を一にするものである。しかしさらに一般的には、このように特殊から普遍へと志向せざるを得ないところに、Kantのみならず、ひろく宗教哲學の神学と異なる本質があるのではなからうか。

カントに於ける崇高

塚 本 正 孝

ここにいう崇高即ち *das Erhabene* あるいは *Erhabenheit* は、カントが「判断力批判」の *Kritik der ästhetischen Urteilstkraft* において述べているところのものである。

この崇高は、悟性あるいは理性の所産ではなく、かえって判断力、さらには *ästhetische reflektierende Urteilstkraft* によるものである。つまり崇高は美 *das Schöne* と同じ先天的原理に基づいている。したがって崇高と美との両者は相互に多くの共通点を有している。

例えば、崇高は美と同じ諸契機にしたがって区分せられる。即ち崇高は美と同じ先天的原理を前提するので、崇高の満足も美のそれと同様に、分量の上からは普遍妥当的であり、性質の上からは無関心的であり、関係の上からは主観的合目的性であり、様態の上からはこの主観的合目的性をば必然的として示すのである *K.d.u.*, s. 90。

然るに兩者の間に著しい差異もまた存する。兩者の最も重要な差異は次の点に存する。*ästhetische Urteilstkraft* が美しいものを判定するとき、自由な活動をする構想力を悟性に関わらしめて、悟性の概念一般と合致 *zusammenstimmen* せしめる。これに対して、*ästhetische Urteilstkraft* がある事物を崇高と判定するとき、構想力を理性へ関わらしめる。そしてその

理念（いかなる理念であるかは未規定であるが）と主観的に調和 *Übereinstimmen* をせしめる *k.d.u.*, 100, 103。しかしそれは単なる直接的調和ではない。崇高は美のように自然の調和に基づくのではなく、自然との対立に基づく。それ故そこに見出される合目的性は「高次の合目的性」*höhere Zweckmäßigkeit* といわれるのである *k.d.u.*, s.89。

しかし「高次の合目的性」は自然において直接に見出される合目的性ではない故、自然の事物が崇高と判定せられる場合、そこでは置換 *Subreption* が行われている *k.d.u.*, s.102。即ち我々の主体における「人間性の理念」*Idee der Menschheit* に対する尊敬が、客体に対する尊敬と置換えられている。

ところで、ここにいわれている「人間性の理念」即ち「人間性」*Menschheit* は「人格」*Person* と区別せられるべき概念である。「人格」を「人格」たらしめるものが「人間性」である。即ち「人格」の本性である *Grundlegung*, s.51。かかる人間性が「もの」の媒介によって、崇高と表象せられるのである。

このような崇高の概念が最も明瞭にあらわれるのは宗教においてであるように思われる。カントにおいて、キリストを信ずるということは、イエスが神の子であることを信ずることではなく、道徳的完全性の理想を我々の意志の中へ取り入れることである。即ち「道徳的完全性の域にある人間性」*Religion*, s.73 を、事物の媒介によって、崇高と表象することである。これが「古き人を脱いで新しき人を著る」ことである。いい換えれば、腐敗せる心術から善なる心術への脱出である。しかし

ながらこの脱出は、「古き人」とっては、褻いであり、苦痛であり、罪であると思われるであろう。これに対して、「新しき人」は道徳的完全性即ちかかる苦痛をも、自ら喜んで引受ける。そのとき苦痛は唯単に苦痛ではなくなり、褻いは単なる褻いではない。かえってかかるものは崇高と判定せられる。即ち「新しき人」の心術の内に崇高な心術が見られる。ここにカント的宗教が成立する。それ故カントにあっては、崇高の感情あるいは心術が存するところに、はじめて真の宗教が成立する、ということが出来るであろう *k.d.u.*, s.110。

無からの創造と仏教的無

阿 部 正 雄

キリスト教において神が一切を「無から創造」したといわれる時、普通には創造主たる神自身は無ではなく有である——最高の有、ないしは有自体であると解されている。しかしボーマン等によればヘブライの神ヤハウェは、単に *Sein* としての神ではなく *Sein* と *Werden* と *Wirken* が一つである如き性格の神、別言すれば主体即働き、働き即主体である如き神であるといわれている。その限りそれは体相用の一体としていいあらわされる仏教の仏に極めて近い。しかし、なお(1)キリスト教の神が無ないし死を超越せる永遠の生命なる神であるのに対し、仏教の仏は無を撥無することなく有無の対立差別を絶し却ってこれを内に生かす無分別智の立場であり(2)キリスト教の神

が世界を創造し自らを啓示する、超越的な神、人間にとり絶体に他なる神であるに對し、仏教の仏は覺者、即ち本来の自己にめざめた自己自身に外ならぬという少くとも二点において両者は根本的に異なるものと解せられる。これはキリスト教と仏教が絶対を何とみるか、無を如何に把握するかとの相違に由来しているともいえよう。では「無」は兩者において如何に把握されているか。

キリスト教において本来問題にされているのは形而上学的意味での有と無ではなく、主体的実存的な生と死である。被造物は死滅と虚無を荷っており神はこれを超えている。しかし創造主として虚無と死の彼方に立つ神は、同時に贖い主としてはこの世に内在し自ら虚無と死を負う神である。ところで創造の神もイエス・キリストの贖罪の業を通して、即ちキリスト論的に受けとらなければならない。「万の者は御子により造られ御子のために造られた」のである。そこからいへば「無からの創造」といわれる時の無は、単に神の外にみられている無ではなく、本来神の内にもみきうけられている無であると解されよう。無からの創造とは神が神自身の内で行ずる自己否定（父が子を生むという意味での自己否定）としての無からの創造であつて、神の外なる無からの創造ではない。

仏教においても形而上学的意味での有無が問題なのではなく生死が問題である。しかし仏教は一面生死の問題を有無の問題に還元して捉える如き面がある。それは元來仏教が諸法無常とか人法二空とかいう如く人間と他の一切の存在物をひっくり返してそれらの無常を、それらの空なる所以を説くからである。す

なわち仏教はものの無常性を問題とする時人間と自然の區別を立てず、人間をも自然のもつ存在性と同じ次元において捉え、そこにおいてそれらの有無を問うという所がある。ただ仏教が単なる論理や哲学と異なる所は「有無の二見をはなれる」という如く有無の問題を分別、ないし分別心の問題として捉え、かかる分別心を脱した無分別智へ至るべき実践的な道を示そうとする所にある。ところでかかる分別心の根としての無明を断ち無分別智に至るにあたり、古來「頑無の見」とか「虚無の令」として戒しめられた無への捉われ、即ち相對無をもって絶対とする妄見がある。仏教は有に對する無をも否定した絶対の無、分別知から區別された無分別智をも超え、それ故に逆に分別知をも真に生かし基礎づける真の無分別智の立場に立つことを求める。仏教が絶対とする覺者とはかかる絶対の無を原理とするもの、絶対の無を覺し真の無分別智に立つ自己に外ならない。

ところでキリスト教の神も自らの内に子を生む父なる神として自らを否定し無を内につむ神であつた。しかし生むという働きにおいて神は自らを否定すると共にそれを内につむより大いなる自己肯定の立場に立っている。そこには否定に徹し切ることにより却つて自己自身に帰るといふところが無い。しかしながらイエス・キリストの死と復活には、生即死、死即生ともいふべき絶対轉換が規成しているといえる。イエス・キリストの死と復活において神自身が死の試練をうけ、かくて死を打ちくだかれたと解することも出来よう。我々が罪と死を越えようのもこのキリストの死と復活の事實を信ずることによつてである。しかしながらこのキリストの死とその復活ということも

根本においては神の永遠の生命の顯現に外ならない。キリスト教の神には大死ということはなく又不生ということもない。その意味においてキリスト教の神はその独り子において死して甦る神ではあるが、厳密な意味では生即死、死即生という如き即の立場、絶対の無の立場に立つ神ではなく、むしろ如何なる死をも内に包越する生ける神、永遠の生命としての神であるといわねばならない。

有神教の根拠

福 富 啓 泰

宗教を絶対又は究局的と思われれるものを中心とする人間の生き方であるとする定義のもとに高等宗教を分類すれば社会的には教团的と非教团的(個人的と國家的)に、宗教的態度からは予言者的と神秘主義的に、神(無・物質等をも意味する)と世界(人間)との關係からはA理神教B汎神教C有神教に分けられる。神と世界(人間)との分離・超越を説くものがA、兩者の合致・内在を認めるものがB、兩者の超越と内在を又は一部合致し、一部分離を教えるものがCである。

有神教が充分な根拠をもつかどうかを問題とするのであるがそれは結局現代に生きる我々に対し説得力をもつか否かによつてきまる。其為の基準として次を挙げる、(一)幸福を産出すること。個人に主観的な幸福感を与えることはどの宗教・魔術にも可能である。其故個人のみならず社会に、全人類にそれを現

実化するものでなければならぬ。けれども此事を實際に検証するのは至難である、又此基準は余りに一般的であるからその条件を具体的に限定して次のように基準をより明確にしよう。(二)平和の実現に寄与すること。幸福の第一条件が平和であるのは自明である。宗教戦争や魔女裁判の如きは誤れる有神教の犯した大きな過失である。其故寛容を本質的要素としない宗教は反平和的である。盲目的狂信は危険であるが誰でもが容易に納得し得られる信仰は平和的である。(三)文化価値と衝突せず、却つて推進・向上せしめること。宗教の内容は道德的価値と真理価値即ち科学(自然科学歴史科学社会科学)知識に衝突してはならない。ただし宗教知が科学知に超越することと兩者の矛盾衝突することは別異である。次に宗教は個人的には人格を完成にまで向上させ、社会的には人類の文化を發展させ、福祉を増大させるに役立つものたるべきである。

これらの基準によつて有神教の根拠を検討しよう。ここでは神と世界が全面的でなく、部分的に合致する。理神教では *finium non capax infiniti* の原則により兩者は全ったく分離するから人は神を知り得ないし、又知り得ないことを知るのみである。ここで人間の態度は単に道德的である (Kant)。兩者の交渉が宗教的たる為には超自然的神話に拠らざるを得ない (Barth)。此は基準(二)に反する。汎神教は全面合致に基づくので人間の自由と罪惡の説明に窮せざるを得ない。有神教は *finium capax infiniti* の原則に依拠する。世界の事象を暗号として読解して、超越的にして内在的な神を人は不完全ながらも知ることができる。一般啓示と特別啓示の対立は超自然か否

かの質的区別でなく量的差異である。好ましき進化・発展と避くべき退化・没落とが神の意志であることは自然と歴史を通して知り得られる。神の領域と人間（世界）の領域とが全ったき合一に達することは人間の必然的な宗教的衝動である。此の合一が既に部分的に成就しているとの自覚はより高度の合一に対する自信と希望と勇氣を人間に与える。此点基準(三)に適合する。理神教は両者を無限に引離すが故に人間に無力感と絶望を惹起する。恩寵思想は現実に検証されない幻想にすぎない。汎神教は両者の本来的合一を説くが故に其に向っての向上努力は無意味である。

汎神教の神は唯一者・絶対者・絶対無というように抽象的である。理神教の神も同様抽象的である。抽象的理念は開悟せしめるには有利であるが人をして積極的に行動せしめるには足りない。他方で理神教は超自然的神話の手段によって人格神を教えるが異常な空想力をもつ人でなければ信することができない。斯様な超自然主義は屢々、独断的絶対要求、教条主義、不寛容の欠点をもつ。神と人との部分的合一・共通性の上に立つ有神教にして始めて人格神の体験を持つことができる。汎神教のごとく両者が合一しては我と汝の關係は不可能であるし理神教では遠く離れて「彼」となってしまう。

「存在」ということ

中 前 史 郎

自我 ego は、その妄想、執着、恚意等を脱落せしめられたいわけにゆかぬ極限状況において、自己自身に立ちかえる。自己自身に立ちかえった自我は、自己の内に、虚無の深淵を見る。虚無の深淵にさしかけられてあるとの自覚における自我は、反令、時あって澄明な意識に平安を見出すことがあっても、未だ自主性をもちえず、自己自身を自覚しているとはいえない。

自我は、その極限状況の只中に、時間及び空間夫々の際を断ち、意識性及び存在性を脱落し、頓に immediately, momentarily 個性 individuality を自覚する。ここに意識と存在とは死・復活する。個性の自覚底は無相の自己 formless self である。

無相の自己は、それ自身の性格として、全く自主的に、極限状況にある自我を極限状況に一任しつつ、いわゆる自我の外に出る。個性の自覚は、虚無にさしかけられた自我の没落底であり、虚無は直ちに主体として、その深淵をひきさらえて、一切の時空に通貫する。個性の自覚は悟り enlightenment である。極限状況↓時空性の脱落も、実は、無相の自己の能動的作用であった。

無相の自己は、自主的に、自らは全くの質料 materia として、自己の内に、形相 forma を創造する。形相は質料の外か

ら来るのではない。個々一切の個性が、正に個体として、自らを表現する。それがそのまま、無相の自己の能動的働きである。そこでは、超越者 transcendent もその神聖 holiness を自ら脱離し、自己の個性に還ることにより、超越者自身の深い満足の中にある。

自我の自覚底が、能動的に、個々一切の存在者をして、その個性を啓発させ、自己を無限に表現させる。この能動性は、個体の自主的な自己表現に、何ものをも加えず減せず、一指を触れることなく、克く能動的である。

個々一切の存在者が、正に存在者として、存在するのは、無相の自己の存在するのと同時である。このとき、無相の自己は個性である。

個々一切の存在者が、正に個性として、自主的に自己表現するとき、頓に時はある。逆に、時あって、頓に自我は個性的に自己表現し、時あって、頓にこの机は個性的に自己表現する。自己表現なくしては存在者は認められないからして、時間と存在者の存在性は同時である。その限り、無相の自己は、原時空と考えられる。しかしながら、原時空は、常識若くは科学における連続的時空の根本として、それに拘束されている。無相の自己は原時空ではなくして無時空である。原時空は時空的存在者より臨み見られた無相の自己のエイトスである。

無相自己は、一切の時空を通過して遍ねく、遍ねきが故に、今・此処なる個体である。無相の自己は、能動的主体として、観照的・静的に永遠且つ無限であるにとどまらず、克く個々一切の存在者の個性を存立せしめ実現する。そのとき、無時空的

主体は、永遠が今・無限が此処なる、極限状況下の存在者と全く別ではない。但し、個性的存在者は、単なる個別者ではなく、その全き孤独のとき、却って個々一切の存在者と出会うている。これが、存在者が存在者として存在する理由である。

無相の自己は頓に今・此処なる自己である。否、今・此処なる人である。否、今・此処なる机である。古来考えられて来た「存在」ということは、無相の自己を意識性若くは存在性の地平より臨み見て論ぜられた。「存在」は、意識性・存在性の地平を脱離して始めて、その全貌を、個々一切の存在者の自己表現に即して、露呈する。そこに、真の創造的なる哲学 *philosophia* も可能である。

ベーメの神秘主義

岡 村 圭 真

古来すぐれた宗教家とか予言者たちは皆それぞれ自分の言葉や概念でもって神につき、真理について語ってきた、にも拘らず「すべては唯一つの中心から語られているにすぎない。」このふかくして鋭い洞察をしめす卓見は、その儘ベーメ自身の神秘主義をとく鍵でなければならぬ。

W・エレルトのいわゆる「神秘主義の歴史上、比類まれな一種独自の宗教体験と思维」をベーメのうちに認めてよいとすれば、彼自身かの唯一なる中心から独自の仕方と語るところがあるに違いない。その独自性をさぐる手懸りに、ここでは彼の体

験記録、つまり処女作アウロラの全敘述には支点となり、またその後の思想的展開には源泉ともみなさるべき実体験 Licht-terlebnis についての覚え書をとりあげてみることにする(Aur. 19: 4~14)。

〔要約〕 神は星空たかく神の座にいましてこの世界を治めておられる、という信念がもろくも破れて私は極度のメランコリーに陥った。というのは、この世界の大きな深淵を太陽、天体また雲や雪のうちに覗するにいたり、加えて一切のものの中に善悪愛憎の対立原理を認め、それがまた信仰・不信仰をとわずすべての人に及んでいることを知ったからである。そしてかかる激しい憂慮の最中、ひたすら神を求めつづけた私は「霊の突破」をついに体験したのである。幾たびか狂おしいまでに激しく神につき進んだのち、突如私の霊は地獄の門を突破して最内奥なる神性の誕生にいたり、たちまち神の愛の抱擁するところとなった。この霊の勝利はとも筆紙につくすことができない。只しかし、この光の下にあって私の霊は瞬時にして一切を透見し、被造界のすべてに、たとえ一木一草のうちにも神をみとめ、その何たるかを理解した。このとき私の意志は神の本質を記述せんとする衝動に満たされたのである。

すでにこの要約のうちもベーム独自の思惟方法、直覚的ないし幻覚的認識をあとずけることはたやすい。いわゆる不可説なる体験内容の記述という点に彼の実存的グノーシスの立場が窺われるともいえる。しかし、差当っては神秘主義に共通な原体験を彼がどのように受けとり、そこから何を抽きだしたかという点に問題を絞るべきであらう。

1 まず憂慮の最中における体験は、闇をよぎる雷光のような無から有、死中に生をえる状況に比せられる。それは悪とか闇の原理に如何に対する光の勝利とか、神の怒りからの解放として受けとられ、永遠なる対立、即ち死の克服とみなされている。つまりは死復活の体験ということであって、それが新たな霊の誕生、神の子の誕生とよばれる。そしてこの永遠なる誕生はベームの神および人間観の基本構造をしめすと共に、彼のあらゆる思索の出発点となっている。憂慮という魂の錬火をくぐることによって神の御霊が開顕し、勝利とか克服の歓喜のうちに神の業をみるという主義主義の立場がそれである。

2 かの神秘的直観は一切の透見、つまり一切のうちに神をみるという処にあった。彼にとって自然と被造界をはなれて神を知る道はなく、神の光なしには自然の根底を究める術はなかった。しかし更に立入っていえば、ベームの自然哲学は結局、心理学なのである。自然の根底とは魂の根底に外ならず、神の秘義をとくことは魂の根源的な解明と別ではありえない。

3 また彼は大きな深淵に触れているが、これは単なる直観であらうか。直観といえはそれは魂の根底において見られたもの、即ち生命の根源ではなかつたか。おそらく一切を包み生かすもの、そこからのみ永遠なる誕生、更には彼自身の体験が可能になりうるものとして出会われたのであらう。神はもはや超越的な実在でなく無底的な意志に外ならない。さきに唯一の中心とよばれ、すべての語りかけを包むものとされた弁証法的な一者の構造も、ここから始めて説明されるのではあるまいか。

ライプニッツにおける個体

田 中 英 三

ライプニッツの最善観は、最善の世界が普遍主義と個体主義の結合から考えられる点を含むが、最善の宇宙の成立条件と、各々宇宙を表現する一切が担う全体性は本質的に切り離せない。ここで全体からの一切の秩序づけに対し、個々のものから全体性が展開する方向を実体論とも結びつけ個体の成立として考えたい。彼は実体を述語の内属と統一から究極の主語と見て、自発性や力という自己内原理で、主語の過去未来の全体、遡求すれば宇宙の全系列さえ含む述語内容を展開する完全概念を持つものとした。そこで無限数の述語(多)を含む「一」において実体の個性を捉え、「一」を全体の表現される場所として基礎づける。実体自身の内的な自己展開が全体性を担い、全体は実体を焦点にして自分の姿を映される。全体自身の自己限定である個体が、個体として自己限定する時に表出される全体性を持つものが、個体になる。個体の全体性は、全体の個性と一つなのである。

だが個体的実体は直ちに全体そのものではない。個体化は表現された全体との関係で現われる。存在の見地では個体は単に特殊である。このことが却て個体を個体にする。個体が力の主体であるのも、同様の力で全体を表出する他の諸実体と相関するからである。さもなくば力の規定は要らない。このために個

体の意味は特に他者との関係で考えられる。(一)力の自発自展は他の実体を排除し、その力に抵抗せねばならぬ。力が単なる能力ではなく、いかなる外的干渉も拒む如き相互作用のない、つまり窓のない独立実体が共存する時は、全体を表出する自己の展開は、他の力の排除的限定として成立する。自発的な活動と他者への抵抗は、相関して個性性の確立を図る。そこから同じ宇宙を表出する実体の間に視点(表出のし方)の相違が生じる。

映される全体が同時に自己の内的展開であり内的本質の表現であると、単的に宇宙全体は他者から離れた自己において完結した世界になる。その結果、全体を映す程度や角度の差が、表出を本性とする実体の個性的区別を内的規定にまで深める。しかし(二)他者はなお個体の確立に不可欠である。全体を自己の内に、自己自身の表現として表象する時、確かに外のものは内に表現され、他者の表現という形で自己を内的に展開し、自己が他者の表現の場になる。だが自己が直ちに全体そのものではなく、全体を他者の一切とすると、全体を独自に表現するし方で自己が開かれることは、映される他者を通し、他者を表象関係に入れることによって成立する。これを内的に限定する力が自発性だが、その場合の限定を質料的に可能にする他者が、自発的な表現の場が開けるのを保証している。この意味の他者の契機が個性性の主張には要る。モナドの「欲求」はそこから考えねばならぬ。もちろん他者は受け取って映される意味で必要なのではない。モナドが鏡であるのは宇宙自身が、モナドの自己展開と一つに、外へ映り出て来る窓口になることである。だから程度の差はあっても諸実体がすべて鏡である。自己と他者は

一般に、魂の根底への神の子の誕生がエックハルトの教説の中心と認められ、この観点から彼の教説全体が説明されるが、その場合多くは、魂の根底への神の子の誕生をエックハルトにおける神秘的合一そのもの、またはそれに最も近いものと解し、ここにエックハルトの究極的立場を見出している。しかしわれわれは、魂の根底への神の子の誕生がエックハルトにお

相互に要請しつづ映し合い、同じものの表出の上に自他の差別を作るから、視点の個性的な相違の底に、表象内容の重なりと連関を示す脈絡が見られる。このような個性の比例的な対応の次元は、実体とその表出がすべて神を共通の原因にすることから開けるが、自他の映すものが併列的に成立せぬと、個体の位置は確保されない。

実体の個性性にかかる他者との両面関係を通して明かになる。個体の個性は同時に全体の個性だが、それは単に内からの性質に留まらず、他者との間で宇宙全体から構成される外の性質になる。しかしながら自己が他者の表現の場になる時、それが同時に他者を自己の表現の場へ転換させない。諸実体の表象の重なりだけでは、自己展開を他者からの展開と見る齟齬を考え得ない。そこに折角の個体化の追求の不十分な点があった。

生師と教師

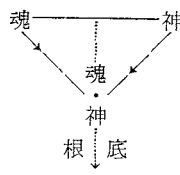
——エックハルト解釈の一視点——

山内貞男

る神秘的合一の非常に重要ではあるが、第一、段階であり、しかもその後の神性体験を可能にする要因でもあることを見逃してはならない。われわれは、「神性の無(神の根底)の中への魂の落下」と「神の有によるその落下の受け止め」を、エックハルト自身の神性体験の表現と考え、この視点から彼の全体像を明らかにして行きたい。

この視点はまた、ドイツ語による説教と著述の原稿または写本の発見と、ラテン語による説教と著述の原典の発見との時期的隔り、そして何よりもそれらの性格、内容及び表現の相違から生じた、ドイツ語面の神秘家—生師 *Lebensmeister*—としてのエックハルト像と、ラテン語面のスコラ学者—教師 *Lehrmeister*—としてのエックハルト像との分離・対立を止揚して、統一的、全体的なエックハルト像を建て得る統一性でもある。いずれの面にも偏しない究極的統一原理は、彼の最内奥、神性体験にあると考えられるからである。

ところで、魂の根底への神の子の誕生、それを通しての魂の子との、従ってまた神との合一、更にその合一の突破による神性—神の根底への魂の沈落、そして神(の有)によるその沈落の受止めと魂の自己復帰。かような魂の有↓無↓有なる神性体験の過程は、ドイツ語説教に、殊に纏まった形ではクイント編集ドイツ語全集中の説教Iと、真性が疑問とされている講話「魂の完成について」において表現されているが、魂の根底への神の子の誕生とは、魂の被造的有に對して在る神の非被造的—創造的—有が神の子を媒介として魂に開示される事であり、魂の神との合一は、被造的有を脱して無となった魂の神の



非被造的有との合一である。更に、その合一の突破による神性
 一神の根底への魂の沈落は、合一とは言えそこに含まれる神の
 非被造的有と魂の無なる二を脱し純一に入る事、従って神の無
 と魂の無との全き一を意味し、神(の有)によるその沈落の受
 止め及び魂の自己復帰は、根底における全き一に基づきかつ応
 じて、神の非被造的有と魂の被造的有が、支え保つものと支え
 保たれるものとして新たな関係に
 入る事を意味する。魂の根底への
 神の子の誕生前には神の有に相對
 するものであった魂の有が、こ
 こでは神の有の中に在るのである。
 魂の被造的有、及び魂から見た限
 りの神の非被造的有は深化され、質的に變化している。

神と魂の根底、神性の無は一切の「何故」Warumを絶す
 る。「何故」とは根拠 Grund への問であり、問われる根拠そ
 のものでもある。神性の無は従って根底でありながら、底無し
 である。神性体験を持つ魂はこの底無き根底から働き出る故
 に、何故無く ohne Warum 働く。エックハルトのドイツ語説
 教はこの何故なき―底無き根底からの直接の働き出でである。
 私の語る真理は神の心中から直接出て来るといふ彼の言葉は、
 この点から理解されなければならない。ここに彼の説教者、生
 師としての真面目がある。ラテン語説教にても魂における神の
 誕生 [Sermo LV, 2]、神を越え出る事 [Sermo XXIV, 2]、何
 故無き働き [Sermo LII] 等が語られているが、全体にドイツ
 語説教の直接性と強さは無い。そしてラテン語著述では神性

体験に直接結び付く言葉は殆ど見受けられず、神学・哲学的諸
 問題がスコラ学の範囲において取扱われ、多くは問答形式で検
 討されている。すべての問を最も根本的な「何故」なる間に集
 約すれば、ここでは正にその「何故」が必要となる。根拠への
 問とその答えとしての根拠の把握なくしては、学は、従ってま
 たスコラ学は成立しない。エックハルトはこの「何故」を以っ
 てしては決して把握され得ない神性を学の外に置き、体験に委
 ねながら、学を学として遂行する。ここには彼のスコラ学者、
 教師としての真骨頂が現われている。屢々指摘される彼の聖書
 解釈の相反、矛盾は、この何故無き生師と何故を持つ教師と
 の、性格と方向を異にする二面の統一から始めて真に理解され
 よう。事実また彼の何故を持つ学は何故無き生に裏打ちされて
 いる。

ベルグソンの「道徳と宗教の 二源泉」についての一考察

三 谷 好 憲

ベルグソンの知性の理解には大きな振幅がある。その一つの
 極とも考えられるべきものを、私達は「二源泉」の中の静的宗
 教に関する所論の裏側に見出し得る。静的宗教とは、知性の行
 う社会及び個の解体作業に対する防禦の反作用である。その解
 体作業は自然自らが「抵抗への抵抗」を試みねばならぬ程深刻
 なものである。所謂仮構機能は、知性が「真実の経験」から

「余りに極端」な結果を引き出そうとする瞬間に、知性の前に立ってその解体作業を妨ぐ為自然が人間に与えた「整然として虚偽なる経験」を可能にする働きである。この働きによって一応知性の解体作業は「鎮静」される。併しこの「整然として虚偽なる経験」の迫真の虚偽性が虚偽として露わにされた所では、解体作業は当然再開される筈である。そこでは知性を見出す「真実の経験」がより尖鋭な姿で出現する筈である。ベルグソンによれば、この真実の経験の内容はそのまま人間が知性を得た事に対して支払わねばならなかった身代金となる。それは全体より個を重んじようとする誘惑と、地上に投げ出された人間の不安だと彼はいう。ここには外化された自己、或は空間性に働く知性とは違った知性がある。又なければならぬ。私達はここにベルグソンにおける二つの真実の経験の出現を見る。それでは両者の関係はどうであったか。今上に見な様な真実の経験は、持続に成立する真実の経験の中に併呑されてしまった。そこには所謂幾何学のおもしろいところをつけた知性と、上の如き知性との強引な迄の同一視がある。そして又この同一視の上に「精神的英雄達の呼び声」が詭かれている。それは悪と無の問題が本質的な意味において抜けているということと同じである。静的宗教が論じられた所では、知性は悪と無の問題に関わる如き性格のものとして出現したが、それは遂に動的宗教の場においては姿を見せようとする。ここに私達は、ベルグソンの「精神的英雄の呼び声」が私達を惹きつけるものを持ちながら今一つ力の足りない所以を見る事が出来る。総じて彼の「二源泉」は、無の有的な理解の帰結を整合的に導いたという地点

に止っている。

所でもし私達が上に見た様な性格の知性を更に強めてみればどの様なことになるであろうか。当然そこには先述の如き二つの真実なる経験の出現があるが、両者を予見不可能性という面から捉える事によって、比較対照し得る道が開けると思う。真実の経験としての持続は予見不可能性をその特色とする。併しそれは真に予見不能なものであるか。真に予見不能という事が言われる為には偶然性の深い考察が必要である。九鬼博士の言われる様に真の偶然性は虚無に根差すものであるとすれば、虚無を実践的仮象として却けるベルグソンには、真の偶然性は、従って真の予見不可能性は見出されないのではないか。その証拠に、彼は自らの否定した目的論に到る所で復帰しようとしている。之に対して、却って今一つの真実の経験と私達が呼ぶものの中に、偶然性の考察を大きく容れるものがある。併しそれも、九鬼博士の分類に従えば、目的積極的偶然と言われるものに止っている。

要するにベルグソンの知性と無の理解には彼の体系を引き裂くようなものが直ぐ裏にくっついてるように思われる。

瞬間の問題について

桑 原 亮 三

瞬間の問題は古くから各方面で取り上げられているが、現代の我が国の思想形成の上に何等かの形で与って力あるものと思

われるキリスト教・実存主義・仏教の三つの立場を、夫々キエルケゴール・ハイデッガー、道元に代表させて取り上げて見た。

キエルケゴールの思索は「主体性が真理である」という主題で貫かれている。決断して神の前に立つ個別者は、無となりつつも滅ぼされないのであるが、此の主体的・内面的な決意における死と新生、断絶と飛躍において、時間的なものが永遠と交切し、永遠なるものが時間の中に入り来って、永遠のアトムとしての瞬間が其処に顕現する。此の場合、時間の中にある人間が永遠なるものに参同する人間の瞬間と、永遠なる神がその子イエス・キリストにおいて時間の中に入り来つた神の瞬間があるが、此等二つの瞬間は信仰における人と神との同時性の中で一になる。此の様な瞬間は、絶対的逆説の世界において見られるが、その根底には人間を遥に超越しつつも内在する、最もつきつめた純粹なバトスとも言うべき *Ernst* が在るものと言えよう。

次に、ハイデッガーは、キエルケゴールが、今の援けで瞬間を規定している点を批判しているが、キエルケゴールが信仰の世界において存在的・実存的に瞬間を説明したのに対し、ハイデッガーは解釈学的方法を用いて存在論的・実存論的に現存在の存在を分析し、既存し現前する将来を *Sorge* の意味として捉え、此の様な根源的時間において明らかになる本来の現在が瞬間に他ならぬとし、頽落から先駆的決意において本来的な実存に立ち返る時、明らかになるものとした。

第三の仏教における瞬間の問題は、悟りとか三昧、乃至、空の世界の基盤をなすものとして、「仏性」との連関のもとに把

握されている。即ち、道元にあつては、本来空、乃至、絶対無なる仏性が刹那々に現成し、其処に在ること、換言すれば有が時であることが「有時而今」としての今であり、而も「有時みな尽時」に他ならないのであるから、其の中に全時間を含み、永遠を貫く。此の様な仏性の自現としての今が道元における瞬間に他ならない。

以上、三者における瞬間は、夫々違った立場に立脚しながら、日常的、通俗的時間から峻別される根源的時間の顕現として共通したものを有している。即ち、罪の値としての死、無の不安、無常と言つた「死への存在」としての自己の事実性・現実性と言つたものを、人間が決意して引き受ける時、内面的、主体的に露さらにされるものと言えよう。其れは単に、宗教的基盤の上に立つキエルケゴールや道元の場合のみではなく、存在論的・実存論的な解釈学的方法を説くハイデッガーの場合にあつても、其れが先駆的決意の上に成り立つものである限り決して例外ではない。

一方、又、根源的時間としての瞬間の内容には、三者夫々開きがあるが、其の原因、乃至、理由については、種々の見方もあるが、根本的には矢張り死そのものの受取り方の相違に基づくものと言えよう。即ち、キエルケゴールにあつては自己の罪の値として神の前に亡ぶべきことに他ならず、これに対してハイデッガーにあつては不可避的に、而も其れを含むことよつて始めて自己の存在が完結する様な形で自己の前に在るものであつて、人間の先駆的決意において現実化されるものであり、仏教の場合は宿業として自己の宿世(過去)から、自己の

責任において規定されている生の終末として、不可避免的に迫って来る最も現実的な苦として把握されている。

此の様に見て来ると瞬間を現成せしめ、其れに意味内容を与えるものは死であり、更に死を通して迫り来る無に他ならず、そして、無は其の様なものとして人間の存在の基盤を支えているものと言えよう。

非神話化の道

星 野 元 豊

ルドルフ・ブルトマンの非神話化の提唱はキリスト教のみならず、仏教とくに浄土教も同じ問題に直面している。ブルトマン個人の立場や方法にはいろいろ問題があるが、今はそれを別にして、本来非神話化はいかなる立場から、いかなる道を辿ってなされるべきかを考えてみたい。

ブルトマンは非神話化は解釈の問題であるというが、しかし「何処から」その解釈がなされるかが問題である。神話論的表象や神話が非現代的であるところに非神話化の動機があったにしても、現代意識の立場に立ってそこから現代的に解釈されてはならないし、また宣教の便宜のための手段であってはならず、学的興味からなされてもならない。非神話化に聖書や経典が自らの役割を現代に果さんとする時、聖書自らの内から必然的におこされる要求でなければならぬ。

聖書の目ざすところは一切の人間の救済である。聖書に説か

れたところをそのまま実践するとき救済が成立するということが聖書の本質である。従って救済成立の事実を現代意識にも受け入れられるように説明するということが非神話化の目標でなければならぬ。キリスト教において救済成立の根本をなすものは神の言の受肉の事実である。ここでは神は厳密に神でありながら、しかもそのまま「即」現実の肉であるという絶対矛盾が事実として成立している。一般に宗教における救済は神的即人間的という絶対矛盾が即同一であることにおいて完成するのである。この矛盾の事実を成立せしめているものはかくれた神である。神的と人間的とを即ならしめているこの即は絶対者として一切を包摂し、矛盾を一如たらしめている絶対無的なものでなければならぬ。それは絶対矛盾の自己同一という如き構造をもったものである。この絶対無が有に即して自己を限定したとき、そこには即無的存在ともいふべき矛盾の事実が成立するのである。イエス・キリストの事実も浄土教における浄土もかかる即無的存在である。それが人間的欲求に対応して合人間的表象をとったとき神話論的表象がなされるのである。人間はかかる合人間的表象を理解し、これを媒介としてはじめて救済の原事実を主体的に自己のものとすることができるのである。神話論的表象は個人々に救済の事実を理解せしめそれを具体化せしめるための方便である。この表象が反時代的であってその役割を果しえないとすれば非神話化は救済のための必然的要求である。ここで非神話化の規準となるものはブルトマンのごとく外的には時代的要求であるが、内的には救済成立の原事実そのものでなければならぬ。私はその典型的なものを親鸞

の浄土観にみる。浄土三部経から曇鸞の論註を経て親鸞の教行信証に至る浄土の解釈は非神話化の道を示している。三部経のインド的神話的表象を広略相入という浄土成立の原事実の構造に還元し、そこから再び浄土を「光明」をもって表象しつつ、更に「自然」「寂靜」「無為」等の形而上的表現をもってこれを明らかならしめようとしている。ここではインド的神話的表象は後退して、日本的形而上的なものがあらわれてきている。この道は単に浄土教のみならず、広く一般に宗教における非神話化の道であるといえよう。

宗教的自由の意味

工藤 直太郎

われわれの経験世界における自由は、相対的な自由である。倫理学的の意味する意志の自由とは、要するに行為の選択の自由を指す。しかし、個人の性格や環境はその人の自由にある種の制約を与えるのだから、倫理学で言うところの選択の自由とは、われわれの判断力を指しているのであって、自由そのものの説明ではない。しかるに、宗教的意識においては、絶対的価値の世界を指向するのであるから、選択というのが如き問題は全然あり得ない。例えば、仏教でいうところの善知識にとつては、われわれのように煩惱菩提の矛盾がないから、すでに、善悪正邪の観念を絶している。メランクトンは、自由とは必然である」と説明しており、また法華経においては、諸仏はたゞ一乘

を説くと教えている。最高の価値を認識する自己決定があるのみである。仏教でいうところの信心決定とはかかる心の境地を指すのではあるまいか。

ある意味においては、宗教の意味する自由とは、一方向のみを指すのである。法相宗において、諸々の浄道の清浄性を明かにし、ただこの一みに依るがゆえに、第二なし、故にその中において一乘を立つとある。われわれは善をなすところの自由を有するが悪を為すところの自由をもたない。善悪ともに選択の自由がありとすれば、円い四角などの觀念と同じく明かに言葉の矛盾である。自由そのものは、善悪の双方に対して、同一の内容をもっていることは、到底考えられぬ事柄である。宗教的意識においては、相対的目的を、究極の価値として求めているのではない。神や仏に対する意識は、絶対者との直接の靈交コトミユ即ち信仰によってのみ真実となるからである。あらゆる道德的活動は、種々雑多な社会秩序の間に一種の均衡を求めめる活動にすぎない。これに反して、宗教的価値は、選択の自由なき絶対の世界において始めて顕現するのである。聖ポールは、われわれは神の奴隸コトミユであるといった。しかし、神において奴隸たることは、人において自由人である。宗教的自由とは、仏教でいうところの一念發起の志す一箇道である。親鸞は、「われ地獄一定の身にして、正覚に依りて、極楽に往生することを得たり」といったのは、仏智という絶対者によって、最高の自由を獲得したことを意味したのである。聖オーガスチンは、「神の恩寵によりてのみ無限の自由を得たり」といったのは、真の人間の自由は、最高の宗教的価値を認識することにあることを教

えている。

洋の東西を問わず、宗教的天才に取って共通の現象は、多年の迷いの夢さめて、忽焉として正覚即ち悟りの生活に入ったことである。親鸞にせよ、文覚にせよ、或は聖オーガスチン、聖フランシスやルートル、近代に至ってトルストイの場合のように、懺悔の生活によって、宗教的信仰に入った機縁を得たものが多い。かかる宗教的経験は、選択や判断の上に成り立ったものではなく、絶対者なるものを直観によって把握したことである。涅槃経巻二十七に、一切の衆生悉く仏性有り、また仏地論巻二に、一切有情に皆仏性ありと説いているのは、真如法身から看れば、一切の取捨、選択、差別を超越した絶対的境地を指しているのである。この絶対境を悟った姿こそ、本当の自由の世界に入ったことを意味する。宗教家に取っては、かかる自由を必然といってもよい。倫理的自由の觀念に何等かの価値がありとすれば、それは、われわれの日常生活における相対的な倫理的価値を説明するために役立つのみである。そして、これが、宗教的意識に、何等かの関係がありとすれば、それは、道德的自由は、宗教的自由に対して、最低の価値を与うるにすぎないということである。

神秘主義における脱自的なるもの

坂 本 弘

脱自——エクスタシス——とは、もともと、日常的、自他主

客対立的な事態の外に立つことを意味する。逆にいえば、超越者の現前・現在を意味している。そのような脱自態がただちに、シャーマンの入神、或は騒宴、薬物的手段・禁欲的手段によって、或はさらに神秘家の観行の実践を通じて屢々到達される恍惚的経験に求められてきたことには、異常な現象に超自然者の感作を見る古代的思考の影響があることを見のがすことはできない。

これらの現象は、その顕著な心理学的諸特質、精神病理学的領域におけるその平行或は相似現象等のため、心理学者、精神病理学者の関心を引き、前世紀末以来その方面の研究が進められてきたのであるが、ともあれ心理学的エクスタシス（心理状態としての恍惚経験）自体に付せられてきた超越者の現前としての意味は、その暗黙の前提とともに、事実上否定されたと見て大過ないであろう。

しかもなお「脱自的なるもの」が、なんらかの事態について有意味的に語られるとすれば、それはどのような事態についてであろうか。今、実践的神秘主義に限定して見るならば、われわれは概ね次のように見定め得るのではなからうか。

先ず、神秘主義的沈潜に志す、一種争いがたい力によってそこへ呼び出される、ということ自体すでに或る脱自的なるものを示している。さらに、世俗的な欲望・野心を制してその実践に傾倒する真摯そのものが脱自的性格を印している。そこでは、日常的・自他主客対立的なあり方は停止しているのではないが、脱自的に臨むものによって支配され従属せしめられているということが出来る。ところで神秘主義的沈潜は、神秘主義

的術語をかりるならば、「神秘主義的合一」(unio mystica)を目ざしている。しかしその「合一」とは、批判的に見るならば、時の間に到達される一つの状態ではなく、今いう意味での脱自態自体のうちに起る一つの転換を意味するものでなければならぬ。さらにいえば、脱自的のぞむものと猶お存する自他・主客対立的な立場との緊張の或る裂開を通してもたらされる転換を意味するものでなければならぬ。この裂開のなにもものであるかについては別の機会に俟たねばならぬが、すぐれた神秘家はつきり認めているように、それは心理学的エクスタシスとは本質的な関係を有していないのである。この点、仏教における禪は、どこまでも心理学的エクスタシスをこえて参究を徹底せしめることを強調する点において顕著な特色を示している。

第三部会

日本の反キリスト教思想の系譜

鈴木 木 範 久

ひと口に日本の反キリスト教思想と言っても、きわめて多様である。しかしながら、時間と空間とを共にして、同じ日本という文化的基盤の上に成長したものは、比較的共通な要素が生じる。ザビエルの渡来以来、キリスト教を受容した人間もあれば、受容せぬどころか、積極的に排斥した人もあった。ここでは、自己の持つ価値体系の維持に対し、キリスト教の価値体系が侵害するという意識、その表明されたものとして、日本の反キリスト教思想の歴史的な展開のあとを、系譜という形で辿ってみたい。

江戸初期

主として、儒者や仏教僧侶の手になるものが多く、かの「破提字子」をモデルにしたためか類似している。しかし、論者の立場の違いにより、ふたつの傾向に分れる。

ひとつは、仏教僧侶の手になるもので、一、キリスト教は日本侵略のため、前もって民心を移行さす手段であること。二、五倫五常の道、特に君父に対する道を破壊するものであること。三、全智全能にして慈悲の神と称しながら、その実、かか

る性格に自家撞着的な行為をしている神であり、教義の不合理であること。との三つの理由でキリスト教を排斥する。不干巴毗庵、沢野忠庵、鈴木正三などがそれで、禪宗僧侶ではあるが、いずれも神儒仏三教一致の立場に立っている。

これに対し今一方の立場は、向井元升、熊沢蕃山などで、先のと同様、キリスト教の侵略手段説、五倫破壊説はあるが、前者が仏教々義の優越を説く上にも用いた教義の批判はない。それに代って、キリスト教が外国の宗教であることが、その反キリスト教思想の重要な位置を占める。その意味では仏教も同罪であり、本地垂迹説の弁明を受けつけない。いわば儒家神道の立場であるが、それも国粹主義的な要素の濃いものである。

江戸末期

外国船の近海出沒が頻々として起るようになるに依じて、反キリスト教思想が再燃しはじめる。江戸初期における、国粹的な儒家神道の流れを汲むものとして、会沢安などを中心とする水戸学派のそれがある。水戸学派のは「息距離」の編纂をはじめとし、大がかりなもので、反キリスト教運動と称してもよいものである。大橋順蔵、深慨居士、安井息軒などの排耶論は、この水戸学派系の亜流である。

右同様、仏教僧侶のものも、勝国道人、靈遊、淮水老、徹底などによって、再び出現するが、これまた新鮮味はなく、教義上の批判が、その資料にこと欠き、洋学を批判の対象として借用しているにすぎない。

江戸期においては、右の二大傾向と平行して、いわゆる物語的排耶書「伴天連記」「吉利支丹物語」「切支丹宗門來朝実記」

「南蛮寺興廢記」による、庶民階級への同思想の侵透がある。これは他の二者にもみられる侵略手段説を、もっとも強調している。

明治以降

江戸期の国粹主義的な流れを継承するものとして、井上哲次郎や加藤弘之などの国体論者の反キリスト教思想がある。君たる天皇に優る神の存在、及びキリスト教の世界主義は、日本の国体にあわぬという。

大正期以後、新たに起ったものとしては、「宗教は民衆の阿片」とするマルキシズムによる批判、キリスト教は人間の人間としての充実した生、もしくは、人間性を束縛するものだとする。有島武郎、瀧謙治、正宗白鳥らの、いわゆる内村門下の背教者たちの、人間主義的な思想が注目される。現代は、これら世界的な中のある二つの立場と、未だ国粹主義的なものを含めて、三者の併存状態であるが、系譜的に述べられない批判も無視できない。

日本カトリック教会の教階制

——特にキリシタン時代について——

海 老 沢 有 道

カトリック教会の構造としての教階制 (Hierarchy) は、キリシタン史においても重要な課題であるが、従来の研究はなお不十分なものがある。F. Xavier の日本布教も、彼が教皇使節

としての権を持っていたにしても、ポルトガル国王の布教保護権 (Padroado) や、ゴア司教のもつ裁判権 (Juris dictionis) と如何なる交渉を持ったかは、なお不詳の面がある。また P. Martins が一五九二年に叙階され、九六年府内 (日本) 司教として長崎に着座するまでの、日本司教のめまぐるしいほどの変遷についても、不明確な点が少なくない。が、それらを知り得た史料により、一応まとめておきたいと思う。

考証的なことは別稿に譲らねばならないが、左に日本に裁判権をもつ司教及び司教区の変遷を簡単に掲げて置く。

まず、日本教会はゴア司教 (一五三四年成立) の J. d' Albuquerque, O. F. M. 司教の下に置かれ、一五五七年大司教区昇格とともに大司教 G. de Leão Pereira, O. P. の属司教区 Y ラッカ司教 J. de S. Luzia, O. P. の下に置かれた。一方、教皇庁はエチオピア教会優柔が思うにまかせぬので、総大司教 A. de Oviedo, S. J. をして日本及びシナ司教職に転ずるよう命じたが、エチオピアを脱出できず、永眠した。記録的には最初の日本司教である。ついで一五六六年教皇は de Oviedo の伴侶、ニケア名義司教 M. M. Carneiro, S. J. を任命、一五六八年マカオに至り、日本教会との書簡往復もなされたが、遂に日本に渡来しなかった。マラッカ司教区から一五七六年に至り、ゴア大司教属司教区としてマカオ司教区が分離し、D. N. da Figueira, O. F. M. が辞退後、Carneiro がエチオピア総大司教として便宜上、マカオ司教を兼ね、一五七八年 L. de Sa が改めて任命された。正規のマカオ初代司教である。当時マカオ司教は「日本及びシナ司教」と通称され、しかもシナ布

教は殆ど未着手であったから、日本司教の意味が強いと云える。de Sa がイレー海賊に十年間捕囚された間の一五九四—九六年は、のちの府内司教 P. Martins, S. J. がイカオ司教代理となつてゐる。

一五八八年教皇 Sixtus V. は、イカオ司教区から日本のみを分離、府内(大分)司教区を置くことを令し、S. de Moraes, S. J. が任命されたが、赴任の途モサンビクで病歿。墓碑銘に Primus Episcops Japonensis とあるが、記録的には日本及びシナ司教として四代目、府内司教として初代である。

こうした日本司教の相次ぐ不幸に加えて一五八七年豊後領主大友宗麟の死、秀吉による伴天連追放令の発布があり、教階制の樹立は、まことに多難であった。が、イエズス会巡察師 A. Valignano の時宜を得た対策により、キリシタン教会は一五九〇年かの天正使節の帰朝とともに一陽来復の感があった。

こうした機運の下に一五九一年、第二代府内司教として P. Martinus が挙げられ、前記の如く一五九四—九六年臨時マカオ司教職を兼務、実際には九六年八月、日本に來朝し長崎に司教座を定めた。実際上の意味では最初の日本司教であるが、通算五代目に当る。なお長崎に着座したが、その後も公的には府内司教と呼ばれている。彼の日本在留は、かの二十六聖人の殉教の善後策及び報告のため、極めて短かく、一五九七年五月、ゴアにむけ出発、船中に病歿した。そこで、一五九四年以來府内司教の補佐司教としてティビリサの名義司教に挙げられていた L. Cerqueira が、その後を襲い、一五九八年長崎に着座したのである。

宗教的シムボリズムについて

——その誤謬を中心に——

河野博範

エリアーナは人間を homo symbolicus と規定し (M. Eliade and J. Kitagawa: *The History of Religions*, 1959 p. 95) またランガー女史は、人間がシムボルを使用することが、人間を他の動物の間で特徴づけ、更に人間を動物の上に高めるところのものとして、*Susanne K. Langer: Philosophy in a New Key*, 1957 p. XIV, p. 26)。

そもそも symbol は、直接経験では明白に出来難い世界構造並に生の構造あるいは real なものを開明するものである。世界はシムボルによって語り、シムボルを通じて自らを表わすことが出来る。そしてシムボルは、日常経験が教える以上の生の深さとその神秘さを啓示する。Eliade の *the Symbolism of the Cosmic Tree* は (*Patterns in Comparative Religion* 1958. pp. 270 ff.)、この世界を生きた全体として把握する。この世界は一つの生命体として理解される。宇宙の木が象徴するこの世界は、周期的に時が来れば常に新に生れかわっていく。この生れかわっていくことによって世界は絶えず実を結び、豊かとなり、どこまでもつきるところを知らない。

また、このような象徴作用 Symbolism は、相矛盾する状況、他のいかなる方法でも絶対表現出来ない究極的實在を表現

することも出来るし、異質的な realities を一つの全体的な組織に統合することも可能である。このことは Symbolism に於いては、二つ以上の異質的なものを同質的なものとして更にそれを同時に表現することも可能ということだ。従ってここに大いに誤謬の問題がからんでくることが予想されねばならぬ。

Paul Tillich は 'Symbols は究極的なもの' 「聖」なるものごまかるといふ (Theology and Symbolism in Religious Symbolism, ed. F. E. Johnson 1955, pp. 107 ff.)。

Wilbur Marshall Urban は 'Symbols はことばという外皮を打ち破ってことばでなくことば即より適切な表現方法としてものを Symbolize してゆく。このように、real なものをことばでないことばで即 Symbol として表現していくことは、経験や思想の正しい目標である' といっている (Language and Reality, 1951, p. 47)。

以上のように、Symbolism は real なものにかかわり、究極的なものを表現する。ところが、このことばにならぬ Symbols の、ことばで表わす Symbols に対する関係が凡ての認識論の課題なのである。そして更にここに、Symbols が犯し、Symbols が陥る誤謬が生じてくる。Whitehead はその名著 "Symbolism, its meaning and effect" の中で、象徴が誤謬におもむく最大の根拠を次の如くのべている。即直接経験は誤謬を犯さないが、Symbolism は極めてそれにおちいり易い。その理由は、これまで未だ一度も経験されたこともない、実例が明示されたこともない全く新しい、しかも、単なる観念にすぎない諸事物について、行動や感情や情念や信仰といったものを

引き出すのが Symbolism の任務であるからだ。さらに語をついでおよそ人類の犯す誤謬はひとしく Symbolism にその源を發しているとまでいっている (pp. 6-7)。

このことは、real なものを表現しようとする時、こちら側にその real そのものに正しく対応するだけのものがない、人間の生活条件の中に啓示に対してその啓示を充分に表現するだけのものがないということだ。

ここに Bertrand Russell の Logical Atomism と Henri Bergson の A-Logical Intuitionism と Alfred North Whitehead の主唱する the Philosophy of Events とは、一連の Neo-Nominalistic Philosophies of Language の運動が起って来た理由がある。しかも、この運動は自然科学の急激な進歩のあまり、その真理と事実とをもるだけのことばが不足してゐる、否、ないということ、即現在のことばに対する不満と不信から發して、ことば (Symbols を含めて) の再検討を目ざすと共に、この運動が科学の領域から哲学の領域しかも形而上学へと移行しつつあることは注目し値すると共に皮肉でもあり、また科学の負うべき宿命でもあらうか。それがこの Symbolism の誤謬と密接に連関しているのだから尚更である。

神の認識の方法

東 光 寛 英

トマス・アクィナスによれば、自然・本性的に (naturaliter)

感性から始る人間の知性の認識は神の本質—*quid est*—それであるところのものには到達することは出来ない。しかし被造物は神の果 (*effectus*) であり、その因 (*causa*) の力 (*virtus*) とは全く同列に措くことは出来ないものの、結果は原因に依存するので、可感的なものからは、人間は次のことを認識するまでには到達しうる、即ち(1)神と被造物の関係からして神の存在 (*an est*)、そこからして神が凡てのものの究極的原因たること、(2)神と被造物との相異。かかる二点から、トマスは神の認識の方法として、*Pseudo-Dionysius* に基き、(1)因果法、(2)除去法、(3)卓越法の三つをとる。(1)は神が万物の根源 (*principium*) であるという点から、(2)は神が万物から隔絶していることの点から、(3)は神が万物を超越しているという点からとられる仕方である。

トマスが神の存在 (*an est*) の証明としての五つの証明は、「神がある」という神の存在の認識のみならず、同時に、神は第一の不動の動者、究極的能動因、必然的存在等の神の性格を示すものである。神の存在証明は因果律と有の比論 (*analogia entis*) とに基くものである。因果法は神と被造物との関係による肯定的方法 (*via affirmativa*) であり、因果法において、神についての完全性を積極的に知らしめるものではないが、その完全性の名はもとと被造物の名称であるので、厳密には神には妥当せず、神の完全性は被造物のそれとは無限に相異するもので、そこには、神について否定したり排除しなければならぬものがある。その点から(2)の除去法が要求される。

除去法は、因果法に対し、否定的方法 (*via negativa*) であ

り、神について *quid non est*—それでないところのもの—を知る方法である。神は無限なるもの、非物体的なるものである等がその例である。この否定の道を進むと否定神学乃至不可知論に陥るように思われる。トマスは確かに否定的消極的な神の認識に強調をおき、意識的に *Pseudo-Dionysius* に沿っている。このことについて追及して行くと、結論的にはトマスは否定神学乃至不可知論に陥っていない。なぜならば、トマスは神の存在を疑わず、神の存在を証明し、神の存在を主張し、さらには卓越法による神の認識があるからである。

卓越法は神は永遠、最高の善、最高の真理等であるが如きがその例である。この方法は「ロンバルツス命題集注解」では二様の仕方で見られている。一方では存在 (*esse*) に関する限りで、被造物の善の多少は最高善との比較によるもので、それら善をして善たらしめている最高善即ち神がなければならぬ。他方では認識に関する限りで、事物の形象性からして事物の形象の根源として神がなければならぬと示されている。

以上の神の認識の三つの方法を通じていわれることは有の比論 (*analogia entis*) と因果律の原理とに基いているということである。そこには積極的肯定的には因果法と卓越法があり、消極的否定的には否定法がある。これら三つの方法の関係について、さらに、論及すれば、トマスは、「能力論」(*De pot.*, q. 7, d. 5, dd 2) で、神 (*Deus*) について、「*Deus est sapiens*」と肯定的にいわれる。というのも、神 (*Deus*) により我々に注賜された *sapientia* の範型的な似姿 (*similitudo*) が神にはあるからである。しかし「*Deus est sapiens*」は否定されねばなら

ない。なぜならば、神には、人間が知解したり名付けたりする
ような *sapientia* は存在しないから、「*Deusest non sapiens*」
といわれねばならないからである。しかし、「*Deus est sapi-*
ens」は拒否もされない。何故ならば、神は *sapientia* を欠如
しないからである。むしろ「*Deus est supersapiens*」とい
われねばならないと述べている。トマスは一ロンバルツ命題
集註解」ではこの三つの方法を関係分類的に述べてその相互の
関係を示している。ハンス・マイヤーもこの三者の関係を *acc-*
identia と *genus* の上から説明しているし、ガリグ・ラグラン
チュは、アナログアとこの三つの方法との関係を示している。
神の認識のこの三つの方法は、方法としては相互に異っては
いるが、独立的なものではなく相即的なものであり、平面的並
列的に考えられるような関係ではなく、立体的に重層的に、融
合的に結合し、調和してはたらくものであり、しかも、それが
analogia entis の下に行われるのである。

明治初期におけるキリスト教批判

桜井 匡

概要

『日米和親条約』をはじめ、諸外国との条約締結によって開
国した日本に、キリスト教が再び渡来した。天主教は再渡来で
あり、新教また新しく渡来した。しかもキリスト教は、依然と
して禁じられてある宗教である。当然、批判排撃の対象となら

ざるを得ない。

キリスト教排撃の文書は、慶長年間公刊された『伴天連記』
を始めとして、極めて多い。私の調べたもので、(一)鎖国前
のもの、(二)鎖国後のもの、(三)禁制高札撤去後のもの、など合計
百八十一種の多きに及んでいる。但し本稿においては、禁制高
札撤去前後即ち明治六年を中心に、その前後十年間に公刊され
た排耶文書だけについて見ることにした。

キリスト教宣教師は、条約締結後間もなく来朝したが、布教
活動は出来なかった。ただ在留外人のためには、集会も、会堂
建設も自由であった。しかし、日本の地に在留していることだ
けでも、何らかの影響がないはずはなかった。むしろ宣教師達
が渴望したであろうように、キリスト教の前途には、明るい道
が開けていたようである。明治五年には横浜に、『日本基督公
会』が誕生した。またその前明治二年には、一改宗者が、『夢
醒新論』なる一書を公刊してキリスト教の紹介をした。更に米
人ジョセフ・エドキンスは『釈教正謬』を著して、キリスト教
の立場から仏教を批判し攻撃した。高札撤去の後になっては、
種々なるキリスト教文書が公刊された。

他方仏教界は、神仏分離とそれに伴う廃仏棄釈運動によつて
大きな打撃を受けた。井上円了は『仏教未来記』において、明
治元年から十年までを、仏教破壊時代と呼んだが、たしかに大
きくゆれた時代であった。しかし打撃を受けながらも、これに
負けまいとする護法運動があった。仏教の護法運動は、同時に
破邪であり、キリスト教排撃である。再渡来の天主教、新渡来
の新教を迎えては、憂慮せずにはいられなかったようである。

明治二年（一八六九）諸宗総代は、口上書を以て、「耶蘇教排斥」を歎願した。そればかりでなく、各地でも『耶蘇教排斥書』を提出した。そして諸集会においては、キリスト教排斥のための研究会を開く有様であった。

排斥書は、十年の間に出了たもの約二十種を調べた。著者は大部分仏教家である。僅かに安井息軒、佐田白茅など儒者のある程度である。仏教家の中でも殆ど全部真宗の人々である。神道家のものを見ない。

禁制高札撤去は相当の事件であるし、相当論議された筈と思うのに、余りこの問題に関するものがない。米宣教師の著『釈教正謬』は、相当仏教家に刺激を与えたもののように、これに反駁した著書が数種ある。また『夢醒新論』及びカロソルスの『耶蘇教大意』などに対する反駁書もある。更にそれら特殊文書に関係なく、キリスト教を批判し、排斥したものが十数種ある。

かく見ると、(一)一般排耶論、(二)釈教正謬に対する反駁、(三)夢醒新論に対する反駁、(四)耶蘇教大意に対する反駁となるが、その排斥論点については、それほど違っていない。概してキリスト教排斥論である。

しからば如何なる点が排斥の衝点となっているかである。大別して、(一)天主の創造、(二)キリストの生涯とその教説、の二つに分けることか出来るか、別にそれと言って特説すべきほどのものがない。ただ儒者安井息軒の『弁妄』、雲英見唯の『護法綜論』、概癡道人の『護法新論』『筆侏耶蘇』杞憂道人の『笑耶論』等は当時の代表的排耶蘇論と思うが、それらの紹介は省略

することとし、ただそれらの書名を掲げるだけに止める。

キリシタン研究史料に関する考察

松 田 毅 一

我が国におけるキリシタン史の研究は、明治初年以來、幾多の諸先学によって飛躍的に發展をした。就中、天正、慶長両使節行、キリシタン版、国内文献、遺跡遺物等の研究は特筆に値するし、古来の欧語文献であるといえる。

然らば吾人は、現状に満足できるであろうか。斯界の權威 P. G. Schurhammer S. J., P. F. J. Schütte S. J., Prof. J. F. Alvarez-Taladriz, Prof. C. R. Boxer 等の近著をみると、我が学界が史料的に甚しく立おけていることを痛感せられるし、欧州各地に埋蔵されている関係史料に接すると、これを輸入して豊富な原典史料に基いて研究を進めるべき段階が到達したことを認めざるを得ない。従来我が国に紹介された文献や文書の多くは、公開されるべき教化的、読本性格のものであって、現存する史料全般から見れば一部また一方的なものに過ぎざるものを根拠として、各国、各修道会の利害得失が錯雑した十六・七世紀の日欧交渉史上の複雑な諸問題を簡単に結論づけることは戒めねばならぬであらう。幸いにして、欧地での文書の整理と調査は急速に發展しつつある為、吾人は今日、在欧キリシタン文書の分布と性格を大要把握し得るのであり、筆者の見るところ、関係文書数は少くとも四千点位であろうかと

思う。

キリシタン関係文書は、西、伊、葡、英、蘭、メキシコの図書館、文書館、修道院、個人の文庫の外、ゴア、マニラに多数とマカオに少数あり、マラッカには存在しない。

これらの文書を種類により仮に分類すると次の如くなるであらう。

- (一) イエズス会日本国内通信
- (二) イエズス会初期日本発信、欧州、インド宛一般書翰
- (三) イエズス会後期日本発信、欧州、インド宛書翰
- (四) イエズス会日本年報
- (五) イエズス会非公開書翰（日本司教、巡察師書翰、プロクラドール関係文書、総長宛書翰）
- (六) 日本人欧文書翰
- (七) 日本文書翰
- (八) 在日、日本文書
- (九) 欧州俗人書翰
- (十) イエズス会初期、アジア（アフリカ）発信、欧州宛書翰
- (十一) イエズス会後期、アジア（アフリカ）発信、欧州宛書翰
- (十二) 欧州内での日本関係書翰
- (十三) イエズス会、フィリッピン修道会抗争文書（ディエゴ、コリヤード文書）
- (十四) イエズス会名簿、目録
- (十五) イエズス会会議録
- (十六) イエズス会誓願文書
- (十七) 著述

(内) 各種文書、規約

(外) ローマ教皇庁関係文書

(甲) 西、葡公文書

(乙) フランシスコ修道会文書

(丙) ドミニコ修道会文書

(丁) アウグスチノ修道会文書

(戊) シドッチ関係文書

(己) 通商関係文書

(庚) オランダ、イギリス関係文書

(辛) 布教会計文書

(壬) 十八・九世紀の文書（列聖、列福文書等）

個々の文書館の目録は別にまとめつつあり、各種文書についての解説なり覚書も別稿に譲らざるを得ないが、ローヤ、イエズス会史学研究所 *Institutum Historicum Societatis Jesu* は、イエズス会史料叢書の一部として日本関係史料の出版を準備中であり、ポルトガルの海外領土史研究所 *Centro de Estudos Historicos Ultramarinos* は、ポルトガル人の海外発展史料叢書を刊行し、フィルモテカの充実に専念していることを附記しておく。

キルクゴールの「愛の業」について

米 沢 紀

キルクゴールはその著、「我が著作活動の観点」において自分の著作活動の分類として、美的著作と純粹に宗教的著作の區別をのべ、その著作活動は初めから終りに至る迄、即ち、美的著作から宗教的著作に至る迄、一貫して宗教的な意図をもって書き、美的と宗教的の二重性を初めから持っていたと言っている。初めは美的著作家であったが、年が経つにつれて変化して宗教的著作家になったのではなく初めから二重性を持ち、それが彼の全著作活動の本質的な弁証法的特質であるというのである。他方彼は、美的、倫理的、宗教的の三段階に分けて実存を考察し、更に美的と倫理的の間に皮肉を、又倫理的と宗教的の間に諧謔を考へ、宗教性をもAとBに分けて考察している。宗教性Aは隠された内面性の宗教とも言われ、自己自身の中に永遠なるものを求めて、ひたすらパトス的に内面化の道を進めるものであり、宗教性Bは「逆説的なもの」又は「弁証法的なもの」とも言われ、「単独の人間としての時間の内なる神」という時間の中の逆説的な、歴史的なものを条件とし、従つて、又、それに永遠の淨福を期待するという弁証法的矛盾をもつもの、即ちキリスト教のことである。

キルクゴールが「観点」の中であげた著作の分類の第一期に属するもの即ち、(美的著書)は、「あれか、これか」「恐れ

と戦き」「反復」「不安の概念」「序言」「哲学的断片」「人生行路の諸段階」及び「十八の教化的講話」であり、第二期は、「結末的非学問的復書」、第三期、即ち(純宗教的著作)は「種々なる精神に於ける教化的講話」「愛の業」「キリスト教講話」、外に美的小論文「ある女優の生涯の危機」である。

ここで取上げた「愛の業」はその内容から言つて純粹に宗教性Bに生きるものの最高のキリスト教的パトスが強く表わされて居り、あれか、これかにおいて表われているドン・ファンや、誘惑者の日記の愛欲の立場も、それ自身に関心があつて書かれたものではなくて、美的な愛が結局において絶望に終ることを示すことによつて間接的に宗教的なものを指し示し、又宗教に仕える意図をもつて書かれたことがわかるから、美的な著作をしている時でも、初めから宗教性をもち、後期において宗教的著作をしつゝ又美的な著作も刊行しているのでこの二重性は終始して居り、その中で宗教的な意図が貫いていたということは認められるが、しかし「愛の業」を書く前頃の宗教的体験によつて、それ以前には未だ彼の実存において宗教性Bが現実化してなかつたが、これ以後に彼の实存に變革が考えられ、単に思惟によるのではなく、救済の現実からキリストが模範ではなく救済者となり、信仰告白から宗教性Bに入ったものの立場として、「愛の業」が書かれたと見られる。それでこそ神の愛の誠めに全く聞き従う者の立場で、真剣に、深い内面性のほとばしりとして自己否定の極地から生ずる「愛の業」が説かれていたのであつて、この背後にある彼の宗教的体験として、三十四歳迄は生きられぬという彼の自分の宿命に対する先入観を持

っていたに關らず、一九四七年五月五日に三十四歳になつても未だ生きていたという事は彼にとって特に深い神の恩寵を知らしめる事実であり、これを転機に彼が眞の宗教性である逆説的宗教性Bの立場に転入出来、その美しい果実として「愛の業」が一九四七年九月二十九日に、S・キルケゴールの名で世に出されたのではないか。そこに彼が美的なものや、宗教的にしても現実の自分の実存よりは高いものには偽名、又は半偽名を用いた由縁があり、純宗教的講話には本名を用いた由縁があるが、「愛の業」以前の宗教講話においてはまだ眞に現実化していなかった宗教性の立場が、「愛の業」において彼の実際の宗教的体験の裏づけを相俟つて美しい開花を見たことを尋ねてみた。

キルケゴールにおける神の存在の問題

北 田 勝 巳

キルケゴールにおける神の存在を論ぜんとするに當り、先ず我々の頭に浮ぶのは、「もし神が存在していないならば、その存在を証明することは勿論不可能であろうし、またもし神が存在しているならば、その存在を証明しようとするのは愚かであるろう。」という言葉である。そこには一切の神の存在の証明が拒否されているように思われる。では何故彼は神の存在を証明しようとする試みを馬鹿げた振舞いと思ふのか。我々は先ずその理由を明らかにすることによって、そこからキルケゴール

ルが神の存在をいかなるものとして把握するかを理解しようと思ふ。

キルケゴールは『哲学的断片後書』において、アンセルムスの本体論的証明を批評し、こう述べている。「もし神が現実に存在するものと考えられないならば、……その証明は全く出発されえない。その場合、それは以下の如く解釈されるであろう。存在しないところの最高存在は、存在のそれを含めて一切の完全性をもたなければならぬ。それ故存在しないところの最高存在が存在しなければならぬ。これは奇妙な結論であろう。最高存在は前提において非存在であつて、結論において現われたのか。これは全く不可能である。それとも最高存在は前提において存在していたのか、その場合、最高存在は結論において現れえない。」この場合、キルケゴールの批評は、本体論的証明は証明の結論でもある神の存在を前提とするから、その証明は虚偽の論点先取の実例であるということであるが、ここで我々は、キルケゴールが存在に関する主張の固有性を把握したことに注意しなければならない。一般に何かが存在することを証明しようとするのは困難なことだと彼は言う。困難とは、証明の出発点が常にその対象が存在するというところであるから、証明の結果が常に存在することが仮定されているものとは異つた何ものかになつてしまふことである。かくて彼は言う。「そのようにして私はいつも存在から推論するのであつて、存在へ推論するのではない。」だから存在は常に論拠であつて、決して証明される状況にはありえない。彼は一個の石が存在すること、及びナポレオンの存在を証明することによって、これ

がいかに真理であるかを明らかにする。その場合、彼は宇宙論的証明にも言及し、それも畢竟ある概念を導入し、そしてその概念を諸前提からもう一度推論するにはかならないことを明示する。かくて今や我々は、神の存在の問題はいかなる論理的証明によっても解決されうるものではないということを理解するに至るのであるが、結局、存在は証明されることによって、存在であって、存在でないもの、即ち彼の言葉を用うれば *factual being* から *ideal being* へと還元されてしまふのである。

かくして神の存在の問題に関する真の困難は、我々が通常存在によって意味するところのもの、即ち事象的存在である。では我々はいかにして神が現実存在することを発見しうるか。

彼はその時、我々は一つの飛躍によって神の存在を知るに至ると告知する。我々は飛躍によって神の存在を証明の域から脱せしめるのである。では証明を突破するとは何を意味するか。それは客体としての神を主体としての神へと逆輸入することである。或は客観的思惟の断絶を意味するといつてもよいであろう。彼はこう書いている。「客観的な道を追求することを選ぶ。彼はこう書いている。「客観的な道に明らなみに出すことを欲する全く実存する個人は、神を客観的に明らなみに出すことを欲する全く近似値化の過程に入るのである。しかしこれは永遠に不可能である。何故なら神は主体であり、従つてただ内面性の内に主体性に対してのみ現存するからである。」キルケゴールにとつて神は、実存する人間が信仰を得るときにのみ、彼に対して現存する。そして神への信仰が主体性の激情であるならば、我々が証明を提供することによって信仰を産み出したいと見せかけることは、絶対に無意味であり、また実際全く馬鹿げているであ

らう。

明治初期の聖公会祈禱書

矢崎健一

アングリカン系教会においては司式者と会衆が同じ式文を用いるため自国語の祈禱書は欠くことができないが、英米両国の伝道地である日本で祈禱書を編集する場合、両国祈禱書の相違とキリスト教国ではないという考慮が必要である。幸い中国はそれらについて既に経験をもち、明治の前から初期にかけて来た宣教師の中には中国に伝道した人達が多かったので、その経験が日本における聖公会祈禱書の編集に役立てられた。

一八五九年来日のウイリアムスは中国に三年間伝道した人で二年後には主禱、信經、十誡と祈禱書の一部を和訳した。一八七二年には早晚禱、信經、十誡と祈禱書の一部を和訳した。日本語礼拝を始めた。その後も改訂を行い、一八七三年来日の S・P・G 宣教師ライト、ショウ両名に計り一八七四年来日の C・M・S 宣教師パイパーと共に委員会を作つて校訂し、一九七八年以前に木版の「朝晩禱文附リタニ」を出版している。この祈禱文はウイリアムスが既に訳したものを底本としたものであるが、内容は米國祈禱書よりもむしろ英國祈禱書に近いところをみると、かなり改訂が行われている。一八七五年に大阪でウーレンによつても日本語礼拝が始められたから、同じ C・M・S 宣教師も加えられているのであろう。本書の出版以前も日本語

礼拝が行われていた所では祈禱書がなくてはならないから、それぞれの手写本が用いられていたことは確である。

一八七八年、S・P・G四名、C・M・S六名、米国聖公会四名にウイリアムス主教と香港より来日中のバードン主教を加えて聖公会系の宣教師合同会議が行われ、その結果、同一祈禱書の採用が決定し、「朝晩禱文附リタニー」を承認し、更に委員を挙げて聖餐式・嬰兒聖洗式・嬰兒聖洗自宅式・壮年聖洗式・公会問答・堅信礼式を和訳出版すること、聖餐式中の聖成文は英国祈禱書のものを採用することが可決され、その結果、一九七九年明治十二年に英美宣教師著版「聖公会禱文」として木版で出版され、これが日本における聖公会の公認祈禱書の最初のものである。

「聖公会禱文」は同年の十二月二十五日より使用されたのであるから、一年半の間に翻訳と印刷が行われたのではなく、聖餐式や洗礼式その他も殆んど各宣教師によってそれぞれ和訳を試みられ、また試用されていたものを委員達が校訂を加えたもので、これらは早晩禱文のように英米の相違が殆んどなく、最も相違する聖餐式中の聖成文については英国祈禱書のそれを採用することに決定していたので問題はなく早く出版することができたのである。

ただ、そのために地方の宣教師との連絡が十分にとれず、早晩禱と聖餐式に用いられる特禱の和訳を担当したワレンは大阪在住のため委員会の校訂を得られないので「聖会禱文中聖日祝文」が一八七九年明治十二年に大阪三番鉛版として印刷発行された。

一八八三年、明治十六年、英美宣教師著版「聖公会禱文」は僅かにニケヤ信経の一部字句を修正したのみで、十二年版を全く改訂せず、版木もそのまま利用したものに、年中聖日祝文の改訂したものと、その中で当日の使徒書・福音書を示す箇所には和訳が完成していなかった旧約聖書の箇所だけ和訳を加え、さらにその頃和訳の完了した家用禱文・結婚式・産後感謝式・病者訪問式・埋葬式・嬰兒埋葬式・大斎懺悔式等の式文を加えて出版したものである。

かくして、日本における聖公会祈禱書はその和訳と編集を完了したばかりでなく、英米三ミッションに属する諸教会が同一の祈禱書を使用することによって、日本聖公会の組織をうながすに至った。

第四部会

古代中国に於けるトテミズムの問題

池田 末利

トテミズムの概念規定に就ては勿論問題があり、厳密な意味では、それが宗教現象であるかも疑問であろうが、茲では極く一般的な意味に解して置く。さて古代中国のトテミズムに関しては、これまで内外の史家によって、その存在が既定の事実であるかの如くに取扱われている。併し仔細に検討すると、そこに幾多の疑問が生ずる。私は前にこの事を指摘したが、以下専ら中国史家の主要な学説について検討を試み、其他への批判は別に譲る。

私の知る限りに於て、トテミズム存在論は郭沫若氏に始るようである。郭氏は、殷・周青銅器銘文に見える夥しい図象文字 (pictography) の中、鳥獸虫魚の形のものは、原始民族の図騰或はその名残りであり、其他の形象も図騰の変化、又は相当に進化して原始種族の族徽を脱去したものとす。如何にも、これ等怪奇な図象はその用例から見ても、部族の標識とも見られるが、単に鳥獸等の形象の理由のみで、直ちにトテムと断定する根拠は見当らず、今日からは古典的議論と云うの外はない。然らば、かかる図象が何を意味するかに就ては、職業標識と見

る説もあるが、一方これを文字として解読して行く人もあつて、今日なお成論を見ない。

次にも少し進んで、社会組織の面から、存在を主張する李玄伯氏等がある。李氏はまず、古代の姓はトテムであるとして、風・姜・姬や祝融八姓等若干のグループに就て、主として文字学的な考察から、それ等の原始意義が動植物と関係あるものとする。次で社会構成の点から、祖廟の昭穆制度や外婚制 (exogamy) によってトテムズムを指摘し、トテム圏の父系化・個人化・地方化・地域化等の変遷が、先祖・地方神・自然神等の現象を生じ、これが政治的には権力集中現象を齎したとする。

李氏の論述は詳細であり、且つ宗教学・民族学・社会学の分野に亘る補助科学を縦横に駆使して、一見郭氏等より遙かに客観的であり、今一々これを反駁する余裕はないが、主要な点に就て見ると、まず姓とトテムとの関係は、わが松本信広氏等によつても取上げられている。併し李氏の云う通り、姓を示す若干の文字が起源的に動植物を意味するとしてもその論証の内容にも問題があるが、それと部族との親縁や禁忌等の諸関係が史実に論証せられない限り、トテムズムを断定する訳にはゆかぬ。又昭穆制と結婚階級 (marriage class) との関係は、既にわが加藤常賢氏によって指摘されて居り、李氏よりは遙かに精密な論述が試みられている。如何にもトテム圏の結婚階級を参考すれば、祖孫同班・父子異班の特異な廟制―昭穆制の起源が解明出来、引いてトテムズムとの関連も思わせるものがある。併し、極めて概括的な言い方ではあるが、現象的には、飽くま

で結婚階級によれば、昭穆制が説明出来ると云うに止まる。即ちトテムズム残存の消極的可能性が、検出し得ると云うだけの事で、その積極的存在を裏証するに到っていない。更に、外婚制も一般にはトテム社会との連関が屢々説かれるが、それが原理的にトテムズムと異り、トテムズムが無くとも存在し得る事はラングやラドクリフ・ブラウンの指摘する通りである。⁽⁸⁾かく見て来ると、これ等二つの制度からの存在認定は少々早計と云わねばならぬ。事実、加藤氏が精細な結婚階級の論述にも不拘、トテムの存在を積極的に主張されていないのは慎重と云へよう。

これを要するに、古代中国研究の現段階に在っては、トテムズムは精々その消極的可能性を推考し得るのみで、存在の積極的論証を見出すに到っていない。⁽⁹⁾

- (1) cf. Radcliffe-Brown: Structure and function in primitive society, 1952, p. 407,
- (2) cf. Hastings: E. R. E. Vol. 12, p. 394 Definition of totemism,
- (3) 拙稿「古代中国の地母神に関する一考察」、本誌第卅五卷第一輯、四四頁参照。
- (4) 郭氏「殷彝中凹形文字之一解」。殷周青銅器銘文研究所収。
- (5) 李氏「中国古代图腾制度及政權的逐漸集中」、中国古代社会新研究所。
- (6) 松本氏「支那古姓とトテムズム」、史学第一卷第二号。
- (7) 加藤氏「昭穆制度起源考」、支那古代家族制度研究五九六頁以下。
- (8) cf. Hastings: ibid., p. 406, Radcliffe-Brown: ibid.,

p. 117.

(9) 最近はや、中国哲学の起源をトテムズムに置くが如き論もある(黄文山、图腾制度及其与中国哲学起源之關係、台湾中央研究院民族学研究所集刊第九期)が、全く取るに足らない。

祖先の語義について

——歴史的研究と類型的研究——

諸 戸 素 純

『研究発表の要綱をここに掲げるべきですが、どうしても論証を必要としますので、是非とも一編の論文と致したく、これによって責をふさぎたいと思います。昭和三十七年三月発行の「人文研究」(大阪市立大学文学部内文学会発行)に掲せる拙文を御披見頂ければ幸甚です』。

数論師ヴァールシャガヌヤとヨーガ疏

高 木 神 元

Varāganyā が著名な数論派の古師であり、また彼の学派が古い時代にかなり優勢であったことは、種々の文献(ex. Yu-kidipika, 世親伝、成唯識論述記等)から明らかである。それにも拘らず、彼の纏った論書は全く伝っておらず、梵蔵漢の諸文献に散見せられる彼及び彼の学徒に帰せられる断片から、そ

の幸説の一端を窺知できるはずをなす。その資料の最たるものは *Yuktidīpikā* (Calcutta Sanskrit Series, No. XXXIII, 1938)であるが、それに依れば彼の見解は必ずしも *Īśvarakṛṣṇa* の所説と一致していない。尤も、この事は一人彼のみに限らず、数論派の古師達の間にはかなりな意見の相違をみる。

一方、ヨーガ学派はヨーガ疏(以下、YBh. と略す)に至って著しく数論的傾向を帯びてくるけれども、その数論説も亦 *Īśvarakṛṣṇa* のそれに依っていない。そこで、YBh. の依拠せる数論説は如何なるものであったかが、両派の關係、および YBh. の作者の思想的地位を明らかにする上にも、極めて重要な研究課題となる。

YBh. は自己の主張を正当づけんとし、屢々数論派の古い作品から引用し、これを権証としてゐる。そして *Vacaspatimīśra* に引いては、その多くが *Pañcaśīkha* に帰せられるのである (*Tattvavaiśārādī*)。この限りにないで、YBh. は *Pañcaśīkha* と極めて密接に關係してゐるとも云う得よう。然し我々は *Vācaspatimīśra* の言を其の儘無条件に認めるわけにはゆかぬ他の資料に遭遇する。たとへば、YBh. II. 15 及び III. 13 で同一物が互に相起する業苦癡から成つてゐることを権証として、*rūpāścāyā vyūṭṭyatisāyāś ca peraspararṇa viruddhyante, sāmānyāni tv atśāyāṇi saha pravartante* を引用するが、これは *Īśvarakṛṣṇa* が数論偈31で示す見解とも相違して、而も *Vācaspatimīśra* に引いては *Pañcaśīkha* に帰せられてゐる。しかるに、この正に同じ文章は其の儘 *Yuktidīpikā* にも現れるが、そこでこれを *Vārsaganya* に帰せし

めつゝゐる (*yuktidīpikā*, p. 72)。かかる両者の陳述の齟齬は六十四論をめぐつての *Pañcaśīkha* と *Vārsaganya* との關係に近及る問題を含んでゐるが、兎も角、我々は *Vācaspatimīśra* の言を其の儘認めることはできない。この外にも、YBh. III. 13 で、法と有法に關して仏教の説を反駁する際に引用する “*tad etat trailokyam vyakter apaiti nityatra-praṭisechitā*” *petam apy asti, viṅśasapratisechāt* *samsargāc cāya saukṣṇyam saukṣmyac cānupalabdir iti*” は、その一部が *NBh(ad. NS. 1-2-6) NV(1-2-6)* にも現れるが、その典拠は示されていない。しかるに、この断片は多少の読みを変えて *Yuktidīpikā* にも現れ、而もこれを *Vārsaganya* の徒に帰してゐる。その他、YBh. IV, 12 に引用される “*nāstiy asataḥ sambhavaḥ, na cāsi salo vināśah iti*……” というのも、俱舍論隨眠品第二の敘述から、*Vārsaganya* の徒の見解であることを知る。

また、転変説に關して YBh. が唯 (*tanmātra*) の順次一徳づつ増加する説を採つてゐる事は曾つて別の機会に述べた(密教文化45・46号の拙稿参照)。そして、この説は E. Frauwallner の述べる如く、大史詩 (XII, 231-233) の所説に依拠するとはいえ、直接には *Vārsaganya* の見解に負つてゐる。何故なら、この「唯」の順次一徳づつ増加を認めるのは、数論の古師の中で彼のみにあるからである (*ekarūpāni tanmatraṇiṅ anye, ekottaraṇi Vārsaganya* *Yuktidīpikā*, p. 108)。更に、*śrotrādīrti* を現量とする *Vārsaganya* の説は、*Dignāga* 等の他の諸論師のそれと共に論破せられてゐるが

(Yuktidipikā, p.39 etc) 興味あること、Dignāga 著 Vārsaganya のこの説を非難している(集量論註)。そこで又 Vārsaganya の学派に属する有名な数論師 Vindhyaśvin 氏の説を修正して、現量を srotādiritti avikalpikā とした(Saṃmatī-tarkaprakaraṇa, p.533)。而して、グナラトナ ① Saddarsāna-samuccaya に対する註釈(……avikalpikā — nāmajāyādī-kalpanārahita……)を参照すれば、これは、Dignāga 自身の現量に対する定義“pratyakṣam kalpanāpo-danṇ nāmajāyādī asamūyuta (Yuktidipikā, p.39 etc, Pramāṇasamuccayaṛitti 等々)と全く同一の見解を有していたことを知る。この点を考慮すれば、既に他の箇所でも論じた如く(印仏研 IX.1) YBh. と Dignāga とが量論について密接な関係を有したことも充分に納得できるであろう。

以上の諸点から、YBh. の数論説はその多くを Vārsaganya の学派、殊に Vindhyaśvin に負っていることを知る。然し、後者との関係に就ては更に稿を改めて論じなければならぬ。

ヴェトナム仏教の特質

釈 天 恩

ヴェトナム仏教の特質を述べるにあたり、まず明らかにしなければならぬのは、それがいかなる系統の仏教に属するかということである。ヴェトナムに仏教が伝えられたのは、二世紀の頃、インドおよびシナからであって現在のヴェトナムに伝え

られているのは、シナの系統である。したがって、ヴェトナム仏教は形態からいえば漢訳仏典にもとづく大乘仏教である。そして、現在のシナと同じく、禪などの流れが中心的ではあるが、しかし特定の宗派は存しない。それは、僧侶、信者ともに日常よく誦誦する經典が、『阿彌陀經』、『般若心經』、『普門品』、『大悲心陀羅尼』などであるということによって、容易に理解できると思う。この宗派をもたない大乘仏教という点が、全体的な特色であると見られるのである。つぎに細かな点を見てみると、第一にまず大乘仏教といっても戒律を重視する仏教であることがあげられる。すなわち戒律を守ることにおいてはむしろ南方の仏教と似通るのであり、僧侶は妻帯しないことはもちろん、在家の信者も、五戒を保って酒を飲まず精進料理を食している。このように戒律が重要視されることよりして、仏教僧団においても戒律を守るための行事が多く行われる。すなわち僧侶は月に二回集って戒律を読むという、いわゆる布薩会を現在でも行っている。また、一年に三カ月、四月十五日から七月十五日までは安居であって、この安居を修することを受戒といい、五回の安居、すなわち五戒を受けたものが阿闍梨、十戒を受けたものが和尚といわれる。つまり、僧職にあるものの階位はすべてこの安居受戒によるわけであり、この点からもヴェトナム仏教が戒律修行を重視するという傾向が見られるのである。第二に、ヴェトナム仏教の教学面を見ると、それは前述のように戒律を重要視するものであるために、教理的な面はあまり重く見られていないのであり、したがってヴェトナム独自の教理を発達させたものではないのである。しかし、

第四部 会

漢訳經典をヴェトナム語訳する仕事は早くから行われ、現在多くの經典からヴェトナム語で読誦されている。第三に、ヴェトナム仏教は、ヴェトナムの文化に大いに影響を及ぼした点あげられる。ヴェトナムには古くから仏教が伝っていたので、それは文化・民族性などに深く滲透している。第四にヴェトナム仏教の対社会的態度について見ると、古来よりヴェトナム仏教は、政治にはまったく参加しない態度を堅持している。これも日本仏教と比較するとき、注目すべきことであるが、おそらくこのことも、戒律の重視という傾向から来ていると見てよいであろう。しかし、政治には参加しないといっても、それは対社会的活動をしらないのではなく、むしろ、社会事業、教育事業は積極的に行っているのである。なかでも教育に対する仏教の役割は重要で、ヴェトナムに仏教青年団がよく発達普及している点は、特筆すべきである。これは将来のヴェトナム仏教発展のための一つのポイントであると思うのである。

このようにして、ヴェトナム仏教の特質についてきわめて簡略にのべたが、最後にその将来について考えてみたいと思う。現実的にいえばそのような特質をもつ仏教が、ヴェトナムという国の近代化にどんな役割をはたさなければならないかということである。そこでまず第一にあげられるのは、その戒律修行重視、学問軽視の傾向をあらためて、重戒のみ守り、軽戒にとられない自由な態度を示さなければならないということである。つまり、仏教は仏教自体にとじこもらないで自由な精神で社会的活動を行い、真に民主的なヴェトナム社会の建設に一役買わなければならないのである。それがヴェトナム仏教の前

進なのである。しかし、それはただ理論のみではなく、日本の鎌倉期における仏教革新運動の精神のごとき、より根本的な仏教に根ざした理念が必要とされるのであると思う。

第五部会

念仏について

——浄土教研究の中心課題——

土屋光道

戦後、法然・親鸞を中心とする日本浄土教の研究が相ついでが、そこに二つの方向が見られる。第一は、歴史学の立場から、関係諸史料の厳密な考証を経て、浄土思成立の社会的基盤に重点をおいて、その新思想の解明をめざすものであり、第二は、宗教者や、文筆家が、既成教団の近代的脱皮の契機を、或は、個人の人生への精神的支柱を、過去の宗祖・偉人に求めようとするものである。両者共に今後一層の成果が期待されるが、前者は、社会的側面の分析と、思想・教義面の解明とに偏って、個人の心理体験と行動修行の独自性が軽視されており、後者も、教義と修行の現代的意義を唱えながらも、伝統的解釈と形式とを克服出来ぬ現状にある。

以上の反省にたつて、宗教学の立場から念仏の根本的研究が要請されると思う。それは、一般的解釈に従えば、浄土系思想の中心は、教理的に極楽往生にあるが、実際の根本問題は念仏にあるからである。研究の対象を人間の側に移して、宗教を人間の問題の究極的解決の営みと考える場合、思想教理の追跡と

共に、念仏唱名の修行と体験が、当事者の問題解決にいかなる力、効果したかを総合的に把握しなければならぬ。

念仏は〔無量寿経を始めとして諸三昧経に、或は、五停心、六念法寺、或は、自・他、理・事、定・散、総・別、融通・各個、平常・臨終、等々、その時と処と人によって〕色々と違った意味と目的とを担わされて来た。

例えば、本来、仏身・相好・浄土等を、憶念・観念・執持する意業たる念仏が、口称名号に転化し、いわゆる念称是一となつた点など、思想面でいくら追跡しても、独断・誤解としか理解できにくからう。

又、念仏の背景として伝統的に殆んど、五濁末法の穢土観と、罪惡劣器の絶望感が持出され、それと対比して、仏の無限の慈悲による来世極楽往生の思想だけが前提され、その他の思想や心理的效果は省りみられぬ事が多い。

今、称名念仏について、幾つかの機能的分析を試みると、

- 一、利益期待、請願の念仏
a 言葉それ自体に力がある——名号が真言・陀羅尼・神呪として利益がある。
- b 応答として仏力が発動する——祈願成就、罪障清滅、極楽往生。

二、内的価値転換の念仏

人生に対応する新しい態度の形成——懺悔、報恩、感謝、帰依、随順の念仏。過去の生活の精算、厳しい自己否定「罪惡生死の凡夫の自覚」を通じ、「仕事ししいの念仏でなく、念仏ししいの仕事」の態度。

三、神祕經驗體現の念仏

唱名の不断の反復と、心念の強度の集中による特殊な心的境地の展開。

a 最初から、特殊な境地を目的とし、そこに到る修行としての念仏。——観念、憶念、観仏三昧の補助手段としての唱名。更に進んで、唯一無二の本質手段となる専修念仏。

b 修行の手段的意識が稀れて、——念仏そのものに成りきった状態。究極的価値体験、靈性的直覚、全人格的全一観、念仏三昧の表現で、身心脱落、修証不二という禅体験に近似する。

現実には、これらが複雑に複合して存在する。かくて、念仏の思想・体験・修行の三面。称名の、名号の背負う思想性と、一定の音律の反復のもたらす情緒性、発声の不断の相続を求めらるべきであり、思想や教理の面だけで、相互関連性や独自性を論ずべきではない。又、現実逃避、来世往生から脱却して、念仏に現代的意義を発見する為にも、この認識は大切である。

この意味で、宗教学の浄土教研究に果たすべき任務は重大である。

一 浄土宗寺院と

地方政権との関係について

佐藤 行 信

この一浄土宗寺院というのは、福井県敦賀市柳河の西福寺のことである。

西福寺は、地頭の藤原重経という者が、應安二年に越前国野坂庄柳河郷内の敷地老所を檀那である西福寺に自分の家の菩提を祈るために寄進したのが最初である。それ以前西福寺には、貧弱な御堂が一つあっただけである。故に應安二年に境内と敷地が出来上った訳である。それを、應安四年に地頭の藤原重経が自分の上の支配者から承認して貰った。この上の支配者の氏名は明確で無いが、野坂庄の本所に承認して貰った事は確実である。次に明德元年には西福寺は後円融天皇当時は上皇から、勅願所たるべき院宣を貰った。この院宣の宛名は住持良如となっている。これによって明確なように、西福寺は地頭から寺地の寄進を受け、その地頭が本所である公家を動かしか安堵状を受けた。又院宣を貰い受けたというのは、本所である公家が皇室に働きかけたためである。そしてその背後には開山の良如がいた事は勿論のことである。

開山の良如は、越前の人で京都清浄華院敬法の弟子となり、敬法の下にいた時から相当な活動をした。後、清浄華院の住職となり、それで皇室や公家との間に関係が深くなり、それが西

福寺の創建に力があつたようだ。以上のような関係から西福寺は京都清浄華院の末寺となつてゐる。

今ここで発表するのは、以上のような成立過程の西福寺が、時代が経過して政權と如何に結び付くかという事である。なおここで政權というのは、それは中央政權の事ではなく、地方政權の事である。西福寺は当時はまだ、中央政權と結び付くような有力な寺院でも無く、またそのような大勢力家の保護も受けていないのである。すなわちここでは地方政權、中世の事ですから守護との結び付きである。

西福寺は、創建当初は藤原という地頭の保護及び寄進を受けた。しかし地頭は地方政權というより地方の豪族といった方が適當である。地頭は守護のような強力な司法警察權は持つて無。故に守護は地頭とは著しく異なつた強力な地方政權ということが出来る。西福寺も地頭の保護だけでは満足出来ない、そこで守護と關係を持つようになるのである。

西福寺の古文書にその事が出て来るのは、應永十三年閏六月廿一日守護代から出ている西福寺の寺領の安堵状からである。これは越前国野坂庄櫛河郷内西福寺領の提出した目録に対する安堵状である。尤も目録に判を押したのは守護であるから、この時から守護と關係を結び守護より直接所領を安堵されたといつてよいと思ふ。

次に應永廿年正月十九日に守護の斯波義重より山内兵庫助入道という者から寄進された老町老段が寺領として承認されている。ここでちょっと寺領の事にふれるが、同じ寺領といつても當時は、安堵状がまだ出ていない寺地は、所有權が認められる

だけで税金がかけられるのである。それが安堵状が出て始めて寺領の領有權が認められるので税金が免除となる。故に安堵状というのは重要なものである。西福寺もその領有權を獲得のため地方政權と關係を付けるのである。当時でも土地の權利は複雑である。

又、同じく應永廿年三月十日には、西福寺々領、三町二反半小を守護斯波義重より承認された文書がある。ここまで来ると西福寺も相當な經濟力を持つて来る。これには、地頭の藤原氏も相當活動しているが、中心は住職の宗教活動の盛んな結果である。

このように西福寺は最初は地頭から寄進を受けたに過ぎなかつたのであるが、やがてそれが、地方政權である守護と結び付き、その勢力下に寺領を安堵される。この次の時代になると今回は述べないが、隆昌な寺勢の上に立つて中央政權と結び付くことになるのである。

罪の意識の展開と鎌倉新仏教の成立

池 上 潔

鎌倉新仏教發生の前提としての浄土教の成立に関して平安貴族の罪の意識がその原因の一つにあげられているが、この罪の意識について具体的に論究したものは少ないようである。それというのも新しい宗教の成立には創唱者及びその受容者に罪の意識があるものという考えが一般にあるからではないだらう

か。そこで伝統的仏教界内の浄土教の発生より鎌倉新仏教の成立にいたるまでのこの間の仏教思想の展開を罪の意識に即して概観したい。なおここでいう罪の意識とは新仏教の成立の原因の一つと考えられるのであるから、在来の宗教によっては往生・成仏について不安であるという現実的自覚であると考えられる。

罪の意識をこのように考えると平安貴族層の心情にはかかる意識は薄弱であつたと思われる。それは平安貴族にとつて彼等が信奉した浄土教は特に新しい宗教ではなくてあくまで伝統的仏教であつたからであり、しかもまた浄土教に依存した理由も来世に対する現実的の不安というより彼等の栄華の人間の有限性の自覚や現世に対する希望の喪失という意識即ち無常の自覚が強かつたのであつて、これは「厭離穢土、欣求浄土」の言葉にうかがえる。従つて罪の意識がみられるのはこの伝統仏教的浄土教が末法思想の一般化とともに貴族層外に普遍化したところからとみるべきで、貴族層に要求された往生成仏のための功德をつむことが不可能な階層において発生したものである。そこに伝統的浄土教に対し民間仏教的な聖や上人等の布教が盛んになつた原因がある。然し新しい救いに依存しなければならぬとする罪の意識を生ぜしめる現実的自覚が漠然としたものであつたためか、この教えには往生成仏の確信に乏しく雑多な修行を要した。これは受容層が非階層的であること、その発展が聖や上人の個人的魅力所謂験者としての評価にもとづいたものであつたことにもうかがわれる。だが在来の仏教の目的外にあることの意識が生じたことは事実であり、ここに罪を明確に

指摘した法然の出現の必然性があつた。いわば法然によつてはじめて罪人の範疇が明らかになつたといえる。だが法然のいう罪は抽象的であり、同時に在来の仏教の目的とするものに相対的であり、それだけに罪の意識を相対的自覚に基づくものであつた。これを絶対化したのが親鸞であつた。親鸞は北陸・関東の生活のうちから罪人を階層的に把握し、そこから宿業としての罪の階層ひいては宿業としての罪の存在たる人間認識に發展したものと思われる。即ち人間存在を本質的に悪と意識する絶対的自覚が生まれ、罪の意識が普遍化され、これに対応して教の基礎が形成されたものと思われる。従つて罪の意識は伝統的教の下にあつた貴族層に自覚されたものではなく民間仏教的世界において生じたものであつて、その罪の意識の深刻化が鎌倉新仏教の展開を促がしたものである。

ところが日蓮の場合を考えてみると浄土教系という罪の意識のごときものはみられない。日蓮のいう罪とは謗法であり、その前提には法華経を最勝の經典となる態度がある。いわば日蓮にとつては教相判釈こそ重要事であり、最勝の經典の前には個々の人間性等はとるにたりないものと考えられたのであつて、人間生活の反省の所産たる罪の意識の自覚による救済の願望より成立した宗教とはその趣を異にしている。

このようにみると個々の人間性の自覚より生じる罪の意識を前提とするのは浄土教系の特徴といつてもよいのではなからうか。また新しい宗教の成立には必ず個々人の罪の意識の自覚があるものとする考え方にもよほどの検討を必要とするのではな

いかと思われる。

非僧非俗の立場

橋 本 芳 契

一般に「非僧非俗」の語で理解されているのは、親鸞(A.D. 1173—1262)によって述べられたそれであると言えよう。即ち彼の名著『教行信証』化身土巻末に見える次の文中の句である。(因みにこの著は彼の五十二歳頃の作とされる。)⁽¹⁾「竊かに以んみれば、聖道の諸教は、行証久しく靡れ、浄土の真宗は、証道今盛りなり。然るに諸寺の釈門、教に昏くして真・仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪・正の道路を弁うること無し。斯を以て興福寺の学徒、太子天皇後鳥羽院と号す今上土御門院と号す、聖曆承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。これによりて真宗興隆の太祖源空法師並びに門徒教輩、罪科を考えず、猥りに死罪に坐し、或は僧の儀を改め姓名を賜りて遠流に処す、予は其の一なり。爾れば已に僧に非ず、俗に非ず。是の故に禿の字を以て姓とす。空師並びに弟子等、諸方の辺州に坐して五年の居諸を経たりき。」これを伺うに、(1)在来の聖道諸教にかわって今時は浄土の法門が盛行する。(2)然るにその時運と道理を弁えない道俗が一様に念仏排撃の暴挙に出でた。(3)為に法然以下念仏教徒の多くは凶らずも、或は死罪に会い、或は遠流に処せられる非運に陥った。親鸞もその遠流者中の一人で、既に僧儀を改

め、俗姓まで賜ったから、まさに「非僧・非俗」の身であり、敢て「禿」の字を以てその姓とした等と言っており、実際上二十九歳で法然の門に入り五六年を出でずしてこの悲劇に会った親鸞は、越後の配所であって自ら愚禿と名乗り、しかも終生これを変えなかったのである。

さて親鸞がさきのように「非僧・非俗」と称したについて、歴史家のうちにはその「非僧」というに「僧」とは、僧尼令における身分上のものを指し、今すでにこれを剝脱され、僧職から追放されたのであるから「僧に非ず」と言ったものという人が少くない。いかにも念仏停止となり、流罪に処せられ、既に僧儀を改め、俗姓まで賜った上では、確かに「非僧」である。然らば「非俗」はどうなのか。歴史家はこの方面に関し、余り多くを言わないかのようにであるが、親鸞の宗教人としての自内証は、「僧に非ず」と共にかえって「俗に非ず」の方面に明確にされているのでないか。理論的に考えて、「非僧・非俗」は、宗教的体験としては僧をも俗をもいどきに否定して、僧俗とも無い無限の空態に一旦はかえり、しかもそこから真正の僧と俗との姿を一如の道として顕現打出しようとしたものではないのか。従って親鸞の「非僧非俗」の句は、『教行信証』における前引統文中の最重要句たる「雑行を棄てて本願に帰す」るに、教理上思想内容的に密接な接続と展開を為すものと考えられ、「非俗」の故にいよいよ「雑行を棄」て、「非僧」の故にますます「本願に帰」するに至ったものと解せられる。故に「非僧非俗」の反省は、本来「雑行を棄てて本願に帰す」る宗教的自覚への重要な基底面を構成していたのである。またそれでこ

そ「非僧非俗」は、単に親鸞一個の身分的回顧たるにとどまらず、更に積極的に宗教的普遍の実践的意義を内蔵するものとして、その立場はさらに一般化して理解されなければならぬであろう。古く聖徳太子（A.D.574—622）が確信を以て推古天皇に勝鬘經を講讀されたときの状が世俗を以て任ずる太子に「其儀如僧」（上官法王高説。維摩經菩薩行品に不壞威儀、而能隨化とあり）と記され、また近く臈摩清沢満之（A.D.1863—1903）が「今年は何もかも壊れた年だった。子供が壊れ、妻が壊れ、学校が壊れ、今度私が壊ればみんな終いがつく」（西村「清沢満之先生」三四七頁）と死去の前年に述懐した時は、またその如來への「我が信念」が最も明白にされていたことを参照しても、「世間と出世間とに入不二（advaya）」（維摩經入不二法門品）であることが大乘仏教の真趣意であることが実証される。維摩經の「不尽有為・不住無為」（菩薩行品）なる中道無礙の法門は、最もよくこれを説いている。また「身の出家」に對し、「便発阿耨多羅三藐三菩提心、是即出家」（弟子品）とするのも「非僧非俗」の立場が現代になお身証さるべき普遍的真理なるを明白にしている。親鸞の「非僧非俗」については、正像末の仏教史觀の立場から真証として覺証されたものと考えられるが、これまた現代人として最も深く仏教に望むべき道理であろう。非僧非俗はさながら念仏の道である。

奈良元興寺極楽坊發見の 納骨器について

五 米 重

奈良元興寺極楽坊の解体修理にもなつて数多くの中世庶民信仰資料が發見されたことは周知のことであるが、今年は三月と八月の二回にわたる境内地發掘によつて、すでに本堂と禪室の須弥壇や軒裏から發見された物件と同種のものや、從來未發見の資料がぞくぞくとほり出されて、現在その整理が進行中である。これらのなかで今回は納骨器だけをとりあげて發表する次第であるが、これを分類すれば、(1)木製五輪塔型 (2)木製十三重塔型 (3)木製宝塔型 (4)檜曲物桶型 (5)竹筒型 (6)朱塗椀型 (7)手くじり壺型 (8)花瓶型 (9)土釜型 の九種とすることができる。

このうちで木製五輪塔型がもっとも数が多く、名号や真言や年記・供養者名などの墨書があり、また五色で五輪を彩色したものがあることなどヴァリエティに富んでいる。類似品は当麻寺と中尊寺に少数發見されているし、会津八葉寺でも現在もちいられているけれども、数において比較にならない。すなわち天井裏からは四個にすぎないが第一回發掘で二七八個、第二回發掘で四百余个のぼつている。墨書は南無阿弥陀仏の六字名号に真言を併記するか、南無地藏菩薩に真言を併記することが多く、真言は ナレエ工瓦 、 倚工角瓦 、 ニミ発梵 などの五大

五仏の真言と念升祿の弥陀三会の種字が大部分をしめている。年記は今のところ文明十一年がもっとも古い。五輪塔形の様式からいって室町初期まではさかのぼりうる。ただこの納骨器の問題点は長押にかけたという事で、その構造からいってもあきらかに長押にうちつけた釘穴を存するばかりでなく、長押に半分のせてうちつけたらしい刻み込みもある。このような例は伝承的には京都東山の六道珍皇寺に近頃まであったとのことであるが、文献的には大乘院寺社雜事記に見ることができず。すなわち文明十三年(1481)の四月二日に前関白一条兼良が薨去したとき、二七日の四月十五日に「二七日法仏事極樂坊修……；御骨用金五輪出来、百文下行」とあり、四七日の四月廿九日には、「御骨奉籠之……極樂坊分者、金之五輪キンハク也、代百文、六ヶ所燈明六十、明禪布施五十文下行了、万陀ラ堂内陣西方長押打之」とあるのであきらかである。

このような納骨の方法はまことにめずらしいというべきで、類聚雜例に見える延暦二十一年に源有時の骨を東山住僧蓮舟法師の私寺屋においたのはどのような方法であったか知る由もないが、その他の大部分の例は壺に入れて土中に埋納したことは、多くの骨壺の出土によって証明しうる。しかもこのような納骨法がおこなわれたことにはなにか理由がなければならぬであろう。これについてかんがえられるのは骨掛けの習俗である。これは最上孝敬氏や丹野正氏によって山形県の例が報告されたにすぎず、これを全国的な例または奈良京都の納骨とただちにむすびつけるのは困難であるが、山形県西村山郡醍醐村・谷地町、北谷地村、東村山郡干布村などで火葬骨をカマスなどに

入れて三十五日か四十九日のあいだ墓地の樹にかけておく風は、沖繩にもあつたらしく、伊波普猷氏はその「琉球古代の葬制」の補選で墓の小屋の天井に芭蕉布につんで洗骨をつりさげた例をあげている。山形県の例では墓地に骨掛けをしなくないてからは火葬骨は甕なり箱なりに入れて自宅に三七日位おいて埋骨するようになったというから、今日出土する奈良時代以来出土の蔵骨器もおなじような手続で埋骨されたのかもしれないのである。実際にわが国の古代の庶民の葬制に風葬がおこなわれたとすれば、白骨化した骨を集めて第二次墓に納める中間でこのような儀礼がおこなわれるのは当然である。極樂坊の場合は長押からはずして土中に埋めたものが境内から発掘されたのであるが、たまたま楠経などにまぎれこんで天井にあげられたものが軒裏発見となったものであらうとおもわれる。

真宗教義についての二、三の問題

松 本 解 雄

一 經、論、釈に対する態度について

およそ宗教である以上、その目的とするところ苦惱からの脱却にあることは言うまでもない。仏教における転迷開悟乃至は浄土往生もその具体的現われに他ならない。仏教は成仏の方法からみて聖道自力の道と浄土他力の道とに別れるが、今問題としようとしているのは勿論後者である。浄土教にあっては、阿彌陀仏の誓願によって、罪業に泣き然も末法濁世に生を享け、

所謂出離の縁なきものも、その救済が可能となり即ち浄土往生が決定され、やがて成仏することになる。以上のことは教義上、浄土三部経を依拠とし、更に七高僧の論釈を通して親鸞によってその頂点に達したとみてよい。然るに古く「浄土教批判」において提出された疑問はその後幾多の解明はあったようであるが、依然として現在においても問題を残している。従って浄土についての研究なり、解明なりが種々の形においてなされて次々に発表されている。

そこで浄土そのものについては次に述べることにして、先ず浄土教の依つても立っている経、論、釈に對する態度というものは、「信」の名の下に、一字一句まげられないものかどうかについて考えてみたいと思う。護教的立場に立つならば伝統的解釈をまげることは確かに異安心、異解としてあくまで排斥されなければならない。しかし宗教自体の立場に立ち、然も親鸞が強調した「真実」という見地から考えるならば、本来の仏教の立場、そしてそれから必然的に展開した浄土教なるものも、時機相応という線に添うてその教義の表現の仕方は当然改変されて然るべきではないだろうか。現に親鸞がその信の立場から、經典の伝統的な読み方と異つた読み方をすること即ち異つた解釈をすることによってその真実性を現わさんとした。經、論、釈に現われている教説は、常にそれが語られ、序述された時代の思想を反映している。従つて經、論、釈を読むに當つては、この点に留意して、何が仏祖の真実を語っているかを撰びとる必要がある。さもなければ場合によっては經典の序述そのものが、デューイの所謂夾雜物となり、却つて宗教の真理

性を覆いかくして了うことさえなしとしない。浄土三部經始め七高僧の論釈更には親鸞自体の諸述作にしても現代に至るまで約二千年乃至七百年の年月を経過して居り、その間における思想の変遷は著しい。殊に近世に至つて科学の急速な進歩につれての考え方の相異はまさに百八十度の転開をなしたと言つてもよい。にも拘らず宗学の現状は如何であろうか。多少の表現の変化はあったとしても、その大筋においては依然として改められてはいないのではないか。その具体的な問題として浄土觀並びに仏身觀があげられなければならない。

二、浄土について

浄土の問題については、その實在、様相等の問題があり、種々論議がなされているが、私は一に述べたような趣旨に従つてこれらの問題ととり組んでみたいと些か研究を進めつつある。さて浄土の實在については、信の立場からこれを疑うことは出来ないし、このことは親鸞が教行信証教巻において「夫顯真実教者則大無量寿經是也」と述べていることからみてもそうなくてはならない。ただこのことに関して經典の成立史的研究がなされなければならない。この点池本重臣氏の業績に教えられるところが多い。次に浄土の様相即ち浄土の莊嚴の問題であるが、この点について特に一に述べた観点からして、広略相入、二種法身等の問題を考察していく必要があると思う。親鸞によって打立てられた真実教義についてここに詳論することは出来ないが、私は最後に自然法爾の信味と次の和讃に注目したいと思う。「釈迦弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり」

仰誓と『妙好人伝』

佐々木倫生

『妙好人伝』は周知のように正五篇十巻、統一編二巻、計六篇十二巻からなっている。この『妙好人伝』は文政元年（一八一八）に上梓されようとしたが、果されず、その後天保十三年（一八四二）に漸く出版され、更に書きつがれて嘉永三年（一八五〇）に現在の形に完成した。その後、版を重ねたと考えられるが、明治十九年、思永が活字にし三十五年頃までに四版を重ねている。

この『妙好人伝』は仰誓の見聞したものである。初篇と僧純の書いた二篇以下の正編、象王の統篇とからなる。つまり『妙好人伝』といわれて流布したものは一人の著者の手になるものでなく、時をいくらか異にした三人の僧によって、選り出された妙好人たちの伝記である。このことについて我々は注意しなければならない。そこには妙好人について語る態度に本質的な相違があるからである。それについて別に論じたが、（関西倫理学会報二十二号）編纂についての意図は必ずしも同一ではないであろう。

ところで仰誓は『教行信証解説』をはじめとし三十一篇にわたる著作をなして居り識見をもった学者であったが、彼の思想について殆んど研究する者のないように独自の学説を立てた学者ではないようである。彼の本領は学者として学解に精進する

よりも信仰に徹し伝道教化に努力することにあつたように考えられる。今、彼の編著の中より『真宗小部集』と『現生十益辨』をとりあげてみるならば『小部集』は真宗教義の要諦を網羅しようとする意図があるに拘らず、その傾向は信心の問題に絶えず還帰してゆく。換言すれば信心を究明することにより真宗教義の本質は自然に具現するという態度である。仰誓は所謂『明和の法論』に書記として参加したが、対論者は功存、継成、天倪であり、彼は筆録したにすぎないが、その前後において学林の上座を占める者として活躍したようである。この対論は法霖の『一益法門』的な思想をめぐって行われたが、どちらかといえば学林側が論破された趣がある。（『明治法論次第』『鞞之間論議』）。

一方、学林側を代表する功存は僧様などの死後、学林の代講としての地位に居り、また既に『願生帰命辨』を上梓していた。（宝曆十四年）而もそれをきっかけに諸所で安心論議が起り、問題は表面化していた。（『通紀』）智遍の問題としたことは安心についての世間一般の疑惑を背景にしていたことは後の三業惑乱と同様であった。『小部集』には法論の前年に写した僧様の著作から老年に至るものまで含まれるが、この内容はまた明和の法論以後の仰誓の態度について暗示を与える。そこには明らかな功存批判も見られ、また一益思想に対する態度も見られると共に彼が学林から一步退き、信仰者としての態度に徹すると共に教化に専念する気構をよみとることができるのである。十益辨についても同様のことがいえるが、ここでは更に教化の態度が濃厚に見られる。それはむしろ談義本である。

以上のような態度が『妙好人伝』初篇を成立させたものである。我々は『十益辨』に見られると同様に『妙好人伝』は教化本であることを知らねばならない。それと共に彼がつとめて異解その他について明確な判断をし、それらを排した点を考えて、僧純の編輯した二篇以下の妙好人の言行を見極める必要がある。しかし僧純の『妙好人』たちはやがて創唱的な新宗教へと転化してゆく可能性を含んだものとして、一つの意味を担うものでもある。他方、徹底した信仰を重視する仰誓の態度の中から、庄松や才市のような宗教者が生れることにもなるだろう。

慈鎮和尚の密教

三 崎 良 周

慈鎮の密教の中心をなすものは、經典でいえば、大日経・金剛頂経を別にしては、瑜祇経と別行経の尊信にある、といつてよいのでは無からうか。それは吉水藏の「毘逝」別上に、「又今経に以_レ瑜祇経与_レ別行経_ニ為_レ至極_一也。瑜祇経_ニ両部_ニ肝心也。毗盧サナ別行経蘇悉地肝心也。」とあるように、瑜祇経は両部の肝心、別行経は蘇悉地の肝心、とするのである。台密の蘇悉地地における別行経の位置は、極めて大きな問題をもつのであり、この別行経を明らかに採り上げたのは、恐らく慈鎮に始るようで、随つてこのことこそ慈鎮の密教で最も論究すべき問題であろうが、今は別に機会をもちたい。

小稿に問題とする、瑜祇経が両部の肝心である、ということ、は、早く安然の教時間答巻四に示すところである。そこにはいわば胎金合様の思想が窺われるのであるが、慈鎮はそれを踏襲しているといえよう。問題は、教時間答のその箇所に「其中、大悲胎藏頓証八字印明、即是大日経中、阿闍梨真實智品印明、而明_ニ五部_ニ三十七尊法_一。實是金剛留中之悉地成熟性也。」とあることで、それについては上記の毘逝に「両部肝心者、瑜祇経仏眼大成就品説_ニ成身行法_一、用_ニ行位薩埵_ニ仏眼八字_一。……台藏八字明加_ニネ_一(タラク)字、師資口伝秘何事如_レ之哉。」とある。即ち毘逝では、胎藏頓証八字明に「タラク」を加えることを以て口伝としているのである。このことは慈鎮の弟子道覚の記した胎藏八字頓証口伝法門に、次のように詳細に示されている。

和尚御記云、……仏眼行法最極、……基好云、結_ニ金剛懸印_一、外釋五古也、加誦_ニ八字_一眞言_ニ之時、五大虚空藏印、結_ニ加_一之。金剛界五部五阿闍梨法印_ニ可思_レ也。五古印_ニアピラウンケン誦_レ之。五大虚空藏印之時、次第ウンタラクキリクアク可_レ誦_レ之。大観印之時、パン_ニ字_一五字之中在_レ之。仍五古并大観印_ニアピラウンケン_一一明_ニ誦業_一也。云云。

ここにいう基好とは、溪嵐維や元亨釈書にその事蹟が見えているが、今は穴太の聖昭の弟子というにとどめておく。慈鎮はその説を襲っているのである。

さて瑜祇経金剛吉祥大成就品に「仏母金剛吉祥説」として胎藏八字明につづいて虚空藏五字明を掲げている。慈鎮はこの二明を一つに併せ、八字明に「タラク」を加えて九字としている。このことは三昧流口伝集や阿婆縛抄にも見えないことで、

親鸞が往相と還相との二つの廻向で、宗教的自覚の内容を把握したことは、彼の信仰と思想を特徴づけるとともに、日本の浄土教系思想の発展の到達点をしめたものである。したがっ

- (4) 台藏若受三八印之人、可レ用ニ無所不至。若五胎印、可レ任レ心也。若未レ受ニ印一人、可レ用ニ五胎印。 (三珠流口伝集)
- (5) 今金剛頂瑜祇經、是可言兩部大法之肝心也。以下說ニ兩界阿闍梨位行法ニ故也。其中大悲胎藏頓証八字印明、即是大日經中阿闍梨真実智品印明、而明ニ五部三十七尊法。實是金剛界中之悉地成熟性也。 (教時問答卷四)
- (6) 抑々此法被レ修ニ大法ニ事、先例未レ聞レ之歟。但康治元年、相実法印、於ニ白川殿、為ニ院御祈修ニ之。云云。然而、伴僧只六口、不レ立ニ七曜壇、只大壇護摩壇許敷。又道具不レ置ニ之。仁王新釈經新訳大壇安ニ之。云云、 (門葉記第四十、如法仏眼法現行記)
- (7) 又今經ニ以ニ瑜祇經与ニ別行經ニ為ニ至極ニ也。瑜祇經ニ兩部肝心也。毗盧サナ別行經蘇悉地肝心也。兩部肝心者、瑜祇經仏眼大成就品說ニ成身行法、用ニ行位薩埵仏眼八字。以四印明ニ存ニ七分行法。其功能広可レ勤レ見之。台藏ノ八字明ニ加ニ字、師資口伝秘何事如レ之哉。……大日變作ニ薩埵身、薩埵又變成ニ仏眼部母身。 (A & 別上、吉水藏本)

還相廻向の問題点

森 龍 吉

て還相廻向は真宗教義の根本問題の一つであるとともに、日本思想史のうえでも重要な問題の一つである。その理由は超越思想が内在性を胚胎しているという点において、一般思想史の中でも、仏教思想史の上でも重大であるという点にあるだろう。親鸞は「教行信証」証卷において、還相廻向を「生死の稠林に廻入して、ともに仏道にむかはしむる」と曇鸞の「論注」に依ってのべ、また世親の「浄土論」によって、「廻向を主として大悲心を成就する」と、彼の超越思想の超越性とともに、内在性をあきらかにしたのである。その内在性の構想を、「広略相入」にもとめて法性法身によって方便法身を生ず。方便法身によりて、法性法身をいだす。このふたつの法身は異にしてわかつべからず、一にしておなじかるべからずといひ、「菩薩もし広略相入をしらざれば、すなわち自利々他にあたわず」と把握の根底をあきらかにしたが、存在的構造については、その法身は「清浄」であり、その「清浄性」は二種の面から了解されなくてはならぬという。すなわち、「器世間清浄」と「衆生世間清浄」であり、前者は用をしめして、共報であり、後者は体をしめして、別報であるという。それは実践的立場においてそうであるが、ここに世界構造の転換の論理が秘められていた。器世間の清浄が、問題にされているところに、還相廻向の歴史的世界における存在理由が見出せるのである。しかも、その用としての存在のしかたは、「鼓するものなしといへども音曲自然なる」「阿修羅の琴」に比喻され、「度無所度」の「自由性と主体性」が、衆生世間清浄の実践的理解の根底に見えらるのである。しかも、それは「無量の衆生と

度すといへども、実は一衆生として滅度するものなし」という
濟度の仕方である。滅度を得て完了し、安住しうるものではない。
それは歴史的世界の本質の問題である。

この点において、親鸞は、世親と曇鸞をうけつつ、浄土者の
神話的、感覺的超越性を否定し、脱却して、世界構造の本質の
なかに、その内在性をかちとる問題点を発見していたのである。
しかし、その問題点は社会科学と歴史科学の未成熟によっ
て、それ以上には論理化されず、中世的神祕主義の限界を的確
に示したのである。しかし、その神祕主義は、一触自己を破
って否定的に展開して、自己を貫徹するような指向を秘めてい
るのである。真宗教学において、頑強に目をおおわれたのは、
親鸞思想のこの点であるが、それが、じつは、彼の思想のユニ
ークな本質でもあったとおもう。浄土教はこの点において、大
乗仏教の基本精神を復権するとともに、過去の浄土教を眞實の
否定性をもって、継承したのである。これが眞実は伝統のあり
方の一つの道であった。

それでは、親鸞はどうして、こういう性格の思想を抱懐しえ
たのか。そこには十三世紀前半に、煮つまった中世的変革の全
歴史構造のダイナミズムが、唯一の、そして根源的な理由とな
った問題がある。「平家物語」がたたええた叙事詩的精神が、そ
の一端を開示している。また親鸞が「聖」が認じて自ら自己を徹
底して解放しえなかつたフィクション的性格を、みごとに、根
底から打破したところにも見出される。しかし、かかる変革期
の精神はポロイ的にうけつがれざるをえなかつた。日本文学に
おいて、叙事詩が不毛におわり、かわって、抒情詩が主流をし

め、また、その継承が散文的には、「私小説」をうみだしたこ
ともも通じている。彼の還相廻向は、近代に抬頭した、親鸞思
想の私小説的理解と根本的に対立し、それを克服するものと考
えることができるのである。もちろん、これは現代という変革
期での思想的「伝統」の解明されるべき重要な課題であろう。

中国に於ける南宗禪と北宗禪

中 川 孝

達摩禪は七世紀における五祖弘忍門下の人々の中国各地での
活躍により、仏教界における確固たる地歩を占むるに至った。
就中、荊州玉泉寺神秀禪師、曹溪宝林寺六祖慧能禪師は、各々
その門下から傑出した弟子を輩出し、中国禪法樹立に功績があっ
た。両者は各々北宗禪、南宗禪の祖として重視されるのである
が、その宗旨の区別が意識される様になったのは、六祖の弟子
荷沢神会禪師が、七三四年及び七四五年の高度に亘り河南省の
滑台及び洛陽において宗旨を定め、南頓、北漸を説いた時に始
まる。(曆代法宝記) 菩提達摩は南天竺の人で、大乗を極め、
中国に来て禪教を伝えたのであるが、その弟子二祖慧可大師
は、楞伽經を授けられ、これを講ずる時に、南天竺一乗宗によ
ったということが、統高僧伝法冲伝によって知られる。この
「南天竺一乗宗」を簡略にしたものが「南宗」の名の起原であ
ると思われる。

南宗が達摩禪を指すことは、唐の浄覺夾註般若心經の李知非

の序文によっても知られる。この南宗の正系が六祖慧能の禅であり、北方に居る神秀は、南宗と宗旨を異にする故に北宗であるというのが、神会の考えであったと思われる。この語が文献に見えるのは、六祖壇経で、それには「南能北秀」と呼び、両者を区別する理由は地理及び、頓悟漸悟の相違によると述べている。南宗禅、北宗禅の名称は其後次第に世間一般に広まった。六祖及び神秀の禅法に存する宗旨の相違は、六祖と神会の間で早くから問題にせられていたと考えられる。彼等の北宗禅観は「六祖壇経」「神会語録」「和尚頓教解脱禅門直了性壇語」等により知られる。北宗のいう「坐不動」、「除妄不起心」等は、道は本より通流すべきものである故、心が法にとどまる時は、縛せられることとなり不可であるという。その他種々難点があげられている。元来神秀も六祖も五祖嗣法の弟子である。神秀は四十六歳五祖下に来たのであるが、内外の学に通じた学者で、六年間五祖下で修行を続け、五祖と同居する程に重んぜられ、恵まれた修行をした人である。他方六祖は、二十四歳五祖門下に来る迄には、母を扶養し、生活と闘い、五祖下においても行者として堆房に配属せられ、読書坐禅等に費すべき余暇さえ無い労働的修行を八ヶ月間つづけた人である。両者の悟後の修行も同様であって、同じく十六年間の修行の間に、六祖は広東省の中夫部、或は広西省の東部に居て、末出家の形でいた彼は、再び樵者や獵人の中に混じり、身心放捨の修行を続けたであろうが、神秀にはかかることは許されなかったであろう。両者の間のこの修行形態及び生活環境の相違は、本来の彼等の性格を益々特色づけ、その宗風の相違を形成したと考えられる。従

来南北宗の対立は神会の作動に因ると言われているが、神会はその遺著によっても識見の勝れた人であり、従来言われる如きものに非ざることが知られる。神会が六祖壇経に附加している北宗の宗旨の矛盾は、北宗の諸偈等を現存する二種達摩論の思想と対照する時、明らかに指摘することが出来る。北宗のかかる難点は、初期における彼等の禅が高蹈的な文字禅であったことに起因する。その責は主として神秀にあり、彼が三代二京の法主として、王室に未曾有の尊崇をうけたことが、他方灰頭土民的な放身捨命の修行に終始していた南宗との間に、その仏教に対する見方において甚大な距離を作ったことが想像される。然るに神秀の高弟普寂の晩年に突如として起った北宗排撃ののろしは、榮譽に輝いていた北宗の人々の心に大なる衝撃を与えた。それに如何に対処するかということが、普寂の晩年以後の責務となった。かつて神田喜一郎博士に紹介されたペリオ本三五五九号の普寂の語及び関口真大氏が紹介された達摩禅師論の書名を有する写本等は此際における北宗派の人々の苦惱を反映した労作であることを心において此等の内容を見る時、始めてこれ等の中に誌されている肺腑を衝く如き真剣な叫びが聞かれ、彼等が初めて宗教的に真に目覚めて、一方にはその法的内省を深め、他方又人情的苦惱の克服の為に努力して行ったあとが見られるのである。普寂の下に明瓚の如き異才が出たという訳もここに初めて了解されるのである。

註* ペリオ本三五五九号の内容は花園大学教授柳田聖山氏御所持の写真を恩借して知ることが出来た。教授の学恩に深謝する。

聖徳太子の仏教撰取

望 月 一 憲

この問題については、さきに姉崎正治博士に宗教的・哲學的に深く掘りさげての論考があるが、それが和英両文の書にまとめられてから（『聖徳太子の大士理想』昭和十九年六月刊）、すでに十有五年、幸に今日さらに進一步の境地を開き見ることができた。

聖徳太子は、仏教的立場にたつて政治を行なったというよりも、日本国の政治をいかにしたらいいかという切実な要求に立って仏教をその主要な拠り所として撰取した。これがその最も大きな特徴であると思われるが、これはまた端的にその生涯の政治業績の上にその特徴を顕著にあらわしているところである。

今日、現代史学の篩にかけて明らかに太子の事業となしうるものに、遣隋使の派遣、冠位十二階の制定ならびに憲法十七条の撰作がある。（拙論「憲法十七条に関する一考察」綜合歴史研究一ノ一所収）

この憲法には、第二条に篤敬三宝を高く掲げて、仏教を仰ぎ、これによること、まことに深いのであるが、同時に、また、儒家、法家、その他、もろもろの説を集大成しているのである。

そして、なお、驚くべきことには、この憲法を構造的に分析

すると、すべて天地陰陽相對しているものであり、そして、そのうち第十六条の「使民以時古之良典」というのは、シナの政治哲學である儒教によつてゐるが、この「使民」の条章はさきの「篤敬三宝」の第二条に相對しているのであつて、この「篤敬三宝」を地として始めて成立するものであることがわかるのである。

すなわち、これよりみれば、民を使うに時をもつて慈愛の政治をするということは、とりもなおさず、上三宝に対する恭敬の心に相応するのである。ここにおいてか、仁政こそは、上三宝に対する供養とまったく同じ意義と価値とを有するものであつて、政治の局に当るものにとつては、実はこの人民こそは上三宝と同じく心から恭敬と供養の誠を捧げるべき聖なる対象であることを知るのである。

そして、この大義にして真に明らかとなるならば、ここには、はじめて太子の遺訓を奉じて一家族滅の悲劇を演じた御子山背大兄王の殉道犠牲の眞の意義と価値とを認識することができると思ふ。

これは、法華經の藥王菩薩本事品に説くところの一切衆生意見菩薩の捨身供養をさながらに彷彿するものであつて、まったく文字通り「説の如くに行」じたものといふことができると思ふ。

その「但、吾が情に十年百姓を役わじと冀う」といい、一身の故に由りて、百姓を傷り残うことを欲せず」「吾が一身を入鹿に賜う」といふがごときは、その根柢に深く徹底したこの大自覚をもつたものとしてこそ、はじめてその真相を明らかとな

しうるであらう。

次には、三経義疏にあらわれてくる独得無類な転回釈に、その顕著な特徴を見ることができるのであるが、この三経義疏そのものについては、今日早稲田大学の福井康順博士、広島大学の小倉豊文教授から新たな疑義が提起されていて、問題がはなはだこみこみしているから、これは他日に割愛したい。(日本仏教源流研究紀要所収「義疏独得の転回釈について」参照)かくて、聖徳太子は、政治という漏斗を通し、政治という坩堝において仏教を摂取したことが明らかとなり、そして、その政治的実験の結果が無類に秀れ、卓抜優秀な成績をおさめたことが、史実をふまえての他の論証によって確実なりとすれば、ここに、大乘仏教の大いなる歴史の流れの上において、太子の仏教摂取の占める歴史的意義は、従来の見方を破して、新らしい大きな位置づけをうけうるものと信ずる。

覺鑊上人に於ける内観の積極性について

—— 現代的意義 ——

二 宮 泰 臣

本論は覺鑊上人の宗教に示された近代性——現代的意義を特に内観の積極性という面で捉えようとするもの。時代制約のため近代性ということに既に困難があるが、要約して次の語録の中に今日の時代に即応した面目を見うらと思う。即ち一心自

覺頌に曰く、「諸仏悟二一心」已任三方徳殿ニ 衆生馳三方境ニ
未二盡二一心台ニ「密宗三擇地」焉狂乱能達 自業他利鏡 自
味 無照他 内証外用藏 内虚何益ニ外 須下爲二度擇類 寂然
絶中業務ニ 先鑑徹二一心ニ 後照ニ化万物ニ 是則凡愚時 多劫利
他行 不レ及ニ悉地後 一念度人功 豈只優劣天 實也損
益甚…聖尚讓ニ他度ニ 凡蓋先ニ自行ニ 古賢知ニ未萌ニ 猶能
好ニ遺世ニ 今愚暗ニ情事ニ 那妄望ニ出仮ニ 若越ニ此軌則 定墮ニ
彼破敗ニ 何唯廢ニ 自業ニ 兼又失ニ他益ニ 若欲滿ニ他化ニ
要須レ成ニ自觀ニ 一利報ニ四恩ニ 半念備ニ二徳ニ 与ニ自修ニ他利ニ
既是非ニ調門 為レ他勤ニ自行ニ 豈非ニ他度道ニ 自他本一仏 人
我非ニ三法ニ 行行互融涉 果非同ニ圓滿」と。(云々頁)この他凡
夫と不退位の菩薩とを区別して飽くまで自度を勧め安忍の力で
厳しく名利の世界に対して「讓哉、隱哉、去哉」と戒める。
云々頁)初心行者要文、(云々頁)打聞集、参照)

今日の世相に於て、利他の美名のもとに社会的実践に出で、「救済」と潜称して東奔西走する態度に慎み深い反省をうながされる。
一見消極的に見ゆる内観実修こそは行者の生活態度にともしれば顕われる越法や固執性を勇敢に打破する自戒となり、生活を宗教的に純化するものである。一心の自覚に徹して積極的に内観自行に励むとき、生活に宗教性をうるものとして本来面目を見る。如以なる動乱の時にあつても一心を捨てて万境に馳せ利他の美名のもと、自行を怠るのは本来非宗教的といわれなければならぬであらう。

内観に係わるをき上人の著作は多いが、概して矧字観を勧め

る趣きが印象強い。「咒字ヲ觀シサセ玉ヒテ、至極ノ場ハ言亡
慮絶トテ無念ニ成リ候也」(100頁)とあるように一向内觀に
入ることは純粹に見る働き、三昧を得ること瀟灑自在の世界を
現出すること。「方法総攝入ニ、咒字ニ」(102頁)べくこの自行
成就の爲には「父子謀魔、知疾、放彼」(100頁)一期
大要秘密集とまで記すを、上人である。

「我心ハ即出入ノ息也。息即阿字也。阿字即一念之菩提心
也。菩提心即毗盧舍那、内証也。毗盧舍那菩提心即是身是仏……
…拋三方事、觀行スベキ也。三密ノ觀行ハ、只一念ノ阿字不レ如
云々」(100頁咒字觀)「只一心阿阿可レ唱。是自然道理、三擇地
也」(咒字觀儀)「心言阿亡是即阿字本不生、理……」(無相
觀頌)(96頁、100頁)

この内觀の根柢を尋ねるときを、上人の宗教の甚だ合理的、
日晷的、大衆的、実践的、社会的な立場も理解されよう。即
ち、五輪九字明秘密積の中、即身成仏に隨つて一密至功行ありと
唱え、「……唯觀ニ一義一解ニ法至心修行故……唯以信爲門、
觀ニ字形……觀一印形三擇耶形……觀ニ尊形相之一相……
…唯誦ニ一字一明一結一印契……唯相應必定即身成仏……」(103頁)
といひ、阿弥陀秘密には「……是心是仏、本來一體。更不
レ可レ求ニ是心作仏……至レ如レ己身外説ニ仏身、穢土外示淨刹、
爲レ下勸ニ深著、凡愚、利極惡業生也」(104頁)又「密嚴華藏一
心蓮台、惜哉、古賢證ニ難易於西土。悅哉、今愚得ニ往生、於当
處……往生難處有執使レ然而己」(103頁)(五輪九字釈)或
は法華經秘釈には「衆生三業即是諸仏三密」(105頁)と、更に

真言淨菩提心私記に曰く「一即一切、一切即一。又一切中有二、二
一切中有レ一。……一切衆生一切諸仏同一本源、理智不二、一心、亦
名レ常寂光、……亦名レ阿字門」(三四頁)なお自身觀には「一
念自覺、本來涅槃」と記されてある。かくて「六度広行撰ニ之
一觀」(105頁)(心月輪秘釈)の立場に立つとき、生活即宗
教という近代的人格をもつと思ふ。

最後に「師師念是ニ我流、弟弟隨非ニ人伝。各有レ讀ニ揚自門、
一無レ信ニ仰他家。於ニ二宗中、猶生ニ自他之異論、在同流内、
既異ニ彼此之別執。如此心行、不レ可ニ勝計。高祖大師本懷云何。
答、於レ近代之人、賢愚区分矣。知法之人、隨ニ機根、卷舒、違
教之叢、任テ胸臆、是非、偏執ニ自學、妄謗ニ他授。既非ニ宗意、
定背ニ仏智。欲レ証ニ大覺、直レ捨ニ邊執。願抛ニ狭心、心レ學ニ普
門。……欲知ニ優劣、早須ニ遍學。纔守ニ井底一隅、莫レ測ニ巨海
九流」といふ秘密莊嚴法灌頂一異義の一文を取挙げ、慈悲
心を基調としたを、上人の「内觀」の強調が排他的非寛容への
頂門一針となり、あらゆる宗派化の否定を通して、全一的、國
際的、一般在家的、信教の自由を開くものとして現代的意義を
もつこと、またそれが内觀の積極性に於て最もよく開顯される
ものであることを主張したい。「真教は中野達懸編輯、富田數
純校訂興教大師全集上・下通員版昭和十年、世相軒発行」

マンダナ作「プラフマ・シッディ」

伊 原 照 蓮

BS. のヴェーダーンタ説は、SV. の所破たるヴェーダーンタ説⁽¹⁾と密接な関係にあると考えられる。以下その理由を述べ入る。

一、SV. におけるヴェーダーンタ説への論難は、BS. においてヴェーダーンタの立場から、さらに反駁されている。いかにこの箇所を列記すれば、

- (1) SV. *pratyakṣasūtra. vv. 117 a—d, 118 a—d*
 この論難の要点。①無分別知においても、*bheda = viśeṣa* 把握される。②無分別知は、*sāmānya* と *viśeṣa* との両側面を含む実在をとらえる。③*じつじつ*は、BS. p. 58. *ll. 6—9*。④*じつじつ*は、BS. *Tarkakaṇḍa. vv. 18—25* に於いて反駁、

(2) SV. *sambandhakṣepaparīhāra. vv. 55 a—b, 52 a—d, 56 a—b.*

これに対する反駁、BS. p. 10. *ll. 19—20, 22—4.*

(3) SV. *sambandhakṣepaparīhāra. v. 82 c—d.*

これに対する反駁、BS. p. 10. *ll. 21—2 & p. 11. ll. 6—9.*

6—9.

(4) SV. *sambandhakṣepaparīhāra. v. 84 c—d.*

これに対する答弁、BS. p. 11. *ll. 15—6.*

(5) SV. *sambandhakṣepaparīhāra. vv. 85 c—d, 86 a—d.*
 これに対する答弁、BS. p. 11. *ll. 17—9 & p. 12. ll. 2.*

ff.

二、SV. 所破のヴェーダーンタ説 (SV. *pratyakṣasūtra. v. 114 a—d*) では、無分別なる知は現象の対象は、*mākāśamānya* とされるが、この *māhāsāmānya* は、*sat* なる *dravya* とも呼ばれるものである。無分別なる現象は *sat* を対象とする、との見解において、SV. 所破のヴェーダーンタ説は、マンダナの学説と一致する。⁽²⁾

三、Sucaritamīśra (ad SV. *pratyakṣasūtra. v. 114*) によれば、SV. 所破のヴェーダーンタ説は、マンダナの学説である、という。しかしこれは、年代的に不可能である。従って、Sucaritamīśra の説明は、SV. 所破のヴェーダーンタ説の系統に於いてマンダナの所論が代表的学説とみなされていたという事情に基づくもの、と考える。

以上の諸点を考え合わせると、BS. のヴェーダーンタ説は、SV. 所破のヴェーダーンタ説の系統を継承するものと解せられる。

(略号) BS. = Mandanamīśra, Brahmasiddhi.

SV. = Ślokavārtika.)

註(一) 中村博士「初期のヴェーダーンタ哲学」四九二頁以下参照

下参照

(2) BS. に於いては、*sāmānya* は現象の対象とはされな
 ず、従って、SV. 所破のヴェーダーンタ説とマンダナの

それとが、全く等しい主張をなしている、とはいえない。しかし、両者に一貫した見解も、みとめることができない。

撰真実論における識説について

菅 沼 晃 宮

『撰真実論』 Tattvasaṅgraha の著者寂護 Santara ksita については、近年學者によつて種々な研究が発表されているが、その仏教史上の位置については、かならず有相唯識派 sakāravijñānavādin、あるいは無相唯識派 nirākāravijñānavādin ということにかんして述べられ、ある場合には前者に属するといわれ、他の場合には後者の立場にあるといわれている。

ここに取りあげた『撰真実論』の「外的対象の批判」 Bahirarthaparīkṣā という章は、外的対象を有する諸説がとりあげられて批判されるのであるが、その際外的対象の認知が可能かどうかという問題を論ずるにあつて、有相の知 sakārajñāna・無相の知 nirākāra (anākāra) jñāna などの区別が説かれ、そのいずれの知をもつても外的対象を認知することはできないことが述べられている。そこで、この寂護による外的対象の考察を通して、ここでは有相の知・無相の知がどのような理解されているか、それについて寂護はどのような態度を示しているか、ということを見て行くことにしたい。したがって、ここでは識説といつても、唯識教家上のそれではなくて外

的対象の認知が可能かどうかという場合の一種の認知論とでも云うべき意味での識説である。

まず寂護によれば、知 jñāna について論ずる場合、それは行相を有するもの sakāra であるか、行相を有しないもの nirākāra であるか、あるいは対象の行相と異なる行相をもつもの viśayākārad anyākāra であるかという三つのあり方しかありえないのであり、そのいずれの場合をもつても、外的対象の認知はなされえない(一九九九偈)。ここで行相 ākāra というのは、偈文では nirbhāsa とするようになり、顯われる相・形の意味である。

第一に無相の知について見ると、それは蓮華戒 Kamalaśīla によつて『無相の知を説くもの anākārajñānavādin の説は、外的対象が行相を有しているのである』¹⁾、知は無相 anākāra であるとす(p.564)と説明されている。

つぎの有相の知については『有相の知の説 nirbhāsajñānaparīkṣā においては、(知と対象)の二つの間には、真実には相違があるが、撮像はそれと同じすがたをものであるから、第二義的に(対象を)認知する。しかし識を対象の行相に印銘されたものと認めないものには、外的対象の認知はまったくありえない』(二〇〇五、六偈)と述べられる。このうちの影像 pratibimba だつて、蓮華戒は『影像とは知の行相 jñānakāra のことである』(p.565)と註記しているが、ここでは有相の知といふのは、対象の行相の影像が知の行相を規定するという意味であり、そのことは『有相の識説においては、(知は)対象の影像をもつもの arthaparitibimbaka である』(二〇二〇偈)

と述べられるところによっても明らかである。

第三の知のあり方は、蓮華戒によれば、ある行相をそなえて
 いる知も他の行相をもつ対象を認知する、たとえば黄の行相を
 もつ知 *pitakarañjana* も、白の貝を認知するごとくである、
 と主張するものがあるに、説かれるのである (p. 559)。

寂護はこの知の三つのあり方のいずれをもつても外的対
 象の認知はなされえないとし、有相にも、無相にも、あるいは
 知の第三のあり方にも、批判的態度を示している。そこで、こ
 の批判の過程を通じて、かれの論説は、知は能取・所取を離れ
 たものであって、知はただ知自体を認知するのみであるという
 この章の根本的な立場に立つものであることが知られるのであ
 り、したがって、この『撰真実論』の「外的対象の批判」とい
 う章において見る限り、寂護の論説は有相・無相と対立的にい
 われる場合のいずれでもなくて、しいて云えば、「絶対的な無
 相の立場」とでも云うべきものであると考えられるのである。

ナーガ (nāga) 崇拜と部族的密教

宮 坂 宥 勝

Atharvaveda, Brahmana では、ナーガは畏敬の念をめぐって
 崇拜されている。原始仏典におけるナーガ。① ナーガの恐怖で
 もつ、くもつ。Paritā (AN, II, 72—73), Vinaya II, 109
 —110 etc. の防衛語。Khuddakapāṭha VIII, 4: AN, II, 125:
 Vinaya I, 15. ② 仏陀を礼拝するナーガ。DN, III, 149 (三

十相經) : DN, II, 167—168, Udana 10. sv. : Vinaya I,
 3. ④ 仏陀をナーガとして尊崇する。Thera-g. 692—704
 (Udayi 長老の詩) etc. Vinaya II, 195. cf. Mahāvamsa
 V, 87—94 (ナーガの正体は仏陀)。

仏伝にみえるナーガ。① 龍王灌水 (バルフット、サーンチー
 の考古学的遺品。Lalitavistara—普曜經—修行本起經・大
 華嚴經。ただし MN III, 123 『希有未曾有法經』では二人の
 女性灌水)。② 成道直後 Muchalinda 龍王の守護。Vinaya I,
 3 (サーンチーその他の考古学的遺品)。『大般涅槃經』による
 と舍利の一分はラーマ・ガーマのナーガ・ラージャたちが供養
 した。コーサンビー博士 (An Introduction to the Study of
 Indian History, Bombay 1956) によれば、ラーマ・ガーマの
 コーリヤ族はナーガであり、アリンン化の縁に立っていた。ナ
 ーガ崇拜は一般に氏族宗教、動物トリーテムにもつ、くものと推
 定したい。

J. Ferguson : Tree and Serpent Worship. 所収。サーンチ
 ー大塔東門左側の柱内面 (上から二番目) および同じく西門の
 左側の柱の内面のシーンは J. Ferguson によるとナーガ崇拜
 である。諸学者がその後修正したごとく、これは、それぞれウ
 ルヴェーラ・カッサバの火神堂内の仏陀による悪龍降伏 (Ibid.,
 Plate, XXIV, Fig. 1) とマンラ樹下の仏陀 (Ibid. Plate, XX
 IV, Fig. 2) とを示すものではあるが、これらはナーガのト
 テミズムに超準すると考える。ナーガと樹木との結合、聖火と
 ナーガとの信仰の結合形態は、仏教より遙かに遡る。ナーガ
 は聖火および聖樹の守護神であり、聖火と聖樹に表徴されると

ころの仏陀とナーガとの結合の必然性をそこに見出す。

西紀一世紀頃のアマラーヴァチーの出土品ではすくなくともナーガが百回ほど見出される。舍利塔正面のナーガの浮彫 (ibid. Amaravati Plate. XC1) は、明らかにコーリヤ族のナーガ (および塔) である (Mahavamsa XX.XI. 17ff の仏陀ナーガ・ディーバ来島の因縁譚はこれに由来する)。▲大史では法阿育王はコーリヤ族の舍利をセイロンに移したことになって、▼やや後のものでは舍利塔正面に七匝のナーガの上に坐した仏陀を示す (ibid. Plate. CXXVI) (これは律大品のムチャリンダの故事による)。後代のタントラ仏教でもビルシヤナ部のビルシヤナの乗物は、ナーガである。さらに、舍利塔の正面に仏陀、その左にナーガが礼拝するものがある。グプタ王朝の塔の遺品になると、ただ仏陀のみとなり、ナーガはなくなっている。

漢訳『大日経具縁品』における胎蔵マンダラの西門の大護である難陀・跋難陀は、サーンチー西門より推定してガヤーのナーガの氏族宗教の名残りである。同じくチベット訳では東門の両側にこのナーガを画く。これはウルヴェーラのカッサパの火神堂のナーガに由来する。『成就妙法蓮花経王瑜伽觀智儀軌』所出の「法華マンダラ」でも東方の門の西に難陀龍王を画く。

『如意輪陀羅尼經』所出の「如意輪マンダラ」では外院の西面に水天主、その左右に難陀、烏波難陀および諸龍王家が圍繞しているのを画くが、これはサーンチー西門の (Plate. XXIV. Fig. 3) ものに完全に一致する。逆に、前記ピッバラ樹下の男子は水天主、ナーガの族長であることが確められ、その周囲の

十一人の女性が一頭蓋を背負っているのは、明らかに、ナーガのトーテム氏族であることが知られる。このほか、胎蔵マンダラの外金剛部に難陀・烏波難陀が認められる。このような配置は、古い氏族制社会の崩壊・ナーガの没落・インド封建制級社会における階矛盾を反映しているものと考えられる。

以上、ナーガ崇拝の古代宗教は、仮教の密教の組織の一端に組みこまれて伝えられたのである (タントラ仏教の部組織におけるナーガの問題は、本発表では除外した)。

俱舍論における無我説について

河 村 孝 照

生死輪廻の主体はなにかという問題について論ずる仏教の立場を明らかにしようとして取りあげたのが本研究の趣旨である。従来、俱舍論は資料的に經部の教義を頭はすものとして取り扱はれ、とくに破我品にあっては經部独自の立場において無我説を主張したものであるとされているが、これを異部宗輪論等と見える經部の学説と比較するとき、かならずしも一致するとは限らない。例えば、十八部論にでさえも第一人・勝義ブドガラを經部はたてたというが、破我品にも見当たらないというが如きである。

破我品は犢子部、文典家、勝論等の我論に対して、いくつかの問題点をあげ、自己の立場をふんまえてこれらの問題点を破折するという方法をとっている。したがってここであげられる

問題点は二者の我論についてそれぞれ立場の相違を示す規準となるものであるから、一方にあってはこの問題点を捩り処として俱舎論所説の対論両者の我論を知ることができ、しかも他方にあるのはこの問題点を他の論書に求めて両者を比較検討することによって我論の系譜を知ることができる。

耐我論に説かれた我論の問題点の大部分は犢子部とのそれであり、いまその要点をあげれば、(1)犢子部のたてるブドガラの仮実論、(2)ブドガラの第五不可説感論、(3)ブドガラの所識論、(4)仏陀の不記論、(5)記知論等であろう。つまりこれらの諸点が犢子部の我論と世親の所論との相違点で、犢子部が非即非離蘊のブドガラを主張するに對し、世親は仮我論をもってこれを貫ぬいているのである。

俱舎論における仮我説は成実論のそれを継承したものであるといえる。まず (1)俱舎論以前における有部論書にあっては仮我論は説かれていない。(2)しかし一方成実論卷三、無我品、有我無我品、卷六憶品に提起された犢子部に對する我論の問題点は俱舎論のそれとほとんど同じであって仮我説をもって彼の所論に応酬している。(3)成実論の作者ハリバルマンは世親と師を同じくした先輩である。(4)他の論書にあっては成実論ほどに近接した相似点は見出されない。これらが俱舎論仮我説の典拠として成実論のそれにもとづくとした理由である。

しかしともに仮我説を主張してもその教理的背景は異なる。

俱舎論は法有論の立場にたつて犢子部のブドガラ説を巧みに仮我説へ誘引するが、成実論は人法二空の立場に立つて俗諦における仮我説を主張する。

そこで俱舎論破我品の我論は、(1)犢子部のブドガラ説の仮有なることを力説して仮我説を主張し、(2)成実論の仮我説をモデルとしながらも、彼れが説く人法二空説はこれをとらず、(破我品中に中觀主義者を批判している。この中觀主義者 *madyanaka-citta* 称友の釈しを私は成実論者とみたい)。(3)つまり俱舎論は法有論の立場に立つて仮我説を主張したといえると思ふ。

しかし従来、俱舎論、とくに破我品は經部の説であるといわれていることは前述の通りであるが、(1)異部宗輪論等四記(感釈を含む)に紹介する勝義ブドガラは俱舎論には説かれていない。(2)十八部論を除く他の三訳で説く根辺蘊、一味蘊も俱舎論には説かれていない。また説かれたとしても婆沙論卷十一には有執としてこれを論じているから經部のみの説ではない。

以上によって次のように結論できると思う。すなわち、俱舎論の無我説は、經部の立場に立つものではなく、犢子部の非即非離の概念から巧みに仮我を誘引している点からいってブドガラ説の修正を試み、成実論を含む中觀主義者のおちいり易い空見論をさけることにも努力を傾むけ、有部の法有思想の上に据りをおいて仮我説をもって貫ぬいているといえよう。

唯識觀の實踐と菩薩道

勝 又 俊 教

菩薩道の理念とその実践を考察しようとする時、菩薩道の根

本理念は変らないにしても、その思想構造と実践体系には発達・変遷のあとがうかがわれる。ここに取上げた唯識観の実践と菩薩道という表願も瑜伽行派において菩薩道がどのように再組織されたかについて考究してみたいからである。唯識観の実践とは唯識無境の観法から進んで、境無の故に識無という観法へ進んで、唯識性に悟入し、更につづいて転依或は転識得智の体験をなすことをさすのであり、唯識の理論は唯識観の実践によって実証さるべきものである。この唯識観はそれ自ら独自の実践体系をもつ修行道であるが、それが大乘の修行道である限り、菩薩道に他ならない。しかし菩薩道としてはすでに般若経における六波羅蜜、華嚴経における菩薩の十地の修行段階などが説かれ、それらが後世の経論に継承されて、菩薩道の基調とされているのである。他方また発智論、毘婆沙論等の多くの阿毘達磨論書ではすでに声聞道が成立し、極めて組織的な修行道の大成を見ていたのである。瑜伽行派が成立・発展し、唯識の理論と実践とが新時代の学・行として登場することになると、従来の声聞道や、菩薩道をそのまま継承するわけにはゆかず、唯識観の実践そのものが菩薩道であることを主張すると共に、それを合理化するがある。そこで一面では従来の菩薩道や声聞道を考慮に入れながら、他面では特に唯識観の実践の体系としての新たな菩薩道の樹立に多くの努力が払われたのである。最近諸学者によって菩薩道の研究は進められつつあるが、唯識観の実践としての菩薩道について詳説しているのを見ない。そこでこの新たな菩薩道がどのようにして成立したか、またこの菩薩道の思想構造はいかなるものであるかを明らかにした

い。

以下その要領を掲げてみると、まず解深密経における菩薩道は分別瑜伽品と地波羅蜜多品に説かれているが、分別瑜伽品では止観の瑜伽行を詳説するのみで、唯識観の実践体系を説くことなく、また地波羅蜜多品では菩薩の十地と六波羅蜜を説き、見道に入る前の勝解行地にもふれているが、唯識観を説かない。従ってこの經典では未だ唯識観の実践としての菩薩道の思想は成立してしない。次に弥勒論書と言われるものの中、瑜伽論の菩薩地は菩薩の種性と発心と自他二利と真実と威力と成熟と菩提と力種性と六波羅蜜と十地と菩提分法など、菩薩道に関する凡ゆる問題を詳説しており、また菩薩の行位として十二住なども説くが、しかし瑜伽論では未だ唯識観の実践を組織的に説かないので、新たな菩薩道の体系は成立しなかった。菩薩道に関する凡ゆる問題を詳説しており、また菩薩の位として十二住なども説くが、しかし瑜伽論では未だ唯識観の実践を組織的に説かないので、新たな菩薩道の体系は成立しなかった。しかるに決撰分卷六十四では道諦として資糧道、方便道、見道、修道、究竟道の五位を説くに至ったが、しかしここでは唯識観の進展との関係が明示されていない。

ところが大乘莊嚴經論真實品第七には唯識観の進展を説く五頌があり、それが順次に集大聚位・通達分位・見道位・修道位・究竟位の菩薩道の五位を説くものとせられ、また教授品第十五には通達分たる煥・頂・忍・世第一法を説く四頌と見道を説く一頌とがある。また分別瑜伽論と、中辺分別論相品第一と并得果品第六と、法性分別論には方便位(加行位・通達分位)

と見道とを説く二頌があり、これと同類の頌は三無性論や仏性論や入楞伽経や大乘広百論釈論などにも見られるから、二頌によって唯識観が特に加行位と見道位において強調されていたことを知りうるのである。次に無著の阿毘達磨集論卷五では瑜伽論決撰分と同じく五位の階位を述べるのみであるが、撰大乘論では彼入因果分第五から増上懸学分第九までに六波羅蜜(十波羅蜜)十地、三学など従来の菩薩道の基本的なものを説くと共に、入所知相分第四では特に唯識観の実践としての新たな菩薩道を組織的に説いている。即ち修行道として五位を説き、唯識に悟入する過程として四種の三昧において順次に四尋思・四如実智によって四善根を経て見道に至ること、修道中では十地の修行をなして転依を得ることを説き、ある二頌と、分別瑜伽論の二頌と、大乘莊嚴経論の五頌を引証している。かくして撰大乘論において唯識観の実践を中心とした菩薩道が完成したと見てよい。そして以上の諸頌が素材となって世親の唯識三十頌の第廿六頌から第三十頌までが成立、護法の成唯識論に経って撰大乘論所説の入所知相分と彼入因果分以下の菩薩道をすべて唯識観の実践としての五頌の中に編入して五位説を再組織したと考えられる。

昭和三十六年度文部省科学研究費による研究成果(総合研究)

仏教徒のミーマーンサー批判

金 岡 秀 友

Saṅghakṣita (c. 680—740A.D. 寂護) の Tattvasaṅgraha 第九章 (Tib. 第八章) に当る第二二偈から第二八四偈までの六三偈は、Mīmāṃsā 学派 (以下 M) の我 (ātman) 实在論に對し、仏教徒の立場から批判を下した一章である。(Mīmāṃsā-āpārkaipāṇṇikākarana) その説相は、仏教の外教批判の一つの類型を踏むものと見られ、その原型と考えられるものは、俱舍論破我品における声論、勝論對破の説相である (大正藏、二九、一五A七以下)。いまこれと對比しつつ本論の M 批判の説相をみていこうと思う。

その論難往復は大別して三つとなる。第一は我は常住 (nity-ata) で、その本質 (自性 svabhāva) は靈 (caitanya) である (224)。業苦等の住 (avasthā) は生滅するも靈は継続する (226) 靈とは覺 (buddhi) である (223)(265)となす M の主張。

これに対する仏教側の反駁。もし靈と覺とが同一ならば、同一の相を有するに非れば所許相違 (abhavyupagama-virodha) となる。しからば靈は非永遠的 (anityata) でなくてはならない。M のひとびとにより、覺は非永遠的なり誠にしばしば表現せられているから (241)(268)。

破我品において勝論は、私の心行を離れざること、世間の地の香等を離れざるが如しと對破されている。

第二に、M は主張する。変化の下に横たわる靈は相異なる感情が変化すると同様に變化しない。もし万物が刹那的だとして、一人のものが行動し、他のものがその結果を享受することともなる (226)、(227)。靈は先行する一切の結果を享受するために継続的であらねばならない。

仏教の反駁。苦樂等、さまざまな感情のさまざまな形をとる

靈は、その形の異なるに依じて異ならねばならぬ。もし一相 (ekarūpa) によって移転する (sankranti) とすれば、その他のものの移転は許されない。また同性によって移転するならば、我に生超 (udayavat) があることとならう (271)。

一般的我の設定が行為の多様性を否定するという論旨は、破我品においては、人能行を定義するに、異処に相統するを行と名け、因を行者と名くるとなす論旨で表明されている。

第三に M は、我の同一性は、我が異時に異条件の下に成立する、主体と同一に感ぜられる識 (vijāna) によってさらに立証されるとなす。永遠なる我が認められぬ限り、刹那變化する一切に同一を保つものはありえない (246)。

仏教の反駁。相異なる経験の中であって、同一を保つ我なるものはありえない。かかる我 (ānubhava) は所縁なく無始 (anādi) よりの有情見 (satvadyik) の力 (prabhāva) によって超る我慢 (ahanakara) によってもたらされたものである。(275)。そして、識の働きも、時時行なわれるものであって常時に行なわれるのではない (246)。

破我品では、勝論師が、「我執に何を以てか因と為す」と問うに對し、「無始より来た、我執の薰習、自の相統を縁じて垢染の心あり」となしている。

本章の基本的説相が、破我品に酷似することは安んじて指摘しうが、細部の論旨に變化の見られることは明らかである。

唯識派の「種子 (bija) 説 (25)」、影像 (syustata = praitihāsa) 説 (29)、習気 (vāsana) (28) 説等の重要な概念と并んで、中觀

派の、法無自性皆空 (224) (269) の思想や、般若 (prajna) (280) 思想、燃可燃の用例 (234) (246) (255) (265) 等も、自説の主張と敵者の論破に重要な役割を果している。これらの折衷的傾向は当時の学風だったことが想像せられ、これに註釈せる彼の弟子 Kamalasila (c. 700—750A.D. 蓮華戒) に至っては、主として因明によって敵者を論破する傾向がはつきりしてくるのである。

如来蔵説展開の一断面

市川良哉

宝性論は如来蔵・仏性の (vibhāga) 弁別を主題とし、それを有垢真如と無垢真如という範疇で明らかにする。それについて梵本 Ch. I, 23 偈には「有垢真如と無垢真如と離垢の仏の功德、及び勝者の所作とは第一義を見る人々の境界である。それはそれから清浄な三宝が生ずるものである。」と述べる。ここは有垢真如 (samalatathata) とは煩惱の殻から離脱しない性 (dhatu) で如来蔵と称せられ、無垢真如 (nirvāla-tathata) とはそれと同じものが仏地に於て転依を相とするもので如来法身と称せられる。離垢の仏の功德とは如来法身に在る十力等の功德であり、勝者の所作とは十力等の仏法の一々の無上の業であると考えられる。ところでこれら四が実は梵本 Ch. I Tathāgatagarbhādikāra, Ch. II Bodhyādikāra, Ch. III Guṇādikāra, Ch. IV Tathāgatakṛtyakṛtyādikāra の内容として順次明らか

に於て、Ch. V Anuśānsādikāra はそれらを纏めるのである。従つて有垢・無垢真如に関して述べる Ch. I, Ch. II が主たる部分であり、Ch. III, Ch. IV は Ch. II に従属する。かくて論は如来蔵を有垢真如として把握する。が無垢真如と別のものではなく而も全く相反するものである。かかる構造は漢訳語例にも見られる。上述煩惱の殻から離脱しない dhātu は漢訳に真如仏性、仏性と訳し、また屢々衆生、衆生性とも訳す。この場合 dhātu は因の義で、一般に sattvadhātu と綴り衆生界とも訳す如く衆生の因を示す。ところが dhātu は法性、法性体とも訳され、tathagata-dhātu と綴られた場合如来法身、如来法性、如来無為之性等と漢訳される。かかる意味の二重性は注意せられ、真如に二義があるとし論の主題とした本論の思想基盤にも一致する。

右の如き二重性は超信論の「一心」にも認められる。一心とは立義分という衆生心であり、心性とも、義記では如来蔵心、神心ともいう。論は義記に示何法者謂一心二門三八四信五行等法といわれ、この一心が論体系の基幹となつて展開される。而して大乘超信の大乘の意味、即ち所信の境としての法の相を明かす解釈分には、一心の法に依り心真如門と心生滅門の二種の門があり、この二門は皆各々総じて一切法を撰するといふ。一心との関係では一心が一には真如といわれる義をもち、他方では生滅といわれる義をもつというのである。かかる一心・衆生心の二様の義として把握せられる論の見解には義記も則している。「言一心者謂如来蔵心含二義一約体絶相義即真如門……二者随縁起滅義即生滅門也」といひ亦「真如是泯相顕実門不壞相

而即泯故得撰於生滅泯相不存故但示於体。生滅是攬理成事門不壞理而成事故得撰於真成事而理不失故」と。而して心真如・約体絶相・泯相顕実と心生滅・隨縁起滅・攬理成事の二門は以て体相不二相離二故に不一不異であり、各々一切法を撰する。かくて宝性論の無垢・有垢真如の見解等に看取される二重性に根体的には基調を一にするといえる。そうして宝性論では無垢真如たる如来蔵は本性清浄でありながらも、煩惱から離脱しない故如来蔵と称せられるが、起信論でもそのように理解される。しかしこの点に関する義記の見解は楞伽經に依拠し異なる。

起信論心生滅門は所謂流転と還滅を明らかとする重要な論述である。論は心生滅に關し「(1)心生滅者依如来蔵故有生滅心。(2)所謂不生不滅与生滅和合非一非異。(3)名為阿梨耶識」といふ。義記は(1)を標体、(2)弁相、(3)立名と三段と分け解釈する。(1)を標体と見ることの適否は措くとしてもここには種々無理な解釈を含み、根本的には如来蔵を不生不滅とし阿梨耶識を生滅、如来蔵の起動が阿梨耶識とする考えがある。これはかの四宗判中如来蔵縁起宗にいう「如来蔵隨縁成阿頼耶識此則理徹於事……」に所以するが、かかる法蔵の見方は理論的には法界縁起に関する彼の世界觀の中に組織づけられているといわねばならない。しかし、このような義記の見解は起信論との間にギャップの認められる断面である。

女性同伴の宗教実修に関する

Caitanya Vaisṇava と Bengal Vaisṇava

Sahajiyā との論争と其の行政裁判の判決文

木 村 日 紀

十八世紀の初期に Bengal vaiṣṇava Sahajiyā (易行来) が強調する “Parakiya” 女性同伴の宗教実修に対し、女性の品性を基点として Bengal Benares Jayapwa 等の保守主義の Caitanya Vaisṇava の学者が “Sakiya” 女性の同伴を強く支持したのである。“Parakiya” 女性とは他人の妻を意味する言葉であるがその真意は蛮愛の女性を指すのである。而して “svakiya” 女性は自分の妻を意味するのである。この問題に關し易行来の指導者と彼等との間に大論争が発生し、西暦一七一七年に回教政府の Nawal ali Vardi Khan 高等官の裁判所に於て六ヶ月に亘って論争が転展し、其結果 “Sakiya” 論者が敗北し、“Parakiya” 主義の易行来が勝利を得たのである。其判決が高等官たる回教徒の Nawab Ali Vardi Khan とどう裁判官から宣言を被れ、“Svakiya” 論者から二通の謝り証文が一七一七年に右の裁判所に登録された。故に後期に Bengal Vaisṇava 易行来が如何に隆盛であったかが検考出来る。其の二通謝り証文の中第一通のみを前に発表する。

(昔の記録第一)

一七一七 A.D. (māni 1205 sāla) Bengal Vaisṇava に於て

Porakiya 論の最勝を決定する。

吉祥 (Hari)

五人の姓名を記録し其人へ
(聖者の如き方々へ) と敬
稱を表す。

七人の姓名を記録し其人へ
(師の子孫の方々へ) と敬
稱を表す。

記名したのは吉祥 Jagodānand Devaśrīmaṇya (sukura の人)、次に Madana Mohana (sudapura の人)。次に Rāśānand (jata の人)。次に Murali thara (Śrīpāthakha dādaha の人)、次に Vallabhi Kanta (Viracandrapura の人)、次に Cāheva Pañcānand (Yaespara の人)、次に Hṛidayānanda (Kāraṅdāṅga の人) 等の師の子孫の方々へ。

この書類は論争の放棄と共に書きし降伏書である。吾等に諸賢各位を Svakiya Dharma の敵として Vṛindavana から Svakiya Dharma 建設の爲め Bengal へ Jayanagara から Śrīvṛata sestaya Jayasinha 大王の処へ遠征の爲め論結せし Śrīvṛata Kṛṣṇadevabhātyācārya や Patasāhi の精神力の強い人々と共に Bengal へ来た。其処に滞在して吾等が Svakiya Dharma の教義を元通りに主張することの出来ない結論となり、判決された。同時に勝利の判決もあった。Navadvīpa の会頭学者 Kāśī の会頭学者 Soparagāma や Vikramapura の会頭学者 Utkala の会頭学者 Dharma 管理者、出離者 (Vairāga) や立派な Vaisṇava salaṅga (完全な人物等) が互に協力して Śrīmat Bhāgavata Sāstra や Śrīmat mahā-prabhu の教誨を Śrīmat Mathama Yasvāmi 等の信仰 sāstra を持参し、かつ Śrītharavāmi の註釈や其他の註釈書

類をも持参し Sṛiyata Bhatya cārya Majukrcra と共に吾等も滞在して六ヶ月かかって論争し、裁判され、其結果 Bhatyācārya が論争に敗北し、Svakiya Dharma を建設するに於て出来ず、Parakiya Dharma が建設出来き、勝利の書類が書かれた。吾等も書かされた。其書類を Vrindāvana や Javanagara へ送った。諸賢との論争の判決は Bengal へも送った。故に Bengal に於て Parakiya Dharma が建設された。諸賢が Parakiya Dharma の権利者であることを記して送った。依て Vrindāvana から頭の飾り Turban (Śīropa) が貴殿に贈呈された。吾等は敗北したので Bengal, Odisha や全 Velhāra 等を含む五家族即ち Vedānta (Veda に自信を持つ) Śrinadīj-vagosvāmi, Śrīyuta Naraharisarakara Tākura, Śrīyuta Tākura Mahāśaya, Śrīyutācārya Tākura, Śrīyutāsya-mānandagosvāmi 等の五家族に対し堅く和解して降伏書を渡した。この堅い和解は永く重ぜねはならぬ。吉祥 om に於て超越し吉祥の一路にある徳の所有者たる理由で、諸賢の家族に対し veda に恥じて降伏書を書き終る。以上一三三七年に於て Bengal 年一三三八年の Vaisākha 月 Śrīkṛṣṇa Deva Deva Śarmaṇa Javanagara の人。

この書は Śrīkṛṣṇa Deva Bhatyācārya の降伏を書き示したのである。吾等は Svakiya Dharma 建設の爲め Bengal 来たが、其が建設出来ず敗北し降伏書を書き弟子となった。証人として以下に二十二名の署名があるが、その凡てを略す。

Histoire du bouddhisme indien par E. Lanotte の瑕瑾

金 倉 圓 照

ラモットは標題の著述を des origines à l'ère Śaka という小書をつけて、一九五八(昭和卅三年)に Louvain で刊行したが、大型(18×27 cm)本、八六二頁に及ぶ大冊の書である。さて著者がその序文でのべているように、本書は、一八四五(弘化二年) Eugène Burnouf が Jutroduction à l'histoire du bouddhisme indien を公刊し、次に一八八二—八四(明治十五—十七年)に J. A. C. Kern が Geschiedenis van het Buddhismisme in Indië を発表して以来のインド仏教についてのまとまった大著述である。これらの期間に、勿論仏教史について概説的な小著述はいろいろ出版されている。しかし、このように詳細な歴史は他に存在しない。これは単に海外の学界においてだけでなく、日本に於ても同様である。一方、仏教に関する歴史的、考古学的、哲学的、宗教学的な研究は、毎年極めて多数に発表せられている。それ故、これらの新しき研究を、総合整理して叙述しようとしたラモットのこの仏教史は、時宜に適合した企てで、甚だ注目すべき作品と云はざるをえない。

実際本書は著者のかような意図の実現に、可なりの成功をおさめ、われわれの期待に應へる所が多い。おそらく今後のイン

仏教の研究に、欠くことのできない参考書として、重んぜられるであろう。しかし詳細に見ると多少の瑕瑾が無いではない。今その一二をあげてみよう。

まず、マウルヤ時代の仏教を叙べる中に、第三結集と大天の五事について説く章節があり、その一項に、(pp.300—312)大天の邪説 (L'herésie de Mahadeva) が論ぜられている。そしてそこに、大唐西域記卷三の大天の記事が援引せられる。今関係の箇所を原文で示すと

摩揭陀国無愛王 以如来涅槃之後 第一百年 命世君臨 威被殊俗 深信三宝 愛育四生 時有五百羅漢僧 五百凡夫僧 王所敬仰 供養無差 有凡夫僧 摩訶提婆唐言大天 濶達多智 幽求名実 潭思作論 理違聖教 凡有聞知 群從異議 (大正藏 五一、八八六中)

云々とある。この中で問題なのは、「幽求名実」という句の解釈である。ラモットはこれを「名色の微細な探求者」(un subtil investigateur du Nama-rūpa) と解し、玄奘が大天の学問を誉めた言葉にとっている。(p.307)しかし、「名実」が「ナーマ・ルーパ」の訳ではなく、「表面の名誉と実際の功績」を云いあらわしていることは、漢文の常識からも、大天の仮説及び引用文の文脈からも、疑う余地がない。従って「幽求」は「微細な探求者」などの意味ではなく、「かくれて(名実を)求め」の如く読み、「心の中でひそかに名誉と実利を求めて」の意味でなければならぬ。もっとも、単に字句の誤解だけならば、論難する程のこともないが、ラモットは、この誤読を基礎にして、玄奘が大天を(大衆部に関係する者ではなくて)有部

の学者として理解していたと、いわば三蔵法師に全くの濡衣を被せているので、許しがたいのである。しかもラモットは、この不正当な読方に自信をもち、反って之を得意としてゐるらしい。即ち、本書と同じ問題の部分を Indian Historical Quarterly, June-Sept., 1956, pp.148—162 に於て、Buddhist Controversy over the Five Propositions の標題と論じ、「幽求名実」を *keen investigator of the Nāmarūpa (sic)* (p.155) と英訳している。かくして「名実」は恰も「名色」の誤植であるような取扱をしているので、一層始末がわるいわけである。

第二にラモットは本書の三一五頁及び(三一六頁)に *Dīpaṅṣa* だけが *Mahāsaṅgīti* (大合論) と *Mahāsaṅgītika* (大衆部) をしるし、*Mahāvāṅsa* と *Samantapāsādikā* とは、当該関係の記事を除いている」という意味のことをのべて、*Dīpaṅṣa* を整理の悪い資料だと難じているが、之は事实上に反している。というのは *Mahāvāṅsa* V.1—4 に、明瞭にこれと同一の事柄をしるしているからである。紙幅が許さないで、ここに原文の揭示を省略する。が、PTS 版の原文二八頁を参照すれば、人は直ちに事情を了解するであらう。

このように本書は多少の瑕瑾を伴っているが、私が敢てそれを指摘したのは、本書の影響力の大きさを慮ったためで、逆説的ではあるが、この書の真価を認めればこそその結果である。

Mahāparinirvāṇasūtra (大般涅槃經)

における二・三の問題

平野真完

E. Walschmidt の校訂出版した Das Mahāparinirvāṇasūtra, Berlin, 1950—51 によつて大般涅槃經の異本は漢巴梵藏八本を数える。梵文原典の出現は従来のパーリ語中心の研究に検討を加える契機を与える。本稿は従来原始聖典の古い層に属すと考えられている偈及び定型句(散文)を取り上げ、これらが一般涅槃經の傳承の古い核となつていたかどうかを確かめようとする。私はここでは諸本の比較により、多く一致するものがより古くから固定していた傳承と考える。

1 偈 私は先に大本經(Mahāvadanasūtra)の偈を検討して、散文で述べたことを繰返す偈は散文よりおかれて固定したにちがいないと論じたが(阿含ニカーヤの偈頌について 昭和三十六年 日本印度学仏教学会)この見方はある程度まで大般涅槃經諸本の偈にあてはまる。散文で述べたことを繰返す偈は主に長阿含遊行經、パーリ Manā-paribhāna-Sūtra 及び法顯訳と伝えられる大般涅槃とであり、その中遊行經と大般涅槃經のそれには、それぞれ他本に相当偈をもたない。

遊行經の中で散文のあとに繰返される偈は概して遅く成立したものと考えられる。例えば仏が阿難に水を汲んで来いという

と、雪山の鬼神が水を奉るといふ(大一、十九頁下)。雪山の鬼神の記述は他の七本になく、他本にはそれと異つたことを記す。したがつて遊行經のこの個所の偈は原初的な傳承とは考えられない。またこの外遊行經の偈には増広を蒙つた個所のあることが指摘である(大一、二〇頁上十六—二十一頁、二七頁上中等)。

パーリ本で散文のあとに繰返される偈は主に遊行經のみに相当偈をもつ。ただ二本の間の一致をもつこれらの偈が古い傳承の核であると断定することは困難であろう。(法顯訳本の偈についても同様)。

ただし、散文の粹の中に象徴され誰かが説いたと記される偈の中には諸本一致するものもあり、前に論じたように(昭和三十六年 日本印度学仏教学会)、仏の般涅槃のときに神々や仏弟子の説いたとされる偈の中には古くから固定したものと考えられるものがある。

2 定型句 パーリ本に多く繰返される定型句 Iti sīlam, iti samādhiṃ iti paṇṇa, sīlparibhāvito samādhi mahapphalo hoti mahānisso...(D. II, pp.81, 84, 91 etc.)は、遊行經、根本説一切有部毘奈耶雜事(漢訳、チベット訳)梵本にもみられるが、子細に比較してみると語彙語順の変更が見られ、自法祖訳般泥洹經、失訳般泥洹經では殆ど全く表現を異にし、法顯訳本には見られない。梵本遊(行經)毘奈耶雜事に相当文がある)にはこのあとに kṣiṇā me jātir usāraṃ brahmacariyaṃ kīraṇaṃ karaṇiyaṃ nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi (s.160—162, 228—230 etc.)といふ。他の個所のパーリ文(D.

II. p. 153) と比較すると特に第四句が異なり (nāparāṇi itth-
atīyāti abbhāṇāsi) ʼ また Lalitavistara p. 418 の挙げるもの
(nāparasmād bhavam prajānāmi) も異なる。この句は阿含
ニカーヤに多く繰返される定型句であるが、このように表現の
不安定さが認められる。

次に仏の最後の教えとして伝えられる短文をとりあげよう。

パーリ本には *attadipā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā*
dhammadipā dhammasaraṇā anaññasaraṇā という言葉があ
る。梵本、毘奈耶雜事(漢訳、チベット訳)遊行經に相当文が
あり、更に *Samyutta N. (V. pp. 154, 163, 164, III. p. 42)* 雜
阿含(大二・一七七上、中、八上)にも記されている。(今梵
本 (*ātmadvīpāir vihartavyam ātmasāraṇāir dharmadvī*
pair dharmasāraṇāir ananyadvīpāir ananyasāraṇāi S. 200)
と比較すると、語尾の変更は著しいが語彙語順の変化は少ない
ことがわかる。

パーリ本によれば *vayadhammā saṅkhārā, appamādena*
sampādeṭṭhā (D. II. p. 156) が仏の最後のことばである。諸本
の比較によれば、この語は定型句として固定していたものとは
考えられない。また仏のなきあとに何を師とすべきか、という
ことも固定して伝えられたものではない。

3 結び 以上散文の後に繰返される(出来事を記す)偈に
も、定型句や仏の最後の教えという文にも、その表現が古くか
ら固定していたと考えられるものは殆どない。しかし表現の固
定性を問題にせず、一一の出来事(説話)をみると荒筋におい
て諸本の致するものが多い。このことから大般涅槃經は仏の晩

年の個々の出来事に関する粗略な記憶がその伝承の基礎になっ
ていたもので、必ずしも偈や定型句ではないと考えられる。

両界マンダラの哲学的考察

——金剛界の部(二) 金剛薩埵の世界——

八 田 幸 雄

金剛界 (*vajra dhātu*) とは智実在にふれしめたの世界であ
り、實在の体験内容を人格的に象徴したのが大ビルシュナであ
る。しかし實在はその智用として現存在の主体に対し惱める主
体と一如になる大悲の根源的意志が一方では *Heliges Nein*
を投げかけて、あるべからざる自己を打破せしめるとともに、
他方真実知はあるじき存在に立ち還らせ *Heliges Ja* としての
救済せられた大安樂の世界に生さ変らせようとする。かかる宗
教実践の世界を金剛サッタ *Vajra satva* で象徴する。故に金
剛界マンダラを信仰と救済の實踐的内容として見れば金剛サッ
タの世界の展開ということが出来る。そこで成身会の發展的構
造である四印会、一印会、理趣会について眺めよう。

成身会の中心構成は永遠の生命の世界を示すアシク、無限の
価値を示す宝生、愛の世界たるミダ、真実の自由を得る不空成
就の四仏の世界によって示されるが、これ等の宗教体験の世界
内容は根源的に一なる實在の四徳であり相互に融即するもので
ある。故にアシクの世界はその四菩薩によって菩提心開頭の内

容を示すとともに四仏の世界と等しい仏体験を得ることを象徴するものでもある。宝生以下他の四仏についても同様に考へられる。そして仏体験の実践的内容は成、三、微、供の四曼で示されたように愛と知と行の世界である。かかる理論と実践的内容を統合し一つのマンダラにまとめたのが四印会である。故に四印会の意味するものはあらゆる宗教的機縁が主体と相応するところ永遠世界を証得し、愛と智と行における主体の現成を意味する。一印会は四印会の根拠に立脚し個人の特殊な信仰の世界は等しく人間存在の真の認識を体得し、永遠世界に眼が開かれ、あるべき真の自己を見出した喜びの主体となり救済せられた世界に生きることを示したものである。さればこの内容を示す四親近の種子は救済を意味する四撰の真言 *jah. hūm. van. hoṃ* (歓喜の意) が説かれることから明らかである。理趣会にかかる救済せられた喜びの世界にあっては有限なる自己にまつわる小欲は、高次の視野から見直され煩惱はそのまま菩提に転換され、救済せられた喜びの世界を与えずにはおかない大欲としての愛の発現となるのである。故に理趣会の主尊金剛サッタの四菩薩の種子は一切煩惱世の界を示す *ma, ha, su. Kha,* がそのままアシク以上の四仏の世界開かしめる実践主体となりことを意味する。以上の如く參剛界大日の世界は金剛サッタの世界に展開される。今このことを明らかにするために金剛界マンダラの成身会から理趣会に至る金剛サッタの座位と種子を図示してみよう。

成身会	𑖀𑖦𑖅	大悲無住処ネハン の種子 大悲大智は根源的 にである	アシクの四親近 の一菩薩である とともに金剛界 全体の最初の因 位の菩薩
三昧耶会	𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅	大慈大智は根源的 にである	
微細会	𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅	成身会と同じ	
供養会	𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅	成身会と同じ	
四印会	𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅	自我否定の世界が 真実智を得ること	金剛部の主尊
一印会	𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅	実在の智	金剛界の主尊で あるとともに金 剛界全体の果位 の世界
理趣会	𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅 𑖀𑖦𑖅𑖦𑖪𑖅	実在の智に生かれ た一切の行動 それは自我に対し の否み	

以上の図示からも成身会始め四曼の世界に於ては大悲を根底に有し菩提心聞頭の因位の立場に置かれるが、四印会では菩提心証得は自我の否定を意味し金剛部の主尊を代表し、一印会、理趣会では主尊となっている。勿論成、三、微、供の四曼の世界の究極は実在との交りであり何れも背後に二根交会の金剛サッタの世界に生きることを経路等に説かれてはいるが、一印、理趣の二会になってそれが表面に出て来て宗教体験証得の世界内容が具体化されるのである。更に四印、一印、理趣の三マンダラでは救済を示す鈎索鎖鈴の四撰は蓮華で象徴し大悲胎藏の門を開く金胎不二の世界を予見し、一方金剛サッタの世界煩惱即菩提の立場から小慾は大慾に転換され永遠の菩薩道を歩む主体となり、ここに系統を異にする理趣経の教義とが互に相応

し、理趣經マンダラの世界観に展開する。金剛サッタは正に密教々義展開のポイントになると考えられる。

仏教史伝の虚構の限界について

宅 見 春 雄

初期仏教経典の成立によって仏教史伝がその内容を持つに至ったのであり、初期仏教経典に於て史伝として定まった形式を持たないものが断片的に史伝的役割を果して経の中に或は経として存在しているのである。この初期的なものが独立の仏教史伝として存在を示すに至った二傾向を初期仏教の中に見ることが出来る。第一の傾向は五部四阿含の形にまとめられた経に始まりやがて論えと伝承せられて行った史実に基く忠実な記述である。次に第二の傾向は史伝としてまとめられる仏陀及びその弟子についての伝承の記録である。この二傾向は明確に區別せられるものではなく、それは経の形をとるものの中に伝承的説話が説述せられているのであり仏陀伝仏弟子伝の中に仏陀の説話が論述せられているのである。

この二傾向に見られる仏教史伝の内容は史実と虚構とにより成立し、仏教史伝としての宗教的存在の価値はその虚構性の中にあるのである。史実の中にあるよりも虚構の中にこそ宗教的意義を見出しうるのでありそこに宗教的目的がある。この仏教史伝の持つ虚構について、それが宗教的目的即ち解脱のために

構成せられ記述せられたものであるが、その虚構が仏教史伝の中に於て存在を許される条件について考える必要性が生れ来るのである。

虚構とは伝説的虚構即ち *Legendary Fiction* と云うべきもので、非史実的なもの即ち歴史的事実 *Historical Evidence* に非ざるものを指すのである。三蔵の中に於てその経中に断片的に説かれるものであっても、又独立の史伝書と認められるものであっても、いずれもこの虚構を史実と共はその内容としている。史伝なるが故に歴史的事実の記録であるが、歴史的事実と歴史的事実と考えられるものが記録せられている。この歴史的事実の記録以外には虚構的伝承の説述を内容と記録したものがあつて、特にその虚構的なもの即ち虚構性に宗教的価値と位置とを与えているのである。更にその虚構性の中に重要な宗教的意義を置いて伝承的描写と記述をしているのである。この虚構的表現や非史実的記録が仏教史伝に多く用いられている理由は、史伝作者の持った宗教的信仰と熱情とが大きな役目を果たしていることである。

この宗教的信仰と熱情が非史実性即ち虚構性を生み出したということは矛盾している特に考えられるが、相互相容れないものが史実経験判断を増減飛躍した宗教的解釈と理解とを生み出したものである。この平凡な作者の心理が虚構を構成し記録したのである。この事は仏陀入滅の歴史的事実により生じた存在した仏陀の存在しない事実に対する仏弟子の存在しない仏陀への思慕と帰依の問題によって知られるのである。存在した仏陀に對する史実的帰依が、存在しない抽象的な仏陀に代わる法え

の帰依となつたのであり、その抽象的なもののえの帰依の不満が、具体的な仏陀への欲求となり、宗教的信仰に熱情が加味せられ、新しい仏陀観の成立となつたのであり、史実を増減したものが生み出されたのである。即ち非史実的なもの虚構的なものが宗教的信仰の媒介によって合理性と論理性が許容せられるに至つたのである。

この仏教史伝の虚構の許されうる存在の限界は教理そのものの内容によって限定せられているのである。仏陀の言葉そのものの忠実な史実的伝承の記述によって虚構の描写記述の範囲が限定せられているのである。次に虚構は史伝作者即ち仮弟子の宗教的信仰と熱情により成立すると同時にその宗教的信仰によって限定せられるのである。在世の仏陀に対する信仰態度と、滅右の描象的な法に対する信仰態度と、教団成立後の描出された仏に対する信仰態度とに見られる仮弟子の信仰態度の変化発展によってこれは知らるのである。これは史伝作者の年代的な宗教信仰に基くもので仏陀の精神的內容肉体的様相にも及んでいる。

次に又仏教史伝の記述の対象により限定せられている。經より論まで記述の対象は仮弟子であり教団の教権であつたが、独立の史伝は主として一般信者を対象としたものであることは譬喩・本生等によって明らかである。これは記述の対象によって虚構の許容の範囲に相違があること即ち限定せられていることを意味しており、最も論理的な仏教哲学の論のその跋文に見られる伝承的虚構と、譬喩・本生の伝説的虚構とを比較する時その相違と限定とを見ることが出来るのである。かくして仏教史

伝の持つ虚構と信仰の結びつきが、史実と信仰との關係以上にはるかに深いものであることを知ると同時に信者の宗教的態度と立場の重要性を見るのである。

道元の戒律思想について

石 田 瑞 鷹

道元の戒律思想を窺うための第一段階としてまず道元の師如淨の戒律観をつきとめて置くことが必要である。それを語る史料は限られているが、そのもっとも有力なものは『宝慶記』の「葉山の高沙弥」について語つた如淨の言葉である。そこには高沙弥は沙弥戒を受けたが、比丘戒を受けなかつたから、沙弥という身分に止まり、仏祖正伝の仏戒を禀受したことによって菩薩沙弥と尊ばれた趣意が語られている。このことはシナにおける伝統的な慣例が禅林でも行われていたことを語る『百丈清規』『禪苑清規』の説くところと一致している。ただ「仏祖正伝の仏戒」という捉え方は智鑑・如淨と相伝された菩薩戒にかぎられたことを語っている。しかしここでいう「仏祖正伝の仏戒」は梵網の菩薩戒であろうと推察される以上に、それがどのようなものなのか、明らかではない。これを「正法眼藏受戒」によつて十六条戒と規定することは早計である。なぜなら「正法眼藏受戒」には史料としての信憑性にかける表現が認められ、これはむしろ道元の信念を語つたと考えられる比重が強いからである。そしてこのような意味においてまた如淨の戒律観を伝え

たものとうけとられる『仏祖正伝菩薩戒作法』と『教授戒文』も、いわれるごとき、如浄相伝のものとするには疑問がある。おそらくこの二つは道元およびその門流の手になったものであろう。この疑問を起させる理由の一つは、この二つがともに十六条戒を説いていること、とくに後者は他に類のない異質の内容からなっていることである。その二は『永平祖師得度略作法』に十六条戒を説かないことである。これをそのあるがままに認めるならば、時間的には『菩薩戒作法』と『正法眼藏受戒』との間に位置する『略作法』を説明することが出来なくなるからである。その三は『菩薩戒作法』の奥書「右宋大宝慶元年…大宝慶中伝之也」の信憑性が薄弱であることである。

こうしたことから、十六条戒の成立は如浄においてすであつたのではなく、道元によって考え出されたと推定することができる。しかし十六条戒という思想は道元の当時すでに他で説かれていることを考えあわせると、道元自身当時の戒律観に影響されて、これを説いたとするのが妥当であらう。したがって十六条戒は、如浄から相伝されたものではもちろんなく、道元にいたって、それも『略作法』の成立した嘉祥三年よりも以後にとり上げられるに至つたものであらう、と推定したい。そしてその意味からまた、『菩薩戒作法』も道元が如浄に菩薩戒を受けた式のそのままを再現したと考えることが不可能であるから、菩薩戒単受の作法として『略作法』よりもあとに成立したものと考えることができよう。

こうした推定には問題があるかもしれないが、しかし如浄によつて、まったく異質的な十六条戒がすでに語られていたとは

考えられないし、これを許すとすれば、説明困難におちいるほかはない。またまでに十六条戒が単受の伝来の戒として与えられたのに、それと異なつた三帰・十戒・三聚・十重という異質の戒作法をつくつて、さらにまた十六条戒を説く「正法眼藏受戒」を示した、ということも、道元の戒律思想を時間的発過程のうえでもとらえる必要を等閑に付したきらいがあると思われる。このような視点から、これら雑多な史料を説明するため、こうした仮説を立ててみたが、この仮説を足場に改めて別の機会に道元の戒律思想を考察してみたいと思う。(紙数の關係で細説ができなかつたが、機会をえて詳しく論じようと思つている。)

中国仏教と放生思想

道 端 良 秀

放生思想ということとは、生類を放つということ、生命を自由にすること、生きものの生命を自由にし、解放するということである。人間は勿論のこと、鳥類、獸類、虫類などの生命を、死からこれを救い、或は束縛から、これを解放して、自由にすること、これを放生という。これは仏教の思想であり、その実践運動が、放生会の行事であり、放生池の設置であつた。

一体仏教の不殺生戒は、五戒十戒具足戒における第一番目の禁戒で、出家在家を問わず、一番重要な戒である。これは仏教

の消極的な倫理思想であるが、この不殺生戒が、積極的に展開したものが、放生思想なのである。この放生思想は、五戒の不殺生戒と共に、中国仏教においては、重要な位置を占めているものといつてよい。

近世中国仏教において、雲棲蓮池大師の戒殺文に放生文が、最もよく普及し、善書本として流布し、大衆の生活の内に深く浸透したが、放生文はただに雲棲株安だけのものではなく、相当古くから、多くの人々によって作られている。今中華民国版の誦芬樓主人編輯の「慈心宝鑑」四巻を見ると、宋の黄庭堅の放生文、蘇軾の戒殺論を初め、多くの人々の戒殺、放生に関する文が載せられ、又前清の經学の大家江慎斎の「放生殺生現報録」を開いて見ると、放生善報篇の内に、第一章は放生救物延寿として、実例が九証第二章は放生救物愈疾として、実例が十二話、第三章は放生救物免患として、実例が十九話、第四章は放生救物得子として、実例が七話、第五章は放生救物得智として、実例が十話を挙げ、次に殺生惡報篇として、第一章は屠宰の三十話、第二章は食牛戒牛の四話、第三章は暴殄の六話、第四章は殘害の三十話を掲げている。

これは多く宋以後の放生の功德の実話を編輯したものであるが、放生思想が流布されて実践行となつて来るのは、南北朝のころからである。羅什訳と称せられる梵網經には、戒殺放生が述べられ、天台已下盛んにこれを利用して、天台大師はために天下に八十一ヶ所の放生池を設置して、ここに生類を放生したといわれている。

この放生についての最も有名な人は、梁の武帝で、断酒肉文

を初め、多くの戒殺放生の実踐行をなしたことは周知のことである。祭への犠牲を改めて、蔬菜となし、菓草を中心として、生類を禁じたこと、三長齋月や月の十齋は屠殺を禁じたことなど、永く後の例となり、日本仏教にも影響を及ぼしている。

唐の「法苑珠林」巻六五の放生篇、救厄篇はよく当時の放生思想を知らしめているし、「広弘明集」巻二六にも南北朝の人々の戒殺放生思想を知る資料が掲げられている其他に仏祖統記巻三三及び巻五二の放生殺殺、遵式の「金園集」巻中放生慈濟法門「琴已存稿」巻一二、「老学菴筆記」巻三、「日知録」巻三十、「陝余叢考卷」廿一、卅三、「夢梁録」巻三、「隨唐嘉話」などに、この問題が論ぜられている。

しかし問題として、この放生思想が単に仏教からだけのものではなく、中国本来の思想を更に力強く展開させたものと見てよい。例えば儒教の仁の思想は、不殺生戒に比定され、五戒を五常に対比合致せしむる時は、常に仁は不殺とされている。従つて仁は放生に展開せしむるものであり、又墨子の兼愛思想は、少くとも儒教よりは仏教の慈悲に近いものであつて見れば不殺は勿論のこと放生にまで展開し得るものであつた。

しかし仏教が人間と等しく鳥獸、虫類を以て一好平等となし、六道輪廻思想によつて、一切の生類を自己自身と同一と見ると云うことは、仏教独自のものであつて、これから放生思想が生れ、実践されたとすれば、中国仏教の放生思想は、少くとも仏教のもつ特色の一つと見てよいであらう。

化胡成仏説の展開

福 井 康 順

老子は、「その終るところを知るなし」（史記）という。そこで、老子は、インドにわたって仏を教化したり、或は仏そのものにも生れた、という伝説が生れている。いわゆる老子化胡説がそれである。その古く後漢の襄楷の上書や魏略の西戒伝に見えていることは、よく人の知るところであろう。

『さて、「太上絵図八十一化河上公註」なるものによると、その第三十化には、老子が尹喜を仏たらしめて胡王の師としており、その尹喜に五戒十善ならびに四十二章経を説かしてあげる。また、第四十二化には、老子の神格化である太上老君がマカダ国に入って寺を立てており、その仏の号は末摩尼である、とも説いている。

西晉以来、化胡経には、類似した名称と内容をもっている異本が多い。管見によれば、少くとも八類を数えうるようであるが上記の太上絵図は、元初の明威化胡成仏経の略抄であるからして、その所説は、従来の化胡説のいわば集成である、というべく、すなわちそこには西晉から元初までにいろいろと展開している化胡説の最後の様相が見えているわけになる。かくて、化胡説は展開して、老子と共に尹喜までをも仏たらしめているのであり、一方、老子をもつてマニ教の上にも結びつけていることが知られる。これ等はまことに妄誕をもつて知られている

化胡説の中にあつて、まさにその最たるものである、というべく、この場合、一を尹喜成仏説と呼び、一をば老子マニ成仏説と呼ぶことにする。

問題は、これ等の思想の由来である。まず尹喜成仏説からして考えると、これは、古く西晉の皇甫謐の作という——逸文の——高士伝や晉世雜録に見えているようで、（歴代三寶記七）特に文始内伝なるものは、この語をもつばら説述していることが注意される。この内伝は、周武の天和五年（五七〇）に出ている天道論が引用しており、建徳三年（五七四）の釈老子化胡伝に論難されている。しかし、北魏の正光元年（五二〇）の老子開天経の事件の際には、上代の尹喜成仏説は全く問題になっていない、という経過から推すというところ、その成立は、恐らくは、開天経の後、笑道論の前である、ということになる。なお、この文始内伝と抱朴子に見える文始先生経と及び関尹子とは、似て非な別本のように、因みにいう、尹喜崇拝は、実に唐の尹文操からして、その尹姓である、という点において大いに力説されている。

次に老子マニ成仏説であるが、これは大正藏経所収の燉煌の断簡である西藏化胡経序説第一において特に見出される。この序説第一は、北宋の十一巻本の化胡経にも入つていたことが知られるが、さればこそ、その所説は、後の太上絵図にも見出されているのであろう。ところで、この化胡経は、元來、伝來したマニ教を道教に結びつけようとしている別種の道経のようで、管見によれば、恐らくは、唐の開元年中の作である、と考えられる。従つて、妄誕なマニ成仏説は、すなわちこの時にお

いて発していることが知られる。それを太上絵図は、ただ学に化胡説として採り入れているものなのであろう。

附言。小論は、拙著、「道教の基礎的研究」の第三章老子化胡経と、拙稿、「文始内伝考」(『東方学』十五週記念号)を参照されたいが、後者の結論は、古来の宿案である河上公注の成立問題に大きく関聯している。けだし、老子序訣の中にあるこの注本にもつとも関係の深い部分は、文始内伝から発していると推考されるからである。拙稿「老子道德経序訣の形成」(『東洋思想史研究』参照)。

定散・念仏・来迎

——西山義の一考察——

堤 玄 立

証空(二二七)の著作のうち、いわゆる事相部の書には、慈悲・智恵・定散・念仏・来迎という術語が随処に見られ、独特の用法によって重要な意味に用いられている。この中、定散・念仏・来迎の語は、鏡・影・面(秘一・7, 20, 曼一・2等)あるいは父・母・子(秘九 199, 201, 212等)の譬喩によつてその意味が説明されており、また「定散は機、念仏は名、来迎は仏」(秘五 103)とか、「定散は機、念仏は願、来迎は行」(秘九 207)あるいは「定散は智恵、来迎は慈悲、念仏は慈悲智恵」(秘九 201, 秘二〇 446等)と解釈されている。つまり、定

散とは仏の救済にあずかるべき一切衆生、来迎とは一切衆生を救済するはたらきそのものである仏体、念仏とは来迎の仏体(即ち衆生往生の行)が至誠心・深心・廻向発願心を發得した定散の機と一体になったところをいうのである。定散・来迎は救済の形而上的構造を示し、念仏は救済の現実的地位を指すとみてもよからう。証空はこれらの名目(術語)を駆使して、善の觀経疏や源空の選択集を解釈し(『觀経秘決集・選択密要決』)、また当麻曇茶羅の絵相や銘文を説明している(『当麻曇茶羅注』)のである。

定散・念仏・来迎の關係は、彼によると、「機の三業の行をば雜毒虚仮と簡ぶが故に機に出離の行なし、機にはただ往生の願のみあり」(秘一・2)、「三業の功をとりて往生の願となし、三業の功を捨てて他方の行体をさるとるを真実いうと、凡夫には真実なし」(秘一六 356)であつて、「出離他方の行は弥陀来迎の行より外になし」(秘一・9)という。そして、「念仏の慈悲智恵を具足するは、智を機とし悲をば来迎となすが故に、念仏は名なるが故に己れの体もなし」(秘二・23)とし、「念仏を惡法という時は機の三業に行じて行となす、念仏を善と云い願と欲いて称念すれば善というべし」(秘一〇 224)とするのである。彼はまた、定散と念仏について、「定散の機と念仏と各別の重念」「仏に定散の機を換して念仏の外に定散の機あらしめざる重」「念仏即ち定散の機の重」(秘八 0814)という三重をたてて解釈し、「念仏の外に定散を立てざる」は「全分仏の正覚は衆生の為なる故」であるとす。念仏と来迎については、念仏は「智恵より慈悲を起す」もので「娑婆より浄土に向

い、「来迎は「慈悲より智慧を起す」もので「浄土より娑婆に向う」(秘八 176)とみなし、「智慧の極まり、念仏として惠果となり、慈悲の極まつては、来迎として普果となす。この苦と楽とを念仏と来迎とに合する故に名と体となり。……悪の因果を積して因を通の定散となし果を念仏となす。善の因果を明かして因を衆譬の定散となし果を来迎となす」(曼八 127)という。そして、「平生に於いては、仏の名、衆生の体に備わり、行住坐臥これを称念す。臨終に、仏は体にして来迎を垂る、衆生は名にしてその体を失するなり。……衆生に仏を撰するは、衆生の悪より正覺を成ずる故なり。……仏の覺に衆生を撰するは、弥陀より往生を得るが故なり」(秘二 391)とするのである。

証空は右に述べた救済の原理が、釈尊の一代諸教のみならず、法界の森羅万象ごとごとくに、具象的・譬喩的にあらわされていると領解し、すべてを「衆譬の法門」と考えて、「……また観經を能譬となし念仏を所譬となす。また念仏を能譬となし来迎を所譬となす。かくのごとく重々に立て上げ立て下下して、臨命終の時に至りて親たり弥陀觀音勢至無數の聖衆を拝見して来迎に預りて極樂に往生するを所譬となす(秘一 8)としている。かくて、証空の浄土教は多分に密教的色彩をもつことになるが、同時に、彼が密教を高く評価しつつも(秘三 66)、「娑婆能譬の影なる故に浄土宗の所譬常住の仏体に非ず」(秘一 1)と批判することになる。

慈悲・智慧については、すでに日本印度学仏教学会第十二回学術大会で発表し、近く「印度学仏教学研究」に小稿が掲

げられる筈であるから参照されたい。なお、文中括弧内の註記の、「秘」は『観經秘決集』を、「曼」は『当麻曼荼羅注』をあらわし、漢数学は同書の巻数を、算用数字は大日本仏教全書の頁数を示す。

白蓮宗より蓮宗へ

小笠原宣秀

宋代、江南に成立した庶民的念仏宗団たる白蓮宗(白蓮菜、菜は齋に通ずる)の歴史を通覧すると、宗主、慈照子元の生存時から、特異の展開が認められる。その熱心な伝道に拘らず、子元は事魔の罪により、江州に流されている。そして教義と実践法の中には、浄土教の伝統と天台系の所説が取入れられているけれども、俗信包含の卑近性がなかった。併し子元その人の立場は、保守的な旧仏教界の在り方から脱却して、庶民を対象とした宗風の下に、一種革新的な気分をもたらしただったのである。子元の死後、余党を取めた小茅蘭梨は、教養も浅く、宗經に護生の一戒を教えるに止まり、集会の在り方が、夜集晚散的であり、男女同処して嫵穢に流れたので、風教、治安の点から、南宋末朝廷の断圧を受けるようになった。南宋朝が元朝に代つた時、今度は、それは漢人不平分子の集合所となったものらしく、世祖至元十七年、江南地域統一が成つた所のその翌年(一二八一)には、江州において杜萬一なるも

のが白蓮会の名の下に、衆を集めて蜂起した。之に對し元朝は江南全体に亘つて白蓮会の名目、それに附随する一切の行業圖書の流布を禁絶した。(大元通制条格二八)この頃、江州廬山に優曇普度(一一三三〇)あって、白蓮宗の名義の由緒を鮮明にし、庶民宗団に對する邪教的取扱を排除せんとし、私かに『蓮宗宝鑑』を著作しつゝあつたようである。その後二十五年を経た武宗至大元年(一三〇八)、福建々寧路后山の白蓮堂に對する断圧があり、(通制条格二九)普度は丁度時を同じくして北上して大都において官辺に復教運動をなしたのである。在京六年。武宗の崩後、仁宗即位の年に復教が許され、『蓮宗宝鑑』の流行をみるに至つた。委細は『廬山復教集』に詳しい。なおそれに二年遅れて後山の復興が許されているから、それはそれで独自の復教運動を行つたのであらうが、普度の活動と無関係なのではない。

ところで、『廬山復教集』に載する『復教上書』の普度の署名をみるに「江州路廬山東林寺善法堂白蓮宗勸修淨業臣普度上言」としており、内容中に、白蓮の名義は東管廬山慧遠祖師に出ることをのべている。また『蓮宗宝鑑』自序にも「江州廬山東林禪寺白蓮宗善法堂主僧優曇普度、齋沐謹題」としている、その内容において慧遠に創まる白蓮宗を明すとともに、子元宗主の事績を搜訪して掲げ、更に白蓮子元教義の復現を行っている。普度の死後、白蓮宗の事情は一時不判明となるが、蒙古人の元朝の天下を、漢人天下に復するといふ革命的な意味をこめた、白蓮教を背景に、遂に皇帝となつた明の太祖は、白蓮教匪に對しては敏感であつたと思われる。之と白蓮宗団との直接的

な関連は、詳しくは考えねばならないが、名義の酷似は無関係でないことを物語る。そこで明朝では白蓮教または白蓮社を左道として禁絶している(大明律)。この版勢に對し、慧遠以来の白蓮宗を標榜し、子元宗主、優曇宗主(普度)と伝承されたいわゆる白蓮正宗の浄土教徒は、白蓮の称呼を漸次停めて、「蓮宗」の名称を出すようになった。就も從來とても文献的には蓮宗の字が認められるけれども、宗教匪的な——これは從來弥勒教匪と一括して考えられた——白蓮教に非る正統白蓮宗を蓮宗と呼ぶに至つたのは、明代以後である。即ち『蓮宗宝鑑』が北藏に増入された当初、文献的に前代のまま「白蓮宗勸修淨業普度云々」とあつたものが、明中期以後になると「蓮宗」云々と改刻され、その他それに類する改刻が行われている。即ち次掲の如くである。此等を眺めて、更に明以後の諸事情を考察するであらう。

旧版

縮蔵(明藏改版)

- | | | |
|------|---|------------------------------|
| (普度) | 1 | 因白蓮名其社焉……因以蓮宗名其社焉 |
| (署名) | 2 | 通慧大師白蓮宗主……通慧大師蓮社宗主 |
| | 3 | 聖旨賜白蓮宗善法堂護持教法……聖旨賜明蓮宗善法堂護持教法 |
| | | 白蓮宗善法堂主僧……蓮宗善法堂主僧優曇普度 |

吉藏の中観思想と社会的基盤

泰 本 融

中観思想の原型及び発達の研究は、従来すでに巨細にわたって遂行せられ、仏教の思想的立場とその歴史の一貫性の解明に寄与し、兼ねて教的思考そのものを原理的に方向づける地盤が確保されたと言えよう。しかしながら他方において、中観思想の発展過程における思想の起伏・変容と社会的基盤との対応、もしくは他の宗教思想との関係交渉の側面は、比較的等閑視せられたうらみがある。思想の頂点を論理的に連関づけるだけでは、思想形成にはたらく具体的要因を明らかにすることは出来ない。中観思想の展開過程における思想の起伏・変容が、どのように時代と人との思想的もしくは宗教的要求とからみあっているかを知るためには、さらに広く政治的・経済的ならびに社会的背景から思想形成の事実を検討し直す必要がある。かかる考察を今仮りに「中観思想史研究」と名づけるならば、表題の研究はもちろんその一部をなすものである。ここでは右に述べた視点に立脚しつつ、吉藏の中観思想をめぐる諸問題を先覚の論究を中心としていちおう整理し、将来の成果に資する覚書程度に止めたいと思う。

嘉祥大師吉藏の中観思想は、三論の註疏を始めとして大乘玄論・三論玄義・二諦義等に展開されているが、印度祖述の方向においてはもちろん中観論疏がより直接的である。周知の如く

竜樹の中論頌をめぐる諸他の論師の解釈は、それぞれ異なった思想的背景のもとに、竜樹の原意に還らんとしつつ、しかも独自の思想を展開していると考えられるが、吉藏もまたその例外ではあり得ない。彼は三論宗の大成者として、僧肇や僧叡などの空の理解に助けられながら、僧朗・僧詮・法朗の伝統を継承して、いわゆる「新三論の大義」によって竜樹の中観思想を闡明したといわれている。しかしそこには成実家の二諦及び三種中道説を批判的に摂取しながらも、八不中道及び二諦中道を中心として三論大乘義を顕揚せんとした時代教学の必要性が介在したことは、すでに指摘せられた如くである。諸伝の記すところを総合すれば、吉藏はもともと梁代から陳代にかけて研学の果実を積み、壮年から老年にかけての約三十年間を随代に過している。彼の二十数部にわたる著作の大半も、ほぼこの間につくられたとみてよい。然らば隋の文帝とくに煬帝の仏教政策や、広く仏教々団内外の社会的事情が、彼の著作態度に少なからぬ影響を与えたとみても不当ではあるまい。

ひるがえって中国仏教史の時代区分をみるに、種々なる見地に即して多少の異説があるのは止むを得ないが、前漢末から南北朝にいたる印度仏典の伝訳及び研究期を経て、隋唐において漸く中国的仏教の建設期に入ったとするのが穩当であろう。そうしてかかる新機軸発揮の思想史的事情として、すでに指摘された如く南北朝仏教の安定強化に伴なう教団内部の墮落と弊書が、三教一致を口実として抬頭せる道教の勢力など、仏教内外の歴史的現実が、南岳慧思禪師を始めとして多くの仏教者に末法到来の自覚を促し、かかる危機打開に腐心せしめたであろう

従来の浄土教研究には、原典研究ならびに教理史的の研究が主軸をなしており、浄土願生者の宗教意識や信仰形態がどのような教理と関係したかの点が看過されてきたことは、注意されねばならない。教理の展開と宗教信仰史との依存・対応関係の重

こと想像に難くない。そうしてその打開の方策に随順と克服の二途があったといわれている。なかんずく克服の態度が、もともと貴族的・国家的仏教の性格になう三論や天台等において、とくにそれらの教理面にするどく反映されている事情を看過することが出来ない。今このような洞察をもととして吉蔵の中観思想を検討してみると、確かに新しい側面がひらけてくるようである。たとえば先述の三論大乘義の顕揚や震旦外道に対する吉蔵の批判、成実家が二諦を於諦とするに反し三論家はこれを教諦とみて、凡夫的分別の披除に重点をおいたこと、さらに吉蔵が中観論疏において多く涅槃經の思想を根拠として、他の中論註釈にはみられない空仮相即の立場で空を積極的肯定的に考えたことなど、すべてこれらは隋代の仏教政策や、仏教危機打開の宗教的要求を考慮に入れてこそ、より十分な説明が可能であると言い得るのである。

浄土教成立に関する

インド的基盤の考察

早 島 鏡 正

論は、具体的な念仏信仰の在り方と、その時代における浄土教々理の両者を対比していく研究方法をとる。これは、今後の浄土教研究にとって基礎的なものとなる。つまり、宗教としての浄土教の展開を跡づける試みがなされなければならない。この点に関して、鈴木宗忠博士の『基本大乘・浄土仏教』の最近の労作は注目されてよいであろう。

南北両仏教を通じて、その史的展開のかなめを成したものは、仏法僧の三宝に対する信仰ないし理解の態度である、とわたしは考える。すなわち、仏陀観・真理の探求・出家と在家の仏教徒の生活、これら三者は最初期仏教らしいインド・西域・中国・日本に流布した北伝仏教の展開のかなめであったし、また現在の南方仏教圏諸国の上座仏教においても同様である。しかも、南北両伝の仏教の差異とされる諸点をまとめると、結局、この三者の相違におさまると見てよいであろう。故に、わたしは浄土教の起源および発達を見る場合にも、これら三者の観点から仏教一般と浄土教のそれとの比較を試みるものが大切であろうと思う。そして、この三者は別々に考えられるのではなくして、相互に密接な関係を有しているという、いわば仏教を仏教という宗教として見ることをわたしの立場としたい。

そこで次に、初期浄土教から後期浄土教へと展開するインド浄土教を当面の課題として取挙げて、前述のわたしの立場を適用して、以てインド浄土教の成立にとって背景的基盤をなした諸条件を考察したい。今、それを内と外との二つに分けて見る。

一、外的基盤（インド人の精神的風土とその宗教生活）

① 生天福樂思想。

② 輪廻と業報説、輪廻と解脱。

③ 汎神論と一神教的信仰形態。

④ 出家修行者と在家信者との關係（行に生きる在り方と、
信に生きる在り方との關係）

⑤ 外来諸民族（ペルシア、イラン、ギリシア、サカ人など）
の侵入とその文化との接触・交流。

⑥ バラモン教復興とその文化の影響。

⑦ インド民衆の宗教意識一般。

イ 信仰を育成した素材としての文学・美術。

ロ 富・幸福・無病などの功德利益觀。

ハ 信仰の單純化・易行化の傾向と方法。

ニ 輪廻よりの解脱。

ホ 開祖の超人化・神格化。

民衆一般の宗教意識、精神的風土を基盤とし、かつ文藝的構
想と素材を駆使して、固定化せる声聞部派の教理と実践道に対
抗した菩薩教團の聖典が、紀元前後から多数制作された。かか
る大乘の讚仏乘文学の一形態としての淨土教聖典は、とりわけ
前記の外的基盤の諸条件を具備したものであった。

二、内的基盤

① 大乘仏教一般に共通のもの。

イ 仏陀觀の変遷。

ロ 仏教の眞理性の開頭への努力

ハ 声聞の実践道に対抗した菩薩の実践道。

ニ 無相と有相・眞実と方便などの二諦的思惟、とくに妙

有的。具象的構想による經典の説相。

② 淨土教に個有なもの。

イ 信仏と見仏の大乘的展開たる淨土往生説。

ロ 諸行往生と念仏往生の二立場。

ハ 本願思想の展開と他力教論。

ニ 衆生乘としての主体的実践の追求。

淨土諸經典の成立あるいは諸地域への伝播については、更に
右の項目について詳論の要がある。

日蓮に於ける煩惱即菩提

岡 田 栄 照

日蓮遺文に登場する煩惱即菩提・生死即涅槃・娑婆即寂光な
ど一連の言葉の背景に天台本覚思想が底流していることは否定
できない。日蓮の天台教学に対する態度は註法華經に註記され
た關係文献の性格によって推定され得る。基本的な著作が重点
的に採用され、修禪寺決・漢光類聚・枕双紙などが現れないこ
とは中古天台に対する批判的立場を物語る。開目鈔・報恩抄そ
の他に於て天台、仏教に直結せんとする心算が吐露され、直接
の師と推定される信尊、或は心賀については約四百篇の遺文を
通じて只の一回も言及されず口伝法門に対しては不信が表明さ
れる。併し乍ら心性蓮華の理体本覚思想が遺文に混入している
事實をも見逃し得ない。遺文に於ては煩惱即菩提が主張される
場合、典拠としては淨名經普賢經、止観、文句、大論、文句記

が引証されるが龍樹と天台の論釈が極めて重視される。煩惱即菩提と即身成仏とは思想的立脚点に於て相互に密接な交渉があり、仏性論修行論の観点から別箇に研究を進めることは許さざることであるが本論に於ては一応素材としては信頼性の高い文献に焦点を絞る、煩惱即菩提を正面から命題としている大田殿女房御返事、修行論の立場から始聞仏乘義を撰び、宗祖の基本的主張の一端を示してみよう。

煩惱即菩提の真意を把握する前提として戒律に対する見解が探求されねばならない。結論的に云えば宗祖自身は厳正にして獨特の持戒主義者であった。律国賊とは権勢の保護を求めた良觀の慈善事業もその財源取得の方途として新規の租税が課せられることによって救済さるべき庶民の生活を却て圧迫し、殺生禁断によつて漁夫の生計を奪つたりした事態を警告したものであり末法無戒とは無戒者が充滿している現実社会の大量的觀察の評言であり自身の無戒を辨護する為のものではない。日蓮に於ける無戒僧の標榜は、戒定慧を一応制止し易行としての唱題成仏の行法を簡簡積極的意図を持つものである。

大田殿女房御返事では「即身成仏と申法門は諸大乘経に大日経等の經文に分明に候ぞ爾ばとて彼経經の人々の即身成仏と申は二増上慢に墮て必無間地獄へ入候也記九云……諸大乘經の煩惱即菩提生死即涅槃の即身成仏の法門はいみじくをうたかきヤラなれども此はあえて即身成仏の法門にはあらず」(定本一七五四)と論じ即身成仏の実義が法華經に限る所以を龍樹の大論「譬如大薬師能以毒爲薬……」(定本一七五五)更に文句の九を引証する。

始聞仏乘義に於ては、末代の凡夫が法華經を修行するのに就類・相對の二種の開会があることを示し、就類種に正因了縁因の仏種があり、相對種は煩惱・業・苦の三道の当体を押えて法身・般若・解脱と称することを説く。就類種開会は迹門の所説であり、相對種開会を止觀の文意を以て答え、相對種開会に由来する因果論上の疑難の提示に対しては私見を以て辨ぜず龍樹・天台の文献を挙げて答釈され開法の利益を述べて結論とされた。身分秩序の厳しい制約のもとで苦しむ社会の下積みの大衆に目を注いで、階級的差別意識を超越し人間の本来的平等の觀念を本覚無作の三身として、實際的には肉身それ自体に至上の価値、即ち仏を認めようとした本覚思想にはそれなりの時代の意義が存したことは認めらねばならないが、その爛熟期に於ては倫理輕視の傾向を辿たことも看過できない。日蓮に於ける煩惱即菩提は倫理を無視するものでなく娑婆即寂光は單に与えられた現実の容易でもない。字義通り受容すべきものであるならば本門戒担の建立など無意味と化する。翻転、加工、淨化という手續を待って始めて承認さるべき性格のものであろう。

煩惱即菩提は仏教弁証法の性格を示す代表的命題であるが、日蓮に於ては形而上的思惟の世界にのみ沈潜することから脱却し、救済の論理として採用し実践倫理に力強く展開せしめられたことに特質がある。

浄土教者の宗教的体験

藤 吉 慈 海

浄土教者の宗教的体験が他の宗教者の宗教的体験と比較して、どのような特質をもっているかを考察してみたい。体験の個人差や体験そのものとその表現とのひらきを考慮に入れながら、浄土教者の宗教的体験の特質をどう考えたらよいか。先ず第一に考えられることは、浄土教者の宗教的体験が信を中心としたものであるということである。しかも信とはどのような性格のものであるか。信について智度論には「仏法の大海には信をもって能入となし、智を以て能度となす」とあるが、この信と智とは仏教教学の中心的モメントをなすものである。しかし、ここでも信は智の前提的のもののように考えられている。龍樹は易行品に「若し人善根を種え、疑えば則ち華開けず、信心清浄なる者は、華開いて仏を見る」と言っていて、疑心に対し清浄なる信心を以って、仏教者特に浄土教者の持つべき主要なる心情としている。なお中国の曇鸞は論註に摩尼宝珠の喩を出し、「譬へば浄摩尼珠、これを濁水に置けば水即ち清浄なるが如し。若し人無量生死の罪濁ありといへども、かの阿弥陀如来の至極・無生・清浄宝珠の名号を聞いて、これを濁心に投ずれば念々の中に罪滅し、心浄にして即ち往生を得と言っている。これは人間の濁れる心が、阿弥陀仏の至極・無生・清浄なる宝珠に比せられる名号を聞くことによつて、念々の中に罪が

滅し、心が清浄となり往生することができるというのである。これは自己の努力精進によつて心を清浄ならしめるというよりも、阿弥陀の名号を聞くことによつて、滅罪し心清浄なることを得て、浄土に往生することができるというのであって、そこには他力教的な信の性格がよくあらわれている。

これが唐の善導になると、彼の有名な深心釈において、「深心と言ふは深く信ずるの心なり。また二種あり。一には決定して深く自身に現にこれ罪悪生死の凡夫、曠幼よりこのかた常に没し、常に流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受し、疑いなく慮なく、かの願力に乗じて、定んで往生を得と信ず」とあって、信における二種の相を述べている。すなわち一方では自己の罪業を自覚して、自己には救済されうる何等の可能性なき者と信ずることであり、他方そのような罪深き者をこそ救わんがための阿弥陀仏の本願であると信知して、その願力に乗じて往生すること疑いないと信ずることである。このような機と法とにまつわる信は、相互媒介的であつて、機を信ずること深かければ法を信ずることもまた深くなり、法を信ずること深ければ、機を信ずることもまた深くなるという風のものである。このような信を浄土教立教者の宗教的体験の一面と考えるとき、それは「疑濁を離るる」(大乘義章)ことであり、智顛の「随順して疑わざるを信心と名く」(四教義)に相当する。親鸞も「疑蓋無間難故是名信樂」(信巻)といっているが、この無疑心こそやがて帰依随順の心となるのである。したがって聖道門のように価値実現の宗教にあつては、信とは宗教的理想実現の

第一歩であり、且つまた宗教的価値を認識することであつたが、浄土教のようにわれわれの心の中に仏心の顕現を期待する宗教においては、それは本願を信ずるとか、如来の生命を素直に領受するというようなことになると思われる。しかしこのような浄土教者の宗教的体験はどうしても依他的であり、それは自主性自律性に欠けるものといわねばならぬ。仏心を領受して後は仏恩報謝の思に住して自然法爾な信樂生活をなすことは言つても、それはやはり阿弥陀仏に依存し、その慈悲に包まれて生きる生活であつて、それは自ら慈悲を行はずというような絶対自律的立場に立つものではないといふべきであらう。念仏三昧とか見仏というような観想的念仏の体験については別に考察したい。

構想力の立場から見た浄土教の一考察

河 波 昌

構想力という概念は一般に「イメージを作る能力」或はかかる意識の対象を自らの内から作り出すから単に知覚の如く対象が現存しなくても直視することが出来る能力と考えられる。そしてかかる機能が宗教的な次元に深化せられるとき、かかる具体的な形象による人間の心の機能が浄土教における指方立相の問題を説明する一つの手がかりになるのではないかと考えられる。

即ち指方立相の問題が単に超越的な表象に止まるものではない

く、むしろかかる構想力との相関性において解明され、そのことによって反つて人間の意識の根源的内容が解明されるという、云わばそれは浄土教における非神話化の問題とも関連して来るのである。

但し指方立相の問題を構想力の立場から考えるときも、構想力の立場そのものが浄土教の本質を理解出来るかどうかの確証を与える根拠は持つてをらぬ。むしろ方法的には浄土教において展開される構想力が如何なるものであるかを明確にし、その上で逆にかかる構想力が指方立相の問題とどのように関係しあつて見えるかを見ねばならぬ。

その場合二つの方法が考えられる。一は文化史的立場から指方立相の概念がどのように成立し展開されて行つたかを見ることによつて、その展開の背景に構想力がどのような役割を果しているかを明らかにし、その機能を研べて見る。この場合特に立相それも仏の像（正報莊嚴）のみに限つて考えて見ると、佛像の成立は、1 仏身觀の發達 2 それに伴う念（觀）仏三昧の行法の実践、3 ギリシヤのアポロの神像の受容等の諸契機によるが、(1)それは漠然と遍満する仏身が (3)意識の内にイメージとして (2)集中化され明確化されて具体的な仏の形象を結晶せしめ、更にそれはインドの氣候風土等と結びついて仏身觀は發展してゆく、そこには初期大乘を形成して行つた当時の文化的風土的に受容される直觀の多様性が仏身を豊かに形成してゆく内容となつてゐるがしかしそれだけでは仏身觀は發展しないであらう。かかる多様性を綜合統一する能力としての般若が貫徹されてゐる。かかる仏の覚りが感性的なものを統合してゆく過

程として仏身論の發展は考えられねばならず、かかる感情的なるものの情性的なる覺りによる統合作用として、仏教独自の般若を根底とした構想力が予想されるのである。

第二は宗教形而上学的な立場からの指方立相の理解である。ここでは人間が構成した仏のイメージは單なる知覺の如きものではなく、むしろそのイメージと一つになって形成作用を行う *hidden* のであり、しかも他面かかる像はむしろ仏の側から衆生の内へ入って来て *hinein* 衆生心の内に映され形成作用を行う *hidden* 性格のものである。(特に觀無量壽經像想觀參照) かかる形象化が形成作用と結びつき乍ら、淨土教における構想力的展開としての指方立相が裏づけられるのである。しかし勿論かかる構想力が映すものと映されるものとの超越論的な二元的対立(プラトン主義の如く)として考えられるべきではなく、むしろその背景は論註に示されている如く無的なものである。即ち形象化は無相の相としてあらゆる相を現じてゆく、むしろ無そのものの働きであり、無の構想力的な展開なのである。しかたか指方立相はむしろ無的構想力の展開として或いは言い換えれば衆生と仏との無差別としての空を基盤とした仏の覺りたる般若の構想力的な展開として考えられるであろう。そこにはヨーロッパ的な基盤とは全く別の基盤に立つ東洋的無的構想力が考えられる。

第六部会

壹岐島における唐歎仏法会

植村 高義

魏志倭人伝に「方可三百里多竹木叢林有三千許家差有田地耕田猶不足食云々」と記す壹岐の島は東西十三秆余、南北十六秆にして人口五万の農業を主体となす玄海の孤島である。他には存せず、この島ならではの唐歎仏、島人呼んで壹州歎仏と称する宗教音楽、仏教儀礼について眺めよう。

仏の讃歎、仏名の唱念は夙に行われていたようだが、法令法式として儀式化された古きものとしての記録は日本後記巻三十八逸文、淳和天長七年の

延名僧十口於禁中、三箇日夜、懺礼仏名經を挙げ得るであらう。然し乍ら「三刻、天皇於清凉殿、修仏名懺悔……内裏仏名懺悔自此而始」(注1)、「廿一日丁亥、於内裏、始修仏名懺悔之事」(注2)、更らには貫之の「としのうちに積れるつみはかき暮し、降白雪とともに消えなむ」(注3)、清少納言がものする枕草子六十九段「御仏名のあした、地獄絵の御屏風取りこわして……等々に見ゆるが如く、そのように之は罪障消滅を願う懺悔の儀式である。

それに対して歎仏は嘆仏、白仏、白讚(注4)、讚仏と言われるよう

に仏功德の讃嘆である。現在の全式との異りは勿論であらうが、衆登殿維那拳榜殿呪唱薬師号嘆仏畢回向

と、勅修清規卷一景命齊日祝讚に見ゆる。我国にては聲山清規下巻附着に歎仏会式が存し、月舟宗胡が附する跋に依れば聲山禪師の時には未だ勤修せられて居らぬ。思うに元以後支那で会式が制定され日本に伝わったであろうが、般若心經、仏陀神呪、洒水、淨道場、讚仏偈、歎仏偈、婦依文、嘆仏偈、仏名礼、懺悔文、七仏遷礼、回向文、三帰依に終るそれは歎仏讚仏の唱名会であり、国家安寧、風雨順調、山門鎮靜、檀信婦崇等の祝禱である。歎仏会中の仏名礼は過去七仏、五十三仏、三十五仏であるが、曹洞宗で、又島で普通に修される本来の歎仏は、過去七仏と五十三仏を所謂漢音での主讚の唱名に従い、大衆は「南無三世諸仏」と唱誦し、回向を太鼓と手磬に合わせて所謂の唐音で同誦するのである。

唐歎仏に称せられるものは木魚、磬子、手磬と及び太鼓、小鈸、鐺口を一人で鳴らす三つ星、即ち香燈(ヒヤンテウ)のリズムに和して仏名における三十五仏のみと回向を所謂の唐音で、一仏あるいは合仏して唱名する主讚に従い、大衆は繰り返し南無釈迦牟尼仏、南無金剛不壞仏、南無精進軍精進喜仏、南無周匝莊嚴功德仏、南無法界藏身阿弥陀仏の如く同誦礼拝する。他の作法は本来の歎仏会に異ならず、回向も礼讚功德殊勝行、無辺勝福皆廻向……と誦するのである。所謂唐音で誦するところから本来の歎仏に対して唐歎仏、あるいはリズムの情緒が支那的であるところから、そのように呼ばれるのであらう。現在、歎仏とは唐歎仏を指し、本来のものは和歎仏として両者を区別している。

この法会は最初、大衆随喜の江湖会のみで勤修されていたが、明治八年頃から十夜供養にも採用され今日に至っている。故に江湖歎仏、十夜歎仏とも称される。音韻的には新らしく、

黄檗からの借用と言えるが、明治三年迄の禅宗関係寺院数は延宝四年の末寺附属状と違わず、臨濟三十八（現十）、曹洞九十一（現十七）のみで唐寺は存せず、島内での相互関係は見出されぬ。又黄檗は歎仏なる纏まった法式を持たず、^(注5)リズムも異なる。従って起原乃至輸入系路は明らかでないが、異端視の中にも音楽を通して信心へ向はしめんとする手段に先人の努力が認められる。島での儀式の最上のものとして随喜僧六人以上の在家供養でも広く修せられ、独自の特色あるものを形成しているが、島民の欲求を満たす何物かを有するからである。然しこのことに関しては改めて論ぜねばならぬ、というのはここでは如何なるものかを示すに留めたから。唐音は師資相承であり乍ら、地域性、宗派性を越え、リズムにも発音においても、差異の大なるを認むることは出来ないようだ。

注1 続日本後記卷十七仁明天皇承和五年

2 三代実録卷第三十二陽成天皇元慶元年

3 拾遺和歌集「冬の部」

4 無着道忠は禅林象器箋で嘆仏は「同ニ曰仏、或儼語一聯、或四句偈、嘆ニ仏功德」也祝聖回向首魏々金相、堂堂
覚皇是也云々」

5 黄檗宗の円浄儀範の小施餓鬼経文は歎仏法会に類似している。

神道神学の一問題

平井直房

若し、人生の意味を明らかにし、人間問題の究極的解決をもたらそうとするいとなみを中心とした文化現象を、宗教と規定するなら、神社神道も正に一個の宗教と言わねばなるまい。

宗教は、知的沈潜や、祈りを含めた個人的、社会的実践や、宗教集団としての展開のうちに、歴史・文化・社会を統合する力であり、人間の統体的存在にかかわる問題でもある。従って、神社神道も、これを単なる思想体系的側面から見るだけでは、まとまった問題把握にならぬが、一応ここでは、神学的分野から歴史的・神道説の宗教性を追求して見たい。

諸宗教の神学の展開の最初の足がかりは、その民族又は文化の持つ神話である。Langer や Malinowski に従うまでもなく、神話は根本的真理の原初的な直覚であり陳述であって、そこには古代人が、自然や人生に対して抱いた疑問のわずかながら神話的表現の形で解答されている。教説・教義・信条といった神学的産物は、いずれも神話的神観・世界観・人間観を、その時代ごとの英知と価値基準で再評価・再認識したものと考えてよろしかろう。

神道の思想的展開は、仏教教学の刺戟によつて端緒が開かれ、Mahavivocana や根本的仏陀を宇宙的本体と観じて、それとの関係において神と人とを説く真言神道・天台神道も生れ

た。しかし、神道の自主的な神学的沈潜は鎌倉時代の度会神道からはじまるものと思われる。そこには神々の根本神として混沌又は機前という一元的本体があり、神・道・人の三者はこの一元に帰着するとの神人同体観が説かれ、本体たる根本神に合一する方法として、正直と祈禱が強調された。吉田神道は大元尊神すなわち国常立尊を根本神格とした。人は、形は天地と同根、心は神明の舎で、心を守り、自己の神を祭る道が内清淨の極致とされた。朱子学の知識により神道を解釈した吉川・垂加の二学派は、あるいは太極すなわち国常立尊を宇宙の本体として、又は天照大神に道の根元を見出し、天人一貫・天人唯一の人間観に立つと共に、謙虚な生活態度を強調し、天皇制護持を使命とした。これら諸学派に対し、古典の文献学的研究から出発した本居宣長は、神ながら一筋の「道」と神秘的な「むすび」の生命力の信仰を明らかにし、天照大神を至尊とし、現世という神聖な生活の場に現実の人生を充実すべきこと、死生を神に托して絶対信仰に入るべきことを述べた。

神社本庁は昭和二十一年二月発足し、現在神社神道の中心的な組織体となつてゐる。その庁規第一条にいう「惟神ノ大道」とは、①皇大神宮を本宗と仰ぐこと ②祖宗の神徳を奉体すること ③大和民族の精神を作興すること ④国民の日常生活を律し得るものたること ⑤世界人の宗教への理想につながるべきもの、と解されている。更に同二十二年五月決定の「教義調査取扱要綱」によれば、その教義は ①神社本庁々規に準拠する信仰であること ②神道の伝統に即しこれが発展に属するものであること ③神社の奉斎神の信仰に現実の規準を置くこと

④神宮を中心として統合調和している信仰であること ⑤特定の神が一切の神の本質を併呑するが如き教義は除外されること ⑥善美なる宗教として人道に背戻しないこと、の六点に注意して立案されるべきであるという。

かような立場に立つて、宗教としての神社神道の定義づけを試みると、次のようになる。

神社神道とは、人間の生きる意味を探求し、神と人とのつながりの下に、人として取るべき基本的な生活態度を實踐して、人生の充実と、現世における理想の達成をはかることなみである。

神社神道は教祖を持たないが、日本古典神話の精神と神社祭祀の伝統と、個々人の敬虔な宗教体験を規準にして、それらの再解釈再認識から導き出される教学と実践と氏子崇敬者の組織を持つてゐる。

神と人とのつながりとは、神のめぐみやむすびとして歴史的に信仰せられたところであり、基本的な生活態度とは、生活態度としてのまごことをいい、理想とは、人間問題の究極的解決と、日本及び世界の平和・福祉・繁栄への努力をさすものである。

月の神話

椿

実

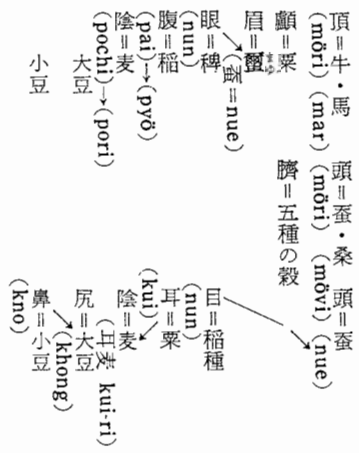
日本神話は天照太神を中心とする太陽の神話であつて、月説

命という月の神格は発展した神話をもたないよう見受けられる。果して月の信仰は発展しなかつたのであろうか。また、その信仰はどのようにして来り、どのように変容していったのであろうか。書紀一書、三貴子分任の条の11によると「葦原中国に保食神ありと聞く。宜しく爾(いまし)月夜見尊、就きて候ませ。」という神勅により、月夜見は保食神の許に到る。

保食神が首を廻らして國に纏うと、口から飯が出、海に纏うと、鱧あなご、鱧あなご狭せまが出、山に纏うと、毛麁けち、毛桂けいが出、これらの品物で御纏みまひしたため、月夜見は怒って保食神を撃殺す。天熊あまのくま大人が遣わされた時、保食神は已に死んでおり、その神の頂いただきに牛馬、顛うづの上に粟、眉まゆの上に齧かじ、眼の中に稗、腹の中に稻、陰に麦・大豆・小豆が生り出た。というのである。これは中国の盤古氏説話の模倣であるといわれているが(高木敏雄「日本神話伝説の研究」、月神と農作物との関係、月神と保食神との関係はきわめて密接なものであって、日本農業神話の根元には月の信仰があったと考えられる。これと同様の神話に紀一書2の稚産靈尊、記のササノヲと大気津比売の神話があることは周知のことであるが、金沢博士は日韓兩國同系の立場から、身体各部の名と、そこから出来た物の名を比較されているので、それを括弧内に示して記紀の神話を比較してみよう。

- (「国語の研究」)
- 紀一書 11 一書 2 記
- 殺す神 月夜見尊 須佐之男命
- 殺される神 保食神 稚産靈 大気津比売神

身体各部と化生する物



(括弧内は朝鮮語矢印は移行を示す)

このように比較してみると、月神と保食神との結びつきは、もともと朝鮮にあつたもので、目(nun)→蚕(nue)、耳(kui)→耳麦(kui-ri)、鼻(kho)→大豆(khong)、頭(mōri)→馬(mar)、陰(poohi)→麦(pori)、腹(pai)→稻(pyō)がそれぞれ出来たという語呂合せの話が朝鮮から伝わって、記紀の編纂時代にはそれが既に忘れられ、記のような形に移行したものではあるまいかと想定される。金沢博士の語源説が認められるとすれば、この神話は前二世紀中頃と比定される稲作の伝来に並行するものであろうし、牛馬の将来ということになれば更に時代は下る伝来たるや明かである。

以上の仮設の上に立てば、古事記の伝承によつて月説命はサノヲに置きかえられたと見ることができ、月の神話が太陽の光にかくれてゆく姿を見ることができるのであろう。

山城国風土記逸文によると、「月読尊、天照大神の勅を受け、豊葦原中国に降りて、保食神の許に到りましき。時に一つの湯津桂の木あり。月読尊すなはちその樹に倚り立たしき。その樹の有りし所を、今、桂の里と号ふ。」(山城名勝志十)

とあって、月読命と保食神の關係は民間信仰の支持が厚く、記にも「倭建命と美夜受比売の神婚の話」に見る月経と神事との關係汝が着せる襲の裾に月立ちにけり」「諾な諾な 君待ち難に 我が著せる 襲の裾に 月立たなむよ」の相聞にして、これは大御食獻るニヒナメの神事の歌で、月の信仰に根ざすものなるべく、雄略天皇の長谷の百枝榎の下での豊樂に、榎の葉が大御蓋に浮んだという「事の語事」の歌話にも豊耕神事の背景として朝鮮まで跡づける「月の神話」と「月の信仰」が存在することを推定しうる。亀卜と月読社との關係、八幡と月(農耕)との關係が存在する本朝世紀の風俗歌(設樂歌)

月は笠着る 八幡は種時く いざ我等荒田開かむ (天慶八年八月三日宇佐八幡上洛の時の歌遊の曲)

などにしても、「月の笠着る」時は、種時の時であつて、農耕曆と月の変容との關係は言うまでもなく、月の信仰は「竹取物語」をはじめ「源氏物語」(夕顔の死)にすらも敷衍しているので日本農耕神話の根底には月の神話があり、それは朝鮮から農耕にもなってきたもので、記紀編纂時代にはそれが太陽とスサノヲの影にかくれてしまったものと考えられる。

日本宗教政策史

——奈良から平安へ——

工 藤 張 雄

称徳帝(孝謙帝の重祚)の時、道鏡を天皇にするよう神托が宇佐八幡からなされ、この件からんで清麻呂が流罪となつた。帝は清麻呂がうそをつき、他の一派もこれからんでいるが、それは処罰しないと宣言した。

称徳帝の死により、光仁帝が藤原系におされた。太政大臣はおろか法王の位地にすえられていた道鏡は、十日を経ず下野に追いやられた。その際、宇佐の神托をよせた阿曾麻呂は恩賞により、その後も優待されている。つまり神托そのものが、藤原系の陰謀とみられる。

光仁・桓武父子は、長らく皇統から離れていた天智帝の後で、外戚關係が貴族になく、長く傍觀者だけに、従来の仏教政治に好感をもっていなかった。しかも仏教は墮落し、豊かな經濟力をもっていた。とりしまるべき時期であった。その方法として、徹底をみたのは、桓武帝であり、仏教行事を朝廷内ではばらく止め、私寺を禁じ、都を遷し、寺の移動をさせなかった。実に巧妙である。

最澄、空海は、奈良仏教に対する新勢力として利用されたとの考えは、推量違いで、仏教抑圧の波にのせられ、初め山にも私寺が建てられなかった。ただ和氣氏が助力し、その私寺、神

護寺において、空海は僧籍を得たりしている。彼らがやっと芽をだしかかるのは、桓武帝の最後の年であり、真に陽の目をみるのは、平城帝を経た嵯峨帝の時である。詳しくは、宗教研究に寄稿の予定。

山岳修験の三山組織について

中野幡能

ここでとりあげる山岳修験は最盛期の上代末より中世に至る主要な修験の宗教施設の立地条件とその宗教的機能の關係の上に立って修験教団の内部組織をみようとした。

豊前英彦山は英彦山権現と呼ばれ、山の中腹寧ろ山頂近くに下宮があり、すぐ下に靈山寺が講堂(今の奉幣殿)を中心が存在し、その周辺下に無数の坊があった。下宮より頂上までの中腹に中宮があり、一寸した広場で、籠屋と水のある行場がある。その上に行者堂が、頂上は高千穂と呼ばれ上宮がある。英彦山の南に永菩提山、檜原山、八面山があり、続いて宇佐神宮の本宮御許山がある。一名馬城峯、御許山権現と呼ばれ、矢部口から登ると中腹に「お水場」という行場がある。宇佐口より登ると中腹に天元年中に建立された観音堂があり、頂上に靈山寺があり下宮に当る社が神宮である。

豊後の六郷山は国東半島を中心に御許山に近い山上にある八ヶ寺を本山、中央の山上の十ヶ寺を中山、半島の突端の山上の十ヶ寺を末山といひ、安貞二年五月の六郷満山將軍家祈禱數

目録によると、本山は学侶の寺、中山は行者の寺、末山は初覚の行者の寺と称し、一ヶ寺の組織は六坊内室四二坊よりなり、内坊外坊に分れ、内坊は本寺の経営、外坊は民衆の祈禱等に当り、各寺に六所権現なる鎮守を有する。温泉で有名な別府には休火山鶴見山があり、権現といい、頂上に石祠があり、中腹に岳宮という社が、麓には式内社火男火売社があり別当寺と數坊があった。九州一の高山久住山は九重山群の一峯で久住山明神と呼ばれ(頂上の池)頂上に近い中腹に猪鹿狼寺と称する寺があり、一八坊があった。麓に岳宮(今ハ立宮)がある。

日向には豊後日向肥後三国に堺する祖母山があり姫岳明神と呼ばれ豊後側の麓には岳宮という式内社健男霜凝社があり、日向側には高千穂社が三田井にあり周囲八ヶ社に社(登山口)がある。日向大隅の堺に霧島山があり、その一峯が高千穂と呼ばれ頂上に天逆鋒がある。頂上に近い「川原」に社があった。それを下ると大隅側の麓に霧島神宮があり、境内に岳宮遥拝所のひもろぎがある。神宮寺の萃林寺が隣接し八坊があった。山の周りの麓には八社(登山口)がある。

肥後の阿蘇山は中岳頂上噴火口に近い頂に山上社及び西殿殿寺があり下の平坦なところに坊中(古坊中)があり、久住方といわれ、麓の登山口に西殿殿寺があり四十數坊があり衆徒方といい、二軒を距てた宮地に阿蘇神社があり別当寺を清滝寺といった。肥前島原半島の中心が雲仙で温泉山と呼ばれ、一峯の晋賢岳には妙見社の石祠があり、中腹に当る麓に温泉神(旧村社)があり、別当寺大乗院及び末坊を有していた。

讃岐琴平権現の象頭山は頂上に本宮、中腹に講堂等の別当寺

と接して琴平神社があり、麓には社はない。紀伊熊野山は紀伊半島の突端を中心に紀伊川上に本宮、中腹に当るところに那智宮があり、境内に役行者堂があり峯中修行の打ちどめ、那智滝の水行が行われ、傍に別当寺青岸渡寺及びその末坊があった。紀伊川口に新宮がある。叡山の場合は東塔西塔横川に分れ、下野男体山二荒山権現も頂上に奥宮、幸湖中禅寺湖畔の中宮、麓に本社があり別当寺輪王寺がある。羽黒山の場合も羽黒・湯殿月山の三山になっている。

以上概観すると修験の宗教施設は名称は異なるが、頂上を本宮（奥宮、岳宮）中腹を中宮、里に近いところを下宮（新宮、里宮）又は六郷山の如く本中末山などいわれるが、その組織の基本は三山よりなり、一山は学問僧、衆徒、学侶が住み満山の管理に当り中宮（中山）は行場、里宮は一般衆庶の祈禱に当るといふ三機能を果していた。ただその組織が一山（機関）に兼帯している場合もあるし高野山の如く学侶寺行人寺聖と一ヶ所に入乱れている場合もあったが、少くとも三機能を果していた点では一致している。

八幡大神の祭神説について

寺 沢 智 良

載せた。又託宣中に「辛国ノ城に入流の幡を天降して吾は日本ノ神となれり」とある処から、辛国は大隅の地で今の鹿児島神宮（大隅国正八幡宮）が元だと見られ、その祭神は（彦火々出見尊）——との伝承もあるので、大日本史は「神祇拾遺・神書抄竝云、正八幡神、出見尊、比売神、其妃豊玉姫也、此説稍似獲突」と、栗田寛博士は之に拠て博引旁証、「八幡の神の考」で大に詳述した。正八幡の冠称は、土地の關係と、有力の神職が在った為か、宇佐宮が辺陲の大隅宮より有名になったので、後世、こちらが本家という意味で正の字を附けたのであろう。

〔陳大王の娘の子〕—「心幡愚童訓」「大隅宮縁起」等に、震旦国陳大王ノ娘大比留女が七歳で皇子を産み八幡と名づけ、共に流されて日本の鎮西に漂着した、そこを八幡崎という。継体天皇の時大比留女は筑前の若槻山に入て香椎聖母大菩薩、皇子は大隅に留りて正八幡宮と祝われた」と。又或書には此皇子は後の仁聞菩薩であると。

〔応神天皇〕—「宇佐託宣集」の「聖武廿五年九月一日託宣、古、吾、震旦国、靈神、今、日域鎮守ノ大神、吾、昔、第十六代帝王……」も勿論信じられないが、八幡神が震旦から来たという点で一致する。

〔具太伯〕—周の太伯兄弟が荊蛮に移住したとの伝説に、八幡が支那より来たとの伝説に、八幡が支那より来たとの我説話を結び付けたことじつげであらう。

〔豊玉彦夫妻〕—三代夷録に「鹿児島神亦祭此二神……古ハ鹿児島地主神」と。海浜族の首領として豊玉彦を祀る事も、又

夫婦を合祀することもあろう。然しその妻を豊玉姫としたのは、姫が神話上に有名なので、父と娘の合祀か、或は姫を妻と誤ったかであろう。神当抄には、出見尊の後に妃を合祀して二神としたと。出見尊にせよ其舅にせよ、其種族及び協力者達が有力の首領を祀ることは容易に想像し得る。

〔海の神〕―神代記が南九州に端を発した点から推測して、その沿海民（他からの渡来者も）の生活が海と不可離の關係ある処から、海を神聖視して、初は漠然と海を崇めたのかもしれない。八幡神の海外漂着伝説も幾分の関連があるように思われる。「記」の「生海神」、「神武紀」の「我母及姨並是海神」をワタツミ、神と読ませ、海を古くはワタというたから、最初は阿曇、連等の海浜族が崇めたとも思える。境野哲博士もヤワタ、ヤハタの詞から八幡は元々海ノ神でなからうかと述べた。人知が進み、崇拜の対象も人格神で表象されるに到って出見尊等となったのであろう。なお栗田氏が一々指摘したように、出見尊の隼人征服と神功皇后の新羅征討との物語には混交があり、前者は後者の偉業に隠されて、八幡神は応神になったらしいと。又宇佐二社中のヒメ神がもし地主神で、玉依姫とすれば、出見尊説に一層都合よい。因に八幡を応神としたのは平安朝時代で、奈良朝末期では漸く太上天皇と尊んだが応神とはしない。

〔旗及八正道〕―大神出現の初に「八流の幢を天降して」の託宣に因る旗の神格化説は、八幡の文字に符合したものの、仏教の「八正道」より来たとの説も、八の字への拘泥であろう。

〔石体〕―大隅も宇佐も神祠以前の神体は石であったと。之は

岩石崇拜の痕跡なのか祭神の象徴なのか、判りかねる。
〔鶴草葦不台尊〕―「阿蘇縁起」等に、八幡の託宣として「龍宮の母の約束で龍女と結婚し四人の若宮を生んだ」と。四所の若宮は神武天皇兄弟になるが、此説は、出見尊の派生とも見られる。

〔神武天皇及其第三皇子〕―「阿蘇一本縁起」とかに、靈神三兄弟は唐朝より帰って兄は豊後国高知尾明神、次兄（神武の二郎）は阿蘇、権現となり、次兄は末弟に「汝早く都に至て十善帝王ノ子となり百王守護の誓を遂げよ」と告げたと。之は綏靖天皇に当るわけだが、「紀」の記事にも、「記」の五皇子説にも合わない。神武天皇説と共に妄誕であらう。

〔大巨貴神〕―諸国神名帳にある外は未だ見当たらないが、何かわけがあるのであろう。

村落構造から見た神葬祭への転化

黒川弘賢

村落における宗教の転化は、その村落構造と非常に密接な關係を有している。今般は特に神葬祭に転化した村落の社会構造を究明して、外部社会の変化（特に明治維新における政府の交代とその宗教政策の変化）が村落の宗教機構を如何様に変容させたかに視点を置く、それには経済学、政治学、法律学、行政学、財政学、教育学、民俗学等の社会諸科学の研究成果と特に農村社会学的方法に基づく村落構造のアプローチが必要であ

る。

村落とは即ち村落共同体である。村落共同体は一定の経済外的な共同体規制に媒介されて進行している。共同体は個人の生活の枠組であり、集団の累積を内にもつ生活組織体でもある。

即ち農山村生活にとって重要な機能を果す冠婚葬祭をはじめ諸種の生活慣行、或は相互扶助の慣行は村落の社会的関係に従つて一定の仕来たりが形成されている更に地域を同じうすることの共同体関係は強固な集団結合をなし、政治的に自立性の強い自治組織をなすと共に国家行政の末端機関をも兼ねる。斯様に村落共同体は再生産機構であり生活組織体である。

以上村落構造の果す機能を略述したが、村落構造は家を構成単位として形成されるので村落構造における基本的、中心的視点は必然的にこれらの社会経済的地位とそれを背景にして結ばれる家々の結合態様でなければならぬ、そしてその紐帯は地主小作関係、同族関係、親分子分関係、姻戚関係等と講組関係の重層性である。斯様な村落構造が分析されてはじめて正しい村落社会、村落社会、村落の宗教容態が把握される。今般の発表はかかる意図のもとに、神葬祭に転化した村落構造について、そのモノグラフを示し、宗教転化に果した村落構造の諸機能を

次の諸点、即ち、村落の地理的環境、社会的環境、神葬祭の範囲を考慮して関東地方の三地区を撰出した。第一は村落の一部が神葬祭に転化した平野部の純稲作農村で同族集団により構成されておる栃木県の樋ノ口部落。第二は山岳部で僅かな畠耕作と山林業に頼る山村で、ヒエラルヒー構成がみられ、全村が神葬祭に転化した山間僻地の埼玉県の太田部々落。第三は特定の

神社に所屬する崇敬者同志で組織され、全部落神葬祭に転化した講組々織の都下多摩郡御岳村の御岳御師の部落である。以上の三村落についてインテンシヴな分析を行い宗教転化に果した村落構造の機能の特性を要略すれば次の諸点に結論づけられる。

樋ノ口部落の場合は、同族集団の特に出自を同じうする本家・分家が神葬祭化した例である。同姓でも出自の異なる家の同族は神葬祭に転化しておらぬ。即ち、本家、分家が相互にその出自を認知することによつて家の連合体をつくり、分家は本家に対する「伝統的權威」に承服し、服属したのである。

太田部々落の場合は幾つかの同族集団の村で、その本家すじの富農階級とその恩恵なしには生活出来ぬ貧農階級との主従関係を通したヒエラルヒー構成のもとに宗教転化がみられる。神葬祭の指導者である名主A家ははじめ村の重要なポストを占めていたのは各同族集団の富農階級である。物質的、社会的權力を把握していた彼等はヒエラルヒー保持のために村の宗教を転化させ、それを村民に強制したのである。

御岳部落の場合は御岳信仰を対象に寄与して生活を維持された共同体組織である。換言すれば御師の組織は御岳信仰を中心として組織された共同体であり、信仰の再生産機構であり、生活組織体であり、社会体系でもある。それ故共同体成員である御師の意味的行動は社会体制の側面からいえばそれ自身自足的な体系をなし、その体系たる全体はいわゆる觀念の体系として逆に個々の御師の意味行動を強く拘束し、抑制する。かつまたその意味行動の体系が単なる共通の利益や関心のための行動に

よって行われるのでなく、行動の意味づけが制度や秩序を支える方向にむけられているのである。

鬼（おに）

小池 長之

わが国の鬼は印度的概念、中国的概念、朝鮮的概念、日本の概念の混淆したものである。民俗に見る複合文化をたどつてみると、これだけでかなり広範囲な研究を展開しなければならぬ。

印度的概念——ヴェーダ神話に出て来る悪神のうち、マハーカーラやラクシュミーは仏教にとり入れられ、娑依という形で護法善神となった。しかしヤクシャスやラクシャスは夜叉とか羅刹とかいう形で悪神にとどまっている。そこで漢訳の金光明經や法華經などに悪神が鬼という名で表現されている。

中国的概念——上代に天神、地祇、人鬼を祀ったという。この人鬼が人間の吉凶禍福、特に禍の方の原因をなすと考えられ、論語によると孔子はこういうことを問題にすることすら嫌っている。魏史倭人伝にヒミコが鬼道に仕えたというのも、日本的なオニの概念が中国に知られているわけではなく、スピリットの意味であらうと思われる。

日本の概念——日本書紀の中でイザナギの神がヨモツ平板で桃の実を投げて追って来る鬼を防いだというのは、思想的には道教的な考え方であらう。神代の物語が中国と共通であつたと

考えるよりは、書紀編纂の時代に既に中国思想が輸入されていたと考えるべきであらう。鬼ヶ島に鬼退治に行く豪傑を、桃太郎という名にしたのも、道教思想で桃が百鬼を防ぐという考えの輸入であらう。

わが国の鬼が肌の色、髪の毛の様子からして、異民族からの聯想にはちがいないが、それは形の上での話で、鬼自体を異民族ときめつけるにはいろいろ無理がある。

大江山の鬼や羅生門の鬼は盗賊と考えられる。絵巻物などには地獄図絵に出てくるような鬼が描かれているが、この時代には鬼の概念が完成していて、盗賊や大男から既成概念たる鬼を聯想してむすびつけたものと思われる。安達原の鬼女や浅草観音靈験記の一つ家の鬼女も女賊と鬼をむすびつけたものであらう。

わが国では祭に鬼が登場する場合が多い。鬼祭とか鬼捕という場合、主として追儺であるが、そうでない祭にも主神の前後に鬼の面をつけた者が現われる。これらはおおむね神と考えていい。日本書紀の中に「葦原中国の邪鬼を平げんと欲す」とか「山に邪神あり郊に姦鬼あり」とあるのは、禍いをなす神と考えられる。鬼ごっこの鬼もこれであらう。元來、神と人とは根本的に違うものではない。崇り神としての鬼を考えれば、鬼すなわち神と考えてよいのである。

各地の祭に伴う芸能で、鬼の面をかぶったおどりが見られるが、これは追儺の場合のような、敵役とは限らず、めでたい踊りで、鬼が神の役を果している。しかし鬼は一人で出て来る場合が少くて、そろそろと多数出て来るし、しかも祭の芸能では

主人公にはならない。朝廷の祭の時に、鬼役というのがあって、特殊部落から毎年、穢多をつれて来てやらせた。これは部落の誇りで、周囲の農民もこの部落に敬意を表していた。大峯山の奥にも前鬼後鬼という部落がある。地方によっては鬼すじと称する特殊部落があり、彼等は鬼の子孫であると称している。これも鬼すなわち神という考え方である。

追讎の鬼も追われて消え失せるばかりが目的ではない。この鬼が病氣や禍いを防ぎ、人を丈夫にしてくれるという信仰が、大隅半島や国東半島にある。秋田県のナマハゲも鬼とは言わないうが鬼の姿をしている。これらは、わが国で古来、神を異様な姿に描く風習があって、その一つが鬼という姿になり、よいにつけ、わるいにつけ人間以上の大きな力をもっていると信ぜられたものである。これが中国の鬼や仏教に出て来る悪神とむすびつけられて、地獄図絵あたりでわが国独自の姿に完成されたものと思われる。

愛宕信仰における勝軍地蔵

星 野 俊 英

愛宕信仰に関しては諸々なる問題を含んでいる。此処数年の間、旧武威国地区の地蔵調査をして来ているのであるが、各地で勝軍地蔵が見い出される。又、年来記録等において採録して来た勝軍地蔵等もあって合計百四十一の勝軍地蔵等もあって合

計百四十一の勝軍地蔵を記録するに到った、そこで此等多数の勝軍地蔵を分類整理して特に勝軍地蔵と愛宕信仰との関係を明らかにせんとするものである。換言すれば、愛宕信仰の問題に關して、勝軍地蔵の信仰から見た一考察を発表せんとするものである。

元来、勝軍地蔵の信仰は全国的に見られるものでこれが全国的に普及した最大原因は愛宕社の普及に依るものであることは言うまでもないが、又、他面においては日羅の武将崇拝にも原因しており、又、元享釈書中の延鎮伝に見られる悪敵退散に効驗した勝軍地蔵の説話の影響も大きな原因となっている。従って勝軍地蔵と言えば直ちに愛宕社の本地仏なりと断定することは誤りであり、愛宕信仰に直接關係を持たない勝軍地蔵の信仰が存することを忘れてはならない。

其処で今取扱った一四一のケースについて愛宕社に關係して勝軍地蔵が祭られているか何うかを確認する必要がある。实地調査において確認したるもの、記録上において確認し得るものとがある。両者の立場のものを合せて愛宕社に關係あるものとして認め、未調査のもの及び記録上愛宕社關係不明のものとを合せて愛宕社關係不確認の項に入れた。そして参考のためにその勝軍地蔵が現存するか否かも調査した。現存不確認としたのは記録上知りうるもので現場未調査のためによるものである。次にそれ等勝軍地蔵が何う由う種目にて造像されているかも序いでなれば地域別に表示することにした。

勝軍地蔵愛宕信仰関係表（地域別）

昭和三六、九、調

勝	軍		地		蔵		愛宕地蔵
	現存、確、不	現存、確、不	像	形	不明		
愛宕社関係確、不	関係確認	同不確認	勝軍像	普通像	文字銘	不明	
計	計	計	計	計	計	計	
東京都	一五	二三	三八	一三	二五	八	八
埼玉県	一七	一八	三五	二四	一一	一一	一一
外関東地区	七	九	一六	四	一一	一一	一一
計	三九	五〇	八九	四一	四八	三五	一一
その他の地区	一九	三三	五二	六	四六	八	五
総計	五八	八三	一四一	四七	九四	四三	一六

勝軍地蔵造像種目別表（地域別）

昭和三六、九、調

東京都	埼玉県	外関東地区	計	その他の地区	総計
木造仏	一四	一四	六	三四	四四
石造仏	四	九	一	五	一九
鑄造仏	三	二	二	五	七
画像仏	二	二	一	五	六
計	二三	二七	八	五八	七六
不明	一五	八	八	三一	六五
総計	三八	三五	一六	八九	一四一

以上、示表によると一四一ヶ
 ース中、愛宕社と関係ありと見
 られる勝軍地蔵が五八ヶースあ
 り。他の八三ヶースのものは未
 確認である。この未確認のもの
 について实地調査をしても不明
 のものもあり、又、愛宕社と関
 係なしと確認するものも発見す
 るに相違ない。勿論愛宕社と関
 係あるものが多数出て来るもの
 と思われる。少なくとも一四一ヶ
 ース中百ヶース位、即ち勝軍地
 蔵の三分の二以上は愛宕社に関
 係するものと見て間違いないか
 らう。

5. 其れ故に勝軍地蔵信仰との関
 係は極めて密接なものと見るこ
 とが出来る。

次に像形について見るに勝軍
 地蔵と言えば白馬上甲冑像と見
 るのであるが一四一ヶース中、
 四三が所謂勝軍像即ち白馬上甲
 冑像で、一六ヶースは普通像即
 ち通常の円頂の地蔵像であり、
 八〇ヶースは不明である。従っ

て勝軍地蔵と称するも必ずしも勝軍像のもののみ指すものではないことを知るのである。況んや示表の下に掲げてある如く、世に愛宕地蔵と称するものがあるが、これらは殆んど普通の地蔵像であつて勝軍像ではない。

徳川中期以後全国的に普及した愛宕信仰の内容は「愛宕山大権現札文」及び「山城国愛宕山本宮御神影」に示す如く、一は五穀成就、二は悪疫退散、三は火防災除を主眼とした。そして勝軍地蔵乃至愛宕地蔵なるものが三種の信仰内容中、その一つの内容のみにも祭祀されることもあつたものと思われる。そして五穀成就を主眼する愛宕社には普通像の勝軍地蔵、悪魔退散には甲冑像の勝軍地蔵が特に祭られる傾向をとつた。総じて愛宕社の本地は地蔵と見ても愛宕社の信仰の中心内容をなすものが火防災除の信仰であるから勇壮なる勝軍像又は出陣形が重んぜられたものと見るのが至当であらう。

湯殿派一世行人仏海上人塚発掘調査報告

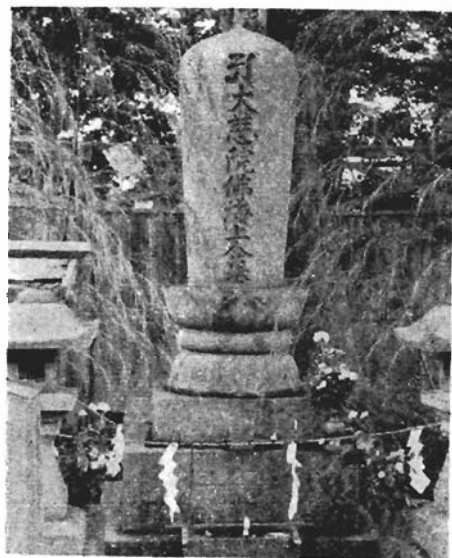
堀 一 郎

湯殿派の一世行人仏海は、新潟県村上市安良町に一八二八年（文政一二）に生れ、一八才にて山形県東田川郡大網の湯殿山四ヶ寺の一つ注連寺快音に從つて弟子となり、ついで二三才以後、同寺末の行人寺本明寺の剛海の徒弟として得度し、以後一五ヶ年にわたつて本明寺に住し、湯殿山登拜、水行などを行ひ、又師に隨つて三ヶ年の山籠り修行、上方諸国の巡拝、天城

山中の苦行などをし、また酒田市海向寺において三ヶ年の修行をした。一八六一年（文久二）三五才のとき、多くの一世行人の先蹤に習つて木食行を始め、一九〇三年遷化に至るまで四一年間これを遵守すること一日の如くであつたという。三七才より四〇才まで、一世行人の専門行場である仙人沢に山籠し、毎日湯殿本宮に参詣し、水行、手燈行、滝壺坐禅などの修行を修した。一八六七年（慶応三）仙人沢より下山して本明寺に住し、この年法印に叙し上人号を許された。五三才（一八八〇）、村上市観音寺において具足戒を受け、六九才（明治二九年）には注連寺住職を拝命、一九〇三年（明治三六年）村上市観音寺において遷化した。七十六才（以上、主として明治三四年の自筆履歴書による）。

上人は加持祈禱のほか、八卦に長じ、予見にすぐれ、また自ら「風妙丸」なる薬を製して信徒に与えなどしたから、多くの信徒に敬愛せられ、ソバ粉、菓物などを常食とする木食行を常に実践していたため、物慾には極めて恬淡であり、祈禱料や布施、賽銭などはすべて色紙のまま大きな壺の中に投入れて、これを随時神社仏閣の再興、教育施設、難民救済などに投じた。

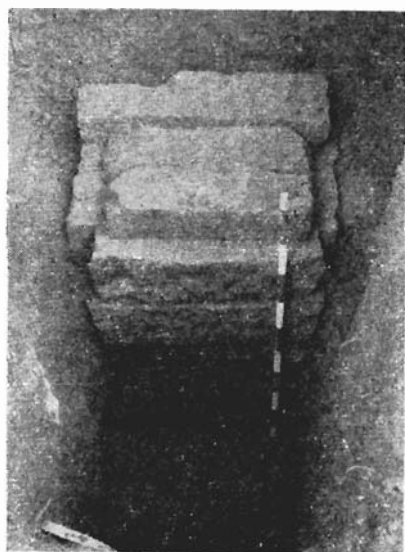
明治一八年より二三年にわたつて、その活動は著しく、新潟県知事より感謝状賞状を贈られること七回に及んでいる。その余徳は死後六十年を経過した今日にも、多くの信徒の間に語り伝えられ、いくつかの伝説も生じている。上人は典型的な一世行人であり、その四〇年に及ぶ木食行から推して、久しく修行し、また住職した本明寺、注連寺、海向寺に安置されている本明海、鉄門海、忠海、円明海等の即身仏（ミイラ）（以上の



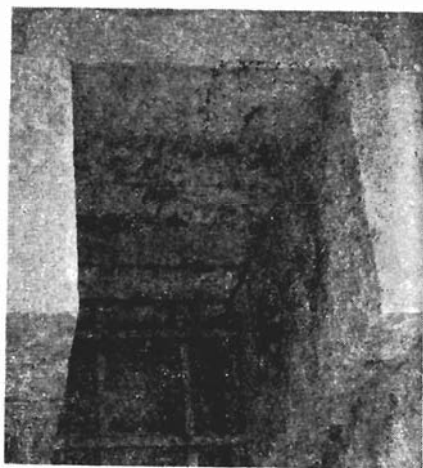
仏海上人墳墓



仏海上人肖像



石槨全景



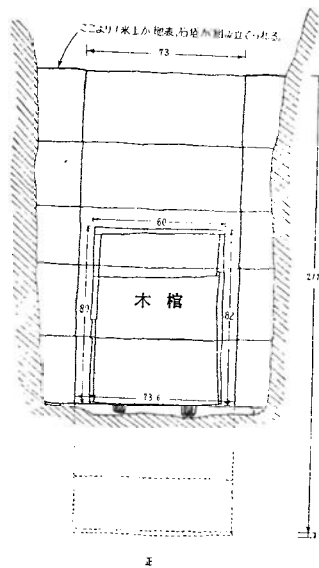
石槨内部

即身仏については拙稿「湯殿山系即身仏とその背景」、東北大学東北文化研究室紀要Ⅲ、一九六一年参看)、の行儀に傾倒したらしく、自らも土中入定の志があった。しかしすでに警察の取締りが厳重であったから、生前の入定は果せず、自ら墓地を選定、墓所の設計を行い、三年後に発掘、乾燥して即身仏とするよう遺言して選化したといわれる。

上人の死後、三年三十三年忌などに、信徒の間に遺体発掘の議が持ち上ったが、実行にいたらず、本年七月一日——二〇日、毎日新聞社の後援で「日本ミイラ研究グループ」(团长安藤更生早大教授)の手で発掘調査された。本邦には多くの行人塚があり、土中入定の伝説を残し、また現実にもその過程を経てミイラ化した即身仏さえ存しているが、科学的に発掘調査されたのは本件が最初である。墳墓の構造は墓石を取り除いた地表下一メートルのところに石槨の蓋石三枚があらわれた。この下に切石七枚と四方から井戸状にかこった堅固な石槨が作られ(横幅外ノリ一二五センチ、内ノリ七三センチ、深さ二一七センチ)、その下方五枚目の切石の下部に、幅五・五センチの鉄框を井桁に組んで、その上に四・六センチほどの厚みのある木棺(外ノリ堅八〇—八二センチ、横六〇センチ)が安置してある。棺の下、鉄框の下は空罅となっている。石槨の底部は二枚の切石をならべ、中央に隙間をつくり、その間には砂を敷いて、水はけに特別の配慮が払われている。また石槨前方、上方より一メートル程下の粘土層から、あきらかに意図を以て挿敷したと思われる梅干大の五色の川原石の薄い層があった。これは恐らく納棺時供養あるいは行法を執行したためのものと思わ

れる。従来の即身仏伝説では、土中に縦一丈二尺に四尺角の穴を掘り、息つき竹を立てた座棺中に入ったとあるものが多いが、仏海上人塚はこの規模に近いものである。

石槨及木棺断面実測図(1/10)



なお遺体の状況については、専門ではないから言及をさけるが、木棺上方の一部が惜しくも腐蝕して棺中に墜落し、相当激しい湿気に侵されている。この遺体は直ちに新潟医大の小片教授室に運ばれ、目下乾燥補修中である。

原始山嶽信仰の一考察

——東北地方における麓山信仰——

鈴 木 昭 英

わが国山嶽宗教の歴史を明らかにするとき、従来大峰、熊野、葛城、出羽三山、立山、白山、石槌山、彦山等の全国的な

信仰となつてゐる靈山の研究がなされてきたが、これらにのみ研鑽のまなこをむけると、山嶽信仰又は修験道の原形形態を明らかにすることは不可能であろう。これらは平安末期より中世にかけて全国的な規模に拡大されたもので、かかる中世的発展過程を経た靈場における宗教儀礼は仏教徒の管理によって種々変容をきたし、複雑多岐となり、更に近世に至つてこれが多くは分裂・衰退あるいは再編成を受けておるからである。このような全国的な靈山にもかくなる以前はいずれも地方的靈場の域を出なかつたものであり、それぞれの地域社会には他に國峰といわれるものがいくつもあるが、かかる地方的靈場がかへつて古い山嶽信仰の原型を保存しているといえる。しかし更に発生的にはいま一段と古い原始的な山嶽信仰があつたのではないかと推定するのであつて、それは血縁的乃至地縁的集団で構成されている特定の部落によって信仰されてきた村持ちの山であつたとみられる。これを立証するものとして、主に東北地方にひろく分布を持つ麓山はもとの信仰をとりあげてみたい。

麓山は福島・宮城・山形・岩手の各県にわたつて無数といつてよいほど分布している。麓山は又葉山、羽山、半山などとその首偪の漢字は多様であるが、「は」の意味は、この山の立地状態と關係があるらしい。即ちこの山がいずれも山嶽部が平野部に接する突端にあつて、奥山（高山）に対しての端山（麓山）の意味からかく名づけられたらしい。従つて麓山で高山というは稀である。その殆んどが山頂に麓山神社という小祠を祀り、その山麓にある部落が管理して年に一・二回の祭礼を催すのを普通としてゐる。祭神は麓山祇命、大山祇命、稀には木花咲

耶姫となつてゐるが、これは近世神社神道の知識もしくは明治の廢仏毀釈後の附会の説であつて、以前はいずれも麓山権現と称されたもので、その性別は男性をいうものもあるが、本来は女性であることが多かつたらしい。そして現行の民俗伝承からこれが麓山の山の神であつたことがうかがわれる。祭儀は村の氏子又は講中の男性のあいだで行われ、女性は一切関与しないのが古い形であつたし、それと関連して、麓山は昔はすべて女人禁制の山であつたと推定され、現在でもかなり厳格にこの禁忌を守つてゐるところが多い。祭は今も殆んどが秋祭の一回のみ行つてゐるが、春にも行われていたのであり、麓山を管理するものは農耕部落民であるから、春祭は五穀豊稔祈願祭、秋祭は收穫感謝祭の意図を以つて行われる。いわゆる麓山権現は山の神といつても、狩人、木地屋、樵夫のような山人の信仰する山の神とは趣を異にしてきており、山の神であつても農作の神となり得たわけである。麓山の祭には嚴重な潔齋をとまなう忌籠が要求されるが、それは頭屋もしくは行屋、あるいは別當、神官、山伏の家又は山上の社殿で行われ、その特徴は參籠中に神靈憑依託宣のシャマニズム儀礼と火渡りの行事をとまなうことである。そして祭日には麓山の山の神の憑依代としてのボンデン、幣帛を麓山山上に送りどけるが、この登山をお山駆けと称し、若者が一人前になる成年戒を行うところもまた残つており、儀礼を失つてゐるところでも山に登れば一人前になり、あるいはその年は無病息災であるとの信仰はまだ忘れられていない。火渡りは模倣の火葬をかたどつたものであると私は推定してゐるのであるが、このように一旦死して、死人の装束をあし

らった白衣の行衣を着て、死出の旅路としての山中他界を遍歴して出てくれば、人間は甦って以後の生活を安楽に暮せるといふ、擬死再生の宗教観念がうかがわれるのである。

以上のように、麓山には古いわが国の山中他界観念と神祇祭祀、及び宗教儀礼の残存形態を保存しており、山嶽信仰の原初形態をうかがうことができると思う。しかもこの祭儀に呪術者山伏が関与して、儀礼を幾分仏教的に粉飾しているが、決して麓山の信仰を彼等が生み出したのではなく、かえって名山高嶽の山嶽仏教修験道が発生したのかかる原初信仰をもとにして、そこから大きく発展していったものであることが知られるのである。修験道の信仰、儀礼には麓山のそれをそのまま、もしくはこれを変容せしめたものが少からず含まれていることは容易に認証されるところである。

庚申塔と塚

窪 徳 忠

庚申は、本来道の辻で拝み敬われる神で、そこに石塔を立てて祀りを営むのが定例であったと説くのが、柳田国男氏の説である。この説をそのままうけて、庚申信仰は庚申塚とよぶ霊場における祭祀から、庚申塔を伴う祭祀になったとくのが、日本民俗学徒の間の共通した態度である。けれどもこの説は、実証的根拠をかく、単なる推論にすぎない。私の今日までに知りえた範囲内からいえば、庚申待類似の形式をもつ日待や月待関

係の板碑が一四世紀から造立されて現在しているのに対して、庚申板碑は一五世紀以前には溯らない。この点は、文献資料の上からも裏づけることができる。

元来、日本の庚申信仰は、ほぼ八世紀に始まったと推測されるが、八世紀以来一五世紀前半ごろまでは、孔子や老子を祀るといふ一、二の例外のような場合を除けば、庚申の日に拝みまつる対象もなければ、そのような宗教行為も行われなかった。行事の場所も、野外ではなく屋内であった。従って、野外に庚申塔のようなものをたてて祭祀を行う必要がなく、むしろ造立しないのが当然であった。当時の人々に、三尸説の意義や目的がほぼ常識のように知悉されていたことから、このことは首肯されるであろう。このような八世紀以来の庚申の日の行事に大きな変化を与えたのが、おそらく一五世紀中葉に、園城寺および四天王寺に関係があり、かつ事相にもくわしかった加持祈禱を専門とする僧侶が修験者の手によってつくられたと推定される庚申縁起であった。庚申縁起の出現によって、はじめて庚申の日の礼拝対象がはっきりと説きだされ、庚申待の行事や祭祀の方法が制式化されて、一般に流伝するようになった。庚申縁起の記述内容と現行の庚申待との間に密接な関係のあることについてはすでに発表したとおりであるが、庚申塔造立の時期や場所を指示している庚申縁起もあるから、庚申塔の造立もまた、その一環として考えるべきであらうと思われる。

一方、東京東鴨の庚申塚の如く、土盛りの塚がないのにもかかわらず、石造の庚申塔を庚申塚とよぶ場合もあれば、木製の角塔婆や仏教のウレツキ塔婆（上部約三分の一ぐらいの部分の

枝や葉をのこし、その下部の四方または表裏両面を削った、直径約五〜一〇榧の生木で、生き塔婆、葉つき塔婆ともいう）そっくりのものを庚申塚とよぶ場合もある。これら木製の塔婆を

造立するところは、青森、秋田、山形、福島、茨城、栃木、東京、神奈川、静岡、新潟、富山、福井、岐阜、滋賀、愛知、和歌山、奈良、兵庫、島根、山口、愛媛、大分の一都二一県九五カ所におよぶが全国的調査が一層進めば、この数字は飛躍的に増加するに相違ない。四方正面の角塔婆は供養のいみから、ウレツキ塔婆は、おそらく仏教で最終法事の折にたてることと、庚申塔を講の一区切りついた満三年目の際（待上げ、マツリアゲ、申上げなどという。三年間連続講を行うことを一座と称し、その終了行事のいみである）に造立することの形式上の類似から、ともに庚申信仰にとり入れられたものである。その時期は江戸初期をやや下ったころと思われる。

現在、土盛りの塚の上に、庚申塔や庚申塔婆をたてるころは、茨城、栃木、新潟、富山、滋賀の五県八部落しか知らないけれども、一部の庚申縁起、浅学教導集、滑稽雑談などによると、江戸時代には、石造と木製とを問わず、土盛りの塚の上に造立するのが原則であった。そのため、いつしか造立物をも塚とよぶようになったことと思われる。

江戸初期に供養塔とされていた庚申塔は、おそらく中期ごろから一般に庚申の本尊と考えられ、それにつれて銘文も庚申または庚申塔と記されはじめ、路傍で庚申塔を本尊として祀り、その供養として塔婆をしきりに造立するようになったことと思われる。

梁塵秘抄における宗教思想

笠 井 貞

「梁塵秘抄」（廿巻のうち現存は巻一の断簡と巻二だけで計五六〇首）は文学史上、歌謡史上貴重な古典であると同時に、平安朝末期の宗教史研究の資料として高い価値を有する。源平の戦い、京都大火、疫病、僧兵の横暴等と、不安動揺の変革時代に生涯を送られた後白河法皇は、その孤独な魂の慰藉であった今様、その散佚を憂いて撰述された。仏教関係の歌謡の法文歌は、仏・法・僧・雑に分類され、法の部は天台教学の五時教判の順序に基づき、その二二〇首の内容は仏歌（二四）法歌華嚴經（一）阿含經（二）方等經（二）般若經（四）無量義經（一）普賢經（一）法華經廿八品（一一四）懺法歌（一）涅槃歌（三）極楽歌（六）僧歌（一〇）雑法文歌（五一）と配列されている。

法文歌の最初にある仏歌の冒頭（22）以下の数字は影印本・日本古典全書本・岩波文庫本と共通の番号）その他（26・191）で釈迦を法身仏としている。この釈迦本仏は天台宗の仏身觀の根本である。法文歌の過半数は、一乘真実・三乘方便（72）76）を説く一乘妙法（53・65・66・69・71・239）の法華經に關しており、法華經とその受持が尊重されている。（109・145・150・151・160・164・193・200・233・238・291等）これらは当代の仏教思潮の中心が天台法華の教義、比叡山仏教であったことの反映であ

る。釈迦本仏を根底として十界十如(63・64)の思想が現われ、一念三千の理論が天台教学で説かれる。これから無一不成

仏(70)即ち仏性悉有論が導き出されて、小善成仏(62・67・68)

女人成仏(116・117・208)悪人成仏(114)畜類成仏(239)等の歌

謡が見られる。深刻な社会不安に直面して末法の世を歎き、厭

離穢土・欣求浄土の思いを深めた時代相の投影で、次第に隆盛

に向かう阿弥陀信仰(28・29・30重出237・43・44)から極楽浄

土とその欣求(175・180・211・235・238・286・493・494)が、開会思

想により天台宗と調和されている。(159・190・198)法華念仏一

体で「昼読法華経。夜念弥陀仏」(日本往生極楽記)の信仰、

所謂天台浄土教の時代である。一念往生説(103)等も認められ

る。弥勒菩薩信仰は奈良時代から見られるが、当代も盛んで

(24・61・164・234・278)釈迦から弥勒に付嘱の衣を伝える(183)

迦葉尊者は僧歌の大部分を占めている。(181・187)古来の観音

信仰は当代に一層栄えた。(37・39・157・159・313・428)葉師信

仰(31・34)の隆盛は、天台宗がこれを尊んだことと、当代人

の病氣・ものけに対する恐怖からであろう。その他地藏(40

・283)普賢(35・170・195)文珠(36・195・196)葉王(151・152・

154)妙音(155・156)等の菩薩が詠まれている。密教全盛時代に

も拘らず真言宗関係の歌謡は、大日如来(25・45)龍樹(41・

42)東密・台密に尊信された不動明王(284・423)と少ないの

は、真言密教の加持修法は頗る盛んであるのに、その教義の研

究・理解不足のためと言え。この他華嚴の唯心(46・241)般

若の空(51・54)等も詠まれている。罪惡感119・236・238・240・

の神仙思想の影響(316・320・453)極楽浄土と神仙境の結合(321)

が見られる。

(神道では本地垂迹説(244・275・411)により神仏習合が進展し

た。天台系の山王一実神道の源流(244・247・417)真言系の両部

神道の源流(245・261)が見られる。また民間信仰とも密接な修

験道が盛んになり(297・299)山伏が出現した。(305・427・468)

熊野信仰(242・266・260・413・546・547)金峰山信仰(263・265)等

が栄えた。武士(327・436)の勃興を反映して軍神を尊信した歌

謡(248・249)も見られる。

要するに支那的な天台法華信仰と、そのもとに発展して行く

浄土信仰が共存・調和しており、その他弥勒・観音・葉師・地

蔵等の諸信仰が並行し、諸行往生思想の風潮が強かった。そし

て神仏習合思想が進展し、天台系山王神道の源流が形成され、

また修験道の隆盛、熊野・金峰山等の信仰が歌謡から認められ

る。

武州御嶽の信仰について

加藤 章 一

武州御嶽の信仰とは現在の東京都下青梅市の西方にある御嶽山(九三〇米)を中心とする信仰をいう。新編武蔵風土記稿によるともとこの山は金峯山ともいわれ、御嶽山大権現と号し、山上には蔵王権現を祀り、外に別当寺として新義真言宗の世尊寺と茶湯寺としての曹洞宗の正覚寺があり、又山上山下に

は御師三十三軒があり、神主と社僧と御師の三者一体となり、神仏習合の修験道的信仰をつづけて来たのであった。御師にはそれぞれ直屬している講社があり、信者は檀家といわれ、年中定期的に登拝、祈禱、配札をうけ、御嶽信仰の中心団体として極めて密接な交渉をもっていた。然るに明治維新になると他例にもれず、排仏棄釈の影響により、世尊寺や正覚寺は廃止され、一切の仏教的色彩は取払われ、御嶽山大権現は御嶽神社として神社神道の一社となり、櫛真智命を主神に、大己貴命と少彦名命を相神として非宗教的な制度の下に運営されることになった。この制度は爾来終戦の年まで七十七年間続いたのであるが、この間の御師とその檀家との信仰関係は明治八年以来別に豊穂講社といわれる付属の信仰団体が設立され、持続されて来たのであった。終戦後は新憲法が發布され、新に信教の自由がさげられると御嶽の神官や御師一同は神社本庁を離脱し、昭和二十六年神官御師四十名は平等の立場において責任役員となり、単立宗教法人武蔵御嶽神社を設立し、独自の信仰生活に入ったのである。

明治・大正・昭和にかけての神社行政に問題のあることはいうまでもないが、このような教団の動向も注目されてよいであろう。ことに御嶽信仰の場合、數世紀にわたる御師と檀家との間で養成された関係は意外に人々の生活に食入っており、その信仰の実体は改めて伝承と習俗の中に求められると共に比較研究されねばならないようである。目下調査中の事実についてその一端を報告する。(昭和三十六年度文部省科学研究費助成による成果の一部である。)

神社とシュライン

小野 祖 教

日本の神社を欧米においてシュラインと訳している。然し、神社とシュラインでは、印象もちがうし、内容的にも大きな差異がある。一体どこが一致点なのかと疑わしくなるほどの距離もあるのである。

日本の神社は自然を背景にし、森というような美しいものと殆ど不可分であるが、教会は一般的には石造で、建物中心で、たまには庭がついているにすぎない。而も、その教会の建物が必ずしもシュラインなのではない。教会全体の場合もあるが、建物の中のチャペル、棺、レリックワリの方が圧倒的に多い。

日本の神社はミヤ、又はヤシロといって、神に家、御殿を捧げたものだが、シュラインには家という条件はない、むしろ棺や骨箱がシュラインの発生的な形体であり、性格である。

今日では、シュラインは必ずしも骨や、死者の遺品は含まないでよい。単なる記念の施設というような一般的考えでも使われている言葉である。

それにしても、特にヨーロッパでは、シュラインと屍体や骨や遺品とが結びついたものが非常に多く、一種の死者崇拜というに近い。この点は、神社の場合にも、祖先崇拜があり、英雄偉人や犠牲者や、種々の人格的対象に対する祭祀があるので、類同点があるように見えようが、神社では死者の骨や墓は殆ど

第六部 会

絶対に近づけないことになっている。廟に近いもので、墓と接しているものはあるが、祭祀の場所はハッキリ境界をもって区別されている。この点では、神道の崇敬者は神社がそのようなシュラインと混同されることには、快よくないにちがいない。それほどに違う。

シュラインの中には、エルサレムのキリストの誕生地や十字架の跡のような聖蹟もあり、ロサンゼルスの方オーレスト、ローンのように、三十三間もある絵画をエンシュラインしたシュラインもある。この種の、神社とは余りに違うものが沢山見られる。

棺やレリックワリには、神社の内陣を思い出すものもあるが、所詮、形や実体には大差があるというべきである。神道者から見ればテムブルの方が神社に近い。

ただ、シュラインには奇蹟信仰があった。エルサレムのキリストやマリアの聖蹟をはじめ、諸聖人の尊敬が奇蹟に結びつき、そこで祈ることによって病気がなおったり、災難が除かれたり、無論、未来の救いも得られるという訳であろう。それが、七世紀くらいから十世紀か、十一世紀くらいに高潮に達している。そこで、カソリックやアングリカン・チャーチ系にシュラインが多くある。

プロテスタントは無論こういう信仰は否定する傾向をもっており、カソリックや聖公会系も、聖人そのもの、シュラインそのものを崇拜してはいけない、それを通して主なる神を礼拝しろと教えるようになる。その関係からか、シュライン信仰は次第に衰退の姿をとることになる。

神社をシュラインと訳した当初には、この奇蹟信仰が今より盛であつたろうから、多分この点が神社と似ていると見られたのかも知れない。

外国辞書によるとシュラインは次のように説明されている。

「最初は書物や紙を入れる容器や箱の意味であつた。更に、聖人の *relics* を保存する *box* や *casket* や *repository* の場合もあり、*reliquary* の場合もあり、特に、聖人の遺物や遺骨が納められていて、宗教的崇拜、或は順礼の対象になっている建物をさす。それは *stately* 又は *sumptuous* なものが多い。又、神聖な像を安置した壁合龍の如きもので、宗教的对象になっている *receptacle* や *place*, *alter*, *chapel*, *church* 又は、*temple* で、聖人や神に対して形を与えたり奉納したりした建造物をもいう。一般的用法においては、記念や敬意の為に建てられた龕、記念碑、或るものを *enshrine* し、保存し、愛蔵する場所をいい、歴史関係或は連想関係によって、神聖視される場所や対象のことをいつている。」と。(その一々については写真を示したのであるが、ここでは省略する。)

ワシントンDCのリンカン・メモリアルは宗教施設でないといわれるが、非常に神社に似ている。その壁上に、

In this temple as in the heart of the people for whom he saved the Union, the memory of Abraham Lincoln is enshrined forever.

と記されている。その由来を記した印刷物中の二三の箇所と共に、*temple* と *enshrine* という文字とが極めて興味をさそった。

平安貴族の宗教生活

野田 幸三郎

(1) 山林寺院および山林寺院での僧侶の宗教生活が、僧侶自身に対してもつ意味とは別に、都市生活にあげられずする貴族に對してもつていた、その意味を問題の中心とする。

(2) 律令は「禪行修道」する僧侶で「意樂^(註1)寂靜^(註2)、不交於俗^(註3)」(略)山居」を希望するものには、一定の手統と監督のもとに、これを許している。(僧尼令・禪行の條)藤原武智曆は、深く仏法を信じ、比叡に籠山したことが伝えられている。(藤原家伝下、懷風藻)

更に奈良時代から平安初期にかけて、四十余の山寺の存在が知られている。

にもかゝらず、山林仏教に対して、政府はたびかさなる禁制を行い、ついに「山林樹下長絶^(註4)禪迹^(註5)」亦伽藍院中永息^(註6)梵響^(註7)」(七七〇・一〇・二八)という状態に陥ったと伝えられている。しかし、この禁制は、山林仏教の一切を含むものではなく、たとえば「誦^(註8)陀羅尼^(註9)以報^(註10)所怨^(註11)行^(註12)壇法^(註13)以縱^(註14)呪咀^(註15)」(七八五)するのを禁じ、必しも禪行修道には及んでいない。

むしろ、時には山林修行を積極的に認めた事例もある。梵釈寺(山林寺院)の僧施暎の奏言によると、出家は「或坐^(註16)山林二而求^(註17)道^(註18)、或陵^(註19)松柏二而思^(註20)禪^(註21)、雖有避世出塵之操、不^(註22)忘^(註23)護國利

人之行^(註24)」(七九二・一・一五)といい、一方に権力との協調をはかりながら、山林仏教の本質にもついた主張を展開している。尚北嶺二宗への展開も、山林仏教を考える場合、大きな意義をもつ。

(3) 平安京に生活する貴族が、どのような情緒を伴って、この山林仏教を心に思い、うけられていたであろうか。漢文学流行の時期に、相次いで編集された「凌雲集」(八一四年)「文華秀麗集」(八一八)「経国集」(八二七)についてみると、山林仏教に関する詠題をもつ詩では、山寺のもつ雰囲気や「寂莫^(註25)」「幽閑^(註26)」等の字句で表現し、そこには「塵滓^(註27)」「羈塵^(註28)」「煩想^(註29)」のかゝわるものがない、という極めて劃一的な表現に一貫されている。

これらの表現については、これを単なる知的遊戯にすぎず、自からの体験としての情的生活からは遠く遊離したものであるとする見解も成り立つ^(註30)。しかし、このきまり文句で表現されたということは、一方では、個々の貴族が味わった情緒ではなくて、彼等が山村仏教について味わう一種の情緒を、それを表現する場合に従うべき一種のパターンとみることが出来るであろうし、これによって文化現象としての宗教を把握する場合の一つの手がかりとしての意味が認められるものと思う。そして、このような情緒は (1) 体験された山林仏教 (2) 山寺を含む自然環境の観照 (3) 仏教のもつ知的内容(教義等)等によって成立するものと思われる。

(4) 仏教が、当時の宗教生活に関与する面は極めて広く、にもかゝらずそのすべてを覆ってはいない。他の諸宗教との重

九学会連合は、昭和三四年から昭和三六年にかけて、佐渡の総合調査を行った。本学会からは、池上・池田・宮家・柳川の

複、混合、排除等の過程を示している。従って、諸宗教個別の歴史とともに、宗教生活そのものを中心にした完教史も一つの課題となる。この立場から、仏教の一小部分をとらえようとするのが、この研究である。勿論、彼等によって理解された仏教教理、および彼等による教理の意味づけ、更に儀礼についても同様な立場からの研究が必要であり、それらの上にはじめて一つの完教史的な仏教の理解が成り立つものと思う。

(註一) 呪力の獲得という言葉で説明されている。堀一郎・上世仏教の呪術性と山林の優婆塞禪師について(東北大学文学部研究年報三)

(註二) 古江亮仁・奈良時代における山寺の研究(大正大学研究年報第三九卷)石村喜英は上代山寺における僧尼の生活(日本歴史第一〇二卷)

(註三) その年代は下記の通り。七一八・一〇・一〇。七二九・四一三。七六四。七八五。七九九等。

(註四) 七一八・一〇。七二八・一一。七五八・八。その他。

(註五) 文華秀麗集以後、梵門という部立が成立している。

(註六) 津田左右吉・文学に現われたる国民思想の研究第一卷

佐渡郡真野町四日町における宗教生活

(一) 佐渡と四日町の宗教の概説

柳川 啓 一

四名が参加した。初年度は佐渡全島の宗教の分布、及び十ヶ所の地点で予備調査を行い、次の二年間は、真野町大字四日町を調査した。佐渡の宗教分布をみると、明治以後に伝播した諸宗教においては、天理教が明治四〇年以來、農村、漁村地帯にも定着した他は、相川・河原田・両津の三ヶ所―佐渡においてももっとも都市化した地域―に集中している。たゞ四日町には、立正佼成会の佐渡支部がある。神社分布の特徴は、明確な傾向を引き出すことはできないが、白山、熊野、諏訪、羽黒、八幡が多い。明治初年廃寺は徹底して行われたが、神仏分離、一部落一神社という整理は、完全には行われなかった。戦後、全島の神社の祭日をすべて四月一五日に統一しようとしたことも、神社に対する意識を変化させるものである。

仏教諸派についてみると、越後・北陸とのつながりから真宗地帯であるとか、日蓮の流滴に縁をもつて日蓮宗の勢力が強いと考えられるが、事實は、寺院数において、また全島の分布状況からみて、真言宗が圧倒的である。(寺院数、真言宗一四六、曹洞宗四四、真宗三七、日蓮宗二九、浄土宗一六、時宗四、天台宗一、臨済宗二)明治二年、権判事奥平謙輔による峻厳な廃寺政策により、各派とも大打撃を受けたが、(真言は三〇六寺を五七寺に、真宗は四八寺を二三寺になど)各派の均衡は変らなかつた。しかし、天領であったために、厚く保護を受けていた天台、浄土、時宗の各派は、その後立直れなかつた。念仏は、全島にさかんである。島内の巡礼もまた多い。

佐渡は、山地の大佐渡・小佐渡の相似た地形が、その間のくびれた平地の国仲平野に分たれるが、真野町四日町は、国仲平

野の最西部で真野湾に面する一農村である。戸数一一〇戸、うち一〇五戸は、農業を営んでいる。砂丘地帯をふくみ、田だけでなく、畑作に頼る率が大きい。(平均田七反、畑二反三畝)嘗ては梨樹栽培、現在は、煙草、養豚など、また一般に蔬菜を栽培し、三輪車、トラックによって全島に売っている。暮末の「佐渡国四民風俗」に「四日町の人柄は利強く候」と見えているが、現在も勤労精神はきわめて旺盛であると云われている。電話の普及率、高校進学率よりみて、かなり「近代化」した村と云える。

四日町は、近年隣村より若宮(六戸)を加えたが、村内を、上、上中、下中、下、新田東、新田西の六組に分けている。明治四三年以降は、完全に地域的区分となっている。この組から区会議員が一名づつえられ、全員選挙による区長がえらばれる。このような政治構造においても、また経済組合についても地域的結合がいちじるしく、これが、四日町の大きな特徴となっている。宗教生活にもこれが強くあらわれるはずである。

四日町をえらんだ理由は、村落生活と宗教とのかゝり合い方をみるために、圧倒的に時宗の大願寺の檀家であり、すべてが八幡若宮の氏子であることが、考察を簡単にしてくれると思つたからであり、また、変化の少ない、とり残された地域よりも、生活活動のはげしい社会における宗教の位置をみたかったからである。とくに佐渡的なものということは目的としなかつたし、またそれを見ることは不可能のように見われた。

(二) 四日町の寺と檀家

宮 家 準

四日町には時宗藤沢清光寺末満松山大願寺、同寺の末寺観音院(大願寺住職兼任)宝林寺の三か寺があり、同村現戸数百十戸中九四戸の檀家を擁している。(内八九戸が大願寺檀家)以下私は一村の全戸数の約九割の檀家を持つ時宗寺院と村民の関係を記そう。

大願寺の檀家は四日町八九戸、吉岡六戸、長石五戸、新町二十戸という数が示すように大部分が四日町にある。同寺の四日町の檀家は、天和元年同寺が遊行第八祖渡船によって中興された当時すでに当地に居住していたといわれる同村草分けの臼木、曾我両家の一族、寛政年間街道筋の土地をかりて門前百姓となつた家(旧門前)・享保年間に寺の南面の土地をかりて新田を開いた家(新門前)・その他に分けることのできる。その他の家も門前と同様、大願寺との土地上の関係から檀家になつた場合が多い。ちなみに大願寺は農地解放迄は田約七町四反・畑六町・山林二四町歩を擁する地主で、檀家の半数近くは以前小作であつたといわれる。

なお時宗以外の日蓮宗円隆寺一戸、世尊寺二戸、真宗善宗寺一戸は主として寄留者であり、真言宗国分寺二戸は旧畑野村の家である。残りの十戸(全部菊地姓)が曹洞宗種徳院の檀家であるのは、菊地本家の奉公先の檀那寺が禪宗であつた事による。もつとも菊地姓の内で大願寺から土地を借りていた四戸は

大願寺檀家となっている。

このように、四日町の大願寺檀家は草分けの二家をのぞいて大部分が過去又は現在土地所有の面で、大願寺と關係を有しているのである。

四日町の寺が關係している宗教行事には、祖先祭祀、宗派特有の行事・民間信仰の行事・生活慣行上の行事がある。

主要な祖先祭祀である盆（八月十三日―十六日）の時には、村人は各自の檀那寺にまいりに行く。盆の二日目に大願寺、宝林寺兩住職は村全戸の棚経をするのに対し、他宗寺院は四日町の棚経はしていない。村人の葬式の時は、日蓮宗檀家以外は全部、大願寺住職が導師をし、なきがらは大願寺横の共同墓地に埋葬される。

八月二・三の二日にわたる大願寺開山忌の際には、同寺境内で全村民による盆おどりがあつた。時宗以外の宗派の行事としては、日蓮信者五人が集つて題目をとなえる十二日講がある。

寺が關係している民間信仰の行事には、大願寺住職が宝林寺住職を導師として、これらの寺院で管理している堂でおこなわれ、村人の有志が参加する、薬師・龍王・子安・馬頭・不動等の堂のまつりと、元来村の側の行事に兩寺住職が關係している回向念仏・虫供養・遍路等がある。

村人は正月（二月一日）にはまず大願寺に年詣に行き、次いで各自の檀那寺に行く。これに代つて、大願寺・宝林寺住職は、二日に村全戸を訪ねて春祈禱をする。正月以外の生活慣行である、恵比寿講の日や節句には村人によって大願寺にだんごがとどけられる。

このように大願寺宝林寺は、同村に檀家を持つ他宗寺院のように祖先祭祀や、宗派独自の行事だけでなく、民間信仰、村人の生活慣行等多方面の宗教行事に關係を持っているのである。

さらに左記モノグラフ中の盆の棚経、春祈禱等からもうかがわれるように、大願寺は単に自己の檀家のみでなく、全村民を対象とした宗教活動を行なっている。また村人の側でも、元来寺の記念日である開山忌への全村民の参加、村祭の鬼太鼓の大願寺奉納・虫供養等の村行事への住職の招待という事から見られるように、大願寺を唯単に特定の檀家の檀那寺ではなく、村の寺だと考えているのである。換言すれば、大願寺は村内の特定の檀家の寺ではなくて、四日町という地域社会の寺としての性格を有しているのである。

（三）四日町の神社と氏子

池 田 昭

四日町には、氏神、若宮八幡と大願寺（宮家準氏の寺と檀家の項参照）の鎮守、天満宮がある。若宮八幡は、大願寺所藏の文書によると、寛政四年まで大願寺に支配されていた。それ以後隣村国分寺の宝珠院の支配に属し、明治三年になって排仏毀釈の動きとともに、村民に帰属するようになった。天満宮は、佐渡志によると、伝承として以前大願寺の鎮守であったが、上杉の襲来とともに越後の象王村極楽寺に持ち去られ、その後河村彦左衛門吉久によって二宮の銅喜寺、相川の丸山に移された。その後は、事実として慶長十年に相川の弥十郎町に移され、慶長

十三年に大願寺の僧が別当坊として兼務し、寛永九年、大願寺が、今日のように支配することとなった。

この若宮八幡と天満宮を祀る担い手、祭祀集団を考えてみると、まづ担い手、氏子は、四日町の付き合いをしている旧村落共同体のメンバーであり、他の講、檀徒集団と違って四日町の全構成員によって成立している。さらにこの氏子の他に、氏子総代によって委任された神職が隣村の吉岡から来ている。

これらの担い手の役割体系は次のようになってきている。区長、区会議員の推薦によって三年満期の三人の氏子総代（区長を終えた者とインフォーマルな形で決められている）が選ばれ、神社財産の管理、神職の依頼、報酬に与る。二月十一日総会が公民館で開かれ一年満期の区長（主として改革前自作、地主層から選ばれている）を選挙で選び、氏神の財産管理、祭当日の獅子宿、諸行事の費用を受けもつ。行政の担い手が、同時に氏神祭祀の役割をもつ。地縁（上、下、新田の順）に従い一年毎に六人選ばれる六人衆が、春、秋祭の運営、神職の接待を行う。佐渡でも氏神の祭祀組織として何人衆といわれるものがある。たとえば隣村の三宮では十二衆という組織があり、主に株の売買によって得られる祭祀上の特権をもっていた（戦後なくなつた）。しかしここではとりたてた特権をもたないが、地縁という平等の原理に従い選ばれている。またスズメといわれる一ヶ月交代の二名も地縁順に従い、選ばれ、一日、十五日両日に神社の掃除、賽銭集め、鍵預りをしている。海外府では、草分けと称せられる家が鍵預りをしているが、ここでは六人衆と同様に地縁順である。さらに春祭の中心となる鬼大鼓を行う十八歳

から二十五歳までの奉誦青年同志会があり、ほとんどの年齢に従って行われている昭和二十九年に行う者が少くなり再編成し、区長が名誉会長になり、六人衆、区理事者が相談役となっている。（そうしたことで年齢といっても、社会人類学、民族学等という村落の年齢階梯制の意味でない）。十歳から十五歳までの少年が提燈若衆といわれ、春祭の鬼大鼓の提燈持や天満宮の夜祭に燈籠をつける。このように氏神の祭祀集団は、氏子総代、区長が、村落共同体の行政上の支配権力と密接に関連しているけれども、六人衆、スズメ等は地縁の平等の原理に従っていると言えよう（この地縁的性格の点は、池上広正氏の講の項を参照されたい）。

このような祭祀集団の役割体系をもち、次のような年中行事が行われている。おこもり（一月三十一日、参加人員スズメ等八名で宮にこもる。以下人数は昨年八月から本年七月までの実動人員である）、春祈禱（二月初旬―ここでは旧曆に従って正月が行われている―神職がお札を配付、菊地同族のみ隣村の大膳神社に行き、札をもらう）、ひまち（二月十五日、スズメ等十一名、「おこもり」同様のことをする）、春祭四月十五日、すでに述べた担い手を中心として九名によって氏神の諸行事のなかで最も旺んに行う。とくに鬼大鼓でクライマックスに達する）、秋祭（十月二十日、春祭の担い手とは同じメンバー―八十名―で湯立等を行う）等が行われる。天満宮については、夜祭で六月十五日、提燈若衆十七名によって行われる。（諸行事の内容、その具体的な担い手については紙数の制限で省略、他の機会に譲る）。このように、行事は、春祭に集中して行われ

ている。

いままで述べてきたのが現状であるけれども、昭和二十八年が春祭の期日を統一してから、春祭、秋祭の期日について二十八年、三十年、三十四年と種々変ってきている（このことについては、他の生活構造と連関させ、他の機会に述べたい）。

(四) 四日町の講とその他の宗教集団

池 上 広 正

今回の発表は九学会連合による佐渡の綜合調査の報告である。柳川、宮家、池田の三氏が既に、この調査結果の一部をそれぞれ発表されたので、ここでは「講」と「その他の宗教集団」について説明する。現在、四日町——今は佐渡郡真野町の大字であるが、合併以前は独立の村であった——には数多くの「講」やその他の「宗教集団」が併存しているが、これらをその構造の上から区分してみると次のようになる。

即ち、四日町の地縁による組分け制度である組の (一) 組内居住の全戸加入によって成立する講やその他の宗教集団と (二) 組内居住者中の同信者によって成立するものと (三) 何れの組に属してしようと、この点は問題にならず四日町に居住する者の中の同信者によって成立するものと (四) 四日町に居住する全戸によって成立するものと (五) 四日町以外の場所に宗教集団の基盤があって、これに四日町在住者中の極めて少数の者が全く個人的意志から加入しているものがある。このように構造の上で互に異なる五種類の講や宗教集団が相互に絡み合いながら四日町

の宗教生活は営まれている。序でながら、四日町には七つの組がある。それは上組(17戸) 上中組(15戸) 下中組(19戸) 下組(23戸) 新田東組(15戸) ——但しこの内の二戸は隣りの大字である長石地区に居住しているが、実際の社会生活の上では新田東組に組み入れられ長石とは殆んど無縁なので東組に入れた——新田西組(15戸) 若宮(6戸) であり、戸数は合計一〇戸である。但し先述の新田東組の二戸を除くと戸数実数は一〇八戸となる。

さて、このような組と講やその他の宗教集団とがどのような関係になっているかを左記一覧表によって説明すると (一) 組の全戸加入によって構成されている講が上組に二つある。(二) 次講、年中行事参加戸数表

行事名	組名と組戸数		組名と組戸数		組名と組戸数		組名と組戸数		組名と組戸数		計(110戸)
	上(17戸)	中(15戸)	上(15戸)	中(19戸)	下(23戸)	新田東組(15戸)	新田西組(15戸)	若宮(6戸)	計		
(一) 寺(大願寺) 関係	一六	二三	一七	一七	一八	一五	一三	五	六		六
寺への年始	一五	二三	一四	一七	一八	一四	一三	三	九		九
盆	一五	二三	一四	一七	一八	一四	一三	三	九		九
春 祈 禱	一七	一五	一六	一六	一九	一五	一三	四	九		九
施餓鬼 8月6日	一五	二三	二二	一八	一九	一五	一四	三	九		九
施餓鬼 11月10日	一七	二三	一七	一七	一七	一五	一四	三	九		九
開山 供養	二一	一七	一九	一七	一三	一六	一五	二	三		三

って構成されている檀徒組織が存在するからである。神社関係では八月の祭を筆頭に之又盛んであるが、その背後に強力な氏子組織が存在するからである。次に第三の区分のものをみると恵比須講と刈り上げ祭が多くの家で行われている。前者は商売繁昌、五穀豊穰を齎らすと考えられているので職業の如何を問わず普遍性をもっているために、又後者は農家(105戸)が多いために盛んであると思われる。

以上述べた点を総合して、四日町の宗教生活をどのように分析し、又四日町の宗教生活の特質をどのように結論づけるかには、講やその他の宗教集団、年中行事がどのように営まれているかその具体的な様相を詳しく説明し、更に四日町の宗教生活の動くとも明治以降からの変化についての解明もなされなくてはならない。しかし、今回は時間の関係上この点にまで触れないので、ただ講等の構造の実態報告だけにとどめ、他は別の機会にゆずることにしたい。

廃仏毀釈における人的対応の諸様相

中 村 康 隆

明治の諸政一新は、単に政治機構のみならず、経済・思想・道徳・宗教全般にわたる社会的文化的的生活基盤全体の急激な変革を意味しただけに、統治階級から一般庶民まで当時の人心の動揺と影響とは著しいものがあった。しかもそれは封建社会から近世社会への脱皮として当然の素地と破壊からの転化で、特

に幕末から明治初年にかけての封建的経済機構の崩壊からする産業人口の不均衡に基づく窮乏が根底となり、それ故下層武士団の *nationalistic* な尊皇運動が結実して新体制移行となった。

当時の貧民救金割賦帳や無住寺廃亡寺の急増が農山村の実態を物語る。明治の廃仏はこうした状況下になされたが、しかもそれへの対応の仕方は人々の立場とか志向、社会的関係によって様々で、その下達の仕方も受けとり方もまちまちであった。群馬鬼石町字保美乃山も岩鼻県令江川氏の指令で神葬化したが十一耕地中三耕地は仏葬という風で一部落内すらその社会的宗教的關係の不一致を見せている。かくて社会的な変動とアノミーにおける人間対応の様相は、地位や心情や社会関係などにより必ずしも一様とはいえない。廃仏毀釈の措置にも、廃仏型・分離型・温存型など様々な適応相を認め得る上に、同じ廃仏でも過激型・遵奉型・追順型と分け得るし、更に民衆の抵抗や復活々動さえ見られたのである。

例えば富山松本土佐藩などの極端な廃仏、三河大浜や信越等の護法一揆、讃岐藩の廃寺令撤回などの民衆の抵抗、長瀬宝登山神社と玉泉寺に見る神仏両様の構えなど、更には単純な習合の払拭分離から放任温存まで幅広い反応が認められる。こうした社会的対応の諸相を、個人的乃至集団的(一)抵抗(抗争・潜行・復旧)(二)適合(改革・同調・妥協・服従・黙認)(三)回避(逃避・放任・無関心)といった積極消極、硬軟様々な行動様式から、神仏分離・廃仏毀釈・復仏運動といった諸傾向と結びつけて、分類することも可能だろう。

私はこゝでは、むしろこの廃仏に踊り踊らされた人々の社会

的地位や意向または地域集団の社会的関係や関心、更にはその間の拮抗関係などを含めて、(一)外部的(旧勢力としての統治者・藩領主・代官・名主等。新勢力としての神祇官僚、国学者等)、(二)中枢的又は求心的(旧一神官。新一教派神道家等)、(三)内部的(社僧・修験・下級僧等)といった人的要因と、その相互関係(特に寺相反撥、僧俗対立、官僚对信徒の抗争等の内外拮抗関係)とにもとづく人的対応の諸様相を区分して眺めてみよう。

特にとりあげねばならぬのは天領区の支配層の動揺と新政権への帰順態度で、それに神祇官僚の権力や国学者の思想的勢力がからんでいる。静岡県の駿東と伊豆、神奈川県厚木市小野辺、清川村宮ヶ瀬、武州御嶽と養沢盆堀、埼玉県三峯周辺、群馬埼玉県境神流川流域、群馬安中近辺等は何れも天領区、特に蕪山足柄岩鼻県令としての江川氏の差配地なる点は、農村経済の窮迫や国学思想と結びつく名主級の帰順態度と共に注意される。蕪山県社寺系の急進的な動きが平田門下権田翁と結んで神教歌等の講組織を今に残しているのも見逃し得ない。かく国学者でもある神官の活動が廃仏運動の中枢的動力だったことは否定出来ぬが、なお扶桑教・実行教・丸山教・禊教・天理教等新興宗教家の活躍も広く認められる。更に社僧復帰・修験廃止・社寺廃合令による僧侶の神官化と帰俗、両部や修験の寺社の純神社化にも様々な変貌が示されており、下級僧侶の廃仏神葬への御先棒の例なども見られるが、一方には僧侶との人格的接触(註)などによる復仏化も見逃し得ない対応の一樣相といえよう。

(註) 本篇は卅四五年度文部省研究助成による研究成果の一

部であって、宗教研究一五〇、一五四、一六二、一六六等につづくものである。

分科会報告

◇宗教と農村

司会 古野 清人（東京都立大）

発表 原田 敏明（東海大）

堀 一郎（東北大）

池上 広正（昭和医大）

参会者が膝をまじえて、親しく討論しあうのが、はじめてここに持たれるラウンド・テーブル・ディスカッションの主旨である、との司会古野氏の発言によって、本分科会は、はじめられた。

まず原田氏が、「宗教と農村」と題する場合の、農村とはいったい何であるかを、明らかにすることによって、農村の宗教的特質を、一般的に述べる任にあたることになる。

原田氏発表要旨

農村とは、都会に対するものである。そしてまた、山村や漁村とも異なるものである。しかし、ひと口に農村と言っても、「宗教と農村」が問題とされる場合には、その村の米がどう動

いているかという意味での農村は、余り重要な役割を占めるものではない。そこで重要となるものは、村そのものを強力に支配しているもの、つまり、そのもつ共同社会的な性格である。

この古くからの、共同社会的な性格のあることによって、農村は都会から区別され、従ってそこに、都会の宗教と農村の宗教との違いも、おのずから判然としてくる。都会の宗教が個人の宗教であるのに対し、農村の宗教は共同社会的な宗教であると言える。

農村の宗教に、特定の某の宗教はない。存在するのは、ある家の宗教であり、講の宗教、組の宗教、村の宗教である。それゆえに、その宗教の伝播も、個人を媒介にせず、家や、講や、組や、村を単位として伝えられる。

原田氏はかように、農村を、その強力なる支配要因である、共同社会的な性格からとらえ、それと同時に、農村の宗教も、共同社会的な宗教であることに特色がある、と規定する。ただし、最近における、農村への、新興宗教、キリスト教の滲透が、そこにおける家などの媒介を否定して、直接個人個人の交渉に結びついているところに、新しい問題が与えられていると言う。

この原田氏の発表に対しては、その言う、共同社会的との言葉について、二三の質問が行われた。原田氏の使う共同体とは、近代に対する、前近代的なる意味での共同体なのか、それとも、共同体とは言っても、一時、変容を遂げた共同体なのか、という点についてである。だが、この辺は判り難いとの解答があった。

次いで、堀氏が、前の一般的な発表のあとを受けて、かなり具体的な、農村における宗教の一例を、図表を豊富に使って説明した。現在、農村の直面している問題に、近代化や、都市化、多角形化があり、いわば農村は危機状態にある。この変りつつある現在の農村と宗教、というのが、堀氏の関心である。選ばれたのは、宮城県登米郡米川村。この東北の、純然たる農村に、カトリック教会が進出し、しかも著しい成功を収めた例である。

堀氏発表要旨

米川村は、人口五六三八、村の収入は、農業と林業にほぼ折半される。

この村に、一九五四年、はじめてカトリックの司教が布教をなし、その翌一九五五年の七月には、早くも一七五人の集団受洗がなされ、更に十二月には、一三五人にのぼる、やはり大量の集団受洗をみた。以来現在に至るまで、受洗者総数は四四〇人である。戸数比からみると、二四・九％に達し、一戸に一人は受洗者が出ている割合となる。このきわだった成功の要因として、次の諸事項が考えられる。

一、既存宗教が弱体であったこと

神社はあっても、神主が不在であり、また曹洞宗の寺院もあるが、たまたま村民とトラブルを起して、かれらから不信状態にあった。

二、村の性格が開放的であること。

村で産出する米の量は、全消費の三分の一にすぎず、一六〇八年頃より、タバコを生産したりして、外部との接触があり、外からのものに閉鎖的でない。

三、家の独立性が稀薄であること。

右の事項とも関連するが、林業が村の収益の約半分を占めていることから、山林地主が勢力を持ち、多くの村民は、それに依存して、家の独立性を欠く傾向にあった。

四、キリスト教への親近性があったこと。

往時、かの後藤寿庵をはじめ、クリシタン数十名の死没地とも言われている。

米川村におけるカトリックの進出は、村自体にも変革をもたらし、それまで田地が三二町歩であったのに、二三八町歩に増加している。この間の理由ならびに、受洗した信者たちの成長後、村の内状はどう変わるか、長い目で見ていく必要が課題として残されている。

以上の堀氏の発表に対しては、他にもやはり、曹洞宗の寺院のあるところで同様な例のあるところから、その理由が質問され、これには、曹洞宗はもともと、大名などと結びつき、土地も多く所有して、農民との接触が比較的薄いから離反しやすいのではないかと解答がなされた。また、田地が急に増加したのは、カトリック教会につながる外国の資本が投入されたためであろうとの推定もあり、他にも、一宗教の進出する際、その土地の実益増進と一体化したことによって成功した例が参考にされた。また、米川村は、日本全体からみると、きわめて特殊なケースではないのかとの意見も出る。

最後に、原田氏が一般的なこと、堀氏が具体的な例を述べたのにひきかえ、「宗教と農村」の従来の研究角度につき、再考すべき点のあることを、池上氏が述べた。

池上氏発表要旨

今まで、村の宗教の研究には、往々二つの方法が、多くとられていた。

ひとつは、現在、村に残っている宗教の中でも、古い形をとりだめているものを探しだし、それによって村の宗教の、歴史的变化のあとを求めようという方法である。

もう一方のゆき方は、村の中にある、古きもの自体から、古い宗教を推しはかろうという方法である。

さように、従来とられていた方法は、どちらかと言えば、歴史的な方法が多用されてきた。しかし、現在の、村の宗教を研究するには、別の研究角度が用いられなくてはならない。たとえば、その村の職業構成とか、人口密度とか言った、現在ある横の要因を十分加味した研究角度が要求される。

池上氏の発表を含めて、総合的なディスカッションの時間に入る。

話題は、主として、堀氏の発表例と、村の構造変化に伴う、神社神道のありかたに集中された。堀氏の発表した米川村の場合については、二三の付加的な質疑応答が、不審点、聞き渡らした箇所を、正す程度で行われた。

農村の構造変化に伴う神社神道のありかたについては、もっぱら、平井直房氏に質問が集る形となった。農村における、地縁的、血縁的社会的崩壊は必然である。とすれば、そうした社会に基盤を置いていた神社は、いかなる影響を受けるに至ったか、その再編成は、どのような形で企てられているか、と言った諸点である。これに対し平井氏は、地、血縁的基盤を離れて、個人的な人間関係の上に、教義を作り直そうという動きも一部あるが、未だ農村社会の構造変化がもたらす、神社神道への影響については、具体的な調査がなされていない由、答えがなされた。

ディスカッションの時間が十分持たれないまま、時間切れとなり、司会をつとめた古野氏より、はじめて試みられた円卓会議という形式が、今後何度も重ねられて、成果をあげたいという希望が述べられて討議を終った。

なにぶん、初の企てだけに、準備の上でも不十分の点が見られたようだ。発表者と分科は定めていても、さて具体的にはいかなることを発表してよいのか、当会場に来てはじめて詳細を知らされ、発表者自身当惑の様子を示した人もあった。さような状態であるから、事前の発表者間の打ち合せなど、思いもよらないことであった。しかしながら発表者は、さすがにヴェテラン揃いだけに、時間の配分を十分心得て進め、一方、司会古野氏の手ぎわの良さといまわって、討議はスムーズにはかどった。また質疑も一部の人に限られはしたが、かなり活発であった。内容的には、ややとりとめがなく、発表者の発表事項の鎖末的なことにこだわった感が、ないでもなかった。この点、発

表者をもっと少くして中心論題をしぼるか、それとも、数は三名でも発表者間の連絡を密にして、問題点が、討議することにより巾広く、かつ深められるようにもっていった方が良いでしょう。

「宗教と農村」というテーマが、宗教学会の学術大会により、宗教学的な討議の対象としてとりあげられたこと、そして今回を発題みたいな形として、今後、この面での共同討究の機運が作られたことは、何れにせよ、ひとつの収穫であったと言えるだろう。

(鈴木範久記)

◇宗教的思考

司会 石津 照壘 (東北大)
発表者 有賀鉄太郎 (京大)

上田 義文 (名古屋大)

片山 正直 (関西学院大)

定刻より三〇分遅れて開会。参会者約五〇人。まず、司会より三人の発表者の紹介があり、ついで、有賀、上田、片山の三氏が順に発表をされた。有賀氏は「キリスト教の立場における宗教的思考」について、上田氏は「仏教における宗教的思考」について、そして、片山氏は「宗教学、乃至、哲学の立場からみた宗教的思考」について、それぞれ、意見を述べられた。この三氏の発表をもとに討論の部に入るのであるが、ここでは、

まず、三氏の発表を順に紹介することにする。

有賀氏の発表では、まず、キリスト教にあっては、それが本来、信仰を絶対視するところから、宗教的思考なるものが成立するかどうかということが問題とされるのが紹介される。それに対して、有賀氏は、この問題は信仰と理性が両立するかどうかの問題ではない、信仰そのものが思考をうながすダイナミックスをもっているのだから、信仰の立場からも、当然、宗教的思考は可能であると主張される。そして、キリスト教も教義や神学をもっていることを指摘された上で、この宗教の成立発展の歴史を思考のあり方の面から振り返り、キリスト教的思想の本来のあり方を示される。

すなわち、キリスト教の或立にあっては、それに先立って、まず、ヘブライ的思考(ハヤトロギヤ)があった。それが聖霊体験によって中断され、信仰が生じたことによりキリスト教的思想が成立する。ついでこの思考のうちにヘブライ的思考が再導入され、さらに、ギリシャ的思考(オントロギヤ)が加えられて、キリスト教の教義や神学の成立へと展開する。つまり、キリスト教の信仰が生まれる際の聖霊体験において、理性は一度中断されるのであるが、その信仰が成立すると、再び甦がえり、体験せられた究極的なものの追求へと向うのである。

その故に、キリスト教的思想は、本来、哲学的思考であって、神学的思考とはなっていない。——有賀氏は、くるみの皮が哲学ならその実は福音であり、両者は有機的に一緒に育つものである、という譬喩を引いてこのことを示された。

上田氏は、仏教的思考のあり方について、それは思惟する自分をその中に含む宇宙を思惟することであると紹介される。そして、このことを以下のように説明された。すなわち、人間的側面から考えれば人間が自分自身を思惟することであり、宇宙的側面からみれば宇宙が宇宙そのものを考えるということになる、と。

それでは、このように、思惟するものも人間をそのうちに含めた宇宙であり、思惟されるものもまた、人間をうちに含めた宇宙であるならば、この両者、すなわち、思惟するものと思惟されるものの関係は、どのようなあり方をするものであろうか。

上田氏は、例として、道元の場合の自己と、般若の「唯識無境」という考え方をあげられた。すなわち、道元の思想における自己は思惟の主体であると同時に、思惟されるものでもある。この思惟される自己とは反省される自己ということになる。ここから真の自己は反省を行いつつある自己ということになる。また、「唯識無境」ということは、純粹主観は純粹客観である (Pure subjectivity is Pure objectivity) ということで、ここでは思惟するものと思惟されるものが同一となっている。

以上から、上田氏は、主観が思惟する主体自身を思惟するという仏教的思考のあり方は、宇宙の中にいる人間が宇宙、あるいは、人間を別個に対象化して考えることではなく、自己自身をも含めた宇宙をありのままにみることを意味していると結ばれる。そして、このようなものが仏教における根本智、悟得智であることを表明された。

片山氏は、まず、「宗教的思考」ということばを「宗教」と「思考」とに分け、この両者の関係のしかたから、宗教的思考の三つの型を提示される。――

I、宗教そのものではないが、思考そのものが宗教的色彩を帯びているもの、

II、宗教そのものから溢れ出る形で思考がでてくるもの、
III、宗教と思考の両者が相互に自立するもの。

そして、この三番目の型は近代的な型として、さらに、三つに分類される。――

(1) 思考が宗教を対象としてみるもの、

(2) 宗教の立場に立ちながらも、宗教自体の問題から思考が生じてくるもの、

(3) 宗教の立場に立ちながら、同時に、思考を尊重するもの。
(この三つは宗教学、神学、宗教哲学の型わけの試みであることが、のちの討論の部で、発表者によって示される。)

しかし、信仰の場合は以上だけでは終らないとして、さらに、つぎの二つの型が提示せられた。――

(1) 宗教と思考とを、全然結びつくことのない二つの山として両者の関係を絶ち切るもの――しかし、思考があらゆる段階を貫いて、最後には、宗教を包摂する「絶対知」の境地に達するものとする立場のあることも、ここに示される。

(2) 宗教と思考とを一応は区別するが究極的には結びつくとするもの。

片山氏は、以上の諸類型を図式で示しながら説明せられた

が、ここでは省略させて載くことにする。

三氏の発表が終って、討論に移った。

討論は片山氏の図式についての質問で開始された。この図式の諸類型について具体的な例を求めた質問、般若ほどの類型にあてはまるかを問う質問などが参会者から出される。前の問に対する片山氏の答弁は、片山氏の図式が宗教哲学や神学はもちろん、宗教学までも包含する非常に広大な網羅的なものであることを示している（このことはすでに片山氏の発表のⅢの箇所で指摘した）。また般若に関する質問に対する上田氏の発言のなかには、「一番高いものはことばの世界なのだとということ、即ち、人間の世界なのだとということ、これが大乘仏教の本質だと思ふ」という意味の表現がみられた。

このあたりで、討論は片山氏の図式から離れ、仏教、及び、キリスト教における宗教的思考の問題に入っていく。討論のこの過程で、「有賀氏のいわゆるキリスト教的思考とは他の宗教の立場から理解できるか」という質問が出された。しかし、各宗教における宗教的思考のあり方についての比較検討という方向には討論は展開しなかった。

ついで、宗教的思考と、思想、あるいは、世俗的思考との問題が論議の対象となつたが、この問題もとくに掘り下げて論じられる余裕がなかった。

以上、討論に表われた主なトピックスを順に拾ってみたが、結局、有賀、上田両氏のキリスト教、あるいは、仏教の宗教的

思考の特質についてなされた発表を、いろいろと補足される諸発言が印象的であった。

この分科会を振りかえってみると、そこには、課題である「宗教的思考」の問題について、重要な示唆が与えられているように思われる。まず、三人の発表者である。現に、三人のうち二人、有賀氏と上田氏は、キリスト教、あるいは、仏教からこの課題に恰好な素材を提供され、他の一人の片山氏は、この問題に対する宗教学、乃至、宗教哲学の側からのアプローチの試みを発表されている。そして、さらに、討論をみると、その経過のうちには、宗教的思考と思想あるいは世俗的思考の問題に関する質問、それに、キリスト教における宗教的思考とその他の宗教における宗教的思考の相違の問題に関する質問が、参会者の人達から発せられている。これらの問題は、宗教的神秘主義という見方から立ち、さらに、キリスト教と仏教との比較という観点からみれば、かなり興味深い問題として展開するであろう。この点で、この分科会に十分論議する時間的余裕が与えられなかったことが惜しまれる次第である。

(藪田 稔記)

◇宗教と時間 (終末論と末法思想)

司会 塚本 善隆 (京都国立博物館長)
 発表者 菅 円吉 (立教大学)

松濤 誠廉 (九州大学)
岸本 英夫 (東京大学)

先ず、司会より、このシンポジウムは何らかの結論を出すことを目的とするものではないこと、についての説明があり、続いて、菅氏から、キリスト教の終末論について発表があった。

菅氏発表の要旨。

キリスト教における終末論についていえば、それは最後のこと、世の終り、万物の終りということ。これは同時に、神によって新しく造りかえられる、ということ。即ち、神の国の実現、神の支配である。神の支配はイエスから来る。神の国とイエスは同じである。

従って、世の終り＝神の国＝イエス・キリストということが成り立つ。

イエスは既に一度来たのであるから、世の終りは、既に来たのである。従って、それを知るには、過去即ち、イエス・キリストをみればよい。

この神の国は、来ているけれども、来ていない。ということ、は、来始めているということである。これは、言い換えれば、隠れて来ている、ということである。

これが顕わになることが世の終りということである。これが神の国である。これを待ち望むことがキリスト者の気持である。

この後、不明の点、及び、ユダヤ教との差異についての二、三の質問があったが、次に、仏教の立場から、末法思想について、松濤氏から発表が行われた。

松濤氏発表の要旨。

仏教においては、時間は、現象としては認められるが、原理としては認められない。即ち小乗俱舍論では「三世不別態」、物の変化により立つものであり、七十五法をたてるが、時は挙げていない。

唯識になると、百法をたて、その中に時間を教えている。しかし、これは差別の上なたてたものにすぎない。

ジャイナ教においては、時の変化をたて、これを六つの段階に分ける。状態が段々悪くなると、又段々良くなる。これが車輪の如く、無限に繰り返される。

これは仏教においては、時の現象の問題として、時間が無くなるということとは異なる。

仏教では、滅劫の時に仏が現われ、増劫の時に菩薩が現われる。このように、何時何処で現われるかは記されているが、これは仏の自由意志により定まる。

次に、末法思想の問題では、これには、正法・像法・末法の三期がある。各々は仏滅後五百年、千年、一万年に出て来る。丁度、馬鳴の時が正法期に当り、龍樹の時が像法の期に当る。

これが如何に出たかは、増阿舍の中に既に、正・像の二つが出ている。この三期が完成されたのは遅く、中国においてである。このように、末法とは、本来末世のことである。しかし、

仏教においても、永遠は考えられており、これは解脱者のみ感ずるものである。しかし、彼は又、現象世界をも感ずる。即ち、瞬間の中に永遠を感じる。この考え方が華嚴の中に説かれている。

続いて、岸本氏が首、松濤両氏の発表をかみ合わせるべく発言を行う。

岸本氏発表の要旨。

時間の問題は哲学的にも考えられるが、宗教的信仰の立場でとらえると、それが人間のあり方に関係した時間である、という点に両者の共通点があると思われる。

マールブルクで、E・O・ジュームスが、エジプトの終末論について述べ、それがいかに人間生活に深く根をもつものであるかを、ナイル河の変化のサイクルと結びつけて説明していた。

この点から考えると、キリスト教の立場にたつ終末論は信仰の立場で把握すると、現在来ているものを待つのであるといわれ、ユダヤ教では待つだけだといわれた。

イスラームでは、バンマテによると、具体的に終末がやって来、天地変動が起る。そしてそのようなことが、やがてやって来ると意識する。この中で過去が将来に向って生きている。末法思想については、日蓮の場合、歴史的末法の意味が強いが、所謂歴史的時間を離れて、こちら側の問題として終末があるということである。

この意味で、時間が関係してきている。そして、宗教の問題は、現在の人間につながっているという点で意味がある。

この発表に対して、キリスト教の立場から疑問とする意見が出たが、続いて、松濤氏が、実際の時の問題、現在と宗教が密に関係していることについて、末法思想が如何に当時の人々と深く結びついていたかについて発言があった。

それによると、支那では、それが出来たのは、仏教界の非常に墮落した北齊時代であり、この時代には又、仏教の建て直し運動として三階教が出て来ている。

そして、このような背景の下で、道綽の阿弥陀如来信仰が出て来ている。氏は更に、日本においては、法然・親鸞及び日蓮がそれぞれ末法において可能なる教えを説いたことを指摘し、これが末法思想以後の日本の仏教を眞の仏教たらしめた大事な点だとする。

ここで末法的思想發生の根拠の問題が出て来たが、続いて、それは宗教の眞理性が段々隠れて来るからであり、これは又、空間的にも考えられる。従って、そのような思想は、仏教に限らず、インド教にも、例えばカーリー（真黒）の如きものがある、とする意見が出された。

次に、末法、終末論に関連して、仏教、キリスト教において歴史が如何に考られているか、その成立根拠について問題が提出された。

これに対し、キリスト教では、この世は創られたものであるから、歴史も創られたものとみる、との菅氏の説明があった。更に、仏教においては、松濤氏によれば、歴史は無限で絶えることがない。業思想でこれを表わしており、歴史上現在の全てのものは、過去の結果の現われであり、人間の過去と今の行為の連続をみている。

次いで、キリスト教、仏教両者の歴史の考え方を、西洋文化と東洋文化の流れの相異に見ようとする岸本氏の発言に対して、これを疑問とする意見が出された。

それによれば、西洋の歴史観の中には、ギリシャ・ローマ及びユダヤ・キリスト教の二つの流れがあると。

ここで、討論は歴史における目的の問題に移り、仏教の歴史観には、目的があるか否かの疑問が出された。

これに対し、松濤氏によれば、仏教の考え方は、科学的事実として時を考える。つまり、自然現象であり、それは又、各自の過去の行為によってある。神が造ったのではない。従って、そこには目的はないといえる。

次いで、仏教の歴史観に目的論を欠くとするならば、歴史的实践活動、社会性と如何に結びつくかとの質問に対して、松濤氏は次のように説明する。即ち、仏教において、悟った人というのは、知的感覺的能力が自由になり、純粹にものを考える状態になる。その人が教えを説く場合、彼が見たままを正しく言

うのが当然である。従って、そこに現われるのは自然現象である。しかし、方便ということがあり、特定の人に対して、目的をもたせることがあると。

ここで討論は他の宗教における時間の問題に移る。

まず、インドについて。ここでは時間の問題は早くから考えられておる。アタルヴァ・ヴェーダ第十九巻に長い讃歌があり、その後、「時間はものを熟させる料理なり、最後にものを消滅する」といっている。ウパニシャットにも、時間は一つの神とされ、シヴァ神の別名にカーラという名がある。ドイツの学者が運命の神としての時間としている。又、ヴァイシニカの中に、時間が一つの実体として考えられている。

日本の新興宗教については、仏教、神道から離れていない。實際生活には、物質的なものが中心なので、終末について考えると、終末の天国は現在の事実の外ならないと考えられている。例えば「地上天国」等のいい方に見られる。現実の生活が中心であり、終末について興味がないように思われる。又、天理教の甘露台の信仰は天理教の創造論と関係している。

従って、日本には終末論は無いと思われる。尤も、天理教には、「神国現」という考えがあり、これは一種の終末論とも言えるが。

神社神道の思想には「ウミ」の思想がある。これは、造ってゆく、発達して行くという思想を中心とするもので、そこには終末論、末法思想はみられない。

最後に、時間の問題は一方では、歴史的時間と考えられ、他方では、自らの受け取り方に関連して取り挙げられている。宗教の問題としては、信仰者の立場でどう受け取るかが問題で、それがなければ、基礎となる終末論は出て来ない。末法、時の終りを今どう読み直すが問題である。この媒介となるのが罪の問題等と思われる、との司会者の締めくくりにより、この討論を終る。

(中村広治郎記)

◇東洋の宗教の特徴

司会 干潟 龍祥 (九州大学)
 発表者 窪 徳忠 (東京大学)
 古田 紹欽 (北海道大学)
 小野 祖教 (国学院大学)

三人の発表者

会議は三人の発表者の発表で始まった。窪氏は中国の民衆の生活と深い関係をもつ道教を中心に中国の宗教について重要な諸点を、古田氏は地域の歴史的差別を超えて概観的な観点から仏教の本質的特徴を、小野氏は日本の伝統的宗教である神道の諸特徴を示された。まず、この三氏の発表の要約を試みる。

窪氏が、中国宗教の重要な点として指摘されたのは、以下の三点である。

まず、国家権力と宗教との関係。中国の宗教は王朝の政治理念、乃至、その礼教主義的秩序の外に出ると断圧される。そのため、それらに合うような鎮護国家的宗教の性格をとったり、或いは、祈禱宗教として王室に直結するあり方をとるようになる。

第二は、現実的な傾向のつよいこと。例として、来世、乃至、他界の観念が現世とは隔絶されていないこと。神々の世界に皇帝を頂点とするピラミッド型の現世のヒエラルキーが反映されていること。道教は不老長生を目標とし、この目標の究極的なものとして神仙の観念をもっているが、神仙といえども人間であり、生命の拡充を素朴に表現した宗教的観念の原初形態とみなせること。その修行法の一つの重要な要素をなすものとして積徳という項目があるが、そのメルク・マールとして、現実的な日常行為を点数表にした「功過格」がつくられ、広く行われていたこと。が列挙される。

第三には、シンクレティズムの傾向がつよいこと。前記の「功過格」の各条項に儒・仏二教の教えが入っていること、その他、道教にはマニ教や道家の思想なども入っていることが言及される。

古田氏は、仏教の本質的特徴は「無仏教の仏教」というあり方にあるとして、自然的人間と自覚的人間という表現をつかい、自覚の世界(「さとり」の境地)は自由であることを強調する。即ち、仏教者は自然的人間から自覚的人間へと展開してゆき、そして再び自然的人間(ありのままの人間)にかえる

が、その過程にあってひらけてくる自覚の世界は、特定の教義・教権によって固定されたものではなく、さとの内容にさえ拘束されるものではない。「無仏教の仏教」というパラドックスは、このような自由な境地を意味するもので、それが仏教の基本的な特徴とされる。

小野氏は、神道の特徴として以下の五つの点を指摘する。

第一に、神道は人間の積極面を強調し人間の現実の肯定を出発点とする宗教であること。そして、人間の消極面（その不完全性・罪悪・欠陥という暗い側面）を強調し、その否定から積極面を打ち出そうとする宗教とは、行き方が逆で、欠陥・不完全な面は本来的でなく一時的なものであるからそれを本来の姿にかえせばよいという神道の基本的考え方が紹介される。

第二は、聖と俗の区別がはっきりしていないこと。現実の人間が神とつながりをもち、生活そのものが神に続いているとする考え方が示される。

第三は、細い徳目をたてないこと。そして神道の「まこと」の考え方が紹介される。生活の基本は「まこと」であり、「まこと」が働いていれば、現実的には多様な人間のあり方が容認される。神道は經典・教義がないことがこの「まこと」によって説明される。

第四は、シンクレティズムの傾向。仏教とのシンクレティズムについて、神道は日本の伝統的文化に即しているもので、外来の宗教である仏教は、次第に神道と共通して来たという見解が示される。

そして、最後に、国教性が神道の特徴として指摘される。現実の生活が神と直結するものであれば、現実の社会生活も神と直結すべきものであり、とすれば、自分だけの救いでなく外的世界の救いを考えるのは当然である。神道は、国家の宗教であることを理想とする。——なお、このことについて発表者小野氏は、戦後の神道のあり方がその本来のあり方であると補っている。（討論のところでは、国家権力との結びつきとは別に、国家の宗教としての神道のあり方の可能性があるという考え方も示された。）

以上が、三人の発表者の発表の概略である。中国の宗教、仏教、日本の宗教の特徴、乃至重要な点が、それぞれの仕方では指摘された。つまり、一応、東洋の諸宗教の特徴が示されたわけである。これが出発点であったが、討論は、この手がかりに限定されることなく、この分科会の課題が許容する多様な領域にまで拡大することになる。

討論

インドの宗教についての発表者がいなかったところから、司会によってここでの討論は、中国と日本との宗教についてという限定を受けたのち、国家権力と宗教との結びつきの問題から論議は出発する。この問題は東洋の諸宗教に共通するものだというわけである。しかし、論議はいきなり宗教が国家権力と結びつくことの是非に飛躍する。

宗教は、本質的には個人の宗教であるべきで、国家権力との

結びつきは方便にすぎないとする見解が一方から出される。それに対して、しばらくしてから発表者の一人である小野氏から、国家権力との結びつきの是非は、それぞれの宗教の内側の諸事情を検討した上で問題とされるべきであるという意味の発言があった。しかし道教・仏教・神道の各教についてこの点を検討する余裕はなく、また、小野氏のいう神道の国家権力と結びつかない国家の宗教という考え方についても、十分に論じられなかった。

ついで、論議の方向からは、やや唐突の感を受けたが、出席者の一人から発表者の各氏に対し、道教・仏教・神道の三教の相違について質問があったが、これも大きな質問のままでこれといった焦点がなく、そのために三氏の答弁も、またそれに対する反対意見も概観的な段階のものに止まった。

この応酬の終りに前記三教における人間と神、乃至、仏との関係が問題となり、そこにキリスト教が登場するに及んで、討論は、さらに三転する。そして、西洋の宗教であるキリスト教との比較から東洋の宗教の特徴が問題となった。出席者からも、いくつか興味深い発言があり、討論は少しく活気を帯びた感がした。それらの発言の中から一つを紹介すると、西洋の宗教は、宗教の対象を問題とするが、東洋の宗教はそれを問題としない、という発言である。この発言者は宗教の対象を問題とするということ「宗教の対象は存在するか、否か。存在するとすればその本質は何か」というカテキスム的問いの文体で表現している。

こうするうちに所定の時間が終りに近ずき、司会によって討

論のまとめが提案されその試みがなされたが、ターミノロジーの問題などが起り、まとめることは無理であるからまとまらなという点で終りにしようという発言があって、閉会となった。

この分科会の「東洋の宗教の特徴」という課題は、いくつかの受けとり方を可能にするほど大きなものであり、また、それだけ曖昧さを含むものともいえる。いま、メモを整理してみると、この会議には三つの解釈が出て来ている。東洋の諸宗教に共通する現象（例えば、国家権力との結びつき）を特徴とする見方、東洋の諸宗教の相互比較の上で、各宗教の特徴をみようとするとする見方（道教・仏教・神道の三教の共通点、相違点に対する着目）、そして、西洋の宗教を比較の対象にしての上で東洋の宗教の特徴を問題にしようとする見方（神、乃至、仏と人間の関係——例えば、両者のへだたり——についてのそれぞれの宗教の表象に対する着目はこの場合の一つ）の三つである。以上に加えるに、宗教そのものの多面性に關係して、さらに、宗教の個人的側面、あるいは、その社会的側面からのアプローチや、また、教理に、あるいは、修行法に焦点をおく見方も示唆されている。

この分科会は、全体的にみて、かなり変化には富んでいたが、反面、アクセントがはっきりせず、討論も熟することなしに時間切れになった感が強い。しかし、それも、この課題そのものの大きさ、乃至、曖昧さによるものといえよう。けれども一方、見方を変えるならば、この分科会は、その全体的流れの

うちに、この「東洋の宗教の特徴」という課題に含まれている可能性のいくつが示唆しているのはたしかで、その意味で問題の所在を掘り下げ、この課題の曖昧さを整理する手がかりを示唆しているといえる。このことは、東洋の宗教の特徴という比較宗教学の重要な問題の今後の展開のための基礎的操作であり、ここにこの分科会の意義を認めることは出来るであらう。本報告は、このような見地から、この会議の模様を整理してみた。

(富倉 光雄記)

以上の報告は、分科会に出席された鈴木範久・齋田稔・中村広治郎・富倉光雄の諸氏に依頼した。内容は発表者の提出された発表要旨、録音テープ、執筆者のメモにもとづいて書かれたものである。

会報

第二十回学術大会

日本宗教学会は、第二十回学術大会を、左記により、九州大
学で開催した。

昭和三十六年十月十三日(金)

公開講演会、十五時—十八時三十分

仏教と時間

神楽の信仰

イエス時代のユダヤ教についての一考察

西 義 雄
西 角 井 正 慶
大 島 清

十月十四日(土)

開会式

研究発表

理事会

研究発表

評議員選考委員会

十月十五日(日)

研究発表

評議員会

分科会

第一部会

第二部会

九時—九時三十分
九時三十分—十二時
十二時—十三時
十三時三十分—十七時三十分
十四時—十七時
九時—十二時
十二時—十三時
十三時三十分—十五時三十分
宗教と農村
宗教的思考

第四部会

第五部会

宗教と時間

東洋の宗教の特徴

(第三部会は中止)

総会・閉会式

十五時三十分—十七時三十分

懇親会(於天神ビル)

十八時—二十時

十月十六日(月)

見学旅行

九時—十六時

観世音寺、大宰府天満宮、郷土博物館、宮地獄、興聖寺、

宗像神社等見学

研究発表は、六部会に分れて、発表者は一三三名に及んだ。

本号はその発表の紀要を特集した。

なお、本号に収録した以外に左記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。

第一部会 長野治興(バストラル・カウセンセリグにおける識

関の問題—自我関与の心理的機制をめぐって)、脇本平也(信仰

における自我の問題)、佐木秋夫(宗教の定義と信仰の自由)、

第二部会 谷口隆之助(Human Potentiality と「う」ことにつ

いて)、**第三部会** 赤司道雄(十二族長の遺訓)、宮崎彰(日本

国憲法第二〇条の成立について)、山本和(新約聖書の時間概

念)、中川秀恭(新約におけるキリスト論の問題)、川端純四郎

(組織神学と歴史神学との交流点)、**第四部会** 牧田諦亮(敦煌

闍羅王徑について)、吉岡義豊(中國民間の人寿増減信仰)、**第五**

部会 近藤文剛(白隠禪師における菩薩道について)、井ノ口

泰淳(大仏と多仏)、小池寛淳(如浄禅、道元禅、瑩山禅)、水

尾現誠(善導伝について)、**第六部会** 野村暢清(農村集団カト

リック研究)、安津素彦(神道とナショナルリズム)、土岐昌訓(伊勢神宮における宮廻神の祭祀)、村上豊隆(黒住宗忠における天命)。

本大会における、理事会、評議員選考委員会、評議員会、会員総会の内容は次の如くである。

理事会

日時 十月十四日(金) 十二時—十三時

報告

一、庶務会計報告

議題

一、姉崎記念賞の件

審査委員会から、選考の結果、国学院大学講師 松前健氏「日本神話の新研究」(桜楓社・昭和三十五年八月二十日発行)を推すとの報告があり、同氏に授賞することを決定した。

一、理事選出の評議員選考委員決定の件

投票(郵便投票四通を含む)の結果、古野清人・金倉円照・塚本善隆の三氏が理事互選の評議員選考委員に選出された。

なお、会員選出の評議員選考委員一名欠席につき、次点阿部重夫氏をくりあげて、評議員選考委員とする事に決定した。

一、次回学術大会開催校の件

次回学術大会開催校として、日本大学を予定した。

一、学会会費値上げの件

普通会員会費を八百円に維持、会員会費を千五百円に値上げするという理事会案を製し、評議員会及び総会にはかる事になった。

一、会則一部改正の件

現会則、第十七条、十八条、十九条を次のように改正するとの理事会案を作成し、評議員会に付託した。

第十七条 会長は総会において、これを選任し……(以下略)

第十八条 委員は、理事会の承認を得て、会員中より会長これを委嘱し、(以下略)

第十九条第二項 会長は引続き重任することができない。

(傍線は改正予定事項)

評議員選考委員会

日時 十月十四日(金) 十四時—十七時

古野清人氏を座長として、左記の新評議員を選考した。

阿部 正雄	阿部 重夫	赤司 道雄
安津 素彦	有賀 鉄太郎	土居 真俊
H・テュモリン	深川 恒喜	福井 康順
古野 清人	古田 紹欽	浜田 本悠
花山 信勝	原田 敏明	橋本 芳契
羽田野 伯猷	千瀧 竜祥	平川 元彰
比屋根 安定	堀 一郎	星野 元豊
伊原 照蓮	飯野 紀元	池田 末利
池上 広正	石田 充之	石津 照璽

會 報
報 告

日時 十月十五日(日) 十二時—十三時

評 議 員 會

今田 恵	菅 円吉	金倉 円照
片山 正直	加藤 章一	勝 又俊
河野 博範	岸 本英夫	北 森嘉蔵
小池 覚淳	窪 徳忠	楠 正弘
桑田 秀延	真野 正順	丸川 仁夫
増永 靈鳳	増谷 文雄	松瀧 誠廉
宮本 正尊	森 竜吉	諸戸 素純
武藤 一雄	長尾 雅人	中川 秀恭
中村 元	中村 康隆	中野 義照
中沢 洽樹	西 義雄	西谷 啓治
西角 井正慶	仁戸田 六三郎	野村 暢清
沼沢 喜市	小笠原政敏	小口 偉一
大 畠 清	坂 本 弘	坂 本 幸男
佐木 秋夫	田島 信之	竹 中 信常
武内 義範	玉城 康四郎	棚瀬 襄爾
谷口 隆之助	館 熙道	戸田 義雄
辻 直四郎	塚 本 善隆	上田 義文
上田 嘉成	植田 重雄	雲道 義道
脇本 平也	山田 竜城	山口 益
柳川 啓一	山崎 亨	結城 令聞

(ABC順、以上八七名)

議 題

- 一、庶務会計報告
 - 一、姉崎記念賞授賞者報告
 - 一、評議員選考報告
- 一、次回学術大会開催校の件
 日本大学を予定し、これを総会にはかる事となった。
- 一、会費値上げの件
 理事会付託の会費値上げ原案を承認し、総会にはかることにした。
- 一、会則改正の件
 理事会案のごとく現会則を改正することに決定し、これを総会にはかることにした。

会 員 総 会

日時 十月十五日(日) 十五時三十分—十七時三十分

- 議長 古野清人常務理事
- 司会 小口偉一常務理事

- 一、庶務報告(小口常務理事)
- 庶務報告については、「宗教研究」誌上に既に掲載されている。

- 一、会計報告(小口常務理事) 別項掲載
- 一、姉崎記念賞授与

小口審査委員から、審査報告があり、前記理事会にて決定された松前健氏に本年度姉崎記念賞が授与された。

一、教育教養委員会報告（雲藤義道委員）

昭和三十四年、無作為抽出により、全国小・中・高校二九七校の学生をえらび、生活態度にかんする調査をおこなった。この結果は、家塚高志、雲藤義道が本学術大会第一部会で発表した。（紀要参照）

一、国際宗教学・宗教史会議組織委員会報告（石津前委員長）

昭和三十六年四月をもって、組織委員会を解散した。本組織委員会に関して、長年にわたり、色々御協力を受けた事を御礼申し上げあげる。

一、IAHR—AAグループ日本委員会報告、（平井事務局主任）

一九六三年に印度で開催予定の国際宗教学宗教史会議を外部から間接的に援助することを計画している。

議題

一、役員改選の件

十月十四日、午後二時より開かれた評議員選考委員会で決定された別記新評議員が、堀一郎審査委員より報告され、全員の承認を得た。新評議員の審議の結果左記の理事が選任され、（石津照璽評議員報告）全員の承認を受けた。

- 有賀鉄太郎 福井康順 古野清人
- 古田紹欽 原田敏明 羽田野伯猷
- 堀一郎 星野元豊 池上広正
- 石津照璽 菅円吉 金倉円照

- 片山正直 岸本英夫 小池覚淳
- 増永靈鳳 増谷文雄 松濤誠廉
- 宮本正尊 諸戸素純 長尾雅人
- 中川秀恭 中村元 西義雄
- 西谷啓治 西角井正慶 仁戸田六三郎
- 小口偉一 大島清 坂本幸男
- 竹中信常 武内義範 棚瀬襄爾
- 辻直四郎 塚本善隆 上田義文
- 山田竜城 山崎亭 結城令聞

左記の編集および庶務担当委員が会長から委嘱されたむね報告された。

- 原実・平井直房・野田幸三郎・野村暢清・岡田重精・大峯顕・鈴木一郎・高木きよ子・田村芳朗・玉城康四郎・田丸徳善・土屋光道・戸田義雄・植田重雄・脇本平也・柳川啓一・他に東北未定一名、京都未定一名。

一、次回学術大会開催校の件

日本大学と決定された。

一、会費値上げの件

昭和三十六年度より、普通会費を千円、維持会費を千五百円とする事が、決定された。なおレジュメ代はとらない事になった。

一、会則改正の件

別記の新会則が成立した。

昭和三十五年度 收支決算報告

一、収入

前年度繰越金	三一、五三七円
会費	五八一、三〇〇円
会誌売上金	一〇、七四三円
出版助成金	八〇、〇〇〇円
第十九回大会参加費	二三、二〇〇円
姉崎記念賞賞金	一〇、〇〇〇円
A・A返還金	八、四〇〇円
預金利子	九二七円
計	七四六、一〇七円

一、支出

会誌出版費	三九〇、一〇〇円
会誌発送費	七三、七二七円
編集諸費	三八、九五七円
第十九回大会費	三〇、〇〇〇円
学会負担金	一三、五〇〇円
会合費	五四、七七一円
通信・連絡費	四三、一五六円
庶務費	一二、二一七円
姉崎記念賞賞金	一〇、〇〇〇円
姉崎記念賞雑費	三三七円
九学会誌割当	六、〇〇〇円
(人類科学誌をふくむ)	

本部

計 一、二、〇〇〇円

一、差引残高

計 六八四、七六五円
六一、三四二円

日本宗教学会会則

(昭和三十六年一月二六日改正)

(昭和三十六年一〇月一五一一七条、

一八条、一九条、二四条改正)

第一章 総則

第一条 本会は、日本宗教学会と称する。

第二条 本会は、本部事務所を当分の間東京大学文学部宗教学研究室におく。

第三条 本会は、宗教学の研究に関係ある団体および個人研究上の連絡を図り、宗教学の発達普及を期することを目的とする。

第四条 本会は、会員組織とし、宗教の学的研究に従事するものをもって会員とする。

第五条 本会の目的に賛同する研究団体は、団体として本会に加盟することができる。加盟団体内に関する細則は、別にこれを定める。

第六条 本会は、会員または加盟団体をもって支部をつくることができる。支部に関する細則は、別にこれを定める。

第七条 本会は、その目的を達するため、次の事業を行う。

一、学術上の研究調査。

二、学術大会、講演会、研究会、その他の集会の開催。

三、会誌「宗教研究」の刊行。

四、会員または加盟団体に対する研究の援助。

五、その他必要な事業。

第二章 会員

第八条 会員を分けて次の四種とする。

一、普通会员

二、維持会員

三、賛助会員

四、名誉会員

第九条 普通会员または維持会員として入会しようとするものは、会員二名以上の紹介をもって申込み理事会の承認を得なければならない。

第一〇条 普通会员および維持会員は、所定の会費を納めるものとする。賛助会員および名誉会員は、理事会においてこれを推薦する。会費に関する規定、別にこれを定める。

第一一条 会員は、本会会誌の配布を受け、集会に出席し、また会誌および集会においてその研究を発表することができる。

第二一条 別に準会員をおく。準会員は、所定の会費を納め、本会会誌の配布を受け、集会に出席することができる。

第三章 役員

第二三条 本会に次の役員をおく。

一、会長 一名 二、理事 若干名

三、監事 二名 四、評議員 若干名

五、委員 若干名

第一四条 評議員は、会員中より会員総会においてこれを選任する。選任方法についての細則は、別にこれを定める。

評議員は、評議員会を組織し、重要な会務を審議する。

第一五条 理事は、評議員の互選により、これを選任する。

理事は理事会を組織し、会務を処理する。また理事の互選により常務理事若干名を置くことができる。

第一六条 監事は、評議員の互選により、これを選任する。

監事は会計を監査する。

第一七条 会長は、会員総会において、これを選任し、本会を代表して会務を統理する。会長の選任についての細則は、別にこれを定める。

第一八条 委員は、理事会の承認を得て、会員中より会長これを委嘱し、会務を担当する。

第一九条 役員任期は二カ年とする。役員は重任することができる。

ただし会長は引続き重任することができない。

第四章 会議

第二〇条 評議員会および理事会の議事は多数決をもってこれを決する。会員総会についての細則は別にこれを

定める。

第五章 會計

第二二条 本会の経費は、会費、寄附金その他の諸収入による。剰余金および寄附金は、基本金として、これを積立てることができる。

第二二条 本会の会計年度は、毎年四月一日に始まり、翌年の三月三十一日に終る。

第六章 附則

第二三条 本会則を変更するには、評議員会の議を経たのち、会員総会の出席会員の2/3以上の賛成をえなければならぬ。

第二四条 本会則は昭和三十六年一月一五日から施行する。

日本宗教学会会則細則

(昭和三十六年一月二六日)

(昭和三十六年一月一五日第二条改正)

一、選任規定

第一条 評議員は、次の方法による。

- (1) 会員の選挙により、会員のうちから選出された一〇名および理事の互選により選出された三名(計一三名)の選挙委員をもって、選挙委員会を構成する。
- (2) 会員の選挙による選挙委員の選出は、二名連記の無記名投票(郵便投票)による。
- (3) 選挙委員会は、委員の過半数をもって成立する。
- (4) 選挙委員会は、会員のうちから、評議員候補者を選

考し、会員総会において会長これを委嘱する。

第二二条 会長の選任は、次の方法による。

- (1) 評議員が、会員のうちから三名連記の無記名投票(郵便投票)を行い、得票順に三名を会長候補者とする。(第一次投票)

(2) 会員は、この三名の会長候補者のうちから単記無記名投票(郵便投票)を行う。(第二次投票)

(3) 第二次投票の、最高得票者をもって会長当選者とする。最高得票同数の者が二人以上の場合には、年長者をもって会長当選者とする。

第二三条 評議員選挙および会長選挙の管理事務は、常務理事会がこれにあたる。

二、会員総会規定

第二四条 会員総会は、原則として毎年一回学術大会の際にこれを開催する。

第二五条 会員総会は、学術大会参加会員の1/3以上の出席をもって成立する。

第二六条 会員総会では、次の事項について報告を行い、承認を得なければならない。

- (1) 庶務報告
- (2) 会計報告
- (3) 次回学術大会開催地の決定

第二七条 会員総会に議事を提案しようとする会員は、会員一〇名以上の賛成を得て、提案責任者氏名・議題・提案理由・要旨を、会員総会前の理事会開催日時まで

に、理事会に提出し承認を得なければならない。
第八条 会員総会の議事は、出席会員の過半数の賛成によつてこれを決定する。

三、加盟団体および支部規定

第九条 (1) 宗教の学的研究を目的とする団体は、理事会の承認をえて、本会の加盟団体となることができ
る。

(2) 加盟団体は、本会会誌の配布を受け、その会員は学術大会、講演会、研究会に出席することができる。

第一〇条 (1) 加盟団体は、理事会の承認をえて本会支部となることができ
る。

(2) 支部は、所属の個人および団体の研究の連絡助成を図り、本部はこれを援助する。

四、附則

第一条 本細則を変更するには、評議員会の議を経ることを要する。