

第一 部 会

回 心 現 象 の 再 評 価

— 人間形成との関連において —

谷 口 茂

前世紀の末に始まり、今世紀の二十年代まで続いた、初期の宗教心理学の黄金時代において、回心現象の研究は、その主要なテーマのひとつであった。スターバックの『宗教心理学』の出現以来、回心研究は宗教心理学の中核となり、その伝統が、ジュームズ、ブラット、キング、エームズ、リニューバ、コー、等に引継がれた。実際、宗教心理学の歴史は、回心研究によって始まり、回心研究をめぐって発展し、そして回心研究の衰微とともに、沈滞期へ落ちこんで行ったのである。

三十年代に再び始まった、精神分析学・パースナリティ心理学・社会心理学をとり入れた新しい宗教心理学は、回心現象に対して冷淡な態度を示してきた。それは、宗教現象の捉えかたが根本的に変わったからである。初期の宗教心理学は、極めて素朴に、最も宗教現象らしい特徴を備えた宗教現象、例えば回心、儀礼、修行、神秘主義等々の、いわゆる宗教体験をもつて宗教現象を把握した。そしてそれらの体験に伴う意識のさまざまな様相、特にその非日常的な激越性・異常性の分析が眼目と

された。この傾向は、宗教現象を、特殊な宗教体験だけに限定する偏りを生み、宗教心理学の分野を自ら狭くした。新しい宗教心理学は、宗教現象を、人間の生活活動の全体的構造のなかで捉えようとする根本的立場に基づいて、自らの活動分野を拡大することに成功した。そしてそれが、新しくとり入れた心理学の一般理論を完全に消化して、独自の研究活動を積極的に展開する段階にまで到達するには、まだしばらく時間がかかるが、しかし、新しい方法による具体的な研究は、徐々に始まっているのである。

人間の生活活動の時間的展開としての人間形成との関連において、宗教を捉えようとする試みがある。

人間が「人間」に成る、成人する、ためには、幼年期、少年期、青年期の各準備段階における生活活動が成功裡に営まれ、次の段階へ達するのに必要な準備が整えられなければならない。その際、人間形成のための準備の最終段階として、青年期は最も重要な時期である。青年は、あるひとつの価値体制を組み立て、それに基づいた統一ある行動類型を持った人間に成ることが要請される。そのために青年は、自己の相矛盾した諸欲求を、ひとつの欲求体系へ統合しなければならない。しかしこれらの欲求は、それぞれ独自の充足形式に固執するから、それらを高次の充足形式において統一することは、容易に達成されない。それには非常な精神的・肉体的努力が必要であると同時に、外側からも数々の助力を仰がなければならない。社会には、そのための助力となる種々の機構・組織が具備されてい

る。各々の社会は、それぞれ特色ある伝統的文化によって培われた諸形式をもって、人間形成に関する問題によって生じた、青年期特有の不安を解決する手助けとして、積極的に働きかけてくる。

このような、社会側からの働きかけの一形式として、宗教がある。特にその社会が宗教的文化によって圧倒的に支配されている場合には、社会的働きかけは、殆んど宗教的なものであると言ふことができるだろう。回心現象は、社会が宗教的文化の色彩に染められているような状況のもとで起る、人間形成の現象のひとつの現象、として把えうるのではなからうか。回心という言葉が、宗教的人間の誕生を意味するならば、その宗教的人間とは、宗教的形式を通して自己を人間形成した「人間」にほかならない。回心現象の、宗教現象としての特徴的な外装の奥に、人間形成という、人間の生活活動の一展開との関連を認識するならば、回心現象は、新しい問題性を帯びて、再び現われ出てくるに違いない。

Tillich における宗教の概念

田 丸 徳 善

全体としてみると、Tillich はかなり振幅のおおきな思想家である。その体系のなかには、一方ではドイツ観念論をつうじて中世神秘主義につながるのと同時に、他方ではまた、現代の

実存哲学や心理学・社会学ともあいふれる、幾つかの異ったモチーフがないし要素が見いだされる。またその問題領域も、せまい意味のキリスト教（組織）神学から哲学一般までをふくみ、多岐にわたっている。これらの構成要素を分析し、かれの思想の構造や成立過程を解明することは、きわめて興味ふかい課題とおもわれる。しかしここでは、一応テーマをしぼって、宗教の概念規定（≡宗教哲学）を中心に、かれの思想をみていくことにする。

宗教をとらえるばあい、Tillich はそれを、主として文化との関係においてみようとする。「宗教」と「文化」との関わりということは、比較的はやい頃の著「Religionsphilosophie」（1925）から、最近の「Theology of Culture」（1959）にいたるまで、その思索の中心課題の一つであった。近年、いわゆる行動科学において、文化の問題が関心の中心となり、それと共に実証的宗教学でも、宗教が文化と関係づけられて理解されるようになってくる折から、かれの思想は、きわめて示唆にとんでいいると思われる。

Tillich によれば、宗教は、人間の行為が精神的な性格をもつという事実から導出される。「精神的」とは、「意味」を志向することの謂にほかならない。いいかえれば、人間の行為は、何らか意味の充足をめざすものといえる。意味の意識は、しかし、分析してみると、複雑な構造をもつ。それはまず、個々の意味がその中に位置づけられている、意味の統一的連関（Sinnsammenhang）を予想し、ならにそれは、そうした意

味を存在させている無制約の意味への要請をふくんでいる。個々の意味、ないしその複合を意味の形式(Sinnformen)とよぶ。それを基礎づけている無制約の意味は、意味内容(Sinn-gehalt)ということもできる。後者は、個別の意味を意味ありしめる点からは、意味の根拠であるが、一方また、いかなる個別の意味もそれをくみつくることができない点からすれば、それを超越する深淵でもある。

右の意味論は、一部は Dilthey 等からうけついでものと思われるが、これを手がかりにして、Tillichは宗教を規定する。つまり、個々の意味ないしその複合が人間の意識の対象となるとき、そこに文化が成立し、これに反して、無制約的な意味が志向されるとき、宗教が成立す。簡潔にいえば、「宗教とは無制約的なもの(das Unbedingte)への志向(Richtung)である。」ただ、このような無制約的なものは、その本性上、それ自体として捉えられ、ないし実現されることはあり得ない。それは、つねに、有限の意味形式をつうじて実現されるより外ない。それ故、無制約的なものを志向する宗教的行為も、具体的には、有限な意味形式Ⅱ文化をつうじて表現され、形式的には文化行為であることとなる。ここから「文化は宗教の表現形式(Ausdrucksformen)であり、宗教は文化の実質(Substanz)をなす」というテーゼが成立することになる。

以上が Tillich の宗教哲学の核心をなす思想である。この思想は、初期から現在まで、殆どかわることなく一貫しているが、ただ、後になるに従って、よりダイナミックな、「実存的」

な思考によっておきかえられている。いわゆる「究極的関心(ultimate concern)」という用語が、それを最もよく示す。初期の「無制約的なもの」という概念が、これによって置き換えられたことは、言うまでもなく、実存主義的思考の影響に帰すべきであろう。

つぎに、「文化は宗教の形式であり、宗教は文化の実質である」との思想については、すでに Windelband の他に、その先蹤がみられなくはない。同時にそれが、文化否定をたくい、いわゆる危機神学への一つのアンチテーゼとしてでてきていることも、指摘できる。しかし、さらに注目すべきことは、このような宗教理論が、実証科学の側からの理論と対応する面をもっていることである。たとえば、いわゆる「行動理論」において、宗教が“orientation to the ground of meaning”(Parsons-Bellah)と規定されるときなどが、その一例である。

このことは、実証的宗教学と宗教哲学との接触をしめすものとして、はなはだ示唆的というべきである。

アンビバレンツの宗教的意味

竹 中 信 常

アンビバレンツ即ち感情の双存性とも両義性とも両極性とも訳され、人間心理の深層にその根底をおく心的傾向を明確に指摘し、その宗教における意味を高く評価したのはフロイドであ

った。彼はそのタブー理論に即して三つの原理を立てているが、第一原理としてタブーの心理構造が感情の双存性にあるとして、タブー民族は無意識のうちに禁制を犯すことを欲望しているが、しかしまた違反を怖れている。彼等はそれを犯さんとするがために、このためにこそそれを怖れたのであるという欲望＝禁制の相即を主張した。

かかる感情の双存性は「欲望の無意識化」によっておこるのであるが、禁制が組織化され制度化され、タブーとして固着し慣習化されてしまっても、とに角タブーが存する以上禁止されているものに触れてみたいという「根源的欲望」は存続するのである。つまり禁止を怖れるのはそれを犯したいからにはほかならない。

かかる理論を観念的な面で追求してゆくときわれわれはマレットによって立てられたタブー・マナ公式に到達する。即ちマレットによればタブーはマイナスの電極を持つマナである。タブー自体は聖・汚などの価値以前のもので、いわばそれらを内包した超自然的なものである。従ってマナがその究極において同じく価値以前であるという点で両者は相即する。そしてここにいわゆる両電極の比喩は心理学的には反撥・吸引の感情の双存性にほかならない。これらの具体的例証は有名な「キング・タッチ」の慣習や、日本の漁撈習俗上みられる「ナガレボトケ」と大漁の関係、その他タブーの転用習俗にこれをみる事が出来る。また民俗説話の類型である「キュービッド・サイキ」型や「メルシナ」型にも、禁ぜられるがゆえに犯すという

モチーフが主となっており、いずれも人間心情の根源的傾向としてアンビバレンツのあることを物語っている。

宗教意識面における基本的傾向をそのままの観念構成においてもこれを見ることが出来る。即ちこの点について明晰な分析を試みたのはルドルフ・オットーである。彼のいうヌミノーゼとは被造物感・戦慄すべき祕義とこれに対する「魅するもの」との統合から成り立つのである。彼はいつている。

「鬼神的、神的なるものは心に畏怖と恐怖とを引おこすが、しかし同時にそれは心をひきつけ、魅するものである。その前に平伏戦慄する被造物は同時に常にそれにむかいそれを自己の有にしようとする衝動を持っている。祕義は彼にとっては単に驚異のみでなく驚嘆である。そこには心を混乱させるものと並んで心をとらえ心をゆすり、不思議に、法悦に導くもの、屢々狂喜に昂めるもの、一言でいえばヌーメンを引おこすディオニユス的なものが存在する。これを魅するものと名づける。」

オットーによれば単なる反撥性のみでは宗教観念たり得ず、これに吸引力がなければならぬ。つまりヌーメンが求められ近づかれるということには、それが単純な畏怖ではなく「二律背反的」なものを内包しているからである。而してここにいわれる二律背反的なるものとは心理学的にはアンビバレンツそのものといえよう。従ってヌーメンとは人間にアンビバレンツを引おこさせるものであり、かかる感じをおこさせるものこそ宗教観念の本質であるということが出来る。

更にわれわれは現象的に求めるなら宗教におけるより様々の

部面にこれを見ることが出来る。たとえれば罪惡観の根源に、戒律思想の根底に、あるいは近來の課題とされる「自己疎外」にもつらなるものがあるのである。

宗教的象徴の研究

—— P・ティリッヒの諸説における

象徴と関与について——

古 賀 武 鷹

宗教的象徴に関わりをもつ場合、二つの方向からその関わりを捉えることができる。つまり二つの宗教的な動態（活動する状態、この場合象徴に我々が関わる機能性）をそこにみる事ができる。それは我々が宗教的象徴として関わるところにみられる具体性と究極性との緊張から生じるものであると、ティリッヒは指摘している。これは象徴がもつ不可避的な内的緊張である。宗教的象徴の機能性からいえば、「究極的なものへの関与」と、それからの「分離」の緊張なのである。

その一つは、「自己への深まり」の動態である。それは宗教における象徴を受け容れる態度を示している。信仰活動にあらわれるすべてのことは、信仰活動以外の方法では理解することができないとする態度である。ティリッヒは、宗教とは我々が究極的に関わっている状態であるという。究極的なものへの「関与」(participation)がある場合、究極的な関わりをもつ人

と、究極的なものとは、いわば一所にあることを意味する。そこでは関わりをもつ宗教的象徴を demonization することはなく、スムーズに聖なるものが象徴されている。この聖なるものへ関与する関係が強い動態は、神秘主義的性格をもつのである。

他の一つの動態は「世界への広がり」としての動態である。それは宗教的象徴が我々の囲りに存在する「すがた」をいうのである。究極的関心事としての状態が、すべての文化的表現の背後に見出し得るからである。それは、宗教的象徴が関与と反対の聖なるものから分離しているという要素を持つからである。宗教的象徴が究極的なものを指し示すとしても、象徴となる素材は経験的具体的なものである。したがってそれは、聖なるものそのものへの直接関与することはできない。この動態では、人格主義的又は世俗主義的性格をもつのである。

しかし、究極的関心事として宗教的活動を見る場合、それは全人格的な状態において行われている。宗教の動態は、自己存在における特定の領域、特定の機能の活動ではない。人間精神の最も内面的な、また最も包括的な活動である。したがって究極的関心事は人格的生活のすべての動態に関わり、その動態において捉えられる象徴は、その動態において解釈される故に、宗教的象徴として生々とした機能的力をもつのである。

ティリッヒの宗教的象徴観は、不可避的な二つの方向の内的緊張を、いくらかでも克服しようとしたのである。関与と分離の緊張は、象徴されたものと、それを象徴として受容れる人々

との相関々係 (correlation) において分析して見る事ができる。そこでは結局、人間の究極的なものへの関心と、究極的なものとの間にある factual な関係にその根拠が求められるのである。究極的なものへの関心は、我々が常にもつ日常的な関わりが破れて、あらわになつた自己存在を自覚するときに与えられる「存在か非存在か」(to be or not to be) としての「問」である。したがってそれに対する「答」は、ティリッとは、存在への勇氣、存在への力、存在の基盤としてもたらされるもの、つまり「存在そのもの」(being-itself) であると述べている。

究極的関心事とは、この問と答との相関々係における動態をいったものである。この「存在そのもの」によって捉えられている状態は、すべての在るものをこえ、そしてすべての在るものがそれに関与している存在の力に、捉えられている状態である。宗教的象徴がもつ二つの方向の内的緊張は、この究極的関心事としての相関々係における動態のうちにおいて、はじめて同一の性格をもつことができるのである。

宗教的態度についての一考察

家塚高志

行動として表現される宗教的態度を、K. Lewin の場の理論

を応用して、記号的に表示し分析することが、本論の目的である。現象を論理的体系的に解明するために記号化は有効であると思う。場に働く力の関係を記号的に表示することによって、場の構造の類似点や相違点をつかみ、そこに表われる行動の特質を把握することができる。この方法は、態度測定のための質問作製の理論的基礎づけの方法の一つとして役に立つと思う。宗教的態度の表現の一例として、昨年度の学術大会でその統計結果について報告した教育教養委員会の全国小中高生の生活態度の調査の一部をとりあげて分析を行つてみた。紙数の都合上、記号化した結果についてのべることにする。

態度が最もはつきりと推察されるのは、危機の場即ち葛藤やフラストレーションの場であるうが、この調査においても、次の二つの事態を典型的なものとして考えることができる。第一は相反する方向に存在する二つの正の誘意性^{プラス}の間の葛藤の事態(例えば調査の七、十)、第二は負の誘意性をもつ障壁としての領域の存在する事態(例えば五、八)である。第一の葛藤の事態は次のように表現される。個体Pの領域をAとし、その個体自身の幸福を示す目標領域をG、他人の幸福を示す目標領域をHとすれば、 $Va(G) > 0$ 、 $Va(H) > 0$ 、 $(Va$ は一定時において、その領域が人に対しての誘意性を示す) $dA, G = dA$ 、 $H(A$ におけるAからGへの方向は、AにおけるAからHへの方向の逆^逆に等しい)、 $V(A, G) = V(A, H)$ (AにおけるAからGへの力の強さは、AにおけるHへの力の強さと等しい)。このような場において、ある行動が選ばれるわけであるが、その決断をする

ことは場を再構造化することである。主体が宗教的態度をもつ場合は、場の構造が変化して、 $Vd(G) \angle Vd(H)$ となり、したがって $|A, G| \angle |A, H|$ となる。これは H に向けての移動が行われることを示す。

第二の負の誘意性をもつ障壁としての領域 B が存在する事態は次のように表現される。 $Vd(G) \angle 0$, $Vd(B) \angle 0$, $dA, G = \bar{B}, -B$ ($\bar{B}, -B$ は B における B から遠ざかる方向の逆) $|A, G| = |B, -B|$ のような場におおつて決断即ち場の再構造化が行われる。そして態度が宗教的である場合は、方向が $dA, G = \bar{B}, A - dA, A$ と変化し、 $|A, A$ という新しい力が発生する。 $|A, A| \angle 0$ この場合障壁 B の力 $|B, -B|$ の強さによつて、二通りの場合が出てくる。一、 $|B, -B|$ が弱い場合(例えば五)の二、 $|B, -B|$ が非常に強く通過不可能の場合(例えば八)。一の場合には $|A, G| \angle |B, -B|$ となり B を通過して A への移動が行われる。二の場合には $|A, G| \angle |B, -B|$ で $Vd(G) \angle 0$ ではあるが、 dA, G の移動はおこらな。しかし $|A, A|$ の発生により不安感 $|A, -A|$ は消滅し、 $|A, -A| = 0$

宗教的態度の存在によって、以上のような場の構造に変化が生じ、移動がおこる。態度が志向する価値についても、力と関係はするが、目標としての性格はもたないと考えられる。価値は力の場の中にあるものではなく、力の場を誘導するものである。即ちこのような場の構造の変化は、各個体のもつ価値・態度の体系によって生ずるものと考えることが出来る。個体が道

徳的・合理的・利己的・快楽的などの価値態度をもっている場合は、場の構造の変化は別の型をとることになるのであるが、それぞれの型を対比することは、ここでは省略する。

更に生活空間を三次元的に表現して、現実の水準と非現実の水準とを区別し、非現実の水準の構造を考えたと、信仰というもの位置づけが可能になるのであるが、この問題についても省略せざるを得ない。

以上行動として表現される宗教的態度を記号的に表示することについての一つの試みを示した。このような方法により、更に葛藤事態の別な型について考えて行くことができるし、又障壁の強さに段階をもたせたいくつかの事態を設定することによって、宗教的態度の強さの測定も可能となる。勿論このような方法はクエスチオネアの問題としてだけではなく、宗教的態度の特質や類型についての考察にも有効であると思う。

坐禅による眼の機能の変動(その二)

鈴木 利三

坐禅の直後、眼の機能に一時的な障害の発生することに気づいたので、その現象の精査ならびに発生条件を検討するための実験を著者自身を対象に行い、その結果の概要は一昨年の本学会で発生した。この現象が全く個人的な要因によるものか、またひろく他の禅者にも認められるものか、その点を明らかにす

るため「禅の医学的心理学的総合研究班」に加わり、昭和36年夏には曹洞宗K寺院において特に研究班のために開催されたH老師主宰の禅会にて、また昭和37年夏には同宗Z寺院において同様に催されたI老師主宰の禅会において実験観察を行った。

昭和36年の実験では、僧侶9名、在家5名、計14名（すべて男子、年令は21—58才）について、止静（約30分間）の前後において、遠距離視力、近距離視力、乱視の検査、フリッカー・テスト、および瞬目度数の観察、を行った。検査回数は延べ28回。

遠距離視力検査（標準型視力表使用）を行ったのは延べ56眼で、そのうち41眼は坐禅の前後で変化なく、14眼は止静後の方が視力がよくなっていた。逆に悪化したものは1眼のみであった。次に近距離視力（万国式近点検査表使用）は延べ56眼中30眼は坐禅の前後で変化なく、13眼が止静後良好となったが、逆に悪化したものも13眼あった。以上の如く視力は遠距離、近距離とも、坐禅の前後で、過半数において変化は認められなかった。しかし変化した群についてみると、よくなった眼の数と悪くなった数の割合が、遠距離と近距離とでかなり異なっている点は注目し値する。

乱視を検査表を用いてしらべると、被験者14名中、片眼あるいは両眼に乱視の認められるもの5名あり、うち3名は坐禅により乱視の程度の増進が認められた。即ち1名はボケて見える放射線の数が増え、2名は坐禅の前には乱視を訴えなかった方の目にも止静後には乱視を訴えた。

複視（単眼性）については、1名（本禅会随一の坐禅のベテラン）は止静の前にも既にこれを訴えたが、それが坐禅によってどの程度変化したか明らかでなかった。他の2名は坐禅後に複視に気づいた。

フリッカー・テストを行ったのは延べ27例で、止静前後の値の差は+2.2—2.5の間にあり、その全体の平均は-0.1であった。

瞬目度数については3名の被験者について瞬時運動を電氣的に記録するとともに肉眼的に観察し、2名において著明に減少するのを認めた。

昭和37年の実験は、僧侶1名、在家11名、計12名（すべて男子、年令は20—59才）で、止静の前後に、遠距離視力、近距離視力、乱視の検査、および近点の測定、を行った。検査回数は延べ17回であった。

検査成績は、遠距離視力は延べ32眼中、無変化11眼、止静後よくなったもの10眼、悪化したもの11眼だった。近距離視力は延べ34眼中、坐禅の前後で変化のないもの21眼、止静後の方がよくなったもの4眼、逆に悪化したものは9眼であった。これらの成績、殊に遠距離視力検査の成績は36年度のものとかかなり異なっている。これはおそらく両禅会の坐禅の相違に原因するものと考えられる。

乱視検査については、各放射線が多少濃淡不平等に見えるものが数名存したが、坐禅による影響はあまり明らかでなく、ただ1名においてボケて見える放射線の数が増え、止静後多少見えるの

を認めた。放射線の若干数が二重に見える単眼複視を、止静前には訴えず、止静後に訴えたものが3名存した。

近点の測定は延べ28眼について行った。止静後、近点距離が1.0cm以上延長したものは3眼(最大2.0cm遠隔)、1.0cm以上短縮したものは5眼(最大は2.3cm近接)あったが、他(20眼)はすべて1.0cm以下の変動にとどまった。また全体の平均では1%弱の近接という結果となった。

宗教教育の評価における信教自由の問題について

金 光 建 道

ここで宗教教育というのは所謂公立学校における宗教教育の意味であって、この場合行われる教育評価が信教の自由と抵触するか否かの問題について検討する。

元來教育を意図的、具体的に実施しようとすれば、計画は不可欠な条件であるとともに、その結果を十分に反省してみなければ学習効果を十全にならしめ、その成果を向上発展せしめることは到底期待し得ない。それ故教育課程の構成原理や実際の指導に対し、絶えず適切な評価が試みられなければならない。

第一部 会
さてそこで宗教教育における評価の目的とし具体的事項を設定して置かねばならない。例えば知識、理解、思考、態度、興味等、乃至は学習指導方法や技術等に関する細目に互って考察

論究することが必要である。

次に宗教教育におけるタブー即ち信教自由の問題がある。これは個人の主観、感情、信仰の問題で、教授する人、受取る人の微妙な条件から引起されるデリケートな問題が種々横たわっていることである。従って細心の留意と十分な準備と優秀な指導技術とをもつて、計画的に評価における発問を注意深く実施して行かなければならない。

まず第一に宗教教育に関係のある法令、訓令、通牒、通達、諸建議案等、並びに文部省の学習指導要領と同指導者の研究に関する問題

第二に教材そのものの研究について

第三に指導技術における(イ)教師の立場と態度、(ロ)評価の手段と方法

右の三点についての精密なる吟味検討を試みる。特にこの際重要なことは心理学的教養と熟練した発問技術とが必要であることはいうまでもない。

要するに宗教学的教育法が本質的に要請されている。この研究によって宗教教育は他の教科とは全然異なる信教の自由というタブーを包蔵しているために、学習指導上また教育評価上、甚だ至難な多くの問題を有していることを知ると同時に、公立学校での宗教教育のあり方をも自ずから明示していることを知ることが出来るのである。

宗教的布教におけるコミュニティ・ オーガニゼーションの作業

川 崎 肇

宗教的布教の問題を教団の問題としてとりあげるか、布教者もしくは伝道者の個別的コミュニケーションの問題としてとりあげていくかという布教上の問題は、これを社会学的に把握していくことがもつとも適切であると思う。社会学の見解によれば、教会、神社、仏寺等その他宗教的結社態は、すべて社会的結社の事象を具備しているものであるから、これらをそれぞれアンソニエーションとよんでよいものである。教団組織も結社をなすために必要にしてかつ充分な要素を具備すべき組織の力をもたなければならぬわけである。コミュニティにおける教団の社会的存在の意義は、いうまでもなく、教団とコミュニティ住民との精神的結合関係が問われることであろう。つぎに、教団における布教政策としての布教網 (framework of propaganda) の働きが有効であるかどうかのくだらない調査が要求されることである。また、第三としては、今日の顕著な都市化過程の社会現象に対して、近代的宗教が、すすんでとるべき布教政策についてである。「宗教的布教におけるコミュニティ・オーガニゼーションの作業」はとりわけこの問題に関する一つの試行的分析だといってよいこととがらである。マッケンジー

らがセントラリゼーションを都市形成における生態学的過程だとして、その地域の^{コミュニティ}、住民の共通の満足のために、特殊の地点に人々が集ってくる事実を社会現象のセントラリゼーションと考え、集団意識と社会的制約に対する人文地理的な基礎をこれにあたえようとする。つまり、ここに一応のコミュニティイラシキものが形成されたとみなすのであるが、さらに、W・E・コールやその他、欧米の都市社会学者、日本の都市社会学者の諸研究（実態調査を主とした）によって、これらの社会現象はやがてコンセントレイションとしての社会事象として定着するとする。つまり、「セントラリゼーションの継続は、結果としてコミュニティ・コンセントレイションを造成する」ものだということができるのである。コンセントレイションは、セントラリゼーションの継続によって、与件の地域社会内に職業の専門化、経済、産業、政治、文化の諸活動がいちじるしく分業化、専門化をとげ、地方自治体的活動にむかって展開している様相を観察することが可能となる。コミュニティ・デベロップメントは、同時にそのモビリタートをコミュニティ・パルス（脈搏）を把握する問題だとしてこれを内包した調査研究を前提とするにはかならない。

教団組織のオルグの機能をもつ社会存在としての宗教的結社は、さきの、それぞれの与件コミュニティに対して、どのような布教をおこなってきたであろうか。たとえば宗教的立場から信仰強制や来世および現世の利益を布教の主体としたり、神学的、教理的素養がなければそれを理解することも、信仰告白し

ルドルフ・オットーの聖について

ようとすることもできないような結果を招きはしなかったであろうか。コミュニティ住民の必要 (needs) を充足するに、それは、充分であったであろうか。社会的落伍者を救済するという意味で慈悲的、恩恵的リハビリテイトの実践を宗教が歴史的に荷負ってきた事実はあえて否定するものではないが、現代社会においては、社会^{ソシエタリハブイション}復^{フク}帰^{キョウ}の手がかりを救済宗教にすべて依存するというようなことはほしくないであろう。宗教社会的アプローチの試行をコミュニティ・オーガニゼーションの問題でとりあげるならば当然、布教の回路は、町がつくられていくその道程の中にみいだされるのである。布教組織の最前列にあるオルグを大衆組織として育成し、コミュニティ住民のよきカウンセラーに仕立てる必要性はみとめなければならない。都市形に宗教的布教の要なしとするのではない。むしろコミュニティ・ウェルフェア・オーガニゼーションの再組織化過程によって宗教布教が落伍者のための救済ではなく全社会に志向する福祉期待のリハビリテーションを基体とするものの上に布教政策が意図されるものでなければならない。本研究を通して布教組織の問題を提起するものである。

この発表の目的はオットーが宗教の本質概念として提唱した聖について、その哲学的基礎づけの問題を吟味することにある。即ちヌミノーゼなる名称で表わされる非合理的な宗教体験が如何なる条件の下で成立し且つその真理性と妥当性とを要求し得るか、という宗教経験の認識論的理由づけの問題をみた

い。
オットーは宗教の事実、即ち宗教経験の観察から出発し、それが余他の経験とは異質的な独特の経験であるとして、これをヌミノーゼの感情と名づけた。これは合理的、即ち概念的には表現され得ない非合理的な経験内容であって、ただ自己の体験のなかで、それとして感情的に了解され得るにすぎぬものであり、かかるものとしてのヌミノーゼはそれと図式的に結びつく合理的要素によって象徴的に暗示されるだけである。そしてかかるヌミノーゼの感情こそ、オットーによれば、すべての宗教経験の本質の様相なのである。そしてここから、かくして成立している宗教経験の成立条件乃至理由をカント的な認識批判によって検証しようとするオットーの哲学的問題点が導かれる。その際は直接カントの方法には依らず、カントを解釈してカントを超えようとしたフリースの方法を採用するのである。

フリースはカントのアプリオリを心理学的に解釈して、それを、経験なしには存在しないが、しかも経験に先立つて在る心理事実とし、かかる形で日常経験の中で無意識のうちに作用し且つすべての経験を基礎づけている直接的認識と名づけて、そこに認識の確実性と真理性の根拠を置く。そしてこの直接的認

識を反省し、その諸原理を発見し確立することがフリースのいう批判的方法、即ち哲学的人間学の課題なのである。

フリースによれば直接的認識とは直観を通して直接カテゴリーを統一する理性の根源的活動であって、すべての経験はこれに基き、その反省された姿である。即ち自然的経験は悟性によって、道德的経験は道德的感情によって、美的経験は美的感情によってそれぞれ反省されたものである。その際最も直接的な反省能力は感情であり、悟性とは間接的な能力ではない。そして自然認識においては時間空間表象によって制限された対象、即ち現象しかその対象とはされず、その背後にあって現象をして現象たらしめている物自体は直接的認識から発する思弁的信仰の対象とされる。そしてこの物自体が要請的理念としてではなく、実在性を以て認識されるのは、実践的経験の場において感情によって予感 (ahnen) される時である。それ故物自体の世界は悟性的認識の拒否された場にあるものとして否定的にしか表現されず、ただ感情の中で予感的に把握されるにすぎないものである。フリースの認識論の特徴は、シェリングの知的直観によらずに感情によって物自体への途を通じさせたところにあるといえるであろう。

オットーはかかるフリースの認識批判を踏まえて、宗教経験、即ちヌミノゼの感情の妥当性を論証しようとする。即ちヌミノゼの感情とは予感、オットーにおいては Divination を通して、悟性的把握の拒否された神の対象を感情の中で了解している姿であり、それが理性の隠れた直接認識を根底としてい

る点にその認識論的妥当性の根拠を置くのである。オットーにおいては宗教の本質は宗教経験そのものの中にあり、宗教経験がフリースのいう認識論的諸条件の上に成立していることを示すことによって、その真理性が保証されると考えられているのである。ただかかる主観主義的立場に立つオットーが、ヌミノゼの客観性を、その主体に対する働きかけの場に見えようとするのはその立場を超え出ていることであり、さらに直観によってはじめて現実化するといわれる聖の経験も、その先驗性をめぐって問題が残るであろう。

諸宗教の出会いに関する一考察

——特にその方法論について——

菅 井 大 果

近年、神学の側から、宗教学的理解の必要がさげられるようになった。WCC や IMC は従来の基督教宣教を反省したが、それは A A 諸国の革新や、非基督教的諸宗教の勃興により、それらとの接触を意識しない訳に行かなくなったため、その理解を刺戟したのは宗教学的の貢献であった。

問題は基督教の救済史と宗教史との関係、連続か非連続か、又諸宗教の中に究極性を認めうるかの問題である。

①非連続を主張する立場。その代表は弁証法神学 (バルト) である。宗教学では H・クレイマーがいる。彼の神学的宗教学

によると、基督教と諸宗教は連続、福音と諸宗教（基督教を含む）は非連続、福音の絶対性（異質性）を語るのが、彼の聖書の現実主義である。但し非連続の論証はなされていない。彼の見解は教界に正統的と認められ、我國の土居（同志社）比屋根（東神大）両氏等は彼に同意している。

②連続の立場。ロゴス・スペルマティコス思想があり、ロマ教会の宣教理論を支えている。プルネルの「神の似像」もこれである。

①②に共通なのは、究極性と諸宗教の関係が不明瞭な事である。連続を意識する事は大事であるから、その線を考える。

ペントの「宗教史の神学」は排他性を断念して、諸宗教の調和を求める。諸宗教は凡て善で究極の目標を目指している。その頂点は基督教で諸宗教はそれへの段階である。諸宗教は部分的真理をもち基督教が一切を包含してそれらを成就する（成就説）。これも神学的前提に制限されている。出会いは共通の関心（*point of contact*）との場が必要だが、それは人と人との出会いである（ニュー・デリーWCC大会報告）。ハイラーは人間主義により寛容と協力を説く。F・ロス（註）は今日の課題は「Christian ecumenism」でなく、human ecumenism だという。その角度から、多様性にある一致もいえよう。これは syncretism や折衷主義ではない。

只諸宗教の相対性を語る。ティリッヒは「基督教は究極的でも普遍的でもない」(Systematic Theology Vol. I, p. 134) という。福音は歴史の相対性から抜け出ない。基督教の神は永遠

だが、伝達の方法は歴史である。歴史は永遠ではない。信仰は互に相対的と認めつつ共存する。

史実でなく基督の一回性は超時間性である。それは信仰告白である。告白は神話的、詩的表現をとる。神話は神人の物語を結合する象徴（ティリッヒ）である。神話は人間の究極的関心の象徴の結合である。初代基督教者の信仰は、古代神話的表現で、それは諸宗教にも共通であった。プルトマンの非神話化は、新約の神話的概念の背後にある、より深い意味を見出そうとしたものだが、神話を深い次元で抱えないから、不徹底と思われる。例えば墮落は神話論的事態だが、罪は神の恵みの行為によるとして、神話論から区別する。我々には史的イエスと信仰の基督は分離的で、その福音は神話論の範疇である。

神との和解その他に似た symbolism は Hinduism や中国にもある。これによって全人類は凡てのものに源に帰り、それと和解する事を夢見ていると思われる。即ちそれは諸宗教の根底にある宗教、シュライエルマッヘルの「諸宗教の宗教」を探る事である。その線に沿った、今一つの試みがある。即ち諸宗教が限定されている枠組みとなっている要素を解体して、主体における人間存在の基礎的場におけるメカニズムを探るなら宗教の原型がえられよう。その宗教の原機能は科学的アプローチと実存主義的アプローチ、又両者相交錯して探究される。それは限界状況における適応の問題として描えられる。宗教的に実存する事の根拠を根源的に探ると、欠け目を見出す。それに即応する以外にない。しかもそこに不確実性を見出す、そこに究

極性を見出す所に宗教がある。諸宗教の根底には人間の欠けと同時に新しい現実を見出す。それは諸宗教に共通な対話の地盤となりうるものである。

宗教研究と社会の実態との連関

藤 本 一 雄

宗教研究の目的は、立派な宗教を文化発展に資するにあると考える事は正しいはずである。そこに相手を観て話し方を適切にする方法の工夫はあるべきであって、宗教々育の目ざす処はただそれである。然し宗教研究者中には、教育に興味を持たぬ、宗教々育は不安である等の声を発する人があり、その言を耳にした事はあるが、自己の研究発表は、人に解らせるのが少くとも一目的でなければならぬと考えるとき、関心の深淺有無は別としても、「人間行動総てが教育である」というデューイ学説がみとめられる時、皆宗教の教育指導に志がないとはいえないはずであるが、誤りであろうか。筆者の主張は終始宗教々育であり、宗教という言を嫌う人にも、人間である以上宗教心の無い人はいないはずであるから、宗教と言う語を使わない宗教々育と迄主張し、宗教否定を国是としている国に赴いても、宗教々育のできる方法を工夫した次第である。

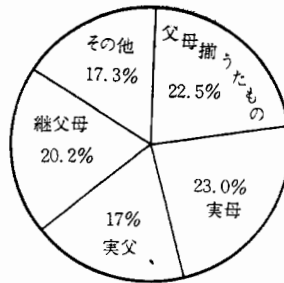
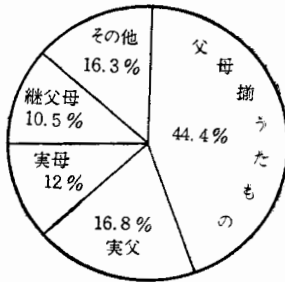
宗教心の活用は人間生活必須不可欠の作業であり、この欠陥のみが原因ではないが、少くもそれに不足がある日本は、決し

て平穩無事ではない。近来青少年の非行激増は成人の犯罪をしのご勢であり、別紙の統計はそれを明示している。それをなざしめるものは成人である。十年前迄非行犯罪者は両親の欠けた人々が大半（六〇％以上）であったが、今日は統計の示す通り、両親の揃う者が夥しくなつて居り、父子兄妹相姦（九一―二才の少女を兄が、十二才の少女を父が犯す）、一四・五才迄の少女・少年の性交は、世の乱れを示していると思なければならぬが、その数は別紙の示すままである。少年少女の喫煙・飲酒の数もこれに伴う社会乱律の象徴である。前記非行者達の実態を想像して見るとき、非文化の甚しさを考えざるを得ない次第であつて、国の指導者は何をしているかと非難されるとき、弁解の余地は無いと思われる。その指導者中に宗教と教育に関係する者が、為政者と共に含まれていることを否むわけにはゆかない。

宗教・道徳・教育研究が、国の文化発展にならなければ、その価値は甚だ薄い。教育・宗教関係者が、教育に無関心で、只研究に難解の辞を通しての発表である時、教育・宗教の普及に有利といえぬ憾みを残す。

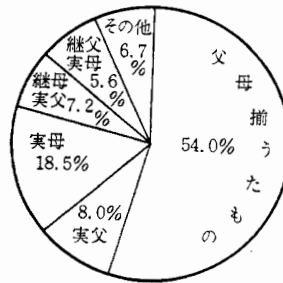
今日の宗教研究の盛大さが、国家文教発展に依る道徳面の改革に期待を持ち得ぬ懼はあるまいか。別記統計は二府五県調査の少数人員であるが、一事の万事―特殊即普通論を認めぬ訳にゆかぬ時、そこで調べてもこの数に近いと観る事は許されるはずである。宗教研究者諸尊の御賢察を希う者である。

第一部会



昭和二十六年
(少女年平均)

昭和二十七年(少女苑)



昭和二十七年(少年院)

少年院 736名 14—19才

年齢	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	0(未経験)
喫煙	1	0	1	3	8	17	45	71	139	148	116	73	21	3						90
飲酒	1	2	3	1	10	15	46	63	100	127	124	73	16	2						153
性交					7	5	10	15	67	111	128	72	35	6	1					279

少女苑 399名 14—19歳

喫煙		1	2	1	9	28	50	59	52	29	22	7								189
飲酒		1	1	4	10	27	45	58	61	35	15	6	5							128
性交		1	2	4	18	24	70	90	75	42	24	4								45

少年刑務所 1,106名 16—24才(同年月調査)

喫煙	2	0	1	3	5	21	29	54	107	198	213	155	104	34	16	2	1			121
飲酒	1	1	3	3	6	10	22	40	95	192	219	147	114	21	12	2	1			177
性交			1	2	4	12	24	104	188	245	178	139	38	17	5	1				108

民俗信仰衰亡の過程

棚 瀬 襄 爾

社会の近代化につれて信仰が衰亡して世俗化することとは今までしばしば言われて来た。近代化とは合理的思考の発達であると説かれている。しかし同じ信仰と言っても世界宗教と民俗宗教を一律に論すべきでないと思うので、ここでは民俗信仰だけに限定したい。この問題は近來人類学上盛んな文化変化の問題でもあるが、この発表では一般論をさげ、日本の一山村について視察したところを紹介することにしたい。

視察の対象となった村は広島県双見郡S村O部落である。O部落は島根県境の交通不便で封鎖的な山村であるが、五十数戸が牛を使う水田耕作を主生業とし、若干の山仕事で補う生活をしている。四戸は天理教信者があるが、他は何れも西本願寺の門徒で、部落に寺はないが、数カ寺に分属している。真宗が俗信を嫌うことはR・N・ペラーなどの指摘をまつまでもないが、この部落には、封鎖的な山村であるということと、真宗門徒であるという民俗信仰にとって正と反に働く条件がある訳で、事実かなり俗信があるし、その中にはタタラに関係する金屋子信仰や外道持の興味ある信仰もある。ところがこれらのあるものが戦中戦後に急速に衰亡した。この事実注目させられたのであるが、便宜上ここでは年中行事についてだけ述べられ

い。

年中行事のうち、いわゆる合理的思考の発達を主要要因として衰亡したと思われるのは田すきの真似（一月十一日）、成木責（一月十五日）、廿日正月に伴う山神の散歩くという信仰の衰微、虫送り（七月十四日）、山仕事始（一月八日）、豆占（二月三日）、箸祝（刈上げ）、鎌祝（茅の刈上げ）などである。

社会構造の変化が少くとも直接原因となって衰滅ないし行事単位が変化したと思われる行事には稲荷祭（九月三十日）、縄ない（仕事始）（一月二十一日）、つとめ節句（四月三日）、山子の祭日（一月十六日）などがある。稲荷祭は曾て旧地主の君臨していた時代には村行事的に行われていたが、農地解放の結果今や旧地主家の行事となり、親方の家に集って行われた縄ないは家族行事となり、鉄漿親制度の衰微と共につとめ節句はなくなつた。山子の祭日に神主を招かなくなつたのはタタラの移動と関係している。

虫送りの廃止なども一方では人口構成の変化を原因とするかと思われるが、牛供養（大田植）の廃止は明白に働き手のなくなつたことに原因があるのであって、何れも戦時に衰亡したのである。

これを行事単位から見ると田すきの真似、成木責、山仕事始、豆占、箸祝、鎌祝など家族行事であつたものが衰滅しておる。縄ないは村行事から家族行事となり、俗信とは言えないが報恩講（一月十六日）も村行事から家族行事となり、稲荷祭もそうである。村行事から家族行事へ、家族行事から廃止へとい

う一つの傾向があることを示していると思うが、然し事情によつては牛供養や虫送りのように村行事から一挙に廃止される場合もある。

然し又一方では、七草（二月七日）、豆まき（二月三日）、ひひて正月（二月一日）、お大師様（四月二十一日）、ななかび（七月七日）、土用丑、八朔（九月一日）、冬至などは何れも家族行事であるが、昔から大した行事でなく、若干の飲食の楽しみを伴つていて、これらが案外廃止されていない。又盆踊り、節句（運動会となる）のようにリクリエーションの要素のあるもの、或はその要素が附加されたものは逆に集団化したり、盛んになったりしている。秋の氏神祭は村の生活のリズムの上で重要で、今も盛んであるが、この祭にもリクリエーションの要素がよい。

リクリエーションの要素が強く行事が盛んでも信仰が盛んになったとは言えないが、民俗信仰衰亡の原因を合理的思考の発達とだけいうのは高踏的にすぎる。社会構造の変化の背後にも合理性の発達はあるが、それは主として国家的規模に於て行われたものであって、合理性はこの場合後続している。又合理性の発達からだけでは小さい行事の残留も説明し得ない。明らかに合理性の発達を原因とする行事の衰亡もあるが、より直接的な原因の究明、現象的には行事単位の移行、変化するものと変化せざるもの、ないし、変化の遅速など、衰亡の原因と様相との綿密な視察が今のところ有益であるように思われる。

行事には explicit faith の結合してゐることもあるが、im-

PLICIT faith しか結合していない場合もあり、かつ年中行事の視察のみでは主題に添わないけれども、統計による考察の便利なより多く信仰的な現象の衰亡過程については本日は割愛する。

精神医学および心理学における人間学

主義の意義について

谷 口 隆 之 助

ここで「人間学主義」と呼ぶものは、E. Minkowski や V. Gebattel や E. Straus などに代表される「現象学」(Phenomenology) と、そして特に L. Binswanger に代表される「実存分析」(Daseinsanalyse, existential analysis) とをさす。これらのひとつとよつて、精神医学や心理学の領域にはじめて、単に生物学的・生理学的概念における「疾患」のみでなく、人間学的な意味における「人間」(実存) が問題となりはじめた。それは、精神病患者をあくまでひとりの生きた実存として理解しようとする試みであり、ひとりの精神病患者を精神病患者としてゐるその人間存在における存在様式の変様を捉えようとする努力である。

それゆゑここでは、従来の精神医学や心理学の残した個々の成果よりも、従来それらの学問の学問性格を決定していた自然科学的思考そのものの明瞭な限界づけに焦点がおかれ、そし

て、決して対象とはならず、また客体でもない、ひとりの生きた実存としての患者との交流を可能にする通路をひらこうとするところに、その努力が集中されるのである。それらの根本の動機は、従来の精神医学・心理学における主・客分離という思考法自体の限界の突破にあるのであり、それを実現するものとして現象学的な思考法や実存主義的な思考法の導入があったといつてよい。

精神医学における現象学は、精神病者の意識状態をそのままの姿において了解しようとするところからはじまるが、やはりそれ自体のうちに前進的發展がある。Jaspers などに見られる① Descriptive Phenomenology か、Minkowski や Gestalt に於ける② Structural Phenomenology、さらに③ Categorical Phenomenology へとそれは發展する。しかしそれらの根本にあるねらいは、精神病者の主観的体験におけるその内的世界を再構成することにある。

実存分析はこれらの現象学的方法を骨子とし、さらに精神分析的方法をもふくんで、精神病者の意識状態の研究のみでなく、より根本的には、その精神病者としてあるひとりの実存の全構造を了解しようとするところに特徴をもつ。その際、Heidegger の存在論的分析学を、精神病者の世界解釈に応用し、ひとりの実存としての精神病者や神経病者の存在の型態をできるだけ詳細に記述しようとするのである。

ところで、これらの潮流はあきらかに哲学からの影響を蒙っている。現象学は E. Husserl に、実存分析は M. Heidegger

や W. Dilthey や M. Buber などに、その根本の思考法を負っている。しかし精神医学や心理学におけるこれらの潮流は、決して哲学ではなく、科学であろうとするところにその独自性をもっている。もちろんそれは自然科学ではない。しかしそれは、あくまで現象学的科学 (Phenomenological Science) であろうとするものである。とくにビンズワングーの場合、人間存在の存在論的な構造に即して、人間現象の事実を分析し解明しようとするところに、その現象学的人間学としての特徴をもつといえる。

これらの思考と方法との意義は、単に數量関係にもとづいた正常・異常の区別や、単に社会的適応を中心とした健康・不健康の区別ではなく、人間存在の本来性にもとづいた健康・不健康の区別を、あくまで現象領域において可能にしようとするところにある、といつてよい。それはとくに、宗教における人間現象の科学的な研究に、単に社会学的な、あるいは単に心理学的な方法のみではなく、きわめて宗教学的な、あるいは人間学的な方法を導入することの可能性を示すものとして、重要な示唆をあたえらると思われれる。

現代日本教育思想における「我と汝」

——日本教育学をめぐって——

宮崎 彰

現代日本思想における「我と汝」を課題として研究中、教育の領域において、新しい知識を得たので、以下に報告したい。

1 「我と汝」がフーバー個人の発想でないことはよく知られているが、先に指摘したディルタイやコーエンの他に、批判的社会教育学者や、ナトルプがいる。

2 日本の教育界は明治二十年代以後、ドイツ教育思想を受容してきたが、ヘルバルトを克服するものとしてのナトルプが、大正中期から紹介され始めた。たとえば大正七年、篠原助市がこの論文を発表している。

3 ドイツ教育学者は、やがて文化教育学を生むが、その理論家である「リット」は「我と汝」をその教育学説の基礎とした。彼はナチス抬頭と共に、公職を辞し、戦争終了後、復職した。

4 文化教育学に代って抬頭したのが「クリーク」の民族教育学であった。クリークはナチス教育の責任者となり、1947年処刑された。昭和十九年に教育哲学が訳出された。

5 クリークが主張した教育学の自立、すなわち、科学としての教育はわが国にも重要な影響を及ぼし、昭和八年、岩波から「教育科学」講座が刊行された。この講座には、「我と汝」を書き上げた許りの西田が寄稿している他、リット、クリーク、シュラー等の「我と汝」が少壮の教育学者によって紹介されている。

6 弁証法神学はシュライエルマッヘルに反対して起きたとい

われるが、自由主義を攻撃するあまり、日曜学校教育を否定するに到った。昭和十年、柔田秀延は、日曜学校の教師たちに、自由主義の「我」ではなくて、「我と汝」の交わりが大切であると説いた。

7 クリークの学説は遂に、昭和十年、近藤寿治著『日本教育学』を生むに到った。ここで、曹洞宗出身の文部省哲学者は、キリスト教的近代人像に対して、日本の歴史的使命に目覚めた、教育勅語を実践する日本国民像を追求し、日本教育学の使命は、かかる国民の形成にあると規定した。しかも、全編、「我と汝」を援用しながら。

8 溝上茂夫は『日本教育学』に対して昭和十一年、『聖書教育学』を著わした。彼の立場は、自由主義ではなく、弁証法科学の立場に立とうとしている。しかし、彼の眼目は、日本教育学が「日本人」形成を志向したのに対して、神の前における人間、普遍的な人間像を志向していた。

9 日本の教育界は、やがて国民学校を創設したが、これは哲学界における垂直的思考の隆盛と対応していた。

10 第二次大戦終結後、日本教育界は民主主義的思考をとり入れたが、「我と汝」も再び、水平的思考に戻った。新堀通也が教育愛をフィリアとして提示していることがその証拠である。

11 松本昭の著書が示すように戦後はM・フーバーが直接、教育思想に関わってくる。しかし、戦前及び、戦争中の軌跡は忘れられている。

12 教育界で、「我と汝」について発言したのは、篠原助市、

西晋一郎、前田博、重松俊明、西田幾太郎、藏内教太、長田新、近藤寿治、溝上茂夫、稲富栄次郎、本村素衛、正木正、西村皓、松本昭、唐沢富太郎、森昭たちである。

人間形成における価値

——あるケース・スタディより——

小 野 泰 博

これはけわしい現代においては、さして珍らしい現象ではあるまいが、私は一人のニヒリスティックな青年(23才)に出会った。「人生に意味がない」、「生き甲斐」が感ぜられないときりに訴える。こうした人生の究極的な意味を摸索して、この青年の読書遍歴が始まる。武者小路を読み、セネカにあこがれ、時にカール・ヒルティの人生論に共鳴する。しかし自分の中に巢喰った空虚さは、どうしようもなく、聖書の言葉にも反撥を覚える。人間のいとなみの一切が無駄ではないか、全てはすでに決定されているのではないかと疑う。「金」といい、「名誉」というもこれは単なる偶像に過ぎぬ、自分の求める人生の絶対的意味が氷解するまで、何にも手を下す気になれないという。

かくて、この青年は、金銭の浪費と生活の無計画性という主訴で、父親に連れられて神経科外来を訪れた。彼は進学で著名な高校に入学できた。しかしその一学年の半ば頃、彼は、その

前後の気持とは全くかけ離れた妙な体験を味った。「すべてが空で、自分が何で生きているのかわからない。いつ死んでもよい。世間の人はなにを騒いでいるのだろうか」という(ジャンネのいう *sentiment de vide*)。この頃から家庭教師がついていても学習意欲がわかず、ぼんやり部屋にこもりがちで時にはげしく上記の読書にふけた。意欲のわかないままにどうにか卒業までこぎつけ、ある出版会社に就職した。ここで彼は、親もそう思い本人たちもこれを当然と解している大学受験→進学→就職という、いわば一般の競争的個人主義のコースから外れてしまった。そしてこの外から与えられた、自分が選びとったものでない人生の目標を失った彼は、とにかくここに自分なりの意味の立て直しを迫られた。これが内なる空虚さを満たすための教養書の耽読という形をとってあらわれた。しかし彼のいう絶対的なものは容易にみつからず、考えは空転し、次第に活字から遠ざかり、現実を逃避し、ついに新聞すら読まなくなってしまった。

ただ与えられた職場の単調な軽作業(発送係)に身体ごとぶっつけて、文字通り額に汗し力を労して働らきまくった。会社ではまじめ過ぎるくらいよく働いてくれる社員で通った。しかし当人はその仕事に意義を見出し、興味を覚えてやっているのではない。強いて言えば、いつか自分の人生の意味がはっきりしたとき、奉仕のため自分がどれだけ耐えられるか試めしているのだという。このように職場にいる間は、仕事にまぎれて自分が自分をとり戻す危険もないが、仕事からはなれた夜の空虚さが

こわかった。こうしてキャバレー、バーへ一人でぼつねんと出かける無計画な浪費が続く。時には月給以上を使いこんで質入れまでするのを責められると、一カ月以上も家出して、横浜へゆき、新聞広告でみた牛乳配達に汗だくになって至極解放感を味う。父親は厳格で、母親の子で、母親との symbiosis 的な結びつきから離れきっていない。依存と独立というアンビバレンツが目立つ。

彼のパーソナリティーでは、Jugendkrieg にくる形而上学的要求や、理想追求がいまだに現実とひきもどすか。これは出すことのできない彼をどうして現実にはひきもどすか。これは果して adjustment だけの問題であろうか。ニーチェは、「生きる理由があれば、ほとんどどんな事態にも耐えられる」と述べている。

こうした問に対決を迫られるとき、分析医が患者の私的祕密を聞き知ったときのショック以上のとまどいを覚えないうか。これはまた実存分析という noogene... に属するものであろうか。筆者はただ、山上の垂訓のような美しい教えはこの地上ではそのまま実現できるのではない、しかしこれに背を向けるのではなく、これを見つめつつ生きてゆくのは妥協だろうかと聞き返すことで断定をさせた。コンサルタントの仕事は、分析派のいうテクニクとしての演技であるとともに、サリバンのいう participant observer でもあれば、実存派の encounter でもあろうか。

わが国における宗教研究の方向

諸 戸 素 純

学問としての独立が主張されるためには、何よりもまず、その方法論が確立されていねばならない。宗教学は今日でもなお、その研究方法論が極めて重要なテーマをなすものと考えてよい。わが国では、姉崎先生の強いいまじめに従ってか、方法論をただ抽象的に論ずることは避けられて来たようであるが、それでも、具体的な問題研究の基礎として、その中に溶け込んでいべき方法論には、十分に行きとどいた吟味が当然用意されていねばならない。また国際的に見ても、宗教史学界でこの方法論の検討が重要視されていることは、すでに、指摘されているところである。

ヨーロッパでは、神学より分離した宗教学は、一面では、学としての独自性を主張しながら、他面では、神学の存在を前提として、二つの学問は、全く違つたものであることを主張し合いながらも、実は互に提携し、補い合つて来たのである。そんなところに、ヨーロッパの大学における宗教研究の現状があるものと見てよいであろうか。

われわれにとって、ヨーロッパの宗教学が宗教史に傾きすぎているように見えるのも、右のような事情にその理由があるのであつて、即ち、宗教の意味、本質の把握においては、神学も

しくは宗教哲学を前提し、乃至はその助けを受けつつ、宗教学自らは専ら客観的な記述学に徹することができたのである。そこでは確かに、記述的方法に傾きすぎているのである。マールブルグでの第十四回国際会議の締くくりの総会で、かなり長時間に亘って、各国の代表的学者によって交わされた方法論についての論議 (cf. Numen, Vol. VII, p. 221 ff.) においても、私の理解し得たかぎりでは、従来の方法に対する反省を認めることができるようであった。従来の宗教学は、直観的に宗教の本質にせまろうとする、いわゆる東洋的方法を合せ用いるべきであるとする、ブレイカー教授の提唱に同意する学者が大多数を占めたように思う。

ブレイカー教授が右の提唱で、東洋の学者というのは、日本の学界を指すことは明かであるが、その日本の学者が、狭義の宗教学を専攻する者を限定して意味しているとは思えない。論旨より見て、恐らくは、禅の研究者を主として問題にしたものとすべきであろう。十九世紀末から始まるわが国の近代的宗教研究は、方法論的に見て、ヨーロッパより輸入せられた当初から相棒の神学を置き去りにした、ピッコの姿で受け入れられたところに、ともすると見落されがちな一つの特色がある。従ってここでは(初は仏教研究が主体をなしたと見るべきであるが)、宗教研究をもって、たゞ単なる客観の学とし、宗教の意味理解、本質把握という方面には、あまり関心を示さぬ純然たる記述的研究に走るか、それとも、客観的態度を持ちつつも、同様に、キリスト教神学に当たるものを自らの教学に求め、こ

れを神学の代替物として、宗教の意味理解を試みようとするか、大別して、二つの傾向が指摘できるであろう。明治以後の仏教研究の主流は主として歴史的研究に終始して来たとしてよいが、これは右の第一の傾向を最もよく示すものとすべく、この系統の研究では、宗教の意味、本質の把握という点において、あまり十分でないと評さざるを得ない。これに対して、神学研究は、右の第二の傾向を代表するものとすべく、従って、近代的宗教研究としては異質的なものとすべく、当然ヨーロッパ人の注意を引くべきものと解される。

わが国の宗教史乃至狭義の宗教学の将来の課題の一として、右に述べたようなピッコを補正すべき点が指摘せられようが、われわれはこれによって、ややもすれば記述偏向、客観偏向にすぎ、宗教の意味把握に弱くなる傾きのあった欠点の是正にとめねばならないのである。

村落構造とその宗教機能

——北関東山村の事例を通じて——

黒川 弘賢

村落社会に現実維持されておる宗教的規範はその村落構造の構成要因と密接な相関々係を有しておる。この点に留意してここ数年神葬祭の村落を摘出し、神葬祭化という新しい宗教的規範が如何なる状態で村落構造と対応して来たかを追求して来

た。周知の通り明治維新までの我国の宗教は神仏混淆の状態を維持されて来た。しかし明治新政府の宗教改革によりこの平衡状態は破綻をきたし多くの村落は神仏分離、神葬祭化という新しい目標に適應展開して行った。斯様に現状を打破して新しい方向に進んだ村落がある一方現状を維持しより緊密な結束をした村落もある。斯様な村落では明治新政府の宗教改革にとまなう社会的緊張に対し村落の宗教的規範を再編成することなく従来の規範をより一層強力に結束し保持して来た。この度は斯様な村落、栃木県塩谷郡栗山村湯西川の事例を提示して村落構造とそれに果す宗教の役割の一法則の詮索を試みる。

当村は平家の落人伝説と仙境の温泉として知られる山間の地で、この湯殿山神社の祭の様式は現在なお古来の神仏混淆の姿で維持されておる。この点を細説するのは紙数の関係で省略する。村落の社会構造はいうまでもなく、家を構成単位として形成されるが、現在当村は、上下兩部落に分割され、更に上部落は四坪に、下部落は二坪に細分され、戸数が百四十余戸ある。斯様に地縁的区分の他に出自關係を認知しあう同族と、山村のため近年まで通婚圏が内に限定されていたので姻戚關係が重層しておいた。更にこの村落は田が全然なく僅かな畠と山林業（近年までは木炭産出盛ん）にのみ生産力を依存していたので、昔の村役、山林地主、本家、親方等の上層の家により支配されて来た。これ等の家は現在も部落長やその他の村の重要なポストをしめ、村の神社の祭祀に関しては特に重要な役割を果す。これを裏付ける資料として神仏混淆の姿で維持されておる

湯殿山神社の祭を略述しよう。

村内には一寺（慈光寺、現在は浄土）三社がある。村全体の鎮守として湯殿山神社、更に上下部落には各々高房神社がある。祭は旧七月十三日（二十一日）二十日は湯殿山、二十一日は高房神社である。祭に参加するのは部落長、神官、僧侶、若衆、行人等である。若衆は十五才（四十三才までの年令集団）で二つの部落に組織され、各々獅子舞を継承しておる。彼等は十三日に稽古をはじめ、十四日新益の家に行き回向獅子、十五日部落長宅、十六日慈光寺にて施餓鬼獅子等毎日各所で行い二十日には湯殿山神社前で兩部落の獅子の競演が行われる。行人は湯殿山神社の祭のために組織される宗教集団で、六つの坪より三人づつ（輪番で選出）の十八名が神宮と共に慈光寺の本堂に神輿を安置して行をする。行人は白衣、ホーカンの山伏姿で日に三回水垢離をとり、二回の食事（十七日から二十日まで行う。二十日には神官、行人の他に僧侶と部落長が加わり寺から神社（約二キロ）へ行列をつくり神輿の渡御を行う。神社に神輿が安置されるとサンシキ（獅子舞を始めた若者が神官、僧侶、部落長の前で舞を行って一人前と認められる一種の試験）の式が行われる。斯様に神仏混淆の宗教儀礼は嚴重なる規範によって今日まで継承されており、これを保持して来たのは村落を構成しておる地縁的關係の部落、坪内の家連合であり、この環境より選出された、年寄、若衆の年令的、芸能的集団であり、行人と呼ばれる宗教集団である。祭はこの地域社会の人々に誇りと満足を与え、人々はこの目的に到達すべく若衆や行人

の集団を統合させ、その集団は伝統によって規制され、そのエネルギーの消費によって目的達成と制度への適応がなされておる。なお近年交通の発達により村内の温泉が脚光をあげ祭が観光という面で新しい役割をもちつつあるのは、今後の課題として注意したい。

次に湯殿山神社の祭の翌日に上下部落が別々の鎮守（いずれも高房神社）で部落単位の湯殿山神社同様な祭を繰返すのは逐次信仰の単位を縮小して範囲をせよめることより、祭に関する度合、分担機能、家の連合意識、信仰に関する近親感が一層強化されるためであろう。

宗教的人格と社会的背景

野村 暢 清

馬渡島（佐賀県）本原（長崎浦上）黒崎（外海町）の urbanization 及び集団濃度を異にする三地域でのキリシタン系集団カトリックの在り方を資料として、社会的因子と宗教者の人格構造の特徴に関する若干の問題点を観察した。

馬渡は玄海の孤島であり、外部と殆ど遮断されている。新村 149 人、黒崎はカトリック以外の人はいない。urbanization は極端に低く、カトリックの集団濃度は極端に高い。本原は長崎市内近郊住宅地として発展しつつある処である。交通量も多く、新しい団地群も出来ている。urbanization の度合は高く、

集団濃度は非カトリックの若干の混在を示す。集団度は三丁目の上で最も強く、三丁目の下、二丁目の順で弱まる。二丁目は非カトリックとの混在の形をとる。黒崎は東西二部に分れる。東部は上・下黒崎、永田など 541 世帯 278 人、西部は東・西出津、赤首など 530 世帯 270 人である。全人口の半はカトリック、半は旧キリシタンである。上黒崎、永田岡はカトリックが、下黒崎、東・西出津は旧キリシタンが多い。キリシタン以来全兄弟均相続の様式をとって来たので、一戸当りの農地は極端に少く、現在その大きな収入源は出稼である。このカトリック濃度は低くないが、出稼場面が非カトリックの間に全く孤立した形で、社会的な最低階層として投げ込まれねばならぬ点が特徴的である。

この三地点のカトリックの人格構造の姿の若干につき考察したが、レヂメでは①信仰的行動様式遵守の rigidity の問題・信仰的規定の具体的細目実施の厳格さ、及び②宗教的人格構造の分解過程の問題にのみ言及する。

信仰的行動様式の rigidity をここでは子供の数の局面で取扱う。馬渡のカトリックの平均子供数は 7.76 人、7.39 人、9 人以上の子持数 37%、38.6%、非カトリック平均子供数 4.73 人、4.5 人、9 人以上の子持数 18%、12.8% である。浦上本原地区では三丁目上のカトリック平均子供数 6.63 人、三丁目 5.75 人、二丁目 5.24 人、9 人以上の子持数 23%、17%、14% である。上黒崎及び永田岡のカトリック平均子供数は 5.5 人、4.6 人、9 人以上の子持数 24%、21% である。この index の姿の中にも、集団カ

トリックは信仰的行動様式の rigidity が全体的に都市カトリックより高いこと、又 urbanization の低い程、集団濃度の高い程この rigidity の高いことが観察される。

次に、urbanization 集団濃度と宗教的人格構造の分解過程の問題の index として犯罪及び非行をとる。カトリシズムが人格構造の中で生きていけば人柄は立派なはずである。馬渡の場合この形は強い。犯罪関係要注意は本村3人新村3人、しかも全くの軽犯である。本原地区も犯罪の少い処である。問題は黒崎の場合である。カトリックと旧キリシタンが殆んど全人口を占めるこの地で、東部黒崎541世帯で52名の前科者がおり、数名の非行少年がいる。西部出津側でも非行少年グループがあり本年4人が少年院に送られている。周辺町村にこのような姿はない。この黒崎の姿は何故だろうか。宗教的人格構造の分解過程が考えられねばならない。ここでは、その最も大きな factor にのみ言及する。それは先に述べた出稼の場面での問題である。黒崎で生活を続ける限りこの rigid なカトリシズムは inner adjustment mechanism を含む体系として充分に機能し得る。しかし農地は狭少で村の青少年は皆出稼かけねばならない。一家の主人も年に一、二度帰るのみである。彼等は人夫として社会経済的に最も苦しい条件で関西名古屋に出かける。彼等は全く孤立して信仰を異にするものの中に入る。その仕事仲間には信仰などに最も無理解な人々である。彼等の多くはそこでも日曜のミサに出る。しかし彼等の出席の仕方は都会員間のつき合いを含まない。隣りに誰がいようと全く問題でない。従って

ミサに出ても、ここに居る人々とは全く無関係である。かくて彼等は出稼地で全く孤立して信念体系、価値体系、事物把握様式を異にするものの中に入ることになる。social support は全くない。そして、その信仰生活様式は集団をなしていた時と全く同じ rigid な一点一角もゆるがせにしてならない傾向を強く持つものである。一年半の禁欲も当然要求される。かくて rigid な一角が崩れた時に信仰体系行為規範の中核が崩れ去る。ここに貧困その他の諸原因と合して、十戸に一名という前科者が生れ、それが帰郷を通して少年達に影響し、非行少年グループを生んでいると考えられる。以上は urbanization 及び集団濃度との関係断面での宗教的人格構造の分解過程の一解釈である。

本論文は三地域の集団カトリックの在り方を資料として、二つの social factor の在り方にもとづく宗教的人格特性の在り方の一、二の特徴を観察した。

歴史的世界に表現する真理の現われ方

木 村 日 紀

歴史的世界に「真理」は三つに分れて現われている。(一)は「理法」としての真理の表現。(二)は世界に出現せる聖賢の「教訓」或は「教法」としての真理の表現。但し小生は釈迦仏を最も優れた聖者と信じ其の根本教法を最も優れた解脱教と確信す

るから仏説の「教法」を第二の代表的真理の表現とする。(三)は人間の文化開拓による真理の表現で科学文化を其の代表とす。右の中(二)と(三)とは(一)の「理法」としての真理に内含され、同一真理の異なる表現であるが、その性格を異にする処にその異なる理由があり、また社会に必要欠く可からざるものであることを示すのである。(一)「理法」としての真理の表現……天地万有は勿論自然現象、社会形象、文化現象でも天地に普遍する「理法」に依存している。然し「理法」なるが故に具体的に認識出来ず、また言葉で何ごとも吾人に教示しない。従って世界の中心たり世界の建設者たる人間はそれ自身が「理法」たる真理に依存しつつ生存しながら、この「理法」に従従せず、「情」の欲するままに行動せんとする傾向をもつ。「情」は「理法」に従わないで自己の煩惱に従う心である。この欲望の切なる力で自己の本然の恣を晦まし漸次真理に遠ざかる傾向にある。これを「迷」という。茲に「教法」としての真理の表現が必要となる。(二)「宗教的教法」としての真理の表現……(一)の「理法」としての真理は万有の根本基礎たる性格を有するに對し、(二)の「教法」としての真理は哲學的に物や人の本然の姿を教え、宗教的に物や人や社会に對して有難さを感じしめ、道德的に人に凡てに對して感謝せしめる処にその性格がある。仏陀の成道覺証には所証の「理法」能証の「人」との二元と其の二元の融合によつて現われた「教法」と「仏陀」とが含まれている。仏陀はその人生觀に於て人間の本来仏たる本然の姿を示し、教法はその理論を示すと同時に他面「縁起」の教法を以て凡ての相似性を

現わしている。この「縁起」は時には「因縁所成」とも表示されてゐる。「因」は直接の原因を指し、「縁」はその「因」を助ける間接の原因を指す。今「人間の生存」という現象を取つて説明すると、生命が生存の直接の「因」である。然生命のみでは生存出来ない。生存には父母という縁、祖先、兄弟、子孫親族、朋友という縁、国家社会という縁、衣食住という縁等の無限の「縁」が「因」に加わり其の相互關係によつて凡てが成立してゐるのである。この相依相関の法則こそ「理法」としての真理の如是の姿である。仏陀はこの「理法」を仏陀の智情意を通じて「教法」へと転廻し、全人類に縁起の大教法を開示されたのである。(三)「人間による文化開拓として表現する科学的真理」……人間による文化の開拓とは人間による真理の開拓である。人間が万有を研究し科学する際、其の人の態度は極めて真剣であり神聖である。研究に専心してゐる間は親のこと妻子、衣食寒熱を忘れ、環境にあつて環境を超越する。斯る状態が繰返され、其処に研究も完成し、新発見も可能となる。斯る時其の人の有する真理性が十分發揮し、それが「理法」としての真理を通じ、その結果科学することも新発見も可能となるのである。これ正しく真理の開拓である。科学的真理に自然科学文化科学社会科学の各部門に内包される各分野の科学を意味するが、これらは科学する方法によつてその対象物を分析し、その対象物を対象物たらしめる所謂第一の「理法」としての真を科学する処に其性格がある。以上(一)と(三)の真理は互に性格を異にするも、互に言葉を以て理論を以てその真理を人間に理解せし

める点が共通し、更に仏陀の「教法」と科学的「真理」の最も重要共通点は互に凡ての物凡ての物事は「因」と「縁」との相関々係で成立していることを示す処にある。よって科学は仏教を高貴ならしめ科学的知識は仏教根本教法を理解せしめ、仏教は科学にその所を得せしめて其の技術的使途に於て「誤」をなからしむるのである。以上の如く歴史的世界に於て性格を異にする三方面に真理が分かれて表現しつつ真善愛の世界を實現する。

教団組織論の歴史的展開

井 門 富 二 夫

この論文で教団というのは、近代産業社会における宗教集団を意味している。かような近代社会の中で、集団組織や機能がいかに変化したか、その変化の過程を研究した社会科学的研究を、傾向によって類型化しながら紹介するのが、この発表の目的であった。

さきに発表したように、近代社会の成立を集約的に次の二点にまともてみれば、その特徴の中から、著者のいう近代的デノミネーションの組織や機能が予想されてくる。宗教史における近代化の要因を、(一)信仰によって支えられた個人主義の展開と、宗教的体験主義の強化、および(二)社会的分野における、教区制・檀家制のとき共同的組織の崩壊と、個々人の関心に

重点をおいて布教する関心集団としての機動的な教団の展開、と考えてみよう。換言すれば、宗教集団の近代産業社会への再適応を、宗教史上の近代化の課題と考えてみた。

宗教集団の研究では、これまでウェーバー、マイヤー、トレルチらの古典的研究や分類が、規準にとりあげられることが多かった。なかでもトレルチの三類型(セクト・チャーチ・神秘団体もしくは協会)は、活用かつ引用されることが多かった。最近、アレン(Allen)の研究によれば、トレルチはこの他にデノミネーションという名の下に、第四の類型を設定していたという。すなわち、「デノミネーションとは、当の社会に於て、社会的に受容され、組織的にも確定した自発的団体で、多くの団体が平等に並列する形となる。しかもそのそれぞれが発生した社会層の勢力と関心を統合し、集団独自の目的に沿うて、社会層を支配し活動させる」と、定義されている。

アレンの指摘によると、これまでの多くの学者は、右のデノミネーションをセクトからチャーチへの展開過程であるとしたようである。セクトが右のような過程をとることは衆知の事実であるが、一応近代化されて実質的に政教分離の確立している社会では、(たとえば、英国の国教会と有力非国教集団の並列化のように)、確固たるヒエラルキーを持つチャーチの集団すら、機動的な布教集団として、他集団と並列かつ競合する状況に置かれることを考えるとき、むしろ、デノミネーションは、歴史的にも三類型のあとに来ると設定した方が適当と考えられるようになって来ている。

ことに宗教集団の関心集団化すなわち機動化が、人口流動の激化する近代産業社会を予想する時、共同体的地盤や閉鎖的社会組織に依存することの多かつたチャーチ的類型の、再検討が必要とされ、そのいみで、著者はデノミネーションを近代教派の典型として考えることを主張したい。こうすることにより、セクトやスクールの概念との区別も可能となると考える。(この点、トレルチやウェーバーの古典的研究を、背景となる社会的変化を考へることなく引継いだリチャード・ニーバーらの、定義とは多少異ってくることを予想している)。なお、デノミネーション展開をめぐる社会的背景の変化に関しては、マレー(Murray)の国家概念・社会組織概念の根本的变化の研究を参照する必要がある。すなわち、国家自体が nation-state から community-state へ再組織され、すべての社会組織と平等に並ぶ一組織すなわち庶民意識の統合としてのコミュニティと変化しているのもはや国家やそれに類する権力と結んで特定地域で安定宗教勢力となることの多かつたチャーチ的集団の概念内容も、トレルチ時代のものから変化していると考えねばならない。

今日の流動的な近代産業社会の中では、この巨大なマス・ソサエティをいかに理解し、その流動の中で風の中の雲のようにゆれる個人性のある信仰象徴のもとにいかにかに組織するかの課題が提出されてをり、宗教集団の安定性は組織の機能化に官僚化および布教の機動化の程度により判定されることも多くなつた。以上の資格を持って活動する団体をデノミネーションとよ

べば、この組織では教職や本部機構は、ケア・テーカー(世話人)の役割を持ち、成員はヴォランタリー・ワーカーの性格を發揮せねばならない。ゆえに、近來の教団は組織論専攻の社会学者らの研究目的となることも多くなつた。特にその機能の円滑な展開は、(一)個人の信仰を抑制することなく、組織象徴の理解を徹底させて個人の信仰を社会的努力にまでもり上げる、(二)社会的観点からみれば、いかに個人関心を生かしつつ、組織統合を強化するか、という、矛盾の解決として把握されるようになってゐる。

右のような、近代的教派の特徴の研究を、研究視野の立場から、六グループにわけて紹介し、それぞれの学説の展開過程と意義を説くのが本論の目的であつたが、この発表の主要部分はレジメでは省略したい。

死後の生命観

— W・ジュイムズの場合 —

高 木 き よ 子

死後の生命についての考えかたは、異なる文化、異なる宗教によつて、さまざまである。ウィリアム・ジュイムズの場合について、これらを二つの面からとりあげてみたい。一は、彼自身のもつていた死後の生命についての信仰であり、他は、学者としてのジュイムズが、これにあたえた、分析、解釈である。

ジェイムズは、死後の生命について、かなり深い信仰を抱いていた。彼は、人間を、生理学的、心理学的に研究し、その結果、死の問題につきあたり、これを信じないわけにゆかなくなつた。同時に、相次ぐ肉親の死によって、死の問題が、次第にはげしく、「生きてゆく問題に適合されたかたぢ」(Letters of W. James p. 210)で彼の心に果喰いはじめたといえる。その片鱗は、ジェイムズが、臨終の父や、妹におくった手紙の中にみられる。それによると、死後、「あちら側の世界にゆき、そこで安らぎをうることができる」「この世に残した仕事や名譽は、人々に忘れられず、世間にひろがってゆく」(以上掲書 p. 212)と、かうように、死をさげようとせず、これと真正面からとりくんだ態度がうかがわれる。ジェイムズは、死は、刻々と去りゆく、その一時間、たとえば、毎晩、眠りにつくのと、本質的には、何ら変りはないと考え、死よりもむしろ、生に重点をおいた態度でもって人生にのぞんでいたのである。

以上のような死後の生命、後のいわゆるヴェールの彼方のあちら側の世界における生命の存続を信ずることの裏付けとして、ジェイムズは一八九八年、インガソル講演をおこなつた(Human Immortalityとして刊行)。

当時、自然科学の隆盛にともない、人間の不滅ということば、論証されなくなつてきた。しかし、科学者自身でさえ、いざ、自分の問題となると、死後の生命の不滅をねがいたくなる。この両者を調停するかたちで、死後の生命の存続を科学的に論証しようとしたのである。これは、とりも直さず、科学者

としての彼自身の死後の生命の信仰の裏付けをなすものであつた。

ジェイムズの理論は、次のことを前提としてすすめられる。すなわち、思想は脳のはたらきによ來するということである。このはたらきを、「産み出す作用」とみるか「伝える作用」とみるかで、結果がことなってくる。従來までの科学者たちは、「産み出す作用」と考えたので、個体の死により脳のはたらきがとまれば、いづれの思想もつくり出されることはなくなる、しかし「伝える作用」として、これをとらえてみるならば、個体の死によって、伝える媒介体を失つた意識は、あと戻りして、その出でた根源であるところの宇宙意識等にもどつてゆく、宇宙意識等は、人間の背後にあって人間の生死にかかわりなく実在し、個体をはなれた意識はその中で、永久に存続しつづけるというのである。

この説は、なる程、科学的に、人間の不滅を論証したものはあつた、が、死後の生命における個人性がまったく無視されているという点で、激しい批難をあびた。ジェイムズはこれにこたえて、個体の生命をはなれた意識は、その中に、かつての個体の經驗を記憶して集積して居り、それはそのまま宇宙意識界に、その影響をとどめ、それによって、個性性は永存されるとしてゐる。

ジェイムズの以上のような人間の不滅の解明は、プラグマティズムの多元論の上にたつものである。その上にたつて、人間の生命の存続を解明したものである。死後の人間の生命の存続

を信するという点においては、それまでの多くの宗教思想でとかれてきたことと変りはない。注目すべきことは、ジエームズが解釈しなかった点にある。それは前述の手紙に示されているように、死後残した名聲、仕事或は遺産、家族等があることによつて、自らの死を安じてうけるという点である。死後、自分の生命をこれにかわる何ものかにかくすという思想である。ジエームズは、この思想を、死後の生命観と直接むすびつけて考えようとはしなかった。しかし、この点に、より近代的な死生観があると思われる。

ジエームズは、宗教を神の側、形而上的な領域から、人間の側、經驗の世界でとらえようところみた人である。彼のころみは、宗教現象のあらゆる場においてなされた。そして、その結果は、宗教のもつとも中心的な部分を、形而上的領域にとどめている。これは、ジエームズの宗教思想のもつ一つの特色である。死後の生命観についても、そのことが、いえると思ふ。

宗教法制史学の提唱

梅 田 義 彦

I

宗教というものが古い時代から發生し、逐次発達しつつ経過する間に、くりかえされる慣行制度が生じることを見易いと

るので、それが成文化されるまでは、いわゆる事実軌範(慣習法)として規制力をもち、やがて成文法制度に移行するのである。しかし成文法時代に入って、細かな事項は、なお慣行規制によつて律せられることが多い。とにかく、成文法制度を中心とし、これに慣行が附随し、それによつて宗教団体の組織の活動が規制されることとなる。かくなれば、これらの法制といったものを無視しては、宗団の活動やその歴史を十分に理解し、解釈することは不可能に近いといつてよい。

II

そこで、今日は、宗教制度史(宗教法制史)の研究をするに當つてのプリンシプル、乃至その研究の構成・資料について意見を述べて批判を乞いたいと思ふ。

プリンシプル 古代から今日まで、社会における宗教団体の存在形態によつて、制度を分けて見れば、(1)祭政(政教)一致制度(あるいは神聖政治)、(2)国教制度、(3)公認教制度、(4)政教分離制度(信教自由制度)というようにならうが、それらの形態は、いわゆる統教権 *Kirchenhoheit* と治教権 *Kirchengewalt* との両者の在り方によつて生じているといつてよい。統教権とは、宗団に対する国家の支配権力であり、治教権というのは、宗団内部に対する支配権力である。祭政一致制度についていえば、この両権がともに国家に握られている体制であり、国教制度についていえば、統教権は国家の手に握られており、治教権は、国家の支配するところではあるが、ある部分については宗団の自治に委せられている場合が多い。公認教制度にお

いては、統教権は、形式上一応國家の手にあるが、治教権は、大体宗団自身もっているという体制にある。政教分離制度においては、統教権・治教権ともに、國家の手を離れた体制にあるといつてよいのである。但し、(1) (4)の各制度においても、それぞれ具体的に見れば、千差万別のニュアンスをもっているので、公式的に割り切ることとはできない。これ一々について細かく研究する必要のある所以である。

構成 慣習法時代については、事実を集成すると共に、これらを分類し、宗団の組織・儀式行事・布教伝道などの規制を明かにする。成文法時代については、國家の法制、地方団体の法制、またそれら兩者の關係を明かにし、これらの制約下の宗団の内部法がいかに規定せられ、その内部法がどの程度まで自治的であったかを明かにする。なお、以上の國家・地方団体・宗団について、規制としての慣習法の有無をも明かにしなければならぬ。

資料 宗団といっても、社会における具象物であるから、一般政治・經濟・思想・文化から遊離したものではない。従つて宗団に関する法制制度を見る場合にも、広い学問の基盤に立つて客観的に考察することが要請されるのであつて、一般歴史学・法制史学・經濟史学・宗教現象学はもとより、民族学・民俗学・言語学・考古学・社会学・經濟学・古文書学・人文地理学・その他関連する補助学科の力をも借り、その妥当性に富む成果を利用するに努めなければならぬのであり、それらの綜合的研究の対象とするために、古來の史籍・遺跡・法制書・記録・

古文書・法令集・判例集といったものをできるだけ多く、また精密に（慣行・慣習法にいたるまで）蒐集し、そのうちから広い意味に考えて宗教制度に關係のあるものを探り、これを國別・時代別にして、成果を綜合・組織しなければならぬ。かくして初めて宗教制度の変遷、社会的變貌を把握することができるのである。

Ⅲ

日本についてだけ考えても、この作業は大變な努力を要することであり、しかも日本では、宗教学研究のうちで、この部門の研究が最もおかれていふと思う。願わくは、有志の協力をえて、未開拓分野たる日本宗教制度史研究の歩を少しでも前進せしめたいと考えている次第である。

第二部 会

哲学的信仰について

峰 島 旭 雄

哲学的信仰という語そのものがまず問題である。あるいはこれを哲学的な信(哲学的に信する)、哲学的確信(哲学的に確信する)、哲学的覚知(哲学的に覚知する)などの表現に変えることによって、目指されている事態をよりの確にいいあらわすことができるかもしれない。K・ヤスバースはその著『哲学的信仰』(Der philosophische Glaube, 1948)の中でこの問題を主題的に取扱っている。かれはそこで「われわれの生の根源ならし目標(Woraus und wohin wir leben sollen)は、啓示信仰かニヒリズムか、科学かイリュージョンか、というような、信仰(信)と知識(知)の対立を超えた、包括者(das Umfassende)であると主張する。端的にいって、ヤスバースのこの哲学的信仰は包括者信仰(Glaube ans Umfassende)である。かれは包括者の種々な様式について語っている。〔1〕われわれを包む存在(存在そのもの)としての包括者『世界(Welt)』、超越者(Transzendenz)。〔2〕われわれ自身であるところの存在としての包括者『現存在(Dasein)』、意識一般

(Bewußtsein überhaupt)、『精神(Geist)』、実存(Existenz)。かれはさらに「これらを別な観点から組み合わせて、現存在については内的世界と外的世界、意識一般については意識と対象、精神については内的イデーと客観的イデー、実存については実存と超越者という、両極性(Polarität)について語っている。哲学的信仰はこの両極性において現前化(Gegenwärtig)することであり、現存在には実在確信が、意識一般には明証が、精神にはイデーの確信がその現われとしてある。第一群の包括者、すなわち存在そのものとしての包括者と、第二群の包括者、すなわち、われわれ自身であるところの存在としての包括者との関係は、「包み包まれる」関係とされるが、結局のところ重点は第二群の包括者におかれ、しかも、現存在・意識一般・精神を超えるものとしての実存へと一切は集中する。しかし、実存は単独にあることができず、超越者に依ってはじめで真の実存でありうる。哲学的信仰は、超越者を覚知する実存の働きを通して、包括者の中でもっとも包括的なこの超越者への信仰となる。包括者信仰の中核は超越者信仰である。ところでヤスバースは、包括者の概念をはじめて提示した『理性と実存』(Vernunft und Existenz, 1935)の中では、第一群の包括者として世界と超越者を挙げることは変わりないが、第二群の包括者として現存在・意識一般・精神の三つのみを挙げ、実存は別に「一切の包括者の様式を生気づける地盤」として、「包括者の諸様式の紐帯」としての理性と併存させている。もとより実存も理性も包括者であることには変わりはないが、包括者

のいずれか一つの様式に固定されず、溶解されないものとされる。「実存なき理性は空虚」であり「理性なき実存は無為」であるといわれるように、両者は相依相関不二であって、ヤスバースのいわゆる「哲学すること」(Philosophieren)「哲学的思惟」(philosophisches Denken)を遂行する母胎であるといえる。かれにおいて哲学的思惟は、科学の認識的思惟に対して、超越的思惟として特色づけられるから、実存と理性との峻なす哲学思惟の極みにおいて実存を跳躍台として超越者へと飛躍すること、人間実存が超越者からの贈与存在(Geschenksein)であることを覚知することが、哲学的信仰であるということが出来る。かれはいう、「哲学することにおいてわれわれは、人間としてあるかぎりの人間に帰属するところの、(哲学的)信仰の根源への道をあゆむ」。以上のことから二、三注目すべき点を摘記しよう。(1)実存があくまで地盤であり跳躍台になっていること。(2)理性が最後まで捨てられていないこと。(3)それゆえ、哲学的思惟を学的(wissenschaftlich)にしてしかも信仰を基礎づける超越的思惟であるとしていること。(4)宗教における絶対性でもなく科学における客観性でもない、しかしそれらに相当すべき哲学的信仰の核心を、根源よりする、あるいは根源への Ernst(まじめさ・厳かさ・誠実)に求めていること。これは、神を認めると否とにかかわらず、G・マルセルや A・カミュなど他の実存主義における誠実さの概念を考えるさいの手がかりとなろう。(5)哲学と宗教、神性(Gottheit)と神(Gott)をはっきり区別し、「哲学における一なるもの(das

Eine)は宗教(聖書)における一者(Der Eine)とは異なる」といっている。

言語哲学と有神論

福 富 啓 泰

言語哲学又は分析哲学は今尚現代思想界に無視し得ない勢力をもっている。此哲学は思弁や直観を斥けて言語の論理的分析をその方法とする。此は既に表現された言語の意味を明確にすることを目指すのであって、総合的に新思想を創造し、体系づける事はしない。次に此の立場は実証主義的であるが意味と検証原理によって知られる。或る命題の意味を知る為には何らかの感覚経験による検証を為さねばならない。此の原則をみたさないものは真でも偽でもなく字義上無意味とする。論理実証主義の有名なテーゼ「経験的に真偽を判定する方法がない命題は無意味である」は形而上学を否認する有力な手段とされる。此の立場は形而上学命題の誤謬を反論するのでなくその無意味を指摘する。意味の有無を判定することによって言語哲学は批判哲学となる。此の立場の宗教哲学、神学に対する批判は徹底している。「神はある」の有神論者の確言も「神はない」の無神論者の確言は共に無意味であるから「神があるか否か」の不可知論者の疑問も又無意味となる。答が肯定であろうと否定であろうと既に斥けられているからである。

此の分析学の批判に対して有神論者は答えなければならぬ。「神はある」の文が果して無意味であるかどうかを検討してみたい。

「神の存在」の合理的証明は古くからくり返されてきたが宗教哲学教科書の示す通り致命的な難点を含む。因果の法則や類比推理による有限的存在の論証から無限的存在の証明への飛躍は論理的な橋渡しをすることができない。存在論的証明の神的存在は逆に無を指示してしまう。

個人的な宗教経験に訴える方法も有効ではない。直接的な神の体験は「神はある」の断言を保証しない。「私は神の経験をもらった」との文が確か得るのは私が或る感情的興奮を経験したことだけである。神秘的直接経験の場合其の経験の個人的独自性又は其の記述不可能の性質が表われてくるが何人でも同一の操作によって同一の経験を為し得ない限り、その内容が幻想であるか真実であるかを確かめようがない。

理性による自然的真理に対し信仰による啓示真理をたて後者こそ証明なくして真であると主張する場合はどうか。神から与えられる啓示といっても矢張りその言葉は人間によって語られ、記述される。それが直説文の形をとる以上真偽批判の分析にさらされる。その文の神的起原を如何にして証明するか。啓示を真とするのは權威に服従するによるのであるが權威を承認するのは神の信仰を前提する。そこで神がある事をどうして知るかが依然問題である。

以上により「神はある」の文は原理上検証不可能な確言であ

るがほんものではなく偽確言である。然し偽であっても必ずしも無意味であるとは云えない。言語は人と人との交通の道具であり、人間の生存に役立つものである。確言が文法上正しく論理的に精確であっても人間に役立たないならば無意味であり、又言語の主人である人間自身の生活が無意味であっては彼が語る有効な言葉も結局は無意味となる。其故生活の意味は字義上の意味に優先する。「神はある」の文は人間生活にとって絶対的予想 (absolute presupposition) として有意義である。(Klemke, *Are Religious Statements Meaningful?* The *Journal of Religion*, 1960 No. 1, p. 36 参照) 空間、時間は生存にとって不可欠の予想であり、其自体は直接知覚できないが其の存在の証明を要せぬのと類似する。生物として人間は空しく誕生から死亡へと経過し消えてゆく。神なき生活はノンセンスである。人間を意味づけるものは有限ではあり得ない。其の自ら無常であるのに如何にして他を意味づけることができよう。有限でないものは神である。神の意識は人生の謎を解明し、我々に究局的な満足感を与えてくれる。更にそれは道德的向上心と宗教的希望の推進力となり、意志的機能をももつ。「神はある」の偽確言は意味ある生活仕方を實現せんとすれば必ず考えざるを得ない絶対的予想である。

ゲーテにおける宗教的生

岸 田 貫 一 郎

ゲーテは人間性を踏みにじるものに抵抗し、手段化されるキリスト教を否定しつつ自我の確立へ精進する。自己が「神の表現であり神の担い手であり、またその形式である」と感ずるまでに自己拡大の道を行く。そしてゲーテをしてそうした道を進ませる「デモニッシュなもの」、神的な力を、現実の中に、自然の内に見るのである。見ることは静止ではなくして不断の活動である。ゲーテは自己を休息させない神的な力に促されて前進するのであるが、その自己拡大の主体は同時に自己内への、本来的自己への還帰であり、そのこと自体、自己でありながら自己を超えたものとの関り合いにまで深まらざるを得ない。かくて、「神を己が手で掴もう」とする直接的な自我感情が禍根、衝突、圧迫、侵害を孕む対立的緊張から解き放されて自由な安定を得るためには、神と自我との何れにも属し切って終わぬもの、両者に共通で同時に両者の間接的交渉を可能ならしめる媒介的なものが見出されねばならない。彼は自然の中に、現実の中に一切を貫徹する神的な生ける力を認め、この同じ力がまた彼を貫徹していることを見る。内在神即超越神の「即」を直観するゲーテのめざめは古典美ヘーレナへの努力を生む。「ファウスト」に於て、ヘーレナとの結びつきに没入し

たゲーテはファウストは、それを最高の「美しき利那」としてそこに安住することができたであろうか。彼の生の *Urform* は絶え間ない生成と活動であるが故に、一所に止住できるよう、静止している、自足的な世界、ヘーレナの世界は「止れ、お前はいかにも美しい」といえる世界ではない。彼はヘーレナの世界を内に臆しつつも、更にそれをも超えて行かざるを得ない。それが本来的自己への道、内在神即超越神の行であるとしても、辿り着いた高い境界、それよりも更に高次の世界に「神的な成就」を求めざるを得ないことは、まことに悲痛といわねばならぬ。然し、これが自己実現の生の、避けることのできない過程である。エロースの魂の嘆きである。こうした断念の悲劇を深く噛みしめ、その悲痛の底から、ゲーテはファウストは、「自由な民と自由な土地」、高い芸術性を習得した、卓抜な *Handwerk* を身につけた人々による世界共同体の自由国の構図を見る。現実の只中に、生の真の相を求め続けた彼の眼が、盲いてもなお見える、心肉以前の眼となつてあきらかに見られるのは、自由なる人倫的共同体である。それは文化的生の世界であつて、不十分な象徴の世界にすぎないであろうが、「デモニッシュなもの」に促され休むことなく努力する道程に、腐った泥沼のような社会制度をなくする行を「美しき利那」として知らしめられた創造的人間ファウストを救い上げるものは何か。それは「永遠に女性なるもの」が「迎え入れる」手である。神的な力なくして自己実現はなく、自己実現の努力なくして神の働きかけ、*「迎え入れる」* 手は差しのべられない。「永

遠に女性なるもの」は、ゲーテの自己実現の過程に生れるべくして生れたエロースの所産であり、ゲーテの恋愛体験の香から出たものである。ゲーテにあっては生と詩作とが並行しているが故に、芸術のみを至上の世界としないが故に、彼の生は空無化するのを免れるのである。ルネッサンス以来の「人間性」を真に生かす道は、ゲーテにあっては、自己実現、自己形成の路程に、實在の Urphanomen を見、見ることに於て人間の Urform、本来的自己に還るといふことである。その努力の律動は人間内奥のそれであると同時に神の働きの律動であることを、ゲーテは体験のさ中にあきらかに見、わからせられるのである。「見る」「わかる」「生は、人間性の内へ深まり、高次の人間性へ高まろうとする生である。人間性を真に生かすことは、人間性を真に超克することではなくてはならないであろうが、そうした生の問題を孕みつつも、結局は自己実現の人間的主体に生きたゲーテの歴史的役割は、一応、果たされたのである。

ハッシディズムの一考察

植 田 重 雄

十八世紀半ば、ポドリアヤ (Podolia) 地方に起った宗教運動ハッシディズム (Hasidism) はユダヤ教における多くの運動の中でも特異なものである。この運動の名称のハッシ・ディーム

(Chasidim) は、すでにマッカベア王朝の頃、ユダヤ独立戦争に協力した一教派の名として挙っている。敬虔なる者の意味である。この運動はポーランド、ロシア、オーストリア、チェコなどいわゆる東欧諸国圏に拡まつたもので、ヘブライズムの観点から見ると、スピノザに一派の思想的な関連性をもち、さらに現代に至りイスラエル共和国を建設する原動力であったシオニズムの運動の先駆をなす。

その創始者イスラエル・ベン・エリエゼル (Israel ben Eliezer) 一般名としては、バール・シエム・トープ (Baal Shem Tob 善き名の師、一七〇〇—一七六〇) 略してベシエト (Besht) と呼ぶ。彼を中心としたこの運動の主たる対象は、陰鬱で苦しいポーランド離散のユダヤの農民たちであり、今まで支配的であったラビニズム (Rabbinism) の權威主義的で、厭世的な主張にたいし、生命への喜びの確信、自然の中における健康な生活体験を強調した。いきおい、両者の対立は免れず、ハッシディズムはラビニズムより多くの迫害を受けたが、その創始者と信奉者の熱烈な意志は、根強く拡大していった。

ベシエトがカルパチヤ山中の孤独の中での神体験について語るところによれば、神は存在しているのではなくして、 \wedge 存在しているものはすべて神の中にある \vee 。これをのちのハッシディズムの人々は汎神論と一線を劃して、パンエンティズム (Pan-en-theism) と呼んでいる。神はそれゆえ、トーラー (torah) からも、会堂からも解放され、大自然をはじめ、一切の存在の中に見出さるべきものとなつてゆく。したがってハ

ッシディズムは会堂における祈りよりも、大自然の中での祈り、草原や畑において祈ることを讀める。「自然のふところ」で祈ることは、世界のすべてをそこに招くことである。草は祈りに力を与える」(Toledot Jacob Joseph)。ハッシディズムで考える人間を義人(Zadik)として特徴づける。それはいわゆるラビニズムで示すタルミッドハーハーム (Talmid Cha-Cham

タルムッド学者)と呼ばれるものと対照的なもので、学問や教養の有無を問わない敬虔な人間をさす。この敬虔な人間は八存在しているものはすべて神の中にある√という神秘的体験を味いをするが、そこにいつまでもとどまることなく、神秘的体験の孤独の峰よりおりて、ただちにそれを共同体の現実の倫理的行為に変様する。一般にハッシディズムを神秘主義と考えがちであるが、モーゼ以来のヘブライズムが示している現実へ帰ってそこに実現しようとする倫理意識が濃厚である。そしてこの倫理的な宗教性は、自己を神秘の中に没入させ、恍惚状態にはいることで終らせず、その神秘体験の地上での活動となる。その根柢は、あえて、ハッシディズムの独自の宗教態度とばかりいえず、本来旧約聖書自体がもっている見解として、人間の原罪を認めない点を強調する。この与えられた世界の現実を否定し、逃避するのではなく、積極的に肯定する。古来、悪の問題は種々の論議を巻き起している。ハッシディズムほどこれにたいし徹底した意識と態度をもつ運動は少いであらう。なぜなら、悪は存在しはするが、相対的悪であって、真の实在性をもたない。悪は善の行為によってあがなわれ、悪を善へと転ず

ることができると考える。△た喜びのみが支配せよ、喜びにおいて聖なるものが成就する√(hid)△たえ、誤ちを犯しても、人間は悲しみに沈んではならぬ√(hid)△喜びの浄化に徹してゆくこと、これが彼らの神秘体験とともに、倫理の中心をなしている。

神話の解釈について

大 屋 憲 一

神話については種々の側面から考察がなされている。例えば E. Durkheim, B. Malinowski, 又は H. Frankfort 等の如き機能的側面から、或は R. Bulmann 等の如き解釈学的側面から、等々。而して私は其の解釈学的側面より神話が如何なる人間の真理内容を語ろうとしているかという点に着目して、神話の解釈を試みたいと思う。特に所謂、救済論的宗教(浄土教系の思想をも含めて)と呼ばれるものに於ては、その真理内容が神話的な形をとって示されているという事実注目したい。勿論、本質的にはこれについて充分に考慮しなければならぬ問題を残すのであるが。

扱て私はここでは Mircea Eliade の神話の解釈を中心としてその考察を試みたい。彼は『永遠なる回帰の神話』(The Myth of the Eternal Return) という課題のもとに、アルカイックな古代オリエントの諸宗教をその主要素材としてその説

を展開する。

彼によれば、神話は「あの時の始めに於て」(in illo tempore, ab origine) 又「神話的な時に於て」生起した原始の出来事、即ち、神々の諸行為を語るののであって、神話は原型的、模範的なモデルとして、宗教的人間にとっては凡ゆる諸行為のための原理となるものである。それ故に亦、神話は凡ゆる儀礼のための模範的なモデルを固定させるといふ点に於て、神話は儀礼と不可分離な関係にあるのである。

斯様にして古代人は儀礼を行い、あの時の始めに於て生起した神々の創造の行為を模倣し、これを繰返し反復することによって、時を再生し、聖なる神々が自らを開示したあの神話的な時に参与せんとするのである。換言すれば、力ある、リアルな実在である神々の模範に倣いて (imitatio dei) 聖なるものとの共同関係に参与せんとするのである。つまり、儀礼によって始めと現在との結びつきを確保し、以て本来的な存在にたらしとするのであって、それは、言わば、存在の根源 (Ursprung) に帰らんとする存在論的郷愁の表現に他ならず、従つて亦、聖性 (Heiligkeit) への憧憬に他ならないのである。そして、そのことは亦、時間に含まれている存在の不確かさを宗教的儀礼によって克服し、超えんとするのである。聖なるもの、実在的なものの根源への永遠なる回帰のみが、人間存在を無 (Nichtigkeit) から、死から救うのであるといえよう。そして、それは、言わば、時と永遠との関係を再び新たに成立させ、更新せんとするものであって、そこには始めに帰るといふ性格、回帰

性、反復性がみられるのである。

斯様にして、古代オリエントの諸宗教——殊に農耕儀礼を主とするものであるが——に於ては、神話は儀礼 (Rite)、更には祭祀 (Güte) を離れては成り立ち得ず、又、祭祀を離れては神話は単なる思惟か、教理に墮してしまふのであって、そこには、今みてきたような神話の dynamic な関係は成り立ち得ないのである。

而して M・エリアードによれば、古代オリエントの諸宗教 (それは謂わば儀礼主義的水準の宗教であるが) にみられる時の永遠なる回帰は、宇宙の時 (die kosmische Zeit) による神々の自己開示を示すのであって、時 (Zeit) は悪無限なる回帰の円環的性格を持ち、如何なる出来事もユニークではないと評価するのである。そして、このような回帰の表象に対して、ユダヤ教の持つ不可逆的な歴史的な時を示し、キリスト教への道程をみようとする。然し乍ら、時の回帰的性格については、尚、充分に考慮すべき点を残しているように思われる。それは上述の如き回帰的性格に止らず、更に、時が人間存在の根源 (Ursprung) との関係の上で、又、存在可能性の事柄として自覚的根源との関係の上で、回帰的、反復的に考えられ得るからである。そして、このような言わば質的な、回帰的、円環的性格に於て神話的思考を考慮したいと思ふのである。而して、最後に、神話的思考は、言わば、心情的 (gemüthlich) な経験的、具体的性格を持つものであり、抽象的、理論的思弁や、反省に先行するそれ以前の原体験であるといふことに注意を払い

たい。

ベルグソンの死の考え方について

三 谷 好 憲

ベルグソンは吾々に自己の深奥に「時間の足音」を聞くまで沈潜する事を求める。その様な場に於て死の足音は如何に響くのであろうか。彼は云う。「……と後では、死の思惟は人類を人類以上のものに高めて、人類により多くの行動を与えるような哲学の形をもとりうるであらう。」ここには人間に於てのみ可能な「死を死ぬ」という事の中に、更に二つが区別されている。「もっと後」より先にあるのは静的宗教に於ける死の問題である。ここでは死の思惟は知性の上る危険な坂と呼ばれたが、この危険な所謂仮構機能の生む偽りの経験である死後の生の連続の表象によって「鎮静」された。併しこの虚偽性が露呈される時には、死の思惟は再び目覚め、知性は改めて危険な坂を上らねばならぬ。この時の死の思惟が、人類をも超えるような哲学の場を開くというのである。それは死の思惟が神秘主義との繋がりや可能にするという事である。ここに動的宗教の最後の部分で死後の生が論じられた時に、上下二方向からの経験が対比され、両者の接合の可能性が問われている所以がある。ベルグソンの死の思惟はこの図式に集約されている。これの背後には、例えば「吾々は何処から来たか、この世界で吾々は何

をしているのか、吾々は何処へ行くのか、人を生殺するに足る之等の疑問にもし哲学が真に答うべきものを何ら持たぬなら……；哲学全体が一時間の忍耐に値せぬというべきであらう」という言葉にも窺われる様なものが働いている。所で下からの経験とは、『意識の直接所与』から『物質と記憶』にのび、『創造的進化』を経て『二源泉』にまで至る事によって大きくのび拡がって来た、直観の捉える経験のことであり、上からの経験とは、神秘家に於ける神秘的経験である。前者は一言で云えば、記憶の説と共に可能になる内的経験の事である。この説は物質に対する精神の独立性を、「経験の言葉」で明かにした。両者を接合するという事は、この精神の独立性を神秘家が参与している永生に繋ごうとする事である。それが接合される時、魂の不死が経験の言葉で語られる事になる。併しベルグソンは、この上下の間には無限の距離があるという。彼に於てこの無限を成立させているのは「経験の言葉」の不足という事であり、その不足は漸次消されて行きうるものとされている。だからこの上下の間隔の除去には「賭」の性格はない。つまりこの間隔は事実としては無限であるが、権利としては超えられている。一体上下二方向の経験の接合を求めるといふことは、一方では生の哲学の極致が神秘主義に求められた事であると共に、他方では神秘主義が生の哲学の方法によって濾過された事である。さてもし東西に於ける死の自覚が、プラトンの不死、基督教の永生、仏教の不生の三者によって代表されるとすれば（阿部正雄氏による）、ベルグソンの死の思惟がえがく図式はその孰れで

もない。それは、いわば上からの経験に基督教の永生を考え乍ら、それを変形したプラトンの不死の角度から見ている。そこに於て基督教の永生―ベルグソンは基督教神秘主義を最高のものとした―は、従つて又死は、二重に変貌して出てくる。それは単なる死としての死である。ベルグソンの死の思惟の対象はこの様に死としての死であるが、この死の思惟が神秘主義の場を開くと云われる事には、更に今一つの事がある。それは“Vivre consiste à Vieiller.”という自覚の中で死が一旦手許に引き寄せられながら―ここでは知性は危険な坂を上る―その手許に於て一挙に逆転せしめられる事である。その間に空虚は存しない。この逆転を例外的な強さで行うのが神秘家である。かの西経験はこの逆転に於て本質的に繋がる。この逆転に知性の上る坂と直観の上る坂の葛藤があるが、神秘家はその都度にかの逆転を行い、そこに空虚は常に出現しようとしつつ、その度に除去されるという。この空虚の問題にかの死の思惟のアポリヤがある。

これを明かにする為には、今述べた逆転の構造が検討されねばならないが、それと同時に、この空虚の問題の考察と、神秘家が生命の運動の一大成功とされていることの考察は、静的宗教に於ける死の問題の解決が、動的宗教の場で真に超えられていくかという問題を導くのである。もしこの空虚がベルグソンの連続に何らかの亀裂を生ずるようなものを含むとすれば、知性は再び危険な坂を上らねばならぬことになる。

若きヘーゲルの研究

―絶対者把握の願い―

加 藤 西 郷

(1)

ヘーゲル哲学は一般に虚構の哲学として批難されている。たしかに、人間の究極的関心にかかわり得ないような体系は虚構にすぎないであろう。

しかし、そうした批難のもつ或る常識的正当性の故に、この体系を支えている哲学的精神の本来性とその行方までも見失うことがあるとすればそれは結局吾々における哲学的問いの喪失を導くにすぎない。

すくなくとも、この体系のそもそもの誕生の基盤にまでたちもどつて考察する時、吾々は日々のゆるぎなき支えを求めて苦闘する若きヘーゲルの真実探究の深い△願ひ▽がそこにこめられていくことに気付かざるを得ないであろう。

若きヘーゲルが残した諸断片を考察する時、現代の哲学―特に実存哲学と史的唯物論―がそれぞれヘーゲルを超えることにおいて自己となったその問題、即ち彼等におけるヘーゲル批判そのものが、すでに本質的に彼自身において先取されているということは注目すべきことである。

ここに、若きヘーゲルの実存と思想を探究して見ようと思ふ

所以がある。

(2)

イギリス産業革命やフランス革命でこの世のものとなった人間の自由をいわば思想的に基礎づけることをその仕事としたのがドイツ観念論であるならば、ヘーゲルの哲学はまさにその最後の仕上げとして終始「絶対者の認識」を自己の課題としてきたと言つてよい。

かかる「絶対者把握の試み」という課題は、若きヘーゲルにおいては具体的実践的な生活の絶対の支えを求めるということに他ならなかった。従つてそこにおける研究の対象は政治と宗教であった。両者は「同じ穴のむじな」として批判されているが、そこで彼が求めたものは結局、それ自身において分裂している生の「死せる対立」をその全体性において「生ける関係」に恢復する可能性を追究することに他ならなかったと言える。

彼はシェリングに宛てた手紙の中で「私の学問的形式は抑圧された人間の要求から始まったが、その中で私は学へと進まねばならなかった」(1800.11.2. フランクフルト)と述べている。

この言葉の中には若きヘーゲルが投げこまれていた18世紀末の不幸なる社会的思想的矛盾とそこから自ら思索を始めねばならなかった動機と課題がよく示されていると思われる。

即ち彼のキリスト教解釈は如何に生きるべきかに苦悩する自己の実存の変遷を示すものに他ならなかった。

(3)

若きヘーゲルの描くイエス像は自己の実存の理想像として三度変遷する。

キリスト教的既成性とカント的道德性との対決において、キリスト教の非合理性―それは専制政治の願うところを教えるものと彼は言う―から人間の理性と自由を解放する民族の教師としてのイエスを描くのはベルン時代である。彼はすべての既成性を理性と自由の見地から批判し、シェリングに「カントの体系とその最高の完成から私はドイツにおける一つの革命を期待している」(1795.4.16.ベルン)と書く程であったが彼のこの情熱もドイツの現実のもとでは挫折を余儀なくされ、ここに次のフランクフルト時代へと問題は移る。

フランクフルトにおいては第一にユダヤ的運命に対立する極としてとらえられたイエスはその対立と和解する「愛」として描かれる。しかし、次に運命に対する二つの態度「戦う者と耐忍ぶ者」のどちらにも属さずこの両者を統一する「美しき魂」としてのイエスが描かれる。

(4)

以上において明らかのように、彼はすべてを理性の検討に付することによって伝統的なキリスト教及び社会の全重圧から人間を解放し、新たな「支え」を発見せんとする烈しい「願い」が存していたのである。

従つて彼は既成宗教を単に哲学的に論理化したのではなく、むしろその根底にすくう非キリスト的なものに自己の全存在を賭けて対決することによって新たな意味で理性の恢復を目ざし

たと言ふべきである。

しかも、そのように理性の恢復を目ざしながらも絶望の淵にさしかけられている自己の実存に目をおおふことができなかつた彼は、**神**そのものが死んでいる**神**という感情の深さを語りざるを得ないのである。

それは単なる形而上学の独断からではなく、むしろ人間の**実存の本質**に根差したものであり、**無の恐怖**のうらがえされた表現にはかならなかつたとも言えるであらう。

キルケゴールに於ける宗教的実存の問題

——瞬間と反復の思想を中心に——

小 野 蓮 明

キルケゴールは、真理には真理を問う実存者を伴っていると
言い、実存者は自らの反省に於て真理への二つの契機を分つと
言う。最初の反省に於て真理は客観的对象的に現われ、主観は
偶然的と考えられる。然し主観は廃棄し尽せるものではなく、
却つて客観化の努力は常に中途半端で近似的仮設的に止まり、
結局矛盾に陥る。二は実存者の真理に対する交渉の主観的反省
であり、ここでは真理は完結でなく生成である。生成とは可能
性より現実性への移行であり、時間と空間の規定のもとに於ける
存在の状態の変化である。従つて単なる停滞は死である。実

存的主観が内面的に極まるところは激情である。激情の論理は
逆説に導く。かくて実存者の真理は畢竟“Paradox”の中に求
めるより他ないが、“Paradox”はその分裂基底を自覚する如
き思弁的方法に依つては決して止揚出来ない。二支の反目は決
然として一を捨離し他へ躍入する決断即ち質的飛躍に依つての
み超克される。それは信に基づく「瞬間」の決意的実践であ
り、こゝに行爲的媒介の思想が立てられる。行爲は決して神秘
的ではない。客観的真理への躡ぎの幾度かを終え、斯かる真理
が自己の矛盾に敗れて全く無力化したところに、それを補うも
のとして、真に存在の全貌を呈露せんがために行爲が決断され
るのである。それ故自己が根源的に真理から離隔される瞬間は
同時に、自己が最も根源的に真理に近接する瞬間でもある。斯
かる「瞬間」の現成ということが宗教的に実存することの唯一
最高の課題なのである。

然しこのことは不安と絶望の淵底に沈淪する実存が一瞬に永
遠の真理に帰入するということの意味しない。信仰者にとつて
は恰も無限の海面と抗争する七万尋の深淵上の懸命の弁証法的
遊泳を不可避なる事とする。瞬間の概念に対して当然起るべき
疑問に答えるのが「反復」の思想である。蓋しキルケゴール所
説の瞬間は、如何なる時間規定でも又時間の原子でもなく、時
間に於ける永遠の最初の反映としての永遠の原子である。それ
は永遠の相と時間の相とが合致する「永遠の今」であり、実存
者はこの今に於て真の時間を知り、又それを知ることによって
永遠へ到る道を護るのである。蓋し主体の内面的自己否定の極

を尽くし、その真摯なるに於て、今の現前に永遠なるものを持続的屢次的に有つというとき、そこに反復が考えられねばならない。反復とは永遠と時間との瞬間に於ける轉換統一を、前者の行為の立場に於て遂行する「倫理的観方の合言葉」である。時間の無限な流動発展にも拘らず自己同一性を維持する可能性を予想して初めて反復は可能となるが、然しそれは時間の流動を無限に瀾ることに依つてではなく、時間を超えてこれとは矛盾対立する永遠に依つてのみ或は永遠としてのみ獲得されるのである。かくて瞬間と反復とが相俟つて“Paradox”の緊張及び克服の無限の過程を形づくる。それは嘗に永遠と時間とのみならず、過去と未来との時成的轉換統一をも意味する。

思うに、キルケゴールに於て宗教的に実存するとはキリスト教的に実存することであり、それは永遠なるものが時間の中で生成を有つたというあの出来事を通してそれとの同時性に於て護られるが、斯かる永遠と時間との逆説的關係が現実であればある程却つて、自己の根拠を時間の逃避に於てではなく時間的なる現実に仰がざるを得ないであらう。換言すれば、瞬間に発現する質的飛躍の実践は時間を超える永遠の現成たることに依つて初めて可能であるが、逆にまた超越的实践と雖も時間の連続流の上に於てのみ可能であると言える。後の一面を表現する概念こそ反復であり、それは永遠の現成を通じて永遠そのものをも媒介する還相の謂いである。然るにキルケゴールは謂わば在るところの人間のみを描き、その根拠を彼岸・超越に求め、以て瞬間に於ける永遠への飛躍のみを彫出し、絶対個の立場

を凡そ社会性とか普遍性を疎外する例外者の範疇に認めながら、然し「反復」に於て永遠を頂点に反転する社会倫理の道も含まれていたと言えよう。永遠と時間との轉換統一を、前者の平面的自己限定から見れば瞬間であり、後者の立体的脱自から見れば反復であつて、宗教的実存の主体性はその統一の交錯点に成立つのである。

宗教における現実認識の問題

星 野 元 豊

宗教が現実をいかにみるかということは、宗教が現実に処する場合の指針となるものであるから、この点を整理してみようと思ふ。

宗教の立場から現実がみられる場合、根本的には二つの認識がある。一つは現実の本体の認識で、仏教でいえば実相の認識であり、キリスト教的には被造物性の認識である。それに対して、第二は現実のあるがままの相の認識であつて、そこから現実が虚仮不実であり、罪に汚れた現実であるという認識がなされる。この二つの認識から汚れた現実を脱して本来のものに帰るべきであるという要求が生れ、救済とか解脱とかいふ宗教的実践が生ずる。この場合、実践的には現実に虚仮として絶対否定されるが、それと同時に実相の認識そのものの立場からは現実に對して絶対否定即絶対肯定の態度が生れ、現実に絶対否定

即絶対肯定的に肯定されるのである。この二つの認識は共に現実を堅にその底からみる立場として、現実の形而上的認識といふことができる。それは現実の成立構造を明かにする認識である。

しかし形而上的認識は現実がいかに形成されているかという現実の歴史的形成については何んら知ることができない。現実の歴史的形成の認識は現実の社会科学的認識によらねばならない。この認識は形而上的の堅の認識に対して、現実の横の認識といふことができる。この両認識は明白に区別しなければならぬ。宗教が現実の一切衆生の救いを目的とするかぎり、宗教は単に形而上的立場にとどまるべきでなく、歴史的現実には立ち違つて、そこで働かねばならない。そのとき宗教は形而上的認識に支えられながら、現実の立場に立つて社会科学的認識に則つて行動しなければ、その目的を果すことはできない。ここに宗教には必然的に厳密な社会科学的認識が要求されてくるのである。しかしそれは二つの立場に立つてはなくして、形而上的認識は実相の認識として本来、絶対無の立場に立つものであるがゆえに、ここでは主体的には「ものとなつてみる態度」として社会科学的認識を最もザッハリッヒなものたらしめると共に客観的には歴史形成の原理の成立根拠を明らかにするものとして、社会科学的認識の普遍妥当性を支えるものといふことができる。

不合理と非論理

米 田 順 三

“Das—ist nun mein Weg.—wo ist der eure?” so antwortete ich denen, welche mich “nach dem Wege” fragten. Den Weg nämlich—den gibt es nicht!

—Nietzsche—

「生の哲学」は今日流行おくれの観があるが、生の全体という立場から不合理の中に眞実をみる点に甚だ心惹かれるものがある。不合理は決して非論理ではない。非論理はむしろ論理と次元を同じくする領域に属し、不合理はそれらと全く次元を異にする領域に属しているといわねばならない。論理の体系は先づギリシヤに始まるが、それは思考と存在の一致という極めて素朴なギリシヤの信念に基く。かかる一致の信念は「同一律」を思考の原理とさせた。ヘラクレイトスの万物流転の思想も根本に於て静止を一步も離れられないであろう。

ところが、ヘブライの思考を受継ぐキリスト教の思考は、存在の見方を變えてしまった。創造主としての神の存在と被創造物としての人間を含めた世界一切の存在とは、もはや同一にはならない。ここに、いわば無から有という型の思考が現われてくる。ギリシヤの同質的な有から有へという型の思考が存在と存在の一致を素朴に信じたのに対して、存在の二重性を現出した以

上、同質的思考の型、即ち同一律を原理とする論理は大きくゆらぎ出さないわけにいかないであろう。ここにアリストテレスの論理に対する批判も生じてくるのである。ペーコン、デカルト、ライブニッツ、ヘーゲル等、皆、存在の二重性による思考と存在との間の一種のずれを感知することによって、従来の論理からはみ出した領域を包括しようと努める。同様に所謂記号論理学も思考と存在のずれを解決しようとする。そして思い切った存在を完全に思考から分離して、否定的に存在と思考の一致をとりもどそうとする。思考は最早や存在との対応を考える必要はなく、思考としての同質な領域に於て働き、一般に關係に於て処理されることになった。たとえば古来からの逆説は型論理⁽⁴⁾や多値論理学⁽⁵⁾の提唱によって霧の如くとはいかぬまでも解決可能のみとうしがある。古来論理でないと思われたものは、かくして論理化され、非論理の論理化は当然と考えられる。論理の領域の拡大は明瞭な事実と考えられるようになった。

然し宗教は神の存在を離れては考えられない。存在を離れた論理は、ここでは無力ではあるまいか。ここでは如何に論理化がすすんでも、端初に於て既に除外された領域がある。近代に於て急速の進歩をとげた英国の経験主義も、神のことは教会のこととした。デカルトの *cogito ergo sum* は論理ではあるまい。ライブニッツは記号の初の提唱者であるにもかかわらず「神の予定調和」を前提とした。ヘーゲルは再び存在と思考の一致をその弁証法に於て展開してみせた。記号論理の立場は、これをしも記号化してみせるが、その端初が純粹有であって、

純粹無でないのを何と説明するのであろう。神の存在を考えないでこの順序は出てこないのではあるまいか。これら近代の哲学は論理化出来ない領域を論理化しようと努めて、更に論理化出来ないものを残している。即ち不合理と考えられる領域を残しており、しかもそれが最も重要な意味をもつように思われる。近代ヨーロッパの宿命の様に不合理の背後にこそ實在がのぞかれるといわねばならない。

しかるに、当然かも知れないが、かかる不合理の背後の實在をいとも易々と表現しているのがヘブライの思考ではあるまいか。今回はこの点にまで言及出来ないが、ボーマンの研究によって大要暗示を受けることが出来る。例えば「祭壇は木」といった名詞文。⁽⁴⁾「ヘブライの思想家や詩人の表現方法は、一歩一歩組み立てられてゆく建築のようではなく、最初に演奏されたテーマが、あとでたえず新しいヴァリエーションで繰返えされる音楽に似ている」とボーマンは言っている。⁽⁵⁾

(註) 1 Ernst von Aster: *Geschichte der Philosophie*
S. 110

2 Whitehead & Russell: *Principia Mathematica*
2. ed. Vol. I. Ⅷ. p. 60 f.

3 中村克己: 論理学、科学方法論 131頁

4 Thorleif Boman: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 3. Aufl. S. 26 (植田重雄氏訳) (五一頁)

5 同右 : S. 179 (三一九—三三〇頁)

テュービンゲン学派における歴史神学の理念

森 田 雄 三 郎

パウルの研究は次の三つの時期に区分される。

- (1) 第一期、準備時代（一八三七年まで）。
- (2) 第二期、教義史および原始キリスト教史研究時代（一八三七—一五〇年ごろ。ヘーゲル哲学の影響がもっともいちじるしい）。

(3) 第三期、キリスト教の起源、本質および教会史研究時代（一八五〇—一六〇。ヘーゲル哲学から漸次脱却していく時代）。このうち、パウル特有の歴史理解が見られるのは第二期および第三期である。

第二期には二つの研究方向が平行する。すなわち、思弁的方法によって歴史の全体的理解をめざす教義史研究と、歴史的批判的方法によって原始キリスト教を遡源する研究が平行する。しかし、パウルにおいて思弁的方法と歴史的批判的方法は究極的には結合されている。第一の方法において、教義史はドグマの運動と見なされる。このドグマとは歴史において弁証法的に発展する神的真理である。教義史は客観的ドグマの自己発展であると同時に、ドグマについて思惟する主観的意識の発展運動である。教義史はこの主観的歴史と客観的歴史の同一性として

精神史である。教義史はその発端と現在の二つの限界をもつが、現在を限界づける教義史はつねに教義史に転化される。教義史の発端を限界づける新約聖書神学の内容と方法については、この時期にはまだ確定的思考に到達していないので、ただ単純に教義史の前提と見なされるだけである。

第二の原始キリスト教の遡源的研究においては、キリスト教内部のユダヤ主義とパウロ主義との対立の事実を手がかりに、傾向説によって使徒以後の時代を両者対立の漸次的調停の過程と見なし、パウロの手紙その他の歴史性と歴史的位置を決定する。さらに同じく傾向説によって福音書からヨハネをイエスの歴史的資料から除外し、マタイ、ルカ、マルコの成立順序を認め、マタイを現存する中でかなり信頼できる最古の福音書と見なす。この場合、パウルの傾向説は *scientio* による論証である。それは本来ならば消極的な仮説といった性格のものであるが、パウルではきわめて積極的の意味をもつ。パウルにおいては、傾向は時代意識を反映する文書作者の主観性を意味すると同時に、福音伝承の歴史を通して発展する精神の「反省」である。したがって精神の発展の必然的な段階である。それゆえ、この傾向説による歴史的批判方法は、傾向の傾向ともいふべき、教義史の全体的理解をめざす思弁的方法と、本質的には同一の方法であると見なされる。この方法はパウルにおいて、ヘーゲル哲学のプロクルステスの寝台という性格を生ぜしめたが、他方シュトラウス、ヴァイセ、ヴィルケ、ブルーノ・パウアー等のおかした誤りにおちいることを防いだ。

第三期において、パウルは最古の信頼すべきマタイ福音書にもとづいて、イエスの宗教の本質を規定し、これにもとづいてイエスにはじまる教会史の一貫した叙述をくわだてる。パウルがイエスの宗教の本質として認めるのは新しい神の國と義であり、カントの道徳宗教に類似した性格をもつが、歴史的発展の契機として重要なことは、イエスがこの本質を古いユダヤ教的メシヤ理念に盛りこんだ点である。かくして、イエスの死後ユダヤ主義が生じ、その反定立としてパウロ主義が生じ、両者の総合として古カトリック主義が成立すると見なされる。ここに歴史神学が新約聖書神学をも包摂することになり、キリスト教は歴史的全体であるとの思考が完結する。

テュービンゲン学派は概してパウルの第二期の思想を展開するが、ヘーゲル哲学の没落と共に衰えたのもそのゆえである。むしろ重要なのは第三期の思想であり、これを媒介してのちのハルナック、トレルチへの発展の歴史的連関が見られる。

フィヒテの「知識学」と シェリングの「同一哲学」との関係

大 峯 顕

フィヒテ以後のドイツ観念論の展開は通常、ヘーゲルが設定したとき遠近法に従って、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの立場を夫々、主観的観念論、客観的観念論、絶対的観念論として特徴づけ、観念論の根本原理たる理性が次第に自らの絶対

性を獲得してゆく運動という仕方で見られるのは周知のことからである。この見方はそれ自身としては勿論正当であり得るが、同時に又この様な照明そのものが却って事態の上に投げる影によって隠される様な面があることも疑えないと思われる。吾々が問題にしたいのは、そういう遠近法の彼方に横たわっているというよりも、むしろその遠近法が、そのものの隠蔽という仕方でも成り立ち得たと考えられる様な、そういう一つの事態である。

その問題は「自我」と「絶対者」との関係の問題であるが、それはさしあたり、右のごとき視野の下で捉えられて来た問題史の発端に立ってフィヒテの「知識学」(Wissenschaftslehre)とシェリング及びヘーゲルの所謂「絶対者の学」(Wissenschaft des Absoluten)との関係をもう一度考え直すことを要求している。というのは、フィヒテの「知識学」が先の遠近法の中に現われるのは、単にその前期の形態においてのみであり、後期の体系は依然としてその外にあると同時に、しかも又フィヒテ自身が反復した主張のごとく、後期知識学と前期知識学とは問題の或る一貫した連続によって結ばれていると云えるからである。それ故ここでは、そういう事情の生じた源であった、フィヒテとシェリングとの抗争期の考えの中心点を明らかにすることから問題の所在に接近したい。

「同一哲学」によって「知識学」を克服し得たと信じたシェリングは、フィヒテの立場は「自我が一切である」(Ich ist Alles)と、いう「主観的な意味でのイデアリズム」であるのに

対して、自己の立場はむしろ「一切が自我である」(Alles ist Ich)という「客観的な意味でのイデアリズム」であると云つては (Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801)。シェリングのこの提言にふくまれている観念論の新しい展望が、先の遠近法を形成する第一の屈折であった。「自我が一切である」という主観主義から「一切が自我である」という客観主義への移行は、立場上の大きな転換を意味する。それは「自我」を単に「自我」自身の内から捉える見地を越えて、そういう仕方では捉えられた「自我」に対しては、かえって「外」である様な根源へ「自我」を還して、そこから「自我」を見ようとする試みである。シェリングはかかる根源を「自我性における自体」(das An-sich in der Ichheit)と呼び、そこを更に「主観的なものと客観的なものとの全き無差別」としての「絶対者」と規定する。それに対して、フィヒテのいう「自我」とは、そういう根源的な相の下を既に去って、単に意識の場面へ映った限りでの「自我」、すなわち、「意識の自我」「人間の自我」であると考えている。ともかく、フィヒテの「自我」の意識内在的な把握をひるがえして、「自我」をその「自体」である「絶対者」から見ることが、「知識学」の果し得なかつた絶対的統一にいたり得る唯一の仕方であると、シェリングは考えている。

ところで、シェリングのこの思想は直ちにフィヒテの反撃するところであったが、先ず吾々に気づかれるのは、かの立場の転換が、単に「自我」を見る立場の逆転であるにとどまり、

「自我」そのものの立場が転換されるという性質のものではない、ということである。それは、フィヒテの「自我」の超越ではあるが、その超越はフィヒテの「自我」の裏側へ「自我」の立場を挿入する様な仕方ではなされておらず、従って依然として裏から見られた自我の立場であると考えられる。いわば「自我」が越えられた立場を「抽象的に」定立した立場である。それは、「自我」の立場の主観主義から帰結する問題の困難を「自我」自身の内にも全面的に引き受け、「自我」をして自己否定の道を徹底的に行かしめ、その道の窮極に「自我」そのものの転換として開かれる様な「絶対者」との関係とは異っている。それに反して、フィヒテの後期知識学は他ならぬこの方向を指示しており、吾々はそこに、シェリング、ヘーゲルには見られない「超越」の問題に出逢う様に思う。

宗教的実存と「出会い」の生

——O・F・ボルノウを中心として——

田 辺 正 英

生の哲学から出発して、その新しい理解の方向から、現代の『実存主義の克服の問題』(Neue Geborgenheit—Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, 1955)に眼を向けるボルノウ(O. F. Bollnow)は、その克服の方向の一つとして、「出会い」(Begegnung)の問題を捉える。実存は人

間を単独者、例外者として捉えるところから出発することによって、ともにある人間 (Mitmenschen) の存在を究明しながらも、この世界を捨てて存在そのものへ向ってしまつた (Heidegger: Über den Humanismus, 1949)。サルトルが実存の意味として、事物存在ではなく、人間存在を強調するのに対して、ハイデッカーは、「存在」を強調することによってサルトルを批判した。いわゆる「ヒューマニズムに就いて」は、むしろ「ヒューマニズムを越えて」を意味しているといつてもよい。

このような実存の立場は、ボルノウによれば、単に外から与えられた「共にある人間」(Mitmenschen) の解明を基礎とするものであり、「真の生きてゐる汝」の現実性 (die Wirklichkeit eines echten lebendigen Du) を欠いたものであり、ブーバー (M. Buber) やマルセル (G. Marcel) の指摘するところの「Du (汝) より Es (それ) の類落として見られるとする」。

実存の立場一般に共通する「汝の欠如態」(Duldsigkeit) を回復するものとして、ヤスバース (K. Jaspers) の「『実存の交わり』(existentielle Kommunikation) を超えて、「出合い」の立場において、その孤立的であることを克服しようとする。もちろん実存の立場そのものは、われわれの現在の危機の表現であつて、決してその解決ではないことが確認されていなければならない。そのことは実存主義の傍をこっそり通りすぎることとはできないとともに、またそこにのみ停滞することはで

きないことを意味している。

従つて「出合い」の立場は、それゆゑに宗教的実存(単なる実存に留まりえない立場として)において端的にその構造を顕わにする。同時にまたそれは、人格と人格との意識的な「出合い」としての教育における中心的な、かつ最も重要な概念でなければならぬ。教育においても、われ (Ich) と汝 (Du) の出合いとしての把握が強調されねばならない。出合いはいつとも究極の人間の核心に訴えることであるゆゑに人格的立場そのものの触れ合いでもあり、その内容として「傾倒」(Einsatz) が生れるという。現代の精神医学において、フロイトの精神分析学の「衝動」を中心とする立場から脱して、新しい人格的な交渉を中心とする「ビンスワンガー」(J. Binswanger) の現存在分析や「フランク」(V. F. Frankl) の実存分析の立場が、このような人格的交渉としての人間存在に根を下して精神医学をうちたてようとしているのは、実存の立場の積極的な「建立」の面であり、「顕正」の面でもある。

ボルノウは、本来的には宗教的次元において捉えうる「出合い」をはっきり確認したのは、ブーバーであり、真の意味で汝といえるものは「永遠の汝」の外にはありえないことを認めると同時にまた、「すべての現実的な生は出合いである」というブーバーの断定によつて、人間と人間との間における「出合い」の実存的理解が、人生を「新しい安らぎ」や「希望」や「信頼」(Vertrauen) にまで回復しうる可能性をもつことを指摘する。

もちろん、ゴーガルテン (F. Gogarten) において、宗教的決断の様相において捉えられた「出合い」は、「呼びかけ」に対する応答責任性をもつものとして、「われ」が絶対的、汝であるものとの「出合い」においてのみ捉えうる人間の決断であり、その意味で促がされたものとしての人間の意味であり、独立した自由な意志を問題としたものではなかった。このことはマルセルの場合においてもいえることであり、その意味で、宗教的な「出合い」の構造でもある。

仏教においても、親鸞はとくにこの「出合い」の歡喜を、懺悔との逆説的な表白として示している。そこには、「遇う」との喜びとともに、常に求められ続けた「われ」の「汝」にめぐり合い、捉えられ、撰取された「安らぎ」の表白がある。

従って宗教的実存と「出合い」は、「回心」や「廻心」の構造そのものを示すものであり、その内容を示すものでもある。しかも同時にその「安らぎ」を通して人間と人間との「出合い」の中にも一つの「新しい安らぎ」もうちたてることが示唆されるのである。K・バルトが逆説的にのべた「救われていないことの自覚」としての人間否定が肯定に転ぜられるのも、このような「出合い」を主体的に捉えたときである。

宗教哲学の方法論に関する一考察

仁戸田 六三郎

先ず最初に問題にしたいことは宗教哲学の方法論を規定する場合の比較的基本的な問題である。最近宗教の実証的研究が盛んになりつつある傾向から見れば宗教哲学は主観的なものと規定される場合がある。宗教哲学が主観的であるといわれるのは、それが実証的な方法から見られた場合のことであって、かかる規定からすれば実証的なもののみが客観的であるということになる。

しかしながら実証主義の立場にのみ客観性があるという見解はそれ自身主観的であるとも考えられる可能性があるようである。実証的研究方法は数に還元できるものでなければならぬし、そして現象面にのみ限定される必然性を荷う可能性がある。ところが宗教は実証的に把握できる現象面のみで規定できないものがあるのではないかというのが宗教哲学の側から発言される主張である。そういう主張が何等かの客観性を持つものでなければ宗教哲学は学として存在し得ないであろう。

右のような事態に対して宗教哲学はその方法論を如何に確立し且つ規定すべきであるかを考える必要がある。というのは従来宗教哲学は多くは自己の哲学を基礎としてその展開を意図したものであって、その哲学自体の方法論的自覚と他との関連における客観性の意識は比較的稀薄であったように思われる。研究者は夫々の宗教哲学者の作品を扱う場合に端的にそれに随順して行こう傾向が強いように思われる。哲学が実証的諸科学から主観的だといわれるのは、その哲学が実証科学の盲点に立つこと少く哲学者の端的な確信的思惟の必然性に準拠し、し

第二部 会

かもそのような方法論が自意識によって自覚されていないからであろう。

第二の問題は何等かの特定の成立宗教との関係による宗教哲学の方法である。一般には宗教哲学という呼称はヨーロッパにおけるものであって、従ってキリスト教並びにキリスト教文化の思惟構造と無縁ではあり得ない。これは欧米における宗教哲学者が問題点として自覚していることは比較的少いようである。勿論かくの如く簡単に断定はできないであろうが、その宗教哲学がキリスト教神学と一線を劃しているにしても、その基本的な思惟構造は少くとも東洋的思惟から見れば上述の如き制約の上に立っていることが考えられるのではないか。若し宗教哲学がこのような前提と方法に基くものであるならば、それは先の実証的な観点からとは別の意味において主観的であると断ぜられるであろう。例えばヘーゲルの宗教哲学もヤスパースの「哲学的信仰」も右の軌上にあるものと考えられる。宗教哲学の方法は少くとも右の如き点を離脱する必要があるのではない

か。

第三の問題は宗教哲学の方法が比較宗教哲学の路線において再検討される必要があるということである。この分野において取り挙げたいことの一つは例えば仏教の般若における思惟方法の如きものとアリストテレス的論理主義との関連や対比が問題となる可能性である。この取り上げ方は特定の成立宗教との実質的関連を想起させるものであろうが、ここではそういう視野とは無関係に問題にしたいのである。この問題は宗教哲学

が現代という場においてその哲学的客観性と科学的客観性を持たなければならぬという要請に関して必然的な問題となるであろう。

パスカル宗教論における「Coeur」について

藤 本 篤 子

Pascal 宗教論における「coeur」は、彼がその信仰を形成し、Apologétique を展開するに当って、最も主体的な思惟活動の源泉となる思惟である。その表現は極めて多様な立場に立脚するものであり、今尚多くの問題を我々にもたらすものである。従って私は、その主体の自覚されている立場、即ち Pascal の宗教的実存の立場に之を置き直し、検討することによって coeur の一面を考察したいと考える。以下、coeur に於ける、主体、自然、神、選択、等、四つの問題について述べることにする。

【一】 coeur に於ける主体の問題

パスカルに於いて、coeur は、その宗教的実存に於いて、二つの対立したあり方によって自覚された主体である。このことが、彼の宗教論展開に際して、出発点となるべき特徴をなすものであると考えられる。私は、Pascal が *Pensees* の中で批判しているところの Descartes の自己把握と之を対比すること

によって説明したい。

即ち“*cogito*”に於いて、*je* (私)は、*clair*で *distinct*な自己把握であった。そこから、自然と、神の認識が、一筋に進められてゆくところの端的で、自足的な、自己の自覚である。しかし *coeur* の場合は、所与 (*don*)としての信仰 (*foi*)を得るにあたって、それを与える神 (*Dieu*)と与えられる自己との対応が、第一の前提とされるのであって、そこから救われるべき自己 (*Grandeur*)と、罪人としての自己 (*misère*)の決定的な対立が、自覚され、*Pascal*に“*duplicité* (二重性)”で、*contrariété* (相反性)としての主体が、現前するわけである。

【Ⅱ】 *coeur* に於ける自然 (*nature*) の問題

かかる自覚にあって、*raison* は自然の探求に向う思惟活動の主体として、自然に連る人間存在を意味するものである。彼は、所々で、*coeur* を *raison* との関連において提出するのであるが、それは、単に生機的に与えられた能力としての *raison* に依存する限りは、*foi* に到達し得ないが、与えられた *foi* に於いて主体を自覚する時は、自然に連るあり方として *raison* は *misère* なる価値の附与と共に *coeur* に包摂されるところの思惟であることを意味する。そして又、既に、このことは同一主体の *grandeur* という自覚に起因していることは云うまでもない。

【Ⅲ】 *coeur* における神 (*Dieu*) の問題

coeur に *foi* を与えた神とは、それ故に、概念としての神で

はなく、又、端的な神そのものでもない。即ち、中保者、救済者、神人、として表現されるべき *Jésus-Christ* としての人格である。*coeur* に於いて自覚されるあらゆる矛盾を、単一主体 (*dans un simple sujet*) に統一する神である。それはマウンスチヌスに出發する三位一体論や原罪論を継承する思想であるが *Pascal* にとっては現実の *sentiment* として *coeur* に与えられた認識であった。

【*A*】 *coeur* における選択の (*choix*) の問題… (結語として)

最後に *coeur* に於ける最も主体的な営みは、かかる対立した主体の自覚に於いて、自らに対しても、又、対外的普遍的方向からみても選択を課し、*choix* に戦き *choix* を力づけるものとして *Apologétique* を必要とするものであったと私は考える。

coeur は、それ故に、*Pascal* の宗教的実存の意識に出發する思惟のすべての源泉を意味するのであって、敢て云うならば、かかる主体のキーポイントとして、より動的な面で捉えられた時に *coeur* と呼ぶことになり、もし静的な立場に規定する時は、*esprit* とか *raison* となり、更に *choix* の動きの中に内在する立場をとるならば *pari* として捉えられるのではないか。以上によって *coeur* の一面を考察したいと考えた次第である。

カント宗教哲学の方法

堀越知己

「宗教においては、哲学の客観となることに逆う或る客観が、哲学を歓迎する。」(P. Fliich: Religionsphilosophie, S. 169) そのこと、宗教哲学の方法論における難点ともなり、混乱の原因ともなっている。

しかし Religionsphilosophie という呼称は、それ自身で既に一つの方法を暗示している。この名称は十八世紀末から用いられ、狭義ではヘーゲルの規定を俟たねばならぬとしても、凡その方向づけを得るのはカントによってだからである。それは、トマス以来の theologia naturalis の、降って啓蒙におけるレンキングの theologia rationalis の流れを受継ぐが、これらは、宗教そのものの philosophieren ではなくて、宗教が対象とするものについての理性を根拠とする哲学であった。即ち、神の存在や、人間と神との関係やについての Spekulation を意味した。しかしカントは、この領域において、一つの異った方法を提示するのである。

全体としてカントの哲学は、主体への一つの大きな転換である。ここでは、対象が問題なのではなく、対象を把握する意識が問題なのであり、その意味で、形而上学の場合を理性批判が占めるのである。もしカント哲学をかく見るとすれば、これと

同じ転換が宗教哲学にも齎らされると言えよう。即ち、宗教哲学を形成するのは、宗教が対象とするものであるよりは、主体に受止められた一定の Actus としての宗教そのものである。超越者の存在が問題であるよりは、宗教的次元における主体的意識の作用面——カントの所謂 Gefühl meines Daseins——が問題なのである。彼はこのような形で、終始、信仰の主体的性格を主張し続けた。「聖なるものは、個人によって認められるが、公けには明らかになれない、即ち一般には伝達されない」(Rel. inn. W. S. 137, Anm.) のである。

この場合しかし問題が一方的に主観化される訳ではない。この感情も実は理性によって惹き起された感情であり、信仰は理性・信仰として、あくまで客観化の方向を守る。のみならずカントは宗教哲学の立場を時に「純粹合理論」とさえ考える。しかし宗教を、理性の必然性に従って、理性のみで構成するという方法を採用しない。理性的把握の Maß を超えたもの、つまり歴史や啓示を所与として認めた上で、das Transzendente を思弁するのではなく、das Transzendente を求める理性を、この所与に適用するのである。カントは Joh. F. Stapfer から学んだ reine Religion と angewandte Religion の区別をそのまま用いて「宗教論は純粹な宗教論ではなくして、現前の歴史に應用された宗教論 (auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre) である」(Meta. d. Sitten, W. S. 485) と述べる。この意味でトレルチは『限界内の宗教』を「単なる妥協の著作」と評するが (Das Historische in Kants

Religionsphilosophie, KS, K, S. 67) この妥協は実は主体の根柢における理性・信仰の結合と相照応するものである。従つて歴史への応用とは外的現象や心理的現象への適用を意味しない。仮に現象ということでは「純粹意識」が意味されるとすれば、これは *phenomenologische Methode* と呼んでよいと考える。ともあれカントは、この *anwenden* という営みを、逆に啓示から理性へと *entleihen* する、或いは *abstrahieren* する等と述べて、この問題の方法的困難に苦慮する。しかしこの操作はいずれも彼が「根柢への超出 (*Überschritt zum Boden*)」(2. Entwurf zur Vorrede d. *Rel. inn.*, Ph. B. II) と呼ぶ方法と根本的には同じであり、狭義では *das Transzendentale* の概念として、更には「聖の格率への移行」「心情の革命」「類比の図式論」として、カント哲学の基礎的方法であり、これによって哲学はその限界を超えることなく、既成宗教を考察しうるのである (Vgl. a. a. O.)。

今日、宗教哲学が所謂神学的研究とは一線を劃して、理性を拠りどころとし、時に理論宗教学の上部構造理論に及びつつも、あくまで主体的立場を離れず、その点で宗教学的研究の単に客観的な立場とも異なるとすれば、かかる方向づけの大略は、カントによって決定されたと言えよう。

実存の宗教性について

島 本 清

人間存在独自の在り方は、単に *allgemein* なものでなくて、彼に取つては、彼が *faktisch* にあり、そして彼が如何にあるかという在り方が最も根本的な関心事である。この関心を離れては人間存在は考えられないのであるから、この場面に關する限り、*existentia* が *essentia* よりもより重大な問題になっている。かうゆう人間独自の個別的現実的存在に關わりをもつ関心的自覺的存在が実存という在り方であるということが出来る。所で実存が実存することに於て汎通する *Verhalten* を持つことは無視出来ないのであるが、それにも拘らず尚内面的には多様な姿で実存するのは実存理念に由来するものと思われ。実存理念とはいわば本来性であり、この意味で実存は本来性を決意的に選ぶことによって実存となる。ここに実存の主体の *Verhalten* としての *Praxis* の契機が見出される。そしてこの *Praxis* の向うききが本来性に他ならない。実存とはこうした *Werden* の在り方であり、ここに主体の *Verhalten* を離れない *Situation* がある。それは *objektiv* に見られた *Situation* ではなくて *Faktizität* とごわれるものである。

例えばハイデッガーが『存在と時間』で現存在の本来の全体存在可能として示す所の先駆的決意性は彼の実存理念の所在ともいえるのであるが、そこで彼は先駆ということをもひと自体への喪失を曝露し現存在を自己自身であるべき可能性へと持ち来すものであるといっている。ここに *faktisch* なものに面しての現存在の態度が良くあらわれている。所でハイデッガーはかかる *Faktizität* は人間存在が *Da* へ交付されている事実性、

即ち被投性と考えた。そして実存はこのような事実性に於て起るのである。即ち *Da* は人間存在の開示性とか存在了解であり、この存在了解の自覚が実存に他ならない。この様に現存在は *Da* に於ける存在了解として投企的であるが、それは被投性からである。従って被投的投企としての緊張的統一が実存に他ならない。

それではこうしたハイデッガーの実存に於て宗教的性格は何処に見出されるであろうか。所で先駆的決意性に於ける先駆とは可能性への先駆であり、死への先駆である。それは現存在をいつも確かなことであるが、いつ可能性が不可能になるかという点では如何なる瞬間も無規定であるところの可能性に面せしめる。現存在はこの限界状況の無規定の中に投げ込まれていて、この無規定へと決意することによってその本来的全体存在可能を得るのであるといわれる。そしてこの無規定性は不安の中で開示されるのであり、不安が現存在の自分自身へと引き渡されていることについてのあらゆる隠蔽を取り除く。併しハイデッガーが更に「不安がその前にもたらす無 *Nichts* は現存在が自ら死への被投性であるところのその根拠において規定しているところの虚無性 *Nichtigkeit* を顕わにする」と云う時、不安が顕わにする無こそ彼の現存在の本来的全体存在可能、即ち実存理念をその根拠に於て顕わにする所の根源的顯示性であるといわねばならない。ハイデッガーは世界的存在がその存在可能に対して死以上の法廷を持ち得ようかと論ずるのであるが、それは彼の実存理念に由来するものであり、死への存在も現存

在の可能性の特定の一つであり、その虚無性を無から顕わにされているというべきである。それ故無の根源的顯示性を離れて自己存在もあり得ず、又自由もあり得ない。此の様にして現存在の *Herrschaft* は無の指示 *Weisung* が現われるところで終る。従って現存在の存在たる実存の構造は無から *aus dem Nichts her* ということに於て初めて成立するものであるということが出来る。従って実存の内実的契機としての被投的投企という *Spannung* は内在的には止揚せられず、実存の *durch sich selbst* としての拠自的立場が無の根源的指示によって実存の *Herrschaft* を破られ、実存が *ausser sich* としての脱自に到らしめられる時、初めて秩序づけられる。この実存内在的拠自的 *hybris* を破り、実存をして脱自に到らしめるところに実存の宗教的性格が見出される。

ウラジーミル・ソロヴィヨフの 宗教思想

田 口 貞 夫

ウラジーミル・ソロヴィヨフ(一八五三—一九〇〇)は、十九世紀ロシアのすぐれた哲学者、宗教思想家、詩人であった。かれの哲学は、万有一如論といわれ、森羅万象一切の総合と和解とを求めたものであり、世界の全包括的統一、神的宇宙の直観の形で示された。かかる哲学の根底に、強い信仰があったこ

とに注目しよう。かれの哲学の狙いは、畢竟、すべての被造物の神化にあったと考えられる。この点は、合理哲学を越えた宗教思想の領域においては、一層、顕著であったといえよう。ソロヴィヨフの神は、愛、叡智、自由であり、一切を自己の中に包括し、一切の中に自己を実現する久遠の實在であった。かかる神と、人間との相互作用によって、神人社会を建設することこそ、かれの念願であったと考えられる。なお、かれが、最晩年に到って、神人社会の實現は現実には不可能であるとして失望したことは注目される。さて、かれは、神人社会實現の具体的方途を、神人キリストの信仰に求めた。したがって、かれのキリスト教信仰はキリスト教の教説に対するものではなくて、実に、神人キリストそのものに対する信仰であった。かれにおいて、キリストの神性とはロゴスにほかならず、万物を統一しようとする働きであり、キリストの人性とはかかる働きによって生じた一切のものの体質において示され、ソフィア（神智）によって象徴された。かれは、ソフィアにおいてエロース的要素をみた。なお、かれの詩の主題となったのも、実にソフィアであった。

ソロヴィヨフの宗教思想の形成においては、まず、すぐれた宗教的人格が考えられる。かれは、敬虔なギリシア正教の雰囲気の中で生長し、年少の頃に一時、唯物論へ走ったが、すぐにキリスト教信仰に入り、終生、かわらなかつた。自ら強い信仰をもつと共に、宗教に対して並々ならぬ関心があり、神觀念の欠如は文明を破滅に導くと警告した。徹底的に非世俗的で、謎

の人といわれた程分裂性の氣質であったが、一面、非常に優しく、繊細な人柄であった。幼年期より青年期にかけて再三度にわたって神秘体験を経たのも、かかる性格によつたものと思われる。この体験は、とくに神智論、および象徴詩において生かされたが、一般に、かれの人柄が宗教思想形成の大きな要因であったことは十分に考慮されよう。

思想的にソロヴィヨフに影響を与えたものとして、ギリシア哲学とくにプラトン、教父哲学、ドイツ哲学、ドイツ神秘主義、ロシア・スラブ派、スピノザ、ドストエフスキイなどがあげられよう。

さて、ソロヴィヨフの宗教思想は、一幅の神韻纏綿たる絵画をおもわせる。直観的、情緒的であり、強い信仰によって彩られているが、ギリシア的テオリア的であり、静謐であった。ベルジャエフの宗教思想にみられる様な能動性はなかつたといえよう。前述したが、神人社会實現の夢が、最後に破れたのは、かれの思想の受動性によるものと考へたい。だが、ソロヴィヨフは多方面に影響を与えた。二十世紀初頭のロシア文化ルネッサンスにおいて、かれの精神と思想は大きな支えとなった。その詩風は、ビェリイ、ブロック、イワノフなどに伝えられ、ソフィア論は主としてブルガコフに、万有一如論はフランクによつてうけつがれた。ソロヴィヨフにおいてはついに果されなかつた神人社会實現の理想は、かれの意図を奉じたベルジャエフによつて成就されたといつてよからう。

現在、ロシアの靈性の復活が待望されるときに、ソロヴィヨ

フの思想は、十分に検討されて然るべきものとおもう。

名の神秘主義について

坂 本 弘

ここにいう名の神秘主義とは、神もしくは仏・菩薩等の名号にむすびつく神秘主義の形式を指すものとする。この種の神秘主義は、次のような名への古代的信念に発生の地盤を有し、条件のとのうところ具体的な発展のすがたを示すことが考えられる。しかし今までのところ宗教的に知られているその顯著なあらわれは、仏教の阿弥陀信仰とくにシナ及び日本におけるその流れに見出される。近年紹介翻譯等によって知られるようになった東方キリスト教圏における「心禱」Herzensgebetなどもその特異な一例であろう。

しかし、ここでは個々の宗教史的事象に立入ることは保留し、差当って次の二点について一般的考察を試みたい。(一) 名の神秘主義の発生地盤としての名への古代的信念の特質、(二) 名の神秘主義発生の基本的条件

(一) 名への古代的信念の特質について
古代的というのは、その信念が古代社会及び未開社会における特質的な思考様式によって特色づけられていることを意味する。それはレヴィ・ブルジョアなどのいう神秘的関与の思念につながるものであり、呪術や禁忌への根づよい傾きを秘めている。

る。このような名の古代的信念の特質は大体次の二点にとらえることができよう。

(1) 名は主体を指す記号的なものではなく、深く主体の本質に関与している。時としてほとんど主体そのものである。このように、名とその実たる主体との間には神秘的な関与・融即・連続の関係がある。(2) ひとは他者の名を知りその名を呼ぶことによって、これと融即・連続する主体の本質ともいふべきものを呼び出し、これに何らかのはたらきかけを行うことができ。そのはたらきかけは、ひととひとの間にあつては、ほとんどすべて呪術的支配のかたちを取る。したがってここでは、一面においては名を知ることへの関心、その反面名を知られることへの危惧、名の秘匿が行われることになる。

このような名への信念・反応・態度は、神格或は超越者に向う場合、それらの性格にしたがって大体二様に分れる。(1) その神格が戦慄すべき威力にみちた荒々しい意志或は怒りの神であるような場合、名への怖れが支配的となる。いかなる動機からにもせよ、その名を口にするにはその戦慄的な威力を直接わが身に招くことになるからである。それは破滅の危険を意味する。このような名への怖れの典型的な事例は旧約のヤーヴェ信仰に見られる。(2) これに対して名の主体が恵み或は福德にみちた存在である場合、その名を呼ぶことはその福德或は恵みをわが身に招き享受することになる。法華経普門品に現われる觀世音菩薩は、声に応じてその身を示現しその福德を恵み与える神格の典型的な事例とすることができよう。

このような名への信念がいかにして形成されたかは、重要なまた興味あるテーマであるが、ここでは省略する。

(二) 名の神秘主義発生の基本的条件について

名の神秘主義が大体上述の後者の型に属する信仰的地盤から発生することは推察に難くないが、その発生は単に信仰の自然的なたかまりとしてのみ解することはできない。名の神秘主義のうちたてられるところには、少くとも次のような条件或は事態が見込まれなければならないと思われる。(1) 神格もしくは超越者との関係が、現世的福德をめぐる呪術的或は宗教的 magical-religious な関心から、救い、往生のような問題をめぐる真摯な関心へ深まってくる。(2) 他面、思想的には合理的思考の滲透によって、実践的には問題の重大さの自覚、修道上の困難の体験等によって、名による神秘的関与の信念が無制約には支持されなくなる。ここにその根柢が問われ、それを何かの仕方で根源的に確かめようとする努力が呼び起こされる。このような条件の下に、名の神秘主義が発生すると考えられるのである。

ヒュームの「宗教論」の根本問題

——『宗教自然史』をめぐって——

楠 正 弘

ヒュームの「宗教論」は二つの代表的な著作である『自然宗教談話』（著作年代・一七五一〜二年頃、出版年代・一七七九

年）と『宗教自然史』（著作年代・一七五五〜六年頃、出版年代、一七五七年）の中で展開されている。『談話』は著作年代からみると、『自然史』に四・五年さきだつたものであり、内容からみても『自然史』は『談話』の問題を一步すすめたものである。『談話』は自由神学者クレアンテス、正統神学者デミア、それにヒュームの代弁者である懷疑主義者フィロとの三人の談話形式で書かれる。結局、神の存在に関する形而上学的証明も機械論的証明も不可能であり、神の存在そのものは無理数とされる。しかし、ヒュームは、これによって宗教そのものを否定したのではない。かえって、慣習的社会に生きる人間の生存自体の中にもとめることになる。理論的明証性や理性が宗教の根柢となるのではなく、情緒がその根柢とされる。これが『自然史』の課題なのである。カントが神の存在の論証から「道徳論」へと宗教の根本問題を移して、道徳的人間の生存構造の中に、その根柢をもとめたのと同じように、これに先きだつヒュームが、『談話』から『自然史』へと「宗教論」の主題を移したのは余りにも類似した「宗教論」の「人間論化」であるといえよう。カントの「宗教論」は定言命令としての道徳律と意志の無媒介的関係から、正しい信仰としての宗教の課題をとりあげたが、ヒュームは感性的、衝動的人間の欲求充足の非合理的現象の中に、迷いとしての宗教、煩惱の限界内における宗教を究明した。ここに両者の相違点はあるが、宗教と形而上学とを区別する二元論にたつて人間の情意的生存の中から、宗教の基礎的構造を分析しようとする点で両者は非常に接近して

いるといえる。そして、宗教哲学が、宗教の根本的な問題を人間の生存領域の基礎的領域においてもとめようとする一つの基本線がここに見出せるように思える。

このような意味をもっている『自然史』の中に、二つの重要な課題を抽出することが出来る。それは宗教の起源論と歴史論とである。両者は一応歴史的な概念として考えられているようにもみえるが、実際はそうではなく、ヒュームは主として心理学的にとりあつていていると思われる。

まず、『自然史』はギリシア、ローマの歴史記録、伝記、地誌等の文献、彼の時代の宣教師、旅行家の報告、および彼の周囲の庶民のキリスト教信仰の実態を観察して、今も昔も、また何処にでも現存する宗教現象の原型として、多神教、偶像崇拜があるという(勿論、多神教や偶像崇拜が宗教の原初形態であるということは問題があるが……)。そして、これを信ずる人間は無知な、盲目的感情の主体である庶民であつて、大衆とも呼ばれる。しかし、これらの庶民は、いわば庶民性をもつた人間といういみであり、庶民性はヒュームにとって人間性を意味する。それ故、社会的には庶民的階層において宗教現象を把握したといえる。このような人間は自然的に恵まれたといえない環境の中で常に将来の幸と禍いを気にかけて生活を営む。幸を求め禍を避けようとする。それにも不拘、将来の生と死、幸と不幸は人間にとって不確かである。そこで人間は将来の禍福に対して恐怖(気懸りと不安の意味)と希望という二つの相矛盾する、しかも融合しない情緒に左右されて生きる。状況が切

迫すると人間は日常的な出来事の背後に神や魔神のあることを想像し、神々の像を形成する。そして、この偶像へと祈りかける。これらの神々の機能は有限であつて、御利益神である。神信仰は俗信であり、迷信であり信仰作用は呪術的である。しかも、この迷信的作用こそ人間性に不可欠な生き方であつて、高度な宗教と雖も、このような基本的な信仰作用によつて支えられている。迷信こそ庶民的宗教の本質なのである。ところが、この迷信は人間の悩みと共に消長する。ここに、第二の問題がある。人間の悩みが高まると、その悩みを救う一つの神が次第に高く祈られ唯一神の性格をさえ獲得する。しかし、この神も所謂一神教の唯一神ではなく、悩みの消滅と共に多神の座に帰されてしまう。宗教の歴史は体系的な、また時代の変化と共に変化するのではなく、人間の悩みとともに一神多神、多神一神へと行きつ戻りつ変化する。ヒュームはここで多神論的自己の前提と矛盾した交代神教の一神教を主張することになる。

カント小論文にあらわれた目的観
と宗教思想との関係について

白 木 淑 夫

(I) テレオロギー (Teleologie) は、メカニスム (Mechanismus) と対立的に考えられる世界観の立場であり、世界全体が合目的々に統一、或は構成されていると考える立場である。

更にこの目的論には、原因を世界の外に求めるか、或は内に求めるかによって二つの立場が出て来る。前者はおそらく、プラトン哲学を、自己の教義の確立に採用したキリスト教哲学者達によって成立、継承されたものであり、後者はアリストテレスによって成立、彼の哲学をキリスト教教義の弁証に採用したスコラ哲学者に受け継がれ、そして両者共に、イデアリスムスの立場を取る人々に継承されていると考えられる。

さてそこで前者の目的論について更に考察をすすめてみると、この立場がはたして厳密な意味で目的論と云えるかどうかが問題となると思われる。

(Ⅱ) 神の創造、人間の墮罪、終末とメシヤ、神の王国の實現、こう並べてみるとキリスト教の立場は一見目的論的構造を持っているように見えるが、神と被造物との間に、又終末と神の王国の實現との間に、深い断絶がある事に気付く。ところで目的論そのものは、世界を機械的因果でなくて、目的因果によって捉えようとするものであるから、たとえ世界の外にその原因を求めるとしても、その世界と原因との間に連続性を要求する。即ち目的論は、その原因を外に求めようと内に求めようと、体系的な統一性と連続性を要求するから、根本的には一元論的な、或は汎神論的傾向をその基礎に持つと云えよう。

ところで目的論が、本質的には右に述べた構造をもつとすれば、次にカントの目的論的思想が如何なるものであるかが、考察されねばならぬ。

(Ⅲ) カントの目的論的思想は、『判断力批判』に展開された

もの、即ち批判哲学の立場をあくまで貫こうとするものと、小論文、たとえば『世界市民的意図に於ける一般史の理念』と『人類史の臆測的起源』等に展開されたものとの二つが考えられる。

前者に於いては結局、合目的性の根拠を反省的判断力に求めるのであるが、この際注目すべきは、合目的性を判断力に帰しながらも、更に「吾々の内にして外なる超感性的基体」*Übersinnliches (das intelligible Substrat der Natur außer und in uns)* に基づくとしているのである。さて後者に於いてカントは、大胆に目的論的自然観を展開し、たとえば『一般史の理念』に於いて、被造物は自然の意図に基づいて、その自然的素質を何時かは完全に合目的々に開発し、本能を超え、理性の支配する普遍的な公民社会を実現するようになる」と述べているのである。又『人類史の臆測的起源』に於いては、自然の「摂理 *Vorsehung*」ということすら述べている。

(Ⅳ) 宗教思想をみるには、神観と人間観の両面からみるのが適当と思われるが、『宗教論』に於いて、人間を「根元悪」をもつものとして捉えながらも、結局は理性の喚び声によって善へ復帰し得ると述べ、批判哲学に於いて述べられたフマニスティッシュな人間観の立場を貫いている。したがって神は、ここでも第二批判に於いてとられた道徳的確信としての神に外ならぬ。かくてカントの目的の王国の元首としての神と、実践理性(徹知的自我)との間には、本質的区別はなく、この事は小論文に於いて展開された目的観と、密接な結びつきをなすと考え

られる。既に述べた如く目的観思想は、一元論的、汎神論的方面を要求するから、目的論的思想との關係に於いて彼の宗教観を考へる場合、彼の宗教観はキリスト教によって育てられ、展開されながらも、最も本質的な点でキリスト教と異り、そこに又ヨーロッパの近代化の根本の意味が示唆されていると考えられる。

デューイの宗教論と倫理学

鑑 本 光 信

デューイの宗教論 A Common Faith 中の二大特色は(1)超自然観排除(2)生長的行動的で、其他 a 人間中心、自然主義、b 現実主義、c 社会性、d 理想追求、努力的等で、此等はその倫理観にも明瞭。「宗教的」とは「実践が情緒によって着色されたもの」「純粹な全体的見通しを持ち来すもの」「信仰——一種の情緒」(北京大学倫理講演)と言う。彼の全体的見通しの本質的構成要素は、人間性を直観し人間は大自然の一部で協力している部分との意識——人間性の尊厳をもたらし、宗教的なもの——で、ただ人間は知性と目的を持った部分で四囲条件を人間に望まじいより大なる調和に築く努力の能力を持つと認めることである。彼は人間性に習慣、衝動、知性の三面ありとし、人間の生活体を取りまく諸要素(人を含む)との相互作用により出来るとし、従って社会性ありとする。人間の自然性が従来疑いと恐

れとにがい眼で見られたが、人間性への理解欠乏が侮蔑の最初原因(人間性と行為)。社会生活民主化——人間性尊重で、近世以来超越的の神のみ考へるのから去り所謂自然科学的研究によるので、ルソーはこの面の強い先駆者とする。彼の倫理学は「人間性に味方の倫理」とも称される。超自然的力の信仰は、a 固一定を排し生長的立場、b 近代的自然科学と宗教的なものの一一致、c 宗教に大切なのは人間の営みで超自然力でない、d 超自然観の弊害等からも排せられる。彼の倫理説は結論的には生長が善であり、諸原理(自然科学)もその生長の道具として価値あり、それ自身(原理)も發展生長と考えられる。「探究や発見は、それらが自然科学中で占めていると同じ位置を道徳学中で占める」(哲学における改造)し、真理は実体的なものではなく働くもので真理も善も行いにかかるもので、行いの判断は知性による。故に結果の責任は知性にある。諸道徳が知性に焦点を持つようになると知的諸物は道徳化される。彼は道徳的動説をコペルニクスの地動説に比し、且つ地動説同様に危険でないと主張する。彼は従来諸倫理学説の共通要素は一般者絶対者究極者探究の心と態度で、最後に究極固定唯一の善があると共通前提を持つが、此等は封建制遺物なりとし、「原理とか規範とか法則とかは、個々の即ちユニークな諸状況 situation を分析する知的な道具ではなからうか」(哲学における改造)と道具主義 instrumentalism といわれる立場が明瞭である。生長が善で理想追求の努力の立場から功利主義に反対する。長所では社会の安寧幸福を最上標準と人々に思わすが、欠点

は、最大多数の最大幸福を最高固定の目的とし、従来の固定終極最高目的の概念を疑問とせず、働きが方便、結果の幸福が目的で獲られ貯えられ買ひ得るから、方便の働きは避けたく、働かず快楽となり、労働者（生産者）は生産所得の資本家に従属となる。デューイは働きと結果は平等で固定を嫌う。幸福は固定的でなく動的である。ただ彼は本能的欲求として私有財産を認める。

極楽浄土の安楽は真の幸福でなく、退屈で怠け者だけに喜ばれようとの立場だが、東洋思想はよくは判らぬがと北京大学で語っている。宗教論でも社会性、努力を強調するが、彼の系統に左右両派もあり、全体主義に傾かぬよう、生長、人間性、場等からも、真意を汲むのが望ましい。彼の教育学は実験教育学として知られるが、宗教論には教育論の如き実験段階がない。基督教の米国での実験は興味あるが果し得ぬものがあったと思う。其の点、デューイのみでなく、諸宗教につき、宗教、哲学、教育、心理、生物、人類学等々の諸科学により宗教の本質を追求し純粹ユキスを抽出すると共に、宗教的なるものの、自然科学教育と矛盾せぬ実験教育を行い、デューイの主張を補充し前進し、大成せしめることは、日本のユニークな *Pratition* のもつ世界的課題と考える。

宗教的自覚における「脱」と「転」

阿 部 正 雄

人間の生は自覚的生である。それは一面——自覚とは無関係に与えられた生でありつつ、他面自覚につつまれ自覚に貫かれていて、その根本矛盾を蔵した生である。この自覚的生を自覚的に生きんとする時、生への意志はより高き価値を求め、生そのものの超越を求める。このように単に生きるのではなくよりよく生きんとする故に「如何に生きるべきか」という *Wie=Frage* において、自己の生とそれがその中で生きている世界が必然的に問いに化してくる。ところで自覚的生を自覚的に生きんとする時生への意志は他面、生の根源を求め、生そのものの根拠を問うて行く。かくて「我とは何ぞや」という *Was=Frage* において自己の生とそれがその中で生きている世界が問いに化するという今一つの必然性がある。

ところで「如何に生きるべきか」という問いのもとで自覚的生が *Wie* の形で問われているところでは自己と他者の関係が必然的な問題となっており、自己と世界との関係も、特定の他者を媒介として切実な問題と化す。このように自己が、（世界をもそこにくめて）他者媒介的に問われているということとは、帰する所自己の真実が問われていることを意味する。かかる問いの窮極においてわれわれの生の根本矛盾が対自化した時に、如何にしても真実でありえないとの罪の自覚が成立する。

他方「われとは何ぞや」という問いのもとで自覚的生が Was の形で問われているところでは自他の関係よりも自己の根拠、自己の自己自身への関係が問題となっており、自他の関係も自己と世界の問題として把握される。そこでは自己と世界の根源である真実の自己が問われ、その窮極において、生の根本矛盾は大死として自覚されている。

今もし生の根本矛盾の何らかの形による全面的自覚より、その解決としての宗教的自覚へのひるがえりを広く回心とよぶならば、その回心には「脱」と「転」をそれぞれの性格とする二つの原型があると解される。即ち生の根本矛盾が大死として——生死すること自体が死に外ならぬとの絶対死として、自覚されるところでは、生死ありとすること自体が生死的な立場での見方であるとして生死を脱した無生死の立場に立つ。ここでは「客塵煩惱本性清浄」ともいわれるべく、生死の煩惱は「仮」であり、かく自覚する所に身心を脱落した真実の自己が現成する。これに対し生の根本矛盾が罪として自覚されるところでは、生死は単なる「仮」ではなく「虚仮」の体であり、「罪業」の塊であり、それは透脱せられて真実の自己にめざめうるのでなく、ただ超越者により転ぜられ攝取の光の中に新生の自己を見出すものである。

ところでこのように宗教的自覚について二つの原型を語るということ自体は、何を意味し、如何なる立場から可能であるのか。宗教的自覚の「原型」は主体的に問題とする限り一つでなければならぬ。即ち自己自身が主体的に立つ宗教的自覚のみ

がそれであって、それ以外の形態の宗教的自覚も、それは宗教的自覚の一形態とみとめえても「原型」とよばれるべきものではない。したがって宗教的自覚についてその二つの原型を正当に、即ち主体的に語りうる立場は本来ないといわねばならぬ。しかし唯一つこれを正当に語りうる立場——それはラディカル

・ニヒリズムの立場である。ラディカル・ニヒリズムは宗教以前の立場での無神論的ニヒリズムではなく、それを克服した宗教の立場さえもが崩壊することにより現成する二重化された虚無の自覚としてのニヒリズムである。それでは何故に宗教の立場、原型としての宗教的自覚の立場が崩壊しうるのか。外でもない。「脱」の立場は罪の問題を必ずしもその固有性において、「転」の立場は死の問題を必ずしもその固有性において、根源的に問い抜くことによりこれを十全に超えているとはいえない一派の即自性を残している故に、一方の立場を自らの宗教的自覚の立場とする者、即ちそれを宗教的自覚の唯一の原型なりと確立する者が、他の立場とのきびしい対決に入った時、その即自性は対自化して崩壊せざるをえない。この崩壊の体験において、それまで宗教的自覚の一形態としてしか解していなかった他の立場もまた、自らのそれまでの立場と同等の意味で宗教的自覚の一原型とよばれるべきものであったことを知るのである。このような、宗教的自覚の原型さえもが破れ、およそ宗教的自覚の真の唯一の原型はありえないとの自覚がここでいうラディカル・ニヒリズムに外ならない。しかしここでこのようにして自覚される宗教的自覚の二原型は、肯定さるべき

それとしてではなく、超克さるべきそれとして自覚されるのである。

したがってラディカル・ニヒリズムにとってはこの二つの原型はあくまで原型であって同時に原型ではない。原型であるという限りにおいてこの二つの宗教的自覚は虚無の自覚を場として鋭く対立緊張の関係にあり、原型でないという限りにおいてそれらは宗教的自覚という意味を失って虚無の中に解消し去っている。そこではある意味において *Was* をも *Wie* をも越えた *Das* が現成しているのかも知れないが、虚無の自覚は虚無の自覚の故にただそれを絶対的な *Nichts* としてのみ自覚するのである。

仏性の哲学を中心とする道元の哲学

H・デュモリン

道元の主著である『正法眼蔵』においても明らかかなように、道元の思想は完結した哲学体系といったものではなく、様々な点を手がかりにして同一の中心点に向って行く。或時はこの面から、或時は他の面からというようにして、様々な思想の環がその中心をめぐるっている。この考察は、道元の思想の中心を形成している仏性の概念において、道元の宗教的形而上学に入る通路を見出そうとするものである。ここではさし当って、道元の仏性の説を、『正法眼蔵』中の同名の巻に基いて検討してみようと思う。

道元は、大般涅槃經の中の釈尊の言葉、「一切衆生悉有仏性」の解釈において、普通の意味とは違った、より包括的な把え方をしている。普通の、伝統的な解釈では、この言葉は次のような意味を表わしている。即ち、生死の世界における生命あるものはすべて、その中に種子としての仏性を具えている。しかし道元は、「一切衆生」の概念を、生命のない存在をも含むものとして解釈したばかりでなく、文章の構造を独特な仕方では

えて、「一切衆生は仏性である」と読んだ。この翻譯は文法的には正確とは言えないが、これによって全く新しい意味が与えられた。つまり道元によれば、万物と仏性とは全く同一なのである。しかもそれは、仏性が万物の縁起関係の原因であるとか、現象世界の背後にある不滅の実体であるという意味ではない。

道元の哲学は、いかなる形の二元論をも否定した徹底的な一元論である。道元によれば、心身は「一如にして性相不二」（弁道話）であり、生成流転する現象世界はそのまま真実、即ち仏性なのである。意識と対象、精神と事物、現象と根拠とを区別する二元論を、道元は強く拒絶している。

仏性は目に見えず、耳に聞えず、分別によって知ることができないものであり、顕わであるが同時に人間の把握から脱れてしまうものである。道元は、龍樹尊者の「身現円月相」（仏性）の説話を註釈しながら、この仏性の逆説的な本質を指摘している。すなわち円月相は龍樹尊者の身体そのものであると同時に、仏性の超越的な普遍性をも示すものである。このように仏性は、人間のあらゆる言葉や形象を越えていて、それらによって汲みつくされない。道元が仏性の「廓然虚明」について語る時、彼はこの真実を最もふさわしく表わしている。しかしこの言葉も、丁度指が月を指し示すように、単なる指示にすぎない。道元はこれを表わすのに否定的表現を好んで用いている。彼もまた「八不」を説いた龍樹の伝統を受けつぐ一人なのである。道元が「無仏性」について語る時、それは「有仏性」に矛

盾対立しているのではない。むしろそれによって、肯定的表現に必ずつきまとう不十分さが克服されるのである。「無仏性」という言葉によって有への執着が越えられ、空の洞察へとうながされる。悟りの境地においては、有仏性と無仏性とは全く同一なのである。

このようにして否定の道は、肯定をも否定をも越えて行く。すべての限定された状態は否定の超越的な働きによって打破られるが、無が安住の境地としての到達点なのでもない。生成流転の世界こそ真実在なのであり、仏性なのである。道元はこれを「無常仏性」と表現している。この場合も「無常」は「常住」に対立させられているのではない。普通の意味では仏性は常住であり、反対に現象世界は無常である。しかし大乘の立場からみれば、涅槃と生死とは同一であり、仏性は常住であると同時に無常なのである。

道元の独特な思惟方法は、ヨーロッパ哲学におけるニコラウス・クザヌスやルネッサンスの自然主義哲学者たちを思わせるものがある。近代哲学の中では特にヘーゲルの弁証法的哲学が、道元の思想的基盤やかくれた原動力を明らかに出すことができるであろう。しかしこれまでのうちで最も注目すべきものは、道元とハイテッガーとの比較研究であった。ハイテッガーのいくつかの表現を、道元の用語をもって理解した学者も見受けられる。

一念義について

石 田 瑞 鷹

法然の「光明房に答ふる書」によると、当時すでに「一念住生の義」が京都に行われていたようであるが、越中に邪見のひとがいてこの説をなし、その内容も少しく紹介されている。親鸞によると、このひとは成覚房幸西の弟子ということである。また弁長の『念仏名義集』中巻には三つの一念義が記載され、下巻にも安心門重視の一念義とほかに二つの邪義をあげているが、その邪義の一つは法本房行空の説ということである。しかしこれらの邪義には直接一念義に関係した説明はみられない。このほか凝然の『浄土源流章』には幸西の一念義が詳説されている。

ところでこれらの一念義が説くところは、一念の意味するところに注目するとき、天台口伝法門の思想と無関係ではない。皇覚の『三十四箇事書』の「一念成仏義」、最澄の撰と伝える『五部血脈』の「一念成仏義」、同じく『天台法華宗牛頭法門要纂』の「即身成仏義」などがまず注目される。そこには自身は即ち仏と知るとき、即解・即行・即証して「一念の頃」に成仏するとし、一念を時間の上で捉えているが、これは遠く『往生要集』にまで遡ることができる。そして『要集』で「六字を遡るの頃」と捉えられた一念をそのなかの「臨終の一念」「最

後の一念」と接続するとき、それはまさに一念往生であって、『三十四箇事書』などの一念成仏との差は仏を阿弥陀仏ととるか、とらないか、臨終ととるか、とらないかといった所に止まり、思想的に脈絡を求めることが可能である。

したがって一念成仏の先蹤は源信にもさかのぼりうるとともに、後の一念義とも関係をもつと考えられるが、いまこの間の関係について一二注目すると、まず『念仏名義集』中巻にく、最初の一念往生義をあげることができる。そこには一念で往生できる深義を教えるから、みだりにひとに教えないという起請文を書くことを要求しているのであって、まさしく口伝的であり、口伝法門の土壤に生育したと予想するにじゅうぶんである。また法然が非難した越中の一念往生義もこうした口伝法門の系列にあつたと思われる。そこには「わがいふところも、信を一念とりて念すべきなり」というように、「決定の信心をもて一念してのちは、また念せずといふも十悪五逆なほさわりをなさず」と記しているからである。こうした信心得脱を語る、信が成仏や往生を決定するという考え方は口伝法門系の、たとえば『妙法蓮華経出離生死血脉』という最澄の撰に擬せられるものにも見え、ここでは念仏思想を意識して天台の伝統の思想系列のなかに取入れて論じているものであって、こうしたなかで語られる信の重視が一念義のなかに吸収されたものと考えられる。信の重視はこのほか『漢光類聚』にも「円頓止観は但信解に有り。信解の外、別行有ることなし」といっているなど、その他にも認められるから、天台法華の「一念信解」とい

った理念の系列が、一本力強く流れて、それが口伝法門の系列ではとくに浮きぼりされるようになったとみてよからう。また一念義を説いた幸西の説は一念は仏智の一念であるが、それは「凡夫の信心」と冥合するのであって、「能所無二、信智唯一」なのである。いわば仏智の一念はそのまま信を媒体として凡夫の一念でもあり、凡夫の一念はまたそのまま信である理が知られる。ここでも天台口伝法門の影響が観取されるが、こうした一念義の、口伝法門との密接な関係はさらに戒家の説を通すことによっても明らかにすることができる（拙稿「一念義の周辺」仏教学研究一八・一九号参照）。また一念義を造悪無碍と結びつけて強調する傾向がよいが、この造悪無碍の思想も口伝法門の系統には強く打出されてきていることを注意したい。

入信の因縁の取り上げ方

——他力思想をめぐって——

桐 溪 順 忍

入信の因縁、獲信の因縁は親鸞教学に於いては大きな問題となるのである。それは入信する因縁だから、未信行者の行為であるかぎり、それは自力によるものと見るべきである。然るに浄土真宗では絶対他力の救済を説いており、その意味は自力の無限否定であるという。故にたとえ獲信以前でも、救済に関する限りは自力的なものは許されないはずである。そこに宿善自

力説と宿善他力説が生じて論評されて来たのである。

第三者の論理としては、入信以前の善根だから当然自力だと見るべきであるのに、真宗教学では、行照(一八六二)が、宿善の当相自力・体他力説を主張して他力説を確定させたのである。勿論、教行信証総序に「遠く宿縁を喜べ」とあり、『御一代聞書』に宿善は目度たしというべきではない、有難しと申すべしという語もあるが、宿善他力説を学的に組織したのは、比較的新しいものといえる。ここに真宗教学としては、入信の因縁の取り上げ方と同時に、他力廻向の思想根底、宿善と倫理的悪との関係などの問題の解決に暗示的なものとして考うべきものがある。

仏教では入信の因縁を宿善・宿縁等の語で表現しておるが、この「宿」の文字が重要な意義をもつ。それは宿は宿世の義であって、宿世の善、宿世の因縁の意味で、先世の善根や因縁の意味である。しかし、実際には必ずしも先世だけの善根ではなく、獲信の前刹那までの善ではあるが、注意すべきことは、獲信の立場から反省しておるものであるということである。故に宿縁といわれる限りにおいては、単なる入信の道程としての因縁ではなく、獲信の立場、発善提心の立場から反省した意味での入信の因縁ということ、入信の因縁を獲信よりの反省での取り上げ方である。

自己の獲信の喜び、如来の大悲を身を以て感じておる立場からの反省は、自分では自力と思っていたが、実はその体は全く如来の調熟の光明であり、他力に外ならないという当相自力体

他力の宿善他力説が生ずるのである。

親鸞は救済の全体が如来廻向であると説いたことは、教行信証の最初に如来の二種廻向を説き、往相廻向のなかに教行信証の全体があると説くことでも明らかである。しかも、その廻向の全体が親鸞一人がためであると主張されたことは、歎異鈔の後序の文でも理解されるのである。親鸞の他力廻向思想は、往生浄土の問題だけではなく、歎異鈔などにあらわれておる「弟子一人もたない」との言葉や「念仏は行者のためには非行非善なり」との主張は、人生生活の上にも他力を感じておるものであるが、この主張はあくまでも獲信の立場、信仰者の歡喜の論理に立ったものである。これは親鸞の信仰及び信仰生活の全体に及ぶ態度であって、宗教の問題はあくまでも自己一人の上の問題であり、しかも、信仰者の歡喜の論理であり、そこに他力思想の根源的な思想態度のあることに注意すべきである。

また、宿縁という場合は問題でないが、宿善という語が用いられる場合、入信の因縁になるものは往々にして倫理的な悪事もあるのである。これも獲信の立場から見るときは、倫理的悪の如く見えるものでも、宗教的には宿善というてよいのではない。

善悪の問題にふれると非常に大きな問題となるが、大乘仏教での善とは、璣珞經に「第一義に順じて起るを善となす」と説くものや、大乘義章七の「順を名けて善となす、順義を名けて善となす」といい、更に順の三義を示して、一上昇を順益するもの、二順理、三体順とある。即ち如来に近くこと、如来の道

に順うもの、如来よりのものを善ということになれば、獲信の因縁は悉く善というてよいのである。

要するに、親鸞の思想の全体は獲信の立場、信仰者の立場から生れたもので、他力思想もこの立場に立たなくては理解出来ないものである。そのことを宿善の語が明かに示しておる。

智顛の思想形成についての一理解

星 宮 智 光

智顛の諸法実相論あるいはそれにもとづく止観の体系を、梁陳の興亡、隋の南北中国の統一という歴史の転変のなかで、かれが自己をめぐる歴史的、社会的現実にどのように対処し、どのように生き、どのようにみずからの思想を形成したかという問題から考えてみる。

第一に、なぜに智顛は法華經の行者となったかという問題である。おそらく君主と寒人との提携せる中央集権策によって、次第にその政治的権力の弱化和社会的地位が不安定化しつつあり、かつ侯景の乱や梁の滅亡をへて、やがて隋の統一とともに中央集権体制の下に再編成しなおされつつあった南朝貴族の出身であるという苦難の環境が、智顛をして、慧思を通して、法華經にむすびつけたのであり（別伝）、また生涯にわたって仏道至上主義に支えられた反俗的態度をとらしめたのであらうと考えられる（例。前二十五方便の具五縁、四種三昧、十

乗觀法の能安忍）。それはさらに当時の宮廷、貴族中心の門師、家僧のあり方から、かれをひきはなしたのである。このような立場から、当時の南北仏教界にたいする批判は痛烈である（止観・輔行の二ノ五ノ二ノ10）。とくに北魏・北周における両武の破仏事件にたいする批判、悲憤の言葉は三大部等のいたるところにみられるのであるが、智顛は破仏事件を君主たちの政治的策謀あるいは道教側の仏教界への反感の結果としてではなく、仏教教団の腐敗墮落の結果として、これをうけとめていたのである。

第二に、智顛の諸法実相論あるいはそれにもとづく止観の体系は、仏教教団の墮落および破仏事件による仏法断種という智顛の末法的な危機意識のなかで、その超克、蘇生という立場から形成されたと考えられるのである（別伝および文句・記の一ノ32。国情百録「遺書与晋王」）。これは仏教教団の墮落、行ぎつまりにたいする智顛の苦悶、危機意識あるいはそれらへの批判であるが、これは文化史的にみれば、六朝のころになると従来の儒教の精神による統一支配の権威がゆらぎだし、同時に宗教の方面では、仏教がはじめて貴族、知識階級に根をおろし、独自の展開をとげてきたし、また道教が宗教としての態勢を確立してきた。こうした歴史的状況のなかで興起しつつあった道教の道士たちの進言によって両武の破仏がおこなわれたことは、さらに隋唐の仏教僧侶に中国人の仏教形成をせまったこととなる。すなわち智顛独自の法華經の解行は、こうした中国固有の思想精神との対決、それへの応答、超克という歴史的意

義をになつてゐるのである。

第三には、智顛の教観双美の思想体系は、隋による南北中国の政治的経済的統一にともなう文化的統合の歴史的傾向と契を同じくするもので、南北の仏教の思想や実践等にたいする厳密なる研詳去取を通じて、組織されたのである。すなわち南朝の講經偏重の学問的な仏教と北朝の重禪輕講の実践的な仏教にたいする容赦のない研詳去取を通じて、組織されたものである（止観五ノ三37。玄義、釈籤十）。

このような歴史的な理解にもとづいて、智顛の実相論あるいは止観の体系を考察するならば、かれのより具体的な生々しい求道の姿を把握できると思われる。

大毘婆沙論に説かれた菩薩論

河 村 孝 照

小乗論部である大毘婆沙論において三乗論が説かれてゐるところは、すでに西義雄教授によって指摘されてきたところであるが、今は大毘婆沙論に説かれた菩薩論を、さらに婆沙論周辺の阿毘達磨論書を検討しながらうかがつてみようとするのである。

大毘婆沙論にあっては、大体、四つの方面から菩薩が説かれてゐる。すなわち、(1)菩薩一般に関する法相的解釈（V7. V20. V24. V29. V36. V120. V153. V176. V177. V178 など。新

訳による）(2)釈尊の Jataka を題材として菩薩に関する教相を説くもの（V13. V17. V24. V25. V35. V38. V44. V60. V82. V101. V103. V118. など）(3)種姓の上から説いてゐるもの（V55. V66. V82. V101. V116. V142. V191 など）(4)個有名詞としての菩薩を説くもの（釈迦菩薩を除く、V82. V177）などである。

この婆沙論に説かれた菩薩論の理解にあたって、婆沙論周辺の論書における菩薩論を検討してみたい。(1)まず施設論をあげるべきであろう。婆沙論には「施設論」の名を出していること一〇六回に及び、引用回数が多いこと六足論中随一であり、したがって、婆沙論に対してかなりな影響を与えたものと思う。施設論は、因施設門第四から第六まで、漢訳卷二から卷四まで、菩薩の降胎、出胎、住世、入涅槃に関し、その他、菩薩の諸徳について、きわめて精細な解釈を施している。これは、特定の釈迦菩薩についての解釈ではあるが、また同論が、「諸仏平等」を説いてゐるので菩薩一般としてもうけとることができ。婆沙論にあっては、卷一一八における施設論の引用と、卷二五における施設論の諸仏平等の文による解釈のつけ加えとを看取できるが、前述のように婆沙論における施設論の位置からみて、菩薩論にあっては同様であろうと考えられる。(2)次に、有部の所屬で、しかも婆沙論以前の論書であろうとされている阿毘曇甘露味論にあっては、布施持戒品と四諦品とに菩薩が関説されているが、いずれも、菩薩一般として説かれてゐるとみられる。すなわち、婆沙論以前において、有部所屬の論書の中

に菩薩論がとりあげられていたという一例にはなりうると思
う。(3)非カシュミール有部の論書とされる尊婆須蜜菩薩所集論
においては、(すでに題名に菩薩が付され)、巻五、巻八に闕説
されているが、これはまた、如来藏身をも説いているので、菩
薩論は当然考えられることである。婆沙論にとつては関係は浅
いが、有部の中には、このように如来藏身を説いた学派があっ
たということは注意を要すると思う。(4)次には、舍利弗阿毘曇
論を検討しよう。従来、所屬部派を明瞭にし難い論書とされて

いるが、巻八には、声聞人、縁覚人、菩薩人、正覚人、その
外、四向四果の一つに、その修行、功德を説示している。これ
はこのような修行者、—その中には、菩薩なる修行者もあつた
ことを示すものであると理解され、さらに、巻二七において心
性本浄を説いている点と考え合せて首肯しうらと思う。このよ
うに、例えば、舍利弗阿毘曇論のように、部派独立前に、菩薩
なる修業者がいたと理解され、六足論の一たる施設論には、す
でに精細なる菩薩論が展開され、また、カシュミール教会外で
はあるが如来藏身を説くに至つたのであるから、発智、大毘婆
沙論にあつても、当然菩薩論がとりあげられて然るべきであ
る。これら諸論書における菩薩の解釈にあつて、釈迦菩薩を
模範としてたてられたものが多いという事は目立つた特長で
ある。婆沙論にあつても、菩薩を菩薩種姓としての解釈が随
所にみられることも、やはりそのような影響下にあつた毘婆沙
師の多かつたことを物語る。以上、婆沙論に説かれた菩薩論
を、さらに周辺論書を参照する時、大毘婆沙論における菩薩論

は、菩薩に一般的解釈を与えながらも、菩薩種姓としての立場
がきわめて濃厚であるという点を指摘することができると思
う。

浄土教のもつ宗教的意義

石 田 充 之

法然の有名なことばに「聖道門ノ修行ハ智慧ヲ極メテ生死ヲ
離レ、浄土門ノ修行ハ愚癡ニ還リテ極楽ニ生ルト」(和語灯巻
五・西方指南鈔下本)と云う、聖浄二門について明確に批判し
区別することはあるが、浄土教は智慧を極めて生死を離れる
といつた聖道門の自力修行道を捨てた、愚痴に還つて極楽に生
れると云う他力修行道である。この「愚痴ニ還ル」場は後に真
宗では「一文不知ノ尼入道」と示される(御文)如き場で、愚
痴無知なる極重悪人が阿弥陀仏の本願力他力によって救われる
と云う極めて宗教的な場を形成してくるのである。その結論は
外形的には、極めてクリスト教的な救済観にも類似したような
所謂救済教の姿をもつて打出されるに至つているのである。

然し、上述の法然のことばで、智慧を極めて生死を離れると
いふ聖道門の実践の場に対比して愚痴に還る浄土門の場が出
されてきているように、聖道門より全く切斷された浄土門は考
えられ得ないのである。否、法然や親鸞などの実践それ自体が
物語っているように、基本的には恒に聖道門自力道を透過して

浄土門他力道は形成されているのである。いわゆる仏教的な根本理念（縁起・実相・空・真如・法性とかいった如きもの）を如何に実践するならば我々の上に実践的に具体化され得るかといったことを終始目途とすることに於て、自力道より他力道への浄土門の実践道が打出されるに至っているのである。

そのような浄土教形成の道ゆきは、上記のように、法然や親鸞などの個人的実践道の展開の上にも容易に窺うことを得るのであるが、浄土教形成の全般的な思想的教理史的展開の動向を探るならば、その辺の消息を益々深く理解せしめられ得るであろう。無量寿経などの形成より龍樹・天親・羅什・慧遠・曇鸞・道綽・善導・源信などと展開される、その浄土教形成の動向は正しくかような形成の動きを証明して余りある。

従って、かような意味よりは、より客観的な見方を以ってすれば、「愚痴ニ還ル」「一文不知の尼入道になる」の立場をとるといっても、或意味で、それは最も実践的に智慧を極める場だとも云い得ることが考えられる。その意味では、親鸞が極悪人救済、悪人正機の主張を立てたといっても、それは一般仏教的な諸悪莫作修善奉行の主張を最も徹底化して説いているものだとも理解される。

かような意味で、仏教が一般的には、最も合理的な縁起といつた如き根本理念を出来得を限り合理的に追究するものであるとすれば、浄土教は、或意味で、その仏教全体の中でも最も合理的な実践をもって、その合理的な根本理念を最も具体的に追究しようとしておるものとも考えられる。

従って、いわゆる宗教といったことの意味がいわゆる仏教の示す如き合理性を離れるか、超えた場で行われるとすれば、仏教全体が宗教でなく、浄土教は最も宗教的な場のものでないといわれなくてはならないであろう。

然し、仏教一般の基本的理念である縁起の理念の如きは、人間の理性的な科学的理念を遙に超越する所謂超合理の合理とでもいった理念であることが考えられる。仏教の縁起的な理念の場を示されてくる調和の理念は自然科学的な物理現象の分裂破壊を契機としなければ融合の核反応が実現されることの不可能であることの理念の場に対比される場合、極端な事例であるかも知れないが、遙に超越的理念といわざるを得ないことが考えられる。かような意味では確に、仏教は合理的であるといっても超合理の合理とでも称せられるべき超越性をもつもので、その意味で、仏教は基本的に自然科学的な理念と異ったいわゆる宗教的な場に位置づけられねばならぬものかとも考えられる。

かような考方よりすれば、クリスト教などとは異った意味で、浄土教特に浄土真宗の如きは、最も宗教的であるといっても、それは最も徹底した超合理の合理的宗教を形成するものでも云わなければならないものかとも考えられることを注意したい。

親鸞仏教は釈迦仏教か

小野正康

私は、心の糧に有縁の仏典に親しむ立場から、『大無量寿経』と『教行信証』を読んで、思惟の立場・方向・態度等における倫の理と論の理に、根本的な相異のあるを感じる。

(1) ここに「親鸞仏教」とは、彼の一生を通しての仏教的表現を指している、「釈迦仏教」とは多種多様ある中、特に「曹魏天竺三蔵康僧鎧訳」の『仏説無量寿経』の思想思惟を指している。というのは、親鸞自らがこれを「真実之教」と評定して第一義的に所依して、「浄土真宗」と標榜し著述した『顕浄土真実教行証文類』との倫の理と論の理の因縁果によるものである。私は、両書を通観し、後書の全巻を通じて具現する主軸なる思惟上に、能所・表理・取捨・依憑等に正反對なる相異を観ずる。

親鸞の右の書には、彼自ら「別願中の別願」とし従来「王本願」とする第十八願とこの成就文の読み方を中心中軸に集約した根柢的な象徴として、全巻を貫流せしめている。就中、成就の文は、因願の文との併記対照の倫の理関係において、約生の能動的な文中に約仏の所動的のものが交わり、従って次の如く文章上單文的なものが主語を二つもつ重文となって具現されている。

本願成就^ニ又経曰^ク、諸有衆生聞^テ其名号^ヲ信心歡喜^シ乃至一念^ニ退
 転^ス。唯除^テ五逆^ノ誹謗^ノ正法^ヲ。(副点等は
 既末本による)

右の中の一句のみを特に主格を変えてアクチーブのものをパッシーブのものにするは何故か。併記せる異訳の『無量寿如来会』の読ませ方において甚しい。ここに、この「何故か」(Why)の提題、このものは七百年の宗乘史を通じて有るのか無いのか、初めてと聞く。又この提題に対する専門家の解答も有るのか無いのか、未だ無しと謂う。共に不可解のことであるが、果してそうだとすれば、提題と解答の古来これが前例無きは何故か。ここにこれの「何故か」と、同語をもって新たに問わねばならぬ。と同時に、又かかる発問法とこれに対する解答法が彼と彼の浄土真宗には無きか、というに、然らず。『大経』に「何故威神光」と、『小経』に「彼土何故名極楽」とあり、又「歎異抄」の条々「その故は」と例解している。彼の著『教行信証』の教巻には上記の『大経』の語を引き、行巻には「何故・何所依」(What)、「何故依」(Why)、「何依」(How)を幾多襲用して、以下諸巻の解説の用に供している。これらは世人も皆な齊しく、知り且つ用いる考え方であり用法である。然るに、肝腎要めなる右の中心点を今問題とするにおいて、却って人これを異とする。何故であろうか。私に思うに、これ、彼の著がこれを中軸として前後一貫一如、「廻向」の通義を転回して、すべてを「如来廻向」的に組織している。即ち經文中、かく読まれる所だけを抜き集めて読ましている。このために、

世人も、宗門人においてすら、いな宗門人においてこそ、今までこれを異としないのであろうか。ただ「コロンブスの卵」的に既定事実の跡付を事とせず、敬虔に人の道を求める心の糧にその文例文脈に就いて読み学ぶ者にとって、初めて具象されており又留意さるべき一事であらうか。

然らば、爾はこれを右の提題と共に彼において何と解するか。という新たな発問に対し、私は、親鸞が京洛とその寺院における学僧風の如字如文的生活上の所産にあらずして、即ちこれに発する学著でなくして、関東とその農耕中心の庶民生活中に醗酵された常民たるの、従って身も心もが言わば日本人が日本人として日本人らしさの自己因に発する如実結晶たるを想う。これ以外、未だ私には考え様がない。特に終戦を満洲の新京特別市で体験した私には、爾来一層切実である。ここに親鸞の思考型としては、約言して、日本人たる主要本有たる天降り思想の、その皮層たるにあらずして即ち何でも貰い得という「他力本願」的のそれに対し、衷心に深き困苦の末に感得した「本願他力」の、まことにこれの純にして醇なるに立脚したのも、その古来稀なる一かと想う。

この私が所論は、小野・花山共編『日本仏教の歴史と理念』中の拙稿(昭和十四年五月「日本学より見たる如來廻向と降臨思想について」)、次いで、本会の研究発表(第六回、昭和十五年十月「日本学」)、更に同じく(第十九回、昭和十五年十一月「天降り思想としての宗教—特に親鸞教学を中心として—」)より、拙著としては『日本の道統』(昭和十一年刊)、『日本仏教の倫理学的研究』(昭和三十三年三月刊)、特に後書の「親鸞の如來廻向は我が降臨思想に由拠せ

ずや」において比較的に詳細。参酌御批判を乞う。

なほ、如上の論は、(2)彼の三願転入、(3)法統と血脈の二系譜、(4)「和国の教主聖德皇」の和讃、(5)自然法爾章等を通して、何れも「釈迦に発する仏教」に縁由して、世の串団子やオアンの串なる思惟こそ、日本人親鸞のその日本精神の時代支配的文化教学に位置し発現したもの、約言して、標榜する対象としての「釈迦仏教」の如字如義を蠲脱するのみにあらずして、しかも、その根本思惟における日本的性格として、まさしく「親鸞仏教」と称されざるを得ない真理由が儼存するのみならず、対他的に一層根深く広大と成るのではあるまいか。

南嶽懷讓禅師の禅法

中 川 孝

楞伽師資記に弘忍禅師遺囑の語を載せ、後世に吾が道を伝える人として、韶州慧能禅師の名が挙げられている。この六祖門下には多くの人材が出たが、中でも南嶽懷讓禅師は馬祖の師として禅思想史上重要な地位を占める人と思われる。

師の伝記としては、貞元二(七八二)の進士、張正甫の碑銘(全唐文六一九)が最も古いと考えられる。師は、儀鳳二(六七七)に生れ、俗姓は杜氏、陝西省金州安康県の人である。幼時から傑れた人であったと伝えられているが、十歳既に仏書をおむと記されている(祖堂集三)。十五歳(六九一)で出家し、

(祖三、最伝五)、弘景律師に師事し、二十歳(六九六)で受具した(録一)。久視元(七〇〇)の一日(二十四歳)、「我受戒して今五夏を經たり。広く威儀を學びて、蔽に表るるあるも、真理を思わんとして契い難し」と嘆げき、又、「出家は無為法なり。天上人間勝る者あるなし」と嘆じた(祖三、宋、傳、錄)。當時師は、弘景律師より仏法の威儀を學ぶにつけても、中心の安心に到らざる悩みが、師を深く嘆かしめるに至ったと考えられる。かくして同学坦然(祖、三)禪師、(宋傳は)担檜師(の奨めにより、五祖門下の嵩山慧安禪師に參じ、更に禪師に啓発せられて、六祖慧能禪師の下に投じ、十五年後先天二年(七一二)許されて秘印を授けられ宗師となるや(三十六歳)、乃ち武当(均州、湖北省)の山中に隠れ(碑銘)、十年の修行を経て、始めて南嶽に出るのである(四十五歳)。南嶽で師は陳代の開山慧思禪師の般若寺の故基に庵を結び(南嶽総勝集中)、十五年後(七三五)馬祖道一禪師を開悟せしめ、(入室弟子六人、各)天寶三(七四四)六十八歳で、南嶽觀音台で示寂されるのである。

師の言は、祖堂集・語録・伝燈錄・宗鏡錄等に伝えているに過ぎない。然し、師の厳正な修行と相俟って考察する時、師の思想宗風の深意を察知することが出来る。師が六祖に初相見の時、「何物かよにも来る」という六祖の質問に逢い、八年の修行の後始めて、「一物と説くも即ち中らず」という禪の根本義を悟り、真空無相、不染汚の境地に到達し、六祖を慶ばしめたのである。師が後に道一禪師を開悟せしめた時、坐翁・坐仏に執する道一翁師をして、遂に坐禪の真義を悟らしめ、取捨の念

を離れしめ、仏は相に非ず、法は無住なることを説くのであるが、この思想は六祖壇經と相近い。又神会禪師の語録及び壇語、(南陽和尚頓教解脫)にも、坐及び定につき同趣の記が見られ、曹溪門下の斬新な宗風が伺われる。師は又、馬祖庵前に於て、地上の甄をとって磨くという禪機に充ちた行為により、其定中には何人が來訪するも一顧だにしなかつた道一禪師をして、遂に振り向いて仏法の真義を問わしめたという。後に洪州宗の禪風を評して、「心を起すも、念を動ずるも、指を彈ずるも、目を動かすも、所作も、所為も、皆是れ仏性の全体の用に於て、更に別の用なし」(禪門師範)と宗密禪師をして言わしめる基礎は、この様な師の宗風を馬祖が繼承したことによると考えられる。師の般若寺での示徒に「(1)一切万法、皆從心生、(2)心無所生、法無能住、(3)若達心地、所作無礙、(4)非遇上根、宜慎辭哉」と述べた言中、第一句には、「一切從心転」「一切唯心造」等いう華嚴の影響があり、二祖にも同意の語が存し、(四行論)「長卷子」仏教の根本義を示すものである。六祖はこれを、「万法在自性」と述べている(六祖壇經)。第二句は、四行論長卷子に「若悟心從本己來空寂、知心非色(即不屬色)」という思想に通じ、心の無生を悟ることは達摩禪の根本を得るものである。師がこれを示すに當り、「心生ずる所なし、法能住するなし」と、明らかに自己の心境の当体を提示して、四十余年の修行の結果を示している点は注目すべきである。第三句は、上句を説明し、心が物を生ずべき時は有に即し、又心が寂滅無相に歸すべき時には無に即し、差別と平等の世界に処して心が

自由自在は働けることが仏道修行の目的であることを説く。これ又六祖の家風を伝えている(秘理)。第四句は、師に言教の少ない理由を物語る一つの根拠を示すかと思われる。以上を考察すると、師には残された言句は少ないが、その生涯は、身を以て書かれた禅訓であった。師が弘景律師に師事し、戒律に専心した当初から、六祖の下で大悟し、馬祖を振導する等、その示寂に至る六十八年の生涯はその最後迄、一々が悉く身を以て示した言語であった。その生涯を貫ぬいて、一念も住まることのなかった仏道修行の充実力が、師の偉大さを形成すると同時に、以後の禅宗の、力に充ちた発展の基礎となったことが考えられる。

看話禅と黙照禅についての一考察

——大慧と宏智の立場——

武 田 忠

看話禅と黙照禅についての問題を考察するにあたっては、これらの歴史的な位置や関係等種々論すべき点が多い。しかし、ここではその観点を大慧と宏智に限って検討することとする。ここで大慧と宏智によってその問題を考えようとするのは、大慧の黙照禅批判が次の如き諸点に於いてとくに曹洞禅の立場に對して向けられたものであり、しかも宏智の黙照の主唱に最も対応する面をもつと考えられるからである。それは

第一には、大慧の批判対象の内容が宏智の主唱した黙照の立場に通ずる面をもつと同時に大慧の立場そのものからして宏智の主唱を是としない面をもっていたと考えられること
第二には、大慧が曹洞の宗旨にきびしい批判をしたということが『禅門宝訓』中に見えていること

第三には、大慧の黙照批判の重大な要因として大慧の参じた洞山の徹禅師等へのきびしい否定的態度が考えられること

第四には、真歇の信心銘拈の跋文に義遠が大慧の批判のこと記していることであり、又宏智にも批判に應ずる態度がうかがえること
——などである。

以上のような点から大慧の黙照批判が曹洞禅に對して向けられたものと考えるとき、我々はそこに両者がいかなる立場をもって本道となし、又、いかなる根拠に於いて批判せるものであるかを十分に検討して見る必要がある。以下両者の立場と大慧の批判の根拠を簡単に記すこととする。

先ず宏智の黙照の主唱についてみると、宏智は黙と照の二面に於いて妄心を休せしめる工夫がそのまま単にそのみでなく分別對待を絶した了々たる自覚的なあり方であるべきことが本来の参究でなければならぬことを強調するものであった。しかもこの黙照の到処は究竟の位位とせられるものであって、この黙照の参究はこの仏地に自己の身心を親近せしめていくことに外ならないものとされる。

黙は單なる黙でなく、照という無分別的な自覚を失すること

ないときそこに一切処に自在たりうる主体が確立されるのである、この境位に直下に目ざしていくことが黙照理円の参究とされるものなのである。この黙照の参究は行住坐臥の一切時でなければならぬが、しかし、それを端的に履踐せしめるものは坐禅であるとされる。先ず坐に於いて黙照に親しみ得て始めて一切時に到りうるものであって、その故に坐禅の黙照参究が参学の基本とされるべきものであった。

これに対し大慧は、妄心が全く絶却されてのみ始めて本来を明らめうるといふ立場を主唱し、先ず何よりも妄心を絶却する工夫をもって参学の全道となすものであった。妄心の破せられるところ一切を明らめるものとなるからいかなるあり方もそれ以前をもって本来的とはなし得ないものとされる。しかもとくに注目すべきことは、大慧が坐禅のみによつては決して妄心が絶せられないとすることである。真に妄心が破せられるのは坐中の得力が熾然生滅の中に生かされ、そこに妄心の生ぜざるとき始めて可となるものとされるものであって、この妄心を破する立場からは坐禅よりはるかに闇処の工夫が重要視されてくる。大慧からすれば黙照の坐禅中心の立場は、静処に妄心の生じないのを是とするも、それは決して妄心の根株を絶することなく、ただ生ぜざる様に抑圧しているものにすぎず、したがって悟りを得ない死禅であるとされるのもこの点からである。大慧に於いては坐禅は闇処の工夫の前提として必要ではあつてもそれによつては見性悟入に到り得ないものとするところに、往住坐臥、喜怒哀楽の一切時に提撕工夫し妄心を速やかに絶しうる

方便としての看話の主唱となつているといえよう。坐禅及び公案の問題については論すべき点が多いがそれは次の機会を俟ちたい。

根本仏説における五蘊、十二処両 存在観の外延関係について

渡 辺 棧 雄

仏教哲学中の存在観を細かく枚挙すれば色々のものがあるが、今その中の、何れの観点からしても、根本仏説中のそれとして、異論のないらしい五蘊(色受想行識)、十二処(又は六内外入処⁽²⁾眼耳鼻舌身意、色声香味触法)の両説に就て考えると、古来その外延関係に於て、十二処説は広く、五蘊説は狭いとするのが仏教通途の解釈になつてゐる。⁽³⁾蓋し無表色並びに無為という兩種の諸法を十二処説はよく法処中に証しうるのに対して、五蘊説は全くこれを包摂しうる可能性がないからといふのである。⁽⁴⁾所がこの種の解釈を今ほしいままでに批判することを許されるならば、無表色思想にせよ、虚空・択滅・非択滅の三無為説或いは三無為説を拡大した九無為説にせよ、何れも部派仏教になつての加上・追加の思想分子のみで、換言すれば、阿毘達磨諸文学の貢献した所たるにすぎない。⁽⁵⁾⁽⁶⁾

而もこういふ見解を更に延長して考えると、根本仏説には、そのあらゆる諸教説中でも核心に価している例の無常、無我

の両命題が存するのだが、この両命題が丁度問題の五蘊・十二処に共に託して教説せられている。⁽⁷⁾だとすれば、無常、無我の両命題は当然全称肯定的な真理そのものであるべき要請上、両命題を付託、解説せられた五蘊・十二処の両説にしても真に究尽的、全称的な存在観の筈であったことが又要請されねばならないだろう。

そこで、同じ見方を一層発展させて行くと、現行の五部、四阿含中には、問題の五蘊・十二処の両存在観を共に「一切」(Sabam)であるとしている経が特に集团的に頗る多い。⁽⁸⁾そればかりか、経によると、更に裏打文句をそえて、この五蘊、十二処一切以外は悉く「認識対象中にはない」(yatha tam avisyasamin)と⁽⁹⁾いっている。かたがた以上全体の論旨を要約して見ると、

- 一、根本仏説の存在観中、少くとも代表とすべき五蘊、十二処の両説は、古来その外延関係に於て、五蘊が狭く、十二処が広いという殆んど通仏教的定説なのに拘らず、
- 二、十二処説を広いとする所以の諸思想分子は何れも後代の追加、加上のそれのみにすぎない。
- 三、一方、根本仏説には有名な無常、無我という有名な両命題があつて、共に五蘊、十二処両説に付託して説かれているが、その無常、無我の二説は普遍的真理ともいう要請の下に説かれていた関係上、五蘊、十二処説の各々にしても当然普遍的、従つて究尽的、全称的であることを要請せらる。

四、而も、恰もこの点に呼応するように、経には盛んに五蘊、十二処、中にも十二処をもって「一切」となし、それ以外のものはすべて「認識対象ではない」と称しおるものがある。

従つて論者は今かかる立場から所詮五蘊、十二処の両仏教存在観は本来は外延が全く同一のものだった所で、それが仏教思想史の変遷に伴なつて、已に上記のように変化する所もあつたものだと思つたのであるが、尚、かかる仏教存在観は、当然根本仏説における認識論的立場をも規定し、更に仏教存在観が本来唯現象論主義のものであつたという結論をも導き出さしめるものであらうけれども、何れにもせよ、幸いに江湖の理解ある御示教を希つてやまない所である。

註

- (1) この五蘊・十二処自体の解釈に就ては「印度学仏教学研究」一〇の一、宮地廓慧「五蘊と六処」参照。
- (2) 例えれば後の阿毘達磨諸論中に有名な諸門分別、すなわち有見無見、有対無対、有漏無漏、有為無為等々はまさにそれであらうし、また方法を「身受心法」に分けて「淨染常我」諸観の対治に処することを説いた「四会処」の如きも見方によつては同じ一類ならずともしないであらう。
- (3) 但し議論の實質においては、五蘊・十二処と並ぶ今一つの古来の仏教存在観たる十八界に就ても完く同段に理解してさしつかえはあるまい。十八界は十二処中の意処を更にその現実的活動(現行)としての眼識以下意識までに分ちかつ合算しただけのものとどまるからである。
- (4) 例、俱舍論卷一(大正29, p.5b): 蘊不摂、無為

義不三相应故——論曰、三無為法不可說、在三色等蘊中、与五等義不三相应故；真諦訳俱舍釈論卷一(大正 ibid. p. 155c)；陰中除、無為、義不三相应故——釈曰、若於三陰中、說三無為不可、安立令三陰相符；その他。

(5) これら無表色、無為諸法等の、五蘊、十二処に対する包摂關係に就ては、手近くは荻原雲來、木村泰賢「國民文庫本国訳大藏經論部十一」の解題中等に凶解があるから参照を望む。

(6) 同じく手近くは「印度学仏教学研究」一〇の一、水野弘元「無為法について」中など参照。

(7) 今これを五部四阿含中特に集团的に註説している相應部Ⅱ雜阿含の蘊品及び六入処品に就て見ると(但し雜阿含の場合は蘊品、六入処品共に混雜していて全然品としての整理ができていないが)、

I、相應部蘊品(Ⅱ)の全体一五八經中、

イ、無我説を説いているもの五〇經。

ロ、無常説を説いているもの三九經。

イ、無我説を説いているもの九九經。

ロ、無常説を説いているもの七八經。

II、相應部六入処品(XXXV)の全体二〇八或は二四七經 (cf. *Samyutta-Nikāya*, P. T. S. 本 W, Introduction p. 11) 中、

イ、無我説を説いているもの四五經。

ロ、無常説を説いているもの四三經。

イ、無我説を説いているもの二二經。

ロ、無常説を説いているもの一七經。

(8) これを例の相應部Ⅱ雜阿含によつて見ると、二者共に三二經(但し雜阿含の三二經中には略説經二四經ほどがあ

るのを含めてある)を数えられる。大体相應部 XXXV *Sabbavagga*: 雜阿含卷七、一〇及び一三中。外に、論者の知る限り、唯一經 S. 22, 90 (3. p. 132 f.) Ⅱ雜一〇、七一(大正 99, 262 (2, p. 66 c)) には五蘊をもつて「一切」とする立場から、「一切行無常」「一切法無我」及び「ここでは更に「一切行皆空」等と説いているのは注意せられる。尚如上の巴漢各三二經は、單純に六内入処Ⅱ一切としてゐるもののみではなくて、例えば「一切無常」(*Sabbam aniccam*)、「一切無我」(*Sabbam anatā*)、「一切空」(*Sabbam Sunnam*)、「一切苦」(*Sabbam dukkham*)、「一切破壞法」(*Sabbam khayadhammam*)、「一切滅法」(*Sabbam nirodhadhammam*) 等々としたものがその大部分を占めている。

中論における一疑問

増 田 英 男

中論の中には重大な点で論旨の矛盾する所がある。例えば因縁・三相・本際・成壞の諸品、及び行品 6 7 偈・法品 7 10 11 偈等では不生不滅・生住滅不可得と説いて變化生滅を否定するが、行品 3 5 偈・有無品 8 9 偈・縛解品 5 偈・四諦品 38 偈等では逆に變化生滅を肯定し、之を前提として諸法無自性を論証している。また因縁・業・因果の諸品では因縁(縁起)を否定しながら、巻頭の帰敬偈・四諦品・十二因縁品等では之を肯定している。かかる矛盾はどう解したらいいか。ここでは専ら第二

の矛盾点について考察する。

この矛盾解決の為にまず考えられるのは、肯定否定の対象となつた因縁そのものを分析し區別する事である。即ち吉蔵が中論疏【大四二、5c, 7b, 149c—154c】で説いた不生不滅の正因縁を觀じ、断常生滅の邪因縁を破すという考え方である。この考え方を受けついで現代の学界では更に綿密に因縁を分析し、小乘的有自性的因縁を退けて大乘的無自性的縁起を建立するものと解する向きが多い【例一、因果と縁起とを區別する説↓○上田義文博士『大乘仏教思想の根本構造』p.53—56】縁起は主客対立を超えた即の論理に基づく仏教本来の立場、因果は主客対立的形式論理に墮せる部派仏教の立場、○稻津紀三氏『龍樹空觀の研究』p.99—104（因果は実体的な物と物との關係、縁起は無実体的出事事の關係⇨変化そのもの）、二、同じ因縁或は縁起の中に小乘的と大乘的とを區別する↓○宮本正尊博士『中道思想及びその發達』p.812—6○西代義治氏『仏教哲學の根本問題』p.34f., 71f. ○金子大榮博士『仏教概論』p.119f.（因縁を実体的に見る分析的見方と、そのままに見る統一的見方）、以上のような解釈は一応妥当と思われるが、なお二、三検討すべき点がある。

今一つの解決法は二諦による解釈である。即ち龍樹自身四諦品8910偈に於て宣明した所であり、清弁が般若燈論釈【大三〇、52a, 55ab, 125ab】で試みたような「縁起は世諦、不起は第一義諦を方便として真諦を示す」と見る解釈である。月称とPrasannapada【p.494】の中で真諦を示す方便たる世諦と

して縁起を認めている。しかし清弁・月称等の所謂理境の二諦では「真空俗有」となり、俗諦（世諦）は結局方便の為に仮設せられたものにすぎず、「真空妙有」の場合のような真の肯定とはならない。ここに疑問が残る。

次に三論宗の方では二諦を専ら能説者の教化説法的手段と見る言教の二諦を主張する。即ち吉蔵が中論疏に「正道末三曾真俗」。為衆生二故作「真俗名二説。故以「真俗為二教」（大四二、28c）と説き、四諦品における論難に答えて「諸仏住三諦中、為衆生説法。為善有者説空、為善空者説有。……説真則破世諦因果、説世則破真諦無因果。」（同p.150b, 154a）と説くものである。つまり「有執を破する為に真諦を以てし（破縁起）、空執を破する為に俗諦を以てする（説縁起）」という事になる。然し中論自体の敘述は必ずしもこの方式通りではない。まず有執を破する為には種々の方便的な論法を以てし、その結果として真諦へ誘導するという形をとっている（ここに用いられる論法は清弁の立てる世俗的勝義諦に相当するともいえるが、本来は俗諦である）。しかもその論法には詭弁的なものが多いのであるが、このような論法によって果して真諦に到達し得るかどうか。ここに大きな疑問がある。

次に空執を破する為に中論は俗諦よりもむしろ真諦を以てしている。即ち四諦品13偈以下は青目・清弁・月称・吉蔵等の釈によれば、空亦復空という絶対否定を以て空執を破し、その上で俗諦の建立を説いている。ここで俗諦が妙有として真に肯定

されるか否かは、結局この空亦復空を如何に解し如何に体達するかによる（空亦復空も之を論理的分別的に解する限りやは一種の世俗的勝義諦としてなお相對に止るが、空三昧の體驗に於ては直ちに真諦に体達し真空即妙有と展開し得る）。

a van hum 信仰の研究

齋藤彦松

一、序 日本仏教信仰史の中に a van hum 信仰なるものが含まれていると考へ得る資料が幾つか遺されている。本研究はそれ等を摘出整理して、その信仰の形式及内容の解明に資したいと考へる。

二、日本密典に表われた a van hum この三つの梵字及其の發音に含まれると想定される内容は非常に大きく、密教の大要が含まれると考へ得る程であるが、その中でも特に之等の三字を代表するかの如き内容としては、

a 胎藏大日 大日經
van 金界大日 金剛頂經
hum 金剛薩埵 蘇悉地經

是等の内容が対応されて来た如くであるが、a van hum 三つの概念を連らわて云々する様になつて来たのは、藤原期頃かの如くで、

第三部 会

1. A. D. 1075~1157 「厚疊紙」定海口説、元海記

2. A. D. 1095~1143 「バンア界秘事」覺鑿
3. A. D. 1117~1180 「常喜院流印信口決」心覺
4. A. D. 1259~1350 「總持抄」澄蒙
5. A. D. 1311~1348 「溪嵐拾葉集」光宗
「日吉神道祕密記」

A. D. 1377

「授宝性院宥快記」興雅

等に a van hum にそれぞれ異なつた内容が対応されている。
三、信仰対象として表われた a van hum 表現の遺物、中世も吉野期頃から信仰対象となつて推定される遺品が出現して來つて、現在に到つてゐる。

1. A. D. 1352 萱屋戸方柱石塔婆（秋田県）
2. 蕪神樹馬瀨 瀨山磨崖曼荼羅（広島県）
3. 甘糟諏訪明神板碑（埼玉県）

中世の遺品としては右の三者であるが、是等は何れも hum が中央になつて居り、a van はその両側に位置している。之は中世の盛んとなつたところの両部不二思想、金胎兩部大日信仰と関連を持つものと推定される。即ち hum を兩部大日とし、他を金胎各大日と考へて表現したものとして推定される。特にその甘糟諏訪明神板碑をみると hum 字は中央に大きく彫りつけられ、その下に「諏方大明神」と漢字で刻され、a 字の下には「電電王子末社」と van 字の下には「雀聖天子末社」と刻されている。即ち hum には諏訪社本神名が対応され、a van にはその末社名が配されている事は、この推定を大きく扶けるものであらう。

近世に入つて来ると *hūn* 字を中央にした物は一つも見られ
ない。

4. 推定(西)江戸廻 不退寺方柱石塔婆(奈良県)
 5. A. D. 1599 中峯山天王社神宮寺鐘樓堂棟孔(奈良県)
 6. A. D. 1637 青蓮寺板石塔婆(熊本県)
 7. A. D. 1275 箱根六道地藏方柱石塔婆(神奈川県)
 8. 推定江戸廻 石動山主夜神自然形石碑(富山県)
 9. A. D. 木正(推定) 成田山奥院壁石(千葉県)
- 右の如く九例の遺品が集録されるが、何れも *a van hūn* を、
右から又は左から又は上から順次書連ねているのみで、*hūn*
字が中央に刻されたものはない。この事は既に中世の如き、各
字の各々に、夫々の仏等の内容を意識せずに、三字連ねて一真
言的に考えて、その三字真言に尊敬、信仰、期待をかけたもの
と推定される。之等の考へは現代に連続して来て、大阪府八尾
市恩地の城徳寺の門には「*on a van hūn*」と墨書された紙
片が貼付されている。之は魔除けの咒符として貼られているも
ので、この三字が咒文化して来ている面もある事が理解され
る。
- 四、結 以上概記した如く *a van hūn* 信仰にも時代的変
遷のある事が推定される。又是等の信仰遺物を種類毎に区分し
てみると次の如くなる。
- | | | | |
|------|--------|--------|----------|
| 1 磨崖 | 2 板石塔婆 | 3 方柱塔婆 | 4 骨桶 |
| 5 袈裟 | 6 位牌 | 7 棟札 | 8 蘇民将来守札 |
| 9 咒符 | 10 遍路笠 | | |

即ち、供養追善的なものと咒文的なものが多い事が言い得る如
くである。

即身成仏義をめぐる問題点

勝 又 俊 教

かつて島地大等先生が日本仏教教学史の中で、正本即身義も
空海の真撰ではないであろうという説を立て、一時学界に大き
な問題を提起したが、しかしこの新説を契機として諸学者によ
つて俄かに即身義について再検討がなされるようになった。そ
してその結果、正本即身義はやはり空海の真撰であろうことが
種々なる方面から論証され、また異本即身義については、異本
第一と異本第二と異本第三、第四、第五、第六との三類に区別
することができ、成立順序から言へば、安然の蔵作の中に正本
と異本第二とが引用されているから、第二類の成立は早く、第
三類は第二類より遅い成立のものという推定説が立てられてい
る。従つて即身成仏義の成立に関する問題は殆んど解明されて
いるとも言える。しかし些細な点では尚、幾つかの問題点が
残されているであろう。またこれを広く平安時代初期の思想問
題として取上げるときには更に検討を要する問題がある。

第一、正本即身義の空海真撰に関する論証の部門では、空海
の著作に現われた即身成仏思想を蒐集して、即身義が成立すべ
き思想的必然性を見出そうとする方法、また徳一の真言宗未決

文に現われた即身成仏思想を検討して即身義の成立すべき可能性を推知する方法、六大無礙の二頌八句が大日経開題第一と第七にあること、六大思想は空海の他の著作にも五回程見出されること、声字実相義中に、即身義に説くが如しの文が二回あること、承和二年正月二十二日の三業度人の官符に即身義の書名が出ていること。即身成仏品が高野山に現存すること、(真雅筆か)などが論点となるが、この方面では余もまた従来(の学者の指摘した資料に多少追加し、論証方法を幾分か整理しようのみで、結論としては正本即身義の空海真撰説に落着くのである。

第二、異本即身義の成立問題では、十二種の著作目録によって異本即身義の存在形態をさぐり、諸異本の内容を比較検討して、第一本、第二本、第三・四・五・六本の三類に分類し、三類の思想的特色を明らかにすることが肝要であるが、この方面では、まず二頌八句の作者問題がある。正本と異本第二には作者をあげない。異本第一は頌を掲げない。異本第三は恐らく唐の大阿闍梨作という。異本第四・五・六は唐の大阿闍梨と断定している。ところが覺鑊の真言宗即身成仏義章では、弁頭密二教論の作者たる空海を阿闍梨といい、この阿闍梨が二頌の作者であることを認めている。覺鑊の即身義章は正本即身義に解釈を加えたものであるが、異本即身義をも知りながらその説を退ける態度が伺われる。次に異本第一の思想的特色は大機小機即身成仏説であり、異本第二の思想的特色は加持の詳説であり、異本第三・四・五・六には問題が多いが、(1)理具・加持・顯得

(顯証)の三種即身成仏説を立て、体相用の三大説を認めない点、(2)華嚴・法華に対する真言宗の即身成仏説を表明しようとする点、(3)心王心数以下の各句をあげて詳説する形式は正本即身義の欠を補う意図のある点、(4)蓮華三時経などを引用し、本覚思想が強調されている点、(5)「自の本覚仏、他の本覚仏」の思想は四種曼荼羅義によること、また四種曼荼羅の解説の部分はやはり四種曼荼羅義による所が多い点などである。これらの点から異本即身義をめぐる問題点は必然的に蓮華三昧経及び四種曼荼羅義の成立問題に移行しなければならない。また承和二年の官符も疑わしいことになる。

第三、即身成仏義をめぐる問題は、平安初期における天台・真言を中心とする仏教の日本的展開の場において再検討されねばならない。即ち空海の即身成仏義や、空海の多くの著作の中に見られる即身成仏思想を初めとして、多くの異本即身義の成立も、他方また最澄の法華秀句における即身成仏化導勝を初めとして、安慧の楞論弁惑章における即身成仏義、安然の即身成仏義私記などに示された天台側の即身成仏思想の展開や、安然の真言宗教時義、菩提心義抄などのような台密の立場における即身成仏思想の展開なども、それらの思想の構造を異にしたがら、しかも奈良時代に発展した三乗思想、三劫成仏思想に対して、新たに一乗思想、即身成仏思想を打立てようとする大きな思想的使命を帯びていた点を明らかにしなければならない。

一 淨土宗寺院と中央政權との

關係について

佐藤 行 信

一 淨土宗寺院と中央政權との關係と云う題で發表させていた
だく訳ですが、この一淨土宗寺院とは、福井県敦賀市柳河の西
福寺の事です。西福寺は、最初柳河郷の地頭の藤原重経と云う
者が、応安貳年(1369 AD)に越前国野坂庄柳河郷内の敷
地一所を檀那である西福寺に菩提を祈るために土地を寄進した
のが、西福寺の始まりであります。これ以前の西福寺は念仏堂
が一つあるだけでした。それがここで始めて境内と敷地が出来
上った訳です。それを、応安四年(1371 AD)になりました
て、この地頭の藤原重経は、自分より上の支配者から承認して
貰っております。そうして、明徳元年(1390 AD)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いただ
いてます。この西福寺の成立は、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安堵状を受けております。
又、院宣を貰い受けている事も、本所である公家が皇室を動か
して勅願所として貰った為と思います。そして背後には、西福
寺の開山良如の並々なぬ活動があった事は勿論の事でありま
す。もう一つ西福寺の成立について注目すべき事は、寺院の公
的な性格、法人としての性格が創建当初からあった事です。一

言誤解が生じるかと思ひますので申し述べますと、鎌倉の建長
寺や円覺寺は創建当初、開基の北条氏の私有財産でございまし
た。従つて住職の任命権等は北条氏の方にありました。また京
都の東福寺の場合でも創建当初は、九条氏の私有財産でありま
して、住職の任命権等は九条氏の方にありました。このように
当時の寺院は、開基の私有財産であつた場合が多いのでありま
す。西福寺の場合は開基の地頭藤原氏の私有財産でもなく、開
山良如の私有財産でも勿論ないのであります。従つて開基であ
る地頭の藤原氏に住職の任命権等がない、最初から公的な性格
をもつた寺院であります。故に西福寺は寺僧の宗教活動の結果
大寺院となつて来た寺でありまして、最初は、地頭から土地を
一所寄進して貰つたに過ぎなかつたのであります。

西福寺が大寺院となるについては、前年の当学会で發表させ
ていただきましたように、地方政權、即ち越前の守護である斯
波氏と交渉をもつたからであります。それで今度は、西福寺が
さらに發展するために、中央政權である室町幕府と交渉を持
つた事を今日ここで發表させていただきます。勿論その間にも地
方政權との交渉を中止した訳ではございません。新しく越前の
守護となつた朝倉氏とも交渉を持っております。前は地方政權
の勢力下に寺領を安堵して貰つておつたものを、今度は、地方
政權と關係をもちながら、中央政權の下に安堵して貰う訳であ
ります。

なおここで云う中央政權とは足利氏との關係です。それが最
初に古文書に出て来るのは、応永卅年(1423 AD)八月廿

二日、足利義持の花押のある住職宛の文書であります。内容は西福寺を將軍家の祈願寺とすると言うものでありまして、この時始めて西福寺は中央政權と關係をもち、將軍家の祈願等として認めて貰ったと言ふ注目すべき文書であります。

又、永享二年(1430 AD)十二月九日には、足利義教、即ち前の文書の義持の孫からこれまで西福寺が持っていた寺領及び同國所々散在名田畠敷地等総てを寺領として安堵して貰っているであります。この寺領は、さきに応永十三年(1406 AD)潤六月十七日に地方政權との關係のところ、前年述べました守護斯波義將に認めて貰ったものや、応永廿年(1413 AD)三月十日に斯波義重に認めて貰ったものであります。が、今度は寺領六町二段三百歩を、中央政權から公認されたと言ふところに意義があるのです。たとい地方政權が亡んでも西福寺の寺領は変更しないと云う事になり、西福寺の寺領が確固たるものになるのであります。このように中央政權と交渉をもち、寺領を安堵して貰い西福寺が発展する経過を、古文書の上から発表させていただく訳です。

宗教における殺生是認の倫理

戸 頌 重 基

問題の設定 殺生とは生物一般からその生理的生命を剝奪する行為であるが、ここでは人間生命の剝奪の意味に限定し、宗

教における殺生の罪惡感をヒューマニズムの倫理に焦点を合わせて考察するのが目的である。

宗教と殺生の習俗 人間の行為的諸惡のうちで最大の罪惡は、目的のために手段を選ばぬ殺人である。が未開宗教であると文明宗教であるとを問わず、宗教は必ずしもそういう倫理的罪惡感に徹底してきたと見做し難い。未開宗教における人身御供と称する犠牲の習俗や、他部族の血を喜ぶ武神崇拜はいうまでもないことだが、戦争に協力を惜しまなかつた文明人の既成諸宗教も、その倫理的罪惡感において、未開宗教と大差ない野蛮性を裏証してきた。信仰目的のために手段を選ばぬ思想は、信仰をもっぱら、イ・ラシヨナルの領域から、アンチ・ラシヨナルの領域へ追い込み、宗教とファシズムの結合を可能にする。

宗教と倫理の起源 ヒューマニズムは世俗倫理 secular Ethics や自然法 natural law からその不滅の源泉を汲みあげている。それは必ずしも宗教に由来するものではない。神を本にする宗教と人間を本にする倫理とは、その本質を異にしている。特に東洋諸宗教は生命尊重の前提になる権利道德に関し、全く遲鈍であった。これらの事實は倫理が宗教に起源を有するとみたデュルケムなどの学説の誤りを示すと共に、宗教から独立の起源を倫理に与えたウェスターマークなどの学説の正しさを証拠だてる。宗教と倫理は歴史上、種々の交錯を示すことがあつても、自ら次元を異にし、従つて後者の起源を前者に解消することはできない。

宗教と倫理の関係 両者の関係は第一に宗教が倫理に寄与するばあい、第二に宗教が倫理を超越するばあい、第三に宗教が倫理を欠落するばあい、そして第四に宗教が倫理に相反するばあいとある。殺生は認の如きは第四の關係に包摂せられる。

殺生とフアナティズム 宗教における殺生はフアナティズムの手段悪と密接な關係をもつ。それは一神教において特に顯著である。エラスムスは *Querela Pacis* (1517) において、「汝殺すなかれ」と説くキリスト教が、好戦的であることを非難した。「汝の敵を愛せよ」という命題は、フォイエルバッハによれば、個人の敵に関するもので、神の敵に関するものではないという。(Das Wesen des Christentums, 1841) 不寛容な一神教は、ユダヤ教、回教を含めて、そこには自己と信条を異にしている異教徒を抹殺しようとする熱狂的な不寛容を内包している。英語の「暗殺者」を意味する *assassin* はアラビヤ語 *hashshin* に、*fanatic* は神殿を意味するラテン語 *fanum* に由来するといわれる。熱病を意味する *fever* もローマの熱病の女神 *Febis* と關係があるのではなからうか。今日、宗教は概して異教に対し寛容となっているが、それは宗教闘争の無効を歴史から学んだ結果であって、宗教の自主的な帰結ではない。

仏教の慈悲と一殺多生 原始仏教の感傷的な不殺生戒は、「抽象的且つ非人間的ならしめる無制限な誇張」の故に人間生命の尊重の焦点をはぐらかしてしまった。仏陀の所謂広大無辺の慈悲は、観念的に無限でありうる *Wohltun* と行爲の有限性に制約されている *Wohlun* とを混同し、人間的な同情に

さえ違しなかつたばあいが多い。そういう誤つた慈悲の誇張は、大乘仏教になると正法護持のために公然殺生を許す結果となった。報恩經(大正蔵三卷)では山中の賊を、理趣經(大正蔵八卷)では三界一切有情の殺生を是認している。涅槃經(大正蔵十二卷)は闍提の殺害や刀杖持戒を説いた。章安灌頂はその『涅槃經疏』(大正蔵三十八卷)において刀杖持戒の必要を認め、日蓮もその説を受容し、ついに一殺多生の慈悲を説いた。(戒法門) 大燈園師は後醍醐天皇に、「無心の法を得ば日に千人を殺すも籤毫の罪無かるべし」(沢庵・『達磨大師安心法門』日本哲学思想全書第九卷)と教示している。以上は殺生は認の一例である。

結語 神や正法を絶対とする宗教は、人間の立場をこえようととして、却て人間以下の立場に転落した一つの事実をとりあげて以上宗教の倫理的考察を試みたのである。現代はこのような宗教が世俗倫理によってヒューマニイズされなければならぬ時である。人間が宗教によって救われるのではなく、宗教が人間によって救われねばならぬ。そうする時、宗教は始めて人間を救いうるであろう。

初期仏教史伝の虚構と象徴について

宅 見 春 雄

仏教史伝がその目的のために虚構を内容としていることは明

かである。史伝そのものは歴史的事実から成立しているのであるが、仏教史伝は解脱を目的とするが故に歴史的事実を内容とすると共に伝説的虚構をも内容としていることは注意に価するものと考えられる。更にその伝説的虚構の中に宗教的意義が存在するのであって、極言するならば歴史的事実に於けるよりもむしろ伝説的虚構の中にこそ宗教的意義と傾向即ち宗教性があると云いうるのである。このことは初期仏教史伝に見られることであり近代に至るまで仏教史伝に現われているものである。初期仏教史伝として仏伝を見る時それは梵巴漢等によって説述せられ、史伝と經典と云う二形式によって現わされているのである。この二形式については初期仏伝に関する限りに於ては、史伝よりもむしろ經典の中に史実的記述の多いことも注意しなければならぬ重要な問題である。これは最古の經典中に記録せられている仏伝の中に、神話的傾向・虚構的表現が比較的少いことを意味しているのであって、歴史的事実の究明を目的とする史伝が反って非史実的描写の多いことを示しているのである。このことは仏伝として著名な *Mañavaṣṭu*, *Lalitavistara*, *Buddhacarita*, 等の史伝と *Sutta-nipāta*, *Thera-gāthā*, *Theri-gāthā* 等の經典の記述と比較してみる時自ら明かになるのである。勿論これらの二群を単純に比較することの危険は云うまでもないことであるが、ここで問題となるのは、その目的とするもののために事実の表明が虚構への転換となることであるのであって結果としては逆となることを知るのである。しかしそれが又歴史的目的と遠ざかったかわりに宗教的目的に

接近しているのである。この事実と虚構との関係に仏教史伝のもつ宗教的性格が現れているものと考えられるのである。

この虚構即ち非史実的表現が時には象徴と誤認せられることも重要な課題である。初期仏教史伝に於てこの象徴的意義を知るために仏陀の存在の表現を見る時、空間による表現から具象による表現への発展があるのである。存在の非存在による表現もある意味に於ては象徴と考えられるのであるが、美術的解明に於ては物的なもの即ち具象によって抽象では表示しえなかつたものを表現するように発展した処に象徴の出現が考えられるのである。しかしここで云う具象とは非存在以外のもの即ち言語等をも含んだものと云う意味をもつものであって仏教の所謂空の空ならざるものと云う意味である。

このような象徴による表現記述は史伝の中に於てしばしば用いられているのであり、重要な意義を与えられているのである。そしてそれが特別な宗然的意義と性格を示すものとして重用せられているのである。それも神秘的傾向の著名なものに強調せられて居り、そうでないものに於ても多少の傾向のあることを否定しえないのである。時には象徴あることを以て宗教的であると考えるに至るのであり、そこに非合理的なものへ走る宗教のもつ宿命を見出しうるのである。

虚構と象徴とは共に非史実的表現方法と見られるが、そこに全く眞實的なものであることも知られる。歴史的事実の説述でないことに於て同質であるが、虚構が記述者の宗然的的心理的衝動によって作り出されて宗教的意義の表明に役立つものであ

り、象徴は表現の不可能を可能ならしめる方法として用いられた手段の結果である。即ち虚構は心理的構成であり象徴は知性的構成であり、虚構によって宗教的目的への道を明かにし象徴によって宗教的理解を容易ならしめるものであり、この二が歴史的事実と共に記述せられることにより仏教史伝は宗教性を持ちうるのであることを初期仏教史伝の資料によって探求するのである。

浄土の存在と意義

堤 玄 立

かつて結城令聞博士は「浄土教の建前について、現代両面からの疑問が提出されている」ことを指摘された。歴史学的な疑問と教理学的な疑問とである。つまり、仏教の発展史からみて、浄土教は仏教の庶子的存在ではないかと考えるのが前者であり、浄土教の教説があまりに神話的であって近代的知性には受け入れられないのではないかとするのが後者である。前者については、結城博士の諸論文があり、また山口益博士によって、浄土教が大乗仏道体系のおのずからな歴史の帰結であることがあきらかにされている（『仏教学序説』等）。また、後者については、結城博士が「浄土教の真理性」（宮本博士編『仏教の根本真理』所収）において、浄土教の真理性の性格と真理の浄土教的性格という両面からこれを論じておられるのである。

ところで、この両者の疑問はあい関連するけれども区別されなければならない。教理史的研究においては、経典はあくまでも歴史の所産として取り扱われ、それが歴史のなかでいかに理解され、解釈されてきたかを追求する以上に、これを超えることがゆるぎないのであるが、仏教における経典は、つねに人間の解脱乃至救済を指示するものとして、歴史の所産であることを超えているからである。たとえば『無量寿経』をみても、そこには古代インドのさまざまな歴史的事情や社会的背景や社会的背景、ものの方や考え方があらわに顔をみせている。そして、この経を文献学的に、或は宗教史的にとりあげようとするれば、これらの問題は重要な研究課題となるであろう。だが、こうした経典成立の外的基盤をさぐることにのみよって、はたして経典の指示するもの、意味するところを、正當にとらえるであろうか。今日、大乗非仏説という考え方は学界の常識であり、大乗経典が仏教の歴史的な展開過程において成立したものであることを否むことはできない。しかし、なおそれが仏説として仰がれ信じられる所以はどこにあるかを明らかにすべきである。

経典には神話的表象をもつものが少なくない。浄土について語られたかざかずの表象も神話的である。これらの表象は、いかに受けとられ、理解されるべきであろうか。故野々村直太郎教授が『浄土教批判』（大正一二年刊）において指摘された問題は、いまなお、他山の石として考えられなければならない。即ち、われわれが経典に対する場合、経典の字句や表象を全く文

字どおりに、いわば理性の犠牲において盲信することを強要したり、逆に現代の思考や表象をただちに經典におしつけて解釈しようとする態度をとりがちであるが、その誤りを批判して、

宗教本来の面目を明らかにしようとしたのが、教授の真意であったからである。ただ、惜むらくは、教授の場合、宗教を「人間をしてその計らいに囚われたる生活より脱出せしむる教法」と定義つけたが、ヒューマニズムをその立場とされ、これに対する根源的な批判を欠き、解脱乃至救済の原理的構造を十分にあきらかにしていないことである。同著について金子大栄師の『浄土の観念』『彼岸の世界』（いずれも大正一四年刊）が世に問われたが、その主張はややイデアリスティックなきらいがあるにしても、根本的立場においては、浄土の存在と意義を正しく解明したものであった。このように、当時異端とされた先輩の説には耳をかたむけるべき多くのものがあるが、最近では星野元豊博士の『浄土』（昭和三二年刊）に注目すべき見解がある。博士はバルト神学を背景として、神と現実との原理的關係と現実的実践的關係との区別をあきらかにし、浄土を仲保者として理解しようとせられたのである。そして、浄土と人間との關係を具体的に三願転入としてとらえられたのであった。私は、これらの説にみちびかれつつ、浄土の原理的構造を本願の上で考えたいものであるが、この際、その展望に大きな示唆を与えられたのは、曾我量深師の第十七願観である。本研究は、こうした先学のみちびきに従いつつ、非神話化の問題やティリッヒの象徴についての所説に刺激されながら、浄土の存在と意

義を考えようと志ざしたものである。なお、上田義文博士の「浄土」についての講話からも深い学恩をうけている。

僧純の『妙好人伝』の成立

佐々木 倫生

仰誓の『妙好人伝』は文政元年（一八一八）に上梓される予定であったが、何故か版にならずに天保十三年（一八四二）僧純によって上梓された。（初編序及び跋）その間の事情を臆測すれば仰誓自身にその意志のなかつたことに弟子たちが思いを致したのでないかと考えられる。教化者としての仰誓には『現在十益弁』があるが、彼の『真宗小部集』の中にその構成上、妙好人についての記録は含まれてよいものである。しかしそのことをしなかつたのは明和の法論において一益達解の論に関して長州の円空の一如祕事、同行善知識の問題が念頭にあったためでないか。そのことがまた『妙好人伝』としての上梓を阻む理由であるとも考えられる。では僧純は何故にこれを敢えて果し、続編を書き継いだのか。

妙好人そのものの取りあげ方は僧純は仰誓を規範としているようである。しかし根本的にはかなり違った態度をもっている。それは構成の上で転載、引用、解説の記事が多いことに見られる。そのような記事は大別して(1)往生伝類、(2)妙好人伝類

であるが、(1)には平安時代以来の往生伝類として認められているものが多く、(2)には宗学者(月笠、僧僕、仰誓、履善など)関係のものと散在した記録(『七三郎生涯記』、『孝信庄之助伝』、了幻記録、西光寺譏状など)などがある。このようなものを背景にして、往生伝作者たちが往生人を補い新しい往生伝を編纂する間に往生人の概念を拡大したと同様の態度が僧純に見られるようになる。そのことが許されることになったのが、僧純の上梓を可能にした理由と考えるが、それは僧純と仰誓とは宗教者としての根本的態度が異なる為であり、また延宝四年(一六七六)の西本願寺の三条の禁制が緩和され、また三業惑乱の波も漸く鎮まり、教学が固定化の傾向に向ったからであろう。既に玄智の本願寺通紀八巻に『祥異伝』のような往生伝が見られる。妙好人を称讃することが同行善知識の意義を主張する一如秘事の立場に誤解されるよりは往生人的性格を強調することがより無難であった筈である。

僧純の上梓は一面では教学の歴史的事情を背景にしているが、主体的には彼の宗教者としての立場にある。それは唱導家としての立場であると云ってよい。彼には十四種の著述があるが、その中で『日本往生伝和解』『孝子経和解』『高祖聖人十思弁』『親鸞聖人十思辨』などが彼の立場を物語っている。その中にはかなり妙好人伝の内容と重複した説話もある。と同時に唱導においては現実的な諸問題を取りあげねばならない必然性を意味する説話でもある。仰誓の『十益辨』が上巻を全て金剛真心の説明にあてた態度とは根本的な相違がある。僧純の態度

はどこまでも教化者というより唱導家のそれであろう。

禿氏祐祥氏の刊行された『書目集覽』には寛文より明和年間に至る仏書刊行目録があるが、我々は元祿を頂点としながらも、享保より明和と次第に一向宗の著書が増加してゆくのを見る。その中で勸化、唱導などを附した著作に気づくのである。また石田充之氏の指摘されているように(『真宗の布教の展開』)多くの教化本が出版され、平易であり、経文、祖文、譬喩、用語説明などによる仏教々義や安心を知らずものが生れた。唱導本が唱導、法談のための材料書や、法談技術指導書として一種の専門書として成立してきた(石田氏)と同時に、一般に読まれ語られもする教化本も多く出版されたのである。そのようなものとして僧純の『妙好人伝』を性格づけることができるだろう。そのことは第三編下巻、第五編下巻が全く妙好人の言行録でなくなっていることからも理解できる。

日本浄土教と神秘主義の問題

石 田 慶 和

神秘主義の成立は宗教の成立と共に古い。というより、あらゆる宗教は、何等かの意味での神秘主義的契機を中に含むことなしには成立しなかったと言ってよい。従って神秘主義の内容は宗教の内容と相応じて多様であり、その分布は広汎である。然るに我国に於ては、従来二、三の業績を除いては、神秘主義は

そのような広い視野に於ては考察されなかつた。その概念は常に限られた意味に於てしか用いられず、例えば特異な人間の特異な宗教経験をめぐつて、或は所謂靈驗や奇瑞等をめぐつて「神祕」という語が用いられ、又神祕主義が論じられてきたように思われる。しかしそれらは、神祕主義の問題領域の一部ではあつても、決してその全体ではない。神祕主義はそのような言わば原初的な宗教性に関わりをもつと共に、又他面人間精神の到達し得る究極の境地に迄深く関わりをもつ。否寧ろ人間精神の究極的な立場に関与するところにこそ神祕主義の本質があるとすら言い得る。西歐に於ける神祕主義の研究は、このような究極的な立場を基礎としつつ而も大きな拡がりの中に神祕主義を説明しようとする態度をとつて進展している。これに反して我国に於ける宗教、特に仏教をめぐるかかる意味に於ける神祕主義的観点よりする研究は必ずしも十分ではないように思われるのである。神祕主義をどのように定義するにせよ、神祕主義的な在り方そのものは、仏教にとつても決して無縁のものではない。仏教が今日に至る迄単に思想としてではなく、やはり一つの宗教として生命を維持し來つた所以のものは、その中に深い体験の場を蔵しているからであり、その体験の場は当然神祕主義に結びつくものをもつのである。ここに特に日本浄土教をめぐつて神祕主義という観点を立てるのも、仏教の中で禅の流れと共に殊に体験の場を広く且深く蔵する浄土教の立場を説明する為には、それが不可欠であると考えるからに外ならない。敢て言うならば、通常信の立場として特色付けられる浄土教の

中にも、その宗教体験の本質に於て神祕主義という立場からのみ把え得るものがあると考えられる。否寧ろ日本浄土教そのものが、一つの神祕主義の展開乃至は深化として把握し得る様相を示しているところがあるように思われる。我々はこのような展開を跡付けることによって、浄土教と神祕主義、更には仏教と神祕主義の關係を問題にする手掛りを得ると共に、一般に宗教に於ける神祕主義の位置を明かにせんとする努力に資するものを得たいと考えるのである。更にこのような試みは、現在の日本浄土教史の研究に一つの視野を開こうとするものでもある。即ち戦後歴史的、社会的諸条件を考慮にいたれた浄土教史の研究は長足の進歩を遂げた。しかしこの場合、浄土教史としての一貫性はやはり教理の連関の中に求められている。もとよりその教理の理解に際しては従来の伝統的・護教的理解態度は斥けられているが、それに代つて新しい独断—近代意識の場から教理を恣意的に解釈するという独断—が成立する可能性が生じている。このような独断を避ける為には、浄土教史の中で夫々の宗教的主体が特定の教理を選びとるに至るその根源的な主体的把握の場に我々自身が立つということがなければならぬ。この根源的な主体的把握の場に立つことは、思想と体験の生きた統一の場としての神祕主義の立場に我々が立つことに外ならない。即ち日本浄土教の歴史的展開を跡付ける為には、その展開の生きた流れそのものの中に入れてその形成過程を明かにすることがなければならぬが、それは夫々の時代に於ける浄土教成立の場である浄土教的宗教体験の場に我々自身が立つ

ことによってはじめて可能となるのであり、その為には神祕主義的立場からの解明が必然的に要求されると考えられるのである。

撰真実論外境批判章における

仏智の問題

菅 沼 晃

『撰真実論』『*Tattvasamgraha*』の「外境批判」*Bahirartha-parikṣā* という章においては、内外の種々な外境を実有とする説が取り上げられ、批判されるのであるが、そこではその批判を通して知 *jñāna* の構造・働きに関する説が述べられ、その知の解明一般と連関して仏智の問題が取り上げられている。『撰真実論』ではその最後の一章が一切智そのものを扱っているものとして知られているが、この「外境批判」の章では *jñāna* 論一般の立場から、その問題の提示がなされる点に、特色があるように見られる。

さて、この章で説かれている *jñāna* 論の特色は二つあると考えられる。一つは、*jñāna* について、「有相の知」*sākāra-jñāna*・「無相の知」*nirākārajñāna*・「異なる行相の知」*anyākārajñāna* という三つのあり方が論じられ、結局ここでは知はその三つのあり方のいずれにも属さないものであるということ⁽¹⁾、第二には知の自証 *svasamvedana*, *ātmasamvedana*⁽²⁾ 十

なわち、知 *jñāna* は元來所取と能取の二を離れたもの *grāhyagrāhakatvayarahita* であり、ただそれ自体を認知するものである、ということである。

これにたいして、*Sautrāntika* 系の人と言われる *Subhagup-ta* は、仏智 *buddhajñāna* を *jñāna* 一般として論ずる立場から、知一般の場合はそれが有相でも無相でもなく、自証のみのものであることは否定しがたい、それならブッダの智に關しても *buddhe'pi jñāne*⁽³⁾、どうして有相か無相か、同時か異時に生ずるものかとの考究がなされないのか、と第一の反問を上げる。これにたいして *Santaraksita* は、ブッダにはすべての障礙がなく、所取と能取の差別別 *grāhyagrāhakatvikaipa* がまったくないのであるから、有相・無相などはそれについてまったく論ずることはできない、とのべている。

しかし *Subhagupita* はさらに第二の反問を上げ、たとえ認知されるべき外境は存しないとしても、他のものの相統の中に存する *san-tānātaravartī* 他のももの心 *cittānāra* があるのをブッダは認知するではないか、とのべ、他心智の問題をあげている。この反問にたいしても、*Santaraksita* は、ブッダの智と、一般的に「知は知のみを認知する」などといわれる場合の知とはまったく同一には論じられないという立場から答釈している。すなわち、一般的に知 *jñāna* と同じく論じた場合には、ある外境を認知するといふときにも、それは知それ自体を認知しているにほかならないのであり、したがって他人の相統の中に存する *anyasantānāra* を認知するとするならば、

ブッダの *jhana* にも染汚があるという過誤におち入ってしまうというのである。

さらに *Subhagupta* は、第三にブッダの *jhana* がいかなる外境をも認知しないものであるとすれば、どうして一切知者 *sarvajña* といわれるのか、と反問する。 *Santaraksita* は、それにたいして、つぎのように偈答する。すなわち、ブッダの場合、一切を知るもの *sarvañit* あるいは残りなく一切を知るもの *nihśesaśarvañit* とされるのは、過去の誓願の力 *pūrvaprañihānabala* によつて、すべての世間に対する利益を完成したものの *aseśajagadarthasam=padāna* であるからである。一切知者 *sarvajña* とは、認知の力からそう名づけられるのではないのである。これは、「同論の「三世批判」 *Trīṅkaṭyaparīkṣa* の最後の部分にも見られる主張である。

このようにしてこの章においては、知 *jhana* の問題は唯識の立場から他のインド諸学派と対等の場で論議されるのであるが、ブッダの智という場合にはただ認知という場合の知 *jhana* ではなくて、悲 *karuṇa* の働きとしての仏智のみを強調しているものであり、この点において、徹底した論理主義をおし通しながらも、仏陀観に関する限り伝統的な教説のみにもとづいて *Santaraksita* の立場が知られ得ると考えられる。

註

(1) 拙稿「撰真実論における識説について」(『宗教研究』第一七〇号)“The Examination of the External Object in the *Tattvasaṃgraha*” (『印仏研』第十卷第二号)

(2) Hattori, M., “*Bāhyathasiddhi of Subhagupta*” (『印

仏研』第八卷第一号)

大乘仏教の支持者としての善男子

善女人

平 川 彰

大乘仏教徒が自らを「菩薩」と呼んでいたことは、大乘経典によって明らかである。とくに般若経の四種の菩薩が有名である。即ち初発意菩薩・久発意菩薩・不退菩薩・一生補処菩薩である。阿含経や部派仏教でも菩薩の用語を用いるが、しかしそれは「仏陀の前生」にのみ適用するのであり、一般の仏教の修行者を菩薩とは言わない。したがって修行者を菩薩と呼ぶことが、大乘仏教の大きな特徴であることは明らかである。

しかしこの外に大乘仏教では、修行者を善男子(族姓子)、善女人(族姓女)と呼ぶことが多い。しかしこの言葉も意外に阿含経には少いのであり、大乘教徒の呼称として重要である。しかし学界ではこれまで注意されなかったようであるので、発表することとした。大乘経典で善男子・善女人が無数に使われていることは、改めて実例を示すまでもない。般若経などの中には、説法の会座に集る人を示す場合には、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷のみを挙げて、菩薩を挙げない場合もある。しかし経作者が比丘や比丘尼に読んでもらうために般若経を作ったのでないことは、経の内容を見れば明らかである。「若し善男

子・善女人があつて、この經典を受持するならば」とか、「善男子、善女人が、この經典の中から四句偈ひとつでも取り出して、他に説くならば」等と至る所に述べて、經典の受持者が善男子・善女人と呼ばれている。或いは阿弥陀經でも、阿弥陀仏の名号の受持をすすめる場合に、「若し善男子・善女人があつて、阿弥陀仏の名号を一日、或いは二日、云々」と述べ、善男子・善女人に名号の受持をすすめている。かかる傾向は、法華經でも華嚴經でも、或いは他の大乘經典でもすべて同じであり、大乘經典の強い特徴である。

このように大乘經典で重要視される善男子・善女人が、阿含經典では重要視されていない。アビダルマ論書では全く問題にされていない。初期の仏教教団では在家信者を優婆塞・優婆夷と呼び、出家者を比丘・比丘尼と呼び、尚詳しく言えば、沙弥・沙弥尼・式叉摩那の別もあつたが、ともかく善男子・善女人という如き、在家出家の区別の明らかでない呼称の入る余地は無かつたのである。善男子 (kulaputra) とは、よい家柄の出身者という意味だけであり、本来は仏教徒を示す言葉ではなかつた。長阿舎の『アンパッタ經』には、「アンパッタ婆羅門は善男子である。良き生れ (suñña) なり」などと用いられ、異教徒の青年を善男子と呼んでいる。或いは初転法輪を説く經では、「ベナレスにヤサと名づける善男子、長者の子があり、身体柔軟なり」などと述べ、出家以前の耶舎を善男子と呼んでいる。このように在家者を示す「善男子」が、次第に仏教と結合して用いられるようになった。「善男子が、鬚髮を剃除し、袈

裟を著し、正信にて出家し、修行をなすのは無上の梵行を修し、悟りを得るためである」などの用例は、若干仏教に結合した例である。この教説は、阿含には型となつて現れるが、パーリ經典は極めて少い。漢訳には多く、雜阿含に特に多い。具足戒の儀式の時、教授師が受戒者に問う言葉に「善男子よ、これ至誠の時なり、実語の時なり。云々」と述べ、出家をする人に善男子と呼びかけている。これも型となつているか、パーリ律と五分律では、この場合に善男子の語を用いていない。摩訶僧祇律・四分律・十誦律などは用いている。漢訳雜阿含や增一阿含には、善男子の用例が多いが、それに相当するパーリ經典では、善男子の語が無い場合が多い。部派仏教では、善男子の用例に差異があつたようである。パーリ經典にはとくに少く、特に善女人の用例は非常に少い。在家出家に共通する善男子善女人の用語が大乘教団で用いられたのには、それ丈の理由があるが、阿含の用例を精査してみても、この用語が、阿含から大乘に發展したと見る理由は見出し難い。詳細は近く発表したい。

道元の臨濟禪批判について

古 田 紹 欽

正法眼蔵に見える示衆年時の奥書から云えば道元の示衆活動は仁治三年(一二四二)とその翌年の寛元元年の二年間が最も

盛んであったことが知られる。道元四十三歳と四十四歳の間、深草の観音専利院興聖宝林寺にあった時から越前吉峰寺（禅師峰）にあった時までの間の一時期である。

この一時期の示衆のうちに現われた極めて注目すべき道元の思想として、臨済に対する批判が集中的に屢々行われたということ、宗号を立てることを徹底的に排斥したということが見られる。道元は年少の修行時代から入宋して天童如浄に参するまでは、宋地にあっても臨済の宗風を究めたのであり、道元と臨済禅との関係は極めてふかい。柴西を師翁と呼んでいることから見ても明かに柴西―明全―道元の法系が知られるのであり、明全については「予発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとふらひき、ちなみに建仁の全公をみる、あひしたかふ霜華、すみやかに九廻をへたり、いささか臨済の家風をきく、全公は祖師西公の上足として、ひとり無上の仏法を正伝せり」（正法眼蔵辨道語）といっていて、明全を信頼する師と仰いだのである。明全が若し宋地にあって病歿するということがなく、道元が宋地にあって最初に師事した天童山無了了派が若し示寂するということがなかったならば、道元の帰朝して伝えた禅は或は違つたかたちのものとなつたかも知れない。

道元は無了了派示寂後、天童山を董した天童如浄を師として参学し、曹洞禅を嗣承して我国に伝えたのであるが、それでは道元はどのような立場を取って曹洞禅を伝えたものであろうか。今日では我国の禅は大きく云えば臨済禅、曹洞禅に分かれ、別々の宗派を呼称してその間に殆んど通路を見出さず、禅に於ける共通性より寧ろ個別性が強調される傾向となつているが、果して道元の時代において臨済宗、曹洞宗といった区別が截然としてあつたであらうか。正法眼蔵の示衆に見られる臨済批判と道元自身の辿つた参学の径路とを思い合すとき、道元の立場には少なからず複雑なもののあることを知るのである。

天童如浄は曹洞正宗を興した人であることは明白であるが、如浄自身臨済禅に参じた人であり、如浄の下にまた臨済禅のものが参じてをり、如浄語録を見ても如浄は臨済及びその系統の禅に深く通じていたことが窺われるのであり、その用いられている方則是寧ろ臨済系のものが多くさえあつて、如浄の思想には所謂、臨済、曹洞という宗派の対立意識はなかつたものと云わねばならない。従つて道元が臨済批判をしていることをもって如浄からその思想を受けついだとは云えないのであり、道元の臨済批判は道元の思想そのものから多くが出ていたものとしなくてはならない。道元が正法眼蔵の示衆にあつて宗号を立てることを排斥したのは宝慶記に如浄の語として「仏祖の大道を以て猥りに禅宗と称すべからず、今、禅宗と称するは頗だ是れ漢運の妄称なり」と見えていることから如浄の思想を受けたものと思われるが、道元は禅宗という宗号も五家（臨済、曹洞、潞仰、雲門、法眼）の称号も凡そ宗名として立てられるすべからずを退け、宗名によって限定されることのない仏法の総府としての禅を唱えようとしたのである。この論理に従えばもとより臨済宗の禅と云われるものがあるべき筈はないが、それにも拘らず臨済禅というものを予想するかのよう集中批判をしたのは

何故であらうか。帰朝してから道元の教団が成立しようとする趨勢に向って行った時、道元は既に存した臨濟禪というものを可成り意識的に考えざるを得ないものがあり、特に臨濟禪に批判を加えることが必要であったのではあるまいか。一方、また臨濟をもつて祖席の英雄と呼び、「近代の抜群よりも抜群なり」として臨濟を称揚しているところもあって（正法眼蔵行持）、道元の臨濟禪に対する態度に複雑さがあるが、道元にはその経歴の示す臨濟禪への親近さと、自からの教団が成立しようとするにともなうそれを排除しようとする意識との二つが絶えず混在したものと考えられる。そうして時には宗号を立てることの拘束から無宗の自由な立場を標榜しようとするものがあったと思われる。その思想的な苦闘に相遇したのか仁治から寛元にまたがる凡二カ年であったと見られる。

第四部会

トルコのナシヨナリズムとイスラーム

—Ziya Gökalp の思想を

中心として—

中村広治郎

第一次大戦後のトルコにおける、ケマル・アタチュルクの指導による改革運動を支える思想の重要な要素はナシヨナリズムである。

イスラームがこれとどのような関係にあったか、という問題をナシヨナリズム運動の父といわれるジャ・ギェカルプ（一八七六—一九二四）をとり挙げて考察したい。

彼の問題意識は「トルコ化、イスラーム化、近代化」、つまりトルコ人はムスリムでありつつ、いかにして西洋の近代文明を採用するかである。

この彼も、一九〇八年の青年トルコ党の革命後暫くは、オスマン帝国内の異民族に平等の権利を与え、彼らの協力の下に帝国の統一と復興を計らうとするオスマン主義に立つ愛国者であった。

しかし、一九二二年以後のバルカン戦争やアルバニアの反乱等を契機として、ヨーロッパ領トルコの大部分が失われるに及んで、オスマン主義に疑いを懐き、トルコ主義に移ってゆく。

以後彼は、デュルケムの社会学理論を援用し、その「社会」の概念を“nation”におき替えることにより、独自のナシヨナリズム理論を展開し、改革の指針を導き出した。

彼は、相次ぐ戦争という異常な国家的危機の状況を通じて、個人を怠惰からふるい起し、個人の最大の自己犠牲を要求し得る「理想」をこの“nation”に見出した。

そのような危機的状況においては、個人の中に生きているのは“nation”という集団意識だけであり、社会が個人に内在化したものとしての人格である。

彼はこの「理想」の概念を拡大して、集合表象としての、社会（彼の場合“nation”）の精神、演習、エートスをも含ませる。ここから「文化」と「文明」という彼の重要な概念が出てくる。即ち、前者はその“nation”に個有の「理想」、エートスを表わす感情的側面だとすれば、後者は多くの“nation”に共有される知的物質的側面である。

従って、トルコは一方では農民大衆の中及びイスラーム以前の過去にさかのぼり自己の「文化」を発見し、それに徹することにより、他方ではこれまでの古い東洋文明を投げ捨て、テクノロジーと科学の所産である近代西洋文明を採用することにより、立ち直ることができる。

では、このような立場におけるイスラームの位置はどうか。彼はこれを先ず、機能的に考察する。彼はイスラームの儀礼、特に集団礼拝を消極的儀礼と積極的儀礼とに分ける。前者において、個人はその個人的動物的慾望から離れる。後者において

て、その集団状況から集団意識が生まれ、社会が個人を満たし忘我の状態が生まれる。

そして集団の成員が同一の“nation”に属しているのであってみれば、個人は俗的な利己的な欲望から離れ、“nation”という神聖な「理想」に満たされる。従って、ナショナリズムとイスラームは両立する。

しかし現実形態からみれば、それだけではすまない。即ち、イスラーム法に対しては、大胆にもこれを神の直接的啓示の部分たる *nass* と社会の慣習（法）に基づく *unf* に分ける。前者は不変だが、後者は社会形態の変化に応じて変るものとする。しかし、彼は様々な伝承を引用して、*nass* が現実に適用される場合、*unf* に依るべきとして、遂には社会を神と同置する。この *unf*こそ、彼のいう「文化」である。このことから重要な指針が引き出せる。即ち、イスラーム法に対するラディカルな改革であり、政教の分離である。更にはこれまでのアラビヤ、ヒザンチン及びベルシヤ的要素が除かれ、なおかつインターナショナルな「文明」的要素としての儀礼のナショナル化である。

これらの政策はアタチュルクの改革により全て実現された。しかし、そこではイスラームに対する個人の忠誠は著しく減じた。

それは、ナショナリズムとイスラームの関係が、理論的には、或いは少くとも彼自身において両立し得ても、現実形態としては、ナショナリズムが個人の宗教的献身を要求すること

ある。つまり、彼においては、宗教と国家が一応分離されていても、両者に対する個人の忠誠が全く同一の次元に立っていたからだ、といえまいか。

アナガリーカー・ダルマパラーの生涯

藤 吉 慈 海

大善提会 The Maha Bodhi Society の創立者ダルマパラー Dharmapala (一八六四—一九三三)の伝記については英国人の比丘サンガラクシタの Anagarika Dharmapala, A Biographical Sketch by Bhikshu Sangharakshita があるが、近年ダルマパラーの日記が大善提会の機関誌 The Maha Bodhi に連載されている。彼は南セイロンの Hewavitane 家の出身で、両親とも熱心な仏教信者であった。セイロンは第十五世紀以後、ポルトガル・オランダ・英国の相次ぐ支配によって、その伝統的文化は軽視され、人々は仏教徒たることを公言することを恐れていた。彼は一八六四年九月十七日に生まれ、若いデヴィット・ヘーワヴィタルネと名付けられ、主としてキリスト教系の学校で学んだ。

一八七三年バナドウラの論争でキリスト教に対する仏教の勝利を印象つけたグナナンダ比丘のことが、当時アメリカで神智協会 The Theosophical Society を組織して活躍していたオルコット大佐とブラバンスキー夫人の耳に入り、一八八〇年彼

等が来島して仏教に帰依し、その復興を授けるにいたって、この島の仏教復興運動は劃期的に盛んとなった。若いダルマバーラもブラバツスキ夫人の感化を受け、またオルコット大佐の通訳として全島を巡り、仏教の復興を鼓吹し、遂に官職を辞して生涯を仏教復興につくす決心をした。二十歳頃の彼は大多数の仏教徒と共に、神智協会は仏教と同じ目的を持つものと同じ、仏教神智協会を創立し、熱心にその仕事に従事した。彼は仏教の復興のために、梵行の誓をなし、一八八五年から、オルコット大佐やリードビーターの協力のもとに、「*仏教々理問答*」の出版や、印刷所の設立、機関誌の発行等、献身的な活動をつづけた。彼がダルマバーラすなわち「法の保護者」と改名したのも、この頃である。その後ブラバツスキ夫人はその心霊術の力を疑われてヨーロッパに追放され、神智協会の内部に分裂がおこり、この協会は次第にインド教の色彩を強くして行った。

一八八九年二月彼は日本の仏教徒の招きを受けてオルコット大佐と共に神戸に上陸し、両国の親善をはかると共に、日本仏教の在り方に大いに刺戟された。一八九一年インドの仏蹟を巡礼し、その荒廃せるを歎き、それ以来、特にインド仏蹟復興に献身した。一八九一年五月三十一日にブダガヤ復興のため大陸提会をコロンボに創立し、同年十月三十一日に国際仏教会議をブダガヤに開催し、翌年、その本部をカルカッタに移し、五月に機関誌 *The Maha Bodhi* を刊行しはじめた。一八九三年シカゴで催された世界宗教会議にテラバーダ仏教徒を代表して

出席し、帰途ホノルルでフォスター夫人と知りその帰依を受けた。一八九六年ポール・ケールラスに招かれて再び渡米し、翌年五月に合衆国ではじめてウェーサカ祭を催した。セイロンに帰った彼は神智協会とわかれて独力で仏教復興につとめ、一八九九年にはインドの各地を旅行して部落の解放を叫び、マドラスに支部をつくり、タイ国やビルマに宣教し、ブダガヤの復興を訴えた。一九〇二年から四年にかけて三度アメリカに行き、その援助のもとサールナートに工業学校を建て、コロンボに病院をつくった。一九一五年セイロンに暴動がおこり、彼も五年間カルカッタに抑留されたが、その間にカルカッタに精舎を建てた。一九二二年病氣治療のためヨーロッパに行き、ロンドンに大善提会を創立し *The British Buddhist* を創刊した。帰国後、彼は病床にあったが、一九三二年サールナートへ行き、三年一月十六日ウバサンバダを受け、四月二十八日後事をバリシンハに托してサールナートで逝去した。

戦時中におけるキリスト教の大陸伝道

中 濃 教 篤

満洲事変以後における日本キリスト教の中国布教について、その基本的性格を分析する。ここで日本キリスト教の对中国伝道の基本的役割の一つを指摘するとすれば、それは英米キリスト教の对中国伝道が、その国の对中国政策に利用されていたこ

とに關連して、日本のそれは、これまた日本軍国主義の对中国工作に使われ、両者の矛盾がそのままキリスト教の对中国伝道にもあらわれているということである。要するに帝國主義諸国の中国植民地化政策にあらわれた矛盾、衝突が、キリスト教中国伝道にも明白にあらわれたということである。

その一例をあげれば、一九四〇年(昭和十五)に鷲山第三郎は「北支修道院見学報告記」(これは参謀本部および興亜院に提出したもの)のなかで「単ニ我軍ノ行動ニ直接ノ障碍ヲナセルノミカ其ノ後ノ國際關係ニマデ遺憾ナル影響ヲモタラセシハ英米プロテスタント宣教師並ニ彼等ノ指導スル教会、諸学校ニ行ハレタル排日的意識並ニ行動ナリ」と記している。ここにはカトリックとプロテスタントとの宗派的セクトもあるが、それ以上「支那事変勃発当時、日本の基督教会は、日本政府当局より、支那の民衆に軍国主義的方法による、平和と繁栄と善隣とを招来するために努力するよう要請された。日本の基督教会は躊躇することなく、感激をもつて、しかし何等の見通しなくして行動を開始した」と戦前十五年間日本で伝道したブランボー氏が語っていることに通ずる。また一九三九年(昭和十四)八月に決定された日本基督教聯盟の「國民精神総動員新展開ノ基本方針ニ対スル基督教ノ実施強化案」には「各國基督教諸機關ヲ通ジテ我邦ノ根本目的ニ対シ正当ナル理解ヲ遂ゲシムルニ必要ナル方法ヲ講」ずることが力説されるとともに、この年の四月には満洲日本基督教聯盟が奉天に創設されている。また、とくに重要なことは同じころ中支宗教大同聯盟が発足したことで

ある。この組織は主として仏教であるが、基督教も關係をもち、その指導は上海新市政公署と上海特務機關によって行われた。このことは、中支の布教に、伝道が特務機關の工作と密接不可分であったことをしめすものである。また同年国内では神仏基三教対支布教協議会が文部省の主催で開かれている。そこで「(一)布教師の仕事として凡ゆる機会を捉へて日本の支那に対する意図、今次事變の由来、支那の将来を導るべき道、日本文化東洋文化の本質等を充分理解せしむること(二)支那各地に設置する教会には必ず相当大規模の日本語学校、医療施設等の社会事業を行ひ所謂物心両面の救済に精進せしむること」などが決議されているが、これから見れば、YMCAなどが上海その他へ医療班などを送り、日本基督教者医科連盟まで組織されたことの客観的意味がおのずから明らかとなるであろう。この年にノモンハン事件が起っていることも明記しておいてよからう。

というのは一九三八年(昭和十三)七月に、ハルビンYMCAは北米YMCA同盟の手をはなれ、日本YMCA同盟の手にその経営がうつったが、このハルビンYMCAはロシア人のための教育事業が主だったといわれていることが思い出されるからである。

一九四二年(昭和十七)すなわち太平洋戦勃発の翌年、日本基督教團は「戦時布教指針」なるものを発表した。その綱領には「団体ノ本義ニ徹シ大東亜戦争ノ目的完遂ニ邁進スベシ」とあり、実践要目には「大東亜建設ニ於ケル基督教ノ使命ニ鑑ミ国内ハ固ヨリ進ンテ海外布教ノ発展ニ努メ之ニ対スル信徒ノ

関心ヲ喚起シ、青年信徒ヲシテ献身セシム」とある。これより二カ年後の一九四四年には、日本YMCAの第一回現地（中国）派遣員協議会と中華青年会全国協会幹事会が行われ、これに日本代表も参加して「キリスト教の精神にもとづく大東亜圏内諸国YMCAの善隣友好運動五カ年計画」が協議されている。これはさきに記した「戦時布教指針」の精神をもっともよくあらわしたものと見える。

要するに日本のキリスト教は、米英のキリスト教に「大東亜共栄圏」を美化して理解させる役割を大陸伝道において背負わされていたといえる。もちろんこれは成功しなかったが。

道教經典の成立について

吉 岡 義 豊

道教經典の成立は仏教經典の訳出と相表裏して考えなくてはならない。輪廻転生を説く仏教は本来万物一体觀に立脚している。これは基本的には人權の平等を肯定するものである。人間は本来平等であるという考え方は、儒教的な身分差を基調とする礼の世界に拘束せられていた中国人にとっては革命的な思想であった。王侯貴族も庶民も宗教人としては、即ち仏教信者としては平等である、ということとは、特に被治者階級の一般大衆には魅力に富んだ思想であったことは察するに難くない。たとえば、呉の康僧会訳出の六度集經卷八の摩調王經をみると、

身に八戒を持し、月に六齋を奉ずることをすすめてゐる。そしてそれを奉持したときは「上は導行の英士より下は黎民におよぶまで人に尊卑なし」といい、また「輔臣には賢をもってし、貴族をもつてしない」ともいってある。「導行の英士」とは治者階級の支配的地位の人々を指したものであるから、仏法の前には人に尊卑がないことを明らかにしたものである。「賢をもつてする」というのも、この賢は仏法信者を指したものであるから、大臣宰相の地位は門閥貴族によるのではなく、仏法の信者であれば、何人でもその地位につくことができる、という意味である。

仏教のこのような思想を受け入れて実践にうつしたのが、ほかならぬ初期道教—原始道教—の人々である。仏教伝来のはじめにおいては、中国社会におけるその実践的なない手は、実は原始道教とよばれている宗教集団の人達であったことを注目しなくてはならない。後の教团的に分離対立した仏教と道教とが、その初期においては、決して対立的な二つの宗教ではなくて、相互にからみあい、混融しあつて存在する同一系統の宗教信仰として出発したものであることを忘れてはならない。化胡説というようなことも、一般にいわれているように道教側の、ためにするための作爲的伝説ではなく、化胡思想が考えられなければ、仏教の中国受容もあり得なかつたのではないか、ということを認識する必要がある。

中国人が彼等の伝統的な社会生活の中において、人格平等の理念を確立することは容易なことではない。たとえ仏典の説く

ところに根拠を得ても、それをそのまま所依の經典として奉持するには無理があった。そこで彼等の伝統的な思想や生活感情に、より密着した聖典を造作する必要があった。このような要請のもとに成立したのが道教の經典である。道教經典は形式においても内容においても、きわめて多くのものを仏教から取っているが、その根底に中国人の民族感情が流れている、という点において両者は顕著な相違をもっている。仏教は思想として宗教として第一級のものである。社会の舞臺で知識階級にもてはやされるのも当然である。道教はこれに反して民族的なアークが強く泥くさい印象さえある。はじめから知識としてもてはやされるような宗教思想ではない。しかし中国人の信仰という面からみると、道教が土台や柱である。仏教は壁や屋根にはなることができても土台になることはできない。座敷に入ることではできて台所にいるわけにはいかない。台所にいった仏教はもはや仏教というには相応しくないほど変容したものである。概念的というならば、仏教は知識として、道教は信仰として、この両者が一本となって中国人の宗教を形成している。仏典が漢訳されると、道教でもまた新しい經典が造作された。仏教は中国人に受容せられたけれども、仏教という平等思想は、道教という形式で受けとめられて、そのすがたで実践せられた。したがって中国社会に受容せられた仏教の正確な理解は道教の研究から出発するのが、新しい課題ではあるまいか。

金剛界マンダラの哲学的考察 (三)

——降三世マンダラ——

八 田 幸 雄

降三世マンダラは詳しくは三界最勝マンダラといい、欲界(本能的世界)色界(形あるものにこだわる世界)無色界(精神界の領域、例えば善に執着すること)の三界にうち克つことを示すマンダラである。

施護訳の三十卷教王經降三世品を概観すれば大自在天は三界の主なるが故に如何にするも三宝に帰依しない。そこで世尊は金剛サッタに忿怒金剛の姿を現せしめ(Andh)なる大明を誦し遂にこれを降伏する。大自在天が降伏されつくした時世尊は大悲の心をもち大自在天始めその眷属の二十天を灌頂し、金剛名を授け、大悲を秘めた忿怒の智の働き(聖なる否み)をもつて真理の世界なるマンダラに引き入れる。ここに外金剛部諸天のマンダラが形成される。一たび真理の光を心に受けし天部諸尊は世尊の聖なる否みを自らの否みとし自我を破壊克伏しゆく種子たる(Hiiti phat)を唱え、ここに平等一如の三昧耶の世界を体得し、自我否定を通じ仏陀の世界に転入しゆく(Hiiti)なる種子をもってマンダラ中央の主尊の位置に転換される(三世輪マンダラ)。以下薩王愛喜の忿怒十六大菩薩の代りに天部諸尊による忿怒(自我の否定降伏)が説かれ、マンダラ開門の四方に魔王諸天が位置し四部の尊は外金剛部二十天でマンダラ

を構成し、永遠世界を証得しゆくことを説いてある。

以上の事から理解出来るように天部諸尊は人間存在の自我性の領域を象徴したものである。しかもその中で天部の主尊たる大自在天は最後まで降伏されず忿怒金剛によって始めて降伏されたということは人間存在の根源に潜む自我の領域が如何に根強く如何に克服し難いものであるかということを知る。実在界に目覚めしめんとする大悲に基く智用も自我性の固き殻に閉ざされて主体の開示を自ら拒む結果となる。かかる主体に対しあく迄永遠なる世界に目覚めしめずにおかぬ仏陀大悲の働きは聖なる否みたる忿怒の姿をもって对待する。この聖なる否みを自らの否みとして虚虚な立場で受けとるとき自我性の有限を自覚し自らこれの否定克服への強き働きへ(huñi bhāt)に転じゆき、自我の否定克服が仏陀の体験界に悟入するを示す。一たび有限な殻が破れ永遠に眼を開く時、自らは一切魔性を切り開く忿怒の明王の心と一つになり、真理の世界証得のための実践主体に転ずるのである。我性の徹底的な否定がかえって煩惱即菩提の境を体験するのである。さて自我性が転換され、かえって主体そのものが仏陀の働きとなり勝れた人格の行爲となり、マンドラ主尊に入ることについては理趣經マンドラを想起する。第十一段階普集の法門は般若の智用はつづまるところ自己の有限性を克服すべく、その自我性に対して教勅する。そこで主体の自我の殻は破れすべては平等な三昧耶の世界に入り、平等一如の即の世界を体得し、十二段階有情加持のマンドラに於ては胎蔵界の外金剛部諸天をもって金剛界形式の主尊に代置せしめてい

る。自我性が克服され平等一如の世界が主体的に味得せられた時、差別の眼は遠離されすべてが清浄な光を放つことを示す。これは降三世教勅マンドラを理解する上に非常に参考になると思われる。而してこの教勅マンドラの四門に魔王の諸天が配置せられてあることは如何に根強く自我の魔性が主体を支配するを示すとともに、この魔性たるべき自我の問題を解決することが真に現実生きる主体問題の解決となり、自己を解決することが宗教的体験の世界に引き入れられることを示している。大ビルシャナの無住処ネハンによる大智の働きは有限なる主体に対し怒りの姿として現れ、その目的とする我即大日、即ち即身成仏の世界内容は一面に非我をうち越えゆく無限の菩薩道の中に主体は自覚的に体験されることが理解されるのである。

仏説三厨経について

牧 田 諦 亮

『開元釈教録』巻十八に疑惑再詳録中の一経として記録されている『三厨経』は、「新旧の諸録にいまだかつて載せず、然も文理を尋ねるに人謀に渉る」と智昇は批判している。この三厨経は敦煌文書中になく、二六七三、S二六八〇、P三〇三二の三点があり、スタイン本の前二者は盛唐期の同一人の筆写で、本来一具のものがいつしか各別のものとして整理されたようである。もとよりこの二点で完全なものではなく、なお欠佚

の部分がある。その経文は、内題に兩國婆羅門達多羅及闍那堀多奉詔訳として、いかにも随代の翻訳のような体裁をもっている。慈悲自覺自然厨・辟支四果声聞無思厨・非有無非神自然厨の三厨法が仏入涅槃の時に十方一切の諸仏菩薩八部大衆中に対して説かれたものといひ、また東方木偈・南方火偈・中央土偈・西方金偈・北方水偈の五行偈を各々數十百遍誦誦すれば、不飢不渴不寒不熱不老不少澹然不動となつて、ついに延年益寿數万年というような密教經典の儀軌を想像させる教説が、正統な翻訳經典であるとは何人にも信じられ難いことは事実である。

しかし、智昇が『開元録』においては疑いながら、その撰集にかかる『集諸経礼懺儀』に、当時世上によく流行していた十方仏名経・大集経呪・文殊師利礼法身仏文・葉王葉上経・善導の往生礼讚文などとならんで、この『三厨経』の偈文を収めていることは、当時にこの『三厨経』が世に行われていたことを物語るものといえよう。高野山大学には、本朝書写の『三亭厨経』が二部寄託されている。一は持明院所蔵で康和元年（一〇九九）十二月五日書了の奥書があり、二は同系統の転写本と見られる金剛三昧院蔵で文永七年（一二七〇）正月十二日に鎌倉で写したものに、永徳二年（一三八二）九月求法比丘公円が伝授した旨の奥書が記されている。これらの所在は高野山大学和多昭夫氏の配慮によつて知つたものである。この高野山に伝承する『三亭厨経』の本文は、敦煌本とは若干の相違が見られるが、その日本への伝入については、円仁らとともに入唐した安祥寺惠運（七九八―八六九）が承和十四年（八四七）六月三十

日に上進した『惠運禪師将来教法目錄』中に真言経儀軌合一百八十卷の一巻として三亭厨経が記録されており、また『惠運律師書目錄』にも、釈氏器儀類例儒教凶礼集要一卷羅普撰・六朝志公和尚歌一卷ならんで、『仏説三亭厨経』一巻が録されているほかに、『三厨経』一巻が最上教授戒懺悔文一卷などとともに九巻一策子として収録されていることは、惠運の時、すでに三厨経・三停厨経がならび存したと考えられる。敦煌本の『三厨経』と高野山本の『三亭厨経』とを比較しても、この兩者の三厨経には本経の説・処・経文中の若干の文字の異同等を認める程度の異りを見るにすぎない。天台沙門安然集の『諸阿闍梨真言密教部類総録』巻上の持世法の部には、持世陀羅尼経、安宅神呪経などとともにこの二種の三厨経を収録している。北宋の張君房の編纂した（一〇一九以後）『雲笈七籤』巻一一九に、僧行端輒改五厨経験の一項がある。僧法成竊改道経験とともに、仏僧による道経改作説を述べるものである。道門の五厨経をまねて、行端なる僧が三停厨経を偽作したというのであるが、行端なる僧の事蹟はなお未詳である。ここにいう五厨経は、同じ『雲笈七籤』巻六十一に、諸家の気法を述べる中に五厨経気法并敍として開元二十三年十二月十一日の尹惜の序とともに、『老子説五厨経』の五方の偈文とその注釈が記載されている。試みにその偈文中の東方偈について異同を挙げる。

敦煌本三厨経 雲笈籤本五厨経

一气和太和 一气和泰和

得一道皆太 得一道皆泰

和乃無一和

和乃無一和

玄理同玄際

玄理同玄際

この東方長生偈の一偈のみをみて、両者が本来同一の文から出たものであろうことが理解される。『雲笈七籤』は宋初の『大宋天宮宝蔵』の編纂によって体裁をととのえた道蔵の中からさらにその精要をとり完備した形にされたものであり、そこにおさめられた『五厨経』の如きも、僅に尹愔の五厨経の五偈とその注釈のみが伝えられているに過ぎず、行端の五厨経を疑作して三停厨経を作つたとする説の根拠についてもなお究め難い。かつ、敦煌本三厨経の中にいう『占察善惡業報経』にもとずいて懺悔する法というのは、隋の開皇十三年（五九三）に広州司馬郭誼によつてこの経の禁断が上奏裁可されていることから、仏者の三厨経は隋末から開元頃までの偽経であることは明かであるが、『雲笈七籤』にいう道経からの改作であるかについては明瞭でない。尹愔（新唐書卷二〇〇趙冬曦伝附見）も開元末に四十歳で卒しており、諸経義枢・統史記を撰したが未だ就らずと伝えられている。唐代の仏経と道経の関連に一つの資料を提供するものとして、今後の研究にまわりたい。

緯書と方士

安 居 香 山

緯書は大別して、經書の新詳釈書的なものと、予言書的なもの

のとに分けることができる。その中において、後者の予言書的なものは、その形成や、伝承過程において、呪術者（ここでは一応、方士として総括したが、巫祝・卜筮者・方術の士等が予想される）と密接な関係のある事が考えられる。しかし、その具体的歴史資料は、豊富な残存緯書資料にしては、極めて僅少である。

今、これ等の歴史資料をもとにして考察した事を、結論的に要約するならば、予言書の緯書の形成は、当初、呪術者の神秘的靈感か、或は、或る事象に基づいた呪術的判断によって為された予言が源流をなすものが多く、それがやがて緯書として定着し、伝承せられたものと考えられる。そして、その伝承も、多く呪術者に依ってなされたようである。

当初の予言が、呪術者によって為されたもの故に、神秘性、呪術性を持っていたのであるが、緯書として定着した場合でも、呪術者によって語られた予言ということが支えとなつて、それ自体、呪術的力を持ち続けるようになった。又その伝承も、呪術者によって為されることが多かつたため、その呪術性は深まつた。

更に、その予言を構成している思想が、天文占、星占などによる災異、瑞祥説、或陰陽五行説の如き、当時における神秘思想であった事も、呪術的なものとしての信奉を絶対なものとしたと考えられる。

一方、当初の予言は、特殊な条件の中で為されたものであつたが、一度、緯書として定着し、伝承される時は、その緯書を

利用する者の任意な解釈により、運用され、その神秘的呪術的なものに対する信奉面が利用されることとなった。その内容の主なもの、王朝の交替や、政治的変革をいうものであったが、政治的権力と結合し、そうした事を意図するものによつて、多く利用された。緯書の革命的要素は、こうした中に見いだされる。即ち、彼等は、その行為を、緯書の持つ呪術的権威に依つて、裏付けんとしたものである。後漢時に於ける緯書の呪術的権威は、絶対なものとなつてしまつていた。勿論そうしたものとなつた背景には、上述の諸理由の外に、当時の社会における神秘的思潮が、預つて力のあつた事も、無視されてはならない。

そして、こうした社会的風潮が、緯書を利用する機会をしばしば与えることとなった。それ故に、利用するに適當な緯書のない時は、呪術者か、或は呪術者を離れて、利用者によつて自由になされるまでになつた。その為、社会を混乱に陥し入れることとなつた例もしばしばであつた。

為政者にとつて、こうしたものを、彼等の為に利用する時は、大きな力となつたのであるが、逆に、反対者に利用されるときは、極めて危険なものとなつた。後に緯書が、しばしば弾圧のうき目に会つたのは、こうした緯書の持つ、特殊性によるものであつた。

以上、簡略に、予言書の緯書の形成、伝承の道程における方士との関聯の問題を論及したのであるが、その一々の具体的事例は、紙数の關係でここでは省略した。その委細については、

別の機会に論考したい。しかし、この論考により予言書の緯書のあるものが、如何にして形成され、伝承されたかの一半を明らかにすることができた。

インド思想と深層心理

玉 城 康 四 郎

深層心理の研究は、自我の問題である。ルネッサンス以来、人間の自我が新しく思想の舞台に登場してきて、自我の哲学は十分に展開することができた。ことにドイツ観念論の哲学においていちじるしい。しかし考えてみると、このような哲学は、理論的には展開しているが、現実の自我には、そういう理論に承服できない問題が残ってくる。かくして現われてきたものは、一つには実存主義であり、二つには社会主義であり、そして第三には、同じ一つの解決の道として深層心理の研究がある。従来の自我の見方は、たとえばイギリスの経験論においても、きわめて単純であり、平板である。そして自我の所在は、遂にヒュームの懐疑論に終つているのであるが、これをうけたカントの認識論においても、自我の問題は、自我の表象という平面的なものになつてゐる。

深層心理の研究は、人間の意識を、平面的、単純なものとしてではなく、立体的重層的に考察しようとする。いいかえれば、自我の世界を、吾々の有する自我の觀念に終らせるのでは

なく、その観念の背景にまで拡大して観察しようとするものである。インドでは、自我の世界を自我の観念の背後にまで遡って考えるという立場は、古くから起こっているものであって、インド固有のものとしてはサーンキヤ思想、仏教では唯識思想を挙げる事ができる。

サーンキヤの場合には、五つの粗大元素と五つの微細元素、および十一の器官を規整している自我観念 (*ahankāra*) が、統覚 (*budhāni*) に還元され、さらに、あらゆる現象世界の根本素材である原質 (*prakṛti*) に還元されることによって、始めて清浄体であるプルシャ (*puruṣa*) の観照を受けて、究極の解脱に達する。唯識では、五つの対象と五つの感官を統一している意識が、深められてマナ識 (*manas*) となり、マナ識の根源にアラヤ識が置かれ、あらゆる現象界の究極に達する。アラヤ識は、最清浄法界の声をきくことよって解脱にいたる。そしてマナ識は、アラヤ識から生じながら、逆にアラヤ識を自我であると誤想している。このように考えると、サーンキヤの自我観念が、唯識のマナスに相当し、それぞれの背後のものとしては、サーンキヤの統覚、原質、および唯識のアラヤ識が考えられる。しかも自我の現実界を超えた世界として、プルシャと最清浄法界が立てられている。ところで、深層心理のフロイドにおいては、知覚—意識、前意識、本来の無意識、および、これらの三者にまたがる自我が立てられ、さらに自我の底に、深い未知の世界であるエス (*es*) が想定されている。前意識というのは、潜在的ではあるが意識可能の領域であり、本来の無意識

はこれと異なる。すなわち、その無意識というのは、抑圧されたものが含まれている。そしてその抑圧されたものは、自我に對立しながら、実は自我から出ている。一方で、自我は、知覚—意識や前意識を規整する統制者でありながら、その根柢は、深い無意識の世界に包まれている。それは、全く意識不可能の未知の世界である。これをフロイドはエスと名づけている。このように見えてくると、インド思想における自我観念やマナ識が、フロイドの自我に、また、原質やアラヤ識が、同じくエスに当たることが知られる。しかしフロイドの無意識は、その根柢は未知の深い領域であるとしても、個人的な無意識として閉じられている。これに比すると、ユングの無意識は集合的なものとして、個人の根柢が破られ、集合的、宇宙的な絶対統一の無意識の世界が開かれてくる。ユングは、そのような実例として、インドのヨーガを考えている。このように、深層心理とインド思想との間には、多くの共通した問領域が、自我を中心として考定されている。一方は、古代思想であり、他方は、現代文明に裏づけられる心理学であるから、相互の長短が補われなければならない。

イクバルのイスラム思想

加 賀 谷 寛

現代社会の基本問題の解決のためにイスラムをもちこむ現代

のイスラム思想を代表する思想家として、イクバル(Muham-mad Iqbal, 1883—1938) を第一に取り挙げなければならない。そのイスラム主義の理解に困難を感じたためであろうか、わが国ではその人間と思想は、学問的には、未開拓のままに残されてきた。そのイスラム思想をうけついでパキスタン(東バよりむしろ、西バ)においては、理想社会のヴィジョンを示したその思想的役割から、「イスラム国家」(Islamic State)の理念の提唱者として、「パキスタン建国の精神的な父」とよばれている。このようなナシヨナリズムによる思想の取り扱いは、その人間と思想を多分にゆがめ、矮小化する危険をともなっている。しかし、パキスタン・ナシヨナリズムの思想面を、イクバルのイスラム思想の発展として把握することも、思想史の重要な課題をなすものである。そのイスラム思想の社会的性格は、現代知識人の欲求に応じた社会思想という点にある。彼はイスラムの伝統的聖職者(ウラマー)の出身でなく、西北インドのパンジャーブ州で近代的高等教育を受けたのち、英、独の大学で近代哲学を専攻したもともと「近代的」な知識人であった。その新しい思想的自覚は、欧州留学後の一九〇八から、おそくも一九一一までに生じたと考えられている。彼の場合、欧州留学生活の経験が、そのイスラム精神の自覚に大きな意味をもっていた。このようにして、一九一五、Astar-e Khudi (『自我の秘義』)の思想詩をもって、思想の大きな渦の中心となった。この思想詩は、同時代のイスラム教徒、とくに青年知識層にむけて、自我(Khudi)のかくされた可能性を限

りなく發揮せよ、と力強く、感動的に訴えたものであった。それは、イスラムを理性(aql)の原理としてでなく、イスラムの基底に、精神主義的「超人」の観念を礎え、地上における神の代理者としての人間の創造力を謳歌したイスラム主義で、行動主義への傾斜をもつものであった。第二の思想詩 Runuz-e Bekhudi (『没我の謎』)では、そのような個人の自我、小自我から出発して、精神的共同体の自我、大我の次元へと問題を展開させている。ここでは個人とイスラム共同体のあるべき関係を目指しており、イスラム社会の精神的再建についての基本方向を意図している。彼の場合、複雑な現実の問題に直面するとき、つねに直観から入り、衝動に訴える点で特色をもち、詩の形式がその思想の表現形式としても適していたと指摘されているように、そのイスラム思想は、理論的な形式をとらず、つねにベルシャ語、ウルドゥー語の古典詩の形式で表現された。その例外として、学術講演をもとに、のちに出版された『イスラムの宗教思想の再建』(一九二八)がある。これはイスラムを現代哲学の上に基礎づけようとする大胆な試みで、イスラムの現代宗教哲学の代表作として、ヨーロッパの東洋学者によって注目されてきたものである。これをイスラムの側からの、表面的でない、すぐれて深い近代ヨーロッパの哲学の理解としてみることも興味ある問題であろう(一九五八年国際宗教史学会における Schimmel の発表)。しかしヨーロッパの宗教思想の伝統とは著しく異質的な、徹底的に予言者的、コーランの一神教の根本的観念の確立、ないしは厳格な一神教の思惟方式

の基礎づけは、近代ヨーロッパ思想の超克を予示するというところから、もともと興味をそそるところであろう。この点に關し、イタリアの東洋学者 Bausani は「プラトン、トマス、啓蒙主義から実存主義にいたるヨーロッパ思想のすべての傾向に對する根本的な批判論を代表している」と指摘している。宗教思想としてのイスラムの再建の考察につづいて、晩年イクバルは、政治組織、法律制度をイスラムによって基礎づける論文にとりかかったが、ついに綜合できなかったといわれる。イスラムは一つの社会体制であつて、マルクス主義とならぶイデオロギーである、という考え方は、当時すでにイスラムの知識人のあいだにみられるが、その理論化にとりかかるとき、矛盾した無内容なものにおちいり、イクバルはまったく未完のまま放棄せざるをえなかつたのではなからうか。

殷の至上神は祀られたか

——卜辭祀帝説の検討——

池 田 末 利

殷末の卜辭に見える至上神としては帝・上帝が考えられるが、これ等は祭祀を享けていないというのが董作賓・胡厚宣・陳夢家等卜辭學者間に一致した見解であり、私も嘗つてその事に言及した^①。然るにその後、(一)島邦男氏はこの定説を覆えしめて、帝・上帝も亦祭祀の対象となつてゐるとの新説を出した^②。

至上神が供饗・供進を享けたか否かは宗教史上の重要問題であるので、私は島説を仔細に検討した結果、その所論には全面的に賛同し難い事を見出した。以下はその反論の概略である。

島氏は帝の祭祀を(A)内祭と(B)外祭とに分け、(A)には祭祀の対象としての(a)□神と、(b)□祭とを挙げてこれを帝神・帝(禘)祭の仮借とし、(B)には五例と祭名としての帝・啻とを挙げてゐる。まず(a)は「告于□」「御于□」形式廿四例中の□は多く祖神であるが、(イ)「帝于□」「雪□」「(イ)「卅□」中の□(丁)は同音の帝に解すべきものとする。併し(イ)は原拓統二・九の誤読で、陳氏に従つて「帝甲、□其牢」と読むが妥当である。(ロ)を本片七九の上二辭から推して島氏は求雨祭とするが、雪は卜辭では殆んど族名又は人名となつてゐるから、これを求雨祭とする事には問題があり、たとい求雨祭としても、饒宗頤の如く雪方一四方に雪(祭)する——とも読める。(ハ)は屈万里は卅を族名、□(丁)をその個人名とするが、これから推せば(ロ)も雪族の丁と解する事ができる。卅が祭祀用語となつてゐる例はあるが、それにしても、島氏がこれ□を甲二〇五三等の三例と聯関的に見て帝とするは関接推論に過ぎず、根拠薄弱である。(ホ)の□祭は五期特有の「□其牢、玆用」形式の□で、その解読には定説がないが、島氏がこれを帝(禘)祭とするのは祖先の大祭なれば同音の禘祭に外ならぬとの、文献を基本とした漠然たる臆説に過ぎぬ。(a)の場合と共に、かかる後世の字音による互通説は甚だ危険といわねばならぬ。この□はやはり丁で祭日を示し、金文頻見の「初吉丁亥」と無関係ではないであらう。島氏

は以上の(a)(b)を内祭として外祭と区別するが、かかる祭祀の区分にも何等根拠は見られない。のみならず、(B)の例とする(イ)「王賓帝史、亡尤」、(ロ)「于帝史風、三犬」、(ハ)「其乘、年于帝」、(ニ)「其示帝」、(ホ)前掲(A)の(イ)の五例は亦悉く誤解又は疑問とせざるを得ない。(イ)(ロ)は何れも風を帝の使者とする従来の説が妥当で、史が祭祀用語となる例はあるとしても、若し至上神の祭祀なら犠牲を伴わぬ筈はないであろう。殊に(ロ)を「帝の祭祀(史)に於て止風を祈る」と解するが如き、牽強以外の何ものでもない。又帝に対する祀年は卜辞に一例を見ないが、(ハ)の于は陳氏もいう如く原拓不明で帝の下は欠損し、果して帝への祈年か甚だ疑問である。(イ)の示は動詞としても祀の仮借とするは他に類例を見ない以上根拠薄弱、(ロ)の誤説は前論の通りである。又帝・菅祭の対象は岳・河・王亥等の自然的祖神、若しくは祖神であつて、島氏の詳説にも拘らず、直接帝・上帝を対象とした一例を見出し得ない。かくて島氏の祀帝説は原拓の誤説と無根拠な同音互通論の濫用とに基くに過ぎない。

島氏の外、(ニ)胡厚宣は「帝宗正、王受又」等の正を祭名と見ることが、陳氏の如く正は臣正の意と解するが適当であらうし、一方(三)陳氏が「方帝、卯一牛……」等の方帝を帝の方(望)祭とし、(四)楊樹達が「豕帝」を帝の豕祭とするの各々妥当でない事は既に指摘した通りである。ただ(五)赤塚忠氏は殷金文、切其甫の「既、抑于上帝」を饋茜即ち上帝への献酒とするが、その文字通仮説は別として、上帝祭祀の若干の可能性が考えられる。これを要するに、卜辞研究の現段階に在っては帝・上帝の祭祀に

ついて積極的証拠を見出し得ず、殷金文の一例にその可能性が考えられるに過ぎない。何故卜辞の至上神が祭祀を享けなかつたかについては明確なる理由を見出し得ない。原始至上神に関するシュミットの「人間の要求の総和」説やプロイスの「原始的調整」、「比較的儀礼の欠如」等の理論がこの場合適用し得られるもの如くであるが、亦一臆論に過ぎない。

① 董氏、『中国古代文化的認識』二〇頁、胡氏、「殷代の天神崇拜」六葉、陳氏、『殷虚卜辞綜述』五八〇頁。

② 拙稿「古代支那に於る靈鬼觀念の成立」、本誌第一五二号参照。

③ 島氏、『殷虚卜辞研究』一七七頁以下。

④ 陳氏、前掲書四〇八頁。

⑤ 饒氏、『殷代貞卜人物通考』二四七頁。

⑥ 屈氏、『小屯甲編考釈』二五八頁。

⑦ 乙七三〇四・七九一三等。

⑧ 葉玉森、『殷虚書契前編集釈』卷一、六〇葉等。

⑨ 陳氏、前掲書五七二頁等。

⑩ 陳氏、前掲書五七九頁。

⑪ 胡氏、「殷卜辞中的上帝和王帝」、『歴史研究』一九五九・九、四七頁。

⑫ 陳氏、前掲書五七八頁。

⑬ 楊氏、『卜辞求義』五四一五葉。

⑭ 拙稿「四方百物考」、『大東文化大学漢学会誌』第三号、前掲拙論文。

⑮ 赤塚氏、『稿本殷金文考釈』一頁以下。

⑯ 棚瀬襄爾氏、『民族宗教の研究』二〇六・二〇八頁。

Nāgarjuna Paramārcanarimsika

2257

佐藤祖哲

一九五六年にイタリヤの Gnoii 教授によつて Sarada 文字で書かれた Paramārcanarimsika の写本が Delhi に於て写真をとられ、それが一九六〇年に Tatechi によつてイタリヤ語の翻訳と共に公表された。

Paramārcanarimsika (最上の崇敬三十頌) に於て Nāgarjuna は崇敬について哲學的議論をするのでなく、崇敬の本質を詩的なイメージを豊かに漂わせつつ、靜的に更に流動的に、或は肯定的に或は反語的に又疑問的に譬喩を示しながら最高の立場に迄高めていくが、沐浴と崇拜と三昧によつて継続的に達せられるところを崇拜の口実の許に明かにしようと思圖している。

第四部 会

崇敬とは汚れない充実した心であり、多様な妄分別の中に没しているのではなく、分別を離れ歡喜に充ちた Siva 神との結合であり、心の動揺がなくなり、輪廻からの解脱で、自我からの解放に外ならない。それは予期なくして三昧を成就し、無垢な意識になり、一切の活動に於て現れる。無心な遊びや、火焰の様な認識に身を捧げることや沐浴に譬えられる。内的本性、一切の精隨に憧れ入り、永遠の彼岸、至高の幸福であり、思惟

の美しい輝きであり、その美酒を飲み恍惚となったときは、有限な、生の命内実なき dhyaṇa や yoga を耽すべきとしている。即ち mantra の無限な本性的な力を把握し、不壊、不死、無分別、無垢な本性に憧れ、輪廻からの解脱に至ることである。寂靜からすべての美の現象が現れ sakti や mantra を見るべきであるとする。

このように解脱し師 (Guru) の淨信 (Prasāda) によつて把握された至上のものが崇敬せられた Siva 神であるとし、信仰 (bhakti) に結ばれ Siva との結合一体こそ至上の崇敬とする。

二四・五頌は Vedānta を批判したと考えられ多くの人は静かな至高の認識に於て智慧があり幸福ではあるが自己自身に参入する眞の仕方を知らず、生命の昂揚と解脱がないと言ふ。又偉大な人にはどんな位地でも解脱と輪廻の間に差異はないと中論の龍樹を思わす主張がある。然し乍らその内容は Trika, Krama, Pratyabhijñā 等の Kashmir の Saiva の教義を出でず、個我と Siva との同一の再認識を崇敬としている。

さて此の詩を Siva 神崇拜で終らせている作者 Nāgarjuna は以上の如くその内容及び発見地カシミールから言つて Kashmir の Saiva に属するであらう。この Nāgarjuna は大乘仏教中觀の有名な龍樹、或は Tantra 仏教に於ける龍樹ではなく、今のところ仏教との直接的連関も何ら見出すことが出来ない。然も Kashmir の Saiva に於けるこの作者の思想的位地も明確でない。僅かに此の詩の第二連が Maheśvarananda の Maharthamanjari に引用されていることによつて Mahe-

svarananda と同時代、若しくはそれ以前に此の詩があったことが知られるのみである。Taticchi は Mahēśvarananda が多分十四・五世紀頃に生存し、Nāgārjuna は十三・四世紀頃に生きたことになると言うが Mahāthamanjari の校訂出版者 Ganapati Śāstri は Mahēśvarananda を Kashmir の出家者としておるが、著書の年代にいつては何ら知られていないから Mahēśvarananda の年代が決まらないう以上 Nāgārjuna の年代も亦確実に決定することが出来なう。Mahēśvarananda は Abhinavagupta の著作に親炙して著作したと由の語にいつらるから Abhinavagupta 以降であり、Paramārcaṅgtriṅśikā の作者 Nāgārjuna の年代は多分内容から言へば Abhinavagupta 以降であり、Mahēśvarananda の前であらうと相対的な推定しか出来ない。大方の示教をどう。

- 1) La Paramārcantriṅśikā di Nāgārjuna R. Taticchi Rivista degli Studi Orientali Vol. XXXV. Fasc. III—W. (1960) p. p. 191—199
- 2) Tripanḍrum Skt series No. 66. Mahārthamanjari with the commentary Parimala of Mahēśvarananda ed Mahāmahopādyaḥ T. Ganapati Śāstri 1916. p. 111.

Dasottarasūtra (十七經) についで

平野真完

最近公刊の梵文十七經の特徴と梵本の出現について知らるべき

を新しい事実とを考へたり。

1. キリストは東トルキスタン発見の写本にもとづく次の二種がある。Kusum Mittal : Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus, 1. Fragmente des Dasottarasūtra aus zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften, Akademie Verlag, Berlin, 1957 (キーン探検隊将来の写本、発見地 Sorxūq, Kyzyl, Sängim 一法より八法迄を含む)。Bernard Pauly : Fragments Sanskrits de Haute Asie (Mission Pelliot) 1. Un Sūtra Sanskrit correspondant an Dasuttarasutta du Dīghanikāya, JA. 1957, pp. 281—292 (発見地 Doudour Agour 八法の中の一部を含む)。

2. 經典名 Dasottarasūtra の名は經典の末尾を欠くためにないが、自らは dasottaro nama dharmaparyāyah と称し、また Saṅgītisūtra の写本には pūrvaḥ yathā dasottare といふ。

3. 梵本の特徴——Antaroddāna——五法の第八「聖五知正定」のあと (K. Mittal, id. S. 70) と八法の第一「八法縁」のあと (JA. 1957, p. 290; K. Mittal, id. S. 86) 2) antaroddāna とよむ偈がある。それぞれ直前の聖五知正定、八法縁の説明の中の主要な語をとり出して示した要約であり、パーリ漢訳のこれにあらず。

4. 諸本との関係 十七經は一法から十法までの各々に bahukara, bhāvavitavya, pariṅgeya, prahāṭavya, hānabhāgīya, viśeṣabhāgīya, duṣprativēdha, utpādāyitavya, a-

bhijneya, saksatkaravya の十分類を配する百項目五五〇法を含む。この十分類の順序は四本（パーリ Dīgha Nikāya xxxiv, Dasuttara-suttanta 長阿含十上經、安世高訳長阿含十報法經と梵本）共通である（尤も安世高訳本では十分類の訳語が一定せず、二、三の点では異なっている個所がある）。その十分類百項目に配される法の内容は四本の間で多少の出入異同があり、順序も異なる場合がある。梵本は百項目中六八項を有し、しかもその中八項目には破損した個所があるので、十分な比較対照はできないが、梵本は安世高訳本に近く、パーリ本は長阿含十上經に近い。但し長阿含十上經は底本（麗本）と宋元明三本との間で異なり、後者（特に三法、四法の章）は梵本に近い。梵本の中全項目の保存されている一法より四法まで四〇項目中梵本と異なっている項目はパーリ本12、長阿含十上經13、同宋元明三本7、安世高訳本6項である。また五・六・八法でも法数の順序において梵本は安世高訳本と一致する。また法の説明文の細部にわたっても、この両者は近似する（六法の第四、六愛身、五法の第八聖五知正定など）。

5 類似する經典 長阿含のみにある増一經と三聚經は十上經と類似した構造を示し、含んでいる法も多く十上經に一致する。一より十まで数によって整頓された經典には外に衆集經がある。十上經のあける法の三分の二以上は衆集經諸本 (Sangī-tisūtra 長阿含十上經、施護訳大集法門經、梵文断簡 Hoernle: Manuscript Remains, pp. 16ff, 集異門足論) の中に存する。衆集經諸本は互に異なる点が多いが、十上經は經典構成の枠

(十法十分類) が固定しているため諸本間の相違は少ない。

6 長阿含の構成に関する伝承 (1) パーリ (1) Dīgha Nikāya, (2) 漢訳長阿含の外に、結集伝説 (3) 五分律卷三〇、(4) 四分律卷五四、(5) 撰集三藏及雜藏伝、(6) 大悲經卷五) も長阿含の構成を示唆する。これらはいずれも異なる。⑥以外には十上經(増十經)をあげる。今 E. Waldschmidt と K. Mittal によれば中曲発見の梵本写本の番号から推してその (Sarvastivādin-Mālasarvastivādin 所屬としよう) 長阿含は (1) Dasuttara, (2) Saṅgīti, (3) Caruṣparīṣat, (4) Mahāvādāna, (5) Mahāparinirvāṇa の順序から成るとしよう (K. Mittal, op. cit.)。

7 パーリ語とサンスクリット語例 両者の比較において注意すべき例は次の通り。

prādhānika (pādhanīya), nirdosāvasu (nidesavathu, or niddasa-), kabaddīkāra (kabalīkāra), sīyāna (thīna), saṅgrājanīya (sāranīya), katsīdya (kustīa), sātata (sarata) etc. (カッコ内はパーリ語例)

中国浄土教の念仏と呪術

道 端 良 秀

一

呪術といふことはいらうと定義もあろうが、ここでは念仏が呪文的に効果を示す、そのような状態になる念仏についての

ことである。念仏を称えることにおいて、一切の罪が消され、加うるに諸仏菩薩の加護と招福除災の幸福が来るということ、所謂現世に於ける色々の幸福と死後浄土に往生するという、このような念仏、これを呪術として受け取っていたのではなかつたか。今日の日本に於ける、念仏と呪術の論争に關連して、中国のこの問題を取上げて見る。

二

念仏といつてもこの場合は称名念仏であるが、中国において称名念仏が盛んに流布されて来るのは、南北朝の頃からで、人で云えば曇鸞からであろう。北魏北齊頃に山西省を中心とした曇鸞の教化は、称名念仏によって浄土に往生し得るということであつた。しかもこの称名は、大功德があつて、人々の罪惡を消し去つて、弥陀の浄土に往生することが出来ると説いた。有名な論註に彼はこの問題を詳述しているが、この称名念仏を彼は全く道教的な呪文として述べていることは注意してよい。即ち論註上の八番問答において、称名念仏が五逆十惡の罪を滅することは、丁度毒矢を射られた人が、滅除薬という薬を鼓に塗つたその大鼓の音を聞くと、自然に毒矢が抜けて、毒は消えてしまふのと同じである、と述べている。口に称える念仏は、滅除薬の大鼓の音と同じ効験があつて、五逆十惡八十億劫の生死の罪は消えてしまふという、全く道教の呪術と何ら異なる。又同書巻下に、称名を陀羅尼・禁呪と同じと述べて、腫を治する禁呪を掲げて、「日出東方乍赤作黄」としている。呪文である。これに不可思議の力を認めているのである。更に又別の

例を掲げて「臨兵闘者皆陳列前行」の呪を出し、この九字を誦せば戦争に出ても、五兵によつては傷かない、これは抱朴子の道教の要道であると述べている。明らかに抱朴子を引用しているのである。更に一例を出して、転筋すなわち「こぶらがえり」の時に木瓜の木を火にあたためて、これでなでるとなおり、若し又木瓜の木がない場合は、ただ口中で「木瓜木瓜」と呼べばそれでなおり、自分はこれを經驗して、その効があつたと、曇鸞はつけ加えている。この「木瓜木瓜」と呼ぶことと「南無阿弥陀仏」と称えることは同じであつて、称名するだけで無量の罪を滅し、浄土に往生すると説くのである。

これは一体どうしたことであろうか。浄土教の称名念仏が、全く道教の禁呪と同じとされ、ただ称名だけで、不思議な呪術によつて、消罪し、浄土に往生すると説くのは、曇鸞の本願力廻向を説く、他力念仏の意とは、どこで一致するのであるか。

三

山西の玄中寺に一生を終え、曇鸞の後を継いだ道綽も亦、安樂集二巻の中に、称名念仏を呪術として述べている所が多い。例えは卷上第二大門に論註の例をそのまま引いて、滅除薬の鼓と、腫の禁呪と、転筋の木瓜と、更に別の例として、狗に噛まれた時に虎の骨を炙つてこれでこすればよい、無ければ傷口をなで、口中で「虎来虎来」といえば愈る、といっている。全く曇鸞と同じことである。これ以外にも第一大門に念仏の利益として、伊蘭林と旃檀根芽との喻を出し、華嚴經を引いて師子

筋、師子乳の喩を出して、念仏が消罪諸魔を逃すことを述べ、四大門五大門八大門十二大門などにも、念仏の利益として、呪術的な説明を与えている。

道輝の弟子善導も亦、その著の中に多くの呪術的念仏を説いているが、このように中国浄土教の大成者たる彼等にして見るのであるから、他は又これを知ることが出来る。このことは少くとも当時の社会が、そして人々が、総てその生活が呪術的モードの中に在ったことを物語っているものである。

龜茲出土印度論理學資料の断簡

宮 坂 春 勝

中央アジア東トルキスタン龜茲窟院出土の『成妻論』の先驅的論書(「印仏研」十二二、二六九—二七五頁に紹介)中に断片的ながら、論理學が説かれてゐるのについて、考へてみる。

(1) *pratyakṣa* (Fig. 53a³)...*śīlam pramāṅgam p(ṛa)-*
ty(a) kṣānam cāpratyakṣāṅgam diśam nāga...

(Fig. 55a¹⁻²)...*yathā ca pratyakṣa...taś ca...deśatvad*
iśāḥ saritrendriyabuddhayaḥ prādurbhavan(t)i...yate p
...*lokōpala...*

(Fig. 54a²)...*yave... te ca pratyakṣā nanu sarvam*
apratyakṣa(sa)m...

(2) *anumāna* (Fig. 11b¹)...*trēdan(m) dvitīya-ṛitīya-*

grahanaṁtraṅ bhavati sarva tat pūravad anumānam
yatra tad vya(pa).

(Fig. 8b²)...*tasmād upapannaṅ karma... tatra kāry-*
ānumānam nāma yath(a)...t(i)v(ya)k(ta)m asya cakṣur
asī yathā śabdāṅ śrīpotīyakam asya śrotam anu...

cf. pūravad iti. yatra kāraṇena kāryam anumīyate.

yathā meghonatyā 'bhaviṣyati viśīr' iti. (Vāts. ad.
NS. I. 1. 5).

(Fig. 8b³)...*(tatra kāraṇānumāna)n nāma yathā pāla*
(ta)...m udvṛtta-jalatarāṅgam ā(ṛ)śīva anumi-
mimīte yathā pūrṅ(ṇ)ōḥ śrōṅāḥ vyaktam...

cf. śeśavati tat yatra kāryeṇa kāraṇam anumīyate.

pūrvodakaviparitam udakam udakam nadyaḥ pūrṅatvam
śīghratvaṅ ca dṛṣṭvā srotaso 'numīyate 'bhūta viśīr'
iti (Vāts. ad. NS. I. 1. 5).

(Fig. 8a¹⁻²)...*adṣṭānu(mā)nan nāma... sūryyaḥ na*

carāharā...itāḥ sūrya iti ity edd anumānam anumīyat

(e) *y... (an)(pa)m yam iti atrōcya...sārūpyam an-*
pamyam prasiddhe(na)...s(a)rūpam ubhayainō 'nyatara-
jñāyōpadiśati yathā gaur e(vam) gavaya)... śara(ṇa)ḥ
(pi) śtāpiṅ... atrāha yadi tarhi yathā... (ṅ) aha na
gaur gyavayaḥ na tarhi yathā (g)au...

cf. 「同比者」如即人行至於彼、日月東出西沒雖不見其動

而知必行、是名同比」(『方便心論』宇井印哲研Ⅱ五一四頁)

(Car. S., I. 2. 22)

「其見名如眼見人從此去到彼亦見其去、日亦如是、從東方出至西方。雖不見去以人有去相故知日亦有去」(『中論』大正三二・二四頁中)

sāmānyato dīṣṭasambandha. (Bodhāyana Yitū. ad. MS. 宇井印香研V二二八頁)

sāmānyadodīṣṭam—vrajyāpūrvakam anyatra dīṣṭasyān—yatra darsanam itī, tathā cādītyasya, tasmād asty apra—tyakṣṣy ādītyasya vrajyēti (Yats. ad. NS. I. 1. 5).

右の文言のみでは直接知覚説の内容は不詳であるが、三種の類推が説かれている。これは『方便心論』Caraka-samhitā. Nyāya-sūtra. 『青目釈中論』などに存し、ニャーヤ学派のそれはティグナーガによって排撃された。因の三相じたるは認められなく(若耶須摩論師の説として無着の『順中論』に紹介される)が、宗異品(pakṣa-vipakṣa) (Frg. 37b)の語が見出されるのは注目してよい。また「必然的結合關係を認めて、それからいづれも煙のあるところ、そこに火ありとらう」(Frg. 53a. yāḥ sambandham dīṣṭvā yatra dhūmas tarrāgnir itī...)の断片の sambandha の語は NS. になく Yats. ad. NS. II. 1. 52 に初見。極微(paramāṇu) (Frg. 5a)の語のニャーヤナに至りて用じられ(NBh. II. 2. 68, N. 2. 14, II. 1. 35) VS. NS. フラシヤスタパーマにまた見当らなう。「やうで、それだこの主張の放棄(=壞宗)は認められなう」(Frg. 33a³... nna 2 atha nēṣṭam sēyam prajñānāni 3 nimit (ta)

...)とあるのは、これだけでは文意不明確であるが、ニャーヤ学派所説の prajñānāni をはじめとする二十二の負処(triṅgā-hasthāna) について、ティグナーガが『因明正理門論』で「又此の類の過失の言詞は、わが明属する論式等の中に多くすでに制伏せられたり」と説いてあるのが想起せらるべきであらう。

『成実論』にはヴァイシケーシカ哲学説の多くの逸文、ニャーヤ学派の十六諦が引用論破されているが、論理学は説かれていない。しかるに、右の断片に論理学説が認められることは、頗る注意すべきである。そして、それはヴァスバンドゥ、ヴァーツァーヤナ以前に属することは明らかで、もし『成実論』および NS. の成立が二五〇—三五〇年(宇井博士説)とすれば、この断片はそれより幾分古いことを思わしめる。三種の anumāna を説く点は NS. NBh. 『方便心論』Carakasamhitā などと共通の基盤にあり、しかも、一方、仏教独自の論理学として、ヴァスバンドゥ、ティグナーガに展開してゆく若干の要素があることが確認される。

オーロピンドーとその時点について

齊藤昭俊

思想家としてのみ知られているオーロピンドーの政治的活動期は極めて短期間であったが、この間に示された彼の精力的革

命的運動の基盤となつたものは何かを考へて見たいと思ふ。

彼が實際政治運動を始めたのは一九〇五年にカルカッタに出
てからであつて、その後ボンディチェリに引退してしまつた
のが一九一〇年四月であるから、わずかに四年間であつた。し
かし実際にはバロダに居る間に秘密結社の運動を行っている。

彼は極めて実践的な三つの面を考へている。即ち一つは武力的
反乱の用意として邪宗の革命的宣伝と組織に努力したことであ
り、二つには実行力のかけている大部分のインド人が考へてい
た独立ということを全国民に徹底させることであつた。三つに
は大衆の反対勢力を組織し、非協力、積極的抵抗を通じて外国
支配を取り除くことであつた。インドは武力によつて自由に達
することが出来ると言明し、更にインドの独立という言葉を最
初に云ひ出したのも彼である。彼はこうした主義によつて結社
運動を進め、この革命的気分をベンガルで広めて行つたのも彼
であつた。カルカッタに出でからはこの結社運動より表面的な
ナシヨナリスト運動に身を挺し、結社の目的をこれに委託し
た。そして彼の政治活動の第三期つまり会議派との関聯に於い
て活躍する。勿論まだ革命の目的のために前進して、チラクと
手を取り合っている。会議派にはオーロピンドーの結社運動の
経験が非常にプラスになつている。インド国民会議派も、ナシ
ヨナリストに代り独立をスローガンとするに至つた。その前提
運動としてスワデッシとポイコットがあつた。彼が第二回目の
逮捕をされたとき以来、転換期に入つてゐる。つまり精神的活
動に向つてゐる。それに加えて牢から出て来たときの状態が変

つてゐた。大部分のナシヨナリストは捕えられて、毎週数千の
集りであつたカルカッタの集會も数百人のみとなつた。この時
期にオーロピンドーの実説の中に精神的経験を見るのである。
そして一九一〇年シャンデルナガルに追放され、そのまま誰
れにも告げずに仏領ボンディチェリに引退してしまつた。彼
の三回に亘る逮捕は出版物による治安妨害罪であつた。パワダ
時代にはインド・ブラカッシ紙に書いて居り、カルカッタの初
期に於てはバンデ・マタラム紙の編集者をし、活動期にはナバ
・シャクティ紙に関係してゐたし、転換期に於てもカルマヨ
ーギン紙を編集してゐた。革命の格調高い文は非常に多くの人達
を鼓舞してやまなかつた。

結論的に彼の政治活動との関聯に於て、当時の社会倫理を見
ると、非常に大きな影響を与へたのは西洋思想であつた。従つ
てこの新しい社会価値との同化作用が行われるかが重大問題で
あつたし、個人的自由の概念とインドの精神的自由の問題であ
つたが、この時代の人々は古代文化を現代的知識と觀念の関聯
に於いて見ることであつた。いづれにしても宗教が社会意識の
価値を広く同化したところに現代国家の成長が見られたのであ
り、宗教的信仰が国家的利害關係と一致して、ヒンドゥイズム
のために新鮮な魅力と新しい力を用意したのである。この事に
ついてはオーロピンドーは「自己援護による自己発展の計画は
絶対に国家救済にとって必要である。たとへ平和的手段で解決
するにしても、しないにしても」と述べ、更に「出来れば国家
が全く発展した統合と力によつて自由をもつことになる」と

云っている。そしてインドの興隆の基礎になるものがインドの宗教であることを明らかにして「インドが興隆することはこの宗教を与えることである。インドが強くなったとしても他の国のように弱きを踏みこむことはない。インドは全世界がインドを信頼するような永遠なる光を放つであろう」として、ヒンドゥ教それ自身に求めている。

タゴールの仏教観の考察

大 類 純

『サーダナー Sādhanā (生命のまもり)』(1913)の序文に「ウパニシャッドの哲学詩と仏陀の教説は、私にとって長い精神の遺産であったし、それ故にこそ限らない生命の成長を与えられてきた(後略)」と心底の表白を訴えたタゴールにとって、ヒンドゥイズムと仏教は互いに矛盾するものではなく、このことはまた「インド文化の中核」と題しての講演(1919)に於て、インド文化の本流が(1)ヴェーダ、(2)プラーナ、(3)仏教、(4)ジャイナの四支流に分れて奔流していると指摘していること(これと同一の指摘が『Creative Unity 創造的統一』1922中の一章「東方の一大学」の論述中にもある)から、両者の区別性を認めていたことも知り得る。

タゴールの仏陀ないし仏教観は、前記『サーダナー』および『創造的統一』の第四章「インドの民間宗教」中にその集約し

た展開が見られるが、また一九三五年五月一八日にカルカッタのダルマラージカ邸で開かれた大菩提会主催の仏陀生誕祭に於て、「ブッダデーヴァ」と題してベンガル語で行なった講演がある(一九五六年シャーントンティニケータンのヴィシヌヴァパーラティ大学から仏滅二五〇〇年記念出版の『仏陀と仏教』に収録)。『サーダナー』に於ては、仏陀はウパニシャッドの哲理の実践的方面を発展させたとの見地にたち、仏陀によって説かれた解脱の教義と涅槃の境地を解説し、無明の繫縛からの解放としての前者を精神的睡眠に譬え、後者を以て愛の最高の極致と表現する。『創造的統一』に於ては大乗仏教のころを説き、ウパニシャッドと同じく仏教も二つの別個の流れを生み出し、一つは修行によって自我を放棄する非人格的なもの、一つは万物への共感・調和と愛の限らない真実への献身を説く人格的なもので、後者が「大乘」で仏陀の教説中の積極的要素の中にその起源があり、測り知られない愛であるとす。ここにタゴールの有名な「ランプの譬え」があり、法身の教理の生れたゆえんがある。仏陀の出現は「普遍永遠の精神」が現実感知できる人間性の上に現われた最初のことであった。人間が自己の中に無限者(仏性)具有していることを悟った最初であった。また人間は自己のもつ偉大な価値を発見し、それは菩提心の不断の発現を知ったからである。仏陀の意義は、まさに人間を自我という奴隷状態から解放したところにある。

タゴールは「Manusya Dharma 人間の道」と題した連続講義(Kanala Lectures, Calcutt Univ. 1933)に於て「プリハ

ダーラニヤカ・ウパニシャッドから援用して「自己を超越するものとしての神を崇拜する人は、事実に於て神を人間に奉仕する動物として理解するものである」ことを確認し、タゴールの神はウパニシャッドの神であったが、また神は我の中に実現され得るということを確認して信じた。これは自然科学者（マインシュタイン）との対話に於ても同じ結論に到達している（拙訳「実在の本性をめぐる覚書」、「さちや」第九号所収）。

タゴールは、「いつ仏陀を知ったか」「いかなる経典を読んだか」についてはかつて明示せず、これはタゴールの特質として information は一切斥け、ただ消化摂取した後の expression のみを導んだことによる。熟読したと明確に推定される経典は、法句経・法華経・浄土三部経（観経は高楠訳）・涅槃経等で、翻訳としての SBE を愛読していたことが覗われる。訳語の用法も極めて厳密で、soul: ātman（真正の自己）に対して self: āham, ahaṅkāra（無明の意識上に現われる虚妄の自我）を区別しているのはその一例である。タゴールの宗教観を集大成したものとして、一九三一年公刊の“Religion of Man”『人間の宗教』（Hilbert Lectures, Oxford Univ. 1930）があり、ガーンディーの“Niti Dharma—Ethical Religion”『実践倫理の宗教』と比較考察するときに興味ぶかいものがある。

現代日本の反キリスト教思想一考

鈴木範久

一九六一年六月、高校生六一九名を対象として、キリスト教観の調査を行った。名古屋市内のある私立工業高校で、一年二四七名、二年一〇一名、三年二七一名、計六一九名の男生徒である。

作文方式を採用、「キリスト教と聞いて、どう思うか」の題を与え、四百字平均書くように指示した。「キリスト教につき、感じたり、思ったりしていることなら何でもよい」とのほかは、一切説明しなかった。時間は一時間。無記名とした。

これらを数量化して表示するため、本人が重点を置いていると判断されるもの、ひとつのみ取りあげた。そこに処理者の主観が、介在する危険を十分考慮しつつ、整理した結果、次の表

第一表

肯定的	人	%
175	28.2	
否定的	人	%
119	19.2	
中立	人	%
325	52.6	
計	人	%
619	100	

の如くなった。「中立」としたなかには、「無関心」とのみ記したのも、関心は有している、単に、キリスト教の

知識だけ披歴したのも含めている。

さらに、題意に添い、「否定的」な見解を、類似な傾向により分類したのが、第二表である。

第二表

本主義的	人	%
35	29.4	
人間的	人	%
32	26.9	
合理的	人	%
16	13.4	
感情的	人	%
9	7.5	
その他	人	%
27	22.8	
計	人	%
119	100	

「日本主義的」とは、積極的に、「日本人には日本宗教でよい」と記したことから、消極的に「日本人には縁遠い存在」と答えたものまで入れてある。

「人間主義的」に含めたのは、キリスト教が、「人間でなく、神に絶対的価値を置く」ことに不満を洩らしたもの、あるいは「右の頬を叩かれたら、左の頬も向けるなんて、人間性の自然に反する」としたものなどである。

「合理主義的」なのは、処女降誕や、復活が「自然科学の法則にかなっていない」とするもの、「全能の神、愛の神でいて、世の中に幸不幸、貧富の差がある」と、神義論的な疑いを表白したものなどである。

「感情的」のところには、特に「何となく反撥を感じる」としたものを入れた。

こうしてみると、五人に一人は、キリスト教につき、否定的な考えを有していることが言える。なかでも、「日本人には日本の宗教」という意見が、案外根強いことに驚く。その際、仏教は日本の宗教と考えられており、キリスト教は、外国

でもアメリカのものだとみなされている。また、自然科学的な批判は、予期に反して少かった。

「その他」の中で重要なを拾ってみると、キリスト教が「教養のある、金持ち」と連想してかなり考えられているのは、注目に値する。また、「キリストは偉大だが、クリスチャンは嫌い」という説、「マスコミでの宣伝には抵抗を感じる」というもの、「江戸時代禁じられていたから、悪い」とする単純な意見など、少数だが、意味深い。

以上の結果は、高校生を対象としたものであるから、恐らく成人一般のレベルでは、日本社会固有の通念の影響を、より顕著に示すことになるであろう。調査者の本来の課題も、右の如き、表向きにあらわされた広義の反キリスト教思想の、その底を共通して流れるものの究明にある。それには、「肯定的」な意見やら、受容される点、宗教一般への否定面とキリスト教のみの否定面も考慮されなくてはならない。

オイクメネ神学の問題点としての indigenization

有賀鉄太郎

オイクメネ神学の諸問題のうち、とくにインディジニゼーションというものを取上げて考察したい。インディジニゼーションを近頃「土着化」と訳して、その土着化というものが神学問

題となるかならないか、との論議が多少なされてもいるのであるが、キリスト教を日本に土着化するという意味での「土着化」は、それだけでは確かに神学問題とするには足りないものと言えよう。けれども、それを原語にさかのぼってインディジニゼーションということになるなら、それは神学的な問題となりうるものである。というのは、indigenous という語は *in-borne* から来ているのであって、*born in* または *in-born* を意味しているからである。ここでは、その前者の意味が取りあげられなければならないが、それを日本人について用いるなら、日本人は日本に生まれた者として、日本にインディジナスである。しかるにキリスト者は、またイエス・キリストの「うちに生まれた者」なのである。とすれば、日本に生まれたキリスト者は「キリストのうちに生まれた者」であるとともに、また「日本のうちに生まれた者」なのである。この二つの事実を、どう関係させることが正しいのか。ここにインディジニゼーションの問題が起ると言えよう。

ところで、その両者の関係を明らかに付けるためには、もう一つの事実が考慮に入れなければならない。というのは、日本人が信仰によってキリストのうちに生まれるということが成立するためには、先ずキリスト教が福音として日本にもたらされる必要があったのであり、歴史的事実として、それは欧米からもたらされたものである。これは宣教にかかわる事実であるが、そのことは、福音が主として西歐的に形成されたキリスト教として日本に伝えられたものであることを意味する。そこ

で問題は次のように整理されなければならない。Aキリストのうち生まれるといふ信仰的事実そのものは歴史、したがってまた国や民族を超越する。しかるに、Bキリスト教は先ず欧米の宗教であつて、そこから日本に将来されたものであるという事実、およびC日本人が日本に生まれたものであるという事実は、ともに歴史的现实に属している。従つてA—B、A—Cの關係がそれぞれ直接的に成立するものとしては、イエス・キリストにおいてはユダヤ人もギリシア人もないといふ無差別が定言されうるのであるが、歴史的现实としては、それらの關係は無媒介に成立するものではなく、B—Cの歴史的關係を経て始めて成立の機会が提供される。神学的に言えば、そのいずれの場合も神の摂理のもとに生起するのである。

であるからA—B—Cの相互關係のすべての場合が、神学的に取上げられなければならないのであつて、またこのように問題が取上げられることによつて神学は著るしく具体性を帯びてくる。問題をB—Cの關係だけに限るとすれば、それは自由主義神学の取上げ方であつて、歴史相對主義に陥らざるをえない。だがまた問題をA—B、A—Cの關係にだけ限るなら、それは啓示神学の一面性に走つて現実から浮上つてしまふ。A—B—Cの三者の關係を全体として、またそのすべての場合について、考究することは、啓示神学と自由主義との對立を超越する道でもある。

かくして、われわれは進んでBおよびCについての、それぞれの歴史的・状況的分析をしなければならないのであるが、中

途の道筋を省いて結論だけを言うならば、インディジネゼーションといふことは、日本のキリスト教についてだけではなく、欧米のそれについても問われるべき問題であるといふことである。福音は果して今日の欧米文化および社会にインディジナスになつてゐるのか、いないのか。その事の検討が、日本におけるインディジネゼーションの可能性の問題との相關關係において、あらためて試みられなければならないであらう。

ボナベントゥラの照明説について

山 崎 忠

ボナベントゥラの照明説の原理は、折にふれて種々のテキストに採用された聖書の章句「全ての贈物、完全な贈物は上より、もろもろの光の父から下ってくる」(ヤコブ書第一章十七節)の中に集約されていふと思われる。ボナベントゥラの形而上学的存在論的構造が、神の精神における全被造物の原型的参与、神から発するその象徴的表出に見られるとすれば(Ex-emplarismus)、照明説は神に到る被造物の認識作用の形而上学と言ひ得よう。

人間精神が事物に向つてその認識作用を行使する時、神から発する諸種の認識の光が直接に精神に働らきかける。この神的光の働らきかけは、可變的、經過的な存在に應じた人間精神の認識の不確実性に対して、確実性を与える神の贈物と見られよ

う。いま精神の認識の諸相と神的光との関係を見ると、まず学的認識の観点よりすれば、四重の光が神から発出して、もろもろの内的、外的な対象を認識すべく精神を照らす。第一は中世の工学的職業とされてきた七つの器具的諸技術物を認識せしめる外的な光、第二は視覚をはじめとする五感の感覚対象たる自然を認識せしめる下位の光、第三は自然、実践、理性の各領域に亘る伝統的な哲学的真理認識を可能ならしめる内的な光、第四に聖書の正しい解釈を与えてそれによって知られる救済真理の認識に到らしめる上位の光である (De Reductione artium ad Theologiam)。ボナベントゥラがここで採用した学問分類は、もちろん聖ヴィクトールのフーゴーをはじめとする当時の伝統に従ったものではあるが、同時にアウグスティヌス以来の認識過程における顕著な階層思想にも支配されていると言えよう。一般的、特殊的認識の観点よりみても精神は可視的事物の語形態の認識から出発して不可視の諸実体の本性の認識へと進み、冥想と観想の諸段階を経て、やがては唯一の造られざる真理についての認識に到達するまで上昇して行く (Itinerarium mentis in Deum, De Triplici Via)。

それでは精神の認識作用を可能ならしめる光とは如何なるものであるか。また光は何故に認識を可能ならしめる能力を有するのであろうか。我々はその解答の一面をボナベントゥラの造られざる光と造られた光との分類及びそれらの間の類比関係を考えてみることに、よって得られるものと信ずる。教会の信仰告白に従って彼もまた神を光そのものと規定する。この光は世界

創造に際してもろもろの有体的形相をもった光と神の光に似た靈的光を造った。靈的光が人間の精神に与えられることによつて可変的な精神は凡ゆる変化を蒙ることのできない神のイデアとの類似性を有することとなる。彼はその師ブローセテストの理解を踏襲して光の物理的、光学的諸属性を認めた他に靈魂に對して事物の生成原因或いは生命を生み出す能力を付加したのは、造られた靈的光が造り出した神的光の似像性を生来的に与えられたものと考へたからであった。したがって認識作用の発生原因も神的光との類似性というこの面に見ることができよう。感覺認識においては感覺に、知性認識においては精神のより上位の部分たる知性に、神的光が照明されることによつて精神の内なるイマゴーが呼び睡まされ、はじめて認識作用が働かないものとして働らきうる。人間精神の側より見れば、したがって認識作用自体が神的光への「立ち帰り」に他ならないと言へる。それ故、認識に関してボナベントゥラが人間精神に帰した立場は照明説に限ってみれば、著しく受動的なものであったと認めなければならぬであろう。

屬性 (Hypostasis) について

前 田 護 郎

Hypostasis の語源は「下に立つもの」であり、哲学で「基体」「本質」等と訳され、また「血液降沈」など医学の術語に

もなっている。宗教学では、「神の下位にあるもの」、「屬性」の意味で広く用いられ、それが多神教の場合には上位にある神の下に従属する下位の神々としてあらわれる。例えば古代イランの宗教で、宇宙の主アフラ・マズダの下に五人の「不死の聖者」であった如くである。神話的世界に於いて、神格化或いは人格化された存在は、理性的世界に於ける概念に相当するといえる。ゼウスの神の使ヘルメスは、後の時代に於けるロゴスと実質上交りない。従って、ロゴスが人格化された場合それを屬性と見做すことが可能且つ必要である。

一神教では唯一独自の神が絶対化されるが、その神の本質や職能を表現するために種々の屬性が用いられている。旧約聖書では靈、ことば、知恵、天使、顔、手、栄光、名、義、等があるが、この中ではじめの三つ、即ち靈とことばと知恵が最も重要である。この三つは新約に於いても見出され、やはりこの順序でその価値づけをすることが新約本文から可能である。

このような屬性中の格付けは、知恵の場合のように文化との対決とその吸収という角度からも解決し得る。即ち、古代に於ける強大な文化諸国の人々から見れば弱小であったヘブライ人の間に、文化以上の強力な存在として見えざる義の神を信ずる思想が生まれ、文化を至上視しなかったこと、しかし禁欲に走らず、カナンその他の文化を受入れて行ったこと、の史実からも説明出来る。

また、視、聴、嗅、味、触の五感の角度から見ると、聖書の宗教は偶像を排斥し、従って、視覚、触覚等から離れて行く。

犠牲の香りが神に喜ばれる段階もあるが、次第に犠牲よりもいつくしみという詩篇その他の思想となる。聴覚は重んぜられて神のことばを聞き、それに従う信仰を表現するが、しかしそれは倫理化されて行って、声を重んじない。従ってまたことばよりも更に靈を重んずる思想となっていく。

新約中でもことばと靈とは相関関係にあるが、靈が圧倒的に重要となる。ロゴスがヨハネの福音書と手紙その他にあらわれるが、それは他宗教に於けることばの屬性化とは異なり、ユダヤ教の屬性メムラ（ことば）に対して、またヘレニズム世界に盛んであったグノーシスのロゴス思想に対して、真のロゴスはナザレのイエスであることを主張したのである。ヨハネ全体は「神は靈なり」等が見られるように靈を重視し、他の福音書もパウロの手紙その他もまた然りである。

ヨハネに見られるような異教的ロゴス思想との関係は別の形でコンマ・ヨハネウムとの例にも見られる。靈と水と血の三つの他父とことばと靈の三つを入れるテクストがあり、それは正文批判学上紀元四世紀以後のものとされる。しかしこのようなロゴスの言及はユスティヌスら二世紀の護教学たちも活潑に行なったのであり、ロゴスが処女マリアにやどるなど、 Pneuma（靈）と並行する例を示す場合も多い。ニカイア会議に至る教理史で、このようなことばと靈との問題は極めて重要であるが、三位一体で靈が第三位となり、ことばは第二位の神の子に含まれて表面に出ない。この点の解明も、宗教学の齎らす資料に基づく屬性論は大きな助けとなることは疑いない。これは宗

教学、聖書学、教理学、古代史学、言語学等諸科学の総合的協力が行われてはじめて解決し得る精神現象の一大問題である。

ルターの罪惡観

笠井 貞

ルターの罪惡観と、その原罪・律法・宣義などとの關係について、資料として彼の『ロマ書講義』を中心に考察を試みることにする。

ロマ書講義の冒頭において、ロマ書の要旨は、自己のあらゆる義と知恵とを打破することと、今までは存在しなかった（即ちこのような義の故に、我々がその存在を認めなかった）所の罪ならびに愚かさを再び確立し、大きくすること（即ち尚残存し、数多く、そして大きいということが認められるようにすること）と、こうして、これらの罪と愚かさを真に打破するために、クリストとその義とが我々に必要であるということである、とルターは記述している。ここに彼のロマ書観と、彼の立場が表現されている。スコラ神学者達が、アリストテレスに從つて、徳や善徳は魂に付着しているもので、人間の努力で罪が除去される、と考えるのに反対して、パウロに從つて、罪が人間から除去されるのでなくて、人間が罪からきよめ去られるのであると言う。スコラ学者達は、罪を行つただけに結合し、神の恩恵を謙遜に求めるべきこと、自己を罪人と認めるべきことは

教えず、行為の規制法だけを教えた。それ故、必然的に人を傲慢にし、外面的行為の遂行で自己が完全に義人になつたと考えている人達は *concupiscentia*（ルターはアウグスティヌスの用語を採つたが、意味は異なり、主として「自己追求」の意）に対して戦を宣言することなど考えない、と彼は批判する。罪とは、欲情 (*passio*)、衝動 (*comes*)、及び自己追求 (*concupiscentia*)、即ち惡への傾向 (*prontas ad malum*) と善への困難 (*difficultas ad bonum*) である。神から来る我々の義は、善に傾くこと、惡に背くことであり、罪は善に背くこと、惡に傾くことである。罪惡を認め、告白し、憎み、これから救われようと願う人々をすべて、神は憐れんで赦す、と言う。人間の本性は、自己のものを追求し、何物にも、神にさえもまさつて自己を愛することしかできない。自己追求は惡である、死に当る罪である。人間は善をも自己だけのために求めるから、善行さえも不義であり、罪であるとする。アウグスティヌスと異なり、神を愛することは、自己自身を憎むことであり、義人は自己自身の糾弾者であると言う。カソリシズムのように重い罪または死にいたる罪と、罪にならない罪の区別をせず、罪は神の前に審かれて、死にいたるべきものと考えられている。「原罪」は、すべての罪の総括で、その本質は自己追求、即ち人間の意志における利己的衝動で、すべての個々の現実の罪はこれを根源としている、と言う。アウグスティヌスやトマス・アクィナスと異なり、原罪を靈的なものと考えている。カソリシズムが、原罪は洗礼によって除かれると言うのに反対して、

罪の赦し (remissio) と罪の除去 (ablatio) とを區別して、罪の除去は希望においてだけ存在するとしている。現実には常に罪人であり、パウロと異なり、死にいたるまで解放されないと言っている。「律法」との関係については、パウロと同様、罪悪は律法によって自覚されると説く。アウグスティヌスと異なり、パウロと同じく律法と人間とを霊と肉との関係として著しく対立させて審判作用を強調している。人間が律法の要求を満たせないのは、墮落し、人間性が倒錯しているからである。律法は傲慢な人間を謙遜にさせ、信仰にいたらせると言っている。「宣義」(義認) と罪悪との関係は、勿論密接である。クリスト者は常に、罪人であり、悔罪者であり、義人なのである。神は人間の罪を担う者として、クリストを十字架につけ、人間を真に義とするために、クリストを復活させたのである、とする。

要するに、深刻な罪の悩みを体験したルターは、聖書の罪概念を深く認識し、アウグスティヌスよりも罪悪観を深め、パウロに拠りながらも、人間観や歴史的状況も異なる故に、罪悪観も異なり、パウロより徹底させ、罪悪観を起源とするクリスト教の中でも独自性を持つものに達したと言えるであろう。

トマス・アクィナスにおける

synteresis に ついて

小 山 宙 丸

この重要な倫理学上の概念の語源を探ることは困難といわれるが、ヒュロニムス以来大旨、人間が持っている倫理法則の最も根源的な意識という意味に於て使用されていると思われる。それ故この語 (シンテレスィス、しばしば *synteresis* とも書く。良心とも訳しうる) は精神又は良心の火花 (*scintilla animae, conscientiae*) という語によって好んでおきかえられるのであろう。トマスにおいても同様である。トマスは、「火花が火よりも純粹であり、すべての火の上を飛ぶものであるように、シンテレスィスは良心の判断に於て最高のものとしてみられるものである。この比喻によってシンテレスィスは良心の火花と呼ばれる。」²⁾

トマスのシンテレスィス解釈に於て特徴的であることはシンテレスィスは我々の知性の法 (*lex intellectus nostri*) なのである。それはしかし習性 (*habitus*) が自然法の命令を含むかぎりであり、自然法は人間行為の第一の原理なのである。しかしこれには一つの留保が必要である。というのは自然法は第一に、本質的には習性ではない。自然法は理性性によってつくられたものである。所がシンテレスィスは本来的にいえば自然法の習性であって、法自身ではない。「丁度思辨学における証明できない原理は、それ自身諸原理の習性なのではなくて、その原理が習性であるようなそういう原理なのである。」⁴⁾ (*Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.*) 「それは「人が行っていること (quod quis agit)」

と「人がそれによって行っているもの (quo quis agit)」との区別によって説明することが出来る。例えば「或る人が文法という習性によって流暢な演説を行う」という場合、演説が前者であり、文法が後者である。重要なことはこの点でみるならば、習性がより原理的といえることである。

以上にみられるようにトマスはそのシンテレシス論を出来る限り知性的に主知的に考察しようとしている。従ってトマスに於てはシンテレシスは善の理拠のもとに (sub ratione boni) みられた神の認識である⁽⁶⁾ということも出来るのである。勿論シンテレシスを主知的に考えようとするときには多くの留保がともなう。しかしトマスはスコチストと違つて、倫理学を哲学的学問の一つであつて、その原理は自然光で知られるとする。然るにスコチストによれば神が善を欲し、それを命令するが故にのみ善はよいのである。それ故又善は自然的認識の対象ではない。それは理性によってではなく、根拠のない意志によって定められるのである。これらの考えの背後には神学を实践的なものとして、哲学的学とは区別しようとする根本的な考えがあることは当然であろう。しかしトマスはあくまでも神学を学と考へる。というのは神は全てを知る知性なのであつて、この意味に於て既に至らざるなき神の知は存在するのである。神学はこの神の知を根拠とするのであつて、例え現在是不備であらうとも出来る限りこの神の知のあとを辿ろうとするのである。トマスのシンテレシス論を考察しようとした所以のものは、トマスのこの知性主義が倫理学に於て如何に表われているかをみるた

めであつた。トマスはシンテレシスを我々の認識の一形態としてとらえようとする。しかしシンテレシスを知性で説明しようとするときには或る留保が加わる。ここにエックハルトが精神の火花の考えを以て現われる理由があるのではあるまいか。

- (1) W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 10. Aufl. S. 280.
- (2) Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. 17. 2. ad. 3.
- (3) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II, I. Q. 94. a. 1. ad. 2.
- (4) Thomas Aquinas, *op. cit.*, II, I. Q. 94. a. 1. co.
- (5) Thomas Aquinas, *ibid.*
- (6) W. Windelband, *ibid.*

聖ドミニックの図像的考察

目 形 照

第二次大戦中の一九四三年、聖ドミニックの棺が保護のためポロニヤの墓から移された。その際、ポロニヤ大学の教授達の手で、X線照射による棺の上からの聖体調査が行われた。聖体の真正が証明され、照射された骸骨によつて聖ドミニックの体格や容貌が判然となつた。身長 1.69 cm、瘦形であり、顔に髭があつたことなどが確認された。(このX線写真は Leonard von Matt の写真集 *Saint Dominique*, 1957 に収められている。)

聖ドミニックの肖像につき、文章として残っているものは、聖人と同時代に生き、ローマでの弟子であった Cecilia のものである。▲身長は中背であり、容貌は均整がとれ、立派であり、顔色は色白く、頬のところで微かな色味があつた。毛髪と髭は赤味を帯び、いづれもは頬髭は剃られていた▼(Jameson: Legends of the Monastic Orders, 1891) 上記調査に照合して、この Cecilia の文章は聖ドミニックを正確に伝えていると思われる。

聖ドミニックの画像には、最古のものといわれる、一三世紀後半の Guido da Siena 派のものと、その他、Ducis di Buoninsegna, Francesco Traini, Fra Angelico のものなどが知られてゐる (G. Kattal: St. Dominic in Early Tuscan Painting, 1948)。同時代に生き、民衆的であつた聖フランシスに比して、貴族的であつた聖ドミニックの画像は遙かに少なく、歴史的な画像変化も乏しいが、それでも各画家の描現は一定してゐない。これらの中にあつて、周知の如くドミニカン派の画僧であつた Fra Angelico の作品 (Firenze, San Marco, 1430) は、上記事実性の上に立脚し、而も、聖ドミニックに対する理想的解釈を施したものであり、最もよく聖ドミニックの性格、思想を描現していることが認知される。事実を基礎に、祈りの内的媒介による理想追及は、コミック芸術精神の発露であり、Schmarow の言う如く、Giotto の後継として、▲ルネッサンスにおけるコミック▼として、Angelico の美術史上の独自の地位が確認される。

聖ドミニックの図像的な属性物としては、百合の花、杖、星、ロザリオなどが挙げられている。G. Ferguson はロザリオを special attribute とし (Signs and Symbols in Christian Art, 1959) L. Réau は赤い星と斑犬を個々の属性物として、それに中世期末にロザリオが附加された (Iconographie de l'art chrétien, 1955—, Tome. 3) として一定してゐない。就中、ロザリオについては古くから問題となつてゐるものであり、ドミニカン派の人々の支持にも拘らず真実性は疑われている。Réan の如く、▲erreur intentionnelle▼と断言するものもある。H.-D. Lacordaire は Vie de saint Dominique, 1912 において、▲聖ドミニックによつて創唱されたロザリオの祈りは、一四世紀にヨーロッパを襲つたペストにより中断され、一五世紀にフルターニエのドミニカン僧、マラン・ドゥ・ラ・ロッシュにより再興された▼と述べている。しかし、それに対する A. Chauvin の註解の言うようだ、一三世紀、一四世紀のドミニカン派自身、ロザリオを知らなかつたのであり、記述した文章も残されておらず、実証的な資料の発見のない限り、事実性を証明する事は出来ないと思われる。Ferguson のようにロザリオを special attribute としては肯定出来ないと思われる。因に、聖人伝で最も定評のある Voragine の Golden Legend にもロザリオの記述はない。

星辰は最古の画像、Guido da Siena 派のものに既に現われ、Angelico の作品では、単独画像、絵伝を問わず、必ずとも言うてよい位描かれてゐる。星にまつる聖ドミニックの

出生の伝説は、Jordan of Saxony を始めとする一三世紀の文章に残され、凡ての聖ドミニック伝に記述されている。単に出生伝説としてではなく、Christian educationalist としての聖ドミニックの人間教導の指針の光りとして、又、高い知性の光りとして、慎しいながら星は聖ドミニックの知識僧としての性格を象徴し、Réan の如く個性的属性物として肯定出来るのではないかと思われる。

パウロにおける「義」の問題

土 屋 博

宗教改革の神学的原理の中心が、パウロの「神の義」に対するルターの新しい解釈にあったことは周知の事実である。しかし、「神の義」の解釈を中心として展開されるルターの義認論が、果して全面的にパウロの宣教した福音に妥当するかどうかという問題に対しては、種々の疑問が提出されている。ここでは、もう一度パウロとルターの線をたどってみて、ルターの解釈によってパウロの「義」の性格はどのような点で生かされるのかということを考えてみたい。

新約聖書全体の中で、「義」(δικαιοσύνη)という言葉は九十二回用いられ、そのうち五十八がパウロ書簡(疑問視されているものも含む)にあり、さらにそのうち三十四が「ローマ人への手紙」にある。このことから、「義」は、パウロ書簡特に

「ローマ人への手紙」において特徴的な概念であることが推測される。

歴史的に見れば、δικαιοσύνη という言葉は、元來 δικη, δικαίος に由来し、ギリシャ思想、セプテュアキントにおいては、δικη に従って行為する人、即ち δικαίος なる人の性格を指し示す。しかし、注意すべきことは、この言葉が法廷概念、関係概念として用いられていることである。新約聖書でも、パウロ書簡以外の諸文書では、神の審判との関係が明らかにされていないために、この概念は救いと密接に結びつくには至らない。

パウロの「神の義」(δικαιοσύνη θεού)に対するルターの新しい解釈は、これを「創始者の所有格」(genitivus auctoris)と解することであった。即ち、「神の義」は、神自らが「義」であるということを表わさず、人間を神が「義」と認めるということを表わすのである。これが「義認」の思想である。パウロがテキストの中でしばしば用いている δικαιοσύνη という動詞は、やはりこの思想を表わしていると思う。ここにおいて、パウロは、「義」の法廷概念、関係概念としての性格をギリシヤユダヤの用法から受けつぎ、神の審判の場に適用することによって、この言葉に新しい意味を与えている。

しかし、この義認は、父なる神と人間との直接的関係において起るのではなく、キリストの出来事を媒介として起る。従って、人間にとって、信仰によって義認を受けるということは、キリストの出来事を自分にとって意味あるものとすることに等

しい。即ち、義認論はキリスト論と結びつく。

ところで、義認ということを考えるさいに、これを信仰的人間の現実的生においてどのように位置づけるかということが問題となる。換言すれば、義認と聖化の問題である。プロテスタントリズムにおいては、行為を救いの条件とみなさないにしても、信仰の人間の生の過程に何らかの新しい質的連続性を考えることは起りうるようにみえる。しかし、パウロ書簡において特に聖化の問題と関連する「ローマ人への手紙」第六章―第八章を検討したところでは、必ずしも聖化を人間の現実的状态として説いていないようである。就中、信仰の人間に対して直接法で語られる文章と命令で語られる文章との関係に注目する必要があると思う。ここから、義認と聖化の問題を終末論と結びつけて解するという視野が開ける。パウロの終末理解に従って、信仰の人間にとって決定的なことがすでに起ったということが直接法で表わされ、それはいまだ信仰の人間が確実にもっている状態ではないということが命令法で表わされているのではないであろうか。ルターの「義人にして同時に罪人」という言葉は、この思想の表現であろう。

以上のことから、パウロの「義」の概念は、いろいろとまかい問題はあるにしても、大筋において、ルターの解釈の線できりあげるのが妥当であり、そのさい、「義」の問題には、キリスト論と終末論が不可分に結びついていると思われる。

旧約聖書における予言者と祭司

山崎 亨

エレミヤ一八・一八には、祭司に律法、予言者に言葉、知恵ある者には計りごと、と祭司と予言者の職能の分化を明示し、エゼキエル七・二六にも、予言者に幻、祭司に律法、長老にはかりごと、と記述している。

予言者は常に批判的精神に富み、アモス(七・一〇―一一五)も、エレミヤ(二六・八)も王と国家に対して降るべき神の審判を説き、王も滅亡を荷う存在であることを明言した。祭儀に対してもホセア六・六、イザヤ一・一一―一三は予言者の否定的な言葉、批判的言葉を記録している。しかしこの様な批判は祭儀の不用論を説いているのではなく、まして予言者は単に祭司に対立的、否定的立場に立っていただけではない。むしろ祭司、予言者、知恵ある者の三者は、イスラエル民族の精神的宗教的な三つの柱であって、此の三者がイスラエル民族の精神文化を支えていたと言うべきであろう。

イスラエルが出エジプトに際して神との契約に入ったことは、イスラエルが宗教的結社として発足したことを意味する。民族が契約の中にあると言う有り方に対して、予言者と祭司は、内面からと外面からとの二方面から、規定しようとした。予言者は契約の意味内容と契約の中に置かれるに適しい信仰的

自覚を昂揚しようとし、祭司は律法によって外側から生活を規定しようとした。予言者は契約に入れられるに適しき存在となるには、神の選びを自覚し、「わたしの選んだイスラエルよ」イザヤ四四・一、二、四五・四、神を知ること、神を愛することをなすべきであると語り伝えた（ホセア四・一、一二・六等）。

祭司は契約にある民として当然守るべき律法を明記して、安息日、割礼、犠牲、汚れと清め、俗と聖の区別を明らかにした。祭司記者の記述特にレビ記はこの事柄を詳細に記述した。しかしこれ等の事柄は決して祭司だけが規定し、祭司だけの関心事であったばかりでなく、予言者もまた、或程度まで認め乍ら、斯る祭儀的行事や、祭司によって施行される事柄に関心を寄せながら、それに精神的、思想的内容を盛ろうと努力したのではあるまいか。本研究の最初に為そうとしたことは、予言者の記述した記録の中にある祭司的要素と、祭司の中にある予言者の要素すなわち予言者の主張と共通するもの、等を指摘し、更に其処から如何なる問題が次の課題として発生するかを見ようとしたものである。

(一) 割礼。出四・二五には此の儀式が石器時代からの慣習に基いたものであることを示し、ヨシヤ記五・二一九はこれが成人たることの、一種の入会式的儀式であったことを示す。レビ一三・三に誕生日八日目にこれを行うことを規定しているが、これは契約に入ることを民族全体に及ぼす意図をもって出生後間もなく行うよう規定したものである。予言者は「あなた

がたは自ら割礼を行って、主ヤハウェに属するものとなり、自分の心の前の皮を取り去れ」（エレミヤ四・四）と語っている。「自ら」は習慣的儀式的だけでなく、の意であり、「心の」は肉体だけでなく、の意であろう。此処に予言者の記述の中に祭儀的なものが容認され、それが予言者的に、精神的信仰的に発展されていることを識る。

(二) 汚れ。レビ一章―十四章。此処にあるものは、汚れとして規定してあるだけで、その判定の理由には合理的根拠が薄弱である。しかし倫理的主張の強い予言者も、神の審判の降る状態を「あなたは汚れた地で死に」（アモス七・一七）と記述した（其他ホセア九・三、イザヤ五二・一参照）。神の審判によって終末すなわち滅亡である状態を、汚れに陥る状態として記述している。

(三) 燔祭。「供物」（コルバン）の中で最初にレビ記が説明したのは燔祭である。（一章九章参照）。これは罪祭、酬恩祭と異って、犠牲の獣を（血を祭壇に塗った後）全部、香しいかおりとして献げる。神に全てを献げることは予言者の主張したところである。（コルバンに近づくこと、エゼキエル）

新約における国家と宗教の問題

中 川 秀 恭

第四福音書一八章二八節―一九章一六節前半―イエスの裁判

の場面——について積義的に考察し、この福音書の著者が国家と宗教との問題をどのように把えていたかを明かにするのが本研究のもくろみである。

○クルヤン(『新約聖書における国家』*Der Staat im Neuen Testament*, 1956)によれば、新約における国家観は新約の状況特徴づける時間的二元論——終りはすでに来たが、まだ完結しない——に根ざしている。このような状況の中に立つ教会にとって、一、国家はそれ自身として神的なものではないが、暫定的なもの(*das Provisorium*)として神意によるものであり、その限り神の役者である。二、われわれは凡ての国家にたいして批判的な態度を持たなければならない。しかし、国家がその限界内にとどまる限り、それに服従しなければならない。三、国家がその限界を踏み越えて神のものを要求するとキ(e.g. *Kaiser Kyrios, Jesus anathema*)、われわれはそれを国家に拒否しなければならない。

クルヤンのこの研究は、彼の主著『キリストと時』(*Christus und die Zeit*, 2 Aufl., 1948)における時間理解に基礎づけられており、その限り批判の対象となるが、とに角新約に現れた原始教会の立場から国家の問題を究明したものである。

ところで、第四福音書一八章二八節——一九章一六節前半においては、ローマ帝国の権力を代表する総督ピラトと被告人イエスの折衝を通して、国家の福音、ないし宗教にたいする関係がとりあげられている。この箇所は次の六つの場面から成る。一、一八・二八—三二 イエスがピラトに引き渡される。

二、一八・三三—三八 ピラトによる第一回目の尋問。三、一八・三九—四〇 イエスカバラバか。四、一九・一—七 イエスはむち打たれ、はずかしめられて、ユダヤ人たちの前に引き出される。五、一九・八一—二前半 ピラトによる第二回目の尋問。六、一九・一二前半—一六前半 イエスにたいする死刑の宣告。

これらの場面を通じて、国家権力を代表するピラトが、イエスによって提起された真理の問いかけを回避して、真理を受けいれるか、拒否するか二者択一的な問いに答えず(一八・三七—三八)、敢えてそのいずれでもない第三者的中立の立場をとろうとしたため、実際には真理を否認する結果となり、自らはイエスの無罪を認めながらも、ユダヤ人たちの要求——「殺せ、殺せ、十字架につけよ」——にさからって、ことがらを即事的に処理する力を失い、遂にユダヤ人たち、すなわちこの世の理由なき要求に屈するのやむなきにいたった次第を述べる。その間、ピラトはユダヤ人たちの譟意をうながすべく凡ゆる努力をしたが無駄であった。このようにして、一度真理にたいして自己を閉じたピラトにおいてこの世にたいする不安が真理——イエス——にたいする不安に打ち勝つこととなり、ついに彼は国家権力の行使を誤まるにいたったのである。

要するに、第四福音書の著者はこの箇所においては、国家と宗教との問題を国家権力を代表する人間と宗教との問題として把え、福音の真理にたいして自己を閉じた人間にとって、この世のいわれなき要求に抗して、国家権力を正当に、即事的に

行使することができないことを示している。

アウグスティヌスの聖書解釈

茂 泉 昭 男

アウグスティヌスの聖書解釈に関しその実際と理論に於て統一ある見解を提示することは必ずしも容易ではないが、此処では彼の聖書解釈の基本的な性格を明かにしてみたい。

手がかりとしての資料は〈De doctrina christiana〉(397/398)である。これはアウグスティヌスに於ては聖書解釈方法論を一貫して展開している唯一の書である。そこでは聖書解釈の方法原理の考察と言語に関する省察が相即している。前者では文法学的知識、聖書原典、訳本の比較研究、歴史地理の学識等の必要なることが語られ、解釈方法の実際としては、文字通りの解釈と象徴的解釈との二種があげられ、後者は特に靈的解釈法と称され重んじられる。言語に関する考察の線を追うと、アウグスティヌスの解釈理念が言葉に就いての特別な関心と分析に由来していることが明かとなる。即ち彼は此処でサイン(signum)の概念に関する彼に於て個有な基本的所見と共に聖書解釈の方法を展開しているのである。聖書解釈理念の形而上学性がうかがわれる。

第五部 会

かかる言語形而上学の系譜を辿ると、それは既に〈De magistro〉(389)以来のもので、そこでは言語の機能、實在伝達

の可能性の間となって現われており、〈De trinitate〉の人間学の中でも重要な位置を持っている。ところが真理の認識と伝達は実は〈De doctrina christiana〉に於ける聖書解釈の基本的意図でもあったのである。

「真理の認識、伝達」を聖書解釈の意図とする場合、勿論その意図には聖書の成立に関する靈性の告白的態度と言葉に対する観察の修辭学者としての態度が共存している。前者は例えば〈De Consensu Evangelistarum, I. XXV. 54〉〈De Civitate Dei, XVIII. 43〉〈De doct. christ., II. V. 7〉〈Epist. 82: 1, 3〉等に現われている。彼が此の場合、遂語靈感的無誤謬説に立っていないことは論をまたない。〈De doct. christ.〉の文字に関する論述、及び〈De Consensu Evang.〉の成立の理由は自からそれを示す。概説すれば、アウグスティヌスの所説は次の如くである。聖書は神の所与たるサイン(signum)を含み、聖書記者によりそれは伝達される。此の場合サインには二種が存在する。第一は、神がそれによって何かを示そうとするサイン、第二は、それによって、聖書の中で神の示したところのものに就いて示される程のサインである。かくて聖書解釈は後の場合に関係し、語られる言葉による神の言の発見と伝達となる。そこでとられる解釈方法は象徴的なそれである。

解釈の実際はタイプロジカルな方法に似て新約聖書と旧約聖書とを内的に結合しようとする正統教会の伝統に立つ弁証的意図もうかがわれるが(cf. In Joannis Evang. Tract. XXIV)その全体はそれでも尚聖書をタイプとしてではなく単なるシム

ホルとして取扱う態度に於て強い。解釈の実例は他に (Quae-st. Evang. II. 19) に示される。聖書記者がたとし意図しなくともその解釈に於て、神の愛と隣人への愛に矛盾するところがないければ、神は聖書に於てそのことを語るを意図し、予知していたと言われ (cf. De doct. christ.: Conf.)、真理に対するインスピレーションの可能なだけ多義な解釈が可能とされる。かかる解釈原理の性格は、實在の認識と伝達の問題に關し彼が言語の機能分析に於て帰結したところの照明 (illumination) の先行性と、認識に於ける体験の優位 (cf. De Magist.: De trinitate etc.) の主張を含む認識伝達構造に理由を持たないであろうか。私見は、宗教体験を重んずるアウグスティヌスの言語形而上学が自ら彼の象徴的解釈の性格を基礎づけそれらを規定していると考察する。

以上、アウグスティヌスの解釈方法論は彼以前の方法の継承と基礎づけとしては続く一千年のステップとなるが、彼の言語形而上学を支えている超越と内在の關係が違った仕方でもらえられると自らその解釈方法は影を失うことになる。宗教改革者の聖書解釈はその様なものとしてアウグスティヌスの前に立っている。

トマス・レーク・ハリスと新井奥彦

工藤直太郎

アメリカの宗教家で、心靈主義者のトマス・レーク・ハリス (一八二三—一九〇六) の評伝は、大英百科全書にも詳しく出ているから知っている人も多かるうと思う。しかし、新井奥彦は一生集鴨の隠者で通しただけに知る人は極めて少ないかも知れない。彼は弘化三年仙台に生れ、藩校養賢堂に入り、のち選ばれて、江戸に出で昌平齋で、安井息軒に学び、その学殖と文才に於て群を抜いた。戊申の役に際会して仙台に帰り、会津藩などの佐幕党を糾合して、各地に転戦したが、官軍に破れて、榎本武揚等と共に函館に走り、五稜廓に拠った。時に募兵のため奥彦は、江戸潜入の機会を窺っていたが、函館はついに官軍の手に落ちたので、賊名を蒙って遁走をつづけている中に、同志金成善左衛門の斡旋によって、森有礼を知り、その才幹を認められ、森が少辨務使としてアメリカに赴任した際、之に同行し、ニューヨークに到着すると、森は奥彦をハリスに紹介し、之に入門させた。森は慶応元年英国に游学していた際たまたまハリスの伝道講話を聴いて、ハリスの人格と宗教を敬慕していた。当時ハリスはニューヨークの郊外に "Brotherhood of the New Life" (新生活同胞団) を作り、多くの信者を集めて、半共産的な宗教生活を営んでいた。ハリスはここで会員たちの共同出資に依る銀行さえも設け、農作を主とする事業を営んでいた。彼は厳格なる聖餐論者で、パンと葡萄酒を自給するために製粉所と酒造場を作った。これが世間の非難を買ったが、ハリスは葡萄酒は神の子の血を以て人の靈魂を清める象徴であると弁明した。そして酒場まで設けた。また煙草を栽培して盛んに

喫煙を勧めた。彼はまた、人間は呼吸方法を変へることによつて、キリストの靈魂をわがものとし、永生の証を立てることが出来る」と説いた。且つ神は両性を兼ね備えていると主張し、結婚してもなお独身の状態を維持することを理想とすべきであると説いた。

一八七五年奥邊はハリスに従つて、加州サンタ・ローザに移り、新に購入した広大な原野を開拓した。早晨起床して午前中は労働、午後と夜は勤行と祈禱、読書と冥想に送った。英語詩人の野口米次郎が奥邊をサンタ・ローザに訪ねたのは、この折りのことで、彼は後にその回想記を書いている。

奥邊の宗教は原始キリスト教であつて、宗教を外的組織より解放し、万福の源なる父母神を生命の律法として、万世不易の教会を人間の心裡に設置せんとした。ハリスの如く、心靈主義に墮しなかつたが、神を以て、両性具有の父母神と観、人類はその家族であるとなす思想は、ハリスより受けついだものである。「父母や降りて、茲に在り、求めて我を贖はる。贖ふて己に帰せしめ、而して更らに新に御意を命ぜらる」と言い、生命はつねに開進して神の母体に於て通息流転すと云うのが、彼の中心をなす思想であつた。この一種の神秘観はハリスの宗教の影響と見るべく、更らにエックハルトやスエーデンボルグの神観と相通するものがある。ことに滞米中刊行した英文 INWARD PRAYER と FRAGMENTS の二巻は神人合一の聖境を格調の高い名文で綴つたもので、アメリカの一神学者はこの書を読んで、ジュレミー・テラー以来のすぐれた宗教文学と激賞し

た。日本文では永島忠重が編集した『奥邊広録』五巻がある。外に伝記一卷。その中、第一巻の十二言、信感、第四巻の静間読、投火草、第五巻の難録、立信記などはいずれも心肝に迫る文章である。滞米三十年、帰朝以来、名利に背いて巢鴨の奥に隠棲して、大正十一年六月、七十六歳で死去した。

都市と農村における宗教実践

——ヨーロッパのカトリック教徒を対象として——

安 齊 伸

日曜日のミサ聖祭の出席はカトリック教徒にとって重大な信仰上の義務となつてゐるが、ヨーロッパ諸国（共產圏及びカトリック・マイノリティの北欧諸国を除く）に住む信徒の宗教実践をミサ出席率において測定した調査結果によつて都市と農村に分けて見ると次のような特色があることがわかる。すなわち、農村地域における実践率が屢々五〇パーセントを遙かに上廻るのに対して、都市地域におけるそれは僅かの例外を除いて五〇パーセントを下廻り、それが人口百万を越すような国際的な大都市になると著しい低率を示していることである。

ドイツのF・グローナーは西ドイツ全土の市町村を人口別に四カのカテゴリーに分け、各カテゴリーに属する地域平均の実践率を求め、これが人口の大小と反比例することを示した。

また、E・ライグロッキは人口別のカテゴリーをさらに細分

して八カとし、ミサ出席を(1)規則的な出席(2)不規則な出席(3)ごく稀の出席(4)全く出席せず、という四カのタイプに分け、各カテゴリーごとのタイプ別信徒の百分比を出し、グロナーとは同様の結果を出している。

しかし、これらのデモグラフィからする図式をそのまま個別的な村落や都市の宗教実践に適用することはできない。都市に比して人口の少ない村落の実践率平均値が都市より大であるにしても、個別的に見れば都市より低い実践率を示す村落も少なくなく、都市においても人口と実践には一定の関係は見られないのである。社会と宗教実践との相互関係は、平均値における比例関係と個別値における多様性を含めて、社会構造の面から研究するべきであろう。

オーストリアのE・ボツェンタは此のような観点からウィーン市東南のブルゲンラント地方及びチロル地方と境を接するザルツブルグ地方の村落小教区を(1)農村型(農民四〇パーセント以上)(2)混合型(農民二〇パーセント乃至四〇パーセント)(3)工業地型(農民二〇パーセント以下)の三カのタイプに分類し、これらと宗教実践との関係を求め、農村型に実践の高い村落が多く、混合型になると、それが減少し、工業地型になると実践の低い村落が多くなることを指摘している。そこには都市における労働力需要の増大に伴う近接農村における通勤労働者の増加や農村の工業化による農村共同体の崩壊の宗教実践への影響が見られる。キリスト教に基盤を置く伝統的な共同体の動揺は慣習的な傾向の強い農村の宗教実践にも響いてくるのであ

る。但し影響の度合の振幅については、種々の歴史的条件への考慮を不可欠なものとす。たとえば純農村型の村落でも伝統的に反教会主義が抜け切らない地方にあるものや、嘗つてマルキシズムの洗礼を受けた工業地帯の実践がそうでない同種地域に比して顕著な低率を示していることが注目される。

都市における実践は五〇パーセント以下という共通点を持ちながら、その様相は極めて複雑であり、都市構造の型、歴史的要因、周辺の村落との関係などを明らかにしながら、実践への影響を綿密に分析してゆかねばならない。

たとえば筆者が調査に参加したインスブルック市(人口十万人)の実践率が三七・五パーセントというヨーロッパの都市では珍らしい高率は当市が中産サラリーマン(この層がドイツやオーストリアでは最もカトリック教を支持している)都市の性格を有すると同時に、オーストリアでの強力なカトリック地盤チロル地方に位置していることに目を向ける必要がある。これに対しウィーン市(人口百六十万)の実践は一九・五パーセントという低率を示している。歴史的に見てウィーンは政治の中心地であり、産業の立地として工業化した近郊を持ち、広汎な地域から労働力を得ており、これらすべての性格から宗教実践への近代における宗教からの分離傾向(世俗化)の影響を見取ることができる。都市と農村の実践においては、以上の外その質的面において、女性、児童、老人の偏向、労働者層や小農の脱落等の顕著な一般現象が見られるが、今回は問題を提起するに止める。

英国十六世紀エリザベス朝における

ピウリタン論争の性格

小笠原政敏

An Admonition to the Parliament というパンフレットを中心にしての問題を考えたい。これは一五七一年に匿名ででているのであるが(著者は John Field と Thomas Wilcox の二教職)、英国国教会の改革の提案を内容とするもので、ピウリタンと称された英国カルヴィニストの主張をもったものである。ピウリタンの主張を明確にしたものとしては最初のものとしてされている。

さて、その内容をみると、腐敗墮落し、無能な教職の状態の厳しい批判とその匡正とか、教会儀式の聖書の簡素化の主張などの他に、教職制、教会政治の交革を期待しており、特にこの点において重要視されたものである。

それは、どういふものかをまとめてみると、一、教職の選定、招聘、任職は会衆の同意を必要とする、二、説教者とし、又、礼典執行者としての教職の機能の確立、三、み言葉の説教による礼拝の回復、四、教職の平等と、牧師、長老による教会政治、五、訓練のための陪餐停止の戒規の回復等である。これらは聖書自身の制定に基づくもので、正しい教会であり、正しい教会政治であると強調する。

A Second Admonition to the Parliament なるものが二年後の一五七三年に同じく匿名ででており、ケンブリッジ大学の教授 Thomas Cartwright によって書かれたものと従来みなされているが、これは先のものよりも更に明瞭に教職制教会政治について述べている。それは「長老主義」とやがて称されるものである。

両パンフレットは、現存の国教会の混乱の原因をとき、正しい教職制と正しい政治機構は聖書が制定しているものでなければならぬ、そして聖書の制定による、したがって正しいものは、牧師のみ言葉の説教と礼典の執行による教会、牧師と長老による教会政治、執事の貧者への奉仕であるという。

以上において、特に牧師と長老による政治「長老主義」を唯一の教会政治と標榜するピウリタンに対して、国教会の指導者達は「監督政治」を堅持して直ちに論陣をはって防衛したのである。国教会の立場は既にその「三十九カ条」に明かなように教会政治の form について「監督政治」でなければならぬとはいっていない。「祈禱書」の教職任職式文の序文では国教会の三教職制が使徒時代からの継承であるとし、しかし、それが唯一のものと主張していない。同様なことは当時の大主教 John Whitgift の所論にもみられる。

ウィットキフトはピウリタンに対する数々の反駁を試みてはいるが、その一つである The Defence of the Answer to the Admonition では教会政治にその substance and matter と form とを区別し、form について聖書は特に指示していない

ので教会の判断と自由にある点は委ねられ、時代、場所、人間に従って変化してよいものである、どのような form をとるか
は教会にとって本質的なものではない external matter である、この原理的理解の上に立って、国教会の教職制、政治形態は使徒時代、教父時代に由来し、英国王の權威と国教会全体の同意に基づくものだと言する。「長老政治」については迫害の下においては考えられるが、キリスト者統治者の下においては不必要なものであるとし、Richard Hooker もジュネーブの長老制は多く環境によるものと断するのである。

以上の両者の主張を更と比較検討すると、ピウリタンの方は教会の組織にも聖書の唯一の權威を主張し、国教会の方は聖書と教会史によって「監督制」を支持する。ピウリタンは教会の外的特徴として正しい説教と正しい礼典執行に、正しい教会政治を加えて、聖化機関としての教会を強調し、国教会の方は前二者であるとして恩恵機関としての教会の面を表現する。ピウリタンは「長老制」を唯一の正しい教会政治であると強調することによって一般政治における共和制を暗示する。国教会においては国王が「教会の首長」であるから、又主教の任免、制度、儀式的外的なものを制定する。当然「長老制」はこれを拒否することになる。ということは国王の權威に対する批判となる。そして、更に国教会対ピウリタンの論争は単に宗教的論争ではなく、次第に政治と絡み合って複雑なものになっていくのは、Corpus Christianum としての英国社会があり、それについての觀念の相違に由来すると考えられるのである。

エヴォラ発見キリシタンの新文献

——ヴァリニアーノ編『日本のカテキズモ』を中心として——

海 老 沢 有 道

一九六〇年ポルトガルのエヴォラ図書館の破損した古屏風裏打ち文書の採録に成功した松田毅一氏の囑を受けて、百枚ほどの文書断簡を解読した結果、

一、ヴァリニアーノ編『日本のカテキズモ』邦語稿本写本

二、オルガンチーノ述と推定される『入満心得ノ事』ノート

三、『カレンダリヨ』

四、朱子集註『論語』

五、安威士門閩係古文書

に整頓することができた。一—三は一冊の写本であったはずで、総頁数二二〇頁ほどあったものと思われ、今回採録はその約四割に当る。が、一が『日本のカテキズモ』であることが一五八六年リスボア刊ラテン語版と対校して明らかとなった結果、その全貌は殆ど明らかにすることが出来た。ここにそれを中心として紹介する。

バアレ書簡類により、それが一五八〇・一年の交、邦人イelmanやうはうパウロの授けにより編せられたことが知られるが、今回発見のものは、その翌年から有馬・安土などのセミナーヨで講述せられ、共出文書からそれを恐らく安土か高槻で筆

録したものと推定する。ラテン版書名に「これわれらが宗旨のことわりをあらわし、日本の諸宗を破斥するものなり」とある様に、上巻において主として仏教を論破しつつキリシタン教理を説き、下巻においては十誡を中心にキリシタンの倫理・生活について述べたもので、従来知られる『ドチリナキリシタン』の如きにロマ・カテキスムのクレド中心のものと異なり、日本事情に即した教理書として注目すべく、東西思想・文化の接触を考察する上に貴重な文献であり、またそこに見られる論理学的批判精神は、近世思想の先駆として、現在までに知られるキリシタン関係文献として思想的内容をもつ最古のものとして、『妙貞問答』に先んずるばかりか、その編述は本書を踏襲している点が認められ、リッチの『天主実義』にもまた影響のあとを見ることができ、それに関連して「天主」という用語も本書中に見出され、それが『天主実録』乃至『天主実義』など中国からの流入ではなく、その逆であることも証明出来る。

この『入満心得ノ事』は安土セミナリヨにおけるオルガンチーノが、ヴァリニャーノの意を体して邦人司祭志願者のために心得を説いたものと思われ、日本の習俗問題を特に採上げ、内外人の意志の疏通を図ろうとしており、邦人司祭養成問題に関するイエズス会の根本方針を明らかにしている。これまた書簡類を通して推知していた同問題を具体的に解明する貴重な文献であり、日本の教会は日本人の手に委せる方針を示したことも注目される。三の教会暦も従来知られる最古のものであり、四は同じくセミナリヨのテキストとして用いられたと思われる論語

を学生が筆写したものの、五は秀吉祐筆の安威氏の関係文書で秀吉統一前後一五八〇—三年の間の書簡約二〇通。中に数通直接キリシタン関係のものがあり、それによりイエズス会々憲と『イミタチオ・クリスチ』が一五八一年には邦訳されていたことが明らかとなった（後者は従来一五八七年ごろ邦訳と考えられていた）。また一・二の中に引用された聖句のみならず、四の断簡に手習いされたものの中に聖句の断片があり、邦訳聖句としてこれまた現在まで知られる最古のものである。

修験道の思想

宮 家 準

修験道の思想を、従来の研究のように教団教義としてではなく、山岳修行の結果得た超自然的な力を用いて呪術宗教的な活動を行なう宗教的指導者―修験者―が共通に持っている考え方の型としてとらえ、これを彼等の思想形成のいとなみを分析しつつ跡づけることによって明らかにすることを本発表の目的としたい。

まず教団成員である以上、修験者が直接手にし、実際に読むことによって大きな影響を受けていると考えられる教団発行の新聞、雑誌、パンフレットの類を見ると、「現実の世界の現象はすべて、大日如来を中心とする曼荼羅なのであり、仏性を持っている。人間も大日如来のあらわれであるから当然仏性を持っているが自己に執著して真に曼荼羅の一部―仏性を持っているもの―であることを自覚していないのである。それ故本尊不動明王を頼りつつ曼荼羅そのものである山岳で修行することによって、この身そのまま仏である―即身即仏―ということを感じ、更に一般民衆もこうした悟りに導びくよう努めなければなら

らない」という教義―教団で權威化している思想―が見られるのである。

こうした教義は唯単に教団出版物等によって伝達されるのみでなく、入峰をはじめとする儀礼の説明の形をとったり、儀礼におりこまれていて（唱えごと等の形態をとって）、修験者が儀礼を行なうことによって自ら教義を体得するという仕組になっている。

ところで修験者は上記の教団教義を遵奉すると同時に、地域社会において修験者として認められ、かつ修験者として生計を維持していく為には、自己の信者の宗教的要請に応じなければならぬ。その要請の内容を示す一例として一祈願所があつた願事一八七（昭和三年一月―六月）の内容を分類して見ると、病氣平癒九四（四九％）、厄除三三（一八％）、心願成就三〇（一六％）、商売繁昌一六（九％）、家内安全一一（七％）その他三（一％）となっている。祈禱依頼の手紙の文面から見ると、信者はこうした不幸の原因を悪因縁によると考え、悪因縁を除去することによって幸福になり得ると信じている。そして修験者は悪因縁を断ち切る力を持っていると信じているからこそ、彼等のもとを訪れるのである。それ故修験者が彼等のこうした要請に応じ得なかつたならば、彼等から修験者として認められなくなるであろう。

実際に調査して見ると、修験者も多くの場合信者と同様生活上の苦悩と真剣にとり組んできている。彼等は先達につれられて何回となく入峰修行をしているうちに神祕体験をし、こうし

た体験のうちにて得た力にすがって自己あるいは自己の近親者の災害を除去し得たと信じた結果、次第に信仰体制を形成し、頼まれれば加持祈禱もするようになった人なのである。こうして多少とも祈禱のききめが人々から認められ、修験者として承認されるようになる、彼等は、自己の加持祈禱が効果がある、ことを信者に納得がいくように説明する―意味づける―ことによって、より一そう多くの信者を得て、地域社会での地位を不動にすると共に教団内での地位をあげようとする。ここに教団教義でなく修験者の思想が発生する契機がある。

こうして彼等は、「現実の世界の不幸、災厄等の現象は靈の世界の因縁によつてゐる。自分は靈の世界である山岳に入つて捨身修行をし、靈界の主宰者不動明王と一体となる力を体得した。それ故不動明王の力を行使して―法力を用いて―依頼者の悪因縁をのぞくことができる」と考へるに到るのである。しかもこの思想は、加持祈禱によつて人々を救ひ得たと彼等が信じる時に、彼等の心の中では美証し得たものとして強い信念となつて行く。そしてこの信念が彼等をしてますます熱心に法力の獲得の爲の修行や加持祈禱施行にかりたててゐると考へられるのである。

紙教の都合で資料は一切割愛した。詳細は、拙稿、「修験道の思想」哲学第四三集所収（慶応大学三田哲学会発行）を参照されたい。

修験道夏峰入りについて

鈴木 昭 英

古代末期から中世にかけて形成執行された教派修験道の主な入峰儀礼として、春・夏・秋・冬の四季四様の行儀があった。

大和高峰山では、天台本山派として春峰（順峰・熊野↓大峰↓金峰）、夏峰（順逆不二峰・金峰）、秋峰（逆峰・金峰↓大峰↓熊野）と、冬峰たる晦山伏入峰（熊野）とがあり、真言当山派として春峰（順峰・華供峰・金峰）と秋峰（逆峰・金峰↓大峰↓熊野↓葛坂）があり、九州英彦山にも春峰（順峰・英彦山法体嶽↓深山↓宝満山）、夏峰（順逆不二峰・修歴地春峰に同じ）、秋峰（逆峯・福智山↓宝賀原↓英彦山法体嶽）の三峰があった。又、出羽羽黒山でも春峯（順峯）、夏峰（順逆不二峰）、秋峰（逆峰）、冬峰（順逆不二峰）の四季の峰入が行われていた。そして、本山派大峰修験及び中世に本山派の管下にあつた英彦山修験では、春夏秋の三峰を特に重要視し、三峰修行者を一僧祇又は一修行の山伏と称し、三修行九峰修行者を三僧祇として、大先達の位に至る資格としていたのである。私がここでとりあげる夏峰入はこのように修験道の上で重要な行事であるが、これが今まであまり明らかにされてゐない。ただ羽黒修験の夏峰については多少なりとも資料があり、戸川安章氏が言及されて、その凡その内容が知られるのである。即ち、羽黒

の夏峰は又花供峰といわれ、四月八日から七月十四日まで、羽黒山麓修験で初めて本社の堂番をつとめるようになった者のうち、山伏の仲間入りの式を一番早く終った人が、關伽井の水を汲んで本社の宝前にある九十六の花器に花を供えるものであった。この点は、本山派大峰における夏峰も一夏九旬花供峰といわれ、その行者を安居の山伏と称し、四月十六日金峰に登り、七月十四日までの一夏九旬水を汲んで峰花を採り諸仏を供養するものを云い、英彦山の夏峰も同じく花供峰と称されていたのであり、かくして修験道夏峰は安居供花行であったと云える。しかし、これが中世末乃至近世に入って退転、中絶をみるに至った現在、その詳細を知ることとはこのままでは不可能な如くである。

が翻ってみるに、金峰山寺本来の行事として、古来当行なるものが行われていた。山上藏王堂、勝手社、佐抛社、子守社、山下藏王堂で、堂衆が四月八日から七月十四日まで丑時闍伽行、日中華取、供華、悔過懺法その他の勤行を為すのであるが、本山派夏峰はこれを踏襲参加したものであろう。当行となれば、法隆寺の上御堂や東大寺の法華堂等でも行っていた。且又、当行と称さなくとも一夏安居の供花行は平安末期以来諸國の山岳寺院や修験霊場では至る所で催されていたのである。管見の及ぶ限り、延暦寺、山王七社、園坂寺、峯定寺、菩提山正曆寺、東寺、近江金勝寺、興福寺、金剛峰寺、加賀白山、備前児島五流山伏、九州国東六郷満山の天台山岳諸寺院などにあり、いずれも堂衆・行人等が夏衆・供花衆と称してこれを掌る。

ている。

就中、東大寺の当行については東大寺法華堂要録や東大寺雜集録に散見するが、東大寺図書館には室町時代から江戸時代にかけてのこの行事に関する日記類が八種ほど所蔵されているので、他に比べて最も詳しく知ることができる。それによると、東大寺法華堂の当行には夏中当行（順峰）と年籠である冬中当行（逆峰）とあり、これら二峰を十二年二百日のうちに修行満了するものようである。そして夏中当行の主眼は、堂衆が一夏九旬法華堂につめて悔過懺法を主体とする初後夜勤行をつとめ、春日山中の花山から樗花と花柄を切出し、關伽井山より關伽水を汲み、山中の諸社諸神や法華堂の仏前に供花するにあった。これを大先達の指導祕法伝授のもと、新達、同行衆、山先達が日花行、片荷水行、丑時行を次第成就してゆくのである。

この法華堂の夏中当行は金峰山や羽黒山のそれに比べれば規模の小さい修験道入峰であると云えるが、それだけかえて古い形態を残していると思われ、修験道夏峰入を知る上で貴重な示唆を与えよう。これが安居期に行われるとしても、経論講説を主体とする宮中や諸大寺の安居法会とは自ら異なるのであり、堂内勤行には神祭における慎みや禊祓の仏教的表現である悔過や懺法を伴っているし、花に関する習俗は、我国固有民俗の正月初めの山の神祭、四月八日を中心とする春山入り等の習俗を受けついで、これを仏教的に変容せしめたものとみられる。樗の花をとり出すのは、山の神の花配りと称して山岳霊場から

村々に花を配る習俗と共通性があり、東大寺当行における花柄は、山の神祭に御神体としてよく用いられる聖木を思わしめるのである。以上によって、修験道夏峰入は花に関する固有民俗を母胎として成立したものと云えるが、この点では羽黒手向部落の春山の行と共通するところがあるろう。ただ夏峰入は、回数を重ねて行を積み功徳を増すという修験の性格が、安居参籠の思想を取入れて、一夏九旬安居供花行とはなつたと思われる。

山岳における宗教的伝統の形成

——御嶽山——

村 上 豊 隆

宗教的伝統は内部を統一し動かしてゆく統制的機能をもつ連続一貫せる精神であり、外に向つて他と区別さるべき自らの特殊性を主張してその尊厳独自を承認せしめんとする。宗教の教義・儀式・作法はいずれもこうした内外両面のはたらきをもつ。とすれば御嶽山における伝統の形成も、まず御嶽山そのものの特異性に発する自然崇拜の段階から、さらにその山独自の尊厳と信仰、それにまつわる教義・行事・組織がつくりあげられるにいたつて初めて宗教形態としての山岳宗教が成立したその過程において明らかにされねばならぬ。御嶽は頂上の眺めのスケールの大、豪壮なその威容、まさに「御山広大にして大小の神祇こもり玉う」所以である。しかも山容・山中の絶険とそ

の多彩変化はさながらに神変靈異。山荒れのはげしさ、木曾五木の天然林の森厳、百五十科七百五十種の植物地帯、高山植物の宝庫。五峯五池は險難の行場であるとともに聖地淨域。こうした山の特異性は入山にあつて厳格な掟を要求し、山の尊厳はまた入山に異常の禁律を伴うことによつて高められる。

御嶽は記録のない山、二百年以上は溯れない記録の文字・表現・内容から記録以前の状況を想察するほかない。安永頃の『翁草』に「御嶽権現は世に知る靈山なり、麓に社家あり寺あり、六月十二、十三日祭礼あり、近郷の男女群参す、この日五獲成就の祈願、大般若転読勸行なり、御山禪定は百日精進せずしては上り得ず、その間は行場に入りて修行す。昼夜光明真言を誦し水垢離をとるなり、その料金三両二分、百日の間の行用とす。かくの如くなれば軽賤の者は登り得ず、生涯大切の願旨ならねば籠らずとなり、頂上にいたること一里半、大日如来を安置せりとかや」とあつて、この書のものされた当時已に権現として祭られ、右のような内容が知られていたから、次の諸点ともあわせ考えると、室町時代の末にはこの山に信仰的に祭る者が相当にあつたとみられる。すなわち、(イ)御嶽講社を糾合して成つた御嶽教に伝わる相承式目には、太占・龜卜・探湯等の卜占、鎮火式・灌水式・火焚式等の旧儀、疫神法・神符法等の符呪、神人感通法・修道真法等の接神鎮魂の法があること。(ロ)今日御嶽祭拜の行者が唱えているのは中臣祓・般若心経・光明真言・不動経であること。(ハ)木曾国名所図絵によると、本社に至徳二年(一三八五)木曾伊予守家侯の造営、若宮は天文十

三年（一五四五）木曾左馬頭義康の造営と伝え、本社^の宝物に「木曾源長政承録三年（一五六一）六月十三日御嶽に登る」との木札があること。これらを更に時代の宗教事情からも推して十六世紀には御嶽の信仰の形成が分る。また百日精進の掟は天台修験で守られた制、守護地頭もこれに従わねばならなかった障碍が破られて一日一夜の水垢離齋で奥宅にも参詣できると入山が容易になり、靈験が聞こえ、行事が整い、縁起がおこり、諸神のバンテオンさえできて、ここに山岳宗教が進展する。その先導を承ったのが覚明や普寛であり、彼が天正十三年

三月、信心の同行とともに写したとの奥書のある由来記をその性質上用心深く見ると、この山での伝統形成の事情が分る。この山は「三国第一梵天帝釈御嶽座主権現」で「大小の神祇がこもり」、「五大龍王が五池を守る」から「火難除け」の効験があり、この山の「草花ごとごとく薬種にして靈草」であり、中にも御高間草は「権現秘蔵の草」で不浄を忌み、諸病は不浄のいたすところ、これを用いて「底現」あり「病難退散」の靈験がある。御山は特に不浄を忌む、「高慢我慢貪慾邪智かりそめにも口論すまじく立腹いたすは甚だ以て不浄、諸神諸仏ことごとく忌み玉う。」故に「清らかに心をもち」：専ら「家業にはげ」めば「家内繁昌諸願成就」疑いなし、と。この御嶽の信仰を特に方向づけたのは下山応助が継承した一心行者の一心講である。「人はただ一心に限るべき」もので、「かりにも筋ぢがい」やまぢがったこと、道に反したことはなすべきでなく、「一心にして心直なれば天の感応が」あり、何事も「自然にか

なつて」自然にさからわず、「まかごと、ひかごとをささつて」清明な、作意の加わらない「天地自然の性情」を尊ぶところの、自然崇拜に発する素朴な山岳信仰の生な教えがたたえられた。御嶽の信仰はこうした教義靈験の上にさらにそれが組織化されたところに成立するが、とはいへ明確な教祖もなく任意的に結成される集団によって実修される行法と信仰には弱点も伴っていた。

神仏分離と御嶽御師

加藤章 一

この発表は昨年度に引続いて文部省の科学研究費の助成をうけて継続している武州御嶽信仰の調査に関する報告の一部として行つたものである。今ここでは明治維新の神仏分離が御嶽御師の信仰にどう響いているかについて、その経過をみることにする。

中古来の御嶽信仰が蔵王権現を中心とする神仏習合の信仰であったことは云うまでもない。山上には新義真言に属する世尊寺があり、権現の運営は神主・社僧・御師の所謂三方相談の下に行われていた。然るに明和年間、住職日応が御師と訟論して失脚、同三年（一七六四）引退後は余り振わず、世尊寺は同門即清寺の兼務となり、山上の運営は神主と御師の両者で行われていた。

神仏分離令の出たのは明治元年三月であるが、当時の御獄の事情はこのようであったため、五月には早くも権現を神道化する事が決議され、世尊寺、明観寺、正覚寺等は廃寺となり、御師は神葬祭をすることになった。翌二年には早くも神道式による陽祭が行われ、神名も地主神に因んで式内社大殿止乃豆乃天神と改め届出されているが、この社名は他に同名の神社があったため却下され、同七年、改めて神奈県社御岳神社となり、主祭神を楠真智命とし、大己貴命・少彦名命を相神と定め、同十年本殿の造営を機に更に広国押武金日命と日本武尊の二神を加えて五柱の神々を祭神としている。

新組織になると共に御師の名称は廃止されて弥宜となり、後仮神官となり、金井氏外三十一名が社務取扱を命ぜられるが、明治七年には神官を三名と定められ、この中、祠官一人、祠掌二人選ばれて神社の社務をとることにになり、多くの御師は代理神官の任命を願出たが却下され、神官としての職務をすることも出来なくなった。ことに伊勢神宮の大祓の頒布が中止されてからは殆んど配札することも出来なくなり、これまで唯一の御師達の収入源であった配札による収入が零となったため生活にも困るようになった。しかも逆に支出は改革に伴う政治交渉や廃寺の跡始末等にも多額の費用を要したため、彼等は御坂の杉や檜を処分して支払わねばならなかった。それでも尚生活は苦しかったらしく節節、物日の儉約の申合せとか、野荒しについての注意等をしたり、帰農するもののため助成金を申請、山上の開墾をはかったり、寒冷地利用の寒天製造の講習をしている

が、それでも山を出奔するものも出ていた。

当時この窮状を救うために立てられたのが豊稔講であった。これは神社とは別に特別な講社をつくり、旧来の師祖關係を復活し、配札を継続せんとするものであり、明治八年神奈川県の承認を得て設立したものであった。併も神社行政はあくまで神社を宗教以外のものとして取扱ったため、以後の御嶽信仰はこの講社を基体として続けられたのである。

結局終戦後信教の自由が確認され、宗教法人法が公布されると御嶽神社は単立宗教法人として神社本庁より独立し、豊稔講社を吸収して御嶽講とし、独自の方向をとることになったのであるが、そこには数世紀に亘って蓄積された御嶽権現信仰のあることを見失うことは出来ない。殊に片柳太郎氏が『御嶽講来し方は遥かに』（昭和三十七年七月版）の中で、明治元年神仏分離の際裏山へ埋められた蔵王権現像はその夜ひそかにもとのところへ帰されたこと（以来御神体は秘仏として開扉されたことがない）、今尚各自御師の神殿には昔のままに蔵王権現が祀られていることが出ているが（p.25）、又ある有力な御師は御嶽の神々をお迎えするときは先ず広国押武金日命をお唱えせざるを得ぬと云っており、しかもこの命は安閑天皇であるが、事實は蔵王権現として祭祀されることは永い間育まれた権現の信仰が神仏分離以来の国家神道の最盛期を経ながらも尚消滅せず、存続していると云う民俗宗教史上の事実として注意されるべきことと思うのである。

殯 と 葬

五 来 重

わが国の多くの宗教観念と宗教現象が死者にたいする葬送儀礼に根ざしていることはいうまでもないが、葬制の問題は、(一)死体の処理にかんする葬送儀礼、(二)死者の靈魂の祭祀、(三)葬送儀礼と靈魂祭祀をおこなう場所としての墓地、(四)葬送の祭祀集団としての葬式講、(五)生者にたいしておこなわれる擬死再生(うまれきよまり)などの諸問題がある。このなかでとくに墓地の問題は、わが国では両墓制といわれる埋め墓と詣り墓の分離が特徴的であるが、その発生については諸説紛々として帰するところがない。もちろん現今見るように一定の地区(山中、河原、畑中、谷間)には死体の埋葬をおこない、他の地区(寺の境内、堂の周辺、埋め墓の隣接地区、または霊場寺院の奥の院)に石塔を建てる型式をとるならば、石塔が庶民のあいだに普及した年代はそれほど古くはないので、これを始源的なものとする結論は出ないであろう。よくいわれるように奈良朝以前の円墳、前方後円墳のような高塚墳墓は単墓制のように見えるのであるが、これとても埋葬の手続においてはかならずしも単墓制ということではないのである。

かりに日本書紀によって天皇の崩御の記事をしらべて見ると、「第一期」神武天皇から宣化天皇まで、「第二期」欽明天皇

から文武天皇まで、「第三期」元明天皇以後と分けて、第一期は文献たしかならざる時代であるが天皇の崩御と大葬のあいだに最短二カ月(仁賢天皇——ただ例外として安閑天皇は同月とある)から最長四年半(孝元天皇)の期間がある。このあいだに殯の記事があるのは允恭天皇の殯宮と仲哀天皇の无火殯(もがり)だけであるが、神代記の伊弉冉尊の死の殯(もがり)と天稚彦の殯や、第二期の殯から見て崩と葬のあいだの期間は殯であったと見てよいであろう。第二期の欽明から文武までの百三十年はすべて殯のことが見えるもので、その期間は最短二カ月(孝徳天皇——例外崇峻は即日葬)から最長六年八カ月(敏達天皇)であり、その殯宮は河内古市、南庭、宮北、西殿新宮、飛鳥川原などにもうけられている。第三期は平城に都をさだめられた元明天皇が急に崩後七日目の葬となり、以後八日、十八日、十五日、十四日というように短くなるが、これは火葬が普及したからで、藤原京の持統天皇も火葬であったが、崩後二年間西殿に殯せられてから火葬され、即日夫君天武天皇の陵に合葬されたのは、丁度殯葬と火葬の過渡期を示すものといえよう。すなわち元明天皇以後の殯の廃止は火葬というあたらしい葬法が、わが国古来の殯葬にとって代ったものといえることができる。

殯が葬と区別されるのは、葬が土中に埋葬するのにたいして、遺骸を地上に安置して殯宮をいとなみ、正月、七月、十一月等の季節に誄々哀(慟哭)と歌舞(隼人舞や槌節舞)をたてまつることにある。すなわち殯のあいだは風葬され、至尊と

いえども自然の理にしたがって風化にまかせられたのである。三世紀の魏志倭人伝に「始死停_レ喪十余日、当_レ時不_レ食_レ肉喪主哭泣 他人就歌舞飲酒」とあるのはこの間の哀と歌舞と宴樂をあらわしたもので、八日八夜の「えらぎあそび」がこれにあたるのである。

仲哀天皇の无火殯_{（ほなまら）}はすでに書紀編纂の八世紀以前に火葬があったというよりは、奈良時代には御骨を得るために火葬をするのにたいして、風葬（殯）は火なくして御骨を得る手段としてかくよばれたものであろう。沖繩の風葬と洗骨の葬法はこの時代の葬法の残留として注意すべきものであろう。

殯は中国の服喪のことから喪に服するものの忌籠る仮屋であるとの解釈もあるが、新しい死者の霊の荒び出るのをふせぐための荒柵で、現今も埋墓の周圍にたてる荒垣や狼はじき竹や、もんどり（もがりの転か）や四十九院とよばれるものがこれにあたり、殯はアラキ（荒城）ともよばれるのはこの荒柵（釘貫ともいう）がその実体だからである。

天理教の立教当時の反対と 社会環境

上 野 利 夫

天理教の立教当時の反対を当時の社会環境の立場から論じる。ここでいう反対というのは、教祖の意志の実行に同意でき

がたく、そのために教祖の実行を遅らせたとみなされるものを反対として取挙げるものである。このことから天理教に対する反対の最初のものは、教祖の身内である家族すなわち夫の善兵衛と長男である秀司の反対、また親戚・村人等の反対であろうとおもう。

教祖は立教の時に親神から「三千世界をたすけるためにみき（教祖）を神のやしろに貰い受ける」と宣言され、神のやしろとなったが、その「三千世界をたすけさそう」というのが、親神が教祖に与えた使命であり、それはまた神のやしろとなった教祖の意志であるといえる。そのことより、その意志を実行にうつしていく。

それについてまず反対するのが、夫の善兵衛であり、立教の時「みきを神のやしろに貰い受けたい」との親神の言葉に対する「お断りする」との返答である。その理由は「子供も沢山おり乳呑子もいる」「みきは今が所帯盛りである」のでということである。教祖を「神のやしろに差上げる」となると中山家としては、とくに夫の善兵衛にとっては今までみきに家事はもちろぬ家のことまで一切を委せ切っていたという状況から、家族の事を思うばかりの反対である。その反対は当然のことであるとおもえるが、しかし教祖はその救済のために断固として退かず、あるものを施し自らは貧に落ちることを急いでいる。

貧に落ち一切のものがなくなるといふことは、当時の大和の農民社会では最も辛い事であって、当時の大和の農村では身分

階級觀念が強く、「村明細帳」その他村の文書にも庄屋・年寄・百姓代の村役人と、百姓、水呑、非人番と区別して誌され、非人の住居は垣内の外に書かれている。当時の慣習として非人は垣内内の人との婚姻はできなく、水呑と百姓の婚姻もむずかしい状態である。すなわち貧に落ちることは水呑かまたは非人に落ちるか、または村におれなくなることを意味している。

また当時の大和の農村社会は、庄屋級は庄屋級、百姓は百姓でと大体同じ財産程度のもの同志が結婚している。その親戚グループで、一軒でも悪くなるものがあると、それだけその親戚一党が軽くみられ、縁談・附合に関係してくる。このために中山家が貧に落ちるとその親戚一党が軽くみられる。それを恐れて当時の中山家の親戚は絶交して、今に当時の親戚は一軒も残っていない状態である。

また村人が反対している。当時の農村社会では、年貢納めはもちろん水利問題その他の行爲もほとんどが一村共同体で、一村の中の一軒でも脱落することは村民各家に責任がかかる事であり、村人の反対の理由もそこにあり、家人の夫善兵衛、長男の秀司が教祖に反対した理由はその辺にもあるとおもわれる。また教祖が家屋敷を売って、これを貧しきものに施し貧に落ちたというのであるが、それでも、年切實に出したといつても、田地三町歩が残っていた。当時の大和の百姓の三町歩は、村の地持といわれるに価するものである。つまり夫の善兵衛、または長男の秀司が教祖の貧に落ちきろうとすることを、当時の農民としての存在意識の立場から喰いとめたものとみられる。

教祖は親神の思惑に添った新しい世界をつくらうとし、その第一段階として身辺の今までの秩序をこわし、新しい秩序を打建てようとしたものであり、その手はじめの行爲が貧に落ちることであつたと考えられる。また教祖を一個の人間として、大和の一農家の主婦として考えてみるに、当時の大和の農民生活は、あまりにも教祖の慈悲心を刺激するものが多かつたようである。教祖がかかる社会の構造を窺て、かくあるべきであるという非常に強い考えを立教以後表現したとみられるのではないか。すなわち「三千世界をたすける」「一に百姓、二に働き人……たすけたい」「女松男松のへだてがない」「高山に育つる木も谷底に育つる木も同じ魂」「一れつろつくのちにする」等々の言葉を見ると、教祖の本願の一端がうかがえる。しかしかかることは、当時の社会では許されざることであつた。教祖のこのような行爲は、家人としては、当時の社会人としての立場から全力をもって、これを阻止しなければならなかつたであらう。反対の理由はそこにあつた。かかる教祖の意志の強行と家族の全力の阻止の中に、時は流れ、時勢は移り、教祖の意志は次第に全貌をあらわし、それとともに反対攻撃の範囲は拡大していったのである。

日本の宗教改革について

森 龍 吉

「日本の宗教改革」という問題は、半世紀あまり以前から、学問的にも、実践的にも、論じられてきた問題であるが、その把え方、考え方については必ずしも一致していない。いうまでもなく、「宗教改革」は Reformation の訳語であって、本来的にはヨーロッパ史の問題であり、キリスト教史の問題である。それが、日本史と日本宗教史の問題として導入され、提起されてきた理由のうちには、「日本の近代化」ということがもっとも重要な起動力となっていると考える。

すでにのべたように宗教改革には、宗教内部の現象であるとともに、他面では、近代史を前進させる起動力をもった歴史現象でもあるという二面性、あるいは二重性がみとめられる。とくに近代史が「世俗的」発展性をつよくもつかぎり、この両重の関係は重要な意味を、宗教の将来、とくに日本人の宗教意識と社会意識の上に、もたらすであろう。

かかる観点にたつと、周知の通り、Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904 が示唆に富んだ分析をおこなっている。そこではエートスがもっとも重要な要因としてあげられ、「社会学的生産性」が問題にされが、「日本の宗教改革」を認めるとしても、そのような論点と分析は成立するであろうか、またしなないとすれば何故か、という問題はまだ十分に検討されているとはいえない。なぜなら、この問題は、歴史の発展法則の基本問題とかかわっており、またキリスト教と仏教及び東洋の民族宗教の本質的性格の相違とも深く関連しているからである。しかし、種の「宗教

改革」が日本においては提起されたが、未完成におわっておりしかも、今日実践的には、近代化の主要なアイテムの一つとして宗教界に要請されている。かかる点からいえば、この問題の再検討は緊急を要するものである。この第一報においては、問題の提起されてきた過程の回顧的概観とこれからはじめられるべき再検討の主要な問題点を指摘しておきたいとおもう。

最初に、この問題が本格的にとりあげられたのは、一九一一年(明治四四)のつぎの二つの著作においてである。

A 学問的研究 原勝郎「東西の宗教改革」(英文)二ノ七)

B 実践的評論 木下尚江「法然と親鸞」

A において、原は「『宗教改革』は訳語であるから、日本の歴史に用いる場合、いずれの時代のこととしたらよいかは人々の考え次第で、必ずしもどの時代と限ったことはない」とことわりながら、とくに鎌倉時代の仏教にあてはめてみる理由をつぎのような類似点にもとめている。

I ① 政権が少数者の壟断を免れて多数者の手に移行行く時代
② 国民精神の發揮され勃興してきた時代

II ① 「信仰のみ」と「専修念仏」の重視 ② 自由意志の否定(カルヴィンの救済予定説と親鸞の宿業観) ③ 聖餐式の解釈の変革と報謝の念仏 ④ 復古的傾向 ⑤ 妻帯の容認 ⑥ 社会的実践の重視 ⑦ 悪の意義の新しい発見

さらに、それに加えて相異点にふれ「ヨーロッパでは、宗教改革は封建制度の衰えた時代に出来したが、日本ではその形成

と同時に起った」とのべている。またBにおいては「人民本位の歴史」を発掘する必要を強調し、法然・親鸞のなかにルターや宗教改革者の面貌を発見している。

かかる比定論は、いずれも明治末期という、「大道事件」が象徴するような、日本近代化の途上における第一期の本格的危機（帝國主義的矛盾の萌芽的爆發期）にあらわれていること、その時期が仏教々団の經濟組織の封建的ウクライドを脱却せねばならない時期であったことは注目されねばならない。かくてこの仮定は、大正デモクラシーのるつぼのなかで定説化されるにいたった。

これに対して、戦後まず、「この比定は適當ではなくむしろ、ローマ末期におけるキリスト教の成立に比定すべきである」(石母田正『中世的世界の形成』)という批判があらわれ、それをふまえた上で、「中国仏教の輸入的性格をもつ奈良・平安仏教から、民族的仏教の脱皮独立としての鎌倉仏教の出現」を重視して、その「宗教改革としての史的意義は毫も損ずるものではない」(井上光貞『日本浄土教成立史の研究』)という見解も提起されている。

私は、かかる先学の指摘を回顧して、両者の共通点を宗教内部の問題としては認めつつも、歴史的部面においては、両者の相違がつかの諸点にあることをあらためて指摘したい。

- a 西欧 絶対主義への従順 日本封建制(展望的には、とくに幕藩制)への従順

- b 西欧 対応層は「産業的中間者層」

日本 封建的小農民層

であり、その上、基底の思想的性格としては、キリスト教の positive な性格に対して、仏教の negative あるいは内在的性格が働いておともう。なお、歴史的発現段階のズレについては、人類の發展史は、必ずしも「西欧型」を唯一の發展基本原則としないという比較史上の根本問題が介在しているのである。(私の関連著作、①『親鸞—その思想史』三一新書 ②『近代仏教史』講座『近代仏教』第六卷、法蔵館所収)

神道指令の神社に及ぼした影響

小 野 祖 教

神道指令は神道を国家から引離し、すべての宗教に対して機会均等をもたらし、信教の自由を保証すると共に、神道を利用して軍国主義と、超国家主義に國民を許さ導びくことを禁止しようとした。これによって、神社は国家管理から開放され、国家の財政その他の支援を断ち切られた事は云う迄もない。

一般的印象として、この指令が神社を崇敬する國民に与えた影響は相当に大きいものがあり、神社に可成りの打撃を与えたのであるが、その影響なり打撃なりがどの程度のものであり、どの点に対してであったかについては案外具体的に調査されていない。又、神社はその後、当時の影響なり打撃なりから脱却し、或は立直って来ているという印象も可成り強まっているの

だが、その経過についても報告が為されていない。

この問題は案外客観的に語る事の出来ない性質の事柄が多い。ここでは客観的な、具体例について考察を加える。

変化の第一に目立つ事は社号の変更である。GHQは国家管理を廢すると共に、社号標から社格を削り去らせた。そこで、官幣大社国幣大社中には、社号そのものを大社としたものがある。その例は十一社に上る。その他には地名、一宮、本宮の称を冠したもの、大神宮の称を用いたもの、旧称に復活したものなどがある。理由は色々あるが、要するに神社の權威に動揺を感じた事が大きな原因になっている。

変化の第二は神社と教派神道の関係である。二、三の神社では一体化に近い方向をとった。生長の家は京都に宝蔵神社を建てた。神社から遠ざかった例としては、木曾御嶽神社は神社をやめて木曾御嶽本教となった。神社の下についている形をやめるために黒住教管長は今村宮の氏子總代をやめた。これらの変化はいずれも、神社と宗教との間の距離が取除かれたという思想の反映という事が出来る。

変化の第三は旧官国幣社に人事の停滞が起り、神職の老齢化、世襲化の徴候が見られる事と、旧民社に於いて婦人神職が実現され、現在四四〇人余、全神職の百分の三を占めるようになっていている事である。前者は逆行現象であり、後者は婦人の解放に伴う積極的意味があるが、神職の保身という消極的意味がほぼ共通している。

変化の第四は神社の活動の幅の拡大である。幼稚園保育園の

経営をする神社がほぼ二百五十に達するようになった事や、教誨師として活動する者が出来た事などが具体的なあらわれであるが、中には、営利事業を積極的に経営する少数事例もあらわれている。これは、一面神社が教化活動に乗出した事と、他面に経営の危機に直面した事との反映である。そして、事態は、表面に見えなくとも、神社に積極性を与えたと考えられる一面である。

変化の第五として、神社の参拝者の増減という問題があるが、ここには、神社が積極化し、むしろ或る程度の再興への刺戟を与えられた事がうかがわれる。

神社の参拝者数は戦後一時激減した。然し、現在は最少時の四倍乃至六・五倍に達しているのである。内宮は昭和二十四年に約六十三万五千人に激減したが、現在は二百四八万に達し約四倍である。明治神宮は二十四年に九十万五千人となったに対し、現在は五百八六万に達し、約六倍半である。これは、交通の発達等による自然の増加もあるが、神社の積極化にも大いに関係があると考えられる節がある。

神宮大麻も殆ど同様で、戦争直後には昭和二十二年の五百二十万體という不成績を示したが、現在は六百六十万體をピークとする六百万台に上っている。これは昭和十年前後の状態に戻ったのであり、神社が神道指令の影響から脱しつつある一斑を示している。

この問題はもっと多くの事例をもっと立入って調査すべきであるが、ここでは以上の事例について、数字にあらわし得るも

のを考察して見た。

埼玉県下における山岳信仰について

百 田 師 恵

昨年関東の主なる山岳信仰の調査を試みた結果特に講社の分布に注目し、他県に比して埼玉県にその分布の多いのに気付いた。いま三峰、榛名、御岳の三山について見るならば、三峰講（昭和三十五年の台帳）は長野県の八九〇講に次いで埼玉県の八四九講となっており、榛名講（大正十四年の台帳）は群馬県の一、三三六講に対して埼玉県は一、八四〇講、御岳講（大正十一年よりの台帳）では東京の一、一三三に対して一、四七〇講を占めている。これを更に県内部に見て行くと、講の発展が農耕地帯であるところから東部の平地に多く、秩父、児玉など山岳地帯は少ない。しかし郡別に見ると三者とも入間郡に多く、これには何か別の理由があったと考えられる。ではこれからその原因追求のため私見を述べて見ることにしよう。

講中の発展は各霊山の修験者の増加による経済的問題が基本となるのであるが、その担当者である御師などが見知らぬ土地へ介入して簡単に信徒を獲得することはおよそ不可能であつたらう。そこでその協力者とも思われる土着の山伏や寺院との関係について見なければならぬ。

県史によれば、修験の分布について平安期のものとして三

峰、武甲、子ノ権現、高山不動、慈光寺、正法寺の六カ所があげられ、いずれも山岳地帯に偏在している。それが鎌倉期になると、長命寺、高萩院、笹井観音堂、玉林院など次第に東部の平坦地に拡大している。ここではもはや鍊行の場である山岳より離れた村落に土着する里の山伏と化し、俗界から隔絶していた修験者とは異り、むしろ民衆との結びつきをもった修験者となっている。これは明かに熊野信仰の拡大をはかるため土着した熊野の修験者であり、この現象は室町期以降になって一層顕著となっている。特に教派修験の確立は、熊野を中心とする本山派の組織を強化し、文明十八年の聖護院門跡准后の関東歴訪によって一層拡大し、大峯を中心とする当山派より遙かに強力であった。本山派には全国二十八人の先達がおり、うち武蔵国には八人が埼玉県におった。山本坊、十玉院、笹井観音堂、玉林院、不動院、覚円坊がそれで、不動院は武蔵、上野の一部を支配し、県内では秩父、入間を除く各郡にわたり四十五の配下を有していた。これに次ぐのが山本坊で越後の一部、常陸の鹿島、行方、筑波、信太の四郡の外、県内では入間、比企、秩父の三郡にわたって四十一の配下を有していた。また一郡ないし二郡を支配するものに年行事職というものがあり、長命寺、万光寺大行院、宝積院などがあってそれぞれ配下をもった。この組織を本山派では靈と称している。そして江戸末期の教派別数を風土記の中から拾って見ると、本山派の二五五、当山派の一六四、羽黒天台行人派を併せて四九、所屬不明のもの一〇と計四七八になっており、本山派の圧倒的な力が見られ

る。

次に山岳信仰に關係する主な神社の分社を見ると、熊野社が二四六、白山社の一七四、浅間社の一六二が最も多く、如何に熊野信仰が拡大されたかを知ることができる。またこれを管理者の方から見ると、白山社の七七が曹洞宗寺院に關係する外は大体天台、真言兩宗と本山当山などの修験の管理するものが多い。随つてここにあげた三山にしても同様であり、三峰の三八、御岳の二七、榛名の一三社の大半はこれら寺院や修験に属している。かかる故にこの三山講を通じてその拡大発展には、熊野信仰を母体とする里の山伏や、密教の行法から共通する天台真言の兩宗寺院が、自己の地盤や檀家群を御師や社僧などに提供し、協力したことが窺えるのである。三峯講の場合には講の世話人に寺院の住職がなっているところもあるのは、斯様な理由によるものであらう。

(本稿は昭和35年度文部省科学研究費による成果の一部)

平家物語の仏教史的解釈

福井康順

平家物語の研究は夥しい。しかし、その仏教史的側面については、従来、顯著なものがないようである。すなわち国語国史研究史大成本「平家」の研究書誌(昭和33年まで)が明らかにこれを示している。「平家」の現実を見る時、まさに遺憾なことであ

るといふべく、それかあらぬか、従来、仏教史を無視した定説が行われているようであり、近くはその無常觀をば否定する新奇な説(『平家物語講座』一)が出ており、また、キリスト教の思想に關聯させている異様な所論(『日本仏教』一四)も出ている。すなわち宗教学会において取りあげる所以である。

先年(昭和34年)の「文学」(二七—二二)と「仏教史学」(八一—二)における小論は(拙著『東洋思想史研究』に収む)、「平家」に見出される法然義に着眼して、その新しい念仏義と彼の在世滅後における法難を考へて、「平家」思想的性格と成立について再検討を試みたものであるが、それは、結局、いわゆる定説の中山行長原作説を否定している。そして、小論に対して、『日本古典文学大系』本(岩波刊)の平家物語巻下に賛成が見えており、近時の「文学」(三〇—一八)と「仏教史学」(二〇—二)とに論難が出ているが、前者に対しては「文学」に反論を書く予定であり、後者は卑見を全く理解してはいないようである。

問題は、主として「祇王」(巻二)や「戒文」(巻一〇)の上に関聯しているが、ここに特に再検討したい(一)は「燈籠之沙汰」(巻三)の思想であり、(二)は灌頂巻のそれである。

さて、(一)は、人も知る重盛の浄土信仰を書いているのであるが、延慶本にも長門本にもなくて、その後世からの補入であることが想われ、且つはその全体の構想と「時衆」或は「尼衆」とあるのから推すと、法然の流れである一遍義に立っている、といふべく、情景は六条縁起によって知られる。

(二)は、同じく法然の流れではあるが、西山義に立っているように、すなわち二尊二教の思想が見出され、一方、山崎念仏寺の胎内仏が参考される。そこには、善導の御影と、及びその著作の全部である九帖の本具両疏が見えて、法然義に立っていることがわかり、次には、法華經があることによって、弥陀釈迦二仏への尊信、すなわち二尊二教の思想が示唆されていることが知られるのである。一方、念仏寺の胎内仏には、西山の派祖証空の名があり、その派の手による作爲なのである、といわれているが、法華經寿量品と善導の觀經疏などがあって、同じくそこには二尊教の存在を想像せしめる。なお、二尊への尊信は、法然の一枚起請文に端的に出ており、後には器朴論に著しいが、法然義の展開にあつては、当然、問題となるべき課題であるといふべく、西山義は、この点においてもっと討究するべき複雑な要素をもっている。

灌頂巻については別に問題がある。それは、上記の本具両疏九巻の、法然の当時にあつては、般舟讀一卷が欠けていて八巻であり、滅後五年の建保五年に証空によって発見されて九巻となり、ひろく世に知られるようになったのは、実に貞永元年(一二三二)である、という事実である。従つて、灌頂巻は、その九巻をば知つて書いている以上、貞永元年以前には廻り得ないわけで、同じ趣旨は、「戒文」についても考え得るのである。そこには、般舟讀が引かれているからである。

最後に、今本「平家」の成立は、一仏教史的には―法然義の公けに流布されはじめた、と考えられる仁治二年以後のよう

ある。詳しくは早大大学院紀要八十周年記念号の小論を参照されたい。

本居宣長の信仰と思想

藪 田 稔

われわれが、本居宣長の業績をふり返つてみると、そこから二つのちがったイメージを抱く。その一方は、神学体系にはあまりに素朴な神道思想のもつ歿理性的性格であり、他方は、彼の文献的研究を中心として文学論、評論に展開する分析力、批判力に示される溢れるような知力である。従来、宣長研究にも、この点に着目しているものがあるが、いずれも要素分析に止まっている。

この二つのイメージをもつ要素を結果する宣長自身の思想のいとなみは、宗教思想史の問題であると共に、一歴史的人格内での信仰のあり方の研究として、宗教学の対象でもある。

さて、宣長の神道思想には、常に二つの重要な特色が伴つている。

その一つは、古事記という古伝に神道論の拠り所として、ひたすらな信頼を寄せていること、つまり彼の立論がすべて古伝への信仰的仮託の態度に発していることであり、その二つは、彼の主張には必ず認識のあり方を中心とする人間省察がなされていることである。宣長は、仏教における六処相應の考えに

沿って認識を「触」の関係に生ずるものとし、更に「目に見えたるままにて其外は何事もなき事ぞ」という、一種の判断中止のもとに超經驗的実在を設定する。彼が「目に見えたるまま」の經驗的認識に「人智」を限ろうとすれば、現実の諸相は當時の儒学のもつ合理的思惟などで説明できる程単純明解ではなく、唯「靈異」といえるだけの不可思議の様相を呈する。宣長は、これによって人知に測り難い実在の領域を開拓している。彼によれば、この実在は、認識の場に成立する現象にその存在を指示しながら、その本質は人知に把握されない。それは、唯あやしく限りなき「世の中のことわり」とされる。

宣長の神道思想が、このように二つの特色、つまり古伝への信仰的仮託と人間無力の自証を内容とする人間省察とを常に伴うことを指摘したが、この特色は、又、前述の宣長学のもつ二つのイメージを結果する要素に外ならない。それを証する為には、彼の神道思想が緊張した信仰論に支えられていることを明らかにしなければならない。

この信仰のあり方についての規定と要求は、宣長において「実に信ずる事」「ひとむきにかたよる事」と表現されているように徹底した立論として、しばしば論ぜられる。しかも主として認識の場で自覚された人間無力の空しさは、信仰という企投に生まれる可能性によってのみ新たな充足を獲得することができるとする宣長の痛切な自覚が、彼の信仰論を支えている。

この宣長の信仰に関する真摯な要請を通して、宣長の精神構造を支える問題関心は始めて明らかとなる。結論的にいえば、

それは、「宣長の感性的素地に育った神々の実在感が、彼の理知的性格と生の現実（生活史）との係わりの中で、いかに全人格的信仰であり続けるか」ということである。神々の実在感とは、彼の人間形成に伴なう敬虔な宗教的環境と彼の出生をめぐる彼自身の「神の申し子」意識によるものである。彼の理知的性格は、学問的業績がすべてを語っている。この問題関心は古道を明らかにするという彼の国学の主張に集約的に表現されている。宣長が人間の「私智」を排して「人智」の有限を覚知し、現実が因果応報、勸善懲惡の理法で律し切れないことを認識しながらも、懷疑主義に陥いるか、安易な輕信の程度に止まるかのいずれでもなく、却って新しい宗教的境地に達し得たのは、実感としてぬぐい去ることのできない神々の実在感が彼の思考を規制したからである。更にいえば、この実在感があつたからこそ人間の無力、現実の非合理を直視することができたのである。ここには、理性的宗教者の信仰に伴なう理論的懷疑の要素を信仰の中に発展的に解消するように思想の首みを續けていったのである。宣長の業績に示されている、絶えざる真理開発の試みは、近世という時代的限界を超えるものであることは明らかであり、彼についての一方のイメージを我々に抱かせる重要因子であるが、これこそ彼の問題関心に伴って生ずる懷疑が強く促がしているものに外ならない。

かくて宣長の神道思想を支える古伝への信仰的仮託は、彼における人間の問題、つまり、否定しえぬ神々の実在感をいかにして確実に信仰として受けとめ続けることができるかという問

題の解決の最後の試みであつて、その人間の分別を絶つたひたすらな信仰的態度は、人間の無力を冷静にみきわめたからこそ、人間の皆みの宗教的現われなのである。宣長の一見素朴な信仰のもつ敬虔な味は、この態度のもたらす印象なのである。

三種の神器について

鎌 田 純 一

八咫鏡・草薙劍・八坂瓊勾玉のいわゆる三種の神器のうち、勾玉のもつ意味について考えてみたい。まず、古事記・日本書記によると、神代、天石窟の段、天孫降臨の段で勾玉が他の二者より尊重されていた如く真先に記されている。これが、景行天皇の巻、仲哀天皇の巻となると、直接この三種の神器ではないが、鏡・劍・玉の三者を記した場合、玉が後に記されるようになってゐる。この変化をみることに宣長は意味のないことと云つてゐるが、更に古語拾遺の天孫降臨の段、神武天皇の鳥見山中での祭祀の段をみると、そこには玉が非常に軽視されており、日本書記の継体・宣化・持統天皇の巻でも、鏡・劍は記されながら玉は記されていず、玉に対する信仰に変化があつたとみざるを得ない。そして、それが延喜式の踐祚大嘗祭、大殿祭の祝詞などに共通してみられるのである。

また一方、記紀の伝承の中に、玉が比礼とともに呪術性をも

つものとして記されている場合が多い。海幸山幸の潮満瓊・潮潤瓊などその例である。それで、この呪術性、特殊な靈力それある故に側近く持つてゐるべきものとの念があつたのではないか。そこで、この玉の靈力・呪力に対し深い信仰のあつた時には玉は他より重視されていたが、その信仰がうすくなる一方、他の二者に対する信仰が深くなり、その尊重度に変化を生じたものとみることが出来ないだろうか。後世、八咫鏡・草薙劍が崇拜対象となり、公的なものとなつてゐるのに対し、八尺瓊勾玉は極めて貴重、尊嚴のものでありながら崇拜対象とはされず、天皇の御傍に近く安置され、前者に比して私的な扱いをうけているのも、かかる理由からではなからうか。

村落社会と宗教集団

—— 社会変動と宗教変容 ——

中 村 康 隆

村落社会における宗教集団は、その構造や機能などの類別により差異はあるが、概して地域社会の構造的特質をよく反映しており、大まかにいへば、開かれた社会である都市の開放性、分散性に比べて、封鎖性・集中性の著しい閉じた社会の性格をよくあらわしており、地域社会との結合度も強く、集団の連帯性も地域社会のそれとからみあつてい易い。もちろん村落社会の構造や性格の相違によつても異なるが、都市の個別性・恣意性

に比し集合的性質はたしかに強い。特に地域の連帯性から地域の実権者・封建的な指導層に左右され易い特徴が見られる。戦後基督教や新興宗教に集団改宗した例がニュースをにぎわしたのもその証左であるが、同じような傾向は明治の社会変革期に生じた廃仏毀釈への適応過程でも見出されるのである。そこでは、抵抗・適合・回避といった個人的乃至集団的な対応関係が、人々の社会的な地位や意向とか、地域集団の社会的関係や関心、その間の拮抗関係などから導き出されているのであるが、われわれの調査した限り、旧幕崩壊に伴う特に天領区支配層、代官・名主級の動揺と新政府への帰順態度、神祇官僚の権力、国学者たちの思想的勢力、神官や教派神道家の布教煽動、社僧・修験・下級僧等の転身、寺社の反撥関係といった内外の人的要因の指導的な役割が、農山村の経済的逼迫と時勢の変化という社会的状況と相まって、村落社会の封鎖性と連帯性の基盤の故に、集団的な廃仏神葬祭化を果したところが多かったのである。

ここでは、特に村落社会の連帯性と封鎖性と、集団的結合性とをとりあげてみたい。

例えば、群馬県碓石町保美濃山では部落内の三組だけが仏葬で他の八組は神葬といった具合に、適応関係がブロック別であるのは、こまかい事情はとにかく、村落社会の構造的基盤と宗教との関連性をよく物語る好例といえよう。

こういった村落社会における宗教集団のあり方、特にその地域的基盤とのつながりについて、社会的構造 Structure と気

風 Syntality の反映を問題として、わたしたちは二つの観点から地区を選定して予備調査を試みたので、次にその範例を提示しておきたい。

その第一は、山間にまぎれて明治の変動に押し流されることなく今に至るまで神仏習合の祭祀形態をとどめている地区として、鬼怒川上流の湯西川温泉の部落。ここでは益後の湯殿山神社の祭祀に僧侶と神官とが先導して寺から神社へ行列するが、修験の行態も残っており、部落構成とのつながりも明瞭であるが、別の発表(黒川弘賢氏)に譲りたい。

その第二は、明治の初期に神葬祭化した箇所でも、而も戦後の急激な社会変動にまきこまれたと思われる地区として、大井川上流の井川・畑薙両ダム建設にわたいた井川町の小河内・田代の両部落。両者の社会的伝統、文化的状況にもとづく気風の相違が、新しい社会変動に際してそれぞれの宗教生活にどのような変容の差を見せているかとのねらいもある。

この二つの部落は明治十年に相ついで寺の維持困難から住職が退散したのを機会に、また一面には当時丸山ボケといわれたほどのこの地域一帯への感化から、共に神葬祭化したところである。小河内には教導職が三人いて今もって丸山教一本にまともっており、さしたる宗教変容も示していないが、田代では神官と法印がいて大半神葬祭だが、移住者の影響もあり新興宗教が進出している。ここはダム建設で娯楽地となったが、古来材木商や人夫の拠点として神社の花会も盛んだったといわれ、著しく開放性に富み派手な気性の部落として、質素で鳴る小河内

の封鎖性と対照的な地域で、両者の社会環境や生活態度の相違がこうした社会変動における宗教受容の差として現われているようである。

（卅七年度共同研究「日本社会における宗教集団の研究」の一環であるが、前回大会紀要拙論も参照せられたい。）

雷の祟りと恩寵

——北野縁起と信貴山縁起の比較——

小 池 長 之

わが国では雷はその名自体、神の意を含んでいるが、古事記では神々の中の端役しか演じていない。イザナギの神が夜見国を訪問された折にイザナミの神に生じた八種の雷、あるいは国ゆずりの折の建御雷神も雷であらうし、賀茂に祀られる別雷神も雷であらう。

人が死後崇りをなすのでその霊を鎮める目的で建てられた御霊社の中で、雷神の性格をはっきりあらわしているのは、北野天満宮の菅原道真である。道真が太宰府に薨じた後、京都に屢々落雷があったのを、菅公が死後、梵天帝釈の所へ行つて火雷神と天子となり、次々と敵を蹴殺したとか、甚だしきに至つては、延喜帝が地獄の鉄の窟に落ちたなどという者があり、遂に北野の神と祀られるに到るのである。帝釈天は仏教にとり入れられたヴェーダ神話の雷神であるから、道真はここで自分が雷になつ

たとも考えられ、又は自ら雷を眷属として自由に使う身分になつたとも考えられている。しかし神社創設の後は、神に恩寵を祈り、神徳があらわれたという物語には、道真のみで雷はあらわれない。ことに中世以後、天満天神が学問の神として崇敬されるに到るや、北野天満大自在天神は本地は観音であり、末代の衆生を助け云々と縁起に述べられている。

さて一方、信貴山縁起には、雷という名はあらわれていない。しかし第二巻の延喜加持の巻の詞書に、同じ延喜のみかが御病気の折、大和の信貴に修行中の聖を召したところ、聖は、剣の護法という護法をまいらせんとお答えした。これはけんをあみつづけてきぬにきたる護法なりと説明がついている。絵巻物には、たくさん剣を身につけて、右手に剣左手に繩を握つた少年が、一つの輪といっしよに雲の上を走っている絵が描かれている。この乗っている雲はごく小さくて、長い尾を引いて、これ又、空を走っているのである。この輪は形が車輪に似ているけれど、周囲に八つのとげが出ているから、回転した場合に大きな音がするだらうと思われる。するとこれは雷鳴を意味するのであり、護法童子の着ている剣と、雲の尾の部分は電光を意味すると思われる。天皇はきらきらとあるものが見えたので、これこそ剣の護法であらうと思つたところ、いさよかくるしきこともおわしまさで全快されたと述べられている。この文章から推すと、雷雨があったとか、落雷したという確証はないから、雷の恩寵とは断定できないかもしれないが、延喜の代は菅公が左遷された後で、落雷騒ぎの多かつた年である。雷

のショックで病気が治ったなどとうがった解釈をする気はないが、同じ時代の雷を一方では菅公の崇りと考え、他方では剣の護法童子の活動と考えたのは解釈の相違である。

わが国では、人を神に祀る場合、崇りをしずめる意味の 때가多いことを、以前に同じ学会で述べたことがある。又、インドでは、ラクシュミーとか、ダキニとかマハーカーラなどの悪神が、仏教にとり入れられて諸天という形で仏教に帰依し、護法善神となっているという考えから、わが国でも同じ雷を一方では古来の考えで菅公の崇りと考え、他方では仏教的解釈によって護法童子の活動とみるのは、神仏習合の一步手前の状態であったと考えられるのである。

筑前嘉穂郡における宮座の崩壊

伊 藤 芳 枝

筑豊の各地で宮座は解体に向っている。崩壊の要因として考えられるのは、筑豊炭田の開発、特に昭和初期からのめざましい発展によって村落の異質化が進んだこと、及び農地改革による宮田の解放が宮座の経済的地盤を動揺せしめたことなどの点である。

都市化と宮座の分解という問題を考察するに当り、一事例として福岡県嘉穂郡筑穂町の場合を取上げ、町内二つの地域の宮座を比較してみることにする。各々の宮座の構造機能について

の詳細な記述はすべて省略することにし、各々につき簡単に概観し、比較する。

桑曲地区は三四戸ほどの山間の農業集落である。先祖祭祀を共同にする三つの同姓の集団から成り、各集団は近隣、組、葬式組などと殆んど重層し、生活共同の面で強い連関をもっている。氏神大山神社の年一回の本座祭は、地域全戸参加の最大の宗教行事である。宮座は宮田二反を所有する。小さな民間祭祀集団の堆積、多面にわたる社会関係の重なりのおかげに宮座はそれらを包んで地域の統一を促進するに役立っていると考えられる。

長尾は、昭和初期に村の一隅に開発され戦時中から戦後にかけて発展した炭坑町を控え、町村合併によって新しく行政の中心となり、漸次異質化の進んでいる地域である。氏神吉松宮の月毎の宮座は、隣組単位に選出された氏子総代五名と区長とによって慣行される。氏神の宮座が地域的統一を促進するという形でなくむしろ、旧い祭祀園―氏神合祀前の一で春秋に行なう祭祀の中に旧来の祭の形式が保たれていると考えられる。現住戸二百ほどのうち五割は戦後の来住者であるという点、人口移動もかなり大きいのは、よそ者の流入の烈しい炭坑との接触のためである。異質的な集団としての炭坑は氏神祭祀に参加せず、新たに氏神を勧請してまとまっている。吉松宮の宮座は祭田がない。この点、桑曲の場合と比較して宮座の分解をしめていると考えられる。

北陸地方の仏教講

——津幡「太子講帳」を中心に——

橋 本 芳 契

北陸本線から能登に向う七尾線が分岐する駅が「津幡」(つばた)である。駅の敷地は石川県河北郡の旧中条村で、戦後の町村合併で今でこそ同村は津幡町に編入されたが、汽車の開通により宿場が衰えるからとて旧の本津幡は線路を南に離れたのであった。そうした純朴な寒村や宿駅にも近代文化の波がヒタヒタと押寄せつつある。合併を記念する大津幡町史編集の一資料として茲に問題にする太子講帳、具に「太子講打入記帳」が「一家から提供されたことも時代の不思議なめぐりあわせというものであろう。

津幡太子講は「津幡町同行中」がきもいりで、「明治拾貳歳卯八月」を期して発足したものの。毎年、二月と八月を定例の講日とし、以来、昭和四年八月まで実に半世紀にわたり一回も欠かすことなくの二百二回(明治41年6月17日に臨時一回あり)を連続開座した地方的、否全国的にも頗る注意すべき宗教結社であった(講帳表紙左肩には「毎年、講定期月、二月八月」とあるが、上記臨時講一回と明治43・44・大正元の八月分が各九月に実施された以外、すべて定規どおり実施された。本講帳を出した津幡町津幡の酒井徳久家は、現在八百屋業である

が、先代仁三次郎(徳久氏の父、昭和26年七十歳で亡)は建具職で、半ば以後の太子講の最有力な世話方で、講宿もしばしば同氏宅で引受けていたようである(浄真寺樋口住職の話)。

由来、津幡は、河北潟の東端に位し、現に町を東から西に流れる津幡川が濁に注ぎこんでおり、この川自体がまたほかならぬ能登と加賀の国さかいになっていた。現にその川を北から南に渡る橋以南の区域は字加賀爪(かがつめ)とて、加賀の国の北端たる意味をになってその名がある。太子講帳には講加入部落として以上、津幡、加賀爪のほか更に字清水と字庄とが載っている。清水は延喜式内社「清水八幡社」をさかいにして津幡に西隣する一劃で、その更に西が庄である。この四部落内に宝泉寺(清水)、弘願寺、徳願寺、浄真寺(以上加賀爪)、妙楽寺(清水飛地)の五箇寺があつて交替に太子講の仏事に招かれていた。とくに弘願寺の下寺徳願寺が創設期を、また妙楽寺がそれ以後の時期を世話したようである。妙楽寺西島住職は現在も社会教化にほん走している。はじめ金子理作はか十六名の小人数ではじめた太子講が、五十年後に約百名の講員をもつに至つたについては、外形的には発展であるが、内面的には変質のあつたらうことも察せられる。その経過において明治27年(日清戦争)、同40年(日露戦争直後)、大正元年(明治天皇崩御)、ことに大正七、八年(米騒動)等の社会的変動を反映した講員数の激増や講銭の増額(はじめ2銭5厘でその後多少変動したが、大正8年に一躍10銭となり、あとそのまま)等の見られることは興味ぶかい。

本来太子講は、鍛冶・左官・大工・建具屋等、一連の職人が聖徳太子を職祖として讃仰しその恩にこたえる為に結ばれた宗教的同業組合である。津幡の場合、現在津幡に統合された旧羽咋郡河合谷専慶寺谷内住職（現正順師の父）が地方的先覚者で、講結成に人々をしようようしたようである。それが明治初期、廃藩置県や廃仏毀釈の直後をうけつつ宗教的に立上り、以来社会的・思想的に力強い精神的結束と発展とをなしてきてきたのは偉としてよい。その背後には数百年にわたる能登・加賀・越中三州一連の各種仏教講の前歴があったにもせよ、津幡太子講が、近代的産業発展途上によく地方民の精神的成長に助成し得た事実は最も注意してよく、すべて民営自主で全くデモクラティックであったことも北陸地方の仏教普及の実際面を表示したものである。昭和4年で解散したことは、昭和のはじめの世界的経済恐慌の反映が見られる。しかし、戦後の北陸にはこの地ばかりでなく、各地に様相を一新した仏教講への新たな要望が見られつつある。しかし地方民も最早、仏教に対しては別な考え方をしているのであり、そこに仏教講の消長に即する民心の動きへの反省があるであろう。

火の神話

—— 亀トと火神 ——

椿

実

新撰亀相記という、淳和天皇の天長七年（A. D. 830）に、卜部遠継らによって撰上せられた卜部氏の古伝承に

而神改事廻之左右、然後生三成大八州嶋并諸神、最後所生、

如先

迦具土神、火、所焼玉門、神避坐也。到坐黄泉平坂、所思

上国生置、悪見、還坐生金山彦、金山姫、金神也。弥都波能壳

神水埴山彦・埴山姫、今壺也。教曰、「悪子荒時汝等鎮之」。故六月十二月二季之月、大宮四隅火鎮之祭也

と、鎮火祭の起りを説明している。さて鎮火祭というのは防火

の祭で、六月十二月の吉日に宮城の四隅でこれを行なうのであるが、延喜式によってその祭具を見ると、

五色薄絶各四尺。倭文四尺。木綿五両。麻一斤。庸布二段。鉞四口。米酒各四升。鰾。堅魚各一斤五両。腊四升。海藻一斤五両。塩二升。瓶埴各四口。櫛四把。匏四柄。麩四圍。

（延喜式卷一 神祇一 四時祭上）

とあって、亀相記にあるように鉞は金神である金山彦・金山姫であり、水を入れる容器である匏は水の神、弥都波能壳

であり、瓶・埴は土器（壺）を掌る神、埴山彦・埴山姫をあらわし、「宮城の四方の外角で、卜部等が火を鑽りて祭る」

（令義解神祇令第六鎮火祭）ために、祭器・祭具は四組となっ

ているのであろう。

さて、令義解に鑽火とあるのは、卜部が亀トを行なう祭式で

あると思われるが、火を鑽ることが転じて火を斬る事とされ、記紀の火神、迦具土を斬る話が生れたものであろう。式鎮火祭祝詞も同様の神話を語って、

水の神・匏・川菜・埴山姫

の四種の物をイザナミが生むことになっている。さて、古事記の伝承では、

金山毘古神・金山毘売神（イザナミのタグリから）

波邇夜須毘古神・波邇夜須毘売神（屎から）

弥都波能売神（尿から）

和久産巢日神（豊宇氣毘売を生む）

となっていて（紀第三・第四の一書もほぼ同様）、イザナミの死にイザナギが泣いて泣沢女という香具山の麓の水神が生れ、カグツチを斬る十拳劔から石折・根折・石筒之男という雷神、血から速速日・速速日・建御雷之男神（建布都神・豊布都神）、刀の柄の血がたばしって閼加美神・閼津羽神（谿水の神）が生れ、更にカグツチから正鹿山津見（頭）・淤山津見（胸）・奥山津見（腹）・間山津見（陰）・志芸山津見（左手）・羽山津見（右手）・原山津見（左足）・戸山津見（右足）の八つの山の神が生れ、この刀の名を天之尾羽張（伊都之尾羽張）というとしてゐる。日本書紀第六・第七の一書もほぼ同様のものであって経津主・武甕槌神の祖について語る。カグツチについてはカグはカグワシイことで、物が火に焼けるにおいを出すからで、ツチのツは助詞、チは盡威を示す語（倉野憲司・日本古典文学大系註・p. 69）とされているが、亀相記・祝詞から

考えるとこれは天香具山と関係あり、籬やく香具山のツチ（盡威を示す尊称）と考えるべきであらう。さて、カグツチの血から諸神が出現する話は、火力によって鉞石を処理して刀劔を得ることの神話表現とされ、天の尾羽張の神は天安河の水を逆しまに塞ぎ上げて道を塞いでいる神であるから水を支配する神靈（武田祥吉・『古事記説話群の研究』p. 26）とされているが、劔が水の神靈たる雷蛇神であって、火の禁を鎮める思想につながることはいうまでもないとして、天香具山を中心とする亀卜の祭式の投影をここに見出すことが出来ると思う。式神名帳大和国十市郡十九座の中に

天香山坐櫛真命神社 大。月次。新嘗。元名
とあるのは亀相記（五六八と七〇行）にある

今祭下部坊（等）櫛間智神社 母鹿木神也
一云櫛玉命

本社在二国一 壹岐嶋。大和国十市郡天香山社

のことで、元の名は大麻等乃知神といったらしく、「これは鍛人麻羅（記・天岩戸）物部造等祖天津麻良倭鍛師等祖、天津真浦（旧事紀卷三）鍛師まら・木間（法隆寺金堂四天王像光背銘のマラで婦化人の鉄師の神であった）泣沢女は香具山の麓にある泣沢の森の神で、泣沢神社はもとここにあった埴安の池の水神であった（武田博士同書）。天香山の埴土が、祭器の製作に用いられ、埴安の池の女神がミツハノメ（亀・姫などといわれるに至る）であるところから、これらが太占の祭神とされ、後に亀卜の式となって「天香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、

天香山の天の波波迦ははかを取りて、占含いかつまひまかなはしめて」(天岩戸)という表現になり、雷大臣を祖とする中臣氏や櫛真知(亀甲に掘る町形で奇し町)を祭る四国の卜部の鎮火の式となつていったものであらう。かくて亀卜の火神は雷神であり、同時に水神の性をもつことになる。

佐渡の庚申信仰

窪 徳 忠

承久の変で佐渡に流された順徳上皇は、在位中に宮中で屢々庚申御会を行ない、その折によんだ和歌十数首が順徳院御集に収められている。十世紀以来の公卿は、夜半すぎに「弱候子云云」という謡言を誦えつつ守庚申を行なえば万福がくると信じていたから、流調の許されるのを願つて、順徳上皇は佐渡でも守庚申を行なつたかもしれない。すると、あるいは今日佐渡のどこかにその名残りがみいだされてもよいはずである。

私の調べた狭い範囲でも、農漁村を問わず庚申講が現行され、庚申塔も多い上に、とくに庚申講を重視するところもあるから、江戸時代には恐らく全島を通じて盛に行なわれていたことと推測される。

「庚申さん」の名については、まま猿田彦ともいうが、多くはオカネサン・オカノエサンというのみである。神仏の別は不明で、混濁しているが、軸、作法、勤行からみて、元来は仏教

的だったと思われる。オカノエ団子七個の供物は注目をひく。最も普遍的な禁忌は同衾の禁で、庚申日にやどつた子は片輪になる、利口なら大利口だが馬鹿なら大馬鹿だという。赤泊村では菜と大根をたべるのを禁じ、またムソク(無駄)になると称して庚申日の夜業を禁ずる(稲鯨元村も同じ)。他の禁忌は一切ない。御利益については、作神とする農村もないではないが、農村でありながら作神とみない地方が多く、防火、防盜、風邪をひかぬ、福德授与、治病、無病息災などという。なかに、御利益は考えない、各人の勝手などというところもある。稲鯨元村では庚申日にかが三パイとればその月は大漁と称して大漁の神とし、両津市夷では商売繁昌、金の神とする。

大正末期まで庚申日に徹夜したとのべたのは四日町の大願寺住職臼木悦真師のみであるが、小木町、赤泊村、真野町や稲鯨元村では、他人の悪口をいってもよいから長起きしろとの言葉が伝えられ、話はオカノエの晩にせよとの成句が大部分の地方でいわれている上に、畑野村仲小路では鶏の鳴マネをしたら講を終えてもよいという、埼玉県美里村や兵庫県垣東町と同じ伝承もあるから、江戸時代には恐らく鶏鳴まで行なうのが一般的だったのではないかと推測される。供物は、オカノエ団子の他にはその晩の料理一人分という場合が多いが、赤泊村真浦でカヤの実と煎菓子を提供するのは興味深い。吉田日次記によれば、十八世紀初頭ごろ吉田神道の宗家である吉田家でカヤを提供して庚申祭を行ない、中国ではカヤの実を三戸駆除薬の一種とするからである。

佐和田町沢根の庚申講中は明治十一年・四十五年筆写の庚申縁起各一部を現蔵し、以前は初終両庚申に講中がよんだという。この縁起の内容と私の調べた範圍の講のやり方とはほぼ似ているから、佐渡の庚申信仰は庚申縁起に則っていたといえるであろうし、精査すれば他でも縁起が発見される可能性がある。

両津市河崎と佐和田町の一部では七庚申の年に塔婆をたて、これを股仏または七カノエの塔婆というけれども、小木町と赤泊村の一部では同形の塔婆を三十三回忌にたて、庚申とは無関係であるから、おそらく一区切りの際の供養といういみから、江戸時代に結びついたことと思われる。なお、徳和方面では七庚申年に塚をつくる由である。また河崎では己待を、真浦では三夜・金比羅を、真野町の一部では三夜を、それぞれ庚申講と合行しているが、かかる形にしたのは大体二十年乃至四十年前からのことで、経費軽減が主な理由であるから、簡略化、信仰の衰退を物語る例となる。小木町琴浦に残る庚申に結びついた八百比丘尼の話は、『佐渡の民話』（浜口一夫著）所収の話よりくずれている。

大願寺や沢根には元祿年間に庚申信仰が始まったとの文書があるから、佐渡に庚申信仰が普及したのは十七世紀末十八世紀初頭以後とみて大過なからう。

要するに佐渡の庚申信仰は江戸時代に始まったものであり、現況からは、日本の他の地方と大差ない内容といふことができる。なお、庚申塔を墓石に使用した二例が小木町宿根木称光寺

内にあったが、これは全国にあまり例がない。

司命思想のシンクレティズム傾向と日本的受容

——奪算神としての太山府君の福神的性格への移行を中心として——

岩 佐 貫 三

元来、印度に発生した密教系思想が八世紀の頃、善無畏等に依って中国に伝承され、これが長い間に中国式に変形され、これに依って育成されたと考えられる密教系の司命思想の系流と、中国人の思考のふるさとにある泰山信仰なり五岳・五行の思想が、道教的理念の範疇のもとに於て発展し、成長した陰陽五行思想とも習合し、その結果生れたと考えられる司命奪算思想の二系統が、半島を経て我国に流入される際、我国にあっても夫々時代的には、ちがいのある受け入れ方をなした時もある。その反面、又両者が混合されて一時に導入同化した時代もあったと考えられる。今これらの司命と奪算の思想をその日本の受容のあり方にしぼって考えてみたい。

朝野群載卷四十八にみえる玄宮北極祭の実態にしても、三代実録廿三にみえる清和天皇の貞観十五年二月廿二条の陰陽行事にしても既に神・仏・陰陽道習合の雑修による星辰行事であるがこの行事の内容なり、かの朝野群載卷十五所載の泰山府君都状の中に含まれる司命思想に注意しなければならぬ。遠くは

中国前秦時代の月令にみえる「司中・司命・司民・司録」の事がらにしても春秋緯・文耀鉤・元命苞・運斗枢なり、尚書緯考靈枢などにみえる怪奇なる星辰思想の現象は中国人のみならず、当時の我国にもその神秘性を与えたのである。要は民族の無病息災を祈念し、帝皇の長寿万歳を奏上し、之を誓願せんとする王朝貴族のせい一杯の君国愛から、ほとぼしり出た国民精神の一形態であったのである（白河院・北斗曼荼羅供養祭文、円城寺尊星王堂供養願文参照）。これが時代の変遷に伴って、密教思想と神道思想、仏教思想と中国思想は、も早、完全な習合というより同一体となって、又、妙見信仰等ともなつて、本質的には中国太山府君信仰は我国に於て再生されたといつても過言ではない。しかもこれらの現象を通じてみられることは東洋の宗教思想のいずれの場合にも共通の現象ともいふべきシンクレティズムの傾向が強く現れているということである。このようにして、形態は一見複雑乍ら理論的には単純な王朝時代の貴族の司命観や生命観が形づくられてゆく。尤も一般庶民の俗神信仰なり、迷信にくい込んだ形式については未だ多くの未解決の問題が、のこされているが、王朝人なり、貴族社会の人々の司命観についてはある程度、文献による推論は可能であるが、一般庶民なり農民層なりの生命観については、次に起るべき浄土思想なり、補陀落信信仰なり、呪的修験道なりの発生に到る以前のものは、恐らく低級な俗信仰なり、ナイーブな迷信による無智も、味な信仰内容であつたであらう。自己の生命の延長を願うという人間の本能は当然、これらの信仰内容と

同一内容でなければなるまい。今日のこる四柱推命説なり、海宮説、京房易説等の幼稚乍らも組織立つたものの方を中世以前の一般庶民に求めることは論理の飛躍があり、少くとも戦国以降の近世徳川期に俟たねばならぬものであらう。

吾々は吾妻鑑・源平盛衰記・本朝文粹・古今著聞集・統詞花和歌集・釈門正統・覺禪鈔・十訓抄・沙石集・阿婆縛抄等の多くの文献に散見する泰山府君の性格なり、その名称によって司命思想には道密の二系なり、その夫々の内容のあることを知るのである。これら司命思想が日本的信仰思想に同化し、変形された種類のものを、いくつか見出すのであるが、その代表的な事例は a 十五と十三仏信仰、b 新羅明神と赤山明神、c 泰山府君の福神的変易等のみられる信仰内容である。京都東山山麓に在る双林寺境内に今尚残る東岳主神の神社は、中国的泰山府君信仰のものであると同時に、福神的性格も附与された俗信仰である。

赤山明神・福祿寿神・司命神・摩多羅神・荼吉尼等とのシンクレットを東洋人一般の信仰通念の一例としてみることは必ずしも良心的ではないかも知れないが、かの王朝の初期より星に祈つて福祿なり、寿量をこい願ひ、又これを穏和な幸福思想に転化するところに、中国式な司命奪算という道教的思考とは異なつた日本人特有な考え方なり、信仰傾向があるのではなからうか。

折伏——その現代的問題

岡 田 栄 照

日蓮に端を發した折伏は、彼自身の過激な性格の一面が然らしめたのであろうが、基本的には法華經優越の思想、謗法に対する非寛容の態度、与同罪の意識等に連関して提起される問題である。

まず「過去の謗法、我身にある事疑なし。此罪を今生に消さずば、未來争か地獄の苦をば免るべき。」という内省はやがて「法華經の敵を見ながら置てせめずんば、師檀ともに無間地獄は疑なかるべし。」の主張へと展開する。謗法意識を通じて自責から他責へ、個人的なものから社会的な謗法への視野の拡大が、日蓮の主張は幕府の承認するところとはならず、近世初期を迎えては謗法供養をめぐる受・不受の評論を生み、教団を分裂化せしめる素地を形成した。

謗法者を排撃することが仏弟子たる必須条件なりとする涅槃經の一節「若善比丘見壞法者置不呵責誣遣拳処当知仏法中怨」は特に日蓮が数多く引用した句であるが、法を何に比定するかによっては全く別の立場が充分に成立し得るのである。

法華經が何故に最高の究極的存在となり得るかについて「日蓮論師師ノ添言ヲ捨テテ専ラ經文ヲ勸フル」という手段に訴

えるのであるが、經文それ自体の正当性の論証が顧みられなかつたところに中世思想の限界があり、また宗祖の仏子としての純真にして忠実な一面をうかがうことができる。日蓮にとって法華最勝へ導く教相判釈は何にもまして重大事であったが、明治以降、極度に發達をとげたインド学、仏教学の科学的成果は、伝統的に墨守されきたった宗門的立場による従來の教判の權威を剝奪しつつある現状を無視することはできない。

「仙予國王・有德國王は五百無量、法華經のかたきを打て、今は釈迦仏となり給。其御弟子……彼時に先を懸陳をやぶり、或は殺し、或は害し、或は随喜せし人人也」という本生譚を引用して、折伏を正当化しようと試みているが、このような思想は倫理道德の一般的立場からは到底理解しがたい思想であるから充分に注意を要する。

日蓮の折伏には与同罪の意識から多分に影響を受けている。自己の果報を不共業のみならず共業の所感として受容し、共業による罪、与同罪に対する償いをも課せられているものと自覚されている。社会悪、乃至天災地変すら自己にその責任の一部を負うべきものとして反省され、共業所感の自己を凝視するところから、災厄の原因たる謗法を対治せんがために折伏の道が選ばれる。

折伏は成仏の一方法とみなされたが、自己の成仏のみを目標として、社会とか国家、乃至人類全体の危機観と結びつかないならば、慈悲にもとづく行爲といふことはできなかつた。

「設山林にまじわって一念三千の觀をこらすとも空閑にして

三密の油をこぼさずとも、時機を失らず、撰折の二門を辨へずはいかでか生死を離るべき」と述べている。

日蓮に於て撰折が最も問題となつたのは佐渡在島期である。北海の静穩な歲月は、それまでの受難を反省せしめ、門下の信心未決定者の動搖に対しても解決を迫られるものがあつたからに外ならず、佐渡期の遺文に撰折の文字が登場することは、弘道の方軌に関する示唆にすぎないものと考えられる。

日蓮を單なる折伏主義者とみなすことは正しい考察とはいへない。

「抑法華經を持と申は經は一なれども持事は時に隨て色色なるべし」

「予が法門は四悉檀を心に懸て申なれば、強に成仏の理に不違者且世間普通の義を可用敷」等と説かれていることに注目すべきであろう。

貴族社会と仏教

——平安時代初期における——

野田 幸三郎

論文として「宗教研究」一七五号（昭和三十八年三月発行予定）に掲載の予定。

鹿角郡のトッコウについて

——神道集団の一研究——

平井 直房

神社神道の主要な成立基盤は、今日なお「自然発生的集団」であるが、それと並行して存在する講社は、本質的には「特殊宗教集団」の類型に入れるべき異質の結社であり、神道においては、平安時代以前に見られなかった全く新しいタイプの社会集団であつた。従つて、講社集団を、自然的神道集団とのかわりのもとに、構造的機能的に探求することは、神道の宗教社会学的研究に、中心的な問題の一つであるのみならず、日本の宗教や社会自体の研究に、重要な示唆を支えることになる。

秋田県鹿角郡は、大湯環状列石や枯草坂古墳で有名な古くからの開拓地で、近世は南部領だつた。現在の主要産業は、農業（米作中心）・林業のほか、小坂・尾去沢両鉾山に代表される鉾業である。

トッコウとは、土地の人々によれば、「当講」であり、講の当番をすること、講の集会をすることとされている。しかし、トッコウの名で行なわれる行事の内容は、必ずしも一様でない。

十和田町五軒屋は、二十六戸の純農村で、全戸が氏神猿賀神社の氏子であり、また曹洞宗大円寺の檀家である。トッコウの

仲間、新転入者と新しい別家を除いた二十三戸で構成されている。氏神の祭日は新暦四月二十九日で、神体はこの祭日以外は神社に置かれず、一箇月ずつ当番制で仲間の家に祀られる。新旧当番の交替は祭日にゆかりある毎月二十九日で、この日部落全部が休日になる。新しい「トッコウの家」の主人は、夕刻、神体を入れたオンドウを床の間に迎えて来る。もとはその晩、この家に部落民が参集して祭があり、酒が振舞われた。今も老婆たちが新当番の家で神を拜んでから神社に集り、深夜まで親睦会をする。トッコウの家では毎朝、燈明・水・飯など供え、獣肉と鳥肉を断ち、他家の不幸にも弔問しない。自家に土産や不幸があると、次のヤドに神体を選す。近親者の喪があった家は、三年間ヤドを遠慮する。春秋の祭礼には、当日朝、行列してオンドウを神社に納め、祭典を営み、飲をつくして薄暮のころ新当番の家に送る。

同町堀内は、農業と林業（炭焼）を業とする三十戸の部落で、全戸が大円寺と氏神白山神社の信仰者である。トッコウの参加者は、オヒカリ様信者二戸と戦後の入植者を除いた十八戸で、年二回、順序に従って当番が交替する。氏神の祭日は四月九月の二十日（今は春だけ）で、前日夕刻、旧当番の主人と青年がヤドから神体を神社に遷し、部落中で一晩オコモリする。祭典は当日昼頃行なわれ、夕刻、新ヤドに送られる。トッコウが開かれるのはそれから四五日以内で、秋はその夕方、神体が旧当番に送られて来る。部落内の加入者は、ヤドに参集して神官を招き、夜と翌早朝の二回祭を行ない。その間、夜通しオコ

モリする。翌朝、供餅や黍を鍋で煮たオシタで直会して一旦散会し、午後再びヤドで酒宴する。

トッコウで神体が「講中」各戸を巡る習俗は、十和田町を中心とする農業地帯二十数部落に見られるが、調査の進行に伴い、鹿角郡南部から岩手県二戸郡にかけて、分布区域の拡大が予想される。巡り方は、毎月または年二回のほか、農閑期（十一月―四月）だけ毎月というケースもある。また、神体を神社から移動することなしに、ヤドだけ毎月交替して集会する場合もある。

トッコウの基本形態は、前述の二例に代表されるが、町場になると有志だけの娯楽社交的集会や金融扶助的講集団に交容し、また崩壊して行く。従って、その現況調査は、この地方の都会化進行状態の分析に必要な手続きの一つかと思われる。

広義の氏神を祀る地縁集団の参加者が、年一回当屋に神を迎える形態は珍しくないが、毎月または年数回、神社の神体を送迎されるケースは、まだ多く報告されてはいない。トッコウの実態を更に調査して、宮座（殊に村座）と氏神講の接触点を考察する一資料としたい。

離島における妊婦の禁忌行為

植村高義

妊娠、出産時における地域性に基づく風俗習慣とその実行

第六部 会

程度を老岐島で調査した。現在整理中であるが、四六四名（四六四戸とすべきであろうが）について、妊婦の禁忌行為を中間報告乍ら述べる。

最初に存知の数は、第一表に見らるる如く四六四名中、六二パーセントの二八七名に及ぶ。而して注目に値する二十歳代の七一パーセントを除いては、年令の増加に比例している。職業別では農業が多く、漁業は僅か三三パーセントに過ぎぬ。また学歴的には著しい差を認めることは出来ぬが、高女卒以上者の数の僅少は、一クラス五十名の旧制高女一校のみの存在に起因している。

例外的に、一人にて七種の意識も見られはしたが、行為の禁忌四十数種を数え、平均二種類以上の存知となる。全国的に知らるる「火事を見るな」がそのトップで二五六名、就中「赤火焼が出来る」と言明した者は一三五名である（第二表）。同様に「死人を見るな」と一五名が述べ、「黒（青）火焼が出来る」とした者四六名、結果の「死産」を極言する一名もあつた。さらに「死人の床焼き」は不可見行為の絶対的なものとされている。

次に存知者の実行数を眺めよう。第三表の如く、二十歳代での実行者は存しないが、三十歳代の六三パーセントの実行を除いては、年令順に高率を示す。職業的には漁業が無関心のようであり、商業も比較的に少ない。学歴別では小学の四一に対し、高女卒以上は三三パーセントと低率。また全体的な実行率は四十パーセントとなっている。

禁忌行為の中には教訓的なものも存在するが、妊婦の行動を制約するのは事実である。然し彼等は災害の除去として、火事を見た時は(イ)前掛けで顔を隠す、(ロ)手を後に組む、(ハ)すぐに顔を洗う、死人や葬儀に会えば(イ)すぐに顔を洗う、(ロ)「火焼出来るな」と言つて石を肩越しに後に投げる、(ハ)魔よけに鏡を懐にすること等を伝え、救を見出ししている。禁忌を多数に存知する二十歳代の人、実行に移す三十歳代の人が多い例が示す如く、老主婦の心に宿る禁止の至上命令は妊娠と言ふ不安と神秘などを栄養素として、島や家庭環境の中に生き、且つ根を張っていることを知るのである。

第一表

学	業	職	年				全	知	ら	ぬ	知	つ	つ	つ	以上
			六	五	四	三									
小学卒	其	漁	商	農	六	五	四	三	二	〇	〇	〇	〇	〇	〇
	他	業	業	業	〇以上	〇代	〇代	〇代	〇代	二	三	四	三	二	
	二	七	八	九	五	四	三	二	二	二	二	二	二	二	
	二	七	八	九	五	四	三	二	二	二	二	二	二	二	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	
	八	八	六	一	三	一	一	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	

歴	高女卒以上	二一人	一〇人	一六人	七人
合計	一七七人 (〇・五)	七一人	一二八人	八八人	二八七人(〇・六二)

第二表

禁忌行為

数

結

果

- 火事を見るな 二五六人 赤火焼が出来る(一三五人)
- 火事の夢を見るな 一
- 死人を見るな 一一五 黒(青)火焼(四六)、死産(一)
- 葬式を見るな 四〇 黒(青)火焼(七)
- 葬式に参加するな 二七 黒(青)火焼(五)
- 床焼きを見るな 一〇 黒(青)火焼(一〇)
- 死人に当るな 三 黒(青)火焼(一)、瘡(一)
- 死人の夢は悪い
- 竈の新築、修理をせぬ 六四 三(口)四(四)、盗癖(一)、盲目(一)、低鼻(一)
- 竈の上に廂丁を置くな 三 三(口)一
- 卵の殻を踏む(またぐ)な 三〇 難産(六)、出血(二)、双児(一)
- 牛の網をまたぐな 一二 難産(四)
- 井すく(大きい器)食べるな 一五 口の大(六)、目玉の大(一)
- 袋を縫うな 七 盗癖(三)
- 牛の出産を見るな 五
- 水瓶の上に廂丁をおくな 四 三(口)三
- 箒をまたぐな 四
- 杓すく水を飲むな 三 頭の大い児(三)

- 一 一 吠の上に座るな 三 難産(一)、無肛門(一)
- 二 二 神々に詣らない 二 難産(二)
- 三 二 砥石をまたぐな 二 双児(一)、臀部の大きい児(一)
- 四 二 鍋、釜の蓋の上で切るな 二 泥棒する(二)
- 五 二 タオルを被って食事するな 二 杓子顔(一)
- 六 二 杓子をなめるな 二 座わったまま掃除するな 二 歩行不能の児(一)
- 七 二 梅、蜜柑の木を焼くな 二 鮫肌(一)
- 八 二 蛇を殺すな 二 三(口)
- 九 一 便所の修理をするな 一 盗癖
- 一〇 一 袋で手をふくな 一 蛇児
- 一一 一 縄を焼すな 一 表裏のない児
- 一二 一 梅干を火にくべるな 一 双児
- 一三 一 水瓶の上に杓を二本置くな 一 双児
- 一四 一 切板を二人で使用するな 一 流産
- 一五 一 流星を見るな 一 頭のわれた児
- 一六 一 下駄のまま畑に入るな 一 逆児
- 一七 一 大根の皮を逆にむくな 一 不漁
- 一八 一 漁般に乗るな 一 口の曲った児
- 一九 一 軒下で飯を食べるな 一 双児
- 二〇 一 両手に水など持つな 一
- 二一 一 溝を堀るな 一
- 二二 一 寺院に詣るな 一

秤の目盛りを悪くする
 なご飯の盛りを悪くする
 な兎を見るな
 佝僂を見るな

第三表

合 計	学 歴		職 業			年 令							
	小学卒	高女卒以上	其 他	漁 業	商 業	農 業	二 〇 代	三 〇 代	四 〇 代	五 〇 代	六 〇 以上	知 っ て	知 っ て 実 行
一七二人 (〇・六)	一五〇人	二二人	九人	一四人	三三人	一六六人	五人	一六人	九二人	五一人	八人	一	一
一五五人 (〇・四〇)	三八人	五人	九人	四人	八人	二二人	〇	一人	一九人	一人	二人	一	二
	四二人	四人	一人	一人	三人	三一人	〇	八人	一人	五人	〇	二	三
	二四人	二人	〇	〇	三人	二三人	〇	八人	一人	五人	〇	三	三

低鼻
 一 三つ口
 一 せむし

鹿角郡におけるミコの組織と機能

渡 辺 郁 子

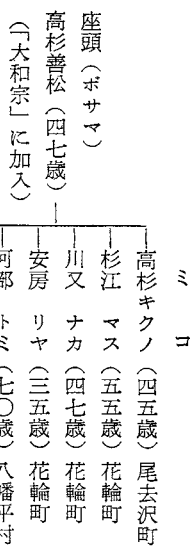
(一)

尾去沢町、小坂町、十和田町、花輪町、八幡平村の四町一村からなる秋田県北部の鹿角郡には、六名の盲目のミコ(イタコと呼ばれている)が居るが、高杉善松という座頭(ボサマ)によって統轄されて居り、一つの集団組織を形成している。高杉は、尾去沢のミコであるキクノの夫である。彼は、生後間もなく失明したため、当時、花輪のミコの統轄者であった高杉春亭に弟子入りし、経や三味線を四年間習い、師の死後には苗字とその地位とを受けついだ。彼は、師から伝授された掛図(天照大神、伊弉諾、伊弉冉尊、観音像が絵かれ、共通の守り神となっている)を前に、一年に一度、鹿角のミコを集めて、向こう一年の相談をしたり、神つけの式に立ち合ったりしている。又職能の範囲や期間も定めている。勿論、この組織は組織といっても、特定の教義があるわけではなく、日陰者同然の生活をしているミコの、外部に対する内部的結束という性格をもったものである。

尚、彼は、宗教法人の大和宗(岩手県南部の薄衣村にあり、かつては天台地神盲僧派として中尊寺真珠院に所属していたが、昭和二十四年には宗教法人大和宗として発足。盲人のみの

宗教団体)に所属し、「大和宗役員布教師名簿」では、秋田一
 区の区長として登録されている。しかし、名簿には三百余名も
 登録されて居り、岩手南部と宮城北部の者以外は、義理上の参
 加者が多く、高杉もその一人である。従って、鹿角のミコと大
 和宗とは直接の関係はない。

しかし、一郡のミコが一人の座頭の下に、集团的組織を形成
 していることは、座頭とミコとの結びつきとして興味ある問題
 である。



II)

さて、これらのミコが二〜四年間の修業で習得するものは、
 神降し、仏降し、占い等で、それらが終ると、二足四足断ち、
 別火などの行を二〜三週間行ない、二俵の米俵の上で、これま
 で習得したもののテストを受ける。そのうちに、突然、神がつ
 き、一人前としての許しを受ける。この際、師から伝授の印と
 して、守り神の入っているという筒、いろいろたかの珠数、八卦の
 道具を授け受ける。青森や秋田の他地方では、口寄せの時、こ
 の珠数を用いるが、このミコは、自製の弓を用いる。珠数は

占いの時に用いる。

このミコにとって最も大切な職能は、神口、生口、死口の
 三種の口寄せである。しかし、このミコは、春彼岸以後二十
 五日間、秋彼岸以後二十日の間だけしか口寄せをやらぬ。神
 口で語られるのは、自分や家族の身の上、吉凶等で、春彼岸の
 時には、その年の十二月迄、秋彼岸の時には翌年の八月までが
 指示される。尚、すぐ隣りの独鈷のミコや和田、生保内、角館
 等の秋田のミコ及び青森のミコがオシラ遊ばせをするのに、
 このミコだけはオシラ遊ばせをしないということも注目され
 る。仏降ろしは、亡霊の供養や慰め、或いは仏の加護を受けて
 幸福を招くためになされるのであるが、他地方と同じく、自分
 自身の慰めが大きな要素になっているように見える。ここで
 は、仙北郡や岩手南部、宮城北部にみられる死後三日目の葬式
 の後、五日目の忌中払いの時に、新口を降ろすという形はみら
 れず、一年後の仏しか降ろせないとのことである。仏が古けれ
 ば古い程守護霊的性格を帯び、新しい程開手自身の慰めの傾向
 をもつことも他地域と同じである。

又、以上の口寄せの他に、このミコは、春彼岸以外の収入
 源として、占いや八卦を行なっている。

いずれにしても、ミコの機能は宗教的というより、呪術的な
 ものであるが、農村の人々の素朴な靈魂観、判断力の乏しさ、
 生活の不安を背景に、今尚厳然と存在している。

宗教の地域性

——その概念と問題の所在——

藤井正雄

従来「地域性」の用語は甚だ曖昧な用語で、その学術用語としての明確な概念規定のないままに、それを使用する者の立場を反映してそれぞれその含意を異にしてきた。地域性は地縁ないし土地との結びつき、または単なる位置的な差ではない。地域が空間的広がりを意味する限り、なんらかの指標をとりあげた場合、その指標とその地域との関連において位置的な差が存在する。かかる地域的広がりは地域差であり、従って地域性は地域差とは別に、素朴な意味でその地域の特性といふべきである。それは地表の一定範囲に占める位置であり、単に空間的な広がりではなくして、その地域内の複雑な要素構成体からなる抽象面を指す。それ故に、それは種々の指標を用いてその同質性を求め、異質的な地域との区分を意味する。約言すれば、地域性とは地域を空間的広がり且つ全体的なものと考え、その内部において種々の複合的な指標に関して均等・統合性を示し、周辺地域とは峻別され得る領域の特性である、と一応規定することができよう。従って地域性の存在確認は、その地域の自然的・地理的条件の他にそれを変容せしめる側面、すなわち

なかからの同質性の把握となるであろう。

宗教を指標とした場合、諸宗教はかなりまとまり且つ偏った地域にそれぞれ区分することができる。⁽¹⁾ 宗教の分布は、地理的要因の他に変動期—荘園の崩壊期・戦国時代・明治維新・戦後の混乱期—の歴史的要因、教団自体の宗教的性格ないし機構—構造的要因、伝道布教師の人格・能力による教化力—人的要因、経済的基盤—経済的要因、政治的権力との結びつき—政治的要因、各宗派・教団の社会階層への浸潤度合—社会的要因、文化（伝統）的要因などの要因ないし条件の複雑な脈絡のなかで決定されると考えられる。従って宗教の地域性は、一方では時代的に廻りながら諸宗教の分布図を重ね合せ、かくして得られた地域区分と、他方では内部的に構造的・機能的見地から広義の文化的・社会的な有機的統合性のみられる同質的地域区分とが合致する場合に、その存在を確認することができるであろう。

第六部 会

広義の文化・社会の構造的・機能的側面との相互規制的關係の

かかる地域性アプローチの目的は、歴史的再構成と現在学的な機能分析のいずれの立場に重点をおくかによって大きく二つに分つことが可能であろう。前者は地域性の共通面を求める立場である。それは民俗事象の差異を通じて地方の特性を知り、さらにその担い手である常民を通して日本人を知るといった民俗学的な関心、古代文化圏の交渉特に人口および文化の伝播経路を究明する地理学的な関心、言語の変遷や考古学的遺物を通して日本文化の原由ないし日本民族の始源への遡求的関心と相俟って、宗教の伝播に伴って果される日本文化生成への宗教の

役割の究明に方向づけられるであろう。これに対し後者はその相違面に重点をおく。それは現在学的視角のもとに諸宗教の地域的基盤、特にその間の浸潤度合・交渉面を構造的・機能的に究明することを目的とする。諸宗教間の相互関係の究明は、前者の日本文化の原由ないし日本民族の始源への遡源が過去へと志向されるのとは逆に、現在の視角からさらに将来への予測にまで進んでいくであろう。

註(1) 諸宗教の分布「人類科学」15参照。

同稿(共同研究)の仏教、神道、キリスト教、新興宗教の全国分布図の作成は、地域性究明のための地域差のアプローチである。

(2) 宗教に関して地域性が問われたことはその例をみない。それはその概念の不明確さ、目的ならびに方法論などに問題が存していると考えられる。特に我邦の宗教の複雑な重層的性格からの資料的制約がこの課題の究明を阻んできたともいえる。しかし、現代科学の動向に余りにも問題を孤立させ、その全体に対する部分としての位置を見失う観のあるなかに、上述の八宗教の地域性アプローチは日本文化の一隅に果す諸宗教間の相互関係に新たな解明のメスを入れるであろう。

神社信仰伝播の一例

——平安時代八幡の場合——

中野幡能

八幡宮が官社に列し最初勧請されたのは手向山であり、平安に入ると豊後由原、山坂男山(石清水)と発展し伝播の主体者は主として天台僧が多かった。九・十世紀に入ると荘園の鎮守としての勧請が多くなる。然るにここにとりあげるのは、その何れでもない場合である。大分県大野郡大野町の大野八幡宮がそれである。

大野町は同郡朝地町全部と千歳村犬飼町の各一部と共に律令制の大野郷であり、大野荘となり領家は京都三聖寺であった。

然るに荘の鎮守は大野八幡宮であった。実態調査によると大野荘は下村・中村・上村・志賀村に分れその各村の鎮守として下村に浅草八幡、中村に上津八幡、上村に深山八幡、志賀村に若宮八幡となっていて夫々別当寺を有し、社記弁に口石碑によると八幡宮の中心は上津八幡で本上津と称し三社一脈といっている。大宮司家は本上津にあり深山・浅草は祝が司祭している。

○社記「本上津古談」によると

一 聖武天皇神龜元年より始、同二年十一月十五日社殿造営、

森林牛王堂与称ス

一 孝謙天皇因平勝宝年中社号ヲ改メ菱形峯八幡宮ト称ス(以下略)

などがあり、大宮司大野氏(大神)は宇佐とは関係ないといわれている。豊後国志には天長中叡山金龜和尚が由原祠を勧めた後に建立したとあり、深山・浅草についてもほぼ同様である。試みに祭神をみると

下	村	浅	草	応神天皇	神功皇后	月ヤミ神
中	上	津				月ヨム
上	深	山				月ユミ

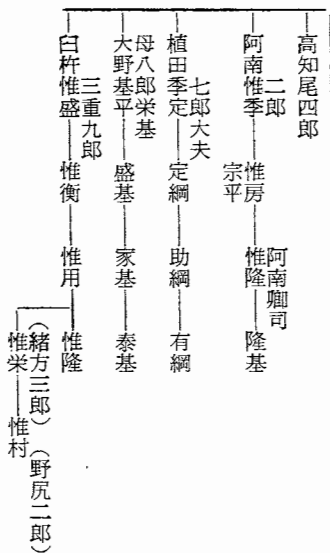
となっていて、宇佐八幡と関係がないと伝えている。

以上この神社の創祀の社記社伝であるが、先ず神亀云々は宇佐八幡宮が宮社に列した年で、全く肯定できない。第二は菱形峯八幡宮とは宇佐の菱形池から起った名称である。第三大宮司家大野氏の出自であるが、宇佐大神氏とは全く別姓であると称している。豊後大神系図は大野系図・佐伯系図・都田系図の三本が伝わり、祖先については同様に次の如く

樞岳明神—庶幾—惟基

となっていて、これを綜合すると都甲本が最も当を得ている。

惟基 男子
五人



これ等の中緒方惟栄、大野家基惟村等は治承の頃吾妻鏡、源

平盛衰記、保曆間記、平家物語にみられ、大野泰基は建久二年の大野文書、深山文書にその名がみえるので、この系図は惟基以後は正しいとみるべきであらう。

平安時代の宇佐宮神職団をみると、大神宇佐氏の大宮司職の競望は熾烈を極めた。然るに天喜元年の宇佐公則より文治年間の一三七年の間の大宮司は悉く宇佐氏で五代が数えられる(大分県史料)。以後大宮司は宇佐氏が独占し、大神氏は小山田、祝の二氏に分れ前者は「貞」を通名とし装束所檢校職、後者は「宮」と「惟」を通名として祝職を世襲した。鎌倉初期より五代を上ると大野大神は惟基、速見大神(都甲)は貞正に始まり、惟基、貞正は宇佐公則と同時代の人である。勢力を失った大神氏が宇佐を追われて小山田か速見、祝は大野へと移っていった事が想像される。もう一つはこの社は熊野三山の如く修験的傾向を多分にもつ三山様式をとっている点で、平安末とみなければならぬ。(宗教研究 一〇七号拙稿)

このような点に於て大野八幡宮は平安末末宮寺様式に変化した八幡宮を司祭者大神氏が宇佐氏に追われて大野の郡領郷司職を獲得し、ついで氏神八幡宮を祀り、荘園化するとその領家職は反感のある宇佐宮には寄進せず京都の三聖寺に寄進したとみるべきで、平安の八幡神社伝播の特殊な一例であらう。

わが国初期の信教自由

——「信教」の用語例についての一考察——

鷹 谷 俊 昭

わが国において、現在考えられている意味での信教自由が問題となって来たのは明治維新以後であろう。

勿論、宗教制度上の問題として広く扱おうとするならば古くは仏教伝来時から考えねばならないであろうが、その当時問題とされた点と、現在考えられている信教自由の問題点とは少しく異なると言わざるを得ない。

現在考えられている信教自由とは、信仰の自由、宗教的行為の自由、宗教的結社の自由の三つを含み、且つ政教分離をたてまえとしたものである。⁽¹⁾

この意味から「信教の自由」という言葉が使用され始めたのは、頭初はそれら全てを具備したものではなかったが、明治維新以後であろうと考えるのである。

「信教」という言葉は普通「宗教を信すること」という意味に理解されている。確かに「教」は「政教分離」というような用い方に示されるように宗教を意味するものであろう。しかし、それならば我々は「宗教を信すること」を「信教」と表現するのが常であろうか。むしろこれは「信仰」と言われるのではなからうか。信教と信仰とは必ずしも同一概念を表わすもの

とは考えられてはいない。「信教」という語はおおむね「信教自由」又はそれに関する場合のみ使用されるように思われる。

このことを種々の用例から考えてみるに、

信仰とは、宗教を信する人間の心の状態、信教とは、宗教を信するという一社会内における人間行動の形体と一応区別することができよう。

「信教」の意味としてもう一つ次の理解がなし得る。それはこの語に当る英語は Religion であることである。Religion の訳語としてこれが用いられるようになったのは、「訳語「宗教」の成立した明治二年より後であろうと考える。⁽²⁾

但しこれらのことはそれ程厳密な区別をされつつ使用されたかどうかは疑問である。明治十年前後の新聞等を見てもこれが混用されているようであるし、⁽³⁾明治八年十一月二十七日附の教部省口達書の中でさえ「信教ノ自由」と「宗教ノ自由」とが並用され、しかもその区別はつけ難く、ほとんど大した意味なく併用したものではないかと思われる。

従ってこの時代は「信教の自由」「信仰の自由」「宗教の自由」等々の表現が使用者によって区々に用いられ、やがて明治二十年代に入り、序々に「信教の自由」に統一されて用いられ、遂に明治憲法に使用されてから一般化したものと考えられる。⁽⁴⁾

尚、当時宗教とは何かということがアイマイであった為に、仏教もキリスト教もその他も含ませる意味で「宗教を信する」と言わず漠然とした「教を信する」という表現に止めたという

説はその用例から見て少しうがちすぎているように思われる。以上「信教」なる語の用例から明治初めの信教自由の考えの一端を覗った次第である。⁶⁾

注(1) ほとんどの憲法学者もこの考え方である。

(2) 広島県下真宗分議所条例第九則

福沢諭吉「文明論之概略」

明治十一年一月八日朝野新聞等参照

又ほとんどの国語辞典にこうある。

(3) 相原一郎「訳語『宗教』の成立」宗教学紀要第五輯所収

(4) 教義新聞、東京日日新聞、朝野新聞、大阪日報、東京曙新聞、毎日新聞等統一なく、同一記事中の混用もある。

民権論者等の憲法私案でも区々である。

(5) 「奉教ノ自由」という表現もある。

新憲法は明治憲法をならったのである。

調査に於ける

中学・高校生の道徳・宗教意識と行動

横 山 哲

第六部 会

中学・高校生の、(1) 道徳意識及び宗教意識は如何なる状態にあるか、(2) 道徳意識と宗教意識の相関性、(3) 道徳・宗教意識に伴う行動・実践力は如何なる実状にあるか、の点につき、中・高校生のありのままの実態を把握してみたいと思つ

て、調査を行った。

そして、その調査結果から、「宗教科」教育の教材・教育方法の参考の一助にしたい、と思つたからである。従つて某私立中・高校(男子)一校の調査に限定した。

調査人員は次の如し。

学年	在籍		調査人員		在籍に対する調査人員率
	中一	中二	中三	中計	
中一	二八	三三	三三	三九	七・七%
中二	一〇六	四七	一〇六	一〇六	
中三	一九五	二〇〇	二〇〇	二〇〇	九二・八%
中計	三九九	三三三	三三三	三三三	
高一	二五三	二五三	二五三	二五三	九二・八%
高二	六四九	六四九	六四九	六四九	
高三	九六六	九六六	九六六	九六六	九二・八%
高計	二五三	二五三	二五三	二五三	
中・高計	三三三	三三三	三三三	三三三	九二・八%

昭和三十七年二月調査(昭和三十六年度在籍者)

現われた結果は、当校の生徒の特殊性を免れないかも知れないが、一般性も幾分か伺えるのではないであらうか。

調査問題は、他者の二、三の研究を参考にし、当学園の実状に即した日常生活に身近な問題をとりあげた。

第一問「登校・下校の時、校門で礼をすることに於いて」

第二問「朝、講堂での御供養をどう思うか」

第三問「校舎・校庭の清掃について」

第四問「集団生活の規則(校則等)について」

第五問「報恩・感謝について」

第六問「夏休みに、友達に誘われて登山し、足を骨折して不具者になった場合」

第七問「宗教・信仰について」

(a) この七問題の各問に、1 2 3 4 5の五問ずつの問題があつて、その中、最もよいと知的に判断した(情・意にとらわれず)ものをも一つ選ばせる。これによって意識面をとらえるわけである。

(b) 前述の七問題の各問に、別にイロハニホの五問ずつあつて、この五問の中、自分が現在行動しているもの、行動できると思うものについて印をつけさせる。これによって行動・実践面をみるわけである。

(c) 1の意識の問題とイの行動の問題は、唯物論的・非社会的・生命否定的、同様に

- 2とロは利己主義的・打算的
- 3とハは合理的・自力的・自由主義的

- 4とニは道徳的・社会的
- 5とホは宗教的・形而上的、問題に大体分類してある。
- 道徳意識に対して宗教意識を、
- (1) 絶対者(神・久遠本仏) 永遠の生命を信じ帰依することに つながるもの、
- (2) 絶対者・宇宙の法則に生かされている、という加護意識につながるもの(自己内省が人間的な罪悪感につながるもの、がこれに含まれるか)
- (3) 絶対者・他人・社会及び自然物にまで感謝し、絶対者・社会・人々に報仕するという意識につながるもの、という限界をつけた。

「中学・高校生の道徳・宗教意識と行動」の調査——その結果の総括的傾向と結論——

問題	意識と行動		意識と行動	意識と行動	意識と行動	意識と行動	意識と行動	意識と行動	意識と行動
	意	行							
一、校門の礼	4 勉強 だすから 礼をす	3 自由 自由	5 中学 中心に	ニ、礼を して	ハ、自由 考した	ホ、中学 中心に	3と4とニ	全問的に 中・高とも	5 高校、おまんたらを中 心にしているがよい 共に低し
二、朝の御供養	3 自由 自由							3 自由でよい 出たり、出	

第六部会

<p>3 合理的意識と行動も可なりある。</p> <p>2 宗教的意識と行動は、道德意識と行動に次ぐ。</p> <p>1 全般的に言えば、道德面が意識も行動も率が高い。</p>	<p>七、宗教・信仰</p> <p>5 (宗教的) 進歩が、科学の進歩を信じて、信仰するがよい</p> <p>4 (道德的) 良心的に従って、行ける</p> <p>(宗教的) 進歩も、良心的に従って、行ける</p> <p>(道德的) 良心的に従って、行ける</p>	<p>六、人生生命観</p> <p>5 (宗教的) 神の加護である。世に尽す</p> <p>4 (道德的) 今後、自分にできることをやる</p> <p>(道德的) 今後、自分にできることをやる</p> <p>(宗教的) 神の加護である。世に尽す</p>	<p>五、感報謝恩</p> <p>4 (道德的) 先生・友人・感謝するがよい</p> <p>5 (宗教的) 神の加護である。世に尽す</p> <p>(道德的) 先生・友人・感謝するがよい</p> <p>(宗教的) 神の加護である。世に尽す</p>	<p>四、規則</p> <p>4 (道德的) 校則を守るが、当然</p> <p>(道德的) 校則を守るが、当然</p> <p>(道德的) 校則を守るが、当然</p> <p>(道德的) 校則を守るが、当然</p>	<p>三、校舎校庭掃除</p> <p>3 (合理的) 区域の責任だ</p> <p>5 (宗教的) 外もやる</p> <p>(合理的) 区域の責任だ</p> <p>(宗教的) 外もやる</p> <p>(合理的) 区域の責任だ</p> <p>(宗教的) 外もやる</p>
<p>4 唯物論的傾向と利己主義的傾向は、ニの「朝の御供養」の「ロ」の「早く出なければならぬので出ない」五十%を除き、各問共、率が非常に低い。</p>	<p>5 とホ</p> <p>4 とニ</p> <p>中・高共</p> <p>大体的に全</p> <p>中間的・高共</p> <p>イ・ロ・ハ</p> <p>特に低し</p>	<p>ニ、今後、自分にできることをやる</p> <p>ホ、神の加護</p> <p>大体的に全</p> <p>中間的・高共</p> <p>イ・ロ・ハ</p> <p>特に低し</p>	<p>ニ、先生・友人・感謝するがよい</p> <p>ホ、神の加護</p> <p>大体的に全</p> <p>中間的・高共</p> <p>イ・ロ・ハ</p> <p>特に低し</p>	<p>ニ、校則を守るが、当然</p> <p>中・高共</p> <p>大体的に全</p> <p>中間的・高共</p> <p>イ・ロ・ハ</p> <p>特に低し</p>	<p>ハ、当番</p> <p>ニ、当番</p> <p>区域の責任だ</p> <p>外もやる</p> <p>中・高共</p> <p>大体的に全</p> <p>中間的・高共</p> <p>イ・ロ・ハ</p> <p>特に低し</p>

第一問より第七問まで各々、

意識問題として1・2・3・4・5
実践問題としてイ・ロ・ハ・ニ・ホ

1・イ…(唯物論的・非社会的・生命否定的)

◎宗教科の教育指導は、宗教的信念を持ち、道徳的・社会的実践生活に即して平易に説き、徐々に、宗教的に内面化し、実践に導くがよいのではなからうか。

宗教的実践の問題点

——親鸞の「自然法爾」を中心として——

雲 藤 義 道

(1) 宗教の本質は、それぞれの宗教における教義内容や教団の形態の中に存するのではなく、それぞれの宗教経験が、人間の生活機能としていかに働くものであるかという点に存する。人間の生活機能と切り離して、宗教の本質を論じ得ないとするのが、機能主義の宗教観により主張されるところである。その見解に関連して、最近、各方面において宗教的実践の問題が特に重要視されているのであるが、宗教的実践の問題が、直ちに人間の倫理的欲求と結びつけて考えられてはならない。

倫理道徳は、人倫社会における歴史的社会的な規範である。宗教の理想とするものは、倫理的規範を必然的に導き出すものではあるが、それは人間性の根源につながる普遍的永久的なもの

2・ロ…(利己主義的・打算的)
3・ハ…(合理的・自由主義的・自力的)
4・ニ…(道徳的・社会的)
5・ホ…(宗教的・形而上的)

概念に大体あてはめて分類した。

のである。人倫社会における善悪の行為規範が問題となるのではなく、善悪行為の主体である人間の根源的救いを目指すものが、高度な宗教の理想である。宗教的実践の問題とは、そのような人間の根源的救い(究極的解決)によって、いかなる生活機能が働くものかということにはかならない。

(2) そのような宗教的実践の問題点から、親鸞の宗教における「自然法爾」の思想がいかなる意味をもっているかを考察して見たい。

『自然法爾章』は親鸞晩年八十六歳時の作であるといわれるが、その思想は永年の体験によって次第に円熟したものと見るべきで、親鸞の他力信仰の極致を示したものである。すでに法然の念仏問答集に「法爾道理と云事あり、炎は空に登り水は下りさまに流る。——中略——此等は皆法爾の道理なり」と「法爾道理」の思想を述べている。親鸞の「自然法爾」が、この法然の思想を受けついでいることは明らかである。親鸞の他力信仰における「他力」とは、自力と他力との相対した境地において、自力を捨て他力を取るのではなく、自・他の対立を越えた

他に生かされた自である。「他力者如来本願力也」⁽²⁾という如く、如来の本願に生かされた「自」である。

「(自然)といふは(自)は(おのずから)といふ。行者のはからひにあらず(然)といふは(しからしむ)といふことばなり。(しからしむ)といふは行者のはからひにあらず、如来の誓願にてあるが故に(法爾)といふ……」⁽³⁾

親鸞の思想によれば、(自然)とは(おのずからしからしむ)というのであって、(おのずからしかる)とは解していない。

(しからしめる)ものは如来の本願力であり、この法の徳の故にしからしめられているのである。(自ら)というのは自己の自ではなく、如来の誓いに生かされた自己である。繰り返し強調されていることは「行者のはからひにあらず」ということである。

(3) 以上の如き親鸞の「自然法爾」の思想は、『唯信鈔文意』『一念多念証文』『尊号真像銘文』『歎異鈔』等にも一貫して現われているが、「行者のはからひ」を厳しく否定するところに如何なる生活実践が展開するのであるか。「この心なれば憶念の心自然におこるなり」⁽⁴⁾「是れ自然の利益なりと知るべし」といい、「自然の⁽⁵⁾理⁽⁶⁾にあひかなはば仏恩をも知りまた師の恩をも知るべきなり」⁽⁶⁾「悪からんにつけてもいよいよ願力を仰ぎまゐらせば自然の理にて柔和忍辱の心も出てくべし」⁽⁷⁾といわれる如く、「自然の理」にて柔和忍辱の心も生じ、功德を得んとはからわれないのに「自然の利益」を得ることが示されている。その働く場はこの現実の人生である。それは人生における現実

認識の大転換である。それこそ親鸞における宗教的実践の原理である。それは一切の人間自力の価値を人間性の立場から否定し乍ら法の徳の故に自然の理⁽⁸⁾にて真実の価値へと転換せしめるものである。

- (1) 法然和語燈錄卷五
- (2) 教行信証行卷
- (3) 自然法爾章
- (4) 唯信鈔文意
- (5) 同上
- (6) 歎異鈔第六卷
- (7) 同上第十六卷

伊邪那岐・伊邪那美二尊と
伏義・女媧の神話

松 前 健

三皇五帝の中に数えられる、伏義と女媧の兄妹は、実は古くは一種の創造神格であつたらしい。伏義は春を司る東方の上帝太昊とも同一視せられ、また雷沢の龍神の子とされる。また女媧の名義は、説文によれば、万物を化育した女神であるといひ、淮南子には、女媧は天地が破壊され、大洪水が起つた時、五色の石で蒼天を補ひ、龍の足で、四極を立てたという。また風俗通義には、黄土をこねて人間を作つたという。この二神がもと天父と地母であらうという解釈(聞一多、劉敦勸氏等)も

あるが、民間の伝承では、もつと違った神格として知られていたらしい。即ち兄妹であり、且つ夫婦でもあった人類の始祖の男女神であり、同時に龍蛇形なのである。玄中記に、「伏羲龍身、女媧蛇軀」とあるのを裏書する幾多の図象が、武梁祠を始め幾多の漢、魏、六朝の画像石に表われている。その図様は何れも人首蛇尾の伏羲と女媧が、互いにその蛇尾をからませ、また手にそれぞれ曲尺と円規をもっている。中には小児が両者の間に居て、家庭行楽の図を表わしている画もある。最近西南地区の苗、獠、侗などの少数民族の民間伝説に残っている伏羲兄妹は、やはり兄妹相婚の人祖である。それは洪水を逃れた兄妹が、相婚して二祖となるのである。東南アジアには、そうした洪水伝説が広く行われる。古代の女媧も、やはり洪水を止めた存在として語られているのは、意味深い。成都の揚子山や、重慶附近の、漢代の古墳から出土した磚画や石棺には、日輪、月輪を捧げた人面蛇尾の像が画かれ、それが伏羲と女媧の古い形であるらしい。アスターナ遺跡から発見せられた幡に画かれた伏羲・女媧の像の頭上には太陽の象形が画かれる。女媧は、山海経に、月中にいる女とされている女和と同一人物であるらしい。即ち伏羲、女媧は、もと「太陽の蛇」と「月の蛇」の信仰の結合ではないかと思われる。これは古い東南アジア民族系の信仰文化であつたらしい。太陽と龍蛇との結合は、印度、ビルマ、安南、ボルネオ、台湾バイワン族などにも見られる。印度の太陽神スーリヤやヴィシュヌは、屢々蛇と太陽円盤の結合した形で表わされる。こうした蛇と太陽円盤の結びつきは、更に

淵源を求めると、西方のペルシャ、バビロニア、エジプトなどの近東地方に数多く見出される。日輪を戴く龍蛇形の伏羲は、そうした信仰文化と関係があるらしい。楚辭などに見える日御羲和の車が、馬車ではなくして、龍車であるのも、そうした信仰を残存させているからであろう。月と蛇との結合は、濠洲やメラネシアなどに知られているが、やはりもとは東南アジアの信仰であつたものらしい。沖繩のアカリヤザガマの話は、月と蛇の結合した話として知られる。女媧がもし蛇体の月神であつたとすれば、この女神が牛首であり、七十度体を変ずるといふ伝えも、月と牛との関係(バビロニア、エジプト等)に見られる)や、盈虚の現象と関係づけて論ずることが出来よう。

諾再二尊の神話のものと形が、日月の崇拜であり、また洪水を逃れた兄妹始祖の伝説の一変化らしいことは前に拙著『日本神話の新研究』で詳述した。また黄泉の国での、雷神の化生や追跡の物語など、二尊と龍蛇との関係も、かなり密接なものがある。黄泉での覗き見の話は、豊玉姫の産屋の話と酷似している。恐らく海人族の龍蛇崇拜と関係があらう。

日本の海人族が、中シナ、南シナの蟹戸、蟹人と同種族であるとする説は、既に魏志倭人伝以来の、和漢の学者の屢々論ずる所であつた。この蟹戸は、通常非漢族の出身であるとされ、苗、獠、畚、黎などの東南アジアの未開種族と関係づけられている。古代の舟航の民であつた越人や、龍蛇の裔と称せられた雲南地方の文身の民哀牢夷なども関係があるものらしい。蟹戸は現在でも龍戸と呼ばれ、龍蛇崇拜をもっている。

二尊の神話の龍蛇信仰的色彩は、これを奉ずる淡路の海人達の信仰によるものである。

伏羲・女媧の神話との類似は、両者がもとも同源の東南アジア種族の伝承であり、兄妹相婚譚であったからであろう。

「三種の法華経」の非日蓮義性

鴨 宮 成 介

「三種の法華経」とは創価学会の折伏教典の総論・第五章第二節（再版九一頁）に出ているもので、創価学会教典の基盤をなすものである。「三種の法華経」とは正法時代には釈迦仏が法華経二十八品をもって、像法時代には天台大師が仏となって摩訶止観をもって、末法時代は日蓮聖人が本仏となり題目をもって一切衆生を救うというのである。この論拠は（一）法華経化城論品の大通智勝仏と、（二）撰時鈔に出ている大集経の五百歳説の「白法隠没」と、（三）日蓮聖人の顛仏末來記に拠るのである。故に吾人はこれらの文拠の検討をして、その主張が正説か邪説であるかを明らかにしたい。

一 法華経に違背する「三種の法華経」

(1) 大通智勝仏の典拠を歪曲した非法華経性

折伏教典には大通智勝仏を典拠として仏は時と処と衆生に依じて一人一人出現して違つた法を説くのが「仏法の定理」であるとするが、法華経によれば①大通智勝仏は三乗の法門を頂き

②十六王子も亦同じくこれを覆講されている。③方便品には釈尊も同じく三乗を説かれ、④舍利弗は未來世に華光如來となつて三乗の法門を説いていることが譬論品に出ている。小結、然れば創価学会の主張は法華経の説相を歪曲して、これを「仏法の定理」としていることは非法華経性の邪説である。

(2) 五仏同道章に違背する「三種の法華経」

法華十勝の一である五仏同道章は①総諸仏章②過去諸仏章③未來諸仏章④現在諸仏章⑤釈迦仏章で経文に詳細である。②③④の三世の諸仏並に⑤釈迦仏更に①総の諸仏は同じ教法修行の道を行じ給うことが五仏同道章である。故に折伏教典の「三種の法華経」は、法華経の教説と根本的に相違する邪説であると断定せねばならぬ。

(3) 二万の日月灯明仏の同一説法

序品には二万の日月灯明仏が初仏から後仏まで一貫して、三乗の法門を説き給うている。二仏乃至は百仏・千仏・万仏は勿論、二万仏がすべて同一内容の説法をされることを教示されるのが法華経の説相である。折伏教典はこれにも違背している邪説である。

(4) 二万億の威音王仏の同一説法

常不輕菩薩品には二万億の威音王仏が三乗の法門をもって衆生を教化し給うていることが書かれている。一万・二万でなく、更に一億・十億・百億でなく、二万億仏が同一説法をし給うのが「法華経の定理」であらねばならぬ。

(5) 億々万劫にわたる法華経説法

釈尊の前身である常不輕菩薩は一千万四億億の御代に常に法華經を修行し広説したが、この結論として「億々万劫より不可議に至って諸仏世尊時に是の經を説き給う」とあり、法華經の教相は諸仏同一説法と教えられている。以上の如く法華經の教説は五仏同道こそ「定理」であらねばならぬ。故に折伏教典の「三種の法華經」は法華經の教説に違背した邪説であると断定せねばならぬ。

二 御遺文に違背した「三種の法華經」

日蓮聖人の遺文の典拠として撰時鈔の「百法隱没」を挙げているので、その検討をしよう。

(1) 字義をさえ誤った妄説

「百法隱没」を釈迦仏法がなくなると解釈したのは創価学会の誤りである。「隱」にはカクル・カクスの字義はあるが、ナクナルの字義はないからである。

(2) 折伏教典の解釈は日蓮聖人破折の内容

撰時鈔において日蓮聖人が道綽禪師や法然上人を破折されたのは、彼等が創価学会と同じように「隱没」を「消滅」乃至は「滅尽」と解釈したからである。然らば創価学会は日蓮聖人から破折される邪説を主張したのである。

三 卑劣なる顕仏未來記の文拠の採用

折伏教典には顕仏未來記の文章を二頁に亘って掲載して、釈迦法は末法には無益であることを証明して「三種の法華經」を成立せしめんとしているが、その文拠の次下には「掃依美大乘經、諸天善神並地涌千界等菩薩、守護法華經行者」と寧ろ逆の

ことが書かれている。創価学会は自説に有利な前文だけをとって、不利な後文を無視した態度は学的に許せぬ暴挙である。

結論 創価学会が他教団攻撃の基礎教学としている「三種の法華經」の三つの論拠は、(一)法華經の教説に相違し、(二)字義を誤る上に、日蓮聖人が破折された道綽・法然流と同説を採用したり、(三)自説に有利な前文のみによって、不利な後文を顧みぬ等、学問的に全く矛盾横溢の非法華經性、非日蓮義性の邪説であると断定せざるをえないのである。

現代日本における宗教と政治

村 上 重 良

現代の日本における宗教と政治との相関々係には、二つの主要な接点がある。その一は、政治権力による宗教の利用であり、この企図は、必然的に、日本国憲法が保障する「宗教の自由」の侵害をもたらしている。その二は、いわゆる新興宗教の積極的な政治進出である。ここでは、後者の顯著な例として、法華系在家教団創価学会の外郭政治団体「公明政治連盟」をとりあげ、その性格、社会的役割、内包する矛盾等を考察する。

創価学会は、一九三〇年に創立された、日蓮正宗の信者団体というたてまえをもつ教団で、一九五一年以後、都市の貧困層、中小零細経営者層を主要な基盤に、急激に教勢を拡大した。同会は、日蓮正宗教学を現代的に展開し、現世利益と現状

打破を結合した教義に立脚する民衆的イデオロギー運動としての性格が強い。同会の政治進出は、教義上では、国立戒壇の建立、王仏冥合の実現を根拠としている。一九五五年以後、教団をあげて選挙活動（文化活動と称する）を展開し、国会（参議院）および各級地方議会に組織的に進出した。一九六二年七月、第六回参議院選挙では、全国区で合計四、一二四、二四四票（同投票総数の一一・五％）を獲得した。同年九月現在、参議院に一五名、市議会以上の各級地方議会に約三八〇名の勢力を有している。

同会は、政治進出の当初、一九五六年五月に創価学会政治連盟を結成したが、これは選挙活動のための名目上の組織であった。爾後、政治進出は、教団活動の重要な一環として推進されたが、内容としては、政界浄化、既成政党の排撃を主張するにとどまり、具体的・系統的な政策提起を回避する態度をつづけた。しかし、一九六〇年の新安保条約反対運動の高揚と、いわゆる新安保体制の成立を境に、同会の政治進出は急速に本格化した。一九六一年五月、国会本部に文化局（政治、経済、教育、言論の四部）を設置し、国会、地方議会議員約三〇〇名を政治部員とした。一九六二年一月、公明政治連盟を結成し、基本要綱、基本政策を発表して宗教政党化の方向を明らかにした。基本要綱は（一）政界の現状への憂慮、（二）社会の繁栄が個人の幸福に一致する政策、（三）日蓮の精神に立つ政治理念、の三であり、基本政策は、（一）核兵器反対、（二）憲法改悪反対、（三）公明選挙、政界浄化、（四）参議院の自主性確立の四である。五月、具体

的政策一九項目を発表したが、これは、この宗教が基盤とする階層に特有の、現状打破、政治への不満と革新政党への反撥を实感としてとらえたスローガンの列挙であり、国家社会主義的発想が著しい。

参議院選挙後、一五名の国會議員により院内交渉団体公明会が結成され、九月、公明政治連盟は、規約、運動方針を決定、機関誌紙「公明」「公明新聞」の発行を定期化した。

同連盟は、政治的に意味をもつ宗教政党——宗教イデオロギ—に立つ政治運動体——としては、事実上、日本で最初が存在ということができよう。この宗教政党を成立せしめた条件として、現代の日本資本主義の構造的特質、政治制度における民主主義の体制、天皇制・国家神道の崩壊による信教の自由の実現、を挙げるができる。創価学会が基盤とする都市貧困層、中小零細経営者層は、日米軍事同盟体制下での独占資本の復活強化を目的とする政治によって、全体として、不安定で窮迫した状況におかれ、現状打破、革新、第三勢力のスローガンによって、一定範囲で組織されうる条件を具備している。同連盟は、その基盤とする階層が、本質的には、それ自身の独自で一貫した政治要求をもたないため、実現や相互の矛盾を顧慮しない革新的要求の提起と、末梢的な改革の意識的な強調に赴き、革新政党の進出にたいする防壁としての客観的役割を果たすことになる。政界浄化を目的とする批判勢力として自己を限定する方向と国民政党化の矛盾、日蓮正宗の国教化を根幹とする教義の限界にたいする政治進出を継続拡大するためのイデオロ

ギーの抽象化、拡散化の要請の矛盾、組織における宗教的權威の貫徹という現実と近代的民主的宗教政党的たてまえがもつ矛盾の三点を、同連盟が直面している主要な矛盾として指摘することができる。

政教の分離と混同

——現状と問題点——

佐 木 秋 夫

信教の自由が基本的人権の一つで、民主主義の不可欠の要素であることは、いうまでもない。宗教を信ずるのも信じないのも個人の自由で、権力による抑圧も強制も許されない。したがって、国家と宗教とは分離されなければならず（政教の分離）、公教育に宗教を持ちこむこともむろん許されない（教育と宗教の分離）。これは民主主義の原則であり方向である。

明治憲法も条文の上ではいちおうこの自由を保障していたが、実際には、国家神道を設けて国民を強制し、公認制度を設けて宗教を統制するなど、公然とそれを侵犯していた。「神道は宗教にあらず」との詭弁がそれらに利用された。さらに、ファシズムと戦争の時期にあたっては、「宗教情操の涵養」という名目で宗教教育が義務教育に持ちこまれた（昭和十年十一月二十八日発普第一六〇号文部次官通牒）。ここでは、宗教的情操は宗教とは別個のものだとの詭弁が作られた。宗教的情操が宗

教的信仰内容（観念）と不可分のものであることは、宗教学者には自明のことではないだろうか。

戦後に、日本でははじめて、信教の自由とそれに必然的にともなう政教の分離、教育と宗教の分離が、憲法、地方自治法、教育基本法などの明文によって嚴重に保障された。実際には不徹底な事例を少なからず残しているが、これを徹底させることが民主政治の重要な課題である。

ところが、サンフランシスコ講和後、信教の自由にたいする攻撃がはげしくなり、新安保条約のもとでそれがさらに加速されている。その第一は国家神道の新しい形で復活で、それによる天皇の權威の増大が企てられている。すでに、皇太子の神前結婚（賢所大前の儀）を国事と認めることで神道儀礼に國家的性格を与え、池田首相の国会答弁書（一九六〇年一〇月一八日）は、伊勢神宮の神鏡とその伝説とに、すなわち神道施設と神話とに、國家的性格を与えた。政教分離の原則にたいするこのような侵犯は、伊勢神宮の国有や天孫祭事の国事化、靖國神社の国営、紀元節の復活などを要求する右翼の運動に呼応して進められている。

その第二は公教育への宗教の導入で、神宮、神社への引率参拝、教師の研修会への宗教の持ちこみなどの事例が増加し、ついに、広島県教育委員会では一九六二年度の「県教育資料」において「宗教的情操をやしなう」ことを指示し、学校行事に宗教家を招くなどの事を勧め、さらに、教師は宗教的な感化を与えようよう研修につとめてほしい、と公言するに至った。

第六部会

その第三は宗教法人法の改悪の計画で、それによって統制が強められようとしている。

こうした動きは、明らかに、軍国主義的・帝国主義的強化・復活の傾向の一環として進められている。宗教を民族的・階級的な自覚をくくりますアヘンのように利用し、親米反共の思想工作に役だてることは、アメリカの帝国主義的政策の重要な一面を成しているが、右の反動的な宗教政策は、その一翼になっている。

岸本教授が内閣の憲法調査会の最終の中央公聴会（一九六二年九月二八日）に「宗教界代表」としておこなった公述は、残念ながら、前記の第一と第二の動きに理論的な根拠を与えようとする形になっている。教授が提出した「要旨」は「国と宗教との関係」を主題にしているが、そのなかで教授は、政教の分離を信教の自由からことさらに分離し、それが「やや行き過ぎ」だという。そして、そのために「国家公共機関は国民の精神生活の育成に手も足も出なくなっている……『宗教教育』の問題にそれがあらわれている」と断言しておられる。宗教なしには精神の教育はおこなえない、とするならば、公教育にも宗教を持ちこむ必要があることになるではないか。「要旨」はさらに、神社神道の民族的な性格を説いて、それが「長い伝統を背負って存在することは、考慮されなければならない」と、暗に国による神道の特別扱いを認めている。最後に「要旨」は、現憲法をいちおう支持するといひながら「もっと幅のある」運用を求め、右の諸点の改正も可だらうと示唆している。これ

は、憲法改悪をめざしながら、すでに現憲法のワク内で行政措置によって侵犯の既成事実を積みかさねている前記の政府の不法を擁護する形になっている。

政教はこのように混合され、信教の自由は侵犯されつつある。これにたいする国民の警戒心は薄い。宗教学者の責任は重大である。なお、創価学会が宗教政党化して政治と宗教との新しい混合をおこなっていることも、右と関連して注目しなければならぬ。

都市における氏子集団の再編過程

池田 昭

都市社会の氏子集団が現在まで辿ってきた過程について、川市菅野町の白幡天神の氏子集団に即して述べてみたい。問題の一つは、農村社会の都市化にともなう氏子集団の変貌過程、一つは、国家権力に国民的規模で統合されていた神社が戦後、神道指令、政教分離の新憲法の公布とともに個別分散化、自立化して以来、従来の地縁集団に対していかなる関係を保ち展開してきたのかという点である。行政上、菅野は明治廿二年の町村合併により、東葛飾郡菅野村から同郡八幡町菅野に、さらに昭和九年に、市川市菅野町になった。この地縁共同体は、主に農民からなる上・中・下・新宿北・南のグループに分れていたが、昭和九年、これに基づき一―六丁目の行政区分がなされ、こ

のうち四丁目のみが僅かなので五丁目と合併し、行政区分に従い、しかも大正末以来の流入世帯をいれた五つの町内会が形成され菅野全体を統合した町内連合会ができた。戦時体制になると、この町内会の下部組織に隣組ができ、国家権力に系列化される。

戦後、町内会連合、町内会、隣組は、解体し、代りにアノミックな犯罪横行に即した防犯灯設立のために（大衆の現実利害）、旧町内会の役員が中心となり、電燈組合を形成した。この維持費調達に、戦後の流入人口を含めた旧隣組をインフォーマルな形で利用した。日米平和条約の締結により、支配権力の地方自治対策が、大幅に変化し、昭和二九年「市川市自治会等連絡協議会規定」により、電燈組合が町内会に再編され、旧隣組が班組織になった。昭和三一年「市川市自治会等に対する委託事務費交付規定」によって一層具体化し、完全に町内会組織が地方中央機関にリンクされる。その結果、大衆の政党組織が存しないかぎり、国家権力、地方権力によって遂行すべき社会福祉事業（赤い羽根募金）・治安事業（防犯協会費、防犯灯費）をいとも容易に代行する。さらに総投票運動、国民年金加入運動、大掃除、氏子費の納入、新宗教（役員のアデオロギーとマッチする限りのもの）の推進母体となり、政治、公衆衛生、宗教等公・私の機能・「多元的機能」を果す。そのため、特定目的に志向することなく無方向性があり、権力とリンクすることによって時の権力状況に左右されやすくなっている。

町内会の役職構造は、こうした機能に対応している。大正中

期まで旧地主層のオモダチ、組長（地域の連絡役）が担い手であった（名望家支配）が、不況、小作争議の余波、都市近郊特有の農業の商品生産等により交替を余儀なくされ、しかも転入により昭和の町内会は、主に地元の農民の旧上、中層と転入の中小企業主、商店主等旧中間層によって別に選挙もなく役職が担われる（名望家支配の崩壊）。戦後も、その傾向をもち、一般会員は、東京のベッド・タウンとしての中都市に住む大衆「産業別、製造業（六〇・一％）サービス業（二六・三％）等」から成り、役職層と会に対する積極的な参与がなく、「役員まかせ」の態度で、会の権力志向が維持されている。

氏子集団は、地縁共同体の歴史の変遷にともない、構成員については変動があった。けれども、地縁共同体即氏子集団であった。戦後では、氏子集団が国家権力から解放され、町内会がなくなり、自立団体として出発すると、戦後大幅に流入してきた市民は、戦前のごとく氏子に再編されず、また敗戦前に移住してきた市民も脱氏子化を図った。氏子集団は、土着性の強い旧中間層や旧菅野部落の構成員から成っていた。しかし町内会が再編されると、流入の市民は、神社信仰のサンクションなしに、町内会の一員として神社維持費を支出し、町内会は擬似氏子集団に再編される。さらに昭和三十六年（国有財産払下）の神社再建にしたがい、町内会員は神社奉賛会員となり、町内会即氏子集団の再編が行われた。氏子総代の役職構造も、町内会の変遷に関連し、現在の状況は別表のごとくであり、町内会と同じく保守層である。したがって氏子集団の再編過程は、大衆の

現実利害（防犯燈）、地域社会結合に対する無関心（氏神の札を受理、費用捻出の無批判）地縁共同体の保守的旧中間層の政治的配置状況、国家権力のイデオロギーの変遷にいちじるしく左右されている。

戦後	昭和初期	大正末	地元	居住年代	役職
				氏子総代	
			五	理事	
一	一	三	五	評議員	
五	四	五	一一		

労働者 (旧小作)	経理士	画家	住職	会社役員	商店主	中・小企業主	旧地主	職業	役職
					二		三	氏子総代	
	一	一	一	一	一	二	三	理事	
一			一	六	一	五	一一	評議員	

年齢	役職
七〇歳以上	氏子総代
六〇歳以上	理事
五〇歳以上	評議員

五〇歳以上	一	四	一四
六〇歳以上	四	三	一〇
七〇歳以上		三	一

オシラサマと村の社会生活

——岩手県下閉伊郡岩泉町大字小本字
茂師における——

池 上 広 正

関東以北、殊に東北地方一帯の村落に現在も尚ほ残っている民間信仰の一つにオシラサマの信仰がある。オシラサマとは、普通桑の木の場合が多いが、この棒を芯にしてこれに毎年オシラ祭の日に一枚ずつ布片をかぶせていく一對の人形型をしたものである。たゞ地方によってその形態は極めて多様であり、研究者はこれらを包頭型、貫頭型、針山型、チリ払い型、および図像等に分けて見ようとしている。(註一)又、オシラサマを祭る場合もイタコが祭るほかに、個人、家、旧家、講、マキ、村等があつてこれ又多様である。

更に、オシラサマの宗教的機能も多種多様で蚕の神、農業の神、田の神、山の神、馬の神、目の神、家の神、マキの神、神明神等に考えられている。又、これと関連して、オシラサマの

名称も地方によって異り、オシラ、オシラサン、シラガミサン、オーヒラサマ、オシラ仏、オクナイサマ、オコナイサマ、オシヤガミサマ、オトトサマ、トドサマ、ホンゾサマ、オゴネサマ、ゴヘイサマ、シンメイサマ、四郎神等と呼ばれている。

以上のように、一概にオシラサマ信仰といっても、その内容は極めて複雑なので、その本質をどう規定したらよいかは大変難しいことである。更に、このような現在の信仰様態を整理して、そこからオシラサマの原初的姿を抽出、推定しようとするれば、それは一層難しいことになる。然し研究の目的が何れであろうとも、夫々の村落社会におけるオシラサマ信仰の実態を明かにしておくことは、研究の基礎的操作として大切なことである。こゝに茂師のオシラサマの実態を紹介したのもこのような意図からである。但し、紙数の関係から極めて簡単な報告にとどめて置く。

調査地点の茂師は旧村であるが、後に小本村と合併し、更に岩泉町に併合されて現在にいたっている。三陸海岸特有の所謂沈降性リアス式海岸の山腹に拓けたこの部落は半農半漁の村で金戸数四十一戸である。農業、漁業共にいずれも小規模経営で田畠の耕地面積は少く、主に磯漁業を行い山林は無きに等しい。

このような生活条件のもとにある四十一戸の姓を見ると、二十二戸は全部K姓であり、十四戸は全部M姓であり、他の五戸はK、M両姓以外の夫々異った姓である。随って、村住各戸の大部分はK、M両姓によって占められているといえる。しか

も、このK姓の内二十一戸は一つのマキを形成し、その中の一戸が本家であって他の二十戸はそのカモド(分家)となつてゐる。(このマキに属しないK姓一戸は他部落にその本家を持つてゐる。)又、M姓十四戸はK姓とは異り(A)五戸と(B)七戸と(C)二戸の小さな三つのマキ集団に分れ、夫々のマキに本家がある。異姓の五戸は新しい移住者であり、随って何れのマキにも属していない。以上のK、M姓の各マキは伝承的な本分家関係に基礎を置く単なる形骸的な家集団ではなく、現在でも茂師の村落生活全般にわたつて重要な活動体として強く働いている。即ち、政治的、経済的、宗教的等の各部門にわたつてマキが一つの活動単位として、その社会的生命を持ち続けている。随つて、マキを見落しては茂師の村落生活を十分に理解することは出来ない。この点は大変重要なことであるが、紙数の関係で詳しい説明は省略する。

今回の調査のテーマであつたオシラサマの信仰も、実はこのようなマキと深く結び合つてゐるのであり、又、このことが最も注目すべき点でもあつた。

茂師では全部で三組のオシラサマが祀られており、その内の一組はKマキの本家に、他の二組は三つのM姓マキの内のAとCのマキの本家に祀られている。随つて残りのBマキだけはオシラサマを持っていない。

然し、Aマキの本家でオシラサマを祭る時には、Aマキの各戸は勿論のことであるが、これにオシラサマを持たない前記のBマキと更にオシラサマは祀つてゐるCマキも加わつてM姓を

名乗る全戸合同の形で行われる。たゞし、こゝに注目す可きは、この祭には各戸の主婦が参加するのであって男の戸主は関与しない。この風習は東北地方全般に見られる普遍的な姿であるが、こゝにオシラマツリの持つ宗教的役割の一つが認められている。

祭の日はM姓K姓のマキ共に旧三月十六日と旧九月十六日であるが、分家一同の参集のもとに行われるのは旧三月十六日の方で九月の時は本家だけで行なう。祭り方やオシラサマを祀る本家が守らねばならない色々な禁忌の風習等は紙数の関係上これ又凡て省略する。

勿論、茂師での宗教生活はオシラサマ信仰のみではなく村民神があり、マキとは関係はなく七軒の男の戸主のみによって結成されている大子講があり、又今は廃絶しているがお婆さんが集って念仏講をやっていた。又部落全戸は曹洞宗の檀徒である。然し、不思議にそれ等の活動は活潑でなくオシラマツリが之等の中では未だに多くの人々の関心をひいている。

このような宗教事情の原因には種々な説明が可能かと思われるが、その一つはオシラマツリがマキを基盤として行われているからだと思う。何故なら、こゝでのマキは先にも述べた通り政治、経済の両面にわたり大きな社会的役割を果していることと関連しているからである。嘗つて、竹内利美氏は宮城県気仙沼市、小汐のオシラサマの調査報告の中で「オシラオガミは本家の統制力を確認す一つの契機である」と言った。(註二)

茂師でのオシラサマの機能をこのように断定するには、茂師

でのマキの持つ社会的機能についてのもっと詳しい説明がなされなければならない。随つて、こゝでは仮りにマキの機能を宗教的な面にのみ限定すると——事実マキはオシラサマを祭る時にその主体となるばかりでなく冠婚葬祭、その他正月や盆の行事等において活動単位として動いているが——次のように言えると思う。

即ち「本家のオシラマツリはカモド各戸をして宗教集団としてのマキの一員たることを確認し合う一つの契機」になっていると思う。

註一 オシラサマの形態については、東北文化研究室紀要第三輯所収の図版を参照されたい。

註二 竹内利美「おしらさまの祭」社会と伝承三の一、三の二所収

岩手県下閉伊郡のカバカーさま
について
—— 田野畑村を中心として ——

月 光 善 弘

本稿は昭和36年8月に行った調査(附表略)と、その後現地の青木松太郎氏から得た資料(附表略)によつてのべる。

「カバカー」の信仰習俗は岩手県下閉伊郡田野畑村を中心に、岩泉町と普代村の一部に見られるもので、カバカーさま——先祖の位牌、イタコのもつオシラさま、仏像、仏像を描いた掛

軸等—とよばれる信仰対象をもつ家があり、これを土地の人々はカバカーの家と呼んでいる。これらの家はたいいてい部落の旧家である。

日常祭祀してある場所は仏壇や神棚であるが、祭りの際には特別に祭壇を設けるのが普通で、祭日は旧十月中の先代の命日が最も多く、次は三月十六日(農神様の日)、正月十六日、毎月十六日となっている。祭主は現在たいいてい当主(祖母も含む)となっているが、以前はイタコがミコ踊りをして年占を行つたらしい。祭りに参加するのは親族、近隣、眼病、耳病、腰痛の人々で、家内繁昌、農作養蚕の豊穰及び病気の治癒を祈念する。(附表略)

カバカーは樺皮から来たと考えられ、柳田国男氏は『雪国の春』のなかで、樹皮を利用した一種の紙で、それに阿弥陀様の御影や六字の名号を書いて挿んだことに由来すると述べている。現地にのこる「カバカーさま」伝説にも、白樺の皮に亡父の似顔を描いて挿んだこと、マリア観音像をくりぬいて挿んだことが書いてある。

また柳田氏の『歳時習俗語彙』の精霊火の項にカバビについてのべてあり、中山太郎氏の『日本巫女史』でも、孟蘭盆会の聖霊迎えに樺の火を焚く習俗が、各地にあることを例を挙げて説明している。現在でも信州の松本から善光寺一帯にかけて行われている。

古事記伝「波波迦」伴信友全集「波々迦考」によれば、カバとはもと桜の皮の名で、太卜を行う際に牡鹿脾ウシシカノカクサ、後には亀甲

を灼く燃料として用いられたもので、その後桜の皮に代って樺皮が使用され、延喜式「民部下」には信濃国樺皮二圃、上野国樺皮四張を納めたと記してある。

以上のことからカバカーとは、もと樺の皮かそれで作った紙に描いた故人の肖像、仏像及び六字の名号などを指した名であるらしい。盆を迎え火として樺の皮を焚き先祖の聖霊をお迎えするという習俗などから見ても、祖先の「みたましろ」をカバカー仏、命日をカバカーの日として祭り、それを持つ部落の本家に当る旧家を、カバカーの家と呼ぶようになったものと想像される。それがオシラ神信仰と習合して、複雑化したのではなからうか。

キェルケゴールの思想の基本と青年時の経験の相関

石 津 照 壘

人は如何にしてキリスト者になるかということ、キリスト教的に実存することの如何ということが、終世の問題であり、またあったと、キェルケゴールは反省的にも実践的にも繰り返して語っている。しかし、そのいわゆるキリスト者たることの「如何に」は実存的な仕方の意味でも、はたまた、その実存論的な裏うちとなる人間存在の存在論的な理解においても、一八〇〇年にわたるキリスト教界においては未だかつて文字にされたことはないといっているように、特異なものであ

った。神学的にも、実存哲学的にも、その特異な彼の考えは、とくに彼の青年時の特異な内面的経験によって培われている点が多い。

彼は後年「悩みの福音」を主張し、罪において在るわが身を、罪においてどこまでも「真摯」に生抜くことを神への唯一の道としたが、彼の生涯は、まことに異常な悩みと不安と絶望に喘がしめられた。そして、それらは一途に神への関係においてそうなのであった。神を前にしての苦悩と緊張の過重につかれて彼は死を願ひ、墓場にあこがれた。神が若し全能的に人を強いるものでなく、何ものも抗しがたいほど人を揺りうごかす愛でなかつたら、如何なる場合、如何なる値においても、自分は避けることの出来ないものによって苦しくされているところの自分の生を選ばなかつたであろう、と死の年の春に述懐している。

その因由をわれわれは彼の青年の時期に見出す。彼は約婚を一年にして彼の側から解消した。その理由を彼は語らないが、彼が書いて消した手記には、父の憂鬱、父への関係、彼の内心深くこもる永遠の夜、更らには自身の墮落放埒のことをあげて、その中に秘密がひそむといっている。逸脱に彼を逐ひやつたものは、彼の不安と尊敬していた彼の父のよるめきであったといふ。

彼は父の身の上からまる秘密からして、生まれぬ前から特別の生き方を定められていた。それは神にむかって特別に生きるといふことである。子供の時以来、父は特別に彼をきびしく

キリスト教的に躰けたが、それは罰する神、裁く神へのおそれと、それにもかかわらず、只管、この神を愛し、悔い改めてこの神の意に従うといふことである。

父の躰けるこういうキリスト教と父自身とにつまづく時期が一八三五年、キェルケゴールの二十二才の春頃からあらわれ、この年の夏、彼はゼーランドの北辺の小村に旅行して主体性の真理を求め、父と一体的に考え或は感じて来た自己を父から独立させる。この年の秋から一八三八年の夏、父の死の時期にかけて、彼は非常に深い内面的経験をす。謂わゆる「地震」やその他の経験であるが、父の厳しい躰けの脊後には父のおかした罪のあることを気づき、父と全家族に神の罰の手がふりかかることを感じて、父と神とにそむく最悪の事態に陥入る。それは一八三八年の前半で、放蕩に身を委ね、神を冒したこともあつたであろう。しかし、そういう時期にも彼は神から離れ去ることは出来なかつた。神から目をはずすことが出来なかつた。神の目を逃れることは出来ないと考えた。一八三七年には再びキリスト教へ復帰する兆があらわれ、一八三八年春にはとくに宗教的な回心をなし、父との和解も成立する。

この時期において最も深刻なことは永遠の夜において自己を経験したことであつた。それは、神にそむき、神とゆき違ふといふことである。それが彼における罪の根柢であるが、彼がキリスト教へ復帰した時は、父の奉じたキリスト教へではなく、新たなキリスト教であつた。それは罪においてある人間が、倫理的宗教的な悔いあらためを経てではなく、罪において救われ

る―罪の意識においてのみ救われるということである。もちろん、それは常に罰する神裁く神のおそろしきを前にし、これから、束の間も目をはなすことなしにである。

一八四一年秋に彼は約婚の解消をした。約婚に際しては婚約者とともに神に對うことが出来ると考えたが、しかし、それは出来なかった。彼は一人でただ只管に神との關係に身を措かなければならなかったからである。彼は只管、神へ對つて在るべく在らしめられた。その自覚は右の青年の時にある。彼における「在るべく在る」実存の規定は、全く生々しく青年の時期に知らされたのであった。

会 報

第二回學術大会

日本宗教学会は、第二回學術大会を、左記により、日本大学で開催した。

昭和三七年一〇月二日(金)

公開講演会 一五・〇〇時—一七・三〇時

禪について

H. Byth (日大)

宗教研究の方法について

R. J. Zwi Werblowsky

(エルサレム・ヒブル大学)

原始仏教における縁起の概念 武内 義範(京大)

一〇月二三日(土)

開会式

九・〇〇時—九・三〇時

研究発表

九・三〇時—一二・〇〇時

理事会

一二・〇〇時—一三・〇〇時

研究発表

一三・〇〇時—一七・〇〇時

一〇月一四日(日)

研究発表

九・〇〇時—一二・〇〇時

評議員会

一二・〇〇時—一三・〇〇時

研究発表

一三・〇〇時—一五・〇〇時

会員総会・閉会式

一五・三〇時—一七・〇〇時

懇親会

一八・〇〇時—二〇・〇〇時

研究発表は六部会に分れておこなわれ、発表者は一五三名におよんだ。本号はその発表の紀要の特集である。

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

第一部会 岡田重精(宗教的価値について) 小口偉一(宗教形態論の問題) 上田賢治(神学と心理学との交渉について) **第二部会** 北田勝巳(キルケゴールにおける主体性の意味) 河波昌

(キリスト論と法蔵菩薩論—特に人間性の展開との相関性における) 片山正直(宗教心の問題) **第三部会** 土屋光道(念仏の心理と論理について) 栗山明憲(真言宗と対機説法について)

田中順照(自性身と受用身) 水尾現誠(捨身について) 塩入亮忠(民族性と円機已熟思想) **第四部会** 前田恵学(大乘思想と文学表現—大無量寿経のヴァアターナ的性格) **第五部会** 川

端純四郎(エーベリンクにおけるキリスト教信仰の本質の問

題) 第六部会 西田長男(日本の神) 浜田本悠(怒りの宗教)
堀一郎(湯殿派行人の「神つけ」について) 土岐昌訓(武蔵大
国魂神社の青袖・杉舞祭について) 原田敏明(談議所坊主—
宗教社会学的考察)

本大会のさいに開かれた理事会、評議員会、会員総会の議事
内容は、左のごとくである。

理 事 会

日時 一〇月二三日(土) 一二・〇〇時—一三・〇〇時
議事

一、庶務・会計報告

会員総会へ提示する原案を承認した。

一、姉崎記念賞の件

審査委員会から、選考の結果

文部省専門職 井門富二夫氏「宗教史における近代化
の問題」(「宗教研究」第一六九号)

大阪外国語大学講師 加賀谷寛氏「イラン立憲革命の
性格について」(「東洋文化研究所紀要」第二六冊)
を推すとの報告があり、両氏に共同授賞することを決定
した。

なお、来年度から左記の点に関して「姉崎記念賞規
定」を変更することを承認した。

(1) 審査にあたっては、推薦された著書、論文のほか、
候補者の他の業績をも考慮すること。

(2) 候補者の推薦を、理事のみでなく、評議員によって
おこなうこと。

(3) 賞金は、匿名の寄付者による従来の一万円のほか、
学会会計から二万円を追加して、計三万円とする。

(改正された新規定は、この会報のあとにかかげる)

一、会長選挙経過および結果報告

西角井選挙管理委員長より、左のとおり報告があった。

第一次投票(評議員による会長候補者三名の選出)の結
果、古野清人、石津照麿、大島清(アルファベット順)の三
氏を会長候補者として選出、さらに第二次投票(会員中
有権者による、上記三名を対象とする一般投票)によっ
て、石津照麿氏を新会長として選出した。

一、次期学術大会開催校の件

富山大学を第一候補、東北大学を第二候補とする旨をき
めた。

評 議 員 会

日時 一〇月四日(日) 一二・〇〇時—一三・〇〇時

議 事

一、庶務・会計報告

一、姉崎記念賞授賞者決定報告

一、会長選挙経過および結果報告

一、次期学術大会開催校の件

理事会の原案を承認し、これを会員総会にはかることに

なつた。

会員総会

日時 一〇月一四日(日) 一五・三〇時—一七・〇〇時

議長 増谷文雄常務理事

司会 小池寛淳理事

議事

一、庶務報告(小口常務理事)

昭和三十六年度(昭和三十六年四月一日より昭和三十七年三月三十一日)の会務について報告があった。その内容は、すでに「宗教研究」誌上に掲載されているものと重複するので、ここには掲げない。

一、会計報告(小口常務理事) 別項掲載

一、IAHR・AAグループ日本委員会報告(平井直房事務局主任)

過去一年間にわたる活動状況について、概括的な報告があった。

一、姉崎記念賞授与

塚本善隆審査委員から審査報告があり、前記理事会において決定された井門富二夫、加賀谷寛の両氏に、本年度姉崎記念賞が授与された。

一、次期学術大会開催校の件

提出された原案(第一候補富山大学、第二候補東北大学)を承認し、今後の接渉を本部事務局に一任する旨を

決定した。

一、会長選挙結果報告

西角井正慶選挙管理委員長から、選挙の経過ならびに結果について報告があり、大会終了の翌日(一〇月十五日)付をもって、岸本英夫前会長と石津照鹽新会長との事務引継ぎがおこなわれる旨が公表された。

昭和三十六年度 收支決算報告

一、収入

前年度繰越金 六一、三四二元

会誌売上金 七八九、九〇〇円

第二〇回大会参加費 一三、七〇五円

姉崎記念賞賞金(寄附) 一七、九〇〇円

出版助成金 一〇、〇〇〇円

預金利息 八〇、〇〇〇円

借入金(AAグループ) 一、二〇八円

借入金(日本委員会から) 九六、八五九円

計 一、〇七〇、九一四円

一、支出

会誌直接刊行費 四六九、三八七円

会誌発送費 一三八、二四〇円

編集諸費 一五、五〇五円

第二〇回大会費 六五、三八四円

(内当番校三、〇〇〇円)

選舉関係費	四〇、九四四円
名簿作成費	四六、一四五円
会合費	五七、八一八円
通信連絡費	五八、五一七円
諸印刷費	八三、五七五円
事務費	三一、三四九円
姉崎記念賞賞金	一〇、〇〇〇円
姉崎記念賞諸費	七、一五〇円
関係学会費	九、九〇〇円
(内九学会連合会費五、〇〇〇円) (内人類科学誌代三、〇〇〇円)	
本部費	三七、〇〇〇円
計	一〇七〇、九一四円
一、差引残高	なし

姉崎記念賞規定 (昭和三七年一〇月一四日改正)

日本宗教学会は、創立二五周年にあたり、初代会長姉崎正治先生の足跡を記念し、斯学奨励の意味をもって、姉崎記念賞を設定することとなった。授賞は、昭和三一年度より向う一〇年間、毎年一回前年度及び前々年度に優れた業績を残した個人に対して行う。

一、受賞者の資格は、四〇歳未満の本学会会員。前年度及び前々年度に刊行された著書・論文について審査する。

(審査に際しては、その他の業績をも考慮すること)

一、審査は評議員の推薦する業績に基づき、審査委員会が行

い、理事会で決定する。

一、審査委員は七名、毎年度、理事中より会長がこれを指名する。但し、内三名は重任しないこと、また三年以上重任しないことを原則とする。

一、賞は金三万円。

一、発表及び授賞は大会の会員総会において行う。

正誤表（一七三号）

五〇頁第一三行

誤（現在はポーランドに属する—といえよう）

正（現在はソヴィエト聯邦の管轄区域にある）

附記

本誌は、直接刊行費の一部として、文部省研究成果刊行補助金の交付をうけたことを付記します。