

宗教の哲学的研究のための予備的考察

桑 原 亮 三

宗教哲学は、宗教と哲学、信仰と理性、実践と論理と言った質的に違った二つの領域の上に成立している学であるが、此の異なった二つの領域を、どうして同一平面に於て論ずることが可能であるかと言う問題について、存在論的な立場から、若干、考察を加えて見た。言葉と言うものは、宗教的体験そのものを述べることも出来ぬ、他方、回心とか開悟の契機を人間に与えるのも亦、否定出来ない事実である。此の様な言葉の問題を、宗教哲学の可能性と限界と言うものに結びつけ、存在 (Sein) と宗教の真理と言葉の夫々が、如何に関り合っているかと言うことを中心に述べて見る。

(一) 存在と言葉。ハイデッガーは『存在と時間』に於て、言葉が人間特有のものである限り、言葉への問いは現存在 (Dasein) の存在への問いとなり、現存在の存在構造の実存学的な解明に於て明らかになるものとした。即ち現存在の世界内存在と言う在り方そのものが、現存在の開示性に他ならず、其れが非隠蔽性としての存在の真理が自らを明らかにすることであつ

た。更に、所謂、転回後の後期の著作に於ては、存在の話しかけに対する現存在の応答が思索であるから、思索すると言うことは、存在と人間の対話であり、其れが言葉の中に於て行われるのであるから、「存在は言葉の住家」に他ならないとしている。そして其処に於て思索は存在の声を聴き、其れに従属する。此の様な相依聴従性 (Zusammengehörigkeit) が存在と思索、更に、存在と人間の自同性 (Selbkeit) である。此の様な自同性の基礎をなすが、言い出されざる言葉としての存在の語 (Word) であり、非隠蔽性としての存在の真理は、此の様な語が、歴史の人間が発言した言葉に於て、始めて全きを得るものと言えよう。

(二) 存在と宗教の真理。現存在の実存論的分析に於て、人間は死への存在であることが明らかになるが、其処では、死は単なる存在の終末以上のものでもなければ、其れ以下のものでもない。併し、宗教の領域に於ては、内面的、主体的、パトス的に絶対者に関することに依り、其れは単なる存在することの終末ではなくなる。人間の実在を通して解明し出された存在と宗教の真理とは、此の様な死への存在としての人間の根源的構造をめぐって其処からの超越の仕方 に於て、対立的な連なりを有しているものと言える。

(三) 宗教の真理と言葉。宗教の真理は不安を通して迫り来る無の呼び声を神の言葉として聴き、或いは仏性の自現と悟る所に成立する。従つて、其処では存在は宗教の真理に相依聴従する。そして存在論的、実存論的な自己の根拠への超越が、神

への超越に転ぜられ、更に総てが神の側からの働きになる時、其れを追究する学問は宗教哲学ではなく、神学になつてしまふものと言えよう。併し宗教哲学は神学の集大成でも、平均値でもない。恩寵とか慈悲と言つた神の側からの人間に對する關係に立つて宗教を眺める限り、諸宗教の類似性を指摘し得るに留る。宗教それ自体を求めのが宗教哲学の課題とすれば、神の側からの働きかけを受け止める人間の存在論的、実存論的構造の分析、解釈によつて得られる現存在の存在、即ち、実存の構造を通して、其れは始めて明らかになるものと言えよう。此の様な学としての宗教哲学においては、言葉は、無に差しかけられた現存在の支点への渴仰から生じた神とか天、乃至、法と言つたものとの存在を通して為される對話である限り、其の様な言葉は断片的、逆説的であつても、其れは採りあげ、解釈し得るものと言えよう。言葉の此の様な可能性と限界をはつきり認識して、始めて正しい宗教の哲学的研究への道が開かれるものと言えよう。

哲学的信仰と啓示信仰

——ヤスパースの場合——

峰 島 旭 雄

ヤスパースのいう哲学的信仰は実存信仰、包括者信仰、根源への信仰、交わりの信仰などとして特色づけられよう。かれに周知のごとく一九四八年の『哲学的信仰』(Der philosophi-

sche Glaube) にたいして一九六二年にふたたび『啓示に面しての哲学的信仰』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung) という大著を世に問うた。そこにはこれまでに提起したかれの哲学上の根本的な諸概念である暗号・超越者・包括者・理性と実存等々があらたな意味で体系的に説かれてゐる。そしてその根幹をなすものがこの書の題名をなす哲学的信仰と啓示信仰であることはいままでもない。その場合注目されるのは「啓示に面しての (angesichts) 哲学的信仰」という表現である。ヤスパースみずから「哲学的信仰と (mit) 啓示」では適當でない、それでは哲学的信仰と啓示の外なる立場からこの問題を取り扱うことになる、といつてゐるので、この「……に面しての」という表現にはふかい意味がかくされてゐるものと考へられる。まずそれは、右にいわれたごとく、哲学的信仰と啓示の問題を外から取り扱うのではなく内から、いわば両者の緊張關係そのものに立ち入つて説明する立場をあらわしている。ヤスパースははやくから哲学を啓示信仰と無神性との中間 (zwischen) に位置づけ、哲学が一方これら両者からおびやかされつつ、他方これら両者の形をとつてあらわれる危険をもはらむものであることを指摘した。「哲学はつねにこれら二つの相異なつた信仰様式に面しつづける」のである。しかし、そのことは哲学からその固有性をうばうことを意味しない。哲学は哲学そのものの根源から生きる。「宗教と無神性に面して、哲学する者は自己に固有な信仰から生きようとする。」それが哲学的信仰である。それは一人間が個人としてその超越者をまへにして

(von) 内的行為によって自己を現成するための営みの根源」と規定される。哲学と宗教という一般的な立場から区別するならば、祈りと儀礼、啓示、教団、服従、權威などが宗教を哲学から区別する徴表となりうる。けれども、このような外的な区別によつては「……に面して」という哲学的信仰と啓示信仰の緊張關係を真に捉えることはできない。ここにいわゆる暗号解説の考えがかかわってくる。右に挙げた宗教の特色づけの徴表は哲学的信仰の立場とまったく無縁なのではない。哲学的信仰は宗教においてこれらのものが客観化・固定化されることに反対する。もしこれらのものが——なお若干をつけ加えるならば予言者・靈感・使徒等々が——實在としてでなく世界における暗号として、超越者の浮動的な（その意味を多様に解釈しうる）言葉としてあるならば、すなわち、これらのものがそのものとしてではなく可能的実存による批判・吟味をへて、自己に固有な根源から生きたる哲学的思惟により獲得されたものとしてあるならば、それらは哲学的信仰の対象となりうる。さらにヤスパースは哲学的信仰と啓示信仰がある意味で交わりうることにも言及している。啓示信仰が真に達せられた場合、そこには「開かれた深い人間性」が現成するであろうし、哲学的信仰が包括者のひろさにつつまれた場合、そこには「啓示信仰者のみとめる傾き」が生ずるであろうといふのである。またヤスパースがはやくから啓示信仰が万人のものでないことを指摘している点も見のがすことができない。この考えは展開して、啓示信仰の意識をもたない、たとえばインド・シナ思想にみられ

る異なつた信仰意識をも包括して交わりをあらしめようとする最近の考えにいたつている。そして、この交わりの軸となるのが「人間実存のもつとも内的なるもの」に触れた哲学的信仰である。しかし、ヤスパース自身、哲学的信仰がその交わりにおいていまだ十全な形をあらわしていないことを認める。哲学的信仰の Ernst を軸としてさまざまな信仰と生活実践をもつ世界の諸思想をまとめその根本知 (Grundwissen) を得ることを、ヤスパースみずから Claude としてもっているといえよう。

ライプニッツにおける理由律

と神について

田 中 英 三

ライプニッツの偶然的真理と必然的真理との間には、一つの論理で貫けない割れ目がある。必然的真理では、主語と述語の結合する可能範囲が矛盾律で規定され、主語に対する述語内属の理由が分析によつて論証される。だが事実や實在の問題のような偶然的命題は、主語に属すべき述語が事物間の連結に関する時空的な複雑な条件に制約されるために、論理的な形式で真理性へ保証されない。むしろその前に、ある述語が主語に属するための充分な理由は何か、凡ゆる意味でまず、これから両方の名辭の関連をつける可能な理由は何かが問題になる。つまり事実についての命題が真になる理由は、論理的であるよりは實在

的である対象が自己を越えて他者と実在的に関しているところから捉えねばならない。さもなくばある形式の命題の他に、他の形式の命題も同一対象について論理的に可能となり、命題という限りでは、事実と反対の命題も矛盾を含むと言えない。そのため別の思惟原理である理由律が必要になる。それは矛盾律（や同一律）が命題をそれ自身の内から真理へ保証するのに対して、命題の外に出て命題の対象と他者との結びつきから、真になる由来を尋ねる。理由律は命題の真理のために、外のものへ論理の基盤を広げる原理である。これによって命題の偶然性は、他の事業や実在と関連して普遍的体系を作り得るか否かにより、真理と誤謬に分けられる。このことはライブニッツによれば、次のことを意味する。命題の示す事物は、神の創造目的の世界、即ち一切の事物の共可能的な結合により最大の多様と統一を持つ最善の世界、を造るための、神の共可能的な創造であり、しかも附与された力の展開によりこの世界を造るに適わしく存在していく目的を持つ。つまり他の事物と結合して調和的な世界の体系を造るよう存在し、それにより神の意図に応える存在を言表する述語が主語に内属する時、真なる命題が成立する。従って偶然的真理を成立させる理由律は、命題の示す事物が実在する理由を問う原理である。それは一方で事物の存在の仕方理由を求め、これを通して他者との調和的關係から世界が世界となる仕方を、更に最善の世界を目指す神の目的を事物が自分の目的として実現する仕方を、問う。だが事物が何故にかく在るかの理由は根本的に事物が何処であれ、無では

なく有である理由を要する。そのため他方で、かく在るために更に事物が存在すること其自身の理由が求められる。彼はこの究極的な存在理由を事物の系列の超越的な産出者（神）に求め、偶然的存在はいずれも根源的な存在が実在する時に既に内に含まれ、そこから存在性が与えられるとする。だから神は論理的整合のために後から要請されるのと違って、事物が在ることは神が在ることを示し、神の存在が事物の現存在を示すものとする。神から出たものは元の出たものへ還ることにより、神と共に自己の存在を確認する。それ故に理由律は事物の在り方と存在其自身の両面に涉って理由を求めるもの、即ち神に対して事物や実在の意味を求める原理になる。最善の世界を創造する神の目的を事物の側から実現していくために、神に対して正しく向くような事物の存在規定を求めるのが理由律であり、事物から神を問い、求めさせることにより真理命題を定立する時、この原理が働く。偶然的事物の眞理性は存在性を通して理由律により事物を神へのものとしたが、このことは実は神の在り方が元来、理由律的であったことを示す。神の悟性と自由意志の關係では、事物の實在化が事物の合理性を満し、逆に後者が前者に意味を与える。創造する行為の中で合理性と存在性は最善律として現われる理由律により融合される。創造者として神の事物に対する仕方が理由律的なのである。神に対する事物の在り方と、事物に対する神の在り方は、理由律に媒介転換され、生ける神と生ける事物が有機的に結合されている。

ベルグソンにおける悪の問題

三 谷 好 憲

ベルグソンは晩年に、「私は人間の本性が改善され得るとは信じない。長く生きれば生きる程私の人間観は、ペシミスティックになってきた。人間性の根柢は利欲であり、虚栄であり、又憎悪と戦争とへ導く嫉妬である」と語ったと云う（『ベルグソン研究』所載の三輪正氏の論文「形而上学と行為」による）。

これは『二源泉』の中で、経験的オプティミズムの名の下で語られた悪の問題とは、殆んど逆の方向とも云うべきものである。この様な方向の逆転、乃至屈折の原因は既に『二源泉』の中にも見えているように思う。

ベルグソンは悪の問題の考察に当って、再びゼノンの逆説の解決に用いた方法を持ち込む。してみれば問題は究極的には、悪の問題に関してこの方法を持ち出すことの可否を問うことになる（上に引いた言葉は、之に対する彼自身の答とも考えられる）。世界に存する夥しい数の悪を、動体の通過する点の多数に比すということは、正しく彼自身の教える如く、悪の外化を意味する。勿論それは、どこまでも彼が追求する経験の内面化の線上でのことではあるが、それは矢張り「外化」という性格を含む。それは結局そこに求められる内面的世界そのものの直接性、無媒介性を意味する。ここには先程の様な逆転の可能性

が常にひそんでいる。この間の事情を知る為には、ベルグソンが立てている日常的良心と、例外的良心との区別の考察が必要である。それは所謂直接態に於ける良心と、反省態に於ける良心との区別に対応するものであろうか。そうではない。日常的良心が閉じた魂に、例外的良心が開いた魂に夫々照応せしめられた結果、その所謂例外的良心は、良心が良心を反省する如き性格のものたりえなくなっている。この事を一層立ち入って見てみる為には、ベルグソンの所謂社会的自己、従ってそこに於ける日常的良心の考察を吟味してみるとよい。私はこれをベルグソンの所論を考慮しつつ、二つの錯覚に纏綿された立場として捉えてみたい。ベルグソンは、定言命法を閉じた道徳のエッセンスと考えたが、この事は逆にみれば定言命法の定言性そのものの中に仮言性をみることである。日常的良心はこのことの無知に、或は錯覚にまともわれている。他方彼はまた、社会生活の大部分が立脚している好運な錯覚ということを語っている。その錯覚とは、丁度街の散歩に病人を見ない様に、我々の目が他者の上に向けられることによって、自己の奥底にひそむ、顔を背けざるをえない様な暗い人間性を察知しないことだという。而もその錯覚を社会が全力をあげて奨励すると云われる。ここには明かに静的宗教における仮構機能の再現がある。仮構機能は、或る危険に対する自然の防禦の反作用であったが、併しここでの危険は恐らく倍加された危険である。それは社会をつき破って個の内奥にまで届く様な性格を帯びている。ところがかかる危険に対する反作用を社会は錯覚の奨励という形で行

うと語られる。そしてそれが日常的生の場の実状なのである。

この様な場が破れた所に開かれた魂が出現する時、それは上記の錯覚の徹底的な否定の場の開けでなければならぬ。ベルグソンの場合それほどの様なことになっているか。上の二つの錯覚の否定は、その徹底化の方向を歩まず、夫々が屈折している。定言命法を心理的にこぼりと解することによって、それを精神的英雄の呼び声の中に見ることをしなかったことがその一つであり、その二は所謂経験的オプティミズムの主張である。後者に於ては、錯覚の自覚が自己の内から出て来て、その否定が徹底せられる代りに、却ってライブニッツの中に錯覚を見ようとする努力へと屈折する。この二つの屈折、それは結局定言命法と仮構機能が閉じた社会の中に閉じこめられて、開いた社会の中にいわばその罫を高めて出現しなかったことに由来する。この様な所では悪の問題も亦屈折している。

エックハルト解釈について

上 田 閑 照

エックハルト(以下E)の神秘主義と云われている思想には、二種類の教説が入り組んでいるように見える。一は、Seeleにおける神の子の「誕生」と云う教であり、他は、Seeleが神を「突破」し神の奥底である無相の神性に参入すると云う教である。この誕生モチーフによる教説と突破モチーフによる教

説とは屢々不統一を示している。それぞれ異なった神観に導かれていからである。即ち、前者を導くものは正統的な三一神観であり、後者は、トーマスが正統的の三一神観を確守するために否定したマイモニデス風の超絶的な純「一」としての神の見方に導かれている。

この事情に面してE解釈は、Eの思想の大枠の確定においてすら、千差万別の状態である。J. Kochは、矛盾する二種類の神観の統一をくわだてたEの思想的破綻に就いて語り「H. EbelingはEを、ドミニカンとフランチェスカンとの間の思想的葛藤の混乱期が生み出した「折衷家」と見る。R. Ottoは、基督教的有神論の土台及びその始めて可能になった神秘主義の高揚飛翔と云う二重構造を説く。J. BernhartにとってはEは全くの汎神論者であって、その正統的な響をもつ言説は教会教義に自己を無理に合わせようとした無益な試みである。O. Karrerは正反対に、Eを真正のトミストと見、突破モチーフに属する言説は、説教の際の熱烈によって思わぬ教義の節度からふみはずした表現上の過激にすぎないとする。A. Dempfは「純」との純なる一と云う突破モチーフによる教説は、「誕生モチーフ」による神秘主義の「形而上学的解釈」に他ならぬとして、不統一を正統の枠内で解消せんとする。中世哲学史及び基督教神秘主義に詳しいこれ等E研究の専門家達の間には於ける解釈のこの分裂は、E問題の複雑な困難さを充分示している。

これ等諸解釈がすべてそれぞれの仕方であっている事を認めつつも私は、尚Eの思想のうちに明確な一筋の動向一而もそこ

から、以上の分裂せる諸解釈をも再解釈し得る如き——を見る事が出来ると思う。神観に関して云えばE、が「父、子、聖霊は「一である」と説き、つづいて「その一、そのものは父でも子でもなく聖霊でもない」と説き進んで行く時、神観に於ける一種の二元性、而もそれが矛盾するものでなく、神の「一性」によって接続せしめられている二重構造である事、且つこの「一性」の徹底の動向が、二重を動的に連続高揚せしめる動力である事——この動性そのものに即せば二重とは云えない——が見られる。「一」は、下部構造に於ては三神格を一つにする神の *unita natura* 「三の一」として現じ、上部では無相の純一、「一の一」として現じ、而もこの神的なる「三の一」より無相の「一」への徹底高揚は、「一」自身の自己還帰である。純一無相の神性は三一神の *wesen, grunt* であるとする所に、二種の神観のE的統一が示されている。

以上は、Eにとって単なる思弁の事ではなく、*Seale* 自身の問題であった。動的な「一」に貫かれた二重の神観は、そのまま、Eの *Seale* の見方の内に移って働いている。「父なる神が *Seale* の内に神の子を生む、神が自らの内に子なる神を生む」と同じ仕方である。「神がその根底に於て父でも子でも聖霊でもない無相の純一であると同じく、*Seale* もその根底に於て無相の純一である。」ここで二重を貫く動性は、自己の根底に還らんとする *Seale* の一気呵成の向上である。*Seale* は神の子たる事にも満足せず大憤志を以てて三一神の内面をつき抜け神性の無相なる純一に出でつつ、自己自身の無相純一なる根底に還る。

かかる *Seale* の向上と云う主体的動性にリアルに支えられつつ、神の「一性」の思弁的徹底の動向が、二種類の神観を動的な二重に組立てたと見、この視点から屢々首尾一貫しないEの言説を解釈してみたい。

象徴と関与

——G. Marcel における *participation* について——

古 賀 武 磨

宗教的象徴の特徴は、関与 *participation* によってとらえることができる。宗教的象徴における関与は、これを簡潔な表現をもってすれば、究極的なものへの主体の全人格的な関わりにおいて初めて成り立つと言えらるからである。その関与にあらわれる性質がそのまま象徴が持つ不可避的な二面性ともいえる。それは究極的なものへ関与している性質と、そうでなくて具体的なものへ分離する性質の間にある内的緊張である。宗教的象徴の本来あるべき姿を正しく示そうとすれば、その内的緊張をどこまでも深く把握する方向において見いださねばならない。その方向において世俗主義的性格と神秘主義的性格を見ることができ、いずれにしても宗教的象徴の生々とした姿を捉えようとするところには、主体的な内的体験においてのみ与えられるといえる。そのような関わりとしての関与があるところに、象徴の究極性と具体性の分離は克服されてくると考えられる。

そのような観点においてみるならば、Gabriel Marcel の「存在の神秘」*Mystère de l'être* というのは、自己自身における内的体験の反省的認識をいうのであり、いわゆる認識の範疇で問題にすることは、その性質が全く違っていることに注目される。それはマルセルが「神秘」ということと、「認識できない」ということを混同すべきではないと強く主張するところである。認識できないということは、客観的に問うていく問題に属することで、それが即ち彼がいう「第一の省察」*réflexion primaire* 或は *réflexion initial* の思考のうちにあることである。主体・客体関係において、技術的・分析的合理的な認識の過程に出でることである。その思考の方法は対象を一般化概念化して図式的に目録化することにより、固定化された行為の規範、価値の体系をつくりあげてしまうのである。

その第一の省察にあつては、認識する主体とその対象との間には *participer* するような内面的なしっくりした関係はみることはできない。その認識には非個人的な一般的概念の膜を通して対象を捉えるので、主観、概念、対象という三者の関係であり、それは象徴関係でなく記号関係にすぎないと指摘できよう。

これに反して「神秘」を認めるということは、本来的な精神の積極的な行為なのである。その行為における経験のさまざまなあり方を通じて、初めて自分を捉えるのであり、そこでは一つの直観 *intuition* のおかげをこうむっているが、それを内観 *recueillement* によって思索的に回復しようとする。マルセルは

それを「第二の省察」*réflexion seconde* といっているが、客観的に問うことが超越されて、その問う主体自身の内部へと深まって、分析的合理的知性の認識が意義を失い、自己自身をそのように捉えていた価値が失われてしまうような領域 *spatère* をいうのである。それは主体的な内的体験として生々とした創造のうちに基づいている。このような神秘、即ち主体客体の関係で問うていくような問題の領域を越えた超問題的 *métaphysique* などところに関係があるのである。私の主体としての具体性、實在性はその神秘への関与に基づいているからである。だからこそ、そこに関与にある二面性、即ち神秘とそれが問題的なものへ墮落しようとする緊張の間にあるのであり、したがって客観的な思考の関係からは唯一面だけを見ることであり、その落とし穴からぬけ出るためには、マルセルは、内観による一元的な融合、相互に滲透しあつた状態における統一的な把握以外にはないであろう。

このようにマルセルは存在論的神秘への具体的な接近において *participation* ということを言い、そこにおける宗教的実存の問題は、いわゆる神秘主義的方向において宗教的象徴の不可避的な二面性をどこまでも超越していこうとする深い宗教的体験としての態度と見ることができのではないだろうか。

キルケゴールにおける宗教的実存の問題

——「主体性真理」理念について——

小野蓮明

「宗教的範疇は主体性の中にこそ存する」と言うキルケゴールの根本命題は端的に「主体性は真理なり」である。然し鋭利なる内省に於て把握し剔抉した内生の真実は、彼に於ては畢竟真理なる主体性ではなく却つて不真理であり罪に於て在る主体性であった。蓋し人は自己の内的真実の絶対執するならば、この自己偽瞞より脱却しなければならない。右の命題は、故に無矛盾の本質規定としてではなく逆説的な生成規定として解すべきであるが、斯かる内面性への生成に生きるということとは只管自己の直接性を死に尽くすという巨大な自己否定運動を介してのみ期待可能な事なのである。あらゆる媒介を嫌厭したキルケゴールが最も危険な「死から生へ」の飛躍を敢行する所以である。死の相下に於て人間存在は最早静観的ではあり得ない。それは飛躍的超越的行為の主体としてより他に実存する途を有たない。その超越は毫も抽象を意味せず、外への超越ではなくして内への超越であり、即ち超越することに依つて自己を離れるのではなく自己の根源への沈潜として愈々具体性を増すものと考えられる。主体的内面性の真理はロゴスの把握を超えた逆説的構造に於てのみ賦与され得るものであるが故に、先

の命題の理解を担っている根源的要素は主体性の否定的契機である。

宗教的実存の課題は、永遠の淨福に与かる事、つまり時間の中に於てのみ自己の現実性を有つ主体が時間の超越に於て在る永遠なるものの中に自己の現実性を有つという事、である。そこに実存することの逆説が存する。人間から神に到る道はないと同時に、人間は自らで自身自身を變革する事が出来ない。斯かる矛盾対立の相反対立と相関対立とに対する特徴は、この二肢相剋を成すものが所謂有の一般者ではなくして無の一般者である点にある。然もこの無はこれ又はあれの否定ではなくして絶対の否定である。如何なる媒介も逆説には通じない。却つて無による媒介即ち絶対「無」媒介こそ勝義の媒介性を含意せざるを得ない。自己の否定空無化が何処までも宗教的なものの本質的形式でなければならぬが、キルケゴールが永遠の淨福に対する実存的パトスの決定的表現である責め意識も尚内在性の埒内に止まり、啓示の超越的性格を把握するものではないとしてそこに止まり得なかつた所以は、永遠の淨福が歴史的出発点に依存するという背理、「逆説自体が逆説である」という絶対的逆説に信仰の内面性がかかわっているからである。固より矛盾対立せる二肢の相剋は兩者各々に依る他方の否定を媒介とする総合的肯定であるが、斯かる否定即肯定が宗教性Aでは相対的にしか成就されない。即ちそこでの自己否定は否定の後尚本来的自己を自己実存の基底として残すもの、自己の根拠を自己の内に自己として与えるものであつて、決して否定する主体が

既に自己とも言い得ないような否定ではない。然るに宗教性B（キリスト教）に於ける実存の内面性は、何よりも「内存性と断絶」に於て成立つ「逆説的内面性」であり、それは又「可能な最大の内面性」である。此事を先の命題に就て言えば、「主体性—真理」理念が却つて逆に「主体性は不真理なり」と規定されねばならぬ所以である。此処では自己の存在性そのものを截断するもの、従つて自己の内にて二肢分裂を生ぜしめるものとしての否定の働きは、主体の実践的決断の中にその有へ突入する無、存在へ開入する絶対否定性である事を意味する。然しそれは決して主体性を否定し去らうとするものではなく、寧ろ主体性の超越的性格をラディカルに表現したものである。即ち主体性の原理は究極の所迄の絶対否定性を媒介として真の肯定に達すると考えられる。「不」真理となす主体性は一層内面的な否定的情熱に依つてそれでも矢張り真理性を示す。「主体性が真理だという事は、主体性が先ず不真理であり、而も尚主体性が真理である時よりも、より以上に内面的には表現され得ない」と。蓋し此処で再び真理とされる主体性は、所謂新たな主体性という質的变化を経たものとして主体性の有つ否定の契機性を異にする。此処に見られる主体性の否定は、最も尖鋭化されたパトスとしての「罪意識—躓きの可能性—同感の苦痛」という超越的受動的な否定性であり、主体性の転成的否定性である。真の内面性は斯くの如き否定の働きを通して又その中のみ現成する。宗教性AとBとの関係も、主体性の原理がその絶対否定を媒介して真実化されるという意味で、宗教性Aの内

面化の弁証法が宗教性Bに於て全く消滅するのではなく寧ろ徹底され激成せられると解すべきである。

斯くして「主体性—真理」理念は、主体性の否定作用の根源である如き従つて又最も根底的なる主体性とも言うべき絶対無の内容性でなくてはならない。勿論斯かる事は、この理念が人間主体の自己否定的な実践形式として又その中のみ実践的な客観的実在性を有ち得る所謂実存疇であり、無も主体的な無である、という所に於てのみ可能である。斯かる無の自覚の徹底としての罪意識に依る自己否定を通じて本来的自己即ち神と共なる自己を取り戻す (wiederholen) ことが信仰である。上述の如き主体の逆説的な生成こそ彼がその昂揚を得意とした「回復」の逆説的な構造に他ならない。

ヘルデルリンの自然について

篠原嘉子男

ヘルデルリンの自然は、彼の思想構造の中核をなすものであり、それを如何に見るかが重要な点となるのである。それに対して彼の詩 *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* が一つの指針を与えるものと思ふ。

ヘルデルリンはこの詩を神話的に表現する。ザッルンの子ユーピターは父を深淵につき落とし、その王座を奪い、彼の掟は真昼の世界に花の如く栄える。しかるに黄金の時の神である父

ザツルンは罪もなく暗黒の底で歎き悲しんでいる。その昔彼は心を勞することもなく世を統べ、厳格な掟を布告したこともなく、人間もまたその名を呼ぶこともなかったが、ユーピターより偉大であったと、詩人は語り、突如として烈しい口調でユーピターに呼びかけ、降りて行け、さもなければ感謝の念を恥ずるなど、その亡恩に対して彼を詈責する。

この詩の題名が示す如くザツルンは自然を、ユーピターは文化を代表していることは明かである。ヘルデルリンにとって自然と文化、自然と人間との対立、これを神々と人間との対立と置きかえて見るならば、これは彼の終生の問題であったのである。彼のエムペードクレス劇は、この自然と文化、自然と人間との苛酷なまでの対立を背景とし、その調和なき対立の中で、エムペードクレスは死の中で生きるか生の中で死するか、逃れようもない根元的二者択一の緊張した時代の運命に直面し、自然との調和を失い滅亡の道をたどりつつあった時代の運命から、アグリゲントの民を救うべく自らを犠牲と化し、ついにエートナの火口に身を投じ、無限の生命に合一しようとしたのである。

このエムペードクレス劇を境として、ヘルデルリンの詩作の中に著しく祖國的感情が昂揚してきたのは事実であり、それをめぐって、所謂彼の *vaterländische Umkehr* とか *abendländische Wendung* とかが、論者の間に強調され、それと自然との關係が重要な問題となつて来たのである。

Beda Allemann は *Holderlin und Heidegger* の中で、ヘル

デルリンのエムペードクレスは直接的なもの、全一の中に生命を得ようとしたが、それは不可能であると批判し、王者的なものはエムペードクレス的なものに対立するのだとし、また *Holderlins Friedensfeier* の中で、ヘルデルリンは自然への逃避をもつて所詮満足し得なかつたし、彼の神々についての直観を自然宗教の一種として理解するならば後期の作品の最も本質的なものを見ているのだと云っている。

ヘーゲルにとってナポレオンは時代の一般的な課題を自ら具現した「世界精神」であつたように、ヘルデルリンの後期の作品に於ても、彼は時代の運命を果した歴史的英雄と見做されているのである。が、その王者的なものを強調することによつて、エムペードクレスの死を単なる自然への逃避とみ、それが *menschentümlicher Naturgang* になるのだと云うことは、果して妥当か否かはヘルデルリンの自然を如何に解するかに歸する。彼が自然を代表するザツルンを *der Gott der goldenen Zeit* と呼ぶことによつて、ヘルデルリンの自然は動的生成的なものとなり、人間世界や文化を離れた靜寂的、逃避的な立場ではなく、かえつて人間世界に強く働きかけ、その根源となり、歴史を創る源泉である見做すべきであろう。實際彼の叙述する山嶽や樹木、岩石や花に、その他凡ての可視的なものは、生成の象徴である。彼にとつて自然は単なる感性的、受容的な景観にすぎないのではなく、一つの生成するものである。

ヘルデルリンの後期の作品に於て *abendländische Umkehr* とか *vaterländische Wendung* とか、人間の王國的側面とかが

強調されなければならないのは勿論であるが、自然もより根源的なものとして検討されなければならないと思う。

パスカル宗教論の構造について

藤 本 篤 子

パスカルのパンセ (Pensées) は、周知の如く、彼の死後数多の遺稿を集録したものであるが、これを Apologie (護教) という一つの目的をもつ宗教論であるという前提の下に、その実上の構造を捉え、その構造が、彼の宗教的思惟主体の実存的世界と如何なる関連をもつものであるかについて考察してみた。

一

Apologie の中心課題となるものは、「人間論」(homme)の展開である。この点について詳述する紙数は許されないが、次の fragment (Br.版60) に要約されよう。

Première partie: Misère de l'homme sans Dieu.

Seconde partie: Félicité de l'homme avec Dieu.

第一部: 神をもたない人間の悲惨

第二部: 神をもっている人間の幸福

此の断章は、彼の企図していた Apologie の骨組みを物語るものであるが、近年著しく発達したパンセの原典研究によって

も、このことが明らかにされた。

パスカルは、人間の「現にある状態」と、「あろうとする状態」とを、同時に示すことによって、彼以外のすべての人に Apologie を実現しようとするものである。「現にある状態」とは、「人間が「神」と「自然」との双方に足場を持ち、その中間者としての自覚であり発見である。

Apologie は、かかる状態において、神か、自然かの志向方向を「選択」として迫るものであり、ここに最も中心的な Apologie の機能が予想されているとみることが出来る。かかる働きかけは、同時に「あろうとする状態」をも提示する。主体の Intention が「自然」の方向をとる時 (sans Dieu: 神をもたない)、人間は、精神も肉体も携えて、misère (悲惨) / corrompue (墮落) と呼ばれ、逆に、神を志向する時 (avec Dieu: 神をもっている時) 肉体と魂の合一は、神に連なるものである。grandeur (偉大) / félicité (幸福) とは、そのような方向に於ける人間の状態である。

一般に宗教論には様々な表現形式があるが、彼の場合、その Intention は Apologie である故に、主体の、信仰に於ける世界を (パスカルに於いては、極めてミステイックな神との交流の意識であるが) 更に、他者の主体に働きかけようとする思惟の action として、かかる「人間論」の展開を理解すべきである。

三

以上の如く、homme とは、パスカルによって、I, II, III として、三人称で語られているが、実は彼の主体における一人称の

世界である。即ち、人類学的意味における「人間一般」の概念の下に、著者の主体と無関係に考察される「人間論」とは、全くその次元を異にする。近年、E・ムーニエはこれを「人格主義」(Personalisme)として捉え、G・マルセルは、宗教的実存として「moi, je (私)に還元している。マルセルが refuse (拒絶)と云う時、自然と主体の絶縁を意味し、invocation(呼びかけ)とは、神との交流の意識である。

パスカルにとって、主体の世界は、回心のメモリアルにもみられる如く、神と我との affective な意志の交流の自覚にあつて、尚、主体の志向を自己に問うものであつたが、Apologie は、かかる世界を、そのまま「人間」という三人称の名称を以て逆説的論理として展開することであつた。我々は、Apologie に於ける人間論を、構造として捉えることによって、彼の実存的な主体に接する端緒ともなり、更に又、ここにパスカルの現代的な意義を見出すことにもなる。

キルケゴールにおける逆説の一考察

北 田 勝 巳

キルケゴールは、自己の弁証法的な天分を存分に駆使して、彼独自のキリスト教観を確立した天才的思想家である。そのキリスト教観における最も独創的にして深刻なものが、Paradox の概念にはかならない。我々はこの小論において、キルケゴ

ルが Paradox によって何を意味せんとするかを理解しようとするのであるが、その前に二、三その背景に触れておかなければならぬ。その一つは、彼の所謂「大地震」の体験を中核とする独自のキリスト教体験である。彼はこの体験によって文学通り「自己の分別を打碎かれ」、真の神との交りは直接的連続性によってではなく、むしろ罪という絶対的断絶の自覚によってのみ可能であるということ、換言すればキリスト者の生活を矛盾として、Paradox として理解した。次はこの即自的な実存体験を更に対自的に媒介徹底化するハーマンとの出会いである。ハーマンはキリスト教信仰を一つの奇蹟とし、その基盤をまことらしくないもの、即ち背理、逆説の上に置いた。この非合理性主義が、キルケゴール自身のキリスト教体験と相俟って、キリスト教を「理性性の原則を顛倒する」Paradox として確信せしめるに至るのであるが、それは同時に一方で、ヘーゲルの合理主義神学に対する反対を喚起し、他方で更にアタナシウスの神、人両性説及びアウグスティヌスの罪の教説が之に加わって、真の人間にして神の神たるイエス、キリストに結集するキリスト教信仰の提起となるのであるが、これらすべてが彼の『哲学的断片』における問題設定の背景を形づくることになるのである。では彼は Paradox によって何を意味するのか。

そのため我々は先ず『断片』における逆説の用法に注目したい。そこで Paradox は二義的な仕方を用いられている。即ち、そこに叙述される、機能としての思惟の経験的「逆説性」と歴史的存在としての神の仮説的「逆説」との結合は、未だ論理的

には曖昧である。しかし全体としてその書における逆説の意味は明らかであり、逆説は△時間の内なる神▽並びにこの事実と不可分に結合せる人間存在の理解であるといつてよい。そしてこの二義性についての更に徹底した見解を、我々はこの書の続篇たる『後書』において見出すであらう。『後書』においてソクラテスの逆説は、キリスト教的逆説に対する調整剤、もしくはそれに包含されるものとして現われる。そして主体性が真理であるというソクラテスの命題が、主体性が不真理であるというキリスト教的命題によって否定されるのではなく、むしろその深化と成就を見出すことを述べながら、要するにクリマクスの書において逆説という言葉が、キリスト教と人間性との関係における二義性を表現することが明らかになる。他方、アンテイ・クリマクスの書たる『死に至る病』と『キリスト教の修練』において、この二義性は表面に出ず、むしろキリスト教が自然的人間にとって躓きの石であることが明らかにされ、逆説という言葉も罪の概念と密接に結合して、神の啓示なしには気付くことも解決することもできない罪の逆説法が強調される。しかし我々はこの逆説的な罪の概念の中に、真理は人間の所有物ではなく、主体性は不真理であるというクリマクスの書の人間学との調和点を見出すと同時に、逆説の概念を通して、いずれの書にも神と人間との質的差異が△実存▽の範疇をめぐって徹底的に究明されるのを発見するであらう。かくして逆説の概念は、従来キルケゴール学者達によってしばしば論議されてきたように、たんに反理性的立場 *contra rationem*、乃至は超理性

的立場 *supra rationem* のいずれからも根本的に説明されえないことを明らかにし、むしろ逆説の主たる関心は理性ではなくして、神から完全に引き離されると同時に、神によって完全に愛される実存する単独者であることを示しながら、Paradox は神と人間との実存関係を弁証法的に把握する根本範疇なることを解明する。

絶対無に関する諸問題

田村芳朗

絶対無は仏教の空に関連している。空については、『不二の空の色』故色空。色即是空、空即是色。』(般若経・幻字品第十一)、『空中無有滅亦無使滅者。諸法畢竟空。即是涅槃。』(同上・實際品第八十)、『色即是空。非色滅空。色性自空。』(維摩經・入不二法門品第九)ということが肝心かなめである。この仏教の空が中国につたえられたときの理解・解釈のしかたとして代表的なものは、本無義、心無義、即色義であることが、僧肇(三七四—四一四)の『不真空論』(肇論第二)や吉蔵(五四九—六二三)の『中觀論疏』、『二諦義』に紹介・論評されている。本無義とは、老子の『天下万物は有に生じ、有は無に生ず。』(老子第四十章)にのっとり、空を始源の実体としての無と解したものである。

僧肇によれば、本無義者は、空が有無相對を絶した非有非無

であることを知るも、その非有非無の非を無として実体視して
いると評される。この本無義にたいする論評は、現代の絶対無
という表現にたいしても、こころみられるべき興味ぶかいこと
がらといえよう。なお、色を空じ、あるいは色が滅して空とな
るのでないという経説は、色そのまま空なることをいっただもの
であることを理解せず、『色不可空、但空於心。』と誤解
したものが心無義で、即色義とは、色空相即の真実義にちか
いところをつかんではいないが、また、色を色ならしむるもの
としての空という考えかたを脱していないものである。

絶対無については、キリスト教がわから、あるいは唯物論が
わから、それぞれ独自に批評がくわえられているが、仏教がわ
からは、右の空を本無などと表現されたいの問題点が、絶対
無という表現にさいして考慮されているかということが問われ
よう。もしも、仏教の空とずれがあるとすれば、仏教者のほ
うでは、絶対無という言葉をつかうことはいらないと思われ
るが、
事實は、つかわれていることをしる。たとえば、宇井伯寿博士
は、「空それ自らとしては、絶対無の意味が本来である」(『仏
教思想研究』一五〇頁)とし、上田義文博士は、唯識の三性説
にふれつつ、空性を絶対無と説いている(『仏教思想史研究』二
五八―六六頁)。また、西谷啓治博士は、「真に自由な存在の
指定根拠となりうるのは絶対的な無でなければならぬ」(『宗
教とは何か』七八頁)と論じ、仏教の空が、その絶対無にふ
きわしいとなし、空とは、「有の否定としての虚無をも否定した
立場」(二〇九頁)であり、「或るものがそのもの自身のもと

にある時の、あるがままのあり方である」(二二〇頁)と説
き、それにくらべて、ニヒリズムやハイデッガーの無の思想に
は、まだ、無なる「もの」という考えがのこっていると評して
いるので(一〇八頁)博士によって、空の真実義が現代的にあ
きらかにされ、その現代的表現が絶対無であるということをし
りうる。

絶対無が場所といわれ、絶対媒介といわねおされるところに
は、仏教の空がおうとするところと、おなじ努力がはらわれ
ていることを感じるが、しかし、なお、検討を要することは、
西田哲学と田辺哲学の論争をまっまでもないであろう。私見を
はさむなら、絶対無は、絶対無と表現されるかぎりにおいて、
根源的、形而上学的一者の色彩をぬぐいきれておらず、発出論
を完全に脱皮しているとはいえないのではなからうか。

ちなみに外人学者の空の理解のしかたをみると、たとえば、
スチエルパツキーは、人間世界は相対界であり、それをいいあ
らわしたものが空 (relativity) であり、涅槃の絶対界は、神秘
的直観によって把握が可能であると見た。シャイエルは、神秘
エルパツキーの空を相対性とみなす解釈は、しりぞけたが、直
接的な神秘直観による絶対者把握ということは、いつそう強調
するにいたっている。このような空の解釈は絶対無にくらべ
て、論外といえよう。鈴木大拙博士は、「これでは空の解釈が
つかめない。空は relativity の底にあるものである。空の emp-
iness は nothing でもなく relativity でもなく。relativity に
して absolute なるものである」(『東西哲学と仏教』印仏研・

一、三頁)とのべている。

フイヒテの宗教哲学

新井昭広

ドイツ観念論に属する哲学者の中で、フイヒテ程思想の根柢にある「道徳的—宗教的」なるものを生々と感得させる哲学者はない。宿命論の悪夢をカントの『実践理性批判』によって払いのけたフイヒテは、当然カントの実践理性から出発して、「自由」のうちにカントに欠けていた「理性の体系」を樹立すべき鍵を見出したわけであるが、この人間的自由と神の絶対性との問題は、最後までフイヒテの思索がそれをめぐって展開されて来るところの最大究極の問題であったと言ひ得る。勿論フイヒテに於ては哲学は「知識学」であり、「学一般の学」「知の知」と称されたのであるが、それは単に思弁的理論的な知のことではなく、特に後期に至っては宗教論としての「淨福論」(die Seligkeitslehre)と同じきものであり「神の教説」(die Gotteslehre)といふべきものであって、その限り宗教哲学を除いては「知識学」は充分論じられ得ないとともにフイヒテの宗教哲学を論ぜんとすれば「知識学」を外にしてはこれを成し得ないと言わなければならない。唯、初期の「知識学」が「我」を究極の立場としていたのに対し、無神論論争を境として後期では有・生命・愛としての「神」から「知」が見られ、「知」は「神」

の「現象・顕現・現有」とされる。これに応じて初期の立場は「我」に終始する倫理的立場、後期はむしろ宗教的立場として特徴づけられるが、この倫理的立場から宗教的立場への深化・転換を媒介するのが無神論論争期に始まる「精神界の総合」(Synthes der Geisteswelt)の問題であり、このものは同時にフイヒテ固有の宗教哲学の道をひらく役割を果すのである。それ故フイヒテの宗教哲学は本来的には無神論論争以後のフイヒテ哲学を指すと言ふべきであるが、倫理的立場から宗教的立場への転換はフイヒテの宗教哲学を論ずる為には不可欠の問題である故、ここではいわば序論という意味で上の立場の深化転換が考察されなければならない。

フイヒテの初期の体系は、フイヒテ自身特徴づけている如く、道徳法則(Ordnungssatz)に基く合義務的考え方であり、それ自身実践的必然性の産物にはかならない(『知識学第二序論』)。つまり道徳法則から出ていたのであって、「我」の「非我」克服による自己内還帰への無限の努力を根本相とするものであるが、この「我」の全き自己同一性は無限の努力によつても不可到達な理念とされる点にフイヒテ哲学の主観性・抽象性が存したのである。かかる主観性の克服をフイヒテは、道徳法則の出所へとさかのぼることににより、これを「神」に求め、ここに後期の体系が宗教哲学的性格をもつて出現して来るのである。

この転換の媒介点となるのが「精神界の総合」の問題であるが、これは道徳的個別的主体としての個体の相互承認と交互作

用の成立根拠を問うもので、吾々は合義務性という唯一の紐帯により精神界そのものの法則である無限意志（神）に結ばれ、神へ結ばれることによって吾々は道德的存在者として相互に認め合い働かせることが出来るといふのである。各人に特殊の義務を課す良心の声は精神界そのものの法則である無限意志の各人に於ける現象であるが、無限意志がそれ自体に於て如何なるものであり、如何に現象して来るかは吾々は有限意志にとつては不可得（unbegreiflich）である。しかし吾人の真性は良心に従うことに存する故、合義務的に生きることがそのまま神の生を生きることである、神は永遠なる故、神の生を生きる吾々も永遠である。かくて初期の無限の努力という「我」の自立的自己目的な自力道德の立場は、人間のうちにあって生き且つ行為するのは「神」自身であるという宗教的立場へ転換するのである。これは「我」の絶対的自己否定による死復活へまで深められて行く。しかし勿論倫理の実践が放棄されたり軽視されるのではない。フイヒテはこれを高次の道德と宗教との宗教的統一のうちに求め、「道德的—宗教的」(moralisch-religiös)と云う有り方・生き方を人間の理想としたのである。

概念と実存

——宗教哲学の方法論の観点から——

仁戸田 六三郎

一

概念と実存に関する諸問題の一つを宗教哲学の方法論の角度から述べてみたい。先ず宗教そのものの本性上、これを宗教学として取り上げる場合のことである。このような場合においては、宗教の実存は既に何等かの意味において概念として扱われざるを得ない必然性を持つ。元来概念として存在しているものはそれ程問題とならないであろうが、本質上概念たり得ず実存であるものは、これを学としての宗教学並びに宗教哲学の対象とする場合はどういうことになるか。宗教がこのような実存そのものを重要な骨子としていることは疑う余地はない。そしてこの問題は非常に初歩的な問題であるとも考えられているし、また全く顧みられていないで学的自意識を以て取り上げられないでいる場合もある。宗教哲学の哲学が概念の学としての哲学であるとすれば、当初からかかる問題提起は無意味であろう。或いは信仰自体の一人称單数的生活体験そのものの中にある場合からしても同様である。かかる問題はかくのごとき問題提起によらずして既に久しく昔から諸宗教に取り上げられて来ていることも事実である。仏教に例を取らば般若智においても如来智においても同様である。無常迅速生死事大は之れを客観的な現象として客体的にのみ規定すべきではあるまい。またキリスト教における三位一体論も同様である。このために由来宗教は就中形而上学的内容の豊富なるものにおいては、屢々比喩的方法乃至文学的方法が取られて来た。この点について更に深く洞察し論述してみたい。

次の問題点は西欧における宗教と哲学における概念と実存の問題である。今仮りに実存について取り上げてみるならば、少くとも同一の名辞「実存」が全く違った意味と場において語られている例を見るのである。その一例として私はトマスとハイデガーをあげてみたい。両者は実存を概念から峻別している点では共通である。ジルソンはトシズムを解説する際に *Nous avons un concept de l'être (ens) mais non de l'exister (esse)* —— (Gilson: *Le Thomisme* p. 61) と言っている。これによってもわかる如く、実存は概念にはなり得ない。アリストテレスにおける形相のみの単純実体はトマスの実存から見れば単純なものではなく合成体である。即ち形相のみである叡知体は単純なものではなく合成である (*inintelligentia est habens formam et esse ... intelligentia est forma et esse*; Thomas Aquinas: *De ente et essentia* 22)。これでわかる如く形相だけであるとアリストテレスには思われるものも、トマスによれば実存 (*esse*) との複合体であることになる。これはアリストテレスには実体と概念のみがあつて実存がないからである。そしてこのような実存はトマスにおいては純神な実存ではなく、「何かの実存」*esse quid* に過ぎない。然らば純粹な実存とは何かといえは、それは概念 (*ratio, genus, species*) たり得ない *esse ipsum* であつて、それは神 (*Deus*) である。だから純粹実存である神は *actus essendi* として実存である。

ところがハイデガーは実存をトマスとは反対に人間存在であ

ることになる。Der Mensch allein existiert. Der Fels ist aber er existiert nicht... Gott ist, aber er existiert nicht (Was ist Metaphysik?, S. 15) 即ち人間だけが実存している。岩は存在していても実存しない。神は存在しても実存しないと云っている。このように同じ実存という名辞が神と人間と夫々違つたものに用いられている。これは中世と現代との相違であると簡単に処理する者があれば余りにも皮相な見解である。この問題と先に掲げた問題について宗教哲学の方法論の路線で論述したい。

二つの実存論

—サルトルとマルセルの差異について—

高 橋 渉

信仰の立場に立つものと無神論を表明するものという対立的な所論が共に実存論として総括される時に、そこにはどのような差異のしくみが措定され得るのかという問いをマルセルとサルトルの場合について解明しようとする試みがここで主題である。従つていずれの所論が正しいかを云うのではなく、両者への連接的な検討からそこにみられる差異を人間の域において確保し位置づけようとするものである。

このような意図を迫うためにまず第一の操作して信仰に關する双方の所論を直接とりあげて対比せしめてみると、夫々に云

われる神或は信仰の概念内容はむしろ完全にずれており、結局両者は相互に排斥し合うことにはならずただ夫々の哲学を成していることが知られる。即ちサルトル無神論は、神の存在の可能的構造の存在論的矛盾、人間が自由としての実存者なること、形而上学が絶対的な仮説でしかないこと、というおよそ三

つの点にその根拠をおくが、マルセルでは神は非対象的で構造としては扱われ得ないものであり、信仰は人間の自由に依拠してのみ成立し、また神の存在証明というようなことも非客観性において成立するとされるのだから、サルトルが否定する神も結局の所マルセルでは「何ら神ではないもの」でしかないのである。このような論域の背反性は前提的立場の相異に由来する必然的な結果でもあろうが、ともかくこの方向においては共通性を欠く故に差異は確保し得ないことになる。

そこで第二の操作として両者の実存論としての異同を夫々の著述に副って集約的に概括してみると、細密には *existen* という用語にもむしろ不一致があるが、現象学的記述という方法や、人間理解、即ち「私」としての人間が私にとつての世界という状況にあって身体を備えた具体的存在者として、自由としての自己の存在を自覚的に存在すべきものとされ、またそのような「もう一人の私」が反省的な直観にもとづいて「他者」とされる所に両者の共通性をおくことができよう。そしてこの共通性をふまえることによって更に如上の私と他者との関係性に両者の差異を指摘し得るのである。端的に云えばマルセルは所有における対象性―他者としての「彼」E.と「存在」における「

汝」E.とを区別し、汝においてこそ本来的に捉えられるとするが、サルトルでは視線、regard とそれに依る対象化をモメントとしてのみ扱われ、いわばE.としての他者に終始するのである。而してこの他者についての問題はそのまま信仰のことへと直接することが知られる。

マルセルは主体に即する人間の存在様態のカテゴリとして所有と存在をおき、所有から存在への方向に信仰を位置づける。所有とは「自と他」と云う二元性ないしは多極性の定立であり、その当の対在関係を現成せしめる認識的主体性としての「我」を開くことによって自他の域を存在へと超え出るのであるが、その究概的なあり方が絶対的なForとの交わりであり、信仰とされるものである。従って言葉の域から去ってしまふと云われる徹底的に非対象的な「汝」は、私が信仰にあることを指示するものに他ならない。

マルセルに寄せて云えばサルトルにはこの所有から存在への他者に関わる進展がないということにならう。そしてこの進展がただ主体にのみ依拠することを見る時に、両者はその主体的なあり方において異なることが知られる。即ちサルトルが主体的実存の場にとどまるのに対してマルセルは「私であること」を「絶対者なる」E.へと参与することとして捨てられるべきものとし、サルトルの認識主観の域を超えるのである。かくして信仰に關する両者の差異が主体の存在様態の差異として捉えられ、かかる差異の上に無神論と信仰における交わりが説かれることを了解的に辿られ得るのである。尚、主体性を強く云う面で

《実存》を用いればマルセルはむしろ実存を越えるのだが、このことについては最近のマルセルが《実存主義》という呼称を避けていることも注意されるだろう。

カント倫理学の宗教的基礎

小 西 国 夫

カントは『世界公民的意図に於ける一般歴史の理念』に於て、人間は「各自意図を追求し乍ら：彼ら自身には知られない自然の意図に導かれてゐる」(Idee, A.Ka. Ausg. VIII, 17) とか、「人類の歴史は：自然のある隠された計画の遂行とみることが出来る」(Id. 27) などと述べて、批判的(自律的)倫理学に於けるとは異った一種の「目的論的自然論」の立場を示している。併しここでの彼の立場が単なる自然目的論に帰せられないことは、次の言葉によっても知られる。「自然は人間に理性と意志の自由を賦与した。それは既に彼の持参金に関する自然の意図の明瞭なる告示であった。」(Id. 27)「この自然の意図に完全に適合する時点は、少くとも人間の理念に於ては彼の努力の目標でなければならぬ。」(Id. 19) これによっても明らかな如く彼はここで、人間に与えられた諸能力を「自然の意図」の現われとして反省するのであるが、それは彼に於ては、自らの在り方に対する主体的自覚と直結してのことであった。ここでは人間は単なる「被造物」とは区別された「地上に於ける唯

一の理性的被造物」(Id. 18, 23)と見做されている。『人類の歴史の臆測の起源』に於ては、人間は更に「道德的被造物」とも見做され、主体的自覚を介して『第三批判』の所謂「道德的目的論」的世界観の立場に近づいている。

ところでこうした世界観は、「批判的倫理学」に於てもその背景としては一貫して保持されている。例えば『道德の形而上学の基礎づけ』に於て彼は、人間「理性の眞の使命」に論及し、それを、自然が人間に理性を「分与した」「本来の目的」意図は何であるかを問うことよつて判定している。つまりここでも、人間は道德的理性的「被造物」として、自覚的に「自然の意図の遂行者」(Grundlegung, IV, 385 f.)となる処に、その倫理的使命が自覚されている。このことは倫理学に於ても、人間の使命が自らの「自然的素質」の反省を通じて主体的に自覚されるべきことを指示しているといえる。

彼によれば、有機的存在者の自然素質の中には何ら無目的なものはない。凡ての器官が合目的に造られている (Id. 39, VIII, 19)。従つてその素質はそれ自体の中に目的を、即ち「自然目的」を有している。従つて人間の道德的素質を基礎とすべき倫理学は、その素質に含まれている自然目的の展開と促進を要求する。かかる観点から彼は、従来の倫理学説を批判するに當つても次の如く言っている。そこでは「…人間は自分自身の意志ではあるが、自然目的に則つて普遍的に立法する意志に従つて行為することに気づかなかつた」(IV, 432)と。『道德の形而上学』に於て、「同時に義務である処の目的」としての「自

己の完全性」が「自己の能力（或は自然素質）の開発」とされるに反し、自殺や嘘言が格律の自然目的との矛盾に於て悪と判定される (M. d. S., VI, 386f., 424-429) のも、畢竟こうした観点に由来すると言ひ得る。

ところで如上の観点は、カントが批判的倫理学に於ても全自然の創造者としての神を暗に予想していることを示している。

『第三批判』に於て、「道徳性の主体としての人間」が「創造の究極目的」と表わされる (K. d. U., §84, vgl. K. d. p. V., V, 131) のも、正にこうした観点に基礎をもつと考えられる。勿論我々はここで彼の倫理学の根本原理が、主体の内なる「義務の意識」に直接の根拠を有し、従つてこの学の真面目が「純粹実践理性の自律」にあることを否むものではない。併しそのことは、この学がかかる義務の法則以外の何者をも根拠として予想しないことを意味するのではない。寧ろ我々は反省的判断力の見地に於てではあるにせよ、この学が如上の目的論的・世界的創造神を前提し、その意味でこれを間接的根拠として形成されていることを卒直に認めないわけにはいかない。彼の倫理学は、かかる神を背景として前提しておればこそ、その促進が義務である処の「最高善」の完全なる実現の為に、神を究極の保証者として要請し得、又要請せざるを得なかつたと思われる。彼の言う如く「世界に於ける最高善」の理念は、確かに「道徳から出て来たものであって、道徳の基礎ではない」(Religion, Yorrede)。併しこれは「根源的・最高善」としての神の想定の下にのみ可能とみられた「派生的最高善」(V, 125) であつたの

である。

彼の Du kamst, denn du solst. の確信も、こうした観点からのみより適切に把握得るのではないか。

宗教における共通性と特殊性

福 富 啓 泰

宗教における共通性と特殊性を明かにするのは比較宗教学の課題であるが其らをめぐつて生ずる宗教思想上の問題を此処では取扱う。宗教の定義は共通性を予想する。其内包を狭く解釈すれば根本仏教や一部のプロテスタントは其から排除されるし、広くすれば国家主義やマルクシズムもその内に包摂される。諸宗教を相互に区別するものは其々の特殊性であり、其に本質的価値と二次的なものが区別される。前者は予言、教祖改革者らの思索や直覚によつて成立し、後者は伝統や習俗などによつて附加的に形成される。

諸宗教相互間の関係として(一)平和的共存(二)戦鬪的対立(三)統一(四)消滅が考えられる。(一)と(二)は現在の状況であり、前者は共通性に後者は特殊性に基づく。(三)と(四)は将来の予想であり、前者は諸宗教の融合統一を意味し、共通性を拡大し、本質的特殊性を調和せしめ、二次的なそれを除外する時可能である。(四)は諸宗教の、従つてそれらの関係の消滅であるが狭い定義の場合其可能性は考え得られる。

普遍性を拒否し特殊性を強調する(①)の代表者として Kraemer (Religion and the Christian Faith, '56) をあげる。彼は基督教書の真を啓示宗教とし、一般啓示、他教における真理性を拒否し、聖書の真理のみに拠り、基督教の独自性を力説する。そして諸宗教間の協力はあり得ないとして不寛容の立場をとる。此に對する私の批判。歴史は一回性の特質をもつから特定人物と出来事に啓示を關係づける事は当然独自性を示すことになる。然し独自性は必ずしも優秀性を意味するとは限らない。歴史的啓示は相對性を免れない。其教理は成立に際し時代に制約されており、現代文化の水準からみれば完全に現代からずれている。彼と同じ態度をとる K. Barth については次の批評を引用する。「彼の教義学は正統神学伝統の陳腐を証明するのに大いに役立つ。と云うのはあれ程多くのナンセンスな文章は他では何処にも見当たらないからである。」(The Journal of Religion, April, '63, p. 106)

共通性を認めて各宗教間の相互理解をはかる寛容の立場は(①)であるが先ず E. L. Allen をあげる (Christianity among the Religions, '60)。他宗教に對してとるべき態度は交通 (Communication) である。此によつて、我々は伝統的、二次的であるものから本質的一次的なものを區別することができる。各宗教がその本質に復歸することは各が共通にもつものへの復歸となる。かくて共通性、類似性の探求は諸宗教の統一を暗示する。T. J. J. ick は基督教と異教との關係を歴史的に検討し基督教が異教に對し全面的排斥、不寛容ではないことを明かにし、むしろ

拒否と受容の弁証法的統一がその偉大さをなすものであるとする。更に Schweizer と同様に基督教の仏教に對する優越性を列挙する (Christianity and the Encounter of the World Religions, '61)。

②に近じものとして Altizer : Nirvana and Kingdom of God (The Journal of Religion, April '63) がある。彼の議論の出発点は「神は死んだ」のテーゼである。現代神学は先ず「神の死」を受入れねばならぬ。其はイエスの福音に合致する。彼の神は終末の神なるが故である。福音とはその來臨が世界を絶滅する神の國の到來である。此現世否定は仏教の Nirvana 象徴と平行する。その出現と共に一切は終末に至り、苦としての現実も Samsara も消える。

人類の平和が現代で最も緊要事であるとし其為に諸宗教の統一を提唱するのは Radhakrishnan である (Erneuerung des Glaubens aus dem Geist, '59 独訳)。人種や地理的差異と無關係各予言者の宗教經驗には共通性が現われる。凡ゆる道は同一頂上に通ずる。神は人々を様々な道を通じて人生の充実に導く。排他・独占主義は常に傲慢と狂信の源泉であり、宗教協力に對し重大な障害である。統一は外面的でなく内面的であり、最終宗教は精神の宗教である。それは超越的最高者、個人の自由、人類の一致を目的とする。ヒンドゥー教とキリスト教はやがて此精神の宗教に統一されるであろう。彼の寛容にして高遠な理想には非難の余地はないと思う。

第二部会

道德と宗教とを距つもの

——シュライエルマツハーの『宗教論』について

館 熙 道

シュライエルマツハーの『宗教論』の意義は、著者自身が本題にそえて副題をつけている通り、宗教軽蔑者中の教養ある人に、宗教の意義を積極的に強調するのであるが、そのことを著者は、すべての人間理性を根拠とする文化、特に道德に対して全く独立した宗教の意義の解明によってなしとげたのである。

ベルリンに移ってからの彼の思想はドイツ・ロマンチズムの影響下に立ったが、ロマンチズムとは人間の内的自由と永遠の憧憬と宗教的情緒の尊重である。宗教者であることに人間生活の真実義を認め、そのことを人間理性への過大信頼によって宗教を軽蔑する所謂教養人に強調するのが、この宗教論の意義である。このことがこの『宗教論』に古典的理性主義へのレジスタンスの性格を与えているのである。

第二部会

人間の内的生命は無限を求めてやまないものであり、かかる無限憧憬の人間精神は古典主義的形式主義に反抗するものであ

るのは自然な成り行きである。ロマンチズムにおいては人間は最も個性的存在として形式を打破する所の抵抗においても鮮明に自己を開示するのである。

プロシヤにおいてはフリードリッヒ大王亡き（一七八六年）あと啓蒙主義が風靡するのである。その啓蒙主義は中世的思维への反抗として形成された宿命上、理性偏重の思想となつたが、そこに生じた理性過信は宗教軽蔑にまで発展したのである。ドイツ古典的フェルヌンフトはフランス啓蒙的レゾンへの批判と反省に基いて自己を捨てたとはいひながら、理性の原理をもって人間精神を解明し得るとする故に、ドイツの理性論的觀念論は、当然の成り行きとして、宗教についてはフォイエルバッハの宗教論となるのはやむない勢であるが、それは神の人間化である点において、すでに宗教否定の方向へ出発したのである。

教養ある人とは、この理性論的啓蒙思潮から古典主義への系譜につらなるカント、フイヒテ等の人々である。これらの人々はその思想において意識的に宗教を軽蔑するとは思われないけれども、少なくとも、宗教に道德の付随物としての意義を認めるにすぎなかつたといえる。即ち宗教独自の意義を認めることはなかつたのである。宗教を人間精神の理性的領域に存するものとするならば、理性的原理としての道德的法則は神意に発し、人間が道德的であることが神意にかなうことになるという、道德に力点をおく宗教理解となる外はない。

然し、シュライエルマツハーの主張は、宗教は理性的ではな

く感情的領域に存するのである。即ち宗教は敬虔なる感情に依存するのであるが、敬虔なるということは単なる感情ではなくて、人間の理性的分別を超えて超越者を志向し、超越者に帰依する感情である。その超えるということは理性的であろうとする努力の打ち果てたる所で新しい原理が開示することを示すものである。即ち人間が理性的であろうとしながら、どうしても理性的であることによってのみでは人間存在の意義をつくし得ぬ点に直面するのであり、かかる「直面」の場面では理性的であることと対決的に開示されるあり方として、人間は感情的在り方へ飛躍するのである。人間が理性的であることにおいて道徳は成り立つ。道徳的法則は人間理性の承認と支持によって法則としての意味を持つからである、たとえその法則が神的なる法則であるとしても。

シュライエルマツハーは、宗教の開示される点を宗教的瞬間（第一講から第五講までこの言葉にふれない講義はない）といっている。この瞬間において人間理性は道徳のにない手であることにうちたおれ、神への宗教的帰依の感情にめぐめて人間として再起したのである。しかし、うちたおれるということは、人間理性がそれ自身で誤ちなきものではないからである。「道徳の世界は悪から極悪へ進み宇宙の精神がその中で現実に生命を保つ存在を生む能力なく、悟性は闇黒となり真理から離れ心は腐敗して神の前に榮譽とするものを欠き無限者の似姿は有限の自然の如何なる部分にても消滅する」（宗教論第五講）というように、道徳は理性の原理に基くが、理性それ自身の運命と

して宗教は無限感情に基き、宗教と道徳は、宗教的瞬間において互にことなつた領域に距てられているものである。

然し、実は距てられているその点において、道徳と宗教とは接しているのである。道徳的人間は宗教的人間に転ずる所の転点として両者は接しているのである。道徳と宗教とは全く無縁なものとして距てられているのではない。距てられているとは実は転ぜられているのである。その転点即ち接点に露わになるものは人間精神に根源的に存する悪であるといつてよい。この意味ではシュライエルマツハーはカントに学ぶ所が多かつたといわねばならないが、宗教が道徳へ進まねばならぬという理論的理解は、人間精神に存する根源悪の故に崩れねばならない。シュライエルマツハーは、かくて宗教独自の領域を感情に認め、両者を一度は分離点に立たしめ、而も同時にその点を両者の接点としたのである。（所依本は、フェリックス・マイナーの選集本第四巻に収める『宗教論』による）

ゲーテにおける「永遠」

岸田貫一郎

エッカーマンとの対話の中でゲーテは「私たちの永生(Forerdauer)の信仰とは、活動の概念から生れるものである。理由はこうだ。私が生涯の終りまで休む間なく働くならば、神は私に生存の新しい形を付与する義務がある。なぜなら、現在の形

を以てしては、もはや私の精神を容れて行くに能く堪え得るものではなからう」と言っている。彼にあっては己れの存在の不断の変形によって、絶えず休まず努力せざるを得ずして高進しながら、人間という状態の形式は、肉体的死を境に、新しい形式に更に変形せざるを得ないというのである。即ち肉体的死の後に生の延長が続く。生の拡大が続くのである。しかし、ゲーテは、かなたにのみ永遠のイデアを置いて、それへの到達を夢みてさすろうたのではなくして、「今」「ここ」において、Urphänomenにまで見入る。それが直ちに本来的の自己にめざめること、その自己還帰がそのまま高進であり、Fortdauer への変形なのである。そして、見ることに於いて自己自身にめざめる、本来的の自己へ深まり還り行く「運動そのものが旋律に、音声に、言葉になったのである」とグンドルフは言っている。

ゲーテにとっては「永遠は瞬間の反対、揚棄ではない。瞬間は永遠の中心、精髓」である（グンドルフ）。それ故にまた、空間における静止している自足的な存在に止まっていることはできない。時間における生成と活動が彼の生であり、Fortdauer につながる道である。ファウストはヘーレナに停滞し続けることはできない。最高の美といえどもそこに安住してはいられないのである。ヘーレナとの融合を断念して、その悲痛さに堪えつつ、詩作の努力、見る行が続けられて行くのである。糸をつむぎ出しながら透明になり行く蚕のように、流動推移する時間、生きる時、体験的时间を、無常なるもの、滅びるものに、自然に、空間に、「永遠」の刻みを続けて行く。その一念一念の厳

しい努力の瞬間々々が「滅びぬ現在」、「無くならぬ今」、永遠なのである。一時一所に止住し得ない躍動高進の努力自体が永遠なのである。永遠というイデアを直観するのではなくして、現象自体に即し、その只中へ見入る。そこに Urphänomen を見る、その見る努力そのものが「永遠」と通い合うのである。

しかしながら、いかに努力し、いかに高進しつつある「人間にも依然としてこびりついている」地上の残滓——それを彼は自力だけでは振り落すことができない。「彼になお痛々しくこびりついている最後の」地上の残滓から決定的に分離することを象徴化するために、ゲーテはキリスト教神話から一つの象徴を借りた。即ちマリアという神話的な母性は、「永遠の愛」として「永遠に女性なるもの」として、神の生む力の譬喩となつたのである。（「ホーエンシュタイン」ゲーテ）。若きゲーテの造る力、不断の活動は、自我の、生の時間性・空間性にまつわられたつつ、それから分離しようとする。その分離する力を生み出すものは、天から彼を助けるべく差し出される愛の手である。それが「永遠に女性なるもの」の母胎である。この「生み出す力」によって、より高き存在への誕生を勝ち得ようとするのである（ホーエンシュタイン）。現実の生における時間と空間とを媒介しながら単なる時間・空間の否定でなく、時間・空間の中に悲痛なもたえを体験しつつ、しかも時空に浸り切らぬ本来的の生への努力を続けたのがゲーテである。自我拡大の体験の中から出て来た「永遠に女性なるもの」を救いの手として作り出した所に、詩作の人ゲーテの本来的の姿があるのである。

「永遠に女性なるもの」に引き上げられながら、その「永遠」の愛の光がゲーテの心に体に限らず徹底的透明ではなくして、つくる人、見る人としての自己拡大のこたえたの世界が、かなたの世界へ変形し連続する永生、いわゆる Fortdauer が、ゲーテの高進 (Steigerung) の方途であったのである。

道元における悪の問題

笠 井 貞

人間の本质は仏性そのものである故に「人みな般若の正種ゆたか」(眼蔵 弁道語)であるが「承当することまれに、受用することいまだしく」(同上)無明に縛られ、煩惱をもつ凡夫として、人間の現実には「吾我」を貪愛し「名利」に繫縛されている。この吾我名利への執着が、道元における悪である。

「眼蔵 諸悪莫作」の巻などによって考察することにしよ。悪自体に獨立性がないから、無自性であり、無漏であり、それは実相である。善も同じで、善悪だけでなく一切の存在の根拠は無自性である。善悪は、時代と場所によって異なり、一定不変のものではなく、また世間道と仏道とでも遙かに違いがある。悪心を起す時があるが、時はただ時で悪にも善にも属さない。悪縁に会う時、悪法が生ずるが、法自体に悪も善ももない。「人の心本より善悪なし。善悪は縁に随て起る」(随聞記 五)から「我が心本より悪しと思ふことなかれ。只善縁に随

ふべき」(同上)であるが、悪に陥ったものであっても、道元の慈悲の立場からは憐み許される。それから内面的徳を重視する仏教倫理の立場から、真に内徳がなくて、人に貴ばれてはならないこと、作法でも言語でも、世間の人が見聞きしてどう思うか、こういうことをしたら人が悪く思うだろう、こういうことは人が善いと思うだろうなどと考えているのは全く間違っていると言っている。

人間はいかにして悪にうちかつことができるのであろうか。仏も祖師も、もとは凡夫であり、悪業・悪心もあつたが、仏・祖師になつたのである。「煩惱かならず断除の法を帯せるなり」(眼蔵 空華)と言ひ、善も悪も刹那生滅である故に発心得道できるのであり、「諸漏は没柄破木杓なり。用來すでに多時なりといふとも、己尽は木杓の渾身跳出なり」(眼蔵 阿羅漢)と言ふ。諸悪莫作が善提をすめる力の一つとなつて善提が完成された所に修行力が現成する。それは無限の時間・空間と、一切の法を量として現成する。そうなると悪を作らねばならない所に住み、往来し、また悪を作らねばならない縁に対し、悪を作る友に交わつても、悪は決して作られない。悪は無自性だから、悪が人を犯すことなく、人が悪を破らない道理が明らかめられる。諸悪は因縁生滅であるが、因縁そのものは莫作・無自性である。諸悪は莫作・無自性であるから、悪を行なつてもかまわないと考えるのは、轅を北にして越に向かうようなもので、仏道に達することはできない。諸悪莫作は、積極的には衆善奉行となる。万善は無象であるが、善は人が実践する時

に、強い力と速さで現成する。修行に種々の段階があるが「仏道は人の為ならず身の為なり」（随聞記 五）と言つて、仏となろうと真実に勤める人もあるが、それでさえ「我が身よくならんと思ひて修する」（同上）故に、また吾我を離れていない。また「諸仏菩薩に随喜せられんことを思ひ、仏果菩提を成ぜん」（同上）ことを思うのも、我欲名利の心を捨てられないからであり、また「我身の器量を顧み仏法に契ふまじ」（同上）などと思うのも我執のあらわれである。菩提心をおこして、只身心を仏法になげ捨てて、更に悟道得法さえも望むことなく修行するのが「不染汚の行く人」と言うのである。所期・所求・所得なく、利を離れて、これまでの悪を捨てて、今善を行なつても、そのままとどまらず「学道の人、たとひ悟りを得ても、今は至極と思ふて行道をやむることなかれ。道は無窮なり。悟りても猶行道すべし」（随聞記 六）と、一生涯、修行を続けなければならぬのである。

その場合、道元においては、人が人に学ぶ人間づくりを重視する立場から、無師独悟ではなくて「不得正師不如不学」（学道用心集 五）とまで言う。正師の面授面受によって「不染汚」の修証のために「只管打座」を続けることが、悪を抑え、自己を淨める道であるとするのである。

浄土教の在り方についての一試論

松 本 解 雄

現代において正しい宗教としての仏教は不振であることは否定出来ない事実である。その理由は何であるか。種々の点があるが、(一)真の意味における信仰心の欠除と、(二)教義の在り方が現代思想との間に大きなギャップがあることとの二つがその大きな理由ではないかと思う。(三)の点についての論議はしばらくおき、ここでは主として(二)の点について述べることにする。その一部については既に卅六年度の學術大会において、「真宗教義における二、三の問題」と題し発表した。今回は更に一步を進めて、浄土教々義における具体的問題について考察してみたいと思う。

仏教における究極原理は言うまでもなく「法」「空」「縁起」「般若」「無為涅槃」など言われるが、他方人間の世界は苦界であり、そこに人間自体の絶望感、危機感、虚無感等所謂「煩惱生死」の存在が対立する。言わば理想と現実との対立である。この現実問題の解決として「救済」ということが必然的に出て来なければならぬ。即ち、絶望、危機、虚無に立たされたものは、どうしても、無限、安全、充実などを内容とする絶対者を求めてやまない、暗の自覚に立たされたものは必然的に光を求めてやまないように。而してこの「救い」とは理想と現実、悟と迷、仏と凡夫とを対立せしめた場合に言われるのである。

って、これをその対立の本源に立ちかえって見るならば、即ち一体感の立場に立つてみるならば、それは「さとり」「解脱」ということになるのではないか。浄土教においては人間問題の究極的解決の実践方法として、人間の弱さ、愚かさ、暗さの面即ち現実に重きをおくことからして救済の必要が説かれ、そのためには救済の原理として仏及び仏の意志即ち仏願の生起本来更には仏国土の莊嚴などの所謂浄土教々義が組織されなければならなかった。換言すれば浄土教経典における神話的描写はすべてこれ「救済」の事実を信ぜしめんがため、善巧方便と解釈することは出来るのではないか。しかし翻って考えてみるのに、浄土教経典に説かれている神話的表現は、それが説かれ、語られた時代においては、絶対にその必要があったが、今やそれらの必要性を失い、却って仏陀の眞精神を冒瀆するに至っているのではないだろうか。この点について浄土教の現代における大きな問題が藏せられており、非神話化の問題も論ぜられてゐる所以である。今や時代の推移に伴って、浄土教々義は仏教の本源に再び帰って行くべきではないか。即ち仏教統一の方向に向うべきではないか。而して以上のことは親鸞の歩まれた他力の教えと決して矛盾するものではないと思う。それは親鸞の『自然法爾章』『一念多念証文』『唯信鈔文意』などによっても知ることが出来るのではないか。

以上浄土教の在り方について、極めて大まかな論述を試みたのであるが、更に重大な問題を多く藏している。殊に「念仏」の問題はこの際如何に考うべきか。又かかる信仰の具体的実践

道は如何にあるべきか等についての考察は欠くことの出来ないものであるが、それらは今後統論する考えである。

自然ということ

——道元と親鸞の場合——

阿 部 正 雄

道元が「廻光返照の退歩を須ひよ、自然に身心脱落し本来の面目現前せん」という時、本来の面目としての法性は、発心修行に先立ちそれ自体として理念的に先在する如く解されているのでもなく、又自然外道の主張するようにわれわれの生具の心の中に不時な靈知として直接内在しているのでもない。道元のいう自然は、このような法性の理念的先在性をも、直接的内在性をも共に否定し切ったところで「おのづから道得あり」といわれる如きおのづからなる道得としての自然である。しかしもしかかる道得において不道得能証究せられなければ、そこにはなお一種の道得の理念化が存する。したがって眞の意味でのおのづからなる道得は、「不道は道得の頭正尾正なり」との自覚に立つ、一切の有為自然を絶した、無為自然としての道得である。

親鸞にとっても浄土は畢竟するところ法性自然の浄土であり、そこへ往生するということは「皆受自然虚無身無極体」ということであつた。「法性のみやこへかえる」ということであ

った。その限り親鸞の立場は道元の落処と相通ずるといわねければならない。しかし道元の場合、無為自然としての道得を覚証するとは、有為自然としての身心を脱落するということであった。これに対し「出離の縁あることなし」と深信する外なかった親鸞にとり、有為自然は如何にしても透脱しえぬ業道自然の鉄鎖として、果しない罪業の關路として自覚せられ、ただ「大願業力のゆへに自然に浄土の業因たがはずして……無上天涅槃にのぼる」との願力自然よってのみ無為自然に帰しうるのであった。そこに阿弥陀こそ「かたちもましまさぬ」無上仏がその「自然のやうをしらせんれう」として、かたちをあらわされた仏であるとの信が不可欠であった。

この両者にみられる宗教的自覚の相違を単に我々の外において比較対照するのではなく、我々自身の主体的自覚の場においてあくまで主体的に追究し対決せしめる時、我々は次の如き問題に逢着せざるをえないのではないか。道元の場合「おのづから道得あり」というその無為自然としての道得において、因果必然的な我々の有為自然は——もとよりは非善悪や罪業の問題を内にふくんではいないが——果して親鸞の場合の如く正法からさえはずれ自らを「逆誘の屍骸」と自覚せざるをえないような罪業の自覚に貫かれたものとして対自化されているであろうか。親鸞の場合は有為自然がかかるものとして自覚されたが故にこそ、無為自然に帰する道は透体脱落によるのではなく、願力自然による転入によらねばならなかった。道元の無為自然の立場においては、果して親鸞的な意味での罪業の自覚は対自的

に超えられているのであるか。他方、これに対し親鸞の場合、自身の罪業は極めて深く自覚されているが、その親鸞が「かたちもましまさぬやうをしらせん」としてはじめて弥陀仏とぞききならひてさふらふ」という時、そこでうけとられている「かたちもましまさぬ無上仏」つまり無為自然は、道元が正法眼蔵神通の巻で臨済のことばを引いている「有身ハ覚体ニ非ズ、無相ハ乃チ有形ナリ」とか「真仏ハ無形ニシテ真法ハ無相ナリ」という時の「無形ナル真仏」と、果して同じ深さの自覚においてうけとられているのであろうか。親鸞の「自然のやうをしらせんれう」としての弥陀仏は、「かたちもましまさぬ」無上仏と不一不異の關係にあるのではあるが、帰するところ、前者、即ち弥陀仏の立場、願力自然の立場に立つ限り、それはなお道元という無為自然の立場、即ち「無形ナル真仏」を、ないし「覚体」を結局は外に残しているのではないか。われわれの主体的自覚の場におけるこのような問題の対自化は、われわれをして無能の虚無を自覚せしめずにはおかないであろう。もしこのような問題に積極的解明の道があるとすれば、それはかかる虚無の自覚の超克ということをはなれてはありえないであろう。

親鸞教学の宗教的根本性格

石 田 充 之

親鸞の教学においては、その主著なる『教行信証』の如きをはじめとして『和讃』、『唯信鈔文意』などの平易なるものによるも、そこに『涅槃經』の悉有仏性義、竜樹、羅什などの思想を基盤とする曇鸞の『往生論註』等による生即無生、因縁生、生死即涅槃などの大乘仏教的な理念、日本天台的な煩惱即菩提、円融、自然転成などの理念などを、その基盤に潜在せしめて、それが如何に大乘仏教的な地盤の上に構成されているものであるかを容易に理解せしめられ得るのである。ここでは、縁起因縁生円融といった方法融合の場が究極的な覚りの到達目標の場とされているわけである。その点、大体において、大乘仏教的な諸傾向の諸教学と同一的な近似した立場に立つわけである。

然し、親鸞教学に示される体験の場においては、生物的人間的な存在である自己を中心とする存在一般が如何に相互破壊的な縁起的存在であるかが鋭く深く内省されてくる。如何に生きとし生けるものや人間存在一般が各個相互に融合して生きてゆく如き大乘仏教的な相互融合的な縁起的存在ならざるもののであるかが反省される。したがって、かような人間存在としての我々が相互融合的な縁起的場にあらしめられるには、大乘仏教的な真理としての相互融合的な縁起的絶対存在それ自体の具体的な必然的な顕現態である阿弥陀仏の本願力他力廻向力の中に生かされること以外には、相互融合的な縁起的場に起死回生せしめられることの不可能であることを強調するのである。

かような体験よりして、親鸞に於ては、相互融合的な縁起的

真理を内容とする阿弥陀仏の存在は極めて超越的な絶対救済的な存在として認容されてくるのである。したがって、諸法の無常無我的縁起的存在性を力説して、合理性を多くもつとされる仏教の中において、親鸞により体験し打出されてくるものは、仏教に基盤をもちながら、その中で最も超合理性、非合理性、いわゆる宗教性を多くもたしめられるものなることが理解されてくるのである。

大体において、仏教一般の共通的基本的理念だとも見なされる無常無我縁起といった如き理念は或る意味で極めて合理的な現象の把握だともいえるであろう。その点神の創造などを説くキリスト教的な宗教は極めて非合理性に富むものだとも考えられる。然し、仏教特に大乘仏教的な存在一般の相互融合的な縁起的な根本理念は、従来一般に常識的な素朴な見解が「仏教は因果の道理に叶っている」などと説き示すほどに合理的理念といいうるものであるであろうか。存在する諸現象一般は親鸞が自己の上に認容したように相互破壊的縁起的存在であり、相互破壊を通してのみ融合が可能とされてくる如き存在なのではないであろうか。自然科学的な合理的な見解よりは諸元素の分裂と融合の間には諸元素の相互破壊を通してのみ融合が可能であって、一切の存在現象一般は相互破壊的縁起的存在であるとみることが最も合理的であると、理性的には主張してくるのではなからうか。

かような見方よりすれば、仏教の説く所が必ずしも合理的だと簡単にはいい得ず、よしそれが理性的な合理的な線に沿いな

がらも、しかも、それを超える超合理的な宗教的体験的な場の理念を打出すものであると主張されても、その場合、根本真理として相互融合的縁起的理念が自然科学的な合理的な合理性の場に引合いに出される場合、それは単に超合理といった線にとどめられ得ず、非合理的背理的な宗教的理念であるともどもいわれなければならぬのではなからうかとも思惟される。

そのような意味で、仏教の根本の理念とされる無常無我縁起といった理念が、簡単には、因果の道理に叶った科学的理性的な理念に即応するものとはいい得ないと考えられると同時に、親鸞の教学に見出される如き、相互破壊の縁起的な存在者が極めて超越的な相互融合的縁起的存在にたらしめられるとの宗教的救済観が却って、科学的合理性の線に即応しつつ、しかも仏教的な超合理性、背理性を実践的に強く打出してきて、仏教のもつ宗教性を積極化し、更には、キリスト教などもつ非合理的宗教性に近いものを打出してきておる、と考えられることを注意したいのである。

日本浄土教と神秘主義の問題 (一)

石 田 慶 和

前年度に引続き日本浄土教と神秘主義という問題について考へたいのであるが、ここでは特に神秘主義の三要素、神秘体験、神秘思想、神秘修行の中、神秘体験をめぐって述べたい。

即ち日本浄土教に神秘体験と言い得るものがあるかという問題である。神秘体験とは、何等かの意味で絶対的なものとの直接的な合一が具体的な心理的事実として現実に経験されるということであるが、浄土教、特に中国の浄土教について言えば、そのような要素は明らかに存在していたと見ることができ、即ち『観無量寿經』や『般舟三昧經』に於ける念仏三昧という表現は、具体的な事例の有無はともかくとして、少なくとも一種の神秘体験がめざされていたことを証するものと言うことができよう。又日本に於いても、浄土教の発展の母胎として、天台摩訶止観の常行三昧が考えられることは、既に先覚の指摘するところであるが、この常行三昧がやはり三昧境に於いて見仏することをめざすものであるから、神秘体験につながるものと見ることができ、しかし日本浄土教のその後の展開は、神秘体験に関する限り様相を一変する。ここでは見仏ということより往生浄土ということが主眼となる。現世に於いて仏を見、三昧を發得するということより、往生の得否、臨終の奇瑞(來迎)ということが中心の関心事となる。念仏も観念念仏ではなくて称名念仏が積極的におすすめられる。そして浄土はあく迄彼岸として現世との断絶性が強調されることになる。このようなところで神秘体験というものが考えられるであろうか。ここでは寧ろ神秘体験が欠如し脱落していると思なければならぬのではないか。しかし眼を転じて、日本浄土教の次の段階を見る時、そこに神秘体験として一層徹底した様相が見出されるように思われる。即ち一念義や『安心決定鈔』に見られる如きものであ

る。勿論それらは神秘思想であつて神秘体験そのものを記録するものではないが、それらの神秘思想を成立せしめる基盤として神秘体験が存在したと見てよいであろう。そうすると浄土教が本来重要な要素として有していた神秘体験という要素が、日本浄土教の展開の途上で、ある時期では脱落し、又次の時期で突然現われたと考えるべきであろうか。そのような理解はやはり不自然であるように思われる。寧ろ神秘体験は浄土教の底流として、その展開の中に一貫して存在していたと見るべきである。それでは往生浄土、称名念仏の神秘体験としての意義は如何に考えるべきか。その点を我々は次のように見る。即ち見仏、観仏という神秘体験の中に含まれる美的観想的性格―それは神秘体験と見られながら尚現世的性格を濃厚にもつものと考えられるが―に対して、往生浄土、称名念仏は神秘体験として一層根源的な現世離脱というモメントの発現ではないか、言いかえれば、自己が仏を念じ、仏名を称してそれによって仏を見るというのではなく、寧ろ自己の現実を否定したところに仏が現前するという場をひらくこととするものではないかと考えられる。それが臨終来迎ということに最も端的にあらわれていることは言う迄もないであろう。そしてこのような立場が更に進展すると現生不退、平生業成、仏凡一体といった一層徹底した神秘体験に至るのである。従つて往生浄土、称名念仏という立場も神秘体験と決して無縁なものではなく、その後の徹底した神秘体験への道をひらくものであり、それ自身一つの神秘体験の様相と見ることができるとはではないか。このようなことは神秘体

験と不離に考えられる神秘思想に於いて更に明確になる。我々は一応神秘体験について以上のような見当をつけ、次に神秘思想をめぐつてこのような見方が成立するかどうかを論じなければならぬ。

東洋的自然観について

——無為自然と自然法爾——

雲 藤 義 道

I

「自然」の語が、近代ヨーロッパ的概念における Nature と同じ意味に用いられるようになったのは、明治末期から大正初期以来である。⁽¹⁾近代ヨーロッパにおいては、自然と精神とは別な概念と解され、自然概念と文化概念とは、明らかに対立するものと考えられてきた。⁽²⁾自然 (Nature) は、精神・人間・文化に對立するものと考えられ、自然界の事物全体を意味するものが一般的通念であつた。

これに對し、東洋的自然の概念は明かに異なる内容をもつていたと思われる。東洋において「自然」は実体的概念ではなく、もともと存在する事物の在り方を表現する語であつた。日本においても形容詞、副詞として使われた例が多く、自然界の事物を自然とはいわなかつた。自然界の事物全体を示す語としては、天地・天然・万象・万有等の語が用いられ、「自然」の語

は、「おのずからしかり」「おのずからしかある」とよまれた⁽³⁾。

II

「東洋的自然の概念は、中国の古典より来たものである。ことに「自然」は老子思想の重要概念であった。老子の自然は、無為であり、作爲の否定であった。

「輔万物之自然而不敢為」⁽⁴⁾万物の自然を輔けて敢えて為さずとは、万物の自からの展開をたすけて、あえて作爲しないということである。自然とは道のはたらきの自己展開に外ならなかった。道に内在する理が自然であるといわれ、その理が全き姿において現象界にあらわれたとき自然であり、人間の行為が道のはたらきに即したとき自然といわれた⁽⁵⁾。

老子においては、自然のまま、固有のすがたが最高のもので考えられ、人間的な作爲は不自然なものとされた。作爲の否定が自然の主張であり、無為の思想となった。老子によれば、作爲の原因は人間的な小知と小欲であった。そこには自然の理法⁽⁶⁾に對する絶対の信仰があったと思われ、老子の道は万物の存在の根源であり、生成発展の無限のはたらきを意味した。自然存在の法則であると同時に人間規範の法則であり、兩者の一致した状態が理想の姿であるとされた。従つて老子においては、自然的法則と倫理的當為とは不離一体をなすものであった。それはヨーロッパ的自然の概念とは、著しく異なるものであるといわねばならない。

III

親鸞の思想においても、「自然」の概念は極めて重要な意味

をもつものと考えられる。和讀・唯信鈔文意・歎異鈔等にしばしば出ているが、特に注目すべきは親鸞晩年の作と伝えられる『自然法爾章』である。

親鸞の『自然法爾』が、老子の「無為自然」と著しく内容を異にすることは、更めて論ずる必要はない。殊に罪惡の根本認識において重大なる相異点を示していることは注目されねばならない。その点が宗教性の相異をもたらした根本の原因であらうと思われる。

そのような重大な相異点を認めるにもかかわらず、なお二つの思想の根底に、一貫した東洋的自然觀の流れを感じざるを得ないのである。親鸞が「自然の理」⁽⁷⁾「自然の淨土」⁽⁸⁾「念仏成仏自然なり」⁽⁹⁾「自然の利益」というごとく、また屢々くりかえして「行者のはからいにあらず」と人間自力の行業を否定し去つて、絶対の法（如来の願力）に隨順しているところに、作爲を否定し無為をよしとする事洋的な自然との一体觀、絶対の理法に生かされる人間本来の姿に帰らんとする道に通ずるものがある。

- (1) 自然主義文學の影響を受けたことを無視できない。
- (2) Hegel は絶対的理念の實際的存在 (das Dasein) の別な仕方を示すものが自然と精神であるとした。また Rickert は文化概念と自然概念とを鮮に鮮明に對立させた。
- (3) 安藤昌益 『自然眞實道』では「ひとりする」「ひとりしかする」とよんでいる。
- (4) 老子六四章
- (5) 大浜皓『老子の哲学』参照

- (6) 穴沢辰雄「老子」(『中国の思想家上』所収) 参照
- (7) 歎異鈔一六章
- (8) 高僧和讃
- (9) 唯信鈔文意
- (10) 自然法爾章

西田哲学宗教論についての一考察

海 辺 忠 治

西田哲学の立場では、一般者が自己を自己限定することは個を消失することではなく却ってそれは個が個の自主性、独立性を発揮して、自己が自己を表現することである。このことは絶対の自己否定が媒介となることによって始めて成立する。即ち西田哲学では個は一般者の自己否定的多と云うことになる。然もかく個が自主独立的に成立する為には、一般者は個と別個に、有的に存在して個を限定するのではなく、絶対に無なるもの、でなければならぬ。即ち一般者の限定は絶対無の自己限定なる性格を持つものである。

更に個と一般者は矛盾対立し乍ら一なるものである。即ち弁証法的に絶対矛盾的自己同一的である。西田哲学ではかかる場の自覚は対象論理の立場からは不可能であって、意識的自己が超えられた時始めて明らかにされるものであるとされる。

この様な絶対矛盾の自己同一、無の自己限定の概念が、晩年の宗教論に於ては、絶対者と自己、一般者と個との関係の逆限

定、逆対応と云う表現で現われ、ここに西田哲学独得の宗教論が成立するのである。西田哲学では個は一般者たる絶対的一者の自己否定的肯定として成立したものなる故、何処迄も絶対的一者のもとにあると云わねばならない。併し乍ら同時に他面、我々の自己は神と逆対応的に「絶対者の自己否定の極限」として生れたものであり、その根源に於て生れ乍ら罪人である。併し絶対的一者の自己否定的多として個なれば個なる程、又極重悪人であればある程(極重悪人として絶対者に対すれば一対する程)、前述の如く真の一般者の自己限定として、逆対応的に我々の自己は絶対者に於てであると云うことになり、常に絶対者の救済にあずかるのである。即ち逆対応的に平常底であるのである。西田哲学宗教論は以上の如き性格をもって居ると考えられる。

扱て西田哲学に就ての代表的批判或いは問題点と思われるものを見ると、第一は田辺元博士のなされているもので、場所の論理は「最後に絶対者の無媒介的一方的限定」を以て、「絶対は単に相對の矛盾を包む自己同一者であるという超越的場所性を残すもの」(補説第三)として、それは観想主義、同一性の論理であり、真の弁証法たり得ないと云うのである。第二は西田哲学と歴史性、時間性及び過程弁証法との問題、第三は西田哲学と唯物論的弁証法との問題である。第二、第三の問題は西田哲学の死命を制する如き重要問題であるが、それは又の機会にゆずって、今は宗教論の主題でもあり第一の問題のみを考える。

西田哲学も主語的対象論理の立場より見られたならば、たし

かに前述の田辺博士の批判の如く考えられるものである。田辺博士は西田哲学の述語的論理の世界をかくの如き主語的対象論理の立場にもどして批判されている様である。併し西田哲学は対象論理の立場を排除することをその最大の眼目として居り、意識的自己の立場を超えることにより、自己を外においてものを見る对象的、基礎的、観想的見方を脱却せんとした。即ち西田哲学に於て絶対矛盾の自己同一や無の自己限定は、観想的に直観される如き同一性、或いは絶対矛盾を包む如き基礎的世界の論理ではなくして、それがそのまま晩年の逆限定、逆対応の論理となつて表現される如き、どこまでも超对象的にして自己否定的、無基礎的にして創造的な性格のものに外ならないのであつて、この点田辺博士の批判は當を得ていないものがあると思われる。

次に田辺博士は西田哲学（及び浄土真宗）を「絶対者の無媒介的一方的限定」なりとして、相對者よりの懺悔を強調、「救済も懺悔を媒介とすることなしには成立しない」として、絶対と相對の相互媒介にのみ眞の弁証法たる所以を主張されている。併し西田哲学では「相對に対するものは眞の絶対ではない」とされ、絶対者の自己否定の極限に人間の世界を見、（前者の対立媒介の世界に対し）かかる絶対的自己否定の世界に弁証法を見た。更に懺悔について云えば田辺博士の懺悔では自己の無力を自覚し、懺悔する自己の力が肯定されているが、宗教的懺悔はかかる懺悔すら出来ぬものとして自己の能力が絶対に否定されるべき所にこそあるのである。眞の宗教的懺悔は信によつて

自力が否定され、自己の真相が知らしめられた時に成立する。われわれよりの懺悔を媒介として宗教的救済が成立すると見るは、われわれの意識的自己の立場より絶対者をみている面があると云わざるを得ない。この点、田辺博士の批判は未だ対象論理の立場が十分脱却されて居ない。要するに西田哲学の絶対矛盾の自己同一や場所の論理も、意識的自己が超えられた世界より自覚された時、田辺博士の西田哲学批判は相当異つたものとなるのではなからうか。

仏教倫理の諸問題

芹 沢 寛 哉

一 仏教が単なる觀念的宗教でなく現実の歴史的宗教である限り、現実の人間の生活や行為に働きかけ、これらを規定するものである。

倫理が社会的存在としての人間關係とその行為を規定するものであるとすれば、仏教の現実的意義は倫理的側面を有たねばならぬのは自明のことである。また、倫理が行為を規定する根拠を、人間性一般ヒューマニズムに求めるもの、或いは超越的絶対者に由来するもの、或いは人間の社会的諸關係という事実におくものなどがあるが、行為の規定は何等かの確実な根拠にやるべきことが求められているといえよう。仏教がこれに對す

る根拠としての教説をもっていることは認められるであろう。

仏教は現在各宗各派により各種各様に説かれていゝるとは云へる。その目指す所は成仏であり、それが現世か来世の違いはあるにしても、成仏の要件として五戒はじめ多くの戒律が制定され、三学六度の修行が説かれてきた。これらは人間の生活や行為を規定する倫理としての意義を有するものであった。

これらの修行は鎌倉仏教に入ると一元化されてきた。即ち法然に於ては唱名の一行となり、道元では只管打坐となり、日蓮に於ては唱題行となった。これらの一行は、それぞれ説き方の差異はあるが、諸他の修行を捨て去るのではなく、一行の中に諸他の修行の功德をすべて具するのみならず、それを遙かに凌加する大行なりと説かれ、これが当時の民衆に大いに受入れられたのである。

二

このような仏教の倫理的教説が、日本において如何に受入れられたかが問題であるが、聖徳太子の場合には国家の統一的秩序の根拠と一般の道徳的意識を向上するためと見ることができよう。奈良朝時代には国分寺の建立に示される如く統一国家の権力的表現と国家理想の現実的象徴として受入れられた。

平安朝時代の仏教の役割は叡山の建立に表われている如き国家鎮護と密教の盛行に示される。加持祈禱は、奇蹟を顕わすことによつて広く信じられ、数多の靈験記を残している。現世利益の信仰は其後引つづき変ることなく現在までも盛んである。この信仰の特徴は、庶民の場合、自己の欲望の満足ということ

である。

鎌倉仏教は禪が武士の精神統一として、念仏が被圧民衆の欣求浄土として、個人の悟り乃至は救済のために受入れられた。日蓮は立正安国を説き国家の成仏を願ったとは云え、信者達からは個人的安心を与えるものとして受入れられた傾向が強い。これらは業行を一行に総合して成仏の直道とする限り、それは成仏―救済乃至悟りに直結して、社会的場における倫理として展開しないことになる。従つて社会的倫理としては、仏教の教説よりも儒教が用いられたのである。

徳川時代に入り寺檀關係が、封建的支配体制の一環として制度化されたが、寺檀の結合要素として現代迄つづいてゐるのは死者儀礼と加持祈禱であり、社会的人間としての倫理的側面は副次的にすぎない。勿論永い歴史において仏教が民衆の中に倫理と道徳として働いている部分は少くない、例えば勿体ない、有り難い報恩感謝、諦め、和合等日常の倫理となつてはいるが、部分的断片的であるにすぎず、民衆の道徳を根底から担つてゐるとは言い難い。

三

この要因として多くのものが考えられるが、仏教の側と、それを受入れた一般の日本人の側の両面から考察されねばならない。前者においては主体性自発性が欠如していたし、後者にあつては受入れ方が実存の根底からでなく表面的であつた。罪障意識の不徹底ということもその一因として認めることができるであろう。

仏教と有神論

R・J・ハンマー

(一) 仏教は無神論的であるか否か。

仏教は無神論であると定言的に主張するものがある。仮にそうであるとすれば、仏教をキリスト教のような有神論的宗教と対照的に検討する丈に止める。然し他の者は、大乘仏教の様々の有神論的体系について語っている。

多くの仏教徒は無神論的哲学には満足せず自らの信仰のための神の対象を要求した。

(二) 浄土仏教の立場

哲学的には仏教は特性を有する神を否定するが、民間仏教は、また、仏教徒の宗教意識は、信仰、礼拝の対象として何等かの人格性を有するものを要求するようである。(また、哲学者でも、究極的なもの、絶対的なものに就いて考察すると、そのような対象によって動かされるものである。)

(三) 伝承的有神論は何故仏教によって受け容れられぬか。

仏教が有神論を拒否しようとする場合、実際、拒否されるものは、真実の神というよりは、或る概念的な偶像ではないだろうか。又は人格的な特性が拒否されると、そのような特性はシヤーマンのもしくはエクスタティックな表明と関連している故に、除かれるのではないか。(キリスト教の如き有神論的宗教

が神に関して人格という言葉を用いる場合、神の本質は異なるものであるとの前提を置き、人格という範疇が最も高次のものとして用いられている、と理解されるべきである。)

論理と感情

仏教徒の真の宗教意識を哲学的な説明によって把握されるか。或る場合、信仰の哲学的説明をすると、その説明は事実には則さぬことを忘れてしまう。

救済の構造

星野元豊

宗教的救済の特徴として次の三点をあげうる。(1)救済者と被救済者とは異次元であって質的に断絶している。(2)救済者と被救済者との関係は対応的ではなくして逆対応的であり、否定を媒介してのみかわりあう。(3)被救済者の救済を要する状態は絶対危機であって、相対的ではない。

かかる関係にあつて、救済は救済者が自己否定的に被救済者の世界へ啓示することから始まる。隠れた神の顕れた神としての出現、しかも被救済者に適応して合人間的にあらわれる。いま救済の典型として浄土真宗の救済をとり出し、救済の構造をみよう。真宗に於ては、一如の自己限定としての方便法身の働きとして救済は遂行されるのであるが、その働きの内容をなすものは、智慧、慈悲、方便であり、三者の即一的、三位一体的

な働きによって救済はなされるのである。救済は理論的にはこれで完結している。

しかし救済はそれだけでは具体的に現実化しない。この現実化の働きが真宗では第十七願の諸仏称名として示されている。十方恒沙無量の諸仏が十方無量の衆生の一々に具体的に称名として働きかけ、ここに救済は現実には個としての私の上に主体化されて生きるのである。諸仏称名はかかる現実化、個別化の働きである。ここにはじめて救済は現実において働くのである。

救済が現実の衆生の救済であるかぎり、その現実化の働きが必要である。救済には智慧、慈悲、方便の形而上的に構造と同時にその具体的現実化の構造がなければならぬ。すなわち十七願の諸仏称名とそれを「聞其名号」とうけとめる十八願とにおいて救済の具体的構造が形成されるのである。従来の神学、宗教学哲学においてはその形而上的構造のみが重視されて、現実的構造があまり省みられていないのではなからうか。

「出合い」の実存

田 辺 正 英

キェルケゴールによって確立された単独者(個別者 *der Einzelne*)の主体的な思惟は、その実存を明らかにするための中核となるものであった。それゆえに、その思惟には鋭い現代の実存の喪失に対する批判を含んではいるが、そのことが目的な

のではなくて、むしろそこから出発して自己の実存を、主体的な実存する思惟者 (*subjektiver, existierender Denker*) たるしめるためのものであった。従って、十分にヘーゲル的な抽象的、体系的思惟者 (*abstrakter, systematischer Denker*) に敵対することを必要としたのである。すなわち一人の人間の思惟が、その人間の実存すること (*Existenzieren*) とどのように関係するかが問題となりえたのである。

しかしキェルケゴールの立場はブーバー (*M. Buber*) も指摘するごとく、単独者として、大衆、および社会から意識して自己を孤立させた実存であるといっても、それはいわゆる独在論 (*Solipsismus*) であるとはいえない。なぜなら、キェルケゴールにおいては、人間と絶対者との結合という、実存的な関係の中でのみ、考察されたものであるからである。そこにおいては現実の人格と絶対者との間に存在的 (*ontisch*) な関係を結んでいる人間の人格の実存がお存在しているゆえに、孤立した独在論ではなくて、対話的な実存として、現実に生きているのである。

しかし、キェルケゴールのいわば、神学的な、人間学的な実存を、全く世俗化し、抽象化してしまったハイデッガーの単独者の実存は、神の前に立つ実存から、人格と現実性をうばい去って、憂慮 (*Sorge*) と不安 (*Angst*) と無 (*Nichts*) の前に立つ実存に解消されてしまったとみられる。そこでは、存在 (*Sein*) と存在者 (*Seiende*) との関係が問われ、「存在の忘却」から存在の回復を、脱我的実存 (*Ex-sistenz*) として、「存在

の光」の中に求められるけれども、もはやそれは、人間を語る立場を超えて、「存在」へと、肉迫するものとなっている。しかも、その「存在の声」が、何処から響いて来るのであるかも定かではない「存在」が中心の問題とされて来るのである。

実存において孤独であることは、欠くことの出来ない状況ではあるが、同時にそれは、ヤスパース的な超越として、他者との関係を志向しなければならぬことも見のがすべきではない。それは他者との「出合い」の方向であり、実存をあくまで、孤独的存在であるとともに、人格として、我と汝の出合いの方向から追求されることを認めることである。もちろん、ブーバーやベルジャーエフもいうごとく、「絶対的な汝」を基礎としないう「我と汝」の実存は絶えず、「我とそれ(It)」の実存となり、ベルジャーエフによれば、客体化する (objectivation) 危険をはらんでいるし、またそれが、現実の人間の世界における運命でもあることが、認められるのである。

それにも拘らず、単なる宗教的実存における「出合い」のみではなくて、現実の人間的世界、社会的存在における実存の「出合い」の方向が捉えられなくては、ハイデッガー的な独語的な独在論からの脱出は困難でもあるし、宗教的実存からのニヒリズムの克服ではなく、人間的な、現実的人間社会を貫いてのニヒリズムの克服が不可能であるべきである。ハイデッガー的実存の否定的な無、人間を超えて、存在に直結する超越の方向ではなくて、「人格」や「我と汝」や「良心」「信頼」「愛」を通しての現実の人間の複数における実存的な肯定

的生の方向が追求される必要がある。

その点から、フオイエルバツハによって開かれた「我と汝」の人間存在の方向(『将来の哲学の根本問題』)は一つの神なき実存の共同への手掛りともなったのであるが、レーヴィットもいうごとく、個人の役割を通して、あるいは、マルセルのいう「参加」を通して、ボルノウのいう「信頼」を通して、H・クーンのいう「良心による存在の出合い」を通して、倫理的な実存の共同の立場が回復されねばならない。「マン」の世界にだけ人間の複数がいるのではないからである。

黙照の意義

武 田 忠

黙照という語は、禅思想上では、中国では大慧、日本では白隠などの激しい批判もあって、寂靜退嬰的な禅の立場という印象が強いように思われる。黙照禅といわれてきたものには、その様な傾向や邪見が付随していた事は否めない事実であるが、禅思想上の一つの流れとして黙照禅を正しく理解するには、その表面的傾向を論ずる前に、先ずその主唱そのもの及びその主唱の根拠をたずねてみる必要があると思われる。

黙照という語をもって自己の禅風を鼓吹したのは宏智正覺の外には例を見出し得ないが、宏智が黙照という語(必らずしも

黙照のみでなく、虚靈、廓容等の語を用いている）によって示そうとしたものは、黙における無分別と照における知であり自覚であった。この黙照の無分別の知とは『黙照銘』中に

「黙照至得、輪我宗家、宗家黙照、透頂透底」(大正四八・B)という如くに、それは禪の究竟であり、悟達の当体を意味するものである。

宏智においては、黙照という無分別智の参究は、黙と照、両相失することなく、時々工夫し、工夫のなるところに黙照に至り得るとされるものである。同じく『黙照銘』に、「黙照理円、蓮開夢覺」というのはそのことを示すものである。即ち黙照の参究とは、参学者が無分別智たる悟りの端的を修し、それに親しみ、それを自己自身のものとする事、自己の自覚として証得するところに目ざされているものと理解することができ

る。しかし、それでは一体どうして凡夫が初心から深遠なる悟りの端的を修しうるかということが問題となる。そこで諸仏同体の黙照の無分別智を支えるものは、「我衲僧家本分事、元無一綯頭欠少、無一綯頭分外、従本己来、靈明廓徹……」(大正四八・C)という仏心の本具性をその前提とする立場である。凡夫とはこの本来の本具性をしらず、外の取捨分別にのみ馳求しているものとされる。この黙照の無分別の参究は、したがってその外への馳求の心を休歇せしめ、本具の自己の本来へと「退歩就己」するところに目ざされるものであって、この本具性をふまえてのみ凡夫にして悟りの当体への黙照の参究が主唱せられうるの

である(本具の意義についてはここでは問わないこととする)。即ちそこに目ざされているものは、無分別智という諸仏同体の智見を、自己に本来的にそなわるものとして、自己自身の上に顕現せしめることであり、その無分別性において、一切を放下し本具の仏心の靈明を不昧ならしめる参究が示されるのである。そこでは悟りの当体たる本具の無分別智を、黙照の参究において、その本来の無分別にしたがって、そのあるべく様にあらしめるといふ態度が明らかに看取される。

黙照の立場は、仏心の本具をその根底におくものであるから、それは自己にとつては、仏心の本具性と無分別性において、黙照の参究そのものが、無媒介的であり、非間隔的なものであり、非時間的な自己の即今の当処の事実として向わしめられるものである。この点に於いてその立場は、妄心の絶却の方便をもって前提とする看話とは明らかな相違を認めることができる。

この黙照の仏心の本具を前提とし、その本具への帰一、親澄を旨とする立場は、宏智のみならず仏果圓悟にも十分に認められ、又、道元の自受用三昧、終澄一如、更には盤珪の不生の思想においてもその根底をなすものと理解することができる。

又最後に注意すべきことは、その立場は、決して単なる衰滅に墮することなく、黙照の参究が、自己の本具性の自覚的な受用として働くところに始めて是とされるべきものとして強調せられていふことである(大正四八・C)。

実存理解における一つの可能性

—ロビンソンの場合—

鈴木康治

現代の神学は、ナザレのイエスの公生涯を、伝記的に明確にしない事から出発する。然も、ケリグマとしてのイエスに留まる事は、史的イエスの看過になる。それは、信仰における出会いさえ不可能にする。

この史的イエスの問題を問うとは、歴史と人間の実存の根本的な新しい見解からでなければならぬ。何故なら、事實は歴史の出会いによってのみ真とされるからである。

歴史は、外的事実の中に隠されている、関係者に対する有意義性において構成される。それは従事の仕方であり、目指し方においてである。それが自由としての実存なのである。

イエスの歴史と人物についての新約的言表は、ケリグマの関心によって保護され、ケリグマ化される過程を通して、本質的に変えられる事はなかった。つまり、原始教団のケリグマ的関心は、Jesugian物語りを本質的に変える事なく伝えてきたのである。伝承の断片にも、イエスの歴史と人物との出会いに対する史的資料がある。かかる意味で、史的イエスの問題も今日可能なのである。そして問いは実存的でなければならぬ。それが又、現代の歴史理解であるとしても、史的に検証しうる事

実を立てようとしているのではない。

又ケリグマは、神との出会いという基本的構造をもち、終末論的ケリグマとして呼びかける。ケリグマは、かくの如く実存の働き、即ち、実存の意味をもっている。

ケリグマは、神との歴史の出会いと、神話論的概念であらわした証言である。使信を伝えるために、神話論的概念(世界について、Unwelchesを Welchesとして語るなど)を用いているが、要は、女から生れ、律法の下にある史的人物の実存の有意義性を伝えんとするにある。ケリグマは、*Kata sarka* 肉によるイエスでなく、*en sarxi* 肉にあるイエスについてである。

それは、史的事実の有意義性の告知に外ならない。かくて、史的イエスに対する問題は、実存理解なのである。

イエスの使信 *Botschaft* は、*Bastieia tou theou* 神の国のためであり、神の国は終末論的に解釈されている。即ち、終末論的現在に面しており、換言すれば、史的イエスの行為の中に、神が終末論的に到来している事である。イエスは己れの振舞いを、神の国から規定し、神から実存したのである。

そこでは、*ontisch* 存在的にイエスと共に起ったものが、*ontologisch* 存在論的に言葉になっている。イエスの実存は、ケリグマにおいてえられた実存理解において、言葉となる。ここでは、ケリグマの実存論的解釈が、キリストの実存に関わる(対応する)のである。

イエスの実存理解と、ケリグマにおいて伝承された実存の仕方との事実的關係は、1コリント4の8、13、即ち、キリスト

故の愚かき、キリストにあつての賢きにおいて明らかである。イエスは、*Kata sarkta* としてでなく、その実存が、ケリグマにおいて *Heil* として出会われるのである。

かくの如くではあつても史的イエスの問題は、史的イエスの実存理解が内容的に徹底的に研究され、ケリグマの中に含む実存理解と比較する事において、全うされるのである。

ロビンソンは、*Post-Bultmannians* ブルトマン以後の人々として、実存理解から原始教会のケリグマの背後に立つ所の、イエスを求めようとする（ブルトマン自身の立場も、変化しているようであるが）。

それはこの著作が、多くの増補を加えつつ、シユタウファーを批判し、フックス等の説を取り入れて、実存理解の面で展開している事からも知られうる。ブルトマンも、かつての立場を己れの批判的課題として、受とめている。このような動きを反映して、ブルトマン以後の人々及び、影響にある人々を総称し、実存論的神学と銘うつのも、故なしとしない事を知る。但しそれは、組織神学的意味においてである。

回心における否定の契機について

島 本 清

この問題を *W. James* の『宗教経験の諸相』を通じて把えようと試みた。シエイムスは人間の *mental occurrence* の *con-*

scious and voluntary way と *involuntary and unconscious way* の二つの方途に対応して、この方途が回心経験に顕著な差異を導くという観点から *formal* に回心を *volitional type* と *type by self surrender* の二つに類別したのであるが、更に彼の *conversion process* の分析からすると *volitional type* も *self surrender* の契機を欠くことが出来ないところから、凡そ *conversion* といわれる事実にとって常に共通の不可欠の要素をなす *self surrender* を *psychology of self surrender* という用語を用いて *Starbuck* の成果を援用しつつ明らかにするのである。そして回心に於ける *self surrender* が宗教生活の *vital turning point* と考えられるところから、彼は宗教の内的発展というものも回心における *crisis of self surrender* という *negative* な契機により大なる強調の中に見るといふ観点に立っているといふことが出来る。

こうした *negative* な契機の強調の事實は、彼の宗教経験の二類別である *healthy mindedness* の宗教経験と *morbid mindedness* の宗教経験とに照応させて見るとき、いよいよ明らかとなる。即ち彼は宗教経験をこのように類別するのであるが、それにとどまらずに *appreciation* の地平に出ていると思われるからである。つまり彼は *sick soul* の宗教経験に於てより深刻な宗教経験を見ているのである。そして彼は悪い事實、*negative* な契機を回避して端的に明るさを見るという立場は、そのような視点が持続する限りに於て一つの宗教的事態の形成でもあるが、事実さういふ *negative* な契機を回避し得ない仕方で人が

この世にある限り、それを回避するという体系は、これを回避せずには包括する体系よりも不完全であると考えていると思われる。

従って、この意味では *negativity* こそは宗教意識をより深い地平に導くものであり、又こういう観点に立つことにより回心の *crisis of self surrender* と同じ *negativity* の契機により強調される過程において宗教の内的発展というものを歴史の中に見ると同じ *appreciation* の地平を開くものであったということが出来る。

所で回心における *self surrender* 即ち自己否定である *negativity* はその内表に於て何であるかが問題であるが、彼は *crisis of self surrender* は *conscious selves* を *mercy powers* に委ねることであるというのであるが、心理学に於ては *mercy powers* を *subconsciousness* と定義し、その効果を *incubation* 或は *cerabration* によるものと考えるのである。従つてここで宗教本来が担つている *super natura* と同じの *Grund Frage* には真に自らを開くことが出来ず、この意味で *negativity* は人間の一種の態度であり、又内実的な規定を欠くことになる。それ故そこでは *abnormal* とか *pathological* な受動の態度を差別に包括せざるを得ないことになる。そこで彼は心理学的事実分析を超えて *self surrender* の多様に分散する *passivity* とか *negativity* の全体の中に尚宗教の真理を見ようとするのである。それが所謂プラグマティックな観点であるが、そうした例は、彼が信条とか、信仰状態は純粋に主観的現象としてとらえ

るときには、それらが行為や忍耐の上に与える著るしい影響の点から人類の最も重要な生物的機能の中に類別せしめねばならないという場合がそれで、ここでは宗教を著るしく *biological* にとらえていることが窺える。こうした意味で有用性を宗教の真理規準と考る地平から、宗教というものに環境への適応に対する重要な機能的有効性が帰せられ、生命の保持と拡大に対する有意義性が帰せられるとしても、それは宗教のもつ内的な意味からは全く異質的な問題である。成る程こうした観点から回心に於ける *self surrender* という *negativity* の契機は生の保持と拡大のための媒介契機として把握することも出来るが、それにもかかわらず尚宗教的回心のもつ *negativity* の内的な意味は明らかにならぬと思われる。何故なら、宗教には *biological* な生命の次元が破られ、生の在所に迷ひ、生の *Grenze* に遭遇するところがあるからである。此の意味では宗教における *negativity* は単に生の保持と拡大のための媒介契機にすぎぬという如きものではなく、生の絶対否定であり、従つて *super natura* も又単に生の保持と拡大のための媒介契機という如きものではなく、*super natura* への遭遇は *natura* としての生の絶対否定と相即するものである。宗教的回心の *negativity* の契機もかかるところからあらわにされるものでなければならぬと思われる。

第二部 会

第三部会

キリシタンと神道思想

― 排耶論の神道的傾向について ―

鈴 木 範 久

キリシタンを、日本の宗教思想のなかで、とらえる研究は、従来余り進んでいない。その理由として、(1)キリシタン研究自体が、基礎的な段階にあったこと、(2)同時代の日本の諸宗教の研究が、他の時代に比し、立ち遅れていること、(3)上記双方にわたる宗教の、幅広い知識が要求されること、などがあげられる。

そのなかでも、神道は、仏教と比較して少ない。これには、(1)神道とは、宗論などの、一見はなばなしの交渉を持っていない、(2)神道とひと口に言っても、動物崇拜から、教義体系の整備したものまで、広汎にわたっていること、(3)神道の宗教的性格上、思想性が明瞭でない、などのことがらが、考えられる。

しかし、思想を、たとえ表面には多く現われなくとも、人間の行動を根強く規制するもののレベルで考えれば、それは、キリ

シタンとも、単に文字面に現れる以上に、重要な関係を認めなくてはならない。

たとえば、十七世紀における、様々の排耶論から、これをみると、そこには、明らかに、単独の神道側よりなされた排耶論は、ひとつも存しない。いずれも、仏教的、儒教的な背景あるものの、手になったものである。これらには、直接神道に関係する事項は、わずかにしか姿を現わしていない。だが、いかに仏教的、儒教的背景のあるものでも、すべて、(1)日本が神国であること、そして(2)日本の神は、歴史的に、日本の危機に面し、日本を救ったものであることを強調している。

つまり、いずれにも散見されるにすぎないが、必ずそれが、あたかも排耶論の、枕詞、序詞のごとくに用いられている事実がわかる。そこに、逆に、当時の神道の、それなりの位置と役割をみる必要が出てくる。日本が神国であり、その神が、歴史的に日本を守ったという、言えかえれば、神道の持つ、日本共同体の守護神的性格は、文面では散見される形でも、排耶論共通の、根強い底流として存しているのである。

もとより、そこには、ようやく戦国の乱れから統一国家が形成され、それを維持せんとする政治的意図、それとあいまって、勢力を全国的にしき始めた吉田神道のこと、忘れてはならないであろう。だが、常に「日本ハ神国ニシテ」と、一言触れなければ、済まされなくさせているもの、これは、これなりに正当に評価していかなくてはならない。

このように、当時の人々の有していた、深いレベルでの神道

思想を、それなりに再評価する時、このことは、さらに、キリストの信仰受容についても、ひとつの示唆を与えることとなる。即ち、このことを無視しては、その受容の問題は、考えられないということである。これを認めてとられる方向は二つである。つまり、自らも習合して、日本共同体の守護神になるか、それとも、それを全く棚上げにした、個人の御利益の神になるかの、道である。この二つの道をとらぬ限り、キリスト教は、後年に至るまで、日本社会とは、衝突を免れない運命におかれた。

キリスト教における啓示と一般啓示

千 田 朝 曆

キリスト教において「啓示」(apokalypsis) とは神が人間に向って自己を顕わにすることである。その場合、神的啓示と人間の実存の相関関係が問題となる。啓示という概念は「神秘」(mysterion) という概念と密接に関係している。神秘は啓示されなければならないが同時に啓示に於いて神秘が顕示され尽くすとするならばそれは最早神秘ではなくなる。神秘は啓示に於いて自己を顕示しつつ、同時に啓示を越えて神秘として留る。顕わにされると同時に隠されること、キルケゴールのいう *das Inkognito*、こそこの啓示の本来的性格を表現する概念である。この様に啓示の主体は神であるが、啓示者がその啓示

の対象でありかつ受容者である人間に一体いかなる仕方において、又いかなる秩序において自己を啓示するかについては現代のキリスト教神学、殊にプロテスタント神学の立場においてはその理解は多種多様である。しかしこれらの立場を一応大別するならばそこには根本的に相異し、対立する二様の立場が存在する。一は啓示をイエス・キリストにおける神の自己証示という意味にのみ極めて厳密に限定して理解しようとする立場であり、この立場の代表的な神学者はカール・バルト Karl Barth である。他はその様なキリストにおける特殊啓示 *revelatio specialis* と共に何らかの意味でその基底となる様な一般啓示 *revelatio generalis* ないしは自然啓示 *revelatio naturalis* 又は原啓示 *Ur-Offenbarung* の意味を積極的に認めようとする立場であり、この立場に立つ人々にはエーミール・ブルンナー Emil Brunner、パウル・ティリッヒ Paul Tillich、パウル・アルトハウス Paul Alt haus 等がある。この様な啓示についての二様の理解は一体いかなる必然性によって由来するのか。又特殊啓示と一般啓示ないしは原啓示との相関関係はいかなるものであるか。それらの問題の所在をたしかめるために先づバルトとブルンナーとの間に行われた所謂「自然神学論争」を手がかりとしたい。彼等がかつて共に弁証法神学の指導的立場に立つて近代主義神学と対決したのであるが、この論争を契機として決定的に袂別するに到り爾来今日に到る迄両者の神学体系の形成、発展に伴う表現の変化はあつてもその根本的基調に変化はない。ブルンナーは神の創造秩序における一般啓示がイエス・キリストにおける特

殊啓示の前提であることを主張し、人間の墮罪による全的壊敗にも拘らず「形式的な神の像」が残存し、神と人間との間の結合点 *Anknüpfungspunkt* が存在しているという。バルトは之に

徹底的に否定的な態度を示し人間が神の恩寵によってのみ救われ得る罪人であり、墮罪によって *imago Dei* は完全に残りなく失われ、自然や良心や歴史の中に一般啓示を主張せんとする試みは断乎として拒否すべきであり一般啓示と、特殊啓示との二様の啓示認識は無意味でありただ一つの完全なるキリスト啓示があるのみであると主張する。アルトハウスはこの様なバルトの啓示理解は「キリスト単元論」(*Christo-monismus*)であると批判し、イエス・キリストにおける救済啓示の必然的前提として「原啓示」(*Ur-Offenbarung*)を主張する。ティリツヒは彼の神学を「弁証論的神学」(*apologetic theology*)と称してそれを「ケリユヅマ的神学」(*keyrnanic theology*)と区別する。彼の神学の方法論は「相関の方法」(*method of correlation*)であり、それは人間的実存と神的啓示の相関をも意味する。これらの立場にみられる如く救済啓示と原啓示、特殊啓示と一般啓示との間には何らかの意味での対応関係、連続関係が主張せられるのであるが同時にそれは逆対応的、非連続的でもあるべきである。その際、極めて有力な示唆に富むのはルドルフ・ブルトマン *Rudolf Bultmann* の「結合と矛盾」(*Anknüpfung und Widerspruch*)なる論文における見解である。ここではブルトマンの立場における結合点の理解が否定されると同様に高次の立場においてその真理契機が生かしめられてい

る様に思われる。

ルターにおける「存在的なもの」 (*das Ontische*) の位置

今 井 晋

論題を別言すると、ルターにおける「実存的なるもの」(*das Existentielle*) と「存在的なるもの」(*das Ontische*) の関係とということであるが、ルターに関して、かかる論題をとり上げる動機乃至今日の意義について予め示唆しておく。

先ず基督教の真理把握における「*ontisch* なるもの」とは、字義通り *seinshaft* なるもの、*naturhaft*、*physich* なるもの、ハイデッガー流に云えば、*kategorial* な、客観化思维の地平に属する一切のものをさすので、これに対し「実存的なるもの」とは、存在的、客観的なすべてを超えた、いわば *Existenzialien* (実存的範疇) の地平に成立するものである。基督教の真理(福音)とは元来、客観的な教説や規範の体系ではなく、生きた人格的事実、実存的な出来事である。神(乃至キリスト)はわれわれを超越した実在者ではあるが、独立孤在の単なる客体ではなく、直ちにわれわれの実存を要求してくところの人格的な主体なのである。従って基督教の真相が正当に把握される得るのは、先ず第一にこの *existenziell-personhaft* な地平において

であることは否定できない。

この意味で、現代の所謂実存論神学、たとえばゴーガルテンの〈Personalismus〉やブルトマン〈existential Interpretation〉の提唱などにみられる「存在的なもの」に対する「実存的なもの」の圧倒的優位は一面の真理性を保持すると云わねばならない。しかしそれらの分離が、やがてすべての「存在的なもの」の一方的無視に迄極端化するに至って、両者の關係、限界に対する問がまさに hochaktuell な問題として浮びあがるのである。そしてかかる傾向を導入した主要責任者としてルターが糾弾されることがある (Kurt Leese 等によつて) が、われわれは問題解決の方途を求めつつ、かかる批判の当否をルターにおいて吟味してみなければならぬ。

本来ルターは救済論という主体的、実存的な面に第一義的な関心を注いだのであるが、就中「義認」の問題が、彼の実存的な〈Ansatz〉であった。「義認」(Rechtfertigung) は中世教会における如き magische Umwandlung ではなく、ここでは神關係の Änderung を意味した。またそれは、(iustitia passiva) の神との出会いが信仰において実存的な出来事としてリアルになることであつた。そしてこの義とされし実存がこの世にあっては「常に」(semper)「同時に」(simul)「罪人」(peccator)でもあるという実存構造の弁証的性格が主張される。そしてこの二重性は totaliter iustus, totaliter peccator として夫々が全実存に関わる言義である。義認の出来事は従つて、罪の漸進的脱去——(partim-partim)とごう ontsch-objektiv な把握を

ゆるす如き——による到達目標へのコースではなく、それは寧ろ「絶えざる開始」(semper incipere)の「点」にも比すべきである。要するにルターの思惟構造の「原次元」たる「義認」に支配的なのは、存在的、実体的思惟ではなく、常に実存的、人格的思惟であつた。この前提の下に「義認」の光は「存在的なもの」の關係領域を照らして、その意義を明めるのである。ここではルターの〈Regimentenlehre〉と〈Eschatologie〉をとりあげる。要するに〈geistliches Regiment-welthines Regiment〉というルターの二重のアスペクトは「義認」における実存の二重構造の投影として、あくまで実存的に理解されるべきことで、世界の ontsch な二分ではない。

しかし終末論的展望と共に始めて ontsch な思惟と言表の次元が開かれてくる。即ち、実存的に規定された義認の目標、リアルな義は geistliches Regiment の ontsch な Realität として終末と共に神によつて現成する。また welthines Regiment の ontsch な面に関しても、リアルなものを被造物固有の本質のうちにはなく、神の目的論的創造活動に基づけるルターは、云わば「終末論的存在論」を示唆した。

総じて、ルターの思惟構造の原次元は「実存的なるもの」であり、しかもこれが「存在的なもの」を高次的に規定しつつ、しかも一方的に排除することなく、そのところを得しめてゐる。そして罪の現実の下なる (hic et nunc) の Existenzform においては「実存的なるもの」の絶対支配を、また希望の対象たる (illic et tunc) の Existenzform においては「存在的なもの」

もの」の優位がみられる。ルターの思惟構造における〈das Existentielle〉と〈das Ontische〉の叙上の次元的な支配関係が今日、正当に保持されるなら、中世の思惟〈analogia entis〉と自己を峻別しつつ、しかも他方〈das Ontische〉を排除せんとする実存論神学の極端化を制し、却ってその真理契機を生かし得るのではなからうか。

カーディナル・ニューマンの Apologia

に つ いて

工 藤 直 太 郎

オックスフォード運動は、英国国教会内部に起った改革運動で、エリザベス朝に制定された信仰三十九箇条に対する問題に端を発した宗教運動であった。当時オックスフォード聖メアリー教会の牧師であったニューマンは、信仰三十九箇条は、キリスト教の歴史性を伝承しつづけたローマ教会の優位を否定するものではないと云う旧教擁護の解釈を下したために、大部分の国教教徒から、ニューマン一派の言動は著しく反動的であり、イギリスの新教的精神を否定し、国教会の組織を、ローマに從属させようとするものであると激しい非難を買った。ニューマン一派はこれに答えて元来キリスト教は、キリスト自身によって定められた特典と契約と聖礼に基礎を置く超国家的組織であり、

国家に從属する社会的組織ではない。使徒信条の歴史性に立つ教会こそは、本當の精神的教会であつて、政治の下位に立つ国家権力の一部であつてはならないと反論した。これがために、ニューマン一派のローマ主義は、異端思想として各方面の攻撃を受けた。ことにニューマン派の神学者プシーの所論は、大学当局の忌諱に触れて、二カ年間大学に於ける説教停止の処分を受け、またベリオル・カレッジのW・G・ワードの著書『キリスト教会の理想』は発禁となり学位を剝奪せられ、大学から追放された。これと同時に、大学教授、講師及び入学生は国教会の信者にその資格を制限された。

弾圧が烈しくなるに従つて、ニューマンは英国々教会を脱退してローマ教会に加盟することを宣言したために騒ぎはいよいよ大きくなった。ニューマン攻撃の火の手は各方面から起り、就中当時オックスフォードの詩学の講座を担当していたチャールズ・キングスレーは、最も激しい論難を加えたために、一八六四年ニューマンは長文の弁明書を出した。有名な Apologia pro vita sua であつた。

これは彼の精神的自叙伝ともいふべきもので、自分の信仰経歴と宗教的確信を語り、それに基づいて展開してきた論戦の跡を辿り、重ねて自分の不動の信念を述べたものであつた。當時の宗教思想や生活態度から見てニューマンの思想は明かに反動的であると云う非難を買った。しかし自由主義的啓蒙思想が勝つていた十九世紀前半頃のイギリスの宗教意識はいちぢるしく低下し、唯物的となり、国教会は国民の信仰と遊離した官治宗教

となつていた時機に、ニューマンがイギリス国教会が宗教の本来的姿を取り戻すべきことを警告したのは、あなたがち反動とのみ断ずることは出来ない。キリスト教の本質は、天啓に由来した宗教であることをニューマンは説いた。しかるに天啓を合理的原理を以つて説明し、宗教を以つて単に人間関係の低い規範にすぎないと唱えた当時の常識的宗教観に反論を加えたのである。一八三五年ニューマンは初めて文書宣伝を通じて「今日の様に宗教心が低下するに至つた原因は理性を信仰の上に濫用したからだ。信仰は人間の理性を超越した神の啓示を確信し、これを生活に実践することである。信仰はわれわれの理性が与え得ざる広大な心霊の世界にわれわれの心を解放する。宗教は神の言葉を体験し、神と人との不可思議なる関係の中に求むべきである。神がキリストを通して、肉身と人間性を化身したのは、人間救済を完成した唯一の証拠であるから、これを普く人間的心の中に実証するのが、教会の使命である」と説いたのである。

信仰の実存論的解釈について

——特にハイデガーとブルトマンの関係——

前 田 毅

宗教哲学の領域に於て、存在論特にハイデガーの存在論を踏まえた視点から、実存の宗教的な在り方の根拠を実存論的に探

らうとする場合、大きな示唆を与えうるものとして、ブルトマンの「信仰の実存論的解釈」を上げることが出来る。そこで、その方法をハイデガーとの関係に於て吟味してみよう。こうした問題については、一九二九年以来今日に至るまで種々の論議 (W. Anz, P. Biehl, G. Ebeling, E. Fuchs, K. Heim, G. Kuhlmann, K. Löwith, H. Ott, F. K. Schumann, H.-H. Schrey 等) がなされているが、問題の焦点は、*Entmythologisierung* 即ち「新約聖書に於ける信仰の実存論的解釈」がその方法の根底に於て、ハイデガーの現存在分析の結果を利用しているという点にある。

その一つとして、ハイデガーの実存は *natürlich* (irdisch, *weltlich*) な実存であるから、彼の実存分析の結果を利用して信仰の実存を理解しようとするならば、それを理解しえないばかりでなく、*profanisieren* する恐れがあるという批判があり、又、彼には *Du* の分析が欠けているから、*Sein zum wahren Du* としての信仰的実存の分析には、彼の現存在分析を利用することは許されないと批判がある。しかし注意を要するのは、ハイデガーに於ける現存在の実存論的分析は、人間の存在を端的な実存として把握、実存するとは如何なる在り方であるかを、その形式的な構造面即ち *Existenzialität* に於て実存論的に分析しているのであって、クルマンの考えている *profane Existenz* の如き実存的な特定の実存様態の吟味とか具体的な実存理念の提供に対しては態度決定を拒否しているということである。更に、*Du* への反省の欠如という点に関しても、それ

は存在的な事柄に対する判断停止を意味するのであって、ハイデガーはそれを存在論的に解釈して、*Da* に対する決断を私自身の一可能性への決断と見ている。それ故、以上の如き誤解は、*ontologisch-existenzial* と *ontisch-existenzial* との區別に対する正しい理解の欠如に由来してと云えるのであるが、その点ブルトマンはハイデガーの現存在分析からその実存論的・存在論的な面のみを利用しており、更に又、ハイデガーの実存理解に於ける解釈学的前提とも云うべき特定の実存理念(例えば、*Sein zum Tode* の如く)に対しては、その援用を拒むことによって、実存論的分析の性格を正しく把握している。しかしそれでも *Interpretation* の構造自体への解釈学的反省という点では問題が残る。例えばハイデガーは現存在の充分な概念は「現存在と神との關係に先立って吟味しうる」ことを前提としており、この前提自体についての吟味を放棄している。これは、彼にとつては実存的態度決定への判断停止という点から当然のことと云えようが、我々から見れば、純粹に形式的な実存論的分析といえども、実存的な *Vorentscheidung* を除外しえないということの意味するのであって、シューマンはその点で解釈学的反省に対して徹底的な吟味をしている (*K. u. M. D.*)。フックスが、神学の釈義と哲学的存在了解との結合は根本的には駄目と云うのも同じ次元でうなずけよう。以上の如き吟味から、ハイデガーの現存在分析は特定の実存理論を事としてはいないとしても、そこには既に実存的な判断が入りこんでいるという事実を見抜きうる。それは、逆の面から見れば、ハイデガーの

信仰解釈に対する態度は、信仰という特定の存在的な事柄を主題とすることに於て始めて神の実存との關係が問題となりうるという判断から出ているのであり、このことから、信仰の実存論的解釈に際して実存論の果す役割は、厳密には、*Interpretation* の実存論的な仕組みの提供に限ってみるべきであろう。その点では *Keine* 以降の *Sprache* 問題と神学との關係を問題にし始めたエベリング、フックス、あるいはオット等の新しい展開が、宗教哲学に於ける信仰の実存論的分析にとつても参考にならう。しかしそれも、ヤスバースの様に *Philosophieren* の地平で新しい信仰を提起するという方向に於いてではなく、信仰的な在り方を実存の根拠へと還元してゆくという方法にとつてである。

キリスト教神秘思想の性格について

有賀 鉄太郎

キリスト教神秘思想の問題は、キリスト教のギリシア化の問題を切離して考えることはできない。いわゆるギリシア化が直ちに「異教化」ではなく、本来は、むしろハヤトロギアとオントロギアとの出会いにおける弁証法的緊張關係を意味したように、キリスト教思想に神秘主義的傾向が生じたとしても、そこには同様の緊張關係を見出しうるのであって、その意味において、キリスト教神秘思想を一般キリスト教思想およびその歴史

史のうちに位置づけることが可能である。このことを、ニッサのグレゴリオス(三三五頃—三九四)の思想について論じ、かつその一般的な性格がいかなるものであるかを明らかにしたいと思う。かれはカパドキアの三大教父の一人として三一神教義の確立のために大きな役割を果たしたのであるが、ここには、キリスト教神秘思想の展開における、かれの寄与について語るなければならない。かれはフィロンおよびオリゲネスの思想を継承しているが、その系統の思想をキリスト教神秘主義的に形成したのであって、それによって後世のキリスト教神秘思想の型をほぼ定めたものと言ふことができる。

グレゴリオスの神は、ト・オントース・オン(真に有るもの)であるが、かれの典拠が聖書であるかぎり、その有は創造的意志としての有である。したがって、その神は「見られるもの」ではなく、「従わらるべきもの」である。神に従う者は、神に面するのではなく、常にただ神のうしろについて行く。被造者としてのタ・オンタ(有者)は、その限界のうちに於ける物の認識を得るだけであって、その限界を超えたものを直接見ることも知ることもできない。人間は言わば断崖絶壁の頂上にまで登りつめることはできようが、深淵に臨む絶壁の上で、かれの足は踏むに処なく、その手はすがるべき支えなく、ただ目まいと当惑とを覚える。それによってかれの知りえることは、超越者(Το ὑπερκειμενον)が人間の認識しえるものとは全く異なるもの(ἀλλο τι παρα τῆν τῶν γινωσκουσῶν φύσιν)であるというただけである。

それならば超越者に従って、これと結ばれるということ(ἡ ἁποκολληθεὶ τῷ θεῷ, Ps. 73: 28)は、人間にとって全く不可能なことであるかと言えば、そうではなく、むしろ絶えず絶望(ἀπερίσπιδος)に追いやられるとともに、また絶えず新たに創造されること(ἐκ νέου κτίσθαι)によって、それに向つての無限の運動が続けられる。グレゴリオスはピリピ書三・一三の言葉によって、人間が既に到達したところにとどまることなく、常に前にあるものに向つて緊張せる期待(ἐκείρασις)を持たなければならないと説く。いわゆる unio mystica も決して到達された目標と考えられてはならないし、また光のうちに入ったことも直ちに終止点ではないのである。かえって、モーセが暗のうちに入ったように、光のうちに、また暗がくる。

このような関係において、グレゴリオスは逆説的なものに目を留める。たとえば雅歌において花嫁が「生ける水の井戸」と呼ばれているが、それは流動と静止との逆説である(Το ἑαυτῶν παραποθέσθαι)。また使徒行伝一〇・一〇に記されているペテロのエクスタシス(脱臼)について、それは「しらふの陶酔」(ἡμεροδίασις μῆθη)であると言っている(この表現はフィロンから来ている)。雅歌五・二の「わたしは眠っているが、わたしの心は覚めている」も、また一つの逆説である。モーセが「たが光に接したのち、あらためて暗のうちに入ったと言われている。その暗は、たんなる暗というよりも、むしろ「かがやける暗」(ἀειππὸς γαῖας)と呼ばれるべきものであり、そこにおいては無知こそが知である(Το ἴσθαι ἐν τῷ μὴ ἴσθαι)。

このような逆説的關係のうちに緊張をはらんで前進する過程として神秘体験が動的にとらえられているところに、キリスト教神秘思想の性格づけがなされていると言えよう。

ピュウリタン・ブラウニズムの教会観

小笠原政敏

ロバート・ブラウン (Robert Browne 1530?~1630) は組合教会の祖と称せられ、また、英国「独立派」はブラウンに始まるとされている。本発表は、ブラウンがオランダに滞在していた時に書いた論文(八なものをも待たない宗教改革論文)「A Treatise of reformation without taryng for anie, and of the wrickedness of those preachers which will not reform till the magistrate commande or compell them, 1582」と、同じ年に書かれた「凡ての眞のキリスト者の生活を示す書」(A Booke which sheweth thi life and manners of all true Christians..., 1582)により、ブラウンの教会観を明かにしようとするものである。

第一の論文は、教会と国家の分離を叫んでいる点において注目すべき論文で、最もよく知られているものである。彼の分離派的主張がかなり明瞭にでている。彼は、国家の権威、つまり、

エリザベス女王の行政者としての権威を否認するものではなく、英国においては神の次に位いすることを承認する。しかし、それはあくまで俗的権威であることを強調する。教会は主が建て、統治する靈的王国であるから、そこには女王の権威は及ばない。靈的王国は強制ではなく、良心によって求められるべきものである。女王がキリスト者であることは、他のキリスト者と同様に、羊の一人として牧師によって導かれることを意味し、女王の教会的改革への干渉を正当化しない。歴史的にも、行政者によって教会が迫害された時かえって教会は栄えたのである。ブラウンの云わんとするところが、教会を国家から分離させようとしているのが明かであるが、教会と国家が英国教会のように一つの共同体の異なった機能としてではなく、あるいは、長老派の教会の自律を国家に対して一つの共同体の中にあるながらも確保するというのでもなく、はじめから二つの異なった共同体を考えていることが察せられる。勿論、眞の教会への関心からである。国家からの分離は教会からの分離を意味した。靈的王国なる教会の歴史的な形態として彼が考えているものは、何故に国家から独立しなければならぬか、そして教会からも分離しなければならぬかを明瞭に示す。彼は「凡ての眞のキリスト者の生活を示す書」の中で教会を論ずる項において、教会を次のように定義している。「植えられた、または集められた教会は、キリスト者、または信者の団体、または仲間であり、自ら進んで神と結んだ契約によって神とキリストの統治の下にあり、その誠めを守り、一つの聖なる交りを形

成しているものである。」ここで、キリスト者とは、その神の選びに關して満足すべき証拠を与えるものであり、そういう信者から成る教会は、聖徒の会衆である。ブラウンの考えている教会は、その聖なる会衆による「聖なる共同体」である。さらに、その信者は自らの自由な意志において神と契約關係に入つたものであり、したがって、教会は「自發的会衆」である。このような教会觀は当時の英國の國家觀、教会觀と相容れないことはいふまでもない。聖徒の団体である教会は形成され、維持されていなければならぬ。キリストと教会における恩恵と職能の交りと、主の晩餐がそれを可能にする。キリストの王者的、祭司的、予言者的職能による統治の下に、教会は牧師、教師、長老、執事、奉仕女の職制をもつが、キリスト者は凡て、キリストの下において、互いに王者であり、祭司であり予言者である。つまり、教会は信者の団体なのである。主の晩餐はキリストにあるこの交りの「印」である。ブラウンは教会相互の利益のために「教区」「教師會」「長老會」の諸組織を挙げている。

以上、ブラウンの分離派的教会觀を概観したが、彼の靈的教會觀を展開させたものとして、信仰の自由を主張したクロムウエル達の「獨立派」があり、分離派的教会觀を發展させたものとして、後の「コングリゲーションリズム」を考へることが出来る。

神学の三つの方向

菅 田 吉

此処では神学とは広い意味での教義学の事を意味している。そして嚴密に言えば現代の神学と言ふべきである。私は現在の神学思想を代表する三人すなわち、バルト、ブルンナー、ティリッヒ（ブルトマン）は広く神学思想一般の三つの方向を代表するものと考ええる。但し、未だ教義史全体にわたつて此の神学思想の三類型を實証するところまで私の研究は進んでいないので、今は云わば中間報告として現代の代表的神学者と呼ばれている以上の人々の神学の仕方の方向の違いをはつきりさせるのであるが、それと同時に、私の頭の中には、そういう三方向は教義史上の三類型と言へるのでないかと言ふ見透しを持つていふ事を附け加えておく。

神学とか神学するとか言う同じ言葉が用いられても、決して同じ事が意味されていない。従つて我々が現代神学の諸方向を整理する為めには先ず神学と言う學問を定義しておくべきである。普通では神学と言へば人間の學問的思維の方法をキリスト教の研究に適用する事であり、従つてキリスト教の真理の問題を扱う神学は哲學的思維を用いることが當然の事と考えられる故に、神学と言へば、キリスト教の真理について哲學する事と考えられている。換言すれば、神学する事は、哲學的思維をキ

リスト教に適用する事であり、それは結局哲学する事に外ならぬ。これに対して哲学的思惟とは違ふ神学的思惟を主張したのがバルトである。ブルンナーは神学は哲学的思惟によらねばならぬが、哲学的思惟を用いつつ信仰に哲学とは違ふ事を指さす仕事であると言う。最後にテイリツヒとブルトマンとは同じ立場に立つが、彼らはキリスト教の真理を実存哲学によつて解釈し解明しようとする。そうすると結局はキリスト教の真理は哲学によつて始めて明かにされると言う事になる。以上の三方向は夫々違つたものである。

移界 (Entrückung) のタイプ

前 田 護 郎

ホメロスの伝えるところによると、海神プロテオスはスパルタ王メネラオスに託宣を与えていった——地のはてにエリユージオンの園あり、汝は神々に連れられて妃ヘレナとともにそこへ行き、安らかな日々を送るであらう、そこには雪も嵐もなく、常にオケアノスの息吹が涼風をもたらすであらう、と（オデュッセイア第五歌）。ホメロスではオリンポスに神々の住む光景もこれに似た形で描かれている。これらは単なる空想でなく、人間が実際に体験した生活様式の理想化されたものであり、その点でこの世的且人間的色彩が強い。地上のある地点へ

の水平的な移行であり、ここにクレータ島、小アジア、エーゲ海、ペロポネソス半島からイタリー半島に至るギリシア文化圏の沃地的風土が反映していることは疑い得ない。アトランティスの伝説もこの角度から理解し得よう。

古代オリエントに発達した天の思想は、沙漠的な風土から脱却しようとした人間の願望を反映する。来世思想や終末観もこれと関連する。天体観測による神話の発達も東方的である。一例を挙げるとピタゴラスが幸福の国を月に求めた如きは、ギリシアとオリエントの両思潮の合流である。

ヘブライにおいて、エデンの園から追われた人間観のうちに強い倫理観が見られ、また義の神の住む天への憧憬もうかがわれる。モーセがシナイ山で神にまみえた如きはその一例である。エーケが神に取去られ、エリヤが大風に乗って昇天した如きは、後代のものながら、移界の例として取上げることが出来る。

大体に於いてヘブライでは垂直的に天と地を考え、この世から脱却して天に上ろうとする傾向が見られる。バベルの塔の説話で神が天から下り、ヤコブの梯の物語ではベテルで石を枕にした沙漠の人の天への憧憬があらわれる。

しかし、乳と蜜の流れる地を求めた事実全体が示すように、単に垂直的と云い切ることは出来ない。沙漠から沃地へ、とよりよき生活環境を求めた人間自然の情である。

新約に於いても伝道者ピリポがエチオピアの役人に洗礼を施して後姿を消した如き移界の例がある。

復活の記事も、昇天の描写も、更にイエスの変容の物語りも、いずれも移界の例として見る事が出来る。これらすべてに天が重要な役割を演じているし、移界の後の姿は肉体でなく、栄光の姿であることが注目される。問題は場所でなく、姿の質、更にそれを把握するものの把握の態度である。イエスの墓のところが山上とかは移界の把握の動機となつたのであるが、ことはその場所に止っていないで、把握するものが時と所を異にしても次第に増大し、従つて把握する人々の存する時と所も増大したのである。

パウロの復活の体験も、第三の天も、信徒が空中でキリストを迎えるという考えも当時の復活や天の思想を背景とする。當時天に段階が考えられていたが故にそれがパウロの思想にあらわれるのである。それは単なる神秘に止らない。神秘的な点がパウロ思想にあるけれども、彼が貧者や異教徒の救いのために地中海世界を広く旅行したのは、やはり地的なものから天的なものを求めた人の姿として見る事が出来る。天のエルサレムと地のエルサレムの対比もこれを裏書きする。

エリウージオンの園の如く、現世の理想化でなく、現世の否定の後に、新しくそれを肯定するという聖書的な移界の性格は、恩寵論の一環として解釈することが出来る。

伝道における適応の問題

塩 谷 悟

伝道のより多くの成果のために伝道者に望まれることは、伝道者が被伝道者並びに伝道地の諸々の事情に就いての充分な考慮と理解を持ち、それらにふさわしく伝道すること、換言すれば、伝道者が被伝道者の一人の如くなることである。然しこれは相手への妥協或は屈服を意味するのではなく、相手を自己の信仰へ導き入れるために、相手と同じ心になるあり方であり、かかる伝道の仕方の全体に於て考えられるのが、伝道に於ける適応 (adaptation) ということである。従つて、この態度は基督教の伝道史に於ける欧州主義とは全く相容れないものである。勿論、このような伝道態度は伝道宗教の歴史に於て数多く見受けられるが、ここではそれを頭著に示していると思われるイエズス会士、ロベルト・デ・ノビリ (Robert de Nobili 1577-1656) の印度のパラモン伝道に例をとつて、この問題を具体的に考察したいと思う。

ノビリは従来全く伝道に手を染め得なかつたパラモンへの伝道の道を拓くために、種々検討の結果、先ず彼等の立場に身を置くことを必要と感じ、その生活と知識の面に於て、パラモンの如くなる努力を始めた。彼は閑寂な小屋に住み、パラモン

の衣服、標識、結髪、聖紐、沐浴を採用し、食事は一日一回の米、ミルク、若干の植物、水等をとリ、それもバラモンの召使からのみ受けた。そして平常は決して小屋から外へ出ず、神秘的な孤独の中に沈潜し、かくてバラモンの苦行生活の最高の段階である世棄人 (samnyasi) としての生活を営んだ。そして他面に於て、彼はタミール語、テルグ語、サンスクリット語を学び、急速にこれらを会得することによって、多くの著作をもつし、印度哲学の深奥を究め、また印度の文学に造詣を深めると共に、特にヒンズーの聖典の研究に力を入れた。そしてやがて彼はバラモンが失つて得られない第四番目のヴェーダがあり、しかもそれが彼等の魂の救済に不可欠な靈的律法に就いて述べたものであることを知るに及んで、自分こそその靈的律法を齎す者であり、救いを得なければ我が教えに聞けと告げることによって、バラモンの考え方に適合することが出来た。ノビリはこのような生活様式のバラモン化と、知的な面でも彼等と結びつきを得る道を拓いた後、これを手がかりとして徐々にはあるがバラモンの伝道に当つたのである。彼は伝道開始の一六〇七年に若干の者に洗礼を施すことに成功し、しかも彼は迷信や偶像崇拜に関することは廃せしめたが、政治的社会的慣習や風俗はすべて改宗を容易ならしめたのである。

右に見たようなノビリのやり方には多くの批判がなされたが、ここでは適応の問題に関係を持つ三つの批判を取り挙げた。

(一)ノビリはバラモンの標識、聖紐を採用し、改宗者にもそれ

らを許すことによつて、背教者或は偶像崇拜者となつた。

(二)ノビリの土語による著述は、印度的な表現形式を多く採り入れているので、基督教を正しく伝えないで却つて歪めてい

る。

(三)ノビリはバラモンに変装したり、第五番目のヴェーダを偽造したりして、虚偽をなした。

これらの批判をめぐる詳細に就いては、紙面の都合上触れることが出来ないが、それらが適応に就いて教えることのみを記すならば、(一)は宗教的な意味を持つて疑われるような慣習や風俗への適応は極めて慎重を要すること、(二)は土語をマスターしても、即ち伝道を有利に導くと思われるものに結びつきを得ても、その利用の仕方がむづかしいことを示すと共に、適応に於ける変形にも限界のあることを暗示している。また(三)の虚偽はバラモンを改宗させるための虚偽、云わば敬虔なる虚偽であるが、これは伝道に於ける目的と手段の問題を示唆するものがあり、より根本的には伝道に於ける適応の是非の問題をも含蓄していると思われる。

要するに、ノビリの伝道を通して適応に就いて知り得ることは、適応は結局のところ、伝道対象への結びつきを獲得するための方法として考えられることであり、なんとかして相手を自己の信仰に導き入れたいという救済の熱意から生れるものであるということである。そして、この適応ということは、伝道宗教がその伝道の処女地へ浸透せんとする場合に、また伝道者と被伝道者との間に於ける文化的社会的精神的な溝が大である場

合に、特に必要なことであり且つ慎重を要することであると考
えられる。

トマス・アクイナスの信仰論

小 山 宙 丸

1

トマス・アクイナスに於て、信仰 (Fides) は一つの倫理的
徳として考えられている。そしてトマスの倫理学は、他の部門
に於てと同じように、アリストテレスに負う所が非常に多いの
であるが、徳目の点で両者を区別する一つの重要な相違点があ
る。それはアリストテレスには全然なく、トマスに於ては最高
の徳目と考えられている神学的徳 (対神徳、超自然的徳 *virtu-
tes theologicae*) である。これがパウロのコリント後者 (十三の
十三) に基づいていることは明らかと思われるが、これは信
仰、希望、愛の三つである。トマスは信仰を第一の徳と考えて
いる。この三つの神学的徳の中、信仰が第一のものと考えらる
のは、希望、愛が意志により多くかゝるのに反して、信仰はよ
り多く知性にかゝるからである。そして信仰はトマスによつ
て知性的徳とされるのである。更にトマスは学や他の知性的徳
よりも、信仰に最大の確実性を帰するのである。「信仰は端的
にはより確実である。しかし他のものは相対的には、即ち我々

に關する限り、より確実である」。(神学大全二ノ二、四問題八
項)

2

さて次にトマスの以上の考えの根拠を調べてみたい。先ずト
マスが自己の信仰論を述べる際に、よくその拠り所としてヘブ
ル書 (十一の一) の「信仰とは、望んでいることがらを確信
し、まだ見ていない事実を確認することである。」を引用する。
これをトマスは次の言葉でいゝかえられるとしている。「信仰
は、知性がまだ見ないものに同意しながら、それによって我々
の中に永遠の生がはじめられる心の習性である」。(神学大全二
の二、4の1) さてここで問題になるのは、知性がまだ見ない
ものに同意するということである。トマスによれば、信仰は知
識と臆見との中間のものである、という。即ち信仰は確固たる
同意という点で知識と同じであり、その点で臆見と異なる。所
が知られ得ないものにかゝるといふ点で臆見と同じであり、
その点で知識と異なる。知られ得ないものへの同意とはどうい
うことであるか。トマスはこれには思考と共に意志が参加す
る、と説明している。そして意志が参加する以上、その同意に
疑いが起ることは防ぎ得ないとしている。さて以上の信仰を知
識と臆見の中間的なものと考える分析には、それだけに関する
限り、これに最大の確実性を帰し得る理由は何ら見出され得な
い。トマスは書いている。「信仰に屬するものを験すために、聖
なるものによって引用される諸理由は証明的 (demonstrativa)

なものではなく、信仰に示されるものが不可能なものではないことを明らかにする或る説得的なもの (persuasions) である。或はそれらは信仰の原理から、即ち聖書の權威から出てくる。しかし自然的に知られる原理から万人に対して或るものが験されるように、これらの原理から信ずる者に対して或るものが験されるのである」。(同書二の二、1の5) トマスはこゝで信仰に普遍性を考えていないことは明らかである。それ故最大の確実性といふながら、普遍性を持たない確実性を考えていることになる。従って信仰の確実考の理由は、信仰の対象の性質が要求するもののように思われる。即ち或る対象を信ずれば、その対象の要求する性質を当然信じなければならぬだろう。つまりさきの「我我に關する限り」を認識論的に解釈するならば、信仰に確実性を帰し得ない。そうではなくて端的に「確実性の原因から (ex causa certitudinis)」から考え得る時に、信仰に確実性を帰し得るのである。

第四部会

大乘涅槃經における菩薩道について

河村孝照

涅槃部に属する經典は、いずれも釈尊の入滅を主題とし、それに種々の立場から觀察省慮を加えたものであって、そのうち大乘に属する主要なものは法顯訳の六卷泥恒經と、曇無讖訳の四十卷本ないし三十六卷本などがあげられるが、いまは中国、日本の古聖賢が主として依用した南本と称される三十六卷本、北本と称される四十卷本を資料として研究を進めた。

大涅槃經のもっとも特色とする思想は仏性論であることは、従来、指摘されてきたところであり、また菩薩思想に關しても仏性論をよりどころとして論述が展開されている。このことは大涅槃經における菩薩道の、他の諸經論における菩薩に對する顕著な特異点であるということが出来る。以下、概略を述べてその意義を尋ねてみよう。

まず、大涅槃經は、いかなるものを名づけて菩薩と称しているか。

經は各章にあって聽衆を設定して法を説くが、序品の列座の

衆は大乗第一空行を成就し方便密教を顯發しようとするものであるとし、純陀品では純陀に代表せられる在家の大衆のために二種施食の果報無差別を説いて法身常住をさとらしめ、哀歎品に至っては一切衆生を説いて如来の秘密藏の中に安住せしめるとして法身、般若、解脱の三徳の不縱不横を説いて常、樂、我、淨が眞の涅槃であると教え、長寿品において法を菩薩に付すと説いて、此の經を持するものはみな菩薩であるとして、聽聞者の機根を菩薩においている。さらに獅子吼品において仏性の遍在を強調し、迦葉品に至れば断善根者一闍提の成仏をも説くに至り、一闍提より仏に至る各種の衆生も菩薩行の成滿に到る一階程を頭わしたものであるといい、これらを一貫して、經は仏性を有するもの、心あるもの、すなわち菩薩であると主張している。

ではかかる菩薩の実践修行についてはいかように經は説いているかといえは、仏性論の構造より演繹されているということが理解できる。經は、菩薩の行法的目標は「仏性を見る」(邪正品)ことであるとし、さらに仏性と行法との關係を論じて「衆生の仏性も亦た二種の因あり、一つには正因、二つには縁因なり。正因とは諸の衆生をいい、縁因とは六ハラミツをいう」(獅子吼品)といい、また正因とは仏性であり、縁因とは發菩提心である(同品)ともいう。さらに修習たる了因をもあげている(同品)。正因である衆生の仏性は縁因たる六ハラミツ、また菩提心によつてみることができ、また了因としての修習にもよるといふのである。この修行論において、(1)仏性戒を

強調していること、(2)菩薩の階位説において独自の見解を示すところがあること、(3)ことさらに苦行を誤していること、この三点は、他の諸経論にみられない大涅槃經に説かれた菩薩道の特色である。

經は六ハラミツについては他の經典の説くところに譲り、「仏性をみる」重要な徳目として戒を説いた。「一切衆生に仏性ありと雖ども、要す持戒に由りて然して後乃ち見る。仏性を見るに因りて阿耨菩提を成ずることを得」(邪正品)るのであるという。仏性戒を説く經典としては本經が最初であると考えられるから、これは他の諸経論と比較して際だった特徴となさるべきであろう。階位説にあつては第六地を不退地とする点では大品般若、十地經などの所説と相応するが十地に至つても、真如を少見するのみと説くことは他のいづれとも異なり、また仏性の徳をもつて各階位の心の様相を示していることも他に例をみない。不退を試みるために苦行せよと説くこともまた同様である。このように本經に説かれた菩薩道は仏性論の裏づけをもつたために、菩薩論及び実践修行論における理論的構成に成功し、これは大乘菩薩道論に大きく貢献したといえよう。また本經が創唱した仏性戒は中国、日本の大乘仏教に大きな影響を与えた梵網經などにうけつがれている。これもまた菩薩思想史の上でじゅうぶん評価しうるものと思う。

御文章についての一考察

松 塚 豊 茂

『御文章』の本質は「後生たすけたまへと弥陀たのみ」にかかる救済の必然性にある。後生の問題は根本的な救済への宗教的希求ではあるが、それはさしあたり自己存在を徹底的に超えたところから超越的な生命そのものの根源から問われる宗教的問いとして現われる。「もしいだいまも無常のかげきたりてきそひなば……」(第十一観)、「我身にわろきいたずらものなりともひつめて……」(第十二観)の仰せの如く、『御文章』はその問いが死と罪を内実とすることゝ教えている。死と罪は根本において一つの問題ではあるが、それが交互に織りなされて問いつめられるとき、われわれは世界の限界そのものに立たしめられる。従つて後生の問題が後生の問題として生起する場所は自己の切り開く場所ではなく、超越的なものによつて切り開かれた場所であらなければならない。その意味でその場所は他力的超越的性格をもつていふ言える。このような性格を含む問いに、何らかの内面的、自力的性格を残すようなところから答えようとするのが方便の立場である。そこで問いが、まさにそれに相應する場所において答えられていないのである。方便の立場はそれ故に「救済の必然性」を証しするよりも、むしろそれによつて破られるところに真義がある。従つて超越者から発せられ

た問いは、どこまでも超越者にかえされなければならない。「後生たすけたまへ」というところには、如何なる意味においても自己が残されてはならない。(それ故に宗教的救済は単なる自己の救済ではない。他の一切のものの救済においてははじめて自己の救済が成立するとき救済であり、その意味においてむしろ世界の救済である。) これは「たのめ」がすでに自己の切りこみではなく、根本において超越者のそれとしてのみ成立することを意味する。蓮如上人が「南無阿弥陀仏とのめ」(第十四帖)と言われたのは、「たのめ」の成立する場所を端的に証されたのである。それ故にこの場所の超越性において、「たのめ」は宗教的問いがそれ自身の絶対的自発性をもってその無限の本質を開示する瞬間であると言える。

扱て「問い―答え」は根本的に一つのものであり、それを救済の必然性が貫くのであるから、それを見る方向の相違によりその全体が「たのめ」であり、或は「たすける」である。この「問い」「答え」の相互転入媒介は、「問い」の側からは死と罪の徹底であるが、「答え」の側からは死と罪を超えしめられることである。蓮如上人に依ればこの場所は名号としてとらえられているから、名号は「生死無常、罪業深重」の自覚の成立する場所であると共に、「三世の業障一時につみきえて」(第五帖)「……身をすてて仏身を証する」(第十五帖)場所である。つまり名号は死と罪がその徹底において、その根源的な Realität のまま、非化透徹される場所であると言える。

しかもその場所は単に超越者にかえすことも、単に自己にか

えすことも出来ない。むしろ名号においてのみ超越者(阿弥陀仏)の全体と自己の全体が現成するのであり、そしてその全体が絶対的に一つである。これが仏凡一体に外ならぬと考えられ、救済の必然性の成立する究極的な根拠もまたここに見出されるところである。そこでは超越者の全体が現成する故に、自己も根本悪による自己内閉鎖性・自己集中性を破られて真に開かれた実存になる。そこでは自己の全体が現成する故に、超越者も客観性観念性を脱してそのまま実存になる。

つまり名号は通常絶対的に矛盾対立すると考えられる二契機が、一つなるものとしてその真理を証明し合う場、根源的な照明の場である。

『御文章』の本質である救済の必然性は、このようなところからいわゆる願力自然として成立するのであるが、それはまた死と罪の徹底でもあるかぎり少くとも原理的には悲劇的な存在層に収斂するニヒリズムを問題とし得るような具体性をもつと考えられる。古典的な宗教哲学の立場が例えばニーチェのニヒリズムのような立場の出現によって問題のとなつた今日、『御文章』の渝らぬ新しさもここに胚胎しているのではなからうか。

弘法大師における兼学綜通の

精神について

「……三世、如来兼学、而成二大覺、十方、賢聖綜通、而証遍知。……經曰、初阿闍梨兼綜衆芸、……真俗不離我師雅言。……欲証、仏智、不可局執。……」

まず大師著作中、これに類する諸表現を取挙げ、それらが若干用語を異にしても、結局のところ、兼学して局執なく、綜通して糝り泥まざるべしとの、一貫した大師の精神が強調されていることを明かにし、次に中国を背景とする九流六芸のほかに、印度を背景とする五明十八大論の相補的兼学を可能にする歴史的条件をもっていただけでなく、法統において、兼学の風は既に大師にとり一つの所与環境であったことに注意しながら、大師の、内面的理念による批判的統括、総合的理解の態度を忘れぬ本来面目を文証した。八宗兼学をいう場合も、一応、本末・内外・本宗傍学を区別し、本を忘れず、末に走らぬ在り方が示され、また、兼学困難なものが一向に励むべき本業、即ち金剛業、胎藏業、声明業の夫々の修行にあつても、狭義の兼学兼習が厳しく要求され、特に梵字の習学は、三業の人に同じように要望されていたことを特色として論じた。

大師における兼学綜通の精神は、大日経具緣品に説かれる「初阿闍梨兼綜衆芸」の精神に導かれるものの如く、更には大師の資質の偉大と飽くなき努力、時代環境・仏縁とが重なり合つて、文字通り六芸五明に通達されたものといえる。この兼綜精神の顕われは大師全人格の具体的表現から解釈されるべきであるが、特に哲学的、宗教的、倫理的に高度の思想体系としては、十住心論・秘蔵宝鑰などの教判書に典型を見うる。則ち

三國流伝、過去一切の諸思想を、批判的に包括綜合して、大師による価値体系に於て位置づけられたのは兼綜の理念に貫かれた大師精神の当然の結果である。また、吽字義の一本を見ても「次明、以此一字、通撰諸經論等、所明理。且大日経及金剛頂経所明、皆不過此菩提、為因大悲、為根方便、為究竟、之三句上。若撰広、就略撰末、歸本。則一切教義不過此、三句、束此、三句、以為一、吽字、広而不亂、略而不漏。此即如来不思議、力、法然加持、所為也。雖千經万論、亦不出此、三句一字。」此、吽、以四字、成二字。所謂四字者阿訶訶摩。阿、法身、義。訶、報身、義。汗、心身、義。麼、化身、義。挙、此、四種、撰、彼、諸法、無所不括。」とある。こうした表現に端的な兼綜精神の実りが見られ、博にして約、兼にして綜の具現がある。

更に声字実相義を引用して、「彼、字母者梵書、阿字等乃至呵字等是。此阿字等、則法身如来、一名字密号、乃至天竜鬼等亦具此名。名之根本、法身為根源。從彼流出、稍、輕、為世流布、言而已。若知実義、則名真言、不知根源、名妄語。云々」と。すべて根本からものを考える法身の哲学であるが、しかし「法身在何、不違、即身。智体云何、我心、甚近」という法語のある点からも阿字は法身の象徴であり、大師の思想は、象徴に撰せられた無量の法門であることを論じた。もし大師が現代に在すなら、諸々の清新なる宗教、哲学を洋の東西隔てなく兼学同化し、諸科学の成果をも傍学して研究され、然もやはり、人生問題を象徴的に最大の関心事としつつ、一大綜合

学を打立て、その内容は豊富となり来ったものと思う。これは幾多の文証から推論される兼学綜通の精神である。しかし兼綜すべき、衆芸の内容において、今日進歩したものは、主として科学技術の面であり、人生問題については現代といえども上代と大差あるまい。而して今日的に兼綜してゆく困難は、教えそのものにあるというより、宗教と社会との関連における適応性の有無にかかっている。大師はいみじくも「乍ニ与テ乍ニ廢ス実ニ由リ人也。時ニ至リ人叶道被無窮。人時梓楸教則墜地」（詳しい全文は日本仏教学会機関誌「日本仏教」に掲載予定）といわれている。時は人の力で如何ともしがたいものがあるが時機に符合させる力をもつものは、人である。故に大師の兼学綜通の精神は、時至り人叶うべく、極めて発展的に理解されるべきものであり、大いに現代的意義を獲得すべきであろう。

坐禅と坐忘

藤 吉 慈 海

坐禅の究極的な意味は、維摩経に「滅定を起たずして諸威儀を現す」とか、「道法を捨てずして凡夫の事を現す」というところにある。したがって、坐禅はただ静かに坐って精神を統一し、三昧に住することがその究極ではなく、滅定をはなれず現

実の場において積極的に働くことである。禅において「万法一に帰す、一もまた守らず」と言われる所以である。禅には守一性があると同時に、一もまた守らずというような、積極的な活動性、創造性があることを忘れてはならぬ。

これに対し、莊子大宗師篇に見られる坐忘はその表現は坐禅とよく似ているが、両者の間には根本的相異がある。莊子の坐忘も分別知を放下した無心の境地と解せられるが、坐忘という限り、守一性が強く、坐禅のような一もまた守らずという積極性は乏しいように思われる。莊子に説くような坐忘の觀念は道士に受け継がれて発展し、道教思想の中で一つの重要な位置を占めるにいたった。坐忘について闡説した道教関係の文献は多いが、司馬承禎（六四四―七三五）の坐忘論は代表的なものである。この坐忘論は敬信・斷縁・収心・簡事・真觀によって泰定を得て坐忘し、得道することを述べたものであるが、その中には老子、莊子のほか、靈宝經、西昇經等道教經典の文句が多く引用され、修道の階次を説いている。道藏本には坐忘秘要がこれに附せられ、坐忘に必要な心得が書かれている。そのうち「夫得道之人、心有五時、身有七候」として、得道のプロセスを体験的に述べている。心の五時とは「一動多静少、二動静相半、三静多動少、四無事触還動、五心与道合、触而不動、心至此地、始得安樂、罪垢滅尽、無復煩惱」と説明している。さらに身の七候とは「一挙動順時、容色和悦、二夙疾普消、身心輕爽、三填補天傷、還元復命、四延数千歳、名日仙人、五鍊形為气、名日真人、六鍊氣成神、名日神人、七鍊神合道、名日至人」

とあって得道の人には心身に五時七候のあるべきことを述べている。かくの如く道教では身体の問題がかなり重視せられ、長生、不死が多く説かれている。

莊子自身は不死の探究を第二義的なものとしていたようであるが、逍遙遊の中には藐姑射之山の神人について、断穀・行氣・冥想等の諸術が説かれている。莊子以後、これらの術はあまり行われず、六朝時代の道士により多くの関心が持たれたようである。しかしマスベロも言うように、この道教神秘主義の最高の段階である坐忘はあまり注意されず、道教の齊會等の熱狂的エクスタシーに変わって行った。これはもちろん坐忘とは言えないが、莊子の坐忘も道教に説く坐忘もやはり無心とか忘我の境といわれるような一つの心理的体験であって、了々常知の覚悟を現成する坐忘とは異なるようである。たとえ坐忘のプロセスにおいて、坐忘に類する体験があるとしても、坐忘はそれを遙かに超えて、積極的創造性を持つものである。

坐忘に一番近い道教の内観法としての存思といえども、その実は養生の術である。それは肉体内の神々を昼夜黙想すれば自ら長生が得られるとするのであって、般若の智慧を得て、大自覚にいたらんとする坐忘とは、その目的を異にする。しかし、坐忘にしても坐忘にしても、人間の究極的自覚に導く内観の法として、共に坐るといふ身体的姿態に密接に結びついていることは、欧米の宗教に見られない東洋の宗教の一特徴をなすと言えようか。いづれにしても、坐忘には神仙方術的契機の稀薄なることと、そのなかに積極的創造性を内包していることとは、坐

忘に見られない坐忘の二大特質であって、中国における仏教と老荘思想の系列との一つの相違面を示しているように思われる。

親鸞聖人と懺悔

桐 溪 順 忍

罪惡の自覚が深まると、惡の拒否性から必ず「悔ゆる」心「わびる」心が生じて来るものである。その心を仏教では「懺悔」(サンゲ)または慚愧といっておる。だから惡の自覚と懺悔とは必然關係があり、惡の自覚の強い人は、必ず悔ゆる心が生じ、懺悔するのが当然である。善導大師が深く懺悔され、天台教学において五悔(懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願)が力説され、キリスト教においても懺悔が重要な地位をもつのは当然である。然るに罪惡の自覚においては古今にその比を見ない親鸞聖人が、悔ゆる心、わび心の表現が多いのに、懺悔の語は自身の言葉としては一度も用いてないのは何故であろうか。

親鸞聖人の人間觀(自己觀)は、常に罪惡深重、煩惱具足の極重の惡人とされており、従って「わびる心」の盛んであったことは、教行信証の信卷末に「悲しき哉、愚禿親鸞、愛欲の広海に沈没し中略 恥すべし、傷むべし」とあり、正像末和讃には「淨土真宗に歸すれども、真実の心はありがたし」等と悲歎述

懐かれておるので、悔ゆる心、わびる心の強かったことを知ることが出来る。

しかし、懺悔という語は、善導和讃に「真心徹到するひとは、金剛心なりければ、三品の懺悔するひとと、ひとしと宗師はのたまへり」と、また尊号真像銘文の善導大師像の讃文の「称仏六字即嘆仏、即懺悔」の解釈に「即懺悔というは、南無阿弥陀仏をとまふるは、すなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也」と、正像末和讃に「無慚無愧のこの身にて中略弥陀廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ」、「如来の廻向をたのまでは、無慚無愧にてはてぞせん」とあるだけで、特に往生礼讃の懺悔の文は教行信証の化巻に引用される意味のある場合が多いのだから、聖人は自身の語として用いられなかつたばかりではなく、積極的に否定せんとする意志さえうかがわれるのである。

慚愧の語義は、有部毘奈耶卷一五〇註に「懺摩と言うは此方に正訳せば容恕・容認・首謝を乞うに当るの義なり。若し誤りて前人に触れ、歡喜を乞わんと欲せば皆懺摩という。大小を問うことなくみな此説に同じ。若し悔罪ならばも阿鉢底提舍那と云う。阿鉢底は是れ罪、提舍那是是れ説、応に説罪というべし。懺悔というは懺は是れ西音、悔は是れ東音、請恕に当らず復説罪に非ず。誠に由致なし」という。しかし、天台の觀經疏、道宣の羯磨疏などは懺摩を訳して悔過としておる。

懺悔の目的は、金光明経をはじめとして、悉く滅罪のため

ある。懺悔の種類と方法は、心地觀經、金光明経玄義などによると、理懺と事懺との二種を示し、理懺とは実相を念じ、一切空を觀ずる理觀であり、事懺とは具体的に自己の犯した罪を悔ゆることである。その事懺の方法としては、羯磨疏卷一には三種を示し、一、衆法懺、四人以上の僧中で行う、二、対首讞師一人に対して行う、三、心念懺—本尊に対し、本尊を念じ行う。である。これらの方法で罪を告白して滅罪するという。

親鸞聖人は何故に懺悔の語を自分自身の上に用いられなかつたか。

一、如来廻向の信心(善導和讃) 称名(尊号真像銘文)には懺悔の徳があるから、別に懺悔の形式を用いなくもよい。これは当時広く考えられておった理懺と相通するものがある。

二、懺悔の、告白と滅罪思想に強い抵抗を感じたからでないか。告白の誇張化、形式化、滅罪思想の罪惡に対する甘さなど、當時行われた懺悔に対する抵抗感となったのではないか。

三、懺悔、慚愧もなし得ない自己だという罪惡の反省から。しかも、それが救済に結びつき、転悪成善転悪成徳として、罪惡が歡喜の因となる。

法華三部經に現れたる「法」の論理
について

横山哲

無量義經(開經)、妙法蓮華經、仏説觀普賢菩薩行法經(結經)の法華三部經は、仏説である「三法印」の根本原理を基にした大乘經典であるが、妙法蓮華經には「四諦」「開三頭一」及び「久遠実成」の三法門を有し、開經、結經と併せて一貫せる仏陀の教説が現われている。

これらの三部經の中に流れる「法」の論理を見るに、それは「縁起の法」であり、「空」であり、而も「相對空」に非ずして、「絶対空」「真空」「相即の論理」を有するのである。

今、その三部經の中から「絶対空の論理」に該当する例を用いて論じよう。

觀普賢經の中に「但だ当に大乘を誦し第一義を思念すべし。……法の空無相を觀すべし。……若し懺悔せんと欲せば端坐して実相を思え」とあるが、この「第一義」「空無相」「実相」はすべて絶対空なのである。

又、無量義經に「当に一切諸經は自ら本来今、性相空寂にして……猶お虚空の如く二法有ること無しと觀察すべし」とあり、差別変化を離れ超越した、一貫せる永遠に変わらぬ平等の理である「法」の根本を「空寂」であると、絶対の眞理を前提し、

第二段に、一切法(あらゆる現象、事物)の眞実の性質として、「法の相是の如くして是の如き法を生ず」「法の相是の如くして是の如き法を異す」「法の相是の如くして是の如き法を滅す」と、「生、住、異、滅」の四相を大きく示し、次に更に住、異、滅も亦復是の如し」と、「住・異・滅・生」「異・滅

・生・住」「滅・生・住・異」の細かな変化をあげ、第三段に、「次に復諦かに一切の諸法は念々に住せず、新々に生滅すと觀じ」と示し、

以上で終れりと固定的なものとしなくて、第四段に、更に直ちに「復即時に、生、住、異、滅すと觀ぜよ」と、二重否定の転換をしているのである。

随つて法の実相は、このように瞬時も絶え間なく変る性質を有するのであり、その変化の中に不変の一定の法則があるのである。それをあるが、まゝに見ること、即ち、主体自身がある特定の見地とか、行為とか、境涯とかに滞り執著することをどこまでも否定し、払い尽して行かなければならないのである。

それは無量義經の「無量義者。從二法一。生。其一法者。即無相也。如是無相、無相不相。不無相無相。名為実相」と、觀ずることにあたるものであり、

又、法華經の藥師論品の「如来は是れ一相一味の法なりと知り。所謂、解脫相・離相・滅相にして終に空に歸す」の「解脫相」を転じて「離相」となり、その「離相」に止らずして復即時に二転して「滅相」を説くものに當る。嚴密にはその「滅相」にも止らないところに眞の「滅相」があり、その「空」とそ眞の「空寂」「絶対空」なのである。

このような「復即時に」の二重否定の論理は、アリストテレスの形式論理でもなく、又、ヘーゲルの動的發展的ではあるが、抽象化、形式化に陥っている弁証法の論理でもなく、「空」「假」「中」を弁証法の發展契機の何れの瞬間に於ても他の契

機を自らの中に包みながら、根源的時間、絶対的現在時間（過去を含み、未来を孕む現在の一時）に於て、弁証法の究極の姿に於て捉えらるる最も動的であり、最も具体的であり、最も主体的なものなのである。

「復即時に」の二重否定は、真の絶対否定で、もはや如何なる意味に於ても背後に否定するものを残さない。否定するものと、否定されるものとの対立を超えたもので、それは絶対否定されたものがそのまま絶対肯定であるところの「絶対否定即絶対肯定」なのである。それは宇宙一切の万有が万有として有る、ありのままのものをありのままに見る「諸法実相」の如は観に外ならない。有を単に否定するのではなく、有を有として有たらしめる「真空観」である「絶対空」「相即の論理」を、法華三部経の中に見出し得るのである。

このように、弁証法論理を媒介として「空観」を考察することとは、仏教の現代的思惟の中で解くところの一つの重要な手ばかりであるが、それは単なる知的な「理」によつたものではない。「理」と「事行」による一切種智、絶対智、無礙智の立場でなければならぬ。即ち「事の一念三千」の体得であり、「三昧」と「一切種智」「定」と「慧」と常に密接に相連り、一体となつたところに於て、解り易く言えば、「自他一体」たる「無我の実践」の宗教的体験、覚体験に於て始めて捉えられて行くものであろう。

この「絶対空」の論理性は、今後哲学的宗教的原理として、高い指導性を發揮し得るものと思われる。

敦煌本『阿弥陀経』について

井ノ口 泰淳

羅什訳『阿弥陀経』の流伝や異本の問題については、今迄も度々論じられて来たが、敦煌出土写経中に見られる『阿弥陀経』の諸本を詳しく調べる事によつて、今迄未解決のまま残されて来た二、三の疑問について幾らかの新しい事実とそれに基く私見を提供し度い。

羅什訳『阿弥陀経』はスタイン本中に四六、北京本中に八二点、ペリオ本中に四点存している。スタイン蒐集中四六点という数は必ずしも多いとは言えないが『仏頂尊勝陀羅尼』等と並んでB級に位するものである。合計一三二点中、紀年を有するものは四点（長寿三年ⅡS三五四二、景竜三年ⅡS二四二四、開元八年ⅡS一九一〇、開元十六年Ⅱ芥四〇）に属している。この僅かな紀年経のみによつて全体の書写年代を決定することは出来ないが、書風上から見ても、敦煌本阿弥陀経の多くは盛唐期以後に属し、初唐以前に遡るものは極めて乏しいようである。この事は、竜門石窟における紀年造像銘中阿弥陀仏に關するものが一例を除いてすべて六五〇年以降であり全數一二二点中一一〇点が七世紀後半即ち初唐末より盛唐にかけてのものである事と對比して、弥陀信仰乃至『阿弥陀経』信仰の勃興期を示すものと考えられし、又それと同時に『阿弥陀経』の受持

が時期的に言つて唐初に於ける密教の流行に強く影響されたものであろうことも当然考えられるところである。

所謂襄陽石刻阿弥陀經に存する「一心不乱」文次下の二十一字（又は二十五字）加入文はそれと類似の加入文を有するものが一点存するのみであつて（地京本服五八）しかもこの写經の書字は恐らく版義軍時代と考えられる。従つて、隋代にこのような異本が已に存在していたとするよりは、むしろ、唐末五代に於て、南朝系仏教の中に於いて、この形の阿弥陀經が受持されたと考うべきでなからうか。

經末に陀羅尼を附したものはスタイン本十一、地京本十六、ベリオ本一で内、夫々三部は更にその後に功德文が附加されている。陀羅尼文はS三一七のみが「無量寿仏説往生淨土呪」（五一字）で、他はすべて「阿弥陀仏（所）説呪」（八九字）である。この二種の陀羅尼は恐らく実又難陀訳「甘露陀羅尼呪」の略抄か、あるいは逆に実又難陀訳の原始形を示すものと考えられるから、六世紀中頃から神呪を附した阿弥陀經の行われたとする説を認めることは出来ない。襄陽石經を隋または陳梁代のものとするときは、この石經が卷末に神呪を附するものとするならば、否定されるべきであると思う。この私見は一応、「甘露陀羅尼呪」が実又難陀訳であるという事を事実として認めた上での立論であるが、この呪は唯、高麗版大藏經にのみ伝えられ、宋元明の諸版に欠けている事、及び開元録その他に於て、実又難陀訳出の記事の存しないこと等からして、彼の訳出については疑わしい点も存している。しかし「阿弥陀仏説呪」を附した阿弥

陀經で開元八年（七二〇）の紀年を有するもの（S、一九一〇）も存するので、実又難陀訳かどうかは別として、この時期に「甘露陀羅尼呪」に類似した呪文が行われていた事は明らかである。

六方段以下に我が国流布本と藏經本との間に若干の語句の差異の存することは古くから教義上からも問題とされて来た。この点では流布本系のものスタイン本中に二八、北京本中に五四、藏經本系のものスタイン本中に九、北京本中に一点なしており、流布本系のもの圧倒的に多く、しかも「阿弥陀仏説呪」を附するものは一点（秋九七）を除いてすべて流布本系である。藏經本系でこの呪を有するものとして、他に法照の『五会念仏誦經觀行儀卷中』（P二〇六〇）（大曆九年撰）があり秋九七はこの書と同一体裁をとつて両者の關係の深いことが知られ、恐らくは藏經本系阿弥陀に呪が附せられたのは法照（八世紀後半）以後であらうか。なお、現今、中国で日常常用されている阿弥陀經はすべて藏經本系でしかもその末尾に「抜一切業障往生淨土神呪」（五九字）が附せられている。この神呪は、さきの「往生淨土呪」（五一字）の中途に八字を加入したものである。「阿弥陀仏説呪」（八九字）を含むこれら三種の神呪成立の前後關係は、陀羅尼が一般にそうであるように、短いものから長いものへと増広されたものと考えれば、この形のもの恐らく宋代に成立したものであらう。

金剛頂經徧調伏品について

八 田 幸 雄

この徧調伏品は金剛頂經の教理の展開から蓮華部をとりあげ、その義的立場から金剛界の世界内容を明らかにしようとするものである。そこでこの蓮華部の大悲方便を象徴する觀世音菩薩を主尊とし、その尊の理想とする働きを當時民間に信仰されていた諸々の觀世音菩薩を金剛界マンダラの形式に組織され、種々な觀世音菩薩の大悲発現が衆生の自性清淨心を開示せしめられ、現存在の主体自身が無限の大悲に攝取せられて法身大日との交りを得て金剛界マンダラの宗教体験を証得することを述べているのである。以下その事を明らかにしよう。

そこでマンダラを画くことを経典に記した後、そのマンダラの諸尊の真言ダラニが説かれてある。このダラニを西蔵大蔵經を参照し梵語に還元し徧調伏品の大三法羯の四曼のそれを金剛界品のダラニと、それぞれ比較してみた。そうすることにによりこの徧調伏品のマンダラの各尊の特色、ひいてはこのダラニの性格からこのマンダラの性格が明かとなるのである。先ず金剛界品は一般に Vajra なる語を尊名に冠するが、徧調伏品は Padma なる語を冠していることで、これは蓮華部の立場から金剛界の世界を開こうとすることを示すものである。次いで金剛界品の尊名に Padma を附するだけでなく胎藏界マンダラ觀音院

に出でくるような觀音部諸尊の尊名が併び唱えられ、又それのみが代置せられているのである。以下それについて述べよう。南方に位置する宝光幢笑の四菩薩には Bhrikuti (毗俱隄) Surya (日光)・Candra-prabha (月光)・Ekadasa-mukha (十一面觀音) の名があり、西方に位置する法利因語の四菩薩には Tara (多羅菩薩)・Kumara (童子天)・Nila-Kantha (青頸觀音)・Pandravasi (白処觀音) の名がある。更には四門の鈎索鎖の三菩薩には、Hagagaiya (馬頭觀音)・Amogha-Pasa (不空羂索觀音)・Samkara (骨鎖・大自在天) の語が存するのである。

そこでこれ等諸觀音の性格の概略を述べると、毗俱隄尊は密号を降伏金剛といい大悲により見慢、我執を摧伏する忿怒尊であり、日光尊は除障の意味を持ち、月光尊は衆生の心中にある清淨心が法界に遍滿することを示し、十一面觀音は蓮華部の妙成就の徳があり成就の喜びが大笑の世界に通ずる。次に多羅尊は大悲の涙を流し衆生を撰化し彼岸に至り諸法実現を体得せしめ、クマラ天は大自在天の子にして降三世品において降伏せられた大自在天はかえって仏法護持の重任を果すように転換せられるのであって、その子は衆生心が真理の世界に伸びゆくを示し、青頸觀音はそのもとシールバ神が大悲の心をもって衆生に代つて毒を呑み、頭が青くなつたように大悲心を示し、自処觀音は菩提心を表わすとともに觀音母にして蓮華部主である。次に馬頭觀音は蓮華部の忿怒明王であり、不空羂索は漏ることなく一切衆生を救済することを理想とし、シャンカラは大自在天の

名で前述の如く仏法護持を示し、特に理趣経においては清浄なる世界からは大日と同一視されている。

以上の事を概観するに金剛界諸尊に蓮華部諸尊を代置せしめてあるのは経典成立史的には恰も降三世品がそうであったように観音の原形がシーバ神の信仰と結びついていることから民間信仰を利用してシーバ教徒を仏教に帰入させようとしたものであろうが、一方教理の發展の本質面から見るとすれば観音諸尊の諸々の理想は金剛界マンダラの諸尊と相通するものが存するのである。ここに蓮華部の立場から主体の自我性を克服し大悲の義用を明かにしたものである。降三世品が大智の面から有限な自己存在の否定を説くならば、この遍調伏品は大悲なる無限の愛もそれは究極には自我の絶対否定であって本質的に大智の世界となり次の一切義成就品に展開するのである。

僧純『妙好人伝』の教化本的性格

佐々木倫生

前に『妙好人伝』の中の僧純の編纂した2・3・4・5各篇は唱導本であると規定した(宗教学研究一七四号)。ここでは更めてその性格を考えてみることにする。

妙好人の個人的言行を教化の場において、譬喩因縁として採

りあげることが、それが講録、談義でないならば極めて自然のことのように考えられる。「衆生智慧あさく聖旨に達せざるゆえに現に往生する人を記さずば勸進することを得ん」(四篇序―浄土論)という積極的な意図も当然である。従って唱導本の中における譬喩因縁としての個人的言行についての記述が独立してくることも自然であろう。このようにして教化本の性格を含みながらも個人的言行録としての『妙好人伝』を僧純は編纂したのである。

教化本を今仮りに直接的、間接的に分類し、間接的なものを教化の材料本と考え、直接的なものを読本的なものと唱導教本とに分けて考えるならば、『妙好人伝』は材料本でもあるし、読本でもある。この読本的なものは近縁的、具体的、日常的であれば、それだけ直接的な感銘が与えられる。しかし材料本として使用されれば必ずしも身辺にある具体的な事例でなくてもよい。往生伝類はそのような意味で唱導家にとって間接的なものであろうし、また一例をあげるならば菅原の智洞の『勸進本簿照』(宝曆十三年)は個人的言行を主体としたものではあるが、間接的教化本であろう(但しこれは唱導家の教本として口調なり話方まで指示してある)。「真宗全書」の目録部の中に示された様々な目録から勸化本は大部分除外されているが元禄時代から数多く出版された。しかし個人的言行録を主体にしたものは少いように考えられる。その意味で『妙好人伝』や『勸進本簿照』は特殊なものであり、妙好人の概念を拡大した場ととらえられるものである。

これらが教化本としての性格を帯びてくるのは形式的には、いわゆる三周説法、或いは起承転結を整える必要があるからだろうが、『妙好人伝』では解説的、補説的記事によって一応、その形式がとられてはいるし、また内容的には様々な主題を現実的な問題として採りあげ、複雑なものを含みながらも真実の信心を強調するという意図が明確である点で教化本としての性格が明らかになされている。今、僧純が集めた一〇六項目中、四一の事例を示している奇祥、奇瑞をとりあげてみるならば、一見してそのこと自体は篤信者の姿を歪曲したものと考えられるが、それは当時の一般的な宗教意識に対しての彼の関心が示されているものであり、同時に彼の考方が提出されていると思われる。元来、来迎の奇瑞に関しては中世以来、教学の底に流れていた問題であった。臨終来迎は親鸞の否定したものであることはいうまでもないが、臨終の瑞相については必ずしも後の教学者は否定しない。たとえば月筵（一六七—一七二九）は『真宗閑節』巻五を来迎の問題にあてているが、真宗では不來迎というが、無來迎ではない。来迎するかしないかは仏徳の関知するところであるから、終焉の靈威を忌み憚るのは祖意を知らないものである。奇瑞を見ることができるか否かは因縁によるのであるとする。また玄智（一七三四—一七九四）は『祥異伝』（『通紀』）において「異素不易感」という。僧純にもそのような考方があるが来迎の瑞相に止らず、奇瑞の概念を拡大して積極的にとりあげている。奇瑞の現象は「末代衆生の疑を散せんが為なり。また奇瑞をかしく給へるは平生業成の義を知

らしめ給ふなり」（『靈瑞篇』跋）という立場で奇瑞は積極的に肯定されている。

以上の奇瑞についての考方から仏智の不思議を知らしむるといふ意図が教化本としての性格を『妙好人伝』に与えた。それは彼の『日本往生伝和解』『孝子経和解』『靈瑞篇』に共通した態度であったし、彼の本領を物語るものである。

敦煌本『禪門秘要決』をめぐる諸問題

田 中 良 昭

禪門秘要決と題する敦煌本としてP二一〇四とS四〇三七の二本が鈴木博士によって紹介されている。その本文は一般に永嘉大師証道歌として知られている韻文であり、P本はその韻文全部を記しているが、S本は最初の十六句を記すのみで以下を欠いている。それに続いては両本とも「又」として一般に三祖僧璨の作とされている信心銘の一部、即ち流布本の頭初の十六句と以下十句を欠いて六句、更に以下百十二句を欠いて最後の二句と都合二十四句が記され、更に偈文三種、廻向文、讃文各一種がある。P本はここで終るがS本は更に六十六行にわたる数種の通俗的密呪とその功德力についての記述があるが、鈴木博士は触れておられない。

さてこの二本の他に禪門秘要決に関係のある二種の敦煌本としてS五六九二とS二一六五のあることに注目させられる。S

五六九二は紙をチグハグについであり、脱文もあって一貫性を欠いているが、その中に山僧歌、亡名和尚絶学箴と共に禪門秘決と題する韻文が含まれている。この禪門秘決の本文は禪門秘要決即ち証道歌ではなくて、それに続いて記されている信心銘とまったく一致するものである。ただ最後の五句は紙が切り取られたために欠文となっている。またS二一六五は表に亡名和尚絶学箴と誠肉偈、解親偈等の四偈があり、裏に坐禅銘、竜牙和上偈を含む八偈等と共に、又真覚和上云として十二句が掲げられているが、これがP本禪門秘要決中のものと一致している。

以上禪門秘要決に関する四本の敦煌本のうち、流布本証道歌の定本となっているのはP本のみで、S四〇三七では最初の十六句のみ、S五六九二に至っては禪門秘決と題しながら、証道歌の部分は全然なく、信心銘の一部が記されているに過ぎないということとはどのように考えられるであろうか。

まず禪門秘要決なる題名は、鈴木博士の推論の如く証道歌の異名又は原名であろう。そしてP本の題名の下に招覚大師一宿覚とあるのは、禪門秘要決の作者名を記したものであり、これが永嘉玄覚なることは祖堂集巻三に「一宿覚和尚。嗣六祖在温州。師諱玄覚。云々」とあることから明らかであろう。胡適博士はこのP本禪門秘要決は宋代太平興國五年（九八〇）代のもので、しかも西天二十八祖説を述べているからして玄覚とは関係なく、一宿覚という綽号を持った晩唐五代の招覚大師なる人の作であり、玄覚は鳥有先生なりとしている（胡適文存三集巻四）が、宇井博士は宝林伝（八〇一）に既に二十八祖説があり、

八〇〇年頃二十八祖説をとるものがあっても不合理でないことから、七五〇―八〇〇年頃には招覚大師一宿覚の禪門秘要決があったとみられ、玄覚は真覚大師とも一宿覚ともいわれた人であるから招覚大師一宿覚は玄覚その人であろうと推論されている（第二禪宗史研究）。勿論宇井博士もいわれている如く、二十八祖をいう所は後人の竄入であろうが、今S二一六五の真覚和上云の十二句がP本禪門秘要決中のものと一致することによって、これが永嘉玄覚のものなることが明白となった。一方信心銘は題名もなく流布本の六分の一にも満たない型をとっているが、既に百丈懷海（七二〇―八一四）の広録に三祖云として三方所にわたって信心銘からの引文があり、敦煌本中の「不識玄旨、徒勞念靜」の二句が広録に引用されていることから、既に八〇〇年頃にはこの句が三祖僧璨のものとしていたのであり、また他の引文が敦煌本にないことは敦煌本が原型を伝えたものでないことを示している。即ち敦煌本信心銘及びS本禪門秘要決は八〇〇年頃には存在したと思われる流布本に近い完全からの抜粋であり、その抜粋は禅僧の偶頌に対してその本来的な意味よりも、S四〇三七にみる呪文等と同様な、極めて通俗的な意味において関心が向けられてなされたものであり、唐宋末宋初における禅思想の通俗化一般化の一側面を示すものではないかと思われる。

蔵、三七(14)と。これ中道の一義で以て勝鬘經全旨を、いなそのまま全仏教を説破しようとしたものにはかならない。嘉祥教学は時に「冗漫」(宇井、支那仏教史 p.188)と評され、また勝鬘研究書としては聖徳太子「勝鬘經義疏」がはるかに『宝窟』よりすぐれたりとされる(明空「私鈔」、普寂『顯宗鈔』など)が、現代から見て吉蔵の学問的態度はたとえ冗漫の弊をなしても前来的研究成果に対し忠実であらうとしたものと言えるし、勝鬘研究のうえでも、しばしば「又仏法の根本大事を論ず。大事とは謂く、仏性なり。仏性は即ち自性清浄心なり」(自性清浄心段)とか「又此は仏法の大事を説かんと欲す。仏法の大事とは、所謂四諦なり。如来、世に出で初に四諦の法輪を転ず。小乗の人、執して究竟と為す。今、之を破せんと欲して、昔四諦を説けるは、此は是れ不了義の説、無量の四諦は是れ了義の説なるを明し、彼の小乗をして無量諦を知り、更に苦を知り、集を断じ、滅を証し、道を修し、成仏を得しむるなり」(無辺聖諦章段)とかの説をなして、「仏法の大事」「仏法の根本大事」と称しつつこれを論究するその家風には、つねに大局的達意的に仏教の本旨根本義を衝いていった所があるので、その内容説と共に教学の全風格において深く学ぶべきものがあるのでないか。宇井博士も、「法相宗を学ぶと竜樹の研究に入る機会がない。支那では、竜樹は天台宗、華嚴宗では高祖とせられるにも拘らず、其著書学説は却って天台宗、華嚴宗の説よりも遙かに低いとせられる奇観を呈している。この誤謬を訂す為にも三論宗から竜樹への研究は、現代として意義深いものである」

〔仏教汎論〕上、p.549)として、三論を通ずる竜樹研究の必要とその現代的意義をのべられたが、『勝鬘宝窟』は吉蔵晩年の思想最円熟期の作とも察せられるだけに、この意義での新研究や再吟味にも十分値するものと考ええる。

仏教の「真理」表現の術語と命題

三 枝 充 惠

これは仏教研究方法の一つの反省である。またここにいう「術語」は、論理学の term, Terminus (名辞)を指す。「名辞」の語は一般になじみが薄い上に、仏教学のそれは、専門外の人からすでに technical term, Fachausdruck, Terminologie 即ち「術語」であるから。

仏教の表現ないし真理表現は多彩をきわめる。無常、皆苦、無我、中道、縁起、法、空、如実知見、解脱、涅槃、四諦、八正道、智慧、さらには唯識、妙有、法界、唯心、如来蔵、仏性正法、実相など。それらは、(形式)論理学でわれわれの思考の種類を概念・判断(及び推理)に分つ場合、そのいずれに属するか、また属せしむべきか。いうまでもなく、概念は術語、判断は命題という表現形式をとる。仏教の(真理)表現は、この論理学のカテゴリーにおいて、術語であるか、命題であるか。

第四部 会

卓見によれば、たとえば「縁起」ととってみても、それが「*apaccaya*、*idampratyaya* (これによって)」という表現のかぎり、次になにもものかの *asti* (あり)、『*utpada* (生ず)』、『*nasti* (ない)』、『*nirodha* (滅す)』を、即ち文章の構成を予想しており、『中論』第七品第16偈の *pratiya yad yad shavati* (羅什訳「若し法衆縁より生ずれば」)も、その第二四品第18偈の有名な *yad pratihasanutpadah* (衆因縁生法)も、判断・命題とみるべきではないか。他の例を引用する余裕はないが、本来判断命題であった表現が、ときに概念化されて術語となった、しかし原型ともいうべき判断・命題に復帰されることもあった、それが再度概念・術語として用いられた、そのような反復の結果、現在われわれの前には重なりあった概念の沈澱が残存しているかの如く見える。われわれはここで、仏教の表現、とくに真理の表現を、術語・概念と見なすことはやめて、本来の形である命題・判断として、即ち(単語ではなくて)一つの文章の形式に還元して、その上でそれら表現の意義と内容とを考察しなければならぬ、と痛感する。

右にいう概念・術語また判断・命題は、一応全く形式的な區別によっているけれども、(形式)論理学においても、両者の間にそのような形式上の一線を画しながら、しかも、内容の緊密な結びつきを決して無視してはいない。即ち、概念は判断の結果生じたものであり、その意味で潜在的判断であり、一方、判断は概念を要素としてみずからをときに分析し、ときに発展させた形式とされ、ないし判断は展開された概念である、と必

らず説く。このことは、仏教の(真理)表現にわれわれがふれる場合、たえず反省されなければならない。私は先に、仏教の(真理)表現を一つの術語と見なさず、命題として語らせるべき旨を記したが、実は、術語と見ても本来はさしつかえない。ただその場合、その術語は潜在的判断にはかならないことを銘記し、判断に展開する途をたえず留保していることが、必須の要件である。再説すれば、もしもその術語が論理学の形式的な分類に固執して(実はそのような意識さえ伴わずに)、たんなる判断の素材だけに墮するとき、この途の閉ざされた固定的な術語は、仏教の表現、とくに真理の表現に、役立たないどころか、むしろ危険・有害であり、そのときは、最初に述べた私の反省、即ち、仏教の(真理)表現は判断命題において考察すべきであること、が強調されなければならない。

なお仏教の表現には、空亦復空、四句分別、また仮名、施設、あるいは維摩の黙など、形式論理学の原理(同一律・矛盾律・排中律・充足理由の原理の四)に律しきれない問題を少なからずはらんでいる。それら原理の問題は、いまのこの問題とは関聯がない。それらはいくまでその場で論ぜられなければならず、ただしその際必ず一応(形式)論理学との対決が、きびしく試みられるべきであらう。

第五部 会

マハーヴスツにみられる塔廟崇拜

高 原 信 一

マハーヴスツにみられる限りでの塔廟崇拜はどのようなものであったか、そして、その記述をめぐって、できうるならばその背景となっている時代の推定を試みようとするのがこの論の意図である。

ここに塔廟というのは *stupa* 及び *celiya* をさすと共に、*parinirvā* (般涅槃した仏陀)、その他、仏陀の同義異語が明らかに入滅した仏陀、乃至、それをまつた塔廟をさしているともみられる場合をも含めることにする。

一、塔廟崇拜の重要視

仏陀に対する崇拜は、仏陀の入滅以後は、その遺骨などをまつた塔廟崇拜という形でなされるが、入滅した仏陀に対する供養が此の世における最大の供養である(一・二六九・一八一―一九)と考えられ、又、僅少のものをもってする仏陀の塔廟供養は存命中の仏陀に諸々のものをもってする供養と同じ価値がある(二・三六二・一〇―一五)とみられている。

一方、仏陀の塔廟を破壊することは、仏教一般に、小無間罪の第五に教えられるものであるが、それが五無間罪の間に数えられて、如来に対する害と並んで出る(一・一〇一・八一―一二)のもそれだけ塔廟を重要視した度合の大きかったことを示す一例とみられる。

二、塔廟崇拜に参加した人々

「王族・婆羅門・吠舎たちは種々なる華鬘を持って集り、踊り・音楽・歌をもって大仙を供養した。」(一・二六七・二二―二六八・一)

「大仙」とあるのはその文の前後の関係からして、般涅槃した仏陀乃至それをまつた塔廟をさしているものとみられる。ここで注意されることは、四姓の最後のものシュードラの語が出ていない点である。この文はシュローカ調の韻文であるから、ミーター上、省略した表現の使用も可能ではあるが、第四のものだけ省略してそれでもって四姓全体を表現するのは無理なように思われる。

原始仏教以来、原則的に、仏教は四姓平等を主張するものであって、その点は、マハーヴスツの中では、夢にたくして説かれる話し、即ち、四羽の色の方々がった鳥たち——四姓になぞられる——が如来の足に口づけして皆白色に変ったという話し(二・一三七・七一〇、一三九・三三七)にもあらわれている。従って、シュードラも出家入団者としては平等とみられたものではあるが、在家の信者として参加する塔廟崇拜においては、シュードラは、踊り・音楽・歌をもって供養するなどの

積極的役割を演ずることからは少くとも除外されていたのではないかと考えられる。このような儀礼の上ではシュードラは若し参加したにしてもそれには何らかの制約があったのではないかと思われる。若しそうだとすれば、ここにカスト制度の區別を強く主張するブラフマニズムからの影響が考えられる。ブラフマニズムの復興が表面化してくるシュンガ王朝（紀元前一八五年頃）をその時代的背景として推定してよいのではないかと思われる。この点に関しては更に他の面からの検討が必要であるが、この解釈が若し妥当であるとすれば、先の塔廟崇拜の記述は大體紀元前二世紀初頭以降のそれを表わしていると思ふことができる。

三、塔廟の裝飾

「諸々の塔には幢、旗、白き日傘、玉垣及々諸々の掌の印 (pancāṅgula) を作るべし。」(一・二六九・一三一―一五)その他、網飾り(二・三九一―二)、絹の飾り布(二・三六五―二一)などが裝飾として見出される。それらの中で特に pañcāṅgula (śka-PTS) が問題である。パリ律の小品(二・一三三)の例によっても、掌の印を付けることは、香・華蓋を手にするごと共に、仏教の出家者に本来的なものでなかったことが知られる。遺物としてはバルフトの彫刻にかなり多く見出されるから、バルフトの彫刻のできた紀元前百五十年頃に、そのしるしを玉垣に付けることが行われていたことは明らかである。従つて、玉垣と共に出る掌の印についての記述も大體その頃の事情を反映しているものと考えられる。

中国近代思想と仏教

鎌 田 茂 雄

辛亥革命前後における革命思想家として大きな役割を果した人に康有為・譚嗣同・章炳麟の三人がいるが、これらの人々に共通せるものとして仏教思想の影響がある。現代中国における近代思想史の研究者たちも、これらの思想家における思想形成に果した仏教の意義や役割について論じたものは少なく、わずかに侯外郎が「辛亥革命前資産階級革命派、無神論思想的歴史特点」(辛亥革命五十周年紀念論文集)なる論文において、仏教について若干ふれているにすぎないようである。近代の中国革命思想において仏教のような主観的觀念論の果した役割は殆んどないと考えるのが、あるいは一般の見解であろうが、私は仏教研究者として、この問題に対し、私見をのべて見たいと思う。

「清末の各種の改革思想は、康有為のユートピアを含めて、すべて国家的運命の打開を共通の課題としている」と云われるように当時の思想家は変法派にしる、革命派にしる、それぞれの方法や立場において、國家の運命を切上開こうとしていた。康有為(一八五八―一九二七)は、変法自強を主張し、改革運動を行なったが失敗した。彼の多くの著書の中で、仏教との関連から問題となるのは、『大同書』である。大同の思想は礼記の礼運篇によるのであるが、理想的社會を説いたものである。

この書にあらわれた自由平等主義は、一見して無階級社会を説いているようであるが、実際は、個物の存在を否定し、全体的の中に包摂するものであり、絶対主義的立場をとるものである。彼の生きていた世界は、滅亡した清朝であったと云われる所以である。ところでここで問題となるのは、このような大同世界を説明するのに、仏教の華嚴の思想をもって説明したことである。孔子の理想とする世界と、華嚴法界を同一視したのであるが、このことは、華嚴思想そのものの構造の中に、一君万民体制を支える思想が内在していると見なければならぬであろう。

つぎに譚嗣同（一八六五—一九八）も変法自強運動に活躍したのであるが、彼は南京において揚文会居士（一八三七—一九一）に師事して、仏教を学んだ。彼は法相華嚴の学に通じた。彼はこれにもとづいて『仁学』をあらわした。彼の学説は、仏教・西洋諸学・中国の書の融合によって出来たものであるが、とくに仏教を孔子やキリスト教よりも大なるものとして、重視している。彼は華嚴の蓮華蔵世界と、自然科学のエネルギー学説とを一致させ、その学問的根拠は浅薄であるが、彼の思想の中で仏教がもつとも生きていたのは、社会的実践の精神的基礎として、仏教の菩薩道を重視したことである。さらに仏教の菩薩道と、儒教の五倫のなかの朋友道との一致を唱えたことも、興味深い。

章炳麟の革命思想の形成におよばした仏教の影響は前二者と比較して、より一層深いものがある。彼は仏教をもって革命道

徳の理論的基礎づけをおこなった。譚嗣同が仏教を実践活動の理論に用いたのに対して、章炳麟は仏教を自意識の問題に内在化した。彼の排滿、¹⁾を支持したものは、仏教の自覚の思想であり、これによ²⁾道德の主体的立場が確立したのである。

以上三

なれた仏教の役割を見たのであるが、¹⁾つぎのことが問題とされなければならない。

一には、仏教は歴史的思想形態たり得るか、ということである。これは仏教が一切の歴史的现实を主観の中に内在化しようとする限界を示すものである。二には中国思想史のなかに、仏教が完全に融合、摂取された意味を考へることである。それは仏教の墮落でもあるとともに、新たな展開とも云えるであろう。三には小さな問題であるが、華嚴と唯識の政治思想的な役割を、康有為と章炳麟との対比において、把握できるのはいか、ということである。

印度真言密教の起源と其興隆

木 村 日 紀

巴利梵網経や漢訳長阿含中阿含其他四分律等によると、仏は最初弟子に世俗的明咒密法を行うことを厳禁されたが、仏の教化の拡大と明咒祈願を事とした婆羅門や外道の入信者の増加に

伴い彼等が常に行つた明咒密法を直ちに嚴禁し難いことを知りかつ撰化の方便として翌慣化した或る種の明咒の誦持を認許された。十誦律四十六卷は其を説示している。茲に秘密仏教の搖籃がある。仏滅後この傾向が益々盛になつたことは阿育王の巖面法勅第九章で明である。よつて原始仏教分派の中には三藏以外に明咒藏を編成し、南方上座（南方仏教）の如きは三十余の短經を集め防護藏（*Paritani*）とし除災招福の祈願に誦持することは現今も昔日の如くである。狂象毒蛇鬼神惡鬼水難猛火強盜等に対する防護的明咒が古代から民間信仰として印度に存したことは大史詩等の文獻で明である。仏教々団が入信者の要求に応じて民間信仰に基く種々の明咒密法を産み出したことは自然の施設と言つてよい。所謂純部密教たる大日經系統は七世紀の中期に成立し、金剛頂經系統は七世紀の中期から其以後にかけて成立したが、秘密仏教發生の初期から仏教の根本教義と直接關係なく守護除難を目的とする寄生的雜部密教が幾多の段階を爲して發達したのである。其の進展に関しては現在の外支那訳經史以外に其の過程を知る由がない。其によると西曆二二二—二八〇間に「真言」「明咒」「陀羅尼」を含む真言密咒の諸經が訳され、同三一七—四二〇間に訳された諸經は斯る明咒が強く民衆を感化せしことを示し、かつ密法の事相化をも示している。同五〇二—五五六間に訳された諸經は咒を誦するに只だ仏前に香花等を捧げるのみでなく心の統一の爲めに印契を結ぶことや壇上に諸尊を畫き又護摩法をも開示してある。同六二七—六四九間に訳された諸經では密法の内容が進化し、過去に除災

招福の世俗的願望のみの成就を目的としたが茲に其が転じて速得成仏を祈願の極地とし、又滅罪印や成等正覺印等が説かれ、又初めて本尊觀字輪觀種子觀等が起つて物慾的祈願は解脱宗教への領域へと転じた。更に「本質」「道場」「祭壇」「聚集」等の概念を含む曼荼羅も西曆五〇二—五五六間に牟梨曼荼羅咒經が訳されて以來壇上に仏菩薩の像を安置し又は画いたが、同五五七—五八一間に訳された「十一面觀世音神咒經」や同六五三に訳された陀羅尼集經等に於て大に其が發達し、遂に大日經や金剛頂經の純部密教に來つて曼荼羅は凡ての事相が大成したのである。大乘仏教は第一期（竜樹以前に成立する大乘經典時代）から第四期（那爛陀の中期後期に成立せる大乘經典時代）へと進展したが、*Nālandā* や *Valabhi* が仏教の中心地になるまでの大乘仏教は各期に成立せる大乘經典の教理と教団の指導者を中心とする学派の進展を表面とし、民間信仰の如きは其の裏に潛み、雜部密教の如きは只だ信者の除災招福を目的とした寄生的存在に過ぎなかつたが、この時代に來ると、大日經と金剛頂經の両系統を含む純部密教によつて民間信仰を中心とし表面とする密教仏教へと百八十度の轉換をなし、過去に發達せる大乘教理を綜合して自宗の教理を組織し過去に發達せる雜部密教の事相を統一して自宗の事相とした。其処で大日經は正しく真言密教であるが、金剛頂經は「金剛乘」「時輪乘」「易行乘」等を成立せしめ大乘思想或は大乘実修を中心とする純然たるタントラ密教である。次に金胎兩部に関して特に注意すべきは、仏の成道を開示せんとして其を經典化する法華經を標榜

した点である。仏成道は大小乗を一貫して全仏教の中心であり、仏教徒が之を解説の的としたこと明である。大日経入曼荼羅具緣品第二之余に於て善無畏が其疏に「是れ妙法蓮華の最深の秘処なり」と述しは正しく法華經を標榜し迹門の開三顯一と本門の開迹顯本は大日経と同一であつて、「如実知自心」と全人類の成仏を示したものが真言密教であると明かに説述している。

ラーマナ・マハーリンの宗教

玉城 康 四 郎

一九五八年にコロンビヤ大学で出版された Sources of Indian Tradition には、南インドにおけるヒンズー教の一聖者となつてゐるだけであるが、一九五九年に Arthur Osborne によつて編纂された The Collected Works of Ramana Maharshi (一九六二年に同じく Osborne による The Teaching of Ramana Maharshi) からも同じ著者の Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge が出るに及び、かれの宗教の一端が、われわれの眼の前に明かにされるに至つた。ことにオスボーンはかれの信者であり、その仲間とともに長い間すじした人であるから、オスボーンによつて編纂されたこれらの書物は、ラーマナの言動を生々とうつつしているように思われる。ラ

ーマナは南インドの中流のバラモンの家庭に生まれ、前世紀から今世紀にかけて活躍した宗教人である。はじめ Venkata Ramana という名であつたが、のちラーマナと短くなり、マハーリンシは偉大な聖者の意味である。

かれの宗教の特徴は、いかなる哲学も心理学も排除して、ただひたすら宗教経験の道を指示しようとする点にある。もしこれらの書物の中に、かれの思想があるとすれば、それは、かれ自身が造りだしたものではなく、信者や外来者の質問に答えたものが、おのずからそうなつただけである。かれの宗教の根本精神を要約すると、つぎの二点に帰着する。すなわち、真理実現の方法としては自己探求であり、その実現された世界としては、真実の自己との一体の自覚をつねに持続していることである。これはいかに単純であり、哲学はほとんど無視されてゐるように見える。ヴィヴェーカーナンダやオーロビンドにくらべると、根本においては一つであるが、その形態はいちじるしく単純化されてゐることが分かる。ラーマナは、このような宗教の結論を何時、またどのような形で獲得したのか。それは意外にも早い時期である。青年期は一般に宗教的回心の時期といわれるが、それにしてもかれは一七歳のハイスクールにかよつてゐた時のことである。かれは突然死の恐怖におそわれた。死とはなにか、この体は死んで、焼き場にはこぼれ、焼かれて灰になる、しかしこの肉体の死とともにわたし自身は死んだのか、この肉体はわたしなのか、そのときかれは、人格の全力を感じ、自分の内部の、しかも自分からは全く離れてゐるアト

マンの声をきいた、わたしは、この肉体をこえている精神である、肉体はほろびても、それをこえている精神は、死とは何のかかりもない、わたしとは、死ぬことのない精神を意味している、そのときから死の恐怖が消え、アートマンへの没入が途切れることなく続いた、わたしのなかに浮んでくるいろいろな思想は、音楽の音符のように往来するが、アートマンは、あらゆる音符の根柢にあり、しかもそれと混融しているところの根源の音符のようなものである、肉体が饒舌や読書やその他の仕事に従事していても、わたしはなおアートマンの上に集中している、と。

このような宗教体験は、それほど珍らしいことではない。しかし多くの場合には、その当時には生きた体験であっても、やがて時が経つと記憶の形にかわり、実際の心的状態は、エーゴにくらまされている。ところがラーマナにおいては、この時以来その世界に住み続けたままである、とオスボンンは報じている。それでは、かれの自己探求とはなにか。ラーマナはしきりに、自己は肉体ではない、という。さらに肉体ばかりでなく、客体的な自己をも排除していく。たとえば、見るものと見られるものとに分けると、肉体は眼によって、眼は心によって、心は個我によって、個我は純粹意識によって見られる。最後に残るものは、この純粹意識であり、究極の見るもの、究極の自己である。これのみが真の実在であり、その他はすべて幻にすぎない。ラーマナは、この世界に徹することをすすめる。そしてこの立場から、質問者の種々な問題に対して適切な指導が行な

われていく。

大乘無量寿莊嚴經考

六 浦 教 乘

莊嚴經はその本領として他の浄土經典と同じく浄土往生の法門を伝承するものであるが、先ず般若經法華經華嚴經と交渉をもつ点、而も一經教義の中核をなす本願に顯著に見られるのである。此經の願文が三十六願になっており、往生を言うと共に一切皆成仏の教旨を以て一貫しているのである。

元來初期大乘經典は、「是国土中無三惡道之名、亦無邪見三毒 二乘声聞辟支仏之名」(大般若經卷第二十六淨土品)。「我作仏時使我国中無有二道之名」(放光般若經卷十三)。「我觀小乘智慧微淺猶如盲人」(維摩經卷上弟子品)。「令我世界無有声聞辟支仏乘所有大衆純諸菩薩」(悲華經卷第三)等の如く、声聞仏教を小乘仏教として排撃し、二乗の存在を否み、あくまで敗種として成仏不可能を説いている。所破とした声聞の徒を小乗を以て貶称したのは、般若經維摩經法華經等が文献として恐らく最初のものであろう。是等の諸大乘經典の思想を承けた莊嚴經に大乘を強調し之と同時に小乗に簡異する意味を述べ、法藏比丘(作法遡觀)が大乘第一なりとし、浄土の菩薩が大乘涅槃に安住すと云い、又は經末に弥陀の名号を聞いて一念の信心

を發し婦依瞻礼すれば、此人は是小乗に非ず我が法中第一の弟子と名づくとして大乘小乗の語が並び見られるのは偶然ではない。

淨土經典の二乗に対する態度は夫々不同であるが、莊嚴經に於ける第九の二乗仏事の願及び第二十八の二乗作仏の願は諸經の本願に全く見ないところで、積極的に二乗作仏を説くのをその特長とする。淨土經典は由來二乗を包容する側のものである。唯一乘法を高揚する法華經の立場は、彼等二乗をも温く包容して一切を成仏せしむる善巧摂化の精神を開顯するものであるが、莊嚴經の二乗作仏説は疑いもなく法華經の思想を承け、当時大乘教の最も重要とした主張を往生法門に摂取したものであると考えられる。

又大阿彌陀經平等覺經に於ては弥陀の寿命は甚だ長久なるも、終に入滅の期があり、觀音勢至の二菩薩が相次いで成道し淨土の人民を教授することが説かれているが、莊嚴經以下の諸本はこの弥陀入滅觀音勢至成道説を削除しているのは、法華經寿命品に説く仏壽無量常住不滅の思想を承けたものである。そして眞に無量壽不滅の仏身として過去因行に酬うた果報身ながら之を超えた有始無終の仏身たらしめた報身思想の著しい發達を見ることが出来る。

次に莊嚴經は般若經の思想影響を受けていることが明に認められる。即ち第二十六願（恒受快樂願）第二十四願（香氣普薰）第四、九、二十、二十一願（供養諸仏）は放光般若經建立品の思想を承継している。蓋し莊嚴經の願文は二十四願並に放光

般若經を承けて編成したものである。尚莊嚴經が新に加えたとされる願文中、第三十一、第三十二、第三十六に名号を聞いて無生忍を証得するところがあるが、無生法忍即ち不生不滅の理を觀じて之を諦忍することは般若經以來の所説であることも明かである。又重誓偈に続いて法藏菩薩の因行（善薩行）を叙べる中に、依真諦門植衆徳本了空無相無願無為無生無滅とある如きは、般若經の思想を受けたものに外ならない。尚三輩段（第一輩）と流通段に經典の書写供養のことが書かれてあるが、これは二十四願經には全然見られないことで、經典の書写は元來般若經に唱導され法華經が之に倣って強調したものである。

現存無量壽經の諸本中最後のものと見られる大阿彌陀經には般若經の影響が見られず、その教理思想は弥陀の大慈悲心をあらわすにあつて有相觀を主とするものであるが、莊嚴經に及んで往生法門の上に般若の無相空觀を打出している。

尚此經の第十六願に普賢行を挙げることは、華嚴經を予想するもので、梵本第二十、無量壽經第二十二に修普賢行願となつて紹介されている。無量壽經中皆遵普賢、得仏華嚴三昧等の經語は華嚴經を予想し、善立方便顯示三乘とあるのは法華經に關連するものである。

要之、莊嚴經は教理史的には大阿彌陀經平等覺經の後に成立して般若經法華經の教理思想を摂取し、そして又四十八願系諸本に系脈を保持するものである。諸本の形相上の異同からは無量壽如來會、梵藏本の三經が莊嚴經の正系を承けたもので、無量壽經は種々の点に相違を示し、莊嚴經を参照し、それに依りな

がらも尚古本二十四願経を承けたものである。浄土教の教義大系は他部大乘經典の影響が全く認められない大阿弥陀經に於て既に略々整えられている。

南嶽石頭山希遷禪師の禅法

中 川 孝

希遷禪師には、その伝記によると、恐らく二十二、三才頃、彼の見性があった様に思われる。希遷の弟子道統と、親しく師の徳を語り合つたと云われる、国士博士劉軻の碑文による所の宋高僧伝は、左の様に記している。

「聞_レ大鑿禪師南來学心相踵_レ遷乃直往。大鑿術然持_レ其手_レ且戲_レ之曰、苟為_レ我弟子_レ当_レ肖。遷道爾而笑曰。諾。既而靈機一發、廓若_レ初鑿_レ自_レ是上_レ下_レ羅浮、往_レ來三峽間_レ」
 其後、開元十六羅浮山で具戒し、律部を探索し、その得失紛然たる内容を披見中、戒体とは自性が清浄なことをいい、諸仏は無作であると気付き、爾後小節、文字に拘泥せぬ様になつたと云われる。又肇公の涅槃無名論を読み、「覽_レ万像_レ以_レ成_レ己者其唯聖人手_レ」という語を見、左記の様に自得した。

「聖人無_レ己、靡_レ所_レ不_レ己、法身無量、誰云_レ自他_レ円鏡虛鑿於_レ其間、万像体玄而自現、境智真一、執為_レ去來、至哉斯語也_レ」

これにより、当時彼は、平等真知を体得し、寂滅の境地を最高と見ていたことが察せられる。然し、ここに止ることなく、行思禪師が元祖の補処であると聞かや、直ちに、江西省吉安府の青原山に至つた。当時行思の門には、学者が雲集していたが、行思は「角雖_レ多、一麟足矣_レ」と尊重して、西俠に居て、和尚の身辺に在ることを許された。これは初対面の問答で人物を認められた為である。その一つに、

和尚又問「你到_レ曹溪_レ得_レ个_レ什麼物_レ來_レ」

対曰「未_レ到_レ曹溪_レ亦不_レ曹溪_レ」

この答は、彼が既に得失、去來を離れた、宗教的絶対的な靈性を見ていることを伺わしめる。…更に又

(思曰) ……「汝早晚離_レ曹溪_レ」

対曰「其甲不_レ從_レ曹溪_レ」

(思曰)

「我也知_レ你来_レ処_レ」

対曰「和尚幸是大人、莫_レ造_レ次_レ」

右により、行思は、希遷が既に、現実世界の執著を離れて、法位に住し、自由な働きを為し得る境地に至つていることを知り、前述の様な扱いをしたことが知られる。この様にして十四年間行思の許で修行した彼は、嗣法の前に、南嶽懷讓禪師の許に「書を達せよ」との師命をうけ出發した。既に師の心中を見抜いていた彼は、南嶽に到るや、直ちに懷讓の足下に礼拝し、問答した。

(遷)「不_レ慕_レ諸聖、不_レ重_レ己_レ靈、時如何_レ」

(思)「子問大高生、向後人成_レ闍提_レ去_レ」

〔遷〕「寧可^レ永劫沈淪、終不^レ求^レ諸聖出離」

右によると、彼は行思の非心非仏の宗風を正受し、更に一步を進めていることが知られる。帰山後、行思に嗣法して南嶽の南台寺東方短頭に庵居し、懷讓等諸先輩と相互して禪法を宣揚した。その時の上堂の語は、伝燈録によると、宗鏡録所引の行思の言と一致し、右は石頭の伝えた語であることが証明される。又、上堂法語は、現在宗鏡録と伝燈録に引用され、両者を併せると完璧となることが知られる。それによると、彼は、「即心即仏を己の心霊を知るべきことを強調し、三界六道の相は、自心の現れであり、然もそれは、水円鏡像の關係の如きものであり、元來生滅を離れたものである」と示していることが知られる。又、その弟子葉山の「千聖亦不識」の語を愛でて、偈を作て讚しているが、その意中「人思想」の萌芽が見られることも注目すべきである。即ち

「從來共住不知^レ名、任運相將作摩行、自^レ古上賢猶不識、造次常流豈可^レ明」

彼には現在、草庵歌と参同契が伝えられている。前者は、彼が晩年庵中不死人の消息を伝え、その至福の境涯が、祖師の訓誨を持して退かない所にあることを頌して、後学の戒めとしたものである。又、後者には、六祖壇經の思想を証明する箇所がある外、功勳五位説の思想的根柢を示す箇所があり、廻互、不廻互、明暗の法理等の展開が見られ、更に禅思想の帰決が宗にあることを明らかにする等、從來未発の禅思想の開發が行われている点は禅思想史の研究上極めて注目すべきものである。

中峯明本の浄土教

小笠原 宣秀

(一)、中国浄土教の流れをみるに、唐代の善導出現による純正浄土教と、宋代以後の融合浄土教のそれとが二大焦点となる。後者の融合浄土教の大成には、禅浄一教、禅戒浄合修合行の在り方が認められ、五代永明延寿はその先驅をなし、宋代に入つて、教学的には唯心己身の浄土觀が興隆し、教团的には主要師儒・在俗居士及び白衣導師の出現によつて、社会全般に普及し、近世以降の仏教界の寵児となつたのである。而してその盛り上りの所に多くの禅教両宗の祖師（四明知礼・慈雲遵式等の天台系、長蘆宗賡等の禅宗系）が認められるが、更に明代の浄土教の大家、雲棲株宏までの間において、両者橋渡しの役を果したのが、元代の禅宗の大家、中峯明本であるとおもふ。その意味において、中峯明本の浄土教の在り方を正しく把握してみたい。

(二)、中峯明本（一二六三—一三二三）の伝記は、禪家としては「仏祖通載」三六、「釈氏稽古統略」一、「五灯宏統」二一等にみえ、根柢的なものは「中峯広録」三〇末所収の、彼の行録、塔銘、道行碑等である。また浄土教家としては、「諸上善人詠」「往生集」下、「浄土聖賢録」四等にみえている。その

禪における立場は、スケールが大きく、五家の分派を論じて、「山房夜話」巻上には、「偽仰之謹宏、曹洞之細密、臨濟之痛快、雲門之高古、法眼之簡明、各出其天性云々」、の特性を示摘しながらも、それは結局人に約した区別で道に異同のあるわけはないことを述べて、禪宗を統撰し、更に「山房夜話」巻上や「東語西話続集」巻上には、禪は文字を離れたるの教、教は文字有るの禪として、教禪の融合を論じ、禪・密・教・律の四宗についても、一仏乘無二無三で、四宗の区別があるわけがないとし、例えば、春夏秋冬の四季の序列が一歳を成立たしめているように、密教は春、教宗は夏、南山律は秋、禪は冬であるとして、全仏教を綜合した如きは、実に優れた見識ということが出来、永明延寿と同じく堂々たる仏教統一論者であったわけで、更に進んで三教帰一にいたる全宗教の把握を暗示するものであることは云うまでもないのである。

彼は杭州天目山において、師の高峯原妙（一一二九五）のあとをうけつぎ、一代の巨匠となるや、門下に中国本土は勿論として、日本、高麗、伊吾、雲南地方の僧俗に亘る学徒が集つたことが「広録」や「雑録」所載の法語で判る。なお日本の丁一頭陀なる者に与えた法語のあるところから、私は之を庶民層出身の門人であるとおもうのである。

②、次に浄土教に関して論ずるならば、「広録」よりも、「雑録」三巻の中に遺文が多く見られるのであるが、「雑録」巻一に観念阿弥陀仏偈として末が「仏」の字でおわる五十四句偈があり、更に懐浄土詩十首がある。孰れも文学的表現が認められ、

近代の仏教詩に偉彩を放つとおもう。其の他に浄土教的雜文が多いが、その意趣から云えば、唯心内在の弥陀を認めることも、西方の弥陀を認めており、口称念仏を自他ともに勧めているようである。その所以は、彼が幼少より仏教的雰囲気の中に育ち、九才にして母に死別したことなどが、大いに関連しているとおもう。

ところで、十五才出家した明本が、廿四才天目山の原妙の門人となり、師の示寂にあうや天下周遊の旅に上るが、卅五才の頃、廬山に遊んだことが浄土教に関連が多い。そしてその年代が、恰も元の成宗の大徳初年（一二九七）にあたり、白蓮宗の優曇普度の復教運動の行われた時と同じい。（宗教学会の昭和三十六年度大会発表）宜なるかな、普度の「蓮宗宝鑑」巻十には、その讀詞ともみるべき明本の与えた跋文がある。その中に一参禅予所不知、念仏亦非予所知者、禪有禪病、仏有仏魔、去聖時遠、比比邪說、優曇師眼不忍見、広援正經、尽祛邪說、是集不為無補矣」云々の自信に充ちた筆致で、正宗運動を支持しているのを見る。それが後年にいたって門人によって編集された「広録」や「雑録」中に見当らぬところに、明本の浄土教と、庶民的教団たりしせ白蓮宗との間格を推測せしめるものがある。併し乍らそれはそれとして、明本の「幻住清規」の中に為病人解釈念誦の項があつて、重病人の為に阿弥陀仏を十念することなどがみえ、又、亡僧の為に回向文を出していることなど、十念念仏の儀が採用されていることは近代の葬送様式を考える上に注意すべきである。その外、浄土教家としての明本は、その門下

に天如惟則を育成したことなどの点からも立派な橋渡しの役目を果遂しており、明代にいたり雲棲株宏は元の優曇普度をあげるとともに、中峯明本を十大尊宿の随一に数えているのである。

禅林諸清規の性格

高 雄 義 堅

九世紀の初頃に百丈山の懷海によって清規が制定されたといわれる。しかし懷海の古清規なるものは散佚してその詳細を知ることができない。ただ資寧の編せる宋高僧伝中の懷海伝や、資寧の記事に拠ったとおもわれる宋の楊億の古清規序によってその大体を知ることができる。それらによると古清規なるものは(一)禅宗徒は懷海に至りて始めて律寺から離れて独立し、仏殿を置かず法堂のみを構えた。(二)往持を長老と呼び、その居室を方丈と称した。(三)一山の大家を僧堂に居らしめ、安居を経た回数に順に席を設けた。(四)僧堂内に長連牀をおき、衣桁を備えた。(五)上下の別なく力をあわせて作務即ち労役を始めた。(六)僧堂内に十の役職をおいて、各大衆を管理せしめた。(七)その外処罰に関する規定等で、至極簡単な内容のものであったとおもう。

茲に問題となるのは、仏教の実踐門としては戒律がある。然るに懷海は何のために戒律に遵拠しないで、清規を制定したか

ということである。それについて先ず考うべきことは、一口に戒律といっても、戒と律とは広狭の差がある。戒は僧衆の禁止カ条、違反者に対する罰則、即ち止惡門のみに止まるが、団体生活を行う為には、かかる司法的方面だけでなく、行政面の別の規定を必要とする。例せば受戒の規定や安居・布薩・修行等に関する儀式作法の規定がなくてはならぬ。律は止惡作善の兩門を含み、その作善門とはかかる諸制度を指す。ところが梵網・毘尼・善戒諸經の所謂大乘律典中の作善門には、その精神は存するも何等具体的な規定が定められていない。大乘戒律は小乘戒律の形式化の反動として生れ、戒律の末節に拘泥するのを排する運動が主であつて、結局不完全の謗を免れることができな。これ中国では大乘仏教徒もすべて小乘戒律を遵奉せる所以である。

更に考うべきことは、中国では唐の中葉以後になると、右の小乘戒律の規程を忠実に遵守しない者が続出した。即ち具足戒を受ける者が激減して、多くは沙弥の十戒を受けて比丘とか大僧と呼ぶに至り、また無所有を理想となし出家の個人財を持つを禁じた戒律を無視して、莊園を有し店舗や碾磑の貸付をやつて私有財を持つ者、年と共に増加してゆく等の実情は、最早や戒律の儘を墨守することの不可能であることを如実に物語るものである。かくして懷海の清規制定は、印度伝来の戒律を中国民族の實際生活に合致するように改造し、中国民族独自の新戒律を成立させたとも云いようべく、かかる新らしい僧院の生活様式が元の頃になると、全仏教徒の間に行き互り、戒律宗の中か

ら律苑事規、天台宗の畑から教苑清規が作られ、更に道教の全真清規が出現して、茲に仏道二教の実踐門に画期的な一大改新を齎すに至った。私は印度西域の仏教の殻から脱皮して中国独自の仏教の成立するのは、清規の整備、語録文学の盛行、伝燈相承説の確立をみた宋初であると考える。

最後に諸清規は何を拠り所として制定したかに就て私見を述べよう。清規は大小乗の戒律を折衷して經とし、中国固有の礼の思想を緯として造りあげたものである。凡そ礼の要領は名分を正し、各階級が互に本分を守り他を犯さぬことによつて世の秩序を保つ為のものである。今最も整備せる元の勅修清規を検すると、至るところに礼さながらの儀式作法が見えておる。試みに二、三の例を挙げると、住持章中の「念誦」は毎月三と八の日に國家安穩と仏法弘通とを祈請して十仏名を称える法式であるが、このときの住持已下諸役大衆の坐作進退はすべて鐘・太鼓・板・鑿の合図により、行事の後に湯・茶・点心・菓石の供養があつて、それらの作法は礼そのままである。また両序章における東序の六知事、西序の六頭首の職務規程や、住持の遷化に当り、侍者・両序・法眷等の着用する喪服を孝服と名づけて夫々規定を設けたるが如き、更にまた礼記の曲礼上における賓客接待の条と勅修清規住持章の尊宿接待の規程とを比較対照せば、礼がいかに清規の中へ多く採り入れられているかが観取されるであらう。

唱題成仏について

岡 田 栄 照

日蓮に於ける唱題の特質については視點の相違によつて多様の問題が提起されるであらうが、現代社会と交錯する二、三の点に關し考察してみよう。

法華題目鈔に「法華經の意も知らず、義理をもちはずして、只南無妙法蓮華經と計、五字七字に限て一日に一遍、一月乃至一年十年一期生の間に只一遍など唱ても……ついに不退の位にいたるべしや。答云、しかるべきなり。」

四信五品鈔に「問不_レ知_二其義_一人唯唱_二南無妙法蓮華經_一具_二解義功德_一不_レ答小兒含_レ乳不_レ知_二其味_一自然益_レ身」と説かれる。日蓮は現代人が行うように知性の判断によつて問題を解決しようと思はず、人間の知性や論理に最終的權威を認めようとせず、宗教家らしく、釈尊一代の教法を集約した法華經の題目に解決する力があると主張した。

口唱成仏を可能ならしめる根本的条件は智解を去つて撰取る信心でなければならなかつた。

四信五品鈔に「問入_二末法_一初心行者必具_二円三学_一不_レ答……仏正制_二止戒_一法_一一向限_二慧_一一分。慧又不_レ堪以_レ信代_レ慧。信一字_レ證_レ」と教示される。

信徒に要求される信行のあり方は「今末法に入ぬれば余経も法華経もせん（詮）なし。但南無妙法蓮華経なるべし。かう申出て候もわたくしの計にはあらず。釈迦・多宝・十方諸仏・地涌千界の御計也。此南無妙法蓮華経に余事をまじ（交）へば、ゆゆしきひ（僻）が事也。」（上野殿御返事）であつて題目の専修と余行の完全淘汰でなければならなかつた。

法然は何故に念仏の一行のみ選択するかという最も基本的な問題について「答えて曰く、聖意測り難し」と述べ、日蓮が題目を専唱すべき根拠を「釈迦・多宝、……のはからい」に帰結することは共に現代人を首肯せしめることは出来ぬであろう。諸教と題目の勝劣を峻別する独自の強調は、教団の指導者にとつては利害に結びつく故に重要なことであるかもしれないが、生活する大衆にとつては無縁のことである。

元来、大衆は生活によって思考し、日常周辺の利害得失にもとづいて決断するのが通例であつて、法華経が諸教第一でなければならぬという教学は、現実に直接ひびかない限り觀念の世界に属することとして敬遠される。

題目が「釈尊因行果徳二法具足」であり「念仏は是れ勝、余行は是れ劣。所以は如何ん。名号は是れ万徳の帰するところなればなり」であるにしても、両者の勝劣を討究することは殆ど無意味に等しい。

宗教に於ける感情の表現に於ては二値的な考え方は極めて有効であり、表現に力が入れば入るほど、正と邪、善と悪とに鋭

く対立する。

二値的考え方に立脚する確信は危険であり、この論理的結論から出た行動は、屢々恐るべきものとなる。

「南無一乗妙典と唱させ給事、是同じ事には待れども……」（月水御書）とか「所詮妙法蓮華経の五字をば当時の人々は名と計思へり。さにては候はず。体也。体とは心にて候」（曾谷入道殿御返事）とあるところから、日蓮の専唱題目の理論は単に妙法蓮華経の経題の受持にとどまるものではなく、題目によって象徴される実体を把握するならば必ずしも形式に拘泥しない意図をくみとることができのではなからうか。

然し乍ら「日本国の在家の者には但一同に南無妙法蓮華経となへさすべし。名は必体にいたる徳あり。」

千草鈔名としての五字を大衆に与え、題目の口唱によって法華経の本質にいたらしめんとしているのである。

コトバがコトになるといふ信仰はインド以来の伝統ということがいえよう。

観音信仰庶民化の根本原因

——大都会に於ける一寺院を場としての観察——

上 村 真 肇

数年前に日本で開かれた世界宗教史会議の際、都会地におけ

る庶民信仰寺院についてのリサーチ・ペーパーの執筆依頼を受けてから斯うした現実の問題にも特に注意するようになり、昨年縁あって、渡米の際、コロラド州、デムパー市での発表テーマも「日本の庶民信仰の一例」であった。幸い、自分の生活環境の故で、地域社会における宗教現象の調査と云うより、寧ろ、一般宗教心理現象としての観音信仰が、特に都市に於ける著名な参詣所としての一寺院にどのように表われ行われているかを観察するチャンスが多い利点もある。

今は、当面の問題に限るのであるが、宗教学的考察による観音信仰が、その社会的在り方において、いわゆる民俗仏教の枠内の俗信の一であるとする見方に異議を申立てるのではない。寧ろ、観音信仰、それが発生以来、社会機構が著しく変化している現代まで、現実には、多くの人々の心と生活に存続しており、いわゆる民俗的仏教の中でも、特に、普及性と持続性の著しく強いことに驚いている一人である。ただ、都会地の庶民的と云うが大衆的と申すか、そうした意味の寺と信仰者群の信仰型態をとらえて、理由も深く究めず、一概に低俗であり、呪術的であり迷信的であつて、仏教の正信や教学と程遠いからと批判敬遠する幾多の見解に対して、真実を語りたい気持があるからである。凡そ、幾世紀も庶民の支持の下に存続し来り、深い仏教へ向う、云わば、入信の結縁の場としての庶民仏教は、幾多の仏教弾圧や棄釈にも屈せずその根をのこして今日に至っているのではないか。逆に申せば民心が、仏教を民衆の場で持続して来ているものと見ることも出来るのではないであらうか。都

会地の観音信仰寺院は、その一例であらう。そうした庶民的持続面の裏付けとなる側面的条件や、その根本理由を公正に見て行きたいのである。最近、既成教団や、新興教団、乃至宗教一般の科学的実態調査が行われて結構であるが、宗教としての存在の本質的在り方をえぐり出し得ぬ客観的考察のみに終る場合、勿論、一定の対象、条件下での学問的研究であればそのままではかたし得ぬものと思うが何となく、之は思い過しかも知れぬが物足らぬ場合がある。今掲げた主題の下に小考を試みる所以も、人間の本質的純信を抜きにしたり、又、それを実際の社会面で余り有力視しない無信論的な社会批判や調査が少くない傾向にあるので、宗教の場での実際の在り方をお伝えすることも強ち無意味ではないと思うからである。さり乍ら、仏教学研究の旁ら斯うした面にタッチしている場合には自らそこに限度があらうから、信仰の庶民化の実体と、その普及の要因などの調査研究には、色々な角度から、例えば、心理学的に、社会的に、宗教学的に、将又、経済学的に、立体的に調査の努力が進められて行くことが学問的に必要であると思う。そうした努力のさされている面も既に承知しているが、例えば、国際宗教研究所のウッダード氏の努力による業績など更に高く評価されてよいと思う。私共の寺が、第二次世界大戦後廃墟から復興に迫られて、いわゆる庶民結縁の開帳を十数回行った。その度に、宗を超えて人々がその地方の地域に集った。又、寺自体の努力で本堂正面からの来訪参詣者の年間統計が試みられたが、おまけでなしに何と年間三千万と云う数字が出た。斯うしたこ

とは日本の庶民大衆の多くに信ぜずにはいられぬと云う気持があり、云わば、活きた信仰が（一応、日本人の信仰の多層性の一種としての俗信かも知れぬが）流れている事実を示している。

遑つては、インド、中国等にも共通する強じんな人間本能に由来する民間信仰上の問題に関係なしとはしない。

さて、主題に入るが、当面の問題を（一）信仰の場を中心とする客体的面と（二）信仰自体の面即ち主体的面にわけて見る。前者（一）は、A人間を主とした考察と、B寺とそれを取りまく環境面からの考察にわけける。

A 人を中心とした場合。新興教団の場合には教祖の人柄や、組織を主としたことが活動の主体となっているようであるが、伝統的な都会地の大寺院にあつては、古来からの信仰と（本尊への）、信徒の信仰組織（講中）と、信徒個人の主観と実践による自由な信仰型態が主となっており、それに、比重の重い人間的な面として寺主・寺僧の人間の要素が大いに物を言い、更に若干の近代的教化面事業面の組織が加わっている。この点は既成教団一般の傾向であろう。何れの場合でもその信仰盛衰の鍵は、能化、所化、共に人間的な要素にあるようである。

B 寺を中心とした場合。信仰存続の客体的要素は、その寺独自の本尊に対する人々の帰依の有無が中心である。更に具象的な条件即ち、建築物、什宝、仏具等への魅力。立地条件の適否、現在では特に、交通機関、商業経済、観光、施設、等である。後者（二）は、信仰庶民化の要件で、本尊と、所依の經典と宗教儀

式とである。我々の寺においては天台宗として、特に、徳川期の宗教政策もあずかって大に力があり、大名や一般庶民の本尊帰依で一躍有名になった。由来、庶民信仰の場では、民心そのものに即事的傾向（即物的とは申さない）が強くその例証をあげることが可能である。一方、信仰安心の基盤としての観音経は余りにも普及し過ぎており、俗信の代表經典の如くに見られ勝ちであるが、よくその本質を調べて見ると、根底に、法華に通ずる極めて、汎階級性、普遍性の面が其表現の奥に汲みとれるので、そこに、印度以来の信仰庶民化の本質的理由を発見出来るのである。

「観」の意義

——西山義の一考察 三——

堤 玄 立

証空は、『観無量寿経』を宗として善導を祖述しつつ、独自の教学をうちたてた。彼は、浄土教の立場を「念仏宗者會諸経入観經。開諸善撰念仏二（『観經疏大意』）と規定し、その特徴を「浄土宗者廃娑婆立浄土故、立観、立行、立慈悲、立果、立識、立味、立家。聖道教者立娑婆不不知。浄土故、立聞、留願、立智慧、留因、留心、无味、无

家」(『観経秘決集』)と語っているが、ここに「観」を浄土教の特徴としてあげていることに注意しなければならない。彼によると、「浄土宗見_レ来迎所譬之体_ニ故独立_レ観義云_レ観」(『観経秘決集』)のであり、「是以浄土宗立_レ果立_レ仏造_レ相造_レ体許_レ観許見也。諸教唯彰_レ我心_ニ見_レ影体_ニ是云_レ所觀境_ニ覺_ニ至極_ニ也。從_レ我心_ニ所_レ影者不_レ見_レ他人_ニ故是性空而影也。於_レ娑婆_ニ所_レ見之境者性空而影故不_レ許見。故觀_ニ極樂_ニ弥陀_ニ常住_ニ住_レ体_ニ為_レ觀体_ニ(同上)とする。また、彼は、「觀無量寿經」を解釈するにあたって、行門・觀門・弘願(『觀門要義鈔』等)、あるいは顯行・示觀(『観経他筆鈔』等)など独特の術語を用いて浄土教の特色をあきらかにしているが、この場合にも自力行門に対して他力觀門というように、浄土教の本質を「觀」の語によって表わそうとしている。

ところで、彼は「觀」をいかに定義づけているであろうか。その二、三の例をあげると、
定散相分八万四千能_レ詮念仏一行。弘誓多門四十八尊標_ニ念_ニ仏_ニ之一願。号_ニ諸善_ニ於_ニ能_ニ證_ニ名_ニ念_ニ於_ニ所_ニ詮。以_ニ此_ニ分_ニ別_ニ之_ニ智_ニ名_ニ觀_ニ解。十六觀門是也。発_ニ此_ニ觀門_ニ之_ニ智_ニ歸_ニ弘願_ニ念_ニ三昧_ニ是也。能_レ詮所詮猶_ニ分_ニ別_ニ之_ニ義_ニ也。觀門弘誓開_ニ會_ニ之_ニ積_ニ也。(『観経疏大意』)

「觀者照也乃至正依等事」……觀不_レ積_レ行。不_レ積_ニ繫_ニ念_ニ。積_レ照。照知也。知_ニ弥陀_ニ功德_ニ觀門_ニ成。觀門成可_レ乘_レ願故也。十六觀門意明_ニ此_ニ積_ニ也。「常以淨信心手以持智慧之願」説似_レ可_レ入_ニ於_ニ信_ニ觀_ニ成_ニ積_ニ觀_ニ正_ニ相_ニ非_ニ觀_ニ外_ニ信_ニ。入_ニ觀門_ニ淨土信心常

在。此信如_レ手。故云持_ニ智慧_ニ之_ニ願_ニ。生_ニ於_ニ智_ニ信_ニ選_ニ持_ニ智_ニ也。(『玄觀門義』)

一能觀觀、是定善觀也。二示觀觀、此領解一心也。(『玄他筆鈔』)

示觀者領解心也。是顯_ニ弘願_ニ一行_ニ之心_ニ也。(同)

觀有_ニ正_ニ因_ニ正_ニ行_ニ二_ニ謂_ニ。正_ニ因_ニ者_ニ五_ニ十六_ニ觀_ニ定_ニ散_ニ等_ニ名_ニ觀_ニ是_ニ也。正_ニ行_ニ觀_ニ者_ニ限_ニ三_ニ十三_ニ觀_ニ觀_ニ所_ニ觀_ニ境_ニ觀_ニ也。(同)

以_ニ衆_ニ生_ニ領_ニ觀_ニ心_ニ持_ニ三_ニ念_ニ觀_ニ悟_ニ弥陀_ニ功德_ニ故_ニ秋_ニ名_ニ觀_ニ也。(同)

觀者見也。察者慮也。極樂弥陀為_ニ十_ニ方_ニ衆_ニ生_ニ廻_ニ善_ニ巧_ニ方便_ニ而_ニ須_ニ與_ニ令_ニ來_ニ迎_ニ云_ニ觀_ニ察_ニ(『秘決』)

依法者法界也。觀察者法界者弥陀所成者悲是成_ニ往_ニ生_ニ無_ニ樂_ニ衆_ニ譬_ニ。故住_ニ此_ニ娑婆_ニ宅_ニ者_ニ即_ニ覺_ニ極_ニ樂_ニ言_ニ本_ニ家_ニ同_ニ今_ニ居_ニ住_ニ云_ニ觀_ニ察_ニ。(同)

また、彼は觀仏三昧についても独自の見解をとり、『観経秘決集』には「慈悲宗為_ニ念_ニ三_ニ昧_ニ也。智慧旨為_ニ觀_ニ三_ニ昧_ニ也」とい、唯慈悲の二宗は觀経、唯智慧の二宗は諸経、慈悲知恵の二宗は念仏であるとして、「兩宗即一宗、一宗即兩宗」とするのは注目すべき見解である。

浄土の觀法と聖道の觀法については、
憶念云者見_ニ阿_ニ弥陀_ニ之_ニ相_ニ好_ニ光_ニ明_ニ之_ニ功_ニ德_ニ相_ニ也。此_ニ三_ニ念_ニ實_ニ度_ニ凡_ニ夫_ニ也_ニ得_ニ意_ニ歸_ニ意_ニ歸_ニ命_ニ信_ニ憶_ニ念_ニ云_ニ也。故_ニ經_ニ文_ニ何_ニ況_ニ憶_ニ念_ニ云_ニ「歸_ニ依_ニ正_ニ念_ニ豈_ニ不_ニ得_ニ証_ニ乎_ニ」積。故_ニ今_ニ非_ニ觀_ニ法_ニ之_ニ儀_ニ。(『観経疏大意』)

觀法云者二種。一聖道門者觀法此則未_レ歸_ニ今_ニ教_ニ前_ニ先_ニ自力_ニ相

好光明觀之顯云也。二今淨土觀法此攝三他力一其上相好等觀頭。此即阿彌陀仏之以光明照十方念仏衆生二撰取不捨此相觀顯正往生之定得否二為二機根二教之。此即今教之觀法相。

(一〇)

といひ、また觀想と觀成について、

今經說二觀成二不レ明二觀想之儀一。其故者一代諸經所レ説定善觀者取二此觀經之觀二開レ之也。故説二觀想二而不レ説二觀成一。今經者説二觀成二不レ説二觀想一也。智恵留二觀想二慈悲者顯二觀成一故也。諸經者明二定善觀想二故不レ見二所觀境二。其觀成所觀境者宣二示顯二説此觀經一也。

と述べていることにも注意しておこう。

食人肉の風習と中国仏教

道 端 良 秀

中国に古くから食人肉の風習があることは早くから諸文献に現われていることで知り得るが、特にこの事の研究が、既に桑原隲蔵博士によって、「支那人間に於ける食人肉の風習」(同氏著『東洋文明史論叢』所収)なる論文となつて、相当詳細に論ぜられている。従つてここでは、この食人肉の風習と仏教との關係を眺めて見たいのである。

それは仏教の内に、即ち中国仏教史の上に、早く東晋時代

に、人肉を人々に食べさせた僧がいたからである。これは中国本来の食人肉の風習とどんな關係があるのか、又何か仏教の内に食人肉の風習でもあったのであろうか。このような点から仏教と食人肉、中国仏教との關係などを調査して見ると、大体次のようなことが分つて来る。

(一)、北涼の法進が人々に人肉を食べさせたというのは、飢饉のため餓死せんとする人々に、自分の身を投げ出して、これを一時的にでも救つた、仏の慈悲行であり、捨身布施の大道であつたことである。

(二)、仏教には捨身の布施の大道が行われ、屢々人々の救済のため人肉が提供されている。

(三)、インド仏教では勿論人肉は厭尊によつて制戒されたが、一般の肉も三種の不淨肉は禁止された。しかし見聞疑でない、喩えば店舗に売られているような肉は、三種の不淨肉として許されていた。

(四)、又律の内に三種の不淨肉以外に五種十種の不淨肉を数えている。象、馬、竜、蛇、人、鬼、獼猴、猪、狗、牛などでの十種である。

(五)、中国仏教にあつては、涅槃經や、梵網經を中心として、総ての肉食を禁止している。その原因は不殺生戒によるものであり、更には、一切衆生はこれ皆我が父母也とする思想から来るものである。六道輪廻の思想により三世応報の考えから、一切の生類は皆同族であり、或は父母ならんとする思想から、肉食するは、我が父母を殺して食うに等しいといふのである。

第五部会

(イ)、又生類を殺して食うといふことの惨忍さは慈悲心を断ずるものと批難をする。

(ロ)、中国僧注進の肉を提供したのは、他を殺した肉ではなく、己れの身の肉を食へさせたのであって、布施の慈悲行だとするのである。

(ハ)、中国仏教には親の病気を癒すために、股肉を切り取った人もいた。これは中国孝子の一つの行為として割股といわれ、盛んに行われた事実であった。

(ニ)、法苑珠林九三酒肉篇で著者は、戒律に許している三種の淨肉は、方便の教であつて、いずれは涅槃經に説くが如く、一切の肉を断ずるのが真意であるといつて、權實に約してこのことを説及している。

(ホ)、又四分律宗の道宣は行事鈔の内に、この肉食のことについて、律典や經典の矛盾を苦心して会通をしているが、要は矢張權實についての問題であらう。人肉について述べて肉食を制するのは、肉の中には人肉が混ぜられているかも知れないからといひ、又肉食を許すと過去の斑足王のように、人肉を欲するように成るからだと言つている。

(ヘ)、いずれにしても中国仏教にあつては、古來の風習の食人肉に對して、堅く禁ずると共に、一切の肉食をも禁止した、が一方菩薩の大行として、自分の人肉を他の人に食へさせている。食へるという点において同じであるが、一は取る立場であり、一は与える立場である。同一の場において論ずべきものではないから、矛盾行為のようでありながら、矛盾ではなかつた。

(ロ)、しかしいずれにしても人肉を食へるといふことは、中国仏教にあつても人肉を与えていた事實は、これを認めたものであり、中国の風習に一致した一面を示したものともしうことが出来るであらう、勿論上記のようにその場は異なるにしても。

第六部会

六朝正史中の道教史料

宮川 尚 志

宗教史の研究において、その宗教教団内部の人による文献以外に、むしろ教団外部の一般人が偶然に目をふれ、または黙殺できずに筆に至った史料の中に、よしや断片的であつても、客観的な事実が混っていることは多くの場合に通じて言えることである。

中国の道教の史料について言うと、道藏の記伝類の史料は大藏經史伝部のそれに比してすら、はなはだ歴史事実に忠実でない点が見られ、史料の外的および内的批判を経ずに利用できるものではない。梁高僧伝と葛洪撰という神仙伝を比べただけでも判るであらう。

道教の形成・発達期である六朝時代はまた仏教の中国移植の時期にあたり、二教の相互影響については両者の護教的論製の文によつては何か正しいか判定しにくい。正史に限らないが道藏・一切経外の書籍をあまねく捜し当時の中国人の宗教生活の全面を再構成しなければならぬ。

自分がかつて東方文化学院京都研究所において六朝正史中の仏教研究資料を蒐集整理し関係史料と対照を試みたが、その際に道教や民間信仰、儒教の祭祀関係の史料にも注意を払っていた。近時、道藏史料の批判的研究が進み、これまで知られなかつた道教の分野が判明してきていることは喜ばしいが、三張に關する後漢書・三國志や同裴松之註引諸書、魏書釈老志の道部、隋書經籍志道教の部、葛洪・陶弘景らの列伝等を除き、正史の断片史料は案外に注意されていない感を受ける。

もとより正史中の道教史料とて全部合せてもそう多量にならず、かつ何が道教史料であるかとの判別も人によつて見解を異にするかも知れない。しかしこうした道教教団外部の史実的に確かな材料により、例えば神仙伝の記述の有効な批判がなされることは説くまでもない。

現在見うる神仙伝が恐らく唐代以後の製作であり、晋代の旧本をうかがうことが困難なことは福井康順博士が「神仙伝考」(「東方宗教」創刊号・昭二二)において述べられた通りである。かりに神仙伝の記事を魏晉の史料と比べてみるとどうなるか。

卷二の王遠字は方平は呉志虞翻伝注引異書に見える、会稽太守王朗の顧問役であつた王方平と同一人であること疑いない。撰者は方平とその庶民の信者察經との物語に冠するに後漢の太尉陳耽との四十余年の交友の信じがたい記事をもつてしたのである。卷二の劉根は後漢書方術伝の同名の人物であり、催眠術で死人を遺族に見させる見鬼術の話が中心になっている。しかし抱朴子道意篇が張角・柳根(柳は劉の誤とされる)とその妖

第六部会

乱を起したことを責めている人物はむしろ晋書王弥伝等の劉伯(柏)根なるべく、楊暉陸氏「老君音誦誠経校釈」(集刊一八七)により注意された李家道については李阿(意期と同人と見る)―李寛―李脱―李洪の四代の恐らくいずれも「八百(歳公)」と称した師資が考えられ、隠然たる一宗派である。

神仙伝の書き振りに近い時代の道士を、その不死で世々常在するとの信仰により前漢以前の人物と重なり合わせ、官僚・貴族との関連を誇張する傾向あり、この点高僧伝に似る。

中国の帝王で最初に長生薬の金丹を服用し障害を受けたのは東晋の哀帝で、北魏道武帝より二十年前である。金丹を重視するのは馬鳴生―陰長生―左慈―葛玄―葛洪の系統であり、この派の教説が帝室まで侵入したが、時を同じうして、金丹を否定し、神仙との心靈術的交りにより心身の修養を計り、その趣旨の教訓を書写する芳山派が起った。

芳山派の祖師の系統をたどり、楊羲・許穆の実は晋書の許邁伝等により確実であるが、さらに魏夫人(華存)の实在も、夫人の周辺を示す参考史料によりほとんど確実である。

張陵の開いた符籙による消災度厄の教旨に民衆にも広く受け容れられる性格をもつが、晋代では貴族にも有力な信徒を獲得し、表面平和であった。しかし芳山派のように内省・理論的傾向が少く、民衆を煽動する教祖的人物が出現すると、盧悚・孫泰・孫恩・盧循の系列に見られるような宗教反乱をひきおこした。孫恩の徒が同じ天師道徒の王凝之を襲うたことは民衆と圧制者との反目というのみでなく、道教思想の対立する二極の対

templative と purposive との相対とも考えられる。

H・マスペロの中国宗教史

研究について

富 倉 光 雄

ここではマスペロ (Henri Maspero (1883-1945)) の著作「中国宗教の歴史的發展」(La religion chinoise dans son développement historique, ドミエヴィル氏編『マスペロ遺稿集』I, 『中国の諸宗教』一九五〇所収) をとりあげる。本書は儒教、道教、仏教など中国の諸宗教の歴史の個別的記述の集成という性格のものではなく、より抱括的な「中国宗教」(原語は単数形) という視点から試みられた中国宗教史の記述であるところに特徴がある。この著作から中国宗教史全体についてのマスペロの構想、その体系的な把握のしかたを伺うことができ

る。マスペロの中国宗教史の構想の基礎には、つぎの二組の概念の組合せがある。

(1) 合理主義的態度と神秘主義的態度

(2) 聖職者の宗教と一般信者の宗教

かれは、宗教の基本問題にかんして時間、空間の制約を超えて普ねくみられる人間精神の二つの態度として、合理主義的態度

度と神秘主義的態度とをあげる。前者は宗教に科学的説明を与えんとし、また、それぞれの時代の人たちに非合理的と思われる内容の一切を宗教から排除しようとする態度、後者は個人のある種の精神的幸福を追求すること、つまり、個人的宗教の追求のうちにみられる態度とする。中国宗教史上ではそれらは「古代宗教」がデカダンスの状態になった春秋末から戦国の時代、諸子百家の時代に現われ、それ以降の諸時代の中国人の思想を代表する二つの傾向、合理主義的傾向と神秘主義的傾向の源となったとみる。そして、この前者の傾向から「公的宗教」となる儒教が、また、後者の傾向から「個人的宗教」の道教が生まれ、その道教がのちに中国に仏教を受け容れる素地となる宗教情操を育成したとみている。

マスペロは道教の専門家と目されているが、その道教理解について道家と道教の区別がないと批判されている。いま、かれの道教理解の基礎について一瞥すると、第一には、すでにみた如く、道教は二つの宗教的傾向のうち神秘主義的傾向の系列にある「個人的宗教」であるという把握が、そして、第二には、これからふれる所であるが、宗教の担い手に二つの階層があるという認識、つまり、聖職者の場合と一般信者の場合では宗教のあり方に相違があるという認識が、指摘できる。

マスペロの考え方によれば、聖職者の宗教とは宗教思想家などを含めて宗教専門家における宗教ということで、道教の場合、そのあり方は、個人の救済を追求するときでも宗教的修行に力点が置かれ、神秘主義的色彩が濃くなる。それに対し、一

般信徒の場合の宗教は、同じく個人の救済の追求といっても、宗教的な修行よりは日常生活倫理との関係に重点が置かれてくる。マスペロにはこの両者の区別がある。その上で、かれは、それらを道教という一の宗教の二つの相と考えている。

マスペロの聖職者と一般信徒における宗教のあり方を区別する考え方は、かれが調査旅行などでその現状に接することのできた中国宗教のあり方（かれは「東洋的パラドクス」と称している）の分析から来ると思われる。仏教や道教は聖職者だけの宗教となり、民衆はそれらとは全く別な一体系、かれが「近世民衆宗教」*la religion populaire moderne* とよぶ宗教体系をもっている、とマスペロはみている。

以上、二三の例をあげ、マスペロの中国宗教史の構想の基礎に概念的把握があることを指摘した。この場合、概念的把握とは、とりも直さず、宗教学的把握ということである。マスペロはデュルクム学派ではないがその影響は受けているといわれる。かれの「古代宗教」の把握はそのことを裏書する。この辺りに中国宗教史に対する宗教学的アプローチの問題を展開させる藉口があると思われる。それには、マスペロ、グラネ、さらに、デュルクムの、他方、M・ヴェーバーなどの、再検討が必要であろう。

東北地方における白山信仰について

月 光 善 弘

東北地方における主要な白山社の分布は、主として陸奥国分寺以北の地に見られるようで、岩崎敏夫博士が『本邦小祠の研究』の中に、東北地方南半に濃厚と思われると述べている。はやま神の信仰分布と対照をなしているようである。

これら白山社の創建年代は必ずしも明確ではないが、一山鎮守として祀られているところから、伽藍建立の際、あるいはそれ以前に創建されたものであろう。伽藍建立の最も古いものは陸奥国分寺で、同寺跡によって天平十三(七四)〜天平神護三年(七六)に至る二十六年の間と推定され、次は式内社といわれる牡鹿郡の零羊崎神社で、奥羽観跡聞老志によれば牧山観音であった由で、同社は延喜式の撰上された延喜七年には建立していたものと考えられる。以下順を追うて栗原郡小迫観首(九〇七)（院主勝大寺）が、同寺二王堂建立棟札写によって永承二年(一〇五七)、平泉中尊寺の白山社は、建武元年八月日の大衆訴状によって天喜五年(一〇六三)、伊具郡斗蔵観首(一〇五七)（斗蔵寺）の白山社は、旧記録によって康平五年(一〇六六)、平泉毛越寺は同寺と観自在王院の研究によって、永治元(一一四一)〜保元元年(一一五六)までの十五年間と推定、遠田郡籠嶽観首(一一七六)（籠峯寺）は一山記録によって大治(一一七〇)〜安元年中、出羽村山郡山寺(一一七〇)（立石寺）が、同寺如法経

所碑并序によって天養元年(一一四四)、同郡寒河江の莊慈恩寺の白山大権現は、伽藍記によって仁平元年(一一五三)、陸奥和賀郡立花村黒岩の白山寺の白山宮は平安末期と推定され、いずれも縁起によれば、平安末期までにこれらの一山に白山社が勧請されていたと考えられる。

これら白山社の祭祀を見ると、祭日はそれぞれ異なるが、天下泰平・国家安穩・五穀成就・国守息災・万民富樂を祈念して行われたもので、白山神の性格は、岩崎博士が詳述している「はやま神」の性格にも類似し、陸奥国分寺をはじめ一山年中行事・御祭礼の主体をなしている。本尊は観首(特に十一面観音が多い)であり、国分寺年中行事手引にも、「尼寺の観音は白山権現の奥の院なる故に白山宮より尼寺まで廻廊有之」とあって、白山宮前で観音経を誦誦した後、廻廊を通過して尼寺の観音に参詣するのが、一山古来よりの規式であったと書かれている。

祭りの様式も、陸奥国分寺の白山祭祀が最も古いものと考えられるが、それとその他の白山祭りの関係を図示すると次のようになる。

- (1) 齋戒シヤウケン 潔齋ケツサイ 会カイ
 - 浜ハマ 齋サイ 齋サイ
 - 沙上祭(零羊崎神社)
- (2) 舞蹈
 - 能五番(勝大寺)
 - 能五番(中尊寺)
- (3) 流鏝馬リウギンバ
 - 註 能五番とは
 - 1 老女オウメノメ若女ニギメ
 - 4 馬上ウマノミ上渡ノリし
 - 2 入振イリフリ
 - 5 田楽テンガク
 - 3 飛作舞トビサセマシ
 - 流鏝馬(籠峯寺)

(4) 舞 楽 鉾舞・太平楽
 納蘇利舞等
 龜王舞・丹波
 ……舞楽
 立石寺
 慈恩寺
 八幡神社(河北町谷地)
 熊野(寒河江市平塩)

これらの祭りは、一山の支配職・惣衆によって一山をあげて行われたもので、白山社の直接の支配職(地主別当)は院主で、惣衆もかなりの数が必要であった。『奥州宮城郡金光明四天王護国山国分寺来由記』に、もと白山神領に「十三供の宮司。十二口の巫女」が奉仕していたと記されてあるが、毛越寺一山に伽藍堂社が建立される頃になると、鎮守社である金峯山、新熊野社および熊野三社(醉川岳山頂)をめぐって、修験の修行も行われたようで、元龜四年以前毛越寺には白山宮と灌頂白山宮との二社が建立され、慈恩寺の白山堂は峯中修行の行われた山頂の柴燈護摩壇の所であり、宮家準氏の発表にもあったように、現在羽黒修験の秋峯々中の初めに当って白山を礼拝するし、東北地方の修験や巫女の修行とも深い関係のあったことが考えられる。

またこれらの白山社を祀る一山の支配職は陸奥国分寺をはじめ、もと真言系であった寺院、あるいは現在真言宗に属するのが多い。加賀の白山々麓には、古義真言所属の寺院が多いが、古利那谷寺をはじめ白山を一山鎮守として祀っている場合が多い。真言宗の經典中に『大聖歡喜天使呪法経』があり、歡喜天の本地仏は十一面觀音であるとされ、十一面觀音像は奈良時代(那智山経塚出土)より存在していたので、真言宗と十一面觀音(白山)信仰の関係は、歴史的に古いものと推定されるが、

これらの問題については、今後さらに調査をすすめて見たいと考えてである。

見性者の調査研究(その二)

——石黒師の指導による早期見性者について——

鈴木 利三

筆者は先年、原田、長沢、両老師門下の見性者について調査研究し、その結果の要点は昭和34年、本学会において発表した。石黒師は所謂、原田系の老師であるが、近年「早期見性法」を提唱し、問題になっている。昭和37年には「禅の医学的心理学的研究班」の多くの班員が石黒禪について多方面から研究し、筆者もその一部(眼の機能検査)を分担した。本研究はさらにその後(昭和38年5〜7月)に行なったものである。

調査の方法は質問紙法によった。質問書の内容は、原田、長沢、両師門下に対し行なったものと同種であるが、質問の項目を半数以下に整理縮小した。即ち、氏名、性別、年令、職業などの一般的項目は別として、質問項目は「見性前」の事項5問、「見性時」14問、「見性直前」5問、「見性後」9問、合計33問とした。

調査の対象は、石黒師より104名の見性者の提示をうけたが、うち外人3名と日本人2名は除外し、99名に質問書を郵送し

た。そのうち回答を受取ったもの50名。その50通の回答書について検討すると、性別は男子45名、女子5名。年令は20〜76歳。そのうち、30代15名、70代1名、20、40、50、60代は各7〜10名宛であった。職業は僧侶が3名、他は各種職業の一般人および学生であった。学歴は約半数が大学および旧高専卒であった。宗教については「家の宗教」は禅宗17、真宗10、浄土宗7、その他各宗が少数宛であった。「自己の宗教」については、明白に禅宗といったものは前者と大差なかった(約20)が、他宗はいずれも甚だ少なく、それに代って「禅」とか「禅修業」とか禅に關した独自の信仰あるいは宗旨を作り出しているものが6名あり、また「なし」と答えたもの7名、「無記入」は前者より4名多かつた。健康については10%弱の病弱者が含まれていたが、他は健康者であった。

高さのような感じがしたか③、という問いに対し、「感じがした」と答えたものは、10〜12名であり、他は「せぬ」「不明」および無記入がそれぞれ同数ぐらいつつあった。これらの症候は見性の重要な示標である、と筆者は考えるが、その問いの一つでも肯定の答をしたものは全体の30%あまりである、ということは考えさせられる。これを原田、長次両老師門下の見性者の場合(約70%)とくらべると格段に低い。なお今一つ、老師が見性者として取扱っているにかかわらず、本人は見性していないと主張し、または、自己の見性を疑問視しているものが10名(20%)存する点も注意をひく。

石黒師は本年4月頃より、初心者の禅体験獲得に対し、見性という語の使用を控え、また7月には、かかる場合にこの語の使用を中止すると述べられた(「禅の原理」第6巻第7号)。また、その後、見性には深淺があるから、見性に段階を設けるのを至当とし、考究されている(同誌、同巻、第9号)。

石黒師の坐禅の指導法については、自ら「科学禅」などと呼称されている如く、極めて合理的であり、坐禅法の改革に寄与するところがあると考えられる。

日本の葬制における擬死再生儀礼

五 来 重

見性は大部分(約80%)が接心期間中であり、4日目と5日目が多いが、3日目というのも少数存在した。また場所は半数近くが老師の室内においてであり、ついで止静中が多く、その他の場合は少ない。見性時の諸状況のうち、見性時には、手を伸ばせば無限に伸びるような感じがしたか①、声を出せば宇宙一ぱいにひろがるような感じがしたか②、天井の高さが無限の

わが国の葬制はこれを葬送儀礼(葬式)、鎮魂儀礼、贖罪儀礼

(中陰供養)、浄化儀礼(年回供養)および墓制にわけて考察することができ、このほかに擬死再生儀礼と名づくべきものがあることに注意したい。

葬制における再生儀礼はよく「魂呼び」として招魂に関係があるといわれるが、魂呼びも招魂も死者の蘇生をいふの儀礼とかがえるのは合理主義的解釈で、これはむしろ死者の遊離魂の荒れすぎぶのを鎮め、祭の場所にとどまらしめる鎮魂儀礼とかがえるべきである。墓に埋葬のとき立てる「息つき竹」なども死者の蘇生にむすびつけるのは近代的な俗説で、「いつき竹」として靈魂の依代であつたとおもわれる。

ところがわが国では生きてゐる人間が一度死んだ擬態をして、これを再生せしめることによつて余生の長寿と健康をいふる儀礼があるのでこれを擬死再生儀礼と名づけたのである。逆修供養とか俗人のうける五重相伝(浄土宗・融通念仏宗)などはこれにあたるものであり、迎講(来迎会・廿五菩薩練供養)も本来は擬死のものを浄土へむかえとる儀礼の変化とかんがえられる。中世武将の入道も純粹な仏教信仰から入道したというよりは逆修供養によつて法名をえたものが多かつたことはいうまでもない。

このような儀礼はまた神楽などにも「うまれさまより」とよばれて存在するが、折口信夫氏は大嘗祭の真床襲衣をこれであろうとしている。しかし氏はこれを鎮魂の一形式として布団や密室や積石のなかにこもることによつて魂が更新され浄化されて、生ける人間の体にしずまりおさまるとかんがえた。その一

例として山伏の石子詰をあげ、これが谷行の説話や刑罰となる以前は成年式の再生儀礼であらうと推定している(靈魂の話、大嘗祭の本義、石に出で入るもの・等)。しかし大嘗祭の真床襲衣も石子詰も擬死再生の一形態とかんがえることによつてその意義ははっきりして来る。

現今の俗信としては火葬場開きに老人たちはそのあたらしい「かま」のなかに入れてもらうが、こうすると健康で長生すると信じられている。奈良の白毫寺墓地では古墳の墓穴に希望者を入れて三昧聖が金をとつていた時代があるといわれる。しかしこの擬死再生儀礼をもつともよくしめすものは三河花祭における白山行事である。この行事は花祭にもなう七年目ごとの大神楽の第二日目におこなわれるものであつたが、明治初年に絶えたのを早川孝太郎氏が老人の伝承をあつめて復元したものである(花祭(後編)行事次第は天保十一年の東栄町古戸の「神楽次第」にも見えており、六十一歳の老人が死装束で黄泉とかんがえられる白山(建物)のなかに入り、枕飯をたべる。すると五色の鬼が白山の四方の戸口からとびこんできて地獄の責苦を再現したが、これをうけることはおそろしいとともに老人の最大のよこごととされていたという。白山は神楽の舞戸から十五間位の橋がかり(無明の橋、經文の橋)でつながれておりこれに白木綿がしかれていたのである。この橋が現世と幽界をへだてるものであり、この地獄の責苦で浄化された魂が現世へもどつて再生するという典型的な擬死再生儀礼である。

これとおなじ儀礼であつたとかんがえられる行事が越

中立山では芦峠寺の姥堂でおこなわれ布橋大灌頂とよばれた。天保三年十二月の布橋大灌頂縁起によると姥堂と閻魔堂の間三町の途中に三途川をわたる長さ廿五間、幅二間の一天の浮橋」があり、この三町のあいだに三百六十端の白布をしいて女人をまじえた信者はこれをわたって姥堂に参ったという。この白布は藩主前田家より下賜された文書もありさかんなものであったことがわかるが、近世の解釈では立山の女人禁制にたいして、女人の往生をゆるす法要とされている。しかし和漢三才図会ではこれを開山菴巽上人の母の葬式としていたので擬死再生儀礼であったことはうたがいが無い。

隠岐の庚申信仰

窪 徳 忠

明治初年の隠岐騒動にも拘らず、庚申講現行地はかなり多く、伝承も広くかつ明確に残っているから、庚申信仰は江戸時代に隠岐全島を通じて盛行されていたに相違ない。庚申講は庚申日毎の場合が大半だが、八日待と合併する所や「申上げ」のみを行う所もある。現在では、前半夜で終了するのが大部分だが、以前は鶏鳴までの場合が多く、現行地もある。知夫村多沢では鶏鳴まで起きている理由の説明として、三戸説が利用されている。庚申の軸には青面金剛と猿田彦とがありながら、庚申

を神とし、青面金剛を指して猿田彦というなど、神道的傾向が強いが、庚申の真言や庚申塔などと考合せると、江戸時代には仏教色の濃かったことがわかる。

軸は多くは床の間、まます神棚や床柱にもかけるが、五箇村久見と都万村上里で室の一隅の欄間に特別に作った庚申の棚にかけるのは、高知県吉良川町との共通性から注目される。供物は洗米など神道的で、庚申につきものの七色菓子（供えるのは海士村中里森口のみである。全島に共通する供物はオマルと通称される小団子三三個である。一体、隠岐では三三回の礼拝、三三回の真言の口誦など、三三という特定の数が強調され、その理由として庚申さんの子が三三人いるためだと説明されるが、私は庚申縁起の教えの結果と推測する。尤も、隠岐には隠岐神社の村尾益行宮司方所蔵の『日月星庚申神起』の写本があるのみで、仏教側の庚申縁起はまだみいだしていない。なお、礼拝中に講中同志が押合いをしてふざけて喜ぶのは、大分県国東町原などと共通する。

庚申日の禁忌としては、同衾・夜業・裁縫の禁が多くいわれ、一部ではオハグロの禁のあったことを伝えている。女性の結髪は、禁じるどころと奨励するところがある。知夫村多沢には庚申日の結婚を忌む話として、禿の娘の嫁入話があるが、同様の話は老岐の勝本町や筑後市津島にも伝えられている。かかる伝承運搬者の説明は今後の課題であるが、私はいまのところ、多沢や勝本町で修験者が庚申講に関係していた形跡のあることを根拠に、その人々を修験者の人物ではなかったかと臆測

している。西ノ島町の焼火神社は、江戸時代には修験者がいる焼火山雲上寺であったが、玉田永教の「阡陌の立石」船玉大明神の項には、焼火権現に暴風雨の場合に祈ると火の玉が山上に現われて難破を免れるという話が収められ、祭神は猿田彦と比奈麻治姫とする。同様の神徳をもつ山としては、天草郡牛深市在の権現山がある。ここもいままでは猿田彦を祭神とするが、以前は修験の行場であった。

庚申さんの御利益としては、商繁昌、豊作、子供の守り神、安産、災難よけ、風邪をひかない、治病、大漁、海上安全などがあげられるが、農作地帯でありながら、必ずしも庚申さんを作神としないところがあるのは注目をひく。けれども、大難把にまとめれば、商人は商売繁昌、農民は豊作、漁民は大漁の神と考えているといえよう。牧畑の關係からか、島後北部では、放牧した牛の行方不明や牛が捕まらない折に庚申さんに祈るが、これは隠岐だけの信仰である。庚申月に風邪が流行するというのは、全島的である。

要するに隠岐の庚申信仰は、私の調査した範囲内では、佐渡、杓岐、対馬、天草などの諸島と同様、さほど古い起源をもつとは思われず、離島なるが故の特長もほとんど認められない。従つて、庚申信仰に関する限り、離島に古習が残っているということではできない。隠岐の庚申信仰の始源年代は明らかでないが、庚申塔では、五箇村南方所在の元禄十五年造立塔が最古らしいので、ほぼ江戸中期から始まったのではないかと考えられる。

(文部省科学研究費の各個研究による調査報告の一部である。)

教団組織論の歴史的展開(二)

——講から法座へ——

井門 富二夫

産業社会という異質的・都市的社会的展開に伴い、教団体制や布教技術の改革が問題にされて来たが、その動きをこれ迄の研究によつてチャーチからデノミネーションへの歩みと想定した。今回は、こうした大體の方向をわが国宗教界の動きに把握してみようと試みた。ともあれ最近、既成教団の間でさかんに問題とされている近代化が、産業社会の展開とともに拡大する新宗教の布教体制を規準として語られている事實は誰の目にも明らかである。ここでは、何らかの政治的權威を背景にして、地縁關係や伝統的信条の重みで信徒を固定しようとする既成教団(チャーチ的類型)に対して、下からの参与性を重視しつつ、信徒の関心のうえに、purposiveな集団(デノミネーション的類型)をつくらうとする新宗教の傾向を、その布教技術を中心にして論じてみたいと思う。いわゆる「講」から「法座」への技術的变化が、中心の話題となる。

右のような変化を教団にもたらした社会環境の変化を、まず最初に問題にしたい。第一の変化は宗教政策における変化である。戦前の政府の政策が、一種の宗教公認制度 (so called church system) であったことは周知の事実で、大本以降の新宗教がすべて宗教結社として治安維持法の対象になったことも知られている。この環境の中で、既成宗教とくに最大の宗教である仏教が、檀家制——信徒の財産化——のうえにあらわさずかいて、実質的布教を怠った点も明らかである。これが敗戦後の政策変化に伴う布教権利の完全な解放と、それを支えるようにあらわれる農村部（既成組織がつよい地域）から都市部への人口流動によって、巨大な非宗教・宗教無関心層の「顕在化」となって現われる。この層に対する布教は積極的語りかけと巧な誘導技術の利用を特徴とするようになった。

第二の社会的変化は、社会の流動性の激化とともに、都市を中心に地域性の枠が急速に消えつつある事実である。戦前では、上からの支配の補助手段である町内会・部落会などの組織網 (social segments) や、伝習的地域性に、天理・金光・プロテスタントのような布教性の強い公認宗教も多分に依存していた事実が明らかになっている。地域毎に布教師や出社を派遣し、それを中心に講まないしはフェローシップの結成をみ、次いでそれを教会に独立させる方式である。この方式では、布教師が教師となった後に、教会中心主義（あるいみの信仰の財産化）を導出し、協力布教網をつくるのに障害となっている。またヴァリアーらの研究を引用するまでもなく、地域性のつよい社会

では、この布教師の影響は有効度が高いが、外部社会との接触において個人的制約をもつ上に、流動性のつよい産業社会においては、布教的接面を制約する原因ともなった。

かくして、地域性に結合する布教手段としての講形態は、都市を中心にして、変形を余儀なくされる。最近では、布教師予備軍養成機関である天理の修養科方式にかわって、全国的研修会における信徒の相互教育などが、広範囲のリーダー養成手段になりつつある。

ともあれ、現在の拡大する新宗教は、むしろ天理・金光などの布教体制の模倣を棄てようとし、また、プロテスタントや真宗のように、伝道圏と在俗信徒職制方式の拡大を旨とす教団の増加を考慮すれば、いかに各教団が布教接面面の拡大を重視しているかがわかる。プロフェッショナルなリーダーを中心とする布教から、信徒自身の小集団活動（法座）として類型化したのが、講と異り開放的で、成員に地域性が少くしかも異質的である）に基盤をおく布教技術の開発がそれである。その特色を述べるに次のようになる。

一、信徒同志の、日常関心を中心とする話し合いが、布教の中心となり、接触において関心水準を同じくする為、有効度が高い。この場合、寺・教会は「活動の場」となり、教職は「世話役」スタツフ」としての権威を保留する。聖性の消滅がチャーチからデノミネーションへの移行の特徴である。S・ミードのいう purposive な集団は、信徒ライン、教師スタツフとしての系列を条件とし、教団の聖性は、一途に信徒の信仰意欲

に依存する。教団倫理の内心理化の過程を組織に表現すればこのようになる。

二、リーダーはタテ線すなわち後続信徒獲得の個人的才能により決定され、一部の中央オルグを除いて、ほとんどが *native leader* である。リーダー養成上の偶発性がその特徴である。

三、以上のような信徒の日常関心を中心とする「物いえ物いえ」(蓮如)運動が、従来の支配機構である町内会などの地域セグメントの非能率と衝突し、それが自治会的形態をとって、宗教的関心をこえてある種のイデオロギー運動になることもある。講と異り異質性をもつものの、そのために法座集団は階層的には著しい核をもち、その結合力は *synergy* || 共生感の形で発揮される。

四、接触面の拡大や信徒の無制約的布教活動が、教学や組織目的の薄弱化を招き、また個人の信仰疏害をひき起すおそれがある点を、新宗教は充分意識しており、その為にヨコ線 || プロック研究会 || 自己修行(自己批判における他人の自己批判の誘発 || 菩薩行)が重視される。布教接触面の拡大の矛盾のカバーを考える機関の存在である。

以上のように、成員の関心力を中核とする関心集団(イデオロギー集団は、個人の関心より組織の目的達成に重点をおくが、それを利益集団とみたい)をデノミネーションと規定し、政治的権威を背景にする固定的集団をチャーチと類型化してみたのが、本論である。

山中他界観念の形成における

シャマニズム的要素について

堀 一 郎

わが国の民間信仰に、山中他界観念が濃厚に残存することについては、すでに文献史料と民俗資料を使って論証したことがある。今夏、下北半島の恐山に於ける死霊供養の実情と、羽黒山に於ける「秋の峰」の入峰修行の一部を見学した結果、わが国の修験道の山中抖擻行成立の背後には、山中他界観念とともに、さらによりプリミティブな、農耕社会化したシャマニズム世界観と、これに基づくイニシエーション儀礼の残存が推定されるにいたった。そしてこれを日本以外の、特に極東及びウラル・アルタイ系シャマンの伝えるイニシエーション的巫病や入巫過程に於ける神秘体験のあるものや、古代社会、未開社会に於けるイニシエーション、ことに成人式や秘儀結社の加入礼に於ける同型の実修と比較することによって、山は、「死」、「祖霊」、「他界」といった観念と関連しつつ、同時に生命の新生、再生、復活の母胎たるの機能をも併せ有すること、従って山は一面に人間や動物、植物の靈魂の終着点であり、いこのの場であるとともに、他面それをこの世に再生復活せしめる *Mother-Mountain* と考えるべきであるとの仮説に到達した。

かくて始めて、従来は別個の信仰と考えられ、習俗と見られてきた、農民の持つ田の神と山の神の交替信仰や、マタギその他狩猟民の持つ伝承に見られる狩猟山神の山中に産をする女性神の姿、また古代伝承に山岳をうしはぐ神が多く女性神であること、鎮魂歌や神楽歌にあらわれる山づとを手に、真折のかつらや深山蔓をかざしにしてあらわれる女性としての「山人」、鎮魂が女官神職によつて奉仕されたこと、農民のまつる山の神が飯杓子を手にする醜怪な女人像であること、安産を祈るのは山の神であること、山姥伝説に、山姥は子を抱き子を育てる精霊であり、時に英雄が山姥の懐から成長してくる話のあること、など、すべて山の持つ Mountain-Mother の性格から説明し得るように思われるのである。

この両者の機能を同時に象徴するものとして、私は月山を中心とする羽黒の伝承に注目したい。月山は羽黒、湯殿両修験の中心的靈山であり、山中多くの行場を有するが、他面この山は麓の農民たちからは農神様として、また祖霊や死者靈魂の入つていく山として信仰されている。盆の迎火が最初羽黒の大先達の手で月山頂上に近い柴燈森に点ぜられ、それを合図に山中の行場で次々に高みから火をともし、この火の降ってくるのを見て家々でも迎火をたく慣習は、精霊が月山山頂に迎えられ、行場の火を伝つて麓の家々を訪れるとする意図があきらかに表出されている。もっとも月山は修験の靈山であるとの意識からか、人間の余臭を生々しく残す死霊は、しばらくの間は麓のモリノヤマで祭られ、霊の清まわりを待つて月山に入るといわれ

ている。

ところで羽黒山の四季の峯中行事のうち、新加入者に対するイニシエーション的修行を中心とする峯入りは秋の峯である。この行事は胎蔵界の行といわれ、入峯の始め、大先達が胎蔵界を象徴する笈を背負い、役者新客を伴つて正善院黄金堂の前で、Cosmic Mountain 又は Cosmic Tree を象徴する大梵天を投げすてる行事があり、一同娑婆の縁を切つて胎蔵の地獄に入るといわれる。こののち食物、言語、睡眠などの嚴重な禁忌苦行の生活に入るが、修行期間は一ノ宿、二ノ宿、三ノ宿の三段階にわかれ、一つの段階を通過するごとに、禁忌や制限に次々と解除される。特に二の宿と三の宿の間の柴燈護摩とそれにつづく三結沢（大目）への抖擻が最も重要な秘儀とされている。荒沢寺本堂の新客の行屋には、天井から扇三本をならべて丸い天蓋をつくり、そこから三尺三寸の紅白の布地と、その中に麻糸のよつたのを入れたものを垂らし、これに三十三文の古銭が結びつけてある。これはこの行屋が母の胎内にあることを示し、赤白の布は血管を、麻糸は骨をあらわすといわれ、三十三文の銭は三十三天を示すと説かれる。そして夏の峰が金剛界の行をして山の頂へと高きに登るのに対して、秋の峯の抖擻はつねに谷や沼への下降行が多く、しかも胎中遍歴であるから、抖擻中に大先達を始め一同白衣をつけるといわれる。そして最も注目すべきは、峯中の最後に本羽黒である阿久谷権現（観音）に参拝して祓川に於て懺悔をし、ついで羽黒権現の社前に一同蹲踞し、大先達の合図で一斉に大声で産声をあげながら両

手をあげて立上り、そのまま手向へかけおり、黄金堂前で聖火の火わたりを行って、新しい宗教的人格として誕生し、はじめて院号授与がなされるということである。

一般にウラル・アルタイ系シャマニズムの世界観には、ミトライズムやヒンドウイズムや仏教（とくにラマ教）の影響もあって、須弥山説に代表されるような Cosmic Mountain の思想を有し、宇宙の中心に黄金山あり、七天もしくは九天の階層あって、その頂きに最高神が鎮座するとの伝承があるが、これは古くは日本靈異記の説話や、五台山金色世界や吉野金峰山伝説にも糸を引いている。そしてこの Cosmic Mountain に於ける修行とは、また多くの古代社会や未開社会に見られる initiatory ordeals としての地獄遍歴、人間解体と再生の神秘体験や制度的試練、秘儀に深い関係を持つ。特に制度的シャマンの巫病体験や、成年式や秘儀結社への加入式に於ける女性の胎内又は怪物の腹中へ復帰解体するとの着想、及び initiatory traversal of a *Vagina dentata* の着想は特に注意されてよい。ウラル・アルタイ系シャマンのイニシエーションには Cosmic Mountain を象徴する Cosmic Tree として、七天、九天をあらわす刻み目をつけた樺の木への登攀、昇天を象徴する儀礼を有するが、これが農耕社会に導入されて Cosmic Mountain に Mother Earth の觀念や Earth Mother の信仰が結合し、胎内復帰と再生復活の秘儀が Mother Mountain に習合せしめられたのではなからうか。

明治時代における反キリスト教的諸相

桜井 匡

明治時代を明治六年、キリスト教禁制高札が撤去されてから後の時代とし、その後の、キリスト教反対の著書、論文等によって、その思想傾向、反対理由等を検討しようとするものである。

この時代に見る、反キリスト教諸相として、

(一)内地雑居論にからむキリスト教反対

(二)教育と宗教の衝突問題にからむ反対

(三)宗教公認問題にからむ反対

(四)加藤弘之の排撃論

等をとりあげる。

明治六、七年頃、外国人を内地に雑居させるかどうか問題となった。

この問題に対し、許すべし、許すべからず、時期尚早、との三種の論が出た。西周、津田真道、島田三郎、田口卯吉等は、許す可すべしとの論をなしたが、井上哲次郎、加藤咄堂、小野梓、安田琢崇等は、許すべからずと論じた。また時期尚早論者には、福沢諭吉、小幡篤二郎、国友重章などがあつた。

もちろん、この議論は、内地雑居を許すべきか如何のものであつて、キリスト教を問題としたものではない。従つて、何れ

第六部 會

もキリスト教排撃を目的としたものではないが、内地雜居反対論の中には、その理由として、外国人とキリスト教は離すべからざる關係にあるから内地雜居を許すことは、キリスト教の傳播を許すことになる。キリスト教は恐るべき宗教、国に害のある宗教であるから許してはならないという論になるので、排撃のための論ではないが、少くとも反キリスト教的のものである。

ヤソ教公認論においてもまた同じような傾向を見る。三十二年二月、仏教国民同盟会は代表者芦名慶一郎の名で、ヤソ教非公認論を発表したが、その中で国法學上から公認すべからざることを述べているばかりでなく、ヤソ教の教義を明らかにして、公認すべからざる理由としている。

更にまた木村鷹太郎は、「ヤソ教公認可否論」によって、公認すべからずと述べている。これらのキリスト教反対論は、いずれも、排撃のため、反対のためのものではないにしても、反キリスト教的傾向のものであることは明らかである。

以上の如き、或る問題にかこつけてするキリスト教反対論ばかりでない。キリスト教反対論が、論議の原因となったものに、二十五年二十六年、にかけての教育宗教衝突問題がある。

井上哲次郎の「国家とヤソ教の衝突」という談話筆記が、二五年十一月五日発行の「教育時論」第二七二号に出た。更に二六年一月十五日に同じく「教育時論」に「教育と宗教の衝突」の発表があった、そしてそれはのちに単行本として発行された。その要旨は、(一)勅語の教とキリスト教の教とは相反す、(二)

ヤソ教は未来に重きを置き、勅語の教は現世的である、(三)勅語の教うる愛とキリスト教の愛と相反す、(四)ヤソ教には忠孝の徳がない、というようなことであり、更にキリスト教者の不敬事件数々を挙げて、我が国体に反することを論じたのである。

これに対しキリスト教の本多庸一を始め、横井時雄、大西祝、内村鑑三、植村正久等多数が反論をした。また井上哲次郎に同調してキリスト教反対論をなすものも多く現われ、相当激しい論戦となった。

明治四十年になって加藤弘之のキリスト教排撃の著書が次々に現われ、また論戦も続いた。

井上、加藤等の反対論に対し、キリスト教側が強く反論を行ったが、これは、明治中期以後に見ることであり、反論を行うだけ、キリスト教に勢力の出来たことである。そういう意味で、明治時代におけるキリスト教排撃は、激しい排撃論の時代から幾分緩和された反対論となり、更に幾分理解をもつ批判論となり、次第にキリスト教理解に進んだものと考えるのである。

呪術宗教と金銭

小野 泰 博

一般に経済学者の説くところによると、貨幣は市場とともに

物々交換の媒体として発生したものであり、狩猟種族では武器、獣皮が、牧畜素朴農業種族では家畜、貝殻、寶石、布帛等がこれにあてられたという。金銭商売に関する文字に貝偏のつく貨、財、宝、売買等があり、市、幣、帑、など布帛に関係した字からうかがわれる。日本語の「ねだん」「ねうち」の「ね」の字は稲に通ずるといわれる。たしかに貨幣の発達は労働の分業と消費の分化によるものと思われる。

しかし金銭はもともと以上のごとき経済的意味で始めから出発したものでなく、犠牲として神に捧げられた食物を寺院の祭壇の前で一緒に食べる儀式 (communion ritual) からでていふという説がある (言語学者 B. Laum の説)。古代ギリシャ、ローマではその地域社会で崇拜される神や英雄は父として人格化 (personified) されている。しかもこの神と祀られた英雄に捧げられたものを共食 (common meal) することによって、その英雄なり神との自己同一化 (identification) をはかり、人々は相互に力の根源である vital power の配分にあずかることになる。未開社会では食べる行為が伝染呪術と結びつき、あるものを食べるとそのものの特質を獲得できることになる。たとえば北米インディアンは鹿を食べるといっそう早く走れるようになるものと考ええる。従っていわゆる食人儀礼 (ritual cannibalism) の場合も、勇敢な人からその勇敢さを貰うため、その肉を食べ、その血をすすることになる。これが一つには聖遺物 (sacred relic) 崇拜へと象徴化されてくる。この王を食べることとは王そのもの (the) divine powers を獲得することであつ

て、mana に満ちた王の代りにやがて雄牛 (ボルネオ) が選ばれ、ritual regicide (弑逆) として儀礼化される。かくて王は季節の変わりめ、vegetation cycle に合わせて殺され、王の生命は国全体の繁栄と呪術的に同一視される。この雄牛崇拜の例としてはクレタ、ギリシャ、ローマ、家畜崇拜としてはアフリカがあげられる。東部アフリカでは死んだ王をその犠牲に捧げられた家畜にくるむといわれる。精神分析の O. Rank はかかる風習をこれは母の胎内への symbolic return だと説明する。ここでは家畜がそれに包まれる王にとっては親と同一視されている。しかもこのようにして捧げものの家畜をお互いに分配して食べることから家畜が物品交換の単位として用いられるようになったという。ギリシャの勇士ディオメデスの腕は雄牛十頭、技芸に秀でた女どれいは雄牛四頭に計算されている。また語源的にも金銭を意味する pecuniary はラテン語の pecunia → pecus (cattle) であり、fee (料金) はノート語の fahi (cattle) からきている。しかしこのような家畜が現今の貨幣になるまでにはまずメダル段階があつたとみられる。money の語はもと moneta (女神 Juno をさす) からでており、Laum の説だとこれは模様を打ちだした金属片のことであるという。そしてこの moneta は寺院で鑄造され (ローマ)、宗教的メダルとしての賜物の意味で分配されたという。ゆえに初期の貨幣は国王の形見、記念品であり、この stamped metal は国王の mana を運び、呪力をもったお守りとしての機能を果していた。

なお中世でも教会のお祭りに holy coin を配る習慣がみら

れる。たとえば一九〇年 (A. D) 頃悪疫を守るため Apollo (治癒神) のでている貨幣が配られている。現在ではこうした共奮の意味をこめた物のやりとりはクリスマスにその名残をとどめている。

また経済学者を貨幣の発達を市の発生によって説明するが、市場の起源は語源的にみると fair → ラテン語 feria (holy day) → feast (通じ) Messe は市場であるとともに聖者の祝祭と同義である。Laun によるとこの祝祭に、巡礼者に配るための特殊な貨幣が鑄造されたという。この市の成立には、(1) 祭りで大勢の人が集まるため商品を売るチャンスがある、(2) 巡礼者の世話するため、(3) 聖なる平和によって商売がしやすいなどがあげられるが、Laun はさらにお供えものの余りを交換しようという僧侶の努力が原因だともいう。しかし現在の市場や金儲けの世界には、こうした昔の市がもっていた感情的、精神的安全感が失われてしまった。精神分析と金銭との関係については問題も多いが、これは稿をあらためたい。

我国における巫者の精神医学的研究 (1)

—— “神憑り” 成立過程と、その社会文化的背景 ——

佐々木雄司

“神憑り” を中核とした信仰・行事は、我国にも旧くから存

在する興味深い精神現象であるが、巫者を対象とした精神医学的研究は、これと対照的な “憑かれ人” (折禱性精神病・狐憑症など) の研究に較べ意外に少ない。私は、社会文化的背景を異にする四地域に社会生活を営む五群の巫者のうち、最近自ら面接調査し得た五六名を、比較精神医学の対象としてとりあげた。調査期間は、昭和三年夏より三六年夏にわたる。

1 資料 (男 10・女 46・年令 30—89)

地域 (巫者の通称)	男女	計
青森県弘前市周辺 (イタコ)	0	8
千葉県東金市周辺 (ゴミン)	4	13
東京都下 八丈島	0	4
“青ヶ島	1	11
トランス及び ecstasy といっ	5	10
		15

2 巫者の宗教的異常体験 トランス及び ecstasy といった意識の例外状態において、自己暗示的にもたらされた人格変換が “神憑り” であり、生じた強烈な感覚的直接体験が “啓示” であると考えられる。この両体験とも次第に変貌し、前者は詐病とも比すべき演技との間に、後者は単なる表象との間に、全面三段階の移行が認められる。トランス中の記憶に関しても、各種の移行がみられる。

3 巫者の分類入巫過程における “神憑り” 的状態の初発様式による分類を試みた。

- Ⅰ型 修行などにより意図的に発現した者
- Ⅱ型 非意図的に発現した者

a 完成された巫者の神憑りに似て
I 型 合目的性を示す者
b 危険を伴った異常状態を示す者
II 型

II型発現を了解的・非意図的な反応とすれば、I型の「信仰・修行に入ること」と、II型の「神憑りの非意図的発現」とは、心的葛藤に対する人格の二つの反応様式、即ち、意識水準の上と下における解決法をも示す。

4 I型(40例) 修行とは、「体を通して心に働きかける工夫」(岸本)といえるが、この場合には、意識変容をもたらしてトランスに導くための有効な手段として意義深い。典型的な場合には、各巫者群の意図的な神憑り成立過程は、その社会文化的背景を反映して極めて特徴的である。次に、歴史的・機能的に対照的なる群のそれを古い順に挙げる。

青ヶ島の巫者 隔絶された離島という特殊環境は、その神社ミコ的な機能と相俟って、「オボシナ」「ミコケ」の觀念など、平常から神憑りへの十分な準備状態にある為、慰安の目的で巫者を志望した者も、厳しい修行過程なしに、「カミソデー」という強力な集団祈禱によって、一挙に神憑りに達し得る。

イタコ 口寄ミコの伝統をひく巫者で、その入信事由は「盲女の職業獲得」であり、そこには何らの精神医学的異常性も信仰的事情も介在しないのが通例であるが、「師承の修業」を通じて準備状態形成の後、効果的な「神ツケの儀式」によって神憑りに達する。

ゴミソ(カミサマ) 修験的な神憑り行者であって、一般に深

い個人的苦悩から入信し、厳しい修行(主に山岳修行)により、単独で神憑りに達することが多い。

これらのことは、巫者の歴史の変遷段階に随って、意図的な神憑り成立を左右する因子が、凡ゆる意味で社会文化的要因から個人的要因へ移行することを示すとも見做される。

5 II型(16例) I型に比し、一般によくトランスに入る傾向が認められるが、精神医学的にもより多くの問題を含み、意識変容を起し易い精神的・身体的な素因の介在も予想される。非意図的な神憑り発現に際し、社会文化的背景が、病因的にも病塑的にも重要な意義をもつことはいうまでもない。

尚、各巫者群間での両型(I・II)の分布率の検討からも種々興味ある点が見出されたが、今回は割愛した。

マラヤ農村社会と宗教

棚 瀬 襄 爾

マラヤの住民はマライ人のみではない。マラヤ北部山中のネグリト諸族、その南方に分布するサカイ族、更にその南部に分布するマライ系のヂャクン諸族のような原始諸部族を除き、更にヨーロッパ人やユーラシアン、若干のアラビヤ人を除いても多量の中国人及びインド人が居住していて、所謂複数社会を形成しているのである。

マラヤ人は、一九五九には六八一万余であるが、百年前には一〇〇万に満ちていない。就中二十世紀になってからの人口増加が多い。この急激な人口増加の原因となつたのは、英国の植民政策、錫鉱の開発、ゴム林の導入、国際的な物資集散地としてのシンガポールの機能によるところが大きく、外部からの移民が多かつたのである。古い中国や印度との交通は暫く除いて、殆どの中国人、印度人はこのようにして比較的新しくマラヤに入って来た人々である。一九五九でフェドレイションではマライ系五〇・七％、中国人三六・九％、インド人一一・一％で、シンガポールになると一九五三では中国人の人口比率は七七・二％に達していて、いかにマラヤの人口が特殊な構造を持つているかが判るのである。マラヤの主要人口を構成するものは、かくてマラヤ人、中国人及びインド人であるが、これらの民族は文化的宗教的背景を異にし、相互の社会的距離もかなりあつて融合度が低い。例えば中国人とマライ人の通婚なども殆ど行われないのである。かくてマラヤの社会は複數社会であると呼ばれるのである。

この中、中国人は次第に定着度が高くなり、マラヤ生れの中国人が増加している。インド人も次第に定着しているが、まだ定着度が少い。そういう点からはやはりマラヤはマライ人のマラヤだと言ひうる。しかしマライ人或はマライシアンとして一括せられてゐるものの中にも、メナンカバウ人、ジャワ人、ブギ人などインドネシアからの移住がかなりあり、土着マライ人と融合することもあるが、ジャワ人はあまり融合しないようである。

ある。ここではマラヤ北部の土着マライ人を中心に考察したい。

土着マライ人は都市住民であることが少く、より多く農村住民である。農村住民の中でもゴムのエステイトの所有者や労働者であること、或は錫鉱山の坑夫であることが少くて、より多く、稲の耕作者である。従つてその分布も北部マラヤにかたより、北部西岸の平野部及び東部の克蘭タン・デルタ地方が中心である。海岸部では東西両岸とも漁民として生活している。

農村は克蘭タン・デルタでは若干形式が異なるということであるが、普通は川岸に列をなして立ち並ぶ大体に於てシンブル・ファミリーの家によりなるが、最近道路の開発に伴つて、道路添に並んだ村も少くない。こういう地理的な問題についてはN・ギンスバーク、オーイ・ジンビー等のすぐれた著書がいくらかでもあるのでそれらに譲つて、直ちにその社会構造的な面に入ると村即ちカンボンと呼ばれるもの大きさは様々で四、五戸から百戸位まである。だが一番普通なのは四〇戸から五〇戸位の村である。村の成立についても一概には言えないが、普通は村長が自分の親族及びその他二、三の系統の親族の者達を連れて来て村を作つたところが多い。筆者の村まで入つたのは東岸で二カ村、西岸部で二カ村位であるが、大抵そういう構造であつた。だから村の中に、三、四の群の一種の親族集団があるが普通である。結婚には多少の外婚制が見られ、この頃多少変化しつつあるが、母系、母処婚が普通である。男は結婚により他集団に移ることになるが、できるだけ村内の他集団に

婚することを望むから、カンボン内における村人間の関係はかなり密接になり、共同作業の他、葬儀などにおける村人間の協力はつよい。ベナンの村でたまたま葬儀に出会ったが、村は仕事を休み、全部の男が集っていた。

このカンボンに一つのモスクがあるのが通例である。尤も一〇戸や二〇戸ではモスクを支え得ないから、大体四〇〜五〇戸の村がモスクを持ち、モスクの役職の人の生活を支える。こういう小さいモスクは厳密には *Balisa* というので、説教壇のある石又は煉瓦作りの *masjid* とは区別されている。モスクに接近しても何も言われない。村の小さいモスクではキブラと言ってもあけ放ちにすぎないが、入口にはみそぎの雍がおいてある。モスクの役人には *imam*、*Kadi* (*khairi*)、時には *dial* がある。イマムは祈りの指導者、カディはコーランの先生、ビラルは祈りに人を集める役というが、小さい村ではそれ程役の分化はしていない。大抵頼まれてるので、永久の職ではない。従ってモスクは厳密には村という地縁社会に結びついている訳である。モスクの建物の建造や修繕のためには村人から成る委員会ができています。こういうモスクと地縁社会との結合がイスラムという宗教の政治的な強さの重要な原因になっているかと思われる。

主要な宗教生活は一日五度の礼拝の外、金曜日にはモスクで礼拝が行われ、礼拝の後では村の問題がここで議せられる。女はモスクに行かぬのが普通であるが、マラヤでは女のモスク参りが禁ぜられているのではな。いこの外年中行事、ライフ・サイ

クルに伴う推移儀礼とモスク中心であるが、なかんづくマライ人少年に取って大事なのはコーラン学校であり、コーランの学習のためにかなりの時間がモスクに於て過ぎれることである。これは一般の学校の授業の外で、カディなどに習うのである。メツカ帰りのハジを尊ぶこともここでも強い。

けれども必ずしもイスラム一色とも言えぬのであって、どの村で聞いてもイスラム以前の民族信仰のつよく残っていることを肯定しており、イスラム信仰とハンツ信仰（アニミズム）との混合も看取される。農耕生活にも儀礼の結合が多いが、殆ど民族信仰的なものである。この民族信仰的なものを取扱うのが民族的な宗教的職能者であるが、これに二種類あって、一つは呪術師ないし占師で *pawang* である。他の一つはシャマンで *belian* と呼ばれ、神がかりになるものである。これらに対する信頼は今でも相当に篤いようである。

ヴィヴェーカーナンダにおける

カルマとバクティ

大 類 純

ヴィヴェーカーナンダは、一八七八年にブラフマ・サマージに入会したが、ブラフマ・ダルマ（教理体系）もサマージ（社会活動）も彼を長年にわたって悩ましてきた精神的飢餓を満足させることができなかった。彼はサマージを見放した

が、偉大な創設者ラーム・モーハン・ロイの不二元論(Advaita)の精神を吸収同化し、ただその表現においては互いに広い相違をもっていた。これらは、偶像崇拜、マーヤ(Maya)観等に著しく現われるが、両者とも哲学と宗教に不可分の結びつくものとして社会改革を信じた。しかし、ロイが outer man の変革を試みたのに対して、ヴィヴェーカーナンダは inner man の変革のために多くのエネルギーを献げたことができるであろう。

ヴィヴェーカーナンダの思想体系を Neo-Hinduism, Practical Vedanta, Universalism 等と定義づけて固定化するものは、なお多くの疑問が残る。これらの術語の含蓄する正しい概念がまだ体系化されているとはいいがたいからである。彼に獨創性があったとすれば、それは新しい真理を発見することにおいてそうであったのではなく、古代インド思想の真理を新しい、近代的な方法において解釈することにおいて、すぐれて獨創的であったのである。彼は時代の変化・転換に目覚めていたし、古代インドの哲学を現代の要求に調整・適応せしめようとした。彼の哲学ないし宗教思想についていい得ることの最小限は、それが Dynamic Spirituality であるということである。この場合 dynamic 及び active 及び energetic ということであり、一方ヴェエダーやウパニシャッドは種々多様に異なった方法で解釈され得るであろうが、しかしこの規範が Spirituality のゴールを志向していることを否定することは誰にもできないであろう。ヴィヴェーカーナンダは、この Spirituality を Vedanta

として名づけた。

バクティ・ヨーガ(愛を通しての実現)の初期の段階では、個人と神とはそれぞれ分離した実体である。従って、Bhaktas は二元論者として出発し、その後には神に到達し、神もまた入れかわって彼に舞い下りてくると信ずる。つまり、或る外面的形式をもつ帰依を通り、それから本当の「渴き」神への熱慕が彼の心の中に起り、この強烈な「渴き」が彼を愛と絶対帰依に導き、それがふたたび或る水準を許容することになる。この水準については、第一に愛は取引きを知らないこと、第二に愛は恐れを知らないこと、第三に愛は内在する最高の本質的価値とみなされる、ということと説明される。ジュニヤーナ・ヨーガの理想は、窮極の実在との完全な一体の中に横たわっている。ヴィヴェーカーナンダは、彼自身の方法でジュニヤーナをバクティと調和させ、一致させよう試みる。ジュニヤーナ、バクティ、カルマのあらゆる道は、それらのすべてが一つの目標に導くものである限り、相調和され得るものである。合理的な角度から見られるならば、それらそれぞれの道は相反したもので、ないし相矛盾したものでさえあるが、しかし「実現」というより高度の観点からすれば、それら一切の差別は溶解するものである。

ヴィヴェーカーナンダによれば、ヴェエダーンタの異なった表現は互いに相容れぬものではなくて、窮極の精神的成就にいたる過程ないし段階である。二元論、制限不二論、不二元論の哲学的位置は、彼にとつては絶対的組織大系ではなくて、精

神の成長・育成のための段階である。この複数性や不同性、矛盾性に対決する唯一の方法は、カルマ（無私公平な行為）の道をとることである。このことが、彼がジュニヤーナ・ヨーガとカルマ・ヨーガを調和せしめようと試みた方法で、三つのヨーガは窮極の実在を実現させるための道であり、むしろカルマ・ヨーガとバクティ・ヨーガの二つが、ジュニヤーナ・ヨーガへの予備的段階としてとられるべきであるというところに、その独創的見解の著しいものがあつた。

オシラ信仰の諸問題

——三陸地方の諸村落における調査資料に基いて——

池 上 広 正

この報告の内容は、凡て今夏（昭和三十八年）三陸地方で行つた十八例の調査資料にだけ基いていることを予め御断りしておく。

従来、東北地方のオシラ信仰については、種々の視点から研究が行われて来た。例えば、オシラ信仰の原初形態の解明、イタコとオシラとの関係、オシラ祭文の研究、オシラ信仰の分布、オシラの形態分類、オシラ信仰と他の諸信仰との相互関係、オシラ信仰と村落の社会生活、社会組織との関係の究明などが、それである。このようにオシラについては、あらゆる角度から研究がなされているが、敢えてここに報告したのは、従

来の諸研究に多少でも補うものがあれば幸であると思つたからである。今回の調査地点は、青森県下北郡東通村尻屋、同県同郡同村蒲野沢、岩手県久慈市団子沢、同県九戸郡野田村根井、同県下関伊郡普代村萩牛、同県同郡田野畑村萩牛、同県同郡同村島の越、同県同郡岩泉町茂師であり、オシラ信仰の事例は十八である。

紙数の関係上、これら十八例の実態を詳しく説明することは不可能なので、これらと比較、総合して比較的共通していると思われる諸要素を抽出して見ると、(1)オシラを持っている家の多くが、本家、旧家であること、(2)イタコが来て行う祭日が春三月頃の某日であり、イタコが参与しない祭日は、多く新か旧かの正月十六日である。(3)祭（「オシラをあそばせる」と言っている）に参加する人々は、分家を欠くことは殆んどなく、これに親類や有志が加わり、それらの人々は女性（主として主婦であり、これと一緒に子供が来る）が圧倒的に多い。(4)オシラの形態は、一例を除くほかは、凡て包頭型である。さて、このように共通的要素を抽出しつつ、オシラ研究を進めて行く場合どのような問題点が可能かを考えて見る。

そこで、まず第一の問題点は、オシラを持つ家の多くが本家、旧家であり、祭に参加するものが分家や親類を主体とすることである。この事実から、オシラ祭は、マキ、親類、ウチ等と呼ばれる家連合の共同の祭であることが主要な機能ではないだろうか。この事に關し、根井の場合、分家の男性戸主だけが本家に集つて祭るといふ事例は、大変興味深い。第二の問題

第六部 会

は、祭日が明かに二本健になっていることであり、イタコの来ない祭日が新か旧かの正月十六日に殆んど一定していることである。この祭日と第一の問題点とを結合して見ると一層興味深い問題が展開しよう。

第三の問題点は、オシラ祭を本家、旧家を中心とする家連合の共同の祭と考えた場合、本来ならば祭に来るものは、男性の戸主であるべきである。然し実際は主婦である。この点をどのように解釈す可きかが問題となる。本来、家を代表するものは、男性の戸主であると考えるのが通念となっている。だが、主婦も、男性の戸主とは、その家で果している機能は異っている。オシラ祭に各家から主婦だけが主体となって参加するという事実——一定の主婦だけが集って行う講のあることも合せ考えて見て——に徴して、家の持つ社会的諸機能の一部——ここでは宗教的な側面だが——を遂行しているという点で、主婦も又家を代表し得ると考えてはいけなだろうか。勿論、この問題は難しいので、その解決には、一層多くの資料の累積とその検討とが必要である。

第四の問題点は、失述の四つの共通要素は飽くまで現在見られる「現在現象」であるが、これを歴史的变化の投影と見て、何故このような様相を示すに至ったかという疑問に答えようとする場合如何なる説明が可能だろうか。これに対する仮説として、オシラ信仰は、本家、旧家を中心とする家連合の共同の祭であったのが、女性のイタコがオシラ祭に関与するに至ったために、祭日も二本建になり、又祭への女性（主婦）の参加を促

したと想定出来ないだろうか。勿論、この想定は、東北地方全般に見られるオシラ信仰の全部に妥当する説明原理ではなく、十八の事例という限られた資料から引き出した単なる想定に過ぎないことを附言しておく。

第五の問題点は、オシラ祭を家連合の共同の祭と見た場合、マキの神、同族の神、更には氏神との関係を如何に見る可きかである。このことは、マキ、同族の神、氏神の性格を規定する上に新しい視野を提供することになる。

第六の問題点は、先にあげた四つの共通要素を指標として、オシラ信仰の分布地域が設定されはしないかと思う。若し、これが可能の場合、その地域の上に、オシラ信仰以外の他の宗教習俗の分布が重なれば、双方の分布を併せ考えることによつてオシラ信仰の研究は一層の進展を見せるであろう。

宗教と地域社会

——埼玉県北足立郡戸田町南原の事例——

小 口 偉 一
池 田 昭

いわゆる高度経済成長につれて、農村から流出する労働者の、都市への人口集中が著しい。東京周辺の地域でも、都市労働者の住宅街、たとえば団地、社宅、既成住宅に混在する住宅街などが展開した。そしていずれもが地域社会組織としての町内会を結成している。

一般的に、町内会では政治的に保守的な旧中間層が指導者となり、非公式的な形で、防犯・街燈組合を旧隣組組織として維持している。この町内会が氏神の祭祀集団となり、いわば両者が一体化しているのが通例で、たとい多くのホワイト・カラーブルー・カラーがいるにせよ、防犯、その他の現実的利害によって、かような地域組織に再縮小されている。

しかし、新しい労働者の住宅街、とくにブルー・カラーが多く、しかも創価学会のような排他性の強い信者の多い町内会では、氏神祭祀はどうなっているであろうか。埼玉県北足立郡戸田町南原地区は、右のような条件をそなえ、昭和三六年以来町会単位で行われてきた祭祀を中止し、さらに町会の包括組織となっている旧上戸田村地区の氏神社再建寄付に他の町会より著しく消極的（前新田一一五万、大前三二万、鍛冶谷二二万本村四三万、新田口三九万、後谷一三万、本町二五万、元蔵一〇三万、南原三万）となっているので、これを調査地としてとりあげることとした。調査にあたっては、東京大学宗教研習室、千葉大学社会学研究室の学生有志の協力をえた。調査戸数（町会の全戸数と思われる）二二四戸のうち質問紙の回収は二〇五戸で、そのうち創価学会は四〇戸である。

町内会について述べる前に、戸田町を概観すると、その位置は、北は浦和市、東は川口、蕨両市、西は朝霞、大和両町、南は荒川を距てて東京の板橋区に接している。国鉄沿線から離れ、川口、赤羽両駅からバスで三十分ほどかかるので、都市まで直線距離二〇軒ほどにしても、立遅れが目立つ。行政のうえ

では、明治二一年上戸田、下戸田、新曾の三カ村が戸田村に、昭和一六年戸田町に、昭和三年美笹村が加わって、今日の戸田町が形成されている。

この交通上不便な町も、東京都や隣接の川口、蕨、浦和の人口増大につれ、とくに独占資本の確立期（昭和三〇年から三五年）には急激な人口増大をみた（戸田市計画調査委員会編戸田市計画立案報告書）二二、三五頁参照。産業構成では蕨、浦和はすでにこの期に第一次、第二次、第三次の比率がさして変らないのに、戸田町では、町自体の脱農化を考慮にいれても、第一次の著しい減少に対し、第二次、第三次が逆に増大し、しかも夜間の就業人口の就業地をみると、隣接諸都市の人口の集中によって溢れ、この町にも都市労働者とともに東京都のその流入してきたことがわかる（同報告書、四六、七頁参照）。

南原地区は、位置が最南端で荒川を距てて板橋区に接しているので、とくにこの傾向が著しい。いままで戸田町（とくに旧上田村）の農村地帯である本村、大前地区の田・畑で、荒川の堤外地帯となっていた南原地区が、戦後、ことに三〇年頃から埋立てられ、住宅が建設されて、住宅、個人住宅街となっている。また堤外地帯の埋立地であるため、地価が安く、小企業の工場が建設されている。

産業構成は、製造一一一、建設三二、販売一七、運、通、公一一、サービス一一、鉱業八、公務五、金融四、農村三、DK一で、第二次、第三次が圧倒的である。しかも勤務先が都内一〇三、県内一〇二（うち五割が戸田町）となっているので、都

第六部会

市労働者が三分の二以上をしめている。さらに住宅所有形態も、自己所有八六、借家、アパート、間借、給与住宅一一九となっていて、恒久性が少ない。耐久消費財ではテレビ一五七、ラジオ一三六、衣類の購入先は東京都一五四、戸田町三七、蕨市二八その他となっている（その他省略）。これらのことから都市労働者のベッド・タウンとなっていることがわかる。さらにこれらの労働者の職業は、専門技術二一、管理一八、事務一八、販売一五、熟練四三、半熟練七五、単純労働一〇となっており、半数以上が単純労働、半熟練、生産工程などの従事者たるブルー・カラー層である。しかも所得階層をみると、月収三万（六九）、四万（三七）、二万（三〇）、五、六万（夫々二〇）、七、八万（夫々四）、D、K（一一）となり、低所得層が多い。住民は、こうした生活構造のなかで、とくに大衆社会の一員として地域社会生活をしているが、組織された地域集団として、ここには、この町内会の小集団となっているある革新政党员（町内会の指導者層ともなっている）の集団と創価学会員のヨコ線の集団と唯一の包括組織としての町会内が存在する。

この町会は、他の町会と異なり、会長、副会長、会計が総選挙でえらばれ、下部組織の十八班の長が輪番であり、これらが話し合って一切を決定する。これらの指導者は能力と住居歴により選出され、大部分が下級ホワイト・カラー、ブルー・カラー層である。機能上からいえば、氏神に対し費用を分担することはなく、ただ町会長が、形成上、氏神の世話人となり、神社、寄附を決議機関に連続するだけである。しかし他の地域丸

抱えの町内会と同じように、街燈、防犯、衛生、共同募金など、本来ならば、地方自治体の果すべき機能を有している。また形式的にも、地域丸抱えの原理に従って信仰上の独自の立場がゆがめられ、町会即氏神祭祀の集団となっている。

町会がこのように地方自治体にリンクし、その代行の機能を果たしていることは、住民が大衆として組織化の方向に向わず、現実利害に支配され、地域社会組織に対する積極的参与をしていないことによるといえる。氏神祭祀について、創価学会の信者を含め、町会全体の意識を考慮してみると（この場合、創価学会や革新や保守党支持者の意識や信者の組織それ自体の問題は、他の機会に譲りたい）。神棚のあるもの（四三）、ないもの（二二九）、その他、朝夕のおつとめをする（四三）、しない（一三八）、その他となっている。「個人的に氏神のお札を受けることについてどう思うか」との問いに、肯定の意見では慣習（六二）、つきあい（四三）、否定の意見では信仰の立場（三六）、信じない（三三）、その他（このうちにはDKが多い）などである。

また「町会が氏神に関係することについてはどうか」との問いに、否定の意見（五六）、関係してもよいが寄附は個人の自由とする意見（九五）、関係してもよいとする意見（三三）、たいした額でないから関係してもよいとする意見（九）、その他となっている。つまり個人的、町会的レヴェルでも、否定の意見は、ほぼ全体の四分の一で、積極的肯定の意見も同じ、比率であり、後の半数は、慣習の世界に埋没するか、個人主義の立場にとどまるか同一の傾向をもっているといえよう。

第七部会

日本宗教政策史

—平安時代—

工 藤 張 雄

奈良時代の末、数十年ぶりに、従来の天武系に代り、天智系の光仁帝が立てられ、その子の桓武帝が皇太子に立てられたのも、共に藤原一派の腹芸的な策動があった。

桓武帝も光仁帝同様、長い間日陰者として、局外的立場から政治の腐敗を見ていたし、その基本方針は、律令制のひきもどしと、財政の緊縮とにあった。

対仏教政策も、弾圧でなく、腐敗の立て直しと見てよい。たとえば、寺の利殖をやめさせ、子のある僧を還俗させるなどは、仏教ぎりいならずとも、取るべき処置であった。

経済面でも、道鏡以来、墾田私有が一般に禁止され、寺には許可されたため、墾田の寄進が寺に集中した。寺への寄進の禁止も当然である。

また、奈良京の時に、造寺司を廃したのは、造宮をやめたのと同時であり、緊縮政策と見てよい。しかも、寺は、保護のあ

ついで聖武帝の時の数倍もの寺田を持つ豊かさであったから、国の援助は打ち切られてよい。

長岡の遷都は、一応緊縮政策に反している。都の造宮は、その尽力者の勢力をのばす手段でもあり、桓武帝の支援者、藤原氏の要望であった。

この首唱者藤原氏は、姻戚である婦化人泰氏の、絶大な救助を得ているから、政府の負担は軽かったであろう。

しかし長岡造宮中、首唱者が暗殺されたこと、また謀反のことで処刑された早良親王の死後、皇太后、皇后、皇太子の死や病が、親王の怨霊によるとされ、長岡は天皇にいやがられ、中止とともに破壊工事が始められた。

桓武帝の外戚の百濟系のゆかりの地、山背が、和氣氏の奨めで選ばれた。怨霊からの「平安」が願われたのである。このことは、変事の起った不吉な丑年を怖れた、殺牛祭神の禁止にも現われている。

寺院の移転は、長岡へも平安京へも許されなかった。だがこれは、仏教の全面廃止ではない。というのは、宮中に十禅師がおかれ、京都に東寺、西寺がおかれた。生き生きとした仏教の再生が願われているから、仏教抑制でなく、墮落仏教の抑制である。

桓武帝の信任あつてい最澄は、近江の正税を受け、後、仏教を求めに、短期間に帰る条件で唐につかわされている。最澄は、旧仏教と真正面からぶつかり合った。

一方空海は、詩や書からも後嵯峨帝の信頼を得、東寺の勢力

をにぎった。彼は、旧仏教と対立せずにとげこんだ。

二派とも、旧仏教と対等の陽の目を見るのは、嵯峨帝の時である。

一方、神社は、平安遷都に際し、警戒されなかつた。長岡でも、天皇による天の祭りがされ、河遷都とも神社に報告されている。泰系統の、稻荷、松尾、加茂の社が、平安後も重んぜられ、藤原氏や橘氏の氏神は、京都に遷宮された。神社は、奈良の代には、まだそれほどの勢力がなく、従って墮落もできず、警戒する必要がなかつた。何かの都度、一柱の儀式的拝礼にすぎなかつたためであろう。

都市仏教でなく、山岳仏教は、一応仏教の政治的進出を懸念されなかつたであろうし、腐敗した旧仏教にない新鮮さを持ち、朝廷に期待を持たれてもいた。しかし結局は、山岳の上でなく、都の中で育って行き、旧仏教以上の墮落横暴をきわめ、仏教たてなおしどころでなくなるのである。

明治初期大教宣布の精神

小笠原春夫

ここに取上げようとするところは、その精神についての一考察というほどの意味においてである。

周知のごとく、大教宣布運動の展開は、その直接の端は明治

三年正月の「惟神之大道宣揚の詔」に発する。そして翌四年七月に「大教の旨要」(御沙汰書)が示され、その必要性、目的が明らかになされた。次に一方制度面の改革が続き神祇官は神祇省、更に教部省となった(これは格下げであるが、他面、宣教専門の必要から整備し直されたことをも意味する)とともに、その教部省から、五年三月、「三条の教憲(則)」が發布され、大教の具体的、根本的な理念が打出されていよいよ実践をみる。「布教綱要」(教部省)がこれに伴っている。次いで、展開施策の第三段階として、五年末から六年初め(一月)にかけて「大教院」が設置、開設され、二条に則った十一題(治教的)、十七題(治政的)の項目が揭示された。

およそ當時はたとえば「復古主義の保守精神と維新主義の開化精神は一政府の間に混淆しければ政令多門にして廟謨の動揺免れず」(吉田東伍『例叙日本史』)というような状態であり、この中で「遂に政教一致の意を明かにせんが為、宣布大教の詔あり」(同上)と解されるのである。このことは「大教の旨要」には「今や更始ノ時ニ方リ……：民心一ツナラス、其方向ニ惑フ、是レ宣教ノ急務ナル所以」と謳われ、また「布教綱要」にも「天下ノ人民耳目ヲ驚カシ觀ヲ改メサルナシ……先ツ万禪不易ノ基本ヲ立ツヘシ」といわれている。即ち、万古不易の基本を立て、民心の統一を計るということにはかならない。

ところで、この方策が、三条の教憲となつたのであり、即ち、一、敬神愛國の旨を体すべきこと、二、天理人道を明らかにすべき事、三、皇上を奉載し朝旨を遵守せしむべき事、である。

そして、この三条の旨を体し、宣教運動が展開されるのであるが、この場合、一と二の「敬神愛国」「天理人道」の両者は、結局同様な意味をもつもので、敢えて別々に掲げなければならぬようなものではない。(西郷隆盛の「敬天愛人」はこの両者を一言にして表わしたようにもみられる。)前者を神道的とみれば後者は儒教的理念によるものと解されるし、そうとみれば不当ではないが、実際の教化内容(神宮教院など)によれば、「天理」の語を、わが国固有の「神理」という意味において捉え強調し、むしろ儒教的理念を斥けている。この点、表示の語とその意図内容とが不一致の感があり、実際の教化に当った教導職なども、苦しい解釈を施している(佐々木祐筆など)。それは、理由の如何に拘らず、何れともつかぬ不徹底さを隠し切れぬ一つの弱点を示しているようである。

次に第三条「皇上奉載」、これは以上のような不審点もなく、ほとんど一致体制で展開されている。また続いて発布された十一及び十七兼題の綱領をみても、その頭初に「神徳皇恩」「皇国国体」が掲げられ、その歩みを共にしている。これは幕府の支配を去り、天皇政の新体制に入るという明白な理念に伴って、教化の方向も明確だったことは無論であろう。但し、教化内容としての天皇観は、神ながらの道を基本とする極めて固有な宗教的なものであり、これが、一方当時の立憲君主政体論の輸入と如何に調和して行くかが問題であった。等しく尊王の念において背理することはないとはいえ、その内容においては雲泥の差があったとみられるものである。結果においては、政体

論の斬新さが一大潮流となり、いわゆる神理よりする天皇観は、急激に衰退することとなる。基づくところの復古国体観は、実は、近世国学の提起した最大問題であったが、そしてその精神に基いた大教宣布運動であったが、この問題は真に徹底的解明を待たずに、政体としての立憲君主制にその歩みを譲ることとなったのである。わが国体とは、天皇とは何かということとは、この初年に帰って再度省みられるべきものがあると考えらる。

伊勢神宮の創祀について

宮 地 崇 邦

わが国では古代、天皇は夜明け後の薄明の間のみ政務をと
り、日がでると後は皇弟(皇太子)にゆだねて退いた。それは古
代人にとっては太陽の姿を現わさぬ間のみが神聖な時間であ
ったからで、これが記紀風土記での神々の行為が日の出とともに
中止されるという多くの話を生んだのだ。

いきなり、こう書きたすとこれからなにか神がかり的なこと
を、といった印象を与えるかもしれない。だが、これは単なる私
の思いつきではなく、「事実」であつたらしいのである。では、
その根拠は……。

そこでまずあげられるのは、かの『魏志』(倭人)の「卑弥

呼、事_二鬼道_一能惑_レ衆、年已長大、無_レ夫婦、有_レ男弟、佐_レ治國_一」という記事である。すなわち、倭女王は鬼道を駆使するとともに、男弟の力を借りて政治をおこなったのである。これだけでは判然としないが、下って『北史』(切伝)をみると「至開皇二十年、倭王_二略遣_レ使詣_レ闕、上令_二所司_一訪_レ其風俗、使者言、倭王、以_レ天然兄、以_レ白為_レ弟、天明時出聽_レ政、跼_レ坐、日出便停_レ理務云、委_レ我弟、文帝日、此大無_レ義理、於是訓令_レ政_レ之」とある。つまり、開皇二十年(六〇〇)ごろ倭王(古推)が隋の文帝(煬帝)に申すには、倭国では天を兄、日を弟と考え、兄の王は夜明けとともにあぐらをかきながら政務をとるが、日の出とともにそれをやめ、後は弟に委ねるのだと。そこで文帝は、これには深い理由もないのだから、即刻改めるよう命令を下したのである。

この話は記紀にないことなので否定する人がでるかもしれないが、おそらくこの記録の示すような状態であったろう。それは『北史』が記紀以前の、唐の宮廷記録によっているからで、——そして、これから『魏志』の卑弥呼と王弟の関係が、後の天皇と皇弟に還元でき、卑弥呼は兄的な天、その駆使した鬼道も天的なものと考えられてくる。しかし、鬼道は大陸の把握にしたがえば、平凡な天神の力でなく、祖霊の力であった。そのくわしい論述は避けるが、古くから泰山(山東)の祖霊は鬼と祀えられ、鬼道もその祖霊の来る門、もしくはその力を借りて呪術と考えられていた。このことは、卑弥呼時代にはまだ兄天・弟日の思想はなく、綜合神的色彩を帯びた祖霊の加護で政治を

おこなっていたことを示すのである。

けれども、ほどなくわが国に天神・日神の信仰が入ってきた。日神はたぶん、曆に付随して入ってきたもので、『書紀』の敏達六年二月条には日祀部がおかれたとあり、下って用明即位前紀には「以_二酢香手姫皇女_一拜_二伊勢神宮_一奉_二日神祀_一」とある。この記事はそのまま信頼できないが、卑弥呼の歿後、ほどなく王の「天子観」が入ってきた。また曆について日神信仰が入ってきたのはたしかなことであろう。だが、わが国では大陸のように古く天皇が親しく民間政治をとる風習がなかったため、両者が結合して信仰されず、天皇は神的な「天」、皇弟は「日」に擬せられ、そして蛇足を加えれば皇太子を「日継ぎの皇子」という言葉も生れたと思われる。それゆえ、この段階では、たとえ伊勢神宮が存在したとしても、それは弟的な日神を祀る社で、皇室の御祖神天照大神の名も、觀念も生れえなかったであろう。

しかし、文帝の命令の効によってか、わが国でも日の出に關係なく政治を執る国王の姿へ変っていった。もっとも、推古時代は聖徳太子、大化改新後は中大兄皇子、天智には大海人皇子という強力な皇太子がおり、天皇の親政の実はあげえず、その新体制の確立は天武時代と下るが、それでも漸次その方向に向いつつあった。そうして、伊勢神宮も皇太子の信奉する日神を祀る社から、天皇の信奉する御祖神天照大御神へ移っていった。その時期については、ここではその具体的な指摘は避けるが、多分天武以降のある時期で、そこで始めて中央集権的な古

代国家が確立したといつてよからう。

天理教伝道における他宗との接触

高野友治

天理教の伝道における他宗との接触を通して、伝道の理論と
いったものを導き出してみたいと念願している。

天理教の信者は、その入信前の信仰の八―九割までは仏教であつたと考えられる。それが天理教に入信した。といつても、はじめのころは、仏教を信仰しながら天理教を信仰していたやうである。天理教の信者が、きれいに天理教一筋になりかけたのは、天理教が神道事務局（後の神道本局）と関係をもつてからのやうである。当時神道が改式を奨励していた。それに従つたものらしい。それで仏を捨てた。これが、仏教側を刺激したやうである。それに、天理教は、教祖がなくなつた明治二十二年二月当時、数万の信者が明治二十九年には数百万の信者（新聞は三百万と報道していた）となり、近畿地方が主であつたのが、日本全国教会を見ない県はないまでに発展した。発展したといふことは、見方を変え、立場を変えていうなら、仏教その他の既成教宗団の信者を蚕食したといふことにならう。従つて、仏教その他の教宗団が、天理教攻撃をはじめたのは、当然のことと考えられる。

何故、天理教は明治二十年代に、素晴らしい発展を遂げたのか、という御質問に対しては、神の働きが顕著であつたからとお答する他ないのである。「てんりおうのみこと」を称えて、拜んでやると、どんな病人もたすかつた。それが嬉しくて、家を忘れ、寝食を忘れて、遠国まで病人たすけに駆け廻つたといふのが実状ではないか。又、たすけられた人も、次にはたすける人となつて駆け廻り、それで天理教の布教者はふえ、信者はふえて行つた。社会環境論的にいうなら、舶来の合理主義的文化に飽き足らず、何か日本の神秘（不思議な神のはたらき）を求める気分が、社会の中以下層に強かつたのではないか。天理教の中に、その要求に応えるものがあつて、民衆がこれに集り熱狂したのではないか。

さて、天理教と他宗との接触の問題であるが、他宗といつても、神道側からの反対攻撃は、まずなかつた。キリスト教からの反対攻撃もなかつた。すなわち仏教側の反対攻撃が殆んどであつた。その仏教側の反対攻撃であるが、宗派的にいうと、真言宗、禅宗、真宗、日蓮宗、融通大念宗など、土地処の大本寺がだいたい反対に立つた。その反対の形式であるが、主として「天理教退治演説会」というのであるが、天理教攻撃の小冊子も沢山出された。

だが、概して、禅宗、真言宗の盛んな地方は、その寺々の反対にかゝらず、天理教は割方簡単に伸びて行つた。ところが、真宗の盛んな地方の反対は猛烈をきわめ、しかも布教は困難であり、信者は出来なかつた。

たとえば、大和平野の東部は真言宗の寺の多いところで、こゝは簡単に伸びたが、西部は真宗の寺が多く、なか／＼、伸びにくかった。今もそうである。滋賀県の場合、禅宗、真言宗の多い琵琶湖の東の山麓地方は、天理教はすらすらと伸びて行った。だが、琵琶湖沿岸地方、特に、日野川、野洲川のデルタ地域は、真宗の寺の多いところで、こゝの天理教は少く弱い。

淀川流域地域、木曾川、長良川、鞆斐川の下流デルタ地域、新潟品西蒲原郡、中蒲原郡の一部、信濃川北岸地域、富山、石川、福井の三県、広島村山県郡、高田郡、など、いずれも真宗の信仰の盛んなところで、天理教会は少い。

何故か。真宗の信仰者たちは、一つの団結を持っている。一村共同体的な団結がある。然るに天理教の伝道は、個人の単独布教であり、社会の谷底せりあげをモットーとしたため、一村共同体的団結には、歯が立たなかつたようである。しかし、結果から見ると、真宗から天理教へ転宗した人が多いようである（中山正著『天理教伝道者に関する調査』五四頁参照）。何故か、時勢の変遷が、環境を変え、結合関係を変える故であろうと考える。

ヲノゴロ島について

——日本神話の伝承者——

樺

実

ヲノゴロ島はイザナギ・イザナミ二神が天沼矛を指し下して引き上げた時、矛の先からしたたる塩がつもって島となったものであると記紀にある。このヲノゴロ島で太占たまらが起つたとする亀卜家の説もありその位置は、問題となる。大八島国生みの舞台であるこの島は「淡路島の胞と為す」というのであるから、淡路島の附近と考えられ、次々に生まれる大八島の範囲が、近畿から九州北部に及ぶものであることから、統一国家の成立後の思想であつて、その成立は宋書倭の五王の記事により、ほぼ五世紀前半以降に成立した神話かと考えられる。その位置については菅政支が「淤能基呂嶋考」(明21・80.33)に、新撰新撰龜相記記の説を引いて、淡路島の由良の東方、紀淡海峡にある伴島であることも考証している。この列島は海上交通の要衝であり、仁徳天皇国見の歌(記) 応神天皇「淡路島いや二並び」(紀)の歌謡からも、大陸交通の南への関門であつたと思われる。今は和歌山県加太からの航路があり、朝日新聞の旅(1963.9.22)にも紹介せられていた、沖の島、地の島を合わせて友ヶ島というのである。龜相記には「此の嶋(伴嶋)の西南に淤能基呂嶋在

り。嶋の体、^{まか}円なること六十町許、人居有ることなし。高さ廿丈許。冬は草石を見、ただ聚木有りて高く茂る。伴嶋を去ること二三町、また人居あらず。両嶋根を同じうして属けり。湖生じて海に通ふ」とあって、失われた紀伊の国風土記の逸文と考えられている。「此の嶋の西南」という逸文の文字が問題であつて、いろいろの説が生ずるのであるが、紀伊に近い地の島の西南二三町(菅政友は二三里としている)というのは、同じく伴嶋の一島、沖の島を指していることは明らかである。亀相記の引く逸文の説によればこの沖の島がヲノゴロ島ということになる。沖の島は横に長い島で、円形というのはおかしいが、周囲は実測七十四町五十一間であつて六十町に近い。沖の島と地の島の間に虎島があつて、もと独立した島だったのを軍が石堤で結んで砲台とした所であるが、その虎島と地の島とは五百米程の距離である。地の島の西南二三町というのは正確ではないが前文の六十町から推して町としたわけである。昔の地形は現状とは異っていたはずで、両島根を同じうして属き、湖生じて海に通うとは、この虎島と沖の島の地形だったのではあるまいか。亀相記には「凡そこの三嶋、^{うら}良(東北)より^{ひつじ}坤(西南)に連なれり」とあつて、菅政友はこれら二島と訂しているが、沖の島、虎島、地の島は三島であり、前二つを一島とみれば神島という淡島明神の故地三を加えて三島と見るべきであろう。亀相記の撰者卜部遠継等は、風土記を引用してこの文を成したものでらしく、実際の友の島は知見していない書き方である。しかし天長の頃にこの島が加太郡淡島神社の神地として、「天長

二年八月廿八日慶雲を紀伊国海部郡加太村伴嶋の上に見る」(日本後記)等の記事があるように粟島神として崇敬されていたことが知られ、この島がヲノゴロ島とされたのも偶然ではあるまい。(式神名帳に名草郡加太神社、下紀州名草郡加太神社：在所加太郡淡島敷地(康治二年)等の記事がある。)さて「此の嶋の西南」という風土記の説からヲノゴロ島の位置につき諸説を生じ、天長七年(830)の亀相記から約百年後にあたる承平六年(836)の私記零本には

①淡路島の^と坤(西南)の角にある小島^{日本書記私記}

②淡路紀伊兩國の境、由理(良) 駅の西(東) 方の小島(同書或云)

と記され、淡路島の西南という説を發展させることになる。古事記には国生みの時、「伊伎島、亦の名は天比登都柱」が生まれる話も載っているが、亀相記には「老岐嶋と卜部の上祖は天比豆都柱命」とあつて、天比登都柱は天一つ柱で絶海の孤島の擬人化だとする倉野憲司博士等の通説に、老岐の卜部の上祖だとする新説を加えることができるように思う。このようなト事とヲノゴロ島との関係結びつけるものに、葛城の行者、後の熊野の修験が考えられはしまいか。「沖の島は、役君小角が葛城嶺を踏開くに此島を以て始めとす」という紀伊国統風土記の伝説があり、今に五箇所の行場があつて修験と亀トの関係について再考させる。少くとも後世におけるヲノゴロ島神話の伝承者は修験であつたと見ることができよう。

氏子の変質と神社の変質

小野 祖 教

神社神道にあつては、神社の殆ど全部に近いものが、氏子と稱する信奉者をもつてゐる。一般の信奉者は崇敬者と呼ばれ、氏子は崇敬者と異なるものと意識されている。然し、氏子の定義は甚だ困難で、従来はただ、一社一社の伝統に任せ、劃一的な制度にはなつてゐない。

氏子は何等かの意味で祭祀共同体をなすものであり、一定の社会意識をもつて、たてにも横にもつながりをもつてゐる。

それ故に、氏子の特質は社会的意識や条件の差異や変化に應ずるものと云うことが出来る。氏子の質を決定する社会的意識や条件は、実証的方法によつて複雑な分析を行う必要があると思はれるが、我々が一般的に知つてゐる事は、氏族制度時代からつづいた族縁的共同意識と、やや遅れて強まって来たと思はれる地縁共同の意識とである。更に、職域共同意識もあるが、氏神といわず、崇敬神意識の範囲にとどまつてゐる。

神社を信奉者又は護持者の角度から分析すると、大別して共同祭祀型・非共同祭祀型の二つに分れる。氏神氏子関係は共同祭祀型神社の主形態で、族縁共同祭祀型と地縁共同祭祀型に大別されるが、現在は大社は勿論、小社の場合でも、單純型のものは殆ど見られない。その事は、氏子の基盤意識が純粹さと強

度を失つてゆく事であり、やがて、單なる歴史的、伝統的な氏子制が弱化され、崇敬者的信奉者、或は護持者化の傾向を強めることになる。即ち、神社に於いては、次第に、教化が重要な意味をもつ傾向を示してゐる。

そうした変化を見るために、氏神の共同祭祀条件の類型分析を試みると、次頁の如き表が得られる。

神社は信奉者又は護持者を單なる氏子・崇敬者という形式だけでなく、公共的祭祀という形、いわゆる祭政一致の形でもつて来た。その観点からすれば、祭祀の公共性の分析から、崇敬の質の変化を考える事が出来るだろう。

公的祭祀—國家祭祀（官制祭祀・例幣・天皇の崇敬）

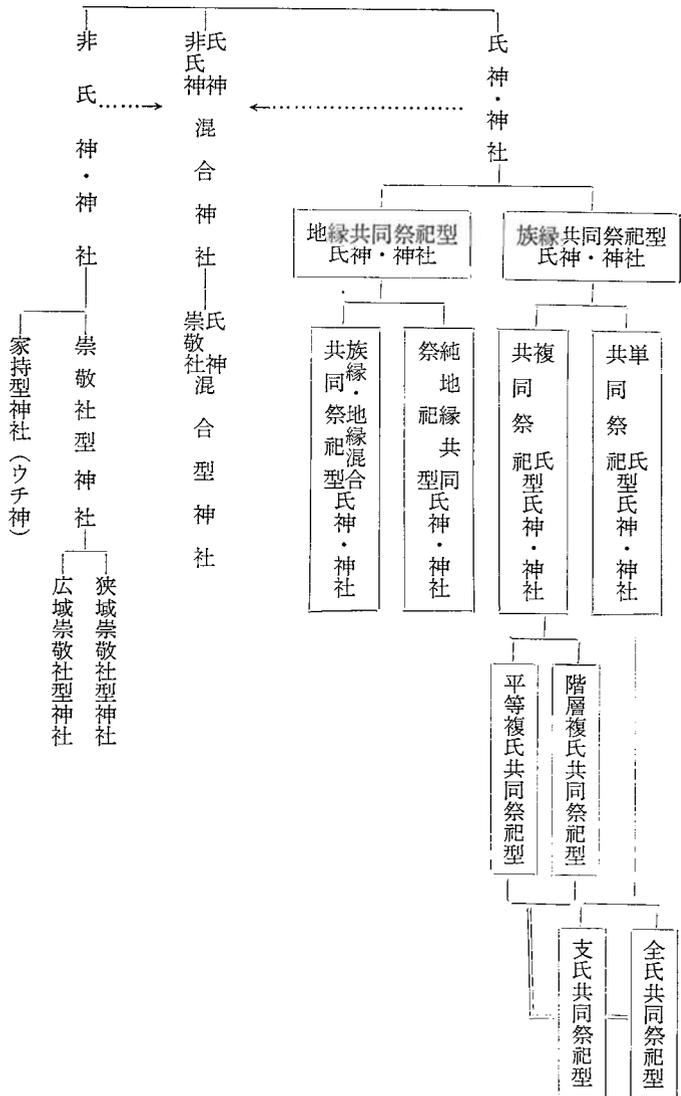
巫公祭祀—土著祭祀、氏族祭祀、地域共同祭祀、領守祭祀、

地方公共祭祀

非公祭祀—家族崇敬、個人崇敬（信仰）

この關係に加えて問題となるのは、神道指令以来の公的祭祀の禁止と、信教自由の拡大に伴う非氏子、非崇敬者の明確化である。

私は特に、神社の地理的社会的環境の変化が、神社崇敬の質の変化に關係あるものと見て、近著にその分析と評論を試みた。その基本は、隔絶型（山岳型、島嶼型、岬型、森林型）、離在型（遠隔神社参拝）及び内在型（地域社会との密接な結合）の分析と、その混合關係に着目し、都市、農山漁村等の社会形態や距離、交通、産業、文化等の条件との相關關係を考へる事

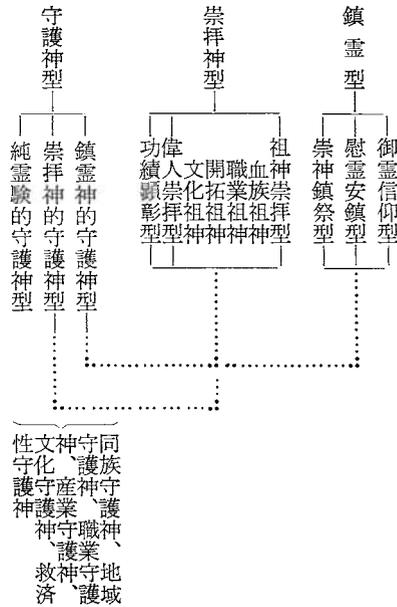


であった。

更に、神社祭祀の最も基本的な事項としては、その祭祀目的上の関係を見る必要がある。私はそのために、先ず崇拜神型と

鎮靈型と守護神型との三類型を分とうと思う。この三類型は、最初から純粹に分類し得ない混合、又は多面性のものであるが、特に、一般傾向としては、守護神型の面が強まってゆく傾

向を示すものと云えよう。



これらの試論的分析は、氏子と神社との変質を明らかにした上で、現実に即する神社論を導こうとする一つの試みとして行つたものである。

金光教の「道」に関する一考察

高橋 惣一

種々の宗教でとかれていた「道」に関して宗教学の立場から、今回は目下研究中である金光教の道をかきとり上げてみる。

る。

この教団の成立過程の初期に国学を少し研究しているところから本居宣長をとり上げ、更に宣長が道について述べるとき常に漢意と違つた道として一に老荘を問題としている関連から、老荘思想にも最初少し触れておく。

老子は「道之在天下猶川谷於江海」(三十二)とか、又「夫唯無以生為者是賢于貴生」(三十八)とか云い、莊子は「庸也者用也用也者通也通也者得也適得而幾矣因是已已而不知其然謂之道」(二)と云っているように、老荘の道は人間存在の主体性を拒否した自然のありのままの在り方に道の領域を設定し、そこに人間の在り方、即ち道を求めていると思われる。

本居宣長は『玉勝間』の中で、「そもそも道は、もと学問をして知ることにはあらず、生れながらの真心(点筆老)なるぞ、道には有りける。真心とは、善くも悪しくも、生れつきたるままの心をいふ、然るに後の世の人は、おしなべてかの漢意にのみ移りて、真心をばうしなひはてたれば、今は学問せざれば、道をえ知らざるにこそ有れ」と云っている。この道は所謂形而上学的な意味では一面老荘思想とよく似ているが、人間存在の在り方から比較してみると、宣長が人間の中にある自然とは異つた在り方も全面的に肯定している点、老荘の道と相異がある。

金光教でよく道ということばが使われるが、最も本質的で核心的なことばは生神金光大神取次の道ということばである。それは教祖が安政六年十月二十一日に「世間に、なんばうも難儀

な氏子あり、取次たすけてやってくれ。神もたすかり、氏子もたちゆく、氏子あつての神、神あつての氏子。すえずえ繁昌いたし、親にかかり、子にかかり、あいよかけよでたちゆく」という教祖の信仰していた神よりの知らせがあり、それ以来ずっと神と人間との両方の願いを取り次ぎ助けてきたあり方を今日までこの教団の信奉者がそのまま実践し、今日のこの教団があるがままに自然に行われてきた、その在り方そのものがこの教団の道と云われる。

この教団の道を人間存在の在り方から眺めてみると、人間が生きていくための生活の願い全般にあると共に、この道の究極の願いは、教祖が「信心して神となりて、人に丁寧にはなしをしておくのが、まことの道をふんでいくのぞ」と云っていることから、生神金光大神の取次によって神と人間とが相関関係になりながら信仰を進ませ、深めていきながら、人間が神に生れ変つていくところにあると云われている。その過程においては人間の中にある自然的なものも、人間独自の特性も否定されず、常に神との相関関係で人間の生活そのものが全面的にかわりをもち、その中で道を生み出していくことが、この教団の人間の本来的な在り方であると云える。

そこでこの教団の道はこの教団が現実に行っている宗教的な働きをしているプロセス、形態構造そのものの中にとらえなければならず、そこにまだ私の説明が不十分などころがある。

ここで三者をまとめると、老莊の道が人間の在り方を自然のあるがままに求め、宣長は人間のあるがままに求め、この教団

は自然を含めた人間と、教祖が信仰していた神との相関関係で、教祖が行っていた同一の取次を實踐するままに求めているだけでなく、前二者をいわば弁証法的に包容しているところにこの教団の個性があるように思われる。又、この教団の道の在り方を形而上学的なことばで集約し、単純化して云い表わせば、上述の意味あいから「あるがままになる」という意味をもった在り方に通じているということが強調されているようである。

神道古典の規範性

鎌 田 純 一

中世、神道に神学的なものが起つて以降、神道神学樹立のための基礎として、日本書紀また中臣祓などが重視されてきた。近世になり、国学の發達とともに、神道古典として、おおよそ平安初期までに撰述された書を挙げ、それを基礎として、神学が展開されてきたが、この神道古典取扱いは、今日にも一般的な傾向としてあるようである。しかし、ここでこの神道古典なる語と、一方にある神典という語と内容を区別して考え、それに対する態度も区別してみたい。神典とは、神道信仰を前提として有し、その信仰を發展させることを目的として、神学を樹立する立場の人によって、その基礎古典のことを意味

して唱えられるべき語であり、それに対して、神道古典とは客観的立場にたち、神道を文献を主にして追求しようとする際の重要史料たる書をいう語とみたい。それで、神道古典と称する立場にたつて、神道を見る場合にも、その神道の比較的純粹な姿を記す書として、それを上古に撰述された書に限る立場は、一応考えられるとしても、神道を上代のみの現象と限定することは出来ないで、その上古に撰述された書のみを神道古典とする立場を踏襲することは出来ず、さらに広汎にとらねばならぬであろう。それ故、神道古典とは、神道を文献史料を通じて研究し、それを通じて神道の真姿をきわめ、道、規範を求めようとする際の中心的古典とでも云い得ようか。そこで、それら神道古典を通じて神道の規範ことにその倫理性、道徳性を追求しようとするとき、そのなかの個々を根拠としてとらえようとするのは、それが全く不可能と云うのではないが、それを唯一の正しい方法と云うことは出来ないのではなからうか。むしろ、それら古典を妥当な線上に位置づけて、その全体を通じてみられる歴史的な変遷流動の層において、とらえるべきではなからうか。

それらの古典個々は、それぞれの時代思潮を反映し、または、それとの関連の上に撰せられた時代の所産であるが、それらを見る場合、その時代とともに充分文献批判してかからねばならない。たとえば、古典の雄とされる日本書紀であるが、そこに記されたことから、直ちに神道的規範を見出し得るとは限らない。その編さんの過程において、大陸的なものを参考にし

ただけでなく、天皇の御性格を記すのに、中国の文献より引用した語句で、儒教的な価値基準において記すようなことをしており、その天皇の即位伝承についても、古事記と比較してみると、著しく中国的な思想、禪讓放伐思想などによって潤色されている場合があるのを見ると、それを直ちに当時の天皇観、政治観となし得ず、そのまま神道的規範とすることは出来ない。充分文献批判し、吟味しなければならぬのである。このように、神道古典より神道の規範を得ようとするときには、それら神道古典を充分文献批判し、さらに、それを妥当な一つの線の上にならべて、それらを通じてみられる層において、とらえられるべきではなからうか。

教祖「ひながた」にみる信仰の論理

中 島 秀 夫

天理教においては教祖（中山みき）が辿った道すがら（天保九年十月二十六日、教祖が神の「やしろ」と定まり、天理王命の心からの自覚内容としつつ、神の啓示の人間の主体者、全人類救済の地上的体現者たる働らきを開始してから、明治二十年陰曆正月二十六日、その現身をかくした時までの五十年に及ぶ歩み）こそ、人間に与えられた本来の人生実現の可能的規範（ひながた）であると教えられている。（この教理は明治二十

年以降、おさしずによって確立された。したがって、教祖伝がもつ意義は、単に教祖を偲び、その徳を讃えるものというより、むしろ、信仰生活に根拠を与えるもの、教理に対応せる信仰生活の具体的規範、行為的指標として重要視される。

このように、教祖が自からの行為に証して人々の信仰の歩みを直接に指導したものが「ひながた」の道であるが故に、当然のこととして、次には、それに基づき、それに照して培われ確立さるべき天理教信仰とは、如何なるものであるかが問われることになる。そこでは、まず第一に、教祖が個々の事績において与えているところに直接まなばよいのであるのか、或いは、個々の事績に即して信仰生活の理想態を原理的な形で見出すべきなのか、ということが問題になる。そして更には、その個々の事績は、それ自体で独立的な「ひながた」の意味をもつものか、それとも「ひながた」の道全体との関連の中で、その意味が問われるべきなのが、が尋ねられるべきであろう。後者の場合を言いかえてもっと突込めば、そこに教えられている内容として、信仰生活確立への「過程」を考えるかどうかの決定を迫られるわけである。

ところで、この「ひながた」の教理は、現実の信仰生活において、どのような受けとめ方がなされているのかと言え、多くの場合、教祖五十年の道すがらを全体的に統一あるものとして受容するよりも、むしろ、個々の事績を、その都度その都度の信仰生活意識において、直接的に取り上げ個々の行動規範としてるように思われる。しかし、果してそれだけで「ひなが

た」の教理を理解するに十分な仕方であると言えるのだろうか。当面の課題は、こうした問題意識に支えられたものである。すなわち、ここでは、神の「ひながた」としての教祖五十年にわたる現身の生涯を、まさに「ひながた」として全体的なまとまりのうちに受けとるべきであるということ、したがって、それは直接的、個別的事績を貫いて教えられているところを原理的に理解すべきであるということ、更に進んでは、それが信仰の自覚的確立の「過程」（もちろん、これは教祖自身についての事柄ではないし、また単なる時間的過程の意味ではなくして、いわば論理的過程乃至は構造連関の意味である）を身をもって教えられたものであるということ——こういった仮説の下に教祖伝の考察を試みようとしたものなのである。

権現信仰の交流

中 野 幡 能

原始時代における日本の神はその殆んどが自然神に始まり、氏族の象徴として祭祀されるようになる。と人格神の呼称に発展しその社名は地名を附して呼ばれるのが普通である。国家統一が進むにつれて、有力氏族の神は氏族の移動と共に故地を離れて伝播し、氏族の祭祀と共に神祇として国家の祭祀をうけるのが通例である。国家の祭祀はうけてもそれは国家と神社との関

第七部 会

係であつて直接神社と神社との交流は簡單に行われ難い状態であつた。やがて外来宗教の伝来によりこれ等の神に複雑な様相が現われ、漸く氏族をこえ信仰そのものによつて伝播したり、信仰の如何を問わず政治的力のみによつて伝播する場合も生じて来る。

平安時代に現われる権現信仰も亦その一つで、その思想は貞観元年（八五九）にみえ、承平七年（九二七）には印度教の権現の思想との關係づけがみられ、天曆四年（九五九）に権現の文字が初めてみられるが、以後日本の神祇に権現を称する神社が急増する。而してこれ等の神祇は山岳に座す社が多い。その中最も多いのは大比叡小比叡日吉山王権現と呼ばれる日吉神社である。又権現信仰に關連する思想を公表して来た僧侶は天台系の学僧であつた。例えば貞観の惠亮も慈覚の弟子である。かかる意味において天曆四年の大神宮法華十講縁起がよし権現の初見史料であろうとも、権現信仰の原初的な社は日吉神社とみるべきであろう。

日吉神社は日枝の地主神である大山咋神に大和大三輪神である大巳貴神が降臨し、後に前者を西殿二宮小比叡権現と呼び、後者を東殿大宮大比叡山王権現などと呼んでいる。日吉の祭神は最澄が叡山を開いた延暦弘仁の頃には大宮二宮の二社だけであつたが惠亮の権現思想の公表後の貞観延喜になると、多くの地方の神祇がこの社内に勧請されている。即ち先の慈覚の弟子相応は前の大宮二宮に並べて聖真子として宇佐宮を加え、大宮二宮を両所、聖真子を加え三聖神と称している。宇佐宮につい

て早尾社、間もなく客人権現として白山権現も迎えられ上七社が成立している。この傾向は平安中期以後になると益々劇しくなり、七社より一四社、二一社、一〇八社更に社内、社外と内外二一六社の全国主要の神祇が集められ、後には大神宮までが山王権現の中に加えられた。

山王権現がどのように全国の神を集合して行くにつれて、地方の権現も徐々に全く地域を異にする権現を集めている。例えば宇佐宮御許山権現は白山権現を迎え、御許山の延長である豊後六郷山六所権現には山王権現熊野権現などが入り、又白山熊野にも八幡宮が入り、関東榛名山満行権現にも八幡外數十社が入っている。これ等の例は邁挙に暇なき程である。

このようにみると天台教学の神道觀の変遷は日吉社祭神の動きをみても明らかである如く、伝教より慈覚までの素朴なあり方に対して、慈覚の晩年より積極化している。それは漢民族の民族自覚運動に刺激され、権現思想を撰取し、慈覚門下の惠亮による本迹縁起神道説の公表となり、その結果は日吉社へ神々を集合せしめ、神仏習合の本山の位置づけを与えると共に日本の神に哲學的統一を与える第一歩を踏み出したといふべき事である、これは教學の發展と共に全国的風潮となつて行つた。

このような天台教学の神道觀は日本の神祇に対して、神祇も亦印度教仏教による唯一・絶対・法身の示顯であるという自覚を与え、これまでの仏教優位の宗教觀に再考を与えると共に、平安初期にみる八幡等の菩薩信仰を一步前進せしめたといふべきであろう。かくて孤立した神社に始めて横の連撃が与えら

れ、やがて統一ある国家的神道説樹立に推し進められたのである。かかる意味において天台教学における権現信仰摂取の問題は神道思想上重要な問題の一つであろうと考える。

日本磨崖葬墓の研究

齋 藤 彦 松

一、序 古くは小アジアのユーフラテス上流に現存する推定紀元前七世紀のフリギア (Phrygia) 人に拠る家型磨崖葬墓、ゴルデオス王、ミダス王等の磨崖葬墓や B. C. 485 年のペルシヤのダレオス大王大磨崖葬墓、イーラーンのナカミ・イルスタムの崖に群存する磨崖葬墓、更にエジプト、イタリー、中国の磨崖葬墓等を始め、ジャワ、スマトラ、ボルネオ、セレベス等の南洋各島々には今なお現行されているなど世界の各地に磨崖葬墓は見られるが、日本の国土にも北は北海道より南は琉球に至るまで展開している。本論はこれ等を主対象として、それ等の形式、時代の整理及び関連宗教思想、更にはその成立系統等の解明に資したいと考える。

二、磨崖葬墓 本論で言うところの磨崖とは、未だ切り出されない生え抜きの自然岩を指し、磨崖その物に表現された仏像は、磨崖仏であり、またそれに工作された葬墓が、ここで言う磨崖葬墓である。葬墓とは死者の遺体遺骨の葬蔵を目的とし

た人工遺蹟、遺物を言うものとする。両墓制で言う参り墓の如く遺体又はその一部をも蔵せぬものは、本論での葬墓とはなり難い。

三、日本磨崖葬墓の種類と時代 主要なるものを大別すると横穴(石室)と、磨崖仏塔となる。横穴は、奈良期に盛行をみたいわゆる横穴で、時には横穴古墳と称される場合もあるものと、鎌倉期吉野期頃に盛行をみた横穴で、ヤグラなどとする地方もあるところのものに区別される。本論では前者を古横穴とし後者を新横穴と仮称することとした。その内容を葬法形式の面から分類するとおよそ次の如くとなる。

- A 堅穴石室 イ墓室
- B 横穴石室 ロ墓室
- 1 堅穴石室古墳
- 2 棺葬室
- 3 横穴遺体安置室
- 4 横穴火葬納骨室
- 5 別石仏塔火葬納骨室
- 6 壁面磨崖仏塔納骨室
- 7 壁面磨崖龜孔内火葬納骨室
- 8 床面火葬納骨室
- 9 床下埋葬室
- 10 洗骨葬室(琉球)
- 11 仏堂火葬納骨室
- 12 磨崖仏塔納骨室(磐棺)
- 13 磨崖仏塔納骨室
- 14 磨崖龜納骨室

奈良期
(古横穴)

以降
期(新横穴)

「石室」と「孔」の区分は、人間が入って動ける程度以上を「石室」とし、それ以下は孔とした。

いわゆる古墳時代の末期頃から横穴葬墓の盛行が推定されるが、それは奈良時代頃となる。この初期磨崖葬墓に火葬骨に混じて曲玉や水晶切子玉(神奈川県逗子市山野根横穴第四号穴)

などが検出されるなど、当時火葬骨の確認し得る事は注意を要するところである。即ち古横穴時代の末期は日本の火葬期に入っている事が推定され、その火葬の一般化が横穴石室葬墓を終期に導いたものの如く、平安期には殆んどその遺跡をみない。

その代りの如く、その頃から磨崖仏堂なるものが出現して来る。これら仏堂内にも、納骨孔と推定されるものがみられるが、鎌倉期以降に追工作されたものの如くである。鎌倉期に入ると前のものとは趣きを異にしながらも再び横穴葬墓が、磨崖面に工作されて来る。これらは吉野期を最盛期とする如くであるが、僅かながら現代にまで継続している。日本の磨崖仏、磨崖塔は鎌倉期から急増して来る。約四百米の間の懸崖壁面に磨崖各種仏塔の彫刻がみられる（鹿児島県川辺町）ところなども現存する。それら磨崖塔身に納骨孔のみられるものが少なくない。これらは鎌倉期からの横穴葬墓内の壁面に彫刻された磨崖仏塔の塔身部に設けられた納骨孔と全く軌を一にする。これの現象は一方が他方に影響を与えたか、或いは互に影響し合ったとも推定される。

四、結 磨崖葬墓の初期には仏教色をとまなうものと、そうでないものとの二種がみられるが次第に仏教一色となって来る。階級的には、先行する古墳などに比して庶民的であるが、初期のもの程その小地域社会の権力者、指導的な傾向が強く、次第にこの葬墓形式が庶民にまで及んで行ったものの如くに推定される。奈良期と推定される神奈川県下の横穴葬墓の壁面に三尊仏が刻画されているが、日本初期仏教における庶氏の仏像

表現として誠に貴重なものと推定される。

天狗

小池長之

天狗という漢字は天のいぬと書く。日本書紀第二十三、舒明天皇の条には天狗と書いてアマツキツネと読ませている。そうすると漢字の意味は天にいる犬か狐のような動物を連想している。漢語の用例としては史記天官書に「天狗は状大奔星の如くにして声あり。その下りて地に止るや、狗に類す」とあるから雷と雷獣の連想のごとく、流星か彗星を空をとぶ犬や狐の姿に連想したものであろう。わが国の天狗はこれとは異なるものであるが、日本の天狗とこの漢語の概念をむすびつけた例として、北条高時と共におどった田楽法師が「天王寺の妖彗星を見はや」と歌って昇天し、あとに鳥の爪跡のようなものが残っていたというのは、太平記作者の創作か、誰かから伝えられた話を記したか不明であるが、日本的な鳥天狗の概念と漢語の星の意をむすびつけて考えている。天狗は音よみであるから、日本にテングという単語があって、これに天狗の文字をあてたのではなく、日本のある超人間的存在に漢語の天狗をあてはめたものであろう。

山には人よりも大きな力をもった神がおられる。その姿は見

えないが、突然大風が吹いたり、大木の倒れる音がしたりするのを、テング風とかテング倒しとかいうとの伝承は民俗学で多く聞くところである。子供が突然行方不明になるのを天狗にさらわれるという。これが又ひよっこ戻ってくるような例が柳田国男氏の『山の人生』に多く記されている。この山にすむ力の大きな、しかも姿のみえぬ神を人間に似た姿に描くのは仏像の影響であろう。技楽面に見られる鼻の高い異様な姿は日本での創作ではなくて中国文化の模倣と思われるが、元をたずねれば異民族の姿から思いついたものであろう。ああいった姿の者が山の中に住んでいたとは到底考えられない。

天孫降臨の途中に鼻の高い猿田彦神が待ちうけておられたという伝承から天狗を猿田彦と考える人もあるが区別されねばならない。中国では雷の像を日本の烏天狗のように描いたものが少なくない。像はあくまで大陸の傳來だと思われる。

天狗のいたという伝説地は、鞍馬山の僧正坊、比叡山の法性坊、比良山の次郎坊、飯綱山の三郎坊、富士山の太郎坊、羽黒山の羽黒坊、妙義山の妙義坊、筑波山の筑波法印、彦山の豊前坊、大山の伯耆坊、大峯山の前鬼後鬼、秋葉山の三尺坊、葛城山の高間坊、日光坊の隼人坊、最乗寺の道了尊などが名高い。

これらの山の大部分は修験によって有名になった山である。だから天狗とは修験で祀った神が仏教に帰依した姿であろう。神は人間に似て、人間よりすぐれた能力をもっている。山伏は山で修行して験力を得る。その到達すべきリミットは既に山の大先輩である山の地主神がもっていると考えられ、これが山伏

の尊敬の対象として天狗に祀られたと思われる。尊敬と帰依は区別されねばならない。山伏も天狗も仏教に帰依しているのである。天狗は山伏姿か行者の姿（白衣）である。

験力というのは、ふつうの人にできない能力で、恐らく中国の仙人の仙術から思いついたものであろう。中国への留学生が、中国での修行者の能力の理想を、帰国して日本の山の神の能力にむすびつけたと思われる。

山伏に対する尊敬がおちめになった室町時代頃になると、同時に天狗に対する尊敬もおちめとなり、山伏が狂言の世界で失敗を演ずると、天狗も知恵のある者に一ぱいくわされて失敗するようになる。桶のたが屋のそばにいた時に、突然たががはじめて天狗の鼻にあたったので人間は何をするかわからんといって逃げだした話や、子供がざるをのぞいているのを珍しがって、自分のかくれみものと取り換えた話などは、既に神としての尊敬の位置から落された天狗の姿がみられる。そのほかに憎上慢の者が天狗になったという話もあるのだから、天狗は神というにはあまりに人間に近い、デーモニックな存在である。

修験道の儀礼

——羽黒山修験本宗の秋の峰について——

宮 家 準

修験道の儀礼は、それが行なわれる場所から考えると、山岳

内で行なわれる儀礼と地域社会で行なわれる儀礼に大別でき。本発表では、このように類別した場合には前者に属する羽黒山修験本宗の「秋の峰」の内容を紹介すると共に、こうした儀礼に参加する修験者が、自己の信仰体系内において山岳内で行なう儀礼を地域社会で行なっている加持祈禱、供養等の諸儀礼とどのように関連させて把握しているかを推測して見ることにしたい。

秋の峰は、胎藏界の峰、下化衆生の幽峰、諸国山伏出世の峰ともいわれ、羽黒山修験本宗最大の行事である。現在では、八月二十五日から一週間、羽黒の開山照見大菩薩によって開かれ、数々の靈異のある場所とされている荒沢寺で行なわれている。全日程は、一の宿、二の宿、三の宿に分けられ、行事全体は、俗人がこれに参加して、十界修行に配当された個々の儀礼を行なうことにより、仏として誕生することを象徴するように構成されている。

行事の概要は次のとおりである。

まず、二十五日参加者一同列を作って山麓の金剛寿院を出発し、梵天奉納、松の礼、所定拝所での参拝をおえて荒沢寺に入る。二十五、二十六、二十七日の一の宿の間中は、初夜と後夜に、床堅、小打木の作法後勤行があり、その後南蛮いぶし（十界行の地獄行）小木闕伽おさめ等の儀礼がある。なお二十六日には、断食（餓鬼行）、水断（雷生行）が要求され、昼間は開山が修行した中台、七峰への抖擻行が、二十七日には、施餓鬼が行なわれる。二十七日夕、羽黒神社に行く途中の道路上

で、二本の松明の火口をつき合わせる二の宿入りの儀礼があり、宿入りと他言禁制の申わたし、誓いの全丁後二の宿に入る。

二の宿中は、一の宿とはば同様の初夜、後夜の勤行のほか、散杖・捻香三拝・天狗相撲（修羅行）・懺悔（人）等の儀礼、九字護身法の相伝がある。更に二十八日深夜には柴燈護摩がなされ、のち、三の宿入りと他言禁制の申しわたしと、誓いの全丁をおえて三の宿に入る。このあと本堂内で祝いの鳴子（天）という儀礼があり、祝酒を飲む。

三の宿中は三鉢沢、阿久谷等の抖擻行をのぞくとさしたる儀礼はない。唯勤行のかわりに、信者の願事達成のための千巻心経による祈禱がなされる。また大先達による修験道の教義や秋の峰に関する説教がある。三十一日午後、入峰の時と同じように列をくんで荒沢寺を出、羽黒神社の前で他言禁制の申しわたしと誓いの全丁後、うぶ声をあげて山を下る。同日夜、総本山正善院で法階検証書が授けられ、一応行事をおわる。

以上概括した秋の峰の諸儀礼の内容を整理して見ると、(一)南蛮いぶし、断食・水断・相撲・抖擻等の修行の儀礼、(二)護摩・勤行・施餓鬼等の供養の儀礼、(三)九字・護身法等の相伝の儀礼、(四)千巻心経による祈禱の儀礼、(五)宿うつりの儀礼に分けることができる。ところで、これをよく眺めて見ると、一方において南蛮いぶしや宿入りの儀礼に代表されるような山中でないと思われる秘密の儀礼がなされていると共に他方において、加持祈禱や供養の儀礼のように地域社会でも行なわれている儀礼

もなされている。しかし、こうした加持祈禱、供養等の儀礼とても地域社会の場合のように、この内のどれか一つのみをとり出して行なうという形式では実施されていない。最初に述べたように——このことは大先達によって峰中たびたび説明されているのであるが——、一つ一つの儀礼は、「母の胎内にたとえられている山岳に入って仏として生れでて下化衆生につとめる」という修験道の目的達成のための諸段階を象徴したものとして位置づけられており、その個々の儀礼を一心に勤めることによって仏として再生し得るとされているのである。しかもこのことは、峰中何回となく実際の儀礼の際に説明されているのである。それ故にこそ、入峰者は秋の峰をすますことにより、元來秘儀である修験道独自の儀礼を教えられ新たに仏として生れかわったのだという強い信念を得るのであり、この信念が、彼等が地域社会において、山中で教えられた諸儀礼の中から必要に応じてどれか一つを——供養・祈禱の儀礼等——とり出して行なう際にも、強い支えとなっていると考えられるのである。

第八部会

宗教振興道義心高揚の対策

藤 本 一 雄

昭和卅八年四月卅日の朝日新聞第三面に、池田首相の提議として、「政治の根本には宗教があるべきである」と主張し、「自民党は、同党全国組織委員会(委員長小川三次氏)中心に、宗教振興の具体案について検討している」との記事が掲載された。文部省はこの意を帶し、各地宗教団協議会宛に、その方策を協議せよと施令した。筆者所属の仏教協会から各寺院に通達があり、筆者はその招集に応じて所属協会会員の集合所に出席し、筆者としての意見をのべたが、中心招集責任者は、何の定案もなく、「どうしたらよいでしょうか」で、筆者の外には、意見らしいものが出ずに終り、問題の対策委員を定めたが、その後何のたよりも無い。恐らくどここの団体でもこうであろう。日本はこうした問題に国家として一定の案を立てる事のできない、宗教宗派夥多の国であるから、当然の事であろう。首相の提議も、為政者の、次回選挙投票数獲得の為の宣言、自家広告無意識的空音にすぎないと、某達人の酷評を耳にしたが、不幸

にして、それに相違ないとのみ考えられる今日の世相である。為政者に誠意が認められない。児童憲章の類であろう。

今世相を観るに、本年七月廿一日朝日新聞社説は、「明るい社会づくり希望」と題し、非行少年一九九万、青少年人口割り当て十人に一人(註昭和廿五年筆者調査廿五人に一人)と公表した。然し事實は、今日流行の途上に(東京は公立小・中・高校一校平均五六人と云われつつ)ある番長(学校の非行少年)は、この数に入っていないはずである。前述新聞同月廿三日夕刊の犯罪白書公表を見る時、凛然として肌粟する感が深い。更に同紙九月初旬三日間に涉った「日本の暴力犯罪」(東京高検検事光特安武博士説)に、「婦女暴行は集団による兇悪なものが多く、兇器が加わり始め、低年齢層の増加率が高く、英・独に比べる時、一四―二一歳青少年で、日本は英の十倍、独の五倍(殺人)、英の十倍、独の三倍(強盗)」と公表している。己が不幸故、人を不幸に陥れる。オリンピック大会への外来客は必ず盗難にあうと惟われる。取る者、被害者共々不幸である。賭博公認で罪人を造りつつ、人造り、道徳教育を強制する大矛盾に感づかない為政者には、誠意が欠けている。モナコは賭博を国営で公然とその利益を収入にしているが、ピザ所有者に限って入場せしめ、国民は入れない。国民に被害者絶無を期待している。為政者の国民に対する誠意に基づく。

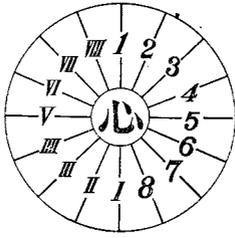
日本国内最重要民衆用道路は悪路のまま放任し、汚職・違算の悪評をあげつつ巨億の血税金を乱使して、少数人の使用に供する新幹線の貫通にアメリカの忠告迄無視している。選挙法の

改正を試みず、英米が運動絶対皆無の法案を示しつつあるものを模倣せず、無価値なものを真似るに急ぐ。有価値なものが自己の不利（選挙運動不可能）故に真似されない結果、選挙違反者は必ず出して而も平然としている。誠意のないしるしである。かくて国内は不平不満不幸に満ち満ちている。この不快充滿の中で、オリンピックの競技を行う。為政者の虚栄心からと云えなからうか。挙国的楽しみとは到底考えられない。

為政者には今日国民の安定的指導力もそれへの誠意も見出せない。

吾ら宗教研究者は、宗教振興による道義高揚に努力しなければならぬが、一体どうすればよいか。教学研究も大切であるが、一般民衆に向っては、宗教教育に努力しなければならぬ。宗教心は万人悉有、この心の欠けたものは人間として無価値である。この心を分析すると左図のようになる。但考え方で、さらにこの数は増しても差支ない。この心を徹底的に円満に働かせる

宗教心の分析



- 8 VIII 愛（の念で抱括）
- 7 VII 信仰（信念）
- 6 VI 責任（報恩感謝）
- 5 V 思惟
- 4 IV 信頼 憑依
- 3 III 敬虔心
- 2 II 慎しみ
- 1 I 畏れ（不安）

時、勢い立派な人格が示される。我が国には外に宗教教育の方法はないはずである。この心を以て、各人の好む宗派の信者となれば、妙好人が現われずにはいないはずである。国民悉くを妙好人とする外に、宗教振興道義高揚の策はあるまいと考えられる。

カウンセリングと宗教との問題

——クライエント・センタードの立場を中心に——

寺 川 幽 芳

本質的にすべての人格に正常性を求め、その最大限の可能性をひきだそうとする援助活動であるとされるカウンセリングの特質は、ロジャース(C. R. Rogers)の提唱した client centered の立場の考え方に最もよく示されているであろう。

ロジャースはそのカウンセリングを支える「人格変容の必要にして充分な条件」としていくつかの要件をあげているが、これらの根柢を貫くカウンセラーの基本的態度として「受容」ということが考えられている。

それは具体的には「無条件の積極的尊重」 unconditional positive regard とか「共感的理解」 empathic understanding といったことがらにおいてあるものであるが、つきつめていえば、クライエントを全く一人の人間として全面的に受け容れる

ということである。つまりこのカウンセリング関係の中核を占めるのは単に非指示的といった技術的なものでなく、本質的に人間と人間との出あいともいへべき人格関係であり、言葉によりながら言葉を超えた言葉による精神的交渉である。

そしてこのことはカウンセリングと宗教との問題が極めて大きな課題となってくる一つの端緒をなす。なぜなら、カウンセラーの人間の本質に関する理解はその宗教観と密接な関連をもち、カウンセラーの人間の本質に関する理解はその行動に大きな影響を及ぼすが、しかもそれはカウンセラーがそれを意識する与否にかかわらず、その人格的交渉という場面において必然的なものと考えられるからである。

さて、しかしながら、カウンセラーには一般にその宗教観なり価値感なりをそのカウンセリング関係の中に入りこませてはならないという見解が受容されている。

それは非指示的ということのうえからも当然のことかもしれないが、注意せねばならないのはそれが何かカウンセラーがその関係の中で中立的な人間になるとか、自己を抑制してクライエントに同調を示すことが要求されているのではなく、むしろカウンセラーはこの関係のこの時において正確に自己自身であり、自由にかつ深く真の自己でなければならぬとされる点である。つまりそこでカウンセラーは何よりも自己の宗教観なり人間観がどのようなものであるかを充分知っていることが要求されるのである。

では、果して、我々は日々の実存としての自己と分離して、

カウンセリング場面でのみ自己自身を受容し真に深く自己自身たり得るか。

自己の宗教あるいは宗教的人間理解とカウンセリングの哲学との調和を見出すことなしに自己一致たり得るか。もしそのようでないなら真の意味で自己自身を受容するためには宗教的人間理解の援助を必要としないであろうか。

さらにまた「受容」ということにも示される如く、カウンセリングの人間理解はそれ自体、「宗教的」ともいへべき人間への愛と信頼に充ちたものであるが、果してそれは宗教的人間が示すところのものと同一であろうか。またそこでの人格変容や自己実現が果して宗教的回心のもたらす全人的変容と同一であろうか。

カウンセリングの人間観は明らかに樂天的性格で彩られており、ジエームズのいえば「健やかな心」のものである。しかし同じ人間への愛と信頼を宗教的人間が「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟」という言葉で語る時には、それは「病める魂」の挫折の底から全く新しい意味を担ってもたらされたものであるとすれば、それはカウンセラーの人間理解により深い次元における根拠を与える役割りを果し得ないであろうか。

このような諸点は、カウンセリングと宗教との間にある複雑な類似点や微妙な関連からそれら独自の次元を明らかにし、またさらにそれらがいかに結びあえるかを考えてゆくうえの一つの指標となり得ると考えられまいであろうか。

靈性的自覚ということ

横 山 尚 秀

鈴木大拙著『日本の靈性的自覚』に於て、宗教的自覚を解明せんとして用いられた語である。感性的自覚 (self-consciousness) や理性的自覚 (self-awakening) に対して靈性的自覚 (self-realization) の特質は深い意味を持つ。唯識教学に於ける阿頼耶識の位態が示す如く、靈性的自覚は人間の心的メカニズムの根源的面を明らかにする宗教的自覚の位態に關して用いられた語で、靈魂 (spirit) と云った概念からではない。自覚は一般的に理性に於ける自覚であるわけだが、自覚者自身の生死や存在そのものの根拠と云った面では理性の限界を超えた面がある。そしてその超えた面が人間の自覚の成就と云うことでは根本の場になっている。即ち存在の問題でも生活感情の問題でも究極的に徹底したところまで追及すると、実存の根拠の問題となり、我々は自己を超越したものに遭遇う。有限性の自覚は無限なるものへの関心となるが、この関心が究極的に自己の「生」を座として現われた時、我々は自己超越の場を視野に入れなければ自覚の成就は成立しない。靈性的自覚とは其処にして経験された超越的自覚として根源の意味を開示するものである。端的に云えば宗教経験―「転依」―「悟」―「信」と云った転回

的オーダーに依つて、一度分別的理性から解放されるといったことがなければ現成し得ない自覚である。時間の前後を超え、時間の全体を超えて、そこにあるすべてのものをあらしめていくもの、そういうものが我々の自覚にのぼつてくるということ、即ち人間存在の根拠から、感性や理性面の自覚よりも実存の意味を持って、実存者の中核的な「生」の自覚として我々に現成することを大拙先生は「靈性的自覚」と名づけられた。従つて宗教の事実に関する最も普遍的な人間の自覚の根源面に就ての表現である。自分が存在しているそのことの根源に触れると云うことは、触れる限り単なる主観内の觀念でおさまらぬ矛盾を持つ。理性はそのままでは此の事実即ちあらしめられてあるものとしての自覚を扱ひ得ない。むしろ理性はこの場合には無分別智とか不二と云った絶対性に依つて自ら破られねばならない。見る立場に始終して来た理性は見られる立場、「聞」の立場に転ぜられねばならぬ。人間の実存感情から求めた真実、宗教的行道の目ざし経験した事實は、廻心・転依・解脱と云つた自我中心的相対的心的態度からの翻転に依つて、公開された世界・根源的な精神的大地に立つことであつた。さまざまな感情の背景には自己を超えた純粹な感情、自己ではおさめきれないものに憤められていると云うことがある。これは精神の神経の役割を果すと云つてよく、我々の苦悩も喜びも此の事實に依る。自己を超えると云う靈性的自覚の面でも感情だけは常に共なつて我々の意識の内容を形成している。即ちこの事は靈性的自覚が超越的自覚によつて成立していること、自己に対し

て他のなものを知ると共にその他のなものに自己の存在性の根拠を見出したことを意味する。宗教の本質は此の無分別の絶対智が即ち大悲として、大悲者を知らない靈性ならば、靈性の眞實にまだ目覚めていないと云われるのである。大悲の無分別性、ものを分けて見ることの出来ない絶対性は、「私は我々自身よりも私に近くいませり」と云った理性では考え難い精神的事実の表現ともなる。靈性的自覚の型は *Beyond that is within* といった形で、人間精神の公開されたところに眞実の世界が現成すること、内にあるものの意味が超えて見て明らかにされること、内から超越することによって内外の関係(相対的なものと絶対的なものとの究極的關係)が開示された事を意味する。長い精神の歴(史)、生活の歴(史)の果に時節因縁到来して、思いがけなくも成就することが出来た自覚でもあろうか。大いなるものの光に遇うて、自らを全的に知らしめられた自覚であり、絶対者の限りなき愛と願いの中にあらしめられている自らを見出した自覚である。

ラドクリフ・ブラウンのタブー理論

竹 中 信 常

タブーを消極的儀礼とみる前提のもとに、ブラウンの見解を要約すると、その儀礼論は、「社会秩序の依存する諸情操を再

確認し強化する」にあり、従って、

「儀礼やタブーが象徴的機能を演ずる以上、それが顕在的であらうと、潜在的であらうと、個人的なものではなくて、二人以上の社会関係が予想され……当然そこには社会的価値が問題となる」

のである。それ故、彼のタブー理論も必然的に「社会的価値」の面に重点がおかれていることはいうまでもない。それはつまり「象徴儀礼」としてのタブーの展開である。その図式的構造は、行動的には、タブーは一方において儀礼的回避 *ritual avoidance* であり、同時に他方では儀礼的禁止 *ritual prohibition* であり、かかる行為がタブーと呼ばれるのは、外形的には儀礼的状况 *ritual status* 実質的には儀礼的価値 *ritual value* の変化をもたらしからであることが出来る。逆にいうと、かかる変化をもたらしから、これを儀礼的に回避あるいは禁止するといえるので、たとえば彼は

「儀礼的禁止とは、これに違反すれば、その人の儀礼的状况に好ましくない変化をもたらしという信仰に結びついた行動の法則である」⁽³⁾

といている。そして、このような儀礼的状况の変化は社会の異なることに異なった方法で考えられるが、かかる状況の変化が人々にまつわり生ずる大小の不幸を内包する観念は、どの社会にもひとしく存在することを主張しているのである。⁽³⁾

それでは「好ましくない状況」がなぜタブーとされるのか。これは「好ましくない状況」が象徴だからである。すなわち、タブーは超自然

力の危険を避ける技術ではなくて、たとえば子供の生れたことが、両親にとつても、集団にとつても重大事件であることを、標準化された「象徴の形式」をとつて社会的に認知することなのである。つまりこの場合「子供の誕生」が儀礼的価値、いわば標準化された象徴として社会の共通の関心のまとなるからである。

ブラウンは社会的価値について書いている。

「一人の男とその妻にとつて、子供の誕生、子供そのもの、そのよりよい生き方と幸福、または死などということとは、両親を一つに結びつける共通の関心の対象であり、かくして二人の人によつてつくられた連関に社会的価値がみられる。かくの如くに定義することによつて、或る対象は人間の連関に対して一つの社会的価値を持ち得るのである。」⁽⁴⁾

そして社会的価値の特殊形としての儀礼的価値とは、したがって、何によらず儀礼的回避またはタブーの対象となるものすべてにみられる。つまり儀礼的価値とはこのように、共通の関心のむけられた対象にあらわされるものであり、特に消極的儀礼——タブーの場合には、かかる対象に対してとられる行為自体に示めされるものなのである。それ故、

「タブーとは、共通の関心の対象の正常ならざる状態を表示する象徴である」

といいかえ得る。それなら「対象を正常ならざる状態」にさせるものは何か。——ブラウンはこの問いに対して

「危機に際しての適応形式としての宗教ではなくして、宗教

が危機を形成せしめる可能性がある」として、

「儀礼や信仰が存在しなかったならば、人は何の不安も感ぜぬであろうし、儀礼の心理的効果が不安乃至危機の感を具有せしめる」と結論づけている。⁽⁵⁾

ブラウン理論の批判は多く試みられているが、すくなくともそのタブー理論に限定してみても、ここに次の疑問を提示しておきたい。

つまり共通の関心の集中が危機に転化する過程があまりにも社会学的に傾斜しすぎてはいないかということ。「危機を感じしめるもの」と「危機を感じるもの」とのふれ合いということ。こうした提言自体にも問題が残っているが他の機会を待つこととする。

註1 Structure, p. 169

2 Taboo (Frazer Lecture), p. 8

3 *ibid.*, p. 9

4 *ibid.*, pp. 3, 19~22

5 *ibid.*, pp. 39~40

Orlo Strunk Jr. の宗教の

心理学的解釈

上野利夫

ストラंकは最近 "Religion: A Psychological Interpretation"

tion, 1962 を著した。それを手がかりとして、彼の所論に触れてみる。

現代の心理学的な宗教研究の方向づけが、大多数、精神分析的であり、折衷的であるという、その中にあって、彼の立場は phenomenological or perceptual psychology と呼ばれるものである。

この知覚的アプローチには、少なくとも三つの基本的仮説がある、と述べる。

- (1) 例外なくすべての行動は、行動している人間の知覚的場 perceptual field によって全く決定され、それに関連している。
- (2) 人間の基本的欲求は、self-adequacy (自己適応=試訳) を成し遂げることである。換言すれば、知覚された自我 *perceived self* (self-adequacy) を持続し、挙揚することである。
- (3) 人間は、自己実現するものである。

これらは彼の研究の前提条件となっているものであるが、更にこれから宗教を解釈する上に理解しておかねばならない重要な概念がある。それは彼の自我体系 *self system* である。この場合、彼の方向づけはゲシュタルト心理学にその根底があり、特に心理学的場の事理を解決するにあたって、場の概念をとり入れながら心理学的力学の立場をとるレヴィンに負っている。

その概念とは、*perceptual field* (知覚的場)、*phenomenal self* (現象的自我)、*self concept* (自我概念) の三つである。知覚的場とは個人を含む全宇宙であり、個人の行動を決定する。現象的自我とは、全体の場の特別な部分であり、個人にと

っては特別な意義深さをもつものであり、*doer* (行為者) である。また個人が "I" or "me" として認知する体制や型でもある。自我概念とは現象的自我とは区別され、個人には、とりわけ重要である認知の体制を意味している。この場合、オールポートが用いている意味での *propriate* という術語が適用される。それは個人にとって非常に重要な行動的事象と比較的重要でない行動的事象とを区別する概念となる。

このような仮説や概念を踏まえた上で、一つの問題意識をもって宗教を取扱っているといえる。それは彼の研究上の指針となる包括的な定義によって明確である。

彼にとって、宗教とは、本質的に宗教的であると個人によって知覚された、認知的・感情的・動能的要素の体制である。そして自己適応 (*self-adequacy*) を成し遂げる上に、これこそ適応するものになる要素であり、でなければ不適応になるものである、と規定している。

彼は、人間を問題解決 *problem-solving* の生き物として捉えるところから議論を進める。誕生の間から人間は、多数の困難な事態や問題に直面している、と。そこに自己適応への欲求が起り、対処しようという行動(内行動、外行動を含む)が惹起する。この場合 *regressive* なゆき方もあるが、自己実現する人間であるということが顧慮される。彼の仮定より人間の行動は知覚的場によって決定される。しかし行為者は現象的自我である。知覚的場にはさまざまな要素があるが、もし個人によって宗教的であると知覚された要素が問題解決のために適応

されるとするならば、その個人は宗教的要素によって自己適応されたことになり、重要な機能を果す。その行動は宗教的行動である。その度合が強ければ強いほど Propriate (中核的)となり、自我概念になる。その人は宗教的人間と呼ばれよう。しかし、自己適応の際比較的重要でないものは周辺の要素となる。また、個人が絶えず変化している環境の場に存在しているというダイナミックな関係から、もしその自己適応しようという欲求を満足させえない要素となり、自己適応を成し遂げるのに失敗するならば、その時はもちろん他の諸要素にとって代られるのである。

要するに、ストラUNKにとって、すべての行動は、適応ということ達成するための、知覚された自我(自己適応)を持続し、挙揚するための試みであり、宗教的行動は、自己適応を成し遂げる一つの方法である、ということに集約されている。

このような彼のアプローチからは、もちろん宗教は自己適応を成し遂げる要素であるが、まさしくこれこそが宗教的適応であるという宗教独自の適応はでない。また自己適応 (self-adequacy) という概念のあいまいさからくと思うが、抽象的な議論に陥入りがちである。しかし、心理学の一部門として perceptual or phenomenological approach によって宗教の場に初めて直接に応用したことは認められ、宗教の見方の一方法として注目できる。

政教分離下における

宗教教育の課題と方向

安 斎 伸

国家の宗教教育に対する立場に関しては、一致主義、協力主義、分離主義の三主義が挙げられるが、我が国の教育政策においては、明治以来明確な分離主義が採られている。

現在に至るまでも一致主義、特に協力主義に基づいている欧米諸国の中で、分離主義を採用している国家としてはフランスがあり、米国も特定の州を除いて、これに属しているが、我が国の分離政策はこれらの国に比しても類を見ない程徹底したものである。

一般の教育を宗教から特立させることを学政上の最必要事として宣言した明治三十二年の文部省訓令第十二号は昭和七年の宗第百二号並びに昭和十年普第百十六号において、その解釈が緩和され、宗教情操の陶冶と涵養に関する限り、許容から奨励への線が出されたが、これも人間形成としての教育上の要請からよりは、当時の国家情勢における国民精神統一への国家的要請に基づいたものと見做されるふしがある。

戦後になって始めて訓令第八号によって、私立学校における宗教教育が許され、公立学校教育においても、国家神道に基づ

く思想統一が解かれ、信教自由の新憲法の精神の上に、宗教尊重の方針が明らかにされた。しかし、これとても、教育との本質的関連のうちに捉えられたものではなく、国家が肯定し、奨励する宗教情操教育の主張には具体的な内容も、一貫した積極性も見られないのが実状である。ともあれ、当局の見解には教育における宗教の尊重と宗教的情操陶冶への要請が見られるが、これを受けて立つ我が国の教育界の此の問題に対する態度はどのようなものであろうか。

我が国の教育家や学者の中にも、人間形成の基礎として宗教を不可欠のものと見做し、また現代教育の諸欠陥の是正に宗教の基礎的理解と宗教情操教育の振興を主張する人々もあるが、大方の学者特に現場の教師たちは此の点に無関心であると言つてよい。

その原因としては、我が国における特殊な宗教事情と徹底した教育世俗化を挙げることができる。

政教分離に立つ国家の文教政策は特定の宗派教育のみを一般教育から分離するに止まるのにも拘らず、日本の諸宗教、民間の信仰に見られる呪術性と世俗的な進歩的教養は完全に宗教と教育を分離させてしまつてゐる。

最近行つた現代教師の宗教観調査の中間集計の結果を概括してみると、明確に反宗教の立場をとる教師は少いが、宗教を自己や教育との関連において積極的に把握している教師は殆んどいないのである。

宗教は人間の本性的欲求に基づき、人間存在の根底的課題と

不安の解決としては考えられず、単に人生の苦悩や非日常的事件の心理的解決策として、自己とは無縁のものとして消極的に認容されているに過ぎない。

宗教の文化的貢献の面も積極的面は見逃され、特定宗教の前時代性、非科学性や独善的排他性に視点が集中し、教団と政治との結びつきが厳しく批判されるなど、否定的な眼で眺められている。

かかる状況において、我が国の学生、生徒は学校において宗教の基礎的理解にも宗教情操の陶冶にも欠けた状態で、非科学的呪術性と世俗的科学万能主義の混沌とした社会の中に放置されている。

問題解決への方向としては、日本の諸宗教諸教団が、人間の根本課題の解決と人類教化という宗教本来の使命を自覚し、現代に生きる宗教として脱皮し、家庭に社会にその市民権を獲得することにありますが、学校教育にたずさわる人々が宗教と教育の問題に関心を持ち両者の適確な現状認識をふまえながら、その本質を洞察し、これによって日本の教育を豊かに正しく発展せしめることが要望されるのである。

フロイトの宗教観の再検討

谷 口 茂

戦後の我国において、精神分析学は殷賑を極め、翻訳書、紹

介・研究書の出版は枚挙にいとまがない程である。今日、教会、学校、職場等の、人間の集団生活の多くの場面で華々しく活躍しているカウンセリングは、その応用部門のひとつである。精神分析学の種々の術語は常識となり、現代人は、人間の深層心理を理解するための有力な理論を獲得することができたと思われている。このような時、創始者フロイトを回顧することは、極めて意義のあることではあるまいか、特に、ネオ・フロイディアンの批判を通じてフロイトを受容している傾向が著るしく認められる我国においては。

問題を精神分析的宗教観に限ってみても、その宗教幻想説、もしくは、宗教神経症説は、フロイトの個人的偏見として手輕に片附けられ、学問的な意味が不当に貶められている傾向がないであろうか。彼によれば、宗教とは、人間が苛酷な人生に耐えるために作りあげた補助的機構の最高形態である。ところでこの宗教認識の根拠は、不安の解消のメカニズムとしての宗教の機能であるが、このような機能が宗教にあるのは事実であるから、その限りにおいては、彼の宗教観は全く正当なものであると云えよう。特に、宗教が、現に在る社会へ人間を適應させるために働くという点では、宗教の現状維持的・保守的性格、ひいては反動的性格を明らかにすることになり、更には、単なる宗教批判の枠を越えて、社会批判、文明批評へと展開して行く積極的な意義を持つ宗教観であるとも評価できるのである。

勿論、複雑多岐に亘る宗教現象の全領域のなかには、フロイ

トの理論では捉えることのできない要素があることも事実であるから、彼の宗教論を絶対視することは誤りであるが、しかし、そのことによって彼の宗教論の価値は否定されえない。そしてその理論の依りどころとなっている根本理論についても、一層の理論的深まりによって、それが、更に鋭い分析力を持つであろうことを期待することができるように思われる。

フロイトの全体系は、リビドー説と、人間の行動の型の幼児期決定説という、単純な原理に基づいている。前者は、人間の生活活動の基礎についての仮説であり、後者は、リビドーの発現形式についての理論である。この後者に対して、環境優位説をもって、ネオ・フロイディアンは執拗に挑戦してきた。近頃は、伝統的フロイト主義の陣営からの巻き返しも激しくなっているようである。しかしいずれにせよ、問題は、二者択一にあるのではない。人間の諸現象に関して、より信憑性のある説明をもたらすことができるように、両者の理論を洗練することが重要なのである。

ここにひとつの宗教現象がある。人間の信念の形成、特に、宗教的信仰の形成、という問題である。これに関して、その人間の幼少時代をめぐる諸条件は、大きな意味を持つように思われるが、その際、フロイトの理論は、非常に示唆に富んでいる。特に、幼児期の体験に関連を持つ諸事情に基づいて形成された信仰が、はなはだしく固着性を示すこと、時とするとその固着性が非合理的なまでの展開を示すことがあること、について、人間の行動の原型が幼児期に決定され、あとはそれを反復

するにすぎないとするフロイトの理論は、その独断論的な非学問的欠陥にもかかわらず、並々ならぬ発言力を秘めているようである。結局、一般的に云って、フロイトの諸理論を普遍的・絶対的な説明原理とすることは非常に危険であるが、それをひとつの仮説としてケース・スタディに利用するならば、多くの成果が期待できるのではあるまいか。

W・ジェイムズにおける体験と思想

高木 きよ子

宗教思想は、いろいろの立場から研究の対象となる。これまでの研究をみると概して、神学的立場、哲学的立場、歴史的立場にたつものが多い。これらは、何れも、宗教思想を、思想史の流れの上になつて把握し、研究の焦点を、思想の歴史的展開や、社会的価値においている。多くの場合、思想の担い手である個人からは、まったく切り離して、思想をとりあつていない。

以上のような研究に対して、宗教思想の研究に、思想のもつ個人的条件、環境的条件を考慮に入れる立場があると思う。この場合には、個人の生活を通して、個人の人格との関連において、その思想の形成課程をとらえ、それを背景にしながら、その思想のもつ社会的・文化的役割りや、思想史上における位置

を検討する。すなわち、思想のもつ個人的価値体制にも場所をあたえるアプローチである。このようなアプローチは、宗教思想の研究としては、これまで、あまり、重きをおかれていなかったように思う。

しかしながら宗教思想は、生きた人間とのつながりでもとらえるとき、いよいよその輝きをますますであろう。人間の内奥にふかくひそみ、人間の体験や信仰の中にじみ出てくるもの、これこそ、その人の生きた思想であり、それでこそ、現実社会に価値があり、意義あるものである。そして、やがて、文化の中に、一つの形態としてその影をおとしてゆくものとなる。

このような観点になつて、ウイリアム・ジェイムズの宗教思想を研究してみたい。ジェイムズの場合には、とくに、この点を強調する必要があると思われる。

その理由の一つは、彼の宗教思想には、その宗教体験が、少なからぬ影響を及ぼしていると考えられることにある。ジェイムズの宗教体験は、その宗教的態度を基盤にしておこっているが、やがて内面化し、深められ、その宗教思想の中に、根を下していったと考えられる。具体的な例をあげる紙数がないが、ジェイムズの生きた宗教思想をとらえるためには、その宗教体験をみのがすことは片手落ちであらう。

今一つの点は、ジェイムズ自身の宗教に対する考え方によるものである。ジェイムズは、宗教を、個人の問題として、人間の現実の生活の上にとらえるべきものと考へた。それは、抽象的、観念的に思考されたものではない。ジェイムズにとつて

は、宗教思想は、すべて、具体的事実の裏付けなしには、考えられないものである。哲学者の理論を左右するものは、その氣質である (Pragmatism, p. 4) といつて、思想を担い手である個人と密接にむすびつけ、人間経験以外の何ものも、真理や実在をたしかめえないとして経験を透徹した「純粹経験」の世界を強調したジェイムズにとっては、人間の生きた、具体的経験こそ、その思想を形成するのにもっとも力のあるものと考えられるのである。

このようにみてくるとき、ジェイムズにおいては、宗教経験と宗教思想とは、きりはなしえぬ関係にあると思われる。ジェイズが、宗教心理学者として、すぐれた面を有し、一方、宗教思想家としても、極めて独自の分野をきりひらいているため、ジェイムズにおける体験と思想とは、混同を余儀なくされるおそれがある。しかし、この両者の不即不離の關係にこそ、ジェイズの宗教思想の一つの特色、平たくいえば、もちあじがあると思われる。

宗教的態度に関する一考察

畑

愷

岸本英夫教授は、その著書『宗教学』において、常識的に信仰といわれるものを、「信仰体制」と「宗教的行動」とに分け

更に、「信仰体制」のなかの「宗教的態度」を分析している。その後、同教授の学問体系は著しく進展しているようであるが、この著書における「請願態」に関する問題点を手がかりとして、試論的考察をした。

即ち、同教授は、請願態は、「超自然力をたよりにして日常的問題の解決をはかる態度」とし、また、信仰体制はみかげば深まり洗煉されるものとして、請願態から希求態・諦住態へと、段階的に進展するものとみている。その点で、請願態は、通俗信仰の基盤であり、宗教的態度の原初的段階である、とみなしている。

勿論、請願態には、そうした面があるにしても、大体、人間をこえた、なんらかの対象をたてている宗教体系においては、その対象に向かう時、必ず、さまざまの様相の請願態が形成されるものである。試みにそれらを分類してみると、

遍歴的請願——種々の機能神に、その特別の恩恵を求めて、いわゆる「願かけ」をして回わる態度。

逃避的請願——いわゆる祟り障りがないようにと、荒ぶる神靈の鎮まることを願ひ、その威力から逃げ避けようとする態度。

呪術的請願——積極的強制的に神靈に働きかけ、人間の思いのままに、その超自然力を発動させようとする態度。

畏敬的請願——人間をこえた対象の偉大さを畏敬して、それに自己の思いを任せ、その対象の意志のままになることを願う態度。

合一的請願——願うこと自体が、すでに対象からの働きかけであると信じ、対象と一つになって願う態度。

このように観察されるところから、請願態が、単に奇跡の問題に結びつくものとして、科学的近代思想の前に敗退するとはかり、一概にいいきることではない。

また、宗教的態度が深まるという点では、請願態も、それ自体のうちに於いて洗煉されるものである。

即ち、請願態の目的・機能から考察してみると、人間をこえた対象のなかにある超自然力に向かっている時は、呪術的要素も多く、その力に任せざる信頼・依頼の態度があるにしても、結局は、自己をとりまく現実の変革に重心がかかっている。

しかし、その対象が示す宗教的理想に向かつて、感謝とか、懺悔とか、精進などをして、自己の生活をとのえることを願っていく時には、その宗教的理想に照し合わされて、自己自身の内容が変わっていく。勿論、この場合でも、結果的には現実の状況が変わっていくことになるにしても、重心は、人格変容にかかっている。しかも、当事者は、それを自己の努力の成果や修行による覚醒とはせず、対象からの働きかけとしてうけてめている。

一般に、現実変革のみを問題にしていることから、その現実に対する自己の人格変容を問題にしていくところに、宗教的態度が洗煉される、ということがいえるのであって、請願態自体における洗煉の様相も、そこにかがいうるのである。

宗教の機能主義的解釈について

——マリノウスキーとパーソンズをめぐって——

高 瀬 武 三

(一) 機能の概念

マリノウスキーの文化理論は、それまで人類学が文化を各々異った独立の習俗として別々に研究し、その各々の間の関連性については触れることがなかったのに対して、文化を一つの有機的な統一体として、または機能的全体として取り扱うことにより、人類学の機能学派とも言われるべき先導的な理論を展開し、自らの経験の中にそれを確証した。

彼によれば、「人間は充足を必要とする基本的な諸条件に順応しなければならぬが、そうかといつて生理学的動因によつてのみ生きるのではなく、その動因は文化の諸条件によつて型づくられ、変容されている。すなわち、人間の基本的要求が満たされるためには法、慣習、道徳等に関する行動の規則や経済社会統制、教育、政治組織など種々の条件を受容する必要が派生してくる。しかも、人間はこの基本的、派生的の諸要件を知識体系、呪術、宗教の如きシンボリックな伝達によつて伝承する。個人の経験は人類の共通の知識に転化され、生理的なものを文化的価値へと統合する要求が充足されなければ組織的に充

足され得ない。」マリノウスキーはこのように文化を必要充足の過程として分析することを機能分析とよんでいる。マリノウスキーの用いる機能という言葉は次の二つに要約できる。①文化の諸要素の相關関係の中において、その各要素が果す役割、②諸条件の充足としての機能。このような役の機能概念の二義性は、彼の文化理論が人間の基本的・派生的要求という二重の構造の上に組立てられているところに由来するものである。

すなわち、彼は社会をその歴史的な構造を超えて機能化し生物学に解消した結果機能の概念に不確定性が生じたものと思われる。そこで、もし機能という概念を社会理論の中心に置くべきであるとすれば、マリノウスキーの文化理論における機能の二義性は、社会学によってのりこえられ、機能をめぐって人類学から社会学へと理論が展開されなければならなくなる。マリノウスキーとパースンズの関心の差はそのまま人類学と社会学の差につらなる。即ち、マリノウスキーが文化を問題としたのに対してパースンズは社会体系を問題としている。この場合、文化と社会体系との間には実質的な差はないように思われるが、機能の概念において、前者が内容的機能と制度的な構造とを相即するものを意味したのに対して、後者はそのうちの制度的構造の体系としての社会体系を中心に考えていたために、体系維持に対してどのように関係しているかという場面において機能の概念を規定している。

(二) 宗教の機能主義的なアプローチ

マリノウスキーが宗教現象を取り扱う目的は、宗教はいかに

して人間生活の必要から生じてくるかを明らかにすることであった。彼は宗教の機能を個人的と社会的とに分析しているが、それは宗教や呪術が個人や共同社会に対して及ぼす効果や結果を意味している。彼は、個人的機能として、宗教は不安に対する勇氣とか自信のような価値ある心のかまえを確立し、決断し、増進するところにその機能を認めた。また社会的機能として宗教は社会的な組織力であって、実生活に秩序やリズムや統制をもたらすものであると述べている。また、パースンズは宗教の社会的機能については、「社会構造の持続と安定に対する宗教の關係」という点にその機能をみている。従って彼は宗教をはじめから一つの固定した現象として考えるのではなく、種々のシステムの中で、ある機能を果しているものを総称して宗教とみる。中でも宗教は文化と密接な關係があるので両者の關係は文化のシステムの中にある宗教が、社会体系の中でいかなる位置をしめて、体系維持のためにいかにかわりあっているかを問うのである。

機能的アプローチの歴史性

—エヴァンスリプリーチャードの問題意識をめぐって—

藤井正雄

機能的アプローチの反歴史性に対する批判を私的な話題から

公の論争の場にもち込んだ契機は、エヴァンスプリチャードによる一九五〇年六月の“Social Anthropology: Past and Present”を論じたマレット講座である。この講座は同年九月に *Man* 誌に掲載された。その要旨は、^{メカニク}「機能的アプローチの反歴史性の因は、歴史科学によるよりも自然科学にもとづいて、全社会生活の法則の定式化を目指したことにある。その結果、第二の意味である神話を重視して特定社会における比較社会学的研究をなす際に歴史的方法を嫌い、ほとんど完全に歴史的著作を無視した。しかし、社会人類学は方法的には一種の歴史編纂 (Historiography) であり、哲学ないし芸術の学である。それは社会を自然体系としてではなく、^{シボロジック}「表象的ないし道德体系として研究し、過程よりも類型^{タイプ}に関心をもち、説明よりもむしろ解釈である。斯学は、人文科学の一学科として、暫くは未開社会に專注するであろうが、やがては極東・近東に注意を向け、主として東洋学の一翼をになうであろう」(Man, nos. 198, 1950) といっているのである。

表・社会人類学と歴史学の関係

社会人類学	対象	範圍	資料	関心	志向	方法
歴史学	民族	小社会	直接観察	社会関係	歴史の背景	現在の歴史的方法
	記録	大社会	間接(文献)	発達史	歴史	過去の歴史的方法

この論文は、同年冬からのBBC放送講座 *Social Anthropology*——翌年出版されたが内容は前記論文と重複する——と共に、多大の反響を呼び、一九五三年まで *Man* 誌への寄稿が続き後書の書評を含め十七名による十九篇を数える。その後、これらの批判に彼が答えたとみるべき論文は、一九六一年のマンチェスター大学での講座 *Anthropology and History*, Manchester Univ. Press. で、歴史と離反した結果(6項目)、社会人類学と歴史学の関係(まとめた表を参照)、離反の因(3項目)、現況と将来の方向(5項目)、結論(社会人類学と歴史学との相違は目的ではなく志向^{オリエンテーション}にあり、両学科は不可分である)の項目にわけて先のマレット講座を敷衍・整理している(詳細は当日配布のプリントを参照)。

彼の問題意識の根底は、文字を有せざる未開文化・社会の機能的アプローチの歴史拒絶の妥当づけの論述を回避し、マンチェスター大学講座では歴史編纂を社会学的研究の重要な分野を提供する」といふにとどめ、歴史学との関係を論述するにあ

る。彼は最近における単一民族の歴史研究や極東・近東への關心の増大などの要因からますます両学科が相互補充の關係を深めるとする。いいかえれば機能的立場にたちながらも、社会的歴史という意味において歴史学との出会いを重視する。すなわち、方法的には現在の経験によって過去を知り、現在の諸事実からある類比を引き出していく立場で、具体的には社會關係を種々の歴史の極点とみ、人類学者と歴史学者のなす対峙を前者が長い時代を通じての社會發達を研究するのではなく、現在完了・過去完了の特定の時点における社會研究に限定されるときにのみ両者の關連は重複する——ここに彼の歴史意識をみることができるとする。

このような歴史意識をふまえて、彼は歴史への接近を自然科学によらない社会科学の範型の樹立——マレット講座での哲学・芸術の学とする人文科学の主張が、マンエチスター大学講座では具体的に社會人類学の社會学は知識社會学であるとかわつてゐる——に求める。ラドクリフ・ブラウンは、科学的法則も範型も共に規則性に触れているものであり、これは用語の選択の問題であるとし (*Man*, nos. 14, 1952) ファースは彼を唯我論者ときめつけてゐる (*Man*, no. 53, 1952)。これに対して彼はマンチェスター大学講座で、自然科学と社會科学とは方法的な差ではなく、現象の性格の相違であつて、機能的アプローチはへ決定論と科學的方法とを等式化したことによる——とポパーの文をひいて答へてゐる。

端的にいうならば、彼の問題意識は、機能的概念分析と歴史

的直観という新カント學說の自然科学と精神科学の区別の受容に躊躇してゐる。いいかえれば、彼の歴史意識にもとづく法則・範型概念は、機能的アプローチの反歴史性の是正をいそぐあまり、社會科学の用語の曖昧さ、広義・狭義あるいは論者の解釈の差、また意志が自由か否かの古來からの難問と絡みあつてしまつたといえる。

眞宗的エートス

——日本における宗教改革(一)——

森 竜 吉

昨年「日本の宗教改革」と題して、『鎌倉仏教Ⅱ宗教改革』という古典的比定論から、戦後提起された、その否定論にいたるまでの展開をのべたが、本年はその第二報として、眞宗の信仰にみられるエートスをとりあげ、それがいかなる歴史的段階におけるものであるかをあきらかにしようとおもう。

この問題提起はマクス・ウェバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の勞作に觸発されるものであるが、日本の宗教史上の現象として、プロテスタンティズムに比較されやすいのは「眞宗」であるという見解はかなり広い同意をえられるものようである。ヘラー (R. N. Bellah) は『徳川時代の宗教』(Tokugawa Religion, 1956, 堀一郎・池田昭訳)

のなかで、「真宗は西欧のプロテスタンティズムに対する日本におけるもっとも類似性をもつ形態であり、かつその倫理は、また、プロテスタントの倫理にもっとも似ている」と指摘している。しかし、この両者が西欧の歴史文化の現象と、日本のそれという、あくまで形態的比定論であって、キリスト教と仏教との思想的構造の相違、日本歴史の発展形態の相違にふみこんで、検出されていないという点で、問題の考察に重要な限界をもったものといわねばならぬ。

これらの点を考慮において真宗信仰のもつエートスをあきらかにする諸点をあげてみよう。

- 1 受容地帯 中世から近世における郷村化する農村を基盤とした経済的先進地帯（畿内・東海・北陸・瀬戸内など）
- 2 受容層 自営化する封建的小農民及び庶民（町人層をふくむ）
- 3 生活倫理の起動力 この点で封建的ワケ内における経験的合理主義（多分に没理論的）に対応する。
- 4 禁欲 世俗内禁欲と宗教的義務との相関を「恩恵」としてとらえる点で、受動的である。
- 5 職業 「召命」とはみないで、「宿業」とみる点で罪障の見解を根底にもつ。
- 6 呪術からの解放 支配者への抵抗性を抑圧化された条件のもとで内蔵する。
- 7 超越性 倫理観念、道徳意識の革新性をふくみなが

ら、非合理的状況を合理化する。

- 8 帰依 帰依の絶対性における、聖俗の区別を融合させることで宿業観とあいまって、容易に支配的道徳への随順とされる。

（これらの諸特徴は、とくに蓮如及びそれ以後の信仰告白、生活信条に関する文献にあらわれ、それを例示しつつ発表したが、紙幅の都合で、この報告においては省略する。）

天理教とクリスチャン・サイエンスの相違点

——特に病の問題をめぐる——

鎌 田 親 彦

この研究発表では、その特異な伝道方法によって世の注目を浴びているクリスチャン・サイエンスと天理教との比較検討を試みてみたい。天理教がその外面的な類似でクリスチャン・サイエンスと並置して論じられることが屢々あることから、天理教々義学の一端として、より正確にその教えを把握せんために、それらが如何なる本質的差異を有しているかをみまわめたい。ここでは「救い」ということを念頭に置きつつ、病をめぐる

る身体」の問題について考えてみる。

クリスチャン・サイエンスの創始者、エディ夫人は、クリスチャン・サイエンスの意義を「聖書の靈的理解とイエスの癒しの再現」と寸言しているが、この派の特徴は、精神的手段のみによって罪は勿論のこと肉体的疾患も治癒されると説く点にある。この派における癒しの論理の前提となっているのは典型的善の一元論である。即ち、創世記第一章三十一節の「神が造つたすべての物を見られたところ、それは、はなはだ良かつた」という句のみが強調され、第二章以下のいわゆるアダムの觀念を誤りとする。かかる解釈からは、人間の原罪説は生じえず、人間は善にして本来救われており、善且つ靈なる神がすべてであるゆえ、そのうつつしである人間を含む世界も又悉く善であつて、惡の生ずる余地すらないのである。人間についてみるに、亡びゆく肉体は認められず、それは全く靈的なもの即ち理念であつて神との意識的同一体なのである。そして、かかる善なる神に反すると思われる諸々の惡即ち罪、病、死などは、すべて非實在なるものであり、死すべき人間が抱く妄念妄想であつて、真理を知ることによつて亡ばされる一時的錯覚である。クリスチャン・サイエンスにおける救いとは、かかる五官の妄想から解放されることであるという。

ところで、天理教の病い乃至は救いの概念を成立せしめる最も重要な根拠をなしているのは、「かりもの」の教説である。即ち、心のみが本来人間のものであり、肉体をはじめとするその他一切のものは親神から借りているものであつて、心の用い方

に依じて親神が守護している。いわゆる病とは親神がその「かりもの」である肉体を通じて思召をあかさされる一事態である。

人が病患に悩むとき、そこには、勿論心の用い方が原因となるのではあるが、因果關係というか単に心通りの守護を親神が身に現わすのみではなく、「みちおせ」とか「てびき」などの言葉からも窺える如く、一列の子供に元なる親の存在を体解させたいという切なる願いと、人間をより良き方向へ導かんとする親心あふれる思いが込められているのである。それゆえ、天理教の信仰生活にあつては、如何なる災難に遭遇してもそれにめげず、親神の思いを悟ることによつて、かえつてそれを喜びにかえ、積極的の一つの契機となしより高次の信仰へと邁進することが出来るのである。

「病いのもととは心から」という教説は、善・靈が全てであるため物質としての肉体を認めず、病いなど全ての不都合なことは、善に非ざるため非實在なるもの、虚偽であつて、「人間心」による錯覚であると説くクリスチャン・サイエンスのそれと、天理教の場合とは大いに内容を異にしている。天理教においては、病は単なる錯覚でも、人間は全く靈的な存在でもない。それどころか、かえつて病は日常の信仰生活において、己の心を反省するよすがとして、又人間に対する親神の「てびき」「みちおせ」であるがゆえに意義を有し、肉体はかかる思召を人間に示される場として、或いは信仰の行為的実践を為すものとして極めて積極的意義を有している。

奥の細道の宗教

鏡 本 光 信

芭蕉と関係ある宗教乃至芭蕉の宗教を奥の細道を中心に眺めんとするもので、奥の細道以外の彼の俳句(含連歌)俳文も参考。

細道の神社及び神は二四、行事神ごと六。数え方は神々、御仏達は一。門人曾良の細道随行日記の延喜式神名帳抄録には下野十一座、陸奥(陸前陸中陸後磐城岩代)百、出羽(後の羽前羽後)九、北陸道(越三国加賀)三五二、総計四七二座ある。

この記の一面は当時の旅行許可に必要もあろうが、芭蕉の神信心は種々の面から伺える。子規が西洋芸術論の影響下に十七字形に限る前の俳諧は連歌を含み、連歌は二条良基時代公家間に流行、その著『筑波問答』に「古今仮名序に貫之のかけるあまのうきはしのえびす歌といふは則連歌也」とあり、『俳諧或問』に「正しくは荒木田守武なん深く俳諧の心に達し、神明の御告にまかせて此の道を興起す……かゝる絶世の才ありしかば神明の内証にも通じけん」とあり、宗因も天満天神の月並宗匠で連歌判者の所、貞翁死去後三年宗匠を長子に譲り、「神やうけしついでによるべの菊の水」と談林派旋上げに着手。蕉も「先徳多かる中にも宗鑑あり宗因あり」と嘆賞。貞享五年の参宮記に西行の参拝を偲んでもいる。蕉が最初の判者となった発句会で

女撰集の「貝おほひ」序に「又神楽の発句を巻軸に置きぬるは歌に和らぐ神心と言へば、小歌にも予が志すところの誠を照らし見給ふらん事を仰ぎて、当所天満御神の御社の手向草となしぬ」とあるし、貫享五年参宮記に「貞享五とせ如月の末伊勢に詣づ。此の御前の土を踏む事今五度に及び侍りぬ……」とあり、細道後の参宮で六回。細道中に諸神社参拝記があるが、細道末文は「伊勢の遷宮拜まんと、又舟に乗りて、蛤のふたみ(二見浦をかけた)にわかれ行く秋ぞ」で終っている。蛤と、処女撰集の「貝おほひ」の照応の妙もさることながら、神信仰に縁ある等。以上の諸例にも見える如く、内容と共に俳句とからんで、芭蕉の神信仰には深いものが伺える。

仏教では天台、真言、禪、浄土、浄土真、律、法相、華嚴等々大、小の関係あり修験道もある。細道では芭蕉、曾良共に僧形である。

細道の寺院堂等四七、仏菩薩僧等三三。「先徳」の西行、宗鑑、宗因等の僧形の影響もあろう。細道では山伏姿に近い姿で月山、湯殿へ赴いているし、天台教義の記も見え、浄土思想にも興味ある記述がある。仏教関係は広く特に禪との関係が深いので、近く「芭蕉と仏教」の発表を関係学会で行なうが、茲に申したいのは、宗教的情操教育に関連して、宗教学者の日本古典の研究と特に近代思想との連関的研究整備の必要である。

芭蕉と禪では、臨濟、曹洞(道元、心越西派)黄檗と関係があるが、特に洞、濟二家は関係が深い。細道に参禪の師仏頂和尚(臨)山居の跡を尋ねる記があり、松岡の天竜寺長老(曹)

を古き因みありて尋ね、永平寺へ参詣している。蕉の俳句俳文俳論行動等について看、黙二面から研究し、或いは美学、芸術学上から眺めると興味あるものが多く、現代絵画技巧と関連しても面白いものがある。句に僧形の見えるのは四十才頃からで、四十一才野晒紀行の年を、従来の研究家も蕉風漸く熱すとするが、四十才、其角の『虚栗』への跋の「……是必ず他の室にあらず、汝が室にして後の盗人を待つ」は禅家の語調で、既に相当の禅の教養が伺える。蕉風の本質と禅とは重要な関連がある。芭蕉から現代に至る俳句の大きい思想的潮流に禅的思想の流れが深い。

variety に富むそれは禅の一大変想曲 (a great variation) の感があるが、奥の細道にも伺えるし、旅後の不易流行の俳論にも予見される。

奥の細道は推敲を重ね最後の旅にも携えたもので、細道には正風、正道の意もあり、行脚は修行の旅であるが、奥の細道は一面彼の正風の実践である。人若し奥の細道を味読すれば、蕉風の妙修を感得するであらう。

宗教研究における概念規定の問題

田 丸 徳 善

宗教の概念規定(定義)ということとは、いろいろの困難をふくむ問題である。いうまでもなく宗教は、人間生活のきわめて

広い範囲におよぶ現象である。これらのデータ全般に適合するとともに、その(経験)科学的研究にとって、なんらかの積極的意義を有するような定義を構成することは、果して可能であろうか。——これにたいする答えは、ふつう否定的であるようにみえる。この種の問題は、けっして今始めて論議されるようになったものではないが、近時、一部の学者たちによってあらためて取上げられてきている。ここでは、この問題をめぐって二、三の方法論上の考察を加えてみたい。

一、定義にかんして、まず生じてくるのは、本質的定義と、科学的研究における操作の一部としての定義とのかかわりの問題である。前者は、「宗教とは究極的に何であるか」との問いへの答え——すなわち、その最も一般的な概念規定を意味する。それは、いいかえれば、その本質についての認識であり、こうした認識は非経験の領域にかんするものであるから、哲学的性格がつよいものとなる。

宗教学を経験科学として基礎づけようとする立場からは、こうした本質的定義は排除され、それに代って「作業仮設」(operational hypothesis)としての定義が強調される。つまりそれは、暫定的なものであって、研究の進展によって、修正されることもありうるものとされる。この主張は、一応は正しいが、しかし詳しくみれば、この発言にもまったく問題がなくはない。というのは、果して論者のいうごとく、「作業仮設」と本質的定義とが截然と区別されるかどうか、疑問だからである。むしろこの両者は、ある程度まで相關的なものであり、し

たがって、「作業仮設」としての定義も、つねに半ば哲学的な性格のものであるというべきであろう。逆にいえば、定義の問題をめぐって経験科学としての宗教学は、非経験の領域である宗教哲学とあいふれるのである。

二、しかし、このような本質的定義とのかかわりを一応別にした、純粹に「作業仮設」としての定義にも、なおいくつかの問題がふくまれている。たとえば、そうした仮設的な概念の設定は、いわゆる(狭義の)経験的研究(データの処理など)といかなる関係にたつのか。いいかえれば、定義は経験科学的研究の過程のなかで、いかなる位置(status)をたもち、いかなる機能(function)をうけもつのであろうか。

この点については、さしあたって、次のことが指摘される。すなわち、概念の枠は、それ自体としては実証的にえられるものではなく、理論的に構成されるものである。しかしそれは、実証的なデータの処理にあたって、その前提として、またそれと相關的なものとして、つねに要求される。したがって、対象をいかに定義するか、つまり、いかなる概念の枠を設定するかによって、研究の方向づけないし経過は、大きく左右されるのである。「作業仮設」としての定義は、このように、実証的データに相關的なものであるから、それは対象にたいする、特定の視点からの規定という性格をもつ。これは、哲学的な一般概念と個別的な事実との、中間に位するものともいうことができる。

三、概念の規定という、手続きの上の相違が、ぜんたいとして

の研究の方向づけに影響することの例として、たとえば、さいきんアメリカの宗教にかんしてなされた二つの研究があげられる。一つは W. Herberg: Protestant, Catholic, Jews: An Essay in American Religious Sociology, 1955 であり、他は G. Lenski: The Religious Factor: A Sociological Study of Religions, Impact etc, 1961 である。これらは、それぞれ性格を異にする論著であるから、並列することにはあるいは疑問があるとしても、しかも、アメリカの宗教性という同一の対象について、ほとんどあい反する帰結をひき出していることは注目される。これは要するに、両者の方法の相違によるものといえよう。

また、おなじように方法的観点から問題をふくんでいるのは、「究極的関心」(ultimate concern)ないしそれに類する概念をつかった宗教の定義である。究極的関心の語は、おそらくテイリツヒによって導入されていらい、好んで用いられるようになった。たとえばそれは、パーソンズ、インガーなどにも採用されている。しかし厳密に考えれば、「究極的関心」を有しない人間はありえないから、宗教的でない人間はありえず、人間生活のすべての領域は、宗教に関連があることになる。この概念は、ふつう宗教とは無関係とされているもののなかに、宗教的要素を発見させる長所をもつ一方、宗教の基準を主観的・質的なものにおく結果、経験的研究の手段としては、欠陥を藏している。

四、宗教学を経験科学として基礎づけるには、これらの問題点を考慮にいれた、宗教の概念規定が要求される。

第二二回学術大会

日本宗教学会は、第二二回学術大会を、左記により富山大学で開催した。

昭和三八年一〇月六日(日)

公開講演 一三・〇〇時—一六・〇〇時

現代哲学と宗教 石津照璜(東北大)

西洋からみた東洋宗教の特徴

R. H. L. Slater

(ハーバード大学教授)

一〇月七日(月)

開会式

九・〇〇時—九・三〇時

研究発表

九・三〇時—一二・三〇時

理事会

一二・三〇時—一四・〇〇時

評議員選考委員会

一四・〇〇時—一六・〇〇時

研究発表

一三・三〇時—一七・〇〇時

一〇月八日(火)

研究発表

九・〇〇時—一二・三〇時

評議員会

一二・三〇時—一三・三〇時

分科会

一三・三〇時—一五・〇〇時

会員総会・閉会式

一五・三〇時—一七・三〇時

懇親会

一八・〇〇時—二〇・〇〇時

本大会の参加会員は一九六名をかぞえた。研究発表は八部会に分れておこなわれ、発表者は一六六名におよんだ。本号はその紀要を特集したものである。

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 米沢紀(ケルケゴールのソクラテス理解) 片山正直(ニヒリズムと宗教)

第二部会 米田順三(無矛盾についての一考察) 植田重雄(宗教性における自然の意味) 岡村圭真(近世神秘主義の問題) 塩入良道(仏教における懺悔の法) 武内義範(宗教的象徴について)

第三部会 坂井信生(ルターの社会観について) 野村暢清(宗教的人格と社会的因子について) 中川秀恭(信仰と歴史—新約神学の一課題として)

第四部会 菅沼晃(入楞伽經における仏陀観の一考察) 泰本融(中論解釈の一断面—吉蔵を中心として) 田中順照(聖徳太子の浄土観) 上原信矣(高弁の宗教について) 中村康隆(一ツ目小僧出現) 石橋直誠(如来藏の宗教性と哲学性) 中野義照(大日如来の仏格) 宮本正尊(各宗祖師の不二中道観) 五十嵐明宝(無生法忍について—特に浄土教において)

第五部会 石田瑞麿(律宗について) 高崎直道(近代インド思想史における宗教改革の意義) 山折哲雄(カーストについて) 水尾現誠(善導思想の背景) 前田惠学(十二分教ニダーナについて) 吉岡義豊(道教の守一について) 福井康順(鑑真の伝戒に

評議員選考委員会

日時 一〇月七日(月) 一四・〇〇時—一六・〇〇時
議事 菅岡吉氏を座長として、左記の新評議員を選出した。

阿部正雄、阿部重夫、赤司道雄、有賀鉄太郎、安津素彦
土居真俊、H・デュモリン、深川恒喜、福井康順、古野
清人、古田紹欽、浜田本悠、原田敏明、花山信勝、橋本
芳契、羽田野伯猷、千潟竜祥、平川彰、比屋根安定、堀
一郎、星野元豊、伊原照蓮、飯野紀元、池上広正、池田
末利、石田充之、今田恵、石津照璽、菅岡吉、金倉円照
片山正直、加藤章一、勝又俊教、河野博範、北森嘉蔵、
楠正弘、小池寛淳、窪徳忠、桑田秀延、岸本英夫、前田
護郎、増永靈鳳、増谷文雄、松濤誠康、諸戸素純、丸川
仁夫、道端良秀、宮本正尊、森竜吉、武藤一雄、中川秀
恭、中村元、中村康隆、長尾雅人、仁戸田六三郎、西義
雄、西谷啓治、西角井正慶、中野義照、中沢洽樹、野田
幸三郎、野村暢清、沼沢喜市、小口偉一、大島清、小笠
原政敏、小笠原宣秀、小野祖教、坂本幸男、坂本弘、佐
木秋夫、桜井徳太郎、佐藤密雄、竹中信常、武内義範、
棚瀬襄爾、田島信之、塚本善隆、玉城康四郎、民秋重太
郎、谷口隆之助、館瀨道、辻直四郎、戸田義雄、上田義
文、上田嘉成、上田閑照、宇野光雄、雲藤義道、山田竜
城、山崎亨、米田順三、結城令聞、山口益、脇本平也、
柳川啓一 (アルファベット順、九六名)

評議員会

日時 一〇月八日(火) 一二・三〇時—一三・三〇時
議事

- 一、庶務会計報告
- 一、姉崎記念賞授賞者決定報告
- 一、評議員選考報告

前記のとおり。なお、今後の評議員選考委員の選挙にあたっては、会長は被選挙権なきものとするを申し合せ、この点を選挙説明書に明記することを決定した。

- 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とした。

会員総会

日時 一〇月八日(火) 一五・三〇時—一七・三〇時

- 議長 大島清常務理事

司会 館瀬道教授

出席 八三名

議事

- 一、庶務報告 (小口偉一常務理事)

昭和三七年度(昭和三七年四月一日より同三八年三月三十一日)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」各号の会報欄に掲載されているものと重

複するので、ここでは省略する。

一、会計報告 (小口偉一常務理事)

別項掲載

一、姉崎記念賞授賞

福井康順審査委員長から審査報告があり、前記理事会において決定された森岡清美氏(代理)に賞状および賞金が授与された。

一、IAHR・AAグループ日本委員会報告(平井直房事務局主任)

過去一年間の活動状況について、概括的な報告があった。

一、役員改選の件

一〇月七日の評議員選考委員会で選考決定された別記新評議員が、普選考委員長より報告され、全員の承認をえて選任された。新評議員の協議の結果、左記の理事および監事が互選された。

理事

阿部正雄、阿部重夫、有賀鉄太郎、福井康順、古野清人
古田紹欽、原田敏明、羽田野伯猷、平川彰、堀一郎、星
野元豊、池上広正、石津照賢、菅内吉、金倉田照、片山
正直、小池覚淳、岸本英夫、増永靈鳳、増谷文雄、松濤
誠廉、諸戸素純、丸川仁夫、武藤一雄、中川秀恭、中村
元、長尾雅人、仁戸田六三郎、西義雄、西谷啓治、西角
井正慶、野村暢清、沼沢喜市、小口偉一、大島清、坂本
幸男、竹中信常、武内義範、棚瀬襄爾、田島信之、塚本

善隆、館澤道、上田義文、山田竜城、山崎亨、結城合閣

柳川啓一

(アルファベット順、四七名)

監事 辻直四郎、宮本正尊

(同 二名)

一、次期学術大会開催校の件

提出原案を承認し、今後の交渉を本部事務局に一任する旨を決定した。

昭和三十七年度 収支決算報告

一、収入

会費	六〇五、四〇〇円
賛助会費	一六四、〇〇〇円
会誌売上金	一五、六〇〇円
第二一回大会参加費	二二、〇〇〇円
姉崎記念賞々金(寄附)	一〇、〇〇〇円
出版助成金	一一〇、〇〇〇円
預金利息	二、二二五円
借入金	一〇〇、〇〇〇円
計	一、〇二九、二二五円

一、支出

会誌直接刊行費	五〇四、六六二円
会誌発送費	一三八、五五五円
編集諸費	一三、一七〇円
第二一回大会費	五〇、一三〇円
(内当番校へ三〇、〇〇〇円)	
選挙関係費	一一、七〇五

