

## 第一部会

### 機能的アプローチの歴史性②

—一般化とパターンとをめぐって—

藤 井 正 雄

人類学と歴史学との関係は、生活資料の観察、記述、すなわちその全体的総合把握と構造的因果分析段階としての民族誌学のレベルにおいてその基盤を共有する。人類学に歴史的視点を導入する試みのなかで、エヴァンス・プリチャードは両者のおりなす対峙を現在完了・過去完了の特定時点での限定されが場<sup>カ</sup>にその接点を見出し、方法論的には法則志向から社会学的範型の樹立への転換を提唱した(前回大会報告を参照)。

エヴァンス・プリチャードは、機能主義者が正当化するドイツ西南学派の二分範疇——一般化学(自然科学)と個別化学(歴史学)——は区別の規準とはならないとする。両学科の論理構造には、前者において現象の説明としてその規則性を因果関係においてとらえた一般化としての法則を導く類概念、後者において現象の解釈としてそれを構成要素に解体し、それらを適<sup>タ</sup>合的連関に再構成することによってそれに内在する因果關係の解明手段、いわば歴史的個性の把握として一つの歴史概念を

導く類概念が認められるが、経験科学の場にあつては厳密な意味での両概念の区別は困難である。たとえば、機能的アプローチのなかに図式的な進化を否定しても、歴史的形成は反覆される基本的状況から成立するとみて、文化の広汎な比較研究を通して歴史発展の類型学的規則性を心理学的基礎づけで求めているトウルンヴァルトの立場や、また、いわゆる八内奥の文化Vの価値観的構造体系の描出——類型とは異なる範型ないし統合形態——をめざしたベネディクトなどの方法論的な折衷的・媒介的立場をみることができるといふ。

このようにして、二分範疇が区別規準とならないならば、同様にして自然科学的法則志向から範型樹立への一方的転換もまた認めがたいといえよう。このことに関連して両者の輻合的理論を展開しているのは、レヴィ・ストロースのそれである。

レヴィ・ストロースは、人類学と歴史学とは同じ道と同じ方向に同じ行程を辿るが、その志向を異にするだけであるとし(社会人類学のめざすものは、調査の成果構成の学として機械的型態Vと統計的型態Vとの間、一方、歴史学は調査の初段階を特徴づけるものとして経験的観察と型態樹立との間に位置する。したがって、両者の利用する時間範疇において、前者の可逆的・非蓄積的な機械的時間Vの利用に対して、後者の不可逆的・一定志向的な統計的時間Vの利用の相違となつてあらわれる)、方法論的には、人類学者が社会生活の無意識の根底をさぐり、個別から普遍へ、歴史学者がその意識的な表現に關してデータを組織し、顕在的なものから潜在的なそれへと

進むなかに、両者が一般原理の把握、いわば無意識的構造の把握という構造分析の方法において輯合する。ここにおいて、彼は従来、両者の接合を阻んできた記録文献の有無が止揚されるとみる (*Anthropologie structurale, Paris, 1958.*)

エヴァンス・プリチャードとレヴィ・ストロースとは、ともに構造分析をふまえて、両学科の相違をその志向に求め、比較の視点をとる点では共通する。しかし、両者の間には社会構造の概念について相違がみられ、前者が一般化のためには広汎な帰納的基礎づけを必要と認め、集約的調査の予備的結論の定式から高次の妥当的仮設の定立に進む実験方法をとるのに対し、後者の人類学は解釈のための一般原理の学であつて、その展開は仮説演繹的である。また、人類学に関連する歴史については、前者が社会学的歴史、後者が無意識の過程の歴史とみる経済史をあげているが、ともに具体的な表現に欠けている。

要はどのような歴史が一般化に関連して係ってくるべきかが問題である。このことは、アメリカを中心とする文化人類学—全体論的・歴史的・人本主義的—文化類型 $\vee$ と、イギリスを中心とする社会人類学—分化的・同時的・構造的—社会構造 $\vee$ との相互関連に介入する問題と直接つながっている。類型と社会構造とは相互に独立的であるが、社会集団内の個人の行動と同じ場を有し、相互補完的關係にあることはいうまでもない。

## カウンセリング関係と宗教的要因

寺 川 幽 芳

カウンセリングと宗教との間には、多くの重要な問題点が秘められているのであり、実にさまざまな視点からそれを考えてみる事が出来るであろう。

その一つの視点として、カウンセリング関係あるいはカウンセリング過程と宗教的要因との関連性といった問題について考えてみたい。

まず第一に考えられる関連性は、個人の尊重という場面である。カウンセリングは個人を焦点とする助力であり、そのゆえに人間尊重の実践そのものである。これに対して宗教もまた個人と神との関係として、九十九匹の羊にもまして失せたる一匹の羊を救わんとする個人尊重の要因を強く持っている。

第二に、言葉によって言葉を超える精神的交渉という場面がある。カウンセリングは主として言語を媒介とし、しかもなおそれを超えて、カウンセラーは聞くことにおいて受容を、クライエントは語ることに於いて托身を経験するといった人格関係にその基本的な原理を委ねている。これに対し宗教もまた「ただ仏法は聴聞にまわることなり」との言葉の如く、言語的出会いを強調するのであり、しかもそこで聞はそのまま信となるという構造において、単なる言葉を超えた宗教経験の世界をも

つのである。  
第三に、「受容」ということを根幹とする自己実現の過程と  
いう場面が考えられる。

クライエントは、カウンセラーの全き受容のうちにおいて、  
自己自身をあらわにし、自己自身であることから、より完全な  
自己自身になろうとする。この消息は、宗教的人間が「出離の  
縁あることなき身」としての自己から、そこにさしかけられた  
絶対者の光明のうちに「弥陀の御もよしにあづかりて念仏申  
し候」との世界に至る過程との対比を可能にするものである。

更にまた、人間理解の問題も考えられねばならない。カウ  
ンセラーにとって、人間は本質的に発展的なものであり可能性の  
領域において捉えうるものであり、カウンセリング関係がその  
あるべき姿を表現するためには、基本的にカウンセラーの側に  
人間愛・人間信頼がなくはならない。しかし、宗教もまた愛  
の世界である。「神は愛なり」と、そして、究極的に人間は救  
われるべき存在であり、その限りにおいて彼岸への道程にある  
者として、可能性の領域においてとらえることができるように  
思われる。

しかし、これらの対比を可能ならしめている要因は決してカ  
ウンセリングが宗教に代るものであるとか、あるいはその逆で  
あるとかいうことではない。例えば人間理解の問題一つを見て  
も、明らかに基本的な次元の相異がある。宗教的人間理解はそ  
の深い水準において、カウンセリングのそれのたない根本的  
な一つの挫折ともいふべきものを秘めており、決して単なる健

やかな心の楽天主義ではないのである。

では、カウンセリングと宗教は、かく究極的な次元の相異を  
もち、かつその機能に対比可能なくつかの要因をもつという  
ことで終るのであろうか？ 私はここから、この両者が相互に  
資するべきものがあり、新たな展開をもつプログラムを見出し  
得る可能性を秘めているように思うのである。

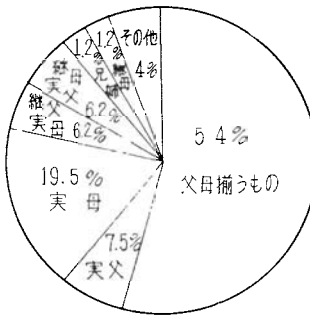
それは一方では、精神医学の目ざす精神的健康の一つの目途  
である「適応」という概念に関して、E・フロムが「人が内な  
る可能性を十分に伸ばし自己の個性をあらわすこと」に治療目  
標を設定しようとしているような場面において、人間の究極の  
可能性の実現という目標に関する宗教の参加といった期待を担  
うのであり、他方では、いわゆる宗教的カウンセリングという  
宗教的活動の一つの専門分野としての発展への期待を担うもの  
であると考えられる。そして、これらのプログラムの可能性を  
支えているものは、他のいかなる心理治療にもまして人格関係  
への依存の大きいカウンセリングの基本的性格にあるのであ  
る。

### 非行少年少女と宗教教育

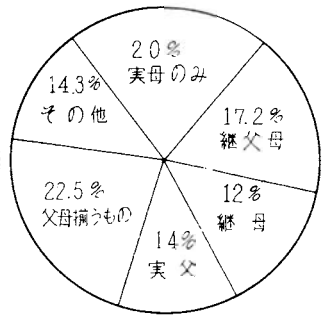
藤 本 一 雄

この統計数は、現在日本の実情であって、国の将来を憶う  
時、冷然と眺めている人は、愚人か冷血漢である。

昭和三七年度少年院



昭和二五年度少年院



而も、犯罪養成機関の仇名をもつ、競輪・馬・艇・パチンコは、禁止の声を響かせつつ、更にその実行を見ず、警察官は異口同音、「あれのある間、吾々はお手挙げである」と言っているが、全国的の事実であろう。青少年犯罪者を警官が戒しめ

但しこの百人に一・七人は小犯罪が夥多で、タカの知れた雑魚の類である。この外にここに姿も数も見せぬ大きな犯罪者が、決して捕えられない巧智を弄しつつ、威張りかえって、微笑していることを忘れてはならない。

年度	少年犯罪 検挙数	成人犯罪 発生人員
31	100,758	1,410,441
32	174,302	1,426,029
33	124,379	1,440,259
34	139,618	1,433,258
35	147,899	1,495,888
36	158,334	1,530,464
37	162,941	1,522,480
38	174,351	1,557,803
	174,351 + 1,557,803 =	1,732,154
	犯罪数……	1,732,154
	日本人口……	100,000,000

= 0.017強

の一般傾向の間、迷信的諸宗教が夥しく跳梁している有様である。仏教僧侶の法話に力を入れず、呉音棒読みの、いわゆるわけのわからないお経だけでは、教化など思いも及ばぬ。法話を盛んにする真宗繁昌の地において、今日、法事に万才を加えて聴衆を牽く実情にさえある。無力の標榜ではなからうか。

キリスト教は大体欧米の形をとって、日曜日礼拝を行っているが、仏教はそこ迄に到らぬものが大半数で、欧米に見る教会に出入りせぬ家庭は不謹慎であると、世人が人々を評する好風習に至ることは、全般的に今日考えられる問題と余りにも距りがある。仏教は葬式宗教の謗評さえ甘受している。一般に宗教を、病氣治癒・御利益追求の具と考えるか、必要なしと考える日本人

と、「僕達はおとなの真似をするだけじゃない」と、些も恥じない由である。自由放任混交の成人乱行が、責任を負わなければならぬ。どうすればよいであろうか。何とかしなければならぬ。

現在の教育は無力で、この救いには預れない。勢い政治による国の制度改革と精神教育の振興策以外、方法は考えられない。世人は宗教の力と呼ぶ。然し宗教教育の方策は容易に定められない。

経文の棒読みは、仏教は死んだと謗評を受ける今日のみならず、わからぬと言う反感は昔からあったと見られる。怪僧一休は、貧しいが善人であって、仏さまと呼ばれた老人六平の葬儀に招かれ、読経をせず、只、いろはにはへと数回を繰り返えし、「これでよい、これでよい」と言いながら去ろうとした。

すると招待責任者が憤慨して、「むしろ貧乏だが、お礼はするから、お経だけよんで下さらぬか」と抗議を申出た。にっこり微笑した一休は、「いろは四八字の七節の最後の字を通読してみよ、とかななくてしす（答無くて死す）になっている。わけのわからぬ経文より、当人は此の方を喜ぶ。わかったか」と説明した。

惟うに仏教復興の念願があるなら、須く、一七〇派の各教派それぞれ、その宗旨の真髓を短文に造りあげ、僧も信者も悉く之れを暗誦すれば、法話がなるとも教化の力にはなる。

曹洞宗ではよく修証義をよみ、真宗では御文をよむが、仲々むずかしい。もっと容易なものが欲しい。各宗派、急務としてくふうすべきである。

敢て一般の宗教研究者諸賢に希う。いかなる妙説・卓法も、一切衆生悉有仏（神）性の絶対真理を、宗教性の否定は人間性の否定である原理のもとに、人皆のもつ宗教心に訴えて、聴者・読者に、その人々必有の神（仏）性を活躍せしめてこそ、真の価値あるものであらう。宗教々育とはこれを目的とする作業である。これが徹底するとき、国の政治も勢い改められるべきであり、不幸な人々即ち犯罪者も、自ずからその数を減ずるで

あらう。成人が範を示す社会をつくらずに、非行少年を責めることは、木によって魚を求めるの類であらう。

## Orgy の宗教史的意義について

堀 一郎

Orgy (orgie) は周知のように、古代ギリシア・ローマの Dionysus すなわち Bacchus の秘密祭 (Bacchic revely) から出て、一般に人格転換、社会秩序や倫理的拘束の一時的破棄を伴う異常な集団的な恍惚、興奮の状態を指す。粗野な音楽舞踏、暴飲暴食、喫煙飲酒その他の興奮性薬物の使用、肉体的暴力、血、エロティックなどがこの状態をかき立てる役割を演ずる。

古く J. G. Frazer はその *Golden Bough* の第四部第五部に於て、近東地方に顯著に見られ、漸次ヨーロッパに浸透した大母神信仰とそれに伴う秘儀、例えば Adonis を中心とする神殿聖娼を中心とする乱婚 orgy、「血の日」として知られるプリギヤの Cybele の血の orgy、トラキアに起った Dionysus 秘儀といった季節的 orgy を、農耕儀礼の構造内に於てとらえ、これを共感呪術に基く植物の豊饒力促進の儀典として解釈した。この同じ構造内に於て Mircea Eliade は、その *Myth of the Eternal Return* 及び *Patterns of Comparative Religion* のなかで、「集団的 orgy の大多数は、その儀礼的正当性を植物

の發育力の助長という点に見出す。すなわちこれらの祭は一年の危機的な時期、発芽期、収穫期といったときに行われる。そしてつねに神話的モデルとしての神婚を有している。……すべてこれらの祭の *orgy* に伴う無秩序さは、その正当性を宇宙的もしくは生宇宙的行為のなかに見出す。年の再生、収穫の危機的時期その他である」と論じ、ローマの *Floralia*, *Lupercalia* の祭、またインドの収穫祭たる *Holi* 祭の *orgy*、中北部ヨーロッパに普及している農耕的 *orgy* はすべて超人間の原型を有し、人間の行為を宇宙的神話的モデルを通して正当化している、として、*orgy* は個人を種子に、社会を *chaos* に遡源させ、この生宇宙的 *chaos* から新しい *cosmos* の再生への契機をなすものと見ている。

これに対して A. E. Crawley は、中世フランスの教会で行われた一月一日の *Feast of Fools* に見られるようなドラマティックな要素、ローマの冬至節ともいふ *Saturnalia* に見られる生活様式の一時的急変、社会秩序の転覆のアイディア、また *Dionysus* 秘儀に見られる宗教的エクスタシーの三種をとりあげ、これらに見られる心理的要素は、日常生活に於ける社会制度、倫理、タブーなどによって抑圧され、鬱積されたエネルギーの爆発であり、この爆発によって日常生活の規範は恒常的に持続せしめられる重要なアクセントをなしたと見、これを Aristotle の *Katharsis* 説とも対比して考察すべきことを示唆しつつは (“*Orgy*” in *E. R. E.*)。Orgy のかかる機能を、社会統制の面から強くとりあげたのは Max Weber である。Dur-

heim もトーテム集団という特殊共同体形成の過程に於ける共同的凝集団として、指導者への人格的部分的譲渡を考えたが、Weber は *Charisma* の語とともに *orgy* を集团的興奮によって集団員が一切の人間の有機的制約から解放され、歴史的な人間の地位、すなわち人間を大地に縛りつけているもろもろの社会統制が破られ、これによって、より上位の集団が形成されるとして、*orgy* を宗教共同体形成の凝集団と考え、さらにその類似性を追って原始的戦士共同体 (*Kriegergemeinschaft*) に於ける特殊な集合意識、その遺制と考えられる *Männerhaus* の構成にも及んで、Orgy は第二次集団の本質的形成因であると見た (*Wirtschaft und Gesellschaft*)。

Orgy の持つ機能は、こうした社会統制的、上位集団形成因として働くだけでなく、その執狂的エネルギーは、一つの理想社会実現へのユートピア的 *kairos* ともなり、*Chiliasm* の思想運動ともなり、(深津・社会統制論)、また農民一揆や革命にかり立てるエネルギーともなり、さらにそれが個々に非集团的、小集团的に爆発するときは、常識を超えた非行、犯罪、残虐行為などともなっておりあらわれてくる。

日本宗教史に於ても、季節的農耕的な祭に於ける *orgy* は暗闘祭、押合祭、喧嘩祭、尻ひねり祭、暴れ祭、悪口祭、種貰い祭など種々の名でよばれる年中行事化した例に見られ、年の境目、盆、田植の頃にとくに顕著に存在しているが、これとともに社会変革期の前後にカリスマ的人物の活躍や集团的 *orgy* の現象が断片的ながらいくつか記録されてきている。そして抑圧

されたエネルギーの爆発は現在の日本社会内にも種々の形で存在している。

こうした点で人間の社会の構造内にふかく根をおろしている *ology* の研究は、宗教史の面からも一つの根本的且つ重要なテーマとなるであろう。

## 教 団 管 理 体 制

— 教団組織論の歴史的展開 (その三) —

井 上 富 二 夫

閉鎖的姿勢を基盤とする伝統的社会から、人口移動を特徴とする産業社会へと、社会が変遷するにつれ、それに伴い布教技術の変化や教団体制の再建が目立って来た。この動きを *social history* 的な立場から、いわゆるフォーマルな社会集団としての教団のみを対象を制限しつつ、研究しようとするのが目的である。なお、前年度までに、社会の流動化の傾向に従い、社寺を拠点とする教師中心の静止的な布教から、時と所を問わず開られる信徒全員による接触運動へと、布教技術が変化して来た点を観察し、その動きを「講から法座」への形として類型化してみた。本年は布教技術のこのような変化を背景にして、教団の物的・人的管理体制がいかに変化するかを觀察しようとしているが、この経過に於て日本的宗教集団の体質を、ある程度把握してみたいと考えている。

宗教集団もそれが「フォーマルな組織」に成長するにおよんで、その組織認識の再検討がせまられるが、その経過は、宗教史上つねに「聖と俗」もしくは「教会と国家」の関係の緊張となつて現われてくる。ところがわが国では、祭事に於て身を正し、政治を行うという伝統から、宗教は「天下ヲ経綸シ宇内ヲ統紀スルノ鴻範」となり、また中国より伝来した「寺を以て役所となす」傾向も加わつて、宗教史の主流では、政教の分離とその間の緊張は余り問題とならなかつたようである。要するに、庶民を基盤として発生する宗教の初期形態を例外として、律令時代より今次大戦の終結に至るまで、神社はいわずもがな、他の諸宗教集団も、法令上また社会慣行上では、一種の公けの「機関」としての地位を確立し、むしろその宗教的權威すら政治的に公認されることに於て安定する例が多かつたといえよう。換言すれば、宗教集団は宗教的イデオとして把握されることが多く、イデオに於ける聖俗の一体的共存があつたために、宗教集団としてよりも擬似政治集団としての性格を持つことが多かつたと考えられる。新憲法施行以前の判例その他にも、宗教集団を成員の信仰と關係なく擬似政治的機関として扱う傾向が強く、これは近代社会を支える要因である政教分離の原則を貫ぬく新憲法の施行まで継続する。

新憲法施行ならびにその保障する政教分離の原則の定着により、擬似政治集団として社会の都市化・世俗化の中に没入しかけていた宗教集団は、組織目的の認識に関し根本的再検討をせまられることになった。こうして近代社会に対して聖と俗の

緊張をせまられることになった我国教団の、教団体制の現実的  
建て直しの経過ならびに特徴を観察するのが、本論の第一の話  
題となる。さて比較宗教史上、宗教集団の聖性の認識は、集団  
そのものを神秘体として俗社会と対立させる型と、信仰により  
義とされた成員の集合体として信仰を規範に俗社会に対する型  
とに大別できるのではないかと考える。前者すなわちカトリッ  
クの主張は、疑似政治集団として俗社会の社会単位と同一され  
がちな我国の集団には、集団の普遍性に関する論理が欠けてい  
るため採用に困難さが目立ち、また我国の宗教界の複雑さがそ  
の主張をなりたち難くしている。そのため主として後者の形態  
により組織認識の把握が行なわれるのが最近の傾向となってお  
り、真宗の同朋運動が「聞法活動」と定義され、キリスト教や  
新宗教が自己を「真人の共同体」として考える動きなどにこれ  
がみられる。

このような動き、すなわち組織の聖性確立への歩みは、教団  
の布教前線において「法座」活動の奨励となり、管理体制にお  
いては、成員の総体すなわち「総会」(invisible church) もしく  
はその象徴体としての general meeting) の強化となり、既成  
教団でも信徒の管理体制への参与などが問題となってくる。同  
時にこの傾向が教団の統制の混乱の原因とならぬように、指揮  
系統をスタッフとして別に確立しようとする動きも目立ってく  
る。これは「総会」の意をうけた理事者により管理される、現  
実の組織管理体系 (visible church) もしくはその実体としての  
trustee or staff-activity) だ。このように管理体系の権威を俗

的なものとして別置することにより、個人の信仰疎害感を防ご  
うとしている。同時にこうすることにより、管理体系が俗社会  
の法の規制(市民社会の客観的規制)を受け易くなり、信仰集  
団の聖性確保と同時に、集団の対社会的義務を明確にし易くも  
なる。特に集団の物的側面に関してむしろ積極的に世俗的法律  
の保護と規制がうけられる。

以上のような全般的な動きが、教団の聖性自覚にもとづいて  
現われているが、その経過に於て生じる様々な歪みから、代表  
的な諸教団の特色を、次に類型的に把握してみたい。この例示  
は紙数の関係で省略する。

### 布教学における社会学的方法論

川 崎 肇

布教もしくは伝道とは、いうまでもなく、ある特定の宗教の  
宣教を目的としたものである。宗教社会学の立場からは、当  
然、特定宗教教団の宣教に有利な布教・伝道の理論を展開する  
ことは、学問の没価値からしてさけるべきであるが、概成およ  
び新興宗教教団の布教・伝道の在り方に対する学問的分析・解  
明は、宗教学とは別個な立場においてきわめて興味あることか  
らだといえよう。ここに、宗教における布教学の意義も問われ  
ることになるであろうし、かつまた、宗教的布教のもつ社会的  
影響、社会的価値の判断ないし評価、社会的効果ないし成果、



社会的意義等が、布教の社会学的問題として提起されてくると思ふのである。

布教には宗教的信仰のもつパーソナリティの他に、对人的、対社会的な関係を前提とする技術的な面が強調されることは否めない。布教が心理技術や社会技術を用うることにより、人間の変革や社会教化の思想に大きな影響をもたらすこともなる。布教技術 (Propaganda) が宗教の宣伝のためにのみ用いられ、その及ばず社会的反応を軽視した場合、その宗教は自らのドグマに殉死し果てたとみてよいであろう。近代的宗教がすすんでとるべき布教技術としては、教団とコミュニティとの精神的社会的結合関係の再認識がとりあげられる。とかく、宗教において、教団ないし教会が、コミュニティに対して優位性を主張するために、コミュニティ・ニードを無視した宗教の側からだけのサービスが行われ易いのである。新興宗教の中に、教団組織のオルグの機能の再開発にめざめ、オーガナイザーの教育・研修に力を入れている教団のあることは、その宗教教団が布教技術を通じて近代化しようとする意図があるのだとよみてみよう。

第21回學術大会において、私は「宗教的布教におけるコミュニティ・オーガニゼーションの作業」を取上げたが、そこでも教団における布教政策としての布教網 (framework of religious propaganda) をまず明示し、ここから、社会的宗教の宣教方針を訴えなければならぬと考えている。カトリック教会ではローマ法王の発する回勅 (Literae encyclicae) がある。法王庁の

布教聖省管下には、全世界をフレームとして教区をもち、宣教師が配置され、布教活動のパイロットの役割を果しているのである。日本基督教団でも宣教基本方針協議会を昭和35年2月に発足させ、爾来、教区の再編成、教会の体質改善等にじばられ、いまだ社会的宣教にいたらない。同教団の宣教研究所が社会科学の伝道方式を打ち出すためにも、伝道師の個人的人気にたよるやり方や、クルセード方式による大量の決心者獲得にこだわることでは、教団の成長は期待できない。また仏教教団等にある教学研究所が仏教経典のやさしい解釈やありがたさだけの布教で大衆の日常性に浸透し、家内安全、無病息災、商売繁昌の三本立てを反復するをもって事足りるとするのは、近代社会の発展に用をなさないのである。

布教学における社会学的方法論を示すにあたって、以上のような、布教の社会性に立脚し、「近代的布教の原理と方法」を追究してみたい。第一は、布教は宗教教団の信仰原理の発展過程として個人および社会に伝播・波及するものである。プロテスタント教会ではこれを福音 (Gospel) とよぶ。第二は、布教は母体宗教教団の組織の中で、とくに布教組織の体制のあるところにおいて、強化されるものである。ここでは、宗教的主観は、社会的秩序とか社会正義の形をとって客観化されていくのである。第三、布教組織の上に立って布教技術が理論構成される。布教の形式・素材・内容、布教の実践方法としての対個人的方法・対社会的方法、布教媒介論等がここで指摘できる。宗教宣伝がこれである。第四、布教の公共性、公共福祉の担い

手としての布教の社会学的課題。第五、布教者の資格を養成、宗教教育の問題。第六、布教の受け手としての門・信徒、異教徒、無信仰者、反宗教者に対する布教のチャレンジ問題。第七、布教の財政的基礎とその確立である。大略、七項目に限ったが、一応、これらの項目に従って布教学における社会学的方法の一つの規準を顕出することをもって本研究発表の中間報告としたい。

## 近代のコーラン解釈の諸動向

加 賀 谷 寛

コーランを外部から文献学的に研究するのではなく、ムスリムの側が近代において、コーランをどのように受取っているか、その態度を考察したい。近代において、イスラムは、伝統的イスラムと、いわゆる「近代主義」の二つに大別され、両者のあいだには、一般に大きな距離が指摘されている。コーランの近代的解釈は後者の近代主義によって、専ら発展された。それに対して、伝統的イスラムは強度の反撥を示している。イスラム近代主義の態度をみると、一般に法律、政治に関しては、世俗主義的で、教義上の問題に関しては、ウラマーの最終的權威を拒否し、私的な判断の權利を控え目に主張する。さて近代において、彼らの自己確認の手がかりとなるものは、民族の觀念とイスラムの觀念である。そのイスラムは著しく原理化、抽象化さ

れたものである。そこでは、コーランは、*hadith qh* から切り離されて、啓示の地位が明確にされている。それに対して、伝統的イスラムは *hadith, qh* を切り捨てることはできない。近代主義のコーラン解釈の原則の第一は、その初期においては、合理主義であった。例えば「神の語」としてのコーランが「神の業」の *'nature'* に合致することを証明する意図のものである。合理主義的コーラン解釈の試みは、今日にいたるまで著しい傾向であるが、両大戦間の時期には、合理主義神学を批判し、*vitalism* の哲学にたつ *Iqbal* の *dynamicism* が新動向を示した。やがてそれはイスラムのイデオロギー化の思想となつて、パキスタン運動に結びつくものと考えられる。さらに第二次大戦後、アジアの多くの民族が独立を獲得しただけでなく、50年代以降、国家自身が一定の理念を追求して、イスラム改革のイニシアティブをとる動向が目立っている。われわれは、近代のイスラムをナシヨナリズムの全体的な発展のなかに把握して行かなければならない。

## 宗教的人間の比較的考察

— 梁川・樗牛・満之 —

松 本 皓 一

近刊の『宗教研究』に掲載の予定

フロイドの「エス」理論に基いた

「無明」(avidya)の考察

大 山 順 道

「抑圧され、意識界の影響を受けない本能代表者すなわち願望、希望、複合体は、無意識界において妨げられず盛んに発達する。かれらは謂わば暗がりの中で繁殖し極端な発現、表現のカタチを見出すのである。かくして発現、表現の有様や経路を説明すると、神経症者は、甚だしく奇異不思議の感にうたれる……」と、フロイドは臨床学的な立場から人間の心を探って述べた。同じく人間の心理を、体験の上から述べたと思われる仏典、例えば「顕識は分別をおこし、分別は熏習をおこし、熏習は顕識をおこす。故に生死輪転す。」(顕識論)を考えてみよう。

「抑圧された本能衝動が無意識界で繁殖している」ということは、十二縁起説における無明・行の開展ということが想起されてくる。次の識を唯識教学の立場から一切種子心識とみてくれば、アダナ識の染汗の面が浮かび、熏習というマナ識の作用が明白になって来る。(瑜伽師地論などによっても「無明の自性はこれ染汚なり」と述べているように。)

そこで、「種子生種子」という表現は、まさしくこのことを指しているように考えられる。そうすると「種子生現行」は

「無の無意識界で繁殖したものの意識界への極端な発現、表現」ということに見られてくるし、「現行熏種子」は「無意識界への抑圧」ということで、抑圧するものとされるものの関係が考えられよう。

従って、「顕識は分別を起す」を「種子生現行」。「分別は熏習を起す」を「現行熏種子」。「熏習は顕識を起す」を「種子生種子」と見なすことによって、フロイドの分析用語を適用すると、「上位自我は自我をおこし、(顕識は分別をおこし)自我はエスをおこし、(分別は熏習をおこし)エスは上位自我をおこす。(熏習は顕識をおこす)故に、症状を形成する。(生死輪転す)」ということになる。

そこで、然らばこの症状を消すということは理論的にはどういうことになるのか。「精神分析は、自我をしますますエスを征服しうるように導く武器となるものである。」(丸井清泰博士)といわれているように、自我とエスとが不離一体になることを意味するように考えられる。ところで、この自我というのは元来は、エスの特別に変化したものであるというのがフロイドの自我論なのである。

永嘉大師は「無明の実性即仏性」(証道歌)と述べているが、精神分析学においても、エスをどうとらえるかが課題なのではなからうか。

## 食物タブーの整理

竹 中 信 常

食物タブーの類型化について、従来は固定的な試みがおこなわれてきた。その一つは死者に伴う寡婦あるいは近親者の守る食物タブーで、フィジー島民は死者があると数カ月間果実あるいはその他の副食物を禁ずる。日本でも忌中は生ぐさものを避ける風習が近來までおこなわれ「精進おとし」の慣習がこのことを物語っている。第二はトーテムに附随する食物タブーである。トーテム・タブーはトーテム制度にとって本質的なものであり、フロイトのアンビヴァレンツ理論が適用されている<sup>1)</sup>。しかし、トーテムにとってトーテム・タブーは絶対的条件だが、その逆ではない。従ってそれは一つの類型化にとどまる。第三は儀礼手段としての食物タブーで、現実的には断食とか減食とか特定の食物の禁食がおこなわれる。この種の食物タブーは成人式とか儀式の前段階におこなわれる<sup>2)</sup>。

こうした類型化はタブー対象にタブー特質を固着させてみた場合のものであるが、そのほかにタブー対象の特殊情況とタブー主体の特殊情況の関連において成立するものがある。初成りの果実や穀物が禁ぜられ、子を持った動物が禁ぜられ、妊婦や未成年に課せられるタブー、服喪者の禁食などがこれにあたる。ロバートソン・スミス、ラドクリフ・ブラウンなどの立場

であり、とくにオードリ・リチャーズ女史の立場がいちぢるしい<sup>3)</sup>。そしてこの場合、食物タブーのカウンター・パートである共食儀礼 *commensalism* が主要なテーマになるのである。共食についてはタイラーやウェスターマークを述べているが、それが部族生活の生活規整の面にまで触れなかった。フレーザーとクロリーはやや詳しく論じており、フレーザーは共食の消極的側面をとり上げ、タブーとくに食物タブーを共感的な伝染呪術の原理で説明しようとした。クロリーは食事性を同じく基本的な生物学的プロセスとして、しかも他人に対して秘そやかな、沈黙の、聖なる行事とした。彼にとって食事はあくまでも生理的プロセスであり、食物タブーを肉体の生理的機能を守るための内的な、生物学的側面にもとづくものとしている。そして食物タブーを予防的な食習慣として、フレーザーと同じく、凡ゆる禁制をタブーとして呪的なものに帰結している。要するに食事と食物に集中する「複合的価値」を一つのマヂカル原理によって説明しているのである。

こうした機能的立場を社会学的に修正して行ったロバートソン・スミスは、食事儀礼を「集団生活の表現」とし、社会的行為であると規定したのである。ここから彼の供犠論が展開してくるのである。そしてラドクリフ・ブラウンはさらに進んで食物の「社会的価値」について立論し、食物を社会的力<sup>4)</sup>の象徴とし、それゆえに食物の周辺にタブーや儀礼が集中するのであると結論づけている。

ラドクリフ・ブラウンのアンダマン島民を中心とした理論を

普遍化することには幾多の疑問がこざれているが、これをリチャーズ女史はパンツ族のミルク儀礼にスライドしている。パンツ族においては家畜は世帯のメンバーであり、その乳をのむことによって人々は親族関係を結ぶ。結婚はミルクを飲み合うことによって完成する。さらにミルクの象徴性は拡大して家族以外にも及ぶのである。このようなミルクをめぐる風習は、これに附随するタブーが社会的シンボルであることを示めす。

かくして食物タブーは食物それ自体のもつタブー性による場合と、食物ないし食事ということが置かれている社会的情況がそのタブー性の源泉をなす場合、すなわち食物のもつ社会的価値による場合とがあることを知ることができるのである。

(註1) フロイトのアンビバレンツ理論については、宗教研究一七四号の拙稿を参照されたい。

(註2) 断食その他食物についての儀礼の意味については拙著「宗教儀礼の研究」二二三頁以下に詳論。

(註3) Audrey L. Richards; *Hunge and Work in a Savage Tribe*, 1964.

### 宗教的態度と宗教的情操

家 塚 高 志

宗教的情操という言葉は、宗教教育をはじめとしてしばしば使われているが、その意味は明確とはいえない。情操 (sentiment)

ment) という概念自体が極めて曖昧な意味で用いられているのである。一般に使われている情操の概念の特徴を概括すると、一、感情であること、二、価値的に考えるという働きに関係すること、三、体制化された傾向、つまり心のかまえる的なものであること、という三点に集約できると思う。しかし概していえば、現代の心理学では情操という概念をあまり使用しなくなっている。概説書でも情操という言葉を全然使わないものが多い。アイゼンクなどは情操は時代おくれの概念であるとのべている。しかしオルポートやキヤッテルなどのように、積極的に情操という言葉を使っている人もいる。オルポートは「個人と宗教」の中で、宗教的情操に非常に大きな位置を与えている。彼は情操を「何か特殊な価値的対象に向けられた感情と思考の組織」と定義する。そして宗教的情操は一定の習慣性をもつ傾向としてとらえられ、その傾向は経験的に形成されるものであり、概念的なものや原理などを対象とすると考えられている。キヤッテルも情操とは「その所有者に一定の対象或は対象群に注意を払わせ、それらの対象に関し、一定の仕方で感じさせ、反応させるような、多くの獲得された力学的な特性構造である」とその著「パーソナリティー」の中で定義している。

情操をこのような意味で考えるならば、当然問題としなければならぬのが、態度 (attitude) という概念との関係である。態度という言葉も日常用語としてはいろいろな意味に使われているが、心理学の基礎概念としての意味は確立している。この概念の心理学における役割は極めて重要であり、個人の社会行

動や社会・文化現象の解明に高い有効性をもつといえよう。キヤツテルの情操の定義はこの態度との区別がつけ難いように思われる。彼も両者の区別はむづかしいとのべ、両者は一方から他方へ徐々に変化するもので、いわば情操は大きな復合的態度であり、我々がテストで測定する態度は小さな情操であるとのべている。キヤツテルの考え方は、態度と情操の差を質的というよりむしろ量的なものとしてとらえているわけで、このような立場では、果して両者を区別する必要があるかという疑問が生じてくる。オルポートは *The Historical Background of Social Psychology* 1934 の中で、情操と態度との区別を四点は

どあげ、両者の間に質的な差を認めているが、それも果して強調されなければならぬものか疑わしい。又彼は *Pattern and Growth in Personality*, 1961 の中で情操を態度と特性 (trait) との中間に立つものといっているが、彼においても態度と特性の区別自体がすでに明確とはいえないのである。彼の宗教的情操の定義も、宗教的態度と呼んでも差支えないように思われる。

宗教的態度という言葉は、人間の宗教的行動の基礎になる心的構造をさす概念として使われている。岸本教授は「宗教学」の中で、信仰体制を奥の方の基礎的な部分としての宗教的価値体制と、表面に近い行動の典型的な役割をする宗教的態度とにわけが、三十六年の学会発表では、宗教的価値体制をも宗教的態度という言葉でよび、両者は区別されていない。現在特に宗教的情操という言葉が強調されるとすれば、それは心の奥の

価値体制的なものを示すのに、態度という言葉では不充分であると考えられるといえよう。しかし現在の態度概念は、このような心の奥の体制をも含んでいるとみてよい。そして情操という言葉がこのような意味に統一されて使われておらず、宗教的情操教育についての見解も混乱せざるを得ないのであるから、宗教的情操と宗教的態度とをあえて区別せず、宗教的態度という言葉を使った方が明確であろう。宗教教育も宗教的態度を形成する教育であると規定するならば、方法的にもはっきりしたものを打ち出して行くことができると思う。

### 宗教における比喩的表現について

小野泰博

「一神教だとか多神教だとか、難しいことはわからないが、杉の木立にかこまれた神社や、山寺の晩鐘や、讚美歌のコーラスなどには、それぞれある感動を覚えるし、無条件にいいものだと思う」というようなことばに接する。また、戦時中歌われた、「海行かば、みづく屍……」の歌にしても、その歌詞はいやだがメロデーはいまでも好きだというような批評をきく。

しかも、こうした感動をことばにあらわすとすると、我々はせいぜい、神々しいとか、すがすがしいとか、あるいは心にしみ通るようだとか、いろいろ修辭語を並べるより他はない。こうした内的緊張の高まり、興奮を解放するのに我々は、一定の

客観的な形式、形象を求める。これをカッシーラーは *ritical metaphor* と称している。一般に緊張体系を具現する方法として、比喩的表現のもつ効果についてはよく知られているところである。

わかり易い詩の場合を例にとると、詩人がいまある一つの意味を直観したとする。これはまだ全然言語表現にならない以前の、全く当人の内面的な感動である。これをかりにその詩人の心象(表象)とすれば、この心象はごく個人的なものであるゆえ、詩文として表現され、他人に、できるだけ自分の現在の心象に近いものをつたえようとして、ことばの模索(形象)が始まる。そしてそこに選び出されることはの珠玉こそ、フロベールのいう *le mot propre* であり、この心象が形象になる過程こそアリストテレスの比喩の定義でもある。

この原感動をカッシーラーは、その認識論の中で、表情(*Ausdruck*) 体験と呼んでいる。ところで我々は「神々しさ」そのものを、それだけとり出して、いまここで味うことはできない。かならずどこか具体的な場に本人を連れなければならぬ。事実、それぞれ実際の具体的な場には、共通のある雰囲気があるに違いない。その具体的な何々神社の森を通して、「神々しさ」というようなある原体験に接することができるのである。いわばこの具体的な森も、「神々しさ」を主に考えれば、それを表現(*Darstellung*) するための比喩とされる。我々はこの比喩(神社の森のイメージ)を通してその奥にあるものを体験する。こうした宗教体験をとくに味わすために、伝統によつ

て形成された宗教儀礼や十字架等は、すでに宗教的シンボルの名で呼ばれている。

さてこの表現されたものを通して、もとの表情体験を味う例として、ヘルムホルツは面白い例をあげている。ある景色を股のぞきで見ると、その景色の色調が著しく鮮かになり景色が一段と引き立ってくることを我々はよく知っている。これは慣れない姿勢でみるため色が対象から分離して、色彩関係のみが強調せられる結果であるという。すなわちある対象に附随した表面色が急に平面色(たとえば、青—青空の色)だけの色彩対応関係になったからである。ウエルトハイマーのいう中心転換(*Unzenterung*) が起つたのである。

一般に比喩的表現は「明眸暗歯いまいづこ」のように、その一部でもって全体を表わす(*pars pro toto*) 働きが強度である。これによって心理面では一種の中心転換が生じ、原体験が生き生きと想起されることになり、しかもこの想起には各私的な美人の *imagination* のため、心的エネルギーの動員があり、強度の解放感が味える。また比喩的表現のもつ両義性については、ケストラが *dissociation* ということで、一つの表現で二つの場面が同時に連想されるため、心的エネルギーの経済となり、解放感が体験されるという。(低級なものは語呂合せの面白さ)

また、いわゆる回心というような体験も決定的な生涯に一度というようなものでなくて、瞬間的にはあるが、上述の中心転換によって小さきみには味わっているのではあるまいか。登

山をして山ふところに抱かれた感じとか、歎異鈔の悪人正機のことばによつて、絶対者による無限抱擁感をかいまみている。

## Steiner のタブー論について

岡 田 重 精

フランツ・スタイナーは遺著「タブー」(1956)に於て、タブーがポリネシアの土語として発見されて以来その問題を扱った諸家の所論を紹介論評し、結局それらが心理学的にも社会学的にも一面的な扱いに終わっていることを指摘した上で、彼自身は広汎なタブーの現象を扱い得るのは端的に危険の概念からであることを提示する。ここでは主としてその師ラドクリフ・ブラウンの所論への反論を視点として彼のタブー論を検討したい。

この反論の主たる点は、ラドクリフ・ブラウンが(1)危険な行動を価値の語で記述すること(2)社会的強制との連関なしに儀礼的裁可を記述することに関する。(1)については、さらに儀礼的価値という概念の不当さ、ここから導き出されたタブーの定義の不完全さ、象徴の概念の無意味なことを指摘し、(2)については儀礼的裁可も一種の社会的強制でないかとの疑問を提起している。彼はこれらブラウンの所論の欠点は、要は抽象的な儀礼的価値という概念に拠ることに基くとし、これに代えて危険の語でタブーを捉えるべきであるとする。「あらゆる危険の状況は社会的・文化的に明らかめられ」、「タブーは、危険が生活の全

状況にあるのでなくこれと連関せるある特殊化された行為に於てのみあることを示す」(PP.146-7)もので、タブーの機能はかくて危険を狭少化し局限化することであり、またそれは個人や社会を保護するものとする。タブーを社会学的に扱うことは危険の社会学を扱うこと(他面心理学はこれに対し恐怖を扱う)、即ち限定された危険と禁制の様式との関係を求めることであるとみる。

たしかにラドクリフ・ブラウンのタブー論は種々の問題点をはらみいくつかの欠陥をもつ。スタイナーの指摘する難点もそれとして首肯される。そしてスタイナーが危険の語に於てタブーを捉えることについては、その密接性は諸家も等しく指摘しブラウンにもこの面について少からぬ言表があるが、さらに病氣や死など災厄の生起がタブー侵犯の結果とされる(勿論そのすべてがではない)との信仰の遍在もこれと符合しており、作業概念として有効であり、且つその機能の観方も示唆深い。また個人の保護や危険状況からの回復に言及していることも注意されるが、彼はそのメカニズムには立ち至つてふれていない。さらにタブーを状況的に捉えることも意義深く、それはタブーが単一の事象でなく且つこれを文化の脈絡に於てみることに關するが、そこに動的な視点がおかれ得る点でも注目される。

(この点はすでにふれたことがあるのでここでは省略する。参照、拙稿「危機に於るタブーの機能的性格」文化十九ノ二)

しかし、スタイナーの所論、特にブラウン批判の諸点にはいくつかの難点があると思われる。何よりも彼がタブーの機能を



捉える場合、危険を狭小化し局限化するのには社会制度によってではない。回避の対象も禁制の様式もそれぞれの社会が決定するのであるが、狭小化・局限化の観念が社会体系の中で可能なのは、この場合象徴様式たる儀礼に於て意味づけられることによらねばならず、裁可もまた象徴的性格をもつ。次にこの裁可が社会体系に於て仕組まれていることは、それが社会的強制と連関することは彼の指摘する通りにしても、だからといって後者の中に解消されてしまうことにはなるまい。タブーに於る裁可は本質的に宗教的性格をもち、この点が捨象されるならタブーの特性は見失われることになるであろう。ラドクリフ・ブラウンのタブー論の欠陥の多くはむしろ扱った現象がいわば通過儀礼の求められる状況での限られた領域に關していることに起因し、従つてこの面から修正すべきであると思われる。なおスタイナーは危険をいう場合タブー違反の状況をも含めるが、これは局限化の許さるべき状況ではあるまい。

かくて、スタイナーのいう「危険」が有効に分析概念としてはたらくためには、この概念をより明確化し、タブーの構造やメカニズムに於ける危険の位置づけがなされねばならない。この場合ラドクリフ・ブラウンの諸概念は修正を経て依然分析の要件となるべきものと考えられるのである。

### 儀礼的地位について

佐々木 宏 幹

第二次大戦後、数多くの社会人類学者、社会学者がインドの主として農村社会のインテンスイヴな研究を行っているが、南インドのドラヴィダ系諸族における、社会、文化、宗教等に関する、数々の秀れた研究成果がある。彼等が宗教構造やその機能を問題にする場合、屢々「儀礼的地位」(ritual status)という用語を使用している。この語は社会集団における宗教的又は儀礼的人間関係のあり方を、明確に示す key-term として使用されている。この語を最初に使用したのは、ラドクリフ・ブラウンであると思われるが、彼は儀礼的禁制又は儀礼的回避のような習俗を扱うに際し、これと関連する基本概念を示す用語として、'ritual status' を使用した。

この概念を南インドのインテンスイヴな宗教研究に応用発展させたのは、ブラウンの弟子である M. N. シュリニヴァサであり、後に A. C. マイヤー、S. C. デュベ、カスリン・ガウキ、T. L. K. スヌウ。等のインド研究者、カースト研究者がこれに従っている。

以下この儀礼的地位について要約的に説明する。(1)この地位は儀礼を受ける地位であると共に、儀礼を行う地位であり、神聖観念や超自然観を背景としている。ドラヴィダ系諸語に見られる *madī*, *poḷē*, *mailigē* は、夫々「善<sup>マ</sup>聖」、「悪<sup>メ</sup>聖」、「一般の地位」を意味するが、*mailigē* から *madī* の方向に逸れても、*poḷē* の方向に逸れても儀礼の対象となる。つまりブラスの儀礼的地位とマイナスのそれとがあるわけで、日常は *mailigē* にあることになる。(2)この地位は、個人的、恣意的な

ものでなく、社会が承認し、強制するもので、種々の社会集団がこの地位をめぐって機能する。すなわち大家族、村、村連合、カースト等が夫々独立に、或いは単位が重なり合い、交錯し合いながら、この地位をめぐる人間関係を規制する。たとえ死者が出た場合、家族成員全体が第一級から第三級までの服喪者に分かれそれ相応の儀礼に服し、これを行い、一般社会との関係も規制される。村神祭の時には、月経中の子女は村を離れ、下層カーストに属する者は、家の外に出てはならないとされる。

(3) この地位は個人的なものと集団的なもの、生得的なものとなつたもの、一時的なものとなつたもの等があり、社会的地位と一致する場合とそうでない場合とがある。

個人的なものというのは、カースト構造上の地位にかかわらず、個人の動作や状態が齎らす儀礼的地位であつて、それは一時的なものであつて、一連の儀礼を行うことによつて平常の地位を取戻せる。集団的なものというのは、カースト構造上の地位で、ブラーフマンは社会的に常に最上位であり、アンタッチアブルは最下位、中間カーストは上に対して劣位、下に対して優位にある。カースト構造上の地位は生得的なものであるが、下層カーストでも社会のために大きな役割を果たしたような場合、儀礼的には高い地位を与えられる。逆にブラーフマンでも日常生活のレヴェルでは経済的に下層カーストに依存せねばならず、儀礼的地位と社会的地位の不一致が見られる。(4) この地位には種々のタブーが伴う。カースト構造においては、上層カースト程数多くのタブーに服さねばならない。一時的な儀礼的

地位は、前述のように社会に承認された儀礼的手続きを経て、一般的地位へと還元される。

「儀礼的地位」という用語は、儀礼的人間関係を分析、整理する場合に有効であらうし、又概念として取り上げる場合にも、社会構造と宗教との関係、宗教、儀礼の社会的機能の範囲、程度を検討する際に意味を持つであらう。儀礼的地位が問題になるのは、インドのような階層社会においてだけでなく、広く一般の儀礼を取り扱う場合にも、社会関係と宗教関係、儀礼関係における個人と集団の問題等を明らかにする助けとなるであらう。

- (1) S. R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, Taboo, pp. 133-152.
- (2) M. N. Srinivas: *Religion and Society among the Coorgs of South India*, p. 83, 85, 91, 106-7, 225.
- (3) S. C. Mayer: *Caste and Kinship in Central India*, pp. 33-52.
- (4) S. C. Dube: *Indian Village*, pp. 88-131.
- (5) E. Kathleen Gough: *Caste in a Tanjore Village*, in *Cambridge Papers in Social Anthropology*, pp. 11-61.
- (6) F. L. K. Hsu: *Clan, Caste, and Club*, p. 189, 129.

## 新中国における宗教と政治

佐 木 秋 夫

昨秋は鑑真記念の文化界代表团に加わり、今春は宗教研究のために単独で、中華人民共和国に招かれた。その見聞にもとず

いて、見聞を報告し問題点に解説を加えたい。

中国共産党と政府は一貫して信仰の自由を守り、それを憲法に規定(第八八条など)するだけでなく、行政の上でも誠実に実施している。信仰の自由はもととマルクス主義の原則のだが、党と政府はその上に立って大衆の要求を尊重し、諸民族、諸階層の団結に資している。とはいえ、科学的無神論の立場にはいささかの動揺もなく、宗教批判もおこなわれている。しかし大衆的な反宗教宣伝の運動などは見られず、宗教者の感情を傷つけないように細心の配慮がなされている。

この路線は大きな成功をおさめ、一億の仏教徒(道教との混合を含む)、一〇〇〇万のイスラム教徒、三〇〇万のカトリック、七〇万のプロテスタント、一〇数万の道士や道姑、「原始的宗教」をもつ一部の少数民族などは、党と政府を信頼して、他宗教者や非宗教者とともに社会主義建設に参加している。宗教のペールをかぶった反革命工作が道教系の一貫道、チベットの一部の地主ラマ、外国帝国主義につながる少数のキリスト者などによって進められたが、排除された。これはあくまで政治活動にたいしてのことだった。

ロシア革命における局所的なゆきすぎや、一九三〇年代の大規模な「戦闘的無神論運動」などのように激しいまさは、中国ではおこっていない。これは、社会主義体制がすでに優位に立っている世界史の-new段階と、中国の社会の発展段階とを、その条件としている。中国では、大部分の宗教者もまた帝国主義の明白な被害者で、進んで反帝統一戦線に参加した。そして、

党の確固とした指導のもとに、全人民的な解放と建設のたたかいのなかで、政治的自覚が飛躍的に高まったのである。

信仰の自由は生活の面からも実質的に裏づけられている。たとえばイスラム教はおもに少数民族の宗教だが、教徒はいまや社会的経済的差別から解放され、生活が向上して信仰生活をいとなむ余裕ができた。豚肉を忌む労働者には特別の食堂または食事手当が提供されている。

政府は長期の侵略と内戦で荒廃した宗教施設の復興や、経営の基盤の激変で困惑する宗教者の保護などのために、相当の財政援助を与えてきた。これは政教分離の原則と矛盾するかのようだが、文化財の保護と過渡期のやむをえない保障とのためだと見られる。それに、公有制の進んだ社会では、政府の協力を必要とする部面がはなはだ多いのである。中央に宗教事務局、地方に宗教事務局があつてそうした世話役と指導をおこなっているが、宗教の内部に介入することのないように慎重に配慮されている。宗教の布教の場は、原則として、宗教施設や家庭に限られ、学校での宗教教育はもちろんおこなわれていない。

『聖書』『コーラン』、仏典、宗教雑誌などが刊行されている。

教団にたいする資本家・地主的な支配の影響を掃しつつ民主化する運動が自主的に進められてきたが、上級聖職者の宗教的権威は支障なく保持されている。キリスト教の場合は、ミッシェンの支配から離脱する激しい自立運動がおこった(プロテスタントの三自愛国運動とカトリックの天主教愛国会)。ミッシェンと帝国主義との結合はあまりにも明白だった。五〇年代

のうちに離脱は完了し、いまでは主教なども自主的に選出されている。パチカンは長久破門を課し、「巻き返し」をはかっているが、その可能性は見られない。

老病者がいどの宗教者は原則として集团的または個別的に労働に従事し、建設に参加するなかで「禪農一如」の健全な伝統を生かしている。これは宗教意識の内容、たとえばその社会観・人間観に、根本的な変化を与えつつある。また、大衆の生活の激変にもなつて呪術からの解放も広範に進行している。もちろんこれも信者や宗教者じしんによって自発的におこなわれている。

## 社会構造と宗教

高 瀬 武 三

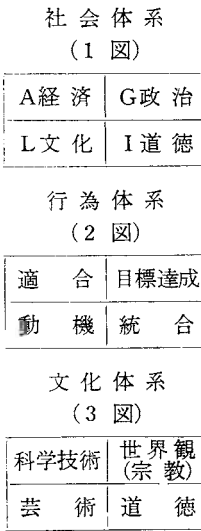
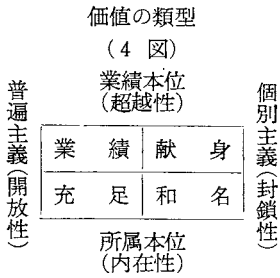
「社会構造と宗教」という場合、宗教は文化体系のサブシステムとして考えられる。従つて文化と社会との関係について、その概念を明確にしておく必要がある。ここでは、パースンズに従つて、宗教と社会はともに現実そのものではなく、著しく可変的な現実を恒常性、規則性のもとでとらえるための操作概念と考へて社会は抽象度の低い概念、文化は抽象度の高い概念として両者を区別しておく。

一般に文化は行為者を通して社会体系の中に組み入れられる。この場合「制度化」という言葉を使えば、文化は社会体系の中に制度化せられて、その体系に比較的恒常的な同一性を付

与するものである。しかし文化は分析上、社会体系の外側に位置し、ついで社会の成員の欲求や行動を規制するものとして社会体系の中に入り込み、社会体系の全過程を貫流する。それ故に社会体系に關して文化のもつ二つの位置が区別される。その一つは社会体系の外側にある理念としての文化であり、もう一つは状況の要請を通して社会体系の中に制度化された文化である。そしてこの理念的文化は体系内の行為者にとっては何らかのモデルとはなるが、彼の行動を拘束するまでには至らない。これに對して制度化された文化は行為者の行動を規制し、逸脱者には制裁を伴うのであるが、こうした文化への行為者のかわりあいやパースンズはコミットメントと呼び、その段階に達しないかわりあいをアクセプタンスと名づけて両者を区別している。

パースンズによれば、集団の基本的な要求は、集団の存続である。そしてこの基本的な要求を充す条件が機能的な必要条件と呼ばれ、その集団の機能的要件として、それぞれ目標達成、適応、統合などの役割期待が考えられ、こうした役割期待にそつて集団活動がスムーズに行なわれるためには、個人は私的な欲求を昇華させ、他者からの期待にそつて欲求を充足させるようにしなければならぬ。このような役割期待の要請にそつた動機づけの型を形成するにあつて、文化はそのモデルとしての機能を果す。パースンズは行為体系(パースナリティ体系)、社会体系、文化体系というものを各々独立した常態として規定しこれらの体系が動的に変化する要素、つまり個人の動機づけ

第一 部 会



の過程として型の変数というものを考えて次のような図式を作成した。文化(3図)は行為(2図)を通して社会体系(1図)の中に制度化される。

個人は望ましい役割期待である価値へとコミットすることによって、その社会に参加するのであるが、行為体系の各々から生ずる価値(業績・充足・献身・和合)は価値の志向という二組の変数(普遍—個別—所属本位—業績本位)と組み合わせられて、4図が出来る。

そうするとこれらの価値を内面化した個人は集団に献身し、

他の成員と和合し、個人主義的に業績をあげ、普遍的自我を確立するのが望ましいと感ずる。しかし成員各自がどの価値を至上と感ずるかによって、社会の性格が区別され、そこから社会の比較への道が開かれる。この理論は、しばしば形式的であるとか、動態的側面に目をむけていない、と批判されるが、それにも拘わらず、この理論はきわめて有効である。しかし注意すべきは、「宗教の一見明瞭な統合的結果だけをひき出して一定のタイプの社会構造における宗教の非統合的な結果を無視(マートン)」してはならないし、適用しうる社会構造の範囲を限定しないで、この理論を一般化してはならない。このことに注意を払えば、たとえば①特定の宗教が特定の社会制度の形成にどのように働いているか、②特定の宗教がその社会成員の性格形成にどう働いているか、③逆に特定の社会の性格や制度が宗教をどう性格づけているか、等の分析にはこの理論が極めて有効である。またその動態的側面についても、例えば、平安宗から鎌倉宗教への展開などの現象をダイナミックにとらえるためには、マートンの逆機能というような概念を採用して、宗教が非統合的側面に、たとえば宗教的アウトサイダーとしての行基・空也・法然などの宗教が社会成員の世界観にどのように働いているか、を分析する事が出来る。また、そういう分析の中から、日本社会に最も適した理論を引き出し、この理論を補足して、はじめてパースンズ理論を本当に理解し、発展的批判を加えた事になるのではなからうか。

## 坐禅の脳波による研究

鈴木利三

筆者自身の坐禅を対象に、脳波による研究を始めた。30分間坐禅を行ない、その間脳波の記録は、0〜3分、9〜12分、18〜21分、27〜30分、のそれぞれ3分間宛、4区間行なうとともに、坐禅の姿勢で、心は非坐禅状態で、坐禅の直前、直後のおの3分間、さらにつづいて最後に2分間閉眼で記録を行なった。また脳波は左右の後頭部より単極誘導で記録し、35 $\mu$ V以上の $\alpha$ 波の出現率を、左右いずれか一側で調べた。普通の坐禅の場合は $\alpha$ 波出現率は、直前13%、坐禅中はそれぞれ、30、22、34、36%、直後は9%、閉眼時は52%であった。椅子坐禅の場合は、直前11%、坐禅中はそれぞれ、34、44、28、42%、直後は8%、閉眼時は42%であった。正規の姿勢の坐禅を閉眼で行なった場合は、直前53%、坐禅中はそれぞれ、68、54、4540%、直後は49%であった。従来の報告では、坐禅時には $\alpha$ 波の出現が著明になり、これは精神の緊張解放の徴候である、と解されている。筆者の成績を見ると、 $\alpha$ 波の出現には、環境の明るさの影響も認められ、また閉眼坐禅時に一旦上昇した $\alpha$ 波出現率はその後低下している。これらの点から、坐禅による $\alpha$ 波の出現およびその解釈については、これまでの説を再検討する必要があるように思われる。筆者の実験はまだ例数が少ないので、ひきつづき検索をつづける予定である。

## 聖と俗の關係

柳川啓一

デュルケムが聖と俗の区分についてのべた定式は、宗教社会学の基本問題として重要である。とくに神聖観念、神秘感という把握ではなく、聖と俗の關係という問題設定は、宗教（聖）と世俗生活（俗）の構造の研究に手がかりを与える。パーソンズがウエーバーの宗教社会学の英訳への序論（1962）、またペラが「American Sociological Review, June, 1964」でのべたような進化主義のスキームにしたがって聖と俗の類型をえがくことも可能である。しかしここでは、パーソンズやペラのいう「breakthrough」に前の未開及び古代における聖と俗の關係に目を向けたい。これは現代においてさえも日本人の宗教の分析のばあい、聖と俗の価値の階層性（現世否定）以前の構造においてとらえることが有効であると考えるからである。

未開の段階における聖と俗の關係はしかし案外に単純でない。一方では聖と俗はたえず混同され、融合する。人間、自然物はたやすく神性をおび、政治、経済、道徳等と宗教は未分化である。ところが又一方では、儀礼のばあいのように世俗生活とは全くことなる神聖性をおびた機会であり、世俗から嚴重に隔離されている。聖と俗の同質性と異質性を同時にふくむということは、スタンナーの示したごとく、「まつり」の時期に情緒的にこの矛盾が解消されることがあっても、なお基本的矛盾として残り、緊張をはらむ要素となる。

## 第二部 会

## エラスムスの宗教思想の基本的性格

赤 木 善 光

エラスムスの宗教思想の基本的構造をなしているものは、いわゆる彼の「キリスト教哲学」と呼ばれるものであるが、それは更に彼の二元論的もしくは三元論的人間観に基づいている。彼によると、人間は魂と肉体、または霊と魂と肉という互に矛盾相剋する諸部分より成るもので、絶えざる不安と動揺の中にある。人間はその霊的性質に従って見えざる世界に向って上昇するか、或はその肉の性質に従って見ゆる世界に執着するかのいずれかである。このような人間観はプラトンに由来するものであるが、エラスムスはこれをオリゲネス及びヒエロニムスを通して継承している。またそこにはジョン・コレット等のクリスチャン・プラトニズム及びデヴオシヨ・モデルナの強い影響が考えられる。

しかしながら彼のキリスト教哲学は一挙にして完成したものであるのではなく、初期の「エンキリディオン」(一五〇四年)においては、未だストア哲学的な理性による克己が強調され、これにキリスト教的敬虔が附加された形となっている。そこででは敬

虔が、人間が「そのより高い部分に従って」見えざる世界に向って「前進すること」(proficere)と規定されている。そしてキリストはこのような前進もしくは上昇の助力者、先導者、及びその目標たる霊的世界そのものと考えられている。しかしここでは霊と理性とは概念的に明確に区別されず、相敵う概念となっている。霊は、いわば理性に神的恩恵が附加されたものと考えられている。

だが中期(一五一六年〜一五二四年頃)に至るとエラスムスのキリスト教哲学はより明確な形をとってくる。我々はこれを主として次の三点に絞って考察することができよう。

一、内面性エラスムスは「敬虔」「卒直」「單純」「純粹」「従順」等の諸概念を好んで用いるが、これらは彼の宗教の内面的神秘主義の性格を良く表わしている。そして我々はこのような傾向の深化を、例えば *affectus* の概念の変化に明らかに見てとることができる。この話は「エンキリディオン」においては、実践理性によって抑制されるべき「欲情」の意味に用いられているが、中期に至ると反対に、思弁的理性に対するより高次な宗教的機能として考えられている。更にエラスムスの内面性は *animus* そのものの中に神及びキリストを見出すアウグスティヌスの神秘主義に至っている。

二、実践性しかし右の内面性は単にそれ自身で留まるものではなく、エラスムスにおいては、常に倫理の実践へと発露する性格を有している。しかしそれは単なる道德主義によるものではなく、神秘的敬虔によって変革された人格のなすわざで

ある。彼の宗教思想を単なる道徳主義と見なすのは皮相である。

三、聖書主義 エラスムスの聖書観には、(1)文字と霊とを凌別する二重構造的理解 (2)それによる寓意的解釈等の諸問題があるが、いずれにしても彼が聖書の權威をキリストの神人両性に置いていることは認められなければならない。そして彼は聖書の現実的効力を、教師にして模範であるキリストの倣びと、聖書におけるキリストとの同時性による神との神秘的合一に見ている。

以上述べたように、我々はエラスムスの「キリスト教哲学」の内容―従つてまた彼の宗教思想の基本的性格を、外面的儀礼主義に対す内面的敬虔の重視、形而上学的思弁に対する倫理的実践の強調、及びそれらを産み出す源泉としての聖書の尊重の三点に見ることができよう。

### チャンニングの宗教観

―罪について―

平 本 洋 子

第十二回学術大会の時に私はチャンニングの述べる Unity (単一性) に就いて少し考えてみた。彼の神概念或いはキリストの性格に対するユニークな立場に立脚して此度は宗教観の根本問題の一つとしてあげられる罪について述べてみたい。チャ

ニングの罪に対する解釈を *conscience* (良心)、*God's command* (神の命令)、*retribution* (応報) についての三点に求めようと思ふ。

罪という言葉は彼がいうように神学並びに宗教界に属する言葉である。そして、そこに於いて全く相對立する概念規定がなされている。罪に対して伝統的な解釈をする事によつて、この言葉は多くの混乱した概念をもっているとは彼は言っている。伝統的な解釈とは罪が我々の持つて生まれたもの、自然から与えられたものであるという見方で、子供がまだ何の行為も出来ない前から罪深き者であると言われるような事である。アウグスティヌスは *Confessionum* (告白録) の中で、人間が神に較べて不完全であるということが罪であり、人間が永遠に生きられないということが罪の証拠であるといっている。即ち人間が人間として存在していること自体が罪なのである。罪に対するこのような解釈即ち原罪説に対して、チャンニングは罪を道徳的にみている。罪というものはその本当の意味は義務をけがすことであるとされている。従つて良心が働き始めない前とか、良心に従う力が与えられる以前には罪は存在しないのである。人間の本性、内なる声、即ち良心が罪の悪である事を指示するのである。更に良心は *The voice of nature*、であり、*The voice of God*、であつて良心に *The divine faculty* (神的作用) が認められる。此の良心の指示に従わない事が罪を犯す事なのである。

*God's command* は良心の神的作用として現われるのであ



る。チャンニングにとって神の命令に反する事は大きい罪なのであるが、それが単にキリスト教信仰に於ける掟に止まらず、神の命令とは我々の魂に深く根ざし、絶えざる経験に依って確信付けられた良心と理性の指図を意味するのである。

罪に対する応報に就いて、チャンニングは死後に於いては全効果を結果する。(After death, character will produce its full effect.) といっている。背徳者とそれ自身のねぢれた良心との間を隔離する何ものもなく、この世界では現世を嘲笑った人間は罪のつぐないから逃れる凡ての手段を得る事は出来ないのである。現在の人性が未来の世界に導入されるということは、肉体的機関の部分的な死と、精神的なもの即ち悪徳とか欲情等との関連を知る事に依って立証出来ると述べている。

聖書に述べられているように、現世よりもっと正確できびしい応報の世界の事は真であって深く我々の心に留めておくべきであると考えられている。来世に於ける苦悩がどんなものであり、何時まで続くかは聖書にも明示されていないように、これらを確める事より神への不服従や人生の浪費や不道徳や不信な生活をしないように努める事の方が、ずっと効果的なのである。

以上のように罪はチャンニングにとって道徳的なもので義務と直結するものである。罪は彼にとって、生まれながらにして我々の魂の中に刻み込まれたものでもなく、神学的な機(からくり)でもないのである。それは彼がキリストを人間として考え、三位一体を否定した為であり、そこにチャンニングの著し

い特色があるように思う。

現在アメリカ等で行われている(日本でも行われている)自由宗教といわれているものはこのヒューマニズムに立脚したチャンニングの宗教観の拡大されたものとみられるのではないかと思われる。現代に於ける宗教の在り方の一つの問題点としてヒューマニズムとの対照という観点から宗教を考えてみた。そういう点でチャンニングの思想は一つのデータになるものと思われる。

### イギリス僧院文学について

工藤 直太郎

英文学の起原は宗教文学であり、中世期の僧院生活から起った。初めて英語讚美歌を書いた Richard Roll や、聖書の英語訳を完成した John Wyclif などは、イギリス宗教文学の先駆者であったが、つづいて発展して行ったのは、各地の僧院や尼院における信仰文学であった。十四・五世紀のイギリス宗教界を牛耳ったのは、ベネデクト派と聖オーガスチン派であった。

当時の寺院と修道院はこの両派のいずれかに属していた。宗教文学者 Walter Hilton はオーガスチン派の僧侶であり、「神愛十六啓示書」で有名な尼僧 Juliana of Norwich は、ベネデクト派に属していた。また同じ時代の Margery Kemp は Norfolk 州の King's Lynn の尼僧であった。彼女の自叙伝の一部

は一九四〇年に発見されたが、その大胆な告白は宗教界に大きな波紋を投げた。禁欲生活を無上命令とした当時の僧院制度に於てあれほど素直に靈肉の矛盾相剋を告白したことは、当時のきびしい制裁を怖れざる行為と云つてよい。彼女の自叙伝は George Fox や Bunyan の信仰文学に大きな影響を与えた。

現世はすでに煉獄につながつており、あらゆる罪悪は煉獄に於て清められる。しかし、この世に於て祈禱と慈善と断食とミサの厳修によつて、われわれは現世に於て煉獄から脱却し得る。われわれの罪があがなうことは、ローマ法王の免罪符を買うことでなく、日々の生活に於てさん悔と反省と祈禱の生活を實踐することであると Margery は説いた。

Juliana of Norwich はスペインの St. Teresa に比すべき高徳の修道尼であり、Norwich 市に現存するジュリアン教会はこの尼僧を記念して開設されたものである。第二次大戦に於てこの教会は独軍の空爆によつて破壊されたが、戦後昔日に優る偉容を以つて再建された。聖ジュリアナは一三二二年に生れ一四四三年百歳の長寿を以て昇天したが、ベネデクト尼僧院に於て、祈禱と冥想と勤勞の生活に生涯を献げた。その著 *XVI Revelations of Divine Love* の一部の稿本は大英博物館に所蔵されている。原著は近代英語に訳出されたが、その信仰の告白に生命感があふれ、いまなお清新さと魅力を失わない。その中に宗教的法悦は肉体の苦悩に徹して初めて味い得るのだと云つている。彼女の信仰は二つの基礎の上に立っている。一はキリスト教は信仰の神秘を體驗することであり、他は人間の理性

は真理であることを悟ることである。キリスト教的な神秘は神の啓示に依るものであり、人間の理性はこれによつて光りを放ち、人間の行為は神の神秘に通じ得る。理性の真理と神の神秘を結合するときに、人間愛を實踐に移す情熱が生ずる。しかしキリスト教の玄妙不可思議なる神秘は、人間の理性を以つてしては、その一部さえも、完全に理解し難い廣大無辺の世界である。人間の完全なる理解を許さざるところに神の愛の無限制性が存するのであり、人間はつねにさん悔と祈禱によつて、神の愛に依存しなければならぬ理由はここにあると説く。彼女はその著の結論として、「靈魂のみは、唯一の生命であり、且つ永遠である」と云つているが、限られた肉体に宿る限りなき生命感を神の愛によつて体得する生活こそ信仰者の道であると云うのである。

中世期に於ける English Mysticism の特長は著しく福音的であり、また実践的であつたと云ふことである。出家即ち Recluse とは世の中から遁れることではなく、家庭の生活を棄てて、社会奉仕の生活に入ることを意味した。聖ジュリアナは、世の中と合体するために自分を棄てること出家の道であると云つた。修道僧や修道尼が意図した貧民救済の仕事は、当時のイギリス社会機構の根本に触れる問題であり、今日のいわゆる社会政策の実施はあげてこれを僧院の手にゆだねられたが、ヘンリ八世に至つて、広大な荘園が没収されると同時に、貧民救済の仕事は国家に移されたのである。

バルト・ブルンネルのイマゴ・  
デイ論争の行方

菅 田 吉

イマゴ・デイすなわち「神の像」に関してブルンネルがバルトに挑戦して一九三四年「自然と恩寵」という挑戦書カフンブヒュークを書き、その中でバルトは人間が罪に墮落した結果イマゴ・デイを失ってしまったと言っているが、イマゴ・デイは歪み曲ってはいるけれども残っていると述べて、自然神学の可能であることを主張し、当時の神学界をさわがせ、所謂弁証法神学の陣営内に分裂の危機を招くに到った事は周知の事実である。それから間もなく第二次世界大戦が始まり、我が国では外国から神学書は輸入されなくなり、此のイマゴ・デイ論争がどう片附いたかについてはこれを我々は知ることが出来なくなってしまった。唯だ評にはブルンネルもバルトと共にその後思想上可成りの変化があって双方共に歩みよったと聞くが、此のイマゴ・デイ論争はどう落着したかについての研究発表を私は外国でも殆ど見ない。では、どう論争は決着したか。

まず第一にバルトがブルンネルの挑に答えた『否』（一九三四年）の中で、バルトはブルンネルが彼の『自然と恩寵』の中でバルトの主張だと言っている事はブルンネルが勝手にそう言っているの、バルトは迷惑にもブルンネルの主張を押しつけ

られているのだと言っている。但しその『否』の中ではバルトは自然神学の不成立な事のみを論じ、彼がイマゴ・デイをどう見るかについては何も言っていない。彼がその点に触れるのは一九三七〜三八年にわたってしたギルフォード講演の中で、そこで彼はヘブル原語に基いてイマゴは *reflection* (反射) という意味で、神の像に造られたという事は神の栄光を反射するものとして造られたという事であって、イマゴ・デイは人間の所有する性質とか能力でない事を述べている。そして一九四五年の彼の教義学三の一の中で細い字の長い注でイマゴ・デイについての彼の見方を展開している。そこでは彼はイマゴ・デイは、人間が自由な存在として造られることであり、しかもその自由は、神が人間に向って自由である時その限りに於て自由である。そしてその人間の自由が外に表現される時にはその人間が他人と結びつけられるという形をとる。即ち人間は他人に向って自由である。その事が人間は男と女とに造られるという事である。その自由は人間の所有する性質や能力や可能性でなくして、出来事として起って来るものである。人間が神に似ている姿すなわち神の像は神から与えられる関係として啓示される。神が人間に向ってある如くに人間もまた他の人間に向ってある。但しそれは神が人間に向ってある限りに於ての事である。従って人間が神に似ている姿の意味は *analogia relationis* であって、*analogia entis* でない。更にバルトは創世記一の二十六〜二十七で神は『われわれのかたちに』人を造り、しかも男と女とに創造したという言葉に基き、その神が我々であるの

は神の三位一体性の方向をとっている考え方の上に立ち、神は唯一だが孤独でなく私・汝の区別と関係を含む事を意味し、その神の本質に於ける私・汝の関係が被造物としての人間に於いて繰返される形が男と女とに人間が造られるという事に外ならない。そして其処に人間の自由が実現する。然し此の神の像はアダムの子孫に肉体関係を通して伝えられるものでなく、何処迄も神の決断と行爲とによる。従ってそれは人間の決断と行爲とによつて実現されえない。それ故にバルトは旧約聖書の何処に於ても人間の墮落と共に神の像が部分的にも全体的にも失われたとは言っていないと言っている。

これに対してブルンネルは、始めは神の像を实体と解しているが、一九三七年頃からバルトの如く *Relation* と解し始め、一九四九年出版の教義学第二巻では明らかに神の像は实体としてでなく、関係として把握し、始めの見方を訂正しているが、尚を神の像を形式と内容とに分ける事にこだわっている。更にバルトが人間が神の像として造られるという事は男女として造られるという事だと主張する点に対しても、いささか批評はするが敬意を表している。然し全体として彼ら二人の述べている所を見ると、個々の点で双方からの歩みよりは見えても、二人の神学的根本的立場は依然としてはっきり対立している事は昨年の宗教学会で私は『神学の三つの方向』という研究発表において述べておいた通りである。

トマス・アクイナスにおける

### 信仰の確実性の性格

小山宙丸

既に同じ系列のテーマについて発表したことがある（中世思想研究第四号）が、いましばらくこのテーマを追尋して、その際残したテーマに考察を加えてみたいと思う。

トマスは神学を他の学と比べて、又信仰を学や他の知性的徳と比べて、夫々に最大の確実性を帰している。そして最大の確実性を帰しながら常に条件をつけている。即ちトマスは神学、信件の確実性を論ずる時、いつも端的（絶対的）と相対的、或いは本性的と我々に関する限り、という条件を用いる。神学或いは信仰は端的、本性的にはより確実であるが、相対的に、我々に関する限りはより不確実であるというのである。

この際神学に於て神学の認識としての確実性が問題になっていることはいまでもないが、信仰の場合にも比較されているものが、学や他の知性的徳とあることから分るように信仰の認識としての確実性である。トマスは信仰を知性的徳と考え、その限りでは信仰を非常に主知的に考えている。従つてこの場合の問題は認識の問題であるから、「我々に関する限り」という条件はすべての場合に当てはまらなければならない。とするならば「端的、本性的」という条件は如何に考えられなければならない

らないのであろうか。

トマスは信仰を、本性的には最も確実なものとしながら、この確実性が普遍性を意味するものではないことを述べている。

即ち自然的な原理は万人のものであるが、信仰の原理は信ずる者たちのものである。ここで考えられてくることは「我々に関する限り」と「本性的に」という条件が、近代の所謂認識論的にとらえられていないということである。つまり認識論的な意味の我々に関する限りという条件であったなら、その場合の確実性は普遍性を問題にせざるを得ない。しかし「我々に関する限り」を認識論的に考える限り、どうしても我々は「本性的に」の立場に出ることはできない。従ってトマスにおいては確実性の問題は、認識の問題としてとらえられていながら、しかも違った視点が必要になってくる。即ちこの二つの条件を存在論的に考えなければいけない。アリストテレスのいう「本性上より先きに」と「我々にとってより先きに」という意味に於てである。

その時にのみ我々は「本性的に」という立場に立ち得る。最大の確実性をいながら普遍性を持たない確実性というものは、本性上より先きなるものに於てあり得る確実性である。我々にとってより先きなるもの、即ち現実には於ては信仰に確実性を帰し得ない。トマスは信仰の構造を精細に分析している。信仰は知られ得ないものにかかわる点で臆見と同じであり、確実な同意を持つという点で知識と同じである。それ故信仰は臆見と知識の間物である。そして知識の同意は思惟に基き、信

仰の同意は意志に基き、従って信仰の同意の中にある思惟は休むことができない。それ故信仰にもっとも強い同意があるとしても、信仰には常に思惟と探究とがある。思惟は意志によってとらえられているといえるが、しかもその思惟は運動をやめない。つまりこの点に於ては、信仰に最大の確実性を帰する理由は存在しない。

トマスが認識としてとらえる神学及び信仰の確実性は、これを存在論的形而上学的に考えなければならぬ。神学は最大の確実性をもつといわれるが、これは現実に実際にはではない。それは本質的に持つべきはずのものなのである。

### ルターにおける農耕的性格

坂井 信生

ルターにおける農耕的性格は、これまでトニーやインガーなどにより指摘され来っている。それは主としてルターの「基督者貴族にあてて」あるいは「利子論」などを論拠とした経済史的立場のものであり、その主たる特徴として農業至上主義をあげている。

ところで、ルターにおいては単に農業至上主義のみならず、当時の農耕生活と密着して密着した局面を観察することができるとにそれは彼の「創世記講解」にきわ立って示されていると思われる。以下、「創世記講解」における若干の事例を示

し、ルターの思考様式の基本的特徴の一つとしての農耕的性格をとり出し、更にカルヴァンとの比較においてこれをより明らかにしたい。

ルターにおいてはまずはじめに、商業とりわけ海外貿易に対する強い反撥と、自給自足的な自立経済に立脚している農業を中心とし、またそれを至上のものとする生活様式への強い志向性がみられる。第二に、その講解に際して、山猫、鷲、獅子、熊、豚などの卓近な動物を比較・比喩として用い、更には洪水、地震、霜、嵐、地盤の沈下といった農耕生活にとっての大関心事を、またホソ麦、カラス麦、イラ草、イバラ、アザミなどの具体的な植物を、あるいは農地、農民を事例として好んで用いる傾向がみられる。これらの事実は、ルターにおける農耕性格の証左としてあげることができよう。

次にカルヴァンの「創世記講解」との比較において、ルターの農耕的性格を考察してみたい。「創世記」は多少とも農耕的であり、その講解に当り農耕性がみられるのは当然だ、とする疑念に答えるためである。方法論的に云えば一種の free association の原理の応用であり、「創世記」なる同一の刺激に対する両者の反応の分析である。

結論のみにふれるならば、ルターにみられたがごとき農耕的性格いわばルターと対応する点は、カルヴァンにおいてはただ「天候のきびしさ、霜、雷、時期はずれの大雨、早ばつ、雹……はすべて罪の結果である」という表現のある一ヶ所を除けば全くみられない。そしてルターと比較して、きわめて抽象の度

合いが高く簡潔な解説がなされている。要するに、農耕的性格という局面にのみ限ってみれば、ルターとカルヴァン夫々の「創世記講解」の間には、きわ立ったコントラストが存しているということが出来る。かくて、ルターにおける思考様式の基本的特徴の一つとして、その農耕的性格をあげうらと思うのである。

宗教的人格の分析に際して、われわれはその宗教のもつ教義の人格に与える影響のいかに大なるかを否定し去るものではない。しかるに、この教義的側面のみを抽出して、その人格が生活の場としていた具体的な社会文化的環境を無視することは許されないのである。換言すれば、宗教的教義と共にまた社会文化的環境も同じく、宗教的人格の形成に強く働らくすぐれた因子として考慮しなければならない。

かかる観点に立脚すれば、ルターの人格構造のうちに上述のごとき農耕的性格という傾向を形成せしめた主たる要因の一つとして、カルヴァンにおけるジェネバのごとき、ある程度までの貨幣経済が進展し商工業者を中核体とする都市的な社会文化的環境ではなくして、彼の背後に、きわめて自給自足的な自然経済という農村的な社会文化的環境の存したことをあげねばならないであろう。

## ロシア宗教思想における神人の理念

田 口 貞 夫

長期間、歴史の重圧に喘いだロシア民衆の伝統的精神には、この世を呪い、この世の変貌をのぞむ終末感と、権力否定に基く人間主義があつたとおもわれる。ロシア正教において、十字架よりも復活が重視され、義よりも愛、罪よりも救いが強調されたのも、かかる精神に照応するものであろう。なお、ベルジャエフは、ロシア共産主義は、かかる伝統的精神をうけつづぐものであり、単なる経済学説にとどまらず、既存の権力を打破して、プロレタリアートの独裁をのぞむ強いメシアニズムである、といった。こうしたロシアの伝統的精神は、革命前にあつては、民衆や陰者、或は自由宗教思想家などの、この世を離れて神の国を希求する現象において示されたといえよう。そして、このロシアにおける神の国成就のにない手こそ神と人間であり、かつ、両者の緊密な結びつきが考慮される。ブルガコフは、ゴシック建築の堂に比して、正教の丸屋根の下には、人々が集り結合したくなる雰囲気があるといったが、神と人とが親密であつた点は正教の特色であらう。また、ソロヴィヨフの言つた、正教は旧教、新教に比して、神と人間が理くつや形式ではなく、直観により結合するという所説も注目すべきであらう。神と人との密接な関連は、まず、ロシア古来の僧院の陰者

や、巡礼たちの宗教的行為によって示された。かれらは、苦行、祈り、就中、神人キリストの祈りに徹して神の懷に抱かれることをのぞんだ。とりわけ、ロシア帝国最後の聖人、聖セラフィムは、神人キリストの信仰による被造物の浄化、神人の融合を唱え、後世に影響を与えた。神人の密接な関係が、はつきりと神人社会の理念として打出されたのは、十九世紀後半以降の、ソロヴィヨフ、フィヨドロフ、ベルジャエフなどの自由宗教思想家たちによつてであつた。かれらは一様に現世を拒否したが、単に現世を嫌悪しただけでなく、強く現世を批判した。ソロヴィヨフは、文明が神を疎かにしていると警告し、フィヨドロフは、時代が父祖を忘却している点をつき、ベルジャエフは、対象化された世界を打破すべしと説いた。そのため、かれらはいずれも、神人キリストの信仰により、神人社会が建設され、神の国が啓けることを期待した。さて、かれらの思想は、宇宙論的立場と人間論的立場の二つに分けられよう。ソロヴィヨフを始めとする、ブルガコフ、フランクなどの宇宙論的立場では、万有の神化に重点がおかれた。神人社会も神性の必然的作用によつて達成され、人性は受動的に神化された。いわば、ギリシア的、静的、存在論的思考であつた。ソロヴィヨフは、晩年、神人社会の建設が不可能であるとして、反キリスト物語を書くに到つた。これに対して、フィヨドロフ、ベルジャエフなどの人間論的立場では、神人社会建設において、神の働きだけでなく、人間の能動的参加が要請された。フィヨドロフは、父祖の崇拜を説き、死者の復活を強調した。そして、死者

の復活は神人社会において可能であるとして、その成就のために人間の積極的参与を求めた。ペルジャエフは、更に徹底して、人間の創造的活動を説いた。かれによれば、神も人も共に非合理的自由から生ずる。自由なる神と人間とが、神人キリストを仲保者として提携することにより、神人社会は即座に成就し、人類は対象化の世界から脱却する。神も人間の協力を必要とし、人間の自由な応答を待つという思想であった。なお、かれが、ソロヴィヨフの神人社会の意図は高く評価したが、それが人間の創造的活動の欠如によって破局に到ったと批判した点は注目される。

## マルコの終末観

土 屋 博

この研究の意図は、「マルコによる福音書」第十三章におけるイエスの黙示的説教にあらわれた福音書記者マルコの問題を問うことである。

十九世紀後半に、コラニやヴァイフェンバッハによって提起された「小黙示録説」、即ち、一つの小さなユダヤ的黙示録が「マルコによる福音書」第十三章の基礎になっているという仮説は広く受け入れられているが、その「小黙示録」を再構成する試みは必ずしも成功していない。そこで現代でも、ローマイヤーは「小黙示録」を基本資料としてとり出すことは不可能で

あると考えているし、テイラーも「小黙示録説」に抵抗を示し、独自の仮説を提出する。しかし、結局、この章から一つの完全な黙示録をとり出すことはむずかしいとしても、黙示録の断片が含まれていることは否定できないと思われる。

現代の新興研究から明らかになったように、我々に与えられている共観福音書は、(1)イエスの言葉と行為についての真正な口碑、(2)教団伝承(口伝又は文書)、(3)福音書記者自身の神学的省察の三つの層からなっている。第一の層が確定できないところでも、その他の層は十分に問題にしうるはずである。ここでは、「マルコによる福音書」第十三章について、第三の層に焦点を合わせる。

ライトフットは、この章が受難物語と密接な関係をもっていることを指摘し、この問題の解明に新しい道を開いた。(R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, 1950) 彼の考えによれば、「マルコによる福音書」は一つの劇的な構成をなしており、受難物語でクライマックスに達するように各所に伏線が引かれているのである。彼の指摘するような受難物語との緊密な対応をマルコ自身が意識していたかどうかは疑問であるが、第十三章の黙示的説教をイエスの生涯における業と結びつけたことは、マルコの意図と一致しているように思われる。

この論文に続いて、ロビンソン、マルクスゼン、コンツェルマンは、それぞれの立場から、十三章にあらわれた福音書記者マルコの問題を、特にその歴史理解として問題にしている。(J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, 1957;



W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, 1959; H. Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mc 13*, ZNW 1959) 即ち、この箇所には、ロビンソンによれば、教会の諸経験がイエスの歴史によって予言され、それに倣うものとして示されているのであり、マルクスゼンによれば、エルサレム教団の目下の事態のための現実的プログラムが含まれている。さらにまた、コンツェルマンによれば、ここでは、世の始めからかつてなかったようなものであるにもかかわらず、なおこれまでの歴史的経過のうちにとどまっている大きな災厄と超自然的形態において起る終末の宇宙的破局とが分けられており、それによってマルコは黙示的思弁を防ぎ、積極的な終末論的教訓を与えている。何故なら、黙示文学においては歴史的なものと超自然的なものとの融解しているとコンツェルマンは考えるからである。

結局、福音書記者マルコはも、もはや黙示的「しるし」は求めていない。今や「しるし」はイエス自身である。従って、第十三章では、キリスト教的終末論がユダヤ的黙示思想を包んでいると思われる。マルコの表現は、未来の破局を絵画的に描く素朴なものであり、ヨハネにおいて見られる如く、自らの信仰を神学的に反省し教義としての発展のうちに記述するということとはなかった。しかしながら、マルコがイエスの黙示的説教を伝える時、彼の立っている信仰的実存が背後からあらわれるのではないであろうか。それは思想として成熟していかないで、「終末論」と區別して「終末観」と呼んだ方が良いと思われる。

## 伝承と歴史

高野 晃 兆

イスラエルの初期の時代の「伝承と歴史」という問題を取りあげたいのであるが、ここでは特に族長の領域に限って考察してみたいと思う。

G. von Rad の所謂「小クレド」(申命記26章5節以下)の検討によれば、アブラハム・イサク・ヤコブの三人のうち、まずヤコブが五書伝承と結びついた。そして M. Noth によれば、このヤコブ伝承が五書伝承に結びつくのはパレスチナに於ける五書伝承生成発展の最初の地である中央パレスチナに於いてであった。今日は五書伝承が中央パレスチナに於ける段階を経て南部パレスチナに移り、この地に於いてイサクとアブラハムとが加わる過程を考察したいのであるが、まず彼らに関する諸物語のうち五書伝承に於いて原初的なものと拡大発展の過程に於いてつけ加わったものとを區別しよう。

イサクとアブラハムとの場合にはまずどちらが先に結びついたかということが主要な問題である。我々に保存されている形態に於いてはイサクはアブラハムによって完全に压倒されている。この事実はイサクがアブラハムよりも先に五書伝承に加わったということを証している。それ故アブラハムはイサクを犠牲にして伝承の中にだんだんと場所を占めるようになった「よ

り新らしい像」である。

イサクに関する諸物語のうち最も原初的なものとしては創世記26章があげられる。この26章からはイサクの神がイサクに啓示し、約束した場所は明らかにされえない。しかし26章以外のいくつかの報告(24章62節、25章11節)からかかる場所としてベール・ラハイ・ロイが挙げられる。そしてこれらの報告を信頼してよいであろう。残念なことにベール・ラハイ・ロイを正確に場所づけることはできない。ネゲブ地方のどこかであったということでも満足しなければならない。

アブラハムに関する諸物語のうち最も原初的なものとしては創世記15章があげられる。アブラハムの場合にも、彼に対する神の顕現はどこかの場所と結びついていた。しかし現在15章からそれを窺い知ることはできない。ただ彼もまたネゲブ地方に属していたということだけは推定される(創世記12章9節、13章1節等)。

五書伝承生成の過程に於いて、アブラハムの像がイサクの像を圧倒した往々イサクにとって代っているというには歴史的な諸理由があった。つまりアブラハムの民はネゲブの地方でイサクの民を支配して放浪し、イサクの民が所有していた諸物語のうちの一部を自分のものにするという様なこともあった。イサクはすでに五書伝承に「族長」として採用されていたので、五書伝承に於いては先輩格のイサクをアブラハムは完全に押しつけるというわけにはいかなかった。しかし伝承生成発展の過程に於いてはたえずアブラハムは優位に立ちつづけた。

五書伝承の一部としての族長伝承はパレスチナに於いて歴史的となった「イスラエル」で生きていた伝承である。そして五書伝承にみられる族長像はこの「イスラエル」が彼らの祖先である族長に対して抱いていた「歴史像」である。従って我々がイスラエルの、特に初期の歴史について考察しようとするときには、近代的批評的な意味での歴史とかの「イスラエル」が抱いていた「歴史像」とを「まず区別しなければならぬ」。ここで我々は「歴史像」のもつ「歴史性」(Historicity)に直面する。伝承が告げていることは「実際に」起ったこととどの様な関係があったか。

伝承史的研究は伝承をその生成の端初にまで追求すること、つまり伝承の核となっている歴史にまで帰ろうと努力しなければならぬ。しかし伝承生成の核となっている歴史的事件のみが「歴史」を伝えるのではない。伝承が拡大され、変形されていく過程もまた「歴史」を語るといわれなければならない。今回はイサクとアブラハムに関する諸物語のうち、原初的なものと拡大、発展の過程に属するものとを区別したのであるが、次には拡大、発展の過程そのものが検討されなければならない。

## 奇跡物語の様式史

— 共観伝承とラビ文学の場合 —

山 形 孝 夫

福音書および行伝には、一連の奇跡物語・聖書伝説が記されている。様式史以前、すなわち十九世紀から二十世紀初頭にかけてのイエス伝研究は、これらの物語群——癒しや悪霊追放物語、異能物語——をとおして、イエスのありのままの活動や、少くとも、イエスの「心理」や「倫理的 세계観」を知ることができると考えていた。しかしデイペリウスによって口火を切られた新約聖書の様式史的研究は、これらの物語が、決して、イエスの活動のありのままの報告ではないばかりか、イエスの「心理」、あるいは弟子たちに対する影響を知るためのパロメーターでもない、ということを示した。それでは、これらの物語を成立させている隠れた根本の動機は、いったい何であるかということになると、たとえばブルトマンは、もしも、その研究範囲が単に福音書内の奇跡物語に限られるとすればどれ程究明されたとしても、そこから解答をひき出すことは不可能だと考える。かくしてブルトマンは、デイペリウスがそうであったように、共観福音書の奇跡物語のスタイル——情況・奇跡・結果・群衆の反応——を、他の多くの文学と比較する。たとえば、旧・新約外典、ラビ文学、古代ヘレニズム文学、あるいは

は碑文など。ブルトマンの目的は、共観福音書の奇跡物語の理解にとってそれが必要である限りにおいて、いわば、 $\wedge$ 奇跡物語の現象学 $\vee$ を描きあげることにある（ブルトマン、共観伝承史二三六頁）。このような仕方、つまり、アナロギーによって、様式史方法はすすめられたわけである。しかし、かかるアナロギーは、明らかに限定された目的に仕えており、しばしば誤解されるように、決して文献間の相互依存関係や、モティーの移植を確かめようとするものではない。それは、むしろ、個々の物語の様式と、その  $\wedge$  Sitz im Leben  $\vee$ 、および、伝承全体の形成と移行について、すでに共観伝承について試みられた分析と観察の結果を、確認しようとするものである。要するに、それは、あたえられた環境と、そのことが意味するすべからず、すなわち、それぞれの物語は、一定の様式をふみ、一定の要求によって、社会から生み出される、という事実の確認なのである。

以上のような方法論的前提から、われわれの問題を整理すると、われわれはさしあたり、次のような問に対して解答を求めようとしていることになる。即ち、共観福音書の奇跡物語（とくに癒しの奇跡）は、その内容、スタイル、トピックの点で、ラビ文学、あるいはヘレニズム文学のそれと酷似しているが、そのことは、果して同様の仕方、あるいは同様のミリュエーションとに、それが生みだされ、発展されたことを意味するのであるか。

この問が、第一の基本的な問だとして、さらに第二の問が準

備される。何故なら、個々の物語を比較分析してゆき、類似点を見出すことに並行して、相違点を探り出すことが当然試みられねばならないからであり、そして、相違点の摘出の方が、一致点の指摘より、より一層、アナロギーの効果を確実にするからである。むしろ、類似点は、人間性の普遍性を指し示すだけであるかも知れないから、そのことによりかかることは、奇跡物語の心理学的理解という傾向に傾くことにならう。従って、第二の間は、物語間の類似性や共通性をではなく、相違性と反撥性をとらえ、そこに於て、ミリュート、それが包含する全体の意味を究明しようとするものでなければならぬ（ブルトマンの様式史的方法は、この点において、第一の間に偏向していたと言われねばならないし、デイペリウスも例外ではない）。

以上述べたような第一、第二の間により、第一の間からは、奇跡物語一般のモテーフに関する宗教心理学的研究が、第二の間からは、モテーフ相互間の歴史的・社会的意味の究明が導き出される。そして、こうした間の過程を経て、第三の間（実存論的間）は準備されねばならないとおもう。本研究発表においては、試みにラビ文学（資料としては、タルムードとミドラッシユ、それにヨゼフスのユダヤ古代史）に見出される癒しの奇跡の物語を中心に、共観伝承のそれと比較し、類似点と相違点を求めた。発表内容は、その比較であったが、それは、紙面の都合により掲載をひかえざるをえない。

## ベネディクトゥスの戒律

赤 池 憲 昭

ベネディクトゥスは、彼の制定した「戒律」によってローマ・カトリックの修道制の父とよばれるようになった。しかし、ハルナツクのいうように、戒律制定の動きはすでに先人達によって試みられており、この「戒律」の内容自体も特に独創的なものではない。つまり、この「戒律」は、それまでの禁欲生活についての考え方や形式を整備し再組織したことで、結果的に西欧の修道生活を軌道にのせる端緒をひらいたという点で評価が与えられているのである。

ここでは、西欧中世に次々と登場する修道院運動との関連は、一まずおいて、もっぱらこの「戒律」が制定されるまでの禁欲生活との比較の中で、戒律的生活の意味するものを考えてみたい。

修道生活の母胎は、三世紀頃エジプトに生れた隠修士の生活である。伝播された各地で変容を蒙むるとしても、総じて、この禁欲生活が狙いとする所は、霊の肉との極端な分離に支えられた神の救済の希求であった。肉体の苦行にたえることが救いを約束するという素朴な信条は、砂漠の中で孤独と冥想と断食という生活形式（アントニウスの禁欲生活）にもっともよく象徴される。しかし、苦行主義を重点とする禁欲行動は、それ

が個人的な自発性を主眼とすることとかくアブノーマルな禁欲形式に傾斜し、異常な生活にあればあるほど一層神に近いという奇形化された形態を発生させた。パコミウスは、一定の規律を定め集団的訓練を志した点で禁欲生活に新しい道を開いたが、この場合も各グループでの苦行競争が称讃され、結局は苦行主義の精神が隠遁者の生き甲斐を支えたのである。

アウグスティヌス、バシリウス等は、こうした東方的禁欲生活を戒め、戒律を定め組織化をはかった。「ベネディクトウスの戒律」はかかる状況の下で制定された。五三九年である。

「戒律」は序にはじまり全文七十三章より成る。大別すると、修道者の心がまえをのべた条文と、修道者の日常的具体的な生活行動を定めたものに分けられる。全体を貫く主題は「服従」と「定住」であり、修道院の禁域で戒律を厳守する者が真の修道者であると定められている。服従は究極的には福音の示す道を実践することであるが、それは自分一人の判断や献身によっておこなうべきものではなく、他人の判断と命令、つまり、修道院長の命に服することである。院長はキリストの代理人として、救済への道の媒介者として位置づけされる。一方、修道者の日常的具体的な行動は細部にわたり規定されている。聖務日課をはじめ役職の服務規定・作業や労働の時程・罰則、さらに飲食物の分量など、およそ恣意的な行動の介入する余地はない。院長の統率下に、定められた方法により定められた生活をおこなうこと。この戒律的生活の中では修道者は、隠遁者のもつ主観的な信仰形式への自由は全く奪われている。

同じく神の救済のための熱誠であっても、悪しき熱誠は神に背き、良き熱誠は永遠の生命をうる、と「戒律」はのべている。「戒律」という客観的規範に従い、院長の下、運命共同体として団結した修道者の集団は、やがて「教皇の軍隊」として活躍の舞台をうるが、他方、政治的社会的条件とのかかわり合いの中で、莊園領主に等しい院長を派生し、広大な修道院所領を群生せしめた。十三世紀、フランシスコが托鉢修道士の理想を造って既定の戒律的生活に背を向け新しい修道院運動を展開する直接的動機ともなった。

戒律は、服従精神を軸として、隠遁生活を修道生活にむかえた。救済への熱望に動かされるままに、かえって形式的恣意的な生活におち込みやすかった禁欲生活を客観的規準で拘束することで、救済の内面的深まりへと導いた。同時にそれは、定式化された規準に安住し、救済への内発的希求を薄め、形骸化された修道生活を生む可能性をも秘めていた。

## 知的直観

—ファイヒテとシェリングの場合—

新井昭広

カントはみずからの批判哲学の性格を純粹理性の体系のための『Propädeutik』にして体系そのものに非ざるが故に消極的であるとしているが、このカント哲学から出たところの、ファイヒテ・シェリング・ヘーゲルによって代表されるドイツ観念論哲学は、一口で言ううと、批判的観念論というカント哲学の制限(Negativität)を超越することを自己の課題とし、みずからを超越論的観念論或いは絶対的観念論として体系化することによって成立して来たものと言ふことが出来る。カント哲学の消極性は体系的統一を欠くと言われるが、それは理性の自己批判の不徹底と結びついている。つまり理性の権能を問題とする際に理性そのものからではなく制限された悟性から理性の批判を行っている。従つて観念論哲学者たちは、体系的統一の根拠を理性そのものの同一性の原しかし一八〇〇年までのシェリングは(ファイヒテとの差違はかなり顕著とは言ふ)ファイヒテの方法を借りている故、ファイヒテから問題を見ていく。

ファイヒテはカントの認識論に於ける超越論的統覚と道徳論に於ける実践理性の自律とを統一することによって、理論哲学と実践哲学とを統一的に基礎付け得ると考え、「事行」(Tathandlung)とこう考えに至った。これは、自我は行爲であると共に行爲の所産であるということを表わし、「我在り」(Ich bin)の根源的自覚を表わすものである。自我の根源的自覚は概念によって把握されず、又証明され得るものではなく、我々各自の自己遂行によってのみ直接に把握され得る底のものである。又それは自己意識とも言われるが、一切の意識の制約である故決して对象的には把握され得ぬ故に知的直観と言われ且つ知的直観によってのみ把握される。これに達するには一切の対象と对象的意識の抽象による以外には途は理に求め、理性の自己批判の徹底を理性の自己完遂たる学としての哲学(Philosophie als Wissenschaft)という形で遂行するものである。このような学としての哲学の唯一確固たる立場にして出発点(ファイヒテ)、超越論的思惟の『Organ』にして哲学の『Anhang』(シェリング)となつたのが「知的直観」(intellektuelle Anschauung)に他ならない。(尤もヘーゲルは初めシェリングの影響の下に超越論的直観を考えていたが、概念の弁証法による独自の体系を建てるや、知的直観から始めることは真の学的方法でないとしてこれを排撃するようになる。)

先ず史的に見れば、知的直観を哲学の究極の依りどころとして言明したのはファイヒテを先とするが(一七九四『エネシデムス評論』)これを意識的積極的に採り上げたのはシェリングの

方であり（一七九五『哲学の原理としての自我について』）シエリングの影響を受けてファイヒテは再びこれを問題にしたと考えられる（一七九七『知識学第二序論』以後）。無い。つまり自我は「主観—客観—関係」（通常の意識）を主観の方向へ破ったところ、一切の非我に対する関係が突破されたところの謂わば自我の独り働きの世界に於て純粹自我として直観される。ファイヒテはここに知一般の『Evidenz』の究極の根拠を置くが、同時にこの究極の明性は闇におおわれる危険を常に持っており、ファイヒテに於て数多くの『知識学』が叙述される因となっている。

シエリングはこのファイヒテから出発しながら、カントの目的論とスピノザとを結ぶ線上に自己の体系を建てようとする。ファイヒテが「主観—客観—関係」を主観の方向に超越しようとしたのに対し、シエリングはこれを関係そのものの方向に超えようとする（客観の方向は独断論）。これは主観を抽象し、主観と客観の間（zwischen）に立ち、両者に対して無差別（indifferent）な立場に立つことである。シエリングは主観と客観の全き無差別としての絶対的理性の場に至る為に思惟者の抽象を要求する。これは自己中心的思惟、ファイヒテ的な自己定立的自我を離脱し、自己定立を基にした思惟から脱自的な思惟へ転換することを意味する。この転換こそシエリングの知的直観であるが、それはもはや知的直観とは呼べぬ様なものであり、ファイヒテの自我的知的直観に対しては「脱自」（Eselange）と言うべきである。シエリングは無差別からの差別の生起を分別作用に

帰し、絶対者からの個物の成立を墮落として、この原理をファイヒテの自我性に認めるが、それはこうした知的直観の差異を背景としているのである。

### パスカル宗教論に於ける“esprit”について

#### 1

“esprit”は Pensées に於いて多様なニュアンスとダイナミックな思惟の動きを内包する Mat である。Pascal は Apologie を遂行するに当り、人間を中心課題として提出し、かかる人間の主体を様々な角度から多くの mat によって表明している。Esprit も、その重要な一つであると言いうことが出来る。

ここでいう人間 (homme) とは、パスカルの個人的な啓示体験に基く主体が、自然の系列に連る肉体 (Corps) を介して自覚されるべき人間であって、今日我々が「実存」という概念を以て接するには、より一般性に傾き、さりとて 19C ~ 20C にかけての科学的一般性の対象とされる人間論の態度では更々ない。パスカルの Apologie は、当時の宗教的社会構成の基盤にあつて、最も古典的なカトリシズムの源流に溯ろうとする彼自身の主体が、自然の仕組みに立向う理性の主体として自己を自覚し、神と人間と自然とのかかわり合いを意識の場とし乍ら、人

間の立場を特にクローズ・アップして行こうとする営みであると言ふことが出来ると思ふ。

## 二

今日、我国に於いて、パスカルが規定した *esprit* の二つの機能—*esprit de géométrie* (幾何学的精神) と *esprit de finesse* (繊細の精神)—は、今や二種類の精神として固定概念化されてゐるようである。しかし、私がここで取り上げるのは、かかる *esprit* の概念化ではなく、固定化された *esprit* の研究でもな

い。

生の哲学の立場から提唱された三つの *ordre*、即ち *corps*, *esprit*, *coeur* (肉体、精神、心情) によつて、*esprit* は人間の流転の生に於ける中間の層として、自然的生 *corps* と *harité* の生 *coeur* の双方に、深潤 (*abime*) を脚下に見乍ら、切実な関心をもちどころの主体であることは、パンセの処々に現れてゐる。かかる主体の中枢として、*esprit* に接するならば *finesse* と *géométrie* によつて提出された *esprit* は、その断章の *titre*、即ち “*différence entre……*” とどう言いまわしのあることに着目し、今一度著者の *l'intention* に立ち戻つて検討してみる必要があると思ふ。此の断章、並びに、それに類する諸断章の細い文献考証は省略しなければならぬとしても、*Apologie* に於ける *esprit* の役割は、それがパスカル自身の主体と密接不離な関係から、著者自身にとつても、或は意識されなかつたかも知れない関心の方向を我々が理解する上の、端緒ともなるのではないかと考へる。“*différence entre……*”とは、

其の後に続く *esprit* の規定に我々を導くものであり乍ら、実は、かかる相容れない、二つの機能をもち *esprit* の主体として、揺れ動く彼自身の思惟の営みを示すものであると考へる。即ち、全く機能を異にする二種の *esprit* は、彼の主体に於いて、はじめて相反の形で共在し得ると同時に、共在することによつて、*Apologie* の展開の出発ともなるものではないかと考へる。

幾何学的精神は、当時知的尖鋭グループの一人であるパスカルにとつて、*Cartésianism* の立場であると同時に、エピクテトやモンテーニュのストア主義にも通じるものである。「サシとの対話」にもみられる如く、相對立する主張は對立のままに、パスカルに於て、見事にその立場を支える拠点となつてゐる。繊細の精神は、ヌレとの交友に学んだ *honnête homme* の思想が、やがて *Apologie* に於て人間が *Grace* に連る絆となり、*Jansenism* の信仰主張の現れであることとみることが出来る。*Jansenism* の教義に傾倒しつつ、彼は *St. Esprit* に浴する主体の *acte* を、肉体の場を介する人間の立場から *esprit* として提出したのではなかつたらうか。私は、このことを結論としてではなく、今後の私の問題として、考へてみたいのである。



## Jaspers 哲學的救濟論

福 富 啓 泰

科学の驚異的發達・細分科により形而上学としての哲学は不可能になり、宗教化する他、存立の余地はなくなってきた。他方宗教（有神教）は同じ理由によって非神話化、非教義化の傾向にあり、此事は結局哲学化に通ずる。哲学の宗教化を K. Jaspers, "Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung" 1962 によつて明示した。彼自身哲学を広義にて宗教と名づける事ができると断言する。(S 476) 宗教は人間の根本的苦悩を解決する処にある、従つて哲学の最終任務もそこにある。不安、疑問、苦悩からの解放である救済は自由である、自由を得させるものは真理であり、此真理を愛求すること即ち哲学である。無際限に真理に努力する事が人生意味充実の条件である。人間は真理への途上にあり、そこに留まる。合理的認識による知識を排他的に唯一の真理とする無批判的真理狂信は非真理となる。

彼は人間的存在を分析して生存(Dasein)、意識一般、精神、

世界、実存、超越者の六包括者を区別し、初の三者は科学研究の対象となるが後の三者は認識の対象とならない。実存は暗号の媒介によつて知覚し得ない超越者に到達するが其は瞬間であつて直ぐ又現象の世界に戻る。実存の記号は自由であり贈られ

るものである。贈与者は超越者であるから到達の瞬間は自由其物に合致する、自由存在以上に高く望まじきものは考えられぬ故其が救済の状態に他ならぬ。自己と自由の贈与性は恩寵の本性を有つから彼の救済論は他力的である。然るに哲學的愛求の態度、思索、省察は明かに自力的である。彼は彼の救済論の最後に「哲学は自己を救い得る者を救う」(S 476) と記す。徹底的に自力救済を信ずる者は神を必要としない。彼が超越者を立てることは人間の無力を前提とするものである。其故彼が「自ら救う」と言うのは他力を背景にした自力を意味するのだと思う。彼は宗教の自力的要素たる回心を重視する。回心は世界の歴史の前なる根元に我々を導く、此根拠への信頼は人間を彼の実存を通して彼の生存の上に優越せしめる。此優越は其者の自由の責任によつて先ず生ずる。回心によつて人は客観性と主観性の枷や制限から脱出する。完遂せる回心の意識は其によつて我々が生きる根元からの自由と本来の人間存在を齎らす。回心は救済一般の起原である。

哲学の各思想は哲学することの意味を充実する実在を自己を越えて指示する。哲学する事は言わば二の羽翼をもち、一は間接的思考の力によつて各学説において羽ばたき、他は斯る思考と共に個人の实存の内羽ばたき、両翼揃つて初めて飛立つ事ができる。哲学の泉から飲み、真理を享受した者はもはや哲学なしではいられなくなる。哲学する事は現在を指示し、現在を充実する。哲学する事において人は自己を贈られ、感謝を以て生き、今日を生きる現在性への愛求心が生ずる。瞬間は永遠の

唯一の現在である。永遠の根元の確信が喜悅であるならば我々が生きる限り、其は充実せる現在にていつまでも可能である。

Jaspers 宗教哲学の根底は聖書宗教である。「超越者」理念は旧約の超越神から由来したのかも知れない。彼の二元論的自由観は Kant を思わせるし、彼は Kant と同様にプロテスタント哲学者である。彼は基督教啓示の告白を拒否するとは言え、別の書では自らを新教徒であると記す。(Die Frage der Entmythologisierung, 54. S. 82) 彼の救済論の中心たる自由の本質は新約の自由思想に類似する。(特に Ev. Joh 8. 32; Röm. 8, 21; II Kor 3. 17; Gal, 5, 13) 彼は Bultmann の非神話化論を反駁しながら、実際には彼の哲学は聖書を非神話化している。

W. Philipp (Religiöse Strömungen unser Gegenwart. 1963) は Jaspers の実存哲学を Neu-Buddhismus ではないかとし、実存哲学の瞑想的現存在神秘主義と名づける。彼は「超越者」が聖書信仰とは何の関係もなく、むしろ Nirvana に一致すると解する。彼は其ばかりでなく、人類の幸福と世界救済に関して日本の創価学会に類似するもののある事を示唆する(S. 119 f. S. 269)。何れにせよ Jaspers 哲学的救済論は基督教と仏教とを巧妙に融合した点に於いて今後の宗教思想の動向を学ぶことができると思う。

## カントにおける宗教と歴史の関係

堀 越 知 己

宗教学と宗教哲学と宗教史、この三者の区別は、かならずしも明確ではない。ただ方法的には、宗教学と宗教史が客観的であるに對して、宗教哲学は主観的であり、宗教学と宗教哲学が法則定立的 (idiographisch) であるに對して、宗教史は個別記述的 (nomothetisch) であると区別されるのが一般である。そこで、この新カント派的区別を、カントにおける宗教と宗教史の関係を眺めることによって、もう一度考え直しながら、宗教史方法論への手懸りを掴みたい。

カント思想の全体を展望してみると、そこには二つの問題領域が認められる。即ち認識論的・形而上学的グループと宗教的・歴史的グループとである。第一の領域はあくまで理性法則を根拠としつつ心理的偶然を排して合理的規範を立てようとする。しかし当面の問題である第二の領域には、個別的・心理的なものが付き纏う。そして宗教が心の所与の問題であり、従って主体的・反合理的契機を含む、とされる限りで、カントはルターの流れの中にあるが、他方、彼はこの領域でも合理的規範を取り出そうとしており、その点では啓蒙のもつ非歴史的性格が作用している。▲歴史的なもの例証にはなっても、論証には役立たない (Nachlaß, III, S. 66) ということは、歴史的な

もの一方的排除を意味するのではなく、歴史の一回的性格をそれとして認めることでもある。従って問題は二者択一ではなく、das Formale aller Religionen と das Materiale der Religion との間の関係であり (Meta. d. Sitten, IV. S. 467) モティーフとしては言わば先天的綜合の問題と同一である。しかしカントの場合、この綜合という操作は宗教の領域で完全な形では行われてはいない。もしこれが完全に果されるなら、宗教の概念は原理的規範として妥当し、その妥当性が強まれば強まるほど内容の乏しい宗教が得られ、逆にこの操作が不完全であれば、それだけ素材は豊かになり、歴史的宗教との一致がえられる。かくして、どの点に、また如何にして、両者の綜合点を求めるかが、方法論上の問題となってくる。

カントにおいては以上の如く△歴史的なもの▽は△心理的なもの▽と密接に関連している。歴史の内容は個人の心理、あるいは主体的意識現象の繋ぎ合わせである。この意味での歴史は、客観的妥当性を保証できず、一般には伝達されない△秘密▽である (Rel. inn. IV. S. 137, Ann.)。そして歴史がこのように扱えられている限り、歴史と合理とは互に排除しあう形で対立する。しかしこれは歴史の唯一の姿ではない。カントはこれと並んで△全体としての歴史▽あるいは△類としての歴史▽という見方を知っていた (Idee zur allgem. Gesch. III. S. 27)。この問題については最初、予定調和、ないしキリスト教的摂理の思想が用いられたが、目的論的判断力の原理を発見してからには (Vgl. Briefw. I. S. 514) それを歴史にも応用

して△統一としての歴史▽の立場に達し、それによって、事実が起った通りに、そのように思考する先天的必然性が、歴史にも与えられたのである。この立場からすれば、個々の心理的・歴史的事実は理性目的と一つになる筈であり、所与としての歴史的宗教と規範としての理性宗教との接合点もここに用意される。またかくして宗教史は方法的に客観的・個別記述的たりうるであろう。その意味で△限界内の宗教▽を、根本恵に始まり、神の王国の建設に終る△全体としての宗教史▽と見ることはできないであろうか。

宗教史研究の具体的操作においては、純粋な個別記述に留まることも、完全な法則定立に達することも困難であるから、客観的宗教認識の歴史的なものに対する関係の問題は、△全体としての宗教史▽に展開することによって、一つの方法的可能性を見出しうるであろう。この場合、窮極目的を部分的に解し、△全体▽を△統一を保った▽の意味に局限すれば、個々の歴史領域に応じて、制限された範囲内での相対的妥当性を確保することも不可能ではないだろう。

マルセルの「神秘」についての試論

古 賀 武 磨

Gabriel Marcel の思想を体系的に叙述することのむずかしさは、その理由として次の二つの点が考えられる。その第一は、

マルセル自身が体系的に叙述していないことであり、その二は、彼の思想のうちに、体系という概念そのものに対しての批判があるということである。ここで試みようとしているのは、そういうのはなだ難澁なマルセルの思想に、何等かの体系的な統一を可能にするある一定の原理的なものが見出され得ないか、ということである。しかしまず、体系化を試みようとするそのこと自体が、マルセルの考え方からすれば、すでに問題であるといえるかも知れない。彼の哲学では、そのような知識体系という理念的・観念的な認識でなく、実在的・形而上学的な認識を旨としているからである。

それは *philosophie concrète* 具体的哲学といわれるところであり、抽象的な思惟によって分解し概念規定する第一次的反省 *reflexion primaire* からでなく、その反省を更に内奥化して存在のリアルなあり方を顕示し、実存を開明する第二次的反省 *reflexion seconde* のあるところに定立されるのである。したがってマルセルの思惟の中心的な課題ともいえる存在の神秘 *mystère de l'être* は、体系つまり認識の対象として捉えられ得ないのである。そういう問題として前において問うていく概念化の過程からは出てこないのである。こういう考え方を基本的な形而上学の手続きとして前提しているため、叙述においてもそういう形而上学を完成し仕上げていく方向にはなく、単にその方法を素描し、スケッチしているにすぎないといえる。

存在の神秘が、そのように体系化の思惟を超越しているとするなら、そういう超問題的なものを、どのように思惟するので

あろうか。そこに一つの手がかりとして、マルセルもしばしば用いている *participation* 関与ということばが考えられるのである。

結論的に言うなら、マルセルのいう関与は、二重の働きともいえる構造をもつ緊張関係で捉えられている。つまりマルセルが求めている関与の様態は、主体と客体・自と他・内と外という客観的、技術的、合理的な思考による所有と被所有・支配と被支配なる対立関係においてだけにあるのでなく、そういう第一次的反省と、それと存在の神秘が定立されるそういうこわれた世界からの、実存としての直接的な経験が回復される第二次的反省との対立の緊張関係においても考えられているのである。

つまり、第二次的反省は、反省を客観的な次元に立ち止まらせないで、その内的体験自身のうちに身を沈めるのであり、マルセルはそれを *recueillement* 内観と呼んでいるが、それは存在の神秘に肉迫していく上昇的弁証法であるともいう。したがって、そのところに、我々の思惟があくまで問題的な次元、つまり前に投げ出されたものとしてしか認識できぬ相関性においてあるため、その第二次的反省との間には動的な緊迫した関係が、常にあるといわねばならない。存在の神秘が我々にとつて、認識できなければできない程、それだけ関与としての緊張関係は一層深酷であると考えられるのである。

こういう二重の反省的行為の中にある緊張関係を通して、マルセルはあらゆる主要なモチーフを論じ、素描していることがわかる。即、愛・希望・誠実等といったことが展開されてい

### 第三部 会

る。そういう主題的な要素がすべて、その内容的に磁力の方向にすべてが向かうように、関与の二重の働きの様態を通じて論じられているのである。こういうことから、もしマルセルの哲学に体系化する要素を求めるとするならば、この participation においてそれとすることができると考えられている。

#### 東洋の宗教思想におけるマイクロ

#### コスモスとマクロコスモス

#### H・デュモリン

現代の心理学と人間学は、宗教と人間像に対して、宇宙がどんな意味を持っているかを再発見した。東洋の宗教において、マイクロコスモスとマクロコスモスの観念は、昔から大きな役割を演じている。マイクロコスモスとマクロコスモスの相関性と統一性は禪定によって体験される。人間は自我の中心と全世界の中心を求め、自己の存在と自然との間にあり、マイクロコスモスとマクロコスモスの間にある最後の深い対応性を体験する。

特に東洋の宗教において宇宙論的な思索と禪定との間に密接な関係が認められる。インドには、その極く初期から、自我の諸階層及び構造と、世界を構成する諸元素との間に対応関係があると考えられ、又生き生きと体験された。すでにヴェーダにおいて、マイクロコスモスとマクロコスモスの間の対応関係は、

個々の点に至る迄研究されている。

古代インドの世界像の上にテイベットの医学哲学の体系がきずかれた。それは、マイクロコスモスとマクロコスモスの神秘的な関係の基礎の上に、人間と世界についての壮大な世界像をつくっている。チベットのラマ教においては、世界を秩序づける三つの根本原理の名前は人間の身体から名づけられている。

マクロコスモスとマイクロコスモスの対応関係の思想が禪定と結びついていることが、アジアの高度宗教の靈性的特徴をなしている。これはシナの宗教においても見られる。古代シナには、天・地・人間という三大の思想が根本となっている。

パリー經典に伝えられている仏陀の最初の説法は四聖諦に関するものである。ここでは根本仏教は救済宗教として、宇宙論的側面を示していない。しかしすでに初期仏教の禪定の中に宇宙論的側面が見られる。四無色または四空処はその一つであるが、その他に「四無量心」の行が推奨されている。これは宇宙に向うものである。いわゆる Kāṣā 行は本来精神集中の修行で、好んで地、水、火、風の四大を対象とする。又禪定によって得られた神通力 (siddhi) も宇宙的な性格を示している。

伝統的考えによれば、禪定によって自我の中のマイクロコスモスの諸力を支配することの出来るものは、それ故に又、マクロコスモスのそれに対応する諸力を支配することが出来る。仏教の三界説の場合には、すでに存在していた宇宙論的図式が禪定と結びつけられている。三つの世界、即ち欲界 (Kāma-dhātu) 色界 (rūpa-dhātu)、無色界 (arūpa-dhātu) はバラモン教の宇

宙論の説く大地 (Bhar)、空氣 (bhuvan)、空 (sva) の三つの領域と同様に、先ず初めは、実際に存在するこの世界の領域、あるいは階層であった。しかしすでに初期仏教において、三界の考えは禪定と結びつけられている。禪定は仏陀觀と結びついている。仏陀觀もまた、世紀の流れと共に宇宙論的特徴を帯びるようになった。

宇宙論的宗教性の一つの頂点を示しているのは曼陀羅である。真言宗で曼陀羅は宇宙の表現であり、又仏陀の表現でもある。それは神聖な仏陀を表現し、又宇宙の神聖さをも表現している。曼陀羅は宇宙のすべての要素と諸力、及び仏陀のすべての能力と徳とを所有している。

禪宗の目的は「悟り」である。楞伽經（リョウカキョウ）によれば、「悟り」は全面的な回転（転依 paravrtti）、といわれており、この転回によって、修行者は仏陀の法身（dharma-kaya）に入る。「悟り」と法身への転依とを同一を考へることは、「悟り」の宇宙論的性格を示している。「悟り」の体験は、心理学で「宇宙的意識（cosmic consciousness）の名の下に知られている体験と類似したものである。ただ世俗的な宇宙的意識と異って、禪の「悟り」には宗教的要素が存在することは明らかである。「一切即一」は、「聖なるもの」の領域に体験され、仏陀と同一視されている。自我の根底においてせよ、宇宙においてせよ、すべての最終的な眞の現実体験は、絶対の領域に触れるものである。というのは、すべての存在は、終局的には、絶対的神的存在に担われ、そこから光を受けているからである。

我々は東洋の宗教における、ミクロコスモスとマクロコスモスの重要な表現の若干を見て来た。更に、西洋の精神生活における宇宙論的思想の演じた役割を、東洋の宇宙論的態度と比較することは意味のあることであるが、ここでは許されないことである。

## 自然法爾的現実

星 野 元 豊

自然法爾ということはいろいろな面で使われているが、ここでは回心を経た後の現実生活を自然法爾的現実生活であると解して、この現実生活がいかなる構造をもっているかを考えてみたい。

回心においては、これまでの現実が否定され顛倒せしめられて、今まで主我的であったものが没我的になり、純粹に客觀そのものの立場が現前する。従来の主觀は客觀そのものの中につつまれて、純粹客觀そのものの中の主觀となり、純粹客觀的現実が現前する。

自然法爾とはこのような純粹客觀的現実そのものになりきったところにおいて成立するものである。そこでは客觀そのものの場の法則が支配している。客觀的現実を支配している場の法則が絶対無条件的に支配している。現実はその場の法則に支配されて、そこに「於て在らしめられて在る」のである。この

「於て在らしめられて在る」という在り方は人間の客観的な在り方の一切を貫いている。何よりもまず私が一個の人間として存在するということ、このことは私の自由意志を離れて私の存在の初めに横つてゐる事実であるが、この在り方そのものが「於て在らしめられて在る」在り方である。更に私は歴史的社会的存在として歴史的社会的に「於て在らしめられて在る」のである。カール・マルクスの唯物史観の公式といわれているものは歴史的社会的場におけるこの法則を明らかにしたものにほかならない。それは「於て在らしめられて在る」という人間的存在の根本法則の歴史的社会的場に限定してその法則を明らかにしたものにほかならない。人間存在の法則の歴史的社会的場へ反映したものである。

わたくしは人間存在の根本の場の法則を明らかにし、その法則に従つて生きるところに自然法爾的生活があると思う。この現実の法則と構造を究明してみたいと思つてゐる。

### キエルケゴールの第三者概念

石 岡 宏

キリスト教は神への愛と隣人への愛を説くが、キエルケゴールではこれは間接的実存の伝知と解釈されるのである。この間接性の根拠がそれではどこに求められているかが問われる。間接性の性格は、神と人間、実存と実存との間が直接しないで、

第三者に媒介されるということであり、媒介が実存弁証法的であることである。この第三者の客体的性格を指摘することが当面の問題である。

「不安の概念」の中でキエルケゴールは二つの綜合概念を用いている。第三のものと言われる「精神」と「瞬間」である。これを第三者概念として取り出すわけである。それ故他の人々の第三のものといわれる概念との連絡を期待している。精神は人間の、特に、*Geistheit*の、社会性を示し、瞬間は歴史を示している。だから、第三者概念の客体性を問題にすることはキエルケゴールの実存の、特に宗教的倫理的実存の、社会性と歴史性を問題とすることにもなるのである。主体性の自己還帰的了解の性格や、晩年の呵責のない個人主義の面からの、彼の実存概念が社会性歴史性に欠けているという評価は、単に評価する者が社会性や歴史性を教会や結婚、あるいはヘーゲル的客観的世界精神の現象と考へて示すに過ぎないのである。キエルケゴールでそれが問題になつていないのかというと、そうは言えない。かえつて、実存の社会性歴史性をこそ問題としたのであつて、その根拠を生成変化する、現実性と可能性と自由との実存論的關係構造に求めたのである。しかし、ここでは猿人から神人までを含む実存の可能性、その間の動揺が問題なのではなく、構造の確定の根拠が問われる。

ルターのドルメツチャーとしての、弁証法神学のキエルケゴール解釈では、所謂「垂直線」の発見が原理的なものとされる。しかし、そこにはH・ゲルデスが問題とするような、キリ

スト論における客体が介在している。この意味では、「二重反省」の領域で、間存在としての「関心」、或はゲルデスの言うような実存弁証法的解釈そのものが実存であるということも出来るよう。しかし、そこで見過ごされてはならないのは、実存弁証法的解釈が信仰における他者性の確立を前提することである。これが成立していなければ、自由はなく、解釈の根拠は喪失され、単なる、Verabschiedenとなるのである。ゲルデスが歴史的研究へ解釈を開くことを要求しながら、解釈を通じて信仰が生み出されるべきものとしているのは誤っているか、もしくは、信仰をポジティブに理解している。言いかえれば、信仰は主體的であり、神關係にその本来性を持ち、史的イエスへの關係にはない。神關係はどこまでも隠されていて、それは単に不安に現象するような具合に与えられるに過ぎないのである。もし、信仰が史的イエスに本来的に関係するなら、ルター解釈における主體的信仰の意味は失われるであろう。神關係に信仰が本来性を持つ故に、史的イエスをめぐって、信仰の逆説性が出てくるのである。愛の実践が現存在的にイエスの如き生涯を持つならばそれは怖いからである。他者に要求するにもかかわらずである。

キエルケゴールの歴史的意義は人間の信仰の客観的貧乏さを主體的不安と恐怖において明らかにしたことである。これが実存論的解體の実存的現実である。了解に信仰対象を解消したのではなく、信仰において、信仰対象の客體性を Autopathetisch に確立したことである。第三者の領域に内面化し、その意味で

主體的たろうと試みた彼の實驗によって明らかにされたことは、実存と実存、人間と神の間で意圖された和解の領域がどこまでも第三者的であること、内面化主体化の方向を進めれば進めるほど、他者が「固い現実性」として、溶解しえない他者性におけるものとして顕わとなるという事実であり、そこに問われた根拠が認められる。(尚、この考察は、E・ラスクの実践領域の理解に基いている。)

### アガペーと慈悲との対比

岩 本 泰 波

人は原人に於いて神の命への反逆を犯し、神の知を盗むことによつて「神の如くなりて善悪を知る」に至った。「原罪」とは、かくて如何なる場にも主たらんとする主我性であり、「造られたるもの」(相対的存在者)たることを忘れて「創造主」の絶対を奪わんとする野望である。

「神の人間へのアガペーが unnothwendig なものであり、spontan な愛である」(Nygren, A.) と言うのは、この原罪の人間の現実が、自らの力をもってしては如何ともなし難きものであること、そして、その在り方が到底「在る」と言うことに値しないものであることを捉えようとするものであろう。

それ故に、愛の誠の第一に於いて、原罪への必死なる対決の中に人は自らを洗い出さねばならぬ要請におかれる。それはそ



の根源に於いて「義」と一なるアガペーが、喪われていく存在への限りなき呼びかけとして原罪の人間の現実に迫るものであるからである。

かくて、人は第一の誠の下に置かれる時、同時に相關として存在への要求(第二誠)に結ばれている。それ故にここでの「己れ」とは原罪に打かれたれて常に状況の主たんとする「己れ」ではなく、存在が創造の意志に於てある「存在」であり、第二誠は、かくて存在が存在であることを相關の現実にありて具顕するとき在り方への要求でなければならぬ。

さて、仏教に於ける人間なる衆生の存在は、このようにあれこれとを相關のアイテムとして限定する存在の創造者、それを超越的に保つものとしての「在りて有る者」によって存在せしめられる存在ではなく、常に端的に存在は「それ自ら」であり、あれはあれ、これはこれとして、そのまま縁起相關であるが故に、その相關には「誠命」のごとき規制はない。

しかし、この「縁起」にあって、証智が失われる時、あれがあれでありうることは、これがこれであることに依るとの主観的定着が生れ、存在の相關は端的であることを喪う。「慈悲」はこの喪失にありて苦惱する衆生を包む「智慧」の内容である。

神のアガペーはイエス・キリストにあって「罪人を招かんと来れり」との具体的なる人間との相關となる。愛はここでは罪が問題であるよりも、より深く存在にかかわらんとするが故に、誠は「隣人」を超えて「汝の敵を愛せよ」とならねばならぬ。しか

し、敵とは言うまでもなく、我を殺さんとして迫り来るものであるとき、「敵を愛する」ことが成就するためには、アガペーはそれが「命令」であることにとどまることは許されず、その命令を「受けるもの」とならねばならぬのである。「汝の敵を愛せよ」に於て「汝」と呼びかけたイエスの主体なる「我」がその十字架にあって「我が神、我が神、何ぞ我を見棄てたまいし」と叫ぶ「我」となれる事由がここにある。かくて、アガペーはその完成のためには「我」の死、「我」の「犠牲」がなければならぬのである。

しかるに、「智慧」に於て、相關の紊れは単に第三者を妄想する衆生の主観の迷誤である限り、「慈悲」はその迷誤が苦悩である所以を照明する智慧の内容であり、「法縁」にありて「衆生の相」即ち「吾我の相を滅」するときに、法相の覚知は自ら法相に止まることをも超えしめるのである。しかし、それは決して、「法相」を依拠として、即ち否定的媒介としてではなく、覚知は自らその「法相」を超えるのである。「無縁」とはそのような覚知の内容を顕わすことに於いて「慈悲」である。

ここにはアガペーに於いて、根源的存在が自らを反逆者(罪・敵)のうちに具体的に没入することによって自らを殺すという犠牲を具顕するとき形をとらない。それは慈悲にありて存在は根源的にそれであり、反逆者の存在は本来智慧の迷いに於ける幻想であるにすぎないからである。

## キルケゴールにおける第二の

### 直接性について

北 田 勝 己

キルケゴールの実存的信仰論における根本思想は「同時性」と「第二の直接性」である。この二つは密接に結合し、前者は信仰をその対象との関係において、後者は信仰をその対象から離れて規定するものといえよう。しかし従来「同時性」の問題についてはしばしば論及されるにも拘らず、「第二の直接性」についてはあまり語られていないように思われる。それはもともと後者がキルケゴールの主要著作の中で詳しく展開されておらず、主として *Papirer* の中で言及されるにとどまるからだが、ひとたびキルケゴールの全著作を注意深く展望する時、初期の『おそれとおのき』以来、その随所にこれと同種の表現が見出され、特に『人生行路の諸段階』においては、「第一の直接性」と「第二の直接性」という言葉が対照的に取り出されているのを発見するであろう。そこで我々はこれらの箇所を集しながら、それらを相互に関連させキルケゴールはこの「第二の直接性」において何を考えているかを追求してみたいと思う。

その場合、我々は先ず第一の直接性とは何を意味するか、次いで第二の直接性においてそれがいかに批判克服されるかを考

察するとしよう。さて第一の直接性であるが、これは当時の二大潮流たる啓蒙的合理主義とローマン主義の宗教心であり、その宗教観の代表者たるヘーゲル及びシュライエルマツヘルの立場であるということができよう。彼等に共通する根本的立場は、文字通り神と人間との直接的関係乃至は直接的合一を承認するものであり、キルケゴールの所謂「神と人間との絶対的質的差異」の対照に他ならない。ところでキルケゴールによれば、もともと神と人間との質的差異が看過される所以は、徹底的な罪の自覚が欠けるからに他ならない。しかも人間は自分自身の力によってかかる罪の自覚に到りえない。絶対的逆説たる受肉との出会によって初めてそれが可能となる。即ちキルケゴールは神人の逆説を仲保者として提示することによって、神と人間の質的差異を強調する一方、この差異の深淵を克服せんとする。

かくて我々はキルケゴールが何故信仰を第二の直接性乃至は反省の後の直接性と規定するかを理解しようである。彼は『自己試練のために』の中でこう語っている。「聖霊が信仰をもつてくる、「信仰」を。これこそが最も厳密な意味における、死がその中間にはいった後に与えられる聖霊の贈物である信仰である。ここで語られるそれを通して信仰が生れ出する所以の死とは、とりもなおさず「第一の直接性」の死にはかならない。換言すれば、キルケゴールにとってキリスト教信仰は、「第一の直接性」に属するあらゆる美的、哲学的、宗教的心情を十字架につけることを意味するのである。しかもキルケゴールにとって信仰は究極的にいって「直接性」という性格を

具えている。例えば彼は「キリスト教の修練」において、 $\Delta$ 天国に入るためには、人は再び子供にならなければならぬ $\nabla$ という。それ故、信仰はまた $\Delta$ 反省の後の直接性 $\nabla$ であるともいわれる。その場合我々はこの反省によって $\Delta$ 第一の直接性 $\nabla$ を十字架につけ、しかも新しい人の子供の如き素直な直接性に達しなければならぬ。ではその場合の反省とは具体的に何を意味するのか。それが他ならぬ罪の意識なのである。先に述べられた死も畢竟罪の値としての死にはかならない。従って反省とは、罪の意識が生の直接的経験において神を見出すというあらゆる可能性を徹底的に破砕するところの過程であるといってもよい。かくて第二の直接性とは聖霊によって与えられた生であり、文字通り新しき生、罪の値たる死の彼岸にある生でなければならぬ。そしてこれはまた、自己が自己に対して先ず死ななければ新生が賦与されえないということの意味している。従ってキルケゴールにおける第二の直接性は、キリストとの同時性において成り立つ生であり、それは最も的確には、聖書の次の句に表現されるであろう。 $\Delta$ もしわたしたちが、キリストと共に死んだなら、また彼と共に生きるであろう。 $\nabla$ （ロマ書第六章八節）

## 宗教哲学に於ける解釈学の問題 について

桑原亮三

解釈とは文献に保存された過去の人間生活を了解する為の一種の技術であり、了解を基礎づける学的な一つの手続きである。技術は元来、法則に従って働くものであり、此の法則を樹立することが解釈には必要となつて来る。解釈学は此の必要に応じて成立したものであり、従って解釈の為の法則を明瞭に基礎づけることが解釈学の当面の課題と言えよう。此の法則の確立によって解釈は種々の困難を克服し、又、もともと個人的な技術である解釈を他に伝えることが可能になる。

所で、古来、解釈学の直面して来た最大の困難は、内面的・主体的な体験を如何にして明瞭確実に了解することが出来るかの点にかかっているものと言えよう。古くは古典ギリシャの文芸作品の解釈学や初期キリスト教神学の解釈学も常に此の問題と取り組んで来た所であり、近くはデイルタイの直面せる問題でもあった。

近時、ブルトマンが聖書に記された言葉の表現する聖書的実存と言うものは、其れが人間の実存である限り、実存論的地平で遂行される解釈に於て了解され得るものとし、神学的解釈学の課題は過去の聖書の実存を実存論的に解釈し、これを現代に生

きる人間存在の実存的了解の可能性として意識にもたらずにあるとし、神学的解釈学に新しい局面を開いたが、信仰以前の神との繋りを前提して其れが実存への問いとなるものとし、又、人間にとって最も本来的な実存はケリグマの要請を聴き、其れへと決断することによって与えられるものとしている点、実存論的解釈学と言うには問題が残るのではなからうか。実存と実存論的の相違を最初に明瞭に区別したのはハイデッガーであるが、実存そのものを導いている了解を実存的と言うのに対し、現存在を構成しているものの構造連関の分析学を実存論的の了解と名づけ、其の可能性と必然性は現存在の存在機構の中で指示されるものとし、実存論的な解釈は人間の存在了解を手掛りに人間の実存を構成している実存範疇を分析する所に成り立つものとしている。此の様な立場からすれば、実存的神学はあり得ても実存論的の神学は成立し得ないものと言えよう。宗教哲学の場合、其れが宗教にかかわるものであっても、哲学である限り人間の実存を構成する実存性の純粹に形式的・理論的考察に始まり、神とか仏、乃至、天と言った特定の人格的存在との出会いを前提し、其れを出発点とすることは出来ない。従って人間は懸念とか不安に於て神の前に立つのではなく、自己自身の本来の存在に直面する。併し、其処に於て人間は死への存在としての自己の有限性を観るのである。即ち、死を通して迫り来る無が存在と分ち難く結びついていることが明らかになる。併し、実存論的分析論は此の様な人間の存在のはかなさ、あやうさと言うものを明らかにしても、其れに対する解決と言

ったものは其処から出て来ない。宗教哲学はまさに此の時点に於ける人間と其の内面的・主体的な支えとの連なり（信仰）を歴史的事実として取り上げ、其れを人間の実存の側から見てゆこうとするものに他ならない。即ち、神学が神を前提として其処から人間の実存を含む総てを見てゆこうとするのと、同じ現象にかかわり合いながらも、完全に方向を異にせるものと言えよう。

宗教哲学は常に宗教文献に接し、其の言葉を自己の中に撰取してゆくのでなければ、其の生命が抽象の中で枯渇してしまうのは避け得ない。所で実存論的に見た場合、言葉は現存在の開示性の基礎を為す話しかけ（Rede）の具体化したものであり、宗教哲学的解釈学の基礎も亦、此処にあるものと言えよう。即ち、自己の存在の根底に於て不可避的に無に直面している人間の根本的気分としての不安に於て宗教への地平が開けるのである、此の不安の共感（Sympathieren 乃至 Mit-fühlen）と言ったものが宗教哲学的解釈の遂行する了解の働きの実存論的な根拠と言えよう。そして此処に宗教哲学的解釈学が成立し得るものと言えるのではなからうか。

ギリシア悲劇の宗教性について

—ニイチエのギリシア悲劇観に関する一考察—

神 原 和 子

キリスト教を否定し「反キリスト教的教義」として、自ら案出したと言われる「ディオニュソスのなるもの」が同時に悲劇の本質として把握されている点にニイチエのギリシア悲劇観は根本的特質を有していると思われる。

神話的由来によればディオニュソスは運命的破滅を経て再生する神であるがニイチエは此の破滅と再生こそは、生のより強力な約束としてディオニュソスのなるものに不可欠なものであると述べている。其処では破滅は「かの一なる世界本質そのものたらんと欲して事物の内に秘められた根源的矛盾を其の身に引き受ける」事であり、再生は「此の消滅の深淵を越え出て更に強力に掴みかからんとする痛ましくも溢れ出る力」である。此の激情的な働きは故に「凡ゆる転変の中にあつて変らない等しいものである生の総体的性格をも狂喜して然りと断言する」のであつて、此れをニイチエは「運命愛」的存在把握の意志であると考へている。悲劇の英雄達が不可避の運命に押しひしがれて嘆く時、其れは逆に根源的矛盾を身に引き受けて更に存在の根源の二者と一体とならうとする個別者の英雄的悲願として理解さるべきなのである。英雄達は悲劇が捧げられる祭神ディ

オニュソスの変身として、ディオニュソスの再現を演じているからである。悲劇はディオニュソスのなるもの舞台における表現だからである。「最も勇敢なる時代のギリシヤ人の中で悲劇的神話は何を意味するのか」と言う自らの間に答えてニイチエは、斯様にディオニュソスのなるものを構想し悲劇の本質の中にかの運命愛による生の強力な肯定的態度、強者の悲観主義を見たのである。

ニイチエがこのディオニュソスのなるものを「一つの生の教義」として定立した理由にふれて見よう。ニイチエのキリスト教否定の根柢は其が正しいか否かは別として、キリスト教が自然法を否定し超自然法の世界を樹てた事に関して「生に敵対的なものが、別の或はよりよい存在に対する信仰を生んだのであり、所詮は出来そこないの者に対する優遇でしかない」と言う事にある。

とすれば「根源的矛盾を其の身に引き受けて破滅し、更にその破滅の深淵を越え出て、生の総体的性格を強力に肯定しようとする」ディオニュソスのなるものは、明確な反キリスト教的教義として、「一つの生の教義」として案出されたのは必然的な事ではなかつたらうか。ニイチエのニヒリズムが単なる頹廢現象ではなくて、従来の価値の喪失から価値の転倒へ、更に新しい価値への定立として企てられたものである事を考え合せれば、此れは容易に首肯され得る事である。然し乍ら其れでも尚「生の教義」が何故ディオニュソスを指さすかという問題は残るだらう。

「ディオニソス対十字架にかけられた者、そこに君達は対立を持つ。殉教という点では相違はない。問題は苦悩の意味如何である。十字架にかけられた神は生の呪咀であり、己を此の生から救済しようとする。寸断されたディオニソスは生の約束である。其は永遠に再生し破壊から立ち帰って来るであらう。」

「権力への意志」(一〇五二)の断章には右の一節がある。ディオニソスをキリストに対比してニイチェは斯様に意識している。受難を通してこの生から救済しようとする者と、受難を通して生を約束する者と、此の両者の本質的な在り方「殉教」という点で異なる所はないと言うのである。たとすれば「ディオニソス」という受難の神は、ニイチェにとつては、生の約束の爲の新しいキリストとして秘かに構想されていたのではあるまいか。キリスト教にかわる新しい価値は、この爲に一つの「教義」「生の教義」としてディオニソス神にゆだねられねばならなかったのではあるまいか。

### 宗教的人間について——ペーメの場合

岡 村 圭 真

ペーメの神秘主義は一般に *Natur-Mystik* といわれるが、それはあくまで十六、七世紀のドイツ神秘主義をさす歴史の呼称であつて、彼の立場にはむしろ主意主義的な色彩がつよい。ま

た汎神論的傾向とか神に対して自然の優位ということが指摘されるが、はたしてその真意はどこにあるのか。

いわゆる *Natur in Gott* の表象には、能産的自然ならびに超越的な神観念を綜合するという意図が汲みとれることは周知のとおりである。すなわち、闇と光なる二大原理が被造界はもとより神の根底まで、つまり一切の存在を貫ぬくというばかりか、神(光)はもと自然(闇)のうちに誕生するときえいわれている。他面どこまでも神の超越性が確保されねばならないとすると、闇と光とはたがいに反発しつつしかも根源的に綜合される場所を、神の意志において見いだすはかばかはない。まさにその場所こそ *Natur in Gott* の問題領域であり、それを可能にするものが端的な無としての *Ungrund* の観念であらう。かくて神の意志が無的なものとして、みずからの有を把らえ、これとの相互転入的な統一を介して自己を実現し展開すべきものとされるとき、神と自然の即自的統一は神の意志そのものの内容となる。そして、神的統一はこの神の意志を軸として力動的な構造ないしは展開をしめすものとなり、そのかぎり彼の神観は *Theonomie* たらざるをえなくなる。

とはいへ、神と自然の統一はそれだけで根本的な解決をえたのかどうか。たとえば擬人観という非難はどうして生ずるのか。自然のうちからの神の誕生というテーゼは、たしかに人間にふさわしく神観念とは矛盾するのではなからうか。なにか問題が残されているのではないか。その意味でも、ペーメの人間観を検討する必要があるかとおもう。

闇と光の二大原理が、人間のうちで問題化する場所はおそらく靈肉の葛藤であろう。それはまた内的なものとの外的なもの、永遠なものと時間的なもの、つまりは内的人間と外的人間の關係の仕方でもある。そのさい、どこまでも内的なものは外的なものにとつて隠されている、と彼はまず考える。すると外的人間にとつて存在するのは、靈肉の葛藤でなくて全人的な不安だけである。まるで子供が闇の恐怖に耐えきれず全身で泣きながら光を求めるように、外的なものは本来内的なものを憧れ求めるものだから、その希いが成就しないときは身悶えする、それがつまり全人的な不安である。しかしおおくの場合はそうでない。かかる不安に気づかず意に介さない方がむしろ普通の状態であるが、ペーメはそこに闇の力をみる。つまり人間本来の姿（神の像）を見失なつて虚妄と虚偽のうちに安んじ、驕慢その他の悪徳に身をまかせる人は、みな闇の力をたすけ闇の世界の建立に参与しているにすぎない。彼らは外的人間よりもずっと外的なあり方、つまり地獄の住人にはかならないのであつて、ここにも靈肉の葛藤はないことになる。

では本来的な人間のあり方はどうか。まずはアダムにおける内外一如の全人、つまり三一的構造をもつ小宇宙としての完全なる人間がその原型とされ、同時に、キリストによつて再臨し復活せる神のものがその中核に据えられる。神の像とはペーメにとつてかかる二重の構造をもち、それらの綜合を意味する。そのかぎり、アダム―墮罪―キリストという救済史的円環のうちには彼の人間観はすべて集約し完結するものとなる。宗教

的決断は、それゆえ純一なる全的人間に主体的な仕方でも復帰することのみにかかつており、その決断とひとつに神の永遠なる誕生がまさしく自己のうちで現成するといわれる。Natur in Gottとはいまや神の自己隠蔽性として、また人間のうちに開頭するための神の陣痛として、はじめてその本来の意義をあらわす。靈の再生とは、かくて神の怒り（闇）から愛（光）への転生、苦悩と葛藤のすべてを克服する喜びにほかならない。

### ファイヒテの宗教論における「宗教」

#### の意義

#### 館 熙 道

ファイヒテの宗教論とは直接には彼自身が副題に「宗教論」レリギオニウスレシとつけた「淨福生活への指教」を指すけれども、今はこれに限定するのではない。元來、ファイヒテの哲学には道德的且つ宗教的傾向が強く、無神論々争（一七九八）を境として、それ以前をより道德的それ以後をより宗教的ということが出来る。今、宗教論というのは彼の哲学思想に一貫している宗教的確信を通じてその「宗教」の意義をさぐるうとするのであるが、そのために、前期のものとしては「全知識学の基礎」（一七九四）、「知識学原理に従える道德論の体系」（一七九八）、後期のものとしては「人間の使命」（一八〇〇）、「現代の特徴」（一八〇六）、「学者の本質」（一八〇六）、「淨福生活への指教」（一八〇六）、

「ドイツ国民につぐ」(二八〇六)、「学者の使命五講」(一八一)、「前後期をつなぐものとして無神論々争論文である「神の宇宙支配に対する我等の信仰根拠について」(一七九八)等々をここでは宗教論というのである。

もとよりフイヒテ前期の哲学の主題は、道德の主体者としての自我の確立である。彼独得の表現によれば事行的自我の確立である。そこに真なる人間的自由の確立があり、自由なる自我の活動こそ道德である。即ち彼の哲学は道德への確信にみちている。然し、自我の確立を始源点とする道德は超越者神を確信することによって道德的完成に終着する。自我の事行的自己定立は超越者に接する点で宗教的であり、自我の確立の点で道德的である。

カントの宗教論—カントの場合に宗教論というのは「単なる理性の限界内の宗教」(一七九二)を指す—では、道德は必然的に宗教に至るのであって、宗教は道德的である。その点では実践理性批判の自由の根拠としての神的命法の遵奉が、人間的自我の心的革命を達成して神意に嘉せられる宗教的人間となることが宗教である。ここに革命というのは死的飛躍であるが、道德は死的飛躍によって宗教となる。

かかる死的飛躍を必然的ならしめるのは、人間が根元悪を本性とするからである。この意味でカントの宗教論においては、道德は意志の自由において成り立つが、人間本性の根元悪において道德は破れ、その根元的破れ目を接点として宗教が道德に接し、道德と宗教は外接するといえる。

フイヒテの宗教論においても、宗教は道德に接しているけれども、宗教を外円として道德は宗教に内接している。而もこの接点もまた人間の根元悪であるといわねばならない。然し、カントのいう根元悪は人意によって克服し得ないが、フイヒテのいう根元悪は、人間が神意に背反することであるけれども、人間の自我が本来の自我をうみ出す事行的生産の自己活動をなまけることである。怠惰という悪はカントのいう自愛というべきものではなくて、自己破壊である。この意味で悪は道德の破れ目であるが、その破れ目は怠惰を努力に変えることによって克服されるのである。怠惰の悪は自己実現の努力という善によって克服出来る。人意によって克服し難き悪は、神意への無限の努力によってのみ絶望から希望へと救われるのである。世界の道德的秩序が神意に基くという確信と神意遵奉の献身が宗教であり、それは道德的でもある。即ち宗教的生活が人間の最も人間的な自由な生活なのであり、これをとくに厳肅に具体的生活として確立することが道德であるから、フイヒテの宗教論では、宗教を外円として道德はこれに内接しているといえる。淨福生活においては神意という極大の前には、極小は無意味と化する如く、怠惰悪は無力である。然るにそれが根元悪であるのは、努力のいささかの間隙にでも必ず忍びこみ、人間本性に付着している。即ち人間は怠惰悪を自我の内に障害として出し、その障害を克服して自己創造の活動をする自己活動が宗教である。具体的には悪は人間のだらしなき、ひるみ、くさり、はてであって、これを克服することが道德であるが、その道德



は宗教に支えられて、或は宗教を根拠としてこそ道德であり、また同時に道德は宗教に昇華してこそ道德として完全を得るのであるが、その昇華の契機をなすものが根元悪 *das waltre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Ubel* である。その根元悪を克服する自己活動は人間が神意に順ずる時にこそ可能であり、神意のうちにあることを他力といい、他力においてこそ安息を得るという。淨福生活への指教に至ってはこの点をヨハネ福音書の引用によって強調し、他力の自覚なきものを愚物とも己惚者ともいい、一八二二年の道德論には道德的人間の没我性を強調するが、それは即ち彼のいう宗教における人間の無我性を示すものである。

カントが人間の道德的迷いの底において新しい希望を持つことを宗教といい、フィヒテの宗教は人間の道德的意欲を強く克服するの決意に支えられているといえるであろう。フィヒテのいう宗教の没我的他力的意義を注目すべきである。

### 後期シェリング哲学における 絶対者

笠 井 貞

シェリングが最初、フィヒテから継承した絶対的自我は、彼においてはスピノザの神概念に近いものである。前期の自然哲学の著作では、絶対者は精神と自然とを展開させる絶対的原理である。絶対者は永遠であり、主観客観の絶対的統一である。

芸術哲学の著作では、芸術は絶対者を把握する手段であり、絶対者を記録するものであると言う。絶対者は自然と自我の同一または無差別であるとして『同一哲学』の体系が成立する。絶対者は理性であり、哲学はこの理性の立場に立つものであるとする。神は絶対的同一、絶対的統一である。神は即ち宇宙であると言う。結局、神と自然と芸術とが一致し、自然的美的汎神論になる。神即自然であるから、神は人格性を持たない。絶対者は知的直観によって認識される。以上が前期の哲学であり、それはロマン主義を含む同一哲学である。

同一哲学は根本的には自然的・芸術的立場であるが、人間の実践の問題の解決のために宗教が現われて来て、歴史的・実践的立場に転換して行くのが後期哲学である。転換期の著作の「哲学と宗教」では芸術的要素が減少し、倫理や歴史という実践的要素が増加する。絶対者は神であり、観念的・実在的存在であり、知的直観により認識されるべき、唯一の真実在である。従って有限的事物の存在根拠は、絶対者からの墮落である。ここに絶対的世界、神と現実の世界との隔絶が見られ、キリスト教的世界観が明瞭に現われて来る。「人間的自由の本質に関する哲学的考究」になると、絶対者と現実世界との質的差異の問題は、悪との関係で取上げられる。即ち神からの悪の由来を課題としている。シェリングは神の存在と神の存在の根拠、即ち *Seiendg* としての神と *Sein* としての神を区別する。神の存在の根拠をベーメに倣って八神における自然とする。これがまた万物の根拠でもあるとする。神は神の存在から自己を存在者

として区別する。存在は存在者ではなく、非存在者であり、哲学の課題は非存在者の本質を探究することである。有限者は非存在者から創られたのではあるが、人無から創造されたのではないVとシェリングは言う。生きた神においては存在者と存在とが合して、神の人格性をつくっている。神は最高の人格性、永遠で絶対的な精神である。神は存在と存在の根拠、光の原理と闇の原理の統一として人格的生命である。人格的なものだけが人格的なものを癒すことができるのであるからと言う。前期シェリング哲学の絶対者を批判してヘーゲルが自己の立場を形成したのに対して、シェリングはそのヘーゲル哲学を批判して、彼の後期哲学を成立させる。生成しない神から生成する神、汎神論的神から人格神へと転換するのが後期哲学である。

理念としてのヘーゲルの神は、現実に存在し、人間を救済できる個としての神ではないと言うシェリングにおいては、人間の苦悩を救う神、人間的に悩む神、人間によって求められる神、そこには神的存在と人間的存在との間に類比が考えられているが、それはまた反面、人間から隔絶した存在なのである。

現実の神的存在が、理性的把握では尽せないことから、ヘーゲルのような理性的思惟、理念と存在との同一を主張する立場を消極哲学として、その補足としてシェリングは『積極哲学』を主張する。そこで理性的思惟の限界から、理性の脱目的な反転により、意志的、行為的主体の神を説く点、キリスト教の伝統内においては意義深いものであると言えよう。シェリングの神学への影響は、シュライエルマツヘル、調停神学者達、そして

P・テイリツヒ等に認められる。

要するに後期シェリング哲学は実存主義的系譜に位置づけられる。神と哲学的思惟の関係を追究したキリスト教哲学の代表の一つで、そのグノーシスの傾向が指摘されるにも拘らず、神学及び宗教哲学において見直されるべき価値を多分に具えているであろう。

### 信の確実性について

峰 島 旭 雄

信の確実性という場合、常識が信じこむ確実さ、科学の信奉する確実性、哲学的確信、宗教的信仰（とりわけ啓示信仰）の確実性など、いくつの場合が考えられる。ここでは、これらのうち、哲学的確信と宗教的信仰の確実性について考えたい。ヤスパースは、哲学的確信をあらわすのに *Gewissheit*, *gewiss werden*, *Selbstgläubigkeit*, *Gewissheit der Existenz*, *Seinsewusstsein* などの表現を用い、実存が自己自身を、またそれを通して存在（超越者）を確信することを、哲学的確信であるとしている。実存のかかる確信は、かれにおいては、*Situation* のうちにおいて、*Geschichtlichkeit* においておこなわれる。しかるに、このことには *Gegenwart*（現在）がかかわってくる。「わたしの *Situation* のみが現在の」であり、「*Geschichtlichkeit* のうちにおいて現在は過去と未来とにかかわる」のであ

る。そして、「実存する」とは過去と未来を担う現在の充実であるといわれる。この充実は超越者によってなされる。実存が決断によって超越者をよびよせるとき、その意味では将来的な超越者が *vergegenwärtigen* する。そのかぎり、過・現・未の統一としての現在とはいえ、将来的な性格がつよいといえる。

実存はもとより超越者からの贈与存在であるといわれるが、その実存が決断によって超越者をよびよせ、それへ高まるところに、哲学的確信のあり方があるようにおもわれる。これに対して、宗教的信仰の確実性は、あくまで「向こうがわ」に根拠をもつ。トマス・アクイナスは信・望・愛の三対神徳を関係づけて、「将来の至福の確実な期待」である希望の確実性の根拠を信仰に求め、「希望している事柄を確信し、まだ見ていない事実を確認する」（ヘブル書十一、一）のが信仰であるとしているが、その信仰の確実性は、さらに、愛へ還元される。「キリスト・イエスにあつては……尊いのは、愛によって働く信仰だけである。」（ガラテヤ書五・五）希望は信仰にもつぎ、その将来性をあらわし、信仰は希望の根拠としてその現在性をあらわす。そして愛がそれを支えている。ここで神の愛とは、キリストの一人子キリストを罪人たる人類のためにつかわし、キリストみずから十字架に死にたもうたこと、しかも蘇って再臨 (*parousia*) したもうたことにほかならない。G・マルセルは、希望と確信と愛を、とりわけ希望を軸として説いている。真実の希望はある秩序が回復されるであろうことを確信することであり、そのかぎり、将来的なものの現在化である。かれはこの

ことを「真実の希望に伴う予言的反響」と名づけた。ド・コルトは同じことを *l'Actes de non visis* と称している。かかる領域は経験を超越する救済の領域、「あますところなき精神的随意性」の領域、つまり純粋な愛の世界にはかならない。O・F・ボルノウは、マルセルよりもっとはっきりと、希望・信頼・感謝の三つを挙げ、これを三対神徳と弁別している。単数の個別的・特定の希望ではなく、それを越えた、経験的に打ち消されえない希望の徳は、生存にたいする信頼をあらわし、かく支えられていることにはたいする感謝の気持をあらわす。信頼（現在）・感謝（過去）・希望（未来）の三徳は統一であるといわれる。ここでボルノウは、希望を自然的と超自然的とに分け、かれのいう希望を超自然的とし、信頼・感謝・希望をキリスト教の三対神徳と同一視することを、性急として批判する。かれは自然的と超自然的との間に共同管理の中間領域を認め、これを哲学の領域とし、そこにおいてこれら三徳も考えうるものである。マルセルもまた、自然的と超自然的の二分を認めるが、かれの説くところは、非キリスト教的意識によっても了解される *zones pécheresque* の問題であるとしている。ただしかれは、超自然的領域は自然的領域の開花ではなく、後者は前わしく予測するものであるともいっている。以上の考究による者「気づかなくて、さまざまな「信の確実性」のあり方が描き出され、また逆に、むしろそれによって、哲学的確信のあり方と宗教的信仰のあり方との相違ないし階層づけへの手がかりが得られるのではないかとおもわれる。

## ハイデガーの神解釈の視点

前 田 毅

基本的には、ハイデガーは ontisch な事柄の解釈を避け、特定の実存状態に対する実存的な態度決定を拒む。信仰の構造とその対象の性格への問いは、その問いの持つ existenziell-ontisch な性格からみて、存在への ontologisch な問いとは直接には結びつけて見ることは許されない。それ故、ハイデガーの神解釈の視点を、有神論と無神論といったカテゴリーによって、実存的に位置づけることは、無意味であるばかりでなく、彼の実存解釈の基本的な態度をも見誤ることになる。こうした基本線を踏まえて、特に Kehre 以降において問題になる ontisch な問題領域に属する神が如何なる視点から解釈されているかを、existential-ontologisch と existenziell-ontisch との対比の面から明らかにしてみたい。換言すれば、 $\wedge$ 信仰の実存論的解釈 $\vee$ において、信仰の対象の吟味が、方法的に如何なる性格の問いであるかを顕にすることが、今の問題である。

存在への問いは、特定の existenziell な態度決定に直接的な形ではタッチしえない問題であって、そのために当然の結果として、信仰という特定の実存的な問題領域に於て初めて信仰の対象として問題となる神への問いに関しては、negativ な態度が基本になっている。ハイデガーが positiv な事柄に対して

Indifferentismus の立場をとっており、一方、神学がキリスト教信仰を Positum として持っている以上は、Positive Wissenschaft としての神学において問題となりうる神は、ハイデガーの存在思惟においては、indifferent な事柄である。それ故、存在思惟と信仰並びにその対象の問題とは、特定の実存的な事柄に対して negativ であるか、それとも positiv であるかという方法的な違いから吟味する必要がある。少くとも、特定の実存状態の中で Positum として持たれている特定の存在者に対する態度を保留する立場をとるかぎりには、ハイデガーの $\wedge$ 神らしい神 $\vee$ は、キリスト教の実存理解において Positum として前提的に持たれているキリスト教的神とは明確な開きがあり、 $\wedge$ それとして言い当てることの出来ない $\vee$ 何かでしかありえない。以上の如き方法的な反省と、更に、最近の H. Ott の論 (Denken und Sein) や  $\wedge$ 『Tausung alter Marburger』でのハイデガーと神学者達との討論を検討してみると、彼の神解釈の視点は、思惟と信仰との領域の違いに注目し、しかも思惟と信仰とを根源的な地盤から再解釈し、両者のもといとなる存在の地平から、形而上学と神学を解体的に吟味して、神を存在の地平から非形而上学的にしかも非ドグマ的に顕ならしめようという点にあると見られる。

しかしながら、こうした視点と矛盾した形で、いわば解釈学的前提として持たれている神に対する彼の前提的理念は、例えば $\wedge$ 存在のホリゾンに住まう彼 $\vee$ という言葉に於ても見られる様に、特定の存在者に対して終始 negativ に対処しえない

で、神を人格的存在者として解釈してしまっていることを示している。ハイデガーのこの神理念は、彼の存在思惟の存在論的な方向とは明らかに矛盾している。即ち *ontisch* なるものに対して、すでに態度決定している。こうした解釈学的不徹底は、しかしながら、ハイデガーの神理念の正否としてよりも、むしろ、神解釈の性格に対する方法論的な曖昧さに由来しているといえる。換言すれば、神解釈の問題が、*ontologisch*、な面に限定してみる場合には不十分であって、*ontologisch-ontisch* な吟味を必要としていることを暗示している。このことを、「信仰の実存論的解釈」と関連づけてみると、特定の実存理念を *Positum* として持つ特定の実存様態を問題にする場合に、始めて、信仰の対象としての神が、解釈の対象として、実存論的な、信仰の構造分析の上で問題となりうると思われる。この点から、ハイデガーの神解釈を、一種の *ironischer Atheismus* とみた H.-H. Schrey の批評は当を得ており、ブルトマンのハイデガーに対する態度も、シュライと同じ方向をとっている。

## ニコラウス・クザーヌスにおける

## 非他者の概念

松 山 康 国

クザーヌスは、『緑柱石について』(De Beryllo) という著作の中で、次のように記している。「最大者と最小者とが、なお

二つであるかぎり、汝はなお決して、同時に最大にして最小なるものを通して見なかつたのである。そしてそのとき、まさに最大なるものは最大なるものではなく、最小なるものは、最小なるものではない」と。いま、ここに述べられた、「同時に最大にして最少なるもの」とは、いわゆる「反対の一致」(Coincidentia oppositorum) なる概念が指し示しているものであるが、かかる、絶対的に矛盾し相対立すると見えるもの合一こそ、神の本質を言い表わす、とされるのである。クザーヌスにおいて、この「反対の一致」なる概念は、さらに、「反対の一致の關」(causae coincidentiae) として、そのより深い意味に達しうるであろう。

さて、この關とは、光と闇との合一としての關、ということに規定することができよう。この、合一としての關の言いあはらす意味は、光と闇との対立においての關の示す意味とは、つながるものではあっても、なおそれを越えるものであることは、もちろんである。この場合、光は肯定神学の立場をあらわし、それに対しての關は、否定神学の立場を指す、と考えることは可能である。いま、さらに合一としての關の立場は、否定神学とは密接につながりをもちつつも、しかも肯定神学をも、否定神学をも越える立場として考えうるであろう。それは、「肯定において肯定しえず、否定において否定しえない」という立場にはかならない。かかる立場は、単に、一切の肯定と一切の否定とを越えるというにとどまらず、さらにまた、両者の一への結合をも超えているものである。

「神はあるかどうか」という問いに対しては、肯定神学の言表では、「神はある」と答えられるであろう。それはもとより、神の無制約的な存在性を示すものである。ついで否定神学の言表によれば、「神はない」と言われる。それは、言うまでもなく、神の表現しがたさを言いあらわした言葉であった。いま、この新たな、第三の立場からは、「神はあるのでもなく、ないのでもない」、また、「神はあって同時にない、というのではない」と答えられるであろう。それは、あることとないこととの両者の同時否定であり、その両者のいずれをも超えているのである。

かようにして、神は、有無の対立を超えるものであり、その両者の根源の源泉でありつつ、非有を有に入らしめ、有を非有に入らしめる全能者である、と言うことができよう。かかる、有無の対立を超える根源の源泉は、かつてディオニシウス・アレオパギタが、「神性」(θεοτης)として言い表わしたものであったが、いまやそれは、クザヌスにおいて、「非他者」(non aliud)という概念として、その真の意味を見出すであろう。

## 悪について

— 宗教哲学研究 —

仁戸田 六三郎

私は私の宗教哲学研究の課題の一つとして宗教における概念

態と人格態の問題を取り上げて来たのであるが、今回はこれを悪の問題について考察してみた。悪が概念態として考えられる場合と人格態として考えられる場合を取り上げて見ることにより両者の関係と対決を通じて宗教を哲学的に規定する可能性の当否を考慮しようと思った。

まず悪を概念態として明白に規定している例をあげるならばプロチノスが好例であると思われる。彼はエネアデス、一ノ八において次のように言っている。 *εἰ τις καὶ σίνεταί κανὼν οὐρα εἶναι, ταύτην ἀνεπιφέρει ὁ λόγος κανὼν εἶναι πρῶτον καὶ καθ'αὐτὸ κανὼν* これで知られるように悪は実態として考えられ、それ自身存在する根源的なものである。これはギリシヤの哲学のみならず宗教が実態的な発想法によって貫かれていることから必然的な帰結であると考えられる。

更に仮りに道元の正法眼蔵における仏性に関する立言の中に竹も熊も松も仏であるという言葉がある。勿論かかる命題を西歐的論理の把握の仕方では捕えることはできぬ。しかし或る仮りの前提が許されるならば非人格態の領域における発言であると思われる。乃ち比較的な意味における般若系統であって如来系統ではない。このような思惟方法によれば悪は一応善と実態的な断絶において存在する。現成という概念も要するにかかる在り方を何等かの意味において基体としていることを否定できない。而今も同断であろう。かかる現成も而今も衆生一般に均しく具現する可能性は端的には認められない。また同書における一切衆生悉有仏性<sup>ニ</sup>と読まれぬ<sup>ニ</sup>と読まれて

いることから知られるであろう。更に有時の章においては一層明らかである。(勿論これに対する反論や異論のあることは筆者も承知していることを附記しておく)

之れに対して人格態の領域においては衆生自体或いは実存自体を場とするが故に悪に対して実態概念的な性格を附与することはない。従って善と悪の本質的な対立は消去される必然性を持ち、善と悪の絶対的断絶はあり得ない。今仮りにアウグスチヌスにおいて之を見よう。in ista vero divisione irrationalis vitae nescio quam substantiam et naturam summi mali, quae non solum esset substantia, sed omnio via esset, et tamen abs te non esset……(Confessionum Lib. IV, Cap. XV) Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talen……(ibid. Lib V. Cap. X)

右の如く嘗ては悪は実態として考えていたことを告白し之れに対して人格態としての場に転遷せしめていた。即ち悪は悪自体としての本質を有せず、それ自体存在しないことを示している。即ち彼によれば悪は善の欠陥にすぎぬということなる。

quia non noveram malum non esse nisi privationem boni. (ibid. Lib. III Cap. VIII) かくの如く悪を善の欠陥として本来的な性質と存在を附与しなかつたことは要するに啓示宗教における神愛と救済が存在し、そこに人間実存を位置づけているからである。かかる場合は悪は必然的に人格態の領域において考えられていることを示すのが筆者の一つの意図である。次に仏教に眼を転じるならば、上述の様相は端的に親鸞において現

われていると思われる。親鸞は単に如来系統のみであると断ずることはできないことは言を俟たない次第であるが、如来系が強烈であることは否定できないであろう。この系統における彼の悪人王機説はアウグスチヌスの原罪説と並んで悪を実態視しているようにも思われるかもしれないが、それは却って悪を人格態に包摂して如来系に移す前提であろう。称名即得罪消除(顕淨土真実行文類二)ということは弥陀の本願という人格態の世界を場として可能なのである。宗教が倫理と相異なる点の一つはここにもあるが、悪の消去を恩寵或いは本願に帰するところに人格態がある。詳細は他日に譲る。

### ドイツ観念論における神の問題

大 峯 頭

ドイツ観念論の基本性格は、認識とか知とかいわれるものが「絶対的なもの」(das Absolute)と結びつく地点を追求したところにあると考えられるが、このような絶対的認識(絶対者の認識)の場面にあらわれてくる「絶対者」は、「主観・客観」(Subject-Object)という表現で呼ばれている。そうしてそこでの認識は、認識主観そのものが絶対者の内に入ってしまふことによつて、結局絶対者の自己認識という形をとる。それは、認識というものに本質的な、主観と客観との対立を乗り越えようとする一つの試みであり、初期フイヒテ、シェリング、ヘー

ゲルなどの思想は、いずれもこのような問題意識に立脚している。しかるに、後期のフイヒテだけは、この「主観・客観」という立場そのものの基礎を、もう一度問題にしているようにおもわれる。つまり、絶対者を「主観・客観」と考えるのではなく、「主観・客観」自身の根拠と考へ、「主観・客観」はかかる絶対者の現象 *(Dasein, Bild)* である、と見るとき見地が出ている。フイヒテは、この考へを特にシェリングの同一哲学との対決という形で出しているので、ここではこの両者の相違の骨組みと思われる点だけをとり上げたい。

シェリングは同一哲学において、初期フイヒテが「自我」の形式とした「主観・客観」を全宇宙の、従って「絶対者」の形式にまで拡張した。「絶対者」としてのかかる「主観・客観」は、主観と客観との全き「無差別」(Indifferenz)ともいわれているが、要するにそれは、初期の知識学が到達出来なかつた絶対的認識の実現を意図したものである。そこでは、フイヒテの立場では未だ残存した対立、すなわち、「絶対者」とこれを知る立場との対立が最終的に克服され得る、と考えられたのである。しかしながら、そういう最後の統一が、「主観・客観」という形で考えられているところに、実は問題がのこされている。後期フイヒテはこの問題に向うのである。

問題の焦点は、主観と客観との対立がシェリングの立場においては、一切の対立を超えた筈の「絶対者」と、これを捉えこれについて語るシェリング自身の知との対立という仕方で見られる、というところにある。これは、シェリングが初期のフイ

ヒテに帰せしめた事態であったが、しかもシェリング自身、それから自由ではないのである。「無差別」という対立を絶した「絶対者」が、自分の前に自分と別なものととして、表象的に眺められているのである。

これは、「主観・客観」が「知」の客体という性格を未だ持つていることであると共に、そういう客体化としての「知」の立場からの帰結が徹底的に追跡されていないことでもある。「絶対者」が何故客体的に捉えられているかといえば、それは「絶対者」が「知」という次元で「知」に対して現われて来るとされているからである。それは原理上、知られるものなのである。何らかの意味で知られるものである限り、「無差別」も一つの客体になり、それ故、知るものと対立して来る。そうして事態がこのようになるのは、結局、「知る」ということがそのこと自身だけで考えられ、「知る」ということが本当は知られざるもの、知らぬもの (*Nachwissen*) をその可能性にして成り立つ、という風には考えられていないからである。しかるに後期のフイヒテは、そういう「非知」または「超知」としての「絶対者」を「知る」ということ自身の根拠に開いている。それ故フイヒテにおいては、絶対的認識(主観と客観との統一)は、知の直接的肯定としてではなく、自己否定として成り立つとされるのである。そこには、ドイツ観念論に共通の先知主義の見地が徹底された結果、普通神秘主義と呼ばれる立場に結びついてゆく或る固な道がたどられ得るようにおもわれる。



## 神秘主義に於ける自然

上 田 閑 照

近刊の『宗教研究』に掲載の予定

## パウロ・テイリツヒに於ける

## 愛と正義

米 沢 紀

キリスト教倫理に於ける重大な問題は愛と正義の關係の問題である。エミールブルンナーはその著「正義」に於てこの問題を提起した。しかしブルンナーはこの二つの關係づけを考ふるに當つて愛は人格倫理の基礎理念で正義は社会倫理の基礎理念であるとした。即ち人格的世界は（我・汝）の世界であり、制度的社会的世界は非人称的（我・それ）の世界であるとした。このように原理的に愛と正義は區別されている故に二つの關係づけは充分なものとならなかつたが、この問題の解決を一層前進させたのはラインホルド・ニーバーとパウロ・テイリツヒであると言われるが、ここではテイリツヒのこの問題に対する解決について主としてその著「愛・力・正義」について考えたいと思ふ。

テイリツヒによればすべて存在するものは存在するだけで愛の性質に参与している。なぜならすべて存在するものが参与している「存在そのもの」は愛に他ならないからである。しかし愛は分離を前提している。他者の存在しない所に愛も存在しない。愛は分離しているものの再結合に他ならないからである。しかし全然異質的なものは結合することが出来ない。それ故もともとそれに属していたものが今は分離して再結合を願うのが愛である。このようにテイリツヒにとつて愛は全く存在論的であり、その情動的要素は再結合を予想することによって生ずる脱目的状態に他ならないとする。このように愛を理解することにより、愛のいろいろなタイプ、即ち欲望（エビスマ）、エロース、フィリアとアガペーの愛の間にも、分離したものへの再結合の欲求という共通の要素を認め、対立的に考えず、連続と非連続の弁証法的統一においてみる。

更に愛と正義については正義とは愛がそれを通して自己を実現する形式と考え、又愛は存在の能力が自己を実現するに當つて従わなければならない正義の基礎原理であるとする。

更に愛が具体的状況に對して適切である為には派生的原理として適切性、平等、人格、共同の四つの原理を媒介とするが、更に正義が自己を実現する次元に從つて固有的義、供与的義、創造的義を考えている。

愛と正義は存在の本質的構造に即して言えば一致すべきものであるが、実存の疎外の状況に於ては不十分でしばしば矛盾相克さえする。完全な一致は神においてのみ可能である。キリス

トの十字架は人間の実存の疎外に参与することにより正義を維持しようとする神の愛を表現している。教会はキリストに現わされた愛と正義の完全な一致にきそづけられているがしかし教会も神の国ではない。愛と正義の完全な一致は歴史と実存のあなたに待望される終末論的事柄となる。

このようにテイリツヒは愛と正義の関係を終末論的存在論、又は存在論的終末論にきそづけることにより、単なる情緒的範疇や、社会的範疇としないで存在論的きそづけにより、却って普遍性と規範性をあたえるものにしたと見てよいと思う。

テイリツヒは人間の倫理的存在はその根底を存在の基礎構造にもつとし、倫理学を存在論的にきそづけ、社会倫理の問題にも存在論的きそづけをあたえているのである。

## 信仰と同時性

—ルターとキルケゴール—

小野 蓮 明

周知の如く、ルターがスコラ学に反対して罪を主意的に規定し、鋭い弁証力と深い神秘主義の内面性にと輔けられつつ而も自らを救済への唯一の途として主張する所謂透徹した「信仰のみ」(sola fide)の立場を高揚したのに対して、キルケゴールも罪を無知や感性的なものに基礎づけて規定せんとする思弁哲学に烈しく対立して、罪とは人間それ自身が不真理であり而もそ

れが人間自身の責任であるという事、即ち原罪であると同時に罪責であるとし、それは唯キリストとの内的宗教的同時に於てのみ赦され、不真理に在る人間が真理獲得の条件を与えられ全く新しい人間へと再生されるとなす。「キリストとの同時性」(Gleichzeitigkeit mit Christo)とは歴史的にしても非歴史的女人格との同時性即ち逆説との同時性であり、従ってそれは信仰の制約、否信仰それ自体である。蓋し信仰義認説と同時性の思想に於ける自己生成の可能的根拠は、偏にキリストが我々と同時的になり給うたという原本的事実にある。信仰による義或は同時性とは、一切の自己的營為の放棄と而もその自己否定が神の義の自覚に伴って新しい自己形成となる事、別言すれば人が神を真実に義となし神の全体を受取る時、一切の自己的營為を否定されて其処に神と共なる真実の自己を現わすという事である。自己を絶対的に否定する神の意志、その否定を通して自己を自己たらしめる神の意志への絶対的な信に於ては、「我らのためのキリスト」が同時に「我らのうちのキリスト」の神秘となるという事に依って生き、此処に有限性や罪の意識に制約された信仰の立場と結びついた信仰神秘主義 (Glaubensmystik) が成立つ。然しそれは冥想的な無時間的な unio mystica ではなく、何処までもキリストの歴史的事実に基礎づけられた *communio mystica* であり、終末論的神秘主義乃至は歴史神秘主義と呼ぶべきものである。

然し翻って思うに、キルケゴールの思想はルターのそのの全くの追隨とは言い得ない。彼はルターを我らの巨匠と尊称しな

がらも、自ら次第にルターとの相違を意識し遂に意味深き実存の信仰のカテゴリーを顕揚する。成程ルター所説の信仰による義は、人間は絶対的な意味で絶望であるが故に信仰は絶対的の類であるという逆説的關係を明らかにし、「義であると同時に罪人」(simul iustus et peccator) と言う有名な標語に依つて信仰の実存的弁証法的性格を抉出したのである、然しそれにも拘らず本質的には人を業と義へと強制し斯くして絶望せしめる所のあの律法に対して神の愛を優越せしめ、以て信仰の根本的受動性を自らの立場としたのである。否定的本質としての隠された神 (Deus absconditus) を説く場合も、所詮その神は一切の中に一切を生ぜしめるものなるが故に、その否定の下に又否定の上に深い隠された神をしてその意志が知られる啓示の神たらしめる所を頂点となすのであって、斯かる活動こそ彼の「受動」(passio) である。信仰は自己の業ではなく神の行為に対する受容性であるが故に、信仰は神に動機する純粹な行為となり得、善き業は信仰からおのずから生ずるとも又信仰は一切をなす (Fides facit omnia) とも言われるのである。斯くて「信仰なき業は無である」と主張するルターは、反面「業なき信仰は死せるものである」(「ヤコブ書」と言う命題の有つ當為的性格を貶視する事となる。

然るに客観的真理よりも主体的真理を追求したキルケゴールに於ては、如何に生くべきかと言う倫理の問題が起点であったが故に、救主 (Erlöser) としてのキリストと同時に躓きの可能

性や厳格なる追従 (Nachfolge) を要求する模範 (Vorbild) としてのキリストを強調する。同時性とは Erlöser たると同時に Vorbild としてのキリストとの同時性であつて、此処に真理に殉じたイエスの実存的生そのものの忠実な追従者としての倫理の実践が重要な意味を持つ。神の愛は顧みる措かない程容易なものではなく、キリストはルターの場合より徹底して逆説的にして実存的な弁証法的存在である。凡そ宗教と倫理の信仰に於ける統一は両者の不断的二元的分裂を媒介する統一であるが、キルケゴールの場合、倫理は罪の現実性の徹底的認識と共に全く壊滅するが、然しそれは内在性を超えた信仰に依つてその破綻の絶対性の故に却つて宗教的実践行として再び「受取り直され」、以て超倫理即倫理なる高次の倫理を定立する。眞実なる存在は、信仰に於て在ると共にそれに相應しく全く断乎たる仕方で実存する事即ち自らを未だ在らざる非存在として死—復活的転換を進んで自らに容認する所の忍の自己否定を媒介として存立するものでなければならぬ。信仰から行為へと共に行為から信仰へという両者の關係は、交互的媒介の關係に統一せられ相互循環的に動的緊張の統一を保つ、そして斯かる転換統一の枢軸となること他ならぬ実存の自覚である。若し存在に對する絶対的否定的關係を當為と呼ぶなら、ein werd under Christ と言う理念は當為を通して見られた存在の目的を意味する。然しその時、當為は未だなきものへの志向としての単なる「あるべき」ではなく、何故ならかの否定關係に於て絶対は存在へ突入しているが故に、「べき」は現に「ある」所の

「べき」であり、「ある」はあるべきであった「べき」である。其処では存在と当為は一つであり、愛の倫理が存在的当為の倫理として徹底的でありながら、他面当為的存在の倫理として高次の倫理であるという意味を持つ。キルケゴール所説の「反復」の内容性は、此様な主体的行為に於ける絶対の現成過程を自覚していく構造にある。

以上のような両者の信仰の有つ内容の相違は、嘗に福音の見方の相違というだけでなく、実に両者の宗教的内面性乃至は真の内面的信仰に生きる生き方のそれに基すくものと思われる。

## フォイエルバッハの人間理解とその問題

須田秀幸

フォイエルバッハの宗教論がヘーゲル哲学のアンチテーゼとして出発したことは既に論をまたない。その論旨を要約すれば①思惟は常に思惟者の思惟であり特定の現実の人間の活動であること、②現実の人間は抽象的精神本質ではなく具体的感性的本質であること、③人間は孤立した自我ではなく *Mimensch* としての *Du* との *Gemeinschaft* の中でのみ生き出し思惟すること、の三点につきると思われる。つまりヘーゲルの思弁的觀念論を思想の疎外 (*Entäußerung*)—但しこの場合 *Entfremdung* は用いられない—と見做しその顛倒を出发点とする。この循環

論克服の原理が宗教現象に当嵌む時、「神学の秘密は人間学 (*Anthropologie*) である」となれ、主体 (*Subjekt*) たる人間が属性 (*Prädikat*) として把握せらるべきことが指摘される。人間の生存 (*Existenz*) を保証するものがひとり *Prädikat* の有する *Realität* であるとすればそこに宗教現象の疎外が明確化される。マルクスとは対照的に彼はこれを悟性と心情の両面から把握しようとする。宗教の本質は主に前者に、信仰の本質は後者に属する事象である。Vgl. *Schleiermacher*、主体たるべき人間の *Prädikat* が現実には叶わぬ彼岸的奇蹟、不死、摂理の信仰に結びつき人間存在の望ましい姿としての願望からそうであるという確信へと高められたものが神であるとする。それは主客顛倒せられた人間想像力の産物であり、信仰においては人間は *außer sich über sich* ではなく *in sich* の形をとりこれが不寛容に結びつく。かかる基礎論に立脚する彼の宗教論において特に「愛」と「死」についてみると、愛は神を規定しその神性を疎外したものであり神性を超越した真理として把握される。但し愛の前提として *Du* を要するが従来の觀念論においては *Ich-Logik* に陥つてゐるのに対し、彼にあっては *Du-Logik* である。Vgl. *Ehrenberg*、*Miteinanderssein* に酷似しながら Vgl. *Heidegger*、*Ich-Gott* への高まりはなく Vgl. *Buber*、逆に生物学的 *Du* と、又 *Ich* も *egoistisch* なものへと変形される。神を *Selbstliebe* と見る点にその極論が示されている。「死」においては、不死を *Erwachsen* と見做しかかるものによって止揚されるものは存在の無内容を、意味の

なまであり、偶然性であるとして捨棄され個々人にまつわる死を直視し、死を Nietzsche にかかわる苦痛とし、死を目前にし立向う人間心情を問題とするがここにおいても所謂本源的時間性における現存在分析ではなく、通俗的時間において苦痛の反定立たる生の Werden に望みを託し個人の集合体としての人類の不滅の信仰に置換される。従って実存論的歴史性は期待され得ない。Vgl. Bultmann。実存哲学的端緒を持ちながら彼は常にその徹底が果されなかったことが看取出来るが Vgl. Nübling。その原因として死を主体の意識として究明せず、人間を人間との結合としての存在様態を先行させた点にあると考えられるし、更に疎外されぬ人間の存在追求が主題であったためとも解せる。但しこのことは宗教現象から還元されたことであり、寧ろ宗教を近代世界の内部で「人間性」という新たな時代精神の下で擁護することに通ずる。畢竟彼の宗教否定は宗教そのものにかかわっているのではなく、当時の神学若しくは宗教解釈の迷妄からの解放にあったと見るべきで、依然プロテスタンティズムの線上にあったと言える。Vgl. Löwith。この秘密の一端は彼のいう Anthropotheismus の語の中に隠されていよう。彼の思想には既に実存哲学的要素とマルクス主義的要素との相剋が見られる。人類不滅への現実的歴史性、生産的諸関係では律し切れぬ宗教心情の独自の領域、更には自然に基づく人間関係を看破している。たとえサルトルほどのダイナミズムはないとしても、かかる点で尚且つ顧みるべき示唆を残していると考えられるのである。

バートランド・ラッセルの宗教論

—ヨーロッパにおける科学的反キリスト教論の性格—

住 田 良 仁

ラッセルの反キリスト教論は、神と不死性に関する論理的反論と、キリストの性格と教会組織に関する道德的反論とに大別できる。

神の存在証明のうち、例えば、自然法による証明については、それが自然法と人間法との間の混乱から生じたものとして、それを拒み、意図からの証明については、生物の自然への適応というダーウイニズムに拠って、それを斥ける。不死性に関しては、心的連続性 the mental continuity を脳の構造と関連する習慣と記憶との問題とし、脳が消滅すれば精神も消滅するとの見做される故に、靈魂の不滅はあり得せうもないという。畢竟、哲学は、これら宗教的ドグマの真理性を証明することも反証することもできないのである。

キリストの性格に対するラッセルの不信は、キリストが地獄における永却の罰を信じ説いたこと、また彼の説教に耳を傾けなかったものを呪ったことに対して向けられる。ここから彼は、キリストの性格には残酷さと不寛容さがあると結論し、

このことが、後世、幾世代にもわたる拷問を世の中に招いたという。教会に関しては、それが権力を獲得して以来現在に至るまで、絶えず道徳的進歩に反対しつづけてきた故に、道徳的進歩の敵であると非難する。ラッセルによれば、「良き生活の原理」は、残酷さに代る愛であり、神や不死性への信仰に代る科学的知識である。

## 二

さて、これら二とおりの議論は、それらの前提となっている世界観において、相違している。論理的反論において、「人間は自然の一部である」(「私の信念」) ことから出発したラッセルは、道徳的反論において、「物理的自然はできる限り人間の目的に奉仕させるつもりで研究するべきである」(「何故私はクリスチャンでないか」) と、人間を自然に対置することから出発する。先の議論では、世界は出来事 *events* から成る集合体であること、そこでは人間存在は成る一連の出来事の束につけられた便宜的名称とされることを前提とした彼は、後の議論では、自然に対する独自の存在としての人間を想定する。

F・ペイコンは「支配するべき自然は先ず服従されねばならぬ」(「ノヴム・オルガヌムⅢ」) といったが、キリスト教では神と人間と自然とが対置され、神の超自然法に従う人間は自然を征服すべきものである。そしてラッセルは「知性によって自然を征服せよ」(「何故私は……」) という。ラッセルのいう「自由」とは、人間が自分自身の中にもっている自然(人間性)を「自己制御」することであり、またそれによって得た状態であ

る。かかる論理はキリスト教的である。

しかし地面において、ラッセルは人間を自然の一部と見做すことによって、非キリスト教的である。一般に受けとられているラッセルは、この点におけるラッセルである。ところで、この相反する論理が、ラッセルのうちでどのように繋がっているのか。思うに、特別な存在としての人間を拒否する科学的世界への彼の信念は、欲望の渦巻く人間世界の軋碌に対処する力の源泉となっているのである。彼が狂信に対する「科学的誠実さ」や「利害をこえた真理の追求」こそが哲学者の義務であるというとき、彼は、先ず人間の欲望の関わりぬ場を確保し、そこから欲望の世界へ向って発言するのである。かかる方法は合理的である。彼は「愛も知識も共に必要であるが、愛は或る意味でもっと基本的である」(「私の信念」) という。したがって彼の出発点は「愛」という非合理的なものである。この点において、彼はキリスト教的である。更に、地上の国に対する神の国、人間の世界に対する科学的世界の設定において、心理的にはキリスト教徒とラッセルは一致する。ラッセルの真理への信念は、キリスト教徒の神への信仰に該当する。ラッセルのキリスト教攻撃の論理的心理的根拠は、実は、当の攻撃対象から少くとも一部は与えられているのである。

純粹經驗と宗教

—西田哲学とW・ジェイムズ—

高木 きよ子

西田博士は、「純粹經驗」をその哲学の出発点として、この考え方は、ジェイムズと同じく、人間の經驗を、主観と客観に分析する前の状態でとらえることにある。これによると、人間のすべての精神現象は、まず純粹經驗としてあらわれるが、通例、人はこれを知情意の作用を通して分析した上で、經驗としてとりあつかっているのである。

この「純粹經驗」を根底にして、西田博士は宗教を考える。博士は、宗教を神と人との関係としてあつかい、神を實在の根底にある精神的原理としている。神は無限なる實在の統一力であり、真の實在である人間の純粹經驗の背後にあって、これを統一し、これを動かす精神的力として、人間の上に平安、よろこびというような宗教的感情をもたらすものである。宗教は、このように、純粹經驗の境地において、これを通して把握される。純粹經驗を中心とする西田哲学は、そのまま、宗教的世界観をあらわすものといえよう。

このような宗教的世界観は、後期の西田哲学においては「純粹經驗」に代わる「行為的直観」によって説明されている。これは、人間の行為を直観によってのみ自覚されるものとし、自

己という主体の原理を絶対無をあらわすものとしてとらえる。ここに、自己と絶対無との究極的なかかわりとして、絶対矛盾的自己同一の論理が展開するのである。

絶対矛盾的自己同一による宗教の問題は、純粹經驗における實在の精神的統一としての神よりも、むしろ、自己と対決する自己という点にしばってくる。これは自己に對する他者としての神の概念を、自己に對する自己としての宗教のありかたにおしすすめている。真の宗教信仰は、人間が自己の存在について自ら問うとき、はじめて意識されるものであり、その過程は自己矛盾の意識とその超克、すなわち、絶対無に對する自己の絶対否定によって自己をこえた永遠の死を意識するところにはじまるのである。これは、絶対矛盾的自己同一による宗教的世界観である。

西田博士の以上のような思想は、ジェイムズの宗教思想と比較してみた場合、いささかの相違をもっている。その中心点は、東洋の立場における宗教の理解を、西洋の思维方法によっておこなったという点にあるといえよう。この点は、一方では、西田哲学における純粹經驗と宗教との関係に一つの問題を提起している。それは、純粹經驗という状態のありかたにかかわるものである。主観と客観の未分化の状態である純粹經驗によって考えうる宗教的世界は、主客がまだ分れないという状態であるよりも、むしろ、一度分れた主観と客観とがふたたび合一した状態といえるのではないか、芸術家が作品製作に没頭している時とか、高度の技術におけるユツの会得という状態は、

実在そのままの純粹經驗をこえて、經驗の円熟した上での状態といえよう。宗教の究極的境地は、このような状態におけるものであると思われる。後期の西田哲学は、この点に恐らく問題を向けながら解決は起こっていないように思われる。

ジェイムズの場合は、宗教という考え方の枠が西洋的思惟の範囲内にあったがために、純粹經驗の世界と宗教的境地とむすびつかず、一方、西田博士の場合は、純粹經驗という考え方の限界ゆえに、そこに又、究極的宗教的境地がこの觀念によつては理解しつくされなかつたように思う。

## 自然法爾の比較思想論究を通じて

玉 城 康 四 郎

自然法爾は、親鸞の晩年の思想であり、かれの思想全体のなかでは、独自のものを示している。しかし仏教思想の全体の流れから見れば、必ずしも独自のものではない。すでに中国では天台のなかに、この觀念が芽生えており、華嚴になると、天台よりはもっと明瞭な形で、法藏の体系のなかに論述されている。さらに日本仏教では、密教思想が有力な一つの流れになっており、その基本的立場には、法爾の觀念が含まれている。したがつて法爾は、中国から日本へかけての大乗展開の意識の底に、次第に強烈な底流となつていくことが知られる。しかし親鸞の自然法爾は、こうした仏教思想の流れのなかにあつて、宗

教的に実践的に、明白な態度を決定している点で、際立った見解であるといふことができる。しかもそれは、法爾思想の一つの終結であるといふことができる。したがつて、親鸞の自然法爾を仏教思想的に解明するためには、このような思想史の流れのなかで、その意味を特徴づけることが必要である。これは自然法爾理解のための一つの観点であり、また比較思想論の問題にもつながってくる。

しかしここに指摘したいのは、同じ思想系統のなかの比較ではなく、ちがつた系統のなかでこれに類する、同じ問題意識の見解が起こっていることである。たとえば、ハイデガーの「存在と時間」の後半で展開している *Bewendlassen*、またハイデガーの実存的立場につながっているとこの深層心理学者フロムの *letting things be*、さらに、インド思想の近代的発展として注目されているオーロピンドの *tatāstu* (let it be so) の思想などがそうである。ここでは、オーロピンドと親鸞との比較に限つて考察を進めてみよう。自然法爾と *tatāstu* との間には、つぎのような五つの類似点が挙げられる。第一に、親鸞の無上仏は、色もなく形もなく、心も及ばず、ことばも絶えている。オーロピンドの絶対者も、無時間的永遠性、無性質、静止態、未顕現である。第二に、そのような絶対者が、両者とも、かえつてわれわれの主体性を中心になつていく。すなわち、親鸞では、信心は仏性であり、仏性は法性、法性は法身であり、オーロピンドでは、自覚のなかの究極的精神、あるいは意識そのものが絶対者である。いいかえれば信心や意識そのものとい



うごとき、主体性が主張される。第三に、親鸞では、形もなき色もなき法身から、尽十方無礙光如来の報身が現われており、オーロピンドでも、無性質の非人格的なブラフマンから、有性質の人格的なブラフマンがでている。第四に、親鸞では、自然法爾をさえぎるものは、行者のはからいであり、オーロピンドでは、*tathatu* をはばむものは、心による限定である。第五に、最後に、以上のように考察してみると、親鸞では、法身より自己の全体がそうならしめられており、オーロピンドでも同じように、絶対者よりそうならしめられている。つぎに両者の相違点に注目してみると、第一に、これは仏教とインド思想の比較になるが、親鸞では法身は創造者ではないが、オーロピンドの絶対者は創造者である。第二には、第一の根本立場の相違にもとづいて、自然法爾は、何がどのようにしからしめられているかという、行者の計らいを捨てて善悪の観念を離れることが如来の誓いに従うことであり、したがって形なき無上仏になることである。いいかえれば、内在的世界から超越的世界へ、さらに無そのものへ遡ることが、無そのものとしての法身から、そうならしめられているということである。これに対してオーロピンドの場合は、無そのものへ向かうという方向に止まるのではなく、無そのものに触れるときに、反って絶対者の運動態、時間性、いいかえれば、絶対者の世界形成を認知することができるといえる。以上のような両者の見解に対して、われわれは、東洋思想の世界観の底流から、批判をなしていきたいと思う。

## 信心と安らぎ

田 辺 正 英

宗教的実存とは、何らかの意味で、自己の実存を捨て、否定的に、超越的なものと出会い (*Begegnen*)、その事実や体験を通して、肯定的に、新しい安らぎを得ることを意味するともいえよう。その意味でハイデッガーの現存在分析にみられる実存論的 (*existential*) な性格からは、形而上学的な存在論的な (*ontologisch*) 無 (*Nichts*) が現成したとしても、実存的な (*existenziell*) しかも存在的な (*ontisch*) 信仰理解 (*Glaubensverstehen*) に達し得ないともいえるのである。このような批判そのものが誤りであることを指摘する立場も少くないが、そのハイデッガーの実存の中にある汝の欠如 (*Dasjenige*)、そのものはその実存論的存在論的な現存在分析そのものの中に胚胎しているとの観点も少くないのである。(M. Buber, N. Berdyaev, H. Kuhn, O. F. Bollnow 等はこのような批判をハイデッガーに対してとっている) 従って信仰の立場における宗教的実存は、実存的に超越的なものとの出会いにおいて、自己の罪障性そのものを止揚するのではなくて、二重構造的に、超えさせられながら、同時に、意識的体験的にそれを確認するといふ立場に出るといってよい。従って宗教的安らぎは、単なる超越や止揚においてのみ在るものではなくて、むしろ現実に超え

得ないことの確認の上に成立した罪障が、絶対的超越的なもの力によって超えさせられることへの感謝と、喜悦を含むところの安心と考えられる。それは煩惱の水が菩提の水となり、罪障が転じて功德となることではあるが、いわゆる「即」の論理ではなくして、親鸞の立場から、いえば、「転」の論理ともいうべきものである。従って「信心」といわれる立場においては、実存の絶対的なものとの出合いにおいても、罪障の意識は、その出合いを契機として消滅するのではなくて、却って、明らかにされるという構造をもち、その意味で、「救い」の実存的構造もまた二重になるというべきである。すなわち、救われえないものが、救われ、救われていながらも、なお罪障をはなれないという自覚と確認の中にあるのである。「義とされた罪人」(simul iustus et peccator)というルターの立場はこれに近いものを含んでいる。親鸞が、「二種深信(機と法の)の立場を、決定的なものとし、「正定聚位の住人」と「地獄必定の凡夫」を同じものとして受け取っているのは、決して罪障の自覚の不徹底を示すものではなくて、却ってその徹底としての「救い」の構造が、それ以外にありえないことを示したものである。

宗教の実存においては、「出合い」においても、罪は消滅するのではなく、益々顕わなものとなって自覚される。しかしその罪は、宗教の実存そのものには、絶対的に超ええないことが益々確認され、自覚されるにもかかわらず、絶対的なもの光と慈悲によってのみ超えられることの確認においてのみ、罪障

は自己の「煩い」をはなれるものとなりうるのである。そこにある「安らかさ」は、いわゆる安全感(Sicherheit)とは異って、安らぎ(Geborgenheit)というべきものである。

キルケゴールやK・バルトの中で捉えられている神と人間との質的断絶も、罪障的な存在として人間存在や実存を明らかにするものではあるが、逆に和解や「救い」における安らぎの面は余り強調されない面をもつ。いわゆる否定面を中心として、肯定的な宗教的信仰の立場は余り表面には現れていない。親鸞において絶えず、「悲しい哉」の面から罪障性を、「慶ばしい哉」の面から、「救い」における「安らぎ」を捉えられ、それを裏つけるものとしての絶対的なものの真実を、「誠なる哉」として表白された。

宗教の実存の問題として、ハイデッガー的な視点からだけではなく、O・E・ボルノーのような実存における「安らぎ」の面からの解明なくしては、いかに「存在の声」や「聴従」を強調しても、なお否定的な無からの脱出は避けられないと考えられるのである。もちろんボルノーにおいては、宗教的な絶対的なものは余り考えられていないのであるが、家(Haus)や「空間」(Raum)を通して実存の肯定面は少なからず考えられているからである。

マルセルの△信仰▽と  
その基本的問題

高 橋 涉

宗教ないし信仰なるものの一般の解明を試みようとする方向を措く時にマルセルの△信仰▽にはどのような基本的問題性が言われ得るかをみるのが課題である。マルセルは信仰体験の分析的叙述を主題とし、自己への内省的分析にもとづく人間の現実の追究と、更にその人間理解を根底とした時代境位への強い批判を論述する。そしてその際の反省的叙述の立場は彼の思索を△進展▽ではなく△顕現化▽*explicitation*としてみられるべきものとなし、或は体系への不信となつて主著が日記の形のまま出版された事態を説明するのだが、更には彼の信仰についての分析対象が直接的には彼が体験した限りでの信仰でしかないことを結果的には意味するものとなる。

マルセルはハイネマンの言うように一九五〇年頃から自己に對する実存主義という呼称を避けてむしろキリスト教的（或はネオ）ソクラテイズムとするが、そのカトリックという点では権威主義的な傾向への不信やいわゆるキリストの出来事等への消極的な態度を示し、トロワフォンテーヌの指摘もあるがその立場がオーソドックスには副わないことを自らも認めている。しかし上にもみたようにマルセルには無条件的な神の存在の肯

定とそれに呼応すべき人間の信仰への方向があり、それと共に信仰にあることがいかにかにして本来的とされるかをむしろ経験の域において指示しようとする方向が措定される。そしてこの信仰解明は不安ないし絶望とそれに対する希望という図式であつづけられるものである。

極めて端的には不安ないし絶望の否定としての希望、また信仰における希望ということである。マルセルにおいても人間の存在境位はいわば普遍的所与としての時間性と主体のもつ他在者との認識的な場面という二つの相において把握され、不安等は本原的にはこの時間性即ち人間の存在可能性に根拠をもつものとされる。但し人間の存在性としての單なる時間性はそのままでは何ら△不安▽でもなく、それが他在者との関係性としての△所有▽を経ることによつてはじめて△不安▽ともなり得るのであり、ここからして不安等の否定は△所有▽を越えることとされるのだが、しかもこの所有の否定は時間性の廢絶ではあり得ずただ△所有▽としての多極性の定立をなす認識主観を△存在▽へと開きかけることに措かれる。詳論を省くがマルセルの信仰理解はこのようにいわゆる△宗教的適応▽の存立の構造的解明の一つとしてあつづけられ得るものである。従つてここにはさきの研究方向への示唆する面をみるのだが、同時にまたマルセルの△信仰▽にはその体験分析についての不足が指摘されることになる。

即ち、実存的立場一般にも共通することでありマルセルについては上にもふれたのだが、基礎的には主体の意識に映つた限

りでの現象を主体的反省によって分析敘述するという方法に依拠する意識ないしは体験の把握の不十全さである。仮に人間の現実が究極的には主体的意識でしかあり得ないとしてもその意識がいわゆる「状況」をなす「事実的なもの」の「連関の場」においてのみ現成する限り、単なる主体的反省によってしては意識の存立や推移等への追究が十全にはなされ得ないからである。このような「体験」を含めた謂での意識と事実性との連関は、フロンの幼児期の研究にも関わる身体的、心理的、精神身体的な方向、或はデュルケムの意味での社会とのこと、更に制度的なものや自然環境等との問題というおよそ三つの方向に分けて扱われよう。その際にはこれら事実的なもの全ての相互的複合である歴史的現実に対しての、夫々の視点にもとづく学的抽象に附帯しがちな謬見に注意されるべきと共に、實在的立場とは逆の意識を外在物にのみ依拠せしめようとする傾向もまた斥けられるべきであろう。

マルセルの「信仰」には他の研究からの「超個人的な力の体験」という面での問題もあるがここでは如上の分析方法と対象に関する基礎的なことにとどめるものとする。

## 死の問題

—その実存論的究明—

鈴木康治

『宗教研究』の別の号に論文として掲載の予定。(編集部)

## 宗教と言語分析

田丸徳善

『宗教研究』の別の号に論文として掲載の予定。(編集部)

## キルケゴールに於けるキリスト教理解について

渡部光男

『宗教研究』の別の号に論文として掲載の予定。(編集部)

## 第四部会

### 浄土教研究における念仏行の理解

土 屋 光 道

法然滅後の異流分派の中心は念仏をめぐる安心と起行との問題である。その実践行としての念仏の位置づけについては各浄土教宗門教学が古くから心を砕いて来たが、現代の浄土教思想史研究においても、未だその理解が充分でない。

注目すべきことは、法然および親鸞が異常な熱意をもって念仏口称の実践を、自らにも課し他人にも勧めたことである。法然は日課七万遍を課し、「一向に唱え」「無間に修し」、「この世を過ぎさんには、念仏を申されるように過す」ことを勧奨し、親鸞も信の一念で救われるとする一念義の思想に立ちながら「信心ありとも、名号を唱へざらんは詮なく候」と「ねてもさめてもへだてなく」念仏を申することを強調したのである。

今日、浄土教研究の思想史家の中に、法然の多念相読という行的性格を、前代からの滅罪生善の念仏の継承であり、御利益招来 臨終奇瑞の待望という呪術的性格を未だ脱却できぬものとし、親鸞についても、理論的には一念義の「信心決定しぬる

にはあながち称念を要とせ」ざる立場に近づきながら、遂に伝統的な口称相読を放棄し得なかつた点を思想的限界欠陥なりと断ずる見解さえ現われ、行としての念仏を低く或は否定的に評価するむきがある。

しかし、念仏を中核とする浄土教研究にあたっては、念仏の担っている三つの面、即ち、思想、修行、体験の機能的相互連関が充分に解明されなければならぬと考える。現代の思想史研究の焦点はすでに整理組織された念仏の思想面に集中し、その理論的系譜や内容にとどこおって、その思想の形成過程における念仏の修行、体験への顧慮に欠ける慣みがある。

先ず第一に、宗教研究において、その究極は思想そのものでなく、それを生み出した人格の把握解明にある。芸術や学問にあつては、その研究対象は、芸術作品であり学説それ自体であつて、その製作者、提唱者それ自体は二義的位置しかもたない。それに比べ宗教の場合は、表現された思想教理そのものでなく、それを生み出した宗教者の人間、人格が問題なのである。外に表現された教理は第二義的であり、その人格の内部に働く宗教信仰や宗教意識が根源的なものとして問われる。従つて、宗教思想史家は外に固定化した思想教理に止まらず、それを生み出した宗教者の人格に立向わねばならぬ。そこに当然、その信仰、宗教意識の形成に密接不可分な宗教体験と修行のダイナミックな理解が必要である。

第二に、いかなる独創的思想家も、その時代的制約をまぬがれえず、何らかの意味で先行思想の影響を受けぬことはあり得

ない。しかしそれが単なる観念や知識として受容されるだけでなく、本人の内に生きた行動原理として定着し、人格の中に一つの価値体験を形成する為には、その理念が当事者の経験に裏うちされること、即ち追体験の過程を要する。宗教の場合、その宗教思想の包含する理念が生きた信仰となってその人間の行動を規制するようになるのも、その人格の奥深く根を下した一つの宗教的態度即ち宗教的価値体制(信仰体制)が形成されるからである。修行は個人の中に特殊な宗教体験の実現を企図し、それによって当事者の信仰体制の形成、強化を目的として営まれるものであり、念仏の行としての機能を充分評価しなくてはならない。

一般に、修行は、人間の意志的努力を前提とし、又、直接的自己目的でなく間接的手段的価値しかもたない。従って、神中心的な、人間の努力を低く見るキリスト教の宗教体系には発達しなかったが、同じく罪惡深重の凡夫の自覚に立つ浄土教においても、修行の位置づけが困難な問題となる。念仏のもつ修行の機能を失わしめずに、いかにして思想的意義づけをして教理大系に位置せしめるか、ここに法然や親鸞の苦心があったのであり、同時に又、一念多念、自力他力、安心起行などの論争がひきおこされた原因がある。

法然は、思想的には選択本願の念仏の絶対性を論証すると同時に、いかにしてこの理念が当事者の人格の中に信仰体制として確立するか、即ち、信の決定が実現するかの実践方法に心を砕いたのである。それが修行という性格を持つ限り、一向専

修、不断相続の形を当然とすることに「つねに念仏あざやかに申せば、念仏よりして信心のひかれいでくる」という理も、親鸞の「名号となへつつ、信心まことにうる」という消息も理解されるのである。

### 日本浄土教に於ける神秘思想の問題

石 田 慶 和

日本浄土教に於ける神秘思想の問題について考えたいが、特にここでは、法然門下の「一念義」をめぐって若干の考察を試みよう。「一念義」について考えようとするのは、次の三つの理由による。(1)従来「一念義」は主として教理史の面で問題にされてきた。即ちそれは、浄土教を思想的に解釈する為、天台教学を援用しようとするものであり、特に法然門下にあるものとしては、教理的に難点を含むものであるとして扱えられてきた。そしてその研究の重点は、天台思想との連関を解明することにおかれていた。しかしこの「一念義」が、何故に法然門下に成立し来たったかを考える時、そこに教理面での天台教学等の影響からでなく、神秘主義につながる深い宗教的生がその根柢にひらかれようとしていたからではないかと考えられること。(2)又「一念義」に対して、法然門下の他の流派、殊に鎮西派の弁長が激しい論難を試みているのは、「一念義」の提起し

た問題が、単に法然の教説の解釈にかかわるものでなく、まさに淨土教的宗教的生の本質にかかわる問題として意識されていたからであり、「一念義」の主張は起行を無視した歪められた宗教体験を志向するものとして排斥されたのではないかと思われること。(3)更に「一念義」の一派である行空は法然から破門されたと伝えられ、又その派につながるものが造悪無碍の邪義として攻撃されたということから窺い得るように「一念義」の中には、一般に神秘主義の類落態として出てくるエロテイシユな恍惚境をめざすものとの内容的な連関を思わせるものがあること。以上の理由から「一念義」をめぐる、その神秘主義的な在り方との関係を考えたい。

幸西の「一念義」は、疑然によれば、仏智の一念であり、それが凡夫の信心と冥会すると言われている。この「冥会仏智」とは如何なることを言うのか。望月信亨博士はそれを仏凡一体の謂れを聞いて疑う心のない得心の境地を言うと言われるが、果してそうであろうか。幸西の「凡夫の信心仏智と冥会す」とか「行者の信念と仏心と相応す」とか「心仏智願力の一念に契う」とか言われる立場は、単に了知や得心を指すのではなく、凡夫の信心に於いて仏智が出会われる、行者の信念が仏心と相応じそこで一つになるという、まさに合一の体験が衆生の心に於いて現前することを言おうとするものではないであろうか。幸西の「一念義」が法然門下に於いて、少くともその当時相当な影響力をもち得たのは、その所説が単に新奇な解釈を展開したからではなく、やはりその根柢に深い宗教的生を

含むものであったからであり、その宗教的生は、凡心と仏心とが一つに成ずる体験の場をひらこうとするものであったのではないかと思われるのである。

幸西の「一念義」の本質をこのように考える時、「一念義」との親近性を強く有する親鸞の立場は如何に考えられるか、そこには神秘主義的な契機は見出されるのか、見出されるとすればそれは如何なる意味に於いてであるかが究明されなければならない。それについては後に取上げることにしたが、ここでは「一念義」をめぐる神秘主義的な在り方が、浄土教にとって本質的な要素の一つとして、その全体の流れを導く底流の如きものとして存在したのではないかとすることを指摘するにとどめる。

### 入楞伽經における「不生」の意味について

菅 沼 晃

入楞伽經 (Laṅkāvatāra Sūtra) という經典は、古來、五法・三性・八識・二無我を説くものなどと云われ、大乘仏教のあらゆる重要な教説を統一なく書きとめた一種のメモランダムのようなものである、と云われるのが常である。事実、この經典のテクスト (梵文、チベット訳、漢訳三本) のいずれによっても、その本文の正確な理解は非常に困難であり、思想的地位

づけはもとより、原典的研究も容易ではない。しかし、すでに山口益博士が指摘しておられるように、この経典の原典的解明は、チベット大蔵經中に収められている二つの註釈によって、かなり明らかにすることが可能である。また内容的にも、この経典の所説を細かく検討すると、およそ大乘仏教で説かれるあらゆる教説を羅列する体裁をとりながらも、その根底には、それら大乘仏教の諸教説を統一している入楞伽經自体の立場が、おおよそ予想され得ると考えられる。それは、思想的には、原始仏教以来、仏教教理も重要な部分を形成している思想の一つたる自性清淨 (prakṛtiparisuddha) という立場であり、実践的には、この経典のいたるところで述べられている無分別智たる自内聖智の証得 (svapratyātmāryajñānādhigama) を第一義とする立場であると考えられる。

ここに取り上げた「不生」(anupatī, anupāda, anuppanna; na skyes pa) という表現は、大乘経典一般においてしばしば説かれるものであるが、この入楞伽經においても、好んで用いられる表現の一つである。そこで、この「不生」の用例を整理してみると、それが、右に述べたような入楞伽經という経典の基本的な立場と考えられるものの内容をよく示している表現の一つであることが知られるのである。

「不生」の用例について、最初にあげるべきものは、それが空 (śūnyatā) ・不二 (advaya) ・無自性 (niḥsvabhāva) ・無相 (animitta) と同義に用いられている場合であり (例えば、梵文 pp. 73~77. etc.)、このような用い方はこの経典において

きわめて一般的である。さらに、積極的に、不生が真如 (Bhūti-ānā) ・實際 (Bhūtakoti) ・涅槃 (nirvāṇa) と同義に用いられる場合もある (例えば pp. 349~354)。経典の表現をもってすれば、世間において、hasta (手) は kara といわれ、また Indra は 'sakra とも purāṇdara ともいわれるように、ここでは真如・實際等が「不生」と表現されているのである。このことは、『マハーマティよ、実に、空・不生・不二・無自性の相は、一切諸仏の、一切の経典中に存するものである。いかなる経典の中においても、ただこの意味のみが認められるべきである』(p. 70) と説かれるように、大乘経典一般について見られることであるが、入楞伽經においては、とくにこの点が強調されている。

また、不生が不滅 (anirodha) と対で用いられる場合があり (p. 198)。さらに、妄分別の滅したところをいう場合があげられる (p. 62. etc.)。入楞伽經によれば、一切諸法はただ自心所現のもの (svacittadīśyanātra) であり、すべて、凡夫異生のもの虚妄なる所分別自性によって妄分別されたもの (abhitaparikalpita || svabhāvaikalpita) である。しかし、これらは、譬えて云えば、免角のようなものであって、所分別と能分別 (kalpya kalpana) を離れることによって、その真実のあり方を見ることができ、如来の自内聖智を証得すること (tathāgatavapratyātmāryajñānādhigama) が可能なのである (pp. 198~200)。

このようにして、入楞伽經中に用いられている「不生」とい



う表現の意味するところを検討してみると、それは、虚妄なる妄分別を滅し、能所の分別を離れたところを指していると考えられ、それが同時に空・無自性・無相・不二・真如・實際・涅槃等とも表現されたのであったが、さらに、具体的には、それが自内聖智の境界 (pratyānāhāra) を指し示しているという点で、その最も重要な意味があると考えられるのである。

### 瑜伽の起源とその発達

木村 日 紀

(1) 印度の氣候は、瑜伽を生む……印度河の河口から恒河の河口へ直線を引くと、其を対角線として南北に二つの不正三角形が出来る。更にヒンドウクシュを頂点として其底辺に垂線を下げると、西方五河地方と東方恒河の平原との二つの不正三角形が出来る。第一三角形は氣候温和であるから人心をして不知不識に向外的活動に進ましめ、瑜伽の風習は発生せなかつた。然し第二三角形地帯は印度文化の中心地であり、炎熱烈しい熱帯地で、暑気は森林か地下の穴蔵生活以外に方法のないことを小生は二十五年間体験した。従つて肉体的活動は不可で、自然精神活動が起る。斯くて真理に向つて静坐沈思する瑜伽の風習が茲に発生したのである。第一三角形時代は純然たる Vedic Aryan 種族のみであったが、第二三角形時代即ち最古の優波尼沙土時

代以後(紀元前八〇〇)には Non-Vedic Aryan 種族も侵入し、Vedic Aryan の思想は正統婆羅門思想として表われ、之に対し Non-vedic Aryan 思想は一般思想界の思想として表われ、漸次複雑化して来た。紀元前五〇〇年以後になるとマカダ、コーサラを中心とする Non-vedic Aryan の文化が発達した。右両種族の思想家即ち婆羅門と武士階級の国民によつて静坐沈思の瑜伽行が漸次調つて来たことが考えられる。故に瑜伽は第二三角形地帯の上層部の国民の風習として発生したものである。従つて瑜伽には特別の開祖はない。後日バタンヂヤリによつて古来伝わる瑜伽行法が編集され瑜伽経として六派哲学の一派となつているが、古い伝説として宇宙開闢の神金胎神が瑜伽派の開祖とされている。これは国民によつて自然に成立せる点を代表して開闢神を開祖としたものである。(2) 修定主義時代……當時両アーリアン種族の思想家(宗教・哲学者)はその行跡から見て二種区別される。一は村落近くの林間に瞑想し研究し教授する林棲者。二は各所を巡遊し遊行者相互に訪問し議論する遊行者である。前者は瞑想に専念する修定主義者であり、後者は推論審察に専心する思弁家である。右両思想家が抱いた学説として耆那教は「有作説」「無作説」「無知論」「宿命論」の四種を伝え、仏教では過去に関する説として「常住論」「一分常住論」「辺無辺論」「詭弁論」「無因論」等の一八見と未來に関する説として死後に於ける「有想論」「無想論」「非有想非無想論」「斷滅論」「現在涅槃論」等の四四見、合して六二見とし、更に六師外道の学説を伝えている。右の過半以上が修

定主義者による学説である。「修定」は後に述べる如く宗教的修行方法であるが、其を目的視する点で修定主義というのである。瞑想が重なる神通力が自然現われる。よって更に瞑想を深めめる。斯くして瑜伽者は瑜伽に約二三四禪と段階をつけ、欲界色界無色界と瞑想を練り、過去未來を洞察し、動物の談話を解し、自己の心を他身に宿し、水中に立ち、空中を飛行し、日月星辰の運行を知る等の通力を得ることを重視し、それを以て妙案の境としたのである。但し瑜伽の第一歩としては極めて当然の行動と考える。これと同時に更に積極的に苦行を重視せる苦行主義も盛んであった。(3)修定時代……修定は解説への方法として禪定を修することで、其の本然の姿としての瑜伽は修定主義と苦行主義とを非なりと捨てた仏陀によって初めて現われたのである。仏陀は以前の転変説、積聚説を捨てて如実の真理覚証し、眞の解説道を開示された。其の凡てが中道たる八正道に現われている。即ちこの八正道は戒定慧の三学で、正語正業正命等の「戒」によって「正定」が完成し、その「正定」によって正見たる「慧」が現われ、その「慧」が解脱へ導くのである。瑜伽の本然姿は仏陀と共に数論派の開祖ピラ牟尼によっても示されたと考える。(4)所作瑜伽の発達……十三世紀頃になると Hīṭha-yoga (所作瑜伽) が発生した。ゴラクシャ・ナータはその中心人物である。坐法、制息、印契を説くが、これらに多数の種類を設け殆ど曲芸的存在である。詳しい点は次の機会に述べることとする。

## 大慧の黙照禪批判と曹洞禪

武 田 忠

大慧の黙照禪批判については、これまでもしばしば論ぜられてきた。一般には、大慧の批判は、曹洞下の禪者、とくに宏智正覚に向けられたとする説が古く行なわれてきたが、最近では、大慧が宏智等の慧者と親交のあったことから、従来の説を否定する見解も出されている。しかし、いずれの見解をとるとしても、これまでの諸説は、その論拠としての資料的な吟味が十分でなかったように思われる。本論では、従来看過されていた資料を再検討し、そこから大慧の黙照批判が、いかなる必然性において、いかなる対象に向けられ、又、それが曹洞下の禪者とのどのような関係をもつものであったかを、改めて尋ねようとするものである。今は詳論することができないので、発表の要点のみをあげておく。

結論からいうと、大慧の黙照批判は、従来いわれてきたように、特に宏智に向けられたとはいえないが、広く曹洞下の禪者に向けられたものであることは疑いない。その論拠としては次のような点をあげることができる。

第一に、「禪林宝訓」(一)によれば、大慧が径山初住の紹興の初めに曹洞禪の宗旨にきわめて批判的であったことが知られることである。この批判は曹洞禪のいかなる点に向けられたか

明らかでないが、その理由を大慧自身に求めるなら、彼が諸方行脚の初めに、洞山道微等の曹洞下の禪者に参じ、五位等の教法を伝受され、曹洞の宗旨を一時に参得したとしながらも、後には厳しくこれを否定するに至っていることに注目しなければならぬ(2)。この洞山道微等への否定的態度はその法が仏祖の自証自悟の法を埋却する見解であるという点に向けられたものであるが、大慧の『普説』によれば、又、この洞山道微等の立場(即ち曹洞禪)が、黙照の寂滅見として否定されるもであつたことが知られる(3)。

第二には、大慧の黙照批判は、大慧自らが黙照の邪見に誤まられたという自己の参学の体験から、その立場を努めて破せんとするところにあつたのであるが(4)、その大慧が誤まられたとする禪者は、彼の参学、行業からすれば、洞山道微等の禪者以外にはこれを見出すことができないことである。とくに、洞山道微は、当代曹洞禪の中心をなした芙蓉道楷の嗣であり、この禪者への否定的態度は、当然曹洞禪全体への批判的態度につながるものであることと考えざるを得ない。

第三に、大慧が広く曹洞禪全体を批判したという点について、更に、『普説』中に、寂滅的な見解をあげ、「大似鄭州出曹門」として、鄭州の曹門即ち芙蓉下の禪(曹洞禪)が、その寂滅的な見解において否定せられていることをあげることがきる(5)。

第四には、芙蓉、洞山道微、更に真歇や宏智等の禪者には、大慧の批判したような坐禪中心的な傾向が少なからずあつた

とをあげる必要があろう(6)。

しかし、その批判の背後には、両者の間に禪に対する根本的な理解の相違があり、その相違の上こそ大慧の批判もあり得たことを忘れることはできない。

以上のような点から、大慧の黙照批判は、先ず洞山道微等の禪者に向けられ、それが更に曹洞下の禪者の全体へ向けられたものと考えることが出来る。従来とくに問題とされてきた、真歇や宏智との関係については、ともに大慧と親交もあつたことから問題も多いが、ここでは親交は親交としても、大慧がこれらの禪者についてあくまで批判的であつたと考えるべきであることを指摘するに止める。この点の詳細は、拙論(7)を参照いただければ幸いである。

註(1) 大正四八・一〇三二c

(2) 大慧年譜・縮蔵・騰八・二左

(3) 大正四七・八九二a

(4) 大正四七・九二一b

(5) 大正四七・八七六b

(6) 大正五一・五四四a・純蔵一ノ二・二三ノ五・四五三等参照

(7) 東北福祉大学論叢第六号

「大慧の黙照禪批判と曹洞禪」

## 達摩禪における信について

田 中 良 昭

達摩の禅法を伝えるものとして、今日認められているものは、弟子曇林が伝えたときれる略弁大乘入道四行、即ち二入四行である。達摩には後世極端な潤色が加えられるが、比較的真実を伝えている資料に基づいて云えることは、達摩が大乘に志し、四巻楞伽を重視したということである。四巻楞伽は第三期大乘經典に属し、諸大乘教説の綜合として出現したものとされているが、この大乘を撰する四巻楞伽に達摩の志と一致する、またこの経に達摩の禅法とされる二入四行の趣意と通ずる面があったことから、特に重視されたのであろう。達摩は自らの立場として大乘を標榜したのであるからして、その禅法も、大乘諸教に共通する基本線の上に理解されなければならないが、禅の本質的意義を成り立たしめる修と証とが大乘仏教におけるあり方は、本覚本証の信に基づき、本証の信が修の上に自己を開示顕現するという本覚門の立場に立つものであり、信の仏教としての特色を有するということである。この意味から大乘を標榜する達摩禅において、信がどのように示されているかを考察してみよう。

達摩が信について述べているのは、二入四行に関する限り前後二回であって、理入と行入の第四称法行とである。理入で

は、

「理入者。謂藉教悟宗。深信含生同一真性」と示されるように、含生同一の真性の深信ということを行っている。教とは恐らく宗について述べている大乘經典、宗とは含生同一の真性即ち如来藏仏性を指すと思われるから、宗を悟るというのは、含生同一の真性の深信ということになり、深信が悟りであることが理解される。即ち達摩禅における深信とは、本覚本証の絶対信であり証悟と同一のものである。またこの真性の深信について、

「但為客塵妄覆。不能顯了。」

若也捨妄歸真。凝住壁觀。」

と述べているが、宗密も達摩禅を規定するのに、この捨妄歸真に相当する処を頓悟自心本來清淨と述べており、捨妄歸真即ち真性の深信とは頓悟である。従って凝住壁觀とは、深信真性の当処としての頓悟の内景を示したものであつて、それは

「無自無他。凡聖等一。堅住不移。更不隨於文教。」  
此即与理冥符。無有分別。寂然無為。」

であるという。達摩はこの意味から「如是安心者、壁觀」。と述べているのである。

今一つ信について述べるのは、行入の称法行であつて、

「智者若能信解此理。应当称法而行。」

として示されている信解である。そして此理とは、

「此理衆相斯空。無染無著。無此無彼。」

と説明され、また性浄之理ともいわれるものであつて、衆相の

空なる理、空なれば衆相に染著すべき何ものもなく、彼此分別すべき何ものもないという大乘の根本としての空の理法をいうのである。さればこの空の理法の信解とは、空の理法に対する決定信であり、般若の動的展開をいったものである。そしてこの決定信に立てば、すべての行は法に称って行ぜられる、即ち不染汚の如修が現成されることを示している。

このように達摩禅においては、本覚真性の頓悟を深信といひ、この頓悟の動的展開である空の理法の決定信を信解といっているが、これが同じく徹底本覚位に立つところの密教の信としての深信・信解と同一の意味内容で用いられていることに注目させられる。大日経の成立は達摩の東土来遊以後であつて、發生当初における両者の交渉についてはこれを窺う手だてを持たないが、シナにおいては、中唐における偽経の禅門経、晩唐における偽史の聖胄集に禅と密教の交渉の跡を窺い得るのである。達摩禅は宋代以後始覚門的な疑に基く看話禅へと転換する一方、この宋朝の看話禅批判の上に、達摩禅の本覚門の信を正伝した道元禅の出現を見るのである。

## 二 雙四重教判の時間論的解釈

遠 山 諦 虔

聖道浄土の二門を一代仏教の二雙とし、更にこれらに各々堅出・堅超、横出・横超を配して四重とするいわゆる親鸞の二雙四

重の判釈は、その著作中幾箇所かに見られるが、これが明瞭に教相判釈の形であらわされているのは、『愚禿鈔、上』の冒頭の述懐につづく釈文であろう。親鸞はここで他の場合におけるが如く、難行道・易行道、聖道門・浄土門といういわば実修上の方法的な区別を先だてず、先ず教については大乘教を頓・漸二教に分ち、頓教には堅超・横超を、漸教には堅出・横出を配している。どこまでも教相に就いて述べているのがこの判釈の特徴といえる。この判釈に時間論的解釈を加える意義は、第一に、頓は頓成、漸は漸成、いずれも入聖得果を時間的に見たものといえる点にある。

しかし、先ずこのような時間論的見方そのものに対して、全面的な反論が予想される。即ち、頓・漸二教の別は確かに証果の過程を時間的にあらわしているが、しかしこれをそのままとるのは皮相的で、本質的には実修上の位階的な区別に基いている。漸が位階的差別的なるに對し、頓は不問品位階次的といえる。従つてその考え方はむしろ無時間的であると。

しかし、実修過程を時間的にみるも位階的にみるも、所詮は行的にのみ把握しうべき実践活動を、ただ異つた仕方で表象しているに過ぎない。従つて実修過程を論ずる場合、いずれの表象に従うも自由であり、まして頓・漸についてはこれに伴う時間的表象に従うのが自然といえる。

さて、頓・漸を時間的に解すれば、頓は漸が証果に永い、時間的経過を要しての意味なるに對して、極めて短い時間のうちにのみ意味となる。しかし、極めて短い時間という不明確な表現

にはなお、反論の余地が残る。即ち、漸は時間的に永い経過を経ての意味に解されようが、頓は速かの意であり、むしろ時間的過程を要せずという意味である。従って、頓・漸の対立は時間上のそれではなく、無時間と時間との対立である。頓は「生死即涅槃」の即の義の如く、論理的無時間性を意味すると。

確かに、頓の意味は豎超・横超に共通な即の意味に等しく、「即得往生」とは「時を経て日を隔てず」に往生することである。しかし、これゆえに即の語を論理的にのみ解することは、即得往生の場合はいうまでもなく、即身成仏の如き豎超の場合においても、全く誤りという外はない。この誤りは時間を単なる過程的時間としてのみとる偏見から生ずるといえる。往生の時間性がなければ即をいう意味がないと同様に、成仏の成の時間性がなければ即をいう意味はない。即は単なる無時間性でなく、むしろ時間の充実をあらわす語である。ところで、この共通な超の時間性を更に性格づけている豎・横の意味は何か。

ここに再び、豎超・横超の同時的時間の本質的差異を明らかにするための時間論的解釈の必要が生じてくる。この第二の意義におけるそれが過程的なるに對して、脱自的といえる。脱自的とはここでは、無基体的に自然に成ずるの意味である。豎・横の別はこの脱自的時間の成立根拠という意味をもつ。豎超の場合の超の時間性は、それ自らの論理的必然から、それ以外の根拠を要せず時成する。超の時間性がそれ自ら時間の根拠となりつつ成ずるのが豎超の脱自的時間である。これに對し、「憶

念弥陀仏本願、自然即時入必定」といわれる如く、願力・他力の自然なるに根拠して成る自然成の脱自的時間が横超の時間性である。時間の過程性がなくなるのではなく、信一念の時間位相に方向としておさまるのである。これが信受本願によって定まる即得往生の即の時間性である。横超の時間には願力他力という明確な方向決定が伴う。このような方向決定を欠く豎超の時間は、従って著しく論理的となり、現実の人間を拒む可能的時間に墮する危険をはらむこともなる。

### 仏教史伝の成立とその虚構の意義

宅 見 春 雄

仏教史伝は原始伝承に基いて説かれ記録せられたものであり三蔵成立以前の原始伝承の中にすでに存在したものと云える。三蔵形式成立以前の二蔵即ち法律、経律、修多羅毘尼などの中に仏教史伝の成立があったと考えられる。この原始伝承は仏陀教説の説述と仏陀伝説の伝承とを内容として居り三蔵成立よりも素朴なものであったと思われる。そこに生れた仏教史伝はその内容として歴史的事実と伝説的虚構とを持っている。これは原始伝承が仏弟子への教説ばかりでなく礼拝讃嘆の対象としての仏陀への弟子のもった情緒的感情が含まれていたことによる。仏陀の教説とそれに附随する歴史的事実の記録が重要な位置を占めることは云うまでもないが弟子のもった仏陀観も亦重

要な価値を持つている。この記録に於て歴史的事実を更に情緒的に粉飾する為に用いられた表現即ち虚構の持つ重要性に注意しなければならぬ。

宗教的に考へる時歴史的事実の持つ宗教的意義と伝説的虚構のもつそれとを比較するに後者に多くあると云いうる。これは数多く存する仏教史伝の中に説かれてゐることから明らかである。初期仏伝に於ては仏陀は礼拝讃嘆思慕の対策として説かれ、時代を経るにつれてその描写に神話的色彩が濃厚に加へられ、説述描写の様相に事実より遠ざかった虚構が現われるようになった。単に歴史的或は記録的な表現が宗教的情熱を生み出させる為に悪才的に虚構を附加した表明となつたのであつてこれが史実から虚構への道の発見と考へることが出来る。仏陀の行蹟の記録から仏陀の肉体的特徴と精神的特質とを超人間的に神的に増加描写するようになり、更に追憶の仏陀を過去の仏陀と考へ将来あるべき仏陀として説述するようになったのであつて、このことはかくありかくあるべきものとしての論述で虚偽としてではなく虚構としてであることに注意しなければならぬ。

このような虚構がいかなる場合に許されうるかの問題が生じると云いうる。又初期よりも後代に於てそれが著しいと思はれる。史伝とは異り教義に於ては許されえないと思はれるのに虚構の説述が行はれてゐることに気付かなければならないが、これが合理的な教義の中にある不合理なものとしての存在の問題を

生み出すものと云える。概観するに仏教々義に於ける虚構的表現として、初期仏教に於ては神々の否定・縁起の教説より神話的要素は少いが、大乘仏教に至つて印度思想の影響を受け宗教的表現は豊富となり神話的要素が増加して積極的に神話的表現をとり、特に浄土教に於ては浄土思想の神話的表現に一つめ指方立相・末法などの思想を生むに至つたものと云いうるのである。然しこれらの場合にも宗教的目的と云う限度に於てのみ許されているのである。後代の教義教説の中にただ方便と云う呼称のもとに虚構的と考へられる教説も現れて居り、それが重要な位置をもつてゐる所に問題があり、近代現代の教義思想の中にそれのあることに留意しなければならない。世俗的に方便・象徴・伝説などの虚構的な説述の存在はそれに宗教的なものを感じとる信者の立場の問題を生ずるのである。教義史伝の表現が対信者的であることから非合理的なものが看過せられて来た問題も現れるのであつて、このことが宗教一般に神話非神話の問題となり非神話化が論ぜられ非神話を説くところに神話の必要性が認められ非神話の中に真実を見出し神話を認める所に宗教的なものの感得があると云う問題へと発展するものと考へられる。仏教史伝の史実と虚構の考究は神話非神話の問題への道であることを仏教史伝の持つ資料が明かにしている。

## 道禅について

吉岡義豊

道禅という語がある。道教禅のことである。道藏に王金玻真人の道禅集一卷がある。悟境をうたった七十四頌が収められているが、その一二を示す。

大悟何須口上誇

道禅識破眼中沙

湛然照透真空界

八極同觀是一家

大悟は言説で誇示する必要はない。道禅は眼中沙を識破する。湛然として真空界を照透すれば、八極は同じくこれ一家である。

人來問我祖仏宗

直指靈山第一峰

有手果然難摸索

無心却見旧時容

人が仏祖の真髓を來問すれば、黙って靈山第一峰を指す。分別心があつてはさぐりあてることができない。無心にこそ真容が現前する。

このような詩偈の詠うところから考えると、道禅とよんでもよい内容の禅思想は達摩以来の古禅門の中からも採録することができであろう。しかしながら、道禅という語はそのように内容を拡大して禅思想全般の傾向の中から問題をさぐり出そうという意図で使われたものではない。直接には全真道教の中の禅思想が道禅とよばれたようである。それもせいぜい南宋中期

ごろから元末ごろまでのことであろう。道禅こそが真の宗教であり、真の禅である、という自覚がささえとなつていたようにも思われる。元貞二年（一二九六）撰の神峯遺遙子の析疑指迷論には、全真ということのように説明してある。

問うていわく、何をか全真という。答えていわく、即爾の一念、末期の前なり。一念未萌なれば太虚に等同す。視れども色がみえず、聴けども声がきこえず、うてども形がなく、上方無蓋、下方無底、無門、無体、無外、無内、莫測、難明、非有、非無、寂然不動、万象を包含す。故にその名を知らず、これに字して全真という。仏教では円覚とか円空などという。太上のいわゆる混成であり、また円通ともいうものである。

混然子王道淵の太上老君説常清静妙経纂図解註に説くところにもこれと共通の考え方が出ている。道遙子にはまた文始真経の註釈書もある。文始真経すなわち関尹子は道禅家の思想に影響をあたえているようである。全真教は金の王重陽によつて創められた新道教であることはいうまでもない。しかし思想的には教祖王重陽もまた本づくところがあつたのであるから、その意味では全真思想は王重陽に始源するのではない。道禅が全真道教と表裏をなす思想であるといつても、王重陽は全真教南宗には直接関係がないが、道禅は全真教の南北両宗をふまえたものである。内丹派の宝典である張紫陽の悟真篇などは道禅の形成に重要な役割を持つているし、更にさかのばれば守一思想をふまえた西昇経なども無関係ではない。また、一面から考える



と、仏教北宗禪の系統が道禪に流入しているのではないかと、とも思われる。

道禪の資料は前述の外に、玄虚子鳴真集、永嘉周無所住の金丹直指、清和真人葆光集、海瓊白真人語録、馬自然金丹口訣、彭致中の鳴鶴余音など多くのものをあげることができる。これ等の中の詩偈は禅僧の記録にみられるものよりは、むしろ居士たちの詠んだものにより親近である。仏禪、道禪の外に居士禪を設定すれば、道禪は居士禪に親密である、といえよう。

道禪の中心思想は三教合一の精神から発出している。しかし道禪を呼務した人々の中には仏は外来の賓客、道は固有の主人翁として道を尊重し、仏に左祖することをころよく思わない傾向もある。元朝という支配体制も間接に影響しているかも知れない。とにかく、道禪家には一種の気骨と風格がある。宗教思想史上追求すべき新課題である。

### 往生要集に於ける源信の念に就いて

早坂博

「往生要集」の念仏論の展開は「観經」を基本とし乍ら「往生論」所明の五念門依用により異彩ある浄土門的教學理論を念観合揉の規範に於て展開された事は周知の如くであるが、理観に於ては法華三昧を尊重する立場から五悔懺法との連絡が積相に顕われている。「往生論」の止観中心の五念門は曇鸞に依つ

て信心による念仏の開顯となり、斯くて善導の「礼讚」に相承されて浄土門的信心の展開となった。斯かる思想背景のもとに「修行方法多在摩訶止観（十卷）及善導和尚観念法門並六時礼讚（各一卷）」とする所に思想史的展開の意義が窺がわれると同時に善導の思想を吸収し乍ら称名主義的念仏の基底を為す信心の昂揚が「要集」全体を通じて窺がわれる。勿論天台理観の三諦円信との教學的連繫は「観心略要集」及び「真如観」等に示されているが、「要集」には五念門中心に善導の浄土門的信心が大きく抱括されているので、善導よりの真接引用以外に其の全体的思想踏襲を跡付ける事より一心称念へと展開せる念仏の性格の側面が理解され得ると思われる。「要集」所明の五念門の全て三業に摂せられて居るが故に口業に於ては口称念仏に帰一され意業には憶念・心念が伴い、然かもその背後には信心が重視されている。

礼拝門・讚歎門では「誠心」「至誠」と云い作願門で「要須清淨深広誠心」と云い、或は「至誠心心念口言」と云う如く絶対なる信心の裏付が要求されている。観察門では極略観に「一心称念」の展開となり「一心」が頗る重視されている。

「念仏は大善根」なれば廻向門の背後には信心の助伴を見るべきである。斯くの如き信心強調に善導・源信の機根把握の類同性が窺がわれる。即ち白毫一相観（觀經）に付いての憶念勸説を極略観となしているが「阿弥陀白毫観」には業因、相貌、作用、体性、利益の五法の観法をあげているが、「要集」は相貌、作用観のみを上げ極略観となし体性観の如き理観には一言

も触れずに白毫の一相観にさえ堪えない者の為に帰命、引撰、往生の随意的観想による称念を明かしている。此れ「観念法門」の「正当身心廻面向西心亦專注觀阿彌陀仏心口相應声々莫絶決定作往生想華台聖衆來迎接想」と「礼讃」の意を専らにして行う憶念観想が融合された心念口称の自督の心謂ゆる誠心至誠の信心を重視せる立場が常行三昧実践の上に融攝され一心称念へと昇華されたものであると思われる。斯かる念々相統が「礼讃」の「念々相統畢命為期者十即十生百即百生何以故無外雜緣得正念故与仏本願得相応故不違教故随順仏語故」とある思想が融攝されている事は「要集」問答料簡で明らかである。即ちその背後には「礼讃」の「信心求念」及び無量寿経の本願を成意せる「若我成仏十方衆生称我名号不至十声若不生者不取正覚」とせる本願力救済と信心の強調が意識せられている事に注意される。四修三心は「礼讃」の釈を挙出し、四修に於て在俗の念仏が常に繫念西方による誠心の信心を強調し、「真如観」には信心による百人生を上げ、「念仏法語」「観心往生論」にも信心を指摘し「観心略要集」に明す散心念仏に於ても誠心を昂揚せられ、「阿彌仏経略記」には「一心念深信願生彼是為往生極楽綱要」と云い、又「一心念仏信淨不疑」と迄云われてゐる事は「勸進往生偈」の至純心の念仏に通じるものと云える。成仏を所期とする本覚仏性の真如開顯が観心修法だが往生は信心による称念仏に指向せられ往生の華報より迂回的成仏の果報へと淨土易行門の道程を不堪の機根に勸説せるのである。

斯くて「明知修道以信為首」と称念仏の裏付をなす信心の絶

対性が打ち出されている。

故に摩訶止觀常行三昧章の口説黙に明かす謂ゆる「挙要言之歩々声々念々唯在阿彌陀仏」は「礼讃」の「念に相統畢命為期者十即十生百即百生」の思想相承により身業の四威儀の開遮は信心に置き代えられ「不簡行住坐臥」と云われ「声々念々唯在阿彌陀」と勸説されたものと理解される。

此れ「観経」下々品の如き機根の存在する経証と自己の痛烈なる機根観より必然的に信心の強調へと善導的展を辿つたものと云わなければならぬ。即ち百即百生の絶対的救済を信心による称念仏に指向せんとする所迄「要集」の念仏が掘り下げられて見られ得る。

### 親鸞における報恩の宗教的意義

五十嵐 明 宝

親鸞の宗教的生命を推進せしめた一要因に「報恩」または「知恩」の思念があるが、これは彼の宗教体系に深遠な影響を与えていることが知られる。その宗教体系の形成は、出生を分離することが全く仏力によってなされることに基本点があり、そのために「仏恩」に対する報謝が報恩の主要部分を占めるのである。けれどもその報恩の中には、倫理性や自律性も含まれていると考えられ、これが仏本願力の宗教における自然法爾性といかなる関係があるか注意せられるのである。

ところで親鸞における報恩の思念をおおよそ三つの型体に分けることができる。第一は親鸞自身の己証における報恩で、仏恩と師恩によって、本願に帰したことに關するものであり、第二は本願念仏における「大行・大信」の中にある報恩であり、第三は親鸞の求めた宗教的人間像即ち「真仏弟子」の、生活規範として示された報恩である。

第一の親鸞の己証における報恩とは、いうまでもなく、師法然によって明された「選択本願」に帰入し、そこにおいて「真実の淨信」を獲たことに對するもので、「深く如来の矜哀を知り、良に師教の恩厚を仰ぐ」と表明せられたところのものである。

また『教行信証』化巻には三願転入の宗教的実践過程が示されているが<sup>2</sup>、ここにも仏恩を報ずる思念が如来の願海に入る基底となったことが明されている。そしてこの仏恩に對する報恩行として、法然の「最勝の直道」を闡明にするべく「真宗の詮を鈔し、淨土の要を撫つて」教・行・信・証の宗教的開顯となったことが知られるのである。

ここにおける報恩の中には、親鸞の自発的意志を認めることが出来るが、これは宗教的純一性からの發揮であり、宗教性と倫理性との融会と見ることが出来る。もし彼の宗教的形成において報恩が伴わないならば、同じく化巻に引用された善導の言葉<sup>3</sup>に見られるように輕慢を生じ、名刺と相応するために全仏願力による救済という純粹さは得られなかったと考えられる。

鎌倉期の新仏教においても、道元や日蓮には仏祖の恩を報せ

んとした思念が、彼らの宗教的開顯の原動力となったことが認められ、またその宗教性を純化した基点となったものと思われるのである。

第二は念仏における「大行・大信」に含まれる報恩であるが、これは『正信偈和讃』に「唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」と示される<sup>4</sup>ところのものである。念仏の中には、報恩の定義が存在し、それは(1)念仏者の慶喜心が如来の大慶喜心を満足させることによって、(2)念仏が仏徳を讃嘆することになるのによって、(3)同じく念仏が如来の大悲を伝播することになるのによってその存在が可能となるのである(専精院鮮明説の意をとる<sup>5</sup>)。これは他力廻向の報恩であり、全宗教的な報恩といふことができる。

第三は親鸞の求めた宗教的人間像である「真仏弟子」の倫理の実践規範としての報恩であり、これを具体的に示したものは『教行信証』信巻末における現生十種益の中の知恩報徳の益である。これは次の常行大悲と共に「真仏弟子」の意志の中にも扱えられる益として知られるが、この二者は相即の關係にある、またこの二者はともに自信教人信と不離の關係にあるものである。ここにおける「真仏弟子」の意志性または自律性は如来廻向の信心に廻施されて得る現生正定聚の益に根拠しているもので、如来のもつ自然法爾性に融合し、それに常に包摂されている自律性・意志性といふことができるのである。その結果、この報恩について『改邪鈔』に「他力の安心により催されて仏恩報謝の起行作業はせらるべき<sup>6</sup>」とあるが、仏恩・師恩

に限らず仏教全体にいわれる恩、たとえば『心地観経』にある父母・衆生・國王・三宝の世・出世に亘る四恩<sup>8</sup>にも拡張され、また『御消息集』に「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ。」とある、その願いあるところには報恩の思念が規範となることが知られるのである。

以上のように親鸞の宗教体系の全体に報恩の思念が貫徹しており、第二の念仏中の報恩を中心に融合している。一面として見られる倫理性・自律性も如来の自然法爾性・無為性に和同され、宗教的に純化され、真实性をもつてくるのである。

- 註 (1) 大正藏經第八十三卷六四三頁a  
(2)・(3)ともに同卷六三二頁c (3)は『往生禮讚』の文  
(4) 同卷 六〇〇頁b  
(5) 真宗叢書第一卷二四六頁下  
(6) 大正藏經第八十三卷六〇七頁b  
(7) 真宗聖教全書第三卷七五頁  
(8) 大正藏經第三卷二九七頁a  
(9) 大正藏經第八十三卷七二三頁a

### 親鸞の宗教の宗教性について

石 田 充 之

親鸞の宗教は悪人正機の教であり他力廻向救済の教である、と一般的に見做されるほど、そこでは悪人の絶対他力救済ということが強調され、そこには如来の光りの中に照し出されての

罪悪者としての人間反省が強く要請されているのである。したがって、それは創造の神の命に背いた人間牢獄を打出す如きキリスト教的なものと極めて近似した宗教性を打出すものとして注目される趣きもある。その辺、結果的には、確かに両者は近似した宗教性を示しているものといえないこともない。

しかしながら、親鸞の晩年の作である「唯信鈔文意」などに「自然トイフハシカラシムトイフ、シカラシムトイフハ行者ノハシメテトモカクモ ハカラハサルニ 過去今生未來ノ一切ノツミヲ善ニ転シカヘナストイフナリ、転ストイフハ ツミヲケシウシナハスシテ善ニナスナリ、ヨロツノミツ大海ニイレハスナハチ ウシホトナルカコトシ 弥陀ノ願力ヲ信スルカユヘニ 如来ノ功德ヲエシムルカユヘニ シカラシムトイフ、ハシメテ功德ヲエントハカラハサレハ 自然トイフナリ」と明かされる文意などによれば端的に窺いうるように、それは、いわゆる「自然転成」の立場であり、「ツミヲケシウシナハスシテ善ニナスナリ」といった罪を罪としてあらしめながら自然に善に転成せしむるという、いわゆる、その主著『教行信証』行巻一乗海釈や『曇鸞和讃』などに示す、「煩惱即菩提」とか「生死即涅槃」とか、又は「水氷一味」とか「本願円融」とかいった、大乘仏教的な自然転成融合の基盤理念におかれているものなることが考えられる。

しかも親鸞のこのような基盤理念は、彼の屢々より所とする曇鸞の『往生論註』（上巻五頁等）や源信の『往生要集』（大文第五助念方法下等）などによれば、曇鸞や日本天台などの理

解を通じて遠く竜樹の『中論』の縁起因縁生の理念などにまでその源をもつことが推測されてくる。したがって、その「自然転成融合」といった基盤理念は、「諸法縁起因縁生」といった理念構成をもって、「自然転成」を語り「融合」を説くものなることが理解される。ここでは、我々生きとし生けるものが相互に縁り合つて起り因縁生している故、お互に相剋と殺し合いをやめて相互に縁り合い融合して生きるべく、相剋を縁起融合に転成することが最も自然の生き方であり、自然法爾の真実相の中に生かされる真実の生き方なることを主張されていることは容易に了解されうるのであろう。

しかし、親鸞の場合においては、「行者ノハカラフツミ」の場が相互破壊に終始してとどまる所を知らない深刻極まる相剋相反の場と体験されたのである（『教行信証』信巻・一多証文・歎異鈔）。したがって、そのような場を自然に転成し融合せしめる如来の場の基盤は、その徹底した相剋相反の罪の場を媒介とし通して自然に融合せしめる如き、いわゆる相反性的縁起の場とでも見做されるべき宗教的な基盤理念の場なることが考えられてくる。徹底した相互破壊を媒介としての相互縁起融合実現の動きが如来の願力自然の救済実現の場であり、かような救済実現の根源が相反性縁起なる自然法爾の基盤的理念の場である。

かようにして、親鸞の宗教においては、徹底した相剋相反を媒介とする縁起融合なる、所謂相反性的縁起の基盤に立つ救済教が打出されていることが注目されるが、このことは物理的な

自然現象の世界が相互破壊を媒介としながら縁起融合して諸現象を顕現しつつある、かような自然現象界の実相に即応して、最も合理的に宗教的倫理的な内省を打出しているものとは考えられ得ないであろうか。相互破壊の場を罪において認容し、縁起的融合実現の場を如来の願力救済において体験される、かような親鸞の他力廻向・悪人正機の宗教は、表面的には非合理的様相を呈する趣きがあるとはいえず、内容本質的には、キリスト教などと、その宗教性を異にして、極めて合理的な倫理的宗教としての宗教性をもつものであることが思惟されてくるが、その辺如何がであろうか。

## 真宗の歴史観

森 竜 吉

### 歴史観探究の意義

真宗教学の特徴の一つは往相・還相二種の廻向を立てることにある。還相廻向は往相廻向に比較して論理的展開が充分はされていない。その理由として還相廻向の成立する場が現実の歴史的世界であり、この世界の論理が浄土教においては、発展的に探求されたいという点をあげてよいであろう。その点で親鸞においても例外ではない。

真宗の信仰はエートスをゆたかにもつものであり、その特質が歴史的现实としては、巨大な教団を組織し、発展したにもか

かわらず、近代にいたって発展の阻害を本質的に痛感するのは、一つには歴史観の問題にあると考える。したがってそれを考察することは、将来を洞察するために重要な意義をもつたろう。

#### 日本人の歴史観の特徴

一つの宗教が宿す歴史観を問う場合、二つの視点が必要となる。その一つは、その宗教自身がつところの思想構造にもとづくものであり、他の一つは、その宗教が成立している民族社会の歴史意識の特徴的性格である。

日本人の歴史意識は、近代以後においては観念論的である場合でも、唯物論的である場合でも、「発展」の論理にたつ西歐的歴史観を受容している。しかしそれは、知的側面を主とする「表層面」での現象であって、感情的側面としてあらわれる「基層面」においては必ずしもそうではない。美意識における尚古主義や、歴史の変革（革新）がつねに復古という理念と形態をとって成してきた事実に着目する必要がある。このような事実は歴史意識は成立していても、明確なイメージが確立されず、いわゆる「史観」という観念は稀薄だといわねばならない。この根底には儒教並びに仏教に性格的に共通する東洋の「衰退的歴史観」ともいえる思想を考えないわけにはいかな

い。

この特徴的な歴史観は、島国という地理的条件によって特殊の発展をみたようである。外部からの決定的な影響を蒙ることなく、内発的な矛盾によってのみ変移してきており、基盤に農

耕等の共同体的思考ワクを強力に伝承してきたので、いまいい克服すべき現実の否定が明確化を欠き、論理発想の円環的構造を基調とするのである。

#### 鎌倉期の歴史観

鎌倉時代の歴史観は、平安時代の「宿世」の理念より発展して「末法」の現実的認識によって成立したといつてよいであろう。末法を是認する立場も、それを否定する立場も、ともに共通の問題意識をもっていたとおもう。それは歴史的认识として、慈円が「愚管抄」でのべているように「コノ世ノカハリノ継目ニ生レアヒテ、世ノ中ノ目ノマヘニカリハスル事」であり、その事実のなかに何らかの「道理」を発見することであった。それは歴史の意味の把握とその哲学的な普遍化の必要（思想的意味の）をものがたるものである。

その点で、この道理の発見は慈円のように所与の歴史的状况を運命的なものとして、「宿世的」理念の継承のうえに成立するか、あるいは新しい現実の勢勢に対応して、親鸞や日蓮が示したように、人間の運命と対決して、それを克服する普遍的原理の発見としてとらえるかの二つの道にわかれたと考える。そして、やはり歴史的に生産的な意義をもったのは後者であった。

#### 親鸞の歴史観

親鸞の歴史観はやはり末法思想に立脚する。それを救済成立の基礎条件の重要なものとしてとらえている。（「教行信証」化十卷本）しかれば穢悪濁世の群生、末代の旨際をしらず、僧尼

の威儀をそしる。いまのときの道俗、おのれが分を思量せよ」これは、歴史的世界の現象を否定して、次元をこえた根源的世界（本願悔）での救済成立の事実を普遍化しようとするものである。したがって末法を否定した道元の「大乘宗教には正像末法をわくことなし、修すればみな得道すといふ」（「正法眼蔵」弁道帖）という見解と、正反対の出発点からすすんで、同一の点に回帰していくのである。そこで個人の解脱と救済は確固たる事実として体認されるけれども、全体としての社会が解放され、救済されるという見解は成立しがたい傾向をもつ。

これに対して、全体としての社会の救済とした歴史観をもとめたのは日蓮であった。日蓮は「末法為正」を強調し、「鎮護国家」の古代的観念を継承しつつ、一種の「仏教的鑑戒主義」（家永三郎氏）を樹立した。そのために、党派の狭隘性を克服することができなかった。親鸞はかかる党派性からの脱却を主要な問題意識においていた。世俗権力との関係を「絶縁」のきびさで律したのはその証左であろう。

これは親鸞が現実の歴史的社会の運命を軽視したのではなかった。むしろ「聖道の慈悲」の否定において、主体的にそれをごえ、根底から転じようとしたものである。その往相的手続きにおいては「三願転入」の論理が、歴史を象徴的に把握し、還相の論理において、「遊戯」としてとらえたのである。ここにおいて、歴史的世界の論理は表現の世界から埋没せざるをえなかったであろう。それが真実思想の近代におけるもっとも困難な問題点の一つでもであろう。

## 社会経済史的にみた「仏陀時代」

### へのアプローチの方法

芹 川 博 通

近来、宗教研究は、発達した人類学、社会学、社会心理学などと呼応し、文化現象の一つとして、また、社会との関連においてなされる傾向にある。たとえば、J. M. Yinger は「社会と宗教との関係の分析は、「どのような種類の社会か」を尋ねなければならぬ。……」（Yinger: Religion, Society and the Individual, 1957, p. 130）と云々、「社会と宗教との間の関連の分析は、その大きさ、可動性の程度、工業技術の種類、内的差異の範囲、それに、他の諸変数を伴う、社会の型で変化する」（Yinger: Op. Cit. p. 128）とのべ、また、宗教の社会的機能を思考する上に、E. K. Nottingham は、社会の三つの異なった型を提案している。すなわち、「第一の型を代表している社会は、特徴としては小さく、孤独で、しかも、文献以前のものである。第二の型の社会は、それ程孤立されておらず、より早急に、変化が地域と人々の双方に、より大であり、工業技術の進展の度合が、第一の型の社会よりも高級である。そして、第三の型の社会は、高度にダイナミックである。」（Nottingham: Religion and Society, 1954, pp. 16~21）として、その夫々の社会における宗教的価値と他の社会的諸価値の

關係を示している。

もちろん、これは、社会の諸類型の、一つの方法にすぎないのであるが、「仏陀時代」(以下「仏陀」を「ブッダ」とする)がどのような社会に属するかの概略的把握を試みるための、一つの図式である。

さて、ブッダの生存年代が確定していない今日、「ブッダ時代」の年代の限定は困難であるので、ここでは、資料によつて限定する。資料は原始仏教経典、とくに、パーリ伝を中心に行っている。そして、次のように時代設定を行う。

- 1 「ブッダの時代」……生誕より入滅まで
- 2 「ブッダ時代」……生誕のやや前の時期(「ウパニシャット・仏教時代」とも重複)より入滅後(「仏教興起の時代」とも重複)まで、
- 3 「仏教興起の時代」……生誕より部派の成立まで

次に、社会経済史的要点を、第一に、牧畜と農業、第二に、諸産業、第三に、商業と金貨業をみ、さらに、村落と都市、政治形態などの側面からも併せてみている。

第一の牧畜と農業においては、農業(含牧畜)と家族制度、土地制度、それに、奴隸制度などをみている。

第二の諸産業では、生産形態やインド的ギルド制度に注目しとくに、織物業の発達や鉱業関係に注視し、中でも、鉄の普及に注意しなければならない。鉄は、歴史的には、卑金属の呼称として一般にみとめられるが、この鉄の普及により、農業と工業が区別され、さらに、半農的パラモンの社会に対する新しい

社会を形成する要因として、看過できないものの一つである。

第三の商業と金貨業においては、貨幣の問題、交易の形態とルート、Setihとraの關係、利子の問題、商業倫理、カースト内変化による伝統的支配の矛盾、換言すれば、新興階層の誕生などが、とくに、中心をなしている。

村落と都市においては、前者の中に、カースト的村落と技術的村落の形態に注目し、それを社会變動的にとらえ、それに呼応して、後者をとらえ、さらに、政治形態との関連においてもながめている。

一般には、村落共同体である種族社会と、主として、共和政体の新興国家社会の共存する不均衡な社会であり、しかも、民族的な種族社会の崩壊、すなわち、村落共同体より中央集権的で、奴隸を含む国家的体制への移り変りにおいてとらえることが妥当であろう。

上述の操作でいえることは、「ブッダ時代」が、少なくとも、Northanの範疇に入れるとすれば、第二の型の社会であるということが出来る(第二の型の社会の特色の詳細は、上掲書21頁以下参照)。

次に、政治形態の変化に呼応して、カースト内変化が推進する中で、政治的諸価値はいうまでもなく、経済的諸価値が社会の中心的価値を占めつつあった(See I. Majhima-Nikāya II, 85)。その上、Setihやgalapatiやkumbhikaなどの、インドのブルジョワジーが嚆頭し、完全ではないが、王政的市民社会が実現した。種族社会が文明化の中へと変化したとき、宗



教の機能や支配が如何に変化したかを示した R. Redfield は、「第一には、諸階級は、知識や信仰などにおける諸々の相違によって分けられなかった。そこには、懷疑論もなく、社会の基本的理想を防御し、それに変更を加えるべき如何なる必要もなかった。……四海人類同胞の宗教的思考が、ただ文明化においてのみ可能である。」(Redfield: *The Primitive World and Its Transformations*, 1953, pp. 63f.) とのべている。

一方、上述のような政治的变化や社会経済的變動にともない、伝統的支配的規範や価値体系が緩まないし崩壊した結果、社会の集团的文化的レヴェルに混沌状態が生じた。すなわち、社会的アノミーが生じたとみることができよう。

他方、風土的アプローチの問題点や資料の問題、さらに、機能的アプローチの場合の明確な分析なども重要であるが、他言することにする。

### 法華三部経に現われた信仰の 本質的目標と信仰の功德について

横 山 哲

法華三部経に現われている信仰の本質的目標は、先ず菩提心を起こし、菩薩道を行じて阿耨多羅三藐三菩提を成ずることである。

菩提心とは、仏を信じ仏の教え通りに実行して仏の知慧を得ようとして決定する心である。この決定と絶えざる精進は、上求菩提・下化衆生、自ら上に向って仏道を求め、衆生を済度することによって、この上なく優れた正しい仏の智慧である「無上正徧智」阿耨多羅三藐三菩提を得るに至るのである。

無量義経によれば、「一法・無量義・無相・実相」を明らかにすることが仏の智慧に近づくことであり、妙法蓮華経には「解説知見・一切種智・無上慧・無漏智・第一寂滅・涅槃・真正解脱・正覚・等正覚・成仏・阿耨多羅三藐三菩提」等の言葉をもって信仰の目的が表現せられている。又、他の言葉を以ってすれば、「法・縁起・三法印」を真に知り、真に悟ることが人生の窮極目的であり、「南無妙法蓮華経」と全身全霊を投げ出して、吾々を生かしている「法・大生命」に溶けこんでいくこと、法と一体となり、我が心に仏を見ることが仏教の純粹最高の信仰形態であり、信仰の本質的なものというべきであろう。

釈尊御出世の一大事因縁は、「衆生をして仏知見を開・示・悟・入せしめんと欲するが故に世に出現したもう」であり、又、釈尊御一代の説法の目的は、「諸仏の本誓願は、我が所行の仏道を普く衆生をして、亦同じく此の道を得せしめんと欲す」であり、更に、「諸仏如来は但菩薩を教化したもう」(以上とともに方便品第二)で、大衆と共に救われるという自他一体の精神である菩薩を教化されるのが、仏の智慧であり慈悲であるのである。この仏の本意に応え、苦の滅に至るためには六波

羅蜜が欠くことのできない行となるのである。人間には、声聞・縁覚・菩薩と色々な機根があるので、仏はそれらの機根に応じて三乗の方便を示されたが、一仏乗を以って真実とされたのである。従って、「三乗を開いて一仏乗の境地に立つこと」、「一切衆生悉く仏性有り、を信じ、自ら及び他の仏性開頭の自覚に立つこと」が迹門における信仰の本質であるとも言い得るであろう。

これに対して本門の立場からは、「我仏を得てより来経たる所の諸の劫數無量百千万億載阿僧祇なり。常に法を説いて無數億の衆生を教化して仏道に入らしむ。爾しより来無量劫なり。衆生を度せんが為の故に方便して涅槃を現す。而も実には滅度せず。……衆我が滅度を見て広く舍利を供養し、感く皆恋慕を懷いて渴仰の心を生ず。衆生既に信伏し、質直にして意柔軟に、一心に仏を見たてまつらんと欲して自ら身命を惜まず。時に我及び衆僧俱に靈鷲山に出ず。……」（如来寿量品）で、釈尊は永遠の生命（本仏）を体得されたのであるから、吾々は「迹仏即本仏」を信仰認識の本義としている。即ち、迹仏としての釈尊を通して恋慕渴望、一心に仏を見たてまつらん本仏と一体たらんとして不惜身命の精神で菩薩道を行ずるところに信仰の本質があるものと思う。

如来神力品の世尊の十大神力は迹門と本門を統一した「二門信」等の、信仰の極致を現わしたものと思われる。

三部経に現われた信仰上の功德は、(1) 縁起（因縁果報）の理法により、仏の教えを信じ、仏の説の如く行ずれば幸福、恩

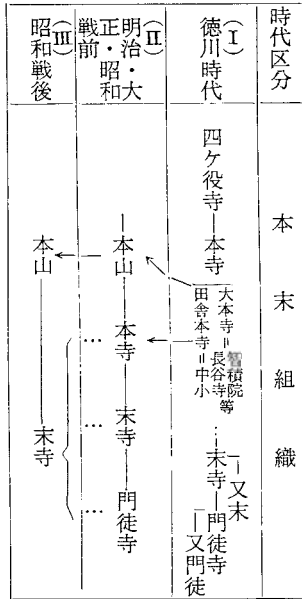
恵が得られ、それに反するときは苦、不幸が生ずる。(2) 物質的・外的功德より精神的な功德が純粹であり本質的である。(3) 自分に功德があるばかりでなく他をも益する。(4) 現世で直ちに功德が現われるばかりでなく、後世に功德を受ける。それは三世に亘る縁起の理による。(5) 人の為め世の為めになること、力を尽すこと、及びその力が併せて説かれている。(6) 純粹にして本質的な信仰に徹することにより、結果として物質的外的功德もそれに伴ってくる。それは目的とするものではなくて、附属的にもたらされるものである。(7) 純粹最高の功德は、「仏の智慧」「成仏」を得ることである。例えば、無量義經十功德品の第一の功德力より、第二、第三の功德力と次第に高まり、「第十の功德力とは……大観喜を起し……法の如く修行すれば、……久しからずして阿耨多羅三藐三菩提を成ずることができる」の如く、又、分別功德品の「仏の寿命の無限であることを信ずる者の功德は、八生、四三二一生に阿耨多羅三藐三菩提を得」という功德といい、仏の在世の四信、滅後の五品の功德といい、その代表的「正行六度の功德」は、「当に知るべし、此の人は己に道に趣き、阿耨多羅三藐三菩提に近づいて道樹の下に坐せるなり」で、——最高の悟りである「仏の智慧」を得るのも遠くない——というが如くである。

冒頭の信仰の本質的目標と前述の信仰の功德(7)のことから、「信仰の本質（最高目的）である『仏智』『成仏』と、信仰上の純粹最高の功德である『仏智』『成仏』とは窮極に於て一致するものである」、ということができよう。

真言宗智山派の本末変遷について

疋田精俊

宗教集団は時代変遷に伴いその組織・構造面の変化を余儀なくされるのである。今これを智山派のそれについてみると、宗政上の本末組織型態が時代と共に大体次の三つに分類されるかと思われる。



(I) 幕府は法流相承による本末関係を政治的に利用する事により新義真言所屬寺院(智豊)の全体的統一を成したのである。その宗政は右図の如き上下統属関係を以ての組織体であった。(II) 明治の政治体制が一変した結果四ヶ役寺触頭職が廃止され(明治四)その権能が本山能化し管長に移行された。そして智積院は総本山に改称し(明治六)同三十三年豊山と分離

して法脈源泉・宗門統制の拠点となったのである。更に宗典(明治三八)をみるにこれ迄の枝葉の如き又末又門徒寺を廃した。(III) 然るに戦後は国政上宗教法人法施行(昭和二六)されるに及んで宗政の在り方が従来と全く変わったのである。それは中間的存在を廢し只本山対全末寺と云う平面化されたものとなった。斯様に本末は政治変遷と密接な関連があり然も時代降下と共に組織型態が単純化されてきたのである。

次に本末構造をみるに、

(I) 本寺は末寺への法流相承と共に関東新義真言宗法度に示された如く門末寺に対して実質的支配を有した。総じて所屬寺院は朱黒印の有無と石高の多少、門末寺の有無多少により寺格が備わり、条目による寺格毎の色衣差別、止住資格を得る為の談林本寺在住年数等があつて全く寺院中心主義を以てなされた。

(II) 本寺の末寺支配は従前通りである。即ち宗典(明治三〇)に「本寺末寺ノ關係其他寺院相互ノ關係ハ……従前の慣例ニ従フ」とあり、以後の宗規(明治三八)本末規則(大正九)諸条例等に具体的に明示されている(宗典制度調査資料第十一輯本末二年三參照)。この様な關係にあれば本年間に主従的意識の生じるは当然で、それが伝統的因習として近年迄存したのである。然し反面徳川期と相違する点を二三挙げると、

1に寺格・寺院等級・色衣・僧級の四者關係を九段階(明治三〇)又は七段階(大正九)等に整然と区分し、従来の本寺在住年数・寺格・色衣等其の間の複雑な構成を廢した事。

2は新義派学林創設により住職資格に必要な学業は学林で修し談林本寺在住年数が不要となった。従って談林本寺は寺格に留まり学門所たる機能を失い、只法幢樹立の場にすぎなくなつた事。

3教団維持の為各寺院の収入額を査定し以て寺院等級制を設ける事により所属寺院が財政的基盤となった事。然しこれは本末規則七条に示す如く格式並びに権威を示すものではなく経済的なものである。

(四) 戦後の宗典(昭和三一)には本末について総本山智積院とその別院(真福寺)の他は全寺院をその末寺とし、本山は宗派宗祥の法源・一宗信仰の根本道場故末寺はこれを推尊護持せよ(智山派規則<sup>36</sup> 智積院規則<sup>37</sup> 智積院規則<sup>38</sup>)と規定している事で、寺院相互間に支配関係を目的とした様な本末規則・諸条例は提示してない。即ち従来の本末門徒談林格院寺等の寺格及びこれによる封建的宗政の上下統属関係を廃し、只本山に対して所属寺院は全く平等な立場の末寺となった。然も各寺院は宗教法人法に基いて存立し一種独立制となっている故、本山と云うものの末寺への絶対的支配権はない。更に寺格毎に備っていた僧級並びに色衣被着的差別等は認められなくなった。斯様な事からして戦後の本山対末寺の關係はIⅡ時代の様な封建的色彩の濃い本末組織及び従属意識の構造は徐々に解体されてゆくと思ふべきである。

## 初会の金剛頂經の哲学的構造

八 田 幸 雄

施護訳の三十卷教王經の重要部分は大智度論、降三世品、偏調伏品、一切義成就品の四大品から成立している。今これ等各品が哲学的にどのような性格をもって展開されているかを説明したい。

金剛界品は本經の根本精神を明示したもので、成身會、三昧耶會、微細會、供養會のマンガラを説く各章によって構成されている。その中でも成身會を説く金剛界曼拏羅廣大儀軌分は、凡ての核心をなすものであって、大智出生の根柢を示すとともに大智の本質的性格を明らかにしている。三昧耶會は大智の働く世界は裏面から見れば無限世界に衆生を開示せずにはおこな大慈によって充滿されている。この大悲即ち無限の愛が現存在の主体を否む大智の働きとなって展開する。微細會は内省的智の働きをもって自我の有限性を否定克服し、真実智の主体として生かすことを示すのである。自我否定は無限世界に生かされるが故に大悲を体験する。このように愛と智は融即するものがあり、而もそれ等とともに現存在の主体をして高次の自覚体験を与えしめんとする「行」そのものに他ならない。供養會はこの行、即ち実践の立場に焦点を合せて明示したものと見える。誠に愛、智、行は根源的に一つのものである。金剛界品が四つ

の章から成立しているのは金剛という大智、換言するならば有限な自己をうちくだけ無限な視野に止揚する弁証法的智の根本的性格は愛と智と行の混然一体となって働く実践的内容を持っていることを示すのである。而してこの基本構造は以下降三世品、徧調伏品、一切義成就品にも同様に展開される。

降三世品は主体存在の奥に潜む根強い自我に対して働く大智を示したもので、諸尊の真言に忿怒、Krodha を附し大自在天を降伏するは、主体が自我の咎にたてこもる以上、大智は忿怒の智として現われる事を象徴する。愛智行の凡ての働きも忿怒として対峙し、この自我を降伏する。降三世品の終りに教勅マングラが説かれるのは、大智の絶対否定により自我が否定降伏され尽した時、無限の大悲に摂取され、小我は大我に転換し自己の行業すべて仏陀の行業と異らぬ事を示したのである。それは自己の主我性そのものの解決が宗教の真理を証得するといふ、勝れた主体の宗教的実存の構造を明らかにしたものと解される。

徧調伏品は蓮華部の立場より金剛の大智の性格を示そうとするのである。観自在尊の象徴を借り、マングラ諸尊の真言に蓮華 Patna を附加するは主体存在に對し、愛智行の凡ては本性清浄の心蓮を開敷するものとして働く事を意味する。又真言に諸々の観音名や忿怒観音の名を併記するのは、観音諸尊の原形がシーバ教徒の尊崇する諸神であった事を想起する時。シーバ教徒の仏教編入と相俟って諸観音の調伏が意味するものは、哲學的には大悲方便も降三世品がそうであったように、主我性の

調伏により自性清浄心を開示し、ここに金剛界の世界に生れ出すことを示そうとするのである。以上の如く自我に對しては金剛部（大智）、蓮華部（大悲）ともに有限性を絶対的に否定するものとして現われる。

最後の一切義成就品は虚空藏尊の象徴をもって無限世界に生きる主体の喜びを明示する。真言に Patna 又は mani を冠しているは宝部の世界の証得を意味する。それは自我が否定され尽した時、本来の如來の自己が顕現し無限世界に生きる自己を体験し、一切の苦を遠離し自由と富 Artha を得る。それは主体が金剛界の世界を証得し、大智の本質的世界に生きることを意味するのであり、即身成仏の宗教体験を明示したものと云えよう。

金剛頂經は以上のように大智の性格を明かにしたものであって自我を否定降伏し、本性清浄の世界を開き、一切を調伏し尽すことにより主体をして高次の自覚存在にたらしめるのである。それは哲學上價值論としての構造を持っている。

### 仏教を虚無思想とする批判の

#### 一考察

——とくに儒教からの批判を中心として——

増 田 英 男

仏教は古來諸方面から消極的厭世的な虚無思想として批判せ

られてきた。古くは印度に於て竜樹が外道説を論破して以来、外道の側からの仏教攻撃が盛となり、ことにシヤンカラ以後の印度教を主流とする一般思想界に於て、仏教徒は虚無主義者 Nagika というレッテルを貼られるに至った。同様の批判は西洋の学者思想家にも見られる。まず西洋の仏教学者の多くが仏教を nihilism 或は negativism として受取っている〔例—Kern, M. Wallest, Keith, Wach, Stecherbsky, etc.〕。また西洋の思想家に於て、仏教は消極的出世間的な教で現実の世界に積極的に働かかけ得ないもののように説かれ、キリスト教の倫理的社会的な積極性と対比せられている。例えば A. Schweitzer は仏教は本質的に世界人生を否定する悲觀主義的宗教であつて、いかに努力しても倫理的行為の世界には出られないとし、樂觀主義的倫理的宗教たるキリスト教の優越を主張している。Bergson によれば仏教は婆羅門教・耆那教と共に生存意欲を滅却する厭世的宗教とされ、且人間生活を離脱し乍ら未だ禁的生活に到り得ず虚無に停滯する不完全な神秘主義とされ、行動と創造と愛である完全な神秘主義たるキリスト教に劣るものとされている。仏教をキリスト教より高く評価する Schopenhauer や Nietzsche に於ても仏教を厭世的虚無主義的宗教と見る点は同様である。

更にこの点を捕えて仏教は現世を否定し倫理道德を破壊する有害な教であると激しく非難してきたのは儒教ことに朱子学派である。例えば近思録は老仏ことに仏教の害を述べ、仏教は元來生死を怖れるという利己心から出發して六根六塵を去り枯木

死灰の如くなるうとするもので、天地人生の公道を知らず三綱五常を破壊するものとなし、道を学ぶ者は淫声美色を遠ざける如く仏教を遠ざけねばならぬと説いている。同様の批判は日本朱子学派の林羅山・室鳩巢・山崎闇斎等により、或は又古学派の伊藤仁斎・東涯・太宰春台等によりなされている。陽明学派はやや同情的で、禪の無の境地をかなり高く評価するが、これをなお虚無に滞るものと見、儒教の天理本然の良知に及ばずとなし、仏教の無は結局現実否定論理放棄に陥ると批判している〔王陽明・中江藤樹・熊沢蕃山等〕。

以上の如き諸方面からの仏教批判は、要するに仏教の根本である空を單なる虚無絶滅と解する所からくる。ところがこの空の解釈は仏教の内部に於ても徹底せず、これが元となつて古來さまざまのわずらわしい論争が起つている〔例—有余無余涅槃論、無我と輪廻主体の論議、人法有空の論争、中観瑜伽兩派間の深められた空有の論争等〕。空の經典たる般若經に於ても空の意味は浅深多様であり一義的に宣明し難いものがある。そこには小乗空の余流と思われる虚無絶滅的な意味のものも多分に含まれている。例えば諸法是因縁和合による仮の現象で夢幻の如く何らの実事なきものであるというような説が随所に説かれている。仏教を虚無思想とする批判もかかる教説に関する限り當っていないとはいえない。しかし仏教の本領は正覚般若の開頭にある。それは対象的な諸法を幻仮と分別することではなく、主体的な自己省察の極、一切の限定執著を打破せる真空無相の源底から自他一切を真に肯定することである。このような

真空即妙有と展開する積極的立場は般若経の中に既に明瞭に説かれ、これが爾後の大悲の建立門的な大衆諸宗の根源母胎となるのである。かかる大乘空に關する限り、仏教を虚無思想とする批判は全く的外れである。しかし大乘空が大悲の建立門に働き出るとしても、従来の大乗諸宗は専ら下化衆生という教化の面に重点をおき、而もそれは衆生を上求菩提の道へと引入れる上向きの大悲であつて、現実の社会そのものを改善建設して行く下向きの大悲ではなかつた。ここになお仏教の対社会的消極性が認められる。上述の Schweiser の指摘や儒者の批判の中には、かかる意味に於て仏教者としてなお反省すべきものが含まれている。

澧州葉山惟儼禪師の禪法

中 川 孝

六祖慧能の孫、石頭希遷には多くの傑れた弟子がいたが、洞山良价の祖に當る葉山惟儼は、禪思想史上注目すべき人である。

葉山は七四五年より八二八年の一生で、山西省の人、十七才（七六一）で出家し、二十九才（七七三）で衡嶽寺で受戒し、省る所があつて石頭希遷禪師の会下に入り、密旨を得、十三、四年留まり、後、湖南省豊陽の芍葉山に住して衆を化導した。彼が受戒の後、「大丈夫当<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>法自淨」、焉能屑々事<sub>レ</sub>細行於<sub>レ</sub>布

巾<sub>一</sub>耶」と言つて石頭の許に行つた（祖・景）事は、恰も師の石頭が、二十九才（七二八）羅浮山で受具の後、律部の得失紛然たるを披見しつゝ、「戒体とは自性が清淨なことを言い、諸仏の境涯は無作で、生死の迷は無い筈である」と氣付いて、青原山行思の許に去つたことと相似て、両者は思想動向に性来相通するものがあつたことを思わしめる。石頭が葉山に対して如何様な指導を為したかに就いては、祖堂集・景德伝燈録にその例を掲げている。

或日葉山が一处に在つて坐していた時、石頭が「爾這裏に在つて何をかなす」と問うた。葉山は「一物もまた為さず」と答へ、即今、寂滅無為の境地に在ることを答えた。然し石頭は、それを肯がわず、「与摩ならば則ち閑坐なり」と評して、それでは閑坐と同じであると報いた。葉山は即坐に「若し閑坐ならば則ち為すなり、」と答えて、我が無為なるは閑坐の如き有為に非ざる所以を明らかにした。そこで石頭は話題を転じて、「爾、為さずと道う、このなにをか為さざる」と追究した。石頭は葉山の言う無為の境地には、鶻の毛一本も無い清淨絶對境であることは元より知り尽して尚お葉山の出様を驗問したのである。葉山はこの絶對絶命の鶻地に於て飄然と身を離して答えて曰く、「千聖も亦識らず」と。この言語道断、心行所滅の無作の妙境は、釈迦達摩の如き聖人と雖も説き明すことは出来ない、明快にこの絶對境に対して一転語を下し得たので、石頭は偈を作つてこれを讀したと伝えられている。機に當つて葉山がこの様な明快な一句を残すことが出来たのは、斯く迄酷し

く葉山を練磨し得た石頭が、明眼の師であったことによるのは勿論であるが、他面弟子の葉山が、よくこの師の練磨に堪えて、多年の間その苦修に甘んじた修行の実力の結果でもあると思われる。

又或時、石頭垂語して曰う。「言語動用勿<sub>レ</sub>交渉」と、葉山曰く、「不言語動用<sub>レ</sub>亦勿<sub>レ</sub>交渉」と、石頭曰く、「這裏針割不入」と、葉山曰く、「這裏如<sub>レ</sub>石上栽<sub>レ</sub>華」と、石頭これを然りとす（祖・曇）。石頭の「言語動用勿<sub>レ</sub>交渉」は、普通に理解されている様に、「言語は、不立文字と抵触するが故に」という如き解釈を容れ得る様な余地はないものと思う。若し然りとするなら、葉山の「不言語動用<sub>レ</sub>亦勿<sub>レ</sub>交渉」が無意味となる。亦馬祖語録に存する石頭の語「恣麼なるも也得ず、不恣麼なるも也得ず、恣麼なるも下恣麼なるも総じて得ず」という語とも直接には関係がないと思われる。然し葉山は直下に石頭の意を知り得た為に、石頭の「言語動用交渉なし」に応じて、「不言語動用<sub>レ</sub>亦勿<sub>レ</sub>交渉」と答えることが出来たのである。両者の境地は何れも、尽天尽地の絶対境を、用の面から明らかにしたものである。次に石頭は、「這裏針さすも入らず」と、その絶対境を体の面より提示したのに対し、葉山も同じく唱和して、「這裏石上に華を栽うるが如し」と答えて、意は同一なるも語の上では対照の妙を尽しているのである。

葉山は後に上堂の時、「宜しく自ら看、言語を絶対却することを得ざれ」と述べて、自ら道を体験するならば、その絶対境が必ず言葉の上で表現出来ることを明らかにしている。他人の言

語を記持し、自己の知なりと誤信し、他の文字無き者を輕慢するは闡提外道であると誠め、親しく遮箇を得べしと強調している。仏教の概念化を恐れた葉山は、法という文字すら避け、「他の那箇」「遮箇」と呼び、各自の体験を要請している。彼の斯の法に対するこの様な細心が、彼の法系に以後多くの明師を出した所以となったものと考えられる。

## 親鸞の「和國の教主聖德皇」 についての日本学的研究

小野正康

一、所題の太子和讚(十一首和讚 第八首)

「和國の教主聖德皇 広大恩徳謝しがたし 一心に帰命し  
たてまつり 奉讃不退ならしめよ。」(真宗聖教全書 祖師部五拾遺部下 二三頁)

### 二、特異の思惟

1 その理由。これを現代に訳せば、例「日本のキリスト(孔子、カント、ニュートン、マルクス等)は〇〇である。」

という思惟に当るが(拙稿「宗教研究」並「親鸞教學」の因果性と歴史性)、現実の思想思惟においてはどうか。

2 親鸞の外、その前後左右の著名の仏者(行基・伝教・弘法等 法然・道元・日蓮・一遍)、その他に、この種思惟者の有無を問題にしては、いよいよ



よ一層、特異の思惟でないであらうか。

3 これは親鸞その人の思想・行動・表現よりして、当然且つ注目すべき至要のものと思われるが、世人特に宗門人の留意と比重について、実態はどうか。端的に言って、一個人の伝記的にも全文化教学史を通して、稀有の存在価値を有するものでないであらうか。

三、設問

1 親鸞に此の思惟があり他の前後左右の仏者等にこれ無きが如し、と言われるならば、これにつき、特に彼の思想的根拠は何か。

2 従来真宗教学における取扱と評価、特に彼の後裔子孫の謂ゆる列祖らの文献中に、彼の教学中最上級の文字的衣現なるに拘らず、その名ばかりのもの、私の『真宗聖教全書』中に檢しえた例証的のものは、わずかに左の如くである。

存覚『報恩記』(列祖部) 『至道抄』(拾遺部下)、顕誓『光闡百首』(同上下) 『聖徳太子講式』(同上下) 勝如『消息、婚姻章』(同上下)。

その他は？

3 これは教学的無視無関心か、変形乃至低評価か、否か、等々につき、並に、その理由、更に、太子影像上の讚意(註)に對し、新たな歴史認識とこれに伴う再構成の思想問題、及び、宗門教学としての再評価の要否はどうか。

註 16才守屋降服時：「吾為利生、出他窟山、入此日城、降服守屋之邪見、終顯仏法之威徳。」

百濟国日羅語：「敬 礼救世觀世音、伝燈東方棄散國、從於西方 來誕生 南 演妙法 度 衆生」

四、親鸞教学の日本学的研究

甲、主要問題

1 彼の教学樹立と組織が「如来廻向」という降臨思想による自己体験上の転回とこれに基づく在来文献の取捨と転読とより成る、との考想は、私において累述の如くであるが、これに對し、もし後の宗学並にその認定が、彼の著述上の成果に由拠しての謂ゆる「神学」的なる取扱であるとすれば、宗祖と宗学との両者は方法論上まさに道の順序ではあるまいか。この順逆の倫の理の相互関係は、恰も自然を科学した「科学者が祖国をもつ」と、この成果たる自然科学の定則等をそのままに学び習って「科学には国境がない」とする学徒と、この相異に類似しないであらうか。

「実証性↓合理↓性客観性↓普遍性」とこの逆。

2 彼とその主著が、右の方途によって止揚された日本精神的グルンドモチーフの一如一貫性に由り拠って成立しているとすれば、その主著と立教開宗の書とする『教行信証』における此の著名な例証はどうか。

教・行・修・証・真・化の順位並にその総序における彼自らの歴史認識、教巻における『大経』の転回釈、行巻の両重因縁文を通す土根性、信巻別序のデイズムの思惟排除等々。

3 彼の自ら立ち且つ自ら他に表示する歴史認識と社会的生活様式についてはどうか。

a 正信偈、愚禿釈親鸞集、在俗生活とその信仰的認識、和讃の種々相(太子和讃、疑惑迷惘等の和讃)

b 自らの現在性に立つての恒常性

「無始」——「無始於己」(太子義疏)、「正信偈」の「レバ」↓恒常性の表出。

c 日本上代仏教の積極的肯定の特異性とこれに対比して諒解される消極的な著名仏者(道元・日蓮)の表現。

d 法統と血脉との両系譜の併述

弥陀↑釈尊↓竜樹↓天親↑異釈↓道綽↓善導 / 源信↓法然

天照大御神↑聖徳太子(和国の教主)↓伝教大師 / ↓親鸞  
(拙著『日本仏教の倫理学的研究』第六章第十節 聖徳太子と天照大御神 参照)

而してこの結論は？

4 真宗学と親鸞学における其の立脚点と「和讃」等の文献評価の相異

a 立脚点—領域—太子観

b 『ご文章』—「正信偈」—「歎異抄」—「教行信証」—「和讃」—書翰の先後本末軽重観

c これについての文字—文章—思想—精神の選択と真化、延いて nachahmen と nachfolgen 精密と嚴肅の評価問題

d 教学は、その本末終始と先後軽重観の今昔を通して相承か転変か。

乙、関連問題

1 親鸞の、さきの日本精神のグルンドモーチーフに連貫して、謂ゆる神・神祇冥道・魔・鬼・事鬼神等の見方につき

2 太子尊崇と「太子和讃」の晩年におけるの述作につき  
3 太子観の変転と徳川幕府の文教並に宗教政策の影響、延いて宗学研究の性格につき

4 歴史研究の法統内の出拠源流的態度と日本学の古今一すじ道の現実的全文化教学に立つて神・仏・儒・洋の各々に占むべき位置付をする研究態度とにつき

5 世界人類教としての大乘仏教の東流(米国への開教を含めて)と日本仏教の独自性、延いて、親鸞教学の日本学的研究につき

五、乞御批正

如上の偉大な日本学人仏者をよりよく見直さんとする俗人学徒の所論は、定型的宗論より見て、謂ゆる「異安心」に類するか、それとも『報恩講式』の「遺弟の念力」に由拠する親鸞学、この一環節たる資・質に値するものか。識者・体験者の判断と批正を俟つ。

Saddharmapūṇḍarīka に於ける

sarvāntaraṇa に つ づ ぐ

岡 田 栄 照

昭和三十七年十月、身延山短大に於て宇治行忠氏は「法華經中の sarvāntaraṇa について」と題し発表され、要旨は「棲神」三十七号に所収せられ、その後「法華経成立時代考」に於て大

要次のように主張されている。

寿量品の冒頭にみえる *sarvāvantaṃ* の原形は *sarva + avanti + am* であって、*avanti + am* がなぜ *avantaṃ* となるかといえは、*i + a* は *i* が消えて *a* となったのであるが、語末の *m* の前に立つ長音は短音に変化するといふ Pāli 語の *sanhi* によって *i + a* によって長音の *a* となった語は、語末 *m* の前に立つた為に、再度もとの短音の *a* となった。その為に語末の *m* は *anusvāra* となって *m* に変化し、このようにして *avantaṃ* が *avantaṃ* となったのである。

このマヴァンティは、国あるいは部派の名で、法華経と関係あるものと考えられる。

翻訳名義大集に *āvanakāh* を不可棄部と訳し部派の名目としてあげられているが、これを不可棄と訳したことは、*avanta* よりきた語とみることによるのであって、チベット訳は *srubapāhi sde* (保護者部) 翻訳名義大集に不可棄部 *āvanakāh* となっているのは、西部ギルナル地方の訛による発音の為であろう。

単に「一切の」という意味であれば *sakala* または *viśva* ぐらいと思われるのに、わざわざ *sarvāvantaṃ* と言ったことは、そこに深い意味があるのではなからうか。

げんみつには *sarva* はヴェーダ語であり、これを仏教徒が経典にとり入れたことは明らかであって、*avantaṃ* は反照態、複数語尾の語形であり、こうした語形は古い偈頌、又は擬古的な文にしばしばみられる形であるが、パーリ語にあっては、反照

態にかわって能動態の方に多く使用されるのが通例で、ヴェインディヤ山脈を中心とする俗語でパーリ語にとって祖語的關係にあるものとみられている。以上が宇治氏の主張の中核をなしている。

そして寿量品に於ける *sarvāvantaṃ bodhisattvagāṇaṃ* の *sarvāvantaṃ* は、おそらく *sarvāt* の *strang* stem, *sarvāt* の (Sing) (Acc) 形、*sarvāvantaṃ* であり、*bodhisattvagāṇaṃ* の (Sing) (Acc) であるところの *bodhisattvagāṇaṃ* に相應する修飾語であると考えられる。ところで、*sarvāvantaṃ* と全く同一の語形は序品、授記品、化城喻品、五百弟子受記品、從地踊出品、分別功德品、藥王菩薩品、妙莊嚴王品、囑累品にもあらわれるが、この場合も寿量品と同様に考えることが許されるであろうか。

寿量品では、問題の箇所あたりに *sarvāvaṃ bodhisattvagāṇaṃ* という語形が三回あらわれるが、この場合はどのように解釈するのか。 *sarvāvantaṃ* を *sarva* と同様な意味で使用される例は、*Bhadrārayaka Uḥani* ad その他にも用例が多いが、それらが「すべてのマヴァンティ」ということになれば、一体どういうことになるのか。

*sarva* は、宇治氏のいう如く、Vedic であると同時に、*Sanskrit* であり、Pāli をはじめとして中期インド語では通常 *sabha* (or *sava*) (Pāli にはなく、アショーカ王法勅文にはしばしば *savva*, *svāvat*) としてあらわれるが、これは中期インド語の一般的傾向である音韻の *assimilation* 現象にもとづくものであ

り、特に仏教徒が經典用語にとりいれたものではない。

ただ単に一切なれば、*sarva* があるいは、*sakala* 又は *viśva* で良いとも思えると宇治氏は述べられるが、*sarvāvaṅgam* とあることに特殊な意義を見出だすことは困難である。

宇治氏は自我偈は四百十八の言語を以て構成されると論じ、*Hybrid Sanskrit* 四十一、*Buddhist Sanskrit* 五一、……と分類しているが、両者の相違は何を以て規準としたのか理解に苦しむ。

動詞の変化に使用せられるべき反照態という術語を名詞格変化の語尾に適用することは、全く珍奇なことである。

法華構成者は固有名詞、ことに地名に関しては、きわめて慎重であり、不用意に地名をだすことは決してしなかった。

アーヴァンティを法華經と給びつける宇治氏の説は、素強付会な解釈であり、試論という名すら冠し得ざるものと思われ

### 正法眼蔵の接統語に関する

#### 特殊解釈の問題 (一)

—「いへども」について—

高 橋 賢 陳

現成公案の巻に「しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり草は棄嫌に云々」との句文がある。その「いへど

も」とは語のままでは、上句の叙述から逆態的に下句が展開することを意味する接統語であるが、この場合は「なれば」として順態的に解さなくては意味が通じないとするの論がある。古注では私記が「なは、しかあればといはんがごとし。高祖の語勢には、おほくかくのごとくの類あり」といい、啓迪が「このなりといへどもは、毎もの筆法で、なればと云ふことぢや」といい、葛藤集が「しかもかくのごとくなりといへどもは時代語だ。しかもかくのごとくなればといふ意味だ」というのがそれである。しかしその言われるごとくに順態的接統語に読み換えなければ本当に通じ得ないであろうか。ことにそのような例が眼蔵において「おほくかくのごとくの類あり」とか、「毎もの筆法」「時代語」などと言われるほど多いのかどうか、そうしたことは一応検討してみなくては断定できないことである。

これについては実は「いへども」だけでなく、逆接を性格とする接統助詞一般と関連する問題で、その点から顧みる必要があるが、それにおいて実際上問題にすべきものは、接統助詞「ども」「とも」「を」「に」に結合する「あらざれども」「なりとも」「しかあるを」「しかあるに」が幾つかあるに過ぎないのである。吾人はそれら全部を検討し、その一について是非を決定することを目標に置いて、今回は「いへども」の場合を考察することにする。

「いへども」が眼蔵に使用された箇所は、岩波文庫本で三八四を数えることができ(多少の見落しがあるかも知れないが)その全部について調べた結果、順接に解すべき論のあるものが

右「愛惜棄嫌」の箇所以外に二箇所あり、事実上順接に解せられたものが二箇所ある。前者は、一は坐禪叢の巻の「人坐おのづから坐仏坐に相似なりといえども、人作仏てり作仏人あるがごとし」に対し、私記が「……なるがゆゑになり、例の語勢なり」と注するのがそれである。しかし吾人は啓迪の見解に従つて、下句を「人によつて、作仏する人や本来作仏的な人があるようなもので、坐禪しない人まで作仏するとは限らない」との意に解すれば、あえて順接語に言い換える必要はないと思ふ。第二は空華の巻の「これらみな空華をみるといへども、空すでに品品なり」に対し、私記が「みるといへどもは、みるがゆゑにといはんがごとし」（伯しみは「し」に作るも誤植とみて訂する）と注するのがそれである。しかし私見としては、

「……空華を見るといへ、空がすでに品々（種々相）云々」で充分通じるし、逆接でなくては特に下句の「すでに」が生きて来ないように思ふ。次に後者で第一は、現成公案の巻の「処処に蹈翻せずといふことなしといへども、云々」に対し、葛藤集が「魚はまだかつて水を……蹈翻せずといふことなし」（三五九頁）と釈するのがそれで、事実上順接に解していることが知られる。しかし上句を「用大使大・用小使小と自由に使得する」といへ、に見れば、逆接のままでよいわけである。第二は山水経の巻の「解脱にして繫縛なしといへども、云々」に対し、私記が「諸法住位は解脱無繫縛なり」と注するのがそれで、これも事実上順接で解したことを意味する。しかし御抄の釈意を汲んで「無所住とは解脱無繫縛なり」といへ、随所に主

となるにより諸法住位せり」として解すれば、逆接のままで通じるのである。

以上四者から推して、（もし検討漏れがあるとしても、この四者に例して解決できると思われるので）「いへども」を順接に解すべきの論には従い得ず、最初の「愛惜棄嫌」の場合も同様に感ぜられるのである。（なおその点は別の機会に論明するつもりである。）

### 杜光庭「太上老君説常清浄経註」

について

—唐代宗教思想史研究の一資料—

鎌 田 茂 雄

中国宗教史は儒・仏・道三教の交渉史であり、三教の融合過程の歴史であるともいわれる。これらの三教のなかで、いわゆる中国固有宗教と考えられているのは、儒・道二教であり、仏教は外来宗教であったものが、中国社会に受け入れられ、中国人の宗教となつたものである。ところで問題となるのは、これらの三教がいかなる時代に、いかなる理由で融合し、それがどの程度まで、中国人の宗教生活に影響を与えたか、ということである。これらの問題の究明には、時代的にも、資料的にも多くの研究が集積されなければ、簡単に結論を出すことは困難であるので、只今のところ、三教融合の時点の問題を、思想史

的研究の立場から検討を加えて見たい。

ここで私が問題とするのは、唐末の道士杜光庭（八五〇～九三三？）の著とされる「太上老君説常清浄経註」であるが、本書を仏道両思想融合の一例としてとり出したのは、二つの理由があるからである。一には中唐から唐末にかけては、社会経済史の分野においても、変革期として研究が進められているのであるが、宗教史においても一つの變革期であるといえると思う。中国仏教においても隋から初唐にかけて成立した、天台・華嚴などの中国的仏教が、安史の乱を一つの転機として、急速に変貌・衰退し、それにかわって、実践仏教としての禪・浄土が隆盛になってきた。儒学においても宋学を生むべき萌芽が、かすかながら胎動し始めた。これらの二教に対し、中唐から唐末にかけての道教はどうであるか、という点になると、不明な点があまりにも多いといわねばならない。そこで中唐から唐末にかけての宗教思想史の変貌を、より正確に理解するため、当時の代表的道士である杜光庭の思想を選んだのである。第二の理由としては、これは私の研究上の問題であるが、私は元「道教義枢」や「三論元旨」における仏道関係を研究してきたが、不明な点や、前後の道教思想史に暗いため、思わぬ過誤をおかしているのではないかと考えられるので、私の研究上の欠陥を少しでも補う意味において本書の研究をとりあげたのである。

さて「太上老君説常清浄経」（雲笈七籤所収の清浄心経は抜粋本）には、杜光庭のほかに、王玠道・侯善淵・李道純・王

元暉などの註釈があるが、杜光庭の註釈が最初である。太上老君説常清浄経は葛玄が東華常君より得たものであると伝えられているが、本経のなかには「六欲」「三毒」「観空亦空」などの仏教語が見られるので、もちろん葛玄のものでないことは明らかであり、その成立年代はかなり後代のものと思われるが、現在の研究の段階では、まったく不明である。（あるいは杜光庭の真撰か否かも問題があろう。）本経の思想は周易・老子道徳経や南華真経の思想を中核として、道教の人性論や世界観を説いたものであり、その宇宙観では「道」について論じ、内観の道としては、心を無心にすべきであるとし、常に清浄なるところに道が得られると説いた。杜光庭はこの経文を註釈するにあたり、仏教語によって説明を加えた。たとえば、老子の無を説明するにあたって、仏教の三論で用いる「非無非空」の語や、「大空」などの語を用いて解釈している。さらに真道に達するためには、三乗を超越して、悉く一乗に帰さねばならぬと主張するが如きは、天台・華嚴などの一乗観を彷彿たらしめるものがある。また仏教の「三毒」を道教の「三層」に相当させ、仏道両思想の融合を計った。杜光庭がこのように仏教語を用いて、道教の真理をあらわそうとしたことは、「三教の聖人の説く所、各々異なるも、その理は一なり」という彼の信念にもとづいた結果である。杜光庭の他の代表的著作「道徳真経広聖義」のなかにも、仏道融合の例が数多く見られるので、これらを勘考するとき、彼の宗教思想が、仏道融合の歴史から見て、きわめて重要な地位を占めることが分ると思う。南宋の全真教

の思想形成を考えるうえにも、考慮すべき重要な問題点をもつていられると思われる。

### 現代ヒンドウ教における祭りの

#### 一断面

斎 藤 昭 俊

祭りをみる場合に、形態、構造、機能の三つの面を考えてみなければならぬ。ヒンドウ教においては、高遠な救済の面と身近な危機脱却の面とがある。前者は宗教で、後者は呪術であり、そこには、アニミズムも、マナも、シャマニズムも含んだ一つの統体としてのヒンドウ教がある。従って、その内面を整理するために、宗教面と呪術面、或は宗教と民間信仰面、或は超絶的復合と実際の復合としてもよいが、呪術的な面は、あくまでも、個人の幸福追求の手段としてあるのであって、地域的であり、限定されたものであるのに対して、宗教的面は体系、組織を重んじ、普遍的である。祭りにおいても同様であって、先ず形態的な面を中心にして考えると、祭りには特定の形態がある。更に、その形態には、目的によって、異った祭りの対象をもつ。更に、祭りに加わる成員によって個人、集団の形態の別が生じてくる。

一般に、インドの祭りは、礼拝と供宴と断食によえて特長づけられるが、宗教的情操、楽しみと喜びとがまじり合ったもの

である。

神々をたたえる祭りには、所謂、正統ヒンドウ教の祭りとして、地方的小神、つまり悪霊、守護霊、祖霊等を祭るものがある。政府であげているヒンドウの神々をたたえる祭りに属するものは意外と少い。ヴァツサンタ・パンチャミ、シヴァラトリ、ガネーシャ・チャトルチ、ジャナマ・アシタミ、それにダサラの五つである。地方的にはもっと多い。地方では神々をたたえるもの以外の季節祭り、祖霊祭りをいくつが除く程度である。

小神に関しては、守護霊、祖霊、悪霊があるが、インドの農村においては、悪霊、魔に関する信仰が極めて根強い。悪霊については二つに分けて考えられる。その一つは名称によって勿体をつけ、力の明確な属性をもっているもので、その悪意は色々な方法で表わされる。その二は、名称がなく、小鬼的なものである。人々はその悪意をなくしたり、防いだりするわけで、この小神の崇拜、乃至は祭りに二つある。一つは「おどして追い払う」*spirit scaring* ことであり、もう一つは「懐柔する」*spirit squaring* ことである。小神に対する人々のもう一つの態度は、人の不幸、災厄はすべて悪霊のためであるという考えが圧倒的に強いことである。そこに呪術師やシャマンの活躍する場面が展開するわけである。

全国的な祭りの中に入っている動物崇拜の祭りは蛇崇拜、ナールガ・パンチャミとか、マナサーである。蛇の害は全く恐ろしい、ものであると同時に、シヴァ信仰との関係、祖崇先拝との

関係、トータム動物としての崇拜と関連をもっている。

季節祭りには、春祭りが、ヴァツサンタ・パンチャミとホリ  
ー、秋祭りには、ドルガ・プー ज्याやデワリーがあり、新年は  
ヴァイサカ、ウガッディ、ヴァイサカ等である。

ヒンドウの人生における大事には、凡て宗教的儀礼が行われ  
る。現在サンスカーラという言葉はこの意に用いている。これ  
には二つの目的があり、一つは一般的な、迷信的なもので、要  
するに習慣的なものとして、うけつがれているもの、二つは僧  
侶的な、文化的なものとしてあるものである。悪意を除くため  
の浄めと、招福、物質的繁榮、自己表現の意味の四つの意義が  
あると考えられる。

巡礼も、祭りに関係がある。巡礼は宗教的情熱と種々なる旅  
行目的、巡礼をあっせんする人達の熱意によって行われる。こ  
れらの条件の一つでもよいし、復合してもよい。先達者の熱意  
は必ずしも宗教的情熱ではなく、経済的理由によるが、宗教的  
な場所を巡礼することによって、功德をまし、罪を減し、苦行  
による体験、母なるインドの眼聞をたかめる。巡礼地を二大別  
して、聖地巡礼と聖河巡礼とに分ける。以上祭りに関する形態  
的な面のみについて略述した。

## 石川舜台の二諦観

橋 本 芳 契

満九十才の長寿を保った祐誓院舜台講師の生涯は、幕末維新  
にかけてから明治・大正・昭和初年におよびつつ、まことに波  
瀾万丈を極めるものであったが、これを便宜上次の四期として  
眺めることができるであろう。

I 家居期（約二〇年）永順寺に出生、成長し、円乗院系の  
学を受く

II 上洛期（約一七年）高倉学寮を終え、東本願寺入りし勸  
学と布教に努む

III 宗政期（約二四年）寺務総長に就任し、大谷派の改革、  
発展を図り失敗

IV 幽棲期（約二九年）道林寺支坊に在り、研究、述作、教  
化に専念

彼は金沢に生れそして金沢で死んだ。そのことが彼にさいわ  
いした。人々が永く彼のことを記憶にとどめ得たからである。  
彼はいわば加賀藩の落し子であった。けれどもこの人ほど内に  
味方を持ち、外に敵をもった人もそう多くはなかった。彼自身  
は寸分心に表裏なく全く至誠一貫の人であったが、その考える  
ことが余りに卓抜でしばしば凡人の意表をついたためか、誤解  
と敵視は終身離れなかった。彼を理解し真にこれを知るために



は、彼自身の仏教信念によつた人生觀の基本を見るよりほかにない。

仏教には真諦と俗諦、あるいは世間・出世間という考え方があつた。それは併し乍ら一つのものをも全く異なつた二つに分けて考へるといふことではなしに、むしろ一つのもの二つの意味を區別しつゝ、かへつてまた元の一つにおさめこんでいくのが趣意で、これを中道とも不二法門とも稱する。舜台の素志が興學と開教にあつたことは明瞭であるが、それは仏教をその基本にさぐると共にその普及に努めることである。いわば仏教の近代化と法界化である。彼は真に深くこれを考え、そして實に強くこれを行動に移した。その強行性が世間をして全く野心と功名心だけの人物として彼を評し去らせる原因となつたが、彼は俗諦の人であると共に真諦の人であつた。百部に垂んとするその述作は、大方は大正中期以後の晩年二十年間にできたものであるが、その死に至るまで僧籍を奪うた苛酷な宗門当局の仕打ちが却つて幸いしたといえる。自信教人信が彼の人生信念であつたから、その流露としての著作の彼の全生涯における地位と意義とは既に明白であらう。更に述作個々の内容面に於ける世間人道のことを論じつゝ遂に宗教的眞實に至らせるのが常である。大正十二年春、舜台は八十三才にして「真宗安心根本義」を書き終えたが、そこに収まつた報恩説は、初め人に天性ありと語り出し、天性は物の善きを好むとし、若し善きを好むに非れば行燈の電燈となることなしとし、「然るに猶、此外に誠実を好むの天性あり」とした上、一転、「此の天性を擴張

し、淳粹ならしめるが仏教の誠で、誠は一切徳行の源泉である」と、直ちに仏教の話に入れてしまつてゐる。その上、親鸞の恩徳讃を引き乍ら、何故の粉身碎骨か、祖師つねに温藉なるに、ひとたび報恩の行に至つてことに激越なのは、けだしそれが至難なるが為であらうとのべ、如来の使たるべきにその使命を忘れた当代僧侶同行の氣魄に欠けたるをあげしく難じ「毅然たる志を立つべし」と求めている。また同書は別の所で「俗諦と稱する人間道は、亦安心より出るものにして、仏教外の教にあらず」「俗事は仏事と離るることを許さず。而して自身は自身の惡を知る、自身惡の憶念あり。此憶念は言に現はるるよりも行為に現はる。人を道義に導くは必然の結果なり」と述べてゐる。舜台の二諦説は單なる思弁でなく、彼の生涯を培つた仏教的眞理の檢証であつた筈である。

真宗大谷派は彼の死後四半世紀も過ぎた昭和二十八年に學階を贈つたが、それは清沢満之を育て南条文雄を海外に送つた舜台の本心と実効とが漸く認識されたにもよろうが、多くのすぐれた仏教的著作に対しては当然な処置であつた。真宗安心は仏体によらず弥陀回向の名号によるとしたため巻起した論争の動機も、仏体頼みの俗解を打破し、正信の行解を樹立するにあつた。田夫野嫗の問いにも衰眼をしばたきつ返書を認め、死の直前まで一日も欠かさず暁天法話を続けたその心意気には報恩の行者として大徳疑然をも遙かに凌ぐものがあつた。幕末維新の際、加賀藩内外の動きも彼に生涯の方向を与え得たらうが、要するにそれらは縁で、眞の因子は特に郷土の先覚円垂院の学

系よって開發された博大な宗教心である。現代仏教が大きな曲り角に当面した今日、改めて彼の真相をさぐる時運に際会し得たのも、歴史の歩みの確かさというものであろうか。

### 明治仏教における恩の構造

池 田 英 俊

明治仏教における恩の觀念は、四恩十善の形をもって表現されている。かかる恩の形態は、曾てない新しい内容を持ち、また時代的な特性を反映するものであった。元來仏教における恩の觀念は、普遍的な性格を有するものであると見做されている。近世の仏教における恩の觀念は、一面において特定の恩恵者に対する忠誠の意識の伴う場合が多く見られる。明治期の仏教の特性は二つに大別される。特性(一)、廢仏思想との斗諍及び

仏教復興運動のもつ性格。特性(二)、新時代に対応する仏教の指導原理の再検討及びその確立等である。特性(一)は、仏法国益の立場から、特性(二)は、信教自由や人權論等の視点から思想活動が行なわれた。特性(一)に属する仏教者は、例外を除いて思想活動の基盤を国王の恩に求め、仏法国益の立場から上求菩提下化四恩を主張した。その四恩の内容は「釈典專ヲ四恩ヲ明ス(中略)国王ノ恩ハ余ノ一切ノ恩ニ勝ル」(『江東雜筆』)ということであつた。しかし、かかる視点に立つ国王の恩は、彼等によつて無条件に受容される場合、当時の宗教政策の理念—十七兼

題・宣教使規則—に忠誠を誓う人材の育成及び民衆の教化などの内容を伴うことになる(十七兼題等については辻善之助「明治仏教史の問題」参照)。したがつて恩の觀念は「今政府ハ万民ヲ一子ノ如ク撫育シ保護シ玉フ、仏マタ即チ衆生ヲ悉ク是吾子トモ説キ玉ヘリ」(『三宝島』)という形で捉えられていた。このような報恩の立場は、全く次元を異にする政治と宗教とが同一の視点において把握されていたことに由来する。その結果、十善戒の履踐は、一面において世俗的な權威に服従する庶民の分限を徹底化させることとなり、他面において国王が十善の位を有するものであるとして、その分限についても規定されていたのである。

特性(二)に属する仏教者は、衆生の恩及び三宝の恩を中心として思想活動を行っている。特に衆生の恩の觀念は、信教自由・人權論等の影響を受けて、恩恵者に対する返報よりも、むしろ知恩の立場から人間存在の認知を意味する傾向が強かった。「人身之ヲ父母ニ受ケ、人道之ヲ聖賢ニ聞キ、四海ノ兄弟ト共ニ相濟養シテ而シテ、コレガ保護ヲ国君ニ仰グ、人ノ人タル所以ノモノ蓋シ此ニ尽ス」(『報四叢調』)また衆生の恩について一例を默雷に見ると、彼は「酬恩説」や「報恩義意」等の論文の中で「人民交際の恩」(『仏教演説集』)と理解していた。かかる恩の形態は、講等の組織を支える思想として展開された。三宝の恩は、信心為本の立場から「弥陀授婦の恩」と解され、他の恩は三宝の恩に従うものであるとせられていた。一例を父母の恩に見ると「父母ノ体ヲ養フヨリハ、父母ノ志ヲ養フ」(『令

知会雜誌」ということであり、ここで云う父母の志とは、弥陀撰婦の恩の報謝を意味するものであった。しかし、彼の理解による十善観は、白蓮会要旨等に見ることが出来る。その中で彼は「皇制に違反せず」という点について詳説している。この項目は、国王の恩の内容を示すものであり、かれの進歩的な理論との間に矛盾があった。以上四恩十善の観念は、明治期の仏教の特性の中に検討された。そこで、これらの観念は、それ自身のうちには社会倫理をもたらず契機を含むものであり、具体的には人間行動への独自の規範的拘束力を有するものであった。しかし、特性(一)の恩の形態は、進歩的な理論に走って仏の恩と世俗の恩との厳密な弁別が等閑視されがちであった。特性(二)の恩の構造は、その実践活動の基盤を国王の恩に求め、十善戒の履践を通して、転輪聖王や上宮太子に理想像を求めつつも、現実には国家権力に迎合せんとする危険性を孕むものであった。しかし特性(三)の例外者は、四恩十善観の形態において極めて保守的な傾向を示しつつも、内面的には仏教の基本的な立場を保持しながら、時代と場所を越えた素朴な姿の中に恩の真義を見出さんとしていたのである。そこで、彼等の目指した恩の観念は、明治期の仏教を考察する上において、特性(一)、(二)の立場よりも寧ろ重要な意義をもつものであり、問題点は、恩の観念が近代社会の形成過程の中に仏教倫理として如何に投影されていたかということである。

## 大乘涅槃經における闡提成仏について

—菩薩道研究の一環として—

阿 村 孝 照

つねに仏陀となることに目標がむけられている大乘仏教のなかにあって、ついに仏陀となることができないとする一部の種姓もあげられてきたことは周知の通りであるが、そのなかでも、とくに一闍提 (icchantika) と名づけて、不成仏の器を説いたのは、主として如来藏思想を説く經論においてみられうところである。大乘涅槃經は、この一闍提問題とつくんだ經典の一つであって、その深刻さにおいて、現存如来藏經典群の中では随一であると思われる。

従来、一闍提問題は、主として仏性論の立場から論じられてきたようである。なかんずく常盤大常博士は、「仏性の研究」の中に一闍提問題を論じられ、その所論はほとんど論じつくされたと考えられるほどである。本研究にあっては、これを菩薩道の立場からとり扱ってみたいと思う。けだし經は、菩薩の修すべき細かい条目をあげ、その行修を強調していることが看取されるからである。

涅槃經における一闍提は、經の前後においてその内容性格を異にしているとみられる。すなわち、(1)前半、大衆所問品まで

にあつては在家末信の無宗教論者が大勢を占めてみるとみられるに對して、現病品以下後半のそれは、出家の破戒、誹謗方等者であること、(2)前半は一闡提に對する現実問題としての苦惱を経はうったえているが、後半になると、一闡提なるもの自性に関する反省がなされて、特殊問題が普遍化されてきたこと、などである。同様に、一闡提の成切についても前後の間には文相の上に相違が認められる。主として菩薩品を中心とした前半にあつては、一闡提は成仏の器より除く、すなわち「除一闡提」と説かれるが、迦葉品を中心とした後半にあつては、仏性に生善の力用を認めて一闡提の成仏を説くが如きである。

そこで菩薩道の実践という段になれば、涅槃經は、「除一闡提」については菩薩の大悲による救済を説くが、仏性生善の一闡提に對しては日常生活の細かい戒を説いて、これが菩薩の行修すべき条目であるとする。つまり涅槃經の説く。一闡提の成仏とは、仏性生善において修すべき道を強調したことにありとみられる。これは涅槃經以前の經論が、菩薩といえは上機のものといい、菩薩道といえは主として一切衆生を救済する側に立つて説かれてきたが、涅槃經はこのように、救済される側の立場から、最下根の者が、漸次に菩薩の行を修する道を説いており、また、菩薩道の目標である「見仏性」のために必要な六ハラミツの修習を前提としての、戒を強調していること、これらは涅槃經の菩薩道の特色であると考えられる。

このように涅槃經に説かれた闡提成仏説は、これを菩薩道論よりみれば次の一点に要約しうらと思う。すなわち、第一は、

普遍化された一闡提なる断善根者のために説かれた菩薩道であり、第二には、ハラミツ行を修するための前方便行である戒を菩薩道としたことである。

初期大乘經典は、心性本淨の作用として、とくに般若ハラミツを修すべきことに主眼をおいて説いたとみられる。また涅槃經と同じ如来藏經典においても、勝鬘經が戒を菩薩道の初門としていることは注意を要するとしても、不増不減經・無上依經とともにハラミツ行を徳目としてあげている。これらの諸大乘經典と比較するとき、涅槃經の菩薩道はその趣きを異にしていることが知られ、とくに救済の対象となる最下根の者の向上という立場にたった涅槃經の所論は、以後、破戒断善根者に成仏の保証を与えた点において、菩薩思想史上、その意義は深いといわねばならない。

## 中国仏教史における善知識について

小笠原 宣 秀

中国六朝の初期から漢訳經典が多出するようになった時、各種主要經典中に「善知識」の語が現れている。それは例えば「華嚴經」入法界品における善財童子が、五十三人の善知識を訪ねる求道事績でも明らかのように、教法指授の導師・先達をいみする。本来、仏には天人師とか世尊とかの十号があるが、

その意味では仏ではなしに、菩薩以下の諸師のようであり、人師の場合もある、浄土教系の經典では「大経」「觀經」に善知識の訳語が現れている。それらは善き西路の指授者であり、大體に抽象的な場合が多い。

ところが、六朝をすぎて隋唐に入ると、善知識の用語は随處に用いられ、彦崇の著述に『善知識録』がある。また現実の生きた善知識が出現する。例えば三階教の信行は善知識として尊敬され（大信行禪師塔碑）、浄土教の道綽禪師も善知識的崇仰をうけている。そして唐代に入って立教開宗が華やかに行われるのであるが、これらの在り方から、中国仏教史における隋唐の立教開宗時代を意義づけるものとして、善知識論を展開する次第である。

元來善知識の語義について、梵・巴・藏の原語では、正直有識の善親友の意味になるが、中国においては、歴史的に次第に推移して、天台の「摩訶止観」の説明では、(1)外護、(2)同行、(3)教授の三義を立てるにいたった。併しそれよりも善知識論は次第に浄土教系の經典章疏に多く認められ、且問題視されるにいたった点には注意すべきである。道綽禪師の「安樂集」巻下十一大門の条に善知識論がみえ、善導大師の「觀經日帖疏」や其他の具疏に随處に善知識を述べているのを見る。

ひるがえって「觀經」における善知識の用語出現は、散善九品段の中下品以下、下上品、下中品、下下品の四ヶ所である。これは九品往生人中、上上品から中中品までの者は行者自身で得生の可能性を見出すことが出来るが、中下品の世善上福の人

(四帖疏によると)以下は、十悪、破戒、五逆の大罪人であつて、どうしても善知識を必要とする、ということをも物語っている。そして、その善知識は西路の指授者である点において、或る場合には権化の人のようにも尊敬されるが、或る場合には共に手をとって修行する親友であり、同朋である非常な親近性をもつて来た。唐代の往生者伝・靈驗伝等を見ると、実際に特定の人を善知識として、又は善知識的に仰ぐ風習が多出してゐる。一々の例証は省くが、文獻的に拾えば「弘誓法華伝」巻五、大志伝には彼自身が世の善知識たらんとしたとみえる。行者が渴仰すると共に、更には人師の方から手を差出すにいたる。この人師と行者との密接な結び付きは、隋唐時代の立教開宗ということをお有力に論証するのである。

### 仏教梵語のミーターについて

高 原 信 一

仏教梵語のミーターについては一般に若干の変則的な読みかたがみとめられている。今は、長、短の読みかたに限って言及すると、次のような場合をあげることができる。(1)短音節を長としてよむ場合、(2)長音節を短としてよむ場合、(3)短音節二つを長一つと同価値にみなす場合、(4)位置による長がおこらない場合である。

ところで、Mahāvastu の中の Avokitasūtra (Mv. ii. 362.



的読み方の(3)に付加して(3')を立ててみる事ができないであろうか。

最後に、第四の解釈として、例えば一方で *juā* とあるのを他方で *hagaŋava* と、ただ筆写上書き変えたにすぎないものであって、ミーターに何らかかわるものではないとのみかたも考えられないことではない。しかし、二音節と四音節の対応は一語に限らず二語に涉る場合もあり、又、十三音節は余りにも屢々出るからただ筆写上の問題とだけすることはできないであろう。

#### 四分律宗について

宮 林 昭 彦

凝然の律宗綱要、律宗瓊鑑章、八宗綱要等によると、「四分律義分三宗相部宗南山宗東塔宗三宗学者諍論不息」とあり、四分律宗の分派は、古来より三宗が通念とされている。しかし、道宣自ら明かにして「諸師立縁互有出没現伝羯磨卷首自明」といって「并部師」と「相部師」との両部の説を挙げている。それを元照が濟縁記に「并部師即并州願律師」「相部師即相州曠律師」と註解しており、自説を合せて、「三宗の別が立てられているのであり、すでに相部師に対して明らかに并部を認めているのである。しかし、この派が道宣の当時にかなり盛んであったことは、かれの統高僧伝(大正蔵五〇・一六〇上)にも明瞭で

ある。これが、并州のみならず、汾州にも盛んであったことは、懷素の僧羯磨序の中(大正蔵四〇・五一一中)に「并汾盛行」とあることによっても明らかである。その願律師即ち法願が、他の三宗の祖と同じく、一宗開祖として価値のあった人かどうかは、一考を要することである。

法願は、并州西河の人であり、法曠が相州の人であったから、その派を相部宗といったように、法願が并州の人であったからその一派を并部宗と称したのである。法願(五三三〜八七)の律系統は法上とされるが、これは初め法上について入門したからである。元照の行事折資持記(大正蔵四〇・一七六・上)によれば、「道雲、道暉、法願<sup>上三師並</sup>」とあるから、慧光から直接法をうけたとみられるのである。著作についてみると、「四分一本十卷、是非鈔両卷見存、余並零失」とあり、懷素の僧羯磨序によると、羯磨疏に五本あることを述べ、僧尼羯磨序(大正蔵四〇・五三八・中)にも二卷本の僧尼羯磨を撰したことが解るのである。以上の四部の名を知るだけで、一書も見ることも出来ない。統高僧伝を中心に、法願伝と三宗の祖師とを対照してみると、何らの遜色をみない。まして、道宣は相部師と自説の南山宗に対して并部師を挙げているし、又、法願滅後少くとも懷素當時にいたる百有余年は、并汾二州に盛んに行われており、たとえ没落して後継者がなかったにしても、律学史上には一分派として明示することが正しいと考えられる。

しかし、道宣時代に一派として認められていたものが、わが

国の律学史上に伝えられなかったのは、前述のごとく適当な後継者がなかったことが主な原因の一と思われる。如浄、円照（宋高僧伝大正蔵五〇・八〇一中）等の伝によると、懷素の東塔宗が開かれてから九十六年後、即ち唐代宗大曆十三年に相部宗の旧疏派と東塔宗の新疏派との論争があり、その融和のため「勅集三宗律匠重定二家隆敎」を企てたのであった。これによって、相部、南山、東塔の三宗の律匠十四人が僉議の結果、ここに新旧の長を採って、僉定四分律疏十卷を制定し建中元年に祠部に集め、翌年如浄等の尽力により各自好む所に随わしめるようになった。宋高僧伝には「二疏並行浄之力也」として、相部、東塔の新旧二疏が行われるようになったのは、如浄の力であるといっている。このように、宋代の学会では三宗を認めて并部宗を認めていないのである。この学風がわが国に伝えられ、四分三宗とされたのは無理からぬことも考えられる。もう一つは、四分律宗各派の中で、并部宗はもっとも早く成立したものであって、その後深く研究されていくに従い、わずかに「古師説」として紹介され、ついで注疏も失われるに至って学界から忘れ去られたと考えられる。なお、紙数の都合で并部宗の律学の特質はのちに記すものとする。

## サンダー・シングと新キリスト 教主義ヒンドゥーイズム

### 大 類 純

中世インドにそのまざしを見せた回印折衷ヒンドゥーイズムおよび近世における各種の改革インド教は、近代においてブラフマ・サマージをはじめとして、近代インドの出發ともいえる「宗教改革」を華々しく展開した。しかし、ブラフマ、アーリヤ両サマージの根本主張の争点の二中心となっているのがキリスト教の撰取問題にある如く、イギリス植民地主義の西欧化の影響下に進められた近代ヒンドゥーイズムの革命は、キリスト教のインド進出およびその同化作用と不可分の重要関連をもち、この点の究明なくしては近代ヒンドゥーイズムの考察は行ないえない。つまり、伝統的インド諸宗教とキリスト教との相互関係は、近代ヒンドゥーイズムの重要課題である。

サンダー・シング (1889.9.4) パンジャブのランプールに出生) は、富裕な地主で熱烈なシク教徒の両親のもとにありながら、この教えに満足しえず、1904.12.16にキリストに反撥しながらも神秘体験を得て、救世主としてのキリスト、現実に活けるキリストの疵跡をみた。インドの宗教が求める目的は魂の「平和」であるが、これを彼は「地上に來た天」と呼び、それはネハンの如きものではなく、キリストの現前にある交わりの



継続で、慰め、交わり、力としての平和で、これはすべての苦痛に直面しながらも喜びを失わない根拠である。ここには、苦痛を苦痛として受けとめることによって苦悩を解消しえた（苦痛を解消したのではなく、苦痛さえも苦悩にならない）釈尊の縁起観による解脱と相通するものがある。

「ユダヤ人中のパウロ、ローマ人中のオーガスティンの如く、サンダー・シングはインドの特色を以てキリスト教の光りを世界に顕わした。……彼とともに在って離れ来る時は、人は己れ自身を忘れ、彼をも忘れ、ただキリストを思う」といわれたが、彼がフランシスおよびパウロとその神秘体験が似ているのにもかわらず、全くその方法を異にしているのは、彼らの如く教団を造らなかつた点においてである。創始者はすべてその独特の使命と力を以て教えを開くが、その死後の教団においては、その形骸の団体のみが残ることを熟知していたからである。「もしキリスト者がこの地上の僅かな生活において共に幸福に生活できなければ、いかにして永遠において共に住むことができようか」「インド人に高下の階級が存するように、キリスト教会の世界にも高下の階級がある。キリストはこのような階級を造り給わなかつたはずである」等のことばの中に、彼の意図した平等観と階級打破による現実インドの宗教による社会改革と人間革命の理念と実践があった。

サンダー・シングの神秘主義の特色とその思想の起点は、「十字架」の哲学とその解釈である。「神の愛を示し給うた十字架の如きものは天にも地にもなく、われらはこれに無自覚で

ある」「われわれはこの地上の生涯において、十字架を負うべき機会を失なつてはならない。これは再び地上に帰る来ることができないからである」といい、彼のテイベットをはじめとする迫害に満ちた伝道がこれを如実に物語っている。インドに特有のインカーネイション（権化・化身）の思想を「神子受肉」という神のキリストへの体現、具体化という視点で把握する。因果応報（業）の教理とキリスト教の苦痛・罪とその審判に対する関係はむしろ対立的であり、前世の罪の免かれがたいインドの人間観とは逆に「この人の罪に非ず、両親の罪にも非ず、彼によりて神の栄の表われんが為なり」というヨハネ伝によるキリストの十字架の分担と祝福を権威として引用した。他の一切の宗教が「汝のできる善行を行なえ、遂には善人となる」と主張するのに対して、彼は「善人となれ、その時に善を行なうことができる」と説いて、宗教の本質は「心の変化」が優先であるというキリスト教的観点に立脚した。仏陀を批評して「仏陀の教えの中には神については何もないことはむしろ不思議で、彼は一個の道徳的教師に過ぎない。彼はネハンあるいは欲求の絶滅を説いたが、宗教による救いは、渇きと同じように欲求の絶滅ではなくそれを満たしてやることである」という。

サンダー・シングの名著『靈界の黙示』『実在と宗教』『死後よりの回顧』『キリストと共なる生活』『十字架は天である』『主の御足下にて』等を検討するとき、彼の神秘体験およびキリスト中心の神秘主義とヒンドウイズムがどのように相互関係をもちえたか、また「インドのキリスト教」の実体がい

かなるものであるかの足がかりを得ることが出来る。彼じしんがキリスト教に入信してからの経験とヨーガ、バクティを比較して、前者は神との交わりではなくて「自己忘却」であり、後者も「感情の飲みこび」にすぎないとする。彼はキリスト教をインド化しようと試みてはいるが、それは外的方面にのみとどまり、内的には時間・空間によって相違があるものではないと認めてゐる。律法および予言者がキリストによって完成せられるように、インド教の尊い要素もキリストによって全うせられると考えるところに、「新キリスト教主義ヒンドウイズム」(筆者の便宜的命名)ともいふべき、キリスト教同化による新しいヒンドウイズムの展開をインド伝統宗教史上に見ることができると思う。

## 法然義と平家の思想

福 井 康 順

日本の宗教文学を問題にする時、人々はまず平家物語に着目する。そして、その原作者の志向について探求し、或は現行の平家の上に見出される仏教思想について論議するのが普通のようである。この場合、原作者としては、中山行長説が定説化しているのであるが、一方、思想に対しては、一般には雑多な浄土教である、と解釈している。(時にはマタイ伝との比較も出ている<sup>1</sup>)。

しかし、卑見をもつてすると、行長原作説は成立し得ないのである。また、そこに雑多な浄土教を想うのは、陰顕している法然義についての理解が不十分であることから発しているのであつて、数年来の幾度かの卑見は、この見地に立っている<sup>2</sup>。そして、この間、卑見には異議もしくは反論が常につづいてゐる。(近くは「文学」の二月号と九月号にそれが見えてゐる<sup>3</sup>)。法然義という称呼は、実は拙稿が新しく造り出した造語なのである。過去に例証があるならば御教示を得たいのであるが、論者たちは、全くこの新造語の意義を知らないで、勝手に論議をついやしていることはまさに遺憾である。

そこで問題は、法然義の意義である。イ、法然の念仏義を単にいうのではない。それは「専修」で代表し得るわけである。(殆んどの文学者はこの意義を知らないようで、幼稚な誤りをおかしている)ロ、浄土宗という宗名とも違ふのである。法然が浄土宗という宗団なるものを樹立していたかどうか、という問題はともあれ、浄土宗とは、今の法制上では法然の門流では鎮西派のみであつて、西山派は入つてはいないことを知るべきである。ハ、法然の宗旨は親鸞によつて浄土真宗とも呼ばれており、真宗という名称は善導において見出される。ニ、法然に對しては、時として純正浄土教などという場合もある。しかし、純正という意義は実は問題で、一方的な称呼にすぎない、といえよう。

思うに、法然には、一、特殊な専修念仏がある。二、しかも彼には世にひろく伝承されているのとは相違して、必ずしも

聖道門を全く捨ててはいない「内専修・外天台」（これも私の新造語）という一見、雑信的な態度がある。三、殊に注意すべきは法然門下の西山派の思想である。それは「外天台」的な思想が顕著であって、この派の内容を知らないでは法然を論ずることはできない。しかもこのことは意外にも閑却されているようである。四、西山派から時宗が出ているが、その法然の流れであることを忘れてはならない。

見来ると、上記の四思想は、皆なこれ法然の思想そのもの或はそれと連続している思想であることを知るべきで、すなわち全体を一括して私は法然義と呼ぶのである。

平家の「祇王」（かなり後からの附加ではあるが）には明らかに法然義が見え、「燈籠之沙汰」には時衆の立場が見え、「戒文」には法然義を強く打ち出しているところが見える。

「戒文」が原平家にはなかった、という証拠のない限りは、行長原作説は成立しないのであるが、最後の灌頂巻は、西山義に立っていることが知られるのであって、すなわち法然義にまた出ているのである<sup>4</sup>。或はおもりに、平家に見出される強烈な熊野信仰は、時衆と関係があるのではなからうか。

1 「日本仏教」卅七年八月号 富山氏論文。

2 拙著、「東洋思想史研究」に収載論文と「文学」三十四年十二月号の拙稿その他。

3 「文学」卅七年八月号・卅九年二月号・卅九年九月号の關係論文。

4 この問題は、「宗教研究」卷三六、四輯一七四号の小稿にも触れたが、別に結城令聞博士頌寿記念論集と干潟竜祥博士古稀記念論文集の拙稿を参看されたい。

中国固有の宗教に及ぼした五行思想の影響

池田末利

『宗教研究』の別の号に論文として掲載の予定。（編集部）

中国における仏教と医療

道端良秀

『宗教研究』の別の号に論文として掲載の予定。（編集部）

## 第五部会

### 村落の社会生活と宗教

—古峯ケ原と大芦川流域における—

黒川弘賢

近時における村落社会の変容の著しきは社会生活と直結して  
いた宗教や民間信仰にまで波及しているのは周知の通りであ  
る。かかる現在の時点において村落の社会生活と宗教の相互関  
係を再吟味する必要がある。西大芦村（世帯五二一、人口  
二、四四九 昭39現在）の信仰の実態を把握しようとした意図  
もここにある。この村を選出した理由は、村内にある古峯ケ原  
（古峯神社）が勝道上人以来日光と密接な関係にあり、特に明  
治維新の神仏分離までは日光修験が隆盛を極めた事、修験衰亡  
にかわって常民に深く浸透した古峯ケ原信仰（関東、東北地方  
に信仰圏を築く）が地元の村落において如何に受得されその社  
会生活に同化し踏襲されておるかに主眼をおいた。更にこの村  
落にあった寺院は古峯ケ原の神仏分離に伴って廢寺にされ、そ  
の大半の檀家は神葬祭に転化した。神仏分離以前は約一五〇の  
檀家をもった長昌寺（曹洞）も現在は（二八）に減少した。廢  
寺された慈眼寺（真言、約三〇）勝雲寺（真言、信徒寺）普現

院（修験関係）、当時西大芦地区にあった長安寺（曹洞 約一  
五〇）は東大芦村へ転寺した。斯様な影響力を有した古峯神社  
も邸内社であるので村とは氏子関係はない。この村の氏子圏は  
三つ（大芦神社 約四〇、神舟神社 約一五〇、姫宮神社 約  
二〇〇）に分類される。調査地区の選定には以上の如き宗教  
的、歴史的な諸条件を考慮した。斯様な基礎資料を基に村民が  
現在の時点て古峯神社をはじめとする信仰諸般について如何な  
る意識をもつかの究明を試みた。その基礎作業として村落を古  
峯神社を起点としてA、B、Cの地区に分類し、その三地区よ  
り二五ケースを抽出し予備調査を行ったが四ケースの調査不能  
が出たので調査実数は二一ケースである。

調査対象者、男(7) 女(4) 年令(4)二〇代(2) (3)三〇代(5) (6)

五〇代(2) (6)六〇代(2) 神葬(4) 仏葬(6) 其他(1)

である。この結果は今後の研究に多くの示唆を与えておるが紙  
数の関係でその一部分を発表する。（数字はいずれも実数であ  
る。）

古峯神社が村民の信仰対象としてどの程度のウエイトがある

かを知るために、問「お宅では初詣りに行きますか」

答 行く(10) 行く年もある(2) 行かぬ(9)

問「どこに行きますか」

答 成田山(5) 古峯神社(3) 鎮守(1) 成田と古峯(2) 古峯と鎮

守(1)

問「誰れが行くか」

答 主人(2) (古峯(1) 古峯と鎮守(1) 家の誰れかが(5) (成田

第五部 会

(2) 古峯(1) 成田と古峯(2) 若いもの(2) (成田(2)) 家族  
そろって(2) (古峯(1) 鎮守(1)) 年寄が行く(1) (成田(1))  
古峯神社が村民にどの程度意識されているかを知るために次  
の問「この附近で有名な社寺がありますか」

答 ある(20) 知らない(1)

問「何んと呼んでおりますか」

答 古峯ケ原さん(11) (A(2) B(4) C(5) 男(3) 女(3) イ(1)  
ロ(3) ハ(2) ニ(5))

古峯ケ原神社(1) (A 女 ニ)

古峯神社(2) (A(1) B(1) 男(1) 女(1) ニ(2)) ジンジャ(3)

(A(2) B(1) 男(1) 女(2) イ(1) ロ(2))

神舟神社(1) (B 女 ニ) 大芦神社(1) (C 男 ニ)

鎮守さま(1) (C 男 ニ)

問「その神社にお祈りしてある神様を知っていますか」

答 知っている(15) 知らぬ(5) (知っている者を前述の呼び方と

照合すると、古峯ケ原さん(9) 古峯ケ原神社(1) 古峯神社(2)

ジンジャ(3)といづれも古峯神社を指摘している)

更に問「お祈りしてある神様は何様ですか」<sup>3</sup>

答 日本武尊(9) 火防の神様(2) 天狗様(2) 百姓の神様(1) 前

鬼後鬼(1)

古峯神社にどの位お詣りしているかを知るために

問「お宅では古峯神社に年何回ぐらいお詣りをしますか」

答 一回(12) 一〜二回(2) 神社に用事があった時に(1) 行かぬ

(6)

お詣りをする人に

問「お札を受けますか」

答 うける(9) (A(2) B(3) C(4)) うけない(6) (A(3) B(3))

問「お札を受ける願意は」

答 五穀豊饒(4) (A(1) B(1) C(2)) 家内安全(4) (A(1) B

(1) C(1)) その他(1) (C) である。

以上一部分の結果からも多くの示唆が得られる。初詣りについても近年の交通機関の発達に伴う宗教と観光との相互関係の問題。古峯神社の信仰についても、各地に多くの講社を有しながら村内では比較的感心が疎薄である事、明治二年に古峯神社という社称号をつけたが現在も、古峯ケ原さん、古峯ケ原神社等々と称しているのは村民の意識の中には永い間継承された古峯ケ原の古い形の信仰があるのであろう。

註1 括弧内はその答えを「どこに行きますか」のところで照合した。

2 括弧内はその答えをA、B、Cの地区別と性別、年令別の照合。

3 古峯神社の祭神は日本武尊。

神社施設・変貌論の序説

—基礎作業的分析表の作製の試み—

小野 祖 教

神社神道は或る意味で、神社という施設が存在する事が、根

本的に信仰の内容とかかわりをもつ神道の一領域というべきである。この領域の最大の特徴は教義主義でないという点にあるだろう。勿論、神社神道もまた精神的な点のみではあるが、その精神は、教義的に表現されないで、

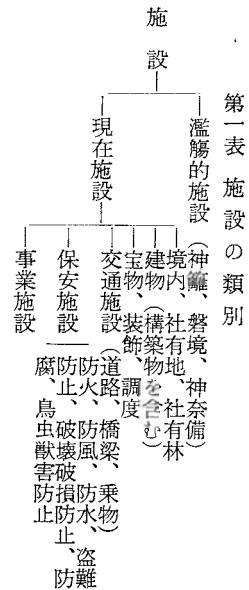
施設 及び  
祭儀  
制度並びに組織

の三つの具象的な表現形式を通して、一方に於いては、信仰を表現すると共に、他方に於いては、信仰を媒介している。だから、将来、神社神道が教義面を發展せしめるとしても、基礎作業として、こういう面の研究が欠くべからざる必要性をもっている。

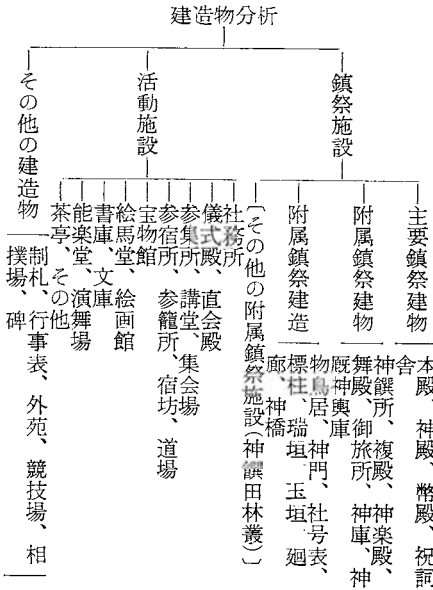
ところが、従来、施設面の研究は、建築家や建築美術家の関心に任ざれて、殿舎の構造様式や鳥居の形式を分つに過ぎなかつた。機能的な側面や、様相的变化が表現している広汎な信仰内容や活動面は全く閑却され、殆ど歟を入れた痕もない。資料の集められた側も見ない状態である。

そこで必要でありながら、見落されていたこの研究領域に歟を入れるために、試験的に、鳥瞰図的分析表をつくつて、批判を仰ごうと思う。

第一表は、施設を大きく類別したものである。従来、建物や宝物、装飾、調度等は多少研究の対象とされたが、境内、交通施設、事業施設が信仰とどうかかわり、その変遷、変貌がどういふ影響を及ぼすかというような研究は余り問題とされなかつた。

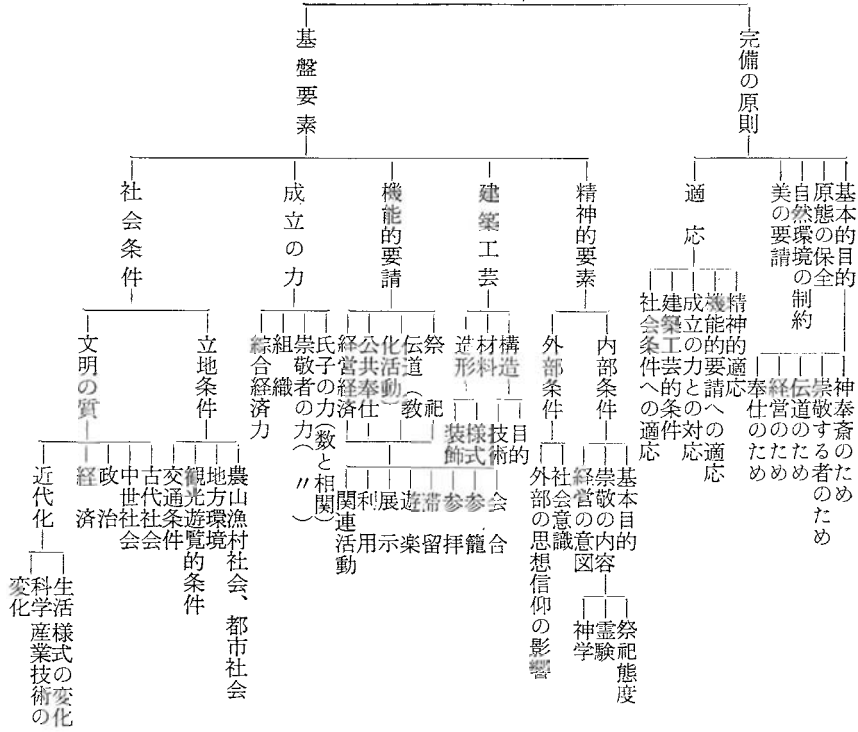


第二表



第二表は建造物（構築物を含む）の分析表である。このような分析によると、活動施設、即ち機能的施設の研究が等閑視さ

施設成立の要因



れていた事が目立って見える。なかんずく、社務所（庁舎、政所、社家宅）、儀式殿、参集所、講堂、集会場、参宿所、参籠所、宿坊、道場等に含まれる。教化施設としての性格は、非常に重要な信仰要素である。等閑視さるべき部面ではないと思われる。

第三表は、内面と外面との二面から施設論を進めるのに必要な鳥瞰図的分析である。そこで、施設成立の要因を、原則と要素に、又、要素を精神面とその他の面とに分つて観察し、論議し得るように用意した。

さて、ここで私の表題について弁明しなければならぬ。私の表題は実は、現代に於ける近代化、都市化の影響から来る変貌の事例と、そこにある神社神道の精神にかかわる問題を取扱う筈だった。しかし、その問題と深い関係をもつ施設問題の全貌について考えて見る必要を生じた。そこで、学術大会での発表は表を中心とする施設研究の鳥瞰に重点が集中した。いずれ、変貌論そのものは、改めて取扱いたいと思うが、差当りここでは、「神社における施設の変貌」という当初の表題を改めて、「神社施設変貌論の序説」とし標記の副題を附し内容との関連を訂した。

## 東国における一寺院の隆替に

ついて

—最宝寺を中心として—

佐藤行信

現在、横須賀市野比にある最宝寺という浄土宗西本願寺派の寺院につき述べよう。

まずこの寺院の創建年代であるが、建久六年に源頼朝が鎌倉弁ヶ谷に一寺を創建し、御蔵山最宝寺と称したということになっている。そしてこの寺は、京都の高御蔵の薬師を勧請して本尊にしたということになっている。寺伝はこのように建久六年の創建となっているが、この仏像は鎌倉中期以後の作とみられるもので、この仏像から考えると、建久六年創建説は疑問である。しかし鎌倉時代にできた寺院とみることはできる。また、最宝寺の開山明光上人の遷化の年は安貞元年ということ、この寺はすくなくとも、安貞元年以前にできていると考えられる。なお明光上人は承元二年鎌倉より親鸞上人のいる越後に行ったというのであって、承元二年以前にすでに鎌倉にいたということが出来る。鎌倉にいたときに、最宝寺の住職であったか、それとも単に庵室に住んでいただけであったかは、はっきりしないのである。しかし最宝寺は寺伝でも、はじめは薬師仏を本尊とした天台宗の寺院であったといわれ、又、明光上人も

四十五才の時、越後で親鸞上人の弟子になるまで、天台宗の僧侶であったから、この承元以前からあったと云った方がよいと思う。この発表では、時間の関係で述べないが、明光上人は親鸞上人の弟子となった後は、備後の光照寺を中心として備後化導に大きな力があつたのである。明徳四年の古文書によると、南北朝時代の貞治三年、広安三年に寺地の寄進者があり、宛所が鎌倉最宝寺とあることからすると、当時すでに寺号を最宝寺といい、また鎌倉弁ヶ谷の地にあつたことも疑う余地はないと思う。そしてこの頃は最宝寺はもう真宗の寺院であつた。

なお次に享徳元年の文書により、この最宝寺領の寄進者が佐々木氏であることも判明してくる。

なお最宝寺の最も隆盛な時期は応永三十年十一月二十日の口宣案により七代明雅が上人に任せられた時期と思う。

次に最宝寺が鎌倉弁ヶ谷から三浦郡の野比に移る時期である。なお応永十一年四月三日の寄進状によると、薬師堂はそのころすでに野比村に移している。この頃、薬師堂を移したというのは、最宝寺内の都合であつたと思われる。薬師堂は明光上人の浄土教帰依とともに、明光上人を離れて天台宗の寺院として依然薬師如来を本尊としていたものと思われる。なお、この文書に別当式部阿闍梨御房とあるのみをみても、最宝寺は浄土真宗になつたが、薬師堂は応永にも天台宗であつた。そして最宝寺の方には、明光上人の門弟を住職させていたのである。この頃になると浄土真宗の信仰が盛んになり、天台宗の薬師堂を境内におくわけにはいかないと云う事情のためと思う。



なおその後、最宝寺が何時移転したか明確ではないが、天文七年以前に移転されている。又、鎌倉は永享十年になると、永享の乱が起り、満兼の子、持氏が京都の幕府に反抗し將軍義教から滅ぼされるのであるが、この永享の乱を境として鎌倉は全く衰微するのである。最宝寺は大永元年に炎上したが、この大永の頃の鎌倉は寒村である。この大永に焼けると最宝寺は菓師堂のある野比に移ったと思われる。今度の発表ではふれなかったが、末寺等の成立事情は専修寺や仏光寺と同じであったにかわらず、その後漸次振わなくなって、一派を形成することが出来ないで、ついに本願寺の勢力下にされてしまうのである。これも丁度、鎌倉の衰微と運命を共にしたわけであり、それが近世初期に入ると政権の中心は関西に入り、そのご関東に移っても鎌倉ではなかった。鎌倉が衰微したと同様、移った野比村も発展の望みのある地ではなかったのである。こうなると、末寺に対する統制力もなくなり、即ち最宝寺と西国末寺の關係は稀薄となり、末寺は本願寺に吸収され、最宝寺は衰微の一途をたどった。

### 修驗道の修法と密教

宮 家 準

一般に修驗道は、すでに日本民族が持っていた山岳信仰が、密教や道教等の外来密教の影響のもとに一つの宗教形態をとる

ようになったものであるといわれている。こうした外来宗教の中でも密教が特に修驗道に大きな影響を与えていることは、つとに先学諸氏の指摘しているところである。けれども、かつての研究においては、修驗道がいかなる形式で密教をとり入れているかについて具体的に論究されることは少なかった。そこで私は修驗道において崇拜対象とされているものに対する修法のうちで、どの範囲のものがいかなる形式で密教の修法をとり入れているかということに限定して修驗道と密教の關係を論じて見ることにしたい。

修驗道の崇拜対象としては、「修驗深秘行法符呪集」集録の修法や、山形県下の修驗關係寺院の本尊から見ると不動明王が圧倒的多数を占めている。そして密教という明王部（愛染明王など）、諸元部（摩利支天、毘沙門天、牟財天など）の諸尊がこれに次いでいる。これら以外では、如来部では薬師、菩薩部では十一面觀音、文殊菩薩等が比較的多くなっている。そこで以下不動明王や上記の諸尊に対する修驗道の修法が、密教のこれらの崇拜対象に対する修法とどのように關係しているかを考えて見ることにしよう。

周知のように、密教の四度加行の初段階に位置する十八道の修法は、同時に諸仏諸尊を供養するための諸尊法の原型となっている。この十八道の本尊は流派によって異なっているが、不動明王を本尊として行なう天台宗智証流のものは、全体が莊嚴行者法、結界法、莊嚴道場法、勸請法、結護法、供養法、作業分、護供方便品、破壇作法の八つの部分に分れ、その中に十八

の契印と明の Symbol が折り込まれている。すなわち修法全体が、主人である修法者が、自分自身の身口意を清浄にして（莊嚴道場法）、土地を選んで家を建て（結果法）、座敷をきれいにかざり（莊嚴道場法）、客である本尊不動明王を招き（勧請法）、周囲を充分警護した上で（結護法）饗応したのちに（供養法）、本尊の根本印を結び慈救呪をとなえて、自分自身が不動明王となる（作業分）、というモチーフを種々の Symbolic action によって表現するという構成になっているのである。要約すれば、十八道は密客饗応のモチーフを表象する一連の Symbolic action から成っているということが出来る。

ところで、不動明王を本尊として行なう修験道の修法には、「修験深秘行法符呪集」によると、不動尊の秘部、不動断末魔の大事、不動金縛の大事等がある。これらの修法を見ると、秘印が十八道の根本印と慈救呪を中核としているのに対し、断末魔の大事は慈救呪を金縛の大事は根本印を用いているが他は大きく違っている。こうしたことから考えて見ると、修験道の修法は、密教の十八道の行者と不動との入我入を表わす根本印明を密客饗応とは違ったモチーフの一要素として扱取していると推測することができるのである。

不動明王以外の諸尊に対する修法は、密教の諸尊法の場合には一応十八道に準じて行ない、唯本尊根本印明のみをその時々の本尊に應じてかえるという構成になっている。これに対して修験道の諸崇拝対象に対する修法をとりあげて見ると、薬師、十一面観音、文殊菩薩の修法はほとんど密教の諸尊法の根本印

明を中心として成立しているが、愛染明王、弁財天等の修法の場合には、不動明王の場合と同じく、本尊根本印明を諸尊法とは違ったモチーフの一要素としてとり入れているのである。このように修験道に於いて崇拝対象としてとりあげられることの比較的少ない、如来部、菩薩部の諸尊の修法は密教の諸尊法の根本印明のみをほとんどそのまま用いている。けれどもこれだけが修験道の密教扱受の全部ではなく、修験道の中心的な崇拝対象の修法の際に認められるように、修験道独自の修法のモチーフがあり、それを表象するため symbol のとして密教から一部の印明のみを借用するという形式の方が、むしろ修験道の密教扱取の基本形式であると考えられるのである。

## 太郎天童の信仰

中野幡能

修験の山岳信仰に由来する寺院又は神社即ち宮寺様式の社寺には、夫々本来の祭神と本尊仏を有し、その祭神は概ね山名を冠した権現を称している場合が多い。このような山には権現とは別に天狗とか天童とかいう俗信が附随している山がある。天狗は山によって名称が異なるが、太郎坊次郎坊三郎坊などの如く人間的呼称による場合、法名、山名による場合の三種がある。天狗と同じような扱いをうける信仰に天童信仰がある。白山、対馬、九州では宇作宮御行山などの天童があり、概ね天狗のな

い山でアジュールが存在している例が多い。

大分県国東半島の中央部には屋山という山があり、嘗て半島全体を三山とした山岳寺院の中山本寺分なる屋山長安寺という山には太郎天童という信仰がある。現地調査によると「太郎夫さん」と呼び、屋山の天狗とか子供守護神といい、屋山山麓の湯原温泉で産湯を使ったとかいっている。天童信仰は宇作宮御許山では平安時代白山より飛来したと伝えられているので、ここから入ったものであろうが、天狗については不明である。この太郎天童は神像の如く仏像の如く仏像の如きに彫造され、長安寺鎮守本尊になっていた。不動尊像における袴羅童子、制吒迦童子に相当する二童子を脇侍にしている。最近胎内銘を発見したが、宰木法で、大治五年（一一三〇）の造像で、銘文には勝軍不動明王四十八使者秘密成就儀軌、不動尊十九相観が記され、施主として太宰府官人、宇作宮官社僧、豊前講師、石清水別当、九州各地の豪族など百十余人の名が記されていることが判明した。

以上の事によって太郎坊と天童信仰が結合して偶像化した事、更に結合の動機が不動信仰にあった事が明になった。六郷山には不動信仰の寺として馬城山伝乗寺、今熊野山胎藏寺などがあるが、胎藏寺の石仏不動明王は右側に大日如来の石仏がある。二仏の関係は不動が如来の使者であるという教理に基づき、不動は後に真言行者を守護したという点から修験者の守護仏に変わったという。胎藏寺の大日仏は美術史上では、ら髪を有する通常の如来形で頭上の三個の曼陀羅は問題のものであった

が、両側のものは金胎両部のもので、真中は統一のための不動曼陀羅ではあるまいかという説が出ている。修験道では金峰山を金剛界、熊野山を胎藏界、大峰山を一乘両部の不動曼陀羅の山とされている。国東の今熊野山は国東個有信仰の中に熊野修験の入った事を証するものであるということになる。

然らば熊野信仰はどのようにして入ったか、最近瀬戸内海の大三島の大山祇神社別当時の大日如来と胎藏寺石仏の造像上の類似性が指摘された。又国東半島北端の竹田津には熊野六所権現社があるが、六所は六郷山鎮守の名称であるから、熊野権現と国東六所権現が融合してこの社ができた事が明になるのである。このようにみると不動を中心とする熊野修験は瀬戸内海を通り、関東半島竹田津に入り、ここから六郷山本山本寺の末寺として今熊野山の造立となったものであろうことが推定されるのである。そこで六郷山における不動信仰の隆盛を来し、今山内に多くの不動信仰の遺仏を残す結果となったのであろう。

こうした熊野修験の六郷山に対する影響は強くなったか、六郷山では八幡信仰をめぐる原始比咩神信仰に根ざす六所権現という根強い信仰の中に成長した個有信仰を有し、その権現は仏教的というより、寧ろ神道的色彩を多分に有していたのである。これが如何なる形で熊野修験と提携するか、大きな信仰上の問題があったと考えられる。こうした結果六所権現に派生した天童信仰と修験者にまつわる天狗信仰を結合させたのが不動信仰となり、惣山屋山長安寺に於て熊野信仰と六郷山個有信仰は、太郎天童像の造立ということになって融合し、今まで全く

みられない新しい信仰の創造となったものと考える。

原帝紀復元にみる

崇神王朝王統譜と祭祀権の移動

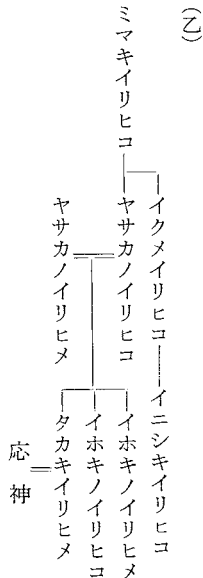
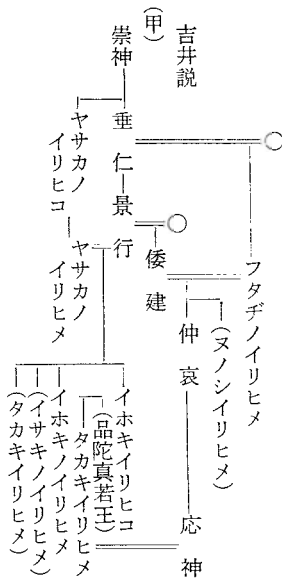
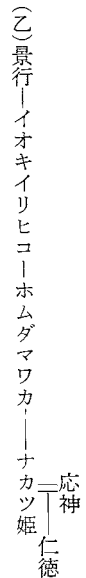
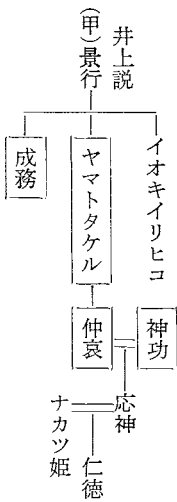
砂 入 恒 夫

天皇の名の研究進展に依り、記の現記述（以下「現帝紀・旧辞」と称す）が景行―神功（所謂タラシヒコ系）の個所で全面的に書換えられていることが判明した。

従って原帝紀（現記述の台本となった帝紀）で、この個所が、特に非実在のタラシヒコ系天皇に該当する政治的支配者の名が、どのように記載されていたかが興味深い問題となる。

この原帝紀復元作業は管見の限りで井上光貞氏と吉井巖氏の試みがある。

井上氏は崇神王朝に特有な人名構成要素として「イリヒコ・ヒメ」と「ワケ」を、吉井氏は「イリ」を指標として現帝紀（甲）を各々次のように修正復元（乙）される。



両氏の方法は人名に依られる点に特徴がある。以下の私見は帝紀の記載形式に着目して逆に原帝紀所載の人名を推定する方法を採った。

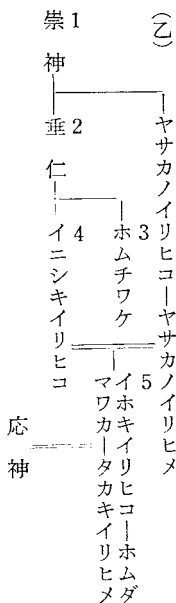
- 1 坐□□宮。天皇の皇居を示す記述形式。
  - 2 定□部。作□池。治世の事蹟を示す形式。
  - 3 御陵在□□。天皇の墳墓の所在を示す記述形式である。
- 記の現記述で異例（天皇以外に使用例）は次の通りである。

1 (神代を除く) 帝紀部分 A 五つ瀬命 B 和知都美命 C 印色入日子命 D 飯豊王、旧辞部分 a 本牟智和氣王 b 倭建命、  
 2 A 比婆須比売命、B 印色入日子命  
 3 なし(但し、葬□□陵也の形式で比婆須比売命と神功がある。神功は本文ではなく註文である。) 次に異例を個別に検討する。

1 Aは神武と添記され又皇兄として存命なら即位の可能性もある。B神武以下九代系譜は机上創作、しかも現在の研究水準では検討困難であり対象除外。D雄略崩御後即位の可能性濃い。bタラシ系の非實在の人物。2 A比婆須比売は本牟智和氣の撰政に立たれた効算大である。文IIIの太后比婆須比売之時がこれを示す。3 神功は非實在。以上の考察に依り、1 C aは天皇として即位の可能性が大である。次に景行巻の三立太子伝承に名の残る五百木入日子命も即位の可能性あり。次に掲げたIVは五百木入日子の治代事蹟を示す記述と考えられる。続いて以上の論点に関係する現記述(原帝紀の残存部分とも推定される)を抄出する。

I 次印色入日子命者、作血沼池、又作狭山池、又作日下之高津池。又坐鳥取之河上宮、令作横刀壱仔口、是奉納石上神官、定河上部也。II 坐檳榔之長穗宮。(本牟智和氣王) III 又其太后比婆須比売命之時、定石祝作、又定土師部。此后者、葬狭木之寺間陵也。IV 此之御世、定田部、又定東之淡水門、又定膳之大伴部、又定倭屯家。又作坂手池、即竹植其堤也。

私見(甲)は省略する。



(イリヒコとワケが崇神王統に特有の人名構成要素である。特にホムチワケ—ホムダマワカ—ホムダワケの系列は注目すべきである。)

この王統譜に沿って祭祀権の移動も行はれたことが紀の現記述の中に窺はれる。

石上神官宝庫の管理権 印色入日子命→大中姫→物部十千根→春日族の市川臣

倭大國魂神(大物主神)の祭祀権 淳名城入姫→倭迹迹日百襲姫→長尾市→大田田根子

この倭大國魂神は事代主神(玉籤入彦)に比定される。以上の考察に依り崇神・垂仁王朝はイニシキイリヒコの代ではなくイホキイリヒコ(又はホムダマワカ)の代に応神・仁徳の王朝と交替したものと推察される。

志岐島に於ける妊産婦の食タブー

植村高義

玄海の孤島志岐に於いて、妊婦、産婦(授乳婦)の意識する



合 計	学 歴 別		職 業 別										
	高女卒以上		小学卒		その他	漁業	商業	農業					
産 妊	産 妊	産 妊	産 妊	産 妊	産 妊	産 妊	産 妊	産 妊					
二九三人	二七三人	四四人	四〇人	二四九人	二三二人	四三人	四〇人	三二人	二八人	五四人	五〇人	一六四人	一五五人
八七人	一〇七人	二五人	二九人	六二人	七八人	一人	一人	八人	二人	一人	二人	五〇人	五九人

第二四

食品名	出現頻度数		主な理由 (一)は妊婦 (二)は産婦
	妊婦	産婦	
鯨	九	二四	頭にかサ(出来もの)が出来る(一)血が下る、腹が痛む(サ)
酒	二九	五	耳の遠い子を産む、子供が大酒飲みになる(二)
梅干	五	三〇	顔の赤い子が産まれる(一)出血が多い(サ)
唐がらし	三四	三	流産する、盲目の子が産まれる(二)出血する(サ)
こしょう	五八	六	流産する、目の悪い子、髪の毛の薄い子を産む(二)出血する(サ)
しいたけ	七	六二	子供の顔に腫物が出来る(一)出血が止まらない、腹痛を起す(サ)
そば	七四	一九	流産する。斑点のある子、頭髪のもつれた子(二)目を悪くする(サ)
青魚	一二	九八	子供にかサが出来る。腹痛を起す(二)出血する。子供に毒気がうつる(サ)
香辛料	八三	四四	子供にかサが出来る。腹痛を起す(二)出血する。子供に毒気がうつる(サ)
油強い物	八〇	二二六	流産の恐れがある。盲目の子を産む(三)乳の出が悪い(サ)
食品名	妊婦	産婦	合計
	八〇	二二六	二〇六
	毛の無い子、目の悪い子を生まる(二)乳が出ないようになる。おりものがある(サ)		

唐菜づけ	三〇	二	三二	流産する(三)
酢の物	九	二〇	二九	骨無し子を産む、子供が小さい(二) 出血多量、骨組みの柔らかい子になる(サ)
海藻	七	二二	二九	毛の薄い子が産まれる(二) 乳の出が悪くなる、腹が痛む(サ)
肉類	七	二〇	二七	四つ足の子、毛深い子を産む(二) 血が下る、子供におできが出来る(サ)
柿	一四	一一	二五	流産する、腹が冷える(二) 乳の出を悪くする、腹痛を起す(サ)
いわし	五	一九	二四	子供におできが出来る(二) 出血する(サ)
いさき	二	二二	二四	出血多量、七年傷を作る、下りものが続く(サ)
餅	四	二〇	二四	乳が出なくなる(二) 腹痛を起す(サ)
しょうが	二二	二	二四	流産する、目の悪い子、痢の強い子が産まれる(三)
青菜	五	一八	二三	子供の便が青くなる、子供に青い毒がまわる(サ)

## 離れ島の庚申信仰

窪 徳 忠

従来、島の庚申信仰については、ほとんど調査報告がないので、新資料発見の可能性がある。また、和漢三才図会の庚申の条には、朝鮮の東國通鑑の記事がひかれ、朝鮮の五洲衍文箋散稿卷二〇の小神司察弁証説の条には、和漢三才図会の庚申の条の冒頭の一段が掲げられている点からみると、日鮮両国の庚申信仰にはかなり親近性があったらしく思われる。とすると、朝鮮半島に近く、古来密接な関係のあった対馬などの島々には、半島の庚申信仰の名残りがみいだせる期待がもてる。そこで私は、佐渡、隠岐、宍岐、対馬、天草の五島をえらんで、昨年と一昨年との二カ年にわたって調査を行なった。

調査箇所は、佐渡三八カ所、隠岐二カ所、宍岐二三カ所、天草三一カ所、計一三四カ所である(対馬は調査不十分のため、はぶく)。これらの調査地のうち、佐渡、隠岐、宍岐では、庚申信仰の全くなかったのは、それぞれ一カ所であったが、天草では一五カ所におよび、他の三島とかなり著しい対照をなす。けれども、以前には行われていた形跡があるから、草の西海岸地帯にも、以前には行われていた形跡があるから、必ずしも例外視する必要はあるまい。要するに、これらの四島では、以前には、全島を通じて庚申信仰が行なわれていたとみ



て、まず大過ないであろうと推測される。

これら四島の現行の庚申信仰の姿は、一、二の点を除いて、従来私が調べた日本各地のそれとほとんど同様である上に、くずれ方まで共通している。たとえば、かなり古く庚申講が消滅したところでも、「話は庚申の晩」という言葉だけは伝えられているし、現在では神道式または神仏混淆のやり方となつていても、以前は多くは仏教式であつたこと、農作地帯では豊作、漁村地区では大漁、町では商売繁昌を御利益としているとまとめられるが、一般的には除災、治病となること、庚申の信仰が家としての信仰とは無関係なこと、行者や修験者が講に關係していた場合の多いことなどは、みなその例である。また、供物や料理がしだいに精進から魚を使うようになったこと、勤行が簡略化される趨勢にあること、男だけの出席が最近女を加えるようになったこと、講のレクリエーション化が進んだこと、以前の徹夜が鶏鳴までとなり、ついには前半夜で終る場合が大多数になつたことなどは、他の地方と同様の变化である。

さらに、島特有と思われる信仰習俗でも、広く全国をみわたすと、どこかに類似のものがある。たとえば、隠岐の五箇村久見や都方村上里で、室の一隅の欄間に特別にしつらえた庚申の棚に軸をかけるのは、高知県室戸市吉良川町一帯で家の南隅の鴨居上に「庚申さんの棚」があるのと酷似し、佐渡の赤泊村の真浦と柳沢で庚申日に大根と菜をたべるのを禁ずるのは、山形県の酒田市北千日堂前や鮑海郡遊佐町と共通する。彦岐の郷之浦町坪触赤道で鶏を庚申さんのお使いとして喰べないのは、足

利市大岩町船面や北九州市八幡区木屋瀬町改盛と類似し、天草の河浦町津留で七回洗った洗米を供えたのは、高知県吉良川町黒耳とまったく同じという具合である。

このように、これら四島では、期待した新資料はあまりみられなかったが、隠岐の西ノ島町での「申上げ」、同知夫村古海の講がなくて人々が集まったことなどは、古習といえは古習だが、これとても島のみに残るものではない。また、朝鮮半島や大陸との關係については、隠岐の知夫村多沢で日本化した三戸説がみいだされた以外は、その痕跡の気配すら感ぜられなかった。

要するに、これら四島における庚申信仰の始源は、庚申銘や文献資料の記載から推して、おそらく江戸初期のことと考えられ、室町までは溯らないように思われる。なお、この調査は、文部省科学研究費（個人）によるものであり、詳細はいづれ公刊予定の報告によつて承知して頂きたい。

### 青森県下北郡脇野沢村と東通村に

#### おけるオシラ信仰の諸例

池 上 広 正

昭和三十八年に東通村、昭和三十九年に脇野沢村で行つたオシラ共同調査の結果を報告する。調査に際しては、十八項目にわたる事項を用意したが、ここでは紙数の關係上その一部だけ

〔オシラ信仰調査表〕

部落名	オシラ家名	形態	祭日	祭リノ参加者	所有形式
青森県下北郡 脇野沢村 小沢 (167世帯)	木村由一 八幡宮	包頭形一対 〃	今ハ祭ラナイ 今ハ祭ラナイ	個人ガ借りテ祭ルコトガ アル	亡母個人ノ護リ神 村持チ
本村 (398世帯)	白尾林太郎 竹本信雄	*包頭形一対 〃	*一月二十日 今ハ祭ラナイ	講中ノバサマ 火葬ニシテ戒名ヲ「檀生 院法与添徳信士」トシテ イル	講中持チ 昔ハ同信者持チ
源藤城 (39世帯)	宮本秀和	*包頭形一対	*一月二日 一月十六日	部落全戸バサマ	村持チ
片貝 (33世帯) 滝山ヲ含ム (21世帯)	片川忠雄	*包頭形一対	*一月十六日 *四月下旬 *九月下旬	片貝、滝山全戸ノバサマ	村持チ
瀬野 (57世帯)	北村佐助 柴田常一 北村熊治 柴田次男 立崎賢之介	*包頭形一対 〃 〃 〃 〃	*一月十六日 〃 *一月三日 *三月十六日 *一月十六日	近所ノ有志ノバサマ 親類ヤ近所ノ有志ノバサ マ 有志ノバサマ 〃 〃	同信者持チ 〃 〃 〃 〃

<p>(90) 蒲野沢 世帯</p>	<p>(57) 尻屋 世帯</p>	<p>青森県下北郡 東通村</p>	<p>(40) 九腹泊 世帯</p>	<p>(9) 芋田 世帯</p>	<p>(20) 蛸田 世帯</p>	<p>(28) 寄沢 世帯</p>	<p>(12) 新井田 世帯</p>
<p>沢田 豊八</p>	<p>浜道 金治郎</p>	<p>住吉 幸一郎</p>	<p>* 山田 実</p>	<p>櫛引 三治</p>	<p>杉浦 全太郎</p>	<p>昔カラ寄沢ニハオシラガナカッタ。マツルトキハ蛸田カラオシラヲ借リテキタ。約二十年程前カライタコガ来ナクナッタノデ祭モ中止トナッタ。</p>	<p>* 柴田 従道</p>
<p>〃</p>	<p>〃</p>	<p>包頭形 一対</p>	<p>* 包頭形 一対</p>	<p>包頭形 一対</p>	<p>包頭形 一対</p>		<p>包頭形 一対</p>
<p>* 一月十六日 三月ノ某日</p>	<p>* 一月三日 四月ノ某日</p>	<p>不明</p>	<p>春・秋ノ某日 一月十六日</p>	<p>* 一月十六日 三月十六日 九月十六日</p>	<p>一月十六日 三月三日 八月十六日</p>		<p>* 一月十六日 三月十六日 九月十六日</p>
<p>一月八分家、親類ノカイサン 三月八分家、親類有志ノカイサン</p>	<p>一月八分家ノカイサン 四月八分家ト有志ノカイサン</p>	<p>分家ノカイサン 有志ノカイサン</p>	<p>有志ノバサマ</p>	<p>部番全戸ノバサマ</p>	<p>部番全戸ノバサマ</p>		<p>部番全戸ノバサマ</p>
<p>分家、親類、同居者ノ共同持チ</p>	<p>分家ト同居者ノ共同持チ</p>	<p>分家ト同居者ノ共同持チ</p>	<p>同居者持チ</p>	<p>村持チ</p>	<p>村持チ</p>		<p>村持チ</p>

橋本直治	包頭形一対	* 一月十六日 三月ノ某日	一月ハ分家(一軒)ノカ !サン 三月モ一月ト同ジ	家持チ
沢田サヨ	貫頭形一対	* 一月十六日 三月ノ某日	一月ハ分家親類ノカ !サン 三月ハ分家、親類有志ノ カ!サン	他家デ祭ツテイタオシ ラヲ大正十一年頃カラ アズカツテ祭ツテイ ル
石田雄三	〃	* 一月十六日 三月ノ某日	一月ハ家ダケデ祭ル カ!サン	家持チ
寺道松男	包頭形一対	* 一月十六日 三月ノ某日	一月ハ分家、エボシコ親 類ノカ!サン 三月ハ分家エボシコ親類、 有志ノカ!サン	分家・エボシコ、親類 同信者ノ共同持チ

備考、脇野沢村ハスベテ昭和三十九年七月ニ調査。

東通村ハスベテ昭和三十八年七月ニ調査。

脇野沢村内各部落ノ世帯数ハスベテ昭和三十八年十二月末現在数。

東通村内各部落ノ世帯数ハスベテ三十八年七月現在数。

オシラ形態ニ\*ノツイテイルモノハ、オシラニ弘前市久渡寺カラモラツタ位札又ハ勲章ノツケテアルモノヲ示ス。

祭日ニ\*ノツイテイルモノハ、イタコ、サンヤサン、オカミサン等ガ来テ祭ルコトヲ示ス。

東通村尻屋ニハ妻ニ掲ゲタモノノ他ニオシラヲ祭ル家ガ一戸アルガ、全ク個人的ナモノナノデ略シタ。

をとりあげて説明する。

別表にみられる通り、オシラの形態は脇野沢、東通の諸部落

とも包頭形が極めて多いが、脇野沢では十六例中十一例が弘前

の久渡寺から貰った\*(1)位札か\*(2)勲章がつけられていて、東通の七例全部にそれがついていないのと著しい対照を示している。

祭日は、両村とも一月十六日が多いが、この日にイタク又はサンヤサンが来るのは脇野沢に見られるが、東通の二部落での一月の祭には全然来ないで、三月の祭の時だけに来る。つまり、東通では、はっきり祭が二本だてになっているのが注目される。

祭に集る人を見ると、両村ともバサマ、カーサンと呼ばれる主婦であることは共通だが、東通の二部落では、分家、親類、ヨボシコなどオシラを祀る家と特別な家関係を持っている家の女性が主になっているのがみられるのに反し、脇野沢では、単に近所の家の主婦が、いはば同信者として集って来るのが普通のなのが対照的である。

次に、祭りに参加するバサマとオシラを祀る家との関係如何によって村持ち、講持ち等と分けて見たが、東通では前述の通り親類、分家等の「バサマ集団」という要素が顕著なので「分家、親類持ち」という所有形式も考えられる。

最後に以上のようなオシラ信仰を両村だけの問題として取り上げて、この信仰と他の信仰とが、どのようにからみあって夫々の部落の宗教生活が構成されているか、又オシラ信仰と部落の社会構造とがどのような関係にあるかを明かにすることも重要な要である。

しかし、今回の調査では、下北全般のオシラ信仰がどのようなものであるかをエクステンシヴに捉えるのが目的であった。このような研究の立場から東通、脇野沢のオシラ信仰が下北全般のオシラ信仰に対していかなる位置づけが可能であるかが問

題だが、これについては楠氏にふれていただくことにする。

註\* 一位札 オシラを弘前市郊外にある久渡寺に持つていくと、白布に「久渡寺王志羅講本部之印」と押ししたものを貰う。大この白布をオシラにつけるとオシラの宗教的威力が増すと考えられている。

\* 二 勲章、久渡寺にオシラを持って参詣した時に頂く金製の小さな丸い板。参詣の度数に応じて材質が銀から金へと変わって行く。

### 下北地方におけるオシラ信仰について

華 園 聡 磨

下北地方のオシラ神信仰について、その分布、形体等を報告する。

(1) オシラ神の分布——下北半島のほぼ全域にわたって調査した結果、85部落にその信仰のあることが確認され、オシラ神を全く祀らない部落は11にすぎなかった。しかもその分布は全般に及び、北海岸の菅ノ尻、易国間、蛇浦などに欠けているのが目立つ程度である。確認されたオシラ神の数は一九九組(男神一対を一組とする)にのぼり、この神を祀る家の多い場所としては、関根(9軒)、川内町(12軒)、田野沢(6軒)、鳥沢(6軒)などがあげられる。

この地方のオシラ神の材質は殆どが桑の木といわれ、就中、

沢をはさんで交叉するムラサキクワの木を御神体とする伝承が流布しているが、材質そのものの検討はしなかった。

またオシラ神の由来については、大部分が昔からあったといっただけで、その年代的古さは算定されない。ただ泉沢には「元禄十一年九月十六日」の銘入りのものがあり、古さを知る一つの目安とはなるが、しかし中には後で銘を入れたものもあるので、その判定には注意が要らう。さらに製作動機の分明なものも極めて少なく、オシラ神の觀念にしても漠然と「ウチの神」と呼んでいる例が多く、馬娘婚姻譚をめぐる桑の木伝説は、流布している割には、下北では実質的な觀念とはなっていないことが注目される。

(2) 形体——大部分のオシラ神は頭から布（オセンタクという）をすっぽりかぶせ、首に当る部分を紐で結ぶ包頭型であるが、顔の部分を出してある貫頭型は11組であり、蒲野沢、泉沢、石倉、葛沢、川田、佐井、下風呂にみられた。また一組のうち、一神が貫頭で、他の一神が包頭であるという例が上小倉平で発見された。

(3) 神体像——一般に神体を見せたがらない所が多く、「見ると目をつぶれる」とか「罰が当る」という信仰が根強く、確認出来たものは53組であった。これを分類すると人間の顔に似せて刻んであるものが39組、馬頭のもものが14組であり、後者に比較的新しく製作されたものが多く、また分布の上からいうと脇野沢地区に集中的に発見され、この地域の信仰の特異性を想定させる。

(4) 久渡寺と関係のあるオシラ神——弘前の久渡寺では持参したオシラ神を登録し、寺印を捺し、位を授け、金襴の衣に鈴をつけさせるが、このようなオシラ神が下北では14組確認され、これも脇野沢付近に集中している。なお東通村地区には一組も発見されなかった。津軽地方との連関を見る上で重要な資料となるであろう。

以上の諸点をみるに、下北地方におけるオシラ神信仰は全域にわたって拡がりながら形体だけを取上げた場合、極めて複雑であって、統一性を求めることは困難である。従ってもしオシラ神信仰の本質的なものをたずねようとするならば、このような外形的な面の調査のみでは不十分であり、むしろそれを祀る人々（集団）やその組織、さらにそこでの機能などを顧慮する必要があると思われる。（これは昭和38・39年度の九学会連台下北地方総合調査のうち東北大学宗教学研究室担当調査の一部である）

### 平田国学の宗教学の一考察

藪 田 稔

平田門を中心とした国学運動は、国学思想が一種の社会運動として展開したものと、仮説的に規定することができよう。

この場合、「思想の社会運動」とする意味は、伝統的、庶民的な生活思考を体系化する過程の中で、国学が神道を媒介とす

る尊皇思想を逆に基層社会にまで浸透させ、水戸学とともに尊皇討幕運動の広い受容基盤を形成したということである。

国学は、篤胤において急激に宗教的色彩を強め、社会史的にも、宣長までの在野の性格と、歌学、文学を中心とする体制外での活動から、次第に体制的な政治的動きの中へ巻き込まれていく。その荷い手の地盤も、従来の都会的な文人のグループをこえて、地方の農民層、手工業者層への浸透し、一般的に、都市町人層から郷村の上層農民、とくに庄屋、名主などの村方役人、又は在郷町人層へと移行している。門人の一部をなす神官でさえも、中央大社の神主から地方小祠の神主層へと変っている。

平田国学の場合、その荷い手の多くは、「国学者」ということとはの学者的印象から外れて、維新運動の周辺の活動に直接、接触する人々で、しかも、生産に直接たずさわり、村落生活を通じて統制し、指導する立場の人々である。何故に、その荷い手が、村落共同体を地盤とする農民上層部に多いのか、という点は、平田国学の性格と密接にかかわってくると思われるが、彼らの郷村社会での状況を巨視的に捉えてみると、まず、当時のムラは法制上では、一個独立の法人としての性格をもっていた。村落の自治は制度として認められ、村政の中心は地方三役であった。幕藩体制の基礎は村落制度にあったのである。従って、庶民の生活構造や生活意識は、殆んどこのムラ共同体を単位とし、宗教生活も、ムラ氏神を中心とした神道的習俗に包まれていた。村方役人は、ムラ共同体の全面的な指導者であ

る一方、領主政治に対するムラの代表者でもある。つまり、農民自治の代弁者であると同時に、上からの統制の伝達者でもあるという矛盾的性格をもちながら、両者の調整を計らねばならない立場にある。かくて、幕藩体制の衰退期になり、この両者の調和が崩れ、上からの苛斂誅求と、下からの農民の抵抗とはさまれて、社会的、精神的に深刻なジレンマにおちいることが多かった。

平田門人の分布と階層の分析から、彼らの大半がこうした立場にある農民上層部であることは、思想家としての篤胤以下数人の平田派国学の形成者、唱導者と、その存在基盤としての平田門人及び、その周辺の同調者との思想のダイナミックスを、充分に予想させるものである。

現在、私は、平田国学の思想形成のダイナミックスについて、次のような図式的な見直しをもっている。

それは、体系的思想としての国学思想と、生活的思考としての共同体精神との相関関係であり、又他にイデオロギーとしての尊皇討幕思想において、三者相互の相関関係とするものである。現在の視点は、国学思想と共同体精神との相関、つまり、後者から前者への「体系化」及び、その逆方向の「大衆化」の關係にある。国学思想とは、篤胤に至るまで、主として宣長に体系化された古神道的世界観であり、共同体精神には、ムラ共同体に根ざす協同精神や習俗のタブーの感覚が考えられる。共同体精神から、宗教的には、習俗神道として、マツリと物忌が現象している。

ここからは、体系化の方向として、生産への祈り、他界観、不浄（けがれ）、清浄という二元的価値基準が論理的に普遍化されるが、これらは、時代状況を背景として共同体レベルでの現実秩序の危機感におおわれている。一方、大衆化の方向には、これらに対応した現実秩序の宗教的意味づけとして、神話の解釈によるムスビ神の信仰、幽冥思想、氏神の系列化があり、更に、生産性向上運動としての農本思想や国体思想が考えられる。

これら二方向があいまって、平田派の復古神道を形成していくと考えられる。

従来 of 国学研究には、文化史の分野での宗教学的的分析がもっとも立ち遅れている。国学運動として広い立場をとろうとする場合に、国学思想とその受容基盤との間に、精神構造的な動的な対応関係が考えられるが、その中に、今後の研究の開拓面があり、同時にそれが宗教学的な分析を必要とする面でもあると考えられるのである。

## 東北における十一面観音信仰

月 光 善 弘

わが国で最古の十二面観音像は、古墳時代後期のもの（高橋彦「日本歴史」）で、国宝としては法華寺・聖林寺・向源寺のものがある。

東北において最も古い像は西光寺の本尊（仙台市史）で、福田氏によって天平末葉から弘仁中葉までの稀に見る傑作と鑑定され（六四八〜八一六）、同院の創立年代などからして、これが国分尼寺の本尊だったのではなからうかと推定される。

次に平安初期の作とされる、もと出羽定額の一寺であった璣伽寺のイチイ木檀像（川崎浩良著「出」）が宝積院にあり、川崎氏は法華寺の本尊と同系のもので、わが国でも稀なものとして賞讃している。そのほか平安期のものとしては、大藏寺の木造十一面観音立像（福島県史）、松尾山観音堂の巨大な立像（川崎浩良著「出」、多福院大日堂内の木造（史）（宮城県）などがあげられる。

鎌倉期以後の主なるものとしては、昌林寺の懸仏（川崎浩良著「史」）、給分浜の立像（仙台縣土研、死は巻3号）、塔寺の立木観音堂内木造十一面千手観音立像・近津の都々古別神社の木造および鉄造・中田観音堂内三尊仏の中尊銅像・長谷寺の立像・相馬市山上の白山神社懸仏・法用寺の立像二体・明光寺十一面聖観音立像・千手院の木造十一面千手観音（以上福島県史）、寛蜂寺の立像（本尊疑、内院）、安楽寺の像（岩手県史、金石志）、僧田空作の恐山地蔵堂内および長福寺の立像（仙台縣史、下北半嶋）などである。

十一面観音を本尊とする寺堂は、奈良では法華寺・東大寺二月堂、京都では清水寺・六波羅蜜寺など、歴史的に由緒ある右大寺に多く、また平安末頃から盛んになったといわれる西国三十三所の中、十ヶ所の札に祀られている。東北においても奈良末期より平安初期にかけて、国家経営の官寺―陸奥国分尼寺―



と準官寺—瑜伽寺—をはじめ、田村麻呂建立伝説になる古い由緒をもつ奥州七観音の中窟嶽・水越長谷・南部三戸斗賀・小迫の四ヶ所の本尊として祀られ、密教系寺院のみならず浄土・曹洞・日蓮の各宗にも見られる。

平安期には密教が勢力を得、本地垂迹説が盛んとなったが、東北においても白山・稻荷社・室根・子の権現、都々古別・日高見・早池蜂神社、黎明神、歓喜天および金毘羅などの本地仏として、十一面観音が祀られた。

十一面観音の種子は元という梵字で表わされ、縁日は月の十七日である。法華寺の主法要である蓮華会、二月堂の修二会—お水取—および天徳四年(九六〇)以前より宮中仁寿殿において修せられた観音供など、十一面観音を本尊として行われて来たが、東北においても陸奥国分寺・中尊寺・篁峰寺・勝大寺の白山祭祀、日本三稻荷の一つに数えられる竹駒稻荷、奥州一ノ宮ともいわれた都々古別神社、東山七郡總鎮守の室根権現、早池峰および子の権現、大聖寺および円満寺の聖天祭りなど、かつては非常に盛大に行われ、現在も沢山の参詣人で賑うのが多い。

また修験の修行中、最も重要視されている柴燈護摩は、慈恩寺では白山堂跡の真下に、羽黒山荒沢寺では野口の観音堂(羽黒山修験道要)—十一面観音を祀った—の下に壇が築かれており、現在もそこで焚かれている。下北半島において最も高い釜臥山は、恐山の奥の院として行者の山とされてきたが、その登頂口に十一面観音を祀る堂があり、荒沢寺と同様この観音堂より女

人禁制の地とされた。

さらに歓喜天とオシラ信仰との間には、密接な類似性がみられ、もと修験であった寺院にも多く祀られており、また十一面観音信仰と最も深い関連のみられる白山社に奉祀した白山社人・巫女は、芸能神事を行ったもので民間信仰の上からも重要であると思われる。

以上述べたように、十一面観音像は、東北においても奈良末期頃から存在し、由緒深い多くの寺社に祀られ、その祭祀も盛大なもので、民間信仰との関連も深く、東北信仰史解明の上に重要な役割を果しているものと考えられる。

## 古神道と陰陽道

—神・儒・仏のシンクレ

ティズムに介在するもの—

岩 佐 貫 三

思想的には「古神道と陰陽思想」と、「俗神道と陰陽道」の二つに區別して検討せねばならない。この立場からすれば東洋におけるこの種の思想のシンクレティズムの一範例としての半島經由の陰陽思想と、古代日本民族に従前より伝承された陰陽二元観が混然一体となったまま今日迄研究の対象となっておる。これらの限界は明確には分離し得ないとしても、でき得る限り両者の立場を明確にしなから、二つの系統の流れの平行

と交錯をふみ分けつつ、古神道の実体をむしろ陰陽道なり陰陽思想の中から明確にし、延いては我国古代の俗信仰はこれらのシンクレナイズされたものが思想的に体系付けられ、理論化されたものであることを儒教なり、仏教の面から考察する必要がある。この儒・仏の二つの勢力の中に含まれて培養されて来た陰陽道を考えるのが最も自然のみ方であろうが、一方、王朝に至って過大視された陰陽道思想をあく迄神道史なり仏教史の側面史として追求することも必要であろうし、庶民史の一パートとしての民俗信仰史の中に流れ込んだ陰陽道をも忘れないでその実体を求める必要がある。かくして円仁・円珍以後の宿旺道なり、東密、台密に結実されるものと王朝貴族の日常生活なり、庶民層に底流する俗信仰に潜在する陰陽道の二つに分岐してゆくのである。

一方「神道」は仏教なり儒教に対して書紀やその他の筆録に参与した仏家が始めて言い出したことばであり、その最初の筆録者としては天平三論の祖・道慈あたりを考えねばなるまい。そして日本思想を立体的に考えた場合日本仏教なり、日本儒教はあくまで神道の展開したものであるという考え方が普通であった。事実「はとけ」と称するものも、我々の祖霊に他ならぬし、仏教本来の覚者というものとは大分ちがったものである。この意味から云えば日本仏教は広義の神道ともいい得よう。こう考えると神道以前の古俗信仰への陰陽思想のむすびつきも、結果においては日本神道へ収約されるものであるかも知れぬ。これは中世に至て行はれた陰陽師の行う岐にみられる神

道的性格、又近世に近づくに従て益々その度を強めて行った。「陰陽僧」のわい雑性からも簡単に考え及ぶことなのである。一方この事は本地垂迹説の発生以前の古代日本人の神観からも云い得よう。天神と地祇の思考概念の中にすでに陰陽二元の考え方があったのであろうが、この表現方法をシナ思想の輸入直後のものであろう。所謂神道と名付けられぬ古神道、原始神道の実体の中にシナ思想の混入分子の占めるパーセントは過大に評価せねばならぬし、事実これらのシナの要素をさし引いた時、のこるのは一体何であらうか。日本古来の伝承の古俗信仰のいくつかと太陽信仰のいくつかの断片と考える。随神といひ、惟神と表し、古道と称し、帝道と書紀に表現している概念はそもそも何であらうか。由来、礼と祓の二つは神道祭祀の二大要素であるが、之に伴う占卜は、必ずしも日本古来の習俗とみることとはできぬ。むしろ陰陽道の要素とみることが至難ではない。かく考えるとき我国の陰陽思想の原型はプリミティブな意味において古神道の一部分として否、その必要かくべからざる最大要素として存在したのである。そして後来の仏教もその初期に於ては著神としてこの古神道の一部分であった筈である。かくの如く重層信仰の発生以前の形態としては全然別個に発生し育成された陰陽二元観の思想が俗信として行はれたところに理論的な陰陽思想が半島より伝来し、之にむすびついたのである。時宛も儒・仏のけんらんたる輸入期である為、おくれればせながらある時はその両思想の一部となり、ある時は別個の形として高くクローズアップして生き永らへ、そして神仏儒の影に

かくれつつ消長して行ったのが、この陰陽思想であらうか。

### 神道における神観念

鎌 田 純 一

ここでは、古事記、日本書紀を中心として神観念をみてみたい。

古事記・日本書紀両者を比較すると、古事記の方が自然神話、低級神話的なものをのぞき、一つの叙事文学としての統一をみせている。それは、既に常識となつていっているように、古事記が和銅五年（七一二）、書紀が養老四年（七二〇）に撰上されたとの先後関係にかかわらず、実際には書紀の方が古くより編さんされ、その基礎的なものをみただ上、古事記が編さんされたことに原因するとみられる。古事記、書紀ともに古代国家の完成期になったものであり、ともに民間的な神話、また個別的に存した神話を国家的神話に統合させ、全体として皇室を中心とした夕テの系譜関係で、祖先を語ることに主眼があつたとみられるが、その内容は古事記の方が書紀に比し、はるかに統合整理され、皇室中心の国家神話としてのまとまりをよくみせている。また、そこに書紀とは変化した神観念をみせているものである。古事記にも伊邪那岐・伊邪那美命が国生みされたあと、海、風、木、山、野の神などを生まれたことをしるして居り、それらは書紀同様、いづれも自然崇拜の段階でなく、それに鎮

まります靈、靈格を崇拜するアニミズムの段階を示すものとみられるが、書紀にみられるような、ものに内在する靈が言語をしゃべるとの信仰、また靈、魂が人体、神体からときに遊離するのようなアニマリズムは古事記にはみられない。

また、さらに最初の神世七代についてみると、書紀本文に国常立尊以下をしるし、一書目と六つも掲げていろいろの傳承をしるすものを、古事記では明らかにそれらを統合してしるしている。またそこで書紀は国狭槌尊などとすべてミコトとししているのに対し、古事記では天御中主神以下すべてカミと称している。書紀でミコトを表わすのに尊、命があり、尊の方が貴いことは、その注記にある通りであるが、書紀では国常立尊以下神世七代、また皇室の直系たる神々で、天照大神が特殊であるほか、みな尊で一貫している。むしろ書紀で神とあるのは、それらと別の自然神また大国主神など出雲系を主とした四十柱あまりの神々である。すなわち、書紀では尊の方が中心的で、神の方が皇室系譜の遠い存在につけられている。これに対して、古事記では天御中主神以下伊邪那岐・伊邪那美神まで神で一貫している。ただし、この岐美二神もそれ以下の記載で命ともあり、その点検討すべき問題も残されるが、さらに古語拾遺をみると神で一貫した記し方がみられ、概してミコトよりカミへとの変遷がみられるのである。これは語意変化よりくるものではなく、神観念の変化より来たものではなからうか。ミコトとは人間に本来つけられた尊称で、想像的に至貴の存在を考えたときも、初めはミコトと称し、それに対し靈、精靈的なものなどを

カミと称したのであり、それがのちに至貴もふくめカミと尊称されるようになったのであろうか。そこには神観念、祖先観の変化も考えられよう。かくて古事記では、宇宙の中心的神とみられる天御中主神を祖として初めにかかげている。しかし、それは崇拜儀礼の対象ではない。儀礼対象としては天照大神など人格的な神、全能絶対でない神であるが、その背後に絶対神的な天御中主神との関係を考えているのではなからうか。その他の皇統譜に関連しての神なども、その神自体全能ではないが、その絶対全能神的なものと関係ある形で崇拜されているのではなからうか。古事記に表現されている神観念、神道の神観念の基本的なものとみられるところに、そのようにみられるものがあるのである。

## 磨崖資料に拠る人物信仰の研究

齋 藤 彦 松

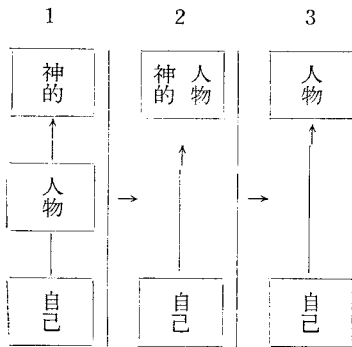
一、序 宗教信仰の対象を大きく、人間と同質のものと、異質のものとの両分する事が出来る。人物信仰は前者に含まれる。本研究での人物信仰とは人間一般では無く、特定の人物を対象とする信仰を言うものと規定して、以下論述に当る事とする。この人物信仰を抽出する資料としては、文書、遺物、伝承、民族、儀礼、芸能等々の各分野があるが、本研究では、磨崖資料即ち、日本国土の磨崖（未だ切り出されない生え抜きの

自然岩）に表現された人文資料にその範囲を限定し、日本人物信仰研究の第一段階に資したいと考ええる。

インドの人物と考え得る、釈迦、五百羅漢等が相当量日本の磨崖に表現されているが、本論では之等を一応除く事とした。

二、資料 学会発表時プリント(S.P.No. 31)に筆者が現地調査して集録したところの資料を「日本磨崖人物整理表」として記載して置いたので参照されたい。表現時代、名称、表現方法、所在地等を表記した。それには三十六点集録したが、その中の二十三点が信仰対象となったものと推定される。之等が本研究の基本資料とした。

三、磨崖人物の信仰対象への過程 特定の人物が信仰対象として、国土の磨崖面に表現される迄には種々の過程が推定されるが、その中でも次に図示した如き場合に拠るものが多いものの如く推測される。



即ち、特定の人物を通して、神的対象への信仰となっていたものが、時代の経過と共に次第に、人物が神的な信仰対象の位置に接近上昇し、遂に信仰対象と発展する。更には、神的対象と離れて別個の信仰、信仰対象にさえ進転するものも推定される。即ち人物信仰は、図の1より2乃至3に到って以後ようやく磨崖に信仰対象として表現されて来るものと推定され、それは長年月（数百年）を要する通常とする如くである。

四、史的概観 日本の磨崖に人間の形が出現するのは六世紀頃からで、古墳時代の末期には既に横穴墓の内外にその表現が為される。続いて仏教の流入にともなうて、信仰対象の表現が磨崖にも次第に多くなって来るが、それ等は主として仏像類、塔、梵字等であつて、特定の人物が信仰対象とし磨崖に出現して来るのは、現存遺跡の上からは、十二、三世紀頃迄またねばならない。この頁がようやく日本の人物信仰が足を地につけて来た時代と推定される。即ち鎌倉期に入ると、日本の磨崖には仏教信仰対象の表現が急増して来る。その中に信仰対象としての人物表現も含まれて来て、以来各時代に互つて表現され現在に迄引続いている。

五、日本磨崖人物信仰の特徴 この要点を列記すると、①その全部が仏教表現である。仏教以外のものは全くみられない。②対象表現の殆んどが仏僧であるB-4の聖徳太子とB-17の日新公を除く（他は全部仏僧である（役小角は僧に準じた））。③対象の殆んどが日本人である。例外的に曇鸞が一点あるのみ他は全部日本人である。④表現形式は像のリリースが多く、文字表現

は約一割である。⑤文字表現は念称形式が多い事は注意を要する。即ち「南無遍照金剛」等の表現が多い。⑥分布状態は他の仏教磨崖表現に準ずる。概して西日本に多い。⑦表現は密教修験道の色彩が強い。対象の特定人物は不明のものを除くと十二人となるがその内二点以上の表現をみたものを列記すると、仁聞、空海、役小角となりその多くは表現時代の修験道の宗教行事等と密接な関係があつたものの如く推定される。

六、註 以上筆者の抽出した資料の他にも未調査の資料が現存するものと推定されその集録が望ましい。

## 修験道の苦行

鈴木昭英

山伏は山岳を抖擻参籠し、心身を鍛練して異常な験力を獲得するが、そのため峯中で精神的、肉体的な苦行を行なう。小論では、修験道の集団的入峯儀礼のなかで行なわれる苦行をとりあげ、この種の入山の宗教的意義を考えてみたいと思ふ。

修験道が教団として統一されてくると、従来の個人的入峯練行は漸次集団的儀礼として行なわれ、次第に一定の形式をもつていた。すでに入山することそのことに苦行をとまなうが、このように集団化した教派修験道では、峯中修行階梯のなかに諸種の独得な苦行をおりこみ、これを初入峯の新客などに課する。なかでも、苦行が特に強調された儀礼は十種修行または十

界修行というものであり、これはかつて諸国山伏出世の峯入りにはおおかた執行せられた。例えば、大峯山では本山派の春峯・秋峯、当山派の秋峯、英彦山の春峯・秋峯、羽黒山の秋峯などは、諸国の村々より初めて入峯する新客が、一人前の山伏の資格をうるために先達からこの種の修行をうけたものであり、また山伏の位階昇進の機会となる重要な入峯でもあった。

十種修行は床堅・懺悔・業秤・水断・閑伽・相撲・延年・小木・穀断・正灌頂の作法をいうが、また別に、これらの一部を含めて、十界に配当した修行が設定されている。地獄(業秤)・餓鬼(穀断)・畜生(水断)・修羅(相撲)・人(懺悔)・天(延年)・声聞(比丘形)・縁覚(着頭襟形)・菩薩(前六凡修行大悲代受苦形)・仏(床堅正灌頂)の十界修行である。このうち天道までを六凡修行と称し事の行、声聞以降を四聖修行といい理観の行として、両者を一応区別している。この修行の作法や教理は、流派、入峯時期、時代により多少相違はあるが、峯中において、新客が地獄から最上の仏界にまで達する、いわゆる十界頓悟の実証を得るように構成されている。

さて、このような入峯修行を貫ぬく精神は、過去におかした罪穢を消除するということであり、すでにそこに種々の苦行がなされる。六凡の修行はすべて懺悔滅罪のための修行といわれる。殊に、懺悔作法は、先達に対して新客が五体投地し三業の罪障を消除するものである。また業秤は、新客を螺緒でしばって秤にかけ、不動石という銚石を軽重を比較するが、これは三業の罪障の軽重を糺明する意味であるという。

かくして入峯苦行の根柢には懺悔滅罪の觀念が濃厚に存在するが、これは現世にとどまるかぎりその完遂は不可能であり、罪穢のむくいをうけるべき来世の苦しみをはたす必要があったと考えられる。六凡の修行はまた、初入峯の新客が現世で六道受若の作業を尽して、当来安樂妙果を期するために行なうともいわれる。すなわち、過去の罪穢を懺悔し、未来に行くべき六道の世界の苦患を現身に体験し、再びこの世に生れかわるのである。このような考えから、峯中には死や再生の觀念があり、その擬態をする儀礼が行なわれる。入峯修行は、胎内(斑蓋)・胎外(正灌頂)・生起(閑伽)・死滅(柴燈)をあらわしているなどと解釈されるのも、新客が入峯することにより、一度死んで母の胎内に入り、胎外に生れ出ることを意味しているよう。

なおほかに、死を表出している儀礼をあげてみよう。小木は新客等の依身断焼死滅をあらわすものといわれ、これを場柴燈に焼くが、場柴燈は新客等の逆修葬礼の作法と解釈されており、これは正灌頂以後出生の宿で行なわれる。また峯中では、釈迦入滅の形である頭北面西横臥をする峰宿床定大事(臨終用心大事)などの象徴儀礼も行なわれる。水断や穀断は尋常でない苦行であるが、これはおそらく死の状態を現出する手段であるろう。閑伽作法や正灌頂によって生きかえさせられたものと思われる。羽黒山秋峯の地獄の行は「南蛮いぶし」といい、硫黄や唐辛・どくだみ等を火に入れ、その煙に咽びさせて気絶させるという特殊な苦行である。またかつてこの秋峯では、藤蔓で新客を谷底へ釣下げ、途中で切って落すような所作をする「繩

切り」が行なわれていた。この種のもは、今でも大峯山その他で、西のぞき・東のぞきなる断崖でいわゆる「のぞきの行」として行なわれており、なお謡曲「谷行」の伝説ともなっている。また急峻な岩のばりや、「蟻の戸渡り」などと称する危険な行場を修行するの、死の危険性を自らおかして実践する苦行儀礼である。

峰中で一旦死んで冥界の生活をしたのち、清浄な人間として再びこの世に生れかわるという観念から、峯中が母の胎内にたとえられ、したがって入峯することを入胎ともいう。新客を赤ん坊ということもある。またこの観念を象徴する儀礼が行なわれる。当山派の相撲作法は、新客が一隻の棒をもって組んで相撲すが、これは俗に「胎内くぐり」といわれていた。岩穴をくぐる「胎内くぐり」が修験の山でよく行なわれることは周知のとおりである。羽黒山私釈では、出峯するに産声をあげ聖火の火渡りをする。

このように、新客を対象として苦行をとまなう入峯は懺悔滅罪儀礼であり、また擬死再生儀礼であるともいえる。修験道の靈山には、その周辺地域の十五・六才の若者が峯入りしてはじめて一人前だとする観念があるから、新客が登山する入峯は成人式儀礼としての意義をもつ。修験道の入峯苦行殊に十界修行などは、若者の成人式儀礼を密教の教義や方法により修験道的に構成したものと考えられる。もちろん、山岳に実修される擬死再生儀礼は山中他界観念と密接な関連があり、これが根底にあってはじめて成立したものであろう。白衣という死装束で山

中の冥界をめぐる、死後むくいられるべき苦しみをはたし、清浄な身となって生れかわり、以後丈夫な力強い人間となるもので、このような試煉をうけてはじめて社会的にも一人前となり、修験者ともなれたのである。

## 日本 亀 卜 小 史

—新撰亀相記の所説について—

椿 実

亀卜とは、亀甲を灼き、その圻裂の文をみて、吉凶を判する古代中国の卜法であるが、我國では、はば奈良朝の頃からその式が定まったと見られる。卜部氏文たる新撰亀相記によれば、「宝亀五年始めて卜の長上を置く。中古以前、術に優れたる者有れども、以て記を為すことなし。大夫菅生忍人、卦を書し、凶を示すも、すこぶる遺略の罪あり」とあるので、文武天皇慶雲元年（AD 705）二月癸亥（八日）の続日本紀に、「神祇宮の宮主、長上の例に入る」とあるのに次いで、宝亀五年（AD 774）始めて卜長上が置かれた以後を中古として亀相記は記すのであるが、はばこの頃、亀卜の法が大成したものと考えられる。菅生忍人（すがふをしひと）は淳仁天皇八年（AD 749）授正六位上菅統生朝臣忍人從五位下（統紀天平宝字八年）とある人で兎屋根の命の子孫という河内國の神別である（姓氏録）。天長七年（AD 830）に撰ばれた亀相記は、この忍人の書に對

して異説を述べ、遺略の罪ありとしているので、今失われた忍人の卜書は、亀相記の五行説(地天神人兆)にもとづく卜法に比べてより単純なものであったと思われる。令義解二僧尼に凡僧尼ト相吉凶とあり註に謂、灼龜日トとあるので僧尼により行われたものと思われるが、説文三下にあるよのに龜兆之縦横に象るなりとあるように横吉といって横に割れたるを吉とするようなものであったのかもしれない。

さて、日本の龜トの歴史について、①太古からの鹿トが龜トに代った、②崇神紀七年「蓋命神龜以極致災之所由」が龜トに關する初出であるがこれは鹿トであろう。

というのが官長説にもとづく、伴信支「正卜考」の説である。

亀相記は、「凡そ、龜術の元は、高天より興れり」として、伊佐諾・伊佐波両神の太占(ふとまに)や天の岩戸の神話を引き、岩手神楽の段で十一月の鎮魂祭はこれによる説明しつつ、天上のト兆は鹿トであったことを認めながら、地上のトは龜トとなったことを力説する。亀相記に引かれる龜誓は、卜部が龜トをする時の肩乞祝詞という呪文で、釈日本紀 卷五 述義一太占に龜兆伝として引用せられているので、鎌倉にさかのぼり得る資料であるが、太詔戸命(天按持神の女。天の香具池に住む龜津比女命)が天孫降臨に際して天香山の白真名鹿と問答して、上国、地下の事天神、地祇を執掌するようになったのだという。この説話は、鹿トから龜トへの交替を卜部氏が認めているものである。さて、考古学的資料によると弥生式土器を伴出する卜骨の例が三浦半島、佐渡で発見せられており、それに反し

龜トに用いられた甲骨の例は現在のところ所見がない。

ということから次のように想定することが可能であろう。

①弥生式時代行われた鹿トが僧尼令にある龜トと交替したと見られる。

②その移入は朝鮮半島を経由して志岐、対馬よりと見れば、児屋命十二世の孫雷大臣(いかつをみ)の仲衰紀の記事に一致する。また万葉の志岐の海人の秀牛のうらへというのにも合う。

③あるいは、志岐、対馬、伊豆等の島では、旧くより龜トが行われ、龜ト、鹿トは単に地域的な材料の違いであったと見られるか。

④さらに、奈良朝時代になって中国の龜トの式が伝わり、唐制模倣の目的をもって、神祇官に卜部が置かれト長上が置かれたと見るか

いろいろに考えられる所である。

六国史の卜事の記事を比較してみると

聯帝 聯帝 聯帝 聯帝 聯帝 聯帝 聯帝 聯帝 聯帝 聯帝

23 4 2 12 4 60

となっていて、三代実録(清和、陽成、光孝)の時代が龜トの隆盛の時代たるを知りうるが、この時代はまた陰陽道のさかんな時代で、龜トはしだいに陰陽道に押されてゆくのである。亀相記ならびに龜ト抄は、大唐六典十四太卜署の文を引いているが、引用に誤があつて「春は後左足を灼く」とあるべきを春三月灼前左足、「夏は前左足を灼く」とあるべきを、夏三月灼後



## 第五部 会

左足としており、日本には産しない准亀などをそのまま引用している如き、もっぱら唐制あるいはそれ以前の史記などの模倣と見るべきまで、日本の亀トの式が大成するのは奈良〜平安初期と考えられる。三代実録元慶五年に卒した(A.D. 881)伊豆の人、卜部平麻呂が唐へ行き、吉田家の祖となるのも、唐利模倣の証となるであろう。

### 西阿室の部落生活と宗教

—カトリック教の受容と  
伝播を中心として—

安 齋 伸

西阿室は奄美大島の南に浮ぶ加計呂麻島にあって、世帯数百二十二、人口四百二十名(昭和三十八年七月現在)の小部落である。

海浜にありながら、漁業市場に欠けるため全世帯の八六パーセントが狭い耕地で細々と農業を営んでいる貧しい部落であり、我が国では、その名も所在も知る人の少い避地部落である。

この部落で、昭和三十二年五月、カトリック教の集団洗礼が行われた。入信者は八十八名を数えたが、これは僅か二、三年の布教の結果として、驚異的な数と言つてよい。

集団洗礼という現象は、我が国における現代社会構造のもと

においては、極めて稀な例であり、しかも、その後引続いてこのような現象がこの部落に見られないにせよ、信徒集団が閉鎖的孤立的な集団とならずに、その信仰生活が部落から受容され、部落に定着しつつある現象は注目し値いする。

昭和三十八年七月に行つた現地における宗教社会調査は、我が国における伝統的な一元の平面的な思考方式に対して、二元的立体的な思考方式を基底とするキリスト教のような異質宗教の土着化を問題意識として、西阿室におけるカトリック教の受容、伝播、その定着の過程の把握とその解明を目指して行なわれたものである。

先ず、受容を可能ならしめた社会的、宗教的要因としては、すでに昭和の初期にさかのぼって、部落生活の統合原理の荷手であった女性祭司集団の崩壊が挙げられる。

その原因としては、阪神、東京方面に多くの職場を得た部落の出稼者の信条によつてもたらされた合理思想、戦時下におけるノロへの弾圧とその祭祀の中止、女性神役グループ自身の脆さなどあげられるが、大正年間にこの部落に伝えられ、社会階層から見て上層部に入つて行つた大本教の運動を見逃すことができない。

大本教は部落宗教の崩壊を促進はしたが、しかし、これに代つて部落生活の宗教的統合原理を下ることはできず、次第に慣習して名家層における限られた家の宗教たるに止まつた。

カトリック教が米人宣教師によつて、この部落に齎らされたのは、以上のような状況に加えて、敗戦後の混乱から充分に回

復されない社会的、精神的不安定の間隙の中であつたと言ふことができる。

現在、奄美地区の宣教を担当する修道会の管区長の役にあつる。有能な宣教師の熱心な布教活動、また、現在、部落の運営に決定的な力を持つ十五名の部落委員会の有力者であり信徒集団の指導的地位にあつて活躍しているような信徒の獲得など、布教側にも種々の障害を超えてゆく力があつた。

集団洗礼については、しかし、昭和三十一年の台風を考へないわけにはゆかない。

この台風によつて、部落が壊滅に近い被害を蒙つたときに、名瀬から船を仕立て、いち早く乗り込んでカトリック教会の救援、しかも信者を優先せずに、宗教、階層を問はず、被害の大きい家を優先した救済方法は、部落の人びとの眼と心を教会に向けたのである。

集団洗礼はその翌年に行なわれている。そして、これが線香花火的なものに終つていないのはこの集団が親族集団、交際集団と重なり合つて、その面での絆が強いこと、また、部落委員としての信徒の活動などを挙げる事ができよう。

西阿室には近年創価学会の活動も始まつたが、大本教、カトリック、創価学会、民間信仰の平和共存現象の理由は、都会的な宗教自由の理念にあるというよりは、部落における共同体的連帯感と大本教は上層、カトリックは中層、学会は概して下層外来層という一種の階層的均衡に基づくように思われる。

ちなみに、各宗教の権勢は大本教三六名（九世帯）カトリック

ク八六名（二二世帯）創価学会四六名（十四世帯）であり、部落委員十五名の宗教別を見ると、大本系六名、カトリック系四名、創価学会一名、その他四名となつており（昭和三八年七月現在）この面からも部落におけるカトリックの勢力の定着の様相が伺われる。

部落のカトリック信徒において伝統的な思考様式とキリスト教教理がいかに対決され、調和されているかについては、興味深い事例が注目され、創価学会の会員においても、とり上げべき問題が出て来ているが、これらについては、他日一括して報告したい。

### 蓋井島の宗教事情について

— 原始信仰に関する一考察 —

#### 出 口 栄 二

##### (1) 島的情勢

山口県下関市吉見町にある同島を山陰に面する響灘に位し面積二、五一平方町、人口二三七名、四八戸の農耕牧畜を主業として生活して来ている「筏石」と呼ばれる島の南東部辺にある一帯の畑地道路側辺より今日も土師器、須恵器等の破片が無数に露出しているのが見受けられるが、六七世紀頃この島に移住し来たつたと思われる下つて記録に小防長横地帳（慶長一五年）に戸數一五個と記されており、また元文四年十月九日付庄屋権

兵衛印のある「地下上申」に島の地理に関する記録を残している。小島東南に乞月山（一四〇米）中央北寄りに大山（二三〇米）があり山は海岸迄接近し平地はない。南東部が少し開けて平地を造り西ノ川を中心に集落をなしている。

(2) 島の一般的宗教事情

終戦まで永くこの島一帯は要塞地帯に属し自由な調査が困難であり余り知られなかった。勿論一般的に見て蓋井島における信仰習俗が別に他と変った処もなく浄土系の一寺と八幡社をはじめとする数社があり、葬送習俗においても異なつた点はない。（以前は西墓制）然し注目すべき事には四つの島を中心に原始的信仰を今日まで伝承し続けられていることである。

(3) 聖なる四の森

島の東南寄りの「笈石」に三つの聖森がある。すなわち「一の山」と呼び島人は「ぢいさんの山」ともいう「椎」を主とし正月に「椎」を立てる。「二の山」を「婆さんの山」ともい「松」を立てて目印しをする。「三の山」を「娘の山」ともい「松」を立てる家は相い半ばし「笈石」から数丁離れた処に「田の口」という処に「四の山」があり、「娘のむこの森」と偽人化されてそれぞれ呼ばれている。森の中央に枯れた丈余の木々を円錐形に立て列べ、しめ縄で取り囲み、その中に七十五本の炙霊が置かれる。またその木の前に壺が置かれ「奥山の神の枝に白紙つけ木綿とりつけて奇瓮を怠い穿りすえ」（万葉三卷）と読まれている。その古い形式のものである事を示している。森には島人は近寄ろうとしない程、畏怖されてい

る聖域である。ただ六年に一度の山の神の祭礼（一般に呼ばれる。）時に森に立入るだけである。その祭事は辰戌の年、すなわち七年目毎に十一月の吉日を撰んで行なわれる。戦後三九年と三十三年執行された。祭の概略に付ていえば、祭事の全般的責任は古くより島で世襲されている「当元」が当り、神の送迎祭典には専門の神職が奉仕する。第一日には神を迎える当元の部屋は畳かえされ、室内には新しい木綿の幕を張り新わらで作つたしめ縄、腰掛俵（表を入れる）を用意する。準備が終り一の山の「当元」から順次降神し神迎えをなす「当元」に集まつた血縁者たちは沈黙を守り静肅に待たねばならぬ「まかない」（接待）は第二日目の昼、二の山は第三日の昼、三の山は第三日目の晩、四の山は第四日目の朝それぞれ「当元」で行う。三日目には山の神を山に送る行事がある。神送行事中、興味深い事は神職がまずの中に用意された七十五の浜の小石を「神前」にまき、刀を抜いて祓い、後幣を以て四隅を祓い、最後に土間にすえられた空白を三度つく。一の山から順次、行事が終れば、各山の「当元」氏は揃つて神を山の森に送る「田の口」の入口で「四の山」の神は他の組と別れるが、その時「七年目に会おう」と約し合う。七十五本の炙霊を山の森に送り入れ、しめ縄で枯木（神籠）にまく。山上の祭典が終る頃祭典に供えた餅を他の山の者が盗む激しい餅とりの行事があり盗まれた事を吉徴としている。この祭典行事同般を通じて考察するに、「当元」の家における神迎え時に腰掛俵に七十五本の幣（炙霊）を立てる事、神送り行事における空白を三度神職がつ

く事などから見て明らかに御歳神(穀彥)信仰を意味し、また神送りの山上祭典等より祖彥信仰と深く関連している事が示されている。すなわち歳神は祖彥(氏神)と密接に関連し、大地を共通の基盤として相融和し、一つの神に神格化されたと思われる。所謂「山の神」信仰の原形ともいへべき貴重な存在を残し伝えていく。

## 日本人の罪の意識について

平井政男

ベネディクトは「菊と刀」において、キリスト教国の guilt culture (罪責文化) に対して日本の文化を shame culture (恥辱文化) と規定し、「他人の判断や外的強制力に基いて自己の行動の方針を定める社会」と類型化を行った。果して日本人には内発的な罪の意識はないのであろうか。あっても社会のメカニズムがこれをすべて恥辱文化型に転換するのであろうか。この課題をふまえて、現在日本人の生活感情の中に息づいている罪の意識の形成源となっているものを、伝統の中から反省してみることにする。

神道。日本の民族宗教には、あらゆる事物を神聖、即ち清浄なるものと、これに反対なものに区別する宗教観念があった。人間の行為上の悪もこの観念によって忌み汚れとせられ、宗教上の禊祓という儀礼によって処理されたことが、日本人の

罪責意識を育てなかつた面ではあるが、他面この清浄観念は、「まごころ」、「正直」等の素朴な「清明心」を培ってきている。

仏教。この無常観は、日本人には情感的、詠歎的に「無常感」として受けとめられて、人間と自然との融合感を心の故郷とする日本の自然観に微妙な陰翳を与え、文学、美術、工芸に独特な色調を印刻した。更に隠者性的傾向を濃くした。罪の自覚の深さという点では親鸞は顕著である。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり、さればそくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなきよ」(歎異抄) この罪悪深重、煩惱熾盛の内省の深い自覚こそ自力聖道門から念仏往生の道への転換点であった。

さて清浄観は勿論、極めて相似の響きをもつ親鸞の罪悪意識にしてもやはりキリスト教のそれとの間には明瞭な相異点が見られる。その最大の原因は宗教自体に内在する。それは信仰の対象と、信仰する自分との関係の相違からくるものと思う。神道にあつては、この関係は極めて自由自在である。「神」と称するものは「八十神」「荒振神」のような首長であつたり、死後肉体を離れて神性を得た亡魂であつたり、森厳、清浄な山などの自然でもあつた。仏教も同様で、「人間は本来仏である」「人は死ぬば仏になる」「念仏唱えればこの身そのまま仏となる」のように、仏は人間と地つづきの存在として考えられた。仏教の対象は法(Dharma)である。釈迦はダルマを自ら証得さ

れた方、その道を開いた導師である。阿弥陀仏とても、親鸞の場合、もと法蔵と称する比丘であつて、四十八の誓願をたてて精進をつとめ、願成就した方である。

ところがキリスト教におけるこの「関係」は、これら神道、仏教とは異なる。Gott は人間に対して Das Absolute である。

人間に対しては das Ganz Andere で而も創り主であり、それと愛の関係にあるとせられている。Gott と ich とは応答、対話の人格的關係にある。悪が罪、即ち罪責となるのは、Gott と人間との間にこのような人格的關係が前提とされているときに限るのである。この Gott との愛の関係からの人間の背反が罪、従つてその罪は人格の内面的なものとなる。

日本人には、神とか仏とかいう觀念が多義に解釈せられ、従つて融通無礙で、それとともに罪の処理も融通無礙というところか。キリスト教では Gott の觀念は比較的に一定して居り、幼時から教会で Gott と自分との応答形式のお祈りを教わり、家族で親からこの訓練を受ける。自律的人間を個とする近代欧州型個人主義はこの伝統の中から育つた。

現在日本人の生活感情の中に生きている「清明心」、無常感によつて洗練せられた美意識、自足の心、仏教の慈悲の同感同悲の情、親鸞が示した煩惱の内省と謙虚な心、これらが現代日本人の良心となつて私たちの習慣的生活の中に息づいている。

その否定面は「恥の文化」として類型化されたが、その肯定面は素朴な正義感覚として、今日の市民社会を支え、積極的な世論となつてゐる。この肯定面はベネディクトの視角に這入らな

かつたらしい。戦後の憲法に盛られた近代的市民の人間像を支持している人間尊重、基本的人権、責任觀念等は、これらの母胎である欧米のヒューマニズムと共に、この現代日本の素朴な正義感覚の中に移し植えられ、根を張ることによつて日本のものとなることができるであらう。

### エリオット詩学と芭蕉

鏡 本 光 信

Nobel 文学賞受賞の Thomas Stearns Eliot (1888-) が戦前から問題になりつつも一般的興味少なく、俳諧の影響等は、江戸絵画の France 絵画へ影響の認識に比せば極少で、理由の一つに、彼の詩と思想的立場が要約される tradition (伝統) が反動の印象を与える為と考える。Eliot 的とは異質の、日本の戦前戦中の思想的空气中で伝統は意味された。然し例えば、万葉を国家の史的生命的断末魔の注射剤にの魂胆が亡びて、万葉は却つて別の新生命を約束された如く、破壊的要素を自己更生の重大要素の一つとする緊張状態こそ伝統の状態で、tradition はそれをよく表わす。「破壊的 element 中に没入せよそれが道だ」と彼は Conrad を引用する。Windelband も伝統尊重の重要を力説し註、Goethe の「独りよがりの馬鹿」をも引用する。Eliot は Gerontion の詩で、自国のよい伝統に無関心で外国のものにのみ叩頭する、日本人中に往々ある型を嘲笑して、

By Hakagawa, bowing among Titans と歌う。詩論「伝統と個人の才能」で「伝統は先ず第一に歴史的意識を含む……。この歴史的意識とは、過去がすぎ去っているばかりでなく、それが現前するとの知覚を含むのであって、この意識をもつ時は、作家は自からの世代をその骨髄中にもつと共に、Homer 以来の欧州文学の総体が、又その中に含まれた自国文学の総体が、一つの同時的存在をもち、一つの同時的秩序を構成しているのだとの感じを持って筆をとらざるを得なくなる。時間的なものの意識であるとともに超時間的なものとの同時的意識であるところのこの歴史的意識は、作家をして伝統的ならしめるものである。然もこれは同時に、作家をして時間中の自分の位置、その同時代性を極めて鋭敏に意識させるものなのである」と述べ

る。芭蕉俳論重要参考書の「去來抄」の「ゆく春を近江の人とをしみける。芭蕉」の段に、去來の風光感動論と、芭蕉のそれをも含む詩歌伝統論が展開されている。「奥の細道」の細道には風雅の正道の意がある。「柴門の辞」に「ただ釈阿、西行の言葉のみ……哀なる所多し。後鳥羽上皇の『これらは歌に実ありて、然も悲しびを添ふる……』さればこの御言葉を力として出の細き一筋（詩歌の正しい伝統）を辿り失うること勿れ。

猶『古人の跡を求めず古人の求めたる所を求めよ』と南山大師の筆も見えたり。風雅も又これと同じ……とある。芭蕉は伝統を尊重しつつ庶民性強く芸術性高いものを樹立した。Eliot の *Praudes* の One thinks of all the hands That are raising dingy shades In a thousand furnished rooms. の詩句は現代英

詩誕生の句ともいわれる。私は同詩最後の The worlds revolve like ancient woman Gathering fuel in vacant lots. と、芭蕉の野晒紀行の「のざらしを心に風のしむ身かな」とは、何か重大な事の起る前奏としての類似を主張するのであるが、伝統尊重と、それに関係ある重層的味わいの詩を作るのも似ている。「Dante 論」中の、心理学の証明を得ての名作の重層の核の説明は興味深い。

芭蕉と仏教特に禪は関係深い<sup>註2</sup>、Sanskrit 印哲をも学んだ Eliot にも気配が見える。有名な「荒地」の第五章は印度古伝説を引用し、仏教の慈、和、戒を連想せめめる。中の *Or in memories draped by the beneficent spider* は芥の「くもの糸」を思わしめる。Eliot と芭蕉には他にも重要、興味の問題が多いが今は略す。

芭蕉が、仏陀の精神を汲んで新發展を志した大乘の教えを播いたこと、特に伝統を尊重しつつ真精神を汲んで新生面を開拓、創造する禪に参じたことは、俳諧の芸術の高揚、日本独特の短詩芸術の開拓創造に、あずかって力となり得たと思う。

註一 Windelband 「文化生活における伝統と価値に就て」 1908

註二 「宗教研究」第二回學術大会紀要号所載「奥の細道の宗教―籙本」「印度学仏教学研究」第一五回學術大会紀要号所載「芭蕉と無常観（芭蕉と仏教）―籙本」等御参照。

天理教原典に現われたる

「人間観」

金子圭助

親神天理王命は、自らの意志を表明するに、天理教原典Ⅰおふでさきには「神の心」「神のをわく」「神のざんねん」「神のりいふく(立腹)」等と云う表現で表わし、「月日の心」「月日をもわく」「月日ざんねん」と月日なる語で示し、また「をやの心」「をやのざんねん」と自らを神の子供人間に對するをやという語で呼称されている註<sup>1</sup>。これによって考察するに親神天理王命註とはどういふ神であるか、その本質並びに活動は如何と言え、① 親神は世界万物人間の創造者である。② 親神は支配者である。③ 親神は全知、全能、全在である。④ 親神は世界万物を守護し化育する。以上のような親神の本質とおはたらきがある。

処で、天理王命は(一八三八)天保九年十月二十六日、元初りの約束により教祖中山みきを親神のやしるとして、ちばに顕現された。天理王命は何が故に、如何なる思惑によって顕現せられたか。その主なる理由に原典に拠れば次の三つを挙げるこ

とができよう。  
①元初り(創世及び立教に関する)の話の理合、経緯を教える  
(十三号30、31)

②よろづたすけのつとめ(万物救済の理念と宗教儀礼)を教える(六号26、29)

③世界一列たすけの守護を皆教える(四号54、56)

このような思惑によって顕現せられたにも拘らず、人間は如何にそれを受けとめ或いは反発し、或いは受容したか。

元初りの話によれば、人間創造の目的は「人間の陽気ぐらしをするのを見て共に楽しもう」という親神の発意からであるとされる。処が、人間は親神の意中を容易に悟得し得ず、幾多の人間の問題を抱えて喘いでいる。

では神の立場からみる人間の実態は如何と言え、原典の隨所に人間の心の浅はかさ、疑い深い点などを指摘されている。

おふでさきには「にんけん」という語八十九例、「人」三十二例、「にん」三例ある。

これを親神顕現の理由と比較し検討すると左記のようなことが分る。

①元初りの話の無理解(四号3031、六号85、88)

せかいちうをふくの人であるけれど、神の心をしたものなし  
四号 30

ないせかいはじめようとてこの月日 たんたん心つくしたるゆへ  
六号 85

月日よりたんたん心つくしきり そのゆへなるのにんけんである  
六号 88

②人間思案から逡巡しているが、人間心を去りよふきづとめにかつれ(十三号9、12)

けふまでわなにもしらすににんげんの 心ばかりでしんはい  
をした  
十三号 9

これから人心しいかりいれかへて 神にもたれてよふきをつ  
とめを  
十三号 10

③ たすけ一条の心を理解せよ(十二号101~110)

月日よりやますしなすによわらんの はやくしよこふだそと  
をもへど  
十二号 105

一れつはみなうたごふてたれにても せかいなみやとをもて  
いるので  
十二号 106

以上の如く、親神顕現の理由と逆対応する人間心が指摘でき  
る。

原典によればこの世界万物人類は親神によって創造され、人  
間の身体も神の「かしももの」、人間にとつて「かつもの」であ  
る。「こころ一つがわかもの、たった一つの心より、どんな  
理も日々で(明治22・2・14)と言われる。ここに八つのほ  
こりの心遣いの教説が生まれる。これは天理教倫理の命題とし  
て単に掲げておけばよいと言うものではないことは論を俟た  
ぬ。

この八つのはこり、をしい、ほしい、にくい、かわい、うら  
み、はらだち、よく、こうまんの八種の外に、嘘、追従をも戒  
められ、この他原典には多くほこりの心遣いを揚げられてい  
る。義理を病む、遠慮する、こぼつ、ねたみ、疑い、勝手心、心  
うつとしい↓晴天の心、陰気心↓陽気心、心にぐる↓心澄みき  
る、心そもそも↓そも一手一つの心、小さい心↓大きい心、人

間心↓三才心、(但し↓印は親神の望まれる心)などがそれで  
ある。

親神が人間を創造し、生育し、導かれる道程に於いて、八つ  
のはこりの心を教示され、心の立替えを急き込まれる所以は親  
神顕現の理由を悟得するとき、一段と明確に理解できると思う。

註1 中山正善著「神・月日・をやについて」養徳社

註2 上田嘉成著「天理王命概説」、「復元」第二十七号一

〇三頁

## 日本宗教政策史

—平安時代—

工藤 張 雄

平安初期、政教分離政策以来、山岳仏教として都を離れた真  
言、天台二宗は、朝廷や貴族の信仰により小康を得た。

一方神社は、平安遷都に際しても仏教とは異なり、土産神が  
崇敬されるのみか、いくつか勧請された神社もあった。なお、  
京都の神社は皇族貴族の尊崇を得、怨霊を恐れ遊びを好む彼ら  
により、年中行事に織り込まれて行った。

しかしながら、延喜式によると、神社の数だけが多いが、官  
幣、国幣とも一部を除いては、大した設備でないらしく、維持  
費もほとんどかかなかつたらしい。というのは、この幣を取り  
に出来ない神社もあり、幣を使わずに売りさばく巫子もある。

しかも延喜式の地名の旧式なことから、延喜式は貞観さらに  
遡って弘仁時代の神名帳をついだらしいということにより、神



社の存在はさほど重要なものでなく、神位、神階なども理念的観念的なものと見てよからう。

末法の始まる一〇五二年、その前後には年号を長、延、永などとして、末法を振り払おうとしていた。その後数十年後に始まる院政により、宗教政策の流れは洪水のように、人為でどうしようもなくなった。政治も成功や売官で乱れた際である。

なお、右のような年号の始まった頼通のころ、だんだん強暴になり始めた僧兵は、院政とともにいよいよ横暴になる。公給物の減少のため自活上こうなったのである。大寺の長は、三講、三会などの制度により、貴族出身者が就任し、ここにも一般の出世の道を塞されたが、大寺の長も僧兵に手こずり、院もまた手こずり、これを防ぐに役立った武士によって、院も社寺も貴族も権力をさらわれるのは、皮肉な運命であった。

### 一 小都市基督教会の牧会形態とその変化

森 岡 清 美

この報告は、竹中信常教授を代表者として文部省科学研究所交付金によってなされた研究（現代日本における宗教集団の形態に関する総合研究）の、成果の一部である。

事例研究の対象としたのは、中央線沿いの地方小都市にある基督教会であって、この教会の最近六年間（昭33～38）の動向

を分析して、背後にひそむ要因を探るのが本報告の目的である。

牧会伝道形態の動向をつかむ手がかりとして、日曜礼拝、夕拝、祈禱会、および組会に注目する。まず出席人数の年平均をみると、日曜礼拝五〇人内外、夕拝六人内外、祈禱会八人内外であるが、最近六年間に何れも昭和三十五年度をピークとする孤状のカーブを画き、しかも近年の成果が最初の頃の成果を下まわっている。次に組会の方は、出席人数の年平均は約一〇人であり変動していないが、動員数の年累計は三十三、四年から三十五年、三十五年から三十六年の二回、大幅な縮小を示し、開催回数も年累計また三十四年をピークとして以後逆落しに減少している。

教会堂が行なわれる三つの主な集会和、会員の家庭を会場として開かれる組会とで、縮小という同じ動向を見出すのであるが、この二種の会合の性格は同じでない。まず、直接果すところの機能に差があり、開催の季節的頻度にも相違が見られる。この差異にこそ、組会が教会堂での諸集会の背後にあって、教会活動を底から支えていることが窺われるのである。そこで、礼拝等への出席人数が減少する代りに組会の頻度が上昇するが、組会の頻度が下落する代りに礼拝等への出席人数が増加する、といった補充関係を数年間の動向のなかにも期待することができる。三十四年度から三十五年度への変化はまさにこの予測通りであるが、それ以後については、われわれの期待は完全に裏ざられている。何故か。

この理由を組会不振の理由を問うという形で考察しよう。まず、この地方には親分子分慣行がお尻を引くように残されていて、親分は子分を集めて振舞う慣習があり、組会の中心になる家は多く土地の親分の家筋であるために、組会の時にも振舞う。これが労力的にも経済的にも負担となり、漸く組会を引き上げる家が少なくなってきたことである。

次に、牧師の牧会方針は礼拝第一主義で、訪問伝道にはせいぜい補助的な意義しか与えていない、と思われることである。組会が十以上もあるこの教会へ着任して、土地の慣習に順応しつつ牧会すべく、精力的に組会を廻った結果、会堂内諸集会の著しい出師人数増加もたらされたが、それと共にかねてからの礼拝第一主義が顕在化して、組会を積極的に訪問する姿勢が崩れた、と推測される。

第三により重要なことは、教会としても組会活動に従来のような重要性を認めなくなった、と考えられることである。もし教会が組会を以前のように重視しているなら、教会の柱石である幹事（長老）の属する組会が、もっと活発に動いて牧師の巡廻を招請することであろう。

牧会の新しい形態は、「体質改善」の標語のもとにいろいろと模索されているが、まだ定型化するに至っていない。それでは何が新しい牧会形態を必要としているかという点、教会内諸集会への出席人数の減少がそれであるが、さらにその根源をなす教会員の都市流出が注目されなければならない。この六年間の転入転出差引減が一八名、その外に年々相当数の会員が消え

去って不在会員となる結果、六年間受洗者の合計が八三名に上るのに、現任会員は殆ど増加していない。転出・不在ともに主として大都市への移動による。かくして、大都市への激しい人口移動の時代に直面して、これに即応した牧会伝道形態が模索され、教会内諸集会の出席人数の減少に対して、組会を盛んにすることでテコ入れする旧事の方策は、新しく脱皮を迫られているといえよう。

## 日本における新宗教発生の 精神風土

中 濃 教 篤

わが国における新興宗教発生の諸因については、今日まで宗教的にあるいは社会科学のいろいろと研究され、さまざまな視点から論ぜられてきた。しかし、その精神的土壌については案外に見逃がされている点があるように思う。そこで仏教的立場を主として項目的に問題を提出し、論述して見たいと思う。

① 仏教でいう四恩（衆生の恩、三宝の恩、国王の恩、父母の恩）のうち「国王の恩」と「父母の恩」この二つの考え方が、中世から近世封建体制そして明治絶対主義天皇制へと歴史の流れのなかで、「国王の恩」が現人神天皇へ傾斜し、「父母の恩」が家族制度につながる祖先崇拜の強調を生み出したとい

えなくはない。

靈友会の先祖供養、孝通教団の孝通と先祖供養の結びつきなどはそのよい例であり、創価学会もこのワク外ではない。

② 「神仏習合思想」は、新興宗教の特色ともいえるシンクレチズムによい土壌となったといえないであらうか。とくに教派神道のもつ混合信仰の性格は、それをしめしているといえよう。「転輪王」と「てんりんおう」、修験通と山岳信仰から発した教派神道の諸派などはその例といえよう。

③ 「現人神天皇」に見られるような人間を即神とする原始宗教につながる形態の神道と、人間が仏になるとする仏教思想が無批判かつ安易に結合し、神や生き仏としてシャーマンの存在を容易にすることができた。これは創価学会のもつ權威主義にも通ずるものである。

④ 以上の点にも関連して、祭政一致、政教一の考えが根強く存在し、信教自由が「いかなる宗教を信ずることも自由である」という点にのみ重点がおかれ、「宗教を信じない自由」の位置が明瞭にならなくされる。これが宗教への無関心層は生んでも、無神論者の層を生まなかった。

⑤ 宗教的無関心に関連していえることは、神道の氏子制度と、仏教の檀家制度の影響ということも無視できない。これが宗教を信ずる信じないの態度を明確にさせえない遠因といえなくはない。

⑥ 日本的な「ものあわれ」や仏教の「無常観」や「因縁」が諦観の俗的理解としての「あきらめ」と結びついた人生

観にうけつがれ、それが安易な現実逃避として「御利益信仰」を生みやすい。とくに「因縁」については、新興宗教の各派に共通するものとなっている。

⑦ そこへアメリカ式プラグマチズムが無理に導入されると、奇妙な実証主義が生れ、現世利益を現証として見せられたいのは、宗教ではないといったような論理がつけられる。(世界救世教の岡田茂吉の発言など)

⑧ 密教のもつ呪術性と民間信仰の俗信との結びつきによる呪術信仰の根深い伝統。(方位・方角をはじめ大安、吉日、友引の選定など)

⑨ 都市における小市民、労働者(組織的未組織的)に存在する封建的家族制度の意識。

創価学会が組織労働者にまで信者をもつのは、炭労のような生命の安全が保障されたいという現実や、労働者の低賃金なども原因するが、労働者の意識のなかに根強く存在する封建的な家族制度の思想にも大きな原因がある。

とくに創価学会のような外見的には封建的家族制度を乗り越えるがごとくに思われる宗教の場合は、労働者階級の意識のなかにあるもの(階級意識と封建的家族制度の思考との矛盾)を、現実のままに統一させているような錯覚に陥ち入り、肯定的になることがあるといえるのではないかと思う。これに都市近郊農村における二、三男の労働者化による農村的家族制度的思考の反映がからんで一層階級意識との矛盾が深められる。

## 教育と宗教の衝突における

### 基督教側の反論

桜井匡

明治政府は、条政一致の政策に基き、神武創業の昔に復することを考えると共に、外国文化の摂取をも考えた。前者は国家主義であり、後者は世界主義である。しかもこの二つは、あざないの繩のように明治時代を流れた。

外国文化の摂取は、欧化思想となり、その勢は、基督教禁制の高札をも押し流した。そして布教の自由を得た基督教は、目ざましい活動をなし、著しい発展を遂げた。

しかし基督教排撃は止まなかった。特に二十二年の憲法發布、二十三年の教育勅語の發布によって勢力を得た国家主義の基督教攻撃も活気を呈した。教育勅語が、教育の大本、国民道徳の要旨を示したものであるところから、教育界方面に問題が起つた。それが基督教者の問題であったので、基督教側では、しばしば政府当局に陳情を行う有様であった。そうゆう情勢の間に、井上哲次郎の『国家と耶蘇教の衝突』なる談話が発表され、それがはげしい論戦のキツカケとなった。

談話は『国家と耶蘇教の衝突』と題されたが、実は『教育勅語と耶蘇教の衝突』を扱ったものであった。第二回以後には『教育と耶蘇教……』となっている。兎に角、教育勅語に示さ

れた。忠君、愛、等を論じ、基督教にそれらの徳を説くところがないとして非難したものであった。しかもその実例として、内村鑑三をはじめとして数々基督教信者の不敬事件を挙げたのである。

これに対し第一に反駁したのは、本多庸一及び横井時雄であった。本多は、二十五年十二月十五日発行の『教育時論』二七六号、一七七号に『井上氏の談話を讀む』と題し、横井は、『德音に関する時論と基督教』と題する一文を『六合雜誌』一四四号（十二月十五日発行）に発表して、共に井上の所論を反駁した。

本多は、井上の挙げた点、即ち(一)教育勅語は、日本固有の道徳を文章にしたもので、国家主義である。しかるに耶蘇教は世間の道徳で、国家のことを教えるところがあり、(二)耶蘇の教は、未来を重んじて現世を軽んずるが、教育勅語は、現在に重きを置くものである。(三)教育勅語の教ゆる愛と、耶蘇教の愛とは異なる。前者に差別的であるに對し、後者は無差別的である。尙教育勅語は、忠孝の大道を教えるが、耶蘇教には忠孝の徳を説くところがない、とやうに對して、逐条的に反駁した。横井また井上の所論の逐一に對して反駁した。またその後二十六年三月十五日発行の『六合雜誌』にも『衝突恐るるに足らず』と題して、保守的思想を抱いて、少しなりとも進歩的なる思想を排撃するなど、愛国者の態度に相応しからぬことであるとして、その態度を難しながらも、『吾人は国家的教育論者と呼んで國賊とは云はず、むしろ益友としてこれを見んとす』と言っている。

る。

二十六年になってその一月には、大西祝が『宗教』紙上に、『忠孝と道徳の基本』を発表し、更に、『教育時論』に、『耶穌教問題』『当今の衝突論』などを発表して反論につとめた。大西の反論は、本多、横井らの反論と共に大いに有力なものであった。

また二十六年二月『教育時論』に発表した内村鑑三の『文学博士井上哲次郎君に呈する公開状』は、まことに堂々たるものである。教育勅語に拝礼しなかつたために、不敬漢、国賊と呼ばれたのであって、当然そのことに論及し、聖旨の實行を信者のつとめとする基督敎信者は、形式的の拝礼でなく、その趣旨の實行をばげむものであると言っている。

この論義の主題とおいたものは、教育勅語であり、特に忠孝が中心であった。そして数多くの基督敎者は、いづれも忠孝に關する所論を述べた。この時ほどハッキリ基督敎教育が國家観、忠孝觀を発表したことはない。

『衝突断案』を著した中西牛郎は、『耶穌教が勅語に反対し、又吾國体に反対するものであることは、到底通るべからざることである』と断定したが、今日、この断案はどうも、断案となつていないように考えられる。

## 政治と宗教

―不受不施問題に寄せて―

芹 沢 寛 哉

江戸時代において吉利支丹と共に禁制された日蓮宗の一派である不受不施派は公認された仏敎の中で特異な存在であった。強力な弾圧により悲惨な諸事件が生じたのであるが、われわれは不受不施派が何故に又いかにして生じ、又それが禁制とされるに至つたかを省みることによつて、一般に政治と宗教の問題を考へてみたい。

日蓮宗の敎旨の中に、謗者（又は未信者）より施を受けず又謗者に施を行はず、ということがあり、その態度を強く折伏的布敎により対外的に発するとき種々の問題を起し易いことは当然である。戦国時代を終結させた信長以降、強力な武力と権力によつて統一を推進した為政者にとつて扱い難い存在であり、何時かは弾圧される運命をもつていた。

安土宗論（天正七年）における法華宗処刑 方広寺千僧供食における日奥の配流（慶長四年）、常楽院日経の処刑（慶長十三年）等はそれらの現れであった。

不受不施、不受不施の抗争は千僧供養の際、日蓮宗内の争として日奥と京都の他の諸本山の間で起つた。日奥は更に身延の日乾を受不施として攻撃し、その後を受けて池上日樹其の他がそ

れを伸張した。身延側は之に反撃すると共に専ら幕府に働きかけその結果、寛永七年身池対論が行はれた。その結果日樹等の一派は処分せられた。しかし受側は形の上で勝利を保た了一般信徒の信を失い、不受側は、寺を失つても新に信徒を拡張していった。

受派(身延)は不受派のため完全に圧倒されたので、専ら幕府を借りて制圧しようとして反覆して訴訟に専念した。之に對し幕府はとり上げようとせず、一宗内の紛争には干渉する様子がなかつた。一時は信仰の問題である限り不受不施も宗として公認せられたかに見えたが(寛文元年の裁定)寛文五年に至つて朱印地調査と手形問題が起つた。

幕府は全国寺社領の実態を把握し、これを統制せんが為に朱印地の寺社を調査した。そして五十石以上の寺社領及び境内地のみでも一宗の本山には朱印の再交付をした。これを好機として身延側は幕府に訴訟し、寺領は三宅供養なることを主張した。この訴は幕府に影響して不受派に對し、朱印頂戴は供養なる旨の手形を出すべく命じた。

この為、不受派は手形を出して朱印を受けた(当局の原案の字句を若干修正したが)悲田派と受けない不受派に分裂した。両者は互いに攻撃し合い、又、身延側も両者を訴追しつづけた。不受側は処罰され又悲田派も追つて制禁された。終に寛文九年、不受不施派寺院の寺請禁止令によつて、不受不施派はすべて禁制となり、悲惨な経過をたどることになった。

禁制不受不施派が生じた事情を通じて大略次の如き諸問題が

提起されるであらう。

一、徳川幕府の宗教政策は最初から一貫したものでなく次第に整備され、強力な中央集権を目指していたとは云え、概して宥和的であり一宗内の紛争には干渉しようとしなかつた。

二、宗内の抗争対立において、幕府を利用して、自派の教権を確立を図ろうとするものと、中央集権を実現せんとする為政者とは結合して、その抗争の中に次第に問題を深化させた。中央集権の支配を外面的秩序のみならず、内面的精神の面にまで進めたのは、供養と仁恩の問題が示す如くである。

三、不受不施禁制が一度決定されると、其の後は自然の勢に任せ破局迄行かざるを得なかつた。

四、不受不施的信仰は果して独裁的支配の下でいかなる形態をとるか、更に不受不施派の中に必要以上に常軌を逸した所は無かつたか、宗教と政治の在り方につき不受不施問題は重要な問題を示唆しているといえよう。

### 所謂新興宗教に於る

#### 現世利益に就て

渡 辺 棗 雄

文部大臣所管三八一教団中所謂新興宗教とすべきものは一三位(教団には非ず)と注せられるが、其中特に私が実地踏査した結果に基けば、約八〇%ないし八五%は現世利益を主唱し

ている。かくして現世利益は所謂新興宗教に於る一大特長なのであるが、これを歴史的にいうと、徳川治下に於る事実的國教だった仏教が幕府の政策上、主としては未來主義の宗教たらしめられ、ひいて特に大衆的には現実的指導の原理を欠いたために其當時以降新興したあらゆる宗教は系統の如何を問わずそう現世利益主義たらしめられざるをえなかつた結果に外ならない。

就ては大体如是ものとしての、所謂新興宗教における現世利益に關して以下私が实地踏査した所を基準に出して報告して見ると、先ず諸宗教の現世利益主義に対する態度其ものに三種類ある。即ち一は現世利益こそ宗教の目的そのものであると教え、二は然らず、現世利益は實に宗教信仰の結果のみと説き、三は現世利益は神が自らの存在を人々に知らしめる為の神自身の方便であると主張しおる所である。

而して其様な現世利益には可能的には精神的、物質的の二面のそれが当然あるべき筈であるけれども、其中今は大衆対象という意味から主要側面は専ら物質的なその上にあることが掃納せられてゐる。

かくして其物質的な面に於るあらゆる人生制約的事項の排除と其裏面的事項の希求とこそが所謂新興宗教における現世利益の内容になつてゐると解せられるのであるが、それら諸々の現世利益をある新興宗教は病負争と、当然其裏での健康と富みと平和とに分類してゐる。但し具体的には之らの六分類肢からはハミ出す現世利益事項も指摘できるけれども、大局的には少くとも一応妥当としうるに近い分類観であらうか。

所で己は然らばかかる諸現世利益事項をよく招来しうる所以として所謂新興宗教が教えるもの如何であるが、再び大局的にはやはり従来からの随勢的にいうべく、神仏への「祈り」によるうとするものが先ず絶対多数である。而も夫らの間にては特に神道系の諸新興宗教に仏教の南無阿弥陀仏、南無妙法蓮華經等つまり称名乃至唱題の影響と解釈せられるものを指摘せられるのが注意を喚んでいる。

以上に対して残る比較的少数のものの中には先ず、当該宗教の教えそのものを理説して聞かせ、仏教の所謂解說的に人生の諸制約的事実を排除し、現世利益招来を期する例がある。

次ではある特殊の施術によるものがあるし、またあるミディアム(媒体)を以てする例が少くない。而してこの後の第二種類のものは何れも各宗教各別なのが原則で、尤に各代表的なものを例示して見れば、

一、特殊の施術によるもの——①心靈界教団(対者の掌上に○山と三度かき、アウムの声よろしく掌を押しして体中の毛穴から病源体を発散、退散せしめる)。②神道天行居「葦管の神法」と「背の神法」。③現在非法人の念仏行者講(「天神様」の啓示に基いて癩病、肺病各患者の膿・血を教祖たる故水谷宇三郎氏が飲んで、さし詰め、病を医せしめる)

二、ミディアムによるもの——①世界救世教「お光りさま」。②解脱会「御五法」。③天照教「あてがみ」。④京都稻荷故「お賽銭借り」。

尚以上諸々の現世利益招来の「所以」を講じた結果を又ある

宗教においては指示し教説しているものもあるが、要するに以上は従来私が実地踏査してきた諸新興宗教における現世利益諸事項を基本に聊か所見を報告して見ただけのものである。不備を指摘し足らざるをご指摘いただけるならば最も私の幸とする所である。

## 信教自由の問題点

―特に憲法改正論議と関連して―

鷹谷俊昭

信教自由はすでに近代国家における当然の制度と考えられており、わが国でも憲法によって保障されている。しかし現憲法には改正論があり、内閣の憲法調査会でも審議された。ところがそれらの中には信教自由についてほとんど触れられていない。これは規定の完全さを示すものではなく、改憲論者に信教自由の意識がうすいためと言わざるを得ない。調査会において触れられた信教自由の問題点は次の八点にまとめられようが、そのうち第一、五点に論議が集中され、しかもそれらも宗教的観点からではない。以下問題点別に略述する。

1 神社神道ことに伊勢神宮および靖国神社の取あつかいについて。これは両社の国家保護を要求するもので、必然的に両社の宗教性が問題となる。宗教学上の宗教の定義と制度上のそれとは必ずしも一致を要しないが、具体的な宗教法の場合は

別として、憲法の信教自由の規定を宗教学を全く排除して解釈することは、他の神社も同種の論法で宗教に非ずと主張されはしないか、他の宗教や思想的立場を否定することになりはしないか、ひいては国民の義務であるとさえ言われはしないか、またそもそも両社から宗教性を奪うことが可能であるか、あるいは可能であったとしても、それで意義があらうか、宗教法人法による宗教法人でなくなることが宗教性を持たなくなることでないし、歴史的特異性を持つことと、国家の保護を認めるか否かとは別である。

2 公立学校における宗教教育の取あつかいについて。おおむね教育基本法第九条のように取あつかわれるべきものと考えられている。

3 教誨師制度について。この問題は一人の委員によって主張されているにすぎないが宗教教育を可とする立場からは注目に価しよう。

4 信教自由と公共福祉の関連について。いわゆる新興宗教あるいは迷信、再軍備兵役義務との関係、宗教団体の選挙活動などについてである。

5 天皇の象徴であることと関連して、宮中の祭祀の取あつかいについて。象徴天皇は公人と私人に区別され、費用も分けられているが、これによいのかということ、伊勢神宮の問題、公金支出の問題とも関連する。

6 宗教団体に対する財政的援助について。これは政教分離の原則から来ているのであるが、八九条削除の意見が多かつ



た。

7 差別の禁止と信条について。信条は本来宗教的なものであるが、現在はより広く解されている。

8 結社の自由と宗教法人の解散について。宗教法人法による宗教法人の解散も限定されているので、今のところ問題はない。

以上憲法調査会で取り上げられた信教自由に関係ある問題を整理したのであるが、このうちもっとも重点を置かれたのは上述のように神社の問題と天皇の問題である。

「信教の自由」とは「信仰の自由」「宗教行動の自由」「宗教上の結社の自由」を含むものであり、同時に「政教分離」の原則を伴うものでなければならぬが、上記諸点についての論議の中には必ずしもこれらの原則を満足させないものがある。改憲論者と一口に言っても多くの異なった立場があることは言うまでもないが、多くの意見を総合し考えあわすに、改憲論には一つの方向が見られ、それによると基本的な人権の理論、或は信教自由についての理解に問題があり、現憲法の規定が十分であるとは言いがたいにしても、現在の改憲論による改正は宗教制度を明治憲法下の状態にまで逆もどらせる危険なしとしない。

実はこの点こそ最も重大な信教自由の問題点であると言わなければならない。

(なお改憲論にあらわれた信教自由の問題については武蔵野女子学院短大文化学会紀要第五号において触れたところを参照されたい)

## 下北半島における「オシラサン」

### 信仰について

楠 正 弘

「オシラサン」信仰は、一種の宗教的、呪術的な神信仰である。「オシラサン」は単なる人形ではなく、偶像的な性格をもった木偶神である。この種の信仰は、東北の各地に現存するが、これには、長い年月と文化の重層の波に乗って、種々の信仰が融合し、その本来的な信仰の本質を索出することが困難になっている。しかし、東北北部、ことに津軽、南部領には、比較的濃厚に、この信仰が分布している。この研究は、下北半島に現存する「オシラサン」信仰の「何か」を、その祭祀集団や祭りの観念を分析して、探究しようとするものである。

文献や教義、伝承的な由来も明確でない「オシラサン」信仰を問題にする場合には、かくのごとき接近が、その信仰の本質的なものに迫る一つの有利な通路であるともいえよう。

まず、下北半島における「オシラサン」の祭祀集団(集団といても、一定の信仰を条件として入信した組織的集団をいう)ではなく、「オシラサン」の祭祀に、慣習的な原則に基づいて、祭りのある家へ集って来る、非組織的な集りをいう)を便宜的に五つに分類した。

A型、同族型。 B型、同族的地縁型。

## イタコと月別の祭りの関係

	イタコの参加する祭り	イタコの参加しない祭り
1月		
3月		
その他		

	祭りの回数	イタコの参加する祭り		イタコの参加しない祭り	
1月	124	46	37%	78	63%
2月	61	44	72%	17	28%
その他	49	36	73%	13	27%
計	234	126	54%	108	46%

C型、地縁型。  
E型、家族型。  
D型、講型。

しかし、「オシラサン」は女性だけの集団によって祭られるので、これらの分類の名称は誤解せられやすい。ここで、同族型とよばれる集りは、「オシラサン」のある本家筋を前提しながらも、本家・分家のみから作られる血統の集りではなく、養子・養女の縁組を含めた、現戸主の夫婦の親戚や姻戚の女性の集りである。ことに、A型やB型の祭祀集団には、この色彩が

強くあらわれている。下北の「オシラサン」の祭りの大半はA型、B型、C型であり、この中でも、A型・B型が、その祭りの半ばをしめている。そして、この「オシラサン」は、祭祀集団の面からみると、マキの神ではない。家の神といわれても、それは家族型の祭りをもつオシラサンをいうのでなく、A型・B型・C型等の「オシラサン」をいうのであり、それは、いくつかの家の集りによって支えられる神をいうのである。それ故この集団は所謂、家の背後にあって、家を支える如き女性の集団を意味することになるであろう。

さらに、「オシラサン」は、一月と三月および九月、十二月の祭りをもち、この中、一月と三月等の祭りとの間には、比較的明瞭な祭りの相違が見出せる。一月の祭りには、イタコが参加しない祭りが多く、三月等の祭りには、イタコが参加しなければ祭りが成立しないものが多い。従来、三月や九月の祭りを農神の祭りと結びつけて、「オシラサン」を農神とみなす傾向もあったが、祭りの内容から考えて、三月等の祭りは、やはり「オシラサン」の祭りであって、これには、イタコの参加が不可欠であり、イタコの主宰する祭りであると思えるのがよいと思われる。勿論、祭る人々が農耕や漁猟に従事する為に、その神の性格に、農神的な属性のあるのは当然の事である。

イタコの参加は、祭祀集団の形成の面で、地縁化の傾向や家族化の傾向を生ずるとはいえ、祭祀集団の外形を質的に変化させることはない。したがって、単に祭祀集団の面から祭りの構造上の変化を把握する事は困難である。しかし、イタコの参加

は、祭りの集団の外形を故意に変化させる事もなく、その祭りに融合しながら、祭りの内実を変化させてしまう。したがって、二つの祭りの間には、信仰構造、祭りの性格、経済行為、祭りの目的に、相当大きな変化を生じて来る。桑の木伝説、長者物語、蚕神説等は、これらイタコの祭文が、「オシラサン」に附与したものであり、これらの祭文があらわす「オシラサン」の属性が三月の祭りの中で祭られる「オシラサン」の属性や由来と考えられるようになったということが推定出来るようである。この二つの祭りが、同一の「オシラサン」に対して行われたり、二つの祭りが最近一つに融合せられたところでは、この事が比較的明瞭に把握出来る。

下北半島の「オシラサン」信仰には、かかる重層があり、これら二つの祭りの本質構造を索出的に把握することが出来る。そして、累年調査と広域調査の結果、イタコの参加しない祭りの中に、より本来的な「オシラサン」信仰を見出し得るのではないかと思われる。

(この報告は、昭和二十六年以来、石津教授および堀教授を中心として行われた東北地方の宗教調査の一部であり、三十八、三十九年にわたって行われた九学会連合下北調査報告の一部である。この報告は、華園、武田(忠)、前田、高橋等東北大学宗教学研究室の諸氏の協力を得たことを感謝する)

## 社会変動と宗教変容

—都市及び農村における一考察—

中 村 康 隆

こんにちわれわれは目まぐるしいまでに激しい社会的変動のさ中におかれているが、概してきような歴史的社会的緊張やアノミーへの対応として(一)新興宗教の発生勃興(二)外来宗教の導入宣教(三)既成宗教の変容改新といった諸現象の誘発が見られ易いことは宗教史の示すところである註1。中でも高度な文化の伝播接触の場合に生じ易い外教伝来は別として、現在われわれの目前で新興宗教がおびただしく浮動成長しており、また好むと好まざるとに係らず既成宗教もまた日々変貌を続けつつある。いま私は、こうした社会変動における宗教の役割について殊更に論じようというのではない。また新興宗教形成の過程や効用を正面から追求するつもりもない。ただ現実の事態として都市と農村にあってどのような社会変動と宗教変容の展開が見られつつあるか、エコロジカルな面とファンクショナルな面とを今日の変動期の中で実証的に把握しようというのである。確かにそれは現在の重要課題であるがまた甚しく困難な作業でもあらう。いまは僅かに予備的な考察たるに止まらう。

まず第一にどのような社会的変動の事態において宗教変容が起り易いだろうか。特に保守的と見られる農村について眺めて

みよう。変動の特に激しいダムブームを経た大井川上流井川村の小河内と田代の両部落、変動の波が漸次迫りつつある中伊豆町中原戸と湯ヶ島町青羽根の二地区とに目を向けよう。個々の資料の叙述は省略するが、地理的環境・文化的状況・歴史の伝統等にもとづく生活態度・気風・シンタリテイの差から社会的変動への対応の仕方にもまた相違が現われるのは当然だが、概して社会的流通と浮動性に富んだ開放的進取的（乃至競争的）流動的な社会の方が、閉鎖的固着的で連帯性に富む社会よりも、社会的変動の波に動かされて宗教変容も生じ易い。特にモルフオロジカルな変動が少なく、しかも物質文化の進展に一応順応可能な生活基盤が保たれ得る地域で、特にそこに何らかの宗教的指導層がフォーマルな組織と結びついて慣習保持力としてコントロールしている場合には、一層精神生活の混乱や変容は生じにくいことが知られる。

そこで第二には特にモルフオロジカルな変動の激しい都市について宗教変容を眺めてみよう。一般に都市が村落に比して新興宗教の好地盤となり易いのは、こんにちの経済状況による生活困難が精神的苦悩をもたらし易いからだが、都市人口の集中増加もそれに輪をかけ易い。ところで都市人口の増加には地域的な拡散と流入集中といった二方向が見られる。いま同じく静岡県清水市の社寺の例をとり、比較的に地域上宗旨上きわだつた檀家増の見られにくい中流一寺院の実態をみると、戦後十九年間に分家や移住等で約二三割程の檀家増を来たしている反面、遠方転住や従来から疎外的な者の中の離且転信者が約四%

位あり、郊外地への移住も増して檀家圏は倍大し、従ってフォーマルな組織がくずれ寺祖関係はインフォーマルな形に移り特に住職や寺族との *face to face* な親和が必要度を増している。同時に古い慣習面がくずれ、新しい利用面が開けつつある。寺行事への参加減と土地建物の利用、僧侶の俗的勤労等という世俗の解離と世俗への埋没面も目立つ一方、また法要布教の現代化、人格的接面への開拓、地域社会への奉仕も積極化している。神社の復興などにも古い組織の解体傾向とインフォーマルな結合がきわだつと共に地域組織への定着化による再編傾向が見受けられる。観音講などの民間組織も人口分散に伴う人的関係の拡散により狭い地域的なものより一層広範な機能関連をもつに至っている。

（本編は昭和卅九年度文部省各個研究費の助成による研究成果の一部である）

註一 堀一郎「日本宗教の社会的役割」四〇頁。

註二 拙稿「村落社会と宗教集団―社会変動と宗教変容」。

（宗教研究、一七四号）参照。

会報

○理事會

日時 昭和三十九年九月二十六日 一四・〇〇時～一六・〇〇時  
一、今年度學術大會の研究発表希望者の選考  
発表申込者、一六三名、全員希望通り発表させることを承認した。

○理事會

日時 昭和三十九年一〇月二六日  
一、姉崎記念賞の件。

姉崎記念賞は今年度継続する。来年度から名称を変更し、日本宗教学会賞とし、姉崎記念賞は解消することを決定した。岸本基金の利子を今年度支出することを承認した。

一、教育職員養成審議会(会長高坂正顕氏)に対する学会の要望  
同審議会の「教員養成のための教育課程の基準の案」に「宗教学」が脱落しているのに対して、「宗教学」もしくはその他適当な表現を入れるよう働きかけるため、小委員会を設置して研究することを決めた。

一、クレアモント国際宗教史会議への参加の件が協議された。  
一、新入会員が一括承認された。

○IAHR、A・Aグループ日本委員会

日時 昭和三十九年一〇月二六日

会の今後の運営について協議がなされた。

○選挙管理委員会

日時 昭和三十九年十一月七日

会長選挙開票。投票総数二九四通、無効投票一四通、有効投票二八〇通。開票の結果、増谷文雄氏が次期会長に選出された。

○第二三回學術大會

本学会は、第二三回學術大會を次のように東京大学で開催した。

昭和三十九年一月一三日(金)

公開講演会 一五・〇〇時～一七・〇〇時

世界諸宗教の現状 古野 清人

宗教言語の分析 戸田 義雄

理事会 一八・〇〇時～二〇・〇〇時

二月一四日(土)

開会式 九・〇〇時～九・三〇時

研究発表 九・三〇時～一二・〇〇時

評議員会 一二・〇〇時～一三・〇〇時

研究発表 一三・〇〇時～一七・〇〇時

総会 一七・〇〇時～一九・〇〇時

二月一五日(日)

研究発表 九・〇〇時～十二・〇〇時

大会記念写真撮影 一二・〇〇時

研究発表 一三・〇〇時～一八・〇〇時

懇親会 一八・三〇時～二〇・三〇時

本大会には二四六名が参加し、一六八名が五部会に分れて研究発表を行った。

本号は本大会における研究発表の紀要を特集したものであるが、この他左記の諸氏の発表があった。

**第一部会** 阿部重夫（宗教民族学の方法上の一問題）

**第二部会** 川端純四郎（実存論的神学の宗教論） 中川秀恭（ケリユグマと史的イエスの問題）

**第三部会** 阿部正雄（原罪と歴史—キルケゴールの場合—） 有賀鉄太郎（宗教的対話の可能性について） 岡 邦俊（宗教の本質としての愛と慈悲） 武内義範（遭遇と地平） 片山正直（逆対応の論理） 清水 澄（P. Tillichの「世界」について）

**第四部会** 紀野一義（法華経親持品における一、二の問題） 加藤章一（真言行者の祈禱論） 近津経史（近代日本における体制的仏教の論理） 平川 彰（殺那滅と有殺那） 佐藤良純（Netiにおける一、二、三の問題）

**第五部会** 村上重良（木曾御岳信仰の展開） 仁科義典（村落構造と祭祀組織） 沼部春友（香取神宮の神職組織） W・フェアチアイルド（柱と神道） 野田幸三郎（潔斎焼燈について） 池田昭（創価学会と国体思想—とくに統合の精神構造について—） 上野利夫（天理教の信者移動の一研究）

### ○理事会

日時 昭和三九年一月一三日 一八・〇〇時～二〇・〇〇時  
一、前回までの重要案件について報告。

(A) 岸本寄付金の件

(B) 教育職員養成審議会への意見書提出の件、

(C) I A H R、クレアモント大会、ストラスブル半公式

理事会、A Aグループ日本委員会の件

一、姉崎記念賞審査報告

委員長代理原田敏明氏より、同委員会は審査の結果、名古屋

大学講師前田恵氏『原始仏教聖典の成立史研究』（昭和三九

年三月山喜房刊）を推す旨報告があり、同氏に授賞することに

決定した。

一、会長選挙経過結果報告

西角井選挙管理委員長から、第一次及び第二次投票の結果、

増谷文雄氏が次期会長に選出されたことが報告された。

一、総会議事の件

小口偉一氏が議長に予定することを決定した。

一、新入会員が一括承認された。

一、次期学術大会開催地の件

北海道大学を予定する旨承認。

### ○評議員会

日時 昭和三九年一月一四日 一二・三〇時

一、これまでの理事会における重要案件につき報告

前回理事会における決定事項を報告

一、姉崎記念賞審査報告

一、会長選挙開票結果報告

一、総会議事の件

一、次期学術大会開催地の件

一、役員補欠の件

事務遂行上支障があるので、脇本平也評議員を補欠として理事に選任することを可決した。

○会員総会

日時 昭和三九年一月一日 一七・三の時

議長 小口偉一常務理事

出席 八〇名

一、挨拶 (石津照暉会長)

一、昭和三八年年度庶務報告 (柳川啓一理事)

「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省略する。

一、会計報告 (柳川啓一理事)

別項掲載

一、特別報告 (石津照暉会長)

(A) 岸本寄付金の件

(B) 教育職員養成審議会への意見書提出の件

(C) I A H R クレアモント大会、A A グループ日本委員会

の件

一、姉崎賞審査報告及授賞

一、次回大会開催地の件、北海道大学農学部で昭和四〇年八月二七日から二九日 (予定) までの間開催することを暫定的に決めた。

一、会長選挙開票結果報告 (西角井選挙管理委員長)

次期会長として増谷文雄氏が選出されたことが報告され、承認された。

一、会長挨拶 (石津照爾前会長)

昭和三八年年度 収支決算報告

一、収入

前年度繰越金

五、〇九四円

会費

九三六、三〇〇円

賛助会費

三六、〇〇〇円

会誌売上金

九、二五〇円

第二回大会参加費

三九、六〇〇円

姉崎記念賞々金 (寄付)

一〇、〇〇〇円

出版助成金

一一〇、〇〇〇円

預金利子

二、五一六円

計

一、一四八、七六〇円

一 支出

会誌直接刊行費

五一一、〇二五円

会誌発送費

一〇七、〇九〇円

編集諸費

一一、七四二円

第二回大会費

五〇、〇〇〇円

選挙関係費	二〇、四七〇円
会合費	三八、三四〇円
通信連絡費	三四、二九六円
印刷費	二四、四八〇円
事務費	一、一三七円
姉崎記念賞々金	三〇、〇〇〇円
姉崎記念賞諸費	五、〇四五円
関係学会費	一〇、〇〇〇円
本部費	一四六、六〇〇円
借入金返還金	一一〇、二五〇円
計	一〇二、四七五円
一、差引残高	四六、二八五円



會 報