

第一部份

宗教現象学における現象理解の問題

前 田 毅

反省と現象学的方法の徹底との二点から、宗教現象学的方法論的な視点を尋ねることが今の問題である。

問題は、現象の吟味と現象理解の方法である。現象とは、主体の主観が客体に関わる関係、主体の主観にとつての客体の関係であり、この関係の了解において現象の学が成立する。かくして、関係の了解方法が問題であるが、例えば、ファン・デル・レオは、それを主体における体験と了解と事証とによつて明らかにしようとした。まず体験に基いて主体は自他の *Leben* を了解にもたらずが、その際了解されるのは、単なる主体と単なる客体を超えて、 \wedge 意味 \vee に基いて個々の現実が再構成された意味連関の構造であり、宗教現象学は宗教的な意味連関（レオのいう *Typus*）の了解を目指す学として独自の方法をもつ。そのためには、所謂現象学においては形相的還元が問題とされるが、レオではこの点があいまいであり、今日の現象学を考慮してはいるものの、現象学という *Eidos* ではなく、*Erscheinungen* に共通してみられる事実的な意味にとどまり、形相へ中途でディルタイ的な了解心理学へと移行してしまう。更に、これによつて得た宗教現象の了解を考古学や言語学の資料によつて補正し、それによつて事証性を保持しようとする。今日の宗教現象学（ブレイカー、ハイラー等）も、レオと同様、このような事実学を中心を置くが、ここでは事実学が問い残した現象の（*Dahinter*）へと論を進めて考えてみる。現象学は、自らをあらわに現しているかぎりにおいての事実として現象の了解に終始する。そして、現象の背後の何らかの存在者に

第一 部 会

ド・ラ・ソーセイ以来、宗教現象学の名でなされてきた宗教研究の独自の方法を探る試みは、歴史的研究において暗々裡に前提されている宗教理念を反省して、宗教史学によつて提供された資料をとおして宗教の一般的な特質を解明しようとするもので、宗教史学の成果の組織化を課題としており、その方法を現象学に求めるのであるが、その際、現象の具体性に重点を置き、所謂現象学的還元の点に極めてあまいものを残している。しかし、これとは別に、本質的には宗教史学とは独立に、宗教的な存在様態ないしは宗教意識の本質を現象学的に反省しようとするものがある。例えば、シュエラーの本質現象学はこれに当るもので、宗教的な主体と客体との本質的な関係構造から宗教現象の本質と根拠を探り当てようとする。これは先のものに比べて、現象学的にはより徹底したものを持つているが、宗教についての主観的な *Vorbericht* に対する反省を欠く。宗教現象学のこうした方法論的姿勢を反省して、そこに問い残されている問題、即ち、宗教現象の *Vorbericht* に対する解釈学的

ontisch な形で現象の根拠を求めてゆくことを放棄する。しかし、そのために、自己を示すもの（現象）の成り立つ地平の Wie への問いをも放棄するがために、現象の Eidos をあらわにする地盤がかくれたままに止る。もっとも、レオは宗教現象を構成している諸要素の分類とその一般的な特質を説明することに中心を置きながらも、それら諸要素が成り立っている経験の場を Leben として見る姿勢を持っていた。その点で、今日の宗教現象学よりも徹底したものを持っている。しかし、レオのいう Leben では不十分であって、それを、ここでは実存の存在論を踏まえて考えたい。宗教現象を Leben 基盤として見てゆくと、Leben の究極的な様態である宗教的経験が、ディルタイの如き human な生連関のわくの中で処理されうるものとなるが、それは正しくない。同じことは存在論的な問いの方向においても吟味を必要とするが、しかし、実存の existenzial な構造分析を踏まえてみると一応の目安が探れるように思える。即ち、実存の根拠としての nichtig な構造を踏まえて考えてゆくと、日常的な在り方にとって fremd な様態が、自己の可能性に nichtig な性格の構造をもつ実存構造の上で根拠づけられうると考える。かくして、宗教現象学は、実存の解釈学として存在論的な性格をおび、それによって、宗教現象の根源的な地盤を主題とする独自の領域をもつものとなる。

Ⅱ パスカル宗教論における主体の問題

藤 本 篤 子

Ⅰ

パスカルの Apologie 構成の主軸となるものが「人間」(homme) の設定であることは、近年とみに実証的發展を遂げたパンセ原典研究に明確化されたところである。

ここにいわれる「人間」とは、自然科学や、いわゆる人間学における一般概念としての意味を賦与されていることは云う迄もないが、今日の「実存」とか「人格」哲学等に見られる思惟の個的主体面を同時に示す用語として登場していることは Apologie として独特の性格である。このことは自然科学に革新的功績を残し乍ら、ミスティックなジャンセニズム信仰に立脚するパスカル自身の主体の自覚によるものと考えられる。私は、かかる意味での主体の問題を、時代思潮の主導的地位にあり、パスカルに深い関連をもつ、デカルトと、モンテーニュの思考と併せ考察し乍ら検討してみたいと考えた。即ち、デカルトの「Je pense, donc je suis」モンテーニュの「Que sais-je?」は Apologie に於いて、パスカルが同様の地点に立脚しつつ、同時に双方を批判し、否定している相反的事実をみるのである。

Ⅱ

パスカルが、*Apologie* で、「人間」の空間的存在の一般性を示そうとしていることは（断章 72. その他）、肉体 (*Corps*) を通じて、人間が *nature* の一部に心然的に連ることを主張するものである。たとえ、思惟する人間を、精神的存在として規定する場合も、精神は *nature* の秩序を守る以上 *raison naturelle* として、やはり *corps* の領域に入ると考えられた。此の点については *Port-Royal* (ポール・ロワイヤール) すべからず、カルテジアニスムの理性主義を、その思考論理の展開に依拠した程であり、むしろ、パスカルにあっては、デカルト以上に素朴に自然の子であったと考えられる。デカルトにとって *raison* は *naturelle* な真理性を持つと同時に *surnaturelle* な神に迄飛昇してゆく営みが課せられていた。更に又、デカルトは、思惟を物的肉体と区別し、思惟を主体に近いものとして秩序づける関係から、ややもすると *corps* に対して懐疑的な面がみられることがある。しかしパスカルにとって *corps* はそのまま *nature* に直結し無限に前進する自然認識の主役となる。此の意味に於る「人間」は、彼にとって厳然たる *raison* の場として存在の事実であり、*Apologie* に於いて卒直に、積極的に彼の存在意識の一方を担っているものとして考察することが出来る。

しかし、ここに今一つの「人間」の意識が、彼の *Apologie* に独特の性格づけをなしている。

Misère de l'homme sans Dieu (神なき人間の悲惨)

Félicité de l'homme avec Dieu (神と共にある人間の幸

福) … (Br. No. 60.)

此の断章は、*Apologie* の骨子を示すものとして重視されているが、ここで前述の「人間」という一般概念は、*sans* か、*avec* か、という「撰択」、即ち、信仰における主体の関心の *act* と切り離し得ない。「*misère-grandeur*」という相反的価値を前にしてその岐路に立ち、*raison naturelle* によってちたてた領域を一挙に没価値化する営みが、併せ考察されなければならぬ。かかる自覚は、自覚する「人間」の独特な *sensiment* に出発する論理を展開する。「人間は意識しなければ (*sans sentiment*) 悲惨ではない… (Br. 399.)」と、彼自身の主体の表白でもある。モンテーニュのエッセーに或時期心酔した彼も、*Apologie* に於いては *Que sais-je?* を踏襲しつつ、*misère* とは、人間の知識能力の無力さをそのまま主張するのではなく、*sans Dieu-misère, avec Dieu-grandeur* の *sentiment* によって始めてその意味を支えるのである。パスカルの *Apologie* は、信仰という主体の *act* を、主体的世界と、客体的一般との動的交流の意識によって示すものであり、これが「人間」という一つの言葉を介して表現されていると考へることが出来る。尚、デカルトや、モンテーニュとの関係からみた研究は、今後、より広く綿密で *sensible* な労作を経なければならぬと思つ。

パウル・ティリツヒの宗教論

米 沢 紀

パウル・ティリツヒは宗教とは一口に言つて無制約的、無限的、究極的なものに究極的に関わつてゐる状態であると言つてゐる。即ち宗教とは究極的関心として全人格的な活動である。これは広い意味の宗教の規定である。

究極的関心の対象又は内容をなすものは普通神という表徴をもつて呼ばれるが、神性を構成してゐるのは究極性、無限性であり、あらゆる存在を可能にする存在自体、又は存在の根拠、深淵であり、一つの存在ではなく存在の構造を支える基底であり、神祕である。ルドルフ・オットーが「聖なるもの」は魅惑的性質と恐るべき性質をもつとしてゐるが、ティリツヒも又究極的なものは、それに関わる人間に二つの作用をなすとする。人間の心は無限なものを求めそこに休息と充足を求め、その時無限なものは恍惚的吸引力、又は魅惑的な力をもつて働くが、無限なものが発現すると、人間は自己の有限性を自覚し、無限なものから無限にへだたつてゐることを知り、無限なものに達しようとする企てが拒否される。神的なものの中に自己の消滅の感情をもつ。このように究極的なものは神的なもの、聖なるものとして体験され二つの作用をもつが、それは究極的なものの二つの力に創造的な力と破壊的な力があり、創造的な力

破壊的な力に勝つ時、神的なものとなり、破壊力が創造的な力に勝つ時、悪魔的な力として体験される。神聖性から悪魔的な力を排除しようとする時、真理とか正義というように解され、更には道德的完全性として理解されるようになったが、本来神的なものは善悪を越え神的であると同時に悪魔的にも働くものであつたという。

宗教はこのような究極的なものへの全人格的な関りであるからこれに関わる側について言えば、人格の全体を構成してゐる一つの機能と考えられるとそれは曲解される。即ち、単に知的にのみ、或いは意志的にのみ、或いは感情的にのみ理解されてはならない。究極的関心は、あるか、あらぬかという、人間の存在全部を要求する全人的関りである。

究極的なものが、具体的なものに関わる所に宗教の動態又は力学があるが、これを宗教史的にみて行くと、究極的なものと具体的なものが未分化の状態は明確な神觀念が現われていないで、聖なるものと聖でないものとの区別もない前神話の段階で、マナ型の信仰に見られるものである。次には究極的なものと具体的なものとの区別が現われた神話の段階であるが、絶対性を要求する神々も有限性をもち偶像にとどまつてゐる段階である。次に神的なものから悪魔的なものを排除しようとする試みがあるがこれらはゾロアスター教やマニ教に見られるが究極的なものの善悪二元化のため、究極性が否定される。次に一元的一神教と排他の一神教に於て究極性が強くなり、神は抽象的超越性となり具体性が失われ、その反動として具体的な人物や党者、聖者

などに具体性を求めることがおこり更には具体性を現わす媒介物として智慧、霊、言などが現われるが、究極的なものと具体的なものの緊張関係の解決は三位一体論という表徴によって充解決されたと見ることが出来る。

究極的なものが具体的なものに於て発現する時は具体性自身をも絶対化するという危険があり、狭い意味での宗教、即ち具體的形をそなえた歴史的宗教は絶えず内部に悪魔化する危険をもち、そのため自分の教え政策と相入れない他の宗教や文化を抑圧し破壊することがあったが、この宗教の悪魔化の克服は一つには神祕的な具体性の昇華高揚であり、他は予言的批判であったが、いづれも充分でなかった。この困難を克服する他の方法は合理化であり、世俗化であったが、垂直的な究極的関心を失った水平的世俗化は自己疎外や自己空虚化又文化の低俗化を生ずるに至り、この空虚さに乗ずる有限な政治組織の絶対化として新しい悪魔化を生ずる危険をもつに至った。宗教の悪魔化と文化の低俗化を克服するのは批判と同時に形成の原理としてのプロテスタンティズムであるとティリッヒは主張する。

機能的アプローチの歴史性 (三)

藤 井 正 雄

構造機能分析が静態的見解に導かれる動向に対し、歴史のダイナミズム解明をめざして、事象の一般、個別の両面からの把

握を包摂した、包括的な方法論確立への試みが種々のレベルでなされている。

学問論としての、対歴史学との関係については既に論じた。進化・進歩・発達段階の垂直的な時間継起の次元では、機能主義とは同じ法則定立的基盤にたつ新進化主義者のなから、サーリンズやサーヴィスは、実証的な文化生態学的見地にたつステュアートの多系進化をもととして、究極的にはホワイトの普遍進化を目指す、いわば個別的進化と一般的進化との統合、巨視的次元と微視的次元との一貫的な結合を計っている。⁽¹⁾

一方、水平的な同時的次元でとらえられていた微視的な文化変化の場においても、時間継起の導入が、構造をふまえた変化過程の把握ないし変化過程のなから構造の把握の試みという形でなされている。前者の例に、M・G・スミスの、各時点における均衡状態の構造の把握と、二時点以上の調査の比較からえられる構造の変化過程⁽²⁾これらの維持と連続とを一つの相対的体系とみる単位概念としての時間空間連続体の概念の提示⁽³⁾。後者の例に、ヴォートの、体系内の進行過程の記述・解釈に力点をおいて、記述・解釈の可能な諸過程が特定の時間・空間軸と交叉するところを構造として把握し、微視的次元で均衡への反覆過程をとらえ、巨視的次元で構造が導かれていく方向を示す指向過程を把握する⁽⁴⁾過程的分析を提唱している。

社会構造の概念—社会体系の主要原理を表すモデル、あるいは社会体系の持続的様相ないし社会関係のネットワークの体系とみるにしても⁽⁴⁾は、観察者による一群の形態的特質の抽象化

を含むことから、社会の静態的持続原理となり、分類・比較・体系化に適合した単位概念とみることができるといえる。

D・エメットにしたがうと、社会構造とは「社会的役割間の相互作用のネットワーク」(T・パーソンの定義)ないし「一定の方法でパターン化された時のプロセスの総計」(フーティスの定義)をいい、具体的な現実を語る仕方、いわば役割の水平的な抽象段階のうちで、より上位の抽象次元でつき当る役割の複合体をあらわす。しかし、社会構造を垂直的にみて抽象化の各レベルに位置させれば、役割概念で抽象される具体的現実の個人が存在する。しかも、その個人は、行為者の状況参加に際して働く行為選択の状況的規制—社会道德律—によって制約されている、制度的人間である。したがって、⁽⁵⁾構造的研究の利用する抽象とは制度的個人に根ざしているといえる。このことは社会構造が調査者の見方—水平的あるいは垂直的—によって、個人の生活史を充分に考慮に入れうることを示唆している。

D・エメットの見解からしても、社会構造は比較・分類・体系化の単位概念としてだけではなく、個人の生活史、微視的次元での変化過程をとらえるのに有利な概念であるともみることができる。しかし、E・ヴォーットのそれにみた如く、構造そのものの導かれていく方向、いわば巨視的次元にたつての時間要因の導入には限界がある。一方、文化史的データは変数形態の範疇に入るので、構造分析を巨視的次元で充分補いうるものである。

真のダイナミズムの解明は、文化変化の場において、両者の包括的な克服によって、各次元での実質的交換がなされてこそ、はじめてなされようといえよう。

- (1) M. D. Sahlin and E. R. Service (eds), *Evolution and Culture*, Univ. of Mich., 1960.
- (2) M. G. Smith, "History and Social Anthropology," *J. R. A. I.* Vol 92, 1962, pp. 73-85.
- (3) E. Vogt, "On the Concept of Structure and process in Cultural Anthropology," *A. A.* vol 62, No. 1, 1960, pp. 18-33.
- (4) R. Firth, "Social Structure and Social Organization" in *Encyclopaedia Britannica*, vol 20, 1963, p. 863.
- (5) D. Emmet, "How far can Structural Studies take account of Individuals?" *J. R. A. I.* vol 90, part 2, 1960, pp. 191-200.

カントの聖書引用について

堀 越 知 巳

カントの全文献を通覧すると、約三百箇所の聖書引用を指適しうる。これを概括すれば、聖書を引用するときの彼の原理なり、一定の解釈なりが浮び上るのであろう。かくしてもカントの聖書解釈に定形が与えられれば、一連の主題「カントにおける理性—信仰の関連」の問題にも、一定の視点が得られよう。従

って今の論点は、聖書解釈一般の場での引用の正当性いかんといつた討議ではない。

周知のように、カントは教会信仰と理性信仰とを区別するが、更にこの区別に立って、「聖書を解釈する資格があるのは、この両者のいずれであるか」と設問し、それを後者であると答える。その根拠は――

まず教会信仰の聖書解釈については、次の一節に明示されている。即ち教会信仰は「聖書と呼ばれる書物に含まれている信仰の定めた通りに語る。……歴史的信仰の確実性 (Authenticität) は証明によるよりは、むしろ聖書を読むことが人の心にもたらす作用によって、より多く期待される。」(Akd. Ausg. W. Str. d. F., S. 61) この引用から言える第一の点は、……の通りに語るという立場は必ずしも解釈という操作を必要としないこと、ただし第二に、それでも何を引用するかという選択の問題は残ること、そして第三に、ここには「歴史的なものも例証による説明 (Illustration) にはなっていない」と論証 (Demonstration) には役立たない」(XVII. Ref. S. 66) という啓蒙のモチーフが打出されていることである。教会信仰の説く歴史的啓示は、その歴史に出合った当の者に対する部分的妥当性を有するに過ぎず、従って「偶然性の意識」(V. Rel. inn., S. 167) を含むが、偶然性の意識というこの第三点は引用の選択という第二点と構造上密接に結びついている。しかしむしろ注意すべきは、ここで Authenticität の全部が否定されている訳ではなく、心にもたらす作用という主体面での妥当性は、部分的では

あるが、保たれていることである。

さてそこで、歴史的信仰の中に十分な妥当性を見ようとするとき、初めて解釈が要求されてくる。その場合は、理性ないしその実践的価値が物差しとなり、理性信仰が聖書または神学文献解釈の原理となってくる。(Vgl. a. a. O. S. 109)。そしてかかる判別尺度による操作が、所謂「確実な」(authentisch) 解釈だったのである。カントも述べているように (Vgl. a. a. O. S. 110)、この解釈は原典に関して屢々無理があるが、それでも道徳的動機を妨げる辞義通りの解釈よりはましとされる。その具体例としては詩篇五六・十一～十六の引用 (a. a. O., S. 109 f. Ann.) を参照されたい。

この authentisch な解釈から更に一步を進めて、カントは doctrinal と呼ばれる解釈原理を認めているのを見落せない。これは「教会信仰を或る時代の或る国民のために一定不変の体系へと変化させる」(a. a. O., S. 121) 操作であるから、これは原理上、前述の両者を綜合し、理性と聖書との共働によって一定の制限された妥当性を引きだし、これによって聖書神学的解釈を容許しようとする試みであるといえよう。

以上はカントにおける聖書引用の原理的骨子であるが、それが authentisch であるにせよ doctrinal であるにせよ、理性が聖書を導きの手段として一つの信仰を成立させること、啓示に対して未決定 (non liquet) を主張して批判的限界を立てることとは、実は同一の事柄である。何故なら、解釈という形で聖書と触れあうことは、その裏に non liquet の性格が働い

ていなければ、成立しえないからである。

かくして「聖書解釈はカントにとって authentisch でなければならぬ」というのが一応の原理的基本であると結論できよう。しかし authentisch なる語は元来立法者自身による法解釈の義であるから、この結論は、「我々の内なる神はそれ自身が解釈者」(M. Str. d. F., S. 48) の意味であると同時に、また聖書自身による聖書解釈という原義に対して non liquet の意味でもある。従って authentisch な解釈というものも、この両者の間を揺れ動いていると考えられる。

デカルト哲学における神の認識

玉 井 実

デカルトは、護教論の信仰における神の存在とは別に、自然理性の演繹推理から必然的に論証される神を考察していたようである。今回のテーマはこのような神の論理的位置付けを明確にし、かかる神の認識に至る予備的な過程を方法的に叙述し、デカルトにおける神の性格を明確にしたいと思う。

問題の出發として、彼の著作「省察」(Méditations) の巻頭の言葉に注目するならば、彼はその問題提起として、「神(Dieu)の存在、及び人間の心(ame)と肉体(corps)に區別していることである。そしてこのような区別の理由付けを既成權威としての神学からでなく、理性を背景とした哲学から論証するこ

とを意図している。その論証とは自然の理性によって、すなわち自己の精神(esprit)の直接的な思惟により、神の存在を考察するに至ったのである。デカルトは、人間を「思惟するもの」(une chose qui pense)と規定し、「考える」とは自分の意識作用を意味し、悟性、感性、意欲など広義の精神作用に用いている。それ故に、神の本質的な認識に達するには、従来スコラの間接推理を難れて、彼独自の直接の思惟によって論証すべき意図を、彼自身が抱いたものと見なされる。

しかるにデカルトの神の本質は、いづれ後述するつもりであるが、全存在物、全知識の始原的根拠の究極因であり、理性の根源としての神であるから、従来信仰の対象とする神とは、同じ Dieu という話を用いても両者は本質的に意味内容、及び性格的基盤が相違しているといわねばならない。

ここでデカルトの神の証明は、神学でよりも哲学でなされ、その哲学とは自己の直接思惟によって、最も普遍的明証的になされるものと彼は確信していたのである。

しかるにこの普遍的明証性とは、彼が若時より重んじていた幾何学的論理の方法であった。この証明法の性格は普遍的妥当性を常にもっていたので、彼は形而上学にもその論理を骨子として適用している。それを「方法叙説」(Discours de la Méthode) 第二部で、彼の考案した四つの思惟法則として挙げている。

その説明によると、第一則として、知識の正しい認識の根拠は「明晰で判明」(clairement et distinctement) であるこ

と。ここで先ず差当つての明晰性とは、自己に直接的な知覚に現前する対象であるから、形而上学の認識対象である神は除外されている。そこで神のような抽象的概念の認識に關しては、第二則によれば、生來の悟性によって出来るだけ單純な概念に分析し、そして第三則からは、相異なる諸概念の必要的な因果關係を辿り、それらを再び綜合して最高の知識にまで達し得ると、彼は確信していたのである。この最高の知識とは、全知識の存在の原因、自己原因としての神である。そして第四則として、以上の明証的論理の進め方に誤謬のない吟味と、各々の概念を順序よく枚挙し、個々の知識を判明に區別して神の存在の確實さを期したのである。

以上が幾何学的明証性による神認識の一考察であるが、このような証明方法こそ、自然の理性を媒介とした直接推理であり、彼特有の形而上学を演繹的に樹立した結果である。このような神の本質的性格は、明証的合理性をもち、全知識の始源的原因、自己原因としての性格をもち、思惟する自己を含めたすべての存在者、更にすべての事物の究極的な存在因、生成因となっている。従つて彼の考察した神は、護教論上の信仰の神とは異なり、近世における理性論の一典型と見られるであらう。それ故に、私がここに論証したデカルトの神の認識は、その思考の発想法、論理的特性において、近代思想の方向を指示しているものと思われる。

キルケゴールにおける理性と信仰

北 田 勝 己

キルケゴールのキリスト教弁証論にとって最も重要な問題の一つである信仰と理性の關係を考察せんとするのが本論の意図である。しかしその際、我々は従來彼に對してなされた非合理主義者としての告発、即ちキルケゴールは信仰を支持するために、一切の理性の放棄を要永し、キリスト教弁証論とすべての神学的反省について決定的な廃棄を主張したという反論を顧慮しなければならぬ。

もとよりかかる傾向は、彼の初期の著作において明白に示されるであらう。先ず『おそれとおののき』において、信仰者は「背理によつて信ずる」 ∇ という信仰の公式が示され、 ∇ 「信仰は正に思惟の終るところから始まる」 ∇ と言われる。次いで『哲學的断片』において、信仰は理性が自らを殺すその瞬間に生起することが示され、更にその『後書』において、キルケゴールは「信仰に關する悟性の磔刑」 ∇ について語り、 ∇ 「個人は信仰において悟性を棄て、そして悟性に反して、信ずるのである」 ∇ と言う。これらの言葉は、明らかに理性と信仰の異質性を強調するものであり、多分先の反論はこれらによつて一応支持されるが如く思われるであらう。しかしかかる見解はキルケゴールにおける逆説の弁証法を未だ会得しないものであり、また彼におけ

る思想の発展と匿名の意義を無視するものといえるであろう。

ではそれは何故であるか。我々はここで先の反論、即ちもし信仰の対象が背理であり、信仰の特色が理性に、反して、信ずることにあるとすれば、一体信仰と理性との間にいかなる關係が可能であるか、に対してキルケゴールが未刊の草稿『Theophilus Nicolaus への返事』の中で、次のように答えるのを聞くところ。

▲背理は一つの範疇であり、それは神に対する或は神への關係に対する消極的な基準である。信仰者が信ずるとき、背理はもはや背理ではない——信仰がそれを變形するのである。……背理はそれ自身において一つの領域を形成しながら、信仰の領域の消極的な限界をもうける。信仰をもたぬ第三者から見れば、信仰者は背理に身をゆだねると思われにちがいない。……もし神と人間との間の如き、二つの非常に異なる質の間に親密性が保持されなければ、また保持されうるとしたら、背理と信仰は相互に不可欠な關係を構成する。▼

ここでキルケゴールの背理がいわば実存的な背理性であつて、本質的な背理性ではないことが明らかになるであろう。キルケゴールはこゝも書いている。▲背理は絶望の表現である、即ち人間的に言えば、それは不可能である——しかし絶望は信仰の消極的なしるしである。▼また▲背理は人間悟性や人間知よりも高いところのものに対する消極的な基準である。悟性の機能は、背理を背理として承認することであり——それからめいめいに彼がそれを信じようと欲するかどうかを委ねることで

ある▼と。これらの言葉は、理性と信仰の弁証法的関連を明らかにすると共に、消極的にして積極的な逆説の弁証法をも我々に開示するであろう。

またキルケゴールは別の箇所で、理性と信仰に関して次のような結論的な言葉を述べている。▲背理の概念は厳密にはこのこと、即ち理解されえない、ということを理解すること、である。それは消極的な範疇ではあるが、他の一切の積極的な範疇と同時に、弁証法である。背理、逆説は要するに理性がおのれ自身の力によってそれをナンセンスに帰せしめえず、むしろおのれの空しさを暴露するような仕方の構成される。▼かくてもし理性が逆説に直面して、それをナンセンスに帰せしめるのではなく、むしろ逆説を逆説として承認するに至るならば、換言すれば、理性が真に自己の限界を自覚するとするならば、このような理性はもはや単なる自己同一的な理性ではなく、それは自己否定を媒介として信仰の内部で、また信仰に奉仕することの内に、おのれ自身の固有の活動領域を見出すものといわなければならぬ。その場合、理性は信仰の対象を説明するためにではなく、人間が何らかの仕方ですれを受容するべく準備し、促すために、信仰の底で働く。また理性を超えた信仰の立場は、背理によって理性を批判し、理性の限界を明らかにすると共に、またその背理によって理性の自己批判と結合し、そのような理性の批判的機能を自己の媒介契機となすのである。その際、我々は逆説の消極的意味(反・理性的)を逆説の積極的意味(超・理性的)へと止揚するわけであるが、前者は後者の実

現にとつて前提的な役割を演ずることになり、後者は前者を媒介することにあって真に具体化されるといえるであろう。それが逆説の弁証法による信仰と理性の否定的対立、並びに結合にほかならない。

罪についで

仁戸田 六三郎

私は前回の研究発表においては悪の問題を取り上げた。それは悪を事態とし概念態として規定する場合と、それと反対に悪を事態としてではなく人格態の世界に所屬する場合と、一応二つの在り方を仮りに取り上げて論じてみた。

さて今回は悪と表裏するといわれている罪について大体同じような構造に基いて問題にしてみたいと思う。

先ず端的に考えてみるならば罪が罪として規定されるための条件が何んであるかということである。その条件の種々相が実は今回の研究対象なのであるが、今は一応仮りに先回の分類に従つて考えてみたい。然る時は罪の本質規定が先ず人間存在に超越的な何かによる場合と、人間存在自体の自意識の在り方による場合とにわけて考えてみたい。

勿論何れの場合においても人間意識に無関係ではあり得ない。ただ両者の相違は人間存在そのものに罪を規定するか、或いは人間存在を前提とした人間の個々の行為に罪を規定するか

にあるように思われる。このように考えてみるならば前者の場合には罪の客観的な規準というものは或る特定の条件に基くのでなければ第三者には不明確になる。個々の人間存在の意識の在り方に罪の規準を帰するならば宗教と無関係な実存主義にもなるであろう。このような意識が宗教上の罪であるため、個々の人間存在の実存的意識を規定する普遍的なものがなければならぬ。それは今迄の宗教史から見れば或る特定の宗教的人格存在である。そういう人格存在に対する信仰を条件としてそういう人たちの範囲内において罪の規準は規定される。

これに反して罪の規準を人間存在に超越した何かによる場合を考えてみると、それは一例を以て示せば自然である。そういう自然には一神教におけるような信は必ずしも必要としない。この場合の罪は人間自体の自意識をさることながら、そのような人間が相対している自然に向つての人間の在り方が罪の条件になるようなものである。従つてこのような場において人間が何を考え何を言いつい何を行うかという点が罪と關係を持つことになる。神殿とか神社を汚すとか肉食をしたり殺生をしたりすることである。このように罪が何んであるかが極めて客観的に示されているのである。裏を返せばそれだけにかかる罪に対するつぐないも可能であるわけである。淨穢とか浄化とかおほらいといわれているものはそれであろう。

これに反して人間存在の自意識の在り方自体に基く罪は外的な行為や客観的な尺度はあり得ない。例えばアウグスチヌスの原罪、またルーテルがテーゼの一つにおいて「何人といえども

真にざんげし尽したと確信できるものはない」と言っているのがそれであろう。従って人間存在における罪は無限であって人間の言動によって完全に浄化されたりつくなされるものではない。それはただ信を前提としての恩寵によって消去されるとされている。

右のように宗教における罪を仮りに試みとして二つの範疇にわけて極めて恣意的な解釈を行ったもので主観的な筆者の発想に基くものである。従って多くの異と反論が存在し得ることは言うまでもないことである。

信仰把握方法の基礎的問題

高 橋 渉

宗教の学的研究は、個人的次元に展開するものと社会歴史的次元でなされるものとの二つの立場に区分され得よう。但しこの二つは研究対象よりはむしろ問題設定の場面によって区分されるのであり、教団組織等のまさに社会的な事象も個人との連関ないし個人の側から考察される場合には個人的次元での問題性をもつこととなるし、また例えば信仰のように、それ自体はただ個人的のみあり得るような事象も、アニミズム等として考察される場合にはむしろ社会歴史的な次元での問題性をもつものとして扱われることになるのである。今の問題は個人的場面にあるが、この方向での宗教研究は、一つの人間理解を前提

とし、宗教をそのようなものとしての人間の上に位置せしめようとする基本形式をもつものであり、従ってそこには人間把握のことがより基礎的な問題として提起されてくる。以下ではこのような問題連関をふまえていわゆる \wedge 実存 \vee としての人間把握をとりあげ、そこから云われるべき信仰把握についての問題を、但し信仰に関する第一次的資料取得の技術的方法という如き意味においてではなく、方法的条件等についての基礎的な問題性に限って、その指摘を試みようとするものである。

\wedge 実存哲学 \vee には多くの問題があり、その範囲の設定も種々行われているが、そこに云われる \wedge 実存 \vee を人間把握という面で見ると、極めて端的には、限定的な事実性における自己の可能的存在の自覚として措定されよう。而して J. Wahl も云うように実存的思考はまさに \wedge 反省 \vee であり、実存の領域は意識の領域内における主体的現実に限られるのだが、かかる実存の存立には、M. Ponty の云う如く、意識が \wedge 反射 \vee 理解等を超えるまさに内面的なものであること、またこのような意識が、J. Piaget、H. Wallon 或は P. Chauchard 等の指摘があるような幼児期からの発達を経ることによって実存的自覚にも至り得ること、更に、M. Ponty の云う心身の人間の統合の秩序においてのみ、肉身を備えた自己の主体性が確立し得るということ、等の、いわば生理生物学的条件が前提的に含まれることになる。即ち、これらの条件を俟って実存は成り立つが、その実存の場においては、単純な \wedge 刺激 \rightarrow 反応 \wedge 図式に成立し得ず、外在的な一切の事実的なるものは単に状況を成す素材と

しての意味しかもち得ないことになるのである。

実存の立場に対しては特にマルクス主義に拠る G. Lukács, G. Merle, A. Schaf 等からの強い批判があり、実存哲学に特徴的に云われる「不安」も没落ブルジョアジーの意識に附帯する歴史社会的な所産にすぎないとされている。また実存的「自由」も斥けられるが、かかる批判については、まず、人間の実存的事実についての主張が指摘されるような歴史社会的契機をもつことと共に、実存的現実そのものはこれらの批判を超えてなお確立することをみなければならぬ。しかし第二には、このような批判を介して、意識においてはまさに主体的でしかあり得ない実存が、その事実的な面については、状況の素材がそこにおける実存的自由の内容ないしは素材を規制するという面、及び、主体には直接には自覚され得ないしかも外在的な事象としての、⁽¹⁾端的には Durkheim 的「社会」やいわゆる「social perception」などの事象におけるような要因が実存の可能性そのもののいわば範囲、型を規定するという面の、二つの側面において、客観性への通路を含むことが知られるのである。⁽²⁾即ち、 \wedge 実存 \vee は絶対的な主体的現実という境位と共に、そのような現実でありながら尚同時に客観性への通路をもつような二義性を備えた人間の事実性を表示するものとして捉えられるのである。

信仰研究の方法は、基礎的にはまさに人間的事実にもとづき、人間的事実の上でこそ吟味され得ると思われるが、みえてきたような実存的人間把握の上に立つならば、個人的な次元

での信仰への問いは、個人の外側から、社会歴史的な諸要因等との連関において追求されるべき場面と、客観性の絶たれた主体の領域との二つの問題領域をもつことになる。しかも夫々の領域性にもとづいて前者では信仰の様態や機能等に関する問題が客観的方法によって扱われ得ようが、しかし、信仰が究極的には主体的現実における事象である限り、信仰のいわば極相は、内省的な主体的考察ないしは論理的整合性のみその当否が依存するような解釈学的方法を容れて、第二の領域にこそ探ねられるべきことになると思われる。方法と、その方法によって把握され得べき信仰の部面が、 \wedge 実存 \vee の人間の事実からは以上のように基礎づけられることがみられるのである。

(1) New look psychology の術語

(2) cp. J.-P. Sartre, Critique, p. 286, et suiv.

ユングの宗教観

谷 口 茂

精神分析学が問題とされる際、フロイトに次いで名を挙げられるのはユングであるが、ユングは、有名である割には、その理論は、まじめな学問的研究の対象とされることが稀であるように見うけられる。その理由は、第一に、フロイトがあまりにも際立った存在であるので、ユングは、もっぱら初期の精神分析学の歴史における、反フロイト的傾向の代表者としての側面

のみが強調され、その理論の独自性に対する関心が薄いこと。第二に、より根本的に、ユングの心理学体系の基礎理論(特に集合的無意識や、その構成要素たる古代型等)が、概念的にあまりであること。その結果、ユングの理論に対しては、一般に敬遠する気味が見られ、その宗教観に関しても、フロイトとの関連において、フロイトは反宗教的であったが、ユングは、宗教に対してより深い理解をもち、宗教を擁護したというふうな、結論的に割り切りすぎた臆説で片付けられている傾向がある。

ユングは、その精神医としての臨床体験から、神経症患者の妄想が、いかにその本人に抗がい難い拘束力を持つかということと、そして、その妄想をとり除くには、それに優るとも劣らない支配力を持った象徴を伴う体験が必要があること、を強く印象づけられた。ユングによれば、そのような象徴は、無意識から浮び上ってくるもの以外には考えられず、従って、彼は、そういう圧倒的な影響を及ぼす体験という意味で、宗教体験と神経症とを比較し、宗教を無意識に基礎づけて、心理学的宗教観を構築したのである。

ユングは宗教と宗派とを区別する。宗教とは、ルドルフ・オットーによる、いわゆるヌミノゼ体験であり、宗派とは、その体験に基づいて構成されたもので、思想体系としてはドグマ、行動体系としては儀式となり、その二要素を信仰する人間の集団が組織されて教団となる、とする。

この観方は、個々の歴史的諸宗教の種々様々な相違を、あま

りにも簡単に無視しているきらいがある。しかしながら、ユングの視点は興味ある発想に基いているように思われる。ユングが、その独自の心理学の基礎理論である集合的無意識や古代型等を仮定して云いたったことは、結局、人間の無意識というものが、フロイトの考えたように、単に抑圧された願望がひしめきあっているところというような、単純な意味の心的領域ではなくて、もっと複雑な意味と構造とを持った根深いものである、ということにあったのではないだろうか。ユングは、無意識のなかにある衝動が、種々の象徴の姿を帯びて、意識面に躍り上ってきて、そこに惹起される体験の圧倒的な支配力に驚ろかされ、無意識がいかに決定的に人間存在の根拠となっているかを確信させられたのである。

ユングの理論は、全般的に、概念規定が極めてあいまいであり、その宗教観においても、根原的体験が強調されるあまり、すべての宗教の本質が単純に等質視され、歴史的諸宗教の歴史性や社会性に関する問題意識が稀薄なので、その結果として、例えば、フロイトやフロムの宗教観に見られる、既成宗教に対する鋭い批判、特にその反動的役割についての批判が出てこないなど、種々の欠点はある。しかし、宗教現象、特に宗教体験の観察にとつて、ユングの主張する、その無意識への根拠づけは、ひとつの新らしい視点と展望とを用意してくれたという点、積極的に評価できるのではないだろうか。

T. F. Hoult の社会学的

宗教研究の方法

芹川博通

一般に、宗教社会学とは、一つに宗教社会学の学、二つに宗教社会学、三つに宗教と社会の学などと考えられている。しかし、この学の発生当初とはかなり性格の違った傾向を示している。その上、各国においても、それぞれ異った発生・発達のおける宗教社会学の傾向を概略的につかみ、宗教社会学者の一人として Thomas Ford Hoult を選び、彼の著作の一つである "The Sociology of Religion", 1958. を中心に、彼の学説をみていくことにする。

年代的にみて、アメリカの宗教社会学は、一九五〇年以後に、数多く著作が出版されている。(e.g. E. K. Nottingham: Religion and Society, 1954; M. J. Yinger: Religion, Society and the Individual, 1957; P. H. Benson: Religion in Contemporary Culture, 1958; G. M. Vernon: Sociology of Religion, 1962, etc.)。これらの最大の特色は、文化人類学、歴史学などを多角的に採用した「社会の宗教的分析」ではなく、「宗教の社会学的分析」として発展してきている。従って、内容的にも、社会学の発展やその関心あるテーマと歩調を

合せている。

しかし、宗教研究はいろいろな困難に直面している。例えば、信者や教会の研究、宗教的組織の研究、さらに、教会教義の研究——真の信仰をともなった教義と、実際の行動をともなった信仰との双方を比較せねばならない——などがあり、他方において、この分野の理論的研究はいまだにあまり開発されていない。それも社会人類学者や人類学的方法で、社会を分析する社会学者達にすぎない。従って、これらの理論的体系の解釈は、広範囲な文明社会の分析には必ずしも役立たない。そこで、文明社会と未開社会との双方からの統合資料によって、それを克服しなくてはならない時期が到来している。

このような意味において、T. F. Hoult の研究は一つの正しい方向性をもっている。そして、次の三つの点で特色づけられる。

- ① 未開諸集団からの資料と同様に、歴史的現代的文明社会からの利用している。
 - ② 宗教と他の諸制度との間の調和と抗争との双方を示している。
 - ③ 独自の理論的見解を展開している。
- Hoult は、宗教の社会学的定義を次のようにしている。(p. 9)

宗教とは、(a)ある先験的重要性をもつと思われている諸価値、また、(b)すべてのもの、または、あるものの重要な面なし根本的秩序に対して責任あると思われる究極的力な

いし諸力に、好意的に關係をもつ信仰とその試みである。

以下、彼の理論的展開をみる。彼の理論的オリエンテーションは、「社会文化的決定論」(socio-cultural determinism)と「相互作用」(interaction)との導入である。「制度的諸形態が文化的諸価値や社会的組織によって決定される」(p. 11)という「社会文化的決定論」を宗教研究に採用している。「この社会文化的決定論が従属している相互作用の理論は、社会的秩序機能の要素として、それらがお互に、意味深長に影響を与えらる」という仮説に基づいている。宗教に適用されるとき、この理論は、特別な社会文化的複合体の性質が、ほとんど常に、宗教的信仰や実践、組織によってある範囲に影響されており、その上、それらにも影響を与えているということを含んでいる。このように、相互作用の理論は、上述の社会文化的決定論の理論を緩和し、さらに、ある決定論者が主張しているように、宗教は完全には従属変数(dependent variable)ではない。

社会学において、また、この書において有力な見解は、宗教的価値や制度が、先在の folkways や mores の結果生じたものや、その表われであるという意味において、従属変数である。しかし、他方において、相互作用主義者の理論によって示唆されるように、人間行動や制度的構造のある類型が、特別な状態の宗教的価値や組織によって造られ、従属させられているを示すのに十分な資料がある」(pp. 11-12) 換言すれば、宗教を従属変数としてみるだけでなく、独立変数(independent variable)としても言及してゐる。Hout の場合、従属変数

という語は「原因とされる」と同義語であり、独立変数という語は「原因となる」ということである。

ここで、彼は、上述の理論的見解を統合する一つの原理を導く。それが「社会文化的適合の原理」(the principle of socio-cultural compatibility)であり、これを宗教研究に適應している。

最後に、彼の使用した資料が、現代のものはキリスト教とユダヤ教にはほぼ限られていたり、その他の宗教の適切でない用い方もないではないが、本文を通じて、上述の理論が的確に一貫して用いられている。

ヘレニズム奇跡物語の様式と動機

— エピダウロス碑文を中心に —

山 形 孝 夫

内容

- 1 'Aorhynós 神話とエピダウロス伝承
- 2 'Aorhynós 崇拜と神殿
- 3 碑文の発見と研究史
- 4 碑文の内容と様式
 - a 病気の記述
 - b 宮じもり (Érkaðeúðey, Érkaupáðar)
 - c 夢とぐやし (Írpaýtar)
- 5 Sitz im Leben

6 結び

以上6項目のうち、ここでは紙幅の制限上、4、5、6についてだけ概説する。

4 物語のスタイルは、きわめて単純であつて、たとえば Lucian の「嘘言を愛するもの」とか Philostratos の「ティアナのアポロニウスの生涯」などにみられる文学的表現（ディペリウスがノウエールとして分類した）とは違って、フルトマンによる Wunder-Geschichte の様式をそなえている。しかし碑文の大部分は人々の好奇心を訴える一種のノウエールの要素を含んでいる。物語の長さは平均五六行程度、新約聖書の五、六節分にあたる。a 解説部では必ず病人の氏名、出身地、病名、病気の原因、経過（たとえば罪を犯したため、戦争の結果神の懲罰など）が簡潔に記述される。b いやしの物語の大部分は、A宮ごもりVの実習を前提としている。事実、神殿には病人の逗留と医師のための宿舎があり、夜間、病人は聖所にこもつて神の力によるいやしを祈願した。こもりの実習が、いやしの前提になっていた。c A宮ごもりVは、A夢Vをみることでもって完結する。なぜなら、いやしの奇跡は、必ずA夢Vをとおして起るからである。したがつて、A夢Vの記述はA病のいやしVの奇跡そのものの記述でもある。夢からさめた時、病人はいやされ、床の上に起き上つて、神殿を去っていく。

5 以上の様式をそなえた物語は、おそらく、次の三つの目的にそつて編集された。

- (1) 神殿のプロバガンダ、
- (2) 巡礼者の教化と感謝のす

め、(3) 病人に対する希望の鼓舞。

以上のような目的のために、奇跡物語が用いられたことについては、先ず第一に、今日われわれがもはや宗教とは全く関係がないと考える領域、たとえば衛生や健康といった領域に宗教が干渉し、深い関心をよせていたことがあげられねばならない。エピダウロス神殿に、祭司の他に医師が常駐し、たとえ魔術に近かつたとしても医療活動にたずさわっていたことは、こうした宗教理解の存在を前提にしないでは考えられない。

第二に、すべての病気や不具は、不浄であり、多少とも人間の犯した罪に対する懲罰だと考えられていたこと。このことは、医療活動の全体が、A宮ごもりVを頂点とする宗教儀礼と結合していったことから明白である。病気のいやしは敬虔な儀礼行為によつて完了されねばならなかつたのである。

第三に、病のいやし手は決して医師たちであるとは考えられていないこと。碑文の全体は、真のいやし手は、ただアスクレピオス神であることを語っている。祭司や医師が病人のいやしにかかわりをもちうるのは、アスクレピオス神の力が関与しているからこそであつて、そこには、神のみがいやしの奇跡の起因者であるという宗教理解が存在していた。

△結びV このようにみると、エピダウロス碑文の Sitz im Leben は、アスクレピオス神崇拜と儀礼信仰であつたといえるであらう。アスクレピオスの超自然的マハト、奇跡をおこなうものとしてのアスクレピオスの *dyvains* に対する信仰が、こうした奇跡物語の動機であつたと考えられる。この

よくなマハト信仰は、単なる確信といつたものではなかつた。それはむしろ行動であつた。つまり、奇跡の特徴はマハトが儀礼の実習によつて現実を経験されるという点にあるのであつて、そのさい、儀礼をとおして超自然的なマハトが作用する理由を説明するものとしてハ神話Vが存在したのである。この点、エビダウロスのアスクレピオス神伝承が、ホメロスやヘシオドス神話とは違つて、死からのよみがえりを中核としていたことは、奇跡物語を復活物語とは切り離して論議するこれまでの方法に、反省をうながすものである。

ヤスパースとラダクリシユナンの

宗教哲学の一致点

福 富 啓 泰

K. Jaspers(1883—)は西洋の哲学・聖書宗教を、S. Radhakrishnan(1888—)はインド哲学、インド教を主な基盤とし、その表現様式や使用する用語は相互に不同であるにも拘わらず、両者の宗教哲学には基本的な一致が見られる。

此発表の為に利用した文献・Jaspers: Die Atombombe u. die Zukunft des Menschen. ('58) '62. The Future of mankind, translated by E. B. Ashton. '61. Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung '62. Radhakrishnan: Idealist View of Life. ('32) '61. Recovery of Faith, '55. Erneuerung

des Glaubens aus dem Geistes, übersetzt von E. Gärtner. '59. (以下ヤスパースはJで、ラダクリシチンはRで表わす)

(一) 出発点としての原爆の危機。

第二次大戦以後生死の問題を考える時、原爆の脅威による世界勢の変化を考慮せずして論ずるならば如何に高論卓説を述べても価値は少ない。両者とも人類絶滅の危機に際し如何になすべきかの重大問題を出発点とする。Jは此問題に“Atom-bombe u. die Zukunft des Menschen”を以て答え、Rは“Recovery of Faith”で執筆の動機は人類破局の回避にあることを序文で明らかにする。彼らは共に政治経済の処置のみでは危機を打開しえないと信ずる。如何にして世界平和を確保するかが彼らの思索を導く基準になつてると云つても過言ではない。今日では化学的・生物学的兵器も発達しているが、地球大の効果をもつ兵器による人間全滅は杞憂であるとする樂觀論と其が不可避であるとする悲観論の中間に両者は立ち、心の変革、即ち宗教的信仰(Jでは哲学的信仰と称する)によつて大變動を免れ得ると信ずる。少くとも国際政治を担当する人々が斯様な信仰を有たぬ限り、悲惨な世界終末は免れないかもしれない。其の場合の心構えを教えるのも両者の宗教哲学である。

(二) 理性

信仰に至る道は理性である。自ら探求し、自ら思考し、自ら実認する事によつて各人は信仰に導かれる。理性的態度をとるならば個人間にも国際間にも紛争は起り得ないことは当然すぎ

る位である。方法としての理性をJは“Die Atombombe”第三篇第二章にて、Rは“Recovery”第四章「実在探求」の初めの節で強調する。両者とも科学的知性と盲目的服従を求める教義信仰から理性を区別する。Rは理性において直覚を重視するが、Jも同様である。彼の *Ungreifende* は主観・客観を包括するが故にその覚知は対象的知性を越え、当然直覚的でないければならぬ。超越者や神に近づくのは直覚を通してである。

(四) 寛容

我々が理性的であるならば必然的に寛容ならざるを得ない。真理は凡ての人に妥当する。表現に優劣難易の相違があっても宗教真理は同一である。真理の独占を主張するのは独善、無知、狂信から由来する。不寛容は必ず敵意・憎悪を伴う。其故寛容は平和の不可欠な条件である。この寛容は両者にとって根本的特長である。Jにおいて啓示信仰に対し理性信仰を立てること自体が寛容の精神を顕わすのであるが“Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung” S507f. “Die Atombombe” S312f. でも其を明言する。Rは興る神観を尊重することは真正な宗教生活の特性であると述べる。憲法学者、宮沢俊義教授は人類全滅の回避をめざす論文「人間の価値」を朝日新聞に連載したが「神々の共存」なる寛容思想をもって結んだ点全くJとRに一致する。Jは同じ立場から一六六五年“Die maßgebenden Menschen: Socrates, Buddha, Konfuzius, Jesus.”を出版した(序文だけ書下)。

(四) 超越者(神)と人間

Ungreifende とJの存在自体をJは *Transzendend*, Rは *Transcendent Reality* と名ける。それが人間との関係に於いて見られる時人格神である。それと宗教的關係を結ぶのはJでは *Existenz*, Rでは *Spirit* とされるが両者は密接に類似する。実存又は精神の宗教的経験は神秘主義型である。此一致は最も基本的で其他の一致点は此れから派生すると解される。反根本主義、反教義主義・反狂信である点両者は全く共通する。

アガペーと慈悲の対比 (2)

岩 本 泰 波

「三縁の慈悲」の第一である「衆生縁の慈悲」について、龍樹は「十方五道の衆生の中に一慈心を以て、之を視ること父の如く母の如く兄弟姉妹子姪の如くし……」(『大智度論』)と述べている。「父の如く母の如く……」とは言うまでもなく、「己れの父の如く己れの母の如く……」の謂であり、それがもし極限的には「己れ」への関心に根ざすものであるとするならばこの慈悲の形は「第二の誠命」における「己れの如く汝の隣人を愛せよ」における愛の形と照応するものと見ることが出来る。しかし、後者における「己れ」は前者におけるように「父、母……」等を媒体として捉えられる「己れ」即ちモーガンや

ティリッヒも斥別せんとする“selfishness”ではなく、キルケゴールの言う「己れ自らを正しく愛すること、隣人を愛することは全く互に合一し合うものであり、根本においてそれは唯一であり又同じことである」ような「関係」(a relation between: man-God-man)における「己れ」であると見られ、従って、此処での「己れ」は「愛」において「隣人」に直接するものでなければならぬ。

それ故に龍樹は「この」慈悲を「凡夫人の行処、有学未漏尽の者」の所在とした。それは「衆生相を離るる能わずして」生ずる「慈悲」であるからである。「衆生はこれ五蘊の仮和合」であり「和合因縁より相統して生ずるもの」は「空」である。「法縁の慈悲」はこの「空智」にあって「衆生相を離れて」生ずる慈悲である。

かくて「隣人愛」においても、「法縁の慈悲」においても、地上の愛の制約は超えられねばならない。しかし、その理由は全く異なる。前者においては、それは隣人愛が神の「誠命」として逼迫し来るからである。それは情動の必然ではなく、義務の必然としての愛である。それ故にその愛の対象としての「隣人」とは「全ての人、無条件に全ての人」「その対象からあらゆる特異性が取り除けられた」「そこにいる」「全ての人」(キルケゴール)であらねばならない。

しかるに、「慈悲」にあって衆生縁のそれが超えられねばならぬ理由は、慈悲が「衆生相」より離れなければならぬからである。何故なら「衆生相」への依拠は「吾我の相」「一異の相」

への執着であるからである。「今諸仏は十方の衆生を求むれども不可得なり、亦衆生相を取らずして、しかもよく慈悲を生ず」と龍樹は述べている。

隣人愛は *philanthropisch* なるものでもなければ、すべての人が等しなみに兄弟であるとかいう中心をはずれた *Fernstehigkeit* でもない。イエスはその中心点が “das Ich” にあった旧い秩序を転倒して、“das Du” にその中心点を持つ新しい *Rangordnung* を確立したのである。悩める人に「たまたま」(*Kara urkublan*) 真近にある人は誰でも、その人に対して *Nächstenpflicht* をもっているのである(キッテル)。それ故に「君が神に祈った後で、その戸をあけ歩み出るとき、君が出会う最初の人こそ、君が愛さなければならぬ隣人である」とキルケゴールは言う。

「衆生相を離れて、しかもよく慈悲を生ず」とは、現実の相異を超えて衆生の実相を見る空智によるが故である。衆生の実相は、例えば盤珪によれば「不生にして靈明なるものであり、その現実が、たとえいかなる悪逆の相を呈しようとも「衆生畢竟不可得」なるものである。それ故盤珪は異宗の僧の邪悪の相を離れてしかもよく慈悲を生じた。

「よきサマリヤ人」の示す隣人愛は、隣人の苦難に直接して直ちに起動する行為としての愛であるのに対し、「慈悲」は、無智の故に苦悩に流転する衆生の骨髄へ徹入して、その智眼とならんとする底いなき空智の具頭である。

○埼玉大学紀要人文科学編第十三巻に詳説。

若きヘーゲルにおける理性と宗教

—特に「イエス」観について—

館 熙 道

ヘーゲルについて「若き」とは、チュービンゲン大学生時代からフランクフルトを去ってイエナに移る間、十八才から三十才（一八〇〇年）までの十三年間を意味する。この間大学時代六年間、ベルン時代三年間、フランクフルト時代四年間となり、今はベルンからフランクフルトへの移り行きについて、「イエスの生涯」から「基督教の精神とその運命」に焦点をあてることとする。

ヘーゲルは大学において哲学、神学を学び、若き時代を通じて原始キリスト教の史的研究に没頭した。その後期フランクフルト時代はカントの理性立法的道徳観の影響から次第に脱却して、愛の道徳を説くに至るが、この愛こそヘーゲル哲学の底を流れる弁証法的「精神」として、精神現象論においては「絶対精神」となるのである。

第一部 会
けれども、ベルン時代におけるヘーゲルはカントの理性哲学影響下にあり、フイヒテを学び、一七九三年にカントの宗教論が出る、以後その研究により、道徳的理性の領域において宗教の哲学的基礎づけに努力した。そこでは原始キリスト教の歴

史はカント的实践理性の自己展開であり、「イエスの生涯」ではイエスはカント宗教論的道徳的理性宗教の体現者であり、その点こそ「キリスト教の積極性」であったのである。この点においてフイヒテの道徳的宗教との接近性もみとめられるが、而もなおヘーゲルの心中には、原始キリスト教がユダヤ教の律法的刑罰主義より脱却して愛による運命との和解の思想に近づいている。

ヘーゲルが大学においてギリシャ思想の研究から人間精神の悲劇的運命を学び、卒業後の原始キリストの研究から贖罪思想と愛による罪のゆるしの思想を学び、それらの思想を、カント・フイヒテ的理性の自己立法の神的至上性をもって統一し、愛として働く絶対精神の自己展開として、人間の運命を歴史的に理解しようとしたのである。

即ち、若きヘーゲルにおいて、道徳的理性的自己律法の体現者のイエスが、律法によって自らの内に露わになった罪悪を愛によってゆるし愛によって人間の歴史を形成する歴史的实践者となるのである。

かくて、当然的命令への服従を克服して、精神の無制約的自己発展、即ち愛によって人間の運命は歴史として形成されるというのである。ここでは、カントによって指摘された人間の悪は、愛の前にはラチカルなものではなくって、それは人間精神の弁証法的発展の契機にすぎず、ヘーゲル哲学は悪をも生命の内に消化することとなるのである。実はここにヘーゲルの、精神としての人間の発見もあり、人間がその存在の当初におけ

る悪の根底性を悲劇とする、その根元性への看過もあつたのである。その点からヘーゲル哲学は無神論的だともいえると同様に、ヘーゲル哲学は宗教論的だともいえる性格が由来するのである。

宗教的否定性としての「苦」の意義

—特にキルケゴールの場合—

小野蓮明

人間は生の中にある存在者であるが、生きるという事が既に死の不安苦悩に纏綿せられている以上、生が生であるためには生に於て生でないものを捉える弁証法を欠く事が出来ない。眞の自己は自己自身を超える事に依つて自己に齎されるといふ面がある。然し自己は自己を超えた自己でありながら尙自己の深化という意味を持つ。自己超越が却つて自己の内から當為として要求せられる所以も存する。広く知られるキルケゴールの人間規定は「自己とは自己自身に關係する關係であると共に、自己自身への關係に於て同様に他者に対して關係する所の關係である」と、即ち自己とは単に自己自身に關わる内在的自己同一たるに止まらず同時に他者に依つて限定せられる所の超越的自己でもなければならぬという事、端的に云つて「実存—關係」(Existenzverhältnis)としての自己を關係として規定する事は、主体性が關係の仕方の内面性に於て眞理性を發現するとい

う事を意味し、然もその眞理はキルケゴールの場合本質的に実存に關わり、実存する主体の有つ眞理として、何にも勝れて宗教的眞理でなければならぬ。実存する主体が斯かる眞理を見出さしめられる仕方は、主体的には自己の存在性そのものの截断、自己否定、諦念乃至は苦悩と責めであり、背理に於ける壊滅であり、要するに主体の実践的な決意の中にその有へ突入する、無、存在へ切入する絶対否定性である。「実存—關係」理念は所詮眞理に対する彼の実存關係なるが故に、眞理が存在への否定的關係に於て存在に対して有つて来る内容性と言い得る。

処で「否定性」という言葉は、纏説するまでもなくヘーゲル哲学の中で最も本質的な弁証法的要素とされているものであるが、然し其処での否定的なものは畢竟「一定の事柄否定」であつて全的な否定ではないが故に、論理的命題の認識は「結果の中に結果の生じ來つた所の原因が本質的に含まれているという事の認識である。」つまり結果するもの即ち否定の中には結果としての否定が生ずる原因が含まれている如き否定である。理性の究極的立場としての思弁の立場では、自己否定は否定の後尙自己の根柢を自己の内自己として与えるものとして、恰も弁証法の道を去つて再び同一性の論理に還つて来る如き、従つて否定はその基底をも奪い去る如き或はその存在の実体性を否定する如きものではない。故に何処までも現実的なものの現実性、従つてその非合理性乃至は超合理性に立脚しながら逆説弁証法の立場にまで徹底し、以て否定的なものの「受け取り直

し」としての新たな否定性の思惟を抉出せんとしたキルケゴールに於て、その主張する否定性はヘーゲルの如き「關係を持たぬ否定」(die beziehungslose Verneinung)ではなくて、真理に対する実存の本質的な關係の仕方^に於けるそれとして即ち実存—關係がその本来の宗教的な真実の意味を現わすための主体的契機をなすものである。実存—關係は本質的には宗教的なものを発生せしめる關係であるが、その宗教的なものを生成すべき關係の存否は否定性のバトスの現実性に依つて規定される。

抑々実存の最高の関心である永遠の淨福は、彼に取つて実存するといふ事に即ち現実的なものの理念性に本質的に關係するが故に、バトスがそれに対応する。蓋しバトスは決して單なる言葉(Wort)を意味するものではなく、かの理念が実存をその全実存に於て改造する(unbilden)といふ事を内実とする。本来実存は絶対的テロスに対しては絶対的に關係しなければならぬが、それは直ちに相対的テロスの断念(entsetzen)を要求し、その上に成立するものであり、然も尚相対性の中に止つてそれとも關係する。其処に実存の矛盾困難がある。即ち絶対的テロスへの「絶対的關係を訓練する」ためには、「直接性から力を取り去る」といふ事で始め、終には「直接性の死滅」(Umittelbarkeit Absterben)即ち「自己自身からの死滅」(Absterben von sich selbst)に至らねばならない。この事態こそ実存的バトスの内面的行為に依る実存の改造といふ事であり、斯かる内面に於ける最高の行為が「苦惱」(Leiden)であ

る。苦惱は相対的テロスへの關係をば自己否定の空無化に於て逆転する否定的バトスであり、而して又斯かる苦惱に於て神—關係が否定的に表現されている。苦惱は本質的に神の前なる自己反省としての内面性に基き、神を前にしての自己自身への個々の關係に屬しているが故に、苦惱は「神—關係の苦惱」として宗教的意義を受容する。苦惱の持続といふ現実性の下では受苦乃至忍苦が宗教的生にまで高められ、宗教的生はその忍受の内^にに現実化される。否定的バトスとしての苦惱は先は神—關係を否定的に或は逆説的に表現するものであるが、然し終には自己否定の絶対性の故に神—關係を肯定的に表現するものとなる。実存的バトスの本質的表現としての苦惱は、第二の弁証法的なもの^のの反作用を経た後に於ても尚尖鋭化されたバトスとして「同感の苦痛」(Der Schmerz der Sympathie)といふ超越的受動的な否定性の意味を持つ。凡そ神との繋りの内に於ける苦惱の生を完全に実現し、その生の原形となるものはキリストの受難である。それ故宗教的生が深化され完成される方向は受難のキリストとの関わりにある。即ち苦惱を超える事に於てキリストの内なる神と合し、苦惱を堪え忍ぶ事に於てキリストの人間性と合するといふ事であり、それが「キリストの模倣」(Nachfolge)として又「キリストとの同時性」(Gleichzeitigkeit mit Christi)の思想としてキルケゴールの所謂信仰神祕主義の内容をなす所である。

要するに「永遠の淨福への關係は苦惱に依つて定められる」と言われる如く、実存の苦惱がその人の苦惱を救済するのであ

る。「苦惱が喜悅へと轉換される所の弁証法的轉換」は忍苦の自己否定を介してのみ成立する。否定即肯定、苦惱即喜悅という自覺の内容が即ち忍受と言われるものである。眞の自己は自己自身が転ずる轉換の軸をなす行として復活的に自立せしめられるが、斯かる弁証法的行の弁証法的な現実性こそ苦惱に他ならない。苦惱の行為の弁証法はまたかの「反復」の概念の主体的内容性でもある。

加藤弘之の基督教批判

椋 井 匡

キリスト教禁止は、国家に有害であるという考から出ている。禁教時代にも、禁教高札撤去後にも、様々の批判が行われた。しかしそれに反駁するものはなく、ただ一方的の批判であった。

二十五、六年には、『教育と宗教』が問題となつて、はじめて論戦が行われたが、その内容は実は『国家と基督教』が問題であった。

『国家と基督教』と銘打つて批判を行ったのは加藤弘之である。彼は二十二、三年に、『国家と宗教の關係』を、国家学会雑誌に、発表し、また国家学会において講演を行つて、キリスト教を批判し、排撃した。

また三十年代に入つて、高山林次郎、木村鷹太郎等が、同じ問題を論じて、キリスト教を排撃した。

そして四十年八月加藤弘之の『我國家と基督教』が出たのである。全体五章から成り、第二章『仏教と我國體』を除いて、殆ど全部キリスト教批判である。特に第四章『基督教と我國體』が中心である。著者は、キリスト教と國體とは、相容れないものとした。第二章においてキリスト教は、國家を輕視して、ただ世界を考える点を挙げて批判した。國家至上主義の我國では、國家の上に何ものをも認めない。若しキリスト教を許せば、國民は、國家と世界教との二つの支配を受けることになる。一國家に二つの支配權があることは、國家を危くするものである。世界教であるキリスト教は、我國に大害であるとして、『道德法律進化の理』や『自然界の矛盾と進化』などの著書を、参照、引用して、有害なる理由を説明している。

第四章において、國體とキリスト教の相容れないものであることを論じた。我國は、天皇を第一とするものである。しかるに、キリスト教は、唯一神を第一とするもので、互に相容れないものである。國體を毀傷するものであるとして、國害になる數ヶの事例を挙げた。

この排撃論に対して、キリスト教側の十數名が反駁した。その一つ、海老名弾正牧師の反論を見よう。進化論では、人間が下等動物から出たものとする、皇室の祖先も、人君もその例にもれるものではない。しかるに、加藤は、人君について言うことを憚つて、言はずにいる。内心に苦しんでいるであらう。神

学者は、真理に忠実である。しかるに真理を真理として言うことを憚るなど、科学者の為すべきことかと難する。

また唯物論者、物質主義者を以て任ずる著者が、伊勢大廟を崇拜することは、大きな矛盾ではないかと難じて言う。そして、キリスト教者は、君主に仕える道と、神に仕える道とを心得ている。だから神の命を第一とする。君主の言行が、神の命令に、反するものであれば、断然、君主に背いても、神に従うのである。

また無暗矢鱈に、自国を賞揚するものが、愛国者ではない。政治が悪いならば、謀反人と呼ばれても、売国奴と呼ばれても構わない。真実に、国家のためを思わなければならぬ。と反論したのである。

これらのキリスト教側の反論、並に著者自身の意見をのせて出したのが『連想的宇宙論』（明・四一・八）である。そしてこの第二著において、二ヶの質問を發表した。その質問に対する解答並に著者自身の解答をまとめて出したのが、第三著『基督教徒窮す』（明・四二・六）である。

著者の提出した質問の第一問は、人間が動植物を食餌とする残虐を、至仁至愛の神は何故許すかであり、第二問は、戦争に關し、自国が不義なら、正義の敵国に組するかどうかの問題である。

この問題に対しても、キリスト教側の十人ばかりが解答したが、もちろん、著者を満足させるものではなかった。

著者加藤とキリスト教者とは、思想的に平行線を辿るもので

あって、遂に一致するところはなく終ったのである。

パスカルのデカルト哲学

批判について

笠 井 貞

E・ボーダンが、パスカルは、デカルトの正統の弟子であり、彼のデカルト哲学に対する抗議は、その根本を動揺させるものではない。パスカルは、デカルト哲学をアウグスティヌスの線に従って神学的に完成するのである（E. Baudin, La philosophie de Pascal 1946.）と言っている。デカルトの、パスカルへの影響は認められるが、正統の弟子とは言い難いであろう。両者は目的因を斥ける機械論的自然観（但しデカルトの自然は理性におさめられるが、パスカルの自然は一つの他者）に立脚するから、神の存在の自然神学的証明を使用しない。動物即機械説や動物精氣説も共通している。しかしパスカルは、デカルトの物質即延長説や宇宙進化説を批判し、心身の実体的合一説に対して偶然的合一を主張する。共に数学的思索から出発しているが、デカルトは解析的、パスカルは積分的である。両者の人間観・神観の差異は甚だ大きいと言える。

「デカルトは無用で不確実」（「パンセ」二九七 引番号は以下もラフエト編 *Edition intégrale* による）とパスカルは批判している。フランシシュヴィックの註によると inutile なの

は、デカルト哲学が必要な唯一のもの、即ち神に触れないから、*incertain*なのは、仮定であるに過ぎないアプリアリの原理を立場にしているからであると言う。問題の根本は、両者の「理性」の差異にあると言えよう。

パスカルの理性はどのようなものであろうか。「バンセ」第一部第一章で、ドグマティストに対して、「宗教が少しも理性に反するものでないこと」(三五)を主張している。第二、三、四章では、人間は真理も善も所有する能力がない。理性は想像力に勝てない。病気は判断力や感覚を損う。利害関係も誤謬の原因になる。真理の二つの根源である理性と感覚は、共に真实性を欠き、欺き合う。この世の空しさ。人間の心に根強い虚栄。不正・不合理な人間の心。人間は幸福を求めるが、悲惨と死をしか見出さない。悲惨を慰めてくれる唯一のものは、気晴らしであるが、これこそ悲惨のうちで最大のものである。情念も、仕事も、気晴らしもなく、全く休息していることほど、人間にとって耐え難いことはない。その場合、虚無、無力、空虚を感じ、倦怠、憂鬱、悲哀、苦惱、絶望が生ずると言う。以上、空虚、悲惨、倦怠と、人間の弱さを説き、ペシミズムが濃厚であるが、パスカルは同時にまた人間の偉大を第六章で述べている。

人間は悲惨を知る故に、自ら考える故に、理性を持つ故に偉大なのであると言う。しかし次の第七章になると、ドグマティスムとピロニスム、そして理性と情欲の相反等の解決に理性は無力であること。第八章では、死と悲惨と無知を癒すことを人

間はできないので、気晴らしや外部への関心を求める。気晴らしは真の自己からの逃避であり、理性の放棄であるとする。第九章ではストイシスムやモンテーニュ、そしてデカルトを批判する。第十、十一章では、人間の真の幸福は、唯一神の信仰による。キリスト教の神は「隠れている神」である。原罪は理性に反すると言う。第十二、十三章では、神の存否は理性では決定できない。理性の服従と理性の使用、そこに真のキリスト教が成立する。神は、宗教を理性によって精神のうちに、恩寵によって心情のうちに置く。すべてを理性に服従させれば、超自然的なものがなくなくなり、また理性の原理に背くならば、不合理なものになる。理性を排除すること、理性だけしか認めないことは二つの極端である。理性の最後の一步は、理性を超えるものを認めること、そこまで到達できないなら理性は弱いものに過ぎないと言う。

要するに *dialectique par gradation* により理性は、否定・肯定が繰返されて、高められることにより、その限界を自覚して、心情を通して神を感得するに到る。そして結局、信仰において、理性即心情、理性即愛となるのである。このパスカルの理性が、デカルト的理性と本質的に異なっていることは明瞭である。

キルケゴール「後書」における

「テロス」の概念

石 岡 宏

目的論的表象が実存論的に解体されていること。表象の解体から、この根拠づけを通じて、目的連関の客體性が確立されていること。弁証法的目的論的存在論の一考察。

アリストテレスのエンテレキー概念（エンテレシア）において、テロスは存在論的根拠構造を示している。あらゆる存在者の一連の運動がそこにおいて止む終局的の把握である。

新約聖書ではその四つの用法が挙げられている。一、終局。

二、終末。三、神及びキリストの自己名辞。四、イエスの歴史の仕事の実現の強調。

様々な資格で、キルケゴールはアリストテレスから借りたと思われるギリシャ語テロスを用いている。クリマクスにおける問題場面が、倫理性における逆説と歴史性における弁証法を把える実存の場面であることを更び確認する。しかし、その深みは、最後の出来事たる救いが靈感的に了解された聖書から純粹に実定的のみ根拠づけられるという、正統派の主張である。

最終的に、意識におかれる主体的目的がスコラ哲学において現われている。アクウナイスは客觀的目的と主觀的目的との関

係を規定することによりその倫理的解放を図っているが、その発想は、行為そのものと行為の対象との間の客觀的連関における、即ち行為に内在する目的と行為者によって志向される目的とは単に理想の場合にのみ一致するという認識から出ている。ここからカント倫理学の目的客觀主義の徹底的否定への道が辿られる。主客の目的連関は行為の倫理的評価を不十分にしか規定することができず、道德の意識解決法として、倫理的志向とは区別される。人間それ自身が目的である。

クリマクスによれば、キリスト教の説く真理は単に一可能性に過ぎず、実存への関心と実存することにおける関心とにおいて取り扱われなかったことは不思議なことなのである、キリスト教は実存の矛盾を表現しており、一実存伝達である。こうした教説了解の可能性は実存の當為状況課題に基けられている。アリストテレスの理論理性によるト・トレイは実践理性にとって様々に変わるものである。にもかかわらず、クリマクスは様々な目的の全体的領域の内部で、彼が「絶対的テロス」と呼ぶ、それ故人々が相対的テロスと呼ぶところのものに段階を画している。そこには、内面の絶対的秩序が外的存在の秩序の規定に採用される場合、またその反対の場合の、目的客觀主義の欠陥と似た欠陥が現われているのではないか。且つまた、質的絶対的差異という神学的原理とテロスに関する倫理的格率とは矛盾しており、この最高度の倫理性がむしろ単に理念としてあるに過ぎないのではないのか。実存論が成立するための徹底性はどこに見出されるのであるか。

福音獲得の手段に関するクリマックスの主張は次の表現に尽きている。永遠の淨福は絶対善のようにそれが習得される仕方それのみによって決定される。かつまた、報酬に関しては、待ち望みが最高のものとされる。終末論のテロス観からすれば、信仰の目的連関は危険を持っている。それについて適切な目的表象が求められるとしても、信仰の一構成要素に解消されるとしても、人が現在を決定する自分の力を敢えて信じようとする代りに、信仰のテロスが一表象の中へと解消される危険がある。永遠の淨福それ故絶対的テロスは、人が全てを賭す事によって獲得される善であるとしかいいえないものである。その存在は実存者がそこにおいてある事によってしか示されない。クリマックスによれば、人間と神との絶対的質的差異性を絶対的に表現する時、人間は自己を最も完全に表現するのである。矛盾ではなく、似通った同志の共関として、崇拜の絶対的差別が実存者のそこにおいてありうる最高度のものなのである。相等性の中に可能性の差異を絶対的に習得することは、単なる解消ではない。目的連関の表象化を避ける事によって、目的連関の客体性が確保されている。ここに欠如性の根拠たることが認められるであろう。

カントの「宗教論」における

信仰の概念

岩谷日出夫

Kant において宗教が必然的課題となる動因として、大まかに三つ一応挙げてみると、(1) Kant の構想した *Architektonik* としての、人間学の立場からの宗教の位置づけ、(2) 批判哲学の枠組に従って展開される実践的課題の基礎づけ、(3) 一般に宗教、ないしキリスト教の本質を明らかにせんとする宗教批判の試み等が考えられよう。今ここでは(2)と(3)の相互連関に目をむけたい。殊に宗教論の構造に、理性批判の枠組における問題概念と、キリスト教教義に属する契機が相対し、しかも相互に干渉するのを見るとき、宗教ないし信仰ということで Kant は何を考えているのか、宗教論で試みられた宗教批判の意図が何であるかを可能な限り探求し、明らかにすることをさし当りの関心としたい。

我々はまず、Kant において宗教がその自立性を持たず、道徳を前提するという基本的な特質に注目したい。宗教は道徳の行き尽すところから始まる。道徳に関する限り、我々は窮極の目的として道徳法則以外のものを必要としないし、またあってはならぬものであった。そこに道徳の自立性と十全性があった。その限りでは宗教は道徳から分析的に演繹されない。ところが人間の本性はまた、道徳の一切の目的の形式的制約、すなわち意志の形式的制約根拠である義務のみではなく、道徳性の結果として生ずる別種のある究極目的を問わずにはいられない。それは徳と幸福の合一としての最高善の可能性である。そして更に最高善の実現可能のために、神、自由、不死が要請されるに至る。宗教はそこから始まるのである。我々が宗教の普

遍性、必然性を問う場合、結局既に理性批判の枠組において準備されていたこれらの諸要請に関わらざるを得ない。宗教論の論述を全体として見ると、まず自由の要請が絶えず一貫して背後に前提され、出発となつていふと思われる。そしてこの要請の普遍性を保証するのは実践理性そのものである。第二に最高善の理念と神の想定、及び神の先慮による世界支配といったものは先天的綜合命題であるが、その命題の妥当性は、理論理性による客観的実在性の確証ではなく、実践的徳的確定に基づく判断であるが、その明証性に関しては、客観的に基礎づけられた認識判断に劣らない。そして神の存在の肯定命題は事実問題ではなく権利問題とされるのである。

宗教論において独自の基本的課題となる今一つの重要な契機は、人間の根源悪の問題である。そしてこれに不死の理念の要請が関わつて来世信仰へと導く。もともと責任能力あるものとしての人間にとって道徳的善悪の基準は、意志の内なる客観的普遍原理としての道徳法則と、自由一般の使用の主観的根拠としての格率の合法則性に求められるが、この合法則性を常に、しかも自覚的に実現するためには、人は全き「心術の改革」を必要とする。ところがこれをなし得ない事こそ、根源悪によるのであり、教義的原罪の解釈である。ここで Kant は心術の改革、回心の恒常性、絶対的一回性を賦与する事によってその積極性を強調した結果、人間の限界性として普遍的に内在する根源悪の威力を打ち克ち難いものとして確保し、世界における心術の改革の実現不可能を確信して、その可能性を彼岸の彼方へ

と放逐してしまつた。しかし Kant はここで飛躍を試み、心術の改革の可能性は神の智において保証されているが故に、実現されねばならぬが、来世に期待されるべきであるとし、これより霊の不死に対する確信へと導かれるのである。

ここで Kant の用語法によつても知られる事であるが、根源悪をめぐる表立ってくる理性批判の思想連関の枠組に属する契機と、教義的契機の平行的二重構造は、第三篇における「二つの原理と種類を相異にする義務定立」において、一層その對比を著しいものにする。確かに宗教の必然性についての論述は、A. Schweitzer も指摘する如く宗教論自体においても一様ではなく。Vorrede 及び第一篇では、各批判書の枠組に従つて、実践理性の要請として最高善の可能のために神が求められるが、第三篇では、最高善が神の國を解釈した倫理的共同体的善の実現要請に移し変えられ、その立場から神が求められる。我々は「凡ゆる義務を神の命令として認識すること」という宗教の定義を共に想起する際に、二つの義務認識についての論述の変化を統括し、あとづける一つの想点を求められる。実践理性が自らに課する義務とは、すべて道徳法則を別にしては何らあり得ないという事こそ、道徳に関する限り Kant の確信であつたが、今やこの道徳法則に新たな解釈が付加されるに至る。すなわちキリスト教の教義を前提として受容することによつて、神の理念に関わる道徳的立法を理性に解説するのは神の理念それ自身とされるのである。それ故二つの義務認識は宗教の段階においてはじめて、その実在性に関して一つのものであ

ることが了解されよう。かくて「人間が人間（己れ自身及び他人）に対する義務を果す場合、それはとりも直さずそれらの義務を果すことによって神の命令をも遂行し³⁾」そういう仕方でのみ神に奉仕するという認識に到達する。

ところで実践理性の最高善に対する関係にキリスト教教義が関連しとり込まれたとしても、両者の調和が Kant 自身にとつてどの程度まで矛盾なく受け取られているのか。我々は何よりも歴史的宗教の事実に対する Kant の把握から解きほぐさねばならない。

理性批判の枠組に属する契機と教義的契機の相互関係を見る時に、いったい後者のたすけを全く借りることなくして前者のみ純粹な形で独立し得るのかどうか。それを彼は第三篇で歴史的・教会的・啓示信仰と、倫理的道德信仰すなわち「純粹な宗教信仰」と対比して論じている。宗教的認識は、特殊な靈感による啓示なしに得られぬものか、それとも我々は実践理性以外の他の何ものも必要としないのか。その間には信仰の基準にも関わるものであるが、Kant によれば、人は啓示の内容を理解するために特殊な靈感を必要としない。その根拠は (1) もし特殊な靈感によってしか啓示の内容が知られ得ないとすれば、その宗教は何ら普遍性を持たないばかりか、我々は更にその靈感についての啓示を必要とするであろうから、その関係は論理的には無限の悪循環を来す。(2) もし特殊な靈感を啓示の認識能力と認めるとすれば、我々は何ら迷信、狂信を信仰から区別する客観的徴表を持たない。むしろ啓示を認めるとすれば純粹理性

の事実こそそれではなければならない。いかなる啓示といえども、それが啓示であることが教えられ、識別されるためには純粹理性の使用を別にしては考えられないからである。ここから必然的に「啓示信仰の最高の解釈者は理性信仰である」という命題が生ずる。そして Kant は宗教という語を、後者により優位的に用いているのである。この理性信仰による解釈の必然性は、歴史的信仰自身にもあてはまる。歴史信仰といえども解釈なしにはあり得なかつたのだし、各時代を通じて同じことが言われるとすれば、共通に流れている解釈の焦点、真理性は道德性の他にはない。(4)更に理性の力の及び得ない制定された奇蹟や、不合理を信ずることを要求する教会信仰に服従することを余儀なくされるならば、神の賜物としての理性の意義は否定され、理性の自殺となる。すなわち自律の原理に全く反して他律を強制し、自由な信仰を危機に陥れる。(5)は(4)の結果として生ずる問題であるが、過去の教会史は、教会信仰の専制的暴力による犠牲の歴史であるというのである。

結局、Kant にとって宗教とは、道德的・倫理信仰のことであり「純粹なる宗教信仰」と同義である。この宗教は歴史的・啓示信仰の解釈を必然的なものとするが、その徴表は道德性である。そしてこの事は同時に次の事も明らかに含んでいる。「解釈する」ということは、客観的対象についての生きた関心の表現であり、それによって主体の深奥において、道德的・実践的に関係する自由として自覚されてくる。そしてこの自覚的信仰ということに、我々はプロテスタントの原理に通うもの

を見とる。カントにとってキリスト教の教義はまず**解釈**されな
 けねばならなかつた。啓示といわれるものも我々に解釈される
 ことなしに、その真理性を獲得することはできないのである。
 「解釈する」という作用を媒介とした内面への復帰⁽⁴⁾ 反面とい
 う関わりの中におき、宗教的真理を現出する場があることを、
 Kant は既に自明のこととして了解しているように見える。我
 々は Kant が「純粹な哲学的宗教学」の設立で意図したもの
 を、次のように捉えることはできないであろうか。彼が宗教論
 で試みた解釈とは、単なる宗教への好奇心から、歴史的啓示信
 仰の教義について、理性批判の立場に適合するものだけを取り
 出して恣意的にパラフレーズしたというものではなくて、歴史
 的信仰に対する倫理的関心に基づき、一つの解釈的方法論の試
 みなのだ。もつともその方法は、K. Barth も**最適**する如く⁽⁴⁾、
 例へば Luther や Calvin の聖書解釈の方法論とは原理を異
 にするし、ましてや Jaspers が言う**非神話化**でもないであ
 る⁽⁵⁾。

ところで我々にはなお、「宗教論」の本来の表題からも起っ
 てくるであろうが理性信仰によって解釈し尽されぬものはどう
 なるのかという問いが残されているかもしれない。もちろん
 Kant はそれを無視しているわけではない。しかもなお把握し
 尽されぬものに対する Kant の承認と保留は、懐疑の結果とす
 るよりはむしろ彼の敬虔に帰せられるのではあるまいか。特に
 Kant の来世信仰に対する確信を想い起すなら、彼の真意はか
 くの如きものではなかつたか。すなわち、この時間空間の制約

を受ける世界に生を営んでいる我々にとっては、実践理性によ
 る倫理信仰以外に万人に妥当する、そして凡ゆる時代に妥当す
 る真の宗教以外のものを考えることができない。しかしそれは
 我々がこの世における生の営みを終えて彼岸に達した後も、そ
 うあらねばならぬと限るのではない。ここに現在の事実をあ
 るがままに見つめ、人間の理性の尊厳を尊びながらも、その能
 力の越権を見張る良心的な理性の法廷の裁判官たらんとしたと
 ころに、Kant 的敬虔があるのではなからうか。

- 註 1 Religion, S. 127.
 註 2 Albert Schweitzer: "Die Religionsphilosophie
 Kant's" (1899) S. 185, 187.
 註 3 Religion, S. 103.
 註 4 K. Barth: Die Protestantische Theologie in 19 Jahr
 von Kant, 1960. 3. Aufl. S. 270,
 註 5 K. Jaspers: Kant, in "Die großen Philosophie"
 邦訳重田英世訳理想社、221~223頁。

ハイデッガーにおける「不安」の概念

萩 山 深 良

ハイデッガーの用いる実存範疇は「存在と時間」に於ては等
 根源的なものとして同等に扱われている。しかしハイデッガー
 の思索の発展にもなって実存範疇に対する意義づけは変化し
 てゆき、更に各実存範疇への比重のおきかたにも差異が見られ

るようになってくるが、それは「気分性」(Befindlichkeit)に於て最も著しく現れている。本研究発表では存在者の存在から存在そのものへと発展してゆくハイデッガーの思索の中で本来気分性としての「不安」(Angst)に対する彼の態度が如何に変化していったかをみようとしたものである。

前期ハイデッガーに於て、「存在と時間」での根本気分性としての不安は現存在を最も「自己的な自己」の被投へと臨ませ、我々をして単独化された被投的存在であることを自覚させる働きをする。しかしそれは決意に於て実存を回復的に受取ることを含むのではなく、本来的存在可能性に光を当てるに過ぎない。ただ不安は可能的に回復しうるものとしての被投性へ現存在をつれもどすという形で、現存在に本来的存在可能性の可能性があることを併せてあらわにするのである。本来的な自己の「回復可能性」(Wiederholbarkeit)の前へつれ出すということが気分性としての不安の機能であるとされる。この不安をハイデッガーが「本来的不安」(eigentliche Angst)と名づけるのも、この不安が本来の在り方への本来的用意を与えるものであることを意図しているからであると考えられる。

一九二九年の「形而上学とは何か」の講義になると不安は無と密接な関連を持つてくる。ここでは現存在に不安を感じさせるものは「無」(Nicht)であり、無が「無化」(Nichtung)という働きをするからであるとされる。そして存在者をそのものたらしめているのは実は無であるとされ、無こそが根源的なのであると言われる。それ故現存在は根源的無におそわれて不

安を覚える。従ってハイデッガーはこれを「根源的不安」(Ursprüngliche Angst)と名づけるのである。ここに於て現存在に不安を送る主体が無であるとして無の働きが強調され、不安をより動的にとらえている点に特色があると言えよう。

所謂後期の立場になると一九二九年に於て無と名ざされていたものが実は存在であったのだとされる。不安は「本質的不安」(Wesenhafte Angst)という名で呼ばれ、しかもそれは存在の呼び声なのであるとハイデッガーは言う。不安は存在を開示するものであるが故に本質的と名づけたものと考えられる。ハイデッガーによればそれは存在の「声」(Stimme)に合わされた「気分」(Stimmung)である。ここに至るとかつての現存在が不安の中に立って存在を問うその在り方は、逆にその背後の存在の声の中へと解体されて、存在の中での呼応的聴従という態度をとることになる。ここに於ける根本気分性はもはや不安なるものではなく、存在の呼び声として受け取られ、現存在は喜びを持ってそれに聴き従うとハイデッガーは言う。

かって「存在と時間」に於て呼びかける者が不安の状態にある現存在それ自身であったことに較べるとこれは大なる相違であり、根本気分性そのものが不安としての気分から喜びに満ちた高揚した気分へと変化しているのである。しかしながらハイデッガーに於ては存在を見守り存在の牧人たるという立場に至っても、なお投企としての「了解」(Versehen)や不安の性格を持った気分が全く無くなってしまおうわけではない。た

だそれらは背後にかくれ、不安という気分性は表面に現れず、ハイデッガーの思索は、「ある根本気分……、しかしそれは我々にはまだかくされている」(「哲学とは何か」一九五六年)と彼の言う気分の中で存在を「詩作」(Dichten)的に思索(Denken)するという言葉の世界に入ってゆくのである。

第二部会

F・ペイコンの哲学における神の位置

住 田 良 仁

F・ペイコンは真理を信仰に関するものと自然に関するものとに二分し、後者の考察から前者に至ることは危険であると主張している。かかるペイコンの考えを、科学の宗教からの離反の一步と解する見方がある。例えばウィリイは「十七世紀の背景」の中で、ペイコンの真理の二分を、科学の純潔を宗教から護るためだと解している。私はかかる見解に異議をもつ。その理由を明らかにするため、私はペイコン哲学における「自然解釈」が、「神」とどのような関係をもっているかを述べてみたい。

ペイコンの自然観は二つの部分から成っている。第一に、人間の知性は自然の複雑精妙さを認識するには余りにも無力であり、自然の中にある独自の事物を人間の尺度で測ることは危険であること。第二に、自然は魔的なものではなく「神の作品」であり、「自然の魔術」と見做されているものは実は「自然の知恵」「自然の思慮分別」に他ならぬこと（学問の進歩）。

かかる考えは、従来の自然と人間との地位の逆転である。し

かしそれは人間の自然への従属を意味しはしない。ペイコンによれば、人間の知性はそれ自身だけでは信頼できぬが、或る適当な「援助」を与えれば、再び自然に対して力を振うことができる。この「援助」をペイコンは「技術」とよぶ。技術とは帰納法もしくは帰納法の実験を指す。人間は技術の援助によって自然の上に立つのである。ペイコンにおける人間と自然の地位の逆転は、かくして技術の価値を強調するためであると思われる。技術による自然征服とは、ありのままの自然を認識するという意味ばかりではなく、人間は技術によって自然を「完全化」しさえするという意味をも含んでいるのである。

「事物の本性は、自然的自由においてよりも技術によって苦しめる方が、容易に本心をのぞかせる。」（大復興 この著作の計画）

「自然を完全化し賞揚するのが技術の義務である。」

（学問の進歩）

「自然の解釈」とは、かくして人間による自然の変革を意味する。しかし、ペイコンにあっては何故に自然は征服される「べき」なのか。

ペイコンにおいても、人間は伝統的に自然の産物たる肉体と「神」によって息吹きを与えられた実体たる魂とから成るとされている（学問の進歩）。（註「学問の尊厳と進歩について」では、魂は「理性的魂」と「非理性的魂」とに分けられ、前者が神から由来するもの、後者が自然に属するものとされている。

「学問の進歩」でいう魂とは勿論前者を指す。魂は神から直

接に吹き込まれ、肉体は自然から生みだされたものであるから、魂は肉体を統治すべきであり、神に近い魂によって統治される人間は自然を支配すべきであるということになる。魂が神から来たものであるからには、人間の自然支配は、究極的には神の世界支配を前提としている。ペイコンの自然解釈もしくは狭義には自然科学は、神の世界統治の理論から導き出されたものであり、神なしには成立しえないものである。神が創造したものでありながら魔的とされていた自然を「神の作品」として再確認し、賞賛する。そしてこの賞賛すべき対象を克服することによって、人間は自己の自然に対する優越性ばかりでなく神の優越性をも賞賛することになる。

したがって、ペイコンにおける真理の二元論は、宗教から科学の純粋性を護るためのものではなく、神の創造になりながら、神の統治から離れているかの如く見做されていた自然を再び神の手にとり戻し、改めて神の統治領域を確認するためのものである。自然にかしづくことによって自然を征服するという理論の中には、人間は元來神的存在というドグマが含まれている。もし人間が神的でないとしたら、人間は自然を征服すべきだという自然科学のもつ形而上学は生じてこなかったに相違ない。

ギリシャ悲劇の宗教性について

— ニイチェの反キリスト教なるものとディオニュソス的なものについての一考察 —

神 原 和 子

ニイチェの「ディオニュソス的なもの」は「反キリスト教的なるもの」という意図から案出されたものである事は、彼の「悲劇の誕生」序説「或自己批判の試み」の句に明らかに述べられている所である。ディオニュソス的なものと、反キリスト教的なるものを必然的に結ぶ思惟構造は、ニイチェにあっては、此の「反」(anti) 或は「反対運動」(Gegenbewegung) である。「反」或は「反対運動」は単なる否定ではない。

ニイチェが「権力への意志」の断片四において、「権力への意志、凡ての価値の価値転換の試み—この定式で表現されているのは、原理と課題に関しての一つの反対運動である。」と自ら述べる様に、彼のニヒリズムの思惟構造を支える要素である。其に従えば、ニイチェの完全なニヒリズムとは、「従来の価値が価値喪失を完成して、新しい且つただひとり標準的な価値定立へ到らしめるニヒリズムである。このニヒリズムは多義的であり、そしてその両極に注目すれば、いつも両義的である。即ちそれは一面では従来最高価値が単に価値を喪失する事を指し、他面では同時に従来価値との如何なる媒介も調停も

存しない新しい価値定立への肯定、価値喪失への非妥協的な反対運動を意味してゐる。」(Heidegger: Holzweg, Nietzsches Wort "Gott ist tot") 此の思惟構造によれば、ニーチェのキリスト教的なるものに対するニヒリズムは、キリスト教と云う従来の最高価値の価値喪失に始まり、ディオニュソス的なるものと云う新しい価値定立と云う反対運動で成就されるのである。ニーチェによればキリスト教は「世界を迷妄と判決し、彼岸にある一つの世界を眞の世界として捏造した世界であり、「神と云う概念は、生からの離反、生への軽蔑を示すもの」「権力への意志」断片四(A)(B)である、として否定される従来の最高価値であり、ディオニュソス的なるものは、その神の神事、「受難と再生」を通して「永遠に破壊から立ちかえる生の約束であり、「あるがままの世界に対して、差し引いたり除外したりする事なしに然りと断言するもの」「権力への意志」断片一〇五二)であるとして、新しく定立された価値である。ニーチェのニヒリズム、価値転換の試みは斯様に、生の原理によって構想されたものであった。然し乍ら尚反キリスト教が宗教に即ち異教の神ディオニュソスに結びつくかは問題である。此処には、「反対運動」と云う言葉の持つ本来的な効力を発する。ハイデッカーは此の反対運動に関して、「単なる反対運動である限り其は凡ての反^{アンチ}と同じく、其が立ち向う相手の木質の中へ必然的に執われている。」(Heidegger: Holzweg)と述べている。

ハイデッカーは、此を「単なる反対運動」と評しているが、

ニーチェにとつては、此は意識的な「反対運動」であり、異教の神ディオニュソスは此によって定立されねばならない新しい価値であったに相違なく。「神は死んだ。」(Gott ist tot; Die fröhliche Wissenschaft)の中で、「物狂いの人」は、昼間乍ら提灯を灯して、広場に走り出、「神を信じない人々」に向つて、「神は死んだ。神は死んでいるのだ。我々が神を殺したのだ。」と告げる一方では、「神を探すのだ。」とたえまなく叫んでいる。ニーチェにとつては、神の殺害者が新しい神を求める事は、殺害者の意図から、反対運動として必然的な結果であつたらう。神を殺し乍ら新しい神を求めているこの物狂いの人はキリスト教の神を否定して、異教の神ディオニュソスを求めるニーチェ自身姿であつたらう。

アモス、ホセアにおける聖所批判

浅 見 定 雄

アモス、ホセアが共通して批判している聖所にベテルとギルガルがあり、またアモスだけが批判しているものにベエルシバとダン、ホセアだけが批判しているものにサマリヤがある。これらは、前八世紀におけるイスエルの重要な聖所のほとんどすべてである。ただし、一つの大きな例外がある。それはエルサレムである。エルサレム神殿の批判は、ホセアには全くない(エルサレムを積極的に肯定するような言葉は、多分二次的な

ものではあろうが、ホセア書の中に見出される。アモスの場合には、冒頭(一・二)で、「シオン」がヤウエの正当な聖所であることが前提されている。アモス二・五は、四と共に多分後代の加筆であるが、いずれにせよ、そこで批判されている「エルサレム」は、ユダの政治的主都のことであり、聖所としてのエルサレムではない。同六・一の「シオン」も、サマリヤと並ぶユダの主都、指導者階級の住む都の意である。九・一一は本来のものかどうか疑わしい。しがし、アモス伝承の中で、復興の望みが語られている唯一の聖所は、この「ダビデの幕屋」であるという事実は興味深い。このように、南のアモス、北のホセア共に、当時の主要な聖所をすべて批判して、いながら、エルサレムだけを例外としていることは、注目に価する。

この事実は、どのように説明されるべきであろうか。エルサレムだけが偶像礼拝の危険を持たなかった、とか、エルサレムだけが祭儀と倫理あるいは内面的信仰との分離をまぬがれていたとかいう推測は、証拠と一致しない。アモス、ホセアは祭儀一般を否定したのだ、という仮説では、祭儀の最大中心地であるエルサレムが批判の対象から除外されているという事実は、ますます説明しにくくなる。アモスは南王国の愛国者として北の聖所を否定しているのだという仮説は、北の預言者ホセアによる聖所批判を説明できないし、またアモスの批判の中に南のベエルシバも含まれていること、あるいはアモスが、国家としてのユダおよびその政治的主都としてのエルサレムに対しては、北王国およびサマリヤに対してと同様批判を加えている事

実も、説明できない。

われわれは、むしろ次のように考える。(a)アモスやホセアは、イスラエルの政治的分裂と、宗教およびその具体的表現としての公けの礼拝の分裂とを区別し、前者は認めたが後者は容認しなかった。それは、宗教連合時代以来、一つの中心聖所を通して保たれて来たイスラエルの統一を破壊するものだからである。もちろん、王国時代の預言者の認める中心聖所は、シロの継承者としてのエルサレムであった。(b)しかるに、ヤラベアム二世の下で、地方聖所に対する巡礼が、かつてない流行を示し、それが、祭りの時エルサレムに巡礼すべき民衆を他に転ずる結果を招いた。(c)中でもベテルは、北王国の住民にとって、ヤラベアム一世の時と同様、ふたたびエルサレムの代用としての機能を果しつつあった。このことを考えれば、アモス、ホセア(特に前者)のベテル批判が際立っている理由もうなづける。(d)もしエルサレムと地方聖所との間に、祭儀的墮落の程度の差があったとすれば、それは、アモス、ホセアの地方聖所否定に一層の力を与えた、と理解すればよい。

以上の考察は、イスラエルにおいて、前九世紀までは、中心聖所が他の聖所の存在自体まで否定する、という現象は見られないのに、七世紀のヨシヤ改革の時には、それが申命記的主張として確実に認められる、という事実に対して、重要な歴史的説明を与えるものであると考えられる。

出会いと交わり

田 辺 正 英

「実存哲学」の名称の産みの親でもあるF・ハイネマン(Heinemann)は、キルケゴールにおける実存は、超越者への新しい道を開くけれども、人間それ自身は、それにもかかわらず、どこまでも単独者として、同胞や世界から切り離された人格として捉えられているとする。事実、キルケゴール自身も、単独者を神の前における唯一の人間であると同時に、公衆に対しては孤立することを含むものとして捉えている点からしても、ハイネマンの批判は不当とはいえないのである。従って実存が単独者のみにみ捉えられることは、神との出会い、絶対的なものとの出会い、我と汝の出会いの一つを可能にするものではあるが、他方においては、社会的な人間関係における我と汝の出会いを拒否する可能性が出て来るとみられる。このことはすでにM・ブーバー(Buber)もまたハイデッカー批判を通して明らかにしているのである。すなわちハイデッカーの現存在分析から出発する実存の規定は、キルケゴールの単独者の実存的性格を受け容れ、その思考様式を受け継いでいるので、単独者の実存の性格が強く、さらに「神の前に」(Vor Gott)の実存的前提をも欠いてしまっているので、単に単独者のみであるだけでなく、人格としての実存の意味が全く捉えら

れていないとして批判するのである。(『人間の問題』)

元来、このハイデッカーの実存規定は、キルケゴールの単独者の実存の世俗化として捉えられたために、絶対者が無に転化されたところに一つの変質がうまれてしまうとブーバーはみているのである。キルケゴール自身においては、公衆(Menge)と同志(Genossen)とを混同したことによって、実存の人格的な交わりを可能にする同胞や社会に対する我と汝の出会いが根本的に失われているとブーバーは捉えるのである。(『単独者への間』1936)

ブーバーにおいては、人格として人間が実存する限りは、絶対者との出会いは根本的な我と汝の出会いではあるが、それは同時にまたキルケゴールのごとく他者との交わり、社会的実存との出会いを不可能にするのではなく、却って真の意味において他者における実存の人格的出会いを可能にするものとして、絶対者の出会いが、他者との交わりの根源とされているのである。絶対者との交わりは、絶対者と交わる自己と他者との共同としても成立する可能性をうむことが強調されているのである。従って実存は不安や無のみの方向に追求さるべきものではなくて、むしろ人格的な出会いや交わりの中に実存の根源的可能性を捉えなければならぬとされるのである。

「不安が現存在の根本情態性(Grundbefindlichkeit)である」というハイデッカーは、人間を根源的な無の前に連れてゆくことを必至とする。それゆえにニヒリズムといわれるのであるが、E・フィエタ(Vieta)のハイデッカーの無に対する弁

明にもかわらず、この傾向は認めざるをえないのである。従って実存においては、絶えず、その超越への方向と同時に、内在への方向、すなわち実存における否定的側面と肯定的側面が配慮されねばならないのである。前者は、キルケゴールやハイデッカーにおける「神の前に立つ自己」、「無の前に立つ実存」であるが後者は、社会的な交わりや出会いを経過しながらも、絶対的なものとの出会いと交わりをその中に保持しうる実存の在り方に外ならない。このことはとくに、実存の積極的肯定的評価として、G・マルセルやH・クーンやO・F・ボルノーの実存の克服の方向において捉えられているとみられる。

それはあたかも、浄土真宗において考えられている真俗二諦説、二諦相資説を想起させる。すなわち真諦門（絶対者との交わり、出世間的垂直面）と俗諦門（社会的な交わり、世間的水平面）とが、二者併立的に成立しているのではなくて、二諦相資といわれるごとく、真諦門へ帰入した出世間智が、それを根拠として、実存的に人格的に世間へ、俗諦門へ働き出ることを意味している。すなわち出世間へと向った実存の破邪の智慧が、逆に世間道における建立的同朋主義として、世俗的な俗諦的な倫理を形成することになるのである。従ってここでは、第一義か同時に世間を捨離しただけではなく建立に向うのである。実存の問題はこのような面に注目をする必要があると思われ。

生と死の論理性

米 田 順 三

宗教に於てはその根底に神秘性乃至論理的思考を越えたものがある。「死」もその一つである。死を問題とする仕方には色々あるであろう。然し死を論理性に於て捉える試みも決して排除すべきではない。なぜならば人間は意識をもち、思考とも不離であり、従って論理性を無視することは出来ないからである。

死は最も具体的には全く単独性のものである。⁽¹⁾ということには同感せざるを得ない。死を一般的に考えたり、他人の死を死と見なしたりするのはすべて抽象である。然し極めて素朴にであるが、私にとって死は自分が死ななければ分らないであろうし、同時に自分が死ねば分るともいいた切れない。このパラドックスのよって来るところは死に対して人間乃至私は生きていると云う現実にあると考えられる。従って、死は生に於て問題とされ、且つ各個人に関係すると考えられる。

現に私が生きている限り、生は私と共に存在する。従って、私の死は生の存在の終りであろう。そして私の死によって生が限界づけられる。それと同時に生にある私の存在も私の死によって限界づけられるから、生に於て私の死は私の存在の終点であると考えられる。これは確に生に於ける論理性につながるけ

れども、死そのことに関して論理性につながるとは云えない。なぜならば死そのことは論ぜられていないからである。然し死が関連していることは確かである。ではポジティブに死が考えられるとは如何なる意味であるか。

論理が限界づけられたところに於て正しいことは云うまでもない。それは論理の一般性の故にであるが、今その全体に於て考へるとすると論理が自ら自己を限界づけなければならぬ。然し限界づけられているものが、自分自身の限界をつけるものとなることは限定されない循環である。「全体の論理」には必ず、無限定の限定が考えられなければならない。実存を語る場合、全体としての人間が経験されなくてはならない。この場合にも同様無限定の限定が要請されるであろう。一般に限定されたものの否定は存在との対応に於ては無限定性を帯びるから可能性を含む。この可能性を抽象することによって否定の否定は肯定という理が成立する。然し全体を考える場合にはこの抽象は許されないから無限定へ踏み込まなければならない。現存在の終りとしての死は確実な無限定な現存在の可能性であるとすれば、死によって生が限定されるというのは否定の否定が肯定とならないことである。従って生は死へ方向づけられている一方死は生へ方向づけられることはない。現存在の終りが死であるので決して生の否定が死ではない。かかる意味で死が生を限定するとき、かかる死が論理性をもつということは、死が生に對して無限定の限定として働くことである。然しそのためには勿論、死が意識性をもつ必要があるであろう。従って「死の了

解⁽⁴⁾」がなければならぬ。かくしてここに死が最もポジティブなものとなる。

全体の論理に於て、無限定の限定乃至死の論理性が必要であると考へられる。然しここに多々問題が生ずるのである。その一つは、無限定の限定として死を生の中核に反射するものとするのは、無限の連続に終止符を打つことによって論理の完結を獲得する目的は達するかも知れないが、死そのものの孤独性を見失う恐れがないであろうかと云うことである。論理性は意識と切り離せないし、意識は生に於て存在する。生は限定されたものとして存在と一般性とを許容する。然し死は最も単独なものである。この様な問題は果して存在論的に解決出来るであろうか。

- (1) Heidegger: Sein u. Zeit S. 240.
- (2) Vietta, Egon: Die Seinsfrage bei Martin Heidegger. (川原栄峰氏訳理想社 S. 195.)
- (3) Heidegger, Sein u. Zeit S. 258, 259.
- (4) Heidegger, Sein u. Zeit S. 114.

逃避と超克

遠山諦度

「逃避」は通常、行為がある障害に挫折してその目標を放棄することと考へられる。この障害が行為全体を阻むものとなる

とき、逃避はついに不可能となるであろう。しかし、逃避不可能は未だ「超克」ではない。超克は行為の完成であり、行為のかかる積極の本質よりみれば、逃避不可能もまた一つの逃避である。逃避と超克が問題となるのはむしろこの点である。超克は障害の克服であるとともに、目標の達成でなければならぬ。これらが完全に一致するのは、行為の障害が行為全体を阻む絶対的意味をもつときである。

この絶対的障害は行為の外にはなく、その内にある。行為は意志の動機づけより生ずる。しかし、意志から動機の生ずる過程はもはや充足根拠律のたたない全くの秘密であり、従って行為は意志によって動機づけられた一つの動にすぎない。行為の絶対的障害はかかる非合理的な動機の意志にある。これがシッペンハウエルの *Motivation* の思想であり、従って反意志的な知力による意志否定が超克の道となる。しかし、この知力が如何にして意志より生ずるかの一般的な難問は別としても、この知力は意志否定が実現してもなお残る積極的根拠はもたず、意志否定の実現とともにそれ自身もまた消滅するこの知力は行為を完成せしめる超克の道ではない。

ウィーテは超克を行為の本質からくる行為の充実として捉えた。行為を逃避不可能に追いやっているのは確かに意志である。しかし、意志はまた瞬時も止ることなき時間的流動である。この意志の流動の本質の把握から力への意志 (*Wille zur Macht*) の思想が生ずる。超克はここでは逃避不可能を脱げ出すことではなく、それを過去面にみるより強大な意志の立場に

たつことである。逃避不可能は過去にのみある。超克はしかし、未来的なより強大な意志からそれをも意欲する。ここから *amor fati* の情熱が生れ、行為はこのパトスによって充実されることとなる。しかし、この時間内在的な体験の立場からは、超克の根拠はついに積極的に捉えられなかった。根拠を失ったパトスは不可逃避な生の渦中で、実際、狂気に化する外はなかったのである。

超克がある超越的根拠から逃避不可能な現実において起ることを逆理的な事実として捉えたのがキルケゴールである。先ず、自己自身に関係する関係としての自己と、その関係を指定する他者（究極的にはキリスト教的神）との主体的な関係が考えられていなければならない。この関係において自己が強まることは自己からの不可逃避性が増すことであり、それだけ真実の自己に近づくことである。かくして、絶対に不可逃避なるがゆえに一切が可能である神に遇うのであり、この逆理に信仰が成立する。信仰を得たものはや自己を逃避しようとは思わない。神に根拠してありのままの自己たらんとする。信仰は行為を充実せしめ、超克の道を開くこととなる。

しかし、神と原罪の教義を前提とし、神への上昇方向に信仰を追求することに傾いた彼の思想は、信仰が行為に結びつく道をまだ充分明らかになかった。信仰は絶対の不可逃避に道を開くものであると同時に、その逆理を受入れるものでなければならぬ。信仰は逆理の緊張関係に成立するものであるとともに、すでにそれを包み、それを成立せしめているものでなければ

ばならない。キルケゴールは信仰の内面性 (Innerlichkeit) を説くにあたってこれにふれた。信仰は眞面目 (Ernst) であるとともに内面性でなければならぬ。だが、彼の内面性は彼の思想の根本前提を破棄することなくして、逆理を包むものまでに拡張されなかつた。この包括性を欠く信仰は行為と相即して超克を成ずることなく、絶えず上昇への緊張状態を保ち続けることとなる。

超克は行為の充実である。この充実を行為の本質として成せしめるものは上昇的バトスとしての信仰ではなく、信仰の柔軟性ともいふべきものではなからうか。

オーストラリアにおける

教会合同の問題点

藤 間 繁 義

エキユメニカル運動は、二つの形をとりつつ、進展している。その一は、世界教会協議会のごとく、現存する諸教会がそのままで組織する連盟組織の機関として、現代社会における諸問題——人種、戦争等——や、教理、職制等の問題を研究して行くものであり、いまひとつの運動は、すでに南インド、北インド、セイロン、パキスタン、あるいはナイジェリアにおいて誕生した合同教会のように、特定地域にある諸教会が、合同に

よって新しい教会として発足するものである。

第二の形をとる教会合同の動きは、近年急速に進められつつあり、英国にあっては、英国教会とメソヂスト教会の間に、インター、コムユニオナらびに一致のための合同研究が続けられた結果、その報告書がそれぞれの側において検討され、現在はローカル・レベルで討議されているが、いずれの側からも多くの賛同を得つつある。又、米国においても、聖公会と五つのプロテスタント教会の間で研究が進められている。

しかし、オーストラリアにおいては、聖公会を含まないで、メソヂスト教会、組合教会、長老派教会の三者が合同する計画が進行中であつて、研究段階において聖公会側からもメルボルの大主教がオブザーバーを派遣するなど積極的な参与もあつたにもかかわらず、今回の合同はこれら三教会のみにとどまるのである。しかも、この合同教会の発足に当って、南インド教会の主教を招いて聖職位継承の形式が踐まれようとしている。

そもそも教会合同は、それぞれの地域にあるカトリック、プロテスタント全教会が一つになるべきであつて、そのための第一段階として南インド教会等の場合は高く評価されたのであるが、オーストラリアの場合は事情を異にしているのであつて、そこにはサクラメントや職制に関する重要な問題が残されており、今後のエキユメニカル運動に大きな波紋を投げかけることになると思われる。

ヘイコン哲学における真理の 二面性について

高橋惣一

わが国で Francis Bacon の哲学といえは、イギリス経験論の開祖であるという面で知られ、その点に力点が置かれ、かつまたその点が大きくクローズ・アッブなれているように思われるが、私はやや別の角度から眺めたい。

ヘイコンが自然研究の意義を強調し、かつその方法論を示した“*Advancement Learning*”を書き上げ世に出したのは、ガリレオが宗教裁判で地動説放棄を命ぜられるよりおよそ十年も前であった。つまり、当時イギリスにおいても Anglican Church の権威がそうとうに強かった時代に、彼の自然哲学をキリスト教と対決させながらいかにして打出したかという点を私の研究テーマとして集中させてみる。

今回はその導入として、“*Essays*”の中に書かれている truth の意味を取り出してみよう。

ヘイコンは truth を lie と対比をせし次のように述べている。

第一部 会
This same truth is a naked and open daylight, that doth not show the masques, and mummeries, and triumphs of the world half so stately and daintily as candle-lights.

Truth may perhaps come to the price of a pearl, that sheweth best by day: but it will not rise to the price of a diamond or carbuncle, that sheweth best in varied lights. A mixture of a lie doth ever add pleasure. Doth any man doubt that if there were taken out of men's minds vain opinions, flattering hopes, false valuations, imaginations as one would, and the like, but it would leave the minds of a number of men poor shrunken things, full of melancholy and indisposition, and unpleasing to themselves?

この二つの光は共に神が与えた光であり、この光は同じ神が創造した理性の光によって明らかになつていくとヘイコンは云う。

又彼の遺稿集の中に入っている“*Prayers*”で次のように云っている。

Thou, O Father, who gavest the Visible Light as the firstborn of thy Creatures, and didst power into man the Intellectual Light as the top and consummation of thy workmanship, be pleased to protect and govern this work, which coming from thy goodness, returneth to thy glory,illuminate the eyes of our mind and understanding with the bright beams of thy Holy Spirit.

この Intellectual Light は理性の光であり、彼が自然研究とキリスト教思想とを両立させた大きな要因と思われる

る。又、この発想は中世の“Summa Theologiae”を書いた S. THOMAS と全く同じ発想である。

ハイコンが虚偽を真理と対比させ、虚偽の真理性とも云うべき虚偽の効用という奇妙なことを何故に語らなければならなかったかと云えば、人間のありのままの行為だけでは自然を動かして研究することはできないと考えたからである。ここにハイコンの哲学の中で真理が二面性を生じてくると思われる。又、この二面性が彼の自然哲学即ち科学とキリスト教思想とを両立させるキーポイントになっていると思われる。この点に関して、次の機会に彼の別の著作によって論証していく。

十九世紀の敬虔覚醒運動 (den

gudeilig Vækelse) とキルケ

ゴールとの関係

渡 部 光 男

セーレン・キルケゴールの思想研究のためには、在来の日本の研究方法、即ち、彼の著作、遺稿、日記、書簡、図書目録等を取扱う方法のみでは不十分である。彼の思想を理解し、位置づけるためには、なによりもまず、彼の思想が発生した思想史

的社会的状況の研究が前提されなければならない。一八三〇年から一八五五年に於けるドイツ・デンマーク文化圏に於ての宗教思想中心の思想類型は、少くなくとも二十九以上存在する。而もキルケゴールはそれらの類型に属する諸思想との何等かの関係を有していたのである。従ってまず、この様な背景の研究が必要である。それらの類型とは、ドイツ観念論、後期ローマン主義啓蒙的合理主義、正統的合理主義、超自然主義、超自然的合理主義、敬虔主義（更に六分型に分類可能）、信仰覚醒運動、信仰覚醒神学、ヘーゲル型、ヘーゲル左派、ヘーゲル中央派、ヘーゲル右派、シュライエルマッハー型、調停神学、信条主義神学、エルランゲン学派、テュービンゲン学派、自由主義神学、正統主義神学、後期シェリング型、実存思想、青年ドイツ派、新ルター主義、グルントヴィイ主義、後期観念論、フェブロニウス主義、ドイツ神殿派、復古カトリック主義、ヘルメス主義、等々である。

小論はこのうち、敬虔主義と信仰覚醒運動とのキルケゴールの関係を、一八五四年、五五年の教会闘争の時期に焦点をあてて考察する。

覚醒派は一八一〇年代以降、ヘルンクート兄弟団思想の伝統に基づいて、主として農民層を中心に形成された。初期覚醒派は政治・宗教的運動であった。これは三〇年代後期にグルントヴィイ主義と部分合流する。一八四九年デンマーク絶対王政は崩壊し、自由主義憲法が制定され、国家教会は国民教会へと改変された。これでも尚、国家と教会の関係は近代的ではなかつた。

た。一八五四年当時の宗教思想的状況は、国民教会の主流として大学神学部を中心とする調停神学、その中間にグルントヴィ合流派が国民教会支持のグループとしてあげられる。しかし教会批判のグループとしては、内面的に「新約聖書」的信仰の徹底を求める敬虔覚醒派 (*den gudelig Verkeselse*)、更にモルモン教派、バプテスタ教派、放浪者の群れ等があった。

この様な展望に基づき、キルケゴールの教会闘争に於ける立場は、敬虔覚醒派に最も近いのではないかとの推論を立て、これを実証する。

敬虔覚醒派の宗教思想の特徴はヘルンフートの敬虔主義であり、信仰のみによる義認、イエスの受難と死の意義の強調、愛による実践、悔改めと回心の強調、教会の腐敗の批判、聖職者に対する激しい非難、新約聖書のキリスト教の主張等である。しかも一八四九年にはキルケゴールの先駆と云われ得るD・ポントビダンの激しい教会批判、一八五三年にはK・C・クヌセンの教会批判、がこのグループから火の手があげられている。更にキルケゴール学徒のJ・N・ランゲ、P・C・トランベア、インネレ・ミシオンの指導者二十名以上がキルケゴールの影響を受けている。

キルケゴール側からの資料的裏付けは、M・P・キルケゴールはヘルンフートの信仰の持主であること、著作に於て一八四七年以降「覚醒」(*Opvækelse*)と云う用語の使用法、(SV. XI34, IX143, IX398, XI34, XI96 f, XI89, XI102, XI131, XI115, XII464, XIII596, XIII609 f, XIV 340)「睡

間」の主張内容(特に「キリスト教界には、新約聖書は現存せず」、及び聖職者階級への痛烈な批判)、新聞「*Holbæk Avis*」一八五五年十一月二十一日(Nr. 181)、「新聞「*Volkes Ven*」同年十一月二十三日の記事、等々によって、キルケゴールは敬虔覚醒派に最も近いことが証明されるのである。

W・E・チャニングの人間観

についての一考察

宮 田 元

ニューイングランドのピューリタニズムは、主としてカルヴィニズムの流れを汲むものであるが、それは、十九世紀の初頭から中葉にかけて、宗教思想の面でも徐々に質的な変化をみせはじめた。それは、形の上では、ニューイングランドの組合教会が、所謂、正統派と自由主義派に分裂し、さらに自由主義派であったユニテリアンたちが保守派とニューイングランド・トランセンデンタリストとよばれるグループに再分裂していくことにみられる。ここでは、チャニングが、この自由主義派であるユニテリアンの指導者と目され、またトランセンデンタリストの先駆者ともいわれている面に焦点をしばって、その人間観を考察してみたい。

ニューイングランドの社会においては、とくに神祕的汎神論

的なものを異端視し、それが社会にとって危険な宗教思想を生み出すものとする傾向があった。このために、ニューイングランドの文化伝統の中で中心的な位置を占めるピューリタニズムは、このような神祕的汎神論的な結論がカルヴィニズムから出ないように気づかっていた。それは、ピューリタニズムのもつ敬虔さ、自然の神祕的な象徴について心の内でそれを感知する豊かな感受性の中に、神祕的な宗教感情を包みこむことによってなされていた。ここに、ニューイングランドのピューリタニズムの二面性がみられる。それは、一つは感情的情緒的なものを求めるという面であり、もう一つは、理性的な面といわれるもので、法律と秩序、規則化と統制にみられるものである。ピューリタニズムには、その宗教思想の中核に神祕的でこわすことのできない要素があり、また殆んど汎神論的な宇宙に対する感情もみられる。と同時に、一方では外的な法に従うことを要求する社会的な規則がある。それは神のもとにある社会の一致、一体化の理念のあらわれといえよう。

チャニングも、このようなニューイングランドの伝統を背景にしている。チャニングはハーヴァード神学校で学んだ後、一八〇三年ポストンのフェデラル・ストリート教会の牧師となる。やがて、ニューイングランドのカルヴィニズムの正統派に對して、自由主義的な態度を表明せざるを得ない立場にたつ。その頃起っていた問題は、単純には三位一体の神を信ずるかどうかということであったのであるが、信仰的な価値基準においても、正統派と自由主義派の間に根本的なくちがいがみられ

ていた。それは、神、人間を含めての問題でもあった。正統派は自由主義派を不敬虔な輩とし、自由主義派の合理的批判的な聖書解釈を誤ったものとして非難していた。チャニングは、これに對して人間がより理性的であるべきことを主張し、感情と理性を対比させることによって、感情は神の啓示の理解に對して、人間の理性的な能力を混乱させるものであるとの見解にたつ。そして感情的な面よりも、むしろ心の内にある道徳的感覚をそなえた理性によって、神の啓示を把握しようとするものである。さらに、カルヴィニズムは、人間の性質をおとしめることによってはじめられており、人間の道徳的能力を悪用することによって奴隸的な宗教を形成しているとする。

チャニングは、「神への類似」の中で、人間は神と親縁的な性質をもっているといい、神が人間の中に宿っているから、我々は神を我々の周囲にみるともいっている。これは、ニューイングランドの伝統的な宗教思想の枠組の中で、カルヴィニズムのもつ人間への抑圧感を取り除き、人間に価値を与え、尊厳性を認めようとするものであるといえよう。この人間観は、エマソンのトランセンデンタリストのグループによって、さらに純粹化され、徹底化の過程を辿っていくのではないかと思われる。

信仰体制と宗教思想

高木 きよ子

宗教思想は、社会的宗教現象として考えられる場合と、個人的宗教現象としてとらえられる場合とがある。従来宗教思想の研究としては、社会の場における局面について云々されている場合が多い。一つの文化現象として、思想の型であるとか思想の流れというような歴史的展開に焦点がおかれるのである。

一方、宗教思想をその担い手である人間に重点をおいてとらえることも、とくにある特定の人間の宗教思想を考える場合には必要ではないかと思われる。その人間の宗教思想がどのようなことをその個人の場において考えるのである。即ち個人的価値体制としての宗教思想のありかたをみるのである。

このような立場から宗教思想をとらえると宗教思想は、人間の信仰の構造と深いかかわりをもっているものと思われる。単に表現されたものとしてではなく、そこに至るさまざまな経路や構造が問題となってくる。

ところで人間の信仰のメカニズムは、外側にあらわれた宗教的行動と、内側においてこれを規制する宗教的価値体制とによって形づくられている。人間が、その人格構造の中にもつ宗教的価値体制を、故岸本博士は、「信仰体制」とよんでおら

れる。(宗教学その他参照)

岸本博士によれば、信仰体制は、宗教的行動原型、宗教的態度、基礎信仰構造の三つからなる複雑な体制である。このうち、基礎信仰構造とよばれるものは、人間の心の奥深い部分に蔵されていて、その宗教行動に対して知的な理解であるとか、分析的な思考をする役割りをはたすものと考えられる。これなしには、人間は、烈しい宗教行動に徹することはないし、これあってこそ人間はその宗教行動に対して、十分な理解と責任をもちうるのである。人間の宗教的思惟は、この基礎信仰構造によっておこなわれ、育てられると考えられる。

このように、個人的宗教現象としての宗教思想は、信仰体制との関連をはなれてはとらえられない。その宗教思想が深く強いものであるほど、その人の信仰体制も確固としているといえるであろう。

個人的宗教現象としての宗教思想は、社会的宗教現象としての宗教思想と切り離してとらえられるべきなのではない。両者は相俟って宗教思想を形成しているのであり、互いに影響しあって展開しているものでもある。しかし、個人の信仰体制の中に根をおろして、はじめて宗教思想は生きたものとなるのではないか。

従来、宗教心理学は、信仰の心理的分析や宗教体験に重点をおいて、宗教思想はその面からとらえられることは、極めてまれであったように思う。一方、宗教思想史や宗教哲学は、思想の社会的展開を中心にして、人間の活動の面における思想の役

割りには、あまり関心をむけないのが通例である。本論は宗教思想を、その双方の谷間からひろいあげたいと思うところの一端である。

永遠の今について

田村芳朗

「永遠の今」ということは、西田哲学において強調されたところであるが、これはしかし、すでに古く仏教でいわれたところであり、また、キリスト教においても説かれているところである。最近では、ティリッヒが“*The Eternal Now*”（一九六三）という題で講演をおこなっている。

ところで、それぞれにおける永遠の今の主張には、共通した理由が存するように思われる。それは、普通に考えられた永遠は、真の永遠とはならないということである。すなわち、普通は、時間を限りなき未来にまで延長して、永遠を見ようとするが、これは、ヘーゲルの言葉をかりていえば、「無限累進」(unendlicher Progress)であり、エントロスな無限であり、「悪無限」(schlechte Unendlichkeit)である。仏教では、それを「無窮の過」(anavastha)と呼んだ。修行に關していえば、「歴劫修行」である。つまり、仏に無限に近づきながら、永久に仏に達しないということである。一般的にいえば、かぎりなく、休むことなく永遠をおっかけて、しかも永遠がつかま

えられないということである。ティリッヒは、「終りなき未来」(endless future)と表現し、そうして、この終りなき未来とは、究極的な目的がないということとつまりは有限な時間のつまかさねであり、くりかえしにすぎないと説いている。

それでは、真の永遠とは、いかにすれば、つかみうるものか。それは、一口にいえば、時間の延長という考えかたをこえること、つまり、時間觀念の超越によって可能であるということである。これを積極的にいえば、時間的には永遠とまったく反対な瞬間に、永遠を見ようということである。いいかえれば、時間的には相反する永遠と今とを結びつけることによって、時間の觀念を超越するということである。ここから、「永遠の今」という言葉が生まれてくることになる。

このように、永遠の今の主張には、共通した理由・根拠が、うかがえるが、ところで、今という現在に永遠を措定するしかたには、違いが感ぜられる。それは、大体、三とおりに分けられよう。第一は、今という時間性を捨象して、永遠を見ようとするもので、その典型として、日本の天台本覚思想があげられる。たとえば、「始中終の差別なし。日本の天台本覚思想があげられる。たとえば、「枕雙紙」第十四、「久遠の日月も、今日の日月も、せんや。」(「枕雙紙」第十四)、「久遠の日月も、今日の日月も、未来の日月も、さらに日月一体なり。」(同上・第十二)、「大海の波は昨日の波も今日の波も全く一体なるがごとく、三世の念は、ただ一念なり。」(同上・第二十)などと、説かれている。第二は、今の時間を前後際断して、絶対化し、そこに永遠を見ようとするもので、道元の主張するところである。道元は、永

遠の今、久遠即今日を「有時の而今」と表現する。すなわち、「彼方にあるにたれども而今なり。……彼処にあるにたれども而今なり。」(「正法眼蔵」有時)、「我をして過去・未来現在を念せしむる、いく千万なりとも今時なり、而今なり。」(同上・大悟)などと。そうして、それは、只今の現在を過去・未来から際断することによって見られると説く。すなわち、「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。……生も一時のくらいなり、死も一時のくらいなり。」(同上・現成公案)と。第三は、今の時間に外から永遠を啓示するしかたで、キリスト教に見られるところである。

いわゆる法悦・歡喜の宗教体験は、この永遠の今の感得にはかならないといえるが、右の三様のいずれが、真に永遠の今を証明するものであるか、検討されねばならない。さらに問題は、永遠の今の感得が、一時的、観念的なものに止まらず、自己の身についたものとなり、歴史的時間、現実の生活に生かされねばならないこと、道元の「身現」、「現成」の強調は、この点に着目したものと思われる。

トマス・アキナスにおける

Scientia の性格

小山宙丸

以上のような題をかかげたが、トマスの学問のスコラ的な性格を考えてみたいと思う。手がかりとしてアウグスティヌスの信仰と理性の関係をいい表わした有名な言葉「信ぜんがために知り、知らんがために信ぜよ。(Intellege ut creas, crede ut intelligas.)」によってみたい。この言葉をどう考えるか。いろいろ考えられると思うが、ここでは次のことだけを考えておきたい。即ち知識と信仰が同列におかれているということである。アウグスティヌスにおいて同列におかれるようになったということであり、同列におかれるようになったことに中世哲学の始まりがあるということである。

この言葉は例えば「説教(Sermo 43)」にもみられるが、この説教はアウグスティヌスが好んでしばしば用いたイザヤ書(七・九)の言葉「信じなければ、理解しないだろう(Nisi credideritis, non intelligetis)」について述べたものである。このイザヤ書の言葉にさきの言葉をひきつけてみると、それにあてはまるのは、二つの中の後者であると思われる。アウグスティヌスのこの説教においても後者が強調されている。更に「神の国」の中の「知解は信仰の報酬である。(Intellectus est merces fidei.)」という有名な言葉も思い出されてくる。勿論全く知らなければ、信ずるといふこともあり得ない。従って前半の言葉も考えられねばならない。又例えば信仰のために場所をあけるといふようなことも前の言葉に関連のある問題であろう。つまり前半の言葉でいわれていることは信仰への運動であるといえると思う。それに反して後半の言葉は信仰の中からの

運動といえるだろう。即ち信仰の知解 (Intellectus fidei) である。信仰とは同意をもって考えること (cum assensu cogitare) である。ところがこの同意がどこからくるのか分らない。従って信仰はすぐ知解すること (intelligere) に向つて運動を開始するのである。ここで「知解を求める信仰 (fides quaerens intellectum)」というアンセルムス、信仰を聖書の權威によらないで証明しようとするアンセルムスとのつながりが出てくる。

「信仰においてたしかめられた後、われわれが信するものを知解することに努めないならば、私には怠慢と思われる。(Cur Deus Homo)」いわば両者をいうアウグスティヌスと、後者だけをおうとするアンセルムスとで、最大の教父といわれるアウグスティヌスとスコラ学の父といわれるアンセルムスとの違いがみられると思う。

トマス・アクィナスの考え方はこのアンセルムスのひいた線上にある。ただアンセルムスと違うのは、トマスの時代の学問意識の成熟であつて、神学と哲学の分離、独立という問題が起つているという点である。トマスはアンセルムスと同様なことをいっているが、例えば信仰に最大の確実性を帰しながら、信仰の同意は思惟の同意ではなく、意志の同意だから、探究はやむときがないといっている。こういう知性は意志の同意にしばられているのだからといつて、彼はこれを捕らわれている知性 (Captivatus) としている。こういう所からまさにスコラ哲学は神学の婢 (Ancilla theologiae) といわれる所以のもが出てくるのだと思われる。しかしこれは、スコラ学の信仰

の中から出てくる信仰理解に対する外からの批評であろう。信仰の中からの信仰理解か、外からの信仰理解かということ、例えばスコラ哲学と所謂宗教哲学との違いが生れてくる。そして中からの理解はさきの批評のようにしばしば学問性の点で批評される。しかしシルソンも指摘するように、内在的立場の方に、よりすぐれた宗教理解がより多くみられることに、宗教と学問との相剋という点で一つの大きな問題があるといえるだろう。

ニコライ・フィヨドロフの生涯と思想

田 口 貞 夫

ニコライ・フィヨドロフ(一八二八—一九〇三)は、近代ロシアのユニークな思想家であつた。かれの思想は、ロシア民族の宗教的特性と考えられる、復活、同胞性及び神人の理念を深く宿していると思われる。十九世紀末に、ロシアで唯物論が勃興したとき、それに対して、ロシア的宗教精神に帰れという動きがおこつた。とりわけ、トルストイ、ドストエフスキイ、ソロヴィヨフなどの思想が普及したが、三者はいずれも、フィヨドロフと交際し、かれを高く評価した。トルストイの「戦争と平和」、ドストエフスキイの「カラマゾフの兄弟」、ソロヴィヨフの「神人論」などの根底には、フィヨドロフの思想が大きく流れているといわれている。だが、かれは、生前は殆んど知ら

れず、その唯一の遺著「共同事業の哲学」も、死後、友人の手によって出版された。かれは、極めて非世俗的な人柄で、その生涯は孤高であった。オテッサの法律学校を中途退学した後、小学校の地理、歴史の教師をしながら、各地を放浪した。四十才の時に、ようやく、モスクワのルミヤンツェフ図書館の司書の職につき、爾来、二十数年間、勤務し、傍ら、思索に没頭した。日常生活は、トルストイをして感嘆せしめた程、簡素に徹した。生涯、独身であった。フィodorofの思想を要約しよう。かれは、一切の観念的な講壇哲学を嫌い、哲学は、万人の復活を企てる事業であるべきだとした。死者をも含めた、全人類の愛の共同体を念願した。だが、時代は、個人主義の横行、祖先輕視等の状況に陥っている、人間が、自然の暴圧の力に屈従したままになっているとして、死者の蘇生を唱え、自然の力を生命を与える力に利用すべしと主張した。それは、かれ独自のキリスト教信仰につながる。かれはいう。「世界は混沌ではなく、神人的有機体であり、キリストを通じて、神に象られた人間は、復活を促進すべき任務を有している」。「人類は、キリストにより、死との闘いにおける活動に参加しうる。死者の普遍的蘇生は、窮極の目標であり、神の意志の遂行であり、形而上学的完成と普遍的幸福の実現である」(「共同事業の哲学」) 具体的には、全人が、すべての故人のために祈ることを説いた。かれにおいて、宗教はなによりも、死者の崇拜であった。それは、死に対する屈従を意味せず、反対に、飢餓、疾病、死をもたらしす盲目的力を、生命をもたらしす力に改変する労働へ、

生きていく人々を團結することを意味した。そして、崇拜の対象である故人は父に至り、すべての父は三位一体の神と分離されず、混同されない。結局全世界が、一人の父を崇拜することになる。ロシア的な三位一体の信仰がみられる。なお、復活、共同体の実現のため、万人の祈りが必須であるとしているのは、神人社会実現において、人間の能動的役割を重視したものといえよう。フィodorofの死者の蘇生、人間の能動性の強調は、ベルジャエフの「創造」の理念に強く影響を及ぼした。また、その世界同胞の理念は、ソロヴィヨフとドストエフスキイのキリスト教精神に、大きく作用していると考えられる。現在、ソ連において、革命前のロシア思想家の中で、フィodorofは、とりわけ注目されているといわれるが、かれの哲学がダイナミックであり、万人の幸福と世界共同体の理想をめざしているからであろう。なお、わが国でも、フィodorofと日本ハリストス正教会の創立者ニコライとの密接なつながり、更には、フィodorofと日本精神の關係などについて、ロシア研究家、樋口俊氏、大越兼二氏等が所説を述べられている。(樋口俊「ロシアキリスト教精神」宗教公論、一九六五年八月号)

パウロの歴史観についての一考察

土 屋 博

この研究の意図は、パウロの歴史観の全体を体系的に提示す

ることではなく、パウロの思想にあらわれた所謂“Verstockungstheorie”（「頑迷説」）が彼の歴史観の中において占める位置を考察し、さらに“Verstockungstheorie”自身の歴史的展開を検討することである。

パウロ書簡の中で“Verstockung”が主題的に取り扱われている箇所は、「ローマ人への手紙」第九章―第十一章である。それによれば、神は異邦人の救済のためにイスラエルをかたくなにしたが、そのかたくなさは一時的なものであり、結局、イスラエルはすべて救われるのである。

従来しばしば、パウロの歴史観においては二つの相対立する思想が並存すると考えられてきた。この“Verstockungstheorie”に対して、もう一つ別の考えがあるようにみえる。神の約束は、「肉によるイスラエル」、「今のエルサレム」ではなく、「神のイスラエル」、「上なるエルサレム」において成就するという考えである。“Verstockungstheorie”においては旧約聖書の預言の成就というところに力点がおかれているのに対し、もう一つの思想は、テュポロギーの歴史解釈を基盤としているといえる。後者を具体化したものがヘレニズム世界における教会形成であり、また「パウロの神秘主義」と呼ばれてきたのもこの思想との関連においてとらえられなければならないであろう。

元来“Verstockung”という思想は、新約聖書において突然あらわれたものではなく、やはりその起源を旧約聖書の中にもつ。フランツ・ハッセの詳細な研究（F. Hasse: Das Ver-

stockungsproblem im Alten Testament, 1955, Beihefte zur ZAW）によれば、“Verstockung”は、旧約聖書において「個々の人間又はイスラエルの民が神の呼びかけをかたくなに拒むこと」としてあらわれている。kâbed, hâzaq, qâsa 等のヘブライ語がこれをあらわす。“Verstockung”をひき起す者は、しばしばヤハウ・自身であり、その古典的な例は、イザヤの召命記事に見出される。

ルターは、新約聖書の翻訳にあたって、*καθηρύνω, ἀκαθάρω, καθύπερθε* を“verstocken”と訳した。新約聖書の中の若干の箇所では、“Verstockung”は神の審きの行為に帰せられず、単に罪ある人間が拒絶を行うこととしてあらわれる。（Mk iii: 5, Apg xix: 9, II Kor iii: 14, Eph iv: 18 etc.）それに対して他の箇所では、イスラエルにおける神の約束とその成就という問題と共に“Verstockung”がとりあげられる。そこでは、旧約聖書の引用によって論が進められる。（Mk iv: 12 par, Joh xii: 40, Apg xxviii: 27, Röm ix: 18, xi: 7-10 etc.）

キリスト教において“Verstockungstheorie”を最初に提起したのはパウロであったと思われる。彼は、自己の使命である異邦人伝道との関連において、“Verstockung”を救済史的に説明している。Mk iv: 11f. では、たとえについてのイエスの教説の中でイスラエルの“Verstockung”が語られるが、ここにはパウロにおけるような和解的結論は見られない。このイエスの言葉には、後の教団及び福音書記者の神学が反映されていると考えられる。マタイ、ルカ、ヨハネの記事も大抵ヤル

コに従っている。

ブルトマンによれば、パウロの見る過去の歴史はイスラエルのみの歴史ではなく、人類全体の歴史であり、それはすべて罪の歴史である。そしてこの罪の歴史が、実は恩寵を受けるための逆説的前提としての意味をもつ。即ち、パウロは、自分の人間観に従って歴史を解釈したわけである。この歴史観が、約束と成就という点について困難をひきおこし、その問題を解決しようとする過程が「ローマ人への手紙」第九章―第十一章なのである。ブルトマンは、これについてはくわしく述べていないが、自分の人間観をもとにして歴史観を形成するというパウロの方法は、この箇所においても貫ぬかれていて考えられる。

宗教心理学方法論の一問題

協 本 平 也

宗教心理学が、宗教の問題をパーソナリティとの関連において考察する学問であるとするならば、その展開は、方法的に、心理学的パーソナリティ論の動向と深くからみあうことになる。そうした動向の一つとして、ここでは、「人間主義心理学」(humanistic psychology)とよばれるものに注目してみたい。

一九六三年に発表されたアメリカ人間主義心理学会の学会宣

言には、つぎのような意味のことがみえている。——人間主義心理学というのは、何か特定の分野ないしは学派をさすわけではない。それは、現代心理学におけるいわゆる「第三勢力」として、いままでの理論や体系のなかではほとんど取りあげられなかったような題目に、関心をよせる。たとえば、愛、創造性、生長、自己実現、高い価値、存在、生成、自発性、責任、意味、超越経験、至高経験、等々である。このようなアプローチは Allport, Aungyal, Asch, Butler, Fromm, Goldstein, Horney, Maslow, Moustakas, Rogers, Wertheimer といった人びとの著作などにみられる。——ここに「第三勢力」とあるのは、マスローが、フロイド主義と実験・実証・行動主義との二大勢力に対して使ったことばからとったものと思われる。

第三勢力とはいいながら、その範囲はきわめて広い。セヴァリンがことわっているように、人間主義的観点に立つと目されている人びとも、声を一つにして語っているわけではない。統一的見解がすでに確立しているわけではない。ただ、ある程度共通な傾向を、いくつか拾いだすことはできると思われる。

たとえば、特に宗教心理学の立場から印象深いのは、問題中心という行き方である。従来の心理学には、方法中心あるいは体系中心の傾きがある。しかしそれは、科学の世界に学派の繩張りを固くするだけで、生産的とはいえない。手持ちの方法で扱いきれない問題は、避けて通るといふ結果にもなる。そうではなくて、人間生活における重要な問題をえらびとり、これを研究の題目にすえるべきだ。科学において最も大切なのは問題

だ、というのである。

さらに、そうした問題を解明しようとする場合、現在の科学の方法があまりにも未熟だ、ということは認める。しかし、だからといって偏狭な科学主義に閉じこもってよいはずはない。あなゆる工夫をこらし、むしろ大胆な仮設を導入して、たとえ一歩でも研究をすすめるべきだ。そのためには、心理学の方法や領域の概念を、拡大し深化する必要がある、と主張するのである。

このような主張が、フロイド主義や行動主義に対する批判を背景にしていることはいうまでもない。そうして批判をさらに根源的に人間観の問題にまで及ぼす人もある。人間とは、専ら一方的に、衝動にひきずられ環境に翻弄される存在なのであるうか。あるいは健康な人間を観察し、あるいは心理治療の過程を省察してみると、このような消極的・受動的・決定論的人間観は、不当と感じないわけにはいかない。むしろ人間にユニークなものは、自己実現・生長への可能性である。この可能性に基いた積極的・能動的・選択的な人間のありかたを、全体的・力動的に捉えようとするものが、人間主義心理学なのだというわけである。

こうした立論を批判して、心理学者の側からは厳密な科学性の不足を、哲学者の側からは存在論的考察の不足を指摘するものもある。それらの当否を速断する力は、現在の私にはない。また、この立場から直接宗教の問題に説き及んでいる書物も少い。したがって、人間主義心理学なるものと宗教心理学とがど

うからみ合うかは、今後に期待されるころといわねばならない。それにしても、パーソナリティ心理学だけではなく宗教心理学にとっても、方法論の基本問題として再検討すべきものが、ここに提起せられていることは確かであろう。殊に理論構想の基礎にある研究者の意識・無意識的な人間観の問題が、宗教民族学の分野でもとりあげられているのを睨みあわせると、その感は一層深い。

第三部会

プラサンナパダー所引の大乗經典

—特に華嚴經の引用について—

八 力 広 喜

プラサンナパダーに引用される大乘經典を分類するならば次の様になる。

即ち、一、般若經類、二、華嚴經類、三、宝積經類、四、大集經類、五、その他諸經集類、である。今、これら經典類のプラサンナパダー引用部分について、いよいよ考察を加える紙数もないので、ここでは、比較的材料の豊富な華嚴經の引用個処を取りあげて検討を試みることにしたいと思う。

プラサンナパダーに於ける華嚴經類の引用については、*Dasabhumika* (十地品) が一回引用されているのみである。その引用部分は、華嚴經の長行の一部で、次の様になっている。

第三部会
maranam api dvividha-kārya-pratyupasthānam samskāra-vidhvāsanam ca karoti/aparijāna-anupacchedam [……] (Pr. p. 174, 1 10-11)

死は二種の所作に於いて起る。すなわち死は諸行の破壊をも作し、又、相続の不断絶の因なる不遍地をも顕起する。

(山口益博士訳、中論釈Ⅱ p. 115-116 による。)

これに対して、近藤隆晃氏の梵文大方広華嚴經十地品では、梵文に多少の相異が見られる。即ち、*pratyupasthānam* と *samskāra-vidhvāsanam* との間に *bhavaṭi* と同じ語が挿入されており、*aparijāna* と *anupacchedam* との間は *aparijāno' pacchedam* となっており、更に、*ca haroti* が *upacchedam* の後に挿入されている。近藤本の脚註 (p. 99) によれば、この部分は、東大の高楠本、河口本、ラーテル本等各写本により異同があるようであるが、プラサンナパダー引用部分のみを比較するならば、ラーテル本に近い様に思われる。

また、この經典の漢訳には、①、漸備一切知德經五卷、竺法護訳 (A. D. 297) ②、十住經四卷、鳩摩羅什訳 (A. D. 402-412) ③、六十華嚴第二十二品、仏陀跋陀羅訳 (A. D. 418-420) ④、八十華嚴第二十六品、実叉難陀訳 (A. D. 696-699) ⑤、十地經十卷、尸羅達磨訳 (A. D. 774) (以上、大正十卷中所収) ⑥、十地經論所引の長行の部分、菩提流支訳 (A. D. 508-511) (大正二十六卷中所収) の六本が現存するが、引用部分に相当すると考えられる訳は、①、には見当らない様に思われる。①、②、③、④、の訳は、

「死亦有二種業、一者壞五陰身、二者以不見知故、而令相続不絶」

とあり、④、の訳は、

「死亦二種業、一能壞諸行、二不覺知故、相統不絶」
とあり、更に、㊦、の訳では、

「死亦有二種所作、一能壞諸行、二非遍知断」

とあり、これら漢訳のうちでは、比較的㊦の訳が、プラサンナパダー引用の梵文の訳に近いように思われる。

又、入中論所引のチベット文では、*saṃskāravādhivāsanāni hetuni ca dadāti/aparijāna-anuucchedyā*（非遍知非断の因を与える」となっており、プラサンナパダーの引用部分とも相異していることが知られる。

以上、華嚴經の引用部分を取りあげて検討したのであるが、プラサンナパダー所引の部分と、入中論所引の部分との相違するところから、月称の註釈的解釈による異同とも考えられなくはないが、むしろ、この様な異同は、經典写本の系列、流布を想定するうえで有力な手がかりを与えるものとして考えた方が自然であるように思われるのである。

同様なことが他の經典類についても言えるのであるが、ここでは、華嚴經を一例とするとどめたいと思う。

宗教変化の動因について

—南インドの場合から—

佐々木 宏 幹

ヒンドウイズムは種々のレヴェルで、種々の角度から問題にしようが、ここでは農村ヒンドウイズムの枠内で、土着的な慣習や儀礼が変化し、サンスクリット化していく現象の動因を問題にする。南インドの農村の神々は (1) 菜食的でサンスクリットのなもの (*devarus*)、(2) 肉食的で土着的なもの (*devates*)、(3) 悪霊、怨霊の類 (*devas*) の三種に大別される。この中、(2) に属する神々は村神 (*grāma devata*) と呼ばれ非サンスクリットのなものと考えられている。その特徴は(1)サンスクリットの諸神は圧倒的に男神が多いのに対して、村神は殆んど女神であり、男神がいてもその地位は極めて低い、(2)サンスクリットの諸神は性格上宇宙、世界に関する観念を示すのに、村神は村の具体的事象に関係する、(3)村神は多大の動物供犠と酒を要求する等である。

上に述べた村神の特徴は南インド全般に亘って一定しているのではなく、地域によってヴァリエーションを示す。即ち (1) 男神の地位が高く、女神と同等になっており、(2) 神像を洗う習慣がみられ、(3) 動物供犠が野蛮であるという観念が強い等の現象が、地域によって見られる。更に村神はサンスクリットの諸神に関係づけられる神話を有し、ブラーマンがこれに仗ている場合もある。この種の変化は従来ヒンドウ化現象として説明され、その原因については教理的、文化的、伝道史的立場からの説明が多く見られる。

戦後、社会科学者によるこの種の変化に対するアプローチが多く見られるが、そこでは文化変化や宗教変化の動因を社会

第三部 会

的組織に関連づけて説明し、組織、構造自体の自己運動として把えようとする傾向が見られる。たとえば M. N. Srinivas 'Sanskritization' の概念などは、変化や伝播の概念として理解することができる。彼の「サンスクリット化」の概念は、(1) カースト的社會組織は固定的なものではなく、可動的、可変的なもので、特にそれは階層の中間で顕著である、(2) 下層カーストでも肉食禁酒を採用し、その儀礼、習俗をサンスクリット化させることにより、その地位の向上をはかることができる、(3) その動機は自らの地位を向上させようとする集団的意欲にある、と解される。この概念は南インドのカースト組織の現実に立って構成されたものである。即ち現実のカーストは決して社会の五区分ではなくて、数多くの小さい内婚的集団からなっている。そこでの上下の区別は、最上層のブラーマンと最下層のアッタチャブルを除いて極めて曖昧である。中間諸カーストに於ては相互の地位をめぐっての争いが屢々見られ、地位をめぐり争いは、カーストの本質的特徴であると言われている。

地位の優越を決定的にするためには、生活様式が少しでもブラーマンに近づいていなければならない。そこで肉食主義、禁酒主義を採用し、信仰する神々や儀礼をブラーマンの方向に変化させることが必要となる。このことは禁止されているにもかかわらず、現実には行われており、かくして土着的儀礼、習俗を変化させる動因となると見ることが出来る。

同一部族(屢々同一カースト)内においてもある下位集団がブラーマンや上層カーストに接近し、これが成功すると小集団

を形成して神話を生み出し、他集団との間に儀礼上の差別をつけるに至る。たとえば Coorg 族においては Amma Coorgs という小集団があり、その儀礼や慣習は非常にサンスクリット化され、肉食、禁酒の生活をし、聖糸を着け、同族を形成している。又 munda 族には great mund と little munda という下位集団があつて、後者が清浄で秀れていると考えられている。このようにカーストやカースト化しつつある集団には上への志向が顕著に見られ、この志向が自らの土着的なものを棄てさせ、ヒンドウ化の過程を押し進めさせたと言えるであろう。しかし私見としてはヒンドウ化とサンスクリット化の過程は區別されて理解されるべきであると考ええる。即ち ①ヒンドウ化は外部諸集団が階層化しカースト化していく過程であり、②サンスクリット化はカースト構造の性格が動因となって推進していく過程と理解することができるであろう。このように概念上の区別をして、宗教変化の実際を取扱うためには、歴史的な考慮と共に、南インド各地について検証することが必要である。シュリニヴァスの概念自体、この意味で充分なものとは言えないが、階層的社會の宗教や文化を分析する場合には重要な手がかりとなるであろう。

スーフィー神祕宗教思想の

構成と実践体系

大 類 純

イスラム内での神祕宗教運動であるスーフィーズムは、汎神論的神祕主義で、宗派として確立してはいない。約千年もの歴史を通じて、ムスリム民族の生活・芸術・文学に強力に影響を与えてきた。それは「神の实在」に対する個人的（人間的）献身と、それを直接的に把握する要素を与えてきた。

個人的神祕思想家によって告白・主張された神祕宗教ならば、すべて神祕主義というものは本質的に一つであり、同一であるという観察は、不正確であり、その夫々の本質的差異と相互影響との比較考察が行なわれなければならない。その本質とは、神と人間の個人的な霊の交り（Communion）に対する人間精神の普遍的な熱望への不断にして不変の現象である。

教理の重要な点は、(1)神は凡ゆるものに存在し、凡ゆるものが神の中に存在し、神のみが存在するものである。(2)善と悪との間に相違は存しない。というのは、一切の事象が神に帰するからで、神こそが人間の真の根源であるから。(3)人間の意志を決定するのは神であるから、人間は本来において自由ではない。(4)人間は神の恩寵によって精神的合一に到達するが、この合一は不断に心中に念ずることによっても達せられる。(5)輪廻

は、現世において到達しえなかった人間の霊をふたたび神に帰せしめる役割りを果たす。(6)スーフィー信者は、現世においては神の一元性を祈念するのを主要な務めとし、その名をくり返して称え（Zikr）神祕主義道（Tariqat）に精進する。

スーフィー固有の特色ある実践体系としては Zikr と Sama を挙げることができる。前者は、ことば自体の意味は「記憶・回想」であるが、一言で適切な意識を与えることは困難で、神の神聖な名前に対する熱烈な祈祷と称号のくり返しを意味する。Zikr と同等の重要性をもつものは Shahādhah で、ともかく唯一の神にかかわる名称の部分である。La ilāha illa Allāh（唯一神のほかに神は存在しない）。このフォーミュラを、熱烈な信者たちは、静かに身体を揺曳しながら誦誦する。実に多数の宗教結社（Fariqas）がそれぞれ自身の Zikr をもっている。兄弟姉妹やグループによってしばしば木曜日の夕方（聖日である金曜日の前夜 shab-i-jum'a）に斉唱が行なわれる。しかしまた、Zikr は単一の個人によって内々に行なわれもする。

エクスタシーを強め、鼓舞するという見地でスーフィーたちによってさらに親しまれているもう一つの方法は、Sama（聴聞）として知られている。あらゆるベルシアの詩は吟誦される意図をもっており、正調にしろ、自由律音楽的即興であろうとも、各々の詩の形式は、それ専用の吟誦の口調をもっている。それを聴くことに宗教的儀礼としての実践性をもたせる。

真の悔い改めの動因となるものは、凡ゆるものの上にある神

の愛を極度に力説強調することの中に横たわっていること、人間の行為というものは、たとえそれが善であり道徳的であっても、神の現に存在する以前の恩寵に対して誇りをもつ立場を与える必要があること。外面的なるもの (Zahir) は、内面的なるもの (Batin) すなわち意味内容に対する事象、内面的意味に対する外面の象徴、靈感を受けた炎のように燃える愛に対する冷徹な理性、自己に対する「愛なる神」、に優位を譲らなければならぬ。

前述の神秘主義道は、スーフィーは人生を旅あるいは巡礼にたとえ、タリーカ(神秘主義道)を歩むみずからを旅人 (Salik) と呼ぶ。この道には困難な梯梯があり、一連の類似はあるが一定したものではない。入道の最初の必要条件是悔悟 (Taubat) で、次の八段階をとる。(1)奉仕 (Uhidayat, 専心神に仕えること)。(2)愛 (Ishq, 祈りの功德による)。(3)物質的・精神的一切の欲望排除 (Zuhd)。(4)観智 (Ma'rifat, 神の本質・属性・働きに関する形而上学的理論の黙想と探求の結果到達する)。(5)法悦の境地 (Wald, 精神的興奮状態。修行者の心に対する神よりの直接の照明と考えられる)。(6)真理 (Haqiqat, 修行者が神性の本体の啓示に接したと目される段階)。(7)神との合一 (Wasi)。(8)寂滅の境地 (Fana 神の存在への帰一)。

これらは、ヴィヴェーカーナンドアの四つのヨーガおよび神の実現としてのその実践行動と克明に対比究明することによっていっそうの興味が増加される。また、仏教の寂滅涅槃・寂滅

為楽との比較、禅定(主義)を一つの神秘主義と見た場合の仏教神秘主義との比較考察も意義をもつものと考えられる。さらに、スーフィーの社会的・政治的実践の重要問題があるが、紙数上他の機に譲りたい。

「仏説観普賢菩薩行法経」について

—特に「真の懺悔」について—

横 山 哲

罽賓^{けいひん}の人、「曇無蜜多^{どんむみつた}」三蔵法師が、支那の劉宋の元嘉元年(西紀四二四年、今から凡そ千五百年前)楊州に於て訳した「仏説観普賢菩薩行法経」による。大正新脩大蔵経の第九卷、No. 277にある。

この経は、略して「観普賢観経」又は「観普賢経」といわれ、俗に「懺悔経」ともよばれている。

観普賢経は、「法華三部経」の結経であって、妙法蓮華経の最後の「普賢菩薩勸発品」の後を受けて、印度の毗舍離^{びしゃり}国の大林精舎で、仏弟子「阿難」等菩薩の質問—「云何にしてか復当^{またま}に煩惱を断ぜず、五欲を離れずして、諸根を淨め諸罪を滅除することを得べき……」に対して、世尊が「普賢菩薩」の事を主としてお答えになり、懺悔を奨められている教えなのである。

普賢菩薩は、宇宙の総べてのものの存在する根本の真理であ

る「理」を代表し、この理が明らかになって始めて正しい行（実践）が出来るのであるから、普賢は「行」を代表することになるのである。

此の経には、法華經を実生活に生かすための具体的な方法である「懺悔」が説かれているが、これを二段に分けて考えることができる。第一段の懺悔は、自分の過去における心や行いの過ちを人々の前に告白し、再びその過ちを犯さないことを誓うことである。第二段の懺悔は、「仏」に対する懺悔である。常に仏の教えに照して、自分の足らざるを絶えず反省し、仏の教えを学び、思索して仏の正しい道に合うようにとどこまでも実行して行くことが真の懺悔であるとするのである。

真の懺悔への道は、無限に反省と実行の必要が深く高く続けて教えられ、六根の罪の懺悔と清浄の法において、最終のそして最高の懺悔が説かれる。尚、重ねてその偈が述べられていく。

更に「真に懺悔の意味」について経に言説してあるところを拾いあげてみると、次のように言えるのではないかと思う。

(1) 真実の「理」を考え、真実の「智慧」を磨くことである。(2)常に普賢菩薩や釈迦牟尼仏と共にいるという自覚を得ることである。(3)眼・耳・鼻・舌・身・意の六情根を清浄にし、法の「空無相・実相・第一義」を観ずることである。(4)応身の釈迦牟尼仏は、久遠実成の法身（毗盧遮那仏）であられて、常に何処にでも遍くおいでになる（遍一切処）ということを深く自覚することである。……（これが最終にして最高の懺悔の段

階である）

(5) 仏の世界は、常寂光（平和な世界）とみて、ひたすらこの世界に達したいと願うことである。等と

経の最後に、「懺悔の具体的方法」として、沙門（僧侶）の懺悔（三宝帰依・五戒・八戒・比丘・比丘尼戒・沙弥戒・沙弥尼戒・式叉摩尼等を破らないこと）と、優婆塞・優婆夷の在家の一般の人々の懺悔（威儀を犯さず、不善の事をなさず、その為めには大乘を学び、法の第一義を思うこと）について分けて説いてあるが、後者の中でも中流以上の刹利・居士（王・武士・財産家で直接政治に携わる者）の懺悔の具体的方法が改めて説いてあるのは、政治の社会に及ぼす影響が大であることを意味するからであろう。

懺悔とは、つまり大乘の教えを学び、菩薩を実践することにある。普賢を我が心に見ようとし、仏を最高の理想とする。而して、自分の現実を省くるとき、常に仏の教えに及ばざるを思い、罪惡深重感に立つて愈々菩薩道の実践に励むことである。その心と態度は、卑屈にならず、あくまで心の迷いと汚れを一つ一つ抜き去って、己が仏性を磨きあげていくところにある。又、一面に於ては、実践行の精進によって、自分は已に高い境地に至り得たと驕慢にならず、仏の大慈大悲に生かされているという謙虚な、而も「空無相」（無我）としての真実、中道の態度をもって、人のため世のために尽すことこそ、「懺悔は実行」という思想と尊い実践の態度があるのである。それは単なる観念的理想主義でもなく、仏の理想と実践を否定する虚

無主義でもなく、或は又、唯物主義でもない。ここにこそ真の中道思想と実践の態度があるのである。

観普賢經と無量義經と妙法蓮華經とは、仏の教えの中心原理で一貫されている。即ち、観普賢經の「第一義空・実相・空無相」は、無量義經の「一法・実相」に通じ、それを明らかにすることが真の懺悔を意味するのである。又、観普賢經における真の懺悔の「釈迦牟尼正遍知世尊」への自覚は、法華經の「如来寿量品」における永遠の生命觀である「久遠実成釈迦牟尼世尊」に一致すること、及び、それは共に行法（普賢、八万の居士としての自覚に立っての広宣流布の実践）に基づいてのみ、真に悟られるものであるということである。

「仏、阿難に告げたまわく、未来世に於て、若し此の如き懺悔の法を修習することあらん時、当に知るべし。此の人は慚愧の服を著、諸仏に護助せられ、久しからずして当に阿耨多羅三藐三菩提を成ずべし。」

「……久しからずして仏の智慧を得るであろう」というこの功德は、真の懺悔の功德にして、信仰の本質的窮極の目標である「仏の智慧を得ること」「成仏」と一致しているのである。

大乘涅槃經における仏性説

河 村 孝 照

仏性説は成仏思想の上から、インド・中国・日本三国を通じ

て、きわめて重要な思想の一つとされている。その初出の經典は大乗涅槃經であるといわれ、この意味からも涅槃經の仏性研究はさかんに行なわれてきた。しかし、涅槃經における仏性説は、かならずしも統一ある論述がなされているとはいいがたいものであって、そのために、仏性論議がくりかえされてきたといつてよいのであるが、これはまた、反面には重要問題であるにもかかわらずなおざりに付されてきたものもあるのである。その中の一つに、仏性と菩提心との問題がある。

涅槃經は師子吼菩薩品において、
「心は仏性に非ず」

「此の菩薩心は実に仏性に非ず」と説くところがある。前者の「心」とは經の意は「初発心」であるから、菩提心の義に等しい。

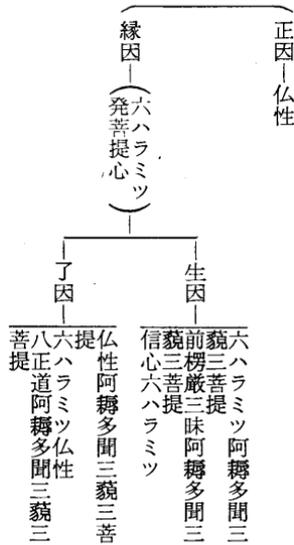
涅槃經全篇の主張は、戒によって仏性を見ることであるが、その基本的な条件であるべき「発菩薩心」が仏性でないといえれば、仏性と菩提心とはいかなる関係にあるのか、涅槃經はこの問題をいかように取り扱おうとするのか、本研究においてはこの課題も中心として、涅槃經の仏性説をうかがおうとした。

この問題は、まず涅槃經に説かれる仏性説の構造を明らかにすべきであろう。この構造が明らかとなれば、仏性と菩提心との位置づけは、おのずと明瞭となるからである。

涅槃經の仏性説の構造として考えられるものに正因・縁因説・生因・了因説が説かれている。

これらは卷二十八において説かれるところであるが、經の述

べるところでは、前説と後説との関連は考慮されて説かれているとはいいがたい。むしろ、この両説はそれぞれ独立して説かれたものであろう。しかし外延はあい接しないではない。そこで前後の關係をたぐってこれを整理してみると、



このような組織だてが考えられると思う。

そこで、仏性は正因で、菩提心は縁因であることが知られるが、それでは菩提心はいかにしておこりうるか、という段になれば、經は積極的にこれを説くところがなく、ただ、

「世人・乳に酪有りと云うは、定人を得るを以ての故に、是の故に乳有り酪有りと名づくることも得るが如く、仏性も亦た爾なり。衆生有り、仏性有り、当に見るべきを以ての故に」(卷二十八)

と答えるのみである。

この答は、涅槃經全体の、仏性説の結論を示す型であって、(卷三十五、仏性生善の結び、および、卷二十三、仏性問題の

總結など参照) 經はこれ以上を出ていなく、従って「發菩提心」の加行の側からの追求はここで止どめねばならない。

そうなれば、つぎに正因たる仏性の側から、この加行修習を起す根源を求めなければならない。仏性の定義は、經中随处にこれを見ることができが、いま涅槃經全体の中から、前述した仏性説の結論を見通しながら、その帰趨するところのうち、手がかりとなりやすい表現を求めれば、

「仏性とは、諸仏の阿耨多聞三藐三菩提中道の種子なり」と説いた種子思想の中に見出すことができると思う。

しかし經は「種子法」の内容についてふれるところはない。涅槃經の主張する經意からいえば縁生の理であると解すべきである。さすれば菩提心は縁生の法であるといわれてよい。つまり、菩提心は、縁生の理を依止として、縁起によって生じた法であって、仏性そのものではない。この点は従来明らかにされていない。

法界縁起について

鎌田茂雄

華嚴思想の中核を形成するものが、法界縁起であることは論をまたない。それではあらたまつて法界縁起とはどのような思想的立場にたち、どういう思想内容を持つものか、と問うならば、はっきりしない点が多い。伝統的立場からは、すぐに十玄

縁起であるとか、四種法界が法界縁起の内容をあらわすものである、と答えられるが、私にはそれだけではあまりにもはつきりしない点が多いように思われる。また新羅の華嚴学者表員が、四種法界や五種法界など、法界縁起の種々なる型を論じているが、そのような法界の型が、どのような思想的背景によって成立したか、という点になると、少しも答えられていないようである。これについて伝統的な華嚴学では、分りきったこととしてあつかっているのであろうが、思想史学の立場からすれば、今後、解明されなければならない問題と思う。

さて華嚴経では、法界をどのような意味でとらえているかという点と、華嚴世界品で「一一の塵中に法界を見る」とか、世主妙嚴品に「一念の間に悉く法界を包む」などとある法界は、一切の存在の領域をあらわすもので、いわば事法界の意味である。一方、如来現相品における「仏身は法界に充滿し、普く一切衆生の前に現ず」とか、世主妙嚴品の「其の音、法界に周からざるなし。此は是、如来の三昧の境なり」などといわれる法界の意味は、仏身とか、如来の三昧に関連して説かれたものである。これによって、華嚴経に説かれた法界には、「法の界」すなわち諸法の領域の意味と、仏身界の意味の二義があることがわかる。これはものの領域としての世界が同時にそのまま、仏の世界としての法界に転ぜられることを意味する。

つぎに華嚴思想の形成に大きな影響を与えた瑜伽行派の法界解釈を見ると、「弁中辺論」では、法界とは聖法 (ārya-dharma) の因であるとし、「大乘莊嚴経論」では、法界清淨

(dharma-dhātu-visuddhi) といっている。また真諦訳の「大乘起信論」では法界を真如と同一視し、世親訳「撰大乘論釈」でも、法界の五義をすべて清淨平等の理として説いている。

このようなインド仏教における法界の概念は中国仏教においてさらに明確に自覚され、発展された。北斉の法上は法界の二義を事法界と眞実法界に分類した。そのほか、南北朝時代には「法界門」をもって宗とする多くの学者が輩出し、法界に関する関心は次第に成熟していった。慧遠は法界縁起という言葉を始めで使用したが、その本質は眞性縁起であった。華嚴宗第二祖智儼にいたって、法界縁起の形成が、明確な形をとってくるのである。さらに法藏において法界縁起は大成するのであるが、その特質は事法界と理法界が融即するのにとどまらず、事と事との円融を強調するにあった。

事事無礙法界は、事法界が理法界と事理無礙法界を通して、再び、本の事法界に帰ったものである。かくして事事無礙法界とは、事々物々の絶対性を意味する。これは現実の背後にある形而上学的実体を全く拒否した考え方である。このような思想が成熟した背景を考えると、理事無礙法界は、法藏の起信論義記などでいう「眞俗雙融」の考え方によるであろう。さらに事事無礙にいたるには、事を絶対視する思想の基盤が必要となるのであるが、それを与えたものは、北周廢仏の際に象徴的にあらわされた、「即事而眞」の考え方であろう。現実の絶対化というか、現実の中に眞理を見る立場である。しかしたんに即事而眞の思想からは、事と事の円融が生れることはあり得な

い。それを可能ならしめたのは、華嚴經における「一即一切、一切即一」の思想であつたと思われる。かくて法界縁起はインド的思惟と中国的思惟のみごとく融合の上に開花した仏教思想の發展形態の一つであるといえよう。

目連説話の位置

石 上 善 忠

目連の伝説を經典から抽出して分類すれば、一・出世から帰依、二・修道、三・目連の特長、四・在俗者との関係、五・舍利弗との関連、六・釈尊との對話ならびに賞讃、七・天上界、八・餓鬼、九・母に関する伝説、一〇・殉教などが挙げられる。もちろん細別すれば、さらに分化できるが、仏弟子伝説に付随する大同小異の物語が大半であつて、目連自身の特色ある説話とは限らない。この点に留意して問題をしばれば、前記のうちで四と七から一〇までの五項目がとくに浮彫りされてくる。目連はマガダの首都王舎城の北方、ナーランダラの西南にある *Kolita* という村の、*Moggallāya* という婆羅門の娘の子で *Kolita* と呼ばれていた。*Upatissa* (舍利弗) を友とし、山頂祭に多くの人々が集るのを見て、無常を感じ *Sattaya* の弟子となつたという。この伝説は南北両伝ともほぼ合致している。母の姓が *Maudgalyāyana* といつたところから、*Maudgalaputra* または *Maudgalyāyana* と呼ばれたとするが、これは舍利弗

(*Sariputra*) の名称とともに母系姓の慣習に連がる社会学的資料を提供している。そのみでではなく、舍利弗が当時の仏教界の代表者と知られていたように、目連も同じ評価を受けていたところに、仏教の基盤があることを示している。従つて、懷疑論者サンジャヤのもとを舍利弗と集団転向をしたことは、仏教が懷疑論を超越していたことを示すばかりではなく、当時の仏教界が舍利弗・目連の二人によつて左右される意図を暗示したものと見えよう。長老偈の中で「*Moggallāna* の姓 *gotta* (をなふる私) は *samāhi* と *vijā* とに到達し、よりどころのない人(仏)の教えに到達した」とある。まれなる意志強固で、禪定にともなう明敏な神経と、修行に専心する柔軟な性格が神通第一の呼び名を与える素地になつたと考えられる。その代表例として、海洋に出た商人たちが自分たちの信奉している神々を念じたが一向に海の荒れはやまない。そのとき目連を念じたところ、その船に化作して現われて悪龍を退散させる話が出てくる。この伝説は形を変えて種々の經典に現われるけれども、仏陀崇拜ではなく、仏弟子崇拜の典型であつて、いかに目連が在俗信者の間に信望を得ていたかが想像つくのである。この一事例は仏教初期において、必ずしも仏陀によつて代表される教団のあり方を示しているものではなく、多くの仏弟子を通じて仏陀が浮彫りされた歴史の事実を示している。信者にとつて象徴的仏陀その人よりも、近親的仏弟子の教化がいかに強力であつたか、またいかに信頼していたことか。この結果が教団拡張の一要因となつていたことは疑いが無い。そのことを裏づ

ける伝説は目連の殉教である。執杖婆羅門たちが托鉢している目連を見て、「ゴータマの弟子のなかで、かれ以上の者はいない。みんなでかれを囲み、打ち殺そう」と叫んだと言われる。ここに目連のなみなみならない教化力と信頼を知ることができ

る。初期仏教のあり方がこのような面から検討されなければならぬ。やがて目連は婆羅門たちに怨みを抱かず、死んで行ったのである。目連の場合はうらむべき対象にもうらみを向けず、おのれの業と受けとって、うらみの世界そのものを超越していたのである。宗教的境地の極致が展開している。

さて、この目連説話の伝承の中で、とくに注目を集めているのは、目連と餓鬼界との交流、母親救済にまつわる孟蘭盆経との連関についてであるが、この点に関しては別号に掲載する予定であるが、その結論のみを述べれば、孟蘭盆経の源流と考えられる形体は、有部教団が支配していた地域（西北インドとくに中央アジア）で成立したものではなかるうかということである。餓鬼そのものに対する従来の研究も些か検討の余地があることは論を俟たない。

法 蔵 菩 薩 考

藤 田 宏 達

「阿弥陀仏の起源問題」（宗教研究、第一八二号、第一八三号）において、わたくしは阿弥陀仏の原語からみた起源につい

ての私見を述べてみたが、今回は阿弥陀仏思想の中で大きな比重をもつ法蔵菩薩を取上げて、私見を補足することにした。便宜上、右の論文において検討した結果を二点にまとめ、それにもとづいて法蔵菩薩を考えてみることにしたい。

第一に、阿弥陀仏の原語としての *Amitāyus* と *Amitābha* とは、もともと別々に唱導されていた仏名であり、この二つを同一視したのが無量寿経であり、阿弥陀経ではないか、という推定をわたくしは立ててみたが、いま法蔵菩薩説とその異説を検討してみると、ちようどこのような推定に対応するものである、というよりは、このような推定を立てれば、むしろ自然に解釈できるのではないかと思う。すなわち、インドにおいては、現存の文献による限り、法蔵菩薩は、無量寿経以外にはわずかに二三の経論に言及されるに過ぎない存在であるが、これに対して、阿弥陀仏は多数の経論に広く知られていた仏であり、その因位説についても、法蔵菩薩以外になお十六種の異説が認められる（各異説の出典は省略）。注意すべきは、これらの異説が、単に法蔵菩薩説と異なったものであるばかりでなく、それぞれの間にあっても、殆んど連関性が認められぬ、ということである。これは如何に解すべきであろうか。わたくしは、これは阿弥陀仏が元来 *Amitāyus* と *Amitābha* という二つの仏名の下で、別々に唱導されていたという推定とつながりを持つと思う。十六種の異説に表われる阿弥陀仏の原語を、梵文またはチベット訳によって調べてみると（ただし四説は漢訳だけであるので原語を想定し得ない）、悲華経の場合を除いて

は、Amitāyus か Amitābha かのいずれかであったと想定される。してみると、これらの異説は、阿弥陀仏の因位説とは言いながらも、Amitāyus と Amitābha の同一視を示す經典において語られる法蔵菩薩を、必ずしも予想してはいなかったのではないかと推測される。言い換えれば、同じく阿弥陀仏とは言いがた、各經典を通じてその理解は一定したものでなく、そのために、因位説についても、数多くの異説が生じたのではないかと考えられる。ただ悲華經の場合は、Amitāyus と Amitābha の両方が説かれており、また本願文の記述から見ても、無量寿經の法蔵菩薩を知っていたと思われるにもかかわらず、阿弥陀仏の因位説は全く異なっている。これは、浄土往生よりも穢土成仏を優位に置くこの經典の意図から見て、恐らく法蔵菩薩を故意に無視したことによるのではないかとと思う。

第二に、Amitāyus と Amitābha という二つの仏名の起源的な考え方が、原始仏教以来の仏陀観の展開の中に求められる、ということの論証をわたくしは試みてみたが、いま法蔵菩薩説の内容を分析してみると、ほぼ同じ結果に達するように思う。まず、經典形式の上からみると、法蔵菩薩は、無量寿經においては bhūtapūrvam という言葉で始まる過去世物語、すなわち Avadhāna の形式において説かれているが、しかしやがて現在仏として説明されるに至る限り、Avadhāna の形式を超えて、むしろ Jātaka 的性格を濃厚に示している。他の異説の場合は、殆んどすべてが Jātaka の形式を採用していることも注

意される。次に、名称に関してみると、Dharmakara というのは仏の呼称としても決して奇異なものではないし、また菩薩とか沙門・比丘とか呼ばれること、あるいは所伝によつては國王とせられることにも仏伝の投影が認められる。次に、法蔵菩薩の師仏として Lokeshvararāja (世自在王) 仏があり、その仏が Dipankara (錠光) 仏と関係づけて説かれていることは原始仏教より部派仏教にかけて発達した授記 (vyākaraṇa) の思想が背景にあることを示している。Lokeshvararāja という名には、インド教の影響を認める余地があるが、師仏に関する構想は仏教内部の授記思想にもとづくものと見てよい。また次に、法蔵菩薩の本願の思想については、別箇に考察すべきテーマであるので、ここではこの思想もまた原始仏教や部派仏教との深いつながりを持つものであることを指摘するだけにとどめる。

最初期仏教の修行者

— かれらの詩歌を中心として —

早 島 鏡 正

ゴータマ・ブッダの在世時代から滅後にかけて、仏弟子たちの宗教生活を歌ったパーリ文献『テラ・ガーター』と『テラ・ガーター』をとりあげ、以下の項目にそつて最初期仏教の修行者の在り方を把えたい。

一、出家以前の在俗生活

仏弟子のうち、比丘二六四人の歌、一二七九偈が『テラ・ガーター』に、そして比丘尼七三人の歌、五二二偈が『テリリ・ガーター』に収められている。これらの詩歌中、修行者たちが、かつての在俗生活に言及して、現在の出家生活と比較していることは、つぎの「出家の動機」と関連して、興味深い。

二、出家の動機

ブッダにあいまみえて、その人格にふれ、絶対の信を確立し、修行生活に生き甲斐を感じていく仏弟子の姿は、極めて明るい。仏滅後、たとえば『ミリンダ王の問い』に記されている種々の出家の動機と比べて、雲泥の相違がある。

三、出家修行生活

① 簡素な修行生活と頭陀行の実行

少欲知足の頭陀行を厳守し、「空住」に住して、ブッダと同じ修行生活に精励する。自然・風土的な環境に順じて修行することは、当時におけるインド一般の宗教者と共通するが、しかもそれと区別する仏教の実践道が、かれらの詩歌を通じて顕著に示されている。

② 内的修行生活

前項①は外的修行生活である。内的修行生活として、さらにつぎの四点があげられよう。

a、仏弟子としての自覚と仏陀観

ブッダを讃える表現は、『スッタ・ニパータ』におけると同様である。他の古い文献に出るのと同じく、かれらは「声聞」

として、「ブッダの実践したもうたごとく、われわれも実践するのである」という自覚に立っている。

b、努力精励の生活

不放逸にして努め励む生活は、修行者の信条であった。かれらはいずれも、自身にこのことを言い聞かせていた。

c、出家者から見た世俗

輪廻の再生を受ける生活は苦しみである、と反省し、出家者は七世の父母を浄めるとも言う。

d、沙門道の高揚

仏教外の沙門の姿を批判し、仏教の沙門のあるべき姿を注視する。

四、修行の徳

① 目指す最高の境地の表現

不老・不死（甘露）・平安（涅槃）・寂静・安楽・安穩・吉祥などの表現が顕著。

② 種々の観法

身体を觀察する「身念処観」・「身至念」・「骨想観」・「不浄観」・「数息観」などが極めて多い。ついで、無常・苦・無我・空などの観法が多く修せられる。三帰依、四証淨、慈愛心修習、持戒、四諦観などがあり、五根・五力などの菩提分の徳目も目立つ。

③ 輪廻と業

この自覚と表明は、修行者たちにとって共通であった。

五、さとの心境表明

① 天眼・宿命・漏尽の三明を逮得し、仏の教を成じた、という表明は実に多い。

② けがれや苦しみを滅して、いまや再生することがない、という表明も多い。

③ これは、わが最後の積集身であるとか、最後身を保持するという表明もある。

④ われは死を喜ばず生を喜ばず、時の到るのを待つ、というさとり的心境も素晴らしい。

六、滅後の修行者の姿とその反省

バーラーパリヤ長老の詩やアーナンダ長老の詩は、滅後のいまを悲しんで、往昔の沙門道を守れという。また、プッサ長老の詩は未来に予測される沙門の行状に反省を加える。

大乘における帰三宝の趣意について

橋 本 芳 契

伽耶 (Gaya) の菩提樹下に成道し、仏陀 (Buddha) となられた釈尊は、鹿野苑 (Migadava) に赴き、初めて法輪を転じて憍陳如 (Kaundinya) 等の五人を化し、ここに「仏」と「法」(dharma, dharma) と「僧」(sangha, sangha 僧伽) の三宝 (triratna) が成立した。実に仏教史上における根本事実である。しかるに釈尊はまたその入滅に際し、「これより後は自帰依し、法帰依すべし」と弟子たちに遺誡された (mahāpari-

nibbānasantānta 遊行経)。帰依 (sarana, sarana) の道が仏教徒にとり最も基本的なものである証拠である。そして三宝に帰依して仏門に入った最初のひととして、普通、耶舎 (Yasa, Yasa) とその父母ならびにその故二(妻) があげられる。耶舎は進んで比丘 (bhikkhu, bhikṣu 女性は bhikkhuni, bhikkhuni 比丘尼) として出家教団に加わったが、他は在俗信者として優婆塞・優婆夷 (upāsaka, upāsika) のままであったと考えられる。かくて帰三宝は、仏教徒の根本道念として、とりわけ在俗信者には、ゆるされた唯一且貴重な仏教的世界への宗教的通路となった。したがって大小乗を通じ、三宝ならびにこれに帰依することの実義が盛んに究明されてきた。中でも、①「仏を成ずる尽智等の無学法に帰依する」が帰依仏、②「涅槃に帰依する」が帰依法、そして③「通じてよく僧を成ずる学無学の法に帰依する」が帰依僧の道であるとした俱舍論(十四)の見解は小乗のそれを代表するものであるが、なお出家者本位といわれよう。それに対し、たとえば仏説阿弥陀経(小經)に、「其土(極樂世界)衆生、聞是(鳥声)音已、皆悉念仏・念法・念僧」とのべ、また「彼(阿弥陀)仏国土、微風吹動、諸宝行樹、及宝羅網、出微妙音。聞是音者、皆自然生、念仏・念法・念法之心」としている。ごとき大乘經典の叙述や描写には、帰依三宝が宗教的行実のすべてである在家道の本旨があまり露呈されていると言われよう。阿弥陀経の場合、もとよりアマダ仏(もとの法蔵比丘)の願心所願の極樂世界が成就している功德莊嚴を詳細にのべ、かの仏の徳果を讃嘆するの

であるが、他の浄土教經典、たとえば觀無量壽經においても、極樂に往生を願う者の必修道として「受持三佛」をば「孝養父母」や「發菩提心」に並挙し、他にも「恭敬三宝」を勧請している。浄土教は、およそ根本仏教における帰三宝の意義と精神の直接相續であり、その宗教的發展であつたとしてよく、ただそこに本来の素朴な在俗信者の帰三宝道が教理思想上、大乘仏教の般若空觀による照破（智慧）と深化（慈悲）を要した事実を見逃してはならない。たとえば般若經に次いで古い成立の大乘經典と考えられる維摩經の嘆仏偈に、「始在仏樹力降魔、得甘露滅覺道成。已無心意無受行、而悉摧伏諸外道。三転法輪於大千、其輪本来常清淨。天人得此為証、三宝於是現世間」（仏國品第一）とうたわれ、大乘仏教早々に三転（示勸証）にして常清淨の三宝觀があつたことを知る。同經には、「以大悲心、讀于大乘、念報仏恩、不断三宝」（弟子品第三）とも、「凡夫聞仏法、能起無上道心、不断三宝」（仏道品第八）ともあり、また浄土に生ずる八法（香積仏品第十）を説いて帰三宝が浄土教の基礎たることの傍証をなしている。世親の浄土論、善導の觀經疏、法然の選択集、みなそれらの經意の繼承發展であつたが、次の親鸞は「教行信証」に涅槃、般舟三昧等諸經、とりわけ大集經からは帰三宝の十文を引証（化身土卷末）して浄土教徒の平生道を示した。その浄土真宗が觀經（要門）や阿弥陀經（真門）の立場を超え、仏說無量壽經の弘願門に至るを究竟とする説の実内容は、信心正因による往生即成仏の見解で、帰三宝の当体たる菩提樹下釈迦成正覺の歴史的意義は、ここに完全

な宗教的充足を見た。すなわち浄土の法門で最も重んぜられる廻向（pariṇāma）のごときは、帰三宝の祕義であつたとすべきてあらう。

シロ王—Jātakamālaの所伝—

関 稔

シロ王の物語は Mahābhārata や Kathasaritsāgara にも出るが、仏教では特に布施の徳を高調するために、好んで本生説話のうちに組入れられてきた。したがって、それを伝える仏典も多い。「施眼」を語る Jataka, No. 499 や Cariyapitaka, No. 8 をはじめ、漢訳では Mahābhārata と同じく「割肉質鷄」を伝えて大智度論卷四、大莊嚴〔經〕論卷十二、賢愚經卷一、菩薩本生鬘論卷一などがある。又やや趣を異にするが Avadānastaka, No. 34、撰集百緣經卷四、福蓋正行所集經などがあり、その他シロ王について散説するものは数多い。

今は特に Jātakamāla, No. 2 をとりあげ、それがどのような流れのなかで創作されたものか（Jātakamāla 全体に通ずる問題でもあるが）、内容と様式の面から簡単にふりかえてみたい。

一眼を乞う帝釈所愛の盲目のバラモンに両眼とも与え、後に天眼を回復するという梗概は、殆んど Jataka, No. 499 の所伝と同じである。著者がパーリ所伝の作品に題材を求めている

ことば、*Jātakamañā* 34 話のうち 28 話の多くが *Jātaka* や *Cariyāpīṭaka* にその足跡をたどりうることから明白である。しかし単なる模倣に終るものではなく、たとえは大臣が王にむかつて、何を願って布施をするのかと尋ねたとき、*Jātaka* は *na vāham etam yasasā dadāmi, na puttam icche na dhanam na raṭṭham, sataṅ ca dhammo carito purāṇo, icc-eva dāne ramate mano maman ti.* (No. 499, stanza 14)

と答えさせているが、*Jātakamañā* 49 と *nāyam yathañ sāvabhaumatvam āptuṃ nai'va svar-gaṃ nā'pavargam na kirtim. trāṭuṃ lokān ity ayaṃ tv ādaro me…….* (No. 2, stanza 28)

としている。ここでは J. S. Speyer の指摘する偈の類似とともに、内容の改変の跡が注目される。単に「正しい法のために布施をするのだ」という考えが、「解脱のためでなく諸世界の守護が気苦勞なのだ」と敷衍されている。

ところで、様式の面から眺めるとき *Jātakamañā* と *Jātaka* が一致するのは、仏陀の前世を語る過去物語に相当する部分だけであって、その構成上の類似は、はやくに M. Winternitz も言ったように、馬鳴造(6)とされる大莊嚴(經)論に見出される。その巻十二は次のようにはじまっている。

復次法難聞。如来往昔為菩薩時。不惜身命以求於法。是故
応当勤心聴法。我昔曾聞……。(大正四、321頁a)

まず冒頭に、ある宗教的な要請の言葉を配置し、つきに「我昔

曾聞」という定型句で本文を導入する方法は *Jātakamañā* のそれとすこぶる類似している。ちなみに No. 2 は

duṣṣaraśatasamudānīto'yaṃ asmādarhami tena bhagavaṃ saddharma itī sakkīya śrotavyah(Kern ed., p. 6)

とはじまり *tad yathā' nuṣṛūyate* で本文に続いている。

以上略説したが、*Jātakamañā* の著者 Āryaśūra の立場をおぼろげながら見通すことができよう。

無量寿経に於ける生因の

試験的考察

鈴木真吾

先ず、最初に私が用いる題目中の「生因」という言葉は、いわゆる教的内容を意味するものではなく、衆生が浄土に往生するための実践的な構成乃至性格ということである。

さらにまた、こうした記述が最も組織的に明記されている個所といえば、三輩の段であると考えられるので、テーマをこの部分に限定し、次の如き順序で検討を試みた。

第一 上輩往生に於ける生因

第二 中輩往生に於ける生因

第三 下輩往生に於ける生因

第四 問題点

さて、第一の上輩往生に於ける生因であるが、漢訳即ち平等

覚經、具訳即ち大阿弥陀經の初期大經では、上輩者の生因は出家者として六波羅蜜の奉行、經戒の受持、布施行、寺塔の建立、供養など善根の実践、それに願生心の持続性によって構成されており、後期大經の無量寿經、唐訳即ち如来会及び梵本に至って、その内容は明白さを欠くものの、念仏が生因として附加されている。

次に中輩往生の場合であるが、上輩のそれに比較するならば、在家者として量的に限定された善根の実践及び願生心の持続性ということになる。但し、後期大經では善根・念仏・願生心のうち魏訳では善根のみ、唐訳・梵本では善根及び念仏が上輩に比して量的に軽減されている。

一方、下輩に於ける生因であるが、初期大經では、下輩者は善根の実践が在家者としてその可能な限界に達していると思われるが、願生心は内容的に見て、上輩・中輩と同様に確固たる願生心の持続性が語られている。この点後期大經の場合を見ると、善根の実践は極度に軽減され、遂に抹消されるに至るまで緩和されたものと推定できる。また念仏の場合も、十念發起から一念發起にまで量的に推移しており、往生に可能な限界にまで縮少されていると思われる。

さて、以上三輩の生因に対する概説であるが、これらはいくまでもなく各々無関係に独立した生因の羅列ではなく、三者は内容的な連関性を持っており、初期大經では浄土往生の要因として、善根の実践及び願生心の持続性、後期大經に至ってこれに念仏が新たに加えられている。然もまた三輩の段は往生に

最も理想的な状態から、往生に可能な限界に至る過程を根機の差異として語られ、それはまた生因の量的推移の關係から述べられたものと考えられる。

只、ここで問題となるのは、信の問題であり、これは後の検討を待たなければならないが、後期大經下輩の段の「不生疑惑二(魏)、「即生信解、心無疑惑二(唐)の信の内容は、初期大經三輩の段の浄土の存在と善根の実践による浄土往生の可能性を対象とする疑惑の否定としての信と同様であると思われる。然し、後期大經の「歡喜信樂」「淨心」等は訳語例から梵語の *prasāda prasanna-citta* に相当する場合もあって、これがすべて先程の初期大經の信と一致するか否か疑わしい点がある。殊に梵本四十一章⁽²⁾とそれに対応する唐訳、更に梵本の十八願及び上輩に *prasanna-citta*、中輩に *prasaḍa* が使われている例を見ると、梵語の *prasāda* に相当する信は、初期大經の疑惑の否定として、その明確な対象を持つ信と完全に同一性格のものといえず、むしろ生因としてはそれより重要な条件となっているのではなからうか。さらにまた、梵本四十一章と魏訳・唐訳のそれに対応する個所を見ると、初期大經にあらわれた対象性を有する信は、梵語の *śradhā* に相当し⁽³⁾、これは後期大經に於いて、浄土往生の可否を決定するものではなく、往生時に於ける胎生・化生を決定する根拠であって、この点初期大經と一致する。

註(1) 藤田宏達「原始仏教に於ける信の形態」北大文学部

- (2) 梵藏和英合璧浄土三部経 p.198
(3) 右同 132-140 pp.

仏教における人間観の諸型態

勝 又 俊 教

仏教思想はきわめて複雑であり、多方面にわたっているけれども、いずれも人間の研究を中心課題としたものである。この意味で仏教は人間研究の宗教であるといえる。しかしここではそのような広い意味の人間研究の宗教としての仏教を問題とするのではなく、とくに仏教では主體的自己としての人間をどのようにとらえているかの問題に限定し、これをしばらく人間観と名づけ、このような人間観が仏教思想の展開の流れの中でどのように説かれたかを考えてみたい。

仏教の究極の理想は、成仏、すなわち、人間が仏陀になることにあるが、しかし、この理想は、時には遠く、時には近くにかかげられ、頓悟と漸悟、あるいは成仏の遅速の問題が論議された。また成仏の可能性の根拠についても種々に論議されたこともある。しかし、いずれの場合にしても、迷い、あるいは悟るものは人間であり、人間をはなれた仏陀は考えられない。仏陀は人間の理想像であるが、それは人間を超越したものではなく、むしろ内在するものであり、また必ず実現せらるべきものである。この意味で仏陀観は人間観と本来別個のものではない。

く、仏陀観は広義の人間観の一部分をなすと見ることもできる。しかしまた、仏陀観はインド仏教史の上で言えば、著しい発達変遷をなしているものであり、人間観と切りはなして、独立の宗教思想と見ることもできる。のみならず、仏陀観の発達については多くの学者によって研究され、その成果が発表されている。しかるに、人間観に関しては発達変遷があるにもかかわらず、これを系統的にとりあげ、あるいは思想型態を類別的に明らかにする試みが従来ほとんどなされていない。そこで私は人間観の問題を類型的に考えてみたいが、結論的に言えば、人と仏との関係を直接的に考えていくか否かによって、仏教における人間観は基本的には二つの類型となるが、さらに両者の類型を一つにまとめていく第三の類型もやがて成立したのである。

その第一の類型は、仏をめざしながら、現実の自己を観点の中心におく人間観である。この系統に属するものは、原始仏教においては、五蘊無我説、十二因縁説、四諦説、心理過程説などがある。しかしこれらの人間観では、生命の問題や、意識の根源の問題や、主體的自己の問題などが十分に解明し得ないのみならず、人間の精神現象についての組織的な解釈がなされていない。そこで部派仏教になると、根本識、有分識、補特伽羅、窮生死蘊、細心、など生命、意識の根源、輪廻の主体たるものを設定すると共に、六識説を中心とする意識構造を明らかにして人間観の新たな一類型を考えたのである。しかしこの人間観でもなお不備な点が多いので、大乘仏教の発展の中期に

において、阿頼耶識を根本識とする八識心王心所という意識構造をもつ人間を考え、これによって人間の迷悟に關するすべてを解明しようとした。以上が第一の類型に属するものである。

第二の類型は、仏の内在を確信し、人と仏とは本来不離一体であることを前提とし、理想的自己を観点の中心におく人間観である。この系統に属する最初期の思想は、原始仏教における心性本淨客塵煩惱の人間観である。

この思想はその後、部派仏教時代には、そのまま継承され、あるいは否定されたこともあるが、大乘仏教では全面的に採用され、あるいは如来藏思想として再組織される場合もある。ここでは仏は人間の本性であり、実現さるべき理想像である。この仏の内在性、己心の仏の確信が如来藏思想系統の人間観の基調となっている。これが第二の類型に属するものである。

第三の類型は、後期大乘仏教以後の新しい総合的な人間観であって、その特色は阿頼耶識の人間観と如来藏の人間観とを結合せしめて、理想的人間観と現実の人間観とを一つにまとめたものである。これには、(1)心真如法性心、あるいは無垢識(漢訳のみ)を考え、これを阿頼耶識の背後におく人間観と、(2)阿頼耶識即如来藏とみる八識中心の人間観と、(3)心真如、如来藏、阿梨耶識と三細六塵の心作用を説く人間観と、(4)九識、五智説による密教的人間観などがあり、さらに中国仏教における地論宗、撰論宗、天台宗、華嚴宗などにおける人間観の諸型態も認められる。さらに日本仏教の諸宗の多くが、本覚思想を人間観の基調としている。

かくして少くとも第二、第三の類型に属するものは、仏性、法身、心性本淨、本覚思想を中心として展開しており、仏教における人間観は仏の觀念を無視しては成立しないものである。ここに他の思想、宗教における人間観と区別さるべき仏教的人間観の特色がある。

虚妄分別と意念

武内紹晃

虚妄分別は「解深密經」、「瑜伽師地論」ではそれ程重要な意味を持っていると思えないが、「弁中辺論」、「大乘莊嚴經論」、「御法性分別論」、「撰大乘論」等に於ては世俗の世界の根底として、勝義への転換のよりどころにもなる程の意味をもっている。虚妄分別は「御法性分別論」に次の如き釈名が出ている。

「無なるに顕現するが故に虚妄なのである。一切に於て義なくして分別のみなる故に分別なり」

その第一行が虚妄を、第二行が分別を釈することは勿論であるが、虚妄とは「無なるに顕現するが故に」と言われ、それには「無なる」と「顕現する」の二つの要素が兼ね具らねばならない。何れか一方であれば虚妄ではなくなる。「弁中辺論」相品第一偈の安慧釈には「虚妄の語はここに所取及び能取として分別せられるが如くには無きことを示す。分別の語は分別する如きその如くには外境の有るに非ざることを示す」とある。つま

り無とは所取能取として分別せられる如くではないことを示すことになる。随って外境は分別せられる如くには有ではないのである。筆者はかつて「撰大乘論」世親の文によって顕現するとは、義として縁することであることを明らかにした。

「分別せられる如くその如く外境有に非ず」と言う有は所取能取として分別せられざる縁起有に外ならない。だから「虚妄分別は依他起性なり」とも言われる。しかし純粹に縁起有なる依他起性が何故虚妄分別なのであるか。既に論じた如く依他起性は「顕現」の主語であり、遍計所執性はその「顕現せる様態」であると考えられる。一方虚妄分別も「三性論偈」に於て「顕現するもの」として顕現の主語的に用いられている。しかしその主語は顕現という作用を離れて抽象的にあるものではない。顕現という作用なくしてその主語性はあり得ない。つまり主語的なものは必ずはたらし、顕現するのである。このような意味で「撰大乘論」は「依他起性は迷乱の義顕現の所依」と言ったので、依他起性は迷乱の所依であることに於て虚妄なのである。

またこのような依他起性が何故「分別」であるのか。依他起性は阿頼耶識であると言われる。阿頼耶識は根本識として世俗の世界の根底である。「撰大乘論」所知依分では阿頼耶識は根本分別と言われ、「阿頼耶識は諸分別の根本であり、自体もまた分別である」と言う。阿頼耶識の分別は如何なる分別なのか、「撰大乘論」は所知依分に二種の縁起を説く中第一は自性分である。「阿頼耶識に依止して諸法が生起する、これが自性分

別であって、即ち種々の自性を分別する縁性となるが故である」と、阿頼耶識が因となって諸法が生起することが自性分別である。弁中辺論相品に虚妄分別の生起相が説かれる中安慧紀に所謂刹那展転の生起が即ちこの自性分別に当るのである。阿頼耶識の分別は不可知であって、余識の如くあらわな分別像慮の作用があるのでなく、法相唯識に「縁変」と言う如く、変ずる事が縁することなのである。つまり顕現が分別に外ならない。故に依他起性は虚妄分別であると共に、その分別は単に直視に対する思惟の如くではなく、意識が間断する状態に於てさえ常恒に現起する分別なのである。以上略記した内容によって依他起性即遍計所執性である時に於てのみ依他起性は虚妄分別であると言える。

それに対して意言は端的に言えば唯識の教を聞きながら、まだ唯識無境は体験とはならず、その意味に於て概念として把握することも出来ないが、心の最も奥深い処でおぼえる味わいである。撰大乘論世親釈は勝解行地は唯識を随聞信解すると言ひ、是道はその随聞信解された意言に如理通達すると言う。随聞信解されたものである意言は虚妄を対治する因ではあっても、有為有漏の善法にすぎない。しかしその有漏の善法は無漏智発得の親因でなければならぬ。つまり意言は内容は無漏の因であっても、阿頼耶識に依止し、虚妄分別展転の世界以外ではあり得ない。

— 詳細は近刊仏教学研究に掲載の予定 —

浄土教者の積尊観

光 地 英 学

浄土教者の帰依の対象は阿弥陀仏であることはいうまでもない。元来、阿弥陀仏は、仏教教学上からいって、積尊の仏身観の發展上に出現した如来であり、積尊の慈悲覚他救済の姿であるとされている。積尊とこのような関係にある阿弥陀仏を信奉する浄土教者の積尊観については、**「積迦、弥陀二尊別体観と一体観とがみられうる。まず二尊別体観、つまり弥陀と積尊とは別体のものであるという説を顧る。この説の代表者は善導大師と親鸞聖人であると思われる。最初に善導(六八一)についてまず注意されることは、善導が積尊に帰依し、且つ積尊を以て本師であるといつて賛仰していることである。すなわちその一例として「法事讃」下に、「南無本師積迦牟尼仏等一切三宝」。**次に注目されるのは、善導が積尊の恩徳を感銘している点である。その一例として「般舟讃」に、「得_レ免_レ娑婆永劫難_一特蒙_二知識積迦恩_一」とあるなどである。かかる善導の積尊に対する帰命、本師思想、さらに恩徳感銘思想信仰をうけて、親鸞は「高僧和讃」善導讃に、「娑婆永劫の苦をすてて、浄土無為を期すること、本師積迦のちからなり、長時に慈恩を報ずべし」と詠賛している。次に信心を特に強調しているところに浄土教の特色があるが、この信心も積尊によって発起せしめられると

なしているのは、留意されねばならない。善導は「般舟讃」に「積迦如来是慈悲父母。種種方便、發起我等無上信心」という。これは善導の当該例証の一例に過ぎないが、このように善導では積迦一仏についてのものである。これに対し親鸞は、積尊の他に弥陀を加え「末燈鈔」一三に、「積迦如来・弥陀仏、われらが慈悲の父母にて、さま_レの方便にて、われらが無上の信心をばひらきおこさせたまふと候へば、まことの信心のさだまることは、積迦・弥陀の御はからひとみえてさふらふ」といっている。このような思想信仰は親鸞の文例になお数多くみられるが、積尊一仏としないで、弥陀を加え、積尊を父とし、弥陀を母となしていること、つまり二尊を挙げる際にはほとんど積迦・弥陀という序列で積尊を先に挙げていたのである。

次に積迦・弥陀二尊一体観をみる。この方面の代表的浄土教者に、親鸞聖人と存覚上人とがある。まず親鸞は「浄土和讃」に、「久遠実成阿弥陀仏、五濁の凡愚をあはれみて、積迦牟尼仏としめしてぞ、伽耶城には応現する」という。これはわが国天台宗横那流の祖である覚運(九五三)の「念仏宝号」に、「始成正覚積迦尊、積_レ功修_レ道成正覚。為_レ化_レ往縁諸衆生、伽耶始成非_レ実仏。准例極樂弥陀仏、亦是垂迹_レ非_レ実。是故実成弥陀仏」などと述べているのを承け、しかもこれを転釈したものであると思われる。すなわち弥陀を久遠の本仏とし、その応化垂迹身としての積尊観である。次に本願寺第三代覚如の長子存覚(一二九〇)は「決智鈔」に、「法華本迹二門の肝心、しかしながら弥陀とはなれず。そのゆへは、迹門のこころは諸法

の実相をとくにあり。その実相というは、空・仮・中の三諦なり。この三諦はすなはち次のごとく阿弥陀の三字なり。本門のころは如来の遠寿をとくにあり。しかるに阿弥陀は無量寿仏なるがゆへに、遠寿の至極は弥陀なり。かかるがゆへに本迹二門の正意、ただ弥陀の功德を表するなり」といって、「法華経」本迹二門の釈尊を弥陀であるとなしている。存覚はさらに「六要鈔」五に、「釈迦仏久遠実寿、即阿弥陀之名義也。故『法華』云、『慧光照無量、寿命無數劫』^上無量光者、仏智観照の妙用也。無量寿者、法身常住之妙理也。昧用不離、理智冥合、釈尊功德、全阿弥陀。諸仏功德、又以道同」といって、仏身の本質面から久遠の釈尊を以て直ちに弥陀となしている。（村上專稱博士「三仏論四五」四五六頁参照）すなわち二尊一体説に他ならない。これは親鸞、存覚に代表される浄土教者の弥陀・釈迦二尊の一体観である。

如上の別体観と一体観とをみるに、別体観が善導↓親鸞、一体観が覚運↓親鸞↓存覚の系列を示している。それは年代を追うているといつてもよい。このことは、二尊別体観から一体観への発展を示すものともみられる余地がある。いずれにしても、弥陀一仏を本尊とし、それに対する絶対帰依を説く浄土教が、何故に釈尊を重要視するのであるか。それが浄土教者一般ではないにしても、その代表的人物がいずれも他の諸仏より釈尊を重視していることは容易に諒とされる。更には釈尊を以て弥陀と同一視している。このようにも釈尊を重視する所以は那邊にあるか、理由は極めて簡明であり、又或る意味にて常識

的なことであるといわねばならない。すなわち浄土教の所依の經典であるいわゆるの浄土三部經を中心とする浄土經典が、いずれも釈尊の仏説であるという信仰に立脚しているこのあまりにも自明のことによる。釈尊を尊重崇敬するところに、浄土の經典、そして浄土教そのものが權威と価値を有してくる、この背景理由によるものと思われるからである。

大乘仏教の教団性格

芳 村 修 基

インド仏教史において、大乘仏教が教団として存在していたか、どうかについては、未だに疑問をもつ学者もあるが、教団としての存在が、いわゆる大乘經典や考古資料、ないし戒律文献の方面から確められることが立証されつつある。

とくに戒律に関する思想は、仏教徒としての行為とか、生活の仕方についての規定を示したものであるから、そのような生活規範のうちに、小乗系統の立場と大乘系統の立場とがある、ということが、まず注意されねばならない。

中国、日本の仏教では、この戒律の伝承が、偽經などの混用のために、いつのまにか小乗の戒律を包含することをもつて、大乘の優位を示さんとする立場に置換えられ、例えば瑜伽戒について云えば、原典的にはただ四つの重罪に限られていたが、

中国、日本では、その四重の上に更に小乗の四重を加えた八つの重罪をもつて、大乘たる条件として、今日に至っている。

然るに、この二つの立場は、それぞれの生活規則を造り出してくる人々や、その人々の住っている場が、異つているために現われてくる問題である。その異つた立場が如何なる基礎によつてそのような異りを生じたかが、もつと追究されなければ、八瑜伽戒Vすなわち大乘戒に備わつた特徴は、把握されないであらう。

この点について、伝教大師が、『顕戒論』のうちにおいて、『西域記』にあらわれた寺院を分類し、(一)一向大乘寺、(二)一向小乗寺、(三)大小兼行寺の三種となし、それらの寺院が発見される国々を数えて、十五カ国、四十一カ国、十五カ国を、列挙している方法は注意されてよいことである。

勿論、これらの寺院が、ただ出家者のみの集合していた単なる学習寺院か、それとも、それらの寺院を中心にして構成されていた仏教徒社会をふくむのであるか、どうかについては、なお多く検討すべき問題があるとしても、大乘のみの学習が行われているならば、その学習内容である思想と、それにともなう実行の仕方があったにちがいない。

その一つの事例を示す經典として、『大宝積經、優波離會』につきのような文がある。

復次舍利弗。

若有菩薩犯波羅夷者、應對清淨十比丘前以質直心殷重懺悔。

犯僧殘者、對五淨僧殷重懺悔。

若為女人染心所觸及因相顧而生愛著、應對一二清淨僧前殷重懺悔。

若諸菩薩成就五無間罪、犯波羅夷、或犯僧殘戒、犯塔、犯僧、及犯余罪、菩薩應於三十五仏前、晝夜独处殷重懺悔。

文中にある菩薩はおそらく在家、出家をふくむ、とみてよく、また十人の清淨比丘ないし五人の淨僧といわれていることによつて、そこに、集る人々が推定され、「犯波羅夷」とか、「犯僧殘」という術語からは、その人々が、ある限られた特定の教団にぞくしていたことを、示しているといつてよい。かような教団が、菩薩の教団であり、いわゆる「一向大乘寺」などとして、発展した素地となるものであらうが、その懺悔法の一つに、三十五仏という具体性をもつた仏身をおくなど看過されない点が幾多ある。

この経は、『決定毘尼經』といつて、すでに東晋時代(西紀四一九年)に漢訳されているから、かような形式による教団としての形成は、この時代をさらにさかのぼりうるであらう。

宗教と平和

日 隈 威 徳

現代における最大の問題の一つに、平和の問題がある。宗教は平和にどのようにかかわっているか。ここでは、ヴィヴェーカーナンダと、その宗教思想を世界に紹介したロマン・ロラン

との関連を通して、宗教と平和の問題を考察する手がかりをつかんでみたい。

ロランが、早くからインド思想に関心と理解を示したその契機には、ロランの幼時からの「宗教感情」——汎神論的な生命主義とインドの Spiritualism との共鳴が指摘されるだろう。

だが、なぜ一九二〇年代に、ロランはインド思想にとりわけ深く心惹かれたのか。

一九一四年、第一次世界大戦が勃発するや、ロランは、第二インターの社会主義者もキリスト者も戦争協力の立場に立つという状況のもとで、反戦平和のために努力する。しかし、ロランの味わった絶望は深い。孤独の中で、彼は救いをどこに求めたか。「永遠の宗教なくしては、平和はありえない……そこに達する道をヨーロッパがひとりで見出しうるかどうかを私は知らない」(一九一五年)「ヨーロッパの破産を示した今回の恥ずべき世界戦争の惨禍のあとで、ヨーロッパは自分を救うのに自分だけでは足りない、ということが明らかにりました。ヨーロッパの思想はアジアの思想を必要とします」(一九一九年)

こうしてロランは、ガンジー、タゴールらを通じて、ラーマクリシュナ、ヴィヴェーカーナンダの宗教思想にふれていく。

ここでロランがさぐりあてたものは、インド思想のなかでも、最も力強いもの、積極的なもの、人間を中心においた汎神論であった。すなわち、ネオ・ヴェーダーンタの思想(不二元論)は、全ての人はみな聖者になり得るとし、それには奴隷化した精神の力を解放し、あらゆるものから自由になること、真理を

把握することであると説く。ラーマクリシュナ、ヴィヴェーカーナンダの運動のみでなく、インド十九世紀の宗教改革運動は、当時のインドの民族的自覚をうながす上に、大きな意義を持っていたわけであるが、いわば、インド民族運動の精神的な背骨として、ロランがこの宗教思想をつかんだところに、核心的なカギがあるといえよう。インド思想を「無限への不動の夢」としてではなく、「夢から活力を抽出」するものとして、ロランはつかみとったのである。ヴィヴェーカーナンダの生涯と思想はそれにふさわしいものであった。

このことは、ロランのその後の思想的・実践的立場の発展をみれば一層意義深い。「ヴィヴェーカーナンダの生涯」を刊行したのは一九三〇年であるが、翌年『過去への訣別』を書いて新しい飛躍への決意を示し、迫りつつあったファシズムの危機にたちむかうのである。一九三二年、「精神労働者と肉体労働者の統一戦線」をバルビュスとともに世界によびかけ、かつては帝国主義の「暴力」と革命の「暴力」とを等しくおき、革命の暴力性に反対してガンジーの非暴力の闘争を高く評価していたロランは、いま、「良心の蜂起はまた武装蜂起でもある」(一九三二年)と宣言し、反ファシズム闘争に全身を捧げて参加するのである。

一九三六年、フランス人民戦線成立。ロランがヴィヴェーカーナンダから学んだもの、とりわけ不二元論の思想は、ロランにあっては、精神的結合(Union)として、人民戦線の思想に、見事に開花したといわねばならない。

第二次大戦後、世界は大きく変った。宗教と平和の問題も、アジア、アフリカの歴史の現実の中で問い直されようとしている。かつてロランが、自国フランスの植民地であったインドシナの独立運動に連帯のメッセージを送った、そのインドシナヴェトナムの現実をみると、**「暴力か、非暴力かではない、要は行動することが本質的な点なのです」**と語ったロマン・ローランの言葉が、あらためて思いおこされていいのではなからうか。

第四部会

法天改名法賢説について

柴田泰

宋代の訳経者、法天、法賢、天息災については、九八二年より一〇〇年前後までに同じ所で訳経に従事したと伝えられるが、仏祖統紀第四十三に「法天改名法賢」とあり、詳符法宝録第六に「天息災改名法賢」と記されてあったと云われていることより、法賢の法天、或いは天息災との同人説が問題とされている。此の問題については、すでに、諸史伝の検討より「天息災改名法賢」説が妥当であり、「法天改名法賢」と記す仏祖統紀の記述は取り難いとされている。本論文は、従来の諸史伝の検討と云う立場では無く、三者の訳経形態を取り上げ、その特徴を諸異本との関係において把握することにより、「法天改名法賢」説について、何らかの解決の一端となることを目的とした。

第四部会
三者の訳経は、法天四七部七一巻・法賢七六部一一四巻・天息災一八部五七巻であるが、同時代の訳経者施護が、凡そ、一五部二五五巻を訳出したことより考えれば、天息災の一八部は同所同時代の訳経であるだけに、改名説は或る程度予想され

る。その訳経内容を見ると、本縁・般若・華嚴部に属する經典は少なく、密教・阿含・經集部經典が多い点は共通しているが、法賢・天息災には本縁・般若部の訳経があるのに法天には無く、逆に、法天に律部訳経があるのに法賢・天息災には無い点は相違している。此の中、諸異本を有する經典は、法天一五部・法賢二〇部・天息災三部で、天息災については、諸異本との比較においてその特徴を指摘することは出来ない。此の三者の中、同人、異人説の焦点である法賢の訳経については、すでに、他の学会で発表した(印仏研第14巻2号)「法天の訳経と比較しうる点で、特に、抄訳と云う特徴が考えられる。法天の訳経についてみると、密教經典では「大乘聖吉祥持世陀羅尼經」は玄奘・不空・施護訳の異本を持つが、施護訳を除いて、三訳とも全く一致する。また、序分・正宗分・流通分の形を持つ「毘沙門天王經」は不空訳異本には序分が無い。此の不空に異本を持つ法賢の「大乘八大曼拏羅經」には不空訳の八大菩薩讀の偈頌を欠いている。従って、不空訳の異本を根底として、法天・法賢の訳経を見ると一致と不一致と云う反対の形態となっている。次に、七仏所説陀羅尼と聖虛空藏菩薩陀羅尼を説く法天の「聖虛空藏菩薩陀羅尼經」は他の二異本と記述が一致している經典であるが、法賢にも「虛空藏菩薩陀羅尼」と云う全文すべて十一の陀羅尼經典があり、經題より推察して本經が虛空藏菩薩の陀羅尼とその内容は削ったことになる。法天の此の傾向は、玄奘訳・善無畏等の異本を持つ經典でも同様であり、諸訳者中、特に信頼性のある玄奘訳の異本と相応している点、

また、經典全体が陀羅尼で終始している經典は一部のみである点と法賢訳出密教經典中、十二部が陀羅尼、十六部が大部分陀羅尼である点を考えると、両者は同一の訳者とは考えられない。阿含部の法天訳四部も相応せる諸異本と比較は容易であるが、それらは重複、詳細な訳出であり、法賢訳經の短文とは対称的である。また、菩提流志訳の異本を持つ法天訳「大乘日子王所問經」についても、法賢訳「無量寿莊嚴經」が菩提流志訳の異本と比較して省略・転化している点と形態を異にしている。此の様に玄奘・菩提流志・不空等に異本を持つ法天・法賢の訳經を検討すると、両者の訳經形態は相応・詳細、省略・転化と云う正反対の形態であることが判明する。訳經部数・異本の少ない天息災については、明確な規定が出来ないにしても、「菩提行經」がその梵藏本に比較して抄訳と指摘されている点等より考えれば、法賢と近い訳經形態と思われる。

従って、同所同時代に訳經に従っていた訳出者が正反対の原本を取扱っていたとは考えられないから、「法天改名法賢」と伝える仏祖統紀の記述は誤りであると云えよう。

「大乘開心顯性頓悟真宗論」について

田 中 良 昭

「大乘開心顯性頓悟真宗論」(以下「真宗論」)一卷は、従来敦煌出土ペリオ本二一六二号にその存在が知られ、その全文が

大正藏經卷八十五の古逸部に収められていたのであるが、同じく敦煌出土スタイン本四二八六号にもその断片のあることを知った。これはペリオ本の約三分の一に相当するにすぎず、しかも首部三十六行とそれに続く三十六行とが前後を逆にして書写されている。ただこのスタイン本によって、ペリオ本で不明とされていた首部の「不悟隋眠」以下の三字が「邪正大」であることが判明した。

この「真宗論」の構成は、首題と撰号について自序の如きものがあり、本文は居士の問に対して大照禪師が答える七十数番の問答往復があり、最後に居士が解脱を得たこと、軽々しく示して破法の罪を犯すことを戒めて論を終り、尾題があつて終っている。撰号には「沙門大照居士慧光集釈」とあるが、序文によると、慧光という居士は俗姓李、法名大照、栄利を顧みず、菩提を求め、前には安闍梨に後には会和尚に事へ、各々その教旨を授かり自ら妙理本源に通達するも、多くの迷える者のために、事理幽玄なる仏法門を開示し、その妙義について問を出し、この法要即ち「真宗論」を開示したという。そこで撰号にある沙門大照とは答者であり、居士慧光とは問者であるが、その両者は同一物であるから、この問答は自問自答ということになる。

それではこの居士慧光とは歴史上いかなる人物であるかというに、この慧光が師事したという安闍梨と会和尚とは、それぞれ嵩山慧安と荷沢神会を指すというのが従来の定説である。しかし両者の間には百四才もの隔りがあり、もし慧光が師事した

となると晩年の慧安、若年の神会に事え、従って神会と年令的に近くなる。それでは神会と同じ頃、慧光という人が実在していたかというも、管見の限りでは「禪門経」の序者慧光以外には見当たらない。しかし「禪門経」の序によると、この慧光は三十五才で十方を遊歴して法を求め、嵩山嵩岳寺寂和上即ち神秀の弟子大照禪師普寂に事え、後に龍福寺の経藏で「禪門経」を見出し、この「禪門経」を誦誦して忽然得悟したというからして、二十才頃入道し、老安、神会両師に事えたという「真宗論」の著者慧光とは恐らく別人であろうと思われる。

されば「真宗論」の著者慧光については、これを歴史的人物として裏付けられるものは他に見出せないが、「沙門大照居士慧光」という撰号に疑問がないでもない。いかにもこの撰号では、沙門大照と居士慧光との二人の如く、実際の二人が問答をしていくのであるが、序文ではこれが同一人ということになる。しかもこの「真宗論」と書き出し、討論形式、結末とその構成上極めて類似している敦煌出土の「絶観論」と「無心論」とが、共に言證不到なる至理大道をば、今且く仮りに二人を立てて、共に真実義を談せんといつて、「絶観論」では入理先生と弟子縁門、「無心論」では和尚と弟子という仮空の人物に問答させているのである。従って「真宗論」の沙門大照と居士慧光というのも、或いは仮りに立てられた人物ではないか、仮りというよりは、この「真宗論」の作者が、大照禪師普寂と「禪門経」の序者慧光との師資關係を知った上で、この両者を持ち出し、この師資を通して大乘頓悟の真実義を語らせたのではないかと

いう疑問が持たれる。もしそうだとすると、この「真宗論」の作者は、普寂、慧光のいわゆる北宗禅系統にあって、而も頓悟大乘を主張した一派に属する人ということになる。今は形式上からの一推論にすぎず、思想面からの検討が必要であるが、「真宗論」は思想的には北宗神秀撰とされる「観心論」と密接であり、亦神秀下智達禪師の撰というベリオ本二七九号の「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」とも関連して、北宗における頓悟法門、金剛経の重視という新たな思想的背景を示すものとして注目すべきものと思われる。

親鸞教における現実面について

松 本 解 雄

浄土教における問題は数々あるが、ここでは未来往生について、特に親鸞教のそれについて少しく卑見を述べたいと思う。先ず宗教を学び、実践するものは、その固定化を極力避けなければならぬ。宗教がその本来の在り方から逸脱して、形骸化乃至は死滅化することとは、結局その固定化にある。鎌倉仏教が、奈良・平安の旧仏教の固定化を乗り越えて、闇黒に沈んでいた当時の民衆の救いとなったことは歴史の示すところである。この視点に立って親鸞教を考えてみると、同じく未来往生という表現を用いているが、それは日常的な意味における解釈とはおよそ異ったものであると思われる。親鸞の幾多の著

述その他の資料によれば、「即得往生」「往生極楽の道」「順次の往生」「往生はいよいよ一定」など、いろいろ彼土往生の語はつかわれているし、更らに「浄土真宗には、今生に本願を信じて、彼土にして覺をば開くとならひ候ふぞ」にいたっては、今生と彼土とはっきり区別されているようであるが、これは、当時一般仏教特に浄土教思想の普及、そしてその教化をうけた素朴な民衆の受け取り方を考えたときに、方便的にはどうしても通途の説き方に一応従わなければならなかったであろう。しかし親鸞の場合は「未来」といっても、それは単に日常的に即ち空間化して考えるのではなく、其の意味における宗教的に行取されたのであると思われる。そのことは親鸞の宗教を全体として考察するとき、自ら首肯されると思う。しかしこのことは、「浄土」の問題と密接なつながりをもつので、最後の結論は差控えなければならないが、少くとも、歎異抄第七章の「念仏者は無碍の一道なり そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し 魔界外道も障碍することなし 罪惡も業報も感ずることあたはず 諸善も及ぶことなき故なり」正像末和讃の「弥陀の本願すべし本願信するひとはみな撰取不捨の利益にて 無上覺をばさとるなり」帖外和讃の「超世の悲願ききしより われらは生死の凡夫かは 有漏の穢身はかはらねど ころろは浄土にあそぶなり」又教行信証の現生十種の益の「獲^レ得金剛真心^ニ者 横超^ニ五趣八難道^ニ、必獲^ニ現生十種の益^ニ、何者^ヲ為^レ十。一者冥衆護持益、二者至徳具足益、三者転悪成善益、四者諸仏護念益、五者諸仏稱讚益、六者心光常護益、

七者心多歡喜益、八者知恩報徳益、九者常行大悲益、十者八正定聚益」などをみれば、前にも述べたように親鸞が言葉の上では、未來往生の語は数々用いているが、現実の救いを如何に重視しているか、否、現実の救いこそが、その教の根幹をなすものであることが察知される。

更らに存覚の「浄土見聞集」にある「されば教行信証、浄土文類聚鈔、愚秀鈔等の御製作にも、また浄土、正像末和讃等にも、かつて穢土をいとへとも、無常を觀ぜよとも、あそばされたる一文もなし」の言葉は以上述べた点について深い示唆を与えていると思う。

真宗の思想的性格

森 竜 吉

「日本思想史における真宗思想の位置」と掲げたテーマの序説として、標記のように限定して報告したい。

真宗は鎌倉仏教が生みだした最大の宗派であり、教団である。いうまでもなく、その思想的系譜は古代末期に民族社会を思想的沸騰へみちびいた浄土教の発展過程にもとめられ、親鸞の個性的な思索と生活体験を経て、浄土教思想の終局的發展形態として成立したものである。

ところで、その思想は注目すべき複雑な性格と要素とをふくんでいる。

第一に、それは日本の固有思想の基層的な要素である「呪術的性格」に対して「反呪術的性格」を、底辺門徒層にまで徹底させた。この性格が貫徹されなくては「他力」の信仰と思想は完成しない。

第二に、真宗は、個人の宗教的実存を自覚させることに根本的な意義をおきながら、教団形成の現実的契機を、つねに共同体（主として世俗的）の再編成についてのダイナミックな歴史過程のなかに発見してきた。

第三に、真宗は、浄土教系の思想をさかのぼり、大乘仏教の根本思想へ還帰しようと指向しつつ、現実的な信仰心情の現象形態では、一神教に酷似した状態をしめしてきた。

以上の諸点について、具体的な歴史的事実を例示しながら、推論したいが、詳細は、本誌に掲載予定の報告論文にゆずりたい。

日本惣墓形式の研究

齊 藤 彦 松

一、序 部落の共同墓地を惣墓と称する場合が多い様であるが、本研究では、念仏講等の結衆墓地、一族墓地、寺院墓地等その他多数の墓が特定の地域に集団しているものを含めて惣墓の形式に、日本国土に伝統連続する規則的又は慣習的な形式が存したのではなからうかと言う推定のもとに現存資料、遺蹟資

料、文献資料等を調査整理して次第に失われて行くこの惣墓形式を摘出してみようと考え。

二、其の一形式 各地に或は各時代に各種の惣墓形式が存したものと推定されるが、それ等の整理摘出は誠に困難な状態となっている。その中で、特定の葬地の中央に石を建て、その周囲に遺体遺骨を葬蔵する一形式がみられる。以下その主要資料を概掲することとする。

三、現行惣墓に残存する資料 大阪府北河内郡水室村字尊延寺（枚方市に編入）に現行されている惣墓をみると数百基に及ぶ墓塔墓石が墓域を蔽うている。それ等を調査してみると、その全部が江戸期以降のもので、中央に一基のみが吉野期と推定される無銘の五輪石塔である。この惣墓は吉野期頃の村落墓地であったと推定され、中央の五輪石塔の周囲に約六百年の間埋葬を繰返し重葬して来たものと推定される。現存の周囲墓石群が江戸期以降のものであることから、江戸期以前の約三、四百年間は中央の五輪塔の他には個々の墓石はなしに埋葬して来たものと推定される。この様に中央石塔婆のみの葬墓が京都市の北端の山間部落に今尚現行されている。京都市北区小野郷大森西町の惣墓がそれで、中央の五輪石塔には至徳二年AD-1385の年紀と一結衆の造者刻銘がある。周囲に多くの埋葬土盛（小石盛）があるのみで石塔はみられない。同じく大森部落の東町惣墓、中町惣墓にも中央に西町と同じく吉野期頃の無銘石塔が現存しているが周囲には無墓石埋葬墓と新しい墓石とが並存している。右の他にもその様に形式の惣墓であったと推定され

る残存資料をもつ墓地は少くなくない。是等の現行残存資料からは鎌倉期頃以降、右の如く中央卒都婆一基式惣墓の存在が推定される。

四、平安期の古文獻資料 前述の現行残存資料からは、平安期に同形式惣墓の存在した事を推定する事は出来ないが、叡山の源信等の首唱と推定される、二十五三昧起請文八箇条中第六条中に結衆葬墓を占し其処に一基の卒都婆を建てて結衆中の早世者は必ず三日の内に其処に葬する事が記されている。又同十二箇条中第十條にも「一、可兼占勝地安養廟建立卒都婆一基將為一結墓所事」と標記され、本文の中に、勝地を占して一基の卒都婆を建て安養廟とし永く吾党（結衆）の墓所と為すの意が含ま記されている。この文書資料は寛和二年A. D. 986の年紀がある事から、少くなくとも十世紀頃には叡山に、一基の塔婆を中心とした結衆惣墓形式があり、寛和二年には成文化していた事になる。この文書は天台宗のみならず高野山等にも書写本が発見されて居り、各時代各地に書写されている事は注意すべきである。

五、三世紀頃の惣墓遺蹟資料 鹿兒島揖宿郡山川町字成川に推定三世紀頃を中心とした重層古代惣墓が成人約三〇五百体の遺骸とその頃の土器をともなつて発見された。約五百坪程の南向傾斜面の地域内に三ヶ所の立石（通常千枚岩と称されるこの地産の自然柱状割石）があり、遺骸は三ヶ所に立てられた石の周圍に埋葬されていた。（現在も成川遺蹟として各分野の學術調査が進められている）

六、結 以上現行残存資料、文書資料、遺蹟資料と三種類の摘出資料を史的点綴排列してみたのであるが、何れも立石を中心として埋葬したと推定される共通点をもつて居る。時代的に三世紀頃から平安期迄の數世紀間の資料を欠くが仏教前の古代から立石を中心として埋葬した事実を覺認し得る遺蹟の現存はその慣習を直に仏教時代の石塔婆中心惣墓形式に継続し得ないにしても、時代を異にして同じ国土に居住した人々に携つて為された事實は本研究では重要と考える。

捨身の宗教的意義

水 尾 現 誠

捨身といっても生命身体の棄捨とそうでないものとが見られる。どちらも捨身行と称されるが、前者は生命を捨ててしまう身体の棄捨であつて、通常本生譚に説かれているのはこの文字通り生命身体を捨ててしまうものである。これは自己の身体を施し与えるということによつて仏を供養したり又は人を救うという目的のために行うのである。即ち自己の一身を捨てて上求菩提下化衆生のためになす菩薩行であつて、法華、涅槃、金光明、等の大乘經典ではしばしば見受けられる。この種の捨身行は、經説にあるだけでなく、仏教の弘通する所ではしばしば身を以て実践した諸高僧の捨身の上にその史実として見ることが出来る。後者は、梁の武帝の捨身のように、身体を三宝に

喜捨すること、この方は生命を捨てることではないから、武帝のように國主の身は國にとって欠くことのできぬものであるという理由により一旦喜捨し布施したものを再び買ひもどすことができる。

今回はその中で前者の捨身のみを取り挙げてその根拠となつた經典を中心に捨身の意義を考察してみたいと思う。法華經では「我神力を以て仏に供養すと雖も身を以て供養せんには如かざらん」といい、「是れ眞の精進なり是を眞の法を以て如来を供養すと名づく」といっている。身を以て供養することが何故に法を供養することになるのか。また、身を以て供養するのが、「是を第一の施と名づく諸の施の中に於いて最尊最上なり」といわれているが、それはどういう理由によるのか。この点について考えてみるに、その意味はつまり人間にとってかけがえのない最も大切な肉体を捨てるということによって、それが直ちに法に対する最高無上の敬意であることを表明するといふのである。

涅槃經では「皮を剥いて紙と爲し血を刺して墨と爲し髓を以て水と爲し骨を折って筆と爲して是の如き大涅槃經を書写す」といい、「一切の衆生を利益せんと欲する爲の故に此の身を捨つるなり」といっている。前者は上求菩提の極致、後者は下化衆生の至極。又金光明經で「我今当に捨離して以て寂滅無上の涅槃を求め永く憂患無常の変異を離るべし」といっているのもやはり此の両意を合したものに外ならない。つまり、衆生を救うということ若しくは法を敬うということがかけがえのない自

分の生命身体にも匹敵することを知らせようとしてこのような表現をしたのであるから、重要なことは捨身の事実でなく、捨身を以て完うせられようとする法の尊重及び衆生への慈愛でなければならぬのである。

このことをもう少し説明してみよう。この捨身は正しく上求菩提下化衆生の菩薩行、菩薩道であつて我々凡夫に勧めたものではない。宗教的意義はここにあると考えるのである。事實上は人を供養したことになつてはいるけれども、その趣旨は人の身を捨てるということに於いて法が如何に尊ばれるべきかを教えているのであるからそれは法供養ということになる。つまり法の尊いということをお願いしているのである。一番大事な肉体を捨てるということは法を重んずるという心情なくして如何にしてそれがなし得られるのであろうか。仏教は本来生きるためのものであるべきであるのに、大乘經典が捨身を勧めるというのは矛盾してはいないか。戒律の上からは本来自殺を不可とし厳しくこれを禁じている。それにもかかわらず捨身を勧めるような經説があり、且實際史上にその例が見られるのはどういふことであらうか。ここに何等かの宗教心理的事情が考慮されねばならないのであろう。歴史家は往々その不純な動機を云々し問題にするけれども、そこには絶対者と一体になることを望む宗教心の没我的発露が考えられないであらうか。キリストが十字架に上つた悲壯な心理と相通するものが背景に考えられないかと思うのである。但し、律宗の学者、正常な研究者からは到底容認されない(南海寄帰伝に

は義浄がこの捨身に對して厳しい批判を加えている)

要するに、捨身は本来人々に自殺を勧めたものであったとは考えられず、身体を捨てるといふ人間ギリギリの没我精神を完うして、始めてそこに上求菩提下化衆生の菩薩行がなされ得ることを教えたものに相違ない。然るに、世間ではこれを經文の文字通りに理解し事実自己の身体を捨てるものが相次いで現われた。これは經の本来の意味にそわないものと云わねばならぬ。それが往々行われたということは熱狂的悲壯感の中に宗教の極地を見出そうとするものであって、經典の本意にそつたものとは考えられない。されば冷静に仏教本来の意義を反省する着実な學者から、強い批判が加えられたのは当然である。然し我々としては單に批判に終らずそれにも拘らず何故にそれが狂的にまで実施されたかという点で宗教心理的考察が今後この方面に向つて更に加えられねばならないことを提唱したのである。

釈義形式にあらわれた体用論

佐 藤 成 順

隋代以後の仏家は、教義を整理し、術語を解釈するのに体用の形式をあらゆる場面に用いている。体用は仏家の重要な思维範疇であり、釈義の形式である。

従来、体用については、本体と作用、真理と現象、主体と作

用、根本的なものと派生的なもの、というごとく種々に定義されてゐる。今、仏教の体用説を大きく分けると二通りになる。

(一)は、例えば、水と波を体用に配当して、水を体とし、波を用とする体用説、この場合の体用は根本的なものと派生的なもの、あるいは、本質と作用という意味の、いわば一般的な体用説である。(二)は、空と仮を体用の關係に配当し、空を体とし、仮を用とするもの、あるいは勝義諦と世俗諦、般若と方便を体用の關係におくような、空性を内容とした勝義の實在を体とする、いわば特殊な体用説である。空とか勝義諦とか般若などを体の内容とすれば、体はおのずから勝義性、超越性の意味をもち、一方、用は世俗性、実践性の意味をもつものとなる。シナ仏教の体用論の特長は、前者よりもこの後者にある。

隋代頃から仏家の間に、体用の釈義形式が一般化したのは直接には起信論などの影響であらう。しかし、起信論の影響を受ける以前にすでに体用の形式は用いられていた。その用例を尋ねてみるのがこの發表の趣旨である。

結論のみをいえば、体用の用語が著述の中に見出されるようになるのは、五世紀の末から六世紀の交、すなわち齊・梁代の頃からである。⁽¹⁾ 例えば、南齊の末に書かれたという梁の劉勰の文心雕龍に、また梁の法雲の法華義記に、あるいは梁武帝の立神明成仏義記の沈續の注に、さらには吉蔵の大乗玄論に伝える梁の智蔵、僧叟の二諦に関する所説の中に、体用の形式が用いられている。しかしながら、それ以前の著述中には体用の語を並挙している例は見出し得なかつた。この事実から体用の形

式が齊・梁時代以前には、一般的に用いられていなかったことが明らかである。

もっとも、体用の形式に相当するものに本末の別がある。本末の別が、後世の体用の辨であることは、すでに湯用彤氏が指摘している。般若と方便を、勝義と世俗の教説を、解説するのにこの本末の用語がしばしば使われている。また本跡、本用、主用、寂用なども同様に使われている。例えば道安の道地經序には、無為と言教を本末の語で表わし、僧肇の肇論には般若を寂用によって説明し、僧叡の小品經序にも般若の解説に関して本跡の語が見られる。

もとより、この本末の別は老莊の思想に由来するものであるが、仏家は老莊の用語を借りて、般若と方便、真俗二諦の關係を説明している。本の語によって勝義性を示し、末の語によって世俗性を示そうとする。ここに体用論との類似性があり、本末の別が体用論の普遍化の伏線となったと考へ得る理由がある。

ところで、体用の基本的な形式といへば、

甲者丙之体也、乙者丙之用也

甲者乙之体也、乙者甲之用也

甲者体也、乙者用也

甲者乙之体也、乙者甲之用也

という形を整えていることが条件であるといわれる。しかしながら東晋時代の頃の著述に見る本末は必ずしもかような整然とした形になっていない。これは、東晋頃と梁頃からの時代との教義理解の発達の程度の差異に原因する点が多分にある。仏教の教義や術語に対する理解がある程度迄進歩してこなければ、

一定の釈義の形式を用いてそれにあてはめて解釈整理することは不可能であろう。教義理解の進展にともなつて、釈義の形式も形成せられてきたものと思われる。

(1) 体用対擧の用例が明白に文献の上にあらわれるのは五・六世紀の交であることは、すでに島田虔次氏が「体用の歴史に寄せて」(塚本博士頌壽記念仏教史学論集)の論文に指摘されている。

(2) 島田虔次氏「体用の歴史に寄せて」に、この条件を提示している。

法華義疏の特徴について

望 一 月 一 憲

序——本書をとくに「筆者不明の一古書」と仮定して、純文献学的に、書物そのものについて、深くその内容と形態とを検討し、書物そのものをして、書物そのものを語りしめる、新しい学問的方法によって、もっとも顕著な特徴を取り出してみると、次のようになる。

一、自由にして大胆な自主的態度

1、思想上の特徴

(慈悲救済思想の徹底、一大乗)

2、表現上の特徴

(簡潔、明晰)

3、体解のための研究ノート

二、草稿本から伺い得る著者の人間像

1、草稿の原本、独得の書風

(三過折なく、懐ろの広い、のびのびとした筆跡)

2、誤字・脱字その他の誤謬まことに多大

3、「外凡実行之類」

(このような数多くの誤り——これはけっしてあまり賞めることのできない、むしろ欠点とでもいうべきものの露呈であるが、このことは本書の著者がわれわれと何ら異なることなき凡夫であったことを示していると思う。本書第一巻五一―行目に「外凡実行之類」という言葉が出てくる。本書の著書また然りであったと考える。)

結——本書の思想的内容の示す高さと深さと広さと強さは、まことにすばらしく、見事であって、慈悲救済の一念の徹底した無類さのごときは、すでに本書の著書が「聖」の境地に達していたことを示しているといふことができる。しかしながら、これはけっして「生まれながら知れる」超人的存在を意味しない。もとはといえば、「外凡実行之類」であり、「外凡之人」であって、丹念に經典を読み、克明に大陸先進の碩学巨匠の註釈をも研究し咀嚼して、深く考え、「尅く念りた」が故に、至り得、示し得た「聖」の境地であったと思う。「外凡実行之類」「尅く念りて聖と作つた」その過程と成果とを示した文献——これがすなわち『法蔵義疏』であると思う。

「末法燈明記」考

福井康順

末法燈明記が、末法思想史上、特に鎌倉仏教において、きわめて重大な著作であることはいうまでもないが、ここに問題とするところは、その真偽についての試論である。けだし、本書の価値批判は、この問題をめぐって常に論議されているのであり、しかもなお未決のままになっているからである。

(一) 偽撰論者の多くは、本書の内容と頸戒論との背馳を指摘している。しかし、本書は延暦二十年の著作であり、頸戒論はそれよりも二十年後の弘仁十一年の著作であることをおもふ時、本書はいわば壮心勃々の際の抗議書である、とも見得るわけである。(二) 最澄は、弘仁九年においていわゆる小戒棄捨を宣言している。それは戒律史上まさに破天荒な事件であるが、すなわち最澄にはそうした言動が見出されるのであって、おもえば本書の内容とても、その心情においては共通なものをもっている、といえよう。(三) 仁忠伝に見えず、円超録もしくは往生要集にも引かれていない、ということが問題になっている。しかし、源空上人私事記には撰採集の名は見えないのであり、遡って三三院本の慈覚大師伝に頸戒論の名は見えても現行本の別伝には除かれていることが参考される。(慈覚大師研究) 拙稿参照) 或はおもうに、仁忠伝の書かれていた当時の事情として

は、本書の如き主張もしくは表現は、忌みはばかるべきところが多く、そのために敢えて本書の名をば最澄の著作の中からは省略したのであろう、かとも考えられるのである。(四)円超伝などに引かれていないのは、その間に燈明記は一時隠没していたのであろう、とも解されるようで、古来そうした例は乏しくはないのである。すなわち懐風藻は七百年もの長い間、写本のみで隠れていたものであり、浜松中納言物語は、四百年間も同様である、と知られている。なお、中国の古典には同様の例証はいくらもあげられる。(五)王仏一如の思想に注目して、偽撰説をいうものもある。しかし、それは古く延暦僧録に見えていることなのである。(六)近時、源信と覚超の兩人をもって、本書の著者である、と見る論者がある。そして、燈明記の文と兩人の文との一致に着目するのであるが、引証されているそれ等は、

筆者たちの文そのものではなくて三者に共通している継文であり、すなわちそこには必然的な關聯の見出しがたいことが知られる。他方、源信もしくは覚超の生涯を考える時、彼等がおぞましくも宗祖の名を詐称して偽撰を世におくり出そう、などということは全く想い得ないのである。(七)本書には、思想内容においてとはともあれ字句そのものだけについてならば、後世の仮託である、ということ暴露している破綻は少しも見出されないことが注意される。(八)しかしそこには端的に「ここに愚僧等」と称しており、それはすなわち最澄の筆になっている。従って、もしも本書にして偽撰である、とすると、伝作者は、いかにも巧みにまた周到に、宗祖最澄の名を利用している、という

次第になるのであるが、一体そのような奸術が、果して行われ得るものであろうか。そもそも宗徒として敢えて行う者があり得たであらうか。勿論、宗祖あるいは哲学の名を附している仮説の書は、古来いくらもあり得ることである。しかし、ここでの問題は、本書の筆致が宗祖の名を掲げている一人称であること、しかもそれは単なる解説や注釈ではないことである。見来ればすなわち末法燈明記一卷は、やはり伝教大師最澄の真撰であらう、と推定される。

中国仏教と功過思想

道 端 良 秀

功過思想ということの功過は、道教的な文字であり、思想である。詳しくは功過格思想で、仏教からいえば、すぐ明末の雲棲株宏の功過格を指摘せねばならぬ。功は幸、過は不幸、或は功は善報、過は悪報を意味し、しかも道教的に見れば、現世を中心とする。

さて仏教では余り功過ということをいわないが、仏教での善悪因果応報ということと一致する。しかし功過は現世を中心としているが、仏教では三世に通じてこれを論ずる。

さてこの中国仏教の功過思想を眺めて見ると、形而上学的な問題ではなく、大衆の仏教として受容されたものは、功過の仏教であったということである。善悪因果応報の仏教であったと

いってよい。

中国における仏教の初伝から今日まで、中国仏教の大衆教化もまた、この功過、善悪因果応報を主としたものであったから、それについてのいろいろの文献が出された。今日残されているさまざまな説話文学や、特に敦煌出土の俗文、変文などには有力なものであり、浄土変相図や地獄変相図も、特に功過思想を確固たらしめたものであった。

宋の有名な小説大集の「大平広記」の一章に宿業畜生がある。十五の説話が記せられ、罪業によって畜生に生れた事情が述べられているが、いずれも現報である。まさしく功過思想の好例であるが、悪報だけではなく、延寿とか、富貴とかのため修功德が盛んに行われた。經典の誦誦とか、写経とか、或は土木などの社会福祉事業によって、これらの善果を得んとしてゐる。

これらは明らかに功過の思想であり、応報の思想である。いずれの文献を取上げて見ても、この仏教の功過思想が、道教のそれと融合されて、深く大衆の生活の内に浸透していた。

道元の日本国観

近 藤 良 一

本論は道元の日本観を考察すると同時に、そこから思想の展開過程を探らんとすものである。

道元は中国の王朝、唐・宋に対して「大」を冠して呼ぶ場合が全体の約七割を占めており、彼にとって唐・宋は歴代の祖師を有する仏教上の先進国で、憧憬尊敬の対象であった事は、単に数字上だけでなく、著作から充分窺える。これに反し、日本に対しては「小国辺地」「辺鄙の小邦」の如き蔑称が散見され、極めて低い評価を与えているに過ぎない。これは評価の基準を憧憬の対象である唐・宋に置いていた為の必然的結果とも云えるが、日本軽視の根拠としては、第一に、弁道話・伝衣・袈裟功德・行持等の文面から考えると、日本が仏生誕の地から遙か遠方に位していると言う空間的距離によるもの。第二に、道元の在世時が仏滅より二千年も過ぎた時代であるとの時間的距離に起因するもの、これは袈裟功德、永年広録巻二、知事清規等に表われている。尚この点に関連して、当時が、祖師達を輩出した往時に劣ると云う点も重要な根拠になっている。これは伝衣・谿声山色等に表明されているが、この第二の点は、無法思想とも関連して行く事でもあり、別の機会に詳説したい。第三に、隋聞記一・三・五、弁道話・礼拝得随・谿声山色・行持等に散見される所であるが、日本国民の仏教授受の機根が劣悪で、従って正法が流布していないと云う点を挙げ得る。この最も顕著は例証は、学道用心集の參禅学道可求正師・修行弘法欣求出離人須參禅事に見出せる。

以上の三点が日本軽視の根拠と考えられるが、ここで判る様に、彼にとっては社会的・政治的・経済的後進性は問題でなく、仏教的に後進国であることへの不満に根拠が置かれている

事は注意しなければならぬ。然し如上の評価は寛元元年の北越入山を契機として微妙な変化を示す。唐・宋には入越以後も変らぬ憧憬を抱いていた事は、入越以後の遺著から充分窺知できるのみならず、数字上からも論証出来る。反面日本に対しては、寛元元年吉峰寺で示された面授に「わがくには佗国よりもすぐれ……無上独尊」と見える如く、卓絶せる国と評価する様になった。この事は日本に対する蔑称が入越以前と以後の比率の上で減少している事によって、又その内容を検討しても、永平広録巻六に「近日我等去聖時遠可悲可歎……雖然如是不可虚度今時光陰也。应当教頭然而坐禅弃道」とある如く、現実での法悦を強調する為の強調句、或いは修行の督励の口実に過ぎない場合が多い事によって証せられる。この様な変化は、日本軽視の根柢が主観の見地、即ち道元から見て日本は仏教的に後進国であるとの見解に基づいている以上、客観の見地からの発言ではなく、あくまでも主観の意味に於ける変容と云える。そしてそれは、入越に伴う心境の変化と仏教上日本が後進性を脱却しつつあるとの見解にある。即ち、第一に、入越と云う自己の最大目的を達成した事による満足感。第二に、山深い北越に正師を求めて参集した真摯な弟子を得た事によって、自己の正法が流布される可能性を期待できた事。第三に、彼が正法の種子を蒔いたと自負する数々の行事——それはすべて永平広録の上堂法語に見られるものであるが——晩参(巻二)僧堂の開単(巻四)上堂(巻五)成道会(同上)等を始めた事によって、日本にも正種がつもり、正法が弘通すると確信するに至っ

た心境の変化。この自らの種苗によって日本が変貌したとの確信が端的に表明されているのは、永平広録巻八の次の語である。「夫小参者……我日本国、前代未嘗聞其名号。何況行乎。永年始而伝之以来、已經二十年矣。国之運也、人之幸也。」以上の三点が日本国観を変化せしめた大きな要因と考えられる。これ等によって帰朝後早い時期に於ける日本軽視と唐・宋に対する絶対的帰依の念も、入越に伴う諸条件の変化によって、次第に薄らいで来たと云えるのではないであろうか。

禅における本覚思想の一考察

武 田 忠

禅の本覚思想は、禅の人間理解を端的に示すものとして、禅思想を明らかにする上での重要な視点であると考えられる。

今、この問題について考えようとするとき、赤峰宗密の思想が、いくつかの問題を提起している。宗密は禅の立場を頓悟漸修にみようとするものであるが、それは一切衆生が本来成仏、煩惱本無なること頓に了解し、その理によって本具の本性に即して修証すべきことを主張するものである。つまり宗密は、一切衆生がみな本来、本性清浄にして、本より煩惱なく、諸仏と同伴なることを了解するこの禅の根本的な前提と考え、この理の上に立って、はじめてその修は、本性に即した真修として究竟解脱に導びくものと考えるのである。¹⁾このような宗密の禅理

解は、修に先だつ理の了解に強調をおく点において多少相違があるとしても、禪の本覚思想の基本的立場をかなり明白に示しているものと考えられる。

禪の本覚の上に修証をみる立場は、悟入の根拠を一切衆生が本来円具することを示し、その本具の本性に相即する修をもつて真修となすのであるが、その立場は、本覚を修の前提とするものである以上、凡夫に即して一切が学人の修の当処に究尽されるべきことを強調するものである。したがってこの立場においては、対治息妄によつて漸に妄を尽くし、分に真を証してやがて究竟にいたるといふような凡夫から仏位への連続的な修証はとらないのであり、本性に相即する修は、その修の当処に一超に仏位に同じ、凡夫にして、すでに凡夫との断絶に立つことが強調されるのである。ただこの場合、宗密は、本性即仏の修に先立って、本覚の理を頓悟すべしという知の立場を強調し、この知によって、称性の真修に趣向しうものと考えるのであるが、禪の本来の立場においては、本覚はあくまでも入道の方便として立てることが是とされても、そのに理知を論ずればすでに真を失するものであるとして、その法を自からが体現せんと専心する態度にこそ正信ありとするものである。

この点において宗密は、修が本覚の理によって支えられるべきものとみる教家としての関心を深く示しているが、禪本来の立場においては、本覚は人々の疑うべからざる事実として提示され、それへの一念相應を目ざすことが参学の根本的な前提なのであり、すでにそこに自己をゆだねんとする限りにおいて

は、更に理を問うこと要しないところに出発をおくものとみることが出来る。もとよりそこには、本覚に対する禪者の体験的な自覚として、絶対的な確信が存していることはいうまでもないことである。

なお禪の本覚思想を論ずるに当っては、宗密の禪の諸宗批判にも明らかなように、いくつかの問題点が認められるが、以上に述べたような点から禪の本覚思想の意義の一端を考察すれば、次のような点を指摘しうるのではないであろうか。

禪の本覚思想は、あくまでも禪の実践修証の上に立って、その修証の根本的な前提をなすものであるが、その立場は、諸仏の心を証得するには、凡夫にして直指に諸仏同体の修に自己を相即せしめることこそが、究竟悟達の最上の法であるとする理解に立っているものと考えることが出来る。したがって、この即仏の修をもつて至要となす立場においては、本覚は凡夫にして頓に仏心を修しうる積極的な根拠として提示され、又確信されること、その修証の必然的な前提とならなければならぬであろう。そこに、修の前提としての本覚思想の実践的な意義を認めることが出来るのではないであろうか。

(1) 華嚴経行願命疏鈔卷一(統藏一ノ七ノ五、四〇〇頁左上)、禪源諸詮集都序上(岩波文庫本一八頁)

(2) ここではとくに六祖下の禪をとりあげ、その立場を禪の正統的な理解に立つものとみなして論ずることとする。

(3) 荷沢神会禪師語録(鈴木・公田校訂本、二三頁、二五頁、四三頁)

六祖壇經（宇井・第二禪宗史研究一二八頁、一三七頁）

（4） 伝心法要（岩波文庫本一八頁、七五頁）

宗密は頓悟をもって解悟とみなすように、本覚を単に參学の前提とするのみでなく、そこに体・用・随縁において、本覚の理を説き、その理を理解するところ、はじめて執妄を転じて真修に即しうることを強調する。そこには教養としての関心を明らかに認めることが、それとともに、禪の諸宗に種々の見解の相違や対立があり、何ををもって正路とすべきかということへの吟味をも、宗密が課題として忘れたてならない。

華嚴經行願品疏鈔卷一（統藏一ノ七ノ五、三九九頁左下、四〇〇頁右下、左上）

禪源諸詮集都序（岩波文庫本一八頁、八〇頁、一二四、六頁）

（5） 伝心法要（岩波文庫本二六、二八頁）

（6） 伝心法要（岩波文庫本八頁、一二頁、七四、七六頁）

親鸞の眞仮偽批判の宗教的意義

石 田 充 之

親鸞の宗教批判ともいうべきものに二雙四重判と眞仮偽判と称されるものがあることは周知のことである。前者はその著『愚禿鈔』の始めに示され、後者は、その主著『教行信証』全体に亘って体系的に打出されている。勿論この両判は同一人の

宗教批判として、その意義内容に關連性を多くもたしめられてゐることはいうまでもない。然し、堅超・横超・堅出・横出と示される二雙四重判は釈尊の一代仏教についての横超浄土真宗の位置づけを明確にするもので、いわゆる天台の五時八教判と示される如きものに近い中国式の教相判釈といった形式のものであるのに対して、眞仮偽判は仏教のみならずいわゆる宗教的なもの全般についての浄土真宗の位置づけを打出すものであつて、然も、前者が浄土真宗の主體的な実践的な立場をもつてするものであるとはいへ寧ろ外面的客観的な批判眼をもつてするのに対し、後者のそれは主體的実践的な立場に終始徹底することをもつて内面的な自己の信奉する浄土真宗の唯一眞実教たる所以を解明し位置づけるといった意味合いをもつて示されるものである。従つて、今批判といっても、科学的な合理的な理性的批判といったものでないことは勿論、仏教的な実践をもつてする外面的な批判の如きものでもなく、仏教的に宗教的に主體的に実践的に内面化する立場において主體的に打出されてくる如き判別を意味しているのである。然も、かような判別をもつて究極的に打出されてくるものが、如何に本能的な場の諸問題の解決を期する理性的な合理的な場においてすらなお未解決であり触れ得なかつた如き場の課題を、超合理的の合理的場又は宗教的場とでもいった如き立場で、根源的に解決する如き意義をもっているかを明らかにすべく宗教的意義と題したのである。

かような意味の眞仮偽の判別を体系的に説き示す『教行信証』の行・信・証・眞仏土の各巻などを中心に、その作なる

『和讃』（特に曇鸞八十和讃を中心に）、『一多証文』『唯信鈔文意』などより『自然法爾章』に至る諸法語等によるに、そこには、結論的にいって『論註』の生即無生因縁生觀、『涅槃經』の悉有仏性不生不滅觀などにより、本願一乘海円融觀、煩惱即菩提、生死即涅槃觀、逆謗闡提転成觀、如来願力自然法爾觀などを展開して、如何に大乘仏教的な縁起因縁生論を基底とする本願他力絶対一乗救済觀を浄土真宗真実の場のものとして打出しているかに注目せしめられるのである。かような他力一乗救済の場に到達しない自我欲望満足中心的な宗教（卜占祭祀的宗教や道教的なもの）とも見做されるものを邪偽とし、仏教的な縁起因縁生無我の立場には立つが、その場を絶対他力一乗救済の場にまで徹底せしめないもの（聖道門及び浄土門の要門・真門の自力修善・自力念仏の場）を虚偽として、いわゆる真偽偽判を展開することはいうまでもない。

然るに、かような他力絶対一乗教の究極点は、かの『行巻』の一乘海釈下に「久遠より已来の凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ逆謗闡提の恒沙万徳の大宝海水と成す」などと説き示すように、それは、雑修雑善といった自力修善的所謂虚偽の場に止るもののみならず、逆謗闡提といった極悪者に至るまで徹底的に本願大悲智慧海に転成せしめる場であって、極論すれば相互破壊をつくしてやまない極悪者を相互破壊的極悪者の実態のままに、煩惱の水とけて功德の水となる如く、相反的相互を縁起融合せしめてゆく本願一乗縁起融合の場なることが理解されてくるのである。そこでは自力修業許容の立場は相互相反の深坑

が徹底的に深いにも拘らずそれに徹底せず修善成仏を可能と信ずる所のお迷執を全し得ざるもの（虚偽）として転成が語られるわけである。従って、親鸞の主張においては、人間を中心とする存在現象一般は、本質的にはかような相反相互破壊をつくしてやまぬ迷執に沈むものであって、本願力成就の阿弥陀仏の出現はかような相互相反をつくして極まりのない迷妄的な現実界を救済せんための所謂相反性的縁起融合昇躍の姿である、といった如き救済理念の立場をそこに提示するに至ってることが注目される。

かような相反性的縁起融合の理念の場こそがその自然法爾と示される如き場であり、絶対他力一乗救済教としての浄土真宗の基本理念を形成する場であると考えられるのであるが、真偽偽判を以て打出されてくる親鸞の浄土真宗真実教の基本的理念の場がかかる相反性的縁起的理念構成の場であることが理解されてくる場合、それは、徹底した相互相反の場に即して徹底した相互縁起融合実現の理念を許容しようとするわけで、所謂大乘仏教的な根本理念一般としての超合理的合理といった如き立場内のものであるが、極めて創造的な性格の神を設定する所謂非合理的な立場に近い立場を打出すにそっているのではないかと考えられることを注意したい。然し、然るが故に、親鸞の主張とは仏教の中では最も救済教的であり、所謂宗教的であると見做されうるかと思うが、又反面その相反性的縁起の理念が相互破壊を通して相互縁起融合を実現しつつある物理的諸現象の実態に極めて即応した超合理的合理的理念を形成するものとも思

惟されることを顧慮しておきたい。(一九六五・二二・二二記)

源信における機の問題

早坂博

源信の宗教的人間理解は観念中心的な面をもちながら、尚一方では彼は浄土門的人間理解より口称念仏、散心念仏を勧めて居たと云える。斯かる勸説は源信自身の主体的機性の宗教的内観を得て形成されたのであるが、此処では源信の宗教的自覚の中に以上の二つの性格のある事を認め、且つ一方の念仏を中心に機の問題を検討してみたい。

源信は娑婆濁世の悪縁と人間のもつ煩惱が輪廻の根原であるとして「今此娑婆世界修道得果甚難何者受苦者常憂受業者常著苦云業云遠離解説若昇若沈無非輪廻適雖有発心修行者亦難成就煩惱内催悪縁外牽或発二乗心或還三惡道」(要集)と明されているが、此処には時機の相対的な関係ではなく濁世の悪縁が排除されても人間の煩惱が内催する限り人間存在の現実相は悪であり罪である事を示している。

斯かる意識が人間の機性に向けられた所に「濁悪衆生」の自覚となり自己に向けられた宗教的意識が「頑魯之者」とする究極的な叫びとなったのである。此処に源信の真実求道の宗教的態度を汲み取る事が出来るのである。

此のような人間存在の宿命的罪悪性が煩惱具足の衆生の性格

とせば勝機の存在、或は機根の向上性の到底望めなくなるといふ問題が起る。然かるに「横川首楞嚴院廿五三昧起請」には「聞法之要功德無量所謂鈍鈍為利之媒転凡為聖之計也」とあり「要集」にも理観への志向が窺がわれるので機根の向上性を認めていた事は明らかである。もし斯かる否定が徹底せば理観の優位をも否定する事になるからであらう。斯くて源信は劣機を勝機たらしめる向上性を認め乍ら主体的な断絶を弥陀半願に於いて越えようとしている事が知られる。此処に機根に対する浄土門的把握が為されていると云えるのである。即ち「念仏一門」を勸説する理由を、易行であるが故に一切に通じるからであり(要集)念仏証換、往生の爲には念仏が時機に適い(同)極楽証換、阿弥陀仏は娑婆有縁の教主であり(同)極楽証換、多くの経証を得ている(同)念仏証換)からであると述べられているが、その背後にこそ弥陀本願が自己の機性に内観せられた絶対なる確信が脈動していた事が理解される。

それを一層明らかならしめるものとして散心口称の念仏をあげる事が出来よう、源信の理観優位の立場からは大きな展開ではあるが機根理解の必然的帰結と云わなければならぬ。散心念仏は尼女在俗の劣機を対象としていたのであり(観心略要集)、一心三観の理を知らずとも方法を撰し万徳を円満せる名号を称へれば往生出来るとする源信はどこ迄も愚悪劣機の浄土門的機根理解に於て観説されているのである。故に勝機に勧める意趣は明確さを欠いているように思われる。

しかも「横川法語」に見る念仏は散心の念仏であり、本願信

順の念仏たる事は明らかである。「信心あさくとも本願ふかきかゆへにたのめば必ず往生す……、妄念のうちより申しいだしたる念仏は濁にしまぬ蓮のごとくにして決定往生うたがひ有るべからず妄念をいとはずして信心のあさきをなげきころを深くして常に名号をとなふべし」と、又かかる念仏の対象を在俗劣機に置いていたと同時に、当時の民間信仰の呪術的なものへと走るのではなく念仏をこれから區別し信仰的な態度の純化をしようとした意趣を窺う事が出来る。「マツリハラヒヲシミコカンナキヲヨヒ、スヘテミタリニタスカランコトヲ思フヘカラス。……モシ及非期ノ命ニテモノ、力ニヨリテタスカルヘクハ、仏ノ力ニ過タルコトヤアルヘキ。……此世ニ於テタ、リヲナサン鬼神ノサマタケヲ除テ、イクハクナラヌ命ヲノフルホトノ力マシマサランヤ。……悪魔ヲ退テ病ヲイヤスニモ念仏ニ過タルコトハナキナリ……」(臨終行儀)と。かくて念仏への帰一は源信による人間性の深い洞察より人間の究極の普遍性を機根の上下を問わず自己体証を経て打ち出された。それ故「仏意難測唯可仰信……仏誠懇懃唯応仰信復非無機縁」と一途に「仰信」を強調せられたのである。

かくて、劣機を勝機たらしめる機根の向上性を認め乍ら「濁悪業生」「愚悪劣機」の向上性の断絶を弥陀本願に於て越えようとする浄土門的機根理解を自己機性に内観せる本願に於て打ち出されたと言わなければならない。以上源信の念仏に於ける機を論じたのであるが、それは勝機として観念に傾くものではなく、とは云え在俗の民間信仰にあらわれる「鬼神」や「ミコ」

の信仰に走る人間を指したのではない。源信の人間理解は劣機とは云え念仏にあづかり得ることにその存在の本来性を見出し得るようであったと云い得るし、念仏は常に機の機たる所以を知らしめ得る唯一の方法であったとも云い得よう。

伝教大師の籠山修学

塩 入 亮 達

伝教大師最澄(七六七—八二二)の実践的な宗教活動の意義を理解する過程の中で、彼の主張した十二年住山修学を中心として考えてみたい。最澄自身は、住山と云い、籠山の用語はないが、弟子光定は、「永代常例令修学十二年山籠僧……」と云い、「棲山一期」なども使われて、今日叡山でも籠山比丘と呼ぶ律僧がいる。されば、最澄の示した宗教的実践方法の一つである十二年住山は僅かながらも今日まで受け継がれて来ているもので、単に形式的、化儀的な意味で設定されたものではなく、そこには、大師の信念乃至は執念とも思われる決意が伺われるのである。それは天台法華宗年分得度学生名帳(大同二年より弘仁九年に至る二十四口)が示すように、法相宗相尊を始めその他の事由により二十四名中、十三名が得度後に叡山を離れている事実を考へる時、一層その感を深くするのである。この問題は、最澄の学生式の設定、大乘戒壇独立との関連に於て従来問題とされ論ぜられて来た。天台教理学者は或は護法的見

解から些末な事件とし最澄の大戒独立の理想の前には大した問題とされず、また、他方では史学的見地からは看過すべからざる理由と考えられ、また、その両者を併せ考えるべき見方と種々見解がある。既に史学的には、詳細な研究論文もあり、当時の政府の仏教行政機構の改革と結びつける結論を提起している。

それはそれとして学生の十二年住山は山林仏教の特色として教育の興隆を期するには、相当長年月であり、弟子離散を念頭に置いて設定されたとしても可成り奇しいものであり、最澄自身の宗教的体験と信念を考えずして、単なる形式的年限と云えるであらうか。

すでに中国では、南嶽や智頭の如く山林修定主義の例もあり、最澄も若くして延暦四年十九才入山後、その作製せる願文にも「六根相似の位を得ざるより以還、出仮せじ」と述べ籠山の意志を表明したが、後学のため明瞭に十二年間と設定したのは、弘仁九年五月十三日上表の天台法華宗分学生式一首の中である。

即ち、大乘の菩薩僧たる者は円の十善戒を授けられて菩薩の沙弥となった得度の年に仏子戒を授かり十二年山門を出でず止観、遮那両業を修学せしめるのである。続いて弘仁九年五月十五日の比叡山天台法華院得業学生式なる草案文には試業九年、勤業十二年の住山生活の方針を打出し、次で八月廿七日の八条式には試業六年、本業十二年の住山不出の生活を守るのであるから十八年間住山せざるを得ない。得業式には、年令と

して十五才から二十五才以下の者に試業を課するから、最低十五才として六ヶ年で成年に達するので、試業九年は八条式に於て六年に改められたか写誤とも考えられる。

然し学生名帳（弘仁九年頃成立）に見る通り、名利權勢を求むる等の理由による離山は別として、養老母、死去、巡遊等の理由を考えれば、二十年間に近い期間の住山生活は、思い切った長期間と考えざるを得ないのである。

従って十二年間の十二の數においては、この時代に類同的な數値が使用されているが、学生式問答第七には、住山修三昧の利益として大集經第三の十二種の功德利益を挙げ、また、同書には、「兩業の学生十二年、所修所学隨業任用者何故必限一十二年二耶」と設問し、蘇悉地羯羅經、中卷の、「若作時念誦者經十二年縱有重罪亦皆成就、假使法不具足皆得成就……」を引用し、最下鈍根の者でも、十二年間には所説の經驗があり、十二年に満たなければ無驗で護國の学生が現れないと説明している。また、同第八には、これは念誦に約して年數を限り、今の事に通用せずやとの問いに対し、遮那家として通用すると説いている。頭戒論下にも蘇悉地經を挙げて十二年住山を説いているが、延暦廿四年帰朝の際、蘇悉地の密典を將來し、大同年間を過ぎて弘仁九年の学生式に始めて十二年住山を設定したのであるが、四種三昧中心の住山生活からすれば、単に十二年の經証として經文を挙げたように思われる。

中国近代浄土教の一視点

小笠原 宣 秀

ここに中国近代浄土教というのは、明清時代の社会状況下にある仏教としての浄土教のことであり、内容的には禪淨一致とか念禪一致の言葉で表現され来た融合浄土教のことである。

私は先年、これら浄土教史の一課題として、例えば本学会第廿回大会（昭和三十六年度）でも「白蓮宗より蓮宗へ」といった発表を試み、更にはそれらを織括した研究を公判した次第である（中国近世浄土教史の研究、昭和三十八年度）。

ところで、宋代以来の浄土教の中にて白蓮宗と呼称したものが、蓮社の宗、または蓮宗に変わって来たのは、近代社会に白蓮教匪が結集して大きな波紋を投じたからに外ならない。元來、念仏を基とした結社を作り、純粹に宗教的な活動をなすべきであったものが、次第に官憲を相手として戦おうとする民衆的念仏宗団としての白蓮教が、表面化して来たのに対し、伝統的な正常な念仏行業を続けようとするものは、集団をやめて、孤高な居家念仏を中心とするようになり、仮に集っても地味な念禪一致の実修を試みるとともに、自宗を蓮宗と呼ぶようになったのである。明清時代、この念禪一致を基として大きな業績をあげたのは、僧としては雲棲株宏であり、藕益智旭であり、居士としては彭紹升と楊文会があり、民国には印光・太虚の両法師

が現れたが、それらのすべてをここに述べることは省略しなければならぬ。

ところで、如上の正統浄土教を考える場合、私が特に一視点として掲げたいものは、近代の合理性を要求される社会に、思想的に唯心已身の弥陀と浄土とを追求しながら、一方では諸經文にみえる西方弥陀浄土の存在を肯定して、其処に往生することを欣求する浄土教徒の存在をどのように理解したらよいかということである。それについて雲棲株宏は、教義的には信願行の三法具足を掲げて、その完成を目標とした実績もっているが、彼の竹窓隨筆などをみると、念仏は參禪を礙げず、參禪は念仏を礙げずとなしており、自己本心を究めんとする念仏者が、命終時には往生極樂を願うべきであるとし、或は、西方浄土は無しと言うべからずとして、極樂浄土の存在を實証しようとしている。

いま、竹窓二筆の「浄土不可言無」の条をみるに「有謂唯心浄土。無復万億刹外。更有極樂浄土。此唯心之説。原出經語。真実非謬。但引而捩之者。錯会其旨（中略）。或曰臨終所見浄土。皆是自心故無浄土。不思古今念仏往者。其臨終聖衆來迎。与天樂異香。幢幡樓閣等。唯彼一人独見。可之自心。而一時大衆悉皆見之。有聞天樂隱々向西而去者。有異香在室多曰不敬者。夫天樂不向他方。而西向以去。彼人已故此香猶在。是得謂無浄土乎。」とのべる。即ち臨終に聖衆來迎等の奇瑞を往生者のみが見て、他人が見ないならば或いは唯心浄土を文字通り諒解も出来るが、古今の往生伝類では、その際、周囲の人々が奇瑞を

見、その人が死んだ後も、異香が室にみなぎるところを以てすれば、浄土は実在するというべきであると説いている。また西方浄土についても、同二筆に「十方仏国浄土なるに何か故に西方のみを浄土と規定するか」と設題して、能力の劣った初発心者としては、恰かも觀經における韋提華夫人に釈尊が示した如くに理解し、西方が落日懸越の方処でもあるところからして、言證を信ずべきであろうとしている。このように念禪一致的融合浄土教における得果は、唯心浄土を考え乍らも西方極樂の在ることを確認しているわけであって、かれらの視点からすれば、更に一步進んで、太虚法師が教義的に信願行の三法に加うるに証の得果の一法を説いているのは大いに注目し値いする。

大体に、中国近代の現実主義・合理的思想傾向から、念仏の得果を実証的に説き、更にはそれが現生においても果遂しえると考えらるにいたるのは当然である。即ち浄土教において現生感応をしきりに説いている。例えば雲棲の「往生集」についてみても、念仏十種功德を箇条書きにし、神仏守護、弥陀撰受、見仏勸喜、來迎得生等を説いており、愈行敏居士の「浄土全書」巻下にも念仏現応を説いている。これが飛躍して更に「飛鸞の化行」という問題に到達するのである。例えば彭紹竹の「西方公概」巻下には、寂根大士（菩薩ともいう）の降壇により、彼の妻の黃氏（費孺人）の往生処を知り得たことを記している。但し、彭紹竹は、さすがに大家であるから、これに溺れたわけでないことは「一行居集」の玉壇耆旧伝の論において明らかであるが、大体には往生の確証を知るための飛鸞の化行は中国近

代浄土教の一つの魅力ではなかったかとおもう。

なお、我が国の一般の浄土教徒、念仏行者の在り方と比較して、中国では近代において持戒念仏と放生慈行の実修が極めて力強く勸化されたことは、注目すべきである。

第五部会

寺院の世襲化時期について

正 田 精 俊

仏教々団は徳川末期まで僧の妻帯を厳禁していたが明治五年その公認が発せられた。当初各宗団は従前の宗政通り禁遏の一端をとった。然し同十年代になるとそれが賛否両論と変わり、更に同二十四・五年以後は漸次実行放任の傾向を辿った事が当時の文献〔日本人〕明治二十二年〔仏教〕明治三十一年参照で推測出来るのである。

その結果当然生じた寺院について大正八年五月浄土宗を皮切りとして、各宗団は寺院保護並びに後任住職問題の必要性を考慮しその規定を作成する事となった。〔宗教行政第五号〕寺院保護に就て〔川村精治〕

殊に持戒堅固を標榜し出家独身生活を重んじた真言宗団の場合を見て、例えば大正十年八月の豊山派寺族規程第六条に「住職死亡シタルトキハ寺族ノ中ニ於テ其寺住職資格ヲ得ヘキ見込ノ者アルトキハ法類間ニ於テ兼務住職ヲ置キ住職資格ヲ得ルマテ教養スヘキコト」とある如く、寺族中から後継者の出される迄に発展し、親子による形式的師資法脈相承に兼ね合せ実質的血脈相承が可能となった。すなわちこれは寺院継承に血縁を重視する家族主義を撰取し、更に世襲化へと進展させることを意

味するものである。

そこでいま豊山派宗務所の資料に基き、新潟県内の同派所属全寺院について世襲化状態を調べると、総数一五〇ヶ寺中約半数の七十一ヶ寺が世襲化している事が判る。

| 世襲開始ノ寺数 | 二代前ノ | 三代前ノ | 四代前ノ |
|----------|------|------|------|
| 明治 16—20 | 0 | 0 | 0 |
| 21—25 | 1 | 0 | 0 |
| 26—30 | 0 | 0 | 0 |
| 31—35 | 2 | 1 | 0 |
| 36—40 | 7 | 2 | 1 |
| 41—45 | 8 | 0 | 1 |
| 大正 1—5 | 11 | 0 | 0 |
| 6—10 | 10 | 1 | 0 |
| 11—15 | 11 | 2 | 0 |
| 昭和 1—5 | 1 | 0 | 0 |
| 6—10 | 5 | 0 | 0 |
| 11—15 | 6 | 0 | 0 |
| 16—20 | 1 | 0 | 0 |
| 21—25 | 0 | 0 | 0 |
| 26—30 | 0 | 0 | 0 |
| 71ヶ寺 | 63ヶ寺 | 6ヶ寺 | 2ヶ寺 |

(1 図)

(2 図)

またこれらの世襲し始めた年代は一図の如く、明治二十年代であり、大正年間が最も多く、これまでで五八ヶ寺に全世襲寺院の八一%を数えることが出来る。次に住職世襲代数をみると二図の如く、現住職は殆んど二代目にあたり然も明治末期から大正年間にかけて最も多く先住職と交代しているのである。

それでは末世襲制の七九ヶ寺について調べると、この中三八ヶ寺は実子又は養子縁組等により現住職の後継者として宗務所へ登録を済せている。従って近き将来に於て一〇九ヶ寺即ち全寺院の七三%が世襲の可能性を示す事となるのである。残り四

一ヶ寺は宗費負担数の甚少より推察して寺院経営困難であったり、地理的に山間遊地に点在せる兼務寺が多く、その儘では到底世襲し難い状態にある事が判った。

以上により僧の妻帯公認によって生じた寺院の世襲化は、豊山派所屬寺院に限ってみても比較的伝統的因習の強い一地方においてすら、すでに明治二十五年以降に始まっており大正年間迄に既存の過半数が世襲化状態になっていた事が実証されるのである。

創価学会の精神構造

—個人主義的欲望自然主義—

池 田 昭

論を進める前にここでいう個人主義的欲望自然主義の意味を明らかにしておきたい。それは、抽象的規範と緊張をもたない私的欲望の生な形式であると考えてみたい。たとえば神島二郎氏が「近代日本の精神構造」で述べているような、近代都市にみられるニャンワニズム(犬猫主義)といった、私的欲望を肯定し、あらゆる自己主張と実力闘争に終始する自由のパターンを考えてみればよいかと思う。しかも、それが、敗戦前では、家族主義、郷土主義の枠から抜けきることができなかったという意味で、集団主義の特徴をもってはいたが、戦後ではこれを否定し、個人主義の特徴をもってきている。この意味で、

個人主義的欲望自然主義を考えてみたい。

まず創価学会の欲望自然主義については、佐木秋夫、小口偉一両氏の「創価学会」、しまねきよし氏の「折伏」に詳しい。改めて論ずるまでもなく、「闘争しよう」、「勝負しよう」、「命をおとしても」といった言葉が用いられ、また利の価値が尊重され、いままでの禁欲倫理に挑戦し欲望が解放されはすれ、努力主義の枠にとどまり、そのために労働の原理的組織化や契約的労働観がうみだされずに、既存の枠のなかで真面目に働く労働観しか結果しない。

次に、とくに問題にしなければならないことは、一部の意見にあるように、創価学会が、都市における小市民、労働者に存在する封建的家族制度の意識によっているかどうかということである。つまり敗戦前の集団主義的欲望自然主義にとどまってい、個人主義的でないかどうかということである。このことを考慮するのに、指導者の家族に関するイデオロギーと信者層の家族意識、社会状況が問題にされなければならない。

前会長、戸田城聖は、「講演集」上、一三一、二七一頁で、個人の幸福を強調している。しかもこの個人の幸福は、封建的な家族イデオロギーをもつことではなく、独占資本主義段階に広汎に形成された大衆の家のイメージを、観念的にもつことによって保証されるとする。同じにはいる家ならば、まあ、あまり広くなくてもいいけれども、三十坪ぐらいは最低にしたいものだと思う。こう思うが、まあ、八畳の二間に、六畳の二間に、応接間にね、女中部屋ぐらいと、お風呂があって、水洗便所と

いうようなところが、まあ理想的ですな。」(講演集、下九六頁)

この家族観は、資本の再編過程において創出された大衆のイメージであり、家父長的家族制度のもとにある。あるいはそれを志向する、自発性を否定された一家団樂ではない。戦後の資本主義の再編過程により、伝統的生活空間から解放され、私的自由を確保される条件のもとで、大衆が消費個人主義的に志向してきた家族観なのである。

こうした大衆は、資本の再編過程によって形成された都市における新中間層なのである。この階層は、東京大学社会学研究室で行った昭和二八年の都市と農村の家族意識に関する調査にも示されているように「家族の扶養」、「現代家族講座」河出書房六巻五一頁)、家父長的家族意識を少くしているのである。

これらは、創価学会の信者が都市に集中し、農村に少ないこととも符合している。もしかりに創価学会の滲透するのがむずかしいとされる農村のケースを考えてみた場合でも、その農村は、旧来の封建的農村ではなく、資本主義原理の滲透した農村である。たとえば近藤康男氏が「むらの構造」のなかで、もっとも弱小化した地主の村としてあげている奈良県の大和平野の旧耳成村では、三九戸のうち、四戸が入信し、一割強の信者がいる。この村は、大正末に小作人が耕作権を確立し、寄生地主のいない、せいぜい最大の地主でも三町歩(農地改革当時)たらずであった。ここは大阪の通勤圏に入り、兼業多く、主婦も周辺の中、小企業のせんい工場の内職すらしている村である。

(拙稿「官座の変貌過程」『社会と伝承』第七巻第三・四号)

これらのことから、創価学会は、封建的家族制度の意識によっているのではなく、独占資本主義のもとに創出された新中間層の個人主義的な欲望肯定の家族意識にもついているといわねばならない。

東北における一山寺院の形成過程

変遷およびその性格

月 光 善 弘

律令制国家権力の衰微とともに、国家の保護によって成立していた官寺・準官寺などの寺院は、次第に国家的色彩を喪失し、国家権力にとって代った一部少数貴族・僧侶および地方豪族の保護になる御願寺が建立される。

この社会上の変化にともなう、寺院自立化の傾向が著しくなり、その宗教機能も変質し、寺院社会の内部構造にも変化を生ずるようになったと言われる。

すなわち平安初期に新興宗教として抬頭した真言・天台の密教が、漸次勢力を占めるとともに、社会の要求に応じて盛んに加持祈祷を行い、真言・天台の即身成仏の教義をわが国古来よりの山岳信仰と習合した修験道が勃興し、各地の霊山を道場として、入峰修行が行われるようになり、修験者のあるものは、

征夷軍や前九年・後三年の役などに従軍して、東北地方にも入り込み、軍政上の要地や交通の要路に拠点を占め、平安中期頃から鎌倉の初めにかけて、領主の保護になる一山寺院を形成するものと考えられる。

これらの中で、一山寺院組織の最も古い資料と思われるのは、宮城県栗原郡小迫村勝大寺に残る永承二年八月十日二王堂建立棟札写(宮城県史25)で、永承二年(一〇四七)は、平安時代の中期に当る。

かくして形成された一山寺院は、頼朝の奥州征伐や室町末期の戦国乱世を経て、再編せられ、また近世初期に幕府の宗教統制によって改変が加えられ、さらに明治の神仏分離政策によって一大変革が行なわれ、今日に至っている。

従って同じ一山寺院について見ても、時代によりその性格に変化が見られるので、本稿では、主として成初期より中世末期に至るまでの一山寺院を中心として、その性格を検討して見ると、大体次の特色が挙げられる。

(一) 一山寺院は、密教系の寺坊によって構成され、加持祈祷を主とし、保護者である大檀那の除災招福を祈念する祈願寺としての性格を有していた。

(二) 一山寺院における人的構成の主体は衆徒であった。すなわち人的構成を大別すると、少数の支配職・多くの衆徒・若干の雑務役・門前などに分けられるが、寺坊の主体をなすものは衆徒であり、一山の主要年中行事・祭祀・神事芸能をつとめ、諸堂社の別当を担当し、その管理に当たっていたのである。

従ってこれらの衆徒を養成することが、一山寺院の重要な問題であり、その資格は入峰修行によって与えられ、それを授けることが支配職の主要な任務の一つでもあった。

(三) これら衆徒の身分は、通常侍格とされたが、しかし一山の寺格とかまたは同一の山内でも、その職務によって衆徒の格式にも、若干の相違が見られる。また衆徒は大別すると清僧と妻帯僧とに分けられるので、これらについてはさらに検討して見たい。

(四) 一山寺院は、他寺・他山の支配を受けることがなく、独立無本寺の別山であった。これらが本寺や本山を持つようになるのは、徳川幕府の宗教統制によるもので、近世以後のことである。

(五) 一山寺院は、民間信仰の母体的な性格を有している。すなわち神仏習合とか本地垂迹の思想的基盤を教義内容の中に有し、即身成仏の教義を入峰修行の実践に適用し、山そのものを金胎両部の曼荼羅と観ずる修験道を生み出す母体となるのも、真言・天台の密教であり、一山内や入峰修行の道場には、堂社仏閣が建立され、数多くの神仏が祀られているが、それら多くの多くは、除災招福の神仏であり、民間の信仰習俗や伝承などと密接な関連を有し、これらを生み出す母体になっていると考えられる。

以上よりして、一山寺院とは、加持祈祷を主とする密教系の寺坊―主として衆徒―によって構成され、保護者である大檀那の除災招福を祈念する祈願寺的性格を有する寺院と規定するこ

とが出来るのではなからうか。

庚申塔について

窪 徳 忠

ここに、佐渡、隠岐、杵岐、天草の石造の庚申塔について、簡単に紹介したい。

庚申塔は、地方によっては、庚申塚、庚申塔婆ともよばれる。庚申塚というのは、土饅頭の上に塔をたてたので、塔を含めた全体を塚とよんだ名残りであろうし、塔婆というのは、十八世紀の初頭に石造や木製の別なく塔婆とよんだ結果である。佐渡の両津市河崎、赤泊村三川では塚、相川町北田、浦や五十浦ではオカネ塔婆またはカネ塔婆、相川町高千本と小木町琴浦では塔婆というが、他の三島では単に塔というだけである。塔の数は、佐渡が最も多くて百基に近く、ついで隠岐、杵岐、天草の順である。隠岐では隠岐騒動で廃仏が激しかったのに拘らず約四十基が現存するのに対して、殆ど廃仏が行なわれなかった天草には十基足らずが現存するにすぎない。これは、天草に真宗が多いのに対して、隠岐で真言宗が比較的盛んな結果ではないかと推測される。関東、長野、上越にみられる百庚申は、島にはみあたらない。ただ、栃木、茨城の一部と同じく、七つの土饅頭をつくる習俗が佐渡の赤泊村山田にあり、これを七庚申とよんでいる。佐渡の七庚申が土饅頭上に塔のたつ

のが、相違点である。

東京練馬にある現存最古の庚申板碑（長享二年造立）以下、慶長末までに造立された塔が約五十基報告されているが、島では江戸時代以前の造立塔は未発見である。佐渡最古の塔は相川町高千入川の寛保四年造立塔だが、畑野町合花の正徳元年創建の庚申堂の本尊となっている青面会剛塔が同年の造立とすれば、これが最古となる。隠岐では五箇村南方の元禄十五年造立塔、天草では天草町の享和元年造立塔が最古である。杵岐には、四島中最古の承応三年造立塔が石田村印通寺にある。島に江戸以前の塔がみあたらないのは、当時今日のような庚申信仰がなかったためではなからうか。

承応三年造立塔の特色の第一は「社司」が中心であること、第二は「唵喜罗帝婆夜叉般陀阿娑婆訶」、「唵摩遊罗鬼罗帝母羅雲娑婆訶」なる二真言が刻されていることである。

第一の真言は「オンテイバヤキシヤバンダバンダカカカカソハカ」と、第二の真言は「オンマユラクランテソハカ」と、それぞれ推定される。そうして、ここに庚申の真言と通称される「オコウシンデコウシンデマイトリマイトリソハカ」が刻まれているのは、当時この真言を杵岐で誦えなかったためではなからうか。庚申縁起には「三年一座」と記し、「庚申待三歳一座所」、「庚申構満座所」の在銘の塔があるから、承応三年造立塔の「謹奉造立平石一軀之夏夫庚申以伸供養也右者為修善根功德現世安楽後生善処也」なる銘は、一座終了の折に供養をして塔を造立した証拠となる。従って、本塔から杵岐の印通寺で

は、慶安・承応のころ「社司」を中心として約十名の人々が講を結んで台密系の庚申信仰を行っていた由が判明する。初期の庚申塔が三年一座終了を示す記念碑的性格と意義とをもっていた由をも物語ってしよう。

佐渡の赤泊村杉之浦の元修験者宅の堂に青面金剛塔のあること、前掲天草の享和元年造立塔が役行者像であることは、島での庚申信仰と修験との關係を物語る。島では青面金剛塔のみで、他の仏菩薩を主尊とする庚申塔はなく、老岐、天草には刻像塔すらない。四島を通じて多いのは、庚申、庚申塔、猿田彦などと刻んだ文学塔で、老岐、佐渡には無字塔が若干あった。恐らく廃仏の影響であろう。形は自然石が最も多く、ついで駒型だが、天草以外の各島には、祠型が数基宛あった。要するに、庚申塔の面からみると、廃仏の影響と覚しきものを除けば、島の庚申信仰といえども、全国的な傾向から決してはずれるものではないということが結論づけられると思われる。

祭 神

—八幡宮宗教儀礼の考察—

中 野 幡 能

八幡宮（宇佐神宮）の宗教儀礼の中で歴史的に最も重要な儀礼は放生会と行幸会である。放生会は豊前宇佐郡和間浜で蜷貝

を流す日本最古の放生儀礼であるが、この時豊前田川郡採銅所の豊比咩社を祀る長光氏の鑄た銅鏡を、田川京都仲津等の諸郡の民が奉持して、和間浜の屯宮で八幡宮に納める。豊前上毛下毛郡の民はこの二十里の行列及び法会に奏楽の奉仕をする。和間浜は宇佐本宮より三里離れた屯宮である。その起源は大隅隼人慰多の為に養老五年（七二一）に始ったと伝えるが、この時祀る隼人塚は実は古墳で八世紀のものではない。八幡宮が官社として奉斎されたのは神龜二年（七二五）であるから放生会はそれ以前から行われていたことになる。

行幸会は豊前下毛郡三角池（中津市）の真薦^{まこ}で作った枕を八幡本宮に納める。新しい神験は下毛宇佐速見三郡の撰社を巡り、本宮に帰る。すると豊後国東郡の民が旧験を奉じて国東の撰社を巡り、別府湾沿岸の奈多八幡宮に納め、古い神験は伊予の八幡宮に納める。

官社八幡宮の祭祀氏族は史料によると辛嶋氏、次で大神氏がみえるが、宇佐海氏はみえない。田川の長光氏は豊比咩や香春明神、辛国大比咩の祭祀氏族である。辛嶋氏は同氏系図や縁起によると辛国嶋氏で長光氏と同族とみられる。上毛下毛郡はその前は三毛郡、それ以前は「山国」で、その族長は後の宇佐国の宇佐氏系に入って主流をなす海氏（池守）とみられる。大神氏は豊前よりは筑前に關係の深い氏族で土着氏族ではない。後に薦神験を納める海氏、宇佐氏の祭祀権を収奪した氏族とみられる。

このように八幡宮には奈良時代から鏡と枕の二種の神験を納

める朝廷の嚴重な祭祀をうけてきた事は史料的に実証される。そしてその儀礼は奈良朝以前から行われたことは縁起等によって明らかである。

銅鏡の神験を納める豊前京都地方は記紀等にみる豊国であり、この地方の神社をみると圧倒的に豊日別を祭神にする社が多い。益救六、田川五、京都六、筑上三、下毛一、計二二社がある。恐らく豊国全盛時の勢力圏を示すもので、下毛郡に二社があることは豊国の南限を示すものであろう。

薦枕の神験を納める下毛宇佐地方は記紀によると宇佐国、国東地方は国東国であるが、下毛地方は記紀にはないが「山国」であったと思われる。而もその古社の祭神は圧倒的に海神に係した社が多い。宇佐氏系図によると海神の社から部落国家を統合して行った過程や「山国」の「池守」が入って宇佐氏の本流になって行ったことを伝えている。

このように放生会行幸会の奉仕集団とその祭神をみると、前者が豊国を中心に南進して「山国」に入り、後者は「宇佐国」を中心に国東、山国に入って行ったという、二つの勢力圏の中に行われたものであるということが明らかとなる。そしてこの二つの神験は前者は豊国の象徴であり、後者は山国(拡大の)の象徴である。薦枕の方がより原始的であり、本宮直納であることから、薦枕を神験として統一された国の中に銅鏡神験の国の力が入ってここに両勢力の統合が行われ、それを象徴したものが、八幡神の祭祀として行われたということを示したのが、二つの儀礼であらうということになる。

最近重松明久氏が耶馬台国とは「山国」と豊国の連合国家であらうという新説を出しているが、それは主として音韻の問題を拠処しているが、八幡宮の宗教儀礼をみると、以上の如く「ヤマ国」の儀礼と「トヨ国」の儀礼とが組合されてきていることが明らかとなる。このようにみると八幡神とは「ヤマトヨ国」の象徴神として、ヤマトヨ神として祭られたのが「ヤマタ神」更に「ヤハタ神」と呼ばれるようになったのではないかとということになる。

農民のころの金光教組

金光真整

教祖が、備中南部の農村で、一農民としてまた一家の戸主として働いたのは、二十三才から四十六才までの二十三年間であった。このあいだに、経済面は年とともに向上して行ったが、家庭の上では前半の十数年間に、七つの墓をたてねばならぬほどに、不幸がかさなつた時代であった。この中を生きて行った教祖の姿の一面を実例によって見ていきたい。

教祖は若いころから、

「自分は他村から来たもので、この村にたいして功がない。だから、少しでもお役に立ちたい。」

として、何かと奉仕に心がけていた。そのうちに役に立つ若者として、納銀飛脚をはじめ村の仕事に、他の人の何倍もあたら

せられるようになった。庄屋の家では、教祖が使いから帰ってきたことが、そのまま生きた証文で、間違いがなかったと伝えている。

地主の川手家からたのまれ、人の行きたがらぬ占見村へ使に行つたことがある。夕方だったのがおそくなり、気の毒なことをしたと主人が思っていたところへ帰ってきて、

「おそくなり相済みませぬ。どうか、これからも、いつでもご用を命じて下さい。」

とだったので驚ろかされたという。

豊作のときのこと、川手家への年貢米をきめられたよりたくさんを量をおさめた。びっくりして尋ねると、

「とれぬ年には減してもらうので、良くできた今年は、そのお礼のつもりで、たくさんもってまいりました。」

との返答だった。

米屋や酒屋に売る米のはなし。そのころ米価は毎日きめられていた。その日の値がきまると、良い米も悪いものも同じねだんでとりひきされる。そこで教祖は、

「ねだんが同じならば、良い品を持っていけば、向うによるこんでくれる。」

と言って、いつも上質の米の方を売りに出していた。

三十三才の厄年の祝いのとき、夫人と

「祝いの年だが、祝いはやめよう。他所にも入用をかけ、家にも入用をいれるが、ただ呑んだり喰ったりするばかりしや。それではなんにもならぬから。」

と話しあって、これをやめて四国遍路に出かけた。

三十七才の建築のとき、風習どおりに日柄角を改め、その指示を守りぬかれた。しかも、

「どの方角へ、どのようなご無礼があるかもわからぬから。」とて、人の忌み避ける金神を祀り、これに祈願をこめていた。

これらから、次のように考えられる。教祖はそのころの風習をできるだけ忠実に守り、また役に立つことをこころがけていた。そういう中にも、合理性をもった動きが芽生えてきているようにうかがわれる。

一 禅者の坐禅の脳波による研究

鈴木 利三

坐禅時には目は半ば開いているが、そして意識も清明であるが、視界は鮮明度を減じ、さらに明るさも低下していることが自覚的に認められる。

坐禅時の脳波変化に関しては、 α 波の振幅増大や群発あるいはさらに周期延長なども認められるという報告があり、これらの現象は脳の興奮ないし活動が低下するによると解されている。しかし坐禅により、開眼にもかかわらず、 α 波が著明に出現してくる、ということは、実は注意が視覚から他(公案など)に転ずることによると私は解している。開眼(光)による α 波の抑制には単に視覚刺激だけでは有効でなく、それに対する注

意作用が重要視されている。たとえ光刺激があっても、注意が他に向けられる時には、光刺激の α 波抑制作用は減殺される。平生は目を開き、環境のかんりの明るさのために視覚的注意を強制されているが、坐禅を始めるとその注意が個体の内部に向かって転導され、その結果、自覚的症候として、最初に述べた視覚の変化が見られ、また客観的標示として脳波の変化（ α 波の出現）があると私は考えるのである。

今たとえば坐禅堂にて坐禅をする場合、明るい昼間よりも早朝や黄昏あるいは夜間の方が禅定に入りやすいことが経験される。その重要な要因の一つとして環境の明暗つまり視覚刺激の強弱があると考えられる。一方、坐禅時の脳波変化（ α 波の出現）は注意が視覚的な面から他に転導することによって生ずるものであるとするならば、環境の明暗の度合いは注意の転導に難易の差を生ずるのであるから、坐禅時の脳波変化の仕方も、それに伴っておのずから異なってくると考えられる。かかる観点から私は明るさの異なる環境で坐禅を行ない、それぞれの場合の脳波変化を比較検討した。

実験は20分間坐禅を行ない、その間脳波の分析は、1〜2分、10〜11分、19〜20分、の3区間、各1分間宛行なうとともに、坐禅直前および直後の各1分間（坐禅の姿勢で、心は非坐禅状態で）行なった。脳波は左右の後頭部あるいは頭頂部より単極誘導で記録したが、分析は左右いずれか一側のみで、 μV 以上の α 波の出現率を調べた。

坐禅は明るい室（照度計の光電池を目の位置で目の向かう方

向にむけた際120ルクス前後）、やや暗い室（同じく50ルクス前後）、暗い室（1ルクス弱）の三種の明るさの環境でそれぞれ行なった。その結果、① α 出現率は、いずれの場合にも坐禅の前に低く、坐禅中に高まり、坐禅後は再び低下した。②坐禅の前および後の α 指数は、室が暗い場合の方が明るい場合にくらべて一般に明らかに高かった。③坐禅中の α 指数の高まり方については、暗い場合は最初から著明に上昇したが、やや暗い場合や、明るい場合は、最初あまり高まらず、中頃および終り頃の測定において著明な上昇が見られた。

以上の結果が示すごとく、本実験においては、坐禅による α 出現率の上昇が確認されるとともに、出現率の変化に環境の明暗が影響を及ぼすことがわかった。

なお頭頂部と後頭部の差異や閉眼坐禅の場合については引き続き検討を進めている。

祭 日 論

沼 部 春 友

四時祭式のはじめに、祭日に関して次のような規定がある。

凡祈年祭二月四日。大忌風神祭並四月七月四日。月次祭六月十二月十一日。神嘗祭九月十一日。其子午卯酉等日祭各載二本条。自余祭不定日者。臨時扱日祭之。

臨時祭の祭日が一定していないのは当然であるけれども、四

時祭の中にも、その時に臨んで祭日を扱ふことがあるわけである。このことは季節感の問題としてとりあげられよう。たとえば、鎮花祭についてみると、四時祭式や神祇令には、三月の祭りとして記されており、その義解をみると、

謂大神狹井二祭也。在春花飛散之時、疫神分散而行、爲其鎮遏、必有此祭。故曰鎮花。

とあるように、春の花の季節に行なう祭りであることがわかる。このほか、二月の鳴雷神祭や六・十二月の道饗祭なども、祭日は臨時に卜定される。

一方、四時祭の多くは、その祭日が定められている。四時祭式の祭祀を統計的にみると、一年間のうちで祭りの多い月は、二・四・六・九・十一・十二月で、そのうち六月と十二月は、その殆んどが宮中と神宮の祭りである。つまり、月次祭をはじめとして、御贖祭、卜庭神祭、神今食、大殿祭、忌火、庭火祭などで、神今食以下は一連の祭りである。

四時祭式の祭祀と合せて、二十二社の祭日を『二十二社註式』によってみると、やはり二・四・十一月の祭りが多い。このほかの月にある祭りは、祇園の六月、石清水と北野の八月、神宮の九月である。

春日と大原野とが二月と十一月、松尾、平野、大神、日吉、梅宮、吉田の六社が四月と十一月、広瀬と龍田が四月と七月、賀茂、稲荷、日吉の三社は四月のみで、賀茂と日吉には十一月に臨時祭があった。

石上・大和・住吉・丹生・木船の五社は「無祭礼」とある。

だが、決して華やかなものではなかったかもしれないが、祭りが全くなかったということには領けない。

このようにみると、祭りの行なわれる月は、二・四・十一月が最も多く、また祭りが年に二回行なわれたということでは、現在の暦の一年を二分した上代人の思惟形式が伺われなくてもない。また、二・四・十一月は氏神祭りをする月であったことが、寛平七年十二月三日の太政官符にみえており、先祖の常祀として重んぜられていた。

そこで祇園と石清水と北野の場合が問題とならう。二十二社の中で、この三社の特質について、柳田国男先生も『祭日考』に指摘しておられるが、およそ次の五点に要約されよう。

(一)比較的历史が新しい。(二)氏人がいない。(三)宮寺思想の徹底。但し祇園は少しくちがう。(四)祭りに風流が伴なう。(五)直接農耕と関係しなかった。

中でも私は(四)が最も大切なことではないかと思う。前述の年二回の祭りも、民俗学でいうところの神迎えと神送り、とみることもできようが、それとて農耕との関係をぬきにしては考えられない。三社の祭りはその目的がちがうのである。

終りに祭日を十二支できめた場合のあることに着目したい。春日祭は申ノ日に行なわれたことから申祭りともいわれる。祭日ではこの申ノ日が最も多く、次に多いのが卯ノ日で、酉・子・午ノ日などもある。

恩師岩本徳一先生は、神社の例祭は御鎮座の当初儀礼の繰返してある、といわれるが、私は祭日についてもこのことを考え

第五部 会

ねばならないと思う。柳田先生は「狐飛脚の話」の中で、初午は祈年祭と同じ趣旨のものであり、馬を牽いて山に登り、霊地の笹や草の葉を刈り取って、既に保存しておく風習や、或いは馬のための祈願が主であった故に午の日を選んだのではないかと、ということを書述べられている。だが、靈元天皇の宸記「乙夜隨筆」に、午の日は稲荷の鎮座の日である、と記されており、稲荷社では後世午の日を祭日としている。

また上代人の生活体験から、月の満ち欠けをも祭日に関係深かったであろう。祭神と祭祀の目的とによって、十二支の問題もこれから究明しなければならない。

神仏分離と蔵王信仰について

加藤 章 一

神仏分離令は明治元年三月布告されたものであるが、忽のうち全国的にひろがり、仏教渡来以来千四百余年間神仏習合の形で行われて来たこの国の宗教文化は一気に分離されることになった。併も時の勢は排仏毀釈運動ともなり、貴重な文化財は徒に破壊され、分離すべからざるものまでが極端なまでに分離されることになった。以来一世紀を過ぎようとしているのであるが、ここに改めて当時の神仏分離の実情を省み、その後の神仏関係の変容について考えてみたい。

分離令には「中古以来の権現或は牛頭天王の類、その他仏語

を以て神号に相称え候神社少なからず候。何れもその神社の由緒委細に書き付け早々に申出づべきこと」、又「仏像を以て神体と致候神社は以来相改め申すべく候こと」とあり、当時蔵王権現は神仏分離上の重要な対象となったのであった。蔵王権現とは金剛蔵王菩薩又は蔵王明王とも云われ、二手三眼の忿怒相をした像で、別に儀軌に出ているものでもないが、古来役の行者が大和大峯山上に於て感得せられたものと信ぜられている仏であり、既に奈良朝時代の鏡面の彫像にも発見されているものである。

この蔵王権現の信仰は修験道の普及伝播に伴って広く庶民の間にひろまり、各地に御嶽山や金峯山が移されると蔵王社亦祭祀せられるようになり、それだけに神仏分離に際しての蔵王権現の取扱は重要な問題となり、殊に吉野金峯山寺は蔵王信仰の中心でもあったので重視されたのであった。

法令が出ると間もなく寺からは蔵王権現が仏像であること、由緒が出されたが、政府は神地へ仏寺を建てたものとして拒否している。そこで再び寺は何うみても仏像であると返答をするが、許されず、或は安閑天皇（広國押武金日命）ではないかとの問合せもあり、七年間ほど論争をするが、結局明治7年7月31日「白鳳以前に復古致し、地主神金精明神を以て本社と定め、金峯神社と称すべし」と云うことになり、神社名を式門社金峯神社、吉野蔵王堂を口の宮、大峯山上の蔵王堂を奥の宮とし、口の宮の本尊の前には幕を張り、その前に神鏡をおいて神代とし、奥の宮の本尊は別に新堂を建てて移し、あとに金精明

神を祭ることになった（神仏分離資料下 101—322、続下 45—64）。

このような吉野の事例は全国の蔵王信仰に決定的な影響を与えることになり、多くの御嶽社とか蔵王社は殆んど神社となり、祭神はその土地の地主神その他適当な神名に変えられたのであった。

然るに蔵王信仰の母体としての修験道に対する政府の考え方は別であり、修験道はあくまで仏教徒であるときめつけ（明治3・6・29指令）遂に明治5年には廃止して修験者は天台、真言何れかの宗派に所属することになった。ために吉野や大峯の場合、蔵王権現を神とは強行したものの肝腎の信者は仏教徒であったためこのような所置に満足する筈はなく、信者は殆んど本尊の移された蔵王堂には参拝せず、諸仏堂としての新堂にみ詣ると云う風であったため、明治19年再び仏教に復帰することになり、蔵王権現は旧堂に返され、現に女人禁制の霊山として蔵王信仰がつけられて来ているのである。

然るに一般的には蔵王信仰は極端な排仏毀釈の厄にあい、殆んどが今までの信仰とは縁のない性格に変容されたのであった。現に都下三多摩地区における御嶽神社14社、その他蔵王、金御嶽、大嶽の3社計17社の系譜を新編武蔵風土記稿のそれぞれと対比してみるに、何れも風土記稿の御嶽社（10社）或は蔵王社（7社）に相当しており、又その17神社の祭神には日本武尊（9社）、広国押武金日命（5社）、大日貴命（6社）、少彦名命（4社）、橿真智命（2社）等とあげられているが、何れ

も蔵王権現の変容とみられるのであり、この点、これらの神々への信仰の実情を調査するならば、先に青梅御嶽神社の例にみられたような（宗教学年報第15号）興味ある蔵王信仰の変容の実態を捉えることが出来るように思われる。

識思想の起源について

安 居 香 山

識とは、「識とは験なり」と言われるごとく、未来の微験に対する予言をいう。すなわち、自然、社会、人事等の諸現象の特異な変化事象を依拠として、現在及び将来に起りうべきことを予言することである。それは、呪術者の呪術行為ではあるが、種々の技術を用いて行う占術とは異なり、呪術者の神祕的判断や、経験にもとずいて、諸現象の変化に応じた予言をするもので、中国では、特にこれが、秦漢のときに流行し、時代を風靡した。識緯思想とされるものがそれで、今日これは、「緯書」として多くの残存資料をみることが出来る。その荷い手は、方士或は方怪の士等とされる呪術者であったと考えられているのであるが、これについては、已に拙論でもしばしば発表した。

ところで、緯書は、一般の見解では、前漢末、後漢にかけて形成され、延用されたとされているのであるが、その中の重要な要素である識思想が、その特に始めて形成されたとは考えられない。必然、その源流が求められるべきである。その一端を解

明せんとするものが、本論のねらいである。

緯書の讖思想の中で、多くを占めているものは、天文占的讖思想である。従って、これを一つの手がかりとして、その源流を考えてみる事ができる。

中国において、天文曆数が、早くより発達していたことは、周知のことであるが、こうした天文的知識を駆使して、予言的言動をしたものとしての「数術者」について、漢書藝文志は、

春秋時、魯有梓慎、鄭有裨竈、晋有卜偃、宋有子韋。六国時、楚有甘公、魏有石申夫、漢有唐都。

として、幾人かの名前を連ねている。甘氏占、石氏占等は、大唐開元占経に多く残存しており、当時の天文学資料としても貴重であると共に、彼等がこれを駆使して予言的言動をしたことが分る。この種天文占（一種の占星術）は、予言の重要な基礎を為すのであるが、緯書にもこれに類した資料が、極めて多い。

ところで、こうした数術者が、どの様にして天文占により、予言的行動をしたかは、具体的事例は極めて少ないが、梓慎、卜偃等の事例は、いくつか左伝に見ることが出来る。この外、芸文志にはその名が見えなかったが内史とされる叔服や、叔輿のことが、同様左伝に見られ、天文占的予言をしていた例がいくつもある。しかも彼等の言動には、神秘的なものに關聯した呪術者、即ち、前に述べた方士であることも明らかに知られる。こうした事例によって、讖的予言が、この種の人々によって、当時為されていた具体的事例を見ることができ、緯書に見られ

る讖思想の源流と、その形成状況のどの様であったかの具体的事例の一端を、明らかにすることが出来る。

しかし、これらは、単に典務上に見られる事例にすぎず、呪術的予言のごときものが、原始民族において、極めて重要な社会生活上のものであった一般的事象からして、中国の場合においても、讖思想の源流は更に遡源できうることは、いうまでもない。

緯書における讖思想は、そうしたものが時代の変遷と共に、種々な形で形成伝承され、当時の神秘的な時代思想を指導しつつ、緯書独自のものへと形成されたものと考えられる。こうした問題の具体的事例や、その解明については別に「緯書の基礎的研究」（安居、中村共著—昭和四十一年二月刊）の中の、「讖思想の源流についての一考察」の中で詳論しておいたので、ここでは、その概略を述べるとどめた。

ニューギニアにおける Schrader

ピグミーの宗教

沼 沢 喜 市

矮小民族は ニューギニアの数ヶ所の地方に散らばって住んでいるのであるが、私はここでは昨年の夏自分で見てきた Schrader 高山地帯のピグミーの宗教について述べる。

この地方のビグミーの宗教について先づ目につくことは Kullhaus や Geisterhaus が全然見られないことである。

これらのものはビグミー以外の民族の住むところには、西は West-Trian の国境から東は Ramu 川を越す広い地方にわたって、至るところ見られるものである。ビグミー以外のこれらの民族の間には、仮面や頭蓋の崇拜が行われ、それらを保管する特別の建物もあり、又宗教的に重要な意義をもつ竹笛や太鼓があるが、ビグミーの間にはこれらのものも全く欠けている。

色々なお守りなどもない。祭祀のための建物も用具もないと同時に祭祀を行う職業的司祭乃至呪師もない。部落のものが、共同で行う祈祷や供儀の行事も殆んどないらしい。この地方の他の民族の間に分布している男子の Geheimbund もビグミーの間には存在しない。これらの外部的消極的事実はビグミー宗教の本来の在り方を現わしているものであり、ここにビグミー宗教の重大な特色と宗教民族学的意義があると思われる。

Schrader ビグミーの宗教の内部的な面で先づ目についたことは、死の原因としての呪術に対する信仰である。Simbai というところは、オーストラリア政府の Subdistrict officer が駐在しているところで、ここには、刑務所もある。私共が、ここを訪ねた時は十数人の囚人が収容されていた。その中の一人の男は、自分の父が隣部落のものの呪術にかけられて死んだと信じて、復讐を企てたので刑務所に容れられた。1963年に Schrader 高山地帯をパトロールした M. P. C. Sage 氏 Patrol Report の中で次ぎのような事も述べている。呪術はこの地方

の人々の生活の中で非常に重要な位置を占め、多くの事件が、この呪術に対する信仰からきている。例えば、老衰以外の死はたとへ病死であろうと自然死であろうと、すべて呪術によって起ると信じられている。それで、だれかが死ぬと、遺族、或は克蘭のものは、呪術にかけて殺した者を探がし出し、疑わしいと思われる者がわかると復讐しなければならぬ。Sage は以上のように述べている。人が死ぬのは呪術によるのであるという信仰は Schrader ビグミーのみのものでなくして、一般に、ニューギニアに広く分布しているものである。尚、この際、ビグミー以外の民族の間では、精霊乃至他の超自然的存在者が呪師の肉体に宿って、このような呪術を行うという信仰が非常に根強いのであるが、この点ビグミーの場合は、そういう精霊的背景は弱く、この呪術信仰自身、極めて粗雑であり、体系的ではない。周囲の他民族の宗教要素が、長い年月の間にビグミーの間にも浸入してきたという印象が強い。

人間が死んでも、霊魂は生きつづけるという信仰は、これらビグミーの間に、一般にひろまっている。葬式の方法としては、先ず Plattformbestattung にして、そのちに屍体が腐蝕してから残った骸骨を土葬にする。遺族は死者が出た住居を焼き払い、新しい場合に住居を移す。死んだものの霊魂は一定の期間は遺族のものとながりを保つ。成年式の時、食物や性生活に関して種々のタブーを課せられるが、これを犯かしたものに對しては、亡くなった肉親が、病氣や死をもって、これを罰する。——トーテム信仰から来るタブーは見られない。——

—死者の靈は遺族のすることを絶えず見守っているのである。ニューギニア高山地帯の他民族の間では、祖先は遺族に対して Moral agent ではないとも言われるが、Schraeder ビグミーの間では祖先はその意味をもっている。死者の靈魂は終局的には天にのぼるものようである。

彼等の生活を外面的に見ていると、朝起きてから夜ねるまでの間に、宗教的といわれるようなものは殆んど何も見られない。それでいて彼等の表情や態度の中に暗いものも見られず、彼等の性格は明るく楽天的である。彼等の素朴にして自然的な生活の背後には、アフリカのビグミーの間にも見られるような、極めて原始的な至上神乃至天神の崇拜があるらしい。しかし、これはまだ確實にはされていない。

小祥・大祥と十王齋について

—追孝と追薦のシンクレチズム—

岩 佐 貫 三

元來、仏教と儒教という発祥を異にする二つの世界の思惟の流れをむりにむすびつけようとするのではない。追孝と追薦という二つの思想をシナ古代人が孝道思想という独自の公約教を用いて儒、仏の矛盾性を排除し乍ら非論理的ではあるが、交錯させ合ったことを指摘いたしたい。仏教が中央アジアから中国に入り込むについては当然、中国側に於ける批判、拒否があっ

た筈であり、在來のシナ思想との融合のためには仏教はその自己本來的思想内容を一部は妥協しても、一部は順応変形さして中国にとり入れられた筈である。追孝と追善のむすびつきにもこれと同様のプロセスがあつてよいわけであらう。又、特に道教という特殊の思想系態が介入するだけにこの問題は複雑なのである。シナ人は魂が天に昇ると考える場合があるが、それは天上の世界に別の生をうけてそこで生活するというのではない。神滅の考方をするシナ民族にとって、道教的思考は別としても、追孝はあくまで現世人の倫理的顯彰、乃至は追慕であり、亡くなった人を幸福にするというものではない。従つてこの追孝と違つた追善供養という考え方は中国への仏教伝來以後の考え方であらう。しかしここに見逃せない問題に儀礼・喪服の小祥・大祥の問題がある。又、偽経たる父母恩重經なり、十五生七經が唐代に現われたということは盂蘭盆經なり、目蓮救母變文の流布と相まって唐末の頃から自己への予修齋や逆修齋行事から亡き父母への祭礼たる追薦齋へと変転して行つたのである。追孝と追善には根本的相違がある筈である。追孝は祖先を祭ればそれによつて子孫に福が与えられ、祭をしなければ子孫に禍が来る。これに対して追薦は転生輪廻の思想から来る。死んだものがよき生をうけ、地獄、餓鬼、畜生などの悪道の生をうけるものがその生の苦しみを免れる為、又根本的に仏となる為に生きているもの行つたのである。更にシナ神仙思想の仏教思想、特に追善思想への混入がある。これは成仏と生天の混同の事実からも考えられよう。儒教經典に散見する追

孝思想の文献中、特に喪制、喪礼を主としたものをみてみると、孝経・喪親章には「喪不過三年。示民有終也」として追孝の限界を示しているが、その服喪中の態度については論語、為政に「子曰。生事之以礼。死葬之以礼。祭之以礼」とあり、又同じく憲問には書を引いて「高宗諒陰。三年不言」と見えている。又、その厳しさについては中庸に「事死如事生。事亡如事存。孝之至也」とあり、祭義には「文王之祭也。事死者如事生」と述べておる。礼記、檀弓や孝経、紀孝行章には服喪時の態度の厳しさが見られる。そこで当然儀礼、士虞礼の「替而小祥。又替而大祥」の十二ヶ月と二十五ヶ月の祥祭の問題に注意しなければならぬ。釈名、釈喪制によれば小祥は小善之飾を加え、大祥には大善之飾を加えるのだそうである。喪服という事実を小祥、大祥の時期に際して除々に祥の原義に近づけ、忌明けに近づけてゆくのである。

一休シチ民族の伝統たる継嗣尊重、祖先崇拜、祖先祭祀と出家思想の矛盾とは当然考えねばならぬし、従って儒教の死後の喪服の制度と一・三回忌の設齋行事との事は次元を異にする思想系列として分ち考えることもできようが、この間に中陰、中有の七七齋を考えることによってこの二つの系列は仮定的にはむすびつくのである。かくすれば七七齋から十五齋への進展は比較的簡単に考えられる。

尤もこのチェンジ、ポイントについては多くの異論も考えられよう。何となればあく迄、追孝は己の祖先のみを供養することであり、追薦は一門、眷属を更には広く衆生に及ぼすところ

の供養態度であるからである。これに更に十五思想による預修生七齋なり、逆修生七齋と如何なるむすびつきを持つに至ったのであろうか。時代は唐宋より宋と降るのであるが、これが考えねばならぬ本題なのである。

太平天国の宗教

富 倉 光 雄

太平天国の宗教の研究に際し、問題設定のために、太平天国運動を時代状況において、概括的に考察する。

一、まずその時代について。清朝の中国支配も十八世紀末になると、その内在的問題点を露呈する。各地での相次ぐ大規模な叛乱はその集約的な表現である。この現象を両側面からみる。まず叛乱の側であるが、白蓮教徒（一七九六—一八一〇）、天理教徒（一八一三）、太平天国（一八五〇—一八六四）、捻匪（一八五三—一八六八）、回教徒（一八六二—一八七八）などの諸叛乱は、いずれも当時の中国社会の底辺を形成する農民あるいは離農した遊民の階層を母胎とし、宗教的ないし政治・経済的な要因を契機とする秘密結社を中核としている。反面、叛乱鎮定の側にあって有効であったのは、団練と称される地域的自衛組織、および団練から発展した湘軍（曾国藩の組織）、淮軍（李鴻章の組織）など郷勇といわれる私的色彩の濃い義勇軍である。これらは清朝側の応急策により生れたものであるが、清朝軍制によ

る正規軍ではなかった。清朝支配体制はこの時代になると、強大な反抗運動を惹起せしめるばかりでなく、その鎮定も自己の体制内に組込まれてない体制外の要因に依らざるを得ない情況にあった。問題の焦点はその支配体制の末端部分の地方支配にあり、問題解決の方向は、清朝支配体制がそれを基盤にしてはいたが、あるいは、その上に載ってはいしたが、支配体制内に完全には組込んでいなかった中国社会の底辺層を、あるいは変革により、あるいは改革によって、一つの政治体制内に完全に組入れること、を指向している。太平天国その他の諸叛乱および団練、郷勇は、それぞれ単なる問題の表現と問題解決の志向性の表現との何れか一方か、その中間に位置づけられる。

二、太平天国運動は拝上帝会を前身とし、洪秀全の宗教的回心、布教の決意、布教という過程を経て、金田村での起義（一八五〇年広西省）、永安州での太平天国建国宣言（五一年同省）、南京を攻略、首都東京とする（五三年）、主脳間の内部闘争（五六年）、天京陥落滅亡（六四年）という発展過程を辿る。ここで注目すべきは、建国宣言前後から戦闘集団としての性格を顕わにしたこの運動が洪秀全の新宗教運動から出発したこと、それが新国家の建国宣言をしたり首都を定めたりしたこと、また、新国家の内容についても『天朝田賦制度』（一八五三）などに明確に成文化されているヴィジョンをもっていたことなどである。このように新宗教を背景とする新国家体制の制度化への志向性がみられることは、この運動が同時代の他の条件反射的一揆型叛乱を超える重要な点と思われる。

三、太平天国運動と団練・郷勇とは、立場こそ異れ、清朝支配体制の問題点の表現であり、さらに、その解決の方向をそれぞれに指向する点では、共通する。しかし、

○ 団練が地方的自衛組織である建前から地域的限定性をもつのに対し、太平天国運動は拝上帝会の頃から地域的限定性を超えている。

○ また、郷勇は団練の地域的限定性を超えて発展したものであるが、太平天国運動と比較すると、両者のもつ、地域的限定性超克の原理とも称すべき、主導理念に質的相違がみられる。湘軍の場合、曾国藩の理念が背景にあるが、それは中国伝統の儒教に権威の源泉を仰ぐ伝統主義的改良主義の方向を指す。淮軍についても同様のことが云える。それに対し太平天国運動の場合は、背後にあるのは中国伝統の儒教とは別なユダヤ・キリスト教的なものを権威の源泉と仰ぐ洪秀全の新しい宗教思想であり、従来とは異質な革新性をもっている。

四、宗教学の観点から太平天国運動を取上げる場合、以上から、まず洪秀全における新宗教の成立また、その新宗教の、この運動の展開過程における発展、さらに、その際に果した役割、が課題となる。太平天国は結局軍事的集団の運動として終止する。従って、軍事的戦闘集団における宗教の役割という問題も見落すことができない。

仏立講の発生とその発展について

中 濃 教 篤

仏立講の開導長松清風（日扇）は、京都蛸薬師室町の大路浄喜という町人の子として生水、三十二才で本門法華宗の淡路国津井村隆泉寺で得度、そのあと尼が崎の本興寺へ入寺したが間もなくまた隆泉寺へもどっている。

その後、隆泉寺を出て京都東山の西行庵で二年あまり過したが、この間に信者ができ、ついに安政四年（一八五七）正月十二日に、京都新町蛸薬師下ル、千切屋八品堂の谷川浅七宅で開講するにいたった。はじめは八品講といい、のちに仏立講とあらためた。この開講までに讃岐国高松城主の弟松平左近源頼該を信者にし、高松に教線をひいたということもあつたが、開講いらいの信者層は、主として京都、大津について江戸の商人や職人であつた。しかも豪商といつたような層ではなく、中、下層の商人であつたといえる。

金ためて功德になるとおもふなよ たることしらぬ餓鬼にこそなれ

などという金をためることに批判的な態度は、以上のような商人、職人階層の気持を反映しているといえる。

それと同時に「現証利益」「折伏」が強調され、僧侶への手酷しい批判があらわれている。

今の時仏祖の御意にさからひて経よむ僧に布施するなよ

ところで、長松の態度は「折伏」の強調にあり、そのため「在家ニテ弘メラレバ在家ニ、リアルベキコトナリシ。サレバ世間ノ僧ノオモハクトハ違ヒ、寺ノ大小ニヨラズ、モトヨリ榮シテ暮ス望ミナシ、イキノ通ハン際ハ唱へ死ノ大願ナリ。御法ノタメニ怨嫉ヲウケテ牢ニ入レラレタルハジメノ牢ハ六角ノ西ノ本牢、切支丹ノ間、次ニアガリヤ、後京都府ノ圈也」というように四回の入牢にあつている。これらは僧侶、神官、医者などからの訴えによつたもので、そのほか数度にわたる所払いや遠足止をうけている。

この間に、長松の権力に対する態度は、僧侶や他宗教信者に抱く折伏主義とは違つて妥協性がめだつている。

たとえば、神仏分離、廢仏棄釈の政策のもとで長松が奏講元にあつた書状に「仏法御廢止トモナルベキ歟ノ砌ニハ、四恩抄ノゴトク、國王国土ノ恩ヲ思ヒ、又此國ニ御用ヒニナレルモ國王ノ思召ナレバ、天長地久国土安穩、万民快樂ノタメニ法華誦誦イタシ候テ、此ノ皇國ノ大恩報謝ノ御タメノ鎮護國家ノ大法ナリ、故ニ経ノ御力ヲ弘通シテ、国土ノ泰平ヲイノルヲ宗旨トスルトアルガ、比叡山ニモ当宗ニモ天下御免ニナルイハレナリ」とあり、かりに仏教の諸派が禁じられても、天台や法華系の宗は認められると述べている。

また明治九年（一八七六）十一月に「本門仏立講興起ノ由来」を認めたが、これにつきのような添え書がある。「王法ハ大切ニ遵守シ世法ハイササカモ違背セザル様ノコトハ、兼テ申

論シ置候。別紙ノ通りニ諸組々へ御示シ可被成候也」とあり、九月に山田講元へ宛てた注意とともに、折伏の行き過ぎの戒めを含んではいるが、しだいに妥協的性格を強めていることがわかる。「世上ノ風聞、御弘通ノサマタゲニモナラント思ハレ候へバ、益々相ツツシミ世法ニ相背カザルヤウニト存候」といい、「世法」を非常に気にしているが、これが、明治十五年（一八八二）十月に発表された「本門仏立講改正定則」に集約的にあらわれる。この改正定則は文久二年の「仏立講是」に比して、長松の「世法」への妥協性が充分に見られる。その一、二をあげると

講内心得

第一条 天朝ノ御趣意ヲ堅ク相守可申事

第二条 神明ハ尊重シテ疎略ニスベカラズ

第六条 病氣ノ時平癒ヲ仏祖ニ祈ルト雖モ決シテ服薬ヲ止ム

ベカラズ

御講勤メ方心得

一、先祖ヲ弔ハンガ為、仏事ヲ營ミ候トモ世法ニ背カザル様相慎ミ候事

このように考えてくると、天理教その他の幕末民衆宗教のもつ抵抗性は、仏立講の場合は「金持」への批判と「折伏」にとどまりそれ権力批判までにいたらなかったといわざるをえない。

しかし、この仏立講は、のちの日蓮系新興宗教の発生と密接な関連にあるもので、とくに注目されねばならないが、こうし

た点についての分析は他日を期したい。

法華神道に関する一考察

―日蓮宗に於ける三十番神の解釈―

園 田 健

ここでは、三十番神が日蓮宗でどのように解釈されてきたかという問題を考えてみようと思ふ。

申すまでもなく、法華神道で最も大切なのは三十番神思想である。例えば、「番神問答記」や「法華神道秘訣」という所謂法華神道書を繙くと、その多くは三十番神の説明である。

この三十番神に就て、現在諸書の解説には、「三十日番代の神の意。即ち一箇月三十日の間、毎日番代に国家人民を守護すと信ぜらるる三十柱の善神を云ふ。」（『望月仏教大辞典』）と説くのが一般的である。確かに、この説明の通りだが、実は日蓮宗では独自の解釈があつて、これだけではいまだ十分ではない。

日蓮宗は、天台と同じく法華経を中心とするので、天台宗の法華宗護三十番神がそのまま受容されたのは尤もなことである。ところが、やがて三十番神が広く日蓮宗で勧請されてくると、そこに日蓮宗独自の解釈が生じてきた。然らば、何故に日蓮宗では独自の解釈をしなければならなかったのか。何が彼等に独自の解釈をさせたのかが問題になる。

この問題を解くためには、まず、後述する如き日蓮宗独自の解釈が、いつ頃あらわれてきたのかを調べる必要がある。それは一言にすれば、番神問答事件以後のことである。

番神問答事件とは、明応六年二月吉田兼俱が、京都の本國寺・妙本寺・妙蓮寺の三ヶ寺に、日蓮宗勧請の三十番神についてただしたことに発する。この事件については、夙に、三浦周博士や広野三郎氏などによって詳細に研究されているが、ここでの問題をとく上に非常に重要だから、更に略述しておく必要がある。

「番神問答記」を繙くと、兼俱は前述の三ヶ寺に対し、日蓮宗の三十番神は天台宗の南樂勧請の番神か、それとも内侍所に勧請の天孫供奉の三十二神の意か。若し天台の番神ならば、「宗義の建立忽に違却」するから、定めし、日蓮が弘長元年に我八代の祖兼益より神道伝授の時習い受けた、天孫供奉の三十二神だと思ふがどうか。と、いかにも底意ある詰問をした。

これに対し、妙本寺のみが兼俱の意を得た返答をした。それは、「諸天ハ晝夜に常に法の為の故にしかもこれを衛護すといふ、諸天常に同じく守護して晝夜を捨たまはず全く一日一神の衛護にあらず。(中略)擁護唯三十神に限るべからず」(「番神問答記」として)。即ちこの説明は、日蓮宗独自の三十番の解釈で、要するに、当宗で三十番神を勧請することは、「神道より伝えたる筋にも非ず、山門より移す儀にもあらず」といふことにもなり、このような解釈が、のちの「法華神道秘訣」

(日澄著³⁾)や「法華三十番神抄」(日具著)にまで受け継がれていくのである。

だが、このように、法華守護の神は三十神に限らない「百八十八百万神一切ノ天神地祇モ毎日晝夜ノ番也。」(「秘訣」四)という説明に対し、天台そのままの所謂結番思想による解釈もないではなかった。例えば、日蓮の「神仏冥成論」(三)には、「三十とは一月三旬の日数なり。(中略)諸神日に直つて更代に護ことをなすなり」とあり、日輝も「初心回向儀註」に同意のことを述べている。が、日蓮宗では専ら前者の解釈が主流をなしていたのである。

然らば、三十神に限らないものを何故に三十番神と号するか。これについて「番神問答記」では、「此事当流独歩の稟承。(中略)練磨、実義の伝これあり。練磨に就て、其義多しといへども今且く一義をあぐ。凡そ日積て月をなし月累て歳をなす。月は其中間にあつて日を兼たり。」と説明している。即ち、一日が積み重なつて月(三十日)となり、月が積み重なつて歳となる。故に月は日と歳の両方を兼ねているから、ここでは仮に月の三十日を用いたにすぎない。更に、三十日は過去、現在、未来の単位の基礎で、三十番神の三十にも実は天神地祇一切諸神百八十八百万神永劫の守護の意があるのだという。一方、実義に就いては「三とは三諦即是妙法なり、十とは十界依正の当体なり、番とは十界三諦互具融即して一法決定なきの義なり、神とは一心の本分万法の自性なり是を呼て三十番神と号するなり。」と山王神道の中心思想なる三諦即一、一心三觀等

に三十番神をあてはめて解釈している。

前述の如き解釈は、三十番神を日蓮宗独自のものとせんがため
の結果であろうが、その努力は牽強附会なものであった。それ
れはともあれ、このような独自の解釈を生じせしめたのは、兼
俱の問書が大きく影響しており、それなくして到底考えられな
かったところであろう。ここに、日蓮宗と吉田神道との関係が
はじまり、やがて、三十番神は完全に日蓮宗の守護神になっ
ていたのである。この様に、神道も仏教もけって別々に今日
に及んだのではなく、お互いに影響し合ってきたのであった。

注(1) 三浦周行博士「法華神道の伝統に関する新研究」

〔史学雑誌〕二十三ノ一

(2) 広野三郎氏「唯一神道と三十番神」〔国学院雑誌〕
三十ノ九・十

(3) 鈴木常耀氏は「法華神道秘訣の著者に就て。」〔大
崎学報〕八十四号)の論文の中で、その著者日澄を
疑っている。

第六部会

神道における隠者の思惟の展開

森 磐 根

概況 日本文学において、隠者のもつ役割の重要性と、その評価については、隠者がどのような類型的思考にたっていたのか、そして、その為らに陥らざるをえなかったであろう思想的不毛性について、いかにして脱出しようとしていたのかを明らかにすることは、隠者研究に優先する重要な問題である。かかる見地から隠者の思想的な特徴と、それからの脱出にあたえた神道の役割について考察したい。

×

×

×

本来隠者とは社会的にはもつとも不安定な位置にたち最も敏感に世情の推移を感じうる立場をもつことで生甲斐としてきた階級である。彼等は社会の規範を避け、扶序からはみ出ることをもって隠者を任じていたかもしれないが、彼等が奇食する生活自体には自から革命を意思しているわけではなかった。それ故隠者の自由は、出来うる限り社会の圧力や混乱にまきこまれまい、無影響のままに自分で作った世界の中で安住しようとする自由にはすぎなかったように思われる。その意味で隠者もまた

社会の枠外にありながら、その社会の圏内に奇食しているにすぎなかった。このことは隠者が表芸とした連歌や俳諧をたずさえ、貴族や武家の宴遊に出入したことに問題がある。隠者等はそこでもちいられた「芸」や学殖について、そういう座を通してでしか発表の場を持ち得なかったことに隠者の思惟に一つの限界をみるのであるが、それは隠者の説く文学や有識がいつでも最後には歴史であり伝統に結びつけねばおさまらなかったからである。

本来歴史や伝統とは客観しえないものであるから、もしそれをなしてしているとすれば、当然思考は一定の類型に達せねばならぬ。思考が類型化してくると、そこで説かれる芸術や学問に新しい創意や自由が生れるわけはなく、ただいたずらに権威づけられたものとして固定化してしまい、おのずから古典主義的な方向を辿り、定律的な形骸を温存することに陥るは必定であるといわねばならない。ここに隠者の思想的終焉がある。要約すれば隠者の生活様式は極めて非社会的であったが、決して反社会的ではなかった。そこから隠者が、その存在をとおして生存される社会性につながってしまったことに問題を認めざるを得ないのである。そこから隠者の思想的な不毛性があらわれてくるのである。

このことを別所の聖や遊行僧について考えてみると、彼等も高野山をはじめ寺院に巢を喰う俗悪僧を笑うことはあっても、その権威に刃向ってみずから破壊者となることはなかった。そして、ただ信仰の偽悪者を装って権威をさける宗教隠者になる

うとしただけのことである。問題はまた聖の信仰を携えての遊行の様式の中にも考えられるが、それは別の機会に譲るとして、ここでは、隠者がそういう経路で陥った思想的不毛性から、どのように克服して行ったのだろうかということを考えてみたい。

源氏物語に六条御息所のものけに憑かれる病者のことが出ているが、これを鎮めるのは仏教の修法のなせる業であるが、ものけに化する力は神道的な民間信仰の遺制にもとづくものであった。ものけに憑かれて狂う狂女は、たとえば能における「三井寺」や近松の「お夏」に及ぶ系譜に思いあたる。「三井寺」の場合、母と子の再会を物語る靈験譚に違いないが、主要な場面は狂女となって鐘を乱打するところである。女は恍惚として狂いながら靈の形代となり、自在力を獲得してゆくところに面白さがあって、それる語る発想においても、能はしばしば説明役がいつのまにか当事者の語り口になっていったりする。三人称と一人称の発想上の転換はこのことを別の面で裏付けてゆくのであるが、——ということとは作者である隠者みずから靈の当体と化することに存在様式を得ようとしていたことを物語っているからである。つまり物語の伝承者である遊行的宗教芸能民自体がもつ古い神と精霊の交感の呪的儀礼の復唱をそこに秘めているからである。狂女はおさええられた悲しみや激しい情念にとらわれた時の自我の爆発である。この爆発こそ自然と人間との間で行われる相互媒介において人間の自我がいかに歴史に反逆するものであるか、と同時に、またいかに歴史的な様

式と構造に深く根ざしているをあらためて知らされるのである。そしてそのことが隠者の思惟を考える上で隠者が女房から受けついで異郷意識への伝承者としての様式化に他ならなかったことを物語る。隠者はここにみずから古代祭式と神話の様式を復唱し、新たな意味をもって高次の歴史的意義を見出したのである。このことがつまりは神話的世界に終焉を告げしめ、自我の解放をもたらすことにつながった。

神道は民族の生活様式としての信仰であり、鎮魂と反閉はその最も様式化された原始心性を表わすものであって、その祖型を復唱することによってのみ人間の自覚も達せられるとするならば、隠者の思想の不毛性もやはり、その様式においてしか脱出しえないといえよう。もちろんその脱出には創造的な復唱にまつものであるが、特に反閉の意味をここで思い起すならば、もはやこれ以上人間を束縛する權威、つまり類型化した固定觀念を破る為にも、まずみずから異郷の靈力を借りて発動せねばならなかったのだといつては思いすごしだろうか。そしてその固定觀念を踏み鎮めるところから自我の解放がもたらされるとすれば、この様式においてのみ実はみずからの思想の不毛性を超えうることが出来たのである。しかも思想の不毛性は単に隠者だけが陥るものでなく、古典主義のあるところ、權威が固定するところに、等しく起きあがることであるので、私は敢えてここに問題を提起したのである。

中古寺院の一性格

池上尊義

教祖の宗教思想やその教団の教義等と、社会がそれに期待するものとの間には多少のくいちがいがあられる。いわば創唱者なり教団なりの意図するところと異なったニュアンスをもって受容されている場合があるように思われる。この受容のされかたを宗教の社会的機能と呼ぶことができる。この意味で中世仏教の社会的機能を探究するための一つの方法として寺院の性格を媒介とすることができる。即ち寺院は教団の布教の一拠点であると同時に、その信仰が受容されたことによつてはじめて存在することができるものであるからそれだけに受容したその地域なり集団なりの意志が反映していると思われるからである。そこで寺院の性格のこのような側面をとりあげ、身延山久遠寺を例としながら中古仏教の一つである日蓮の宗教あるいはその教団が実際の社会において期待されたものあるいはその教義等とかかわりなく賦与された機能を次の諸点より考察してみたい。

(1)日蓮の身延入山の動機、(2)日蓮と身延の地頭南部六部実長との関係、(3)日蓮没後の久遠寺の変遷、以上三点に立脚しながら特に南部氏との関係を軸にして久遠寺の成立過程なりその後を検討すること、更に日蓮入山の当初はもとより日蓮没後に一

層明白になる南部氏の久遠寺経営に対する強力な影響力、なかくなく南部一族の別当職就任や南部氏の別当補任権等を中心にしてこの久遠寺が当初より南部一族の現安後善を祈る氏寺として期待され、そのような性格が賦与されたこと、しかも南部氏自体の移動衰亡に伴い次第に氏寺的機能を捨てていった過程等、これらを追究するのが本論の課題である。

民族宗教としての山の神

についての一考察

堀

哲

現存する宗教形態から、比較的新しいものを順次に取り除いて行くと、最後に残るものはどのようなものであろうか。

これは柳田民俗学によって取り上げられてきた問題であるが、日本の津々浦々迄行き亘っている山の神、水の神、日の神……という民間信仰は、その形からいって最も素朴であり、又最も古いものに属するであろう。

それらは、もはや本来の内容と機能が薄れ、殆んど浅薄化し、地域によって呼称を異にしているが、比処では『山の神』という名の下に一括して考究を進めて行く。

従つて此処で問題とする山の神は、山そのものとか、なんらかの特徴のある山を対象とするものではなく、むしろ山という

概念をも超え、生活の場と密接に結びついた場合として考えられる。このような山の神は、本来、採取狩猟民の間に信仰されていたものであるが、その後植物栽培の発展と共に定住的な栽培者達の間に變形されて里の神となり、さらに水田耕作が固定して田の神となったものであらうと考えられる。これを表示すると左のようになる。



山の神の性格に關し種々の報告があるが、その殆んどが女性であり、その多産性も著しく一年に十二の子を生むともされ、このような点から産育神という付帶的性格も加味されて来る。

山の神の好む供物として、ヲコゼが特記されるが、堀田吉雄氏の信仰集團の分類によると、資料の殆んどが狩猟・漁撈民に關係し、農民の信じる山の神②は、多くはヲコゼと無關係なのが普通であつたとされている。⁽¹⁾一般にヲコゼは、山の神①信仰集團、即ち原始的な狩猟漁撈民に源を發し、又男性として山の神の生産性を補強する副次的乃至は對遇的な役目を果して來たと考えられている。

このように形骸化して現存する山の神信仰を、先史学的な年代の層の中に現わされている宗教的遺物と対応させその關連を考へ度い。

日本において求め得る、最初の宗教的遺物は、土偶・土版・石棒の類であるが、その中でも、数が多く又比較的特徴のはっ

きりしているのは土偶で、次のような特性がある。(1)繩文時件を通じて中期以降に多い。(植物栽培・母權と關連)(2)女人像が大部分である。(特に顔容は産苦を表わすようにグロテスクである。)(3)性器を強調している。⁽²⁾

さらに、宗教的遺物としては石棒が考えられる。一般に石棒は生殖器崇拜と關連したものとしてみなされているが、これにも土偶と同じような性格が含まれているのではあるまいか。土偶が母神と關係があるのに対し、石棒はフアリシズムとの關連がうかがわれ、動植物の生育に關係あるものと思われる。

以上の考察から、土偶が一応女人像で狩猟乃至は農耕文化に伴い、豊饒多産を司る性格のものであるとすれば、山の神の性格と非常に類似しているのを見出すことが出来る。即ち両者の特性として次の諸点が挙げられる。

(1)日本における最も古いと思われる信仰形態と關連している。(2)生育の祈願を目的としている。(お産の神としての性格が強い。)(3)狩猟と農耕の二つの文化、又はその混合に屬している。(4)共に女性とみなされ、それらの對遇神として山の神の場合はヲコゼが、土偶の場合は石棒があげられる。ヲコゼは石棒と對比して形態・用途などを考えると類似の点が多く、石棒の現代的表現ではないかという臆測も生じて来る。

もとより、これだけの設定では不充分であり、国内の綿密な研究が必要であることはいう迄もないが、それと同時に、日本周辺地域、更には全世界的なゲビートを擁う文化史的民族学の方法に多くを俟つべきであらう。

山の神に類似した信仰は、日本ばかりではなく、世界各地に広く見られる現象であり、これらと比較考証してこそ、その全貌に近づくことが容易となる。

註(一) 堀田吉雄「ヲコゼ問題特集・ふおくろあ三一六」十一頁、昭和三十六年。

(2) 主として江坂輝弥「土偶」昭和三十五年を参照。

幕末期の大和の寺社詣で

金子 圭 助

寛弘四年藤原道長は八月三日大安寺、四日井外堂(現天理市井戸堂)五日軽寺(現桜井市)を経て十日吉野金峯山に参詣した。嘉承元年七大寺巡りをした大江親通は「七大寺日記」に東大・興福・元興・大安・西大・薬師・法隆寺(七大寺以外に興福院)を挙げ(保延六年巡礼して著した「七大寺巡礼」)建久二年実観は「建久御巡礼記」を著し、寛保二年写本(天理圖書館蔵本)によると前記七大寺のほか春日社、法華寺、当麻寺、長谷寺、新薬師寺、超昇寺の名を挙げ、これらは当時から名ある社寺であったようである。かくして平安鎌倉期には貴顕の間に遠隔地参詣が盛んとなり、熊野参詣に後鳥羽上皇は二十三回も参詣された。併し、民衆に遠隔地参詣旅行の機会が与えられたのは漸く江戸期に入ってからである。道中記、案内記や社めぐりの絵図類は、江戸時代に入ってから多く刊行され、江戸初期にはまだ少ないが元禄前後頃よ

り増加し、文化文政期には最も多く出されているようである。道中記は紀行文の形式、日記文の形式、それに絵図により道中の状況を説明したものなどあるが、案内記は宿場間の里数や駄賃などを記し旅人に便にしている。また江戸期には地誌の類も多く発刊された。

長谷信仰は観音信仰が変質し伊勢は表、長谷は裏という本地垂迹説とともに盛んとなり、伊勢参宮者は長谷寺へも参詣した。高野山参詣は主として弘法大師と納骨霊場観に基づいて行なわれ、伊勢信仰は祭神が天皇家の祖先神であり、ひいては国家の鎮守神、国家の最高神として古代より別格の地位が与えられてきた。

伊勢参りの正道は以前は京都から近江路をとったが次第に大和路と移り、関西以西の参宮者は多く大和に入り、名所見物をしながら伊勢へ向かい、大和の逃民達もこれらの人々の流れに混り大いに伊勢参りを行なった。「荒蒔文書」「福智堂手覚年代記」にお蔭参りの大和の状況が如実に記録されている。

処で社参詣が年中行事化するとの信仰が形式化し、極端な量数偏重の弊風が現れた。参詣は一社寺より多くの社寺へ、一回より多くの回数を重ねる参詣が靈験があらたかであり、御利益があると信ぜられるようになった。数カ所の社寺を巡る巡礼や、一つの社寺に一定回数参る風が起ったのは平安鎌倉期からであろうか。西国三十三カ所巡礼、浄土宗の二十五箇寺詣などが前者であり、百度詣で、月参り、日参りなどが後者である。

大和にはこうした全国的規模の社寺参詣の詣り所もあるが、これとは別に大和の地域のみに限る札所巡りがある。大和西国三十三カ所巡り、大和北部八十八カ所札所巡り、大和南部の大和新四国八十八カ所巡り、大和二十五霊場、室生山八十八箇所霊場など数ヶ寺を巡る形であり、一寺内だけにある天理市長岳寺内新四国八十八カ所札所、奈良市山村の図照寺内及び奈良県小瀬の観泉寺内の三十三所霊場巡りがある。大和西国三十三所巡りは斑鳩町神南に文政十一戊子年(二八)の石碑によると一番王寺の惣持寺、二番神南寺(魔)、三番放光寺の名が見える。四番以下は(神南融念寺) 次を通り。高尾寺、当麻寺、靈坂寺(靈坂山南)、岡寺(龜益)、長谷寺、中山寺、内山寺(内山久久寺)、木戸寺(木堂寺)、桃尾寺(桃尾山童福)、在原寺、元興寺、南円堂(興福寺内) 食堂、念仏寺、三月堂、二月堂、観音堂、不退寺、法華寺、万福寺、松尾寺、三井寺、法隆寺上宮立院、金堂、上の堂、仙光寺、椿井寺、叶堂、長榮寺、千光寺。この大和西国のうち六番靈坂寺、七番岡寺、八番長谷寺は全国的規模の西国巡り六十八番と同所であり、大和西国十五番の南円堂は西国九番である。また大和二十五霊場のうち九番当麻寺院、十番香俱、法然寺、十一番東大寺指図堂は全国的規範の二十五霊場九・十・十一番札所と同所である。法然寺には宝曆十三年(一七三)及び天保十四年(一八三)の、指図堂には文化八年(二一八)建立の円光大師遺跡何番札所に刻まれた石碑がある。なお前記の奈良・郡山・天理地区に及ぶ大和北部八十八カ所、並びに南部五条地区を主とする大和新四国八十八カ所巡りは、その確かな起源は不明なるも江戸

末期には盛行したもようである。後者には安政四年(一五七)の案内図写し(五条市転法輪寺にて見る)がある。また長岳寺内新四国札所は弘化三年(一八二)の施主名前控帳がある。

勅撰集神祇歌の構成

小笠原 春 夫

勅撰和歌集の四代、後拾遺集からみえる神祇歌の部立は、(五代金葉、六代詞花集を措き)七代の千載集から以降二十一代の新統古今集に及んでいる。

力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神を哀れと思わせるのが歌であると記された第一代の序文の句の心が、四代以降にも屢々踏襲されるが、神祇歌は、それを如実に表わすものとい得ようか。

この神祇歌という部立に撰集されている歌は、凡そ八百五十首で、その八・九割までが、極めて現実的具体的な主題の歌である。というのは、それらが、当時の神社、祭神を対象として歌われたもので、所謂神祇一般に関する歌は、約一割余である。

今これにつき、その構成をみれば、

1、託宣(七つの集にみえる)と日本紀竟宴の歌(四集)がある場合は、必ず部立の頭初に配列されている。(託宣歌に就ては以前少し触れたので略す。竟宴歌の方は、近世に、契沖、

岸本由豆流、藤井高尚、源春野等が相繼いで注釈しているが、勅撰集の歌もその資料の一である。但し、問題が別となるのでここでは取上げない。

2、神楽を題としたものが屢々見える（一八首）が、神楽歌（とりものの歌）そのものは少く（七首）、この点、神祇歌の成立以前に見える、神楽歌の部立の存した名残とみられる。これは、託宣、竟宴歌と逆に、概して後の方に配置されている。

3、次に、大部分が神社及び祭神を対象としている。そして、その神社毎にまとめようとした意図がみえる。その典型は、新千載集であり、これと逆に出来るだけ分散し変化に富む配列を示しているのが玉葉集である。他の傾向としては、凡そ前者に近く、後者に近いのは風雅集がある。

4、神祇一般の歌は、殆ど「題志らず」「神祇（の心）を」といった題のもので、これが各神各社の歌の間に適宜に配置されている。或いは、平盤を避けて変化を持たせるか、固苦しさからの緩和か等の為、こういう配列となったものか、意識的挿入の感が深い。

5、織じて、配列の順序であるが、どの集をみても、各集比較対照しても、一定の順序はみえない。極めて恣意の如くである。ただ部分的には、伊勢―石清水―賀茂と続く例が比較的多い。又、春日―大原野、住吉―広田等と続く例の多いのは、両社の関係の深さを示すものであろう。

これは、他方、歌数という面からみれば、

1 伊勢（百余首）春日（約九〇首）が最も多く、次に、住

吉、日吉、賀茂、石清水の順である（八〇首―五〇首迄）

2、熊野（二八首）玉津島（二〇首）がこれに次ぐ。

3、次で辛崎、大原野、三輪（一二首―一〇首）

4、以下に、北野、貴舟、広田、平野、松尾稻荷、白山、箱崎、伊豆山、吉田、今宮（七首―二首）等がみえる。

5、その他、香椎、石上、祇園、日前、梅宮、富士宮、梶宮、伊予三島、阿蘇、各一首ずつである。

蓋し、神祇歌の出現は、偶々二十二社の奉幣が成立、定例となった白河院の御代の頃であり、そこに、何等かの影響、関係が推定される。（但し釈教歌も同時である）。ただ、上の様に、二十二社の全てに亘るものでもなければ、その順序でもない。その点、制度と実際の信仰との差を表わすものであろう。勿論、文芸の一たる歌の、しかも撰集に過ぎず、これを以て普遍化することは出来ないが、当時の神祇思想、信仰を或程度反映するものとはみることが出来る。又、更に進んで、神祇歌の意味内容も、この構成を把握することによって、一層、容易に且つ適確に理解出来ると思う。

石清水八幡宮の御神祭

建 内 光 儀

石清水の御神楽祭には、恒例御神楽、臨時御神楽、私願神楽、安居御神楽等数えるのであるが、ここで問題にするのは恒

例御神楽祭のことである。

記録によると、欽明天皇三十二年辛卯二月豊前国宇佐郡小倉山の辺、菱形の池畔に初めて八幡大神として現われ給う御縁日により、宇多天皇寛平年間以来春冬二季恒例となつて、今に至つたとされる。その間延喜の改革或は応仁大乱による中絶等の変遷はみられるけれど、神事として厳修されてきた所にその特異性が認められる。これを主張するものに、「神楽本末」があり、開山僧行教自筆の護国寺略記の語語をかかげ、「遠伝三万代之後^①奉^②仕^③大菩薩^④將^⑤奉^⑥折^⑦朝廷^⑧但^⑨以^⑩御願神事^⑪仍^⑫為^⑬三未代^⑭略録^⑮縁起^⑯如^⑰件^⑱」とあるが、これが永く後代の遺誠ともなつたからだと考証する。事実延引になつた御神楽の内容は、神事として齋行されるにふさわしからぬものが殆んどである。例えば、①保延六年二月社頭同祿により、②養和元年二月高倉天皇の崩御により、③寿永二年三月一谷合戦の穢氣により、④元弘元年十一月洛中の穢氣により、⑤延元元年二月京都の騒乱により、等々その一部を挙げてみたが内容は等しく神道の底流にある穢の觀念によるものに外ならず、従つて如何に仏法が盛んであつた頃でも神事として厳修されるべき祭儀であつたとみなされる。この証はこれのみではない。別当頼清が神楽の師と仰がれた左中将敦家朝臣に入門し神楽の伝授をうけているにも拘わらず、当式に奉仕した事が見えない点、或は御神楽齋行の折僧侶の境内徘徊禁止、鐘樓の鐘撞かさず、全山挙げてこの式に従い仏徒の入る余地がなかつた点等々からも、如何に神事として厳修されたかを知る事が出来ると同時に、これが、石清水八幡

宮恒例御神楽祭の特異性であつたとみても決して過当なものとする事は出来ないであらう。

かくして、宇佐の仏事専らにしてそのけじめなきことを行教はひどく忌まれ、阿知女作にあつてもこの正道を貫ぬかんとする所から、神懸りはなく、専ら曲譜禁道が主でこれにたずさわる八幡宮御前の楽人と呼ばれる楽家が重きをなすに至り、石清水に於ける阿知女作法が成立するのである。

本 阿知女 於々々々

末 於介 阿知女 於々々々

この阿知女というのは阿曇のことで、海神の神徳を人の世に伝える所業をなし、神功皇后が神主となつて武内宿弥に撫琴せしめられて任那救援の加護を海防の諸神に請われた時、綿津見の神威を伝えるべき任務を帯びていたのがこの阿曇である。阿曇に細女の事績が加わり鎮魂の儀を帯びて、海辺の修法が山野の修法となつて阿知という山海両方を兼ねた禪を呼び迎える修法が成立したのである。

省みるに、八幡信仰は宇佐託宣が示すが如く、一説には託宣信仰とも言われている。中には禍言を以て神託と偽り朝廷を欺き、奇怪の神懸作法は僧道鏡の神託の悪計空しくなつた一件をみても察し得られるのである。然るに石清水にあつては、行教が武内宿弥の裔なる真心を以て神事齋行せんとされたことは、「護国寺略記」に詳しい。さればこそこの御神楽祭に、宇佐より当地勧請の折、神功皇后が遊ばされた作法を修めた神女があつたとしても、禍言を申す宇佐の悪幣が再び石清水に流れくる

を誡めて、神懸りは制せられたのである。そして曲譜芸道に重きをなし、細女命の作法が歌に象どられた鎮魂祭式とはなった。そこで神女の作法も人長の佻法の中に、又神主も御願祝詞を申して齋場に祇候するのみである。又同時に鎮魂の儀が成立して何の採物の必要もなく、神慮を和ごめる神宴として催馬寮はなく、神楽式としては其主となる細女命にならない、神功皇后の遊ばされた神主となって奉仕するのが主眼で、楽人が本殿を三回めぐりて終るのである。

(1) 八幡宮寺縁事抄

(2) 八幡宮宮大工藤原尚次著、数々の著述があるが「男山考古録」は有名。仏臭排除による復古的態度はあるが「必撰古書」以求「其穩当」めようとした。

(3)

(4)

世にいう多、山井、安倍、豊原、これらの楽人の中には、男山に大神が勧請された折、宇佐より当地に移り住んだ楽人もあった。その一人は大神は姓をそのままして山井に移り住んで地名を以て氏とし、安倍、豊原等は神領に住んで伝神事には必ず仕えた。その後近衛府に召されて奉仕もし、或は都に移住する等して、当時禁廷で催されていた催馬寮野曲等を学びやがて貞観より五十四年余を経た延喜十四年に石清水の御神楽にも催馬寮が添えられたこともある。

又応仁の大乱を経て神領を離れる楽人が増し、中絶やむなきに至った。その後延宝四年靈元天皇の御代再興あった折、禁廷で奉仕していた八幡宮御前の楽人は今度は石清水の式を奉仕する結果となつてい

る。この後者のみが世に知られている。このことは「神楽本来」に詳しい。

新興宗教政党・公明党の

基本的性格と動向

佐 木 秋 夫

政治的な新興宗教団体として異例の進出をとげてきた創価学会は、昨年五月、ついに宗教政党・公明党の結成を予告し、一月にはそれを実施するとともに、今後は衆議院にも進出して近い将来の政権をめざす、と宣言した。その態勢で今年の参院選、都議選にのぞみ、「完勝」には達しなかつたが第三党の地位を確立して、総選挙への足場を固めた。日本では初めての有力な宗教政党の出現で、各方面へのその影響は多大だと思われる。

もともと同会は、サンフランシスコ体制下の未組織の下積み大衆の不満を大胆に組織しながら、「折伏」闘争というハケ口を与えて大衆の批初と憤りをそらし、権威主義的な「軍隊的」組織と行動において反権力闘争と連帯意識との代償物を提供する、という構造をもって、急激に進出してきた。小ブルジョア的な損得に徹した功德の観念、その保障としての本尊の絶対化、その裏づけとしての「大生命哲学」と称する神秘的・形而上学的教学の絶対化を、思想の主軸とする。政治との関連で

は、「国難」をはじめあらゆる不幸の原因を「邪教」に求め、「国立戒壇」の建立によって地上仏国土が実現される、とし、議会進出もその目的のためであると称した。そのいわゆる「王仏冥合」の政治の内容としては、生活・平和・民主・独立への大衆のそぼくな欲望をとらえて、福祉・平和・公明・自主外交などの題目を掲げたが、具体性も一貫性もまったく欠けていた。民主勢力にたいしては、保守勢力と同列において非難中傷を加えるという方式で攻撃を加えた。すなわち、大衆の階級的・民俗的自発をくらし、その闘争を混迷と分裂にみちびいて、急速に大衆の支持を失なっていく保守政党の「別動隊」的な圧力団体の役割を演じてきた。

一九六〇年の安保闘争を契機とする大衆の政治的高揚をとらえて、六一年いらい、同会は政党化の方向に踏み切り、同年秋にまず公政連を結成して急造の基本政策などを発表し、翌年の参院選と翌々年の地方選挙にのぞんだ、そのうえで前記の公明党結成に至ったもので、それにともない、綱領や政策の整備も進められた。

その綱領には「仏法哲学」「王仏冥合」を掲げるが、功德や国立戒壇には言及しない。政策は「大衆福祉」を軸にして具体性を加えるなかで、大衆の要求を必然的に反映して「革新的」側面をしめしているが、場当たりのなものが多くて一貫性を欠き、全体としては修正資本主義・改良主義にとどまり、ケインズなどの近代経済学に依っている。

また、憲法改悪に反対といひながら自衛隊を是認し、安保条

約には原則的反対を唱えながら米軍基地は当面は必要だとするなど、実質的には自民党に同調してきた。しかし、政治的対決の尖鋭化にもなう大衆の突き上げをまぬかれず、とくに小選挙区制や物価値上げなどに関して、動揺をかさねつつ野党色を強めている。

民主主義の原則的方向は政治と宗教との分離にある。しかも公明党は新興宗教団体である創価学会と実質的には表裏一体の構成をもち、西欧の宗教政党とは異質のもので、明白な逆行性をしめしている。推定一五〇万に近い信者と全国五〇〇万の得票は最強力の宗教政治団体の実をしめし、衆議院でも第三党の地位を得るだろうが、信仰の顕著な前近代性と排他性とは国民の大多数の反発を招き、その民族主義は台湾や南朝鮮でも進出の障害となっている。しかし、内外の支配階級の宗教的政治利用政策の急速な強化は、「宗教協力」路線との矛盾にもかかわらず、同党を制しつつある。動揺の激しい小ブルジョア層が大量の未組織労働者、貧困層を強力に指導するというその構成は、政治的対決の頂点において、ファシズム性を強めて重要な反動的役割を担う危険をはらむ反面、下部大衆が民主的・民族的統一戦線に一歩ちかづく可能性も否定できない、と思われ

相互供養について

—金剛界マンダラとシュライエルマツヘル
の宗教論の関連—

八 田 幸 雄

相互供養とは密教の言葉ではあるが、広く如来と衆生の相互の供養を意味する。供養とは奉獻、献身と訳されるように敬虔な心をもって捧げることである。そもそも如来と衆生は現象的には背反的矛盾的存在ではあるが、現実はその本性において自然法爾の現実であるが故に、如来と衆生は本来的立場において一如平等融即すべきものである。されば如来は法爾の世界を示現せんとし、衆生は自性清浄心に立ちかえらんとする処に、双方の出会いがあり如来と衆生の交わりが存するのである。この交わりは衆生の心に如来の光が映ずることにより、衆生の心はその体験内容が深まる。而して敬虔な立場をもって一切を見る時、そこにより深い如来の大悲を感じし、この深い大悲に融れることにより、より深い宗教体験を証得するのである。かくの如く如来と衆生の相互の深い敬愛の中に真実の存在たらしめられるのがここに言う相互供養である。

經典には宇宙の大霊である大日如来が阿闍、宝生、観自在王、不空成就の四仏を示現するに對し、四仏は金剛、宝、法、羯磨の四ハラミツを以て答う。それに對し大日は嬉鬘歌舞の四

菩薩を示現するに、四仏は香華燈塗の四菩薩をもって答う。ここに大日は鈎索鍊鈴の四撰の菩薩を示して一切を救済することが説かれている。以上の内容について論理的構造を明かにしたいが經典はその点明確ではない。そこでシュライエルマツヘルの宗教論における宇宙の直観と感情の問題を手がかりとして解明してみたい。

彼のいう宇宙は世界の本性であり、あらゆる存在の根底に横たわっている調和の世界と考えられている。而して宇宙の本性はまた人間性の根源に遡ることによって、宇宙の本性と人間の本性は結ばれる。故に宇宙の本性にふれることであり、対象的客体的な宇宙が主体化されて観るところに直観は生ずるのである。故に宇宙の直観とは換言すれば自己の本性の直観であるということが出来る。自己の本性に還帰することは必然的に内に向っては直観に触発された感情が生ずる。この感情は本性によって開かれたものであるから敬虔な宗教的感情を意味するとともに直観と同じ領域に存する。故に「感情なき直観は無であり、直観なき感情もまた無である。」とされ更に感情の深さが宗教の深さを示すとも言われている。ここで注目されることは宇宙への直観が深まれば、それは必然的に感情の領域が深まることである。深い敬虔な感情をもって宇宙を観るとき、そこにはより深い直観が生ずる。かくしてこの直観に対して深く人間性にふれ、そこからより豊かな宗教的感情が生じてくる。このように相互の連関により宗教体験が深まりゆくのを認めることが出来る。

さてシュライエルマッヘルの宇宙、直観、感情の三者は本質的に一なるものであって、彼の内在主義的思考方法は今論ずる仏教の立場、はたまた密教の金剛界マンダラに示される宗教体験の深化の構造と軌を一にするものであるが、西洋宗教思想の伝統の中に生きるシュライエルマッヘルの教説は、内在主義的でありながら、やはり超越の前者への帰依の立場に展開してゆき、直観はやがて感情に統一され、遂に信仰論において絶対依属の感情として定立されるのである。しかしここに言う相互供養とは、それはあくまでも衆生が如来に対しての供養であり依属であるばかりではなく、如来の側にあっても如来に帰依する衆生に対して、如来自らが敬虔な立場に立って衆生に供養し依属する事を明示している。ここに密教の相互供養とは正に如来と衆生の双方が謙虚な立場に立って感謝の念を持ち一身を捧げ人格を形成せんとする。かくして衆生の中に如来が生き、如来の中に衆生が生き、その究極において衆生も如来もなく一如融即の中に交わりを深化し、加持が感応し道交する深い宗教体験の構造が明白になるのである。

宗教集団の、病気なおし、

—(二)その性格について—

小 野 泰 博

宗教集団における「病気なおし」は古来 faithhealing とし

ての長い歴史をもっている。その中には、病魔駆除的なものからマッサージュのような物理的療法や薬物併用的なものや暗示療法的なものまでさまざまなものを包含している。ここでは現代の宗教集団における病気なおしの特徴を次の三点からみてゆきたい。すなわち、ここには (1)きわめて強力な暗示療法が活用されているということ、次に (2)治療者と非治療者との間に普遍的なものが介在すること、これがまた暗示を強化していることである。さらに (3)被治療者同志が治療同盟という名でよばれるような治療効果促進の機能を果す集団が形成されていることである。

暗示療法についてはメスマリズム以来の伝統にみられるように、「精神による療法」としてその伝統も長い。心気症をはじめ転換ヒステリーやその他の慢性疾患の多くは、「観念」によって「病気」がおこり、暗示による治るといふ公式があてはまる。A教団では、「人間本来病気なし、病気は心の影」という立てまえが強い暗示として与えられる。しかしこの暗示が応々にして身体病全体にまで拡大解釈されるところに、その効果とともに問題も所在するものと思われる。しかも病因を専ら、自罰 (autopunishment) もしくは内罰 (intropunishment) の方向へもってゆき、日本人特有の「すべて私が悪いのよ」という「おんげ」と「心の立てかえ」へもってゆき。不平不満のない自己犠牲的ムード、「私だけが心棒すればよい」というムードが構成される。かくて一方では病気に逃避し、病気をいたわっていた心的緊張は解けても、同時に社会に対する厳しい批判の

目がふさがれてしまうことになる。A教団の場合、とくにアメリカのクリスチャンサイエンスの影響もあって、「思念」したことが「現実」となってあらわれるという観念力(idee-force)の哲学が色濃くみられ、フロイドが思考の万能(Gedankenleistung)ということばで表現したものが如実に実践されているといえる。

次に治療者と被治療者との関係ということに注目してみると、そこには現代医療にみられるように介入するのは医療器具や薬物ではなくて、神秘的な作用物、いはば普遍的なものである。たとえば宇宙霊(anima mundi)だとかバラケルフスのいう universal spirit あるいは、化学者ライヘンバッハの称した od (自然界に遍在する仮想自然力)があげられるし、中国人のいう「氣」もまさにそうした生命力に違いない。こうしたものが大宇宙に遍満することによって小宇宙たる人間の病気が治されるのである。これは動物磁気だとか、霊波、念波など、その時々科学になぞらえて名称は変るにしても、人間を宇宙全体、ないし永遠の生命に結びつける努力のあらわれではあるまいか。されば、A教団では、「吾は宇宙の中心である。吾か身は神の分身、われ動けば宇宙動く」と述べたり、天地の生命磁気方向に自己の磁気中枢(掌、眉間、呼吸)を合わせると霊動が発動するという。ここでいえることは、こうした宗教集団の世界では、現実の集団内において個人が孤立して、いだけでなく、精神的にも宇宙全体との結びつきが保たれているという事実である。

そして最後、治療同朋という考えの中には他の集団がすべて機能化している現在、全人間的に自己を投入することのできる原集団的な役割を果たしていること、もう一つは、同信の者はいざ知らず、すべての他者に対する他者観の変革を生むということである。すなわち、他者の中に「永遠の他者＝神」をかいまみるなり、他者の中すべてに仏性をみることによって、オガミ合いの思想がでてくることである。A教団では、廊下ですれ違いざまにも手を合せて他人に、「ありがとうございます」の感謝業を行なわせている。B会では入院者同志が治療同朋としてのなごやかな、打ちとけた雰囲気の中で、いたわり助けあっている。ここにも現代人が失っている集団による強い生命の連帯感がよみがえっているといえる。

宗教集団の「病気なおし」

—精神医学的見地から—

佐々木 雄 司
藤 沢 敏 雄

東大精神医学教室において、秋元教授、菅又講師の指導をうけて、佐々木、藤沢、小野が主になって行って来た共同の調査研究についての報告である。調査データについての考察を藤波が行い、小野が「病気なおし」の歴史的・理論的考察を加え

た。

宗教と精神医学との関係については、古くから様々な観点から論じられて来た。私共は宗教事象を主として社会精神医学の見地から検討して来たが、第二回宗教学会に於ては、佐々木が「我国におけるの shaman 精神医学的研究」と題してその一部を発表した。森田は、いわゆる「祈祷性精神病」に関連して、盲信・狂信の弊害について述べたが、いまなおこの種の信仰態度や、宗教集団の存在をみる必要がある。一方では、宗教のもつ精神衛生的な役割が強調されたり、日本の宗教と精神療法との結合が論じられたりしている。

私共は、対照的とも云える二つの宗教集団の「病気なおし」の調査研究を行ったのでその結果を報告した。

対象とした教団 A、B とすると、A は、一応確立した教理と組織をもち、「病気なおし」がその重要な活動ではあっても、露わな形でおしだすことが少なくなつて来ており、B は地域的、未分化な組織で、「病気なおし」そのものが活動の中心である。

A では、昭和三九年夏、一〇日間にわたる教団の練成会で、来所者三五九名のアンケート調査と、そのうち「病気なおし」を目的とした者一二九名中七〇名前後二回ずつ直接診察し、その変化を観察した。B では、同年六月より一〇月迄、東京都下の同会で、治療中のはば全数四一名を診察し、経過を観察した。

対象者は、会の性質にみあっており、B が教団所在地周辺の

農家中、高年女性が多く、A では学歴も多彩な若青壮年者も多くみた。A の七〇名中では、精神分裂病一例、神経症群二五例、精神症患者、酒精中毒者などの精神科領域の疾患が目立ち、B では慢性リウマチ、腰痛などが目立った。A の神経症群にいわゆる「神経質」が多いの比し、B には心気症的なものが目立ったのは特徴的であった。A・B に共通していることは、身体疾患でも、病名を正しく理解せず、心氣的となっているため、必要以上に苦しんでいるとおもわれる者のあったことである。

次で、対象とした人々が「病気なおし」にどういう態度を示したかを、当該疾患のための病理受診歴と教団への期待度を軸にして検討を加えた。「一応病院へも行き、『病気なおし』にもある程度の期待をもっている者」が A B とも最も多いことは、現在の医療の在り方への批判といった意味と、信仰の日本的特徴の例証ともなるようにおもう。病院受診歴のないものもかなりの率を示しており、疾病の種類によっては危険を感じさせる。あちこちの病院を転々として「わらをつかむ思いで」入信した者は、長期慢性化したリウマチなどの身体疾患や、先天的とも思える身体疾患に多いが、宗教集団の「病気なおし」がこうした人に興えている「救い」は、苦悩の意味づけをすることによって、運命の転換をはからせるということであろう。

「病気なおし」の実際は、ここで述べるゆとりがないが、A では教理の徹底的な吹入と、体験談や、各種の宗教行事による集団療法的雰囲気造成が重要であり、B では、カリスマ的人

格をもった指導者が直接行うカーリー・マッサージや靈波治療と、家族的で親密な治療雰囲気为主体をなしている。

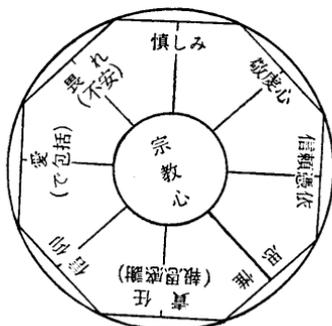
A、Bとも、神経症群には著しい治療効果をみており、Bでは身体疾患の改善をもみている。また、直接治療効果をみない身体疾患においても、生き方への転換を通して、疾患に対する態度の変化を来している例を多くみた。

最後に、「病気なおし」と精神療法との比較を通じて、若干の考察を試みたが、ここでは省略する。

宗教教育の真に求むるも

藤 本 一 雄

宗教心の分析図



筆者の主張する宗教教育は、宗教をここに示した図のように考え、この八つの心的活動を円満に為し得るように人々一殊に若い人々を導いてゆく事であると云うので、こう考える場合は、別に宗教学者と呼ばれる程、宗教の研究をしなく

ても、宗教への理解のある人ならば、生活経験を活かし、己れよりも智識の低い人々を宗教的に生活させるよう導く事は、決して困難でないと思ふものである。宗派は問わない。自から正と信じ人も許すものに従って人々を導いてゆく。宗派を離れて正しい宗教心を人々に持たしめようと考える事も、自由の立場から、誤らずに為し得るものであると考える次第である。宗教性の否定は人間性の否定であると主張するものであるから、人々に正しい人間生活を為さしめたい念願に立つわけであって、目的は有為人物の養成である。

処で筆者がこの頃ふと米人ヘンリー・ミラー HENRY MILLER の著『THE AIRCONDITIONED NIGHT MARE』を読んだ処、その中に、サワミ・ヴィサカナダ SAWAMI YUKANANDA と云う人の文が記載されてある。該著者ミラーは、思い切って自国の欠点をあげ、詳論酷評しているそれを正統化せしめようとする為めにこの文を、本の冒頭に記載しているかのようにも考えられる、凡そ本の内容と無関係な記事のように考えられる(筆者の誤りであろうか)ものであるが、人物要請の目的には甚だ好ましい文であるから、題目にそれと示した次第である。

該文はこの草稿に到底記載できない長文であるから、ここにはその意味をとった短文に改めて記載させていただくこととする。

「真の偉人 SATIVIKA (註— TRUE MEN の意味で、BODHISATTVIA の崩れた語、悟った人の意)は、神に余り

にも近い、五つの（註一五つが何であるか、文中に記されていない）正しい立派な意見を人々に示しながら、黙々と、人に知られないようにして活動している。即ち或る人は世人に混って戦闘もし、仕事もし、説教もしている。或る者は隠者になって人里離れた洞窟などに住んでいる。人に知られたいと些かでも考える人は二流以下の人物である。こう云う人々が数々のゴータマ仏陀やキリストを世に出している。仏陀は第廿五人目の仏陀であると言っている。こうした人々は歴史には知られていない。

これが文意である。惟うにソクラテスの師ヘリクレタスや、孔子を子供扱いにしたと伝えられる老子・現代人タゴール・ガンデー・シュヴァイツァのような人々は、この類の人々であろうか。然し眞の偉人は、いくら自から世眼を避けようとしても、自ずから現われるものである。そう云う人らもどこかにいつもいるに相違ないが、沢山の人の持つ智識の中の眞に必要なものを、生活の間に克ちとり活用するのが偉人であって、孔子は、「三人行えば吾が師あり」（論・述而篇）と言っているから、衆智を総合・綜括して自己の智とするのが達人・賢聖・神人のゆえんであると云う意味から、名利を求めない智者はいつもいると、ウィウカナンダが主張しているのではないかと惟われる節が文中にはめかされているようにもある。

要するに、教育の目的も、広い意味の宗教教授の目的も、悉く有為の人物養成にある。婦する処、正しい人間の養成でなければならず、正しい信仰を持して活動する人は、どうしても

立派な人間でなければならぬ。従って宗教教育は、そうした人々を一人でも多く世に出すことを目的とする。そうして活動する夥しい人々の中には、絶えず、名利の外に立った賢い人々が必ず居て、人々にそのもっている智識思想を伝える。その伝えられた人々の間には又幾人かの仏陀やキリストも現われるものであると考えるならば、人物養成を眞の目的とする宗教教育の考えと一致するもののあることを、感じた次第である。

鬼 お ど し

中 村 康 隆

ここでいう「鬼おどし」とは、いまではもう珍しくなりましたが、事八日や節分の晩に、竹竿につけて軒先に立てかけたりする「日籠出し」のことである。

富士南麓の駿東の村々では、二月八日に目籠へ杵・櫛またはぐみの枝を刺したものを竿に結んで高く立て、その竿の根もとに米の磨ぎ汁を桶盪に入れておくが、これが「鬼おどし」といっている。その晩一つ目小僧が来るからという。静岡県磐田郡では節分の夜も悪い鬼が来るといって、二月八日と同じに長い竹竿の先へ籠をつつて立て、これを鬼おどしの籠とも鬼籠ともいう。静岡市の栗原でも、節分に竿の先へ目籠をつけそれに杵や櫛などを刺して軒先に立て、その晩は子どもたちが「なあ

ぜ籠をつるす、鬼が来るからつるした」と唱って部落の家々を廻って銭などを貰い、寺やお宮、大家の庭などで煮物をしてたべてさわいださうである。

既に江戸時代でも、石井士彰の京都歳時記に二月八日の事始の目籠出しについて「俗伝、此日夙有厲鬼一過一闢人家仇、無畏三門神桃符二只忌宵箕云。」と記しているから、江戸の庶民らが目籠出しをやはり鬼よけとみていたことが知られよう。そしてそれが鬼をおどし得るのは目が多しからとされたようである。歳時故実大概に「或云、籠の目の多きよて、鬼魅をして恐れしむとも、何も俗論なり」といい、年中行事月並世話に「籠の目といへば方相の目になぞらへ邪氣をはらふ事なり……或説に籠をつる事は九字の形なり」とあるも、籠の目の多いことが一つ目などの鬼をおどし得るゆえんと俗信を伺わせるようである。

しかし、目籠出しの本来の意味や機能が、はたして鬼おどしのためだったであろうか。われわれは儀礼を構成するさまざまな要素的因子の意味を、実修者の解説に従って理解するだけで満足してはならない。一つのファクターのもつ意味なり機能なりは、それがその儀礼の構造の上にしめてある正しい位置づけを確かめると共に、他の儀礼構造上に類似の因子がみられるなら、それがもつ意味や機能とも照合してみる必要がある、そのような全体的関連の上にも、初めてそのファクターのもつ本源的な意味と機能とを理解することが可能であろうというのが、私の主張である。すなわち、このような立場から「鬼おど

し」の構造論的理解を試みようという訳である。

ところで、われわれ庶民の季節的祭儀の最も原本的な形式は、何らかの神霊を迎え、祭り、そして送るという一貫した作業手順にのっとって行われていることは疑いなかろう。そこからして、儀礼の構造も迎え・祭り・送りの三節からなり、様々な要素的因子がそれぞれに配分されて組み立てられているのが原則といえよう。そうして、全体としての儀礼の機能が除災招福を目指すことも知られているが、そこからして招迎と驅除とに祭儀様式が二分化されるゆえんも見出されよう。大島氏のいわゆる祖霊信仰と御霊信仰との二系統はこの分化した様式といえよう。つまり迎えと送りとの何れかに重点がおかれるかによって、元來迎えの因子もまた送りの色彩でぬりつぶされるようになる。

鬼おどしは、他の季節的諸儀礼、年中行事に見らるる類似の因子と本来共通した意義を持つものと考えられる。すなわち、正月の左義長の御幣竹、四月八日の高花、端午の轡竿、七夕の笹竹、盆の高燈籠、柱松明、その他祭礼の山鉾やオハケと全く別途なものではなかったのである。それは元來神迎えの形式に属しそこに神霊の來臨し玉うべき招代であり依代であった筈である。それが儀礼全体が厄神除けのように転化されるに依じて、鬼をおどしりぞけるものと変容して受けとられるにいたったものと解されるのである。

修験道の調伏法

—そのメカニズムと世界観—

宮 家 準

修験者が地域社会で好んで行なう宗教活動の一つに調伏法がある。この修法は修験者が自らの身心をかためて、依頼者に敵意を持ち障害を持たすものを降伏させる儀礼である。この発表では、九字・不動金縛法・摩利支天難法・封じこめの修法などの修験道の代表的な調伏法の次第を資料としてとりあげ、その個々の次第がいかなるメカニズムから成り立っているかを分析することからはじめることにしたい。そして次に、全体として見た場合修験道の調伏法がいかなるメカニズムから成り立っているかを明らかにした上で、こうした調伏法を成立させている修験道の宗教的世界観を推測して見ることにしよう。

修験道の最も基本的な調伏法である九字の法は、羽黒山修験本宗の「九字之大事」によると、護身法によって自分の身をかため修験者が、これから怨霊や邪神を退治に行く準備がとどこおりなくすんだことを示す、臨・兵・闘・者・皆・烈・在・前
の九字の呪をその各々の印を結びながらとなえたのちに本印をむすんで、四本縦に五本横に空中を切ることによって怨霊、邪神を切ることを表象するというメカニズムから成立している。

次に、役小角の一言主呪縛伝説からもうかがわれるように、

修験道で最も有名な調伏法である金得法の一つ、「生霊、死霊除金縛法」は、修験者がまず自分の身をかためたと、自身即五大明王と観じた上で、生霊・死霊等からめとり、しばりつけることを Symbolic action によって表象するというメカニズムになっている。

不動明王と並んで修験者の間で崇拜されることの多かった摩利支天（陽炎）を本尊とする調伏法に摩利支天難法がある。この摩利支天難法では、自分の身をかためた修験者が、自身即本尊摩利支天となったと観じた上で、白い丸い紙に調伏の相手の名前と歳をかいたものを何回となく観でたたき、つくことによって相手を降伏させるというメカニズムになっている。

現在行なわれていることも多い、封じこめによる調伏法の代表的なものである筒封じの修法では、まず人型に相手の名前を書いたものを筒に入れ、自分の身をかためたと、この人型をさきり、しばりつけ、さらにかみくだくことを示す Symbolic action を行なう。それから、筒に紙をかぶせて密封し、綱でくばりつけた上で四辻にさかさまにけるといいうメカニズムになっている。

さて以上述べてきた四種類の調伏法を全体として眺めて見ると、修験道の調伏法においては、護身法などによって自分の身をかためた上で、修験者自身が崇拜対象と一体であることを表象し、こうして自身即崇拜対象となったと観じた修験者が、怨霊、悪霊、邪神等をしばりつけ、切りつけ、たたきつけ、封じこめる等の方法によって降伏させるというメカニズムが認めら

れるのである。そして、その際調伏の相手をいためつける仕方のちがいに応じて、九字、金縛、摩利支天難法、封じこめ等色々種類の違った調伏の仕方が生み出されていると考えられるのである。

ところで、こうしたモチイフの背後には、人間の不運不幸等を霊界での怨霊（生霊・死霊など）悪霊、邪神などの働きに帰すると共に、それよりも上位の崇拜対象（不動明王・五大明王など）の力によって怨霊、悪霊、邪神等の悪心をすてさせ、障害を止めさせることが可能であるということと、修験者自身がこうした上位の崇拜対象と一体となることの可能性を認める宗教的世界観が存在していると推定することができる。そしてこの二つの世界観がくみあわされることによって、不動明王や五大明王等の本尊と一体となった修験者自身が、怨霊や悪霊、邪神などの怨敵を降伏させることができるのだという調伏の論理が成立していると考えることが出来るのである。

宮座の一考察

―兵庫縣多紀郡今田村大字上立杭

下立杭および釜屋部落における―

出 口 栄 二

(一) 概況

上、下立杭および釜屋部落は人家それぞれ七二個（上）。五

七個（下）。五〇個（釜）の部落で行政区制上今田村に属する。日本六古窯の一つである丹波焼の生産地で今日も上立杭を中心に窯煙はたえない。窯数は上立杭十一ヶ所、下立杭に五ヶ所、釜屋には一ヶ所の窯（昭四十年）か築かれていて半農半工の生計を営んでいる。三部落は村の東辺を北から南に貫流する四斗谷川にそって上、下立杭および釜屋の三部落を作っているがその大部分は山地で耕地は僅かに川の兩岸にそった低地帯だけである。当地方の歴史は出土品、陶片等よりして古墳時代に遡る事が出来るが、古記録は上立杭の北方三軒の上小野原にある住吉神社の古文書（文保三年、一三一七年）やその神社の夏祭りにおこなわれる「かえる踊」（田楽の一種）の古儀等である。今田村の地は中世小野原庄と称されたが、近世幕藩体制時代には篠山藩の治下に属し江戸初期にはまだ上立杭、下立杭の二部落に分離されず「立杭村」と記録されている。釜屋はその仕事場として桃山末期より宝暦元年の間に開設されたが人家はまだなかった。上立杭、下立杭の二部落に分れたと思われる年代は明確ではないが記録としては天明三年（一七八三年）頃には分離されていたと思われる。したがって今日の上、下杭および釜屋の三部落の形成は同時的に発達したものでなく上から分離して定住した歴史を持っている。

(二) 三部落の神社と宮座の現況

上立杭に現存する神社は住吉大明神を中心に未社ひじり神社、若宮社、鎮守山神等を祭る一殿と十数間離れた山麓に地鎮神、稲荷大神、祇園大神を祭る小社と、座が行なわれる長床が

第六部 会

本殿の正面に設けられている。「明和二酉」（一七六五年）九月吉日「氏神様御当座衆名前帳」を始め数々の「御当」に関する古文書が残され宮座制（今日は村座的な）が厳守されている。祭例日は正月一日三日の祈年祭、わにぐち、七日戸渡し、六月三日さばらい、七月廿三日は地藏祭り、十月八日秋祭りの年六回執行され祭りごとに「当」がおこなわれる。六人の当がいる

が座の序列、座衆饗応等には伝統が守られている。祭神、祭典や窯神等を通じて考慮されることは当地域社会における信仰の発展経路の断面を示してくれていることである。すなわち農業を忠にした農村の伝統的信仰とともにまた一方窯業生産の発達とともに近代化してゆく手工業と商業の営みの中に影響されながらも生きて来た色々の信仰の面影を見のがしてはならない事である。

なお下立杭の部落には四斗谷川の岸辺近く部落の東北隅の山麓に大年神社、金比羅神社の二舎殿と長床の建物がある。社歴は明確でないが社地明細取調書（明治六年）によれば僅かの山林田畑を保しておる事が記されている、大年神社を中心に七月と十月の祭典が行なわれ上立杭程厳格ではないが『魚の当』

『酒の当』という社交的意味しか有しない解体しかけた座が統けられている。また釜屋における宮座についてであるが、此の地は立杭の仕事場として窯が早くから築かれてはいたが上立杭、下立杭から分離定住して聚落を形成したのは一七二七年の享保年間頃だと云われ歴史は浅くしたがって宮座に関する諸文献参考文書は少ない。ただ慶応二年記の『御当領出覚帳』なる

御当の記録と神饌目録が保存されている。俗に『稻荷神社』と呼ぶ社殿がいなり山上にあり、秋葉神社、稻荷神社、琴平神社、住吉神社を祀る舎殿と長床が設けられている。宮座は厳格には執行されていない、希望者は座に加入出来、当を受ける事が許される。以上隣接する三部落の宮座についての概略であるが、近世村落の形成過程の中で組織されたとみられる立杭の宮座制は戦後急速な農村社会の変容とともに次第にその影をひそめている事を示している。しかし上立杭におけるそれは存続しつつ部落共同体の中に大きく今日も連体作用をおよぼしていることを感じさせるそのことは地域社会における神社のあり方に付て暗示してくれると思われる。

 会 報

○クレアモント国際宗教学宗教会議打合せ会

日時 昭和四〇年六月二五日(金) 一七・三〇時

一、クレアモント国際宗教学宗教会議参加に関する件。

○常務理事会

日時 昭和四〇年七月一七日(土) 一四・〇〇時

一、評議員選考委員選挙有権者決定の件。

一、選挙管理委員長選出の件。西角井正慶氏が同委員長を依頼された。

○理事会

日時 昭和四〇年七月一七日(土) 一五・〇〇時

一、学術大会発表者選考の件

発表申込者、一六一名、全員希望通り発表させることを承認した。

一、新入会員が一括承認された。

○選挙管理委員会

日時 昭和四〇年八月一四日(土) 一五・〇〇時

一、昭和四〇年度評議員選考委員選挙開票。

(1) 理事の互選による当選者(アイウエオ順)

石津照麿、小口偉一、古野清人

(2) 一般投票による当選者(アイウエオ順)

有賀鉄太郎、金倉円照、武内義範、中村康隆、仁戸田六三

郎、福井康順、星野元豊、堀一郎、柳川啓一、脇本平也
 ○第二四回学術大会

本学会は、第二四回学術大会を次のように北海道大学で開催した。

昭和四〇年八月二七日(金)

公開講演会 一五・〇〇時—一七・〇〇時

釈尊を慕う人々 中村 元

人間関係の要処と宗教 石津照麿

八月二八日(土)

開会式 九・〇〇時—九・三〇時

研究発表 九・三〇時—一・五〇時

理事会 一・〇〇時—一三・〇〇時

研究発表 一三・二〇時—一七・〇〇時

懇親会 一八・〇〇時—二〇・〇〇時

八月二九日(日)

研究発表 九・〇〇時—一二・〇〇時

評議員会 一二・〇〇時—一三・〇〇時

総会、閉会式 一三・〇〇時—一五・〇〇時

本大会には一六一名が参加し、一七名(うち一名は七月一

七日の理事会以後に参加が認められた)が六部会に分れて研究

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 石津照麿(「聖」について) 岡田重精(「タブーの

概念)

第二部会 補正弘 (R・オットー) における「魔的なもの」)

川端純四郎 (ブルトマン) における「イエス書」の位置)

第三部会 岡部和雄 (「浄土孟蘭盆経」成立の背景) 山折啓

雄 (「汚れ」と「浄め」——カースト論の背景——) 西義

雄 (宗教学的に見たる菩薩道)

第四部会 古田紹欽 (仮名書き法語の成立基盤) 梅庭昭寛

(法然の往生思想に関する美学的試考) 岡村圭真 (慈雲尊

者における真理把握) 塩入良道 (中国仏教における地獄

観)

第五部会 原田敏明 (村の神と組の神) 土岐昌訓 (神宮祭祀

に就いて)

第六部会 西田長男 (伊勢神宮の靱祀) 小口偉一 (宗教集団

の類型的考察)

〇理事会

日時 昭和四〇年八月二八日(土) 一一・三〇時—一四・〇〇時

一、昭和三九年度庶務報告。

一、昭和三九年度会計報告。

一、昭和四〇年度日本宗教学会賞受賞者は八月二三日の審査委

員会による審議の結果、東京大学講師鎌田茂雄氏『中国華嚴

思想史の研究』(昭和四〇年東京大学東洋文化研究所刊)を

推す旨脇本平也審査委員から報告があり、同氏に授賞するこ

とに決定した。

報

一、評議員選考委員選挙経過および結果報告。

八月十四日の選挙管理委員会における開票の決果当選が決定した諸氏のうち、古野清人、有賀鉄太郎、金倉円照、竹内義範、堀一郎の各氏が辞退を申し出たため、繰り上げ当選により次のように当選者が決定した。

(1) 理事の互選による当選者(アイウエオ順)

石津照麿、小口偉一、柳川啓一

(2) 一般投票による当選者(アイウエオ順)

佐木秋夫、中川秀恭、中村元、中村康隆、仁戸田六三郎、

西義雄、福井康順、星野元豊、米田順三、脇本平也

一、第十一回国際宗教学宗教学史学会議(クレアモント大会)に

関する報告

一、日本学術会議第七期会員選挙に関する報告

一、次期学術大会開催地の件

開催地は東京と決定。東洋大学、上智大学、駒沢大学の三大

学から受入れの申し出があった。

一、日本宗教学会賞規定に関する件

原案前文を承認。本文については更に検討の上評議員会へ提

出することになった。

一、「宗教研究」編集委員委嘱に関する件

次のように「宗教研究」編集委員が委嘱された。(アイウエ

オ順)

宇野光雄、補正弘、田丸徳善、田村芳朗、戸田義雄、野村

暢清、原実、早島鏡正、堀越知己、柳川啓一、脇本平也、

(他二名未定)

- 一、会員総会議題に関する件
- 一、新入会員が一括承認された。

○評議員選考委員会

日時 昭和四〇年八月二十八日(土) 一三・三〇時

本年度からあらたに評議員に選任された会員は次のとおりである。(アイウエオ順)

安斉伸、大類純、小山宙丸、関口真大、宅見春雄、田村芳朗、早島鏡正、藤田富雄、藤田宏達、前嶋信次、宮坂宥勝

○評議員会

日時 昭和四〇年八月二十九日(日) 一二〇〇時

- 一、昭和三九年度庶務報告
 - 一、昭和三九年度会計報告
 - 一、昭和四〇年度日本宗教学会賞受賞者に関する報告
 - 一、評議員選考委員会報告
 - 一、第十一回国際宗教学宗教学史学会議に関する報告
 - 一、日本学術会議第七期会員選挙に関する報告
 - 一、九学会連合の件
 - 一、日本宗教学会賞規定の件
- 理事会から付託された規定案を検討、承認した。
- 一、次回学術大会開催校の件

○会員総会

日時 昭和四〇年八月二十九日(日) 一三・〇〇時

議長 小口偉一常務理事
出席 一〇五名

一、報告

- (1) 昭和三九年度庶務報告
- (2) 昭和三九年度会計報告
- (3) 第十一回国際宗教学宗教学史学会議(クレアモント大会)に関する報告
- (4) 九学会連合に関する報告
- (5) 日本学術会議第七期会員選挙に関する報告
- (6) 日本宗教学会賞規定に関する報告
- (7) 評議員選任
- (8) 理事選任

- 一、日本宗教学会賞発表及授与
- 一、その他

一、閉会の辞(増谷会長)

日本宗教学会賞規定

日本宗教学会は、宗教の学的研究を振興する目的をもって、日本宗教学会賞を設ける。本学会賞は、姉崎記念賞を継承するものである。

一、受賞者の資格は、四十才未満の本学会会員。前年度及び前々年度に刊行された著書・論文について審査する。(審査に際しては、その他の業績をも考慮すること)

一、審査は評議員の推薦する業績に基き、審査委員会が行い、理事会で決定する。

一、審査委員は七名、毎年度、理事中より会長がこれを指名する。但し、内三名は重任しないこと。また三年以上重任しないことを原則とする。

一、賞は、賞状及び金参万円とする。

一、賞金は、指定された寄附金をもって基金とする。賞金の一部は岸本基金の利子をもってこれにあてる。

一、発表及び授賞は、大会の会員総会において行う。

昭和三十九年度 収支決算報告

一、収入

前年度繰越金 四六、二八五円

会費 八二一、八〇〇円

賛助会費 一八九、〇〇〇円

会誌売上金 七、三〇〇円

第二十三回大会参加費 四九、二〇〇円

出版助成金 一五〇、〇〇〇円

預金利子 六、三三七円

計 一、二六九、九三二円

一、支出

会誌直接刊行費 七三〇、八〇二円

会誌発送費 一三五、九二〇円

編集諸費 二六、八六五円

第二十三回大会費 五〇、〇〇〇円

(内、当番校 五〇、〇〇〇円)

選挙関係費 一八、二九〇円

会合費 三一、〇〇九円

通信連絡費 三四、八八三円

印刷費 一四、三五〇円

事務費 六、六四三円

姉崎記念賞賞金 三〇、〇〇〇円

姉崎記念賞諸費 六、六七〇円

関係学会費

四五、七一円

内 三九年度九学会連合分担金 五〇〇〇円
三九年度人類科学誌代金 三〇〇〇円
三六より三九年度I.A.H.R.会費 三七、七一一円

本部費

一〇二、七四〇円

借入金返還金

二〇、〇〇〇円

計

一、二五三、八八三円

一、差引残高

一六、〇三九円

