

## 社会不安と民間信仰

堀 一郎

この夏以来、ジャーナリズムに大きく採り上げられた問題の一つに、アメリカのヒッピー族 *Hippies* があり、わが国の原理運動やハリジャンの運動などがあつた。そのとりあげ方や評価はまちまちであり、それらの運動に加入している人々の性格やインテンションもかなり玉石混濁の状態であるらしいから、問題はなお将来に残されている。例えばヒッピーについては、これをアップ・ビートニックス、ダウン・ビートニックス、オーフ・ビートニックスに分類できるといわれている。しかしこのような運動が、とくに日米両国の青年層を中心に起こり、共鳴者を獲得してきた背後には、現代社会の体制と規範に対する強い抵抗意識があり、積極的な反体制的離脱行動であることは、いずれにも共通している。彼らと現体制社会との間に、世代的のみならず、生活文化全般にわたる断層が意識されているらしいが、それは現体制に対する不信、不満、挫折、不安感に根ざす危機意識を伴っている。こうした傾向は、もちろん個人的ないし社会的条件による個人差があるが、社会の持つ矛盾、不安もしくは国際的、民族的危機感を、もっとも直截的、且つ感覚的に感じとる世代に強くあらわれることは、必ずしも事新らしい現象とはいえないように思う。

それらはまた更に、古代以来の宗教倫理運動發現の、重要且つ必須の条件でもあったからである。

すでに「社会不安と仏教」なる小論のなかに述べたことであり、早くマックス・ウェーバーやH・G・ウェールズの指摘したところであるが、西紀前第七世紀から第五世紀にわたる旧大陸の古代文明社会に見られた人間精神の異常な高揚、例えば中国に於ける儒教、インドに於ける仏教、シャイナ教、ウバニシャッド哲学などの興起、キリスト教やイスラム教の源泉となったユダヤの予言者の活躍、ギリシア古典文明の発端など、そののちの二五〇〇年にわたる偉大な精神文化の流れを定礎した創造的宗教倫理運動は、いずれも急速な社会と文化の動播期・変革期に於ける所産といわれている<sup>(2)</sup>。

宗教が人間あるいは社会集団の危機と緊張の場に於て、しかもその社会の政治、経済、倫理、文化などの体制や規範によっては処理し得られない窮極的不安や挫折に打ちのめされた人々の精神的救済として要求されるものであることは、終戦直後の日本社会の完全な acute anomie 状態に於ける七二〇以上の新宗教運動の活発な復興、浸透、興起の事実にもうかがわれる。これらの現象への宗教社会学的追究と分析は、すでに小口偉一、佐木秋夫、高木宏夫、村上重良らによって早くからなされてきた<sup>(3)</sup>、一九五九年以後、外国の学者からも重大な関心が払われてきている。例えば Maurice A. Bairy や Raymond Hammer, Clark B. Offner、Van Henry Straelen, Henry Thomsen, H. Neil McFarland などはその代表的ないくつかであり<sup>(4)</sup>、また個々の教団については Schneider の金光教<sup>(5)</sup>、Straelen の天理教<sup>(6)</sup>に関する研究も出版されたが、とくに創価学会については、Werner Kohler の著書<sup>(7)</sup>や米国のルック誌一九六三年九月の Richard Okamoto の論文<sup>(8)</sup>、同年の Asian Survey 誌の Felix Moos の評論など<sup>(9)</sup>、かなり大きな反響をよんだものであった。一九六五年秋のシカゴ大学出講中、多くの米国人が話しかける第一の話題が創価学会についてであったことは驚ろきであり、わたしは急拠講義の一部に創価学会の問題をとりあげることにしたほどである。

米国人が日本の新宗教運動に大きな関心をよせる背景には、米国内に於ける前世紀末から今世紀<sup>(19)</sup>、とくに第一次、第二次大戦を契機として擡頭した多くの新しい分派教会の現象がある。Elmer T. Clark の研究によると、表面的な経済繁栄を誇る合衆国社会の持つ、人種問題や政治経済文化の上の多くのひずみの蔭にひそむ民衆の不満、挫折、危機意識に基づく現体制からの断層と離脱の上に、実に三〇〇にのぼる新興小宗派が現存しているという。彼はこれを五つのカテゴリーに分類している。すなわち、(1) Pessimistic or Adventist Sects, (2) Perfectionist or Subjectivist Sects, (3) Charismatic or Pentecostal Sects, (4) Communistic Sects, (5) Legalistic or Objectivist Sects とし、例えば原理運動の開祖文鮮明の世界基督教神霊教会に強い影響力を持つといわれる Seventh Day Adventists や、アフリカのニアサ・ランドのキタワラ Kitawala 運動の母胎となったといわれる Watch Tower となわ Jehovah's Witnesses などは第一のカテゴリーに、またメソジスト系諸分派やクエーカー教派、たとえば三〇〇〇の教会と二〇万の信徒を有する Church of Nazarene や、七十五万の信徒を擁する Evangelical United Brethren Church などは第二のカテゴリーに、Latter Rain Movement や Pentecostal Holiness Church などは第三のカテゴリーに、第四カテゴリーには Shakers や House of David, Church of God and Saints of Christ などを、第五カテゴリーに属するものとして、Black Jews, Reformed Episcopal Church, Anti-mission Baptists と称される多くの小会派、Dunkers, Church of Christ などがあげられている。同様の試みは Leo Rostan 編の『アメリカ諸宗教への手引き』<sup>(20)</sup>でもなされ、かつて雑誌ルックに連載された比較的活発な一九の宗派についての評論と、米  
 国宗教界の新事実、図表、統計なども併せて出版されている。

一九六五年十月、シカゴ大学宗教学科開設百年記念学会 Alumni Centennial Field Conference に於いて、Paul

Tillich は、彼にとって最後の、「組織神学者にとつての宗教学宗教史学の意義」なる公開講演を試み、その夜心臓発作に倒れ、一〇日後に逝去した。わたしはこの講演に列席し、日本人として最後のハンド・シェーカーとなったのだが、当時彼の発作の直接の原因は、同じ学会でのエモリー大学の Alizer の「神の死とキリスト教の独自性」なる研究発表に強いショックを受けたからだというデマがタイムズ誌上に載り、一時シカゴ大学神学部教授たちの間に大きな話題となった。彼の同僚で一九六四年の冬と秋の学期に Tillich と共同のセミナーを担当した Mircea Eliade は、その追悼文のなかで、Tillich が日本を訪問し、神道や仏教の聖職者や学者と出会ったことによつて、彼の宗教史に対する新たな関心がよびさまされ、彼のそののちの思想展開に大きな影響を及ぼした。もし彼がなお健在であつたら、彼の『組織神学』は書き改められたであろうといっている。<sup>(14)</sup>

遺憾ながら、彼が日本訪問によつて得た開眼は、周知のように僅かに一九六一年コロンビア大学バムプトン講座での『キリスト教と世界諸宗教との出会い』<sup>(15)</sup>なる講義にその片鱗を示したにとどまった。かなり根本的な差違を示すキリスト教と非キリスト教的諸宗教との間の対話を、より十分に意味あるものとするためには、彼に与えられた余命は少なすぎたとも云える。それでも彼は、インター・リリジャスな議論は、もはや神観念とか、人間・歴史・救済といった対比概念をもつて始めらるべきでなく、より根本的な問題、すなわち存在の真正目的、全存在物の telos の問題からはじめるべきだと提唱し、仏教のニルヴァーナ（涅槃）の概念を抽出して、キリスト教の万人と万物を神の国に結びつけるテロスと対比し、これをキリスト教と仏教との対話の二つの telos-formulas としたのである。

この問題は重要ではあるが、今のわたしの論題ではない。それよりもわたしが Tillich を持ち出したのは、本書及び最後の講演で示した聖・宗教と世俗との問題、世俗化 secularization に伴なうキリスト教の危機を訴え、現代社会

に於けるリベラル・ヒューマニズム、ファッシズム及びコミュニズムの三つの運動を、擬宗教 quasi-religions とし、その起源、構造を分析した点にある。彼は最後の講演のなかでこういつている。「聖なるものは demonization へと通じ、また宗教のデモニックなかわりに対する戦いとしての宗教に対する神の戦いに通ずるのみではない。それはまた世俗化へも通じるのである。そしてこれらの二つ、demonization と secularization とは、世俗化するものが、demonization の第三の、そして最もラディカルな形態である限りに於て、相互に関連し合うのである。」profane と secular とはそれぞれ異なる意味を持つが、しかしこのいずれの場合にも、それは「聖」のエクスタティックな、神秘的な恐怖から日常的合理的構造の世界へと離脱している状態である。「世俗」とは、合理的なるものであり、合理的なるものとは聖の非合理性を demonization と判定する。彼のここでいう合理的構造とは、道徳的、合法的、認識的、美的なる構造である。聖の与える生活浄化は同時に聖のエクスタティックな形態による生活支配であり、善、正、真及び美の本質的欲求の抑圧であるから、このようなコンテクストに於いて起る世俗化とは、一つの解放を意味している。この意味ですでに予言者も神秘家も世俗化への先行者といえる。聖は徐々に道徳的善、もしくは哲学的真となり、やがて科学的真とか美的表現といったものとなる。しかしそこに深刻な一つの弁証法があらわれる。世俗的なるものはそれ自身で生きる能力のないことを示す。世俗的なるものは聖による抑圧と支配に対して有効に戦い得ても、実質のない空虚なものとなり、いわゆる擬宗教の餌食となる。擬宗教は諸宗教のもつデモニックな諸要素と同様に、一つの抑圧を含蓄するが、しかしそれらは今世紀にわれわれが経験したように、宗教の持つデモニックな要素以上に一層あしきものである。というのは擬宗教は真正な宗教的伝統の深さや豊かさを持たないからだ。かくて Tillich はここに別のテロス、すなわちテオス——God とノモス——law とを結びつけた Theonomy なる概念を提起した。<sup>(25)</sup>

敬虔なクリスチャンであり、すぐれた組織神学者であり、第一次大戦にはドイツ軍の従軍チャブレンとして悲惨な戦争を体験し、第二次大戦ではナチス・ドイツに烈しく抗議して亡命し、反共産主義の米国の市民権を獲った Tillich が、世俗は実質なき空虚であり、擬宗教は “They are worse, because they are without the depths and richness of the genuine religions” と評価したことは言かれるが、信仰心うすき民俗宗教史家としてのわたしには擬宗教の存在意義をそう簡単に片附けるわけにはいかないのである。彼の指摘したリベラル・ヒューマニズム、ファシズム及びコミニズムは、その起源及び構造に於て、それぞれ異なるものではあるが、それらが現実社会に定着して行く基盤には、いずれも個別主義的な、民族至上主義ないしは国家至上主義が横たわっている。民主主義的独裁国家も共産主義的独裁国家も、いよいよそのイデオロギーを宗教化し、宗教的ナショナリズム化しつつあることは、すでに多くの人々が論じており、わたしもかつてこれに触れたことがある。<sup>(17)</sup> 個人を越えた国家、集団の至上性、個人的存在を国家や集団存在の下位に置き、それへの献身と犠牲を要求することは、国家的集団的權威もしくは政治的カリスマが、宗教的權威もしくは宗教的カリスマを代行することを意味し、そこから神典や聖典の選定や制定、神話や偶像、象徴の作製、記念碑や殿堂の建設、敬礼や儀式、行事の実践、他民族他国家に対する不寛容と偏見といった宗教的なものに共通する諸要素が導き出されてくる。従ってそれはいつでも宗教の代償的機能を果たし得る。しかしひるがえって、古代呪術王の伝承や、神政政治のあり方を前提として考えるならば、ナショナリズムは社会と宗教の相互展開の過程に於て開花した歴史的所産と云える。

「聖」は wholly other (ganz andere) で numinous であり、<sup>(18)</sup> さうじ、 ambivalent で、何によらず「俗」ならざるものとされるが、しかし Tillich のいうように「聖」と「俗」は対立概念であるが断絶は意味されず、ある種の手つづきによって相互に交流し得るものである。古代神政政治の国家はそれ自体 Holy State であり、その支配者は

政治宗教的カリスマであり、民族宗教はいわば secular religion としての性格を強く持っている。普遍的宗教の勝利は、俗を聖の支配に帰属せしめたが、近代精神は理性主義、主知主義によって人間を宗教から解放し、自由と歴史の創造を人間の手に取り戻したといわれる。しかしその何れの場合にも、理念に於ける普遍性と現実<sup>(19)</sup>に於ける個別性の自己矛盾は内包されている。個人はつねにその属する歴史的社会との関連に於てあり、救済はつねに社会に於ける歴史的人間によって求められているからである。Eliade は彼の『永遠回帰の神話』のなかでこういつている。近代人が近代化すればするほど、いよいよ歴史形成の機会を持ち得なくなる。歴史を形成しようとする現代人の誇る自由とは、ほとんどの人類にとっては一個の幻影に過ぎない。人々はたかだか二つの立場のどれかを撰択する自由が残されているだけだ。すなわち、ごく少数者によって創られつつある歴史に反抗するか(この場合、自殺か追放離脱の何れかを選択する自由がある)、人間以下の存在に逃避するかである。マルキシズムとファッシズムは二つの型の歴史的存在、すなわち指導者型(ただ一人の真に「自由」なる人物)と従属者型の樹立へと導いた。従属者は指導者の歴史的存在に、かつて持ち得たような、彼ら自身の存在の祖型ではなく、かりそめに許された立法者の祖型を見出すのである、と。

現体制からの離脱行為の裏には、聖と俗の葛藤、近代化と世俗化の社会の基本的な矛盾がある。しかし他方から云えば、かかる葛藤矛盾のなかから、新らしい精神、新らしい宗教の創造の芽は生まれてくるのだとも見られよう。

### 三

笠原一男は『転換期の宗教』<sup>(20)</sup>に於て、真宗、天理教及び創価学会の三教団をとりあげ、中世末、幕末維新期、そして現代の三つの歴史的転換期のそれぞれの特徴と、これに対応して出現した宗教運動の相関関係を論じ、戸頃重基は

『近代日本の宗教とナショナリズム』<sup>(21)</sup>に於て、キリスト教徒としての立場から、明治以降の日蓮主義思想と、日蓮系諸教団のナショナリスティックな性向を跡づけ、且つこれにチャレンジしている。

他方、久しい植民地支配とその民族隔離政策 Apartheid や N V B (Net Vir Blankes 白人オンリーのため)の政策、あるいは Policy of genocide や Policy of segregation に於ける苛酷な圧迫と、西欧文化の仮借なき侵略によって引起こされた土着人社会の崩壊、固有文化の強制的抹殺と変容に対する低開発民群の烈しい抵抗と民族自決への自覚は、前世紀末以来復古主義的ネティヴィズム運動として擡頭し、第一次第二次大戦を契機として微妙な対応変化を見せつつ活発な展開を見せている。イスラム教の影響下にある諸地方にはマードイイズム *Mahdism* の運動が、キリスト教の影響を蒙った諸民群の間にはメシアニズム *Messianism* の運動が、土着固有の宗教とのシンクレティスティックな様相のもとに簇発して来ている事実は、例へば *Fred R. von der Mehdén* の東南アジアの宗教とナショナリズムの問題について論じた著書<sup>(22)</sup>や *Vittorio Lanternari* の抑圧された者の宗教についての鳥瞰的な論考<sup>(23)</sup>にうかがわれる。

今その二三について紹介するならば、例えばアフリカのベルギー領コンゴでは、*God of the Black Man* とよばれた *Simon Kimbangu* (一九二一年)と、生前 *King of the Congo* の称号を得、死後 *Jesus Matswa* とよばれた *André Matswa* の運動(一九三〇年)は、この両者の受難と殉教によって、かえって民衆の心をかき立て、この両者は敵の非行の犠牲となれるメシア、民衆の力の非妥協的性格の犠牲となれるメシア、信仰厚きものを救済するメシア、革命精神の目覚めを促がすメシアとして、「父とシモン・キムバングとアンドレ・マツアの名に於ける」戦争と反乱の宗教として展開した。彼らの後継者 *Simon Pierre Mpadi* の指導のもとに(一九三九年)、この運動は好戦的なカーキ色の制服をつける *Khaki movement* と「Mission des Noires」に発展し、一九五六年には

Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu (予言者シモン・キムバングにより地上に樹てられしイエス・キリスト教会)なる単一教会へと結集させられた。<sup>(24)</sup>「父なる神」という聖書的概念は、彼らの至上神 Nzambi Pungu と混融し、二人の土着人教祖は「子」と「精霊」の役割をになわされている。彼らのチャペルの祭壇は、階段をもつプラットフォームの上につり上げられ、生々しい赤色に彩られ、アンドレ・マツアの写真とか、古代型短剣とか石油ランプ、自由フランスのシンボルであるロレーヌの十字架を納めた巨大なV字型木製象徴物とかが飾られている。赤色は伝承的に多産肥沃のシンボリック・カラーであるが、今やコンゴ黒人の救い主とそ  
の弟子たちの殉教のシンボル・カラーとなり、古代型短剣は祖先への忠誠の誓いのしるしであり、ランプと十字架はキリスト教を象徴する。そして祭壇を圧して聳えている巨大なV字シンボルは、土着人の反抗と最後の勝利への信念をあらわし、白人支配からの完全解放のシンボルとされる。祈祷、聖書朗読、告誡といったキリスト教的要素に、治療儀礼、通夜、エクスタシー的集団的興奮と癲癇性けいれんのうちに行なわれる卜占儀礼といった伝承的信仰様式が結びついている。信者たちの集団的エクスタシー状態は、墓から起ち上った死者の霊によって引きおこされると信じられている。彼らはい、「アンドレ・マツアとシモン・キムバングが十分の支配力を持つてくるとき、アフリカ人の神の王国は樹立される」。「アブラハムの神、イザクの神、シモン・キムバングの神、アンドレ・マツアの神よ、いつわれわれはあなた方の祝福をうけ、自由になれるでしょう。あなた方はもはや白人の祈りを聞きいれてはなりません。なぜなら、あなた方は長い間彼らの願いを聞いてきて、彼らは十分の祝福をうけたのです。今はわれわれの祈りを聞きとどけて下さい、アーメン」と Mavonda Ntangu の祈祷はのべられるのである。<sup>(25)</sup>

一八九二年に起った Ethiopian Church は南阿だけで一、二八六の土着人の独立教会を持ち、七六一、〇〇〇人の信徒を有するといわれ、ブルーリ人を中心とする Zionist 運動は、先にふれたニアサ・ランドの Kitawala (Kitower)

運動が American Watch Tower Movement すなわち一八七四年 Charles Taze Russell によって始められた Jehova's Witnesses の一派であるのと同様に、一八九六年米国イリノイ州の Zion City にはじめた Christian Catholic Apostolic Church in Zion に淵源するといふ。その著名なリーダーの一人 Isaiah Shembe は、子供のとき神の召命をうけ、雷雨の間にヴィジョンを見、呪医として、奇蹟を行うもの、透視家として名声を得、一九一一年 Nazarenes 派を設立し、ついに Saviour of the Zulus とみなされるようになった。彼はみずから人民のモーセたるべしと云い、イエスがユダヤの王とよばれたように、King of Nazarenes とよんだ。新しいエルサレムへの道をひらくためには、土着人教会の現状を内部からの叛乱によって打開しなければならない。『ヨハネ黙示録』(二一章二―二二節)の十二の門は、彼によれば十三でなければならず、その第十三の門はアフリカ人のために留保されていなければならない。新しいエルサレムは聖都 New Zion と名付けられたシエムベの礼拝センターに予定される。<sup>(26)</sup>

多くのアフリカのメシア的運動は、バイブルから宗教的自由と政治的独立についての彼らの切望の正当性を認めるような挿話や語句及びメシア思想を抽出し、聖書の主張する精神的な神の王国の希求を、政治的、社会的、文化的自立と進歩がこの地上に於て享受さるべしとする希求に変形もしくは逆転させた。それはキリスト教の土着的具体的解釈にはじまり、使徒的福音的段階から政治的軍事的行動へと飛躍させられる。古い伝承的信仰と新しいキリスト教との中間の道の発見であり、長い、多くの苦痛に満ちた圧迫への闘争を通して発見した宗教的、政治的再生の道でもある。ここから新しい一組みの価値体系がとりあげられる。それは白人と白人文化に対する抗争と、伝承的なウィッチクラフトと黒呪術に対する抗争という二重の抵抗から生まれた一つの創造といえる。彼ら固有の力によって推進されたこの変化と成長の過程は、全く異質の二つの文化型との衝突によって引き起こされた挫折、不安、危機意識に對するリアクションであり、その克服への試みでもあると云えよう。そしてそれに今やニグロのキリストとニグロの

天使を持つニグロの新宗教、Marcus Garvey によって唱えられた Universal Negro Improvement Association の運動に見られるように、アフリカ人のためのアフリカの建設の有力な精神的支柱の役割を担ってきている。一九四二年のウガンダの反英暴動にあたっての宣言には、「われらは神の子であり、人間の法律によって縛られることはない。時代は変わった。われらはもはや世俗の法に従うことはない。人間への服従はサタンへの服従である」<sup>(27)</sup>とある。

#### 四

ところで民俗宗教とキリスト教とのシンクレティックな形態を持つ、いわゆるメシア的新宗教運動としては、メラネシアの Taro Cult や Cargo Cult, ポリネシアの Tuka Cult や Mamaia Cult などが知られるが、教団のカースト制やハイアラキーカルな社会構造を持たないメラネシアの新宗教と、古くから王制を發達させた政治的貴族制社会を持つポリネシアの新宗教との間には、そうした基礎構造を反映した差異が顕著に見られる。至上神を頂点とする神学的ハイアラキーの組織及び好戦的な性格はポリネシア宗教の特色であるといわれる。東部ニューギニアのパプア湾沿岸の Vailala Madness (狂信) といわれる現世を末世と観じ、復古を願い、予言者と救世主の出現を信じ、忘我的な踊りを行なう新宗教や、西部ニューギニアのゲルウィンク湾沿岸の Manseren 信仰、第二次大戦の前後に於けるジャヴァとスマトラに於けるイスラム教的 Mandism の影響下に起った Hizbul Waton と Sabillera をはじめとするモスLEM・リヴァイヴアル運動が一九四五年から四九年にわたる対オランダ革命の推進力となったことなどはよく知られた事実である<sup>(28)</sup>。

光明にとりまかれた Eye of God をシンボルとし、孔子、キリスト、仏陀、老子の群像を配置する Cao-Dai 教は、Nguen Van Chieu と Le Van Tsung によって推進され、Huyuh phy So による改革仏教教派 Hao Hao 教と

ともに、ヴェトナムの二大新宗教とされるが、東洋に於けるキリスト教的メシア運動の一つには、清末の一九世紀中葉、宣宗崩じて国内騒然たるに乗じ、ついに一七省六〇〇余城を含む広大な地域を前後一五年にわたって領有した洪秀全の太平天国の運動が最も知られている。洪秀全は『觀世良言』なるキリスト教系の書に魅惑されて同志とともに上帝会を組織し、エホバを天父皇上帝、イエスを天兄、みずからイエスの弟、天父の第二子たる天王とし、エホバの妃天母、イエスの妻天嫂などを創作し、天父讚頌の儀式を行ない、弁髪を捨てて長髪を蓄え、清朝が中国の形像、衣冠、人倫、配偶、制度、言語を破壊毒惑せるを駆除掃蕩するを宣言した。すなわち「天討胡虜檄」を發布し、天下は上帝の天下にして胡虜の天下にあらずとし、ここに義兵を起すは、上、上帝のために曠天の讎を報い、天国のため下首の苦を解き、務めて胡氣を肅清し、同じく太平の樂を享けんとするにあるとして、革命的軍事行動に出たことは人のよく知るところである。<sup>30)</sup>

儒教とキリスト教の両宗教の接触と、政治社会的不安の間から生まれて、固有文化の復興と民族独立を叫んで帝国主義的日本軍閥に挑戦した天道教（東学党）も、朝鮮に於ける政治宗教的運動として特異の地位を占めている。太平天国は一八六四年、曾国藩らの手によって壊滅させられたが、天道教は旧日本軍の手によって弾圧を蒙ったにもかかわらず、なお根強く民衆の間に浸透し、ことに近時俄かに教勢が伸びて、一九六二年に僅か五九、〇〇〇人であった信徒は、一九六四年の統計では一挙に六二三、三九七人に激増したといわれている。<sup>31)</sup>

現世の破局、救世主の地上再臨、祖先の地上復活、伝承文化・社会の復古を伴なういわゆるミレニウム期待は、メシア的、政治的宗教の普遍的性格とも見るべきであるが、そこに具体的な政治、社会、文化の情勢の変化や、それに伴なう民衆のリアクションには、極めて現実的なニューアンスの差が見られる。その最もよい例証としては、北米インディアンの間に見られたゴースト・ダンス教からペヨット教への推移であろう。

北米のブレインス・インディアンの人々に対する武力闘争のピークにあらわれたメシア的運動は、総括して Ghost Dance Religion とよばれているのは周知の事実である。その名は彼らの死者が、新しい日の黎明を告げるべくこの世に帰ってくるとの信仰が共通に持たれているところに由来する。Smohalla による Dreamers の運動、一八七〇年頃中部カリフォルニアに起った Earth Lodge (Warm House) Cult やその分派の Dream Dance, メノミン・インディアン の Dream Dance (一八七九年)、一八八一年に John Slocum によって起された Shakers など、この流れに属する運動といわれる。J. Mooney の調査研究によれば、<sup>(32)</sup>この土着人の新宗教運動は、一八世紀後半にその萌芽があらわれ、アルゴンキン・インディアンによって反英運動へと展開し、激しい政治軍事的行動へと導かれた。やがて一八七〇年、パヴィオットォ人のなかから、予言者 Wojwob があらわれ、啓示をうけて、この世の破局的終末と白人の消滅、インディアン の祖先たちの地上復帰、至福千年の新らしい時代の到来を予言し、伝統的なトーマ・ポールをかこんで死者復活を祈る民俗舞踊儀礼と祈禱をすすめ、会衆が集団的トランスに入って宗教的エクスタシーを獲る新らしい宗教形態を創立した。一八一三年 Joseph Smith によって樹立された Latter-day Saints of Jesus Christ of the Mormons と結びつき、多くのモルモン教の要素をとり入れた。一八九〇年、すぐれた指導者 Wovoka (John Wilson) によって、この宗教運動はパイウテ、バンノック、シヨシヨニ、アラパホ、チェイエンヌ、キオワ、シオウその他の諸部族の間に燎原の火のように拡がった。その基本的信条は、表面上は「汝争うことなかれ、何人をも傷つけることなかれ、つねに正しきことをなせ」というにあった。

しかし、白人と、白人によって新らたにもたらされた肺結核をはじめとする種々の疾病、社会的不正、アルコール中毒、犯罪などの増加から白人文化全体に対する根強い不信と抵抗の精神をかり立て、とくに合衆国政府の当時の対インディアン絶滅政策 Policy of genocide に基づく大量殺戮と宗教的迫害の強行に促発されて、この運動は激しい軍

事的叛乱の原動力ともなった。一八七〇年から八五年にわたり、合衆国は絶滅政策を隔離政策 Policy of segregation に転換したが、その結果、インディアンの部族制の中心をなす首長権の剝奪、部族紐帯の断絶、親たちから分離した子供の白人的教育の強制などによって、意図的なインディアン文化と社会の破壊が企図せられ、それは一八八七年の耕地貸付法 Allotment Act の実施によって徹底した経済的崩壊をも招来された。こうした時期が、ナヴァホ族を除くほぼ全インディアンがゴースト・ダンスに大量に加入し、叛乱の火の手を燃え立たせた時期でもあった。しかし彼らの切なる願望も、質量ともに絶対優位の白人の前にもろくも粉碎され、インディアンの宗教生活に内在するヴァイタリティを証拠だてたにすぎぬ結果に終わった。

一九三四年から一九四五年に、米国政府の対インディアン政策は、インディアン関係局長の John Collier の主唱した self-determination 主義の採用によって大きく転換した。すでにリザヴェーション政策によって、部族紐帯を失ったインディアナたちは、やがてパン・インディアニズムの自覚へと進み、一九三四年には Federation of the Indians of America がワシントンに、一九四四年には National Congress of the American Indians がデンヴァーに設立され、各地に Native American Church の樹立を見た。こうしたインディアンをとりまく社会情勢の変化に呼応して、ゴースト・ダンス教は衰え、これに代って展開したのがペヨット教 Peyotism (Peyote Cult) である。

ペヨットは周知のように、ある種のサボテンの蓄などに含まれるアルカロイド物質によって、これを服用すると色彩のあるウィジョンが得られ、古く薬用としてメキシコの呪医によって使用されたものであるが、これを利用して、伝承的部族宗教とキリスト教とのシンクレティックな新宗教が John Wilson, Jonathan Koshiway, Jesse Clay, John Jamerson, John Reve, Albert Hensley, Elk Hair <sup>(33)</sup> などによって、今やカナダ南部から合衆国のはほぼ全域のインディアン諸部族の間にひろがっているようである。Paul Radin <sup>(34)</sup> や La Barre <sup>(35)</sup> や V. Perullo などの他の研究によれ

ば、ペヨティズムの指導者たちはいずれもインディアン特有のシャマン的異常体質者であり、神秘体験を持ち、しばしばハルシネーションによって啓示をうけ、予言をし、呪医的役割をも演じる。ペヨティズムは新しいキリスト教的教理と形態を受容しつつ、そのなかに土着信仰的諸要素を保存し、Wakan, Mayan といった部族の創造神とエホバを同一視し、ペヨットは神の体の一部で、神の Holy Ghost はこのなかに包含されるとしている。Big Moon, Little Moon とよばれる教派では、儀礼は tipi もしくは tepee すなわち屋根を毛皮で張ったインディアン特有のテント小屋で夜間行なわれ、三ヶ月型の壇上にペヨットを置き、内側にV字型の丸太を配置し、下に十字架を描いた祭壇を中心に祈りと歌が会衆によって捧げられる。これによって会衆はハルシネーションやヴィジョンに導かれるが、最後に一同がペヨットを食べて集団的トランスに入るといふ。この儀礼の目的は、伝統的なインディアンの価値体系の復活にあり、厳格な戒律の遵守、結婚に於ける純潔と貞節の要請、性的逸楽やアルコール飲用の禁止などが課せられ、会衆はペヨット・スピリットの力によって病を癒やし、罪を浄め、穢れを祓う。そしてインディアンをペヨットの「道」、神、創造者の面前へ導くのであるという。

ペヨット教がゴーズト・ダンス教と著るしく違う特徴は、内省と黙想を人々にすすめ、白人文化に対して闘争的、抵抗的ではあるが、合衆国政府の新らしい懐柔政策に呼応して白人との共存を可能にする白人思想と結びつく新しい教義を、土着の宗教的伝統の根から導き出し、それによってさらに白人が押しつけようとする宗教的な軛きからも解放されようとするものである。そして新らしい社会情勢に対応して、部族連合主義からパン・インディアン主義へと展開した。その一つの象徴的事例は、先にふれた Native Church の設立にも見られるが、別の事例としては、季節的なインター・トライヴァルな集会儀礼 Pow-wow に見られる<sup>(36)</sup>。民族統一への希望は部族相互間の婚姻が始められたことにもあらわれ、これによって従来孤立的であった諸部族の社会構造が変化させられ、文化的表現や宗教的実

賤のより広いパターンへの道を開くことになった。パン・インディアン運動は、ペヨティズムの全インディアンの平和的統一への呼びかけの産物とされ、部族の限界を越えるナシヨナリズムの様相をとるに至ったことは、アフリカに於けるパン・アフリカンの運動と対比されるもので、今世紀の新しい動きといわれよう。

## 五

さて、こうした久しく白人と白人文明の圧力のもとに、植民地化の苦悩をなめてきた低開発有色民群の間に簇発しているメシア的シンクレティックな新宗教運動は、主としてキリスト教の影響を多く受容して形成されたものであり、それは皮肉にもキリスト教ミッシヨンの異教徒伝道の一つの成果としてもたらされたものであった。しかし彼らが受容したものは、新約に於けるメシア、すなわちキリストとしてのイエスのそれではなく、むしろ旧約に於けるとくに『ダニエル書』（七章一三節以下）に於ける「雲に乗って来たる人の子のごときもの」なるメシア、諸国諸民を征服してイスラエルを救い、永遠の国なる世界国家、メシア王国の樹立をのぞむ政治軍事的メシアの信仰に近いものであることは注意すべきであり、宗教史家のなかには、西紀第一世紀の R. Akiba と Bar Kohba のローマへのメシア的叛乱をはじめとする多くのユダヤ民族のなかに輩出したメシア的運動を、とくに Pseudo-messianic movements として區別しようとするものもある。<sup>(97)</sup> イエスに於けるメシアの自覚と、民衆がイエスに於て待望したメシア信仰との間には大きなずれのあったことは、イエスの十字架にしろされた INRI (Jesus Nazareus, Rex Iudaeorum) ナザレのイエス、ユダヤの王) の標示にも示されているといえよう。旧約学者の説くところによると、イスラエルを救うべきメシアの期待は、西紀前五八六年のエルサレム陥落ののちの『エゼキエル書』(B. C. 593) 及び五四七年のエルサレム滅亡後の『第二イザヤ書』(B. C. 545) にはじめてあらわれてくるといわれ、『箴言』(B. C. 300-250)

を経て『ダニエル書』(B. C. 2 C.)にいたって、個人的メシアの思想が形成されてきたといわれている<sup>(38)</sup>。そしてこれら旧約のメシア思想は、予言者の発想になるというよりは、イスラエルの没落、滅亡、捕囚、外国人支配といった社会の激動と不安、危機の場にあられた民間信仰的な救世主の来臨待望の動向に、予言者が呼応し、とりあげてきたものともいわれる。それはいわば時代の民衆の切なる希求、哀訴の上に一つの思想として形成されていったといえるかも知れない。そしてこのことが、現在の苦境、絶望に打ちひしがれたアフリカやアメリカの原住民に、彼らが現在おかれている地位を、かつてのイスラエルの民に擬し、聖書のエチオピアを全アフリカと解し、Black Messiah, Black Christ の再臨と至福千年をねがう最も切実な共感をよびおこしたといえるかも知れない。

社会不安に於ける民衆の呪術宗教的リアクションは、また中国宗教史に於て、つとに経験されたことである。すでに早く、小柳司気多は、「童謡・凶讖・教匪」と題する論文に於て、社会の不安・動揺の際にいわゆる災異予兆としてのワザウタ(童謡、謡歌)、未来記の流布、及び宗教的叛乱の三つがティピカルな形態であることを指摘している。このなかでメシア的政治軍事的宗教運動としての教匪は、大別して道教的(太平道・五斗米道を便宜含ませる)なるものと、仏教的なるものに分類できるようである。後漢末に起った張角、張衡の黄巾賊といわれるものや、第四世紀末の盧悚、孫恩、孫泰による天師道教匪といわれるものは前者の先駆的なものとみられ、仏教的教匪は五世紀初頭にあらわれた張翹の反(北魏、天興五年)や六世紀の大乗賊とよばれた更生仏信仰による法慶の乱(北魏、延昌四年)を先駆とするといわれる<sup>(40)</sup>。隋代の信行によって創唱され、隋唐二朝にわたり政権と教権に強く反撥して弾圧を蒙ってきた三階教の存在もここに指摘すべきであろうが、<sup>(41)</sup> 仏教的教匪の中心は、何といても仏教的メシアともいえないき弥勒下生信仰を中心とする弥勒教匪の運動であろう。この反権力体制の軍事政治的宗教運動は、第七世紀初頭に

らわれて以後、隋・唐から五代・宋・元の時代にわたって屢々烽起し、時の政府を震撼せしめた。南宋以後には阿弥陀信仰に基ずく半僧半俗の優婆塞的結社集団から起った白蓮教匪があらわれ、ときに弥勒教系とならび、ときにこれと混じり、やがてこれを包含して清末の天理教の乱（仁帝、嘉慶十八年一八一三年）や攘夷思想をもつ集団憑霊的な義和拳団匪の乱（光緒二十五年、一八九九年）にいたった。<sup>(42)</sup>

更生仏信仰には燃燈（定光）仏を中心とするものもあるが、一般には弥勒 Maitreya が最も普遍的である。弥勒は周知のように Varāṅsi 国の婆羅門の家に生まれ、のち仏弟子となった実在の人物ともいわれ、早く『賢愚経』<sup>(43)</sup>などに説かれるところで、とくに仏陀から将来その後継者として世に出て、ひろく衆生を度すべしとして当来成仏の記を授けられた補処の菩薩と伝えられる。従って弥勒は般涅槃せず、仏成道の仕儀に順って先ず兜率天に生じ、兜率天の寿四千歳、すなわち人間界の五七億六千万年（流説に五六億七千万年とする）のち、この娑婆世界に下生して、修梵摩<sup>スラフマニユ</sup>と梵摩越<sup>ヴァンマヤク</sup>夫妻の子と生まれ、出家学道して竜華樹下に成仏すると説かれる。『弥勒下生成仏経』、『弥勒大成仏経』などによると、弥勒出世のときは曠法転輪聖王の治世にあたり、人寿八万四千歳、大地は平整となつて鏡のごとく、穀食豊饒、人民熾盛、時气和適し、四時節に順い、人身に病苦なく、人心均平、言辞一類にて全く差別なき理想世界であるという。弥勒は成道ののち鷄足山に於て摩訶迦葉より釈尊付嘱の僧伽梨と受け、初会より三会にいたるいわゆる竜華三会に於て、合計二八二億の人々を度して阿羅漢果を得させ、成道ののち八万四千歳（又一説に八万歳）をもつて入滅するが、その遺法はさらに八万四千歳存続すると説かれている、

ここにはユダヤの思想に見られるような終末観もなく、民族国家を救済するドラマチックな軍事政治的メシアの姿もない。至福千年はすでに弥勒下生の前段階に於て曠法転輪聖王によって成就されており、弥勒仏はそのときの人寿を以て入滅し、次の世代を以て全人類の救済を終つて遺法もまた滅すると説かれるのである。しかし古来、この宗教

的理想世界にめぐり遇おうとして先ず兜率天に上生し、或は入定してミイラとなって現世に肉体を保存し、或は聖池に身を投じて竜身と化し、竜華三会に邂逅しようとする信仰はひろく僧俗の間にひろがり、いわゆる竜華会の開設、弥勒像の作製がなされた。他方この信仰は、中国古来の讖緯説や呪術的民間信仰と習合し、民衆の間に天の符命をうけて天下に正法を宣布し、秦平逸楽の世を出現せしむべく更生する聖王的救世仏の信仰へと展開し、隋代以後には公然とみずから弥勒仏の出世化身と称し、民心を翕合し、兵を挙げて叛を謀るものが相ついだことは人のよく知るところである。

弥勒教匪の発端は、隋大業六年（六一〇年）の帝京に於ける弥勒教徒の反、宋子賢及び向海明の乱（六一三年）にあるといわれるが、<sup>(45)</sup>「唐宋時代の弥勒教匪」と、「宋元時代の紅巾軍との元末の弥勒、白蓮教匪」の活動については、重松俊章の詳細な論考があり、<sup>(46)</sup>別に鈴木中正の元代以後のいわゆる白蓮教との関係から見た「宋代仏教結社の研究」<sup>(47)</sup>も注目されるべきものである。これらによると、唐代の薛懷義らによる大雲経偽撰のことで武后の武周革命が、弥勒下生信仰を利用して行なわれたことは有名であり、また第八世紀初め玄宗の治世に「新仏出現」を提唱して河北省貝州に起った王懐古の反が聞えている。中唐以後には白衣長髪して弥勒下生に仮託する弥勒教徒が民間にひろまり、弥勒会なる組織もつくられ、五代頃には弥勒と布袋和尚が同一視されるようになった。重松はこの間の事情を、唐末五代の世は群雄匪盜が各地に割拠し、戦禍匪害が停止するときなく、これにつぐに水旱飢饉、天災地変を以てして、人民は流離困憊の極、人々相食み、伏屍野を掩うという惨烈酸鼻の時代であったとし、偉大なる力を有する仏陀や救世主が出現して一般庶民の焦熱塗炭の苦を救うという一部仏者の布教宣伝が、ほとんど無条件に当時の民衆に受容せられ、社会を風靡したのであると解説している。<sup>(48)</sup>宋代の弥勒教匪の著名なものには北宋仁宗慶曆七年（一〇四七年）の同じ河北省貝州に起こった王則の乱がある。彼はみずから東平郡王と称し、国号を安陽、年号を得聖と定め、一時州

城を占拠して威を振り、黄河下流域を震撼せしめた。彼は貝州への流民であり、のち兵籍に入つて小校となつたが、当時この地方は政情不安、天災地変や飢饉に襲われ、弥勒教系の妖経や凶讖に関する異端書が流行していた。王則はこれらの教徒を利用し、叛乱を起したといわれている。

弥勒教についてあらわれ、そのあとを襲つてこれを吸収し、今日なおその宗教的命脈を民衆の間に保つていられる白蓮教は、伝統的には東晋廬山慧遠（三三四—四一六年）が僧俗をひきいて創建した念仏結社の白蓮社に発するといふが、南北朝以来、絶対他力の救済者として超越的実在性を持つ阿弥陀信仰が道緯や善導によつて提唱され、はじめの高踏的隠者的戒律主義と坐禪觀法を主とする阿弥陀信仰は、やがて末法濁世の造悪の凡夫の唯一の救済者として庶民の間に信仰せられるようになり、各地に念仏結社が設けられるようになったといふ。<sup>49</sup>宋代白蓮宗の祖は慈照子元といわれるが、その末流には呪卜的傾向が加味され、既成教団からは異端邪宗として迫害され、政府からもしばしば布教禁止を命ぜられ、秘密結社して民間に潜行した。元末には政情の混乱と極度の民生の窮迫と民心の動搖に乗じ、弥勒教の「天下大乱、弥勒仏下生」のスローガンを借用し、弥勒教系、燃燈仏系諸運動と合同し、元末の紅巾の大乱を起して事実上元朝を滅亡に導いた。化身韓山童—韓林兒（竜鳳・小明王）を擁して烽起した白蓮教徒は、徐寿輝（天完）を指導者とする弥勒教匪と合体し、白蓮教系の江淮軍に属した李元璋が、やがて中国統一、平胡の実をあげ、明の太祖となつたことは、これまた著名な事実である。

白蓮教の乱は明清両朝を通じて見られ、とくに明代の天啓五年（一六二五年）の王森の乱、清代乾隆二九年（一七六四年）の王倫の乱、及び前後九ヶ年に及んで農民一揆の様相を見せた嘉慶朝の乱（一七七九—一八〇四年）などが聞えているが、いずれも「弥勒仏が下生して泰平至福の世が出現する」との信仰を基礎として誘発されたものである。ことに元・清両朝に於ては、異民族王朝に対する漢民族復興のスローガンがあり、被支配層農民の、反政権闘争

の形態をとったことが注目される。しかし鈴木中正は、弥勒下生信仰は、現実には中国の個人的現世利益を目的とする功利的呪術信仰に大きく傾斜したため、純粋な革命思想として結晶するにいたらず、また叛乱の行動主体の合理性、計画性の欠除が、これらの教匪諸運動をして結局建設的運動たらしめ得ず、結局はときの権力政府によって鎮圧されてしまったと評している。<sup>(50)</sup>

六

中国に於ける呪術宗教的反権力闘争については、さらにその時代、社会の背景や、指導者の個々の人格、その教説、組織などについて詳細な吟味を要するが、これらの問題についてはわたしはなお準備が不足であり、これらを將來の検討に委ねて、今はただ二三の参考文献に依存して主要な事実を指摘するにとどめる。

さて、弥勒上生・下生の信仰の民間受容については、またわが国にも多くの例がある。すでに古く飛鳥・白鳳時代に弥勒像の作製や船載があり、その信仰は阿弥陀信仰にさきがけてひろく受容されたらしい。神仏習合の先鋒であり、政治の中心につねに結びつこうとした宇佐八幡の神宮寺の一つが八幡弥勒寺であったことも暗示ふかいが、後世に大きな影響を持ったのは空海の入定伝説を中心とする真言宗系と、奈良の法相宗系の弥勒信仰であろう。<sup>(51)</sup> 中国の四月八日諸寺に催された竜華会は、康平五年（一〇六二年）に園城寺で始修せられ、<sup>(52)</sup> ついで近江の関寺や大和の笠置寺などでも恒例行事として実修せられた。「五十六億余の後、必ず慈尊とともに下生し」、「竜華樹下三会の説法には人間侯王の子孫に下生し、大菩薩と同じく一処に生ぜん」ことが祈念された。そして弥勒下生の地は金峰山その他が比定されるに至った。とくに一一世紀初めに推定された末法到来の危機意識は、荘園体制の矛盾と都市生活の不安定、天災飢饉盜賊火事疫癘などの恐怖と相俟って、弥勒下生への期待は強くなっていったらしく、とくに末法法滅の世を

経て、弥勒下生の世まで仏典を保存しようとする地下埋納経や瓦経の風が起り、また空海の遺風にならって現身に土中入定し、ミイラとなって肉身をこの世に留めようとする風も一部の行者や修験者の間にひろまった。そして高倉天皇承安元年（一一七一）には民衆の間に「弥勒」なる私年号が使用され、この時点に於て弥勒下生の世の実現を希求するあからさまな意図が表明されるに至っている。「弥勒」の私年号はさらに後柏原天皇永正三年から五年（一五〇六—〇八年）、及び後奈良天皇享祿四年（一五三一）にもあらわれ、弥勒の転訛と思われる「命祿」の私年号は同じ永正三年から五年に「弥勒」とならび用いられたところがあり、さらに天文九年から十一年（一五四〇—四二年）にかけて見られるという。<sup>(52)</sup>

これらの弥勒下生待望のあからさまな動きが、とくに平安末及び室町末期の大きな時代の変革動播期の社会不安と対応して発生していることは興味ふかい。実際に私年号の流行は、一五世紀中葉から一六世紀中葉にわたる一世紀間に著るしく、そののち影をひそめ、幕末慶応四年（一八六八年）に「延寿」の私年号のあらわれたことを以て終ったのも、この間の事情を暗示するものようである。そしてそこに支配政権への不信と抵抗の精神のひめられていることも注意さるべきであろう。

弥勒下生が鼓腹撃壤の豊作と賢王支配の泰平の世の出現を招来するとの民間信仰は、中世以来ひろく民衆の間に定着した。常陸鹿島には弥勒の船の到着を待望する、いわゆる「みろく踊り」が、鹿島事触などを媒介として関東南部を中心に流伝し、また来たるべき年の稲作が弥勒の世のその如くならんことを祈念する田植歌は東北地方から遠く高知県下にわたって伝承されている。琉球列島にも弥勒信仰は今もなお顕著に見られるが、こうした信仰が芸能化し伝承化して行った契機は、中世に於ける農民の深刻な不安感を背景にしていることはあきらかである。弥勒信仰の民間受容については、すでに早く橋川正の「わが国に於ける弥勒信仰の一発現」<sup>(53)</sup>なる論考があり、これを踏えて民俗学的

な考察を加えたものに柳田国男の「みろくの船」<sup>(54)</sup>、和歌森太郎の「近世弥勒信仰の一面」<sup>(55)</sup>などがあり、近くはこれをメシア的信仰の面から系譜化しようとした宮田登のすぐれた考察もある<sup>(56)</sup>。しかしこれらの研究にもあきらかなように、わが国では弥勒下生信仰は、一面では極めて個人的な楽土再生の願望とむすびつき、他面極めて利己的な豊作と現世利益的平和実現の祈願に終始して、中国に於けるような結社運動や反権力抗争へ駆り立てる精神的原動力とはなり得なかった。中世富士信仰の一派をひらいた身祿も、みずからを未来仏たる弥勒に擬し、富士山中に入定して「みろくの世」の招來の実現を期したが<sup>(57)</sup>、現実社会の直接の世直しに立上ることはなかった。僅かに大本の聖師出口王仁三郎の『靈界物語』やそののちの「世直し」の活動には、あきらかに弥勒下生待望の信仰があり、みずからをメシア的弥勒と同一視しようとした傾向が見られるが、一九二一年の警察の弾圧によって、一たん崩壊し、教理上でも実践上でも大きな転回を余儀なくされたといわれている<sup>(58)</sup>。

平安末から鎌倉初期にわたる社会不安と末法思想の浸透によるベシミスティックな危機意識によって誘発された信仰には、弥勒とともに、「救世観音」の化身としての聖徳太子の信仰の異常な昂揚があった。辻善之助はとくにこの信仰に注目して<sup>(59)</sup>、平安末から鎌倉時代にかけて太子関係の著書や太子の義疏註釈書が多く出たこと、凝然、日蓮、叡尊、親鸞などの太子信仰や鑽仰の事実、また太子のための聖霊会の開催などのはかに、とくに聖徳太子の未来記と称する一種の凶讖の書が流布したことや、太子は救世観音の化身であるとの信仰が諸書にあらわれること、文永の役に後嵯峨上皇が四天王寺と太子廟に敵国降伏を祈願し、亀山殿内の多宝院に救世観音像と太子像を安置せしめたことなどを指摘し、末法乱世を救うべく太子の再出世を祈願する心から出た現象であるとしている。

太子信仰は一方ではオオイゴ（太子、大師）信仰の一つとして民間に流布し、他方、和国の教主と混仰した親鸞の

強い影響のもとに真宗とともに拡散していったが、太子をメシアとし、その再臨を希求する特殊結社は成立せず、僅かに民間伝承と行事とのなかにその残映を伝えるにすぎなかった。そしてこれらの潜在した信仰の動向及び民衆のエネルギーは、中世末の一向一揆にいたって、はじめて政治宗教的な動きを示すにいたったのである。一向一揆については、とくに笠原一男の本文八六六頁に及ぶ大著があり、北陸を中心に三河、紀伊から近畿一帯にわたり経済、政治、社会の諸分野と教団史、教理史との関連のもとに詳細な考証がなされている。一向一揆の持つ宗教的プリンシプルやその社会的、政治的、宗教的背景と、中国の白蓮教徒の政治宗教的な反権力闘争の持つそれらとの間には、いくつかの類似点もあり、相違点もあって、両者の比較検討は宗教社会史の面でも重要且つ興味あるテーマの一つであるが、もはや予定の枚数を超過しているので、すべては将来の課題として、この冗慢多岐にわたった論考に一つのまとめをつけなければならない。

## 七

和歌森太郎は、幕末のお札騒動や、「エエチャナイカ」の踊りをとりまく一連の民間信仰的狂奔状態を、伊勢の御蔭参りの延長線上に捉えようとする従来の通説のほかに、弥勒下生信仰が潜在していることを指摘している。<sup>(62)</sup>幕末の民衆をかり立てた呪術宗教的狂奔は、その歌に見られるように、「日本国の世直りええぢゃないか」にあつたことは、多くの論者の指摘するように、倒幕派の志士たちの策謀に出たという事実もあつたことと思われるが、<sup>(63)</sup>そこには、民衆の上に覆いかぶさつた社会不安と被抑圧感が、久しく民間に潜在した救世主下生再臨の信仰を、こうした形で民衆の間に爆発させたのだとすれば、それはメシア的運動や宗教的一揆運動への前段階的な現象と見ることもできる。そしてこの時代に、とくに奈良、岡山といった先進農村地帯に発生した天理、金光両教の教祖が、農民の出身でありな

がら、とくに「世直し」を強調し、遂に近代の民衆宗教として巨大な教団形成に成功したことと想い合わすべき現象とみることが出来る。それはいわばメシア思想とメシア的政治宗教的運動に結晶される以前の、民衆のカオスの心理に基ずく突発的現象でもあった。

わたしはかつて、「Orgy の宗教史的意義に（ついで）」<sup>(64)</sup> J. G. Frazer, A. E. Crawley, M. Eliade, E. Durkheim, M. Weber などの見解を紹介しつつ意見をのべたことがある。またこれをうけて祓浄儀礼と集团的 orgy との関連について、農耕社会に発現し、且つ定着した正月と盆を中心とする農耕儀礼と死者儀礼に伴なういくつかの事例を考察した<sup>(65)</sup>。すでにのべたように、呪術宗教が発現し、希求される基礎には、個人と集団とを問わず、不安、挫折、絶望、抑圧といった感情が強く作用している。この場合、個人に於ける死に直面する恐怖とか、社会に於ける変革、動乱の際に起る突発的な不安、絶望、挫折感と、一定の空間を占有し、植物的でもかも耕作植物との運命共同意識を持つ農民が、その日常生活の営みのなかで常に感じとる恒常的不安と抑圧感などの二つの場合が考えられよう。すなわち突発的不安と恒常的不安である。そしてこの不安の解消には、つねに *orgiastic* な段階が随伴するということである。

季節的な農耕行事、とくに収穫祭や予祝祭、春の到来をことほぐ祭の際に、多くの供犠や祓浄を伴う血の *orgy*、飲酒 *orgy*、性的 *orgy* などがひろく古代文明民族から未開社会や現代高文化社会のフォクロアに濃厚に見られることはすでにフレイザーが多くの例をあげて指摘している。この際に見られる社会的規範、道徳、秩序の一時的撤廃、集団的な異常興奮のエクスタシー状態は、フレイザーの評価したほど野蛮野卑なる原始心性とのみは解せられない。それはクラウレイのいうように、農民のもつ日常的、年次的な恒常的不安と、つねに搾取と略奪の対象となつた農民の政治経済的な圧迫感と文化的卑下感から、直接引きおこされる心理生理的な不安抑圧解消欲求のあらわれであり、これが一種のカタルシスの機能を果たして、社会規範、倫理、生活秩序の恒久的維持に欠くべからざるアクセントの

役割を演じてきたと見るべきものである。従ってかかる鬱積されたエネルギーの爆発のあり方は、忍従度の高い階層のものほど激烈である。

血と飲酒の *orgy* で有名なのはバックカスの祭であるが、ローマの *Saturnalia* の祭は十二月中旬、年のめぐりの冬至近くに行なわれ、冬蒔きの穀物の収穫を祈る儀礼とされるが、同時に古代文明社会に於ける *orgiastic* な祭として聞こえ、この祭の期間はあらゆる日常的な社会区分は停止され、奴隷の生活束縛もすべて解放されるだけでなく、奴隷は主人と同じ食卓で食事をし、ときに主人は奴隷のために給仕するならわしさえあった。この日は目上の人に対するあらゆる無礼、暴言が許されたという。二月十五日の牧神ルパーカスの祭 *Lupercalia* や四月二十七日の花神フローラの祭 *Floralia* にもこうした *orgiastic* な行動が公然となされたが、これらの名残りは今なおヨーロッパの農民の収穫時その他の農耕の折目に行なわれる呪術儀礼的な放埒な遊興、それに伴う異常な興奮の例にもうかがわれる。

ユダヤ人のアデル月の一四日・一五日(三月一・二日)の *Purim* 祭は、もとは祝宴と喜びの日、そして互いに分け前を贈る日、貧乏人に施物をする日とされたが(『エステル書』九章二節)、この祭はユダヤのバックカス祭といわれるように、何をしてもよい日、歓楽と愉悦の日、踊りと飲酒と男女倒錯の仮装行列の日であった。インドの中心的な植物儀礼 *Holi* 祭は、自然を通じて創造力と生産力とを興奮させ、沸騰点にもたらすために、すべての礼節、社会規範、慣習は忘れ去られ、町を歌ってねりあるく男たちは、女たちに野卑でみだらな言葉を投げかける。東北インドのホー人 (*Hos*) は平常は最も柔和で控え目な、礼儀正しい部族といわれているが、一月に行なわれる収穫祭には、一定の祭儀のあと、宴楽と飲酒によって、「祭は今や無礼講となり、僕は主人に対する義務を忘れ、子は親に対する尊敬の念を失い、男は女に対する思いやりをなくし、女はつつしみと恥らいとしかかさをすっかり忘れてしまふ」という。同じインドのシャクタ・タントラ派の祝祭にも、五つの *M*、すなわち魚、肉、酒、穀物、女性に対するタブー

は無効となり、人々は飲んで飲んで全くどうすることもできず、大地に倒れてしまうまで飲酒するのが一つの仕来たりであったという。

こうした事例は古代社会と未開社会から Mannhardt, Frazer, Liungman, Eliade などの諸著に数多く採録されているが、わたしは平安時代の宮中正月の祝宴としての殿上淵酔ミヤノツルの儀や、新嘗祭、大嘗祭の長い物忌みと緊張のあとトヨアカリノマツエの豊明節会なども、神事儀礼として、君臣和楽、神人共食の名のもとに行なわれたとしても、その由って来たところは遠く、ひろい祝祭 *orgy* の類型に属するものであり、それはまた民間にひろく見られる収穫祭——正月の喧嘩祭、悪態祭、荒れ祭、押合祭、裸祭などの持つ、当日だけ特に許される無礼講的な、非日常的な集団的興奮の機能と相通するものであったと推察できる。

農耕儀礼に於ける集団的 *orgy* には、祓浄、悪霊駆除、豊饒多産などの呪術宗教的意図を蔵し、また聖俗二界の交流や、宇宙—植物—人間の生命力の復活のモチーフも見られるのであるが、その反面、生産生活に於ける恒常的不安と、社会生活に於ける規範やタブーの抑圧による鬱積されたエネルギー解放の意図が秘められていることは注意しなければならない。それは将来の生産活動のためにも、また社会規範や秩序の維持のためにも重要な役割を演じてきたのである。このことは、中世厳格な戒律の抑圧下に謹直な日常生活を強制されてきたカトリック教会で、毎年一月一日を *Feast of the Fools* ととなえ、司祭も僧侶も仮面、放歌、舞踏、あらゆる無作法と野卑な行為が許されたこと(68)や、わが国の禪寺に於て冬夜トウヤ、すなわち冬至の前夜、全寺の僧が酒をのみ、師家雲水の別が撤廃され、放埒悪口が許されたこと(69)なども併せ考えるべき事例であるように思われる。

恒常的不安、抑圧に対するリアクションとしての集团的 orgy に対して、突発的もしくは Acute な社会不安に対するリアクションは、現実社会からの逃避、メシア希望の政治宗教的運動、呪術への傾斜から、より世俗的な、イデオロギーによる反体制運動まで、種々複雑にして個別的な様相を呈するが、そうした諸形態に結晶して行く以前に、民衆がすこぶる呪術宗教的な organic な心理動向を示すことが歴史的に観察されることは興味がある。

スペースの関係から、多くの事例のなから、日本の古代史にあらわれるただ二つの例をあげるにとどめよう。その一つは大化改新直前の皇極二年・三年(六四三・四年)にわたる異常な民間の呪術宗教的な動きである。『日本書紀』(巻二十四)によると、皇極二年二月、と三年三月の二回にわたって、国内の巫覡等が、枝葉を折り取り、木綿懸挂(ゆわたり)でて大臣(蘇我)が橋を渡る時を伺い、争って神語(かみこと)の入微(たえ)なる説(こと)を陳べたが、その巫甚多(こまご)にして具さに聴くべからず、とある。ほぼ同一の記事が二回にわたって記録されているのは、或は同一事件の誤入かとも考えられるが、この記事につづいて、「老人等の曰わく、移風之兆(かわらんとときあきし)なり」という注目すべき記載がある。そして皇極三年七月には、大生部多(おほたのおおし)による常世神信仰が、貧人は富を致し、老人は還(わか)少(や)くと称し、人人酒菜六畜を路側に陳ね、歌舞して福を祈らしめ、東国から大和へと移動して民心を掴んだことがしるされている。この運動は仏教信者秦河勝の阻止によって、極めて短時日に消滅し、低俗な呪的信仰に終わってしまったようである。この二つの記事をはきんで、皇極二年十月十二日、蘇我入鹿が上宮王を廢して古人大兄王を擁立せんとの謀をめぐらしたとき、皇極三年三月、上宮王たちが入鹿に攻められんとする前、同年七月、上宮王家の滅亡と入鹿誅滅の前に、それぞれそのことを予兆するかの如き謡歌(うた)の流行したことがしるされている。

これら一連の記録は、大化改新直前の社会不安と動揺に対する民衆の呪術宗教的反應を示すものであり、これらを当時、「移風之兆」としているところに、社会の変革に伴伴する現象であることがすでに当時認識されていたことを

示している。『日本霊異記』の著者景戒は、下巻第三八縁の冒頭に、「夫れ善と悪との表相の現われんとする時は、その善厲の表相、まづ兼ねて物の形を作<sup>な</sup>し、天の下の国を周<sup>まわ</sup>り行きて、歌<sup>うた</sup>詠いて示す。時に天の下の国人、その歌音を聞き、出で詠いて伝通す云々といえり」<sup>(70)</sup>とし、著者の経験したと覚しきいくつかの例をあげている。謡歌<sup>うた</sup>の流行は、未<sup>ま</sup>来記の流布、教匪の勃発とともに、中国にその先蹤のあることは先にふれた。<sup>(71)</sup>わが国に於けるワザウタの初見は崇神紀の武殖安彦の叛乱にまつわって語られているが、大化前後から壬申の乱、そして奈良末期に於て一時大きな流行を見たことは注意される。

九三五年から九四一年にわたるいわゆる承平天慶の乱は、道長の藤原政権のピークに先立つ半世紀のことではあるが、すでにその政権を支える荘園体制は地方から崩壊しゆく萌しを示し、京都を中心に災異、疫癘、盗賊の難などが頻発して、人心は大きく動揺したといわれる。この時点に於て、仏教界には教団の世俗化にあきたらず、教団体制から離脱、もしくは再出家をはかるヒジリの運動が顯著となり、末法到来の強い自覚への芽生えがあった。滅罪招福と未来記を伴う法華信仰、来迎救済を誓う阿弥陀仏の信仰、下生救済を約束する弥勒菩薩の信仰もまた、この時点に於て高揚せられ、且つ民衆の間に広められて行った。他方、菅原道真の霊祟は、九二三年から五五年にわたって、種々の事件や巫女童児の託宣についてあらわれ、当代御霊信仰の一つの頂点を示しているが、この信仰には従来のセルフィッシュな怨恨報復という以上に、荘園体制下の藤原政権へのレジスタンスが秘められていることはとくに注意すべきことである。こうした情勢のなかで天慶八年（九四五年）、「京洛の間に訛言ありて東西の国より諸神京へ上るといひのしるもの」があり、志多羅神といい、小藺<sup>こゐ</sup>笠<sup>かさ</sup>神、八面神などと称し、神輿を奉じ、幣を捧げ、鼓を撃ち、歌舞山を動かして京都へと進行してきた事件がある。『外記日記』によると、西方より上京せる志多羅神は、宇佐八幡と関係あるらしく、同年八月一日、歌遊して前後を圍繞せる輩「数千万人」、神輿は石清水八幡宮に到着した、とある、

そしてこのとき民衆によってうたわれた六首の謡歌のいくつかが載録されている。それには八幡神(志多羅神)が、一種の弥勒的存在として示されていることは興味ふかい。そしてまた中世民間念仏の中心をなした踊り念仏も、民間念仏の祖空也にはじまるとの伝承も注意すべきことである。踊り念仏が空也のアイディアになるという直接史料はまだ発見されていないけれども、空也念仏がエクスタティックな、集団的トランスを目的とする、すこぶる dancing orgy の様相を呈したことは、のちの展開から逆推することもでき、恐らくこの時期にその流行の萌芽のあったことはあきらかなようである。

神の出現、移座に伴なう群衆の熱狂的な歌舞随従のことや、念仏聖の音頭にあわせて忘我の踊躍念仏が行なわれた背後の民衆の心理には、すこぶるフレキシブルな、流動的な状態が予想され、それは不安の鬱積による焦燥感に帰因するものと考えられる。かかる心理状態は、他の暗示をうけ入れ易く、且つ政治的宗教的カリスマによって集団行動へ導かれ易い。それはいわばメシア運動、農民一揆、反体制的革命運動、社会離脱運動、新宗教運動の展開の前段階としての集団心理である。果たして踊り念仏は平安末の社会変革の時点で、また鎌倉時代の時宗活躍の時代に於て、そして室町中末期の戦乱の世に於て、突発的に異常な流行を示した。応仁の乱のちに京都の祇園その他の祭礼が著しく華美の度を加えたといわれるのも、こうした群衆心理をふまえてあらわれた現象であろう。他方、平安末期に於て俄かに熊野詣でが貴賤の間に流行し、また三十三所の観音札所巡礼の風が、行尊や覚忠らによって組織され、民間に受容されたと伝えられるのも、やはり社会不安に対する民衆のリアクションとして受容されて行ったのだと見られはしないであろうか。それはいわば社会からの一時的離脱であり、漠然たる、もしくは顕在的、潜在的な不安解消の欲求にアップリルしたものである。こうした社会不安によって鬱積した民衆心理は、種々のアイディアや示唆やイデオロギーによって、種々の方向に爆発する可能性を示している。そしてそこに宗教的、政治的カリスマの性格と、その民

衆の社会的、文化的な構造や規範、歴史的性格などが、その方向づけに大きな役割を演じてきていることが注意されるのである。

現代の呪術的、宗教的諸運動や、メシア的政治宗教的運動、政治体制と社会規範からの離脱動向、ファシズムやコミュニズムの宗教性の強化など、社会変革期としての現代のもつ通歴史的な性向の一つのあらわれである。それはある面で社会心理学の問題でもあるが、また現代宗教史の重要な課題ともいえるであろう。

(一九六七年一〇月、日本宗教学会第二六回大会公開講演、一九六八年一月成稿)。

- (1) 堀一郎『宗教習俗の生活規制』東京、一九六三年、一〇一—一六頁。
- (2) Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920; Talcott Parsons: *Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology*, New Haven, 1952.
- (3) 小口偉一・村上重良「近代社会成立期の新宗教」(日本宗教史講座第三卷、東京、一九五九年)。小口偉一『日本宗教の社会的性格』東京、一九五三年。高木宏夫、『新興宗教』東京一九五八年。同『日本の新興宗教』東京、一九五九年。村上重良『近世民衆宗教史の研究』京都、一九五七年。乾孝・小口偉一・佐木秋夫・松島栄一、『教祖—庶民の神々—』東京、一九五五年。その他。
- (4) Maurice A. Bairy: *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit*, Bonn, 1959; Raymond Hammer: *Japan's Religious Ferment*, New York, 1962; Clark B. Offler and Van Henry Straelen: *Modern Japanese Religions*, Tokyo, 1963; Henry Thomsen: *The New Religions of Japan*, Tokyo, 1963; H. Neil McFarland: *The Rush Hour of the Gods*, New York, 1967.
- (5) Delwin B. Schneider: *Konkokyo, A Japanese Religion*, Tokyo, 1962.
- (6) Straelen: *The Religion of Divine Wisdom*, Kyoto, 1957.
- (7) Werner Kohler: *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zurich, 1962.
- (8) Richard Okamoto: "Japan: A Booming Economy has spawned a Militant New Religion with Ten Million Adh-

erents bent on Dominating the World", *Look*, Vol. 27, No. 18, September, 1963.

- (6) Felix Moos: "Religion and Politics in Japan: The Case of the Soka-Gakkai" *Asian Survey*, Vol. 3, No. 3, 1963.
- (7) Elmer T. Clark: *The Small Sects in America*, New York, 1949.
- (8) Leo Rostan (ed.): *A Guide to the Religions of America*, New York, 1955.
- (9) Paul Tillich: "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" (*The Future of Religions*, ed. by J.C. Brauer, New York, 1966, PP 80~94)
- (10) Thomas J.J. Altizer: "The Death of God and the Uniqueness of Christianity" (*The History of Religions, Essays on Problem of Understanding*, Chicago, 1967, pp. 119-142).
- (11) Tillich: *The Future of Religions*, pp. 31-32.
- (12) Tillich: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York, 1963.
- (13) Tillich: "The Significance .....", *Future of Religions*, pp. 89-90.
- (14) 「民衆生活と宗教」(『日本宗教の社会的役割』所収、東京、一九六二年、一四七頁)。
- (15) Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, Eng. ed., London, 2nd ed., 1957; Mircea Eliade; *The Sacred and the Profane*, New York, 1959. Introduction, pp. 8-18; Ibid: *Patterns in Comparative Religion*, I, "The Structure and Morphology of the Sacred," pp. 1-37.
- (16) Mircea Eliade: *Myth of the Eternal Return* (堀一郎訳註、東京、一九六三年二〇一-二〇二頁)。
- (17) 笠原一男、『転換期の宗教』東京、NHKブックス、一九六六年。
- (18) 戸頭重基、『近代日本の宗教とナショナリズム』東京、一九六六年。
- (19) Fred R. von der Mehdien: *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, Madison, 1966.
- (20) Vittorio Lanternari: *The Religion of the Oppressed-A Study of Modern Messianic Cults*, New York, 1966. Eng. transl.
- (21) Lanternari: *Op. cit.*, pp. 25-37.
- (22) Ibid: *Op. cit.*, pp. 30-31.
- (23) Ibid: *Op. cit.*, pp. 42-49; Cf. Beacon and Herskovits, (ed.): *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago

- go, 1959.
- (27) E. Andersson: *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala, 1958, P. 250.
- (28) Lanternari: *Op. cit.*, pp. 208-209.
- (29) 古野清人、『原始文化ノート』、東京、一九六七年、一六三—二一〇頁、Lanternari: *Op. cit.* pp. 211-216.
- (30) 増井経夫、『太平天国』、岩波新書、一九五一年。富倉光雄、『太平天国の宗教思想についての一考察』(宗教研究四一巻二輯、一九六七年、一九三号、四三—六四頁)。西川喜久子、『太平天国と宗教』(中国文化叢書六、東京、一九六七年、二四九—二六九頁)。小竹一郎、『宗教叛乱史』、新京、一九四四年、一九九—二二〇頁。
- (31) Tongshnik Ryu: "The Religions of Korea and the Personality of Koreans", *Korea Struggle for Christ*, Seoul, 1967, pp. 1-18; Ibid.: "Chon Do Kyo: Korea's Only Indigenous Religion", *Japanese Religions*, Vol. 5, No. 1, Kyoto, 1967, pp. 38-77.
- (32) J. Mooney: "The Ghost Dance and the Sioux Outbreak of 1890", *Annual Report, Bureau of American Ethnology*, IV, Washington, 1892-3.
- (33) Paul Radin: "The Religious Experience of An American Indian (John Rave)", *Ernanos Jahrbuch*, xviii, Zurich, 1950; "Winnebago Tribe", *Annual Report, Bureau of American Ethnology*, xxxvii, 1915-16, Washington, 1923.
- (34) La Barre: *The Peyote-Cult*, New Haven, 1938.
- (35) V. Petruccio: "Peyotism as an Emerged Indian Culture." *Indians At Work*, VII, 8, 1940; *The Diabolic Root: A Study of Peyotism, New Indian Religion among the Delawares*, Philadelphia, 1934.
- (36) Lanternari: *Op. cit.*, pp. 63-100.
- (37) 例として Albert M. Hyamson: "Pseudo-Messiah" *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VIII, Edinburgh, 1950. 2nd Imp. pp. 581-588.
- (38) 石橋智信、『メシア思想を中心としたイスラエル宗教文化史』、東京、一九三六年。大島清『イエス時代史の研究』、東京、一九五〇年。同、『イエス時代のメシア思想』(宗教研究、一二七輯、一九五一年)。関根正雄、『イスラエル宗教文化史』、東京、一九六一年。波多野精一、『原始キリスト教』、東京、一九五〇年。小塩力『聖書入門』、東京、一九五五年。

赤司道雄『聖書』、東京一九六六年。Hatings' Op. cit. Vol. VIII, pp. 570-581, by C. W. Emmet.

(39) 小柳司気多、『東洋思想の研究』、東京、一九四二年所収。

(40) 小竹一郎、『宗教叛乱史』、新京、一九三四年。

(41) 矢吹慶輝、『三階教之研究』、東京、一九二七年。

(42) 小竹、前掲書一—二二三頁。

(43) 大正大藏經卷四、No. 202.

(44) 弥勒下生関係の經典は大正大藏經卷一四、No. 454-457. 四二一—四三五頁。

(45) 冊府元龜卷九二一、隋書卷二二、五行志などにくわしい。

(46) 重松俊章「唐宋時代の弥勒教匪」(九大史学会、史淵第三輯、一九三一年)。同「宋元時代の紅巾軍と元末の弥勒白蓮教

匪」(同史淵、第二四輯、二六輯、二八輯、一九四〇—四二年)。

(47) 鈴木中正「宋代仏教結社の研究」(史学雜誌第五二編一—三号、一九四二年)。

(48) 重松、「唐宋時代の弥勒教匪」九〇—九一頁。

(49) 鈴木、「宋代仏教結社の研究」I、(史学雜誌五二編一号六八—七五頁)。また重松俊章「初期の白蓮教会について」(市

村讚次郎博士還曆記念、東洋史論叢、東京、一九三三年所収)、望月信亨「南宋子元の白蓮教会とその余党の邪説」(浄土学一四号)を見よ。

(50) 鈴木、前掲論文。及び『清朝中期史の研究』、豊橋、一九五二年。又平凡社、『世界歴史事典』七卷、一九五六年、五四六頁。

(51) 辻善之助、『日本仏教史』上世編、東京、一九四四年、五九九—六〇八頁、安藤更生、『日本のミイラ』、東京、一九六一年、五〇頁以後。

(52) 久保常晴、『日本私年号の研究』、東京、一九六七年。

(53) 橋川正、『日本仏教文化史の研究』所収、東京、一九二四年、五三五—五五〇頁。

(54) 柳田国男、『海上の道』所収、(柳田国男集一巻、東京、一九六三年、七三一—八四頁)。

(55) 和歌森太郎、「近世弥勒信仰の一面」(史潮四八号、一九五四年、一四五—一四九頁)。

(56) 宮田登、「日本に於けるメシア信仰の一面—ミロク下生の系譜」(日本民俗学会会報五三号、一九六七年、一—二三頁)。

- (57) 宮田登、「富士信仰とミロク」(史潮八六号、一九六四年)。
- (58) 一例、乾・小口・佐木・松島共著『教祖―庶民の神々』、東京、一九五五年。八一―九一頁。また出口京太郎の王仁三郎伝(東京、一九六七年)についての近著をみよ。
- (59) 辻善之助、『日本仏教史』中世篇之一、東京、一九四七年、一二八―一三二頁。
- (60) 松野純孝『親鸞―その生涯と思想の展開過程』―東京、一九五九年、三四二―三六一頁。
- (61) 笠原一男『一向一揆の研究』、東京、一九六二年。
- (62) 和歌森、前掲論文、一四五―一六頁。
- (63) 土屋喬雄、「維新のお札降り」(日本社会経済史の諸問題、東京、一九四七年)。遠山茂樹、『明治維新』、岩波全書。同「近世民衆心理の一面」(社会圖二巻八号、一九四九年)。
- (64) 宗教研究三八巻二輯、東京、一九六五年、五一―七頁。
- (65) 文化、三〇巻一号、仙台、一九六六年、二一―四四頁。
- (66) J. G. Frazer: *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, abridged ed., New York, 1955, pp. 644-645. (永橋訳『金枝篇』岩波文庫) 四ノ一四八―一九頁。
- (67) W. Mannhardt: *Mythologische Forschungen*, Straubourg, 1884, pp. 142-3; *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1875-7 (2nd ed., 1904-5), pp. 424-34; J. G. Frazer: *Op. cit.*, (永橋訳『金枝篇』四ノ一四三頁以下)。W. Liungman: "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein", I-II, (Helsinki, 1937-38, FFC Nos. 118-9); M. Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, pp. 335-61. (堀一郎訳『大地・女性・農耕』、東京、一九六八年、二四〇―二七四頁)。
- (68) A. E. Crawley: "Orgy", *Hastings' Encyclopaedia of the Religion and Ethics*, Vol. IX, Edinburgh, 3rd. ed. 1953, p. 557.
- (69) 阿部正雄教授の示唆による。
- (70) 武田祐吉訳註『日本古典全書』、東京、一九五〇年、二五〇頁による。
- (71) 小柳司気多、前掲論文。また、志村良治「災異の歌謡」、(東洋文化復刊、東京、一九六三年十一月)。
- (72) 堀一郎『空也』、東京、一九六三年。井上光貞『日本浄土教成立史の研究』、東京、一九五六年。

トレルチの自然法について

赤 池 憲 昭

トレルチは「キリスト教の教会および諸集團の社会理論」(全集第一卷)において、キリスト教思想の社会的表現として三つの類型を指摘している。チャーチ、セクト、およびミステイズムである。西欧におけるキリスト教界は、この三類型が、互に結びつきあるいは反撻しあいながら、独自の歴史的発展を形成して来たとするのがトレルチの所論である。

トレルチは、キリスト教思想が、常に社会的諸条件に依存して形成されたことを強調する。したがって特定の神学あるいは思想運動を問題にする場合、それらがどのような時代の制約によって形づくられたのか、またどのような社会的要因と結びついて生み落されたのかに関心をほらう。しかしながら、思想を社会的要因のなかに解体することがトレルチの目的ではない。

思想を社会的基盤につなぎとめ、それが形而上学的な高みに浮揚し去る危険を排しながら、狙いとするところはキリスト教思想のもつ特質を浮彫し、西欧世界の精神的骨格を尋ねるところにある。

ここでは、トレルチのいう絶対的自然法と相対的自然法をとりあげ、とりわけこの二つの自然法の成立過程を問題とすることでトレルチの考え方を一考したい。

古代末期にキリスト教がストアの自然法を受容したことは、キリスト教の思想史にとって劃期的な出来事であった。トレルチによれば、福音の教えや原始教会は、世俗の問題に対しならのプログラムを持っていなかった。「カイザルのものはカイザルに」という超俗的な無関心が世俗への態度であり、もっぱら神と個人とのかわりが焦点であった。しかしローマ帝国による国教化の時期に至って、キリスト教は社会組織としての教会に成長し、国家と教会との関係をどのようにに定置するかという難問に直面した。この問題の解決にあたって、教父達の出した数々の解答が、結局ストアの自然法思想の援用であり、しかもその受容にさいして対蹠的な二つの受け入れ方をした点にトレルチは注目する。一つは、現世の実定法は自然法の生きていた黄金時代の墮落の結果であるとする自然法観念と、キリストの復活および終末論的歴史観とを結びつけた考え方であり、トレルチはこれを絶対的自然法と名づける。一つは、実定法は自然法を曇りガラスを通して映し出したものであり不完全ではあるがやはり自然法に源を発しているとする自然法観念をとり入れ、実定法(ないし国家)の強制力は、原罪によって墮落した人間存在がその強制力を通じて自らの罪を自覚するための神の理性の産物であると理解する立場であり、これを相対的自然法とトレルチは呼んだ。

トレルチの関心はストアの自然法とは何かという本質問題にあるのではない。自然法思想の中核が衡平と正義にあるとしても、それを礎とした現実の解釈には微妙なあるいは漠然とした振幅があった。それが一たび教会と世俗(国家)の關係に関するキリスト教の社会理論にうけつがれたとき、一方では厳しい現世拒否の理論的支えとなり、他方世俗受容の正当性を論証するものとなった。つまり、ストアの自然法は、国教化という現実状況と並行して、相対立する二つのキリスト教の社会思想を産出する機能として働いたのである。

したがって、トレルチのいう絶対的自然法と相対的自然法は、所謂法哲学で問題とされる自然法とは異なる。キリスト教信仰にもとづく集団が世俗的集団に対してとる基本的態度を意味する。それによって一定の社会理論が形成され、あるいは集団の性格が規定される。絶対的自然法はとりわけセクトとして表出され、相対的自然法はチャーチの拠り所となる。したがって、思想的にはセクトもチャーチも共に貫流するキリスト教思潮の社会的表現であり、いずれが因いずれが果ということはない。トレルチのあげる第三の類型ミスティシズムは、もっぱら個人的内面的経験にもとづく個人々の集まりを指し、セクト・チャーチのような組織的集団としての世俗に対する一定の視点を重視しない場合を指す。したがって、二つの自然法とは直接かかわりをもたない類型であるが、しかもセクト・チャーチと互にからみ合って多彩な現実の様相をくりひろげ、とりわけ近代以降歴史における比重を増すものとされている。

## 宗教研究における

### 概念規定の問題 (II)

田丸徳善

一、「宗教とは何か」という概念規定の問題は、宗教学および宗教哲学において、つねに繰返される問題である。ある意味では、宗教研究はこの問いをもって始まり、また終るとも言える。しかし、最近における宗教の定義をめぐる論議をみると、概念規定が単に学問的レベルでの問題につきず、研究者のおかれた歴史的・文化的背景との関連から生じてきていることは明らかである。

たとえば宗教学者 Werner Cohn は、「宗教」の概念は西洋社会に特有なものであり、これを非西洋的社会に拡大することに疑義をはさんでいる。この立場から、かれは宗教が人類社会に普遍的な現象であるとの従来の定説、なかんづく Elizabeth Nottingham, Edward Norbeck, Thomas Hout など現代の宗教社会学・人類学の理論を批判し、「宗教」の概念を通文化的(cross-cultural)に使用することに反対する。

さらにまたデュルケム、オットーによって導入されている、ひろく用いられるようになった聖俗の二分概念による宗教の定義や、おそらくティリッヒによって提唱されてから、近時好んで採用されている「究極的関心」ないしこれに類する概

念にもとづく定義についても、同じことが指摘できる。これは、従来とくに西欧において宗教の概念規定に専ら用いられてまた超自然的存在の概念にかわって登場してきたものであるが、そうした新しい傾向は、西欧的文化伝統そのものの内部における状況の変化を反映するものに外ならず、西欧社会におけるいわゆる宗教の世俗化現象の進行を背景にして、はじめて理解しうるものなのである。

これらのごく二、三の例からも分るごとく、概念規定の問題は、狭義の学問的な操作だけにかかわるものではなく、同時に、学問外的 (extra-scientific) な要因からも影響されるといふ二重構造を有する。この学問外的要因とは、さし当り研究者の立つ具体的な歴史的・文化的境位であるが、さらに一般的には、研究者の対象にたいするいわゆる前理解をも含むと考えられる。この二重構造を、筆者はかつて「実存的理解」と「方法的理解」として区別したが、「方法的理解」はつねにその背後または基盤にある「実存的理解」から規定されつつ成立しているのである。尤も、逆に「方法的理解」が「実存的理解」を規定する面があることも否定できない。何れにせよ、宗教の概念規定の問題は、右のような二種の要因のダイナミックな関係から把握されるべきであろう。

二、以上のような二重構造を念頭におきながら、概念規定の狭義の操作の論理的な面について考察してみる。このばあい S. Holm: *Religionsphilosophie*, 1960 の所論が一つの手がかりとして有効と思われる。かれは、従来、いろいろな立場の研

究者によって用いられてきた概念規定の方法を検討して、これらを定義の可能性そのものを全く否定する立場と、それを無条件に認める立場との両極端の間に配し、八つのタイプに分類する。すなわち、抽象法、加算法、消去法、同一法、分離法、進歩法、解釈法および函數法である。ホルム自身は、この最後の方法を他のすべての方法の欠陥をおきなうべきものとして提示しているが、その所論からは、概念規定のふくむいくつかの問題性が明らかに指摘できる。

(1) 概念規定の操作は、単なるデータの加算によっては不可能である。事実を基礎とすべきことは、いわば宗教研究の大前提であるとしても、しかし概念はただそれから抽出されるのではなく、同時にまた構成されなくてはならない。それは帰納と構成との中間の道が必要とする。(2) この構成は、ただ客観的な基準によってのみは行なわれえず、そこに研究者の選択や上述の「実存的理解」という学問外的要因が働くのをさけることはできない。(3) こうして構成された概念は、非完結的・ダイナミックな性格のものであり、つねに未知の要因による修正の余地をのこしている。すなわち、その意味で仮設的ないし理想型的な地位のものに外ならない。

### 宗教的シンボルの一考察

藤田 富雄

宗教的シンボルを取扱うときに、少なくとも予想できる条件を静態的に考察してみると、図式的には、次の六つの関係がある。

一、人間から

二、シンボルから

三、聖なるものから

- (a) シンボルへの関係
- (b) 聖なるものへの関係
- (c) 人間への関係
- (d) 聖なるものへの関係
- (e) 人間への関係
- (f) シンボルへの関係

aとc、bとe、dとfとは、それぞれ対をなしているが、主語が異なっているから、必ずしも同一の関係ではない。もしもaとcが同一であれば、体験と表現とが一致しているのであるから、シンボルは成立しない。bとeが同一であるのは、聖なるものと人間との間に直接の関係が成立するときであるが、そのときには媒介項となるシンボルは不要である。dとfとが同一のときには、シンボルは自然記号となっていなければならない。そこで、宗教的シンボルが成立する条件として、特に注目しなければならぬ関係は、次のようになる。

(一) 宗教的シンボルは、聖なるものと当然ある関係をもたねばならないが、それは、人間が聖なるものに対して常に開かれた存在であり、聖なるものが超越論的に認識可能であるという前提に立ち、人間が聖なるものに出会って体験をもち、その体験を表現するという関係である。そこで、聖なるものを体験する人間から、その体験の表現をしている感性的なものへの関係

aが重視される。

(二) 体験の表現がシンボルであるためには、さらに、その感性的な表現がある意味をあらわしていなければならないから、表現としての感性的なものから、表現の意味への関係gが前提されなければならない。

(三) シンボルは、ただ表現だけではなく、聖なるものを指示しなければならぬ。gに対応して、表現の意味を、記号としての感性的なものが示すという関係hも前提される。

(四) かくして、シンボルとしての感性的なものから、聖なるものへの関係dが重視されてくる。

この視点を総括すれば、a、g、h、dの四つの関係が、宗教的シンボルに対しては意味のある関係となるが、aとgは「表現としてのシンボル」の関係であり、hとdは「記号としてのシンボル」の関係である。したがって、この二つのグループに分けて、宗教的シンボルを考察することができる。

ところで、宗教的シンボルの考察にあたっては、人間とシンボルと聖なるものという三つの要素のほかに、シンボルをとおして、聖なるものを理解する人間を考える必要がある。すなわち、シンボルを創り出す人間のほかに、シンボルを理解する人間を考えなければならない。基本的には、同質的な宗教的集団においては、シンボルを通して、そのシンボルを創り出した人間の体験を追体験し、聖なるものへと向うが、思考過程が機械的になると、シンボルを創り出した人間を抜きにした近道反応が生じる。そこで、シンボルから直接に聖なるものへと向い、

シンボルを理解する人間が、シンボルを創り出した人間と自己を同一視して、自分の体験によってシンボル表現をしたという錯覚を生じる場合がある。異質的な宗教的集団では、シンボルの機能が果たされないで、聖なるものへの記号関係dが成立しない場合が多い。また、シンボルと聖なるものを同一視したときには、いわゆる偶像崇拜が生じる。シンボルに新しい意味づけがなされると宗教改革となり、シンボルがまったく新しく創り出されると新宗教の誕生となるとも考えられる。このように、個々の成立宗教や多くの宗教理論に、この図式を適用して、体系的でありながらもっと力動的な宗教の把握を試みてみたいと思う。

## 宗教学の方法論

諸戸素純

宗教学に一個の学としての独立を保証するためには、独自の方法論が要請されようが、その方法論とは、研究対象の特性と密接に結びつくものでなければならぬであろう。宗教現象に特有な、従って、他の文化的要素に還元しきれない性質があって、これが基本的には宗教の骨格を形造るものと考え、この特有な基本的性質を究明するための独自の方法論を打ち立てるとき、宗教学は始めて学としての独自性をかち得るものとすべきであろう。

この宗教の基本的性質を「神聖性」と見るとして、この神聖性は純粹な姿のままでは自らを示すものでないという特性を持っている。神聖性が宗教現象としてわれわれの前に具象的に現われるのは、それ自体は宗教的でない事物・現象と常に必ず結び合わさっているのである。Eliadeのいはゆる *hiérophanie* である。ある物を単に現象しているかぎりでの物としてではなく、その物に即し、その物の中に、「全く他なる」もの、神聖性を読みとり、見透すとき、その物がそのまま宗教現象となる。宗教現象とは、感覚的な事象に神聖性が「投げ合わされた」ところに成り立つものであり、現実的なものと超越的なものとが結び合わさった、文字通りの *symbol* に他ならないのである。聖なるものが俗なるものを座として自らを現わすという、二重の構造をもつところに、宗教現象の特性が認められるが、この二面は、実は、二律背反の關係に立っている。宗教現象の中に、常に弁証法が働いているということは、例えば *van der Leeuw* などがその宗教現象学で指摘するところである。

こう見てくると、宗教現象の内の現実的な面は、直接には超越的な面に連るものではなく、従って、前者がそのまま後者の性格を直ちに明かにするゆえんとはならない。けれども又、現実的な面を座として超越的な面が示されるかぎり、超越的な面を問題とする場合、その現実面を素材とし、*index* とするの他はない。宗教の本質を明かにしようとするには、現実面を足がかりとしながらも、そこを乗り越えて飛躍的に、超越面にせまることが必要である。実証的であり、学的でありつつ、その実

証性を超越して行かねばなるまい。そこに宗教学独自の方法論がある。われわれは宗教現象学にその独自の方法論を求めようとするものである。

宗教現象学には追体験とか共感とかが強調せられるが、ここで重要なことは、判断中止ないしは、括弧に入れるということであり、また本質直観という点である。判断中止とは、時空的存在についての判断を中止することであるが、宗教現象の理解に当っては、現実的な面から出発し、これを手がかりとしながらも、そこから直ちに結論を導き出すことをさしひかえるということである。従って、続いて次の面が展開されねばならない。これが本質直観であり、「理解する」ということである。問題の対象としての宗教現象を二応自分の体験の中に「取り込み」、自分の生きた体験の中でこれに対する共感をよび起して行くのである。自分の体験の中に取り込んだ現象を構成しながら、その意味が読みとれるようにまとめなおして行く、そこに現象についての真の理解がなり立って来るのである。

一体、判断中止ということは、宗教現象の現実面を超越しようとする手段であり、従って、次の段階をなす再構成ないし本質直観においては、現実面とは二律背反の關係にある聖なる面ににじみ出て来るものとすべきであろう。理解するということは、個人主観の働きを超えて、超越的な聖なる面からの語りかけに従うことである。

## 宗教的科学と科学的宗教

小田 切瑞穂

“宗教的”とか“科学的”と呼ぶことは、夫々の立場に適う意である。然らば、科学的宗教即ち科学の要請に答える宗教が果してあるだろうか。抑々近代科学はガリレイ・ペーコン哲学即ち帰納的実験主義の上に、その伝統の基礎を有するが、ガリレイの数学尊重の精神は次第に変貌して、数学的演繹主義に転向する素質を宿していた。事実デカルト、ニュートン及びマクスウェル等を経て現代に接近しつつ、純理論が著しく発達し科学の抽象化、観念的記述化の風を醸した。

例を現代科学の花形、量子論に於けるシュレーディンガーの電子に関する波動方程式：

$$4\psi + \frac{8\pi^2m}{h^2}(E-V)\psi = 0 ;$$

( $E$  = total energy,  $V$  = potential energy,  $m$  = mass)

に扱えば、其れは周知の如く、原子構造論上大なる実績を齎したが、その半面、 $\psi$ なる“不可解”なものを持たんだ憾が残る。仮令 $\psi$ が、電子のある位置に存在する確率を示すとして、 $\psi$ を確率振幅と呼んでも、之を科学的経験に直接訴えることは出来ない。更に上記の方程式が力学として時空座標なる抽象理念の上に成立することは否めない。場の量子論及び依って立つ素粒子論が益々観念論的傾向に走ることも覆えない事実で

ある。

処で、今日の科学を確信する人々は、宗教と淫祠邪教の區別すらつかないままに其れを観念的迷妄と擯斥する。成程宗教的奇跡呪文の如きは科学的体験に移し難いから之を許さないのも当然であろう。然し、彼等が神秘性と受取るものが、真に非理非法であるや否やは別問題であり、寧ろ不可解なる波動函數を信奉する自己の立場を思う可きであらう。

さて、宗教的科学を論ずるに当り、多種多様な宗教の共通点を摘要するならば、其等が齊しく人生乃至生死問題、宇宙問題に關して独自の形而上觀乃至実相觀を持ち、之を大衆の会得に供せんとすることである。今若し宗教の此特質を是認するならば、宗教的科学は現存しない筈である。何故ならば、伝統的科学の本質は現象の学であつて、形而上の一切を論じ得ないからである。かくして、科学は生命問題は愚か、自らの手の内なる可き電気磁気、或は質量の如き重要物性の本体を衝き得ず、徒らにその周囲を彷徨するのみであることを指摘し得る。

其故に若し科学が宗教と共に世の真理実相を把握せんとするならば、少くとも自らの現象学的衣を脱ぎ捨て體質改善を計らねばならない。其時、科学は人間体験上の重大問題を無視し或は見逃している事に気附く筈である。即ち一切の現象の非常住性を忘却乃至放棄している事である。其処にこそ既に、科学の致命傷なる抽象観念性が宿るのを見る。例えば、湯川中間子論の出發拠点は、クライン・ゴルドンの純数学的微分方程式：

$(\square - \mu^2)\psi = 0$  であるが、此れに如何なる工夫を凝し改造を加

えてもその観念性を拭い去る術もない筈であり、其上此の方程式或はその理論に適う「粒子なるもの」が若し有りとなれば、それは現象的永久性を持つ外はない。一方宇宙線、其他人工法によって造り得る中間子は悉く  $10^{-6}$ 、 $10^{-5}$  秒程度の現象的寿命を持つ。且一切の現象は発生より消滅まで絶えず変遷過程にある事実を思えば、数学的抽象理論が如何に実体と隔絶遮断されているかを知らねばならない。湯川中間子論が實際と何等符合し得ないままに終末を告げた事は当然である。

筆者がかねてより、潜態論的科学を提唱して来た所以は実は此処にある。潜態とは絶対に人間の認識に掛り得ないもので、而も一切の現象が其処に浮沈点滅するその本質本体なのである。其者を一切の可意識的言語概念で表現することは不可能である。其れは仏教に於ける「色即是空、空即是色」の「空」或は禪門の「無」に該当しよう。筆者はこの潜態論によって從來未踏の現象的科学的細論にも達し得た。其上生命論、人間知情意論等にも届いたと確信している。潜態論は又仏教の真髓と無撞着である。従つて、それは宗教的科学と云い得るし、潜態論的科学より見れば、真の仏教は科学の宗教である。

## D・G・ヤンデルバウムの宗教機能論について

佐々木宏幹

マンデルバウムが近来発表している諸論文は、インドやセイロンに関する社会人類学的宗教研究の一つの傾向ないし方向を代表しており、その理論は南アジア地域だけではなく、広く各地域の宗教現象を検討するための比較規準的仮説を含んでいる点に特色がある。

彼の理論内容は次の三点に要約することができよう。

(1) ある社会Ⅱ文化における宗教の一般的機能を「超越的機能」と「実用的機能」とに二分し、その相互関係を説明しようとする。二分化の概念は一九六四年の論文<sup>(1)</sup>では主に「複合」という用語で示されるが、一九六六年の論文<sup>(2)</sup>では、「機能」が強調されている。二つの宗教的(複合)機能は一つの宗教の二つの部分(機能)であり、夫々が別個の諸神、観念、職能者、儀礼を有し、相互補足的であるとする。超越的機能は、社会の全体的、恒久的福利を保持し、人間の究極的な目標に関係する。また普遍的諸神を有し、プリーストが儀礼を行う。実用的機能は、個人的、地域的危機や福利に関係し、地域的諸神とこれに従事するシャーマンを含む。右の機能二分論は、従来の南アジアの宗教研究に用いられた大小の伝統をはじめとする種々の二分的概念の延長線上にありながらも、形態論から機能論に転じている点に特色がある。この理論の基礎には、M. M. Ames, E. B. Harper, G. D. Berreman, N. Yalman 等の実地研究がある。

(2) 機能二分化を人間の欲求に関係つけて分析、説明しようとする。超越的機能は世界、人生の説明にたいする欲求に必ず

るものであり、実用的機能は現実的苦惱解決にたいする欲求に  
応えるものである。前者は一般的、社会的、恒久的(来世的)  
解決を要し、後者は、特殊的、個人的、直接的(現世的)解決  
を要する。人間は世界、人生の説明を求め、これが十分に行わ  
れても、現実的な重大事を解決しえない。一方現実的苦惱から  
の救済は、そのために行われる宗教行為の有効性が信じられて  
いる間は効果を有するが、暫定的、部分的以上のものではない。  
効果がない時にはその説明が行われるが、現実的な説明で  
不十分な場合には、更に普遍的、恒久的レヴェルでの説明を要  
する。かくして両機能は相補的に人間の宗教的欲求に同じよう  
とする。宗教的機能と欲求に関しては、マンデルバウムはゲー  
ルツやスピロによっていると思われる。

(3) 機能二分化の概念を、諸宗教比較の規準として使用しよ  
うとし、各地の同傾向の資料と対比検討している。かくして機  
能二分化の程度に従って、(a)職能者も神も未分化の場合(シリ  
オノ族)、(b)職能者は分化しているが神は未分化の場合(コタ  
族、北アラスカ・エスキモー)、(c)両者が分化しているが、場  
合によっては両者の交流、入れ替のある場合(インドの村落  
民、ニイマ族)、(d)両者が明確に分化しながらも、強い相補的  
関係を有する場合(セイロンの村落民)、(e)ヒンドウ教や仏教  
の改革運動等により、実用的機能が排斥され、二分化が弱まっ  
ている場合、のように分類される。この分類はペラーの宗教進  
化に関する所説<sup>(5)</sup>に対応されながら説明される。

以上がマンデルバウム理論の概要であるが以下に簡単な私見

を加える。第一に彼の機能的類型論は、単一社会の宗教の全体の機能関係の分析に立っているので、その概念枠はいわゆる未開宗教にも、世界宗教にも適用できよう。従来の自然的、創唱的とか、部族的、民族的、世界的とか、土着的、高踏的とかいう枠組は形態的に過ぎて、それ等諸宗教が重層的に混在する社会の分析には有効性を欠く嫌いがあつたからである。ただしマנדルバウムの枠組も余りに大きすぎるので、ある社会の種々の宗教制度の分析には、地域に応じて幾つかのサブ・デヴィジョンを作つて用いる必要があらう。彼の理論はあくまで宗教の「一般」理論であることを認めねばなるまい。第二に比較規準を示しているので、グローバルな検討が可能である。日本の種々の宗教職能者の相互関係、沖繩のノロとユタの関係等についても同視点からの検討が可能ではなからうか。

第三にブリストとシャーマンの問題、宗教と呪術の問題についても、機能的な再検討を加えることができよう。

- (1) D. G. Mandelbaum, Process and Structure in South Asian Religion, in 'Religion in South Asia,' ed. by E. B. Harper, 1964, pp. 5—20.
- (2) Idem., Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion, American Anthropologist, Vol. 68, No. 5, 1966, pp. 1174—1191.
- (3) C. Geertz, Religion as a Cultural System, in Reader in Comparative Religion, 1965, pp. 204—216.
- (4) M. E. Spiro, Religion: Problems of Definition and Explanation, in Anthropological Approaches to the Study of Religion, ed. by M. Barton, 1966, pp. 85

—125.

- (5) R. Bellah, Religious Evolution, American Sociological Review, 29, 1964, pp. 358—374.

### 宗教社会学の諸問題

—— L. Schneider を手懸りとして ——

芹 川 博 通

Robert E. L. Faris の編集による Handbook of Modern Sociology, 1964. の中の一項をなしている Louis Schneider の Problems in the Sociology of Religion における幾つかの問題点を手懸りとして、わが国の現代社会における宗教の二、三の問題点をみようと試みである。

Schneider のこの論文は大きく三項目から成っている。

第一の「宗教と機能的分析」では、主に、四つのテーマで論が進められている。一つに、非合理として宗教を取扱ふ、二つに「宗教と“Unity”あるいは Interconnection の仮説を取扱ふ、三つに「社会的 “Integration” に影響を与える宗教の見解を取扱ふ、さらに四つに「宗教の “Uses” と宗教の潜在的機能の顕在する場合の諸問題が、取扱われている。第二の「文化としての宗教」では、Typology, Culture Content, 乃至に Vulgarization を通じての宗教的文化の退化の概念などが取扱われている。

こと、Schneider は M. Weber の業績によって示唆されたものを “a religious theory of signs” として把握している。この理論は、「繁栄とか貧困のようなこの世的状態が先験的状态を象徴化している、あるいは、予示している」といった考えに基づいており、Schneider によると、「この宗教的サインの理論の単純化された、あるいは、明らかに極端な “model” の中では、繁栄は救済や選択を示し、それを含んでいる、それは丁度、救済や選択がこの世的に繁栄の状態を包含したり、暗に示しているようである。一方、貧困は、永罰を示し、それを含んでいる。それは丁度、永罰がこの世での貧困の状態を包含し、暗に示している如きものである」ということになる。これは、いわゆる「現証」の解釈に類似する一面をもっている。

また、Vulgarization による「高度の」宗教文化の退化の過程を、P. A. Sorokin や G. Mensching の業績を中心にみて、彼らの見解は有効な尺度であって、その目的とする弁証法にあって、特別な重要性があるとしている。

第三の「宗教と社会」では、二つの問題が追求されている。一つは、宗教と社会階層であり、他は、宗教社会的現象と一般の「非宗教」的社会現象が論じられている。

前者においては、ヨーロッパ、アメリカの諸資料にもとづいて、主として、教会からの労働階級の疎外が、一般的傾向として顕著であることが述べられている。とくに、E. Pin のフランスの報告にもとづいて、「都市社会における非統合 (non-integration)」が労働階級の特徴であり、特殊なフランスのコ

ンテキストを全く越えて、意味のあるものであるとしている。

一方、わが国において、労働階級の（教会）疎外という観点で、体系的におこなわれた調査報告はないが、とくに、第二次大戦後、労働階級の疎外に、種々の変動にもとづき、大都市を中心に、著しいとみるべきではなからうか。たとえば、創価学会員を、「階層的には下降移動型、地域的には離村向都型、さらに、下層中産の小市民と職人層と単純・不定労働層に多い」ということが許されるならば、疎外している労働階級の宗教的「再統合」という見方が成り立ってくる。ここに、日本の特殊性がみられよう。

後者においては、宗教を、宗教社会的領域と一般社会的領域に関連した現象とみて、そこにおける組織化された実在の方向やディレンマ、原理の対立などによる弁証法的発展・変化の様式を、この論文全体を通じて、強調している。

### デュルケム宗教論の問題

高橋 涉

今はデュルケムを社会学の問題というよりは宗教論の問題として扱おうとするものだが、デュルケム宗教論の要処はおおよそ次のように展開される。まず彼は宗教論の課題を宗教の本質性、いわば宗教の存在理由の究明に置くというが、その追求の際、宗教は宗教として同一本質をもつものであり、かかる本質

究明のためには、対象がより単純であることが有利であるといふ前提から、最も原始的で最も単純なV宗教を分析対象として指定する。そしてその宗教の理念としては、アニミスムは宗教を単なる錯覚の体系に帰するが故に、またナチュリスムは聖と俗との区別を解明し得ないが故にそれぞれ斥け、結局トテミスムとして確保されるべきことがいわれる。さらにその事例としては、単純で原始的であること、及び記録が整っていること、理由から、アメリカインディアン等ではなくオーストラリヤ未開民族の場合が選ばれる。デュルクムはこれらのことから主たる前提として、F. J. Gillen, C. Strehlow 等による資料をもとにして分析をすすめる、最終的に、トテムの有する聖性はトテム事物自体のもつ性質に由来するのではなく、社会Vに由来すること、即ち、トテムは社会であり、神は社会であり、すべての宗教はかかる本質性を備えて成り立つという結論を導くのである。

このようなデュルクムの所論には種々の批判や問題点の指摘がなされており、その一般的な面については前回の発表でも少しくふれたが、今の、宗教論については、まず、彼の方法的な前提とその結論との間に論理的な整合性の問題が提起されることになろう。端的には、デュルクムは例えば *Itchiuma* の時にトテミスムがその本来的な姿を現わすというが、かかるトテミスム現象が現代社会にそのままみられるものではないし、また未開人の儀礼を守るのは祖先が常にこれを守ってきたからだVという意識の指摘等からすれば、トテミスムは、伝統、慣

習がきわめて強く、地域的なひろがりの狭いAトテム社会Vにおいてのみあり得るといふべきことになる。さらに『社会分業論』における、社会構造の変化が宗教機能のいわば衰退をもたらすという指摘をここに合わせる時には、彼のテーマである、宗教の歴史的な展開や形態的な差異を超えた本質性の究明という線に副おうとしても、結論的にはAトテムは社会であるVとするよりもA社会はトテムでもあったVといふべきことになろう。デュルクムにおいては、宗教や道徳、法律等の存立根拠が共に社会にあるとする時に、これら相互の間の区分、即ち、換言すれば彼における宗教の概念規定が、きわめてあいまいになることも知られるのである。

彼の宗教論書である『宗教生活の原初形態』は、その論述をつきつめると、むしろその本来の意図とはおそらくは逆に、次の二点に分けて捉えるべきもののように思われる。即ち、主としてオーストラリヤ未開人のトテミスムの存在形態、社会的機能等に関する研究と、一般に社会がその成員である個人に拘束力、決定力を有し、かつそこには強弱のヴァリエーションがみられる、ということの二点である。而してこのように見るならば、デュルクムの所論は、今の第一の線に連なるものとして、現に、文化人類学、等として行なわれている所の、時代的ファクター、或は地理的、生態学的ファクター等をも容れて夫々の特定社会における宗教の存在形態、社会的機能、時代的变化等に関する研究への方向づけの他に、社会が個人に対する拘束性をもつこととして、人間理解についての一つの積極的な提言を

なしているものとして捉えられることになるのである。宗教現象の理解に個人の次元での問題性が成立するならば、その際には人間理解ということがより基礎的な意味を担うものと思われるが、かかる観点に立つ時に、デュルケムの上の指摘がかなり主要な問題性をもつことになる。このような問題については先きの発表でもふれてきているように、実存的な人間把握や心理学的追求等との連関をみながらさらに追求すべきものと考えている。

## 宗教の習俗化の一考察

竹 中 信 常

宗教の社会科学的研究の風潮にともない、宗教を「形象化」された所与の事実としてとらえる仕方がさかんであるが、その反面、古典的な宗教の定義の枠をはるかに拡大した包括概念をもって宗教を「概念化」しようという試みも絶え間なくつづけられている。

換言するならば、前者は宗教現象論に、後者は宗教本質論に集約されるものといえよう。しかし、それらはそれぞれ個別に論ぜらるべきものではなく、両者の間にはなんらかの意味での関連があるべきである。端的にいうならば、宗教の本質的観念が形象化されるプロセスが問われねばならない。

こうした「問い」を内容とする課題の一つに「宗教の土着

化」があげられ、とくにキリスト教においてそれがさかんである。土着化とは宗教の原（純粹）観念が信者を通じて地域的に定着するために経るところの形象的变化のことである。こうした意味での土着化はキリスト教に限らず、すべての宗教が社会的に受容される場合にみられる普遍的現象である。

つまり、宗教というものは形象化されることによって現実的存在となるのだが、かかる形象化の過程、またはその必然性を具体的にとらえるためにはなんらかの基軸を設定せねばならない。本稿ではこれを「習俗化」に求めたのである。

習俗をサビアーによって「不規則な個人的行為とは対照的に、伝承によって担われる集団の中に宿るところの行動様式の全体」とし、かかる行動様式は形態的にはそれが「社会的に担われた行動の様式」であり、機能的には「成員の行動を規制する社会的規範」でもあるゆえに、これを「行動」と「規制」という二点に要約してみることができる。そしてこれを宗教に照射してみると、その典型として「禁忌習俗」がうかがいあがってくる。さらに観念自体のもつ「自動性」を考慮に入れるならば、宗教観念は必然的に行動化され、さらには様式化される。したがって「宗教の習俗化」ということは「宗教観念の行動化の様式」といいかえることができる。

宗教の習俗化の主体が「観念の行動化」であるならば、その原観念のいかんによって習俗化の上になんらかの偏差がみられはしないだろうか。これを禁忌習俗にしほり、質問紙法によって集計してみた。原観念の素型を一応、神道、仏教、キリス

ト教、新宗教の四つとし、それと禁忌習俗十八項目とをクロスさせてみたのである。

その結果を概観すると、各宗教別の禁忌習俗に対する反応度（肯定率）は最高は神道の六七・六％、次に仏教の六三・一％で、これに対してキリスト教は三三・九％で最低であった。禁忌習俗を中心とする現代日本人の社会慣行における各宗教の定着度は神道が最深、キリスト教が最浅であるといえる。

ところが、個別的にみると限らずしもそうでなく、「十三日の金曜日をきらう」という項目ではキリスト教が最高で二五％、神道は最底の二・五％を示した。このことは、習俗化の深度はある意味で、その宗教のもつ「観念内容」のいかんによって異なるものであることを示している。

宗教の習俗化の条件としては「時間的条件」を無視することはできぬが、これについては別の機会を待つことにする。

以上、僅少な引例ではあるが、要するに日本社会においては固有信仰に根ざした神道的な観念が習俗化、定着性において高率であり、それと対照的なものはキリスト教である。しかもそうした偏差は各宗教のもつ原観念、たとえば神観あるいは世界観のいかんによるところが多いことが推定される。（昭和四一年度文部省科学研究助成による研究の一部）

マックス・ウェーバーにおける合理的行為

合理的行為

——とくに価値合理的行為を中心として——

仁 科 義 典

広範な分野にわたるウェーバーの社会学は、方法的、理論的構造において「理解社会学」として体系化されたが、彼の宗教学的研究は、理解社会学の成立と密接な関連を有している。

理解社会学は、個々のまたは多数の人間の社会的行為に関する科学であり、理念型的方法によって、その意味あるいは意味連関を理解しようとする。社会的行為はその動機（Bestimmungsgrund）に基づいて、目的合理的、価値合理的、感情的、伝統的という四つの類型に分けられる。ここで類型というのは、社会学的目的に対して構成された概念的に純粹な類型、すなわち理念型のことであり、現実の行為はそれらが混ざり合うばかりが多い。

目的合理的行為（zweckrationales Handeln）とは、ある一定の目的を達成するために、外界の対象や他人の反応を予想し、結果を顧慮し、最も有利な手段を比較考量する行為である。価値合理的行為（wertrationales Handeln）とは、ある一定の態度そのものの絶対的な固有の価値を意識的に信じ、結果

のいかんにかかわらず、それを表現しようとする行為である。価値合理的行為にあっても、行為の究極的目標が意識されておらず、それへの方向づけが首尾一貫して計画的になされる。

目的合理的行為においては、行為そのものが手段としての性格をもち、結果のいかんが重視せられるが、価値合理的行為においては、行為の意味はある一定の行為そのものにあり、その行為は、いわば自己目的と考えられる行為である。従って、絶対的な固有の価値を有すると信じられる行為への専念・献身に関心が集中し、結果のいかんは顧みられない。

両者はこのように相反する性格を有するのであるが、いずれも、意識的に、有意味的に方向づけられているという点では共通している。この点で、現実の感動や感情状態に基づく感情的行為や、慣れ親しんだ習慣にそのまま従うような伝統的行為とは異なる。厳密に伝統的な行動 (Verhalten) は、平常の刺激に対する習慣的な、無自覚な反応にすぎないことが多く、厳密に感情的な行動は、非日常的な刺激に対する抑制のない反応であるかもしれない。背反的性格を有する目的合理的行為と価値合理的行為に共通する点は、いずれの行為も、無自覚な、衝動的行為や習慣的なそれではなく、行為者の主体的自覚に基づいて、意識的に、有意味的に方向づけられた行為であるところにある。ここに合理的行為としての共通する性格が見られる。

目的合理的行為は最も有利な手段を選択しようとする日常的行為であるから、ややもすれば矮小化し、固定化する傾向を有し、伝統的行為と結合するばあいがある。このことは中国の儒

教において見られる。それに対して価値合理的行為は、行為の価値を無条件に信じ、行為そのものを自己目的とする非日常的行為であり、行為への専念・献身が一貫して持続的に行なわれる。ウェーバーはかかる価値合理的行為を、呪術からの解放や伝統主義の打破を遂行し、「合理化」を押し進める契機の一つとして極めて重視している。このことは予言者やプロテスタント、わけてもピューリタンの行為に見られるところである。

ウェーバーは予言者の概念を規定するにあたって、祭司や呪術師などと対比しながら、予言者に特有な要素を明らかにしているが、帰依する者に対する関係からはカリスマ的に、行為の動機からは価値合理的に把握されている。<sup>(2)</sup> 予言の類型については、東洋とくにインドに見られる模範的予言 (exemplarische Prophetie) と対置する形で、倫理的予言、<sup>(3)</sup> 使命予言 (Sendungs-Prophetie)、<sup>(4)</sup> 合理的予言とそれぞれ異なる表現がなされているが、これらは近東から古代ユダヤを通して西洋文化の生成につながった予言に属する。模範的予言が一部の知識人層を基盤とし、特殊な形での知的合理化と結びついたのでに対し、後者は市民層に基盤を見出し、実践的合理化と結びついて、西洋に固有なる合理主義の形成に与った。

- (1) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., hsg. von Johannes Winckelmann, 1956, ss. 12~13.  
ウェーバーによれば、かかる分類は完全なるものではなく、またここでは完全なる分類を提示しようとするものではないとされる。

(2) *ibid.*, ss. 268~273.

- (3) *ibid.*, s. 273.  
 (4) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1920, s. 257.  
 (5) Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, 2. Aufl., 1924, ss. 308~309.

## 宗教象徴の一考察

——偶像論をめぐって——

前田 護 郎

宗教象徴は信仰対象と信徒との中間にあって、両者の出会いをあらわすものである。すなわち、信仰対象の側からはその顕現であり、信徒の側からは信仰の表現である。それが信徒個人のものでなく、信徒の集団によって或程度の共通性をもって来る場合に、宗教現象を形成する要素となる。

宗教象徴として、ことは、歌曲、舞踊、犠牲、像等を考えるのが普通であるが、これらを綜合した祭儀その他の行事をも含めることが出来る。従って、あらゆる宗教現象は宗教象徴である、とも云い得る。

然らば、象徴がなければ宗教はあり得ないか。一つの問題提起として、聖書は何故偶像を禁止するかを考えてみよう。

いわゆるモーセの十戒(出エジプト二〇章と申命五章)で、まずエジプトから解放した唯ひとりの神のことがいわれて、偶

像禁止のことがすぐつづくので、救いの歴史を他の偶像教の神々と区別することになるけれども、それだけではない。アロンやヤラハムが作った小牛もエジプトから導いた神といわれたからである。

ここで経済の問題が考えられる。古代の諸文化圏で被使用者として社会の下層にいた貧しいヘブライ人にとって、偶像を作ることは経済的負担を意味したのに対して、目に見えぬ神はその負担からの解放を与えていることは否定出来ない。しかし、天体や山川など自然物を偶像化すれば経済的負担にならないから、経済だけでは十分な説明とはいえない。

ホレブの山でのモーセの体験として、神は何の形も示さなかったがゆえに、人間、生物、天体など形のあるものとは異なるといわれている(申命四章)。万物の創造主が被造物を偶像化することを許さない、という聖書を通じての創造観がここにあられる。予言者による偶像批判もこの線に添うものであり、人間の作った偶像は神ではないことが強調される(イザヤ四〇章以下)。また、偶像は多様性を持つゆえに、唯一神と違つともいわれる(エレミヤ二章)。

旧約で偶像を形容する「手で作った」という単語は新約で神殿(マルコ一四章、行伝七七七章)にも割礼(エペソ二章)にも用いられる。偶像ばかりでなく、宗教象徴の多くに対して批判的な態度を取るのが聖書全体の傾向である。

パウロは偶像の供えものを食べた人が信徒の共同の食事による一致を乱すことに警告を発する(第一コリント八章以下)。

初代キリスト教でユダヤ教や異教の偶像的存在との対決は鋭い。

以上と並べて、犠牲よりはあわれみという聖書を通ずる思想も考慮することが出来る。

また、十戒で偶像禁止とともに神名濫唱の禁止があることにも注目すべきである。すなわち、名前は人間のことによって一つを他から区別する象徴であるが、それがみだりに用いられる時に人間的要素が増大するが故に警告されるのである。聖書の神はあらゆる名を超える存在であり、この点からも象徴を超えるものといひ得る。

結局、聖書の偶像禁止はいわゆる偶像以外のすべての被造物による象徴を絶対視することへの批判とあわせて考えるべきである。そこに人間性への批判と反省という聖書を通ずる思想があらわれている。聖書ではことばもその人間的な面が批判されて、霊が重んぜられ、三位一体の教説を指向している。

しかし聖書は禁欲的でなく、人の営みないし文化を否定しない。砂漠での救いとともた沃地での恩恵を受ける。象徴の絶対化に対して批判的であるとともに、創造主の故に被造物が肯定されるといふ緊張関係のうちの動的な面がある。他の宗教で無象徴とされる時と所も象徴に満ちたものとされることを示すのが聖書の思想の特徴の一つといえよう。

## 「何か」という問いについて

米田 順三

人々は種々様々に疑問を抱くが、その疑問が何らか解決されるまでは心の安定が得られない。そして疑問の解決として答を求めるが、或る問いはその答に対して更に疑問を生ずるし、又或る問いは再び疑問を生じない場合もある。この両者の差異は答の適不適によると思われる場合もあるが、答には関係なく問いそのものの側に根本的な差異がある場合もある。

さて「何か」という問いについて考えるとそれに応じての答が何であろうと問いが解決する場合が見受けられる。例えば幼児が母に何かを連発する時には、母の答の適不適が彼にとつて問題ではなく、母の答そのもの、即ち彼の問いに応じて答えられる母の声の答であつて、それによって彼の問いの解決は求められたこととなる場合が多い。このような幼児の「何か」の問いに「何か」という問いの最も素朴で最初の問いとも云うべき特色がよく現われていると思われる。

一般に「これは何か」という時は既にこれについて心の中に何か予期するものがある。従つて、その答の適不適がその何か予期するものによつて判別されるから、その答そのものによつて満足されないで直にその答の適不適が問題となつてくる。然し先きのような素朴な「何か」の問いでは心の中に何ら予期す

るものがないから、答そのものに満足する。幼児の場合、問う毎に母の答える声を求めているのである。「何か」の背後に「何か」あるかと問うのではない。素朴な「何か」という問いは、求めに応じる声によって解決するが、すぐ又「何か」と問うことになる。母は何度でも答えなければならぬ。しかも「何か」の問は問う毎に連がりがあるとは限らない。この種の「何か」の問は大変特異性がある。これに対して答の適不適に飛躍する場合は、「何か」と問いながらその答の理由づけをも要求している。「これは何々である」との答に対してその内容を問題にし、何々であることの理由即ち「なぜ」とか「どうして」とかという問に移行して行く、一般的に「何か」と問うことは決して単的に「何か」と問うているのではないことに注意しなければならない。

ここに素朴な「何か」という問と複合された「何か」という問を根本的に区別してみる必要がある。複合された場合は即ち予期されるものが既存する。そこから疑いが先行して問いに対する答を待ち受ける。従って「何か」の答は直に答として受け入れられずに、「どうして」という理由の問、となるのである。さて理由は更にその理由へと果てしなく続くであろう。そしてそれ自身その理由であるようなものに到達するまで続く。そこに実体の如きものが考えられる。そして「実体とは何か」と問う場合、もはやその答に対して「どうしてそれが実体か」と更に理由を問うことは無意味となつて、ここに最も素朴な「何か」という問いが再び問われることとなるであろう。

然しかかる実体を認めることの独断は既にカントによって示されている。そこで充足理由を認める必要が生じる。ライプニッツにあってはそこからモナードが考えられたが、更に又神の予定調和に行きつかねばならなかった。そこにはライプニッツの性格とも云えるごまかしのない思索が認められる。然し多くのものは充足理由のもとに実体から遠ざかり得るとする。理由から理由への限りなき連続を任意の点にて限定することによって、その限界内に於ける理由の普遍性を信頼しようとする。このことは確に知性にとつて明い勝利のようである。然し決して「何か」という問いに対する答とはならないことは明白であろう。そして宗教については何よりも、素朴な意味の「何か」という問いのあることを忘れることは出来ないのではあるまいか。

### フロイトの宗教論

——宗教的象徴体系理論への

手掛りを求めて——

洗 建

現在宗教学が当面する問題はいろいろあるのであろうが、文化としての宗教的象徴体系の一般理論を確立することもその一つであろう。そうした理論は現在のところまだ必ずしも確立されているとは云えない。そこで、古典的宗教論の一つであると

ころのフロイトの宗教論に、その手掛りを求めてみることも、あながち無意味な試みではなからうと思う。

周知の如くフロイトは精神分析学の創始者であって、その宗教論は彼の心理学の一つの応用に過ぎなかった。当然その宗教の取扱いは、宗教現象を一般的心理現象の中に還元して説明するというあり方であった。勿論行動科学の一環としての宗教学は、このような取扱いは拒否するものではなく、それはそれとして正しいものと考ええる。しかし、宗教学の立場からすれば、このような還元的説明では、宗教現象は一般的心理現象の中に埋没し統一ある全体としての宗教の姿が、必ずしも明確にならない点に不満が残る。そこで観点の焦点を宗教的象徴そのものに移し、いわば裏側からフロイトの宗教論を読み直せば、宗教的象徴の理論への一つの手掛りを得ることができるのではないかと思われる。ここでは、宗教的象徴体系の構造という角度から、この試みを行ってみたい。

その場合、フロイトの宗教論の一貫した立場が、宗教を神経症とのアナロジーによって捉えることにあったということが注目される。フロイトにおいては、宗教現象は神経症における症候と類比すべきものとして捉えられている。このアナロジーを徹底してよいものと仮定すれば、宗教的象徴も神経症の症候と同様の構造をもつものと考えられるであらう。

フロイトによれば、神経症の症候は外傷経験の原因となった力と、それを防衛しようとする力とのぶつかり合いによる妥協形成であるといわれる。つまり相反する二つの力のダイナミッ

クな緊張関係のもとで、その双方を部分的に変形した形で満足せしめるのが症候である。この図式を宗教的象徴にも適用することができるとすれば、宗教的象徴は常に矛盾する二つのものを同時に内蔵するという構造が考えられねばならない。実際フロイトがとりあげたいくつかのシンボルは、こうした構造をもつものとして分析されているといえよう。例えば神表象は父の投影と理解されたのであるが、それは特徴的な愛と憎を内包するものであった。

ところで、今問題としたところは、個々の象徴の構造であるが、実際の宗教にあっては多くの儀礼や神話を持っているのが常態である。従って象徴体系の構造を問題とするならば、個々の象徴の相互の関係、位置づけが問われねばならない。この問題について再び神経症との類比にもどれば、神経症においても症候群が存在する点が注目される。フロイトによれば外傷経験とその防衛という関係に基いて、それを象徴する主要な核心となる症候が形成される。しかし抑圧されたものは常に顕わにならうとする傾向をもつので、何らかの関連でそれを想起させるような現象は、新たに抑圧・禁止の対象となる。そこに新たな症候が形成され、拡散的に症候群を生ずるといふ。このような事が宗教現象にも云えるかどうかについては、フロイトの宗教論では述べられていない。しかし、宗教的象徴体系の構造を考える上で、一つの仮説として検討してみる価値はあるのではないか。

かくしてフロイトの宗教論から宗教的象徴は常に矛盾するも

の緊張関係の上に成立し、その緊張関係との関連で、個々の象徴が位置づけられるという仮説を導き得ると思われる。勿論、今後経験的事実と照合されねばならないが、こうした仮説でも一つの手掛りとしての意味はもち得るであらう。

## 宗教集団の自律性

——教団組織論の歴史的展開

(その五) ——

井門 富二夫

昨年の学会で、トレルチらの古典的概念などと比較しつつ、現代社会の宗教集団すなわち Denomination の歴史的背景について発表した。今回は、現代の産業社会におけるデノミネーションの機能と、その社会的制約(宗教集団としての組織的特性)について考察してみたい。

現代の産業社会もしくは都市社会が、人口流動などの要因を基盤に、固定的な血縁・地縁的結合を排除しつつ、むしろ流動する人口の関心の統合を中心として、再組織化・再秩序化の過程にあることはよく知られている事実である。欧米の社会学者、特に都市化状況の著しい米国では、この状況を「age of natural community から age of associations へ」という言葉で表現しているが、わが国もこうした傾向にあることはよく知られている。(ただし、わが国では未だ血縁・地縁に類似

する、閥とか親分子分制のような擬似ムラの傾向に沿って組織が発展するので、筆者は特に、natural community から associated community へという造語を使用して、我國の状況を表現している)。

ということは、マッカーバーの言うように、国家も宗教集団も、その他の組織と同じく、アンシエーションの性格を持ち、そのいみで、両者を規制する「政教分離」の原則が現代社会の特性となってくる。

またこの事実、宗教集団を、そこに人々が生れてくる教団(すなわち church もしくはそれに對する sect)ではなく、人々が自由意志で集まるアンシエーション(すなわち denominations)に決定づける。とすれば、デノミネーションの基本的性格として、すでに筆者が何度も発表して来たように、(一)関心をもって集まる信徒中心主義の集団、(二)集まる信徒に支持され、それを世話する者としての僧職(すなわち、上からの神秘的権威による支配、ヒエラルキーの僧ではなく、下からの参与性とその関心の上に立って、秩序と世話を与えるビュロクラシーとしての管理体制)、(三)信徒の全員のフロント活動としての布教に、それに先立って予備的地盤を流動する社会につくりあげる間接布教組織(これも筆者の造語であるが、文書・視聴覚布教やクルセードなどの、イメージ造成組織)、の以上の三条件が、組織の拡大に必要となってくる。すなわち、布教の自由な競争が現代社会の宗教集団の特徴である。

とすれば、こうしたデノミネーションを宗教集団として特徴

づけるには、この三条件に宗教集団の「自律性」の形で、何らかの内部統合的な機能が見出されなければならない。(一)信徒中心の布教集団は、ややもすると、宗教的修練の浅い信徒が、未信者に接触してゆくために、布教対象の世俗的関心に妥協しがちなことも多い。創価学会や新宗連系の団体などが、政党を組織したり、それに近づいたりする傾向は、信徒の世俗性に妥協して組織拡大にむいた為であろうか。第二に、信徒個人の主観主義的解釈に、教義を妥協させることが多く、知的なもの、知識人への嫌悪をその組織にとり入れることも多い。新宗教の大衆的保守性はここに生じる。そのいみで、自律性として、特に「教義の学習」に力を入れねばならないし、また宗教的に向上すれば、むしろ真理の前に、自らの増上慢を戒めることが重要となってくる。(すなわち、デノミネーションは、信条の「自由」な布教と、各教団の「平等性」の二律背反の上に成立する)。

(二) ヒエラルキーからビュロクラシーに移った管理体制は、成員の関心の上に成立し、成員の教育をその至上の義務とすることになる。そのいみで、成員がどのような解釈を信条に対して持とうとも、最早、異端としてしりぞけ得ない。教育と説得があるのみで、デノミネーションは、「外」には異教が成立せず、「内」では異端が成立しない。異教・異端は現代では利益集団としてのイデオロギー集団の問題である。また僧職の権威は、非僧非俗の献身度と、真理に対する自己否定の度合によって決定される。そのいみで、態度を通じて成員の教育を行うべ

きであろう。最後に、(三)間接布教であるが、たとえば、クルセードの大会中における回心者は、むしろ群集心理における洗脳であって、回心者の数は「布教」の効果を意味しない。クルセードの真実の効果は、その大集会を行なう迄の、集団成員全員の活動の組織化と決意のより上げ過程、ならびに社会に対するイメージ造成における、間接的效果にある。その点、間接布教の「自律」とは、究極的に個人のものである信仰(理解による回心)を、マスコミ的手段で行なえるなどと過信しないことである。そのいみでクルセードなどに血道をあげる我国のプロテスタント教会には、新宗教(宗教性の浅い集団と規定できるもの)と程度のかわらない集団も、まだまだ多いようである。

以上、デノミネーションの三条件にみられる自律性に照合しながら、我國の各教団を批判する時、デノミネーション時代がありながら、形はデノミネーションでありながら、質的には、旧来のチャーチ(公認教会)もしくはセクト(未成熟組織)でとどまっているものが多いと言える。

### ロジャーズの人間性理解と宗教

上田賢治

近年、宗教の側から、精神療法理論の学習や、カウンセリಂಗ技術に積極的な関心が示されているが、これは多く、教化活動への応用を目的としたものである。

その場合、指示的・説得的方法は、教団勢力を一時的に拡大するということでは効果的であるとしても、権威主義的未成熟人格を作り上げる危険性があり、従って、人格の自発性と自律性を尊重するロジャーズの非指示的方法が注目されることになった。しかし、宗教家に見られる一般的な傾向として、カウンセリングの実際的な利用価値にのみ関心を奪われ、理論的検討が疎かにされているという事実は否定しえない。ここでは、そうした理論的問題の一つを取上げてみたい。

ロジャーズは、“On Becoming a Person” に収められた論文の中で、クライエントが治療関係を通じて示す変化の傾向について触れ、その最も顕著な特色として、クライエントが従来悩まされて来た理想的自己のイメージから解放されるようになることと述べ、これを *ought to be* からの解放であると説いている。これは字義通りに受取られるなら、宗教的カウンセリングの成立、特にノン・ディレクティヴ・メソッドの採用について、重大な疑義を呈するものであるといわなければならない。何故なら、殆んどあらゆる宗教が、信仰者への要請として、人間の「あるべき姿」についてのイメージを持ち、これに帰一するよう努力することを理想だと説いているからである。

ロジャーズのいうように、クライエントが「あるべき自己」のイメージから遠ざかるうとする傾向を示すとしても、それは直ちに、あるがままの醜い自己を肯定することではない。カウンセリングは、単なる態度変容ではなく、人格の成長を期待しているのだから、そこには矢張り、「よりよき自己」のイ

メージが予想されているといわなければならない。宗教は、それを *ought to* で表現しているのである。だから結論的にいえば、ロジャーズは、宗教の説く *ought to* を誤解しているのだ、ということになるだろう。

*ought to* は、決して *have to* と同一ではない。そこには、常に人格の主體的な自発性と自律性とが、予想されているからである。「あるべき自己」のイメージの故に、自己のある現実には、確かに責められなければならない一面を持つ。ロジャーズは、それが人格成長にとって危険だといっているのである。しかし、反面、*ought* がある故に、クライエントは現実には「ある」自己を受容することが出来る。その事実を見落してはならない。

ただ、更らに問題があるとすれば、それは宗教の説く教義的な信条をどう位置づけるかということである。ロジャーズのキリスト教批判もここに集中している。しかし我々は、ロジャーズのカウンセリング理論にも、信条と呼ぶに値する価値的態度が隠されていることを、否定することは出来ない。

結論は恐らく、どのような信条も、成熟人格による心の営みに支えられてある限り、ロジャーズが警告するような風、人間本性の自由を拘束することはありえない、ということではないだろうか。カウンセリング過程に信条を持ち込むことは危険である。しかし、信条を持つことが成熟人格への成長を妨げるとはいえない。その両者を混同してはならないのである。

以上の考察によって、非指示的な方法が、宗教的カウンセリ

ングの方法として果すであろう役割は、やはり無視することが出来ないといえよう。

### 宗教集団研究の方法論的試論

川島 通資

宗教集団の社会学的研究には、次の二つの問題が含まれている。その一つは集団における「組織」と「組織化」という二つの側面であり、他の一つは宗教集団の構造におけるエリートと下級成員との乖離にもとづく分極化という問題である。

前者は現代の社会学における「組織論」と「運動論」との視点の差である。「組織論」のばあい、一つの秩序体系をもつ組織構造に研究の主題をおくため、組織の合理的運営、すなわちどうすれば組織運営における効率を高めうるか、ということに論点が集中する傾向をもつ。その結果、下からの現実認識から起る組織に対する反逆の可能性と上からの組織原理による統制との間に生まれる緊張関係を軽視し、組織を単一的にみることになる。また、運動論のばあいは組織の形成・発展に研究の主題をおくため、何故に特定の組織が構成されたか、または組織の行なう活動の分析が研究内容の主なものとなり、組織構造に内在する問題を看過する傾向があるといえることができる。

これらのことは集団研究において、視点を一つの側面に固定することから起こることであり、宗教集団に対するアプローチの仕方の問題である。この問題を克服しようとするところに集

団研究に有効な総合的組織分析の理論的枠組の要請が生ずる。

後者の宗教集団の分極化ということは教団の中核部と末端成員との乖離の問題である。この問題は高木宏夫「日本人の宗教生活の実態」(現代宗教講座V所収、創文社、一九五五)において「教理学者の論じる教理は庶民にとって全く無縁と言わねばならない」と、最も鮮明に指摘されている。この分極は教団中核部への志向をもつ布教者グループと、末端成員として定着し、上記の志向をもたないグループとに分れている。布教者グループの志向は教義と集団への忠誠であり、末端グループの志向は個人の現実生活である。このような異なる志向をもつ二つのグループによって、宗教集団が構成されていることを、自覚的に問題意識として取上げるとき、実態に則した宗教集団研究の理論的枠組が構成されるのではないかと思われる。

以上の観点から私は宗教集団研究の方法論として、宗教集団におけるコミュニケーションの問題を取りあげてみたい。もちろん、コミュニケーションによって、宗教集団のすべてを分析できるというのではないが、私の問題提起で明らかにした二つの問題に対するアプローチとして、コミュニケーションが一つの手掛りになると思う。

このコミュニケーションを手掛りとして宗教集団をみるばあい、従来の組織形態・活動内容という集団の実態的側面から集団を研究するのと異なり、集団に含まれる問題を比較的包括的に取り扱いたいと思われる。その理由は集団の外的な組織や活動に比して、コミュニケーションによって作られる内的世界

は比較的均質性の高いものであり、集団の二側面および分極化現象を捉えやすいからである。

すなわち、集団の二側面は、組織の面を教義を中核とする状況規定の論理構造およびそれにもとづく組織形態の意味づけ（シンボルシステム）というかたちで捉えることができ、組織化の面は下からの現実認識に対する上からの統制として分析できる。

また、分極化の問題は「信仰」というニュートラルな信念内容の具体化における志向の為として捉えるのである。布教者グループの志向は理論体系の志向であり、末端グループのは現実志向であり、その両者がともに同じ信仰を基としている限り、同一集団の構成員であり得るわけである。

そしてこの研究視点は集団を特定の意味空間を形成するシロリック・ユニバースとみなすことを基盤としている。この研究視点に立つとき、宗教集団分析の資料を機関紙誌にもとめることができ、またその資料分析に「内容分析」という数量化の方法が適用可能となるのである。

### 宗教的カウンセリングの諸問題

寺 川 幽 芳

宗教伝道にカウンセリングをとり入れようとする動きは、例えば「牧会カウンセリング」とか「伝道カウンセリング」とい

った名のもとで研究され、教団あるいは教会・寺院などを背景とした「人生相談所」や「信仰相談所」などの相談活動として具体化している。

さらにまた、こうした相談的な規模ではなくとも、布教伝道にたずさわる者が日々の伝道活動のうえにカウンセリングをとり入れようとする動きは、もはや単なる一時的な傾向と考えるにはあまりにも深い根を随所におろしはじめたようである。いわゆる「カウンセリング研修」も宗教界において盛んである。このような動向の基底にあるものは、伝道のうえにカウンセリングの原理や技術をとり入れることによって、より有効な教化の成果をあげようという期待であり、その背後には、旧来の説教や儀式中心のマス伝道の行き詰りに伴う個人伝道の重要性の再認識という事態が存在する。即ち、伝道者は伝道する相手の人間、および、伝道者自身もその一人である人間そのものについての、十分な理解及び正確な知識と、それに基づく適切な配慮の方法をもたねばならぬという主張である。

いま、このような宗教との関連性を強くもったカウンセリングを、包括的に「宗教的カウンセリング」と呼ぶならば、それは実に現実の伝道場から要請された、その意味において最も現代的な宗教的配慮の一つであり、そのゆえにまた、独自の原理と方法論をもつものでなければならぬのである。

さて、宗教的カウンセリングの基本的な性格は、カウンセリングであるということと同時に、それが宗教的配慮であるということである。一般に、カウンセリングは、心理学を基礎とし

た心理治療の一形態と理解されているが、その治療原理の中核はカウンセラーとクライアントとの言語を媒介とした人格関係に依存しており、その関係の基本的な特質は「受容」という概念に集約される。しかるに、この受容的な人格関係という特質は、カウンセリングの基本原理であると同時に、実は宗教的配慮の最も重要な場面の一つであることはよく知られているところであり、したがって宗教的カウンセリングの方法がカウンセリングの基本的な原理に沿うことは一応妥当なことを考えられよう。

それと共に、宗教的カウンセリングは宗教的配慮であるから、そこに一般的カウンセリングとは異った次元と性格を担うのであり、「人間の究極の自己実現」あるいは「人間究極の可能性への成長」に対する配慮とでも言いうる、宗教的な境地への志向という一つの意図のもとに行われるものである。

即ち、一般的なカウンセリングの目標も「自己実現」あるいは「人格の統合」という点におかれるが、それがあくまで心理学的水準において考えられるものであるのに対して、宗教的カウンセリングの目標は、宗教的水準すなわち、その自己の根底・人間実存の根底及びその意味が問題になるような場面での、そのゆえに究極的なものとの関係が問題になるような場面におけるカウンセリングであると言える。したがって、一般的なカウンセリング関係の特質とされているいくつかの要因は、宗教的カウンセリングにおいては、より深い、いわば二重の意味をもつ。ここでは例えば、カウンセラーがクライアントの言葉を

聞くということが、同時に人間に向けられている究極的なものの言を聞くということを前提し、受容という概念にしても、その受容の人的な限界が顕わになるような場面において、その限界を超えたものの力のうちに真の受容が可能ならしめられるような構造をもつと言える。

宗教的カウンセリングの方法論は、こうした基本的性格に沿って、すでに宗教伝道のうえにさまざまの形でとり入れられつつある現実と併わせ考えつつ、本格的な発展が期せられるべきであろう。

## 宗教集団における人間関係

正 田 精 俊

仏教宗団の成員は悟得なる目的達成の為に人倫的組織及び世俗関係から離脱する様規定された。そこでこれを初期真言宗団にスポットをあてて考察してみたい。

第一。空海は遺誡の中に「語諸弟子等。凡出家修道本期仏果。不更要輪王梵釈家。豈況人間少々果報手。……師資之道相親父子。父子雖骨肉相親但是一生之愛生死之縛也。師資之愛法義相親。世間出世間拔苦与樂。何能比況。……」と述べ、不空も表制集第三に同じ意味の事を論じている。即ち成員は出家して肉体的親子関係を絶ち俗世と無縁的存在であるとしながら、集団構成上からしては密教への同一信仰を通じて精神的結

合による師資関係を、換言すれば、擬制的親子関係を成立させている。然も法義を以て結合された成員達は必然的に法系譜を尊重する事となる。法脈は成員相互に対して宗団員たる事の同一視或は所屬意識を高揚する紐帯でもあり、又宗団への凝集性を強める役割りをなす。更に師資即擬制的親子觀念より法脈即血脈へと擬制化する。斯様な法脈により形成された人間関係を空海は遺告中に「……竊案密教心此家可令無此事。……」とか「……依之不得猥雜他家穢僧等。……」などと、随所に此家・我家・一家なる語を用いて自他宗を区別し、更に性靈集九に「……長兄以寛仁調衆。幼弟以恭順問題。……」と述べている如く、おのずと擬制的家族の觀念を以て明示した。これにより空海は真言密教唯一の法脈相承を重んじ、従来の如き単なる学派・学団と異質なる一宗団の社会的存在を明確化したのである。

第二。空海は宗団統一という目的達成の為に出家成員に対し、一定の規範を設定し高弟達も又それを絶対化しようと努力した。遺告及び遺誡がそれである。同時にこれらは宗教上個人が、深遠な教理と厳格な秘法儀礼を修行し一体化して悟得出来ることとされた行為規定でもある。その場合二つの事がいえる。一つは宗団成員となる為の規定であって、遺告「宿住真言場欲為師口門徒者必先須以情操為本緣起第九」に述べられている如く、幼児を貰い受け自分の子として育成し、然も機根 $\equiv$ 密教伝授される丈の精神的資格或は情操をもった者でない $\equiv$ 後継者になれないとしている。従ってそこには厳格の中にも一種の擬制的親子の生活態度及び精神的統合が浮現りされるのである。他は師たる者の規定で遺告「輒不可授伝法灌頂阿闍梨職位并兩部大法緣起第二十一」に示されている如く、師たる者は弟子の中から特に情操の有無を理解し、濫りに伝授せぬ義務める事が肝要とされている。従って宗団は非常に閉鎖的であり又凝集性の強いものとなる。斯様に秘法伝授を尊ぶ真言宗団にとっては如何に師資なる人間関係の精神的結合が要請されるかが窺われるのである。

以上により、第一は密教なる法縁を得て俗世成員から法世成員 $\equiv$ 出家者へと集団移動した彼等は、一層親密なる師資法脈関係を結ぶ事によって、再び擬制的家族形体を整えた。第二は宗団内部の師資相互間は秘法伝授の儀礼を通じて、凝集性閉鎖性のある人間関係を形成した。それ故に外部に対しては他宗団に比較し一層排他的であったと云えるのである。

## 宗教と企業

——特にキリスト教に関する——

藤 崎 信

私は株式会社十字屋のことを報告します。この企業は大正十二年、山藤捷七によって始められ、現在資本金六億七千万、年商百八十億の百貨店で、ランクは十七位です。

信仰と商売は両立しないといわれます。しかし、両立し共存しうるといふ人もいます。積極的に道義によらなくてはならないという一人に、土屋喬雄教授がいます。『日本経営理念史』『統日本経営理念史』は終始一貫して、そのことを述べています。土屋教授のその著作で、注目すべき三点があると思う。

(1) 外国のものがよく、日本のものがよくないという一般の風潮への抗議と是正。

(2) M・ウェーバー等の資本主義の精神に就いての理解への抗議と是正。

(3) 時代区分の新しい理解。明治、大正、昭和でなく、敗戦を境に二分すること。

このように一般や学界に、そして凡ての人に、道義を主にした経営の妥当なることを説いています。特にキリスト教倫理を基本とする経営理念と題して、次ぎの五名を挙げています。森村市左衛門（森村組主人）。波多野鶴吉（製糸会社経営）。武藤山治（機械紡績）。相馬愛蔵（中村屋創業者）。大原孫三郎（倉敷紡績）。二百四十頁が用いられる。

これらの人々は、すぐれたキリスト者であるばかりか、生活と経営に信仰を實踐した人として述べられています。私は土屋教授の記述を次ぎの二つに類別します。

(1) キリスト教倫理に基づいて事業を行ったというが、経営者個人乃至は数人が行ったものと、企業全体がその理念で活動したという、この二つに分けます。

(2) 同じくキリスト教といっても、公益を行う所謂キリスト

教ヒューマニズムの立場と、神の栄光のためという福音主義の立場をもつものと大別する必要を感じます。

## II

前記のキリスト教倫理を経営者個人乃至は数人がその企業で行ったグループは、森村・武藤等で、企業全体に及ぼそうとしたものは相馬・波多野らであると考えますが、さきにあげた株式会社十字屋は、更に徹底しています。社長はもとより重役、各支店長は信仰を告白したのによって大半はしめられています。新入社員は全員、入社と同時に聖書と賛美歌が渡され、始めは全員泊りこみで、「人にせられんと思うことは、人にもなすべし」というゴールデンルールを、又キリストの十字架の救いにもとづく、奉仕を企業理念とする社是について教えられます。それ以後は各支店において毎週一時間、聖書集會に参加することが求められ、出席者は残業手当が与えられる仕組になっています。

又、公益を行うグループは、大原・森村等で、福音的ビュリタニズムに属するものは相馬愛蔵であると思う。特に不正を憎むところに現われています。さきに述べた十字屋は、大正期の初めより今日に至るまで、「手に何もたず、十字架にすがら」という素朴な福音的立場を貫いています。現在聖書集會の指導者は十七名で、うち牧師は四名で、しかもエキストラです。支店長三四名、学卒は一名、全従業員三千百名中、学卒者は六七名で三パーセントです。宗教がエリートだけでなく、全体に及ぶとき、企業と宗教は触発しあって、新しい可能性を生む

のではないか。特定のある人でなく、世俗の仕事をもった人が、普通の人々に教える時、宗教は純粹のかたちで伝えられ、生かされるのではないか。聖書集会は、「神と対決」するという姿勢をもっていきます。平凡な人（創業者）が始め、平凡な人（集会指導者）が教え、平凡な人（従業員）が運営する。ただ宗教によって結びつけられている所がちがう。競合のはげしい現代、宗教の役割をみなおす一事例と思う。

## 宗教における

## 無条件性の存在論的考察

——マルセルを中心にして——

古賀 武麿

人間の存在 être を条件的なもの conditional とみること  
は、現代の実存の哲学においてよく問題となるところである。  
その条件性を存在のどういう根拠において問うているか、それ  
によっても実存の性格がまたそれぞれ違っている。つまりかく  
なる存在論的条件は、絶対的に超越するものとの関係でみる  
か、或はそうでなければ、非人称的存在でしか自己の存在を見  
出すことができなくなりつつある現代的状況との対決のところ  
でみるか、それによって一層きわだたててくるのである。

著者 Gabriel Marcel は、著書《Être et Avoir》(1935)  
で、その人間 être の条件の問題を約束 engagement (契約)  
において考察している。そしてこの engagement を考える場  
合、それと contrat (契約) とを同一視することはできない  
とまた他の著書《Homo Viator》(1944) でも述べている。  
contrat は、当事者間の協定によって破棄できる余地を保つ  
のであって、それはあくまで条件的なものである。純粹に合理的

思考を持つ程、その約束のうちに解消の可能性を取り入れる。  
しかし engagement は、破棄できる可能性というものを前提  
としないのが普通である。その約束は、ひとつの存在の実在に  
より結ばれているのであり、約束した条件がどのようなもので  
あっても、実際に生じたものは一つの決断なのであり、その存  
在に対して責任が伴なってくる。

すなわちその約束によって、約束を守らねばならないとい  
う可能性を、そこに自分自身でつくり出すことになる。しかし何  
かそこには自分を引き渡したものの remise としての経験がある  
はずだ、とマルセルは指摘する。それは、私の中において私を  
こえ、或は私の根源にあってそれみずから従属するものとして  
有るものが明らかになるという。約束することによって自己を  
その実行に束縛することはできるが、そういう自分の支配や理  
性的予測をはなれた無制限に原因し結果する世界が考えられ  
て、その中間的な領域の存在が確められるというのである。こ  
のように自分自身の存在の中では、見知らぬ事情、例えば約束  
するということやおそらく不完全にしか考えられない事情によ  
って、突然自分を近づけるような部分があるという。

マルセルはそれを私の身体 (corps) というのであり、私は  
それへ s'engager 自己拘束するといふ。したがって私、être  
は持つ avoir という関係では明らかにならないし、随意に処  
理し得るもの disponibilité として取り扱ふこともできない。  
また問題 problème として前に投げ出して観ることもできない  
といふ。互にそれは存在論的重み (poids ontologique) であ

り、それをマルセルは存在論的秘義 (*mystère ontologique*) といふ。

私の本来の自己はその être に根ざしており、そこに人格 (*personne*) がある。この存在に果して条件づけることができらうか。条件は人間にとっては、むしろ束縛 *contrainte* を意味しないだろうか。例えばマルセルがいう不注意な約束によって落ち入る虚偽等がそうである。われわれはそういう軽率、僭越、大胆、欺瞞の当然の結果として、いつも条件的なとらわれの身 *captive* 隷属せるもの *servitude*、試練 *épreuve* に追い込まれている。それは何等かの意味で苦悶する境位を示しており、条件的に規定することにより、私が私を強制し、私の自由な行動を束縛するなかに投げ込んでいるのである。

それが人間としての罪の姿といえるのではなからうか。マルセルはその意味で、イエズス・キリストがその罪を贖った受肉せる存在 (*Incarnation*)、まさにその存在に関与 (*participation*) せる存在としてかえってそこに人間の自己拘束性 *engagement* をみているといえる。人間の存在はそういう無条件性に根ざしているのである。

### ボルノウにおける「被護性」の問題

須田 秀幸

実存哲学への批判は多様な形で試みられている (ハイネマン

・ヴァール・ボルノウ・ルカーチ等)。しかし、それも単なる批判乃至は見通しの提示という消極的碎組を出ないものが多く、辛じてボルノウにおいて「人間学」の構想の下に、実存哲学批判を通して、帰納的論理構築を志向する方向が瞥見されるにすぎないと思われる。そこで、この方向に即して一つの発展的局面を吟味してみたいと思う。これが主題である。

ボルノウ哲学の核心は、実存哲学の限界指摘とその克服という線上に求められる。この際は彼は中心概念として、*Geborgenheit* (被護性) を指定し、これが解明に二方向を予想する。

①脅かしに対決しうる確かな存在者の存在を外部に想定する。

②現実世界の中に具体的被護性の場を形成する。①は *Heilsein* (健全・存在) を言い当てることによって、一方の終止がなされたと見做される方向であり (『新しい被護性』)、②は空間における人間の存在規定を問い、目下人間学的編成が進捗しつつある方向であるといえる (『人間と空間』)。ところで、被護性の内実は信頼・忍耐・感謝の念・期待・希望等の倫理的徳目と存在論的に見て究極にはハイレ (*das Heile*) によって支持されているという人間存在形式とに解体できるが、この論証にはすでに実存哲学単独の概念拡張の線は閉ざされており、生の哲学との併合を置いて他にないとする。そこでこの両者の相互矛盾によって惹起される緊張の弁証法的運動としての人間学が指定される。こうして、彼は生の哲学に端を発し、人間存在の様態を問い、ハイレによって支持されている構造として把握しようとする。脅かしの中で未だ根絶されない内面性と無傷性

を謳い、ハイレの由来する場所を根源的に *das Heilige* あるいは *Got* に認めたりルケ、徹底的にハイレを讃歌したベルゲン・グリューンの体験、さらにはハイデガーがヘルダーリンの詩の解明を通して、*die Heitere* をハイレに見出す立場から存在論的可能性を説く。これは大旨①の領域であり、これが現実世界の構造から具体化されるのが②となる。これが人間学のシニーマであり、処女作『ディルタイ』以後さしたる変転なく推進されてきた基本線といえるが、反面いくつかの疑点を藏してもいる。

まず方法論的に見て、実存哲学と生の哲学との関係規定の不明確さが挙げられる。同一の解釈学的操作で扱えられる存在論的根拠を人間学に与えることの困難さを認め、気分をもって人間学の基礎概念に措定し、不安・絶望の気分の肯定態としての幸福を説くが(『気分の本質』)、一方では絶望を希望の対極とし、希望を生究極の根拠と見做しながら、倫理徳目へと移行させて気分への関連を絶つ。リルケの生の肯定、カミュのシジフォスの労苦、サルトルのアンガージュマン等全き希望喪失の状況下では不可能な思考であり、この点ハイデガーの決意性も論外ではない。生における希望の根源性は是認されても、少なくともこの方向は両哲学の一方解消の方向を予想させる。また、ハイレにより支持された健全存在は、危機状況下での安定性、破壊後の癒しの状態とも説かれるが、これは充実した瞬間において恩寵としてのみ人間に附与され、思考は閉ざされているが故に、人間の生の究極の秘密であり、「形而上的原経験」乃至は

「宇宙的信頼」によって把握されるとするが、決意性の空虚化を「敬虔」の不在に認めるボルノウにあっては、信仰への接近を暗示させながら、実際にはそれへと問い詰めない。彼の人間学は本来実存哲学(特にケール以前のハイデガー)との相対的比較において、そのニヒリズム的形式の肯定態への転倒過程に成立しているが、これらの明確化なしには、一種の不可知論となる。目下の主題である②とは別に、①にこそ未解決の問題が残されていると考えられるのである。

### 宗教的実存における無と安らぎ

田 辺 正 英

実存哲学を特徴づけるものの一つは、いうまでもなく有限性や不安や無の強調である。

これらは特にキルケゴールやハイデッガーやサルトルによって明らかにされたところであるが、しかしその論点には大きな差異がある。

キルケゴールにおいては、不安はいわゆる単独者を神の前へ導ぶ契機であるとともに、その地点においてのみ不安は克服されうると考えられている。「信仰の助けを借りて不安は人間を摂理のなかに安息を見出すように教育するのである」(『不安の概念』)といわれるように、宗教的実存の、神への超越の前提としてのみ、不安と無が意味をもって来るのである。「心理

学が不安を研究し終ったら、不安は教義学に廻付されなければならぬ」といわれるのも、アウグスチヌスの場合と同様に、不安の克服は直接的に「神の前に立つ実存」としての宗教的実存にのみ委ねられることになるのである。従って無と不安は、宗教的実存における安らぎへの発条としての意味をもつのである。従ってまた不安や無の究明そのものは、直ちに安らぎへの道を指示するものではなく、宗教的実存を無や不安を通して、神の前に立たせる役割をもつにすぎない。従って不安の克服は宗教的な回心や決断によってなされるのであって、無や不安の究明を徹底することによって突破されるものではない。このように、宗教的実存として不安や無が問題とされているキルケゴールの特徴がある。

ハイデッガーはその点でJ・ヴァールもいうごとく、キルケゴールの思想の宗教的な面や超越的な面を完全に変質して、死とか人間の本質の有限性に置き換える。ここからハイデッガーがキルケゴールを世俗化するだけではなく、神や超越の問題について曖昧さがうまれてくるのである。ハイデッガーはサルトルのいうごとく、無神論的実存主義者ではないにしても、いわゆる「存在」(Sein)が、超越的であるゆえに直ちに神性であるとは断言できない。まして人格的存在ではないゆえに神とはいえないことはもちろんである。存在はしかしそのようなものであるにしても、転回(Kehre)以前のハイデッガーにおいては、実存は、不安と無を中心として問題にされ、無に震蕩されるものとして現存在の様相が捉えられているのである。不安と

無はまさに実存的様相を顕わならしめるものであるとともに、人間を極限の嘔吐的状況に、限界状況において捉えしめるものにはかならない。そこで不安は根本情態性(Grundbefindlichkeit)とされるのである。しかしハイデッガーの場合は、「不安は無を開示する」(「形而上学とは何か」といわれ、「不安は無の前に立つ根本情態性である」とされているが、無は無化作用であるとみるハイデッガーは、サルトルもいうごとく、「無は存在を全面的にとりかこみながら、それと同時に存在から追放される」ことになるのである。

サルトルにおいては、人間的現実そのものは根源的不安にある。無もまた存在の問題として浮び上って来る。しかし無は人間存在そのもののなかで存在性と現実性をもつゆえに、否定的な無であり、虚無的な無的存在なのである。従ってサルトルにおいては安らぎの問題は、無や不安の克服の問題としては捉えられないことになる。

この点に関しては、ハイデッガーの存在を中心とする思惟のなかに、とくに無の肯定的な側面が存在することが指摘されている。E・ムーニエのごとく、サルトルとハイデッガーを同視することはその点であやまりであるとJ・ヴァールはみる。無を明るい肯定的なものへの根拠としようとする試みは、すでにハイデッガーの「存在」や「言葉」や「家」の思索の中にあられているとされるのである。このことは、O・F・ボルノーもいうごとく時間性よりも空間性の重視であり、その空間性の中に安定性が、「新しい安らぎ」(Neue Geborgenheit)に

つながらるものとして、新しい実存哲学の問題となりうると考えられるのである。

## ハイデッガーにおける「聖なるもの」

(Das Heilige) のこと

萩山 深良

後期ハイデッガーの著作に於て、「聖なるもの」という言葉がしばしば現われてくるが、これは如何なるものであろうか。

一九四十年前後では、ヘルダーリンによせて、自然・カオスが「聖なるもの」と名指されている。通説の如く、ここでの自然はハイデッガーの説く存在と同等のものである。そして「聖なるもの」という媒介によって、詩人は将来の神々と相互依存関係をなすとされている。ここでは「聖なるもの」はあくまで詩人の領域のものであり、ハイデッガー自らは思索する者としてこれに対し距離を保っている。ところがその後ハイデッガー自身から自らの思考を「形上学にもまして一層根源的に思考するが故に、もはや哲学ではない」(UH, S. 47)と述べ、詩作と思考とを兼備した根源的な詩的思考という方法をとることによつて、自ら「聖なるもの」の次元に立つようになる。即ち「聖なるもの」に癒しをもたらすという性格が与えられ、宗教的気分が深くたちこめてくる。ただしハイデッガーが、存在から「聖なるもの」を経て、神々へとたどる指示を与えるにしても、神

についての最後の態度は未決定である。しかしこのような癒しをもたらす「聖なるもの」は、癒しの次元として存在者のみならず存在をも越えたより高い場であるであろう。

従つてハイデッガーに於て、「聖なるもの」という概念(これはむしろ、単なる心理的事象としての気分というようなものとは異なる *Stimmung* であろう)は、存在の基盤の上に立つて神性、或いはより広く宗教性へ向かつて一步を踏み出した立場に於けるものであると考えられる。それは丁度、存在へと深まってゆく道程が、「ひと」から根本気分性としての本質的不安を経て、本質的に存在者を存在者たらしめる存在へと到りついたのでバラレルに、特に後期では、根拠としての存在の思索に基づいてその上に「聖なるもの」が置かれ、そこから更に神々への道が開かれていとされる。

このことはハイデッガーが自己の哲学を詩作へと解体してゆくとき、彼の内に秘められていた宗教的なるものへの志向が方法的には前期のそれを踏襲しつつも哲学の枠から解放されて「聖なるもの」として現われ出たものであると解される。

一般的には、後期ハイデッガーに於ても「聖なるもの」とは存在のことであり、彼は存在を即ち自己の思索を詩人に託してなした象徴的表現であると解されている。なるほどヨーロッパの伝統に従つた有神論的宗教(それが人格神を立てるユダヤ・キリスト教であれ、フェニクスに根ざすギリシャの宗教であれ)の場からみれば、そこに止まらざるを得ないであろう。しかしそれではハイデッガーが何故色濃く宗教性をたたえた表現

をなしているのかという疑問はどこまでも残るのである。

それ故我々はハイデッガーに於て宗教性を問題とする場合全く異なった観点から考察しなおしてみる必要があるのではなからうか。ハイデッガーの宗教性というものが、彼の育ったカトリック的素地から来ているものか、或いは全く非ヨーロッパ的（非伝統的）な宗教的気分から発しているのか等は、彼の明言もないうえ即断することは許されないにしても、「聖なるもの」を存在を越えた宗教的気分と解することによって彼の思想をみなおすとき、彼の意図を越えて宗教という現象そのものに対する新たな視点が開かれはしないであろうか。

## W・B・クリステンセンの

### 宗教現象学と将来の課題

平野孝国

旧教から新教へ一大転換の場となったオランダは、前世紀的、神学的な比較宗教学から、現代的宗教学へ脱皮する革新の地ともなった。この国で顕著な発展をとげた宗教現象学には、こうしたリベラルな気概を感じる。ヘルダー的ローマンティシズムに次で、特筆すべき第二の転機をここに見る。

ノルウェーの生んだ偉大な宗教現象学者、W・B・クリステンセン（一八六七—一九五三）は、オランダ、フランス、英国に学び、独自の学問体系を築き、オランダのライデン大学に

教鞭をとって、遂にここへ骨を埋めた。

クリステンセンは大学の講義に全力を傾注し、学会出席や著作を好まず、数少ない論文も、殆どノルウェー語とオランダ語に限られたから、同時代のファン・デル・レーウ（一八九〇—一九五〇）のように、世界の学会から知られる機会もなかった。しかし、彼の見解を、同未亡人の蘭訳オスロー大学講義録<sup>(1)</sup> およびライデン大学講義録<sup>(2)</sup>によってみると、極めて注目すべき学説が述べられている。

宗教現象学と宗教学との関連については、相互依存的な関係を認める。宗教学は宗教現象学の資料によって宗教の本質を求め、現象学はその成果を参考に、飽迄も作業仮説とするに止め、宗教がその信仰者にとって、いかなる意味をもつか理解せんと努める。また宗教史上の事実を特質的要素に従い、典型的に比較研究を進め、共通の特質を記述するが、個々の一回起的歴史事実とは根本的に性質を異にする。ここに宗教史との分岐点を認める。進化論的原理に基づく比較宗教学、比較宗教史の如きは、自らの研究領域の自治権を放棄するもので、宗教現象学のとるころではないとする。

クリステンセンは、以上の如き観点から宗教現象学の研究を進めるに当たり、東洋の宗教からは深く手を引くと宣言した。即ち、中国、日本、インドネシアの宗教などは、とりわけ文化的にも重要な意味をもち、ヨーロッパの宗教史に、二、三の国をつけ加えるのは訳が違う。言語学的にも不可能と断言せざるを得ないと考えた。彼は同様な理由から、いわゆる未開民族

の宗教も研究対象からは除外した。そして文化的にも古代から交流のあったヨーロッパ諸国の宗教、とりわけ、自ら言語学的に精通していたエジプト、バビロニア、アヴェスタの宗教、ギリシャ、ローマの古代宗教に限って研究を進めた。

この点、あらゆる文化基盤に立つ宗教を、一率に類型的に捉えたファン・デル・レーウの学問とは、根本的な相違があるが、当時、同じライデン大学の教授であったJ・P・B・テ・ヨセリン・デ・ヨングの民族学の研究領域理論とは一脈相通するものがある。即ち、民族学は未だ文化史学派のような比較研究のできる段階にはなく、共通の社会組織内における、文化の比較研究に専念すべき時機であるとした理論である。

我々も、クリスティンセンの研究法を、更に発展的に理解するとき、今日の宗教学は、現象自体の横断的特質的把握以前に、社会構造との関連に着目し、比較研究を進める必要性を感じる。

クリスティンセンの研究態度上、特筆すべきは、直観を重んじたことである。宗教現象学は勿論客観性を重んずる学問であるが、宗教という現象を取り扱う上に、何よりも大切なのは、研究者自身の宗教的経験であり、宗教史に関する十分な知識を有することである。学徒は、その研究過程を通じて、どれほど異質的な宗教現象に遭遇しても、これに十分な共感を以て理解して行ける感覚を養って行かなければならない。これが、類同現象を選択し、比較研究を進めるに当たり、何が本質的要素に近いかを識別するひらめきともなる。クリスティンセンは、こ

のような感覚を率直に直観と呼ぼうと提唱する。これは科学性に悖るものでないばかりか、生きた宗教研究を一層豊かなものとする。しかも、研究者の全人格は、この宗教研究の過程において、自から陶冶され、それが再び学問体系の上にも反映されるはずと説く。

クリスティンセンの宗教現象学の狙いは、以上の考察から、ほぼ現代宗教学と軌を一にするものと考えられる。しかし、ファン・デル・レーウの方法と比べるとき、何れの学問にも必要な、類型学的概括的方向に対する、インテンシヴな一面がここに明確化される。将来行なわれるはずの理論宗教学の体系化は、何れこうした両方面の業績をふまえつつ統合されるであろう。ここに隠れたクリスティンセンの業績を紹介する意義を感じるものである。

- (1) W. Brede Kristensen, *Inleiding tot de Godsdienst-geschiedenis*, Arnhem, 1955.
- (2) W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion; Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague, 1960.
- (3) J. P. B. de Josselin de Jong, *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studievel*, Leiden, 1935.
- (4) G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation; A Study in Phenomenology*, London, 1938.

## R・オットーと宗教現象学

堀越 知 巳

一般に宗教現象学はフッサールやシェラー、ファン・デル・レウやプレーカーの流れとして理解されている。今日、宗教学が大きな転換を遂げているとすれば、それは「事実そのものへ」の方向においてであろうが、しかしこれに対する一つの決定的契機となったのは“Das Heilige”, 1917であり、オットー、ハイラーの流れがこの領域で果たした役割は誰しも否めないところであろう。現象学は理性の煩瑣な思弁を斥け、意識現象をありのままに記述することによって、これまで対象化しにくかった非合理なものをも分析可能にしたのだとすれば、所謂現象学派の外に立ちながらオットーの提示した問題の核も極めて現象学的であったと言えよう。このような問題連関を、ここでは特にオットーの「図式化」に焦点を合わせて論じて見たい。オットーの意味は、基本的には宗教体験の非合理を取りだした点にあり、客観を扱いつつも結局のところ主観的である、と強調的に評価されるのが屢々であるが、これはやはり本来の姿に戻して理解することが重要であろう。つまり彼の主題はもと「神観念のうちの非合理なもの」と合理との関係」にあり、主観的感情が「疑いようもなく直接に私の外なるある客観におもむく」(Das Heilige, s. 11)という構造にこそあったか

らである。ヌミノーゼの意識は単に主観的存在性であるばかりでなく(Das Gefühl des Überweltlichen, 1932, s. 2)また「客観と関係した」ものであり、「客観の把握」そのものである。(West-Östliche Mystik, 1926, s. 383)。ハウの場合には「客観と関係した主観」即ち「現象」であり、この関係の把握が本質直観であったが、オットーはこの両者の関係性を Schematismus によって説明しようとする(Das Heilige, S. 61)。即ち非合理なものは、それと合法的関係にある一定の概念によって始めて表象可能になると説明しようとするのであるから、その限りでカントの術語 Schema を用いることは適切である。しかしオットーの図式はカントと名称を同じくするだけで、根本的には反カント的である。この点は議論の集中する問題であると同時に、オットーを新カント派のと断ずるか、現象学的と評価するかを決め手ともなる。シェラーはこの図式化に反対して、感覚的所与の中に存在しないものを附加するのが Schema だとするなら、これは現象学的方法に反すると述べ(Vom Ewigen in Menschen, 1921, s. 139f.)、アータムも同様の趣旨から反論している(Glaube u. Glaubenswissenschaft in Katholizismus, 1923, s. 72)。しかしこれらの批判は問題の中心をつきながらも不当であると云えよう。即ちオットーにおいて聖が先天的カテゴリーと名づけられたのは、ヌミノーゼが必然的にいくつかの了解可能な概念のうちにあらわれてくることを明らかにしようとするからである。つまりカントの図式が「下から」の説明であるに対して、彼は「上から」の説明を

意図しているまでであって、宗教体験の特質をそのような総合的附加物のうちに認めているのではない。ましてや *aufreihungs* な認識論的論証を企てている訳ではなからう。宗教体験はその内容を聖なるものの反射として受けとめるにすぎない (*Das Heilige*, s. 11)。ヘッセンが *Schema* の意味を直接オートーに質したとき「私がこの表現で考えていることは、アウグスティヌスが人間の認識に神の照明 (*Illuminatio Dei*) を見る際に考えていることと同じである」と答えたという (*J. Heessen: Religionsphilosophie*, 1955, s. 288)。それなら根本的所与として現象のうちに照明されたものは、人間の側の主観的働きであるよりは、むしろそれが志向する *das ganz Andere* でなければならぬ。従ってオートーが図式化と呼ぶ方法は、実は現象学的還元によって本質を直視し、その関係構造をあげて、一つの意味関連をうる操作と等しいと言えよう。このように考えるとき、オートーの思想は、現象学的部分と認識論的部分とに二分されることなく、全体として統一的な宗教現象学的構図を保ちうるのではないかと思う。

## ハイデッガーにおける

### 歴史と歴史理解

前田 毅

宗教現象を「実存論的解釈学」の方向から押さええてゆく場合、そこでは宗教の「何が」・「どのように」問われることになるのか——といった問題を、ハイデッガーが展開した「歴史理解」の方法と、そこに前提されている彼の歴史理念の吟味をおとして、所謂歴史理解の解釈学的状況の反省という形で問い直すことが今の問題である。宗教現象に限らず、一般に、ある歴史的事実を資料なり文献に沿って理解するということは、解釈学で云うところの「歴史理解」の問題であり、その点に関しては、今日の実存論的解釈学の基本的な姿勢は、ハイデッガーが『存在と時間』において展開した方法に由来するものであるが、ここでは問題を次の二点に絞る。第一は、解釈が目指している *Sache* 即ち、解釈の「本当の」対象は何か、そして、この *Sache* の理解は如何なる状況に基いて成り立っているか、という問題。第二は、解釈に際してそこに前提的に介入してくる解釈者自身の実存理念の反省であるが、それをハイデッガーの歴史理念の所在への問いという形でみてゆく。以上の二点に関して『存在と時間』とその成立以前の事情をめぐって吟味したが、ここでは結論的に、ハイデッガーの歴史理解の方法と歴史理念が、宗教現象の実存論的解釈学なる方法に対して持っている基本的な問題を整理しておきたい。

まず第一に、実存論的解釈学において「第一義的に」問われている *Sache* は、実存である。解釈の「本当の」対象をこうした形で定置する点では、ディルタイの解釈学と似た姿勢を持っているが、ディルタイでは、「文献の内に含まれている人間

存在」が過去のな客体として受けとられる。一方、ハイデッガーでは、デイルタイの如く第三者の立場から客体化された「生の表出」としてではなく、むしろ、それが、解釈者にとって一つの新しい実存可能性として、「かつて事実的に実存していた実存可能性として」、各自の実存的選択を迫まる「将来的」な事柄として受けとめられる場合にこそ、過去の実存（従って、歴史）は正しく理解される、と見られている。その点では、少なくとも実存の理解においては、所謂事実学が踏まえている「客観的」理解よりも、むしろ、主体的な理解の方が対象を *sozial* *ich* に把むことが出来る、ということになる。従って、宗教現象の中に含まれている実存理解、即ち、宗教的実存が解釈の対象であり、この過去の宗教的実存を一つの新しい実存可能性として理解することが、解釈の本当のねらいなのだ、ということになる。第二に、こうした実存への問いは、解釈者自身の実存理念に依存している。従って、宗教現象を問題とする場合は、解釈を導く *Vorsicht* が宗教的実存に逆うような理念であってはならない。この点に限ってハイデッガーの実存理念を見直すと、それが宗教的実存を理解するための正しい理念になりうるのは、例えばブルトマンの云うようにそれが *formal* なものであり特定の实存的な事柄には *neutral* な位置にあるものだからではなく、逆に、キリスト教的な姿勢に立つものである。だからこそ、新約聖書の実存を理解するための「正しい哲学」として援用しえたのではないかと思われる。別の面から云えば、キリスト教的規定性をおよびたハイデッガーの初期の実存理

念は、特定の宗教ではなく宗教的実存一般を問う場合には、そのままの形では援用するわけにはゆかないということである。でなければ、特定の实存理解によって、宗教的な実存理解一般をいわば裁断し評価することになる。それは *sachlich* な理解の域を踏み外している。従って、彼が提示した実存理解の中から、そこに含まれているキリスト教的な *Vorhaben* とか、あるいは、「死への決断」といったハイデッガー個人の实存的な理解内容を、可能なかぎり、切捨てる操作が必要になってくる。このような操作をへて、彼が云っている「存在可能」の如き中立的な実存構造の場面へ引きおろしてゆくと、宗教的実存の实存論的な姿は、存在可能の本来的様相という形で把えられ、それは、実存の「負目ある」構造（従って、「実存論的」な成り立ち）のとおり「実存的」に対処している在り方として位置づけることが出来よう。

### 「受難の愛」と「無縁の慈悲」

岩本泰波

既に論じたように「法縁の慈悲」の根源にある智慧は、衆生における「一異の相」を滅無して衆生相関の直接的現実を完成する。つまり、衆生の具有する差別の相を「あわれみの対象」として見る情動性を離れて「五蘊を念ずる」の智において衆生との交わりを成就するのであるが、これと照比せらるべき「隣

人」への愛も亦、その隣人があらわすいかなる具体相における価値にも依拠することなくして愛の關係が完成せられなければならない。このことが可能である根拠は、前者においてはそれが空智所成であり、後者においては隣人への愛がその本源において神への愛と一なるものであることによると言えよう。

にもかかわらず、肉に罪を宿せる原罪者としての人間、「法空を知らず常に一心に榮を得んと欲」してやまない煩惱所成の衆生は、人間がその具体的形貌において表わすものを媒介とすることなくして交わりを結ぶということは到底容易に可能なことではない。

ここから、前者に関して例えばキルケゴールの言う「愛の内心性」が「自己否定の内心性」でなければならぬと言うキリスト教において愛の逆説的論理が生れる。それは愛における受難の形式、つまり愛する者へのその愛を「神の要求に捧げねばならぬ」と言う犠牲性としての愛が要請せられるのである。「愛すればこそ、愛の故にこそ」「己れの父、己れの母……恋人すら憎まねばならない」という異常な相関の要求の中に立たされる。それは、「いかなる報償をも、つまり愛を以て報われることをも予期しない」「むしろその愛の報償として愛する人から憎まれる」という、まさに受難の愛の形としてあらわれるということである。「その絶頂にあって罪人として侮蔑せられ、憎悪せられ、卑劣なものの中の最下等のものよりもなお残酷に嘲罵されて立つこと、即ち超人的な努力の限りを尽して漸くこの絶頂に到達した後で、凡そあらゆる侮蔑の中の最も下位の段階に

立つかのようにあらゆる人に思われつつ立ちつくすということ、これこそキリスト教に言う犠牲である」とキルケゴールは言う。

この愛の犠牲性、受難に「無縁の慈悲」における智は微妙に対応しつつその異質性をあらわす。龍樹は「諸縁の不実顛倒虚誑なるを知るが故に心に所縁なし」と言う。衆生が現わすその相貌が縁起所成であることが、空智の所照となるとき、存在は「有為性無為性を離れ、過現未に依止すること」を脱して、さながらに実相である。たとえその相貌がどのように現象しようとも、空智はその現象の「不実顛倒虚誑」を照らして、心に所縁なくしての交わりを現成する。存在に即して言えばそれは「衆生畢竟不可得」である。この境位にあるとき菩薩は例えは常不輕菩薩のように、いかなる罵詈雑言にも、また「讚嘆にあるとも心に異なることあることなし」と言う所任にあるのである。ここにはアガペーにおける受難の形式は本来存しない。「何となれば無生法中には罵る者有ることなく、害する者有ること無く恭敬する者無し」と言う、まさに「無縁」の境が成就するからである。

キルケゴールによると、犠牲における愛の苦しみはその「唯一の逃避の途」を神の慰みに求めるのであるが、「しかもその神からまた見捨てられる。なぜなら神の前に出て始めてその（人間における）犠牲も何の誇るに足る功績でもないことを悟」らしめられるという。ここに愛における受難の極限が語られる。それはまさしく、衆生畢竟不可得と照比せらるべきもの

である。愛における受難の苦しみが神において否まれるということは、受難の苦しみのはてしなきをあらわす。それは「畢竟空を修行するが故に名づけて無縁となす」と言われる諸仏の慈悲に対応するものであり、「わが神わが神何ぞ我を……」のイエスの言において具顕せられる受難の愛の現実と呼応しつつ、しかもその内容において全く異質なるものであることをあらわすものである。

## ベルグソンの仏教観

### 三 枝 充 恵

ベルグソンの数少ない著書に盛られた思想中、仏教思想の或るものとの類似が散見される。それらはしかしいづれも彼独自のものであり、仏教からの影響は全く受けていない。

仏教に関する彼の発言は、最後の主著『道徳と宗教との二源泉』に見られる。その第一章は閉じられた社会と開かれた社会、それぞれの道徳、そして静的宗教と動的宗教との二源泉をあげて、それらの区別を明らかにし、いわゆる未開宗教を前者に、そして「人類の到達した」動的宗教として、仏教を、ギリシアの賢者・キリスト教・神秘主義などとともにとりあげる。なお彼は「仏教のアラクンたち (Les Arakants du bouddhisme)」と呼び、したがって原始仏教だけを見ていて、インドのその他の仏教やインド以外の地の仏教は、考慮にいれなかつた。

第二章はヴェーダ神話には言及するが、仏教には触れず、結論の第四章にも仏教は登場しない。第三章には「東洋の神秘主義」の命名を指示する一節があり、その個所の約三分の二がインド思想、のこりを仏教に当てている。ここには、仏教がバラモン教と同じように「供犠が極度の重要性をもっている祭祀」を重視したとするような誤解もあるが、一方「仏教では、人々と神々とは同一の宿命のもとにある同一種類の存在として扱われた」「仏教はバラモン教を或る意味で一層学問的なるものにした。それまでも生が苦であることは確認されていた。

それをブッダは苦の原因にまでさかのぼった。ブッダは苦の原因を欲望一般のうちに、生への渴愛のうちに発見した。こうして解脱の途は一層正確に描き出されることができた」の説などは、まことに適切である。しかし右に続く仏教に関する最も長文の発言には、ユダヤ人でカトリシズムに傾倒したベルグソンの偏見ともいうべきものが指摘されよう。即ち彼はいう、「ブッダの使命の起源にはブッダがその若年の折に得たさとり (illumination) がある。勿論仏教のもっているもので言葉で表現できるものは、すべて哲学として扱われ得る。しかし本質的なものは理性も言葉も超越した決定的な啓示 (revelation) である」と。さらにこの章では動的宗教を神秘主義の語におきかえ、しかも仏教は「完全な神秘主義ではない」という。なぜなら「仏教には熱情が欠けていた。或る宗教史家が正当に述べているように、仏教は全き神秘的な献身を知らなかった。……仏教は人間の行動の効力を信じなかった。仏教は人間の行動を信

頼しなかったのだ」(「或る宗教史家」は N. Söderblom)。もしも我々が右の文章をそのままに受けとるならば、大よそ全仏教史はナンセンスとなってしまうだろう。実はベルグソンのいう人間的行動とは、その前後の文章によれば、創造主の教えを拡大するミッシェン活動を指している。仏教はもともと創造主なる神をもたない以上、根本から彼のいう所が仏教と組みあわない面が露呈してくるのも、やむをえないことも評される。いまベルグソンの文章中の「神」の語のあらわれる場所に、たとえば「法(dharma)」をもってしたならば、右の文章も逆理的にかえって仏教に妥当し、しかもこのあとキリスト教の聖者たちについて詳細に語る場合に、「神」を「法」と入れかえることによって、キリスト教を賛美する文章が、そのまま仏教への感歎となって、ひろく説得力をもつようになるであろうと思われ。

### ハイラーにおける「諸宗教」の問題

上田 閑照

ハイラーに於て諸宗教は終始一貫して *Einheit der Religionen* と云う形で問題にされた。(1)比較宗教学や宗教現象学によって諸宗教の構造上の対応一致や歴史的交流が確かめられ、且つ基督教もその *Einheit der Religion* の内に包摂されたものとして見られる。この見地からは、「他の世界諸宗教を知らない

ものは、基督教が何であるかを知る事が出来ない」と云ふ M. ミュラーの言葉をハイラーは共感を以て引用する。(2)然しここには宗教学者ハイラー自身の基督教信仰にかかはる問題がひそんでい。ハイラーが終生徹底的に対立したバルト及びクルーマー的立場は正にこの事態に面して、宗教としての基督教と福音信仰とを峻別することによって、宗教学のそれ自体としては否定し得ない諸々の成果と帰結とを一挙に全面的に否定超越し得る立場を信仰し実存として開いたものであった。ハイラーはこれとは正反対の方向に、即ち、宗教学の成果を全面的に受入れる事によって却って基督教信仰を確認しようとした。その準備はさし当たって宗教史の次元でなされる。歴史に於て諸宗教と最も広く深く交渉しつつ形成されて来た基督教は、諸宗教のうちにおいて宗教的価値をもっているすべての契機を含んでいる充実であり聖なるものとの交りのより高い形式への人類の努力である宗教史に於ける最高の結実である。この見地からして、「基督教を知らないものは如何なる宗教をも知らない。基督教を知るものは、すべての宗教を知る」とハルナックと共に云うのである。さきには宗教史から基督教が見られていたが、ここでは基督教から宗教史が見られる。この方向の逆転に含まれている基督教の自証は、更に進んで啓示信仰の次元から基礎づけられて行く。(3)即ちハイラーは *Einheit der Religionen* を確認するのみならず、それを基督教的神の啓示の普遍性によって基礎づけるのである。その際、「すべての人を照らすまことの光」としての“*der Logos-Christus*”と云う概念が一特

に "totus Christus" と云う形で、諸宗教を統一し而もその統一に於て諸宗教を基督教につつま込む根本概念となる。この見地から次のような事が色々と云われて来る。a、全人類は本性 "christlich" である。b、例へば阿弥陀仏は、阿弥陀仏と云う姿で人類に自らを啓示したロゴス・キリストである。c、仏陀、老子その他の宗教史上の聖者は「キリストへの教師」である。かくしてハイラーにとつては宗教史はそのまま基督教的啓示の歴史であり、宗教学の対象である現象 (Erscheinung) 形態と神学の事柄である Offenbarung とは相一致する。「生ける神、それを私は宗教史から証明することが出来る」と云うゼーダーブロームの言葉をハイラーは殆ど機会ある毎に繰返している。宗教学の次元で諸宗教の一致と云われたものは、ここでは、基督教からの非基督教的諸宗教の承認となる。そして、ハイラーにとつては非基督教的諸宗教を承認する事が啓示信仰から直接に要求されて来ると同時に、それが啓示信仰の優位の確証でもあるわけである。このような立場では基督教の意義は、諸宗教の間にあつて諸宗教の基督教性を自覚せしめそう云う仕方では諸宗教を基督教へと統一成就して行く事である。そうだとすればハイラーにとつては interreligiöse Einheit は innerchristliche Einheit をそのまま拡大したものになる。

(4) 以上のような立場には外くの複雑な問題が含まれているであろう。大きな問題点だけを指摘してみると、(a) 宗教史がハイラーの宗教になっているとも云える事態に対して、学問と信仰の關係があらためて問題となる。(b) 諸宗教を基督教へと統一する

根本概念であるロゴス・キリストと云う考え方と "Jesus Christus" との關係が基督教信仰としてあらためて問題にある。(c) ロゴス・キリストと云う概念によって他宗教の基督教性を照らし出しそれによって他宗教を統一して行き、又そこに基督教の優位が確証されて行くが、それと全く同じ事が若し他宗教の側からも云おうと思えば云えるとするれば、どう云う事になるか。諸宗教の Einheit をそのような形で問題にする仕方は sachgemäß であろうか。そのやむ Einheit der Religionen とは何か。

## ハイラーにおける Mystik と Ethik

大 峯 顕

宗教的意識における Mystik と Ethik という問題は、ハイラーにあつては彼のいわゆる宗教の二大類型、すなわち「神秘的敬虔」(mystische Frömmigkeit) と「予言者の敬虔」(prophetische Frömmigkeit) との区別の問題という形であらわれている。『祈り』(Das Gebet) の中のハイラーの敘述は一貫して、この二類型の全面的なコントラストの提示に及んでゐる。彼によれば、神秘主義の宗教の本質に無限者との脱目的合一にあり、これは世界超越 Weltucht あるいは生否定という方向をふくむ。一方、予言者の宗教の本質に属する信仰は、神の意志を行なうという意味での世男変革、生の肯定と結合し

ている。そうして両宗教の根本経験そのものに関するこの異質性は、結局、「倫理」に対する両者の関係にもとづくのである。

神秘主義における倫理は「禁欲」(Askese) という形をとる。魂の究極目的は神性との合一にあり、これを実現するための準備として遂行さるべき外界ならびに感性的自己からの離脱、魂の浄化が、神秘主義的倫理の全部である。ハイラーは、新プラトン主義、キリスト教神秘主義、仏教を貫く三つの階梯の類似性を目撃した。すなわち、「浄化道」(via purgativa)、「照明道」(via illuminativa)、「合一道」(via unitiva) は原始仏教の「戒」(Zucht)、「定」(Versenkung)、「慧」(Erkenntnis) にそれぞれ相応し、何れの場合も禁欲としての倫理が、三階梯の最下位を形成している。もし何らかの意味での価値を個人的ならびに社会的生の中で実現することを倫理と呼ぶならば、神秘主義的禁欲は、倫理の否定である。隣人愛や義務の行為すら、それが合一の障害となるならば感性的欲望と同じく断念さるべきである。そういう倫理的行為への断念が神秘家にとって唯一の倫理的な態度である。しかも、この禁欲も合一の窮極的立場にいたっては消滅すべきである。要するに純粹神秘主義の面目は超倫理性にある。

倫理の積極的概念は啓示宗教に固有な領土をもつ。ここでは倫理は神関係にいたる手段でなく、むしろ神関係の本質構造をつくっている。すなわち倫理とは神意を行なうこと、神の業への協同である。浄化と自己鍛練、兄弟愛と自己犠牲は、すな

わち神との交わりに他ならぬ。モーゼ、ソロアスター教、ユダヤ教、キリスト教の中に目撃されるところの、かかる関係をハイラーは、宗教と倫理との有機的統一と呼ぶ。

以上のごとく初期のハイラーは、神秘主義と倫理とを対立概念として捉える見地を徹底している。正覚後の仏陀がなした伝道活動は、彼の涅槃神秘主義の本質に対する不忠実さを示すものであり、仏教の世界宗教化は神秘主義の基本原理を異質的な予言者宗教の要素が破った例である、とハイラーはいう。すなわち、涅槃から慈悲への道をハイラーは追跡しなかった。しかるに後年の思想には、神秘主義の窮極的立場にあっても存続する倫理の観念があらわれている。すなわち、神秘的観想と行動とをニコラウス・クザーヌスの「反対の一致」(coincidentia oppositorum) として捉えるのである。純粹神秘主義の宇宙論的な出世間の立場は、それ自身を更に否定して世間への活動の立場へ出てくる。世界から出る立場と世間へ出る立場とは反対であるが、しかもこの反対の一致に真の神秘主義が存する。聖アウグスティン、聖フランシス、聖テレジア、マイスター・エックハルトなどの神秘主義はその典型である。さらに仏陀の場合についても、「捨の専念」(upekka bhavana) と「慈悲の専念」(metta bhavana) との間が、単なる不整合としてでなく反対の一致として解釈し直された。

これは行動を神秘的観想の徹底、現実的な観想と解する考え方ではない。神秘的合一↓倫理的行為への内的必然性の解明に立ち入っていないからである。しかし、観想に対する行動の優

位を主張するベルグソン、文化倫理の立場から「倫理的神秘主義」を完全な形態と見るシュヴァイツァなどに比べて、問題の忠実な提出がなされているとおもわれる。

## オットーとハイラー

——宗教研究の方法に関連して——

石田 慶 和

今日の宗教学に於いて、オットーの業績が高く評価されるのは、その立場が、宗教の本質を明らかにしようとする意図をもちつつ、而もそれを客観的な事実に即して解明しようとする、所謂宗教学的宗教哲学の方向を示しているからである。そしてオットーに於いて殊に顕著なのは、シュライエルマッヘルが礎石を築いた人間の普遍的な宗教性の解明を、一層広汎な知識とすぐれた洞察力によって展開した点である。ハイラーは、このオットーやゼーダーブロームの影響下に、キリスト教以外の宗教とキリスト教とを統一的な見地の下に把握しようとする。しかしこの場合、宗教性一般というものをどのような観点から理解するかは必ずしも容易な問題ではない。ハイラーはオットーについて内在主義的、心理主義的傾向を指摘しているが、オットーの言う「ヌミノーズの感覚」は、個々の心理的な経験の場を超えた根源的な体験を指示しているように思われる。従ってそこで把えられている普遍的な宗教性は、ハイラーの言う人間

性の信仰といったものではなく、寧ろ個々の宗教経験の源底に於いてひらかれるものをめざしているのではないか。先に私は、宗教思想の理解をめぐって、宗教的文獻の理解が成立する為には、解釈者の立場が、単にその文獻の示す宗教的真理の独自性のみならず、その特殊な真理の根底に於いて普遍的な場をひらいている側面を見出し得るものでなければならぬと論じた（「宗教研究」一九一号）が、そのことはここでも妥当する。オットーの立場は、まさに個々の宗教の独自の宗教的生そのものの理解の中から、普遍的な視野をひらこうとしたものと言うことができよう。人間の普遍的な宗教性というものが、このような観点から考えられるならば、それは今日の宗教研究の基礎的な問題の一つに光を投げかけ得るであろう。

## ハイラー教授と宗教学

仁戸田 六三郎

本稿は宗教学とそれを専攻する宗教学者との関係の在り方を問題として提起しようとするものである。客観的な学としての宗教学を研究する場合、研究する人間としての学者が如何にあるかということは少なくとも宗教学研究の側から一つの問題対象はなるのではないかと筆者は思うのである。この種の問題は従来色々な形で取り上げられて来たようだが、たまたま西独のフリートリッヒ、ハイラー教授が本年春（一九六七年）他界さ

れたので今回の宗教学会学術大会において同教授に関して若干の方々が発見をなされた。私もその依頼を受けたので上記のような課題を自から提起し、このような観点からハイラー教授について私見を発見することにした。

ハイラー教授の宗教学は今ここのところでもないことであるが、その代表作である *das Gebet* は最も有名なものである。ところが、その後教授が時代の推移によって改めて同じテーマについて書かれた論文「現代人に関する問題点における祈り」(*Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen... in Interpretation der Welt. Romano Gaudini zum 80. Geburtstag.*) においては教授の晩年の宗教学の一面が見られるように思われる。今迄の人間はすべて、低文化においても高度の文化においても、祈りが宗教における最も重要な表現であったが、現代文化では祈りをする人間と祈りをしない人間とが互に対立しているとその中で述べている。この論文は現代の時点において宗教を宗教学的に如何に位置づけるかの問題は無縁ではないように思われる。そしてこのような現代的傾向を事実としてそのまま指摘する点においてもハイラー教授の宗教学の一面が考えられるように思われる。

更にハイラー教授を中心として多くの宗教学者が執筆している『人間の諸宗教』(*Die Religionen der Menschheit*) という作品がレクナム版で出版されている。これは東西古今の代表的な宗教が写真入りで紹介されているが、その総論はあたる部分をもハイラー教授が書いている。その中で教授は低級な宗教も

高級な宗教も物質的な宗教も精神的な宗教も不完全な宗教も完全な宗教も究極においては一つであるといっている。ここにもハイラー教授の宗教学の性格がうかがわれるように思われる。筆者は同教授と親しく交際して確かにこのような点が明確に感じられたのである。

さて上述のようにあらゆる諸宗教は究極において一つであるといっているハイラー教授自身は敬虔なキリスト教信者なのである。教授はキリスト教会においてしばしば説教を行なっている。その内容を印刷にしたものを筆者は度々教授から贈呈された。ここではその教授集 *Mysterium Caritatis* の中から次の言葉を引用してみる。「聖書は人類の最上の名著である。そして何故聖書があらゆる国民はかくも一番普及しているのだろうか。それは聖書が生活の書であり、就中慰めの書であるからである」(*Die Bibel als Trostbuch. .... Die Bibel ist das merkwürdigste Buch der Menschheit. Und warum hat Bibel diese merkwürdigste Verbreitung unter allen Völkern gefunden? Weil sie ist ein Lebensbuch, von allem aber ein Trostbuch ist. S. 15. ibid.*)

ここではハイラー教授は宗教学者であるよりも一人のキリスト者としての心情を吐露していることが知られるであろう。事実筆者はマールブルクで教会(エリザベート・キルヘ)に連れて行かれて各種の行事に参加させられたことを光栄に思っている。

以上のようなハイラー教授の二つの面を取り上げたわけであ

るが、両者をあたかも連絡しているかの如き作品を教授は書かれていた。その一つは『キリスト教と諸宗教』である(Das Christentum und die Religionen)。この中で上述の二つの面が対立を通しながら或る種の融合点を示しているようにも思われるのであるが、これはハイラー教授のみならず欧州の宗教学者の宗教学の性格の一端を示すものとも思われる。

### 絶対肯定としての美

新井 昭 広

人間は何らかの仕方では絶対肯定を生究極的関心の対象として求める。それは普通、宗教において取扱われる問題であるが、人間存在(人間的生)の究極的問題を取扱おうとするや、哲学もこれを問題とする。ここでは私は絶対肯定を美に求めたいと思う。しかしそれは如何にして可能なのか。それには先ず、絶対肯定として「美」を語ることが何を意味しているかが明らかにされねばならぬ。

究極的関心と云えば、彼岸的な感じをもつかもしれぬが、ここでは全く此岸的なものを意味する。絶対肯定とはここでは現実肯定と云ってよく、現実を単に彼岸的なものへ止揚して行くという仕方での肯定ではない。つまり、現実を直視することによって現実の中しっかりと踏みとどまり、強く生き得る道に美を見出そうとするのが課題である。あるいは、そこにおいて

個々のもの、生の各瞬間が絶対的となるような地平を美に見出すことである。このことは彼岸的なものへの現実の止揚を拒否するものではない。むしろ止揚の各瞬間を内に包みつつ常にそれ自身「開け」として現前しているような地平なのである。従って此岸的と云っても彼岸と靜的に対比されるようなものではなく、そこから・そこに於て一切の現実が生起する動的此岸である。

かかる美の手懸りとして、私はカントの挙げている美の定義即ち「一切の関心を離れた満足」(Wohlfühlen ohne alles Interesse)を取上げたい。かかる表現がカント哲学のうち重要なものとして見出されること自身驚異に値するが、それはまた常にわれわれの関心と結びついた現実的生に対して驚くべきことを語っている。カントは関心を定義して「われわれが対象の現存在の表象に結びつける満足」であると云う。欲求能力に関係した満足(快適さや善)は皆関心と結びついている。又、理性によって規定される概念(例えば完全性)から美は独立であるとも云われる。

「一切の関心を離れた」ということは、対象の現存在を排除したり、それと全く無関係なことを意味するのか。否である。対象の現存在を意欲する欲求能力によって規定されないことを意味しているだけである。対象の現存在の表象に結びつかぬということとは、もちろん仮象の理論の基礎を与えるものではあるが、それは対象の現存在と離れた単なる観念的仮象でよいと語っているのではない。むしろそれは対象に関わる我々の態度を

言っているのであって、一切の目的定立的行為や、概念つまり悟性による対象把握によつては決して達せられぬ或る独自の場所を指し示すものである。理論的認識と実践的認識に対する否定を意味していると言つてよい。しかも対象の現存在自体を排除したり否認したりしてはならないから、同時に或る肯定を含んでいる。従つて無関心の満足とは、対象を認識や意欲から離れて有るがままに有らしめることである。換言すれば、現実を現実として我々の眼前に開示するものであり、この開示は美において美として現成するのである。美において対象が有るがままに現前するというとき、対象のこの現前を《Schein》と呼べば、対象とその現存在はシャインとして輝き出る。このシャインは背後に何かを残したものの即ち或るもののシャインではなく、シャイン以外の何ものでもない。背後に何かを考えようとするのは悟性や理性の関心である。美の立場から見るとき関心の対象もすべてシャインとなり、一切はただシャインであるにすぎない。この「ただ」は否定的消極的な「ただ」ではない。絶対的な「ただ」である。

このような解釈から、シラーの「Spiel」しているとき人間は完全である「も、ショーペンハウエルの芸術観（*Quietismus*）のおそれがあるが「も、」美的現象としてのみ生と世界は是認される」としてシャインによる救済を説くニーチェの思想も、理解される。

## 哲学的目的論と宗教の本質

大江清一

哲学的目的論は、カントの『判断力批判』にその範型が示されているように、諸合目的性とその体系的統一とについての論究であると考えられる。この論究において最も中核的問題は究極目的（*Endzweck*）を如何に把握し自覚するかという論点にある。究極目的は、最終目的（*Letzter Zweck*）と区別され、後者は前者に、本質的根拠を有しそれに制約されることによつて、その充分なる意義を保有しうる。究極目的とは、究極実在（絶対者或は神）から人間に顕示されるところの、人間にとって最も望ましいもの、最高価値あるもの、最高善（カントによれば徳行と幸福との統一）至福（*Seligkeit*）、私の用語では、淨福である。人間にとつての最高目的——この意味での究極目的——は、淨福であると私は考える。かかる意味での淨福或は最高善は如何にして可能であるか。カントによれば最高善は、現世においては実現されず、魂の不死と神の睿智或は大愛を要請（哲学的思考において）して始めて可能となるような、信仰上の理念である。それならば最高善、淨福は、現世では実現できず、確認できない信仰上の事柄となる。しかし信仰上の事柄であるとすれば、信仰的に体験されなければならないであらう。そこで私の考えは一步をすすめた。即ち徳行には、現

世におけるその結果如何にかかわらず、信仰的精神の内面において、深き充足感或は安定感（魂の安らい）——これこそ真実の幸福である——が結合統一してあるべきであると思う。かく考へるならば、このような宗教的体験によって、徳行と真の幸福との統一は、現実生活の精神的内面において体得され体現されているであろう。徳行によって、かかる内面的幸福を体得し、最高善或は淨福を体現すること、即ちかかる実存的生活の境地こそ、私は人間の究極目的であると考へる。かくして体得し体現される究極目的性（究極目的の実存の本質）は、遙かに遠い未来の或る時点に達成されるかも知れない最終目的ではなく、現世の生活において、或る時は喜ばしい成果をもって、しかしまたしばしば誤謬や失敗におち入りつつも、徳行と信仰とを体得せる人間の実存の主体において成就され、喪失されることのない平常心（禪の言葉）であり、道でありうるであろう。それ故に私の解する意味での究極目的は、或る遠い将来の時点に理想的に設定される最終目的でなく、苦難多き現実生活において生きる人間に本来的なる実存の可能性であり、本来かくあるべき人間の真実の（真理にかなえる）生き方である。究極目的は究極実在から人間に顕示された真理の道（まことの道）であり、人間はその上を、その方向に向かって、生きゆくべきが自らの使命である。かくの如き究極目的性にもとづいてこそ、遠き未来に願望され理想的に描かれる人類の最終目的（いはば地上の天国や極楽）の実現を期待しうるし、約束しうるであろう。従つてそれは、人間生活の最高理念であると同

時に日日実践すべき課題である。かかる力動的本質としての究極目的性こそ、宗教本質と道德本質の接点であるとともに、結合点である。それはいわば大宇宙的力動性とそれを分有せる人間の力動性との驚異すべき靈妙なる（宗教的なる）統合である。

究極目的を以上のように考へることによって、人生における多種多様な現実生活の諸価値——目的及びその本質的可能根拠として解明される諸合目的性は、すべてこの究極目的に統一され、実存の究極根拠として把握することができる。このようにして立てられる哲学的目的論の体系は、決して宇宙的目的論ではなく、究極実在（信仰的客体）にもとづく人間論的目的論（勿論人間中心的目的論でありえない）である。

### 宗教的現実と歴史的現実

海 辺 忠 治

普通、世界が客観的に把握されると云う場合、それは主観に對して客観、主体に對して客体的な世界を意味している。しかしそれは対象論的に自己から見られた世界であつて、その世界は、自己がそこに於てある如実の世界として把えられていない。しかし自己からではなく、所謂、實在論等の如く世界からすべてを位置づけると考へられる場合にしても、世界を対象的に定立してそこからすべてを見ると云うのであつては、対象論

理の見方に变りないわけで、世界はやはり対象的自己の立場よりみられたものとして、観念的な世界となる。右の様に客観的对象的にみるのではなく、自己が世界或は絶対者に溶合することによって、真実が現成すると云う西洋神秘主義の見方がある。しかしそれも絶対否定を通さざる自己からの直接的合一、或は自己からのノエマ的溶合であっては未だ対象論理の見方の脱却とはなり得ない。

かかる自己からではなく世界から自己を見る立場にヘーゲルの立場がある。彼にあっては世界は精神の弁証法的発展の姿であり、個人はその発展過程の内に位置づけられる。それは云わば世界の自己限定、自己表現となるのである。しかし彼の弁証法は否定を媒介としているに拘らず、自己自身、精神自体の絶対否定は見られないのである。

以上の如く精神や自我の自己肯定の立場に立って見るのではなく、かかる精神や理性や自己が絶対否定されて、ものそのものの立場より如実に見られねば、ものそのものの真相は現われぬ。何かの立場よりでなく、「物となって見、物となって聞く」立場ならねばならぬ。それは对象的自己が絶対否定されることを通してはじめて現われ来る世界である。即ち自己中心的立場が否定された所に、はじめて世界が自らその真相を顕示してくる。

例えばマイスター・エックハルトは一切の对象的なものも自己も被造物もすべて捨離し、否、神すらをも放下した所に無の世界を見出した。かく一切の对象的なものを脱却した所に絶対

の現実と真実が顕われるとしたのである。

又仏教によれば現象界は縁起の法によって生滅し成立しているが故に、自己も世界もすべては実体なく空であると。即ち自己が空せられ対象論理の見方がこえられて、すべてを対象的に実体とみる見方が脱却せられた時、空としての如実の真相が顕われてくるとする。

しかしかかる自己否定は単に知的論理的に否定されると云うのではない。真の自己否定は自己の全存在が否定されるものでなければならぬ。即ち全人的宗教的否定にまで達しなければ絶対否定とは云えない。故に哲学は単なる理性や精神の立場をこえて、かかる宗教的世界にまでその根拠を求めねば真の意味で成立しない。

西田博士は「迷とは対象論理的に限定されたものの、考えられたものを実在として之に執着する所にある」と云われているが、主客分別的世界は、如実真相の世界が对象的にみられ、対象論理的に限定された世界である（それを実在として執着する所に迷が起る）。故に両者は体は一にして、前者は後者にその成立の根拠をもっている。

以上、現実の構造について解明したが実践面について云えば、この分別的歴史的世界はより高き理想と愛の実践に向かつて進まねばならぬ世界である。しかしこの世界は実体として之に執着すべきものでなく、又理想への実践は自我の立場をこえたものとして、共に空でなければならぬ。往生論註に「実相を知ればすなわち三界虚妄の相を知る。衆生の虚妄を知ればすな

「わち真実の慈悲を生ず」とあるが、宗教が主体的世界に沈潜して客体的世界への実践、愛の行として働き出ないものであるならば、それは空虚な観念的宗教に外ならない。これと反対に分別的世界に執着し、対象的世界の根柢を自覚せず、実践と愛の働きが自我を中心としたものであるならば、それは迷いと「顛倒の行に墮す」のである。かくて分別智は如実実相の智に基礎づけられ、両者が相即一体である時、現実には正しい歴史的現実として現成する。

エックハルト解釈の一問題

坂本 弘

マイスター・エックハルト作と伝えられるトラクタートの一つに次のような章句が見られる。

この高みにあって魂は自らを失い神的本性なる一者性の中に眠々と流入する。しかし失われた魂はどうなるのか、われを見出すことができるのか、と問われるだろう。私の所見を述べるなら、それぞれの理性的存在が自身によって自身を知る (verstehen) かの一点において魂はわれ自身を見出すのである。魂は神的存在の一者性の中にひたすらに沈んで行くのであるが、その底をきわめることはできない。だから神は魂のために或る一点を与え、その一点において魂がわれ自らに旋回して自身を発見し、自身を被造物として知ることができ

るようにし給うたのである。創造の主の源底をきわめえないというのは魂にとって大きな本来性なのである。

— Meister Eckhart, Hrg. v. Franz Pfeiffer, S. 387

トラクタートの論旨からすると、ここに見られる思念はむしろ副次的なモチーフであることを示しているのであるが、沈潜する魂の旋回と被造物の世界への還帰に言及する点で注意を引くものがある。

これについて二つの見方が出てくる。その一つは、これを魂の有限性の体験と見、ひいては神秘主義そのものの限界の露呈と見る見方である。(波多野精一著、宗教哲学〔全書版〕二六八頁参照) 今一つは、トラクタート当面の論旨から離れて、魂の旋回と被造物の世界への還帰の思念に、仏教的な慧、とくに禅における「悟り」に通ずる積極的体験を読み込む見方である。

(鈴木大拙著 *Mysticism, Christian and Buddhist*, Chap. III 参照) この見方はおそらく「魂の根源における不断に新しい息子の誕生」「観よりの還帰」「破れ出ること」「湧き出ること」「湧り出ること」「輝き出ること」「息子の誕生による内的人間の完成」等の一連の諸思念を背景としている。但し、この章句に現われている思念がそれら一連の思念と内容的に全く同趣のものかどうかについてはさらに検討が必要であろう。

しばしば指摘されるようにエックハルトの神秘主義には様々な、時には相衝突するような諸思念が交錯しながら同居し一つの均衡或はかくれた統一ともいふべきものを保っている観がある。そしてその本質或はその独自性を見きわめるためには、そ

れら諸思念の思想的系譜を明らかにしそれらがどのように撰取されたかを跡づけるだけでは十分とはいえない。エックハルトに見られる尖鋭な思念を更に先へ推し進めているような立場・思想との比較の見地がどうしても必要であろう。この意味において仏教的特に禪的体験との比較は依然として有意義と考えられる。それは冒険かも知れないが恐らく不毛ではない。この問題を考えさせる一つのケースとしてこの章句を引いた次第である。

### 第三部 会

#### キルケゴールの伝達論

石 岡 宏

信仰のテロスと実存とはどのように関係するのか。この問いに対してキルケゴールは、信仰のテロスと実存との関係が倫理的逆説法と歴史的弁証法を構造的に含むものとなしている。これは信仰のテロスの表象の解体によることであるが、キリスト教を実存伝達と解するのは、信仰のテロスの告知に対する関係にその者の実存があらわにされるといふ意味も含んでいる。この規定性のため、そこに開示された実存に基づく実存論を一般化するためにはより基礎的立場に立って、キルケゴールの実存論がどこまでのものか吟味されなければならない。

この吟味については、石津照暉博士が、キリスト教を伝える資格としての「権威」を持たないで、「神の来ることのできるように場所をこしらえる」ことまでを伝達の限界として取り出されている。(『キルケゴールに於ける△宗教的著作▽と伝達の問題』宗教研究一四八号)

更に、宗教学的吟味においては逸脱も指摘されるが、ここでは、H・ゲルデス訳『日記』の「倫理的伝達のまた倫理宗教的

伝達の弁証法」(VIII B 78—89)を中心として伝達論が取り扱われる。

コルザール事件と一八四八年の復活祭との間の時期にえられた新しいキリスト教観が、匿名の著作の新しい自己評価と密接するといふ見解を示しているのはH・ゲルデスである。回心の生命の新しい可能性によって匿名の著作は読者に対しては本来的キリスト教に生まれさせる「助産術」として、自分自身に対しては彼がその真の課題を発見するための、神による「教育」として意味づけられている。

ところで、回心の事実そのものは「私の隠蔽性と閉鎖性は打ち破られた——私は語らねばならない」(VIII A 56)のような表現をとっている。著作活動を通して確認されているのであるが、靈魂と肉体との誤った関係からくる苦悩に無関係な、健康な精神力によって、無条件な嫌悪を超えて他人と自分の最も内的なことについて語ることを義務とし(VII A 126)「人間は誰でも神の前に彼が理解した真なるものとの関係において——彼がその真なるものを伝えようと欲するときには——それを最も正しい形式で伝えるよう義務づけられている。」(VIII B 88)と述べている。更に内的抵抗としての苦悩を超自然的力の感情において述べ、この苦悩の故に自分は普遍的なものを実現できないが、普遍的ものを実現できるのに、時代に迷わせられている人を助けてそれを実現させることを課題としている。ただそれは啓示のようなものによるのではない、贖罪の敬虔な試みとしてまた神の意志をよりよく理解する意図によるのだとしている

(VII A 126)。

この普遍なものの実現の可能性の伝達は「できるだけなせ」という命法でなされるが(VIII B 85, 3)。<sup>3)</sup>この命法が「倫理的なもの及び倫理宗教的なものの一部の真理伝達に關して」最も厳密な形式である間接的伝達の形式であるとしてよいのではあるまいか。

伝達論の構成(VIII B 85)にみると、△伝達者—伝達—受取人Vの構造を基礎として、この伝達の直接性、間接性が分析されているのであるが、そのうち、倫理宗教的伝達についてみると直接—間接的伝達との規定を受けている。倫理的伝達と倫理宗教的伝達との差異は、倫理的なものは普遍—人間的なものであるのに対して、宗教的(キリスト教的)教育はまず知識を伝達しなければならぬことにある(VIII B 82, 13)。この直接性は宗教の規定と共に入ってくるが、これは倫理宗教的なことにおいて、そのものとして宗教的なものについてすでに知っているからである。

倫理的なことについてはそのものとして知っており、それ故倫理的なことにおいては、神が唯一の教師であり、親方は彼の教えることを自ら実行しなければならぬ(VIII B 81, 23)。それに対して、倫理宗教的伝達は修練、技術—教授とされる(VIII B 82, 13)。

ところで、われわれは(VIII B 88)に予言されているような形式で論理的帰結としての人間の社会性が伝えられざるをえないところに新しい存在の可能性の宗教性を見出したいと考える

が、この命法の形式が本質である。

「迷信者が子供の心臓の血から魔法の手段を作り出すように、深い隠された苦悩の人の内なる試練において他人の苦しみを救う手段が作られる。」(VIII A 423)

### 宗教における虚構性と真実性

植田 重雄

この問題を考察するために、具体的な実例をあげてみよう。

普通すぐれた人物の最後の言葉が、一般に多くの関心をよぶものであるがとりわけ、一宗一派の創始者の最後の言葉は、重要な意味をもつ。ゴルゴタの丘で処刑されたイエスは「エロイ エロイ ラマ サバクタニ」と叫び、そばにいた人々は「エリヤを呼んでいるのだ」といった(マルコ一五)。イエスは万事終ったことを知って、「わたしはかわく」といい、「すべてが終った」といって、首をたれて死んだ(ヨハネ一九)。イエスは叫んで、「父よ、わたしの霊を御手にゆだねます」といって息をひきとった(ルカ二三)。このように、福音書はそれぞれ少しずつちがっている。イエスは日頃、詩篇やイザヤ書を愛誦していた。

「エロイ エロイ ラマ サバクタニ」の詩篇(二三)を最後に口ずさんだとしても、うなづかれることであるが、しかし、十字架上のひじょうな苦痛の中ではよく聞きとれなかったらしい。彼がエリヤを呼んでいるのだと受けとった人々もいた位で

あるから、朗々と歌ったのではないことはいうまでもない。ヨハネ福音書が「すべてが終った」といって首をたれたとか、ルカ福音書では「父よ、わたしの霊を御手にゆだねます」といって死んだと語っているが、はたして最後の苦しみの中で、そういう言葉がはっきりききとれたかどうかは分らない。むしろ、十字架上の悲愴なイエスの行爲そのものが、見る人々にこのような言葉として感動をよびおこしたのであろう。悲愴と栄光のこの十字架の行爲は一切を超えて、沈黙の中で人々に語りかけてくるものがあつた。

四つの福音書は、少しづつ異つた所伝を伝えている。一体、原始キリスト教会には、このような相異をみとめた上で公典を考へていたのか。それとも、いくつかの所伝を取捨選択して統一ある公典を一つつくればよかつたのか。しかるに、もし少しづつ異なる伝承と敘述をもつ福音書を正当なものと認めておれば、これらの文献の最大公約数としての見解が成り立っていないければならぬ。

ここで宗教体験のもつ反照的な意味について考えたい。罪なくしてあがないの十字架に立つた厳肅なイエスの行爲が放つ光は、それを受けとる人々によって、さまざまの意味を照らし出す。イエスの傍にいようと、遠くから見にいようと、本質的にはかわらぬものがあり、イエスの行爲と言葉を、各福音書の記述者が、おもしろいと感じ、表現した。

われわれが宗教現象に認知できる真实性と虚構性の中には、人格的な反照的意味性によってつながりを持ち、ひろがってゆ

くものあることを、前提として考えねばならない。宗教において、象徴が生れて、一般化がおこなわれる以前に、まず強烈な人格的主体間の授受、教祖と弟子の反照的意味連関を考へてゆきたいとおもうが、宗教において許される虚構は、真实性の反対のものでなく、多くは、この反照的意味性にある。これについては、いずれまた考察したい。

### キルケゴールにおける

### “確実性”の問題

大 屋 憲 一

ヘーゲルに於ては“確実性 Gewissheit”は思惟に於ける知そのものの働きに於て把握され、その知に於ける“確実性”が求められる。即ち、それは知が“確実性”を求めながら“不確実性”を見抜くことによつて、その知に於ける“確実性”が増してゆくのである。そしてそれは Denken des Denkens の働きを示すものである。彼にとつては単なる“自己意識”は主観的なものにすぎないのであり、単なる恣意 (Meinung) の立場は全体的なるものの中で位置づけられ、恣意の立場を否定して、普遍的なる Sache 自身の中へ自らを入れ客観性へとなるべきものである。一例として挙げ得れば、不安に於てもそれが個人の不安である限り、まだ一つの恣意を免れ得ないであろう。それは謂はば或る一面しかもっていないもの——そこに個

別性がある——である。従って個人の不安には未だ不安そのものは実現されていないのであって、未だ抽象的なものであり、確実性はないと云い得よう。然るに、人間的実存、就中、*Beingkeits-Existenz* ないし *Zeitexistenz* に関心を示すキルケゴールにとっては、実存する者は客観的思惟の無関心性と云うよりも、実存することに無限の関心を有する者であり、謂はば、個別性は主体性の問題であり、決定的な契機となるものである。個人が確実に不安を感じている、そのものには誰も代ることは出来ない。キルケゴールは概念 (*Begriff*) には本質的にそれになかった気分 (*Stimmung*) が対応していると云う。それは、例えば、植物が或る土壤と結びついているのと同様である。従って問いはその概念に固有の場合―気分―に於て問わなければならぬのであって、それが問いに於ける根本問題である。例えば、最も真摯に問わるべき罪の事柄を論理的、客観的に問うことは、それは最初に問いを変化せしめているようなものである。このような視点に彼の思索の立場がみられるのであって、ここに量的ならぬ質的弁証法の問題も提起されたと云えよう。従って、知も感情も意欲も含んだままの生きた具体的な人間を生きて動いている場で捉えようとするキルケゴールは、思弁的な知の事柄よりも、寧ろ、無知の知とも云うべき謂はば実存的な知を問題としたのである。それは自己が本来の自己になると云うことと真理が生起すると云うことが一つになるような主体的真理であり、知である。然も、彼が悔い (*Reue*) の運動の根柢にある *Ironie* の無限の自己否定性に於

ても示唆したように、主体的真理の深まりに於ては個の中には普遍化と云うことのみでは個の実在性が実現しつくされないものを残す。そこに彼は「隠れ」の問題をみているのであるが、それは倫理的領域を *positiv* に通って普遍的なるものの上に出ることによって益々尖鋭的に魔的な事柄に当面することである。それは内在的連続性より却って非連続性的な「断絶」 (*Bruch*) の場へと突き返されてくることでもある。

総合としての人間存在の契機関係の齟齬 (絶望) の中にあって、自己自身を根柢から取り戻そうとすることに、我々は「死に至る病」の意思を見得るのであるが、その場合、「確実性」を求めている間は「不確実性」が伴う。その緊張の場が「信」の場で深められ、撰められんとするところに、キルケゴールの「確実性」の問題があると云えよう。彼は「信仰の確かさは不確かさによって知られるのだ。そして信仰の確かさは最も高い確かさであると共に、この同じ確かさが最も皮肉な確かさであるのでなければそれは信仰の確かさではない」と云っているが、そのことはヘーゲルに於ける感覺的確実性 (*sinnliche Gewißheit*) より絶対知 (*absolutes Wissen*) へと至るべき思惟的知に於ける確実性ではなく、真理の自己所有化 (*Aneignung*) に当って、自己が自己自身に関わる關係に於ける分裂を飛躍的に超えようとするところに顕わになる「確実性」の事柄であると云い得よう。

キルケゴールにおける

逆説の弁証法

北田 勝 巳

アウグステイヌスと同様、キルケゴールもまた自己の究極の関心事を神と魂の問題に局限したと言ってよい。人はいかにしてキリスト者となるか、という彼の根本問題は、神と人間の魂との実存的交りの問題に還元されうであらう。ところで、この神と人間の実存的関係の把握における根本範疇の一つが、キルケゴールの逆説 Paradox の理念に他ならぬ。

キルケゴールはその代表作たる『おそれとおののき』、『哲学的断片』及びその『後書』、『死に至る病』並びに『キリスト教の修練』において、しばしば逆説論を展開するのであるが、その場合、私はこの逆説問題を一応次の三つの局面に区別することから始めたいと思う。即ち第一は人間の魂における逆説、人間そのものの実存的逆説であり、第二はイエス・キリスト、即ち神、人における絶対的逆説、第三に神と人間との関係における実存弁証法的逆説がそれである。そして第一局面と第二局面とは、相互に対応しながら逆説の第三局面へと凝縮されてゆくのであるが、結局、第一の逆説が第二の逆説を通して、第三の逆説の弁証法的構造の中に止揚されることを示したいと思う。先ず我々自身がそれである人間の局面であるが、キルケゴ

ルによれば人間は一個の実存者であり、その本質は精神的自己関係を成就することにあると思われるが、その精神としての自己は、常に有限なものや無限なもの、時間と永遠の総合としての課題を負荷されたものとして不断に生成するものである。その場合人間にとっての課題は、かかる矛盾を綜合することではなく、むしろひたすら現前する逆説に注目し、それを生き抜くことである。しかし人間はかかるパラドキシカルな実存的現実には耐ええず、何らかの仕方でも自己自身を回避しようとする。たとえ自己自身であろうとしても、本来的には自己自身であろうとはしない背理的な自己義認者であるのがその実態である。人間は意識するとしなにかかわらず、△死に至る病▽としての絶望を病んでいるのである。

この事実を徹底的に暴露するのが、神・人イエス・キリストの絶対的逆説に他ならない。この神・人の逆説は単なる矛盾概念を現わすのではなく、元來時間的たりえない永遠者が時間的となるという質的差異をふまえた絶対的逆説である。かかる逆説に直面して、理性は当惑し、躓かざるをえないであらう。人間はその場合、自己否定的にしかそれに関わりえない。換言すれば人間はそれを体得するためには、自己矛盾を背理性として徹底化しなければならぬのである。イエス・キリストの絶対的逆説が人間をして自己に死なしめ、自己自身の逆説性を徹底的に刮目せしめるのである。その意味で、キルケゴールの逆説問題における第一局面は、必然的に第二局面に方向づけられていたのであり、また第二局面は第一局面を予想するものと言わ

なければならぬ。

しかし逆説のこれら二つの局面が真に具体化されるのは、第三局面たる逆説の弁証法的構造においてである。我々は今や神と人間の出会い交りそのものが逆説弁証法的に遂行されることを知らなければならぬ。逆説は原本的に神と人間との関係に含まれる $\wedge$ 弁証法的二重関係 $\vee$ を示唆するものであり、それが即自的には、人間の実存の逆説として、対自的には、神・人の絶対的逆説として自らを現わし、人間が神・人を適して、自らの死復活を行ずるところにキルケゴールのキリスト教信仰の本質が見出されるのである。換言すれば、実存の逆説が主体性を喚起し、主体性はまた絶対的逆説を要請して弁証法的逆説の中に止揚されてゆく。要するに主体性が自己否定的に逆説の中を生きてゆくのであり、そこに主体的真理が逆説的真理を媒介として自己の非真理性に徹し、いわゆる $\wedge$ 逆説的内面性 $\vee$ として生かされてくるのである。結論的に言えば、我々はただ逆説によってしか、神と人間、またその実存的関係を把握しえないのである。

## カール・バルトのルター批判

倉松 功

われわれがルターの $\wedge$ 律法と福音 $\vee$ 観とバルトのルター批判ならびにかれの $\wedge$ 福音と律法 $\vee$ 観とを比較する時、すなわち両

者の神学の共通点と相異点とを明らかにしようとする時、まずそれぞれの論争の相手を心得ておく必要がある。バルトの相手はこの場合、 $\wedge$ 律法を福音から自立させて理解しそこに自然的啓示をみようとしたいわば新しい律法主義 $\vee$ であった。それに對して、ルターの論争は晩年の $\wedge$ 反律法主義 $\vee$ 者に対するものを別にすれば、主としてローマ教会と熱狂主義への $\wedge$ 律法と福音との混合、特に律法の福音化と福音の律法化 $\vee$ に對してであった。律法の福音化は、わざによる義認であり、福音の律法化は、例えば農民戦争における場合のように、見えざる内的なものを、見える外的なものにするからであった。そしてルター晩年の反律法主義への戦いは、このようなルターの福音のみの主張を楯とした律法の福音化に向けられていたのである。このような論争の相手の相異は、両者の強調点に關係している。ルターは、 $\wedge$ 律法と福音との区別 $\vee$ すなわち、 $\wedge$ 律法と信仰義認との關係 $\vee$ とを鮮明にすることに意を用い（信仰者の存在の秩序の鮮明化のための戦い）、バルトは啓示の拠点としてのイエス・キリストを明らかにすることのために戦ったといえよう（認識論的秩序の鮮明化のための戦い）。ルターは、義認論、救済論的に、バルトはキリスト論の厳密な把握とその振幅の豊かさを説くことにおいて、 $\wedge$ 律法と福音 $\vee$ について語ったのである。したがって、ルターが繰り返し強調している $\wedge$ 律法と福音 $\vee$ との区別について、バルトは語らなくはないが、かれにとっては主要な問題となっていないのである。一方、バルトが主張する $\wedge$ 福音から律法を理解するキリスト中心的律法観 $\vee$

を、バルト自身もルターに関して——われわれの知るルターと比較するときわめて不十分ではあるが——認めているのである。実際、バルトのΛキリストは律法の終りでありわれわれの義認のための神の審判であるVというキリスト中心の律法観の第一項は、ルターの宗教改革的神学の根拠であり、最後の反律法主義者との論争でも強調しているのである。

そこで両者において相異点を論じようとするれば、バルトのΛ律法と福音V批判が教会闘争において展開されたように、ルターにおける律法と市民性との関連、教会と國家との関係を検討しなければならぬ。ルターにおいて律法と市民法との関連は、既述のように三つの焦点を持っている。一つは、市民法もキリストが成就し廃止した法であるということ、今一つは、市民法は律法のわざと結びつくが、神のことにはキリストが来るまでは全く盲目だということ、第三は、市民法も律法との関係において——それが靈的に理解されれば——すなわち、キリストの成就した律法との関連で、罪を示すというのであった。それゆえ、ルターの律法観は、市民法（自然的諸秩序）が啓示の拠点となることを拒否しているのである。このようにルターの律法観がすべて義認論の不可欠の要素（*integrierender Bestandteil der Rechtfertigungslehre*）となっており、その限りにおいて、ルターにおいても義認と法（*Rechtfertigung und Recht*）——すなわち法の非自立性、法の義認——が問題になっているのである。またルターが市民法の終りとしてのキリストを語る時、律法と福音の統一のみならず、律法による支配とし

てのこの世の支配とキリストの支配との統一もまたそこに語られているわけである。このような次第で、バルトがルター主義に対してはともかく、ルター自身に対してなした批判は当を得ていないといわざるをえない。しかしまたバルト自身も充分とはいえないにしても、既述のように、よきルターとの関係を、他ならぬかれのルター批判の中心点Λ律法と福音Vに関して、発見していなくてはならないのである。

### 罪性と自由

——キェルケゴールの問題——

宮地 たか

原罪教義にもとづくキリスト教的人間解釈の立場をとって罪性に対して自由を対置してみると、そこにはパウロ、アウグスチヌス、ルターなどを通して断えず問われて来た次のような問題が浮かびあがる。それは、アダムによる墮落以後の人間が一方において善への意志を喪失していながら、他方倫理的責任を考えると、なお、善をなしうる可能性を認めねばならぬという人間解釈に対する外見的不統一をいかに調和させるか、という問題である。

このことを、罪性と自由のテーマのもとにキェルケゴールの場合について考えてみた。

まず、罪性（*Sündigkeit, Sündhaftigkeit*）について云えば、

罪性とは罪の素質を意味し、したがって「罪（罪の意識のない罪）のうちにある状態」と云える。ところで、罪性の継続は客観的類においてと主観的個の場合とに分けられるが、個の問題を中心とするキェルケゴールの実存の立場では、客観的類としての継続は単なる量的規定にとどまり、個体に対して非本質的関係をもつのみである。とすれば、個体自身は類の量的規定を超越しており、そのかぎり個体は類の罪性から自由であると云える。しかし、このように個体が類の罪性から自由であり、類の罪性の継続を本質的に受継いでいないとすれば、個体の罪性の生起が問題となる。これに対してキェルケゴールはアダムと後代の凡ての個体は質的に等しいと云う前提のもとに、アダムにおいて彼の第一の罪を通して罪性が彼のうちに措定された如く、後代の任意の個体についても、その人間の第一の罪を通して罪性がそれぞれの個体に入りこんだとする。つまり、個体の罪性は、個体の第一の罪の質的規定と共に措定されたのであり、この罪性の措定に関するかぎり個体の自由は罪性に先行する。その意味では個体の自由は罪性を超越していると云える。

ところで、ひとたび個体において措定された罪性は、個体の質を規定するがゆえに、個体はもはや最初の自由を保つことができない。「哲学的断片」で語るところによれば、人間は自己で自己を縛りながら自らそれを解き得ない存在なのである。個体の罪の措定と共に感性が罪性となり、時間性が罪性となると云われるが、キェルケゴールによれば、そのことはまた、個体が罪性の措定と共に時間性、感性を捨象しようとして捨象出来

ないことをも意味する。このように個体は、自ら自由であろうとしながらその自由は、罪の現実性を措定する自由にすぎず、そのこと自体、個体（実存）は「罪のうちにいる」と云うことができる。この意味において実存の自由とは、本来、不自由性の規定であり、キェルケゴールによれば、不安の現象学的究明の試みは、かかる事態の心理学的解明と云えると思う。

そこで私は、「不安の概念」における問題点、(一)、アダムと後代の個体の凡てにおける無垢の喪失、(二)、*Häbetum* における罪、(三)、罪の結果の罪のそれぞれを、不安の構造との関係において順次に考察することによって、実存（個体）は自由を実現しようとする程かえって不自由をまねき、自縛自縛の *das Dämonische* な形態にまで追いこまれることを明らかにする。やがて、不安の *erantlich* な意味から不安を実存の悪しき可能性を告げる警告と解し、そのことによって実存（精神）は、一面では善への意志を喪失していながら、他面、不安の警告の意味を学ぶならばそこに善への可能性を消極的に受取っていることを最後に指摘する。

ところで、実存の自由を不安と捉えたこの考察は、信仰の倫理の出発点にかかわる問題としてであり、信仰の倫理自体の自由への問は、実存のイエス・キリストとの同時性、神の愛などの考察によると思うが、その点についてここでは触れることが出来なかった。

アウグスティヌスの

照明説について

稲垣不二磨

アウグスティヌスはその著 *Soliloquia* の内、*ratio* の *mens* における位置を *aspectus* の *oculus* に於ける位置にたとえている。 *aspectus* は、物が太陽に照らされて可視的になっているということ、目がその光を受け入れることができる程に健全であり而も目を物に向けていることが相即して成立する。 *ratio* の働きについても同様なことが言われる。睿智的存在者がそれ自身睿智なる真理乃至神によって照明されて認識されうるものとなり、それを *ratio* が認識する。 *ratio* は真理乃至神の光の内、諸々の真理を見る。

この説は、ギリシヤのプラトンの伝統からキリスト教的に受容されたものである。その受容の仕方を知ることによって我々はアウグスティヌスの立場を明らかにすることができる。

彼は言う「言葉は愛によって受けとられる」と。言葉とはこの場合 *verax notitia* の謂である。 *verax notitia* はそれが永遠の真理からという客体的側面と愛によってという主体的な働きとの相即の内、成り立つ。この相即する二者の前者は不変的であるのに対して後者は可変的である。可変的存在者は自己の内から不変的存在者を開くことはできない。而も可変的なる

*mens* が不変的なる *veritas* を知ろうとするのは *mens* そのもののぬきざしならぬ事実である。而もこの可変性はアウグスティヌスの場合、単に存在論的に可変的であるというだけでなく、倫理的宗教的に、真理に背を向け、時間的感性的なものに向っているという逆倒せる状態を意味している。先の愛は、それが真理の側から超越的に開かれてくる場合 *charitas* であり、時間的感性的なものに向っている場合 *cupiditas* である。先の場合 *verax notitia* は成立し、後の場合その成立は不可能である。そうではあるが、しかし、真理は、主体の側の *habitus* を超えて、精神に直接触れる（照明する）。この触れられた真理を持続して受けとめるということは *charitas* によってであり、ここに *verax notitia* は持続して成立する。

アウグスティヌスの照明説は、プラトンの想起説批判として説かれている。想起説の場合、精神は真理を潜在的に内に持っているでなければならぬ。然るにアウグスティヌスは、精神は真理を全く忘れてしまったという。真理乃至神に離反せる（忘れるということと別でない）罪ということを問題にするアウグスティヌスにとってかく批判することは当然である。魂の本質を知におくプラトンの立場と意志におくアウグスティヌスの立場との相異を理解することができる。

アウグスティヌスはプラトンと異って、神を想起するということが可能になるのは、神が現在しているからであると説く。記憶の内に内在的に真理を求めていくのではなく、超越の側から知るといふことが回心という主体の側の行為と相即して開か

れてくる。

「精神が神の内に生き、動き、存在しているが故に神を想起することができる」とはプラトンの想起説に対する批判であると同時に照明説の別の表現である。真理を見る或は想起するという主体の働きは「真理の光の内」という超越者の現在によって可能となる。照明説は、真理を知るという主体の働きの成り立ちの根拠を問題にしている。

アウグスティヌスは真理乃至神について interior et superior という。この表現のうちに真理(神)と精神(人)との関係が端的に言いあらわされている。より内的とは人が人としてそこから成り立ってきているところ即ち人格の根拠を根拠づけているという謂であり、そのことは直に人よりもすぐれていることである。内在的に超越している。かかる interior et superior な実在者が現在して人の存在は可能となり、それが現在してなければ人の存在は不可能である。照明説はかかる存在論・創造論と別のことがらではない。

### 旧約外典「マカビー第二書」

## 7の28の“οὐκ ἐστὶν ὑπερῶν ἐπινοήσασθαι” について

清 田 寛

この研究は、旧約外典「マカビー第二書」第7章第28節の中にある“οὐκ ἐστὶν ὑπερῶν ἐπινοήσασθαι”というギリシヤ語による表

現が、後世のキリスト教思想に於いて重要な問題の一つとなつた“creatio ex nihilo”の非常に古い explicit な表現ではないだろうか、ということの問題提起し、そして、そのような表現が何故ここに explicit に出て来たのか、その必然性の根拠を或る程度迄明らかにすることを試みたものである。

この語句の出で来る「マカビー第二書」は、周知の如く Septuaginta 及び Apocrypha の中に含まれている一書で、しかもこの「マカビー第二書」は、最初からギリシヤ語で書かれたものとして、一般に認められている。この書が「最初からギリシヤ語で書かれた」ということは、問題の解決に対する重要な鍵を提供するものであって、それは結局、この書を含んでいる Septuaginta や Apocrypha が、「本国パレスチナやディアスポラで外国に住む、ギリシヤ語を常用語として用いている多くのユダヤ人達のために」作成された、ということにつながるのである。そしてそれは、ヘブライの思想がそれとは全く異質だと一般に言われているギリシヤの思想に接した時に、これら Septuaginta 及び Apocrypha が生まれ、又この「マカビー第二書」が書かれた、ということの意味しているようである。この「マカビー第二書」7の28に、「無よりの創造」の最初の explicit な表現ではないかと思われる“οὐκ ἐστὶν ὑπερῶν ἐπινοήσασθαι”という表現が始めて出て来ることの必然性は、この点にあるのではないだろうか。

さて、この「マカビー第二書」は、キレネのヤソンという人が五巻の書に記した既刊の歴史書を原本とし、それを要約し



皆みの中で、この言葉の担った役割が決して小さくないと思われるからである。

旧約に於て、*salah* は最も多く用いられる言葉の一つであり、その内包する概念も広い。主にカル (*Qal*) とビエル (*Piel*) —— 用例八四三の内、カル五六二、ビエル二六五——の意味内容は、以下の三つに大別される。

(一)、赴くままにさせる。(二)、送る。(三)、「暇を出す」出す。(四)の用例。「汝の口を悪に赴くままにさせる(詩50の19)」「ハカル」。「水(エゼ31の4他)」「家畜(出22の4)」「髪(エゼ44の20)」「ヤコブ(創30の25)」等を赴くままにさせるハビエル。 (五)の用例。「手を送る「くだす」(創3の22、37の22他)」「ハカル」。「メッセージ(創45の23)」「手紙(王下5の5)」「神が」予言者(イザ6の8他)」「神が審きとして」くまばち(申7の20)」「等を送るハビエル」。(六)の用例はビエルに限られる。「アブラハムがハガル(創21の4)や側女が子等(創25の6)に暇を出す」「ベリシテが契約の箱を「追出」出す(サム上5の10以下他)」「神がアダムをエデンから出す(創3の22)」。更に契約の書や申命記法の奴隷等に関する諸規定の中で用いられる *salah* は、法的用語としてかなり定着している。「人が自らの奴隷の片目、歯一本を損えば、その者に暇を出さなければならぬ(出21の26)」「妻に娶った女奴隷を好まなくなったら、彼女に暇を出さなければならぬ(申21の4)」「妻に恥ずべきことがあり、好まなくなったら、離縁状を書いて暇を出さなければならぬ(申21の1、3以下)」。以上、*salah* は極めて無

作為の状態から作為的なそれまでを含んでいる。またこの言葉によって繋がる主体と客体の関係は、(三)の用例に至って最も自覚的・双務的である。

さて、出エジプト記1と15の21に於ける *salah* 五七例——カル一六、ビエル四〇、ヒフィール (*Hiph'il*) ——の主語と目的語の組合せをみると、次の通りである。「ヤハウエ」と「モーセ」「神の手」「あぶ」「怒り」「モーセ」には「彼の」手、「アロン」に「杖」、「バロ」に「人」、「バロの娘」と「仕女」がある。これらのうち「ヤハウエがあぶを送る(8の17・ヒフィール)、怒りを送る(15の7・ビエル)」の二例を除く残り一七例がカルである。他方15の7を除く三九例のビエルすべては、バロとイスラエルの民との関係を規定するものである。因みに、三九例の属する資料については、J二七、E八、P三、D一例である。しかもその多くは、「災の物語」に固く結びついている。「*salah* 'eh 'ammî (わが民に暇を出せ)」というヤハウエの要請と「*lo' salah* (出さず)」というバロによる拒絶との緊張の中で、一〇の災が起っている。恐らく聴き手は、バロのこの頑なな「*lo*」が繰り返される程に、既に彼等のものとなっている原告白「エジプトからの導き出し」を鮮かに想起したのであろう。しかもこのビエルが、前述の(三)の用例に示された法的用語に通ずるとすれば、D・ダウベも指摘の通り (*The Exodus Pattern in the Bible, 1963*)、エジプトと海に関するあの出来事は、単に不思議な業に留まらず、法的要求の施行となる。従ってそれを拒むバロは律法の違

反者であり、ヤハウェは法的要求の施行者として「イスラエルをエジプトから導き出された方」なのである。伝承に対するこのような理解は、王国形成以後国家機構の整備に伴い、殊に人間関係（奴隸等）についての諸規定が成文化されていく中において、伝承の「語り手」と「聞き手」にとって不可欠な「合理性」であった。以上が、出エジプト伝承に於ける「*satat*」の役割とその背景である。

### グノーシスにおける問の構造

水垣 渉

グノーシス或は覚知 (*gnosis*) とは救済知、即ちそれを獲得し所有することが救済にはかならない知であると一般に理解されている。それは、救済が人間の、従って宗教の究極的関心事であるが故に、優れて宗教的な性格を有し、宗教性の本質に関わっている。グノーシスは学問的認識の意味での知 (*epistēmē*) とは区別されねばならないが、知と謂われる限り、知の有する探求の契機と無縁ではありえない。探求は問において問うという形で遂行される。覚知者とは問を発し、答である救済の自己化を志向するものである。このようにしてグノーシスは問と答を含み、両者のある関係において成立している。グノーシス的な立場の特色はこの関係に存すると考えられ、初代基督教のグノーシス批判も根本的にはこの点に触れようとしている。

る。本論は主として二、三世紀に信 (*pistis*) の立場である基督教とグノーシスとの接衝の中で現われてきたグノーシスにおける問と答との関係の問題を問の面から考察しようとするものである。

一、グノーシスにおける問の位置。グノーシスの理解によれば、問を発する以前の人間の状態は睡眠、酩酊、無知等として特徴づけられる。ここから問を発しようということは、そのこと自体グノーシスの力によるのであって、宗教的自覚の成立を意味する。それ故問を発しようことの中に殆ど答、即ち救済が含まれている。問は常に答と同時的・直接的に関係している。これに対して信の立場においては、問は信仰の成立まで存し、その必要な前提であるが、信仰の成立とともに消滅すべき契機であるとする（例えばテルトゥリアヌス）、或は、問が信仰のうちに起ってくる場合にはその処理の任を教義学委ねる（オリゲネス）ということに見られるように、問を信の本質のうちで考えない傾向が顕著である。グノーシスにおいては問はその本質と深く結びついている。

二、問の形式と内容。グノーシスの問は、「何処から」、「何処へ」、「如何にして」という形で述べられることが多い。起源と目標への問は別のものでなく、同一と言いうるほど密接に関連している。そしてこの二つは結局「如何にして」に帰する。グノーシスの問は「何」と問うよりも「如何に」と問う。問の対象は、テルトゥリアヌスによれば、悪、人間、神にまともられる。しかしこれらの三つのものの起源に関心が限られている。

のではなく、グノーシスの多彩な神話論が示すように、起源が問われることにおいて同時に一切のものが問われている。グノーシスの問は根本的であり、また包括的全体的存在である。この問は根源に至るまで不断に「如何に」と問い進められねばならない。教父達から好奇、饒舌、曖昧などの非難を蒙ったのも一面ではやむをえない点がある。パウロは死人の復活に関する「如何に」の問を斥けたが、このことはグノーシス的な問の立場と対比して考えられる。

三、問の力。覚知主義者達は際限なく問い、日々新たに真理を発見したと言われる。このような問を起す力は問うこと自体のうちに含まれている。エイレナイオスの伝えるヴァレンティノス派の神話論の一つに見られるように、問うことにおいて出会われる限界は答の可能となる境界であり、力(dynamis)としての限界(horos)によって問の立場は否定されるとともに新たな問の立場に転換せられる。ここに問と答の無限の更新が起る。そして問と答のディアレクティッシェな関係が可能になる場合は自己のほかにはない。グノーシスの自己探求とはこのような意味を有するものである。グノーシスの神話論的諸体系は、自己探求における問と答の動態の一つの相の表現であると考えられる。

## ウィリアム・テンプルの聖餐論

### 八代 崇

二十世紀におけるキリスト教界の最大の運動であるエキュメニカル運動は、分裂した諸教会の間に一致を回復することをその目的としているが、そのめざす一致はたんなる精神的一致ではなく、究極的には一つのパン、一つの杯をともしする有機的の一致であると考えられている。この一致の実現を妨げているもの一つは、教会間における聖餐に関する見解の不統一である。エキュメニカル運動の当初から指導的役割を果たしてきたウィリアム・テンプルの聖餐論は、新しい聖餐論の確立のために重要な示唆を与えるものと考えられる。

カンタベリー大主教テンプルの神学は、一言で言えば、「神の啓示を求める自然神学」である。彼の聖餐論の根拠となっている「聖餐的原理」(The Sacramental Principle)は、理性と啓示、自然神学と啓示神学の接点をなしている。聖餐的原理とは、「霊的な意味が物質的実体に内在し、これを規制し、反対に、物質的実体は、この霊の意味を効果的に示す手段となる」ことである。物質と霊は弁証法的な仕方では結ばれていて、いずれも一方のみでは存在しえない。聖餐的に両者が結ばれているからこそ、観念論も唯物論も、ともに実在を正しく理解しているとは言えないのである。世界およびその中の一切のものはこ

の聖餐的原理によって規定されているとテンブルは考える。

テンブルの自然神学はここで終る。世界を聖餐的世界とみなす彼の見解は、神の啓示によって立証される。世界も人間も聖餐的存在として造られた神は、直接無媒介的ではなく、ナザレのイエスという人を通して自己を啓示され、聖餐的な仕方であれを成就された。聖餐的原理を立証する神の言の受肉は、救済の手段である聖餐的教会と聖餐そのものの根拠でもある。聖餐は教会のわざであり、教会を離れては意義を失なう。聖餐は、主観的判断に左右されない客観的性格、すなわち事効的効力をもつものである。

人間は聖餐的存在として造られている以上、人間の神への礼拝も聖餐的な仕方になされる。聖餐的礼拝の最高のものが、キリストの現臨の聖餐である聖餐なのである。しかし、テンブルはパンとブドウ酒にキリストが局所的に存在するという魔術的物質主義はとらない。現臨 (Presence) は接近可能 (Accessible) もしくは理解可能 (Apprehensible) を意味する。聖餐的手段であるパンとブドウ酒を通してキリストに近づき、キリストを理解しえるということが現臨の意味するところである。したがって、価値の変化 (Transvaluation) はありえても、化体 (Transubstantiation) は聖餐の本質を否定するものと言わなければならない。

聖餐における「犠牲」も従来論争のまよになつてきたが、テンブルは、十字架の死に至るまで従順であったキリストの全生涯が犠牲 (奉獻) であったと考える。十字架の死はこの犠牲の

完成である。キリストの死そのものは、「ただ一たびの」救いのわざであり、繰返されないものであるが、聖餐の眞の執行者であるキリストは、聖餐式の度ごとに、自己奉獻不可能のわれわれを、キリスト自身の奉獻に加えて神に捧げられるのである。

さらにテンブルは、「記念」の側面にふれて、それがたんなる頭の中の主観的働きではなく、過去の救いの出来事を現在化し、同時に未来の救いの成就を待望させるものであることを強調する。

テンブルの聖餐論の最大の特徴は、聖餐の社会的意義を明確化した点にみられる。一切の差別を越える「交わり」である聖餐において、キリスト者は予言者の神の言を聞き、教会から外なる世界に向つて社会正義確立のために行く。聖餐において象徴される奉獻と交わりこそが、分裂を克服し、一致を回復した新しい教会と新しい社会秩序の原型である。

### 旧約におけるミシュバート概念

山崎 亨

ミシュバートは種々の訳語をもって訳されているが、現在の口語訳旧約聖書において、最も一般的な訳は、「公義」(又は「公平」「公道」)である。特にツエーテク、(又はその女性形ツエダーカー)と共に用いられた場合、ツエーテクが「正義」

と訳され、ミシュバートは「公平」(又は「公道」)と訳されている。若し英訳の旧約聖書を見るならば、前者は *righteousness* 後者は *justice* である。例えばアモス五・<sup>二四</sup>、イザヤ五七・<sup>七</sup>など。

しかしミシュバートは士師時代、王朝初期、王朝後期、捕囚時代、それ以後と時代的推移によってその内容とそれが適用される範囲を異にしている。士師時代はミシュバート「公義」は家の習慣にしたがうこと、家の伝統を受け継ぐことであった。それゆえに士師記一三・<sup>一二</sup>にはミシュバートは「その子の育て方」と訳され、サムエル上八・<sup>三</sup>には「父の道」と訳されている。RSVには前者は *manner* 後者は *ways* と訳されている。

王朝初期に民族形成過程を敘述している文章の中で、部族たちは「彼らが出てきた国々のならわしにしたがって、自分たちの神々にも仕えた」(列王下一七・<sup>三三</sup>)と記録されている。これは部族には部族のミシュバート(公義)があって、それにしたがうことが正しい行為と認められていたこと、しかもその部族のミシュバートの内容は古くから保存されている伝統的な「しきたり」であることを示している。

このような部族たちが契約を中心として連合 (*Amphiktyonie*) を形成し、民族を構成したが、その民族統一と国家形成の初期にはサウル、ダビテ王たちのミシュバートが民衆のミシュバートと対立したことを示している。例えばサムエル八・<sup>一〇</sup>以下では「王のならわし」(ミシュバートは)次のとおりで

ある」と記し、王は人々の息子を取り上げて「戦車隊に入れ、騎兵とし、自分の戦車の前に走らせるであらう。」と述べ、結論としては「あなたがたは、その奴隷となるであらう」(サム上八・<sup>一七</sup>)と記して、王のミシュバートは民衆を奴隷として使役することによって成立することを明記している。文献学的研究として注意しなければならないのは、此の文章はダビテ時代(前一〇〇〇—前九六一年)の古い記録ではなく、前六二一年以後の申命記史家の記述であるから、神政形体を理想とする立場に立っての王政批判と考えられぬでもない。しかし記述者の立場は如何なるものであったとしても、王のミシュバートが民衆の犠牲の上に立つものであることは、事実であった。他の例をとれば、ダビテの第三子アブサロムが王位継承の望をいだいて民衆の心を自分に集めようとした頃の記録に、「さあわたしがこの地のさびきびと(シヨーフエト)であったならばよいのに。そうすれば訴え、または申立(ミシュバート)のあるものは、皆わたしのところにきて、わたしはこれに公平なさびき(ヒツダクティウ)を行うことができるのだが」(サムエル下一五・<sup>四</sup>)とつぶやいている個所がある。ここでは民衆のミシュバートはダビテに対して又はダビテが設置すべき裁判所において「申立(もうしたて)」すなわち要求として提出されるべきものであった。

ミシュバートが、「権利」と翻訳されている個所がある。それはイザヤ書一〇・<sup>二</sup>であって、富者や、指導者の悪行に対して予言者が叱責をして、「彼らは……わが民のうちの貧しい者

### 第三部 会

の権利(ミシュバート)をはぎ、寡婦の資産を奪い、みなしごのものをかすめる……」と記している。

予言者たちは、神が人間に対して要求する「公義」として、人間の踏み行うべき「道」としてのミシュバートを述べ伝えるた。

『主(ヤハウェ)は高くいらせられ、高い所に住まれる。

主はシオンに公平(ミシュバート)と正義とを満たされる。』(イザヤ三三・五)

この他に、来るべきメシヤこそがミシュバートを行う者として期待された(エレミヤ二三・五、三三・一五)。

### ホセアの結婚

吉田 泰

旧約聖書に於ける予言者ホセアの活動時期は紀元前七五〇年―七二四/三年の期間と考えられる。

ホセア書第一章から第三章に互る記事は、ホセアの結婚を巡って展開されているが、此処では主にホセアの妻ゴメルと理解と解釈の問題に焦点をしばって考えてみたい。

予言者ホセアと淫行の女ゴメルとの結婚の記事に関する従来からの有力な解釈を要約すると以下のように分類することが出来る。

#### 一、譬喩的解釈

いわゆる“Dramatic allegory in the prophecy”と呼ばれるものである。即ち姦淫の女ゴメルは、ヤーウエから離れてバールについたイスラエルを象徴しており、そのゴメルを予言者ホセアが妻としたのは、従って異教のバールに走ったイスラエルをヤーウエは見捨てず、尚愛し給う、という神の救済と恵みを表わすものであると譬喩的に理解するのであるが現在では殆んど認められなくなっている。

#### 二、歴史的事実とみる解釈

最も有力な説ではあるが、それだけに細かい点に関しては甚だしい相違がみられる。

a、ホセアはもともと道徳的に非難する余地のない婦人ゴメルと結婚したが、その後に至って彼女はホセアから背いたとする説

b、「淫行の女」(eset Zenujim)は祭儀的な神殿聖娼であったと理解する説

ところが予言者ホセアの結婚事件に言及している第三章一節では「他の男を愛し、姦淫を行う女」(isa 'ahubat re' duna'apart)となっている。その他にも細かい点では種々問題にすべき箇所があるが、各れにしても第一章のゴメルと第三章のこの「姦淫を行う女」との関連性が当然、問題になってくる。われわれは先ず両者が歴史的に同一の事件を各々の観点から扱っているのではない、と理解する。

その根拠の第一は第一章のホセアは三人称で登場している。次に第三章の一節のヤーウエの命令の言葉の冒頭に「もう一

度」(pō)がある。第三に第三章ではホセアの三人の子供達には全くふれていない。更にホセアの許に彼女は長くどどまっていた、という表現にも第一章と合致しない矛盾した背景を考へせしめられるのである。

そこでホセアを離れて聖娼になったゴメルを再びホセアが買戻して再婚した、という説が出てくるのである。ところがこの極めて有力な説には二つの根拠のない推測が前提になっている。

即ち先ず第一にゴメルがホセアから離別し再び聖所にもどって聖娼になった、という記事はテキストの何処にも全く言及されていないのであって、この推測は恐らく第一章九節と二章四節前半の強引な「読みこみ」から引き出されてきたのではあるまいか。

第二にそのことと関連して、第三章二節の「そこでわたしは一五シケルの銀と大麦一ホメル半を払ってその女を買い取った」という記事であるが、若しこの箇所が、ホセアとゴメルの再婚説の根拠であるとするならば当然第一章第三章を通じて最も重要な、神の贖罪と救済を示す内容を示していることになる。然し乍ら二節そのものは「彼女を買い取った」であって、具体的にゴメルの「買い戻し」を意味してはいない。その他にもまた、第三章の「姦淫を行う女」には定冠詞も付加されておらず従って既述の婦人ゴメルと考えるのは反って不自然なことになろう。

そこで、われわれはこの婦人を少くもゴメルとは別の第二の

婦人であると帰結せざるを得ないのである。

換言すれば予言者ホセアは事実上、結婚を二度、行ったことを意味するのである。

### ニコラウス・クザーヌスの三一論

笠井 貞

神の本質についての思弁から、十五世紀のドイツの思想家ニコラウス・クザーヌスは三位一体論を展開して居る。無限である神は絶対的極大者であり、極大と極小、可能性と現実性、存在と本質の統一であり、一切の矛盾・対立、肯定・否定を超えた神秘、反対の一致 (coincidentia oppositorum) であり、非他 (non aliud) であり、内在にして超越である。絶対的・必然的・自足的である所の超実体的な無限な一者は、一切の数の初めにして終りであり、数だけでなく、万物を包蔵するのであり、これが存在して居ないなら、何ものも存在し得ない。一者は、変化するものである他者よりも、本性上、先であって永遠である。不等性は、不等の部分を除くすれば同等性に分解されるから、同等性は、本性上、不等性より先であって永遠である。結合は、その本性上、分割よりも先であって永遠である。従って一者も同等性も結合も永遠である。しかし多くの永遠なものは存在し得ないから、一者と同等性と結合とは、三にして一である。神は存在の形相、存在性そのものであり、一者から

の同等性の生成は、一度限りであり、それに依り一者は、一者の同等性を生成する。そして一者と、一者の同等性から結合が発出する。一者と、一者の同等性と、この両者から発出する結合の三者は、同一のものである。一者は、不可分割、區別そして結合である。被造物との相似から、一者を御父、同等性を御子、結合を聖霊と呼んで居る。この三位一体を理解するのは、感覚や理性を超えて、数学的象徴を媒介として神を直観しなければならぬ。無限な線は、直線であり、三角形・円・球でもある。一切の図形は、無限直線に帰する。無限直線を極大者に転用すれば、極大の線としては本質である。極大の線は、極大の三角形であり、極大の三角形的なものとしては、三である。また極大の円としては、一であり、極大の球としては、現実存在である。故に極大者は、本質、三にして一なる現実態である。極大者が三であること、しかも三が一なるものと矛盾することなく、一者そのものであると云う在り方で三なのである。ペルソナの三は、本質の一と同じく、本質の一は、ペルソナに於ける三である。nitium または titaniumこそが絶対的真理なのである。如何なる数も、一に解消されるように、多角形は三角形に解消される。極大者は、一切の三なるものを無限に超えては居るが、三なるものなのである。三一神によってだけ、三一的に存在して居る事物の在り方が、根本的に理解されるのである。収縮された極大者である宇宙即ち世界は、万物の作用因・形相因・目的因である所の、神の被造物であり、三一神からの、三一的な降下である三一性が、そこに見られる。御

父から降下する収縮され得るもの（可能性・可能態）、御子から降下する収縮するもの（必然性・現実態）、この両者の結合は、無限な結合である聖霊から降下する。この可能態と現実態と結合の夫々が宇宙ではなく、三が一になって宇宙なのである。それに反して、神に於ては、御父も御子も聖霊も、現実に神なのである。こうして神に於て、神に依って、宇宙は三一性に於て存在する。また個物も、形相と質料と結合の三一性に於て存在するのである。このように神・宇宙（世界）・個物は、三一的性格を持って居ると云うのである。

クザールヌスの思想形態は、プロテスタンティスムスの先駆的な面もあるが、真正なカトリチスムスである。また万物は神の展開とか世界に於ける神的なものの内在と云う点からして、汎神論とも見られるが、三一論、キリスト論等を考察すれば、汎神論ではない。要するにクザールヌスの根本前提は、三一神であり、神人・仲介者・救世主・道・生命・真理である所のイエズスへの熱烈な讚美である。無限論、微積分学的概念の使用に依る数学的象徴を媒介として、三位一体のドグマの合理化を企て、一切に於て三一的構造を觀て居るのである。

### タンムーズ（ドムージ）の性格

後藤光一郎

ここではドムージの appellation についてふれたい。

ドムージは他の神々の名前をもって呼ばれたり、他の神々や人物がドムージの役割を引受けたりするが、中でも屢々現れるのがエンリルである。

Reisner, Hymnen 44+43 では、「天地のアタンナクはエンリルのことばにふるえおのく」とある。ここでエンリルはことばをもって悲劇を招来する加害者の立場にありながら、そのすぐあとでドムージの役割を演じて被害者の立場に立つ。

こうした例は要するに、ドムージ祭儀文とエンリル祭儀文が充分調整同化されないまま、不整合の痕跡がたまたま残った例と考えられる。

CT XXXVI, 33-34 では、エンリルは *appellation* としてではなく、イナンナにドムージを引き合わせた神である。ここでイナンナはスエンの娘ともエンリルの娘とも言われる。元来イナンナはアンの娘だったらしいが、通常アンもしくはスエンの娘とされる。

これも *theogony* を問題とするのではなく、イナンナ・ドムージ祭儀文に異質的なものとしてエンリル祭儀文が混入してきた痕跡と思われるものを挙げているのである。

ドムージは屢々「牧者」と呼ばれる。この「牧者」はまた、スメル主要都市の支配者が神々と相対するとき、必ず自己の公的立場を表現することばであることに注目したい。しかも支配者たちはエンリルとの関係を強調する。彼らは自らを「エンリルの子」、「エンリルに愛されるもの」、「エンリルの兄弟」、「第二のエンリル」などと称する。

例えば、Chiera, *Sum. Rel. Texts*, 23 はドムージの、もしくは彼と同類の役割を演ずる神格化されたシュシン(前1998-1990頃、ウル第Ⅲ王朝)と呼ばれ、「エンリルに愛されるもの」と呼ばれる。シュシンは女神ババ(アンの娘)を代表する女祭司とドムージ・イナンナ型の *hieros gamos* を行ったことが明らかである。

上述の Reisner, Hymnen, 44+43 はエンリルを「父なるマリル、頭の黒いものたちの牧者」とも呼ぶが、これはエンリルを歌う慣用句の一つである。

他方エンリルは「諸国の主(または王)」であり、特にスメル主要都市の支配者の歌では、彼らのために敵を平らげる「天地の王」とたたえられる。

ドムージも同様に英雄化され(CT XXXVI, 33-34)「力強い英雄」として、イナンナの天の映像たる英雄神ともなる。

ここで振り返ってみると、前第三千年期半ばに始まるスメルとセムの抗争と、その中から現れた新スメル時代の支配者がドムージ信仰に少なからぬ影響を与えたと考えられる。主要都市の支配者は自らドムージの代表、生きた具現となるという実際の行事を、スメル・パンテオンの実質的最高神エンリルに選ばれて人々の「牧者」となることを一身に結びつける存在となった。支配権が拡大するにつれ、いわばスメル王権神授説の根源エンリルは勇者・王者の性格を強め、ドムージもその英雄化の影響下におかれたと考えられる。

ところでドムージはどのようにしてエンリルになりえたのだ

らうか。

ここで支配者たちもともと屢々「エンリルの子」を自称するのを想いだす必要がある。中には「エンリルの兄弟」から「第二のエンリル」と殆んどエンリルと同等の位置を主張する。支配者はエンリルと向かい合った関係にあると同時に、死すべきものが不死を求めようとするメンポタミア人のメンタリティーが働いて神に近づく。

ZA NF XVI, 77, ジュルギ (前 2052-2007 頃、ウル第Ⅲ王朝) は自分を「頭の黒いものたちの牧者」と称している。リビトイシュタル (前 1896-1886 頃、イシン王朝) も同じ称号をもつ。この称号は前述のようにエンリルに屢々用いられる。

このように新スメル時代の支配者は神エンリルに等しいものとみなされることがあったと考えられる。ドムージとエンリルを結びつけた媒介者はこの「牧者」と呼ばれる支配者ではなかったかと思う。

### アンセルムスの理性について

小 山 宙 丸

第三部 会  
アンセルムスの立場は「信するために知るのではなく、知るために信するのである」(プロ、第一章)や「聖書の權威によらずに」(モノ、序)「理性だけで (Sola ratione)」(クル、第一巻第一章) という言葉によって知られる。しかしそれな

らば現在我々が哲学を無前提の学と考えるのと同じように、アンセルムスの立場も無前提なのであろうか。ソラ・ラティオーネという言葉はこう考えることを許すように思われる。ただ「知るために信するのである」の、この信するという条件をどう考えるべきであらうか。「正しい秩序は、我々がキリスト教信仰の深さを理性によって論じようとする前に、まずそれを信することを要求する」(クル、一ノ一)。従って先行条件として信仰が存在することは疑うことができない。しかしこの先行条件は続いてくる理性の探究をならかの意味において制約するものであろうか。これは次のように考えたい。基礎哲学、一般哲学と異なって、哲学も特殊哲学、特殊部門となれば必ず対象をもつ。例えば法律哲学、言語哲学、美学などというように。アンセルムスの先行条件もこれらと同じような対象と考えることができる。しかしヤスパースの見解によれば哲学と宗教とは究極においては同根のものである。従って哲学の究極部門においては信仰の問題と互いに交渉し合わなければならないという(例えば『大思想家』七三〇―七三三頁等)啓示に面しての哲学的信仰『三八六頁等』。このように考えるならば、信仰は特殊哲学のもつ一つの特殊な対象ではなく、究極的な哲学がどうしてももたなければならない必然的な対象、心然的な前提ということになる。ただヤスパースの場合は信仰ということだけでキリスト教信仰を考えているのではなく、アンセルムスがキリスト教信仰を考えているのを時代的制約としている。かくしてアンセルムスにおいては説明すべき対象が与えられている。

そこで対象の知解、理解 (intelligere) が問題になる。この理解のために思考 (cogitare) がなければならぬ。そしてアンセルムスの場合にはこの思考がその本来の意味で考えられていることに注意しなければならない。一つの言葉、一つの命題をいう時、それらのものをさまざまな段階で考えることができる。例えばその言葉、命題を単なる音、声とも考えることもできる。しかしアンセルムスの場合には、それらを理性の最深の段階で最も充実した意味で考えなければならぬのである。理解は対象の理解であり、思考は理解のためのものである。従ってこの場合思考は空虚なものではあり得ないのである。理解のための緊張した思考であって、この場合思考は明白な目的をもっているのである。信仰の立場ではすでに確実に存在しているものが、理解すべき対象である。この対象を理解するための思考が、何故空虚である、内実をもたない、といわれねばならぬのであろうか。かくいわれる場合、その評者が対象に対して無関心なではなからうか。対象理解のための思考を対象に無関心なる者が批評しうるであらうか。理解のための思考の当否を判定すべき基準が或る意味ですでに与えられているのである。思考は単に自分の恣意によって浮動するのではなく、説明すべき対象の重味をきびしく感得しているのである。かかる場合の思考は決して空虚ではなく、かえって緊張によって充実している。このような充実を考えることのできない場合にはアンセルムスの哲学は空しいものとなるだろう。そしてかかる内の充実を忘れて、単なる論理に墮する時、スコラ哲学の腐敗とい

われるものが起るのである。アンセルムスのソラ・ラティオ・ネにおいては、最も充実したラティオを考えなければ、そのラティオは理解できないのである。

### テイリックとエリアデの諸宗教の

### 出会いに関する方法論について

管 井 大 果

テイリックの問題は宗教学を基督教神学の立場から如何に理解するか、であり、彼は宗教史との対話による新しい組織神学を考えていた。彼の力動的類型論は、宗教類型の反対の極を指摘し、その性格を理解する。宗教には一般に二類型即ち具体性をもつ多神教と、究極性をもつ唯一神教がある。両類型は共に基督即ち究極的啓示によって審かれる。また基督教と仏教は共に聖の経験である。存在としての聖の経験は神秘的傾向をもち(印度宗教)、要請としてのそれは倫理的傾向をもつ(イスラエル宗教)。基督教の象徴は神の国、仏教のそれは涅槃である。基督教は特殊主義原理、仏教は同一性原理に立つ。かかる相違の故に対話は困難だが、回心でなく対話が必要である。彼に対し次の異論がある。1、彼の力動的類型論は余りに基督教的で同一性原理の人はそれを受容しえない。2、回心と対話は対立しない。宗教は自己の信仰の絶対性をもつ。しかも他と共通の場をもたねばならぬ。彼は絶対性が絶対主義に陥らないで

済む方法を教えない。

エリアデは東洋と基督教以前の諸宗教に自己の思想の源を求めつつ、しかも今日西洋で最も進歩的方向を示す。彼の関心は東洋と西洋、古代人と現代人、聖と俗の対話にある。古代人と現代人は二つの典型的な存在の様式である。古代人は俗の破壊により新世界を創造再生し、そこに宗教がある。古代人は起源の神秘的時への周期的回帰の郷愁に生きていた。聖は超人間的、超俗的でそれは生産力である。それは同時に人間の経験において受容される。現代人は聖の破壊により新世界を創造する。現代人にとって出来事は一回性だが、古代人にとりその歴史的意识は俗である。聖は現代人が俗である限り否定的弁証によって示される。基督教は現代の宗教である。歴史と進歩は墮落である。彼は西洋思想の源に溯って東洋と西洋の対話を考える。基督教の古代社会への回帰はその異教化である。基督教と古代社会の区別はなく、神学は無視する。現代人の非宗教性は非・非宗教性、非宗教的信仰のユダヤ・基督教様式における意味の喪失である。神の死は西欧のユダヤ・基督教の伝統についてである。だが彼の意図は俗の中で聖を恢復することである。エリアデについて次の諸点を注意したい。1、宗教史の発展には次の四段階がある。イ、狩猟―シヤマン的―聖以前の段階、ロ、耕作―自然的―聖の段階、ハ、耕作歴史的或はユダヤ・基督教の―聖に反する段階、ニ、技術的―心理学的、後基督教的―聖後の段階。しかし彼は二段階即ち原始的宗教的な聖の段階と、俗の段階（歴史的偶像的基督教を含む）のみを区別する。これ

は単純過ぎないか。2、基督教の伝統は現象学的には耕作―自然的な聖の方により深い関係をもっていないか。3、現代人は既に世俗性に生きているから、昔に帰る方法はない。古代神話への応答は歴史的でそれは最早古代現象ではない。

テイリックとエリアデは多くの共通点をもっている。1、日本と東洋の宗教的境界を理解せんとした。2、象徴の重要性に注目した。3、人間を現象学的に研究し、その存在論的実在から出発する。4、神の伝統的基督教的理解に批判的である。5、東洋とその諸宗教との対話や出会いを通して基督教の新しい現実と生命を見出そうとする。

テイリックの諸宗教の出会いの方法は神学的な枠がある。彼は基督教の伝統を新しい目で解釈し直そうとした。一方、エリアデは諸宗教を見るのに、如何なる神学的な枠をも取り除く宗教の立場に立つものである。

### 存在論と人格性

—— P・テイリックの実存論を回って ——

鈴木康治

テイリックのいう所謂哲学は、存在論的興味で充たされている。そして存在論的問題は *being-itself* の問題である。それは *Something* (some としての限定をあらわす) が存在するといわれる時のそれであり、存在としての存在の問題を問うもの

となる。そのさい、Non-being の衝撃というものを考えている。それはつまり、存在の問題から存在、自身へと問う道、即ち、存在の問題が存在論的問題となる事を知らしめる。但し、to be と being 存在問題と存在論的問題との関係、及び Not-being と Non-being の吟味が問われるべきものとなろう。

「存在という言葉は人間の實在の全体であり、実存の構造、意味、目的を意味している。」

そして「人は根源的にその存在と意味に関心する」という時、その関心の根源的ゆえをもつ、Ultimacy, ultimate Reality との関わりになるという事を、一義的決定的に捉んでいる。つまり、根源性（実存においては根源的他者はかくとして現われる）への在り様をもつたものとしてゐる訳である。

かく存在は人間の實在の全体を意味するから、全体としての實在の問題と云いかえた時、その存在とは人間存在の問題（人間の存在問題）として、むしろ自他との関わりを主体として立つ事において含んだ実存論であろう。

存在問題が実はわれわれの存在を手懸りとしている事、従つて、神学と哲学とが存在問題を取扱ひながら、片や実存的にして、一方が中立的であるとする事はおかしい。実存的態度決定としての在り様を示すものだからである。「われわれの根源的關心はわれわれの存在か非存在かを決定するものである」から、その存在の問ひ方が根源的である事を知らしめる。そして人間の状況の分析が実存論的という時、実存的状況を通して実存論的に把えている訳であつて、それは単に存在論なのではな

い。かく考えると特殊な存在論であるといえよう。

さて神が存在の根底、威力として考えられるとは、象徴的意味において生けるものとして語らざるをえないからであり、それが実存的面におけるアナログにふまえている事を示す。

所で存在は、もともとそれ自身非人格的概念であるかのように見える。すると、存在自身、存在の根底、存在の威力という時、神と人との人格的出会いが真に成立つか。語りかける言葉を通して現実となり、自由と責任をもつて選択し決断するものたりうるか。

テイリッヒにおいて、存在と人格は矛盾する概念ではないとするのも、実は存在が人格的存在を既に含んでいると考えるからである。

それは確かに一つの存在概念ではあるが、それでは同一概念の多義的使用に外ならなくなる。

超越性が威力として働くというアナログは、存在の深みとして扱えられる。そこでも存在概念と根底概念（非存在へのおちこみをも可能ならしめる深淵的要素）、そして両者の関係、さらにその関係づけが不明である。

まして存在が、人格的なものを含むとして出会いを可能ならしめるとすれば、実存論的概念といえよう。故に、存在的に自由と決断を実存的場で把える事も理解しうる。又、我と汝の主体関係においてはそれは、人間の実存を中心に置く事であり、我は汝たる我に外ならぬとして逆転させられる。この転置こそ、語りかけにおける真の意味であろう。

テイリッヒのいうものは存在論的神学ではなく、正しく実存論的であろう。そして概念の同一性によりかかる事の非をも知らしめられるのである。

- (1) P. Tillich: *Systematic Theology* p. 14
- (2) *ibid*
- (3) *ibid*

### ベルジアエフとフイヨドロフ

田口貞夫

## 第三部 会

ベルジアエフ (二六四—二六四) とフイヨドロフ (二六六—二六六) は、共にロシアの宗教思想家であった。ロシアでは十九世紀後半から民衆の解放をめざして、各種の唯物論的社會思想が生じた。これに対して、キリストの信仰に徹し、神人社會を建設することに よって人間の解放を求めんとする、自由宗教思想がおこった。これは又、官許正教の形骸化と在野信仰の消極性を嫌う正教革新の思想でもあった。この思想の流れは二つに大別されよう。一つは、ソロヴィヨフ、ブルガコフ、フランク等の宇宙論的思想で、神人社會建設においては神の必然の働きに期待し、人間は受動的立場におかれた。もう一つは、神人社會建設において、神の働きのみを俟つのではなく、人間の神への協力

を望む人間論的思想であった。ドストエフスキ、及び当論でとりあげるベルジアエフ、フイヨドロフがその代表者と考えられる。ベルジアエフ、フイヨドロフの根本理念を要約しよう。ベルジアエフは現実の社會、歴史は對象化された状況にあるとして、これからの解放を神人社會の建設に求めた。かれは存在以前の無の深淵に根ざす自由をいい、神、人、悪はかかる自由から生ずるとする。そして、無の深淵におりる神人キリストを紹介して、自由なる神と人とが相応答し協力することにより、神人社會が出現し、人間は對象化された状況から解放され、悪も克服されるとする。フイヨドロフは、世代は文明によって毒されておき、祖先を忘れ個人主義が横行しているかと歎く。又、かかる状況は人間が自然の暴圧に屈しているからだとする。かれは、こうした状況の打開を独自の祖先崇拜に求めた。具体的には、「すべての生きている人が、すべての死者に対して祈ること」であった。それは、かれの三位一体神の信仰につながる「フイヨドロフの三位一体は、父子娘である。娘は聖靈に擬せられた」。そして、三一神理解の鍵は、子の愛を基とする同胞性の精神にあった。こうして、かれには、かかる愛の持主である人間、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するという強い信念があった。尚、かれはこの根本精神の上になつて科学を重視し、実学的な面にも大きな関心を抱いた。さて、両者の思想は傾向を異にし、ベルジアエフは思索的、哲学的、フイヨドロフは道德的、信仰的、実学的であったといえよう。だが、いずれもアカデミックな講壇哲学を嫌い、

テオリア的態度を拒否して、全心身的に思考した。共に、普遍的な人間解放を願い、その目途とする神人社会建設においては、人間の能動的創造的役割を強調した。つぎに、両者とドストエフスキイ、ソロヴィヨフとの関係及び両者相互の関係の密接さが考えられる。フイヨドロフはかれと同時代のドストエフスキイ、ソロヴィヨフに対して、その復活の理念とキリスト教的普遍主義とによって多大の感化を及ぼした。ベルジアエフ

スキイ等と共に漸く注目されているとき。両者の思想が、これらの母国ソ連の反宗教、社会主義体制下において、いかなる役割を今後、になってゆくかは注目すべき事柄であろう。

### パスカルにおける象徴と

#### 奇蹟について

南 慈 朗

は、自ら、ソロヴィヨフ、ドストエフスキイ及びフイヨドロフの伝統をうけついでいるといい、更に、フイヨドロフとは特別に親縁であるといった。かれは、フイヨドロフをロシアの最も根元的思想家であったとし、その復活及び創造性の理念、死を克服せんとする情熱を高く評価している。だが、ベルジアエフは、フイヨドロフの思想が哲学としては素朴な自然主義的なものであり、十字架の尊厳を知らず、死を軽視し、悪、自由等へのつっこみが足りないといった。ベルジアエフは科学主義を嫌い、又、かれのいわゆる対象化された社会の具体的な問題に対しては関心が薄いとされている。フイヨドロフはこれに対して、ベルジアエフも紹介している様に、実際のな問題への関心が深く、人類統合の理念、勤労の重視、科学尊重、反個人主義、行動主義等から、マルキシズムに近似する面があるといわれ、革命後のソ連において、自由宗教思想家の中では、最も影響があったといわれる。おわりに、現在のソ連において、フイヨドロフの社会哲学はやはり大きな問題をなげいているといわれ

パスカルの宗教思想に表われた象徴と奇蹟との意味を追究しながら、科学と宗教との矛盾対立・科学的無神論と宗教的信仰との相克の問題を学問的に取り扱うための何らかの手がかりとなるものを求めてみようと思う。

るし、又、ベルジアエフの思想も、ソロヴィヨフ、ドストエフ

パンセの断章に、奇蹟に反対して合理的に信ずることは不可能であり(815)、無神論は理智の力を示している、しかしそれは単にある程度までだ(225)と語っているように、象徴や奇蹟を通してのみ宗教的な信仰は可能であるという彼の考えは、彼のアポロジー構成において相当大きな比重をもった思想であったといえるのである。まず象徴についての彼の思想は、自然は神の恩寵の象徴である(675)という断章に最も明確に表わされている。従ってこの宇宙空間に存在し現象する全てのものには二重の意味すなわち表面的と内面的との二重の意味があるという考えであって、同じ一つの事象に、「象徴するもの」*les choses figurantes* と「象徴されるもの」*les figurées* との

二重の意味を認めるもので、この両者は概念的に対立するものとなっている。次に彼における奇蹟の意味をみてみると、彼は何よりも第一に奇蹟をもって宗教の根底であるとし(826)、また奇蹟は神を示すものであり、その一つのひらめきであるとの考えに立っており(846)、先の象徴が内面的な意味に基づいて宗教的な証拠を表わすものであるのに対し、奇蹟は宗教の本質的なものを外面的な形あるものによって証拠を表わすものであるとしているのである。彼がこのような考えに基づいて人間の知性的能力を絶対視し全能視することを否定したということは、彼の思想中で特に注目しななければならない点である。また別の断章に、信仰は神の賜物であり推理の所産ではない(270)としているのであるが、しかしその同じ彼が他方では、人間がもしも理性の原理にそむくならば宗教は全く荒唐無稽なものになりはてるであろう(273)ともいっているのである。そして、二つの行きすぎがある、一つは理性を排除することであり、もう一つは理性のみを容認することである(253)というのである。このように彼の思想においては人間の知性的能力に対する肯定と否定との両面が見られるということは、注目しなければならぬもう一つの重要な点である。

さて宗教に関する学的な研究において必要な概念規定のうち、「宗教」という概念を従来は広くとり、その中にふくまれる呪術 magic と信仰 faith とを明確に区別することが行われていないということは、一つの重要な問題点であると考えられる。そこで今パスカルにおける象徴と奇蹟との意味、特に奇蹟

についての彼の考えを見ると、呪術的な奇蹟と信仰上の奇蹟とは明確に区別されているとみなければならぬのである。すなわち一例として、キリスト者の神は人間の生活と財宝との上に加護を垂れ、その神を崇拜する人々の上に幸せな歳月を恵むにとどまるような神ではない(556)、と語るのをあげうるし、その他(804)(816)(818)の断章に同じ考えをみる事が出来る。そこでわれわれは科学と宗教とを直接対立させて考えず、両者の中間に呪術を位置せしめて科学・呪術・宗教(信仰)の三者に分類し、それら三者の間の相違点や相互関係を説明して行くという方法をとることが学問的に妥当な方法であると考えるなければならないと思われるのである。パスカルのアポロジ思想に表われた象徴と奇蹟とに関する彼の考えは、人間の営む科学・呪術・信仰の三者の関係を説明しようとする場合われわれに有力な手がかりを提供するものであるとみなされなければならない。

文中の断章番号は Brunschvicg 版による。

## 第四部会

### 諸仏常法について

春日礼智

仏教の一切経は、あらゆる宗教思想文化のジャングルで、その中には、今尚お不明のままになっているテーマが沢山ある。諸仏常法<sup>(1)</sup>(*Dhammā esa bhikkhava*) 即ち、「比丘等よ、こは常法なり」というのも、その一つである。これは長阿含卷一、大本経、智度論卷三四、有部律卷九、有部薬事卷一六、八律度論卷二九、有部雜事卷九、卷二四、卷二六、有部薬事卷四、有部律卷九、有部雜事卷三二、有部律卷九、撰集百緣経卷五、十誦律卷二〇、有部尼律卷二、卷五、菩薩処胎経卷七、有部薬事卷九、増一阿含卷三八・二経、有部薬事卷九、卷七、卷八、大宝積経卷三六、卷一〇〇、長阿含卷三・遊行経、五分律卷一九、十誦律卷二一、卷二四、卷一〇、卷一二、卷二五、卷二八、卷三〇、卷三八、卷六一、有部尼律卷一三、五分律卷五、僧祇律卷五、卷一〇、卷一七、卷二〇、四分律卷八、卷四〇、十誦律卷一〇、卷一一、卷二五、有部律卷一八、有部雜事卷五、十誦律卷一一、卷一二、卷一五、卷一六、卷二一、卷二四、卷二五、有部律卷三二、金剛仙論卷一、有部皮革事卷下、

四分律卷一六等に出ている。此は仏陀の族姓、生活、生涯中の特筆すべき出来事の確認、その救い、慈悲、智慧、習癖、説法、法令等について述べたものである。此を仏典中に、一々、諸仏常法、過去未來現在諸仏常法、諸仏常行、世尊常法、諸仏世尊常法、仏世尊常法、仏教常式等と、断つてあるのが、此の問題の特色である。その内容は、残念ながら、紙数の都合上、示すことはできないが、仏教の常式は、此だけではない。例えば、八相成道、四大聖跡、仏陀の常病、提婆が仏陀の教団を奪わんとして、仏陀のやり方をまねた仕業、舍利弗同連を常に左右においた三尊形式、天に二日なく、地に三王なし、一法界に二仏なしと言った語、賢聖黙然と賢聖説法、その他、四諦、十二因縁、八聖道、安般法、三昧、施論戒論生天の論、無根の信、増一法、三十七道品等、教え上げれば、枚挙に遑がないほどである。然るに、この諸仏常法は、極めて平凡で、常識的で、戒律上に関することが多く、思想的には、七仏通誡さえもはいていないのである。又、その説いてあるところも、極めて散乱していて、一処にまとまっているところが殆んどなく、それが突然出てくるのに、皆、諸仏常法と、はっきり断わって、しかも、平凡なことを述べているのである。そこで仏典の編者は、どういう意図で、こういう文字を加えているのか、まだ果して仏陀が、こんなことを言われたか、私には極めて不可解なのである。なるほど、仏陀は人間にして、超人であった。従つて、俗人にして、理解できない行跡も多かったであろう。しかし、仏弟子の見た仏陀観、仏典の編者の仏伝その他の教説

には、我々でも奇異に感ずる事柄が、余りに多すぎる。これは、世界のあらゆる宗教に付きものである。諸仏常法の内容が、極めて平凡であるということは、その仏陀に関する奇跡的表現が未だ初歩的で、幼稚であった証拠ではあるまいか。それにしても、この表現形式が、根本仏教をはなれて、原始仏教から、大乘仏教の初期に至る間、極めて平凡に、常識的に、はっきりと断わって使用されたということは、その内容と共に、注目すべきことである。今日の仏伝、仏教は、こうした過程をとって、出来上ったものであり、その過程の一表現形式が、諸仏常法というように、はっきりした、正直な形で遺っているということは、おもしろいことである。こういうことは、他の宗教には一寸見当らないことで、そこに仏教の仏教らしさがあると思う。敢えて、仏教徒の一切経全体の再認識と、新しい総合的研究の再出発を要請すると共に、識者の御示教を欣求するものである。

(1) D. N. 16 Mahapadana Suttanta 17~30 参照。

### 婆沙論における外国師について

河村孝照

従来、俱舍論において説かれた外国師については、普光や法宝などの伝承にもとずいて、「外国師とは西方師のことであ

り、それはガンダーラ国の諸師のことをいい、さらにそれは経部師である」という解釈がなされてきた(例えば光記における巻五・大正四一・九六c、巻十四・同・二二五b、巻二・同・四六c、巻五・同、八〇bなど参照)。

普光や法宝は、ともに直接玄奘から学び、こうした伝承をうけたのであるから、この伝承説は尊重されなければならない。しかし両師ともに俱舍論の本論とさるべき婆沙論の外国師については論及されてはいない。そこで本研究にあつては、まず婆沙論に説かれた外国師についてこうした伝承を検討してみたいと思う。資料としては、主として完本である玄奘訳の大毘婆沙論を依用した。

そこでまず、大毘婆沙論中における外国師、西方師、ガンダーラ国論師の各学説を摘出してみると、外国師の学説については十六ヶ所、西方師は十九ヶ所、ガンダーラ国論師については七ヶ所においてそれぞれ紹介されている。これら諸学説の中で、外国師と西方師との間にのみ五説ほど同一問題に関して論究されているものがあつたが、他は各学派いずれも問題分野を異にしていた。同じ問題分野における外国師と西方師との学説の間では、まったく同じ学説が四項目、他の一項目は、両論師の学説は異なっていた。両論師における同一学説とは、

- 一、一切の色法に同類因なしとする点。(有部は初無漏の色を除いて、他の一切の色法は同類因ありとする。)
- 二、六修説をたてる。(有部は四修説。)
- 三、一切の菩薩は先に滅尽定を起して後に無上菩提を証する。

(有部は先に無上菩提を証して後に滅尽定を起すとする。) 四、断惑論において、無間道にて煩惱を断じ、解脱道にて煩惱の滅を作証すると説く。(有部は、無間道は煩惱の得を断ずるが、滅の作証は無間道と解脱道に通じるといふ。)

以上の四学説が外国師の所説と西方師のそれとまったく一致する。しかし色界天説において両論師の説は異なっていた。すなわち、外国師が十八天説をとるのに対して、西方師は十七天説であった。

まず、これだけの例証の範囲でいえることは、外国師と西方師とは、両者の学説は多くの点で一致するが、しかし決して同一論師であるとは断定できない。異なる点もあり、ことに宇宙観を異にしているから、この二論師は異なったものである、ということである。

この外に、外国師ならびに西方師の学説はいくつかあげられているが、これらはそれぞれ異なった論師の学説であるという理解に対しては一向に支障を来さなかった。

つぎにガンダーラ国論師についてであるが、学説の同異点は外国師・西方師と問題分野を異にしているためにわかかに断じ難い。しかし婆沙論が、卷百九十において「カシミール外の諸師」とする学説が(大正二七、九五〇c)、ガンダーラ国の諸論師の学説と相応し(卷百五十一、同、七七〇a)、また、卷百二十七において、「ガンダーラ国西方師」と呼んでいる(同、六六五c)とところからみれば、カシミール外諸師→外国師→ガンダーラ国諸論師という連鎖が考えられないことはないが、し

かし断定できるほどに資料が揃っているとはいえない。

以上のことから、婆沙論に説かれた外国師は、西方師と異なることがわかったが、また一方西方師は、ただちにガンダーラ国論師であるとも断定できないこともわかった。従ってこれら外国師・西方師・ガンダーラ国論師は、婆沙論にみられるところでは、これらが名称を異にするように、それぞれ異なった論師であると考えてよいであろう。

### 真言宗における安心観の問題点

栗山秀純

明治十二年、東京芝愛宕下の真福寺において行われた真言宗々意安心決定の爲の大成会議は、特に、真言宗における布教活動上の根本問題として、古来から説かれている種々の安心観の統一を試みたものである。この会議には、古義派の高岡増隆、佐伯旭雅、上田照遍、釈雲照及び新義派の小野方賢宝の五師が代表となり検討を加えたのである。その時、これら五師から、三品悉地の安心説や二根安心説、即身成仏安心説、無相安心説等が出され、これを釈雲照師が合糝纂集することを命ぜられ、師の主張する如実知自心の安心を基調として『密宗安心義章』二巻をまとめたのである。それによると、真言宗の安心の大宗は行者の一心を離れて本尊の浄土あることなし、是を三平等の曼荼羅、己心中の仏土とす。行者是の如くの境界に契入せん

と欲せば、須く自心本不生の一念を以って因とし、自心本不生の一行を以って根とし、自心本不生の曼荼羅を以って本尊とし、因より果に至るまで、皆無所住にして、本尊内証智の本不生際に安住すべし、是を安心の大宗とす。(真言宗安心全書、上、五八六)

と示されている。即ち、これは、『大日経』に説く如実知自心の教えにより、自己を含めたこの法界全ての源底を窮めた本不生際に安住する旨を説いたのである。しかしながら、その後もこれに満足せず、更に、種々の安心説が説かれ、服部饒海師の総別安心論や山県玄浄師の三力(信力、願力、法力)による安心観が論ぜられたのである。

先ず、服部饒海師は、『密宗安心教示章』一卷を別所栄嚴師の名を以って著わし、古来からの諸説を統一しようとしたのである。これによると、釈雲照師の説く如実知自心により凡聖不二の理を信するを総安心とし、天廣懷円師の説く二根安心説、即ち、上根は、五相三密の瑜伽に住し、即身成仏する機教相應門、下根は、真言念誦の功力により順次に浄土へ往生する教益甚深門とする説を別安心とし、これにより古説も統合し得るのである。しかし、この安心論に対しては、既に、経論中にその証拠がないこと、また、一宗の安心は一つであって然るべきである等の反論(山県玄浄、長谷宝秀、梅尾祥雲等の諸師)がある。

次に、山県玄浄師は、『密宗安心論』一卷を著わし、即身成仏とか順次往生とかを安心とする古来からの説に対し、それら

は安心、起行の目的であり、真に安心を説くものではないとし、また、自力、他力を云々することでもないとしている。即ち、師の主張する安心とは、自己の信力、如来及び諸尊の誓願力、真言の法力(如来の法界力、加持力)によって成仏または往生するものと自心に決択し、覚悟することであると説き、真言宗は横統仏教であり、万機普益であるから、この信、願、法の三力具足するところに機根を問わず安心すべきであると示す。

また、長谷宝秀師は『真言宗安心要義』において、『大日経』に説く「菩提心を因と爲し、大悲を根本と爲し、方便を究竟とする」三句を以って古説を分類・統合・整理しようと試みられたのである。この三句の法門は、本より真言行者の行体を示したものであるから、種々説かれた安心説を悉く撰し得るのであるが、この三句により整理され得ることが、直に真言宗の安心を示すことにはならないのである。

以上の如く真言宗の安心観諸説の統合整理の問題は、極めて至難であり、安心を心のおきどころのみ考えて分類したり、安心・起行を問題にしても、それらは古説を分類するに止っていると考えられる。

要するに、安心とは、それぞれの宗教体験を通じて形成されるものであり、他面そこにその宗教の究極の相が見い出されるものであるから、その意味で、真言宗の根本教義である凡聖不二の理が、そのまま宗意安心として示し難い点及び真言宗の多面的な宗教性がそのまま、多くの安心観を生むことにもなり、

これらが真言宗の安心観における大きな問題点となるのである。

## 「実在としての空」と

### 「形相としての空」

田 中 順 照

中論において龍樹は、縁起によって時間的生起を問題にし、因待によって同時的依存関係を問題にする。ところが一般に縁起は相依と解されている。しかし龍樹の場合、縁起は因待と同一視されてはならぬ。次に縁起及び因待の概念に含まれている自己矛盾を指摘してそれが成立し得ないことを論証する。ところが今日、相依の關係においてものがあり、または生起するところが空の意義であると解され、また、有為法と無為法を統一する相關の關係を確立することが龍樹の空の目ざすところであると説かれている。しかし、これは誤っている。観因縁品は縁起の成立し得ないことを論じ、觀燃可燃品は因待の關係の成立し得ないことを論証する。AとBとが未だ成立しないときには因待の關係は成立せず、また既に成立しているならば因待する要はない。また關係の項A・Bは關係に因待し、關係は關係の項に因待する。かくてはてしない循環におちいる。縁起も因待も我々の思维の虚構にすぎぬ。縁起または因待の概念に含まれている自己矛盾の指摘は概念的思维を超えた境地が諸法の実相で

あり涅槃であることを示している。概念的思维を超えると、ものはそれ自らにおいて現ずる。柳は緑花は紅として現ずる。これが諸法の実相であり、それ以外にさとりがあるのではない。我々はこれを「実在としての空」と呼んでよい。

さて他面、龍樹は縁起せるものは無自性であり空であるという。我々の思维によって描えられたものは現象であり、無であるの意味である。この無はEidosとしての空である。あたかも個々の三角形において三角形のEidosを直観するように、我々は個々のものにおいてそのEidosとしての無を観ることが出来る。それはただ智慧の眼にのみ映ずる本質である。智者は個々のものにおいてそのEidosとしての空を見る。そのEidosは個々のものを離れて個々のものの外にあるのではない。従って空を見ることは個々のものを見ることであり、個々のものを見ることは同時に空を見ることである。かかる無自性の空を「形相としての空」と呼んでよい。空にはかかる二つの意義がある。個々のものにおいて形相として空を見ることは難見であるが離見ではない。しかし個々のものがそれ自らにおいて現じているところは一切の思维を超えている。即ち難見でなく離見である。

この離見を高調するのが嘉祥である。真は不真に對して真であり俗は不俗に對して俗である。従って二諦は俱絶である。(絶とはただ名のみで実なきことである)という。例えばイスはイスでないイスとして絶対であるという。嘉祥においては縁起の積極面が明かされていないと説く論者にこのことが理解

されているだろうか。また、嘉祥では破邪が顕正であると説かれるところから、嘉祥では縁起の積極面が明らかにされないとい解することは誤である。龍樹は縁起または因待の概念に含まれる自己矛盾を指摘してその不可得を論証すると解することは縁起が説かれぬというのではない。掃敬偈ではいうまでもなく縁起を説きたもうた仏に礼するといっている。しかしこの場合、縁起は不生なる縁起であって単なる縁起ではない。不生なる縁起とは縁起は本来不可得ということである。縁起の不可得は縁起が説かれぬというのではない。縁起の不可得も言葉によつて説かれなければならぬ。嘉祥では縁起が説かれぬというのではない。縁起を説きその不可得を示すことによつて離言の境地を示そうとする。離言の境地も言葉の否定によつてのみ示される。言葉はその指示する内容に執着する。言葉のもつその性格は徹底的に否定されなければならぬ。これを示すものが破邪即顕正の論である。これをもつて嘉祥では縁起の積極面が明らかにされないとい解することは誤りである。

### 戒律の領域について

土橋 秀高

戒律自体のもつ限界と、その時間的・地域的限定について考えてみた。

現代の戒律を考えると、受戒はあっても随戒はともな

わないのが多い。時間的な限定があり、地域的にも限られた領域がある。

元來出家という特殊社会の生活方式であるから、戒律自体が限界をもっている。しかし出家とはいえ一般社会と没交渉ではあり得ない。盗五銭という基準が当時の社会の死罪からくること、また息世機嫌戒という名目などが単的にそれを示している。とくに菩薩戒になると道俗共通の戒、開かれた社会における仏教者の生活規定を含んでくる。ここに戒は出世間道への方向と、世間への方向との二律背反を負うことになる。これは大乘仏教ではじまることなく、戒律本来のすがたでもある。

この二面性を克服せんとして種々の方便がなされ、現代までおよんでいる。そこには夫々の時代と地域にわたる限定があつて、戒律自体の領域に対応している。ところがこの対応が皮肉にも、必ずしも戒律そのものの領域を刻明にしないで、反つて仏教実践の行一般にうずめこんでしまつてゐる。時と処に応じて具体的に制御されてきた事戒が、実践からうきあがつて理戒として沙汰されてしまつてゐるといふこともその一つのあらわれである。また、たとえば八斎戒は本来一日一夜をかぎつて受持されるものであるが、それが一時・半日・一日・十日・乃至終身というように、それぞれ持戒の能力に應じるといふ作法様式にあらためられる。ここでは持戒の機能がねらわれて、たとへ破戒することありとしても一時でもよい、持戒の功德にあずかるべきであるとする。また観普賢經のように授戒を超えて誦誦大乘經典にかたをならべらるるなどの行一般化がある。

さらに、飯三宝―善菩提心―信心というように信あるいは行に戒が埋没して、禪戒一致・念戒一味・戒唱一致といった説が生れる。末法無戒の標示もやはりこの例にもれるものではない。

それでは戒律は、このように行一般に解消されつくすものであろうか。仏教者の実践はそれでこと足りるかというに、そうではない。戒律とは云わないが、新しい領域の自覚において清規という形であらわれ、また掟という様式となってくる。末法灯明記に云う末法無戒の僧室ということは、濁世であるから正法の時期の制戒は意味をなさないという、ただ単なる消極的な理由だけではない。行一般に埋没されたり、安易な功能をもとめるという分齊にとどまっているものに対する反駁である筈である。あらたまった形こそ示されていないが、三皈―善菩提心―信心という仏教者の自覚をかきたてる戒律の精神がかくされておき、やがてそれが新しい時代と地域に対応するものを出し出してくる。制戒の意を仏教者としての自覚においてうけとめ、新しい仏教者の生活様式が具現されてゆくところ、そこに戒律の領域が厳然と示されることになる。それは正しい「僧室久住」の位置づけである。

行は成仏にむかって求心的に方向をとり、戒律はその行者の個人および社会生活の方向にむかって遠心的にひろがり要請されてゆく。戒律が六波羅蜜におけるごとく、菩薩行として求心的な方向のみをたどると、抽象的にかたよりそれ自体に課せられている行の具象的な指針を支えることはできなくなる。さ

りとて、遠心的な方向にのみ関心がもたれてゆくと、形式にとられ実践道としての根本義を抹殺してしまい、いたずらに形骸をとどめるにすぎないものとなってしまふ。こうなっては、戒律の領域はどこにも求められなくなり、人は同じ課題を全く別なところにおいて解決しようとしたり、あるいは時代逆行的な戒觀の復興を夢みるということになるであろう。まさに戒律の領域は、如上二つの方向のはりあうところに現存する。

### 妙好人の受容的態度について

雲 藤 義 道

#### 一

妙好人とは浄土真宗における念仏行者の理想的人間像である。その妙好人の類型について、いろいろの研究がある。

A、内面的法悦型 外面的伝道型

B、無我型 智慧型 自省型 道德型 <sup>(1)</sup>融合型

C、厳格型 温和型 禪型 鋭峰型 聰明型 <sup>(2)</sup>

その他にも、いろいろの類型が試みられているが、概ね妙好人といわれる人々の宗教意識の内容、生活態度の様式、性格人柄の特色等によって類型化したものが多い。最近にいたり、全く別の角度から新たな妙好人の研究が行われている。

#### 二

それは社会史学の立場からの妙好人研究である。それによれ

ば、妙好人を次の如く時代別に類型化し特色づけている。

- 1、幕藩体制内妙好人
- 2、幕末維新型妙好人
- 3、絶対主義天皇制内妙好人（明治・大正期の新妙好人）
- 4、近代民主主義型妙好人

そして、その趣旨を「妙好人の宗教的行爲のもつ社会倫理性を、日本の近代史の脈絡のなかで位置づけてみて、近代社会発展への志向性からみた進歩的創造的機能面と保守的反動的機能面とを選別したいと思う。従って妙好人の取り扱いは、もはや仏教学や宗教哲学や宗教心理学の領域のものではなく、宗教社会学・社会学・歴史学といった科学の領域に帰属して行くのである。」と述べ、仰誓・僧純などの「採取造型」した妙好人は、<sup>(4)</sup>過剰同調的態度をもつもので幕藩封建体制に順応型の人間像を造型したものであると結論しておられる。

そのような社会史学の立場からの研究は、たしかに、従来の妙好人研究のなし得なかつた新たな視野からの妙好人解明である。妙好人を通して念仏信者の生活態度について、ひいては、宗教における意識と行動の問題についても、貴重な示唆を与えられるものと思う。

しかしながら、妙好人のような深い信仰体験に生きた人々の生活態度が、社会体制への適応とか反動とかの視点から解明出来るものであろうか。はたして仏教学や宗教学の研究領域で取り扱ひ得るものではないとしてよいものであるうか、大いに疑問なしとしないのである。また妙好人は特定の人によって採取

され造型されるというようなものであるうか。

### 三

妙好人の生活態度には、上に述べた如きいろいろの型があるが、共通して云えることは絶対受容的態度が貫かれていることである。いかなる人生の危機障害に対しても、無害無抵抗に甘受して、与えられた環境の中に素晴らしい人生のよるこびを感じ得ている。

そこには、機法一体の念仏といわれる、凡夫の自覚に立つ感謝と懺悔とが融合一体化した回心の自律性といわれる内省的超倫理性がある。体制順応とか社会倫理性とかの枠にしばられない自然の道理に即した自由無碍の生活態度が示されている。妙好人たちの信相を表白したものに「なんともない」という言葉が多いことに驚くのであるが、まさに親鸞の自然法爾の境地に通ずるものである。絶対の法のままに生かされる、自我の否定を通した絶対肯定の生活態度が示されているのである。そのような視点からの妙好人研究が深められねばならぬと思う。

- (1) 神子上惠龍「真宗の人間像―妙好人伝を中心とし」  
『真宗学第二九・三〇号所収』

(2) 柳宗悦「妙好人因幡の源左」 p.193

- (3) 鈴木宗憲「日本の近代化と恩の思想」参照

(4) 同上 p.125

- (5) 仰誓編「妙好人伝」初篇が出版されたのは文政元年

(A. D. 1818)；僧純編の二篇が出たのは天保一三年(A. D. 1842)である。

(6) 註讀岐の庄松、三河のお園、石州の浅原戈市等の対話や独白で出ている。

## 中世寺院における集会

### 規定について

——特に雲州鰐淵寺を中心として——

清田義英

中世教団を強固に規制し、寺領莊園の増殖に基づく教団の経済的分裂を救い、そこに統一と僧加のもつ自治機関としての活躍をもたらした集会制度は、中世を通じての変貌に即応して功能的効用とその真面目を發揮したのである。

中世寺院における僧侶集会の盛行は、法的には一面集会規定の整備を意味するものであり、集会規定即ち寺院法はわが国における団体法の發達に重要な意義が認められ、さらに中世幕政下にもられる評定衆等をはじめとして、近代の組織体における合議制ないし議決制度の發展にとっても看過できない素因を含むものであると考えられる。(猶この点については後日を期する。)

ここでふれる事項は叡山の末寺雲州の古刹である鰐淵寺の集会規定に關してである。因みに鰐淵寺は島根県平田市に現存する天台宗の名刹で、既に平安末期叡山とは本末の關係にあり大きな教勢をはっていた。当寺の集會は鎌倉末期制度的にも著しい發達を示し、正平十年(一一三五)三月の「鰐淵寺大衆条々

連署起請文」四十七ヶ条中に、細密な集会規定が明示されている。その規定の精緻にして体系的である点は、優に中世諸大寺の集会規定に匹敵するものである。

当寺の集会規定のうち集會の核心ともいへべき教団意志集約の原理である「多分の法」即ち多数決の法は、一体どのようにおこなわれていたであろうか。この点に問題を限定して述べるが、紙數の關係もあり詳細は後日を期することにする。

多数決の原理は確かに統一の原理であり、教団分裂を救う統合の原理ではあるが、鰐淵寺の多分の法は、ヨーロッパ的な見解による「多数の意志は即ち全体の意志なり」と主張するカノン法の見解と著しい相違を認めざるを得ない。ここにわが「集会」における議決法の特異性が認められる。即ち

「評定事、糺衆會之參否、究故障之是非、然後、其人或訴人、或政所、述題目者、先上座、有德之中、可被評定下臈短才之輩、不可進言、但愚者千慮必有一德云々、然者、不論老若、不簡賢愚、一往之意見、族又、非禁制、何況被下、各議之時、述所存者、定法也、而其時、或成卑下、或以偏執、閉口卷舌者、還而違亂之基、比興之事也、可知之」(第四條)

とみられるように、下臈分の意見は常に「一往之意見」であるにとどまり、「千慮中の一德」に過ぎなかつた。

しかしこのことは直ちに下臈分の意見の全面的否定に通ずるものではなく「或成卑下、或以偏執、閉口卷舌者」はかえって一山の和を乱す要因であつた。それ故

「評定時、可随多分義事、古書云、三人謀之時、随二人言云

々、此事、古今之佳例也」(第五条)とあり、たとえ「一往之意見」・「千慮中の一徳」であっても、自由なる意志の表現は許されており、その上になつて「随多分」による一山の意志集約がなされるべきであつた。以上の点からすれば、わが集会における多数決はむしろ「少数は多数に従う義務を負う」といういわゆるゲルマン法の見解に近い性格が認められる。とはいつても教団本来の在り方に即するものとはいい得ない場合も生ずるのである。

「但雖少分、先達古実之深義、不可弃之、雖多分、若輩今案之、浮言難許容者歟、可弃之也、」(第五条)

とあり、この教団特異な先達たる「宿老」の意見の主張はあくまで「道理」をふまえた立場にあらねばならなかつたことは論をまつまでもない。この道理を体现するものは教団においては宿老といわれる法騰高き僧侶である。従つて集会の議決に際し、宿老の道理が雅意に流れる多数決の欠陥を補うよう要請されたのである。

### 初期仏教と親鸞思想の対比

早 島 鏡 正

ゴータマ・ブッダ釈尊が説示した「さとり」とは、真実の自己を実現することであつた。真実の自己を実現するためには、釈尊のさとられた縁起の道理、道と、その道を実践するところ

の得道者の二つがなくてはならない。釈尊の遺誡の一つに「自洲(自燈明)、法洲(法燈明)」がある。これは「みずからをよりどころとし、真理をよりどころとせよ」という意味で、仏教の実践は道と得道者の二つを信行していくことが、真実の自己を実現することになるといふのである。道と得道者は、法と人とおきかえられる。仏教が人・法の二つの相即を実践的に究明することを教えたから、仏教の実践は、求法と求法者ないしは求道と求道者の関係を抜きにしては論ぜられない。

さて、「縁起」は水野弘元博士の解釈によつて、「あいよつて生ぜしめるもの(力)」と見ることが、釈尊の本旨にかなうであろう。縁起はすべての存在をして、存在たらしめている道理であつて、これを釈尊は当時のことば「ダンマ」(真理)で示した。それと同時に他方では「サッチャ」(真実)の語をもつて、縁起を示した。後者の「サッチャ」は、真理をわれわれの実践生活の場において把えたからである。しかもまた釈尊は「クサラ」(善)の探求者であると語っているから、縁起はわれわれの究極的な価値である善と同義語であつたといえる。

真理・真実としての縁起の道理は、釈尊一人だけがさつたのではなく、釈尊以前にも多数存在していた(過去仏たちの存在)。大乘仏教が多仏をたて、また万人成仏の道を明らかにしたのも、縁起の道理が万人のさとりの内容として実証されるべきことを告げているからである。しかも、釈尊滅後に多くの仏が信ぜられているのは、釈尊が求道者として根源の仏、其仏を追求していたがたを、仏教徒たちがみずからの求道の歩みの

上で把えて、かれらにとつての真仏を新たに求めた結果による。浄土教信奉者たちは阿弥陀仏こそ、みずからの真仏だと確信したごとくである。並列的に諸仏を信じるというのではなかった。従つて、道の探求は真仏の追求というかたちでなされ、そうした求道者は真の仏弟子の自覚と実践に終始した。

浄土教は釈尊の「サッチャ」(真実)が「アッタ」(利益)であり、それは本願であると把えた。中観仏教では真実を空性とし、この空性はかならず働きをもつ点で空用と名づけ、空用は空義として示されるとなしたように、浄土教でも真実はその働きを本願であるとし、本願は浄土の法門において示されるとした。つまり真実↓本願↓浄土の法門の系譜(A)が「道」の内容であり、浄土の法門↓本願↓真実の系譜(B)が「得道者」の在り方となる。親鸞が本願(力)を真実の力用と把えて、往還の二廻向を明らかにし、教・行・信・証・真仏土にそれぞれ「真実」の語を形容詞として付しているのも、教や行などがすべて真実の力用の種々相と把握したからであった。このAの系譜を明らかにしたのが親鸞の主著『教行信証』である。そして、親鸞はBの系譜を自己自身の求道の歷程において味得していったが、この場合、Aの「道」にまうあふ身となつたと知らされれば知らされるほど、真実に背きつゝある虚仮不実のわが身と内観せざるをえなかつた。この内観は、道をもてまなおかつ道を求めつづけて歩むという求道者本来の性格にかなうものである。その点で、法蔵の頭心に相応する念仏者は求道者である。

親鸞の強調した本願他力とは、釈尊いらいの縁起の道理が万人の人生観・世界観の根拠となる所以を、浄土思想の表現によつて明らかにしたものである。また、道信じ得道者を信じていくという仏教の実践道を念仏生活において実現されるとしたのも、親鸞の發揮である。

## 經典翻訳に現われた

### 社会構造と宗教の問題

壬生台舜

サンスクリットの經典を漢訳やチベット語訳と比較して読む時に気が付くことですが、インド社会で書かれたサンスクリットの經典の表現がシナにおいてはインドと違う表現を意識的に用いているという事実があります。もちろん広い意味で仏教の変容という事実は従来とても等閑視されたものではありません。すなわち増谷文雄著『東洋思想の形成』とか、横超慧日著『講座仏教Ⅳインド仏教の伝来』には「仏教の中国化」あるいは「中国における仏教受容の基盤」という問題意識の下に思想的又は文化的に論じられております。しかしこれらの取り扱っている態度は經典の内容とも称すべき思想的な側面に注意が払われております。逆にいえば仏教思想に直接的に関係ない事項は問題外におかれております。具体的にいえば格義の問題とかあるいは仏教がシナ社会に根を下した隋唐時代に中国人の体

験と思索から生れた天台宗、三論宗、華嚴宗等々の学派的仏教の展開とか父母恩重經、孟蘭盆經などいわゆるシナ編集の經典の中国的特質などに対する関心であります。その他仏教の中国的理解が社会に浸透した結果として現われた社会的宗教現象としての事実すなわち三階教の無尽蔵であるとか白蓮社の運動とか位牌をつくる社会的慣習などに対する関心もあります。さらに翻訳という言語学的な問題意識からサンスクリットがどのような中国語で表現されたかというアプローチもあります。

しかし、中国仏教を「文化」という面からではなく「社会構造」という面から眺めた場合の論議はまことに少ないようであります。たとえばデ・フロートは「一般の半未開民族と同様に、中国においても宗教思想と宗教上の慣習は社会生活のすみずみまで瀰漫しており、いわばこれらの国民と風俗習慣と家族制度と政治制度と大なる程度においてその立法との根底をなしている。」と述べ国民の風俗習慣や家族制度などの重要性を指摘している。またブリアン・ハリソン教授はその著『東南アジア史』の序文の中で文化的にも政治的にも社会構造の持つ重要な意味を挙げている。

そこで經典の翻訳というまことに狭い範囲に現われた具体的事実を取りあげて社会構造がいかに根強いものであるかという理由付を行いたいと考えております。

一般に社会という概念で文化なり、宗教なりを論じる場合があるが、ここでは社会構造・社会機能・社会組織という社会の三つの面の中で「社会関係の形式的原理」である制度的な社会

構造がいかに力強いものであるかを翻訳事実によって知るのであります。

第一の例としてサンスクリット文献では *maṅgala-piṭ* という表現が 漢訳では多くの場合に「母父」と直訳せずに「父母」となっている。具体的な実例は省略しますが、これは興味ある翻訳実例です。モニエルの梵英辞典の指摘するように、インドのペーダ文学では *maṅgala-piṭ* という合成語が使われている。

しかしマヌ法典によれば父長家族制度になっている。古代インド社会において、母系家族制度の問題とカーストとの関連は詳細に検討しなければならぬ重要な課題であるが、仏教文献に関する限り母家族の背景、又はその影響において記述されたことは間違いない。従って父長制家族というシナの社会構造においては、サンスクリットのままでは、大きな社会問題を生ずる。従って翻訳の場合、意識的に、父母という表現にしたものであります。

第二には、東、東南、南、西南、西、西北、北、東北、上、下、という十方の数え方の問題がある。インドのサンスクリット文献ではすべて時計の針のように右から左へ順次に数えている。シナ社会では東西という意識が強いのでこのように方角を示す社会的慣習が生じたものである。このほか「偏袒右肩」右肩の衣をぬぐという漢訳の表現は、サンスクリット文献と違った表現である。このように翻訳事実としてのインドとシナ社会の相違点を検討することはまことに興味深い問題であります。

## 妙法蓮華經における菩薩について

横 山 哲

bodhi-satta (卍) bodhi-sattava (梵) が、中国に於て「菩提薩埵」と音写され、略して「菩薩」と呼び使用され、「井」(ボサット)とも書かれた。

菩薩の意味については、(1) 仏陀が成道前における修行期としての菩薩、Jatataka の本生としての菩薩、(2) 仏智・菩提を求める有情・開士・大士、(3) 覺りを他に与え、又は覺らしめる有情、所謂、利他誓願の菩薩、(4) 菩提を悟れる有情、即ち「仏」、等が挙げられる。

大乘思想の立場から、一般に「上求菩提、下化衆生」が菩薩と解されるが、妙法蓮華經には三乗の上に位する菩薩・地涌の菩薩・象徴の菩薩などが見出される。

原始仏教にあっては、声聞・縁覺(獨覺・辟支仏)及び菩薩は本質的には相違はなかったが、仏滅後、大乘に於て三乗各別の思想が成立するに至った。小乗に於ても、本質的に三乗は変りはないにしても、実際上区別があつて融合の道なしとした。

ここに於て妙法蓮華經は、三乗融合の道を一仏乗に見出したのである。即ち、悉皆成仏(心性論の立場からいえば「悉有仏性説」)の立場に於て、方便品以下授学無学人記品にて、声聞を対告衆として「三乘方便一乘真実」が説かれてある。

方便品に「諸仏、諸の方便力を以て、一仏乗に於て分別して三と説きたもう」「舍利弗、如来は但一仏乗を以ての故に、衆生の為に法を説きたもう。余乗の二若しくは三あることなし」等。かくて開三顯一(二乗作仏)の理由を明らかにし、舍利弗以下声聞衆は授記される。授記されたということは一仏乗の門にはいったものと考察する。即ち、声聞衆は仏弟子達で、新得記の菩薩といえよう。

「諸仏如来は但菩薩を教化したもう」(方便品)の菩薩は、仏の如き一切種智を具えんとし、衆生教化を目指す菩薩である。随つて、教相としては天台の如く、爾前經の三乗の上に法華圓經の菩薩を区別することが出来ると思う。譬喩品における四車説はそれを示すとみる。

法師品以下所謂迹門は、序品の旧住の菩薩と新得記の菩薩と共に、菩薩たち一般が仏の対告衆となる。法師品で菩薩達は、八万の大士としての自覺を愈々深め、弘教の決定を堅めるが、まだ眞の菩薩たり得ない。見宝塔品にて仏は「令法久住」の発言をなし、迹化の菩薩の誓願に黙し、勸持の必要を、安樂行品に於て文殊師利以下の誓願に対し、安樂行の四法を示し、從地涌出品にて他方の菩薩の国土弘教の誓願を断固として断わる。かくて「地涌の菩薩」の出現となる。

地涌の菩薩は、久遠の昔より仏(本仏)の教化をうけ、空に於て待機し、仏の召しに応じて現実生活を体験して現われた衆生救済の具現者であり、空即仮、仮即空即実相を体現した菩薩であり、眞理の人格化としての存在である。その代表が四弘誓

#### 第四部 会

願をもった四大菩薩（上行・無辺行・淨行・安立行）である。換言すれば、四大菩薩は、仏（本仏）の側からいえば、久遠の生命としての本仏の分身であり、諸法実相の智慧を現実生活に現わし、仏性平等の真理を慈悲の行によって一切衆生を救おうとの力と作用を示すものといえよう。

これを人間の側からいえば、久遠実成の本仏を見るものとしての所謂本化の大白覚に立ち、四大誓願を実現せんとする理想の菩薩であり、現実（此土）と他土と虚空とを統一した眞の菩薩であると考察する。

如来神力品において、上行等の菩薩に法の流布を特別に付囑される所以は、久遠実成の本仏を見るものでなければならぬことを示すものであり、囑累品に於て一切の諸菩薩に總囑累されるのは、菩薩は皆弘教の資格を有する平等性を意味するものと解する。

尚、法華經には、妙光菩薩（序品）常不輕菩薩は仏の前身であり、弥勒等の如く、補助の菩薩あり、文殊・薬王・妙音・觀世音・普賢等の諸菩薩は、それぞれの特徴と利他・慈悲の行・理の本願をもった本仏の使いであり、専ら衆生・社会救済の大悲をもった人間象徴の菩薩といえよう。

キリストの神は「絶対他者」であって、人と遠く隔たっている。仏（本仏）は絶対者であって遠く離れていて近く、菩薩と人と等しいところがあるのである。

人は絶対へ向おうとする無限の可能性を持つと同時に、無限に煩惱に迷わされる可能性を有する「有限にして無限なる矛盾

的存在」である。本仏は常に一切の衆生を生かそうと無大無辺の智慧と慈悲を働かしている。人はこうした本仏の限らない慈悲と生命に生かされている。

そこで人は仏の教えを信受し、菩薩道に励むとき菩薩となる。菩薩は絶ゆみなく上求菩提・下化衆生へのひた向きの行者である。

人が絶ゆみなく一仏乗を目指し、仏は久遠の本仏であり永遠の生命であることを、行法と智慧に於て、仏と過去の因縁に於て悟るとき、「眞の菩薩」への自覚に達し得るのである。

「仏と仏と乃し能く諸法の実相を究尽したまえり」「唯仏与仏」である。古仏と古仏と相見えて、互いに気持が解る如く、普賢の行を行ずるとき、普賢をみ、仏に少しずつ近づくことができるのである。仏は遠く離れていて常に足もとにあり、常に我が心にささやく。「当に知るべし。是の処は即ち是れ道場なり。諸仏此に於て阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏此に於て法輪を転じ、諸仏此に於て槃涅樂したもう」（如来神力品）と、又、「常に此に住して法を説く」（如来寿量品）——とある。

人は男も女も悪人も悉く本仏に生かされ、成仏が約束され、地涌の菩薩への自覚を得、付囑をうけることができる。久遠の生命としての本仏と一体たり得る白覚に立って、仏滅後における弘教に邁進することこそ、人間の使命であることを促すところに、「妙法蓮華經・教菩薩法・仏所護念」の実踐経たる所以があるのである。

## 現観荘嚴論積の著作問題

天野 宏英

標記の書は現観荘嚴論に対する Haribhadra の註釈にして Sphuṭārtha (以下 *s* と略) と通称せられる。本書はキムナー仏教史上重要な位置を占めているが、彼にはこの外 Aloka (以下 *A* と略) と通称せられる註釈書がある。*s* はこの *A* と内容上密接な関係がある。そこで今、この両書の著作の先後関係について若干の考察を加えてみたい。まず Obermiller はこの点について次のようにいう。

「この書 (= Aloka) と 同著者の Sphuṭārtha 即ち小註釈書とを比較してみると、現観荘嚴論に対する直接的な註釈を含んでいる部分において殆んど文字通りの対応を示している。Sphuṭārtha は大部分、Aloka の抄録であるように思われる。」 (Analysis; Preface viii)

雖に、*A* の中の現観荘嚴論に対する註釈の部分と *s* との間には、Obermiller のいう如き対応が認められる。しかしこの事実から直に、*s* が *A* の抄録であるとするにはなお問題がある。なぜなら対応している個所にしても全く一致してゐるわけではないから。そこで問題は、両書の対応個所の中にみられる相違点をいかに解釈するか、換言すれば *s* を *A* から抄録する際に改作したとみるか、或は逆に *A* を著わす際に *s* を改作し

て依用したとみるかと云うことである。Obermiller の見解によると前者と云うことになる。しかし後者の解釈も不可能ではない。以下、この点を考察するために両書の相違点を「三列挙」し、

- I 1) *śūn* rje dan lhaḡ mthon (D.83 a) śamatha-vipaśyanā (W. p. 25) 2) *śes* rab dantabs (89 a) prāññakarūṇā (p. 76) 3) *chos* kyi dbyins dan mñam pañi dge bañi rtsa ba (98 a) dharmadhātu-pariñāmita-kusalāmūla (p. 190)
- II *ñān* pa dan……*chos* kyi sku dan ldan pa ni/go rims bshin du sa dan……*sprin* lta bu ste/*chos* dkar po thams cad kyi gshñiñi dnos po dan……*dgañ* ldan gyi gnaas na bñugs pa la sogs pa kun du ston par run ba ñid kyiis grañis bshin no//……*de* la dan po gsum ni……*las* dan po pañi sa ñsuldu so/(83 a, b) tatra prathamāś cittotpadaś chanda-sahagato bodhisattvāñām pṛthivī-samañ sarvākara-sarvādharmabhissambodhasya sambhāra-prasava-pratiśñā-bhūtavāt/……*ete* ca trayo……*śdhikar*m-ika-sambhārabhūmi-samgrhitāñ/……*dvāv*imśātitamo dharmakāya-sahagato mahāmeghopamas tuśītabhavana-vāsādi-sattvārtha-samparśamena nirmāṇakāyātaya sarvasattvārtha-kriyāñām tadādhinarvāt/ (p. 25)
- III *deñi* hog tu phyir mi hoñ ba ste/……*ses* bya ba rnam pa bshño/deñi hog tu de ñid hog min gyi mthar

thug par hgro pa ste/hphar ba……ñid kyis gon du hphro  
ba gshan rnam pa gsum mo/ deñi hog tu de ñid srid  
pahi rñse moñi mthar thug par hgro ba ni gzugs kyī  
ñdod chags don bral ba ste/ (85 b)

tato yah kamāvaccara-nāvama-kleśa-prakāra-prahānād  
anagamity ucyate/ sa pañcadhā vedītavayāh/……ūr dhva-  
strotāś ca pañcamah/ sa punar akaniṣṭha-paramo bhava-  
gra-paramaś ca/ (pp. 35, 36)

まずⅠは語句の相違例。用法としてはすべて A の方が一般的である。Ⅱは叙述形式の相違例。S が各項目ごとに一纏めにして叙述するのに対して、A は各項目の中の関連する語句を組合せてそれぞれを一つの文章となす。最後のⅢは分類の相違例。A は不還果を五種とし、第五の上流を色究竟と有頂とによって二種に分つ。これに対して S は不還果をまず四種とする。そして続いて色究竟と有頂とを別々に並挙する。以上、両書の相違点を三種に分けて比較したが、一般的にいつて A の方が S に比して形式的にも内容的にも整合的である。そして S は A の抄録としては余りに不整合的である。従って、S を A の抄録と看做すよりも、むしろ初めに概括的な註釈として S を著わし、後に A を著作する際これを改作依用したと看做す方が穏当であろう。

## 「勅額奉戴」をめぐる

### 日蓮宗団の変遷

中 濃 教 篤

日蓮系の教団にたいして、「立正大師」号が宣下されたのは、一九二二(大正十一)年十月であり、これの実現については、同年九月、顕本法華宗の本多日生管長が、国柱会の田中智学を訪れ、その意見を問うたことに始まり、犬養毅、加藤高明、東郷平八郎、床次竹二郎らの賛同をえて奏請したといういきさつがある。また「勅額」降賜については、日蓮宗管長酒井日慎がこれまた田中智学に計り、岡田日掃身延山法主の時に、田中が奏請文起草し、一九三一(昭和六)年四月に岡田日掃の名によって請願し、同年十月に降賜実現となったものである。

したがって、「大師号」宣下も「勅額」降賜も田中智学が深く関係しており、彼の思想が大きく反映したものであることがわかる。と同時にこの二つの出来事があった時期が、いづれも日本国内における矛盾激化の時であるという点に注目したい。「大師号」宣下の一九二二年をはさんで一九一九年には中国に五・四運動が起こり、抗日運動が高揚するということがあり、その前年の八月には米騒動が起って国内は騒然となっていたし、宣下の前年である一九二一年には、各地で労働争議や小作争議が瀕発し、国内の経済不安はその極にであったといえる。そ

れに加えて一九二三年の関東大震災であり、支配権力としては、「國民精神作興ニ関スル詔書」にうたいあげた左翼に走らず、労働運動や農民運動などをやらない人間像作成に、宗教を利用したい時期であったことを見逃してはならない。また「勅額」降賜の一九三一年という時期も、一九二七年（昭和二）田中内閣の「対支積極政策」にはじまる中国侵略体制確立期にあつたのであるし、二年前の一九二九年には悪名高い弾圧法規「治安維持法改正案」が成立している。他方では労働争議の増加と、反宗教運動の高まりに見られるような左翼運動高揚の時でもあつた。とくに重要なことは、この年の九月に滿洲事変が起され、国内では井上日召による血盟団の結成、安岡正篤らの國維会、大川周明らの神武会発足など、右翼の抬頭がめざましく、日本軍國主義が強まる頃であつたということである。

請願書の内容を見れば、こうした情勢のなかで、支配権力の意をうけて宗団が動くことを条件として「勅額」降賜を願うものであることが明らかである。その一部を記すと、「弘安ノ大役ニ際スルヤ老軀自ラ峻嶺ニ登ハンシテ敵國降伏ノ熱禱ヲ行フ、其修法曼荼羅ノ真蹟今猶墨痕ノ淋漓タルヲ見ル、其模本ハ囊キニ先帝登極ノ大札ニ際シ日蓮宗管長ヨリ之ヲ闕下ニ奉獻スル所、日蓮護國ノ精神願業文ニ在テ顯然タリ、純忠三世ヲ一貫シ氣魄万代ヲ掩フ」などと、蒙古退治の曼荼羅という真蹟でないといわれるものことまでまことしやかに書きたてて日蓮の尽忠ぶりを誇示したり、「去ル大正十一年十月十三日遂ニ立正大師号宣下ノ天恩ヲ拝スルニ至ル、然ルニ近時世態ノ惡愛國情ノ

荒乱日ニ甚シク國難内外ニ蓬勃シテ人心ノ安キヲ喪フ、是ヲ以テ前キニ先帝ハ振作更張ノ大訓ヲ垂レタマヒ軫念ノ注ク所畏クモ、今ニシテ時弊ヲ革メスンバ或ハ前緒ヲ失墜センコトヲ恐ルト宣ラセタマフニ至ル、臣民タルモノ誰カ斯悲痛ノ軫思ニ泣カサルモノアラン」など、絶対主義天皇制への無条件の奉仕ぶりがしめされている。この精神が翌一九三二年の「勅額拝戴聖旨奉答大伝道」という宗団をあげての實際運動となり、中国侵略への積極的協力（布教の強化など）の推進や、左翼勢力による赤禍と右翼勢力による白禍とに対決するといひながら田中智学の右翼思想で宗団はますます武装する傾向を強めた。この「大伝道をもって困難打開に資せん」という酒井管長の教旨はいかなくそのことを物語っている。すなわち「偶々滿蒙ノ大事変發リ、支那ニ於ケル抗日ノ状勢日ニ悪化シ、東亜ノ天地忽チ暗澹、遂ニ膺懲ノ義軍出動スルニ至ル、……別シテ滿洲國ノ建設ヲ見タル今日宗門率先シテ教線ヲ拡大シ」というのが、その一端である。

### 十七条憲法の第二条について

奈良 弘元

岩波書店からの日本古典文学大系中の『日本書記』にも、十七条憲法第二条の「三宝者仏法僧也」に注を付して、河村秀根の『書記集解』の説に依つて、「仏法僧也」の四字は後人の付

加であるとしている。ここではこの説に同調する近代の最も精緻な家永博士の論文「篤敬三宝章の一考察」に対して、いくつかの疑問点を提示したい。

家永博士の論点は憲法の三宝が(1)三経義疏の三宝観と矛盾する、(2)『上宮太子拾遺記』の著者法空のいう、外三宝・邪三宝との混同は考えられない。(3)飛鳥・奈良時代の「三宝」は「ホトケ」のみを意味していた、(4)親鸞は「七十五首太子和讃」の中に第二条を忠実に和訳しているが、四字のみは詠み込んでない。以上、四点となる。

(1)の理由は、憲法第二条の眼目が四生之終帰万国之極宗であり、従って一体三宝としての法身仏以外にあり得ないとして、勝鬘經義疏の一乗章にある文を引用している。しかし、第二条って、究極的信仰告白ではない。従って、むしろその眼目は其不帰三宝何以直枉にある。さらば、維摩經義疏・菩薩品に夫天下事品雖羅要在離惡取善離惡取善必以三宝為本とあるのに通ずる。これに対して家永博士は、太子の仏教体系構成上、是非とも一度は経過すべき始覚門の内に於ての立言である、として処理せんとするが、第二条は始覚門の立場こそ、その立脚地であることを認めるべきである。(2)の外・邪三宝との混同問題に関しては、憲法条文の語句の出典として指摘されるものの中に『孟子』『老子』『史記』があり、これらには三宝として、それぞれ土地・人民・政事の三、慈・儉・不敢為天下先の三、代馬・胡犬・昆山之玉の三が示されており、憲法の作者が仏教でい

う三宝以外の三宝観に目を止めたはずであり、憲法作成に関してその区別を意識したろうことが十分考えられる。(3)の飛鳥・奈良朝時代の三宝観に関しては、例えば『日本書紀』では、欽明紀から仏教に関する記事が見え、三宝の語は用明紀から見え、崇峻・推古・孝徳の各天皇紀までに見える三宝は総て仏法・僧としての、いわば「仏教」の意で用いられ、ホトケのみの意味に用いられるのは天武紀に於てのみである。また、『法王帝説』の場合、三宝の語が六箇所に見えるが、いずれもホトケの意には用いられていない。(4)親鸞の和讃は憲法第二条の忠実な和訳でないこと、論ずるまでもないことで、両者を並べて比較してみれば自明のことである。

最後に、(5)三宝がホトケのみを意味する語として憲法中に使用されているとしたならば、なぜ「三」という数を表わす語のついた「三宝」というまぎらわしい、誤解をまねき易い語を使用したのか。(6)三宝がホトケとして自明などとくに仏教崇拜が広まっていたなら、なぜ、篤敬三宝の条が必要であったか。(7)そして「仏法僧也」の四字が後人の付加であるとする最も不利な条件である、古写本に四字が本文として筆写されている事実をどのように説明し、理解するか。

以上によって筆者は、仏法僧也の四字を、『拾芥抄』や『書紀集解』の説にまどわされずに本文として理解し、なんの不自然さをも感ぜず第二条を味わいたいのである。

## 阿字の形音義について

真柴弘宗

第一に阿字の形義は、阿字地大の形に根本をおきそれから展転して無量の形態となるべき第一原形である。又文字を書こうとして最初に下した一点が全くそれであって、それが上下左右へ進展すると五十字門乃至無量の字体となって現れる。もしこの一点を離れば一切の文字は生ずる事はないのである。故に「声字実相義」にこのことを記され、又大日經解題には、

『法界身雲恒沙性徳無形不<sub>レ</sub>像無<sub>レ</sub>像不<sub>レ</sub>像。以<sub>二</sub>一切形像<sub>一</sub>為<sub>二</sub>一切法性格<sub>一</sub>。』<sup>(1)</sup>

と示されている。要するに阿字を以て地大の種子とし、一切の形質は地大を以てその根元とし、阿字の形は何物と雖も阿字の一点を離れないのであって形態世界の源である。

第二に音の義であるが、大日經疏第七に、

『阿字是一切法教之本。凡最初開口之音皆有<sub>レ</sub>阿声。若離<sub>二</sub>阿声<sub>一</sub>則無<sub>二</sub>一切言說<sub>一</sub>。故為<sub>二</sub>衆声之母<sub>一</sub>。凡三界語言皆依<sub>二</sub>於名<sub>一</sub>。而名依<sub>二</sub>於字<sub>一</sub>。故悉曇阿字。亦為<sub>二</sub>衆字之母<sub>一</sub>。当知阿字門真実義。亦復如<sub>レ</sub>是。遍<sub>二</sub>於一切法義之中<sub>一</sub>也。所以者何。以下一切法無不<sub>レ</sub>從<sub>二</sub>衆縁<sub>一</sub>生<sub>レ</sub>。從<sub>レ</sub>縁生者。悉皆有<sub>レ</sub>始有<sub>レ</sub>本。今觀<sub>二</sub>此能生之縁<sub>一</sub>。亦復從<sub>二</sub>衆因縁生<sub>一</sub>。展転從<sub>レ</sub>縁誰為<sub>二</sub>其本<sub>一</sub>。』<sup>(2)</sup>

と示され、一つの阿字が方法に遍満する旨を明し、又大日經疏

第十二には、

『阿字是開口声也。若無<sub>二</sub>阿声<sub>一</sub>即不<sub>レ</sub>能開口。口若不<sub>レ</sub>開者一切字皆無。是故阿字為<sub>二</sub>一切字之種子<sub>一</sub>。』<sup>(3)</sup>

と示されているように、およそ口を開けば最初に自然に出る声は阿の声であるから本初の声といわれ、あらゆる音声の発する根本であるから衆声の母ともよばれているように阿字の音は音声世界の源である。又「声字実相義」にもこの音の義に関して重要な言葉が多く出て来ているのである。

第三に義の意義について字相と字義との二つの義がある。まず字相は、宇宙たる阿字に無と非との三義がある。弘法大師の阿字字相の釈文に、阿の声あり、即ち是れ一切字の母、一切声の体、一切実相の源なり、凡そ最初に口を開くの音に皆阿の声あり、若し阿の声を離んぬれば則ち一切の言語なし、かかるが故に、衆生の母とす。もし阿字を見れば、諸法の空無を知る。是れを阿字の字相とす。といわれているように、万有の無常生滅の義或は遮情的見解を示されているのである。次に字義について大日經疏第七に、

『阿字自有<sub>二</sub>三義<sub>一</sub>。謂不生義、空義、有義、如<sub>二</sub>梵本阿字有<sub>二</sub>本初声<sub>一</sub>、若有<sub>二</sub>本初<sub>一</sub>則是因縁之法、故名為<sub>レ</sub>有、又阿者是無生義、若法攬<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub>成則自無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>性、是故為<sub>レ</sub>空、又不生者即是一夷境界、即是中道、故龍樹云、因縁生法亦空亦仮亦中、又大論明<sub>二</sub>薩婆若<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>三種名<sub>一</sub>、一切智与<sub>二</sub>三乘<sub>一</sub>共、道種智与<sub>二</sub>菩薩<sub>一</sub>共、一切種智是仏不共法、此三智、其実一心中得、為<sub>二</sub>分別令<sub>二</sub>人易<sub>一</sub>解故、作<sub>二</sub>三種名<sub>一</sub>即此阿字義也。』<sup>(4)</sup>

儒教は孝を以て第一となす。仏教もまた孝を主張したことを言わなければ、仏教は中国の社会に入れられなかった。このようにしてあらゆる方法で孝を説いたが、父母恩重經の作成はこれがためであった。

### 中国仏教の儒教的展開

道端 良秀

とあるように、阿字に有・空・不生の三義をあげているが、これは大日經第二の真言相を説いた『阿字門一切諸法本不生故』の疏の文であって、龍樹の空假中に対比し、又大智度論の三智に比較して説明し、弘法大師の「吽字義」にもこの文を引用して阿字を説明しているように真言密教の根本思想であり、かつまた実践上においても中樞信仰の対象といわれているものである。これらは字相からいっても、字義からいっても法則世界の源なのである。以上阿字の形音義について略述したのであるが、要するに宇宙なる阿字は、元來この形音義の三つの世界の集合体にほかならないのである。

- (1) 弘法大師全集第一輯六八六頁
- (2) 大正三九・六五一 c
- (3) 大正三九・七〇九 c
- (4) 大正三九・六四九 b
- (5) 大正三九・一〇 a

また更に二十四孝押座文が敦煌遺書中から出てきたが、これが円鑑大師雲辨の作であることが判明した。雲辨は左衛僧録であり、三教談論の高僧であり、僧官であった。このような人が儒教の二十四孝讚嘆の押座文を作って、孝を強調したことは、どんなに孝の仏教を要求する社会であったかを知ることが出来る。押座文は前講であり、序講であって、次に本講がある筈である。二十四孝押座文の次に、本講の二十四孝講文があるのであるが、私は二十四孝も、この円鑑雲辨か、或はその他の仏教徒によって作成されたものではないかと推定する。従来は作者は元の人とされていたが、北宋から五代までさかのぼった、この二十四孝の作者は、従來の説を全く否定せねばならぬものである。

さてなぜ仏教徒の作とするかといえは、二十四孝の内に、本生譚に出てくる仏教の孝子剡子が入っていることであり、第二は儒教側で孝の最高とする割股孝子、すなわち病父母に、最後の菜として自分の股肉をささげる、という孝子が沢山あるのに、一人も二十四孝に入れていないということは、仏教徒が作成したとなれば説明がつく。仏教は堅く肉食を禁止し、不殺生戒を守った。況んや人肉を食することは以ての外であるから、親を教う手段としても、たとえこのことが仏教内にインドにあったとしても、中国では絶対に許されなかった仏教として、割股孝子を意識して取除いたとすれば説明がつく。

このことは一応拙著『唐代仏教史の研究』の補遺に述べたのであったが、其後二十四孝押座文の作者の円鑑大師雲辨について

て、多少の資料があったので、これに付加し訂正を加うるものである。

それは相国寺の塔を讀する「讚普滿偈」というものが、敦煌遺書にあるが、これが左衛僧録円鑑の作であるとする。これはパリ大学中国学研究所の陳祚龍博士の説であるが（東方宗教三〇号参照）、これで見ると円鑑大師は二十四孝押座文といい、この偈といい、これらの作者であって、当時の高僧であり名僧であったことに間違いない。

ただここでもう少し確実の資料のない限り、彼自身が二十四孝までも作成したことは断定出来ないし、その一派ともいい難い、少くとも押座文は二十四孝を見て作成したものであるから、これより以前に既に二十四孝の選定されていたことはたしかである。するとその年代も五代よりも前、晩唐か中唐において、仏教徒の手によって作成されたものではなからうか、という推定を下すことができる。

それが誰であるかは丁度「父母恩重經」の作者が不明のように、この二十四孝も今のところ全く不明で、父母恩重經の作成せられた頃と前後して、これが作成されたものではなからうか。唐の時代はこれほど仏教の孝を主張せねばならぬ時代であったのである。

## 第五部会

### 中国近代（明清時代）

#### 庶民仏教と普濟菩薩

小笠原宣秀

一  
大体に仏教は教化者と被教化者の対立の在り方のところに、信仰生活とか宗教史的現象が顕現しているので、（私の中国庶民仏教の研究途上においても）従来、教化者としての善知識・闍梨・導師・宗主等について若干の発表を行って来たが、今回は菩薩号について少し考えてみよう。

ところで中国では菩薩号も六朝時代から現れており、非常に優れた人師、特に利他行に秀でたような場合、菩薩号を以て推称されている。例えば北魏の曇鸞菩薩の如きがある。また北周廃仏後に、一時菩薩僧教団が形成されたが、これは特異な歴史展開であるとしても、とにかく仏教教団の中において、一般民衆（在家衆）と共にある、またはあらしめられる教化者的存在を菩薩と崇めたことは、近世の菩薩号の先行形態とみてよからう。

### 二

『浄土聖賢録』巻一の闍教聖衆の中に、覚明妙行菩薩の事績

が伝えられる。すなわち明末清初に江南呉城に現われた人師であるが、『統蔵経』（二編一五套）にその所説『西方確指』一巻が載せられている。それは「菩薩戒弟子常撰集」となっており、常撰の筆録とすべきである。中をみるに大体持経持咒を勧め、心地を明らかにするというので神異的教化者である。これと同類の人師に、清初の寂根菩薩がある。『統蔵経』（二ノ一四套）にその所説『西方公扱』が載せられている。これもと門人の陸士銓の集録に依るが、寂根菩薩には彭紹升居士が会って、早亡した費孺人（夫人）の生処を問うなどのことがあり、『西方公扱』の重訂をなしたのである。両菩薩とも浄土法門を宣揚した人師であるが、玉壇に降って講説し持咒（持名）修観を勧めたので、死者の生処を明すなどのことは、或は飛鸞の化行といわれ、近代浄土教の特異現象であるが、結局は庶民仏教における一つの盲点というべきであろう。なお『統蔵経』には程兆鸞編の『蓮修起信録』六巻がみえ、「蓮邦諸菩薩の宝訓」を掲げ、「華陀大士籤方」などを示すが、とにかく、近代には菩薩号で仰がれる人師が現われるとともに、それは神異性をもって民衆に教化を施している点、当時の社会不安を反映しており、救世的存在であったことを物語る。元の『天如惟則語録』巻六には銭唐宝石山の照菴炬菩薩の事績を伝しており、元代の菩薩出現の一事例とすることが出来る。

### 三

以上、浄土教中心に考えたが、仏教界一般についても、庶民の翹望に応ずる人師は多出している。特に仏教語としての「普

## 禪の煩惱論

武田 忠

「濟諸貧苦」は浄土教の阿弥陀如来の本願にも該当するのであり、隨代の信行の三階教においても普仏普法普濟の法義を説いたわけである。普濟の僧名をもつ人師の中では宋代『五灯会元』の著者に普濟禪師がある（五灯厳統二二三所載）。ところで近代にいたって、普濟禪師として著名なるは、五台山仏教に語られる普濟仏教会の祖師としての普濟化公である。『普濟化公祖師事略』によれば、清の咸豐元年（一八一五）に河北省寧晋県に生れ、民国元年六十三才にて寂したという。臨濟の法脈を伝えながら、その特異の庶民教化は弥勒の化身として仰がれておる。五台山青廟中に乙十方派・徒弟派以外に普濟派を別立するが、その教徒は次第に増広し、中国全土に及んだもので、先年まで秘密教団的な在り方で存続した（小野勝年・日比野丈夫著「五台山」にも紹介されている）。此等でも判るように近代仏教における普濟禪師は、顯著であるが、注意すべきは特定の人物のみならず、中世から伝わる普濟思想を根底として、既述の實在の人師菩薩を生み出した外に、なお更に假想の普濟菩薩をも生んだことである。それは近代中国刊行の『濟癩伝』（実事小説）の存在、或はシナ芝居の『濟公伝』等、私の中国旅行中経験した処からも考察しうる。要するに明清以降の社会不安の中に弥陀・弥勒の化身として普濟禪師・普濟菩薩が現れ、諸貧苦を救済したことは注目に値する。

禪の究竟目標が見性悟入にあるとすれば、それを障礙するもの、いわゆる煩惱に対していかに対処するかが、当然禪の修証の根本問題とならなければならない。その際、目ざされる真に對し妄（煩惱）がいかなる関わりを有するものとみなされるかによって、修証及び思想上にかなり異なった傾向を示すことになる。いま初期の禪思想にこれをたどってみると真妄の關係は凡そ次のように大別することができるであらう。

(1) 妄が真を障覆しているとして、対治息妄をもって修となす立場

(2) 妄本よりなし、一切は真によるとして無念・無心をもって即真の修とする立場

(3) 真妄ともに空にして假名なりとし、一切法において不着、休心不起なるをもって修とする立場

これらの立場は、必しも相互に對立するものではなく、機上の法としての相違とみられるべき点もあるが、それぞれ妄・真・空にそれぞれ修証の力点がおかれていることを認めることができる。さらにこれらの立場は、本論の主題にしたがって妄の有無によせてみれば、①妄を実有的とみるか。②妄を本無とみるかの二つの立場に分つことができる。①の立場においては、

妄を息滅して始めて真に到るとする点において始覚を強調するのに対し、②の立場においては、修は息妄ではなく頓真にありとして本覚性が強調される。初期の禅思想においては、②の立場、即ち煩惱本無論がその主流をなしていたと考えられる。ここでは、この煩惱本無論の立場から、禪の煩惱論の構造をたずねることとする。

いうまでもなく、煩惱本無というも、それは本来性においていわれるもので、経験的事実としての煩惱の実省の見解を否定するものでないが、ただその立場は、本来性を経験的事実として即今人々の事上に自覚せしめんとするところに、その思想の基本的立場をもっていることが注意されなければならない。

それでは煩惱本無の立場は、経験的事実としての煩惱の存在を容認しつつ、なにゆえにことさら本無と説き、そこに実践をせまらるのであるうか。それはその立場が、本覚思想の上に立つて、生仏一如なる本来性、即ち本具の仏性（自性）の起作として煩惱をみるところにあるからである。煩惱を仏性の起作としてみることが煩惱本無であることは、自性（仏性）がよく一切善悪の諸業をつくるも業惑をうけることなく、つねに清浄・不染汚であると考えるところにある。さらにこの自性の清浄性とは、一切所作の根源としての心が、本来無限定・非固定的な自由な働きをもっているという自覚に支えられているものである。つまりこの本来的な無限定性のゆえに、心は境縁に依じて、一切所作をなすが、その起心所作のところに、その本性の用としての無限定には変易はなく恒寂であり、本来

の無限定性の上の限定（本来的には無分別上の分別）であるから、心はつねに流通し、よく諸相に転じうるとされるのである。この無限定性・流通性こそが、自性清浄であり、本来成仏、煩惱即菩提、さらには煩惱本無と説かれるゆえんのものである。煩惱本無論は、この心の本来性を即今人々の事実として自覚せしめんとするところに、その実践修証上の意味をもっている。したがってこの立場からすれば、煩惱を実省的のみに見、対治息妄をもって修となす立場は、心を固定的にとらえることによって心の本来の流通性（自性清浄・本来成仏）を失するものとしてきびしく批判されることになるのである。煩惱本無の修証においては、心の本来性に即することこそ最要であり、その本来性において心の固定化をはなれ、本来性にたちかえる実践として無念、無心の行が即仏の行たることがとかれるのである。

それでは、心の本来性に一切所作を認めるとすれば、なぜ経験的事実として煩惱が存するといえるであろうか。それには、ただまさに心の本来性（仏性）の中に一切造作しつつも、それに目ざめざるがゆえであると答える外ないであろう。学人が参学の当所に自己に本具せる仏心に相即し、自覚すること先要であり、煩惱本無論はそこへの積極的実践を促す論理的根拠としての意義をもつと考えていいであろう。

## 敦煌出土文献の再検討

——特に観心論S、

五五三二号について——

中 田 萬 善

(一) 敦煌出土文献の従来より菩提達摩の撰述とされている観心論には既に大正大藏経八十五巻に所収されている観心論の原本である大英博物館所蔵のS二五九五があり、フランス国民図書館所蔵のP四六四六については、王重民によって紹介されている。また龍谷大学所蔵の『西天竺国沙門菩提達摩禪師觀門法大乘法論』を鈴木大拙博士は『校刊少室逸書解説附録達摩の禅法と思想及其他』のなかで観心論に相当する部分を懇切丁寧に、先述の大正藏所収の敦煌本、金沢文庫本、朝鮮版本、日本流通本の各観心論(破相論)と対照校訂されている。主題のS五五三二について英国の Dr. I. Giles, はそのカタログに於て「(1) Catechism on the sitting dhyāna, etc……(2) 禅門経……, with preface……; of 10th cent……」と記し、北京版敦煌遺書総目索引に劉銘恕は「禅門経一卷? (2) 禅門経并序」と編し、矢吹慶輝博士は鳴沙余韻解説に、旧番号第五九〇号として「始めに『観心論(失題)』次に『禅門経并序』」とされているのはS五五三二に相当するものと思われる。

(二) 本論に使用する資料はS二五九五、五五三二の各号については筆者が昨年春より、大英博物館に於て、その当局者及び

ロンドン大学教授ダニエル・ジョンズ博士、早大教授福井康順、仁戸田六三郎博士等有縁の方々の御尽力によって直接原本にあたって調査したものである。P四六四六は東洋文庫に所蔵のもの写真転写のものを用いた。龍谷本については同大学の小笠原宣秀博士、佐藤三千雄博士両教授の御好意により、その原本を拝観させて頂いたが内容は鈴木博士の前述の著書によった。改めて御援助の各位に感謝する次第である。S五五三二号は上下約二〇・五糎、左右の幅は約十五糎前後の割合に厚味のある奉書様の恐らくは黄麻紙類似のものと同定されるものを用いてあり、筆蹟に二三種の異型をみるから二三人の書写であろう。書風については龍谷本は鈴木博士が指摘された如くであり、P四六四六は格調があり達筆、S二五九五は平準的であるが、これらに比較してS五五三二はやや粗雑の観がある。欄上には頁数を示して居り、これによって後述の如く欠葉が判る。そして一枚を真中に折って端末を重ねて綴ったものである。この形式はP四六四六と同様であるが、龍谷本はS二五九五、五五三二各号の紙質と異り、それらよりも黄味のかかった厚手の所謂 Buff paper の一種でありまた、前述の折り方と異り、逆に折目の方を重ねて綴ってある。上下は約二三・五糎、左右幅(折本にして)約八糎である。S五五三二は折本にして左右幅約七・五糎であるから龍谷本の方が少し大きい。一般に敦煌本はS二五九三のように長卷子が多いが、このように長冊子本が同一題名で三巻あるのは珍らしいと思われる。S五五三二の欠損しているものは第一より第四、第十第十四第十六の各

頁の相当部分で何れも観心論中である。現存数量は観心論部二十四葉余、禪門経并序部二十四葉余合計四十五葉である。S五三二とS二五九五、P四六四六、龍谷本、大正大藏経四十八卷所収小室六門第二門破相論及び駒沢大学所蔵の禪門撮要のなかの観心論を比較対照検討してみるとS五三二は第五頁の「□覆故不得解脱……」よりS二五九五は前部欠で「是観心可……」より、他は第一門卷首より初まり一様に「……其少分」と終っている。内容はS五三二はP四六四六以外とは多少の語句の出入異語がみられるが大体の文意は略々同様である。末文に「嗔是忍辱花……菓来無処坐」の偈が他のものには無い。しかるにP四六四六を他のものと対照校勘してみると二、三の点以外にはS五三二と全く同様なものになり、しかも偈文も全く同一である。但しS五三二には神秀系の普寂の弟子慧光が禪門経を誦三万遍写三万卷普及一切受持誦誦せんとする悲願の序文があり、禪門経一卷の題記で終るが、若しP四六四六が紙質体裁大きさ等がS五三二と同様のものであるならば敦煌文献研究上注意すべきものとなるであろう。

### 中国仏教の主体的確立

#### に関する一考察

——大拙禪について——

橋本芳契

鈴木大拙 (1870—1966) の “A Brief History of Early

Chinese Philosophy” (古代中国哲学史 London, 1914) は、かつて中国の大学で教科書にされた程すぐれた又便宜な書物であるが、もとこれは明治四十年 (1907) 頃彼がアメリカに在りて同地の學術季刊雑誌 “*Morist*” に連載した古代中国哲学思想関係の論文を、のち一冊の本にして英国で出版したものである。大拙はそれ以前明治33年すでに大乘起信論の英訳 “*Agya ghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*” を成し、訳語訳文の適確さ、ひいてその仏教思想理解の深さを示していたが、中国古代思想の研究が大乘仏教研究と平行しておこなわれたことは注意すべきであろう。大拙の中国古典もしくは漢字漢文に対する習熟は鈴木大拙——旧藩時代前田侯四家老の筆頭本多家に仕えて医官と儒者を兼ねた——の家に由来する。彼はさきの『古代中国哲学史』の序で、「自分よりもとより漢民族思想の研究家ではない。但だ幼少の頃から漢文に親しみ、その中に盛られた思想に触れていた。青少年時代に覚えた唐詩選などには、どの国の言葉にも直せぬ特有の含蓄ある思想・情趣が盛られている」とのべ、一面謙遜しながらも、中国思想に対しては深い理解力と高い尊信敬重の念あったことを示している。内外を通じての語学の才分は大拙天成のものであった。後來彼が大乘仏教中、特に禪仏教 *Zen-Buddhism* において「大拙禪」とも称すべき全く独自の宗教的天地を開拓したについては、円覚寺における釈宗演との邂逅をはじめとして、数々の恵まれた機縁のあったことが見出だされるが、基本的には彼自身のそうした語学の才や宗教的資質に加うるに非常

な工夫努力のあったによるとしななければならない。<sup>(1)</sup> 筆者はその葬儀に際し導師朝比奈宗源円覚寺管長が、「大拙は羅什・玄奘に勝るとも劣らぬ大三蔵」とその靈柩を前にして称揚する席に列したが、もとよりこれを徒辞と思わない。もし大拙にしてかの羅什・玄奘にも勝るものとすべき点があったとすれば、それは彼以前に「中国仏教」として固定化し形式化しはじめていたものを自らの直接的宗教体験と学問的研究にもとづけて広く世界に向けこれを融化開放したことであろう。事実彼の大乗仏教の現代的実証においてつねに精神的支柱となっていたものは、伝訳以後の「中国仏教」の発展に即しながら、なお伝訳以前の中国固有思想への主体的憶念力であった。そしてこの力と努力の故に彼は学問的にも『楞伽經』に關する一連の研究をはじめ幾多のすぐれた業績をあげ得た。大拙の仕事こそは、実に現代において大乘仏教の新版を打ち出したもので、そこには東晋期の仏教における同じく中国的主体的確立の苦難にも類同した大量底の古代中国思想への体參深究がその根底にあったことを見逃し得ない。試みに羅什門下僧肇の『維摩經序』を見るに、「大秦の天王は儒神超世、玄心独悟し、至治を万機の上に弘め道化を千載の下に掲ぐ。毎に玄典(維摩經)を尋翫し以て棲神の宅と為せり。而も恨むらくは「月」支・「天」竺の所出は理、文に滞り、常に玄宗の訳人に墜つるを恐る。北天の運運、通ずる有り在り。(中略) 陶冶請求し、務めて聖意を存す。其の文、約にして詣り、其の旨、婉として彰わる。微遠の言は茲に於て顯然たり」と述べている。僧肇は一方に於て

『肇論』の如き労作を残し、大乘仏教の発展に益したが、真骨頂は羅什の訳場に參じ、既出の訳業が月支(西域や)天竺(インド)の僧職の中国の語法や思想に未熟なるにより晦澁を極めたことへの反省から、中国固有文化の仏教的普遍化に腐心することであったようである。特に仏教にあって中国固有の儒教老莊にないもの、もしくは稀薄なものは慈悲 karuṇā の精神であるが、それ故にこそ彼は『肇論』に見らるる如く慈悲の原理面としての般若 prajñā (智慧) に大きな注意を払ったのであった。現代の如く仏教が世界思想的視野で大きく問われていたとき、中国仏教については特にそれが高度の固有文化の基盤に立って新たな展開をとげたものであっただけに、一応漢訳經典に重点を置きながらも、中国思想本来の流れに即して基本的理解を進めるのでなければ、どうしても概念的固定化を免れ得ず、真の国際的展開をとげ得ないであろう。その点大拙が老子道德經をはじめ中国古典を常に机上に置いたことは方法論的にも目的論的にも正しいことであったといえる。

(1) 鈴木家の宗旨は臨済で、そこに彼の円覚寺に向う機縁があった。しかし久松真一博士も評する如く、大拙の禪は大拙独自のもので、決して禪宗の禪ではない。  
(The Eastern Buddhist, Vol. II No. 2, 1967, p. 195 参照) なお拙稿『大拙禪の形成と真義』(金沢大学法文学部哲学論集一五)あり。

(2) Studies in the Lankavatara Sutra, 1930. The Lankavatara Sutra (梵語原典の英訳), 1932. An

## 非思量について

原田弘道

非思量の語は薬山と一僧との間に交わされた坐禅における意識のあり方を示した言葉である。道元禪師は『普勸坐禅儀』『正法眼蔵』『坐禅箴』『坐禅儀』巻『永平広録』等に引用して非思量の真実義を開陳している。そして『聞解』『私記』『啓迪』等の拈提によって、思量にあらざると云う意味ではなく、非の思量、脱落の思量、不染汚の思量ともいうべき性格をもっていることがわかる。

今、非思量を具体的に考えてみると、無意識状態即ち無念無想になるということではない。なぜならば思うまいと決意すれば、「思うその念が矢張り心意識の丹瘤になって決してやまるものではない」と『啓迪』も云う如く、意識は転動して止まないのが本性だからである。したがって非思量というのは、意識を生滅去来に任せきることである。この生滅去来に任せきった時の意識は、つまりなりきりの意識には執着がなく、観察され、概念化されることもなく、したがって全体的に捉え、主観と客観が一枚の世界となるのである。これは従来の智的分別心で事実を規定しようとしていた迷妄を打破して、外界と自我、

客観と主観、理と事等が一致し、事実そのままになり、言語を離れて両者の区別を泯絶したところの意識活動ということができよう。

非思量の静的な面は以上の如くであるが、次に動的な活用面について見るに、悟っても悟りにおらず、悟りくればくるにまかせ、迷いくればくるにまかせるといふ無常即仏法の一面と対立して、住法位の面の着目が必要となる。即ち日常卑近の生活体験に即した思惟そのものが非思量であり、工夫弁道の本質的あり方でもあるからである。それは一切の吾我のほからいを打ち捨てて、また新たな仮説、前提を立てず、無条件的に法に随順することである。一切の価値や行為の基準を自己に置かず、「仏のいへ」に置いて、「仏のかたより」必要とされる行を行ずるのみである。その場合、自己に要求される実践は何であるかはそれぞれの立場によって異ってくるのである。いずれにしても、意識がいかなる状態にあっても、これを押えたり、求めたりすることなく、ただそれになりきって、ひたすら現在になすべきをなしてゆくのである。従ってそこには行為に伴う結果性が否定される。

一方、公案禅について意識の問題を見るに、鈴木大拙博士の『禅と念仏の心理学的基礎』ならびに『禅による生活』によってみれば、悟りに至るには、探求、工夫、成熟、そして爆破とこのような過程をふみ、心理的には集中、蓄積、放下という階梯を経ると述べておられる。これは公案による意識集中が悟りの前提条件として絶対不可欠なる事を意味する。これによって

知性の働きの限界を知らしめて、意識の集中、精神的緊張をはかり、その極において、意識は直ちに無意識に通じ、「無意識」はそのまま意識面へ飛び出して悟りを体験し、ここに禅の真理の直覚が達成されるのである。

これらによって、意識面についてだけで云えば、道元禅においては分別意識を流れるにまかせきつた所に「図ることなき工夫」の非思量が働きが自ずから現成すると云える。公案禅は自己の問題意識、あるいは分別意識を公案に置き換えて、これに集中することによって、分別意識の排除をはかろうとし、それが達成された時に忽然と悟りが得られるというところに相違をみることが出来る。これは原理的には意識のなりきりと集中の相違であり、公案禅の悟りが「無意識の解放を意図すること」であるならば、道元禅は「意識の解放を行わずること」と云えると思う。しかし公案禅にしても道元禅にしても、ここに得られる安心は、言詮不及意路不到の世界で、それは形而上学的宗教の問題となるのである。(註略)

## 唐代の俗講形式の起源

福井文雅

唐代の俗講は近頃では中国文学史や宗教史で必らず一項目として加えられる重要な問題となった。しかし、円仁の入唐行記

の赤山院講經の条や、ペリオ文書 3829 の中で「俗講」とよぶ「講經としての俗講」について、それらに描かれたような形式がどこで生れたのか、の問題は未解決のようである。

その解決を妨げて来たのは、「都講」という職分の存在である。即ち、文献上ではこの語は儒家と仏家との両方に現われ、しかも儒家の方に僅かに早く見られるので、俗講の起源については中国本来説もインド伝来説も強い根拠を欠き、不明とされたのである。文献上の資料はほとんど出尽しているため、あとはそれを扱う方法を変えなければならぬ。

そこで、従来の研究は儒・仏両方に見える都講の相似点を挙げて来たのに対して、私は比較してその間の違いを探る方法をとった。その結果気づいたのは、仏家の側の都講は「麈尾」または「麈尾扇」という団扇を手を持つという慣習の存在である。これは円仁の記載に既に見え、二者の関係は、例えば梁の僧旻(統高僧伝巻5)、劉宋の曇諦(高僧伝巻7)、更に東晋の康僧淵(高僧伝巻4)にまでもさかのぼって存在し、この他にもその例は多い。

ところが従来は、麈尾は拂子である、と説かれるだけで、その儀式的意味や機能はほとんど解釈されることがなかったようである。麈や麈尾扇についての詳しい器物的考察は別に発表するとして、実は麈尾と拂子とは別物である。しかし、その形状や材質などは実は大きい問題ではない。ここで注目したいのは、それがいつも説法や議論の時に話者の持物とされている、という機能の面である。つまり、説法、議論の時、話者が威儀を示

す為に何かを手を持つという行為が重要なのであり、この伝統は中国の儒家的都講にはなく、インド仏教に由来する形式である。例えば善見律毘婆沙卷一、その他(大正卷24)に、「作礼已上高座而坐、取象牙装扇」というような文で頻出する。この扇の原語をその原典とされるパーリ文 *Samantapāsādikā* の中に探すと *vīṇā* に相当する(ただし、なぜか南伝巻65は、この同一語を拂子と扇とに訳し分けている)。これは元来、王者やバラモン僧の威儀の持物であったが、一方、増耆阿含経卷五十一(大正2)などが示すように、それは彼等の五威儀の一である「拂子 *camara*」と用途や機能の面で同一視されるようになって行つた。この慣習は東晋では既によく知られていたに違いなく、例えば目連問戒律五百軽重事、問法事品第三(大正卷24)に、「問、僧中説法、高坐上、得凭机、捉塵尾、不、答、不病、凭机、捉塵尾、犯墮。」とある。塵尾扇がインド仏教の扇や拂子と同じ機能をもつ事実は中国で伝統的に理解されていたように、その一証は、*Mahāvastu* の 3798 で、梵語の *camarikā* に「藏語 *rha-yab thogs-pa* 漢語 持拂者」を当て、四体合璧文鑑卷二十五では塵尾をそのチベット語 *ri-a-yab* で説明していることである。一方、その実況は敦煌壁画などの美術でも確かめられる。中国では松葉や如意などもその代用品に使われ、日本では中啓となって行つた。

こうして経経としての俗講のインド起源が確かめられると、塵尾扇は早くも後漢の李尤の塵尾銘(北堂書抄卷133)に見えているという事実もあって、この結論は他の研究問題に影響し

てくる。つまり、魏晋の三教交渉の实情を示す様々の問題に連なってくるが、本発表も含めて、いずれそれぞれ論文として発表したい。

- (1) 本発表と密接するところの、経経としての俗講の開始時期の問題は、天台学会(昭42・10)年次大会で発表後、早大哲学会機関誌「フィロソフィア」54号(昭43)に掲載した。
- (2) 以上は、昭和42年夏にアメリカでの第28回国際東洋学会会議中国部門で英文で、口頭発表したものの一部分である。

### 旧訳と新訳の問題点

石橋 真 誠

仏典翻訳史上に於て未だ明らかにされていない問題に、一、漢訳経典の原本が現在まで中国に殆んど見当たらないということ、二、異訳経典即ち旧訳と新訳が同じ経論を取り扱いつながら語彙は勿論内容的にもかなりの相違があることである。今前者の問題もさることながら、ここでは後者の問題について考察をすすめてみたい。開元釈教録第八に

「英乃ち新訳の経論、并に大唐西域記を進む」といい、又法華經三大部補註第五に

「旧とは謂く劉漢已来、新とは謂く李唐而下なり」

と云っている。かくの如く玄奘を境にして、以前を旧訳、以後を新訳といい、翻訳上の立場よりして両者の訳語には相当な相違のあることが従来論議されてきたのである。

例えば *Sattva* を旧訳では「衆生」と訳され、玄奘は「有情」と訳し、*Yojana* を旧訳では「由旬」、新訳では「踰闍那」と訳し、*Samadhi* を旧に「三昧」新に「三摩地」と訳している。このことは玄奘が経論の訳出について、自ら一種の訳風を以て新旧の別を主張し、特に彼は中インドで行なわれた純粹な梵語の語彙を正確に翻訳しようと勉めたのである。かかる点より旧訳にくらべて新訳は原本に忠実であるといえよう。そのため義訳には多く対訳を用い、音訳に於ても字音を略さず訳出している。これに対して旧訳の多くは内容が違意的で、訳文は諷誦的な面が多いのである。この点について中村元博士は、旧訳は当時の中国社会思想の中心である儒教倫理にそうて翻訳されているのに対し新訳は原典に忠実であると説明している。然しここに問題がある。即ち中国の祖師達は経論を祖述注釈する場合原典に忠実である新訳をその講本に用いず、ほとんど旧訳を講本として選んでいる。

例えば賢首大師法蔵は仏授記寺に於ける実叉難陀の訳場に臨んでいながら、彼が探玄記に用いた華嚴經の講本は仏駄跋陀羅の六十華嚴であり、又起信論の注釈を真諦訳に求めているのは何故であるうか。

法蔵は「現今東流の一切経論は大小乗通じて四宗に分つ」として、所謂一に随相法執宗、二に真空無相宗、三に唯識法相宗、

四に如来蔵縁起宗をあげている。この四宗は法蔵が如来蔵縁起の立場に立って、仏教教理を統一しようと考えたのであった。従って彼にとって経論を注釈する場合においても、その講本選択の基準を如来蔵縁起思想の立場に置いたのではなからうか。勿論中国において伝統的な古典主義をも含めて旧訳が中国の祖師達の尊重するところであった。然しそれ以上に旧訳の思想的立場が講本選択の基準に置かれたのであったと考えられる。

以上の如く旧訳と新訳の問題は、単に語彙の相違だけでなく、思想的內容までに至って相違しているとすれば、中国仏教は新らしく仏典文献学の立場から見直されなければならないのではなからうか。

## 密教と念仏行

月光善弘

堀一郎著『我が国民間信仰史の研究』および『空也』ならびに五来重著『高野聖』などを見ると、密教的な念仏行ともいふべきものが存在したのではなからうかと痛感させられる。

羽州における霊場と考えられて来た山寺に現在行なわれ、修驗修行の道場として名高い羽黒山にもかつて行われていたという夜行念仏<sup>1)</sup>——一般には夜念仏と呼ばれている——は、次に掲げるいくつかの点において、密教と関連の深い念仏行であると云えるのではなからうか。

第一に、その起源が古く、かつ一山寺院における衆徒の寺院を中心として行われたものであること。山寺は現在宝珠山立石寺となつてゐるが、もとは宝珠山阿所川院と称したもので、夜行念仏根元の寺と考えられる常願寺は一山衆徒であり、その古跡が山寺と仙台を結ぶ街道筋に現存し、その北方に常願寺山と呼ばれる小高い山が聳えている。

第二に、滅罪と鎮魂の呪術的機能がその根元となつてゐる。すなわち「夜行念仏大事」に、「(前略)人鬼ヲ宥メ和ラ(ゲ)ンガ為ニ詠歌ノ回向ヲノへ四八莊嚴ノ姿ヲ備へ等覺法身ノ大士ト名ツク千日懺悔ノ誠ニ依テ古今ノ罪ヲ滅ス」とあり、詠歌の回向文を唱えるのも鎮魂の爲であり、千日懺悔の誠によつて古今の罪業を消滅すと滅罪の功德を説いている。

第三に阿字観と両部大日如來の思想がとり入れられている。すなわち「夜行念仏大事」に、「(前略) 呪(阿)字ノ故郷ニ皈り皆共ニ當得菩提ヲ証セン……(中略)……空輪ハ法界昧性智大日如來也」と記されてあり、「念仏秘極の大事」にも「(前略) 呪(阿)字に口伝有と云云」とあつて、さらに回向文にも金胎両部大日や阿字に関する詠歌が数種見られる。

第四に、大日如來の平等門―遍法界身―の思想と極樂往生の弥陀信仰とが結合している。すなわち金剛杖には金剛界大日と弥陀の種子が書かれ、また回向文には大日も弥陀も極樂浄土へ導く仏であり、教主であるという詠歌が見られる。

第五に、秘密の法門であること。すなわち「念仏秘極の大事」に、「(前略) 六字名号の秘極猶是一大事なり他見有へから

す三世諸仏勢州天照皇大神宮熊野三社大権現八幡大菩薩三宝大荒神等迄六字名号ニ籠せ給ふ也」とあつて、密教に特有な秘密法門の思想が観取される。

第六に、神仏習合の思想が見られること。すなわち前掲「念仏秘極の大事」の文章・その他および回向文の中にも、多くの神名・諸神諸菩薩の詠歌が見られる。

第七に、夜行念仏は半僧半俗の行者によつて行われるが、師子相承であり、一人前の行者となるのに、師匠について三年の修行期間を必要とした。しかも七月七日に行われるという点で、高野山における古代的な聖と見られる承化または夏衆との類似が考えられる。

第八に、行者の服装が修行大師の像に類似していること。すなわち「夜行念仏大事」に、「夜行念仏修行ノ時モ平等大会ノ衣ヲ着シ、五智如來ノ宝塔ヲ定カニ捧ケ天蓋ヲ着シ笠師ト云フ無動無壞ナルヲ金剛杖ト申也……(中略)……惡業煩惱ヲ除カシ爲下ニ袴ヲ着シテ不臥六塵ヲ除カン爲シntenヲ笠ニ張り鉦ヲ打時ハ呪(阿)字和合シ風雨順時ニシテ国家安全ナリ然ラサレハ何レノ修行モ成難シ」とあつて、行者の服装とその功德について述べてある。

以上に述べた八項目を併せ考えると、密教修学の根本道場とされた比叡山や高野山などに行われていた密教系の念仏行が、かなり早い時期に東北の一山寺院に伝承され、この地方の風土的・人間的な特質に支持されて、今日に至つたのではなからうかと考えられる。

- (1) 五十嵐文蔵稿「夜念仏」(庄内民俗第四号所収)
- (2) 拙稿「霊場山寺と夜行念仏」(東北民俗第一輯所収)
- (3) 榊泰純編『立石寺夜行念仏回向文』二二〇頁
- (4) 同右 一一九・一二〇頁
- (5) 同右 一二五頁
- (6) 同右 一二四頁
- (7) 五来重著『高野聖』―承仕と念仏者―八〇、八二頁  
榊泰純編『立石寺夜行念仏回向文』一一三・一一四頁
- (8) 同右
- (9) 拙稿「東北における一山寺院と高野山組織との関連性」(宗教研究一九〇号一九二・一九三頁参照)
- (10) 拙稿「東北の民俗と密教」(東北民俗第二輯一九二・一九三頁参照)

## 玄珠録の思想

鎌田茂雄

仏教の空思想が明確に中国仏教界に伝えられたのは鳩摩羅什による中観関係の論書の翻訳にはじまる。その後羅什系門下より三論学派が生れ、吉蔵によって哲学的研究の集大成がおこなわれた。吉蔵の三論思想においてとりあつかわれた空観は、ある程度、インド仏教の空思想を継承したものはあるが、天台智顛の空解釈になるとかなり中国的に変容されたものといわれる。

ところで、ここにとりあげた『玄珠録』なるものは、道蔵、太玄部、第七二五冊に収録されたもので、道士王玄覽の著書とされている。彼は六二七―九八八年にかけて活躍した道士であり、『真人菩薩觀門』などの著書もあったという。彼の活躍した時代は、仏教側では玄奘・基の法相唯識学が盛大をきわめていた時代であり、さらに武周朝になると、法蔵の華嚴宗が長安仏教の主流を占めていた。このような時代思潮を背景としながら、この玄珠録には空観の影響が顕著に見られる。

一方、道教側を見ると、すでに隋から唐にかけて撰述されたといわれる『太玄真一本際経』が流行し、仏教の空思想を全面的に採用した経典が道教側にも出現していた。そのような影響のもとに玄珠録の思想が形成されたものと思われる。

玄珠録では空を説くについて、空として限定されたものは真実の空ではなく、無限定なものとして空を見ようとする。さらに空はかえって有相を成ずるものであるとする。そこには絶対否定はすなわち絶対肯定となるという仏教の空思想にきわめて類似している点が見られる。玄珠録の思想を考えるうえで注意すべきことは、王玄覽が茅山と関係があることである。茅山の道教と仏教との関係を、具体的に指摘することは困難であるが、禪宗の一派、牛頭宗の開祖とされた牛頭法融は茅山において修行し、道書なども読んだらしい。法融の師である明法師は三論宗の系統の人であるが、ここに三論宗と牛頭禪と道教との関係がおぼろげながら浮んでくるように思われる。従来三論宗は吉蔵までで完成されたものとし、唐代の三論宗についてはほ

とんど問題とされなかったが、茅山を中心とする道教・牛頭禪・三論宗との間には何らかの交流・影響があったのではなからうか。王玄覽の玄珠録をとりあげたのは、そのような課題を究明する手がかりを得るためである。

### 神領寄進による寺院の

#### 成立過程について

——特に大福寺を中心として——

佐藤 行信

大福寺は静岡県三ヶ日町にある古義真言宗の寺院である。この大福寺は神官によって建立された非常に珍しい寺院である。この大福寺の境内はもと伊勢の神領であり、その神領を寄進して神官自身が寺を建立したところに特徴がある。神領に寺が建立された例は他にもあるが、神官が寺を建立した例は非常に珍しい。

この寺は、承元三年（一一〇九）十月に遠江の神戸の大中臣時定が浜名郡の神戸の北原の荒野老処を寄進したのが創立の第一歩である。勿論荒野であるから、田でも畠でもない、従って年貢も収めなくてもよい土地である。年貢は、元來、仏心田、人給、荒地と不作田は免除になっている。

この北原の荒野に大福寺は建立され、薬師如来を本尊として数体の仏像を安置したのである。この北原は天照大神降誕の靈

地、即ち伊勢の大神宮の神領であると文書に書いてある。この神領を寄進して大福寺を建立したのであるが、文書でも神領を寄進する事は別に新しい事ではないと書いてある。この時代になると神仏習合も徹底して来る。

弘安四年（一一八二）九月廿八日付の大福寺内の検断等免除の下知状が残っている。これは神戸の代官が大福寺内の検断を免除している。この文書には、寺の僧侶等が法を犯しても、大福寺の財産は没収しないと書いている。そして此旨にそむくものは、神仏両方の咎があると書いてある。即ち、神戸の司や預所、給主等の勝手な行為を禁止している。この神仏両方の咎があるとということ等、神戸の性格をよく表わしている。

この大福寺の寄進、売券の土地は狭いのである。例を挙げると、応長元年（一一三一）八月廿六日の神戸の司、大中臣光進の寄進状は一丈である。一丈は、一反の五分の一、すなわち、七十二歩である。これは、浜名の神戸は山に近く平野が少いためである。

永正十六年（一五一九）十二年六日付の式反の寄進状がある。このうち壹反の年貢は布代である。はじめは布代であるが、これが錢にかわり、しかも今年の年貢ではなく来年の年貢を今年収めると書いてある。この年貢は、錢で百五十六文と、節料米五合と、兎錢五文である。これは毎年目代に収めると書いてある。この目代は、本所の伊勢の神宮から出張して来ている役人である。もう壹反の方の年貢は六月の成物で収めると書いてある。この六月の上成の本物は桑であるといふのである。

そしてこの式反の私徳（加地子）をもって、毎月廿一日の御影供のための御影供田として寄進するから懈怠なく法要しろと書いてある。このうち年貢を布で払ったというのは、神戸の特徴である。それから兎銭と書いてあるのは公事のこと、多分、兎をとる事が出来たためと思われる。

康応元年（一三八九）六月九日付の大福寺の田地売券がある。これは巷段一丈の田地を大福寺に売っている。このうち一丈（七十二歩）は不作だから年貢は取めなくてよい。あと巷段の年貢は鍵執方に百文と白米五合、銭五文を取めることになっている。なおそれ以外の年貢は、直銭で貳貫文ある。この鍵執方というのは、屋代の内陣の扉の鍵を開ける人間である。

このようにして、天文十七年（一五四八）八月の田地注文によると、大福寺領は合計五町五反一丈となる。天正元年（一五七三）徳川家康が大福寺領を合計五十貫として寄進の形式で認めている。

天正十八年（一五八五）十二月廿六日、豊臣秀吉より七拾石を寄附の形式で朱印される。慶長八年（一六〇三）天下をとった徳川家康より、やはり七拾石の安堵朱印状を貰い、その後、元和三年（一六一七）三月十七日に徳川秀忠から、寛永十三年（一六三六）十一月九日には徳川家光から七拾石を朱印されている。以後代々、徳川將軍家より七拾石を朱印されている。これで近世に於ける大福寺領がはっきりとしてくる。

このように大福寺は神領に神官が外護者となって寺院を建立した珍しい寺院である。

## 洞山良价禅師の禅法と

### 曹山本寂禅師の思想

中 川 孝

曹山は二十五才（八六四）にして受戒し、直ちに洞山下に身を投じ、専心修行の結果、数年で密旨を受け辞去す（祖堂集）と伝えられている。其時洞山の「何れの処に去るや」との問に對し、「不変異の所に去る」と答え、「不変異の処、豈去ることあらんや」との反問に對し、「去るも亦不変異なり」と答えているが、この不変異の語は、曹山の思想を示す重要な契機をなすものである。彼は請に従い、曹山並に荷玉山（江西省）に前後三十七年間住山し化他の業に従うのであるが、他方師の洞山は、二十一才（八二七）受具の後、三十三年間の雲水修行の後、新豊山及び洞山に住し、前後十二年間の化導に従事したのである。然るに両者の上堂示衆の語は、洞山には多数が記録されているのに對し、曹山の語は僅少である。曹山が上堂說法することを肯んじなかつた理由は、彼自ら語って曰く、「諸方多く説成底禪師あり、爾諸人の耳裏に在り、一切法は接がず、借らず、但よもに体会せよ、他家の差別の知解は、鬪梨を如何ともせず」と、ただ各自が自ら体尽すべきことを強調していることによつて知られる。師の洞山にも左記の示衆がある。「祖教・仏教は、冤家を生ずるに以て始めて參学の分あり、若し祖仏を

透り得ずんば、即ち祖仏に謾じ去られん」と。両者の相違する所は、洞山は、祖仏に謾じ去られぬ様、常に問題を提起し、学人をして、真乎工夫せしめるべく屢々上堂示衆を行ったのに対し、曹山は、切に自ら体会せよと云い、自己を転得して主宰となれと端的に指示する所に相違が見られる。右の様な宗風の相違は、恐らく洞山が三十三年間の雲水修行中、多数の禪師達の上堂垂示、若しくは其際の問答により自ら啓発された多年の経験を省みて、その効果を重んじた為であろうと思われる。洞山が上堂の折「直に須らく万里無寸草の処に向って去るべし」と指示し、「万里無寸草の処の如きはそもさんか去らん」との問に対し、「此の事を知らんと欲せば、直に須らく枯木花開くが如くにして方に他と合すべし」（語録）と教えるのも、或いは「天地宇宙の間、中に一宝あり、形山に秘在す」（祖堂集）という語の如き、無事平穩裡に安住せんとする学人に対し、常に問題を投げかけ、祖仏の真意を知る慧眼を開かしめようと苦心するものである。曹山は十九才迄は儒学に没頭し、二十五才迄は自ら仏学に専心したと考えられるが、受具の後は唯だ洞山下に在ってひたすら同好異局の洞山の方便説法の慈味を滴喫しつつも、それらが自己の真剣な工夫に俟たねば何等の功を奏しないことを痛感し、自らはむしろ師と反対の化他の禪風を開こうとしたものと思われる。以上の如き禪風の相違に関わらず、両者共に無為・無事の禪を厭い、かかる風習を打破することに努力した点は共通する。特に曹山は、師のこの一面をうけつぎ、これを強調したことが彼の禪風の一の特色とも見られる。洞山

の示衆に「有ることを知る底の人は、地獄に入ることを解す」（語録）という一語があるが、曹山も同じくその示衆に「無為・無事の浄潔の如きは重罪である」との意を述べ、「世間、鹿重の事に於ても、有ることを知り、免れることを要めざれ、免れようとするのは変易である。成仏・作祖・菩提・涅槃も、これを求めるなら変易である。若し変易せぬということが真に手に入るならば、触目自由ということが始めて言える」という徹底した口吻を以て不変易ということを強調している。不変易とは、凡ゆる境に於て主宰となり得る心境である。或時の示衆に「たとへ泥裏に倒地するも亦主宰となり得ん」と述べている。彼が往年「去るも亦不変異」といった心境は終生変易しなかつたことが伺われる。洞山は五位を排し、宝鏡三昧外多くの歌頌を残し、多くのテーマを後学の為に残したが、曹山はその五位頭訣に棟を作る外、洞山の難問をよく解明し、彼自らの解明により後学をして不疑の地步に誘導することを生涯の仕事とした様に思われる。洞山の禅法が今日迄不滅に伝えられることを得た功績の半ばは、曹山の祖述の功によると云うも、過言ではないであろう。

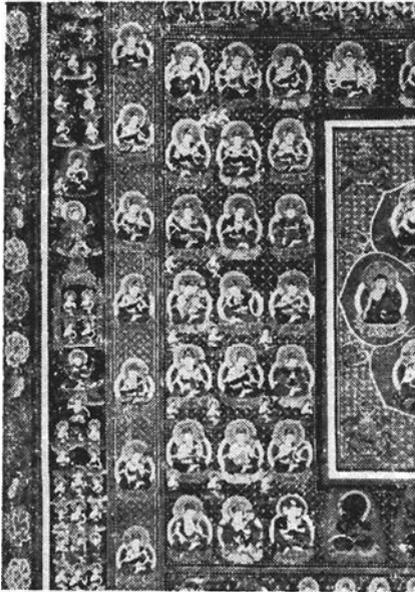
### 胎藏界マンダラ観音院の思想

八田 幸雄

観音院は中台八葉院の北方にあり、大ビルシャナの大悲の世

界を展開したものである。聖観自在菩薩を中心とした二十一尊は大悲の働きをもって衆生を摂化し、空の世界に引き入れることを示したものである。

第一列に配された七尊は主として大日経所載の重要尊である。④聖観自在菩薩は観音院の根本尊である。この尊は文字通り自性清浄なる本性を開示し、主体をして自在を与えしめる働きを示している。この尊を中心として上下に展開する各三尊は古来精進道と無間道を示すとされている。以下各尊の性格を概観したい。⑤多羅。眼精と訳され、観音の眼から出る大悲の光明とされている。この尊は創造のための破解を司るシヴァの化身である。その性格が生かされ、青蓮を持つ多羅は菩提心が自我にうち克つ徳を示し、自我の否定即肯定の立場を示してい



第 3 列	第 2 列	第 1 列
15 被葉衣	8 大隨求	1 蓮華部生
16 白身觀自在	9 薩埵婆大	2 大勢至
17 豊財	10 耶輪陀羅	3 毗俱胝
18 不空罽索	11 如意輪	4 聖観自在
19 水吉祥	12 大吉祥大明	5 多羅
20 大吉祥	13 大吉祥大明	6 大白身
21 白処觀自在	14 寂留明	7 馬頭

智の光は速かに照破し、本性を清浄ならしめる。③毗俱胝は観音の忿怒の皺から生じたものとの意で、大悲に基く清らかな怒りは煩惱を惨害して清浄ならしめる。②大勢至は自我否定がかえって衆生の心中の菩提の種子を育成する。恰も草木の種子が発芽し、開花する大勢力にたとえて向上進展する菩提心の精進の徳を示す。①蓮華部発生は精進をもって清浄な本性を開くことは真の自己が形成されることを意味し、それは蓮華部（観音院）の世界に生れることを示している。このように第一列に配

る。⑥大明白身(gauri。シヴァの化身)は白銀に輝く崇高な大雪山の神格で、この近寄り難い崇高さにふれて衆生の本性が浄化され、やがて本性が光り輝くことを示している。⑦馬頭観音は明王である。その働きは自我を破り本性を開示せしめる。インド神話では馬は神秘の力であり、般若の象徴であり、また太陽神を索く駿馬でもある。太陽が暗黒を駆逐するように、煩惱の闇に対して大

された各尊の示す思想をまとめるに、観自在ということは有限な自己を否みその本性に還帰せしめ、そこに主体は真に自在を觀することが出来、大悲の世界（蓮華部）に生きることを示している。

第二列について説明したい。観自在ということは自己を内省する働き、即ち般若（般若）の働きでもある。覚禪鈔では觀自在の象徴である蓮花を説明して、「是れ思惟を作す。一切有情の身中に覚悟の蓮華を具有す」とある。観自在とは内省的自覚智、即ち般若であることを示そうとしている。第二列主尊⑩如意輪は思惟を通して有限なる世界を無限に転じる般若の働きを示している。この般若をもって本性を開顯し価値を創造していく。その發展として⑪大吉祥大明が示される。開敷華を持つのは仏果の成就による靈瑞を感得し、永遠の存在の財宝を把握する。⑫未敷蓮を持つ大吉祥明は覺他の働きを示し、⑬寂留明は蓮華部の明王で、自利利他の働きが等しく有限な自我の克服、即ち煩惱の克服にあることを示している。上方を見るに⑭耶輸陀羅は一切衆生の菩提の本性を育成することを示し、⑮薩埵婆大吉祥は二蓮を持ち、衆生の宝性の開顯は衆生と仏陀の本性一如を示し、⑯般若經典を持つ大随求は如意珠の開顯そのものが般若を得ることであり、般若の煩惱を斷ずる徳は即ち如意珠を開くことを示している。

第三列をみてみたい。般若の働きは有限な自己に対してはその自己を調伏する働きである。第三列の主尊⑰不空羂索は慈悲の羂索をもって衆生を折縛し、必ず悉地を与えることを示して

いる。この自我調伏を通して救う大悲方便は真に人間を生かそうとするものである。⑱水吉祥はこの調伏を通して衆生の乾土に甘露の水を灑ぎ、新たな生命に生かすことを示している。⑳未敷蓮を持つ大吉祥姿は衆生の心変じて如来の心となるを示し、㉑白処觀自在は本性の清浄に生きることを示している。㉒豊財は一茎より生じた二花を持っている。これ衆生と仏陀の本性一如を示すとともに福智円満を示している。㉓自身觀自在は白く輝くものの象徴で、本性の淨菩提心が輝き一切の衆生をして本性を開示するを示し、㉔捧（*anda*）を持つ被葉衣は調伏の働きを示し、調伏は即ち清浄なる本性を開示せしめる大悲の働きであることを示したものと解される。

このように觀音院二十一尊の象徴する世界は聖觀自在の清浄の徳、如意輪の本性開示による般若の徳、不空羂索の自我調伏の働き等をもって大悲の性格を示すとともに、空の在り方を明示したものである。般若空が能生の大智であり、その象徴として准胝が遍智院にある。この智をうけて觀音院二十一尊の世界が開かれるが、それは發展して北方に配する地藏菩薩（本性が開かれ苦衆一如とみる）の世界となり、また空の徹底は南方虚空藏菩薩の世界ともなり、大悲発現は千手觀音の世界にも連るのである。（昭和四十二年度文部省科学研究費に基く研究成果の一部）

## 勝鬘經義疏に関する一考察

望月一憲

『勝鬘經義疏』は、『勝鬘經』の註釈書ではあるが、また、一面、乗の「体」を明かして、これを論じた特異な一書であるともいふことができる。

何となれば、現存する『勝鬘經』の註釈書——慧遠の『勝鬘經義記』、吉藏の『勝鬘經宝窟』、窺基の『勝鬘經述記』、等と比較研究することによって、このことを指摘することができるからである。

まず科段において、『經』を三段に分つて、序説・正説・流通説にすることは、みな同じであるが、第二の正説分を分つて十四章とし、その十四章を「大に分つて三と爲し」、乗の「体」と「境」と「人」とを明かすとしていることは、他の三疏とその趣を異にしているところであり、なかならず、その「体」を「自分行」と「他分行」とに分つてゐることは、他疏に類例のない特異・独得な点であるといふことができる。

そして、乗の「体」を論じて、次のように堂々の論障が張られてゐるのである。

### ○乗体論の展開

#### 1、堂々の論障

イ、帰依

ロ、一体三宝

ハ、乗の体は善

ニ、一体と別体と

ホ、光彩陸離

#### 2、三欲同行の立体釈

——自分・他分と七地・八地と——

#### 3、破天荒な転回釈

——真の「捨」の闡明——

筆障まことに堂々たりであつて、乗の「体」を明かしてこれを論ずる椽大の筆は、よくその実質・内容を辨じて、その大をあげ、その要をつくしてゐるのである。

それのみならず、さらにその筆鋒は転じて、鋭く自分・他分の二行を論じ、勝鬘夫人を七地に引きおろして、筆者自らをも含めた衆生の代表者となし、三欲同行のリーダーに押し立ててゐる。

そして、また、その鋭鋒は、万善出生の泉を「撰受正法」に求め、身・命・財の「三種の分」を捨てよと、「捨」の義を説いては、その「捨」によって得らるべき「得」をも否定して、その「得」をこそ一切衆生の為に捨てよと主張し、ついに經典の本文をも転回して読みかえるという破天荒な転回釈を施してゐるのである。

まことに、その見識は、日本・中国の群書を抑えて、巨然として卓立してゐるのであり、その文を行<sup>キ</sup>り、事を論ずる、きわめて自然であつて、その天衣無縫の美事さは釈文おのずから

大論文となるという古今独歩の出来栄を示しているのである。

この『勝鬘經義疏』が『勝鬘經』という經典の註釈書でありながら、また、一面、「乗体」論明の特異な一書であること——これこそ、私が事新しくここに指摘して、各位の注意を喚起し、その示教を仰がんとするところである。

### 真宗における救済成立の地盤

藤下 洗 養

(一) 浄土真宗において救済の問題を語るときには、勿論救済者である阿弥陀如来と救われる私（人間）がその問題の基礎となるのであるが、この場合、如来と人間は全く異質的存在で、両者は相反隔絶し、生仏而二の立場である事が注意されねばならぬ。若し如来と人間が同質で、生仏不二の立場であるとすれば、そこには救済の必要が無くなり、救済の成立は見ぬ事となる。従って救済者たる如来は絶対・法性・一如そのもので、絶対完全、絶対善の立場であり、被救済者たる人間は相對差別界の存在で、絶対不完全、絶対悪の立場である。このようにして如来と極悪者たる人間とは全く隔絶的關係にあり、相反的存在關係にあるのであるが、阿弥陀如来はこの隔絶的、相反的關係を通して、極悪者たる人間を起死回生せしめる転成の救済の手をさしよるのである。それは両者が相互破壊的存在でありな

がら、相互破壊的存在そのままに相互破壊に墮しきらず相互融合へと自然に転成せしめるのである。それは絶対矛盾の自己同一性とも、相反性縁起的ともいえる理念であると思われる。しかもこの如来と人間の救済關係は、相對差別界で語られ得るものであるから、如来が法性・一如そのもので、所謂いるもなくかたちもなし、であって人間に認識出来ない超越的な存在であってはならない。これでは如来を人間の感覚で受けとめる事は出来ず、人間の宗教の対象として意味が無い事になる。従って親鸞は曇鸞の釈義を承けて、唯信鈔文意に「一如よりかたちをあらわして方便法身とまうす」と述べて、人間が認識出来る面として、法性法身に即して方便法身を示されるのである。仏に法性・一如という超越的な面だけでなく、人間の感覚で受けとめ得る方便法身を示される事によって、仏の絶対完全性はいよいよ確かとなるのである。

(二) しかしここに一つの矛盾的な問題が浮び上る。即ちそれは救済成立の地盤に関する問題である。即ち前述の如く如来と人間の相反隔絶があくまで続けられ、人間の罪悪性が固定不変のものであるとすれば如何に如来の大悲が广大であっても、極悪者を転成せしめる事は出事ないのである。しかれば極悪者が転成し、如来の救済が人間に浸透し、人間が名号を領受して、信せしめられ、浄土に往生して仏性を顕彰する為には、人間に救済成立の地盤、即ち仏になさしめられる可能性（仏性）が無ければならないのである。人間に仏性が無ければ、いかに絶対他力により救われるとしても、如来といえども救済する事は出

来ないのである。ここに真宗における救済成立の地盤が考えられねばならぬ事となる。さて人間が仏になる可能性を持つという事は、思うに、人間の本体が空無自性という事で、縁に会えばそれになびき、従って仏縁に会えば仏となる事である。人間の本体が空無自性であるという事は、龍樹・曇鸞が、無生無滅・無所有・無自性と釈示しており、これ等を承けて親鸞は悲歎述懐和讃に、「罪業もとよりかたちなし、妄想顛倒のなせるなり、心性もとよりきよければ、この世はまことのひとぞなき」と述べ、罪業の無自性義を述べていられるのである。龍樹の空思想を見ると、諸法は因縁生の故に無自性であり、無自性の故に空であり、しかれば現実差別の相は仮名であると述べていられる。よってこの空と仮とは諸法の体相の關係を示すもので、常に相即するのである。即ちこの意は、罪惡の人間が煩惱を離れて涅槃に入る場合、この涅槃はその否定的隔絶者たる煩惱を自己としているという意味であり、この事を親鸞は煩惱即菩提、生死即涅槃といわれたのであろう。かくして前の生仏の相反隔絶をかたり、救済關係を説くのは仮有の相の場と言うものであり、生仏不二で、人間の本体が空無自性で、極悪者転成の可能地盤を語るのは空の場である。ここに真宗の救済成立地盤が完成するのである。

## 親鸞の三願転入について

——回心の問題——

桐 溪 順 忍

親鸞は『教行信証』の化身土巻に、自己の入信について、第十九願から第二十願へ、第二十願から第十八願へ転入したことを説いて「ここを以て愚禿釈の鸞・論主の解義を仰ぎ、宗師の勅化に依て、久しく万行諸善の仮門を出て、永く雙樹林下の往生を離なる。善本徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。然るに今特に方便の真門を出て、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由ある哉」という。しかも、化巻の終には「然るに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」とある。建仁辛酉は親鸞の法然に入門した時である。そこに「雜行を棄てて本願に帰す」とあり、親鸞は一、二の例外はあるが、本願を第十八願とするのであるから、吉水入室のときが第十八願転入の時であると近代まで考えられて来ていた。

しかる恵心尼文書(第三通)によつて、寛喜三年の病氣のとき、建保二年(親鸞四十二才)に、衆生利益のために三部経を千部読み始めたが、思いかえして止めた。しかし「人の執心、自力のしんはよくよく思慮あるべし」と、十七、八年たった今でも病氣のなかで、お経の文字が浮んでくると述懐されている。

このことから四十二才頃まではまだ完全に第十八願への転入がなかったもので、その頃に三願転入が行われたのではないかという疑問が近年あらわれたのである。

それについて、私は近頃、次のような疑問をもっているのである。

第一 化巻の文によると、第十九願の要門を捨ててから、第二十願の真門時代が相当長かったように思われるのである。もし、吉水入室のとき、第十八願に転入されたとしたら恵心尼文書によると、百日の間でしかない。

第二 二十九才の吉水入室の頃に、専修念仏のなかにも自力念仏があるという真門思想はあっただろうか。法然にも自力念仏の思想はあるが、大体は念仏と諸行とを兼行する場合である。

第三 四十八願のなかの、十九願・二十願を方便願とする思想は法然にはなかったのではないか。法然にない思想を入室のときに棄てるということは考えられない。第十九願・第二十願を親鸞が方便願とされたのは、出雲路住心の諸行往生も可能であると主張し、念仏往生は願彼仏願故という法然の論理に対して、諸行往生も願彼仏願故（第十九願に願する）であると主張し、長西が諸行往生は第二十願によると主張したのである。この二願を方便とされたのではないか。住心の諸行往生を主張した年代は不明だが、法然滅後ややたつてからのようであるが、考える必要はないか。

## 第五部 会

第四 親鸞の主張されるような真門念仏、念仏を専修しなが

ら自力雑心のものは自力念仏であるという思想は、幸西の『玄義分抄』のように、「四重の捨行末聖道を捨てて浄土へ。諸行を捨てて称名へ。多称を捨てて一称へ。口称を捨てて心念へ。」の思想と深い関連性があるのではないか。これが説かれたのが法然滅後のものである（抄は建保六年の著 親鸞四十六才）

これ等のことを考えると、親鸞の後世、説かれたような三願分別の思想は法然滅後ややたつてからでないか。厳密にいったら『教行信証』製作中にまとまった思想でないか。もちろんこれは、宗教的な時間だから、幾才頃はどうだなどというべき性質のものではないであろう。また、化巻後序の文は「雑行を棄てて本願に帰す」とある。雑行とは聖道の行であるから「聖道教を棄てて浄土教に入った」という意味で理解すべきではないか。また、信仰の味道の境地は常に変り、理解のし方はいつも深まるものであるから、回心も心情の動き、味道の世界では、しばしばくりかえされるものとみるべきではないだろうか。この意味で、親鸞の三転入は法然滅後だと考えたいのである。

### 源信における本願の問題

早坂博

源信に於ける散心口称念仏の勧説は理観優位の立場から大きな展開を示すものである。かかる念仏の実践は行住坐臥に諸務を妨げぬだけでなく臨終に於ても容易に実践出来る所にその

価値を表明され（要集、第十問答料）、その対機が雜縁、俗縁を棄（簡、四尋常念相）

て得ぬ世俗人、特に尼女在俗（同、第五助念方法二修行相貌）に志向をせしめてゐる。そして、かかる散心の機根も弥陀の来迎にあらずかり得ることが強調されている。ここには明らかに本願の教理的理解が底流をなしていたのである。然し乍ら、尚もそこには散心から定心への通路が常に開かれていることに注意しななければならぬ。これは、劣機を勝機ならしめる機根の向上性を認めていたことを意味するものである。然かるに、定への通路をつかみ得ぬ劣機の存在——在俗尼女——を認めねばならぬ現実に於て、本願救済以外に機に相応すべき勝方便を見出すことは不可能であるとする所に主体的、内面的な本願への信順が絶対的に要請されて来るのである。

然かもそれらは観経下下品に明すが如き人間が苦に逼られて念仏出来ぬ時に「但至心令声不絶具足十念」する観念不堪の機根の念仏と同じ基盤に於て深められたのである。ゆえに「只是男女貴賤不簡行住坐臥不論時处諸縁修之不難」（要集、第八念仏）とは在俗にある散心の機根を充分意識せる言葉であり、然も「若但称名随心浅深得其利益」（同、第十問答）と云い、或は「浅心念仏利益亦不虛」とされる所に所称の名体自身の普遍性を開示されていると云えよう。

理観優位とする源信が散心口称念仏をこのように勧説せる背後には往生伝等に見い出すが如き念仏に全く無縁の在俗婦女に対する救済を意識せられていたのである。『日本往生極楽記』によると、例えば近江国坂田郡女人が毎年築摩の紅蓮花を採つ

て弥陀仏に供養し偏に極楽を期したとか、伊勢国飯高郡一老婦が常に香を買って供養し諸僧に塩米菓菜等を施し乍ら常に極楽往生を願っていたとか、また加賀國の一婦女も蓮華供養により往生したとある如きがそれである。

このような在俗の婦女を含めた道俗貴賤に共通する行業を定心への通路を確保し乍ら散心口称まで展開せしめている所に特殊性を指摘出来るのである。然かも散機の念仏も来迎にあらずかり得たことは必然に第十九願尊重を示すものである。つまり、第十九願は菩提心と至心の発願により来迎を誓われているのであるが『決定往生縁起』によると往生とは菩提心の行と四十八願中の来迎引接の願によると云い『往生要集』（作願門）及び『観心略要集』には往生極楽の往固を発菩提心であるとして第十九願は頗る重視されているのである。そして、「問不修理観只称一仏名号人得往生不如何答亦可得往生也彼繫念定生之願未云修理観聖衆来迎之誓只是至心称名夫名号功德以莫大故」（集第十卷）とは第十九願、二十願が第十八願に抱括されることを意味している、故に「只称一仏名号」だけで充分であるとする意趣を伏在せしめ乍ら繫念定生の願、聖衆来迎の願を経証として挙出する所に第十九願の尊重を窺わしめている。そして第二十願を繫念定生の願として挙出する所には観想的契機が尚も確保されていることは明らかである。

ゆえに、それらは主体的には一心称念であり至心に係念する称名に抱括されることになる。『要集』に於ては第十八願の主張は殊に顕著であるとは云えないがそれは観想的契機と来迎を

重視する、所謂第十九願、第二十願を表面に打ち出していることに由来するものと云える。また教理的には天台理観の論理的展開を背景とし、浄土門的機根理解より、第十九願、二十願を表面に出し乍ら第十八願の主張となり本願の普遍性が開顯される必然性を窺わしめている。ここに源信に於ける浄土門的展開があると云える。つまり教理的には空仮中三諦の論理的展開に散心劣機の救済的限界を見出し、散心とは云え本願念仏にあまり得ることに本来性を示されている。

この散心念仏はいずれ明遍と源空の問答に見られる如く本願思想上に於ける人間存在の本質問題として論じられることとなるのである。

### 真宗における本尊の考え方

福 原 亮 敞

真宗では仏壇に木像・画像・名号を安置するが、親鸞は名号本尊を用いたとされている。しかし木像等も大悲を聞き、その上で礼拝の対象として安置することを斥ける考えは親鸞にはない。この名号本尊のほかに親鸞は二尊大悲本懐という軸物を本尊として自室にかかげ大悲を仰いで法味愛樂したものと考えられる。

ところで本尊とは、世間・出世間にあるものの中の最勝最尊のもの、随って我われの尊崇する至上のものである。之を心に

持つとき其人は宗教をもつという。その本尊には世間本尊と出世間本尊とが一応区別される。有限相對の事物としての名号等は世間本尊と言ふべきで、無量寿無量光の阿弥陀仏は出世間本尊となしうる。

出世間本尊はこの地上の我われが直接的にとらえることはできぬ。そういう「聖」はつねに法界に働らき、特に釈尊により体現され、釈尊の教により七高僧や太子はそれを体験した。親鸞の眼からは、実仏でない釈尊は阿弥陀仏（聖）の光りの中のものとして見られている。歴史的人物としての釈尊七高僧太子は、それぞれの時代の有縁の者は見ることができたが、真にみるといえるのは、彼らの遺した經論釈の光りを通して、その真義を受けいれる時である。そういう經論釈も尊号におさまる。

尊号は無限定の「聖」なるものの象徴である。このような名号は相對有限ではあっても木像画像よりも能く「聖」なるものを象徴している。

その名号は主として「聞」を通して人びとの心に「聖」なるものを知らしめる。紙や絹などに書いた名号は焼けもし失せもする。しかし如来が声に乗って我われの心にとどく名号は焼けず失せない。それは物質的表示としての名号を超えた名義なのであるから。名号が言葉にとどまる限り「聖」そのものではなく、月を指さす指のような相對有限の象徴にすぎない。しかし名号は単なる言葉ではなく、「聖」がこの世界に切つて出た実相とする。仏陀（聖）の口業功德は色法の事すなわち言葉において象徴となるが、それは釈尊の教説と同質のものである。し

かしその事すなわち言葉に即して義がある。それは語とは異なる。大智度論の四依の文には「義に依り語に依らざれ」という。この義は言語以上のものであり、不可説とせねばならない。親鸞はこれを「不思議の仏智」と言い表わしている。説一切有部でも、言葉は限りなく可説されるが、義（事物実質）は不可説であると考えた。今この真宗の場合、名号の義は、不可説であり、それは第一義であり、「聖」なのである。この義に依るひと、即ち随順する人は、聖を見る人である。大智度論に説く如き、不見にして見る人である。蓮華色尼は見にして不見であったが、須菩提は不見にして仏陀を見たのである。源信は往生要集の中で、我亦在彼撰取之中、煩惱障眼雖不能見、大悲無倦常照我身と説き、親鸞はこの文を二尊大悲本懐という聞大悲本尊にかかげているが、これは不見にして見ることを示すものである。これは肉眼で仏身を見ることはなさず、仏願に随順する真の念仏者こそそこらにおいて仏に遇うことを説くものと考えてよい。無量寿無量光という「聖」は見られないはずであるのに、親鸞は「子の母をおもふがごとくにて、衆生仏を憶すれば、現前当来とをからず、如来を拝見うたがはず」と説いて、不見にして見ることを示しているのである。

真宗では我われの死後でなければ光明（聖）のうちにつつまれないとはいわない。現生において念仏者は光明にいだかれるとする。すなわち現生に正定聚に入るとするのが親鸞であり、そこに救いが成立する。世間本尊は真像であって、真実を象徴したものの、その真像を通して大悲を聞く念仏者は、現生で大悲

にいだかれるのである。真宗の本尊は偶像一辺ではない。出世間本尊こそ真実であり、世間本尊は真像であり、真像は心の耳に聞くことを通して真実をみることを可能にするのである。

## 現代浄土宗人の往生浄土観

藤吉 慈海

昨年、知恩院浄土宗学研究所において、浄土宗所属の教師百二十五名に対し、往生浄土を如何に理解し、それを現代人にとどのように説いているが、二千字以内で書いてもらった。その結果、六十六名の解答を得たが、そこに見られる往生浄土観は、徳川期を通じて固定化した伝統的宗乘の理解と、明治大正期にあらわれた山崎辨栄の主唱した光明主義的な理解と、椎尾辨匠を師表とする共生会風の理解に大別することができる。厭離穢土・欣求浄土を根本基調とし、末法思想にささえられた浄土教が一般民衆に信奉された時代は去り、科学の發達に伴う近代合理主義的思想は現実肯定的な人生觀を支持し、未來主義・彼岸主義的浄土教に何程か変革を加えざるを得なくなった。したがって往生浄土の理解のしかたも、その線にそってなされている。

比較的高年令層の人々は伝統的理解を固持しているが、その表現の上では、浄土を極楽というより和楽の世界といった方がよいと主張する人もある。浄土の經典に説かれているままを信ずると主張する人もあるが、無為涅槃界というように精神的悟境

と理解し表現した方がよいと主張する者もある。

往生についても、伝統的宗乗の立場は捨此往彼蓮華化生というように、肉体の死後、実在の浄土に往き生まれることと解されているが、そのように信ずる人は高年齢層の人に多い。中・若年層の人は、このような理解のしかたに批判的であって、往生は現世に証得されるものとわききって理解する人や、現世ではその一分を証得し未来にそれを完成すると見る人が多い。一般的に言って、有余涅槃・無余涅槃と分けるように、現生においては小往生、来生に大往生をとげるという風に理解し、往生を現世から来世に通じての人格完成の道とか、精神的甦生の意味に理解している人が多いようである。

このような往生浄土の理解に対し、それは往生浄土の誤解であるとして、往生浄土は命終の後でなければならぬと強く主張する人も多い。往生浄土が現生において自己確認されるということはあり得ない、もしそのような自己確認があるとすれば、それは妄想分別にすぎない。したがって現生において往生浄土を成就すると考える人はすくないようである。それ故に往生とは罪惡深重の生活を離れて新しく真実の生活に生れ変わることであるとか、完教的人格形成作用であるというような表現がなされている。その宗教的人格形成作用は平生に始まり、臨終に完成すると見られているが、ここで問題になるのは、そのような往生浄土観における還相性の問題である。浄土教者が往生浄土を臨終の一念まで完成しないとすると、それは往相面だけであって還相性に乏しいことになる。したがってこの歴史的現実

の世界において宗教的に働くということとは非常に稀薄になってくる。還相のはたらくは一度浄土に生まれて成仏してから後のことであると考えると、浄土教者の現実世界への志向性が弱くなる。したがって往相的生活のなかに還相面が含まれているというような考えも出てくるわけであるが、現代の浄土宗人の間には、その点の確乎たる原理は出ていないようである。「現世のすぐべきようは念仏の申さんれ方にすぐべきなり」という法然の言葉が、その指導原理となっているが、厭離穢土・欣求浄土を根本基調とする浄土宗では、現実世界への志向の原理が、そして現実を宗教的に動かす原理が、どうしても稀薄であると言わざるを得ない。光明主義や共生会運動のおこり来つた理由もいろいろあるが、その理由の一つはここにある。したがってこれらの運動に共通して見られる特色は、此岸の問題をより重要視しているところにある。彼岸の世界への欣求の心が此岸を如何に生かして行くか、この点に現代浄土宗の問題はかかっている。

### 信心仏性について

松本 解雄

所謂信心仏性の典拠は、六十華嚴六十及び北本涅槃經三十二にもあるが、ここでは特に親鸞の「信心よろこぶそのひとを如来とひとしときたまふ 大信心は仏性なり 仏性はすなわち

如来なり」を問題にする。仏性については、如来性、覚性、仏陀の本性、仏になる可能性即ち因性種子或は仏のさとりそのものの性質、如来蔵などの異名があるが、親鸞の場合は、前述の和讃並びに『唯信鈔文意』によってみると、結局「仏性すなはち如来なり」である。そこで今、真宗における伝統的解釈をみることにする。香月院深励師によれば、「信心よろこぶそのひとを如来とひとしときたまふ」のところで次のように述べている。

「如来トヒトシトキタマフ。其信心ヲエタル人ハ如来トヒトシトキタマフナリ。是ハ末書ノ註解私記等ノ料簡ニテハ信心ヲエタル人ハ機法一体能所不二ニシテ行者ト仏ト一ツニナリシ処ユヘニ如来トヒトシト仰セラレタリト解セリ。言ヒ廻セバサウモ云ハレヌデハナイケレドモ。サウ解スルカラオコリテコノ文ヲ一益法門ノモノガ証拠ニシテ信心ヲエタル人ハ如来ト此身ガヒトシト云フナリ。コレハ然ラザル也。コレニハ明カナル祖釈アリ。末灯鈔本七左。マコトノ信心エタル人ハステニ仏ニナリタマフベキ御身トナリテオハシマスユヘニ。如来トヒトシキ人ト經ニトカレ候ナリ」と述べて「如来とひとし」ということは、信心を得たる人は「ステニ仏ニナリタマフベキ御身」という意味で、所謂住正定聚の地位を得るというのである。このことはさとりと信心について歎異抄に「煩惱具足の身をもてすでにさとりをひらくといふこと、この条もてのほかのことにさふらう。」と述べ又「浄土真宗には、今生に本願を信じてかの土にしてさとりをばひらくとならひてさふらうぞとこそ、故聖人のおほせにはさふらひしか。」とあって、今生にあっては本願

を信するのであって、さとりはあくまでも来世であることを明示している。

真宗の教義を伝統的に解するかぎり、上に述べた点何等問題はないようであるが、私は

一、信仰の味い 二、宗教一般の立場 の二点から伝統的解釈と異った見解を述べてみたいと思う。

一、前に引いた歎異抄第十五条に「金剛堅固の信心の さまざまをまちえてぞ 弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける」を一益法門的に解してはならない旨を述べているが、「ながく生死をへだて」ということは如何なることであるか、ここに問題があると思われる。末灯鈔本十六左の「弥勒に同じ位なれば正定聚の人は如来と等しとも申すなり 浄土の 眞実信心の人はこの身こそあさましき不浄造悪の身なれども 心は已に如来と等しければ如来と等しと申すことあるべしと知らせたまへ」とあり又和讃の「超世の悲願ききしより 我らは生死の凡夫かは 有漏の穢身はかはらねど 心は浄土にあそぶなり」などからみて、信心の行者は主観的にはあくまでも「地獄一定」であり「常没流転」の身であるが、客観的には、仏の光明に摂取され無碍の一道を歩むものである。更に唯信鈔文意によれば、「即得往生」とは「信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるなり 成等正覚ともいへり これを即得往生といふなり 即はすなはちといふ すなはちといふはときをへだてぬなり」と前引の「ながく

生死をへだてける」と一致している。この点については必然的に時間の問題に触れなければならないが、ここでは時間を空間的に解することは所謂未來主義に墮することになることを指摘するにとどめざるを得ないし、従って信仰の味については引用文を示したにすぎなくなった。

二、宗教一般の立場からの問題であり、この点特に表題に直接につながるのであるが、紙数の制限もあるので、西田博士の「真の宗教関係においては「神」と「人」とはその根底において本質を同じくしなければならない」

「凡ての宗教の本には神人同性の関係がなければならぬ」を引用して、親鸞の宗教を考える場合に、宗学のわくを離れて、全仏教、全宗教の立場からこれを見直す必要があることを指摘するにとどめる。

## イミ(齋・忌)とタブー

岡田重精

タブーの概念規定は必ずしも明確ではないが、一般に宗教的禁忌、消極的儀礼さらに包括的には単に禁止を意味するものとされている。術語化したタブーの語と特定民族の固有語とは次元を異にするが、両者の概念の適合性を検討することができ。主題について、結論的に特に新しい問題を提示するものではないが、対比の経過と結果を述べたいと思う。

周知のように、タブーの訳語としては「禁忌」が用いられるが、タブーに類比すべき我国の固有語としてはイミ(齋・忌)がある。知り得る古い用法から、この語の原型はイ乃至ユであり、ここから(イツ・ユツ)イム・イミ・イハフ・イツク等一連の語が派生したとみられる。これらの語は本来聖を表示する或いはそれにかかわる意味をもつが、特に聖觀念の分化に依じて、一般に、動詞イムは殊に不浄の忌避、名詞イミは浄聖なる状態を指示するものとして用いられてもいる。但し後になるとイミも不浄忌避の意にも用いられ、さらに一般的には禁忌習俗にみられるように浄・不浄の区別なくこの語は用いられている

——イミのおかれる状態やイムべき事態等に関しては具体的に種々の名称が付されている——。

右をタブーと照合するとき明らかに照応性をもつことが認められる。しかし同時にイミには特に浄聖の領域に顕著な特質が残されておりこの面に問題がある。即ちイハフ・イツクにみられるような、人が自ら浄聖にかかりこれに憑依する面がそれであり、さらにいわれる如くモノイミの儀礼にその特性が示される。モノイミの典型的機構は、俗からの離脱—祓浄(浄化)—戒慎・籠居—(祭)—解齋—復常(不浄の禁忌は終始伴う)とみられ、イミが積極的儀礼面を明示することが看取される。これを一般的なタブー事象と照応させると

(1) 観念的な面では、特に首長・聖職者等が浄化され聖性を帯びてタブーとされ、同時にその主体が常人と異なる或いはより厳しいタブーに服する事例

(2) 儀礼的面で、一般に危機的事態に於いて、共同体の全員が戒慎・籠居をする現象

(3) 構造的には、過渡儀礼特に死、出産に際し不浄の当体や集団がタブーとされ、且特定のタブーが課される事象

モノイミは、(1)に対し、一般者がいわば臨時的・積極的に浄化・憑依すること (2)(3)とは価値的面に於いて異質であり、これらが不浄の祓除(事後的)という消極的な儀礼の意味を担う(成年儀礼がタブーの儀礼体系に於いてみられる場合は問題が残される)……という点でそれぞれ異なっている。けれどもこれらの類例は(我國の)イミの領域でも一般的にみられることは

いうまでもなく、モノイミを含めイミは基本的に、観念の面でも構造の面でもタブーに相応するとみることができよう。但し、その儀礼の意味に於いては明らかに質を異にする面をもつことも指摘されねばならない。モノイミはイミの儀礼でありつつ、単に積極的儀礼の要件としてでなく、むしろ積極儀礼（事前的祓浄）を契機としてそれ自体積極的性格を示すとみられる。このモノイミの性格は上述のイミの語の用法とも一致する。そしてこの面に於いてイミはいわゆるタブーと異なる特殊な性格をもち、ここに両者の間に一線を画すことが必要であると考えられる。

### 巫女伝承の宗教民俗学的考察

桜井徳太郎

民間における宗教的呪術執行者のなかで、イタコ・ユタ・イチコ・ミコなどのごとくシャーマンの行為をなす巫女は、今日なお少なからざる数に達している。宗教行為の上からみたとその特徴は、これらの宗教的女性が死者の霊を招き寄せて、その家族縁者に対し死者に代ってその心意をもの語る「口寄せ」におかれる。もちろん祈禱・祈願・卜占・八卦など、地域社会住民の要望に応じて多方面な活動をおこなっているけれども、これら民間巫女の巫女たる所以は、実にこの「口寄せ」を行なう点に帰する。その「口寄せ」伝承を通じて、日本の民間巫女成立

展開の過程を明らかにしたいのが、本論の趣旨である。

**新口と古口** 死後一年以内の新仏の霊を寄せる「新口」と、それ以後の古仏を招く「古口」とがある。前者はさらに、死後の日数に応じて、(1)死の当日・翌日 (2)埋葬の当日・翌日 (3)三日目 (4)三〜七日 (5)初七日 (6)四十九日およびそれ以内 (7)忌明け (8)百日目およびそれ以内 (9)初盆 などに分けられる。ほかに特殊な例として急病死、変死、横死、幼児の早逝の際に、とくに丁重な「口寄せ」供養を行ない、それをハナヨセ・ナクラオロシなどと称する所がある。また、以上の期間内に二回にわたって口寄せする「二度の梓」の慣行もみられる。これに対し、古口は、(1)彼岸口（春秋とも） (2)盆口 (3)死者の忌日・命日 (4)年忌口（かならずしも忌日とは限っていない） (5)イタコマチ・ミコ寄せ・地藏講の際、など多様である。ただし、もっとも多くみられるのは彼岸口であり、それも春彼岸が盛んである。

**新口・古口の分布** 以上新古二つの口寄せが、日本列島全域にどのように分布しているかをみると、まず、列島の周縁部すなわち北東部の津軽・南部から秋田・山形・宮城・福島の各県、また南西部の奄美群島から沖縄列島にかけて最も濃密である。それについては、伊豆諸島とか瀬戸内の島嶼などの離島が注目される。それらを除いた地方は、きわめて稀薄であるけれども、所々に断片・残留とみられるものが発見される。この分布状況をみる限りでは、周囲説を適応させるのに好都合な条件が揃っているように思われる。

次に分布上の特色を行事の内容に立ち入って眺めてみると、津軽・南部の北東部は、古口をもっぱらとし、新口の施行がみられない。これに反し南西部の奄美群島や沖縄列島では、古口がみられないで、もっぱら新口、つまり主として死後七日または四十九日の日に行なうマブイワカンである。日本列島の両端に全く対照的な形態が対蹠的にみられることに注目したい。

ところが北東部の南部・津軽地方に接続する岩手県南部と宮城県北部、つまり北陸前地のオカミン、オカミサマとよばれる巫女は、新口・古口両方の口寄せを行なっている。ことに石巻から気仙沼、陸前高田とつづく太平洋沿岸は、典型的な併行型をとる。これに対し、日本列島南西部の奄美・沖縄に接触する地帯、すなわち南九州地方においてどのような状況を示すかは明らかでない。この地方では巫女よりも言僧（地神言僧）の活躍が著しいので、あるいは、はやくから言僧がシャーマンの役割を果たしたのかも知れない。東北の陸前地方のごとき併行型の確認はいまのところ不可能である。また九州地方周辺の島々、ことに五島列島や平戸・天草・甌島・長島などは隠れ切支丹の影響が強く、また杵岐・対馬のイチなどもすでに急速な衰退を示し資料の湮滅をきたしている。

**民間巫女による口寄の展開過程** 上述のごとき段階で、「口寄せ」の成立や展開過程を追うことは、抽速のきらいはあるが、豊富な資料の発見が期待できない現在、先学の研究や筆者の調査資料にもとづいて一応の予想を行なっておきたいと思う。その具体的立証は小稿ではとうていなしえない。近く公表

するつもりであるので詳細はそれによっていただきたい。ここでは、ただその骨子のみを、次のごとく表示するに止めたい。

「口寄せ」展開過程表

- |      |        |          |           |
|------|--------|----------|-----------|
| I.   | 発生期    | →        | 必要に応じ常時   |
| a.   | 未分化    | →        | 民族信仰にもとづく |
| b.   | 原始的    |          |           |
| II.  | 分化期    |          |           |
| a.   | 死者の口   | →        | 成立の定期化    |
| b.   | 新口     |          |           |
| III. | 併立期    |          |           |
| a.   | 新口     | →        | 盛行型の発生    |
| b.   | 先祖(祖霊) | →        | 古口型の発生    |
| IV.  | 混淆期    |          |           |
| a.   | 神おろし   | →        | 型の独立      |
| b.   | 神仏おろし  | →        | 型の定着      |
| c.   | 両者混淆   |          |           |
| V.   | 分立期    |          |           |
| a.   | 古口の脱落  | →        | 新口のみ      |
| b.   | 新口の脱落  | →        | 古口のみ      |
| VI.  | 衰退期    |          |           |
| a.   | 新口の特殊型 | (二度の梓)   |           |
| b.   | 巫女寄せ   | (イタコマチ等) |           |
| c.   | 遊行型の発生 |          |           |
| VII. | 解消期    |          |           |
| a.   | 痕跡の残存  |          |           |
| b.   | 脱落・消滅  |          |           |

祀職の名称と職掌

沼部 春友

明治以前における全国神社、殊に旧大社における祀職集団の構成、ならびに、その機能については各社により、また、時代によって異なっていた。その職名に至っては、その神社特有の



忌等と同じく、一たび補せられると、その職を輒く讓ることを許されなかったのである。

延暦の皇大神宮儀式帳によって、神宮の三節祭の一つである神嘗祭の次第をみると、齋王は太玉串を執て、拝礼されるだけであり、大神宮司は告刀を申し、禰宜は御盃を給い、まず大物忌が内院に参入、次いで大神宮司、更に大内人等が御調の糸を進入せしめる次第がみえる。物忌というのは、大祭および日別朝夕大御饌の供進に仕えるなど、神のお側近く御奉仕する職掌をもっていた。

臨時儀式によると、神宮のみならず、宮司・神主は六年をもって交替し、禰宜・祝部はその土地の者の中から選ばれ、輒く替えることを許されなかった。つまり、このことは、宮司、神主は役人であり、禰宜・祝部は儀礼の伝承者である、ということがいえよう。宗教的機能の面からみるならば、宮司・神主よりも、むしろ禰宜・祝部の究明がなされて然るべきであろう。神宮において儀礼の伝承者は、禰宜・内人、物忌であったとみることが出来る。

なお、神に仕える者の総称としては、平安朝以来、神職という用語が一般的である。あるいは、社家・社人・社司・祠官などという名称もある。明治二十七年以降、戦前は、神宮司庁の官吏を神官と称し、その他全国神社の職員を神職と称するよう区別した。香取神宮の江戸時代の文書には祠職という語もみえている。こうした歴史の変遷をみると、殊に神宮の職員を神職ということには躊躇したので、ここでは祀職という語を用

いた。

## 長崎県外海町黒崎における

### キリシタン・カトリックの研究

野村 暢 清

外目(ほかめ)は、所有権、行政権、司法権を教会に寄進する形をとった長崎、及び浦上と共に、故あって、秀吉により天領として取り上げられたと黒崎郷村記に記されている。同様な方向をもっていたのであろう。ともかく、この地は天正の頃よりキリスト教の歴史をもつ処である。佐賀深堀領と大村領が縞模様のように入り交った地域を構成している。そしてこの藩の異なりを越えてキリシタンのベルトが檜山から大野まで拡げている。この黒崎は現在神浦とともに外海町を構成している。旧黒崎は峠をさかいに、西の出津側と東の黒崎側とに分たれている。この黒崎側の下黒崎が調査地である。これは迫、松本、河内、高尾の四部落を含んでいる。各部落でのカクレとカトリックの数は迫51、松本42、河内23、高尾2、29である。全数ではカクレ118、カトリック106である。村の中心部、平野部ではカクレが多い。この両者の間には、現在は、はっきりした区分線がひかれている。

黒崎のカトリック教会所員は1233、年間聖体拝領数は34641である。教会出席は日曜に数百、平日ミサは30名程であ

Total	庶子数	私生児数		
			1月より	3月
20		1	大正9年	1月より
12		2	大正12年	1月より
24	2	2	大正13年	1月より
15	2		昭和2年	1月より
23	1	5	昭和5年	1月より
17	1		昭和9年	1月より
19			昭和14年	1月より
24		1	昭和16年	1月より
27		1	昭和22年	1月より
25		1	昭和23年	1月より

る。ともかく、村の朝は教会への数多くの人々の足音でやぶられる。  
次に、カクレのオラシヨをみる。K S Tからのものでは、Kは帳方で、そのオラシヨは整ったもので76を含む。Tのものは数も少く、信徒として最小限必要なものである。それは、オバッシヨ、クレドと、ねる時、めしいただく時、前さぐる時のオラシヨを含んでいる。それに天にましますと御供養座付が加えられている。この三つのオラシヨ群の観察は、死をめぐるオラシヨ、イエスの生涯、罪のゆるしに関するものが中心であり、数も多いことを示している。このようなオラシヨ群をもつということと、それを理解しているということは別であるが、それらを群として残しているということは一つの意味もっている。オラシヨなどしらぬという平均的カクレは、はっきりした神の實在と彼岸法の意識をもっている。  
このようにみると、この村落に美しい戸籍があつてしか

るべきである。私もこれを予想したが、事實はこれと逆であつた。ここでは、若干の姓をサンプルとしてとり、述べていってみよう。先ずカクレについて。M姓は松本部落にあり、M13からM19、M21-M24の11ケースである。その中二つはカトリックであるので、9ケースを取り扱う。M17は宗教的指導者であるが、その妹は協議離婚し、第七女は私生児をもっている。M22は私生児であるが、村の役職者である。M19の夫は私生児であつたが、10歳の時父母の婚姻により認知されている。rentionによる階層区分では上に区分されている。M21の場合四女は協議離婚し、M15も私生児であり、その妻も私生児である。M15の婚姻届出は、長男出生後である。W姓は迫にある。S1からS9まで、及びS24 S84である。カクレはその中の9ケースである。W姓の戸籍はここで美しいもの一つである。S1は私生児であり、S7は長女出生後、8年で届出入籍している。S24の長女は協議離婚し、他の男の私生児を生み、

五年後に認知されている。ここでは、私生児であること、離婚その他は、*reputation* による階層評定にひびいていないようである。

カトリックの場合をみておこう。T姓だけをここではみておこう。T1からT8、K8 K57 M50 M68がT姓である。すべてカトリックである。T6の三男は裁判離婚し、T3の父母は姓を異にしている。M68は妻と姓を異にしている。カトリックの場合カクレより少しは美しいが、同様な傾向を示している。前表は大正9年からの出生児の姿を示してみたものである。私生児庶子の多さがみられる。

先に観察した教会出席の姿、薄暗い村の道を教会に急ぐ多くの人々の流れや、英雄的なキリシタン信仰の維持の歴史は、このような戸籍の姿を考えさせない。何故このような聖なる地にこのような姿がみられるのかが問題として取り出され、これを更に考えていく。両隣の神浦三重に存する男宿女宿の問題もこれに関係しよう。しかし、宗教現象の中心的メカニズムが、不安、社会的統合、意味づけをめぐる問題であることが、この戸籍の姿をあらしめている重要な説明因子であるかもしれない。英雄的カクレと性的なミダレとは共存しうるのかもしれない。宗教現象の機能主義的見方に、更に細かな条件づけが必要である。

## 祖先崇拜の諸理論について

オームス・ヘルマン

今日「祖先崇拜」を研究するとき、その焦点、ないしはアプローチが昔とかなり変わってきていることに気がつく。それがどのように変わってきたかについて、次の三点から調べてみたい。

- 一、起原および本質を中心とする研究
- 二、先祖や死者に対する崇拜者の態度
- 三、祖先崇拜と社会構造との相互関係

原始宗教では、厳密な意味での祖先崇拜と単なる死者への儀礼とは、はっきりした区別はなく、また進化論を枠にして起原の説明と本質の把握は同一であるという前提に立っていた。つまり宗教は根本的には祖先崇拜にすぎないという説が強かった。その後 *Urnethismus* の勃興以来、祖先崇拜の問題はほとんど忘れさられるようになった。

- 二、先祖や死者に対する崇拜者の態度

これについては二つの異なる見方があった。一つはジェボンヌ説で、先祖と子孫の間に積極的な関係がある（『宗教史入門』）。他方、タイラーやフレイザーは、祖先は人間に敵対的なものであり、先祖に対する恐怖は死体に対する本能的な恐怖の延長にすぎないといっている。ところがマリノフスキーは両者

の極端を避けて、死に対する感情のアンビバレンスを強調して人間には死体に対する恐れと共に死者に対する愛情の念もある、という見方をとった。フロイドによれば、生者の死者に対する感情のアンビバレンスは互いに相関性をもっている。近來の社会人類学者はこうした仮説のもとに、祖先崇拜の働き方を示した。

三、祖先崇拜と社会構造との相互関係

フステル・デ・クラングは、血縁集団構造への祖先崇拜を提唱したが、後の社会年報学派は社会事業全体を考慮しつつ葬祭や宗教現象を研究した。その主たるものはヘルツの再葬の研究である。一方、社会人類学者はフロイドのアンビバレンス説（精神分析によると社会関係にはアンビバレンスが内在しており、これらが緊張状態にある）を取り入れて、一定社会の内面関係や構造を段階的に、いろんな角度から分析した。オプラー、スピロ、グルクマンなどはこのアプローチに従って葬式慣習の構造を分析したのである。

またフォルテス、ミデルトン、グーティはアフリカの祖先崇拜を研究した。フォルテスによれば、単系的社会ではコンフリクトの中心が家長と長男の相互依存性において相反的であり、ゆえに権威関係と従属関係の中に緊張がおこるといふ。したがって祖先崇拜は、社会全体からみて世代間の法的権威の延長、あるいはその表現であり、家長は親としての法的な位置だけが先祖となる。つまりフォルテスの定義によれば「祖先崇拜とは宗教的信条、儀礼的実践、および行動の掟の総体」なのであ

る。「従って法的権威、合法性、責任の原理などは社会制度の一つの神聖な価値として高められ強化される」。グーティもフォルテスと同じ結論に達し、宗教生活の形態学的な意味での原初形態は祖先崇拜なのである。

以上、社会人類学者の取り上げ方は祖先崇拜を社会制度の一構成要素とみなし、未開社会では宗教と法律が未分化の状態で存在している。しかし宗教学的にいえば、むしろ祖先崇拜は文化制度の一象徴体系として扱うべきだと思われる。

他方、現代日本社会の祖先崇拜に眼を向けると、そこには法的要素が少ない上に、家長―長男間の緊張状態も祖先崇拜の様式にまでは表われておらず、他の文化要素から分化しており、明らかに宗教的な象徴性が濃いといつてよい。従って日本の祖先崇拜を研究する場合には、象徴体系の構造にウェイトをおく研究方法が好都合だと考えられる。

## 天理教原典における男女観

伊 橋 房 和

天理教原典<sup>(1)</sup>には人間の創造と存在の原理的な面から人間の平等の普遍的理念があかされ、そのことはさらに、「高山」(上層階級)「たにそこ」(下層階級)、「上」(支配者層)「下」(被支配者層)などと、具体的に当面する社会制度からくる人間存在の不平等を指摘し、多くの「一れつ」という言葉をもってその平等に言及されている。また人間の存在の基本である男女に関して、「男女の隔てない」といった、男女の平等論が展開されているのもそのあらわれであり、そこには結婚とか夫婦のあり方、さらに男女の社会的立場など具体的な面にふれられているので、そのことについて考察してみたい。

封建社会の社会制度からくる男尊女卑は、やがて明治期を迎え、制度の改革がはかられたにもかかわらず後を断たなかった。かかを制度において、結婚は人よりも家を中心に考えられ、家と家の結び付きであり、さらに家の存続のために世継ぎをもうけることが大きな目的であって、そのためには一夫多妻もめずらしくなかつたようである。このあり方は明治期を迎えても大きな変化はみられず、人を中心に最も大切な心と心の結びつきが考慮された結婚は少なかつたといえる。

これに対し原典には、(1)結婚はあくまで本人を中心にはこぼ

れるべきものであること(Ⅲ：30・6・15、30・11・10、34・11・13、39・10・10)、と家中心の考え方に提言し、さらに、(2)結婚には本人の心を無視した無理とか、また義理などがあってはいけないこと、(Ⅲ：33・12・7)、など心と心の結びを本来とする考え方を示唆されていることがうかがえる。

次に夫婦に関しても『女大学』『女実語教』などの女訓書、さらには「旧民法」などにみられた妻の座の低さは、すなわち三従・四行・七去といった定約からくる夫への絶対服従と無力という男尊女卑のすがたとしてみられた。

これに対して、原典には直接家族制度などの問題にはふれられてはいないが、夫婦は親神の理を受けてい、んねんによって結ばれるという基本の上に、(1)夫婦の心を合し、また夫婦の心を治めること(Ⅱ：四・2、十一・2、Ⅲ：21・7・15、24・3・22、24・11・8、25・6・17、27・7・12、30・7・19、31・6・9、32・8・13、32・9・3、32・12・24、34・4・1、34・4・15)、と心と心の結びつきの上にたつた夫婦観がみられ、その上で当然あるべきすがたから、(2)夫婦は親へのつとめと、さらに子供の育成にあたるものであること(Ⅲ：25・6・17、27・7・16)、などがとかれていた。そこには夫婦(一夫一婦)を中心とした夫婦同格といういき方でもって、当時の社会制度に言及されていると思われるふしもうかがえる。

さらに男女の社会的立場においては、男性に対して全く閉ざれていた女性の立場が、明治期にいたり社会的進出ののぞみがかげられたにもかかわらず、原則的には大日本帝国憲法、旧民

法さらに教育勸諭などによってそののぞみもうせ、男尊女卑の思想が堅持されていった。

かかる状況に対して原典には、(1)「めまつをまつのへだてない」(Ⅰ：七・21)「男女区別は無い」(Ⅲ：31・3・26、31・3・27)「男女分けてない」(Ⅲ：31・3・28)、などと男性中心で女性冷遇の行き方に対して、男女の同格をのべられ、さらに、(2)多くの「男」「女」の語をもって、「男ばかりやない女にもある」という重い役持たすや分からん」(Ⅲ：28・11・6)「男だけで女は世界へ出さんのか」(Ⅲ：31・3・30)「女でも理さえ治まりてあればどんな事でも出けるで」(Ⅲ：31・3・30)、などと女性の社会的進出をうながされて、男女の同権に言及されている点が注目される。

以上、原典にみられる男女の平等ということは、直接的ではないにしても原典が垂示された社会というものを通して、われわれに語りかけられている点で興味深いものである。

(Ⅰ) 天理教原典Ⅰ(おふでさき) 明治二年〜明治十五年

に啓示

〃 原典Ⅱ(みかぐらうた) 慶応二年〜明治十五年

に啓示

〃 原典Ⅲ(おさしづ) 明治二十年〜明治四十年

年に啓示

## 国意考論争についての一考察

小笠原春夫

賀茂真淵の国意考はその儒教批判と、我国古代の讚美とを以て知られているが、当時これに対し、儒者側から直ちに反論が起り、これに賀茂真淵を弁護する駁論が加わり、結局幕末に至るまで、約一世紀の間、論争が繰返されている。尤もその間に、一方本居宣長の直毘靈に関する論争が展開され、主流はこの方に移行した観があるが、その源流としての国意考論争も軽視出来ないものがある。

国意考に端を発する(——その以前に太宰春台の弁道書があり、国意考はこの弁道書に反駁の意を以て書かれたものであることは当時知られていたが、今は触れない)論争に参加したのは、護國学派の野(村)公台、これを駁した真宗の僧で後に国学を学んだ海量、海量の駁論は不充分として改めて野村を批判した本居門下の橋本稻彦、後暫く間を置いて(約三十年)国意考を比較的詳細に厳しく難じた沼田順義、次いで沼田を駁した井伊一長野門下(本居学統を継ぐ)大堀守雄、及び等しく沼田をより詳細に駁論した久保季茲の六名である。

この中、沼田順義(別名三芳野城長)は、朱子学を修めた後、独自に国学を学び、神儒一致の思想を明確に打出し、直毘靈論争でも気を吐いた注目すべき人物である。又、大堀守雄

は、従来殆ど取上げられず、その事跡も未詳であるが、その著『国意考弁妄弁』に、長野義言（主膳）の序文があり、彦根藩の国学者であることが知られる。

この論争を通じて知られることは、先ず、国意考は儒学の古学派からも朱子学派からも共に非難されたが、国学派の弁護論の方が優勢であったこと、換言すれば、国学派が中々勢があり、儒者の方で、これに論難を加えることは相当な勇気が必要だったこと（——これは沼田の場合の序文等で知られる）である。以て、新しい学問としての国学の意気込みというものが窺われる。次に、橋本以下の国学者、即ち橋本、大堀、久保等は何れも本居系の学統に属し、各の論著の中に、「直毘靈」を多く援用して儒者側に反論していることである。そして更に、この直毘靈の援用が同時に、国意考の弁護の形を取り乍ら内実は、国意考批判になっている。従ってこの国意考論争は、内容に至ればそれ程単純ではなく、国学側の中でも一種の論争というべきものが展開されていることは注目すべきである。

又、右の中、沼田、大堀、久保は、一方に於て直毘靈論争にも参加して居り、この方にむしる力を入れている趣もあり、余勢を駆って国意考の方の論戦にも加わったという見方も出来、この観点からすれば、この両論争は別々のものではなく、同時に平行して行なわれ、その内容が重って居る点も少なくない。

よって、国意考論争を厳密に究明しようとするれば、それだけでは不十分で、一方の直毘靈論争をも同時に勘考しなければならぬ。

尚、資料の点であるが、両論争とも資料がすべて出揃っているわけではない。今述べた大堀守雄の如きも版本で当時既に公刊されているに拘らず、従来余り世人の目に触れなかったとみるられことから推しても、然様な他の例の存在も考えられる。又、大堀や久保の直毘靈論争関係の著書も、その書名は早く知られて居るもその所在が明らかでない。こういう例は他にも多く、この点が、この論争の解明を滞らせている一因になっていると思う。尤も筆者の管見が極めて狭く、努力不足に帰する所も多いに相違ないが、又、これが当時地方遠隔の域にも広く及んだことなので、そういう地域内に止ったこともあろう。今後の努力を期したい。それと共に、この論争が長期間に亘り、殆ど全国的に波及したということは、当時の思想界、人心に与えた影響の大きさ深さを示すものでもあろう。

### 天理教原典Ⅲとその歴史的背景

金子圭助

天理教原典Ⅱおさしづは明治二〇年（一八七九）より同四〇年（一九〇七）までの二二年間に亘る神の啓示による指図の記録を集録したものである。それは或特定の時代に生きる、特定の人間の、特定の願い事を神に願い、その願い事に対する適確なる神の指示であり指図である。しかし本来は特定の一事例ではあるが、神の思召のまま記録せられ普く人の目に触れることが可能

になると、それは一事例に限られたものでなく、万人に共通する普遍性をもつ確たる例証として、万人の宗教的実践、また生活倫理の指針となるものである。尤も個人に関するさしづばかりではない。教会本部に関するもの、地方教会に関するものなどもあり、仮称七巻本（昭和三八年一月より同四一年一月の間発行）「おさしづ」には計二〇、一二九件のおさしづが収められている。処でおさしづの内容については言えば教祖御話三件と他はすべて教祖の代理としての飯降伊蔵本席のお口を通して述べられたさしづである。しかも神の方より主体的積極的に語られた制限御話と、願ひ人より伺うことよって呼応的即応的に語られた伺いのさしづとがある。この伺いのさしづには幸い、何々の理由によりおさしづを願ひたいとの詳細な願文が載せられている。おさしづの件名と呼んでいるものがそれである。その願文、すなわち件名を考察するとき、明治二〇年より同四〇年に亘る当時の時代相が窺われ、その間の歴史的事実がどのようにおさしづの中に反映し現われているか、また逆にこれによって民衆の中に大きく根をおろした天理教の明治時代に歩んだ歴史的背景が考察されるというものである。

この明治二〇年より四〇年に至る間は、明治二〇年天理教祖が現身を隠され、二七、八年日清戦争、二九年天理教に対する弾圧として四月六日の内務省訓令、三七、八年日露戦争など容易ならぬ期間であった。おさしづには上記の事柄を主題として願ったものも多く記録されているが、このほかの事例も多い。

以下二、三の事例を申し述べてみよう。

天理教祖が現身を隠されたのは明治二〇年二月一日（陰暦二月六）である。翌二一年三月八日教祖一年祭の最中警官による参會者追払いという事件が起きた。届出なく人を集めるのは違警罪に触れるというのである。二〇年一月保安条例公布せられ当時の取締りの厳しさが臆測される。おさしづには一年祭執行の翌日付になる伺いが残っている。この事件を契機として二一年四月一日東京府に天理教会設置を願ひ出て認可された。地方の分教会はこの年より続々と設置される。

明治二四年大津事件が起こると、五月一三日付神道管長天機伺を兼ね露国皇太子御見舞のため御出発に付き天理教中山会長が出迎への願につきさしづを仰ぎ、同年一〇月二八日濃尾大地震が起こると教会本部より現地派遣方願のさしづを仰いでいる。

明治二七年六月七日日清両国相互に朝鮮出兵を通告、八月一日日清戦争が始まった。おさしづには二七年七月二六、二七、三〇、八月三、一六、一七日と朝鮮事件並びに日清事件に関するさしづを願っている。この内二七年七月三〇日朝鮮事件に付明日より三日間軍人健康祈祷執行願によると、「それぞれ皆んな早く早くの心に成って何でも彼でも治めにやならん。治まらにやならん」と戦争終結、平和希求の意向が窺われる。

明治二九年四月二一日内務省訓令發布相成りしに付心得まで伺には「反対する者も可愛い我が子、念ずる者は尚の事、なれど念ずる者でも用いねば反対同様のもの」と伝えられた。当時の人々は細大洩らさずさしづを願ひさしづ通りに対処した。す

ると鮮やかな好結果を得た。当時の時代に処して生きた人々の生き方はそのまま今後の人の歩みの指針となるものである。「おさしづ」はそのような豊富な例証を多く蓄えている。

## 太玉串について

鎌田純一

太玉串、玉串とは何か。太神宮式に「著木綿賢木、是名太玉串」とあるが、それは一体如何なる意味をもったものであろうか。これについて、これまでの解釈を尋ねるに第一には本居宣長が古事記伝で「玉串の名は手向串なるべし」と説くごとく、神に手向けるものととの観方がある。現在の祭次第で玉串奉奠と称せられるのも、この立場に立つものである。しかし、これは平田篤胤が古史伝で否定したほか、現行の祭儀に於いても多くの矛盾を含むことになり納得し難い。第二に六人部是香が篤能玉籤で「其玉串すなわち神霊の偶りまさんの料になる最も貴く弥事なきものなる事をも悟るべし」と説くごとく、玉串を神のやどるものとみる説がある。これは明らかに誤りとされてか反論もないようである。第三には高島圭一氏が神社協会雑誌に「玉串奉奠の意義」と題して記入されたなかに「玉串は人格の統一原理を表現するものにして、神人合一の媒介的靈物なり。これを媒介として神人に普遍なる統一原理を反省し、以て神人合一の域に於て自己と神とを同時に創造完成するもの

である」と説かれる。これは現行祭式に於てのあるべき姿を説かれたものだが、千家尊宣氏は出雲大社における祭儀の伝統に立脚して、玉串のタマは魂であり、これにより神人合一、人が神の境地に帰ることであると説かれる。この解釈は現行祭祀の上では、その意味が納得されるが、古文獻の上での扱いをみると、これではなお理解に苦しむことになるのである。その他河野省三博士も、これまでの諸説を統合して説明されてもいるが、なお本来の意義を了解させない。

そこで、現在の祭儀に関連しての解釈はそれとよいとして、いま古代に於て本来はどのようにみられたものか。その本来的な姿を尋ねてみよう。文獻の上では日本書紀天石窟の段の一書に出るのを初見とするが「使三山雷者採五百箇真坂樹八十五籤、野槌者採五百箇野薦八十五籤」とある。ほか中臣寿詞に「天乃玉櫛<sup>遺</sup>事依奉<sup>氏</sup>此玉櫛<sup>遺</sup>刺立<sup>氏</sup>」とあり、皇太神宮儀式帳では「太神宮司太玉串并繩木綿<sup>平</sup>捧、第三御門<sup>爾</sup>候（略）爾時親玉受取著<sup>繩木綿</sup>太玉串捧持<sup>拜給</sup>」とあるほか「天<sup>乃</sup>八重佐加岐并繩宜<sup>乃</sup>捧持太玉串<sup>仁</sup>、大中臣隱侍<sup>氏</sup>天津告刀<sup>乃</sup>、太告刀<sup>乃</sup>厚広事<sup>遺</sup>多々倍申<sup>遺</sup>」のような記事があり、止田氣宮儀式帳、延喜式伊勢太神宮、齋宮などにも同様の記事があり同じく祝詞伊勢大神宮六月月次第に「大中臣太玉串<sup>爾</sup>隱侍<sup>天</sup>」とあり、西宮記には「一禰宜召<sup>人</sup>、令<sup>立</sup>立立宮司禰宜等所<sup>持</sup>之玉串於玉串御門<sup>掖</sup>」とある。このあと倭姫命世記に「天牟羅雲命取<sup>太玉串</sup>」としているのは注目に値する。すなわち、度会神主祖天牟羅雲命が太玉串を取ったと特に記しているのは、伊勢でそれ

が重要な役割を占めていたことを示すものであろう。それで、この日本書紀以下のその部分に対する解釈をみてもなお充分満足し得るものがない。それらを通してみるに、太玉串の出る神話は天石窟神話のみであり、延喜式では神宮に限っている。そして、それは神祝し、祝詞を奏上する前に準備されており、齋内親王は参拝のとき蘿木綿をつけ、太玉串を捧げもって拝し、終ってそれは門のわきに置かれていた。これらからして、神話でまた神宮古儀で用いられた太玉串の用例をみると、それは神を拝し神を祝ぎ神に祈るときに用いられるが、そのときそれを身につけ、またそれで身を隠している。そこにはそれに一つの靈力を感じて用いたとみられるものがあり、それがときわに栄える木であるのをみると、その常に栄えるその萌え出でる力に靈力を感じたものとみられる。そこで太玉串は、そのような靈力を神に示して神を慰め、またそれを通して神にみたまのふゆを願ったものとみられるのである。

### 天理教の伝道と他宗との接触関係

高野友治

まず図表1（都道府県の宗教法人数調）を見て下さい。これを見ると、北海道は真宗が多く、東北六県は禅宗が多い。関東は真言宗が多く、北陸、関西は真宗が多い。弘法大師の生れた四国の香川県は真言宗が多いように思われるが、実際は真宗

が多い。備前法に安芸門徒といわれる備前岡山県は真言宗が多い。そして、広島、山口、福岡、熊本と真宗が多い。これを色彩図表に作ったなら、一つの模様が出来る。何故か出る模様が出来たものであろうか。

特に、働き盛りの親鸞が二十余年間過した関東の地には真宗は少なく、関西から西に多いのは何故か。また空海は関西の人で、諸本山は関西にある。それでいてその寺は関東に多い。それは何故か。私は、このような布教伝道の問題を明らかにしてみたいと研究しているものであります。

さて、天理教の伝道を考えてみると、すらすらと伸びているところと、伸びないところ、伸びがたいところがある。伸びがたいところを図表2〜8までに示したものです。

2、奈良県北葛城郡あたり。3、大阪府淀川沿岸。4、滋賀県琵琶湖畔。5、濃尾平野の輪中地帯。6、新潟県西蒲原地方。7、広島県安芸国地域。

これらの地域は天理教会が少ない。宗教法人数の統計で示すとおりであります。（図表略す）

ところで、これらの地域に共通していることは、これらの地域が真宗の信仰の盛んなところであり、且又、鎌倉―戦国時代においても困難な開墾の行なわれていた地域であったということである。開墾とともに生きて来た信仰、そこに真宗信仰の根強さがあると思う。

しかし時代が変り、土地の性格が変り、生活、道徳、制度等の変革とともに信仰する心も変る。前記の諸地方に天理教が相

当入っているのは、そのためであろうか。  
布教伝道に一つの方式があるようである。それを知りたいのである。

### 天理原典(ⅠⅡ)より見た心

深谷 忠政

原典Ⅰ(おふでさき)には三五四、原典Ⅱ(みかぐらうた)には二四、心(こころ)という文字がある。これ等を種類、性格、作用、様体別に考察した。種類別にすると、神の心(二六)、月日の心(三八)、月日心(一)をやの心(三三)、上の心(一)、上たる心(二)、上たるの心(二)、土と神の心(一)、人の心(二)、にんけん心(九)、にんけんの心(一九)、にんけんなるの心(二)、をやをやの心(二)、こどもの心(一)、こどもの心(一)、めへめへの心(二)、めめめ心(二)、わが心(一)、うちなるの心(一)、そはの心(一)、そばの心(七)、そばな心(一)、そばなるの心(一)、ふたりの心(一)、みな心の心(七)、せかいの心(二)、一れつ心(七)、一れつ心の心(二)、せかいちうの心(一)、つとめ人ちう十人の心(一)、この心(一八)、その心(一)。原典に於ては親神と人間の心だけが問題となっている点に注目する必要がある。原典Ⅰに於ては号を追うて親神の心は「神の心」、「月日の心」、「をやの心」と麥って行く。「神の心」「月日の心」で目立つのは「せ

きこむ」(二〇)で、それが進んで「ざんねん」(五)となり、反転して「はらし」となり、「つくす」「つみきる」「しんばい」となる。「せきこむ」のは「しんのはしらをいれる」「よぶよくよせる」「とふぢんころり」「たすけのりやく」「つとめ」である。「ざんねん」といわれるのは「人間世界創造の理が解らない」「たすけつとめの出来ない」ことである。「せかいの心いさむなら神の心もいさむ」「神の心がいづむならうけかいつむ」のように人間の心と親神の心とが比例的に対応し、更に粒毛の出来ばえにも関係する。「せかいちう神の心をしりたものなし」のように親神の心は人間にとって未知なるものである。そのために教祖は月日の社として神の心伝達の媒介をされるのであるが、人々はその中に人間の心が混入していると疑う。「月日の心ばかり」という歌(八)はこの事情を示す。「をやの心」に於て、人間心との相違は更に強調される。「神の心ばかり」というのではない。ここに「月日の心」との差異に気づく。共に親神の心を示すものであるが、月日の心は特に教祖を媒介として示された親神の心である。上の心が即ち神の心と思われていた当時において、上の心こそ親神の心がわからないものであるといわれる。「神の心」「月日の心」「をやの心」といわれる親神の心に対するものは、「にんけん心」「にんけんなるの心」「にんけん心」「ひとのこころ」といわれる人間の心である。人間の心は、「あざなく」「目先のことはかりい」「我身思案にとらわれ」「うたがいぶかく」「心配して」「一寸にわからない」ものである。人間の心に属するものに「上の心」

「上たるの心」「こともの心」「めめへめへの心」「わが心」「うちなる心」「そはの心」「そばの心」「そばな心」「そばなるの心」「ふたりの心」「十人の心」「みな心の心」「せかいの心」「一れつ心」「二れつ心の心」がある。「うちなる心」「そばの心」「そばの心」「そばな心」「そばなるの心」は教祖を媒介として示される親心の心とは「こちらほどに月日の心せきこめどそばの心わなんでいづむど」あるように逆対応する。こうした側近者の心より一層親神の心が解りにくいのが「みな心の心」である。「みな心の心」より更に広範囲の心が「せかいの心」である。「せかいの心」は世間の人の心という程度のものである。「せかいの心」の勇むことが、ほんの治まりや粒毛の勇み出ることに関連する。「せかいの心」が勇むのは親神の「ごんねん」が晴れることが条件となる。「一れつ心」「二れつ心の心」は「せかいの心」より一層広範囲の心であろう。親神の救済の究極的対象は「一れつ心の心」である。性格として注目すべきは真実の心で、これによって如何な守護如何な自由も見せられるのであり、どのよなことがあつてもこわいことはない。作用には、勇む(二七)、定める(一五)、澄む(一二)、入替る(一〇)、静める(一〇)、急き込む(九)、尽す(七)、解る(五)、受取る(五)、見定める(四)、別ける(二)、揃える(二)、悟る(二)がある。

この中「急き込む」だけは親神の心使いで他は人間の心使いである。作用には大別して「する作用」と「される作用」の二つがある。このことは同一律的論理の領域でなく、弁証法的論理の領域であることを意味する。様体を示すものの中で多い

のは、次第(二二)、異い(二三)である。要するに心は親神にも人間にもある。両者は極めてかけ離れたものであるが又極めて感応しやすいもので、親神と人間とは呼応乃至協働の関係にある。親神の心は「神の心」「月日の心」「をやの心」と展開し、又人間の心には「我が心」「二人の心」「側近の心」「皆の心」「世界の心」「一列の心」と順序があり、「親の心」「子供の心」との区別がある。心を勇ますことそれが幸福な人間生活の基である。心を勇ますために親神は「かみがで、なにかいさいをとくならばせかい一れついきむなり」といわれるように「元の理」を明かにされるのである。ここに天理の教の独自性がある。

### 盲僧教団の宗教儀礼

中野 幡 能

盲僧教団の成立発展経過については昭和三年の本学会に「九州地方の盲僧教団」として発表された。しかしこの教団は社会の大きい変革期にあるため、どんどん衰退し早晚消滅の運命にある。ここではこの現状特に宗教儀礼について一端を紹介する(スライド、テープコーダー使用)。

一時は東北地方にまで拡っていた盲僧教団は現在ではその発生地である筑前を中心に、山口、島根両県と九州六県にしか存在していない。そしてその盲僧の教も明確にはし得ないが、各

県とも十名以内の状況であるといわれる。その減少過程を十分な資料ではあるが、表示すると(佐藤正映文書による)

県		年次
大分	熊本	昭一六 六九
佐賀	長崎	昭二二 六三
山口	福岡	昭二九 四三
鹿児島		四一
		五九 一一八

となっている。遺憾ながら最近の状況の統計は分らない。それは本山筑前成就院の統制が不十分になって来た為である。このような衰退の原因は社会状況の大きい変化のために弟子ができないからである。大正八年『玄清部規約』によると

第一八条 一坊ニハ必ず一人以上ノ徒弟ヲ養成シ仏種ノ継承ヲ期スベキモノトス

となっている。しかし現在の盲僧は殆んど五十歳以上で弟子のある盲僧は一人もいない。

このような現状であるから、この教団の実態は現在明らかにしておかねば不明になってしまう。ここに宗教儀礼をとりあげたのもそのためである。もともと盲僧の機能は琵琶を弾き、地神、荒神を供養するのが本来の姿であったが、玄清部として天台の末寺になったので天台の要素が入っている。明治四二年の『申合規約』によると

修正会 一月一日 自坊  
地神会 三月一七日 各部

大徳会 五月一日 自坊  
大師会 六月四日 例年会  
法印会 一〇月一七日 各部開山講

となっている。「部」というのは郡単位程度である。法印会は通常「開山講」と呼ばれ盲僧教団の開山玄清を供養し、最も重要な法会である。殆んど失なわれ、大分県を例にとると国東半島東部に残っているだけで、その他は全くなくなっている。所属の玄清部僧侶は九人で、その中盲僧は六人である。実際には三月十七日と合わせて春秋二季、当番で各院坊を交代で行っている。儀礼は表白文・琵琶と般若心経、ついで笛太鼓銅板琵琶の合奏を行なう。合奏の調子は里神楽の道囃子と同様の器楽合奏で天台特有の演奏である。

盲僧教団の主要な機能は祈祷である。すべての社会苦悩の根源を地神と竈荒神の崇りとみて、この神を「まつり」と「祓い」を行なうことが中心をなしている。盲僧の定期的供養は土用に戸別に「土用経」を誦誦して廻ることである。各戸では供米として白米三合三勺と線香をあげて盲僧を迎える。誦経は琵琶とあわせて行ない、二十分位で終り、供米は盲僧の謝礼になる。その外は「つきもの」「失せもの」の占い等々日常生活万般について諸種の「祓い」や「まつり」に招かれる。

従って盲僧は天台僧侶としての修行が必要であり、大正時代には県単位の講習が行なわれた。大正八年十一月一日大分県第一回講習会では、「心経、観音経、大荒神経、懺法、施餓鬼作法、金神供、大荒神供、聖不動経、同頓草、三陀羅尼、短法

(加行)、堅牢地神品、声明(四智讚)、同讚、仁王經、琵琶例  
 事法華、加行會、九字護身法荒神掲法、其他」の項目がある。  
 しかし盲僧教団特有の口伝の經典は「一座經」で一段から十段  
 まである。「一神おろし、二地神秘密陀羅尼經、三般若心經、  
 四折願文、五琵琶、釈、六涅槃經、七嶋ひろめ巻、八王子巻、  
 九讚嘆式、十月割日割(三十番神)」となっている。

### 祖先崇拜の土着性

——特に農耕との関連をめぐって——

池田好雄

祖先崇拜が農業の、特に水田稲作農耕地帯に、より多く成立  
 し発展する要素をもっていたことは、すでに社会学的立場から  
 論考されているところである。これは結局、祖先崇拜を成立せ  
 しめる諸要因が、観念的には「土」に帰趨する条件を有してい  
 ること、そして、この土の永久的實在性を媒介として祖孫が、  
 常に同一の土地で結合し、相互の了解把握がなされているから  
 だと考えられる。

「大地」とか「土に帰す」という我々の周辺にある言葉によ  
 って表現されているように、人間存在は「土」を大地として、  
 そこに立脚すると同時に、生命の終焉もまた土に帰すことによ  
 って、生と死が一体化され、ここから死霊の再生と永生観念が  
 生れてきたのであろう。祖先崇拜が成立する基本的な必要条件

は、祖先が何らかの形で生きていなければならない、ということ  
 である。祖先が時に怨霊御霊となり、あるいは祖霊となって庇  
 護神なり氏神に昇格し、子孫の吉凶禍福を左右するスーパーア  
 ートマン (superior to man) になるのは、祖先が永  
 生的に生命を保持していることにはかならない。

農耕社会において祖先が生きている素因は、水田稲作農業の  
 定住性と家族単位の生業的農業経営に、もとめられるものと考え  
 える。前田卓氏は「祖先崇拜が発生するためには、亡き人たる  
 祖先が、いつまでも忘れられずにいることが先ず前提になる  
 う。」とし「故人を憶起すべき家屋、遺産、墳墓などが生存者  
 と共に末永く存続することが必要である。」と述べて、これら  
 の条件を満たし、祖先崇拜を発生せしめる蓋然性に富むのは、  
 農耕社会であるとせられている。また堀一郎氏は「農耕生活に  
 於ける定住性は世界文化史の根本原則でもある。定住によって  
 人々は始めて空間と時間とを自己のものとする故に、生活は歴  
 史性を持ち、一貫した歴史の転回を可能ならしめる。」と述べ  
 ているように、一旦死した祖先が定住性によって、憶起される  
 形で再生し、歴史的、社会的に生存者の価値体系の中に生き続  
 けるのである。

このような定住性から発せられる祖先崇拜を、更に具体的に  
 位置づけるのは、農耕それ自体の土と人との二者関係において  
 築かれた祖孫の有機的結合であらう。農業経営は祖先を起点と  
 して累代的に生業として受けつがれ、この面からみるなら、そ  
 れは自己占有の土地ではなく、あくまでも祖先の遺産として賦

与されたものであった。つまり祖先も耕やし、現在も耕やし、なお将来も耕やし続けるであろうと確信して営まれ続けてきたのが農業であった。

彼らの土に対する観念の特異性は、農作物を作るための土地耕作というよりも主目的を「土そのものを作る」ことにおいたそれであった。筑波常治氏が「日本の農民のうちには『土地をつくる』という観念が伝統的に根強く伝えられている」と述べているが、このような土地作り観念の背景には、祖先より受け継がれた遺産に絶対的な価値を認めることのほかに、「土に帰した」祖先が、なお土と共に生きているという心情に根ざした宗教的理念があったからだと考える。祖先が土において再生されていることは、その同じ土地に生活する子孫との結合関係が構成されていることを意味するものではあるが、更に深く農耕そのものとの結びつきがあるのを無視するわけにはいかない。子孫にとって土は単なる土ではなく「祖先の耕やした土地」であって、いわば祖先の生命体なのである。

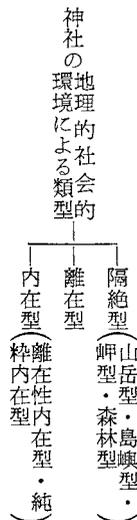
そうすると祖先崇拜は生者と死者の単一的な人間関係のみによって成立するものではなく、必ず土―農耕が媒介となっていくるし、もしこれがなければ少なくとも遠祖崇拜は生じがたいのではないかと考えられる。ここに文字通り土着的に発生発展した祖先崇拜の一つの形態が考えられるのである。

## 近代化と神社

——交通の発達をめぐって——

小野 祖 教

かつて本学会でも発表したが、私は、神社の地理的社会的環境による類型を次の如く分析した。



しかし、このような類型は社会状態の変化、もしくは信仰の変遷に伴って変化してゆくものであって、一定不変のものではあり得ない。ただ、その変化は、必ずしも自然の状態で起こって来るものではなく、人為的な条件でも変化し得るし、その他、時に、特殊の条件による特殊なる変化もあり得るので、到底、単純に原理的な説明を為し得るものとは考えられないのである。

一般的に云えば、宗教に於いて伝道性宗教といわれるものは、自主的に教会・教団の性格をつくる面が目立っていると思ふが、いわゆる近代化現象が急激且つ強力に進展するに従って、これに影響される面が顕著になり、伝道が近代化の破壊力に対応して、その自主的はたらきを維持する事の困難さと、方

法の革新を行なう事の必要の痛切さが問題になって来た。神社の場合、もともと、非伝道型の宗教であって、社会との關係が極めて重要な要素を為している。従って、社会の近代化はきわめて強く神社の存立や性格に反映されて来る。一面、神社自体が社会の特性を性格づけて来たので、今後も、その機能は、何らかの形で持続されるであろうと思うが、何がどのように働らくかについては、伝道性宗教の場合よりも模索が難しい。私は、若干の学者と協力して、この問題の解明に努力しているが、いまだ着手したばかりなので、差当り、いろいろな試論や準備作業を必要としている。ここでは、必要と思われる準備作業の一つとして、交通の発達に伴う変化が何等かの類型表と結びつかないであろうかという考え方を発展させて見る為の思いつきを取扱って、御批判を仰ぎ度い。

時間の制限もあるので、二例をとって見る。一は伊勢神宮であり、二は東京の神田神社である。

伊勢神宮は前記分類の離在型神社の代表で、中世以来次第に全国に崇敬者を持ち、江戸末期には極盛期にあった神社である。全国各地に檀家を持つ御師は百数十家に及び、明和八年の御蔭詣りは二、〇七七、四五〇人、文政十三年には四百万を超えたと言われる。このような臨時のものは別としても、平素の参宮者も多かったため、御師の家では祈禱所をもつと共に、御師宿として檀家の者を宿泊せしめ、内宮外宮を囲む一帯はいわば旅館街であった。(幕末の状態を示す古図展覽)

ところが百年を出でない短い間に、旅館は専門の教軒を疎

し、若干の土産物店兼食堂をもつ平凡閑散な町に変わって来た。これは、大麻領布及び神樂が神宮神部署(現神樂殿)の直営になった事との關係も深い。が、電車の開通、東海道線、関西線、参宮線、紀勢線の各鉄道の発達、近畿鉄道会社電車線網の発達、自動車バスの発達、最近の道路開発による影響が大きい。旅行のスピード化と参宮が他の観光や歓楽と結合せしめられないならば、起こり得ない変化である。(交通地図の展覽)

この一例を参考として考えられる事は、神社と近代交通機関との間に、大きな結びつきがある事であり、その一角からの観察や研究が一つの問題だという事である。しかし、これは、一神社だけから、一般的結論を出し得る問題ではない。

第二に東京の神田神社を例にとると、ここは、元來、江戸城の城下町であり、旗本屋敷御家人職人夫等の形成した庶民性の強い一面、幕府との關係の深い誇り高い地区であった。神田の生まれは江戸っ子のチャキチャキと誇り、俠客と旗本奴が對抗する地域でもあった。そこに、天下祭の一つである神田の明神祭につながる町内の強い氏子基盤が出来上った。しかし、明治以降この地区は文京地区となり、学校、書籍業出版業、学用品、既製服古着商などが市場的に集中する一種の特色ある商業地区にもなって来た。しかし、今やこの地区にも大東京都心の近代化に伴う変化が起こりつつある。それは複雑多様な問題であるが、明らかに云い得ることは、こゝも亦昼間人口と夜間人口差のきわめて大きい地区であり、東海道、京浜東北、中央、房総、常盤等の国鉄線、地下鉄、都電、バス、自動車等の交



態は、はりつけになつた神の姿を表現しているのであって、我々はそこに人間の罪を背負つてはりつけになつて苦しんでいる日本の神の姿を観るのである。勿論、現在ではこのような宗教的意義はすっかり忘れられていたことだが、わたくしは和辻哲郎博士が『埋もれた日本』で述べておられるような「苦しむ神・悩む神・人間の苦しみをおのれに背負う神」の觀念をこの「流し雛」の人形に観るのである。ここで雛人形は神の「かたしろ」である。神の「かたしろ」とは「神の仮の姿」と一般に説かれるが、わたくしは「神そのもの」と解釈するのが正しいと思う。「しろ」にはそのもの意があるからである。よつて、人形はこの場合神そのものとなる。傀儡子の使う人形が、傀儡子の仕える神そのものになるのと同じことである。

上のような神の觀念は、「流し雛」の「流す」ということばにも窺える。すなわち、「ナガス」という日本語は「オクル」とか「サスライ」「ヤライ」などとも同類語であつて、その内面には「罪を犯す、罪を背負う、罪人」などという意味が含まれているのである。(園田「さすらひの女神」神道宗教、46号、参)これが七ななタナガシ・ネブタナガシ・ナガレモノ・ナガレノオンナ・鹿島ナガシ・ヒナナガシ・神オクリ・虫オクリ・サンダラオクリ・野辺オクリ・ハヤサスラ(ヒ)ヒメ・神ヤラヒ等々となると、このことが更に明白となる。従つて、虫オクリ、神オクリ、ヒナナガシなどは、罪を背負つた罪人を送り出す、流し去ることである。しかし、この「送る」とか「流す」ということは単に追い出すとか追い払うという行為ではなかつた。

た。すなわち、日本人の「送る」という行為の内面には、無事に行きつくようにみとどける、いうなれば「またござれ」という心情までがこもっている。これは日本の神の觀念を考へる上に重要なことである。このような心情は例えば、玄關まで客を送り出してお別れする時に「またおいでなさい」というのに似ている。もっと適切な例がある。千葉県木更津辺りで雛を川へ流す際に、「おおくるおくる、お雛さまおくる。来年もまたござれ。来年もまたござれ。」というし、伊豆の稲取地方でも、「鳥賊とさんまとなつてござらう、い。」といつて泣くまねをしながらかへ流すという。このように「またござれ」といつて名残をおしみながら丁重に送る例は全国にいたるところで見出すことができる。このような回帰の思想は、田の神の去来にもみられるように、農耕社会のものの考え方の一つの特色ではなからうか。

さて、傀儡師は人形(自分の仕える神)を、操り終ると(操つていられるうちに罪穢が人形につく)行器に入れて運んでいく。これと同様、「流し雛」の人形も罪穢が背負わされると折櫃に入れられて河原に送られていく。(「禁秘御抄、上、毎月事条に詳しい。)これは一種の葬式の形式をとっている。野辺送り(葬式)で死人が棺に入れられて送られていくのと同様である。(死の儀式が同時に生の儀式でもあつたことは、棺が死者の入れものであると同じに、死者をよみがえらせる入れものであることでもわかる。)行器(折櫃・ちげびつ・わけもの・わっぱ)が神霊を入れる容器であつたことは、現在も神社の御神体が多

くわけものに入れられていることでも明らかであろう。

一般に説かれるように日本の神は確かに浄明正直である。しかしそれは半面であって、日本人の神の觀念を十分に説き尽したことはないまい。わたくしはむしろ浄明なるが故に穢れればなしであると思う。すなわち罪深いわたくしのような人間が存在する限り、日本の神は浄明になる暇なんかないであろう。

追記Ⅱ予定の紙面をこえてしまったので、日本人の他界觀を表わす、「ひな」なることばにまでは言及できなかった。次の機会にしたい。

## 熊野の船靈

堀 哲

東は三河・尾張より伊勢湾をめぐって伊勢・志摩、さらに奥熊野にいたる漁村の実態調査から、ここではとくに船靈信仰をとり出して若干の考察を試みたい。

「板子一枚下は地獄」といわれているほど厳しい生活を送っている漁民にとっては、「海上安全」「大漁満足」の二つが生活を支える大きな柱で、それだけに船を神格化し、崇拜と祈願の対象とする気持が強い。このような船に対する信仰は、海の神の一分派とも考えられる船靈に向けられるわけであるが、それが自力的な狭義の船靈と、他から神威を借用して守護靈とするものとに二大別される。熊野地方には前者が多く、伊勢湾周辺

はほとんど後者である。

海の神が女性であるので、船そのものをも一体の女神とみなし、その中心部にあるツツ（帆柱）をくりぬいてゴシン入れをし、「船を活かす」のである。

神体としては、人形を主とし賽や錢などを添える。人形は男女一対で、紙製の立ち雛を原則とするが、最近では市販のこけしなどを使うようになった。賽は必ず一対で勝ち負けのないように同じものとして作られ、その配置は「天一地六表三あわせトモ四あわせ」という共通のルールをもっている。錢の数は穴あき錢十二文（閏年には十三文）となっている。この十二という数は歳神の意であるという説が強いが、また十二社権現にちなんだものともいわれている。この数は絶対的ではないようである。志摩では「十文にするともう一杯でこれ以上入らないから」という理由で九文入るといわれ、それも青錢不足から現行の五円貨が多くなってきている。その他に、大きい船では毛髪とか口紅・白粉・櫛などのような女性の日用品を入れることがある。

船出とか大漁のときなどには、必ず船靈に潮をかけ、「ツイヤ」<sup>(3)</sup>と唱えて神酒・洗米の類を供える。

不漁が続いたり、不浄がかかったりして、船にいわゆるケチがついたときはナオシを行なう。すなわちこのような場合、神主や僧侶に頼んで祈祷をしてもらったり、夜籠もりをしたりする。船タテもナオシの意味を兼ねている。ところによれば「船靈をイサめる」と称して木槌で船靈のツツを叩いたり、紐でい

わいて海中を引きずったりする。もし数回イサめても効果のない場合は、船霊を海に流して新しいのと入れ替えることもある。

熊野地方ではこのような船霊信仰がまだ生きていて、漁民の生活に大きな比重を占め、社会構成の基底の一つとなっているといっても過言ではない。しかし動力化以後はこの信仰も徐々に薄らぎ、祀場も発動機室の天井とか、横の柱など作業の邪魔にならないような場所に設けられる場合が多くなった。

すでに伊勢湾地方では近代化が進んで船霊信仰も末期的段階に至り、神体そのものが御札によって代えられ、舳先や艫に張り出されるようになった。

名古屋近辺では、形の上からも宗教の色合いは一掃され、せいぜい大きな船にアクセサリ的に残っている程度であるが、古老の話によると、これらの土地でも昔は熊野などとはほとんど同じような形の船霊信仰があったようである。

以上の考察から、船霊信仰の今後のあり方としては、簡略化の過程を経て消滅するか、または内容が骨抜きされて形骸だけの遺物と化するかのいずれかの途をたどることとなるろう。

(1) 「性根入れ」とも称され、船霊を納入することで、はだろ船下しの際に行なわれ、その日時は、日柄や潮によって決定される。

(2) 船主の妻や娘の毛が普通で、時には陰毛が用いられることもある。これは「女の毛」に特別な神秘性を付与するものであろう。

(3) 九木では「ツイヤ」、長島では「ツヨ」、梶賀・三木

浦・早田では「ツイヨ」、二木島では「ツニュー」、須賀利では「ツヤ」、白浦・島勝では「ツヤ」「チョチョ」「チュチュ」、南島町では「ツイジョロ」、南勢町では「ツイドロ」「ツイソロ」、志摩では「ツイヤ」「ツイ」「チュチュ」、神島では「ツイヤ」、伊勢地方では「ツイヨ」など地域によって様々の呼称があるが、三河・尾張地方では消滅した。家の中の神棚に供物を捧げるときとか、宮詣りするとき船に乗るときなどにも唱えるならわしである。

ねずみの啼き声に由来するとか、「ハナツヤに幸あれ」(九木では弓祭と関係がある) という意味で幸を得るための禱詞であるとかの諸説があるが、いまだに定説をみない。

(4) 大神宮や熊野権現などの外に、当地で漁撈神として篤く信奉されている青峯山などの御札が多い。答志島などでは、ふだんは船の中に入れていないが、沖へ出るときに限って家の神棚から持ち出すという。

### 本居宣長と日本文化の「基低音」

松 本 滋

日本の文化伝統がいわゆる「外来」の思想・文化体系の圧倒的な影響のもとに形成されてきたことは言うまでもない。日本文化から仏教的及び儒教的要素を差引いたら殆ど何も残らないのではないか、という議論もある位である。しかしそれにも拘

らず、日本の文化伝統の基層には、仏教や儒教等に還元しつづることのできない、ある根強い何物かがあり、そしてそれがあったが故に、外来の文化を豊富に受容れながらも“cultural identity”（文化的自己同一性）を保ち続けてきた、という考え方も有力である。ロバート・ペラはこの基底的なあるものを、音楽の低音になぞらえて“ground bass”（基底音）と特徴づけている。それは明確に表現された「思想的座標軸」ではなく、日本文化を綾なす多様なメロディーの背後に、低く不分明に、しかし一貫して響き続けるバスの流れのごときものであるという。

この日本文化の“ground bass”は何であるかという問題は、先学の残した数々の優れた研究にも拘らず、さらに追求を重ねるべき未解決の課題である。ここでは、この問題を考察する上に宣長の思想がきわめて重要な意味をもっていることを、とくに比較文化的視野も加味して指摘したい。愚見によれば、宣長は日本の文化伝統の底を暗々裡に流れる“ground bass”を、意識化し、思想的次元にまで明確化した第一人者といえよう。

宣長の思想を通観する時、次の二つの価値強調がとくに著しいことに気付く。その一は、事象の正統性如何を定める規準として、徳や業績（achievement）よりも系譜あるいは世襲的連続性（lineage, hereditary continuity）を強調することである。

第二は、人間行動の「男性的・父性的」（masculine-paternal）側面ではなく、「女性的・母性的」（feminine-maternal）側面を

強調していることである。

第一の点は、「万世一系」の皇統、「天津日嗣高御座」の永遠性を尊重する皇室観に最も端的にあらわれている。宣長は中国古来の有徳君主思想、天命思想を痛撃し、日本では「君は本より真に貴し、その貴きは徳によらず、もはら種によれる事にて……」（くずばな）と主張した。また宣長は、神人関係に関する日本古来の考え方が、生み・うまれ、系譜的連続、祖と子孫のつながり、といった原理を基調としていることを明示した。このような連続性の価値の強調は、他の文化伝統、たとえば、被造物から本質的に超絶した絶対の創造神の観念を展開したイスラエルの宗教伝統、また天命説をその王朝観の基調とし、かつ科挙の制度を永年保持し機能せしめてきた中国の伝統と対比してみる時、一層際立ってくる。

第二の「女性的・母性的」価値の強調は、女々しく未練な情動的心情を人間の実情とする宣長の「もののおはれ」や「まごころ」の思想に最もよく表されている。ここで「女性的・母性的」というのは、意志的であるより情緒的、規律遵守的であるより感情表出的（expressive）または緊張処理的（tension-managing）積極的追求的であるより受動的包容的、外界からの自律分離よりむしろそれへの帰一、一体化を志向する、といった原理を指標とする。きわめて巨視的な比較文化の枠組からいえば、イスラエルの宗教、キリスト教、イスラム、儒教などにおいては、概して「男性的・父性的」原理の優越が見られる。これに対して、多くの古代宗教、また道教などでは、「女

## 第六部 会

性的・母性的」志向の方がより強いように思われる。仏教はきわめて複雑な両者の複合を示している。このような脈絡で考えると、日本の文化伝統の中に根強い「女性的・母性的」価値への傾斜をいろいろな面で見ることができるとくに古代日本人の描いた神々や英雄の姿、天照大神を最高の祖神としモデルとする天皇のあり方、母親にかなりの重心のあった家族生活の様相とその伝統等々は、この点多くの示唆を含んでいる。これらはいずれも宣長が指摘あるいは強調している所であった。

## 葬の研究

——伊勢市周辺の両墓制を中心として——

### 三室 玄道

柳田国男氏の「葬制の沿革について」（昭和四年六月 人類学雑誌 四十四卷 六号）が公表されて以来、この種の研究に関する多くの論文や著書が発表刊行され、特に庶民社会における葬の研究に、著しい発展が見られたことは周知の通りである。併しながら、我国における庶民社会の葬の研究は歴史も浅く、未だに不明確な分野も甚だ多く、加うるに、今にしてこれを明らかにしておくのでなければ、やがて全く忘れ去られて仕舞うであろう習俗の類も、決して少なくないのである。伊勢市周辺における両墓制の如きも、その一種である。

両墓制とは云うまでもなく、一人の死者に二つの墓のあるこ

とである。即ち死者を埋めたところと、詣るところが別になっている墓制のことである。一般に前者を「埋め墓」と云い、後者を「詣り墓」と呼ぶのであるが、伊勢市周辺では「むしよ」「からむしよ」「墓」「ひき墓」と呼んだり、前者を「三味」後者を「墓」と云うところもある。埋め墓は単に死者を埋める場所という程度の意味の所であり、その場所も各家に割り当てられている地区もあれば——三重県度合郡王城町大字朝久田——、随意に空処を見て埋めるのが習俗となっている地区——同県多気郡多気町大字佐奈平谷——もある。勿論、埋め墓は埋めるための場所に過ぎないのであるから、所謂、石塔などが建っているのではなく、僅かに土饅頭や死垣——土饅頭を甬う垣——などの存在によって、それと識別されるのみである。その土饅頭や死垣の形態にしても、四囲の自然的条件によって区々である。野獣によって荒される危険のある地区では、これに対応する頑丈な死垣がつくられ、このような危険のない地区では形式的な死垣がつくられている。平谷地区は前者の例であり、朝久田地区は後者に属する。

両地区とも埋め墓には中陰中は詣るが、それ以後は石塔のある詣り墓に詣るのが習俗であるが、朝久田地区の詣り墓は各家毎に夫婦単位に幾つもの石塔が、縦列をなして立てられているのが特色である。

このような両墓制が庶民社会で行なわれるようになったのは、徳川時代に入ってからであるとしてよいであろう。令義解の「喪葬令」には「墓には碑を立て官姓名を記せ」と示してあ

るが、これは極めて少数の特殊社会にのみ通じた事例であり、庶民社会にあてはまることではない。元来、両墓制は文字や石碑石塔の普及と無関係には考えられないのであるが、かかる普及は徳川時代以前にそう古くさかのばれないのである。上述の詣り墓にあっても、元禄時代以前のものには見当たらないのである。即ち徳川幕府の宗教政策によって寺檀関係が確立し、各寺院が葬執行の役割を有するようになったとき、死体の自然的放棄に近い葬から、両墓制をとるに至ったと見ることもできようであろう。尤も両墓制は「改葬」から移行したという見方もあるが——大林太良著 葬制の起源 一四一頁参照——、伊勢市周辺の両墓制には斯ることを跡づけうる何ものをも発見できないのである。

最後に我国における両墓制の分布について、民俗学大系第四巻の最上孝敬氏の原図によれば、近畿地方に最も多く東北地方や西南地方には稀有である。このことから両墓制は文化の進んだ近畿地方から発達したとも見られるのであるが、かく断ずるにはなお再吟味の余地がある。上記の原図に従えば、三重県下に見られる両墓制は僅か数個所にすぎないが、伊勢市周辺のみに限定しても各地区に散在しているのであり、全県下に亘って調査すれば、無数の両墓制が見られることが予想されるのである。

### Three Syllable Nouns Ending in "Ra"

William P. Fairchild

In my investigation of the "HASHIRA"-*"POLE"*, I noticed that there was a complex of three syllable nouns ending in "RA" which have important meanings in the Shinto Religion. Motoori says that the root of "hashira"-*"hashi"*-means the thing between the roof and the floor of a house; that "hashi"-*bridge* means the thing between two river banks; "hashi"-*chopsticks*-means the thing between two sticks, etc. He also says that "hashi"-*"first"* as used in the myth of the first marriage means the first act of marriage, and so "hashira" is a phallus symbol. Shiratori concludes that the root "hashi" of "hashira" means the passage between two points in space or time. Neither Motoori nor Shiratori are very specific, however, as to the meaning of "Ra".

Ra was used as an ending to form the plural: *murajira*-heads of families or villages, *kimira*-chiefs, *atahera*-family members, *kora*-children, etc. It was also used as a verbal ending: *nagara*-*flowing*, *mira*-*seeing*, etc. It was also

used as an ending to form adverbs, conjunctions, prepositions, and nouns. Here, we are concerned with "ra" as an ending in three syllable nouns.

The following are three syllable nouns ending in "ra" which are found in the oldest literature: abura (oil), agura (cross legged sitting), abara (rib), chikara (tax-strength), hashira (pole), hokora (shrine), homura (flame), ibara (thorn), kabura (singing arrow), kagura (divine dance), kashira (head of family or chief), katsura (vine, wig, judas tree), makura (pillow), sakura (cherry blossom), takara (riches), tatara (bellows), tawara (rice bag), tsurara (icicle), and ugara, ukara or yakara (family).

It is self evident that "ra" does not mean "plural" in these three syllable nouns. This conclusion is also confirmed by such expressions as "hitotsu no hashira" (one pole), and "hashi" (chopsticks), which is actually a plural noun without the ending "ra". Also, the ending "ra" is not dropped to mean "one pole", "one shrine", "one arrow", etc.

The first question is whether "ra" actually has a special meaning when used in three syllable nouns. If it does, then the basic meaning of the word should be seen in the two syllable root. This seems to be true in most cases: 矢 hashi (communications device), hoko (spear), homu (burn), kabu (root), kagu (burn), kashi (oak), katsu (victory), maku (wrap), saku (bloom), taka (high), tobu

(fly), tsura (vine),

Among the three syllable words ending in "ra" we find highly important religious concepts and important secular words: abura (oil) was the original condition of the world; agura (cross legged sitting) was the bending down to show submission to heaven; chikara (tax) was the collecting of rice, the mainstay of the government; hashira (pole) was the connection between heaven and earth; hokora (shrine) was the home of the deity; homura (fire) was one of the most important gods; ibara (thorn or claw) were sacred, being attached to shaman rosaries; kabura (singing arrow) was the voice of god; kagura (divine or fire dance) was one of the most important rituals; kashira (head or chief) were ancestors; katsura (vine or wig) had magic power, especially for food production; sakura (cherry blossom) became the symbol of Japan; tawara (rice bag) were god-seats and contained the main food of the people; tatara (bellows) was a deity and were used to make sacred fire; tobura (funeral) was the flight of the soul to heaven.

It appears from this list of words that the ending "ra" was used to point out the most important item of a class of items. There were many "hashi" but the "hashira" was the most important. There were many spears, but the "hokora" was the spear godsseat, the most important spear. There were many fires, but the "kagura" was the most important fire, etc.

## 第七部 会

### インドの政党の発展と宗教

——DMKとジャナ・サングについて——

荒 松 雄

インドにおける一九六七年度の第四回総選挙の結果は、中央・州両議会ともに国民会議派の退潮が目立ったが、その一面、左右両政党の進出も著るしく、なかでも、州議会選挙における、DMK（ドラヴィダ進歩連盟・Dravida Munnetra Kazagam）とジャナ・サング（人民連盟・Jana Sangh）の発展は、大きな話題を呼んだ。前者は、マドラス州で、会議派四九議席に対して一三八議席を得て大勝し、DMKによる単独州政府が樹立された。後者も、北インドの諸州で、進出著るしいものがあった。この両政党は、その地域的限界、階級性などに特徴がみられるが、とくに注目されるのは、インドの宗教のなかで圧倒的に優勢なヒンドゥー教との関連において、それぞれ特異な姿勢を保ってきた歴史をもっていることである。しかも、両政党とヒンドゥー教あるいはヒンドゥー社会との関係は、一九五二年の第一回総選挙以来今日に至るまでの得票率や議席獲得数などを比較検討してみると、そこに、政党活動における対宗教の姿勢の変化の問題が、注目されるのである。最近の日本において

も、創価学会との関連において、公明党の結成と発展が話題を呼んだ。宗教と政党の発展をめぐる同じような諸問題が、インドにおいても指摘できるのである。

ジャナ・サングは、一九二五年に結成された Rashtriya Swayansewak Sangh（英語では National Volunteers Organization と訳すが、ふじうRSSと略称する）に、その思想的系譜の一端を辿ることができ、また、「ヒンドゥー国家」を唱える極右のヒンドゥー・マハ・サーバーとも、人的関係をもっている。RSSは、「ヒンドゥー社会の文化的、精神的再建」を目標とはするが、あくまで思想的、文化的活動の限界を守り、政党活動は行なわなかった。ジャナ・サングは、一九五一年五月に結成されたが、五二年の第一回総選挙では、印パ分離の不承認、宗教に基づく少数民族の権利の不承認、ヒンディー語の国語化、牡牛の屠殺禁止などの点で、ヒンドゥー教優越の姿勢をはっきりと打出した。しかしながら、初期のこのようなヒンドゥー教徒優先主義は、六〇年代に入り、党勢の伸張と反比例して、次第に後退してきていることが注目されるのである。五八年以後は、労働運動、学生組織の強化に努め、宗教的なコミューナルな姿勢は、むしろ弱まってきている。もはや「ヒンドゥー・ラージ」（ヒンドゥーの支配）は唱わず、「ヒンドゥー文化」に代って「バラト（インド）の文化」が主張されるようになったのである。

一方、DMKは、もともと、一九一七年に結成をみた「南インド自由連合」（通称は正義党・Justice Party）と、それを母

胎とした「ドラヴィダ連盟」(D K)から成立したものである。正義党は、ドラヴィダ人の北インドに対する抵抗を目標とした団体で、反バラモン主義に徹し、非バラモンの社会的地位の向上を目標とした。こうした姿勢は、やがて、反会議派、反アーリヤ人の側面をつよめてゆき、D Kの段階においては、一時は、マヌ法典をも、「全く非人道的」なものとして批判し、『マハーバータ』をも異なった立場から解釈し、反ヒンドゥー教的な色彩を帯びるに至ったのである。D M Kは、一九四九年に結成されたが、次第に大衆組織を整備してゆき、社会主義的な傾向をつよめていったが、その過程で、ヒンドゥー教に対する対決の姿勢は、次第に弱まっていったのである。そして、北インドの南インドに対する経済的搾取への抵抗を前面に掲げ、反バラモン・反ヒンドゥーの宗教的争点は、その党勢の拡大伸張とともに、むしろ引込めていったことが指摘できるのである。

このように、ジャーナリサンクとD M Kの両政党の結成の背景に、本来、あるいは初期の運動の過程でみられた宗教的目的意識は、その政党活動の拡大発展とともに、少なくとも表面的には、次第に後退していったといえるのである。

## ユートピア

## 鑑本光信

マリノフスキーは、神話はむしろ現在の説明の旨を述べてい

るが、ユートピアの觀念形態は思想的には神話から転成して現われている。ユートピアの語は、「ユートピア」の作者トマス・モアの造語で、ギリシャ語のウートポスのラテン語化した(ユートピアの原典はラテン語)ものである。モアのユートピアは、事実と虚構とが巧みに組み合わされ、ルネサンス期のヒューマニストの柔軟ながら鋭利な論理で当時の欧州、就中英国の現実、羊毛工業と困い込み、路頭に迷う農民への同情と社会的不正を許容する国家への怒りが秘められ、思想史中、新表現形式を意識的に生み出したことに意義がある。ユートピア島の54の諸都市、それは大体同じやり方であるが、例えばアーモロート市は、一種の民主国家で、共產主義的経済機構が確立し、教育は一般へ開放され信教は自由である。農業では鶏卵の人工孵化も行なわれ窓ガラスが普及している。ユートピアにおけるモアを支配した基調は、ヒューマニズムとカトリックの信仰とのみごとな調和である。モアはやがて大法官として国家最高の要職につきヘンリー8世を補佐し信望されたが、国王の結婚問題について信仰面から衝突した。ヘンリーの政策は着々と奏効して英国々教会が成立し、モアは終にロンドン塔へ投獄され、断頭台の露と消えた。一九三五年、カトリック教会は彼に聖者の称号をおくっている。彼はユートピアにおける宗教上の主張とはむしろ反対の方向を歩んだとさえ見られるが、カトリック的な結婚へ対する厳粛さはユートピアにも見られ、ここでは結婚前の男女は、夫々男女の長老の付添いのものとに(いわば見合いであるが)全裸を相手に見せる程であり、特に離婚につ

いてはともやかましい規定がある。モアが直接に塔へ幽閉されるのは、彼がヘンリとアンの子が王位につくのは反対せぬにもかかわらず、ヘンリとキャサリンとの婚姻を無効とし、教皇の権威を否定する言葉があるので、議会を通過した王位継承令への宣誓を肯定しなかったためである。その前年のアンの王妃としての戴冠式には出席を拒否している。

神話はユートピア思想の原形であるが、古代ユダヤ教の終末論的メシアニズムの発展は、民族の神話的伝承が積極的な未来像としてのユートピアへの変質過程で、それは原始基督教のメシア思想、新約聖書の啓示文学からアウグスティヌスの「神の国」の理念となり、中世基督教底流の神秘主義思想からルネサンスにいたる。一方ギリシャでは神話は哲学に克服され精神史に新知的段階が画される。プラトンのポリティアはイデアの実現としての理想国家の構想であり、アテナイやヘレニズム思想に特有な、時間を越えて歴史の外に安定する型は静態的ユートピアと呼ばれ、これは中世をとびこえてルネサンスに直属している。モアはプラトンを継承してユートピアでもプラトンが述べられている。イスラエル、ギリシャの二性格はモアにより、その静態的を明瞭に、その意欲的動的を底に秘めて結合されているといえよう。二性格の結合が、歴史的现实に即した構想力を發揮すると、ユートピア思想は社会変革の能動的契機として作用するようになる。ユートピアにはモア自身のカトリック的信仰観の影響が多く見られるが、しかも新しくキリスト教が入り込んで、その熱狂的信者となった者の中に、他の信仰はす

べて邪教呼ばわりをする者が現れるとユートピアから追放されている。宗教上の寛容主義を唱えたジョン・ロック（一六三一—一七〇四）よりも遥かに早く宗教上での相互寛容を唱えているものとしても注目し価値するといえよう。

### 宗教の合理化と日本仏教

高瀬 武三

宗教を文化の下位体系と考えると、宗教が社会体系に関してもつ位置が二つに区別される。その一つはまだ社会体系の外側にある理念としての宗教であり、もう一つは状況の要請という濾過器をくぐって制度化された宗教である。前者は後者にくらべて、抽象化の高い宗教であるということが出来る。

社会体系の外側にあつて、そこへ制度化される以前の典型的ないし理念的な文化は、体系内の行為者にとって何らかのモデルとはなるが、彼の行動を実質的に拘束するまでには至らない。制度化され、何らかの形で個人を拘束する文化への行為者のかかりあいを、バースンスはコミットメントと呼び、その段階に達しないかかわりあいを受容 (acceptance) と云つて両者を区別している。

われわれは、ある趣味の基準が上品なものであることに同意する場合でも、この規準がわれわれの生活様式全体を貫いていて、われわれがそれにコミットしているわけではない。例えば

仏教の八正道の倫理がそうである。それは高級な基準であつて、それに従わないからといって非難されることはないが、しかし、理想的規準として受容されている。

「人もし右の頬を打たば、左の頬をもさし出す」というような文字通りの行為が日常生活において期待されているのではないから、この文化は制度化されているとは言えない。

理念的文化の規準は拘束性の程度では、制度的文化に劣るが、「望ましき」の点では必ずしもそれに劣るわけではない。理念的文化と制度的文化は、共に純粹に理念的であり、純粹に制度化されるといふことはありえない。

したがって、両者はお互いにその属性を受けとつて、望ましきという属性を有すると同時に、理念的文化もまた多少の拘束性をもつ。なぜならば、それは部分的に制度化されているからである。理念的文化の拘束性は、おそらく宗教の合理化の程度に依存している。

たとえば、仏教のように合理化がきわめて進んだ世界宗教と、いわゆる「民族宗教」を比較してみよう。

「民族宗教」は、極めて狭い範囲にしかその拘束力をもたない。それは殆んど限られた社会、すなわちその宗教が制度化されている社会にしか拘束力をもたない。しかし、仏教は制度化の範囲を越えた社会にも、人間倫理として広く受容される可能性をもっている。宗教の合理化が進めば進むほど、その教訓のうちで、社会体系の現実の要請に適合しない部分が広がるからである。しかしそれにもかかわらず、これらの部分での行動

は、宗教の影響力から免れえないから、「開かれた道徳」として広い範囲に制度化される可能性をもっている。

合理化という言葉は宗教に用いる場合は、「呪術世界からの解放」を意味しており、「宗教の抽象化・単純化」をさす。仏教は歴史の過程において、いくたびか合理化をくりかえして日本に伝わった。しかしこの抽象化せられた仏教も、日本社会に受容される過程において、多分に民族宗教的性格を付与されることによって、日常生活のすみずみにまで制度化せられた。しかし仏教はもともと世界宗教としてその宗教的地盤が個人の内省によって見出されるものであり、その宗教行動は内にむかう方法をとる。そしてそれぞれの慣習から神聖性を奪い去り、そのかわりに一般的普遍的原理を提供する。その結果、宗教自体の範囲をはるかに超えた重大な影響として行動の合理化を招く。

鎌倉仏教で示された宗教行動の単純化は、日本人が普遍的なものへとつながり得る道を示したものである。そこでは仏の慈悲に対して感謝・報恩、本来の自己という動機づけに対して打坐という実践が生まれた。これは日本の仏教史が示した合理化の道であり、それは同時に現代社会における即制仏教が果さなければならぬ合理化運動のモデルとしての役割を果たすものである。

## カーリー崇拝について

——ラームブラサード・

セーンのカリー崇拝——

### 西山 落子

十八世紀以来のヒンドゥー諸教派における宗教改革運動は、宗教の純粹化をめざすと同時に、社会の改革をも意図するものであった。それら諸運動の指導者たちは、古代インド精神への復帰を叫び、ヴェーダの伝統を尊重しつつ、キリスト教精神をとりこんで、一種の宗教復興運動が現出したのであった。一方、同時代のインドにおける宗教生活の特徴は、地方村落を主体とする俗神信仰の普及とか、魔術的・呪術的信仰の盛行とかであって、この宗教的・二重構造ともいえる状況が、宗教の改革を意とする者たちにどのように受けとめられ、体験されたかは一つの問題である。ここにとり上げるカーリーは勿論であるが、ヒンドゥー教におけるさまざまな神格は、伝統的にはヴェーダやブラーナのパンテオンに坐を占めながら、グラーマ・デーヴァターのような部族的守護神の役割なども果している実情である。教義的に組織化され位置づけられる神格を上部信仰の神格と考えるなら、部族的遺制のうちに見出されるものは下部信仰の神格であると考えられるであろう。すなわち十八世紀以降特に顕著な宗教の社会的・二重構造は、神格そのものの二重性

であり、更にいうならその二重構造は崇拝者自体にも矛盾と、矛盾の統一とを課していると推測されるのである。ラーマクリシュナ・ミッションの祖師ラーマクリシュナは全身全霊をあげてのカリーの崇拝者であったし、その弟子ヴィヴェーカーナンダも「母カーリー」の詩に戦慄的な母への崇拝をうたっている。哲人オーロピンドーの著「母」も、マハー・カーリーを聖なる母の四相の一に数えて讚美しているし、バンキム・チャンドラのパンデー・マータラムも「黒き母」への讚歌をインドへの愛に重層化した力強い詩である。ラームブラサード・セーンは上記の宗教家・思想家に先がける詩人（一七一八—一七七五）で、母カーリーの熱愛者であった。当時のベンガル文学はヴァイシュナヴァ詩人のバラト・チャンドラのヴィドヤ・スンダルの物語が一世を風靡している状態で、その中の神なる母、シヤクティ儀礼への讚美に満ちたラームブラサードの詩はそれらに精神的変革をみちびき入れる役割を果したのである。すなわち彼はシヤクティ儀礼の成就者（サーダカ）であり、その体験と母に対する熱愛がほとばしって詩となったのであった。カーリーのイメージは彼にとって、自然の中の至高のもの、恐ろしいもの、美しいものをひき出してくる絶えまない泉であった。……みよ、彼女はその髪をつかねず、衣服をもまとわない。甘いほほえみがその唇に浮かぶ。我が忍び来し、忍びつつある全ての悲愴は、母よ、おんみの慈悲にすぎないのだ……（Dinesh Chandra Sen: *History of Bengali Language and Literature*）。カーリーの厳しさを恐ろしさは彼にとりて神の罰、

慈悲、母性そのものであった。罰や残酷な厳しさは、究極には真理と淨福へ彼を導くものに他ならなかった。カーリーへのこの傾倒は、彼を偶像や儀礼の否定という段階にまで高めた。彼は魂の中に母の啓示を求めたのである。……おお、心よ、何故空しき思いに耽るのか。この派手な礼拝や儀式は空しく——それらは心の虚栄を増すばかりである。秘かに母に祈れ、さらばそを知る者はなからん……（同上書）。彼に与つての信仰のあかしは、母の名を唱え、聖地を巡拝することであった。熱愛者ラームブラサードの詩は、恍惚というにはあまりに悲痛の色を深めるにいたつた。……我をこの世界に打ち倒し、数知れぬ苦悩は我が運命（さだめ）に押し籠められぬ。そは日となく夜となく炎のごとくに我を燃やす。我はもはや生くるを望まず、おお、母よ……（同上書）。ここに見出されるのは母カーリーの世界への透徹した心境であり、現世否定の情緒がかもし出されているといえるであろう。彼は詩人の魂をもってカーリー女神への信愛を捧げた。彼の偶像否定も儀礼の拒否も、近代の宗教改革運動へとつながる信愛の一筋の糸であると評価されてよいであろう。

### 現代セイロンの在家仏教徒の

#### 組織と活動

前田 恵 学

セイロンには、在家者が主体となつて、全国的な組織をもつ、活潑な運動を展開している、いくつかの仏教団体がある。中でも有力なものとして、All Ceylon Buddhist Congress, All Ceylon Women's Buddhist Association, Young Men's Buddhist Association や、その他 All Ceylon Buddhist Students Federation, Government and Local Government Buddhist Association 等がある。ここでは、最も代表的な All Ceylon Buddhist Congress について述べる。

その組織としては、先ず President の下に、二名の Secretary と一名の Treasurer の計四名が、最高スタッフを構成する。この下で、Social Series Committee と Educational Cultural and Religious Committee との二つの Committee に分れる。前者は、一八の Home Committee をその下部組織として持つ。各 Home Committee には、三名の Official と七名の Member の、計一〇名が毎月一回つづき会合して、Home Committee の活動を遂行する。各 Home Committee においては、それぞれ独立に各種の社会事業を手がけており、病院・孤児院・少年院・少女院・養老院（出家と在家の別がある）や身体障害者・聾啞者・盲人・流浪者の施設、等を経営している。一八の Home Committee に属する三名の役員、計五四名と、ほかに一〇名が加わつて、毎月一回会合して、Social Series Committee 全体の問題を協議する。他方 Educational Cultural and Religious Committee は、六つの Home Committee から成り、この六つの中には、例えば Tripiṭaka Translation

Committee の如きものがあり、バリー語三蔵のシンハラ語訳とその出版を行なっている。各 Home Committee は一〇名の委員から成り、毎月一回会合している。また六つの Home Committee から三名づつの役員、計一八名と、ほかに一〇名が加わり、二八名よって毎月一回 Educational Cultural and Religious Committee 全体の協議が行なわれる。Congress に属する役員は、すべて無給奉仕であるのみならず、むしろ出資する立場にある。時間的にも経済的にも余裕がなければ、できることではない。従って、社会的にも名誉や地位のある人が、多くこれに参加している。個人会員は一〇〇〇名ほど、団体会員は二五〇ないし三〇〇と称せられる。

All Ceylon Buddhist Congress の活動は、直接政治には関与しないのを建前とする。仏教の精神に沿った社会運動を行なうて、世論の形成に努力するという。しかし実際には、政治的に強力な発言力を有していることも事実である。禁酒運動・高校教育の国家移管の主張・外来習慣特にキリスト教習慣の排斥・Poya Day を日曜の代りに休日とする運動・Catholic Action に対する反対運動等々、その活動は広範にわたり、しかも活潑である。

All Ceylon Buddhist Congress 以外の諸団体も、いずれも情熱をかたむけて、その活動を行なっている。セイロンの仏教の近代化は、こうした在家者の動きの中に期待されるべきものが多い。

## 「民は神の主なり」

池田 末利

古代中国の春秋時代に、わが国や中共の人々によって、反宗教的・無神論的と思なされている思想があるが、仔細に検討すれば、必ずしもそうでない。今、その一部だけについて考えて見よう。

(1) 随が楚と争った時、随侯を戒めた季梁の言葉に、夫民神之主也。是以、聖王先成民而致力於神、……故務其三時、脩其五教、親其九族、以致其禋祀、於是乎、民和而神降之福、云々（左伝桓公六年 706 B. C.）というのがある。その主旨は、楚を伐たんとする随侯に対して、戦争よりは先づ内政に励んで民の和をはかることが、急務でそれが神の恩寵を得る所以であるというのである。即ち、民に忠にして神に信ぜられ、民和して神の福を得ることが、窮極の目的であるから、神を否定するのではなく、安易に神に頼らず、人力を尽して後、神の嘉福が得られるというのであるから、むしろ鬼神の祭祀を重視するものである。裏からいえば、内政の確立による民生の安定とその協調とを欠くは、神への誠信を失うものであり、従って神の福も得られぬという、宗教の前提としての道德政治論である。とすれば、民は神の主といっても、民に対する神の従属ではなく、逆に民生の重要性から神への誠信を強調するものである。これ

第七部会

を表現通りにとれば、神に対する民の優越、神の軽視、極端にはその否定ともなろうか、仔細に見れば、それは季梁の本旨でない。

ところで、神との關係に於ける民の重視ということは、春秋期に始まるわけでなく、既に尚書の、天・棗・忱・辭、其考我民(大誓)や、天畏棗忱、民情大可見(康誥)、天明自我民聰明(大誓)、民之所欲、天必從之(同上)などに見られる。表現こそ異なるが、神に於ける民意の重視という点で、基本的には同じ思想である。とすれば、それは周初以来の伝統觀念といえよう。巨視的にかく見て来ることによって、神の軽視とする誤解を免れ得よう。

左伝には、そのほか (2)宋の司馬子魚が襄公に人身供犠を止めさせんとした、祭祀以為人也、民神之主也、用人其誰饗之(僖公十九年 641 B. C.) があり、(3)晉の平公が齋を伐たんとして河を渡るときの荀偃(中行獻子)の禱語、獫狁(靈公)帖特其險、負其衆庶、棄好背盟、陵虐神主(襄公十八年 553 B. C.) の神主は民を指すのである。また、(4)晉の師曠が悼公に述べた、夫君神之主、而民之望也、若困民之生、置神之祀、百姓絶望、社稷無主、将安用之(襄公十四年)も民が君にかわっただけである。更に、(5)號の史墨が自国の滅亡を予言した、吾聞之、国之将興、聽於民、将亡、聽於神、神聰明正直而老者也、依人而行(莊公卅二年 662 B. C.) というのも、神は人によって行なわれるという、表現こそ異っても、結局は同じ立場である。閔鋒・林聿時はこの場合、神の最高權威を否定して、

同時にこれを聰明正直とするは、無神論の徹底化過程にある矛盾と見る。<sup>(2)</sup>しかし、民と神とを並挙しても季梁の場合と同様、神の權威は否定されておらず、ただ徳を務めずして、徒らに神に求むるを戒めたに過ぎぬから、その聰明正直と背反はしない。従って、これを不徹底な無神論と見ることはできない。

以上の例は、皆詩書の天命説の系譜に属するもので、津田左右吉氏や荅文瀾などがいうような神と民との実質的対立や地位顛換ではなく、閔・林氏や馮友蘭などのいうような神の無視では無論ない。そこに儒教的道德主義が見られるとしても、尚書の敬徳・保民と同様、神の恩寵や意志の基準を君民の道德秩序の確立に置くのであって、神の權威の低減でもなければ、無視でもない。それが合理主義思想であるとしても、神の人格性の否定の上に成立しているものでない以上、これを反宗教的・無神論的とするは、形式的・皮相的理解たるに止まる。

- (1) 周語上では前文から続く内史過の言となっている。
- (2) 閔・林氏、『春秋哲学史論集』一九六頁。
- (3) 津田氏『左伝の思想史的研究』五一―二頁。
- (4) 荅氏『中国通史簡編』修訂本第一編一一二頁に、明示こそしないが、このことを指すものと考えられる。
- (5) 閔・林氏、前掲書一九一―三頁。
- (6) 馮氏『中国哲学史新編』第一冊七七一―八頁。

## 日本における文昌帝君信仰と その天神思想への関連

岩佐 貫三

始めに先ず私は例の道教経典の一つ、陰騭文の日本への思想的影響をふまえながら、その性格の重要ポイントたる司命・福祿・登科の三つについて考えをいたす時、どうしてもかの文昌帝君の思想をも併せ考えなければならぬと思う。今回は特にその登科思想のわが天神信仰への関連性に焦点を絞って考えてみたい。そしてその双方の三台思想なり、それに附随する信仰なり、思想なりを掘り下げて考えてみようと思う。更にはこの文昌星思想の我国への渡来期に二度あること、即ち第一回は陰陽道思想の日本への承来時における思想片鱗としてのそれであり、第二回は元末、明初の足利期の禅僧による再来思想のそれであることも併せて指摘したい。

これらの文昌帝君の思想なり、信仰なりがわが国に入る経路について筆者は一の仮説を考えたい。結論から云えば、この一連の思想の流れがわが朝の足利期にあらわれた渡唐天神の信仰と関連して考えられることであり、偶々明初の文昌帝君思想の盛に行なわれた時期と、機を一にすることに注目したいのである。

勿論、わが朝の天神信仰なり、菅公神の思想については別に

考えるべきであることは云う迄もない。かの三代実録（国史大系本六国史）の清和帝の貞観十三年九月十四日、丁亥の条にみられる如く王朝の初期に於て既に陰陽師家の用いた文昌星は他にもみられるようである。

夜星有り。文昌第二、第三星と太陽守星との中より出で、紫微宮を経て、西南を指してゆく。長、三丈ばかり、其色赤黄にして光有り、地を照らす云々（三代実録卷廿）

しかし王朝時代の文献所見の文昌星はむしろ忌避、畏敬されるべき星であって、所謂考試及第の信仰としては注意すべきものがない。王朝時代に於ては考試及第の祈願対象としては考えられていないようである。一方、中国にあっては清末、趙翼の陔余叢考、文昌神の項には更に詳細に記述されておる。我国にみえる天神信仰に於ける文昌君の思想の片鱗のみられるものは矢張り、近世の天神講式辺りから考えねばなるまい。即ち天神講中には……就中、文道を嗜む人は、則ちその誉れを表はし、虚名を愁ふるの倫は忽ちその実に帰す云々とある。尤も天神影と孔子影の并祀のことは鎌倉中期に遡らねばならない。（明月記・嘉禄元年三月条参照）又、星祭り、御灯会の行事に関連して考えるときは、王朝中期に迄、遡らねばなるまい。

前述の中国関係の文献、例えば前挙の陔余叢考を始め愈樾の茶香室三鈔、卷十九、文帝全書等の記載に依れば大体に於て「文昌帝君」の呼称は元代の頃より始まると思われるが、この元以後の呼称が恐らく明初、我が足利期に禅宗僧に依り舶来された思想としての再渡来の際に偶々、渡唐天神思想と混入し

て、それ迄にわが国に遍満した天神恐怖なり、雷公神思想なりとしての菅原相崇拝思想と入れ交って、足利期より徳川期へと下る際に天神講式の鄙近な文芸上達のシンボルとしての通俗信仰にとり入れられたものではあるまいか。さてここで一応考えてみなければならぬのは天神信仰の変形としての渡唐天神の信仰であるが、相国寺の瑞溪周鳳の述である臥雲日伴録にもみえてある。これらの室町前期に考えられる渡唐天神についてまとめた系統のものは、右大将、藤原長卿の両聖記と僧師嵩の菅原入宋授衣記（群書類従神祇部）の記述であり、又これら文献に散見する一連の中国華大思想は、よって文皇帝君思想を日本の思惟の中に変化し奪胎せしめて、わが足利期の通俗信仰となさしめたのである。一種特異な性格をもつわが国の天神信仰なり、菅神崇拜は亦、別途に考えねばならぬ思想体系であるが、中世以降に何故、特に学問的神としての菅公がクローズ・アップせねばならなかったかという問題は決して軽視できない。これが引いては近世の寺小屋教育の学芸神として奉祀される迄にはその側面の信仰系態に気付かなければならないであろう。

### 北周の通道観について

窪 徳 忠

北周の武帝は、建徳三年（五七四）五月に、仏道二教ばかり

でなく、礼典にのせられていない多くの淫祀までも同時に廃した。これは、ふつう廃仏事件といわれているが、仏教のみを廃したのではないから、他の廃仏事件と同一視するわけにはいかない。事件の前後に武帝が行なった諸施策からみて、戦時体制下における国家的宗教統制策だったというべきである。武帝は、事件のち通道観を設置したが、その折の詔によれば、その目的は仏道二教が儒教を中心として帰一すべく研究する点におかれていた。従って通道観は、国立宗教研究所ともいうべき性格をもっていたことになる。武帝が即位直後から、礼典を重視して儒教に基く制度の整備に努める一方、儒仏道三教の学者を宮中に集めてしばしば三教談論を行ない、その帰一協和を勧めたことから推すと、右の如き性格をもつ通道観の設置は、武帝の素志の実行化のあらわれとすべきであろう。

右の如き通道観は、儒教を中心とする仏道二教の帰一を標榜して都長安に設置されたとはいえ、実は道教が中心で、研究員たる通道観学士も知識人や僧侶出身者は少数で、大半が道士出身者であり、道経目録や道経の編著が行なわれたと説くのが従来の通説である。混元聖紀巻八に転載された通道観設置の詔に「今可立通道観於都城」とみえることや、唐兩京城坊攷卷四や長安志卷九に長安故城から通道観を移して元都観としたという註記などにより、通道観が長安に設置されたことは確かである。しかし、歴世真仙体道通鑑卷三〇や終南山說經台歷代真仙碑記などの嚴達の条によると、武帝は樓觀系統の道士嚴達のために、その故郷である陝西の整屋県東南部の田谷に特に命じて

通道観を建立させ、棲観道士から選んだ九名の道士を同居させ、「田谷十老」とよんだという。とすれば、国立宗教研究所たる都長安所在の通道観と同名の道観が、時を同じくして陝西地方に存在し、従来通道観学士となったと信ぜられていた「田谷十老」は、通道観学士とは全く無関係に陝西地方にいたことになる。このことは、乾隆一四年刊の整屋県志卷三の十老洞の条その他によって確められる。

歴世真仙体道通鑑卷三〇や雲笈七籤卷八五などにみえる「田谷十老」の一人王延の伝には、三洞経図や三洞珠璣を撰ばせて通道観に所蔵させたとある。この記述によって、従来王延も通道観学士になり、更に通道観で道経の編著が行なわれたと考えられていたのである。けれども、王延は「田谷十老」の一人である以上、通道観学士とは無関係に陝西にいたわけであり、ひいては、道経の編著が国立宗教研究所である長安の通道観においてではなく、陝西の通道観で行なわれた由を物語ることにならざるであらう。従来一般人三名、僧侶出身者二名の通道観学士が知られているが、上記のように道士出身者は皆無であるから、塚本善隆博士の推定の如く、長安の通道観は最初から一二〇名の定員（広弘明集卷一〇）をもつ大規模な組織で発足したのではなく、ごく小規模で発足し、次第に人数をふやす予定のところ、武帝の死によってそれすら実現されずに中絶したとみるべきであらう。なお一二〇名という数は、隋の玄都観の道士数との混同ではないかと思われる。とにかく、私のみた範囲では、長安の通道観の道教偏重の傾向は、全くといってよいほど稀薄

である。

北周の王朝は、国初以来周公の政治の復興を標榜していたため、武帝も即位以来礼典の実施を心がけた。廢仏の詔にも通道観設置の詔にも、その方針が宣明されている。従って、道士張賓に影響されたとしても、儒教中心の三教合一を標榜する国立宗教研究所において、道教偏重を認めることは、英断をもって行なった国家的宗教統制策が無意味になるから、到底考えられない。かつ、道教側の資料によれば道教偏重の事実はない。そこで、長安に設置された通道観に道教的要素が多いとみるのは、陝西所在の通道観との混同および仏教側の資料に影響された結果による誤解で、実相とは離れたものと考ええる。

（横超教授を長とする総合研究の報告の一部である）

## 景教の末徒呂祖について

福井康順

景教の唐代における流行については、周知のごとくに建中二年（西紀七八二）の大秦景教中国流行碑（以下、景教碑と略）によって明らかである。そして、その後の事情については、中国宗教史上の研究問題であらうが、その場合、道教の高名な道士呂祖こそは実に景教の末徒なのである、という説が明治の末頃から景教研究の権威佐伯好郎博士（以下、論者と略）によって強く主張されている。かくて、近時、中国の基督教史に論及

する学者の中には、この説をとり入れているものも出ている。ここに問題とする所以である。

呂祖。名は巖（多く嵩と書く）、字は洞賓、号は純陽子。予佑上帝国呂祖天師と称されて、明代の恠鬼小説である上洞八仙伝中の一人でもある。呂祖全書、呂文帝全書などが伝えられており、その行迹は神性をきわめている。全真教関係の道書類に散見しており、手近くは列仙全伝一に詳しく、露伴全集十六も参考される。

ところで、論者の立場は、景教碑の文夫の呂秀巖なるものは呂巖であり、すなわち呂祖にはかならない、というのである。

その理由は、(一)呂秀巖は、非常な名筆家であるにもかかわらず、金石萃編その他の金石文に全くその名が見えないこと、(二)呂祖全書には、新約聖書に見える記事に類似しているそれが見えること、(三)そこにはまた景教の礼拝式の変体と思われる礼拝文もあること、(四)全真教の本山である北京の白雲觀には呂祖廟があるが、その全真教は、景教と同じく菜食主義であること、[等である。詳しくは、論者の「呂祖全書考」(「東方学報」五)参照。

(四) 上記に対して、論者は、姓名割裂の法なるものを引いている。それは、遽伯玉が遽玉、蘇子瞻が蘇瞻、董其昌が董昌、などというがごときである。従って、呂秀巖はやがて秀の一字が除かれて後世には呂巖として残っているのであると、とそう見るのである。

問題は、如上の説である。しかし、検討すると、次の三点に

おいて無理がある、と考えられる。

其の一、呂秀巖に対して、直ちにいわゆる姓名割裂の法なるものを適用し得るか、疑問なのである。今、十駕齋養新余十二にあるその説によると、そこには鄭子真が鄭真、馬少游が馬遊になるなどの例証が数十も見えている。しかし、それ等は、「文、駢麗をたつとび、詩、声病に巖である」がためのいわば修辞上からの便法であることが注目される。他面、上記の法が自由に可能とすれば、董仲舒は董舒、孫思邈は孫邈、杜光庭は杜庭、などになり得るわけで、しかも、そのような例証は知られていない。因みに、張道陵の道、もしくは成玄英の玄の字は、道教の中心思想を挿入した字(あざな)であって、今の例証とはならない。

其の二、かりに呂秀巖が呂巖となり得ても、名筆なるが故にその人がただちに呂祖の呂巖である、というのには別に証明が必要であろう。なお、呂祖が特に名筆であった、という伝承は、全く知られていない。

其の三、況んや、呂祖は、武宗の頃の人であるようにも伝えられているが(列仙全伝一)、正史の上では、宋史四五七の陳博(希夷)伝が初見で、寶遺録は、唐宋末の人であることを考証している。(筆叢四四)。更に太平広記に全く見えていないことが注意される。

結局、景教碑の呂秀巖は、すなわち呂祖ではない、といえよう。

## 中国古帝王伝説の特質について

安居 香山

中国古帝王伝説の特質の問題は、換言すれば中国古代理神話説の特質を問題とすることになる。ところで、中国古代理の神話説が貧困であることは、従来しばしば論ぜられるところで、その理由として中国民族の現実的性格や、知識人による神話の歴史化、更には文人支配の圧制的優位等が挙げられている。こうした立論の裏には、当初から神話伝説が無かったのではなく、上掲の様な諸理由によって、いつしか歴史化され、或は消滅していったのだという考え方が存在する。事実そうした考えのもとに、その理由を考えている学者も多い。しかし、現実的には、漢代以前の古帝王によって代表される伝説は、済世治国平天下的なものが多く、神話伝説というには、その内容は余りにも貧困であることは、周知の事実である。

ところで中国古代理の神話伝説を問題とする場合、右の様な理由もあって、比較的神話伝説の内容を豊富にする緯書や、魏普のこの種資料（例えば山海経・拾遺記・述異記など）までを包括して論ずる場合が多いのであるが、その中で、緯書の資料は極めて特異なものである為、一応これを別体系のものとして整理した上で、綜括的な考察が為さるべきものと考ええる。

緯書は周知のごとく、前漢末から後漢にかけて流行したもので

であるが、これを古帝王伝説にかぎって考えるとき、それ以前の古帝王伝説に比較して、神話伝説の内容が豊富である。当時の神秘思想の流行や、緯書そのものが方士のごとき神秘的呪術者と深い関連があったことなどが、緯書にそうした内容をもたらししたものと考えられる。しかし、その内容は古帝王それぞれについての独自のものとして、自然発生的に立説形成されたものでなく、極めて画一的な類型的内容によって意図的に構成されたものである。その類型的内容とは、感生帝説・異常風貌説・五徳終始説・受図受命説・瑞祥説（これ等の夫々の内容及び問題点については、別に詳論する）などであり、この外に例えば黄帝の豈尤討伐伝説や、禹の治水伝説など夫々の帝王独自のものの緯書なりの構成のものもあるが、殆んどが、こうした一つの型にはめられたものである。従って、神話伝説的内容を豊富にしたと言っても、画一化された範囲内のことであり、その限りにおいては、相変らず貧困であるという外無い。

こうした画一化は、これ等の伝説が、或る時期に何等かの意図を以て画一的に形成されたことを物語っている。そしてそれは、緯書そのものの特質を、そのまま反映していることを意味している。いうまでもなく緯書は、前漢末から後漢にかけて立説形成されたもので、漢王朝の盛衰と軌を一にしつつ、思想的には漢王朝の擁護確立的立場をとっている。換言すれば、神秘的な緯書そのものが、政治の具に供せられつつ立説形成されたと言える。古帝王の伝説も、漢の高祖をも含めた、画一的な伝説を形成する事により、これらを神秘的に権威化することによ

り、漢王朝そのものを権威化する事に利用せられた。更に五徳終始説などによって、漢王朝が受命の王朝である事を位置づけし、堯の末裔であるという事により、これを絶対化した事も、古帝王伝説が、画一的に立説形成された理由と考えられる。

かくして、緯書によって漸く神話伝説の内容を豊富にし得たかと思われた古帝王伝説も、結局は社会的政治的な制約を受けて画一的な内容に止まり、それ以上自然な発達をせずに終わった。ここにも、中国神話伝説の問題の特質があると言わねばならぬ。しかし、後漢末の社会的混乱の後、魏晉の自由思想の展開に伴ない、中国的な制約は多分にあったものの、神話伝説は比較的自由な発展をして行った。こうした過程をたどりつつ、中国古代神話は、綜括的に考究さるべきものと考ええる。

### 超越的なもの

——中国及び日本古代の場合——

田 中 元

ギリシャ人の時間の觀念、すなわちまた歴史觀が循環的なものであるのに対し、繰返さない時間、従って直線的に發展する一回限りの出来事の連続としての歴史という觀念が、キリスト教によるものであるということは、ほぼ常識として認められているように思われる。

しかしキリスト教そのものの立場からすると、歴史は直線的なものではなく、ギリシャ人のそれとは違った意味で循環的であるといえよう。神から離れ墮ちた人間は神に帰らなければならぬからである。この循環的な時間は垂直に立つ円環である。すなわち神からこの世界に降り、この世界からまた神に上る円環である（ハンス・ウルス・V・バルタザール）

我々は普通、時間的なタテの線と場所的空間的なヨコの線との交わりに我々の位置を定め、このヨコの幅がタテに動くものを歴史と考えるが、このいわばタテとヨコからなる水平面と垂直に交わるものがキリスト教の神であるということにならう。

このような見方からすれば、例えば祖先神はこの水平面のタテの線の延長上にあるものということになり、自然神はヨコの延長上にあるということになりはしないであろうか。

古代日本のカミが人と断絶していないこと、少くとも記紀に示されたカミ——或は記紀の編纂者が示そうと意図したカミ——のうちで、最も中心的な位置を占めるものが祖先神のなるものであることは、日本古代のカミが水平面のタテの延長上にあるものであることを示していると思われる。

古代中国の儒家の場合——例えば孔子において超越者と考えられるのは「天」であるが、これは人態的なものではなく、従って直接に人と連続せず、その超越性は日本古代の場合よりもキリスト教的なものに近いといえる。しかし周公の世を理想の世界と考え、それがとりもなおさず天意の具現の世界であると考える点で、天とこの世との間には断絶がないといえる。強い

ていえば「天」という字が人の上にひろがるものを示すことか  
らしても、この超越的なものは、ヨコの延長上にあるという  
ことになろう。

孟子に「一治一乱」という循環的な歴史観が見られること  
は、ギリシヤ人のそれを思わせるが、この歴史観は同時に人性  
の不変の観念を共有し、しかもその人性は天と結びついたもの  
である。

道家の場合、超越的なものは「道」であろうが、これはこ  
の世に内在する性格を強くもっている。道德経の「小国寡民」  
という理想像がそのまま老子の真の理想を示すものであるとす  
れば、ここにも儒家の場合と同じく、超越的なものと現世の間  
の連続の観念が見られる。更に老子において「無」「不」とい  
うような否定を示す字を頭にもつ熟語が多く使われていること  
は、そういう言葉によって示される超越的なものが、論理学で  
いう無限判断の対象——即ち「有」としての積極的なものではな  
く、無限に深く広くなりうる漠然たるもの、しかし同時に全く  
狭く狭いものともなりうるもの——であることを示している。

つまり中国及び日本の古代における超越的なものは、キリ  
スト教の神のような現世との断絶緊張の關係をもたないが、中  
国のそれは現世と系譜的なつながりをもたない非人態的なもの  
であるだけ、日本の場合よりも超越的である可能性をもってい  
る。

ここから、政治・社会・倫理などの面における中国と日本の  
諸々の相異が説明されるであらう。

## 洪秀全における道統思想について

富倉光雄

道統というのは、衆知のごとく、儒家が自説の正統性につ  
いて確認を行う際にみられる「古代聖王の道の伝統」という考え  
方で、とくに、儒教が危機的状況を迎えたときどきに、危機感  
を伴って鋭く表明されたものである。この考え方が太平天国の  
首領となる洪秀全にもみられるのである。初期の詩篇『原道救世  
歌』に、『道之大原出於天……道統根源惟一正……』という句が  
ある。以下、唐代の儒家韓愈の論著『原道』にみられる道統の  
思想と比較しながら洪秀全のそれについて考察を試みる。ちな  
みに洪秀全の初期の著作のうちには右の『原道救世歌』の他に  
『原道醒世訓』・『原道覺世訓』と、標題に「原道」を冠するも  
のが三篇（何れも『太平詔書』所収）あり、また、『原道覺世  
訓』では韓愈が時の皇帝憲宗に『論仏骨表』を提し諫めたこと  
を評価している。

『原道』における韓愈の道統思想を整理すると、つぎの四項  
になる。——(1)韓愈は自己の思想的原理として仁義道德の道を  
提唱する。そして、(2)この道を、堯↓舜↓禹↓湯↓文王・武  
王・周公↓孔子・孟子と伝えられた「先王の道」とする。(3)だ  
が「孟軻の死するやその伝を得ず」とてここにこの聖賢の道  
は途絶し、さらに秦には焚書あり、漢には黄老が、六朝には仏  
教が盛行し、かくて仁義道德の聖賢の教えは混乱の極に達し

た、と現状を把握する。(4)然らばどうすればよいか。彼は云う。黄老・仏陀の道を閉塞し、天下国家の外に出た者、天常(「五常」)を滅却した者を「人」に還し、その書物を焼き、先王の道を明らかにしてこれを導けばよい。かくすれば「鰥寡孤独廢疾の者は養を有つ」ことになる。——最後の所に大同のイメージが出て来ている。

韓愈の道統思想は、構造的にみると、右のごとく、(1)自己の思想の原理的確立、(2)自説の原理の正当性の確認、(3)現状の原理的批判的把握、(4)現状に対する処方(理想社会「大同」)の世のイメージに裏打ちされている)、の四つの構成要素から成っていることが指摘できる。

洪秀全の思想を構造的に整理すると、——(1)洪秀全は唯一神の性格の上帝の崇拜を自己の根本的立場とする。そして、(2)この拝上帝の道は堯舜・夏殷周の三代、即、唐虞三代の世に行われていた大道であり、この大道の行われたその時代の世は「大同」の世、「公」の世であった。(3)それが秦の始皇以来の皇帝たちが神仙・黄老・仏教・道教を信奉したため(「誤って鬼路に迷い込んだため」)天下は挙げて妖魔の捉える所となり、現在の世道乖離、人心澆薄の暗黒の世、「私」の世となった、(4)だが今でも尚、大同を望むことはできる。皇上帝が救世の恩典を発露されたからだ。今こそ敬拝妖魔の邪道から脱却し、拝上帝の大道に立ち帰り、大同の世に立ち上るときである。——と論旨が構成される。(主として『太平詔書』、『天条書』参照)

以上みた所から、韓愈における儒家的道統思想と洪秀全にみ

られるそれとを比較すると、両者の立てる根本原理は韓愈の場合は仁義道徳であり、洪秀全の場合は拝上帝と、相違するが、自説の正当性の保証を唐虞三代、即、儒教的伝統の始源に仰ぎ、その唐虞三代の原理に即して乱雑化され歪曲された現代の純化・矯正を意図する点では共通している。洪秀全は基本的に儒教的復古主義ないし伝統主義の立場に立っているのである。

だが、彼の根本教説の拝上帝における上帝の觀念は、その形成過程で、中国の文化伝統とは全く別なユダヤ・キリスト教的文化伝統からの影響を無視できないものである。彼自身は、拝上帝という大道は中国も西洋番国も当初の何千年かは俱に歩んだのだとする。彼はキリスト教が、自己が帰属すると考える儒教的文化伝統とは全く起源を異にすることを識別していない。洪秀全はキリスト教・儒教同源論的立場に立っているのである。そして、彼がかかる立場に立つ理由としては、世界「天下」中国国家という伝統的空間観から脱却していないこと、換言すれば、所謂、国際世界という觀念が未成熟であることを指摘することができるであろう。

### 修験道儀礼の構造

宮 家 準

修験道には、入峰修行、験術、不動法、祭、卜占、巫術、憑祈禱、護摩、憑きものおとし、調伏、符呪、まじないなどの宗教儀礼が認められる。本発表では、これら全体を含む修験道儀

礼全体の構造を、庶民の現世利益的希求に應える儀礼に焦点をおいて、通時代的に把握することにした。

修験道の儀礼では、修験者はまず入峰修行や不動法により崇拜対象と一体となり、その力を行使する能力を体得している。そして験術に見られるようにその能力を一般信者に顕示することも行なわれる。次に神まつりによって常時崇拜対象と交歓している。こうした平素の準備の上で、卜占、巫術等によって、災厄の原因となっている邪霊、邪神、悪霊がなんであるかを明らかにする。そうしておいて、護摩、日月星、小祀の祭により除災招福を祈っている。あるいは憑きものおとしや調伏により、災厄の原因となっている憑依霊や邪霊、邪神をおとしたり、やつつたりしている。またより簡単な形では、符呪やまじないによってこれらをはらうわけである。

ところでこれら個々の儀礼を分析すると、それらすべてに共通する構成要素として、清祓・崇拜対象との合一・除魔・崇拜対象との交歓・眷属の操作・利益の獲得・もとの状態への回復の七つを抽出することができる。そして個々の儀礼は、これらの構成要素のどれか一つまたは二つのものを中心として、他のすべてをそれに従属させるという形で構成されている。

具体的にいうと、入峰修行と不動法は崇拜対象との合一・神まつりは崇拜対象との交歓・巫術、憑祈禱は獲得（託宣）・護摩、日月星、小祀の祭は獲得（祈願）・調伏、憑きものおとし、符呪、まじないは除魔が中心となっている。そして清祓と回復は全儀礼に見られており、巫術、憑祈禱、護摩、日月星、小祀のまつり、調伏、憑きものおとし等の儀礼では、崇拜対象と合一の上で祈願や修法に入るといふ形式がとられている。

筆者はこうした個々の儀礼に見られる構成要素における中心的なものを、修験道儀礼全体の構成要素として設定することにした。すると、修験道儀礼全体は、崇拜対象との合一能力の獲得（修行、不動法）・崇拜対象との交歓（神まつり）・崇拜対象との合一（巫術、憑祈禱、護摩、日月星、小祀の祭、調伏、憑きものおとし）・眷属等の操作（憑祈禱、護摩、憑きものおとし、調伏、符呪、まじない）・託宣（巫術・憑祈禱）・祈願（護摩、日月星、小祀の祭）・除魔（調伏、憑きものおとし、符呪、まじない）という七種の構成要素からなっていると考えることが出来る。そこで最後にこれらの構成要素相互の關係をもとにして、修験道儀礼全体の構造を次のように把握することにした。

修験道の儀礼では、修験者はまず、入峰修行や不動法によって、崇拜対象と一体となり得る能力を獲得する。次には、崇拜対象と一体となった上で、その眷属を駆使して、災厄の原因を知る。この原因は多くの場合、動物霊、生死霊、邪神等のせいになされている。これらのものの邪悪な活動を止めさせるよう崇拜対象に祈願がなされねばならない。けれどもこうした祈願よりもむしろ、修験者が崇拜対象と一体となったと観じた上で、その眷属の力を用いて邪霊、邪神の邪悪な活動を止めさせるといふ方法の方がより多くとられている。

以上記してきたことから、修験道における庶民の現世利益的希求に應じる宗教儀礼の体系は、修験者が崇拜対象と一体となった上で（崇拜対象との合一）、その眷属を駆使して（眷属の操作）、災厄の原因が邪霊、邪神の所依であることを知り（託宣）、それをのぞくことにより災厄を除去する（除魔）という構造になっていると結論づけることができよう。

## 第八部会

### 青少年期の価値意識について

家塚高志

価値意識の分類の仕方にはいろいろあるが、宗教型をも含めたもので大変よく知られているものが、シユプランガーの六つの類型である。これをもとにして調査項目を複製し現代青少年の価値意識の実態を把握すること、あわせて一九五九年に行なわれた日本宗教学会教育教養委員会の調査（宗教研究一七〇号の雲藤氏及び家塚の報告参照）の一部をそのまま実施し、前回と比較してみることに、更に上記二者の相関々係をしらべることに、これらを目的とする調査を本年六月に実施した。対象は前回（一九五九年）と同じく小五、中一、中三、高二の四学年として各学年男女それぞれ百名合計八百名について、東京の公立校十一校の御協力を得て調査した。くわしいデータはすべて省略せざるを得ないが、前回にみられた特徴、たとえば宗教的・道徳的な傾向は概して低学年の方に強くみられること、女の方に強くみられる傾向があること、高二で特殊な型を示すことができることなどは大体の特徴として今回もみることができ、しかし前回と比較して一番目立つことは、全体を通して宗教的・道徳

的な型、特に宗教型がへり、逆に利己的・快楽的な型がはっきり増えているという傾向がみられることである。これは現在の社会的風潮として我々が感じているものに一致するようであるが、今回のデータ数が前回よりはるかに少ないことと、地域を東京に限定せざるを得なかったことなどの条件を考えると、軽々しく結論は出せないのである。

単位（%）

		理論	審美	経済	権力	社会	宗教	計
小五	男	19.0	15.0	4.0	8.0	28.0	26.0	100
	女	13.0	15.0	3.0	3.0	52.0	14.0	100
	計	16.0	15.0	3.5	5.5	40.0	20.0	100
中一	男	27.0	12.0	3.0	7.0	34.0	17.0	100
	女	13.0	8.0	1.0	1.0	59.0	17.0	99.0
	計	20.0	10.0	2.0	4.0	46.5	17.0	99.5
中三	男	19.0	24.0	7.0	7.0	34.0	8.0	99.0
	女	12.0	15.0	0	2.0	55.0	16.0	100
	計	15.5	19.5	3.5	4.5	44.5	12.0	99.5
高二	男	12.0	26.0	0	12.0	32.0	18.0	100
	女	10.0	15.0	1.0	4.0	47.0	23.0	100
	計	11.0	20.5	0.5	8.0	39.5	20.5	100
合計	男	19.3	19.3	3.5	8.5	32.0	17.3	99.9
	女	12.0	13.3	1.3	2.5	53.3	17.5	99.9
	計	15.6	16.3	2.4	5.5	42.7	17.4	99.9

しかしこのような調査では概して宗教的・道徳的な型は経済的その他の型よりもずっと大きな割合を占める。シュプランガーの類型による調査の集計は右記の通りで、やはりこのことがはっきりみられる。この場合の宗教型は相当意味が広く、道徳的なものもある程度含まれている。又社会型は利他型或は道徳型と言いつてもよいような性格をもち、又宗教的心情との関係も強く考えられる。このように広い意味で宗教的・道徳的価値意識をとらえようとする調査では、宗教的なものと道徳的なものとの境界線が引きにくく、むしろ両者をあわせて宗教道徳型とした方が実際の意味があるかもしれない。このような意味から宗教型と社会型とをあわせると60.1%となり、その反面現代っ子に予想される経済型は2.4%にすぎない。

パーソナリティーにおける価値意識の構造は欲求性向の層と規範意識の層との二重の構造をもつと考えられる。欲求性向に根ざしたものをホンネとみ、規範意識の層にだけ存在するものをタテマエとみることができよう。クェスチョネアによる調査では、どうしてもこのタテマエとホンネとを明確に区別しにくいという所に問題点がある。宗教的・道徳的価値意識に関しては規範意識としての面が強く、経済的価値意識については欲求性向としての面が強いということが考えられ、言語行為に於ては規範意識の方がより多く表現されやすいという傾向から前述のような結果が出るのであろう。宗教的・道徳的な価値はこのようにタテマエ的な形でとらえやすいのであるが、種々の場面に於て一貫して宗教的・道徳的であるならば、それはより深い層に

根ざした価値意識であり、ホンネ価値に近いものであるといえると思う。このように考えてシュプランガーの類型とその他の項目との相関々係の中で、要素がすべて宗教的・道徳的とみなされる型の合計をみると約10%しかない。別の観点から宗教的なものだけにしぼった場合も合計にはやはり10%台の近接した数字が幾つか出る。尚少し条件をゆるめると30%台となり、最も広い意味でとらえた場合は、前述の60%となる。これらの数字が現代の青少年の宗教的・道徳的価値意識の実態を示すものである。

追記 詳しいデータや分析結果はすべて省略せざるを得ないが、本調査は日本連合教育会の名において実施されたもので、詳細は近く刊行される同会編の「宗教的情操の教育」に資料としてのせることになっている。

### 大学生の宗教意識について

小野 泰博  
藤 沢 敏雄

本研究は昭和四十一年度秋期の身体検査時に、教養学部（東京大学）二年生、一四〇六人について、質問紙法（無記名）で行った意識調査にもとづくものである。項目は十三項目からなっている。ねらいは、はげしい受験生活の「孤独」を克服して大学生になり得た彼等が、よくいわれる五月危機において、ど

のくらい、大学生活に不満ないし幻滅・スランプに陥ち入るか、またその処置方法として彼等は、何を選びとるか。また、いわゆる形而上学的な悩み、宗教的な思索（死や罪の問題）についてはどうか。さらにこうした場合、今日の大学生は、いかなる宗教的環境におかれ、いかなる宗教的教養を身につけ、あるいは現代の社会矛盾に対していかに考え、かつまた宗教は、これら大学生の問題解決にいかなる役割を果しているかをたずねようとしたものである。

まず、大学生はいつたいその高校時代に受験地獄と称されながら、どの位クラブ活動やサークル活動に参加しているかとみるに、

1、積極的に参加せるもの	四六四名	33%
2、適度に参加せるもの	四七四名	34%
3、つきあい程度	一八六名	13%
4、無関心	二七一名	19%
5、嫌悪感を覚える	一二名	8%
6、記載なし	三六名	

東大生はおそらく高校時代、あまりクラブ活動など不参加かという予想に反して、クラブそれも積極的参加者のうち、三〇六名が運動部であったことは興味を惹く。勉学上位のものは、運動にも熱心であるといえよう。また高校時代友人関係も、全学生の88%が、何らかの形の友人を得ている。

しかし入学後のスランプ状況はとみるに、その被調査学生は68%が、これを体験し、しかもその入学後の時期は、入学後二

ヶ月以内のもの……36%、入学後六ヶ月以内のもの……37%、一ヶ月以内のもの27%と、大体五月危機を裏付けるデータとみることが出来る。しかも幻滅ないしスランプの原因は何かというに、

1、大学生活そのものへの漠たる不満	41%
2、教授の講義への期待はづれ	32%
3、東京生活（都会生活）そのもの	7%
4、友人ができない	15%
5、経済的な困難	5%

これで見ると、敗戦直後の大学生のように、経済事情がしめていた大きな比重が、いまは彼等の不満につながらず、むしろ世上にも言われるように、新制大学制度のもつ教養学部教育への疑問がここにもかいまみられるのではあるまいか。なお養育家庭をみるに、甘い家庭（過保護を含む）のもの五七九、冷い家庭のもの一三二という数字も注意してよい。彼等はまたそのスランプ克服のため、求めているものは、サークル活動24%、友人への相談23%、哲学・宗教書を求むるもの20%で、教師への相談は4%に過ぎず、宗教団体加入が0%をしめてゐる。

さらにここでは、直接宗教に関係のある項目についてふれると、家庭内に仏壇のあるもの……50%、神棚……30%、お札等……15%、十字架2%と、かなりの家庭が都会の家庭風に、家の宗教としてのシンボルもかなり減少している事実が指摘できる。

また、感銘をうけた宗教書はとみるに解答者二四二人中、キ

リスト教関係のもの一五九人、仏教八二、神道七、となってお  
り、大学生の教養としての宗教は、キリスト教が断然優位をし  
めている。また、直接人格的に宗教的感化をうけたと思われる  
人物についていえば、三四二人中、牧師24%、知人17%、教師  
12%、僧侶7%、神官4%となっており、そのうち新宗教の十  
三名については、知人4人、親8人、教師1名となつて、  
特定の伝道者によつていないこと、また大学生に訴える人格的  
感化では牧師のしめる位置がいかに高いかがよくわかる。しか  
し、これが生涯のクリスチャンになるかどうかは別問題であ  
る。次に「人生をしっかりと生きゆく上に宗教的なものの必要い  
かん」という問に対しては、必要とするもの…21%、道徳・倫  
理が確立しておればよいとするもの…29%、その必要を認めな  
いもの…37%、それに代るべきもの…8%となっており、「現  
代の社会矛盾に対していかに処するか」という問に対して、解  
答者一三八名中、

- |                           |       |     |     |
|---------------------------|-------|-----|-----|
| 1、善意は報いられる良心に従つて生きるというもの  | …………… | 221 | 15% |
| 2、正義は通らない、適当にかげんして生きる     | …………… | 162 | 12% |
| 3、社会矛盾は承知だ、しかし他人の善意を信ずるのみ | …………… | 534 | 37% |
| 4、社会制度の変革こそ第一だ……………       | …………… | 381 | 28% |
| 5、変革のためには、自己犠牲をも辞さない      | …………… | 91  | 7%  |

なお、注目すべきことは、冷い家庭だけでなく、比較的温い  
家庭(教育ママ)の学生に、順応的な生き方よりもむしろ、変  
革への志向がみられることである。

### 後期イスラムの構造

加賀谷 寛

イスラムの神学・法学の体系化ののち、イスラムの全構造  
は、極端に云えば、シャリーアの自己完結的な宗教体系とし  
て、全面的に把握できるものと、一般に予想されている。シャ  
リーアの integration 理論によると、イスラムの神学・法学形  
成期以後の後期イスラムの宗教的な諸展開は、それ自身の積極  
的な意味をもちえないことになる。

小論は、イスラム史の転換期の十三世紀以降、十九世紀にい  
たる後期イスラムにあらわれた宗教思想の諸動向を、正統的な  
神学・法学体系との関連において、総合的に構造分析を試みる  
ものである。問題設定としては、正統的イスラムと、それに対  
立する宗教思想というかたちでなく、両者が相互に補充し、一  
方を前提として成立する二重構造の側面を追究する。

このような後期イスラムの二重構造の問題として、ここで  
は、一、スーフイズムと、二、人間中心主義的世界観の成立、  
の二本の柱を取挙げて、正統的なシャリーアの世界観との対比  
のうえで、それぞれの対立の側面よりも、総合の側面を強調し

たい。

一、正統的イスラムとスーフィズム。両者は相互に基本的に対立するイスラム内部の緊張として把握されるのが一般的であるが、後期イスラム社会においては、スーフィズムが優勢な宗教・社会勢力となっており、そこでは相互に対立する一方的関係よりも、スーフィズムが基礎社会と密着して、正統的イスラムは、スーフィズムの基礎の上部に位置するものとしてアプローチした方が、全体の構造の在り方からいって、より妥当であろう。逆に見れば、正統的イスラムは基礎社会と遊離していたために、かえってその普遍性を保持することが可能であったと説明できる。スーフィズムはそれに対して民衆的イスラムとして展開しており、聖者崇拜、ズィクル、教団組織、師弟関係、その他、独自の宗教形態を備えるにいたった。

二、神中心主義的世界観と人間中心主義。イスラムは教理面からすると、唯一神論の立場を論理的に貫徹し、強度に神中心主義として合理化されているが、他方で、オリエントの新プラトン主義の影響を通じて、政治論、倫理学説、社会学説が構造的に内面化されている。すなわち、宗教的領域の *din* と、いわば人間生活を中心とした領域の *dunya* とが排他的関係ではなく、相互に前提とする仕方で成立している。その体系には、人間中心主義の原理がたてられる余地があり、そのうえにさらに宗教的世界が調和的に予想されていた。ここでは、人間は本性的に社会的であり、幸福の原理のもとに、基礎社会から、都市国家、さらに世界国家にいたる社会の段階が客観化されて認識さ

れるまでになった。ここでは、イスラムの宗教的共同体としてのウンマに対して、社会学的共同体といえるアサビーヤの結合力が、自覚されている。

このようにして、イスラムは一枚岩の構造としてみることはできず、正統的な教理を下部から歴史的に支えてきたそれらの力を再評価し、二重構造として再把握しなければならぬ。

### 信教の自由の侵犯の現状と

#### その歴史的文化的意義

佐木秋夫

信教（宗教信仰）の自由が人民の重要な民主的権利、「基本的人権」の一つであることは、いうまでもない。しかし、明治いろいろの天皇制権力は、憲法にいちおうその自由を掲げながら、神社神道は宗教にあらず、という官製の詭弁を設けて、それを國の制度とし、全国民に強制して、天皇の「神聖な」權威の支柱とした。また、宗教の公認制を設け、のちには宗教団体の法を制定するなどして、宗教統制をおこない、権力による宗教の操作、利用につとめてきた。

一九四五年の敗戦を契機として、日本でははじめて、この自由が全面的に保障され、憲法をはじめ諸法律においてそれが明白にしめされ、この自由の不可欠の要素である政教の分離、公教育における宗教教育の廃止も確認された。もちろん、権力・反動勢力が宗教の統制、利用をあきらめたわけではなく、サボ

タージュー、脱法によって権利保障の徹底を妨げてきたとはいえ、大局的には、この自由がかなりよく守られてきた、といえるよう。

ところが、一九五二年いらいのサンフランシスコ条約体制（日米安保体制）のもとで、「逆コース」などの形で自由への巻き返しが進み、とくに、一九六〇年代の「新安保体制」のもとで、その侵犯がいちじるしく大規模かつ公然と推進されるようになってきている。

・ 宗教の自由にたいする攻撃の新しい大波は、三つの分野でひろげられ、政府・与党に呼応してさまざまな教団の指導層をふくむ保守・反動勢力が活動している。

その第一は宗教の強制、すなわち、信じない自由を無視・軽視し、宗教の自由を宗教選択の自由に不当に縮小して、さまざまな宗教の行事や宣伝を一方的に自治体関係の施設・行事やN・H・Kなどの公的なマスコミや職場などに、ますます公然ともちこんでいる。とくに、公教育への宗教教育の導入は、最大規模の侵犯であると同時に、各方面での侵犯の模範・激励となっている。

公けの学校教育における宗教教育は憲法や教育基本法などで厳禁されているにもかかわらず、宗教的情操涵養は宗教教育ではない、という官製の詭弁（一九三五年の戦犯的な文部次官通牒）が温存されてきた。五〇年の第二次教育使節団は、朝鮮戦争を背景に、宗教をともなう「道德教育」を勧告し、五三年の池田ロバートソン会談は「聞える青少年の育成」の方針を定

めた。しかし、この路線が全面的に表面化してきたのは、六〇年の池田首相の「人づくり」政策いらいで、宗教の「重要性」がとくに強調された。現在では、「道德教育」が、強引に教育の主軸にすえられつつあり、宗教がそのささえとされている。文部省が「参考に」と称しながら天降りに青少年・教師に指針として押しつけた「期待される人間像」が、この反動攻勢を代表している。その第二部「日本人にとくに期待されるもの」の第一章「個人として」の五に「畏敬の念をもつこと」をあげ、そのなかで「聖なるものに対する畏敬の念が其の宗教的情操であり、人間としての基本だ、とのべている。

侵犯の第二の分野は国家神道のあらたな復活で、「教育勅語」の根幹であり天皇の權威の神道的支柱であった伊勢神宮、橿原—紀元節、靖国神社とその儀礼行事に国家的・公的性格を復活することが中心課題とされている。伊勢については、五九年の皇太子婚儀に賢所大前の儀を国事とし、六〇年には首相の国会答弁で「神鏡」の国家性を承認した。紀元節は六七年から建国記念の日として復活され、靖国神社の国営化は六七年いらい自民党の手で法案作製など準備が急に進んでいる。小学教育への神話の導入も平行しておこなわれている。

第三は宗教と政治の直結、宗教政党や宗教労組の出現だが、ここでは省略する。

このような侵犯は、ベトナム侵略とドル危機の泥沼化ともない、侵略協力—軍国主義・帝国主義復活を急ぐ権力がわの反動思想攻勢の重要な一環として拍車づけられているので、それ

が民主・平和憲法を棚上げしようとする「明治百年」カンパニアの一つの焦点とされつつある。

### イムラーン一家章にあらわれた

#### アツラーの神格について

中村 満次郎

一〇世紀のイスラム学者イブン・アル・ナディムによれば、コーラン一四章の中で、二八章がメディナで啓示されたものであり、そして、このイムラーン一家章はその中でも第四番目の啓示になるものだという。

六二四年三月のバドルの戦い、六二五年三月のウフドの試練をへなければならなかったムハンマドにとり最も重要であったのは、イスラムの伝道が拡大するにつれて信徒層の複雑多様化に対応する強力なイデオロギーであった。この時にムハンマドの前に全知全能の神アツラーが現われたのである。

「アツラーは正義の範を垂れ給いつつ、御自ら、他に絶対に神なきことを証言し給う。また諸々の天使たちや、正しい叡知をもった人々も。まことに、正義をもって立ち給う、この限りなき権能の神、限りなき智慧の神を措いて他に神はない。」（一六節）

この啓示こそまさにアツラーの神格を明白に説いた章句なのである。この概念はイムラーン一家章にのみ適合するのではな

く、不変的なアツラーの神性なのである。一〇世紀のコーラン解釈学者タバリーはこの啓示について大要次の如くに述べている。「アツラー、諸々の天使、そして賢者はアツラーは唯一にして、他に神なきことを、また真の宗教はイスラームのみであることを確証し給う。」

ともあれ、アツラーの神格をめぐる啓示はこのイムラーン一家章において次々に展開してゆくのである。

「アツラーは全部御存知。天にあることも地上のことも、一切御存知。アツラーは全能におわします。」（二七節）

「アツラーは本当によく赦して下さるお情深い方だから」（二九節）

「さて、アツラーのお目から見ると、イーサーは丁度アードムと同じようなもの。彼を泥で作っておいて、それに「なれ」と仰しやったら本当に彼はなったのだから。」（五二節）

「アツラーは初め汝らが互いに敵だったころ、汝の心を結び合わせて下さり、汝らそのお情けのおかげで兄弟になれたのではないか。」（九八節）

「お前たちの方では軍隊が二つもすんでのところ得意沮喪しそうになった時のこと。あの時も本当はアツラーが彼らを守っていて下さったのだ。」（一一八節）

これらアツラーの神性はこのイムラーン一家章に逐次あらわれるのであるが、それは時に応じて具体的に説かれるのであり、そしてアツラー唯一神への帰依は宗教共同体の成立に際して、一面ただアツラーを信仰すればよかったのである。

## H. Cox の『世俗都市』について

福 富 啓 泰

さて、イムラーン一家章の主題は、このようにアツラーへの帰依を説くことによって展開するのであるが、このイムラーン一家とはイスラムでいうキリストの一家であり、イムラーンとはマリヤの父親である。牡牛章においてはユダヤ教徒との対決がその中心問題であったのであるが、この章においてはキリスト教との対決であり、それは神学論争をひきおこしたのである。

“回教徒は今まで人類のために生れ出た集団の中の最上のものである。”(一〇六節)

この啓示こそその間の事情を明白に説いているのである。メッカとの抗争をへて、軍事的にも優位に立ったイスラム宗教共同体は、精神的内在的にも、その確立がなされ、異教徒との平和共存の中で、イスラムの主体性が強調される結果となったのである。

また、牡牛章との相違は、いわゆる宗教的義務イスマイリの制定をもってその団結の強化がなされたのとは対照的に、イムラーン一家章においては、神学的統一を企図したことであり、そこにこの章の特質があると言ふことが出来る。イスラム信仰は「最後の審判の日」の信仰であり、唯一神アツラーへの帰依であるが、このようにユダヤ教徒キリスト教徒との対決的宣教の中に、法学的にあるいは神学的にイスラムが規定され成立してゆくことにより教団はその基盤を築いていったのである。

The Secular City (Secularization and Urbanization in Theological Perspective) by Harvey Cox. 1965, 1966. The Macmillan Co., N. Y. は一見都市社会学の文献の如くであるが副題の示す通り神学書である。著者は構想の基礎として文化の三時期(Epochs)・部族・町・世俗都市を提唱するが此らは時間的发展段階と共に類型的性質をもつ。第一の時期では魔術・神話・原始宗教が、第二の時期では合理化形而上学が支配的であるのに対して第三の時期においては大都市化に伴い世俗化即ち非神聖化・非宗教化・反形而上学が行われる。今や第三の大都市即ち技術都市文化は出現せんとしている(未来の波)。第三の時期の特長は自然科学、民主的政治制度、文化多元論であるが此らは聖書信仰に源を発する。自然科学の発達は自然の非魔術化を条件とし、此は聖書の創造信仰によって、民主的政治制度は政治の非聖礼化(非宗教化)を必要とし、出エジプト(Exodus)の信仰によって、文化多元論は価値の非神聖化(相對化)を前提とし、シナイ契約(特に偶像禁止令)によって可能となる。

世俗大都市には外面的形体の他に社会的形体がある。それは無名性と可動性である。前者は神学的には律法よりの解放とし

て解せられ、後者は生活態度の非固定・変化・運動・革新を指示する。技術都市は特有なスタイルをもつが其は社会が価値と意味をどの様に組織するか、の自己影像を社会が客観化する仕方を云うのである。スタイルを特長ずけるものに実用主義と此岸性 (profanity) があり、前大統領 J. F. Kennedy は前者を体現し、フランスの作家 A. Camus は後者を説明する。

聖書信仰は神を語らざるを得ないのであるが世俗都市においては世俗的に語らなければならぬ。都市世俗人は古い形而上学は勿論、実存主義をも排除して政治的に語る。世俗時期においては神学の言語として政治学は形而上学に取って代わる。政治的に神を語るのは人々を特定の点に係わらせねばならぬことを意味する。それは核時代に平和を維持し、飢が横行する世界に正義を齎らし、分割に悩む社会に平和の日を促進する言でなければならぬ。神の教理の中心は彼の隠れにある、従って神はナザレのイエスの内に現われることはない。イエスにおいて神は人に大人になるよう、云い換えれば神なしに暮らすよう教える。彼は人の青年期の永久化を欲せず、むしろ此世をその責任として人に引渡すことを迫る。人が答える (respond) 時にのみ彼は神の前に責任を負うことができる (response-able)。神は歴史や政治と呼ばれる社会変動の出来事において我々に来るのであるが日常の出来事もその内に含まれる。神は人を解放しようとしていつも現前する。神が存しないとすれば人は自らの過去の捕れ人となるであろう。技術都市文化における神と人との関係は作業チームの如くで、其処では職務適応が最も重要であ

る。チーム成員の相互関係は垂直的でなく相並び (alongside-ness) 関係である。都市社会に於いて我々は古典的「我・汝でなく、「アナタ」として仲間として神に出逢うことができる。神の名は時代によって変る。世俗都市で神を何と命名するかを著者は答えないで未来の出来事によって新しい名が与えられるであろうと云う言葉と共に此書を結ぶ。

神の都又は神の国ではなくて世俗都市の題名に新味が感じられるが我々現代日本人は神聖都市或いは宗教都市によって拘束された経験に乏しい為にあの書名は当為としての迫力が弱い。文化三時期説は Comte の認識三発展段階説に酷似する。第三段階で一方が実証主義であるのに対し他方は世俗都市に対応する実用主義となっている点が相違する。両者とも形而上学を拒否するが未来都市にあってはむしろ哲学は一般化することが予想される。機械が労働にとって代り大衆は余暇をもてあますにちがいないから。神の隠れと社会変動におけるその出現とは矛盾する。Cox の説は自然との同一でなく、社会との同一による汎神論ではあるまいか。

### 宗教と教育との相関関係について

川崎 肇

最近の学校教育が顕著にエリートを志向するようになってきたことについて、宗教的真理を建学の精神としている学校が、やや

もすると、二者扱一の瀬戸際に立たされている現状を、わたしは如何に処理すべきかを本小究のテーマにしてみたのである。およそ、宗教とは、そのつたうべき真理を福音として宣べ伝えることであろうから、これを「教え」として一般民衆あるいは、かれらの子弟に、この教えの教授をすることは至極当然であるといえよう。ここで第一義的にしなければならない事柄は、「宗教的真理」をその宗教の、あるいは教派の「教義」として、正しく伝授することを要するのである。単なる、不特定多数にむかっけての「布教」ではないのであって、宗教学の哲学的基礎付けを必要なものとして建学する「宗教学校」がここにつくられていくものでなければならぬであろう。そうなれば、せいぜい、一般の学校教育とは質的に相違してくるわけである。かつての、宗教学法人立の学校はこれに近いものであった。今日でも、伝道者、布教者、宗教学者の養成機関としての神学校とか寺院立の学校や大学のあることは周知の通りであるが、これらの学校が、社会的要請に応えようとして、一般学校と同質な学科や教科をあえて教授し、教育しようとしてきているところに、宗教と教育の相剋に似た現象が起きるのではあるまいか。宗教学校と一般学校とは、教授し、教育することが異なるものだということは、理念上では理解しているとしても、実際に、宗教学校といわれる幼・小・中・高校そして大学に至るまで、その中には、教会、寺院立の幼稚園もあるし、小・中・高校そして大学の中に、学校教会、学校寺院のごときものももっているところもあるのである。これらの大半が形式化してい

ることは、先述のごとく、最近の学校が顕著にエリート意識にかりたてられてきているからに他ならないようである。中・高校の一貫教育を標榜している私学の他に宗教学校等があるがそこで独自の大学をつくらないその主な理由は、東京大学をはじめ国立・私立の有名大学に多数の生徒を進学させることにあるのであって、それが、何の宗教であろうとも、宗派や教派がなんであろうとも、別段、かまうことではないようである。学生、生徒そして保護者もまた同断である。むしろ宗教学校であるからには、多少とも、教科のカリキュラムの中には宗教的要素をおりこんだ授業時間があるわけだが、学生、生徒にこれを強要することは、一応、必修科目となつていて程度であつて、こうした教育体制の中で、伝道とか布教が効を奏しているとは、わたしの小さな体験からも思われないのである。一般私学あるいは、国・公立学校に、まげじ、おとらじの学校となるために、宗教学校が、宗教と教育の板挟みでディレンマに陥っている現状を、なんとか打破しなければならぬのである。両者の相関的関係を明瞭に解明できるならば、宗教学を標榜するこれら私学の教育的意義も確立されてくるにちがいない。

私はかつて小論文「コミュニティとキリスト教主義学校」の中で、「私学教育事業はかならずしも、コミュニティ・ニードに応じてあるものとはいきれない。むしろ、ニードとは関係なく、私学教育のすぐれたところに競って集中するということができよう。」——私学はコミュニティ・ニードにリスボンス

するものだというよりもむしろ、ここでは私学の方からすんで、コミュニティの資源を開発し、それを活用し、そのニーズを充ていくべきではないだろうか。」<sup>(1)</sup>この立論の下に、宗教主義学校は、コミュニティ・スクールの位置から学校体制を整備し、一般私学ないし国・公立学校と同等の資格をもって教育社会学の分野に進出していかなければならないのである。そのためには、基礎科学、基礎教育の領域にあって、誇張されることのない宗教的情操が一層、ユニークな価値を發揮させる教育技術を経営者なり教師がもっていなければならないことになるであろう。

(1) 私の小論「コミュニティとキリスト教主義学校」  
(六四、七二頁) 基督教史学第十一集昭和三十六年

## キリスト教教育の方法について

——聖書科授業の場合——

熊谷 一 綱

プロテスタント系のキリスト教主義学校(主に中学・高校)における聖書科授業には、この種の学校の多くが伝道的関心と必要とによって開設された歴史事情と対応して、生徒をキリストの福音に直面させ、それに照らして導く教化という任務の託されていることが自明のことのようであった。宗教的情操の育成という視点が導入され、授業内容に道徳教育の色彩が強めら

れることがあっても、教会の伝道目標と一致すべきものがこの教科の目標として志向されることに変わりはない。また、学校におけるキリスト教教育が陥り易いキリスト教の平板な合理化・道徳化や、学校のキリスト教利用に対する反省から、聖書科授業を一般教科の列外に出して、その性格を学校における宣教という視点から再規定する考えが強まると、聖書の真理の承認を要請する態度の純粹さが担当者 の 面目と意識されるようになった。これに対し、教科としての中立性保持を考慮する一部の人は、聖書が西欧精神史の理解に不可欠であるという理由によって、この教科をひとつの歴史的伝統を学習するために聖書やキリスト教の知識を伝達し教授する過程とみる考えを立てた。

こうした考えに対して、わたしは、聖書科授業は伝道の要素を本質的なものとして含むこと、それはこの教科が取り組む主題そのものの性質より生じるものであることを認めるとともに、主題の伝道的(あるいは告知的)性質を明らかにすることと、教科そのものに布教的性質を附与しなければならないと考えることとの間を識別することが肝要と考える。信仰へと導くという目標を設定し、それに向かって造り上げるというのではなく、主題を掘り下げる生徒の関心を誘い出し、生徒が主題の意義を探ろうとする関心の育成に配慮を注ぐのが教科の課題となる。信じていないものが信じるものになるか否かは教科過程とは別箇の問題である。伝道とはここでは、主題と生徒との交通をはかるわざということになる。主題に対して生徒が肯定的に

反応するにせよ、否定的に反応するにせよ、それらの反応が相  
当の理由をもって表明し得る態度の育成が、この教科担当者に  
託される任務であろう。このように考えると、聖書科授業は、生  
徒によるその教科が取り組む主題の意義把握のために配慮し、  
それが可能となる諸条件の探究を目指すものでなければなら  
ない。どのようにしたら主題に対する生徒の関心を喚び起す  
ことができるか、いかにしたら生徒がその意義を問い得るか  
が教科方法における課題となる。

聖書は歴史的な隔たりの点からみても、手にするものにとつ  
て身近なものではない。関心を向けるものには誤解や疑念がい  
つもつきまとう。そこで、生徒の無関心や誤解を受容する態度  
が教師に求められる。生徒の疑念を排除することを教科過程前  
進のしるしとするのではなく、むしろ、疑う・問うということ  
が理解を進める前提であり、その契機となることに配慮しな  
ければならない。疑いが残っても、なお主題を問うことが自己  
にとって不可避の問題であると弁じられることが、主題が理解  
されていることのしるしとならねばならない。

## 明治以後の教育と宗教(一)

小池 長之

明治政府は、神仏判然令によって神仏を分離した後、三条の  
教憲を定め、これを大教院、中教院、小教院を通して国民に宗

教教育を実施しようとした。しかしこれには反対が多く、本願  
寺が脱退するに到って、政府は大教院を解散し、それより後は  
学校教育によって国民を教化することを実行した。

学校教育が行われるに至るや、文部省は小学読本を師範学校  
に編纂させ、これを用いて全国の劃一教育を実行に移した。こ  
の小学読本は、文字や文章を教えつつ、その内容を通して各教  
科の知識を与えようとしているもので、内容はすこぶる多岐に  
わたっている。ここではしかし、国体の尊厳ということも説か  
れず、天皇のことも現われず、仏教はもちろん、神社について  
の解説も出てこない。然るに神という語だけはひんぱんに出て  
来る。

小学読本に説かれた中心問題は、よく書を読み、よく学び、  
よく働き、善きことを行い、悪しきことを行わず、といったよ  
うな抽象的倫理観念によって貫かれており、やや行動規準とし  
ての具体性を欠いている。然して善の究極として神の存在が説  
かれていた。神は天地万物を主宰し、我等が生命を与えられて  
いるのは神の恩恵であるという考え方である。「茲に四人の小  
児あり。其中二人は坐し、他の二人は立てり。一人の老人あり  
て、此小児らに神明の話しを聞かせり。又老人の云ふには、総  
て小児は神明を畏敬して我等の幸を願はむとならば、善き心を  
持ち、善き道を行ふべし」(小学読本巻之一、明治六年、文部  
省編纂)「天津神、再拜、昨夜も無難に過ぎて大幸なり。今朝、  
夜明けて光りを下し給ふにより、父母の息災なる顔を見ること  
を得たり。多謝。私を導き給へ。幸を与へ給へ。もし過ちあら

ば免し給へ。私の死する時は天道へ導き給へ。拜。天津神とは、天御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神、天照大御神をいふ。」といったような文章の筆者は、日本の神について、どれほどの知識があったのだろうか。挿絵の中では、老人も子供も洋服で長ズボンの姿で、老人は帽子をかぶっている。明治六年頃の少年や老人がこんな姿をしていたとは考えられない。教科書は日本人を無視し、キリスト教国の、主の祈りを取り入れて翻訳したような文章を記して、日本の津々浦々での教材として用いさせている。

「天津神は、日、月、地球を造り、後、人、獣、鳥、魚、草木を造りて、人をして諸の支配をなさしめたり。故に人は万物の上なれば、能く心を正しくし、物事を考へて己れの業を勤むべし」(巻之二)という文章は、旧約聖書の天地創造説話の翻訳である。日本の古事記や日本書記の神話はいっこうに出てこない。仏教に關しては、卷之三に至ってようやく次のような文章が現われる。

「小学外篇ニ曰ハク、世俗俘屠ノ誑誘ヲ信ジ、凡ソ喪事アレバ仏ニ供シ、仏ニ飯セザルナシ。凡ソ死者ノ為メニ罪ヲ滅ボシ、福ヲ資ケ、天堂ニ生マレ、諸ノ快樂ヲ受ケシム。為ササル者ハ必ず地獄ニ入り、剉焼春磨セラレテ諸ノ苦楚ヲ受クト。殊ニ知ラス。死スル者ハ形既ニ朽滅シ、神已ニ飄散ス。剉焼春磨アリト雖モ、且ツ施ス所無キヲ。又況ヤ、仏法未タ中国ニ入ラザルノ前、人固ヨリ死シテ復タ生キシ者アリ。何ノ故ニ、都テ一人モ誤テ地獄ニ入り、謂フ所十王ヲ見シ者ナキヤ。此レ其有ル

事無クシテ、信ズルニ足ラザル事明ケシト。」こういった教材を学校で教え、一方では家庭で仏事や供養を営むという矛盾の中で、子供は宗教に対する物の考え方が混乱したことであろう。学校教育と家庭教育との矛盾による二重生活は、明治以後の教育界の問題として長く続くのであるが、次いで教育勅語が發布される頃から、キリスト教的神観念と日本の天皇との奇妙な観念上の接近がなされるのであるが、その地盤はむしろ明治初期の外来文化の輸入によって既につくられたのである。

### 信教自由の問題点(3)

——宗教教育と信教自由——

鷹 谷 俊 昭

教育基本法第九条第二項と、憲法第二十條第三項とはその表現は異っているが、意味は同一と考えねばならない。

これについて二つの立場がある。一つは基本法は憲法の規定を具体化したもので、一種の法規的解釈をしたものであるから、実効力を持ち、特定の宗教によらなければ国立学校においても宗教教育が許されると解し、他の一つは憲法は最高法規であり、憲法の表現によって解すれば、すべての宗教のための宗教教育もまた禁止されると説く。

そこで宗教教育とは何かを考えてみたい。憲法自身にその直接の手がかりはとぼしいが、ここでは宗教

活動の例示と解し得、それは宗教を宣伝することを目的とする活動、すなわち特定の宗教を信仰すべく宣伝するという意味に取るのが正当であろう。

そもそも広義の宗教教育は内容を三つに分けることができ。すなわち宗派教育、宗教知識教育、宗教情操教育である。

宗派教育とは被教育者が一宗一派の信仰を持つに至ることを最終目標としている教育をいうから、国立学校においてこれを行なうことを不可とするのは通説であろう。

これに対し宗教知識教育は、宗教の知識を与えるものであり、その中において特定の宗教に触れる場合もあるが、それらは許されると解され、これについても異論はほとんどない。それは宗教が人類文化の向上の過程において、並びに人間生活に及ぼす影響において不可避のものであるからであり、また基本的人權の重要な部分である信教自由の眞の意義を理解し、それを維持するに必要であるからであり、更に人類文化の向上を著しく妨げている迷信の打破のためにも同様のことが言えるからである。

残るのは宗教情操教育であるが、これの扱いについては意見が分れる。つまり宗派教育の中に入れて考える立場と知識教育と同列におくものとである。私は後者の立場に立つので、前者の意見を挙げ、それを批判することによって根拠づけをしたい。

前者の立場には主なものが四つある。

第一は憲法の宗教教育は情操教育を含まないと説くがこれに

は根拠がない。知識教育を認めることも矛盾する。

第二に宗教情操は宗教知識のように人間にとって或は教育にとって不可欠ではないとする。しかし、知識教育と情操教育とがそのように切りはなしうるものであるうか、芸術や道徳の場合を考えてみれば明らかであろう。

第三に宗教情操といわれるものの内容はあまりにも広く、宗教の定義を拡大するものであると説く。しかし世間の一般常識を付度しても、宗教に神人関係以上に人間の問題の究極的解決をはかるものとしての役割を期待していると解することができ

る。第四は宗派性のない情操教育は成立たないという意見である。これも宗教と宗教情操の定義に関係をもつことであるが、例えばヒューマニズムなどを考えることは可能である。

また、教育上取り上げる宗教は、その現象面においてである。信教自由と言っても現象行動上禁じられるものもあるように、逆に國教分離といっても現象面で文化的価値があれば公の機関の維持管理が許されるように、宗教に属するものであっても教育上価値のあるものを取り上げるのにはばかる要はない。

従って宗教情操教育はいかなる教育の場においても宗教知識教育と並んで重要な地位を占めるものであると考える。

以上の諸点から考え、私は憲法の禁ずる宗教教育は国立学校における宗派教育、すなわち特定の宗教のための宗教教育を指すのであって、教育基本法と同一の意味をもつものであると解する。

## 親鸞教における信と時

遠山諦虔

「信」とは通常能帰の宗教心をいい、所帰の対象の論理的・無時間的なるに対して心理的・時間的と考えられている。しかし、所帰を単に信の対象（Gegenstand）とせずその根拠（Grund）とみると、「信」はかかる根拠よりの発現として論理的・無時間的性格を帯びてくることとなる。他力信樂における「信」も一応かかる論理的性格のものといえるが、他力信樂の本質はこれにつぎるものではない。「信」がいわれる以上、その論理的性格は同時に能帰の心の上に宗教的事実を成せしめる力用あるものでなければならぬ。かかる「信」の無体的力用の根拠となるものが「時」といえる。

親鸞の信一念釈には約心・約時の二義が区別される。約心とは「信」の本質を如来の無二心に約するもので、「信」の論理的本質を明らかにしたものと見える。約時とはそれが能帰の心の事実となって開発する時の極促に約して「信」の本質をみたもので、ここに「信」の無体的力用が最もよくあらわされているといえよう。これは信一念に異った二つの釈が成り立つということではなく、他力信樂の全き本質を明らかにしようとする場合、不可欠なその二側面である。心は時においてその実体性を脱して無体的力用をあらわす「信」となり、時また心におい

てその内的性格を保つものとなるのである。他力信樂の本質は心即時、論理性即時間性なるところにあるといえる。即ち、心に偏して時を忘れれば、「信」の他力的性格は明らかに成らず、もその論理的空転は免れず、また時に偏して心を忘れれば、「信」の現実的根拠は明らかに成らず、またその信は自力に墮する危険をもつこととなる。心即時なることはこの心が他力廻向のものたることによるのであり、他力廻向ということが既に「信」の時間的構造をもつのである。三心即一心なることも単なる一多の論理的相即関係につきるものではなく、この一が心の他力廻向のものたることをあらわす点において、既に時の性格をもつといえる。従って、廻向の大信も単に「信」の論理的本質を示すのみではなく、またそれが能帰の心にいたりつく時剋というものが別にあるのではない。「信」が他力廻向のものとして滞りなくその働きをあらわすことができる信自体の無体的力用の根拠を時というのであり、時剋之極促とは能帰における心の時間的連続の一時点としては捉え難き時の内的本質を示すものといえる。所帰の論理性に対して「信」をいう根拠には「時」それ自体の論理性が考えられていなければならない。これによって「信」は論理的空転を免れて人間の信となるのである。

以上のべた信の根源的時間性の考えから、憶念相続における時の問題について一言付加しておこう。これは時の持続性の問題である。先ず、信一念について前念・後念が分たれることについて考えてみよう。約心・約時の二義について、それらが心

・時の対立をもととする信一念の釈義と考えられることが誤りであったように、信一念に前・後を分つ時点を置くこともやはり誤りとされねばならない。前念を獲信の初一念とし、後念を即得往生とするのがこの伝統的な見方であるが、獲信即往生決定であり、しかも獲信と往生の間に前・後の次第が考えられる理由は、即ち単なる論理的同時性に止らず、異時性との統一においてはじめて成る時の持続性の本質よりくると考えられねばならない。信一念における前・後次第は時の持続性の位相であり、憶念相統ということもこれに基づいて考えることができる。親鸞は持統を常と恒の二字について釈し、常を不断、恒を間断を含む持統とする（一多証文）が、この釈についていえば憶念相統は恒の持続性といえる。憶念相統とは間断を介して不断に復帰することである。しかし、憶念相統によって復帰する本願自体がすでに若不生者の誓として未完成の完成のかたちで持続するものであるから、これを不断とするのは吾々の持統表象にすぎない。憶念相統はかかる意味の持続表象に基づくものではなく、むしろ若不生者の誓としてそれ自身歴史的に働く本願の自然なる流れに基づくというべきであらう。

## 信 と 疑

——(一)宗教における「信」について——

増田 英男

一つにはいわゆる迷信をはじめ軽信盲信ないしは頑信狂信の弊害の故に、また一つには科学的知性優位の故に、一般に信の価値が低下してきたと思われる今日、宗教における信の意義をその対極たる疑との対比のもとに検討してみたい。

信は古来、宗教の根本契機として尊重せられてきた。キリスト教は信仰を根幹とするが、その信仰とは本来、福音即ち神の啓示たるイエスを信ずることである。それは明らかに信仰対象をもつ対象的信であるが、その対象は人間的地上的次元における主客対立上の対象ではなく、人間的地上的主客対立を超えた超越的絶対他者にほかならぬ。故にそれは人間の認識思惟の対象とはならず、ただ信仰の対象となり得るのみである。かかる超越的信仰に関する限り、その信は迷信盲信狂信等とは類を異にするものであり、また科学的認識の立場とも次元を異にするものであらう。

仏教においても例えば「仏法大海、信、為能入……」〔大智度論〕とか「信、為道元功德母」〔華嚴經〕と説かれるように、信は極めて重要な根元的働きをなしている。それは信敬三宝という場合のような対象的信―即ち聖なる対象への情意的な絶対帰依―を意味すると同時に、知慧―般若―と密接な関連のもとにある。例えば華嚴經に「信解、微妙甚深法……長、養最勝智慧門」と説かれ、般若經に信と般若波羅蜜との相応が説かれる如くである。即ち信は智を含み智に裏つけられている。しかも般若の智慧は空智解脱智といわれるような、何物にも執われぬ清浄の智慧であるから、信もまた同様に清浄の信で

なければならぬ。前引の智度論や華嚴經もしばしば清淨の信を説き、俱舍論は「信とは心をして澄淨ならしむ」と説く。この淨は穢に対する淨ではなく、淨穢相對を超えた絶対の淨である。かかる絶対淨としての本源の清淨心の自照自覚こそ般若空智と相應相即する仏教本来の信である。さればこそ大乘涅槃經は「大信心者即是仏性、仏性者即是如来」と説く。即ち本来清淨の心（仏性）の自覚的現前（如来）こそ大信心にほかならぬ。故に仏教本来の信は第一義的には、對象的信であるよりも般若的自覚的な主体的信——主客對立を超えた絶対主体的淨信——であるといわねばならぬ。もとよりそれは主体性なき輕信盲信や智なき迷信妄信ではなく、執著的固執的な頑信狂信でもない。また般若絶対智に相應する信は、相對知の至り得ぬ根本の真相に至るものとして、科学的知性に対しむしろ優位に立つといえる。つまり今日問題とされる信の弱点弊害は、仏教本来の信に關する限り存在しないわけである。しかし仏教本来の信は誠に甚深であり難到難入であるから、そこに到る為の方便が必要となる。それは一方には例えば五根五力中の信とか、十二位中の十信などの如く、修行の一階梯として狹義において実践せられると共に、一方には淨土教に見られるような他力的な信の立場が開かれる。さらにかかる方便的信の方向が通俗化し大衆化するにつれ、仏教本来の信を離れた單なる對象的信が一般化し、そこから迷信的ないし狂信的な俗信仰も分派出現してきたものと思われる。

けだし信は、仏教本来の信における如く、清淨真空の絶対主

体的な真相本源に立脚する限り、一切の限定を超えているから、特定の理念とか象徴とか教義とか儀礼などに縛られず全く自由無礙であり、従って「嫌う底の法なし」というように何物をも排斥せず一切を包容し得る。ところが信が對象的信となった場合には、信はその對象によって限定せられる。たゞその對象が真空清淨の真相そのものの象徴であっても、對象化せられた以上それは既に限定せられ固定化せられている。これはキリスト教の信仰に於ても同様であろう。人間の次元を絶対に超越した神といっても、それが人間の信仰の對象として受け取られた以上、やはり特定の存在として限定せられ固定化せられる。限定固定せられたものに対する信仰は、必ずそれ以外のものを信仰から排除することとなり必然的に排他的性格を帯びてくる。宗教がその本源の真相を離れて對象的固定的立場に固執すればする程、この排他性・非寛容性は増大する。このように宗教における信は、本来は脱目的無限定的なもの（仏教に於ては清淨なもの、キリスト教に於ては超越的なもの）であるが、現実にはとかく限定的固定的なものとなり、従って独善的排他的な頑信狂信となり易いのである。ここに信の含むわずかしい問題点がある。

### 壹岐島のキリシタン遺跡について

植村 高義

改宗者の数を五百余人と伝えるスタイチエンの切支丹大名

記、それに近年ラテン十字陰刻の宝篋印塔、千十字陽刻の供養塔、アンドレア十字陽刻の石祠、異人風の観音像と墓碑、秘物オデイ、地名ゴスの経及び火の柱などの遺物、遺跡が発見されて、キリシタン在住説が聞かれる。しかし、このことについての即断は危険を孕んでいるように思える。

キリシタン墓と言われている宝篋印塔に、ラテン十字の陰刻されたものは現在五基あるが、その中で湯岳の塔は深見助左衛門により六人殺され(菊地正恒著、岩崎名勝図誌)、その体を埋めた所と伝えられる二基で、塔身にそれぞれ十字を刻んでいる。郷の浦の塔は明治初年に他所から移されたもので、残念乍ら塔身は五輪塔の水輪に替えられている。しかし、基礎と相輪に十字を認むることが出来る。他の瀬戸のものは塔身に、深江のものは相輪に刻むが、湯岳のものを除いて、他は誰某の塔なのか不明である。正面の十字記号の示す意味が明らかでないとしても、この島に於ける宝篋印塔の多くは慶長年間までであり、従って徳川家康のキリシタン大迫害以前となり、隠れ以前のキリシタン居住説の成立も不思議ではない。しかし、現在の資料文献だけでは「擬キリシタン塔」を出でないのではあるまいか。

六人衆の首を埋めたと伝えられる湯岳に、ラテン十字変形の千十字を陽刻したものと云われる供養塔がある。このような塔は芦辺、諸吉などの古墓地にも在り、詳細の対比は千の字の上部が上又は下に反っていることに気づく。之は財の乏しい非力な民衆のなせる仏塔と認むべきと思う。

同様に、石祠のドアに十字とX字を陽刻したのも瀬戸、諸吉、郷の浦方面に見えるが、福岡県久留米のキリシタン石祠と同型であっても、これを直ちにアンドレア十字と見ることに起る疑問は拭いきれない。

諸吉の異人風の観音は寺記に従えば如意輪観世音となっている。その由来は明らかでない。

八幡の共同墓地に西洋風の帽子を冠った地藏型墓碑がある。一外人はキリシタン物と言った由であるが、之は大正時代の子供の墓で、石工も島人である。この墓地では新亡の卒塔婆の上に帽子又はタオルを冠らせ、生者と同様に風雨の保護に心していることに気がつく。異人風の地藏像もそれが童子であれば、親としての心情は石の帽子となったであろうことが察せられる。この型の墓碑は川北部落にも見える。

秘物オデイさまは、大事の「デイジ」又は神「デウス」の變化に興味を持たれる。旧暦七月十六日午後、諸吉内坂部落では、当番が路傍の供養塔前で、オデイさまを前にして念仏唱名するが、平生の開巻の価は死であると恐れられている。当番の家では荒神の所に安置し、死者を出した時には他の人によって、無断で次の当番の家に移される。寛文八年に狩野主膳が念仏について書き与えたようになってはいるが、それにしては此の行事は不思議である。寛文年間にはキリシタン検挙の頂点に当るので、隠れキリシタンの行事の名残りと言われる理由も一応は首肯できる。また主膳は国分部落でも絵を画いて秘物とし、正月のみに開くと聞いた。

自分の「泣き山」の一角に在る火の柱なる石は、昔罪人を火刑にした所と伝えられるが、地名からして殉教との關係は如何であろうか。やや離れた所に東西四米余、南北五米余の石倉窪地があり、里人呼んでゴスの経と言う。ゴスの意味するものは果して何であるか。

この島には宗門改めをなした絵踏みの浜、また牢舎があり、神父の往来も認められる(レオンバジエス著 日本切支丹宗門史)。しかし、クリシタンは居住せずとの過去の定説を覆す興味ある問題も、総合的に解決決定されるまでには、今後の研究に待たねばならない。

アイヌの世界観

出口 栄 二

人間が死んで靈魂は此世ならざる他の世界に移り住むと言う考え方は民族により種々雑多である。アイヌでは死ぬ(ka, ライ、死を意味し広く使われる。またマウエトイ=息がきれる。バストイ=切れる。イサン=居なくなる。コタヌツパ=コタンを後にする。等々二十以上の死を意味する言葉をもつ)と人間のラマチ(ramachi) = 霊はカイセイ(kaisei) = 肉体から離脱して、アイヌ、モシリ(現世)を去って、ポクナモシリ(Pokna moshiri) に入る、そこで人間のラマツト=魂は新たなカイセイ=骸を得てシンリット(Shinrit) = 祖先の人々達と一緒にあの

世において此の世の生活と余り変らない生活をするとして一般に信じられている。ただ現世とポクナモシリ(地下界、黄泉の国)における特徴や現世と違ふ所は (1) 現実の生活と異なる夫夫婦生活であるが性的行為、増殖は行なわれない。(2) 現実の時間的尺度、時間的考えが逆である。例えば現世が冬であれば死者の国は夏であり死者の国の一日は現実の世界の六日である。また魂は時間、空間を超越して存在していると考えられている。

(3) 死者の国は秩序が整然としていて、貧富の差別や事故、悪事等はない(出来ない)。そして (4) 死者の国に支配者は別にない。祖先の人の中で一番力を持っている人が世話役をすると考えている。地下の世界にも先祖のいる世界とまた悪い霊のゆく暗黒陰湿のテイネポクナシリと魔神などおとされ呪われた悪い霊のゆくイワンポクナシリ<sup>(1)</sup>の二つの世界を認めている。

死者の国への通路

アイヌはラマチがどのような道を通って他界に赴むか、彼等はアフルバル、オマンルパロウエンバル(穴という意)等言われる他界への「入り口」を通じて行くものと信じられて、現にそう信じている遺跡が見受けられる。これは「出雲風土記」の「黄泉の坂、黄泉の穴」というのと同じものではないかと思われる。一方また魂の清純で立派な良い人は死後カムイモシリに飯するという思想がある。例えばユーカラ(金田一博士、ユーカラ集Ⅱ二七九)「神のたましいの、のぼる音鳴りどよみ、天空上に真西へは行くを慾せず、真東の方に転じてゆき……云々とあるガラマツチは天の東に行く事を示している。

アイヌの宇宙観ともいふべきものとして、三つの境域を考えている。(1)カムイモシリ(神々の世界)(2)アイヌモシク(人間の世界)と(3)ボクナシリ、(ボクナモシリ、地下の世界)の上、中、下とする垂直的な世界を考えているが、この考えは東北アジア地方の少数民族の宗教的特徴ともいえる、シャーマニズムの世界観に通じるもので、当然ラマチは神々の世界に皈るとするアイヌの信仰は理解出来よう。彼らにはまた死んだ人の霊がふたたび現世に生れるという再生の思想をもつ。しかし再生する霊は六・七才の幼児に限られるとし、再生した人には身体に何らかの印(例えばあざとかほくろ)があるとアイヌは信じている。アイヌの多くは死後、祖先の国に皈るといふ信仰を持ち「死」をそれ程恐れていない。また死後審判思想は彼等には見出せない。個人的道德観念が未発達であつたからであらうと思われる。彼等の靈魂に対する考え方についての興味ある特徴は人間の靈魂に二つがある、以上述べたラマチは善靈であり、肉体を支配し司どる、また時々人間が悪事を働らく、それは悪い靈としてツカップ(tukap)がいる。これは死体と共に土に埋められ、永久に土に留まる。したがって墓所は、死体を埋める時一回だけ行き、後墓場においての儀礼は行なわれない。アイヌには善の神、悪神の区別を明確に持ち悪神、悪靈の住み家を土中、墓所等に求める。アイヌは元來北方の狩猟、漁撈民で農耕を知らない民族であり土に対する考えは農耕民族と異なつたものを持っていると思われる。

(1) 出雲風土記出雲郡脳機條に「磯より西の方に窟戸あり、高さ広さ各六尺許り、窟の内に穴あり人得入らず、深

浅を知らず、夢にこの磯の窟の辺に至るものは必ず死す故に俗人古より今に至る、黄泉の坂、黄泉の穴という。」

### 偶像崇拜と象徴崇拜

寺 沢 智 良

偶像とは、人間・動物・超人間的、又はその他の事物を、それに似せ又は想像して、その姿・形を金石木土等で表現した彫塑絵画類であり、之を直に崇拜の対象とする。未開人は自然事物で彼等の感覚に映ずるものをそのまま畏怖し尊崇する所謂ブレアニミズム時代には、偶像崇拜は無いが、之等の事物に内在し、又は之等に密着する靈の如き者があるとするアニミズムの信仰に於てもまだ偶像は存在しないと思う。

然るに之等の自然事物と離れていても直接間接の關係を有する神聖な者が有ると思うと、それを或形に現わしていつでも崇拜し得るようにするのは当然である。人間生活に直接關係ある自然事物中、恐ろしき者又は有り難い者、即ち猛獸毒蛇・山泉河海・日月風雨・雷電等が、何等かの形相で、木石等の材料を以て現わされる。かくして多くの神々が出現し、その前後には人間社会を反映して、殊に古代文明民族間に豊富な神話が生れた。それ等の神々には奇異なる形像が多く、半人半動物なのは、勿論後の芸術化もあるが、その元は自然事物の性格化らしい[例を省く]。

進んで人間では、異常の力を有する首長・勇士・達人・祭司等は生前、殊に死後、憧憬の余り偶像となって崇拜される。例えば中国では孔子老子は勿論、関羽の関帝廟、岳飛の武聖廟、その他子授けの娘々廟、福の神なる武財神・文財神の廟が到る処に在るよし。我国の神社の本殿内の神像については私は明かにしないが、仏教の寺院や檀家には種々の仏像が有って、日本人及東洋人の信仰を、偶像崇拜で多神教と見られた訳である。然しキリスト教も教会には十字架上のキリストを始め、聖母マリア、更に諸聖者の像も有って、偶像破壊の訓令が法王や帝王から後世まで出たり廃棄されたりした。

次に象徴とは、符徴・符号・寓意等の意義で、崇拜の対象たる神や人の心身の特長の或部分、又時にはその所有物などを表象して、其者の全体と同一視するのである。之を神話中から拾えば、ギリシヤの Zeus (ローマでは Jupiter) は天空と諸神を司どる神なれば、左手に王杖・右手に雷電を持ち、鷲の脚なので、雷電の神格化らしい。Dionysus (ローマの Bacchus) は初めは葡萄、次に酒の神として粗野放縱性を持ち、その肖像は少年とも女性ともせられ、髪には葡萄の房又はその蔓葉を附けているので、酒の元なる此植物の神聖視らしい。エジプトの半神半鳥獣の Horus は鷹、Anon は雄羊、Ra は鷲で、それぞれ崇拜された動物からであろう。キリスト教の十字架に、キリストの死と共に人類への救いを現わす象徴である。

我国の仏教界では、古代印度の神々をも受け入れて、仏教の包容性・国民性上、崇拜の対象たる偶像の種類は実に千差万別

であって、一般に仏像の語の中には、仏菩薩羅漢天神鬼畜等を含み、之等を絵画・彫刻・刺繍等で現わし、その材料には木石泥土金属乾漆紙布等がある。其上之等の仏像には各々特有の象徴がある。殊に密教渡来後厳しい規定となった。例えば仏の手の上げ下げ、掌の開閉に依て異なる意味がある。観世音菩薩一体についても、千手千顔・十一面・如意輪・准胝・馬頭・不空羅索・魚籃・楊柳等と、姿と持物によって三十三身の相があるが、之も民衆の多種多様な要求に応ずるための、仏の慈悲・智徳・救済・拔苦・懲罰の意味の象徴であろうから、こうした表象物は、「象徴的偶像」とか、「偶像の象徴化」とか言うべきであろう。

然し仏の無限の慈悲智慧の三十二相は勿論、十界の諸尊を凡て現わし得ない為か、密教では金剛界胎藏界の二マンドラ絵像とし、更に日蓮は文字のみにして十界互具の大マンドラとし、親鸞及蓮如は六字の名号だけとした。之等は象徴の極致であろう。同様に神道では垂迹説に因り天照・八幡・春日の三社託宣の絵像、又は三神名のみを掛軸を拝み、又正月廿五日には菅公の絵像か天満天神の文字の軸物の前に昔の学童は拝跪した。墓・塔婆・位牌も祖先崇拜の象徴であろう。勿論三種の神器も堂々たる象徴である。但し公園・路傍等の銅像や記念碑は故人の徳を顕彰する物であるが、崇拜の対象にはならないようであるから、除外すべきであろう。

終りに、崇拜の対象物を、色・円・十・卍・法輪・仏足蹟等で現わして、之等を尊崇すれば勿論象徴崇拜である。

## 恒久平和と宗教者

藤本 一雄

恒久平和は人類共通の念願であろう。而も吾らの生活をより良くし、各自の環境を改善する為には、己が一族一國の發展を妨ぐる者のある場合、これを除きて目的に達せんが為、時に戦争のやむない事も考えられる。宗教戦・弥陀の利劍・降魔の神力等の語は、そこに生じたと思われる。

カピラバストの釈迦族を恨み、その讎滅を期し、大軍で攻めよせた毘琉璃王<sup>ピラバト</sup>の軍勢を、三回迄只一人で喰いとめた釈尊の偉力、宗教者のみのもつものである。もし四回目を企試したならば、カピラ城は亡びずに残ったかと考えられる。故は、事実王は、四回目攻略に釈迦族を亡ぼし、兄ジェータを殺したが、その七日後、歿した。天罰を定命か。

モハメッドは、断じて殺人・戦闘を好む人ではなかったが、己の信仰を弘布するの妨げを為し、彼を殺さんとする者の攻略を防がんが為に、遂に劍を取って戦わざるを得なかった。

然し戦闘の夜は、敵味方の戦死者を必ず申ってその冥福を祈った。劍とコーランを併せもって、叛く者を亡ぼす宗是となった事は、モハメッドの本意ではなかった。この矛盾極まる宗派も、今日は平和裏にその信仰を保持しつつある。モハメッドの心動かば、喜んでゐるはずである。

昨春ベルリンの壁とその下に罪なくして殺された人々の墓を眺め、銃劍をとって立つ衛兵・案内人の叫びを聴き、第三次世界戦争は、必ずここから起ると直観(感)した。東ベルリン人は戦う心は持ち得ぬ。唯壁を越して西側に移り住みたい人の子の熱望に過ぎぬ。そののみを敵と見て射殺するソ連軍は横暴・残虐である。これを勧告して止め得る者は、世界平和の使節長であり、ベトナム戦をも中止せしめむと企試しつつあるローマ法王のみのもつ神力でなければならぬ。ベルリンの壁の無血撤廃をローマ法王に勧告される時、全ソ連が反対するであろうか。ソ連人も人の子、血もあり涙もあろう。

よものうみ皆はらからと思ふ世になど波風のたちさわぐらむ

明治大帝の聖歌は、ここにも唱われてよいはずである。

ソ連の東ベルリン占領は今や名のみである。

米六区・英四区・仏二区を押えられ、ソ連は唯の八区のみ、而も三国の衛兵は、越壁の東ベルリン人年三・四十人を、潜かに援助しつつ、ソ連軍の衛兵を唯にらんでいる。ソ連もし戦わば、全世界を相手として立たねばならぬ。又くりかえす、ソ連人も人の子である。全国人戦争を好みはせぬはずである。ローマ法王の勧告あらば、振り上げた拳のやり場に苦しみつつある今日の姿、全国こぞって法王の勧告にそむきはすまい。

筆者は名もなき一学徒にすぎぬが、乞巧の訴えにも正義あれば耳傾けるローマ法王と聴くからに、身の程知らぬの誇りは寛悟、日本宗教学会、次回の世界宗教学会の承認もとり得られた

## 第八部 会

なら、粗文をローマ法王に呈したい。世界恒久平和を希う世界人の一人として。

\*ここに掲載しないが、関心のある方は直接筆者に紹介されたい。(編集部)

### 明治宗教史の一側面

松本 皓一

本発表は、明治宗教史の一つの側面として、綱島梁川・高山橋牛の宗教信仰の周辺領域に関連する若干の問題を考察する。

梁川・橋牛の信仰は、その特殊さと純粹さにおいて、それぞれ共鳴者を生んだが、特に注目すべきは、その同調者らが結集された梁川会・橋牛会である。

梁川会については、梁川を慕う同志が集り機関誌を発行しようという計画は、既に梁川の存命中の明治四十年初めにはあったらしい。しかし具体化したのは、彼の死後の同年十月十七日雑司ヶ谷の梁川墓前においてである。それは初めから梁川会と銘うった会合でなく、京都へ移住する小田芙蓉の告別式を兼ねたものであり、そこで一席の感話を試みた近角常観をはじめ、中桐確太郎・魚住影雄・小山軔絵・宇佐見英太郎・建部政治らが集ったにすぎない。しかしそれ以後は、毎月の梁川忌十四日に梁川の旧宅(牛込区大久保余丁町)に集ることとし、その顔ぶれは、前記の外に、大体望月世教・中山泰昌・安倍能成・宮

本和吉らを加えるのがレギュラーであった。梁川会の特色としては、その会の運営が、特定の宗教・宗派の教理に制約されない宗教的寛容性に富んでいることである。それは、キリスト教から入りながら晩年遂に自・他力の信仰の区別を超えてしまった梁川自身の宗教観を反映するものである。事実、梁川会には、宇佐美英太郎が記すように、会員間に多少傾向の相異があつて、しばしば談論風発する程の自由さや活潑さがあつた。又梁川会は東京のみならず、地方在住のファンをも夫々の地で結集せしめた。例えば金子白夢による神戸梁川会・西田天香の秋田・京都梁川会・八代義定の磐城梁川会などである。梁川会は、一般に青年の関心が内向的な人生論から社会問題へと移向するにつれて漸次衰退したが、しかし昭和期に入っても、梁川に人生論上の意味を見出そうとする系譜が全く絶えたとは言いがたい。昭和初期の異色あるストイックな作家嘉村磯多には、その好例をみることが出来る。

これに対し橋牛会は極めて対比的な性格をもつ。橋牛の没後明治三十六年十月、故人の志業を継承し記念事業を起すという規約を定め、長谷川誠也・登張信一郎・藤井健次郎・姉崎嘲風を発起人とし、井上哲次郎・上田敏・井上田了・桑木厳翼・上田万年・田中智学らを賛成人とし財団組織として発足した。このメンバーをみると若干の例外はあるにせよ殆んどが官立大学教授若しくはその卒業生であり、在野人を主体とした梁川会に比して著しく権威主義的・官僚的・統制的である。橋牛会は、日露戦後から第一次大戦にかけての膨脹期日本のナシヨナリズ

△の国情下に「橋牛全集」の版を重ねている。今日、橋牛に対する評価は、一般に非民主的・絶対主義陣営の思想家としてみられている。そのかけにおいて一思想家として自我確立の道を歩んだ人間的側面は、特に宗教に関しては看過されがちであった事を前回に指摘しておいた。

梁川も橋牛も信仰形成の人格的・社会的地盤はかなり関連し合う所が多かったが、その信仰の展開、死後における共鳴者のあり方に明確な差別の生じるのは当然である。只、興味ある事は、最初橋牛に心酔していたが、やがて心みたされなくなり梁川に移ったという体験的告白がみられることである。斎藤勇・安倍能成などがその一例であるが、明治中期の理想主義的青年が辿った精神的彷徨の一つとして考えることができる。この点は、また夫々別な立場から梁川に共感を示した独歩・蘆花・啄木などの宗教的心情を検討することに関連するであろう。

### 木下尚江における二つの回心

森 竜 吉

本誌一九三号に発表したので省略する。

会報

○選挙管理委員会

日時 昭和四二年九月三〇日(土) 一四・〇〇時

一、昭和四二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(五十音順)

大島清・小口偉一・堀一郎

(2) 一般投票による当選者(五十音順)

石津照塵・武内義範・中村元・仁戸田六三郎・福井康

順・古野清人・星野元豊・増谷文雄・柳川啓一・脇本

平也

○第二六回学術大会

第二六回学術大会は、昭和四二年一〇月二〇日(金)より

二二日(月)まで、龍谷大学に於いて開催された。

一〇月二〇日(金)

公開講演会 一三・〇〇時—一五・〇〇時

社会不安と民間信仰

ソビエトにおける仏教

理事會 一五・〇〇時—一七・〇〇時

一〇月二一日(土)

開会式 九・〇〇時—九・二〇時

研究発表 九・三〇時—一二・一〇時

評議員會 一二・〇〇時—一三・〇〇時

研究発表 一三・〇〇時—一六・〇〇時

総會 一六・三〇時—一八・三〇時

懇親會 一九・〇〇時—二〇・三〇時

一〇月二二日(日)

研究発表 九・〇〇時—一二・〇〇時

本大会には二七八名が参加し、うち一七七名が八部会に分れて研究発表を行った。

本号は本大会の研究発表の要旨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 楠正弘(宗教の条件について)、石津照塵(宗教

の基本観念)、池田昭(マックス・ウェーバーにおける行

動と価値)、小口偉一(宗教におけるスモール・グループ

とマイノリティ・グループ)、柳川啓一(祭の機能)

第二部会 岡邦俊(宗教的根本悪としての原罪と無明)、玉

城康四郎(仏教的体験の意味)、山折哲雄(狂躁と恍惚)、

岡村圭真(ハイラーの『宗教の現象形態』について)、武

内義範(ハイラーの『仏教的沈潜』について)、松山康国

(神秘主義における祈りの問題)、川端純四郎(ハイラーの

キリスト教解釈)、小西史郎(カント宗教哲学の性格につ

いて)

第三部会 山形孝夫(神話と儀礼)、田川建三(史的イエス

研究の方法)、中川秀恭(コロサイ人への手紙におけるキ

リスト論について)

第四部会 岡部和雄(羅什と慧遠)、石田瑞麿(静照の「極

「楽遊意」について、古田紹欽（上世仏教から中世仏教へ）第五部会 日隈威徳（イデオロギーとしての「中」）、春日井真也（無量寿経における五悪段について）、清水澄（二種深心について）、宅見春雄（浄土教史伝の虚構と象徴の宗教性について）

第六部会 伊藤芳枝（キリシタン・カトリック村落における神社）、土岐昌訓（神道祭祀の一問題）

第七部会 鈴木昭映（熊野御師と熊野先達）、牧田諦亮（日本における「疑経」の流伝）、五来重（作善架橋）、中村康隆（秋葉修験の廃止と復活について）

第八部会 川又志朗（地域社会におけるキリスト教受容の研究動向）、館廼道（「期待される人間像」における宗教の意義）、深川恒喜（戦後における学校教育と宗教の関係について）、神原和子（ギリシヤ悲劇の宗教性について）

○理事會

日時 昭和四二年一〇月二〇日（金）一五・〇〇時—一七

・〇〇時

一、庶務報告

一、会計報告

一、評議員選考委員選挙報告

九月三〇日の選挙管理委員会における開票の結果、当選と決定した諸氏のうち、石津照塵・中村元・古野清人・増谷文雄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（五十音順）

大島清・小口偉一・堀一郎

(2) 一般投票による当選者（五十音順）

阿部正雄・有賀鉄太郎・安津素彦・佐木秋夫・武内義範・仁戸田六三郎・福井康順・星野元豊・柳川啓一・脇本平也

一、宗教と教育に関する委員会について

昨年度の本学会総会において提案された「『期待される人間像』の問題」について、八回の会合をひらき検討を重ねたむね、増谷委員長欠席のため雲藤・深川両委員よりの報告があった。

一、「宗教研究」編集委員の委嘱について

次のように「宗教研究」編集委員が委嘱された。（五十音順）

宇野光雄・大峯顕・菊地栄三・楠正弘・後藤光一郎・高崎直道・野村暢清・早島鏡正・平井直房・藤井正雄・堀越知巳・宮家準・脇本平也

一、日本宗教学会賞受賞者について

昭和四二年度日本宗教学会賞受賞者は、一〇月二〇日の審査委員会による審議の結果、慶応大学講師宮家準氏の「修験道における調伏の論理」（慶応大学大学院社会学研究科紀要六号）ほか修験道に関する一連の論文を推すむね大島清審査委員長より報告があり、同氏に授賞することに決定した。

一、次期大会開催校について

候補校として、(1)上智大学、(2)早稲田大学、(3)東京以外の地域の三候補があげられた。

一、信教の自由に関する委員会について

委員会は、(1)日本国憲法第二〇条の「信教の自由」の概念には「信じない自由」をもふくむものと解釈する、(2)一般にいわれている「政教分離」とは「国家と宗教の分離」であると解釈する、の二点について共通意見の確認のあったむね小口委員長より報告があった。そして、「信教の自由」についての最終的結論を保留のまま常置委員会を解散した。

一、総会議題について

一、新入会員が一括承認された。

一、池田昭氏外十二名提出の『靖国神社の国営化に反対する声明』についてを総会の議題とすることを承認した。

○評議員選考委員会

日時 昭和四二年一〇月二一日(土) 一三・〇〇時―一五

・〇〇時

本年度の総会より昭和四四年度の総会までの評議員として一七氏が選任された。(別項役員名簿参照)

○評議員会

日時 昭和四二年一〇月二一日(土) 一二・〇〇時―一三

・〇〇時

一、庶務報告

一、会計報告

一、評議員選考委員選挙報告

一、信教の自由に関する委員会について

一、宗教と教育に関する委員会について

一、日本宗教学会賞授賞者について

一、次回学術大会開催校について

一、その他

○会員総会

日時 昭和四二年一〇月二一日(土)

議長 星野元豊

出席者 一二三名

一、報告

(1) 庶務報告

(2) 会計報告

(3) 評議員選考委員選挙報告

(4) 信教の自由に関する委員会について

(5) 宗教と教育に関する委員会について

(6) 宗教研究編集委員委嘱について

(7) 評議員選考委員会報告

(8) 理事選考報告

一、日本宗教学会賞授与

一、次回学術大会開催校について

一、靖国神社の国営化に反対する声明に関する提案。提案の取扱い全体を理事会に付託。

○昭和四一年度収支決算報告

一、収入

前年度繰越金	四八、九七一円
会費	九八九、五〇〇円
賛助会費	一九三、〇〇〇円
会誌売上金	四六、六〇〇円
第二五回大会参加費	五一、四〇〇円
出版助成金	一一〇、〇〇〇円
岸本基金利子	二二、一〇〇円
預金利子	一、〇〇八円
計	一、四七二、五七九円

一、支出

会誌直接刊行費	六三〇、四七〇円
会誌発送費	八八、九一五円
編集諸費	九、二二四円
第二五回大会費	五〇、〇〇〇円
選挙関係費	四一、一〇〇円
会合費	六六、六九八円
通信連絡費	五一、七六一円
印刷費	一五、一三〇円
事務費	一〇、四六五円
日本宗教学会賞賞金	三〇、〇〇〇円
日本宗教学会賞諸費	七、三七〇円
関係学会費	一一、四〇〇円

本部費 一二七、九三〇円

計 一、一四一、四六三円

一、差引残高 三三一、一一六円

○理事会

日時 昭和四三年一月一日(木)

一、常務理事選出について別項のように決定した。

一、新入会員、承認

一、理事会付託事項について(靖国神社国営化反対について)論議がかわされたが、さらに次回理事会へ持越し、検討することとなった。

一、IAHRイשראל会議について

一、次回学術大会開催校について

上智大学が開催不能のばあい、早稲田大学、または慶応大学を考慮することとなった。

一、国際会議代表派遣について

会 報

会 ○日本宗教学会役員名簿(昭和四十三年一月現在)

会 長

常務理事

理 事

監 事  
評議員

石津 照璽	小口 偉一	菅 円吉
大島 清	中川 秀恭	中村 元
武内 義範	仁戸田六三郎	古野 清人
西角井正慶	堀 一郎	増谷 文雄
柳川 啓一	阿部 重夫	阿部 正雄
赤司 道雄	伊原 照蓮	上田 閑照
有賀鉄太郎	宇野 光雄	片山 正直
上田 義文	楠 正弘	小池 覚淳
金倉 円照	佐木 秋夫	竹中 信常
坂本 幸男	館 熙道	塚本 善隆
田島 信之	西 義雄	西谷 啓治
長尾 雅人	野村 暢清	羽田野伯猷
沼沢 喜市	平川 彰	福井 康順
原田 敏明	星野 元豊	丸川 仁夫
古田 紹欽	武藤 一雄	諸戸 素純
水野 弘元	山田 龍城	結城 令聞
山崎 亨		
脇本 平也		
辻 直四郎	宮本 正尊	飯野 紀元
安齊 伸	安津 素彦	

井門富二夫	池田 末利	石田 充之	石田 慶和
今田 恵	岩本 泰波	上田 嘉成	植田 重雄
雲藤 義道	大峯 顕	大類 純	小笠原宣秀
小笠原政敏	小野 祖教	勝又 俊教	加藤 章一
河野 博範	北森 嘉蔵	窪 徳忠	桑田 秀延
小池 長之	小山 宙丸	坂本 弘	桜井徳太郎
佐藤 密雄	関口 真大	宅見 春雄	武内 紹晃
田辺 正英	谷口隆之助	玉城康四郎	民秋重太郎
田村 芳明	H・デュモリン	土居 真俊	戸田 義雄
中沢 洽樹	中野 義照	中野 幡能	中村 康隆
野田幸三郎	橋本 芳契	花山 信勝	浜田 本悠
早島 鏡正	干潟 龍祥	比屋根安定	平井 直房
深川 恒喜	藤田 富雄	藤田 宏達	藤吉 慈海
前嶋 信次	前田 護郎	松濤 誠廉	道端 良秀
宮坂 宥勝	村上 重良	森 龍吉	山口 益
米田 順三			

任 期 会長は昭和四十三年総会まで。  
他の役員は昭和四十四年総会まで。

訂正

本誌一九三号・森龍吉「木下尚江の二つの回心」中「田中久吉牧師」(七八頁三行目)とあるのは「中田久吉」の誤りでしたので、訂正致します。