

第一部会

聖者性研究の問題点

協 本 平 也

ジェイムズのいわゆる聖者性 (saintiness) とは、「人間の性格のうち成熟した宗教の果実をあらわす集合名辞」であった。かれは、この意味での聖者の性格にはあらゆる宗教を通じて同様の特徴があると考え、それを一種の構成写真の形で示そうとした。ジェイムズ以後のこれに関連する研究としては、宗敎生活の卓越性をはかる規範を問題にするもの、人格の成熟に結びつけて宗教の成熟したあり方を考えるものなどがある。これら一連の研究の主要関心は、宗教者当人の性格なり生活態度なりに即して、「聖者的」とか「卓越した」とか「成熟した」とかいわれるにふさわしいような諸特徴を一般的に洗い出す点にあった。心理学的研究の立場からは、当然予想される線といつてよからう。

しかしながら、宗敎学の立場から聖者性の問題を取り扱おうとすれば、もう少し包括的な構想が必要と思われる。以下、その一つの試みとして、素拙的に問題点を整理してみておきたい。

出発に當って、「聖者」とは各敎団のもっている理想的人物のことであると考える。各敎団には、ほとんど例外なく、敎祖をはじめ特別に尊崇され信仰の鑑とされるような人物がある。「聖者」として評価されているわけである。歴史上同一の人物が、いくつかの敎団に共通の聖者とされる場合もあれば、敎団の異なるにしたがってまったく逆の評価を受けることもある。あるいは、伝説的な粉飾につつまれて歴史的実在性の確かでないような聖者もある。

ここから、聖者性を取り扱うにあたっては、まず二つの問題を区別すべきであると考ええる。一つは、聖者とよばれる人物、その当人の個人的なパーソナリティの問題である。もう一つは、聖者とよぶ側でのその人物の捉え方描き方、つまり聖者としての社会的なイメージの問題である。したがって「聖者性」の問題は、パーソナリティとイメージとの両方の特性をめぐって検討されねばならない。多くの場合、両者はむろん無関係ではない。しかし、両者を原的に區別した上で、その關係はあらためて問われるべきであらう。

第一の聖者のパーソナリティについては、問題はさらに細かく分かれてくる。生活史に沿ってのパーソナリティの形成や成熟、その構造的諸特徴、役割その他の機能的側面など、パーソナリティ研究の諸問題が個々の聖者に即して取り上げられねばならない。こうした事例研究の積み重ねを背景に、それぞれの聖者に独自の個性や各敎団に特徴的なタイプ、さらに可能ならばすべてに共通する基本型などが洗い出されることになる。

第二の聖者のイメージについても、問題は同様に細分されてくる。たとえば、教団や社会の価値体系とからみ合つてのイメージの形成や時代の推移に應ずるその変化、聖者の資格と目される性格特徴やその組合せ、理想的人間像として教団の内外に對する社会的機能など、歴史学や社会学の主題となるような諸問題が問われねばならないであろう。

教祖や聖者の人物ないしはそのイメージが、教義や儀礼や教団組織など宗教のあらゆる現象面に深いかかわりをもつことはいうまでもない。したがって聖者性の研究は、単に心理学的な構想の枠を越えて、多面的・統合的なアプローチを必要とする。それらを仮に整理してみると、パーソナリティとイメージとの双方について、形成と変化の問題、構造的特徴の問題、さまざまな意味での機能の問題などが大別されようというわけである。そして、これらを一貫して問題の焦点となるのは、科学的天才や政治的偉人などは別な、宗教的聖者の「聖」なる所以如何ということではなければならぬと思われる。

J. Wach の《宗教経験》

に関する二三の問題

大 石 孝

今日、宗教研究には多くの課題や領域があるが、その中でも宗教経験とは何かという問いは、最も重要な問題設定とされて

きた。従来、信仰の中心に宗教的な経験を想定することが容認され、その本質や構造や意味が考察されてきた。特に M. Scheler や R. Otto 等の論究は、少なからぬ示唆をもたらしてきた。ここでは、J. Wach による宗教経験の理解を捉え、その理論を実証的研究の準拠たるべき仮説構成体として扱う場合、それに含まれる枠組を確定し、そして他に必要な問題点を押えようとする試みである。

Wach は、宗教経験を宗教の規準とみなし、その経験の構造を分解する。第一に、究極実在という経験対象への反応があり、第二に、その反応は、全体的人間の営みであり、第三に、人間経験の中で最強度で、第四に、内的であると同時に実践的でもある。まず、究極実在は有限物の基底にあり、それを条件づける無限者であり、それに対して精神身体的な両面を持つ統合的人間が関わる。その関係は、究極対象に服従し信頼し、それを賞讃する態度を根本とする。しかも、それには、外面的な表現を伴う情熱を産み出す強烈さと至上命令的に行動を導びく性格が備わっている。究極実在は、経験主体に *Mysterium* [即ち神秘的で怖く敵しいものとして刻印され、それ故尊敬・勢力・生命力等のカテゴリーで示現され、そして、それに対して主体は、畏怖と魅惑という相異なる感情を抱く。しかも、この矛盾は、主体の自己卑小化と対象の高揚に相応し、全体として畏怖よりも魅惑に彩どられて調和を保っている。

かかる宗教経験は、広い意味での内的且外的な人間行動と言え、この経験は、外的には、人間が時間的にも空間的にも

条件づけられて社会的文化的脈絡の中に生存している故に、多様な表出形態や内容を含む。その表出は、経験自体の感情的高揚や伝達宣伝の目的や意図により営まれる。それには、大別して知的な面に関する理論的表出(教義・神話等)や行為の形式に関する実践的表出(儀礼一般)や集団組織等に関する社会学的表出がある。

各々はまさしく歴史性・社会性を帯びているが、しかし宗教経験を基底とする点に注目されねばならないし、我々が実際に宗教現象として直接的に客観的に取扱うことができるのは、それらに限られる。しかし単に宗教現象の羅列や整理に終らず、いわゆる事柄の内容や意味を理解しようとする場合、初めて宗教経験と表出との相関性にふれざるをえない。こゝでは、殊に宗教経験に焦点を向けているのだが、更に問われることは、上述の理念化された宗教経験が実際に成り立つ、その根拠をどこに置くかである。Wach によると、それは、人間の素質、傾向性としての *Sensus numinis* に置かれる。いわゆる宗教とは、その遍在的表われに他ならず、それ故一定の時空に限られるものではないが、しかし *Sensus numinis* は発展や開発の余地を残す可能性を含む。従って、それは個人差として表われる。にも拘らず、この可能性は人間の側に於ける反応能力を前提とし、しかも、その反応は、究極實在なるものの働きかけを俟って十全的となる。ここで、経験主体と対象との構造的関係は、かかる両者の相補関係の上に成り立ち、そして内化される事が知られよう。たゞ人間素質としての宗教的反応能力が指定され

ても、果して如何なる過程を経て、従ってまた如何なる理由により、宗教経験へ連なるのかは不問とされている。

しかし我々の問題提起は、こゝから始まる。確かに Wach は、規範的研究と記述的研究との間の橋渡しとして、既述の理論を構築したのであり、それ故また、我々は、その理論を宗教研究の際の一種の仮説として受容し、具体的宗教現象を捉え理解する場合の有効な手懸りとみる事ができよう。その意味でも、検証と吟味が重ねられねばならない。まず、*Sensus numinis* を本有する人間が究極實在に全体的反応を持つこと、換言すると信仰というものが如何なる経過を経て営まれるようになるか。いわば宗教的可能性は、宗教教育や導びきにより覚醒され発展されるとしても、人間に於ける根本的な内的経過が認められないのか、第二に、宗教経験は、余他の経験と比較される時、その本来の意味は何か、単に特殊な経験の所有だけではなく、それが日常生活全体での人間の生存に組込まれている事に注目するならば、まさに生活の中の信仰の意義を考察せねばなるまい。第三に、客観的に同一な文化的社会的脈絡に於て生存する人間が、そこで宗教経験を有つとしたら、それらの脈絡に対し、また、それらと関わって、如何なる独自性を持って対処しているか。我々は、これらの問題を考える際、宗教経験を人間の生存全体場で扱う必要性を認める。各々は、相関連し、それ故、心理生理的且社会文化的な脈絡や状況としての具体的人間生存に接近することにより、問題解決の糸口をつづられそうに考える。知られるように、社会学や心理学等の分野で

の多くの成果に注目しつつ、人間の日常的具体的な生存の仕組や状況における宗教経験を再考する必要を認めるのであり、既述の観点から Wach の理論を参考にしつつ、体系的理論を構築してみる仕事が残されている点を指摘したい。

比較宗教の課題と方法論

——ウィルフレッド・カントウエル・スミスの研究——

葛 西 実

序

スミスのイスラム宗教史の研究業績に比して、比較宗教学、宗教学者としての研究は知られていないようである。「現代史におけるイスラム教」に匹敵する研究として、比較宗教学の分野でも「宗教の意味と目的」という重要な著書が出版されているが、前者の好評に比して後者は戸惑いをもって受けとられている。その理由の一つは比較宗教の人格化である。このことは宗教学史理解の範疇としての「信仰」という概念にもつながる。

一、問題の焦点

人類の宗教史という視点にたつて現代の宗教の位置づけを具象化したスミスの一連の研究発表で、ロバート・ペラーの「宗教の進化論的理解」に相当する歴史的、総合的理解は一九六四

年にハーバード大学でなされた講演、「人類の分離した宗教史の世界史的意識」で、こゝにはスミスの比較宗教学の基本的課題と方法論の全貌が概略ではあるが呈示されている。

冒頭に歴史の変化の過程の構造が問題にされているが、宗教史ではこれが人格化として表わされている。西欧人のアジアの宗教にたいする態度の歴史の展開を跡付ければ、人格化の意味が明らかになる。これらの考察を前提にして、比較宗教の問題をとりあげ、今日の比較宗教の課題として三つの段階を指摘している。第一の段階は知識の蒐集である。この段階をとおして、人類は人類の宗教生活の歴史が多様であることを認識しつつある。こゝでは学問的な厳しさと謙虚さが無限に要求される。第二段階は蒐集した資料の意味である。資料を伝統、伝統の意味を信仰という概念で表わしているが、伝統は信仰への契機として重要な役割をもっている。信仰は伝統の意味にとどまらず、伝統の光のもとに、全世界が宗教的人間に意味することである。この信仰の理解は緒にたはかりで困難な課題であるが、しかしこのことが少しでも可能になれば人類の宗教史に新しい章を開くことになる。

第三段階は、第一、第二段階に基いた総合的、類型的理解である。このことに言及する前に二つの注目すべき現代の事実を指摘している。第一に歴史は未だ終っていないことである。第二にそれぞれの伝統のうちで信仰者が歴史を意識しつつあることである。このことは伝統の歴史的把握の可能性が事実となりつつあることを示す。第三段階の総合的、類型的理解は、異なる

宗教的伝統の間に共通であるものは何かという問としてとりあげられている。第一の共通点は、共に住むべき世界を築きあげるといふ共通の問題に関わりをもっている人々によって、それぞれの宗教的伝統はなわれ始めていることである。第二の共通点は世界の宗教的共同体が相互の存在を自覚し、相互との関わりにおいて個々を理解し、たえず変化している歴史の過程との関わりで一切を把握し始めていることである。

結論としてスミスは比較宗教学は人間の歴史的に多様な発展しつつある宗教生活の学問的自覚で、この領域における我々の課題は宗教を理解するのではなく、宗教的人間を理解すること、さらにこのことを明確にすると宗教的人間として我々自身を理解することである。

以上の概略でスミスの問題の焦点は、宗教的伝統、信仰、人間、歴史に絞られることが明らかにされたと思う。こゝでこれらの基本的概念をさらに検討し、スミスの真意を明確にしたい。

二、宗教的伝統

三、信仰

四、歴史

五、人間

六、結論

紙数の関係で、二以下は省略する。

釜石市下平田地区の近代化と宗教

松 本 皓 一

これは昨年七月と本年十月の二回にわたり岩手県釜石市郊外の下平田地区で行った実態調査の一部である。調査は駒沢大学宗教学研究会の有志の共同により行なわれたが、本発表の責任はすべて筆者にある。

調査の目的は従来低開発地帯として知られ、東北型文化の伝統を強く留めていると言われる三陸沿岸漁村地帯において、近時著しく近代化が進みつつある釜石市周辺地区をとりあげ、その近代化の過程に、宗教が如何なる変容をとげているかを明らかにすることであるが、本稿はその中間報告にすぎない。

釜石市は天然の良港に恵まれ、古くより製鉄工業と其の関連産業が発展し、都市化が促進されてきた。しかし其の繁栄は市街地に限定され、長らく周辺の漁村地帯までには及ばなかった。ところが最近に至って岩手県による沿岸漁業の構造改善対策が実を結び、ワカメ・アワビを主に養殖漁業が発達し、山林資源による収入を加えて沿岸村落の経済的向上は目覚ましいものがある。特に平田地区は富士製鉄の至近通勤距離にあるためここからの現金収入と合理的生活様式の導入が目立ち、平田湾の埋め立て、釜石市街地のベッド・タウン化・観光地化の胎動期を迎えて変貌を余儀なくされている。下平田は半農半漁、人口

約一二四〇人ほど、二三二戸、四つの大きなマキを中心として同族結合の強い村落である。今日でも冠婚葬祭、オシラサマ、船おろしなどに同族意識の強さを見ることが出来る。しかし先に述べたように此の伝統的なムラ構造も変質しつつあり、下平田地区の宗教を、こうした崩壊途上の同族結合を再確認するものと、過渡期における新たな人間関係の統合という面から考えることも興味深い。

下平田地区住民の大部分は釜石市内の禅宗寺院の檀徒を自認し、又地区内に庵寺と称するものもあるが、この地区の宗教的習俗は仏教的というより神道的色彩が強く、或はシャマニスティックな面を予想させるものもある。大正八年村内有志によって設立された館山神社は下平田全域をあげて祭祀が行なわれるが、これに合祀されるべくしてされなかつた一小祠は、一部のマキ系統によって維持されており、同地区の複雑な社会構造を反映している。地区内に六組存するオシラサマは一部においてアワビ採取に関連して眼病の神さまとされ、その現世利益の故に以前は多くの人々を集めていたが、最近と同族関係の範囲程度にせばめられている。しかし一方、船おろしなどでは同族や地縁の範囲を越えて機械関係や同業関係者などが参加する如く、同じ宗教的儀礼でもケースによっては伝統的形式が変りつつある。

平田地区に限らず、釜石湾一円の水産業者には半島部にある尾崎神社奥の院への信仰が強く、十月十七日の祭日には每家に舟を出して参詣する。ここにはパーソナルな信心という形態が

つよく見られる。奥の院から湾内を渡御した御神体は釜石の本宮に安置されるが、その神事には平田地区はフォーマルな形式で参加しなければならない。それは豊作大漁・家内安全を祈る素朴な伝統であり、共同体として参加する祭である。しかし同神社の祭典は昨年より山神社の祭と合流して観光的な釜石祭として世俗化を強めた。協賛する製鉄会社や地元商店街に伍して、平田及び同様な他漁業部落からの参加は、それが本来のものでありながら、何か異質的な不協和音を感じしめる。世俗化と商業化、それを表面的に近代化とみるならば、それへの傾斜を強めつつある釜石祭に、近代化の一步手前にあつて適応できないでいる伝統的な平田地区の姿を見ることができよう。しかし此の世俗的面からの制約を排除した場にあつては、彼らの伝統的宗教は異常なまでの高まりを見せるのである。岬の宮へ再び御神体が船渡りする寸前、釜石港橋での平田神楽や虎舞いの熱狂ぶりは、他地区の鹿踊りなどと共に、抑えられていた原始的な宗教的心情の爆発的な噴出かとも思われるものがある。

真宗カウンセリングとは何か

西光 義敏

「真宗カウンセリング」という用語は、おそらくほとんど普及していないであろう。昭和三十六年（一九六一）十二月、京都に、浄土真宗本願寺派に関係する有志による、カウンセリン

グとくにC・R・ロージャズの来談者中心カウンセリング——の研究会が誕生した。その名称は「真宗カウンセリング研究会」、私も最初からそれに属している。誕生以来、地味な研究と研修と実践を重ねて今日にいたっているが、これより以外の所で「真宗カウンセリング」という呼称が使用されているのを、私は耳聞にしてきかない。

当研究会は、真宗者のカウンセリング研究会、真宗の立場からカウンセリングを研究する会と言えようが、同時にまた、真宗カウンセリングの研究会、という意味をもふくまざるをえなくなってきた。「真宗カウンセリング」という名で呼ばれるような独自の立場と使命をもつカウンセリングが、考慮されている時機が到来しているように思えるからである。

まず、それは、人間の自己理解と自己実現をめぐる東洋と西洋、宗教と科学の出合いの具体化である。援助的人間関係をめぐる仏教と心理療法、真宗とカウンセリングの実践の統合化である。

歴史的に見れば、最近の心理学や心理的臨床における実存主義的アプローチは、西洋における人間観の分裂——広義の哲学的人間観と科学的人間観の分裂——を再統合し、真の人間回復をはかろうとする動きであろう。また、人間存在の真理(法)を説示した「教」と、法にもとづく実践たる「行」と、法の自覚もしくは体験たる「証」とをあわせ有する仏教の歴史は、実践と体験の脱落した、教の観念的理解か、教の裏づけを欠き、法から逸脱した低俗な実践や体験への転落かにおちいる傾向と

戦い、いわば仏教の実存性を確保し、実現しようとした努力の歴史であるといつてよい。そして、浄土真宗は、鎌倉期におけるその努力のみごとな結晶のひとつと考えられる。

そこでまず、巨視的、歴史的に考察すれば、「真宗カウンセリング」は、右のような、人間の真の自己理解と自己実現の道を探究する、東西の努力の統合化を、浄土真宗の立場から果そうとするものである。この場合、カウンセリングに冠せられた「真宗」は、「浄土真宗の立場に立つ」ことを意味するが、浄土真宗を一セクト、一宗派の名と解してはならない。たとえば「廃立」という語が示すごとく、仏教を学ぶときの実存的な決断性、主体性を表わすものと考えるべきである。したがって、真宗カウンセリングは、たんに教団の立場からするカウンセリング、伝道のためのカウンセリングというふうに狭く、あるいは固定的に理解されるべきではない。

そこから、おのずから、真宗カウンセリングには次のような特質が生まれてくる。(1)カウンセラールの基本的態度として、教法の開示する真実を求める求道的態度が根底となる、あるいは聞法的態度が先行することになる。したがってそれは、(2)法、具体的には南無阿弥陀仏を中心とするカウンセリングである。すなわち、カウンセラールとクライエントとの間の「我—汝」関係の根底に、カウンセラールの側に、自己を内在的に超越しつつ自己をささえている究極的実在もしくは根源的自己との関わりが自覚されている。その自覚がクライエントの側にもあるかないかによって、カウンセリング場面におのずから相違が生まれ

てこよう。(3)真宗カウンスリングにおけるコミュニケーションの基本的性格は、カウンスラーのコングルエントなあり方にもとづく「(法の)讃嘆コミュニケーション」である。それは知的、感情的両コミュニケーションをつみつつこれを超えるコミュニケーションであり、一般カウンスリングにおける感情のみの重視にも、宗教的カウンスリングが陥りがちなインドクトリネーション的傾向にも批判的である。

見性者の調査研究(その三)

鈴木利三

見性者の調査研究は、先年、まず原田、長沢両師門下の見性者について行ない(本学会第18回大会にて発表)、その後、石黒師門下の見性者についても行なった(同第22回大会にて発表)。今回は、やはり原田師系統の安谷白雲師門下の見性者について調査した。

今回の研究の目的は、初回の調査と同じく、見性の生理心理的側面の解明に資することを、主目的とするものである。調査の方法は、前二回と同様、質問書を郵送し、回答を求めた。その内容は、前調査と大体同様であるが、質問の数や項目は異なっている。初回は88問、第二回は33問に縮小したが、今回はさらに検討し46問にまとめた。即ち、氏名、性別、年令、職業、などの一般的事項は別として、質問書の項目は、(一)見性前(6

問)、(二)見性時(14問)、(三)見性直前(5問)、(四)見性後(9問)、(五)動機と効果(6問)、(六)坐法その他(6問)、とし質問数は、合計46問となった。

安谷師は、原田師系統の禅の指導者で、見性を重視し、見性者の打出に努力され、近年は、毎年、アメリカにも出かけ、殊に最近は、白人の中からも、見性者を打出するにいたっているという。筆者は最初の調査(原田・長沢両師門下)の時以来、安谷師門下の見性者の調査をも希望していたが、今回その機会を得た。

調査の対象としては、安谷師より、門下の見性者のうち、調査当時、連絡可能な81名(うち外人2名)の人達の提示をうけた。質問書はその全員に送付したが、受取った回答の数は51通であった。以下の結果はこれら51通についてのものである。

まず性別では、男子43名、女子8名。年令は25才より80才にいたるが、40・50・60代が多く(それぞれ、15・15・12名)、ついで、30代(5名)、20・70・80代(各1・2名)であった。職業は、僧侶12名、神官1名、そのほかは各種職業の一般人であるが、そのうちでは会社員が22名で、圧倒的に多かった。学生は1名もなかった。学歴は大学および旧高専卒が34名で、全体の2/3を占めた。健康は、老衰2名、高血圧と神経病が各1名あったが、他は健康者であった。

見性は、大部分が接心期間中におこっているが、接心会以外の時におこったものも(24%)あった。接心会は多くは五日間であり、見性はその第一、二日に起こることは稀で、大多数は

第三、四、五日の三日間に起こっている。又この三日の間には差は殆ど認められなかった。見性は止静中、あるいは、その他、坐禅中に起こった場合が相当に多い。しかし、状態を坐禅時と非坐禅時に分けると、坐禅以外の場合の方が多かった。

安谷師に指導をうけ始めてから、見性にいたるまでの期間については、1年末満が12名、1〜3年が23名、5〜23年が12名、不明および特殊な例が4名、となっており、かなり大きな開きが認められた。

見性時には、「手を伸ばせば無限に伸び、足を踏めば地の底までつきぬける」といった、非常にひろくとした感じがしたか、どうか。この種の問いは三つ提出した。これは身体心像などの破壊の有無を検する重要な質問だと筆者は考えているのであるが、この問いに肯定の回答をしたものは、全回答者から見れば、その約1/3であった。

室内の問答については、多くの人が回答を拒否した。接心時の身体的異常については、流涙などの軽度のものを入れれば、約半数の人が何らかの変調を訴えた。坐法は約半数の人が結跏趺坐であった。

宗教の概念枠組と人類学的アプローチ

藤井正雄

従来、宗教の定義をめぐる論争は、宗教という言葉ないしそれが表現する概念の意味をめぐるのではなく、むしろ用語の経

験的妥当性を構成する現象ないし範囲をめぐるたなされてきたことが指摘される。論争の不毛性は第一に抽象概念である仮説が具象化されると、もはや定義づけられたものは経験から非経験的な場に移行すること、第二に本質的性格を明記するばあい、それは常に曖昧であり、おおむね非経験的であること、第三に分析的概念は実態にあわせて絶えず変更が加えられるという、曖昧さ抽象化を伴うことによる。⁽¹⁾

ここに、比較研究を前提としたばあい、通文化的な吟味に耐えうる仮説の定式化がなによりも要請されてくる。未定義のままのアプローチを主張するナデルが、宗教は明確な限界域を欠く人間の行動領域に亘るものであるから、適切なものを省く危険を冒してはならないと述べているように、⁽²⁾ 通文化的規準の適用は普遍性をもつものではなく、宗教は歴史に根ざしていることからして、同時に内文化的規準を充足するにたるものではない。

宗教の比較枠組として最も有力なものは、いうまでもなく聖と俗の二分法である。最近、パーバーは宗教生活の参与の度合を指標とすると、かかる極性が宗教生活の参与、投入の度合と否定的に相関する、いわば宗教が生きた現実であればあるほど益々相対的に聖なるものの構成要素を区別することがなくなる⁽³⁾と述べているが、聖と俗の区別が観察によって検証できない事例はおおく報告されている。このことは、聖俗の区分が普遍的に見出される様相であるというよりは、それが行為者の概念枠組の規制の様相ではなくて、観察者による枠組にあることを示

すものである。グーティは聖俗の二分法に関して、ポジティブな規準としてのシンボルへの言及は観察者の枠組に入ることから、手段—目的関係、合理的な原因、効果的なネクサスで行為を意味づけることには無理があるという。それは宗教行為がパレト V. Pareto のいう不合理的、パーソンズ T. Parsons のいう本質的な手段目的図式の域外にあるとする仮定いわゆるネガティブな規準である行為者の概念枠組に入るからである。

いわば観察者の枠組でもって内面的な枠組にまで意味をわりふってしまふ危険を冒すことになる。同様に、自然—超自然の区別も、ナテールが指摘するように、ヨーロッパの思考体系でしか意味をもたないから、主観的行為の側面ないし参与者自身の意味による分析に走らざるを得ないことになる。ここに自らの folk-category を出ることができず、また他のその内面へも入りこむことができないというシレンヤに陥る。このまゝにして、グーティは聖なる呪術—宗教的現象を孤立して受容した規準が行為者ではなく観察者の本質的なものの評価からひきだされることが認知されるならば、さらに開発の出発点として初期のデュルケム E. Durkheim に先立つ十九世紀の人類学者の慣用の部分的復帰によらなければならぬと結論を下して(4)

また、同じように比較の概念枠組を問題としたカーマンは、タイラー E. B. Tylor の定式の有用さを認め、信仰の脈絡から行為の脈絡に拡大して、デュルケムにとって社会であったシンボルの枠をしばって人間関係の相互作用を神と人ととの関係に反

映させて、一つの極に純な交わりの関係の極、一方の極に純たる操作的な関係の極をおいて、タイラーよりも大きな存在論的・認識論的カテゴリーで宗教的ならびに世俗的な本質を包摂せしめる試みを述べている。(5) 同じく最近、定義問題を論じたスバイロは、グーティやホートンと同様に、超人間的存在を宗教の中核変数と認め、エヴァンスルブリチャードもヌエル族の分析にタイラー流の宗教の定義を採用しており、ファースも十九世紀の先知主義、合理主義者の見解に同意することをおそれ(6) はならないとし、マンテルバームの超越的機能と実用的機能の二分法による枠組にも積極的な合理主義の見解の包摂を窺うことができる。(7)

- (1) M. E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation in Anthropological Approach to the Study of Religion", London, 1966, pp. 86~87.
- (2) S. F. Nadel, *Nupe Religion*, London, 1954, pp. 7~8.
- (3) C. Renate Barber, "Sacred and Profane: some thought on the Folk-Urban Continuum of this dichotomy", *Man*, Vol. LXV, 1965, pp. 45~46.
- (4) Jach Goody, "Religion and Ritual: The Definitiona Problem", *The British Journal of Sociology*, Vol. III, No. 2, 1961, pp. 142~164.
- (5) Robin Horton, *A Definition of Religion and its Uses, The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 90, Part 2, pp. 201~226.
- (6) M. E. Spiro, *ibid.*
- (7) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuel*, Oxford, 1940.

(8) R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*, London, 1964, pp. 225~226.

(9) David G. Manderbaum, "Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion", *American Anthropologist*, Vol. 68, No. 5, 1966. pp. 1174~1191.

宗教批判の拠点

前 田 護 郎

宗教の本質を究めるにあたって、それが批判される様相を明らかにすることが役立つのはいうまでもない。また、マルクスが「宗教批判はすべての批判の前提である」というように、このことは文化の研究全体とも関連するものでもある。文化史は宗教批判の歴史であるといっても過言ではない。紀元前数千年に文字が発明されて思想が整頓され、客観化され、永続化されたことのうちにも魔術的な宗教への批判が見られる。法律、歴史など文書の発達と理性化ないし宗教批判とは相並ぶ。偶像との戦い、預言者による祭司批判、ギリシア悲劇に見られる神々の批判、初代キリスト教のユダヤ教批判、宗教改革、啓蒙思潮、唯物論、無神論等々、古来、宗教批判の例は多く、いずれも文化の研究に欠くことが出来ない。

宗教批判には宗教を外部から見て迷信とか阿片とかいう場合と、内部で正統と異端等の分裂が起る場合とがある。宗教学が

この双方を扱うべきはいうまでもない。宗教学対神学の論議も、聖と俗の問題も宗教批判の諸例と見ることが出来る。

ゴルヴィツァーは宗教批判を分類して、第一、形のある教会の批判(中世のフランシスコ派、ヴァルド派などから現代の社会主義まで)、第二、宗教を肯定しつつも現存のキリスト教に欠格ありとする批判(マキアベリ、ルソー)、第三、宗教そのものの批判(啓蒙思潮以来)とし、マルクス主義はフイエールバハから第三を受次ぎ、初期社会主義は第一を取っているという。

この第二の場合に、アジアの諸宗教の比較と評価が考慮される得ることはゴルヴィツァーも認める。この線はテイリヒの来朝にも顕著な形を示しているし、最近の全教的(エキュメニカル)な国際会議でも諸地域の伝統と聖書的伝統という形で活潑に論議されている。

ボンヘファーが非宗教的キリスト教のことをいうのもこの線に沿う。彼は宗教を「歴史的、過渡的で、多分繰返されることのない『西方的な』現象」という。これは現存の教会に対する批判を含む。単にシュペングラー以来の西方の没落の思想に止らない。そして、この西方の宗教への批判には東方、殊にインドの宗教の高い評価がある。東方のいわゆる異教的な動きのうちには西方の教会よりも遥かにキリスト教的な色彩がありとし、それは第一に、能動的受動性(aktive Passivität)、すなわち、この世における神の苦しみに参与すること、第二に、この参与を信徒の共同体の中で行うこと、としている。ここにガンディ

の非暴力と共同生活が模範になっている。そしてガンディーにイエスの山上の垂訓が影響していることも銘記したい。

これは聖書において時のユダヤ教批判に関連していわれていることでもある。「律法を持たぬ異邦人が本性で律法のことを行なえば、律法はなくても、彼らにとってみずからが律法です」(ローマ二・一四) ヴィバワロはこう。

以上挙げた宗教批判の諸例において、何が批判の拠点になっているか。批判者自身がその立場なり状況なりを批判するところに真の批判がある。この点から倫理意識を批判の拠点とすることの意味は高く評価されねばならない。古来の宗教批判において、それが一宗教の内部であると外部からであることを問わず、成果を収めたのは倫理的であったか否かにかかっている。それは人間最大の問題である生命にかかわることであり、それは、個人的にも集団的にも、生きるか死ぬか (whether or not) と如何に生きるか (how) の二つにしばられて来る。

そして、批判が静止の状態に固着するとき、それは新たな批判を必要とするものになる。常に動的な方向を示すものが真の批判の拠点であるといえよう。

禪と催眠

——禪と自律訓練法および催眠法との関係を中心にして——

恩 田 彰

ここでは禪と自律訓練法および催眠法との関係を中心にして究明しようと思う。

一 禅定と催眠状態との類似点

(1) 禅定も催眠状態も睡眠状態とは異なる。坐禅中の精神生理学的状態は、覚醒状態でありながら、大脳皮質興奮が低下するという特徴がある。(2) 禅定と催眠状態の何れにおいても、身体と精神の相互作用という心身相関の精神身体的現象があらわれる。(3) 禅定も催眠状態も、訓練によってえられる状態であるが、意図的に維持できるものではない。自律訓練法では、能動的注意集中でなく、受動的注意集中により催眠状態が生ずる。禅では禅定に達するには考えない状態(非思量)になるように工夫するのである。

二 禅定と催眠状態との相違点

(1) 暗示する者と暗示される者との関係について考察する。催眠法では暗示する者と暗示される者と比較的是っきりと区別される。自律訓練法では暗示する自己と暗示される自己との対立がある。しかし坐禅では自己に二元的対立はない。(2) 禅定およ

び催眠状態と見性および悟りとの関係については、禅定と催眠状態とは、ほとんど違いはないという見方があるが、実際にはかなり相違がある。それは禅と催眠法とは、それぞれ実施者の目的、動機および態度が異なるからである。禅特に臨濟禅では催眠法によるよりも見性や悟りがえやすい。しかし曹洞禅のような只管打坐では、いわゆる意識の変化としての悟りは生じにくい。

三 禅定に入る方法としての精神集中法

坐禅における調心の方法すなわち禅定に入る方法としての精神集中法についてのべてみる。この方法は、一つのことの注意を集中することであり、催眠と非常に関係がある。たとえば、数息観のように呼吸に注意を集中するやり方と、公案に注意を集めるやり方とがある。無字の公案では、「ムーツ」という音に注意を集中する。

四 禅定と催眠状態における問題点

(1) どのような精神生理的状态を禅定というのであろうか。脳波の所見によると、禅定と催眠状態とは異なることが示されている。しかし実際には禅定とよばれる状態が生理学的または心理学的に見て催眠状態と類似しているところがある。モーゼス・バーグ (Moses Burg) は、Z-H Balance (禅・催眠過程相互均衡) という概念を用いて禅定と催眠状態との関係を説明している。この関係は禅定を一方の極とし、催眠状態を他方の極とする立場から力動的連続性を持っているものとして考えられている。一方の極にあると考えられている活動が、実際には他の

極に接近していることがある。そこで禅定に入っているつもりで普通の催眠状態に入っていることもあるし、また自己催眠に入ろうとして、禅定に似た状態に入っていることがある。(2) 禅定の状態には能動的な特徴があり、受動的な催眠状態とは異なるという意見がある。またこれに対して類似しているという意見がある。成瀬悟策は、禅定については、受動的な状態を経過して、能動的な状態になっていくのではないかとべている。そこで筆者は次のように考えている。この受動的というのは、どういう特徴をもっているかという問題である。禅定の状態は、能動的とも受動的とも言い切れない。逆にいうならば、能動的でもあり、受動的でもある。禅では最初は意識的、能動的に注意集中していくが、やがてこれが無意識的、受動的な注意集中に移行する。自律訓練法では、受動的注意集中をやって、さりげない、受動的な態度をとり、瞑想性注意集中へと入っていくのである。禅も自律訓練法も、ある条件をつくって、自然に現象があらわれるのを待つ態度をとる。そういう意味で自然的注意集中であるということができよう。

宗教の責任を考える

藤 本 一 雄

ソ連は宗教否定を標榜し、之を私事としてのみ許しているが、信教は自由、人の迷惑になる迷信以外は、ラマ教迄存在さ

せている。併し国家として、ソ連独特の聖書発行（一九五八年）し、国民の拠り所を示し、クレムリン宮殿前にレニン廟を設け、礼拝・讃嘆・供養の宗教三原則を实地に表明している。宗教否定は事実上迷信禁止・邪教拒否で、事実宗教公認であるとも、云えば言い得られる。宗教の責任・価値を国家自体認識しているとの主張は、誤りであろうか。近來昔の儘の迷信が続出、有心者の響聲を購う噂を耳にする。所詮宗教心は人皆必有、之の否定は人間性の否定である。従って責任ある態度でその任を果さしめる事が重要である。ソ連はそれを正しく行っているとの判断に無理があらうか。

日本の信教自由は世界文化国なみであるが、国家としては、その取扱いが極めて無責任である。勢い、責任を果さしめていない場合が夥しいと云えなからうか。宗教学者も多く、該研究も盛大である。然し国民中に、自分は無宗教であると公言又黙認者さえなかなかに多い。之は宗派無関心（係）と混同しているに相違ないが、国民の多数にかく思わしめる事は、一国家として不名誉更に嘲弄の資とさえなっている。

或る宗派は、自宗の総本山迄邪教と罵り、自派を世界一と公言している。之は暴言で、仏祖釈尊の冒瀆でさえある。更に、窮迫の人・病苦に泣く者を強訪し、自派に入る者、立所に万病治癒・一切の福祉必来、もしその効果が無かったら信仰の不足故でもし眞の信仰があつて意の如くならなかった場合、布教者私を殺し給え等、不可・不能事・放言を強要・乱使して一種の強迫を敢てしている。更に奇怪な事は、一度入った者の離・脱

宗する場合、仏罰・神譴必到と公言する。己が心に叶わぬ者を罰・崇する者は明らかに神・仏ではない。確実に悪魔である。大慈悲心の神・仏は悪人をさえ救う。人を憎み責める道理はない。抑々罰は、己の非行・悪業の結果、自身衝き当るもので、罰に当るのが合理作為で、神・仏の仕事ではない。

惟うに立派な人は人を罵らないものである。紊りに他宗を邪教と罵る者はそれ自咎が邪宗そのものである。努力・くふう無く、神・仏への祈願・信仰のみで万病治癒・福祉必来は邪教の宣伝である。況んや不幸に泣く者の家に依頼無く強赴し、葬儀を行つてやると親切を強行し、同類多数同伴、悔みの来客に具える食事を食荒し、香奠を持ち去る者さえある（今日もなお若干は残る。一時は事実盛んであった）に至つては、一種の強盗であり邪教自体である。外の宗派も、眞に安心に導くものが極めて少なく、多くは自利一点張りである。為政者・官権も、宗教はむつつかしくて解らぬと称し、善・悪ともに見ぬふりに終る。

「金儲けは教祖に限る（丹羽文雄著「蛇と鳩」九一頁）」の言が、今日何処で使われているか、至愚無上の妄言であるが、公認の宗派七百余、名のみ迷信宗千有余と教えられる宗教展覧会（故矢吹鹿輝博士の語）的国家日本には、この考え若干の存在は否定できない。昭和八十年全日本折伏・征服を豪語し、選挙違犯的行為を人数夥多押し掛けて行い、○○党内閣を潜かに予言しつつある者もある由であるが、果して宗教本来の使命、人類救済完遂が期待されるや、之に疑念をもつ者が誤りか、信じてわめく者が正しいか、知る人ぞ知る。おしなべて、

日本の宗教中、立派なものは善いが、營利的なものゝの宗教本来の使命的責任はどうであらうか。

国家として、宗教取扱いを余りにも放任してはいなからうか。犯罪人彫（全人口の2%）、之で健全国家と云えようか。今回の大戦総敗北の因を、為政者に宗教的信仰絶無故の評を耳にしたが、否定の資料は無かった。少くとも、国民をして正しい宗教に信仰を抱かしめ、日常生活に安住せしめる指導に、何らの方法も尽さず、宗教の責任を活用遂行せしめる策の不定だけは事実である。寺院を縁起の悪い所と思ひ嫌う者も未だ絶えない。義務教育道德の指導書に宗教の文字は稀少で無に近い。高校の倫理社会にも、些少有るにはあるが無力である。筆者宗教教育の主張は、宗教の責任を果さしめたい念願にある者であるが、要らざる考方であらうか。

宗教の科学的研究

— 超心理学的研究 —

本 山 博

宗教とは神（究極者）とのかゝわりにおいて生きることであり、汝（客体）として我（主体）に呼びかける神との合一、主客合一にその究極があるように思われる。

この宗教を研究せんとする時、種々のアプローチの道がある。それらを宗教で言う究極者についてその存在、性質等を研

究対象とするか否かによって分類してみると、研究対象とするものとしては、神学、教学、宗教哲学等が考えられる。神学、教学は信仰の立場に立ち、宗教哲学は人間理性の立場に立つ所で宗教的信仰の立場は究極的實在との實在のかゝわりに迄我々を導きうるが、宗教哲学は人間理性の立場で神を論じ概念的に把握するのみで實在的に把握するものではない。

次に究極的實在の存在性質等を研究対象としない宗教研究としては所謂宗教の科学的研究が考えられる。

宗教の科学的研究は、宗教を否定も肯定もせず価値中立的立場に立ち、実証的観察可能な客観的事実としての宗教現象を対象とし、その構成機能を明らかにし、そこに法則定立的客観的知識をうるのを目的とするものである。この科学的研究では、主観がそれと対立して存在する客観（的現象）を対象としてそのメカニズム作用を調べるもので、主客対立の立場に立つものであり、宗教の主客合一の世界究極的實在を対象とするものではない。例えば、宗教思想の科学では、宗教思想を一つの客観的事実とみなし、その中で主客合一による神の實在的把握が説かれていても、思想ではこういうことが取扱われているということに終始して直接神の實在を扱わない。宗教儀礼の科学的研究も、或る儀礼が究極者との一致を象徴的に表現しているというだけで究極者の實在を直接問題にするのではない。宗教社会学も宗教を一つの社会現象として捉らえその発生構成機能を研究するが、究極者の實在は直接問題とはしない。宗教心理学は宗教における個人的過程のメカニズム、作用について

て研究するがその心的過程が関係している対象（究極者）の実在性は問われない。宗教の歴史的研究は或宗教の歴史的生成、歴史的社会における機能、発展を明らかにするが、究極者の実在性質等を直接問題とはしない。

以上で宗教の科学的研究は何れも究極者の実在性質については直接問題としないことが明らかとなったが、科学的方法を用いて例え間接的でも究極者、主客合一の世界の実在、性質、機能等について研究する学問はないであろうか。それは Parapsychology である。

古来より諸宗教で、主客合一の状態に入ると感覚や物理的手段を用いないで客観を認知し、これに働きかける能力が発現することが体験的に確かめられている。これらの能力は感覚や物理的手段に頼らない、つまり物理的次元のものではない。時空に制約されぬものであることが推測される。かかる時空に制約されぬ能力やエネルギー（ ψ ）の存在することを Parapsychology は証明したのである。私共の研究所で行なった実験では、物理的エネルギーが相互に庶断された三部屋の一つに脳波計や実験者、中間の部屋に宗教者（Agent）、三つ目の部屋に Percipient を置き、何もしないで Agent と Percipient の脳波その他を測り、次に Agent に Percipient へ精神集中をよこして、Percipient の心身に変化が生じたかどうか調べた。勿論 Agent も Percipient もお互にどんな実験されるか隣に誰がいるか知らないにも拘らず Agent が Percipient に精神集中した時には Percipient の脳波呼吸その他に著しい変化が生じた、この変化は物理的エネ

ルギーによるのではない。時空に制約されぬ非物理的精神力によると考えざるを得ない。この精神力を宗教者は神との主客合一によって得たのである。Parapsychology はかかる能力の存在を科学的方法で証明することによって間接的ではあっても主客合一の世界、究極者の実在、性質を問題にしていることになる。

仏教空観の科学性

小田切 瑞穂

仏教の枢軸とも云える「空観」が屢々観念論と誹謗される。殊に科学時代唯物思想を謳歌する現代にあっては、一切を科学に照して判断するから、仏教空観無用論は当然である。然るに、前大会に於て論じた如く、伝統的の科学自体が、実は実験的特殊対象の設定とその考察なる広義現象学の枠を出で得ないものであり、且昨今長足の進歩を遂げたと目される理論分野が却って観念的抽象論に陥ったため、上記の事情は逆転する筈と考えられる。

筆者はかねてより、潜意識論の科学を創設提唱して来たが、是はいわば現象界に眩惑せる科学の伝統を排して、実在の本質洞察に基き、潜態な本質に点滅する非定常的一切現象の考察可能化を本義とすることにある。この見地より既に現象的存在の基本者たる電子、陽子、中性子、中性微子、更に遡って動子、

拒動子、抗位置在子等の実験上未発見粒子並に光子(位置在子)の構成乃至点滅を論じ、未詳の存在の理法的諸問題を解決した。殊に従来、不問傍観を余儀なくされていた電荷、質量等の物理学的重要物性の本質をも究明し得たが、それは同時に伝統的物理学乃至現象論的科学的限界を明示した事にもなる。

筆者の見地は、"潜態"なる超経験的、因現象的、縁過程的なる無相的実相に基づくもので、かくして既に解明し得た自然科学上の問題は上記以外多岐広範に渉る。殊に生物学、生命論上の枢要問題の解決を挙げ得る。例えば所謂"生命とは何ぞや"との疑問、遺伝学上最重要なる優性劣性とその中間態の問題、二対以上の対立遺伝形質組合せに於ける相引相反の実情等は、潜態論の独壇場ではあるまいか。潜態に関し、更に一言すべきことは、其れが現象一切の因であり且各現象に即しつゝも潜態としては意識し得ない事である。従つて現象界をいわば串通融合し、一切を帰一せしめ、無実体無個我的世界を演じつゝ、而も見掛けは現象の個別的様相を人間に展示せしめる処の本質在たる事柄である。

此様な現象を人間意識は更に不動固定的に捕える故に、恒常の姿を描くに至る。原子論的伝統が先ずそれであり、又現行理論物理学に於て仮令素粒子の寿命を語つても、直接描き得る像は恒常固定的である事を免れない。

上述の如く潜態論的の科学に於ては、一切はいわば有即無であり、"時間空間"の如き基本者さえ例外外であり得ない。人間意識は、かゝる世界を徒らに固定的に捉えるが、客体なる形態は

一切無く、刻々に流転して止まない。潜態論はこの流転世界の事象を意識に照応せしめる事をも行い、仮初の姿を描写記述することを可能ならしめる。筆者はかくして既に、様々の物性の定量的記述にさえ実績を収め得た。例えば数百種に上る同位体の各原子核の磁気モーメントを定量的に処理したが、その結果は実験の数値と良い一致を示す。此際の"照応"の手段は恰も実相界を意識が捉える仕方に相当しよう。因みに原子核の磁気モーメントは伝統的理論物理学の方法では決して算出し得ない処のものである。

以上を要約すれば一見觀念抽象論的潜態論が却つて真の實在論的の科学であることを知らう。即ち"潜態"の感覺知覚に秘めたる實在性本質性を保証するものと云えよう。

さて、上述を通じて、筆者の所謂"潜態"が仏教的"空"と區別し難いことを知る筈であるが、殊に大乘仏教に於ける体空観乃至不但空なるものが本質的同者たることを察知し得よう。但し小乘的但空観乃至析空観は人間觀念の産物であることを認めねばならない。

* 拙著『科学解脱』(桜風社)を参照せられ度し。尚、潜態論に関する詳細は"Science Reports of the Society for the Research of Physics-Chemistry (Journal of Theoretical Science)"に掲載の拙著論文参照のこと。

マルセルにおける神秘主義的性格

古賀武麿

マルセルの思想において、神秘主義的諸性格を指摘しうることは、すでに多くの研究者が認めるところである。彼のその性格を明らかにするには、次の方向から考えられうる。(1)ノミナリスムのに神秘主義的とは何かという問いに出発し、マルセルの形而上学的課題の中心におかれる「存在の神秘」(mystère de l'être)の根拠を明らかにする。(2)精神史上の神秘家の特徴をマルセル自身いかに把握し、彼の思惟の解釈をもってその意義をどのように見ているか。(3)神秘主義的諸特徴そのものと、マルセルの思想のうちに見られる諸特徴との比較検討により明らかにする。

ここでの研究は、以上の基本的な見方に立ちながら、マルセルの思想の実存論的な深化のうちに見出しうる特徴を、神秘主義的性格にふれうる根拠と同じ根拠に立たざるを得ない地平にあることを明らかにするのであり、それを知識(savoir)の問題から考えようとした。

マルセルは、知性(sagesse)が神との関係から孤立した自我

へ投げ戻された結果、人間的生命の源泉を枯渇してしまい、知自身が自からの *raison d'être* をいずれに求めるべきかの問題と探究にせまられているという。これは現代ヨーロッパの思想の趨勢がそうである如く、そのヨーロッパの思想が自から招いた知性による人間存在の抽象化、機械化、技術化、大衆化の傾向性をうながすにいたった近代の合理的精神をいかに克服していくかというところに、彼の思想の出発点もあるとせねばならない。つまりその考え方には、神への人間性の闘い、神をめぐる魂の苦悩、そういう不安、絶望を基盤にした人間の実存の状況からの再生が、究極的に目指されているのであり、それがすでにその実存的体験(experience existentielle)のうちにおいて存在そのものの存在論的要請(exigence ontologique)として近代的自我に見出されるとところにマルセルの思想の特徴がある。

つまり近代の合理的精神は、人間知の限界を究極的に超えた存在なるものを、その知識でもって限定しようとし、無限に深まりゆくものを、その枠内に無限におさえこもうとした。かくの如き人間性の枠内で神の生命に直接にどこまでも触れようとした知的欲求によって、当然の如く神は死んだのである。マルセルの思想は、この神への信仰に死した人間の知性が、更にその知性的人間自身に死するという自棄された転回、二重の超克において、神へという信仰の方向に転生するというはっきりとした主張において論じられる。合理の精神に立つ自我自身が、神を殺した責任の負目を自からのうちに求めていくのであり、

神の死のうちに人間自からも死すという歴史性の非歴史的転回たる否定的超克の様相において、その思想の性格が認められる。マルセルは、以上のような実存的体験を土台とした上昇的弁証法 (dialectique ascendante) によって止揚しようとする知性を、われわれに問わんとする。したがって合理性が否定されるところにおいても、人間にとつての知性が単になくなってしまふということではない。いわば知性がその知性という枠を破って、その外に宿命的に常に出ているということであり、こういう知の立場をマルセルは「内観」(recueillement) あるいは「再認」(reconnaissance) あるいは「第二次的反省」(réflexion seconde) 等と表現しているところである。こういう知の立場に立ってこそ、抽象化、概念化する知にとどまることなく、真に解放 (désengagement) し、離脱 (détachement) する体験の立場に立ち得ているといえよう。

その立場は、永久の努めを必要とする神への人間理性の闘い、神をめぐる魂の苦悩にみちたものであるが、同時に光明の喜びである光明のうちでのものであるといふ。いわば神のうちで神と切れ合う行道から神体験を得ようとする神秘主義的な体験と同じ立場に立っている。マルセルの思想は、この *cognitio experimental* (実験的認識) といつてもよい実存的体験においての知識論と見ることができよう。

エマソンの報償の思想についての一考察

宮田元

一八四一年に、エマソンはエッセイ集第一を出しているが、その中で、コンベンション \wedge 報償 \vee の思想について論じている。

エマソンは、 \wedge 報償 \vee の中で、善人悪人それぞれに対する償いがあの世でなされるということについて、その不合理な宗教的倫理のあり方を批判することによって、一つの問題提起を行なっている。エマソンにとって重要な点は、報償の論理によって、償いがあくまでもあの世までもちこされないで、この世界においてなされるということである。勿論、その結果はすぐ現れるもの、また暫くたつて現われるというものもある。しかし、いづれにせよ、悪人がこの世に榮え、善人がみじめな立場におかれるということを、報償の体系において批判している。

エマソンは、報償の思想の根底に法則性を認める。そして、それを示すいくつかの事実として、自然現象にみるポラリティ \wedge 両極性 \vee を考える。動作と反作用、熱と寒さ、潮の干満などに必然的な二元論を指摘し、それがお互いに自然または宇宙の全体を構成しているとする。そしてこの法則は、数学的な正確さとともに、平衡を保っているとする。

エマソンは、当時の科学についてかなり関心をもっていたよ

うで、マックギファート・ジュニアも「エマソンは、科学的知識が神からの啓示として得た知識を明かにし、浄化し、拡大すると考えていた」と述べているように、科学的知識を、その真理性と正確さの故にとりいれている点がある。

この報償の体系は、それ自体自己完結的で、自然界のみならず、現実の倫理的な生活の場面においても常に平衡を保つように働いている。善と悪との対比において、非実在としての悪を最大限に認めるとしても、それは善との平衡を消極的に保つ存在で、全体としては、宇宙自体、神的な善なるものとしての特性をもつところから、常に善なる方向に向つての法則は働く。

このエマソンの報償の思想は、絶対的な悪を認めていない点、必然的に楽観主義へとつながっていく。この点、故意に人生の事実を無視しているとか、安らぎがないとか、皮相的な楽観主義に陥入っているという批判もある。

ローランド・リーは、エマソンがこの報償の思想において新しい倫理的な感覚を動機として出発しているのに対して、それがうまくその軌道にのっていないとし、その原因を二つの目的の混在に求めている。即ち、エマソンは、第一に、この報償の法則において神の現在することを示そうとし、第二には、創造的または慈善的な精神を燃えさせたという願いをもっているとする。この場合、前者は仮説であつて知的な性格をもつものであり、後者は心の態度についてふれるものであり実存的な性格をもっている。これらは容易に混合されないものであつて、この二つを組み合わせることにより、より高度な倫理的動機

が仮説としての法則に従属させられることになるとして、結果的には、知的な論議が倫理的な目的を負かしたことになるとする。さらに、エマソンがこの報償の思想の中で首尾一貫性を通そうとして法則の完全性を主張するあまり、どの護教論者にも克服できない無理じいが残されているとしている。

確かに、この報償の思想において、エマソンの目的とするものを宗教的倫理性に限定してみると、その法則性、そしてそれに伴う一貫性、確実性、完全性は、いづれもその表現において、科学的真理性から借用されたものと思われ、宗教的倫理性を強力に裏づけるために用いられたものと考えられる。ここにおいて、宗教的倫理性と、仮説的な性格をもつ科学的真理性の領域の混同としてうけとられ、そのため論理的には理解され得ても、情緒的な説得力を欠いているようにも思われる点がある。

宗教的実存と希望

田 辺 正 英

現代の実存哲学が、その行方を模索している中で顕著に現われている傾向を、三つにまとめることができる。

その第一はサルトルをはじめ、カミュ、メルロー・ポンティ等のごとく、神への超越をもち出すことなく、実存を規定しようとするものである。それぞれ、実存的無に直面するととも

第二部 会

に、それを社会的参加 (engagement) を通じて超越しようとする立場 (サルトル)、人生の不条理 (absurde) を通じて意識的形而上学的反抗 (révolte) を持続する立場 (カミュ)、実存の現象学的還元 (réduction) を行い、て人間性の探究を意図する立場 (メルロー・ポンティ) 等がこれに相当する。これらは実存の人間学的転回 (umstellung) ともいえるよう。

その第二はハイデッガーやヤスバースのごとく、人間の現存の本質は、その実存にあるとして捉え、現存在の実存論的分析を通して、存在 (Sein) の光のうちに立つ脱目的実存 (Existenz) から存在へと還帰する立場 (ハイデッガー)、また人間の限界状況 (Grenzsituation) を通じて、実存照明 (Existenz-erhellung) を行い、人間存在と超越者との関わりを形而上学的に開明するのである (ヤスバース)。これらはある意味で、実存の形而上学的徹底 (Grundlichkeit) の立場である。

その第三は、前二者の立場を批判しながら、すなわち、実存それ自身の立場を人間の人格的実存に定位しつつ、実存の新しい展開や方向を宗教的にまたは人間学的に提起しようとするものであり、いわゆる実存の克服の問題 (das Problem einer Überwindung des Existentialismus) につながるものである。そこには、宗教的実存の立場を保持しつつ、あるいはその実存の周辺に立ちつつ、それぞれカトリシズム的に、ユダヤ教的に、あるいはギリシヤ正教的に宗教的実存を規定するとともにその克服の方向を辿るもの、たとえば G・マルセル、M・ブーバー、N・ベルジャーニフ等が考えられる。

またこの実存の克服を、生哲学的に、実存的体験や気分 (Stimmung) として捉え、前二者の立場における実存の不安や絶望を基調とする実存の把握を突破して、新しい安らぎ (Neue Geborgenheit) を中心とし、信頼 (Vertrauen) と希望 (Hoffnung) に人間の実存の支え (Halt) を見出そうとする O・F・ホルノウの立場、実存的な無との出会い (Begegnung) を克服して、良心 (Gewissen) に基底をおく存在との出会いにおいて、明るい実存への脱出を企図する H・クーン の立場、さらには、「私は実存する。それゆえ、私は存在する (Existo, ergo sum)」という無的実存の不毛性を克服して、「私は応答する。それゆえに、私は存在する (Respondeo, ergo sum)」と根本原理を立てて、倫理的宗教的実存に、行爲的な創造的応答 (die schöpferische Antwort) としての存在性を附与しようとする F・ハイネマンもまたこれに属する。

かくして実存の克服として希望が問題となるのも第三の立場においてである。すなわち実存における不安や絶望は、前二者の立場の基調をなすものであり、そこからの脱出が捉えられるとしても、現実的な人間存在の上に、あるいは人間関係、人格関係の中で捉えられるものではなく、否定的要素がめだっている (ヤスバースを例外としても)。

それに対して希望を支えとする第三の立場は、一つにはキリスト教的な信仰・希望・愛の終末論的な概念を規定としながらも、単なる個人の信仰の内面における一契機、一徳目としてではなく、希望そのものが神につながるとともに人間や歴史にお

ける基本な在り方につながることを示唆しようとするのである（J・モルトマン『希望の神学』参照）。

したがってボルノウにおいても、超自然との関係を否定してもなお希望は、期待（Erwartung）とも異って、開かれた時間の中で、人間的生の、実存の中核となりうるのである。

またマルセルにおいても、希望は「神秘」の領域、人格的交わりの領域にあるものであって願望（desir）における囚われた経験と異なり、愛と自由の中にあるものであるから、希望するとは希望の中に生きることであり、存在に参与（Participation）することにはかならないのである（G・マルセル『希望の現象学と形而上学に関する草案』参照）。かくして宗教的実存においても、人間的実存においても、無的実存の克服の突破口として希望が形而上学的考察の対象として欠くことのできないものとなるのである。

G・T・フェヒナーの根本思想

新井昭広

Gustav Theodor Fechner (1801-1887) は現在忘れられてゐるばかりか、今世紀に入つては彼の思想は大方無視されるか、精々僅かの言葉をもって片付けられ批判し去られるのが通例である。そうした中で晩年のW・シエイムズがフェヒナーに捧げた賛辞は特に印象深い（『多元論的宇宙』参照）。シエイムズを

感動させたのはフェヒナーの著作のいたるところに見られる生きたヴィジョンの具象性であるが、それは彼が元来実験物理学者であつたことと無関係ではない。既に物理学者としての名声を不動のものとしていたフェヒナーは色彩現象の光学的研究で過労から両眼失明の重症と精神的との二重の危機に陥るが（1840-43）、それを機に哲学者へ転生する。後に彼自身「昼の見方」（Tagesansicht）と呼んだ彼の哲学は、書齋の中ではなく、眼の養生の為に彼が屢々腰をおろしたローゼンタール公園のベンチの上で生まれたものである。実際フェヒナー程に自己の思想を抽象的論議に陥ることなく大胆率直に述べた哲学者は稀であるが、また思想の単純さという点でも彼の哲学は驚異に値する。がこの点に同時に彼の思想に対する誤解（批判にせよ其鳴にせよ）の源もあつたのである。フェヒナーの哲学のもつ意味と問題は、「昼の見方」と呼ばれる世界観において本来彼が何を目指したのかという点を理解せずには、把握されない。では「昼の見方」はどのような方法に基き、いかなるもので、何を目指すのか。それを見るには「夜の見方」（Nachtansicht）の何なるかを知らねばならぬ。

悟性を \llcorner unterscheiden \llcorner \llcorner scheiden \llcorner する能力とすれば、悟性は \llcorner unterscheiden \llcorner なるものを直ちに \llcorner scheidbar \llcorner なるものへ拡張する誤りに陥り易い。「夜の見方」とは、このような區別し得るものを切離し得るものと取違える分離的思惟による見方である。従つて単に自然科学の見方ばかりでなく、神と自然・精神と物質・自由と必然等々を分離するキリス

ト教や多くの哲学思想も「夜の見方」に属する。

私が直接知るのは私自身の魂だけで、他人や他のものの魂のことは他人や他のものの身体的物的表現を通して間接的に知る、つまり \blacktriangle physisch \blacktriangledown なものから \blacktriangle psychisch \blacktriangledown なるものを推論する以外にはない。精神的なものと物質的なものは切離せない（スピノザの平行論）という基礎の上に立って、フェヒナーは類推により、万有は魂をもった生けるもの (belebtes Wesen) と考へる（ライブニッツに近い）。壮大で巧みなアナロジーによって彼は独我論を超へる。その際最も特徴的なことは、地球を人間よりも高次の魂とする点である。植物・動物・人間を取除いた土塊のようなものを地球と考へるのは、血液や神経や脳を除いた骸骨を指して人体であると言うに等しい。地球上のすべてのものは地球から切離せぬ、それらは地球の部分であり、地球の生を生きる。地球は一つの生ける全体であり、人間よりはるかに自立的で高次である。地球は他の天体(宇宙)に対して繊細な感受性をもち微妙に反応する魂であり、人間は地球を介して間接的に宇宙を感知するにすぎない。人間は直接的に地球の、間接的に全宇宙(神)の生を部分的に生きる。従ってフェヒナーにあつては信仰の直接的対象(祈る者はその内で祈る)は地球であるとも言へる。

このような「昼の見方」はヤスパースの言うように自然神話的と言へるかもしれぬが、フェヒナーが目指すのは宗教と科学、Heizt und Verstand との綜合なのである。キリスト教は異教的神話の神々を統一へもたらず代りに単純に排斥し、神を世

界から蒸溜させてしまい、世界は caput mortuum になつてしまつた。ただ「昼の見方」のみ、空虚な抽象のうちに迷ひ込まず、科学には新しい世界への明るい展望を、宗教的信仰には具體的内実を与えることができる、とフェヒナーは考へる。

宗教における「報い」の問題

——神の復讐と仏教における応報——

岩 本 泰 波

仏教經典があらわす地獄の囚人の苦しみの様態が現在の悪行(悪因)に報われる未来の苦果であることは言うまでもないことであるが、仔細に見るとその業苦の様相が、実は現在の悪行のさながらな投影であることを知らされるのである。例えば「叫喚地獄」が現わす苦悩の様態は、まさしく酒乱の人が被虐者に加へる暴逆の形態である。つまり、現世における加害者が、その自らの暴悪の相において、被虐者としての位置におかれていたのである。「汝何ぞ悲心なき、復た何ぞ寂靜ならざる」との獄卒への哀訴は、そのままに酒乱者の耳朵を衝く被虐者の号泣に他ならぬ。

それ故に、この業報の相が表わそうとするところは、被虐者の苦患への酒乱者の全き無知である。悪とはこの無知の深淵への埋没であり、業報とはその無知が暴かれ、照明せられること

によって顛わとなる悪逆の内容である。仏教における苦惱とは、言うまでもなく無明(不覚)の「現実」に他ならぬ。不覚はしかし、不覚であることによって苦惱への沈淪であるが、同時に不覚であることによって、覚への動向をその中に潜在する。地獄の表象がその根源において智慧の照明である所以である。覚への動向は、即目的には到底把握を絶する「現在」への埋没を、「未来」のなかに「業報」として具象することによって、直接的には「見えないもの」を「見えるもの」とするのである。地獄の表象は、そのような意味においての、到底会えない自己の悪行との出合いの状況である。

ここでの「見える」とは、それ故に例えば絵画における表現のように、対象化されたものへの直観ではなく、あくまでも説き、顛わされることによって、現在への没入としての無明が啓かれ、顛わされることである。そこに、仏教としての地獄の表現があるのであって、それは決して芸術的表現に混乱せられてはならないものである。

それは、現在への埋没者に到底入り来ることなきものであることにおいて「未来」であり、即目的に捉えることを絶することにおいて「報い」といわれるべきことである。例えば、「等活地獄」は「殺生」という衆生の根源悪つまり、教への行動的無知をあらわすものである。「繰り返し繰り返し殺される」という表象は、生きる限り繰返さざるをえない殺生の悪態を照明する「応報」の現在である。苦はこの照明において、現象にかか

にそここそ厭離への契機があるのである。

応報とはかくして、現在への甚深なる照明であるに対して、ヘブライの思想における「神の復讐」としての報いは、創造の秩序の干犯によって生ずる不均衡への秩序回復の根源的要求である。従って、それは、存在の「現在」を旧きものとして壊滅する新しい「未来」を呼ぶ神的意志の課題である。

『旧約』における「目には目を、齒には歯を……」の要請は、『新約』において、その肉体的規制を超えて、精神の深奥に向けて要求せられ、「汝らの天の父の完全さ」にまで極限せられて「心の中」に追われ、その干犯は「右の目」「右の手」の「断絶」への要請となる。それは言うまでもなく、十字架におけるイエスの肉の断滅にまで窮められねばならないのである。

かくして、ヘブライ宗教における神の復讐とは、悪との対決が限りなく人間の現実に要求されつつけるという神的意志であり、「心の中すでに」と言うその「すでに」とは「旧きもの」を断絶することへの限らない要請の新しい、過去を裁断しつつける「未来」の招きにかかわるものと見られねばならない。仏教における「報い」の思想とは全く異なる基調に立つものである。

西田幾太郎のキルケゴール

理解について

小川圭治

「純粹經驗」を出発点とする西田幾太郎の思想は、近代日本社会における市民層または知識層の主体性の自覚であるとの通説を、一応前提として認めてよいであろう。しかし後進國の近代化は、一方では先進列強に対抗するために急激に遂行されざるをえないが、他方ではそれだけに、近代化の裏面に含まれている矛盾に倍加された形で直面せざるをえない。近代化が同時に近代の克服を伴わざるをえないという二重の課題が与えられるのである。そのために、西田における主体性の自覚は、この課題の前半を担いうるにすぎない啓蒙主義的自我的自覚にとどまりえず、独我論を越えたところに成立した。それがまた「純粹經驗」が「絶対意思」といいかえられたかぎりでの、積極的な実体的規定ともうけとりうる主体性の把握にとどまりえず、非実体的な「場所」から「弁証法的な一般者」「行為的直観」「絶対矛盾的自己同一」をへて、「絶対無」「無の場所」へとその後期の西田哲学が展開せざるをえなかった理由でもある。つまり後期の西田哲学の展開の必然性は、近代の克服という、あの課題の後半に答えようとしたところにある。ヘーゲル哲学に近代主義の究極的な形態を見、それとの対決を通じて近代を批判した

キルケゴールの思想と西田哲学が呼応する理由がここにあるわけである。事実、西田は、後期の著作においてキルケゴールをとりあげている。この呼応の内容を、西田の著作によって検討するのが本報告の意図である。

西田の著作によると、かれとキルケゴールの思想との接触は、三つの時期にわけて考えることができる。第一期は、昭和六年前半に書かれた三つの論文である。『私の絶対無の自覚的限定といふもの』（『思想』昭和六年二月号、三月号）、『私の立場から見たヘーゲルの弁証法』（『ヘーゲルとヘーゲル主義』昭和六年五月刊）、『永遠の今の自己限定』（『哲学研究』昭和六年七月）においては、キルケゴールの「パラドックス」の概念が、「絶対無の自覚的限定」に対応するものとしてとり上げられている。そこからヘーゲルの弁証法の内在主義的傾向、主語的、実体論的性格が批判され、真の弁証法は超越との出会いによって成立すると主張される。

第二期は、『実践哲学序論』（岩波講座『倫理学』第二冊、昭和十五年八月）の時期である。『死に至る病』全巻を手がかりとしてかれの実践哲学がのべられている。「関係としての自己」が、コギトを中核とした意識的自己を越える超越的自己の理解としてとり上げられている。とくに「全関係を指定した第三者への関係」が絶対他者への関係として注目され、それが「創造線」「創造作用」「創造的事実」だとされる。「パラドックス」も、たんなる論理的矛盾としてとらえられているだけでなく、神人キリストとしての歴史的事実と考えられている。「絶対対

盾的自己同一の場所」が、キルケゴールの実存弁証法とほとんど重なり合った時期である。

第三期は、晩年の昭和十八年から二十年にかけての時期である。遺稿『場所的論理と宗教的世界』（昭和二十年四月）では、『おそれとおのき』のアブラハムとイサクの物語がとり上げられ、「人格そのものの否定を求めた神」が、「断念」によって「逆対応的」に人間との関係に立つことが論じられる。「逆対応」の論理によってキルケゴールの実存弁証法の理解はさらに一步深められる。しかしそれと同時に『国家理由の問題』（岩波講座『倫理学』第八冊、昭和十六年九月）、『知識の客観性について』（『思想』昭和十八年一月号二月号）などにみられたキルケゴールに対する批判的姿勢が、「平常底」の概念によって上記遺稿においてはより明確な形をとる。

この深い呼応の必然性ははじめにのべた。それでは同時にあらわれた反撥の理由はなにか。それは、日本的思考と西欧的思考の根本に横たわる異和性だといわざるをえないかも知れない。

宗教的実存の主体性

——特に親鸞の場合——

小野 蓮 明

実存の最勝義は宗教的に実存することであり、而も宗教的に

実存することは畢竟実存する実存の在り方即ち主体性の如何に存すると考える時、主体性の問題は宗教的分野の根本の問題である。宗教は真実でなければならぬが、宗教の真实性は真実の法を主体的に行ずる実践の上に存する。真理は常に自己の真理とならねば現実の真理とならず、従って自己を内面から衝き動かしてこの真理を實踐せしめる所にその真理が真に主体的であると云われる。かかる主体性真理関係の徹底した立場を浄土仏教思想に見ることが出来る。例えば、「世尊我一心歸_レ命_レ尽十方無碍光如来_一願_レ生_二安樂國_一」と、その純粹無雜なる願生心を我一語に統一した天親の立場、或は「親鸞におきてはただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」と云い、又「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」と云われた親鸞一人の立場は、こうした主体的立場を最も明瞭に示している。然し此等の表現は単なる自己肯定的な主観性の立場を表明するものではなく、却って自己韜晦的な反省主観の情眼を断ち切るという自己の絶対否定を介して本来的自己へと齎らされた所の自己否定的な主体的実践の立場を示す。現在に於ける宗教的実存は「我」とか「親鸞一人」という行為の主体の外なく、かかる行為の主体はまた単なる個性の立場を示すものではなく、寧ろこの個に於て常に具体的普遍が感知される如き、即ち個と全とが一に結びつく実在の根底に於ける体験的立場を示す。而して又行為の主体は常に時間的現在に於て働き、時間はまだ行為の主体に於て働く。その時、現在に於て働く行為主体は現在の一念に能感される過去の歴史的世界乃至

歴史的因果的に現成せる自己を自覚せずにはいない。曾て善導が「自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒流轉無有出離之縁」と云い、親鸞が「一切群生海自從無始已來乃至今日至今一時穢惡汚染無清淨心」と告白せる如く、現在に於て働く行為的主体はその働きに於て過去を反省し、そこに限りなき重担を発見するものとして個人的であると同時に歴史的である。

流罪赦免以後常に「愚禿」と名告した親鸞の意識内容は正に罪惡深重の自覚であり、而もその自覚は「凡夫はすなはちわれらなり」という人間一般の機性としての罪惡性を我の機性に於て自覚したものである。行為的存在的自己の破綻としての罪障の自覚は、自己の措かれた今の時を五濁無仏の世時と直観せしめ、以て世界の濁惡性をも自己の所業と自覚する如き、又世界がそれ自身をかかる業の自己として限定してくる如き罪業の自覚である。自己の業と業の世界との相依相入が罪業の根源性であり、かかる罪業が自己存在の根源に自覚される時、この自覚は存在を根源的に顕わにするものとして根源的な「明らかめ」である。蓋し罪業の自覚は自己の内に自己を超える如きものとの逢着を意味する。凡そ絶対性の否定的限定なしには如何なる相對性の自覚も存しない。そこに絶対者は相對者の上に自己を媒介することに依つてのみ自らを自覚し、相對者はその否定に依つて始めて絶対者に逢接するという媒介的關係を見る。されば愚禿の自覚は人間存在の根源的主体的な把握をその罪障性に置くものとして、而もその罪障の自覚は絶対者の自己限定に依つてのみ成立し得るのであるが故に、かの自覚は直ちに絶対者

との逢着を指示している。

絶対者との相即的逢着は「大經」に於て「聞」と顕わされ、而もその聞の相は諸有衆生をして真に有たらしめんとする根本意志としての如来の本願、就中第十八願成就文に最も顯著に示されている。そこに示された諸有衆生とは愚禿の自覚を通して現われる宗教的実存を意味し、その宗教的実存が至心に廻向し給える如来の力用に依つて信心歡喜する内面的構造が「聞其名号」と示され、この聞に於て如来の廻向が成立し衆生と如来の相即的遭遇が果されるのである。蓋し聞とは「衆生聞仏願生起本末無有疑心」ことであつて、畢竟根源的主体性としての信心を彰わす。而して信の内世界的構造は如何なるものであらうか。

思うに愚禿の自覚は行為的主体のあり方そのものの破綻とその破綻から呼び起される自覚を意味するが故に、そこにひとつの轉換が行われる。即ちかの自覚は却つて如来の廻向に依つて成立し、そこに如来の智慧に逢着する信の世界が成立する。真に透明なる光の下に自身を煩惱具足と信知する時又兼彼願力を深信する。信心は即自的には機の深信であり對自的には法の深信であつて、それは自己の絶対否定即肯定の絶対轉換性を示す。信心に於ける轉換とは、自己の側から云えば罪業に統一されそれに有たれてある実質性から仏の本願に有たれる新しき本質への轉換であり、他の側から云えば自己に対しては絶対超越せる仏の現前であり、仏がそれ自身を肯定することあるのみである。自己の有が無と規定されることを知るのは当然に自他

の対立を超える絶対なる如来の根底に於てでなければならぬ以上、それは謂わば逆に弥陀が衆生を媒介として自らを知り、衆生は弥陀に知られることに依りそれを知り又自らを知ると云うべきである。而して本願とは如来に於ける衆生の発見であり、衆生を撰して如来たらんとする如来の願である限り、如来と衆生の値遇は本願の外ではない。而もかの発願が仏自ら無となつて衆生を撰して仏たらんとする絶対の願である故に、発願とその成就の時に又その場に於て親鸞が信心を発すという事が既に決定されていると云い得る。念仏申す決断は固より親鸞の主体を離れてはないが、然しその決断が直ちに本願力廻向の信であると云う時、十劫に成就された本願がその廻向に於て現在の親鸞に現在し、又信心に於て親鸞は本願成就の場へ現在する。信に於ける宗教的実存とはかかる根源的な同時性を生きる事である。

有神論と仏教の立場

雲 井 昭 善

インドの哲学・宗教において神の存在に関して言及する場合、神の存在を肯定する立場と否定する立場との二面がある。しかし、神の存在という場合、その神の概念は必ずしも一様でなく極めて複雑多岐にわたっている。かつ又、神の存在を主張するにしても、(一)何故に神が存在しなければならぬのか。そ

して、神の存在を如何に論証するか。(二)人格神的存在としての神が何を目的として世界創造をなしたか。(三)創造者と被創造者、神と人間との關係を如何に理解するか、等の問題が提起される。他方、神の存在を否定する側にあるのは、(一)何故、神が存在してはならないのか。(二)神否定の在り方と否定の論理的根拠、(三)神を否定する以上、それに代るべき理論的立場は如何、等の問題が提起されよう。ここでは、それらの多くの問題の中から、有神論に対して仏教が如何なる態度をとったか、に焦点をしばって論及したい。

有神論とは、勿論、有神論の一般的解釈としての「神が世界(宇宙)の外にあって世界を創造し、維持し支配する人格神の存在を肯定」する論である。仏教が、このような神の存在を否定する側に立つことは言うまでもない。しかし、仏教資料において、このような神を否定する否定の在り方を辿ってみると、非常に素朴なものから漸次に論理的精密を加えていったあとがみうけられる。そのことは、神の存在を肯定する有神論者側の主張が精密になればなる程、それとパラレルしていったことを証するものである。言わば、否定する側と肯定する側との論難往復の在り方は、いつもからみあって展開していくのが論難史の上で常に見られる現象である。

仏教は、言うまでもなく諸法の縁起性を主張する。すべてのものが縁生の法であるとする限り、唯一絶対なる存在を許容しないこと自明の理である。神や唯一絶対者を仮定しない以上、仏教が有神論と根本的に相容れない。しからは、如何なる理由

第二部 会

から八神Vの存在を否定したか。この問題を仏教資料に照応するとき、仏教側の主張の力点は、常に行爲の問題をめぐって展開していたことが指摘される。すなわち、△若しもこの一切が神の所作であるとするならば、人間にとっての善・悪の行爲や果報すらも神の所作に帰せられるから、善を作し悪を退けるための人間の努力精進は本来的に無意味である▽と。この問題提起こそ、有神論をめぐってなされる共通の難点としてとりあげられるものである。この難点を、精細に論及したのが寂天の『入菩提行論』に対する細註、すなわちブラジュニャーカーラマティの『入菩提行論細註』（特に第九章一一九—一二六偈）の資料である。

この資料においては、神の慈悲性が問われる。ここでは、この神の慈悲性と人間界の苦界との関係について、神の自在性が論難されるのであるが、その理論的根拠こそは△諸法は自より生ぜず、他より生ぜず其より生ぜず、無因より生ぜず▽という『中論』の四種不生偈にある。そのことは、『入菩提行論』の第九章が般若・智慧の考察と題されるように、自在神論者を破折しつつ「一切皆空」の「中」の立場を闡明しようとする主旨を示している。

もとより、インド思想、特に宗教における神（一神教の立場）が、その神を敬い崇拜する者に対して恩寵を以てすることが言われている。そして、神が慈悲性や公平性に欠けていないと有神論者は主張する。けれども、仏教における慈悲の主張と有神論における恩寵思想との間には、多くの論すべき点があるよう

である。稿を改めて論じたい。

この稿について、左の拙論を参照いただきたい。

「インド哲学における有神論をめぐる諸問題」（『大谷学報』

第四十六巻第一号）

瞬間と刹那

阿部 正 雄

キェルケゴールの瞬間 *Augenblick* は、時間内に在する過ぎ去りゆく一時点としての刹那 *Moment* ではなく、時間と永遠の交わる一点、即ち永遠のアトムであり、無限の継起を止揚した真に現在のなものである。量的、移行でない質的飛躍としてのこの瞬間を介してのみ、精神は精神として定立され、罪の自覚、回心、救済も成立つ。仏教の生死即涅槃の立場は、生死が如何にしても対象化しえない刹那生死であるとの刹那 *Kṣana* の自覚なくしては成立しえない。「那」の自覚は刹那の自覚と不可分である。仏教者は刹那々に生死に死し刹那々に入涅槃する。大乘仏教の「不住生死、不住涅槃」というダイナミックな真実涅槃の立場は、刹那の自覚を離れてはない。

仏教の *Kṣana* は、永遠にかかわりなき過ぎ去りゆく一時点ではなく、永遠と交わり永遠に相即した絶対現在のな一点として、*Moment* よりもキェルケゴールの *Augenblick* に相通ずる。仏教における永遠なるもの（涅槃）は、ギリシアのよう

に、過去の理想起されるのではなく、ユダヤ教のように未来に待望されるのではなく、キリスト教におけると同様あくまで現在のなものである。しかしキェルケゴールの場合、瞬間は反復とむすびついたが、仏教の場合反復に対応するのは相統である。「正念相統」「信心相統」等は、それぞれの宗派的立場で意味の相異があるにせよ、根本的には前述の仏教固有の生死即涅槃の「即」が成立つ刹那の反復持続を意味する。

では *Augenblick* と *ksana*、反復と相統は如何に異なるか。永遠のアトムとしての瞬間は、キリスト教の場合神の受肉としてのイエス・キリストの出来事をば中心的決定的瞬間としてつづつ、神の世界創造、アダムの墮罪、最後の審判、神の国の到来など、いくつかの特定の瞬間が考えられている。勿論キリストの死と復活に始まる新しいアイオーンにおいては、あらゆる時点は永遠と交わり、その意味であらゆる時点は永遠のアトムとしての瞬間という性格をもっているが、そのことは神の受肉というイエス・キリストの出来事を決定的な中心として初めて成立つ。このようにイエス・キリストを中心とつづつ歴史に始めがあり終りがあるということは、歴史の根底に神の摂理が働いており、歴史は神により支配されているとの信仰に立つからである。

これに対し創造も終末も立てず無始無終の立場に立つ仏教には、歴史の中心というべきものはない。もし歴史の中心といえば無始無終な時間上のあらゆる時点がひとしく中心である。しかしこのことは時間を空間化することではない。又時間を単に

移行として量的規定において捉えることでもない。それは時間をも空間をも完全に脱却する、しかもこの刹那に脱却することであり——このことがどの刹那においてもなされるということの意味する。キリスト教では神の摂理が歴史を支配していると考えるが、仏教では本来歴史を越えて歴史を支配するものはない。神の創造の代りに一切が縁起することを説く仏教においては、歴史もまた果しなく無始無終であり、それゆえにこそ特定の刹那ではなく、あらゆる刹那に生死即涅槃の「即」が成立つ。永遠と時間の相即が成立つ。そこに仏教の自覚がある。もし敢て歴史の始めとか終りとかをいえば、生死即涅槃の「即」が成立つ刹那から歴史は始まり、そこにまた歴史は終る。

キリスト教の瞬間は絶対現存的でありつづつ終末をめざして反復される。永遠は今ここにありつづつ終末の彼方にあり、キリスト者は瞬間の反復を通して前進的運動により永遠の中に入りこむ。その意味でキリスト教の瞬間は絶対現存的でありつづつ超越的時間性を脱却していない。しかしこの超越的時間性のゆえに、反復のもつ前進性はうらづけられている。仏教の刹那は、超越的時間性をも脱却した真に絶対現的なものである。刹那と共に歴史は始まり歴史は終る。刹那は無始無終の歴史を内に包摂しつづつ内より展開する。仏教の刹那は、超越的時間性をも内に包摂するものとして、未来と区別された将来をも内に包摂する。しかもかかる性格の刹那であれ、それが刹那である限り、それは刹那から刹那へと移りゆく。無限に移りゆく。ここに反復ならぬ相統が成立つ。

因果と契約について

仁戸田 六三郎

この研究発表は一昨年即ち第二十五回学術大会における研究発表と同じ題目であって、いわば、その続きである。今回は宗教が人間と自然との関係において如何なる様相を呈し、如何なる根本原理をこの点に関して持つかということの問題とし、そこに因果と契約が根本理念として仏教とキリスト教がそれぞれ展開していることを考えてみることにした。

この問題はかつて概念態と人格態という問題としても発表したものと哲学的な関連性があるものである。そして、それを通じて宗教における人間存在の在り方と位置づけが明らかにされることを究明しようとするものでもある。その概要を簡単に示せば、仏教における人間（衆生）は自然の中に内在し、且つ自然の中に撰せられ去来し消去されるものであると考えられる。この場合先づ人間存在の存在を規定するものは因果である。因が果に至るために考えられるものが因縁である。そこには人間は時間の中において生滅し、人間にとつては三世不可得ともいえるだろう。

之れに反してヘブライ系の宗教例せばキリスト教においては人間存在は右の如く端的に自然の中にゆだねられない。むしろ、人間存在は *In-der-Welt-Sein* であっても、自然に属すべ

きか、超自然に属すべきかが人間存在に課された問題である。この問題は自然法によって決定されるものではなく、人間の実存的意志によって決定されるのである。この場合人間は自然との関係において存在するものではなく、神との関係 (*Avec Dieu*) において存在し、人間相互の関係において存在規定されるものである。従って自然の因果関係の入る余地はなく、ただ契約関係においてあるのである。

宗教に対するヤスパースの態度

沼田 隆

我われが今日、宗教を哲学的に問題にしようとするさい、ここで哲学的思考をどのようなものとして考えるか、ということ、深く反省してみなければならぬ事柄である。

哲学の歴史は、これまで普遍的に承認される思想形態を実現しえなかつたのであり、科学におけるように、成果の積み重ねによって確実に進展してきたというようなものではない。そして現代では、実存哲学においてみられるように、世界観や存在論といった哲学体系の可能性そのものが、否定されようとしているのである。この事實は、我われが哲学的思考に携わろうとするさい、そのもつ意味や論理性について、あらためて反省させるものであらう。

それでは一体、今日宗教哲学はどのようなものとして可能で

あるうか。私は、ヤスパースの哲学思想が、このような問題を考ふるさいに重要な示唆を与えるものであると思う。

彼は、具体的に宗教を論じるのに先だって、宗教に対する哲学の關係そのものを、問題にしている。その關係は、根本的には、彼の哲学的思考空間を開明する包括者の思想において、基礎づけられているものである。そこで私は、ヤスパースの宗教論を、包括者思想のうちから理解することによって、その独自の哲学的意味を解明しようとしたのである。

周知のように、ヤスパースの包括者思想は、存在の超越的根源として、存在自体の側に世界と超越者を、人間の側に現存在・意識一般・精神・実存を立て、これら六つの包括者を相互に結合するものとして理性を考ふる。世界と、それに対する現存在・意識一般・精神は、それぞれ固有な現象をもつ内在の包括者であり、超越者と、それを信仰する実存は、固有な現象をもたずして他の包括者を介して感知される（内在からの）超越の包括者である。包括者は、それぞれが独自の仕方でも超越的であり、根源的に相互に飛躍しながらも、相互に連関しあっている。理性は、実存に担われて包括者の諸根源を現前させ、個々の全体性や完結性を突破して無限に統一を求める意志であるが、これが哲学的思考の意味なのである。すなわち哲学的思考は、実存の何物も無視せぬ誠実さと公平さに基づく、統一探究の内的運動である。

このような包括者思想の特徴を挙げれば、第一に、それが徹底した対象性超越の思想であることである。この思想は、内在

の包括者においても、現象とその根源との間に絶対の飛躍を認め、それによって固定的・閉鎖的世界観を禁じると共に、多元的根源の無限の可能性を開放する。第二に、それは思想自体の完結性を否定し、それ自体は決して適当に客観となりえぬものの飛躍的な感取を要求する。第三に、そのように完結的全体認識となることを拒否することによって、他者との交わりの可能性を生み出している。この思想は、自己の体系を普遍的真理として主張するものではなく、真理は交わりのうちで到達される、というのである。（ただしこのような包括者思想は、内容として西洋の精神的伝統を意識的に前提しており、したがってこの思想について述べられるヤスパース自身の哲学的信仰は、強くキリスト教的である。しかし私は包括者思想の意味を、彼自身の実存内容から独立させて理解することができると思う）。

このような哲学的態度から、彼は宗教との交わりを求めるのであるが、それは宗教現象の包括的根源にある超越的現実を、自己の信仰から問うのであって、宗教現象を知的に究明しようとするのではない。それは実存のより根源的な獲得をめざすのであって、より正当的な認識の獲得をめざすのではない。信仰の根源性（実存）と認識の正当性（意識一般）は根源が異なり、実存は意識一般のうちに現われないのであるから、このような交わりは新しい認識をもたらさない。

実存の事実性と本来性

前 田 毅

「宗教的実存」への問いに於て解釈者が下敷きとしている実存理念の「内容」の解釈学的な正当性を吟味することが今の問題である。そのために、ハイデッガーの初期の実存理念を素材として、問題を次の二点に絞って尋ねる。第一は、ハイデッガーでは実存の本来性 *Eigentlichkeit* と事実性 *Faktizität* がどのように把握されているかということであり、第二は、この二種の実存理解を打ち出す際に、彼が解釈の *Vorsicht* として持っている実存理念を、彼が自覚的に吟味している点に限らないで、むしろその背景にさかのぼって見定めておくことである。

第二部 会

そうした線にそって、本来の実存の問題を解釈学的に反省する場合、ハイデッガーでは、本来の実存の問題が、図式的には、実存様態を本来性と非本来性とに二分する対比概念に基いてみられているという点にまず注目する必要がある。そして、この対比概念が意味しているものは、実存がその都度本来的にか非本来的にかいずれかの形をとっているという形で捉えられており、しかも、こうした実存把握は、*Seinkönnen* なる実存理念を措定し、それを下敷きにして成り立っているということである。ということは、例えば自然とか不変の本性といった類の本質理念を実存の事実性として措定した場合には、今の本来

の実存という問題は空洞化されてしまふということであって、あくまでも歴史性の面で実存を捉え、時間的には各自の将来を中心に据えた可能性の領域に、実存の基礎的な領域を見出すことによって成り立っているといえる。とすると、こうした実存把握の視点はどこから汲みとられているのか。それは、私共の歴史哲学に対する理解にそって云えば、彼の実存理念の中に、キリスト教的歴史観の影響・その変形した姿を読みとることは容易である。所謂キリスト教的歴史観が、基本的には過去と現在しか見ないギリシア的な *Historia* の理念を、未来の方向に逆転させたと云われているが、時間性の核心を未来に置き、将来的なテロスによって歴史の中に意味を持たんだ終末論的歴史観と、ハイデッガーの歴史理念とを対比させると、ここには著しい類似性があらわれてくる。勿論、ハイデッガーでは、将来的なテロスは世界史の出来事の最終目標ではなく、各自の存在の終りとしての死に置きかえられているし、究極的なテロスが各自の存在の終末という閉鎖的なものに摩替えられ、そのために、未来への信仰が瞬間における各自的な決断の場面へと還元されている。しかし、歴史理解の図式としては、将来的なテロスという最先端のゴールによって逆に歴史の各瞬間に意味を与える終末論的歴史観と同じ発想をおびているように思われる。このように、彼の実存理念を反省してゆくと、実存の事実性と本来性への問いに於ては、それを問う *Vorsicht* となつていゝものが中立的なものではありえず、いつも、いづれがより正しい理念なのかという形で理念内容の価値判断がなされてい

るのだということに気づきうる。(この点については、拙稿「ハイデッガーの解釈学における実存理念の問題」、東北印度学宗教学会論集、創刊号、1968.47頁以下参照)、このような実存理解の構造を考慮してみると、宗教的実存一般を問う場合にも、特定の宗教が持つ特定の实存理念が介入していて、この特定の理念内容を下敷きにして、宗教的実存一般を解釈してゆくことになるのではないかと思われる。従って、実存理解における *Schlichkeit* という問題は、むしろ、いずれの *Vorsicht* が実存の事実性をより正しく云い当てるものなのかという風に、実存理念の価値判断という操作を挿入することを求めていると考えられる。そうだとすると、例えば自然と歴史といった理念に対しても、両者を妥協的に持込むことは不可能であって、両者の二者択一という形の価値判断と理念の撰択が基本的につきまともってくるという事態に注目する必要がある。

ウイリアム・ジェイムズの『P』

ラグマティズムにおける宗教

的概念の取扱について

村野宣男

論理実証主義者エイヤーに従へば、ある命題の真理性は、その命題の内容が検証された場合、すなわち客観的事実と対応す

る限りにおいて真と判断されるのである。もし客観的事実に照し合せることが、論理的に不可能な場合には、命題が定義上真又は偽のいずれかになるべきものである以上、命題とされていたものは、実は命題でなくして、単なる形而上学的ナンセンスを語るものとされる。又、論理実証主義に従えば、真は命題が事実に対応すると云う限りにおいて決定されるのであって、検証の結果が我々に有益であるかないかと云う価値判断の要素は介入してこない。

ジェイムズに於ける「真」に対する概念は、論理実証主義的に命題の検証化によってその真を決定する場合もあるが、そうでない場合もある。ジェイムズのプラグマティズムズが真の概念に、「有益」の概念を介入させたことである。ここから、ある命題の内容が事実と対応された形で検証された場合に、その結果として我々に利益が与えられないならば、その概念は真とはいえなくなる場合も起り得る。又その逆の場合も起り得る。モアは、有益である概念が必ずしも真でないとして、戦争に於いて敵に偽なる情報を与える例を引いている。(G.E. Moore, *Philosophical Studies*, London, 1922. p. 113) 又、「有益」と云う要素が「検証的に事実と対応される」と云う要素より強く働き、命題の内容が論理的に検証不可能の故に事実上命題でない場合にも、その言語表現を我々が受けとることにより心理的に有益な効果が与えられれば、その命題とされていゝものは真とされる場合もある。論理実証主義者は、このような言語表現を形而上学的ナンセンスとしてしりぞけるのであるが、その表現

の与える心理的効果は認めており、真とか偽と云う概念とは別に「意味」と云う概念でもって、真偽は定められないが意味はあると云う。ジェイムズの場合には、このような区別がなされていないところに彼の哲学的体系に混乱があるように思われる。

ジェイムズのプラグマティズムに於いて、論理実証主義と調和して真を決定する場合は、自然科学的分野の概念を処理する場合に限られる。宗教的概念の処理にあたっては、その概念内容が事実と附合しない場合（即ち偽の場合）にも、又検証不能の場合にも、その概念が我々に与える情緒的効果によって真とされる。例えば「全てのは必要であり、本質的なものである。」(W. James, *Pragmatism*, New York, 1960, p. 188)と云うような神の摂理を表現した概念を考えると、明らかに説明のつかない悪が存在し全ては必要であると云えないのであるが、そのような表現のもたらす疲れ果てた人間に対する慰めと云う点で、その概念は真となされるのである。以上のような意味で、形而上学的な死後の世界の概念も又真となされる。

しかしながら、事実性にこそ真理が存すると云う論理実証主義の立場は、宗教的概念の問題に大きな問題をなげかける。特に、論理的・統一的に物を考える知的階層の人にとつては、「果してそれは事実か？」と云う問が、宗教的概念の持つ情緒的効果を害うものになるであろう。ジェイムズは、以上のような仕方でもって、宗教的概念の真理性を定めたものの、事実に対する問との葛藤をもったのであり、それは次のような言葉に告白されている。「絶対者への信仰が、私に精神的休憩を与え

ることは容認しよう。しかしながら私の考えるところでは……それは私を持つ他の真理の利益と衝突するのである。」(Pragmatism, p. 60) ジェイムズは、アマチュアの哲学者には問題は起らないが、専門哲学者に問題が起ることを指摘している。ここで問題となっているのは、宗教経験の内容でなく、宗教経験の表現の問題で、どのように妥当な表現を求めて行くかとうことである。この問題をジェイムズが、どのように解決して行ったかは今後の研究テーマである。

不信ということについて

米 田 順 三

現代人について「不信」ということがよく云われる。然しはたして現代人が不信を抱くと、そう簡単にいえるであろうか。信じられないということは大変なことを考えられる。まして何事も信じられない場合はどうなるであろう。

思うに、現代人が「不信」であるといわれるのはたいていは何事に対しても疑い深いということを意味する。即ち、それは「懐疑」であって「不信」でないことが多いことに注意する必要がある。

懐疑は思考のことからである。この領域には矛盾律が支配している。思考の否定の働きが活動する。一般に思考に於てはテ1セが無限に続けば否定も無限に続く。何故ならば、Aに対す

る非Aが否定の本性と考えられるからである。即ちA, A', A'', ……に對して非A, 非A', 非A'', ……が可能である。こうした否定の可能な根拠は、Aが規定されているところにある。たとえAが流動しても非Aは同様に流動するだけで、Aに對する非Aの關係に於ては否定という關係は論理的には變らない。従つてAが規定されなければ非Aはあり得ない道理である。

かく如のく否定できるためには何らかの規定が不可欠である。当然、懷疑には何かしら規定がなければならぬ。この懷疑に對して「不信」は全く異なるものである。

不信ということには、非Aに對するAの如き明確な規定されたものはない。ということとは不信は「支え」を失つた「感じ」とでもいふべき姿で人を襲うからである。更に不信は信じられないというときに人を襲う「感じ」とでもいふべきであらう。例へば、特定の個人に對して、或は小集團に對して、或は社会、國家と云うような大集團に對して、人が参加しようとしても反撻されてしまうように感じる場合は確かに不信に襲われた時である。この時、その人は自分の存在に對して完全な孤独感に陥る。そして、このリアルな完全な孤独感とは人の生活力を根底から奪つて死の方向へ人を誘うものである。従つてかかる孤独感を伴う不信は人その人の生存を耐え難きものとするであらう。かくして不信は呼吸も出来ない程に人の心身両面の動きを凝結してしまふ。

以上の如く「不信」は人間の生存は信仰に支えられていることを示すものと云えよう。懷疑も信仰の支えなくしては全く無

意味である。そして思考の本質と考えられる否定を意味あらしめるものは深い不信の体験である。

不信から信仰へといえるが、この信仰が更に宗教的なものといえるかどうかはその間に多くの問題があるように思える。例へば、ヤコービが不信を「信仰の不足」(“Modus deficiens” des Glaubens)と云う場合、明らかに宗教的信仰を意味するようであるが、ヘーゲルの弁証法と同じようにキリスト教信仰が根底に存在すると考えられる。然しながら、人間生存の根底と考えられる信仰はもっと素朴な信仰であつて、明確に意識されていないようなものであらう。然し宗教的信仰の芽としてかかる信仰を考えなければならぬと思ふ。

参考

O. F. Bollnow: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis

II. Aufl. Kohlhammer Verlag (1966)

s. 85~91

ゲーテの神の概念

平井政男

ゲーテの「箴言と省察」の第十四群「文学と生に就て」の項に、自分の宗教を反省的に要約した句がある。「我々は自然探究においては汎神論者 (Pantheisten)、詩作にあつては多神論者 (Polytheisten)、道義的立場にあつては一神論者 (Mono-

theisten) である」と。彼はこのいづれをもその生の裡に生き生きと保持している巨大な人格である。然しながら宗教学の立場から彼の生における三つの神觀の相互關係を見ると多少異った見方もできる。

彼の宗教的情操には幼年時代に早くも汎神論的傾向が見られる (D. u. W. I. 最後)。ライプチヒ大学卒業半ばに病気で故郷に帰ってから、クレッテンベルク嬢の感化もあって敬虔主義の「*ミラビリア兄弟団*」という *Brüdergemeinde* に近づいて熱心に聖書を研究しているが、信者たちから、ゲーテの考えは原罪を否定する有害な *Pelagius* 主義であると指摘されている (D. u. W. III, 15)。彼のキリスト教の *Offenbarung* の受けとめ方が *Pelagianismus* であるところに彼の生の本質に根ざすものがある。この自己感情に基づく向上への衝動、努力は *Wilhelm Meister* の追及している *Bildung* の理念に発展するし、生涯追求しつづけたフアウストの根本テーマでもある。青年初期のキリスト教的・一神教の色彩はその後に汎神論化されていったが、それでも四福音書によって示されたイエスの崇高な倫理性に対する畏敬の念は生涯を通じて持ち続けている (*Gespräche mit G. von Eckermann II. März 1832*)。

彼の伊太利紀行以後より老年期にかけてギリシヤ風の神々が創作されている (*Faust I, Klassische Walpurgisnacht*)。 *Dämonen* に就てもしばしば語られている。これら多くの神々は動植物を生殖する力とか、自然及び人間の創造力という彼の汎神論の母胎から部分的に取り出した神話化とみるべきもので

ある。

このように、彼の生に於て一貫して中心的位置を占めたものは汎神論的なものであるといえる。彼の *Sturm und Drang* は宇宙的汎神論感情の高揚した時代であって、「*Urfaust*」や「若きヴェルテルの悲しみ」の到る処にこの傾向を見出すことができる。この頃の彼は「*Gott*」という言葉にまとわりついている伝統的な觀念と混同されないように「*all*」のつく複合語「*allumfassender, allerhalter, allliebender, allgegenwärtig*」等の語を使って、あまねく生成する *Gott* の力を言い現わすのである。

この宇宙大に自己を拡大しようとして、自然に共感し、自然と共に揺れ動く *kosmische Naturbeseelung* の中に何か危険なものを感じし、これを確乎たるもの、平静なものによって鎮め深めようという熾烈な欲求がゲーテをしてスピノザを求めしめた原因である (D. u. W. III, 14)。然しスピノザを受け容れるゲーテの態度にもやはり彼の創造性が顕著である。スピノザの「*Gott*」の属性に「*Denken*」と「*Ausedehnung*」との対立が問題とされているが、彼の詩人的感性はこの「*Ausedehnung*」を有機的生成の概念に置き換え、この二つの属性を結びつけるのに、根源力としての *Gott* が無限の力のうちに、無限の方法によって顕現するとしている。その結果、*Gott* 即 *Natur* は、ゲーテにあっては永遠の静止と数学的法則を持つたスピノザのそれではなく、絶えず創造力や作用という *dynamisch* な力であり、常に変態しつづつある形姿となる。

その後の彼の自然科学的研究は、この自我をも宇宙をも支配

している Gott の御業を観るためのものである。従ってその方法はニュートンのものとは異り、人間とその直接の自然体験が中心をなしている。この Schauen と Denken との相即不離の關係が進められてゆく彼の研究の背後にその Leitfaden (導きの糸) として常に彼の汎神論的確信が強く働らいていた。今日の科学があまりにも細分化せられているが、それに抗して宇宙の子としての総合的人間を志向するためには、その典型として、ゲーテの態度に学ぶべきものが多くあるのではあるまいか。

ニーチェの「権力への意志」について

堀 尾 孟

「権力への意志」(der Wille zur Macht) は所謂永遠回歸の思想をも含めて、ニーチェの全哲学を一貫する基本的概念である。ニーチェはこの意志を das innerste Wesen des Seins という場で把握し、斯る把握によって Gott ist tot という立場を端的に表明している。その場合意志は「より強くなろうと欲すること」という意味で、Macht を追求する努力 (Streben) であり、従って zur Macht というのは意志そのものの「あり方」乃至は方向性を意味する。ハイテッカーは Holzwege に於いて、斯る意志の在り方を問題にし、これを subjectum の場に於ける自己意欲 (Sich-wollen) とこの subjectum と解し、

Sich-wollen とはそれ自身に於いて既に「自己自身を知っていること」(Sich-selbst-wissen) である故に、der Wille zur Macht は本質的には又 der Wille zum Willen であることである。subjectum (Seldes) がニーチェに於いて「権力への意志」として把握された意義は、subjectum が ego cogito という仕方でも自己を自身に向って präsentieren する、その場合の cogito (Sich-selbstwissen) そのものの Gewiltheit、つまり表象する主体が自己自身を rechtfertigen する、その Gerechtigkeit はそれまでの主体性の形而上学の内部では思惟され得ないが、権力への意志にあっては、自分が本質上価値定立者 (das Wertsetzende) であることを知っている故に、この Gerechtigkeit が近世形而上学の眼前に現われざるを得なくなり、権力への意志の最高の表現者として思惟され得るようになり、たゞころにあるとする。従って権力への意志の本質的統一性 (Wesenseinheit) はそれが意志として自己を自身の前に連れて来る有様であり、斯る在り方をする das Wert-setzende とこの意志には、本質的に透視的な先視 (ein durchblickender Vorblick) が属し、それに基づいて一切の価値は gerichtlich に計画 (planung) の中に組込まれるとする。

然しこのハイテッカーの解釈に於いて問題となる一つの事は、der Wille zum Willen と言われるときの根本的な意味での Ja-sagen がニーチェに於いては dionysisches Ja-sagen であるということである。ニーチェによればこの肯定は、永遠なる自己創造 (Ewig-sich-selber-schaffen) と永遠なる自己破壊

立し得なくなるであらう。

（Ewig-sich-selber-zerstören）が同時にそこから成立する場での肯定と考えられている。斯る根本的な場に於いて意志自身の創造と破壊とが考えられるということは、ニーチェが意志を *das innerste Wesen des Seins* としつつも、それを *Tuendes* とか *Sein* とかで規定出来ず *Pathos* としたことも照合して、権力への意志という意志の *zur Macht* としつつの在り方は、ハイデッカーの解釈するような、単に *cogito* という様相での *Sich-wollen* ではなく、意志そのものの絶対的という意味をもった自己否定即自己肯定と考えられる。つまり意志が真に成立する場は、ハイデッカーの解釈するような、*subjectum* に於ける *Re-präsentation* (*Vor-stellung*) が *das Sein des Seiendes* として成立している場、換言すれば、意志が *vor sich* としつつ仕方で自身を吟味にかける在り方をも根本的に破り、むしろ斯る在り方そのものが永遠という性格をもった瞬間に創造され破壊されることが可能な場ということではなければならぬ。この様な場が開けるといふことによつてのみ、*das Wert-setzende* としての意志そのものが、その在り方そのものを破壊し、同時に斯る意志として創造する世界、つまり一の今に於いて一切が「自己の最終的結論を引き出している」と言われ、一切が「自己自から転がる輪」として絶対的である所謂 *amor fati* の場が、然して *ego* = *fatum* の等式がニヒリズムそのものの自己克服となる場が成立するのである。ローヴィットも言うようにハイデッカーの解釈では、意志の *Vorblick* によって価値は先的一切に対して決定的となつてしまひ、永遠回帰の世界は真に成

啓示の意味

植田重雄

フィレンツェのサンマルコ寺院には、ベアット・アンジェリコ (Beato Angelico) の壁画が沢山ある。その壁画の一つ、「受胎告知」は、マリアがしづかに天使ガブリエルの神の告知をきいている。マリアと天使が互いに見つめ合っている瞬間をえがいている。バルコニーの柱、奥の小窓に夕日が射し込み庭園は森閑としている。何処かの僧院の夕暮どきの風景の中に、アンジェリコはこの聖なる出来事を画いている。受胎告知といった宗教的画題は、画家の解釈とともに、やはり宗教的心情の深さと力柄を問われるものである。受胎告知の作品は、無数あり、それぞれの画家によって、受けとり方がちがうが、共通している点は、啓示ということである。たゞ中世の画家彫刻家たちの芸術家としての宗教体験がどのようであったかは、ほとんどわれわれには知るべきものがのこされていない。たゞ作品のみが語るべきものをのこしているのである。

マリア伝承は、共観福音書の中で、共通につたえられてはいない。マタイとルカが詳しい。とくにルカ福音書がもっとも精

彩があるのはなぜか。おそらく、ルカが編んだこの資料は、女性の福音伝承者の口伝にもとづいたものであるとおもわれる。福音書がまとめられる時期には、聖母伝承はかなり増大し、ついには中世全般にわたって聖母像は、イエス像とともに発展していった。プロテスタント神学では、マリアはその存在の影がうすれていったが、聖母信仰が神学的に否定されながらも、なぜ民間に熱烈に要求されたかを考える必要がある。受胎告知の芸術的表現は、一片の合理的解釈では消滅するとはおもえない。またマリアの受胎告知は、イエス伝承のたんなる序曲であったり、この伝承の外の枠組として構成されたものではないとおもう。そこには、イエスの母マリアの神祕体験が強く語られている。マリア自身神祕家であった。(当時のイスラエルには、このような宗教体験に生きる女性がいた。エリザベツやアンナ、マグダラのマリア、マルタまたしかり)。さきにアンジェリコの壁画にふれたが、同じように文学の例としてあげると、「マイナー・マリア・リルケ (Mainer Maria Rilke) の「マリアの生涯」(Das Marien-Leben) の詩の「告知」で、「突如外側ではすべてが空しくなり、無数の見たり駆りたてたりするものが、彼らの中に流れ入り、そこにはたゞ天使とマリアだけ、見るもの、見られるもの、眼とその喜びだけである……」。リルケの詩は、神祕主義がひそかに息づいている。マリアと天使が相互に見つめるあり方に彼もまたアンジェリコと同じように集中して歌っている。「見る」という行為、それは啓示のはじまりである。マリアの凝視は、神の告知をまともにみるのである。

中世の神祕家、メヒテヨルド・フオン・マゲテブルグ (Mechtild von Magdeburg) は、マリアを「なんぢは謙虚な処女の白き百合」「すべてわれらの祝福のはじめ」とよんでいる。また「おん愛 (Minne) は肉体が知らぬほど、ひそかに働きかけ、純粹の愛は神の中においてのみ静かである」とも歌っている。ここにはたえず神へと向い、その崇高な意志に近づこうとするミス・マックの態度が見られる。「啓示」は人間の理性の限界のはてにあり、またあり得ると考えるのではなく、また、すでに教義の枠で見えるのでもなく、まづ存在そのものから直接ふれてゆこうとすることからはじまる。(啓示は個的存在をはなれて語られ得ない) それゆえ、啓示の歴史性よりも、啓示への態度として、マリアのごとき「凝視」のあり方から考えねばならぬ。

救済史と神学的思惟

森 田 雄 三 郎

第三部 会

(1) 救済史は人間にたいする神的行为の総体であり、なによりもまず全体概念である。この全体概念としての救済史は、人間にはつねになかばかくされた秘義ミステリをもふくむ全体である。したがって、そこではかかる全体性を否定する「歴史―超歴史」の対立、つまりかかる全体性を超えた超歴史は認められない。

歴史は歴史自体のうちに啓示、預言、靈感といった超越的契機をふくみ、歴史学的に支配可能なものと不可能なもの、人間の能力の限界内にあるものとそれを越えたもの、現象と深み、事実と解釈、事象と理解、さらに創造および終末と中間部の歴史など、一切の区別にもかかわらず、その区別を統一する全体である。いわばみずからのうちに神の秘義の深みをたたえて律動し持続する流動全体である。この全体のなかに旧約、新約、教会史はなんらかの仕方で包摂されようとする。このように時代的思惟とともに福音全体を理解しようとするところに救済史の魅力があるといえる。しかし、この全体的流動の構造分析は、概して聖書主義的反哲学的傾向のゆえに、とくに不十分な場合が多い。

(2) この全体概念としての救済史は、一方では恩寵、救済である。この意味での救済は、狭義のキリスト論と救済論の両者を、あるいは生成的に、あるいは全体直観的に把握するかぎりでの救済であり、その具体的内容はときには啓示を指し、ときには預言を指し、ときには靈感を指し、さまざまであり不明瞭である。

(3) ただし、この恩寵、救済は人間の現存在の基礎において遷遁する歴史として生起するかぎりでの恩寵、救済であるべきであろう。ホフマンはこの制約を洞察しつつも、しかも客観的救済史と主観的救済史の間を動揺したままに終った。クルマンの救済史は、すくなくとも終末論の問題契機をはらむかぎりでは、ホフマンの分裂動揺を克服しようとしたといえる。し

かし、クルマンの表現方法はきわめて「客観化的」であり、本来は非対象的であるべきものが單純に对象的に表現される。そこに人間の現存在の基礎において邂逅すべき歴史がふたたび客観的救済史へと逆行する。

(4) ここに、とりわけクルマンの直線的救済史の歪曲が見られる。救済史は本来クロノロギー的時間性からの類比ではなく、神的恩寵の秘義からクロノロギー的時間性への類比でありながら、クルマンではこれが逆倒する傾向と混同されている。

論理経験主義の立場からの批判はこの混同を指すものともいえる。对象的なモデルをもって非対象的な神的秘義を語らざるをえないことをかりに象徴的表現と呼び、非対象的な神的秘義が対象的モデルを通してみずからあらわにすることを顕現的表現と呼ぶならば、クルマンはこの両者を混同している。象徴的表現と顕現的表現がどこまでも質的に異なるものとして區別されつつも、しかもつねに統一性を保つところに、救済史は神的恩寵、救済の出来事であるとともに、人間の現存在の基礎において邂逅する歴史として理解されるであろう。クルマンの直線的救済史はこの差異相と統一性についてとくに不明晰である。

(5) 救済史の恩寵、救済が客観化対象化されるところでは、われわれにとっての恩寵、救済、主体的信仰の誠実は、第二次であるかのように扱われがちである。たとえば、クルマンでは *revelatio extra nos* と *revelatio pro nobis* が單純に前後関係として把握されるばかりではなく、前者は後者にたいしてつねに優位を保ち、後者をみずからの一契機たらしめることだ

けが強調される。しかし、かかる関係が信仰の場において可能であることをクルマンは忘れている。信仰はどこまでも救済史の出来事における一契機でありながら、しかも救済史は信仰へと媒介されるところに現成の場を獲得すると考えられるからである。

神の理解について——いわゆる神の死の神学

及び世俗的神学の目ざすもの

管 井 大 果

一九六〇年以来、従来の教会中心の問題提起では適當でないから、世俗性を中心に神学の問題を採り上げるべきであるという考え方が強まり、それと併行して無神論的な人間の問題を採り上げる中で、神を如何に理解するかの問題を、神の死神学や世俗の神学が採り上げて今日に到っている。特に神の死神学は幾つかの含みがあると思われるので、それを検討する。

① 無神論的。ポール・ヴァン・ビューレンによると、客観化された神という言葉は世俗的人間には理解出来ない。基督教は人間の生きる道で、神という言葉は死ななくてはならない。トマス・アルタイザーによると、かつて神は超越的であったが、彼はイエスに内在化し、遂に十字架に死んだ。今日の宣教の中心は、イエスの死を告げ知らせることである。イエスの死の

意味は、その根源的起源へ宗教的に回帰し、そこで聖と俗は弁証法的に再一致するという。彼はエリアデに負う所が大きい。

② 文化の分析。ガブリエル・ヴァハニアンやウイリアム・ハミルトンによると、かつて聖は神律によって理解されたが、現代の技術や都市化が伝統的な社会文化をくつがえした。即ち基督教世界の文化的神は死んだ。それは反基督教的、後基督教的で、神の喪失は文化的事実である。生きた神は人間を人間たらしめるものでなくてはならない。

③ 現代の言語、象徴の危機。ハーヴィー・コックス、F・ハートソグ、ヴァン・ビューレン、ヴァハニアンの問題。神の言語は、それが無意味でないにしても、あまいである。宗教経験の様式は文化類型によって変化する。神の死の経験は、伝統的象徴が解体する突然の変化の結果である。

神の理解に就て、存在論的理解と、歴史的理解がある。前者に就て、彼らは神の死神学者ではないが、その傾向に多大な影響を及ぼした者に、ティリックとエリアデがある。ティリックによると、宗教的象徴は実在との出会いによるもので、それは聖又は神の象徴である。神は実在そのもので、一つの存在ではなく、証明することは出来ない。エリアデは歴史の進化には反対で、聖は起源の神秘的なときにある、そこに人間の象徴があるとする古代的存在論である。歴史的理解も世俗的神学に多大の影響を及ぼしている。R・G・スミスによると、歴史と世俗化は一致し、そこに信仰がある。ハートソグは、歴史と存在論的を結合し、神の理解に解釈学的で、その言語は、ナザレ人イ

エスとの出会いであり、それが唯一の神学的存在論の基礎である、という。マイケルソンにとって、歴史は解釈であり神学だった。

存在論と歴史を結合するものとして、シャイナーがいる。彼はゴガルトンの研究によって、世俗化による信仰と歴史を探究する。世俗的基督教は唯一の様式で、それは反神学主義、反教職主義である。俗化は歴史化であり、そこに人格性がある。それは宇宙との神話的一致から世界に対する責任への変革である。そしてそれは十字架において起った。世俗的神学は①古い形而上学的教義が死んで、イエスを一人の純粹の人間として理解する(彼の神性は、彼の歴史性である)②基督教を人間の生きる道として理解する。

神はこの世では弱く力ない。それが唯一の神が人間を助ける道である。基督者であるとは宗教的という事ではなく、イエスが人間であった様に人間である事に外ならない。超越とは、他者のために十字架にかかる事である。神は彼岸から人間に出会うのではなく、此岸の神である。それは形而上学や個人主義では明めることは出来ない。真の宗教は他界への冒険をするものではない。信仰の危機は現実であり、歴史的脈絡の中で、対話の境位におけるものである。神は、信仰と非信仰が同一の現実の中で、対話することの中に採り上げられる問題となっている。

マルコの旧約理解

土 屋 博

所謂編集的方法による福音書記者の思想の研究において、中心となる作業は、福音書記者が、伝承されてきた材料をどのような態度で受けとめつつ、自らの立場を示していったかを見きわめることである。福音書記者の思想の「新しき」は、「古いもの」を受容し、整頓する仕方のうちに表われるのである。そのような「古いもの」の一つに旧約聖書がある。もとよりこれは、他の諸要素と同様に、原始教団の伝承を媒介としており、その意味において、福音書記者の旧約理解は、そのイエス理解と有機的に結びついているといえる。ここでは、福音書記者マルコに焦点を合わせて、その旧約理解を考察する。

マルコによる福音書の中で、セプチュアギンタその他を用いて、直接旧約聖書の文章を引用した箇所は、十数箇所ある。また、直接の引用ではないが、明らかに意図的に、旧約聖書のあらゆる部分を暗示している箇所は、かなりの数にのぼる。もちろん、それらの数の判定は、研究者の見方によって異なる。しかし、旧約への言及が多いという事実から、ただちに、J. Bowman (*The Gospel of Mark, 1965*) のように、この福音書全体の性格を決定するという方向へ走るのは正しくない。

直接旧約聖書の文章を引用した箇所のうち、いくつかは、福

音書記者マルコによって挿入されたものと推定される。例えば i. 2f., iv. 12, vii. 6f., xi. 17, xii. 10f., xii. 28—34, xiv. 27 等が、そうである。また、旧約を暗示する箇所のいくつかも、福音書記者マルコに帰せられる。例えば、vi. 34 や第十三章の多くの表現がそれにあたると考えられる。それでは、マルコは、このような旧約の引用や暗示を、どのように理解しつつ受容したのであろうか。

編集的方法によってこの問題を扱った従来の研究の中で、最も詳細でかつすぐれているのは、A. Suhl のものである。(*Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Auspielungen im Markusevangelium, 1965*) ヲルコの思想に関する Suhl の理解は、基本的には、W. Marxsen の説にそのままであるが、この著作において彼がくり返し主張していることは、マルコの旧約理解には、所謂「預言と成就」の定式があてはまらないということである。それに対して、S. Schulz の論文 (*Markus und das Alte Testament, ZThK, 1961*) は、やや恣意的な構成になっている。

一般にマルコでは、「成就」を表わす *ἰσχυρῶς* という動詞は、非常に稀であり、旧約が引用されるさいには、普通 *ῥαδίως* が用いられる。xiv. 21, 49 の文章は、「預言と成就」の思考法に近い内容を表わしているが、具体的に旧約聖書のどの箇所を預言とみなしているのかは不明確である。xiv—xvi の受難物語で「預言と成就」の思考法が表われてきたとはいえないと思われる。要するに、Suhl の主張は、大筋において正しい。

「預言と成就」を、R. Bultmann (Wesung und Erfüllung, 1949, G. u. V. II) のように、原理的、神学的考察によって展開すると、マルコにこれが欠けているということも簡単にはいえなくなるのであるが、福音書記者の思想を考えると、マルコは、もう少し素朴にとらえた方が良いと思われる。

マルコは、旧約の伝承を、個々の言葉としてではなく、全体として受けとめ、それにある意味づけを与えようとしている。彼の関心の中心は、現在起っている出来事であるが、彼は、それを、旧約の色彩のうちに、即ち、過去との関連のうちに描こうとする。つまり、現在の出来事において、過去に出会おうとするのである。そのさいに、旧約は、*救済史的な Nacheinander* において位置づけられているのではなく、また、全く過去性を失って、*Nebeneinander* になっっているのではない。マルコの思想は、この両者を同時に生かすという方向でとらえられるのではないであろうか。

「神の死」神学と超越者

福 富 啓 泰

キリスト教神学者のうちに神の死を主題とする神学を、神抜き神学を、キリスト教的無神論を唱える者が一九六〇年代に現われた。⁽¹⁾ 此思想の導火線になったのは名称にユカリのあつる Nietzsche と獄中の手紙における Bonhoeffer とである。此

神学的前提は Bonhoeffer 由来する徹底的知性誠実の原理 (Principle of radical intellectual honesty = Redlichkeit) であつて自己が実際に信じ、自ら受入れることができるものだけに神学的記述を限定する。単に伝統に従うのは極めて安易であるが良心に従つて所信を平直に発言するくらい勇氣を要するものはない。

世俗化 (Secularization) は神と世界 (人間)、超越と内在、神聖と世俗の対立につき、Hamilton は前者を否定し、Altizer はヘーゲル弁証法の論理と受肉 (Incarnation) の教理によって両者の神秘的合一の道をとる。世界と人間は今や成人に達したから作業仮定としての神、急場を奇蹟的に救う神 (Deus ex machina) を必要としないと Bonhoeffer が説いたのなら、Hamilton は現代人に問題解決者 (Problem-Solver)、必要充足者 (Need-Fullfiller) としての神は無用になつた述べる。従つて彼は Bonhoeffer の宗教なきキリスト教に同意し、宗教が必須であることを拒否する。

世俗化は同時に反形而上学、反実存主義の立場をとる。Altizer は Nietzsche の「神は死んだ」の宣言によつて従来形而上学が粉碎されたと述べる。H. Cox は彼の「世俗都市」において実存主義哲学を痛裂に攻撃する。Van Buren は論理実証主義の影響から神を黙殺する神学を企だて、言語分析の方法を採用する。Hamilton は Bonhoeffer と同様に実存主義の不安強調を嘲笑する。現代人は神の内に休らうまでは安きを得ないとは感じない。超自然的存在者、神を語るのは無意味なるが故に此世

に、また此世の内で直接経験し検証し得るものに我々の注意を向けるべきだ。超越的実体とか、歴史において裁き、かつ救済存在者の如き言語は糸つむぎ車や地球中心宇宙論と同様時代錯誤になってしまった。

「神の死」の新神学に対する若干の批判を挙げる。(1)此神学は偶像崇拜である。(Hudson) (2)神の实在信仰なければ人は愛について何も知ることはできない。(Moulton) (3)全能、永遠、非創造と定義される伝統的な神にとって死は不可能かつ論理的矛盾である。(Callahan) (4)新神学の態度は傲慢である。(Hudson) 以上の非難に対する筆者の反論・(1)神が死んだ場合生ける神を信ずる事が尚偶像崇拜でないとどうして証明するのか。

(2)たとえ神が存しなくても福音書の伝えるイエスの業績と教説によって十分愛を理解することができる。(3) Callahan の所説は正しい、併し彼が指す神は Pascal が云う哲学者の神であって生ける神ではない。生は死を条件とし、死なき生は考えられぬから生ける神は時至れば死ぬのは当然である。(4)神が死んだとするならば、既に神としての權威を失ったのであるから死の診断は必ずしも傲慢ではない、ただ人間の場合と同様いかなる徴候によって死を判定するかの基準が重要である。第1の徴候は第2次大戦以後の科学と技術の飛躍的進歩並びに大学教育の普及と民主化であって Bonhoeffer の言葉を以て表現すれば人間の成人成長 (Mündigkeit) である。第2は第2次大戦における途方もない残虐に対する神の沈黙である。第3は19世紀以来神の死を指示する思想の出現である。例えば Feuerbach の

人間学的神学、Marxの唯物史観、Freudの幻想の未来、Camut, Sartreの実存主義の如き。ノ連と中共の民衆の多数が無宗教を實踐している事実を考慮しなければならない。以上から神の死を推定するのであるが此の死は神の実体自身でなく、人が抱く其觀念の死である。前者は人の認識以上の存在なるが故である。超越者・神觀念を否定するのは前述の3神学者であるが神の死を宣言して、然も別な神を肯定する神学者がいる。—— Bonhoeffer, A. T. Robinson, H. Cox, Vahnanan。神の死を承認する限り、彼らも「神の死」神学者である。死を免れた神はいかなる神か。それは Jaspers が Eckhart から引用した deus に対する deitas であり、Tillich における God に対する Beyond God であると筆者は考える。

- 註(一) W. Hamilton, —The New Essence of Christianity '61. Th. J. Altizer, —The Gospel of Christian Atheism. '66. Hamilton & Altizer, —Radical Theology and death of God. '66. P. Van Buren, —The Secular Meaning of the Gospel. '63.
(二) The Death of God Debate edited by J. L. Ice, & J. J. Carey. '67.

初期ヘーゲル哲学におけるキ

リスト教解釈

笠 井 貞

ヘーゲルの宗教論を適正に把握する試みの一つとして、青年期の神学論文 (Hegels theologische Jugendschriften hrsg. v. H. Nohl) を考察したい。先ず「民族宗教とキリスト教」では、宗教は実践理性の要求に基づくと言う。生きた宗教は主体的宗教である。啓蒙主義は人間に道徳性を与えられず、真の宗教は魂を高揚する智慧を与える。愛が民族宗教の原理である。民族宗教の模範である、公共性と道徳性を持ったギリシア宗教に比較すると、キリスト教は非人間的で、公共的でなく私的で、ドイツ人に取っては外来宗教であると批判して居る。当代のフマニスムの影響で、古代ギリシアへの憧憬が強く見られる。所がベルン時代の「イエスの生涯」は、カントの宗教哲学を受容して、イエスを自律・自由を保つ道徳性を強調した道徳的教師とし、イエスの死を、律法の立場の教会と理性宗教との衝突とする。福音を理性道徳の教えに書直し、奇蹟・予言・復活を取除き、愛を宗教の原理とする前論文の立場から離れる。「キリスト教の既成性」では、普遍的理性宗教からの、特殊な既成宗教成立の由来を歴史的に解明する。ユダヤ人イエスは権威を以て

臨み、ユダヤ人達は自己立法的批判的理性能力が無く、イエスの教えよりも人格や行動を重視した為に既成性の原因が起り、イエスはメシアと考えられ、その人格と奇蹟が、その教えに権威を与えて既成性を増し、理性的真理に依らない史的事実に立つドグマや儀式を持った教団が発生し、教団の拡大で既成性は益々増大し、国家権力を奪い、或はそれと結託して、教会道徳で国民教育をし、理性の働きの自由使用を抑えた。ユダヤ教の律法は、外面的行為だけを束縛したが、イエスに内面の重要性を教えられたキリスト教は、精神的活動迄も規制する故、その既成性は一層甚だしいと、その既成性を批判して居る。この時代の彼は、真実の宗教の目的と本質は道徳性であるとして居るのである。

実存的苦惱の末、フランクフルト時代に思想の転換が行われた。「キリスト教の精神と運命」等で、ベルン時代と異なり、愛がイエスの思想の中心になる。ユダヤ教とカント倫理は、人間を法則に従わせる点で同じで、唯法則の内外で異なる。イエスの教えはカントの義務倫理を超えて居る。愛は諸徳を補完する。愛は生の統一の感情であり、生の統一から分離へ、分離から統一へ、と言う構造で、父・子・聖霊の三位一体が成立する。運命は刑罰よりも酷しく、勇氣・忍従・美しい魂に依っても、その運命は不幸である。イエスは美しい魂の持主として不幸な運命を体験し、「愛に依る運命との和解」(ヘーゲル弁証法の原型で、愛はキリスト教、運命はギリシア思想の系譜)を悟る。生は唯一神の内に存するものであり、神の子であることを

自己の内に見ることに依って、相互的愛に依り形成される共同体が神の國、共同精神が聖靈であるとする。イエスは結局、ユダヤ民族の改革を諦め、世の一切の絆を断ち、国家との関係では受動的態度で、神の國を宣伝した。それがイエスの運命であった。キリスト教団の運命については、教団員は相互的愛で結合して居たが、愛は神聖な精神ではあるが、感覺・主観であり、また宗教ではなく、愛が同時に客体化されて初めて宗教となる。この主観と客観とを構想力に依り神に結合する要求が、宗教への衝動である。復活のイエス即ち形成された愛において宗教の要求が満たされる。教団に世俗的組織を持つ既成性が無くては宗教は成立しないと、既成性の意義を認める様になる。宗教は哲学の上に位置し、有限な生から無限の生に高揚するものである。神はロゴス・生・靈（精神）で、神は愛、愛は神として、この時代末期でヘーゲル哲学形成の基礎が成立した。尚その後、彼はキリスト教を絶対的宗教とする。精神である神が、ヘーゲルの理性・理念・概念である故、論理学即ちロゴスの学は神学であり、ヘーゲル哲学は宗教哲学・哲学的神学なのである。

テイリッヒにおける個別化と

参与について

藤 本 浄 彦

テイリッヒにおける「Individualisation and Participation」の問題を「Systematic theology」の三巻を通して考察してみた。

テイリッヒは人間存在の内的特質を存在論的要素として問題にし、「人間は完全に自己集中的であるのみならず、完全に個別化されている」と言う。自己集中的とは、その存在を分割することができない質的・志向的在り方であり、従って個別化とは、存在の特殊性ではなくしてあらゆる存在の質としてとらえられる。かくの如く現存する人間は、個別化すればするほど自己の対極としての世界に参与するという。つまり、存在の対極的在り方にみられる相互依存性は、参与という自己関係性であり、現実には制限されているということである。さらに個別化が人格としての働きを示す時、参与は交わり communion の働きを発揮し、両者は人格的な交わりの動態の中で明確に表出する。ここに人間存在の特質が語られており、参与は個別的存在にとって本質的なものであり、参与のない個別存在はなく、交わりのない人格存在はないのである。

そもそも人間の生活は、個別化された形式であるが、個別化

と相互の参与とによって統一されていると言い得る。彼によると、「原理的には個別化された人間の参与には限界はない。なぜなら彼は全く中心ある自己であるから」⁽³⁾なのである。真に個別化をなしうる存在者は、自己に中心があり、同時に参与の主体として参与をなしうる。それは、自己の存在についての確認である。ところで、この両者の緊張のつり合いは、究極のところ実存の諸条件をこえた次元でのみ可能である。従って、人間存在の問題が有限性の問題として提出され、個別化と参与の問題は、現実存在の中でその有限性を超える動きとして考えられる。そこで、当面の問題は単に存在の水準 levels of being のみではなく、存在の深み depth of being の次元でさらに展開され、人間存在の基盤における要素として考察されることとなる。かくして問題の中心は、有限性の深い自覚に立って存在そのものへの勇氣 courage to Be を生ぜしめる働きを、個別化の展開としてとらえる内容をおびてくるのである⁽⁴⁾。

さて、彼によると、神を存在そのもの being itself の基盤として捉える姿勢が明確に語られている。それゆえに、人間の存在を「個別化と参与」の契機で捉えるということは、以上の如き自覚を通して、神の前にある自己自身に気づくことを意味する。従って神の前で真の自己となろうとすることが個別化であり、その個別化の徹底においてこの動態が神との関係内で成立する時、参与として表現されるのである。自己の存在そのものへの集中化が、そのまま同時に存在そのものから発する関係性へと深みと広がりをもたらす。これは存在の広がりのみでは

なく、存在の深みにおいて質的・飛躍的に行なわれ、その力動性は個別化の質として存在そのものを開示する。そこでは、個存在の中心、すなわち究極性が常に問われており、「最も個別化された存在は、最も孤高で孤独なものであるが、同時にそのような存在は普遍的な参与の最大潜勢力 potentiality を有している」⁽⁵⁾自己の存在の究極性は、そこから神への参与が生じ、そして本来的にそこへ帰っていく力を含んでいる。

自己の存在にとつてなくてはならぬもの、すなわち存在そのものから迫ってくるもの、そこに彼のいわゆる「Ultimate Concern」という語の意味するものがあり、その創造的展開の要素として「個別化と参与」を特質づけることができる。それゆえにこの両者は、信仰すること faith の中でそれ本来の働きをかもし出すのである。

註(1) Paul Tillich: Systematic theology Vol. 1. p. 194

(2) *ibid.* vol. 2. p. 75 (3) *ibid.* Vol. 3. p. 35参照

(4) *ibid.* Vol. 1. p. 181参照 (5) *ibid.* Vol. 3. p. 35

神の實在

飯野紀元

他を非難するとき必ず論理的矛盾をおかす。哲学者バートランド・ラッセルの宗教批判も例外ではない。しかるにそこに矛盾があるとは知らず宗教をすてる人のあることに鑑みこの宗教

批判の不当を指摘しラッセルでさえ認めざるをえない神実在の根拠を示すのが本論の目的である。審く勿れというイエスに従わんとする者である。

宗教は己れの立場を絶対視しておおるべき独断をうみ、偏見搾取迫害を生む。共產主義は政治的宗教とみなさるべくその主張を一方的に絶対視し世界に悲しい緊迫をうみ、いわゆる自由主義国側にも啓示絶対視の害がみられる。これがラッセルの宗教批判である。

これは彼自身が戒める一方的論法であって排中律を不当に適用したことに他ならぬ。宗教以外のところにもこれと似た絶対視がみられ相対主義や現在の自己をたえず向上する必要は数学や科学のうちにも見られる。二千年間歴史に君臨したユークリッド幾何学や一時代前のニュートン力学はそうであって、これに対する反省が新しい幾何学や素粒子論を生んだ。広い環境との相関及び進歩自己超越を考える時排中律はくずれてド・モーガンの法則とかわる。 $(\phi + \psi) = (\psi + \phi)$ 、かかる向上の源に謙虚があり、人を謙虚ならしめるものに神の実在があることは世界の宗教が教えてやまぬところである。神は謙虚の父である。

謙虚をそだてる相対主義はヴェーダ聖典、ジャイナ教、仏教、聖書、道教のみならず、現代数学、古典力学と素粒子論を結び対応原理にみられる。相対主義を論理的にうらつけようとする数学的論理は次の順序を示す。

1. $(A_1)\phi_1 \supset (\phi_{a_1}\phi_{b_1}\dots\phi_{n_1})$, 2. $(\sim\phi_1)$, 3. $(\sim\phi_1 + \sim\phi_2 + \dots + \sim\phi_n)$, 4. $\sim(\phi_{a_1}\phi_{b_1}\phi_{c_1}\dots\phi_{n_1})$, 5. $\sim(A_1)\phi_1$

数学の有力な部門である群論も亦論理の新しい展開を見せて真理発見に役立つ。 $\text{arc}A(\xi), \text{cot}A(\xi), (\text{cot})_0 a = \text{co}(\text{cot}), \text{co} \equiv \text{co}, \text{co}^{-1} = \sigma^{-1} \text{co} = 1$

謙虚と共に極限という考えが真理発見に重要である。これは数学者ラッセルが現代数学の生みの親として尊重し、無限を数列の極限值としてかぞえ、いく種類もの微妙な極限值、即ち一樣収束、強弱収束、ほとんど至るところ収束、各階微係数固有の収束等の研究がいかにのり多きかを知る。もし極限という考えのうちに神の実在があることを悟らせるならば、ラッセルといえども神をたたえるに至るであろう。論理的にいつて常人のなしうる程度をこえた極限値的向上に神の導きを見るならば、太極(易経) *Jierqujiojiojiojiojiojio* (ロリント後者三・一八)、實際 *Bhutakoti* (龍樹)、豊儉の跳出(道元)、マタイ伝五・四八の教えにこれを見る。陰陽二極が循環調和する宇宙生々発展の易经的物語は、今日素粒子論が電荷的に対をなす三十の陰陽素粒子の調和のうちに美しく立証されている。宗教と数学に通ずるホワイトヘッドが神を定義して「限界の至上極」(*Science and the Modern World*, p. 258) ということは示唆にとむ。

共軛 $x + iy, x - iy, \int_{-\infty}^{\infty} \phi^*(x) \phi(x) dx = \int_{-\infty}^{\infty} \phi(x) \phi^*(x) dx$ も亦これを自由に解釈するとき、ラッセルが数学に必要とみならず考えであると同時に、宗教や倫理が必要とする協力、即ち質を異にする二つのもの、個人、階級、人種、国家の間に今日の世界情勢が不可欠とみるところのものを、神実在の心として理解する。二つの宗教が、その歴史的背景と意味内容を異にする

のに、共軌的に結ばれて、真理と平和のために働きうるならば
 どんなにか素晴らしいであろう。これはわが宗教学会の多年の念
 願、先輩諸先生の力説されたことに他ならぬ。最近の拙著三冊
Zeal for Zen: A Seven-hued Rainbow: Hints in Haku,
 Philosophical Library, N. Y. 1967 は東西共軌についての私の
 祈りのあらわれである。宗教学の角度から、古い教義を数理科
 学の新洞察を用いて照明し、両者間に共軌の交渉を広からしめ
 ようとするものである。東京大学出版会『東洋思想』第八巻拙
 稿「ブッダとイエス」にもこれに似た論説をかかげた。

不死の生命なる宗教上の主張は、素粒子論が全宇宙の不可分
 一体性を主張するとき、その支えをもつ人の心のエネルギー保
 存的事実として新しい意味をもつ。拙稿「Hopes and Heights」,
 ICU Journal, 1967. ルベーク積分の言葉をかきりなれば、神
 は「ほとんど至るところ」presque partout その実在を我々に
 示したもう。啓示、宗教体験、宇宙天文学的秩序、時空素
 粒子数理の不可分一体性と均斉、あらゆる価値実現、共軌極限
 謙虚の源などが、昔ながらの宗教のことば即ちアガペー、大
 悲、無自性相依相待の意味内容とみなされる。異なる座標によ
 るテンソルの等しい共軌を学びたい。

キルケゴールの△懷疑▽について

石 岡 宏

△解体▽の根本原理が、権威というものをすべて、それを信
 じこむことによって自己欺瞞に落ちいってしまったている、主観
 に戻すことであるなら、キルケゴールがすべてを主体との関係
 から問い直すことによって、それ以外にはありえない自分の存
 在を示していることは、懷疑の現実化による、観念的懷疑の克
 服ということができる。われわれには彼によって信仰がすぐれ
 て客観化されたように思われるが、それはおそらく、懷疑によ
 って判断を停止されはぎ取られむき出された△あるがままにあ
 る▽自由な自己理解が示されているからである。その自己理解
 は、属性的存在を否定し、本質の認識を排除して可能性そのも
 のの生成を把握すること、さらに、存在認識の伝達を否定して
 体系的ではありえない内面に向って反省することによっ……い
 る。

ところで、彼の△懷疑▽理解において最も基本的なものは、
 もちろん、ソクラテスさえ考え及ばなかった、より深い懷疑、
 つまり欲したにもかかわらずなすことができないこと、人間が
 自分にとって何が最善であるかを知っていて、しかもそれを願
 っているという前提のもとでさえ、だから神がそれをかなえて
 くれるとは決して考えないという実存的理解がより重要である

が、今は、『不安の概念』緒言にみられる、 \wedge カントの懐疑 \vee という言葉の意味する觀念实在論に対する疑いが注目されるであろう。

一八四二年から四三年までの間に書かれた『ヨハネスクリマクス』では、知識の確実さに対する懐疑の可能性が、知識の対象ではなく、主体との関係で問われている。全ての知識はその対象と知る者にとって直接的な内在の関係に立っていて、当面の相手を越えた超越的關係に立つものではないから、懐疑の可能性は、觀念的可能性として、意識の中に求められる。經驗的知識にくらべると、懐疑的意識は、その対象への悟性的かわりを越えた、第三のものへ超越的にかかわっている。そして、個人の側に懐疑の可能性が欠けている場合には、何にせよ懐疑は呼び起こすことができず、また懐疑の原因となった現象が多様であるばかりではなく、互いに矛盾するときには、この懐疑の可能性は、人間ならすべての意識にとって本質的なものでなければならぬと推論されている。

懐疑という現象から、普遍的な矛盾した意識の構造が推論されているが、同様の論議は他にもみられる。たとえば、 \wedge イロニー \vee が主体性の対自存在として本質的に実践的であり、それにとって事柄は問題とならずそれ自身が問題となるのに対して、概念規定とされている懐疑にとっては、いつも対象との関係が問題となり、主体は、現象の背後につねに潜んでいるに違いない本質を把握しようとして現象が滅却されて行くのを目証するものとなる。つまり、思弁的懐疑が本質をあらわにするた

めに、対象を概念的に把握しようとするのに対して、イロニーは絶対的否定性として、本質にかかわるのではなく、背後にある現象と別のものをあらわにするために対象の实在性を否定して、主体の自由の意識を確保するものとされている。勿論ここで対象というのは、個々の現存在ではなく、一定の時代に一定の關係のもとで与えられている現実の全体を意味している『イロニーの概念』。あるいはまた、人格全体の表現として絶対的なものなかにある絶望と単なる思想の表現にすぎないものとして差別のなかにある懐疑との区別はやはり懐疑の現象の主体への内在化を意味している。位相の問題があるが、両者の区別は、永遠の妥当性における自己自身をえらぶ自由に対する信頼に支えられているといえるだろう（『あれかこれか』）。

シュライエルマツヘルに於ける

「感情」に関する一考察

加藤 智 見

シュライエルマツヘルに於て「感情」(Gefühl)なる用語が多用されることは周知のことであるからして次の様な問題提起も彼の思想の解明の糸口になると思える。

すなわち哲学・道徳に比した「宗教」の場に於て当時の教養人に寄せた『宗教論』(Über die Religion)の例えば第一版、第三講に「宗教の本質は思惟でも行為でもなく直観と感情である」

としたことは著名であるが、晩年の教理学の場に於ける『キリスト教信仰』(Der christliche Glaube) 第二版には「全ての教会団体の基本を構成する敬虔とは純粹にそれを考察すれば知識でも行為でもなく、或る特定の感情或は直接自己意識である」(§3)としているが、前著は広く哲学・道徳を意識した「宗教」なる場からのものであり、後著は教理学の場からのものであり、かかる異った場に「感情」なる用語を相互に用いるのは如何なる根拠に基き、如何なる結果を生ずるかという問題である。「感情」なる用語は元来『キリスト教信仰』に見える如く「一般生活上の用語」(§3)であったと言えるし、当時ロマン派に豊かな内容を見直され多用されたものであって、少なくとも神学・教理学等に固有なものでもない。

しかしかかる用語を以て例えば『宗教論』第二講に「宗教は宇宙の存在と行為とに關する直接経験及び個々の直観と感情に於て成立している」と述べ、同様に一般的な用語と言える「直観」・「宇宙」(Universum)なる用語と共に宗教を規定させる。そこには「宗教は自己を個体化すべき原理を自身の中に持たねばならぬ」(第五講)更には「宗教が形而上学や道徳と區別さるべきならば宗教はそれ等と素材を等しくするにかかわらず何等かの方法でそれ等と対立せねばならぬ」(第二講)という批判主義的思考並びに諸学との同一な線上での比較の意識が存すると思える。従つて例えば「靈感とは何か(中略)全て宗教的感情の表現にして宇宙の直観が他の人にも移り行くことによつて実際に伝えられるもの、これ等は靈感に基いて起つたのであ

る」(第五講)という如く、宗教独自のものを一般用語に表わし出し、そこに於て他の諸学と比較する態度が考えられる。次には教理学の立場からの『キリスト教信仰』を問ひ正すに、「一層厳密に「絶対依存の感情」(Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl)なる用語を使用し例えば次の如く表現する。「絶対に依存していると感じることと自己が神と關係していると思ふことは等しい公式で殊に考えられる」(§4)あるいは「この絶対依存の感情の直接的内的な表現が神意識」(§5)であるとする表現には、神学・教理学に於て最も固有且つ重要視されるものがかかる『宗教論』的用語すなわち「宗教」の場に於て諸学と同一線上で比較する場合に用いた用語を更に厳密に学的に分析しつてもかかる一般用語で規定を試みる態度が存すると思える。かくの如き態度の根底には次の様な思考が存すると言へる。「何によつて敬虔感情は多様となり、これは何と關連するかという問題は心理学・倫理学・形而上学に關係し、固有な教理学の用語と教訓的宗教用語一般とはこれ等の領域に於ける学的術語と類似せることによつて判然と區別される」(§26)。

当時宗教の場・更には神学・教理学に於てそれ等の生命の維持にはそれぞれに固有な場の確立が必須の課題であったが、シュライエルマツヘルはかかる点の確立に批判主義的思考を採出し、而も他の諸学との同一の線上に於ける「感情」という用語を以て宗教・教理学の独自の内面性をかかへる一般語更にはそれを厳密にした学的用語で表わし出していくことにより、それ等

の固有な生命を客観化・普遍化したのではないかと考えられる。そこに神学・教理学と並び而も独立した学としての宗教学的なものの後世生ぜしめる方法的契機が潜在するのではないか、この点に「感情」の「意味が存するのではないか」と思うが、かかる問題に関して今後検討してみたい。

キルケゴールの精神史的背景

北 田 勝 巳

キルケゴールの精神史的背景という題目において、私の意図するところは、その歴史的細目に渡って客観的な敘述を提供することではなく、むしろキルケゴールが、それを通して内面的に成長し、かつそれとの主体的対決によって自己の根本理念を形成するに至った当時の二大思潮たる思想的合理主義とローマン的審美主義の特質を、それぞれの代表者を通して批判的に究明することにある。しかし前者の代表者たるヘーゲル及びその亜流との関係は、既に様々な角度から論述しつくされた観があるので、ここでは後者の代表者たるシュライエルマッヘルとの関係を、とりわけ最も頻繁に彼に論及された『イロニーの概念』を通して考察してみたいと思う。

キルケゴールが『イロニーの概念』におけるソクラテス解釈の手掛りとして最も重要視するのは、プラトンの諸對話篇であるが、プラトンを手掛りとしようとする場合、我々は例の厄介

な問題——對話篇の中のソクラテスがどこまで実際の、いわゆる△歴史的ソクラテス▽なのか、またどこから先が作者プラトンのフィクションであるか——に遭遇する。キルケゴールはこの問題に対する解決の鍵を、シュライエルマッヘルに従い、プラトンの對話篇におけるソクラテスの問答様式の区別の中に見出そうとする。キルケゴールによれば、シュライエルマッヘルは對話篇を分類するに当って、(i)一貫して対話的なるものが本質的契機をなす本来の對話篇と、(ii)そこでは對話がもはや克服された契機として現われるところの客観的構成的な對話篇とを区別する。そして前者の特徴を、△それらが結果なしに終わっている点にある▽ (Ergebnislosigkeit) と指摘するのであるが、キルケゴールはこの点に注目し、そこから問答の仕方についてより突込んだ究明にのり出すのである。キルケゴールによれば、一般に問いというものは、その意図に関していえば、二重の性質を有する。即ち、一方で我々は答えを得るがために問いを立てるのであり、その場合、答えの中には要求されていた充実が含まれており、他方、我々は答えを問題としないで問いを立てることも可能であり、その時、問いを通じてみせかけの内容を外に吸い出してあとに空虚を残そうとする。そして前者が思弁的方法であり、後者がイロニー的方法であるとされるのであるが、この場合、自己外化ではなく、自己の内面に面化する後者の方法がソクラテス的なものであることは、ソクラテスの△無知の知▽の精神に照らして明らかであろう。結論的に言えば、プラトンの對話篇において、ソクラテスがあとに空虚を残

そうとする意図をもって問いを投げかけている場合、換言すれば、ソクラテスの問答が否定的結果に終わっている場合、そこにこそ歴史的なソクラテスの真実の姿が見出されるのである。そしてこの *Ergebnislosigkeit*こそ、自己活動をいざなう実存的方法の標識として、キルケゴールがそれを近代的な思弁的方法に対置して自己の立場を明確化せんとするものに他ならない。我々は数年後の日誌記入 (P. III A74) の中に、この点をはっきりと読みとるであろう。

キルケゴールはプラトンの対話篇の中に、ソクラテスとは異質な思弁的弁証法の萌芽を発見しつつ、それをかなぐり捨て、自己の道を歴史的ソクラテスの線にそって進み、主体的実存的な方向へと深まってゆくのであるが、それ以来、主体的実存的方法と客観的な思弁的方法という二つの平行する思惟路線が形成されることになり、その基盤に、我々はシュライエルマッヘルのプラトン研究が大きな影響を与えていることを無視することは出来ぬであろう。私は『イロニーの概念』の中で、たといそれが間接的とはいえ、プラトンの翻譯並びにその解釈を通して、シュライエルマッヘルの体験主義的立場が、キルケゴールの内部に自ら方法の自覚を呼びさましてくることを究明したいと思う。

ムハンマド晩年の啓示

中 村 満 次 郎

コーラン百十四章の中で、勝利章、助け章、食卓章、改悛章などがムハンマド晩年の啓示とみなされている。ところで今回は食卓章をとりあげて、その特質を考えてみたい。さてこの食卓章は第五節に、

「今日、ここにわしは汝らのために宗教を建立し終った」。

という章句がふくまれていることでも、コーランも最終に近い啓示であると考えられる。タバリーによれば、この章句は次のように解釈がなされている。

「信徒の者、今日ここに宗教的義務、規定、命令、あるいは禁止事項を制定し終った。それらは使徒の言葉で啓示されたものである。それら全てを本日完成したのであり、これ以外に啓示はないのである。それは予言者ムハンマドが最後の別離のメッカ巡礼を行った時のことであり、この啓示を最後にしてムハンマドは八十一夜の余命を保つのみであった」。

タバリーは主要このような伝承を記している。この見解は今日も認められていて、この章句がコーランの中で最後の啓示であると考えられ、それは西曆六百三十二年三月二十日のことであったと思われる。

それでは次にこの食卓章には一体どのような特質があるだろう

うか。端的に言えば、一つはアッラーの神が語る信徒への最後の言葉であると解されよう。

一、今日、まともな食物は全部汝らに許された。(七節)

一、これ、汝ら、信徒の者、礼拝のために立ち上る場合は、まず顔を洗い、次に両手を肘まで洗え。(八節)

一、これ、汝ら、信徒の者、正々堂々とアッラーの前に立ち、正義の証人たれ。(十一節)

一、これ汝ら、信徒の者、アッラーを恐れ、なんぞしてお傍に迫りつけるよう努力をおこたらず、その御爲めに戦えよ。(二十九節)

これらの章句は明らかに信徒への切々たる励みの啓示なのである。また、イスラム教徒へのイスラム伝道に対する訓示でもある。そして第二の問題として、予言者ムハンマドも最後の段階にいたってなおユダヤ教徒、キリスト教徒との神学的抗争は根強く、そこで如何にすれば彼らに対してその教化は可能であったかが焦点となり、啓示は統いてゆくのである。

一、「神はすなわちマルヤムの子メシアである」などと言う者どもはまきれもない邪宗の徒。(十九節)

一、されば福音の民たるものは、アッラーがこの聖典に示し給うたところに拠って裁き事をすべきであって、およそアッラーが啓示し給うたもので裁き事をなさぬ者は、すべて邪曲の徒であるぞ。(五十一節)

一、これ汝ら、信徒の者、ユダヤ人やキリスト教徒を仲間にするでないぞ。(五十六節)

一、「まこと、神こそは三の第三」などと言う者は無信の徒。(七十七節)

これらの章句はまさに伝道に際しての訓話であり、激励の言葉であった。左手にコーランなのである。ともあれ、別離の巡礼も終ったムハンマドにとり、予言者としての生涯は有終の美をかざるべき時であった。顧みれば四十才にしてアッラーの神より召命を受けたムハンマドは生涯多難であった。アッラーの神のご守護があったとはいえ、六百二十二年にはメッカよりメダイナへ逃れねばならなかったのである。それはまさに伝道と闘争の日日であった。今ここにその予言者としての生涯を同じようとしているのである。我々はイスラム教の本質をアッラーへの帰依と最後の審判の日に対する信仰であると理解しているのであるが、一方において、この苦難に満ちた予言者ムハンマドの生涯への心酔はおのずから当然の帰結でもあった。すでにムハンマドの生存中にその言動は人々に伝えられ、後世、ハディースを形成するのであり、またスンナの由来でもある。この食卓章の意義もたんなる最終の啓示というのではなくて、それは予言者ムハンマドの生涯の最後をかざるにふさわしい啓示とみなすことが出来るであろう。

パキスタンにおける宗教と政治

加賀谷 寛

現代ムスリム諸国のなかで、パキスタンは「イスラム国家」(Islamic State)を国家指導理念(Ideology)として掲げ、テストして来た点で、ユニークである。同じく、政治とイスラムとの関係の在り方が、パキスタンほど正面から思想の争点とされて来た国家は類を見ない。これらの問題に関しては、すでに一九五〇年代前半の思想状況を分析した W. C. Smith (1954)、また一九五六年憲法制定に至る過程を取挙げた J. Binder (1961)のような基礎的研究がある。ここでは五八年「革命」以降の新しい局面におけるイスラムと政治との関係の問題を考察する。はじめに「革命」推進者アイユーブ・カーンの発想(1967)を検討したい。第一にウラマーに対する政治的不信が強く表明されており、理由として、パキスタン分離に反対したコングレス系ウラマーの過去を挙げるとともに、パキスタンにおけるマウドゥーディーの指導する宗教・政治団体の反政府行動を挙げている。しかし後者を「伝統的」ウラマーに含ませることには疑問があり、むしろ Islamic fundamentalistとして、都市下層中間層の流動的な「ネオ・イスラム」の動向として把握する必要がある。第二に、彼はそれらウラマーと西欧的ナショナル・エリートとのコミュニケーションの断続と相互不信とを改めて指摘して、両者間の溝が容易に埋めることのできないことを示唆

している。全体を通して、ウラマーが国民的統合に直ちに役立つ勢力でなかった点が指摘されている。社会的役割のうえからは、J. Binder がすでに指摘されているように、ウラマーは伝統的に無定形で、権力によって統禦されないダイナミックな大衆を代表して行動した。しかし現代社会変動に伴なって、このようなウラマーと大衆の相互関係がどのように現実に変化しているか、については信頼できるデータを持たないが、予想以上の変動を想定しなければならない。

これと関連して、革命政権の側が基礎民主制(B.D.)の新制度を通じて、社会末端まで直接把握するまでに成功しているかどうかが問われなければならない。その新制度の貫徹によって、ウラマーのもった権力と大衆との媒介的機能を奪うことができるはずである。他方で、六二年憲法のもとに政党制が復活し、B.D.に野党が参加した。そこにはウラマーの政党組織のジャミーアアトル・イスラームが結成を見、またネオ・イスラムのマウドゥーディーのジャマーアテ・イスラームも復活した。また理論的に国家体制のイスラム化を説くニザーメ・イスラームも野党連合(COP)の一翼として登場した。このようにB.D.を通じて、ウラマーとネオ・イスラムは一定の発言権、代表権をもつとともに、外部から与党ムスリム・リーグに対して圧力を増大させていると指摘されている。同様の動向が、国民議会のもとに設置された諮問機関である The Advisory Council of Islamic Ideology に見られ、八名の委員のうち、四名がウラマーを代表している。このように、その設立当初のセキユラーな

学識経験者の優越から次第に後退を示していると把握される動向を描くことができる。

以上の諸点にみられる複雑で流動的な政治と宗教の発展のなから、全般の問題にかかわる近代化論は、現実の挑戦に即して基本的に修正を迫られており、外部から論じられるようなイسلامと近代化の対立でなしに、むしろ独立後の工業開発にもなっており、見失われていたイسلامの 'way of life' が再発見され、その再確立が政策立案者の側に痛感されるに到っている。

中国近代浄土教の趨勢

小笠原宣秀

一

周知のように、中国浄土教の三流は、慧遠（東晋）・善導（初唐）・慈愍（盛唐）に興るといわれる。最近、中国（台湾）の睿理著の『仏教概論』（国際仏教文化社刊）をみるに、浄土教の三流を説明して次のように述べている。

- 1 慧遠流……事理相即……汲引上根為主……観念。
 - 2 善導流……願力往生……普撰下根目標……称名。
 - 3 慈愍流……禅淨双修……中根を主要対象……融合。
- すなわち三者がそれぞれ上根・中根・下根者に働きかけたこと、我が国の学界の解明を承けたものとして注意した

い。

ところで、今の三流は宋代以後の社会において浄土教的共同体となつて、各階層に受容されたとともに、今一つ、在来の弥勒信仰が上生または下生という考え方の下に、弥勒信仰とからまつて、広義の浄土教的働きをなしたことを忘れてはならない。

大体に中国にては弥勒教と弥勒教は、時々、或は表方となり或は裏方となつて、推移したものである。夙に六朝時代には弥勒教が表方であつたが、隋唐では弥勒教が表方となつたといふ。そして宋代以後になると両者がそれぞれ教化者によつて、特別の説き方がなされたのである。先年香港仏教会の為に講ぜられた印順法師の『浄土新論』（印度学仏教学研究、十六卷二号所載の藤吉慈海氏の紹介論文参照）に明された所によつても判る如く、弥陀如来は西方極楽世界にましまして宛然太陽神の在り方をなすに對し、弥勒仏は暗黒中の明月に喩えられて、人間浄土建立の主尊たらしめられた。殊に唐代以後はマニ教と結合して「明王出世天下太平」の思想をうみ、更に宋代以後の秘密宗教的な教化者の掬となつたのは、一面止むをえない次第であつた。即ち弥勒教の大なる変貌となつたのである。

二

さて中国にて庶民社会を現わしたとおもわれるのは宋代以後であるので、これを近代以前の近世とする。この近世における浄土教は上根者より下根者に及ぶまでの者に對し、慧遠に基づく白蓮社流の教が繁興したが、しかし、その主体は上中根者たる

第三部 会

居士又は富民階級であり、下根とみるべき庶民階級に對しては、例えば慈照子元の白蓮宗教団の結成などがあつたが、これはやがて秘密教団的に動いて行つたのであり、白衣導師に介入され元明時代には禁斷の運命に遭遇したのである。従つて、宋代以後の弥陀淨土教の主流は、形体的には中根者を主要對象となした禪淨双修を勧めるいわゆる慈愍流であつたといふ。但し慈愍流なるものも、実は單なる慈愍流ではなくて、その姿勢の中には慧遠流的な要素、及び善導流的な要素が含まれてゐた。それ故に正しく融合であり綜合であつた。

今一つ注意すべきは、先の弥陀教における現世の暗黒世界の明月的解釈がなされるのに對して、弥陀如来は西方淨土を建立し、現に其処に在るので、凡夫衆生は彼岸に往生せんことを望むべきことが勧められ、自ら死後救済の主仏的解釈がなされ、日没処たる西方が指方立相されたのである。その先驅的解釈は例えば唐の道綽の『安樂集』あたりにみえてゐる。曰く「日出処爲生。没処名死。藉於死地。神明趣入。其相助便。是故法藏菩薩成仏在西。悲接衆生」と。

そこで近世から近代へかけて考えられることは、弥陀教は此土の不幸を救済する役割を演ずるものとなすのに對し、弥陀教は死後の世界としての極樂淨土を衆生に与えるものとなつたことである。それは西方の日没処を慕う人間の存在を価値的に高めてゆき、靜寂を求める宗教たらしめた。また白蓮の名が弥陀教祖に奪われたため、在來の弥陀教は「蓮宗」或は「淨土宗」と名稱し、淨土念仏行者は上根的往生者たるべく、居家念仏や

独座閉關念仏を上乗とするようになった。折角、宋代に興つた大衆的結社念仏法も近代においては、雲棲大師もあまり之を勧めていない。但し、庶民階級に對して策勵の意味で「結會念仏疏」などを作つたこともあるが、これとてもその内容からみれば、行事は上乗者たるべく要求されている。「在家仏子作念仏會。三時誦礼。初時阿弥陀經一卷。往生咒三編。出声五百。默想念仏五百。札四十八回向一次。中時亦然。不必念業師等經。不必吹打樂器。不必念真言。讚灯獻供。純一念仏。不雜余事。如是修処。必生淨土。不然則漸染世情。終歸応赴。慎之慎之」と。

之を要するに、中国近代における淨土教は禪淨双修融合を目標とし、上根中根者たるべく日常生活においては持律嚴守し、默想純一念仏を策勵し、ひたすら淨土往生を欣求せしめたものであり、その趨勢はいわゆる角虎たるべきことが要請され、我國の庶民淨土念仏教の在り方とは隔段の相違があつたのである。

信教の自由

「特に中国の秘密結社に關連して」

桜井栄章

◎

中華民國時代まででさえ、衆知の如く中国の儒教は民衆に縁

が遠い。歴代の為政者は儒教を官吏登庸、科擧の道具に考えていて、然るべき都城には殆んど例外なく文廟等の祠があるにはあるが、これらは官設であり官専用のものであるにすぎない。従って一定の儀式が執り行われるために、清掃されたり修理され粉飾されることがあっても、一般の民衆は関せず焉である。

一般民衆のやむにやまれぬ欲求Ⅱ生活上の不安から、生命の危惧不安に至るまでⅡを訴えたり解消したり、救われたりするよすがを神仙に求め、不死を希い、治病平癒を願う嘗みが盛んになつて来る。そのあらわれは開祖のない、開祖と称せられる崇敬景仰的となるものの関知しない宗教が道德経をよりどころとして伝承発達して来たのである。これが問題である。右の様な傾向は近代化の低迷期といわれる清朝の世代を経るに従って顕著になつて来た。所謂宗教結社である。(中略) 一九四九年の中国の大革命を契機として宗教結社、殊に秘密結社の宗教は惜しみなく艾除され尽されたと伝えられ、中国に往來している消息通にたづねても悉く「恐らく全部跡をとどめなくなった筈である」と答えられる。僅かに『個人の内心の信仰として許される』にすぎなくなり了つたと伝えられる。乍併、これは真実そのものであるうかと深く疑いを抱かなければならない筆者である。成る程、表面では前述のように、あとかたもなくなくなつてしまつたことには相違ないが、例をソ連の革命後の宗教のあり方に見ても判るよう一九一八年以来汪余曲節もあり、殆んど地下に潛みつけられている実情であるという。

公式には勿論『原則として信教は自由である』(中国憲法第

八十八條)Ⅱソ連でも同様宗教を信することは差支えない建前である。

因みに筆者が一九六三(昭和卅八)年十月訪中の際、周恩来首相以下要人と会談の折に回答を得たところでは、『恐らく、中国が世界中で最も信教の自由に徹底した国である、云々』という。但しこれは飽く迄も人々の内心の問題で、これを大衆の集會の場所に持ち出して、宣布、布教することが許されて居ない。即ち宗教布教の名において、宗教に名を藉りて反動、反革命的なことが判ると遠慮なく卻けられ嚴罰を受ける定めになっているという。別の事例を援用すると親子、兄弟、夫婦の間でも隣保、保甲の現代的規制がきびしくて油断もすきもない有様であるという。

◎

筆者は重点を(一)清末秘密結社の資料が外交文書として曾つての大英帝国の採取保管されたロンドンの公文書館のものは日本国内に探索できるだけのものは細大となくこれを入手、検討を加え(二)元閩東庁警務局の蒐集した資料(三)元台湾統治志等の資料(四)旧東洋研究会資料(五)中国の地方志等の参照と併せて(六)筆者自身が去る支那事変、太平洋戦争中に約十年中国大陸に滞在中蒐集、見聞して得た文献を整理、開発して、改めてこれを成文発表したいと企てた次第である。私かに察するに、今や第二次世界大戦終了後、現政権下に次々と発表されてゆく中国のこの百数十年の公の記録といい、私人の伝記等々といい、機会ある毎に、発表される毎に改ざんされ、表現方法も全く替えられつ

あることを窺知できるので、未だ物足りない文献や資料に嫌らないままに、茲にこれを着手することに踏みきつたのである。

平等要求の本能ともいふべき強い願望と併行して特殊要求の本能とも称すべき希求が厳存している実情を窺取する為でもある。宗教社会学的な立場からも、何等かの役に立つことを信じて疑わない。以上、研究、意図することの端緒と開発への方向、性格の片鱗をしるして置くこととする。(一九六八年一月)

明初の道士、張三丰について

宮 川 尚 志

明朝は仏教・道教に対し国初にかなり厳しい統制を加え、道教については全真・正一の既成教団を認め、天師と称してきた正一派教主の張正常にただ真人の号を許し、簡録を発行する特権を与えた。しかし道教の流派はこの他にも多く、白雲觀抄本の諸真宗派総簿によると、近代において八十六派を数えている。この中、明初に活動した張三丰(名は君実あるいは君宝。字は玄一、号は玄玄、保和客忍三丰子等。俗に遼老・邊邊八拉達Ⅴと呼ばれた。伝記は明史二九九・方伎伝。明史稿二八一。明書一六。国朝獻徵録一一八。王圻の統文獻通考二四三。その他、明末に彼の名声が高まり、崇拜者により編修された張三丰全書には宗教伝説化した伝記をいくつか加えている)の流れを

汲むもの八あり、また最近、台湾において彼の著書が刊行され、特に太極拳法の祖師として注意されている。(徐雍、張三丰道術滙宗、蕭天石、張三丰太極煉丹秘訣等、道藏精華の選集)日本の先学者による彼の研究は、(1)沈万三伝説に関するもの、(2)永樂帝の武当山宮觀造営を扱ったもの、(3)もっと一般的に明清の三教調和思想の一例とするもの、に焦点があてられている。

道教思想史から見ると、彼の道術は、北宋の張伯端(紫陽)と清の劉一明へ連る内丹説に属し、金丹道の用語を用いながら、錬金術の精神主義化へと進んでゆく大きな潮流の中に位置づけうる。しかし彼の伝記そのものが明確を欠き、検討を要すべき点が残っている。

洪武・永樂の二帝はその宗教統制策とは別に、すぐれた道士に対する尊敬・親待を怠らなかつたが、明史に彼と同巻に伝記される周顛仙人や鉄冠子が洪武帝と、正一派四十三代真人張宇初が永樂帝と会見しているのに対し、彼は二帝の訪求にも拘らず、ついに姿を現わさなかつたと言われる。また彼は「踪跡詭幻」と記されるごとく、遼東都指揮司下の懿州(広寧衛)もしくは義州衛に生まれてから、陝西宝維金台觀、青州雲門洞に居たほか、全国ほとんど旅行している。そして死期を予知して死し復活したという伝説が元末か明初のこととして早くからあった。しかし彼が邱元清らの弟子を教えていたのは史実と考えられ、元末に焼けた武当山(湖北均州)の宮觀址に往来し、居住し、永樂帝による再興の動機になったことも確実である。

永樂帝が彼を訪求した理由として、皇明恩命世録（統道藏一〇六五冊）所載の二勅のごとき形式的理由は別として、明史一六九・胡濙（ひやく）伝の記事が真相を知らせるものであるまいか。すなわち永樂帝は自分が廢殺した明二代の建文帝の生存説を氣にかけ、まず胡をして国内各地を探索させること、じつに十六年、その後海外への亡命を確かめようとして有名な鄭和の派遣となつた。明初には既成教団内に安住しない雑多な道士や民間呪師が多くまた民衆の宗教結社（弥勒教など）もあつた。武当山中心に、かの少林寺拳法とならび称せられ、特に護身を主とするという武当道という拳法を習う者がいたとすれば、余計、政府は疑いを持ったであらう。張三丰と建文帝とを、一は親愛、一は恐怖の念をもって探訪したのでなく、反政府の陣営に加わるおそれのある道士を出来たら監視したかったのであらう。

時世はもはや不老長生術を説いても人主が信じてくれるような状態ではなかつた。張三丰の行動と思想には道教を純化するともに政治の拘束を離脱せんとする傾向がある。しからば武当山が太岳太和山として江西龍虎山の向うを張る道教の一中心になつてから、ここに住持した彼の弟子たちは師の精神から遠いというべきである。しかも張三丰は英宗朝以後、逆に朝廷の尊信を集め、通微顯化真人の号を賜わり、實際に生ける姿を顕わしたと信ぜられた。かかる現象は明末の自由奔放ではあるが頽廢的爛熟の時代相を反映したものであるが、清代には退潮して行つたと思われる。

第四部会

戦国時代における寺院について

——特に頭陀寺を中心として——

佐藤 行信

戦国時代における寺院の一例として頭陀寺をとりあげてみる。

頭陀寺は静岡県浜松市にある高野山真言宗の寺で本尊は薬師如来である。開山は空海となっているが、創建年代等は不明である。しかし頭陀寺には戦国時代からの文書が残っている。

まず最初に一五三九年（天文八）二月八日今川義元の判物がある。これは、頭陀寺の修規を認めたもので、内容は寺領等の承認であり、また地頭不入を認めたものである。

この今川氏は東海道の要衝、駿河（静岡県）に守護として古くから権威を誇り、氏親の時代に管領家斯波義達を破って遠江の守護職を奪取し、その子今川義元るときには東三河も手中に収め、今川家の勢力はまさに天をついきおいであった。

一五四五年（天文十四）二月十五日に義元は頭陀寺に禁制の木札を与えておる。この頃もう頭陀寺は相当な寺院になつてい

た。

一五六〇年（永禄三）十月二十四日には今川氏真の判物があつた。この永禄三年は今川義元が上洛の兵を起こし勢いに乗って上京する途中織田信長の奇襲で桶狭間であえなく五月に敗死した年である。氏真は義元の嫡子である。

一五六四年（永禄七）十月二日、頭陀寺の塔頭、千手院宛の今川氏真の判物によると、遠州引間（浜松市）の城主飯尾連龍逆心の刻に衆徒が悉く敵地に退散したのに、千手院日瑜が一人同宿を召連れて頭陀寺城に移ったのは、忠節であると書いてある。そこで氏真は日瑜に頭陀寺の再興を計らせたのであり、そして、衆徒等の競望を禁じ日瑜の思うようにしろと云っている。この飯尾連龍は、今川義元が敗死すると、一五六四年（永禄七）四月今川氏に背き徳川家康に味方した。そこで今川氏真は引間城を攻撃したが、これを攻め抜くことが出来ず頭陀寺城も破却された。そこで、一旦、飯尾連龍を赦免したときの文書である。このとき頭陀寺は飯尾連龍にいためつけられた訳である。そして今川氏真は飯尾連龍を一旦は赦免したが、一五六五年（永禄八）十二月二十日、駿府に召寄せて駿府二の丸の飯尾の屋敷に押詰めてこれを殺しておる。

一五六七年（永禄十）三月二十二日の今川氏真の判物によると、第一に、飯尾逆心るとき頭陀寺の十二坊が焼失し堂舎が大破したから再建しろと云っておる。第二に先年寺領を檢地し、百六拾余貫文に相定めると云うことと、今後余分が出たら新寄進にすると云うことである。十二坊の一ヶ坊に五貫文宛配分し

十二坊を再興しろと云っている。ただし日瑜の千手院は五十余貫文を貰えと云っている。それと本堂薬師堂其の外諸堂修理額に五十貫文、都合百六拾余貫文となっている。そして第三に、敵地に退散した寺衆、院主の横妨を禁じ、千手院日瑜が中心になって再建しろと云うことである。この文書から、当時頭陀寺には塔頭が十二坊あったと云うことと、当時もう薬師如来があったことがわかる。

ところでこの今川氏は、義元の敗死後、氏真がそれほどの人物でなかったので、家運はにわか傾いていった。すなわち、武田信玄の絶交、徳川家康の自立という問題が起ってくる。

このように、戦国時代においては、寺院も非常に影響をうけ、寺僧のその時点における状況判断により、寺が栄えたり、衰えたりすることがある。この頭陀寺の場合は塔頭千手院日瑜の今川氏真に対する忠節がこの寺を救ったといえる。その後豊臣秀吉の時まで文書がないが、ともかく、今川氏が倒れても、寺院は豊臣秀吉、徳川家康から二百石の朱印を貰っているから、りっぱに存在していた。

このように、戦国戦乱の時代でも寺僧等の努力により寺領が拡がり、寺運が隆盛になった寺の実例である。

『撰大乘論』に説かれたハラミツについて

武内紹晃

撰大乘論の実践修道論は入所知相分から果断分に至るまでに六ハラミツ行を中心にして展開される。ハラミツの伝承上、特に瑜伽行学派におけるハラミツの伝承のなかで撰大乘論所説のハラミツの意義とその特徴を二三の問題を取り上げ乍ら考察して見よう。

一、ハラミツの語義解釈。入因果分に「彼岸に到ることがハラミツであって、世間と声聞と独覺の布施等の一切の最勝なるものなるからこの故にハラミツである」と言う。この解釈はハラミツに到彼岸と最勝の二義のあることを示している。大智度論卷十二に二垂の行ずる布施等の行は到彼岸ではあるが、ハラミツではないとハラミツに到彼岸と殊勝の義を具えることを示すに通ずる。解深密経にはハラミツを説く因縁、瑜伽師地論ではハラミツ建立の因縁、弁中辺論には十二最勝義、莊嚴經論には八種無上功德とハラミツの殊勝に関するものが説かれ、何れも直接、間接に撰大乘論に依用されている。

二、般若ハラミツは無分別智である。入因果分に六ハラミツの一々について三種を述べるにあたり、般若ハラミツについては無分別加行慧と、無分別慧と、無分別後得慧をあげる。これ

は増上慧学分に無分別智について、加行無分別智、根本無分別智、後得無分別智の三種をあげるのに相当する。このような言いは勿論大智度論等にはないことであり、解深密経及び弥勒の諸論には見当らないようである。勿論無分別或は無分別智は瑜伽師地論にも、大乘莊嚴經論にも出て来るが、直に般若ハラミツに当ててはいない。その三種の無分別智のうちの加行無分別智は入地以前の正法を随聞伝解する如理作意であり、意六分別である。根本と渡得との智は初地以後十地に至る智である。果断分の六種転依の益力損能転は加行無分別智に、通達転（初地―六地）修習転（七地―十地）は後の二智にあたる。入因果分のはじめに六ハラミツは唯識性悟入の因であるとともに果であることを説く、唯識性悟入は見道に於てであるから、唯識性悟入の因であるハラミツは入地以前の所行のハラミツであり、その果とは十地所行のハラミツである。

三、十ハラミツについて。修差別分に十地と十ハラミツが説かれて、その關係について六ハラミツは十地の前六地に於て修し、後の方便無巧、願、力、智の四ハラミツは後四地即ち七地以降に於て修すると説き、更にその四ハラミツは般若ハラミツ無分別後得智の所撰であると言う。この六と四の關係については瑜伽師地論の考え方を最もつよく受けていると思われる。即ち瑜伽論卷四十九に般若ハラミツは勝義を縁する無分別転清淨妙智であるに對して、智ハラミツは世俗を縁する有分別転清淨妙智であるといい、また卷七十四には菩薩の慧は所知の境に於て如所有性に通達する故に、菩薩の智は所知の境に於て尽所有

性に通達する故にと述べている。十ハラミツと十地と相配するのは華嚴經の考え方を取り入れたもので、瑜伽系の經論は本論をふくめて十ハラミツも説かれるが六ハラミツが中心であり、ただ弁中辺論だけはいつも十ハラミツが説かれるが、本領では直接に十地との相配はなされない。

四、三学との關係。解深密經をはじめ瑜伽系の經論では六ハラミツと三学を、前三ハラミツは戒学に、禪定ハラミツは定学到、般若ハラミツは慧学に、精進は三学に通ずる（瑜伽論はその精進も戒学を含む）という相撰關係で述べるが、撰大乘論は増上戒学分のはじめの世親釈に増上戒学等の三学はハラミツの体性であるが、三学の別立は戒、定、慧展転相因の性を示さんが為の別義建立であると述べているように、如上の相撰關係ではない。増上戒学分には持戒だけが述べられている。この本論のような關係はそれ以後に受けつがれ、成唯識論卷九などはそのよい例である。

対馬の高麗版大蔵經

植村高義

麗版と伝えられているものの調査である。

一、上県郡上対馬町西泊 天台宗西福寺藏

版本大般若經にして、紺色の表紙を有する折本。題簽は金泥直書き、又は貼付で十冊毎に包紙に入り、六百卷中587の一冊を

欠くのみである。天が約三種、地が約一種の線郭に毎行十七字三十行詰となっており、縦線は無い。巻3の末尾に

南山大普寧寺大藏經局伏承平江路崑山州積善寺都管僧德林施財刊開大般若尊經卷功德報薦先考吳小十承事先歿翁氏三娘子以資冥福仍冀祝扶

乙丑本命元辰星君延祿葬者

泰定二年二月 日当山寺主 明瑞 謹題

また巻20の最後にも「戊寅四月 日南山普寧寺刊經局 謹題」の刊記が見られる元版。

宗晴康は島主十五代に封せられたが、のち西泊に閑居した。其の折りの持参と伝えらる。

二、上県郡上原町伊奈 經堂藏

西福寺藏と同一であるが、包紙の代わりに漆塗りの小箱に分納されている。その中に於て一冊のみは他と全く版を異にしている。

巻29の末尾には「戊寅年四月 日南山普寧寺大藏經局」とあり、元版である。しかし、巻1は奥書きして

清信戒弟子故全州戸長朴環妻李氏女仰告十方諸仏諸菩薩向立願言女以多生惡業所鍾冀受女身於諸善根多有留難今者幸遇桑門正西広借檀施予成一代藏教焉子桑門臨川正柔同堅願檀捨納銀泥写成題目願以善力当将来世我等母子及焉朴氏於仏法中作大檀那写成銀字仏藏教助揚法化救衆生界仏教海尽我願乃耳 泰定五年二月 日臨川寺住持大徳 正柔

と施入について詳記している。なお異色の一冊たる巻18は「丁

酉歳高麗國大藏都監奉勅雕造」の刊記のある毎行十四字、二十三行詰から成る高麗再雕版である。

伝説は「昔蒙古が来たとき、志多留の浜に流れ着いたもので、これを伊奈の寺に上げた」とするが、搬入についても、また元版の欠を再雕麗版でもって為したことについても詳らかでない。妙光寺に納入されていたが廢寺となり、現在は經堂に在って、西泊と同様に1・5・9月の祈禱に用いられている。

三、下県郡美津島町小船越 曹洞宗梅林寺藏

版本大般若經。薄茶色の表紙に題字を墨で直書きした毎行十七字、二十乃至二十一行詰の折本である。なお巻22387389559の四冊は欠本。全くの無郭線であるが、同一巻中に版刻の巧拙を認め、又巻頭に三藏法師などの挿絵を付するものもある。「石清水八幡宮若宮經所」(411)「開板八幡大乘院住僧円修等」(571)「開板石清水檢校曾清」(572)の刊記が見られ、また巻499に

伏願開此卷功勳回向無上菩提開明心地永成般若智林仏種不斷法燈不絶紹隆三寶上報四恩下資三有法界証同円種智耳

南瞻部州大日本国作州錦織村光禪庵住持比丘至脱

永和歳在丙辰十月十七日

の刻から、一三七六年に刊行の石清水八幡版であることが知られる。尚「大檀越宗刑部少輔貞盛 嫡子彦六」(1)や、多くの巻末に「梅林寺常住幹縁比丘 等円等久」と記されているので、宗家八代貞盛と彦六が応永二十六年から享徳元年の頃の間に梅林寺へ施入していることになる。

四、下県郡美津島町加志 曹洞宗妙音寺藏

表紙は薄茶色の写本大般若経。金紙に題字を墨書したものを貼付してあり、写経の字及び紙質を異にしている。

その昔、尾崎の早田氏が朝鮮で僧を殺害して經典を求め、帰国の途にいたが濃霧に航路を失い、加志大明神に祈願して漸く加志浦の小島に漂着。湿った經典を乾燥して神社に自己の所有林と共に寄進したものだと言われている。經典は後に薬師堂に移されたが、現在では当寺に保管されている。

著しい破損の經典から「右筆者 *baie* 融弁」又「右筆楞嚴院末学隣範」(23)と記した断片を探し得たが、詳細は不明である。

五、下県郡厳原町豆酸 多久頭魂神社蔵

観音堂が神社の社殿となっている珍しい所。其処の倉庫に十七字詰の版本大般若経が収められているが破損が甚だしい。之とは別に大箱入りの版本の大蔵經典が相当数存する。何れも「高麗国大蔵都監奉勅雕造」の刊記を有する高麗再雕版であり、綴本である。

末法燈明記の成立について

牛 場 真 玄

末法灯明記が、鎌倉仏教の興起及び以後の日本思想の上に、大きな影響を与えていることは、周知の事実であるが、灯明記（以下記とのみ）にはその始めに著者名が、中にその選時を暗示する「延暦二十年辛巳……」の記事の存在により、また榮西以

下法然・親鸞・日蓮の各先徳が、それぞれの自著に、伝教（大師）または最澄の著として紹介、引用しているので、従来からそのように認められて来た。しかるに、明治中期以後これを否定または肯定する論者が続々と現われ、今なお真偽未決の書なることも、識者の周ねく認めるところである。ところが、従来の研究では思想的方面からの究明に重点が置かれ、本文研究の見地からの接近が手薄いように思われる。今筆者はそこに重点を置いて、その検討を試みたい。

従来とても文章論的研討がなされなかったのではないが、なお充分とは云えないようである。筆者は一步を進めて、その文章論上の鄙見を述べるならば、まず文体論—思想と論理との展開に対応した叙述の方法、逆説的叙述に適應した反語法と骨層法との頻用、品詞の位置の決定には、必ずしも中國文の習慣に依らず、独自の用法に従い、名詞・動詞などにも、記者一流の簡略化された独自の造語の繁用など、一般的にいつて、論理の飛躍と叙述の省略とが著しい。これらは内外典に対する専門的智識が要求される以上に、この記を難解ならしめている理由でもある。一般には正確な論理の展開を示す著者ではあるが、時には詭弁とも云うべき論理の誤用をさえ犯かしている。その理由については次ぎに述べるが、この傾向は顕戒論や其の他最澄の著とされている著作にも共通である。

上記の詭弁とさえ見える意識的な論理の誤用さえも、著者に取っては、対機の場合「菩薩の智慧」から湧出する当然の大方便としての自信が、それを与えていたのであろう。この点を一

層強化したものが顕戒論である、といえよう。この両書は、それぞれ当面の動機や目的を異にしてはいるけれども、その究極の目的と基本的な立場は同一と見られる。著者の仏法一般に対する理解は、戒・定・慧を仏教の所詮としておさえ、証果としての慧は常に実践を伴う利他即自利の無限の活動性であり、そこには偉大なる善巧が必然的な条件とならざるを得ない、対機（衆生）と国土（時空）は無辺であるからである。このような慧は定―禪定によって始めて達せられ、しかも定に至る必然的な条件として戒が要求される、とするよりも、むしろ戒によって定慧が止揚される、と見るところに著者の戒観・仏教観の特色が見られる。この根本的な主張は灯明記も顕戒論も同様である。

然るに、記には戒行無用論を押し進めているかのごとく誤解される場合がないとは云えない。それは記の中に、「末法には言教のみ有りて行証無し」や「末法の名字の比丘をもって世の真宝となす」などの句に拘泥しすぎる結果ではなからうか。後句の次に「……は更に（それに代る）福田無ければなり」を軽視するからではなからうか。像末を含めた末法は、無行証の時代（当時としては不可抗力な必然の世相）であればこそ、それに立ち向かう大乘教徒として、五戒・十重禁戒などの時機相応の易戒・易行の厳持の実践を強く主張したのが、記者の真意であろう。以上の限りにおいては、記の著者は最澄なり、といいうるであろう。しかし、同書の著者は栄西ならんとの仮設に立つ筆者は、記の著者もまた栄西ならんとする主張に傾かざるを

えない。これらについては他の機会において更に詳説したい。顕戒論・血脈譚・灯明記などが、最澄の著として、栄西の護国論に初めて紹介された事実を、改めて反省し研討してみたい。

彼岸の理解

桐 溪 順 忍

現代人には彼岸、特に浄土、浄土往生ということが理解しにくい問題となり、一部の人がびとの間には、浄土往生は中世紀の宗教思想であるから、現代では説かない方がよいという極論さえある。

また、比較的理解のある人でも、彼岸は絶対の風光だから、時間・空間・形相・因果を超えるものである。だから、死後の世界（時間）、西方浄土（空間）、宝樹・宝池などのある浄土（形相）、法蔵菩薩の修行によって成就された（因果）などという表現は、時間や空間等に囚れたものであるから、それ等によって理解すべきではない。もし時間的空間的理解をするならば、現在・此処で往生をかたるべきであると主張するのである。

浄土は彼岸であり、此岸的な時間・空間・形相等を超えていることは事実である。これは親鸞の「いろもまします、かたちもまします」（唯信鈔文意）、善導の「極楽無為涅槃界」（法事讃）の文を引用するまでもなく、不可思議などの文は随処に存在するのである。

往生についても、曇鸞は「無生の生」（往生論註）といい、さらに親鸞は現身を失わない往生（不体失往生）を説いている。愚禿鈔上巻には「信受本願前念命終 聚之數」文即得往生後念即生「即時入必定」文とある。これは明かに、本願を信じた前念に命終し、後念に即生したのであるから、獲信の時、正定聚に入った時に「往生」したといったものである。覚如の口伝鈔には、これを不体失往生といっている。また、一念多念文意（親鸞撰）には、第十八願成就文の即得往生を「即すなはちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり……得はうべきことをえたりといふ……すなはち、とき日おもへだてず正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり」と説き、即得往生とは、獲信の時のことで、現生で正定聚に住することを往生といわれたのである。

これ等の文によっても明かな様に、如来・浄土・往生などの彼岸の問題は、時間・空間等を超えたものである。しかし、こうした超時空の表現よりも、相対的な死後（時間）西方（空間）の表現がより普通なのではないか。親鸞の現生における往生も、これはむしろ特殊な表現であり、一念多念文意に即得往生の往生を現生とされたのも、次の住不退転を現生の益とされた親鸞の思想からきた特殊なものとするべきで、親鸞においても、往生とは彼土に往生することである考えられていたものであろう。―大経往生を現生のみだと限定することは超時間性にも反することは注意すべきである―

では、そうした超時空性のものを、超時空性と心得ながら

も、何故に時間・空間にあてて形相を説いたのか。それは単に中世的なものとかたづけたいのか。また、そうした表現は誤りであると破棄していいものか。絶対というものは、一面では否定を媒介してのみ表現が可能であろう。しかし、曇鸞が常に用いているように「無相の故に相ならざるはなく」「無知の故に知らざるはなし」というように、否定的な意味を根底にもっておれば、ある程度の肯定的なものも許されるのではないか。

浄土真宗の先哲が、浄土は「凡情に應ずる」といってはいけないうが「凡情を遮せない」といえといっている。彼岸は凡夫の心情に應じて存在するものではないが、凡夫の思いは遮せないで、そのまま思わしておくということは、彼岸は超時空的なものであることを知りながら、時間的、空間的な理解を許すという意味ではないか。その意味では、凡夫の思惟を超えたものがあり、不可説不可思議と心得ながら、死後に生れる西方の美しい浄土と思うもよい。そうした想の外に浄土は考えられないのだという意味と理解すべきではないか。ただこの場合、どこまで凡情を遮せないのか、非常に強い迷信的なものなら許されないということも注意せなければならぬであろう。

親鸞の太子和讃「和国の教主

聖徳皇」

—この思惟と進展についての日本学的構想—

小野正康

一、着目の動機と理由

私が満洲国父教部教学司長としての招聘渡航前に提出した『日本学の道統』は、学位審査中、公職追放の指定書となった。それで時節柄新に課されたのが『日本仏教の倫理学的研究』であった。ここに私に問題となったのは、如実の思惟として、日本の（に於いてではなく）仏教たる性格とこの代表的表現、この選定と標準根拠は何であり、誰をかその代表者とするか、であった。熟考久しき決定は、太子和讃「和国の教主聖徳皇、広大恩徳謝しがたし、一心に帰命したてまつり、奉讃不退ならしめよ」の一首とその作者聖親鸞。この経緯はその巻末に詳記。

二、親鸞教学における「太子和讃」の位置付

1、親鸞の太子和讃は三種、83才作の七十五首、85才作で本和讃の在る百十五首・十一首の二種である。

2、親鸞教学中、和讃、特に本和讃尊重の度合、中でも、直系子孫法主一統と七百年の教学史中に占める位置付はどうか。

日本の仏教たりその好代表たる諸聖者には、本和讃の思惟表現

の多大なるべきを想定し、その該当者を専門諸師に求めて来たが、未だその誰かを誰からも教わらぬのみか、当の直系子孫法主の文献的追跡に弱少なるを見た。この詳細は、次著『親鸞教学の日本学的研究』に列記（後篇第三章）。

3、それならば、この和讃が彼の主著『教行信証』等との連関はどうか。多くの引用文類中、僅かに例示されるは「一乗海」積中、勝鬘經・法華經中の句と維摩經よりの取意。これが太子義疏よりであれば一層目的々であるに。なおこの外、私には両重因縁文。しかし、立教の根本たる「光明・名号」は「外縁」で、「内因」としては「真実信・業識」と。これが見方と解説表は同書四五八頁参照。

4、太子和讃・特に当和讃の出典は如何

和讃の内容よりと、百十五首和讃奥書に自記する『太子伝暦』等と共に御手印縁起・西門銘等に由来する太子と観音・釈迦・阿弥陀の連繫。中でも釈迦と太子との伝記の類似は夥しい。が、右奥書に併記する「三宝流布讃略云」については無言及。これへの私の質疑と神仏両教解答者の全貌は同拙著前篇第五章参照。

5、それならば、何故に、右本和讃を初め此の種の思惟が、親鸞の晩年に成立したか、漢文的著述との連関は微少で、しかもこれが宗学としての顕現如何等、更に和讃たるの故にとの性格等々については、一層の研究問題であらう。

三、親鸞の読経並に教学樹立の態度と根柢

これを約言すれば、教行信証・和讃を初め彼が諸著は、己が

原理の成立を自ら述べたもの、これらを貫く中心志向は現実生活の積極的肯定に存し、自らの「信心・安心」、平凡な日本人としての自主独立する如実思惟、即ち当時の彼の日本学の樹立である。

1、その顕著な特色は、廻向の如來廻向なるコペルニクスの転回である。私には昭和14年の一論「親鸞の如來廻向は我が降臨思想に由換せずや」以来のものとして補筆詳述(同書前篇 第二章参照)。

2、大経観。この『大無量寿経』は「真実之教浄土真宗」と標記した正依、これがグルンドモーチーフの逆転の外、任意取捨撰択。これ亦、前拙書索引と諸所に精細に詳記しておいた。

3、因果観と歴史観。「親鸞教学の因果性と歴史性」は昭和35年「宗教研究」に載せ、更に追補して前書後篇第一章に。ここに、さきの「一乗海」積と「真実信業識」の外縁と内因との區別、更に彼の此の文と善導の「観經序文義」(『真宗聖教全書』第一冊四八九—九〇)の文と比較考究により、一層の真意把握に進むであらう。

4、『太子伝暦』等の信受と本和讃との問題
親鸞の教学樹立態度志向は、「愚禿・群萌」としこの大経の逆説を著例に始まるが、同じく歴史認識において、龍樹は「自然即時入必定」に、馬鳴には説く無説・念・無念で言挙せぬ日本的事存に現われ、更に『伝暦』等に我が国の教主としての太子との連関にも亦、皆同齊に類比される。従って、この因果観歴史観には「恵信尼文書」や百日参籠等々の一生一貫が成立される。

四、太子と天照大御神

歴史的事存聖者釈尊の思惟神的性格としての阿弥陀仏の要請成立は、十劫成仏であれ久遠実成であれ、これの同型同条件として題言關係が如上の態度志向上に構想される。こればかりでなく、その天降りの思惟自体においては、神道たるそれと仏教・儒教・洋学思想たると、何れも皆同齊である。これら三教学の横よりの天降りの信受の横縦学なるに對し、神道以降は縦のそれである。而して我が日本学は神・仏・儒・洋なる富士山型の縦横学としての世界学である。

五、学問性⇄思考型⇄民族性

世界の古典・諸教学の実相とその構想を科学的に考究すれば、互に上下する右の標語を見得すべく、又以って我が『古事記』序にいう「邦家之経緯、王化之鴻基焉」の如字的妥当を見たと共に、首題の再思惟に想到する。

劉勰における「仏教」の役割

木 村 清 孝

中国梁代の劉勰は、文心雕龍によって中国文学史上に不滅の名を残している。現在までの劉勰研究は、そのためか、もっぱら文学、あるいは文学評論の分野でなされたきらいがある。しかしながら、劉勰の思想は、梁代という時代の性格をかなり明確に反映しているものであり、さらに広い思想的立場において捉えなければならない。本論は、主に「仏教」という側面か

ら、劉勰の思想史的位相を確かめようとする一つの試みである。

劉勰伝は梁書五〇に収められているが、とくに注意される点が二つある。

第一は、いわば、(聖志)↓俗↓聖の転換がなされている、という点である。幼少時に父を、二〇才のころに母を失った劉勰は、母の没後まもなく梁代の名僧・僧祐のもとにおもむき、そこで十余年の歲月を送ったが出家せず、沈約との出会いをきっかけとしてその後は積極的に世俗的な活動に入る。ところが五五才の晩年、突然出家し、一年に滿たずして他界する。この劉勰の生き方に、思想史的に重要な問題がひそんでいると思われる。

第二には、劉勰の交際関係が、非常に高く、かつ広いことである。少し極端にいえば、劉勰は梁代の政治的・文化的最上層部の中心人物と接しているのである。詳しくはのべないが、劉勰は、王室・政界関係では、武帝・昭明太子・臨川王・南康王などと深い関係があり、また文化史・思想史上の梁代を特徴づける文学界と仏教界関係では、それぞれ昭明太子・沈約、僧祐・僧旻との交流が明らかである。このことは、劉勰の思想のありかを探る上に、重要な鍵を与えるものであろう。

次に、劉勰の仏教関係の事績について触れておきたい。

劉勰伝には、①経論を類別して序文をつくり、定林寺の経蔵を定めたこと、②京師の寺塔および名僧の碑誌の文を作ったこと、の二つを数えるが、この②については、僧祐の「法集雜記

銘目錄」に鐘山定林上寺碑銘一卷、鐘山定林上寺絶跡京邑五僧伝一卷、建初寺初創碑銘一卷、僧柔法師碑銘一卷があげられることから確かであろう。このほか、超弁の碑文を作ったことも、高僧伝一二の記述によって明らかである。また、僧祐の同じ目錄には、別に仏牙記一卷、胡音漢解伝訳記一卷を劉勰が著わしたことを伝えている。さらに劉勰は、僧旻を中心とする衆經要抄の編纂にも加わったらしい(統高僧伝五)。

このように、仏教に関する劉勰の知識が相当に広く、言語学的素養も人にすぐれたものであったことは、ほぼ間違いない。ただこれらはいずれも伝えられておらず、現存する仏教的立場の著作は、僧祐の弘明集に収録される滅惑論のみである。以下、これを中心に、文学評論のジャンルを確立した文心雕龍の思想性に考慮を払いながら、劉勰において「仏教」がどのように展開しているかをいささか論じてみたい。

第一にのべなければならぬことは、本書の基本的立場ともいべきものが、儒仏一致の考え方にある、という点である。本書には儒教的人物に関する引用や儒学用語がふんだんに使われる。そして儒仏二教の差異は、手だての相違、感応の精麁に帰せられ、「内外、跡は殊なりといえども、神用は揆を一にす」との主張がなされている。この考え方は、仏教そのものの理解にも関係してくる。仏教の究極を「至道の宗極は理一に帰す。妙法の真境はもとより無二なり」と表現しているのは、仏教の立場に身を沈めた形での「一」への志向であろう。文心雕龍の思想的特質が、一方にかたよることを非難する折衷・融合の全

体的立場に認められることとよく即応する思惟であるといえよう。

このほか、滅惑論の思想として注目しなければならぬものに、道士三品説や、神・心・理・大乘円極などの概念がある。今は紙数の関係で詳論することはできないが、これらの検討によって彼の仏教思想が儒教的教養・中国貴族的感覺と渾然一体となっていることは、乍らに明確になる。劉勰の出家、およびそれ以後の一年ほどの生活の真相はわからないが、少くともそれまでの劉勰における「仏教」とは前述のごとくであり、その主体的実践に深くつきまぎったものではなく、せいぜい、彼の折衷・融合の立場に一つの思想的根柢を与えるものとして、あるいは、そうした立場を形成せしめた一つの力として存在したにすぎないと思われるのである。

Caitya-yajña ㄱ Caitya-pūjā

杉 本 卓 洲

第四部 会

Caitya は種々なる意味を有して汎インド的に認められる崇拜対象であるが、インド文化史におけるその諸様相の一端を窺う一手続きとして *Āśvalāyana-grhya-sūtra* に見られる *Caitya-yajña* と *Kautilya* の *Arthasāstra* に見られる *Caitya-pūjā* を比較し、併せて仏教における *Caitya* (塔) 崇拜のあり方の理解の一指嚮を提起してみた。

先ず *Āśvalāyana-GS.* (I. 12, 1~5) には、「*Caitya-yajña* においては *Caitya* に效じて *Bali* を供養すべきである。 *Caitya* が遠くにある時には、葉の使者 (*Palāśa-dūta*) を遣わす。二つの *Pinda* を作り、一つは *Caitya* に、他は使者に捧げる。途中に危険なものが居る場合には武器、河があれば筏を与える。 *Dhanvantari-yajña* においては、バラモンと聖火に *Bali* を捧げる中間に *Purohita* に *Bali* を捧げるべきである。」と簡単に記されているが、*Narāyaṇa* 及び *Haradatta* の註釈によれば、*Caitya* とは心の中にあるもの (*citte bhavati*)、或は聖地 (*Āyatana*) であり、*Caitya-yajña* とはある望みをかなえてくれるように神に願い、かなえられた時に *Ajya*, *Shalipaka*, 犠牲の動物 (*pasu*) 等を供養するものであると説明され、一種の願掛的信仰型態であることが知られる。

とくに、*Caitya* は III. 6. 9. に犠牲の動物を結びつける柱 (*yūpa*) ㄱ並奉られたり、I. 3. 6 ㄱは *Caitya-yajña* と同義なる *Dhanvantari-yajña* が、牛を槍に刺して *Rudra* 神に犠牲として捧げる *Sulagava-yajña* と共に、バラモンの参与が常に必要な祭式とされ、動物犠牲と密接な関係をもっていることが窺われる。

また、葉の使者 (*palāśa-dūta*) と同じものは *Symbolical* なものと考えられるが、樹木崇拜との関係が認められる点も見逃し得ない。

次に *Arthasāstra* には、八つの大きな恐怖 (*mahābhaya*)、即ち、火事、洪水、疫病、飢饉、ねずみ、虎、蛇、悪霊 (*Rak-*

śāstas) の恐怖から國を守るべきであるとし、それぞれに対して特定の Pūjā が行なわれるが、その中の最後の悪霊の恐怖から人々を守るために、「Parvan の日に、台座(vitardi)、傘(chhatra)、食物(ullophika)、小旗(hastapatakā)、山羊(chāga)の供物(upahāra)をもって Caitya-pūjā がなされるべきである(W. 3. 41)。」と記されている。ここでは一種の魔よけの信仰、或は悪霊の宥慰を目的とする信仰型態であることが窺われる。

Caitya は、II. 4. 20 には城の濠より百 dhanu 離れたところに聖地(punyasthāna)、森、貯水場(setubandha)と共に作られると記われ、II. 35. 3 には税の徴取官(Samāharti)は村の数、畑、森、Caitya、寺院(devagṛha)、貯水場、火葬場(Smaśāna)、聖地等の数を記録しておかなければならぬとあり、IV. 35. 14 には泥棒や敵の隠れ場として Caitya が四辻、井戸、巡礼地(īrthayāna)、仙人住処(āśrama)等と共にあげられ、Caitya が森や貯水場等と共に町の郊外に存在し、聖地、寺院、巡礼地等と共に宗教的なる特定の場所、或は建物であることが窺われる。

また、V. 2. 60 には Caitya-sthāna には酒、肉、香の供物が捧げられると記されている。

以上が Arthasastra に見られる Caitya-pūjā 及び Caitya に関する記事であるが、前述した Gṛhya-sūtra に記された Caitya-pūjā とはいくつかの相違が認められる。その中で顕著な点に Caitya-pūjā においては、Bali, Pinda、註釈によれば Ājya, Sthalipāka、犠牲の動物とらうまうに特定の供物(havis)

が捧げられ、Caitya を聖別視しているのに対して、Caitya-pūjā においては、台座、傘、食物、小旗、山羊(酒、肉、香)等の日常的な品物が供物(upahāra)とされ、Caitya を崇拜する側により卑近なものを見ていることである。

四分律卷五二(大22、^{956c}~^{957a})には、飲食、華、香、瓔珞、伎樂、幢幡、燈油、高台、車が塔に供養されたことが記され、右に見た Caitya-pūjā に近いものを見る。更に、Caitya-yajña 及び pūjā における Caitya の形体が不明なので比較は困難であるが、仏教における Caitya (塔)も実は単なる Denkmal 的存在ではなくて、より広い種々なる宗教的機能を内包した民間信仰に基盤をもった崇拜対象であったことを看過してはならないと考える。

即色義の批判

玉 城 康 四 郎

周知のように、「肇論」の不真空論のなかに、心無説・即色説・本無説が挙げられている。そのなかで即色説については「即色者、明色不_レ自色。故雖_レ色而非_レ色也。夫言_レ色者、但_レ当_レ色即色。豈待_レ色_レ而後_レ為_レ色哉。此直語_レ色不_レ自色、未_レ領_レ色之非色也。」という。この即色説について陳の慧達や唐の元康は、支道の即色遊玄論を指しており、それが僧肇の批判的的になつていふと考える。これに対して吉蔵は、即色説に二種あつ

第四部 会

で、関内の即色義と支遁の即色遊玄論であり、前者が批判の対象で、後者はそうではないという。この問題について、湯用彤は、陳から唐までの即色説は即色遊玄論を指しており、それが批判的になっていったという。かれは元の文才やわが国の安澄の見解を例証としている。したがって吉蔵の意見は誤りであると考ふる。

ここでは即色説が誰の説であるかということには直接介入せず、内容の面から論じてみたい。第一に、不真空論自身についての批判である。ここでは、色は自ら色でないことを語っているだけで、また色之非色を領していないという。しかし前に挙げた紹介の文だけから見れば、「色と雖も色に非ず」といっているから、必ずしも色之非色を領していないとは断言できないのではないか。第二に、慧達や元康の即色義を支遁の即色遊玄論となす見解である。元康は即色論妙観音を引いているが、現在残っている支遁集のものと多少異なっている。しかしここには触れない。元康の解釈では、因縁而成ということを知っているだけで、色本是空を知らないと解する。しかし支遁は、雖色而空というだけでなく、色即為空というから、色本是空を知らないとなす元康の解釈は当たらないことになる。

第三に、吉蔵の見解である。そのなかの関内の即色義について、即色是空は色無自性を明すが、即色是本性空とはいわれない、これが僧肇の批判になるという。しかし、色無自性と色是本性空とは一体どれほどの相違があるのか、明白でない。つきに支遁の即色遊玄論は、即色是空を明し、なお仮名を壊せずし

て実相を説く、これは道安の本性空と異なることはないといふ。道安の本無義は、一切諸法本性空寂をいっているので、羅什・僧肇の山門義と異なることなし、というから、吉蔵の見解は元康と異なる。ここでは吉蔵の説を採るべきであると考ふる。

第四に、元康の説である。かれは、支遁の見解を色非「自色」因縁而成と解する。文才「肇論新疏」も縁起、夢庵「節釈肇論」も縁色と解している。湯用彤も、色不「自色」を、色本因縁仮有と解し、その例として、「弘明集」のなかの、宗少文が何承天に与えた書を挙げている。「夫色不「自色」。雖色而空、縁合而有、本自無_レ有。皆知幻之所作、夢之所見。……」何承天は南朝宋の武帝（四二〇—四二二在位）の時の人であり、支遁は三六六年に歿しているから、支遁と右の書簡との間には六・七十年の隔たりがある。したがって、縁起の觀念によって支遁の即色遊玄論を解釈し得るか否かには問題がある。いいかえれば、支遁は縁起の觀念に熟していたかどうか。

こころみにかれの学んだものを調べてみると、「道行般若」_{「慧印三昧」}「莊子」_{「維摩經」}などがある。著作としては、「即色遊玄論」_{「安般四禪」}「聖不弁知論」_{「釈臘論」}「道行指帰」_{「学道誡」}「切悟章」などが挙げられる。学んだものは般若関係のものが主であり、縁起の思想が全くないわけではないが、その中心は般若の実践である。また著作は、今日伝わっていないものばかりで検討できないが、その名目から見ても、縁起とはあまり関係なさそうである。しかも今日残っている支遁集を調べ

でも、そうした見解は全く見当たらない。そうしてみると支遁の説にその觀念が熟していたかどうかということがすこぶる問題になってくるのである。

往・還思想をめぐる二三の解釈

について

遠山諦虔

往相・還相は自利・利他の他力浄土門の表現である。自力聖道門の自利・利他活動は救済者の立場のそれであるが、他力浄土門のそれは先ず被救済者の立場から考えられる。即ち、浄土往生の思想にそって浄土への方向と浄土からの方向とが考えられる。この点、往相は吾々が浄土へ往く相、還相は仏になって浄土から穢土へ還る相ととらるべきである。還相は仏の仕事として、仏でない吾々にとっては一つの理想となる。しかし、他力回向という点からみると、仏の仕事は還相のみでなく、吾々の往相そのものでもなければならぬ。ここでは往相そのものが還相の働きをあらわすというべきで、還相は往相の証として理想ではなく現実にあらわれることとなる。往・還は相即する他力回向の二方向となり、往・還という表現に伴う時間的表象は稀薄となって、再び自利・利他相即における如き論理的同時性が強くなる。浄土往生と他力回向というこれら二つの往・還観は、親鸞の思想においては「信受本願」という根本体験のな

かでおのずと統一をなしているのであるが、そこから如何なる統一理論が汲み出しうるであろうか。

金子大栄師は『教行信証講読』のなかで還相を論じ、それは第一に往相とともに如来の願力成就であり、第二にそれは浄土より生死界に還来して衆生を利他教化することであることを指摘し、更に第三の点として還相回向を説明する言葉と弥陀回向を説明する言葉との同一に注目し、この第三の点が第一・第二を統一するものであるかのように述べられている。還相を明す文と弥陀回向を明す文との同一は確かに引文で立証されている如くであるが、これを以て直ちに第一・第二の立場そのものを統一するものであるが如く見られる点にはなお疑念を禁じえない。往・還の究極的な統一は親鸞の場合弥陀回向ということになるであろうが、そこにおける往・還相即が論理的空転を脱しているのは、それが浄土往生の立場における往・還の質的断絶を介しているからである。還相と弥陀回向の同一による統一は浄土往生の立場におけるかかる往・還の質的断絶を単に解消してしまうことにならないであろうか。かくては、往相が他力回向のものたる意味もかすむであろう。往・還ともに弥陀回向のものであり、しかもこの往還相即自在なることが衆生の上に如何に実現するかということが第一と第二の立場の統一をさぐる真の意味でなければならぬ。

田辺元博士が『懺悔道としての哲学』のなかで往・還相即の根拠として還相を強調し、「浄土教の思想そのものが、既に全体として如来廻向の還相性を根柢とする」として、如来の絶対

還相性を説いていられるのも、上述の立場と同一基調のものとも考えられる。即ち、これは如来回向を還相として捉える立場であり、絶対還相性とは如来の絶対媒介性を意味するものである。これは先ず如来の自己内還相即往相として法藏・弥陀の因果に示され、これが衆生の往・還相即の根拠と考えられる。如来回向が往・還相即の根拠たることはいうまでもないが、しかし、衆生の往相・還相のほかは往・還の表象をも絶したものであるのではない。如来回向はもはや往・還の表象をも絶したものであるが、ただそれが衆生の上に往・還相即せしめる根拠たるゆえに、そこにも往・還がいわれるのである。従って、かかる絶対根拠を再び絶対還相としてとらえることは、他力回向の絶対性を強調するようで、実はかえって絶対者の無媒介的措定を予想していることにならないであろうか。他力回向ということとは往・還相即の根拠としては絶対無の力用、という外はないであろう。これを絶対還相として捉えんとするところに、絶対媒介性ということそれ自体の有的把握の危険がなかるうか。

以上掲げた往・還思想についての誘惑的な解釈について、私はその根柢にひそむとみられる時間的断絶と論理的相即の關係を更に厳密に考えることによって、そこから真の統一理論を汲みだしてみたいと思うのである。

親鸞と道元との宗教的自覚の問題

石 田 充 之

ヨーロッパのキリスト教文化圏にみられる如き、宗教と科学との対比において、その宗教的な自覚の内容如何が問われるような基盤に必ずしも立つものではないとはいえ、東西につぐ道元と法然を承ける親鸞との仏教的な宗教的自覚の内容は今日においてもおもしろいものとして顧みられよう。

親鸞が「近世の宗師自性唯心に沈んで浄土の真証を貶し、定散の自心に迷うて金剛の真信に昏し」(教行信証)と説き、「自力聖道の菩提心、ころもことばもおよばれず 常没流転の凡愚は いかでか発起せしむべき」(正像末和讃)と歎じて、徹底的な他力自然法爾の念仏易行主義を打出し、道元が「言を尋ね語を逐うの解行を躡えし……自然に身心脱落し本来の面目現前せん」(普勸坐禅儀)、「仏法には修証これ一等なり、いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり……修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ」(正法眼藏辨道話)と説き、「参禅学道は一生の大事なり、忽にす可からず、古人臂を断じ指を斬る……今人云う、易行の行を行すべしと、此の言尤も非なり」と主張して、徹底した只管打坐・本証妙修・自然身心脱落の参禅自力難行主義を打出すことはいうまでもない。前者が

徹底した有相・迷妄差別宿業悪者絶対悪人（有為自然）の立場に立ち、後者が徹底した無相・生仏不二・本証妙修者（無為自然）の立場に立つものであって、然も両者ともに、有相迷妄差別（有為自然）離脱に徹しようとする徹底した実践の場に終始するものであることもいうまでもない。

しかしながら、この両者の実践の場において、既に指摘されているように（宗教研究37巻2号の阿部正雄氏の所見參）、親鸞の実践の場には、とかく無相無為自然の客体化觀念化が起り易く、道元的な実践の場には有相有為自然の対自化主体化が困難になってき易いといった問題がある。勿論親鸞の有相絶対悪人觀の立場の対自化の徹底が無相の浄土の証の対自化の徹底を離れて立てられているとは考えられず、又道元の無相本証妙修の立場の対自化の徹底が必ずしも有相絶対悪者有為自然の対自化を離れて立てられているとは簡単に考えるわけにはゆかないと思われる。

然し、両者の宗教的自覚にはその修道実践の上においては確にかような一長一短のあることが考えられ得る。従って、そこには反つて又、中国の延寿や元照更には現代の中国的な仏教などにみられる禅淨一致・教禪淨律一致といったような実践修道への徹底化の道といったものも顧みられてくる。然し、そこに真に有相有為自然の対自化の徹底を通しての無相無為自然の対自化の徹底が実現され得て、有相有為自然の終局的な絶対否定の具体化が期待されうるかどうか、実践上考えさされる課題は多い。

しかしながら、いずれにしても、これ等の修道実践のいずれを選ぶかは各実践者それ自身の選びによる外はないことが考えられるとはいえ、有相有為自然の徹底した剋服の実践の道としては、親鸞によって打立てられた如き有相有為自然極悪者の徹底した対自化を通しての無相無為自然の対自化への道が最も徹底した適切なものとして取上げられてくるべきではないであらうか。それは我々の現実的实践的な姿が本來的に本質的に終始有相迷妄の有為自然の場に立っているといった事実の承認より主張する以外の何物でもないのである。それは道元の如く修証一等、証上の修と無相無為自然証に飛躍的に頓入して有相有為自然の修道実践に徹することが果して我々の現実において、真に実践上適切な然も可能な道として受け入れられるであろうかといったことを問題視するからである。然し、いずれにせよ、両者の宗教的自覚が有相迷妄有為自然の対自化の徹底否定を媒介として無相無為自覚証の徹底した対自化獲得を目ざしての勝れた宗教的自覚の実践の道であることには変わりないと考えられる。（一九六八、十一、九）

真宗系寺院の形態について

日 野 忠 夫

真宗系寺院は、真宗教団の教線の伸びていった地域に、同行の「より合い」の道場として生まれ、それがやがて寺院化して

ゆく。道場は、もと私的なものとして門徒同行の共有物という意識面が強かった。その真宗系寺院は、名号・尊号という極めて特色のある本尊を礼拝の対象とした。

蓮如の開拓した琵琶湖南東には、現在も集中的に真宗系寺院がみられるが、大谷破却後に、蓮如がしばらく滞在した金ヶ森の道場は、かやぶきで、民家の軒を少しばかり高くした程度のもので、極めて素朴な真宗系の道場のおもかげを今に伝へている。

道場と云う形態は、真宗系寺院の共有意識面を強くあらわしている。飛騨の高山の照蓮寺（真宗大谷派）は、もと白川村にあって、昭和三十六年現地に移転したもので、簡素な道場形態の故に重要文化財の指定をうけているが、ゆるい勾配の屋根、素朴な内陣、押板の仏壇、出の深い軒、細い柱は、寺院というよりも住宅と云う感じが深く、真宗系寺院の素朴な庶民性をうったえるものである。

「本願寺史」第二巻によれば（p.205～211）江戸初期までは、真宗系寺院はほとんど道場形態であったと推定され、それが江戸中期にいたると寺院七〇九三、道場八一〇となって、道場の寺院化がよみとれるのである。（この数字は本願寺派についてである。）道場の本尊には、おそらく「掃命尽十方無尊光如来」の名号がかかげられたことであろう（改邪鈔）。親鸞が「大行」といふは無尊光如来のみ名を称するなり」（教行信証・行の巻）とした様に、名号本尊こそ浄土真宗の宗教意識を強く表現するものであると云わねばならない。従来仏教において掃敬礼拝の対象とされてきた絵画・彫刻を、親鸞教学は否定し

たのである。

一筋に本願をたのみ、専ら名号をとなえるところに浄土真宗の根本精神があり「法身の光輪きはもなく、世の育冥をてらすなり」また「仏の御名をきく人は、ながく不退にかなうなり」などと、和讃にとなえられる如く、道場としての簡素な押板の仏壇には、名号本尊あるいは方便法身の尊像こそ、本尊にふさわしいものであった。

道場が寺院化するときそこに当然木仏の阿弥陀如来が要求されてくる。かくて寺号の免許に先だって、阿弥陀如来の免許を本山より受けねばならなくなってきた。寺号を願い出るにはまづ本尊阿弥陀如来（絵像又は木像）を安置し、ついで聖徳太子・七高僧・前住・宗祖の絵像の下付を願い出る順序となる。これを本願寺では五尊の下付と云う。（本願寺史・第二巻 p.456）撰洲住吉郡桑津村惣道場光琳寺（真宗大谷派・研究報告者の自坊）についてみると、この惣道場は平野慧光寺の下道場であり、寺号の免許が元禄十六年（一七〇三）、祖師像・蓮如像の下付が延享三年（一七四六）太子像・七高僧絵像の下付が寛政四年（一七五二）、親鸞上人五百回忌を直前にして宝暦七年（一七五七）に本堂を再建している。寺号をゆるされて約五十年の間に、道場から寺院へ徐々に転化していった過程がうかがいみられるのである。

真宗寺院の道場の形態は本堂の外陣をたたまじきにし、内陣に比して広大な外陣空間をとった。真宗十派の本山は、現在阿弥陀堂と御影堂（大師堂）の両堂並立の形態をとっているが、

阿弥陀堂は本堂として仏堂であるのに比し、御影堂は祖堂として仏よりも人間中心の堂である。前任の絵像をかかげるのもこの様な人間中心の理念にもとづく。御影堂は又十字と九字の名号をかかげる。これらはすべて真宗の祖師観と、宗教としての庶民的性格に由来するものである。

龍樹菩薩の密教思想

真 柴 弘 宗

龍樹 (Nagarjuna) 菩薩 (密教に於ては龍猛という) の密教思想については、『不空三藏表制集』、『金剛頂経義訳』、弘法大師の『付法伝』等に記されているように、南天の鉄塔の中に入り、金剛薩埵に遇い、灌頂を受け秘密真言乘を誦伝し、人間世界に伝へられている如く、龍猛菩薩を密教の開祖的存在としているのである。そこで龍樹菩薩の大智度論に於て、密教の根本觀念たる法身説法の義を初めとし、諸仏無量の三祕密身の義、四十二字門の釈等種々の密教思想と思われるものが多く示されている。先ず大智度論第九に

『法身の仏はつねに光明を放って、つねに説法す。而も罪をもつての故に、見ず聞かざること、あたかも日出ずれども盲者は見ず、雷霆地をふるわせども、聾者は聞かざることが如し』と示されているのは、法身の仏の实在を認め、その法身の仏が種々様々の衆生を化するため、種々の仏身を示現し、種々の

説法をなし、種々の仏意を開展する身口意三祕密の旨趣を云っているのであって、大智度論第十に大日経の三無尽莊嚴の思想の先駆とも見るべき仏の三祕密を説いて、

『仏には三密あり、身密と語密と意密となり一切の諸の天人は、皆な解せず知らず。』

と示され、又十住毘婆沙論第九に

『世間の法を知らざれば、乃至、一人をも教化することが出来ない』

とも云われているのである。又大智度論四十二に、

『復次に、菩薩は一字を聞き、即ち一切諸法の実相の中に入る。阿字を聞き、即ち諸法は本従り己来、無生なるを知るが如き、是の如き等なり。』

といい、同じく四十八巻に

『復次に、諸の陀羅尼の法は、皆な字語を分別することに從つて生ず。四十二字は、是れ一切字の根本なり。字に因りて語有り、語に因りて名有り、名に因りて義有り、菩薩は、若し字に因るを聞けば、乃至能く其の義を了る。是の字の初は阿・後は荼なり。中に四十有りて、是の字陀羅尼を得。菩薩、若し一切の語の中に、阿字を聞けば、即時に義に隨う。所謂、一切法は初従り来た、不生の相なり。云々』

というように阿字等の四十二字門をあげている。これは大日経に於ける阿字思想の先駆としている。これを善無畏三藏は大日経疏に於て、大日経第二の真言相をといた『阿字門一切諸法本不生故』を釈して、龍樹菩薩の空・仮・中に対比し、又大智度

論の三智に比較して説明しているのである。その他大日経疏二十卷のうちに大智度論中觀論等の文を引用せられているところが多いのである。即ち弘法大師は智度論の文を引用して密教の教義を釈成すると共に、龍猛菩薩を密教の開祖となし、無畏と一行の両祖も龍樹菩薩の論釈を以て、密教の教義を釈成しているのである。又真言密教に於ては龍猛の作として伝へられたる菩提心論に勝義・行願・三摩地の三種の菩提心を明され、三摩地の菩提心即ち法身自証の体に直入する即身成仏の義を開演せられ、又同じく菩薩の作と伝へられたる釈摩訶衍論には真如、生滅を超越せる不二果界の義、及び法身自証の覺体を自ら証知する一々心識不二心であり、又此の自証の覺体を開説する如義語を有している等の秘義を明かしている。このように龍猛菩薩は真言密教の根本義を開示すると共に、現生証果、現身に初地歡喜地を証得せられたる真言密教の體驗者たるに依り、菩薩を真言密教の開祖となしている。即ち弘法大師の著作の中に、大智度論等の文義を引用せられて真言密教の実義を釈成せられたのである。要するに、密教の思想は、釈尊滅後龍猛に至る八百年にその思想はようやく瀟灑され、龍猛菩薩に至つてその輪廓をなし、多少具体的に開展し、遂に金剛智、不空等に至つて、現存の両部の大經の完成を見るに至つたと思うのである。

菩薩と妙好人

五十嵐 明 宝

菩薩とは大乘仏教思想の興起に直接かかわつてきたもので、求道の聖者を示し、妙好人とは浄土教思想をうけて形成されてきたもので、日本で結実した一人間像である。従つて、その歴史的背景も異なるし、思想内容にも大きな差異がある。しかし、両者とも大乘仏教の理想的人間像であり、その二者に共通するものを明らかにすることにより、仏教の人間觀を知る一助となると思う。

菩薩 (bodhisattva) の語には、その発生から考えて種々な意味があるが、今はとくに妙好人との比較を考へて聖道門の理想を示しているものとしておきたい。その場合、具体的にはインド・シナにおいて実際に菩薩といわれた人もおり、また日本においても、行基・覺盛・觀尊・忍性など菩薩号を附されたものもあるが、その一般的な意味を大乘諸經論の中の菩薩觀に求めてみたいのである。

一方、妙好人の語には浄土門の理念がこめられていると考えられる。実際には、日本において、江戸時代の文政元年以来、続々と出された「妙好人伝」に具体的な姿を見ることができ、その思想的基盤は法然や親鸞の宗教体系の中に認められ、浄土教思想の具体的な、そして日本の形成がそのまま継承され

ていると考えられるのである。

さて両者の共通点は、まず相違点を明らかにし、その上で考察することによって意義がより判然とすると思われる。そこで相違点の主なものをあげると、(1)人間観に相違があるが、菩薩の方は、人間とは「さとり」*bodhi*を得るために自ら修道すべきものとされるのに対し、妙好人の方は「曾無一善」の凡夫と人間を見ており、ここに全ての相違点の根源があると考えられる。菩薩は『瑜伽師地論』では煩惱障 (*kleśa varāna*) と所知障 (*jñeyā varāna*) を断じ、その二つに随縛されない智をもつものを指すのであり、『大智度論』では自ら仏道の功德を尽く得ようとし、更に一切衆生を生老死から度脱させようとする勇猛心のものであり、『大智度論』では自ら仏道の功德を尽く得ようとする身と深信して、ただ仏力による救済を素純に聞信しようとするものである。前者には能動的・願求的な姿勢を、後者には受動的・諦認的な態度を認めることができる。(2)次には行中心と信中心の違いがある。前者は六度または十度の行がその中核をなし、後者は大信の受容に宗教的根幹が置かれている。(3)また、その宗教的思念は前者が一切衆生のための誓願となっており、後者は仏の願行への知恩報徳となる。(4)更に、社会的実践については菩薩は四事や四依など慈悲と智慧が用いられるのに対し、妙好人では、自ら慈悲や智慧を實踐することはできず、機と法との二種深信により愚悪な自己が知られるだけである。

これらの相違点に伴って、その根底にはそれぞれ共通点のあ

ることが知られる。(1)両者には人間観の相違があるが、それは仏法への取り組み方から来た相違であり、仏法を護持し、無我に徹しようとする点では同一である。(2)また、両者には行中心と信中心の違いがあるが、共にそれが大涅槃に直結する点では同一である。六度行の方は般若波羅密そのものが涅槃を証得することであり、一方、妙好人においては淨信は証大涅槃の真因(『教行信証』)であるし、梵文無量寿經の淨信の相当語 *prasaṅga* はとくに *maṅga parinirvāna* に直結するものとして知られるのである。(3)右のように両者は証大涅槃に直結するから不退転であり、共に自由性を得ているといえる。そしてその自由性は菩薩では誓願を中心に顕現され、妙好人では知恩報徳の心情などとなる。これによって一切の衆生に関わり、饒益と歡喜の役割を果すのである。(4)社会的実践においては慈悲と智慧の能・不能の差があるが、前者が慈悲と智慧を通じて「現法樂住」の生活をするのに対し、後者は信心によって如来の慈悲と智慧に同化し、「自然法爾」の生活を具現する。このように「法」に諦住する点に究極の共通点を見出すのである。

これらの同異点は共に大乘仏教における人間の特質と當為性を示すものといえるであろう。

E. V. Guenther の仏教観

——チベット顯教について——

橋 本 芳 契

七世紀のほぼ半ばにインドのナーランダ寺大僧院から中国に帰った玄奘が、自ら携え来った多数の新仏教書(梵本)中、彼のいわゆる新訳の努力と業績でシナ語に移しかえられたもののうち唯識思想関係の経論がもとでその弟子窺基(慈恩大師)を中心に法相宗が起る。それが横すべりにわが国にも伝えられ、

奈良朝仏教の花と咲いた。日本の思想界はそれ以前は龍樹・提婆、従って羅什の旧訳に発する三論宗の中觀仏教が主流であったと考えられる。聖徳太子の仏教もその枠内のものである。平安初期の仏教は天台・真言の両宗で、これまた中国から新来のものであるが、最澄の天台宗には聖徳太子に還りつつ法華仏教を釈尊の根本精神に基づけて日本の国土に確立しようとしたものがある。残る問題は弘法大師の真言宗である。真言宗は自らを密教 Esoteric Buddhism とし余他の顯教 Exoteric Buddhism と区別しようとする。日本天台にも台密として密教の要素や色彩がある。密教とは何であるか。近年とくに内外の学者がチベット仏教に注目するようになり、日本では戦後まもなく長尾博士の『西藏仏教研究』が出たし、外国ではイタリーの Tucci 博士の三部の大作 “Tibetan Painted Scrolls” (1949, 750 copies,

金沢大学のものは Number Specimen 424) はじめ次々にすぐれた業績報告がある。チベット仏教は一面においてチベット人の民族文化であるが、思想的由来はインド仏教にあるこというまでもない。昨夏ミシガン大学に開かれた第27回国際東洋学者会議に出席を縁じて入手したカナダ国のチベット学者 Herbert V. Guenther の新著 “Tibetan Buddhism without Mystification” (Leiden, 1966) は ‘The Buddhist Way from original Tibetan Sources’ と副題しているように、巻末に79葉の蔵文仏教書を付載した最も有益な書と考えられるが、その紹介に併せて思想的特色を一言したい。

ギェンター博士には、さきに “A New Tibetan Pantheon” の著があったが、今回のこの書は1961年夏に博士が渡蔵してダライラマ王室の客員となり、王がチベット正伝の仏教の墮落したことを慨き、またいちじるしく世の誤解を受けていることを愛いて、とくに Tantrism があやまりなく学者の研究によって世界に正しく広まることを望んで、第八世ダライラマの師範であった人の述作四編を貸与された。それが前記のごとくこの書末に影印の形で載ったわけである。博士の新著は前後の二部から成り、そのうち第二部 (The Tibetan Sources) は順次 (1) The Gold-Refrnery bringing out the very essence of the Sūtra and Tantra Path, (2) The Specific Guidance to the Profound Middle View or the direct Message of Blo-bzang, (3) The Secret Manual revealing the Important Nature of Seeing Reality or the Source of all Attainment, (4) The Instruction

in the Essence of the Vajrayāna Path or the Short-cut to the Palace of Unity (マンダラーインは筆者が付す) の訳名題目下に藏文を英訳したものであるが、これを(一)經(教)とタントラ(事)の両道の起源と成果、(二)Blo-brand (noble-minded)の本義としての中観仏教、(三)法相または実相観としての秘密道、(四)金剛乗の究極としてのマンダラの世界 (the Palace of Unity) のそれぞれについての黄帽派 (dGe-lugs-pas) の伝統的正義の要約とするならば、われわれの最も注目すべき所である。黄帽派はインドラ中観仏教に Prasangikas と Svatantrikas との両別あったうち前者の見解を採った。そこででは L. Wittgenstein の「ごごの遊戯」language game が捨てられ、物の真実に迫ることが主であった。初期の bkā'-bryud-pas; Sa-skyā-pas が Svatantrikas の立場に立ち幻駭説に近かった。そしてチベットで行われた仏教は、(1) Vai bhasikas (分別部) (2) Santāntikas (經量部) (3) Vijñānavādins (唯識派) (4) Madhyakas (中観派) に四大別できるのであるが、最後の rNing-ma-pas は唯識・中観両派の調和統一を企てたものであったと言えよう。

キロンター博士の著は、その「仏道」Buddhist Way と総称する第一部におおづべ、(1) Man—His Uniqueness and Obligation (人間の独自性と義務) (2) Different Types of Man (人間の諸類型) (3) The Divine in Man's Life (人間生命の神性) (4) The Path and the Goal (道因と行果) (5) Paramitāyāna and Mantrayāna (波羅密多乗とマントラヤーナ) の五章を別

って詳論しているが、五章中の前三章は仏教の人間観として一括できよう。しかもその究極は成仏にある。ゆえに仏性の論や行証の道についてのつづく二章があるわけである。上中下の三士を分ち、これまで何れかとすれば上士本位の秘密国であったチベットも亦中国の文化大革命のさ中に捲きこまれ、ダライラマの苦悩は一層に重かろう。同時にこれまではほとんど未開拓の領域と称してよかったチベットの文化や仏教に対し徐々に東西の学者による真剣な取組みが行われていくことは、世界の学問の大きな高まりであり、とりわけ密教そのものが顕教との深いかかわりにおいて究明されようとすることは、仏教思想が世界思想そのものとなっていく今後の命運を物語るものに他なるまい。

purvayoga に つ いて

村 上 真 完

purvayoga (pali, pubbayoga) の語義・内容を考え、それが大乘經典に対してどう意味を考えよう。

パリーでは Milindapañho p. 2 にその主題を六分する中の第一が pubbayoga だ、『pubbayoga とは彼等の業である』と云う。Nagasena と Milinda 王の前身からの物語を述べる。Jaraka の散文の部にこの語を出し、前生に仏を供養したことを指して云ふ (V. p. 476, W. p. 480)。

Mahāvastu (MV) には釈尊の前生について *pūrvayōga* (以下 *pū.* と略す) の語が用いられている外 (I. pp. 267, 338) Padumāvāyive *pū.* (III. p. 172), *Rahubhadrāsya pū.* (III. p. 175) の如く、前生物話の章名に見られる。

大乘經典の中で *pū.* の語が章名として出てくるものには、*Saddharmapundarīka* (SP) の *Samadhīraja* (SR) がある。SP の 7・21・25 の三章は (一) *pūrvayogaparivarta* と称され、7 章は阿闍等十六仏の前生、21 章は藥王菩薩の、25 章は藥王、藥上菩薩の前生を語る。

SR にはマット本の註記を含めて、18 回の *pū.* の語を出し、13 の章にわたっている中、*pūrvayoga-kausalya* の二例以外はすべて過去物語で、八つの章においては釈尊の前生 (2・16・17・21・29・34・35・37 の各章) (二つは他の仏の前生 (6・8 章))、一つは過去仏の物語となつてゐる (20 章)。用語には *pūrvayoga-parivarta*、*~kathānīrdeśa*、*~kathāparivarta*、*~kathābandha* が用いられてゐる (出所については八戸工業高等専門学校紀要に昭 42 参照)。

なおこの他にも例はあるが、*pū.* の指す内容を見ると、過去の事、前生の事であり、即ち「釈尊の前生」(MV. I. pp. 267, 338; SR. pp. 25, 206, 214, 215, 220, 227, 287, 357, 483, 526, 563; RP. p. 60)、『そのほかの仏の前生』(SP. p. 198; SR. pp. 62, 91) 比丘の前生 (Miln. p. 2; MV. III. pp. 175, 406) (大乘の) 菩薩の前生 (SP. pp. 422, 471)、『女の前生』(Jāt. V. 480; MV. III. p. 172)、『過去仏の物語』(SR. p. 25) の他、殆どすべての例において過去

仏が登場する) の如くである。

語義については *yoga* を何と解するか問題であるが、漢訳とマット本訳をみると ① 往古 (念法護)、本事 (羅什)、本生 (仏駄跋陀羅)、*snon byun-ba* (過去に生じたこと) のように、「過去の出来事」「過去の生」の意味によるものと ② 宿世因縁之事 (羅什)、『本事因縁 (実又難陀)』、『本縁 (那連提耶舍)』のように、「過去の因縁」の意によるものとなっており、*snon-gyi sbyor-ba* (過去のいながら) も後者の意に通ずるであろう。私は ① の意を含みつつ ② の解に従つて「過去の因縁」と考へるならば、上來みた *pū.* の指示する内容とも矛盾せず、また *pū.* を含む複合語を解する際にも支障を生じないと考へる。(複合語の例には、『上記の外』*~pratisamyukta kathā* SP. p. 199, *~sampaṇṇa* MV. I. p. 259 etc, *krīta* ~MV. III. p. 406, *~caryā* SP. p. 199, *bodhisattva* ~*saṃudra Gandavyūha* p. 5 などがある)。

R. Schmidt の *補遺* 及び *Vorzeit, Vorgeschichte* と言つて Edgerton の BHSD には文字通りの意として former connection としながら *former life, previous lives or adventures* 等と解したのは、前記 ① の意に合う。MV の英訳者 J. J. Jones が *previous association with a Buddha* (III. 406) と訳するのは正しくないであろう。また「前世における関係」という訳は意味が明確でない。

pūrvayoga が仏の前生を指す場合には *jātaka* に、他の場合には *avadāna* に類するものと考へられる。また過去物語という点では十二分教の *itivṛtaka* (本事) にあたるとも考へられ

る。しかし大乘經典では、例えば上に見た SR には *jataka* や *avadana* や *itivrtaka* の語を全く用いず、また SP には九分教の一として *jataka* と *itivrtaka* を挙げる外にはこれらの語は見あたらない(ちうである)。更に *Rāstrapālaparipiccha* は第一章末に 50 の釈尊の前生話を引き、第二章に釈尊の前生としての *Punyaśāmi* の物語を述べるのであるが、*jataka* の語は用いず、終末には *pūrvayogasūtrarahatjā* の語を出すのである。この外、大乘經典で *jataka* 等の名称を挙げるものは知られていないようである。(十二分教として挙げるものを除く)。

最近の学説に九分教や十二分教は仏説としての權威をもっていたので、大乘經典はその權威を借りるために、それと結びつけて説かれる必要があったという。しかし上を見たとように、大乘經典で十二分教に含まれる *jataka* 等を用いず、それに含まれない *pūrvayoga* の語を用いたことは、上記の説を支持しない。

gZer-myig 考 — 特に第六章 —

佐 藤 祖 哲

ネットのボン教の開祖とされる *gSen-rab(myi-do)* の伝記 *gZer-myig* (ボン教徒は「記憶の鍵」と解する) には、大幅な仏教諸文献との相似が認められるが、この中今その第六章(及七章も)をとりあげてみたい。

この章の物語は *gSen-rab* の弟子 *Zur-phud-can* が東方 *Hosmo* の地方にボン教宣布に派遣されるが、彼に対し、*Dan-ba-vid-rins* 王の妃 *Phya-za-ku-li-mai* が強い執着を抱き、彼を誘い抱かんとするが、彼はそこを逃げ去ったので妃は逆によって暴戻を受けたと詐り、家臣や王に訴える。宮廷その他の反感から彼は去り行かんとするが然し王は彼をひきとめんとして追ってくるが、彼は河流をこえて去り行く。途中で鍛冶屋にて一飯を受くる等のエピソードを挿み、結局、宮廷に *gSen-rab* が登場する場面に於て妃の持てる蓮華の濁点を証とし、妃の罪過深きを説き、真実を示してこの事件の結着をつける。ボン教は再び信受される。*gSen-rab* は王の娘 *Hos-za-ryal-med* を贈られ、祝宴をあげ、三〇〇の女神への帰依が示される。というがこの物語のあら筋であるが、この物語の配役及び地名、仏教とボン教を入れかえれば、仏教の *btsun-mo bkajithan-ryig* と甚だしき類似、ところによっては殆んど内容上は同一と言らうところが多い。即ち前者の王は後者の *Khri-ston-Idenubtsan* 王に、妃は *Tshe-spong-bzah* に、*gSen-rab* は *Pad-masambhava* に弟子は *Zur-phud-can* と対応するのが *Vairocana* にその他多くの対応も指摘され得よう。当然此の両者の成立事情に関しては何れが先行していたのかということが問題とされよう。ボン教側が先行とする (*A. H. Francke*) のと仏教側が先行するとする (*H. Hoffmann*) との推測がなされているが、これについて考えてみたい。

仏教側の人名・地名は歴史或は伝承に認められ、その王の時

第四部会

代に仏教とボン教をめぐって宮廷に争いがあったことが、*drPa-bo gtsug-lag phren-ba* の書や *rGyal-rabs gsal-pa'i me long* に於ても知られる。之に反しボン教側については資料の不足等があつて同様なことを確認し得ないが然し、敦煌写本についての研究はボン教の資料がチベットに仏教が定着した後のものであることを示す (R. A. Stein) ことから、この現形のボン教祖伝は、仏教を借りて己が教祖伝を形成したものと認められる。このことは他の章に於ても夫々仏教諸文献を前提としていることが認められることからこの章のみが別であるのではないと考えられる。又仏教側の伝記には王妃が新しい仏教よりは古きボン教を好むという記述など少しくボン教にふれた記述を見出すがボン教側のそれには、両者の対立抗争を示すものはない。かくて、教義自体多くの仏教起源のものを見出す。このことはボン教の側の伝記 *gZer-mzig* が仏教流伝以前のものとして仏教に反対する要素がないのではなく、大幅な仏教教理の摂取と同じく、伝記に於ても仏教側の、就中ニンマ派の祖 *Padmasambhava* にあやかつてする様にむしろ同化していくこと範を求めていたことを示すものであろう。然し言語的には特に *gZer-mzig* に於ては *'sisald-cin (sisal-to)*, *thams-chad (thams-cad)*, *brsal (lritshal)*, *spags-pa (tshags-pa)* (括弧内は仏教側) の如くに今日では余りみられない古形を示すことはやはり、古いが故よりもむしろ擬古的な形として解されよう。仏教側の伝記とても個々の用語に於てはやはり古い形として理解に困難な箇所も亦少くはない。いわゆる *san-sun* 語の問題もこの様な

ボン教(白ボン教)に於ける *Synkretismus* を考慮しなければならぬであらう。何れにせよ旧来の宗教と新来のそれとの複合とその発展過程は *Synkretismus* の一つの典型的な問題を提示する。

(Text) 参 A. H. Franck 及 B. Lauer によつた。詳しい文献は下記の書の文献に譲る。H. Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Mainz, 1950)

仏教とヒマラヤ山について

春 日 礼 智

ヒマラヤ山は、インドだけでなく、世界最高の山である。そして、それは仏典にも須弥山とか、雪山という名前でも度々出てくることは、御承知の通りである。この二つの山の名前が、同一の名前であるか、違った名前であるかと言うことが、一つの大問題であるし、どうして、その名を使いわけているかということも問題になる。しかし、私のねらったところは、この雪山が、たぐさんの薬になる本草を産する大宝庫であるということである。もしこの、仏典のヒントがあたり、将来世界の薬学に関する学者が、続々とヒマラヤ山におしかけて、学術探検をし、それがインド人だけでなく、世界の人類の福祉に貢献したら、実に人類の幸福であるという願いが、この論文を作らせたものである。それを一切経の中で、探し出して、まとめたのがこの論文である。

聖徳太子の勝鬘經義疏によって、この經典が、一面では自覚の經典であり、一面では信の經典であり、しかも、信と自覚とが結局一つであることを明らかにしてみたい。

まず、この經典が自覚の經典である所以について考えてみると、聖徳太子は義疏において、勝鬘の迹を七地とし、本を法身として、本迹一円の構造においてこの經典を理解しておられる。それは「非本以無乘迹非迹無以顯本」の上によく窺うことができる。その本が法身であり、無作の一滅であることは、第六章及び第八章に明かすところであって、太子はこれをまた、本有とも妙有とも解しておられる。勝鬘が十大受を受け、三大願を願ったのは、求道歷程の人であったということであり、その求道が人・法一体の摂受正法において極まるといふのが、第四章の所説である。人・法一体とは、人が法を得ることであり、逆にいえば法によって人が証せられることである。法とは、先の法身のことである。太子も「法とは法身なり」法身とは法なり」と釈しておられる。經によれば、その法身はまた衆生・生死の本でもあるから、人・法一体とは迹が本に返り、本が迹を支えて生死の依となるということである。

この迹と本との關係を説くのが如来藏章であり、顛倒真實章

であり、空義隠覆章である。迹が本を忘れ、本を離れて独立に自性をもつ実体（我）であることを主張し、その我に執するの一般衆生の日常的在り方であるが、それにも拘らず、本は迹を離れず、常に迹の依となり、迹を統一して、これを建立するのであって、そのような本迹關係に着眼して如来藏が説かれる。太子もこれを「我の理は本然なり」と説き、しかもそれを知らぬのが一般衆生であると理解しておられる。それはなぜかという「本際不可知」であるからである。太子によれば「本際とは衆生の原」ということであるから、本来の衆生・本来の自己と解してもよいであろう。

自覚とは、自己が自己を覚することであり、自己が本来の自己となることである。その本来の自己が法身であり、無作の滅であり、本有であることを知り、本来のとおりにあるべき道を説くのが、この經典であるから、その意味において、この經典を自覚の經典と呼んでよい。しかるに、法身そのものは「三世の法に非ず」、無相平等であるから、自覚の境地は自他一如なのであり、生死即涅槃なのである。

次に信の立場からこの經典をみると、太子はまず序説及び正説第一章において、勝鬘が常住を歎じ、常住に依る人であったことを明らかにし、この経が「常住真実を歎じて帰依を為す」ことから始まっていることを、特別強調せられるのである。その信において、勝鬘は十大受を受け、三大願を願ひ、常住の法に随順して行ったのであった。常住真実とは仏のことであるが、仏とは如来藏を開らいて法身の顯われたものである。その

法身はまた一切衆生の原でもあり、生死を建立し、生死の依となるのであるから、仏に帰依することが、そのまま本然の自己に帰ることとなるのである。即ち、仏を信じ、帰依することが、本来の自己に生れ変るといふ意味をもつ。したがって、自覚の道は帰依によってということである。この点を特に強調するのが、正説段最後の如来真子章である。そこでは、ひたすら仏を信ずる信心の人が、そのまま菩薩であり、また如来の真子であると説かれている。このように信から入って信に終るのがこの經典であるから、これを信の經典と考えてもよい。

しかも、この信と自覚とが結局一つであることを説こうとするのが、この經典であって、わたくしはそこに、自帰依・法歸依一体の境地をみるのである。

大乘涅槃經と般若經

河 村 孝 照

一、問題の所在

大乘涅槃經の作製にあたって、般若經も参考とせられた經典の一つであることは、すでに指摘せられている所である。事実、涅槃經のなかには、

「仏より十二部經を出生し、十二部經より修多羅を出し、修多羅より方等經を出し、方等經より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す。」（聖行品第七の四、大正一二、四四

九_a)

と説かれていたり、またある箇処においては、般若經の經名をあげて、自説のよりどころとしているところすらある。例えば、

「我れ先に摩訶般若波羅蜜經の中に於いて、我・無我の二相有ること無しと説けるが如し。」(如来性品第四の五、大正二二、四一一一a)

と述べているが如きである。

これらによっても、涅槃經が般若經にもよって作製されたことは理解しうるので、それでは、涅槃經はいかなる意味合いにおいて般若經を依用しているかという点になると、これまでのところ必ずしも明らかにされていまいである。そこでこの研究においては、まず前掲引用のように、涅槃經が般若經の經名をあげている箇処の文を手がかりとして検討をすすめ、その箇処における涅槃經の主張点と、そこであげられている般若經の經旨とを、相互に比較しながらその同異を吟味することによって、この箇処における涅槃經と般若經との關係を理解しようとした訳である。

二、検討の結果

涅槃經が般若經の經名をあげている前掲引用の箇処を整理して示すと、

一、涅槃經はここで、如来藏仏性を開示することに力をおいていること。

二、如来藏の内容は、断常・有無の二辺を離れた中道であっ

て、一辺に偏した執見を破して無二の実性に達したところであること。

三、無二の実性は、摩訶般若波羅蜜においてすでに説かれたところであること。

こうした諸点にしばらくすることができる。

そこで問題は、般若經の教説は、如来藏にいらしめ、如来藏仏性を開示せしめようとする涅槃經の立場とどのようにかみ合うものであるかということになった訳であるが、その前に、般若經の教説を、各般若に共通して説かれる般若波羅蜜の学習という中心課題にすわりをおいてここにおける涅槃經の思想に対せしめるとき、まずこれを教理上の面からいえば、般若經は涅槃經の如来藏説について必ずしも積極的な関与を示しているとは理解し難いといえると思う。その理由は、涅槃經がここで如来藏を開示しようとして説示する教説の内容は、一度妙有的に展開した常楽我、如来藏が前提に示されているものであるのに対して、般若經は通じて般若波羅蜜の学習の道行きに教説の中心があり、従って思想的に未だ妙有的な展開を示すに至っていないことが指摘できるからである。

しかしながら、つぎにこれを涅槃經が説く無二の実性に到達するに至る修道の面についてこれをいえば、涅槃經はここではふれるところがない。むしろこれは般若波羅蜜の学修を説く般若經によっていると理解しうるところである。

三、むすび

このように、涅槃經が、「我無我性相無二」と是の如く受持頂

載し堅持憶念せよ、是の如き經典は我れ先に摩訶般若波羅蜜經の中に我無我二相有ること無きを説けるが如し」と述べているのは、ここでは主として我無我性相無二と了達する修道に主眼をおいて述べたものであり、その所説の内容を般若經に拠ったものであると理解しようところであることがわかる。

真言宗における安心について

——安心と住心——

栗山秀純

ここで問題とする安心とは、文字の上から見れば「心を安んずる」、「心を安く」ことである。即ち、宗教的生活(信仰生活)において心の安定不動を得ることであり、これは、安心決定、安心立命とも言われ堅固な信仰心を意味するのである。この様な安心とは、人それぞれ様々な宗教体験を通して体得する所のものであると思われるが、いずれにしてもまた、それらに浅深の差があっても宗教的生活における一つの理想的相と解することが出来るのである。この様に、宗教的生活の理想的相としての安心を認めるならば、仏教では、仏陀の初転法輪以来、覺者としての仏陀を理想像とし、その教えに従い、様々な宗教体験を通して仏陀を求め、また、その一端を体得しそこに安心を見出すようにしているのである。この様な意味から經典や史伝に記されたところにこの心のおきどころを求めてみると、天台大師智

頭(A・D・五三七―五九七)は、『摩訶止観』第五・上(大正四六・五六・b)に「善く止観を以て法性に安んずるなり」と説き、自心を法性に安んずることを示し、禪宗第四祖の道信(A・D・五八〇―六五一)は、「仏を念ずることはこれ即ち心を念ずるなり、心を求むることは、これ即ち、仏を求むるなり云々、若し此の道理を知らばすなわちこれ安心なり」と説き、仏を觀念することを安心として示していることが、『楞伽師資記』道信伝(大正八五・一二八七・a)に記されている。また、淨土教の大成者である善導(A・D・六一三―六八一)は、『往生礼懺偈』序(大正四七・四三八・c)に、觀經に説く一、至誠心、二、深心、三、回向発願心の三心具足により往生すると安心すべきことを説いている。この様に、安心とは、仏心なり、法性なり、三心なりを願って心のおきどころとすることである。これは、仏の教えを深く信ずることから起る心の相であるから、次に述べるところの信心と同義であると考えられる。即ち、『雜阿含經』(大正二・一八八・c)には「如来所において正しく信心を起さば、深く堅固に入るなり」と説き、『俱舍論』(大正二九・一九・b)には「心をして澄淨ならしむ」と説き、『大乘義章』(大正四四・四九二・b)には「三宝において淨心を以て疑せざるを信と名ずく」と説き、『大智度論』(大正二五・六三・a)には「仏法の大海は、信を能入となす」等と説かれていた様に、經論それぞれに、仏道入門の第一にこの信心を挙げ、三宝に帰依し、信心堅固なる心を養い、心を澄淨ならしめることを信としている。この信について

弘法大師空海（A・D・七七四―八三五）は、『三昧耶戒序』に「信心とは、決定堅固にして退失無からんと欲うが為にこの心を発す」と説かれ、信心堅固なる不動の心を以って信心としてゐる。

扱、真言宗では、正所依の經である『大日經』住心品や宗祖弘法大師の『秘密曼荼羅十住心論』等によって明らかなる如く、衆生の心の相、心のおきどころを示すのに「住心」なる語を以って説かれていたのである。即ち、『大日經』住心品（大正一八・一、c）に衆生の住心を示して、「自心に菩提と一切智を求むべし、」と説き、更に、八心、六十心等の種々の心相を示した後、三劫、六無畏の心相を説いているのである。また、弘法大師空海は、『十住心論』において、衆生の心相を密教の立場から見るとその宗教的心理の發達過程を十種に分け、顯密二教の浅深を判ぜられると共に、それぞれの住心を示している。そして、第十の秘密莊嚴住心としては「是れ究竟じて自心の源底を覚知し、実の如く自身の數量を証悟す。」と説いている。この様に、真言宗においては、心のおきどころを示すに当り住心なる語を用いているのであり、そこに真言宗の安心を見い出すことが出来るのである。

天命觀の推移

池田末利

「五十にして天命を知る」という孔子の「天命」が何を意味するかは、古くて新しい問題であるが、そうした問題の解決には、周初からの天命觀を系譜的にたどることが、一つの寄与となるう。

詩・書に見える原初的「天命」には、屢々いわれるような決定論的な意味は見出されず、それは文字通り、「天（至上者）の命令」に過ぎない。即ち、有徳者であることを不可欠の条件として、天が支配者（天子）たる資格を賦与する、所謂「天隨徳命」思想である。従って、有徳者でなくなれば、天はその命を奪うのみか、その生命さえも奪う、福善禍惡の主宰者である。かく、天は支配者にとって「常靡きもの」「信ずべからざる（頼りにならぬ）」冷厳な存在である。支配者が天命を失墜せぬために、常にこれを畏敬して「明德慎罰」を務めねばならぬことは、詩・書に反覆説かれるところである。この場合、天は人格的存在者であり、その命は超越的・外在的であり、倫理的でもある。この意味から、原初的「天命觀」を宗教的特徴づけることができよう。尤も、こうした敬天觀を、殷周革命の口実としての周初為政者偽の作為に帰する見方もある。たしかに、こうした側面が看取できぬことはないとしても、基本的には比

較的素朴な宗教的原理に発するものと考えなければならぬ。特に、卜辞宗教との関連に於て巨視的に見る場合、右のような政治的觀察が一面的ではないことに気附くであろう。一方、詩・書には既に天を自然の法則や人性の原拠とする理論的態度が窺われる。有名な「天・烝氏を生ず、物有り、則有り」や「今、天それ哲を命じ、吉凶を命じ、歴年を命ず」というのは、その一例である。古くは卜辞にも、世界を四方に秩序づけて、それぞれの神を設定する考え方が見られるが、共に一つの宇宙論的系譜を構成するものとも考えられるものの、まだその萌芽ではない。

併し、資料的に問題もあるが、左伝や国語を通して見る限り、春秋期に入ると、天の原理化的傾向が判然と現れて来る。即ち、伝統的な天随徳命思想は一面に於て継承され、天を福善禍悪の主宰者とする基本的見方に変りはないとしても、周初の天の素朴さ冷厳さは減じて、天は時に作為的・恣意的態度さえも持っている。同時に、「天命」も「良臣將に死せんとするも、天命祐げず」とか「國の存亡は天命なり」とかいった一種の決定論的傾向を濃くして来る。つまり、天は周初のような単純な性格の持ち主でなく、主宰者と同時に理法的存在者ともなっているのである。概していえば、天の外在性は内在性へ、宗教性は原理性、倫理性は脱落して決定論的方向へ傾斜しつつある。併し、天のこうした多様性に拘らず、一方に於て伝統的宗教観は依然として健在であるから、それは宗教の挫折や天觀念の全面的転換と見るべきではなく、一種の派生的發展と考えるべき

であろう。

こうした天命觀の変遷の根拠を何処に求むべきであるか。無論、(1)天信仰の自律的・内面的展開ということも考えられるが、(2)「盈つれば必ず虧くるは天の道なり」とか「天道は詭かず」とかいった、自然や宇宙の法則を意味する理念的「天道」觀の發生が考えられる。それは、前に述べた詩・書の理神論的系譜に連つて、世界觀的萌芽を更に發展させたものであるが、こうした宇宙觀が、天と人間とを繋ぐ天命觀に影響しない筈はない。更に進んで、機械觀的天道觀は何によって興ったかの疑問に対しては、別論すべき重要問題であるが、春秋期に於る天文曆数の進歩は、確かにその一つに数え得よう。と同時に、社会的理由として、(3)「君は天なり」とか「君命は天なり」とかいう、天の權威の人倫關係への転換を見遣してはならぬ。天との並行を目ざす君權の拡大が、支配者の權威の下に息づく人間をして倫理性よりは運命性に目覚しめたことは、想像に難くないところである。天命觀推移の理由として、ほぼ以上の三条を考へることができよう。

大乘戒における十戒について

宮 林 昭 彦

仏教における十戒は釈尊在世時代から設定されていたものではない。部派時代には、沙弥・沙弥尼の守るべきものであつ

て、七衆律儀の一に規定されていた。阿含經等に十戒が説かれていないのは、この十戒が五戒・八戒のように実践道として經典に説かれているのとは異っているからであって、仏教徒の種別を七衆とするところの律法別度に属することを意味するのである。条目は、八戒の不塗飾と不歌舞を別立し、更に不捉金銀宝の一条を加えたのである。大乘戒の經典において、七衆の律法を認めるものは、菩薩地持經の三聚淨戒があり、明らかにこれは菩薩の律儀戒としての七衆の律法を挙げているのである。又、涅槃經にはその罪科名を挙げ、觀無量壽經には「五戒、八戒、十戒、具足戒」を、更に梵網經には「犯八戒、五戒、十戒、毀禁」をそれぞれ挙げている。

これらは、律法を全面的に認めるものであるが、文殊問經には具足戒の罪科名だけを挙げて、その内容は異っている。そして、十戒に関しては律法のままを用いているけれども、普通一般には菩薩戒としての三帰のあとに授けるものなのである。その上、律法の十戒が生涯を期限とするものと異って、「乃至菩提」とされているのが特色である。

十戒を、沙弥・沙弥尼の律法として、しかも、大乘的に変化して説くものには、大愛道比丘尼經二卷（大正藏二四・九四五b）・沙弥十戒法并威儀一卷（大正藏二四・九二六b）・沙弥威儀一卷（大正藏二四・九三二b）・沙弥尼戒經一卷（大正藏二四・九三七a）・沙弥尼離戒文一卷（大正藏二四・九三八b）・沙弥十戒儀則經一卷（大正藏二四・九三五b）などがあるが、これらの經典はいずれも従来より部派の律典として取扱われて

来たものだが、大野・平川両博士も既に指摘されている様に、戒律としても大乘的な特色を具えているものなのである。

その中、大愛道比丘尼經について、今考察してみるならば、この經典は釈尊の養母である大愛道、即ち裘曇弥の出家受戒に關することを説き示し、比丘尼の戒律を挙げている。上巻には、大愛道の出家三清、三帰、五戒、八敬法の制定、沙弥尼十戒、十事法律、受具足戒、女人の五障と變男成仏を説き、下巻には、比丘尼の立德のもと、即ち比丘尼の日常生活の威儀として師に仕える十事等につき約百カ条の心得などを挙げている。

經典の随処には大乘的な表現が見出される訳だが、その中で最も注意されるのは、上巻の終りの部分に見える變男成仏の文であって、この文は法華經の童女成仏に一脈相通する箇所である。

この外に、般若波羅蜜、行菩薩、疾得作仏、勸進建立大乘、学六度無極などの語が用いられていることから当然大乘戒の經典として扱われるのである。

この經典に見える十戒に二種類あるが、いずれも共に律法の改変された型である。

- 一、1 不殺群生 2 不偷盜 3 不婬 4 口語有信 5 不飲酒
- 6 快心不乘東馬 7 不金縷繡彈琴等 8 不卜巫等 9 男女別坐 10 非賢不友等

- 二、1 常有慈心、無傷害意 2 無愛憍惜、無窃盜意 3 常自淨潔、靜志自守 4 常当至誠、口無異言 5 常当自淨、無醉乱意 6 常自守志、無惡罵人 7 常謙卑、無貢高生 8 常持齋、日中乃食 9 常持等心、無嫉妬意 10 心常柔軟、

無慚怒意

以上はいずれも十戒のもの型を逸脱して、大乘的に拡充したところで表現したものである。更に、大愛道が具足戒を受けることを説くが、具足戒とは十戒を如法に行ずることによって得られるもので、且つそれによって「疾く作仏を得る」とされておき、この具足戒とは実に成仏道の為のものなのである。即ち、十戒を如法に行ずるとは、律法を守るだけでなく、その精神を生活の全般に具現しようとする大乘的な姿勢を表わすものなのである。

笑話を通じて見た近世に於ける

法花と念仏

岡田栄照

巨視の見地から中世仏教を実践的、近世仏教を理論的と規定することは可能である。

近世仏教を概括するに、中世仏教に共通的要素ともいえる論理的思考を超越した神秘性、深刻な体験にとつて代つて、宗学上の些細な問題にいたるまで詳細な註釈が施され、数多の思索的展開がみられる。教学上の反省、整理、総合はかつてないままで再検討され、教団の利害に影響する教線の確執や、宗義上の勝劣を論証しようとする研究は、幾多の宗論書の類を繰出せ

しめ、一書の刊行される毎に論点は一層鮮明に浮彫りされた反面、漸次、末梢的傾向を帯びることとなった。

就中、この種の宗論書のなかで、もっとも苛烈を極めて応酬されたものは念仏と法花との間に生成されたものであった。

今回、笑話を注目し、その若干を登場せしめる理由は、その魅力が、時代乃至世相を如実に反映し、伝統的倫理観に束縛されず、日常茶飯事の話題が俗語を以て露骨に語られているからである。

笑話は文学に無縁の庶民層に愛好されたが国文学史上、正統的文学として処理されることはすくなく滑稽を主とする笑話は、優美を中核とする物語文学よりはるかに劣等視されていたことは、西洋文芸に於て（ギリシヤ以来の悲劇と喜劇との文学的地位、沙翁に於ける顕著な事例を例証するまでもなく）も、喜劇は悲劇より低位置を甘受していたことと併而、考慮する時、興味深い問題を蔵している。本論の課題としての笑話は、いまかりに、文学的地位は低いとしても、世俗との交渉が極めて密接になった江戸時代の宗教的関心を直接的に察知するにふさわしい利用価値の高い史料として検討して然るべきものと思われる。勿論、虚構の真実という制約を配慮しつつ。

「醒睡笑」は策伝の宗教的に基づく制約があり浄土宗と禅宗に対する態度に於て、法花宗に対するものと公正を欠如する故にここではとりあげないことにする。

作者不明の「昨日は今日の物語」には法花に対する批判が強く打出されている。即ち、法花宗内に於ける本迹の一致と勝劣

を云々する愚劣さ、強情を法花宗の下地とすること、法花経提婆品の變成男子の法問を、信者の無智につけこみ、その娘二人と關係を結ぶ破戒僧、……など嘲罵の好材料として語られている。

京都の軽口咄の名人、露の五郎兵衛の辻咄を集録されたと推定される「軽口露がはなし」に題材となった、本國寺大門植松の事、浄土宗と法華宗と相住居のこと、九品の浄土九九の算用、常題目の地形、……………

大阪の人、鹿野武左衛門の「鹿の卷筆」所収の、三人ろんぎ、に於て将棋にこじつけられた釈迦、弥陀、法華経八卷、九品の浄土、……いささかうんざりするほどの氣負いが滑稽味を滅殺しているにもかかわらず、かなりもてはやされた事実。……………露の五郎兵衛よりやや遅れて大阪に出て、大阪辻咄の祖とされる初代、米沢彦八の「軽口御前男」に提供されている「言がかりの法問」に示された痛烈な揶揄は、その結論に於て充分に現代的である。弘安年間成立の、沙石集に集録せられている約四百の説話のうち笑話とみなされてもよい六十話、そのうち僧門（尼・山伏を含めて）を対象とするもの四十話の中には、僧らしさと僧らしくないことが同一人物に共存している矛盾が取材されているのに対して、近世の笑話に於ては、僧が僧らしくないことによる破廉恥行為が、大部分を占めるということが、中世と近世との断層を披露している。

笑話としての誇張や捏造を大幅に差引くとしてもそれが云えるのではないだろうか。

マハーヴスツにみられる如来の十力について

高原信一

インド仏教における部派の系統や、それらの間の交渉を明らかにする一つの手がかりとして、夫々に伝承されている名目のリストを比較することが一つの方法として可能であると思われる。その試みの一つとして、別の機会に「十八不共法」をとりあげて検討した。それと同じ方向の試みとしてここでは「如来の十力」をとりあげる。「十八不共法」は原始仏典にみられず、『ミリンダパンハ』などの初期の論書になって始めてその語が見出されるように、やや後の成立であると考えられるのに対して、「如来の十力」はかなり早くから仏教のものであったらしい。そして「如来の十力」の一々の名目を伝える仏教文献はかなり広範囲に涉っている。これらと比較検討してみると、「如来の十力」という一見自明のことように思われる簡単な名目だが、実は伝承によって、少しずつ、そして時には、顕著な異なりをみせていることが注意される。先ず名目の順序の点で、次に内容的に比較検討する。こうして、『マハーヴスツ』にみられる「如来の十力」はどのような特徴を示しているか、又、部派仏教の中でどのような所に位置づけられるか、そのような所

に問題の焦点をおくことにする。

順序については、第一と第十力に関する限り、全ての伝が一
致している。第二力に関しても、パーリ及び漢訳諸伝のほとん
ど全てが一致するが、これからはみ出すものが若干ある。 *Mv.*
i. 159. 12-160. 5 & iii. 320. 13-321. 10; Nettī 92-103; Petak.
32-39; JinaA (Bournouf; Lotus, 781-796) がそれである。後
三者はそろって第五力とするのに前二者は第六力としているの
で全く同じとはいえないが、他の諸伝からみればきわめて近い
ものといえる。第六力をみると、これらは一致して第二力とし
ている。このように、順序の点からみて、『ヤハープスツ』は
パーリの『ネッティ』等に近いものであることが知られる。

次に内容上の吟味をすると、第二力即ち『ヤハープスツ』の
第六力には、註釈的付加と思われる部分が見られる (*Mv.* iii.
321. 3-5)。それが『ネッティ』第五力の中の説明に一致する部
分を含んでいる。 *Mv.* upacātanam avipakāvanam vipakāpa-
tyupasthānām; *Nettī.* 98: upacātanam avipakāvanam vipakāya
paccupaṭṭham などその顕著な例である。『ネッティ』では更
に詳細な説明が付されるが、論としての性質上そうなのであ
ろう。とにかく、『ヤハープスツ』の註釈的傾向は『ネッティ』
にみられるそれにかなり近いものであると云えよう。

第六力即ち『ヤハープスツ』、『ネッティ』、『ペータカ』の第
二力を吟味する。『ヤハープスツ』をみると *Mv.* iii. 320. 14:
tatratatragāminiprapādanam が付加されている。この付加は同
義異語であろうと思われる。『ペータカ』は、正定聚は涅槃に

到る道、邪定聚は有身見の生起に到る道、不定聚は「ここかし
この道に住して」 (*tatthataṭṭha paṭipattiya thito*)、涅槃や悪趣
や天・人界に行く、かくかくの道を行くであろう。これが「一
切処に行く道」 (*sabbatthagāmini paṭipada*) である、と説明す
る。ここでは *tatthataṭṭha* は *sabbattha* と同義異語に用いら
れている。これに対して『ネッティ』は、正定聚と邪定聚とは
一道であり、ここかしこへ行く (*tattha-tattha-gāmini*)。不定
聚は一切処に行く道 (*sabbatthagāmini-paṭipada*) である、とし
ている。つまり『ネッティ』は *tatthataṭṭha* と *sabbattha* と
を別の意味に使用している。この語の使用に関する限り、『ヤ
ハープスツ』は『ペータカ』に一致するとみられる。本来 *tat-*
ṭhatattha と *sabbattha* とは同じ意味に用いられたが、論の説
明が次第に詳細になる段階のある時点で『ネッティ』におい
て、両者を別の意味に用いたものかと考えられる。今は『ヤハ
ープスツ』、『ペータカ』、『ネッティ』という年代順を想定してい
るが、後二論の年代順には異論もあるので尚詳細な検討を要す
る。

中国の弔葬儀礼と仏教——墓について——

道 端 良 秀

中国は儒教によって、弔葬祭祀の儀礼は既に早く春秋時代に
確立されたようである。儀礼や、礼記にはそのことが詳細に規

定されている。そして先学のこれについての研究も多く出されている。ここで私はこの儒教の弔葬喪祭の儀礼に対して、仏教のそれはどんなであったのか、中国仏教にあって、仏教の弔葬喪祭の儀礼が、儒教のそれと、どのように交渉したのか、そしてそれが中国人の間に、どのような反応と影響を与えたか少くとも仏教は、この儀礼方面においても、仏教の儒教的展開を行なったであろうと思われるから、その方面のことについて、論究して見たい、という願いなのである。

特にここではその中で、墓を取りあげたのは、近頃日本にあって墓相学の書が多く出されているが、それには我々仏教徒から見ると、実に非科学的であり、迷信的であり、中には有害無益なものさえ見られるので、一体墓とは何か、仏教では墓をどう見るのか、釈尊の滅後、舍利は八ヶ国に分けられて、それぞれ舍利塔が建てられ、それが塔婆であり、墓であるといわれるが、その塔婆が中国に流伝されて、中国仏教にあって、仏教徒は墓を作り、塔を建てたが、それは儒教の墓と同協することもあることは勿論であった。

ただここで日本のような墓相が行なわれたかどうかというところであるが、丁度中国には古代から居宅や、大きくは都城を定めるのに、土地を卜する、風水信仰があった。地勢を占い卜して吉凶を見るのであるが、この風水信仰が、墓地選定に重要視されたことは当然であった。この風水信仰が日本の墓相学に影響し、それに仏教が加わって、今日のような迷信的なものとなって来たもので、その最初ともいわれるのは、文政三年刊高

田先生の「墓相小言」である。では中国仏教では、少しもこの迷信的なものがなかったのであろうか。

浄土教と時

村石恵照

現今、浄土の問題が現代人に問われる時、彼等の疑問は大方向、浄土の何たるかについての正当な理解を求めずして、直ちに其の有無を論じ、實際生活に関係の無い觀念の如くに断じてしまふ様である。浄土の有無という事に就ても、その断定の根拠は、視覚的に見えないではないか、という浅薄な判断が結構ハバを効かせている如くであり、それでなければ空間的存在論的に偏して論難するのである。

ところで、ものの真相は空間的又心理的に扱うのみでは十分でなく、時間論的立場より考究することも必須である。時間論的に浄土と及び所謂歴史的世界の全体を考えるならば、視覚と感覚を基礎とする大方の常識的論議は第二義的な事となる。実際、仏教の法の全体系に於て、視覚と感覚の世界は、其のわずかに局限された一場面を呈しているに過ぎない。以下、浄土教に於ける基本的時間観を整理することとする。

一、浄土教の阿弥陀仏は、その本性が無量寿(amitayus)である故、無量寿と名づけられる、と云うことは、衆知にして平凡な事の如くであるが、浄土教に於ける重要な立場を示してい

ると考えられる。すなわち、永遠の時をまず第一に浄土教の基礎としていふこととあり、弥陀仏や阿闍梨に於けると本質的に相違する。(阿闍 *akṣhya* は不動の義であるが、不動の觀念が阿闍梨信仰に於て根本的意義を持つていふとは考えられないであろう。) 浄土教は仏陀の本性を無量寿と覺認し、それを基本として浄土教の時間的救済体系は構築されているのである。浄土の仏を無量寿と規定することは、独り浄土經典のみならず、法華經を始めとして多くの大乘經典にも認める所である。

二、華嚴と浄土とは密接な關係が有り、華嚴に於ける時間觀念に就いて、一時が重要である事は諸學者の認める所であるが、一時は無量壽經に於ても、世親の浄土論に於ても論ぜられている。浄土の時が一時であるなら、浄土の仏の永遠は、時の延長としてのそれでは無く、一般の直線に譬えられるが如き時を超えたるものなることが知られる。浄土の永遠に於ては、常に一時である。かくなる浄土の時は、連続する過現未を有するものとしての歴史的時間を超えて、その背後に巖然する。

三、阿闍梨は亦、現在している、と規定されている。この事は、般舟三昧經に於ても、阿闍梨が、それを念ずる行者に現在に對面するなる旨が強調されているが、現在仏としての阿闍梨は、阿闍梨經を始めとして浄土教系の諸經論に所々記述する所である。これは永遠の静仏が現在する動仏として、歴史的に念仏者に関与して来る場面を証するものである。

四、無量壽經では全巻を通じて信の一念なる時間論を展開し

ている。一念は、時間論的(約時)には、念仏者が浄土教の信を得る決定時を示すものである。而して信の一念に呼応する阿闍梨は、現在する仏として念仏者に関与することとなる。時間論的には、念仏者は決して、あなたに隔絶された仏と浄土を想念するのではない。無量壽をあなたに位置する時の流れと見なしたり、又、今より先の時の無窮なる延長と考えたりすることは、相対的空間的な見解に墮しているに過ぎず、主体的実存的認識に根ざしてはいない。

信の一念が、念仏者の主体そのものであることは、ものと時と、ところとの相互即一性を脱く仏教の基本的立場から領解されることではあるが、信の一念に直接する阿闍梨の事実的限定的現在性は、超越的永遠の時と同様に、常に注意せられるべきである。歴史的人生の悲愴は文化的進歩と共に、前後連続する時の系列に基づいて生起するのであるが、阿闍梨は、現在する仏の位態に於て、正に歴史的時間の流れに密接に関与している。

胎藏界マンダラ金剛手院の思想

八 田 幸 雄

胎藏界マンダラ金剛手院(現圖)は主尊二十一尊で構成されているが伝承されて来た諸尊には様々な問題を含んでいる。本經である大日經具緣品には金剛部に屬する尊として金剛藏(主

| | 第一列 | | 第二列 | | 第三列 |
|---|---------|----|--------------------|----|--------------------|
| 1 | 癸生金剛部菩薩 | 8 | 虚空無垢持金剛菩薩 | 15 | 金剛輪持金剛菩薩 |
| 2 | 金剛鈎女菩薩 | 9 | 金剛牢持金剛菩薩 | 16 | 金剛銳菩薩 |
| 3 | 金剛手持菩薩 | 10 | 忿怒持金剛菩薩 | 17 | 拈持持金剛菩薩 |
| 4 | 金剛薩埵菩薩 | 11 | 虚空無辺超越菩薩 | 18 | 金剛牙菩薩 |
| 5 | 持金剛鋒菩薩 | 12 | 金剛鑊菩薩 | 19 | 離戲論菩薩 |
| 6 | 金剛拳菩薩 | 13 | 金剛持論菩薩 | 20 | 持妙金剛利菩薩 |
| 7 | 忿怒月庄菩薩 | 14 | 住無戲論菩薩 (持金剛利菩薩) | 21 | 持金剛利菩薩 (大輪金剛菩薩) |

現図では虚空薩院に配されている。そのため現図ではマーマ

尊) マーマキー(部母)、金剛針、金剛鑊、忿怒月庄の五尊が説かれているに過ぎない。また秘密曼荼羅品には右五尊を含めて二十三の尊名のみが列記されている。現図金剛手院はこれ等の尊を再編成し、三列各々七尊計二十一尊のマンダラとしているのである。

第一列の七尊は最重要尊を配しているのが具縁品所説の五尊、並に現図以前のマンダラを対照するに現図は大きく異っているのである。

今具縁品記載の尊と現図の違いについて列挙したい。経の主尊金剛藏は現図では金剛薩埵となっている。経に部母マーマキーは現図では消失してしまっている。現図では漏智院に大安樂不空真実菩薩が配され金剛部全体の部母として配されている。経の金剛針は

キー、金剛針に相当するところに金剛手持金剛、持金剛鋒が配されている。経の金剛鑊は現図では第二列目に配されている。忿怒月庄は漢訳大日経疏では執金剛(金剛藏)の眷属としてその前に位置し、現図では第一列最下位、金剛薩埵の特性を示す重要尊として配されている。

主尊が金剛藏(経)―執金剛(疏)―金剛薩埵(現図)と異っていることである。これは思想的にみて次のように言える。不空の理趣釈巻下に金剛藏とは虚空藏なり(19/615c)とあり異名であることがわかる。虚空藏とは無限の心を蔵する主体であり、またこの無限の秘蔵を開く主体を意味する。この秘蔵を開示せしめるものは智の働き、即ち金剛の主体であるから特にこの智を力説して金剛藏というのである。この金剛を自ら持ち実践するという意味において執金剛と名づけられ、金剛の実践主体を人格的に示して金剛薩埵(yajña-sattva金剛なぞ有槽)というのである。故に金剛薩埵の理想は大智に基く本性の照破であり、畢竟空の体得に他ならない。

持金剛鋒―金剛拳―忿怒月庄。金剛薩埵の徳をうけつぎ、大智の鋭利の鋒をもって自我を摧破し、堅固な身口意の行動を生じ、大忿怒をもって貪瞋痴の三毒を否み本性の明鏡を現わすことを示している。金剛手持―金剛鈎―癸生金剛部。大智が障書を克服するに勇往邁進し、教化の背後に大悲の心が秘められ、悲智一体の中に真に金剛の世界に生ずることを示している。ここに自覚智を体得し、浄菩提心を顕現し如来行の主体となることを示している。これはまた最下位尊、忿怒月庄の理想とも連

り、淨心に基く行動はそのまま金剛薩埵の理想とする利他覚醒の働きにあることを教えようとしている。

第二列の諸尊は金剛薩埵の理想、空を実現することを力説している。主尊虚空無辺超越は無限なる空の世界を象徴するとともに、空の働きを示すためにその特性を示す尊を上下に配している。第三列の諸尊は空に裏づけられた主体の実践を示そうとしている。主尊金剛牙は煩惱を摧破し一切を一如平等ならしめようとする。大智の煩惱摧破、自我否定の働きは金剛輪持、大輪金剛で示されるように無限世界への転入を意味する。

さてここで一つ問題となるのは第一列の忿怒月庄である。漢訳の疏においては執金剛の眷屬として重要視されなかったが現図にあっては降三世明王と同一尊と見做され、金剛薩埵の忿怒身として重要な位置を占め第一列最下に配された。このため秘蔵記に基づけば第一列は八尊となるため最下に配された住無戲論が、第二列最下に移行した。そのため持金剛利は第三列に移行し、第三列にあった大輪金剛は第三列最上位に金剛輪持金剛が配されているために消失してしまつた。しかしこの点が明確にされていないため伝承において混乱が見られるのである。

ともあれ現図金剛手院は大智の働きをもって空を証得することを明かにしたものであって、遍智院の示す般若そのものが金剛であることを示そうとし、大安樂不空真実菩薩を部母として金剛手院を展開しているのである。而して大智に基く自我否定は内に淨心即ち如意宝珠の顯現であり、外に大智の利他行の主

体を目的とする。これ除蓋障院の如意宝珠の世界と通じ、一方虚空蔵院の一百八臂蔵王菩薩の働きと通ずるのである。この兩者ともに究極には空の主体的証得であり、それはまた中台八葉の世界の開示に連るのであるといえよう。

三經義疏の成立について

——反論の反論——

福井康順

当面の問題について論議はなおつづいてゐる。すなわち一見その結論は出ていないようにも受けとられる。しかし、管見をもってすれば、そこには拙論についての誤解があり、且つは關係の文献に対する解釈の相違があるのみであつて、も早や決着はついた、と考えられるのである。他方、維摩經義疏の仮託であることを示唆している徴証は、その後いよいよ見出されてもゐる。

さて、標記の拙論に対して、近時また批判(家永三郎氏・大野達之助氏など)もしくは反論(田村完誓氏・金治勇氏など)が出てゐる。類似した論議は外にもなお見出されるのではなからうか。

しかし、そこには、(一)拙論についての全くの誤解のあることは遺憾である。すなわち拙論は、三經の中、維摩疏のみを疑うのである。従つて、三經義疏という一括した名義の下におい

て、太子の思想を「三位一体的」に、或いは「一貫した教学」として考えることに對して反對しているのである。要するに、三經義疏の全部を疑っているわけではない。

(二) 拙論は、先年来この問題をうち出した当初から常に、「何故に維摩疏のみは、太子の根本史料はもちろん太子への附会が多い後世の關係文献に殆んど見出せないか。」ということを重ね視している。しかし、このことに對して何人からも的確な答弁のまだ少しも得ていないのであって、近時、或る論者は、「法華、勝鬘の二疏を書いている太子であるからして、維摩疏を書けないはずはない。」というがごとき説明を下している。とすると、学生式問答も金剛戒体秘訣も最澄の真作である、ということになる。また、論語徴を書いている徂徠には孟子徴があつてもいいわけにならう。他方、中国の学人の上にも例証はあげられるであらう。

(三) もしその維摩疏のごとき「傑作」は、「当時、太子ならでは書き得ない」というがごとき説にいたつては、あまりにも太子信仰の立場に立っている非学問的な考え方である。

ところで、問題の「百行言」の一文についてであるが、論者は、それをば「書き込み」または「孫引き」であらう、と見ている。前者についての反論はここに省くが（金倉円照博士「古稀論文集」の拙論参照）、「孫引き」説について考えると、今の場合、「百行言」が主論のための補強である、ということを見るのがしてはならないのである。すなわちいわば省略しても主論の上には少しも不備ではない引用文なのである。従つて、論証

に必要なために、先学の解釈などを引用する場合などは相違していることを知るべきであつて、要するに、「孫引き」説は窮したむりな説明である、といひ得る。

もっとも、論者によつては、「百行」をもって古く東晋の道恒の百行箴であらう、とも見ている。しかし、そうすると、「太子は、何故にそのように古い文献を引いてまでも、立論の補強をしたのであらうか。」という疑問がまた出て来るわけで、けだし、文章からすれば、「百行言」という示訓は、論語の「三人行、必得我師焉。」（述而）をはじめ古聖の箴言にいくらかも見出されるのである。すなわち太子は、何を苦んでか敢えて（大した著作でもない）古典の中から証言を求めて引く必要があるうか。

さて、「百行」の前には老子と書經とが引かれている。三者とも同様の趣旨なのであり、従つて、維摩疏の論旨は、老子と書經とすでに充分なのである。それにも拘わらず維摩疏が「百行言」をいかにも無造作に列ね引いている、というその態度こそは、それが当時は周知の有力な文献であつた、という旨をば示唆している、というべく、すなわちそれは太子の存命していた頃に知名な文人、杜正倫の百行章であることが知られて来る。

なお、後世、太子には附会が多い。それなのに、維摩会に對して、何故に維摩疏をば附会しないのであらうか。これも傍証となる。

信と疑

—(二) 宗教における「疑」の契機—

増田英男

前回には基督教と仏教について、宗教における信の意義とその問題点を考察したが、今回は一見信と全く矛盾する疑の契機について考えてみたい。疑は宗教において一面信の否定として斥けられるが、同時にまた宗教そのものの活きた原動力となっている。但しこの場合の疑は、決して単なる虚無的な消極的破壊的な疑ではなく、どこまでも究極の真実を求めてやまぬ誠実かつ真剣な求道の疑であり、従って積極的建設的な疑である。疑うということは未知の究極的真実によって動かされ促がされていることであるともいえる。つまり求道の故に起る徹底的な懷疑こそが宗教生活の全過程を貫く原動力となるのである。

第五部 会

このような求道の懷疑を主体的徹底的につきつめて行く立場は、古来の宗教の中では禪門において最も顕著である。禪門では所与の対象化固定化した絶対者とか教義とかを初から信仰するのではなく、活きた究極の真実を自から主体的に追求把握するべく、まず一切の仮定前提を捨てて根本から疑い抜き問ひ質して行く。かかる主体的徹底的な懷疑は、もはや頭だけの知的思想を以ってしては果し得ず、必然全身全霊あげての行的参究を

——具体的には坐禪を基盤とする参究工夫を——必要とする。かかる行的懷疑参究の徹底深化するところ、疑う者その者が疑問と化し、問うことそのことが問いと化するような、最も直接的脚下的な疑いとなる。禪門ではかかる深化凝結せる疑いのことを疑団といい、大疑団を起して脚下を照顧し、疑団そのものの根元根本(自己)を解決透脱せんとする。「自己本来の面目」とか「無字」等の公案を工夫するのも、かかる疑団を純熟沸蕩せしめ、疑団の爆發によって自己の本性(究極的真実)に目醒めんが為にはかならぬ。「大疑の後に大悟あり」といわれる如く、疑団が大きければ大きいほど見性悟道もスバラシイものとなる。

例えば無門慧開は趙州無字の公案を提唱して「三百六十の骨節八万四千の毫釐を以って通身箇の疑団を起して箇の無字に参ぜよ」と説き、疑団が純熟して内外打成一片となった所を驀然として打発するとき、生死岸頭に大自在を得る痛快な大悟が開かれることを説いている(無門関第一則)。打成一片とは尽天尽地一疑団と成り切った所であり、驀然打発とはこの大疑団がその凝集力によって爆發し解消脱落した所である。即ち「打成一片」驀然打発は疑団三昧が疑団脱却へと発転する最も肝要な契機であり、疑から悟が出る転機を示すものである。白隠慧鶴はこの打成一片の境地を「大疑現前」と呼び、これを見性の前階として特に重んじ、「総じて参学は疑団の凝結を以て至要とす。……纔に大疑現前することを得ば、百人が百人千人が千人ながら、打発せざるは是れあるべからず。若し人大疑現前する

時、只四面空蕩々地虚黯々地にして、生にあらず死にあらず、万里の層氷裏にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、分外に清凉に分外に皎潔なり」と説く。そしてこの大疑現前底が蓦然打発する有様を述べて「此の時恐怖を生ぜず了智を添えず、一氣に進んで退かざるときんば、忽然として氷盤を擲擢するが如く、玉楼を推倒するに以て、四十年來未だ嘗て見ず未だ嘗て聞かざる底の大歡喜あらん。……是れを大微妙悟四地一下の時節と云ふ」と説いている〔遠羅天釜統集〕。白隱より古く拔隊得勝も悟りへの道程における疑の契機を重んじ、見聞覚知の主たる自心そのもの——例えば声を聞く底そのもの——を「是れ何者ぞ」と徹底的に疑いつめて行くべきことを強調し、その過程に現れる種々の境地に滞らず、どこまでも疑い抜いて行くとき、最後に疑そのものが頓に破れて悟が現成することを詳細懇切に説いている〔假名法語〕。

以上の如く禪門では大疑が大悟を生むのであるが、大悟の端著は般若空智の開頭であり自性清浄心の覺証であって、仏教本來の淨信の立場（前回発表）に通ずるものである。従って「大疑の後に大悟あり」は「大疑の後に大信あり」といいかえてもいいわけである。故に禪門の疑は決して真実の信を否定するものではなく、大疑を通してかえってこれを深く肯定するものである。否、大疑を透過するが故にこそ真実の淨信大信が真に主体的に確立せられるのである。

アビダルマにおける人間観

福原亮 殿

原始仏教や大乘仏教の諸師の人間観については発表されているが、アビダルマのそれについて闕説するものは近時稀れである。しかし原始經典の成立以後に発達したアビダルマの人間観を抜きにしては、仏教人間観を正しく見きわめることは難かしいと考えるので此の方面に指を染めてみた。ところでアビダルマは有部の論書が最も多く遺っているし、またテーラバーダのそれも多いが、他は数少ない。そこで勢いそれらに多く眼が向けられるが、その有部論書と同様の思考によって瑜伽行派の論書にみられる人間観が成立しているので、関連してそれを見ることにする。またアビダルマはニカーヤや阿含を必ずしも受けてはいないが、それに近いものを受けたと考えられるし、関連があるから、そういう観点においてニカーヤや阿含をも眺めて、アビダルマの人間観を明らかにしたいと思う。

原始經典には人間を正面きって定義しないのに論書には之を定義す。まず『立世阿毘曇論』には、聰明の故、勝の故、意微細の故、正覺の故、智慧増上の故、能く虚実を分かちつ故、正道の正器の故、聰慧業所生の故、人道を説いて摩菟沙 manusya という定義する。又婆沙論一七二には未奴沙についての五説を掲げるが、それは能く意を以て所作の事を思惟し觀察する

故、仮名仮説（字義上）の故、或る種の低級な身語の妙行を造作し増長して生を相續させる故（取）、五趣中で憍慢多き故、五趣中で能く意を寂靜にするもの故という。また同書に契経を引き、人とは勇猛の故（苦行をも行なう）、憶念の故、梵行をなす故に人に名づけるという。こうした思考をうけて大乘の涅槃經一八には、人は恩義多き故、身口柔軟の故、憍慢有る故、能く憍慢を破する故、能く阿耨多羅三藐三菩提心を発し十善業道を修し四果、辟支仏道、无上菩提を得る故と説き、同一九には慚愧あるものは人といい、慚愧なきものは畜生という。これらはアビダルマにおける人間の定義を見究める上に参考となるであらう。

人間をいかに見るか、阿含ニカーヤ及びアビダルマを通じて言えることは覚者と未覚者を区別するということ、又人間の型を見分けたり、修行階位の思考によって人びとを上下に区別したり、人間の分類をなしたことを注意せねばならない。しかも人間が覚者となりうるか否かという可能性については、ニカーヤにも婆沙論にも六勝生類の区別をなし、黒勝生類の型でも白勝生類の型でも、何れの場合にも黒法や白法を増長しうるし、非白非白法で以て涅槃法をうる者がありうると言い、覚者となる可能性を示している。

第五部 会
なおニカーヤ、阿含時代からアビダルマ時代・瑜伽行派時代にかけて、人間観の重要なところを示す人間分類が種々なされる。その特長ある分類を列挙すれば、人施設論（テラバーダ）には五〇人、舍利弗阿毘曇論（犢子部か）には七五人、瑜

伽師地論には一三人、二三人、二七人、二八人、六二人等を區別、また顕揚聖教論には六四人（以上は瑜伽系論書、清淨道論（テラバーダ）に一六人、三弥底部論（化地部）に一三人、有部の発智論等に七聖人（これはニカーヤにもある）が分類されている。特に南伝の大義釈に貧行者、瞋行者、癡行者、尋行者、信行者、智行者の分別があり、瑜伽師地論の二七人や二八人の中には上記のほか慢増上者（慢行）、薄塵性者（薄塵行）を挙げるが、これらは人の型を分類したものである。分類の諸相では、根の上から利・鈍其他、行の上から見行人愛行人等、道果の上から四向四果、証得の上から七聖人、生の上から極七返・家家・一私、中般等の五人（五彼竟人）、果の上から三聚、退不退の上から時解脱・不時解脱・動法・不動法・退法・不退法等、願の上から三乘・如来、衆の上から七衆弟子、其の他、行迹・加行・学・増減等の上からの分類もある。

近代国家の宗教統制と仏教

二 葉 憲 香

日本近代国家の宗教統制は、神道国教主義と俗権統制主義において顕著な特色をみせる。神道国教主義は、明治元年―四年にわたる政府の大教（神道）直接宣布（宣教使・神社氏子調）から、教導職制下における仏教布教機能収奪方式（五年―八年）信教自由の表明から神社非宗教政策へと変化しながら貫徹され

て行くのであるが、日本近代化の過程の中で何故神道国教主義がつまぬかれたかという点に關してはまだ本格的な研究が進められてはいない。

神道国教主義は、直接的にはしばしば指摘せられているように天皇神聖化のねらいを有するものであった。島地黙雷が「要一ノ神道宗ヲ興シテ以テ外教ヲ防キ以テ国体ヲ維持セントスルニアリ」(明治七、教部政を建議)といい、日日新聞が「維新の際に於て神道が大に其勢力を得んと試みたり其源由如何となれば盡し当時政權武門に帰せしより七百年朝廷は虚器を擁し玉ふて天下の衆庶幕府あるを知りて朝廷あるを知らず、然るに一旦大權を復せられたるに就ては天下衆庶をして皇室を尊崇するの念を厚くせしむるは第一の要点となれり」(然らば則ち神道を盛んにするは今日の急務なりといふか如き感想を生じたり」(明治一六)と觀察しているところである。

しかし、何故神社神道が天皇神聖化の役割をはたしえたかについては、ほとんど分析されない。それは、日本の政教關係、社会構造の根底に民族宗教の伝統とその社会構造の古代以来の持続という点を考えなければとけないことであり、宗教的權威と政治的權力の合体する宗教社会構造の把握を研究の不可欠の条件とするのでなければならぬであろう。

また、神道国教主義下に仏教を統制利用して行くことについても、日本の国家の民族宗教を基盤とする仏教の受容と俗権による統制利用という伝統を考慮しなければ、十分な歴史的把握はできないであろうし、仏教が神道国教主義に妥協するという

点も、民族宗教的仏教受容のなかで俗権統制にあまじう来た。仏教教団自身の伝統を考えなければとけないことである。

古代律令国家は仏教に國教的地位を与えて支持するのであるが、それは民族宗教社会を変質させるものとしてではなく、むしろ民族宗教社会の基盤を支持するものとして受容したのである。天皇は現人神としての神聖性をその神祇祭祀權の統一の把握のもとに保持する。このような地盤の上に受容せられて成立するのが律令仏教(いわゆる国家仏教)であるが、その場合仏教に対するある無視が行なわれる。右の如き神祇崇拜との同視が第一、第二は、仏教の出家性、非俗性の無視、第三は、大乘仏教の民衆救済精神の無視である。この伝統は中世近世を通じて、国家権力によってうけつがれる。

明治維新の際、仏教徒の自律によるべき戒律を無視して僧侶の肉食妻帯蓄髮勝手たるべし(明治五)とし、俗姓を称せしめて出家性、非俗性を無視し、国家権力への追隨を要求する。政府は僧尼令が僧侶の国家批判を禁止し、民衆伝道を禁止したように、仏教教団の政權への追隨を要求し、政府の側に立って國民に朝旨遵守を説くことを要求しその布教に統制を行なった。

近代国家が神道国教主義のわく内に仏教の俗権統制方式を完成するのは教導職を通じてであるが、それは、王政復古という言葉が示すように、古代律令国家の仏教統制復活の意義をもつものであった。古代国家の熱心な仏教興隆統制と近代国家の排仏的統制方式とは一見甚しい相違を思わせるのであるが、それは意外な同質性をみせるものである。それは古代と近代との

唐突な比較ではなく、日本の国家権力と宗教・仏教との関係における宗教社会史的・一貫性の認識をもとめるものである。

法華義疏と憲法十七条との関係

望 月 一 憲

『法華義疏』は、草稿の原本が全四巻、今に伝えられて厳存し、『憲法十七条』は、『日本書紀』巻第二十二、推古天皇十二年の条に明記されていて、共に聖徳太子の作であるといわれているが、私は、今、故あって、ことさらに、この二つを、ともに、いずれも、まったく筆者不明の古文獻であると仮定して、これらを純文献学的に研究し直しているのである。

そして、この両文献につき、その形態と内容を具さに検討して、その結果を摘出すれば、次のようになる。

一、純文献学的な研究成果

1、法華義疏の場合

- a、自由にして大胆な自主的態度
- b、慈悲救済思想の徹底

(i) 經典解釈における破天荒な転回釈

(ii) “一大乗”の創造的新活用

c、不説・自明の一大乗論

d、大乘菩薩の向上的実践

——帰依行善の画期的転回——

2、憲法十七条の場合

a、天地相對する立体構造

b、百業合わせ用いた活内容

c、篤敬三宝章の意義

(i) 平面的考察

(ii) 立体的考察

d、賢哲任官の政治的实践

——政治理念の画期的転回——

以上、二つの文献に見られるこれらの思想的特徴は、いずれも大乘仏教の大きいなる思想の流れに脈打ち流れた同類現象であるということが出来る。

しかしながら、純文献学的な研究からすれば、なお並立並行するものであって、そこに直接的な関連を特に指摘することはできない。

ところが、ここに『勝鬘經義疏』なる書物を媒介とすれば、この両書は緊密に直結するのである。

二、両者を直結せしめる中継的存在

——勝鬘經義疏——

1、勝鬘經義疏独得の思想

a、古今独歩の乗体論

b、特異な一体三宝論

2、勝鬘經義疏の著者は法華義疏と同一人

ここにおいてか、『法華義疏』と同一著者の手になる『勝鬘經義疏』にいう「一乘」ならびに「三宝」の解釈は、「憲法十

七条」の第二条「篤敬三宝章」に直結し、「一条」すなわち「大乘」はここに「篤敬三宝」となるのであるが、この「篤敬三宝章」を「理」としてその大地盤とする「憲法十七条」は、実はその全十七条を挙げて「一大乗」にはかなならぬのである。

三、法華義疏と憲法十七条との関係

1、法華義疏にいう「一大乗」は憲法十七条

2、「三宝の理」——両者の要語——

3、両者は同一の作

このように、これを大にすれば、その思想内容の根本において、この両者は同じ大乘仏教の大いなる思想の流れにあって相呼応し相並行し、これを小にすれば、「三宝の理」という特異な要語において、その活用の余人にあらざることを思わしめ、この両者は同一人の手になるものであることを推定せしめるのである。

周到に証拠を湮滅した犯罪でも、不用意に残した指紋一つで、その犯人は確定する。私は、この天衣無縫に書き残した「三宝の理」なる特殊用語こそ、いわば筆者の指紋に当ることを指摘するのである。

S. H. B. Pali Athakathā ㄋ

P. T. S. 版

森 祖 道

Simon Hewavitarne Bequest Series と呼ばれるシンハリー文字のセイロン版 Pali Athakathā 全四九卷（三卷欠）が、わが国で初めて、東大印度哲学研究室によって本年入手された。従来、この版の存在はわが国では殆んど知られておらず、実際に、筆者の知る限りでは、東大中央図書館に一三冊（第一〇—第二二巻）と、個人では前田慧学博士が二〇冊以上の端本を所蔵しているだけであろう。よって本稿では、このシリーズの内容を紹介すると同時に、特に、われわれの使用している標準的な Pali Text である P. T. S. 版との比較対照の結果を明らかにしたい。

先ず、本版刊行の発端と経過について述べる⁽¹⁾。この出版計画を最初に立てたのは Mr. Simon Alexander Hewavitarne (一八七五—一九一三)であった。彼は H. Don Carolis & Sons 商会の一員で、かの Anagarika H. Dharmapala の兄弟でもあった。大変熱心な仏教徒であった彼は、最初は Tripitaka 全部の上梓を思い立ったが、後に Harvard 大学の Prof. Lanman の助言により、Athakathā の出版に計画を変更した。一九一一年より計画は実施されたが、Sunyutta-Nikāya-Athakathā な

と十冊ばかりのものを刊行しただけで、一九一三年一月に不幸にも彼は突然死去してしまつた。しかし彼の遺言により、本事業は兄弟の Mr. Edmund Hewavitarne によつて改めて遂行されることになり、翌一九一四年には Poona の Ferguson College の Prof. Dharmamanda Kosambi (H. O. S. の Visuddhimagga の reviser) が招かれて来島し助言を与えた。ところが重ねて不幸なことには、この Edmund も一九一五年に急死したので、その遺志は更にもう一人の兄弟である Dr. Charles Alwis Hewavitarne にまかして受継がれた。実際には Mahagoda Siri Nannisara Thero を監修者とし、Borugunnuve Revata Thero, Suriyagoda Sunangala Thero, Mapalagama Chandajoti Thero の三人より成る委員会を中心として編纂は進められ、一九一七年に、Simon Hewavitarne Bequest と命名されたこのシリーズの第一巻 Petavathu Athakatha が P. T. S. の the Tripitaka Publication Press よりようやく出版されるに至つた。それ以来、歳月を重ねて一九五二年に、全四九巻のいわゆる S. H. B. Series は完結した。因みに、このシリーズの姉妹として、同じ出版社よりその後改めて Pali Tripitaka Series が出版され現在までに十数巻を数え、なお続刊中の模様である。

次に、この S. H. B. 四九巻の内容は筆者の「研究発表参考資料 (A) Simon Hewavitarne Bequest Series 目録」に見られる通りであるが、その中で No. 9 Netti-pakarana Commentary が正邦には、「Commentary to the Netti-pakarana of the Khuddaka-Nikāya」として「Netti-pakarana が経蔵の中に入

れられている点が注目される。

最後に、同じく参考資料中の「(B) P. T. S. 版と S. H. B. 版との比較対照並びに前者の後者参照状況」について一言する。両版の各テキストの出版年時を比べても明らかな如く、P. T. S. 版の方がはるかに早く刊行が開始されたので、初期の P. T. S. テキストには当然、S. H. B. は校訂の参照資料として使用されていない。しかし、P. T. S. のテキストが編纂される時、それに相当する S. H. B. 版が既に刊行されていたものは、殆どの場合、それを参照している。そこで、S. H. B. を参照していない P. T. S. のテキストを、今後われわれが「厳密に」使用せんとする際には（例えば翻訳をする場合など）改めてこれを参照する必要もあろうかと考えられる。それは他の Pali Text 即ちシヤム版・ビルマ版・カンボジャ版なども参照しなければならぬと同様であると言えよう。又、右の参考資料によつて明らかなる様に、Netti-pakarana, Sutta-saṅgaha, Catu-dhānāvāra の三書に対する Athakatha は P. T. S. 版に未だ含まれていないものなので、これらはそれ自身貴重な資料である。

註(一) G. P. Malalasekera: Pali Literature of Ceylon, 1928, p. 316 ff.; C. A. Hewavitarne: Publisher's Note, S. H. B. No. 1, 1917.

(右の「参考資料(A)」「(B)」を入手希望の方には筆者がコピーを
進呈します)

第六部会

隠れキリシタンの改宗

阿部重夫

明治の信教自由の下でも、なお隠れつづけて来たキリシタンも、時の推移に伴ない、諸所で帳（宗団）が崩壊しかけ、または事実上崩壊した所が出て来ている。ここではかかる情勢の中で、下五島のA・B部落で起った集団改宗について報告する。カクレの集団改宗は明治以来、至って稀れで、これは近年でも珍しい事例である。

さてAとBとは狭い瀬戸を挟んで相対したカクレの部落で、近年別々に帳を持っていたが、もとは同じ帳であったように、昔から同じ神社や寺院に帰属し、相互に婚姻関係を結び、社会生活の種々な面で協力して来ている。このAの半数近くとBの殆んど全部とで、三〇数世帯が昭和三六年に大本教に改宗した。特に戦後の急激な社会変化は当時既に帳内の宗教生活を形骸化するまでに侵蝕していたが、それでも彼等が改宗にふみ切るまで七年ほどかかった。彼等がためらったのは、かつて官憲に弾圧された大本教に素朴な疑念を抱いたこと、また宣伝使が接触を始めて程なく入信した者は大抵病人であったが、帳内に

あつて個人的に大本に入信して差支えなかったことなどからであった。それで集団改宗を勧められても、先祖が血を流して護り通した宗教を自分たちの代になって捨てては先祖に濟まぬという気持が働くと共に、カクレを止めると不幸があるとの云い伝えがあつて、ために人に先きかけてカクレを止めるとは容易に云い出せなかつたのである。

それでも大本が一応成功したについてはいくつかが考えられる。まず病氣や漁撈におかげを示して彼等が期待する現世利益に応えたことで、かくて彼等は大本の神の力を信じ得た。また彼等が改宗を真剣に考え始めた時期に、いくつかの奇跡的なことが起つて、それが素朴な人々の心を大本に傾けたということもあつた。しかし宣伝使がカクレの信仰をこぼたんがために来たのでなく、それを成就せんがために来たのだという態度をとつたことが重要である。大本の万教同根の教と祖蓋祭祀を救世のかなめとまで重視することがこの態度をとらしめ得た。先祖の処置が人々の重大な関心であつたが、大本はカクレで死んだ先祖をも救うということで、祖霊社に奉斎することで人々の心をとらえた。この外、細かな点まで大本とカクレとの相似を指摘して、彼等が気持の上で無理なく改宗出来るよう配慮したのである。

この集団改宗は外からの力によるのでなく、帳の何人かの成員が病氣を契機に入信していたのが漸次広まってきたものである。しかしその場合、信仰が主たる問題であつたかというに、必ずしもそうは云い切れない。それには宗教以外の要因が

大きく作用している。B部落のように、お帳役が既に入信していた場合、帳内の殆んど凡てが彼の勧誘で改宗した。Aでは部落が二つに割れたが、それには姻戚關係が一つ大きく作用したと見られる。それで改宗者が皆、大本の信仰を自覚的に選択したとは云えない。また改宗とは云っても、カクレの信仰を完全に止めたというのではない。今も改宗者は神社のお札を受け、氏神の祭典にも参与し、家には仏壇や位牌も見受けられる。更に古い信仰は意識の面にも見られる。彼等の信仰は現世利益に重点があつて、洗札さえも「これを受けるとマリア様のお加護で病氣せず、一家が栄える」と云い伝えられて来たほどである。こういう人々は大本に対しても同じような期待を持つ。治病、豊漁を祈り、大本の平安赦いや、火災除けのお札が歓迎されるのはその現われである。つまり古い信仰への態度や期待はそのまま大本に対するそれとなつて生きつづいてるのであつて、大本が持っている世界主義的な行き方はこの人々の関心の外にあると云える。かくて大体、古い信仰の枠内で大本を受け容れていると云つてよからう。

夜 爪 と 死 目

竹 中 信 常

「夜爪を切ると親の死目にあえない」というタブーは、多少の変差はあるにしても習俗としてひろくおこなわれている。

爪、または爪を切ることが日本人の生活慣行のなかで重要な意味をもっていることも事実である。それなら、「夜爪」がなぜ親の「死目」に結びつけられるのか。また、爪を切るのになぜ「夜」が思まれるのか。

こうした具体的、現象的な設問に対して一応の回答なり解釈なりをくだすには、若干の方法論的措置が必要とされる。そして、こうした措置はタブー一般の性格を決定する場合にも、またひろく宗教現象と宗教観念の相即を見究めるためにも適用され得るものである。その措置とは、夜爪のタブーのように禁令とその裁可との間に直接的つながりのない場合、その断絶を埋めるには、

A タブーは二次的現象であり、複合的なものであるゆえタブー現象に含まれる諸要素を個々に分解する。

B 分解した要素を人間の生活慣行全般の枠組の中にはめこんでみる。

C このようにしてはめこまれた諸要素の本源の意味を明らかにしたうえで、これを（でき得れば構造論的に）再結合し、タブー本来の性格を究明する。

分解操作「夜」Ⅱ時間的制限。夜は悪気が動き、悪霊が作用する時であるから、身をつつしむ変つたことをしてはならぬ。また夜は日の変わり目であり、平常な昼の時とちがった異常の時である。要するに夜は宗教的である。

「爪」Ⅱ身体的・行動的制限。爪は身体の一部であり霊質がこもっているゆえ、無制限に切るとは危険である。とくに切

屑を火にくべることは髪の毛その他の排泄物との類比において、その禁令は全般的である。このことから爪に呪術・宗教的意味が濃厚にみられる。

「死目」は倫理的・宗教的制限。死目にあうということは常識的には「臨終に立会う」「死水をとる」「その生涯を見とどける」という日本の封建社会の家庭倫理における子としての義務を表象する。それと同時に相続権についての慣習法的権利を意味する。そしてとくに着目すべきは、死者の霊を安心させ無事に送り出すという宗教的意味である。このことについては、爪との関連において多くの習俗が分布している。例えば、納棺に際して兄弟が揃って爪を切り頭陀袋に入れる。それは死者の霊が冥土への土産にしたり、遺族の爪によって力づけられたりするからである。いうなれば「死目」ということは通過儀礼の最終段階として、個人的・集団的に、きわめて高い倫理的・宗教的意味をもつものといえる。

再結合 以上の如くに分解した諸要素を「夜爪を切ると親の死目にあえぬ」というタブー習俗に準じて再結合すると、

一 日本の家庭倫理としては、子は親の死目にあうべきである。

二 それは、少くとも宗教的には、爪を棺に入れねばならぬからである。

三 なぜなら爪は身体全体を表象する霊質であるからであり、死者に霊質を分けることによって死者といつまでも一緒にいるという宗教的情緒に帰因する。

四 そのためには、平常爪および爪を切るということに一種の制限が条件づけられるようになる。

五 そこで、とくに夜は宗教的に危機状態であり、その上、照明具の発達しない時代、またはカラ爪など、とび散って見失うことが多いからこれを慎む。

こうした再結合の仕方はあくまでもタブー習俗の本質的性格が呪術・宗教的なるものであることを予想してのことであるが、それゆえにこそこれが単なる偶然的結合ではないことを主張したい。

熊野信仰と神仏関係

加 藤 章 一

ここでは熊野信仰と神仏関係事情の変遷について問題としてみたい。熊野信仰とは熊野権現の信仰又は熊野三社権現の信仰を云うのであり、熊野坐（本宮）、熊野速玉（新宮）、熊野那智の三社の信仰からなっている。然しこれらの三社は最初から一組となって信仰されて来ている理ではなく、三社はそれぞれその成立年代を異にしている。中でも熊野坐社と速玉社は共に社内社であり、前者は名神大社・後者は大社にして、共に発生的には出雲国の式内社である熊野坐社（名神大社）、速玉社とそれぞれ関係があるものともみられ、那智社は別で式外社であり、もと那智滝を祭神とした神社から発展したものと見られて

いる。

その各社の祭神としては本宮は家津御子神・速玉男之命・那智社は牟須美神とされているが、本地垂迹思想が盛んになると各社にはそれぞれ本地仏が祭られることになり、本宮には阿弥陀仏が、速玉社には薬師如来が、那智社には千手観世音菩薩が本地とされ、今までの祭神はそれぞれの本地仏の権現とされるようになった。然しいつどうしてこの三社が特に三社権限として信仰されるようになったかについては尚問題もあり、或はこれを本地仏にもとづく阿弥陀仏を中心とする三尊信仰によるものであるともみられている。が、その頃になると熊野各社は各々他の二社の主神をも合祀するようになり、三所権限と称して独特の祭祀組織をつくり、寛治四年（一〇九〇）には増誉が初代の三山檢校職に補任されている。また一方熊野は吉野金峯山と並んで修験道の靈地となり、両山の間には巡行の道も開かれ、所謂順峯、逆峯の奥駈修行が行われ、本山派修験道の根拠地となっている。

平安中期より鎌倉期にかけては上皇を始めとする貴顕紳士の参詣が盛んとなり、熊野三社詣は時代の脚光を浴びることになった。また中世から近世にかけてはそれまでの上流階級中心の信仰は広く庶民の中にも伝播されるようになり、延命長寿・後世安楽を願う民衆の信仰を集め、所謂蟻の熊野詣での流行語も出るようになった。

然し明治初年の神仏分離運動はこのような信仰に対しても一大変革を与えることになった。ことにこの神仏分離運動では某

権現等と仏語を以て神神をよぶことの禁止、神仏莊嚴混同の禁止、仏像の神前奉仕の禁止、更には修験道を仏徒とし（明治三年）、之を廃止する（明治五年）等極端な政策が行われたため、熊野三社に於ても今までの神仏習合による祭祀は唯神道による祭祀に改められ、三社はそれぞれ独立して今までの本地仏をすて、本宮は熊野坐神社、新宮は熊野速玉神社、那智は熊野那智神社となり、本宮は明治四年國幣中社に、新宮（明治四年）と那智（明治六年）は県社になり、更に本宮と新宮は大正四年國幣大社に、那智は同十年官幣中社に列せられたのである。

然るに終戦後は改めて信教自由、政教分離の原則に従って神道はこれまでの国家の保護・支援を離れることになり、神社は神社本庁を包括法人とする宗教法人となったが、これに伴って熊野信仰も再び変革されるようになった。現に三社は共に神社として独立しているのであるが、揃って旧来の俗称であった熊野大権現の称号を採用し、護摩供や柴灯護摩を修行して熊野修験道の復興がはかられている等神仏習合儀礼が新に見られるようである。

（宗教学年報第十八号拙稿神仏分離後の神仏関係参照）

これらの事実をみると、熊野信仰は過去千有余年来の神仏習合関係を一旦は分離して単独の神道信仰に立ったのであるが、七十七年後の終戦後は再び旧来の神仏習合関係を復活させているかにみえるのであり、この国における神仏習合思想の根深さを知るのである。

沖縄の竈神信仰

窪 徳 忠

中国の俗信では、抱朴子や太上感應篇などの記載と異なり、灶神は一家の守り神で、夫婦の場合もあるが、多くは一柱の男神とされている。その名は不明で、男神は竈王爺・竈君、女神は竈奶々といわれている。守り神とはいえ、常に竈上から一家の善悪の行為を看視し、一二月三日（華中・華南では二四日）夜に上天して道教の最高神玉皇大帝に逐一報告する。玉皇大帝の決定に従い、翌年の禍福を与える命をうけて大晦日に下天した竈神は、それを実行する。そこで人々は翌年の幸福を願い、竈神上天の日には、竈上にかけて絵姿に竈糖以下の供物、作り物の馬や飼料などを供えて、「男不拜月。女不祭竈」なる俗諺の如く、男のみが「好話多説。不好話別説」といいつつ祈る。竈糖を供えるのは口をねばらせて玉皇大帝に悪事を告げさせないためだが、実際に竈神の口にぬるともいう。祀りの終了後、絵姿以下一切のものを焼却するが、それは焼くと上天すると信ぜられているためである。そうして、大晦日には新しい絵姿をはって竈神の下天を迎えて迎神の祭祀を行なう。

沖縄地方での調査地は、沖縄本島、石垣島、久米島、与那国島などの十数カ所にすぎないが、すべて中国同様一家の守り神とする。但し、女神としている。また絵姿はなく、竈後におく

三個の石を竈神とするが、最近では香爐のみの場合が多い。竈神の名は不明ながら、その機能は中国と同様である。上天日は、太上感應篇大意が流布しているのに拘らず、一二月二四日、下天日は正月元旦、三日、四日、七日など、場合によって異なるが、正月四日とする処が最も多い。台南で会った一道士は正月四日が竈神下天日だとのべたから、沖縄地方の竈神信仰は華中・華南のそのの伝来であろう。祭祀者は中国と異なり、殆ど女性である。祭祀者は、家族全員という与那国島を除けば、すべて主婦などの女性に限られている。その理由としては、多くは竈神が女神だということをおげている。中国古代には灶祭は老婆のものであったから、あるいはその影響かとも思われるけれども、私は炊事など竈関係の仕事が女性の役目であったこと、および沖縄地方の祭祀が主として女性によって行なわれていた関係などからする変容の結果ではないかと考えている。供物は場所によって異なるが、洗米、酒、塩、茶が多く、竈糖はない。また、作り物の馬なども準備しない。けれども、中国同様竈神は天神に悪事、悪口、善悪の行為を告げると考えられている関係から、「悪口をいわずに善いことをいってほしい」「悪事を報告しないでほしい」などと祈る。告げ口をする人を「コージナー（荒神ナー）」というのは、竈神の性格から考えだされた結果であろう。なお、佐敷では各家ばかりでなく字の行事としても竈祭を行なうが、他に類例はない。沖縄では祭祀終了後も供物などは焼却しない。第一回の線香をあげたときに上天するところもある。下天の際の祀りには一年中の

加護を祈るが、石垣島の川平・大浜ではその折に竈に海水をかける。

竈神は正直な神、耳が鋭く目が早い神などといい、竈に向って物を喰べ、口を動かし、もしくは悪口をいってはいけない、夫婦喧嘩をしながら飯を炊いてはいけないなどの禁忌があるが、すべて神に告げられぬための配慮からであろう。沖繩地方の火神も、竈神同様三個の石である。そこで、同地方の竈神信仰は、従来から存在していた火神信仰の上に、中国から伝来した竈神信仰が重なって成立したのではないかと推測される。人々が口を揃えて火神信仰と竈神信仰とは別だといっていることも、その理由のひとつに数えられる。なお、土帝君の信仰と異なり、竈神信仰には、現在までのところ、大きな地域的相違は認められない。本発表は「大陸文化の沖繩文化におよぼした影響に関する調査と研究」と題する文部省科学研究費（総合研究）に対する報告の一部である。

荷沢神会と五更転

鈴木 哲 雄

神会の五更転は北京図書館の敦煌出土本露六に「五更転」があり、又鹹一八は「南宗定邪正五更転」で、それと同名であるものにP二〇四五がある。S六〇八三は「五更転一首」と題され、S六九二三Vには「五更転」が二本録されている。又S二

六七九とS六一〇三は元来一本であったが、S六一〇三には「荷沢和尚五更転」の題名があり傍に「寺神会」と朱書されている。猶S四六三四Vは「大乘五更転」であるがこれも神会のものである。以上九本中S六一〇三からS二六七九のはじめにかけての一套だけが内容を異にする。他の八本は全て同一の曲辞の異本で、P二〇四五が代表的である。「敦煌石室叢書」中に五台山聖境讚を載せた後「大乘五更転」の題名のみが録されている。猶P三一四一V、S五九九六、S三〇一七はいずれも五更転であるが、その中には神会のものもあるであろう。これを胡適氏は神会のものであると決した。内容的に神会の思想と一致し、P二〇四五号は神会のものを集めた意図を示すから、神会のものとみてよいであろう。神会は北宗排撃に四言四句に要約したスローガンを掲げている。これは詩の形をとったもので、壇語にも南宗定是非論にも多く引かれるので、聴衆に訴える最も効果的方法として、詩の形を用いて批判したのである。頓悟無生般若頌は四六文を用いて詩的であるし、壇語中にも五言八句の律詩を詠んでいる。

五更転はいつ頃から流行したかはっきりしないが、敦煌からは流行のあとを示す多くの五更転類が発見されている。五更転は早くは樂府詩集三三の陳の伏知道の「従軍行五更転」が挙げられる。このことから五更転は陳以前に存していたことがわかるのであるが、伏知道のものとは五言八句を一首とし五首で一套をなすものであるのに対して、神会のものとは三七七七三三三七七の十句を一首とし五首で一套をなすのである。一体に敦煌

出土の五更転は形式が複雑多様である。曲調に種々の変化があったのであろう。この長短句は詞の先駆をなすものである。「西陽雜俎」に玄宗の時代に莫才人という人がいて琴声をよくし時に莫才人囀と号されたということが記されているが、任半塘氏は「教坊記箋訂」で囀は転で、五更転、僧侶の転読の転と同じく美妙的な歌声をいうとする。つまりふし回しをいうのである。神会の活躍は開元の中頃から天宝末以後に及んでいるので、そのような民間の曲調を大胆に撰取したのであると思われる。

一方五更転の中に俗講と関係あった形跡を示すものがある。それは「太子五更転」と「太子入山修道讚」である。悉達太子が出家し修行し成道する過程を經典に根拠を置いて語った変文は、「太子成道変文」として数本あり、「太子成道経」も同趣で数本ある。後者の末に「悉達太子讚」のあるものがあり、俗講に詩を詠ったことを端的に示すが、鄭篤氏は梵唄ではなかったかという。夙に那波利貞氏が指摘されるように俗講中には曲がうたわれたことも多かったであろう。任二北氏は敦煌曲校録でP二四八三、P三〇八三の「太子五更転」の意味のとりにくいところは「八相成道変文」や「仏本行集経変文」で補うことができる旨指摘している。これは曲調と変文が密切な関係にあることを示す。傳芸子も八相成道変文と表裏をなすという。維摩五更転も変文と関係があるのではなからうか。五更転のみならず十二時、百歳、十恩徳は教坊記中には見出されぬが、任半塘氏は補って連章調名として挙げ、全て唐にあったとする。

胡適氏所蔵の降魔変文はその序によれば、天宝七載五月から八載閏六月の間に存在したことを示しているから、俗講は神会の活躍期に現に行なわれていたわけである。

神会の五更転は勿論俗講と直接何ら関係ないが、神会が何度か行なった北宗排撃、特に南宗定是非論に示される論調や態度の中に一種芝居があったところをみると、俗講の雰囲気や風度のものであったかもしれない。否、そのように見ることによって虚妄の言を敢てする意図も察せられるのではなからうか。聴衆は禅の深理に疎い人々であらう。南北の違いを論理的に説いてもうけつけないので、虚誕を敢てして、聴衆の感情的盛り上りの中で南宗の優越性を訴えたのである。胡適氏は神会の論敵となる崇遠法師を配角と言ったが、そのようにみると妥当な言とならう。五更転もその中で位置づけると、北宗排撃の強力な宣伝の具となり、四言四句のスローガンと全く同質のものであったのである。柳田聖山氏が洞山五位頌を五更転と関係させて考えられた着眼には鋭いものがあると察するが、特に南宗において伊頌が流行する嚆矢は神会にあつたとみて大過なからう。

明治時代の道徳教育教材と宗教

小 池 長 之

明治時代の道徳教育は学制定定からはじまっている。最初のうちは、児童に直接与えられる教材は用意されず、欧米の道徳教材を先進国のすぐれた内容であるとして、これを翻訳して用いている。然るに欧米の教材には、道徳の根源としてキリスト教の神が存在している。これを日本の概念に置き換え、キリスト教的要素をそのまま訳しつつ倫理的存在として教えている。『作福の『泰西勸善訓蒙』(明治四年)では天と訳して儒教的概念に変えられており、阿部泰蔵訳の『修身論』(明治七年)では天とか造物者とか訳されている。那珂通高訳の『小学修身口授』(明治八年)では神明と訳し、『智氏家訓』では天翁(テントウサマ)と訳されている。和田順吉訳の『訓蒙勸懲雑話』(明治九年)は真神と訳されいづれも天地宇宙間の万物の創造者、支配者であり、人はその支配の下に生をうけているというキリスト教の根本的な思想が説かれている。当時としてはかかるものが道徳教育教材のすべてであり、文部省もこれらを新しい日本の道徳教育教材として望ましいものと考えていたのであった。

然るにこれに対し異議を唱えたのは宮内省であった。宮内省では文部省とは無関係に道徳教育教科書の編輯に着手し、これ

が『幼学綱要』という名で明治十四年に公刊された。いわば日本人による最初の道徳教育教材である。これは神武天皇にはじまり、和氣清麻呂と護王明神、菅原道真と天満天神、楠正成と湊川神社の由来等について記し、天皇中心と天皇のために忠義をつくした人々を中心とした教材を中心としたものである。これが更に明治二十三年の『教育勸語』が発表されるいわば準備段階となるのである。

宮内省に先を越されたので、文部省でも独自の道徳教育教材として、明治十六年に『小学修身書』を発行した。これは古今の書の中からわが国の道徳教育教材として使えそうな文章をかき集めたものであるが、その編輯方針として、欧米の教材が減り、儒教や国家主義的な文章が多くとり入れられている。特にキリスト教的思想を思わせるような教材は全く姿を消し、国体や尊王思想について述べたような文章を拾い集めた観がある。教育勸語発布以後、検定教科書時代はまだ続くのであるが、あくまで「君に忠、親に孝」を中心とし、キリスト教国の道徳教育の根源たる絶対者に代えるにわが国では天皇を以てあて、しかも日常の道徳教材は儒教を中心として、江戸時代の名君や義民の教材を多く用いている。仏教だけは終始一貫して無視され、時には、迷信の名の下に現世利益祈願が非難されている場合すらある。しかし神社に関する教材は意外に少なく、申し合わせたように伊勢神宮への崇敬と、靖国神社のことが記されている程度で、天満天神や湊川神社などは記されてはいるものの、忠臣の教材の末尾のつけたりのような形で、敬神の教材と

いう形はとられていない。もちろんその他に、敬神について記した教材はあっても、これは敬神家の紹介であり、人の態度について述べられていても、神道の内容にふれたものは皆無といってよい。神道は宗教に非ずといわれ、国民の義務のようにいわれたのは太平洋戦争の時代の頃のことであって、明治時代の教科書では宗教の思想内容にふれたものは皆無といわんよりは、ことさらにかかるものを避けたと思われる。やはりキリスト教や仏教の事を考慮して、宗教的教材は学校教育に持ちこまないことが望ましいと考えられたのであろうか。

一山寺院の衆徒について

月 光 善 弘

南都六宗の奈良仏教は、平野部に建立された堂塔伽藍を中心に展開されたのであるが、天台・真言の平安仏教は、比叡山や高野山などの高山を修業の道場とし、国家の保護を受けて天下泰平・国土安穩の祈願法要を厳修するとともに、多くの学侶（衆徒）を育成することを主要な目的として発展した。従って一山寺院の発祥の地は、比叡山や高野山であり、その主体は衆徒（学侶）であると言うことができる。

それでこれらの衆徒について望月仏教大辞典を見ると、「大衆の徒の意。平安時代より東大寺、興福寺、延暦寺、園城寺、金剛峯寺、大峯山、日光山等の諸大寺に住したる一種の僧都を

云ふ。」⁽¹⁾とあり、**仏教辞典**や**新仏教辞典**の衆徒の項にも、ほぼ類似の記事が見られる。

以上よりすると、衆徒とは大衆の徒ということになるが、景山春樹氏が比叡山における一山大衆の組織について、「出世とあるのが衆徒（学侶）に相当するものであり、坊官以下が堂衆や山徒といったものにあたり」⁽⁴⁾、「比叡山の一山大衆とは、衆徒・堂衆・山徒の三階級に区分される。」⁽⁵⁾と述べているように、衆徒とは大衆の中の一階級をさすものであり、衆徒をただちに大衆とすることは誤りであることがわかる。このことは東北地方の一山寺院についても言い得ることで、一山（惣）衆という語は、寺社領の配当を受けていた衆徒以外の人々すなわち支配職―衆徒の上層階級―や補佐役―衆徒より一段低い階級―をも含めて総称した呼び名なのである。

次に比叡山における衆徒（学侶）や高野山組織の主体をなす学侶（衆徒）⁽⁶⁾は、清僧であったが、東北地方の山々に構成された一山寺院の衆徒は、清僧と妻帯の両者に大別される。両者よりなる山においては、通常清僧が妻帯の上席とされ、法会の際に、清僧の役を妻帯が代って勤めることはできなかった。また妻帯のみよりなる一山においては、祭主を勤める当前の別火精進行は厳格に実施され、清僧に準ずる清浄な心身となって神仏に奉仕したのである。

清僧は現在の僧侶とほぼ同じ修行過程によったのであるが、妻帯は葦中修行の度数および年数などによって、位階が昇進し、両者ともに権大僧都まで進むことができた。権大僧都に到

達した清僧は、その後両部灌頂一堅義一を受け、年数を重ねることにより僧正の位階に昇進することができたのである。妻帯衆徒の最高位は、通常権大僧都であったが、羽黒山においては、太業の手続きを経て権大僧都になった者の中から、松例祭の主役となる位上と先途が任命され、松の勧進から松例祭の主役を無事勤めることによって、松聖となることができたのである。

以上より知られるように、一山寺院もそれぞれの山によって種々であるが、これは一山不共と称して他山の支配を受けることがなく、独立の別山としてそれぞれ衆徒を養成していたためであり、従って衆徒の数も、寺社領の大小や信者の数などによって、増減があったと思われるが、徳川時代になると、本末關係を結ばねばならなくなり、衆徒の住む院坊も山内およびその周辺にまとめられ、その数も限定され、さらに明治維新となって寺社領が召上げとなるや、衆徒の院坊の多くは、廃寺となったり帰農したりして、崩壊の一途をたどり、今日では衆徒という呼び名もほとんど使用されていないが、近世末期に至るまで、一山寺院の運営の主体は衆徒であったと言えることができる。

「化」第四十五・四十六合併号）一七頁

教団機関紙の比較研究

川 島 通 資

教団機関紙の紙面構成を分析し、その分析結果から個々の教団の教化活動における、注意の焦点、focus of intentionを明らかにすることがこの研究の目的である。

研究対象は聖教新聞——昭和四〇年六月初旬の七紙——と佼成新聞——昭和四〇年六月の四紙——である。この両紙の紙面構成を分析し、紙面構成を通して教化活動の注意の焦点を明らかにしたいと思う。

紙面構成の分析は個々の記事スペースを計測し、その記事が次のカテゴリのどれに入るかを判定するという方法で行なった。

記事分類の規準

カテゴリ(1)指導記事

幹部の講演、信仰指導、論説等

カテゴリ(2)組織志向の記事

幹部の動静、役員会、各種会合など組織の動きを報道する記事

記事

カテゴリ(3)個人志向の記事

体験談、人物プロフィールなど成員の個々人に関する報道記事

註(1)「望月仏教大辞典3」(増訂版)二四九九頁

(2) 宇井伯寿監修「仏教辞典」四八八頁

(3) 中村元監修「新・仏教辞典」二六七頁

(4) 景山春樹「比叡山」(角川新書)一〇三頁

(5) 同 右 一〇五頁

(6) 和田昭夫「中世高野山の僧侶集会制度」(密教文

事

カテゴリー(4)プロパガンダ的記事

出版、視聴覚、施設、外郭団体、地域社会における自集団の評価などに関する記事

カテゴリー(5)社会活動の記事

政治活動や社会奉仕など直接社会との関りを持つ活動報道する記事

カテゴリー(6)読者関心への志向を持つ記事

教養、家庭、娯楽、社会ニュース、読者欄など

カテゴリー(7) 広告

その他、分類不能の記事

その結果は表「記事分類の結果」に示す通りである。

聖教新聞において最大の紙面占有率を示すのはカテゴリー(7)「広告」に該当する記事であるが、これは多分に新聞編集技術によって左右される問題で、どの機関紙でも大凡三割内外は広告欄に割り当てられるのが普通である。このことは佼成新聞においても30%の占有率を示していることによって証明される。したがって紙面構成の分析からこのカテゴリーを除外してもよいであろう。

聖教新聞においてつぎに大きな占有率を示す記事は(6)読者関心、(1)指導記事、(2)組織志向、(3)個人志向、(4)プロパガンダの順になっている。このことは聖教新聞が日刊であるため、読者関心の充足に大きな配慮を払わざるを得ないということに由来すると思われる。しかも機関紙の中心的役割を担う指導記事の

表 記事分類の結果

| 紙名 \ カテゴリー | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) | (6) | (7) | その他 |
|------------|-------|-------|-------|------|------|-------|-------|------|
| 聖教新聞 | 14.47 | 11.67 | 11.56 | 9.60 | 2.37 | 17.28 | 32.52 | 0.77 |
| 佼成新聞 | 17.67 | 10.85 | 15.59 | 5.24 | 4.53 | 15.56 | 30.00 | 0.56 |

数値は%

14%は当然であるとしても、現実の教団の動きを報道する(2)(3)(4)というカテゴリーがほぼ10%内外の占有率を示していることは創価学会における教化活動が組織、個人、プロパガンダの三つのレベルにほぼ均等した注意の焦点を持っていることを示しているといえるであろう。

これに対し、佼成新聞の場合は、比較的明確な紙面占有率の順位を示している。カテゴリー(1)指導記事の17.67%を始めとし、(6)読者関心15.56%、(3)個人志向15.59%、(2)組織志向10.85%、(4)プロパガンダ5.24%、と各カテゴリーに対する注意の焦点に偏りが見られる。このことは立正佼成会における教化活動が、信仰指導、個人のレベル、組織のレベルの順に注意の焦点をおいて行なわれていることを示すものである。

このような紙面構成の分析にもついで、創価学会と立正佼成会とにおける教化活動を比較すると、次の様なことになるであろう。

創価学会における教化活動は信仰指導を中心とし、組織活動、個人的幸福の予言、プロガンダという三つのレベルの教化活動の連携によって推進されているが、佼成会のはあいは比較的に信仰指導と個人的幸福の予言とが密着し、それを補助する形で組織活動が行われているということができよう。

修験道の灌頂法

——本山修験宗の葛城灌頂を中心として——

宮 家 準

修験道においては、中世以来最秘の儀式として灌頂法が実施されてきた。その場合、修験道の灌頂法では、密教の灌頂法が阿闍梨からの伝授を強調するのに対し、元來法体である修験者が自ら体得することが、特に強調されている。その種類には入峰修行の際に伝授される四度灌頂と大峰山と観じた修法担で行なう恵印灌頂がある。前者には入宿灌頂、業秤灌頂、穀断并正灌頂、出生灌頂の四種がある。そしてこの中心をなすのは正灌頂である。後者は特に当山派修験によって行なわれたもので、結縁、滅罪、覚悟、伝法の四種に分けられる。そして四種とも至心に懺悔滅罪し、投華して守護仏を得、秘印を伝授されるという三部分から構成されている。

本山修験宗の葛城灌頂は、昭和四三年九月九日から十二月に

かけて、総本山聖護院によって葛城山中津川行者堂で行なわれた。受法者は三八八人、男性三一〇人女性七八人の多数にのぼり、受法資格は得度終了者であった。この灌頂は教団側の説明では、法華の峰である葛城山で行なう顕教の法灌頂であると言われていた。なお灌頂が行なわれた中津川行者堂は、和歌山県那賀郡粉河町、中津川前鬼谷にあり、大峰山の深仙（神仙）と同様、曼荼羅の中台になぞらえられた峰中修行の中心地で古來葛城灌頂が行なわれてきた所である。

葛城灌頂会は大きく三つの行事から成立していた。第一は中津川の裏にあたる犬鳴山での加行としての峰中修行、第二は中津川行者堂での伝法会、第三は灌頂式満を寿ぐ行者堂境内での燈光大護摩である。中核をなす伝法会は、灌頂前作法、白門道場での懺悔滅罪、投華担、灌頂担の順序ですすめられた。まず行者堂到着後全員が第一宿管所に導びかれ、そこで勤行、闕伽、小木の献備、大阿闍梨説式等の前作法が行なわれる。なお宿管所正面「差定」には、灌頂役者名の他に、左に從固至皇入峰、右に正灌頂入担、さらに「釈迦牟尼仏広現多宝如来、三部諸尊一切三宝」の文字が記されていた。続いて六人づつ白門道場に案内され、懺悔・滅罪・入仏三昧印等の修法がなされる。これをおえると灌頂道場前に導かれ、覆面される。つづいて投華担に引入され、まずはじめに三昧印の真言を誦えながら敷曼荼羅に投華して守護菩薩を得る。投華担の本尊及び敷曼荼羅は法華経にもとづくものであった。最後の灌頂担では阿闍梨によって灌頂水が頭上にそそがれ、二つの秘密印明が伝授され、金

阿槍による加持が行なわれる。

この葛城灌頂では、法華灌頂であるとの説明を物語るかのよう、差定に法華經第十一品見宝塔品のお話を示す文字を書き、法華經にもとづいて授華担を組み立て、さらに法華經の印とされる印が秘印の一つとして授けられている。しかし懺悔滅罪し（白門）授華、伝法という構成は東密の影響のこい恵印灌頂と同一のものである。また差定には正灌頂と明記されていた。事実灌頂の中心を占める白門と灌頂担の部分は、昭和四十年八月大峰山深山で行なわれた深山灌頂（正灌頂）と同じ形式をふんでいる。ちなみに猷助の「大峰葛城灌頂式」（永正元年）を見ても両灌頂の区別はほとんどない。これらから考えて、葛城灌頂は、深山灌頂を恵印灌頂にもとづいて再構成し、それを法華經に即して一部脚色したものと解することができ。そして葛城灌頂の中核をなすのは、阿闍梨によって最後に授けられる秘印であると推測される。

最後に伝授された秘印は「伝法諫」によると即身頓成の印とされ、この印を結ぶことによって仏になると説明された。もともとこの印は修験者が、毎朝灌頂法の際にむすんだ印であり、また加持祈祷実施に先立って護身法、九字に続いて必ずむすぶ印でもある。換言すれば、修験者は灌頂で授けられた秘印を結んで、即身即仏を觀じた上で加持祈祷等の宗教活動を行なっているのである。それ故、修験者にとって葛城灌頂の本来の目的は、自己の守護仏と並んで呪術宗教的活動の要ともなるこの即身即仏の秘印を得ることにあつたと考える事ができよう。

幼児教育における宗教思想について

川 崎 肇

ここでいう幼児とは、三才児から六才児までであつて、この期間が発達心理学上からみても、いわゆる胎教を脱皮し、自我（ego）のめざめる時期であることは異論はない。そこで、幼稚園がこの時期にある幼児を対象に集団生活をさせるということでクロス・アップされてくるのである。宗教主義の幼稚園では、幼児に宗教教育をすることがモットーなわけであるが、幼児の側からすれば、かならずしも、宗教のよさをつけて入園したものとはかぎらない。親の意志がよく反映していることは否定できないのである。これはこどもが幼い故に当然ではあるが、幼児教育における宗教思想の問題にふれた場合、幼児は、宗教というものをどのように理解しているか、この点を、直接、幼児一人一人にふれて、幼児から幼児のことばで話を聞き、幼児自身からの宗教概念を聴取したり、言語数のすくない幼児からは、はだで感じとったりしなければならぬのである。幼児教育だからといって、形式ばかり強要することは少し酷なように思われるし、その影響も、就学後には消え失せていくようである。幼児を宗教儀式に参加させる教育的意義は、宗教教育の立場から特に強調されてきたことではあるが、今日のように教育一般がこのように顕著に普及しすすんできた時代に

あつては、神とか仏とかお化けというものまでもが、架空のものとして何一つ抵抗を感じないで、こどもたちの中に侵透してきているのである。

私は鎌倉幼稚舎の舎児（幼児）を対象に、情操教育調査を試みているが、この中で、A1V「かみさまをしていますが」「という質問に、「知っている」という答は25%にしかすぎない。女兒（8%）より男児（17%）の方が「知っている」と多く答えている。A2V「かみさまをみたことがありますか」という問に対する答は「ある」とするもの21%で、その割合も女兒（4%）よりも男子（17%）の方が多い。A3V「かみさまはどんなかっこうをしていますか」という質問に答える幼児の宗教的印象はつぎのようであつた。

- (イ) まるいかっこうでおひげをはやしている
- (ロ) 足が2本で手が4本で顔や目が大きい
- (ハ) めがピカピカ光っている
- (ニ) マリヤさまみたい
- (ホ) ひこうきみたいにお空をとべるの
- (ヘ) ライオンよりつよいの
- (ト) みえないけれどどこかにいるの
- (チ) A4V「かみさまはなにをしてくださいますか」
いいことしてくれる
- (リ) わるいことをすると「ばち」をあてて、よいことをすると「ばち」をあてない
- (ル) ごほうびをくれる

(一) しんせつにしてくれる

(二) 交通事故にあわないようにしてくれる

(三) 風邪をひかないようにしてくれる

(四) 死なないようにしてくれる

(五) なんでも、いろんなことをしてくれる

(六) 雨をふらせたりお天気にしてくれる

(七) 快獣マツクのときでてきてなんでもしちゃうの

以上のような、幼児の宗教的情緒の一面を観察したとき、幼児の心性の発芽というものが、第一に道徳的・倫理的なものを基盤にしていることがわかる。第二にはスーパーマンの能力への魅力につよくひかれていてということの二点に集約されてくるように思われるのである。年令的には、四才後半から五才までで完全といつてよい程に宗教的情操は養なわれていく。三才児は、言語数が余りにもすくないために、身体ではわかっているけれども表現能力に欠ける。六才児は心身の成長が著しいのでその応答も極めて合理的で、「かみさまなんてほんとうはないんだよね」とねんをおす児もいるのである。クリスマスサンタクロースよりもプレゼントの内容の方に関心の力点がおかれる。幼少年児の教育に、宗教思想を情操上の問題（情緒の安定）として取上げていこうとする場合に、私共は、かれらの宗教思想の倫理性と科学性の「価値判断」を重視してはならないと思つたのである。

註(一) 女兒より男児の方が応答数が多いということについては、尚、調査を必要とするので、ここでは中間報告にとどめておく。

青年期の宗教意識 I

雲 藤 義 道

昭和三四四年（一九五九）に日本宗教学会教育教養委員会は、総合研究「現代日本の学校教育における人生観・世界観・道徳（思想等の取扱いに関する理論と実態の研究調査）」の一環として「全国小・中・高の生徒の態度に関する実態調査」を行なった。それから九ヶ年を経過した今日において、どのような変化を生じたか、その実態を見るための追跡的研究を行なった。（昭和四三年二月実施）

前回と同じ規模で調査を実施することが望ましいのであるが、今回は経費その他の点で不可能となった。そこで特定地域として、東京・広島・富山の三地区の学校をえらび、前回と同一調査を行なって、全般的傾向を対比検討することにした。その結果、次の如き資料を得た。

一、調査対象について
 前回（一九五九年）小五・中一・中三・高二の生徒 九、六四一名（回答数）。学校名鑑により無作為抽出、各校五〇名約一九〇校。

今回（一九六八年）中一・中三・高二の生徒 一、一九七名（回答数）。東京・広島・富山の三地区より抽出、一五校。

○対比に際しては、前回の集計より小五の data を削除した。

○前回の調査対象となったものは、昭和一七年—昭和二二年の間に生れたもの、今回の調査対象となったものは、昭和二六年—昭和三〇年の間に生れたものである。

二、調査結果について（全般的傾向の対比結果の要点のみ）
 A、幸福感の調査においては、とくに変化は認められなかった。「幸福だと思っている」と答えたものが、いずれも約74%である。

B、人生観（人のくらし方）について、宗教的態度（A）・道徳的態度（B）・合理的態度（C）・利己的打算的態度（D）・快楽的態度（E）の五つの価値態度を示す選択肢を設定して、選ばせた結果、次のような変化を示した。

| | 前回の調査 | 今回の調査 |
|---|---------|-------|
| A | 一七、九% ↓ | 九、二% |
| B | 三一、六% ↓ | 二六、四% |
| C | 二七、七% ↓ | 一三、二% |
| D | 四、七% ↓ | 六、八% |
| E | 一七、八% ↓ | 四三、四% |

A・B・Cともかなりの減少を示したのに対し、Eの快楽的態度が著しく増加したことが、注目すべき特徴である。

C、神仏の信否については、「信ずる」と答えたものが三一・

五%→二一・八%に減少したのに対し、「わからない」が三八・八%→四九・八%に増加したことが注目される。「信じない」と答えたものは二九・九%→二八・六%と僅かに減少している。

D、人間の救いについて、科学の進歩と宗教の力とをいづれが大切かとの設問に対し、「宗教の力だけが人間を救うことができる」と答えたものは六・一%→五・一%と減少、「宗教と科学の協力による」も五五・二%→四九・九%と減少したのに対して、「科学でも宗教でも人間は救われぬ」とするものが一七・三%→二四・六%と著しく増加したことが注目される。「科学の進歩による」の答えは、二〇・一%で前回と全く同じであった。人間の救いに関しては、宗教とともに科学への不信も増大したことが窺われる。

E、人間の生れながらの性質は善であるか悪であるかとの問いについては、「性善」が減少(二〇・二%→一五・九%)、「性悪」が著しく増加(二・六%→四・七%)、「善でも悪でもない」が減少(二四・二%→二〇・四%)したのに対して、「善でも悪でもある」が増加(三八・三%→四五・二%)したことが注目される。人間性について悪の自覚が素朴ながら深まってきたことが窺われる。

三、今回の調査結果によって、青年期の一般的傾向として、人生観についての快樂的価値態度への志向が著しく増大したと、それとともに、宗教的価値態度への志向は一般に減少しつつあるが、反面に人間悪について自覚は深まりつつあること

が、特徴的な変化といえる。そして、人間の救いについて、宗教とともに科学への不信も増大しているが、神仏の信仰について「信じない」という答えが減少したのに対し「わからない」とする答えが著しく増加したことが注目すべき傾向である。

青年期の宗教意識 II

家 塚 高 志

本調査は、青年期の宗教意識について、呪術的意識、神道的意識、キリスト教的意識、仏教的意識、神仏否定意識、基本的宗教意識の六つをとりあげ、それぞれの意識を数量化することによって、その特質の検討及び相関係数による意識相互の関係の分析などを行ない、実態を把握することを目的とする。質問紙法により、五問一組の各意識を表す文章に、それぞれ $+1$ から -1 の評価をさせ、各意識毎に集計するという方法で数量化を行なった。したがって個人のその数値は最高 $+10$ から最低 -10 までの間に分布する。そしてこの数値について、学校別、男女別、信仰別(信者についてのみ)に、平均値、標準偏差、相関係数等を算出した。

調査対象は、東京地区の宗教的に無色の学校と、仏教キリスト教の宗教教育を行っている学校の中から、中学六校、高校八校をえらび、中三一五一七名、高二一七八〇名、計一二九七名のデータを得た。

表 I 調査人数及び信者数 (対象は中学3年
と高校2年)

| | 総数 | キリスト教徒 | 仏教徒 |
|-------------|------|--------|-----|
| 公立 中 (男) | 101 | 3 | 6 |
| " (女) | 94 | 2 | 3 |
| キリスト教中 (男) | 99 | 28 | 0 |
| " (女) | 79 | 14 | 0 |
| 仏教 中 (男) | 44 | 1 | 2 |
| " (女) | 100 | 5 | 0 |
| 公立 高 (男) | 100 | 0 | 2 |
| " (女) | 100 | 4 | 3 |
| 国立 高専 (男) | 100 | 3 | 5 |
| 私立高(非宗教)(女) | 100 | 8 | 3 |
| キリスト教高 (男) | 99 | 23 | 1 |
| " (女) | 101 | 12 | 1 |
| 仏教 高 (男) | 83 | 4 | 10 |
| " (女) | 97 | 3 | 0 |
| 中学 男子 計 | 244 | 32 | 8 |
| 女子 計 | 273 | 21 | 3 |
| 合計 | 517 | 53 | 11 |
| 高校 男子 計 | 382 | 30 | 18 |
| 女子 計 | 398 | 27 | 7 |
| 合計 | 780 | 57 | 25 |
| 全体 男子 計 | 626 | 62 | 26 |
| 全体 女子 計 | 671 | 48 | 10 |
| 全体 合計 | 1297 | 110 | 36 |
| 仏教 徒 | 36 | / | / |
| キリスト教徒 | 110 | / | / |

表 II 平均値

| | A 呪 No. 1 ~5 | B 神 No. 6 ~10 | C キ No. 11 ~15 | D 仏 No. 16 ~20 | E 否 No. 21 ~25 | F 基 本 No. 26 ~30 |
|-------------|-----------------------|------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|------------------------------|
| 公立 中 (男) | -2.83 | -2.59 | -2.79 | 3.14 | -0.75 | 4.04 |
| " (女) | -2.17 | -2.32 | -1.76 | 2.74 | -0.45 | 3.86 |
| キリスト教中 (男) | -4.60 | -4.29 | 1.43 | 1.51 | -3.66 | 4.59 |
| " (女) | -4.58 | -2.27 | 3.35 | 3.66 | -6.01 | 6.28 |
| 仏教 中 (男) | -3.25 | -0.11 | -1.75 | 4.45 | -1.34 | 4.36 |
| " (女) | -4.08 | -2.15 | -2.03 | 3.27 | -1.03 | 4.45 |
| 公立 高 (男) | -4.18 | -3.77 | -2.70 | 2.97 | -1.02 | 3.93 |
| " (女) | -3.17 | -2.48 | -0.79 | 3.54 | -2.88 | 4.81 |
| 国立 高専 (男) | -4.45 | -3.13 | -2.13 | 3.70 | -2.27 | 5.13 |
| 私立高(非宗教)(女) | -3.01 | -2.27 | -0.74 | 3.91 | -2.04 | 4.53 |
| キリスト教高 (男) | -4.13 | -2.60 | 1.85 | 3.87 | -4.36 | 5.91 |
| " (女) | -4.03 | -1.24 | 3.47 | 3.84 | -6.02 | 6.31 |
| 仏教 高 (男) | -4.31 | -2.53 | -1.41 | 3.93 | -0.48 | 5.06 |
| " (女) | -3.10 | -1.80 | -0.58 | 3.57 | -2.67 | 4.45 |
| 中学 男子 計 | -3.62 | -2.84 | -0.89 | 2.71 | -2.04 | 4.32 |
| 女子 計 | -3.57 | -2.24 | -0.38 | 3.20 | -2.27 | 4.78 |
| 合計 | -3.59 | -2.52 | -0.62 | 2.97 | -2.16 | 4.56 |
| 高校 男子 計 | -4.27 | -3.03 | -1.09 | 3.60 | -2.10 | 5.00 |
| 女子 計 | -3.33 | -1.95 | 0.35 | 3.72 | -3.41 | 5.03 |
| 合計 | -3.79 | -2.48 | -0.35 | 3.66 | -2.77 | 5.02 |
| 全体 男子 計 | -4.02 | -2.95 | -1.01 | 3.26 | -2.07 | 4.74 |
| 全体 女子 計 | -3.43 | -2.07 | 0.06 | 3.51 | -2.95 | 4.93 |
| 全体 合計 | -3.71 | -2.49 | -0.46 | 3.39 | -2.53 | 4.84 |
| 仏教 徒 | -2.72 | -2.08 | -2.03 | 5.08 | -4.14 | 5.44 |
| キリスト教徒 | -5.14 | -2.73 | 6.16 | 2.77 | -6.78 | 6.68 |

A…呪術的意識 B…神道的意識 C…キリスト教の意識
D…仏教的意識 E…神仏否定意識 F…基本的宗教意識

表 Ⅲ 相 関 係 数

(1)

| | A-B | A-C | A-D | A-E | A-F | B-C | B-D |
|----------|--------|---------|--------|---------|---------|--------|------|
| 公立中 | 0.55 | 0.45 | 0.23 | -0.25 | 0.19 | 0.61 | 0.47 |
| " (男) | | | | (0.05) | (0.08) | 0.38 | 0.33 |
| " (女) | 0.39 | 0.33 | 0.23 | (0.03) | (0.07) | 0.42 | 0.47 |
| キリヌ卜教中 | 0.44 | (0.14) | 0.30 | (0.04) | (-0.10) | (0.15) | 0.56 |
| " (男) | | (0.02) | 0.40 | (-0.17) | (0.14) | 0.72 | 0.44 |
| " (女) | 0.39 | 0.61 | 0.35 | (0.01) | (-0.10) | 0.38 | 0.39 |
| 仏教中 | 0.59 | 0.36 | (0.10) | | | | |
| " (男) | | | | | | | |
| " (女) | 0.39 | | | | | | |
| 公立高 | 0.66 | 0.54 | 0.32 | -0.27 | (0.14) | 0.57 | 0.40 |
| " (男) | | 0.24 | 0.21 | (-0.13) | (-0.01) | 0.36 | 0.41 |
| " (女) | 0.41 | 0.34 | 0.20 | (-0.07) | (0.05) | 0.44 | 0.37 |
| 国立高専 | 0.57 | 0.29 | 0.33 | (-0.06) | (0.06) | 0.52 | 0.47 |
| 私立高(非宗教) | 0.42 | (0.04) | 0.29 | (-0.06) | (0.08) | 0.25 | 0.45 |
| (男) | | (0.11) | (0.03) | (-0.03) | -0.27 | 0.26 | 0.34 |
| (女) | 0.52 | (-0.06) | (0.09) | (-0.08) | (-0.11) | 0.47 | 0.39 |
| キリヌ卜教高 | (0.11) | 0.39 | 0.23 | (0.00) | (0.14) | 0.54 | 0.60 |
| " (男) | | 0.25 | | | | | |
| " (女) | 0.43 | | | | | | |
| 仏教高 | | | | | | | |
| " (男) | | | | | | | |
| " (女) | 0.51 | 0.22 | 0.31 | (-0.05) | (0.11) | 0.37 | 0.52 |
| 中学男子 | 0.37 | (0.11) | 0.17 | 0.14 | (-0.11) | 0.26 | 0.41 |
| 中学女子 | 0.45 | 0.17 | 0.25 | (0.04) | (0.01) | 0.32 | 0.48 |
| 合計 | | | | | | | |
| 高校男子 | 0.56 | 0.28 | 0.23 | -0.11 | (0.05) | 0.40 | 0.41 |
| 高校女子 | 0.33 | 0.12 | 0.20 | (0.00) | (-0.05) | 0.43 | 0.46 |
| 合計 | 0.45 | 0.22 | 0.22 | -0.08 | (0.00) | 0.42 | 0.43 |
| 全体男子 | 0.54 | 0.26 | 0.25 | -0.08 | (0.07) | 0.39 | 0.45 |
| 全体女子 | 0.34 | 0.12 | 0.19 | (0.05) | (-0.07) | 0.37 | 0.44 |
| 合計 | 0.45 | 0.20 | 0.23 | (-0.03) | (0.00) | 0.39 | 0.45 |
| 仏教徒 | 0.48 | 0.55 | (0.19) | (0.21) | (-0.01) | 0.69 | 0.32 |
| キリヌ卜教徒 | 0.40 | (-0.08) | 0.20 | 0.26 | (-0.16) | (0.08) | 0.50 |

表 III 相 関 係 数

(2)

| | B-E | B-F | C-D | C-E | C-F | D-E | D-F | E-F |
|----------------|---------|---------|--------|---------|--------|---------|--------|---------|
| 公立 中 (男) | -0.22 | 0.40 | 0.34 | -0.41 | 0.33 | -0.24 | 0.46 | (-0.15) |
| 立 " (女) | (-0.09) | (-0.04) | 0.30 | -0.27 | 0.27 | (-0.10) | 0.44 | -0.21 |
| キリ " (男) | (-0.19) | 0.26 | 0.43 | -0.47 | 0.49 | -0.20 | 0.41 | -0.30 |
| キリ " (女) | (-0.18) | (0.19) | (0.09) | -0.75 | 0.26 | (-0.13) | 0.26 | -0.25 |
| 仏 教 中 (男) | (-0.11) | 0.30 | 0.33 | (-0.02) | (0.19) | (-0.16) | (0.39) | (-0.23) |
| 立 " (女) | (-0.10) | (-0.07) | 0.41 | -0.42 | 0.28 | -0.29 | 0.23 | (-0.10) |
| 公立 高 (男) | -0.43 | 0.26 | 0.43 | -0.41 | 0.31 | -0.35 | 0.57 | (-0.16) |
| 立 " (女) | (0.02) | 0.20 | 0.23 | -0.26 | 0.22 | (0.02) | 0.46 | (-0.11) |
| 国立 高 (男) | (-0.12) | (0.19) | 0.20 | -0.35 | (0.19) | -0.22 | 0.33 | -0.28 |
| 私立 高 (非宗教) (女) | (-0.19) | 0.26 | 0.25 | -0.25 | 0.25 | (-0.03) | 0.34 | -0.21 |
| キリ " (男) | -0.24 | (0.12) | (0.11) | -0.71 | 0.50 | (-0.17) | 0.32 | -0.47 |
| 立 " (女) | (-0.12) | 0.28 | (0.13) | -0.53 | 0.33 | (-0.14) | 0.27 | (-0.08) |
| 仏 教 高 (男) | (-0.16) | (0.13) | 0.22 | (-0.14) | (0.01) | (-0.16) | 0.40 | -0.28 |
| 立 " (女) | (-0.16) | 0.23 | 0.47 | -0.35 | 0.49 | -0.29 | 0.32 | -0.33 |
| 中 学 男 子 計 | (-0.10) | 0.29 | 0.23 | -0.45 | 0.38 | (-0.10) | 0.38 | -0.24 |
| 中 学 女 子 計 | (-0.10) | (0.01) | 0.30 | -0.62 | 0.39 | -0.22 | 0.34 | -0.32 |
| 中 学 合 計 | -0.10 | 0.17 | 0.26 | -0.53 | 0.39 | -0.16 | 0.36 | -0.28 |
| 高 校 男 子 計 | -0.24 | 0.19 | 0.24 | -0.50 | 0.33 | -0.23 | 0.44 | -0.33 |
| 高 校 女 子 計 | -0.15 | 0.26 | 0.26 | -0.44 | 0.40 | -0.10 | 0.34 | -0.28 |
| 高 校 合 計 | -0.22 | 0.22 | 0.25 | -0.49 | 0.36 | -0.17 | 0.39 | -0.31 |
| 全 体 男 子 計 | -0.18 | 0.23 | 0.23 | -0.48 | 0.35 | -0.17 | 0.42 | -0.30 |
| 全 体 女 子 計 | -0.13 | 0.16 | 0.28 | -0.52 | 0.40 | -0.17 | 0.34 | -0.30 |
| 全 体 合 計 | -0.17 | 0.20 | 0.26 | -0.51 | 0.37 | -0.17 | 0.39 | -0.30 |
| 仏 教 徒 | 0.35 | (0.11) | 0.41 | (0.28) | (0.14) | -0.35 | 0.58 | -0.37 |
| キリ 教 徒 | (0.16) | (-0.04) | 0.25 | -0.50 | 0.38 | (-0.01) | 0.20 | -0.38 |

() は危険率を5%とした場合、有意性の認められないもの。

【表示例】

A-B……呪術的意識と神道的意識との相関

- 1、基本的宗教意識と仏教的意識が非常に高い。
- 2、呪術的意識は非常に低く、神道的意識がこれに次ぐ。
- 3、神仏否定意識はバラツキはあるが、概して低い。
- 4、仏教徒、キリスト教徒のみについての数値は、その特色をはっきり示している。このことは比較検討の際に重要な意味をもつ。

- 5、男女を比較すると女子の方がはっきりと宗教的である。
- 6、中高を比較すると概して高校の方が宗教的といえる。
- 7、学校別の特徴は認められ、特にキリスト教学校で著しい。
- 8、相関があるのは、呪術的・神道的・キリスト教的・仏教的の四つの意識の相互間の関係の六型、及び基本的宗教意識と神道的・キリスト教的・仏教的意識との関係の三型、合計九型。
- 9、逆相関があるのは、神仏否定意識と、神道的・キリスト教的・仏教的・基本的宗教意識との関係、の四型。
- 10、無相関は、呪術的意識と、神仏否定・基本的宗教意識との関係の二型。
- 11、全体集計における相関係数と、信仰者だけについての相関係数とに大きくない違いがみられる部分があり、このことは興味ある重要な問題を提起する。

詳細なデータ及び解釈は省略するが、主な数字は前頁の表を参照されたい。

付記、本調査は、雲藤義道氏が発表された調査と共に、文部

省科学研究費により、宗教と教育に関する委員会として行なったものである。

明治における仏教教育

齊 藤 昭 俊

教育法令及び仏教主義学校規則を中心にして明治における仏教教育を考えたいと思う。先づ明治五年の学制、十二年の教学大旨、二十三年の教育勅語をとりあげ、それとの関連において曹洞宗、浄土宗、真言宗、浄土真宗の学校制度を検討してみよう。学制について被仰出書には伝統的思想と近代的思想が並列的にかかれてあり、しかも立身出世には学問が必要であり、立身、治産、昌業のための学問が必要であることを、学問は士人以上のものではなく自己のためにすべきことを強調している。この前後をみると仏教が公教育に果たした役割をみる事ができる。明治三年東京府小学校開設については六校とも寺院内につくっている。この事は更に明治六年の学制二編追加によっても明らかである。この二篇は「海外留学生規則」と「神官僧侶学校ノ事」である。その第百五十四章には「神官僧侶大中小学科免状ヲ得其神社寺院ニ於テ学校ヲ開キ一般ノ生徒ヲ教育スルコトアルトキハ都テ学制ニ準シ教則ニ従ヒ学科ノ順序ヲ踏シムルハ言ヲ不待而シテ其教旨ハ便宜ヲ以テ講説ス……」とある。このように神社・寺院での学校を認めざるを得ないこと、しか

も別に宗教学校を認め、神社・寺院での学校は私宅でないから公共の学校であることを明示している。明治初期の学校はこのように神社・寺院の多数が教育機関であった。従って神官・僧侶がこれに当っており、宗教と教育とが結合していた状態であって、小学基礎教育の整備段階であった。この時期には政府の教育方針も定らず、欧化主義、儒教主義、国典主義、仏教主義の主張によって定まらなかったが、仏教の努力にも拘らず十二年の教学大旨では「教学ノ要、仁義忠孝ヲ明カニシテ、智識才芸ヲ究メ、以テ人道ヲ尽スハ、我祖訓國典ノ大旨、上一一般ノ教トスル所ナリ」として、教学の根源を祖訓國典に求め、学制の根本が啓蒙的精神にあったが、ここでは仁義忠孝を明らかにする祖訓國典を基礎とした根本理念を打出してきた。更に十五年の「小学校修身書編纂方大意」をみると「我國中世以還上下ニ通ジテ一般ニ其勢力ヲ得タルハ則チ儒教ナリ、仏教ノ如キハ夙ニ世上ニ流布シテ大ニ人心ニ感染セシモ多クハ下等社会ノ信向ニ歸スルヲ以テ若シ人口ニ就テ之ヲ論ズルトキハ其普及スル所或ハ儒教ヨリ多数ノ信向者ヲ得タケレドモ其勢力ヲ論ズレバ却テ儒教ニアリト云ハザルヲ得ズ……」として居る。しかし福沢諭吉は「德育如何」の中で儒教主義の誤りを指摘し、加藤弘之は「道德方法案」の中で、神道、仏教、耶蘇教、儒教の四科を
おいて生徒家庭の信ずるところで選択させるといふものであった。しかし儒教主義と西洋主義の対立は井上毅、元田永孚により「教育勅語」として天皇制国家主義に統一された。こうした中で小学令が出る頃までは小学校は私立が多く、私立学校の対

象は中学校になっていく。仏教の場合は十九年の中学校令、二十四年中学校令改正（高等女学校を含む）となって、政府でまだ手の及ばぬ女子教育にのり出し、政府の教育体制が一応できてから漸やく一般仏教教育が始まる。それまでは僧侶養成のみを考えていた。わずかに大谷派が明治八年に小学校を始め、公立小学校が充実すると十二年に廃校して貫練教校としている。各宗が大学校、中学校、小学校の制度をもつようになるのは二十年頃からで、高等中学をもつに至ったのは二十九年、しかし三十六年に専門学校令がでると矢継早やに専門学校の認可をうけている。基礎教育には力を用いず、高等教育に力を注いだことが特色の一つであるが、各宗ともに明治期に既に初等教育の不備からくる学力の低さをなげいているが、高等教育に意を用いたのは仏教が民衆教化に責を感じ、僧侶の役割をそこに求めていたからであり、それが初等教育を抑制したと思われるし、果し得なかった条件を考えなければならぬ。

信教自由の問題点 (4)

——宗教教育と信教自由(その二)——

鷹 谷 俊 昭

第二六回学術大会における発表において、教育基本法第九条二項と日本国憲法第二〇条三項とは表現上の相違はあるが、意

味するところは同一であることを論じたのをうけて、今回は右解釈が不信仰の人、反宗教の人の信教の自由を妨げ、国家及び公の機関の宗教に対する中立をおびやかすに至るか否かを考えてみたい。

信教自由、政教分離ということは国家と宗教がいかなる形でも接触することがない、或はできないということではない。

例えば宗教行動の自由といっても、その行動が明瞭に犯罪を構成する場合には、それがたとえ宗教の名のもとになされたものであっても、その現象面については国家はむしろ積極的に対処しなくてはならない。

また宗教に属することであっても文化財として価値があればこれを保護することもあり得る。

つまり信教自由、政教分離とは国家が一つの宗教を他の宗教より優遇したり、蔑視したりしてはならないこと、即ち宗教間の平等取扱いの原則を持つだけでなく、宗教と他の諸思想、諸立場等との平等取扱いの原則をも含むものである。

宗教が人間の問題の究極的解決をはかるものと考えられる以上、特定の宗教の教育すなわち宗派教育をしてはならないということ、つまり人生の問題に対して特定の宗教の解決方法だけを教えて信仰に導いてはならないということ、教育の場で人生の問題を考えたり、現在まで人類が人生の問題に対してどのような解決方法を考え出し、また解決してきたかについて知りたりすることが認められないということとは別の問題である。

宗教を否定する思想も一つの思想であるが、宗教もまた一つ

の思想である。他の哲学的、倫理的諸思想等と同じくこれについても教育上取上げるのでなければ完全な信教自由とは言い得ないであろう。

以上のことから教育基本法第九条二項が、従って日本国憲法第二〇条三項が宗派教育でない宗教教育を禁止していると解すべきでないとするのは宗教信仰を持つに至ることを教育するという意味ではないから、宗教を信じない人、反宗教的思想傾向を持つ人の信教自由を妨げたり、国家及び公の機関の宗教に対する中立をおびやかすに至るとは考えられないと思慮する。

この考え方は教育基本法第九条一項からもうかがわれる。すなわち宗教に関する寛容の態度の尊重とは、教育上宗教についての問題を取り上げる場合には、教育者は自分がいかなる宗教を信じていても他の宗教をけなすようなことをしてはならず、或は宗教否定の立場から宗教を攻撃することによって教育の場を宗教的闘争の場としてはならないのであって、それらに公平中立でなければならず、そのことはあたかも政治的公平中立の尊重と同様であることを示し、宗教の社会生活における地位の尊重とは、宗教が過去、現在にわたって人間の社会生活に及ぼしている影響或は価値と、将来に対する期待とは、文化的、思想的、倫理的等々の立場から見て大切な意義をもつものであるから教育上これを尊重しなくてはならないと述べているのである。

大学生の宗教的関心について

芹 川 博 通

一 調査の目的

わが国の現代大学生の宗教への関心（宗教意識）を考察することによって、大学生の思索と行動の研究、つまり彼らの精神構造の一端を究めることができるのではないか、との仮説に基づき、調査表を作成し、実態調査を行なった。

二 調査の概要

調査対象は東京都、埼玉県、千葉県下より四年制大学の二、三年生を中心に、公私立大学より一二校が選出され、配表によりその場で回収した。調査有効数一三〇一（男六二四、女六七七）、回収率九八・二％であり、他に別集計として四校五一八がある。

この調査は、昭和四三年六月より七月初旬に実施されたもので、学園紛争の激化した最中であり、そのため、ある大学ではストのため中止となり、他の大学でも思想調査の疑いをかけられることもあった。さらにまた、宗教戦争ともいわれる参院選の直前といった社会的・政治的情況のもとに行なわれた。

さらにこの調査は、宗教教育との関連も考慮に入れ、宗教関係大学とその他の一般大学という区分が加味されている。

調査内容は四部に分けられている。第一部はフェイスシー

ト。第二部は「大学生活一般について」で、人間関係、危機感、生死観、自殺、生きがい、などから成っている。第三部は「宗教一般について」で、宗教書の関心について、自己の信仰、宗教の必要性、宗教家の活動、慣習化された儀礼、結婚式、教団、宗教活動をしている学生、宗教集団と政治活動、などであり、第四部は「思索と行動について」で、読書傾向、サークル・クラブなどの所属とその目的、学生運動、最後に、社会矛盾に對してとる態度、などが設問形式で合計一九項目から成り立っている。

しかし今回は、第三部の宗教一般に関するものの調査結果を中心に、現代大学生の宗教意識を分析し、彼らの思索と行動における精神構造へ、アプローチしたい。

三 調査の梗概

自己の信仰を表示したものが全体で九・七％である。そのうち、宗教関係大学が一三・三％、一般大学が七・八％で、女性が男性よりも多いのが特色である。一般に宗教への関心度は高いとはいえないが（無関心二七・九％）、「宗教の必要性」「宗教の機能」などに関しては、認めずに否定するものが、この順序に少なくなる。おそらく、宗教の機能を否定するものは一割にいたらないと思われる。

調査結果の詳細は他にゆずずるとして、大学生の宗教的関心や宗教意識をまとめると次のようになる。

現代大学生は、概して、反教団主義、反聖職者であるが、一方では、経典や聖典を読むことを通して宗教的達人との直接の

対話を希求する。反教団主義、反聖職者であるのは、現存する組織化され、世俗化した教団や、階層化され、宗教的使命を失った聖職者に対して、素朴で、しばしば主観的理解に基づく判断による場合があるけれども、主体的見地から、理念的でない、つまり本来あるべき形態でないことによる否定であり、反抗である。また、彼らの大多数が宗教行動には躊躇するが、しばしば思索を通して、個人的・社会的危機感を解消し、実存的（存在論的）問いかけに意味を与えてくれる宗教を求めている。他面において、彼らの多くが、慣習化された儀礼に対しては論理的でなく、情緒的反応を示す。

以上のことは、現代大学生の思索と行動を理解する上に、一つの解答を与えてくれる。量的にとはもかく、質的において、学生運動に関心をもつ学生にも類似の精神構造がみられる。

他面において、上述のことが是認されるならば、それは、宗教教育の在り方やその対象などに幾つかの課題を提供しているようである。

（なお、調査結果の詳細は近刊の淑徳短期大学「学報」第八号を参照していただきたい。）

仏教真理に基づく宗教的情操教育

——特に官公立校における——

横 山 哲

「仏教真理に基づく宗教的情操教育」といえば、仏教が他宗

と共に一宗によるから、特定の宗教教育となり、矛盾し、日本国憲法第二十条三項及び教育基本法第九条二項の禁止に違反するのではないか、という疑問が起るであろう。

仏教といっても、根本仏教の絶対普遍の真理を意味する。根本仏教の真理は、法であり、縁起説であり、三法印・四諦・十二因縁の法である。

根本仏教の特質

根本仏教の特質は、合理性・客観性、倫理性・人間性、世界性・普遍性を有するから、それによる教育は決して矛盾するものではなく、従って官公立校における宗教的情操教育も可能であると思う。

合理性とは「誰にでも納得できる」ということである。あらゆる事物、現象は変化するという三法印の「諸行無常」の真理を認めないものがあるであろうか。それは、「いつ、どこ」でも、「だれ」にでもあてはまる一定の法則性を有しているからである。あらゆる現象・事物は、この「諸行無常」と「諸法無我」の真理が一つとなって、変化しつつ関係し、関係しつつ変化しているのである。つきに客観性というのは、その合理性を、客観的に与えられた現実の場に於て、証明することができるということである。それ故、仏教真理の合理性・客観性は、だれにでも証明することができるものである。

仏教真理の法則性は人にも物にも妥当するが、主体はあくまで人間である。即ち、人間の人格完成・人間の救済であり、そ

して理想社会の実現に連る。従って、「人間性」を特質とする。次に、人間性を主体として仏教真理が働らくときは、その真理に随順すれば望ましい果報が現れ、その真理に背反すれば望ましくない果報が現れる。この善因善果、悪因悪果の理法、そこに仏教真理の倫理性がある。それ故、仏教真理を活用すれば、相手の自覚に訴える道徳教育ができるのである。

いつでも、どこでも、合理的・客観的に妥当し、かつ倫理性をもっている仏教真理は、同時に世界性・普遍性をもっている。いつ、どこの人々にも、部族・民族を越えてあらゆる人類に共通するのである。従って、仏教真理は世界平和の原理となり得るのである。

仏陀の人間像

仏陀は、つぶさに人生苦を共感され、深刻なる人生苦から解脱する道一万人が真の幸福を見出しうる道を求めて、真摯なる修行を重ねられ、遂にすべてのものを生かしている真理（法）と一体である自己を悟られて、久遠の仏陀（覚者）となられたのである。

それと同時に、すべての人類が、自分と同じ尊い仏性を見えており、修行次第で人格完成（成仏）できることを見透されて、その人格完成に至る道を教えられたのである。

仏陀の人間の理想像は、抽象された人間像ではない。この世に生きた具体性をもった人間の理想像なのである。それ故、仏陀の生涯・仏陀の悟られた永遠普遍の真理を、正しくそのまま

学び、教えの如く実践することが人格完成の真道であることを強制することなく教えるとき、自ら学生・生徒・児童の宗教的情操の芽生えを育てていくことになるであろう。

その教育の方法と基本的態度

仏教真理に基づく教育の方法は、児童・生徒・学生の程度に於て異なるが、教師の基本的態度は、対象の性格（機根）と知能に於て、あらゆる機会に、あらゆる場所に於て、縁起に基づく仏教真理を理解させ、生活に即した実践を身を以て示すことである。

道徳の時間、「倫理・社会」、倫理学、哲学、宗教学、仏教学は最適の時間・学科であり、其の他の教科もまた、その教科の本質を失わず、仏教に関連する個所に於てそれに触れることである。特別教育活動もまたよき時間である。是等によって、「人間誰もがその心の根底に有する宗教的欲求」の芽を育成することである。その他、生活指導に於て、教師の根本的心情、態度は、己れにふりかかるすべての事象を縁とし、「すべて自分」と受けとることである。

縁起の理は、因縁によって生じ、滅し、「我」はないのであるが、それが実践となれば、「無我の行為」となり、且つ「すべて自分」となるのである。それは恰も、網の結び目の一点を（自分とし）引き上げれば、すべて関連する網はそれに引かれるようなものである。

この徹底した心情・態度こそは、必ずや相手の心をして、

切り換えることのできるよき縁となるであらう。

この心情・態度は、消極的なものではなく、真の慈悲（愛）と智慧は、時に積極的立場の厳しい愛の指導ともなるのである。

このような身をもって示す真の慈悲と智慧の教育指導は、児童・生徒・学生の宗教情操を培っていくものとなることを確信するものである。

第七部会

古墳をめぐる祭祀儀礼の終焉

砂 入 恒 夫

いわゆる薄葬制の詔（大化二年 646）については一おなじ年に仮託された大化改新詔が七世紀末、八世紀初頭の創出であり、改新詔ばかりか改新の存在にも疑念が抱かれている。

このような所説の影響をうけてか、この詔の实在性を疑う主張もみられる。しかし、こゝでは詔の实在を一応の前提として検討を試みたい。詔の前文部分が魏志武帝・文帝各紀からの引用であることは周知の事柄であろう。詔の根幹部は「夫れ……」「凡そ……」ではじまる二種の文を結合した形で成立している。その主要内容の墓葬規制は推古朝の冠位十二階によって記されている。資料的には古いものが断片的に使用されていると思われる。しかし、役の使用規定からは公民制が前提となっていることが看取される。ところが、大化年代には公民制はまだ実施されていない。この詔の実年代はやり大化期よりさげて考えるべきであろう。一応、天武・持統治世に可能性が濃いが、特に持統五年 691 の十八氏の墓記上進、陵戸・長生所の制定などに注目したい。墓記は家記の類ではなくて文字通り墳墓に関

する報告書、各国一所の長生地一千歩（七百坪弱）は禁断殺生地としては小さすぎる。長生地は墓地をほかした表現とは考えられないか。詔の「凡自幾内及諸国等、宣定一所、而使埋、不得污穢散埋処々」と、持統五年の「幾内及諸国、置長生地各一千歩」の両記載には関連性は考えられないか。この詔は従来、大化改新との関連から解釈されてきた。しかし、改新の实在は疑わしい。律令体制のスタートは孝徳朝ではなくて天武朝ではないか。大化年代にはまだ公地公民制は展開されていない。この段階で行政権・徴税権・募兵権・裁判権・祭祀権を掌握して現実に人民を支配しているのは国造・評造層であり中央政府ではない。この国造たちから伝統的権力を剝脱する政策は壬申の乱の試練をえた天武によって遂行されはじめたと思われるが、その一環として国造の首長権の正当性を保証する古墳をめぐる儀礼に止めを刺す狙いでこの詔はだされたのではないか。詔は一応葬葬規制の形式をとっている。しかし、真の目標はそこにあったと思われる。次に考古学的知見をも援用したい。詔の玄室内法規制に合致する古墳は幾内に四例（阿武山・宮ノ前各古墳、松井塚、小野毛人墓）指摘されているが、いずれも大化当時使用されたと思われるコマ尺ではなくて、七世紀末か、八世紀初頭に使用の上限が考えられる唐尺によっている。特に和銅七年 714 歿の小野毛人の墓は絶対年代と結合した貴重な事例である。また、天武九年 680 築造の山の上古墳も唐尺で九尺×六尺、これは詔のどの規定よりも大きい。これに関連して詔の適用が幾内に限定されたとの見解が提起されているが、これにも

再検討の必要がある。古蹟建造の事実上の禁止、モガリ儀礼の停止などの葬墓規制がもし実際に行われたとすれば、それは孝徳ではなくて天武・持統の治代ではなかったかと思う。

民労（創価労組）結成の社会的・

文化的役割

佐 木 秋 夫

創価学会がいよいよ日本ではじめての宗教的労組の結成にのり出した。六七年一月の青年部総会で池田会長がとつぜんその方針を表明し、公明党の竹入委員長がその旨を受けて準備にかかった。会員六五〇万世帯、労組員六四万と号する同会の実数はその半分としても、政治・社会・文化的に重大な影響と問題を投ずるものである、といわなければならない。

新労組の骨子は、社会党―総評、民社党―同盟式に公明党の支持母体となり、政治斗争でなく経済斗争を主とし、労資共栄（協調）主義の、「中道主義」（同会の信仰の基礎理念）に立つ「真に労働者のための」組合で、当面は未組織労働者の組織にとめる、という事にある。結成に踏みきった理由は、政党一本支持を決定した労組内で信者の公明党支持が禅圧され信仰の自由も圧迫されている、幹部が官僚化しイデオロギー過剰で、一部階層や集団の利己主義の具となっている、などの点をあげている。

池田会長は、世論の反発をやらねるように、まもなく、新労組は信仰と政党支持の自由を尊ぶ、既成組合と協調し未組織を主対象とする、などと前言を補訂したが、基本線は変わらず、参院選明けの六八年九月に、名称を民労（民主労働協議会）とし六九年早期に結成大会を開きたい、と発表した。

同会の労組結成の方針は、「安保」後の六一年春ごろ、池田新会長らが政党化の路線に踏みきった当時からのもので、会長は関西の集会で労組への積極的な進出を呼びかけ、六二年の参院選の前には八幡製鉄を中心拠点とする結成案が練られ、九州などの自労関係では動きが具体化した例もある（有明労組など）。それが、政党結成（公明党は六四年）より一歩おくれたわけである。

公明党の結成を正当化するために、西ドイツなどのキリスト教政党が引用されるが、そこには保守的なキリスト教労組も存在している。もちろん日本の場合とは諸条件が質的に違つが、創価学会が大衆的政治運動・政党活動に運命をかけるかぎり、労働運動にも進出せざるをえない。日本の勤労人口の構成は激変をつづけて、農業は二〇%を割り、労働者が半ばを超えその六五%は未組織なのである。中小企業、零細自家経営者などが主導権をもち、その小ブルジョア的イデオロギーによって労働者の一部をひきいてきた状態から、大量の労働者を組織目標としないかぎり勢力の維持発展は不可能になってきている。その労働者は必然的に組合組織を要求する。

しかし民労の結成には多くの重大な困難がある。結成がおく

れたこと、池田会長の発言がめずらしく不安定だったことは、その一端をしめしている。第一、宗教と政治の直結が民主政治への逆行であると同じく、宗教的労働組合という発想じたいも民主主義の方向にそむき、基本的に統一と団結を志向する労働者の要求と利益に反する。第二に、議会主義の政治進出にくらべて、労働者の具体的な利益に直結し運動の結果がはるかに明白に現われて組合員の審判にさらされる。「理念」で支持者をひきずるのはずっと難しい。ひとつ誤れば重大な内部矛盾に発展しかねない。同会は宗教臭をやらげ「第三文明」式の文化活動、青年婦人運動に力を入れて、新興宗教団体を足場にしながら「国民的」な第三政党への道を進む傾向をもつが、じつはその「宗教臭」こそが支持の支柱なのだ、というジレンマがある。第三に、既成労組も困難が多いが蓄積された実力は大きい。当面、民社―同盟との競争が激しく、その強い反発をまねいている。なお、既成労組内の信者は50%以下と見られる。独占側からの同会への評価は急上昇している。自民党は抱き込みに腐心している。民労に対しては、分裂と協調主義をもちこむという期待と、必要以上の混乱をまねくという危ぐとがあり、危機感のなかで後者が強まってはいるが、アメリカ独立宣言本とキリスト教との密着という点からも、同会のセクト性が大きな障害になっている。

明治の宗教政策と宗教弾圧

——大本教事件——

出 口 栄 二

一、明治の新政府ははじめ「敬神愛國」「祭政一致」をたて前とする神道国教化の方針を打ち出し、次いで「大教宣布」(一八七〇年)や教導職(一八七二年)を任命するなど次々組織的な国民教化の具体化につとめた。しかし現実にはわずいたづらに混乱を来たすのみであった。そこで祭祀と宗教を分離し、国家や皇室と関係の深い神社を民衆から切りはなし、これを特別にとりあつかう国家神道の樹立を計った。明治二十二年には憲法が公布されたが第二十八条の「日本臣民は安寧秩序を妨げず、及臣民たるの義務に背かざる限りに於て信教の自由を有する」と制限付のこの規定にもそのことはいかえり。近代は国家と宗教の分離にはじまりその徹底化にあるがわが国における近代天皇制の国家権力は作為された国家神道の諸權威の下に時代に逆行する宗教政策が強行され来った。民衆の自主的な宗教運動はすべて国家神道に従属させられ国民教化路線にれい属させられた。天理、金光、本門仏立講、丸山等の諸宗教は明治の創設期にあたり弾圧をまぬがれることが出来なかつたが、これからまぬがれるためには政府の宗教政策に順応し自からの根本教義をやわらげ、布教活動を合法化してゆく道をとらざる

を得なかつた。このような明治政府の宗教統制のもとにあつて、大本教は一八九二年（明治二十五）という資本主義の勃興期にあたる社会的諸矛盾の激突する時代、京都府綾部に開教された。大本教は幕末以来の民衆の伝統的「世直し」の思想をになつて、既存の宗教や国家神道の教理体系とは異質の独自性を持つ宗教ゆえに、国家権力のはげしい圧迫と再度の弾圧を受けたのである。

二、大本教事件

第一次大本教事件は一九二二（大正十）二月十二日勃発し、国家顛覆の意図をもつ不敬団体内乱を準備し反逆と僭上の大陰謀団として「不敬罪」と「新聞紙法」違反を理由に弾圧された。裁判の概略についていえば、予審から第一、第二審を経て大審院へ持ち越され法廷闘争は六年に汎つたが、ついに大正天皇の死により一九二七年（昭和二）五月十七日免訴となつた。綾部本官山の神殿の造りが不敬であるとして破壊され、開祖出口なおの墓が桃山御陵に類似するとしてこれも不敬として取り壊された。――事實は類似せず――。ついで第二次大本教弾圧事件は一九三五年（昭和十）十二月八日である。全国では主な信徒三千人が検束され、出口王仁三郎をはじめ六十一名の幹部は「治安維持法」違反「不敬罪」、「新聞紙法」違反と刻印されそれぞれ起訴された。予審の進行中に宗教的建造物等の一切は破壊され私有財産まで没収された。それら建築物破壊の根拠は明治五十年（一八七二）の「無願社寺創立禁制に関する大蔵省第百十八号達」という時代錯誤のしかも誤まれる「達」の解釈をもって

した。検察当局は治安維持法の「国体変革を目的とする結社を組織」の極刑を求刑した。裁判の経過は昭和十五年二月二十九日、第一審は王仁三郎には無期懲役、他も重刑を宣した。第二審では「公訴事実において示された国体変革の理論は検察当局の独断として認め次元を異にした宗教的形而上の問題を法律で律することは無理である」事を指摘し、治安維持法違反は無罪となり、「不敬罪」、「新聞紙法」、「出版法」違反を残した。終戦から二十四日目の九月八日大審院は第二審の判決にあやまりはないと上告を棄却した。後十月十七日大赦令により不敬罪も消滅し事件も十年振りに落着した。裁判は明らかに国家の政北である。しかし一応、大本教団を叩き壊し一時的にせよ大本教を抹殺することに目的を達したわけである。事件の核心は何であつたか官権の主張は「国体変革の目的」をもって結社を組織した、その結社は一九二八年（昭和三）三月三日みろく大祭を執行了のがそれだと主張した。しかしそれは宗教的意味をもつた宗教的儀式であることは前述した。宗教への無知は怖ろしい結果をもたらす。不敬罪は最後まで残った。そこに大本事件のもつ政治性を感じる。近代天皇制国家の自らの威信を守るために、作爲された疑似神話の偏狭な嫉妬性とフアナティックな盲信性の恐ろしさを大本事件は立証するものである。

大和における氏神と氏子の関

係について

金子圭助
伊橋房和

氏子の慣行は江戸時代を通じて近世封建制下に存在していたもので、明治四年七月四日太政官達による「郷社定則」により氏子制として法的基準を与えられたとは言え、旧来の慣行を前提としての制度であることは申すまでもない。この定則により三カ村乃至五カ村の村を単位として氏子区域が形づくられたが、村社の氏子はその村を包含する数村の郷社の氏子であるという場合もでき二重氏子となり、そこに郷社と村社間、または相互の村社間において氏子の経済的負担、祭祀奉仕の労働的負担が重なることも起こり面倒な問題も起った。

一 体郷という共同体的擬制の性格はその成立の事情により違いがあるようである。柳本織田藩の藩社伊射奈岐神社（一名天満神社）を中心として結ばれた柳本郷のようなものもあれば、水利権の共通利害によって結ばれた石上神社の布留郷、大神神社の大神郷、穴師兵主神社の穴師郷などもある。これらは社会経済史的立場から郷形成の要素は種々考えられようが主として水利権がその要因の一つと考えられる。このうち穴師郷はその構成が異色であり宮郷と山郷は九カ大字、水郷はそのうちの六

カ大字よりなる。現在山郷は巻向山郷組合をつくり郷内一三〇戸に郷外八〇戸も加わり、山二〇〇町歩、畑三〇町歩の所有地を管理している。その寄合は辻村より出る山郷総代の家で一月と七月に行なう。

氏子区域の変更は地域住民に大いなる衝撃を与えたむきもある。その一二の事例を掲げよう。村屋神社（磯城郡田原本町字藏堂）の氏子が、「郷社定則」による氏子区域の変更にあり、鏡作神社（田原本町字八尾）の氏子となった。村屋神社宮司守屋広治氏は郷社へ昇格の儀を堺県へ訴願したが却下された。次の宮司秀雄氏が明治十四年五月大阪府へ訴願しやっと同月六月聞届けられた。村屋神社の氏子の「郷社復旧御願」（明治十四年三月十一日付のもの。「神社明細帳」所収）によると

何分鏡作神社ハ当村々ヨリハ廿七八町ヲ隔テ殊ニ婦女子等ハ社地ヲモ未ダ知ラザルガ如シ

とその理由を述べている。このような事例は他にもある。桜井市大福など五ヶ大字は従来宮参り、雨乞祈願は大神神社に参るならわしであったので「郷社編入換敷願」書を出し大神神社の氏子になりたいと歎願している。氏子区域の変更は地域住民の慣行習俗を無視し「施政上ノ便宜ニ」よるもので住民に歓迎されないところもあったようである。

かくして氏子区域は定着していったが、時代の変遷により郷の中心の神社の勢威が衰えたり、戦後行政区画の変更などの理由により、氏子区域も曖昧になり神社側の言う氏子領域が崩壊していく傾向にある。従って郷内の村々の分立が起こり村々の

第七部会

| | | | | | |
|------|-------|-------|----|-------|----|
| 伊射奈岐 | 穴師坐兵主 | 大神 | 社名 | | 項目 |
| | | | 氏子 | 地村数 | |
| 6 | 11 | 32 | 氏子 | 戸数 | 組織 |
| 800 | 600 | 5,000 | 氏子 | 戸数 | 組織 |
| | ○ | ○ | 氏子 | 一般崇敬者 | 組織 |
| | | ○ | 氏子 | 本務(人) | 神職 |
| 1 | 2 | 31 | 氏子 | 兼務(人) | 神職 |
| 1 | 12 | 0 | 氏子 | 兼務(人) | 神職 |

(昭和43年10月現在)

神社を中心とした小祭祀圏が分裂していく方向にあることは否めない。
 また氏子組織は旧来よりの宮座のあるもの、宮座がなくなっているもの、宮座の形でなく現代的氏子組織によるもの、一般崇敬者の講のあるものなどがある。現在では閉鎖的な宮座は徐々に改変され全員加入の村座になっていく傾向にあり、益々現代的形態に移っていくと思われる。
 以下宮司及び氏子総代の方に質問して得た調査事項のうち氏子地域町村数(大字数)、戸数、氏子組織の有無、神職の本務者、兼務者数につきまとめた表を掲げ、大方の参考に資したい。なお今回は地域を大和北辺平坦部に限った。

| | | | | | | | | | | | |
|---------|----------|----------|----------|------|----|-----|-----|----|-----|-------|-----|
| 鏡作坐天照御魂 | 池坐朝霧黄幡比古 | 多坐弥志理都比古 | 村屋坐弥富都比売 | 耳成山口 | 春日 | 小泉 | 菅田 | 売太 | 和爾下 | 石上 | 大和 |
| 14 | 7 | 24 | 16 | 6 | 0 | 2 | 3 | 1 | 6 | 54 | 9 |
| 1,700 | 570 | 1,500 | 750 | 600 | 0 | 300 | 250 | 80 | 800 | 6,500 | 650 |
| ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | | ○ | ○ | | | ○ | ○ |
| ○ | | | | | ○ | | | ○ | | ○ | |
| 1 | 2 | 1 | 1 | 2 | 12 | 1 | 1 | 1 | 0 | 3 | 2 |
| 13 | 10 | 26 | 15 | 8 | 0 | 5 | 2 | 8 | 0 | 18 | 6 |

近世陰陽道思想の猥雑性とその残滓

——河内・陰陽戸を中心として——

岩佐貫三

| | | | | |
|-----|-------|-------|-------|----------|
| 糸井 | 龍田 | 龍田 | 広瀬 | 矢田坐久志玉比古 |
| 5 | 2 | 8 | 33 | 13 |
| 400 | 1,500 | 1,000 | 8,000 | 235 |
| ○ | ○ | ○ | ○ | ○ |
| 1 | 3 | 1 | 1 | 1 |
| 6 | 0 | 8 | 7 | 4 |

明治維新に際して奇妙な請願運動が河内の枚方諸部落（大阪府枚方市船橋・走谷・塚本地区）の人々によって新政府になされた事実がある。それはかつての陰陽頭・土御門家の雑掌の子孫としての前記大阪枚方の諸部落民の土族編入運動という事件である。元来「夙」ともいうべきこれら諸部落の特殊部落民のこの運動はその源を近世初期に遡って考えねばならない。

豊氏政権の晩年の所謂、桃山後期の豪華絢爛さも一皮むけば

思想的には日本近世の夜あけの陣痛期の一齣と云ってもしかすつかえないであろう。関白・豊臣秀次の謀叛のことは宛もこの時代の恥部を象徴するが如く対外的には半島攻略という思いがあった秀吉の国策失敗の綱縫策の一としてむりに強行された歴史の一頁であったかも知れない。この秀次の終滅は同時に彼の実父三位法印一路の知行した尾張清須の近在に入植させられた陰陽師に対する弾圧、そしてその宗家としての形式的は総たばね所であった管の京の土御門家の若狭への追放という歴史悲劇で終り、これを契機として近世日本陰陽道史の受難の歴史が始ってゆく。逐くにして徳川政権との交替によって再び土御門宗家はみやこ帰りはしたものの、も早昔日の宗家でもなく、權威的にも、教義的にも、経済的にも昔日の陰陽頭としての勢望も地に墜ちて了ったと云てよかった。既に西欧における近代科学はその曆学に於ても、天文学に於てもその優位を示し、日本中世の大福帳式の学問体系はその保持を許される筈もなく、ましてや旧来の陰陽道によって培はれた思想体系も、幕府御用学にくい込む余地もなく、新興の国学派なり、皇国神道学者によって完膚なき迄に攻撃の矢を加えられたのである。只、徳川四代の家綱期にあって土御門恭福の崎門派へのむすびつきから一時的には天赦（社）神道（安家神道）を樹立したものの、只例の安井（浪川）春海などの進歩的曆学者による理論的暴露もあり、恭政理学の軍門に下った観があり、形式文は宮中に逃避して昔ながらの諸典礼故事にむすびつき、陰陽寮のつかさとしての地位を墨守し、之に保身を托するという退嬰的な姿であった。従

第七部 会

つて一方には皇室内にあって一世一代の改元の際の天曹地府祭なり、八十嶋祭なりの典札に奇妙なる保守思想を持ちつつ、他方には一部神道なり、安家神道なり、天社神道なりの理論的役割を果すに汲々たる哀れな様相のみしか記録されていない。尤も近世仏教なり、特に修験道なり、俗信仰なり、雑信仰なりに導入された陰陽思想は下級卜占人・法師陰陽師・夙・いんたい・ひじり等の特殊民としての存在に、意外な程の伝統と息吹きをつづけてゆく。今日尚残る吉凶日時を選定などのことから改元という国家的大事にいたる迄、その思想の分析の中に発見できるのはこの陰陽思想の残滓と猥雑性とであり、近代人の古いものへの郷愁とのみ片づけることはできない。明治五年九月十五日付の太政官布達により、修験道なり、陰陽師道なりのあり方に一応の終止符を打ったわけであるが、明治維新による土御門家(総家)、倉橋家(分家)の華族入りと同時に多くの陰陽道関係文獻は宮内庁入りをなし、機構そのものは明治政府なり、諸官庁なりへ吸収されはしたものの、その思想体系なり、典札なりは異った形式をとって一般庶民層にくい込んで潜行してゆくのである。扶持を離れた安倍家なり、土御門家なり、倉橋家なり、賀茂家末流の勘解由小路家なりの家扶、用人の数もおびただしいものがあった。ここにとり上げる河内・陰陽戸なるものの運動も、以上述べた近世陰陽道思想の終末期に尚、一縷の光を皇室に求め、その余光に揺り近世日本人の雑信仰と一般大衆の底辺とにまぎれこんで、何とか形をかえ、品をかえて生きながらえようとするあがきとくるしみの受難の一頁である

といえはいるであろう。(参考文献引用省略)

政教分離について

——戦後の神道問題論——

小野 祖 教

戦前の日本では、憲法上、信教自由の規定はあったが政教分離の規定は無かった。従って戦前と戦後では、宗教と国家との関係に関する問題の範囲や性格が、必ずしも同一ではあり得ない。当然、同じ規準で論議されてはならない。然るに、わが国の政界も、宗教界も、宗教学界も、この重大な点についての認識を欠いて居り、その論議の根柢に不備ある事はおおい難い。

特に目立つのは、政教分離の意味そのものに対する無知である。日本宗教学会の委員会すら、政教分離とは、宗教と政治との分離であるというナンセンスな結論を公に報告している。政教分離は Separation of church and state の訳語で、宗教団体と国家機関との分離である事は史学上、法学上の常識である。

但し、わが国では、政教分離は法律上の公用語ではない。日本国憲法は、いわゆる政教分離を規定しているが、具体的表現を用いているので、宗教と政治との分離なりという誤訳のナンセンスである事は明々白々である。

日本国憲法

第二十條 「信教の自由」 信教の自由は何人に対してもこれを保障する。「政教分離」いかなる宗教団体も国から特權を受け、又は政治上の權力を行使してはならない。

2、〔信教自由〕 何人も宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。

3、〔政教分離〕 国及びその機関は宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。

第八十九條 「政教分離」 公金その他の公の財産は宗教上の組織若しくは団体の使用便益若しくは、維持のため……これを支出し、又はその利用に供してはならない。

即ち、信教自由は個人の自由であつて、「何人も」と表現してあり、政教分離は団体もしくは組織の問題であつて、「宗教団体」「宗教上の組織」「国」「国の機関」と表現してある。

世界には政教分離且つ信教自由国、政教非分離の信教自由国、非政教分離非信教自由国の三種がある。従つて、国教国といへども、信教自由は存するし、イタリヤの如く、政教分離国にして国教制を存している国もある。政教分離問題は「日本国憲法」以来の新らしい問題であり、日本の政界と学界とは、その正しい解釈を学ぶと共に、その運営についても、日本の社会に即する妥當な取扱を樹立しなければならぬ。

戦後の神社或は神道に関する憲法問題はこういう課題の中に於ける現実問題であつて、十分なる研究の上に、歴史的意味を持つ解釈をつくり出すべき慎重を要する問題である。

戦後の神道問題を列挙すると、大体に於いて、次の如きものが目立つ。

- | | | |
|----|-----------------------------------|-------------|
| 1 | 皇太子の戴冠式出席 | 宗教儀式と公務出席 |
| 2 | 参議院（松平恒雄（神式））衆議院（幣原喜重郎・尾崎行雄（仏式））葬 | 公葬と宗教儀式の結合 |
| 3 | 宮中三教祭祀 | 国有財産の宗教的使用 |
| 4 | 湯島聖堂祭祀 | 〃 |
| 5 | 東京都震災記念堂追弔會 | 〃 |
| 6 | 千鳥ヶ淵墓苑慰靈追弔 | 〃 |
| 7 | 刑務教誨 | 〃 |
| 8 | 公立隔離病院の宗教施設・宗教活動 | 〃 |
| 9 | 官公庁公立学校公の道路橋梁 | 〃 |
| 10 | 船舶港湾の清祓 | 〃 |
| 11 | 文化財保護法による公金支出 | 〃 |
| 12 | 自衛隊の隊内神祠設置 | 〃 |
| 13 | 宗教団体立幼稚園の学校法人化 | 〃 |
| 14 | 靖国神社国家護持問題 | 国有財産の管理責任問題 |
| 15 | 立太子式・皇族御成婚式（公の儀式）と宗教儀式（神式）の結合問題 | 戦歿者追弔の責任問題 |

これらのうちには、GHQが占領期間中に解決した事例が多く、二十一年十一月三十日の「公葬等について」というきびしい内

務、文部兩次官通牒や神道指令が存在した当時でも、GHQでは世界的な視野と常識的解釈によって或る程度の解決法を講じている。

しかし、昭和二十七年四月講和条約が発効し、神道指令や「公葬等について」の通牒は無効になった。従って、改めて「日本国憲法」の条文を基礎として、日本人による日本人のための解釈が学的且つ民主的にうち立てられねばならない。今、問題の一つ一つを解説し、その本質や問題性や解決法について述べるいとまはない。

一二を示唆するならば、神宮国家管理問題は、神宮の御正体たる八咫鏡は、皇室経済法第七条にいう皇位継承者の相続する御物である事は池田首相の公式声明で明らかであるので、これを管理し保護する為め、国の責任を如何に具現すべきかを研究すればよい問題である。従って信教自由の問題ではなく、政教分離の原則に適合せしめつつ、解決法を見出さねばならぬ問題である。

第七部 会

靖国神社は、国家の為に殉じた戦歿者の遺族が、追弔に對する國の責任を追求している問題で、公の手統と公の代表の参拝を求めているものである。やはり、信教自由問題ではなくして、政教分離の原則に背反しない範囲で解決を見出すべき政治問題である。私は近著「神社をめぐる憲法問題」で、その解決の可能性は、靖国神社の宗教的活動を禁ずる事の中にひそんで居ると論じ、冠婚葬祭は必ずしも宗教団体の宗教的活動と同視すべきものでないと解釈するのが妥当だという見解を発表し

た。時間の制限上、詳論は他日にゆずりたい。

小川泰堂の思想について

中 濃 教 篤

「日蓮大士真実伝」の著者として知られている小川泰堂は、一八四四年（文化二一）に医師小川孝栄（天祐）を父として藤沢に生れ、一八三二年三月、十八才の時、医学習得のため江戸に大窪天民を訪ね、天民について学び、ついで御典医辻元松庵の門に入った。ここで五年間就学、のち泰安と称し、神田弁慶橋に医業を開く。一八三八年（天保九）一五才で日蓮宗に帰依、一八四五年（弘化二）頃から「高祖遺文録」の校訂に精進、一八六五年（慶応元）に「高祖遺文録」三〇巻の校訂を完成した。

ついで翌々年の一八六七年（慶応三）四月に「日蓮大士真実伝」五巻を刊行、重版に重版をつづけ、教団の内外に名を知られたが、一八七八年（明治一一）一二月二五日六才で死去した。ところで本論では、小川泰堂が一八六三年（文久三）に著わした「信仏報国論」と、一八七五年（明治八）十二月に神奈川県令大江卓を経て教部省に提出した「王法仏法沿革合一之図」と称する図説を添えた「建白書」などにあらわれた彼の思想を分析しながら、それが田中智学にどのような影響をあたえているかを考察することを課題とする。

泰堂の青年期、すなわち天保年間から弘化、安政、文久年間
は、日本の国内外にさまざまな変動があった時期にあたる。い
わゆる徳川幕藩体制が崩壊する時代である。

加うるに廃仏毀釈の嵐が吹きまわった。こうした現実遭遇
しながら、幕藩体制らしいの墮落した僧侶の無氣力ぶりに警鐘
を打ち鳴らすつもりで書かれたのが、「信仏報國論」である。

「今は一節五百年王法仏法ともに改革の時節到来し、世に賢
者が聖僧かいつれにても出現して世間出世間の法を改正すべき
事近きにあらん。此時に当て法華の僧俗いたずらに五百年來頑
廢(すた)れはてたる風儀にならひ、三たび省るの慎みなく夢
現の年月を過すうちに、彼の変革の一大事起るべし」との指摘
は、その一端である。つづいて「無道心なる僧尼等の良民辛苦
の国産を啖滅し、無用の寺院に国地を墾ぎ、遊民多くして四海
遂に困窮せん事を憐み彼の無用の口を転じて有用の民となし、
寺院を破却して田園を墾ぎ、銅像鐘磬(ぶつぐ)を毀りて武器
を製し錢を鑄る。僧家よりいふ時は破仏法の惡法なれども王法
より論ずれば理世安民の良策なりといふべし」とまで極論す
る。

そして「今末法に入りて八百二十年、これより教法流布万年
の間は、僧俗ともに自行折伏の修行をもって大法を護持し、国
家を守護すべき事これ必然の道理なり。後年もし聖僧出で大法
を改革あらん時はかならず我が詞の如くなるべし」と幕藩体制
のもとで、あまりにも摂受主義にならされた日蓮宗徒へむかっ
て、折伏を強調する。こうした点に、後年田中智学が小川泰堂

を賞讃する共通の基盤の一つを見ることができ。

もう一面は、明治維新後、泰堂が抱いた天皇礼讃と、いたず
らな欧米文化礼讃への反発である。これも田中智学に共通す
る。「猥リニ独立自主ノ弁口ヲ扣キ、烏鷲不分ノ少年輩ヲ煽動
セバ、皇上モ我ト何ノ別アリヤ、当路ノ官員モ嶺頭一寸ノ艸也
ト上慢シ、我が些末未練ノ小枝ニ誇テ以テ上位ヲ庄例スベキ氣
焰ヲ生じ、四海遂ニ下尅上ノ擾乱ヲ醸スルニ至ランカ」と福沢
諭吉の「学問のすすめ」に対して「学問ススメの論」で述べて
いる。

また島地黙雷の「大教院分離建白書」に対抗して書いた「建
白書」は、島地の政教分離論と違って、極めてセクト的であ
り、日蓮の思想とその神祇観とを都合よく解釈したものであ
る。「日蓮法華宗ト諸宗トノ天瀟黑白邪正ノ法理ヲ逐一朝廷ニ
裁決有テ彼ノ諸宗ヲ停止廢絶セシメ、唯一乗法ノ一宗ト成シ、
法華本門ノ戒壇ヲ王室ノ近傍ニ建立シ、是レヲ大教授院ト称シ
釈迦仏ヲ立テ本尊トナス。此レテ礼拝スルモ敬神シ愛國ノ道ニ
違フ事ナシ。其ノ理如何トナレバ、神ヲ宮殿ニ崇祭シ仏ヲ梵宇
ニ安置スト雖モ其ノ本体オノゾカラ別ニシ異ナク一ニシテ混セ
ス」とあり、全く田中智学の法王冥合論と同じ発想であること
がわかる。

古代日本の儒教

野田幸三郎

この研究は、儒教が日本宗教史のなかに占める地位を解明することを目的とする研究の一端である。

神道、仏教は宗教である、という判断と同様の意味で、儒教は宗教であると判定することは必しも正当ではない。しかし、日本宗教史のなかで、儒仏一致思想・儒家神道というかたちで、儒教がその研究対象となっていることは周知のことである。のみならず、儒教には固有の宗教儀礼（しと）・（いん）もあつたのである。ここでは、（いん）の宗教儀礼としての特徴を指摘する。

大宝元年（七〇一）二月丁巳（いん）注（いん）之礼（続日本紀）と

いう記事が歴史に記録された最古のものである。また藤原家伝下（武智磨伝）には、慶雲二年（七〇五）二月に「先師の靈を祭り後生の則を垂れる」ために（いん）を行い、宿儒刀利康嗣が（いん）文（祝文）を作ったことが示されている。尚大宝令、養老令の何れにも大学寮における（いん）についての規定が掲げられている。

（いん）は元来中国に行われていたもので、日本の（いん）の典拠と思われるものは唐令の祀令あるいは学令に示されている。日本古代の（いん）については、延喜大学寮式および延喜雜式（諸国（いん）式）に詳細な規定があり、ほぼ唐令のそれと一致している。

日本古代の（いん）の実情を示すために、三代実録からの引用をかかげる。

仁和二年（八八六）八月丁未朔。祭（いん）如常。祭礼礼畢、太政大臣入廟、拜文宣王影。公卿大夫畢会。令明経博士講中論周易。文章生等賦詩如常。二日戊申。明経博士率得業学生等奉參内裏、天皇御紫宸殿引見博士等、一令論五経義、賜禄有差。（傍線は筆者による）

延喜式によれば「預享（右の祭祀礼を示す）之官、散齋三日。致齋二日。散齋理事如旧。唯不弔喪間疾。不作樂。不判署刑殺文書。不施行刑罰。不預穢惡。致齋唯享事得行。其余悉断。」と規定され、神祇令の「凡散齋之内」の条とほとんど一致している。神祇令においては、弔喪間疾について「食肉」が禁止されることが示されている。食肉の禁は、日本の神祇祭祀では一般的であるが、中国の（いん）を模した日本の（いん）においては、「三牲」（獣肉）を饌として捧げていた。従って、（いん）が神事と同日に行われる場合は、三牲を止めて魚を饌とすることになっていた。

（いん）の中心は、先聖（孔子）および先師（顔回等）の画像を廟堂にかかげ、これに対して祭祀の礼を行うことにある。この祭祀においては、幣・三牲（大鹿・小鹿・豕）・福酒が捧げられ、祝文が読まれ、画像に対し拝礼（再拜）が行われるのである。先聖先師に対し再拝することは、神事における拝礼と同一である。

祭祀の礼（享）が終った後に儒教經典の講論が行われる。講

論は、たとえば御齋会のごとく仏事にも行われるもので、内論議（内裏での論議）が行われることも齋会と一致している。しかし、積奠は諒闇・日蝕の場合に行わず、参加者に穢があれば参加が禁忌され、穢が廟堂に及べば廟像を撤して廟倉におさめることになっていた。

積奠が「祭祀」とよばれ、先聖、先師の神座という表現も使用され、さらに、積奠に先立って潔齋がまもられ、積奠に際して穢が禁忌されている等のことから、積奠が神事とは性質を同じくする宗教儀礼であることが認められるであろう。

さらに、經典の論議のほか、たとえば「仲春積奠聽講」古文孝經「同賦以孝事君則忠」（菅家文章五）のごとき賦詩が行われたことは、この宗教儀礼のうちに儒教倫理の窮極的な根拠を求めていると判断することも出来るであろう。

日本宗教史において、神道、仏教と儒教倫理との関係、さらに宗教的崇拜の対象としての先聖先師および天と儒教倫理との関係という局面で、儒教は大きな意味をもつ研究対象となっているのである。

宗教者の書簡

——金光教の一教師について——

畑 愷

第二十五回學術大会における増谷文雄氏の「宗教者の書簡」

という公開講演にふれて、金光教の一教師の書簡をとりあげ、その仏教者と異なる特色と、また書簡のもつ共通の特色とを研究してみた。

ここにとりあげる、金光教の一教師細徳三郎は、明治二十一年二十二才で、金光教の東京布教を開創し、教団中央の重要な役職にも早くより参与しつつ、昭和七年に生涯を閉じた人物である。生来学問を好み、厳格な性格と強固な信念とをもって、多くの学生や修行生を育てたが、今回は、その弟子への書簡にのみ限って見ることにした。

増谷氏は、親鸞・日蓮の書簡の内容的特色として、教義の質疑に対する返答解明をあげているが、細の場合には、それが見当たらない。彼は、理論的な説教や教学的な講演を教多く残しているのに、弟子への書簡には、教義に関する問題は出てこない。これは、一つには、交通機関の発達などを始めとする、時代の推移による、教義伝達の方法の変化もあるが、ここに宗教教団の実質的機能の違いがあると思う。

親鸞・日蓮の如き仏教者の場合、信仰の基づくところは経文にあり、布教は、凝結した教義が書かれている經典の解明にあった。したがって、その究明質疑が生じ、遠方の人々に教義を解説するのには、縷々とした表現の書簡が必要であったのである。

しかし、金光教の場合は、本来信条とか教説に基づいて信仰が伝えられるのでなく、教会における「御取次」という、いわば対話をとおして、布教伝道がおこなわれるのであって、そこ

にこそ、金光教としての實質上の宗教的機能があつたのである。

したがって、畑の書簡には、教義の問題が出てこなかったのは当然である。師弟の間では、常日頃に具体的な生活実践が事細かく指導されていただけに、彼の書簡では、仏教者とは逆に、極めて簡潔直截な表現がなされている。

その内容上注目されるものは、弟子の布教伝道における、信念の確立や教化の指針を教示していることである。それが、簡明な短文として、或いは平易な個条書きとなつて表現されている。

そして、そこには、平生の厳格な畑には見られない柔軟で愛情にみちた宗教者の一面や、学究的で高邁な彼にひめられた庶民的な具体的な教化態度が現われている。これこそは、書簡のもつ不思議な輝きである。

更に、もう一つの特色は、弟子の日常生活の態度を教導しているものがある。即ち、或いは朝起きを激励したり、或いは字を丁寧に書くことを推奨したりしている。しかも、そのなかに、平生叱正の極めて厳しかった師匠が、弟子の生活態度を喜びほめるという、身近かではあまり見られなかった一面を、書簡は生き生きと伝えている。そして、それはまた、日常の具体的な生活態度を問題としてゆくとともに、金光教の宗教としての実質的機能があることを示しているのである。

最後に、仏教者の場合も同様であろうが、畑の書簡は、すべて弟子の書簡に対する返信である。弟子達の真実こめての問い

なり、報告なり、思いなりに対する応答である。そこには、師弟の間のひびきあう切々とした生命がある。残念ながら、その弟子達の書簡は残っていないが、師匠をして書かざるをえぬようにせしめた弟子の迫まりかたがあつたことを思い、さればこそまた、その師匠の返信を、自己の信仰の基とも宝ともして、それぞれに大切に保管して永遠に伝えてゆこうとする、受け手の側の信仰がある。そこに、「宗教者の書簡」の特色があることを忘れてはならない。

本居宣長における神と人

松 本 滋

宣長の思想構造を全体として見る時、神の意志・神の恵みに対する絶対の信頼とともに、他方人間の力を否定する一種の有限意識が一貫して流れていることに気づく。そしてその意識の集約的表現を「凡人」あるいは「凡心」なる語に見ることが出来る。本居清造編『増補本居宣長全集』十巻に収められている著作大小あわせて約七十種において「凡人」およびその類語（凡心、凡人心、たゞ人、凡智等）は筆者の調べたかぎりでは約六十例ある。これらの用例に一貫して示されていることは、「神の御しわざ」あるいは「神の御うへの事」は人間の知る「尋常の理」をはるかに超越したもので、その限りなく深い「妙理」は凡人（凡心）に到底測り知られるものでない

に、その自らの至らぬ心を信ずるのは全く愚かなことだ、ということである。これはたんなる「不可知論」というよりも、むしろ宣長の根本的な人間観の一面を指し示すものと考えられるべきであろう。すなわち宣長においては、人間は神との関係においてきわめて有限の無力な小さい存在として扱えられている。「凡人」「凡心」などの語は、この人間観を端的に表わす言葉として深い意味をもっているのである。

これに関連して注目すべきは「凡夫」という語である。宣長は先に挙げた七十余種の著作の中で「凡夫」という語を大体九回用いている。そのうち三例は引用文中の例であるので除外すると、意味があるのは六例ということになる。とくに「あしわけ小船」や「石上私淑言」における例を見ると、「凡夫」は仏教的な意味において、仏・菩薩に対し未だ煩惱にとらわれている一般の人間を指している。こゝで指摘したいのは、この「凡夫」と先に見た「凡人」との宣長における内的連関性である。用例を年代別に配列してみると、宣長の著作において「凡夫」なる語が出てくるのは青年（後）期（宝暦年間、宣長二十三―三十四歳）および壮年期（明和・安永年間、宣長三十五―五十一歳）の一部に限られるのに対し、「凡人」等の語は壮年期およびそれ以後の著作において用いられている。

この年代的關係から考えられることは、宣長の思想構造あるいは意識のコンテクストにおいては「凡夫」と「凡人」とは大体同じ位置にあったのではないか、ということである。すなわち、青年期においては仏菩薩に対する凡夫としてとらえられて

いた人間把握が、壮年期以後すなわち古道思想の展開とともに、神に対する凡人としての人間観に展開したのではなからうか。対象は異なるが、それに対置される人間存在の把握の仕方の特徴は、一貫して愚かな有限劣小なるものという点にある。「凡夫」と「凡人」とは、たまたま言葉が似ているというのではなく、その間に一貫した宣長の人間観ないしは自己意識が貫通しているように思う。

この内的連関性をさらに裏付けるものとして、「くずばな」（安永九年、宣長五十一歳の作）における「凡夫」の用例（二例）を見ることが出来る。たとえば「これもとより皇祖神の定めおき給へる処なれば、後世凡夫の小智をもて、とかく譲りいふべき事にあらず」（傍点筆者）という時、この「凡夫」は明らかに神に対置された人間、すなわち「凡人」と同義と見なしている。他の一例についても同様である。そしてこの二例を最後に、「凡夫」は宣長の著作から彼自身の言葉としては全く姿を消す。すなわち「くずばな」における例は、宣長青年期における「凡夫」と壮老年期における「凡人」との連絡を示すものとして興味深い。

宣長のこうした「凡夫」「凡人」的人間把握は、別の角度から言えば彼の「物のあはれ」思想と古道思想とを内的に関連づけるものである、さらに、かゝる根底的な人間観の展開は、彼自身の自己意識自己意識の形成過程に深く根ざしていると考えられる。その意味から我々は、宣長の幼少年期および青年前期つまり京都留学以前における精神形成に着目しなくてはならない。そこ

において著しい彼の宗教的精神的経験は、一つには浄土宗信仰への深い関りであり、また他方水分信仰に象徴される神々の力への謙虚な敬意であった。この点についての考察は別の機会にゆずりたい。

日本の王権祭式とその神話

松 前 健

S・H・フック、A・M・ホカート、I・エングネルなど、イギリスを中心とするいわゆる「神話・祭式派 Myth and Ritual School」の公式に従うと、古代オリエントの王権祭式は、一般に次の要素から構成されている。即ち、(a) 神の死と復活の劇的所作、(b) 創造神話の諷誦、またはその象徴的表現、(c) 儀礼的闘争。その中で、神が敵に対して勝利を得たことが演じられる。(d) 聖なる結婚。(e) 神々の凱旋行列、または神々の訪れ。そこで王がその主神の役を演じ、部下の神々によって伴なわれる。

以上の五つの要素は、エジプト、バビロン、クレータ、パレスチナ、ヒッタイト、ペルシア、更にインダス溪谷など、古代王権の祭式に共通の要素であった。これらの複合した祭式型が、古代の神聖王権に伴なって分布し、またこれが屢々新年祭や農耕儀礼、太陽崇拜などと結びついて行われたことも、指摘されている。というより、むしろこの王権祭式自体、もとそう

した民間の農饑儀礼の高度化したもの、宮廷儀礼化したものにも他ならないのである。然し又もとの農耕呪術的な面や、穀霊信仰的な色彩などは弱まり、著しく政治的な面や、宇宙論的な面などが濃くなっていることは、その顕著な特色である。

この祭式ドラマに伴なう神話としては、一般に原古の出来事として、(1) 神(多く日神ないし天神)が殺されて、冥府に下り、そこから復活し、(2) 宇宙渾沌の精なる巨龍や怪物と闘い、これを征服し、(3) 宇宙や国土を創造し、神々の王者としてパンテオンの王座に登り、(4) 大地・豊饒の母神との聖婚儀を行い、(5) その支配する国土を巡幸する。という形として物語られる。この祭式ドラマは、いわばその原古の出来事の再現である。王者がそのドラマの主役を演じたのは、原始的王候はその宇宙、自然、国土の代表者であり、王の生命力や聖性と、国土そのものの安定性とは、密接に融即して考えられたからであろう。王はこの祭式劇の中で、原古の神そのままに、邪霊と闘い、死より蘇り、パンテオンの主座に登り、国作りを行い、聖婚(現実には皇妃や巫女と)を行い、国土巡幸を行うのである。また王が一時退位し、何処かに隠れ、その代りに仮王が登場し、上下の階級の顛倒など、日常と反対の現象が行われる。やがて真の王が再登場し、祓浄祭式や犠牲祭式などによって悪が追放され、秩序が復する。王位の印である玉璽ぎせきは、この祭式に重要な役割を果たすのである。換言すれば、王はこの祭式において、神の行爲を實踐して、一時的な退位と即位とを繰返し、その聖寿と神聖とを更新させ、引いてはその国土、宇宙をも更新させると信じら

れたのであろう。エリアードも説いたようにこうした王の新年祭は、宇宙更新の祭りなのであった。ガスターは、この祭式劇が、後世のヨーロッパのフォークロアの地狂言「聖ジョージとトルコの騎士」などに流を引いていることを主張した。パピロンのアキツ祭や、ヒッタイトのブルリ祭など、殊に有名である。これらの諸民族の祭式型の、オリエントにおける分布から、ホカイトやエングネルらは、特定の起源地よりの一元的伝播を主張し、反対にフランクフォートは、これらの相異性、異質性を強調して、伝播説を否定した。S・G・F・ブランドンは、この祭式型の東漸について、インドがその最東端であることを主張し、中国などの東亜世界への伝播は否定したが、H・G・クオリッチ・ウエイルスは、その素朴な形が、西紀前第二千年期中葉黃河流域に達したと主張している。何れもまだ想像の域を越えず、今後の精査を待たねばならない。

わが古代の宮廷の王権祭式であった大嘗・新嘗祭の中に、そのパターンが見出せることは驚くべきことである。先ずこれが(1)冬至の頃に行われた古い新年祭であり、(2)収穫祭でもあると同時に、(3)天皇の一種の即位式でもあり、(4)その聖性の更新式でもあって、近東のそれと一致する。また故折口信夫博士の説かれたように、天子が神と冥合して、御衾にこもり、復活する形がある。前日の鎮魂祭にかむあがりをした、日神の霊の招復が歌われていることも、一種の「死と復活の儀」である。その縁起譚たる天孫降臨神話で、皇族とカムアタツヒメとの結婚が語られているのは、聖婚が曾て行われた痕跡である。スサノ

ヲの天上荒らしと、それに伴う日神の岩隠れ、天地の晦冥、スサノヲの追放などは、何となくオリエントの仮王の登場やその放恣な貪欲、日神の冥府下りによる地上の荒廢、罪障の祓浄としての犠牲行事などを思い浮ばせる。大祓の祭式なども、古くはもっとドラマ的で、そうした田荒らしの敵役が登場して、暴れまわるような実演が無かったとは言えない。アメノブチゴマの逆剝ぎの神話は、大祓祭式に、古く犠牲行事があったことを物語るようである。創造神話の口唱などは、後世には行われなかったが、古くは行われたと思われ、語部の古詞の奏上なども、そうした名残りでないとは言えない。また御代始めの八十島祭なども、その一つかも知れない。巡幸式などは、大嘗祭には存在しなかったが、風土記などに天皇や皇子の国巡り譚が多いことや、諏訪神社の神使の頭郷巡視などの行事の存在などから見て、宮廷の大嘗祭に対応する、地方の小王候・豪族などの王権祭式にはあったかも知れない。近東の祭式に出て来る、多頭龍と同様な八岐大蛇や、大己貴の国作り、聖婚、死と復活、登極などのモチーフを含む出雲神話の母胎地である出雲国などには、特にそうした古代的な原始王権祭式が残っていたのであろう。これらの説話を、それぞれ別な話として互いに切離して討究することは、その真の意味や機能を見逃すことになる。一つの王権祭式、ドラマの各場面の筋書として考えた方が適切な場合があるのである。

志摩答志島桃取のミタナ神事

堀 哲

桃取は志摩半島北部に位置する答志島の一集落で、鳥羽から舟行半時間の距離にある。

ここの氏神である八幡社では毎年正月三日に龍宮祭りをこなすが、以前は浜辺が祭場で頭屋が差配し、僧が読経をしたものであった。

明治初年までは天台宗の円通寺の行事であったのだが、その後この寺が廃寺となって曹洞宗の桃源寺が引き継ぎ、明治末の神仏分離・廃仏毀釈の流れに乗ってその所管は神社に移された。志摩地方では仏寺はほとんど曹洞宗によれて占められ、それも江戸時代に密教系から移行したものが多く、明治以降は神社神道の確立によって影が薄くなって行くのであるが、この桃取においてもその例外ではない。

現在この祭りはミタナ（御棚または三棚）神事と呼ばれ、神主によるミタナ経奏上が軸となっているのであるが、この経文は天保九年に補修されているので、それよりも古いものであることは確かである。

第七部 会
このミタナ経の内容の大意は、東方瓊瑤世界の牛頭天王が八大龍王の娘、娑利采女と懇ろになって八王子を設け、その後故あって蘇民将来から厚情を受けてこれに報いるというようなエ

ピソードからできている。

ミタナ経自体は単にある古書から転載されたものに過ぎないかも知れないが、それがこの志摩の桃取に根を下ろし、インテグレイトして残存したという点に着目すると、逆にこのミタナ経コンプレックスを分析することにより、桃取のみならず志摩一円の信仰構成の輪郭を把握することが期待されよう。

すなわち第一に経文のヒーローは牛頭天王となっているが、天王信仰は志摩地方のいたるところで行なわれ、その天王祭りとは当地方のような海村にあっては、本来の「行疫神」を対象とする域を超え水神信仰と結合して年中行事に組み込まれている。

この牛頭天王が南海の龍女と契る段は、明らかに龍宮＝海神信仰との習合を示すものであり、また八王子の出産に至っては神仏混淆の最たるものである。備後風土記逸文によると牛頭天王は武塔神となり、そしてササノヲに習合し、さらにこれに付会して娑利采女をクシナダヒメに擬し、八王子を五男三女の眷族神に当てている。志陽略志や三重県神社誌によると、志摩・南勢地方の神社の分布はほとんど八王子社系によって占められ、大神宮のお膝元にありながら神明社系は僅少であることから考え、中世以降の八王子・熊野勢力の蔓延が如何に著しかったかが推察される。

次に八王子信仰の中でも複雑難解な陰陽道との関連である。ミタナ経の終尾には八大龍王の名をあげ、「水神呪オンハロダヤソワカ」という不可解な呪文が添えられているが、当地方の

信仰構成の底部には密教的要素が相当奥深く根を張っているものと思われる。

今でも伊勢・志摩一円に亘って大戸口の注連繩の中央に「蘇民将来子孫家門」の木札をつけている家が多いが、それもミタナ経の中に述べられているように家の中に邪霊が入るのを防ぐ意味を持ち、その他にも「唵唵如律令」とか、ドーマン(☆)やセーマン(■)のような呪符が用いられている。これらはアマの磯手拭の中央や漁夫の禪の端、ノミの柄などにもつけられ、海中の魔除けとされている。

このように桃取のミタナ神事は、数々の要素を孕みながらも、その核心は牛頭天王や八王子を信じてその祭りを丁重に行なえば除災招福を得られるという常民の素朴な営みに還元されるよう。

おそらく龍神祭りの盛んに行なわれた頃には、寺の和尚が説教などのとき、漁夫たちによくわかるようにかみくだいて説き聞かせたものであろうが、年中行事化して信仰を失い、神主自身も内容を知らずに形式的に空読みをしているに過ぎないというのが現状である。

院庄史蹟顕彰と作楽神社創建の事情

——明治神道史の一側面——

福 田 篤 二

岡山県津山市に鎮座の作楽神社は、明治二年、院庄史蹟に創建せられたものであるが、後醍醐天皇が隠岐に御遷幸の途次、院庄の行在所に児島高德がしのびきて、桜樹に十字の詩を書いたという故事は、太平記に見える。この信憑性は別として、これが長く人心に影響を与えてきたことはひとつの史実である。

建武の中興や吉野時代の忠臣が顕彰せられるようになったのは江戸時代初期からであるが、松平光通の新田義貞顕彰碑の建立に始まり、徳川光圀の湊川建碑に至る、その中間に、貞享五年、津山藩の老臣長尾勝明による院庄建碑の事実がある。

明治維新の鴻業成るや、國家に功労のあった人物がつきつきに神に祀られ、明治年間を通じて多くの神社が創建せられたが、その中で、建武・吉野朝関係のものが第一段階であったことを、岡田米夫氏が「神宮・神社創建史」(明治維新神道百年史第二巻)で明らかにしていられる。官幣のものだけで十五社(うち一社は昭和)あるが、天皇・皇族を除いては別格官幣社十社、楠木・新田・菊池・北畠などの一族が網羅されているが、ひとり児島高德のみは官社の列に入らず、津山院庄の作楽神社が明治十年県社に列せられて、これが最高のものとなって

いる。

この作楽神社の創建にあたっては、幕末維新期におけるこの地の特異な国学者であり万葉調歌人もあった道家大門（明治二十三年没）の功が第一である。大門は平田篤胤没後の門人で草鹿砥宣隆や安藤野雁と親交あり、平賀元義にも比肩し得る歌人であった。家集八尺集には万葉仮名をもって綴られたすぐれた長歌・短歌が多く収められている。大門は同志十九名と議して院庄に神社を建立せんことを藩主に願ひ出、勅許を得て創建せられたのが作楽神社である。これは明治初年の忠臣顯彰の一環として考えられるが、御祭神が後醍醐天皇と児島高德、天皇と臣下を相殿に祀っているのは、郷村社や撰末社・境内社は別として、官国幣社・府県社では管見にふれるものとしてはただひとつの特例である。

大門自筆の「院庄造立神社之事趣」によれば、御一新の時にあたり、旧津山藩の有志が血涙の思いをもって院庄を回想し、ここにみずからの尊皇精神のよりどころを求めようとしたことがよくわかる。大門は作事奉行となって宮の造営にあたったのみならず、初代の祠官として生涯を社傍に住んで神明に奉仕したのである。

児島高德に正四位の追贈がなされたのは明治十六年であるが、その位記は岡山県庁に令達せられたのみで、全然縁故のない下神社に留めおかれた。児島高德に子孫が現存しない以上、当然作楽神社に奉納せられるべきであるとして、道家大門は有志を語らって再度県へ願ひ出たが、県令崎高五六はこれを却下

している。この大門の上書に、作楽神社の御祭神が高徳のみでなく後醍醐帝を主としてこれに高德を配祀している関係から位記下付のことに難点があるという説を駁して、児島高德の桜樹に詩を題した功の大なるはもろちろのであるが、帝これを解して欣びたまひ、君臣相念といつた形でこれが美譽となったという点を主張し、御祭神の問題にピリオドを打つよう述べている。今さら別殿に奉齋するのは神慮に叶わぬであろう、とも述べている。

御祭神については、大門の当初の願ひであり、相殿に祀ることとに意義があったが、この位記の問題で大門は苦慮しており、これは後にまで尾をひいて、昭和の別格官幣社昇格運動にも、後醍醐天皇が吉野神宮で官幣大社の待遇を受けておいでになる点で問題を残した。創建の精神からは正しかったが、政策的には失敗だったかもしれない。

道家大門を首唱者として創始せられた作楽神社、それは明治初期の神道におけるひとつの特異なタイプと考えられるのである。

天武天皇の宗教政策

鎌 田 純 一

聖徳太子・孝徳天皇たちによる仏教文化を基底とし、大陸文化を模範とした改革のあとに、天武天皇は立たれたが、天皇に

ついたのは従来の中臣氏、蘇我氏らでなく、地方神を祭りそれまでの新政に反対的であった氏の人々、例えば大神氏の三輪君高市麻呂、子首、鴨君蝦夷らであり、そのことから、天皇によりそれまでの仏教に代って神道が復興され、その祭儀も国家化、定例化されたものと神道者たちにもみられてきた。その事績をみると、

(1) 神宮に対する崇敬

推古天皇の晩年以降、中絶していた齋宮を再興、後醍醐天皇の御代に廃絶されるまでの基礎を確立されたこと。

二十年一度の社殿造営の制、いわゆる遷宮制を定められたこと。

(2) 熱田神宮の再興

天智天皇の御代以降、宮中に奉遷されていた草薙劔を熱田に奉遷、その復興をされた。

(3) 神武天皇陵への奉幣

神武天皇の陵に奉幣し祭拜されている。

(4) 石上神宮神宝の還付

石上神宮に奉納されていた宝物を整理、忍壁皇子を遣わして、膏油でこれを塗かせ、また従来ここに貯えた諸家の宝物を、その子孫に還付させられた。

(5) 広瀬・龍田神の祭祀

この両神に対する祭祀を熱心にされて、のちの國家の重要祭祀たる基礎をつくられた。

(6) 新國造の設置

大化改新で國造を廢し國司が新たに任命されたが、その國司では充分になし得ぬ地方神社祀のためか、この天皇ころより國造が國司のほかに再び任命された。

との如く、天武天皇は神道祭祀を重視し、神道を復興されたものようにみられる。しかし、天武天皇はそれのみでなく仏教に対しても多くのことをなされている。

(1) 仏寺建立

高市大寺（大宮大寺）、葉師寺の建立等。

(2) 法会

書生をあつめ川原寺で一切経を書写せしめられたこと。その誦経をなされたこと。諸國に詔して放生せしめられたこと。

金光明最勝王経を宮中で説かせられたこと。僧尼を請じ、宮中で安居せしめられたこと。六齋を初めて行われたことなど。

(3) 祈禱

皇女、また天皇不豫の際の度僧、誦経など。多くの仏教に対することがみられる。

そして、それも川崎庸之氏の云われるような、神仏を利し、それを利用することによって自己の權威を増大させるためのもののようなものでなく、それぞれ信仰に立たれたものとみられ、なかでもその伊勢の神宮に対する崇敬に万葉集の柿本人麻呂の高市皇子の死をいたむ挽歌からも察せられるように直接の恩恵に対する感謝ともみられるが、その他の事績、ことに仏教に關しての事績の多くが単に個人的信仰に止らず國家的となっ

ているのは鎮護国家の妙典といわれる金光明最勝王経を基礎としての信仰の故とみられ、また仁王経・薬師経の影響もそこにみられる。天武天皇は最勝王経の説誦をもって国家安康の至要とされたのであり、これがそのちに継承されて行くのである。この天皇の御代にみられる悔過のこと、これもこの経の教えに導かれたところとみられ、また解除も薬師経の思想と無関係とはみられない。

要するに天武天皇の宗教的業績は、神道者より神道的と評價されるが、その実、その根本に金光明経、仁王経、薬師経を基礎とされたの業績であり、その経の尊重するところとともに国家的行事として行かれたが、その場合、国有の信仰、儀礼との調和も計られていて、神仏調和の一元祖的形態をここに形成されたとみるべきであろう。

『齋部氏家牒』の研究

椿 実

東大寺八幡宮（手向山八幡宮）の蔵本である『大倭神社註進状併せて率川神社記』の裏書に『齋部氏家牒』なるものが記されている。

群書類従に『大倭神社註進状』が採録せられた時に、裏書が採録せられなかったために、研究が行われることが稀であった。

幸にして、三輪叢書 p. 288～296 に、活字印行せられているものがあるので、これにつき、解説、註解を試みた。イ本とあるのは、無窮会本による異同である。（L. は三輪叢書本行數）
 (1) 作者 大倭直盛繁の纂記する所（L. 115）とある。盛繁は後鳥羽院の御宇の人（L. 113）とあり、文治三年（1187 A. D.）頼朝が祝盛繁にあてた書状（L. 122～127）があるから、平安鎌倉のさかいに生きた人である。大倭神社註進状には、仁安二丁亥年也（堀本）二月十三日と記されているが、これは清盛が太政大臣になった二日後である。

(2) 意図 齋部氏家牒がいかなる目的で編述せられたかは明らかでない。大倭神社註進状は

依国守責命、古来秘伝参考国史家牒、述作者也

とあるので、国守の命により獻上せられたものと思われ、率川神社記の奥書は

右率川神社記者、献上於註進状之節、応或人之需勅作者也

とあり、或人の需めに応じて勅作したという。『齋部氏家牒』もおそらく同様の成立をみたものと思われ、源頼朝が、「之の具状神妙の致り」と感心しているので、源平争乱、義経追捕に協力し、天下太平の祈禱をしたものであろう。頼朝はこれに対し、太刀一振を奉納し、守護使不入を約束している。さすれば、家牒編述の目的は、大倭神社の本領安堵ということであったと思われる、南都の寺社の勢力を利用しようとする、源平二氏の争乱のさまも覗われる。

(3) 材料 家牒という用語は、古語拾遺序からのもので「国史家

牒雖載其由」による。公文書としての牒の形式をふんでいない。すなわち、「牒」ではじまり「謹牒」で結び、年月日の次に「官位姓名牒」と記す形式ではない。素材としては、式祝詞（大殿祭・御門祭）の穴師神主蔵本をあげて、その異伝を示し、古事記・日本紀・姓氏録・神祇令・式神名帳等を引用して大倭直が大倭国造である次第をのべる。注意すべきは、古事記の撰録について平安末の見解が記されていることで、「中臣大島連等、奉勅て、神田安礼の語る所の古事を撰録す。」(J. 52~53) 天淳中原天皇御代〔天武〕これは天武紀十年三月十七日(丙戌)の上古の諸事の記定が、古事記の撰録に外ならなかったことを示し、阿礼についても「宇治土公の庶流、天鈿女命之末胤也」^{【舊本イ本】}としてゐる。先代旧事本紀も引用。

(4)構成 天地初発以来の神名を記し、齋部氏の遠祖は天富國主^{イ本}命であると述べる。次に天岩戸、三種神器についてのべ、神武天皇の即位に際し、天富國太命の子、天富貴命が、齋部の氏人を率て、齋斧で山間の材を切り、齋針で橿原の地を掘って、宮殿を造営し、鏡、劔を持ち、八尺瓊の御吹玉を積み、(出雲國造の献上品であると亀相記にある)大殿祭、宮門祭の祝詞を奏したという。次に神鏡のことを述べ、推古天皇の御代に忌部子麻呂が家記祝詞を献り、齋部首となり、冠位小智、孝徳朝にその男は冠位小花となり天武朝に、色夫知が齋部連首となり、持統天皇の踐祚に際し神璽の鏡劔を上った。という家伝を述べて、穴師神主は天の富貴の命の五世の孫、古佐麻豆知の命の後であると姓氏録を引き穴師神主の伝える、大殿祭・御門

祭の祝詞を述べる。(中臣氏の天神寿詞に対し齋部氏の禊詞を主張する。)

(5)資料価値 右の異伝は延喜式のものとなすの異同があるので、文学史上、祝詞の伝承からんで価値あるものである。また前述の古事記・旧事記の撰録について、平安末の記事である点注意せられる。その他、社伝にみる穴師兵師神社の神体がサザキの矛という、天鈿女が天岩戸で持って舞ったという、鈴の牙であることなど。人麿の「あなし川の歌」の解釈上にも意味があろう。

天理教における十柱神

早 坂 正 章

天理教における十柱神については、親神天理王命の十全の守護の理に配された神名であって、十柱の独立神格を意味するものではない、との天理教独自の神観が示されている事は言う迄もないが、ここでは、その十柱神によって示された具体的な守護の理と、従来種々の神道説の上に説かれてきた同名神の神格について、対照的な二、三の項目に亘って比較し、その異同を検討してみたいと思う。

第七部 会

(三) 神と天体については、先ず記紀の中に日神・天照大御神、月神・月読尊とあり、これが神道説の一主流をなしておるが、一方、月を国常立尊に配する説が伊勢神道によって唱導されてくる。

問曰、内宮は日神、外宮は月神にてましますと言。しからは外宮は月読尊にてましますならんに、それを国常立尊と言はいふかし。いかん。
答曰、……対する時は内宮を日神と号し、外宮を月神と号す。

註(1) 月夜見命二座。形馬乘男形也。『神道五部書』(倭姫命世記)
(2) 神道説では神世七代の中、国常立尊を以て五行兼備の神とし、第二代の国狭槌尊より第六代面足尊惶根尊迄に五行を配当しており、耦生神は二神で一对となるところから、面足尊惶根尊が同じ五行の中に現わされる。

| (一) 神と性 | | | (二) 神と五行 | | | | | | (三) 神と天体 | |
|------------|-----|---|----------|-----|------|---------|----------|------|----------|--------|
| 神名(十柱神) | 天理教 | 記 | 紀 | 天理教 | 神皇実録 | 豊葦原神風和記 | 唯一神道名法要集 | 神道伝授 | 玉籤集 | 天理教 |
| くにとこたちのみこと | 男 | 無 | 男 | 土 | | | | | | 月 |
| をまたりのみこと | 女 | 男 | 男 | 土 | | | | | | 日 |
| くにさづちのみこと | 女 | 無 | 男 | 火 | | | | | | |
| 月よみのみこと | 男 | 男 | 男 | 金 | 水 | 水 | 水 | 木 | 水 | 源助星 |
| くもよみのみこと | 女 | / | / | 木 | | | | | | 破軍星 |
| かしこねのみこと | 男 | 女 | 女 | 水 | / | / | / | / | / | 朝の明星 |
| たいしよく天のみこと | 女 | / | / | 土 | / | / | / | / | / | 坤に集まる星 |
| をふとのべのみこと | 男 | 女 | 女 | 土 | / | / | / | / | / | 艮に集まる星 |
| いざなぎのみこと | 男 | 男 | 男 | 金 | 金 | 金 | 金 | 金 | 金 | 宵の明星 |
| いざなみのみこと | 女 | 女 | 女 | 女 | | | | | | 率牛 |
| | | | | | | | | | | 織女 |

月神と申奉るとして月読尊の御事にてはなし。国常立尊は一水の徳にてまします故に、内宮火徳の日神に對して、外宮水徳の月神と習事なり。『陽復記』(出口延佳)

ここで、国常立尊が根元神的性格を持ち、而も水徳の神威を有し、月神であるという説には、十柱神のくにとこたちのみこととの性格にかなり近いものが認められるが、その相對神とも言うべき日神が、天照大御神であるとの説は、神道説上揺るぎないものである。更に他の神々と星との關係に及ぶと、天の七星、乃至は五星による教説が種々の神道書に散見され、これが学派神道における一般的な説き方であったと見られる。十柱神による星の例示は、当時實際に民間に親しまれていた星を以て具体的に説明されたものと思われ、神道説との関連は見出されないようである。

註(1) 天神七葉者、過去七仏転皇天七星。『天地麗氣記』
大元尊神天に在りて元氣を運らし、五星の精神に配して之を行ふ。天に現する五星の元神は国狭槌尊・豊斟淳尊・涅土賣尊。大戸道大苦辺尊・面足

尊・豊斟淳尊・涅土賣尊。大戸道大苦辺尊・面足
慎根尊是なり。『中臣祓風水草』(山崎闇齋)

(四) 神と身体との関りについてみて、神道説の場合、普通、肝・心・脾・肺・腎の五臓に託しての五臓神、並びに五官神という一貫した説き方がなされている。それに對して十柱神においては、うるおい・ぬくみ・皮つなぎ・骨つっぱり・飲み食い・出入り・息吹き分け……等、特に機能の面で説かれており、そこに著しい相違が認められる。

註 男元通神命、此神者掌心蔵之神也。……男天氣合命、

此神者掌三口境之神也。男天人合命、此神者掌陰境之神也。『旧事本紀訓解』(三重貞亮)

この外、神と方位、十二支、等についても對照されるが、それも神道説上の同名神の位置と、全く一致するものではない。

以上の例証にも示される通り、学派神道の教説には或る種の類型が存し、殊に神々の説明には統一が見られる。それは学派神道の性格が、『古事記』『日本書紀』『旧事本紀』等の古典を根本資料として、神道の本質を究明し、その秩序立てを目的としているからであって、いかなる立場においてもその根本資料たる記述を無視するものではない。かかる見地から天理教の十柱神に注目した時、そこに説かれる神々は、従来の神道思想を逸脱したものと言わねばならない。中でも、くにとこたちのみこと・いざなぎのみこと・いざなみのみことについては、個別的に類似する点も認められるが、他の五柱は、唯その神名が同一であるというに過ぎない。況や、くもよみのみこと・たいしよく天のみことにおいては、神道古典の中にも現われぬ神名であり、更にはをもちのみことを以て日(火)に配し、くにとこたちのみことの相對神的な位置付けをなすという説き方に至っては、神道の常識を根本より無視したものであるという事になる。

これは見方を変えれば、天理教の十柱神は、教祖の一つの神話から出たものに外ならないと言える。そこには必然的に、天理教独自の理解が要求されるのであって、少なくとも神道説的觀念によって理解する事は困難であると言えよう。

会報

○本号は昭和四三年一〇月四日―六日、武蔵野女子大学で行なわれた第二七回学術大会の紀要であるが、本号掲載分の他に次の諸氏の発表があった。

第一部会 井門富二夫（宗教集団における官僚性）、池田昭（アジア諸宗教の比較社会学的考察）、石津照麿（東北巫俗の特質と形態）、諸戸素純（聖俗の断絶面と連続面）、堀一郎（入巫過程についての一考察）

第二部会 岡邦俊（キリスト教と浄土真宗）、宮崎彰（Denominationalism から Ecumenism へ）

第三部会 川端純四郎（フルトマンにおける新約聖書の統一性の問題）、小山由丸（アンセルムスのプロスロギオン）、大島清（列王紀における申命記的歴史家の批判について）、江嶋修作（清律に於ける祖先崇拜の構造）

第四部会 岩田啓靖（ヒンズー社会における“Untouchability”の問題について）、村上重良（成田山新勝寺の歴史）、原田弘道（道元禪における本証妙修思想の形成について）、平川彰（文殊菩薩について）

第五部会 鎌田茂雄（中国仏教におよぼした起信論の影響）、藤代泰三（慈円「愚管抄」の史観）、西義雄（三宝の帰依の意義）、森竜吉（浄土教と近代思想）

第六部会 藪田稔（都市の祭）、川又志朗（宗教儀礼における Communication の問題）、高野友治（関東伝道の類似性）

野村暢清（長崎県黒崎におけるクリシタン・カトリックの研究）、原田敏明（寺と院）、三室玄道（早懸について）

第七部会 安津素彦（神道の社会観について）、小口偉一（新宗教集団の構造とシャマニズム）、日隈威徳（田中智学と真田増丸）、広田繁（中世隠者の思想）、戸田義雄（言語の機能と宗教現象）