

第一 部 会

デュルケムの宗教論と

ベルクソンの立場

高 橋 渉

宗教現象を個人的次元の問題に向けて追求しようとする際には、人間をいかに把握するかということがより基礎的かつ主要な問題性を担うことになり、そこにおそらくは人間学的ないしは人間科学的といひ得べきような宗教研究に独自の方法が要請されることになるが、他方、かかる問題性は、学説史的研究の領域においては、従来の宗教研究を、夫々が含まもつ人間理解へといわばひきよせ、その人間理解との関連において論述を吟味しようとする研究方向を導くことになる。今は如上の観点から、ともに社会と個人の相互的な場面において宗教を扱っているデュルケムとベルクソンをとりあげ、両者の対比を介してここではとくにベルクソンの宗教論の特質をみようとするものである。

ベルクソンは、まず宗教が人間社会にのみ特有な現象であることの理由を、人間が知性に依って行動するところに基づけ、知性を表象と行動とのへだたりとして捉えるが、知性はまた意識を介して選択能力ないし自由を人間に与えると同時に生命に

対する危険をもたらすものとして措定される。即ち、一つは知性が本来的に個人に利己的或は恣意的な行動を薦める結果、社会を破壊に導き、社会に依拠して保持される個人の生命をおびやかすという危険であり、次には知性の働きとしての反省が死を予想して無氣力を導くこと、さらに予想されたものと実現されたものとの間のずれが意気沮喪を招来するという三つの危険である。そしてベルクソンによればこれらの危険から人間を防禦すべく自然が設置したものが \wedge 静的宗教 \vee 或は \wedge 自然宗教 \vee であり、かかる宗教は第一の危険に対しては個人の恣意的な行動を禁ずる拘束力として働き、他の二者に対しては補償的な表象を与えるものとされる。

このような立場をふまえてベルクソンはデュルケムを批判するが、その要処は、さしあたり、デュルケムにおける社会と個人の扱いが対立的であって調和を欠くという指摘に集約される。しかしこのような指摘は必ずしも首肯され得ないように思われる。デュルケムには個人に対する宗教の機能或は意味についての十分な分析はむしろないのだが、宗教の作用を社会の個人に対する拘束性におきかえ、その拘束性が個人に対して担うとされる意味をみる時には、その所論に依拠して結局は宗教が個人に対してもつ意味についての彼の所説をきくことが可能になる筈であり、このような考察を経ることによって、端的には人間が社会的規制を受けることによってのみ道徳的健全性が得られ、その本性 nature が実現できるといふ主張を得るのである。かくしてベルクソンの批判には相違するが、論述の詳細と

分析の過程を一応除外し、夫々の所論に含まれる宗教の個人に對する意味のみを端的に對比させるならば、むしろ先の靜的宗教についてのベルクソンの意味づけがデュルクムの場合にそのまま対応することが知られるのである。

しかし他方では、ベルクソンのいう「動的宗教」に関して両者は相異を示す。靜的宗教は我々文明社会もそれであるという「閉じた社会」をそのまま靜的に保持し続けようとするものであった。しかしベルクソンは現存する「社会」を本来的に否定されるべきものとして捉え、しかも個人をその社会から解放させる作用を担うものとして動的宗教を措定するのである。デュルクムにおいては個人に對する「社会」の機能が結局は肯定されているのに比すると、ここには両者のより基本的な論点の差異が提示されてくる。さらにこの差異については、閉じた社会とそれに対応する靜的宗教が、いわばそれとして現存し、直接的に分析され得る対象としてあるのに対して、動的宗教に對する「開いた社会」はいわば目指される理念的存在でしかなく、同時に動的宗教は閉じた社会にあって説かれたつある教説としての性格をもつものであることが知られる。このようにデュルクムにあつては実証的というには難点があるにせよ、現存する社会に即して、社会現象として把握できる対象に分析を限定しているのだが、ベルクソンにおいては、いわば理念としての「動的宗教」に依拠して二つの「社会」を措き、論を構成しているという方法的立場の一面が指摘され得るように思われるのである。

注(1) 拙稿「デュルクム宗教論の問題」(研究發表要旨、

『宗教研究』第194号所収) 参照。

(2) 拙稿「デュルクムの「社会」と「個人」」(宮城学院女子大学研究論文集第33号所収) 参照。

シャーマニズムについての一考察

中谷 弘光

泉靖一氏はシャーマニズムについて、次のごとく書いている。その定義の仕方によっては世界の宗教の大部分と深いつながりがあるともいえるのが、シャーマニズムである。したがってその定義がむづかしい。

その定義のむづかしさについて、われわれはシャーマニズムを何によって知り且つ判定することができるのだろうか。これはフィールドワーカーの実状報告による資料からである。しかしこの実状報告が、それ自身もとより忠実な事実の再現とはならないのである。第一、原住民は自分の聖なる經驗を人に語るのをよるこばないし、またフィールドワーカーにとつても言葉の障害がある。ポターニン、ヨヘルソン、ポゴラスなどの優れた研究者にとつても、シャーマニズムが行なわれていく多くの民族中のごく少部分の言語を理解しているにすぎないし、シャーマン自身すらが意味を理解しない呪願にいたっては、言葉を理解しているぐらゐではとうてい満足な了解に達するはずはな

い。

だから各種の資料的事例に、シャーマニズムが事実として適確に表現されているかという問がでてくる。これに対してシャーマニズムが事実として表明されているとはいえない。それは、そこに表明されている一聯の人間のいとなみが、シャーマニズムという概念で包括することが認められたときにのみ、われわれはシャーマニズムが表明されているということができるとして、それぞれの資料的事例はまずシャーマニズムの実例として、それぞれの学者によって認められて記述された一聯の人間のいとなみについての報告から得ることができるとする。

すなわち諸学者の概念の下において、所謂シャーマニズムが事実として表明せられていることになるのだが、諸学者にあっては、シャーマニズムの基準は必ずしも明らかではない。だからここで改めてこの点に関して宗教学的立場から考察をこころみたい。さて各種の資料的事例は諸学者による実例であるから、これらの実例をながめることにおいて、われわれはシャーマニズムとは如何なるものであるかの具体的検討をなすことが果される。すでに事実としてみなされて提出されているものによって、その実態を考究することが、われわれの場合にとってもっとも確実な方法であろう。そこで幾多の事例をてがかりにして、シャーマニズムにおいては如何なることが共通の本質的なものであるかをながめ、その構造を分析しなければならぬ。

われわれは各種の事例から要点的に抽出して考察してゆく

と、まず現象的特色として共通に見出されるものをまとめると次のごとくなる。巫者、巫時、巫場、巫境、巫告の五つをとりだすことができる。これらをシャーマニズム過程において如何なる位置を占めているかを考察するならば、シャーマニズムの性質解明に役立つのではないだろうか。これらの事例において、特定人物の巫者が主体となっている。これがシャーマニズムの一つの特色である。社会的にある役割を担ったものとして特定の人物に定められていて、誰でもがその主体となることはできない。そしてシャーマニズムの行事はある種の場合になされる。行事に目的があること。これを巫時とする。巫場としては、ある観衆の居る場所でなされる。孤独的環境ではないこと。そして常とは異なる状態、忘我的状態がみられる。これを巫境とする。この状態の下でわれわれは巫告をみる。巫告においては、シャーマンのなすこと、特に語ることに次ぐことがなされたと解される。精霊が巫者の中に入り込んで精霊が語り行なのである。この現象は単に外面的形態たる限りそれはシャーマニズムではなく変態現象である。しかるにこの社会にあってはこの現象が特殊な意味をもって解され受取られていること。シャーマニズムを社会的制度とみているのである。

南アジアのシャーマニズムについて

—その研究動向をめぐって—

佐々木宏幹

南アジア（インド・セイロン）のシャーマニズムに関する民族学的・人類学的諸研究は大体一八五〇年頃以降現在にいたるまで数多くの成果をあげてきているが、調査・研究上の特徴や資料の性格から見て、これを三つに区分して扱うことができ。(1)一八五〇年頃から一九二〇年頃までは、主に英国の民族誌学者、行政官による諸部族、諸カーストの調査が目だつ。研究方法、概念規定も明確ではなく、*possession* を中心とした現象の記述が多く、職能者は *pujari, magician, diviner, orade, medicine-man, curer* などと呼ばれている。(2)一九二〇年前後から現在にいたる、主として文化史的関心につつ独・英・米の諸学者の成果がある。彼等は主にインド北・中東部の諸部族を調査し、シャーマンと関連させて世界観、他界観、来世観、パンテオンなどを明らかにしようとした。(3)一九五〇年以降現在にいたる英・米の社会（文化）人類学者たちによるインド・セイロンの宗教研究の一環としてのシャーマニズム研究がある。その特色はインテンスィヴな機能主義的方法により、シャーマンないしシャーマニクな職能者が一定地域の宗教構造内で占める地位、役割や社会組織との関連、観念体系などを分析

する点にある。

次に前述の(2)と(3)について、その成果を具体的に見る。第一にインドのシャーマニズムの観念的（他界観的）側面は、*W. Koppers, S. Fuchs, C. Von Furer-Haimendorf, V. Elwin* などによって明らかにされた。インド北東部や中東部の諸部族では、シャーマンと関係した他界観念が顕著にみられる。たとえばアッサムでは「死者の国」が明確に意識されており、死者はすべてこの国に行くが、途中で迷っている場合、シャーマンがこれを目的地まで連れていく。病氣は病人の魂が脱出したためとされ、その魂はシャーマンによって取りもどされる。天上界に住む最高神の観念は各部族にみられるがシャーマンとの関係は薄い。インドのシャーマニズムの観念において、天上・地上・地下の三界のうち今日意味をもっているのは地上と地下である。シャーマンが霊的存在にかかわるかわり方に *M. Eliade* が考えているように *ecstasy*（脱魂）型と *possession*（憑依）型とがあるとすれば、インド未開諸部族のそれは脱魂型が濃厚であるといえよう。第二にシャーマニズムの機能的、社会的側面はインドについては *J. M. Planalp, M. E. Opler, O. Lewis, G. D. Berreman, M. N. Srinivas, L. Dumont, E. B. Harper, K. Gough* などにより、セイロンについては *G. Obeyskere, Nur Yalman, M. M. Ames* その他により研究された。彼等は主にヒンドウや仏教徒の村落を扱っているが、ここではシャーマンはブラーフマンや仏教僧侶を中心とする宗教複合とは異なる複合を形成しており、前者が人間生活に普遍的な意味を与え恒久的

解決にかかわるのに対して、後者は現実的、個人的な不安・苦悩の具体的な解決にかかわる。シャーマンは少数の例外を除いて下層階級の出身であり、世襲的ではなく一定の修行期間を経て地位を獲得する。現実的役割としては *magician, curer, medicine-man, diviner* を兼ねることが多い。霊的存在にかかわる仕方は憑依型がほとんどである。霊界の構造に関する観念も見られない。未開諸部族のシャーマンに見られる *ecstasy* とヒンドウや仏教徒の *possession* との相違については、種々の解釈があるが、ここでは触れない。以上南アジアのシャーマニズムについて研究動向と実態を概観したが、シャーマニズム研究は制度化されたアニミズム、霊的存在への信仰または関心の特殊な形態として、その枠内で検討されることが必要であろう。

- (1) M. Eliade, *Recent Works on Shamanism, History of Religions, Vol. 1, No. 1, 1961, pp. 152~186.* エリアードは *ecstasy* と *possession* は共に太古的なシャーマニズムのタイプであるが、前者の方が後者よりもより原初的であると考えている。
- (2) たとえば L. L. Jones, *Shamanism in South Asia, History of Religions, Vol. 7, No. 4, 1968, p. 347.*

ロバート・ベラーの宗教理解

——最近の論文にみられる——

葛 西 実

『徳川時代の宗教』(Tokugawa Religion) 以来のベラーの研究に対する異なる学問の分野の学者の評価はベラーの研究の包括性を示すが、研究の対象の性格からこのことは当然なことでもある。この包括性は伝統的な学問の区別を超越させる方向にむかい、カントウエル・スミス⁽²⁾の立場と交叉してくる。スミスは歴史が人間の歴史的、学問的自己認識となるならば、従来の社会科学と人文科学の境界は交錯して、人間科学が必要となることを予測している。ベラーの客観性を基調にした歴史の社会学的分析を通して生まれる包括性が人間理解を指向していることは注目し得る。ベラーの研究は意味の追究、変動しつつある歴史におかれた人間の自己と世界理解で彩られている。ベラーはこれらの客観的分析、意味の問題にとどまらないで、さらにその結果を総合して歴史的視野にたった理論構成を試みているが、その代表的な例が「宗教の進化論的理解」(Religious Evolution)である。ベラーの研究課題としての人間行動・西洋社会の理解は、主として近代化の問題との関連で研究されたが、その過程で宗教が基本問題としてとりあげられたことはベラーの特異点の一つである。

社会学の調査 (Sociological Inquiry) の三十九号の「進行中の研究についての報告」(Reports on Work in Progress) という特集テーマに依じて、ベラーは「日本、アジア、宗教」(Japan, Asia, Religion) と題して答えているが、ここにベラーの研究課題と方向、関心の全貌が簡潔ではあるがベラー自身によって明らかにされている。そこに明確に提示されていることはベラーが一貫して宗教に基本的な関心を社会学者として見いだしていることである。過去数年間の研究課題としての三領域にもこのことは顕著である。第一に人間の人格、文化、社会において宗教がしめる場についての一般的な問題、人間の歴史をとおしてみられる宗教の発展と進化についての問題である。第二にアジアのいくつかの文化領域において近代化における変革的、あるいは阻害的要素としての宗教、第三に知的エリート、そして大衆的水準における現代日本の宗教と世界観の変貌の問題である。

この第三の領域においては、近代背景における日本の指導的知識人の文化的同一性の問題と日本の大衆の宗教観、価値観の問題を研究対象としているが、前者については家永三郎、和辻哲郎の著書の研究をとおしてその焦点を明らかにしている。

後者の一般大衆の問題についての研究は未発表である。これらの問題は現象的には普遍的価値への忠誠と伝統的価値への忠誠の葛藤であるが、根柢においては現代世界では何に意味があり、何が考慮に価するかの問題である。第二の領域では、日本のほかに、中国・インド・中近東の回教社会が対象として選ば

れている。ここで示されている基本的見解は宗教的象徴化の段階での構造的変化は、それによる変革の結果をあらゆる領域におよぼしていることである。

第一の領域の研究でベラーが確信していることは、宗教は人間の実存の中心的要素であり、社会科学の種々の異なる分野に切り刻まれ、分配される性質のものでないとしている。タルコット・パルソンスの『社会行動の構造』(Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*) に提示されている宗教理解はベラーの立場でもある。社会科学の人間理解にとって宗教は中心的位置をしめている。パルソンスは人間の行動において非合理的要素の中心性と社会的行動者の視点から行動の理解の為の参照としての実利的、科学的構造の崩壊を論じているが、宗教は人間の非合理的要素のうちで最も一貫した、組織化された、体系的な面を表わし、実用的な常識、あるいは科学の基本的規則にはしばられない。宗教理解を前進させるための主要な洞察は非日常的意識の状態の研究と象徴化の性質の新しい理解から生れるとベラーは指摘している。この小論の意図は、宗教理解の為に重要な洞察の母胎になっている非日常的意識の状態と象徴化の性質の意味を、これらの問題を意図的に論じている最近の研究を手がかりにして明らかにすることである。

姉崎正治における

倫理の根底にある宗教

村上 豊隆

掲げた問題は、姉崎先生の著書論文等に注がれる焔眼が、已に早く捉えてはいるだろう。これを、いま、先生の初期の論著と実際の活動——同志とともに活躍された倫理運動——丁酉倫理会のそれにおいて考える。明治30年、丁酉懇話会の「設立趣旨」、丁酉倫理会と改称しての「倫理運動に関する丁酉倫理会の希望」、32年の「修正趣意書」、33年の第一回學術講演会での先生の「開会の詞」に、根本の考え方があらわれている。

維新以来、国運の隆盛と国民意識の勃興には見るべきものがあるが、信念徳風の大本未だ定まらず、道徳の根底確立せず、旧来の服従的徳徳、新来の功利主義・權利思想等新旧不調和のうち人心は帰着するところを失って、放逸な私慾主義に走るか、嚴肅主義・退嬰主義に陥り、あるいは教権の中に盲目的寄託を求める權威主義に墮している。また忠孝愛國の道喧しく唱えられてもその実はあがらず、法治の制すでに立って人かえって法を軽んず。宗教と教育の無力、社会的制裁の無力なること今日の如きはない。それは人心の根底に鞏固な原動力を欠き、人間の至情を動かす根基が養われていないから。故に人性の根本から内面の性格を開発し、倫理的に人間を仕立て上げね

ばならぬ。つまり倫理的修養を積むこと、人格の修養が必要である。このことは単なる個人主義・便宜主義でもなければ国家主義の倫理、愛國一点張りの教育を意味するものでもない、と。先生等のこの主張は精神の自由を尊び、人間の価値を發揮することにある。人間の生活を組織している要素をわれわれの精神に写し出し、それに関する知的方面では理解を、感情方面では同情共感を、意志の面ではすべての行為を性格の自然として活動しうるように。意識の内容として倫理的行為に出来るような性質を内に養うこと。それを外から教権として人に注入するのではない。感情の発露には他との交流・感応道交・共同に進み、意志の発動に際してはその発動の意義を自覚する。

人性における感応とは、人間に対し、人間同志の間で、さらに人間と人間以上の心霊との間にも、互に照応交感し、感動結合する一貫の生命があること。この自覚から自分の真正な性質が何であるかを考えて品性を養い、興衆とともに理想を俱にし、根源の精神を一にして協同する。ここから道徳をも支配しうるほどの心を養う。家族の消長も自分一人で引受け、国家の利害休戚をもそのまま自己の至情至誠で負担しうるような性格を鍛える。この自覚に達して初めて道徳はその十全の機能を發揮することができる、と。このように感応道交する性質が人間にはある。この事実とその自覚が、他人と信行をともして進ましめ、衆生とともに現わらるべき人間相互の關係に思いを致さしめる。ここにいたって、本能のままに流される生活を統御し得るとの確信が持て、真摯な態度を生

む。人間本能の醇化を人性の交流・結合性に發揮し、人性の充實を神靈との感応に求める。こうして現実以上の生命に触れ、永遠の世界に接触することができれば、人間は今まで以上の強みを生じ、根本の平和を得る。その力は現在の艱難や一時の失敗のためにこわされず、くずれることのない不動の根底に立つ。道德の内面的根柢は人間精神が他の精神と交流し互に感応道交するところにある。この神秘的交流なしには道德は成立しない。

丁酉倫理会の趣旨の範圍にみられる先生のこの主張は、宗教をいかに捉えるかにおいて竿頭一步をすすめて展開する。それは宗教道德に関する人生哲学でもあるが、精緻な学的精鍊が加えられて宗教学として出発する。宗教は人間の問題である。これを人文の中に位置づけて諸々の事象、科学・芸術・神秘・道德と、宗教が互に複雑に関連交渉する所以を、一貫の条理、統一の立場から認識し、宗教と人文との間に一連一貫の脈絡によって相通するものがあるのを発見し、これを根柢から探り求めて明かにしようとする。即ち、人生をいかなる要素がいかに発現して宗教という一貫の現象を人文の中に呈しているのであるか。宗教における根本の動機、中心となる発表表現の契機は何か。人文的原動力、宗教の根柢とその発現の機制を究明しようとした。これが初期姉崎宗教学の狙いであった。その狙いは道德の根柢をさぐることから始められた。

ウィリアム・ジェイムズに於ける

宗教と道德

村野 宣男

プラグマティストとしてのジェイムズは、『有益』なものに価値を置こうとする。ここで、有益性はいかなる基準によって定められているのであろうか。ジェイムズは、この基準を固定的に定めることなく、我々の常識的判断において何が有益であるかを決定しようとする。ここで、常識的判断という概念には、独断的偏見に捉われることのない判断、あるいは状況の変化に即応した可塑的判断が含まれている。この常識的判断には開かれた心、偽らない良心、経験論的論理があり、世界を少しでも改善的に開拓して行こうとするフロンティア精神が流れている。いわゆる無反省的な常識的判断とは、はっきり区別されねばならない。

ジェイムズは、世界を開拓する理念において、究極的、固定的イメージを設定しない。彼は、常によりよき世界を常識的判断でもって目差して行くのであるが、その活動を推進する過程において、義務とか意志という道德的要素が必要条件になってくるのは言うまでもあるまい。即ち、世界開拓というプラグマティズムの理念にとって、道德は重要な役割を果しているといえる。一方、宗教は、我々の道德的行為を助けるという形式で

もってプラグマティズムの体系の中に組み入れられるのである。道徳的生活は、自我と意志を中心とした生活であり、人間は意志を保持せんとすることによる緊張から破綻と絶望に導かれるとされる。ここで宗教の機能は、道徳的生活を緊張のない生活にするところにある。シェイムズにおいては、道徳と宗教は両立するものであり、両者の融合した生活が是とされる。この融合された生活においては、宗教が道徳的意志の行使における緊張を解消している。宗教は、何等の緊張を起すことなしに、道徳的行為を積極的に推進させるのである。即ち、単なる道徳は、宇宙を支配しているところの認められ従われるべき法則を引受ける。しかし、この道徳は、重い心と冷い心を持ってこの法則に従うのであって、常にそれを鞭と感ぜねばならない。ところが、強く十分に顕にされたところの宗教にとつては、宇宙の最高法則に仕えることに何の重荷も感じないのであるとされる。

ところでシェイムズによると、道徳は自我と意志を保持した立場であり、宗教は自我と意志を放棄した立場であるとされる。しからば、両者の融合は、論理的矛盾ではなからうか。この点の論理的究明は、シェイムズによって十分なされてはいない。しかし、シェイムズの宗教経験の心理学的説明をみることによって次のような考察が可能である。即ち、シェイムズによると、宗教経験の現実の場面において、我々は、道徳的自我以外により大きな私の存在を意識するのであって、自我は、より大きな我より慰めとエネルギーを与えられるとされる。この場

合、単なる道徳的経験における「自我のみ」という意識及び觀念は捨て去られるという意味で自我が否定されるといえる。しかし、ここでも自我は保持されているのであるから、意志による道徳的行為は可能である。即ち、「意志が惹起される」「あるいは「努力させられる」という形式が、そこに存在するのではないか。ここで、「自我」あるいは「意志」という語の概念規定問題が起つてこよう。しかしながら、我々が日常使うこれらの語の意義において、「意志が惹起される」という矛盾的表现は、十分意味をなすのである。

以上がシェイムズによる道徳と宗教のプラグマティックな解釈である。尚、シェイムズの常識的判断の概念あるいは宗教経験の価値をこの判断によって測ろうとするところに、論理的・哲学的問題が起つてくるが、別に扱いたい。

秘 仏

竹 中 信 常

仏教という宗教は本来きわめて合理的、理性的な宗教といわれてきたが、それにもかかわらず、なにゆえに崇拜対象として万人が礼拝すべき本尊仏乃至その他の像を厨子に密蔵したり布帛でおおって「秘仏」として人目を避けるのか。信仰の超合理性、超日常性という点からするならば、仏教にかかるといえる一面のことこそ仏教の宗教性のあらわれといえるかもしれない。

「秘仏」の信仰については民俗学の分野から従来二三の論考が試みられている。そのいうところによると、日本における固有信仰と仏教の習合は一方的なものではなく、相互的なもので、とくに秘仏という信仰形態は多分に日本古来の神の遊幸思想の影響が強いとされる。すなわち日本における神は「いますぐ如く」に扱われ、いわば神とは「祭るときに出現し、もしくは出現したときに祭るもの……」とされ、祭の場には「神の物実を置き、これに対してはさすがに奉仕したといわれる。これに対して仏寺では本堂に本尊を安置し、そこに常在しているものとしている。神の祭りは時を定め、一群の人々の奉仕によるが、仏の供養は随時、個人々の参拝の形式をとるのが本来であった。それが仏教において縁日や講会がおこなわれるようになる」と、「常にいます」と信じられたはずの仏菩薩は時を定めて開顕し（開張）平日には目のあたりにあらわれぬ（秘仏）こととなった。つまり、仏も神と同じく「開張」という場と時との限定のもとに出現し、平時は「いままぬ」如く、秘密に扱われるようになったわけで、この意味では日本古来の神の遊幸に類比されるというのである。

しかし、こうした文化接触の歴史的考察もさることながら、かかる変容を示す基体それ自身にそうした変容をもたらす可能的要素があるべきではないだろうか。こうした観点から原始仏教をさぐってみると、仏教では本来的には像を造ることが禁じられていたようで、しいてこれをあらわすにはシンボリック的手法を用い、説法仏は法輪を以って、成道仏は菩提樹を以って、遊

行仏は足跡を以って表象し、仏の尊容そのものは神聖視して具象化しなかったといわれる。阿育王伝第二には、たまたま仏像を造ったものを王が怒って殺したと述べている。南海寄帰内法伝第三は「……僧房の内に尊像を安ずることあらんに……食坐の時、像前は布幔を以って遮障す……」とし、俗なる生活場面から仏像を隔離している。

このように仏像自体に——仏教の本来的意義とはややはなれるが——それが崇拜の対象とされる限り極めて高度な神聖性、従ってそのゆえにある意味では隔離性のあったことを否定するわけにはゆかない。

従来、秘仏起源の理由としてあげられているものは勅封によるものとか、形態怪異によるものとか、神道的影響によるものとか、経済的理由によるものとかいわれているが、これらもむしろ第二次的な複合的理由として作用しているであろうことは否定すべきではない。しかしこれら二次的な理由とはとにかく、秘仏が仏教の信仰対象であるという大前提に立つかぎり、それが秘仏とされるには純宗教的な理由が根在しているとみるべきであろう。

従って、この場合いえることは、崇拜対象の神聖性ということである。むろん、その中には聖天像のように怪異な姿態という表現をされるものも含まれているが、この怪異ということにすでにマナ的なものが感じられるのである。こうした点から、秘仏の純宗教的な、したがってその基本的な性格はタブー的なものであるうと考えられる。秘仏とされたゆえにタブーとされ

るのではなしに、そこにはすでに宗教的対象が本来持っている
タイプの性格が先在しているがゆえに秘仏とされるのである。

M・シェーラーと宗教現象学

堀 越 知 巳

宗教現象学とよばれる領域は、今世紀に入ってから概ねフック
サル現象学を基盤として形成され、シェーラー、オットー、
ファン・デア・レフと次第に具体化の傾向を強めて今日に及ん
でいるが、その基本的性格の決定に関しては必ずしも広い一致
をみているわけではない。そこで、宗教現象学の成立当初に立
ち返り、現象学的方法を初めて宗教の領域に適用したシェーラ
ーを祖上にして、それが含む一つの問題点を提起してみたい。

„Vom Ewigen im Menschen,“ Gesammelte Werke, Bd. 5,
Bern, 1954 の全体を通じて、その骨子をなすものの一つは「宗
教は独自の現象 (phänomenon sui generis) である」という
主張といえる。つまり、宗教は論理的にも存在論的にも認識論
的にも自己自身の足で立っているものであって、哲学や心理学や
社会学や歴史学に身売りするものではない、というのである。
「宗教は sui generis である」というこの把握は「一切の宗教
現象学の第一にして確実なる真理である。それは宗教経験の根
源性、非導出性の命題であって」(a. a. S. 170) オットーと
シェーラー以後、宗教現象学の立場にとつては暗黙の大前提と

なっているのであるが、他面、この命題ほど多方向からの反論
が予想されるものはない。一例を示せば、当時シェーラーと同
じカトリックの陣営からさえ「信仰の確実性を客観的事実や普
遍的公理からではなく、自己の内的体験において支えようとする
なら、これが主観主義でなくてはならないか」(J. Geiger:
Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der
Gegenwart, Münster, 1923, S. 177) という攻撃をうけた。し
かし宗教現象学は、その出発点において既に、こうした反論に
対する解答を意図したものであった。

「宗教の独自性」とは、宗教現象を他の諸現象から区別し
て、それらと並列的に把握することを意味しない。むしろ現象を
主・客の關係として把握、この現象において本質を直観するこ
と、つまり主観と客観の存在關係をあばき、根源を開示するこ
とである。従つて「宗教の自己根拠」とは、宗教研究が諸科学
の方法や内容を全面的に拒否することを意味せず、むしろそれ
らを包括に入れて、両者の相補的關係を明確にすることもあ
る。勿論、宗教は原則的に außer-religiös な領域を根拠とし
て説明されることはない。従つて「同一の体系」(Identitäts-
system)、例えば宗教を哲学から説明したり、逆に哲学を宗教
から説明したり、或いは両者の部分的一致を見たりする体系は
否定される。と同時に宗教と宗教外の領域とを無關係に峻別す
る「差別の体系」(Verschiedenheitssystem) も拒否される。シ
ェーラーの主張する所謂「同形の体系」(Konformitätssystem)
とは前二者を同時に満足させる第三の立場であつて (Vom

Ewigen im Menschen, S. 144 ff.)'。ここので、宗教と宗教外との関係は、現象学的還元とか括弧に入れる操作と同義のものとして、「類比」(a. a. O. S. 177)とか「反映」(a. a. O. S. 162)とか

「象徴的表現関係」とかいう言葉であらわされるものである。

この構造は、下から見れば経験であるものが、上から見れば啓示であるような視覚において成立するのであり、これによって存在関係と認識関係を共に充たそうとするのである。

しかしそれでも「宗教の自己根拠」という基本命題を徹底して極論すれば、宗教体験の数だけ多くの宗教現象学が成立することになり、宗教の真理問題は霧散してしまう。本質直観とはエポケー、つまり真理の検証を一時中断することでもあるが、宗教研究の具体的操作としては、いつどこで諸科学を還元するのか、いいかえると非還元的要素として何を採るかという点で、一定の規準がない。その意味では極めて *dynamisch* であって、真理問題を保証しようとするほど宗教現象学はより具体化するという流動的性格を特質とせざるをえない。その後の宗教現象学は、シェーラーの所謂 *Wesensphänomenologie der Religion* から *konkrete Phänomenologie der Religion* の方向へ、つまりファン・デア・レフの方向へむかい、さらにブリーカーやイエスバースの、非還元的要素の結晶点としての「現象学的論理構造」や「本源的類型」によって、いっそう真理を強調しようとする傾向に進んでいるが、このことは必ずしも現象学に本来的な流動的性格を忘れてよいということにならないだろう。

宗教と社会構造

——ラードクリフ・ブラウン

——についての一考察——

喜多村 正

昨今の文化人類学の動向における宗教、諸儀礼の取り扱いをみた場合、社会関係の機制の中に宗教を位置づけようとする傾向が強く、一地域共同体内での宗教儀礼を取扱う研究者は意識的、無意識的に社会構造と宗教との相応関係に触れ、儀礼の変遷 *etc.* も社会変化の函数として指摘されている。特に、このような事情はイギリス社会人類学の系列に顕著に見られるが、ラードクリフ・ブラウンは既に儀礼と社会との関係に分析の目を向けながら、儀礼及び儀礼的価値(=聖)は人間社会の本質的構造に対していかなる関係にあるのか¹⁾を自らの研究課題として掲げていた。

所で、このように宗教研究の方向づけをなした彼自身の基盤となっていた考え方は、何故宗教が存在するかといえば、宗教が社会秩序の形成や維持にとってはたしている貢献のためであり、宗教はある基本的な社会的価値を確立しているということによって社会が存続維持されているそのメカニズムの部分となしているからである、という点にある。従って聖そのものが直接関心事とはなっておらず、「聖なる領域」はいかなる生活

連関の中に位置しているかという点がまず重要視される。ラードクリフ・ブラウンはデュルケムと共に、宗教は社会の道徳的連帯を強めるものであるという見地に立っていながら、彼を経て今日のイギリス人類学へと曲折していったその一点がここにある。デュルケムにとっては、いついかなる時でも聖なるものは社会が象徴化されたものであり、社会が礼拝の対象である。従って社会は教団に置き換えられ、教団そのものの意味が問題となる。他方ラードクリフ・ブラウンは、ある事柄や事物が儀礼の対象となっているのは、それがいかなる社会的 context に置かれていることから結果するものであるかに分析の目を向け、そして、シンボルの持つ意味を発見するために、そのシンボルが位置している社会の具体的な構造についてのインテンシヴで細密な調査方法が必要とされる。従ってそこから出て来るのは、教団の研究や社会統合の倫理より以上に一全体社会そのものの構造研究である（勿論、そこで特に宗教が問題とされたのは、彼が社会統合を重視していたからにはかならない）。

社会の現実を構成しているのは行動または出来事のセットであるが、その社会の中で個々の成員はある仕方であり、接ぎ合わされている (caption) 行動を持っており、その結果として社会生活が維持されている。その社会的接合にとって要求される必須の事柄は、メンバーの行動が標準化されていることである。従って、文化（＝標準化）は社会的接合に対する関係によってのみ研究の対象となり、諸制度は人間を結びつけている現実の諸関係の network により研究されることとなる。

その結果、ラードクリフ・ブラウンは宗教その他の習俗の意味を社会構造・社会連関の中に求め、例えば親族呼称はそれ独自の中に意味が見出されるのではなく、それが全体社会関係の中にあつてどのような行動や権利・義務のシンボルとしてあるのか、つまり社会的 context のあるシンボルとなっていることが重要な問題性を持つ。アンダマンにおいて、喪の期間・子供の誕生前後・結婚直後・通過儀礼 etc に個人名の使用がタブーとされているが、それらを一つのシンボルと考え、社会的 context としての位置に還すことによりその意味が明瞭となる。これらの場合の全てに共通している社会構造的特徴は何か。即ち、その当事者が社会生活における正常な位置を占めていないということが共通して見られ、従って名前のタブーはそのような状況のシンボル化であるといわれる。

一般的にいつて儀礼的価値は、それがある守護力を提供するという信仰及びその不注意な取り扱いはある危険（精霊からの危険）をもたらすという信仰で表現されるが、その一つ一つを社会的 context に徴してみた時、それらの信仰の真の意味は、それらの事物や出来事の重要性への意識を儀礼的用心を通して成員の心の中に焼きつけ、それらは軽率に扱われてはならないことを自覚させることによって社会への依存を認めさせ、かくして社会の結合が維持されることにある。

氣質の類型と宗教

久保田圭伍

一般に「氣質」は、性格ないし人格の基礎をなすものであって、生得的なものと思われされている。人間はさまざまな氣質を有するもので、各人が有する氣質型によって、その宗教情操も異なると考えられる。たとえばG・W・オールポートは「ある人々は、常に憂うつと苦痛を感じており、自分の遭遇するものすべてに暗い面を強調して絶望感に満ちた宗教情操を形成するのであるが、他の氣質の人たちは華やかさと絢爛たる生活をなし、その宗教情操は樂觀的である。暗い氣質の者も、明るい氣質の者も宗教情操を求めるが、その求め方が異なるのである」と述べているとおりである。

さて、氣質の類型論というと、E・クレッチメルをはじめ数人の類型論が頭に浮かんでこようが、この小論はW・H・シェルドンの類型論と、これに基づいて宗教情操を分類したG・S・スピックスの諸説にしたがって論を進めたい。シェルドンの心理学は「体質心理学」(Constitutional Psy.)と言われているように、その中で述べられている氣質型は身体型と密接に関連している。彼は身体型を三に分けた。(1)内胚葉型(内臓の顕著な発達のみられ、一般に肥っている体つき)、(2)中胚葉型(筋肉や骨格が発達しているので、頑丈な体つき)、(3)外胚葉型(皮

膚、神経、感覚器官が発達していて、一般に繊細な体つき)、さらに彼は氣質型も三つに分けた。(Ⅰ)内臓緊張型(氣質)——愛嬌があり、寛大で怒りっぽくなく孤独を好まない。贅沢好きである。(Ⅱ)身体緊張型——勇敢で闘争的。苦痛に平気である。支配するのが好きである。(Ⅲ)頭脳緊張型——内向的で苦痛には過敏、神経質であり、孤独を好む。以上の身体型と氣質型は、シェルドンによれば(1)と(Ⅰ)、(2)と(Ⅱ)、(3)と(Ⅲ)は、それぞれ密接に関連しているのである。

さて上述の三つの氣質型により、個人のいづく宗教情操は異なると思われる。その主な特徴を略述すると次のとおりである。

(1)内臓緊張型の宗教情操——この氣質型の人は、壮大で華麗な建築物の中でおこなわれる荘厳な礼拝を好む。彼等はきらびやかさを求める。また家族的な絆を大切にしているので、信仰の中に聖母子崇拜がしばしばみられる。

(2)身体緊張型の宗教情操——この氣質型は、立派な目的のためなら他人を迫害することをいとわないし、自分自身が迫害に耐えることもいとわぬ人である故に、その宗教情操は強烈であるとされる。彼等は厳格さを重視し、秘蹟や儀式を重視するよりも、徳性や勤勉を重視する。彼等が自己の内面生活を意識する場合は、急激な型でなされるので、それは彼の心を圧倒するような「回心」となってあらわれる。伝道や社会福祉事業に専心する人は、この宗教情操に多く見られる。

(3)頭脳緊張型の宗教情操——この型の人は内向的である故

に、内面生活が豊かな人であって、宗教の啓示などは心を動かす御託宣とはならない。しかし瞑想生活においては、この氣質型の人は大きな貢献をする場合がしばしば見られる。宗教神秘主義の歴史を心理学的にみると、これは主にこの氣質型の人の記録である。それはこの氣質自体が神秘体験を生み出したというよりは、神秘体験を即座に理解できるのはこの氣質型の人であるという意味である。シャンカラやプロティノス、エックハルトなどの著名な神秘家は、この氣質型の人と言える。彼等は清貧に甘んじる生活こそ、最も自然であると考える人たちである。

このような氣質類型に基づいた宗教情操の把握には、さまざまな問題があるが、それはさておき、宗教情操は氣質の影響を受けることは否めないことであり、この点にメスを入れたことは十分評価されてよいとおもわれる。

信仰体制の一形態

高木きよ子

信仰体制は、人間が何か究極的に解決しなければならぬ問題場面に達着したときに、その問題解決に方向をあたえる役割をもつ心的構造である。このような状況下で、問題そのものを解決するか、あるいは問題に対処する心の持ち方かをかえるかという二つの方法が考えられる。そのひとつの形態として正岡子

規の死についての態度について考察したい。

子規（一八六七—一九〇二）の短い人生で問題場面となった時期が三回ある。第一回は一八八九年最初に咯血したときである。当時、肺病は不治の病を意味していた。この時以来彼は人生に對して、病氣に負けず、これに打ちかかってゆくという積極的態度をつくり出す。限られた人生をどのように有意義に過すかということを実剣に考え、目標をつくって、その実現に向かって努力を傾けた。新聞記者として、俳句の指導者として、文芸批評家としての道を歩みこの仕事に心身を没頭した。

第二の問題場面はそれから六年後の一八九五年におこっている。日清戦争従軍記者として大陸にわたった子規が帰路、船中で大咯血をしたときである。この時は一時危篤を伝えられるほどの重患であったが、数カ月の療養ののち一命をとりとめると、自分の仕事、とくに俳句界の後継者をきめることに躍起になっている。この時の子規にとって、死は早晚訪れる事実となつて迫っていた。しかし、こういう限界状況において、子規は既成宗教の信仰に入ることによって、これから救われようとしなかった。どこまでも問題場面に真正面からとりくもうという姿勢がうかがえる。子規にとつて自分の命はすなわち仕事であり、死はその断絶を意味していた。これを断絶させずに世にのこしてゆくということが、自分の死後の生命につながる問題として、もっとも直接的に感じられたのである。

第三の場面は第二にほとんどひきつづきおこっているものであるが、翌一八九六年春彼の病氣が結核性の骨髄腫瘍と診断さ

れたことでこれにより、問題場面は正に究極点に達した。この

宣告は、今迄よりもっと徹底し、もっと直接的かつ強烈なかたちで子規に死を告げたことになる。さすがの子規もこの時の動揺はひどく、いつになく弱気な面をみせている。しかし、彼はけっしてそれにめげず、りっぱに立直っていった。

この第三の場面から死までの六年余の子規の生活は、病気に終始しそれは死につながっていた。したがってその間の子規の動勢は死への態度にすべて関連している。他人の想像を絶するような烈しい苦痛の中で、子規が次第に到達したのは、問題となっている環境的条件をかえることによって解決をはかろうという態度ではなく、問題場面をどう受けとるかという心のもち方を考えるという態度に向っている。死に処するということより、残された生をどう享受するかという態度が、次第に築かれていった。そして生甲斐のある生をおくるために常人も及ばぬほどの仕事にはげんだのである。この間にのこされた老大な数の俳句、短歌、随筆、文芸批評等は、「苦痛を苦痛としないようにするのが自分の今の仕事である」という彼の精神によって貫かれていく。そして、そういう日々のかえしの中からやがて自分の死を客観視できる態度が生まれた。

子規のこのような態度は、既成の宗教信仰とはかかわりをもっていない。したがって子規については、信仰体制は常識的な線ではとらえることはできない。しかし、子規の示した死への態度は、心のもち方をかえることによって究極的な問題解決をめざす宗教的態度のひとつのあり方をあらわしているものとい

えよう。

第二部 会

宗教における希望の問題

田 辺 正 英

最近、実存哲学や神学の中のテーマの一つとして、急速に浮かび上って来たものとして、希望(Hoffnung)の問題がある。もちろんフョイエルバッハの批判を通して、マルクス主義的立場から、社会的なユートピアをめざしての希望の取り上げ方も、ヘルンスト・ブロッホ(Ernst Bloch)によつてなされ、(E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung 1959—「希望という原理」)マルクス主義的な人間学に新しい脚光を浴びせる基を開いた。また社会心理学的な立場から、自由や悪の問題を追求し、人間主義的な社会主義を展望するエーリッヒ・フロムは、やはり希望のもつ社会的な革新への基盤としての意義を深く認識して、そこから絶望からの脱却として、人間性をふまえた技術社会の可能性を追求しようとしてゐる。(Erich Fromm, The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology 1968—作田、佐野訳、『希望の革命—技術の人間化をめざして』)しかし希望の問題は、すぐれて歴史的には宗教における問題としても捉えられて来たものである。とくにキリスト教におい

ては、J・モルトマンもいうごとく、「真実には、終末論とは、キリスト教的希望についての教えのことであり、それゆえにキリスト教は、徹頭徹尾、希望の問題として捉えられるのである。」(Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung 1964.)すなわちキリスト教は、終末論という附録においてのみではなく、すべてにおいて希望なのであり、前に向つての展望であり、遂行であり、現在が打ち破られ変化することであると捉えられる。従つてキリスト教神学の問題としては、ただ一つ未来の問題が存在すると考えられる。神学が本来的に希望について語ることが可能なのは、すでにキリスト教の中心にある神が、決して世界的な、あるいは世界外的な神ではなく、「希望の神」(ロー書 15・13)であることに発しているとみられる。

実存の哲学においても、宗教的次元の一步手前における希望の問題が、宗教的あるいはキリスト教的基盤によつてではなく、哲学的な倫理的な根拠において捉えることのできる可能性を提示して注目を浴びることになつてゐる。すなわち実存哲学において優位を占めていた不安や絶望や罪責の問題は、それとは反対の、「希望」や「信頼」や「安らい」(Geborgenheit)の方向に一步を踏み出す気配がよよく感ぜられるのである。

G・マルセルやO・F・ボルノウが、ハイデッガーにおける否定的なものより肯定的なものへの歩みとして、その転向(Kehre)以後の問題にとくに関心を示しているのも、実存哲学が漸く絶望より希望への次元に脱出しようとしている傾向を

ハイデッガーにおいて読み取ったからである。(G. Marcel: L'homme Problematique 1955.) とくにボルノウは、ハイデッガーが人間存在の基礎づけを、関心 (Sorge) や時間性 (Zeitlichkeit) に求めた "Sein und Zeit" (存在と時間) の立場から転向して、新しい "Räumlichkeit" (空間性) の承認に言及したことは、人間肯定的な実存哲学の新しい地平に立った証左として考える。(ボルノウ、『人間と空間』Mensch und Raum 1963.)

ハイデッガーが「住むこと (Wohnen)」によって捉えた空間性の概念は、時間性のもたらす「被投的存在」(Geworfensein) と対立するものであり、それは「家」(Haus) という空間にみられる「護られている存在 (Geschützsein)」あるいは、「囲まれている安らぎの存在」(Geborgensein) の場として考えられたものであった。

従ってその場において捉えられる根源的な「気分」(Stimmung) は暗いものから明るいものへの方向であり、絶望や不安から、希望や「癒し」(Heil) の方向でもある。希望や「癒し」は、元来、根源的には宗教における「救済」(Heil, Erlösung) の問題を前提とするものではあるが、それに直結するものとしてではなく、その中間的な次元において捉えられたマルセルの希望の追求 (G・マルセル『希望の現象学と形而上学に関する草案』) や、ボルノウの哲学的次元における希望の問題 (ボルノウ『新しい被護性』Neue Georgenheit) が、いかなる過程を経て、宗教的希望やキリスト教的希望に対して結びつきうる

かが問われることになるであろう。

ハイコン哲学における真理の

二面性について (2)

高橋 惣一

ハイコンの自然哲学や自然科学の方法論、自然研究の論理とキリスト教思想との関連について、前回にひきついで眺めてみる。

手がかりとして前回が真理の意味に二つの面があることを述べておいた。それは「ありのままの真理」と「つくり出される真理」である。それはまた「ありのままの自然」と「つくり出される自然」とに置きかえられる。それはまた、「神によってすでにつくられた自然」と「人間によってつくり変えられる自然」とにも置きかえられる。これはハイコンの哲学の中で次のように展開されていく。

「神によってつくられた自然」から「ただそこにある自然」へつれ戻され、再びその自然が人間によってつくり変えられる。ここに矛盾や不合理がないか。それはある固定した立場をとれば整合性を失うとも言える。ハイコンの場合、ここで人間を大きくアップさせ、ひきあいに出し、人間を軸にして統合とバランスを保とうとする。

それでは何故人間を大きく扱うことによって自然研究を可能

にするのか。それはキリスト教思想にもとづいた人間観を人間の自然研究の働きの中に注入しているからであると思われる。

即ち、「人間の知性によらなければ自然をつくり変えることはできず、その人間の知性は神の知性に依存している」(“*Advancement of Learning*”)、*「人間生活の実用に役立てるために自然をつくりかえるならば神の恩寵をそこねなれ」*(同)・*「人間の生活の幸福と利益とに貢献するような自然哲学であるべきだ。」*(同)

またキリストも無知を征服しようとしたということについて次のように述べている。

“Neither did the dispensation of God vary in the times after our Saviour came into the world; for our Savior himself did first show his power to subdue ignorance, by his conference with the priests and doctors of the law, before he shewed his power to subdue nature by his miracles. And the coming of the Holy Spirit was chiefly figured and expressed in the similitude and gift of tongues, which are but *vehicula scientiæ.*”

(“*Philosophical works of Francis Bacon*” by Ellis and Spedding. p. 63)

キリストが行なった奇跡は自然を征服することと軌を一にするものであり、人間に聖霊をもたらすことは人間の心の中の自然的性質を征服することであり、ペイコンの場合は人間の外の自然と同じ論理によって征服しようとしたのであるように思わ

れる。

聖霊の到来によって贈られた舌のようなものは単なる知識の運行者 (*vehicula scientiæ*) であると云う考えは何を意味するか。それはペイコンの知識の位置づけについて眺めてみなければならぬ。ペイコンはおよそ次のように考える。

「人間の魂は神の計画した知識以上の知識を得ることはできない。」

「人間は神の働きのすべてを知ることはできない。」

「人間の聖霊は神の燈火であるから、いかなる秘密も内奥を探究したり、発見したりすることを拒絶することはできない。」

「人間の心の能力が来たる限界を越えないようにすれば、知識の量に危険はない。」

「使徒パウロが『知識は人を誇らせ、仁愛は人の徳を高めると云っているように、知識に仁愛を加味しなければ、やかましい鐘の音のごときものとなる。』」

以上のように神の知識の領域と人間の知識の領域とを俊別するところに彼の哲学の真理の二面性を生むことになる。

この考えはトマス・アクイナスが既に『神学大全』で「*Gratia* は自然的本性 *natura* を廃棄しない」と云っているのと軌を一にするところである。

F・ペイコンの宗教的著作について

住田良仁

スペディンググーエリス版のペイコン全集第七巻中の宗教的著作の部には、『信仰告白』『聖なる考察』『祈祷文』『詩篇の英訳』の四篇と、付録として『キリスト者の逆説』が収められている。このうち『告白』『考察』を除く他の三篇は、年代が不明であったり、直接ペイコンの思想と関係なかったり、又偽書の可能性があったりで、とりあげない。ここで云う宗教的著作とは『告白』『考察』の二篇である。『告白』は、スペディングによれば一六〇三年以前に書かれ（出版は著者の死後一六四八年）、『考察』は一五九七年に『随想』と同巻に収められて出版された。これらは、一六〇五年出版のペイコンの本格的哲学著作『学問の進歩』にやや先立ち、従って彼の思想の形成を知る上で貴重な地位を占めると思われる。

これら二篇に一貫して流れているのは、神の業たる天地・自然を、聖書と並んで神の栄光を表わすものとして認識せんとする意図であり、又魂の墮落とイエスの贖いによる改新のドグマである。『告白』では、まず神が被造物たる天地万物に「自然」という「創造の法」を与え、創造後、人間の魂に、「奇蹟」（又は「恩寵」、「摂理」という法を与えたことが語られるが、これら二つの法の関係は排他的とはされていない。次

いで人間の墮落については、それは「啓示された神の意志に頼らず……己自身の光に頼らんと願った」故に生じたときれるが、注目すべきは、天地も又「人間の墮落に従わされて腐敗した」とされている点である。しかしそれが何を意味するかは語られていない。人間の墮落はイエスの贖罪によって消滅するが、贖罪後人間の魂は「天使にまさる地位に改新」したときれる。語られてはいないが、腐敗せる自然も当然復位する筈である。

『考察』では、聖書が神の意志をはるかに多く啓示するのに対し、被造物は神の力をより多く啓示するが、両者は決して相對立しないことが述べられている。「神の力の充満は神の意志に対するいかなる誇りも含まぬし、又神の意志の善さは神の力のいかなる低下も含まぬ。」（異教について）ペイコンによれば、皮相な自然哲学は人を無神論に導くが「本格的な自然哲学は……人々の心を再び宗教へ転ずる。」（無神論について）

さて、『学問の進歩』の主要テーマは「人間知性の改善による自然の解明」である。知性を改善するとは、人間を万物の尺度とする「種族のイドラ」を始め、諸々のイドラを除くことである。人間の謙讓さこそ、自然の精妙さを知る鍵である。

ところで、人間の魂の大罪は、神の啓示に頼らず己れの光に頼らんとしたことであった。他方、人間の知性の誤ちの一つは、人間を万物の尺度としたことであった。又、魂が創造時よりも高い地位に復し得れば、天地万物も又そこに復し得る筈である。他方、知性がイドラを排せば、天地・自然はその精妙さ

を現わす。ここに對置した様に、人間の魂の墮落と改新という宗教上の教義と、イドラによる知性の誤ちとその改善という哲学上の教義との間には、共通な発想がある様に思える。知性の蒙昧状態は魂の墮落に對応し、知性の改善は魂の純粹さへの復帰に對應する。従つて墮落した天地とは、イドラに曇った知性に映つた歪められた天地であり、改新した天地とは、明晰な知性に捉えられた精緻微妙な天地である。自然の解明とは、この精妙な天地を知ることであり、ひいては天地の改新を行うことである。『学問の進歩』における「進歩」とは、それが自然の解明を意図する限り、自然の改新に向かつての進歩である。ペイコンの哲学の重要概念である「進歩」(イムプロヴメント、イムスレーション)、「革新」(イノヴェーション)、「改新」(リスタチュアメント)という宗教的概念の基盤に立っているのである。以上述べた点から、ペイコンの宗教的著作が彼の哲学の骨子を既に提供していると考えてもよいのではないかと思われる。

デカルトの神について (三)

玉井 実

今回の発表で、私はデカルト形而上学に内在する神概念を啓示宗教の神との関連から、その間に秘める本質的課題について、更に考察してみたい。

自然理性と啓示信仰との関連は、中世以来幾多の変遷を遂げて来たが、デカルトの場合も決してそれに無縁ではなからう。

私がここに提起する問題も、以上の観点からであるが、哲学が啓示宗教を理念化する場合、必ず人間の内面や実存を抜きには不可能であろう。そこに啓示信仰の存在意義があり、それは単なる理性論理とは自から異なるものと思われる。デカルト自身の信仰とは別に、彼は公けの著作で宗教問題に直接触れるのを避けているが、かような見地から更に究明してみよう。デカルトは常に形而上学を自然理性の範囲に留めているが、

彼の名著『省察録』への学的方向、態度からみても察せられる。そのモノローグ的告白は、彼自身の強い主観から発しているが、あえて啓示信仰の神を対象とはせず、彼自身の直接の思惟、いわゆるコギトの自己意識を源泉としている。『省察録Ⅱ』において人間とは「考えるもの、即ち精神 (esprit) である。」と述べているが、これは「信するもの」が聖靈 (Saint Esprit) であるというキリスト教神学の三位一体の聖靈とは、自から異なるものというべきであろう。

然らば、なぜデカルトは神の啓示からではなく、人間理性から神を問題にしたのであるうか。それはかような神認識の前提となる人間の規定を廻つてその発想が見られると思う。彼はスコラの人間観(精神と肉体の複合体)とは違う意味で、精神と肉体とを峻烈に区別したが、その狙いは知性を純粹精神に帰属させ、誤謬の生ずる肉体の感性を排除するにあった。かような純粹知性から演繹される神は、『省察録Ⅲ』で、永遠、無限、独立、全智全能なる実体であり、その神によってデカルト自身、及び他の全存在者が創造されたもの、と定義されている

が、この定義から察すると純粹思惟から演繹された知性の根拠、ないしは全存在者の究極原因ということになる。

然るに、かような発想から考察される神の本質は、元來肉体を有する人間の弱さ、即ち不安や罪などの人間の内面に対して、單なる知的対象の一部分に還元してしまふか、あるいは人間以外の自然物へ思考の対象を移行させるか、そのいずれかとならう。それ故に宗教の神、即ち啓示、恩寵の神とはおよそ異つたものと思われる。

ところでデカルトは啓示神学に対し、いかなる態度、関心を示していたか。それには彼の処世的配慮が窺えるが、特に教会当局からは無神論の謗りを受けぬように、時たま私的書簡を通じて、彼自らカトリック信者であると弁明したり（一六四二年三月、メルセンヌ神父宛）、一方『方法叙説I』では、宗教の神は自然理性を超越した啓示の真理であるから、そのまま信するべきで、彼自身の脆弱な理性から、あえてこの神学上の權威を論証、吟味する意図はなく、むしろこれ以上の論争を控えている。

かくして、デカルトの神は、神 (Dieu) という語は啓示の神と同じでも、その内容の本質は非常な相違を、私は感ずるのである。啓示信仰の立場は宗教的逆説をも内包し、人間の生命そのものや実存感情にも及ぶものであるが、一方哲学的知性はこれらの対象の外側に立ち、常にそれらを普遍化、概念化するものであり、先述の神の定義の如く、人間を含めた全存在者ないしは純粹知性の論理的根拠、及び究極原因ということになる

う。従つてデカルトの神は人間理性の主体性から出発したにも拘らず、現存する人間の二重性において挫折せざるを得なかつた。

ここに私は人間存在の現実的立場から、その二重性をも包摂するものとして、啓示宗教上の神の存在意義を見出すのである。

カントの認識と仏教の認識

——純粹理性批判の認識と原始仏教
における十二縁起の認識の比較考察——

横山 哲

原始仏教における十二縁起は、衆生が生死に流転する因果相依の關係を、十二支に分類せるもので、仏教の根本原理である縁起説の最も代表的なものである。

十二縁起についての説明は、原始經典には余り詳しい説明も、一貫した説明もなされていないが、これを時間的因果關係とするものと、無時間的論理關係とする解釈がある。縁起説の本當の意味は縁起甚深なのである。

『原始經典に現われた定型文は、(1)「無明に縁つて行あり、行に縁つて識あり、……生に縁つて老死・憂悲苦愁惱の種々なる苦が生ず」の流転縁起と、(2)「無明滅するが故に行滅す。……乃至……生滅するが故に老死・憂悲苦愁惱の種々なる苦が滅

す」という還滅縁起によって成立しているが、長阿含第十六緣方便經によれば、「老死に縁あり、生は是れ老死の縁なり。……乃至……痴は是れ行の縁なり」の如く、流転縁起は定型の最後の項目の「老死等の苦」から遡って、最初の項の「無明」に辿りつくのが本来の姿である。

これを考察するとき、十二縁起は、如何にして衆生の苦を滅するかにあるのであり、苦の生ずる間接原因が無明（無知、愛（渴愛）取（取著）の縁であり、直接原因としての行（無知の行為・行為の集積としての行）であり、吾々の現存在としての潜在力が「有」であるということになるのである。

従って、十二縁起は無知の自覚による仏智によって、正しい人生観・世界観にもとづく正しい行動によって苦を滅し、正しい正しい人生を生きることにあるのである。

カントの純粹理性批判における認識は、吾々は如何にしてものを認識し得るのか、どこまで知り得るのかという、人間の純粹理性即ち理性能力を検討し、知能構成の根本的検討を行なうてその及び得る範囲を現象界に限定したのであった。

彼は直観の形式として「時間」「空間」を認め、思维の形式として「範疇論」を構成した。かくて認識の普遍性・必然性・客観性を確立し科学の成立する基礎づけを行なったのである。

今ここに、仏教における十二縁起と純粹批判に現われたる共通点及びその相違点と思われる点を概括的に比較考察するならば、先ず共通点として、共に形而上学を否定し、現象面に限って、分析的・総合的・直観的・論理的であるということである。

る。

カントによれば、認識は凡て判断の形式をとる。数学的知識は分析判断ではなくて、綜合判断であるが、その基づく所の時間・空間は直観の形式（純粹直観）として対象成立の先験的（經驗に、論理的に先だつという意味において）条件であるから、数学は先験綜合判断たり得ると論定した。次に「物自体」は固より認識の対象ではないが、我々を「触発」し、感覺及び知覚の、即ち經驗的直観の素材を提供する。この与えられたる素材に先ず直観の形式たる時間・空間によって秩序を与え、次に悟性の形式である範疇によって綜合統一し、ここに所謂対象の世界（經驗界）が成立すると、しかし、対象を対象たらしめ、經驗を成立せしめるものは意識の綜合作用であるが、それは個々の主観の任意な綜合ではなくて、超個人的な先験統覚（個我の經驗的統覚とは異った）即ち意識一般の先験的綜合であるとする。かくて先験統覚は凡ての思考、凡ての範疇、更に又時間、空間的統一に対する、最高、不可欠の条件であり、それこそ対象を必然的ならしめる。対象は与えられたものでなく、さような統一によって構成せられ、産出せられたものである。我々の悟性は自然界の立法者である、と。「凡ての認識は經驗と共に始まるが、凡ての認識は經驗から起りはしない」という命題を立証し、彼はかような対象を先験的に考察する論理学を先験論理学と名づけたのであった。

十二因縁における識・名色・六処・触は時間的先後の関係ではなく、同時依存の相互關係又は論理關係の一般認識と異らな

い。且つ「識」は表面識でも潜在意識であっても、本体的実体ではないのである。

純粹理性批判においては、あくまで理性能力の検討であつて、実践（行為）が含まれていない。カントに於ては実践について「実践理性批判」に於てこれを批判し、解決をみなかった自由・靈魂・神の存在も、純粹理性より実践理性の優位によりこれを要請としての存在とした。

十二因縁においては、知慧と行為とを離れない關係においての縁起とみており、更に純粹理性批判においては感情・情操を含んでいないが、これについては判断力批判において批判することとなる。十二縁起においては、「觸は受に縁たり、受は愛に縁たり、愛は取に縁たり」として、感受作用・愛憎の念から起る取捨選択の行動を分離していない。

純粹理性批判における範疇論の因果の關係において論ずるならば、カントは時間の前後によって原因・結果が決定されるのではなく、因果の範疇によって客觀的なる時間の前後が決定されるのである。因果の概念を前提しなければ現象における必然なる前後の關係は成立しない。原因たることによつてのみ、それは結果に必然的に先行するのである。

因果の範疇は經驗一般の可能的必然的制約であり、またかかるものとして自己の可能性を証明したのである。

十二縁起においては、カントの如くかかる因果の範疇は適用していないが、「無明は行に縁たり、……無明滅すれば行滅す。……」で、縁起の理法の確認と正しい行為の実践に於て、

知と行との離れない關係において眞の智慧としての縁起を教・行・証の行的体認において把握されるものである。

フィヒター・シェリングの

往復書簡の思想

大 峯 顯

フィヒターのベルリン移住後、かれとイエナのシェリングとの間に三十三通の手紙の往復があったが、そのうち終りの方の十二通（一八〇〇年十一月十五日付のフィヒテ書簡から一八〇二年一月二十五日付のシェリング書簡まで）において、両思想家は超越論的觀念論の根本問題をめぐって鋭敏な対決をおこなった。ドイツ觀念論の發展をフィヒテからシェリングへの転回に關して捉えようとする研究にとつて、この往復書簡は有効な尖を留意している。もちろん書簡の背景には、両者の体系的著作、すなわちシェリングでは、『超越論的觀念論の体系』（一八〇〇年）、『私の哲学体系の徴』（一八〇一年）、フィヒテの方は『知識学敘述』（一八〇一年）が、それぞれ予想されているから、手紙での短い論証や言葉が、これらの著書で展開された諸命題によって補足され、解釈されることが必要である。とくにフィヒテの『知識学敘述』が再三の予告にもかかわらず、生前には出版されなかつたという事情が、この往復書簡におけるかれの立場を不利にしているとおもわれるので、一層解釈の作

業を要求するのである。

論争のテーマは、超越論的哲学（知識学）と自然哲学との関係という形をとって、絶対者の認識の問題が中心である。この共通の問題意識のうちで、両思想家は或る深刻な不一致、一種のゆきちがいを演じた。この不一致は、かれらの問題意識が共通なだけに、かえって一段と基礎的、本質的なものである。

対立の根本は、シェリングのいう「主観的なものと客観的なものとの全き無差別」（Indifferenz）という絶対者の理念と、フィヒテの「絶対知」（das absolute Wissen）の概念との相異にある。絶対我を原理とするフィヒテの知識学は決して根源的な立場ではなく、一つの前提をもった二次的な立場であり、もっと基礎的な立場である自然哲学から根拠づけらるべきだ、とシェリングは考える。かれによれば、フィヒテの自我は一切の始めではない。自我そのものの始め、自我の超越論的過去、前史としての自然があるのであり、自然哲学はかかる自然から自我への発展を自撃せんとする。——知識学の立場そのものを抽象する見地と自称したシェリングのこの新しい思想をフィヒテは頑強に拒んだ。知識学は知を主観的に見る観念論であり、これにたいして自分の立場は実在論的であり客観的観念論であるとシェリングはいうが、フィヒテによればそもそもこのような区別そのことが、知識学を予想してはじめて成り立つ。知識学の立場からの暗黙のうちの説明なしには、これらの区別は全然理解されえず、何の「明白さ」（Evidenz）をもたぬ、とフィヒテはいう。

シェリングが「無差別」とよぶ絶対者は、知識学の相対的立場を超える絶対的立場として出てきているが、フィヒテからすると、これはかえって相対的立場なのである。なぜなら、このような無差別的な絶対者は知（主客の差別）との関係をふくまぬから。シェリングの絶対者は量的差別（直観）と量的無差別（思惟）という形式の下に実存するといわれる。フィヒテによれば、絶対者をこのように量という形式で考えることがすでに問題である。何らかの形式をとるならば、絶対者はもはや相対化される。絶対者が住むところの量的形式は一体どこからくるのか、絶対的一者がいかにして無限な多様になるのか——シェリング哲学はこの問いの前に全然無力なのである。

フィヒテはこれにたいして、哲学における絶対者を「絶対知」と考える。それは「何かについての知」でなく、「知自身についての知」であり、そのうちで知と存在とが区別されると同時に結合される。「無差別」のごとく対立がないという消極的同一ではなく、対立がそのものとして成り立つところであり、それが知識学の立脚地である。そして絶対知という形として自己を示す「絶対者」それ自身は、決して知のうちへ入ってこない質的超越である。フィヒテの哲学はここで哲学そのものの根柢へ接触しており、これは注目にあたいすることである。

神と自由

田中英三

近世に入って宗教の問題に一つの波紋を起して来たのは、人間の自由と神との關係をめぐる考察である。其は從來の神からの方向による説明を一度は切断し、而もなお単に此を排斥するだけではなく、逆に世界や人間についての問題を、反対に人間から神へという方向で包み直して見てゆくことを要求するものであった。その時関心の焦点になったのは、神からの働きかけと人間の自由とが一つに結合するところを自覚すること、又はこの自覚的な態度のとり方が、自由の確立に不可欠な要素であるのを明らかにすることであった。ところで神からの方向と人間からの方向という、その何れかに働きの偏頗な重心を置くのは、生ける内在的な神と、生ける被造物との意味を共に閉ざす結果になる。むしろ両者を生きたもの同士の關係に入れ、更に両者の間に実現すべき共同の目的觀念を挿入することが必要である。たとえばライブニッツは此を最善の世界の創造と実現を通して考えようとした。つまり最善の世界を、神の意図であると同時に、被造物たる人間にとっての世界のあるべきあり方だとし、人間は神の目指す世界の本質を顕現し展開する能力と責任を持つものとした。けれども世界創造に対して世界形成を、言わば同心円のように重ね合わせる事が人間の責任とな

る場合、神の働きかけは同時に人間の自發性における目的原因として示されねばならない。つまり最善と思われることを神が常に人間に自由にさせようとする決定を、人間の本性に対する決定として行なうと見なければならぬ。このことは予知や予見と自由とを結合する時に、いわゆる主知主義的な解釈の誤りや、デカルトの諦めを越えて、神の働きかけを人間の自由な行為の成立に係わらせ、更に其を要求し成立を促すものとして再解釈する試みである。言わば神からの人間に対する規定が、神の直接的な意志表現でありながら、それが人間の自己規定として人間の中に写しとられ、人間によって自發的に満されてゆく。逆に言えば人間が自己の規定根拠を自己自身の中に置く時、神からの働きかけが、かかる人間的な出来事として内面化され屈折して現われる。つまり神の予知的な性格が宿命的な必然性からはずして自由な神に切換えられる時に、この具体化を人間の自由な振舞いの中で捉えようとする。そして又このことが神の中に生きる人間のあるべきあり方として自覚されてくる。その限り神の創造は端的に自由な人間の創造であり、人間こそが神の地上的な姿という意味を持つ。だが完全な自由にするのは至難であり、たえず現われる曖昧で混乱した表象は、人間に自由を誤らせ、悪に転落させる。人間が本性的に自由を持つだけでは、先の目標は成就しない。それ故にこそ自由の所有以上に挺身して、一層判明な世界の認識に努める理性的な努力と決断を通じて自由を完成体現してゆく発展的な見方が必要である。自由には、發展観的に捉えられるべき課題的な性格が

ある。この建設的な把握の中でこそ、人間は神の意志を明確に自己の意志として表わし出すことができ、又理性の底から神の意志を推定し実現する可能性が成立する。それは自由の追及を、人間に対する以上に神に対する責務として、神への愛の証しとする考え方である。従って自由であろうとすることは、道徳的な事柄には尽きない。むしろ人間が神につき従ってゆくための唯一の方法、而もより徹底して神の意図に沿ってゆくこととすること、ないしは自己において、神を生かそうとする具体的な態度として、一種の宗教的な行爲という意味で考えられてくる。そこには自発的な自由そのものが、神からの規定性と関連した根源的な賜物と見られる心情がなお動いている。そう考えるならば、神は御心のままに、あなたがたの内に働いて、志をたてさせ、わざを行なわせると言われた（ピリピ書二・十三）意味の近世的な解釈が、そこで試みられていたと思える。

クザーヌス『神観照について』の一考察

松山 康 国

「主よ、汝は、私がそう欲したならば、私が私のものでありうるということ、私の自由の事柄とし給いました。私が私自身に属さないならば、また、汝も私に属し給わないのであります。すなわち、その限り、汝は私の自由を必要としておられます。何故なら、もし私が私自身を所有しないならば、汝は、私

の所有ではあり得ないからであります」（Nicolaus Cusanus: *De Visione Dei*, cap. 7）。クザーヌスはこの箇所において、私が私のものであること、また、私が私自身に属することを、いま私が扱ふか扱ばないかという点において、私の自由なるものを考えている。私が私のものであり、私が私自身に属することによって、神は私のもとなり、一方これに対して、もし私が私自身に属さず、私自身を所有しないならば、神は私の所有とはならないというのである。この二つの中のその何れを扱ふかの選択が、私の自由に委ねられているのである。さて次に、私が私自身に属するということ、或いは、私が私自身を所有するということは、明らかに、私が私のものであり、私が私自身であるということと一つであり、そしてそのことは、私自身の自覚、我の自覚なるものを意味していると考えられうるであろう。我が我であり、我が我の自覚のみによって我でありうるという場合、私は自分以外の如何なるものにも根ざさない故に、私は神に対してさえも独立に相對して立つものとなり得べき筈であろう。かく、私が神に相對して立つものとなることによって、私はそこに、神を見ることを扱ふか扱ばないかという選択の自由を持ちうべき筈である。私は絶対に神を見ることを拒否するものとなることも可能である。かかる、一切から独立な絶対的自由をもつという意味での、私が私であるということは、しかもただ単に、神に相對して立ち神に眼を向けることを拒むというのみに止まるものではないであろう。更にかかる対立的な神、相対的な神をも否定し、またそれに対してある相対的な

自己をも否定して、神すらをも超ゆるところの自らの根源の無に根ざして、真に我が我であるという自覚が成立するのであり、そこにこそ始めて、真の人間の自由が成り立ちうると思えられるのである。神自身が、かかる、人間の自覚と絶対的根源的な自由とを必要とし要求し給うていると云うことが出来るであろう。かように、私が真に私自身に属し私自身を所有することによって、私は必然的に神を自らの中に所有するのである。このことが、クザールヌスの文言にいわれる「神が私に属し」、

「私が神を所有する」ということである。かくしていまや、私の自覚によって、神が私の所有となること、すなわち、私の根源の無なる闇に光が光として現われ出ることが、まさしく私の自覚の完成である。そこにおいては、見る汝と見る我という相對的二者の分裂は、もはや存しえないであろう。私の自覚が同時に必然的に神の現われであり、神の現われがまた同時に必然的に私の自覚となって生ずるのである。私の自覚において、神はまた、自らを開示するその働らきを完成するのであるが故に、私の自覚は同時に、神が神となること、すなわち神の自覚でもある。相関の關係の生ずる自覚の一点において、私の自覚は、また神の自覚でもあるのである。さてこの自覚は、人間の自覚と神における自覚との区別を問わず、何れの場合にも本来、根源的無の自覚として解さるべきものであるであろう。自覚が本来、無に根ざすという場合、自覚を成り立たしめるものは、もとより無そのものであるべき筈である。すなわちそこにおいては、無は單なる無ではなくして、無はそれ自体の中にお

いて無自身を映す働らきを含む無、したがって無は無に他ならないものとして自らを限定し規定する無、更には、無自身がそれ自体の中に反省と自覚とをも含んだ無と解さるべきであろう。このような無は、クザールヌス自身によって、後年、非他者として解された無に他ならないのである。

ヤスパースの暗号思想

沼田 隆

私は昨年度の発表（「宗教に対するヤスパースの態度」）で、ヤスパースの全思索の論理的根柢をなしていると思われる「包括者」思想から、彼の宗教思想を問題にし、その独自性について述べた。それは、宗教的信仰に関して何らかの仕方で客觀的認識を得ようとする従来の「宗教哲学」の態度を否定し、自らの哲學的信仰の根源から、客觀化されえないものにとどまる宗教的信仰の根源に向かって、実存的交わりを結ぼうとするものであった。根源とは、つねに現象するものの包括者であり、信仰の根源である実存は、そのつど一回的・唯一的に超越によって獲得されるものである。このような一回性・唯一性においてのみ（すなわち歴史的にのみ）成立する実存における交わりは、決して普遍的な論理的形式のうちに固定化されることはない。それ故、ヤスパースにおいて、哲學の宗教に対する關係は、知的考察をとおして一つの認識体系としての「宗教論」を

構成しようとするものではなく、信仰と信仰との交わりをおして、より純粹に、より根源的に実存を獲得しようとするものである。後者のような態度においては、宗教に関する新たな認識を生み出そうとする意図は、最初から含まれていない。

もし、宗教の哲学的研究が、このような信仰間の交わりを本質とすべきものであるとすれば、従来の宗教哲学の理念は大きく改変されなければならないであろう。ヤスパースの「暗号文解読」としての形而上学は、宗教に対する哲学のこのような新しい関係を、呈示するものと思われる(もちろん、そこには種々の究明すべき問題があると思う。ただし、ここではヤスパースのいわば哲学的実体の側面よりも——不可分の連関があるにしても——むしろその哲学的論理の側面に、注目するのである)。

超越者は人間に対して、決して客観的・普遍的に確認できる現象とはならず、ただ実存にとってのみ聴き取られるような暗号をおして語りかけるものである、とヤスパースはいう。人は暗号をおして超越者の現実に触れるのであるが、しかしそれは多義的であり、対象として固定的に把握されず、存続することがない。それはただ実存によって、歴史的状况のうちから、瞬間的に、そのつど唯一的な仕方で解読されるのである。形而上学は、暗号文の解読によって、それを認識化するのではなく、解読は新たな暗号文の産出となるのである。さらに、このような暗号文解読において、超越者そのものが把握されるのではない。超越者は、どのような象徴的表現も適切に指示しえない、絶対の沈黙において真にそれ自身であるところの、一切

の暗号の彼岸に存在するものである。啓示・神話・象徴・形而上学など超越者に関するすべての表現は、超越者を把握しようとして挫折せざるを得ず、挫折をおして間接的に超越者に触れさせるところの暗号とならなければならない。

暗号思想は、超越者の存在に対する信仰の客観的保障を、その暗号化によって失なわせるが、しかしそれによって、それぞれの内在的現象の絶対化にともなう閉鎖・排他性から我われを解放し、より純粹に超越者に触れさせると共に、つねにそのつどの自己存在に連関した、超越者との根源における関係に就かせるのである。どのような現象も超越者の存在を確証するものではない、ということは、我われにとって唯一の確固とした支えとしての、実存間の交わりを不可避にする。哲学的・形而上学的思考は、自立的思想形態としてそれ自体自己目的化するべきものではなく、このような根源における交わりの手段となるべきものである。

ヤスパースの暗号思想は、超越者の存在を認識にもたらそうとする従来の理念を破開することによって、歴史的现实における実存獲得と、信仰の根源からの交わりの理念を、呈示するものである。

ヤスパース哲学における超越者の概念

笠井 貞

実存は、自己自身に関係し、そしてその点で超越者に関係する所の自己存在であり、それはこの超越者に依って自己を贈与されたことを知り、この超越者に基礎づけられて居るのである、とヤスパースは言う。哲学することの根拠、そして実存の存在根拠は超越者であり、人間は世界を通じて超越者に関係する所の可能的実存であるとする。超越者を包括者として考える限り、存在と言い、超越者と共に生きる限り、超越者は本来の現実性であり、この現実性に於て要求するもの、支配するもの、我々を包むものが我々に語りかける限り、超越者を神性と名付け、人格的關係を得る限り、神と呼ぶ。存在・現実性・神性・神として超越者は対象とはならないが、これらの名前は、それに於て超越者が接触される所の経験を指示しているとする。世界は存在の一切でもなく、究極的なものでもない。この世界を越えた、それ自身として存在する絶対的存在が、本来の超越者であり、超越者は全く包括する者として厳格に存在するものであると同時に、見ることに出来るだけない儘のものである。本来的意義に於ける超越者は包括者そのもの、存在そのものとしての一切の包括者の包括者であり、「一者」であると言う。現存在・意識一般・精神の限界を超越して、実存とし

て超越者の前に立つ時に於てだけ私は自由である。私が自由であることに依って、自由に於て、しかし唯、自由を通してだけ超越者を経験する。自己が自由であればある程、超越者に依って自己が贈与されたことを感じ、自由を意識すればする程、より決定的に超越者が意識されるのであり、自由の根拠は超越者である。また限界状況は、超越者の存在経験の過程として不可欠の、実存に取っての状況である。充実された絶対的意識の根源が愛で、愛の内容が想像、愛の確信が信仰であり、これら愛・想像・信仰は超越者を根拠として居る。無制約的行動は、超越者を根拠とする行動である。実存の交わりの根拠は超越者であり、超越者を信する者だけが、真の交わりを表現出来るのである。哲学的信仰の内容の根本は、超越者（神）が存在することである。この神は「隠れて居り」（イザヤ書四五・一五）、その存在は証明出来ない。人間は有限であり、完成されないものである故、神に依る導きに於て生き得る。哲学的信仰から、実存は理性を使用して哲学するが、実存の理性は超越者を根拠とする。要するにヤスパース哲学の根本真理は、実存に取って絶対他者である所の超越者である。純粹な超越者である唯一神だけが真の包括者で、人間が消失する時も存在する。超越者である神こそ、最高・最後の避難所であり、一切が沈む時でも神は残る。超越者が存在すると言うことで十分である、とヤスパースは強調する。超越者は暗号を媒介として、実存に依って間接的のだけ捉えられる。隠れた神の言葉を解読する一切のものが暗号である。哲学的信仰とは、暗号解読に依り現実に超越者を

感得すると言ふ意味での信仰である。哲学は、広義では一つの宗教または信仰であると言ふ。ヤスパースは、聖書の掛替のない真理内容を不断に新しく我がものとする事、聖書宗教の變革を主張するが、聖書信仰の実体の變革ではなくて、信仰陳述に於ける表現の變革が課題であるとす。ヤスパース自身は、啓示を信せず、恩寵を経験せず、神を人格神以上のものとし、教会を不要とし、唯一の媒介者イエスを認めず、イエスは神の子ではなく、ソクラテス・ブッダ・孔子と共に規準となる人間の一人であると呼び、啓示信仰の排他的絶対性に反対して居る。しかしユダヤ・キリスト教思想の伝統を根底に堅持して居ることは明白である。

ヤスパースの立場は、結局、カソリシズムともプロテスタンティズムとも異なっているにも拘らず、聖書宗教を尊重して、超越者である隠れて居る唯一神を主張する所の、否定神学的方法を推進した哲学である。

ヤスパースに於ける *Zwischensein*

について

加藤 嘉夫

Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst-nichts: das Seiende allein und weiter-nicht; das Seiende einzig und darüber hinaus nichts. (M. Heidegger: Was ist Metaphysik?)

7 Aufl. S.26)

In der Spaltung von Ich und Gegenstand sind wir, sie meinent, auf Gegenstände gerichtet. Diese meinent Gerichtigkeit ist das erstaunlichste Phänomen. (K. Jaspers: Von der Wahrheit, S.235)

以上から知られる如くハイデガーは存在者を唯一として選択し断定するのに對し、ヤスパースの場合は「存在者に向けられている」ことを暗号として受け取っている。ハイデガーは存在者、就中実存者 *Der Existierende* を唯一とすることに、必然的にそれを越えた一切のものから無縁となるのであるが、これは *In-der-Welt-sein* の *In* の外側に対して、即ち超越的なものに対して無縁であるのみならず、私見によれば *In* の内側に対しても無縁であると思念されるのであり、そこに彼の転回 *Kehe* の一側面を見るのである。一方ヤスパースの場合はハイデガーと同様現象学的方法を採用しつつも、ヤスパースには *Phänomen* と *Erscheinung* の二つの世界概念が存在するところに既にその *Zwischensein* が予測されるのであって、これは先の最上級で表現されている方向 *Gerichtigkeit* 即ち存在者との関わりが彼の哲学的な端初となっているものと思惟される。而してこの端初が暗号となっているのであり、この故にヤスパースにはハイデガー的転回に見られる程の大きな變化は起り得なかつただろう。従つて両者に於ける問題点は、ハイデガーの場合は無縁の無 (*Nichts*) にあるよりも、何故存在者のみが唯一 (*einzig*) であるか、であり、ヤスパースの場合

は何故「存在者に向けられている」のか、にあらう。

この「方向」について考えてみると、「方向」が *Phänomen* なる第一次的な関わりの世界を構成し、この関わりの世界に於いて生じた世界存在 *Weltsein* が同時に *Erscheinung* の世界に所属しているところに暗号という受け取り方や *Zwischensein* という位置づけが生じている。これを換言すると *Weltsein* の *sein* は他動詞であり、また彼の云う「われわれである包括者」*das Umgreifende, das wir sind* の *sind* も他動詞であると思惟される。ここから次の如き問題提起も可能であらう。即ちヤスパースは主観客観の対立をつつみ越えながら無限に拡がってゆく地平としての包括者という発想を立てながらも、「主観—客観—亀裂」構造を超越的ののみ志向するため、この包括者を照明する際には再び「われわれである包括者」と「存在そのものである包括者」という区別をそこへ導入してしまうのである。そこに「存在そのもの」というヤスパースの言葉に少くとも前後二つの異った意味が生じているのである。かかる事態の端初が先の「方向」に存すると思われ、彼が無規定的なものは規定されてあるものに対して超越的である如く思惟するものこの「方向」に由来するだらう。

彼に見られる主観と客観、内在と超越、*Phänomen* と *Erscheinung* 等々の断絶と連関、従ってそこから生ずる *Zwischensein* としての浮動的な位置づけの端初はこの「方向」に内在するものと思われる。従って実存はいわゆる他者へ超越的に志向することによって生ずるもので、ここでは或付加者を必要とす

る。その付加者が神であり、実存はこの神なる超越者に基礎づけられる。「方向」*Gerichtigkeit* はこの神への眼差しである。この神は彼の著『哲学的信仰』*Der philosophische Glaube* に読まれる如く、「神は存在する」と同時に「無制約的要求が存する」と云われる神である。この「要求」は *Gerichtigkeit* に根ざすだらう。暗号はむしろこの *Gerichtigkeit* そのものに内在しているのではないか。暗号はその解読の際に、存在が人格化され言葉化されると思惟されるが、彼が人格神は超越者ではないというのは、彼の神がいわゆる啓示 *Offenbarung* の見地 *Angesicht* に立つ哲学者の神だからであらう。

宗教における絶対性の一考察

前田 護 郎

如何なる宗教にも絶対性の問題が見られる。複雑な相対性を避けて単純な絶対性を求める願望が宗教形成の誘因をなすというる。

また、一つの宗教が自らの絶対性を主張する場合、他の宗教からの反撓が行われるし、同じ宗教の内部での分派も絶対性についての見解の相違に起因する場合が多い。

十九世紀以来発達した宗教学には中世的な神学がキリスト教の絶対性を主張したのに対する批判的態度が見られる。インドその他の新資料の発見による諸宗教の研究がキリスト教の教義

や組織の相対性の問題を明るみに出した場合は少なくない。二〇世紀になると、トレルチの名著『キリスト教の絶対性と宗教史』をはじめ、ゼーダブローム、R・オットー、ハイラー、メンシング、さらにティリヒなどの多くの業績がこの問題を取上げている。

A・シュヴァイツァーの『キリスト教と世界宗教』もこの問題に触れている。新しい叙述としてはダルブ叢書の中のG・ローゼンクラニツのもの(一九六七年)がある。

最近の全教(エキュメニズムの動きにおいて)もキリスト教と他宗教との接触や対話が活潑に論ぜられている。

これらは新教の側であるが、旧教でもK・ラーナーはじめ有力な学者がキリスト教の絶対性を問題視している。単行本としてはJ・ヘッセンのもの(一九六三年)を挙げよう。ヴァチカン公会議でも、キリスト教の準備としての他宗教のことがいわれている。

ここ数年マルクシストとキリスト教徒との対話が学術的な面でもしばしば行われているが、それに際しても絶対性の問題は極めて重要である。

ここで言語の角度から一つの例をあげよう。プルンナーは教義学第一巻(一二八頁以下)で神の名の問題を重要視し、神は固有名詞であって、複数の神々は存在しない、という意味のことをいう。教義学者としての意向は理解しうるけれども、言語現象としては普通名詞としての神の単数も複数も存在する事実は否定できない。宗教現象として他宗教の神や神々が存在する

ことも事実である。

モーセに「われ在り」という神名が啓示されるが(出エジプト記三章)、この名にはエジプトその他古代の資料に類似がある。十戒での神の絶対性は名前でなくて、エジプトからの救いという事実によって表現される(出エジプト二〇章)。

三位一体にも父、子、霊という普通名詞抽象名詞が用いられており、その絶対性は子がナザレのイエスという具体的歴史的人人格であるという事実を中心としている。

イエス自身当時のユダヤ教が形式の絶対性を主張したのに反対の態度をとって、異邦人を含む全人類の救いを説いたのであり、そのための彼の実践、殊に苦難と死に絶対性があらわれたのである。排他的な絶対性は相対性に陥る危険があり、包容的な姿勢のうちに真の絶対性があらわれることはその後の歴史に見ることが出来る。

これは形(Gestalt)と内容(Gehalt)あるいは「意味するもの」と「意味されるもの」の問題にも関係する。言語を含む文化現象の数々はそれら自体では相対的である。それらによって伝達される内容が個人と社会において絶対性を持つか否かに究極的な重要性がある。

マルクシストとの対話においても、物質を絶対化する唯物論を無神論であると直ちに結論することは出来ない。絶対化されたものが神ならば、唯物論と唯神論とは相並ぶものである。要は神とは誰かという内容の問題になる。

古代からの歴史において、また現代の諸事実において、生き

ること（生命と生活）が絶対化されることは否定出来ないが、それだけならば諸生物と変りない。人間性とその営みに対する反省にもつく絶対性への目ざめが個人と社会を生かす基盤である。ここにいわゆる宗教に限らず、すべて絶対化への方向を示す動きとの対話と真の絶対性の解明への道があるといえよう。

宗教における中について

仁戸田 六三郎

ここで中というのは、いわゆる中論とか中道とかいわれる意味における中を必ずしも意味するものではない。ここでの「中」は筆者の宗教哲学の路線上において一連の問題の提起に関連するものであって、本学会において毎年発表している諸問題と関連するものとして取り上げたものである。いうなれば筆者の全く恣意的な発想に基く問題提起にすぎないのである。

さて宗教においては信ずるものに対して信仰の対象が存在することは当然である。勿論ここでいう「存在する」という「存在」については今古を通じて哲学上の多岐広範囲にわたる諸説があるが、ここでは、それに触れないで端的に考えておくことにする。神乃至仏は或る意味においては人間存在に対しては超越者でもある。仮りにそのように考えたと例えばヤスパースにおける Existenz と Transzendenz という如くなるだろう。両

者は一面においては断絶であるが、別の面では関連を持っている。この相反する二面はいろいろな説となって現われているが、前述のヤスパースはその著 *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* において詳しく論じているのもその一つの例であろう。このような一種の二面性は多くの宗教においてみられるものであるが、それは論理学の矛盾の法則によって規定される種類ではない。もしそこに信がないならば、超越者は単なる自然物的存在となつてかかる二面性は存在し得ない。即ち断絶あるのみである。かかる場合超越者は人間存在と亀裂を中において断絶するものであろう。私見によればハイデガーの無はかかるものに近いのではないか。

右のような信の領域における二面性の在り方に私は仮りに中を考へるのである。キリスト教的世界においては人間存在が自然に対する場合かかる二面性は考えられない。カントが *Ding an sich* は認識できないと断定したのはハイデガーと類似の路線にあったからと思われる。物自体はわからないということは一種の無とも考えられるが、勿論この無は東洋思想と無縁であることは申すまでもない。

然るにキリスト教において神に対する場合は一面において断絶を持ちながら関連が存在する。 *καὶ ὁ λόγος ἀρὰ ἐθεύη* というヨハネ伝（一ノ一四）はそれを意味し、またヤスパースが *Das Entscheidende ist der Satz: Gott ist Mensch geworden.* *ibid.* 81 といっていることから知られる。そしてイエスは *Homme-Dieu* という表現で使われる場合がある。 *Homme-Dieu*

は *Homme* でもなく、*Dieu* でもない。一種の中の存在ともいえず。

キリスト教においては *homme avec Dieu* 即ち神と共にあって信仰に生きる人間は原理的には自然と次元を異にするものであるから、断絶を持つものである。従って対自然の場合はカントの如くハイデガーの如くなるであらう。

然るに仏教においては仏と人間と自然の三者間には断絶と関連の二面が存在する。特に自然に対しては断絶と並んで強い関連がある。これはキリスト教には存在しないもので、時には一体化的な融合すら存在するのである。キリスト教の神は *Ausgezeichnet ist der christliche Glaube dadurch, dass Gott dem Glaubenden persönlich Gott, diese Person als Person das Absolute ist.* (ibid. S. 51) とヤスパースが明確に断言している如く(イタリック筆者) 人神的存在であって自然存在でない。そこには断絶的峻別がある。ところが仏は人格存在でもあり自然存在でもあり得る。仏教では自然が宗教的中の役割を演じている。その一例は因果であり縁である。道元の正法眼蔵に桃華のさかりなるをみて忽然として悟道す(谿声山色)とあり、際断禅師の伝心法要に心如木石始有学道分(二九頁)とある通りである。因果によって人格存在も自然存在も撰せられ消去されて行く。以上各種の中を宗教的信において整備し宗教哲学上の問題を提起し、之を究明し改めて明化しようとするのがこの発表である。

テオドール・フェヒナーの世界観

新井 昭 広

十九世紀中葉のヨーロッパは、産業革命の影響もあって、思想・社会生活の両面にわたって転換が生じ、非常に混沌とした時代であった。思想的にはヘーゲルの死を境に関心の重点は理想的・観念的・彼岸的なものから現実的・物質的・此岸的なものへ移される。後期シェリング、ショーペンハウアー、フォイエルバッハ、シュテイルナー、キェルケゴール、ニーチェ、マルクスとエンゲルス等の思想はこうした社会的・精神的混乱の時代をあらわしている。いわゆる伝統的「哲学」でない哲学というものが自覚的に彼らの哲学的立場とされてくるが、これは一口で言えば理性主義の崩壊であり、理性の哲学では時代の要求や危機にもはや対処できないというのが彼らに共通の意識であった。

フェヒナーもこうした危機的状況を十分に感得していた。

《Keine Philosophie—neine Philosophie!》と言ったフォイエルバッハと同様に「自分は哲学者と呼ばれなくてもよい」とか、《Scherz》を問題としたキェルケゴールのように「自分の本を冗談のつもりで読んでくれ」と読者に言ったり、《Götterdämmerung》を語ったニーチェのように《scendänmering》な世界を語ることができたのはフェヒナーがこうし

た危機を意識していたことを示すものであろう。しかし彼にあってはこの精神の危機は当時特に著しくなってきた信仰（キリスト教神学を含めて）と哲学と自然科学という人間精神活動の三大分野間の分離・対立・無関心といった精神の分裂を意味していた。彼の世界観「昼の見方」が目指したものはこの分裂の克服という大きな課題なのである。フェヒナーの世界観はこうした背景と課題から理解されなければならない。

ここから見るとき彼の言う「世界の昼の見方」は「世界の夜の見方」——自然科学及びその母胎となったキリスト教の世界観——に対する対決であったと言える。「夜の見方」は分離的に物を見る見方である。自然のうちには何物も分離されずに成立しているのに、悟性的分別は自然のうちで区別されるものを分離されうるものへ拡張し区別を分離と取り違える。神と世界、精神と物質、心と肉体という如き分離がこれである。自然宗教や神話さらに古代ギリシャの哲学のうちでは世界は神々に満ちており、世界はそれ自身神的なものであったが、キリスト教神学は世界から神を蒸溜してしまい、世界は *caput mortuum* になり、自然科学者の実験と測定、哲学者の夜なべ仕事、神学者の罵言のために残されることになった。世界から神が除去され（自然科学）、神から世界が除去された（神学）。それと共に *Seale* は自然の例外的存在となり、夜の沙漠に輝く小さな光点の如きものになり、世界は夜の闇にとざされる。認識論や人間中心主義は結局この帰結を免れず、たとえ人間主観を明らかにしても世界を明らかにせず、我々の小さな魂

の光点がその光りを得てくるころの明るい大きな *Seelen-sonne* への実在的関係を知らない。

「昼の見方」は明るい魂の太陽の輝く昼への眺望を開き、世界は神的魂をもった生けるものなることを経験的に明らかにすることによって神的世界をとりもどし、宗教・哲学・科学に満足の行く連関を与えようとするものである。別言すれば、異教（神話や自然宗教）とキリスト教の総合であり、経験的感覚的なものから出発して経験と感覚をこえたものへとというア・ポステリオリな方法により、世界を神の身体とし神も感覚をもち、「神の像」は人間でなく地球であるとして、感性的現象と神的意識を救い、同時に人間中心主義を克服せんとするものである。

フェヒナーの世界観は（ゲーテと同様）*«Sinn»* を重んじ *«Sinnenwelt»* を救うことによって *«Sinnlosigkeit»* を克服せんとした点で現代新たに顧られるに値するものである。

信教自由の問題点 その五

——国家の宗教的中立について——

鷹谷俊昭

現在の諸国家を、国家と宗教との関係によって分類する仕方には色々あるが、（文部省「信教自由に関する各国憲法条文」、同「外国における宗教行政の実情」等参照）いずれにしても、

國教的扱い―特定宗教に他の諸宗教と多少なりとも異った取扱いをすること―をするか、しないかの分類であり、その意味で、国家が宗教に関係を持つか、持たないかということと言えよう。

国家が宗教と関係を持つ持ち方方には、古代民族の社会のような場合、祭政一致のようないわゆる教国制度の場合、一宗教を国家の基本とする国教制度の場合等のように密接不可分の関係、国家が諸宗教の優劣、可否を判断し、これを公認する公認教制度の關係等宗教の存在を前提としての積極的タッチと、まだ現実の国家としては存在しないが、あらゆる宗教を禁止するという形でのタッチとがある。

それに対比する立場として、国家と宗教とは關係をもたない、諸宗教間の優劣の判断も、信仰、無信仰の可否の判断も、個人にまかせ、国家はタッチしないという態度が考えられる。

これが政教分離であり、国家の宗教的中立である。(政教分離の教とは「宗教」ではなく「教会」であるとの主張があるが、通常使用せられる日本語の語感として、「教会」は英語における「チャーチ」と必ずしも一致しないから、この議論はかえって問題を混乱さすもつとで、訳語としても適切とは思えない)

ところがこの中立といわれているものの中にも微妙な相違が感じられる。すなわち、友好的中立、絶対的中立、非友好的中立―乃至敵対的中立―の別がある。理論的には絶対的中立こそが理想的な形態であろうが、実際には存在し得ないものと思わ

れる。友好的立場からは非友好的中立が、非友好的立場からは友好的中立がかたよりをもつたものとして映り、それぞれ自分の立場こそが絶対的中立と思えるのである。

諸法制が信仰をもつこと、或は信仰を大切と考える人を規準にして考えるか、無信仰―無関心を含む―の人を中心にするかによって分れるのであり、(反宗教の方へピントを合せたのが敵対的分離)これらは宗教教育についての議論を見るとよくわかる。(非友好は友好と敵対の中間位置にあるが絶対的中立とは言い難い)

自由主義諸國は友好性が強く、社会主義諸國は非友好的となりやすい。特に社会主義諸國は、その建國の基礎理論の中に、或はその國の指導的政黨の指導理念の中に、反宗教的立場―宗教はやがてほろびる、または亡びるべきものであるという、宗教についての価値判断をもっているという立場―に立つものが多いので、それが個人の思想としてでなく、國家の意思として、宗教について一定の方向性をもつという意味で中立とは言えず、強いて言えば敵対的中立とも言う外はなからう。

わが國は友好的中立主義を取っている。その根拠として、一、宗教のめざす諸目標を憲法が基本精神として確認していること、二、保護法規が存在すること、(例えば公益法人の扱い、祭具等の扱い、宗教家の仕事上の権利確保、課税上の扱い等)三、教育上の宗教に関連をもつ諸規定等をあげることができらる。

もとよりわが國は政教分離國であり、宗教に対する公平中立

の原則に立っているわけであるが、その中の友好的中立と考えるのである。

友好性を持ってば中立でないとか、わが国の諸法規から友好性は見出し得ないとか、中立は分離、切りはなしであるから無宗教こそが中立であるとか、現行諸法規―特に憲法―の解釈は友好、非友好両方の解釈が可能だから絶対中立であるとかの議論もあるが、いずれもかえって絶対的中立存在の困難さを示すものと言えよう。それは人間における中立の限界とでも言うべきであろうか。

(くわしくは武威野女子大学紀要第十号を参照されたい)

法然とルター

——信仰論について——

清水 澄

法然とルターとの信仰論を、両者の人間観を中心にして検討してみる時、次のような相似するパターンを見出すことが出来るように思われる。

第一に、両者にとって、成仏並びに神の祝福への道が、伝統的權威から即ちいわば外から見定められているのではなくして、人間の能力の徹底的な批判・吟味から即ちいわば内から見定められているとすることが出来る。ここに人間の現実の相即ち絶対的な無力さが明らかにせられている。これは、仏並び

に神の教示するところの在り方としての人間の真実の相と、人間の現実の相との間の無限の隔絶の絶望的な体験である。

第二に、この絶望的な隔絶が、法然にとっては仏の本願によって、ルターにとってはイエス・キリストを通じて示された神の愛によって越えられる。つまり、信仰を媒介とすることによって、法然にとって罪悪深重の凡夫がそのまま往生人であり、ルターにとって罪悪そのものである罪人がそのまま義人である。絶望の隔絶が希望の隔絶へと転化する。

第三に、凡夫が同時に往生人、罪人が同時に義人であるということは、現実的に凡夫が正しく今、往生し、罪人が正しく今、義認せられることを意味するものではない。仏の本願を正しく信ずるのは我執そのものである凡夫にとって難中至難である。仏の本願が如何に確実であろうとも、それを受けとるのは罪悪そのものである凡夫であることに変わりはない。法然にとって正念に住しうるのは、臨終に仏の来迎を仰いで始めて可能である。臨終に至るまでは常犯・常懺悔であって、念仏の行を積まねばならない。このようにして現実の凡夫にとって、往生は、臨終に於て必ず成就されるという先取され、思いとられたものとしてある。他方、ルターにとって、イエス・キリストをすでに信ずる人でも、なお罪と共にあり肉なる人として在りつづける。従って、新らたなる光の下で、神と人とに對する行いが要求せられ、常に罪と斗いつづけねばならない。行いの伴わぬ信仰は死んでいるとされる所以である。しかし、信じている人は、終りの日の完全な義認を確かに望みることが出来る。

これが、凡夫が同時に往生人、罪人が同時に義人であることのもう一つの意味である。

以上のような相似するパターンが見出せるものとして、更に内容に即して、たとえば「罪」について検討してみよう。

先づ、法然にとつて、罪とは戒律に背むくことであるが、要するに有・無に執着し就中我に執着することである。人間の現実の存在そのものがこの我執に依っている。そして罪は、その都度毎に刻々にものに執着することによって実際的となつている。「常没、常流転」といわれる所以である。他方、ルターにとつて、罪とは要するに神に背むくことであるが、それは何事についても自身の方へひきかかめること、Verkrümtheit に依る。これが人間の本性であり、心根 Herzensgrund である。人間の中に罪があるのではなく罪の中に人間が存する。けれどもこのことは単に原罪を意味しているのではない。罪は各人自身の意志によつて承認されたものであり、そのことによつて各人は実際上の罪人 *Tatsünder* である。しかし各人は自由に撰びとつて罪を志向しているのではない。各人の意志は、罪の外の何物も志向することは出来ない。

次に、「且らく聖道門を開きて」という法然の言葉は、聞く以前にそれを持つたこと、しかもそうすることによつて自からの罪悪愚痴の身が顕わになったことを含意していよう。又、それを正しく聞くとは、凡夫たる自身が若しなおも聖道門の修行を続けるならば成仏に達しえぬのみか罪悪を深めかねないことを含意していよう。他方、ルターにとつて、神の律

法によつて罪が顕わになる。しかし、律法はそれを遵守しようとするれば、寧ろ罪を深め、新らたにする結果となる。

このような法然とルターとの間に見られる相似するパターンは、次に、法然における念仏行の意義、ルターにおける予定説の意義等の吟味によつて、更に検証していかなばならない。

第三部会

アウグスティヌスにおける思惟

——神と魂との関係についての一考察——

稲垣不二麿

アウグスティヌスの一生は、魂の本来の座を探究しつつけた生涯であったといえよう。彼の関心は常に神と魂とに向けられていた。

魂は神によって無より造られた被造物である。神は何ものも前提することなく自から一切を創造する。神は一切の「始源」(principium)であり、「高次の、一切に共通する、淨福を与える善」。「善の善」。「生の生」である。被造物は神の存在の分有によって存在を得る。被造物の本性(natura)は神の創造によるが故に善であり、而も、神に向うべき善である。が、同時に「無より」(ex nihilo)のものであるが故に可愛、可滅である。creatio ex nihilo は神と被造物との関係を表現している。神は存在を存在たらしめる存在であるのに対して、被造物は、被造的な存在であり、いわば存在と無を併有している。不完全性、欠乏は被造物の根元に内存する。

魂は、被造物一般の内で、理性的、叡智的なものとして、特

に、*imago Dei* である。意志と愛はその中心である。魂は、神の意志に自発的に応え、これを行なうべき存在である。アウグスティヌスにおいて神と魂とは存在論的な関係と意志的、人格的關係とが一つになって把握されている。

二

この魂にとって「神によりすがる」(*adhaerere, inhaerere, cohaerere*) ことは「善」であり、「淨福の原因」である。神によりすがるとは「神に向って生き、神より智慧を得、神を愛樂し、かくも大きな善を享受しつつける」ことである (*De Civitate Dei, III, 1*)。このことは「自己から神へ向い、神と共に生きようとする」ことである。それが、被造物である魂の善であり、その淨福の原因である。

又、魂が *imago Dei* であるということについて、「人間精神の本性は、永遠なものへ自己を向けて (*extendere*) いけばいく程、ますます神の像に於て形づくられる」と言われている (*De Trinitate, III, vii, 10*)。 *extendere* とは「自己及び時間的なものから超絶し」(*ex*) 神へ自己を向ける (*tendere*) ことである。この *extendere* することにおいて魂は *imago Dei* である。

神によりすがり、神へ自己を超絶的に向けようとするところに善き意志がある。この意志は神によってのものとして神へ向うべき本性に相合し、この本性の善を現実化する。善き意志は、神を自己より先行せしめようとする。そこに被造物としての正しさがある。

三

魂にとつて、神を「自己の善」或は「始源」とせず、自己が自己にとつて自己の善であるかの如く、自己の力に満悦し、これを僭稱しようとすることも、魂自からの自己規定による。魂にとつて神は、「善の善」として本性的には *inferior et superior* であるが、時間的には、自己又は形体的なものがより親しく近い。魂は、後者を前者よりも先取しようとする。そこに意志は悪となる。「意志は、高次のものを放棄し、低次のものに向きかわる時、悪となる。向きかわる対象が悪であるからではなく、向きかわり (*conversio*) そのものが逆倒し、邪悪である (*perversa*) から」 (*De Civitate Dei*, III, 6)。このことは自己愛によつて起る。

一切の存在は存在である限り善である。悪天使ですら、本性においては善である。意志において悪なのである。魂についても同様である。悪しき意志は自己を神よりも先行せしめようとする逆倒であり、神から自己への沈降 (*defluere*) 背反 (*defectus*) である。生くべく造られている如く生きようとしなない虚偽である。

四

善き意志は「神に従つて」生きようとする神への愛であり、「自己に従つて」生きようとする自己愛の否定を含む。善き意志は神の意志を行ない、神の創造の業に創造的に参与しようとする積極的な働き (*effectio*) である。魂は神の照明の内に生き、神を愛し、神において相互に愛し合う。善き意志は、魂の

業であると同時に神の業 (*opus Dei*) という性格をもっている。

一方、悪しき意志は自己愛であつて神への愛の軽視を含む。それは業 (*opus*) というよりも神の業から自己の業への背反 (*defectus*) である。魂の神からの孤立化である。アウグスティヌスはこれを「暗くなる」「凍結する」という。それは意志的には神からの背反 (*defectus*) であるが、存在論的には「善の欠如」 (*privatio boni*) として消極的なもの (*defectio*) である。

善き意志、悪しき意志について尚多くの考察を必要とする。この考察を進めていくことによつて我々はアウグスティヌスにおける神と魂との問題を理解することができる。

ニコラウス・クザーヌスの「ドク

タ・イグノランチア」について (一)

蘭 田 坦

「ドクタ・イグノランチア」 (*docta ignorantia*) の概念がクザーヌスの哲学的—神学的な思想のいわば出発点をなし、また彼の思惟展開の根本的な原理であるということには、恐らく異論はなからう。けれども、この概念が具体的にいかなる事態を示し、それが思惟の根本原理となつていゝのはどんな仕方においてであるかは、充分に明らかにされているとは必ずしも言え

ない。

この概念をめぐる従来の理解は、おおむねクザールヌスの、世の神秘主義的な伝統との結びつきを殊に強調して来た。すなわちそこでは、無知を学ぶことにおける有限な知識の否定が強調され、それが思惟の全面的な挫折終熄という仕方での有限性からの超出であると看做され、その結果ドクタ・イグノランチアが一種の神秘的な直観のように考えられたり、或はいわゆる神秘体験のごときものと同一視されるという傾向が強かったように思われる。

勿論、クザールヌスがいわば神秘主義的な雰囲気を知りし、思想的にも神秘主義（特にエックハルト）の影響のもとにあったことは周知の事実である。けれどもそこから直ちに、彼のドクタ・イグノランチアをいわゆる神秘的直観とか体験に結びつけてしまうことは妥当ではない。彼の場合この無知は、知識の立場に対する冷静な自己反省にもとづく自覚であり、しかもこのような否定を通して、或は否定のなかに、まさにそこから彼の真の哲学的思弁が始まるのであり、そこにこそ思惟展開の根本原理が見出されるのである。それはどこまでも思惟の内での運動であり、思惟における自己否定による自己高揚というべきものである。ドクタ・イグノランチアにおけるかかる（ネガティヴな面に対する）いわばポジティヴな側面は、従来あまり立入って考察されることが少なく曖昧なままにされて来たのではないか。そしてこの両面を含めて始めて、ドクタ・イグノランチアはその十全な意味において語られるのではなからうか。

すべての「知は無知である」(scire est ignorare)。なぜなら「正確な真理は把握され得ない」(precisa veritas est incomprehensibilis) からである。彼は「把握」という仕方での認識、つまり悟性的認識の構造を分析し、それが真理に到達するものでない所以を明らかにする。このような知識の立場の全面的な否定は、しかしながらクザールヌスにとって、真理に対する懷疑主義や不可知論に陥ることでもなければ、また思惟の立場を全面的に放棄していわゆる神秘体験や単なる信仰に自らを委ねることを意味するものでもない。かえってそれは、より根源的に真理に向かい、より高い次元においてそれを思惟せんとする意図の表明に他ならないのである。彼が「正確な真理は把握され得ない」という否定的な根本命題を取り出すとき、そしてこの否定が徹底的であればあるほど、彼にとってはそこで正確な真理が「把握され得ないもの」として、かえって一種のリアリティを帯びて現前する。それは単なる命題の上での遊戯ではない。命題の否定的な意義が徹底的に受け止められる所に、「把握され得ないもの」としての真理が思惟自身に体得されるのである。そしてこのような高次のリアリティに思惟の道において肉迫せんとするのが、クザールヌスの「ドクタ・イグノランチア」の立場なのである。そこで展開されるのははや把握の次元での知識では勿論なく、把握を超えたものの、どこまでも把握され得ないものとしての思惟であり、そこに彼が scientia (知識) と区別する、いわゆる sapientia (知慧) の場が開かれるのである。

しかもクザーヌスにおいて特徴的であるのは、把握され得ないものとしてのこの高次の知が、把握の否定、或は把握を超えることでありながら、しかもどこまでもこの把握ということをも媒介にしてのみ展開されていることである。*sapientia* は *scientia* の徹底的な否定を通じて開かれるのであるにも拘らず、決してこのものから独立に離れて展開されるのではなくて、むしろこれに即しつつ、これを否定的に媒介しつつのみ展開されるのである。クザーヌスがくり返し述べた「非把握的に把握すること」(*incomprehensibiler comprehendere*)とは、まさにこの事態を示すものであろう。ここに彼の思惟展開の根本原理としての「ドクタ・イグノランチア」の立場の特質が見られ、またそれに基く彼の哲学的―神学的思弁の独自性も伺われるであらう。

中世のミンネとミスティク

植 田 重 雄

ヨーロッパ中世は、ローマ文化を自己の中に包含したキリスト教の伝搬によって次第に進展する。ミンネ (*Minne*) は東方アラビアの抒情詩の影響をうけて、スペインあたりから漸次中部、北部へひろがっていった歌謡と考える説が一般である。それは宮廷の秩序が確立され、騎士道の発達と並行していた。騎士たちは、気高き女性に対し永遠の愛の誓いを立てることを誇

りとし、吟遊詩人として歌をささげた。南方のかなり世俗的なトルヴァードルはミンネがドイツにはいつて、崇高な内容をもつに至ったというのが、ドイツの中世史や文学史の見解である。しかし、じつはキリスト教の中には、神と人間の愛との關係を、人間と人間の愛、とくに男女の愛との比喩で見ようとする考えが底流をなしていた。そのことについては、前々回、前回に発表したごとく、すでに旧約聖書中のソロモンの「雅歌」(*Sir ha-Sirim*) がそれを示している。すなわち王ソロモンが神、シュナムの乙女がイスラエルをあらわしている。転じて、オリゲネスが王ソロモンはキリスト、乙女がキリスト教会であるという神学的解釈をして以来、この解釈の妥当性は広く深く支持を得てきたのであって、中世以降だけの特質ではない。比喩の適用は、いきおい、比喩の遊びを拡げてゆく。とくに愛やこれにまつわる心理的なきさまの形態については、抒情詩は比喩を無制限に拡大し、適応させてゆくことは自然の成行きであらう。

ここで注目しなければならないのは、神と人間の愛の強さの比喩に、男と女の愛の比喩をかりたが、その反対の場合として、男女の愛の中に、絶対的なものがいりこんできている、あるいは、はいり来ませねばならぬと考える。それゆえに、普通いわれるような世俗的肉体的な愛だけではなく、たとえ、罪に生きる存在であらうとも、超絶的で崇高なものが人間に宿る。こうしたミンネの比喩や価値づけに中世のミスティカたちが盲目であるわけではない。ミンネはそのまま神への絶対的な

婦依の合言葉となった。メヒティルド・フォン・マグデブルグ (Mechtild von Magdeburg) はまるで男女のはげしい恋のように、大胆に奔放にミンネを歌っている。「神とあなたの間には愛 (Minne) があり、地上のものとはあなたの間には、不安と恐れがある。罪とあなたの間には憎しみと争いがあり、天とあなたの間には、たえず希望がある」とうたい、また「このことは甘美な嘆きである。ミンネに死ぬものは、神の中に埋めらるべきである」と強いミスティックを揺曳させている。「神と愛する魂の間では、すべてのものが美しい。愛する魂が永遠の鏡を見つめると、鏡はつぎのようにいう。主よ、なんぢとわたしの間では、すべてのものが美しい」。このような歌が、中世では圧倒的な数で占めている。神と自己の魂の絶対的な純粋性を確認する体験は、ミンネのかたちでミスティカーたちがまず追求していったのである。

イギリス宗教改革における

転向について

——ステイブン・ガーディナーの
思想と行動をめぐって——

八代 崇

イギリス宗教改革も「宗教」改革である以上、宗教的要因に充分な考慮を払わずにこれを考察することは誤りである。しかし、イギリスにおける宗教改革が、大陸における宗教改革以上

に、政治的、社会的、経済的諸要因の交錯によってひき起こされたことも周知の事実であるから、十六世紀イギリスの社会、経済的背景を無視しては、これを正しく理解することはできない。多くの角度から捉えられた宗教改革像を総合することが、歴史家の新しい課題であると考えられる。

本研究は、イギリス宗教改革の総合的理解の一つの試みとして、「転向」という宗教的であると同時に政治的、社会的である現象を手がかりに、きわめて政治的色彩の強いイギリス宗教改革の性格を探ることを意図するものである。ここで、「改心」あるいは「背教」といった宗教的用語を用いず、あえて「転向」という現代的用語を使用するのは、十六世紀イギリスにおいては、ルターの場合のような内的な信仰上の葛藤を経て新しい宗教的確信に到達したというより、外的な圧力による変化の場合が多いからである。当時のイギリス人は、ほぼ三十年間に五度にわたって体制の変化を体験したと言える。すなわち、一五三一年に英国教会の聖職議会がヘンリーの首長権を認めるまでを Roman Catholicism 体制、それ以後ヘンリーの死(一五四七年)までを Henrician Catholicism 体制、一五四七年から一五五三年までを Edwardian Protestantism 体制、一五五三年から一五五八年までを Roman Catholicism 体制、それ以後を Elizabethan Anglicanism 体制と呼ぶことができる。このような急激な体制の変化の中に生きた人間は、体制の変化に応じて転向するか、あるいは、自分の宗教的確信を固守することによって財産、身分、地位、榮譽、あるいは生命すらをも失う危険

にさらされるか、といった二者択一の選択に迫られたのである。モアのように後者を選んだ者もいたが、大多数の人々は転向することによって身の保身を計ったのである。これらの転向者の「転向」は、当時のことばで表現すれば、無節操 (Incon-stancy) ということになるが、無節操な転向者の中で、そのもっとも典型的な者と考えられたのが、ヘンリー八世の下では、英国教会のローマ教会よりの離反に賛成し、メアリー治世下では、ローマ教会への復帰を促進し、大法官としてプロテスタントを弾圧したステイヴン・ガーディナーであった。

イギリス宗教改革を理解するための鍵の一つは「敬虔なる君主」(Godly Prince) という理念であった。英国においては教会と国家は同一社会の両側面であり、英国国民は自動的に英国教会員であるから、一方の最高権威者が他方の最高権威者であるのは当然であるという考え方である。この考え方が提起した問題は、ローマ教会の普遍性を英国の国家主義によって否定することは、英国教会の正統性をそこなうものではないかということであったが、これに対してガーディナーは、初代教会よりの職制と信仰を保持するかぎり、正統性を保ちえると確信したのである。

このようなガーディナーの確信を揺がしたものは、エドワード治世下の急激な改革であった。君主は必ずしも「敬虔」ではないということに気づいたのである。「敬虔ならざる君主」によって教会の正統性がおびやかされる危険を感じたガーディナーは、「敬虔な君主」という考え方を棄て、ローマ教会の普遍

性に立ち戻ることによって、教会の正統性を維持しようとしたのである。その意味においては、政治的にはいざ知らず、宗教的には無節操ではなかったと見ることもできよう。

キルケゴールの「絶望」の概念

石 岡 宏

実存は真理にかかわるときの自己のあり方如何であり、その関心はパトス的に自己の永遠の淨福に向けられており、このパトスのなかかわりの当所に真理があるとされる。しかし、このパトスのな力を方向づけるのが、「精神」の働きであり、この働きはその構造に即して行なわれなければ本来的に自己を実現することができない。この意味で、『死に至る病』は自己の淨福の可能性への問いを、主我的恣意を離れて、自己の存在根拠へと向けて開いている点で評価されている。

しかし、この自己理解として示される存在が単なる精神の必然的構造の様態としてではなく、本来的個性を持つべきであるならば、むしろ、『あれかこれか』の選択的絶望の概念の方がこの自己理解の仕方について明確な手がかりを与えていると考えられる。そして、その中心をなしている概念内容は、近代哲学批判や自己疎外の問題をふまえながら、自己でないものを否定する弁証法的運動にある。

テンティクリマクス・キルケゴールの絶望の概念は、懷疑と

信仰とを直接させず、その中間にある問題領域を示している範疇である。たとえば、『死に至る病』では、絶望とは自己自身にかかわる関係に分裂が起っていることであり、しかもそれは人間が人間としては知っていない悲惨 ∇ であり、優美な衣装の下に隠されている、引裂かれた心として、 ∇ 病 ∇ から ∇ 罪 ∇ へと渡されている概念である。

自己意識の上昇と下降の弁証法は、理性に対する一つの逆説として、神の前の個人の無限の無につきるのであるが、この普遍的な理想性からみれば、特殊に限定された低い形態の自己意識が、かえってその低さの故に、すべてのものを具体的に矛盾生成するものとして認めることができるようにするのである。

近代哲学批判として、概念的性質ではなく、生成の相に立つ場において、自己意識は罪の規定の下に、無限の実在性を得ていると考えられているのである。(→ ∇ VIII A 31 ∇)

『キリスト教の修煉』においては、個々の人間について、倫理的、宗教的、実存的世界を示すには形而上学的抽象を棄てるべきであるとする立場から、絶望の範疇は神関係を人格規定(単独者の規定)へと変えて倫理的なものに従属させることによって、正しい方向づけを与えるものと考えられている。

ところで、この自己意識の弁証法的転換はどのようにして起こると考えられているのか。たとえば、『あれかこれか』においては、聖書的な意味での絶望である悔改めによって自己を絶対的に選ぶことができる考えられている。

自由な精神としての自己意識は選択の行為によって生ずると

同時に、しかもこの自己意識が現になければ選択の行為は生じないわけだから、自己でないものを否定するところに弁証法的に生じる。つまり、この選択における絶望は現にあるところの自己自身の創造と同一でないような仕方、矛盾するような仕方であらなければならない以上、自分自身の罪責あるものとして選ぶ場合にのみ可能であると考えられているのである。現にある自分を創造することはできないのだから、その否定として選択が行なわれるのである。

この否定は無限の多様性を持った、自己自身との同一性を承認して行く歴史の領域であり、この歴史のなかで他の個人および人類全体と関係し、しかも、もっとも孤立しているかに見えるその同じ時に全体と連関させる根源へもっとも深く身を沈めるものと考えられている。しかも、極限的に、無限の満足を与えるものが選択する行為の外にあるとき、絶望は選択する行為そのものとしての自己を示すのである。そこに、それ自体ひとつの選択としての絶望の概念がある。

キルケゴールにおける“Begriff”
について

藤本 浄彦

キルケゴールは、『イロニーの概念』『不安の概念』という著書の示す如く、概念 Begriff という語に独自の意味内容を含ませ

せて用いている。そこには、彼自身の思想基盤が無言のうちに表現され、その特質的一面はこの Begriff という用語の把握の内に求められると思う。

『イロニーの概念』においては「概念は現象 Erscheinung から生じるものとみられることが大切である」と言い、現象の現われとしての概念を強調する。そして『不安の概念』では、正当な概念には気分 Stimmung として正しく対応している気分があり「気分持久性」ということから概念という語を規定している。このような概念のとらえ方に注目したい。そこには、時間的・空間的具体性に充ち満ちた息吹があり、表現の力動性が脈打っている。

ところで、キルケゴールのこのような姿勢には、ヘーゲル弁証法をその思考枠組としながらも、イロニーを矛盾として否定的なものとしなす個別者を止揚して普遍的精神への運動の論理しか学 Wissenschaft として認めないヘーゲル哲学に対する批判があることは言うまでもない。従って、キルケゴールの思想形成におけるヘーゲル哲学の与えた契機を、「概念」の有する問題の内に考究することから始めよう。

ヘーゲルは、『精神現象学』の序文において真理が現存するための形態として学的体系をあげ、「真理は概念においてのみその現存のエレメントを得る」と言う。従って、そのような概念の場において真理をとらえることによって哲学は学の形式に近づき、知の体系としての論理が主体的にとらえられる。それゆえに学の体系としての知 Wissen が重視される。知の立場は

普遍であり全く透明な絶対的なるものへ向う思考の展開を意味する。そこから「真理とは全体である。がしかし、全体とは自己展開によって自己を完結しつつある實在にはかならない」と言えるのであり、そこでは存在が自己の内に反省されること、つまり知に問われるという運動があり、その運動によって存在の本質が自覚的に「概念」としてとらえられるのである。

周知のようにキルケゴールは、ヘーゲルのこのような思惟の立場を思弁的 Spekulativ であると言い、現実性をもう一度抽象すべき方向を主張する。論理の体系はありえても現実存在の体系はありえないという立場、つまり、ロゴスや理性の光の届かぬものが現実性そのものであるということを主張する。ヘーゲルの論理の内では現実が存在する個人が止揚されて問題化されえないという点への批判がある。

キルケゴールは、ヘーゲルが「イロニーを無限的かつ絶対的な否定性と特徴づけたことの正しさ」までは認めるが、ヘーゲルの学の方法には「イロニーの生れ故郷である概念の周辺」が全く無視されていることを批判する。キルケゴールにとってイロニーと主体性とは相即したものである。従って、概念として正しく主体的にとらえるのではなく普遍知の次元でとらえるヘーゲル哲学の方法が批判されるのは当然であろう。さらに『不安の概念』で、論理学には現実性とは何かという問いに対しての諸々の困難があると指摘し、現実性を場とする宗教的問題として罪と単独者という概念をあげる。「罪は、現実性としてVないしは、^現実性においてV存在する」のであり、その

現実性が主体において最も深まった実存的在り方として単独者という語が用いられるのであるが、その単独者とは普遍的なるものを否定的に超えて絶対的なるものに対して絶対的に関わる世界へと生成 *Werden* する。その世界への生成内容の表現こそ、キルケゴールの言う『概念』という語の持つ内容であり、事柄の本質であるとともに自己の存在のうえに本質的に関わる自覚内容を有している。

要するにキルケゴールは、自己が本当の自己自身を取り戻すということから展開する実存的動態の内で概念という語を用いるのである。そのような概念を場とする思惟であるゆえに、彼は知の自己否定とともに知に徹底する立場から実存的思考を拡げてゆく。それは矛盾をふまえて矛盾を解決する姿勢、つまり信 *Glaube* である。矛盾を解く道すじは、ヘーゲルのような知的弁証法ではなくて、信仰の内に質的に深めとらえていく立場である。

- 註(1) 「Begriff der Ironie」 S. 7
(2) 「Begriff der Angst」 S. 11~12.
(3) 「Krankheit zum Tode」 「Begriff der Angst」等参照。
(4) 「Phänomenologie des Geistes」 S. 12
(5) *ibid* S. 21.
(6) 「Begriff der Ironie」 S. 259.
(7) 「Begriff der Angst」 S. 12.

「隠れ」(Verborgenheit) とついで

——特にキルケゴールを中心として——

大屋 憲一

「隠れ」の事柄については、キルケゴールのみならず、少くとも生きるといふことが根源的に関心事となる限り問われるものであり、人生というものが静止することなく動くかぎり、たえず問い返される問題である。いま、主としてキルケゴールについて、この「隠れ」の問題をみる時、彼が「隠れ」の自覚を通して如何に深く真摯に生の問題に取り組んだかということを知る。このことは彼の諸著作を通して、それぞれのいろんなエッセンスをもった表現にもかかわらず、その基調として深く「隠れ」なるものに根づいていることを知る。いま、『哲学的断片』や『後書』等を通してみる時、直ちに気づくのは、*Unwahrheit* や *Unfreiheit* とついで用語である。彼はその「不真理」といふことについて「不真理とは単に真理にそってないといふことのみならず、真理に反して背いているのである」と言っている。つまり、*Un-ist wider* を意味するものであって、それはどうしても助ける手がかりがないといふことの感応を意味するものであろう。このような *Un-* の重みは、ヘーゲルの用語の *Un-mittelbarkeit* の *Un-* にはみられないような気分をもつ。その意味でも、キルケゴールの視点はたゞは、

「ゲルという Un-には真の意味での『隠れ』なるものはない」ともいえる。ヘーゲルによれば、Un-とは、いわば公開的に (exoterisch)、普遍的、発展的に、知的に開かれ、止揚されるべきものであって、Un-は過程において媒介的に克服されていくべきものである。そこには、彼にみられる *der allgemeine Verstand* という性格が貫いている。一方、これに対してキルケゴールの Un-は、いわば esoterisch な性格、つまり、一般的に出来ない、間接的にしか伝えられないものの存在性格においていい得よう。それはどんなに普遍的なものに還元しようとしても、しつこくすることの出来ないもの、その限りではどこまでも残されるものの存在を示す。彼は「私がたどらねばならぬ道は、隠れてあることを、美学、倫理学を通して弁証法的に追求することである」ともいっているが、このことは、単に、倫理的に普遍的立場から『隠れ』をもつ個が否定される (そこには葛藤がある) ということのみではなしに、更に一步を進めて、深く根源的に『隠れ』そのものなる個が真にその働きの意味を失うことによって、自己一人が一人として生かされる依拠が与えられるか否かということに關っている。そこには、普遍に對する、いわば、相対的な倫理的次元においてではなく、なんらそのような普遍的な前提のない、絶対的な宗教的次元で『隠れ』ということが、従って、『魔的』在り方が問われることになる。然も、『魔的』(dämonisch) ということは、人間が憑かれたような状態を意味し、それは倫理的性格をつきつめた、いわば、善とか悪とかいう両者の対立の次元を超えたところ

で、彼の場合、いわれていることにきづくのである。彼の『信仰』に對する『疑』(Zweifel) ということも、知的、倫理的秩序の次元を踏み破り、それをもう一つその根源に立つてそこに成立してくる『疑』であり、丁度、『信仰』ということが「信仰の推論は推論ではなくて決断そのものである」(Das Glaubens Schluß ist nicht Schluß sondern Ent-Schluß) ともいっているように、『信仰』とは、人間の知 (Wissen) に (H) を加えたようなものではないと同様、不信を生じて疑多き生も、信へと連続的に媒介され得る認識の様式ではないのである。然も、現在、未来を貫く、既に与えられた愛の心に触れんとして触れ得ないところに、まさしく『隠れ』なるものがあるのである。

キルケゴールにおける同時性の概念

宮地 たか

宗教が制度の確立と教義の知的体系の組織化によって、その本来性を見失いそうになると、その根源を取戻そうとする試みがなされる。キリスト教会にキリスト教を導入しようとするキルケゴールの信仰概念の中核が、イエス・キリストとの同時性にあったことは、その意味でも意義あるものと思われる。そこで、ここに、キルケゴールの同時性の概念についての一端に触れてみた。

イエス・キリストとの同時性ということを、「過去のなるものとの同時性」という命題として捉え、この命題をめぐって問題を展開させてみた。

まず、「過去のなるもの」と「同時性」を日常的時間規定のもとで捉えると、『不安の概念』でいわれるような、無限の継起としての時間内出来事となる。かかる仕方のイエスとの同時性は、直接的関係であるから、非同時代者にとって同時性は不可能となる。

『断片』で扱われる生成の論理に従って過去のなるものを捉えようと、キルケゴールの場合、生成をヘーゲルの必然においてではなく、自由のカテゴリーで受けとめようとする故に、生成は、直接的把握を拒絶し、不確実性を担っている。かかる生成の不確実性を止揚するのは、「見えぬことをまこととする」信仰のパトスのみとなる。

同一の命題をさらにキルケゴール個有的瞬間論において展開する。過去のなるものとの同時とは、過去と現在との一致という時の超越の試みを要求する命題である。時の超越を、時と永遠との総合によって可能とするキルケゴールにとって、ギリシヤ的想起、ユダヤ的期待はいまだ抽象的で、時の充実ににおけるイエス・キリストの瞬間こそが、その課題に現実にこたえるものとする。かくて瞬間とは、時を創造した神の時のうちの啓示を意味するが故に、瞬間に対応する同時性は、実存の罪の解放の瞬間である。キルケゴールの瞬間論は、一方においてキリスト救済史のもとに、他方、それと切り離せない永遠の *Salig-*

heit への実存的関心のもとにおける救いの瞬間として展開される。

以上、「過去のなるもの」、「同時性」の概念を生成論と瞬間論で捉えてきたのであるが、つぎに、それらに歴史的具體性を与え、「卑賤のイエス」との同時性として問題をを進める。三部構成からなる「キリスト教修練」一、招きのイエス像、二、躓きのしるしとしてのイエス、三、高きより招くイエス、それぞれのテーマに従って考えてみた。一、二は、共に、卑賤のイエスにかかわる問題で、キルケゴールにおいてのキリスト論が特に卑賤のイエスに向けられた事として次の二点を指摘する。

一、イエスの受肉は、救い主なる神の愛ゆえであり、卑賤は神の欲し給うたところであるから、そのうちに真理の証しがないとすれば、神の愛が無意味となるであろうということ。二、信仰のパトスを尖锐化するところの神の直接伝達の拒否、*Incog. III*であること。さらに、三部において卑賤は栄光の投影である、といわれることから、卑賤を栄光との関係でみることによって、卑賤の意味が深められるのを捉えた。そして、栄光が卑賤として投影される所以を次のように考えてみた。一、神の栄光を投影する媒体としてのこの世が倒錯しているが故の卑賤、つまり、神の栄光は地上の栄光の否定であること。二、神の愛は、厳しさと柔かさ、生と死を備えた逆説的愛であるが、その逆説性を栄光の倒錯としての卑賤において現わそうとする。

この様な点から、イエスとの同時性を招かれし人と選ばれし人との両立場から捉えると、前者には、隣人愛の精神にもとづ

く日常的な生活の中に恵みがあるのに対し、後者には、あらゆる地上の栄光の断念を摂理として受けるべき厳しき神の配慮があり、キルケゴール自身が辿ったごとき、殉教者の生涯こそ真正のキリスト者であることとなる。

しかし、キルケゴール自身いうがごとく、凡ての人が殉教者となるわけではないから、同時性の概念としてと共に、この世に信仰の座席をもつことの出来る倫理的な概念としてもみてゆきたい、というのが私の思うところである。

キルケゴールの一考察

北田 勝 巳

キルケゴールにとってその終生の課題は、人はいかにしてキリスト者になるかということであるが、その場合、その根底にあって絶えず議論がそれをめぐって展開されるのは、キリスト教と哲学、或はキリスト教信仰と哲学的懐疑との関係の問題である。そこで私は今回は懐疑に焦点をしばって、キルケゴールの思想を吟味してみたいと思う。

キルケゴールが魂の奥底に、いかに深い絶望を宿していたかは既に多くの人々によって指摘されることであるが、それには先だって我々は、彼がより根本的に懐疑の人であったかを知らなければならぬであろう。例えば、その青年期に彼がたとい一時的にせよ、哲学のためにキリスト教を拒否する場合、我々は

その背後に、彼がいかに深く懐疑の坩堝に投げ込まれていたかを充分に知りうるであろう。またそのような懐疑の深淵からの脱却の第一歩を示すハーマンとの出会いも、懐疑と絶望の淵にさしかけられていたハーマンが、聖書を通して救われるという自伝的敘述にキルケゴールが深く感激したからに他ならない。キルケゴールは当時の日記の中で、次のように書いている。

△私の懐疑は怖るべきものである。何者もそれを停止させることはできない。それは餓鬼道に落ちこむ呪いである。そしてあらゆる推論、あらゆる慰藉を、私は喰いつくすことができる。私は、毎秒一万哩の速力で、あらゆる障害を乗り越えて疾駆するのだ。(P. III A103)

この言葉が明らかに示すように、彼の懐疑は単なる知的懐疑ではなく、あらゆる推論を底に突破する人格的なものであった。そしてしばらくの間、キルケゴールはソクラテスにおけるアイロニカルな懐疑、或はデカルトにおける方法的懐疑、また彼自身が体験した如き真の人格的懐疑を含めて、△否定的な精神のさまざまな形態に非常に関心をもちに至るのであるが、それらはおよそ次の三つの形態に、その典型的な表現を見出すであろう。即ち、言能の象徴としてのドン・ファン、懐疑の象徴としてのファウスト、絶望の象徴としてのアハスヴェルスである。しかもこれらの中で彼の関心は、とりわけ懐疑者としてのファウストに向けられていたように思われる。しかしここでは、我々はキルケゴールのファウスト解釈には関与しないことにしたい。というのは、その問題自体がキルケゴール研究にと

って、一つの大きな別箇の課題を形成するからであり、我々はむしろこれらの事実を照らして、キルケゴールその人の内部にいかにか深く懷疑と絶望が巣くうていたかを指摘するにとどめ、進んでかかる懷疑が、いかにしてキルケゴールの実存思想成立の条件を明らかにしてゆくかを考察すると同時に、それが彼のキリスト教信仰の根底を照明するに至る所以を探究してみたいと思う。

その場合、我々は先ず、一八四二年から一八四三年にかけて着手され、未完成のままで残された独特の哲学的自伝たる『ヨハンネス・クリマクス、或は一切のものが疑われなければならぬ』を顧慮しなければならぬであろう。彼がかかる『哲学的考察』を執筆するに至る動機は、上に述べられた内面的要求の他に、当時のデンマークにおいて、ヘーゲル主義者のハイベルとマルテンセンが、『哲学体系の始元』として『懷疑』を吹聴していたことに関わりがあるであろう。例えば、彼の指導教官でもあったマルテンセンは、一八三七年から一八三九年に至る三年間に、「近世哲学史」や「思弁的教義学入門」に関する講義において、この書の主題をなすデカルトの原理を非常に力説するのであるが、そこで懷疑の問題は、当時のキリスト教と哲学との関係の討議における一つの焦点として浮び上ってくるのである。かかる体系の始元としての目的論的懷疑に対して、キルケゴールは自己の実存的懷疑を対決させるのであるが、その対決を通して我々はキルケゴール的懷疑の本質を解明しようとするものである。

コーラン改悛章の史的注解

中村満次郎

イブン・ハルドーンはその著名な『世界史序説』のなかで、第九章「改悛」は駱駝に乗ってタブークへ遠征中ムハンマドに啓示された、と述べている。つまり、イブン・スィーナが予言を眠りと同一視したことに對する反論として、この改悛章をとりあげたのであった。要は啓示のはじめであり、啓示には段階があり、それはその時の状況によるのだとする。

ところで、昨年度の学術大会において私は「ムハンマド晩年の啓示」と題して食卓章をとりあげたのであったが、この改悛章もまた予言者ムハンマド晩年の重要な啓示の一つなのである。そして食卓章と同様に、この改悛章の解釈に際して史実が重要な役割をしている。すなわち、イブン・イスハークはその著名な『予言者伝』(Sira al-Nabi)の中に例えば次のように書いている。

あの者どもの中には、「私は勸弁しておいて下さい。私を誘惑にかけないで下さい」などと言うものがある。なんたることだ、もうはじめから誘惑にかかっているくせに。(四九節)

この短い章句についてであるが、それは回教曆九年のある日のことである。予言者はビザンチン軍との戦いにそなえていたのであったが、ジャッダ・イブン・カイスに次のように言っ

た。「ジャッダよ、貴方はイブン・アスハルと戦うか。」するとジャッダは答えて言った。「私が後にとどまることを認めて下さい。私を誘惑にかけないで下さい。何故ならば、私は女性には首っただけで、ビザンチンの女性を見れば、私は自分を見失ってしまうおそれがあるからです。」そこで予言者は後にとどまることを許可したのであった。この逸話について、この章句が啓示されたのだという。

イブン・イスハークはこのイブン・ジャッダという人物をユダヤ人と一緒になって悪働きをしたイスラム教徒の一人にあげているのであるが、ともあれ、この解釈がどれだけ真実を伝えるか不明だが、このような雰囲気が当時のメディナにおいて存在したことは認められるであろう。メディナ時代の重要性は、メッカ時代とは相違して、その国際性にあると考えられるのであり、ムハンマドも晩年にいたり、このようなユニーモラスな逸話は非難されるべき内容であっても、そこに一つの発展段階を思わせるものがあり、メディナの脊とも形容できるものと考えられる。

いささか興味をそそる実例をあげて、この改悛章を論じることになったのであるが、ところで、このような解釈はほんの一例に過ぎないのであり、全体的にみてもこの改悛章はイブン・ハルドーンも述べている如く、タブーク遠征が重要な背景をなしているのであり、このような史的解釈も可能なのである。それでは何故にこの改悛章にかぎって、こうした具体例がイブン・イスハークによって記述されているのだろうか。その他の章

句についてみても、その歴史性は充分うかがえるわけであるが、この改悛章の如く歴史上の人物として名ざしで登場するのはまれである。ともあれ、ムハンマド晩年になるこの啓示は多くの如き逸話をともなつて伝えられたのであり、それはとりもなおさず当時のアラビア半島の事情を物語るものであり、予言者自身は最後に食卓章を残して回教曆十一年三月十三日に妻アイシャに見守られて昇天したのであった。

イラン・12 イマーム派イスラムの

イマームザーデ崇拜

加賀谷 寛

現代イランの宗敎生活においてイマーム・ザーデ崇拜を欠くことはできない。「イマーム・ザーデ」とは、神性を賦与されたイマームの子孫をいい(血縁によるカリスマ)、転じてその墓の崇拜を指す。しかし聖者崇拜は12イマーム派イスラムに特殊な宗敎現象でなく、アラブ・イスラムの聖者崇拜とも基本的に共通する。それは公共礼拝所のモスクとは異なつた機能をもち、聖地(ハラーム)として特定の参詣の行事(ズィヤール)と態度を伴ない、多くの場合に周囲は墓地である。この聖域内には非人格的な超可視的力のバラカが溢れており、それとの接触・類感によって病氣なおし、福の招来を信者は求める。このようにイスラムの整理された教義論のレベルとは別の次元で、

イスラムにおける原始宗教的な現世利己的な信仰・実践形態がイラン社会の基底に都市・農村・ノマド社会にわたって広く生きていることを指摘したい。詳細は一九六九年度オリエント学会で報告した。

キリストの死

——トリノの聖蓋布の記録——

ピエトロ・ペレッティ

聖書の記録「ピラトはイエスをむち打たせた後、十字架に付けるために引き渡した……兵卒達はいばらの冠を編んでかぶらせた」(マルコ一五、マタイ二七、二六―三一、ヨハネ一九、一一―三)。「イエスを十字架につけたのは九時頃であった」(マルコ一五、三七)。「兵卒達は……イエスがもう死んでおられたのを見て、その足を折ることはしなかった。しかし一人の兵卒がやりでその脇を突き刺すと、すぐ血と水が流れ出た」(ヨハネ一九、三三―三四)。ヨゼフとニコデモは「没薬と沈香とをまぜたものを百斤ほど持ってきた。彼らはイエスの死体を取りおろし、ユダヤ人の埋葬の習慣に従って、香料を入れた亜麻布で巻いた」(ヨハネ一九、三八―四〇)。「ヨゼフは亜麻布を買い、御身体を取りおろしに行った」(マルコ一五、四六)。「ヨゼフは御身体を受け取り、清い亜麻布で巻いた」(マタイ二七、五九)。墓がからであると聞いたペテロとヨハネは走って墓に入

り、「亜麻布がそこに置いてあるのを見たが、イエスの頭に巻いてあった布 (sandacum = 汗ふき) は亜麻布 (linum = シート、sheet) のそばになくて、離れた別の場所にくるめてあった」(ヨハネ二〇、五一―八)

トリノの聖蓋布 細長い亜麻布 (m. 4.36 × 1.10)、少くとも一九〇〇年前の物で、当時のパレスチナ付近で用いられていた生地の織り方、技術を示していると紡績専門家は言う。第四回十字軍の頃(一二〇五年)からヨーロッパにある。二度火事に会い、こげあとをついだ所が目立つ。

聖蓋布の記録 記録の明暗は実物の反対である。初めて写真を撮った一八九八年に、その記録がネガであるとわかった。写真が陽画になって、その時から学者の注目を引く。

見えるもの 死んだ男の姿。正面と背中。頭は向きあっている。中年の男(三〇―四〇才)。背が高(1.78)。長いひげと髪はラビを思わせる。全裸である。傷だらけ…両手、両足、脇腹、頭と体中の打ち傷はピンク色で、陰画ではなく実際の血のしみである。医学研究者は死んだ血と生きた血の区別を認め、傷によって死んだ証拠であるという。

頭の傷 額と肩に及ぶ長い髪の教力所に血のしみ。いばらの冠を考えさせる。

手の傷 両手に大きい傷…くぎの一片は八ミリ。出血は生きた血…流れた六五―七〇度で遡のぼる。手がはりつけにされたことを証明する。伝統的に描かれてきた手のひらではなく、手根部に傷はある。手のひらの肉は体重に耐えられずに裂けると

解剖学者は実験によつて証明。

脇腹の傷 右のろっ骨の間にレンズ状に入り、やりの傷の形(4.5×1.5cm)をしている。出血は多く、シミが広がっている。「血と水とが流れ出た」(ヨハネ一九、三四)の聖書記録によく合致する。

後姿 「足の裏から頭まで完全な所無く、傷と打ち傷と生傷ばかりだ」(イザヤ一、六)。頭、特にえり首に大きないばらの傷が点在する。右肩の傷あとはめっちゃめっちゃで、十字架を背負つたことを示すかのようなものである。

むち打ちの傷 全身、特に背中には、足の裏にまでむち傷が続く。長さ三センチ二本が対になっている。回数は四〇ではなく百回位の様であるから、ユダヤ式ではなく、聖書の記録通りローマ式のむち打ちである。「恐しいむち」(Cicero)の刑罰によつて死んだ人、特に奴隷は多かった。

足の傷 足根部に矩形の穴。足は血だらけ。右足は伸び、左足は少し曲っている。右足の上に斜めに重なっていたからである。

死の原因 恐しいむち打ち、はりつけによる手足の出血、手根部の中央神経の束を切られる苦痛等が原因であるが、普通はりつけにされた人は窒息死した。そこで「すね折り」が行なわれたが、聖蓋布に示されているすねは折られていない。「もう死んでおられたのでその足を折ることはしなかった。しかし一人の兵卒がやりでその脇を突き刺した。」そして「すぐに血と水が流れ出た」(ヨハネ一九、三四)。

キリストの死と復活 いばらの冠については歴史の中に他の

例がないこと、むち打ちのむごたらしさはピラトが命じたローマ式むち打ちを示すこと、手足の傷ははりつけのあとを明らかに示していること、すねは折られていないこと、その代り脇腹にやりによる傷があること、腹部がへこみ胸部が異常に隆起していること、亜麻糸の年代、ネガ等の特徴は、キリストの死を示している。聖蓋布に残された身体の跡は、没薬と沈香とアンモニア(汗)による物理的・化学的現象によつたものであるが、これは同時にキリストがその中に長くいなかったことを示す。というのほもし身体が三―四日以上そこにあれば露光過度の現象が起り、布はまっ黒になってしまったらうからである。即ち聖書にある通り、三日目に布と墓は空になり、キリストは外に出たということになる。

第四部会

アショーカ王のダルマの政策について

塚本啓祥

チャンドラグプタは婆羅門カウティルヤの助言によって、アウリヤ帝国の行政機構を組織したが、その政策は \blacktriangle *Arthashastra* \blacktriangledown からうかがいうる。他方、アショーカの政策はかれの碑文より知ることができる。両者の間にみられる類似の関係は、アショーカがチャンドラグプタの政策を受けついでたことを推定せしめる。すなわち、アショーカ法勅中の *yuta*, *prādesika*, *parīśa*, *pūśa*, *ganānyam*, *śatadvāye śvatiye ca*, *vraca*, *na-ga-viyohalaka*, *palikīśa*, *dharma-vijaya*, *athabhagiya*, *vivūtha*, *vracabhūmika* のような用語の源泉を \blacktriangle *Arthashastra* \blacktriangledown に見出しうるのは、それを証するものである。

しかしながら、法勅には *dharma* (Pkt. *dhamma*) が種々の語と複合詞の形で現われ、アショーカの政策の中心をなしていることが明らかである。例えば、*dhamma-kāmatā*, *gūna*, *gho-śātri*, *carāna*, *tambhani*, *dānam*, *dīpi = lipi*, *niyamāni*, *niśīti*, *paripuṣṭhā*, *palīyāvāni*, *pekha*, *maṅgale*, *maḥā-māṭā*, *yātā*, *yutam*, *vadhī*, *vāye*, *vijaye*, *vutam*, *si-*

lana, *sambhāndhe*, *sanvihago*, *sanstave*, *sāvānāni*, *sūśraśa*, *adhītāne*, *ānugāhe*, *ānupātipati*, *ānūsāsī*, *ānu-sasanam*, *āpadāne* の如きである。そこで、アショーカのダルマの概念には、(1) 公的宣言、すなわちアショーカの政策の原理となるもの、(2) 仏教僧伽への個人的書簡、とからなる。(1) については、実践的な要項と理念的な要項を含んでいる。

まず、実践的要項は当時としては別に新しいダルマではなく、インド社会における生活の規定として慣習化されたダルマであるが、殺生の禁止は婆羅門の供犠の禁止を示唆するものであり、経済的には牧畜より農業への移行を基盤としたことを推定できる。また、婆羅門・沙門に対する尊敬と施与は、反婆羅門的宗教がかなり大きな地位へ発展していたことをうかがわせる。次に理念的要項では、宗教的寛容は政治・宗教の派閥化を防ぐものであり、法祈願 (*dharma-maṅgale*) の勸奨は、費用のかかる無価値な儀式を廃止せしめて、倫理的価値ある行為を賞揚するものであり、商業の発展に伴う商人や資産者の階層の形成によって、旧来の社会的慣習に対する合理主義的批判が生じたことを推定せしめる。法による征服 (*dhamnavijaye*) は、かれの理念の発展を示すもので、力による征服に対する政治的転換を意味する。征服の語はその国にダルマの理念を採用することによって、カリంగా戦争によって帝国の範囲は一応完結し、国境住民はほとんど王朝の支配下におかれた。南インドは早くから王朝に友好的であつたため、かれの政策の中心はギリシア人に向けられたようである。しかし、小アジアのギリ

ア諸国は距離的に遠かったので、アシローカには領土獲得の関心はなかつた。従つて、ギリシア諸国(ヘダルマの使節(uta))を派遣することによって、平和の樹立を図つたものと考えられる。アラコシアのカンダハールで発見されたギリシア語の小摩崖法勅および石板法勅は、その政策の一斑を示すものである。

さて、アシローカは灌頂十三年に法大官(Thamma-maha-mata)を設置した。かれらの管掌は純粹に宗教的なものではなくて、経済・社会・政治の局面を含む広汎なものであった。しかし、他方では現存の宗教教団に平等な保護を与え、仏教僧伽・婆羅門・邪命外道・ニガンタ(ジャイナ)等に関する特殊な法大官を任命している。中でもかれが個人的な立場で仏教僧伽に送つた書簡は、かれのダルマの政策の一面に、仏教との緊密な関係のあつたことを推定せしめる。小摩崖法勅、(僧伽への帰依) Sattu-Sarnath-Kosam 法勅(破僧伽の訓戒) Rummindel 法勅(仏陀誕生地の供養と免税) Nigali Sagar 法勅(コナーガマナ仏塔の修築) Bairati(Bhakra) 法勅(七種の法門と正法の久住)はその例である。また、法勅を銘刻した石柱が、特に仏蹟に関係して建立されたこと、およびアシローカによって仏塔の建立・供養の功德が勸奨されて流行をみたことは、ダルマの政策が基本と特殊の二面より検討されることの必要を提示する。

シュンガ王朝の宗教政策に関連して

久留宮 円秀

シュンガ王朝の宗教政策に関しては、親仏教的な面と反仏教的な面との矛盾せる記事が伝えられる。この小論はこの二面の特質を明確にして、当時の仏教僧団の如何なる事情に基づいて、こうした矛盾せる宗教政策が伝えられるに至つたかの由因を探究するものである。

まず、シュンガ王朝の治世に、シュンガ一族の別の王室によつてなされたパールフトやマトゥラーの仏塔への寄進銘文から、親仏教的な業跡が知られる。因みに、これらの寄進銘文から明らかにされる一族の系譜は、Visadeva Gāgripūta—Āgrajū Gotipūta—Dhanbhūti Vachipūta—Vachapāla Dhanabhūtiであるが、ブシュヤミトラ・シュンガのシュンガ王朝の系譜の中の誰とも一致しない。彼らのうち Visadeva と Dhanabhūti Vachipūta は確かに王の称号を有していたが、恐らくパールフト、また一時はマトゥラーを含む地域を支配し、ブシュヤミトラ・シュンガ帝国に属する一地方の支配者であつたとみなされている。

他方、ブシュヤミトラ破仏の伝説は、反仏教的な出来事を伝えている。そしてこの伝説は仏教文献の中に教種の形態で伝承されているが、それらの伝説を詳細に検討するとき、西北イン

ドにおける破仏が、全ての伝説に共通して示されていることを知る。

アショーカ王の時代には、スラーシュトラの長官がトゥッシャーSPAというギリシア人であった、およびアラコシアの CANDAHALL でギリシア語のアショーカ法勅が銘刻されていたことは、その頃、すでに西インドおよび西北の辺境地帯で、ギリシア人口が定着していたことを推定せしめる。アショーカ王の死後、これらのギリシア人の行動は活発となり、インド内部へ侵略を開始した。ギリシア人の記録はアンテオコス三世、デメトリオス、メナンドロス等のバクトリア系ギリシア人の侵入に言及している。

プシュヤミトラの時代におけるギリシア人の侵入は、バタンジャリの *Mahabhasya* (ad. III. 2. 111), *Gargisamhita* の中の *Yugapurāna*, およびカーリダーサの *Malavikāgnimitram* (Act V) の中に言及されている。 *Malavikāgnimitram* はプシュヤミトラによる馬祠 (*Asvamedha*) の実践を物語り、犠牲の馬に付き添った孫のヴァスミトラの指揮下にあったプシュヤミトラの軍隊が *Sindhu* 川の南岸で、ギリシア人の騎兵の一団と戦って、ギリシア人を敗退せしめて勝利を得たという。これらのギリシア人が誰であったかは記されていないが、バクトリア系ギリシア人であったことは確かである。

ところで、ギリシア人と仏教の関係は、アショーカ王の時代には明確となり、彼の時代に各地へ仏教伝道師が派遣されているが、彼らの中にヨーナ人 (= ギリシア人) ダンマラッキタが

含まれ、彼はアバラーンタカへ派遣された。またギリシア人の世界へも伝道師が派遣されており、ギリシア人の仏教帰依は種々の寄進銘文からも知ることができる。またターンの如く「ギリシア人王は或る宗教に反対して或る宗教を支持するということは全くない」とはいうものの、メナンドロスの場合に仏教との関係を否定することは不可能であり、反ってギリシア人と仏教との緊密な関係を認めねばならないであろう。

さて、当時、仏教がシュンガ一族の別の王室に帰依され、教団が多く寄進を得ていたことは、先に見た。にもかかわらず、仏教文献の中に、プシュヤミトラ破仏の伝説が伝承されているのは何故であろうか。この点に関しては、先に指摘した如き西北辺境地方から侵入したギリシア人と、それに対抗せるプシュヤミトラの勢力との衝突が考慮されねばならない。すなわちこの両者の衝突は、また *Malavikāgnimitram* に伝える如きギリシア軍の敗退があったとするならば、ギリシア人と当時緊密であったと思われる仏教々団にとって、それは不幸な事件であったにちがいない。そうした不幸な事件がプシュヤミトラ破仏の伝説を形成するための動機と契機を与えたものと推定される。

六祖壇經考

長嶋孝行

六祖壇經は、原本成立後、しばしば増補され、改換されて多くの異本を生んだ。現在原本壇經を知る最古の資料は敦煌本であるとすが、興聖寺本、大乘寺本、高麗本、宗室本及び曹溪大師別伝、神会の語録は参照すべきである。六祖壇經の変遷が曹溪慧能をいよいよ偉大にしているからである。

まず、敦煌本を見るに、第一より十二節までは、六祖伝を述べ、第十三より十九節までは六祖の禅法の優位を実例をもって示すという形で記述されている。第二十より三十三節迄は、授戒、説法の記録を載せている。第三十四より三十七節までは授戒後、弟子達が六祖に問う形で記されている。第三十八節以下は、神会の学徒の増補であろうという説が一般に流布されている。即ち、南方の知識の説が多く添加されているからである。さて、南能北秀における頓漸であるが、偈の創作においては神秀は慧能を圧倒している。当代一の学者であった筈である。慧能はそれを改良したのである。両者の背景は、南宗が竺道生（三五五―四三四）以来の頓悟の思想で、北宗が楞伽主義や華嚴思想である。次は慧能の説示の内容についてである。敦煌本第三十節に

故知不悟即是仏是衆生。一念若悟。即衆生是仏。故知一切万

法。尽在自身中。何不從於自心頓現真如本性。

と説示し、菩薩戒經、維摩經から、

我本元自性清淨。識心見性。自成仏道。即時豁然。還得本心。

と經典を以って自らの説示を結んでいる。更に第十七節に至り、我が法門を説示した後、

真如是念之体。念是真如之用。自性起念。雖即見聞覺知。不染方境。而常自在。維摩經云。外能善分別諸法相。内於第一義而不動。

再び維摩經によつて説示を容易にしている。更に四十三節、智常が四乗の法義を問う段である。これは大中小の三乗に最上乘の四乗であり、金剛經に基づくことは記すまでもない。更に、第二十三節の最後の部分に、

善知識。各自觀察。莫錯用意。經中只即言自歸依仏。不言歸依他仏。自性不歸。無所衣。

自歸依のことは、華嚴經に説かれている。

第四十二節には、法達來參の段で、法華經の内容について法達に説示している。なお、壇經興聖寺本、曹溪大師別伝から、涅槃經を講ずる印宗を挙げてゐる。徳異本は更に涅槃經、徳王品の大意をも挙げて説いている。壇經の内容の帰結は經典であつて、經典の中で埋没しているかのである。即ち、例証した頓漸、般若、最上乘といひ皆大乘經典である。さて、慧能の真髓は何か、である。それを物語るのには次の事柄である。

時有風吹旛動。一僧云旛動。一僧云風動。恵能云。非旛動風

動。人心自動。

この念識の問題から性の問題へと内容を進展させた点にある。四頁の七行目からの真如是念之体以下と三頁の九行目からの真如本性にあったのである。それは善知識と呼びかけているように、最善を行うようにある善知識は、万法尽く自心にあり、一切の善の善法は善知識にあるということから出発して、心とは何かということ、それに基礎を求めて説示した慧能の大善知識にあったのである。善知識とは色身のことではなく、色身を知ることである。それは善知識として心性に確かめることで、それを考えさせ解示した点に、慧能の本質があったのである。

右、壇經についての前半であり、最も重要な南能北秀の盛衰、慧能の偉大さ、南宗を受け入れた大衆等については、証拠を挙げて、次回に発表させて頂く。

長福寺本「両界曼荼羅」について

木下富夫

ここにいう長福寺は岡山県英田郡英田町に在り、天平宝字元年（七五七）に鑑真により創建されたと伝える。真言宗で三重塔・十一面観音立像・絹本着色十二天像・絹本着色不動明王像等（全て重文）がある。縁起中に「宝徳二庚午（一四五〇）自五月十一日始九月晦日一界事畢、勸進沙門権大僧都法印隆然遍

照院絵之、絵師梅岡備後守」とあり、また同縁起中に「久歴星霜損亡及尊形於是慕篤心檀越貫銭善男女助縁繕補功成者也……天文五龍次庚申（一五三七）秋七月吉日」とあって修理したことが明瞭である。

法量は次のように天地・左右の差は大きいのみならず小型の東寺伝真言院曼荼羅よりもまだ小さい。また有名な曼荼羅はほとんど天地・左右の寸法の差が少なく正方形に近いのに対し、長福寺本は差が大きい。

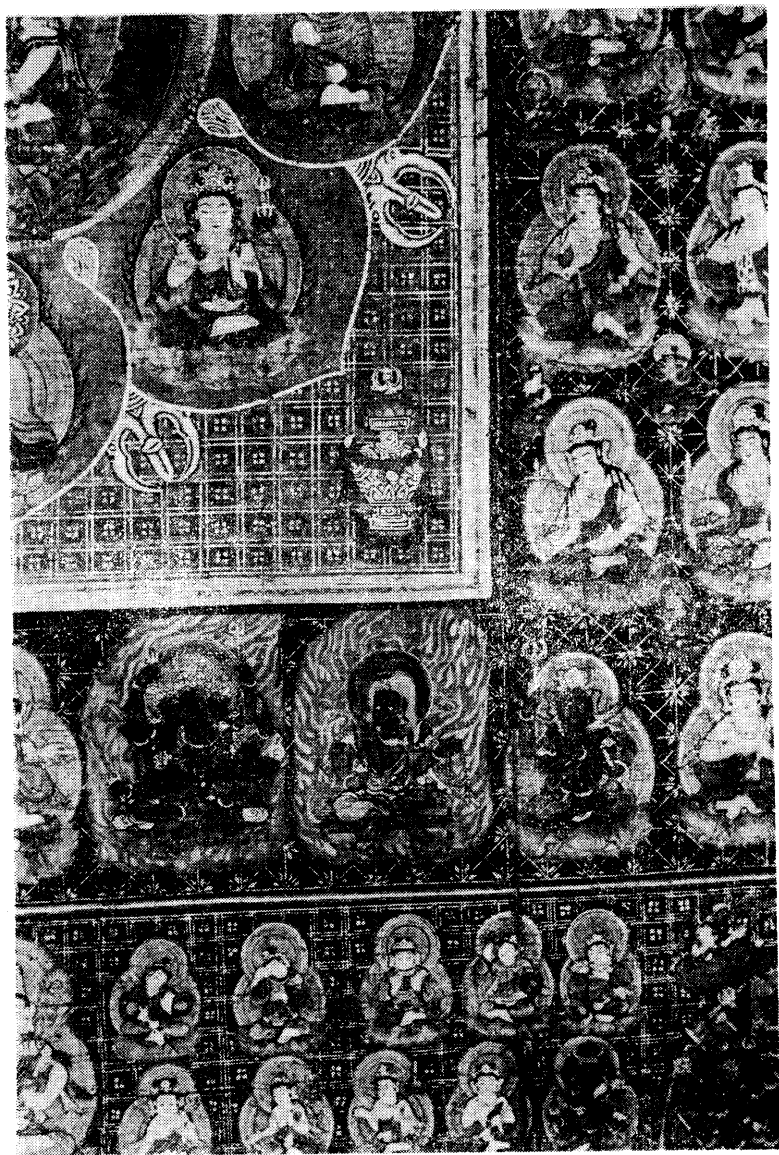
天地 左右 畫絹の幅（左より）

胎藏界 一五・四寸 二四・六寸 四三 四・五 四・二

金剛界 一六・〇寸 二四・三寸 四二 四・四 四・八

胎藏界における観音院使者および金剛手院の使者数は高雄本と等しく十四と十一で、外金剛部尊数も二〇一で高雄本と等しい。総数は四〇七でやはり高雄曼荼羅と同数である（ただし美術研究一八九号で高田修氏が発表している数によるが、最近の同氏著、高雄曼荼羅の研究（一九六七）によると外金剛部二〇四で総数四一〇としている。）（以下紙面の制限により胎藏界のみに限る）

色彩の大略を述べると、胎藏界中台八葉院では青の地に金泥の格子をかき、この中に菱の四つ組文様を置き、八葉蓮弁を赤、この輪郭は太い金泥であり、葉間の三鈷も金泥である。四仏四菩薩の火焰光は濃い緑で黒に近いが、天鼓雷音仏の一部の火焰光が赤いので、もとは赤の火焰光を赤い蓮弁の上に画いていたのであろう。観音院・金剛手院の菩薩の頭光・身光はふち



どりを截金で、その内側を淡緑色で書き、頭光も身光も共に同色で、この中に同心円を幾重にもかき、その外周に火焰光を赤色でかいている。東寺のA本では同心円の雲縹文様を用いている。伝真言院曼荼羅では身光・頭光を同色で画いた菩薩はなく、また両方とも内側へばかしているのみである。長福寺本の胎藏界では、赤系の色が多く、とくに観音院・金剛手院の蓮座は全て赤で蓮弁の上から下へ赤から白くばかしているが、伝真言院本と比較すればこの本の蓮座は極めて簡粗である。

諸尊の像容については、中央八葉院の四仏の頭光は、宝幢・無量寿仏は何れも輪列勢文様を用いているが、高尾曼荼羅や醍醐寺五重塔の壁画にみるように直線的でなく、丸味をおびたふくらんだ形である。この丸味は兵庫東太山寺A本B本にもみられるが、長福寺本の頭光は簡略化され後補のものである。観音院・金剛手院の使者はみな頭光をそなえている。これは伝真言院本・東寺B本・子島本・或図・太山寺B本と同じであるが、次の曼荼羅では使者に頭光をもっていない。東寺A本・同元録本・高雄本・血曼荼羅等がそれである。遍知院の二迦葉には頭光も身光もなく、高雄・東寺A本・血曼荼羅と同じである。また三角印（一切如来智印）は上向きで逆卍の卍形に尾のついた卍を一つかいている。高雄では長福寺本と同じく逆卍の卍を二つ上下に画く。観音院の使者君吒利がかかれてなく高雄曼荼羅と一致する。東寺元録本と伝真言院本には画かれている。中台八葉院の五色界線は内より白黄赤青黒にかかれ、剝落して明瞭にはわからない。大日経疏具縁品の白赤黄青黒と相違するが、

現図や東寺A本・元録本と一致している。面容は頭のはったうりざね顔で正面向きの仏・菩薩はすべて下向きの表現にかかれ、伏目であり、眉の弧が大きく、眉と眼の間が広い。口は極めて小さい。しかし、横向きになった菩薩の顔は変化があつて表情に富んでいる。

Culla-Buddhaghosa についで

森 祖 道

Culla-(or Cūla-)Buddhaghosa とは、その主著 Visuddhi-magga 以外に、三藏中の多くのものに対して註釈を著わした、かの大註釈家 Buddhaghosa-gāriya のことではなく、彼との区別を明確にさせるために、Culla という形容詞を冠して呼ばれる今一人の Buddhaghosa のことである。このいわば第二の Buddhaghosa である Culla-Buddhaghosa との区別を意識して第一の Buddhaghosa を指す場合には、彼を Mahā-Buddhaghosa と称することもある。この様に Mahā あるいは Culla という形容詞を付して同名異人を区別する例は、パーリ仏教乃至はセイロン仏教において、色々な場合に見られるが、その中で同時代もしくは非常に近い時代に同一の方面で類似の仕事をした活躍をした同名異人に対して、この様な差称を用いる場合がある。それはこの Buddhaghosa の場合が正しくそうであるが、

これ以外にも例えば、*Mahā-Buddhaghosa* の時代に、彼に継ぐ註釈家として *Paramattha-dīpanī* や *Paramattha-manjūsā* 等を著わした *Dhammapāla* に対して、*Saccasaṅkhepa* や数種の *Tīka* を著わした今一人の *Dhammapāla* は *Culla-Dhammapāla* と区別される例がある。

ところで第一の *Buddhaghosa* とは別人であることを明瞭に意識して第二の *Buddhaghosa* を *Culla-Buddhaghosa* と呼んだのは、文献上ではさほど古くことではなく、十七世紀のヒルヤの *Nandapaṭṭha* 作と考えられる *Gandhavamsa* が最初の文献かと扱われる。*Gandhavamsa* にみれば (p. 66, p. 63) かれはゼイロンの出身であつて、*Jātattaginidāna*, *Sotattaginidāna* と同じ二種類の書物を著わしたとされる。これらは現存していないので、その詳細は不明であるが、ただ Dr. G. P. Malalasekera は、前者は *Jātaka-Aṭṭhakathā* に関係のあるものではないかと推察してゐる (P. L. C., p. 126) 更に又 *Gandhavamsa* にみれば (p. 68) *Culla-Buddhaghosa* は *Buddhaghosa-ācariya* に七論の註を著わす様に要請したとされる。そして *Gandhavamsa* の右の記述は七論註のうち *Aṭṭhasālinī* (序偈第八) と *Sammohavinodanī* (p. 523) とによつて、少なくともこの二書はさうであることが証明される。ただし右の二書には *bhikkhu Buddhaghosa* あるいは単に *Buddhaghosa* とのみあつて *Culla-Buddhaghosa* とはなつていないが、この事実はかえつて右の記述が後世の附加などではないことを意味していると考えられる。何故ならば、*Mahā* とか *Culla* とか多少なりとも価値的

判断を含む表現に関しては、そこに客観的に明確な基準が存する場合 (兄弟関係とか書物の正統篇の關係など) を除いては、自らを *Mahā* と簡稱することを予想して相手を *Culla* と呼ぶことは考えられないからであり、その様な差称は後人が両者に対して歴史的評價を下した上で与えた表現であると思われる。

現に右の二書には、この要請者の *Buddhaghosa* は最大級の讃辞を以つて形容されてゐる。やつ *Mahā-Buddhaghosa* の著作を始めとする多くの *Aṭṭhakathā* に対する、近代の學者の批判的文献研究は、*Cullavamsa* や *Saddhammasaṅgaha* に見られる古来の伝統的所説に多くの疑問を投じた。その中、*Culla-Buddhaghosa* に関しても、例えば Dr. B. C. Law は彼の *the Life and Work of Buddhaghosa* において (p. 84) 論蔵註の執筆要請者であつた *Buddhaghosa* と、前述の *Jātattaginidāna*, *Sotattaginidāna* の二書を著わした *Culla-Buddhaghosa* とは別人であると主張した。しかしこの主張の論拠にはなお疑義が存する。又、*Aṭṭhasālinī* の *Buddhaghosa* 非撰述説も Dr. P. V. Bapat や佐々木現順博士などによつて唱えられ、ここにも本書の執筆要請者 (*Culla*-) *Buddhaghosa* に関する問題が存する。いずれにしても *Buddhaghosa* が二人 (乃至は三人) 生存したという事実は、*Buddhaghosa-ācariya* の著書の真偽問題や、諸説の分かれてゐる彼の伝記を考察する上で、重要な一要項であらうと考えられる。

中論における我品研究の問題点

仲 沢 浩 祐

中論我品を構成する十二偈は、その内容より見ると、(1)第一偈—第五偈、(2)第六偈—第十一偈、(3)第十二偈の三部に大別出来る。(1)は破邪顕正による無我(空性)の説示であり、(2)は空の論証、そして、(3)は空(解脱)への修行の功德を説いたものと考えられる。

まず、第一部の中で、第一偈は条件命題(即蘊の我と離蘊の我)と帰結の間の矛盾を論難し、無我を標示する。従って、この批判対象となった我の特性を探り、比較検討することは、龍樹の根本的立場を究明する為には不可欠の要件であろう。また、第二偈前半の「我所の否定」には二つの意向—(A)前偈を受けた反論者への否定と、(B)法有説への批判—が含まれ、いずれをとるかによって、第二偈後半、第三偈の位置が違ってくる。(A)をとれば、清弁の主張する二乗の人々のために法無我が説かれねばならず、(B)をとれば、青目、月称等が主張するように第二偈後半において人法二無我が説示されていると考えられる。そして、第三偈は法有説への再否定と解され、第四・五偈において無我は空と置きかえられる。

ここで従来の研究史に即蘊と離蘊の私の考察を求めると、笠松単伝氏は前述の(B)の立場に立って、「月称の法無私の遍知に

関する有無の区別は清弁の所説への反証である」と論じ、爪生津隆真氏は、中観が虚無論や唯物論と同一視されたことへの反証として、月称が「世俗における存在」を説いたことは特色ある理解であり、この二諦説に関する論及は、仏護、清弁の論争に見られるように後期中観派の主要課題であった。また、宮坂宥勝博士は、清弁の自註「論理の炎」と「大乘広百論釈論」の両著作が、①同一のオリジナルによるのか、②両作者間に貸借関係があるのか、と問題を提起している。また、高崎直道、大友芳雄の両氏は、即蘊、離蘊の両我説を教論及び勝論の我説と考へ、論及を進めている。高崎氏は百論破神品における「神覚一也」という表現は、覚が精神自体(buddhi)を指すか、精神作用(jai)を指すかによって、教論説が否かの問題が生じ、又、衛世師経では、我は知をもてるものと解しているのに、百論では「知」について述べていると、その把え方を問題にしている。ここで第一偈から第五偈に関連して次の問題点が指摘される。すなわち、第一偈で *atman* と述べられた概念が、*ahamkara* (第二偈)を経て、*aham* (第四偈)へと観点が推移していることである。この推移が如何なる意味を持つかは、中論が説く宗教的実践的立場と考へ合わせて興味ある問題であり、龍樹の論理展開把握の上に一助となると思われる。

次に、第二部に入って、第六偈を(イ)善巧方便の故に説かれたとするか、(ロ)本偈の前半を教論及び唯物論者への教化を目的とし、後半を龍樹の根本的立場の説示と解するかによって、第五・六・七偈の連関が異なる。(ロ)をとれば、第七偈は清弁の言うよ

うに第五偈からの内容のつながりと解される。しかし、梵文に照らして龍樹の意図したところは(イ)の解釈であろうと考えられる。しかも(ウ)の解釈が、清弁、月称のみにあって、安慧には見られないことは、清弁、月称が中観と虚無主義の不同を主張していることを思い合わせて興味ある問題であろう。ついで、第八偈は第六偈と軌を一にするものであり、修行の階梯に従って、衆生から仏への道を示さんとしたと考えられる。この第六偈と第八偈に関して、山口益博士は四百論第八章の諸要項が我品と軌を一にすることを指摘している。更に、第九偈から第十一偈までは実在の性格を述べたもので、実相の特質として五種述べられているが、ここには問題はない。第十二偈は涅槃への修行の功德を述べたものである。

要するに、龍樹の根本的立場の解明には、第五偈までの内容分析に基づいて、龍樹の批判対象となった我説の特性と思想体系を討究し、比較考察する必要がある。また、龍樹の論理展開のモチーフを究明するためには、我品における *śūnya* と *anāhika* の関係の検討を前提とし、更に、第六偈に関する清弁と青目、月称等の相異は、時代史的背景に求められなければならない。

寂天に於ける空性の問題

江島 恵 教

空性は中観学説の基本的な概念として重要なものであるが、その解釈やそれを軸として展開される学説は、龍樹から清弁・月称等へ続く系列の中でいくつかの変容をとげてきたように思われる。この観点から寂天（六五〇—七五〇年頃）の著作『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra)、特にその第九章「般若波羅蜜」を見ると、彼の空性理解にはひとつの際立った性格のあることが知られる。

まず彼が空 (*śūnya*) 或いは空性 (*śūnyatā*) という語を使用する場合（第九章中十四回）には、大概そのコンテクストの中に修習 (*bhāvanā*) ということが付纏っている。例えば、「空性がなければ心が束縛される。……従って空性を修習すべきである」(九—四九) といった具合であり、空性の修習を前提として初めて意味をもちうる「空性の習気 (*śūnyatā-vasanā*)」(九—三二・三三) とか、「空性の果報 (—無住処涅槃)」(九—五三) という表現もなされている。これらは何れも空性を修習の中で把握しようとするものであり、寂天の空性理解の特徴をなしている。

そして、彼はいうなれば空性修習の段階を展開する。

空性修習以前の段階……所知に対する雑染の習気 (*kleśasam-*

bleśa-vasana) が未だ断除されず、空性の習気 (śūnyatā-vasana) は無力 (九一三二)。

空性修習の順序

(一) 空性の習気による存在性の習気 (bhavaśasana) の断除 (九一三三 a b)。

(二) 何もないと修習することによって空性の習気が断除される (九一三三 c d)。

(三) 存在という基体 (āśraya) をなくした非存在が認識 (mati) に現前しない (九一三四)。

(四) 存在・非存在という知覚対象 (ālambana) をなくした認識が寂靜になる (九一三五)。

この空性修習の段階は、実は瑜伽行学派が「唯心」を要として修習過程を説くことを批判した後、それと対比して提示されている。瑜伽行学派の所謂入無相方便よりもこの方が優れているとする意図をもっているのである。しかしその意図の如何にかかわらず、前記のような空性修習の段階は、『唯識三十頌』二七〜二九で「唯識」という語を「空性」という語で置き換えたようなものになっている。またそれとの関連でも、寂天が空性修習の段階を認識が対象をもつかどうかで截っていることも注意される。

ところで寂天は、勝義は観念 (buddhi) の対象領域でなく、世俗は観念であるとした (九一一)。そしてそれに対応して人間主体の側を修行者 (yogin) と通常人 (pākrīta) とに分類し、認識力の優れた者が劣った者を排斥していくという関係を

重視している (九一三〜四)。下位から上位へ進むことは空性により近づくことであり、その過程途上にある修行者は、論理的には否定を質とし、且つ四念住等の修習をも意味するところの伺察 (vicāra) を行なうとする。(寂天において vicāra は特殊な意味合いを持つ)。ここには世俗から勝義へという方向を軸とした段階的な考えが一貫しており、空性修習の段階もその表われなのである。

以上のように修習を重視する寂天の空性理解は、清弁等以降顯著になりつつあった中観学説の一特徴である。清弁が空性を推論式をもって論証しようとする場合、その前提条件は三昧であるし、『中観心論』三一四〜二〇、月称の主著『入中論』は菩薩の十地を基本として構成されている。方法や考え方に相違はあっても、知・十地を重視して世俗と勝義の橋渡しをしようとしたことは明らかである。これは修習体系と理論体系を併せもつ瑜伽行学説と対決する中で、醸成されたものであろう。寂天の空性理解は、清弁等より瑜伽行学説に接近した形で、修習の段階を重視しているのである。修習段階の重要性が後の蓮華戒等では益々は、きりしてくることは周知であらう。

Ratnākaraśānti 之「中辺分別論」

海野孝憲

Ratnākaraśānti については今日、歴史上の正確な記録は存

しない。我々はチベット伝のターラナータの仏教史によって、彼が十一世紀頃、有名な Vikramasīla 僧院の六人の碩学の一人として活躍し、その才能は当時、四世紀の Vasubandhu に匹敵するものと評価されていたことを知るのみであつてその生涯の大半は伝説に埋れているといつても過言ではない。それ故に彼の所屬した学派及び思想的立場については未だ臆測の段階を越えるものではない。本論は彼のチベット訳 Prajñāpāramitopadesa を通して、彼の所屬する学派と彼自身の思想的立場を幾分でも明らかにすることを意図している。ところで今日、彼の所屬している学派については「彼が Sanaraksīsa の確立した中観瑜伽派の所屬であり、中観と瑜伽を統一した理論を展開した」という説が一部で主張されている。本論ではまずこのような推測に対して次にのべる二面から真偽の究明に努めている。

第一は論争の際の Ratnakarasānti の、他学派とりわけ中観派に対する態度を四つの資料を通して明らかにし、彼の思想的立場を明確にするところであり、第二は瑜伽行派の代表的論書の一つである「中辺分別論」に対する彼の理解を通して、彼の思想に所謂、中観瑜伽派の特色が見られるか否かを究明することである。以上の結果、我々は第一の方法によって(1)彼の最大の論敵は中観派であり、極力、中観派の所説を論破し、彼自身の思想中に中観派的残滓が認められないこと。(2)瑜伽行派に対しては全体的に擁護する態度を示しつつも、その中に二派の存在を認め、自らの立場をその中の一派、「無相論者である唯心論者」において他派を(時には別派の瑜伽行派も)論破し

ていることを明らかにしていた。特に(1)について中観、瑜伽両派の最大の論争点である心心所の勝義としての實在の有無についての論争において顕著である。中観派の主張は客観の境が勝義としては實在しないように、主観の心心所も勝義としては實在しないとすのるのに対し、瑜伽行派は心心所は勝義として實在することを主張している。それ故に中観派は次のような論難を加えている。「もし瑜伽行派の主張するように心心所が勝義として實在し、他方これらの対境が心心所自身の顕現であり勝義として存在しないならば、心心所は自らを見るという矛盾が生じその結果、心心所が實在することを証明するものさえ存在しないのであろう。もし汝らがこの矛盾をさける為に、更に別の心心所があつて、これが心心所の實在を証明するとすれば、汝らの所依の論書「唯識二十論」(第一〇偈)の「別識所分別体として無所有の故に」にも反することになるであらう。それ故に我々中観派の所説を認めるべきである。」これに対して Ratnakarasānti は瑜伽行派の立場に立つて、次のように反論する。「心心所が境として顕現することは自らの實在を証明することであり、顕現と自証との両者を区別することには矛盾があり両者の無差別は確定していることであるから、心に領納の自性があることを否定することは正当ではない。」このような彼の反論の背景には Santideva の Bodhicaryāvatāra, K—18 偈以下に見られる。瑜伽行派の「燈」の譬喩が存在したことは想定されるべきであらう。第二の方法によって我々は彼が「中辺分別論」の偈を説明するに當つて、Vasubandhu や Śhītra-

man)の註釈を参照し、それらを要約し、時にはそれらを補足する為に瑜伽行派のドグマを銜学的に陳述しているのを見出す。そこには中觀派の影響は残滓すら見られない。特に「空性」に対する一一三、一四、一五、一六等の説明においても中論に見られるような有も無も否定される「空性」ではなく、彼は一一三について「かの空の相は虚妄分別における二の無と二の無の有とである。何故ならばこの空は二の無故に有ではなく、二の無の故に無でもないからである」と述べ、有無いずれか一方だけの肯定を否定する瑜伽行派の仕方で「空性」をあらわし、一部で言われているように、彼を中觀瑜伽派の所屬とすべき何らの根拠も見い出ることが出来ないのである。従って以上の結果、我々は彼を瑜伽行派の中の無相唯識を主張する論師の一人と推定するものである。

『普曜經』の仏陀観

平井宥慶

現行の普曜經は竺法護訳、西晋永嘉二(三〇八)年出(第二訳)とされ、自ら「普曜大方等典」(大3、483b)と称し、「過去如来至真の講説する所法」で、「菩薩の衆徳の本を分別する」といい、それは「諸大乘の為に」云々とあるなど、大乘的經典であることは明らかで、また多くの過去仏を列記し、「道決」所化スル、自昔迄今(大3、483c)と説いて、後に「過去無

量の諸仏如来、皆此の經を説けり」(方广大莊嚴經大3、539c)という、教法の普遍性を標榜する萌芽がみられ、かくて「一切を悲哀し、今亦た是の如く法訓を頒宣すべし」(大3、483c)と説法が要請され、「三脱門を示して速かに無為の宅を立つるべし」(大3、483a)と、菩薩の下生を促す如き構成は、下化衆生の立場における利他的仏陀觀の展開すべき過程が、充分予測し得る。しかしながらその思想史上の仏陀觀の展開が、この經典にどの程度昇化しているか、検討を必要とするようである。この点について見てみたい。今、普曜經↓梵本(西蔵訳九世紀出)↓方广大莊嚴經という成立順序が推定されている。経録には第一訳に「蜀普曜經八卷」本(大55、32a)が存し、歷代三寶紀が「同文小異」(大49、89b)とするのに従えば、吳支謙の活躍期とほぼ同時代に存在したわけで、訳出經典中かなり初期のものといえそうである。さて、普曜經は兜率天下生から始まり、菩薩の下生は、「菩薩大士は無数億載に功を積み徳を累ねて其の道場を淨むる過去仏に於て大徳本を殖えし此の淨行を以て大慧を立成し生死の原を断じ大乘を興顯せん」(大3、496b)ためと説かれ、方广大莊嚴經の「甘蔗上族中に生まれ、久しからずして阿耨多羅三藐三菩提を得て世間を覚悟せん」(大3、555c)と同様に、その出生を業生としてではなく、下化衆生の立場から描く。しかしかくて成道すべき仏の活動として、「無量の衆生は煩惱の火に燒害せらる。仏まさに能く甘露の法雨を灑ぎ滅除すべし」云々(大3、556c~557a)と梵本以下に具体的に利他的衆生濟度が説かれる点は普曜經にはみあたらず、その全篇を

検討するに、普曜経では出家成道が「大乘を興顯する」ためという抽象的時点で踏まえられ、梵本以下に説かれる利他行的内容の具体性はまだ稀薄である。成道にも「諸衆生をして皆度脱得せしめ、涅槃寂靜の樂に安置す」(方广大莊嚴經・大3、596a)と、利他救済すべきものとして描かれ、しかもそれは「諸如来の清浄法界に同ず」と説かれ、これは有名な誕生の七步行道が、「法性を会得していたから」(ed. vaidya 本、p. 63)とされる点よりみて、利他救済の仏陀が諸仏如来の共通性ともい

うべき立場においてみられているようだが、普曜経では錠光仏に記前をうけ「無数劫より勤苦して求むる所」(大3、522c)、繰り返し六度を行じて一切知見することが強調せられるところに特徴がある。なお成道の経過をみるに、普曜経は坐仏樹下成四禅行↓通三十七道品行・得三達智・行八聖道↓成道・得仏十力四無所畏十八不共法↓移坐石室・觀十二緣起(叙述は極めて簡略)身無常主。梵本・方广大莊嚴經は仏樹下入四禅↓初夜得天眼通↓中夜宿命通・觀十二緣起四諦↓後夜成道・具足三明↓多演林中樹下禅定・入第一義 paramārtha 空 śūnyatā 無所得。十二緣起に着目すれば前者は成道後の内觀^④、後者は成道への過程^⑤として説かれ、成道の主内容からいえば前者は(仮に)十八不共法型^(I)、後者は十二緣起型^(II)、といえる。ちなみに律藏大品^④(II)、五分律卷一五^④(II)、毘奈耶破僧事卷五^④(II)、衆許摩訶帝經^④(II)、太子瑞応本起經^④(I)、僧伽羅刹所集經^④(I)(II)、修行本起經^⑤(I)、長阿含經卷一・大本經^⑤(II)、ニダーナ・カタ^⑤(II)、仏所行讚^⑤(II)

過去現在因果經^⑤(II)、仏本行集經^⑤(II)(^④もあり)等がある。

本經の^④(I)型は仏陀觀の展開をみる時看過できない。本經は全般に六度実修と仏教教理の法数的整理が目につく。以上から仏陀觀も經の背後に大乘的展開は予想し得るが、未だ利他救済顯生面の内容が經文上に十分に結実するにいたっていない初期の燃灯仏授記思想から、發展した大乘思想への中間的段階が少なくない。資料的に更に検討するべきであろう。特に般若經類との関係は無視できない(梶芳光運博士『原始般若經の研究』六五二頁)。

註(1) 支謙訳『瑞応本起經』(A・D・223)A・D・252)、竺大力・康孟詳『修行本起經』(197)、康孟詳・曇果『中本起經』(207)に類似、同一部分あり。

(2) 燃灯仏授記につき、平川彰博士『初期大乘仏教の研究』p.150以下。

(3) 「普錠光仏時別我為仏。名釈迦文、今果得之、從無數劫、勤苦所求、適今成耳。」(大3、522c、cf 478c)

識についての二つの見方

田中順照

識の対象は遍計所執の無であるか、それとも依他起であるかは、安慧と護法との理解の相違であり、また、真諦と玄奘との相違である。最近、この問題を中心として学者間に論争がなさ

れている（鈴木財団研究年報二と四）。この相違は識の対象を識によって執せられたものと見るか、識において見られたものと見るかにもとづく。即ち、問題は識を働きと見るか、志向性の地盤と見るかである。

中辺分別論では、「対象と身体と我と識とに似て識は生ずる」という。従って中辺分別論の識は単に知るものと知られるものからなる識ではなく、知る働きをも等しく対象として捉える識である。「虚妄分別はあり、この中二すべて無し」と説かれる二は、決して単なる主と客との二ではなく、捉えられた主と客とである。このことが理解されないため、「識の内側における主と客との対立が依他性として非存在でないものとして一応肯定せられ、その主客が第二句において初めて遍計的なものとして無であると否定される」と説かれる。所取能取が依他的にも遍計的にも取扱われているのではない。知られるものは必ず遍計所執として無である。しかし、それらを知る識は現実的には無ではない。もし、その現実の有を否定するならば解脱は成立しない。解脱が成りたつためには滅せらるべき現実の迷妄が無ければならない。「虚妄分別はあり」、滅して解脱すと許すが故に」と説かれる所以である。また、「三自性において、一は常に真にあらざ、一は有にして真ならず、一は無真実なり」と説く。現実には迷いがある限り、識の現実の有を否定することができない。しかしその識に解脱が成りたつ限りそれは真ではない。これが一は有にして真ならずの意である。このことは、得知せられるものは識にほかならないから、得知せられる

という点で識は識でない、というのではない。それは、ものと自我とを前においてそれに執する自我意識の突破を意味している。突破せる境地は自我意識を有とする立場からは無である。しかしそれは真実の有である。これが有無ともに真実の意味である。自我意識を突破せる境地に二空所顯（玄奘）、二空自性（真諦）といわれる。しかし二空によって顯わされる識の基体を考えるならば、「滅して解脱す」ということができない。かく中辺分別論による限り、所取能取は依他起的にも遍計的にも考えられるのではない。それはあくまで遍計所執の無である。また、ある論者は「二取として顯現する体が依他起であって、それは護法流にいえば自体分でもあり相見二分でもあるが、それが遍計所執たるは、その所取能取としての顯現が我法として分別せられる点にある」と説く。ここでも、中辺分別論の識と護法の理解する識の相違が全く理解されていない。更に、たとえ識を護法流に志向性の地盤と解するにしても、無記なる所取能取があつてそれが我法として執せられるのではない。執せられない所取もなく執せられない能取もない。所取は執せられた所取であり、能取は執せられた能取である。

識を志向性の地盤として解するのは撰大乘論である。唯量唯二の言は明瞭にこれを示している。しかし撰論では、依他性を解して、「浄品と不浄品とに繋属して性成就せず」という。依他性の依他たる所以は、円成実の浄品として現ずるか遍計所執の不浄品として現ずるかいずれかであつて、それ自らの性を有しないから依他性といわれる。もし無記なる識を認めるなら

ば、無記性を有することになって性成就せずとはいえない。かくて、あるものは虚妄なる世界であるか真実なる世界であるかである。したがって、上述の論者の如く解することは、たとえ識を志向性の地盤と解するにしても誤っている。また、三性の転換を認めることができぬ。

唯識三十頌は識の転変において我法が仮説されるという。転変とは原因が変化して結果となること、原因が再生して結果となることである。識が主と客との対立の形をとることである。その主と客との対立において知られるものは遍計所執の無である。これを示すものが第十七頌と第二十頌とである。しかし、第二十一頌では、分別は依他を自性とするもので縁から生ずる、これが常に前を遠離せる性の円成であると説く。縁から生ずると説かれる限り、識は存在論的にとらえられていて認識論的にとらえられていない。従って対象は識において遍計されたもので識によって遍計されたものではない。ここに対象は必ずしも遍計所執の無ではないという玄奘の理解が生ずる。中辺分別論において対象は識によってとらえられたものであり、三十頌では識においてとらえられたものである。対象が無であるか有であるかを論ずる前に、先ずこの相違を明らかに知らねばならぬ。

原始大乘と初期大乘

静 谷 正 雄

一般に初期の大乘仏教の經典とされるものの中に、古い成立と考えられるものと、それよりは新しい成立とみられるものがあり、また一つの經典、例えば法華經に關しても、古層と新層の存することは、すでに諸學者の指摘する所である。従って大乘仏教の成立、あるいは初期大乘經典の成立を考える場合、何が古くて何が新しいのか、新古を区別する根拠は何か、という問題を常に念頭に置いて検討を加えねばならない。

初期の大乘仏教を伝える經典は、その殆どが幸いに中国の西晋時代までに漢訳されている。訳語が定まらず訳文が晦渋であるが、訳出年代の古さにおいて、貴重な史料の価値をもつ。これらの古訳を調査すると、次の諸点が認められる。(1)十方現在の他方仏を認め、仏果を志求して六度を行はずべきことを説きながら、大乘の語の出でこないものがある。(2)經典書写を説かないものがある。(3)反対に、大乘の語をもち書写を説く經典の多くは、法師(ダルマバーナカ)が登場し、仏塔崇拜に代って經卷供養の重要性を強調する。法師は法華經等にも登場するが、法師の初出は小品般若であろう。彼らは初めて大乘を標して部派仏教を小乗と攻撃し、在來の仏塔信仰を批判して舍利供養に代る經卷供養を強調した。法師は意識的な大乘運動の創唱者で

あり、初期の大乗仏教は法師以前と法師以後、小品般若以前と小品以後に分けることができる。(4)法師登場の經典の多くは、聞法者の得益として無生法忍を盛んに挙げる。無生法忍も小品般若が初出であろう。(5)陀羅尼の出る經典も多いが、これは小品に出ないで小品に出る。大乘に採り入れられたのは少し後であろう。(6)法師の登場しない經典でも、例えば支謙訳の維摩經のように、明らかに般若以後の成立のものがある。これは經典成立の地方差によるかも知れない。(7)支謙訳の大阿彌陀經や、空法護訳の舍利弗悔過經等は、大乘の語はもとより、書写・法師・經卷供養・無生法忍・陀羅尼を挙げず、支婁迦讖訳の佛真陀羅經等がその全てを具足するのに顕著な対比を示す。舍利弗悔過經は阿羅漢・辟支仏・仏のいづれかを得んと願うものが、昼夜六時に十方現在諸仏を礼して懺悔・隨喜・勸請の三品行を行すべきことを説くが、本經は後漢・安玄訳の法鏡經に出てくる三品經に近いもので、般若以前の古成立と思われる。

以上の諸点から結論できることは、(1)一般に初期大乘仏教とよばれるものは、小品般若以前の原始大乘と、以後の初期大乘に分けて考える必要があること、(2)原始大乘は仏塔信仰から発達したものであり、仏塔供養を重んじ、菩薩の願と行を説き、弥陀信仰等の現在他方仏信仰をも育てたが、自らを大乘と呼んで、阿羅漢果を求める部派仏教の立場を小乗と攻撃するようなことはなかったと考えられること、(3)初期大乘は般若空の立場に立ち、仏塔信仰を批判して經卷供養を重んじ、部派仏教を小乗と呼んでこれと対立したこと、(4)原始大乘と初期大乘は年代

的にかなりの隔たりがあったものと思うが、初期大乘の成立は紀元後二世紀に入ってからで、支婁迦讖はまだ広い影響力をたぬ段階の初期大乘を伝えたと思われること、(5)二世紀後半から三世紀前半にかけて、小品般若や法華あるいは華嚴十地品等が作られ、初期大乘は豊かな肉附けを終るが、この頃まで初期大乘と並行して原始大乘が残存し、例えば大阿や舍利弗悔過經は残存地域から将来されたと考えられること、である。右の結論を支持する証拠は十分でなく、また原始大乘の教義復原が、資料的に必ずしも容易ではないので、問題解決の十分な見通しも持たずに、ことさら原始大乘という耳新しい言葉を弄することは、研究者として不謹慎のそしりを免れないであろう。しかし初期大乘とのけじめとつながりを究明することが、残された重要課題の一つであることは、疑い得ないと思う。

大乘涅槃經と法華經

河村孝照

一、問題の所在

大乘涅槃經と法華經との比較については古来よりしばしば論じられてきた。例えば大祖荆溪の法華文句記には両經の同異を十六項目ほどあげて論じているがごときであり(會本卷十七・五〇丁)、その説はほとんど論じつくされているといつてよい。しかしこれまでの所論は釈迦一代の説法中における法華經と涅

涅槃經との関係について検討されたものであって、両經を思想的立場から取り扱ったものではなかった。

近年になって、この兩經における思想史的關係が論じられるようになり、例えば常盤大定博士が北本四十卷本涅槃經を国訳せられてその国訳一切經解題中に述べられているが如き、また横超慧日博士が「法華思想」中において示されているが如きがあり、いずれも兩經における密接な關係を予想され説示されている。ところでいま兩經を比較してみると、従来多く考えられがちな涅槃經が法華經の延長線上に展開されているという予想は必ずしも當を得たものではないかと気付くに至ったのである。

二、兩經の比較

涅槃經が法華經の文を引用しているのは一箇處である。その内容は四十卷本も六卷本も藏訳も趣意においてかわりはない。これは涅槃經菩薩品においてである。知られるように菩薩品は如来性品のしめくりとして、未だ菩提心を発さざる者をしてよく菩提の因とならしむることを繰返し説くその中で、法華經勸持品中に説かれる声聞の授記が引用されている。この引用によつてつぎのことが知られる。一つには、涅槃經が一切皆成の功德力を有することを説こうとするところで、法華經の二乗の授記をもつて皆成を主張するところを範としていること。

第二には涅槃經が他の諸經典を引用する場合における引用の仕方といま法華經を引用する仕方との間に相違が見出されること。すなわち、華嚴經、般若經、首楞嚴經などの引用において

は、涅槃經は自説の補いとしてこれらの經典名を指示するか、あるいは自ら説くべきところをまったくその經典に譲つてしまつていふというが如きであり、つまりこれら引用諸經典は涅槃經に受容されて内容の一部を構成しているのであるが、法華經の引用においては涅槃經の對比さるべき対象としてとりあげられているということである。第三には、以上のように法華經の引用をめぐるの、經意の上からと、形式の上からの吟味とあわせて、これを兩經の思想的方面、とくに教理の組み立ての面から考察すると、兩經における皆成説についていえばその理由だてを異にしていることが知られることである。すなわち皆成説を主張しうるのは法華經にあっては仏陀の本願による過去無數劫間の教化によるといひ、涅槃經は未來生善の仏性力によるといつていふが如きである。しかも涅槃經中にはこの兩説を結び所説は見出し難い。つまり兩經における皆成説の理由だてはそれぞれ独立してたてられていて、従つて教理の組み立ての重要な部分において異なつていふといつてもよいのである。

三、むすび

涅槃經と法華經とは、同じく一乘を説き、仏身觀の上でも久遠実成、法身常住と説き、ともに一切皆成を主張するなど、思想的にはほとんど同趣であるといつてよい。その上、涅槃經が法華經を引用するところがあれば、兩經はきわめて密接な關係を有し、涅槃經は法華思想をうけつぎ、さらにこれを論理的に組織だてたとみられないこともないが、上述したような兩經比較の経過を辿るときは、同一主張をめざしながらも、兩經にお

いて独自の教理的な背景のあることが知られる訳であって、こうした一面を考慮する限り、涅槃經は必ずしも法華經のあとをうけて出現したばかりではないと考えざるをえないのである。むしろ涅槃經は仏性如来藏思想を根幹として一乘仏教を説くこととしているところにねらいがあり、法華經はその一乘説の模範として涅槃經にとりあげられたとみらるべきであろう。

大乘戒の懺悔について

釈 舎 幸 紀

一般に戒定慧において、戒が実践的には定慧のような積極的意味を持たない。——それは僧伽における生活規範であるから——罪の考え方もそれに対するものである。戒がただ単に生活規制にとどまらず（身口二業にとどまらず）、意業の面を積極的に規制しようとするときに懺悔が強調される。意業を重視するところに菩薩行への積極的なつながりをもつと考えられる。

大乘戒においては実践行は菩提心を離れてはありえない。その面を強調したときに、大乘戒は単なる僧伽の規制ではなく、菩提心を得るための自己自身の精神的規制となっている。この特徴を『Bodhisattvabhūmi』によってみると次の如くである。

①菩薩の学処は諸大乘經典の中に散説されていたものを、瑜伽論主が綜集して、「四重、四十三輕戒」にまとめたものを、

である。

この点は『瑜伽論』に「彼の彼の素怛纒¹ sutra²の中に於て機に隨つて散説³ vyāgra⁴したまへり。……今この菩薩威の摩呬履迦⁵ bodhisattvapiṭakanāṭika⁶に於て綜集して説く。」ということからも明らかである。この散説されたものを綜集したということが、菩薩戒と声聞の律儀とが本来別であったことを認めるものである。後期の論書の中にもこの特長は受け継がれている。（例えば、寂天の『Bodhicaryāvatāra』の五章にも同様のことをいう。）また、散説したものを綜集したということとは菩薩戒が波羅蜜行の一つに収められ、戒波羅蜜との関係において考えられるべきことを意味している。（例えば、『撰大乘論』増上戒学分は『瑜伽論』の菩薩地をふまえ、戒波羅蜜との関係において、述べている。）この立場より、戒に違反した場合について、『瑜伽論』をみると、声聞の別解脱律儀と菩薩戒律儀とはその精神が異なる。即ち、「菩薩地」によると、

②菩薩が波羅蜜法を犯して菩薩の戒律儀を捨てることは、比丘が波羅蜜法を犯して別解脱律儀を捨てるように捨てるのではない。

③菩薩が波羅蜜法に違反しても戒律儀は再び受け入れられ、共住せしめられるが、比丘は違反すれば、共住することは出来ない。

という。この二つの相違によって、僧伽における生活規制（声聞律儀）と意業の規制（菩薩戒）とに区分される。即ち、菩薩が戒律儀を捨てるということは、僧伽生活の規制ではなくて、

① 無上菩提への大願を捨てること、

② 最上の煩惱によって波羅夷法を犯すこと、

による。したがって、菩薩が戒律儀を捨てないのは④を捨て、

③に違犯しないからである。しかし、菩薩が戒に違犯することは

悪作によるものであるが、違犯に対しての懺悔は、形式的に

は声聞が別解脱律儀を犯して懺悔するのと異なる(瑜伽論

の四十三転戒の中であげられる学処が、互に矛盾するものがあ

って、一方を守れば他方に違犯する場合がある)。ただし、菩

薩は発露し所犯を悔除する人がないときは自誓心によって再び

犯さないと誓うことが声聞の律儀戒と相違する。

以上のように菩薩の戒律儀と声聞の別解脱律儀の特長を三つ

あげたが、大乘戒で無上菩提ということによって、日常生活の

行為そのものが菩提心そのものと考えられる。そして、自誓心

によって、再び犯さないと誓い、念々に懺悔がなされるのであ

る。そして、念々の懺悔は悔過行(viduṣāṅganudācara)と

移行してゆく。したがって、大乘戒は懺悔に与えられた戒であ

って、声聞戒におけるように、戒が実践的に第二義的であるの

ではない。積極的に菩提心と結びつく懺悔によって与えられた

大乘戒は発菩提心を与えるものとしての意義をもつといえる。

信と証

藤吉慈海

仏教においては信の立場と証の立場は一応区別されているが、この両者は極めて密着している面がある。普通には信↓解↓行↓証と宗教的に深まって行くと考えられるが、親鸞は教・行・信・証という体系をたて、信を証の前においたといわれる。親鸞の信は如来よりたまわった信であるから、大信といわれるように、信・解・行・証という場合の自力の信とは異なるものである。たしかに他力廻向の信といわれる信は、人間のほからいをはなれた、あなたまかせのものである。そこに信は自己のもののようにありながら、自己のものでない一面がある。

自分で信じたつもりでも、実は信じさせられたもので、信が本当に自己のものとなるとき、そこには人間の分別やはからいは消えている。是非善悪のはからいのある間は、まだ信ではない。本当の信は、それらの分別やはからいを絶している。そこに無分別智とでもいわれる智慧が生まれてくる。それが信心の深さといわれるもので、法然も「本願に乗ずることは深心の深きによるべし」といっている。そのような信心の深みにおいて救いが自覚される。そのような救いの自覚は、人間の分別やはからいの領域ではない。法の深信といわれるゆえんである。善導が三心をとき、その深心を、機を信じ法を信ずる心として

いるが、そのような信ずる心は深き心であって、是非善惡の分別はおろか、喜怒哀樂の情もおよばない深き心である。そのような深き心こそ信心の当体であって、意識の表面に間断し動揺するものとは異なるものである。信心が金剛不壊といわれるのも、それが意識の表面にかつ消えかつ結ぶうたかたのようなものではなく、その底にひそむ意識をこえて永遠なものであるからである。そこでは信であると同時に証といえる一面がある。

機の深信が法の深信に転じたとき、機法一体の信が成り立つというが、本当に機法一体となったとき、それはもはや信ではなくて証である。機法一体の信とは、機と法とが一体であることを信するというのではなく、信の深みにおいて、機と法とが一体である証の風光を示している。信を修位の信と証位の信に分ける人もある。一般に信は修位のものに見られているが、証位の信もたしかにある。人間のあり方としては証位の信が究極で、それは菩薩道における仏位の否定や、禪における聖位の否定とも通ずるものがある。大智の故に生死に住せず、大悲の故に涅槃にも住しない大乘菩薩のあり方は、証位の信ともいふべきものである。また禪における空をも空じ、不空に立つ態度や、凡情脱落し、聖位もまた空するあり方は、痴聖であり、入塵垂手であるが、それは証位の信と通ずるものがある。

浄土宗の第八祖西誉聖聰も「宗の肝心の一字口伝の事、一宗の大事は信の一字に在り。是れ仏意の大信也」といい、その師了誉聖岡がはじめた五重相伝は、機↓行↓解↓証↓信と次第すと口伝されている。ここで信が証のあとに來ていることは、証

位の信とも見られ、法然教学の系譜にこのような飛躍が見られることは注目すべきことである。その弟子の聖聰が、一宗の大事信の一字にあり、是れ仏意の大信なりといっているのも、信と証との相関性を示しているように思われる。信が私のものであって私のものでない仏意の大信というところに、信の証位が見られ、その信が自己のものとなるところに聖位の否定が見られる。浄土教においても信の究極は証後の信とも言うべきもので、還愚の法然、愚禿親鸞、野聖一遍、それぞれに風格を異にしなげら、そこに聖位の否定、証後の信ともいふべきものが見られる。

華嚴法界義鏡について

鎌田 茂雄

鎌倉新仏教のかけにかくれて、従来、徹底的な究明がかけられていたと思われる鎌倉旧仏教の教学史的研究は、今後十分になさなければならない。鎌倉旧仏教はたんなる奈良仏教の復興ではなくて、新たな展開を示しているのであり、末法史観にもとづく時代意識の下で、その歴史的役割を果しているのである。

その教学においても、中国仏教文化圏の一翼になった輸入仏教としての奈良仏教の教学の復古ではなくて、日本人の宗教意識に適應した教学へと進展したのである。ここに鎌倉旧仏教の教学を再検討する目的は、鎌倉旧仏教とくに華嚴教学—を中

国仏教教学と比較対比することによって、中国仏教教学の特質をより明確に把握したいからである。

鎌倉時代、華嚴宗において、学と行との融合統一を意図し、李通玄や宗密の教学にもとづきながら、華嚴の復興をなしたのが、明恵上人高辨であった。高辨の『華嚴修禪觀照入解脱門義』などの実践の書は、教学の概念化を宗教体験によってうらうちし、生命化したものであり、従来の華嚴学とは異質なものであった。この高山寺系統の明恵の華嚴学に対して、南都の華嚴の伝統を継承したのが、凝然の教学であり、そのなかで、とくに『法界義鏡』を中心に彼の華嚴学を考え、その思想的意義を究明するのが本論の課題である。

『法界義鏡』は十章に分れる。彼の教学組織をもっともよくあらわしたのが、第四章の「法界の行相」であり、彼が澄觀の四法界觀によって教学の大綱を組織したことは明瞭である。澄觀の四種法界によって教学を統一したことは、従来の華嚴教学においては見られぬ点である。たとえば普機の『華嚴一乘開心論』の宗趣論を見ると、理事無礙宗と事事無礙宗の二宗に分けて、華嚴教学の大綱としている。華嚴教学のきり方という点からみて、四種法界でできたことが、凝然の大きな特質であることが分る。さらに四種法界の一一を説明するにあたって、教義・事理・境智・行位・因果・依正・体用・人法・逆順・応感の十門に分け、これによって全宇宙を説明しようとしているのは、凝然の新しい試みである。

凝然の『法界義鏡』に見られる教学の特質は組織化、体系化

という点に大きな意味がみとめられる。従来の日本の華嚴学において、教学をたてる場合、その中心となるものが、法蔵、元暎、慧苑、李通玄などさまざまな中国華嚴宗の祖師たちであったのに対して、法蔵・澄觀路線によって、華嚴教学を統一したことは特筆に価するといわねばならない。当時、高山寺系の高辨の華嚴学が李通玄の影響を強く受けて、華嚴と密教との統一を果していた大きな勢力に対しても、その影響を受けることなく、純粹な華嚴学の確立に力をそそいだことは凝然の独自の業績である。

凝然が法蔵・澄觀路線を中心として、華嚴学の体系化をはかったことは、凝然の業績にはちがいないが、果して法蔵・澄觀を一体化して華嚴学を体系化することが、中国華嚴学の正しい理解になるかどうかは別問題でなければならぬ。先に私が『中国華嚴思想史の研究』のなかで明らかにしたように、法蔵の教学と澄觀の教学とは同じ華嚴学のなかにありながらかなり異なる性格をもつものであり、これを同一化して論じることが、正しい把握の仕方ではあり得ないであろう。また日本人凝然によって把握され、体系化された華嚴学の網格を正系となし、凝然教学を通して中国の華嚴学を理解することは、正しい中国華嚴学の理解にはならないのではないか。中国の華嚴思想が中国的思惟の影響を受けた仏教思想である、という点を解明する立場と方法を今後追求しなければならぬ。

中国仏教と墓の問題

道 端 良 秀

ここに問題にしようとするのは、中国仏教が死後の墓について、どのように考え、どのように措置していたか、日本の現今の墓の問題が、余りにも非仏教的であり、甚しき迷信を伴う存在であるが故に、中国仏教にあっては、どのようにであったか、仏教ではなく、中国本来の姿は、一体どうであったのか。日本の墓相ということは、中国にあって、どのようにであったのか、その問題を脳裏に置いて、墓の歴史を眺めて見たいのである。

二

中国古代の墳墓が、死者の住居であるところから、殷帝国の天子の墳墓が、いかに豪華華麗なものであったかは、殷墟の発掘によって、初めて知られたところである。またいま中国において、最も人目をひく観光地として、北京郊外の明十三陵の地下宮殿は、いかに死後の生活に、豪華なよそおいをこらしたか、ただ驚嘆の声を放つだけである。

これは儒教の孝の社会として当然のことであり、中国の祖先崇拜に関連するものであるが、このような死後の世界を重視し、墓祭を厳しく規定した、このような中国の社会に、インド西域から、火葬をたてまえるとする仏教が流伝されたのである。

空、無常、無我を説く、否定道の仏教が、この死後の生活を重視し、墓を守ることが孝なりとする、この社会に入って来たのである。仏教が墓に対して、どのように対処し、中国人の最も嫌い、刑罰ともなっている、死体損傷の甚しい、火葬をどうしたか。

幸いに仏教にあっては、仏舍利塔というものがあつた。火葬された舍利を埋めて、そこに標識を立てる墓標なり、墓碑なり、墓塔があつた。これはすでにインド西域においても行なわれていた、死後の葬法であり、仏教の習俗であつたようである。この墓塔や墓碑の習俗が、そのまま中国の墓の習俗と一致することが出来た。

この仏舍利塔は、いろいろの型と、その材料も木や石や鉄や磚となつたが、この仏塔は、中国における墓碑や、宋廟と関連して、祖先崇拜のものとなつて行つた。儒教の墓祭と廟祭が、仏教では墓園と仏塔の仏事に分けられるようである。仏教における阿育王塔とか、隋の舍利塔の信仰とかは、祖先崇拜ではなく、あくまでも、仏陀の信仰であつて、儒教の言う、廟祭とは、その点一致はしなかつた。

しかしながら、舍利塔や仏塔は、あくまでも仏陀の舍利を祭つたものであつてみれば、これまた釈迦の墓塔といつてよい。中国の人々の墓に、儒教であつても、仏教の墓園には勿論のこと、この仏舍利塔に似た、いろいろの形の墓塔が立てられて行つた。単に墓碑だけではなく、あきらかに仏教の舍利塔と同じ墓塔が、墓園に多く見うけられるようになった。ラマ教が盛ん

になって、独特のラマ塔が建立されるようになる、このラマ塔式の墓塔が、これまた盛んに建てられるようになった。

このことは、仏教の仏塔と、儒教の墓碑や、墓誌などの融合であって、これが仏教の中国的展開でも、儒教の仏教的影響でもあった。仏教の弔葬や、死後のまつりは、仏教独自のものを持っていたが、次第に儒教化して行って、墓祭もまた嚴重に行なうようになった。

しかしながら、問題の日本における墓相学なるものがあつたかどうか、これについて、中国においては、魔除けのための、恐ろしい形相をした悪魔などの明器と称するものが、唐代の墓から見いだされるが、今の日本のような、墓は家庭の不幸の根本である、というような、そんな迷信は、どこにも見いだせない。あくまでも死者の死後の生活を幸福にするための、風水信仰、すなわち墓の方角、土地の具合などを占う、そのような風水信仰はあつたが、それ以外のものはなかつたようである。

胎藏マンダラ釈迦院の思想

八田 幸雄

本研究は胎藏マンダラ釈迦院の象徴する世界を明らかにしようとするのである。しかし釈迦院については古来多くの問題を抱えていた。大日経具縁品では第二院を釈迦のマンダラと説くに対し、疏では経の第二院は隠密の語であつて第三院に配すべ

きであると説いている。そのために *Buddha-guhya* の疏や現図のように経所説の通りに配したものと、後者(疏)のように配した阿闍梨所伝、胎藏図像、撰大軌、広大軌等のマンダラがある。胎藏旧図様はこの中間をいくものである。

今釈迦院の示す世界は何かを問うとき、この二系統には一応目をつむって、釈迦部の諸マンダラを通してその主要尊を求めなければならない。主要尊を略記すれば次の通りである。

①漢訳大日経疏。八仏頂、能寂母、毫相、淨居衆等。経具縁品に基く。

② *Buddha-guhya* の疏。漢訳大日経疏と同じ。但し釈迦は第二院。

③阿闍梨所伝。仏頂を交互に配す。四天王、十二天、十二宮、二十八宿、並に諸神。

④胎藏図像。仏頂を交互に配す。四天王、十二天、十二宮、二十八宿等。経の密印品、不空羂索神變真言經、一字仏頂輪王經参照。

⑤撰大軌。東方二段になる。内側に八仏頂、外側に諸天。その他に十二天、十二宮、二十八宿等。

⑥広大軌。東方二段。内側に仏頂、遍智眼、淨居衆。外側にアスラ等の諸神。その他十二天等。

⑦胎藏旧図様。二重のマンダラとなる。内重には釈迦、仏頂を主としたもの。外重には十二天、九執、十二宮、二十八宿を配す。

⑧現図。胎藏旧図様を整理した形となる。釈迦、仏頂を文殊

等のマンダラの内側に配し、九執、十二宮等の諸天を完全に分離して最外院に配す。

以上通覧して明らかとなったことは、第一に全マンダラを通して主なる尊は釈迦と仏頂であること。第二にはヒンドウ教諸神の首領神と見做されていた釈迦が独立する傾向が見られる。特に胎藏旧図様では内外二重に分離し、現図で明確に分離した。

釈迦のマンダラは仏頂を主体としたことが明らかとなったので仏頂系の経軌を通覧した。胎藏図像の準拠した不空羂索神變真言經、一字仏頂輪王經はもとより、善無畏訳、尊勝仏頂修瑜伽法儀軌（五仏宝冠の仏頂、辟支仏、二十八宿等の記述）。不空訳の仏説熾盛光大威徳吉祥陀羅尼經（九執、二十八宿、十二宮の記述）等の経軌は釈迦仏頂から発展して大日の分徳を示す仏頂として説かれている。これ等の経軌は現図釈迦院の仏頂と密接な関係がある。したがって現図の仏頂は法身大日の分徳を示したものと見られる。

次にヒンドウ諸神の首領から独立した釈迦の持つ意味を考えてみたい。經の具縁品は大ビルシャナと如来の徳を示す尊を第一院に、釈迦を第二院、文殊等を第三院に配するように説かれている。しかるに經の密印品では如来の様々な徳を示した後に文殊等の諸尊を示し、最後に釈迦を筆頭にヒンドウ諸神の世界を示している。これは大日經疏の如来—文殊—釈迦の順に一致する。この密印品は胎藏図像の所依經典であり、また胎藏図像の形態は不空羂索神變經との連繋が見られる。この例を見ても

密印品の思想はかなり古く遡及することが考えられる。このためにマンダラ解明にあたっては具縁品、更には秘密マンダラ品の思想が表面に浮かびながらもその底流には密印品の思想があったと見ることが出来る。善無畏三藏が疏で經の乱脱として釈迦を第三院に配したのも以上の線が伏在していたと解される。密印品は雑密から純密へと発展した過程において釈迦仏教とは別系統の思想を濃く残している。これに対して具縁品は釈迦仏教との関係を考慮したものと解される。住心品においては全く大乘教学との綜合の中に經典は成立している。一方マンダラにおいても釈迦を独立させる傾向が見られ、現図に至っては釈迦をもって法身の世界を具現する象徴とされている。

以上のことから現図釈迦院は法身の分徳と法身世界の具現者を示したとみることが出来る。現図の仏頂には次の意味を持つ。白傘は大悲。勝は断惑証理。最勝は本性寂。高は如意珠。除障は如来の無畏力。大転輪は転法輪の徳。光聚は如来の定慧の光明。無量声は如来の説法の無辺の徳をそれぞれ示している。更に如来の徳を示すものとして一切如来宝始め四無量心を示す諸尊、及び四辟支仏、釈迦生身の弟子等を配している。そして現図釈迦院は中台、遍智を受け文殊の世界を結んでいる。これは釈迦をもって法身大日の上求菩提、下化衆生の無住処涅槃の菩薩道を示そうとし、この自利、利他の教化を実現し得るものは一切の衆生であり、一切の衆生が覺者となり得ることを示さんがために歴史上の釈尊を人類の代表として表示したものと解される。

密教の身心關係について

真柴弘宗

密教の身とは前五大で地水火風空と言える色法であり、心とは第六識大にして心法である。この色心二法の当処は、有形無形、縁慮非縁慮の差別あるとはいへ、その体性は而二不二にして不二而二であり、色外に心無く、心外に色がないのである。弘法大師の即身義に「心色雖異其性即同。心即色無障無得、智即境、境即智、智即理、理即智、無導自在」とあるのはこの義を示すのである。殊に即身義の「諸顯教中、以三四大等為二非情」密教則説此為一如來三摩耶身」と示されているように、色法即ち物質界の青黃赤白、長短方円の顯形色を為せるのは、如來決定智慧の表示、即ち縁慮の容貌を為せるもので、四大等の当体に、心識を有すると言えらば、色心互に色心を有するという意がある。また心法においても、遮情の方面では大日經に、顯形色なきものと言われ、また表徳の方面では、金剛頂經に白色円形ありとするのである。またすべての草木等に迷悟があるけれども、それは色塵の当体真如なるのは、第九識にして悟るのである。またそれで色塵に極微細なる識体に動揺があるのは第八識にして、能所を取るものなれば、法執の迷がある。故に声字義に「顯形表等色、内外依正具、法然隨緣有、能迷亦能悟」と言われている。これらは色心不二の義であるが、この不

二は而二に即する不二である。

更に色心而二不二の原理を案ずるに、色心各阿字を有することによって、而二不二であり、不二而二で、相即不離なることを成ずるのである。およそ阿字は大日經開題に「三大僧祇越一念之阿字」と言われているように、三妄を除く遮情門と秘密莊嚴の大曼荼羅を開発する表徳門とがある。故に興教大師の阿字秘釈には、阿字本不生の義に遮情の義と表徳の義とがあることを明記している。また本不生とは、不生不滅中道の義といわれ卍字義に、「即是一実境界即是中道」とある。然れば、一切事理の諸法は、中道なることを本不生というのである。この義によって、六大法性色心而二の当位に不二があり、不二の当位に而二があつて、色心の法性は互に常同常別となり、現象界において、身心二つに分れても、而も密着なる關係がある所以である。また大日經疏第七によると、阿字に有空不生の三義があると云われるのは、大日經第二の真言相を説いた「阿字門一切諸法本不生故」の疏の文で、龍樹の空仮中に対比し、また大智度論の三智に比較して説明し、卍字義にもこの文を引用して阿字を説明している。然れば、卍字義に「若見本不生際一者是如実知自心」と言えるのは、単に不生の一義を見て、如來の功徳の宝処を知ることではなく、空と有の二義を不生の一義に摂して、自心実相の大曼荼羅を知ることを行うのである。興教大師が、阿字本不生に遮情と表徳の二義があると言われるのも、このような一諦即三諦、三諦即一諦にして、遮情と表徳が不二であることによるのである。

然れば、身心密着の關係あるのは、阿字三諦の義により、色心而二の当位に色心不二の方面あることによるのである。色法で言えば、五大の形色宛然として存しながら、而も一大に余大を具して冥然同体であり、色心二法で言えば、色心而二でありながら、而も当位直ちに不二同体である。故に色法の体類別であることによって、心王或は心所の体類もまた各別であるけれども、色法の体類別にして、而も一大に余大を統一するようにな、心法の体類別にして、而も一心王或は一心所に余の心王或は心所を統一することによって、世の心理を攻究するものは、色心不二の方では、身体の生理的条件を暫くも離さずして、心意の活動を弁すべきは勿論であるけれども、なお色心而二の方では、身心二様に分ることによって、単に生理的条件を調理するとも、それにて心意の妄乱を調節することが出来ず、必ず他の心意の条件、即ち相応の心心所をも調理して、心意の妄乱を抑制し、正当なる知識道徳心を養成することを得るのである。密教に三密雙修を要するのは、唯身のみ調理しても功なく、唯心的のみを整理しても、ことなりたらず、身心一致してこそ、はじめて智識道徳心に進入することを得るのである。

第五部会

現代インドの仏教

——ネオ・ブデイストの場合——

佐藤 良 純

最近、アジアの近代化の問題について政治経済的アプローチ、思想的・精神構造論的アプローチ等、種々な形での研究が数多く発表されている。その一つとしてアメリカに於て、アジアの政治と宗教の問題が取りあげられ、例えば日本に於ける公明党の問題、南ヴェトナムに於ける仏教と政治の問題、ビルマに於ける仏教社会主義の提唱、タイの仏教と憲法、回教国家としてのパーキスタンの諸問題、そしてインドに於けるいわゆるネオ・ブデイスト運動についての研究が積極的に行なわれている。これらの研究は、アジア各国における政治と宗教との接点を取りあげることによってアジア近代化の研究、低開発国理論の研究と云うテーマに対し、一つの視点を提供するものである。このうち、経済的アプローチについては、W・W・ロストウ教授の経済成長の五つの諸段階についての理論、特に「離陸」理論が反響を呼び、アジアの文化的離陸の問題なども論ぜられており、これに対して社会主義的立場よりの反論もある。

西欧における近代化は、文芸復興、宗教と国家との分離、合

理主義に基く人間個性の自覚の形成などの形で進行し、これに経済的諸パターンが、からみ合って今日の形をなしていると云えるが、この西欧諸国に於ける近代化の理論や、実際の発展のパターンを、そのままアジア諸地域の場合に適用して問題を解釈して行くことは、一部に於ては可能と云えるが全体的にはアジア諸地域の持つ特殊性から見て、なお議論の余地が充分に存在する。政治と宗教との問題一つを取りあげても、回教、ヒンドゥー教、仏教などアジアの諸宗教は、未だにそれぞれの國に於て、政治、社会構造の上に大きな役割を占めている。それ故、アジアの近代化について考察して行く場合、特にアジア社会を動かしている重要な要素である、思想、精神構造的な面の研究を詳細に涉って行なう必要があると考える。

この視点からここ十年間、インドに於て顕著となったネオ・ブデイストと云う新しい形の仏教徒運動について、それがカースト制度、不可触賤民の解放、その地位向上運動と関係するインド社会構造の変化について宗教と政治の問題とも関連している事について注目して見たい。

ネオ・ブデイスト運動が特に人々の注意をひく様になったのは、一九五六年十月、中央インド、ナグプールの町で、マハールと云う不可触賤民出身の独立インドの初代法相をつとめ、インド憲法を起草した故、B・R・アンベドカール博士主唱の下に、数十万と伝えられる主として不可触賤民の人々が、ヒンドゥー教徒から仏教徒へ集団改宗を行なったと云う事実によってであり、一九六一年のインド国勢調査の宗教人口統計も一九五

一、六一年に仏教徒数が激増し、これは、二、三の州を除くインド各地に起ったネオ・ブダイスト運動の結果であると明記している。従来インドの近代化の始点としては十八世紀に起ったアリーヤサマージ、ブラフマサマージ等の活動があげられているが、アンベドカールによれば、これらはいづれもヒンドゥー社会上部からの、ヒンドゥー社会と云うワ、内に於ける改革運動で、ネオ・ブダイスト運動こそ、インド下層被圧迫者階級の側から出たヒンドゥー社会そのものの再組織運動で、ガンディー等のハリジャン救済運動とも異なるものであるとしている。アンベドカールは、一九三六年に独立労働党、一九四二年全インド指定階級連合を結成し、一九五六年の死後それは共和党の結成へと進展し、政治的、経済的な面から不可触賤民の向上運動を進め、一方では同じグループが仏教徒に改宗することによって、伝統的ヒンドゥー社会の中に、先づ一つの勢力を築きあげると云う両面運動を行なって来た。この運動の将来については未だ未知数であると云ってよいが、インドの政治の方向、ヒンドゥー教徒、回教徒との問題もからんでかなり複雑な様相を呈することが予想され得る。

女人と授記

田賀 竜彦

原始経典に於て女性が問題とせられる場合は、常に修行者に

対するものとしてみられ、その多くの場合が、証道の障礙であるとして、男性の立場から女性を取り扱っている。この様な考え方が最も顕著なものとして、仏の養母摩訶波闍波提の出家入団の懇請に対する釈尊の拒否に窺うことができる。然し、遂には阿難の懇請により女人の出家入団を八尊師法という条件付きのもとに許可することになるのであるが、そこで釈尊は女性も四果を現証することができるとして道益の平等性を示す記述もみられる。このような二つの考え方を包含する原始経典に於て、一方では女人の五障即ち女人不成仏の思想を産み出し、他方では、大乘の法は無男無女なりとする思想のもとをなしたものである。かかる相反する考え方の矛盾をいかに解決すべきかという問題に到達し、そこでこの矛盾を解決する便法として転女成男という思想をかり来ったものと考えられる。

転女成男が女人成仏に関して説かれる最も初期のものは、これを釈尊本生活中に求めることができる。そこでは、女人不成仏は「布施供養による授記」「誓願による転女成男による授記」「誓願による授記」の三種によって超克されている。女人救済の便法である転女成男の思想が成立する以前に、既に燃燈仏の釈尊への授記（未来成仏の保証）という形式が存し、この授記に業報授記と誓願授記との二があり、成仏の可能性はこの授記という形式によって表現されることが一般的となっていた。そこで、この転女成男即ちいかにして女人に成仏の可能性を認めるかという問題もこの授記思想中の問題として発生してきたものである。その形式の上からみるならば、變成男子後に授記を

与えるもの、授記中に變成男女を言うもの、授記を以て後に變成男子をするもの、の三種がみられる。變成男子の思想の發展もこの順序によって認めることができる。

授記に業報授記と誓願授記とを見ることができると共に、この転女成男思想の源流と考えられる釈尊本生中に於ても、業報による転女成男と誓願による転女成男とがある。更にこの誓願による転女成男は、自己の誓願による転女成男と、他の仏或は菩薩の誓願による転女成男との二つの流れに分けて考えることができる。自己の誓願によるものとしては、無所有菩薩經、四業經等があり、更に一方では菩薩の上求菩提下化衆生の誓願の中、下化衆生が強調されて、法義菩薩の誓願、愛作菩薩、無所有菩薩の誓願という他動的な誓願によって、転女成男を得る思想が生ずることとなるのである。この様に誓願による女人不成仏の超克が存する一方、業報即ち法の実践による転女成男がある。転女身經、賢首經、大樹緊即羅国所問經等に一事より十事までの法行を挙げ、その実践によって、女人不成仏の超克をしている。

更に、法の普遍性、道益の平等性の立場からの女人不成仏の超克は、維摩經、海龍國經、首楞嚴三昧經等によってなされている。これら諸經典に於ては般若思想の立場から、男女を隔別すべき実体的なものないことを述べ、道心或は大乗の心を発すものには男女の別無しと記し、一切法空と道心との立場から男女隔別の考え方を破析し、女人不成仏を超克している。更にこれが成仏の理論的根拠である仏性をたてる涅槃經になると、

この仏性によって解決し、仏性を知るを男子となすということになり、転女成男思想は授記思想と同様遂にその基盤を失うことになったのである。

プトンの『理趣經』註

福田 亮 成

プトン (Burston, 1290~1364) は、つとに『チヨエチエンチエンモ (Chos-ihyung-chen-mo)』の著者として有名である。彼は二〇六部の顯密両教にわたる著述をのこし、チベット仏教において權威ある学僧として信奉されている。我々は、プトンの著述の全てを東北大学所蔵にかかる『西蔵撰述仏典』の「プトン全集」として見ることが出来る。はからずも、その中に『理趣經』に関する著述を発見し、ここにその内容の一、二を取上げ考察してみたい。

さて、『理趣經 (Sri-paramadi, dpoi-mchog dan-po)』に関する著述は、『東北目録』p. 4 No. 5124—No. 5133 (‘Sata-pitaka’) 本では part 13 (pa) Vol. 53 p. 265 以下) の十種を数えることができる。これをもってプトンにおいて當經が充分関心をもたれていたことが推察される。この外にも『理趣經』の一種本である『吉祥金剛場莊嚴と名づける大儀軌王 (Sri-vajra-maṅḍalānīkāra-nāma-mahāntarāyā)』(影印北京版西蔵大藏經 Vol. 5 No. 123) の本文中に、

「漢訳本と照合し、また阿闍梨ラフシヒエモン (Rab-shi-gses-gren) の疏と校合・対読し、訂せざるを得ざるものは、一疏と比較して訂正引用すること、ブトン (Bu-ston) によつてなされたり」(73a. 以下)

とあるごとく、校訂をもしている。

ここでは、十種全ての文献を紹介する余裕がないので、マングラに関する点をしぼって述べてみたい。

『理趣経(広本)』では、各段にマングラが説かれているが、それらを総称して「撰部類マングラ (sarva-kula-saṃgraha-maṅḍala, Rigs-bdus)」としている。特に「吉祥最勝(本初)撰部類(マングラ)の礼讚」(東北 No. 5125) と、「吉祥最勝本初撰部類(マングラ)における金剛成就法」(東北 No. 5126) とは、関連のある内容を有する。前著は、中央を初め十三方面にわたる諸尊の色・印・三昧耶形、坐相等を規定し、三三九尊・一〇四文字・四八相を称讚してゆくものである。後著は、マングラの構成を前著によりながら、中央を大ユガ・東を三世間王のマングラ等と名をあげ、順に諸尊の全てをサンスクリットの音写とチベット語訳を並べ、各々に *anam (nahö)* をつけて、自己の観念上に引きうつすのである。

これら二著の内容から、少くも『理趣経(広本)』において不明確であった儀軌の部分が、明確になり、諸尊のサンスクリット名・尊容等を整理することができる。

ここで「理趣経マングラ」は、各段にとかれるそれを、統一し「撰部類マングラ」と別称して作成されていたことが明らか

である。

(同一論旨のものを、「密教学研究第二号」に掲載の予定である。くわしくはこれによる。)

ツォンカパの中道思想について

橋本芳契

全仏教史においてチベット仏教は全くユニークな発展をげたものなるかの観がある。しかし同仏教は後期もしくは爛熟期のインド大乘仏教を直接に受容したものであるから、文化的思想的には極めて質度の高いものであった筈である。果せるかな十四世紀後半にはツォンカパ(一三五七—一四一九)の如きすぐれた宗教的思想家が出現して彼の時まで五六百年中にチベットに栄えた顕密の仏教に対しすぐれた思想的並びに実践的統一と秩序を与えた。密教の根本趣意がすでに斯様な存在論的秩序にあったとしてよいであろう。東北目録は Tome 29, No. 5259 ~ Tome 45, No. 5420 にわたる一六二点の「ツォンカパ全集」の内容を記録しているが、彼の思想的立場はその No. 5418 : *Dbu-ma thal-hgyur-pahi lugs-kyi zab-lam dbu-mahi la khrid-ces-bya-ba* (中観ブラーサンギカ派の甚深道『中なる見の教導』という書)の如き部類のものにおいて却って端的に示されていると言えるのではないか。他にも「中観派(Madhyamika-prāsāṅgika)の見(darsana)についての教導書」(*Dbu-ma lta-*

bahi khrid-yig) なるものがあつて (No. 5405) 同じく中観プラ
ーサンギカ派の立場の重んじられたことが伺われる。現代にお
けるチベット仏教研究者の一人であるギェンター教授 (Her-
bert V. Guenther) が現在のダライラマから与えられた四点の
テキスト——何れもダライラマ八世 (一七五八—一八〇五) の
教師エンゲヤンツェン (Ye-shes rgyal-mtshan) の著——の
中に「ロツマン (blo-brang grags-pa) の略掲、ツォンカバの
僧名」の直接のメッセージ」と副題した “The Specific Gui-
dance to the profound Middle View” (甚深中観への特別教導)
なるものがある。それはツォンカバが龍樹・提婆の仏教哲学把
握を明確にしたことが基本で展開したゲールク派 (dgelugs-pa)
の伝承による甚深中観の解説である。解説と言つても宗教書で
あるから先ず妙音ボサツ (mañjughosa) への讃偈でのべられ
ている。妙音は文殊 (mañuṣṭr) ボサツの化身とも特に白妙音
(sukla-mañjughosa) とつてはその柔軟相 (mild aspect) ——
反対にその忿怒相 (wrathful aspect) は金剛怖畏 (vajrabhai-
rava) ——とされる。龍樹の教学乃至甚深観派 (zab-mo lha-ba)
は文殊に由来するのであるが、それが妙音に進展すると智慧の
立場から一步慈悲道への接近を示す。ツォンカバの中道思想は
そういうインド的理智的なものからより普遍的な人道主義的な
ものへの傾斜を感していたと言えるであらう。しかもそれは大
乗仏教 (mahāyāna) に本来的なものであつて、仏教の中道説は
常有 (eternalism) と虚無 (nihilism) の両極端を避ける以上に
人生を真実形成することがその根本趣意である。「中」とか「中

道」(middle) とかは智慧の面からは「空性」(no-thing-ness,
stong-pa nyid, śūnyatā) と示されるが、それは仮有≠非実有を
意味するだけで、実際はそうした「中観」(middle view) に相
即して却つて妙有への展開と向上を図っていくのが慈悲方便の
道 (upāya) である。チベット仏教乃至密教ではボダイ心 (bo-
dhi-citta) を発し、この大慈悲 (mahākaruṇā) の道を強調する
が、それは既に般若に続く維摩・法華・不可思議解脱經 (入法
界品) 等の中期大乘經典に一般的であつたことである。例えば
維摩經弟子品第三の目連章に「以大悲心、讚於大乘、念報仏恩、
不斷三宝」と見えるが、大悲心を仏心、大乘を真仏道と解する
時、念報仏恩の世界が深くボダイ心に基づけしめねばならない
ことが分るうし、この念仏道そのものが如実な社会形成である
ことが知られよう。東北目録を参照するとさきのエシエ師に
文殊教主たるツォンカバ大師に強制的祈願を以て請願し、慈悲
を要請する『加被の海』(Byin-rlabs-kyi rgya-mtsho) (No.
6076) なる書のあることが知れる。而して大悲の世界は観音の
道であるから、ツォンカバの歴史的地位は中道思想の社会的実
践に努めた故に高く、その宗教的人格は大乗仏教の奥義に根ざ
したが故に偉大であつたと言えよう。ギェンター教授も近著
“Tibetan Buddhism Without Mystification” の本文中に約二
二文、注釈に三二箇所のツォンカバからの引用やそれへの言及
をなしているが、何れも中道の見解を中心にしつまつた一面
においてハイテッカーやヤスパースの如き現代実存哲学とそれ
との照応を試みていることはツォンカバの思想そのもの広行性

を実証したことに他ならない。

清規よりみた仏教儀礼の考察

白金昭文

仏教儀礼について考察する場合、仏像等に対する礼拝儀礼がその中心をなすと考えられやすいが、釈尊の教説からは、偶像礼拝はむしろ否定されていることは周知のとおりである。また、常一主宰者を尊崇し、その恩寵を冀うという立場も、「無我」を説く教義より否定される。したがって、「法」によって安心を得、成仏するという釈尊の教説からは、なんらかの効果や利益を得るために絶対者を礼拝するという立場の儀礼は成立しない。

しかし実際には、仏塔が建立され、仏像がまつられ、それに対して種々の礼拝儀がなされるようになったのは、どういふ事情によるのであるか。

この契機は、釈尊（ゴータマ・ブッタ）の入滅によつてもたらされたと考えて差支えないであろう。例えば『大般涅槃經』（南伝大蔵經）によれば、涅槃の近づいた釈尊にむかつて阿難が、

大徳よ、我等は如来の舍利をいかに処理すべきや

と問うたのに対して、釈尊は、

阿難よ、汝等は如来の舍利供養に奉仕してはならない。汝

等は「最高善」(saddatta)のために努力せよ。最高善を實踐せよ。最高善において、不放逸に、熱心・努力に住せよ。阿難よ、如来に信心厚き刹帝利の賢者、婆羅門の賢者、居士の賢者がありて、彼等が如来の舍利供養をなすであらう。

と答えているように、釈尊の入滅という一大事件を契機にして、釈尊の形見である舍利に対する供養の仕方が問題となつたといえる。また、舍利供養は出家の弟子にとつての最高善ではないとし、舍利供養をなすのは在家の信者であるとなしていることは注目すべき点であると思う。実際、先学の研究によれば、インドにおいて仏塔の供養をはじめたのは比丘ではなく、在家の菩薩たちであり、また、そこから新しい信仰運動として大乘仏教の興起したことは明らかにされてきている。

中国に伝来され、かつ中国的に展開した仏教は、この大乘仏教の系統であり、中でも九世紀より勢力を拡大してきたいわゆる禪宗もその流れの上に位置すると考えられる。華嚴経浄行品には、出家菩薩の生活規範が列挙されているが、その多くは清規の諸処になんらかの形で採用されていることから、禪宗における大乘思想をみる事が出来る。

さて、清規は禪宗独自のものであり、単に坐禅するのみでなく、清規に依順して生活するところに禪宗の面目があったとすると、清規に依順して生活するところに禪宗の面目があったとすることを考察することも可能である。ただ元時代以降に成立の清規、日本では道元禪師の清規以外のものとなると、國家仏教的儀

礼、密教的要素が入ってきており、質的な変化が考えられる。したがって今は、「禪苑清規」、いわゆる「永平清規」に依って考察してみる。

禪苑清規第十卷所収の百丈規繩頌によると、清規をはじめて制定した百丈懷海の立場は、(1)仏殿を立てず、法堂を構えるのみであり、それは住持が仏祖に代るものだからであること、(2)集った学衆はみな僧堂に入れ、夏次に従って坐位を決め、威儀を具した生活をすべて僧堂でなすこと、(3)入室、作務、住持の上堂に随喜する以外は、一様に坐禅すること、などにまとめることができる。ここには、仏殿での礼拝がなく、住持は仏祖であるとの立場が明らかであり、釈尊在世当時の教団との類似が認められる。したがって、ここでは供養等の儀礼は最高善（成仏の業）にはならないとの立場を一応認められると思う。

次に、十二世紀成立の禪苑清規、十三世紀成立の道元禪師の清規になると、(1)僧堂に出入する作法、僧堂内での坐禅作法、食事作法、臥睡法、(2)上堂、小参などにおける聞法者の礼法、について詳しく知ることが出来、しかもそれら作法の一挙手一投足を厳しく守ることが説かれている。威儀について厳しく説かれているということは、住持ばかりでなく、僧堂に起居するものも仏祖であるとの立場であるといえる。

かくて、清規に依順してゆくとともに最高善を認める立場にあつては、相互に仏祖である者が行つ一挙手一投足がいわば儀礼であるということになる。

蒙古文学と仏教

春日 礼 智

私が蒙古政府興蒙委員会―即ち蒙古人行政府の教育処宗教組と、蒙古仏教―即ちラマ教の本山である中央喇嘛印務処の顧問として、宗教行政を担当したのは、昭和十九、二十年の一年半であった。その間、私は、蒙古のあらゆる文化の調査に努力したが、この論文も、その一端である。私の地位は、極めて有利であった。

しかし、蒙古文学の、文学としての目覚めは、ごく最近のことであった。それまでは、蒙古の文学も宗教も、ラマ教―蒙古仏教（モンゴルイン・ボルハン・シャジン）一辺倒で、蒙古文学は、ラマや、信仰深い母の口から語り伝えられた一切経物語、就中、仏伝、本生、因縁話の説話文学であった。しかも、その根本聖典は、ウラト前旗のメルゲン・スム中心と、厚和附近に蒙文経典があるだけで、その他の多くは西蔵語の経典を用いていたのである。蒙古人は、西蔵、青海、五台山の信仰が圧倒的であった。

徳王は、昭和十七年頃から、既に日本の敗戦を感じし、今の中にと、蒙古文化の典籍出版に、全力を傾け、主席府から、多くの典籍を刊行し、後世に残すべく、ばらまいていた。惜しむらくは、それを貰った人は、文化に関心の少いおえちらが大部

分であった。私も、手を廻して、十冊将来した。私の知っている主席府刊行本は、私の終戦前にまとめて、内地に送還しておいた、蒙古文化典籍目録中だけでも四十種以上ある。その多くは、蒙古民族史、チンギス汗伝、蒙古民族の将来、大東亜戦争の意義、蒙古語文法並びに読本、最近の蒙古人の文学的作品の代表的なものであった。私は、多少の西藏語の日用経典と、十六冊の蒙古語典籍、四種の重要地図、チャハール盟長のサガラ・ゲゲン集バインタラ民謡集、政府の書記セルチンサンボ集蒙古の謎々、白君写ボダダイン・スルガルを入手することができた。

蒙古の権威ある学者は老人が多い。これらの学者は奥地にいて、蔵書も多く、なかなか、張家口の都には出て来なかった。またラマのえらい学者もたくさんいた。その中、東スニット旗の郭王―郭爾卓札布は、断然名声が高く、私も二回会うことができた。蒙古人は、学者を尊ぶ。だから、王は昭和二十年正月、私が一時、内地出張の際は、寒い朝、駅まで、見送りにきて下さった。この外、西ウジムチン旗のオルトル、東アバハナル旗のバーズル、ダルハン旗のナスンオチル、元大阪外語学校蒙古語教師フクリウガルとバインバトウル、上都旗のトムトルン、正藍旗のセシンガル、ラマではガブチ・ラマなどが知られていた。これらの人は殆んど近人である。古い人では、ナマン、インジャンナシ、サナン・セチェン等が名高い。

蒙古文学の古いものは、史書が多い。ウイグル人ナマンの元

朝秘史、サナン・セチェンの蒙古源流の外、各種の異本のあるアルタン・トブチ(蒙古黄金史)インジャンナシのゴクソドル(青史)それにエフ・ユアン・オルスイン・トフー(大元国史)は、特に名高い。

最近の文人で有名なのは沢山いる。古い作品に属するものとして、ウルギルン・ダーライ、ヘリンチモ、オールドス碑集があり、近人の作としては蒙古偶話、ゴビの花、北の風、月の光、心の光、格言彙集などがある。

詩歌では、ブリアートの叙事詩、心の友、興蒙学院編蒙古新音楽集もある。有名なアロバン・トムン・チェリグーチンギス汗十万の歌は、満洲蒙古の作が、蒙古の国歌となったものといわれている。

蒙古仏教の文学方面の観察は、今は述べる紙数のなくなつたのが残念である。その仏教史ホルチェンジョンにも数種ある。蒙古仏教研究にはガルチク(経録)スンブム(全書)ナムタル(伝記)の研究も、是非、必要である。仏教劇は、外蒙のハルハ方面から来たものという。サランゴホ(青い月)が有名で、それらには台本もあり、役者のための解釈本もあり、出版されているものもあるが、これを手に入れることは、極めて難しい。しかし、その多くが、西藏仏教の系統を引いていることは、言うまでもない。サキャ・パンチェン作のソブシッタは、賢愚経の变化せるもので、名高い。また蒙文ゲセルハン物語も注意すべきものである。いずれにせよ、それらの興行が、如何に蒙古人のラマ・フン(僧侶)ハラ・フン(俗人)の血を沸か

し、肉をおどらしたかは、想像に余りがある。

蒙古の寺スムとか、ミヤオとか、ジャオと呼ばれている所では、大寺一五当召の学問寺、貝子廟、多倫、百靈廟——は勿論、大殿（本堂）の外、頭教學部、密教學部、時輪教學部、医学部等の学部が、各地にある。これらの学部の研究も大切であるが、今は、この辺で擱筆することとする。

ニヤーヤ学派における神の存在の証明

——比較研究の可能性——

泰 本 融

ここに神と言うのは、イーシュヴァラ (Īśvara 自在神又は主宰神) をさす。周知の如く古代インドでは、神の觀念の發達と哲學的自覺の深化に伴い、神の存在に関する多様な証明が試みられた。なかでも、ニヤーヤ学派におけるそれは、N(yaya)S (ūtra) [四・一・一九—二一] を出発点とし、N(yaya)Bh (āśya), N(yaya)V (ārtika), N(yaya)V (ārtika) T (āṭpeyaika) などの諸注釈に、段階的發展のあとが示されている。自在神論を中心とするインドの有神論一般や、これに対する無神論等については、すでにH・ヤコービ、G・バッターチャールヤ、G・テムバラティ、雲井の諸教授によるすぐれた業績がある。本稿では上記の諸業績、とくにヤコービの示唆に富む研究を背景として、古代ニヤーヤ学派における神の存在の証明方法とその

特徴を要約するとともに、ウダヤナの N(yaya)K (usmanjahi) を瞥見しつつ、西欧におけるキリスト教神学における神の存在証明との比較の可能性にもふれてみたい。

NSでは、神が道德的な意味で人間の運命の支配者であると考えられ、また人間を超えた力に対する人間の依存感情に、神の存在根拠を求めている。NBKではヨーガ派の神觀を包容しつつ、神を特殊な靈我とみたが、神が善惡の業を支配して各人にふさわしい運命をあたえたとすれば、その任務を果すに必要な一切智を具備しなければならぬから、神は無限かつ完全な智を有する靈我とみなされた。NVVの著者ウッディョータカラは、シヴァ神の帰依者でパーシュパタ派の教師でもあったから、自在神論をいちじるしく發展させた。すでに神が無上の完全性をそなえた特殊な靈我であること、神は世界の質料因ではなく、動力因であることなどが承認されていたが、ウッディョータカラはこれを發展させた。たとえば、極微はそれ自身無智であるから、一切智者たる神によって始めて活動せしめられる。換言すれば、神は自らの意志を実現する手段として物質を使用する。人間の善惡の業それ自体は苦や樂の原因ではないが、智慧をもつ神の力によって始めて實際の苦樂があたえられるという。また彼は、神の生類に対する慈悲、神のたわむれ、神の威信の顯示など、総じて神の創造に関する動機説を否認し、神の屬性として、永遠かつ包括的な智慧や創造の願念、完全な支配力などを強調した。NVTの著者ヴァーチャスパティミシュラもシヴァ神の帰依者といわれているが、彼はウッディ

ヨータカラの説を發展させ、神の屬性としての作者性・智慧・願念・意志を主張し、万有の「生起性」もしくは「所作性」にもとづいて、智的作者としての神の存在を証明した。ウダヤナはNKを著作し、総じて合理的立場にもとづく他学派の無神論を反駁し、自在神の存在を徹底的に擁護した。そうして不滅なる一切智者としての神の唯一可能な証明根拠として、*katya, ayojana, dhrti, pada, pratyaya, śruti, vākya sankhyāviśeṣa* を示し、その他 *adrista, vidhi, apeksābuddhi* などの巧みな操作によって、いわゆる八種の弁証を完成した。

NS, NBh, NY, NVT においては、いずれかと言えば、神の本体論的・宇宙論的・目的論的・道德的等の諸証明に力点が置かれ、その意味ではいわゆる自然神学との対比の可能性が濃厚である。しかし、ウダヤナのNKでは、部分的にその残滓が認められるとしても、そのような証明方法は反って無力に等しく、むしろ体験的事実にもとづく超合理的なものとしての自在神の宣明に重点が置かれていると思われる。したがってウダヤナの弁証は、ヤコービの批評もさることながら、むしろ啓示神学との対比において恰好の事例を提供するものではないだろうか。

アイヌの護符エムシヤクについて

出口 栄 二

アイヌの護符を広義に解釈すれば、アイヌの日常着る衣服の文様は装飾でなく一種の護符の役目をしているし、また腰にさげる彫刻マキリもアイヌの体を護る護符である。しかしここで云う護符は身体につけ使用する小物である。それにも数多くの種類がある。

1、アイヌ女性の首飾りについて。盛装のときだけ身につけるもので、この飾り玉の連をタマサリといい、その下端にはシトキと云う銀や真鍮で作った掌大の飾り板を下げる。ときには鑢を使用することもある。アイヌにとっては単なる装飾品ではなく、その首飾りには靈力がありそれを身につけることにより神の靈を身につけ悪魔を抜く神の力により幸福になると信じている。特にその玉が光り輝くものであれば悪精靈を追い払う力があると信じられアイヌのシャーマンには多く用いられた。

2、粗衣の生活とアイヌ玉―テクンタマとエカエカーテクンタマは訳せば「手首の玉」という意で黒糸と白糸をより合わせたもの（エカエカ）の先に黒色白、青、緑などの色の玉を一つ下げる。

このテクンタマは病気のときや山や河に行ったとき魔除けのためにつけたり、猟に行ったとき豊猟を願って身につける。ま

たエカエカは女性の病気のとき手にしぼりつけたり巫術をする場合女の手を使用する。

3、イケマと灰の護符。イケマはペーヌブと言われ、多年生の蔓草状で根は太くて地下に直下する。葉は長柄でハート形で、花は白色で群生し細長いさや状の実となる。この根は毒性があり、アイヌは靈能をもつものとしてカムイイケマと貴んでいる。これが身体に護符としてつけられる。(一)衣服の衿に縫いこむ、(二)女の額飾の帯の中に縫いこみ護符とする、(三)イケマの乾したものを輪切りにして、エカエカに通して首飾りとして下げる。なお焔の灰を小さなきれ袋に入れて白糸と黒糸をエカエカした先に結びつけて首飾りのごとく下げる。

4、セツパ。セツパは本邦の鐔の総称したものでアイヌはこれをセツパカムイと言つてこの呪力を信仰する。女性は首飾りにシトキとしてさげて護符とした。また病人の枕元におけば悪魔を退散させると信じられた。谷元旦の蝦夷紀行図(寛政一一年)に男の小供がセツパを首に下げている図が見られる。

5、腕輪。昔は金属の腕輪(テクンカニ。テク・ウン・カニ。テク・オルン・カニ)はかなり使用された。また場所によっては木製の腕輪が使用された。古い文献では串原正峯の夷諺俗話(寛政四年)に「左右の手首へも環をかけ」とある。これは中国の東北地方から樺太を経て渡来したものと思われる。

6、兎の頭、皮、耳、毛。アイヌのコンチ(帽子の一種)の後上突起の房飾りの中に兎の毛を布で包んで入れると魔除になると信じられている。

7、消し炭。アイヌは目ぼし(マイ)が出来たとき焔の中から小さな消し炭(バス)の粒をとって胸の処に縛る。また悪神や魔物を退散させたためヨモギ人形を作って頭、胴体、両手の六ヶ所に消し炭で心臓(サンベ)を入れる。魔除けの力を信じている。

8、下紐。ラウンクワ。ウブソロウンクワ。ウブソロ。ボンクワ等々各地方により名称は異なっているが、これはアイヌの女性が信仰的な意味で腰の膚のまわりに巻く細紐である。松浦武四郎の蝦夷語(嘉永三年、ただし未公刊)に「女の褌、イシマ、ラウンクワ」と見られる。下紐は腰に巻くとき短いものは一巻きし、長いものは六巻き以上になるものがある。短いもので、九〇センチあり、また最長五・三メートルにおよぶものがあった。材料はハイ、レタルハイ、アワ、麻または木綿糸で、これを組紐編み(三本、四本、五本、六本、八本編み)にしたものである。下紐は地方差とともに家系(母系)による差異がみられ、女性はこれを大切に身につける。

9、日除け。樺太アイヌが使用し、シカハカと呼ばれ、強い光線をさけるため眼の上に垂れ下げる布製のものである。これは元來魔除けの力を信じ、日除けに用いるようになったという。

台湾の竈神信仰

窪 徳 忠

一般に竈君公、正式には司命竈君という台湾の竈神の神体は、家の正庁に祀る場合には、廟内陪祀の神像とほぼ同様な若い美男の画像であり、竈上の場合には司命竈君と墨書した紅紙であって、沖繩地方のように三個の石とする例は皆無であった。

その姓名は、一部の寺廟関係者のあいだに、敬竈全書などに見える張単の名がわずかに伝えられているのみで、一般には殆ど知られていない。沖繩地方では、竈神を女神とする、国頭村奥間と石垣市大川とを除き、性別が不明なのに対して、台湾ではすべて男神とし、なかには好色な神とするところもある。以前は、竈神は竈上において常に一家の人々の善悪の行為を記録し、

旧一二月二四日に上天して玉皇大帝に逐一報告すると一般に信ぜられていたが、台所や炊事方法の改変に伴い、最近は竈上から正庁に移祀する場合がふえつつある。上天日については、旧一二月二四日とする地方が今なお支配的ながら、誕生日である旧八月三日、毎月朔望、一週に一度、三日に一回、一日三回上天するところもある。太上感應篇などの文献には毎月晦日に上天すると見えるが、そのように伝えているところはない。更に、旧五月五日、旧八月一日、または毎日礼拝するところもあるが、沖繩同様、朔望ごとに茶を供えるところの多い

こと、下天日を旧正月四日とすることなどは、両者の関係から注目をひく。

竈神上天の目的を善悪の行為の報告とするところは多く、とくに主婦のそれを報告するともいう(安平)。そのためか、主婦はとくに竈神を恐れる。従って、竈前の禁忌は甚だ多いが、その大部分は沖繩のそれと酷似する。けれども、上天の晩悪事を告げないようにと祈るところは、わずか一カ所しかなかった(台中市柳川西露)。供物の種類は地方、家によって相違するが、三牲(豚肉・鶏・魚)、果物、野菜、菓子なども多い。華北では、悪事を告げさせぬために、祭祀の折に画像の口に飴をぬるというが、台湾ではついぞ見聞しなかった。しかし、台南の一郷土史家からは、その習俗が現行されていると教えられた。とすると、何でも甘い菓子を供えればよい(美濃鎮)という伝えは、あるいはその片鱗かも知れない。

祭祀は、戸主または男の行う場合が多く、主婦の場合は台中以南の数カ所しかなかった。また、男が本当だが今は主婦、女が本当だが男でもよい、男女何れでも可というところもある。この点は、主婦の祀るところが多い沖繩とかなりちがう。旧一二月二四日に煤払いをするのは沖繩同様であるが、その煤のなかに悪事が入っていないというのは、相違点の一つである。台湾でこの日に煤払いをするのは、すべての神が上天して不在のためである。これを送神という。

竈神は、一家の主、一家の守り神、一家の平安と事業発展の守り神などと考えられているために、主として一家の平安や商

壳繁昌を祈るが、なかには火災予防を願うところもある。また、胎児の男女別の占いを竈神に願う人もいるが、これは一種の遊びの由である。

以上を総合すると、現在の台湾における竈神信仰のなかには、以前の性格もかなり残存しているとはいふものの、その特色は徐々にうすれて、しだいに他の神々と同様なものに変化しつつあるような印象をうける。この点は、人々すなわち信仰する側が神の性格を規定する例として、まことに興味があふかい。また沖繩の竈神信仰と比較すると、異なる点のあることはたしかであるが、総じていえばかなり共通点が多いように思われる。この点を明らかにするためには、さらに一層詳細にして綿密な両者の比較調査が必要である。

「天道」観の成立とその展開

池田末利

前年のこの大会で、私は古代中国に於ける原初的な宗教的天命観が春秋期に到ると、次第に理化して、決定論的方向へ傾斜した理由の一つとして、哲学的天道観の展開が考えられることを述べた。そこで、右発表を補う意味から、改めて天道思想の推移を見ることにする。

天を純粹な宗教的信仰の対象としてでなく、宇宙の秩序・理法の根源者として把握する考え方が既に周初に存在することは

前に指摘したが、更に古くは殷末卜辞の四方觀念などにも窺われる。この傾向が春秋期になると更に発展して、天賦の性を内面的に庶民に認めた上で、これを失墜せざらしむることを為政者の責任とする、いわば中庸の「天命の性」の祖型的思考となっている。天生民而立之君、使司牧之、勿使失性云々（襄公十四年左伝）というのがそれである。と同時に、更に民生に不可欠の物資―五材（金木水火土）を天の所産とするのみならず、天六、地五、經之以天、緯之以地、數之常也（周語下）という如く、數理的宇宙觀のもとに、天有六氣、降生五味、發為五色、微為五声、淫生六疾、六氣曰陰陽風雨晦冥也、分為四時、序為五節（昭公元年左伝）というように、天人の間に相関々係を認める所謂の天人合一的世界觀を展開させている。こうした現象は春秋後期に著しいのであるが、既に中期に在っても認め得る。

併し、同時に妖災の原因を人間の背徳に帰する周初以来の伝統的道德観は依然として継承せられていたのであって、この点は春秋末期に到るまで変るところはない。ただ、その場合にも、天道導可而省否（周語下）というように、福善禍淫の主体は宗教的天であるよりは自然法則的な天道とされることが多い。天道無親、唯德是援（晋語六）とか、天道盈而不溢、盛而不驕、勞而不矜其功（越語下）なども同様で、道德的意義は依然として強調されているが、どちらかといえば自然の道理または「なりゆき」といった意味合いが濃厚であって、老子の、天道無親、常与善人（七十九章）と同様の考え方を示している。

こうした天道観は春秋中期以後、寧ろ後期に多いが、初期にも認めることができる。

このような秩序的・法則的天道が、その道義的要素を欠落すると純然たる占星的・曆数的な天道となる。既に春秋初期末にかかる意味の天道観が窺われるが、中期から末期にかけて多くの証例を徴し得る。楚の侵攻に際し、その敗退を予言した晋の師曠の、吾驟歌北風、又歌南風、南風不競、多死声、楚人必無功や齊叔の、天道多在西北、南風不時（襄公十八年左伝）の語は有名であり、春秋合理主義者を以て称せられる鄭の子産の、天道遠、人道邇、非所及也（昭公十八年左伝）や齋の晏嬰の、天道下詔、不弔其命云々（昭公廿二年左伝）の天道もまた専ら象徴的意味に於て語られ、魯の成公に対えた周の単子の、吾非魯史、焉知天道（周語下）というによれば、かかる歴數の術は別に専門職の管掌下に在ったものと考えられる。

以上を要するに、(1)西周以来の伝統的天の信仰は春秋期の末まで継承されたが、同時にこの頃にあつては(2)天を人間の精神・物質両界に於る根源者とする内面的見方が現われ、ここから(3)宇宙の秩序的・理法的天道観とともに、(4)天道を純然たる象教的・歴法的局面に限定する見方が派生したのである。一言にしていえば、宗教現象の哲学的展開といえよう。こうした天道観の推移が西周以来の伝統的天命観を刺戟し、互に影響しつつ春秋戦国期に於る諸思想形成の基調となつたものと考えられる。問題の多い孔子の宗教的態度やその天命観が、この展開線上に位置することは蓋し当然であり、その前提段階の精細な把

握上に立ってこそ、その十全な理解が期待されるものといわねばならぬ。

社会的解脱と今後の宗教

小田切瑞穂

仮令、宗教の簡明な概念規定が困難だとしても、生の現実に処する人間が、必ず何等かの安心立命を求めて、自己の懊悩を離脱しようと願う一事だけは否定出来ず、且この心事こそ宗教の根源であるとせねばなるまい。

然し、宗教形成の歴史を顧みる時、原始宗教の基本的成立要件と、いわゆる宗教解體期に直面しつつある現代的其れとの間には、非常に大きな開きがあると考えられる。

形成的変遷の細論や、地理的、民族的條件論を棚上げして、人智の向上と文明の進展に伴う宗教心及び煩惱離脱の方法論的問題に着目して、大局的に考察してみよう。

然る時、最も重要視しなければならないのは、何と云つても科学の進歩乃至技術の發達であろう。即ち、科学乃至技術がこの世に未だ無力だった時代にあつては、煩惱解脱とは専ら個人の問題に属して居った筈である。例えば、禪的修業の歴史的事実を回顧するに、即ち即仏、平常心是道云々を体得すれば、大方事足りりとす可く、従つて衆生濟度の方法も、かかる立場に於ける伝道行為が、その主体であつたと云えよう。

処が、科学が時代と共に発達し、人間が之に対する信憑度を加えるに及んで、新たな事情が発生した。その重要点の概要を列挙すれば、次の通りである。

(一) 宇宙原理乃至真理と呼ばれるものは、次第に宗教に依らず、科学に依って求めらる可しと考えられるに至ったこと、

(二) 科学によって求められた原理法則的事項は、個人の主観に宿らず、客観性を持つとせられること。即ち其等は宇宙の普遍的真理と看做され、同時に人々の意識は共通の認識に拘束せられること、

(三) 科学的真理法則は、只に観念的満足のみならず、生活上の実益を齎す生活の知恵となること。

此等の諸項目に含まれる事情が、人々の安心立命或は少くとも自己の懊惱離脱の上に、大影響を及ぼすことは云う迄もない。換言すれば、人々は宗教を軽んじて、科学一辺倒となり、結果的には宗教が衰微することとなる。この傾向は、殊に知識人に於いて激しく、宗教は、次第に現代的乃至科学的教養度の低い者の間にのみ、残存し、勢力を持ち得ると、予測せられる。

処が、現実を熟視するに、この見解は皮相的のみに妥当し、内実は決して然らずとす可く、科学の発達と共に人心の不安は一層激化し、新たなる肉体的危機感すら加わったと云える。更に事情の悪化として、人生懊惱が個人的より、集团的、社会的へと転化発展した事である。之を翻譯すれば、個人的解脱を主体とする既往型の宗教が衰微し、仮令従前的修業方法によって

個人的安心立命が、一応到達せられても、社会を蓋う暗雲のため、人生不安は一向解消せられず、且この傾向は日を追うて、増大する状態にある。

従って、寺院頼りの従前的修業方法、例えば座禅道場の修業が無力化したと見ねばならない。又仮令かかる修業が高度に達せられても、社会不安に基づく個人的分担は解消せず、更に又之が悉く解決したと称しても、実はこれは、社会済度の放擲を意味し、却ってその無責任は免れ難い。

かくして、科学主義が宗教並にその布教の方法上に与えた影響の甚大さが了解される筈だが、之に基づく宗教改革の必要も又当然であるだろう。筆者は宗教のこの新装を科学解脱的宗教と呼ぶが、その特色は個人解脱と社会解脱の合致にある。仮令完全なる合致が、不可能であるにしても、この方向への宗教改革が、来る可き時代への唯一の道であると考ええる。

新興宗教の救済観

管井大果

宗教が体制化すると民衆は新しい宗教に不幸の原因(貧、病、争)の解決を求める。新興宗教は現世利益的幸福を救済と考へ、呪術をその技術として用いる。

1 現代宗教における三つの方向。イ、成立教団内の体質改善。ロ、伝統的教団と民衆の宗教の結合—創価学会。ハ、成立

宗教の否定、それとの絶縁―新興宗教。

2 用語。新興宗教を用いず、新宗教、新宗連の用語が用いられている。「民衆の宗教」が適当かも知れないが、私はそれが古い成立宗教への民衆の新しい挑戦であることを重視して「新興宗教」を用いたい。

3 新興宗教の救済の諸要素。イ、一人又は複数の教祖が、そのカリスマによって救済を行なう。ロ、教祖のカリスマはシャーマン的である。ハ、救済の内容。①物質的、可視的、現世利益が中心で、それは榮観的、現世肯定的、世俗的な性格をもつ。神は人間を超越せず、人間世界において経験される。②その救済は、全体の意志への服従という民衆の社会心理学的欲求に応える。例。法座―立正交成会。座談会―創価学会。③ヒューマニズムと性善説をとる。例。天理教の八つのほこりは、キリスト教的罪ではない。生長の家では神は罪人を創らないから、病氣、死は実在しない。創価学会では題目による拔苦与樂を説く。新興宗教には否定の論理がない。二、立派な本部を中心に活動する。新興宗教は日本の重層信仰的特色をもち、その基本構造は、シャーマニズムと祖先崇拜だが、救済に関して前者の役割は大きい。民衆にとって最大の魅力はシャーマン的な生き神としての教祖である。

中山ミキ（天理教）。神がかりの外的要因はお陰参り、天保の大飢饉、百姓一揆（大塩平八郎の乱）―幕末の社会不安。内の要因は長男の不治の病と子だくさん、夫の不良。

山伏市兵衛の寄加持によりましとして立った前後、気絶や、

呪熱を経験し、「天の將軍のお告げによる三千世界の助け」という加入儀礼的神がかりによって精神的解放と、「神の社」生き神の意識をえた。

ミキは神道の天理王命を親神とするが、彼はジバ・オヤサトにおいて、病氣の救いを行なう。病氣の原因は八つの悪い心（ほこり）惜しい、ほしい、憎い、かわい、うらみ、腹立、欲、ごうまんで、人を助け、喜んで貰う誠の心により救われる。「貧人正機」と共に、「かしのもの、かりもの」としての体を活用して、「ひのきしん」を行なうところに、「さずけ」の精神があり、「陽気ぐらし」がある。天理教の救済は、民衆の救済として、現世中心主義、平等観、ヒューマニズム、平和思想、反権力主義を含むが、組織者はシャーマニズムの否定によって、教団の近代化を計っている。

出口ナオ（大本開祖）。資本主義成立期の社会不安と家庭の重圧からの解放を、民間諸宗教に求めたが、五十六才の時、生き物が腹に入ったという神がかりにより現実からの解放を経験、その良の金神は、世の立て変え、立て直し、水晶の世の建設をするメシヤの神で、そのお筆先は後に「神諭」となった。

王仁三郎は高熊山の神秘経験（靈界物語参照）によって神がかりとなったが、その鎮魂帰神は、ミキやナオのように素質によるものでなく、精神統一の訓練によるという説は、教団には認められない。物質に対する霊の優位が説かれ、王仁三郎は終末において、救主弥勒、瑞霊であり、嚴霊としての父神に対す

る母神で、両者が揃うと何事もなしうる。瑞霊はハヤスサノオノミコトとも解釈される。世界の救済はその一元化であり、その中心は日本であり、大本はそのとどめである。

新興宗教は悪霊の追放による心の立て直しのために、宗教と呪術を用いる。そのヒューマニズムは、その究極意識の故に、西洋のそれが、疑似宗教であるのとは区別され、宗教的救済であると解釈されなくてはならない。

都市寺院と宗教浮動人口

藤井正雄

『宗教研究』二〇一号に「一都市寺院と宗教浮動人口」と題して掲載。

青年期の宗教意識

家塚高志

昨年に引きつづき、同じ調査を、今回は、東京の都市部と島嶼部との比較、因子分析による宗教意識の因子の抽出、この二つの目的をもって実施した。

調査対象は、東京区内・都下・島嶼部から五つの公立高校と国立高専の二年生、六つの中学の三年生、計一〇八一名を選ん

だ。高専以外は男女ほぼ同数である。

呪術的意識、神道的意識、キリスト教的意識、仏教的意識、超越者肯定意識、宗教的生活態度のそれぞれの数値については省略するが、昨年と比較して大体同程度の数値が得られた。しかし高校と高専に共通してみられることは、大体一番高い数値を示している宗教的生活態度と仏教的意識の両者共、はつきり有意の差をもって減少していることである。高校生の考え方が大きな変動期にさしかかっていることの一つの表われかもしれない。

都会と島の高校を比較すると、有意の差をもって島の方が高いのは、呪術的意識と神道的意識と仏教的意識の三者で、やはり日本の伝統的な意識においては島の方が高い。

因子分析は、駒場高と島嶼高（大島・三宅・八丈）と東京高専の三つのグループについて行なった。サイストンの重因子分析法により、表Ⅰの相関行列から、それぞれ三個乃至六個のセントロイド因子を抽出し、つづいて単純構造にできるだけ近づけるために、軸の直交回転を行なった。その結果が表Ⅱである。

表Ⅰの数値は、それぞれの意識についての検査がもつ因子負荷量である。 h^2 は各検査の因子負荷量を平方和したもので、これを共通性という。また ΣF^2 は、各因子毎に負荷量を平方和したもので、これを検査数 N で除した値 $\Sigma F^2/N$ は、全分散の中でそれぞれの因子がしめる割合、即ち百分率を示す。

表Ⅱのように、駒場では因子が三つ、島では四つ、高専では

表 I 検査間の相関行列

駒 場 高

	X ₁	X ₂	X ₃	X ₄	X ₅
X ₁	—	—	—	—	—
X ₂	.494	—	—	—	—
X ₃	.369	.543	—	—	—
X ₄	.237	.541	.419	—	—
X ₅	.242	.294	.506	.346	—
X ₆	.146	.356	.458	.434	.385

島 嶼 高

	X ₁	X ₂	X ₃	X ₄	X ₅
X ₁	—	—	—	—	—
X ₂	.578	—	—	—	—
X ₃	.394	.454	—	—	—
X ₄	.287	.509	.615	—	—
X ₅	.068	.049	.197	.015	—
X ₆	.217	.294	.193	.525	.581

東 京 高 専

	X ₁	X ₂	X ₃	X ₄	X ₅
X ₁	—	—	—	—	—
X ₂	.471	—	—	—	—
X ₃	.157	.630	—	—	—
X ₄	.193	.446	.074	—	—
X ₅	.001	.188	.424	.283	—
X ₆	.055	.185	.219	.381	.304

六つが抽出できた。これを検討すると、第Ⅰ、第Ⅱ、第Ⅲ因子はそれぞれ大体共通の特性をもっており、また島嶼高と高専の第Ⅳ因子もほぼ共通した特性をもっていることがわかる。つまり三つの集団について因子分析を行なった結果、大体同じとみられる三乃至四個の因子をとり出すことができたわけである。

第Ⅰ因子は、究極的な実在を志向する内容をもつものと考えられるので、仮にこれをu因子と名づけた。第Ⅱ因子は、呪術的なものや、自然との一体感などのかかわりが強いと考えら

れるので、これをm因子と名づけた。第Ⅲ因子は仏教に代表されるように、人間の側を中心に置いて問題の解決をめざす傾向とかかわりをもつと考えられるのでb因子と名づけ、第Ⅳ因子は、人格神に頼るといふこととかかわりをもつと思われるのでg因子と名づけた。これらの解釈も命名も仮のもので、更に研究を進めて行くことによって、修正されることが、当然あり得るわけである。

表Ⅱ 回転後の因子行列

島 嶼 高

	I (u因子)	II (m因子)	III (b因子)	IV (g因子)	h ²
X ₁	.055	.661	.234	.228	.547
X ₂	.004	.601	.501	.200	.652
X ₃	.048	.185	.426	.714	.727
X ₄	.096	.097	.882	.163	.823
X ₅	.719	-.052	-.094	.309	.623
X ₆	.742	.001	.486	-.010	.787
ΣF ²	1.082	.844	1.509	.724	4.159
ΣF ² /N (%)	18.0	14.1	25.1	12.1	69.3

駒 場 高

	I (u因子)	II (m因子)	III (b因子)	h ²
X ₁	.065	.633	.155	.429
X ₂	-.003	.576	.559	.644
X ₃	.482	.452	.382	.582
X ₄	.127	.221	.703	.559
X ₅	.590	.286	.247	.491
X ₆	.410	.070	.553	.479
ΣF ²	.763	1.073	1.343	3.179
ΣF ² /N (%)	12.7	17.9	22.4	53.0

東 京 高 専

	I (u因子)	II (m因子)	III (b因子)	IV (g因子)	V	VI	h ²
X ₁	.070	.574	.302	-.143	.056	-.123	.463
X ₂	.129	.654	.392	.204	.329	.332	.859
X ₃	.428	.411	.097	.490	.155	.338	.739
X ₄	.000	.001	.538	-.004	.538	.185	.612
X ₅	.505	-.123	.176	.430	.312	-.037	.584
X ₆	.370	-.216	.441	.048	-.004	.465	.596
ΣF ²	.597	.988	.768	.489	.521	.490	3.853
ΣF ² /N (%)	10.0	16.5	12.8	8.1	8.7	8.1	64.2

X₁……呪術の意識 X₂……神道の意識 X₃……キリスト教の意識
 X₄……仏教の意識 X₅……超越者肯定意識 X₆……宗教的生活態度

(付記 本調査は、文部省科学研究費により、宗教と教育に關する委員会として行なつたものである。)

宗教教育の方法思索

藤本 一雄

宗教教育が宗教教授でない、宗教的教育であることは云うまでもない。宗教的精神を以て人を導き教えてゆく。従つて宗教と云う語を用いなくてもできるわけである。例えば、幼稚園児・小学校の初・中学年八・九才の子供に、宗教などと言つたところでどうにもならない。が、この子達を教えるには宗教的態度・信念が必要である。先ず第一に怒らないことが要求される。怒ると愛情が憎みの情に變つて、可愛い子供を罵つたり叩いたりする。子供の悪戯には、思ひつき其の場限りのものもあるが、何か原因があつて愛情不足への欲求不満が大部分であるが、その吐いせにする場合、原因(環境)の整理もせずいきなり怒つて叱れば、子供の反抗心をつのらせるだけで効果は極めて少ない。そこで幼稚園児なら、そのする事が癪にさわつても我慢して、まず頭を撫で名を呼び、よい子だね。そんな良い子がどうしていたずらするの? ときいてやる。褒められるといたずらはできなくなる。小学校三・四年までの子供も、何かその子の特徴をほめておいて悪戯をする理由をきく。

英国ニイル氏のサンマーヒル自由学園では、不良児を入学さ

せ、子供の悪戯はすべて遊びと呼び、小言は子供の中の代表者が忠告することとして、教師は一切云わない。知らぬ顔して眺めている。「私の学校には、私の学校の宗教がある」と云っているから、すべてが宗教的教育なのである。ある盜癖のある子供が、いくら忠告してもやめない。そこでニイル先生、隣家の主人に予め理由を云つておいて、その子と一緒に、その家の養雞所へ、夜卵をぬすみに入り、見つければ、ブンなぐられて頭にコブができた。子供は自分の悪戯に同情して泥棒の手伝いをしてくれた先生がなぐられたので、驚いて盗みをやめてしまった。ニイル先生は「遊びを卒業した」と喜んだ。

「人に迷惑をかけるな」を唯一つの規則とし、不良・非行者を入学させ、「ここに、不良はいない」と公言し、退学など勿論ない。不良・非行すべて遊びと呼んで、きれいに直して世に出す。過去四十年間四千余人皆な良い人物になつたと云つてゐる。宗教的教育の力は大きい。

ソ連は宗教否定を国是とし、信仰と云う語も確信と改めているが、国家として独特のバイブル(地図・索引つき)を発行(一九五八年)し、宗教を自由にし、宗教は私事として認めることとしている。然しクレムリン宮殿の前にレニン廟を設け、國民の礼拝を公認している。花を捧げ、この人を讚歎する者もあろう。自ずから宗教が行なわれている。教育には特に力を入れ、退学はない。休学があるのみである。宗教的態度と云える。

ニイル氏は云う、「問題(厄介な)の子供はいない。居る者

は問題の親と教師のみである」

親・教師がロクでもない教育をするから不良・非行が出て来る。それを憎んで退学をする。悪化を増強させる教育である。退学をする必要のない子供に教える―悪人正機の教育が宗教的教育である。

私は―手前味噌をお許し下さい―宗教教育即宗教的教育の研究に一生をすてた者であるが、怒ることをしないでくふうに専念し、悪い子程よく教える。悪いから教えてよくしてやることに努力し、退学・罰は一切行なわない。小言はなるだけ云わぬ。何とかおだてて悪いことのできないようにしてやる。どうしても云わずにいられぬときは、前述のようにくふうしてやる。

昨年来の学校騒動について、ニイル氏に意見をきいてみたところ、氏は「私には日本の事情がわからぬから、何とも云えないが、子供は可愛がっておけば、反抗などしないものである」と云って来た。大愛(慈悲)のもとに、人を憎まず、自由教育に一生をうち込んだ人の言として、漠然としているが、真理と思われる。宗教と云う語を使わぬ宗教教育即宗教的教育は、指導者の心の問題であって、方法は自然に、色々の形で現われるものと考えられる。

シスター・ニヴェーデイターと

カーリー崇拜

西山 蔭子

ミス・マーガレット・ノーブルこと、シスター・ニヴェーデイター(一八六七―一九一一)はアイルランドに生まれ、父祖以来のメソジスト派牧師の家系ながら十八才でキリスト教を棄教し、教職にありつつ真理を求める彷徨の末、二十八才の時、ロンドンを訪れたヴィヴェーカーナンダを通じてインドの魂に触れ、後半生をインドに捧げることとなったのであった。

彼女は、インドを救う者は女性である、と説いた師ヴィヴェーカーナンダの志をついで、インドにおける女性教育を生涯の使命とした。同時に、インドに必要なのはまず政治的自由を獲得することだという信念の下に、ヴィヴェーカーナンダ死後は、活動を宗教的世界に限定して社会奉仕を任務とするラーマクリシュナ教団と訣別して、インド民衆の啓発者を志し独自の講演活動を開始するのである。二十世紀初頭十年間の彼女のこの活動とこの意志とは、今後何らかの形で評価されねばならないであろう。このように指向しつつあった彼女であるが、そのある時期に集中して、カーリー女神崇拜について述べている事実があるのはまことに興味深いことといわねばならない。その一時期とは、彼女の渡印一カ年目ごろはじまり、ほぼ十カ月、主立

った講演や著作はそのまた前半に集中している。それまでの一年は彼女のインドでの活動のいわば準備期間であつたが、その間、彼女はヴィヴェーカーナンダのカシュミール巡拝に同行している。シヴァの聖地で彼女は師がシヴァを見神するさまをまのあたりにし、そのあとひき続いてカーリーへの絶対帰依のおのく詩をさし示された。その生々しい体験が、彼女の心をつかみ、急速にカーリーへ傾斜させる一因となつたといつてよいであらうか。

当時のカーリー崇拜の実態は恐らく現在とそう変りはなかつたと思われる。そして、十八世紀以降のインド諸宗教に特徴的とされる二面性をカーリー崇拜もやはり備えていたといふことがいえる。一つはコレラやペストなどの疫病を攘いのけるカーリー、安産を祈願するカーリー、地域の境界の神カーリーであり、利益や守護の効験を信じて祀られる女神である。いま一つは、伝統的な形而上学に組みこまれ、シヴァのシャクティとして世界の動力因、至高の母性と尊ばれるカーリーである。この面でのカーリーは、本来シャークティズムに立つものでありながら、ラーマクリシュナらによって信愛の対象と崇められ、シャクティ崇拜を凌いで普遍的な愛のシンボルにまで高められたといえるであらう。しかし現実にはカルカッタのカーリー寺院におけるカーリー儀礼は、尊像礼拝や動物供養など、俗信の要素の濃いものであり、この点は当時も今も変りがない。特に、動物供養を伴うカーリー崇拜は、当時の知識人にとっては信愛の対象となるよりはむしろ迷信としか考えられないものであつ

て、その嫌悪感はかなり強烈である。ニヴェーディターのカーリー礼讃の講演はこのような知識人を刺戟し、彼らが斥けようとしている迷信を再び彼女がとり上げるといふ非難の声となつて、講演会は事実上お流れになるといふしまつであつた。いわゆる俗信カーリーと、信愛のシンボルたるカーリーとの二面を彼女がどのように融合するを得たか、その内心はとにかく、彼女のことを以て答えるなら、彼女は「自らすすんでカーリー崇拜に歩み入つた……」のであつた。そのことの背後にあるのは「インド的なるものすべてを、いたずらに西欧化することと損う」まいとする意志であり、ヨーロッパ的合理主義、もしくはその亜流を以て非ヨーロッパ的伝統思想や民族固有の信仰を、一方的に嫌悪し排斥してはならないとする判断であつた。当時のインドを一種文明化期にあつたとみれば、彼女のこの意志・判断は正当に評価されるべきであり、それに導かれて彼女がカーリーを選びとつたのであるとすれば、彼女とカーリーとの関係はおのずから一つの形をえがき出すことになるであらう。それが必ずしも宗教改革運動の内部からの評価を得るものではないとしても。

第六部会

山の神信仰の諸形態と若干の考察

堀 哲

三重県一帯は山の神信仰の盛んなところで「奈良地蔵、伊勢山の神」ともいわれ、『山の神信仰』の大著を遺した堀田吉雄氏が当地出身であることも故ないことではなからう。

ここでは比較対照上、三重県を北部の農山村地帯、中部の山村地帯、沿海部の漁村地帯に三分し、各地域の特徴を概観しながら「春に里に下って田の神となり、秋の收穫後に山に帰る」といわれる山の神の性格に若干の考察を加えたい。

沿海部では、現象面からは稀薄であるが、完全に埋没してしまつたようなところからでもなんらかの形でその痕跡が見出される。ただ漁業を主としている立前からその形態が著しく漁神としての性格を帯び、とくにイナリ信仰と習合しているところが多い。祀場は集落内が多く、家の中の神棚に祀られている場合もある。供物は主として海から獲れるヨコゼを用いているが、イナリと同一視されているところでは当然油揚げなどが捧げられる。十一月七日が「山の神の日」とされ、子供衆が「金銀舞い込め、商売繁盛」などと唱和しながら家々を勧進して廻

る風習が目立っている。

中部山村地帯では、「サエの神」的なものとして道祖神や庚申などと習合し集落の入口を固めているが、性器を象つた男女一對の石が神体そのものに祀り上げられているところもある。その他に炭焼や木樵の生業の場としての奥深い森の中にも祀られている場合がある。供物としては木製のヘノコが一般的であるが、海に近いところではヨコゼをとりよせる。(最近では入手し難いのでエビとかジャコに代わり、さらにはカツオブシですますというような風潮である。) マツリは一月七日で、家を単位としたゲメインシャフト的な色彩が強く、早朝から火を焚いて來福を祈る。少数の山樵する人の間では十一月七日にも行なわれる。

北部農山村地帯では、区の中の小場こばごとに祀られ、生業の守護神として生活に密着したものであった。合祀後は徐々に衰えてはいるが今でも重要な年中行事となっている。マツリは春(一月七日前後)と秋(十月七日前後)の二回行なわれるが、ここで特徴的なのは春のカギヒキの行事である。祀場は神社の裏などの叢林が多いが、この祀前に張られたシメナワを雑木から作ったカギで引き寄せ、年の初めの豊作を予祝する農耕儀礼とされている。このカギヒキは古くは当屋主宰の部落全体の行事であったが、今でもゲゼルシャフト的なものとして当地帯一円に濃厚に分布している。供物としてはオンメ(雌雄)のミソギ(マタギともいう)とて木の三又から作った男女一對の人形を重ねた形にして祠前に捧げる慣わしがある。これが沿海部の

ヲコゼ、中部のヘノコに相当するものと思われる。

以上列挙したように三地帯それぞれ特徴をもちながらも、山の神は生産と生殖を司る女性神であるという特性から祭式や供物には共通した要素が見られる。この中でも北部が他の地区と比較して原型に近い信仰形態をもっており、中部はその退化した形、沿海部はさらに変容した形とみなされよう。

ここで春と秋をポイントとして山の神と田の神との交替の問題に眼を向けると、沿海部では春の行事、中部では秋の行事が欠けているが、農業と林業が並存している北部ではこの両者が現存しており、それがカギヒキの行事となんらかの関連がありそうである。当地の伝承によると、神無月には諸神すべて出雲に出立するのであるが、山の神のみはキネを盗んだという罰により川の中に閉じこめられ、春のマツリにカギで救い出そうというのがカギヒキの起原とされている。これは山の神と田の神を一体と考える以前の対立抗争関係が想定し得る。すなわち、後来の農耕文化という強力な勢力に圧倒されて行く山村部族の去就がうかがわれるが、これが農耕と緑の薄い他の二地域と較べて自ずから異なった表出をもつようになり、またこれが単に三重県下の一現象であるにとどまらず、広く日本の古い時代の信仰の形態を説明するカギともなるかも知れない。

大和における氏神と氏子の

関係について (二)

伊橋房和
早坂正章
金子圭助

前年度大和北部平坦部を調査し、今年はそれに引続き生駒金剛山地、及び宇陀山地・東部大和高原、更に大和平野南隅の地域について、現時点における実態を調査した。調査対象は旧郷社を主とし、その氏子地域、氏子戸数、氏子組織（氏子総代、宮座）、神社維持費、神田講田の有無、祭礼、その他地域住民の信仰実態（宗教分布）など、四十余社にわたって行なった。以下二、三の項目について主なる事例をあげてみよう。

氏子地域の変遷 現在農村人口の過疎現象が問題となっている時に当り、氏子地域と氏子戸数の変動があるかないか。今回の調査地区は、大和平坦部に比べ交通の便ならざる地が多く旧態は比較的残っていると思われる。明治四年七月四日郷社定則により、三カ村乃至五カ村の村を単位とし氏子区域が定まったが、当麻町染野字二上山男獄に鎮まる葛木二上神社は西陽の影の射す六六大字はその崇敬者の郷範圍であるといわれ「奈良県神社明細帳」（明治二十四年七月十日付）によれば当麻村をはじめ二上、下田、五位堂、陵西、警園、土庫、浮孔、警城、新座村、高田町に及ぶ六六大字を郷内としている。奈良県では明

治二十三年奈良県訓令甲第一二八号により、神社取調べが行なわれ、この明細帳はその時の報告になるものである。明治末期（年代不詳）に二上神社を中心として私的に葛木二上部会が結成された。戦後（昭和二十一年以降）の変動期を経て現在二上部会所属の十二大字が氏子総代を出し経営に当たっている。従って氏子地域は十二大字の範囲であると言える。尤もこの各大字にはそれぞれ神社がある。御所市東持田にある葛木御歳神社は秋津村、葛城村、葛村に及ぶ広地域がその氏子であったが、明治五年秋津村が分離した。明治二十四年の明細帳によれば氏子地域は葛城村、葛村の二十八大字となり、氏子戸数九三三戸とある。現在では僅か五大字、二〇〇戸と減少している。以上氏子地域の変動をみると明治初期と明治末期乃至大正初期及び昭和年代では終戦後と大きな変動があったように思われる。

氏子組織 一般に氏子総代乃至区長（または区長も総代を兼ねる処もある）が神社費を集める。ところが祭祀権は宮座が強力にもつ処がある。往馬神社の壹分座、采烟座、王寺の片岡神社は大峯の宮座が祭祀の権限をもつ。以下特に宮座の關係をあげてみよう。

下市町西内の八幡神社の宮座は当地の古い家格をもつ者によって結ばれ、自治行政権はその宮座筋により握られていた。享保十一年（一七二六）の「和州吉野郡下市村役人順定書」によると

和州吉野郡下市村之儀者往古より年寄筋目の者在之、順を立年老を以壹番より六番迄六人者宮座之年寄勤之、七番八番

之兩人者沙汰人役相勤、残之内より役年寄相勤、宮座六人之内欠在之候得者、早速年老次第、沙汰人兩人之内、宮座江致順上り、又は年老之順を以役年寄より沙汰人江致順上り相勤
来候

とあり、年寄筋目の者が年令順に六番まで宮座年寄役を勤め専ら神事を司り、これにつぐ七番八番の二名が沙汰人役すなわち政治的最高機関としての責務を担い、さらに次の六名が役年寄となりその輔佐役を勤めたことが分かる。これは一定の家格に連なる者のみが氏神を中心として宗教の儀式のみでなく、社会的政治的経済的な特権をもった例である。現権原市常門町における宮座講の場合も祭の管理だけでなく、時には村政や水利問題にも大きな権力をもっていたようで、昭和三十一年頃から座と水の管理者と切り離された。

次に御所市鴨神にある高鴨神社の宮座は七つあり、互いに交錯し必ずしも一大字に一宮座となっていない。鴨神上五〇余戸、鴨神下五〇余戸、東佐味四五戸、西佐味七〇戸という戸数であるが、(1)上棟講は四大字にまたがる。鴨神上四戸、鴨神下三戸、東佐味五戸、西佐味二戸、計十四戸で、天文年間本殿創建の時奉仕した人の子孫による講で、十月十日の宵宮の祭礼に最初に鳥居をくぐる。十一日例祭当日は参拝しない。(2)諸頭講、東佐味のみ九戸。その内五戸は同処にある大春講員でもある。講中の直会に昔は必ず吉野川の鮎が焼物についたという。内陣の庭まで入るのを許され菊水の紋入の衣冠束帯をつける。以前は御幣によってクジをひくお払いづけをして当屋を決めたが、

今は家順である。十月一日神迎え。十日、十一日何れも高鴨神社へ参る。(3)大春講 東佐味のみ十五戸。このうち五戸は諸頭講とだぶる。もとコモリさんと呼ぶ祠に大山神社、春日神社を祀り大山講、春日講があった。それを合併し頭文字をとり大春講と名づけた。四月十五日例祭、家順に当屋があたる。(4)戌亥講 鴨神上四戸、他の一戸水本家は西佐味へ移り現在座を退いた。十月一日神迎え。十日宵宮、十一日例祭。戌亥の刻参るのではない、現在は昼参る。(5)巳出講 西佐味五戸。当屋は吉野川柴山寺附近へいき水と砂を持ち帰り、水を撒き土地を清め庭に社を置いて十月一日御分霊を迎える。十日、十一日両日高鴨社へ参る。(6)クルス講 西佐味に住む幸田氏一戸というが現在座を行なっていない。(7)八坂講 鴨神上二戸、西佐味に四戸、合わせて六戸で構成する。鴨神上の大木の許に小祀があり、そこへ八坂神社の御分霊を祀っていたが明治期に高鴨社へ合祀した。処が終戦後再び新しく京都八坂神社より勧請した。十月十日宵夜午後八時より九時頃境内社八坂神社へ講員は参拝する。十一日の例祭当日は参らぬ。このように多くの講が互いに交錯しているのは、金剛山の山麓に位置するこの地にはコモリさん、モリさんと呼ぶ幾人かの崇敬者が祀る小祠や大木に祀る神が多い。その小祠を祀る講を結び、それらが合祀された高鴨社へ参っている。高鴨本社にはアジスキタカヒコネの命を初め四座をまつるが、境内社末社は多い。若子、八幡、一言主、猿田彦、金刀比羅、聖、稻荷、東神社、西神社、松尾、細井、大山、春日、雷、市杵島、八坂、西佐味神社、破戸、牛滝、佐味護国

神社などがある。この地の宮座の多いのは以上のような理由によるものと思われる。

大汝参り 今回の調査地域の内旧多武峯郷をまわると大汝参りを行なっている処が多い。上市町河原屋にある大名持神社の社前(現在は国道を距てた下方)に吉野川の潮生淵しおひづちという処がある。大和平野南隅、殊に桜井市・樫原市周辺の村の宮座では十月宮座のまつりの直前潮生淵へいきみそぎをし吉野川の小石や水を持ち帰る。宮座によって持ち帰る小石の数がちがう。石一個(倉橋)二個(浅古。上之宮)三個(下・膳夫)七個(木原)持ち帰り、清水を持ち帰る処(膳夫)もある。以前はその石や水を村の傍の川へ入れ講員がみそぎをした。南浦では石を法然寺川へ、下八釣は西川へ、膳夫は水を米川へ注ぎそれぞれみそぎをしたようだ。木之本では大汝参りを現在行なわぬが吉野川の小石を当屋に受けつぎ、座まつりには石を首にかけ給仕をする。次に御所市・五条市周辺の村の宮座では五条市柴山寺付近へ行くのが多い。御所市西佐味の巳出講、及び朝妻、僧堂、五百家、船路、鳥井戸、林の宮座は柴山寺へいき水を、五条市市塚では水一合と石三個を、山田、滝、新住は吉野川の砂や敷石を持ち帰り、二見は吉野川の支流黒駒川の砂をもち帰りお飯宮をつくる。

次に調査を行なった四十余社の中より、二十二社について一覽表を掲げる。

陰陽道における呪法二・三

岩佐貫三

和歌山・徳島・或いは岐阜・石川の山間地方の一部、中国では鳥取の東部農村地帯、関東では群馬、埼玉の一部に今残る流し雛の行事は古来、わが国に王朝の昔から承来されたあまがつ・なでもの・かたしる等より由来する特異な民俗行事の一つとして別系統のお伽ぼょう等の起源と共にその宗教的起源は今尚、定説がない。

これらあまがつに対して筆者は日本陰陽道の立場から些か検討を加えてみたい。まずこれらの陰陽道的性格を多分にもつと思われる無物・形代等の意味内容の中に、日本的な在来の性格の他に中国の呪禁道の禁圧の系統と思われる一撫一息の呪法のあることに注目したい。即ちこれらの中国的要素がわが神道に混入され、例えば七瀬祓・上巳祓・河臨祓等の内容に習合していつのまにか祓行事の日本的性格の一であるかの如く慣用されるにいたったその過程をつきとめてみたいと思う。

勿論、わが国民がかかる陰陽道の呪法を受け入れる素地は十分であったであろうし、陰陽道の中にふくめて呪禁思想を受け入れたことも想像にかたくない。従来神道側のいうかたしる、あまがつ、なでもの等に対する意味内容にある修正を加えることによって、ある時代の陰陽道思想の上位時代の一現象な

り、引いては後世の法師陰陽師の行う祓行事の特殊行事のうら付けとなる何ものかを発見できるのではないだろうかと思う。

今日、相摸道の儀式に用いられる手刀の作法なり、遁甲保身の忍法術の印相のむすび方なりが陰陽道承来のものか、或は密教系承来のものどちらかであろうということもなかなか解決しがたいが、筆者はこれらを呪禁師（ずごんのじ）の用いた呪禁・持禁・解忤の遺形なりと断じたのである。祓の中の呪術はいう迄もなく、一切の災厄、不幸の原因なり、その根源となる罪や、穢れを払いすることであり、具体的には罪と穢れをはらえつものに負はせてこれを水に流しあるいは境域外に送るという一種の呪術儀式なのである。かの日吉神社の未日の御供献備式にみられる紙びなの流水行事、或いは春日社の古くは春三月と冬十一月の上申の日に行われたという申祭等に見られる一撫一息の行事もすべてこの一連の祭祀と考えられる。公事根源の七瀬祓の行事なり、禁秘抄の毎月ノ事にみえる代厄祭なり、上巳祓なり、吾妻鏡等に散見する特殊儀式たる八十島祭等に於ける一撫一息の内容と、疾疫令九十五の義解の持禁、呪禁、解忤等の儀式内容を併せ考えれば、おもい央はにすぎることがある。周知の如く中国古代に於いて生きた人間を神靈若しくは死者の代りに奉仕させるといふ戸は孟子、告子篇の「弟為戸、則誰敬」の如く古代中国の葬祭儀礼の一として存在したが、この戸と形代の性格は異っているものの、身代りであることは同一であり、更に双方共、氣息を吹きかけるといふ作業の点に於ては明らかに呪禁道の禁呪の法といわなければならぬ。ここに

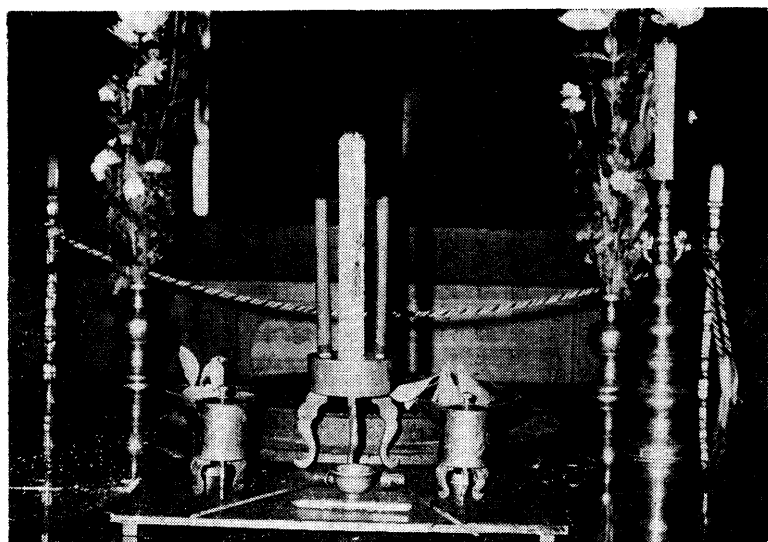
も一の問題が派生して来る。次に陰陽道の呪法の一に複雑な形式をもつ反閉（へんぱい）がある。神なり、神人なりが来臨して力ある所作を施し、あるいは尊く強い神に服従した悪魔側の邪神が降服の状を演ずることによって誓約を固め、民衆の安全を保証するといういみの祭祀型の古伝承であり、呪師走り（ししはしり）、あられ走りといった種類の踏歌的行事にも関連がみられるものの一である。一条兼良の玉美記抄・拜賀の部の建武五年八月の項の大賞會御禊の折に陰陽頭の行った「禹歩のさほう」はあきらかに抱朴子、内篇十七、登涉篇にみえる禹歩の法に他ならぬし、この禹歩と呪師走りとの関連についても今は仮設の域を脱しないが、一の問題は提起できよう。古来、奈良の法成寺なり、法勝寺なり、尊勝寺なりに夫々、丹波呪師、法成寺呪師、法勝寺呪師、尊勝寺呪師という呪師走り（ししはしり）という猿業の一派を伝えているが、別名、のろんじ、ずしとよばれるこの下級わざおぎが修正会なり、修二会なりに「劍の手」「武者の手」などの曲目を演じ、引いては呪師座を形成するが、これらと源流を一にすると思われる春日大社の旧曆三月十四日の呪師走りの翁の動作なり修正会、修二会の行事の最後を飾る呪師走りの一連の行事なりの中にあきらかに陰陽道の反閉の呪法の変形を見出す事ができるし、昭和の今日の歌舞伎に生きるるつぼう（六方）をふみならずという行事作法の中にもこれが曲折して生きながらえているのである。

修験道の柱源護摩

宮 家 準

柱源護摩は護摩炉前の水輪上に立てられた三本の柱などの法具を用いて、種々の所作、観法を行なったのちに、護摩をたく、修験道独自の秘法である。そして『修験秘奥鈔』等記載の「柱源供養法名義之事」によると、「陰陽和合し、自身五大の家を建立する」事を目的とする修法であると説明されている。この修法は、かつては入峰修行の最後に四度灌頂（胎内手一合、正灌頂、胎外床堅、生起柱源、死淵護摩）中最大の秘儀として授けられていたが、現在はほとんど行なわれていない。けれども、昭和四四年九月六日七日の両日、聖護院で十数年ぶりに「柱源護摩供養法」の伝法会が開かれ、参与調査する機会にめぐまれた。そこで本発表では、この「柱源護摩供養法」を紹介し、その意味を分析することにした。

「柱源護摩供養法」では写真に見られるように護摩炉前に壇板が置かれ、その中央奥には水輪、左右に花皿手前に舍利器、二本の板、独鈷、その左右に闕伽が並べられる。水輪は円筒形のもので、奥にとりはずしのおきく三本の小さな柱が立てられ、手前には水を入れる穴がある。三本の柱は中央は闕伽札、左右のものは乳木と呼ばれる。また花皿にはしきみ、舍利器には米、闕伽には水が入っている。これら壇板上の諸法具は、壇板



柱源護摩供養法壇具

地ア・水輪（柱源）水ビ・闍伽火ヲ・酒水風ウン・花皿空ケン
 ・乳木識ウンというように宇宙万物（大日如来）の構成要素で
 ある六大を象徴している。また壇板は天地陰陽未分の状態、水
 輪は天地陰陽の和合、二本の乳木は父母、金剛界胎藏界、始源
 と終局、闍伽札は五大をそなえた仏となった修法者自身を象徴
 するとも説明されている。なおこの他座の右脇には生仏不二を
 示す肘比と箇打木、左脇には人間の煩惱を示す一〇八本の小木
 等が備えられる。

修法全体は、導入、床堅、柱源、護摩、終結の五つの部分に
 分けることができる。このうち導入は修法者が自己の煩惱を滅
 し宇宙の体現である大日如来を観じる部分、床堅は修法者の腰
 腹心額頂の五体がそのままアピラウンケンこの五大に充当し得
 ることを観じる部分である。柱源の部分では、まず既述の諸壇
 具の象徴的意味を観じたあと、闍伽の水を水輪に入れ、天地の
 水が築って父母を作ること象徴する。次に父母をあらわす再
 乳木をはずして横に重ねあわし、胎児の姿を象徴する虚心合掌
 にはさむ。これは父母の交わりによって胎児としての修法者が
 はぐくまれることを象徴している。そして胎児が壇具に象徴さ
 れる宇宙（大日如来）と同じく六大から成ることが観じられる。
 今度は修法の趣旨を啓白し諸崇拜対象や役行者を招いた上で水
 輪に水や米を供えて、父母の交わりによって生じた修法者が、
 水や米等によってはぐくまれて行く事を象徴する。護摩の部分
 では一〇八の煩惱をあらわす小木をやすことにより、修法者
 が自己の煩惱を断焼して五大から成る宇宙（大日如来）として再

生することが象徴される。最後の終結では、自己が六大をそなえた大日如来（宇宙）となったことを再度象徴し、さらに自己を含む一切のものが六大からなることを確認した上で修法をおえている。

以上のことから、この「柱源護摩供養法」は、それ独自の法具及び修法の中心をなす柱源の部分に焦点をおいて分析すると、混沌の状態から天地が形成され、さらに天地合体により父母、父母の和合により修法者をはじめ万物が生成されること及びこうして生成されたすべてのものが地水火風空識という共通の構成要素から成立していることを象徴する儀礼であると考える事が出来る。要約すれば「柱源護摩供養法」は、宇宙及び自己の生成の再現——始源への回帰——を中心モチーフとする儀礼なのである。

なお「柱源護摩供養法」に象徴されている宇宙の開闢、人間起源の神話は、『修験修要秘決集』等修験道の数多くの教義書に見られるものであり、その意味ではこの儀礼は、修験道における宇宙創造神話や人間の起源神話を劇化 dramatization したものと考えることができよう。

大倭神社註進状成立の疑点

椿 実

大倭神社註進状並率川神社記は、祝部大倭直盛繁によって、

仁安二丁亥年（椿本）二月十三日に国守に献上されたと奥書にあるが、この成立には疑わしいものがある。仁安二年(1171A・D)は平清盛が太政大臣となった年であり、同書は平安末の文献として認められている（岩波 国書総目録）のであるが、その裏書である『齋部氏家牒』（前回その全文を平叙報告）を検するに、江戸時代中期の先代旧辞大成経よりの引用が認められるところから、宝永三年(1706A・D)綱吉將軍頃の偽書であろうと思われる。作者は、今出川（藤原）文齋（通称益人、名を一友、号若鸞、如鷄子、蒼翠軒、はじめ松嶋、のち三枝姓）なる万里小路大納言家の家侍で、神道家として二三の著書ある人物であろう。昨年の学会発表は訂正しなければならなくなつたが、これは『群書解題』神祇部上（p. 517-56）に示された西田長男博士の学恩によるものである。大倭神社註進状の疑点は左に要約されよう。

① 大倭直盛繁は仮空の人物である。類従本系の諸本は歳繁、鎮魂祭略儀式（文齋著）は「大和社祝部倭成祭」「大倭直盛繁」に作っていてまちまちである。「直」は「宿禰」とあるべきところである。

② 大三輪神三座鎮座次第は嘉禄丙戌の歳仲冬十九日の成立の如くであるが、宝永三丙戌歳終冬朔今出川若鸞（花押）とある今出川文齋の書写本が原本であつて恐らくは文齋にあつらえて祠官等が造作せしめたものではあるまいか。文齋は宝永のころ奈良に住んで、山辺三社（大神、大和、石上）について研究を進め、大神には鎮座次第を、大倭には註進状を、石

上には「石上神宮御事抄」(続々類從、神祇部。卜部兼文撰)を引いて「物部氏口伝抄」を述作したらしい。

③ 齋部氏家牒の奥書に今出川 若殿の花押があり、「(若殿(西田博士)は若殿の誤。三輪叢書の「今出川 若殿印」も訂正すべきである)。若殿は、鳥卵の字化せぬものゝ意で、如鷄子とも号した今出川文齋のことで、出典は日本書紀の冒頭、「渾沌(ニ)如(ニ)鷄子、溟滓(ニ)而(ニ)含(ニ)牙。」によるものであらう。

④ 孝昭天皇元年の条、椎根津彦遊行難波の条などは、先代旧辞大成経よりの引用で、齋部氏家牒の「天思金命子、由(ニ)天手力(ニ)勇命(ニ)、阿智(ニ)遠(ニ)祖神」も同様に大成経卷六六日靈尊の条の説による。大成経は、文齋自身も

先代旧事大成経(近年行ハハルニ于世ニ)。然レモ偽書也。故ニ伊勢神宮ノ禰宜等、歴ニ奏聞ヲ為ス絶板一。(物部氏口伝抄)とのべているように江戸時代中期の偽書である。

⑤ 文齋は山辺三社について多くの偽作の伝書を著わしたが、石上神宮御事抄の発見等の功績もある。その奥書に

右石上神宮御事抄者神宮齋主首物部連光由相伝之本也。云々として文永七年(1270 A. D.)卜部兼文撰になることを紹介し、

旧本有リ、贋写之脱誤一檢ニテ、本書ヲ、而以テ朱筆ヲ訂正ス之、云。于レ時ニ宝永元年歲次甲申、孟夏初七書スレ之。又乙酉初春下六再校スレ之。

三枝 益人 今出川 一友 花押

とあるので、その古文書に対する態度が知られよう。文齋は神道家として一家の説を立て、垂加流神道家岡田正利も文齋に学んでいる。

以上の文献批判により、大倭神社註進状に平安時代の古事記引用を認めようとする「古事記大成」研究史編岡田米夫氏「古代文献に見える古事記」の説は訂正されねばならず、かえって、文永七年六月十一日卜部兼文引用の、「古事記中巻曰」とある「石上神宮御事抄」の建御雷神に関する一条に注意しなければならぬ。

また本書に「新国史」寛平九年の逸文ありとする伴信友「比古婆衣」の説も再検討の要があらう。(伴信友全集 第四 新国史考)

天理教原典Ⅲより見た心

深 谷 忠 政

昭和二年本原典Ⅲの索引によれば一二〇五語であるがこれは、同一の行にあるものはすべて一として数えてあるから、実数は遙かにこれより多い。その中で数の多いものは、(1)一つの心五〇五 (2)人間心二〇九 (3)それぞれの心一九七 (4)人の心一七四 (5)将来の心一五九 (6)思う心七三 (7)尋ねる心四五 (8)真の心三三 (9)めんめんの心三二 (10)人々心三一 (11)日々の心二九 (12)人間の心二五 (13)どう云ふ心二一 (14)生涯の心二〇

原典ⅠⅡとⅢに共通のもの (1) 神の心 (2) にんげんの心 (3) をやの心 (4) めへめへの心 (5) こどもの心 (6) ふたりの心 (7) せかいの心 (8) しんぢつもの心 (9) しんの心 (10) をもう心 (11) たすける心 (12) さんざい心 (13) うたがう心 (14) いづむ心 (15) とな心 (16) いかな心 (17) やさしき心

原典ⅠⅡとⅢとの相違点 (1) 原典Ⅰに最も多い月日の心が原典Ⅲには皆無である (2) 原典ⅠⅡに多い神の心が原典Ⅲには少なく、これに反して人間心に属するものが多い (3) 原典Ⅲに於いては、将来の心、日々の心、一日の心の如く、時間的限定を示す心が目立つが、原典ⅠⅡにはない (4) 原典ⅠⅡに多いせかいの心が原典Ⅲに少い (5) 原典Ⅲに最も多い一つの心が、原典ⅠⅡにはない

原典Ⅲで最も使用度数の多い「一つの心」の意味は、(1) 一個の心 (2) その人の心 (自己の心) (3) 夫々各自の心 (4) 真実の心 (応法に対する親神の思召に通ずる心) (5) 不動の心 (6) 不変の心 (7) 同一の心 (8) 一つの理が治まる心 (9) 一手一つの心 (だんじ合い、たすけ合いの心) この意味に理解されるものは極めて多い (10) 身上事情の原因となる心 (11) たんのふの心

次に使用度数の多い「人間心」の意味は、(1) 神の心でない心 (さしづに違反する心) (2) 勝手な心 (3) 先見の明のない心 (先案じの心) (4) 三才心でない心 (5) 親心でない心 (親里ぢばに不必要な心、誰でも受け入れることの出来ない心) (6) 世上の理と同じ心 (7) 親不孝の心 (8) 古い因縁の解らぬ心 (9) 一つの理 (天の理) の解らぬ心 (10) 身上の原因となる心

主体としての心を表わす語で使用度数の多いものは、(1) 定める (2) 治める (3) かかる—おきなう (4) 静める (5) 安める (6) 尽す (7) 澄す (8) 寄せる (9) 合せる (10) 運ぶ (11) 改める (12) 勇む (13) 洗う (14) 揃える (15) すみやか (16) ふんばる

様体としての心を表わす語で使用度数の多いものは (1) 心あんに (2) 心かかり (3) 心すみやか (4) 心残り (5) 心せく (6) 心のまこと

要約 親神の守護にあずかり得るか否かが決定される意識主体としての心について、具体的に示されてあるのが原典Ⅲの心である。それは原典ⅠⅡに於て既に述べられたことの衍義ということが出来る。即ち、その時点に於てその人が、親神の心に如何に呼応すべきかという人間の心の様相動静が詳らかにされている。

明治期における一宗団組織について

足田 精俊

我国の仏教が国家権力の保護を蒙り従属的立場に置かれてきたものであってみれば、政権の交代が仏教政策に影響を及ぼすことはいう迄もない。ここでは明治変革期において、新義真言宗団の組織がどのように変化したかについて考究してみよう。

徳川期における新義真言宗団の宗政は触頭職が担当し、所屬寺院はその直接支配を受けて統制された。然るに新政府は明治

四年一月にこの触頭職制を廃止し、同五年四月教導職制を設置して本山本寺と地方庁の協議管轄下とし、その後徐々に本山が宗門行政を担当する体制へと整備していったのである。更に同一七年八月には太政官布達一九号に基き、管長が一宗を統轄するという制度が成立した⁽²⁾。これは従来のような国家権力からの直接支配を脱却して、一宗団が一応独立自治の型態をなす体制へと変革したことを明示するもので、宗団史上からいって大きな転換であったとみるべきであろう。

一方、智豊両宗団の本末組織を顧みる時、幕藩期のそれは新古義学脈と本末(事相)関係が相絡み合つての統制体で、仏教宗団の中でも特殊な存在型態であつた。それ故に古義本山と新義公称寺院との間に住職進退、諸願伺い等でしばしば紛糾を生じ、触頭四ヶ役寺がその都度仲裁していた。然も新義派宗団は、智豊両本山の直末とその直末より遙かに多い公称寺院とによって構成されている関係上、種々問題を含んでいたののである。斯様な矛盾を廃さんが為に、新古義派と本末関係の系統を一体化せる宗団統一を形成せねばならぬは当然といえる。漸くそれが明治一七年八月宗制及び寺法制定すべき令を契機に表面化した。即ち寺法制定により古義本山自体が全末寺の諸問題を処理しなければならず、公称寺院の必然的に古義本山の支配下におかれる事態となるや、新古義派及び本末間に支障をきたしてきたのである。その結果、まず醍醐寺々法更正が問題となり、次いで公称寺院の離加末断行へと進展した。智豊両宗団が現構成体数を整える様になつたのは、公称寺院の離加末を解

決したことにはほかならない。今その紆余曲折せる経過を簡略に列記してみると、

- 第一 明治一七年八月各宗管長にその統轄権を委任し、且つ宗制及び寺法を制定させたこと(各宗共通)
- 第二 同二〇年古義醍醐寺々法制定されるや、末寺の公称寺院側から不平等なる寺法更正の請願運動を開始したこと
- 第三 同二七年醍醐寺末全公称寺院の離加末問題へと進展し、完了したこと
- 第四 同三二年九月新義派寺法制定に基き、学脈因襲により末寺を智積院又は長谷寺の一に所属させたこと
- 第五 同三三年八月真言宗各派独立別置管長制にしたこと
- 第六 同四二年古義各山末全公称寺院の離加末を開始し、翌四年に完了したこと

斯様に明治二〇年から同四三年迄の二三ヶ年を費して、公称寺院は悉く旧来の古義各本山から離脱して新義各本山へ加入本寺変えし、ここに新たなる本末組織を編成したのである。

ところで離加末の際、その大部分が関東、東北に散在せる末寺であるとされているが、實際上個々末寺についての本寺変え明細帳なる関係資料が今の処見出せないの不明である。従つて後日の研究課題としたい。

- 註(1) 真言密教成立過程の研究 樫田良洪著 八七九頁
(2) 日本宗教制度史 梅田義彦著 四五五頁
(3) 真言密教成立過程の研究 樫田良洪著 八七〇頁
(4) 智積院史 村山正栄著 二篇 一七四頁
(5) 真言宗年表 七二〇頁

本居宣長における「上」と「下」

松本 滋

宣長の政治論と彼の宗教的思想とくに神人関係の觀念との間には、著しい構造的連関性が見られる。彼の政治論は、要するに「上」と「下」との關係のあり方をめぐって展開している。

ここで「上」とは主として天皇あるいは皇室を指し示すが、また將軍、大名、さらには支配者としての武士階層一般を意味するばあいもある。「下」とは、かかる「上」のもとに治められている被支配者、一般庶民を指す。宣長の思想を特徴づけるものは、この「上」と「下」との間のへだたりとつながり、この錯綜した意識である。

先ず「上」と「下」との隔り、分離については、「そもそも道といふ物は、上に行ひ玉ひて、下へは、上より敷キ施し給ふものにこそあれ、下たる者の、私に定めおこなふものにはあらず」（初山踏）とか、「下なる者はただ、よくもあれあしくもあれ、上の御おもむけにしたがひをる物にこそあれ、古への道を考へ得たらんからに私に定めて行ふべきものにはあらずなむ」（玉勝間）とあるように、上の為すことに對し、下は「己が私のかしこだて」から異を唱えたり、自分勝手な行為をしたりしてはならない。たとえ「よくてもあしくても」その時々の上のおもむけに従うのが道であるというのである。ここに見

られるのは、截然とした上と下との分離・隔りの觀念である。

しかしそれにも拘らず、宣長の政治論においては、同時に上と下との心情的つながりが強調されている。宣長によれば、上から下を恵み、育み、いたわり、下と心情的に密接なつながりを保つことを政治の要件である。たとえば農民や町人の一揆にしても、その源をただせば、上に下なる民をいたわる心が欠けているからで、「たとひいかほど困窮はしても上のはからひだによろしければ此事は起るものにあらず」（秘本玉くしげ）という。このように上からの恵み・いたわり、下の心からの帰服・信賴が相まって初めて上下の「和合」があり、世の中がよく治まるといふのが宣長の考え方である。

さらに注意すべきは、宣長のいうこの上下の關係は、固定的な階級關係を意味するものでなく、「上はまたその上を厚くうやまいおそれば、つきつきに下は上をうやまう」という形で、連鎖的にどこまでも引伸ばされる性質のものであるということである。言いかえれば、右に見た上と下との関り合い方は、あらゆるレベルにおいて見出されうる、また見出さるべき人間關係の型として觀じられているのである。

政治的上下關係についての宣長のかかる觀念は、根底において、神と人との關係に関する彼の思想ときわめて有意味な対応を示している。すなわち、神人關係についての宣長の思想も、やはりへだたりとつながりの二つの側面を併せ含んでいる。彼は、「神には、善も悪きも有りて所行もそれにしたがふなれば、大かた尋常のことわりを以ては測りがたきわざ」（直毘靈）

であるから、人間がさかしら心から人為の強い事を加えることはよくない、という。ここに見られるのは、神と人との間の明確な隔りの意識といえよう。だがその一方、宣長における神の姿は絶対的超越者のそれではなく、むしろ人間と心情的にまた系譜的象徴によって連続したものである。しかも、伊邪那岐・伊邪那美二柱の神と「天神」との関係に宣長が見たごとく、高位の神々にも不可知の事柄があり、より上なる神に伺いをたててその指示を仰ぐという姿を示している。すなわち、上たるものもまた、状況によっては「己のがさかしらを用ひず」その上をうやまい従うという基本的構造が、ここにも見られるのである。

たしかに宣長は、神と上とを語源的に同一視する立場はとらなかつた。しかし彼の思想形成の過程に則してみると、彼の政治論における上と下との関係は、彼がすでに古事記を始めとする古典の研究に基いて把握していた神人関係の基本型と、内的に連なっていることが知られる。その意味において、「上」と「下」のあり方に関する宣長の主張は、単に江戸時代の封建的社会状況の反映という以上に、もっと根深い伝統的価値観を示唆しているように思われる。

杉浦重剛の神道思想

福田篤二

杉浦重剛（一八五五—一九二四）は明治大正期の特異な漢学者であり、また奇骨ある国士でもあったが、その思想の精髓は、東宮御学問所御用掛として皇太子時代の今上陛下に御進講申しあげた倫理学に結晶しているといえよう。重剛の本質は、学者や政客としてよりも、民間の教育家としての方に主体をおくべきであろうが、称好塾・日本中学校・国学院大学などで幾多の人材を養成した彼は、袖道界にも大きな影響を与えている。重剛を袖道家としての面からとらえた人は従来あまりないようであるが、最近、葦津珍彦氏は明治以後の袖道人の一人として、杉浦重剛の名を挙げてこれを重視していられる（袖道文化会・明治維新神道百年史第五巻）。私は袖道家としての杉浦重剛の思想の特色を探ってみたいと思う。

杉浦重剛の「倫理御進講草案」には百五十五項に及ぶ徳目が挙げられているが、晩年の重剛はこれに心血を注いで、全教養いな全人格の集大成としてこれを作成したものであるから、この草案を中心に重剛の思想を考察することが最も自然であろうと思われる。その中から神道に関するめばしいものを拾いあげてみると、次のような特色に気づくのである。

一 国体神道を信奉していること。

二 オーソドックスな国家神道（明治政府のいわゆる官製神道）の立場。

三 偏狭な考えでなく、深い漢洋の教養に支えられていること。

四 教育勅語の精神に則る。

五 帝王学の師として、君徳の涵養という立場から神道を説いている。

六 国体の精華を発揮せる先人を神として祀るのが日本の神社であるとす。国民道徳的要素が濃く、神社を宗教から区別している。

七 祖先崇拜乃至英雄崇拜的な神観を抱いている。

八 三種の神器を知・仁・勇の三徳と解するように、儒学的・中世的な要素に富んでいる。

九 農本立国の立場。

一〇 修理固成・光華明彩の神徳を重視し、修成派の祖新田邦光に着眼している。

一一 大祓詞を大義名分論の上から解している。（竹内式部説の祖述）

一二 神道の宗教的要素にも全然盲目でなく、その面での言及もあること。

一三 英人神道学者ボンソン博士を大きく評価していること。

一四 広義の神道思想の範囲に入ることが草案中に甚だ多い。

これらを総合して、杉浦重剛の神道思想には、(一)国体神道の要素、(二)護国神道的要素、(三)儒教・漢学的要素、(四)国民道徳的要素という四要素があり、これらが教育勅語を貫く国体思想によって統一されたものといえよう。これは、帝国憲法下のオーソドックスな神道思想であって、重剛一個人の思想というよりも、次代の君主の倫理の師という立場からして、大正および昭和前期の神道思想のひとつの典型であり、標準的な考え方ということができよう。その意味で、重剛の神道思想は、近代思想上極めて大きな意義をもつものと思われるのである。

島の念仏信仰

植村 高義

信仰集団としての各講中は、念仏坊の後継者に苦慮しているようであり、斜陽にある民間に於ける念仏信仰を見ることにした。

彦岐島に於て、浄土門寺院は文禄四年平戸法首寺末の一心山専念寺が武生水に開創され現在に及んでいるのみであるが、元禄の寺院改帳に依れば阿弥陀如来を本尊とする寺院で、専念寺より創建の古い寺は多い。而して、寺院及び末堂の本尊三百六十体の内、阿弥陀如来を本尊となすものは寺院二十二、末堂四十七の六十九所で観音、地藏に次いでいる。⁽¹⁾

島内各地に「南無阿弥陀仏」「念仏供養塔」と刻したものを

見るが、石田には元禄五年の「一念弥陀仏」の塔、長峰、住吉、半城の三村界には「念仏辻」の名も残っている。寛政十年の平戸藩人別帳に「志原村春阿弥五十九歳、正阿弥五十三歳、諸吉村宇阿弥三十三歳、長阿弥五十八歳、可須村宗阿弥七十一歳」の念仏坊が記されているが、阿弥陀堂の多い村に念仏信仰が残存しているようである。就中、諸吉村では寛文八年狩野主膳が吉右衛門に授与した秘物オデイさんにも「六歳念仏」「法楽念仏」などの語句も見え、元禄六十二又村中寄進の鉦、享保二年念仏講十八人中間の鉦、明和元年の「念仏供養塔」、安政三年「寄附念仏弟子二十六人施主」と刻した墓碑も存し、明治初年に名物を唄ったものの中に「諸吉念仏坊」と歌われる程有名であった。

念仏の種類は多いが、諸吉村でもすでに「七つ子念仏」以下は断片が伝えられるのみであり、「ろくせえ」を早口に言う法楽も滅亡寸前。和讃は文章、内容に依って「いどんさん」「釈迦念仏」と呼ばれるが、二亦講中では和讃を小念仏と言ひ、簡城では小念仏の代りに歌念仏「いにしえ」を、箱崎瀬戸浦ではご詠歌をお念仏と呼び、沼津方面に舟念仏、柳田方面に十三念仏の名が挙げられている。一遍の念仏とは「ろくせえ」のみ、二遍とは其れに「はくめえ」、三遍とは其等に「せいがんじ」、四遍とは更に「いどんさん」を加えたものを指す講中もある。「ろくせえ」「はくめえ」「せいがんじ」「釈迦念仏」はそれぞれ段節に分けられているが、最後に「願以此功德……」で結ばれる。

同一念仏でも季節、目的に依って異った名称で呼ばれ、主動者は一歩鉦を持つ「ちゆうしょう」にあり、盆の鉦渡しを以て交替と定められている。

註(1) 島内全寺院末堂の本尊数 () 内は末堂数

池田	国分	物部	住吉	長嶺	石田	箱崎	志原	可須勝本	新城	立石	諸吉	武生水	村名	
													本尊	観音地藏
2	2	4	3	3	5	7	7	6	3	9	10	9	5	阿弥
(1)	(1)	(1)	(2)	(3)	(3)	(3)	(5)	(4)	(2)	(5)	(7)	(5)	(1)	陀
3	2	1	0	2	4	3	3	3	6	6	8	7	3	薬師
(2)	(2)			(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(4)	(3)	(3)	(3)	(1)	釈迦
2	3	2	5	4	3	5	3	4	2	5	4	3	5	不動
(2)	(1)		(5)	(3)	(1)	(3)	(2)	(2)	(1)	(4)	(4)	(3)	(2)	其他
1	0	3	1	1	3	1	2	3	1	3	3	5	2	計
		(3)	(1)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(1)	(1)	(2)	(2)	(1)	
0	3	1	0	1	0	0	0	0	5	1	2	4	2	
									(1)		(1)		(2)	
4	1	0	1	1	0	2	2	0	1	1	3	2	2	
	(1)		(1)			(1)	(2)			(1)		(1)	(2)	
0	1	2	3	2	0	0	1	4	4	5	1	2	2	
	(1)	(1)	(1)	(1)				(3)	(4)	(1)		(2)		
12	12	13	13	14	15	18	18	20	22	30	31	32		

第六部会

(2)

二 野 祈 じ き り	亦 祈 禱 (太)	講 中 種 類 百 万 遍
◎	△	ろくせえ
◎	△	はくめえ
		せいがんじ
		いどんさん
		釈迦念仏
		七つ子念仏
		釘念仏
		うまづめ念仏

念仏の種類

計	中野郷	布気	黒崎	初山	筒城	本宮	半城	深江	川北	湯岳	渡良
104	1 (1)	2 (1)	2 (2)	2 (2)	4 (2)	4 (3)	2 (1)	6 (2)	4 (3)	4 (2)	3 (2)
71	1 (1)	3 (2)	1 (1)	2	2 (1)	1 (1)	3 (2)	3	2 (1)	3	2 (1)
69	2 (1)	2 (2)	2 (1)	3 (2)	1 (1)	3 (2)	3 (3)	1 (1)	3 (3)	2 (2)	2 (1)
39	0	1 (1)	1 (1)	1 (1)	2 (1)	1	1 (1)	1 (1)	1 (1)	0	3
29	2 (1)	1	1 (1)	2 (1)	0	2 (1)	1	0	1	1 (1)	1 (1)
21	0	0	2 (1)	0	1	0	0	0	0	0	0
27	0	0	0	0	0	0	1 (1)	0	0	1	0
360	6	9	9	10	10	11	11	11	11	11	11

中尾				大久保				後免				辻林				二亦	
盆 念 仏	追 善 供 養	野 じ き り	祈 禱	盆 念 仏	追 善 供 養	野 じ き り	祈 禱	盆 念 仏	追 善 供 養	野 じ き り	祈 禱	盆 念 仏	追 善 供 養	野 じ き り	祈 禱	盆 念 仏	追 善 供 養
							◎				△				◎		
◎	◎	◎	△	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	△	◎	◎	◎	◎	◎	◎
◎	◎	◎	△	◎	◎	◎			◎		△	◎	◎	◎		◎	◎
	◎				○												○
◎	◎			◎	◎	○		◎	◎	◎		◎	◎			◎	◎
								○	○								○
	△																
	△																
	△																

△印は過去に行われていたもの
 (太)印は鉦鼓を使用していたもの

○印は時に依り所に依って行われるもの
 ◎印は現在行われているもの

(3) 念仏の段(曲節)

ろくせえ

せいがんじ

- 一、にわいり
- 二、へんよう
- 三、たかせんぎ
- 四、ひくせんぎ
- 五、二番へんよう
- 六、のどこすり
- 七、ながし
- 八、だんぼう
- はくめえ
- 一、にわいり
- 二、よんだん
- 三、たかせんぎ
- 四、ひくせんぎ
- 五、へんよう
- 六、わすれ
- 一、にわいり
- 二、つんよう
- 三、なんもう
- 四、なかずり
- 五、ついもう
- 六、なもだんぼう
- 七、おみれえ
- 八、つうどう
- 九、へえどう
- 一〇、はあだんぶつ
- 一一、ふんどう
- 一二、ながし
- 一三、三番せんぎ

釈迦念仏

- 一、いちいちざんじゅう
- 二、いちねの弥陀仏
- 三、しぜんこうみょう
- 四、きみようだいぢ
- 五、さくざいみようし

(4) 大久保(東)講中の念仏行事

名称	時期	形態	種類
初 祈 禱	一月一六日	鉦おこし	二遍と「いどんさん」
一番 祈 禱	一月二一日	祈 禱	一遍と百万遍
二番 祈 禱	一月二二日	同	同
三番 祈 禱	二三日又は一月中	同	同
小草まつり	春彼岸あけの翌日	同	同
彼岸払え(春)	春彼岸を終えて	同	同
初 蒔 祈 禱	蒔終え次第	同	同
植 付 祈 禱	蒔終え次第	同	同
夏	越 旧六月二九日	川 祀	同
虫 祈 禱	虫の出来た時	祈 禱	本来は法衆、現在は法衆、
へート念仏	七月七日墓掃	供 養	一遍と百万遍
満	除 旧七月一六日	供 養	一遍と「いどんさん」
盆 払	散 旧七月一六日	鉦 渡 養	同
彼岸払え(秋)	秋彼岸を終えて	祈 禱	一遍と百万遍
出 船 祈 禱	旧九月二九日	同	同
入 船 祈 禱	旧一月中旬	同	同
十 阿 弥 陀	旧一〇月一四	十夜念仏	二遍と「いどんさん」
しまい 祈 禱	旧一二月一三	祈 禱	一遍と百万遍

寺墓と墓寺

竹田 聰 洲

民間寺院の開創動機を元禄年間浄土宗門末由緒調査(陸奥にわたる。大部分は『蓮門精舎旧詞』に収め、一部は東京芝増上寺に原本所蔵。双方合計六三〇余寺に上る。拙稿「蓮門精舎旧詞の史料批判補説」藤島博士還暦記念)の分析に求めると、銘示された限りでは土庶を通じ「菩提所」が圧倒的に多く、それとは大きな隔りを以て「牌所」・「墓所」・「葬所」が雁行し、以上四者で全体の七三パーセントを占める。寺と石塔墓の結合するのは今日都鄙一般に見る景観であるが、寺伝に徴すれば、死者の遺体送葬の場も靈魂弔祭の場もともに広義の墓として、屢々民間寺院の開創と結びついた。そのうち、寺と墓と何れの側に主体性があり、吸引されるのが何れの側であるかによって

- (1) 墓所の方へ寺の成立が吸引される形(墓寺)
- (2) 逆に、寺(の成立)の方へ墓所が引きよせられる形(寺墓)

とに二大別される。(1)は「墓から成立した寺」という意味で墓寺、(2)は「寺が墓所である」「寺に成立した墓」という意味で寺墓と呼ぶ。寺伝は(1)墓寺のケースより(2)寺墓のケースが相対的に多かったことを物語る。この場合、建寺の時期が死の直後

であることも数十年後のこともあり、建寺の場所が第一次葬地のことも第二次葬地のこともあり、また葬法が土葬であるか火葬であるか、墓制が両墓制であるか単墓制であるか、によって夫々事情を異にするが、いずれの場合も寺成立の原因となり(「墓寺」、あるいは寺の成立に伴随した(「寺墓」。寺伝の語る寺成立と癒着する墓の形態分化は別表の如く五形態が徴せられる。この形態分化の生ずる根拠は、死体の葬地と死霊の祭地

実態	葬地	祭地	遺体(遺骨)	葬地
火葬地	⌂		⌂	⌂
埋墓	⌂		○人	⌂
収骨祭礼		⌂	○人	
祭墓		⌂		
単墓制		⌂	○人	⌂

とが分離し、遺体又は遺骨がその何れに結合するかにあるが、五つの形態の何れも寺院の開創を引きよせ、あるいは逆に寺院の開創に引きよせられた。土庶・地域の相違を超えて広くその事例が認められる。墓の形態分化を超えて、寺と墓との間にこうした強い相互吸着性がみられるのは、意味の上で寺は広義の墓そのものにはかならずという基礎的事実を前提としなければ到底理解しえない。被葬者の法名がそのまま寺名とされる広い

習俗は、該寺がその故人の墓所であることを象徴的に示すものである。

「墓」を石碑に限るならそれが「寺」と同じでないのは自明である。しかし石碑は祭墓の歴史的一形態であって、「墓」を石碑に限定することは意味がない。三宝所住・教義研鑽に専らなる信仰修行道場としての「寺」一般の純義ないし原義には、形の如何を問わず「墓」と必然的に癒着する根拠のないことも自明である。にもかかわらず現実には両者が結合しているのは寺の成立がその純義のみに由来するのでないからである。寺が墓を吸引して寺墓を形成する理由は、寺が墓所を母胎とし墓寺という形で成立する理由と互に表裏をなす。端的にいえば墓と寺とは異態同義に外ならない。そこに寺である以上当然、寺としての原義的な一面が併存するが、当初別の動機を以て成立した寺でも条件如何で途中からいくらかも墓を吸よせて寺墓を形成しえたのは、寺が墓と異態同義的資質を一面に潜在させるからである。近世寺請宗判制以後の檀那寺が檀家石碑から成る寺墓を寺辺に現出した一般的事実は、檀家石碑の一般的成立以前において、寺が菩提所・菩提寺（牌所もその一現象形態）としてそれ自体墓としての性格を内在させ、幕藩体制という一定の歴史的条件の下で寺墓の石碑群として顕在化したとみるべきである。石碑以前の祭墓として同族神・靈山・靈木・靈石・仏堂など種々のものが推定されているが、就中その最も基本的なものとして、民間凡百無名寺院（の前身）がそれに擬せらるべきである。従って石碑に圍繞された近世以降の寺の一般的景観は、意

味の上からいえば、本来墓としての性格をもつ寺が、その線に沿って、石碑造立の知識と技術が伝来した地域社会において、歴史的に露呈した自己の断代的な姿態とみるべきである。

徳川家康の信仰と神格

福井康順

この問題について、近時、きわめて奇怪な言説がうち出されている。すなわち (一)家康の信仰内容には仏教は微弱である。むしろ神道が中心である。(二)東照大権現という神格には仏教は無関係である。(三)元来、日光山への東照宮勧請は、家康の本意ではなくて、実は慈眼大師天海の偽託に出たものである。などというのがそれである。

(四)は往年の辻善之助博士の「日本仏教史之研究」以来、ひろく学界が信用している説であるが、近時、(一)(二)と共に頻りに喧伝されているところに小論の問題提起の意訳がひそんでいる。

二

(一)家康の信仰。天正十八年、増上寺（芝公園内）を菩提所に選び、いわゆる日課念仏を一生涯つづけていた。その自筆は現存、そこには「南無阿弥陀仏」がくり返えされているが、「南無家康」というのも見えている。(二)三河（岡崎市）の浄土宗大樹寺は、家康の出た松平家代々の菩提所であるが、慶長八年、

彼は知恩院（京都）をば徳川家のそれに定めている。(ウ)元和二年四月、家康死去するや、法諡すなわち戒名「安国院殿徳蓮社崇誓道和大居士」がおくられている。「社」と「誓」の二字は、浄土宗の戒名の特徴を示している。

(ニ)東照大権現という神格。(ウ)権現であるが故に、「仏が（神として）権りに現われた」といういわゆる本地垂迹説に立つている。(ウ)かくて、家康の神格は、神であると同時に仏なのである。神仏同体の信仰に立っている。(ウ)この信仰のために、東照宮の建築はかの「権現造り」である。(ニ)また本地堂（薬師堂）が「権現造り」と共に立っている。このことは久能山においても著しい。(ウ)神仏同体の故にこそ神仏分離は行われている。

(三)東照宮勧請と慈眼大師天海。(ウ)勧請をもって天海の偽託に出ている、という辻博士説は、仏教の信仰内容を知らぬ俗見である、といひ得る。氏は、家康の当時における身辺事情から見る時、天海との交渉は考え得られない、——などというのであるが、仏法の伝授もしくは遺誠の伝言は、僅少な時間をもって事たりるのであって、一実神道秘訣には、それを「唯授一人之最極秘法也」と証しており、天海は家康の墓塔の中において「塔中勧請」を行つてもいる。(ウ)家康が一実神道を信じ、それによつて東照宮は祀られており、二代秀忠も三代家光も同様であったことは、徳川実記、慈眼大師全集その他参照。

三

見来れば、家康は仏教信者であり、家系よりいえば浄土宗信仰に立ち、天海によつて山王一実神道（仏神同体）の信仰を奉

じ、その死後は、権現として神仏合体の神格に立っている。

この際もつとも注意すべきは、東照宮の神廟すなわち墓所的性格であること、全く「輪王寺門跡の支配下に属していたこと」（神道大辞典）である。史実から推すと、そこには官司的存在は皆無であり、東照宮は独立した神社ではなかったことが知られる。

論者によつては、家康の遺言の「八州の鎮守」とあることを強調して、上記とは別に家康の信仰している神なるものを主張している。しかし、それでは家康自身の信仰内容を無視しているものである。他面、当時の日本人の神仏同体観を忘れているものであり、且つは今の人々のいう神の観念をもって、日本の宗教思想史上の真実を歪曲しているものではなからうか。

小論が当初に「奇恠な言説」と称したのは、この種の主張なのである。感情によつて史実を曲解し反つて神威を汚してはならない。

第七部会

維摩經義疏に関する問題点

望月一憲

福井康順博士は、『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』(四一・一〇・一三)において、「三經義疏についての疑義」と題し、

元来、維摩經義疏は、上宮王の親撰ではないのであり、かくて、上宮王製の三經義疏というが如き名称は成立しない。
という結論を下している。そして、「もし上来の卑見に対して反論したい、とするならば、尠くとも全く成心を去って、平明端的に且つ学的に、次の如き三つの理由と四つの証拠とが明らかにされなければならない」として、七点をあげているが、その論ずるところは六つである。

その所論六つに対して、一々、いわゆる「全く成心を去って平明端的に且つ学的に」論駁すべく、左記要領にしたがって、私見を述べたのである。

一、「三經義疏」なる名目は、ただ便宜的な總括的な名称にすぎない

二、他の二疏と相違する大きな原因の一つは、經典の質的相違による

三、他の二疏と相違する最大のもの

——『維摩經義疏』には「本義」なし——

四、針小をもって棒大に振舞うべからず

五、異同は並観して公正なるべし

私は「この重大なる問題に対す」る「解答」を、従来のいわゆる外的条件においてでなく、新しく深くその内的条件を掘り下げることににおいて、これを求めたのである。

内的条件の掘り下げとは何か。それは經典とその義疏との内容研究であり、他の二經二疏、すなわち『法華經』『勝鬘經』と『法華義疏』『勝鬘經義疏』との比較研究である。

そして、その純文献学的な研究の結果、ここに大きく指摘することのできる大事は、——『維摩經』は、他の二經と同じく大乘の經典ではあるが、未だ一乘を説くにいたっておらず、空の大義は明かしているが、未だ常住を説いていないことである。

これはまことに大切な要点であって、『法華經』と『勝鬘經』とは、ともにいずれも一乘を説き常住を明かしているのである。

このこと、恐らくは、『法華經』と『勝鬘經』との二つは、ともに同じくこれを講讀しながら、ただ一つ、この『維摩經』は講讀しなかつた理由の根本的な一つではあるまいか。

なお、『維摩經義疏』にはいわゆる「本義」なるものがない

こと、すでに昭和三十七年五月二十日の日本印度学仏教学会において、私が「維摩經義疏の本義について」と題して、これを明らかにしたところである。(『印度学仏教学研究』第十一巻第二号所載)

以上、福井博士が論ずるところの六点に対して、一々、その反論を述べて、これを破したのであるが、これらは総じて他の二疏、『法華義疏』と『勝鬘經義疏』との相違点についてである。

しかしながら、問題はむしろその類似点にあるのであって、いやしくも純文献学的に比較研究せんとするならば、その相違点とともに、その類同点をも、よろしく平等に「全く成心を去って」「学的に」これを研究して、その成果を発表すべきである。

明恵上人の光明真言の勸信

栗山秀純

明恵上人高弁(一一七三—一二三二)の光明真言勸信については、その著『光明真言句義釈』一卷、『光明真言功能』一卷、『光明真言加持土沙義』一卷、『光明真言土沙勸信記』二巻、『同別記』等によって知られるのである。

先ずこの光明真言 *Om amogha-varucana maha-mudra mani-padma-jwala pravartaya hum* (唵、効験空しからざる遍照の

大印よ、宝珠と蓮華と光明との徳を有するものよ、転ぜしめよ、吽)の本拠については、古来から左の三本が上げられている。

一、不空羂索神變真言經(三十巻) 菩提流支訳(六九三長安に來る一七二七寂) 卷二十八、灌頂真言成就品第六十八(正萃・20。三八四。b—三八六。a)

二、不空羂索毘盧遮那仏大灌頂光真言經一卷 不空訳(七二〇米支一七七四寂) 不出不空羂索經二十八卷V(正萃。

19。六〇六b—六〇七a)

三、毘盧遮那仏說金剛頂經光明真言儀軌一卷

この内、第二の不空訳の經典は、第一の卷二十八の別訳であり、第三の儀軌については、古来から日本撰述の偽經であるとされているので本拠としては第一の菩提流支訳のみを挙げる事が出来る。灌頂真言成就品に説く光明真言誦誦及び加持土沙の功徳を説く一段を引証すると、

若有衆生隨處得聞此大灌頂光真言二三七遍、經耳根一者、即得除滅一切罪障、若諸衆生、具造十惡五逆四重諸罪、猶如微塵滿斯世界、身壞命終墮諸惡道、以是眞言加持土沙二百八遍、屍陀林中散亡者屍骸

上、或散墓上塔上、遇皆散之。彼所亡者、若地獄中若餓鬼中、若修羅中若傍生中、以一切不空如來不空毘盧遮那如來真実本願大灌頂光真言加持沙土(土沙)之力、一心時即得光明及身、除諸罪報捨所苦身、往於西方極樂国土蓮華化生乃至菩提更不墮落(正萃20。三

八五。c)

と説かれてゐる。この一段は、新羅の元暉（六一七—寿不詳）

の『遊心安樂道』を始め光言信仰の功德を勧める者の典拠となつてゐるのである。次に、本邦における光言信仰の経緯を見るに、弘法大師空海（七七四—八三五）の著述には、光言に關して唯「真言宗所學經律論目錄」（弘仁十四年・八二三）に不空訳の經典名を挙げられてゐるのみである。従つて、光言説誦の最初は、「三代実録」卷三十八元慶四年（八八〇）十二月十二日条に見られる清和天皇御崩御による御忌において、誦せられたとするのがその初めと考えられる。以後公卿達の間においてこの光言が誦誦されてゐたことが阿沙婆鈔、覺禪鈔、及び公卿の日記等に見られる（『仏教論攷』中世光明真言信仰の勃興と浄土教、櫛田良洪著参照）。また、恵心僧都源信（九四二—一〇一七）の『往生要集』に、この光言説誦を勧めて

夫求極樂二者不_レ必專_二念仏_一須明_二兼行_一任_レ各業欲_レ隨求尊勝不_レ空禱索光明等呪此等諸大乘中皆以_二受持説誦等_一為_レ往生極樂業_一也

と説かれ念仏と共にこの光言の誦誦を勧めてゐる。

さて、明恵上人は、この光言の功德を説いて、先づこの真言は、五智の種を心に植えるものであると説き、更に、『光明真言土沙勸信記』卷上において、土沙の功德を説いて

此亡者一生のあひだをもきつみをつくりて、一分の善根をも修せずして無間地獄等にちたれども、このすなごたちまちに真言のひかりをはなちて罪苦のところにをよぶに、

其つみをのづからきえて極樂世界へ往生する也。（真言宗安心全書。卷下、一五）

と示されてゐる。更に、

今は唯仰信を凝して、深く後世の勝利を待ッべし。朝露消へやすく、夕陽たのみがたし、空く言論に煩ひて、大利を失ふ事なかれ。（同。卷下、七二）

等と明し、十悪五逆の者をも光明真言で加持せる土沙を散するのみで極樂往生疑いと説いてゐるのである。

その後、この光言信仰は、道範（一一七八—一二五二）の『光明真言四重釈』があり興正菩薩觀導（二〇一—二二九〇）の創始による西大寺の光明真言会等により盛んに行われる様になつたのである。以上明恵上人の勸信によるこの光言信仰は、上人以前には、弥陀と大日の真言として、また称名念仏と共に行われたのであるが明恵上人の説示により称名念仏に對し、それ以上の功德が、また十悪五逆の罪人を救うにより易修易行の教えであるかが信せられる様になつたと考えられる。また、明恵上人のこの勸信が後世の光言信仰流行の基盤となつたと考えられるのである。

近郊一農村の辻念仏

黒川 弘 賢

近年都市化の進展にともない近郊農村の変容がいちじるし

い。農業の経営面積、農業従事者、農業様式、農作物、生活様式等に多くの変化がみられる。この変化は新都市計画法によって一層の拍車がかけられ、これに随伴して農村地域社会を結びつけていた民間信仰の中にも保持されるもの、消滅するもの、又新しい価値目標に推移するもの等のいくつかのすがたがみられる。

この調査は新都市計画法にもとづく計画で市街化区域と調整区域の接点にあたる二つの部落でおこなわれていた辻ガタメ（辻念仏）という行事を中心にとりあげた。

調査地は栃木市城内町下田宿と同仲仕上町で、下田宿は二十戸（内七戸は借家として昨年建てられたもので、この調査の対象となるのは十三戸で皆農家である）隣接の仲仕上部落は戸数五十二戸で大半が稲作農家である。これらの地区では昭和卅八年に下田宿、同卅九年に仲仕上町が耕地整理を実施している。

寺檀関係を見ると下田宿は長清寺（真言）宝樹寺（真言）円通寺（天台）に分れておるが仲仕上町は全部が如意輪寺（真言）である。

この行事に重要な役を果す長清寺はこれらの部落より一キロ程離れた市街地にあるが、同寺には不動尊が祀られ、ここより辻がためのお札が配札される。このお札を部落で日を定め年二回受けて竹に草靴とお札をつけて部落の婦人が参加して部落の入口の辻にたてる。これは全国各地にみられる辻がため、厄神除の行事で堀一郎先生が鎮送呪術の分類の中で指摘しておる對抗的呪術に属するもので調査地においては部落レベルの行事と

なっておるのでこの変遷を究明する。

下田宿では部落の婦人が中心になって念仏講をつくっておったが戦争中に念仏講が解体され講中の役目であった辻念仏の行事が婦人会に移行された。昭和卅六―七七年にかけ二戸の家が創価学会に入信しこの行事に批判的立場をとり部落内にみだれが出た。昭和卅八年に耕地整理が行われ従来の道は整理され、部落の出入口として重要な地点（辻がための札をたてる所）がなくなり部落民はとまどいを感じた。当地区ではこの年を契機に辻がためは消滅した。

仲仕上部落では今日なお辻がためは行われておる。この行事は部落レベルで行われ、その下部組織に念仏講がある。現在の組織は十五名で構成（昭和四十一年に現リーダーとの意見の相違で数名脱会）されておるがいづれも高齢者（80代2、70代4、60代6、50代3）である。辻がためは四月と八月に行われるが各戸から婦人が必ず参加せねばならず、部落を四地区に分け、各地区より一名の年番を出す。年番の役目は先ず念仏講と打合せて日時を定める。寺から御札をうける。備品調達、会食の準備、当日は会所、薬師堂での勤行の先達、各辻（東西南北）の御札たて、鉦たたきと百万遍の念珠の運搬、会計報告の行事を年二回おこなって役がおわる。

さて何故にこれらの民間信仰が一方では消滅し他方では温存されておるのであるうか。その要因を考察すれば次の諸点が指摘されよう。下田宿の場合①最初に指摘した如く新都市計画法にもとづく県の計画では市街化区域であり、農村といつても

市街地に近く農地の宅地化が著しく農業経営が縮小し、兼業農家の増加、農作物の病虫害も従前ほど関心がなくなっておる。

◎念仏講の解体、新興宗教入信者の批判、婦人の農閑期における近所の工場への就労。◎耕地整理に伴う道路変更と辻がための意義希薄化。◎以上の諸要因でこの行事が部落レベルでの維持が不可能になったこと。仲仕上の場合◎この部落は県の計画では調整区域になっておる如く前者と隣接しておるが今日なお稲を主とした農業に依在しており、農作物の病虫害には薬剤散布も行われるが斯様な民間信仰もあえて否定しない。◎部落レベルの行事となっておりそれを念仏講という下部組織がバックアップしている。◎耕地整理後も元の辻に近い道を充當させて何んら矛盾を感じていない。

救済の論理

——西山義を中心として——

堤 玄 立

救いは救い手と救われ手との事的な関係としてなり立つものであり、その意味で、救い手は救われ手にとって人格的な絶対他者の性格をもつ。いわば、両者は背面的にかかわりあい、絶対断絶的な関係にあるといえよう。しかし、仏教のばあい、衆生と仏は迷と悟、不覚と覚としてとらえられ、究極においては、理的には一如であるといわなければならない。そして、こ

の問題をどうみろかが、浄土教における救済の論理構造を考える上での大きな問題となる。いま、西山義についてこのことを考えてみると、西山義では「一切諸仏に三身と別願との二覚があり、その一切諸仏の別願の慈悲を弥陀に摂めて、浄土を作り、弥陀独り来迎を垂れ、十方一切の衆生を往生出離せしむる」(觀經秘決集)とし、来迎の仏体が即ち衆生往生の行であるという。つまり、弥陀は一切衆生を救済せずばやまない願心によって行を修め正覚を完成されたのであるから正覚の全体がただちに衆生の往生の行因であり、「衆生の方よりは何一つも用意すべきことなく、全分に仏の方より御したため」(述誠)られるとする。これによると、救い手としての弥陀は、一般仏教の立場における仏とは別な独自の人格仏としてとらえられ、その一方的なはたらきによって救いが行われるとみているようである。しかし、法界身の解釈において、「法界法性等は理の名なり、今所化の境というは衆生即理性なりと定めて、この理性の衆生を所化の境界となす。身と言うはこれ能化の身、即ち諸仏身なりとは、この中に衆生界を指してその身というは、能化所化冥合してその体二なき故なり。これ即ち諸仏は衆生に依りて住したまう。衆生は諸仏の中に住するなり」(定観門義)というように、原理的には、一般仏教の衆生と仏との不二を立場としているように思われる。もとより、「諸仏如来はこれ法界の身として一切衆生の心想に入りたまうと説くは、凡夫の心のいみじく悟って仏とまじわるにあらず、もとより以無縁慈摂衆生の謂にて、彼想心の仏、凡夫の心中を離れたまわず」(略

安心抄)として一般仏教の立場と区別はしているが、しかし衆生と仏との背面的なかわりあいという点は明確でない。つまり、仏の一方的なたらきというけれども、往生正覚の一体が静的にとらえられ、その救済が無媒介的であり、一種の神秘主義的立場になるように思われる。このことは、救済の現実的な構造を示す念仏論においてもみられるところで、とくに西谷義においていちじるしい。すなわち、「助とは念仏の行者他力往生を証得し即便往生の上より三業の修行に出で仏恩報謝の爲に行ずるを助業と名づくる也、正とは三業の外の念仏三昧慈悲の体なり」(三十条に訣)として「三業の外の念仏」を強調し、能領解の南無発願心と所領解の阿弥陀仏の行体とが能所相応する位を願行具足の念仏三昧というのであるが、この立場からは万法即名号、定散即念仏として、すべてが開会的になり、観想的な神秘主義になりおわるようである。この点、深草義はこのあやまりを実践的に克服しようとして称名行を力説するわけであるが、衆生と仏との背面的な関係が明瞭でないために、仏の願心が直接に衆生の帰仏の願心を予想しているごとくに思われる。これを要するに、浄土教における救済の論理を考える場合、仏と衆生との基本的なかわりあいをどうとらえるかが重要な問題であり、浄土真宗の安心領解においても、『歎異抄』的な立場と『安心決定抄』的な立場が出てくることもこの点に由来するといえるのではなからうか。

三木清における親鸞理解

遠山諦虔

一、私の観点。願力と信心が名号において一体であるとする浄土真宗の機法一体観を歴史性と論理性の統一とみるとき、この統一は論理による歴史の包摂としてはなく、論理の歴史における現成として、むしろその歴史性の面から捉えらるべきである。「法というは名号なり」といわれる所以である。機は単に普遍的な法に包摂される如き特殊者ではなく、「親鸞一人」という言葉にあらわされる如き具体的な単独者としてのこの私である。現実的存在としてのこの私の自覚の最も深い意味が歴史であり、三木がこれを「機の歴史性」として捉えている点に先ず注目すべきであらう。

弥陀の救済といい、衆生の往生といい、これらはすべて歴史的現実において現成するのである。衆生の浄土往生ということがすでに機の時間性を示しているが、この「浄土への往生」という志向の根柢には、さらに深く機の歴史的存在の意義が探られねばならない。かかる機の歴史性の自覚が親鸞では正像末史観としてあらわれ、これが浄土往生の思想をも含めて浄土史観の背後を支えると見ているところに三木の親鸞観の要点があるといえる。

二、三木清の親鸞理解。「人間的現実とは本質的に歴史的現実

である。人間の現実を深く見詰めた親鸞はこれを歴史的現実として認識した。歴史は人間の最も深い現実である。」この言葉は恐らくつねに三木の親鸞観の根本を示すものであったといえる。晩年、三木は親鸞教について嘗ての「いつかはその哲学的意義を闡明してみたい」という念願に従って構想をねり、計画を断片に残したまま世を去った。その計画はただ歴史の問題に止らず、広く真理論・行業論・社会的意義の問題に及んでいく。しかし、これらも結局は真の宗教（親鸞のいう浄土真宗）が主体的の事実であるという考えに基づき、それをその歴史性から捉えようとしていることは明らかである。例えば「人間愚禿の心」と題する稿は、親鸞の宗教を主観的体験主義の立場と解することを斥け、またそれが無常観と結合し難い立場であった所以を明らかにするとともに、愚禿の自覚にあらわれた実存的内面性を強調し、最後にかかる「機の自覚」の歴史的意思を述べているのである。また、その「宗教的真理論」にしても、主観的には弥陀大悲の普遍性とそれをうける一切衆生の特殊性という、普遍と特殊の論理的関係を取扱いつつ、その特殊性は一切衆生のうちの一人としての類的なものでなく、つねに「親鸞一人」の自覚において単なる論理的関係の底を割って実存するものの特異性であり、弥陀大悲の普遍性はただかかる特殊のなかに転換することにおいて現成するのである。この動的な普遍と特殊との転換こそが宗教の論理であり、宗教の論理は本質的に歴史的存在である。「三願転入」が歴史的に見られることはいうまでもない。

かくして、三木の親鸞理解の根本は親鸞教の歴史性という点にあることは明らかであり、これを最もよくあらわすものとして、「歴史の自覚」と題する一稿をあげることができる。三木はここで親鸞の歴史的自覚を最もよくあらわすものとして正像末思想を捉え、それが末法の世としての現実の歴史的自覚に外ならない点から、それを末法史観として把握している。「末法思想は死の思想の如きものである。それは歴史に関する死の思想である」。即ち、ここでは歴史の展開は発達や進歩とは逆に、時とともに悪化するとみられるのである。しかし、かかる史観は単なる時代の客観的な見方からではなく、末法の世の自覚という主体的事実から成るのであるから、この史観は同時にその内より末法の世のための仏法という独自の史観を開き出すこととなる。これが浄土史観であり、正像末史観はまさにこの浄土史観が成立する主体的根拠をなすといえる。従って、浄土史観は単なる仏教における浄土教発達史観ではなく、末法の現実を真に悲しむ主体の自覚においてはじめて開かれる本願の歴史性をあらわすものでなければならない。本願と機がともにその歴史性において相関し、浄土史観と末法史観が表裏一体をなすという徹底した歴史哲学的親鸞理解がここに成立しているといえる。

親鸞における聖なるもの

石田 充之

仏教的な体験内容においては、それが実践的であり生命的であればあるほど、合理的な哲学性を内に奥深く潜めつつ、冥想的な宗教的神秘性を表面に打出してくる。その意味で仏教を最も或角度より宗教的に実践的に把握しているとも考えられる親鸞の宗教体験の内容には、冥想性、神秘性を豊かにし、限りなく人間超越的な所謂聖なるものを前面に押出してくる。

しかし、その聖なるものはキリスト教的な創造神的存在とはかなりその性格を異にすることが考えられる。絶対超越的存在性といった性格ではかなり類同性が多いが、創造性、人格性（パーソナリティー）といった点ではかなり異質的でさえある。親鸞の場合、それは、基底的には、自然存在現象論的であり、理論的哲学的ですらある。然し、最も宗教的直接経験の場に最も重要な比重を占める、キリストの十字架上の流血贖罪に神の愛を受容するキリスト者の信仰内容と、法蔵菩薩の流血的代受苦性（法然の「大経釈」など参照）に如来の絶対的な救済の慈悲心を受けとめる親鸞的な真宗者の信仰内容との間には、両者の聖なるものについての意味づけは表面的には極めて近似性を多くもつともいえる。

いずれにせよ、かような位置づけにおいて理解されてくる親

鸞の聖なるもの、それ自体の内容については、大局的にいって、それは、直接的表相的救済活動的面と原理的内的本質存在的面との融合統攝体としてみられてくる。法蔵菩薩として顕現し四十八願を立て、兆載永劫の修行をし、一切衆生を信ぜしめ念仏せしめ、一切の極悪の衆生を救い、その衆生と共に浄土を実現し仏覚者となるといった利他、他力代受苦活動に徹底しきることによって、自己の自利的完成態、仏覚浄土を顕現する他力代受苦救済躍動態の存在がその直接的表相的救済的活動面であり、かような他力代受苦活動顕現態を生起即涅槃、煩惱即菩提、イロモナシカタチモナキ自然法爾の存在と内容づける存在性がその原理的内的本質的存在面であることはいうまでもない。直接的表相面は所謂法蔵菩薩阿弥陀仏と打出され浄土と示される。極めて宗教的な人格者の場所的存在性・擬人性を与えられる。しかるに、その本質面、原理性においては、生死即涅槃、イロモナシカタチモナシ、自然法爾と急に存在現象論的性格、合理的な哲学的な内容づけが力説されてくる。

仏教的な体験を最も宗教的に把握してゆこうとしたものとして、その聖なるものの体験内容が、かような内容性をもつことは当然のこととも考えられる。生死の苦惱、自他相互の煩惱罪業の存在現象の場が仏教的な縁起的諦観の体験の中に生死即涅槃、煩惱即菩提と超越せしめられる理念の場を体認せしめられることの必然性は今喋々するまでもないであろう。生は死に縁り、死は生に縁り、自は他に縁り他は自に縁り、相依相成して縁起せしめられるとの諦観の中に、生死即涅槃、煩惱即菩

提の体認は必然的に得せしめられてゆく。かような現象存在論的体験の理念の具体的直接的な宗教的な把握が、自利即利他なる他力利他中心的な法蔵菩薩の立願、修行の活動、南無阿弥陀仏、浄土の成就の躍動態を具体的に展開することは亦必然的な当然のこととも考えられる。それは仏教的な宗教体験論理的な必然的展開とも見做されうるかも知れない。特に親鸞の如く、宗教的極悪者の体験の徹底化の中に自己否定を仏教的に連続せしめることに終始した場合、そこに、上に言及したような原理的本質性に内容づけられる直接的表相的救済活動の阿弥陀仏一般を、彼特有の聖なるものにおいて打出してくるのは必然的なことであろう。

ここでは、法蔵菩薩も阿弥陀仏も単なる神話ではない。実存的生命的躍動態である。体験論理的必現形態でもある。勿論、そこでは阿弥陀仏といった直接的な聖の受容形態を主軸として恒にその原理的な内容性が把握され深化されて、原理的な堂奥の理念(相反性的縁起の理念ともいべきか)より自己否定が無底的に続けられてゆくことが窺われる。かような無底的な内省を与える聖なるものが親鸞においてはみられてくる。

本多日生の思想について

中 濃 教 篤

本多日生の思想について論ずるには、さまざまな面からなさ

れなければならぬ。その法華経理解について、仏教統一論について、日蓮思想の把握について、とくにその本尊論についてなどなど。しかし本論では、社会との関係において、二、三の問題点を指摘し、それを批判的に説明することとする。

その手がかりとして、まず、本多日生の略歴中、本論に関連あると思われる事項を摘出する。

本多が顕本法華宗の公選管長に当選し、いらい二十七年間管長職を独占するにいたるのは、一九〇五年(明治三八)であり、日露戦争の頃である。ついで一九〇九年(明治四二)日蓮主義の研鑽という名目で天晴会を、ついで婦人教化を目的とする妙経婦人会を組織、二年後に地明会を結成するとともに、翌一九一二年(明治四五)に統一閣を成立させている。

この間、主要なことは、一九一〇年(明治四三)に起こされた大逆事件の公判に際し、大審院長横田国臣の内命をうけて陪席したこと、いらい「思想善導」にいちだんとファイトを燃やすようになるということである。

この点に関して本多は「役人でも教育家でも、総てこの善き思想の宣伝、善き思想の発揚といふことに心を注いで行かなければならぬ。何故かと云へば彼の難波大助と同じやうな身体を持ち、同じやうな性質を持ち、同じやうな家庭に成長きくたからと言っても、彼が斯様な悪い思想(共產主義、無政府主義、社会主義など)に触れなければ、決して大逆を敢行すべきものではない」(日蓮主義の本領)と記している。

一九一八年(大正七)になると労働者の善導を目的とする自

慶会を組織するが、一九二八年（昭和三）にはより積極的な「思想善導」の目的をもった知法思国会の創設に進む。この本多の一生は国家主義的法華経観に貫らぬかれ、法華経による仏教統一論に立脚したものであった。「国家で云へば皇室の尊厳が明かになれば一国の基礎は其処に定まるのである、宇宙の中に於ては絶対大人格者が定まれば、其処に於て宗教の生命が立つのである。仏教では、仏教に立てる本仏が如何なる思想からも打砕かれない、絶対の靈光を放って居れば、仏教には生命があるのである」（『法華経の心髄』）と説き、これが「武士道」讚美につながる。

すなわち、本多の法華経による仏教統一論は、そのまま、皇室・天皇による国家統一論そのものである。そこで日蓮の立正安国論のなかの客の発言である「夫れ國は法に依って昌へ、法は人に因って貴し、国亡び家滅びなば、仏をば誰か崇むべき、法を誰か信ずべきや、先づ國家を祈って須く仏法を立つべし」の一文を金科玉条とする。これが立正安国論のなかの主人としての日蓮の言葉でないことを無視してしまふ。

であればこそ折伏主義を唱えながらも絶対主義天皇制の精神的支柱としての国家神道への批判が喪失する結果を招く。

「文化の建設に際しては、一に総合的觀察に立脚して深く偏傾分裂を戒め、進んで調和統一の実を挙げざるべからず、此点に於て我が東洋の文化は殆んど十全なる特長を有す。是れ吾等同人が人類文化完成の爲めに東洋固有の文化を所持せんと欲する所以にして、必ずや神、儒、仏三教間の分裂敵視の醜態を戒

め、其特色を嚴存しつつ相輯睦し、更に進んで万邦協和の域に入らざるべからず」と知法思国会の宣伝綱領に述べ、運動の条目として 一、浮華放縱の弊を戒め 二、輕佻詭激の害を除き 三、知法思國的愛國心を養ひ 四、東洋文化の守持に努め 五、統一的文化の理想を貴ひ 六、三教特色の發揮を期し 七、三教調和の妙諦を説き 八、国家本位の意義を明にし 九、國体尊嚴の深旨を闡明し 一〇、西洋文化の批判を過たず 一一、偏傾的文化の病源を匡し 一二、哲學無力の失を指摘し 一三、科學過信の謬見を矯め 一四、宗教不合理の害を防ぎ 一五、政界の溷濁を清め 一六、財界の病弊を警め 一七、共產主義の欠点を審にし 一八、無政府主義の誤謬を知らしめ 一九、仏教復活の機運を促進し 二〇、法國冥合の大理想を發揮すべし」としていることはその点を物語っている。これは、本多の本尊論について茂田井教亨がつぎのように指摘している危険性にもつながるものといえる。「彼の本尊論は、彼自身が求めている宗教的情緒の世界を、宗教一般から、仏教一般から、また法華経の立場から整理し、その結論的に導かれたものを標準として日蓮聖人の遺文を会通したものである。宗教性において田中智学が本多に一籌を輸するゆえんはそこにあろう。が、その宗教性はいわゆる宗教一般における宗教性であって、日蓮聖人の宗教における宗教性ではない。それはきはめて広い立場に立つがごとくにして、没個性的宗教論に終る惧れがあるのである」（『近代日本の法華仏教』）

草創期における曹洞宗専門学本校

原 田 克 巳

仏教主義学校、とりわけ宗門直括学校の多くは、多少の例外はあるとしても宗侶養成ということから出発したため、その草創期においては比較的めぐまれた教育条件と施設をほこっていたといっても過言ではない。

キリスト教主義学校の多くが、伝道の有力な手段としようとしたり、日本に欠けていた高等教育を与えようとするものであったが、そこに共通して指摘できることは、教育に対するきわめて明確なヴィジョンをもち、その実践ということであり、すぐれた創立者を中心とする教師の人格的影響もなまに生きていた。

キリスト教主義学校は草創期においては制度的側面の整備がなされていなかった。たとえば、東北地区における私学の雄、東北学院にしても、明治十九年六月押川方義、W・E・ホイー両師がその前身として設立した仙台神学校の最初の生徒はわずか六人であった。

こうした近代的学校としての体裁もまったくないミッションスクールであったからといって、それは教育的内容の低水準を意味するものではなかった。明治前期は日本の教育体制そのものがやっとなじみはじめた時代であり、高等教育の体制づく

りまで手がまわりかねる状態であった。中等学校において英語を教授するばあいも、ミッションスクールはそれを容易かつハイレベルでおこないえた。あたらしい教育という点ではミッションスクールが一步先んじていた。

明治維新における西洋文明とキリスト教の流入にさいし、日本の仏教者はこの新宗教との対決をせまられていた。文明開化度のたかい西洋諸国に深く根を下ろしているキリスト教と対抗するには、仏教知識はもろろんのこと、世間一般の知識をも涵養せねばならないという自覚から、明治初年期、仏教各宗派は学校制度という新教育機関の開設に踏みきったのであった。宗門内外の状況が従来からの僧堂教育という閉ざされた教育のみをみては一般社会の要求に応じうる宗教的人材を養成しがたう、宗門の興隆も期しえないものであったからして、新教育機関の設置は急務の課題であった。

曹洞宗が宗侶教育機関として近代的学校制度を採用するに決したのは明治八年である。曹洞宗専門学本校は三学年九級制で、生徒は二百人を定員とし、全国より選抜することが定められたが、初年度は東京在住の僧侶を試験し、五十名入校せしめている。

宗侶養成機関としての専門学本校は、その最初から募生など考慮しなくともよい問題であり、経営費も末派への賦課金による調達、大本山および有志寄附にたよるといふことで、第一年度は生徒もすくなく、経費にも余分を生じるといふように、経営に対する学校当局の努力は不要であった。

財政的にもかくめぐまれた専門学本校は制度面の充実に力を入れ、近代化への努力を重ねた。しかし制度的近代化はなされても、授業内容の方は時代の要求に即応したものはなりえず、僧堂教育の継続でしかなかった。学科目にしても内典外典を網羅したカリキュラムは、現実の授業進行、生徒の能力を無視した識者の理想像を列挙しただけのものであったからして、そのカリキュラムも一年も経ないうちに大改正されている。しかしそれも最初の案を縮小しただけで、名前だけの開講しない科目も典外・外典には多かった。

授業料収入の不足は本山寄附を求め、また末派への賦課金に依存するとすれば、経営に発展のための努力や改革がみられるはずもなかった。⁽¹⁾世人一般の知識をも涵養せねばならないとの自覚のもとに創設されたはずの多くの宗門学校も、僧堂の建物近代化しただけの教育内容と、末派に依存する安直な経営態度から、明治政府による高等教育機関の整備とともに規模の縮小化はさげがたいものとなっていた。また宗侶養成機関から、一般教育機関への転身をはかった宗門学校の多くは、時代すでに遅く、ミッションスクールのおちこばれ教育機関になってしまっていた。

註(1) 拙稿「仏教主義学校における経営について」東北福祉大学論叢第九巻

曹洞宗における青少年教化の一方向

——緑蔭禅の集い運動について——

皆川 広義

一

従来曹洞宗は他の仏教々団に比して僧侶の養成には積極的であったが、檀信徒の教化育成には消極的であった。ところが、戦後伝道教団としての姿勢をとるようになり、種々の意欲的な布教政策を実施し、その成果として婦人を対象とした梅花講讃歌運動と青少年を対象とした緑蔭禅の集い運動とが宗門の代表的な布教活動として注目されるようになった。前者は宗祖道元禅師生誕七五十年記念行事として教団本部より企画され全国に普及した運動であり、後者は一地方の青年僧侶達の道念より生まれ教団の暖い保護のもとに全国に普及してきた運動である。

このたびはこのうちの緑蔭禅の集い運動について考察し、その問題をさぐってみる。

二

この運動は禅的な生活を通しての青少年の教化活動であり、いわば禅林の現代青少年への開放と考えられる。したがって、集いの理念は禅林の教育理念に求められており、そこで営まれる行事は坐禅、作務、食事作法、提唱、講話、法要などの禅の

行持と法座、班別集会、レクリエーションなどの青少年育成のための行事とである。運動の主体は僧俗一体の青年会が中心で、その他は教団の宗務所（県単位）教区（市町村単位）などである。運動の経費は参加者の会費を中心にして、地域寺院よりの賛助会費及び助成金などによってまかなわれている。

三

この運動は昭和三十三年八月二十二日（二泊三日）静岡県袋井町、可睡斎において静岡県の静岡会主催で生まれた。その後、栃木、群馬、京都、山口、大阪、東京へと年々普及し、本年は全国七十四会場で開催された。

四

この運動の問題点については次のような諸点が考えられる。
 (一) 曹洞宗にはこのような禅的生活を通しての教化に適した

教義、指導法、施設があり、その意味でこの運動は宗門としてふさわしい活動である。

(二) 運動の基本方針が「だれでも、いつでも、どこでもできる運動」という下からの教化にあり、これが全国普及の要因となつた。

(三) このような下からの教化が運動の基本方針であつたために、旧い方式にとられず今の青少年に対応した新しい教化カリキュラムを持つことができた。

(四) 指導者（青年僧侶）達がこの運動を自己の伝道者としての修行の場と考え真剣にとりくんだことが、いきの長い活動にした。

(四) 年一回のお祭的運動でなく、毎月の例会（参禅と講話）、各種の催し、会紙の発刊など豊富なアフターケアを持った活動が、質的に厚みや幅のある運動にし、多くの対機を長くとらえて教化育成できた。

(四) 運動の経費が従来の授戒会などの伝道活動に比して少なく、参加者の会費を中心にして運営ができるため開催を容易にしている。

(五) 青少年に禅を布教することは達成されつつあるが、禅によって個人を教化育成することになるとまだその道が完成されていない。

(六) 各集いがそれぞれの自主性を重んじて運動を展開してきたため、運動の基本理念に反するような集いができてきても規整することができない。

以上のようなことがこの運動の問題点として考えられるが、ともあれこの運動を通してつくられた信仰による僧俗の關係によって、新しい寺院と教団をつくりだそうとする所期の目的達成まではまだまだ険しい道である。

註(1) 駒沢大学教化研修所紀要「教化研修」

第四号一三三頁参照

第三号九八頁参照

第八号九五頁参照

(2) 同
 (3) 同

日蓮教団の現状と問題点

——岡山県の場合——

岡田栄照

昭和四十四年六月、日蓮宗護法運動岡山県支部事務局調査統計部は、激しく変動する時代の要請に鑑み、宗務所管内の寺院・教会（百六十七）の主管者を対象として、郵送調査法によって意見（無記名）を集計・整理・分析して次の結果を得た。調査主体の性格、項目の設定、予測される回答の限定など、偏見の存在が不可避的であるにしても、回答者七十六名という数字が、宗門意識の断面を如実に示している。無回答は非協力を意味する。

(一) 本年度の布教講習会について（省略）

(二) 護法運動について 1 絶対に推進すべきである 十六名
2 事情の許す限り推進すべきである 二十八名 3 本院の指令だから一応推進しようと思う 十六名 4 推進の必要性をみるとめない 四名 5 推進の必要はあまりない 九名

(三) 日蓮宗宗義大綱について（省略）

(四) 靖国神社法案が成立することについて 1 望ましい 八
2 望ましくない 三十七 3 どちらともいえない 十九

(四) 神話教育の復活について 1 よいと思う 二十二 2 よくないと思う 十八 3 どちらでもよい 十 4 どちらともい

えない 二十一

(六) 新しい寺院名簿に等級がついていることについて 1 よい 二十七 2 よくない 十五 3 やむをえない 十六

(七) 日蓮宗新聞について（省略）

(八) 大学問題を単なる治安問題として力によってかたづけようとする政府の方針や態度について 1 問題の解決になると思う 四 2 ならないと思う 十一 3 解決の一方法として止むを得ない 五十 4 解決の核心をそらせるものと思う 九

ここでは紙幅の限界があるので、(二)の問題に寄せられた地方寺院の反応を要約して批判の焦点を素描してみよう。

昭和四十年三月身延山久遠寺に於て開催された第十七宗会の席上、片山宗務総長は、日蓮宗護法運動の必要性を提唱、五月池上本門寺に於ける宗務所長会議、六月伊東仏現寺に於ける全国檀信徒協議会に於て、宗門が直面している非常時態を認識すべきことが僧俗の急務であると宣言せられた。

第十七宗会の総長の挨拶によれば、金子前総長の宗徒総決起運動の趣旨を継続展開させるものであった。したがって第十七宗会に於てうったえられた護法会結成のことは、従来の護持会との関連、宗門既存の各種規程の上に屋上屋を架すという危惧、朝令暮改の杞憂、が抱かれた。

危機感の欠如もさることながら、危機の内容と性格が充分に把握されず、非常時態に対処すべき万全の体制が整序されていないまま実動が開始された。

正法を護持する運動を護法運動と理解することは可能である

が、抽象的な正法と具体的な中心目標と密接に結合していないので、運動の目的は不明確といわざるを得ない。かんじんの正法の正確な定義が不可能であり、その解釈は千差万別であるため、理念と現実がきびしく緊張づけられることはない。

この運動の基本的意義の一つとして、教団の体質と機能の近代化が強調されるが、葬儀、法要、祈祷などにみられる慣習依存の傾向から脱却しようという声は極めて少ない。

法華経には少欲知足が説かれているが、護法基金の造成、立正首英資金の充実、四億五千五百万の予算（日蓮聖人降誕七百五十年慶讃事業）の勧募……新たな負担がますます加重されていくことに対して、一般寺院の拒絶反応が拡大し深刻な不満が醸成されつつある。

護法運動は、ただ単に、寺院の繁栄、宗門の興隆のみを志向する運動ではなく、民衆の苦悩と切実な要求に回答し、さらに生活の指導原理を示して、精神生活の不毛状態を解消する運動として定着しなければならぬ。しかし、それは現代人の徹視的分別に迎合することに終始してはならない。現状のままでは、思想なき運動の域を出ない。

都市化と宗教行事

——都下府中市における実態——

芹川博通

この報告は、都市化の波の中で、それも東京という大都市周

辺の都市・府中市の一部で現在でもなお行なわれている宗教行事——慣習化した宗教儀礼——の一つである「八月一日盆」（別名、盂盆などともいわれている）に焦点をあて、都市化と地域社会での生活様式の諸相、中でもとくに、宗教行事との関連を検討するために、昭和四四年七月、府中市の一部・白糸台二、一九三世帯の中から、戦前からの居住者と戦後の居住者の関心を比較する目的で、戦前からの居住世帯主の全員と、戦後のそれは等間隔法で住民票より選び、合計一、〇二七世帯を抽出し、七六六世帯を回収した（回収率七四・六％）。未回収分は主に、転居、拒否、不明、長期不在、その他であった。

調査内容は、都市化との関連もあって、人口の面、土地利用の面、生活様式の面などが主で、中でも生活様式の面では、大別して、生活構造と生活意識に区別されている。調査票はフェイス・シートにつづき、一九項目の設問からなっている。

また、これは、その結果の中間報告的意味をもつとともに、社会変動の中で宗教現象の研究、ならびに、「都市の宗教」を理解するための基礎調査といった目的のものになされている。

調査対象地の白糸台地域は、府中市の東端にあって調布市に境を接しているが、現在は専農、兼農合わせて全世帯の五％位で、農地も大部分が一ha以下であるけれども、戦前までは二戸当り農地が平均二・二haもあり、穀類、野菜などのほかに、明治・大正を通じて、とくに養蚕が盛んであった。明治の初めまでは八月一五日に行なわれていたお盆が、この養蚕のため、養

蚕の切れ目の八月一日にお盆を行なうようになった。またこの時期は麦の取終り（麦の取入れから穂打ちを経て俵詰めが終る）と米作の中休みに当り、果実の最盛期であるところから、この農閑期に初ものを仏壇に供えてお盆を迎える最適の時期になった。戦後、時期を統一するため有志が七月一日に行う事にしたが、一年で廃止された。産業構造の大きく変動している現在に至っても、なお、「八月一日盆」が行なわれている。従って、これをささえているものは何か、また、他の宗教行事の実状はどのようになっていくか、そしてそれらが都市化とどのように関連をもつか、ということの解明が、この調査の目標になっている。

調査結果をまとめると次のようになる。

全体的には都市化の進行しているこの地域も、農村的生活様式と都市的生活様式が並び、混交し、それぞれが対応して特色ある景観を呈している。戦前・戦後という区分でその構造の主要部分を分析すると、職業や居住形態から知られるように、戦前の居住者が大部分の土地を保持し、住居を供給し、旧氏子組織を母体とした自治会を組織し（新しい町内会単位のものはほとんどなく、古い地域結合が中心になっている）ではいるが、それが徹底していない。一方、地域関心の少ない都市的人口が大部分を占める戦後の居住者が連帯性を欠き、地域の慣習や行事に疎外されている中で、とりわけ、お盆の行事や祭りなどの伝統的宗教行事が消極的に継続されている。「大都市は、農村の人人の宗教に対して、『破壊的影響』をもたらず」ということ

がいわれ、他方には、宗教行事が地域社会の統合的機能をもつことも事実である。

しかしながら、この地域においては、単なる伝統的宗教行事の積極的継続は、むしろ社会統合に逆機能を促すことも考えられ、都市化の適応には、つまり、地域の再統合には、合理的組織化が先決であって、組織化の過程に、またその後、連帯意識を高揚させ、地域社会の統合的機能をもつ宗教行事の積極的継続を行なうべきである。もちろん、そのとき、宗教行事のもつ意味の変容がなされるであろうことはいうまでもない。

キリシタンの信仰と所謂織部型灯籠

松田 毅 一

大正の後期になり、竿石の上部がふくらみ、下部に人像がついた石造物、及びその上に笠、火袋、中台を有して灯籠となっているものが、キリシタン宗門と関係があるとの説が流布し始めた。この織部型灯籠が、たとえ一部にせよ同宗門と関係があるとする説は、殊に西村貞氏によって有力とされ、現今、益々広く伝播しつつある。

次に本研究の結論を要約し列挙する。

一、織部型灯籠とキリシタン宗門を関係つける従来の説は、総て否定される。それらはキリシタンの史実の誤認に基くものである。

二、従来、この石造物の研究者の多くは、竿石に特徴がある該柱状石造物を、灯籠の竿石の部分が残ったものと見なして来たが、それらは、灯籠とは別に、元々石塔として製作されたものである。

三、所謂「織部灯籠」は、寺社への献灯用であった灯籠と、笠塔、五輪塔、卒塔婆など供養塔、墓標の二つの異った起源を有するもので、その二系統が、十八世紀（おそらく後半）以後、組み合わさって成立したものである。

四、「織部灯籠」は、十六世紀末から十七世紀の前期に出現したのであるが、利休型、遠州型、長閑堂型と称せられるものにも、同様の特徴を有するものがあって、特に型態上からその名称が発生したとは言い得ない。それは、右に述べた他の数種のものと同様に、十六、七世紀の交り頃、寺社にあった献灯用の灯籠を小型にしたものが、茶庭にとり入れられることによつて、急速に茶人間に普及したものとされる。

五、竿石側面に刻まれている「岩松无心……錦上鋪花」の連句は、天神信仰と関係があるに相違ない。茶人と天神信仰との間に関係が生じたために、茶人が、織部型灯籠を天神社に奉納するに至つたらしい。

六、柱状の該石造物は、時に庚申塔と並置されたり、庚申信仰と混同されている。この現象は、十七世紀後半に、庚申塔が盛んに造立された時まで遡り得る。

七、織部灯籠には、元々竿石の上部に、不可解な記号はなかつたはずである。少くとも、年紀の銘がある古いこの型の灯籠

には、一基として、そのような記号は刻まれていない。同記号が灯籠に現われるのは、今のところ確認できるのは、一八〇二年の写図が初めてであつて、十八世紀後半以後、供養塔、墓標等に見られるものが、灯籠竿石に付加されるようになったものと認められる。

八、昭和年代に入つてから、多くの人々が解明に努め、今尚、解読に成功した者が無い竿石上部の謎の記号については、今後尚検討を続ける必要があるが、吾人の調査した限りでは、梵字「シ」に、同音の漢字「厩」、「厄」、「司」等を宛て、思い思いに変型を刻んだ可能性が極めて大きい（写本、石灯籠図による）。又、それは、庚申信仰と関係があるかも知れない。

九、大阪、南蛮文化館の所蔵に帰した織部灯籠は極めて注目に値する。この陶製の灯籠は、文化財調査官小山富士夫氏により、慶長期の作で、美濃久尻元屋敷の窯で焼かれたものと鑑定されている。それには、竿石各部に華麗な織部好みの模様がかかっている。この灯籠に見る限り、織部灯籠は、その型態に独自の特徴があつたのではなく、他の陶製の諸品と共に、織部好みの意匠のある所謂「織部焼」にその名称の起源が存すると言えよう。

一〇、古田織部がキリシタンでなかつたことは、史料から明らかである。

曹洞宗の伝道上における説教の考察

中野東禪

曹洞宗に「伝道」という言葉があったかどうか疑問である。あったとしても伝法とか教化、あるいは接化・在家化導といわれていただろう。また伝道といわれるような事業が具体的にあったかどうかも疑問である。それはおそらく二つに分けて考えられるであろう。一つは教団の拡張または祈禱寺などにみられる信者獲得であり、これを歴史上における具体的な伝道といふとすれば、も一つは教団内の檀信徒または篤信の居士等の接化であり、それは内面的な伝道といふべきである。日本の仏教の場合には、キリスト教のように、異教徒・未信者を信仰に導き入れることを伝道というような概念規定はあてはまらない。なぜなら、日本仏教の場合には、(1)教団内においても未信者の要素があつて信徒・未信徒の自覚と教団員であるかないかということとは必ずしも一致してはいない。(2)特に江戸時代以降は教えを伝えるということは教団に所属するかしないかという具体的な規準よりも、内面的なものが優先していたと思われるふしがある。以上のようなことから、「伝道」は必ずしもキリスト教的な概念ではいいきれないし、過去におけるそうした作業が、今日的情況の中で要求されている「伝道」という概念を満しうるかどうかも疑問とせざるを得ない。そこで新しい「伝道」

の概念が要求されるのであるが、今日、仏教においてはそれはまことに曖昧であり、表面的な作業として考えられており、伝道者の主体的な問題として伝道概念を設定するに到っていないのが現状である。

そこで、伝道の概念を伝道者の主体的なあり方に即して考えると同様に仮定できると思う。

一、伝道は「自照性」を特質とする。

(1) 伝道は対他という点で有相なものである。しかし、有相なもの・為他の意志は三輪空寂の理によって常に否定されてゆくものであり、これは主体的には自照性といふあらわしう。

(2) 宗教的自覚はすべて、自己の一回的体験という特殊なものであるが、また自他同事のものとして、外的社会が自己に内面化されるものである。これを自照性と表現しておく。

二、伝道とは「積極的行為」である。

(3) 人間の自照性は一見、他と無関係な行為のようにみえるが、実は人間社会の中においてこそより強く成立するものである。

(4) 故に自照性は「同事」なものであつて、同信を場として求めるから、他と共にあらうとして積極的となる。そこに菩薩行の成立する基盤がある。

(5) 積極的行為とは伝達・説得・奉仕・結社等の行為であり、多くの場合に為他の意志によって自照性と相反するも

のとなる。

三、伝道は「教法」に照らされることである。

(6) 宗教的自覚における自照性とは、教法に照らされることである。教法に照らされるといふことは普遍的論理に向って一般化されることである。

(7) ゆえに教義・論理という普遍的なものを通して自己の一回的特殊な体験が止揚されるのである。

(8) 多くの場合、教義という普遍的論理に順じようとする時、自照性という特殊化の方向が失なわれやすく、宗教的生命が形式化する傾向をもつ。

四、自照性と積極性と教法の三つがもつ相反する性格が伝道者の内部において解決されてこそ主体的な伝道がありうると考へる。

(資料の検討は略す)

以上の仮説にもとづいて、曹洞宗の説教の筆録本を資料として考察してみると、主体的伝道において問題となるのは、自照性もともと欠如しやすく、自照性が深ければ教法も生命をもつが、自照性が欠如したものは、教法も、他への働きかけも形式化している。

シャマニックな心理とシャマニ

スティックな範型

石津 照 鹽

シャマンの宗教ないし技術は元来、中央アジア、北東シベリアの民族の間で行なわれているものであるが、現在では世界の各地におけるこれに類した広い範囲の習俗を併せてシャマニズムといい、宗教や呪術に対して、特異な仕方では超自然的なものに関係する一つの形式としての類型や範疇と考えられている。それはいわゆる呪術・宗教的な段階と基盤にあるものなので、成立的な呪術や宗教の形式のなかに要素的にも機能的にも入っており、またシャマニスティックなもの成立性のなかには他の形式のものが習合し連鎖している。

シャマニズムが他の二つの形式と相連する特質はやはりシャマニックな心的特質或いは心理的狀態（に關する信念）の特異性にある。それを、ひとまず、特異な仕方によって超自然的な領域にかかわることができ、超自然的な存在者と特異な仕方直接に関係し交渉をもつことができるという靈能者の特質と私は考へてきた。このシャマニックなものの特質について、しかし、いわゆるエクスタシーとトランス及び憑依（ポゼッション）の性質や関係、区別のことを問題にしなければならぬ。そしてこれらの心理的特質が限定された意味において社会的な

ものに負い、社会的なシャマニスティックな範型のなかに位置づけられるのではないかと考へる。

私は以前から東北地方におけるシャマニスティックな習俗をしらべてきたが、シャマニックなものの特質をトランスにおき、そのエキスパートを「ミコ」と「行者」にわけて、更にこれらと祈禱師 (exorcist) との關係をみた。その結果からは、上の問題について次のようなことになる。

東北地方の「ミコ」や「行者」にも、とくに忘我或いは脱我の経験において天界や他界に赴いて心霊に会うということはない。「ミコ」の場合は霊媒の経験で忘我失神の状態において心霊の憑依に自分をまかせ、神がのりうつってくる、という心持ちという。「行者」の場合は異常な心的状態において神があらわれたとかお告げがあったといひ、行中にも神がのりうつって脱我(或いは忘我)的状态になるといふ。しかし、特定の神が自分のなかにきており、常住して、自分はその神と一体的同致的であるという者も往々ある。また、こういう人は特別に唱へごとをしたり作法をしたりしないで、直ぐに予言や判断をし(神さまを三人称でいったり、或いは神が自分の口をかりていふというのではなく)神なる自分がいふというつもりのもある。「ミコ」の場合はいろいろな心霊の憑依をうけ、自分をおきて、いわば貸すのであるから、神つけの式、ゆるしの際に神がつくといふことは、神と同体となるということもあるが——そういう自覚をしたといふミコもいる——、いわば憑依を受ける特殊技術の修得を証擧げるといふ意味になるとも考えら

れる。ただし、東北の「行者」たちはほとけおろしも神おろしもするのだから、この点では、ミコの場合と相似的でもある。アイヌのツスは、未だ充分究明していないが、心霊的なものと同体的だと考へて業態もそれによつてやつてゐる者を私は多くみた。

東北のミコ、行者、祈禱師における異常経験すなわち忘我又は脱我における心霊の憑依や転換による心霊同致などの経験は互いに入り交つてゐるが、ミコは自分が憑依をうけ、そして自分がその憑依した心霊に対して *exotic* な祈禱をし破いをする(地方によっては、ミコはそれをしないで修験や法印にたのむといふところもあるが)。それから、「より」とか「よしまし」といわれる霊媒的な憑依をうける者の性格はミコのそれと同じ性質のものである。ミコが「より」にたまれるということもきいてゐる。行者が「より」にたまれるということもきいており、その事例にも接してゐる。しかし職能的には、「ミコ」や「行者」は「より」とはちがうといふ。

これらのエキスパートの間には、その心的特質——それはいわゆる社会乖離的ともいわれるが——に混交や、いひゆるならば習合があるが、類型的にいへば「ミコ」においては忘我的で憑依が主であり「行者」においては脱我的で転換による心霊同致が主であるといふ——したがって神意を三人称で語ったり、トランスから覚めてからトランス時の有様を語ったりもする——。エリアードはシャマニックな本質をエクスタシーにおき、それを人間性に本具なものとするが、とくにシャマンがト

ランスにおいて天上や地下に赴く心霊旅行を古型のトランス技術としてシャマニックな基本的特質とする。しかし世界の多くの地域におけるシャマニックな心性は心霊がシャマンの側にくることを報じている。わが国の周辺民族の場合も同様である。ただし、この場合にも憑依と転換による心霊同致の区別はある。このことはパウルソン、ブドルス、アルプマン等が詳細に分析しているし、最近の分裂病の研究にも寄与がある。

しかし、これらの心的特質も社会的なもの——師承の関係や地域的な特殊伝承の継承——からきていることを東北やアイヌの調査から明らかにしうる。またこのことはレヴィーストロウスやキアーンの研究等からも主張される。

シャマニズムにおけるシャマニスティックなものが社会的にきめられ、範型化されていることはもちろんであるが、シャマニックなものもまた社会的にきめられており、上のような指摘はシャマニックなものも真偽というよりは、その範型としてとらえられるように思われる。なお、この心的特質が社会的だということについても、最近グラックマンとケネディ等の間に議論されたことであるが、われわれは「心理学的人類学」的な観点でいっているわけである。

會員の最近の業績 43・10~44・9

宗 教 学

- 阿部 正雄 Christianity and Buddhism—Centering Around Science and Nihilism—(Japanese Religion 5—3)
- 石津 照鑿 宗教研究における実証的と立体的(駒沢大学紀要)
- 岩本 泰波 神の憎悪と復讐の問題—仏教の応報思想との対比を予想して—(埼玉大学紀要3)
- 大類 純 宗教—この永遠なる相克—(アジア)
- 岡 邦俊 R・E・ヒューム著世界宗教概論(訳。白華苑)
- 佐々木宏幹 宗教的複合—宗教・呪術関係について—(宗教学論集2)
- 竹中 信常 儀礼(暁教育図書、現代教養百科事典「宗教」)
- 出口 栄二 内外宗教の研究(東通社)
- 富倉 光雄 現代教養百科事典「宗教」(暁教育図書)
- 中谷 弘光 宗教とは何か(愛知県立大学紀要)
- 峰島 旭雄 自力と他力—現象学的解釈学的アプローチ(仏教論叢13)

哲 学

- 新井 昭広 テオドール・フェヒナーの根本思想(近畿大学教養部紀要1)

稲葉 稔

精神現象学に於ける「自意識」の研究序説〔I〕(哲学研究) ○キルケゴール『不安の概念』の序論について ○家族と国家(以上二篇、大阪工業大学紀要人文篇13)

大江 清一 哲学的目的論の研究(理想社)

大屋 憲一 キルケゴールに於ける「現実性」の意味するもの(哲学論集15)

岡 邦俊 善と悪との研究(教育新潮社)

大峯 顕 ヘーゲルの絶対認識とキルケゴール(キルケゴール研究6)

海辺 忠治 宗教の客観性について(相愛女子大学研究論集)

片山 正直 霊的共同(哲学研究年報)

楠 正弘 宗教哲学の一視点(文化33卷)

久須本文雄 哲学方法論(明玄書房)

桜井 匡 倫理学の人と学説(明玄書房)

滝沢 克巳 現代の事としての宗教(岩波講座「哲学XV」)

田辺 正英 実存と希望(新潟大学教育学部紀要10—1) ○A・シュタイフターにおける自然と人間(同高田分校紀要13)

遠山 諦虔 人間本性としての自然(日大理工・一般教育研究彙報)

野町 啓 創造と必然性(弘前大学人文学部紀要「文経論叢」哲学編4)

橋本 淳 キルケゴールの著作活動と「真理の証人」(四

国学院大学論集15)

大研究論文集33)

萩山 深良 後期ハイテッカーに於ける「神々しい神」について

(北日本学院大学紀要1)

民俗

前田 毅 ハイテッカ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1)

相葉 伸 不具者崇拜の痕跡—インドと日本の比較民俗(日本民俗社会史研究・弘文堂)

藤本 浄彦 対話の展開—M・フーバーにおける「我—汝」をめぐって(大谷高校研究紀要6)

石津 照璧 シャマニズムの特質と範型(東洋文化)

宮本武之助 宗教哲学の根本問題(東京堂)

桜井徳太郎 宗教と民俗学(岩崎美術社)

心 理 学

久保田圭伍 人間心理と宗教(訳。大明堂)

沼沢 喜市 Die Riten der Aufnahme in die Altesklassen beim Kodan- und Karam-Stamm (Schadsgerbirge Neugineas)

田中 弘子 A Comparative Research on the 'Way to Live' By Morris' Value Scale of the College Students with Different Affiliation of Religion (Tohoku Psychological Folia, Tom. XXVI)

村武 精一 文化人類学(共著。有斐閣) Social Structure of the Batangan in Mindors, Philippines (社Ⅱ—2)

井門富二夫 社会学入門(学文社)

井門富二夫 アメリカ公民教育の体質(道德と教育127)

社 会 学

葛西 実 R・ペラーのヒューマニズム—伝統的宗教と近代化—(I・C・U人文科学研究)

上野 宗明 ゲーテの教育愛(展望社) Die Urschuldの倫理的功罪に就て(大阪体育大学紀要1)

佐木 秋夫 社会主義と宗教の自由

中川 徹子 教育と宗教(東大出版会。ケネディの時代)

高橋 涉 デュルケムの『社会』と『個人』(宮城学院女子)

三崎 良周 王陽明の致良知説について(福井博士頌寿記念論)

儒 教

三崎 良周 王陽明の致良知説について(福井博士頌寿記念論)

文集

道教

池田 末利 『配天』考（福井博士古稀記念東洋学論集）

福井 文雅 唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題（大正大学研究紀要54） ○清談の概念とその解釈とについて（日本中国学会報20）

仏教

浅井 成海 証空教学の考察―仏身論と衆生論を中心として―（真宗学40） ○証空教学の考察―行を中心として―（印度学仏教学研究）

池見 澄隆 放生会考―不殺戒と贖罪意識―（印度学仏教学研究）

石橋 真誠 如来蔵縁起思想の起源（印度学仏教学研究17―2）

稲谷 裕宣 広辞苑第二版改訂に参加

上田 閑照 対話と禪問答（筑摩書房。講座「禅」8）
大類 純 中国文化大革命と仏教者の視点（あそか） ○ア

岡田 栄照 ジア開発と仏教（日本仏教文化会議紀要）
撰折進退論（印度学仏教学研究）

柏木 弘雄 如来蔵思想と弥陀信仰（東海仏教3） ○起信論
註釈書の系譜（印度学仏教学研究）

春日 礼智 釈迦名詩集（大谷出版社）

勝又 俊教 不空三蔵の碑文について（密教学研究1）

門川 徹真 大無量寿経と釈尊伝（真宗研究13）

金岡 秀友 密教の哲学（平楽寺書店） ○伝燈の系譜（教育新潮社）

鎌田 茂雄 中国禅思想形成の教学的背景（東洋文化研究所紀要49） ○無限の世界観（角川書店。仏教の思想6）

河村 孝照 大乘涅槃経における法身思想の一考察（東洋学研究3）

木下 富夫 図像的にみた不動明王（密教学研究）
木村 清孝 華嚴思想家と反動行（印度学仏教学研究） ○仏

久須本文雄 教の親子倫理と孝（倫理学年報）
二程子学禅考（禅文化研究所紀要1） ○中岩円

久留宮円秀 月の中国文学的背景（禅学研究57）
光地 英学 広破経広破論に表われた否定の意味（樓神41）

減罪性について（印度学仏教学研究17―2） ○
地獄について―禅の場合も考慮して―（駒沢大学研究紀要27）

酒井 真典 世間の六十年（前・後）（密教文化84―85） ○
八輻輪の曼荼羅について（同87）

定方 晟 パーミアンの仏教遺蹟について（東海大学紀要） ○大唐西域記の音写漢字（印度学仏教学研究）

柴ベット語の助動詞 *pa:n* について（八戸工専紀

佐藤 祖哲 ○比丘と苾芻（古代学）

要3)

静谷 正雄 グプタ時代仏教碑銘目録(平楽寺書店)

鈴木 哲雄 荷沢神会より壇經に至る見性の展開(印度学仏教学研究17-1)

鈴木 利三 悟りの神経機序解明の意義(東海仏教13)

関根 大仙 埋納経の研究(隆文館)

高崎 直道 般若経と如来藏思想(印度学仏教学研究17-2)

田口 貞夫 N・コチエトフ著ソ連の仏教学研究(訳。別冊あそか)

宅見 春雄 仏教の現代的受容(浄土宗西部布教師会)

武内 紹晃 撰大乘論にとかれたハラミツについて-ハラミツ

伝承の一コマとして-(龍谷大論集) ○手杖論

竹中 信常 浄土宗(ペリかん社。現代宗教思想のエッセン

ス) ○十三心の心理構造(仏教論叢13)

武邑 尚邦 仏教論理学の研究(百華苑) ○文軌の因明学説

(龍谷大論集389・390)

塚本 啓祥 The Buddhist Schools in Maharashtra (1) (立正

大インド研究科紀要1) ○仏陀(教育新潮社)

土岐 善磨 斜面逃禅記(光風社)

釈舎 幸紀 懺悔に関する一考察(仏教文化研究所紀要8)

徳田 明本 律宗概論(百華苑)

長嶋 孝行 六祖壇經(哲学年誌3)

新田 雅章 智顛の实相認識にみられる前期的特徴(東方学

37) ○智顛にみられる懺悔法の構想経緯につい

て(印度学仏教学研究17-2) ○智顛の漸次止

観にみられる二種の側面(中京大教養論叢10-1)

橋本 芳契 チベットにおける宗教的人間形成(I)(金沢大法

文学部紀要哲学編) ○僧肇における大悲心の問

題(II)(印度学仏教学研究) ○法句経に聞く

(教育新潮社)

長谷部好一 中国地方の禅刹考(I)(禅学研究)

八田 幸雄 胎藏界マンダラ地蔵院の思想 ○胎藏界マンダラ

除蓋障院の思想(以上二篇、密教文化)

原田 弘道 禅宗における経典観について(宗学研究11)

干潟 童祥 マンダラ思想背景(密教文化87)

福田 亮成 チベット文「吉祥最勝本初のマンダラ儀軌と称す

るもの」について(印度学仏教学研究17-2)

成実論の研究 ○二尊大悲本懐の研究(以上二

篇、永田文昌堂) ○唯物史観と縁起史観(般若33)

○Abhidharmakosakārikāと漢訳俱舎頌(龍谷大

論集389・390) ○僧叡師の往生要集観(竜谷教学

4) ○ドイツの仏教(仏教文化研究所紀要8)

藤本 智童 ニコライ・ハルトマンの認識批判(福岡教育大紀

要) ○分別論としての仏教思想(同別冊)

藤吉 慈海 浄土教思想研究(其中堂)

古田 紹欽 鉄山宗純(禅学研究)

星宮 智光 中国仏教における伝統思想包摂の一駒(天台学報)

前田 恵学 近代化をむかえるセイロン仏教の対応(お茶の水書房。アジア近代化の研究)

真柴 弘宗 密教における不生の意義(印度学仏教学研究33)

増田 英男 縁起空の解釈をめぐって ○上求菩提・下化衆生(禅味112~115) ○仏教の魅力(同115) ○雲に想う(在家仏教180)

松長 有慶 密教の歴史(平楽寺書店) ○西部マンダラの系譜(密教文化87)

松林 弘之 朝鮮三国鼎立時代の仏教(仏教史学14-1)

峰島 旭雄 仏教文学の概念規定とその諸問題(仏教文学研究8。法蔵館)

宮川 尚志 陳書仏教史料稿(東海大文学部紀要)

宮坂 宵勝 *māya māyāvin*(密教学研究1)

村上 専完 *Rāstrapālaparipicā*の語彙(八戸工専紀要3) ○*Rāstrapālaparipicā*の成立について(印度学仏教学研究17-2)

望月 一憲 一大乗の思想(綜合歴史研究3-1・2)

山口 益 浄土について(日本学士院紀要27-2)

横山 哲 羅什訳法華経に現われた論理的考察 ○仏教真理に基づく宗教的情懐教育について—特に公立校における—

インド

相葉 伸 インドの拜火教後の民俗(東洋学論集)

井上 博二 インドの宗教と社会文化諸体系との力動的過程—M. Weberの *Hinduismus, Buddhismus* の方法的視角によりて—(東洋研究21)

今西 順吉 因中有果の論証法(印度学仏教学研究17-2) ○*Das Pañcavastukam und die Pañcavastuka vibhāsa* (Nachrichten der Akad. d. Wiss)

海野 孝憲 *The vijñāpimātrā theory of Ramakāraṇti in the Prajñāparimitopadeśa* (印度学仏教論集17-1)

江島 恵教 *Bharireka* の聖典観(印度学仏教学研究17-2)

大類 純 *ガウディー・リーティ*について—サンスクリット文体論 ○ラガヴァン教授の報ずる、インドにおけるインド学研究(以上二篇、印度学仏教研究) ○東洋の夜明けをうたう—インドの詩聖タゴール(希望の友) ○芸術学からのインド宗教美術論考(東洋学研究)

佐藤 良純 インドのネオプヤイストについて(三康文化研究所々報4)

高原 信一 *Aśīdaśāvenika-baddhacharma in the Mahāvastu* (印度学仏教研究)

森 祖道 新資料 *Vimuttingga* ○英仏仏教百科大辞典編

纂事業とその背景

泰本 融 中観論疏訳註(大東出版社)

山折 哲雄 カバティア著インドの婚姻と家族(訳。未来社)

鍬 淳 ガネーシアギーターにおける慈悲(印度学仏教学研究) ○Ganesagita. Etc. (Mouton & Co.) ○

Srinadganesagita, Nilakantha viracitakrasaneta (Text.)

キリスト教

荒井 献 Zur Christologie des Apokryphons des Johannes (New Testament Studies 15—3) ○義人アエフ

の殉教に關する新史料について(基督教論集15) キリスト教思想における存在論の問題(創友社)

有賀鉄太郎 抵抗と告白—プロテスタント(淡友社) ○アメ

井門富二夫 リカ宗教の体質(南雲堂。アメリカ文化1) ○

教会制度の確立(共著。日基出版局) ○産業社

会における伝道体制(同前) ○現代のキリスト

教(ペリかん社。現代宗教思想のエッセンス)

植田 重雄 聖母伝承と宗教芸術(早稲田商学205)

大崎 節郎 カール・バルトにおける神学的思惟の特質(東北

学院大学論集教会と神学1)

小川 圭治 神の存在の対象性(東京女子大創立五十周年記念

論文集) ○バルト著ローマ書講解(共訳。河出

書房。世界の大思想)

片山 佳子 シロウモ・サヴォナローラーその思想と現実(1)

(園田学園女子大学論文集)

川口 浩 Paul Tillich の思想に於ける Correlation Method

(天理大学々報)

管 円吉 カール・バルト研究(教文館)

清田 寛 クエーカ、モルモン教(ペリかん社。現代宗教思

想のエッセンス)

倉松 功 ルターと現代(新教出版社) ○教会史(日基出

版局)

児玉佳与子 J・エドワーズと大いなるめざめ(南雲堂。アメ

リカの文化1)

小山 宙丸 ローマ正教(ペリかん社。現代宗教思想のエッセ

ンス)

坂井 信生 キリスト教会の類型論的研究(梅花女子大文学部

紀要5)

茂 義樹 教会の改革とその課題(梅花短大研究紀要17)

田川 建三 The Yagi-Takizawa Debate (Northeast Asia

Journal of Theology)

谷口美智雄 P・ティリッヒ著組織神学2(訳。教々出版社)

出村 彰 Calvin Studies in Japan (Northeast Asia Journal

of Theology) ○ツウイングリの教育論。○カル

ヴァン・ジュネーブ学園規定(以上二篇、訳。解

題。キリスト教々育宝典)

東光 寛英

トマス・アクイナスの幸福論—domum intellectus

―テオリア12)

福富 啓泰 神の問題―神の死神学(茨城大人文学部紀要2)

藤代 泰三 本多庸一とウェスレー「キリスト者の完全」(キ

リスト教社会問題研究14・15)

藤本 浄彦 P・ティリッヒにおける信仰の論理(浄土宗学研

究3)

堀越 知己 プロテスタントイズム(I)(ペリかん社。現代宗

教思想のエッセンス)

松村 克巳 *analogia imaginis* (神学研究17)

松山 康国 *Visio Dei* の問題―ニコラウス・クザーヌスに関

説して―(関学大商学部紀要)

森田雄三郎 論理経験主義への神学的展望(同志社大学商学部

二十周年記念論文集)

米倉 充 キリスト教概説(創文社)

米沢 紀 D・ボンヘッファーのキリスト教の非宗教化につ

いて(その一)(弘前学院短大紀要5)

聖書

浅見 定雄 歴代志釈義(聖書雜誌) ○シケムからベテルへ

の巡礼再考(教会と神学1)

石川耕一郎 *Ma'at of Ahaz* の解釈に関する宗教史的―考察(昭

和大学紀要1)

小林 信雄 生命のパンと聖餐―ヨハネ6・51―58について―

(神学研究17)

高橋 虔 旧約聖書概論(共著。日基出版局)

山崎 健三 マルコ福音書の受難予告(日本聖書学研究会論集

6)

中沢 洽樹 聖書(共訳。中央公論社。世界の名著)

前田 護郎 パウロ(時事教養) ○ヘブライ語への招き(学

燈7)

山崎 亨 *The Day of Atonement* (基督教研究)

ユダヤ教

大島 清 *Das religiöse Leben in der Zeit des israelitischen*

Königtum (Orient 5)

長谷川 真 *ダビデの星・ユダヤ教*(淡交社)

その他

荒 松雄 *テラー* 諸王朝時代の建造物の研究(共著。東大出

版会)

井門富二夫 世界の大学問題(共著) ○アメリカとの比較に

おける大学の管理と自治(しなの出版。国民のた

めの大学)

岩佐 貫三 近世における陰陽道思想の歪雑性とその残滓(東

洋学研究3)

大類 純 中国文化大革命と宗教の深層(ヴェーダーンタ)

河野 博範 学生運動とその背景(キリスト教文化1)

後藤光一郎 *Methodological Reflection on the Pottery Chro-*

nology of Tel Zeror, Area A1, (Orient V)

田中 元 宗教者の言葉(評論社)

千輪 慧 状況・人間・道徳(泉文堂)

徳久 球雄 宗教地理学研究(三弥井書店)

西谷 勝也 季節の神々(慶友社)

長谷部好一 上代における文化受容に関する一視点(愛知学院
大一教育論叢)

深谷 忠政 癌について(天理教道友社)

古田 紹欽 宗教のこころ(社会思想社)

道端 良秀 仏教と儒教倫理(平楽寺書店)

宮坂 宥勝 生命の海(共著。角川書店)

村上 豊隆 倫理と社会

鑑 淳 H. Kishimoto, Tussen leven endood (Theologie
en Praktijk, nr. Mrecht)

日 本 関 係

宗 教 学

桜井 匡 明治宗教史の一断面(九州矯正)

管井 大果 Book review on Kitagawa's Religions of the
East (Japanese Religions 4-4)

村上 重良 日本百年の宗教(講談社)

小川 圭治 西田幾多郎のキルケゴール理解(比較文化15)

遠山 諦虔 西田哲学におけるノエマ・ノエミス概念(白山哲
学)

仁戸田六三郎 日本の宗教(べりかん社。現代宗教思想のエッ
センス)

心理学

心 理 学

岸川 博通 現代大学生の思索と行動―宗教意識(調査)から
のアプローチ(淑徳短大報8)

社会学

社会 学

小口 偉一 新宗教集団の構造とシャマニズム(東洋文化46・
47)

川島 通資 現代における教化の原理と方法―とくにPL教団
のばあい(大谷大学宗教々化学研究会紀要3)

佐木 秋夫 靖国神社法案の内容と役割(日本の科学者)

中濃 教篤 近代日本の宗教と政治(アポロン社)

中村 康隆 新興宗教の功罪と社会福祉(日本仏教社会福祉学
会年報1)

民族・民俗

荒井貢次郎 練馬区と三十香神信仰(練馬郷土史研究会報79)

石津 照壘 東北地方における巫俗の研究覚え書き(慶応社会
学研究科紀要)

哲 学

伊橋 房和 大和の庶民信仰史研究（共著。天理大学学报59）

楠 正弘 下北の宗教（未來社）

黒川 弘賀 利根川流域における川と宗教生活―群馬県邑楽郡

板倉町を中心として―（人類科学20）

桜井徳太郎 民間巫俗の性格―巫女の口寄せと死霊信仰―（弘

文堂。日本民俗社会史） ○民間巫俗の形態と機

能（吉川弘文館。陸前北部の民俗） ○山中他界

観の成立と展開（日本歴史249）

管井 大果 アイヌ人の死後観と死者儀礼（出会い5―4）

坪井 洋文 日本民俗社会の研究資料（隣人社）

藤井 正雄 神葬祭化の要因と神仏関係（神道宗教51） ○湛

水被害地における水と宗教生活（人類科学21）

堀 哲 伊勢宮川流域における信仰組織と意識構造（中京

大学文学部紀要4―1） ○三河沿海部の信仰と

意識構造（名古屋女子商科短期大学紀要7―8）

宮田 登 ダイン信仰とミロク―奇蹟の伝説を通して見たる

―（東教大文学部紀要史学研究）

芸 術 世阿弥における花について（芸能史研究）

小田 寛子 世阿弥の能楽思想と美的実存（美学75）

成川 武夫 世阿弥の能楽思想と美的実存（美学75）

神 道 本地垂迹説成立前期の神仏関係私考（国学院雜

安津 素彦 本地垂迹説成立前期の神仏関係私考（国学院雜

誌）

伊藤 芳枝 村落構造と宮座（山口女子短期大学研究報告）

岩崎 敏夫 農耕神事の二形態（東北学院大学紀要1）

梅田 義彦 法制用語としての「祝詞」（神道宗教54） ○悠

紀・主基の話（アルプス）

岡田 重精 神道の宗教学的的研究について（高原学長記念論文

集「皇学」

加藤 隆久 驚舞考（神道史研究16―5・6） ○祇園会と驚

舞（神道宗教54）

金 栄後 禊と時代背景（自己維新誌）

金光 真整 金光大神覚書について（金光教報） ○金光大神

覚書の読み方について（金光教学9）

田中治吾平 日本古道の実体―鎮魂の実修―

谷 省吾 鹿島の垂加霊社・光海霊社（皇学館大学紀要7）

石のひびき（増訂。皇学館大学出版部）

土岐 昌訓 神宮文庫所蔵の延暦儀式帳（国学院大学日本文化

研究所紀要23） ○散祭とは何か（神道宗教54）

戸田 義雄 神社神道（ベリかん社。宗教思想のエッセンス）

中野 幡能 豊前国宇佐宮の境内十郷（吉川弘文館。莊園荘と

武家社会）

早坂 正章 天理教祭儀式における一問題―玉串をめぐる一

平野 孝国 天理教学研究19）

Structural understanding of Ohname festival

福田 篤二 院匠作樂神社の創建 (日本評論社。明治文化研究

3)

松本 滋 本居宣長と日本の文化伝統―比較文化的視点から

の一考察―(やまと文化49)

真弓 常忠 埴使考(神道史研究) ○大君は神にし坐せば

(芸林)

森 磐根 国学に於ける「詞」の問題(神道宗教学会) ○

靖国神社と護国神社(現代神道研究会)

森岡 清美 明治末期における集落神社の整理―その全国的経

緯―(社会科学論集16)

山谷 勇平 秋成の側面―神観を中心にして―(八戸工專紀要

3) ○鴨長明の神道者的側面(神道宗教54)

仏教

阿部 正雄 不生と往生―道元と親鸞における死の自覚―(創

文社。禅の本質と人間の真理)

荒井貢次郎 死罪と菩薩信仰・仏教と日本近世法の交渉点(印

度学仏教学研究17―2)

石田 充之 鎌倉宗教を背景とする親鸞の信についての問題

(印度学仏教学研究17―1)

念(日本浄土教史の研究) ○鎌倉仏教者の精神

(金沢文庫研究15―3) ○親鸞聖人の弥陀救済果

海観(龍谷大学論集389・390) ○智光曼荼羅とそ

の浄土教の実践理念(智光曼荼羅、元興寺民族資

料研究所)

稻城 選恵 真宗の他力論(その逆応性について)

植村 高義 老岐の曹洞禅

牛場 真玄 伝教大師の禅法相承について(天台学報10) ○

伝教大師最澄の禅法相承について(天台法華)

○宗伝法偈を中心として(印度学仏教学研究17―

1)

大峯 顕 日本の仏典(共著。中公新書)

岡村 圭真 明恵上人とその周辺(日本仏教学年報34) ○近

世の密教者たち―契沖と浄厳―(仏教文化研究

7)

小野塚幾澄 弘法大師教学形成の背景(1)(大正大学研究紀要

54)

笠井 貞 正法眼蔵の行持観(倫理学研究16) ○道元の

「仏性」とシェリングの「絶対者」(印度学仏教学

研究33) ○正法眼蔵の仏性論(倫理学年報18)

中尊寺一山の組織と運営(山形女子短大紀要3)

勝鬘経義疏の哲学的考察(大阪私学短大協会研究

論文集) ○一乗の因果(四天王寺女子短大紀要

慈覚大師における仏身観の展開(天台学報10)

○伝教大師の密教相承と不空三蔵(印度学仏教学

研究17―1) ○台密における慈覚・智証両大師

の位置関係 (天台学报 11)

芹川 博通 「おてつき」運動の教団史的研究 (仏教論叢 13)

玉城康四郎 禅と現代思潮 (筑摩書房。講座禅 18) ○道元集 (筑摩書房) ○仏教思想史上における道元 (日本仏教学会年報 34)

田丸 徳善 日本の仏典 (共著。中央公論社)

戸川 安章 出羽三山の修験道と神仏分離 (山形県文化財調査報告書 16)

早坂 博 「往生要集」における仏教的機根理解とその思想 についての一考察 (東北福祉大学論叢 8)

原田 弘道 道元禪師の疑固について (駒沢大学仏教学部紀要 27)

疋田 精俊 都市における檀徒総代の階層と宗教意識について (智山学报 17)

星宮 智光 叡山回峯行の成立と形態 (東北大学宗教論集 2)

正木 晴彦 勝鬘經義疏 (共訳。中央公論社。日本の名著)

松崎 恵水 興教大師覺鑊の修行論 (密教学研究 1)

三崎 良周 奈良時代における密教の諸問題 (南都仏教 22)

峰島 旭雄 Nishimura Shigeki and the Method of the Mean (East and West I)

望月 一憲 勝鬘經義疏の一特徴 (印度学仏教学研究 17-1)

森 竜吉 近代思想と浄土教 (平楽寺書店。日本浄土教史の研究) ○求道の人びと—近代仏教百年の歩み— (共著。春秋社)

キリスト教

茂 義樹 明治期における会衆派の大阪伝道—一八八〇—八四 (沢山保福研究 II)

野村 暢清 長崎県黒崎に於けるキリストンのオラショ (哲学年報 28)

松田 毅一 四国キリシタン史補遺 (キリスト教史学 11)

矢崎 健一 日本聖公会創立以前の教勢 (1) (立教大学研究報告)

聖書

中沢 治樹 日本の聖書学 (山本書店)

儒教

野田幸三郎 日本の儒教 (暁教育図書。現代教養百科事典「宗教」)

道教

窪 徳忠 庚申信仰の研究—島嶼篇— (勁草書房)

その他

相葉 伸 下新田宿 (みやま文庫。三國街道)

倉沢 行洋 珠光の茶の思想 (神大文学会研究 42)

白金 昭文 わが国における葬祭の歩みとその問題点 (共同研究中野 東禅 究。曹洞宗教化研修)

松田 毅一 慶長使節―日本人初の太平洋横断―(新人物往来社)

真弓 常忠 伝統への回想―日本の思想と文化への省察―(明文社)

会報

○常務理事会 昭和四十四年六月九日(月)一七時

一、評議員選考委員選挙管理委員会について。小口偉一氏を選挙管理委員長とする。

一、日本宗教学会賞選考委員について。楠正弘、館熙道、長尾雅人、西角井正慶、吉田紹欽、武藤一雄、脇本平也の各氏に委嘱。

一、第二八回学術大会について。

○理事会 昭和四十四年九月十八日(木)一七時

一、第二八回学術大会発表者承認。

一、新入会員について。別記のとおり、承認された。

○評議員選考委員選挙管理委員会 昭和四十四年十月四日(土)一四時

有効投票、理事互選八四票、一般投票五八八票。その結果、有賀鉄太郎、安津素彦、石津照麿、石田充之、大島清、小口偉一、佐木秋夫、戸田義雄、仁戸田六三郎、野村暢清、福井康順、星野元豊、脇本平也、の十三氏が選考委員となった。

○第二八回学術大会 昭和四十四年十一月一日(土)―十一月三日(月)

第二八回学術大会は、次の日程で、大阪市立大学で開かれた。

十一月一日(土)一四・〇〇―一六・〇〇

松田 毅一 慶長使節―日本人初の太平洋横断―(新人物往来社)

真弓 常忠 伝統への回想―日本の思想と文化への省察―(明文社)

会報

○常務理事会 昭和四十四年六月九日(月)一七時

一、評議員選考委員選挙管理委員会について。小口偉一氏を選挙管理委員長とする。

一、日本宗教学会賞選考委員について。楠正弘、館熙道、長尾雅人、西角井正慶、吉田紹欽、武藤一雄、脇本平也の各氏に委嘱。

一、第二八回学術大会について。

○理事会 昭和四十四年九月十八日(木)一七時

一、第二八回学術大会発表者承認。

一、新入会員について。別記のとおり、承認された。

○評議員選考委員選挙管理委員会 昭和四十四年十月四日(土)一四時

有効投票、理事互選八四票、一般投票五八八票。その結果、有賀鉄太郎、安津素彦、石津照麿、石田充之、大島清、小口偉一、佐木秋夫、戸田義雄、仁戸田六三郎、野村暢清、福井康順、星野元豊、脇本平也、の十三氏が選考委員となった。

○第二八回学術大会 昭和四十四年十一月一日(土)―十一月三日(月)

第二八回学術大会は、次の日程で、大阪市立大学で開かれた。

十一月一日(土)一四・〇〇―一六・〇〇

公開講演 仏教とキリスト教 阿部 正雄

俗信の成立 平山敏治郎

十一月二日 (日)

開会式 九・〇〇〇〜九・三〇〇

研究発表 一〇・〇〇〇〜一二・〇〇〇

評議員会 一二・〇〇〇〜一三・三〇〇

研究発表 一三・三〇〇〜一七・〇〇〇

懇親会 一八・〇〇〇〜二〇・〇〇〇

十一月三日 (月)

研究発表 九・〇〇〇〜一二・〇〇〇

研究発表 一三・〇〇〇〜一四・三〇〇

記念撮影 一四・三〇〇

総会 一五・〇〇〇〜一七・三〇〇

本大会には三四〇名が参加し、うち、一二五名が七部会に分かれて研究発表を行なった。

○理事会 昭和四十四年十一月一日(土) 一八時

一、報告

庶務報告

会計報告

評議員選考委員選挙報告

日本宗教学会賞授賞について

来年度の国際宗教学宗教史会議の開催について

宗教と教育に関する委員会について

靖国神社問題を研究する委員会について

一、議事

次期学術大会開催校について

総会議題について

学術大会発表者追加承認について

新入会員について。別記のとおり承認された。

○評議員会 昭和四十四年十一月二日(日) 一二時

一、庶務報告

一、会計報告

一、評議員選考委員選挙報告

一、日本宗教学会賞授賞について

一、来年度の国際宗教学宗教史会議の開催について

一、宗教と教育に関する委員会について

一、靖国神社問題を研究する委員会について

○会員総会 昭和四十四年十一月三日(日) 一五時

出席者(含委任状) 一一四名、議長 諸戸素純

一、庶務報告

一、会計報告

一、宗教と教育に関する委員会報告

一、靖国神社問題を研究する委員会報告

一、日本宗教学会賞選考委員会報告

一、同授賞。田川健三氏「原始キリスト教史の二断面」と決定した。

一、評議員選考委員会報告。新評議員が別記のとおり決定した。

(新評議員会のため、一時中断。新理事を選出)

一、理事互選報告。別記の新理事が承認された。

監事互選報告。別記のとおり承認された。

一、第二九回学術大会開催校について。第一候補として早稲

田大学が承認された。

○昭和四十三年度収支決算報告

一、収入

前年度繰越金 三九一、二八二円

会費 一、〇二七、五六五円

賛助会費 一九七、〇〇〇円

会誌売上金 六八、六一〇円

第二七回大会参加費 五五、四〇〇円

出版助成金 一四〇、〇〇〇円

岸本基金利子 二三、九五八円

預金利子 四、八〇五円

計 一、九〇八、六二一円

一、支出

会誌直接刊行費 八八二、九四五円

会誌発送費 七〇、三三五円

編集諸費 一五、八五〇円

第二七回大会費 八〇、〇〇〇円

選挙関係係費 四二、二〇四円

会合費 六四、七四五円

通信連絡費 五五、六三六円

印刷費 二一、五八五円

事務費 四四、三〇五円

日本宗教学会賞賛金 三〇、〇〇〇円

日本宗教学会賞諸費 六、七三九円

関係学会費 二一、〇〇〇円

本部費 一四〇、一二九円

計 一、四七五、四七三円

一、差引残高 四三三、一四八円

○理事会 昭和四五年一月十日(土)

一、新入会員について。別記のとおり承認された。

一、第二十八回学術大会開催費清算後の処置として、六七、

一三一円が学会会計に振りこまれたが、「日本宗教学会賞

基金」に組み入れることとなった。

一、会費の値上げについて。資料を整備して更に検討するこ

とになる。

一、宗教史研究連絡委員会について。

一、常務理事互選。別記の新常務理事が選出された。

一、国際会議派遣(函費)候補者について。更に検討するこ

ととなる。

○日本宗教学会役員名簿

会長 堀 一郎

常務理事 安津素彦、石津照麿、大島清、小口偉一、菅円

吉、楠正弘、武内義範、中川秀恭、中村元、西角

井正慶、仁戸田六三郎、野村暢清、古野清人、増

理事

谷文雄、増永靈鳳、柳川啓一、脇本平也

赤司道雄、阿部重夫、阿部正雄、有賀鉄太郎、安

斉伸、池田末利、伊原照蓮、上田閑照、上田義

文、字野光雄、雲藤義道、片山正直、金倉円照、

窪徳忠、小池寛淳、坂本弘、坂本幸男、佐木秋

夫、竹中信常、田島信之、館廕道、塚本善隆、長

尾雅人、西義雄、西谷啓治、沼沢喜市、羽田野伯

猷、原田敏明、平川彰、福井康順、古田紹欽、星

野元豊、前田護郎、丸川仁夫、水野弘元、武藤一

雄、諸戸素純、山崎亨、山田龍城、結城令聞、米

田順三

監事

評議員

辻直四郎、宮本正尊

飯野紀元、井門富二夫、石田充之、石田慶和、今

田恵、岩本泰波、上田嘉成、植田重雄、大峯顕、

大類純、小笠原宣秀、小笠原政敏、小野祖教、加

賀谷寛、勝又俊教、加藤章一、鎌田純一、河野博

範、北森嘉蔵、桑田秀延、小池長之、小山宙丸、

桜井徳太郎、佐藤密雄、島本清、関口真大、宅見

春雄、武内紹晃、田辺正英、谷口隆之助、玉城康

四郎、民秋重太郎、田村芳朗、H・デュモリン、

土居真俊、戸田義雄、中沢治樹、中野義照、中野

幡能、中村康隆、野田幸三郎、橋本芳契、花山信

勝、浜田本悠、早島鏡正、干瀉竜祥、比屋根安

定、平井直房、深川恒喜、藤田富雄、藤田宏達、

藤吉慈海、堀越知巳、前嶋信次、松濤誠廉、道端
良秀、宮家準、宮坂宥勝、村上重良、森竜吉、山
口益

