

第一部份

特殊神（瞬間神・機能神など）の問題

前田 護 郎

ドイツの生んだすぐれた古典文献学者また宗数史学者であるウズナー (H. Usener 1834~1905) はその名著『神々の名——宗教的概念形成についての一試論——』で特殊神 (Sondergötter) について詳しく論じている。これは、ある特殊な現象において明らかになる力が神格化されたものである。

ウズナーとほとんど同時代にイギリスの民俗学者ラング (A. Lang 1844~1912) が部門神 departmental gods をいうのと同じ点が多い。

瞬間神 (Augenblicksgötter) もウズナーが用いはじめた名称で、特殊神の一種であり、ある特別な瞬間に發揮される力の神格化されたものである。たとえば、紀元前四世紀に Aius Locutius (又は Loquens) がローマ人の敵であるガリア人の接近する声を聞いたところに聖所が建てられたと伝えられているが、この場合、声が聞えたという瞬間的出来事の力が神格化されたものである。

第一部份

機能神 (Funktionsgötter) も特殊神の一種である。例えば

勝利の女神ニケ Nike は勝利という機能が神格化されたものである。これは多くの機能を有する上位の神格に統合されて附加名となる場合もある。アテネ・ニケはその一例である。戦争神、結婚神、安産神、医療神、穀物神なども機能神として分類することができる。

ウズナーより約二十年後にハイラーは活動神 (Tätigkeitsgötter) を考えて、目に見える自然物の神格化と区別して病気の神などの一群を考え、ウズナーの特殊神をその一部に属させている。ハイラーによれば守護神も機能神も活動神の一部である。町や村の神々も守護神に似たものである。

ウズナーも、彼の『神々の名』とほとんど同時代に『プシケ——ギリシア人の靈魂崇拜と不死の信仰』と題する不朽の傑作を残したローデ (E. Rohde 1845~98) も、スベンサー (H. Spencer 1820~1903) やタイラー (E. B. Tylor 1832~1917) やイギリスの学者、殊に後者のアニミズムの学風に直接間接に影響されていて、皆ともに当時の進化的な考え方を反映している。

しかしウズナーらの努力は決して過去のものとするのではなく、前世紀から發達して来た宗教史学の一環として、如何にもして異教の神々の世界を系統的に叙述しようとの試みは現代においても意義あるものである。V・D・レーラもゴルダマーも特殊神を取上げている所以である。

古代の英雄も、神と人間との中間的存在と見るだけでなく、特殊神として考察するときに宗教現象の担い手として興味ある

様相を示すものである。神々や英雄の現われるいわゆる神話も彼らの活動の描写であって、そこに古代の人々が何に力を見、權威を感じたかが示唆されるのである。

聖書における天使も、この角度から觀察すると、種々な職能が人格的に表現されつつも唯一神に權威が集中された模様がうかがわれる。

唯一神の屬性と特殊神との比較も両者の特徴を明らかにするものである。中世の聖者崇拜にも特殊神の色彩があることは否めない。聖なるものを唯一神に限ろうとする近代の方向は聖書の精神への復帰である。

現代でも人種、国、民族、富、名譽、異性、平和、自由、など人間を動かす力がある。これらは神々とされなくても現象面において古代人が神々としたものに相応する場合が多い。神話も古代に限らない。現代においてもある權威の指導下に作り上げられる文章など多くの例をあげることができる。

また、多くの仕事をした人格が死後崇拜される現象にも古代の神々や英雄を想起させるものがある。

特殊神は、抽象化されて概念となる傾向を持つ。例えば医師の神から医師そのものの權威への方向がそれである。

また、人型神觀 (Anthropomorphism) の問題もこの角度から考察することができる。

神とは誰か、という無神論の再検討を含む現代的な命題にも、特殊神の研究は多くの示唆を与えるものである。

上代における戒行の社会性

早坂博

大乘戒の思想的展開と關係をもつ福田思想がいつ頃伝えられ、どのような形で社会化したかという問題は民間仏教の思想的背景を明らかにする上でも極めて重要である。行基の事業の思想的背景に梵網經が予想されるとする見解は既に提出されているので、この經典のもつ對社会的側面より展開した福田思想の伝来と受容の問題を掘り下げてみたい。

福田思想の解釈は唐代に至って盛んになったが、彦琮の『福田論』によると「夫云福田者何耶三宝之謂也」とみえるごとく三宝福田を上位におく説は世俗權力に對して仏教の優位を主張したもので、隋唐を通じて有力なものであった。このように福田思想の解釈には歴史的に社会的な必然の要請、或いは教団の保身的主張などが反映しているのである。

唐の法藏による『梵網經菩薩戒本疏』や勝莊の『梵網經菩薩本述記』によると当時流布した説をかかっているが、このうち法藏は出典不明の二説をあげている。即ち「八福田者有人云一造・二造・三造・四造・五造・六造・七造・八造」①、「造・二造・三造・四造・五造・六造・七造・八造」②、路美井・二水路・橋梁・三平・治・嶮路・四孝・三事・父母・五供・養・沙門・六供・養・病人・七救・濟・危・厄・八設・無・遮・大・会・未・見・出・何・聖・教・二・有・云・供・養・三・宝・為・三・四・父・母・五・師・僧・六・貧・窮・七・病・人・八・畜・生・亦・未・見・教」③はじめの「有人云」説は当時の社会性を強く反映した異説と

看做されるが、あとの三宝福田を上位においた説は後代に伝えられたむしろ正統な解釈と看做される。いずれにしても福田思想は菩薩戒の思想と深い関係をもつものである。支那においては既に南北朝の宋代に菩薩戒の受戒が伝えられているが『続高僧伝』によると僧祇律、十誦律、四分律などの小乗律が当時の主流をなしていた。

隋に至ってから煬帝の菩薩戒受戒が伝えられた。そして、唐代の貞観はじめ頃から漸く菩薩戒が盛行したのである。その後の高宗の永徽四年（653）〜龍朔元年（691）に在唐留学して玄奘に師事したのが道昭である。玄奘は既に自から訳出した『瑜伽戒本』による瑜伽系戒律の授戒をおこなっていた。道昭も瑜伽、唯識を学び、当然、瑜伽系菩薩戒を受けて帰国したものと云える。ところがこの頃既に一方では梵網系の菩薩戒思想が可成流布していたのである。だから梵網経の福田思想、特に「有人云」説なども当然、流布していたことになる。『華嚴経』（十地品）によると菩薩が方便者として世間法によって利他救済をおこなうことが説かれており、そのためには世間にある経書、技芸はもとより治病の医方などの知識をえて救済するが、ただその場合「心常在仏」ことがその条件であるとされている。道昭のおこなった社会事業が当時支那で流布していた「有人云」説と符節することから、このような華嚴系思想を承けた梵網経の福田説が道昭によって将来実践されたとしても不思議ではない。世俗的救済事業はどうしても犯戒を避けることは出来ないといわれるが『瑜伽師地論』によると利他行のためには犯

戒も許されることが学者によって指摘されているので、華嚴系思想を承けた梵網経の福田説は瑜伽思想と結びつくことは充分予想出来るのである。

新羅においては華嚴系の学僧、元暉が道昭より少しおくれて、文武王八年（668）頃入唐して梵網戒を伝えてから新羅ではこの戒律が盛んになった。新羅の義叙による『菩薩戒本疏』や大賢の『梵網経古迹記』によると瑜伽系戒律と梵網系戒律が三聚淨戒を中心に結びつくことも可能であったことを示している。

大賢の註疏は天平勝宝三年（751）に書写されている。法蔵のかかげた「有人云」説は大賢によって間接的にわが国に伝えられた。しかし、それ以前、持統期に新羅から極めて多くの帰化人や帰化僧が来朝したので、この時期に早くも梵網経の福田思想が伝えられたものと思われる。特に次の理由からそれを裏付けうる。(一)元暉帰国後、新羅で梵網思想が盛行したこと及びわが国伝来の註疏の多くは新羅系のものであること。(二)無遮大会は持統期にのみ限られ、「有人云」説と符節すること。(三)貴族社会に福田思想が盛行し、新羅僧がこの社会にも深く関係していたこと。(四)看病禪師の背景に看病福田の思想が予想されること。(五)弥陀信仰と梵網経の結合は伝来当初の形であった可能性があること。(六)行基が新羅僧に師事したことは梵網系思想を承けた可能性があること。特にシャマニズムの信仰の強い宗教的風土をえた仏教が帰化僧などによってわが国に伝えられたという歴史的事実、更に行基の事蹟にシャマニステックな伝

説が多いこと、また「有人云」説と符節する社会事業などから道昭一行基の一線にこの系統を引く福田思想を認めようである。

律令政府は戒律よりも「僧尼令」を優先させ「如法修行」によって社会活動を規制したが、このように規制された体系内における教界に反撓して福田思想を市井に伝え自から実践した遊行僧こそ行基であった。これに対し山林主義をとったのが道慈であった。

シャーマニズムの社会性について

——南アジアの事例から——

佐々木宏幹

シャーマニズムはシャーマンを中心とする宗教複合であるが、シャーマンが他の宗教的職能者と異なるのは、彼（または彼女）が超自然的存在に直接かかわり、また自己の心理を意のままに操作できる点にあるとされる。

シャーマンが超自然的存在にかかわり、自己を調御する際の心理状態は *trance*, *ecstasy* と呼ばれ、この状態を解明しようとする立場は、シャーマニズムをもって人間に普遍的な太古的、原初的神秘体験としてこれを宗教史に位置づけようとする立場とともに、シャーマニズム研究の一つの流れを形成している。これにたいしてシャーマンの心理状態や原初的な神秘

体験としてのシャーマニスティックな現象を認めつつも、かかる状態や現象における社会的・文化的な性格や要素を明らかにしようとする立場がある。文化（社会）人類学的、宗教人類学的アプローチがそれである。ここではシャーマンが超自然的存在にかかわるかわり方における心理的な問題よりも、かかる心理の必要性やシャーマンの役割、出身階層などの問題を一定地域の社会・文化的構造、性格と関連づけて明らかにしようとする。すなわちシャーマンが存在するのは神秘体験を有する故にとするよりも、住民の要請に応じて人生問題の呪術・宗教的解決にかかわる故にとする方を重視する。以下ではこの線にそい南アジアの事例から若干の問題を提起する。(1) ヒンドゥー村落やイスラム村落では、ブラーフマンの伝統やイスラム的伝統にたつ職能者が、人間問題に究極的解決を与え社会全体の福利、繁栄を保証するための諸行事を行ない、他方シャーマン（その他の呪術師）は住民の現実的、具体的な問題解決を目指す諸儀礼を行なう。およそ人間が逢合する問題には永遠、恒久、全体にかかわるものと、現実、部分にかかわるものがあり、かかる問題の宗教的解決を欲求するものは、これを一方ではブラーフマンやイスラムの職能者に求め、他方ではシャーマンその他に求めなければならない。シャーマンは人間の欲求に対応して一定地域の宗教複合の部分を構成しているのである。(2) シャーマンは自ら独特な神秘体験を創り出すというよりも地域の伝承に基づく経験内容を先輩シャーマンから学びとることが多い。他界の構造、憑依する神霊、*trance* の状態なども、社会が承

認する枠を有し、この枠をこえた場合にはその地位を保持することが困難になる⁽²⁾。真正のシャーマンであるかどうかは、ある規準に合致しているかどうかによって決まり、その判定は地域住民に任されている。(3) *trance* の状態は一般に忘我、恍惚、無我夢中などとされ脱社会的な意味を与えられているが、実際にはかかる状態においてもシャーマンは社会的存在として一定の枠内で行動しているのであり、階層の上下や人間関係をよく承知して振舞っているように思われる。すなわち *trance* は実際そうであるよりも、そうであると人々に信じられている現象であることを重視すべきであろう。(4) シャーマンは圧倒的に下層階級の出身者である。一般に下層カーストは上・中層カーストに抑圧されていることが多く *social status* においては抑圧を解消し自らを主張することは殆んど不可能である。ただし *functional status* を獲得することにおいてのみ、上層カーストを依頼者として扱⁽⁴⁾うる。かかる社会構造上の問題がシャーマンの出現に関係があるといえるし、それが(1)の構造にも相応しているといえよう。シャーマニズムは太古的、原初的な人類普遍の現象として把握することが可能であると同時に、現実の社会・文化の脈絡の中で枠づけられ条件づけられた現象として理解することが必要であり、現代のように世界、民族宗教と混在している実状においては、かかる視座からの考察が、シャーマニズムの比較考察を可能にさせる上で有効であるように考えられる。

注(一) たとえば D. G. Mandelbaum, *Transcendental and*

Pragmatic Aspects of Religion, *American Anth.*, vol. 68, pp. 1174~1191.

(2) W. H. Newell, *Report on Scheduled Castes and Scheduled Tribes, Census of India, 1961*, pp. 88~90.

(3) 筆者が一九七〇年八月西バキスタン、ギルキットで蒐集した事例。

(4) G. D. Berreman, *Brahmins and Shamans in Pahari Religion, Religion in South Asia, 1964*, pp. 53~69.

M・シュエラーにおける宗教的働き

堀越 知巳

マックス・シュエラーの宗教現象学をとりあげて、これを専ら人間における「宗教的働き」(*religiöser Akt*)の側から操作してゆくことは、問題の一面化であり、方法的に正鵠を欠いているかもしれない。宗教現象を事実であると認めたくえて、その構造を理解しようとする場合、これを神によせて考えるか人間によせて考えるかで問題の性質が異ってくるが、一般に宗教現象学は、宗教的ノエマとノエシスの関係の場面における本質関連の解明に焦点を結ぶのを基本とするからである。そのことは、シュエラーの本質現象学が、(1)神的なものの本質存在学、(2)神的なものが人間に自己を開示する啓示形式論、(3)この啓示内容を人間が把握してゆく宗教的作用論という三つの問題領域をもつことから窺えよう。ただしシュエラーにおいては、この第

二の、即ち関係の問題場面が弱く、従って関係の局面そのものの存在構造や論理構造の究明が中心課題とはなっていない。シェラー思想は、根本的には神の实在を第一の前提としながら、他方で宗教的働きを究明するという謂わば分離の姿を示している。と同時に、この両方向は直接的に同一なるものとして宗教哲学ないし形而上学と宗教学との共通領域を可能にしており、かかる意味での「同一の体系」(Konformitätssystem)が彼の本質現象学であると考えられる。換言すれば、神的名ものは宗教的働きにおいてのみ現われるということも現象学的には動かし難い。人間は、人間から隔絶した絶対他者とかかわらざるをえないという構造においては、当面、宗教的働きの局面を手懸りにする以外にないというのが、われわれとして許されるギリギリの方向であろう。

シェラーによれば「宗教的働き」は *sui generis* のものであり、宗教は一切の経験的世界とは根本的に異った存在領域・価値領域である。宗教経験のかかる根源性・非導出性は「一切の完現象学の第一にして確実なる真理」(Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5, 1954 S. 170)にある。かかるものとしての宗教的働きの特質は以下のように規定される (a. a. O. S. 245 ff.)。即ち、

(1) 宗教的働きにおいて、一切の有限は人格の包括によって世界として統一的に捉えられる。

(2) かくして宗教的働きは、その志向において超越する。超越はすべての志向に帰せられる性質であるが、超越したも

のが全体としての世界であるとき、そこに宗教的働きが指摘される。

(3) つまり宗教的働きは「この世界のものである有限な対象によって充足されない」ことを直接的に示す。

(4) しかし宗教的働きは神的名のものによってのみ充足される。即ち、この働きは他の認識的働きとは違って、志向する当の人格的対象からはねかえってくる答を要求し、この反対の働きによってのみ充足される。

以上の如く、宗教的働きの核をなすのは人格である。形而上学的な *ens a se* としての神が単に認識の到達できる限界をなすにとどまるのに反して、人格としての宗教の神は宗教的志向に充足をあたえるものであり、その限りで、われわれは宗教に關して語りうる。先述の「直接的同一」とは、まさに人格にとって人格性は α にして ω である (ebend.) とともに「神に關する一切の知は、神による知である」(a. a. O. S. 245) と云えるのである。

シェラーにとって、神的名ものに相応じる宗教的働きは人間の本質必然的な持参金である (a. a. O. S. 261)。つまり人間にはこの働きをもつか、もたないかの選択はないのであり、この働きに正しく相応じた神をもつか、あるいは偶像信仰をもつかの選択があるばかりである (a. a. O. S. 263)。この場面からすればシェラーの所論は、結局は再び究極的实在の立場であり、「無」ではなく、むしろ「在るところのもの」に根拠をおいた分析

であると性格づけられるだろう。

言語の性格と宗教精神の形成に関する

一 試論

戸田 義雄

民族言語と民族的思考の相互関係をめぐるフンボルト、ワイスゲルバーの古典的理解を更に実証したもので注目されるべきはベンジャミン・リー・ウォーフの業績である。

北米アリゾナ州北部に住む北米土人ホビーのもつホビー語を調査考究し、その文法パターンがホビー人の知覚や習慣的思考の形態に強制力を發揮していることに気付いた彼は、比較の対象となった特徴に関して見る限りでは、英独仏その他のヨーロッパ語はただ一つにまとめて考えられるとして、これらをまとめて「平均的標準ヨーロッパ語」とし、これとホビー語を比較検討して、二つの異った言語圏における習慣的思考及び行動の差異を抽出したのであった(The Relation of Habitual Thought & Behavior to Language. Language, Culture & Personality, essays in memory of Edward Sapir, edit. by L. Spier, 1939 所収)。

第一部 会

ウォーフのこの論文は、「現実世界は或る程度まで集団の言語習慣によって無意識的に形成されており、共同体的の言語習慣が経験の一つの型にはめる或る種の解釈を予かじめ選択させ

る」という恩師サピアの言葉の引用をもって始められている。

その研究の一端をあげれば、ホビー語の精神世界は、「準備する」をあらわす動詞の一つから、「収獲」「穀物」と言った名詞が作られるように、すべて現実には *eventing*、生起しつつある事態とみられ、目にもえぬ強力な力が、何がしかの相として現われるように準備されている√ものとみられる世界なのである。△明日は今日の準備によってきめられる時間√としてのみあり、ここには「明日は明日の風が吹く」と言った格言が通用し、独立の時間概念の入り込む余地はない。然るに平均的標準ヨーロッパ語では、時間は空間における運動と考えられ、形のない一般物質に形を与えるように、時間的運動を視覚化して a moment of time (一瞬) a second of time (一秒) といった形ある型に入れて了う。形なきミルク、コーヒーを a bottle of milk, a cup of coffee と数えるように。

こうした形なきものをあたかも形あるように客体化する思考、即ち「言語的」二項式主義 (linguistic binomialism of form plus formless item or substance to our imaginary and our objectified time.) に、西欧世界の伝統的特徴である精神と肉体の平行観、二元論的宇宙観が負っておると分析したのである。この「西欧的常識の基盤」の上に、神人の二元的宗教思想が根を据えたことは言うまでもない。かのルドルフ・オットーが宗教なるものをヌミノーズの新造語をもって把えた実相は、被造物者の側に、あたかも影のようにさしてくる複合感情としてある神聖感である。影を落す元の主は超越神としての創造神

であった。ここに神人二元論に根ざす宗教の典型的把握がみられる。

マーブルク大学のエルンスト・ベントツは、日本の神道、仏教をば著しく神人二元論に相拮抗するものとして捉え、その特徴を「存在の融一性」(the unity of being)と呼ぶに至つてゐる(Ernst Benz, *On Understanding of Non-Christianity. Essays in Methodology.* edit. by M. Eliade & J. M. Kitagawa, 1959 所収)。

私は日本語の最初の文字化たる古事記三巻を通じて、その主題を追いつつ、△古事記・宗教Vの主張が、まさにベントツ流に言へば「存在の融一性」にあることを実証したことがある(拙論『日本文化と神道』、「日本の神道」第二刊、昭和四十四年刊 所収)。然し、それは△「存在の融一性」があるVことを実証し得たにしても、△何故「存在の融一性」があるかVに答へてはいなかった。今回の発表は、さしあたってはこの解答の試みであり、最終的には、△日本宗教の精神形成を日本語の言語体験との関係局面から実証的に分析するVことを意図した一里程である。

西欧宗教の母胎が「言語的ニ項主義」にあつたと同じように、日本宗教の基底には、日本語のもつ「言語的融一主義」とも呼ぶべきものと結論出来そうである。かくして、はじめて「存在の融一性」は眞の科学的証明に耐えることが許されるというものである。

幼児の神仏概念の把握について

川崎 肇

幼児の宗教的情緒の発芽をいつにみるかについては、彼等が自己表現力の乏しい幼少の年齢のものであるためにその断定は一層、困難である。三才児までに、すでに宗教的情緒が育つていくとするものはまれで、むしろこれらの幼少年齢層では、自分よりも弱者に対する憐察の情を表出するのが精一杯だとみてよいであろう。「虫を殺さない」「花を摘まない」「小さな子△赤ちゃんVやお友だちをいじめない」といったような、よいものへの憐みの気持をもっている場合に、情緒面で安定していることものように思われがちである。

三歳児までの幼児に、いきなり神や仏が出現することは先ずありえない。もしあるとするならば、すでに彼等に宗教的教育なり訓練を施しているためだといえよう。彼等が、「明暗」をどのように把握しているか、興味ある事例の若干を示してみよう。

以下はすべて、鎌倉幼稚園の76名の舎児を対象に行つてゐる「情操教育調査」の一連の資料に基づくものである。これは、一九六八年度よりの継続であつて、その中間報告は、その都度、鎌倉幼稚園幼少年児教育研究会発行の「火鳥」誌(月刊刊版)に発表してきているものである。この幼稚園舎は、全く宗

教色をもたないで、純粹に教育成果を期すことを目的とした「幼児の学校」を意図している。ここでは、幼児の家庭環境を一応離れて、教育面で幼児の情操教育が実施されている。その意味で、一切の先入観を除去しようとする心がけている。おとなのいう「いわゆる神や仏」を、幼児がどのような仕方でも理解しているか、この事も当然、いまの時点で問題になってくるのであるが、その前の段階で、彼等が最初の集団教育の中で、彼等自身で把えてきた「情緒」の様相を、幼児の側から客観的にこの問題を究明しようと、私は試みたのである。先ずその一例である。

「明るいところはすきか」 すき70% きらい30%

*嫌いな理由「そとは明るすぎるから」「あついから」「あせがでるから」「お日さまがまぶしいから」「花火ができないから」「みんな見えちゃうから」「おばけがおばけでなくなってしまうから」** M児10% F児20%

「暗いところはすきか」 すき51% きらい49%

*嫌いな理由「気味がわるい」「夜の海がこわい」「星の見えない夜の空がこわい」「星はきれいだけどあんまり見るといやになる」「車がうるさくてねむれない」「虫がうるさい」「よるになるとお客さんがくるからいや」「おばけがでるから」** M22% F72%

ついで、「どういものがこわいか」を聴取してみた。

M児／へび・とかげ・おばけ・おばけやしき・どろぼう・きょうりゅう・のつべらぼう・一つ目小僧・怪物・なめく

じ・がい骨・火の玉・自転車に乗れなくてこわい。

F児／野犬・片目のジャック・おばけ・へび・とかげ・とんぼ・毒くも・おばけやしき・おはか・雷さま・はち・がい骨・みみず・ひとさらい・魂・崖・人間を一べんにのんでしまうへび・

「死んだら生きかえると思うか」

虫は生きかえるけれど人間はいきかえれない・生きかえれないけれどお墓の中ではまだ生きていける・できないことも死ぬなんでもできるようになる・かみさまやほとけさまはちゃんと生きかえることができる・死ぬのはこわい・死ぬのはこわくない

神仏の形相についての幼児の表現力は、芸術家や僧職よりも興味があって、多種多様な構成を示すようである。神や仏の恰好を演技で表現する。何んら故意による演出はみられない。十人十色の神仏の形相がうまれる。十字架上のキリストを見せれば「ぼくのかみさまはもつとつよいんだよ」と平気であってのける。私の所有している仏頭や仏像を見せて「これが仏か」とただせば「ちがうわ、わたしのはもつときみがわるいのよ」というのである。神は天国にいて、仏は地獄にいて。神は砂の中にいて、仏は土の中のお墓にいて。神は真白な洋服(ドレス)を着ているが、仏は着物を着ていないこともある。神さまはひげをはやしているが、仏さまは丸顔でひげをはやしていない。家の中にいることもあるけれど、本当の仏さまは鎌倉の大仏だ、ということもと、長谷の観音さまだともいう。神仏の存

在、形相、権威あるいは、能力についての絶対的な価値判断がこの段階で必要だとは思われない。私の前回の研究報告の梗概の末尾に「かれらの宗教思想の倫理性と科学性の『価値判断』を重視してはならない、云々」と書いたが、それ程のつよい意味ではなく、「…あまり重視し過ぎてはならない」という意味である。「幼児教育における宗教思想について」(第27回学術大会研究発表V指摘した情操上の問題はどうしても情緒の安定を念頭において充分、配慮しなければならぬ事柄である。神仏の形相が化物化するおそれを除去するためにもここでは必要だと思ふものである。

情報化社会における布教

岡田栄照

現代の工業化社会のつきにきたるべき社会に対して未来学者たちが名づけた「情報化社会」に関して各種の解説書、入門書が氾濫し、情報化社会の特質について漠然たるイメージが形成されつつある。

この社会の特質は、情報生産量の圧倒的増大と、必然的に人口の都市集中がもたらされることであろう。都市は情報生産の中心であり、情報を求める人々の活動状況の拡大によって都市化現象は滔々として進むが、都市と農村との意識的区別は薄弱となる。

特に若年層の人口流動は個としての布教師の魅力を十分に発揮し得ざる状況におかれる。伝統に沈滞しきった布教法は始終再検討される必要に迫られながらも社会の変遷に適合することが不可能となる。

Robert Ward氏が「the systematic accumulation of intellectually verifiable knowledge and the weakening of religious or cultural dogmas」と政治的近代化にかんする最近の思考、たとえば *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, 1964) のなかで指摘したことは情報化社会についてもあてはまることといえる。

情報の技術的概念と意味論的概念とは明確に区別されなければならぬ。

情報には検証可能な情報と、検証困難な情報に大別できるが、前者は自然科学上の発見、工学的、技術的分野に属し、生産者の危険は大で使用者の危険が小であるのに反して、後者は人文科学に関する分野に属するが、特に宗教の場合、生産者即ち教祖の危険は少く、使用者即ち信徒は危険に気がついていない場合があまりにも多い。

情報の一つの特性としての「不確実性」は宗教的真理と称せられるものにもっとも多く提唱されている。「××こそ最高至上の宗教にして、これによってのみ人類は救済される…」というが如き指令的言語によって主張される、この種の情報は、一つの情報公害ともいえる。

情報化社会の特色として考えられる多様化についていえば、

無数の価値体系の存在が許容されなければならないが、現実には経済的社会的歴史的制約によってあるがままの姿では、その体系は表面化しない。

政治的・社会的組織に一般大衆が関心と係り合いをもつようになるが、政策決定過程については必ずしもそうならない。

多様化を容認しつつ、一定の秩序を維持し得る対策を決定することが重要な課題であるが、その決定に於て、合理的・科学的・非宗教的技術にしたがう傾向が増大する。

人間は必ずしも合理的なもののみを追求してないので合理化の進展にともなうて、逆に非合理への欲求が時として強まるのが人間の本性であり、そこに宗教の受容される余地があるかもしれない。

情報化社会に於ては、第三次産業がしだいにさかんになるのは必然的であるが、やがて記号が社会と人間を支配するようになる。

記号によって表現することの不可能な宗教は、その布教の困難にますます拍車がかげられることとなる。

情報化社会に予想される危惧の一つは一部の情報管理者の支配体制が強化される時に、情報専有者と、それに操作される一般人との間が画然と分離されることである。

もし政府にその手段が独占されるときは、完全な管理社会となり、企業にのみ与えられる時は、人間は機械の一部品として動かされているという感覚しか持ち得なくなる。

人間自身にとって最大の歓喜は創造活動であるが、創造活動

が不可能になり、ある方向に規制されて創造力を充分に發揮できない不幸な社会が否応なしに形成され、非人間化が深刻化することは不可避である。

情報化社会に於ても、人間の心に深く根ざしている質的な構造変化は統計数字によってはあらわしえないものが多く、システムの解析の介入を許さないものがあり、そこに魂がソフトにセットされることが許される。

独歩の宗教観

松 本 皓 一

独歩の『病牀録』は彼の死に至る一ヶ月余の病中記録である。厳密には独歩自身の著でなく、看護に付き添った真山青果が彼の口述を筆録したもので、生前遂にその校閲を得ることができず其の死後に刊行されたものである。青果によると、独歩の口述をその都度忠実にメモし殆んど誤謬はないと言うものの、これに対する批評はさまざまで、特に早稲田文学S・G生は同書を以って国木田独歩看病印象録であると批判している。しかし同書刊行の企ては既に独歩生前にあり、彼自らもその校閲を待ち望んでいたところをみると、いかなる形態においてであれ、彼がかかるとの世に出したことは明らかである。そして甚だ興味あることは、『病牀録』が、彼をいたく感銘させたことのある網島梁川の『病間録』を意中において出されたこと

いうことである。それは、独歩が「余は死を見たり」という見死の体験を、梁川の「見神の実験」に対応させていることでも明らかであろう。

『病牀録』の内容は、死生観・人物観・恋愛観・芸術観・雑観の五部から成り、更にこれに独歩手記、附録として青果編『独歩氏の病状を報ずる書』がつく。この中で特に問題となるのは「要するに総べての者はみな逝けるなり」という死生観の結論である。

死は独歩の文学では多くとりあげられるが、いづれも対象化された死で、「僕はおとろえたよ……中略……ひいき目なしに見て長くはあるまい」（明治四〇・八・二〇小杉未醒宛）と自覚するに至って、つまり『病牀録』の時期において始めて死が主体的にとりあげられたのである。

独歩は死について、「生ある間はどうしても死ぬような気がしない」と記している。また「我が身体は明白にこの病牀の上であり、この我がかの自然の中に散失すると君は信じうるや。知ることは得べし。しかもそを思い断ずることを得るや」と問い、結局一度死んでみなければ真の死を事実として取り扱うことはできないとし、「人の存する間その人に死なし」と一種の不可知論に終っている。

この自分だけの死、主体的な死を、世の宗教家は万人に共通の法をもって教済しようとしているとし、このような宗教家に「駄目の皮なり」と反抗している。死間近になり、かつて洗礼を受けた植村正久牧師を招いたが、結局神に祈ることができず

大いに苦しんだ。また西田天香氏にも引き合わされたが「やはり駄目であったようです」と死後、治子夫人は語っている（昭和二・五・一〇早稲田文学）。遂に信仰の内奥に入り得なかったことにつき、終生変わることのなかった驕慢的な自己中心的行動傾向のパーソナリティを指摘する人もいる（例えば友人の中桐確太郎氏など）。

しかし不可知論にたちながら「人は生き得られざることを覚りながら、死其物に逢着する迄は尚生きんと欲す」と言いつつも「疾病は彼岸への段階」と悟り、舎弟取二に「死は彼岸への努力なり」と洩らしたと言う。この時点で植村正久は、独歩が僅かながら神の恩寵に触れ得たのではないかとしているが、これは以前、破婚後の独歩がクリスチャンらしくらぬ生活をしたことを以って、直ちに教会側から信仰の冷却と見られたことと同様に速断の許されないことである。臨終においては傍らの者に「鯉は却って今日のような日に釣れるぞ」と洩らしたのが最後の言葉となった。死の直前、彼が如何なる宗教的安心を得たかはなお結論しがたい。彼の作品には、運命・死・信仰などの言葉が多く見られるが、『病牀録』を含めそこには、死や運命に対する彼自身の疑問が描かれているとみてよいであろう。

『病牀録』は『病間録』を志向しながら、結局、神と偕に楽しむという『病間録』の世界には到り得なかった。そこに到らんとした苦悶・努力の世界であったと言える。

*資料として学習研究社版『国木田独歩全集』を使用したことを明記する。

キューピットプシへとメルシナ

におけるタブーの意味

竹 中 信 常

タブーをモチーフとする説話の代表は「禁室型」説話である。これには女がタブーを課して男がこれを犯すメルシナ型（日本神話では豊玉姫神説がそれに当る）と、男がタブーを課して女が犯すキューピット・プシへ型（日本では蛇性の姪の説話がこれに属する）とがあるが、そのいづれにも通ずることは「覗視」を禁ずるということである。覗視の形式は浴身・居室・出産の三つがあって、前二者が多く後二者は比較的すくない。

ところが、これらの説話の場所は平常の人間の住む地上の場合と、海幸山幸に代表されるように、獲物を追って海中または異族の国へ行く場合とがある。前者を陸上型、後者を海洋型と呼ぶ。松本信広氏の説によると海洋型の方がより原型的であるとされる。つまりこの型においては自分が異常の状態に入り、「異常の中の常態」の型をとる。これに対して陸上型の場合は常態の中に異族のものが入って来て密室を設定するという「常態の中の異常」という型をとるのである。

このように禁室型説話においては二型が類別されるが、共通することは異常と正常との差別であり、タブーである。

松村武雄博士によると、豊玉姫説話を中心とする禁室型説話はトーテム体制によるものとされる。すなわち

一、禁室型モチーフは自然民族に広くみられる異族もしくは外婚に関連した宗教文化相から生れたもので、異トーテムの女はそのトーテムを婚家に持ちこみ、自分丈のトーテム儀礼を实修し、他の者の見ることをタブーとした。

二、女が動物に変形するのは自分のトーテムを祭るため、そのトーテムの姿を擬態することを説話的に表現する。

三、禁室において出産するというのはトーテムの増殖儀礼をおこなうことであり、浴身となるのは儀礼執行前の払浄を意味する。

こうした松村氏の説に対しては、

一、日本にトーテムリズムが存在したか。

二、もし存在したにしても、夫婦間でお妻が依然として自分のトーテム儀礼をおこなわねばならなかったか。

三、トーテム儀礼が他部族に対してそれほど嚴重なタブーであったか。

などの疑問が残る。この点については深く触れることをやめて、ここでは禁室型を純粹にタブー論の立場からみると、禁室型の二型のうち原型的といわれる海洋型では、異族の国へ行って生活し、母国に帰るためにタブーを犯すのであり、これは正常が異常にとりかこまれ、そこから脱け出るためにタブーを犯すという「異常の中の正常」型である。イザナギはイザナミのタブーを破って地上に帰って来た。タブーを守って地下に止ま

ついでにこの説話は成立しない。これに対して陸上型は正常の中に異常が入ってきて、平常の一部をタブーとする。そしてタブーを犯されると異常の中に戻ってしまうという「正常の中の異常」型である。逆にいえば、両型ともにタブーを課せられることによって正常と異常とが共存（夫婦生活）し得るので、そのゆえに異族婚説話が語られるのである。しかし正常が正常に戻るため、また異常が異常に戻るため（つまり正常になるわけである）に、タブーは破られねばならぬ。したがってタブー論の立場からするならば、

一、禁室型を中心とする説話に説かれるタブーは破られるためにある。

二、つまり、タブーが主題となることはそれが破られることを前提としている。

といえる。説話の中で語られる場合、タブーは破られるために課せられ、破られねばタブーではない。これは「異常の場合には異常のことをする」というタブー原理の一つであり、ある意味で「キングス・タッチ」と性格を同じくするものである。

日本人の生死観——中江兆民

高木きよ子

宗教のひとつの機能を、人間が問題場面に直面したときにこれを究極的に解決するものと考え、その立場から中江兆民の死

に対する態度について考察したい。

中江兆民（1847～1901）は、明治時代を代表する思想家であるが、喉頭ガンの宣告をうけてから死までのわずか半年ほどの間に、『一年有半』および『統一有半』という二書を書いた。

この二書のうち、『統一有半』は、死を目前にした兆民が、自分の哲学についてまとめ書き残したものである。それは、唯物論の立場にたち、徹底的に既成の宗教色のない彼の宗教論でもある。まず、死後の問題についてはは靈魂不滅論を否定し、その一貫した立場から兆民の思想は、終末論や来世観の否定となり、世界を無始無終のものとし、無神論として展開する。兆民にとって既成の宗教は、すべて非合理的、非科学的である。しかし、この立場をとりながら、兆民が、自分の「人間の問題」である死に直面したとき、これをどう解決しようとしたか、宗教によらず、何にその解決の方法と場を見出したか、それは『一年有半』の中にあらわれている。

『一年有半』は、随筆、評論などの小文を書きつづったものであるが、それだけに、そのなかかえて赤裸な人間兆民の姿をうかがうことができる。

『一年有半』にとりあつかわれているのは、主として政界評論、人物評、身辺雑記などである。しかし、この短い一冊の本を通して見る限り、これが死に面して書かれたものでありながら、その何処にも「死」について扱っていないことが注目される。彼は死との対決をさせている。それは、積極的にさけたと

いうより、むしろ、消極的にそれを何ものかにおきかえること
 によって、とらえようとしているのである。『一年有半』にみ
 られるのは「死にいかに対するか」ということではなく、「残
 された生をどう生きるか、」という態度に集約される。残され
 た一年有半は、兆民にとっては、もはや時間の長さではなく、
 時を超越した境地であり、そこにおいて、いかにその内容を充
 実するかに向けてられている。そして、それを兆民は、残された
 生を楽しむことによって果そうとしたのである。

残された生を楽しむために、思想家兆民が選んだのは、ひと
 つにはものを書くことであった。それに専念することによっ
 て、死を逃れ、それを発表することによって、世間とのつなが
 りをみたのである。あるいはまた、文楽に陶醉することによっ
 て、現実を忘れようとしたのである。残された短い生は、こ
 のようにして費されてゆき、その中に兆民は生甲斐を見出して
 いる。

既成の宗教信仰をもたぬ兆民が、常日頃そのよりどころとし
 ていたのは、理想を抱いてそれを実現することにあつた。その
 理想は主として政治上の事がらにあり、その実現のために精進
 努力するのが、兆民が一生歩んできた道である。そこに彼の生
 甲斐があつた。この態度が、死という問題に直面したときその
 まま兆民の生死観として展開しているのである。それは、問題
 場面をかえて解決する方向をとらず、むしろ問題場面をそのま
 ま受けとり、心のもち方かえるということによって果されて
 いるのである。ここに、日本人の死に対する態度のひとつの形

態があるように思う。

宗教言語の分析について

—フレデリック・ストレンジ博士所説—

伊 藤 正 稔

ストレンジ博士は宗教における言語表現の分析に当り、宗教
 的自覚と象徴的（特に言語的）表現との関係に注目し、言語的
 シンボルが宗教における究極的真理を表現し認識するのに、そ
 の真理と本質的のどのような関係をもっているか、ということ
 を考察している。そしてこの言語と真理との関係を論ずるに当
 って、博士は古代インドの宗教思想より、「直観的」「神秘的」
 「弁証法的」三つの認識構造を設定し、これらを次の二つの観
 点から究明している。

1 言葉の使用における意味の潜在的理論

2 シンボルの結合過程、すなわち、言葉が意味あるように
 結合するための「論理」または規範的構造

意味の潜在的理論とは、言語と存在（実在）との関係をその
 前提としている。これについて二つの理論が設定されている。

一つは「意味の相互関係の理論」、他は「意味の文脈的理論」で
 ある。まず「意味の相互関係の理論」とは、「言語体系の外に
 ある言語とその指示物との関係」より言語、表現の有意性が
 決定されるとするものである。一方、「意味の文脈的理論」と

は、言語表現の有意味性は言語と特定の本体論的実在との関係において成立するものでなく、むしろ言語の使用されている前後関係によって理解されるべきである、とするものである。

さて一般的に宗教的表現といわれるものの有意味性は、「意味の相互関係の理論」に基づく場合が多いと考えられている。それは「今日のみならずいつの時代にも、多くの人々は宗教言語は常に究極的なものを意味するという理由から、そこに用いられている言語に意味があると主張している」からである。而してこの「意味の相互関係の理論」において、博士は、更に言語と実在との関係について、インド古代宗教思想に少なくとも二つの異った処理方法のあることを指摘している。一つは「結合の論理」と称するものである。これは直観的認識に当てはまるもので、この場合二つのことを知らなければならない。①究極的実在を描写するに用いる言葉は自己矛盾するもの。②特定の言葉が実在を表わすに当って絶対的有効性をもってはいない。この二つが「結合の論理」による言語表現の有意味性を示す基本となるのである。ともかくこの論理に従えば、全く相対立する概念の結合により、それとは異った宗教的「真実」が表現される。そしてこの場合には言語は類比的であって、あくまで直観的認識への「準備的なもの」と考えられるのである。ウパニシャッドにおける「梵我一如」の表現、及び「非人格的創造」に関連する表現はこの「結合の論理」によりその有意味性が明かにされるのである。

この論理に対して、博士はもう一つの「相互排除」の論理な

るものを設定している。これは神秘的認識に相当するもので、この場合も二つのことを心にとどめておかなければならない。①シンボルそれ自身が現実の存在に究極的実在を構成し、形成している。②「神聖なるもの」と「世俗的なもの」との二つのレベルをつなぎ合せて創造的力を得るが、この場合、われわれは、たとえば、「神聖なる古代型の模倣」または「神々の行為のくり返し」という特定のシンボルの特定の用法によらなければならない。この場合は、言語またはシンボル一般と実在とは不可分の関係にあり、実在はシンボル（言語）を通じて、現実の存在（神性顕現 *hierophany*）となる。それ故、宗教的実在は言語的（または物質的）シンボルを通じて、他と全く区別された力をもってそこに現われるものと考えられるのである。宗教儀式及びそれを通じて用いられる言語はこのような観点から重要な意味をもっている。博士は特にプラーフマ書を通じてこの言語論理の有効性を明白にしている。

つぎに「意味の文脈的理論」であるが、ここでは龍樹の「空」の表現の意味を理解するに当っての「弁証法的」認識表現に当てはまるものである。これは前に述べた如く、言語表現の意味は言語が使用されている前後関係から理解されるべきもので、言語体系外の特定の実在との関係において理解されるべきものではないことを主張するものである。その点において「意味の相互関係の理論」と異なるものである。もし、「空」の真意を理解する場合「意味の相互関係の理論」に従えば、「空」なる実在（自性）を想定することとなり、「空」の表現が示さんと

する本来の意味は開頭されえない。そこで「空」の正しい意味を理解するに当って、博士は先の言語理論を設定したのである。しかし、この「空」の表現は表面上は「相互関係の理論」の形をとる場合がある。これは言語表現の表面的類似性というべきであろう。しかし、その根柢に流れる意味は異っている。まず『中論』における四句の弁証法的表現は、「結合の論理」を用いたものであるが、これはウパニシャッドにおける「否定によって描写されようとする表現できない根本的実在がある」ということを示すものではなく、「そのような自性的実在がある」という幻想を否定しようとするものである」としている。また「相互排除の論理」に関連して考察してみると、「空」なる言葉は、言語の規範的用法の有効性と一脈通ずるものをもって、それが自性的実体を現実に顕現させるものでなく、「自性的実在の幻想を解くことによって現象的実在の空なることを示すのに効果的である」としているのである。

博士は、以上三つの特色ある認識方法に従って、宗教における言語表現の有意味の根本的論理構造を究明し、宗教表現の意味理解における多様性を示している。(『同朋学報』第一八・一九号参照)

既成仏教々団の経済的基盤

戸上宗賢

周知のように、現代の既成仏教々団はかつて経験したこと

ない激しい社会構造の変化に直面してその存立基盤を根底から動揺させている。

一方、第二次大戦後急速に抬頭した新興宗教は激しい浮沈の時期を経て漸く着実な勢力に発展しており、これはまたある意味で既成仏教々団の焦躁感をかきたてるに至った。

今日、も早や覆い隠すことのできないこうした既成仏教々団の停滞性、いな衰退現象はどのような経緯をたどって頭在化してきたのであろうか。比較的最近における若干の教団の再生への胎動と旧態から脱出するところみは、いわゆる教団近代化の叫びとなって現われているものの、依然としてその斜陽化傾向は克服されていない。

このような現状を客観的に、具体的に把握して複雑する諸々の原因を究明することがわれわれの大きな狙いである。そのほか、こうした作業は「日本近代化と仏教」の問題にかんする共同研究の一環をなすものであることも紹介しておきたい。今回の報告はしたがってその中間総括という意味をもっている。とはいえ未だ資料的検討を充分に終えていないので、これまでの経緯に若干私見を混じえて述べるつもりである。

既成仏教々団の経済的基盤について明らかにするには、まずその構造や組織内容についての明確な認識把握が必要であると考える。しかし、これらについてはすでに幾つかのすぐれた業績にふれることができるので、いささか重複する点のあることも免れない。そこでわれわれはこれまでに相次いで明らかにされてきた事実を再び確認して、さらに教団構造と密着するとこ

るの経済的、財政的な問題の考察を深め、それらが社会構造の激変に影響されてどのように変貌し、またしてきたかをつきとめたいと考える。

既成仏教々団といっても世界的規模をもつ大教団から局地的小教団ないし零細教団に至るまで、その実情は多様である。そこで、こうした諸々の制約条件を整理して、既成教団としてのフォーマルな構造、あるいは共通的性格を抜き出し、さらに若干個別具体的な事例に即して問題点を集約することが大切かと思われる。

いま、既成仏教々団の組織が寺院を基本的構成単位として成り立ち、それを起点に上下に展開する二つの支柱、すなわち寺檀関係と本末組織を基本的な枠組とするものであることを大前提としたい。経済的基盤はこれらの軸を物質的な側面から補強しているものと考えられないだろうか。ただし、このような構造や組織内容の全体については、その成立背景が充分に考慮されねばならない。したがってその問題は圧倒的に多くの部分を歴史学の貢献に負うものであるといわねばならない。

日本近代化の過程の中で、（これを近代化の概念範疇でとらえることの適否については暫く措く。）とくに著しい社会変動の経験は第二次大戦後においてであることは疑うべくもないが、まさに既成仏教々団の変貌と衰退過程はこの時期において顕在化していることを挙げねばならない。それは明治初期における廃仏棄釈以来の衝撃であろうと推察される。たとえばかつて、各教団の比較的安定した基盤であった農村を中心とする地

域社会の、工業化に伴う変動は教団自体にとって決定的な打撃となった。これは、すでに一九四六年における農地改革の断行に端緒をもっている。今回の報告もまたそれを起点として、主として農村寺院の経済的基盤の変容をたどってみることにした。

Scapgoat ~ Orgie

堀 一郎

本研究は贖罪・祓浄の儀礼としてのスケープ・ゴート、また豊饒・収穫の供儀などに伴う民衆のオージァスティックな興奮のもつ宗教的機能とともに、その社会的機能と逆機能を考察し、そこに現代的な意味づけを行なおうとするものである。聖餐と供儀及びスケープ・ゴートに関する宗教的機能は、すでにふるくロバートソン・スミス、フレイザー、ユベールとモリスからエリアリアにいたる多くの仮説が提出されている。フレイザーはスケープ・ゴートにまつわる *General license* を悪魔の過重した零囲気の圧迫感からの解放として重視し、エリアリアはオージー現象を農耕儀礼のもつ生宇宙的カオスへの逆転としてとらえた。しかしなぜ供儀やスケープ・ゴートに伴なうオージーが、比較的単調で表面的には平和な、しかし多くのタブーや政治的搾取と抑圧に悩まされてきた農民のなかにとくに強くあらわれるのか。これが人間の心奥に根ざす *Oedipus com-*

plex ないしは aggressiveness の処理とどのようにかわり合うのか。わたくしはこれを表面上単調な平和のなかにおける脱工業化と人間疎外のうえに勃発した現在の学生運動との対比において分析してみた。

クライド・クラックホーンは *Naahu Witchcraft*, 1944, のなかで、ウィッチのもつ機能と逆機能を敵対衝動の処理という方向でとらえ、人間はその社会化の過程において必ずフラストレーション、ないしは喪失経験、もしくは闘争状況を自覚させられ、自己欲求はつねにその社会の文化的、人間関係的な衝突や妨害に遭遇する。社会はかかる個人の敵対衝動に対して、その敵意を抑制し、一定のはげ口をつくっている。この憎悪表現をあらかじめ設定し得ないなら、その社会は名状しがたい闘争状況——すなわちウチゲバに陥るか、極度の神経症に陥らざるを得ない。従って社会を分裂させず、効果ある攻撃性を中和させるチャネルとして、すべての社会は、内部的な、もしくは外部に、恐怖と嫌悪をぶつつけるにふさわしい攻撃的的となる人間もしくは集団、すなわちウィッチないしスケープ・ゴートを有している。これらは旧石器時代いらい、すべての社会構造のなかにあり、現代のヨーロッパ社会にもその攻撃性解除のチャネルとしてのスケープ・ゴートを有している。ここにナヴァホ族におけるウィッチの潜在的機能があると論じている。タルコット・パースンは *The Social System* (1952) の第五章で同様の問題をナショナリズムやナチズム、コミヤニズム、ユダヤ人問題などについて論じ、人はある utopian-ideal

state of affairs を追求する際、その攻撃性が必ず何らかの scapegoat-object に置きかえられること、また社会の文化体系と個人の欲求処理体系との不一致からもたらされる maintenance が投射され、その欲求充足の期待が革命運動のリーダーや宗教的指導者に向けられるが、彼らはその期待にふくまれる緊張を未来社会もしくは超越的未来の場に置きかえる。そしてある場合、romantic-utopian element をもつスケープ・ゴート・シンボリズムに投射され、ある種の権力や責任保持者が叛逆者として内部的スケープ・ゴートに、魔女が外部的スケープ・ゴートの対象とされることを指摘した。中世のヨーロッパにふきあれ、アメリカにまで飛火した「魔女狩り」は、気狂い沙汰とも見える恐怖と熱狂の社会的スケープ・ゴートの役割をになわされたものだが、それは正統と異端との抗争である。何が正統で何が異端かはそれぞれ立場によって判定はむずかしいが、異端とは硬直化する正統に対する反逆であり、正統は異端を迫害しつづこれを吸収同化することによって正統の地位を拡大し、且つ正当化した（ヒューズ『呪術—魔女と異端の歴史』、早乙女忠訳、筑摩叢書）。『魔女狩り』（森島恒雄・岩波新書）は単に過去の、中世宗教史の物語ではなく、ナチスのユダヤ人虐殺の狂乱や、中共の紅衛兵を使喚した文化大革命、そのイミテーション的ジュエスタアを装った日本の大学紛争にも、つねにスケープ・ゴートの設定とオージャスティックな激動が見られる。ミルトン・インガーは *Religion, Society and the Individual*, 1957 のなかで、自己拡張欲と敵対感情を含む反社会的潜在力

の昂まりつつある現代社会には、アリストテレスやマクドゥガルの説よりも、むしろホッブスの「万人敵対」説やその一展開としてのフロイトの「社会そのもののゆえに人は hostility を内蔵する」との理論を重視し、人は社会化と同時に hostility と egocentric な価値の追求という両面の潜在力をもつものと規定した。フロイトの流れをくむシッチャーリヒの *Die Idee des Friedens und Die menschliche Aggressivität* 1969（竹内豊治訳『攻撃する人間』）の説などもここで充分に考察されなければならないだろう。人間が集団生活において鬱積させられる hostility と egocentricity を昇華させるために、宗教儀礼内における、また集団内のマイノリティや外部集団のスケープ・ゴート設定の意義は大きく、それが集団的オーギーを触発させることによって反社会的潜在力を再び社会化への力に変質させるチャンネルとなってきたことは重要である。比較的単調な保守政権による表面的な平和社会において、最も単調と人間疎外になやみ、変化を求めようとする階層のなかに鬱積する hostility と egocentricity を、いかなる目標のもとに、いかなるチャンネルを通して解消させ得るかが、平和を至上主義とする社会の現代の一つの中心課題となるであろう。そしてまた平和と人類愛とを説かない宗教はないとすれば、全世界の宗教が、平和を表現し、これを恒久的に維持して行くためには、この人間と社会の根底によこたわる問題にふかく想いをいたさねばならないと考えるのである。

説教の機能について

中野 東 禪

近代の説教は、近代以前の説教、特に唱導説教への批判を含んでいる。近代の説教に課せられている課題は、宗教的一元の世界に属す言葉と、日常的二元の世界に属すことばとの混同による宗教性の混乱の問題である。

ことばは二元対立の世界に属すもので、その二元の表象によって宗教的一元の世界をコミュニケーションするのが説教である。しかし説教自体を宗教的な声として聞くときには、ことば自体が一元の世界に属すともいえる。だが、説教が人間の知覚を通しての宗教的認識である以上、二元の要素は否定しえないものであるから、それを一元的に聞くということと二元のことばとのちがいが明されねばならない。

説教の内面的な機能は、ことばによって聖なるかまえと俗なるかまえとがあらわにされることである。聖なるかまえが出来るということは俗なるかまえが、聖なるかまえでないこととわかることであるから、聖なるかまえと俗なるかまえは相依相関である。聖なるものと俗なるものが、我と他という形で対立している場合を二元的と言ってよいであろう。それに対して、聖なるかまえと俗なるかまえとが、共に我が内なるものと受けとめられるのが一元的世界といえると思う。

二元的なかまへと、一元のかまへとでは、本質的にかまえがちがうのであって、二元的なものが発展的に一元的な世界へ変化するものではなく、質的に転換するとしか考えられないから、日常的二元の世界に住む人には、宗教的一元の世界のことは聞こえないということになる。

それを、三つの面から考えてみると、

(1) 宗教性の概念的な理解を伝えることばは、人の知性に強く働きかけるが、一元的宗教の世界を、日常的二元対立の概念によって把握され、説明しうると誤解するところから、説教者自身が二元の世界に墮して、説教によって一元の世界と邂逅するという説教の本質は後退してくる。

(2) 宗教的世界の情緒的共感を伝えることは、感覚的であり、情緒的直感に支配される。説教は集団的であり、興趣の集団性に支配され、集団共通の情緒的共感に傾きやすく、そこから説教の芸能化も生じたといえる。ここでは宗教的情緒が伝えやすいように見えるが、それが、一元的な宗教的声として語られ、聞かれないときには、やはり常識的二元の世界からは一歩も出ることではない。

(3) 宗教的体験の直感的共感を伝えることは、宗教的に昂揚した緊張の中でこそ語られ、また聞かれるべきであるから、宗教的緊張のない場合には一種の神秘主義的なことばとしてひびき、かえって二元の世界のものとして聞かれる危険性は多分にある。

以上のように、説教という宗教的行為は、一元の世界において

て語られるべきでありながら、二元の世界へ転落する危険はいつでもあるわけだが、無信仰者へのアプローチが、相手の理解に接近しようと努めるあまり、説教が概念的となり、常識的となって、二元の世界のことばになってゆく危険がある。つまり宗教的一元世界を、日常的二元世界のことばで語ることは根元的にまちがっていると考えられる。

それでは、一元的世界のことばは聞こえないはずの人々に、それを聞かせようとするのはどういうことか。それは、その人に宗教的な声が聞こえるように、心の飛躍を迫る以外にないわけである。その心の飛躍を迫るということは、宗教的一元の世界のことばが、日常的二元世界を圧倒し包みこんだときはじめて可能になると考えられる。

以上のことから、説教の機能は異質な世界を結ぶことばの働きであり、そのようなことばは、二元的な世界から生れることばはなく、宗教的一元の世界からしか出てこないということができると思う。

希望の宗教

田 辺 正 英

実存哲学や神学の中で急速に取り上げられているテーマの一つとしての「希望」の問題が、さらに社会や革命の問題の次元においても、一つのテーマとして、その地位を占めているのは

注目に値する。(この点については前回の発表要旨参照を乞う。)

元来、「希望」の問題は、とくにキリスト教における三元徳、すなわち、信仰・希望・愛の中の一つとしての位置を占めて、歴史的に認められては来ていたが、少くとも信仰や愛の強調と重視に対しては、いわば軽視されていたと評価されるべきであろう。すなわち三元徳をめぐるキリスト教神学の中で、最も究明の対象とならなかったのは、希望の問題にほかならない。パウロはすでに、「天国においては、神をまのあたりにしているから、愛で充分であって、もはや希望も信仰も要らない」とさえ考えるほどに、希望は中間的過渡的な境位に置かれていた。もちろんキリスト教は、徹頭徹尾、「希望の宗教」であることは否定しえないが、聖書において到る処に希望が説かれているにも拘らず、その神学的な解明は必ずしも充分とはいえないのである。たとえばアウグスチヌスはすでに次のようにこの問題を問うてはいる。「魂がすでに神を見ているときに、どうして信が必要なのであるか。また神を捉えているのになぜ希望が必要なのであるか。まして愛に到っては、いよいよ増して来こそすれ、減ずるものではないのに、信仰・希望・愛、これらはどこまで必要なのであるか」(アウグスチヌス、高桑訳、ソリロキア)と問う。

かれは、これに自答して、「魂がこの肉体に宿っている限り、肉体が魂を信じさせる力を欠くものであり、それゆえに魂を感覚(肉体)にそむかせること、そうすることの正しさを保

持させるものとして信仰が必要である」とする。また同様に「魂は地上に生活しながらも、神をさえ認識すれば、それだけでも幸福であるにはちがいないが、なお肉体の重荷に堪えてゆかなければならない。そこで魂は死後はその重荷から解放されることを希望せざるをえないから、この世で希望は魂にとって必要なものである」と説明する。

希望の問題が、このような神学的解明の域を超えて、マルクス主義的な人間学の次元においては、エルンスト・ブロッホ(Ernst Bloch)や社会心理学的な次元においては、エーリッヒ・フロム(Erich Fromm)の考察の対象となるに及んでいる。さらにG・マルセルやO・F・ボルノウにおける希望の問題の考察とならんで、マルクス主義的人間学から、社会心理学、実存哲学や生の哲学の領域にまで希望が現代的な考察の対象となってきたといってもよいであろう。それだけにまた、このような希望の問題の考察の帰結を、どのような形において宗教の問題における究明の中に位置づけるかが問われねばならないであろう。すでに神学における希望の現代的解明に対しては、J・モルトマン(Jürgen Moltmann)の『希望の神学』(Theologie der Hoffnung 1964.)が存在している。そこでは、ブロッホが希望を、「未発見の未来的人間性」に、社会変革のプロセスを通して、措定するのに対して、あくまでも神そのものが「希望の神」であることを認め、希望は単に人間の魂の救済のみ向けられているものではなく、社会全体の未来的問題にもかかわっていることを明らかにしようとする。その意

味では、マルクス主義的希望と神学的希望との対話も可能であるとするのである。

フロムは、「社会をより多くの活動性、意識性、理性の方向に革新しようとするどのような試みにおいても、希望が一つの決定的要素である」(『希望の革命』)とするのであるが、そのことから、改良主義にも、急進的な冒険主義にも批判的であろうとする。

このような希望をめぐる問題は、超越的な次元においても、形而上学的な次元や内在的な次元においても問題とされるときには、キリスト教的立場でのみならず、現代において救済を中心とする宗教においても、希望を中心とした宗教哲学的な考察が可能となるのではなからうか。

現代日本における聖職者の

宗教生活と経済生活

高 瀬 武 三

聖職者の宗教生活と経済生活を聖職者の本分と機能における聖と俗という面でもとらえてみると、現代日本における聖職者ほどのような実態にあるのか、ここでは仏教についてのみその調査の一端をまとめてみる。

一般に宗教の社会的機能を考える場合、パーソナリティへの内面化と、社会体系への制度化という点では、聖職者の果たす

役割が大きい。僧侶が聖職者として充分機能し得るためには、信者から尊敬され、權威づけられていることが必要である。僧侶の權威は僧侶の聖性にあると考えるとき、僧侶が自己否定において身を処し、利他に徹して生きるとき、信徒は無欲な徳ある人として受けとめる。また規律ある生活を保ち(戒)、よき司祭者であるとき、信徒は勤勉な、秀れた人生の指導者として受けとめる。しかし一方においては、衣食の面で俗なる生活とながっている。そしてこの僧侶の俗なる日常生活の中で、信徒が強く意識するのは前述した僧侶の聖性を失する行為である。すなわち自利を中心とした経済行為と不規律な日常生活がそれである。

この点にしばって調査の結果を見ると、兼業をしている僧侶は八七パーセントあり、しかも宗教活動としての兼業ではなく、明らかに家族の生活を支える手段としての兼業と認められるものが五六パーセントある。収益に関しては僧侶の私経済と宗教法人としての公経済が未分化なものが七六パーセントを占めている。一応分けていると答えたものの中でも収益の内八〇パーセント以上を私生活費にあてている者は八二パーセントにのぼる。このことは僧侶が私生活のために本務を離れて俗的な事へのみ関心を集めて生活しなければならぬことを示している。僧侶の意識調査からは、仏事・法要・追善供養を聖職の本務と考えているものが七六パーセントありながら仏事・法要は日曜日にまとめてすると答えたものは全体の八〇パーセントに達している。僧として宗義に自信をもってしていると答えたものは

二〇パーセントにすぎない。また信徒はこうした僧侶の生活に對して、①俗人と交わるところがない。②聖職としての權威（ありがたき）を感じない。③仏事をこととする職業の一つ。などとして受けとめている。

現状では僧職となる条件は得度を受けること、經文が読めることであり、僧としての資格も形式的手続きで容易に得られる。僧侶は行を積むことよりも、僧階を登ること自体にインシエーションの意味があると考えられ、僧侶の聖性が増すと考えられる傾向にある。従って僧侶は僧階を昇進することによって名利を満たそうとする者が多い。

日本では僧が直接經濟生活と結びつくのは徳川時代である。その原因は幕府の宗教政策による僧侶の末端官僚化である。この時代より僧の間に利潤を目的として、仏事を営み、施物を要求する風を生んだ。また明治五年の僧官廃止に伴い、僧侶の妻帯の風が広まり、僧侶の生活に重大な変化をもたらした。また戦後の農地解放は寺の經濟を根本からゆるがす結果を招いた。そのため僧侶は死者儀礼を中心とする仏事を商品化した。また昭和五年以後僧侶の兼業が目だち、寺の境内を利用した収益活動が急速に増加している。そしてこの僧侶の經濟活動が僧侶の聖性喪失に大きく影響して、僧侶の權威が著しく失墜した。これは宗教的カリスマの日常化の過程に内在する傾向であると見ることが出来る。

調査の結果は現代日本における聖職者の宗教生活がその經濟生活の為に大きく浸蝕されていることを示している。

そこで既成仏教の直面している幾多のディレンマを抜け出す道は聖職者の聖性回復にあるという仮説を立てれば、聖職者の經濟生活をいかにするかということがこれを解く鍵といえよう。

信仰と意志——ジェイムズの所論——

村野宣男

信仰と意志の問題は、キリスト教においては、神への服従と自由意志という論理的相剋關係の問題として、又、仏教においては、他力と自力の問題として議論されてきている。この問題は、信仰に至る為の意志、即ち信ずる意志の問題として、あるいは、信仰の中における意志の問題として、二方向から捉えることができる。本論においては、信ずる為の意志の問題を、ジェイムズの『信ずる意志』(The Will to Believe)を中心として考察し、更に『心理学原論』(The Principle of Psychology)における「信念」(Belief)と「意志」(Will)の概念をみることにし、『信ずる意志』における問題点を探った。

『信ずる意志』においては、意志が信仰を深める重要な契機になっていることが主張されている。この論文では、たとえわずかでも、ある程度の信仰が存することが前提となっており、その信仰を深める為に意志を持つことが理に適っていることを論証しようとしている。自然科学の分野における客觀的事実

は、信念によって変更されることはないであろう。しかし、宗教的・道徳的事柄は、それを信ずることによって、信念通りのことが実現されるとされる。ジエームズは、「あなたは私が好きである」という命題に関して、「私の側で、あなたは私が好きである」と前もって信ずることが、あなたが私を好きになる事を実現させる」といっているが、彼は、この論理を神への信仰に適用しようとする。「あなたは私が好きである」という確信が存しない場合、「あなたは私が好きである」ということの実現可能性が少ないのと同様に、神と人間との関係も、確信により実現の可能性が強くなるのである。この意味で、信ずることを選ぶこと、すなわち、信ずることへの決断が合理的であるとするのである。しかし、この論理の根柢には、信ずる対象が、信ずるものへ応えるという条件が前提になっており、ジエームズは、神を人格的 (personal) なものと考えているのである。宗教経験がすべて、人格的な宗教的对象と関係することにあるということは、問われねばならない問題であろう。しかし、宗教は、自然科学的客観的事象を扱うのではなく、自己あるいは他との personal な関係を扱うものとすれば、ジエームズの論は、より普遍的な見地から捉えられることができはしまいか。

『心理学原論』では、意志は、「我々が欲望を持った場合、欲望の対象実現の信念が存する限り持たれるものである」と一般的に規定されている。しかし、より狭い意味で、我々が諸対象に意志を持った場合、その内の一つに注視するところの努力

(Effort to Attention)として解釈されている。努力においては、世俗的意志対象を斥け、道徳的・宗教的对象を注視し保持する精神的行為が存する。「信ずる意志」において、宗教的意志対象を選び、それへと決断することは、世俗的誘惑を斥ける努力の中にあると見てよいであろう。又、ジエームズの意志論においては、意志の前提として、信念が存することに注意せねばならない。即ち、信念が存在しなければ、意志も存在しない。信念は、ある一定の知的活動の結果として生れてくるものといえれば、意志行為は、そもそも知的な基盤に立っているものといえる。「信ずる意志」では、「信ずる」と云うことが意志の対象となっておりるのであるが、この場合、「信ずる」こと自体の合理性が証されているのであって、知的な前提があるのである。意志より行動へと移行した場合、その結果がまた信念を強め、ひいては、意志を強めるものともなろう。しかしながら、「努力」は、信念の裏付けが薄いものでも、価値ある対象を保持しようとするものとも考えることもできる。「意志」、「努力」、「決断」等のニュアンスの違い、あるいは構造の違いに関して今後研究を進めて行きたい。

宗教的自覚における内在と超越

阿部 正雄

単なる ontisch な自覚や ethisch な自覚を越えた超越的な

立場である宗教的自覚自体の内部に、なお内在的な立場と超越的な立場とが区別される。例えばキェルケゴールにおける宗教性Aと宗教性B、親鸞の三願転入における第廿願と第十八願、華嚴の四種法界における理事無礙法界と事事無礙法界などは、

もともと厳密には、それぞれその内容を異にするけれども、それぞれの前者は内在的な宗教性の立場を、後者は超越的な宗教性の立場を、あらわしていると解することができるであろう。宗教的自覚におけるこの区別を明瞭に自覚すること、したがってまた宗教的自覚の内部に、内から超越への飛躍という問題が存することを明確に自覚することは、今日真の宗教的自覚に立つために必要なことである。

宗教的自覚の内部に内在と超越の二段階があるという時、人はとかく内在から超越への二段階が眼前に相い並んで存するかのようによろこぶべきである。しかしそれは宗教的自覚そのものを外から対象的に眺めていることであり、許されない。宗教的自覚はそれの内から把握されなければならないからである。しかし、内からという場合、人はとかくまず最初に内在の段階があり、その次にそれを越えて超越の段階があると考えがちである。しかしこれもまた許されない。なんとすれば、内在の立場からみられた超越は超越の影ではありえても真の超越ではなく、したがってそれと区別された内在も、実は真の内在ではないから。宗教的自覚における内在と超越という問題は、ただ超越的な宗教性の立場からのみ正当に語りうる。このことは少くとも次の四つのことを意味する。

(一) 宗教的自覚における内在から超越へということは、最後の超越の立場に立ち、そこから振り返った時、初めて明らかにする。

(二) 内在的な宗教性の立場は、現在するものとしてポジティブに自覚されることはありえず、常に過去の的のみ従ってネガティブにのみ自覚にのぼってくる。

(三) われわれが ontisch な立場や、 ethisch な立場を越えて宗教的自覚に躍入した時、その宗教的自覚には、さしあたって内在と超越の区別はかくされている。その意味でその宗教的自覚は、宗教的自覚でありつつ、ある種の即自性を帯びている。

(四) この、宗教的自覚に伴うある種の即自性が対自化され、克服されるのでなければ、われわれは真の宗教的自覚に立つとはいえない。

以上のことを華嚴の四種法界に即していえば、第一、第二の事法界と理法界とは共に相対的な立場、人間に内在的な立場であるのに対し、第三、第四の理事無礙法界、事事無礙法界は、共に「無礙法界」として絶対的な立場、超越的な立場であり、宗教的自覚の立場である。この「無礙法界」自体に、理事無礙と事事無礙の二法界が区別されているが、理法界を越え無礙法界に躍入したその時、その無礙法界が、事事無礙法界と区別された意味での理事無礙法界であると自覚されるということはない。ここでは、正にそのような区別のない純一な「無礙法界」の立場として自覚されている。もしそうでなければ、「無礙法界」への躍入は幻想であり、観念であったのである。

しかしリアリティ」としての「無礙法界」には、それ自体に固有な、克服されるべき即自性が伴っている。(これが宗教的自覚における内在と超越という問題である。)この即自性が対自化された時、「無礙法界」は内から割れて、そこに初めて理事無礙と事事無礙の別が自覚化されるのである。そしてその時、理事無礙の立場は過去の否定的に、事事無礙の立場は現在の肯定的に、自覚される。事事無礙の立場は、単に窮極の段階というにつぎ、他の三法界を否定即肯定的に自らの内に包摂するのである。

華嚴の四種法界についていわれたこのことは、広く宗教的自覚における内在性の立場と超越性の立場について等しいいうることである。この宗教的自覚自体の内部における内在と超越の区別という問題は、ニヒリズム超克が宗教にとり不可避な課題である今日、特に明確に自覚されなければならない。「神は死んだ」として神なき虚無に生き抜くニヒリズムの能動的ニヒリズムは、宗教的自覚の内部において内在の立場から超越の立場へ飛躍する代りに、この二つの立場の間の無限に深い裂け目に転落し、その無底の深淵をこそ窮極の立場として、Ya sagenしそこから超越的な宗教性の立場を虚構として否定するのである。ニヒリズム超克の問題とは、宗教的自覚内部における内在から超越への飛躍にからまる問題なのである。また古来宗教にとり重要な悪魔の問題も、その根源は、やはり宗教的自覚内部における内在と超越の深い裂け目に根ざすものと考えられる。

ミトラ教史の方法論

小川 英雄

ローマ帝政期のミトラ教に関する史料は、キリスト教父たちによる断片的な言及を除くと、主として碑文と考古史料に限られる。このような史料の限界を克服して、ミトラ教の流布の過程、その間に当然起ったと考えられる画像・教義・儀式・組織の変化・発展の過程を捉えるにはどうしたらよいであろうか。この問題に優れた回答を与え、かつ半世紀以上にもわたって、後の研究者に決定的な影響を及ぼしたのは、Franz Cumontであった。

彼は考古史料のうち、ミトラ教徒が残した画像を分析することによって、教義や儀式を復元し、同時に美術史的立場から、画像の流布についても幾つかの説を立てることが出来た。しかし、後者はきわめて簡略であり、個々の点では、Ispartaの勝利の女神像問題のように、失敗を演ずることもあったし、前者については、ミトラ教四〇〇年の歴史を通じて同じ性格が貫かれ、内面的な発展はほとんど捉えられなかった。勿論、そのような発展は存在しなかったのではないかと云う疑問も残るが、タウロポリウム儀式の歴史について、同じような考え方をしていたキュモン説が最近徹底的に批判された(拙稿『史評』第七巻、一九七〇参照)ことでも分るように、むしろ内的な発

展段階を設定しうる可能性があるとした方がよい。

問題は、何世紀もの史料を無差別に用いる図像学的分析では、そのようなものは捉えにくい点にある。キェモンの敷いたレールの上で行われた、その後の研究史(F. Saki, E. Will, M. J. Vernaseren, L. Campbell)を見ると、史料の増加にとまなう若干の進歩が認められるとは云え、Cumontの結論を根本的に変更したことはない。彼が創始した方法による認識はすでに極限に到達したように思われる。

さて、彼が集めて図像学的分析の基礎とした史料は、考古出土物であり、その図像学的意味を探るより前に、まず考古学的方法によって処理されるべきものであった。Cumont やその後継者たちの研究の欠陥は、この点における無知に起因した。そのために、彼等はミトラ教史を歴史の研究として一貫させることが出来なかったのである。考古学が厳密な方法論を持つようになり、独立の歴史研究法たりうるということが明確になったのは、この数十年のことである。Cumont が集めた史料の大多数は層位的認識を欠いた発掘に由来したか、美術品として古くから博物館や個人が収蔵していたかであり、図像学的解釈以外の方法にとっては役に立たなかったであろう。それから約六〇年後に編纂された M. J. Vernaseren の史料集を見ると、単に分量が増大したばかりでなく、層位的状況をともなつた史料が飛躍的にふえた点に最も注意をひかれる。特に、第二次大戦後に発掘調査をされた諸遺跡は、この点で我々に Cumont 以来の方法論の改善を求めていると云える。ここでは、ローマの Santa

Prisca 教会地下、イギリス各地 (London, Caernarvon, Carrawburgh, Housesteads, Rudchester) で発掘された神殿址に関する優れた報告書を挙げておきた。

これ等の神殿址はとりもなおさず、ミトラ教徒たちの宗教生活の場であり、その編年を確立することはミトラ教史の復元に他ならない。層位の明確なデータによって、出土物や遺構の編年を作成し、それを各遺跡について比較し、ミトラ教史の骨組をつくる。その後、層位上各時期に属する出土物や碑文によって、それぞれの時期の信仰的特色を探ることにすれば、ミトラ教の内的な発展をも捉えうるであろう。要するに、何でも使って直接再構成すると云うことを止め、考古学的に編年を確立しうる史料を重んじ、その図像学的分析に進めばよいのである。その結果、使用しうる史料は激減するであろうが、そう云う場合にはじめて、他の史料を参照することになる。このようにすれば、Cumont が用いた、ベルシアの一古代神から、西洋古代最後の密儀の神へのミトラ神の進化と云う理論に対しても、批判的な検討を加えることが出来るであろう。

聖の存在論的機制

石津 照 麿

高い神、至上者、起因者等を宗教の基本概念とする立場は宗教史学をはじめ人類学の領域にもかなりある。ウィデンングレン

もその立場をとるが、近著『宗教現象学』で聖はかぎって神的名ものの領域に属し、そこからでてくる。ブレアニミスティックなマナの観念を基本とする呪術や宗教の研究においては、双方に共通なタブー的性格に聖の性質をみるが、それは誤っているとしてマレットやゾエデルブローム、ファン・デル・レウの所論やフランス学派の観点を批判し、オットーの所論にも関説している。もちろん、その場合の神的なものとは高い神の観念を基本とする立場からも明らかのように、それは超越的実在と考えられている。

オットーは宗教経験の主体の外なる神的なもの、聖なるものを純粹な意味でヌミノーズなものとなづけ、そのアーヌングという知的直観に比すべき感情的経験による内容すなわちヌミノーズの感情の解釈によって、宗教経験の真理たるべき他者的、拒否的本質を明らかにした。シュラーはオットーの所論を客観的対応が欠けていると批判したが、オットーのカント主義的立場に対する批判としてそれはあたっているとしても、オットーにも神的存在という対象との連関はある。そしてワッハやティリッヒ或いはヘッセン等はオットーの所論を現象学的ともいつている。もっとも、それは厳密な意味でオットーが現象学的方法によっているというのではなく、ヌミノーズなものの感情における現われを問題にしている点を指摘しているのである。ないし現象学的に解釈することができるという観点からである。

エリアーデはヒエロファニー論を主張した。オットーは聖

の構成内容のなかにおける非合理的なものに宗教の本質をみたが、自分は聖をその全体においてとらえる。すなわち俗なるものに對して、宗教の本質的特質を別置的で任意自在にできぬという性格におくという。そしてこの聖の現われがファニーであるとして、人間や生きもの、事物事態その他について聖の現象をあつかう。では聖の基本的根底は何かというガンツ・アンデレといって、それ以上には多くふれない。

ラードクリフ・ブラウンはデュルケムの聖の観念を棚上げして宗教の機能的特質を社会構造における関係のなかの特に儀礼的關係とした。いわば一層位の社会構造面でかたずける。ファース等をはじめその系統の社会人類学の人々やレヴィ・ストロウス等もその層位の上に重なる構造的層位で宗教のことを問題にする。デュルケムはもちろん宗教の実際の領域をみとめて、それの基づく基本形式として、社会がその成員に對する機能的關係において実在するところの外在性や拘束性をあげ、宗教現象の實際的領域のことをここから象徴その他の理論を用いて理由づける。いわば宗教のことを二層位的な方式であつかう。

このことは宗教的事実とくに宗教経験の存存論的機制を問題にする上にも参考になる。直接的な宗教経験を根源の方向にむけて解体してゆくいわゆる現象学的操作を用いて、その経験の拠って基づく根底を求めてゆくと、現存在の実存論的な存在の場面にゆきあたる。この層位は直接的経験の層位ではない。いわゆる存在者の存在の場面であるが、その存在論的な機制に存在者とくに悟性的主体としての現存在をよせつけぬ拒絶的性

格に他者性と拒否性が検出される。

このことはしかし、ここから直接的な宗教経験が発生するという意味ではない。直接的な宗教経験から解釈的操作によってえられる根拠すなわち理由の求め方である。そして、ここに聖なるものの聖性の現象学的存在論的な位置づけができると考えられる。

なおフッサールの現象学ではノエシスの面が主となり、ノエマの面は十全な展開をみなかった。それはノエマの核に了解がゆきあたるところから問題となることで、後期フッサールに関する最近の研究がこれをとりあげている。ハイデッガーでは現象学的存在論の対象は存在者ではなく存在であった。そして存在のことは存在者のもとにおいてではなく、超越における現存在の実存の場面―ブレントノの志向性の領域―で問題とされる。そこにおいて聖を問題にするなら、まさしくそれは聖なるものの聖性である。

私は以前からこのような考えをすすめてきたが、ハイデッガーは存在の学が存在者を扱かう実証的諸学の基礎をなすものとし、ケーレ以後の諸論とくに『フマニスムスについて』等においては実証的な神学的研究の基礎をなすものとして存在における聖性の在り方を論じ、それを絶対他者的であるともいっている。知られるように『存在と時間』では存在の意味を現存在の時間性における在り方から明らかにし、存在における拒絶的性質を明らかにした。ケーレ以後においては逆に存在から存在者を問題とし現存在を問題にするが、やはり存在における拒絶的

性格はいっそういわれている。

第二部会

法然とルター その二

清水 澄

信仰による救いが浄土教とルターの教えとの相似性の中心をなすが、今、信仰の確立と救済の完成との問題、即ち信決定と往生、義認 *Rechtfertigungsurteil* と完全な救済 *ganzes Heil* との問題を就中臨終の意義に配慮して考えてみたい。

ルターにとって、人間は本来的な罪をそのままにして、信仰によって神に義とせられる。しかもその信仰はイエス・キリストの十字架上的の贖いと復活を信すること＝すなわち神から一方的に与えられた賜物である。信する力を与えられるとは、古い肉なる人と並んで、新しい霊なる人の誕生を意味する。ところで、新しい霊なる人の誕生によって救いが完成されるのではない。純粹に神のみを求めえるならば、人間は忽ち（溶解して）*sich auflösen* その魂は神に向って飛び立つことになろう。しかし実際にはそうではなくして、義認は寧ろ同一人格裡での肉なる傾向と霊なる傾向との敵しい葛藤を将来する。この苦しい葛藤からの解放は死に於て初めて期待される（*cf.* WA56, 258, [Eilwein, 独認本 s. 155], WA56, 264 [op. cit. s. 143]; WA 56, 321 [op. cit. s. 208] usw.）。義認の時から最後の日の完全な救済

に到るまでの中間 *die Mitte* には、確かに救われるという終りを望み見ての喜びと同時に、「善から更に善へ向って」の絶えざる懺悔と愛の行とがある。自分は義しい者でないと思知している正にその故に、既に確かに神に義とせられていると思知しうると同時に、恩寵による完全な救済のために自らを励まして努力せねばならない、この努力なくして恩寵は与えられないのである（WA 56, 257 [op. cit. s. 134]）。神の目から見れば義認と救済の完成とは同一であるが、人間に於ては救済は終末論的である。かかるルターの救済論は、神の独占的な働き、イエス・キリストの決定的な役割を人間の現実の相の鋭い洞察を通じて、即ち人間の有限性の立場から受けとめていこうとするものと云えよう。

親鸞の絶対他力の信仰論は日本浄土教の究極を示すものである。ところで、親鸞の往生についての見解は、『教行信証』信巻に「臨終一念の夕、大槩涅槃を越えたり」とあり、『歎異抄』第9・14・15章に各々「彼の土へ参る」「命終すれば」「来生の開覚」等と云われているところからすれば、臨終を契機として往生をみていると思われる。けれども、『末燈鈔』に「この故に臨終をまつことなし。来迎を頼むことなし。信心の定まる時、往生も亦定まるなり」として、臨終来迎は諸行往生にありとせられている。『歎異抄』第14章でも同様に云われていて、金剛の信心を賜ればそれ以後は「ただほればれと弥陀の御恩の深重なることを常に想い出しまいらすべく」（同上第16章）とせられている。つまり、阿弥陀仏の絶対的な働きの中心

凡夫の罪なる現実が包摂せられ無化せられてみるとみることが出来る。

けれども、仏の絶対他力を素直に信受することは凡夫にとつて難中至難である。この困難を如何に解決するかが、寧ろ法然の問題としたところではなからうか。法然にとつて、往生は臨終に來迎を仰いで正念に住するところに成立する（『逆修說法』初七日）。臨終に必ず仏に助けられて往生しようと思いつつて、或は既に往生した心地で一向に念仏相統する裡に自然に三心が具足するとされる。しかしその三心具足の覚知は、喜びの心をもつて念仏を相統しようということであつて、臨終まで念仏は相統されるのである。法然のこの終末論的な往生觀を支えているものは、人間の疑惑、懈怠の現実、即ち「凡夫のならい」の厳しい自覚であり、臨終に惡縁に遭う可能性すら認める人間の有限性の自覚である。小罪をも犯さじと決意し、常に懺悔して常に念仏に励むものが自然に臨終に來迎を仰いで往生しようのである。

命終を期として、「中間」における宗教的努力の評価という点で、法然とルターとの人間觀の相似性を無視することは出来ないであらう。

ヤスパースにおける *Zwischensein*

について、神の位置づけを廻つて、

加藤 嘉夫

神の位置づけを廻る方法としては種々なる方法が可能であるが、今回は仮りに彼の信仰論 *Der Philosophische Glaube* を取り挙げてみたい。この際本稿は「哲學的」とはどういうことか、また「信仰」を以て如何なるものと考へているか、そして神の位置づけはあるのかどうか、といった三つの問題を孕んでいる。さて哲學的信仰は次の三つの信仰内容を包蔵している。

一 Gott ist.

二 Es gibt unbedingte Forderung.

三 Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz.

本稿は第二の命題から問題を展開したい。即ち何故 *Es gibt...* と非人称で語られるのか、の問題に帰着するのである。要求を持つ者は「私」であるとか「超越者」である、という表現ではない。無制約的要求というのは、主観客觀の亀裂という制約を越える超越者からの要求であると共に、この制約に対して超越的である実存の要求でもある、ということであるが、その辺の事情をヤスパースは明瞭にしていないのである。ここで知られることは、彼によれば信仰とは亀裂のなくなった状態、つまり主客の両者を包み越える包括者 *Das Ungreifende* に於いて成立すると考へていることである。而して包括者はまた主客何れの方向に於いても考へられているのである。即ち「存在そのものとしての包括者」と「我々である包括者」とである。本稿はかかる区別の生ずる所以を問うのである。

そもそも主客の亀裂を支えているものは何か。答は云うまでもなく *Was uns Bestand sein könnte, wäre das absolute Sein* (Philosophie II S253) である。しかしこれは次のように逆転される。Diese Umkehrung des zu Erwartenden dadurch, daß Bestehendes nichtig und Verschwindendes des Erscheinung des Seins wird, ist die Geschichtlichkeit des Daseins, (ibid). これによつて否定されたものは客観的 Bestand であつて、主観的欲望としての *Leben* への意志ではない。主観としての *Leben* への意志は、意志の対象としての客観を離れては存在しない以上、主客の亀裂を支えるものは *Leben* への意志ではあり得ない。ヤスバースには内在的 Bestand が不明瞭である。ここに二つの包括者が生ずる所以があるらう。つまり何故に端的に「我々」であるか、である。

先の逆転 *Umkehrung* は、彼のアンチノミーが *Dasein* と *das absolute Sein* とのストレートな対立となつてゐることを意味する。絶対者と相対者の対立、これは *Schicksal* (swille) と呼ばれるにふさわしい。しかしながら現存在を相対化する強制力、自己の客観化を思えば理解されるような或不可解な客観化し得ない強制力、或いは絶対的な他者というものが、彼に於いては超時間的な超越者に限られてゐることは注目されて然るべきであらう。Mitwissenschaft mit der Schöpfung、彼が度々引用するこの思想によれば、実存はまさに永遠の昔から超越的に予定された永遠の自己を選択している。実存が永遠の自己として、永遠の昔から予定された対象を選びとることが実存的決

断であるとすれば、それは空間に内在する他者への関係とは本来的に無関係である。自己の客観化が難しいのは、主客関係の時間的接続が疑わしいのみならず、自己が、区切り得ない空間の中にもあるからである。この時「我々である包括者」は既に分解し「存在そのものとしての包括者」が存在する。そして「我々」である前に「私」が存在し、この「私」は私であつて私ではない、と云わざるを得ない。ヤスバースのそれのみならず、状況 *Situation* というものはここから位置づけられるのではないか。私である私は状況内にあり、私でない私は状況外にある。而して超越者も状況外にある。以上、未完ながら何故 *Es gibt...* と非人称で語られてゐるか、即ち *Zwischensein* の一側面に関する一試論である。

スピノザの神

(一)

玉井 実

∧神即自然 (Deus sive natura) を標語とするスピノザ形而上学の神が、護教神学の啓示、信仰の概念と相対するとき、そこにいかなる問題を提起したか、近世形而上学の一典型として、スピノザの神と人間知性について述べてみたい。

周知のように、スピノザは神を唯一の実体、即ち自己原因 (Causa sui) と規定し、∧エチカ V (Ethica) の冒頭から述べてゐる。この決定的必然の神は∧永遠の相におい

て√(sub specie aeternitatis)人間を含む全自然物に、直接内在させて考察しており、ここに神学の神との著しい相違が見られる。神学の神はもとより人間知性の範囲を越えた所に規定され、啓示、信仰の対象として、その神に特別の知性や意思を与えて来たことに他ならない。

然るにかような神の本質を廻って、スピノザはスコラ神学における神の本質規定から、神の△能力√(potentia, efficientia)だけを本質と考え、神の知性や意思は思惟の単なる△様態√(affectio)と規定した点は注目し値するものといえよう。すでに彼の先駆者アカルトの自然観にも、その片鱗が現われているが、更にスピノザはこの神の能力を自然物の存在維持の原因と考え、神をその△起成因ないしは動力因√(causa efficiens)として神の知性や意思とは原理的に区別した点が挙げられる。

一方、神の本質に知性、意思を含めた神学の場合には、自然性を超越したこれらの啓示、信仰の対象を、理性以外の表象ないしは臆見によって、神にある種の△目的因√(causa finalis)をしばしば呈示していると彼は述べている。目的論的解釈は種々雑多であるが、往々にして事物の必然的原因を究明せず、自己の欲望や衝動から、自らの目的を渴望するので、このような人間の意思を実際には神に置換えてしまう結果、自己撞着に陥ってしまうのである。その一例を示すなら、神の摂理は一切の被造物をすべて人間のために創造し、配慮したのだから、神は人間の崇拜の対象であらねばならぬ。など種々の具体的な例が存在している。このように人は目的論を、思惟や行動

の原理と見做すのであるが、この原理の成立つ真の原因、即ちその起成因については全く無知である。かくしてこの論は多くの矛盾を含み、偏見や迷信をも併合しているので自然の原理にはなりえない。その限りで人間精神は、常に隷属、あるいは受動の状態に置かれ、神の本性から離脱すべきものである。

彼の目的論に対する批判は以上のものであるが、スピノザは宗教そのものを全面的に否定していないことは、彼の日常の言動からも窺える所である。然るに既成の宗教上の教説や、就中旧約聖書の教説に対しては以上述べた見地から、その不合理な部分について批判しているが、この詳細な究明は、著作△神学政治論√(Tractatus de Theologico-Politicus)を通じて別の機会に譲りたい。

かくして、このような目的論から混乱した人間知性の矯正こそ、彼の初期の方法論的著作、△知性改善論√(Tractatus de intellectus emendatione)の前部分で彼が意図した人間知性の最終目標であり、後に彼の形而上学の特質が、いわゆる△倫理学√(Ethica)として発展させた所以であろう。

このようにスピノザの最終目標は、純粹知(彼の言葉では△直観知√(scientia intuitiva)による△神への知的愛√(amor Dei intellectualis)を意味し、そこに人間の△幸福ないしは至福√(felicitas seu beatitudo)があり、精神の安らぎを得ることができると彼は確信していた。

かくしてスピノザ形而上学は、人間知性の純化により神の自然法則の認識と、自己自らの感性的隷属状態から脱して倫理へ

の實踐において、既成の宗教的前提を除外した。ここに自然の神と人間知性との關係における「理性倫理」の典型を、スピノザ形而上学において見出すのである。

信仰と歴史

前 田 毅

信仰の地平としての人間存在が歴史の実存として主題化されてくる——この発想のもつ意味内容を尋ねるために、ここでは、ゴアルテンの初期の思想を中心に、そこにみられる「信仰と歴史」の問題を問いたい。勿論「歴史」と云っても、同時期に実存的に歴史を尋ねているハイテガーなどは違って、ゴアルテンではキリスト教的信仰という特定の実存理解の枠に於て問うている。しかし、この形式的な枠を外して彼の思想を組立ててゆくと、ゴアルテンの場合信仰の問題が端的に歴史（「人間の現実」）の問題として尋ねられている。「神の問題は本質的に人間存在の問題であり、時間的・消滅的な人間存在」への問いなのであり、実体としての神への問いではなく、「全く具体的な有限的な人間存在」への問いとして、あるいは、そうした場面へもどして信仰の *Wieu Grund* が問われているのである。

勿論、彼は信仰への問いを端的に人間の現実＝歴史への問いだとしながらも、信仰に於て理解された、ないしは、されるべ

き人間存在を前提としてそれを尋ねており、その限りでは、宗教的実存を実存の事実性と同列に置く。従って、端的な人間の現実への問いの中にすでに介入している、この信仰的現実が実存の事実性にそう現実であり、それ故実存の本来相なのだともゴアルテンの特定の实存理念に対しては注意しておく必要がある。しかしいずれにしても、信仰の *Wieu* とその地平としての人間存在が歴史主義を超えた実存的な意味での「歴史」として問われていることに注目したい。それは、人間存在の場としての歴史を現実的自己と可能的自己との關係の状況として捉え、この可能的自己への関わりの場合即ち可能性の領域が有限なものとして理解されているということである。ところで、この有限的な可能性の領域（ゴアルテンの表現では「状況」、「歴史」、ないしは「決断の場」）に於て出会われる対象は、例えば、ハイテガーではあくまでも自己の在り方であり、その意味では自己と自己との關係に焦点が置かれているが、ゴアルテンでは具体的な他者との関わりこそが問題になる。そしてこの他者との関わりを根拠づけているのは、自己の有有限性という *ontologisch* な性格でなく、自己を絶対的に枠づけ規定している *ontisch* な他者の存在である。つまり、可能性の領域を染めぬいている有有限性を、自己の負目ある構造自体によってではなく、自己に対して絶対的な制約性をおびて立ちはだかってくる他者との関わりに於て、この他者の呼びかけがもつ自己への制約性の中に読みとっている。ここでは、私の状況がおびている有有限性（「被造物としての私」）は、可能的自己が現実化する

る際の△私∇の存在絡線に内在する *nothing* な構造の性格ではなく、現実の私が他者との関わりに於て在り、しかも他者による絶対的な制約性によって成り立っているその事態を意味する。従って、有限的な可能性の中に投げこまれているということは、具体的な他者の呼びかけ、つまり、それ自体が私と同じように「歴史的」な在り方に於て在る他者の呼びかけに対して、否応なしの応答の中に立たされていることである。このことによって、ゴガルテンの「歴史的状況」なるものは、「汝」の呼びかけに対する応答の場として人格的な性格をおびてくる。ところで、信仰をこうした△歴史∇としての人間の状況として把えると、信仰の *Wie* は△歴史∇への決断の様式、換言すれば、汝への応答の *Wie* として位置づけることが出来る。そして、この応答の様式は、汝に対する *verantwortlich* な状況に△ついで∇vonのテオリアでなく、事実₁に於て汝との応答関係の中にしか在りえない私の状況の事態を無条件に受けとることへの決断なのである。以上の如く、信仰とは、ゴガルテンの場合、あくまでも汝の呼びかけが本質的におびている具体的な「ことと今」の状況への決断であって、それは、汝の呼びかけに対する自己の応答の責任性を可能的自己の本来の姿として選ぶとることであり、その際の自己の本来の姿とは、孤立的な自我の本質でなく、事実として汝の呼びかけに対して応答責任ある者として立たされている自己の状況へむけて、現実の自己が開かれて在る在り方を意味する。

シュライエルマツヘルにおける

「感情」に関する一考察 (2)

加藤 智 見

シュライエルマツヘルにおいて「感情」(Gefühl) が重要な役割を果すことは著名であるが、『宗教論』(Über die Religion) 第一版に宗教は「直観 (Anschauung) と感情」であるとし、『キリスト教信仰』(Der christliche Glaube) の例えば第二版では「絶対依存の感情」(Schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl) として少しく表現を変化させるが、その背後には何らかの相違点があるか、又表現を変化させながら対象と目的の違う両著に「感情」を用いる根拠は何か、この点から彼の「感情」を考えてみたい。

当時道徳と形而上学の「混合物」の如く考えられていた宗教を「思惟でも行為でもなく直観と感情である」とする『宗教論』の感情を考えるに、感情が直観と「本来一体である」(以上二講) とされる点に注意せねばならない。直観が「感情の性格を規定する」(五講) とされるが、そこには周知の如く「宇宙を直観して多くの感情によってとらえられる」という前提がある。すなわち直観は「絶え間なく活動する」宇宙に「向ける」(richten) ものであり、そのとき初めて感情が「心の奥底からのぼり上がる」(以上二講)。実はここには宇宙と人間の問

に一種のへだたりが予想され、感情は直観と相俟って初めて宇宙に「近づく」(sich nähern)(四講)、「融合する」(zusammenfließen)(二講)、「合一する」(Eins werden)(四講)とされ、言わば主客一致的瞬間が出現するが、無信仰な人々、合理主義者等に對し彼等の方法と言葉で述べたこの著に比し、「感情なる表現は(中略)一層厳密に規定する必要がある」(33)とされる『キリスト教信仰』ではいささか感情のとらえ方が変化する。我々は「世界」(Welt)の中に存在する以上自由の感情と依存の感情を同時に持つが、他と共存する故にここには「絶対自由の感情」(Schlechthiniges Freiheitsgefühl)、「絶対依存の感情」は存在しない。そこで絶対依存の感情の意識は「我々が絶対自由の感情を持つとき必ず関係すべきものは完全に我々から起らねばならぬと同様、我々の全自発性を他から(von anderwärts her)来るとする意識である」とする。従って我々自発性を有する存在が「何処から」(Woher)来たか、これが自己意識中に包含された場合これを神(Gott)なる表現で示すべきである」とされる。この「何処から」は世界でもなく「世界の個々の部分でもない」(以上の34)であり、「世界は神への絶対依存によってのみ存在する」(36)所以である。世界を否定し、絶対に依存するところに初めて神が出現する。『宗教論』

に比し、この著は人間の自由な感情を否定し、更に世界は全く神から来るとすることによって伝統的なキリスト教的神が出現し、宇宙、世界精神(Weltgeist)、自然(Natur)等は消え、又「この限りにおいて神は根源的方法によって我々の感情の中

に与えられている」とされる故に直観の必要性も無くなるといえる。すなわち直観と共に宇宙に合一せんとする『宗教論』的感情は、直観と共なるが故に方向をもたない胸のぬくもりとしてとらえられているに比し、「依存している」と絶対に感ずること」が「神と関係すること等しい」(以上34)とされる『キリスト教信仰』的感情はひたむきに神に依存する感情として方向を持った明瞭な感情であると考えられ、そこに両感情の相違点の一面が存すると考えられる。

反面前著の感情も、思惟でも行為でもなく、「宇宙の直接の影響」(二講)を受けるものであり、後著の感情も「動かされるもの」(Bewegwerden)であり「感情のみが知識、行為の二者に相對立する」(33)のであって共に受動的である故、宇宙とか神によってとらえられるものである。そこに直観をまっぴら初めに出現する感情も、全てが神より来るとする絶対依存の感情も受動性を持ち、両著の感情がいずれも他者の出現を受け依存する契機を内包するが故に共通の根柢を持ち、宗教の本質を訴える場にも、キリスト教を述べる場にも用いられたと考えられる。以上の点にも彼の「感情」の特色があるのではないかと考える。

W・ライヒのオルゴン・

セラピーについて

小野 泰博

W・ライヒがフロイトに出会ったのは、彼がまだウィーン大学医科の学生であった二十三歳のときで（一九二〇）、フロイトはすでに六十四歳に達していた。しかもフロイトの正式な伝記（ジョンズによる）には、ただ二ヶ所にだけW・ライヒの名前が出てくる。たぐいまれなすぐれた才能の男であった。いかに破門されたとはいえ、若い俊秀として晩年のフロイトがいかにW・ライヒに期待するところが大きかったかという事実をかき消すことはできなかった。

またライヒ自身も、あくまでフロイトの忠実な、名譽ある弟子との自任を捨てていない。そして一九五二年フロイトの直系の弟子K・R・アイスラー博士とのインタビューの中では、いま自分はフロイトと同じ孤独を味わっている。フロイトは非常に孤独であった。というのは、フロイトにとって、そのリビドー理論こそ彼の理論の核心であって、フロイト自身はそれをつらぬき通したかったのである。フロイトはあくまで自然科学者であるうとしていた。精神分析協会といういわば教団維持のため、フロイトは、弟子たちの「社会学」重視に妥協し、性欲説の強調を弱めてしまった。そしてリビドー理論を「譬喩」的にあ

つかうことに同意している。したがって彼の理論は、昇華、死の本能、文化理論として、いわゆるカプセル化され、世間にくけ入れやすいものに変形されてしまった。さらに性欲中心は生命エネルギー、vital force になった。しかし、W・ライヒ自身は、フロイトのリビドーを文字通り、触知できる、物質的エネルギーとして、試験管の中で (in vitro) 発見しようとした。

この意味でもフロイトのもっとも忠実な弟子といえよう。皮肉なことに弟子の中でもっともよくフロイトの自然科学者たるうとした一面をそのまま受け継ごうとしたのがライヒでもあれば、また他の弟子以上に社会という問題を重視し、却って社会主義運動に身を挺し、正統フロイト派からの離脱を余儀なくされたのも彼であった。つまり、オーソドクシーからは異端視されながら、ひそかに精神分析の奥儀を口伝されたのは自分であると信じ切っていた意味で、まさにこの点、宗教教団における師資相承を思わせるものがある。しかも彼の中には、批判、追放、亡命ときびしい運命に耐えながら、たえず殉教者的な心情と救済的要素をもち続けていたといえる。

W・ライヒの教祖的性格は、晩年に始めたオルゴン・セラピーの中に如実に示されている。彼はフロイトの考えを引き継ぎ、神経症（現実神経症）の身体的源泉を性的リビドー・エネルギーのうっ積にあるとして、単なる勃起や射精上の性的能力以上にオルガスムス体験こそ、これを解決する方法であると考え、自らの科学を Orgone biophysics と称し、オルゴンという宇宙の根源的な力を仮定し、これは、生体にも宇宙にも存在

している生命物理的なエネルギー、宇宙線であると考えていた。そして彼は大まじめで、物理学、生理学の実験に熱中していた。しかし、専門の物理学者、化学者たちはその彼の実験の成果を否定している。しかもそのオルゴン・ボックスという、金属の箱をつくり、これこそオルゴン・エネルギーの集積装置であって、冷感症、性的不能を治療できるものであると信じた。これがアメリカでの彼をパラノイアであるといわれるようにした原因でもあった。

たしかに、このオルゴン・ボックスには多数の人々が、いわばライヒ教の信者のように集まった。このオルゴン・ボックスは、なによりメスマルのバケー（治療桶）を思い出させる。その自然科学的な実効はともあれ、むしろ強力な暗示としての信仰治療の面では効果があったのではあるまいか。現在わが国でたえず再生産されている、霊波、念波、などと称するエーテル的宇宙線をとりあげる宗教教団とこの点ではあまり違わない。

その他ライヒは、宗教体験は *vegetative phenomena* であるといひ、原始キリスト教は共產主義運動であったと主張しており、この点からも一考を要する人物である。

ベルクソンの宗教論の問題

高橋 涉

H. Bergson の宗教論は『道德と宗教の二源泉』に展開され

るが、この標題も示すように彼は二つの宗教を措定する。即ち、まず個人の自己保存を旨とした恣意的な行動への傾斜が社会を破壊へ導びくという危険と、人間の反省作用が意気を沮喪させ、生命の衰退をもたらすという危険とに集約される二者が人間の知性に付帯する生命への危険として前提され、第一の危険に対しては個人の利己的な行動を規制する力として作用し、第二の危険に対しては人間に補償的な表象を与えてその危険を斥ける作用をもつものとして、自然宗教Vないしは静的宗教Vが提示される。かかる静的宗教は閉じた社会Vをそのまま閉じた形で *static* な状態に保持するように機能するが、ベルクソンはさらに全人類を志向する開いた社会Vを旨指して閉じた社会Vをうちこわし、生命の進化の途上で停滞し、単なるA種Vにとどまっている人類を動的に前進させるA動的宗教Vの概念を措定する。従って夫々の宗教には社会に対するいわゆる *integration* 及び *disintegration* 機能が性格づけられ得ることが知られるし、また静的宗教は現実的な事態として把握されるが動的宗教はむしろ理念的な実態にあるものという両者の性格的な差異もみられることになるが、ここではさらにこの二つの宗教に含まれる夫々の人間把握の違いを捉え、それを介してベルクソンにおける二つの宗教の扱ひの要処を求めてみよう。

ベルクソンにおける静的宗教の端的な意味は、個人の自己中心的な活動を規制することと、個人の意欲を表象の領域で充足させることという二つに集約され得ようが、このことは静的宗

教のうちに生きる人間が、いわば欲念に充ちた、我執に充ちた人間として措かれていることを開示する。即ち静的宗教は、欲念の主体、我執の主体としての人間が、その欲念、或は我執に従ってその思いのままに行動しようとすることを \wedge 規制 \vee し、その欲念ないしは我執の充たされぬその \wedge 思い希い \vee の少くとも一部が表象の中に得られることを許容するような、規制的且つ、表象的な現象ということになるのである。ここにおいて規制を担う、 \wedge 社会 \vee はつねに緊張を含み乍ら個人を集団へと拘束し、*statique*な状態を保持し続けようとするのである。一方動的宗教は、端的には人間に解放 *liberation* を与えるものとされる。即ち、動的宗教における神秘的な人類愛は自己保存的な本能の延長ではなく、従ってエゴイズムに連なるものではなく、充たされるべき対象をもたぬが故に規制されるべき力にも会わず、いわば自由そのものを意味するのである。自己保存を志向する欲念から解放された魂は、欲念の充足とは違って生命の前進の \wedge 歎喜 \vee にひたるといわれる。

動的宗教は静的宗教が培った宗教的慣習、伝承に同化し、その用語や儀式等をいわば借りて広まり、また、真に偉大な神秘主義が出現した時には静的宗教はただ空しく残存することになるともいわれる。このような所論に副って我々は今の課題を次の三点に約言できるだろう。即ち、ベルクソンにおける二つの宗教論には夫々に人間の存在様態の差異が措定され、かかる人間にとっての宗教の働きと、逆に人間に対する宗教の働きとをみることによって、その双方から二つの宗教の差異が、まさに

\wedge 閉じること \vee 或は拘束と、 \wedge 開くこと \vee 或は解放として把握されることを第一の点とし、次には \wedge 閉じた魂 \vee であるからこそ社会は \wedge 閉じた社会 \vee になり、また \wedge それ故にこそ拘束的宗教 \vee が要せられるのであるし、 \wedge 開いた魂 \vee においてはもはや \wedge 閉じる \vee 社会的規制は不要になるわけだが、そこからしてベルクソンにおける動的宗教の措定には、 \wedge 閉じる \vee 社会も、そこにおける個人の存在様態も、また個人をその社会に閉じこめておこうとする静的宗教自体も、すべてが同時に否定されるべきものであるという意味づけが含まれるということを第二の点としてあげられよう。最後に第三の点としては、これら二つの宗教がともに \wedge 生命 \vee の相互補足的な二つの顕現に他ならないとして、両者の存在をひとまず正当化し、且つ \wedge 静的宗教 \vee の上に、 \wedge 動的宗教 \vee を位置づけ、静的宗教はその本質においては否定されながら、しかも動的宗教の中に包摂的に止揚されるべきとする彼の所論の要処が指摘できるのである。この第三の点には、いわゆるカトリシズムの観点に通じる面が看取され得よう。

『善の研究』と宗教

鏡 本 光 信

『善の研究』—その後の研究にも勿論—には、西洋哲学の知識が多くとり入れられ且つそれを超えて進む面が多い。と同時に、ギリシヤ哲学以来の本質、形相、質料と、ヘブライズムの神と、東洋の古代印度のウパニシャットの精髓と仏教、就中禅の無の思想とを綜合して『善の研究』の体系が樹立され、禅の体験よりの純粹経験によって知識、道徳、宗教の一切を基礎付けんとする思惟によって強靱に貫かれる哲学体系の意味で、—これだけで肯んぜぬ人には、絶対矛盾的自己同一の論理……それは既に内含せられていると私は考える……への展開等をも含めて—独創的といえよう。(善の研究には素朴面も多いが)

『善の研究』と宗教との關係は、「神を外界の事実の上に求めたならば、神は到底仮定の神たるを免れない。又宇宙の外に立てる宇宙の創造者とか指導者とかいふ神は真に絶対無限なる神とはいはれない。上古に於ける印度の宗教及歐洲の十五六世紀の時代に盛であつた神秘学派は神を内心に於ける直覚に求めて居る、之が最も深き神の知識であると考へる。」(第二編第十章)とある如く神秘的思想家の説が参考にされている。

普遍的宗教の理念下にキリスト教内部の統一のみならず、回教と基督との一致し得る条件を考え、宇宙は反対者を包む神の

展開、宇宙の総ての物は形相、質料とその両者の結合者からなり、結合者は運動であり生産活動であり愛であると言つたニコラウス・クザヌス。『曙光』の著者で神秘的自然哲学者のヤコブ・ベーム。人間認識を感覚と記号で再構成しようとして処女作『認識起源論』を著し『感覺論』で認識起源を感覚において「学問はよくできた言語にはかならぬ」としたコンディヤック。スコットランドの東洋学者ロバートソン・スミス。聖書の歴史的批評的研究の有力指導者のロイス。ユダヤ系思想を背景としてデカルトの合理論や十七世紀の諸思想をとり入れ、理論哲学と実践哲学とを結合した体系を樹立し、徳、幸福、自由が一体となる神人合一の神秘境を説き、総ての究極原因で自からは何の原因をも持たぬ存在者即ち自己原因を实体と名付け神としたスピノザ等々や其他の神秘思想家の説が参考にせられた跡が見られる。

現在日本において、牧師による坐禅が行なわれ禅堂が設けられ、坐禅の指導も行なわれていることが報道されているが、その究極の目的とするところは神との冥合にありという。

これらの状況や、或いは禅が所謂禅宗の禅のみならず、ウパニシャットや或いは闍那教、或いは禅淨併習や禅と仏教各宗派の信仰との問題、特に密教における信仰とのかわり合い、或いはキリスト教のみならず禅とイスラム教思想とのかわり合いも考えられる時に、スピノザも行なつた理論哲学と実践哲学の結合に関して、独特の禅の体験を基盤としてその結合を行なつた『善の研究』が、西洋哲学とその発展とのかわり合いの

意味で、或いは現代的感覚を持った意味でのそれらの諸結合の理論的樹立、理論的確信付けの意味で、重要なものとして一層考えられてくる面も有すると思われる。

そして西田哲学の全体系と関連しては、やはり仏教的禪——その参禅した如くに——との關係を無視することが出来ぬと思われると共にその宗教は、やはり「哲学者の宗教」の味は脱し得ぬものがあるともいえようし、仏教のもつ悟、証や自覚、覚他、覚者、大覚、或いは修証一如とかの知的な響きの内蔵とも考え合わす時に、それ自身が独特の味わいとなっているといえよう。純粹經驗をもって強靱に貫かれた体系には、金沢時代十年間の臨濟妙心寺での「打坐越年」も考えられるべきであろう。純粹經驗や理論と実践との結合に関しては、曹洞禪の黙照禪や修証一如とも考え合わせてみたい。

ハイデガーにおける思惟の

厳密性と Ernst

峰 島 旭 雄

ハイデガーは『形而上学とは何か』の講義において、思惟の厳密性 (Streng) や Ernst について語っている。ここでは、数学的認識は精確 (exakt) であるが、精神科学的認識は厳密性をもつと同時に、それら諸科学を一括して Wissenschaft の厳密性がいわれ、そのことを Wissenschaft の Ernst とも

っている。Wissenschaft は存在者 (Seiendes) を扱い、無 (Nichts) について知ろうとしない。しかし、ハイデガーは Wissenschaft は無を ernst に考えなければならぬと主張する。また、無についての厳密な追思 (das strenge Nachdenken) ということをもいう。すなわち、Streng も Ernst も二義的であって、Wissenschaft のそれと、無についての (形而上学についての) それとがあることになる。そして、Wissenschaft の Streng (Ernst) は Metaphysik の Ernst (Streng) に達しない、というように定型化されるのである。

しかしながら、ハイデガーにおける思惟の厳密性と Ernst の問題はこれにとどまらない。ハイデガーはデカルトを引用して、哲学を樹にたとえるが、その形而上学の根が養分を吸収する Boden, Grundこそ問題であるとする。結論を先取して言えば、第二の意味での Streng や Ernst はかかる Grund に根をおろしていることができる。

ハイデガーは、ヨーロッパの伝統的な形而上学は眞の形而上学ではなく、理性的 (＝形而上学的) 動物としての人間は人間の本性を汲みつくしていない、と主張する。かえて、伝統的な形而上学が克服されてその根拠にかえるとき、形而上学の形而上学としての眞の意味での形而上学があり、自我でつづける理性的人間ではなく、存在者を存在者たらしめる存在 (Sein) の眞理に聴従する「存在の牧人」としての人間こそ、眞の人間の姿である、とする。このような人間が存在を思惟するとき (それはじつは存在によって思惟せしめられているのである

が)「ちぎほどの第二の意味での、一応形而上学に帰せられた Strenge と Ernst が、そこから養分を汲みとるのである。

「存在の思惟」(Denken des Seins)といわれるそのような事態は dichten, worten, walten, Gelassenheit などと説明されるが、ここでは「ちぎあたり二、三の点にふれるにとどめよう。

まず、人間は伝統的に理性的動物 animal rationale であるとされる。この理性 ratio は動詞 reor (...とおもう、.....と考える)に由来し、「あるものをあるものに差し向けて合わせる」という意味をもち、ドイツ語では rechnen (計算する)がこれに相当する。つまり das rechnende Denken (計算的思惟)が理性的動物の思惟の特色をなす。さらに、この計算的思惟は表象的思惟 (das vor-stellende Denken) に合致する。表象的思惟は存在者を前に対象的に立てていく思惟である。ハイデガールの立場は、理性的動物としての人間の営む形而上学を克服しようとするのであるから、右のごとき計算的思惟ないし表象的思惟にたいして否定的である。「存在の思惟」はそのような思惟ではない。

「存在の思惟」は einfach を尊ぶ。ハイデガーは神秘思想家アングルス・シレジュウスの言葉「バラはなぜなしにある。それは咲くがゆえに咲く」を引用し、そのような einfach なものは遠くて近い、近くて遠いと述べている。

また「存在の思惟」は inständig であるという。人間的実存が存在の光の中にあり、存在の声なき声に聴従し、それに耐え

ることを、inständig というものとおもわれる。「存在の思惟」は einfache Inständigkeit として現存在 (Da-sein) にかかわり、そこにおいて効なき効をあらわす。第二の意味での Strenge と Ernst はここにも同じき、ちぎにちぎ、Wissenschaft の Strenge と Ernst もまた、これなくしては「生きる」ことが不可能であるとされるのである。

西田哲学における宗教的信について

橋本芳契

最近発見の鈴木大拙が西田幾多郎(両人は共に明治三年一八七〇生れで今年生誕百年になる)に宛てた一通の書簡は、実は西田からの質疑の手紙に対する回答と解されるもので、とくに最晩年の西田が真宗教義やインドの宗教に対し改めて、深い興味と大きな関心を懐いていたことを証示するものとして注目される。最近にはまた西田の家系調査の結果、母方である林家(当主は十二代目)が明治初年まで小松市の本覚寺(真宗大谷派)を檀那寺としていた事情判明から、母方の血統の父祖が一方向一撻に参画していたことが十分推測されるに至った。(2)

併せて考えて西田の独自の哲学用語「絶対矛盾的自己同一」の由来を索(3)り、彼の宗教的境位の推移とその特色を明らかにしたい。

西田が育った文化的環境には加賀旧藩以来の漢学と数学を中心とした高度な学問伝統があった。西田も幼時からこの伝統に

よる教育を受け得たし、進んで東京に出てて哲学を学ぶことさえ出来た。その時期までに彼に対し決定的人格の影響を与えたのは北条時敬と母寅三(とき)とき。大正七年七十七歳(じ)であったと思われる。彼は上京以前すでに人間として一人前であったのではないか。哲学の如き最も具体的に同時に最も普遍的な学問の道には、現実への密着した適応と自己のたゆみない思索と訓練が必須であり、単に受身の学習では叶わない。西田が東大で得たものはとくにカントの世界とドイツ語の修得であったと考えられるが、ドイツ哲学に対してはもとよりこれを重んじ乍らも同時に終生批判的であったとはいえないか。⁽⁴⁾

金沢に戻ってから四高での勤務は、ドイツ語教授以外では主として心理学・倫理学であったからその頃の思索成果である『善の研究』にもその跡が著るしい。しかし西田はすでに一介の高校教官に留まる器ではなかった。その点を筆者は、前後四編から成るうち特に第四編を「宗教」とした処女作『善の研究』の秘義にさぐりたい。西田の最後の論策は「場所的論理と宗教的世界観」であったが、この論での場所的論理はまさに絶対矛盾的自己同一で、『善の研究』では宗教編に対応していた第一編「純粹経験」からの最も長きにわたる思索的展開であったと見てよいのではないか。⁽⁵⁾

昭和十四年といえは西田が『思想』誌上に初めて「絶対矛盾的自己同一」なる論を載せた年であるが、その頃四高教授木場了本に対し、歎異抄の「親鸞一人がため」を「他力信仰の深い自己懺悔」と思うがと述懐している。嘗て『善の研究』が世に出

た直後にも「愚禿親鸞」という玉の如き一文を物したに思い併せると西田は自身の信仰を深く親鸞教におき乍らも学問的には最後までその具体的普遍的理解と表明につとめたと言えるのではないか。『哲学の根本問題、統編』(昭和九年)に収めた「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」ではなお東西両洋の文化を対等に見たが、それから十年後の、しかも「多年念頭にかかり居る宗教哲学の問題に触れて見た」とされる「予定調和を手引として宗教哲学へ」では、キリスト教と浄土教とが信仰形態として類同するものと見られつつ、なお禅が今一段高いものとして示されていた。しかるに「場所的論理と宗教的世界観」に至っては逆対応の論理と平常底の立場に帰着させつつ殆んど禅も浄土も姿を消した形態の宗教的世界が原理的一元的に表明される。西田にとつては諸宗教の内容よりはその原理的究明がやはり一貫した問題点であったことがわかる。廢絶の危機から西田家を救おうとした彼の苦悶と努力の血の中にはとくに母系に由来する宗教的信があり、彼の学問的課題とその解明も亦その力によって行われたとしたい。⁽⁶⁾

(1) 大拙全集(岩波)第二九卷所収書簡二二八号。昭和二十年二月末のものと思われる。三業惑乱の説明がなされ、インド宗教研究書の指示が行われている。現存する大拙から西田宛の唯一の書簡(同巻あとがき参照)。西田は自らは多くの手紙を他に向けて発し、しかもその殆んどが残され乍ら、他から受けたものは親友家族のものも留めていない。彼の人間としてのあり方の一つなのである。

(2) 西田の父方も母方も旧藩(加賀)時代は十村(とむら。また農甲長。庄屋である)の家で地方的豪族同志の縁組の中から西田が生れた。父方の檀那寺は宇ノ気町長樂寺と同じく真宗大谷派。恐らく西田の一族中出家したものがこの寺を創始したのであろう。西田の遺骨もこの寺の墓地に納まっている。

(3) 能登の異安心頓成事件(頓成は明治二十年九十三歳で死亡)の研究権威故林山義猷は筆者に向い、西田の絶対矛盾的自己同一は浄土教の機法一体の二種深信であると語った。

(4) 東大在学中「翰函倫理学」をなしている。

(5) 「場所的論理と宗教的世界観」は『善の研究』から三十五年を隔てて昭和二十年二月四日から同四月十四日まで約七十日間になった。

(6) 西田全集(岩波)第十八卷所収書簡一三七三号。

(7) 三業惑乱は江戸時代真宗本派の功存・智洞一派が起した邪義で幕府も動いて漸くおさまった大騒動。信心正因(意業)の宗義に対し三業帰命の新義をたてたもの。西田がこれを問題にしたのは禅の身業面への反省ではないか。しかも彼は最後まで口業ともいうべき論理の立場を棄てなかったのである。

宗教と真理

飯野紀 元

真理探求に必要な倫理は宗教に根ざす。謙虚、協力、自己超

越、忍耐、献身、勇氣、獨創性、冒險、新機軸はそれで、遠離一切顛倒(般若心経)が、一切常識をすて絶えず逆転せよという数学、古典力学や日常経験をこえる量子力学に生きている。⁽¹⁾⁽²⁾
在天の神への祈りがコンプトンを天文学へ導き、二十億島宇宙の生みの親である。無限、極限、群、余集合、一般化、連続、位相(無差別)はもと宗教の声で、数学のうちに働く。結びの神、⁽³⁾仲保者は宗教の言葉であり、一九三五年以来湯川氏の間粒子となり、「易经」の陰陽調和は一九六一年楊教授が三十の粒子の電荷共軛対称に検証した。今日数理、論理、倫理にも同じ型をみる。

哲学は一般化への航海であって、過去に認められなかった広く高い宇宙開発である。伝統に且つ聞き且つ問いし、サマリヤ人の善を認め、神の完きが如く完からんとする心の現われである。真理の扉をおとなう熱意、永生を信じて進む実践は、論理、数理、物理、倫理、哲理探求に必要な宗教的光明である。

真理の意味はコロサイ書一・一七にある。諸要素(論、数、物、倫、哲理)の意味融合である。之は仏教の縁起に似てあらゆる真理にあてはまる。之を論理に示して文明の道標とした⁽⁴⁾。陰陽共軛対称も、帰納法も、⁽⁵⁾確率論もその根本にこの融合をもつ。数学の論理は自由、⁽⁶⁾優美、⁽⁷⁾大観、⁽⁸⁾連続なる性格をもち、首尾一貫に他ならぬ。物理学が照明する時空、素領域は右の真理性の具現である。⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾⁽¹²⁾⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾⁽¹⁹⁾

plement”

(8) 微分や積分を連続可能にするには、両者を相互に組合せたり、巧妙な極限値を考えたり、 i, e, \log, π, ∞ 。その他函数を組合せたり、トポロジーの連続性を用いたりする。ここに美しい神の自由の表現をみる。all Agamas (Traditions) cohere in God, Colossians 1: 17と云ふこと。

(9) 湯川他『素粒子』第二版 213 岩波新書

信仰の原事実

星野元豊

宗教的信仰とは何か。これに対して従来いろいろな立場から答えられている。神学的立場からは信仰はかくあるべきものとして概念的に規定されている。しかしそれは信仰の生きた具体的事象の解明ではない。信仰の事象の解明として、心理学的、現象学的、存在論的な立場が区別されるが、いずれも信仰をそれぞれの立場からみているのであって、それらに共通することは宗教的信仰を対象化してそれをみているということである。対象化された事象はすでに生きた具体的なものではなくその形骸にはかならない。

真に生きた宗教的信仰の全体的解明はその事象そのものをしりて自ら語らしめるよりほかはない。そしてそこから宗教的信仰をして宗教的信仰たらしめる事象を明らかにしなければならな

い。この宗教的信仰をして宗教的信仰たらしめる事象は信仰という現象の背後にあって、宗教的信仰を現象せしめている形而上的な事象である。私はこれを原事実 (Urfactum) とよびたいと思う。この原事実によって宗教的信仰は宗教的信仰たらしめられているのである。教祖の信仰告白というものもこの原事実が教祖の信仰としてあらわれたものであり、教理というものもこの原事実の理論化され概念化されたものにはかならない。原事実は教理や信仰告白の根柢にあってそれらをして成立せしめている根源的原理的事実である。従ってこの原事実を明らかにすることによってはじめて宗教的信仰の根本的原理的構造が明らかになるのである。

この原事実は生きた事実として、ただ宗教的体験のうちに生きていくものであるが、それは体験の観察や分析、追体験とかいうものによって把握される事象ではない。原事実は宗教的体験のうちにあつて、それ自らをして語らしめるよりほかない事実である。それは体験の中にある事実であるが、しかし決して主観的な事実ではなくして、最も普遍的な原理的事実なのである。ルッターが「信仰は人がこれをもって信仰と思うような人間の妄想や夢ではない。むしろ信仰は我々のうちに働きたもう神の御業である。」といったのは信仰の原事実を指示したものにかならない。

この原事実は生きた事実として対象化して把握されないものである。ところが従来はこの原事実が対象化してとらえられがちであった。この原事実を対象化してとらえるところに今まで

神学や宗教哲学において無駄な議論がなされているように思う。例えばカール・バルトに対してなされたエミール・ブルナーやルドルフ・ブルトマンの信仰可能性の問題の如き、まさしく信仰の原事実を対象化し、平面化してとらえたところからおこされたものにほかならない。これらの誤った問題はキリスト教にかぎらず仏教においても同様である。乃ち神と人間との関係を我・汝の関係同様に平面化してとらえるところに誤りがあるのである。信仰における神と人間の関係は動的である。ここでは神の働き即人間の働き、人間の働き即神の働きである。換言すれば神の救いの決断即私の信仰の決断、私の信仰の決断即神の救いの決断である。そして神の働き即人間の働き、人間の働き即神の働き即神の働きが信仰の事実である。信仰とはこのような矛盾の事実そのものである。

ではこのような矛盾の事実はいかにして成立しているのだろうか。この矛盾の事実を成立せしめているのは神の働きが絶対普遍的であるからである。論理的に表現すれば神が絶対無であるからである。この絶対無を根柢として、この絶対無の生きた働きそのものうちに信仰の矛盾の事実が成立しているのである。これが信仰の原事実の構造である。

D・ヒュームの宗教思想

——「奇跡」をめぐる——

酒井サヤカ

D・ヒュームの宗教思想解明の手がかりとして、“An Enquiry concerning the Human Understanding, 1748.”の第十節“of miracles”を中心に検討する。

A miracle is a violation of the laws of nature (op. cit., X.1.)

自然法則 the laws of nature とはヒュームによれば、同一の経験のくり返しによって成立するところのものである。しかし同時に自然法則は、そのようなくり返された経験以外の何らかの保証をもっているわけではない。かかるゆえに、奇跡は本来ありえないことである、というたぐいの主張が、ヒュームによってなされるのはもちろんない。「本来ありえない」のではないが、奇跡とは経験にもとづく自然法則に真向から対立するところのものである、ということになる。

そこで次に、奇跡に関する「人の証言 human testimony」ということが問題になる。人の証言は、何らかの程度の權威をもつ。この權威もまた、過去の経験によってもたらされる。奇跡的事件に関する人の証言が、それ自体としてある程度の權威をもっているときには、自然法則の權威との間に mutual des-

fruition がおこるとヒュームは言う。この結果、より有力な權威の方が残り、その残りの程度だけそちらの方が信服せられるというのである。

ヒュームは、キリスト教的な、あるいは異教的な、いくつかの奇跡伝承を例にひいて、証言の權威がはなだ有力である場合のあることを認めながら、結局は自然法則の權威に過ぐるものではないと断定する。

ここからヒュームは、聖書にあらわれる奇跡に関して、彼の言う reason の線を放棄し、ただ faith のみに依れと主張するのである。

Our most holy religion is founded on Faith, not on reason (Ibid., X, II.)

かくして、聖書に見られる諸奇跡については、その記述を人の証言としてではなく、神の証言、神の言葉としてそのまま信ぜよ、とヒュームは結論する。

聖書の前では reason でなく、faith をとれ、というヒュームの主張は、一体いかなることを意味するのか。ヒュームにとって reason とは、経験のくり返しによつてもたらされた心の習慣 custom によつて、経験を素材として組み立てられる、人間の知識 knowledge の領域にかかわるところのものである。

しかしヒュームは、人間の本性 human nature を reason のみから考えているのではない。くり返される経験と、それによる心の習慣とは、ものごとの善悪美醜の判断の基準となることではない。ヒュームが、人間の諸行為の究極の動因 motive であ

ると考えるところのものは、あるものを好み、あるものを嫌悪するようにしむけているところの、人間のたち、constitution あるいは好み taste である。そして、かかるたちあるいは好みは、くり返される経験によつて、人間が習得したものであるのではなく、かえて神によつて、経験に先立って、人間に与えられているものであるとヒュームは考えている。

...the standard of the other [taste]...is ultimately derived from that Supreme Will... (David Hume: An Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751. Appendix I. []内は筆者)

こうして、生きて行為する人間にとつて、神が人をそのようにあらしめたところの人間の本性のありさまが、人間の知識の全体よりも、より先なるものであるということになる。reason は、くり返される経験にもとづいて知識の体系を作りあげるが、そのようなものとして、同時に、行為の遂行の手段 means であるのであつて、決して行為の究極の動因ではありえないとヒュームは考えているのである。

それゆえ、ヒュームにとつて、聖書の奇跡を reason によつてとりあつかひ、それを手段としての知識の領域にもたらすということは、いわば reason の越権行為なのであり、またはじめから、それが成功の見込みのない企てであることを主張することが、ヒュームの目的であつたとも考えられる。

しかるに、ここからさらに、ヒュームにおける reason と faith との関係、また taste と faith との関係を、正面から解

明するという作業が、ヒュームの宗教思想を理解するうえで、当面の不可欠の課題となるであろう。

グノーシス主義と

ハイデッカーの思惟

滝沢 武人

グノーシス主義は、まさしく「長く忘れられていた宗教」(a long forgotten religion)である。しかしながら、グノーシス主義は決してすでに過ぎ去ってしまった単なる過去の歴史現象ではなく、現代の我々にとってもなお、人間の実存理解の新しい大きな可能性の一つなのである。グノーシス主義の神話とその使信も又やはり、我々の時代の言葉を用いて理解され、説明されるべきであり、ここではそのために、ハイデッカーの哲学が取りあげられる。

グノーシス主義とハイデッカーの思惟とを最初に結びつけたのは、Hans Jonasである。ヨナスは、マールブルグ大学で、ハイデッカーとブルトマンの下に学び、かの Gnosis und spät-antiker Geist I, 1934において、ブルトマンがハイデッカーの Sein und Zeit における現存在の実存論的分析を用いて新約聖書の諸文書を解釈したように、グノーシス主義文献、特にマンダ教の文献に実存論的解釈の方法を導入している。ヨナスは、後に、グノーシス主義と実存主義哲学との相互連関を実験的な

気持で扱った論文「Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: Zwischen Nichts und Engigkeit, 1963. において、「ハイデッカーの下で習得した、いわば「眼」(Optik) が以前には見のがしていたグノーシス主義思想の諸光景を見る力を私に与えた」と語っている。

グノーシス主義とハイデッカーの思惟との一般的な類似点をいくつか指摘することができるであろう。まず第一に、その神秘主義的な性格・雰囲気であり、グノーシス主義は、いわば「哲学的な神秘宗教」、ハイデッカー(特に後期)は、いわば「宗教的な神秘主義哲学」とも呼ばれうるであろう。次に両者ともキリスト教の周辺で、しかもキリスト教とは別別に発生し、キリスト教と極めて密接な相互連関を有していること。更に、両者とも、仏教(ハイデッカーの場合は禅)と根本的な構造の類似性を持っていると、仏教学者の側から主張されている。又、M. Buber, Das Problem des Menschen, 1948 におけるプーバーの見解によっても両者の類似が支持されると思われる。つまり、プーバーは、人間精神の歴史において「住家ある」(behaus) 時期と「住家なき」(hauslos) 時期とを区別し、人間学的思想がその深みを獲得したのは、後者の孤独の時代であって、それは現代に至るまで、アウグスティヌス、パスカル、ケルケゴール、ニーチェ、ハイデッカーとくり返し現われ、そこには「一本の道」が通じている、と主張している。そして、アウグスティヌスは、まさしくグノーシス主義の体系の中で最も論理一貫したマニ教の中から出発したので、グノーシ

ス主義こそが「住家なき」時代を最初に、しかも最も徹底的に経験したのである。つまり、グノーシス主義とハイデッガーとは、ともにそこにおいて安らうべき「家」や「故郷」がないという人間理解をその根源に有していると言えよう。

新約聖書外典のトマス行伝一〇八一—一三章に収録されている、いわゆる「真珠の歌」というグノーシス主義の直接史料を検討することによっても、グノーシス主義とハイデッガーの思惟との間には、かなり密接な類似性が存していることが明らかになると思われる。

グノーシス主義は、ハイデッガー哲学を通して最も適切に解釈されうると思われる。また逆に、ハイデッガー哲学のグノーシス主義的な性格もすでに指摘されている。K. LöwithやK. Reidemeisterは、ハイデッガーがグノーシス主義に落ち込んでいると批判する。ヨナスはグノーシス主義の視点からハイデッガー哲学全体を再把握しようとする。わが国においても、金子武蔵氏が『理想』や『実存主義』誌上において、随想の形によってではあるが、再三ハイデッガー哲学の実質的地盤が、このグノーシス主義にあることを主張している。しかし、これらは単なる指摘が試論の域を脱してはいないと思われる。

ベイコン哲学における

真理の二面性について (三)

高橋 惣一

今回は善について考察する。彼は『学問の進歩』のなかで、“truth prints goodness”と言っている。それにはいろいろな条件がなければならない。人間の心を固定しないこと。絶えず成長と改革がなされなければならない。それが善を生むことになる。

「自然のありのまま」の真理と「つくり変えられたもの」の真理における善はどう考えられるか。

聖書のことばを引用しながら、人間が「つくり出す真理」は人間の運用によって善にもなり、悪にもなると考える。人間の知識のなかには善なるものとそうでないものと考ええる。

自然は神と人間の境い目のところにあり、神と人間を含むものであり、善と悪をも含む。

ベイコンが自然研究を打ち出すロジックのなかにキリスト教の論理と同じ逆説があることを述べた。善悪の真理についてもそのような逆説が発見できる。例えば “An honest man can do no good upon those that are wicked, to reclaim them, without the help of the knowledge of evil.” “except you can make them perceive that you know the utmost reaches

of their own corrupt opinions, they despise all morality.” (BK II. 21. 9) と言っている。これは彼自身引用している『箴言』18の2と同じ論理である。この論理はペイコン哲学における自然研究の論理でもある。自然を征服するためには自然に従わなければならないという考え方と軌を一にする。

彼の自然研究における善に関する結論は、『ローマ人への手紙』3の8を引用して、

“Men must pursue things which are just in present, and leave the future to the divine Providence.” と言つ、イギリス経験論哲学からプラグマティズムの哲学につながる道を指す。

ペイコン哲学における善の真理もキリスト教の発想に導かれている。彼は聖書マタイ伝第五章の44と45を引用する。この愛による善は「自然のありのまま」の真理ではなく、自然性を超越したもう一面の「つくられた」真理であり、それは神によって要請された真理(善)なのである。それは、ウエルギリウスを引用して“Nec vox hominem sonat”であり、“it is a voice beyond the light of nature”なのである。

美的なもの

石 岡 宏

根本的に二つの問いが美的なものをめぐって立てられる。一

つは感性を通して宗教の対象にかかわる自己愛の問題であり、今一つはその自己愛と宗教の根拠との関係を思惟する方法上の問題である。

今ここに後の思惟方法の問題に一つの考察を加える。その端的結論は、人間存在が本来民族的であり、歴史的、社会的であるならば、そうした制約から解放することに本来思惟の働きがあるという原理的帰結であり、その具体的ものの一面の性質によって、そのような思惟を範例的思惟法と名づけたい。

所謂キルケゴールの「私にとってのヴィデー」は、個別化の方向づけを持ち、神は私に何を要求しているかという、全体的の要求において、私に対する態度を決定し、自己の根柢において自己ならざるものへふれようとすゝる繊細な宗教性に立つと共に、他方その文脈において思想展開の基盤としてさぐり求められていることが知られる。

このイデーの美的著作における追求の方法、普遍的なもの、個別化の方向において、感性的のものに形式を与える試みが範例的思惟法である。美的なものは感性的なものであり、感性的なもの、感性的なものである。美的なものによって感性はその極端において普遍的なもの、特殊化、範例的感性的イデーとして形象化され、その原理に基づく領域が限界までたどられる。

その極限化における範例は、可能性を予示する象徴化の運動をする一方、生活原理として、実践的選択の態度決定にかかわっている。実践的意図においては、範例における感覚的形象は

言語を通して与えられる感覚的イデーの限界の中で、自分自身に読者をして気づかせざる働きを示すに過ぎない。その意味で、範例的思惟は自己の到達した、或は自己に到達したイデーをためすために利用されるべきものであり、範例のなかに実存のイデーが発見されることはない。

このように、美的なものは、範例として、可能的一般的な意味を求めうる象徴の働きを持ち、可能的に我々に何にでもなれるように思い込ませながら、一方では、現実的に実存段階のいづれのあり方からもすでに拒まれていた状態に我々を導き入れるように思われる。

美的形象としての範例は、我々の存在の仕方が可能的に、徹底的に美的であり、徹底的に倫理的であり、徹底的に宗教的であることを示すことができる。そのことによって、かえって美的著作は、本来だれでもが自分の領域でなりうる可能性を解放しようとする意図を持つことができる。

ところで、以上のように倫理的観点から美的なものを考える視点は正當なものかどうかの問題がある。倫理的に感性的なものに対するあやまった関係から、かえって自己の完全性への欲求を幸福への欲求と取り違え、その取り違えから、他者の幸福への義務が見失われる危険が生ずるのではないか。

しかし、自己の完全性の追求において他者の幸福を実現しようとする実践的意図が、キルケゴールにおいて、心情倫理に墮しているともみるような批評は、二人の生の共同を倫理的のものとみるアルキメデスの支点に立って始めてなされる。

感性をへだてたものの世界に生産的にかかわるとき、自己にとってのイデーが現われ、それに基づく感性界に対する形式化が行なわれるのであり、キルケゴールにとっても、生活の自然的芸術化が究極ではなく、肉体を一つのイデーの現実化のための素材として用いる積極的運動の領域において、個人主義が徹底されているのである。

無垢の感性の喜びのような自然の芸術化の否定は精神そのものの現実を顕わし、その意味で、美的なものは、範例的思惟法の二重の働きによって、自己否定における他愛が笑いとなって現われる場である。

スピノザの宗教について

脇坂真澄

L. S. Feuer はスピノザ思想の二面性格を指摘して「自由人についての倫理学を書いたスピノザと……人間精神と神との神秘的結合を求めようとするスピノザが存在する」(Spinoza and the Rise of Liberalism, 1958, p. 199) と述べているが、このようにスピノザの宗教を神秘主義的なものと解釈する傾向が他にもまた多くみられる。それらに対して私は以下のような考察を与えたい。

『エチカ』の性格はその副題からも推察されうるように、論証の方法はまず第一に神を定義づけ、その定義から属性と様態

とを演繹的に論述説明しているものである。しかし、*Deus sine natura* の自然が属性と様態であり、ために『エチカ』の全展開は発端の神の定義の論証であって、神そのものの直接的把握ではない。神そのものは *causa sui* であり、無限の属性をもつ。しかし人間は延長と思惟の両属性を認識しうるのみである。したがって、スピノザがその神そのものを把握しえたのは人間思惟によってではなくて、絶対無限の把握としての直観つまり無限直観によってとしか考えられえない。それ故、スピノザ体系の発端を支える神は無限直観による無限の神である。

ところで無限直観と直観知 (*scientia intuitiva*) は本質的に異なる。後者が幾何学的論証内のものであるのに対して、前者は幾何学的論証以前のものである。後者は理性的認識・帰納法的認識の枠を出るものではない。その限り、「限りにおける神」*Deus quatenus* の認識である。しかし前者が神秘的認識であるというわけではない。無限直観といえども理性認識の在るべき姿としての目標であって、決して厳密な宗教史的意味における神秘主義のものではなく、エクスタシスでもない。むしろ超理性的認識とこそ言われえようが、決して反理性的であるのではない。

スピノザにおいて宗教をとり出そうとすれば『エチカ』の中より他にない。その限り人格神は肯定されえない。この点で啓示宗教と対立するが、しかし宗教として究極的に「神への愛」(*amor Dei*) を目標にしていることでは本質的に両者は同一である。啓示宗教がその信仰において神への服従という形で「神

への愛」を実践することを要求しているのであれば、スピノザにあっては理性という知の立場において同じく「神への愛」を実践することが最高の福祉に連るのである。スピノザ思想が表面的には『エチカ』(倫理)の装いをとって現われていながらも、本質的には啓示宗教と同一の宗教性をその根底に蔵しているのである。もちろんスピノザにおける「神への愛」の実践は知的なるが故に、「神への知的愛」(*amor Dei intellectualis*) と呼ばれていることはその知的な方が極めてスピノザ的であるというだけのことである。こうした点の指摘は、スピノザが伝統的な宗教に対する単なる反宗教という立場をとっているのではないことを明らかにすることになる。いや、むしろ彼の筆裏には宗教(ユダヤ教)を真のあるべき宗教(ユダヤ教)にしようとする勢いがうかがわれ、その点から超宗教ともいわれるべき超理性的宗教の体系化の意図があるといわれえよう。

宗教の真髄は自己が真にリアルに自己自身になりきったところ、それが同時に自己のものではないというリアリゼーションである(西谷啓治著『宗教とは何か』32頁)と思う。そうした構造においてスピノザを考察するならば、直観知がそしてまた知的愛こそが自己が真にリアルに自己自身となるところであり、しかもそれは「限りにおける神」でありながらその根底にそれと一つの姿で無限の神がみられているのである。その限りにおいて、自己が自己ならざる姿において現われていると考えられうる。それは、パウロがキリストは「我がために己が身を捨て給」うたと語った時に、その時パウロに対してキリスト

ご自身が全き現われとなったことにも通じるものである。

S・キルケゴールにおける

“Angst” の特質

藤本 浄彦

キルケゴールは、『不安の概念』を人間生存がはらむ可能性と現実性との深い相剋の内で具体的に展開する。不安を概念 Begriff としてとらえる根本思想は、この著に先だつ三年前に書かれた『イロニーの概念』で扱われているように「概念は現象から生じるものとみられる」ことからかもし出される主体的土壌にある。概念はそのように現象 Erscheinung から離れない内容を持統しているゆえに、そこには、正当な概念に正しく対応する気分としての「罪 Sünde」の問題が提起される。

倫理学がその課題として掲げるところの、真実にして普遍的な人間性を実現しようとする真只中において表われる「罪」は、個人の偶発的なできごとではなくて個人を超えた全人類の罪業性 Sündigkeit として覚されることによって、倫理学は完全に行きつまる。しかしこの倫理学の躋きは、個々の実存の根柢に原罪を露呈し、それを取り扱う新しい倫理学つまり教義学へと道づけされる。ここに「不安」の問題に先立っての彼の基本的な見透しが語られていると思われる。「罪」は、可能性として存在するのではなくて「現実性 Wirklichkeit」として、な

いしは現実性において存在する」のであるから、それはいわゆる学 Wissenschaft の地平上では扱えない資質を有している。

彼は、「各個人がそれぞれ自己自身であり、かつ人類である」という個と類との関係把握のうちで、現実存在の根において深くえぐられる罪の問題に論及する。したがって「個人が質的飛躍によって durch den qualitativen Sprung 罪を措定するところの不安」の考察が中心的な示唆を与える。そしてそこでは、精神の規定 Bestimmtheit des Geistes を契機として二義性のうちにとらえられる不安、つまり無責から責めへの弁証法的移行が語られる。さらに、「無 Nichts はどんな働きを持っているか。それは不安を生む」と論じられ、「不安の対象が無である」として、無の考察へと直参する。しかるに彼においては、「不安」を考察する具体的視点は、「精神 Geist」と「無 Nichts」との問題の内に求められるのである。

彼においては、「人間とは精神である。精神とは自己である。自己とは自己自身へ関係する関係である」と言われるように、精神としての措定から自己というものがおさえられている。しかし一方、「無責は無知である。無責においては人間は精神として規定されず、精神は人間の内て夢みている。この状態には和平と安息とがある。と同時にそこには何か別のものがある。それは何か。無である」のであり、そこにおいて無の働きが弁証法的に潜在しているという内実が精神の規定としてとらえられる。不安とは、したがって、無に規定されてある精神

の状態であり、精神は不安として関係すると言っても良からう。

無責がたえず個人の質的飛躍によってのみ失われるところに、無責から責めへの弁証法的移行があるが、それは精神が「精神 Geist」として措定され現実的になる瞬間の有する質的飛躍以外の何ものでもない。その意味で不安とは、質的飛躍においては何も措定されるべき本来の自己への透視的まなざしの中で自己の実存の破れが自覚されるということ——それは無の働きそのものであるが——であり、そのような自覚が精神としての自己の自覚の直下において自己のリアルなる現実性としてえぐり出される対自性の深淵を意味するものである。それゆえに当面の課題は、単独者 *Einzeln*、自由 *Freiheit*、瞬間 *Augenblick* の問題にからむ重要なエレメントとして改めて考察されてゆかなければならない。

ともあれ、「正当に不安になることを学んだ者は最高のものを学んだのである。不安によって建設される者は可能性によって建設され、そして可能性によって建設される者にしてはじめて自らの無限性に従って建設される」と彼は明確に論じる。そのような能動的地平の開示は、実に宗教的土壌の内に最も具体的かつ主体的に脈動している。そこからキルケゴールは、次のようにとらえることによって「不安」についての結び目を決める。「個人が不安によって信仰へと建設されるときには、不安は不安それ自身が生み出したはかならぬそのものを根こそぎにする *ausroden* であろう」と。ここに彼の「Angst」の特質的

一面をとらえることができる。(引用註省略)

宗教における中について (二)

仁戸田 六三郎

ここで中といわれるものは、いわゆる中道とか中論とかいわれている中を必ずしも意味するものではない。ここではいわば宗教哲学の一つの問題として取りあげるものである。先ず古典論理学に排中の原理というものがあがるが、この原理は肯定と否定との中間を拒否するものである。この原理は宗教において信と不信の両者の場合は妥当するように思われる。特にそれは人格神を信仰対象にする一神教の場合はそうである。ところが、このように信と不信とに関して二者択一であることに對して、仮りに信の場を取り上げ、そしてその信において信仰対象と人間存在との関係を眼を転ずるならば必ずしも排中の原理は妥当するものとは限らない。このような場合は一面において信仰対象と人間存在(その対象を信ずる人間存在)との間には明確な断絶と排中が堅持されるのであるが、同時に他面においては何等かの媒介としての存在が必要になる。このような存在をここでは仮りに中と称して考えてみたい。

このような場合は信仰対象とそれを信ずる人間存在との関係において断絶と中との二重性が同時に存在することを知らるのである。即ちいつれか一方によってのみ存在し規定されることは

不可能である。信の場においては、人間存在に對する信の對象は一面においては明確な超越者である。かかる關係における人間存在はいわば実存であつて決して客体化されるものではない。実存するものとは、ここでは超越者と相對する場合であり、そこに断絶が存在する場合である。仮りにヤスパースを取りあげることを許されたい。彼は『啓示の見地からの哲學的信仰』においていっている。Existenz kann nicht Object werden. (S. 116-7) 更にキェルケゴールの言葉を引用して同様なことをいふ。Existenz ist das Selbst, das sich zu sich selbst verhält und darin sich auf die Macht bezogen weiss, durch die es gesetzt ist, (S. 118) 更にまた、Existenz ist Seinkönnen des Entschlusses im Sichgeschenktwerden, nicht aus dem Nichts, sondern vor der Transzendenz. (S. 119) といふのである。

しかし、同時にこのよ様な断絶に對して両者を連結せしむるものが考えられる。即ちヤスパースにおいては啓示であり、その具体性の一つが神の肉化である。即ちそれは彼においては決定的なものとして示されている。Das Entscheidende ist der Satz: Gott ist Mensch geworden. (S. 81) Nur die Realität in zeitlicher und räumlicher Lokalisation Gottes könnte Offenbarung sein. Diese Offenbarungsrealität aber wäre gleichsam *Zwischenschaltung* zwischen Gott und Mensch sein. Sie wäre eine Vermittlung über den Abgrund zwischen Gott und Mensch hin, der in Christus offenbarte Gott der

“Mittler.” (S. 175) (イタリックは筆者) このようにヤスパースは断絶の反面において神と人間の中間にツウイシェンシャルツングとかミイットラーを設定している。もちろんこれはキリスト教においてであり、且つその中のヤスパースの意見であるという前提に立っていることは言をまたない。

ところが信仰對象を唯一の人格神とし自然存在を拒否するヘブライ系の宗教に對して仏教における中を考えてみると、いささか、おもむきが變つていふことを感じるであらう。仮りに景德伝燈録卷三に仏性空故所以言無といわれ、大般涅槃經第二七に如来常住、無有變易といわれているように、空と常住、それに無とが或る条件の下では一種の中の作用をなしているとも考えられる。勿論これは私の全く恣意的な考えによるものである。人間存在の在り方はかかる場合例えは仏心法要の若無岐路心一切取捨心心如木石始有学道分とあることを考えれば、木石の如くあることが求められている。無と木石が中として両者をつなぐものとも思える。更に道元の桃華のさかりなるをみて忽然として悟道す(正法眼藏)も自然(空)を中としている如くである。以上中は全く異なる性格において存在しているようである。何故であるか。また断絶を伴いつつ中が存在するのか、これらの問題について論究したいと思ふ。

信と疑

——(三)宗教における信と疑との関係——

増田英男

前回には宗教における疑の機能を禪門について考察し、大疑の後に大悟のあることを述べた。ここに本来「覺の宗教」たる禪門ないし仏教聖道門における疑と悟(淨信)との密接な関係が見られるが、同様の関係が広く「信の宗教」における疑と信との間にも認められるのではなからうか。

例えば仏教淨土門中最も信の宗教に近い淨土真宗の開祖親鸞は、その透徹せる他力信仰に到る前に深刻な求道の懷疑の茨の道を歩んでいる。ことに一切の自力への徹底的懷疑↓絶望断念とそこからくる罪業深重の自覚が、遂に絶対他力信仰への横超をもたらししたのである。つまり疑が信を生む根本的契機となっている。同様のことは本質的に「信の宗教」たるキリスト教においても認められる。すでにイエスにもその確信に満ちた宣教開始以前に悪魔による荒野の試練があり、パウロもダマスコ途上の回心以前はイエスに対する反逆的懷疑の徒であった。アウグスチヌスにおいても真の回心に到るまでには長い探究懷疑の迂余曲折があった。即ちマニ教や占星術への迷い。親友の死に直面しての「心が全く暗黒となり……私自身が私にとって大きな謎となる」という大疑惑。悪の根元探究の悪戦苦闘↓真理は

無きかとの絶望的な疑と「我は在るものなり」との神の声による疑念消失。このような摸索の末、最後に靈肉葛藤の極「私自身の私自身に対する闘争」の頂点において、「取って読め」との歌声に促されて読んだ聖書の一節により、初めて平安の光に充たされ信仰が確立するに至るのである。ルーテルの場合も大雷雨中の死の恐怖を機縁としての発心以来、厳しい自己省察は修道院での訓練修行そのものを疑うに至り、遂に自己の修行も自己自身も神の審きの前に全く無価値であり、自己がもはや逃る所なき罪人であるとの絶望的自覚に到達する。しかもこの絶対的自己否定のドン底から、或日修道院の塔の中で恩寵としての「神の義」を靈感し新しい信仰を得たのである。このほか例えばキルケゴールやドストエフスキー等の場合にしても、その実存的な信の背後には苦悩に満ちた深き懷疑追究が、虚無の深淵に臨みつつ最もリアルに推進せられている。

以上の如く「信の宗教」においても、真の信仰は深刻な求道の懷疑——真実を求めてどこまでも疑い抜き究め抜く徹底的追究省察とその究極としての絶対的自己否定——を経た後にこそ、ようやく確立せられるのであって、求道の懷疑なき軽卒安易な信仰は決して真の信仰たり得ないのである。大乘涅槃經に「信有二種。一者信、二者求。如是之人雖有信不能推求、是故名爲信不具足。信復有二。一從聞生、二從思生。是人信心從聞而生、不從思生、是故名爲信不具足。」とあるのはまことに味わうべき一文である。ただし「覺の宗教」における疑と「信の宗教」における疑との間には微妙な質的相

異があるが、大局的には両者ともに求道的懷疑たることに変わりない。また覺と信との間にも質的に異なるものがあるが、大局的に両者を最広義の信の一字で表すならば、「疑から信へ」というのが宗教本来の実践的過程であるといえる。かくて一見相矛盾するかに見える信と疑とは、宗教においては根本的究極的に一つに結びついている。信は疑を通過し疑に鍛えられて初めて真実の信となり、疑は未だ開示せられざる真実の信を予感し渴仰し欣求するが故にこそどこまでも疑い抜き究め抜く求道的懷疑となる。そして信が疑によって脱自的な淨信にまで深められるならば、信仰に伴なう排他性・非寛容性も脱却せられて大らかな包容性を持ち得るはずである。このように信と疑とが相補完しつつ主体的実存の深底において深く合一せる宗教こそ真実の宗教であるといえよう。しかもかかる信と疑との関係は、一たんに到達せられた信位に止ることなく、さらに向上的にも向下的にも無限の深化と具現を求めてどこまでも持統せらるべきであらう。

宗教における啓示の問題 (四)

植田重雄

宗教現象について宗教学が分類別する特徴は、「啓示宗教」と「神秘宗教」である。啓示宗教は、もっぱら預言者といった神の意志の受託者によって、啓示が一般の人間に告知されるの

にたいし、神秘宗教の場合には、人間が自己の内面に沈潜することによって、宗教的実在に目覚め、その合一の神秘体験を果す。

ところが、この啓示と神秘は、かならずしも截然と区別できるものでないことは、多くの宗教体験がもの語っており、歴史の変遷が明らかにしている。啓示と神秘は宗教的特質の両極限ではなく、相互に補足し合っている働きにすぎない。およそ啓示の中で神秘をとまわらない啓示はあり得なかつたし、神秘といっても何かが現われなければならなかつたともいえよう。啓示と神秘は排除し合う内容ではなく、かならず一方が他方を随伴して生ずるのである。たとえ、一方が他方を圧倒して、その痕跡もないようであっても、この二つの作用のうち、いずれか一方だけでは成り立ち得ないといつてよい。そうであるならば、この二つの概念と内容を包含するような宗教語として、より包括的な概念を用いることが必要になってくる。しかも、今までに表現している諸特徴を失うことなく、いい得ることが不可欠の条件である。啓示と神秘は、宗教と無宗教、聖と俗の觀念ほど対立的でないことをキリスト教、ミスティック、ハッシズム等々を引例として今回は論じたが、問題は今後に残されているので、改めてなお考察するつもりである。

インド思想把握の二形態

村田 忠兵衛

ゲーテはシャクンタラーによって、ショーベンハウエルはウブネカット(ウパニシャッド)によって、インド思想に魅せられるに至ったという。この二人のインド思想受容乃至把握の形態を比較対照することは、インド的なるものの西洋に於ける受容把握を認識する適例として興味あるテーマであろうかと思う。ゲーテはその生涯を通じて、ひろく「東方」への興味と探究を示しているが、特にインドを余他のアジア地域以上に愛好したというのではなく、さらにインドへの興味といっても、カリーダーサのシャクンタラーのドイツ訳書を読んだのが一機縁で、同じ作者の『雲の使い』、ジャデーヴァのギータゴーヴィンダを、訳文を介して愛好したと自から述べている程度である。当時のドイツ浪漫派の人々のインドへの熱狂的な憧憬と讚美にくらべると、ゲーテの態度は、好悪の対象が明確で、フンボルトに与えた書翰でも述べている如く、インドの宗教、哲学などには恐怖に近い忌避的態度を示し、その無形式、異様な畸形は、彼の好むギリシヤ的な沈静優雅の美乃至古典的均斉との比較観から好ましくありませんのであり、特にインド哲学の晦渋さに対しては、努めてその秘奥を探究しようと試みなかったようである。

ゲーテが、シャクンタラーに魅了されたのは、この女主人公にみられる女性の純潔と忍従の美しさである。それにくらべて男心の浮気と忘れっぽさ、さらに母としての彼女の孤独と寂寥、劇的な葛藤を経て、男は父として、女は母として和解するが特に女性の純愛が、最後に運命の勝利者となる点が、ゲーテの女性観を満足させたのである。女性の純愛と献身についてはインドに取材した『神と娼婦』という物語詩の中でも描き出され、インドの古き慣習たる貞死を一夜妻が敢えて行うことへの劇的な進行、最後に標客の屍体が、火中から神の姿を現わして、焼身せんとする娼婦を抱いて昇天するという神人合一の結末も、要するにゲーテの「久遠の女性」なる理想像の一環として見るべきであろう。

ショーベンハウエルはウブネカットによりインド哲学に傾倒しさらに仏教の無明煩惱と、涅槃寂靜の教義を、キリスト教以上のものとして推重した。盲目意志とそれから離脱せんとする心識との二重構造をもつ人間存在を大脳と生殖器との相克生活として把握し、その厭世観と女性観とは、周知の如く有名であるが、ゲーテの女性観とはまさに正反対である。西洋人の女性崇拜をキリスト教とセンチメンタリズムの所産とし、特にドイツ浪漫派の所産として攻撃した。女性を美性に見做す男性の幻覚を性衝動に基くものとし、東洋人の女性観、即ち女性の先天的劣性を認めて法的にも社会慣習的にも男女不平等を許し、一夫多妻をみとめる結婚制度に対しショーベンハウエルは、公然と賛意を表している。従ってマヌ法典の三從主義は、インドの

醇風美俗と認められたのである。カントにも似て生涯を独身で通したこの哲人は、その愛犬にアートマンという名を与えたほど、インド哲学に傾倒していたが、遂に女性の純愛に触れずに世を去った。一説によれば若き日の失恋の結果とも、又一説にはマザー・コンプレックスの結果ともいうが、その思想系統からナイチェとフロイドが出現したことは、偶然ではない。

ゲーテは、その晩年に至るまで花々しき女性遍歴の騎士であった。インドから彼が摂取したものは、絶世の美女シャリントラーの純愛であった。

ここに女性を、天国へ我々を導く永遠の天使とみるか、我々の無明煩惱の猛火に薪を投ずる地獄の使者とみるか、余りにも対照的なインド思想把握の二形態をみるのである。

第三部会

アウグスティヌスにおける

カリタスの概念

笠井 貞

カリタスはアウグスティヌスの哲学・神学における一中心概念である。彼においては、*amor, dilectio, caritas* は同義語である。彼において、神を愛することは即ち神に愛されることであるから、*teas* の訳語である *amor* と *drany* の訳語である *caritas* の同一と言つ思想が成立したのである。

アウグスティヌスによれば、人間の本質は魂であり、魂の一切の能力を動かすのは意志であり、意志の原理が愛であるから、愛は人間存在の根本にあるものである。愛は、欲求的なものである。欲求することは、神に造られた人間の徴証であつて、欲求する愛は、倫理的に中性であり、愛が欲求する対象の相違によって、善にも悪にもなるのであるから、愛を浄めることが重要であると言つ。 *caritas* は神への愛と隣人愛であり、 *cupiditas* は現世の愛、儂いものへの愛であるとする。所で自己を蔑にする神への愛が、神の國を造り、神を蔑にする自己愛が、地の國を造ると説く反面において、抑、人間は、自己自身

を愛さざるを得ないように神に造られて居り、自己を愛することとは人間の本性であり、必要且つ正当である。但し自己愛の中には、自己の魂への悪い愛が多いが、自己を憎むことによってではなく、自己を正しく愛することが、真の自己愛なのである。神を愛すれば愛する程、一層、自己自身を愛するのであり、神を愛する者が自己自身を愛さないことは有り得ず、神に愛される者は誰でも自己自身を愛するのであり、秩序ある愛は自己自身から始まると述べて居る。これは矛盾することを主張して居るように見えるが、彼は、愛の本性は自己愛であるが、愛の対象は徹頭徹尾、神中心であると考えて居るのである。

秩序立てられた愛が *caritas* であるのに対して、無秩序の愛が *cupiditas* である。我々は超えてるもの、即ち神、我々の近隣のもの、即ち隣人、我々及び我々の下に、しかし我々に属してるもの、即ち自己及び現世、現世の事物等の対象が、秩序に従つて、神の愛、隣人愛、現世の愛と言うように愛の秩序が規定される。徳とは愛の秩序であり、悪徳は愛の秩序を乱すことである。愛を秩序立てる人の生活が義であり、聖である。正しい愛である *cupiditas* は、神に対しては神への愛であり、自己に対しては、神において自己を愛するのであり、隣人に対しては、神によって自己自身のように隣人を愛することなのである。即ち、神を唯、神自身の為に愛し、自己と隣人を、神の為に愛するのである。神への愛は正しい愛を包括し、被造物への愛が独立では到達できない完全性と高貴性を愛に与えるのである。神への愛が無ければ、真の自己愛は無い。神への愛は、隣

人愛なしには有り得ず、隣人愛は、神への愛なしには有り得ない。そして掟の秩序としては神への愛が先であるが、実行の秩序としては隣人愛が先である。神を愛する *caritas* 以外の愛が隣人を愛するのではなく、隣人愛のその *caritas* で、我々はまた神を愛するのである。即ち二つの愛ではなく、一つの愛なのである。キリストが我々の為に命を与えたように、我々も亦、兄弟の為に命を与えてこそキリストの掟が実行されるのである。この一切の善の根源である *caritas* は、人間に本具のものでなく、神により功德 *meritum* なしに得られる恩恵 *gratia* として与えられたもの、聖霊によって心の中に注入されたものであると説くのである。

キリスト教哲学と神学の本格的創始者であるアウグスティヌスの哲学は、*caritas* の宗教的倫理である。彼の時代の社会的・思想的状況を背景にして、彼自身の思索と体験によって *divinitas* と *Deus* とが巧妙に統合されて *caritas* と言う独自の新概念が形成されたのである。彼の *caritas* は、聖書本来の *ἀγάπη* とは異なること提唱する立場もあるが、彼以後、千年余、愛により形成された信仰 *fides caritate firmata* が継続発展したことは、ヨーロッパ宗教思想史の事実であった。

トマスにおける *esse* について

——トマスの神——

岩本 一夫

トマスとアリストテレスの思想の相関関係については、古来種々の論議がある。併し、この点を考察する際に留意すべきであると思うことは、トマスの担っていた役割が護教、或は教導のそれであったことである。即ち、トマス自身も認めている如く、異教徒やキリスト教初学者との論争・護教の出発点は、自然的理性にあるが、アリストテレス形而上学は、イスラム教圏からの流入という当時の歴史的情況と相俟って、その思惟構造の特質からも、その目的には、恰好のものであったと思われるのである。

例えばアナロギアである。即ち、一つの形相は、質料に一つの存在を与える限りで現実態であるが、上位の対比項に対しては、質料でもあり得るといふ相対性である。この相対性は目的論的に上昇するが、無限に上昇することは出来ず、完全な現実態のみの第一原因が存在しなければならぬ。それは、形相のみの単純実体であり、即ち神と言われる。

トマスは、この思惟構造に *esse* と *essentia* の対比関係を重複させる。彼は、自然認識の領域では一応形相、質料の対比関係を認めた上で、この両者が *essentia* を構成する過ぎず、

現実的に存在する個物 *res* には更に *actus essendi* が、即ち *esse* が附加されなければならない」として、*sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.* (*De ente, cap. I*) と言われよう。

つまり、トマスでは、形相・質料の対比に、更にこの両者より成る *essentia* と *esse* との二重の *actus, potentia* の秩序があり、複合実体に關しては次の如く言う。 *In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse;* (*C. G., II, 54*)

従つて、完全現実態だと言われた形相のみの単純実体もトマスにあつては、端的には單純とは言い得ず、*actus essendi* に關しては、なお *esse* と *forma* との複合であつて、形相のみと言われる知性体に關して次の如く述べよう。 *Pateet ergo quod intelligentia est forma, et esse; et quod esse habeat a primo esse quod est tantum; et hoc est prima causa, quae Deus est.* (*De ente, cap. V*)

essentia 自体には、*esse* という現実的存在の原理を生み出す能力はないのであるから、*habet esse* ということは、*esse* が他から与えられることを意味する。この附与者は、*esse tantum*、即ち *Esse Ipsum* でなければならず、これがそれが單純であり、完全現実態であり、第一原因であると言う。同じ單純・第一であつても、アリストテレスが実体概念内に於いてそう言

うのに対して、トマスのそれは、実体概念に包摂されず、絶対にそれを超越するのであつて、*De ente et essentia* の末尾に言う。 *excepto primo Principio quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequene vec definitio propter suam simplicitatem.*

斯して自然的理性による形相・質料の対比關係を起点として、実体概念の範圍を出ないアリストテレス哲学を超出した、形相でも質料でもなり *esse ipsum* の承認へと導びかれたのである。従つて、*Esse Ipsum* たる神に於ける *esse* と *essentia* の關係に關する難解な問題提起に対する彼の解答が如何に不明瞭であつたとしても、彼の担つていた役割からすれば、何ら痛痒を与へはしないであらう。何故ならこの問題自体が既に実体概念を超えた *esse* の承認に立脚しているからである。

神が *Esse Ipsum* だとすれば、神には *essentia* がないとも言ひ得ようが、彼は、その *esse* がその *essentia* だと言つて、決してそれを認めない。それでは、*Esse Ipsum* が普遍的 *esse* 一般と變わる所がなく、人格的創造主たる神の個性を護持することは出来ないからである。この曖昧さは、キリスト教が *esse* の体系では充分究明出来ないものを内蔵することを示唆するとも思われるのである。とすれば、残る問題は、同じ名辭を用いて、何故実体形而上学を超えねばならないのか、その根拠は何かということであり、今後この点を究明したいと思ふ。

ユニテリアニズムに関する一考察

—教会について—

平本 洋子

ユニテリアニズムに属する人々の中で、すぐれた見解をもっている人の一人として、ウィリアム・チャンニングをあげることができる。かつて、私は、チャンニングについて、彼のいう神の単一性、或いは、罪について等を述べてきた。今回は、チャンニングの教会について説くところを述べてみたいと思う。

三位一体説を否定し、原罪説を否定した彼は、更に、伝統的な在り方の教会を批判しているのである。彼が一八四一年にフィラデルフィアにある第一組合派ユニテリアン教会で行った講演「The church」にみられるのであるが、その発端に「主よ、主よ」という者が、みな天国に入るのはなく、ただ、天にいますわが父の御旨を行う者だけがいるのである。……」(マタイ・七の二一—二七)をあげている。そしてこれらの言葉は「山上の垂訓」の結論をなしているもので、真理そのものを語っている。即ち、宗教においてはただ一つのことが大切であって、それは、神の心を行うことであるといっている。神の心を行うというのは、天国に入るために、神に自分を推薦することではないのである。

形式、業績、教会、聖職、聖式などのことが絶対的なものと

して君臨して、天国への唯一の資格である徳や、イエスの精神はかすんでしまい、価値がなくなってしまうとあり、それに反して神秘的なものに心をよせたり、ある教会と結びつきをもつことが人生の導きとなる狭い道であるように思われていると、チャンニングはいつている。「山上の垂訓」の中で、イエスは教会について何もいつていないし、その他のイエスの教えに於いても、教会の組織についてはっきりとした案や、神をあがめる為の儀式についてはっきりとした考えがあるとは思えないというのである。これは決して驚くべきことではなく、キリスト教のような宗教(普遍宗教)が特殊な外面的な形式に自己を閉じこめようとするなどは考えられないと強調し、自由と柔軟さとを欠いた体系には、それ自体、普遍に対する何の志向もいつていないことを自ら証明しているようなものであるといいつている。

教会は、人間の心のもっとも素朴な必然性から生まれ出たものであって、使徒行伝の中にかかっているような、始めの信者達の素朴な、心の通う結びつきこそ、真のキリスト者がすべての国民を通じて広げられていくべき統一と調和の型態の一つであるといっている。従って、その教会が、どんな具合に、何処で、何時成立したかといふことや、礼拝をひざまづいてするか、立ってするかといふことや、牧師が法王から任命されるか、司祭から任命されるか、教会監督者から任命されるかなどといふことは二の次なのであって、問題ではないのである。その教会の折りが神の耳にとどく教会だけが、天に開かれた教会

であり、天の心の宿っている教会なのである。更に、集会が立派な建物の中で行われようが、粗末な家の中で行われようが、黙って坐っていようが、讚美歌をかなくていようが、牧師が用心深く準備したノートをもとに話をしようが、即席の熱烈な、激情的な思いつきから話をしようが、そんなことはどうでもよいのである。教会は、集まった人々の魂を考えさせるよう、感じさせるよう、祈るよう、崇めるよう、悟るようになぞめさせられる場合のみ、善をなしたのであり、教会は助けであって、力ではないのであるといっている。

講演「The church」の発端に「山上の垂訓」をあげたのも、その集会のなされている情景が彼の心を描え、教会論の発想になつているとも考えられる。チャンニングは、キリスト教の神を教会という建築物の中にとじこめないで、大自然の青空の下に移そうとしたのである。

諸宗教の出会いに関する問題と方向

管井大果

諸宗教の出会いについて連続か、非連続かという問が提起されたのは第一次大戦直後であった。最初にこれを提起したのはキリスト教を他宗教から区別し、宣教と宗教間の非連続関係によって宣教の意味を鮮明にしようとする弁証法神学の立場からであった。バルトの宗教批判は神の絶対的卓越性を主張すると

共に宗教に対して徹底的な拒否的態度を示す事によって、宗教的人間の非宗教化を試みるもので、宗教否定は彼における啓示と宗教の弁証法的関係の一面だが、他面ではバルトは人間の言語と宗教的象徴が神の卓越性を証示する時、宗教は止揚されて神の啓示に到ると考えた。素よりバルトの根本命題は神の啓示の独自性を明らかにする事にあつたから、宗教は二次的なものとして援用されたのである。

IMCのエルサレム会議（一九二八年）、タンバラン会議（一九三八年）等エキュメニズムにおいて使信と人間の宗教の非連続関係は決定的方向付けをもち、バルトの神学的見解は広くキリスト教一般において一世を風靡した感があつた。クレイマーの「非キリスト教世界におけるキリスト教の使信」（タンバラン会議資料）における「伝道的接触の方法」は存在の統体的理解という人間の主観的態度による宗教の基本的パターンをキリストの神の啓示を基礎とするキリスト教のそれと比較して両者の非連続関係を明らかにする。そこに援用される「聖書の現実主義」の現実には聖書の福音と接触する現実で、そこで福音は宗教的境位において立証され、他宗教の人々が回心を促される。これは宗教現象学的分野における神学的前提の伝道という特殊な在り方を示している。クレイマーは他宗教を批判したが、バルトのように非宗教化を企図したのではなく、宗教を肯定すると共にその回心をも考慮した。後期クレイマーにおいては「回心」「アプローチ」「聖書の現実主義」等の言語は消えて、コミュニケーションという世界内的協調を示す言語を用いているが、

神学的前提は微動もせず、その非連続的見解は初期より更に強化されてバルトに接近した。

バルト、クレマーの宗教への非連続的態度と対蹠的なのは、ロマ教会のロゴス神学及び神秘主義である。前者は分離、後者は同化又は妥協によって、使信と宗教の關係が明瞭ではない。問題は自らの宗教の絶対性を喪失せずに他宗教との間に何等かの連続關係または共通地盤を考察する事ができなくては出合いは考えられない。ベンツの成就説、ハイラーの統合説はこの趣旨に一応適う如くであるがやはり他宗教との間に落差があり、その妥当性が論証されていない。

ホッキング、スレーター、デウィック等はクレマーと教会中心主義（バルト派）を批判し、S・ジョンズとマドラス派は神国の力動性（社会相対化）とキリスト教的アシラムを強調した。ホーケンダイクはシャローム概念により世俗化を強調して教会中心主義を否定したが、ボンヘファー、ゴガルテンの応用である。F・ロスはキリスト教的エキュメニズムに代る人間のそれを強調した。英国ではキリスト者の現在が強調され、就中クラッグは回教の完成者としてのキリストを明らかにした。ティリッヒの「具体的精神の宗教」エリアーデの「古代的存在論」は出合いについて具体的ロゴスとしての宗教的象徴の重要性と共に普遍的ロゴスを志向する存在論的立場である。シュレツテ、ラーナーによりロマ教会の「教会外に救いなし」の命題は、真理に従って歩む者は教会外でも救われると訂正された。それは善行によらず超越實在に對する責任により他宗教の

人も救済史に入れられるという意味である。スミス（ハーヴァード）は個人的信仰と伝統の關係につき、伝統における個人信仰の重要性を指摘したが、彼の貢獻は宗教間の對話を諸伝統における信仰が人々の関心事であるとしたところにある。

一九七〇年三月開催のW・C・Cのペイルト会議においては十九世紀的比較宗教の方法は否定され、他宗教の内側において共感を以て他者を評価し自己を批判する事により、共に新しい世界共同体の建設のために協調すべき事が語られた。教義、儀礼は異っても、象徴的儀礼に共に興る時、等しく実在者の前で人間として平等であることが見出され、宗教の基礎は「聖なるもの」としての實在であって、如何なる宗教もそれに直面する事によりそこに出会い成立の可能性があるものと考えられた。

アスクレピオスとキリスト

——初期キリスト教におけるキリスト—アスクレピオス、パラレルの歴史過程について

山形孝夫

アスクレピオス崇拜がヘレニズム世界を席卷しつつあった後一世紀から二世紀は、キリスト教のヘレニズム圏への最初の伝播期にあたっている。パレスチナの辺境の地に、おそらくはエッセネ派のクムランに近い小さな分派として素姓の知れない生

い立ちをしたキリスト教が、ヘレニズム諸都市に進出し、歴史の表面に躍り出ようとしたまさにその時に、キリスト者は病氣治しの神アスクレピオス崇拜と出会うのである。

両者の出会いが、その初期においてどのような仕方で行なわれたかはわからない。しかし、最初の時期を経過し、後二世紀から三世紀に入る頃には、すでに両者の間の葛藤は避けられ難いものとなっていた。二―三世にかけて輩出する一群のキリスト教アポロジストたちが、アスクレピオスに対して投げつける攻撃の激しさは、両者の葛藤の激しさを物語っている。

しかし、そうした執拗な攻撃にもかかわらず、アスクレピオス崇拜は、容易に衰えをみせなかった。その強さは、アポロジストたちを驚かせ、しばしば彼らに妥協を余儀なくさせたのであった。キリスト教伝承は、ディオクレティアヌス（二八四―三〇五）の時、アスクレピオス神殿の彫像を拒んで殉教したキリスト教徒のことを伝えている。両者の葛藤は、四世紀に入つて、コンスタンティヌスがアスクレピオス神殿の徹底的破壊を命令した後までも続いている。

治癒神アスクレピオス崇拜と初期キリスト教とのこうした葛藤はこれまで殆んど紹介されていない。それには資料の制約という困難の他に、アスクレピオスがキリスト教アポロジストの辛辣な攻撃をともに受けて、歴史の中に埋没してしまった異教の神であるという事実を否定するわけにはいかない。しかしアスクレピオスは決して歴史の中に埋没してしまつたのではない。

キリスト教アポロジストたちがアスクレピオスに投げつける憎しみと嫌悪が強ければ強い程、そこにはむしろアスクレピオスの不思議な病氣治しの力 \vee と民衆の根強い信仰に手を焼いたアポロジスト自身の困惑が大きく映し出されている。そこには征服者であるはずのキリスト教が、逆に被征服者によって強制された刻印の跡がある。それは、病氣治しの神アスクレピオスが、歴史に登場した新しく、そして若い神キリストに刻みつけた \wedge 治癒神 \vee という刻印である。アレキサンドリアのクレメンスの言葉をかき取り、この互いに類似した二つものは、一方が他方の完成者となり、先行者となった。

しかし状況は決して単純であるはずがない。問題は、アポロジストたちをとらえた困惑がそもそもどこから来たのかということ、そのことが本質的な要件である。おそらく理由は、キリスト教の側にあつたのではないか。つまり、キリスト教が使徒たちの宣教活動の初期において、病氣治しの宗教として語られ、理解された(Harnack)という事実にある。そしてこの新しい神は、ヘレニズム世界のどの神よりも、治癒神アスクレピオスに最も近かつたのである。キリスト教徒がアスクレピオスを嫌つたのは、治癒神キスリトとアスクレピオスの極端な類似にあつたのではないか(Edersheim)。ここにアポロジストのデイレンマの源泉があつたのではないか。このことは、史的イエスが、現実に病氣治しをしたか否かという問題に立ち入ることを必ずしも必要としてはいない。しかし、使徒たちの宣教活動が病氣治しとほとんど区別できなかった初期キリスト教の歴

史過程において、イエスが病氣治しの神として理解され、キリスト教が∧いやし∨の宗教として受容された事実が、ここでは重要な意味をもつ（初代教会における治癒権の問題）。なぜならそれは、キリスト—アスクレピオス—パラレルが初期キリスト教の歴史過程に成立するための不可欠の背景をなしているからである。

Buri における非ケリュグマ化

神学としての信仰の自己理解

福 富 啓 泰

(一) プルトマンの非神格化論に対するブーリイの批判。(二) 哲学的自己理解に対抗してキリスト教的自己理解の可能根拠としてキリストにおける神の一回的救済行為（ケリュグマの内容）を主張することによって神学者と哲学者の対話を不可能にするのみならず、神話への復帰により彼自身の非神格化の前提と矛盾する。(三) 一方では彼は十字架の死を歴史的出来事であると認め、キリストは真に史的人物であることを強調するの、他方で信仰は史的出来事に関心せず、神の言を史的研究によって根拠づけることは誤りであるとするのも矛盾である。(四) 救済の事実に達する為には人は救済神話を要しない。救済の生起は新約や教会に限定されて生ずるのでなく、自己をその本来性において理解することに成立する。曾て生じた救済行為のケリュグ

マと淨福の経験とは何の関係もない。

(二) 「信仰の自己理解」は人格としての彼自身の理解である。

説明は具体的現象を証明し得る法則に還元するか、既存の関連に編入することである。理解は人間とその歴史の特殊な範囲の認識にかかわる。Ver-stehen として理解は主観・客観分裂の内に立ち、他者として主観に対立する客観を前提する。自己理解では自己を理解する者がその理解の対象である。然るに対象になった自己はもはや理解しつつかある自分ではない。自己の対象化での挫折で理解は根本的非対象性の認知に達する。自己理解は挫折によって凡ての対象的説明と理解から超越する。非対象への超越としてそれは自分が超越者に関係するのを経験するが、この超越者に関係する自己理解を信仰と名づける。それ故人格的自己理解は信仰の場所である。超越者は自己理解に顕わになるけれど、説明と理解には隠されている。自己理解にあつては主観客観分裂は止揚され、この遂行自体にて自己は理解され、自己の自由と責任は実現する。対象の説明と理解と違って、超越者は客観化されぬ人格存在に、無制約的自由と責任の意識に現在する。証明可能な正確な知識と区別される自己理解の非対象的真理がある。これは信仰の行為においてのみある現実の (aktuelle) 真理である。科学知はいつどこでも再検証することができるのに、信仰的真理は特別な史的状况で自己を理解する個人的なものである。科学知は証明されるが信仰の真理は確信され得るのみである。

(三) キリスト教的自己理解。キリスト教信仰は自己理解や超

アポファティズムと根元的相対性

葛 西 実

越者関係の点で他の信仰と相違しない。ただ特別な歴史的起源によって区別される。それはイエス・キリストにおける神の救済の啓示に関する報知が出現した事である。史的イエスが信仰と説教の対象とされるならば学的に疑わしくなる。教義史のキリストも史的イエスも信仰の歴史的キリストを表現しない。後者との関連以外ではキリスト教信仰は可能ではない。キリストにおける神の啓示の福音から、人格的自己理解が成立し、超越者との関係が経験される時、その信仰は現実になる。キリスト教的諸伝承はそれらを聞く者にとって説明と理解を越えて、信仰的自己理解の動機となる。自己理解において超越者に出会い、淨福が成就する時、いつでもキリストは現実であり、彼は死と復活に向って肉に來臨する。それから反転してキリストの死と復活は我々自身の救済を表わす象徴となる。キリストを理解する鍵は過去における神の一回的「行為」でなく、我々自身の内に即ち自己理解にある。

四)フリーリの自己理解はヤスバースの可能的実存に相当し、非固定的、瞬間的な超越者との出会いである。彼は不寛容なケリュグマを信仰的自己理解に還元した点に功績をもつが、史的イエスを重視しないが故に脱ケリュグマは不徹底なものとなっている。

文献 Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie (Mythos und Kerygma Bd II). Christlicher Glaube in dieser Zeit 1952. = Christian Faith in Our Time 1966. Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens

ローマ大学の宗教学教授、ハーバード大学比較宗教学客員教授として知的領域において特異な貢献をしているレイモンド・パニカの思想の核の一端にふれることがこの発表の意図である。過去十年間のパニカの著書論文にみられる一つの基調はアポファティズムと根元的相対性である。

幸なことに、この基調を思想的に捉えた小論として「存在の神化と神の存在化についての一考察」がある。この論題は“The God of Being” and the “Being of God”: An Exploration”という原題の意識であって、the “Being” of Godには神の存在へのかかわりの意味を含ませていることがある。この小論を手懸かりにしてアポファティズムと根元的相対性の意味を探っていきたい。

神話的思惟、ロゴスの思惟、神話とロゴスの精神(自由)における共存を人類の思想史を構成している三つの綫としていながら、これは単純な、直線的な、歴史の三段階説を意味していない。この包括的な把握を神と存在の相克という視点から捉えなおしているが、そこで浮彫にされているのが存在の神化の歴史と神の存在化の歴史である。前者の形態として、擬人形態主

義、存在形態主義、人格主義があげられている。第一形態の特質は、歴史的にはゼーナのヒンドゥ教の歴史的展開の第一時期にみられるが、自然の諸現象が神々として擬人的諸特性を具え、人間のカルマ・マルガに対応している。この特質の論理的帰結の一つは、特定の方法、形式をとおして人間による神々の制御であり、この現象は古代に限定されていない。第二形態の特質は、知性による存在の抽象化で、伝統的には神学、哲学の課題であったが、知性の限界にたいする批判的検討の欠除は、知性に全能的役割を与え、神は存在の抽象の極致と同一化され、ニヤナ・マルガに対応している。第三形態の特質は、根底的、絶対的存在が人格的であると考えられ、神はこの人格的存在と同一化されている。真の人格的人生は、神との愛の關係として理解され、バクティ・マルガはその具体的表現となる。神の存在化の歴史は神を森羅万象の根底としての実体、究極的主体、究極的創造者、不動の動者として、存在の根底と同一化する。

神と存在の相克の歴史をとおして生れた思想の諸形態は人間の宗教性を構成してきたが、その妥当性は根底から問われている。その問の根拠は、人間の究極的意味とのかかわりであるが、具体的には三つの異った展開をしている。第一の展開は存在としての神の否定である無神論であるが、神の概念、神の抽象化、神の存在との同一化の否定は、歴史的に、神理解の再検討の要を指摘している。第二の展開はアポファティズムで、非存在としての神の否定であり、人間の沈黙は神理解の認識論的

範疇をなしている。ここでは存在は神のエビフィアニーとして理解される。第三の展開は根元的相対性で、神は自由な存在ではなく、存在の自由として把握されている。一切の諸存在の自由なかわりにおいて神が理解され、神は存在でも非存在でもない。ここでは文化の単一形態主義が否定され、人間は一回性の、非時間的な、ユニークな生き方を基調にして、文化の語源の意味にかえって、共に生きること、共に耕すこと、共に働くこと、共に待望することが要求される。この理解は、ゼーナのヒンドゥ教の思想の歴史的展開の第四期の伝統的わく組みの検討と根底の主張、特にその具現としてのガンジーの生き方と交錯してくる。ペラーの象徴的意識、象徴的现实主義による現実の人間、社会理解、スマスの宗教史の第三段階としての歴史の人格化は、パニカの根元的相対性と内実としては同一のことを示しているように思われる。

神と存在の相克の歴史は書かれるべき課題として、根元的相対性は生きるべき課題として残されていると主張して、パニカは自己の視点を明確にしている。

ニコラウス・クザーヌスにおける

宗教哲学の人間論的考察

坂本 堯

一九六一年九月、西ドイツ、ケルン市において、第二回国際

中世哲学会が開催された。その時、マインツ大学教授、ルドルフ・ハウプスト (Rudolf Haubst) 氏によって、ニコラウス・クザーヌスが、伝統的神学における神認識の基礎である「存在の類比」(Analogia entis) を認めるか否かの問題を呈し、パウエル・ヴィルベルト (Paul Wippl) 教授と、ヨゼフ・コッホ (Josef Koch) の意見に反対して、ニコラウス・クザーヌスが「存在の類比」を認めていることを主張し、伝統的なアリストテレス・トマス の線に立っていることを立証しようとした。

ハウプスト教授の主張は主として、クザーヌスが「比」(proportio) という言葉を度々用いていることと、三位一体の神の類似が、人間と世界に存在するという点から成っている。三位一体的類似が神と人間と世界の中にあれば、当然クザーヌスは「存在の類比」も神と人間の間で認めているはずであると決論するのである。

ヴィルベルト教授とコッホ教授は、神と被造物、無限と有限の間に比的関係はあり得ないことを強調するクザーヌスの主張に重点を置き、それを認めない。特にコッホ教授は、『知ある無知』(De docta ignorantia) と、『推測について』(De contentis) の両書の比較研究を基礎とし、クザーヌスが前書では存在の類比を認める存在の形而上学を未だ認めるが、その後に出た、クザーヌスの真意をしめす『推測について』の書では、存在論的形而上学を棄て、一性論的形而上学を教え、無限者と有限者との隔りを強調しているので、クザーヌスは結局「存在の類比」を認めてないとしている。

このようにクザーヌスの宗教思想には、神の超越性を強調する面があると共に、神について積極的に論じていく面が在る。この二つの面は果して調和できるのであろうか。

例せば、カッシレル (E. Cassirer) は、クザーヌス思想における無限と有限の対立を極めて強調しているが、ホフマン (E. Hoffmann) も、これに従っている。

日本のクザーヌス研究を見ると、やはりこの点について立場が分れているようである。カール・ヤスパースはその著『ニコラウス・クザーヌス』のなかで、クザーヌスの哲学と信仰の関係について述べ、ある意味で両者が一体となっている事実を指摘している。すなわち「クザーヌスの哲学は事実として特定の信仰内容を前提にしているものではないが、信仰という考えを前提としている。そして、人間が神の似姿であるということ、聖書的にいえば信すべきことであるが、哲学的に言えば、人間の自己意識の暗号である。」と述べている。

いまここで、クザーヌスの宗教思想における矛盾とも言える態度が、いったいどのようにして形成されたのか、クザーヌスの人間論から述べることにする。

(1) 人間の知性は無限を求める

人間の精神の構造は、理性と知性とより成っている。感覚の門を通して、来る刺激における有限な事物の完全性によって、人間は外界における「推測像」を形成する。この宇宙像はしかし、「縮限された無限」にいう第二の無限でしかない。その後には縮限された、単純な一性、無限者がなければならない。

(2) 人間は神の似姿として原型たる神を求める

「神の似姿」としての人間は、精神的存在であって、とくにその最高の知性は自己を展開発展させていく自己の意識の中に無限者に開いた力を見出す。それは知性の一性的力である。それに比べれば、身体や感覚や理性には「多性」がより多くふくまれる。しかし知性もまだ完全な一性ではない。そこに知性は無限者にむかう跳躍を行うのである。

(3) このような、神の発見において、人間の宗教に多様性が生ずるのが自然であり、宗教において、「個人の自由」「良心の自由」が尊重されねばならない。

参考図書 文献

K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, München 1964

Siegfried Dangelmayr: *Gotteserkenntnis und Gottbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim am Glan, 1969.

P. Sakamoto: *Die Würde des Menschen bei Nikolaus vom Kues*, Düsseldorf, 1968

大出哲『*De Doctrina ignorantia* における万物の展開と包含について』『*中世思想研究*』Ⅳ

坂本堯『ニコラウス・クザーヌスの人間論』『*中世思想研究*』

Ⅶ 一九七〇

その他

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 (二)

園田 坦

『ドクタ・イグノランチア』はクザーヌスの思惟の根本的な立場を示すものであるが、前回に述べた如く、その要点は、知識の立場自身が冷静な自己反省によって自らの無知を自覚しながら、同時にこのような否定を通して或は否定のなかに、かえって真理への道を開くことであった。しかもその際、無知を学ぶという知の否定面と、より高次の知の地平を開くという積極面とはいわば表裏一体し、その全体が思惟の内の一つの運動として把握されるべきであった。このことはクザーヌスにおいて実際に如何に考えられているのか。彼は *scientia* (知識) と *sapientia* (知慧) を区別しているが、両者は如何に係るのであろうか。

ところでクザーヌスには、『ドクタ・イグノランチア』と同年に発表された『臆測について』(*De coniecturis*, 1440) という著作がある。この書は従来あまり注目されなかったが、いわば前者の補遺として書かれ、内容的にもこれに密接している。その中心概念である「臆測」(*coniectura*) は、『ドクタ・イグノランチア』の立場に相応する精神活動であり、この立場における思惟展開の、いわば根本的な方法論を示すものであって、

『ドクタ・イグノランチア』の十全な理解に見逃すことのできないものである。今これを手がかりにして先の問を取りあげ、『ドクタ・イグノランチア』の核心的な事態に光を当てて見よう。

「臆測」に関しては、例えば次のように言われている。「真理の究極的な正確さは到達され得ないのだから、真理についてのあらゆる積極的な言表は臆測である。」或はまた「それ故、到達され難い真理の一性は、臆測的な他性を媒介にして認識される」と言われている。——無限なる真理に対する人間的な言及は、すべて臆測に他ならない。臆測はどこまでも臆測であって、そのまま真理に到達するものではない。しかるにクザヌスはここでこの臆測を極めて積極的に把握する。真理それ自体は把握され得ない、まさにそれ故に、臆測こそが真理に向う残された唯一の手がかりとなる。或はまさにそれ故に、臆測的な他在こそが真理に向うための媒介とならねばならないのである。

ここには一つの重要な転換が見られる。臆測は決して勝手な推量や出たための虚構ではない。臆測 (*con-iectura*) は、もともと、投げる (*con-icere*) という意味に由来している。何を、何処へ向かって投げるのであるか。一口に言って、人間の精神 (*mens*) の活動の全体が、無限なる真理、つまり神に向かつて投射されるのである。精神こそは「臆測の源泉」である。精神の全体的な構造については、クザヌスは悟性 (*ratio*) と理性 (*intelligentia*) の関係としてダイナミカルに捉えているが、

今これを詳論することはできない。重要なのは、クザヌスにおいてこのような精神の臆測の活動が、そのまま神の *imago* と見られている点である。精神の臆測的他在が神的無限へと投射されるということは、その全体が無限なる神的精神 (*mens divina*) の *imago* として把握されることである。有限なる *scientia* の無限への投射は、その極限・限界を超えるものとして当然否定されるが、しかもそれは、今そのまま無限なる *sapientia* として蘇ってくる。この *sapientia* は、もはや通常の意味での知ではない。むしろこれの否定としての無知に他ならない。しかもこの無知は *scientia* からの臆測である限り、即ちその無限への否定的な投射である限り、それはいわば内容ある無知である。そしてこのような意味での「学ばれた無知」が、クザヌスの神的、形而上学的思惟として展開されているものなのである。

キリスト教思想の問題点

としての *creatio ex nihilo*

有賀鉄太郎

キリスト教思想の問題をいろいろな角度から捕えることができるが、ここには「無からの創造」という思想をめぐって、それを考究することにした。一般に *creatio ex nihilo* が聖書的 (ヘブライ的) 思想の中核を成すものと考えられ易いが、実

のところ旧約のうちには、その表現は見出されないものであり、新約においても、それはそのままの形では出てこない。それがヘブライ的思考（ハヤトロギア）とギリシア的思考（オントロギア）とが接合したところに成立した概念であることは、私がすでに一再ならず論じたところである。正確には「有らざるものからの創造」また「有らざるものを有らしめること」という形をとって、それは現われる。その「有らざるもの」はタ・メー・オンタでもタ・ウーク・オンタでもありうるが、いずれにせよ「有る」ということが先行して、然るのちにその否定としての「有らざるもの」が考えられている。それが「有らしめる」という創造の働きを際立たせるものであることは言うまでもないが、「有らざるもの」とは正確にはどのようなものであるか。ヘブライ思想ではそれと同じ概念はないが、ほぼ対応するものを求めれば「混沌としたもの」「真実ならざるもの」「空しいもの」すなわち混沌、虚妄、無意味の概念である。これらはむしろタ・メー・オンタに当るものと考えてよいが、そういうものからの創造ということは、意味と秩序ある真実の存在を造り出すことに他ならない。

だがこれだけならティマイオス篇が説く形成論と大差なくなるであろう。キリスト教思想でいう「創造」は、それに一步を進めた概念であると教父哲学は論じており、それはエクス・ウーク・オントーン、すなわち何もなし、全くの無からの創造を意味するものと言っている。形成、すなわち美しい秩序ある、善い世界を造るという意味も創造概念に含まれていることは、

創世紀第一章を読んだだけでも明らかであるが、さらにそれが「無からの創造」という形で再思考されるならば、単なる形成と区別されるべき創造の意味がより明らかとなるわけである。

その場合、創造はたんに「有るもの」によってなされるということではありえない。なぜなら、それは無における自由の働きであるからである。創造がしばしば擬人的動作者を想定することに於て説明される所以はそこにある。ト・オンまたはト・エイナイだけでは、創造の働きは出てこない。それを強いて人格神と結びつけるか、それともその一段階下のところに人格的な創造者（デミウールゴス）を想定することによって、その問題を解決しようとして来たのが、従来解答であるが、この問題はもっと掘下がりて追究される必要がある。つまり非神話を徹底させながら、しかも「無からの創造」ということの意味を理論的に究明することがなされなければならない。この問題解決への手がかりは、極めて手近かなところに見出されると私は考える。モーセに語りかけた神は、みずからを「エヒイエ」と呼んだ。「われは有る、また有るであろう」との意味である。それは単に「有るもの」ではなく、むしろ「有らんとする意志」である。しかも全く自由のみずからを有らしめることを、それは意味する。「存在への自由」と言いかえることもできよう。そのようなものであればこそ、無の意志はまた「ヤハウエ」すなわち「かれは有らしめる」と呼ばれるのである。これも自由の働き、または行為である。

このような「自由の働き」は、ト・オンのように理論的抽象

作用によって到達できる概念ではなく、人間意志の自由との類比によってのみ理解できるものであるから、その限りにおいてはアントロポロジーと言え、しかもその純粹な意味においてはアントロポモルフィッシュではない。人間には無い、また到底有りえない自由を、それは想定しているからである。けれどもそれが考えられなければ、創造ということも、また一般に創造性ということも成り立たないと言える。

その「自由の働き」は「有らしめる働き」として、それ自体は有を超えたものであり、その意味では *not-being* である。しかも、みずから有らんとする意志として、それは「有るもの」ではないが、「有ること」である。このような関係において、それは *not-being* (無) でもあり、*being* (有) でもあると言えるが、そのことの内容を抜きにして、ただ概念の操作だけでそれを理解しようとするのは危険である。キリスト教的神秘主義において神がしばしば「無」(*Nichts*) と呼ばれるとき、それは「自由の働き」を否定する無ではなく、純粹な「自由の働き」そのものを、オントロギアの角度から、そう呼んでいるものと解すべきであると思う。

いずれにせよ *creatio ex nihilo* の関係において現われる *nihilum* は有に對する無というよりも、創造に對する無であつて、そのことの意味は今後二層追及されるべきものであろう。

古代イスラエル人における生死観

宇野光雄

この発表で筆者の意図したことは、古代イスラエル人の生死観の特徴を宗教史的観点から明らかにすることであつた。

ヤハウリスト伝承 (*Gen. 2: 7*) は、人間が神によって、土のちりから造られ、神の靈によって生命あるもの (*nephesh*) となつたと述べている。(cf. *Gen. 3: 19*, *Hi. 10: 9*, *Ps. 90: 3*, *Jes. 31: 3* etc.) また六章三節では、神を靈として、人間を肉として規定している。一見、これらの個所は、人間が眞の自己である靈と、それを包んでいる物質、即ち靈肉二元の要素からなっていることを言おうとしているかのように思われる。しかし、ヘブル語の *nephesh* は、全幅的人間を指す言葉で、この語から人間に關してこうした二元論的觀念をとり出すことはできない。このことは、古代イスラエル人の死に對する觀念からも明らかである。古代イスラエル人は、死者はそのまま生前の一個の具体的人間のいわば影法師として、下界に下つて行ってそこで、いわば植物的生存を続けると考えており、(cf. *Jes. 14: 9ff.*, *I Sam. 28: 14* etc.) 死後、肉体から靈魂が分離するとは考えていない。それでは、上述の靈肉二元論を予想させるような記事は何を意味するであろうか。これらの個所は、神の永生に對する人間の生命の一時性、神の強大に對する人間の卑小、

滅ぶべき性質を強調する一種の信仰告白と見られる。(cf. *Jes.* 31: 1-3, 40: 6, 8, *Jer.* 17: 5)

第二の特徴として、人間の価値ある生活をあくまでも現世の生活に局限し、死後の生活の価値を徹底的に排除しようとした点に求められる。下界で植物的生存を続ける死者は、完全に無力、無活動、無作用であり、現世の諸事象に関知しない。(Jes. 38: 10, Ps. 9: 14, *Hi.* 38: 17, 14: 21, etc.) 更に、死者は神からも離れる。神は現世に生存する人間のみを配慮する。(Jes. 38: 18, Ps. 88: 10~12) 人間は、現世においてのみ、その生を意義あらしめることができる。従って、そこには、此岸に対する彼岸の思想、鍊獄、下界における神の審判等の観念を見出すことはできないのである。

以上のように、死後の生活が無価値であるとされた以上、人間の願望は、あくまでも現世に集中される。しかし、アダムとイブの楽園追放により、人間の永生が神によって拒否され、しかも平均寿命が定められたことにより (Gen 6: 1~4, cf. Ps. 90: 10) 人間の願望は、この寿命を生き尽くすこと、生きるに飽いて死ぬことである。従って若死は、古代イスラエル人にとって、おろかなこと、悪であり (II Sam. 3: 33, Ps. 102: 24) 急死、頓死は神罰を意味した。(I Sam. 25: 38, 26: 10, Ps. 26: 9, *Jer.* 17: 11)

さて、それでは、現世における義人の苦難や、悪人の栄えはどうか。彼岸の世界を否定する時、こうした問題は、解決し難いものとして残るように思われる。こうした問に対する

解決として、子孫のうちに生き続けること、偉大な仕事を残すことによって、後世に名を残す (Ps. 109: 13, *Jes.* 14: 20, 56: 4, 5) という観念が表明されている。しかし、こうした観念も避け難い下界の死者の過酷な運命と比較する時、弱い、不十分な慰めに過ぎなかったと考えられる。

さて、以上のような宗教的に見て、他に例のない特徴を持つ生死観は、どこから生じたのであるか。こうした生死観が、古代イスラエル人に生得的なものであったと考えることはできない。予言者物語の背後に別の生死観の存在を予測させる痕跡が見出され、また、レビ記、申命記の死者に向うことの禁止等を示す諸規定から、こうした独自の生死観の出現の背後に古代イスラエル人の努力を認めることができる。従って、次に、如何なる理由、如何なる推移で、以上のような生死観を、古代イスラエル人が持つに至ったかということが、解決さるべき問として残されているように思われる。

アル・ガザリーの神の存在証

明について

松本 耿郎

アル・ガザリーが神の存在証明を試みることは Fadlon Shehadi が Ghazali's unique unknowable God (p. 50) で指摘しているようにあまりないことである。その事実は既にアル・

ガザリーの神の存在証明と言う問題に対する態度を暗示していると言えるであろう。しかしいくつかの彼の神学上の著作の中にはそれが見受けられるので、これが彼の宗教思想においてどのような意味を持つものであるかを考察してみたい。アル・ガザリーは彼の代表的な神学上の著作である *Iqtisad al-icidag* (p. 24~25) において神の存在証明を記している。その要点を略記すると、時間的発生者 *hâith* はその時間発生に原因を持つという前提と、世界は時間的発生者であると言う前提から世界の時間発生の原因としての神の存在を導き出すものであり、そして世界が時間的発生者であると言う前提を実体 *Jism* と偶有性 *arud* の集塊としての世界内でのその実体と偶有性の存在様式の観察から導き出すとする。だが彼は偶有性がある存在のために基体を要求することだけをここでは述べておいて、実体並びにその構成のための最小単位である原子 *Jawhar tarad* については存在様式を述べていない。そのため世界の時間発生者性が十分に説明されていない。しかし彼は時間的発生者 *hâith* の意味を存在可能者が、非存在から存在へと重点をかけるもの *murâjih* の出現によって存在者になったものであり、それ自らに存在の原因を持つものではないと補足することでの論証を完成させている。以上の論証の背後にある思想は世界内の諸現象の存在論的考察に基づき理性の推論によって神存在を論証しようとするものである。しかし理性の推論の結果得られた神の存在とコランという啓示により示される神の存在とが信仰という次元に於いていかなる関係にあるかが問題と

なると思う。そこで価値的にはアル・ガザリーは啓示による神存在の証をより高く評価しているという点を考慮しつつこの問題を考えてみると、その解決の糸口となるものとしてアル・ガザリーの *Thya Vium al-Din* に於ける次の言葉が考えられる。すなわち「諸概念の中で包摂作用の最高のものは存在の概念である。だがそれは創造者と被造者とを一義的に包摂しはしない。それどころか神を除く総ての物はその存在が神の存在から引き出されたものである。したがって出現した存在はその出現の因である存在に等しくはない」*ismua-wujûdi allahî huwa 'a'ammû al-'asmâ'i ishtirakan lâ yashmulu al-khalîqa wa al-khalqa 'alâ wajhin wahidinbal Kullu mâ siwa allahî fa 'alâ fa wujûdhu mustafadun min wujûdi allahî fa al-wujûdu at-tâbi'u lâ yakunu musâwîyan li-l-wujûdi al-mabû'i* (*Thya, W, 6, 10th Bayân*) つまり最高類概念としての存在と言う語は両者に共通するにせよ、それぞれの個々の存在は質的に異なっていると考えている。そうしてみると世界内の諸存在の分析と推論により神の存在が論証されたにしても、それは神の存在の最高類概念としての存在の一面が論証され得たのみで、諸事物の存在と質的に異なった神それ自らの存在が得られた訳ではない。つまり質的に一般的存在者の存在と断絶した神の存在は、結局理性的論証によって得られた結論の彼方にある。論理的には神の存在と一般的存在者の存在は論証によって連続するとはいえず実質的には非連続なのである。この非連続こそ啓示に対する信仰が補うのである。こうした理性による論証の欠点が

理性の能力の限界をも意味している。アル・ガザリーは勿論それに気づいていたし、それが一方で彼の *Tahfut al-falasia* に於ける啓示に対する理性の領域の限定と言う試みとなって現われている。このことはまた *Iqtisad* における「宗教法なしに理性の証明のみで知られるものは、世界の時間発生性、創造者（存在）の必然性、その能力、知識、意志である」*al-na'um bi-dalili al-'aqili dina ash-shar'i fa huwa hadathu al-'alami wa wujubu al-muhdithi wa qudratuhu wa 'ilmuhu wa iradatuhu* (*Iqtisad*, p. 210) と言う言葉とも対応している。以上の考察から結論として、この神の存在証明は理性の能力の範囲内で信仰の裏づけをするものであるという意味を持つものではないと言いつ得るであらう。（*Iqtisad* の text, Ankara, 1962）

コーランに説かれる聖書

中村満次郎

コーランを読んでゆくと聖書の創世紀、出エジプト記などが説かれており、また著名でもあるが、なかでも、その特色となるのは予言者物語りなのである。聖書に説かれる予言者がコーランにおいても説かれるのである。アブラハム、モーゼ、キリストはそれぞれイブラヒム、ムーサー、イーサーというアラビア語名で説かれている。またイスラム教徒はユダヤ教徒・キリスト教徒と同じ聖典の民なのである。コーランの理解に際して

も聖書の知識は必要なのである。それではコーランに説かれる聖書はそこに如何なる意義を見出すことが出来るであらうか。我々はコーランにおける教義の発達の中にその意義の本質を跡付けることが出来るのである。このことは予言者ムハンマドにとり聖書が如何に偉大な啓典であったかを意味するのである。

そもそも商人ムハンマドはどのようにして予言者として自覚するにいたったのであろうか。幼年、青年期は伝説の中に語られるわけであるが、商人としてメッカをはなれ、メディナへの行商、またキリスト教発祥の地への隊商もたしかに行つたことであらう。その後予言者となり、最後の審判の日への警告と、アッラーの唯一性の伝道に終始したメッカ期を経て、迫害を受けることになり、メディナへの聖遷、そしてメディナにおけるユダヤ教徒、キリスト教徒との宗教論争はメディナ期の画期的事件でもあったのである。このような対決的宣教の中にコーランは啓示されていったのである。

そこでコーランについて考えてみれば、大別してメッカ啓示とメディナ啓示とがあり、それぞれ教義上よりみても特質をそなえていると言つて出来るであらう。それは一つには聖書の影響の中にそれを見出すことが出来るのである。

Early Makkan period 60 chapters; 1, 17-21, 50-56, 67-109, 111-114.

Middle Makkan period 17 chapters; 29-32, 34-39, 40-46.

Late Makkan period 15 chapters; 6, 7, 10-16, 22,

23, 25~28.

A. H. 1~2.

6 chapters; 2, 8, 47, 61, 62,

64.

A. H. 3~4.

3 chapters; 3, 58, 59.

A. H. 5~8.

9 chapters; 4, 5, 24, 33, 48,

57, 60, 63, 65.

A. H. 9~11.

4 chapters; 9, 49, 66, 110.

右のコーラン各章の時代区分は Maulana M. Ali の試みたものであるが、メッカ初期の啓示においては啓示の黎明であり、ムハンマドにとっては予言者への道であり自覚であった。その後、最後の審判の日への警告と、アッラーの唯一性の唱道は偶像崇拜であった民間信仰の全面的否定となり、とってかわって聖書が説かれることになったのである。聖書の中に新しい道徳、倫理を求めたのだと言うことが出来るであろう。

「言ってやれ、「モーセが人々の光明として、また導きとしてもたらしたあの啓典は、いったいだれが下されたのか。」

おまえたちは、これを文書にして公開しつつ、他方その多くを隠している。おまえたちは自分も先祖も知らなかったことを教えられたのに。」言ってやれ、「神である。」

(家畜章九十一節)

ところで、メディナ期にいたり聖書をめぐり、ユダヤ教徒、キリスト教徒との教義論争をひきおこすのであるが、それとも祈りの方向をエルサレムよりメッカに変更することであり、あくまでも政治的であり、イスラムの主体性の確立である。

り、民族主義でしかないのである。この時代においても聖書は一貫してイスラム教徒にとり重要な啓典であったのである。我々はこのような聖書の重要性を次の章句の中に見出すことが出来るであろう。メッカ啓示では家畜章、胸壁章、ユヌス章、フード章、ユヌフ章、雷鳴章、イブラヒム章、アル・ヒジュル章、蜜蜂章、等があり、メディナ啓示についてみれば、牝牛章、イムラーン家章、女章、食卓章、等にあとづけることが出来るのである。

それでは何故にコーランにおいて聖書が説かれるのであろうか。前述した如く、偶像崇拜を主体とする民間信仰の否定であり、多神教の打破であり、この古い宗教社会に対して唯一神信仰が唱えられるとともに、聖書をもって新しい宗教社会を形成してゆくことにあつたのである。まさに宗教改革の書として当時のアラビア社会に唱道されたのが聖書であつたと考えることが出来るであろう。

マルコのイエス理解

土屋 博

共観福音書が所謂「イエス」伝ではなく、教団及び福音書記者のイエスに対する見方を示すものであるならば、各福音書記者のイエス理解は、さしあたり個別的に取り扱われねばならない。何故ならば、一つの史的イエス像を復元するための相補的

な資料という役割を、もはや共観福音書に期待できなくなったからといって、今度はただちに、統一的なイエス理解、即ち、教義的なキリスト論を前提とするわけにはいかないからである。共観福音書記者の中で、マルコは、最古の福音書記者として、神学的反省という点では素朴である。マルコにおいては、他の聖書記者と共通した用語が出てくる場合でも、その意味は、慎重に検討されなければならない。統一的理念を求めものに急である時には、しばしば変化発展の幅を無視して、典型的な概念を一般化してしまうことがある。マルコについても、そのようなことがなかったとはいえないようである。

マルコのイエス理解を考えるさいに、従来なかば定説のように考えられていることが三つある。第一は、一八九二年にM・ケラーによってたてられた、福音書は詳しい序文をもった受難物語であるという命題が、特にマルコにあてはまるということである。第二は、一九〇一年にW・ヴレーデによって発表された、マルコにおける“Messiasgeheimnis”という学説である。M・ティペリウスは、それに従って、マルコを“ein Buch der geheimen Epiphanien”と呼んだ。第三は、一九二一年にR・ブルトマンによって主張されたこと、即ち、マルコの意図は、パウロが述べているようなキリスト神話を本質的内容とするヘレニズム的キリスト・ケリユグマを、イエスの歴史に関する伝承と調和させることであつたという説である。

今日、これら三つの説は、無条件に前提とされることなく、もう一度新しい角度から検討されなければならない。第一の説

は、E・トロクメの仮説等を通して、実質的に再考をうながされている。受難物語以外の記述に積極的意味を見出すという方向は、十分に考慮される必要がある。第二の説については、“Messiasgeheimnis”という表現それ自体の妥当性が問われる。「キリスト」、「人の子」、「神の子」等のキリスト論的称号がマルコにおいて占めている位置から考えると、“Messiasgeheimnis”をマルコ全体の支配的理念とすることは、あまり適当であるとは思われない。しかし、マルコにおける“Geheimnismotiv”は否定できない。そこで考え出されたのが“Wundergeheimnis”という表現であり、これと“Messiasgeheimnis”との関係が問われることになった。第三の説は、基本的には正しいが、その適用には注意する必要がある。マルコは、確かにヘレニズム的なものと関係があるが、それによって全面的に規定されているわけではなく、マルコの重心は、むしろ、パレスチナ的なイエス伝承におかれていたと思われるからである。

結局、三つの説の含んでいる問題は、相互に連関している。今日、これらは、いずれも、福音書の独自性の再評価という方向に向かって修正されなければならない。福音書記者は、十字架と復活のみならず、具体的なイエスの生きざまをも、人間の救いにとって意味あるものと考えたのである。福音書の創始者としてのマルコにおいて、このような問題意識は、最もはっきりしている。マルコも、生けるイエスを直接無媒介的に肯定するのではなく、あくまで死を媒介として肯定するのであるが、彼が真に強調したかったのは、イエスの死ではなく、イエ

スの生であつたと思われる。それが、マルコのいう「福音」の内容であらう。

出エジプト記三の一四について

——シンタククス問題を中心として——

定形 日佐雄

出エジプト記三章一四節によれば、神は神名をたずねたモーセに応え「エーイェ・アシエル・エーイェ」と言った。この訳出と解釈をめぐっては、神名ヤハウェの起源・意味の問題とも絡み、多くの論義が重ねられてきた。しかし今もって統一的な結論を得ていない難句の一つである。とりあえず私たちは、同句のシンタククスについて考察する。

ルター訳 (Ich bin, der ich bin) 英國欽定訳 (I am who I am) 等の伝統的シンタククス理解に修正を要求したのが、E・シルドであり、J・リンプロームであった。彼らは、ヘブライ語関係文における関係節の人称は主節の人称に一致すると結論し、問題の句を次のように説明する。はじめのエーイェは、アシエル以下を補語とする、identification を指示し、二番目のエーイェは existence を意味する。そこで、"I am the One who is." あるいは "Ich bin derjenige, der ist" と訳出されなければならない。

しかし、このきわめて魅力的な彼らの所論は、二、三の点

で承服しがたい。なかでも彼らが類例としてあげる歴代誌上一章一七節はじめ、旧約聖書からの用例の多くが名詞文であり、問題の句が動詞文であることの相異が問題である。彼らはこのことを重要視していないようであるが、いわゆる神の自己紹介定式が名詞文ないし分詞文で表わされることを考慮すれば、事はそれほど簡単ではない。また同句の伝統的訳出を誤りとする論拠を欠くばかりか、彼らに先立って発表された Th・C・フリーツェンの類音重疊法 (Paronomastie) に基づく同句理解についてなら言及のないのは真に奇妙というほかない。エーイェ・アシエル・エーイェの総括的意味はエーイェにこめられており、それが類音重疊関係文 (Paronomastische Relativsatz) によって増幅・強調の効果をあげている。この点で私たちはフリーツェンに同意する。もちろん、この Paronomastie の機能にもいくつもあり、その正確な意味は文脈によって決定されなければならない。

加えて、私たちは関係辞アシエルの機能特性について考慮する必要がある。例えば、創世記四五章四節の、いわゆる retrospective pronoun を伴う関係文にもっとも明らかのように、アシエルによって結ばれる二つの文が叙述者の思考過程においてそれぞれに一応完結的であるのを見るであらう。つまり、アシエル先行文において、叙述者のもっとも執着する語、あるいは事柄が、アシエル後続文の起点となって、再述される。換言すれば、アシエル以下の文は、その先行文から半ば独立しており、同時になんらかの意味でそれを追補・増幅している。した

がってアシエルは、その先行文の根拠・再確認・目的・結果などを導き出す、つなぎの役を果しているにすぎない。

以上のことを考慮しながら、私たちはエーイェ・アシエル・エーイェにおいてエーイェが *Paronomasie* によって増幅・強調され、アシエル・エーイェがはじめのエーイェを再確認していると結論する。そして次のような邦訳を試みる次第である。

『わたしがいる。(ほかでもない)わたしがいるのだ。』

なお、同句の属する文獻的・伝承史的・宗教史的コンテクストから察すれば、この『わたしがいる』は「おまえにはわたしがいる」という意味を含んでいることは明らかである。すなわち、この部分のエーイェが存在概念より、むしろ関係概念を志向していることを付記しておかなければならない。

『アダムの黙示録』における

「フォーステール」について

荒井 献

われわれは最近、『アダムの黙示録』（「ナグ・ハマディ文書」コーデックスV）における救済者「フォーステール」像をめぐって次のような仮説を提起した（拙稿「古代オリエントの宗教——グノーシス主義に関連して——」『ヨーロッパ・キリスト教史』第一巻、中央出版社、一九七〇年、九一—一一八

頁）。「フォーステール」像は、本書のテクストの編者ベリーング（A. Böhling, P. Labile (ed.), *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag-Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Halle/Saale 1963*）や彼の説を受け容れる人々（G. MacRae, K. Rudolph 等）が主張することき、キリスト教成立以前の「ユダヤ的・イラン的」救済者（「苦難の僕」+「サオシュヤント」）に遡らない。他方、ヘーリング説に反対する人々（A. Orbe, J. Daniélou, R. Kasser, H. M. Schenke, R. Haart, R. McL. Wilson 等）のように、われわれはフォーステールに受難するキリスト像を排他的に認めることもできない。フォーステールは、キリストとは無関係に、しかしキリスト教成立よりも後の時代に導入されたグノーシス救済者の一形態であろう。その論拠としてわれわれはとりわけ次の二点をあげた。(一)「苦難の僕」がメシアと同一視されるのは一世紀以後であること、(二)フォーステールの誕生に関する十四の説明の中、一十二はハムとヤベテの子孫が建てたといわれる「十二の国」における種々の救済者像を、十三はアレクサンドリアのユダヤ教（キリスト教？）におけるロコス像を、十四が本来的グノーシス救済者像を示すものであろう。

ところが、右の論文を脱稿した（一九六九年夏）後に、シロツトロフがわれわれの仮説と全く同じ仮説を提出したのである（L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae, zum Problemen der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in W. Eltester (ed.), Christentum und Gnosis, Berlin 1969, pp.*

88~89)。ただし、当然のことながら、彼女とわれわれの論証の間に相違があるので、以下においてショットロフの論証に対する批判を試みてみたい。

第一に、ショットロフによれば、七七・一一二二において受難するのは、Salvatorとしてのフォーステールではなく、salvatiとしてのグノーシス主義者であるという。確かに、七七・一六一一八の受難する「肉体」は「人」の「肉体」であって、「フォーステールの」肉体とはいわれていない。しかし、まず、七六・二八―七七・一には欠文が多いために、「フォーステール」と「人」との関係が必ずしも明らかでない。次に、ショットロフも認めているように、本書において「フォーステール」の名称は、Salvatorにも salvatiにも与えられているのである。しかも、七七・二三―二六で、「人」の由来が問われているのに対して、八二・二八から明らかないように、それに続く箇所では明らかに「フォーステール」の由来が答えられている。以上の理由から、「受難」の表象をフォーステールから排除することは、本書の文脈と思维方法に忠実とはいえないであろう。ちなみに、この立論に対してルドルフもわれわれとほぼ同一の点を批判している。(K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, in: Theologische Rundschau* 34, 1969, p. 164)

第二に、ショットロフは、フォーステールの誕生に関する十四の発言の中、一一十三を一まとめにして十四と対立するものとみなしているが、われわれはこれを対立関係ではとらえず、

一一十三までをグノーシス救済者(十四)以外の救済者像の諸トポイととり、その中一三にアレクサンドリア型を見る。

なお、ヘーリングは最近になって、彼が本書との関連において vorchristliche Gnosis, という言葉を用いた時、それは Gnosis ante Christum natum ではなく、Gnosis, die der christlichen Gnosis des 2. Jh. s vorausgeht. という意味で用いられたと弁解している。(A. Böhring, *Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium, in: Eltester (ed.), a. a. O., p. 2, Ann. 5*)

これは彼がわれわれの説を受けいれざるをえなくなってきた証拠となろう。

エマソンの人間観についての一考察

宮田元

エマソンは「アメリカの学者」のなかで、知識人の代表としての学者に理想的な人間像を託し、学者は「考える人間」でなくてはならないとして、自主的・創造的なあり方を求めている。そしてさらに、経験主義的な立場から、行動性を具えた「考える人間」として、自らを信じ、人々のなかにあって真理を示し、指導していく働きとその義務を強調している。

エマソンの宗教思想の展開において、人間観についての考察をすすめてみると、エマソンは、一八二七年の日記に「我々

は自ら生活しているのではない。我々是我々だけで喜んだり悲しんだりしているのではない。我々の生活は他の人々の生活と密接な関係をもっている。」と記し、初期の頃にあつては、社会または人々とのかわりをもつた生活を大きく肯定していることが理解される。しかし、その後、一八四一年に出された「自己信頼」のなかでは、「社会でもっとも要請されている美德はみんなにならうことである。自己信頼は社会の忌み嫌うことである。社会は真実と創造的人間を愛さず、美名と慣習を愛する。人間にならうと思うものは、世間に迎合しない人（ノンコンフォーミスト）にならなければならない。」と述べている。ここでは、集団として、制度としての社会に個人を対立させ、社会や集団に盲従しない、自主的主体的な、自らを信じて行動する人間の態度が求められている。

妻の死、兄弟の病氣、そして、自らはユニテリアンの牧師を辞任したことなどが、エマソンの思想にこのような変化をもたらした原因の一つになっているとも考えられるが、これはさらに、ニューイングランド・トランセンデンタリズムの唱導者として、発展しつつある時代の変化のなかに、機械的物質的な傾向に流れがちな当時のアメリカ社会の風潮に対する、エマソンの厳しい宗教的なプロテストのあらわれとみることができよう。と同時に、開拓期のアメリカにあつて、自然の孤独に立ち向う一人一人の人間に、創造的エネルギーを与えようとするものであつたと理解することができる。

このように自己信頼を強調するエマソンも、大自然に関して

は「大自然の中心に一つの霊があり、万人の意志を支配している。……その霊は、その強い魅力を大自然に注いでいるので、我々はその勧告を受けなければ榮える。……我々は従いさえすればよいのだ。謙虚に耳を傾ければ正しい言葉は聞かれる。」と述べているように、大自然のなかに神の働きをみてとり、大自然に従順な人間のあり方を示唆している。

エマソンは、究極的には、人間の立場を神に次ぐ絶対の立場にたかめていくものであるが、このことは、「人間は存在するものの中心におかれている」ということにも明らかである。それはさらに、「人間は尽きることのない泉によって養われ、人間の必要なときにはいくらでも力を出すことができる。」と述べられているように、神との関連において、全ゆる可能性をもつ人間が考えられてくる。ここに、エマソンの「人間のなかにある神が神を崇拜する」という「神としての人間」という考え方も理解されてくる。このなかに、エマソンは、「自らを信頼せよ」という根拠を求めたと思われる。

エマソンは、人間のあるべき条件として、さらに、現在に生きることの大切さにふれているが、単なる観念論に終ることなく、現実的な行動面に基盤をおいた、新しい形でのビュリータンの発想にもとづいて、理想的な人間観を追求していると考えることができよう。

第四部会

宗教と政党

原田 克己

一

政党の歴史的起源については他にゆずるが、一般的にいつて、「政党は国家の側からの反対に抗して、しかも広汎な社会生活そのものなから生れた⁽¹⁾」のであって、ひとにぎりの少数特権階級による伝統的支配秩序を否定し、その政治権力の構造を広汎な民衆の政治参加によって再編成せんとするのが政党発生の歴史的意義であった。いふなれば、封建的特権階級による封鎖的支配体制を打破し、民衆の政治参加を強く要求する市民階級の下からの反政府運動こそ政党の端緒であった。

いづれにしても、政党は政治権力によって公の国家機関としてつくられたものではなく、むしろ反対に、権力の側の反感や弾圧に抗して社会そのものに内在する政治的諸要求を組織することによって成立したものである。しかしそうした政治活動をおこなう政治組織が政党として認められるのは「とくに政権の獲得維持を目的として活動する⁽²⁾」という点に求められる。

このような立場で宗教政党をみるならば、そのメルクマールとして、

(1) 構成員ないし支持基盤は主として同一の宗教的信念体系をもつこと、

(2) 特定の宗教的理想ないしは利益につながる政治的目標をもつこと、

(3) 政治意志形成と政策決定プロセスに宗教的立場から影響をあたえんとすること、

(4) 選挙にさいしては宗教的所屬ないしは宗教的信念体系を共通にする選挙民の大量動員をはかる方策を講ずること、

などの諸点を指摘することができよう。

一般的にいつて、宗教政党は信仰の自由が制限され、信仰の権利が否定されるとき、いわば弾圧によって促進された被圧迫者の結果として成立したのは、他の一般政党のばあいと同じである。ただ宗教政党のばあいは宗教的プログラムをにかけて政治活動をおこなうものの、その抑圧が軽減され、あるいは撤去されてしまふとほんらいの存在意義そのものが乏しくなってしまう。しかし宗教政党もひとたび成立すると、そうした事態にもかかわらず共通の宗教的世界観や政治的追憶、さらには宗教的要求と世俗的利害関係との結合などによっても存続しつづけることになる。

註(1) 清水幾太郎著『社会学講義』P三五四

(2) 円藤真一著『政党の理論』P四

二

ところで宗教政党に投票するということは、その政党の宗教的世界観を自分の生活の価値基準としてうけいれ、その世界観にもとづく政党プログラムに同調するという意志表示にはかならない。世界観はわれわれが固有の生活経験のなから自由な心をもって確立するようになるものであり、われわれは固有の世界観をもつ自由がある。⁽³⁾

宗教政党は、教理として体系化された特定の世界観を唯一絶対の普遍的な真理として主張し、すべてがこれにのっとった意志決定をなし、行動を規律することを要求する。それにしたがうことのできないもの、またはそうした規律を拒否するものは、「外道の制多」に帰依する「邪見の群衆」であるということになる。それゆえにこそ宗教的慈悲の発露たる折伏は徹底的におこなわれなければならないということになる。

かくして宗教政党は、政治的行動を通じることによってその教理への絶対帰依を要求することによって、ほんらい自由であるべきはずの心情までも権力闘争の具としてしまうのである。それゆえにこそ、国家権力が特定の宗教によって妥当性を保証されるばあいには、その宗教のもつ論理的な面から他の宗教を従属させようとする。それは絶対性はふたつなく、相対的なものではないからである。

一般に政治は利害と価値の多元化を前提として、利害と見解との対立を調整しつつ、社会の統合をはかることにその機能をもつ。⁽⁴⁾したがって通常の政治問題は、宗教的原理や理念によって解決されるということは理論的にも不可能であって、たえず

利害得失を考慮する現実主義的な政治的英知によって処理されることになる。だが、かくて到達された解決も、しばしば暫定的便宜の性格をもち、事情によってはまた変更も余儀なくされる、いわばきわめてフレクスビリティをもったものである。されば絶対価値のうえにたてられるべき宗教的政策などというものを実質的に規定することは不可能である。

いずれにしても現代社会の多元的状况にてらしてみれば、政治に宗教の全面にわたる介入が妥当とさるべき状況はまったくいってよいほどない。

註(3) Ronald Robertson; *The Sociological Interpretation of Religion*, 1970, pp 177~9参照

(4) B. Glick; *In Defence of Politics*; London 1962, pp 14~17参照

“神による棄却”と“地獄一定”

岩本 泰波

ユダは銀貨三十枚をもって、神の独り子イエス・キリストを敵の手にわたし、十字架の死にまで追いつめた。神によって造られ、イエスによって「使徒」の一人として選ばれるほどの恩恵を受けたユダの、この行為はアダムの裔である人間の神への叛逆をその極限において具現するものである。この神への叛逆の姿態こそ、神によって見棄てられた人間の現実である。(cf.

当然、神の怒りはこの不義を審く。ユダは堪え難い「後悔」(ここでの後悔は神の義の下降による不義の「とまどい」であって、神の前に跪づく「悔い改め」ではない)のすえに、首を締ったと『マタイ伝』はその末路を伝えている。ところが、『使徒行伝』はユダが、その不義の報酬によってある地所を手に入れたことを語る。そして彼は「そこへ、まっさかさまに落ちて腹がまん中から引き裂け、はらわたがみな流れ出してしまった」と記している。これは、マタイが伝える「縊死」の精神的内容を象徴的に表現するものであろう。「まっさかさまに落ち」たということは、その地所が、そのままに「地獄」となったことをあらわしている。「うじがつかず、火は消えることがない」永遠の苦しみのある地獄への墮落である。「腹がまん中から引き裂け、はらわたがみな流れ出してしまった」という表現は、神の子イエスを否むことによって、守ろうとしたユダの「自我」が、逆に徹底的な崩壊に至る強烈な苦しみの「かたち」である。そこに、まさしく、神に見棄てられた人間の現実がある。

親鸞が「いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」というとき、人は永劫をかけて、到底離脱することの出来ない苦悩のなかに沈淪しつづけることを語るのである。善導によれば「曠劫已来」「常没常流転」して「出離の縁なき」身である。一般に親鸞のこの言葉を、度し難い人間の現実への「諦観」を語るものと見て、それをユダにおける見なされた人間の救いのなさとは異なるものと判断されるようである。しかし、「地獄一定」なるものは「いづれの行もをよびがたき」身である。それは、善導によって「自身は」といわれるところの、「一切衆生」の「身」がさらされている現実であって、「諦観」といわれるような人間の「意識」にかかわるようなものではない。同時に、「神に見棄てられる者」も「義人なし、一人だになし」と言われるとき、決してそれは、単にユダだけのことではない、ユダの反逆と縊死は、すべての人の「引き裂かれた腹」の「はらわた」であるからである。

しかし、両者における「地獄」は、この照応があるにもかかわらず、全く異質なものである。ユダは「ある地所」を、おそらくその「すみか」としようとした。ところが、そこが、そのままに、地獄となった。しかるに、親鸞は、地獄を「一定すみかぞかし」と言う。この相異は、ユダが「まっさかさまに落ち」た地獄は、終末的な一回的な神の断罪の報いの場であり、「永遠の火」という表現は、その一回的な審判の激烈さをあらわすものであるのに対して、仏教における「地獄」は「常没常流転」であることによるものである。後者において苦悩は決してしない「繰返し」として、過・現・未の「永劫の流転」である。この流転の場を親鸞は「すみか」とあらわす。カール・バルトはこのユダを「棄却のうち」に、またそのうちから、選ばれた、棄てられた者」と言う。それは神による永遠の棄却を、身に負うイエス・キリストによって、「棄却の棄却」が成就する

ことを語る。この棄却の成就是、キリストの「ただ一たびの死」によるものである。しかるに、親鸞における「地獄一定」なる永劫の流転は、その流転の永劫を、流転のままに撰取する「無量の寿」のうちに包尽せられるのである。

青年期の宗教意識 (三)

家塚 高志

昨年発表した「青年期の宗教意識」の調査結果に、別の角度から因子分析を行ない、宗教意識を構成する因子を抽出した結論について報告する。

この調査は、現代青少年の宗教意識の内容を、呪術的意識・神道的意識・キリスト教的意識・仏教的意識・神仏肯定意識・宗教的生活態度の六つにわけ、それぞれの意識を測定する問題を五問ずつ含み、合計三〇の問題から成るものである。

この六つの意識の独立性については、この六つの意識相互間の相関行列に因子分析を行なった結果から認めることができたが、果して宗教意識の内容として、この六つだけを設定することが妥当であるのかという問題や、キリスト教的とか神道的などの呼び方の問題等に、なお大きく検討の余地が残る。

そこで今回は、この調査の三〇の問題を、六つの意識にわけ、ことをやめて、一つ一つの問題に、どのような因子が負荷されているかをみることにした。三〇の問題相互間の相関係数は

四三五個ある。この相関行列に因子分析を行なえば、各問題毎の因子負荷量がでる。この因子を解釈することによって、前述の六つの意識にこだわらず、宗教意識を構成する因子は何であるかということを考えて行きたいと思う。

因子分析を行なったのは、昨年発表した都立駒場高二年生二〇五名、東京の島嶼部の大島・三宅・八丈の高校二年生計一八二名、東京高専二年一・二名の調査についてである。各校別に因子分析を行なった結果も出したのであるが、学校別の比較をここでは目的としないため省略して、合計四九九名についての結果だけを報告する。

この四九九名のデータについて、ヴァリヤックス法による因子分析を行ない、更に単純構造にできるだけ近づけるために直交回転という操作を行なった結果、一八の因子を抽出することができた。三〇の問題について、それぞれの一八の因子の負荷量計五四〇個を計算したのであるが、この結果の数字は、残念ながらスペースの関係で省略せざるを得ない。ここでは結論だけについて簡単にのべることにする。

なお、一八の因子のうち、因子負荷量がすべての問題に対して極めて少ない七つは、解釈が不可能であるために切り捨てることとした。したがって、解釈を加えることができた因子は十一となった。

この十一の因子の各問題毎の負荷量から、それぞれの因子の性質を解釈し、さしあたり次のように命名することにした。抽出された順に並べると次の通りになる。

第一因子 超自然力による現世利益

第二因子 絶対者の意義肯定

第三因子 宗教的生活態度

第四因子 一神教的創造神

第五因子 自然との一体観

第六因子 儀礼・礼拝

第七因子 禅的な自力による悟り

第八因子 占い

第九因子 まじない

第十因子 超自然的絶対者の実在

第十一因子 教会などのような神の意志の媒体となる存在の

承認

これはあくまで前述の六つの意識を前提として作製した調査から抽出した因子なのであって、決してこれで宗教意識を構成する必要にして十分な因子を網羅したというわけではない。

またこの因子負荷量から、青年期の宗教意識の特徴とでもいうべきいろいろな問題を論ずることができるが、ここではすべて省略する。

日本宗教学会の「宗教と教育」委員会は、現在、総合研究として「青少年の宗教意識」の研究を進めているが、この発表は、その一環としてのものである。

宗社会学における世俗化概念

の問題

ヤン・スインゲド

現代における西洋の、とりわけキリスト教の自己理解においては、「世俗化」(Secularization)という用語は中心的位置を占めている。この言葉に指し示されてきた現在の社会的・文化的変動の急進性と、いわゆる世俗神学のこの変動を積極的に評価しようとする態度がもたらした挑戦は、多くの宗社会学者に世俗化問題を科学的な考察のテーマとして取り上げるよう促した。実際に、今日までの、世俗化の特定のパスベクトルから見た、現代の社会的・文化的変動に関する研究は、主として西洋・キリスト教世界に限定されていたが、この問題を、日本のような、西洋キリスト教のパターンとは異なった宗教事情にあてはめた場合、特別の問題を提起することは言うまでもない。しかし、このような研究の準備段階として、西洋での世俗化過程を考察することが必要であり、この場合、実証的研究の前提としてその用語の概念規定の問題も取り上げる必要がある。

「世俗化」という言葉の用語法を歴史的に概観し、西洋の宗教事情の評価に関する、幾人かの宗社会学者の書物におけるこの言葉の用い方を考察すれば、世俗化問題が宗教の科学的研

究に激しく挑戦していることがうかがわれる。一般には、世俗化が全く新しい現象であると言われられるけれども、実際にはこの用語は既に十七世紀から使われており、様々なしかも時には互に対立する意味を表現してきた。この混乱の故に、この用語法は科学的とは言えない。更に、世俗化概念のもう一つの特徴は、闘争的な、反宗教的内容から世俗神学者による積極的評価にいたるまで、非常に多くの価値判断を含んでいるということである。このことは我々をより根本的な問題、即ち、世俗化概念そのものが、ある特定の教会中心的な宗教概念に拘泥し、更にその概念を強化しようとする傾向を持っているのではなからうか、という問題へと導いてゆく。この宗教概念は、人間生活の二つの異った領域、一つは宗教的・聖なる領域、もう一つは非宗教的・俗なる領域の伝統的な両断に基づいている。したがって、世俗化という用語は、現代社会におけるラディカルな変動を表わす場合、はたして適しているかどうか、そして、現代の状況を世俗化と呼ぶことは、特に現代の宗教事情への正しい理解をばかすことになるのではなからうか、という問題が出てくる。そういう意味で、世俗化問題は宗教の科学的分析に、聖と俗の両断を突破して通例の定義や測定手段が有効かどうかを再検討するよう促す。

一見すると、西洋の宗教研究者による宗教への新しいアプローチの試みには、東洋宗教の要素との共通点が見出されるので、東洋宗教の研究が世俗化概念規定あるいは宗教概念規定の問題に貢献できると思われる。しかし、最近、世俗化問題を論

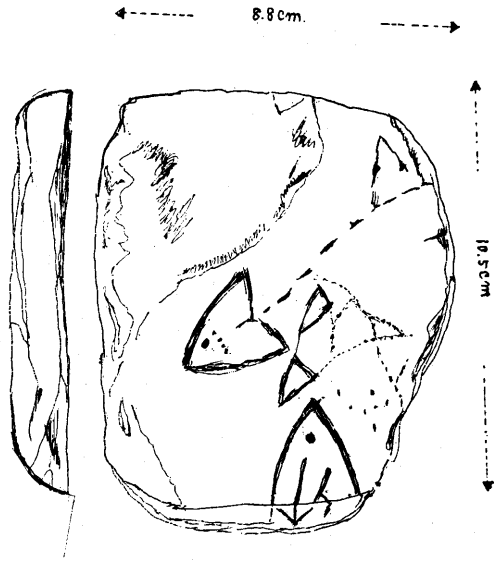
じて最も影響を及ぼした幾人かの宗教社会学者を中心として、彼らに東洋宗教からくるこのような挑戦の意識があったかどうか、そして、そのことを東洋の宗教に論及しつつ、主張しようとしたか否かということとを調べると、彼らは東洋の宗教に対して根本的に消極的な評価を与える傾向があることがわかる。この評価は、世俗化に対する彼らの「社会的」理論と、結局、彼らの宗教概念に基づいているようなので、問題は、彼らの概念化はどの程度までキリスト教的・西洋的なアプローチに基づいているか、ということである。したがって、世俗化という用語は西洋的概念と結びついているが故に適切でなく、排除すべきであろう。又、排除しないまでも、少なくとも、従来よく使われてきた「宗教」及び「聖と俗」という言葉とは全く関係なしに、東洋的概念化に照らしてその用語の厳密な再定義を試みるべきではなからうか。

石上神御事抄について

附尖石発見、石製品の原始絵画

椿 実

「石上神宮御事抄」は文永七年 (AD. 1270) 六月十一日に卜部兼文が、古典を抄録した、奈良県天理市の同社の縁起書である。これを宝永元年 (AD. 1704) 歳次甲申、孟夏初七 (四月七日)、に三枝益人、すなわち今出川一友 (若瀬) が書き写し、乙



縄文中期遺跡長野県茅野市
尖石与助尾根出土石製品 昭45.8.22 樺採取
安山岩上下磨製 10.5 cm × 8.8 cm

西初春下六(翌宝永二年一月二六日)に再校した本文は続々群書類従第一神祇部 p. 673~5に印行せられている。若殿については、齋部氏家牒の述作について、前述のごとく疑惑ある人物であるが、この書は、「卜部氏藏本先代旧事本紀卷三奥書」に、「文永七年六月十一日雨中、天照太神御事抄出壘石上神御事抄畢。兼文云云」とあるもので、西田長男博士も兼文真撰と

せられている善本である。この書は、「石上神御事抄」と称すべきものであろう。この書の伝来は、神宮齋主首物部連光由、相伝の本で「神宮御抄」とせられ、石上神宮に相伝のものを若殿が書与したものである。

内容は、①貞観九年の格「得_テ神祇官_ノ解_ニ任_ス。坐_ニ大和国山辺郡_ニ正一位勲六等石上神社一座」にはじまる。「新抄格勅符抄」「類從符宣抄」等にこの格は見えない。次に「②延喜式」神名帳を引き、「③旧事本紀」陰陽本紀の常陸国鹿島大神は即ち石上布都大神是也を引き、鎮魂祭の本縁(天孫本紀の天璽端宝十種により死人も反生する)とのべる。次に「④古事記中巻」天照大神高木命二柱之命以、召_ニ建御雷神_ニ而、詔、「葦原中国者伊多玖佐夜芸帝阿理祁理云々」「汝建御雷神、可_レ降爾」。答曰、「僕雖_レ不_レ降専有_下平_ニ其国曰之横力訂_レ降_ニ是_ケカ_コ」。名_ヲ云_テ云_ニ佐_布都_都神_ニ亦名云_ニ斐_布都_都神_ニ亦名_ニ布_都御_魂一此刀者坐_ニ石上神宮_ニ也。(中世における古事記引用文として重要。)

⑥日本書紀卷三「武甕雷神平_レ国_ノ之_レ劍号_ニ「部_ノ靈」は、先師の説として、神代三劍の一で、天羽羽斬だとする。そして、「養老職員令」(令義解)神祇令・貞観儀式・江次第(巻十三)の鎮魂祭を引いて、「離遊の運魂」を鎮める十種神宝の靈験を述べ、②延喜式「備前国赤坂郡石上布都之魂神社に及び、⑥新撰姓氏録⑤紀一書の記載より、素戔嗚尊が蛇を斬った十握劍「蛇之施正」は吉備/神部に在_ッたとする。そして、⑦古語拾遺を引き、天十握劍は天羽羽斬であり、はじめ、吉備/神部の許にあつたのを、仁徳天皇の御世、大和国石上布瑠村に

第四部 会

鎮座せしめたものとする。これによれば熱田神宮草薙劍の所伝とは一致しない。住吉神代記によれば、草薙劍は住吉大社にも存在した。(草薙劍に関する重要な異伝である)。

石上神宮の神劍とは、七支刀のことである。これは明治初年に同社の神官をしていた菅政友の検する所(全集 p. 536)で、現在では泰始(西晋・南宋)ではなく東晋の泰和(太和)四年(AD. 369)百濟の肖古王より倭王に献上されたものであることが明らかになっている。これは神功紀五二年の記事に当り、紀の紀年を一二〇年繰り下げる必要を認められる所であるが、さらに、神功を、魏志の卑弥呼に比定する日本書記の立場からすると、難斗米(魏志難升米)は中臣と読まれたのである。中臣雷神が朝鮮から亀トを伝えたのも四世紀の中頃かと思われる。(児屋命は小屋すなわち稲の穂積二つのことである)。(広開土王碑(AD. 391)や、三國史記新羅本紀第二阿達羅尼師今二十年夏五月「倭女王卑弥手遣使來聘」は四世紀の日鮮關係を傍証する。

熊本県玉名郡江田村の船山前方後円墳からは銀象眼銘の太刀が出土している(国立博物館)がその、

治天下復□□齒大王

は瑞齒別すなわち、反正天皇であろう。新撰龜相記(7. 565)によれば、履中天皇が難波の宮で大嘗祭の時、墨江中王が謀反し、天皇は阿知直につれられ、石上神宮に逃げる。(遠々飛鳥)瑞齒別は曾波加里という単人に命じて、墨江中王を殺し、大阪の山口(近々飛鳥)で大嘗し、仮に曾波加里を大臣とし

て、これを殺す。ここに解除の興があると説く。死の膚断や飛鳥を思む大祓の説明である。(江田村の太刀は六世紀のものである)。単なる副葬品としてではなく鎮魂と劍の關係を考へるべきである)。

石上神宮が上古の武器庫であったことは垂仁紀(石上抄所引)三十九年十月、五十瓊敷命が河内国川上宮で劍一千口を造ったのが石上神宮であり、物部連が奉齋する物部氏神となったこと、天武朝(804)にこれを輸するに一五万七千余人を要したことで知られる。しからばなせ、石ノ神が刀劍の神になっていたのか。

昭和四五年八月長野県尖石与助尾根で発見した石製品は上下に磨製の片刃があり、その刃の面にも矢印の原始絵画が刻されている。龍蛇神の信仰は鉄製の利器の輸入にはじまるものでなく、縄文中期といわれる、新石器時代(五千年前)より存在したことが推せられる。先に尖石33号住居址から太陽と森と人間を示す原始絵画が発見せられている。これは太陽神が森に天降る呪術の意味を有するものでこの日本最古の原始絵画の信憑性を本石製品は傍証する。

感應道交について

池田魯參

感應道交という觀念は、天台智顛に出る。

[1] 法華玄義卷六上の感応妙段には、「經中機語、緣語、並是感之異目、悉語衆生、且從機釈義則易見、緣感例可解」と説き、感応は機応の説明に換えた方が適當であるという。しかるに、機には、微・闕・宜の、応には、赴・對・応の、三義があるとす。嘉祥の大乗玄論卷五では、「感応者乃是佛法之大宗、衆經之綱要、言感者牽召義、応者赴接義、衆生有善致彼仏前、垂形赴接、理無乖越、謂之感応、凡夫感而不応、諸仏応而不感、菩薩亦応亦感」と記し、道教義樞卷十第三では、「感是動求為稱、応是赴与為名、又云感者凡情發動之稱、応者聖道赴接之名」と記している。直截なこれらの限定の仕方と比べるに、天台の理解は、より自覚的であり、主体的である。

[2] 摩訶止観卷一上の、五略第一発心段には、「問、行者自発心、他教発心、答、自他共離皆不可、但是感応道交、而論発心耳、如子墮水火、父母騷擾救之、淨名云、其子得病、父母亦病、大經云、父母於病子心則偏重、動法性山入生死海、故有病行嬰兇行、是名感応発心也」と述べ、感応を発心の要件としている。この理解は、天台以外に例をみない。更に、感応発心について、四隨・四悉檀・五縁を説き、四諦・四弘誓願・六即の三科を説明している。ところで、法華玄義にも、自他共無因の四句不可得、父子天性相関などを説くが、均正の四論玄義卷六でも説いている。彼は四弘誓願なども説いており、それらが大乘玄論や、道教義樞などではみえないことから、四論玄義は、天台感応義の影響を受けていたかも知れないと考える。

[3] 法華文句卷一上には、「因縁亦名感応、衆生無機雖近不

見、慈善根力遠而自通、感応道交故、用因縁釈」と記して、感応は因縁だといっている。法華円成の世界は、「道機時熟開即悟道」するのであるから、感応道交の場に、文句四種釈が顕現するのである。ここでは、教義としては一色一番の正道にあらざるはないのであり、修道としては、拳足下足の道場にあらざるはない。四明が、観經疏妙宗鈔卷三で、「但是衆生機熟、仏応説經、機応合一之時、亦是諦智合一之時、故云一時」と解釈するのは、この立場であるのに他ならない。

ところで、感応の典拠は、周易や莊子にあるのであるが、天台の感応道交の觀念も、彼以前に存した感応義の異説を批判的に統合することによって成立したのである。西漢の董仲舒には天人相与の説があったが、後世宋儒は、天を畏敬崇敬するそのような伝統思想を継承し、自ら感応論を展開している。又、書經に作善降祥といい、周易に積善余慶と訓えるのは、禍福が、善悪の行為に応ずるものであることを示す。このような応報思想は、しばしば、形声と影響の關係に喩えられた。廬山慧遠が、明報応論で、「心以善惡為形声、報以罪福為影響、本以情感、而応自来……然則罪福之応、唯其所感、感之而然、故謂之自然、自然者、即我之影響耳」と説くなどは、その好例であろう。道教義樞は「凡聖善惡之理、既若形声、羽果不差還如影響、此其致也」と示す。大乘玄論は、形声の四句を説き、四論玄義も「他家明形声兩種応物」と記し、暗に嘉祥の説を支持している。しかしながら、業の報応は、形影、声響の喩えて説明される、必然關係とは全く別個の、次元を異にする問題であろう。

天台はこのような解釈を一度もとっていない。仏道修業の現実において、感応道交の顕現が何のようであるのかということ、彼の交らぬ問題であった。天台の感応論が常に彼の機根論によって検証しなおされていた、これがその理由である。道場札讎の感応を説くことは、天台以外にはない。後世、感応道交の觀念が、天台に出るものとして、諸家から支持されたのも、彼がこうした修道論的基底を有していたからに他ならない。

日本における「宗教改革」の可能性について

森 竜 吉

日本の近代化の過程で、「宗教改革」はどのような形態でおこなわれ得るか、歴史的回顧もふくめて考察したい。

それにさきだって、二つの点をあらかじめ指摘しておくたい。

(1) 「宗教改革」を「Reformation」 \vee という西欧的範型を前提としてひとまずとらえる。

(2) 仏教・神道・新宗教という日本民族の伝統的・内発的な宗教のうち、とくに仏教を対象とする。

【歴史的回顧】

日本の近代化の本格的段階は明治初頭からはじまるが、とくにこの問題が胎動しはじめるのは、明治一〇年代の後半からで

あり、キリスト教の解禁によって、プロテスタントが受容されてからである。その例証を「禁酒運動」にとらえる。「禁酒運動」はそれ自体の運動としての意義よりも、前近代の道徳と慣習を改革するテコとしての実践的意義をもち、信教自由をはじめ教義の自由討究などの新しい理念を真の目的とする改革運動であった。

例証の一、西本願寺派普通教団に発祥する「反省会」運動と、その発展による「新仏教」（「仏教清教徒同志会」）に貫流していく精神は、自由主義、社会的改革実践、呪術、迷信の排撃、政教分離、仏教とキリスト教との相互理解である。その点で、この流れは「宗教改革」の必要を意識した運動であった。

例証の二、この運動にも理解をよせ協力した木下尚江は、前半生をラディカルなキリスト教社会主義に、後半生を深刻な精神遍歴の末浄土教（とくに法然）に傾倒し、「宗教改革」の必要性を実践的観点から提唱した興味ある思想家である。彼の「受洗」は『懺悔』に告白されているように、「禁酒・嬌風」運動を出発点とした、そして日本の近代改革の主体的力をキリスト教に期待した「義侠の受洗」であった。このことは内面的に考察すると、例証一の反面をえぐり出す好箇の資料となる。このような運動は明治三〇年代の後半から四〇年代にかけて成熟をみるが、宗教を中心とする日本の近代社会に定着し、普遍化しない。その段階から理論的考察が現れてくる。

(1) 原勝郎の『鎌倉仏教Ⅱ宗教改革』説（『東西の宗教改革』明四四、『法然上人と聖フランシス』大八）これは比較史的観

点から本格的に研究された比定論である。もちろん両者の歴史の発展段階の相違は考慮されていたが、その後定説化した。

(2) 戦後、この定説に賛否両論がおこった。否定論は発展段階の相違を重視して、ローマにおける原始キリスト教の抬頭に比すべきである。(石母田正)

この二つの見解のほかに、「もうろう性」を強調する三枝博音の見解が登場する。この見解の特徴は、日本の精神史(文化史をふくめて)が西欧と異質である点を基盤としたものである。したがって西欧的範型を基準として考えること自体の欠陥を指摘し、「仏教の思想的特質」、「日本人の列島にすみついてからの複合起源をもつ特性」の両面から考察すべきである。そうすると、「宗教改革」は「もうろう性」を脱しえない。

以上のような見解から、この問題を洞察解明しようとする場合、日本の資本主義の発展、日本社会の近代化における体質と構造、それに、仏教を中心とする東洋思想の特質、及び、近代日本における「新宗教」発生の代替的機能などが総合的に考察されねばならない。その結論的見透しは、西欧型の *Reformation* はモデル的に現れず、独自の性格のものを創出するであろうと考えられる。

増田 栄の思想について

——死生観——

横 山 哲

人間愛に満ちた教育家、純粹に真理を追究した理想主義哲学者、「真に人類を愛するは、祖国を愛し、民族を愛することに徹する者によつてのみなされる」と、国士の気魂と風格の中に思想の中正を自ら認じて、思想運動に挺身して生涯を終えた増田 栄(1893~1963)の死生観について述べよう。

彼の死生観は、絶対的理想の存在を認める人類の宿命観・生命の哲学に基づき、それから生れる積極的人生観に裏づけられる。

人類の宿命は、絶対価値を求めて、絶えまなき進展をする以上、生を不可缺の条件とする。生こそは何よりも普遍への道——この道あるが故に死が貫かれる。死は、個人に於ての最後の生であり、最高の生でもある。最高の生ということは、永遠の生ということである。人間が永遠の生に入れるか、入れないかということが、唯その最後の一曲にある。その最後の一曲ということが偶然でないということである。偉大な死は、唯安らかに死んで行くことを意味しない。死は全生命の躍動的なものであるが故に、その死にまでの「生」に対して、使命感による人生への積極的活動の充実がなされなければならぬ。

第四部 会

死寸前の言葉、カントの「それでよし」も、ニイチェの「少しばかりよい本を書いた」も、これ等は偉大な彼等の奮闘への人生の帰結である。ソクラテスの「我は郷等に從わんより、神に從わんのみ」の毅然とした壮大な言と死、千利休の「今この時ぞ天に抛つ」も、俊基の死も、楠木正成・正行の死も、真理愛に殉じたジョルターノ・ブルーノの死も、永遠に理想を執った不退転の死である。生死の道は「思想を貫徹している」という事に於て真の道となる。

自殺或は夫に殉ずるといふ事も、自殺或は夫と共に死する理由が思想上になければならぬ。その構成して行く人生の上に全く不可缺の要素がなければならぬ。死といふことは、この意味では死ぬのではない。生きるために死ぬのである。かくて自殺も、自覚の一異性として倫理的意義を彼は認めている。

死生の道とは、わが生に向つて、進んで余すなきといふことである。

死は有意識より無意識に入るものである。宇宙も人生も、無意識を以て意識の実体、若くは母体と考える時は、死は母体に復帰する。永遠に還るのではなくして、一時的復帰であり、相対的復帰である。無意識としての絶対意志が、有意識の限定を受けて、現象界に表現した時に、「個人」を形象し、個性も生ずる。死とは、無意識の本体に一度復帰するに外ならぬ。死は、地上の一切には訣別である。

しかし、それは「現象界の限られた野」に立って見た時のみである。一度これを形而上学的自然と観ずれば、悲運・不幸・

哀愁は現象界のもののみである。生・死、形を異にして、精神を一にする。唯一不二の姿、そこには死は必然にしてまた永生の一部分である。現象としての生は仮生ではない。現象亦真正であり、第一次的生である。絶対意志の世界は、宇宙的には第一次の世界であつても、人間にとつては第二次の世界である。現象としての生は仮生にして、死は本体であるのではなくして、生も死も、まことは之を連ぬる一大脈絡の絶対意志の表現に外ならぬ。生も死も自然、死後の世界もまた自然、活動と休息の無限進展が宇宙の実相である。

さらば、最も鮮明なる生とは、唯一つの生命の「絶対価値的永生」を計らんと企てる事である。自らを至純にして力一ぱい奮闘することである。同時に、今日も明日も理想に生きるものは、死も亦理想の一過程である。死は自然であるけれども、如何に死すべきかは理想である。更に如何に死に処すべきかも理想である。

死の最大なるものは、此の直前の微笑である。この微笑は、生の日の自己の健闘に対する安らかさである。「最後の生」は、その臨終の一瞬間にのみ定まるのではなくして、その一瞬間へまでの行程にある。

逆境を克服し、理想に生き、多くの書を著わし、死の最後まで思想運動に挺身して、六十九歳を一期として逝いた増田栄も亦、彼の「死生の道」を全うした人と言ふことができよう。彼の永遠の生は小平靈園に安らかに眠る。

創価学会問題に見る 現代日本宗教の特質

佐 木 秋 夫

一九五一年すなわち「講和条約」調印の年に「折伏大行進」にのりだした創価学会は、数千名の実勢力にすぎなかったのが、六四年には、教団と「一体不二」の宗教政党・公明党を結成して、数百万の有権者の支持を集め、たちまち国会と地方議会における第三党となった。

西欧諸国のキリスト教に類する社会的・文化的地位をもつ宗教を日本に求めるならば、やはり伝統的仏教をあげることになる。いま日本には八万の神社、七万の仏寺、一万以上の天理教会をはじめ、二・三万の宗教施設があるが、神社神道は独自の集力がきわめて弱く、最大級の教団としては、東西本願寺と天理教とがあげられる。統計教理研究所の六八年度の宗教調査、国民性調査によれば、何かの宗教の信者であると自認するものは全有権者の三〇%余だが、その大半は仏教系で、真宗（門徒）と答える人が全有権者の一%に及んでいる。また、内閣統計局の財務関係の事業所調査によれば、宗教の専従者一〇万余名の大部分が仏寺の住職である。これらの事実を照らしても、もちろん伝統的宗教文化の面から見ても、日本を宗教によって色分けするならば、「仏教国」ということになるのだら

う。だからこそ、新興宗教の多くも明らかに仏教系で、みずからもそう称している。

したがって、日本に西ドイツなどのような有力な宗教政党が、成立するとすれば、寺院仏教を背景とする仏教政党がそれであるのが、もっとも自然である、ということになりそうである。ところが事実には、宗教政党は、信教の自由、政教分離の民主的原則から見れば後進的現象といふべきものである。新興諸国のイスラム教政党などはいちおう別として、高度資本主義国の場合は、少数民族のそれは例外として、ブルジョア的な伝統文化・社会構造を基盤とする保守・中間政党である。教会と政党は教会との組織的・有機的関係をもたない自主的な民主的組織である。この点、創価・公明の一体関係とは異質である。

現代日本の宗教の特徴は、このように、宗教政党の具体例において端的に示めされている。その因ってきたところをさらに分析すれば、明治いろいろの天皇制—国家神道に日本的特徴の重要原因を見いだすだろう。

宗教は、宗教思想のいわば自己運動を中心に発展するものではなく、社会体制に応じて変化する。歴史をさかのぼるまでもなく、戦後の宗教の現実からも、この点は疑う余地がない。觀念論的な宗教史観・文化史観は卒直に破産を自認すべきである。

この点から大観すれば、封建制から近代資本への前進は、宗教改革（宗教の近代化）をとともなうのが自然である。しかし明治維新は、半封建的な天皇制絶対主義を確立するなかで、国

家神道の体制を人工的に造成した。仏教もその体制に組込まれて、宗教改革は不発に終わった。こうして仏教は地主、小作制、家族制度の上に安住したが、社会の近代に遅れて、習俗化、形式化、空洞化の道をたどった。

二〇世紀初期、とくに第一次大戦の時期に、日本が高度資本主義（独占資本・帝国主義）段階に進み、大量の労働者、小ブルジョア中間層が進出するに及んで、この空洞化は決定的になり、その空白に、新興宗教が大きく進出した。戦後天皇制―国家神道の解体とともにこの傾向が飛躍的に促進され、六〇年代の「高度成長」期に内外独占資本の本格的な農業進出・都市化・核家族化とともに、事態は決定的な様相をしめている。

新興宗教政党の大進出という異例の形は、このような基本的歴史条件から生じている。しかし、伝統的宗教にいわば幻滅した一般国民は非宗教化し、一部の後退的な大衆のみが前近代的な新興宗教に結集する。したがって、その大衆をふまえた宗教政党も前近代的・非民主的性格を脱しえず、言論出版問題を契機に世論の痛撃を受けるに至った。すなわち、西欧の宗教政党のような広い支持は受けえない本質的な限界をもっている。この点からも、ある時点で権力に従属してファシズムの手駒となる危険があることは、否定できない。

なお、日本の宗教の特徴をとらえるには、国家神道の問題と宗教協力（エキュメニズム）の問題を見なければならぬのだが、これらについては別の機会に述べることにしたい。

アイヌ舞踊に見られる呪術性

出口 栄二

宗教と呪術の原理的区別は困難であるが、一般に儀礼と呼ばれる範囲に呪術的儀礼と宗教的儀礼を分類出来よう。宗教的儀礼が聖なるものに対しての宗教行為とでも云えようか、これに対し、呪術儀礼は実利的目的を意識し追求する儀礼としておう。勿論その間の厳密な区別は難かしい。今日の舞踊の多くはその芸術性や遊戯的意味に終りその発生歴史的観点から見ても本質的に有する宗教性や呪術的意味がきわめて乏しくなっていると云えよう。それに対してアイヌの今日まで伝承する舞踊の中には宗教的また呪術的意味を有する舞踊、また生産と労働等と内容とするものあるいは遊戯余興と内容とする舞踊が多く見られることはアイヌ舞踊の特色といえよう。なおアイヌ舞踊の特色の二は舞踊には歌はなくてはならぬもので、歌と舞踊は一体的なものであり、この舞踊にはリムセとウポポの二種に大別出来る。なおアイヌ舞踊の第三の特長は歌（歌詞）の中には意味不明な音群があり（例ウポポ）それらは悪魔に息をかけ清め払う力があると信じていて、一種の言霊ことばたまの意味をアイヌは信じている。なお構成は跳舞行進や輪舞のごとく全員参加の舞的形式が多いが、個人的な演技もある。アイヌ舞踊の始源は神が人へのり移って神の言葉を歌うツス、シノツチャ（Tus, Shinot-

cha) 巫女の託宣歌にまで遡ることが出来ると思われる。それはまたアイヌ文学の始源ともいえるカムイ、ユーカル(Kamyu, yukar) オイナ (Oina) 等の発生につながる。元来ユーカル(yukar) は獲物(yuk) のちからする。(kar) と言う意味を持つている。次に今日残存するアイヌ舞踊の種類について概説するに、

一' niwen-horipi (niwen)

これは悪魔を追払うための儀礼的(horipi) または踏舞行進でアイヌは一般的に広くこれを行なった。蝦夷島奇観(一七九九年村上島之丞) 蝦夷産業図説などに記録されている。これは一種の戦闘舞踊と見ることが出来る。

二' emushi-rimuse

これは niwen-horipi から分化したもので勇壮な舞踊で、前者が屋外で行なわれるのに対して、これは室内でも行なわれ、アイヌの間に広く行なわれた。

三' Set-Kari-u-PoPo

東北アジア地方の狩猟民族間に行なわれる熊祭をアイヌも伝承して今日に至っている。これは熊祭の折に熊のおりを廻って舞る舞踊、この舞踊には意味のない言葉が多く使用される。例えばホーホ、ハット、ハット、アイヌはそれらの言葉は神が喜ぶものと信じている。

四' 豊猟豊漁の予祝として行なう

鳥(cikap) 鮫(FunPe) 兎(isePO) かめめ(RaPiW) 狐(CironuP) 等の rimse があり、それらの舞踊に呪術(共感)

を表わす。(原始的劇)

五、植用植物の生長豊作を祈る。

先に述べた豊漁豊猟の予祝の舞踊と関連するが、どんぐり(niseW) Mayfaké, Peka-ne 等の uPoPo など数多くある。

六' Sarurun-rimuse

アイヌは鶴をサロルンカムイとして尊んだ。この舞踊は厳粛な舞とされる。看物の裾を高くあげ翼をひろげた姿で踊る。悪魔を追払う舞踊と信じている。菅江真澄、蝦夷のでぶり、松浦武四郎、後羊蹄日記などに記す。

七、労働と舞踊を兼ねた舞踊

杵(iufani-u-PoPo) 酒(くり歌(sake-kar-u-PoPo) 穂(み踊(ica-u-PoPo) などの労働と歌舞を兼ねたものが一般に行なわれた。

八、遊戯余興としての舞踊

釧路地方に行なわれる、Sine-Okayto-Men-oko (一人の男に二人の女) uko-Koyki-u-PoPo (互に(ごめる踊) その他数多くある。

九、神占の意味をもつ舞踊

釧路、北見地方に見られるもので Tutare-Chini (踊りくりべ) Ferant (うたくり踊り)

宗教伝播における説話の役割

中村 恭子

新しい信仰体系が伝えられると、既存の信仰もしくは価値体系との間に、融合、妥協、衝突などが起るのが常である。この価値の相剋が政治的、社会的現象として現われることはいうまでもないが、文化的には新たな宗教伝承を生み出すことになる。このような宗教伝承の一部である説話は、聖職者、神学者などの、精神的エリートになう伝承と、民間伝承との出会いにおいて生れた文献資料であると考えられる。それゆえ、説話は思想史研究のための貴重な資料であり、以下はその宗教伝播における役割の一考察である。

宗教伝播に伴って生れた、諸宗教の説話を比較してみると、幾つかの型が見出される。それらを「力くらべ型」、「出会型」、「化身型」と仮に類別してみた。第一の「力くらべ型」は説話一般にみられる型であるが、宗教伝承中では、土着信仰と新たにもたされた信仰の相剋、新来宗教の優位を、力くらべの形をかりて表現している。中国の仏典にみられる、宮延における僧侶と道士の力くらべの話、旧約聖書のバアルの預言者とエリヤのそれなどがすぐ想起されるが、これらの話において、力が聖を象徴していることはいうまでもない。新旧の価値は衝突し、いずれが一層霊驗あらたかであるか、力があるかを試合すること

とによって、新旧の交代を力の強弱によって説明している。

これに対し、第二の「出会型」は英雄もしくは修行者が、神、仏、神靈など、新しい信仰体系を代表するものに出会い、力を授けられ、新来宗教の基いを築く、或は、布教に力を尽すという話である。イスラム教におけるムハマッドと天使ガブリエルのヒラ山上での出会い、北方仏教圏内に伝播した文殊説話などはその例である。この型の説話に共通しているのは、聖の顕現が聖地―往々にして山―で起ることである。これらの聖地は古来人々の崇敬を集めていた土地で、新来信仰体系がそれに新しい意味づけを与え、縁起譚を創りあげる。換言するならば、これらの説話は新しい価値の解釈を古来の聖地に与えるのである。このような聖の顕現の証しとなることができた特選ばれた者は、聖化現象を通じて聖なる力を与えられ、権威を授けられる。

第三の「化身型」は新しい価値を旧価値との合体によって合理化するものである。新しい価値が政治的社会的酋長によって受容、導入された場合には、この種の説話の主人公は酋長もしくはその一族であることが多い。聖徳太子の観音化身説、チベット王妃のターラー化身説などはその好例である。さきの二型が普遍的であるのにくらべ、この型は人間が絶対神の被造物であり、神人間に完全な断絶がみられる宗教伝統―たとえばイスラム教―の中には見いだされない。

以上の型の説話はすべて新しい価値の、啓示の真正性、正統性を立証する役割を果している。新来価値が精神的エリートに

よって広められ、土に根を下すにつれ、次第にこのような説話が形成され、唱導、説教、宗教劇などに用いられて民衆教化に役立ったと考えられる。説話が新しい価値を一般に円滑に、容易に受容させる役割を果たしたのは次のような理由によると考えられる。これらの説話は過去との断絶を示さずに、新旧勢力のなんらかの交渉を描き、新価値導入を合理化している。これらの説話の基盤をなす世界観、その中にとりこまれたモチーフ、シンボルなどは伝統の色濃く、新しい価値は伝統的基盤の上に受容され、新しい解釈を与えられる。そこで、このような土着化の過程を説話を通じて考察するならば、宗教間の接触、影響なども、教団、教義中心の従来の宗教史とは異なる観点から考えることができはしないかというのが、説話研究を志した私の願いと期待である。

都市化と寺檀関係

芹川博通

この報告は、昨年（昭和四四年）の「都市化と宗教行事―都下府中市における実態―」の報告を基礎としていたともに、その継続研究である。

社会構造や社会（集団）類型を考えるのに、社会の進化図式として、F・テンニエスのゲームンシャフトとゲゼルシャフトや、E・デュルケームの環節的社会と組織的社会、さらに、M・

ウェーバーの伝統的支配と合理的支配などの二分範疇がしばしば用いられてきたが、これらは、農村と都市を考え、都市化を究めるときにも、多くの示唆を与えている。

他方において、今日、都市化は最大の社会変動であるといわれる。それほど、大規模に都市化が進行している。都市化の波は、農村の生活様式・生活構造を変容し、生活意識にまで変動を余儀なくすることが一般に認められている。しかし、このような変動のなかで、相対的に自律的文化要素の一つに、宗教を、W・E・ムーアはあげている（Moore, *Social Change*, 1963, pp. 75~76）。このばあいの宗教は、制度、組織、慣習の

面をいうのではなく、儀礼、教理、信仰の面を指していると思われる。たしかに、昨年の調査結果をみても、都市化の進行している都下府中市東端のばあいでは、宗教行事などの面は、一部をのぞいて、変化しつつあるが、宗教意識や宗教的信念にかかわる面は、相対的に変化が少なく、自律性をもっていると考えられる。日本宗教の特質ともいべき「家」や「村」的体質を多く含んだ地域社会での歴史的・伝統的寺檀関係が、都市化のなかでどのような実態を、昨年の調査の同一地域内の一寺院（N寺とする）のばあいに例をとって考えてみたい。

N寺の建立は天正年代と推則され、浄土宗の寺である。この寺での今日の寺檀関係の強弱の尺度として、寺の行事への参加数や参加回数、檀家の移動の度合、さらに寄附の現状などを手がかりとした調査の結果、N寺における寺檀関係は、都市化が進行している今日において、なお、比較的強い関係を堅持して

いる（詳細は「淑徳短大・学報」10号参照）。それらの原因をまとめると、次のようになる。

まず檀家の分布をみると、(一)地域的にまとまっていること。

寺と檀家の結合関係を（檀家の）血縁と地縁とに分けてみると、(二)（檀家の）血縁的結合が強く、したがって、離檀が少ないことがわかる。檀家の職業や社会階層は、(三)社会的移動の比較的小ない農業従事者が半数近くを占め、(四)檀家総代や世話人が地域的にも指導的な人々であり、地主や自営業主などの旧中間層の人々である。また、(五)檀家は今日、経済的に裕福な家が多い。社会意識面では、(六)「家」意識がまだ割合に強く残っており、(七)本家・分家の関係を肯定するものも多い。家族形態としては、(八)まだ比較的直系や傍系家族が一般的には多く残っており、この関係もあって、宗教・信仰面では、(九)檀家で毎日のテンポのなかに宗教行事が今日でも継続されていたり、(十)地域の女性を中心とした念仏講が活発であり、(十一)それぞれの家には「墓」や「仏壇」があり、とくに、寺に「墓」の多いことや、(十二)寺の諸行事や年回などが祖先崇拜や先祖供養を助長している、ことなどが考えられる。

しかし、寺檀関係だけでなく、日本の伝統的宗教習俗のほとんどが、村落共同体、なかでもとくに、農村（または漁村）と「家」を基盤として成立しているもので、都市化は、それらを、解体や消滅の方向に推し進めるにちがいない。都市化時代における寺檀関係が継続するとするならば、祖先崇拜や先祖供養のような日本人特有な宗教意識の上に、住職の積極的な布教を通

じて、それも従来の「家」を対象とするのではなく、「家族」を対象とし、さらに「家族」ぐるみの寺院所属ということができたときにのみ、可能となると考えられる。

墓碑に現われた浦部と在部

植村 高義

長崎県杵岐は芦辺浦とその周辺に於ける仏教徒の三千余基の墓碑を調査し、その内銘の明らかなる二千三百基について分類を試みた。尚、方法は型によって十種類とした。

一、舟型、頭部が三角尖をなし、前面を凹ませて法名年号を刻む。薄い角石上に塔身を安置するので、蓮華模様を塔身の下方に陰刻してあり、側面及び裏面は荒削りである。年号が風化して解読出来ぬものが多かった、農業関係者（在部）に少なく、又正徳の頃まででそれ以後のものは見出せなかった。

二、笠筒、笠は角碑で、古いものは前面の凹部に法名年月を記してある。時代と共に猫足、蓮華、屋根などに技術の進歩の跡を認むる。石質は玄武岩と花崗岩であるが、花崗岩製の弘化の頃までである。在部では徐徐に玄武岩によるものが作られ、現在では商漁業関係者（浦部）を圧している。

三、櫛型、上部が櫛状に丸味を帯び、前面を凹ませたものA、と凹ませぬものBとがある。塔身を薄い角石上に置いた頃は塔身の下部に蓮華模様を陰刻。蓮華台上に置くようになる

年式	代																			(計)						
	元禄以前	元禄	宝永	正徳	元文、寛保	延享、寛延	宝暦	天明	安永、天明	寛政、享和	文化	文政	天保	弘化	嘉永	安政	万延、文久	元治、慶応	明治		大正	昭和				
御影舟型	3	0	6	2	1	0	2																11			
御影空胴			1						1	0	2	0	4	3	1	0								14		
空胴			0							1	0	7	10	19	4	8	12	1	3	46	4			132		
楕型 A			1	0					1	0	1	3	9	13	1	4	7	3	43	31	82			203		
楕型 B				1					1	16	10	20	34	48	14	15	11	5	99	11	9			308		
菱型										6	9	16	39	10	23	12	15	10	127	34	36			340		
菱型 A										1	0							1	2	1	0	10		13		
菱型 B																		0	1	1	1	7		9		
四方丸 A									1	0	1	0	3	0	3	0	3	4	16	2	0	8			47	
四方丸 B										1	0	1	0	4	0	6	8	4	91	25	29				184	
将棋頭															0	4	1	1	35	15	38				95	
仏像舟型														1	0	2	0	3	80	71	104				265	
地藏観音			0	1						2	0	1	2	1	2	0	2	1	16	8	7	46				71
角三段																			13	3	32				64	
其他																			4	13	12	39				62
(計)	3	0	6	3	2	2	3	0	2	1	1	0	1	1	0	2	2	27	405	147	299				1,262	
	3	0	6	3	2	2	3	0	2	1	1	0	1	1	0	2	2	27	405	147	299				1,038	

墓碑数 上段は浦部(商漁業) 下段は在部(農業)

その模様は無くなり、俗名、年月も左右の側面に記している。石質は二種類であるが、Bは元治慶応からの流行。

四、菱型、楯型と似ているが、頭部が菱の如くになっているもの。安永天明の頃から現われており、浦部に多い。

五、四方丸型、頂部が半球状をなしている角碑である。前面を凹ませたものA、凹ませぬものBとがある。法名を前面、年号及び俗名を両側面に記す。共に文化の頃から現われており、浦部に勢力がある。

六、将棋頭型、頭部が将棋の駒の如くになっているもの。天保と万延の頃に三基見えているが、明治以降、就中昭和に多く、戦死病死者の碑に用いられている。

七、仏像舟型、仏像に舟型の光背を有するもので、蓮華台上に安置。此の種は浦部に多く、次の地藏観音像が在部に多いのと対照的である。

八、地藏観音型、地藏又は観音の彫刻像を蓮華台上に置いたものである。一般に用いられるようになったのは安永、天明の頃からで、男子は地藏、婦人は観音、子供は小さな地藏の像である。在部に多く作られている。

九、角三段型、所謂の角碑で、角石を積み上げただけのもの、研磨を機械に頼るようになってからは、簡単なこの種が多くなっている。

十、其他、種々に組み合わされたもので、楯型に、将棋頭に、四方丸に仏像を陽刻したもの、帽子を冠った地藏像などがある。

家によっても墓碑の型式は定まっているようだが、しかし、最近では簡単なものが多く建てられている。とは言え、在部では依然として技術を要する笠胴や地藏観音像を希望する人が多い。

新潟県中継の山の神信仰

喜多村 正

中継部落は二キロを距てた興屋・半太平・上の村の三地域から構成されているが、諸々のデータから考えて全体として一つの社会的遺産たる伝承を担っている一単位としてみなすことが可能であり、山の神（オサトサマ）についても、その祀られ方は局限されているにもかかわらず中継全体が山の神に対する共通の思考方法・行動様式を持っている、と考へうる。

半太平は中継でも特に共同体としてのまとまりを持った地域であり、同時に本・分家意識が強く、上村では本分家意識の深度が浅く、直接の本家に対する礼は見られても、マキの本家に迄それが及んでいないのは対照的に元日には菅原・大滝各マキの総本家に孫分家迄が一同に会する。全菅原マキは十二月十二日・元日には総本家の山の神に赴く。大滝マキの場合総本家④と並ぶ経済力を蓄えた分家⑧も独自に山の神⑤を奉齋しており⑨の分家は⑤に供饌を行う。唯菅原④家は血縁上は菅原の孫分家であるが④の奉公人分家という形をとる。そして最初は

④の山の神にまいていたが、娘の病気に際して稲荷小祠を妻の実家の⑥の一部に祀り、以後⑥の山の神に赴くようになった。以上の如き構造は半太平の場合、苗代組の構成に符合することになる。即ち菅原本家・大滝④⑥を中心に三組に分かれ、その構成メンバーは祭祀集団と一致する。勿論④は⑥の苗代組に入っており、脱穀についても大滝マキと協同している。

興屋の場合山の神は一祀のみで十戸（東海林・大滝姓）全部の信仰を集めている。東海林マキ・大滝マキの語は使用されず興屋マキと一括されているが、オヤカタで通っている大山林地主④のイニシヤチブが相当深く浸透していると考えられる。田植は興屋全体が一つになって行っており、先づ④の田をすませ残余はクジで先後を決める。最終的には手間を反別成算しているがこのような成算は他地域では聞かれない。本家礼についても直接本家への礼以外に斗夜には全興屋が④へ集まる。このように興屋は一枚岩的な構造を持ち、それに対応して独自に山の神を奉祠する家もなく一山の神を対象としている。

上村（七五戸）はやはり山の神④は一社のみであるが、その持つ意味はかなり相違しておりその祀られ方からして他の二地域とは山の神に対する表象内容が異っていると推測される。ここでは別個に山の神を自家の持山に奉祀している家が七戸（総本家三戸・分家四戸）ほど見え現在も植林などを契機に新しく創出される傾向にある。正月と十二月には大部分が④にまいるが全戸という訳にはいかず、若い世帯を中心に数例まいらない例が散見される。また個人的に山の神を祀っている家のうち二

例は④を信仰対象とは全くしていない。

十二月十二日の山の神の祭日には以上の地域毎の供饌行事と重層する講的な祭祀形態が加わるが、この祭り方にも一瞥を投じることにより当村の山の神観念の持つ別の側面が浮んでくる。即ち素朴な自然的感情を内に含みつつも機能面的な面が表に出た観念である。最も盛んなのは④を宿とするグループで興屋の全戸・製材所の職人・山人夫・取引のあった家が招ばれる。上村でも四軒（いずれも本家にあらず）が宿となり十〜十五人が集って酒席が持たれる。稼ぎ人夫に親類縁者が多い関係から集まるメンバーは親戚が中心となるがマキや本家とは直接の関係はないようである。他家と同様に当日カラ、コを④に供饌することはあっても講の参加者が揃って④に關係を持つという事実はない。この講的な祭りが始まって二十年と経ていないが、それはまた部落の伝承の一つの顕われでもあると言える。現在でもこの祭りは部落の中で孤立しているのではなく、当日は部落の休日であり部落全体が祝い気分浸り飲み歩いているが、以前には林業組合の総会が山の神の日であり、その後宴会に移ってその日は部落中が飲み歩いてきた。祭礼や行事が村の生活周期の中で持続されていく過程を考える時、オルギーの如き特殊な宗教学的意味は別としても、村の営みがともかくも中断され村中こぞって祝の愉快の日である、というモメントがその支点となるのではないか。これがあったればこそ、それに絡みあった行事複合・儀礼複合が社会的に維持持続されてきたのであって単なる信仰がその社会的基盤ではなかった。従って生活合

理化その他の目的で諸行事が簡素化され儀礼が家の中に押しこまれていく時、それを支えてきた社会的意識は後退し信仰も衰退していく。山の神をめぐると一つの社会的潮流、いわば無意識裡に村人の意識を山の神へと定置させてきたもの、それはやまに囲まれた生活が生み出す自然的な諸感情複合に加えてのかかる祝祭の伝統ではなかつたかと考える。

遊行聖の消滅過程

竹田 聰洲

かつて堀一郎博士は錯綜した日本民間信仰史の基層に「俗聖」・「遊行」の二範疇を設定し、古代・中世仏教の民間流布定着に大きな役割を演じた遊行聖の近世的流末を呪術的職能民の分化残留のうちに跡づけられた。(同氏『わが国民間信仰史』の「研究」初版昭和二十八年)まことに卓見であるがそれと並んで、中世的遊行聖の転化・流末の今一つの形態は、中世末と近世初にかけ全国的に顕著なラッシュをなして俄に簇生してくる民間寺院創興の開山上人ないし中興開山である。中世久しきにわたって各地に挺身した多くの遊行聖の生態は、そのままの形では近世には跡を絶ったが、その端緒は中世と近世の端境期に彼らが回国遊行の途次、所在に結縁して民寺の開山となり、在来の一所不住の生態を閉ずるに至ったことにある。遊行聖(的生態)の消滅過程は同時に一般民間寺院成立過程(の一環)であり、その中心時期は一六世紀

末と一七世紀初頭であったことが、浄土宗などの民間寺院開創伝承・寺伝由緒を多数蒐集して系統的に分析することによっておのずと探知される。

元禄八(一六九五)と一〇年一律規格で徴集された全国浄土宗門末寺院由緒書(大部分は既刊『蓮門』に所収『精舎旧詞』に所収)によれば開創紀年例三九九〇寺の六・三割強の二五三五寺が、また明治一六年録進の京都府管下諸宗寺院明細帳によれば開創紀年例二〇七五寺の四割弱の八〇五寺が、ともに天正(一五七三)と寛永(一六四三)の約七〇年間に開創され、この時期が民寺成立に前後無比の過密期という点で双方揆を一にしている。浄土宗とか京都府という特定の宗派・地域だけのこととはいえないであろう。これら由緒所収の僅々数十字に満たない各寺開山僧の短伝の中に、あえて「聖」とは銘記しなくとも、ことさら回国・遊行・行脚・抖擻・頭陀・順礼などの語を以て該寺開創以前の生態を叙するものが、西は大隅から東は陸中まで二七ヶ国にわたって四九例も拆出され、その過半はやはり天正と寛永期である。資料の性格上、右のような指標的文言なくとも同態の事例は多いであろう。これら開山僧には、大徳・平僧・法師・道心(者)・比丘(尼)・阿弥・西堂などと称する非正規僧——堀氏の「俗聖」範疇に近い?——よりも、法懂・檀林の修学を終え蓮社号・上人号を称する正規僧の方が多い。独り浄土宗に限らず、全国的な宗団組織と宗侶養成機構が近世に確立する以前、中世後期にも地方毎に有力寺院が談林(檀林)・談場・談義所などと称して寺法・清規を設け、ここに掛錫の僧徒の学席も徐々

いくつか実例がみられる。

宗教とロゴセラピー

高島 博

に形成された。各地民間寺院の寺伝は、談林卒業の指標たる蓮社・上人の称号をもつ回國僧が時あつて漂然その地に來つて該寺を開創した(『開山上人の前身は回國遊行僧であつた』由を、ことさら揚言することで往々揆を一にしていることからすれば、一律制度化以前の談林・法幢に修學の後、境涯の一時期を回國遊行に身を挺することが、正規僧として一人前になるために必要な実習課程と目され、それが一種の不文律となつていたかと考えられる。これら風來の開山僧には、一寺開創後再び漂泊不帰の旅路に上るものもあつたが、多くは開創した寺でその生涯を終っているから、実習課程としての回國行脚は、結果的には脱遊行化・定住化の機縁を求めるといふ意味をもつた。こうした事態は古代・中世以來の遊行聖の生體からすれば、明らかに末期的な姿を呈しているが、檀林修學の徒に成業の後、入室得度の郷里師蹟に帰らず、他地に自律の回國遊行を一種の不文律とさせたものは前代久しい遊行聖の余風に外ならない。

この事例が全国を通じて大開檢地を挟む中世・近世の端境期に蟬集しているのは、この時期が領國体制の成立、鄉村制村落共同体の成熟期に当り、永い遊行回國が体制的に困難となり、一所定住が僧侶の側にとってより好ましく、又村落の側でも、葬祭などのために所在の寺院に僧の常住をより好都合とする条件が充足しつゝあつたからである。(詳しくは近刊拙著『民俗仏教と祖先信仰』) このような開山僧の前身における遊行聖的行裏は、独り淨土宗のみならず、丹波・丹後の曹洞宗寺院でも

最近、新進氣鋭の某医師が「科学技術革新の今日、医学もまた完全に科学化されなければならぬ」と断言し、また某分子生物学者は「将来、医学は人間の問題を物質的に解明しようとするライフ・サイエンスになる必要がある」と示唆した。この考へは、医学を自然科学の一分野としか考えない我邦の現状から生み出されたものであるが、人間の「実存」の問題を不問に付し、病いをみても病める人間をみないという「人間不在の医学」に陥る危険をはらんでいる。人間を単に衝動によって駆りたてられた存在と見做したり、また人間の責任へ向つての自由意志による行動でさえも厳密な数理的な時間・空間の枠内で起きると考えるこの物質主義者は、極端な精神主義者と同様に、皮肉にも一種の観念論に落ちこんでいるのではあるまいか。

だが同時に今日、医学の分野で人間の哲学への関心が高まつてきて、従来の生物学的偏向の強い医学が、人間学的医学にまで拡大しつゝあることは特記しておかねばなるまい。

既に数年前、早稲田大学の仁戸田教授は「今や人間は、単なる科学でも単なる哲学でも単なる宗教でも単なる芸術でも解釈

第四部 会

できない新しい問題に直面しつつある」と説き、ハーバード大学のフアンズワース教授は「医学は今日、その機能を拡大すべきだという問題に直面し、医師は是非とも哲学に心を向けなければならぬ」と警告を發し、また「実存分析」ロゴセラピーを提唱するウィーン第三学派のフランク教授（現在、カリフォルニア、国際大学教授）は、所謂人間の医学の理論体系をつくりあげ、ことに宗教と医学（精神医学）との間に明確な一線を画しながらも、両者の橋渡しに成功していることはロゴセラピーの特徴のひとつであろう。

自然科学的な医学の考え方からすれば、人が病いにとりつかれると本能的に戦いを挑み、病いを必死になって追い出そうとする病人の態度を肯定する。一般にいう「闘病」である。この態度が肯定できるのは治癒の見込みが立つときである。その場合、病いが重ければ重いほど闘病する気力が必要であり、その精神の反控力は科学的な治療効果を助けることが実際に証明されている。

しかし、高血圧、動脈硬化、心臓病、リウマチ、腎炎、糖尿病などで、現在の科学的な治療によっても根治の見込みを越えた中年以後の慢性病の患者の場合、医師は、症状に対して何らかの治療を講ずべきは当然なことであるが、病める人間、即ち実存の立場に立つてどのような態度をとるべきかを考える必要がある。医師に哲学が要求される理由がそこにあるといえるだろう。

疾病の科学的研究はどこまでも続けなければならぬ。しか

し、今ここに現に病んでいる人間にとって、なお見る見込みのない病をなおそうと努力し、それをいつまでも続けることは、自分を病いに捧げて無意味に生涯を過ごすことになる。その場合に望ましいのは、その努力を他の有意義な問題に向けることであり、そうすることによって人生を充実させ、結果として病勢がかなりにおさえられているという臨床例が沢山あることを報告しておきたい。目的を病いの治癒におかず、人生の意味におくというこの態度に、私は「従病」（しょうびょう）という言葉を与えているが、これは「闘病」と対になる言葉である。また、いささか難しいことだが、病いによる苦痛を克服することによって人間形成をはかる可能性を持つことも人間の特徴のひとつである。

「従病」とは、病いにただ従うのではなく、病いに従うと見せかけて実は病いを従えてしまうという意味だが、禪的な含みがあるといえるだろう。ある場合には病勢を防ぐための科学的治療も必要だが、どうせ追い出せない病いなら、それに振り回わされることなく、病いを持ったまま人生を強く生きぬき、人生の意味を充実させようとする態度をいうのである。フランク教授はこの「従病」を *die Ausshnung mit dem Schickal des Kranksein*（病いの宿命との和解）と訳してくれた。生物学的治癒が望めない場合でも、人間学的治癒は期待し得るといふこの従病は、ロゴセラピーのねらいのひとつと考えてよいだろう。「従病」とは、元来、病人がとるべき態度であるが、実は、医師が不治の病を持った病人の治療にあたる時に考

えねばならない問題になっているのである。

科学なき「医」は力不足、哲学なき「医」は意味不足、アー
トなき「医」は心不足といえるのではないか。

古代ギリシャの宗教に関する一考察

ソクラテス以前のプシケー (ψυχή)
の或一面について

神原 和子

プシケー (ψυχή) は元来プニウマ (πνεύμα) と共に「氣息」を意味した語である。特にプシケーは、死ぬ時の最後の「呼吸」であり、吐き出されて何処かに去るものである。プシケーの吐き出された者は勿論生きてはいない。

この意味でプシケーは「生命」であり、ソウマ (σώμα) を遊離し其自体独立に「生きるもの」の様態が与えられている。ホメロスの叙事詩ではソウマ (肉体) を離れたプシケーが地下の冥府に去り、影の様に弱々しく生きる姿が描かれている。

私はこの元来の意味の「プシケー (生命)」、或は其を含めたすべての意味での「生命」を対象とし、複雑多岐な様態の中で特に循環的な捉え方を古代ギリシャ宗教の中に求めたい。その一つはピタゴラス・及びオルフィックの秘儀宗教である。此の宗教の教義では、プシケーはソウマとの対比に於て神的要素とされ、神的世界・プシケーの故郷から降って地上の肉体と云う

牢獄に幽閉されている。その人間の死によってプシケーは一時肉体を遊離し得るが、更に幾多の他の肉体に移り住み生きねばならない。謂ゆる輪廻転生を経る訳である。永遠にも見えない「生の車輪」を脱れて、其自体となったプシケーが本来の在り場所である神の国に還帰する事がプシケーにとって本質的な目的である事は云う迄もない。その為に彼等には厳格で事細かな戒律が課せられ、一種の禁欲生活によって出来る限り肉体的な生活から離れ、清浄な生活をする事が定められている。今一つは、此等の宗教の起源ディオニュソス信仰である。トラキア地方から入り来ったこの宗教は祭に加わる者に著しい ekstasis と enthousiasmos を伴う秘祭として祝祭された。フレイザー及び多くの神話学者に依る迄もなくディオニュソス神の原始的起源は植物神である。神に随伴する葡萄や樹木は此を物語っている。年毎の祝祭は植物の(後には生物一般を意味するのであるが)、冬の枯渇から生成繁茂の春の時期の為のものであった。いや此の植物神自身が冬の枯渇・死を経て春に甦がえる「生命」である。云い換えればディオニュソス神自身が循環する「生命」である。此の循環は輪廻転生ではない。その目的は永遠の「生の車輪」から脱れる事ではない。「生命」が同じ「生命」として永遠に始も終りもなく辿る所で捉えられているのである。古代のギリシャ人にとって冬に枯れて死んだ同一の生命が春になると芽生える、其処に神的生命の意味があった。

だから季節の単なる繰り返しではなく、永遠に春に甦える生命は秘儀を以て祝祭される宗教でなければならなかった。此の

生命に驚喜し、根元の神であるディオニュソスに合一し、与ろうとすれば、荒々しい *ekstasis* と *enthusiasm* を伴う秘儀が必要だったのである。このエクスタシスとエンズウシアスモスに於て肉体からプシケーが離れて神と合一すると云う思想に、秘儀の内面的意味を深めたのが、前に述べたピタゴラス及びオルフィックの宗教であるとされている。こうした宗教にその荒々しい原始のディオニュソス神の宗教が変改を試みられ、更に秘教の特色を持っていた事にも問題はあろう。然し私にはプシケーとソウマに分けられて輪廻転生をする「生命（プシケー）」ではなくて、永遠に始めも終りもない循環を続けると云う在り方で根元的な「生命」を表象し、其を秘教の神ディオニュソスとして、即ち宗教として祝祭した古代ギリシャ人の在り方に注目したい。そして更に此を宗教とする根源のもの、云い換えれば、何故此が秘儀的宗教となり得るかを今後の課題とするつもりである。

現代宗教への疑問

藤本 一雄

年々学会に集まる碩学諸賢が、盛んに教・理を論じているが、日本到る処、どう見ても迷信としか考えられない者・全然と云いたい程の無宗教心者・無関心者或は無宗教と敢言する人々が決して絶えない。迷信は繁昌の極である。無宗教心ならば

人間で無くなることのわからない人がおびただしい。

或る迷信教に救われたと喜ぶ者も勿論あるが、医師不用の暴論に迷わされ、甚しい迷惑を蒙る者も決して少なくない。これらの矛盾混惑を眺めながら、更に誤りを除こう・救おうと考える人が、特に日本の宗教代表者格であるこの学会に少ない。不審千万である。今日（一九七〇・一〇・一〇日）宗教改革の声をふと聞いたが、空音に近かった。他宗を故なく邪宗と罵る者に対して、『〇〇〇〇を切る』の出版があり、折伏と邪教の声は禁止されたときいたが切るの音が、当然この学会から起るべきであると考えたことは、無理であろうか。不審千万である。

日蓮が七百年前四句の謗評を叫んで、時代を諷刺し、日蓮宗を立てた。当時の仏教界に墮落の傾向が甚しかったが、禪天魔・念仏無間・真言亡国・律国賊の理由は無かった故、遂に発表せず、当時の仏教界に、唯一人親鸞が「会仏成仏これ真宗万行諸善これ仮門権実真仮をわかずして、自然の浄土をえぞ知らぬ（大経讚二一）」と、京都で発表したのみで、誰一人日蓮を論破する者はなかった。親鸞は遂に日蓮に会わなかったが、もし出会ったら嘸面白かるうとは、仏教学者共通の興味問題である。

此の頃抬頭しかけていた立川流の如きものさえあったが、当然、源信・親鸞のような聖僧もあつたわけで、念仏者全部が墮落していたわけではなかった。他の三宗も又同様で、俗物ばかりいたわけではなかったものの、徹底的な反論者は遂に現われなかったから、ああいう謗評も黙認されたわけであった。然し

これは昔のこと、今日の学界に「○○○○を切る」の声の出なかった事が、日本の宗教が、正しいものに有力でないと云えないであろうか。残念であると思われてならない。

私は浅学非才、而も教学に専攻の志を立て得なかった者故、この指導法に一生を賭したにすぎないが、自己の研究に就ては、本年八月ストックホルム大学に於ける第一二回世界宗教学史学会に赴き“CONTEMPLATION ON RELIGION AND RELIGIOUS GUIDANCE”の題下に、所信を述べさせて戴いた。

私がこの研究過程に渡末を企てた出発前、学士会館で、同学の諸氏に所信を述べた時、「宗教々育何の必要があるか」と私に責めかかった一団があった。私は不審に思い。「諸君の該研究目的に、教育・指導を無視してあるか」と応答して、私への反対者を制したが、昭和二五年、文部省に、宗教々育の必要を申請したが、その先頭に立った人が、この一団であった。何と云っても必要なことであるから、私は断乎として主張する者である。

今日、日本の如き思想の混乱した、迷信横行の精神界に於ける惨情(状)に、之れを憂えて立つ、敢て○○○○を切ると断言した人、この窮状を救おうとする者が必要であるが、宗教学会に一人もそれを見出さぬ事は、日本の宗教全体に、種々不審なものも充ちているしと考えられ、残念至極であると強調したら誤りであろうか。

些か執拗であるが、宗教は、病氣治癒・物的利益・福祉追求の具では断じてない。これを売り物にする迷信邪教を退治する

努力家は、宗教学会にさらに無く、宗教界中に唯一人しか無いのであろうか。日本の宗教界全体に、救済意願者が余りにも少ないと絶叫したら誤りであろうか。不審千万であると断言したい。日本の宗教は、そもそも何のために、存在しているのであろうか。

第五部会

仏滅年代論再考

春日井真也

仏陀の年代論については各種の伝説に包囲せられている。もとよりそれらの伝説には、相互に矛盾撞着を示しているものもある。従って仏陀の年代論を考究する場合には、それらの資料の上に保存せられている事実を見出す操作が先行しなければならぬ。それらの資料はインド・セイロン・ビルマなどの南方上座部系仏教に保存せられるもの、北方漢字訳仏教資料のなかに伝承せられるもの、チベット仏教の伝承資料などというように、地域的に分類して見ても、決して明快な区分をもたらずものとはなっていない。このことは仏陀の年代に関する事実と資料そのものとの間に直接的な関係を想定するより、資料そのものが多かれ少なかれ別種の意図のもとに修飾されていることを考えざるを得なくなる。このような性質をもって存在する資料を、従来の如く一義的に年代に関する事実と直接に結合する努力は、却って結実を不確実なるものとしてしまう可能性を大きくしてゆくことになる。昭和九年に日本で行われた仏誕二千五

百年記念式典は『衆聖点記』によって、仏陀誕生を西紀前五六六年とした高楠博士の計算にもとづいている。これに對して昭和三十一年にインド・セイロン・ビルマ・タイなどの諸国で舉行せられた仏滅二千五百年記念行事は仏陀誕生を西紀前六二五年とする伝説的伝承にもとづいている。この二種の記念行事の間には五十八年の差がある。カルカッタ大学のセングプタ教授はパーリ大藏經相應部有偶篇の月天子品および日天子品を夫々月蝕および日蝕を意味するものとして西紀前五六〇年十二月二十九日の月蝕、西紀前五五九年一月十四日の日蝕を想定し、仏陀の年代として伝説的に語られる西紀前六二五年仏誕、西紀前五四五年仏滅説を正当化しようとしている。『衆聖点記』はセイロン上座部の律典釈論である善見律毘婆沙に附屬していた記伝で、齋永明八年庚午（西紀四九〇年）に毎年七月十五日律藏を供養し終って一点を加えたものが、九七五点に達していた事実にもとづいて、仏陀の誕生を西紀前五六六年、仏滅を西紀前四八六年とするのである。『衆聖点記』については最近セイロン大学の巴宙教授の年代訂正説が提出された。（*Journal of the American Oriental Society*, Vol. 85, No. 3, 1965）。それは禅林比丘尼淨秀の加点を如何に考えるかの問題であって、『開元釈教録』に言うように『衆聖点記』の伝説の成立を否定するよう大きな立論ではない。望月博士は『開元釈教録』の立場を理解しつつも、新しい論究は果して居られない。

ところで西曆紀元前のインド史の年代決定については、西方の諸国と交渉をもったマウリヤ王朝を基準として考究せられぬ

ばならない。アショーカ王は摩崖十四章法勅の第十三章に西方の独立国の五人のギリシヤ人の王の名を挙げてゐる。その在位期間の共通年代は西紀前二六一—二五五年となるという事実に注目して、インド史の史料を整理すると、仏陀入滅をアジャセ王即位八年とするとマウリヤ王朝までに一七四年となる。これにチャンドラグプタ王二四年・ビンドゥサーラ王二五年・アショーカ王三六年を加えると二五九年を得ることになる。これと前述のギリシヤ人の諸王在位期間とを加えると仏陀の入滅の年代の基準となる年代が得られることになる。

アショーカ王は遺骨八分の大塔を修理して、仏陀舍利を八万四千塔に分封するという大事業を遂行したという。而もその落慶を日蝕による時間規正を行ったと伝える伝説が漢字訳仏教資料のなかに存在する。その具体的な日時を Th. Fazy は西紀前二四九年五月四日となし、D. Sidersky は西紀前二四二年六月十五日としている。この二説のうち Fazy のほうが可能性が多い。更にまた新出のアフラウラ発見のアショーカ王小摩崖法勅によつて、従来意味が明らかでなかつた二五六という数字が「仏陀の舍利」(Buddhasa salila) と関係せしめて理解すべきことになった。ここで上述の数字の意味が明確な重量感をもつて意識されることになる。ここにおいてゴータマ仏陀を牛年に関係あるものとして、新らしく仏誕五八四年説を提唱することが可能となる。

ヤージニャヴァルクヤの

アートマン説と原始仏教

村上真完

一、問題の所在 プリハドアーラヌヤカ・ウパニシャッド(BU)には、ヤージニャヴァルクヤ(以下Y)は彼の妻マイトレイーに『ああ、まことに夫(妻、子、財等)を愛するがために夫が愛しいのではなく、アートマンを愛するがために夫(妻子財等)が愛しいのだ ātmanas tu kamāya patih priyo bhavati』と言つたと伝える(BU. 2. 4. 5 = 4. 5. 6)。一方、パーリ仏教聖典には、王と后との会話において互に「自分自身(attan = ātman)よりも愛しいものは誰も他にない nathi: koc-añño attanā piyataro」(S. 1. p. 75)と云つ、後に仏の是認する所となつたという。オルデンベルク以来、右の両者の間の関係が論ぜられてきた。ここではその検討を志し、Yと原始仏教のアートマン(我、以下ā)に関する思弁の特徴を明らかにしたい。

二、表現上の共通性 (ātmakāma; ātman—priya) Yは「āを愛するがため ātmanas: kamāya」と云つ、「āを愛する(求める) ātmakāma」(4. 3. 21; 4. 4. 6)と云つ。仏教においても、前引の經に attakāma = ātmakāma (自分自身を愛するもの)という。仏教ではāが愛しい priya というが、BUにも「āは息子や財や他の一切よりも愛しいもの preyas である。āだ

けを愛しきもの *prīya* として崇拝すべし」(1.4.8 取意)という。このように Y および BU の *ā* と仏教のそれとは、表現用語の共通性がみとめられる。

三、ヤージニャヴァルキヤ (Y) の *ā* (= 抽象的統一原理)

Y の *ā* は「汝の *ā*」(3.4.1; 3.5.1; 3.7.3) と *ā* *śū* *śū* 生命・靈魂でもあり、(4.3.7f) 個人的主体を指している。しかし同時に「汝の *ā*」は「万物に内在するもの」であり、梵と同視される (3.4.1; 3.5.1)。「内制者 *antaryāmin*」(3.7.3—23) および、「不滅のもの *aksara*」(3.8.8—11) と呼ばれるものも、万物の中において万物を制御するもの、万物を支配統一する原理でありながら、「汝の *ā*」と同一視される。「内制者」(3.7.23) および「不滅なるもの」(3.8.11) は知覚や認識の対象とはならない知覚の主体、認識の主体 (*vidātī* 認識者) とられる。が、それは熟睡時 (4.3.23—31) や臨終時 (4.4.1—2) において、身体機能が *ā* と渾然一体となった状態として説明される。*ā* が認識の主体といっても、我々の覚醒時の認識のしくみだけを問題としているのではあるまい。*ā* は表現を絶し (3.9.26; 4.2.4, 4.4.22; 4.5.15) 限定を超えるもの (3.5.1; 3.8.8) ではあるが、『*ā* は見るべく…*ā* が見られ…認識されたならば、この一切が知られる』(4.5.6)、『この一切はこの *ā* である』(4.5.7=2.4.6) と *ā*。 *ā* はいわば一即一切なる原理である。

四、原始仏教の *ā* (実践的行為の当体)

原始仏教の *ā* については、無我 (非我) 無記の問題もある

が、今は立ち回らず、Y の説との対比を主とした。前掲の *parī* 聖典の終りの詩句には『このように他の人々にとっても (*parēsam*) それぞれ自分自身 (*attan* = *ātman*) は愛し。それゆえに自分自身を愛するもの (*attakāma* = *ātmanāma*) は他を害するな』(cf. *Uv.* 5.18) と *ā* *śū* *śū*。いま *parī* 聖典の詩句と梵文ウダーナヴァルガ (*Uv.*) を対照し、特に「*ā* の章」(*atavagga* = *ātmanavarga*) 「愛の章」(*piyavagga* = *piyavarga*) を中心として、*ā* の意味を整理してみよう。前にも触れたように *ā* は *para* (*Dh.* 160, 166, *Uv.* 23, 11, 10), *āha* = *anya* (*Dh.* 158~9, *Uv.* 23, 7~8), *itara* (*Dh.* 104, *Uv.* 23, 4) と比較される自分自身であり、とくに敵とも対比される (*Dh.* 162, *Uv.* 11, 10)。従って *ā* は一人であり (*Dh.* 103, *Uv.* 23, 3) 自分の主 *nātha* *bhō* *se* (*Dh.* 160, *Uv.* 23, 11)。*ā* を愛すべきもの *ā* と知って、これを護る *rakṣ* *ya* *ya* *ya* (*Dh.* 157, *Uv.* 5.15)。*ā* を制御し *dan* (*Dh.* 159~60, *Uv.* 23, 11~26)。*ā* に *ū* *ch* *ka* *ū* *śū* *śū* *śū* *śū* *śū* *śū* (*Dh.* 103~4, *Uv.* 23, 3~4) 等説かれる。ここでは *ā* は克己、自制すべき自分自身にはかならない。『*ā* によつて悪をなして *ā* によつて汚れ』*ā* によつて悪をなすして *ā* によつてのみ清まる』(*Dh.* 165, *Uv.* 28, 11) と *ā*。さらに、成道後ほどなくして、*ā* は、婦女を求めた男たちに *ā* を求めるのと、『*ā* を求める *attānam* *gaveseyātha*』の *ā* では、いずれがよいかを問うて、*ā* を求めた *ā* と伝える (*Vin.* 1. p. 23)。また入滅近い *ā* は、弟子達に『*ā* をよりよく *ā* として住すべし』(*atadip*o *viharatha* *D.* II. p. 100; *atmad-*

vīpār vīhartayam *MFS* 14.2) と教えたこと伝える。ここで *a* は形而上的な原理ではなく、真の自己、自分自身の意味である。また前述の *atakāma* = *ātakāma* も「自分自身を愛する (もの)」の意味であり、BU における「*a* という万物の統一原理を求める」の意味ではあるまい。

五、結 原始仏教の *a* は、他とは区別される自己として実践的行為の主体であり、自制、克己、修行によって変革し(清め)てゆくべき自己であり、自らよりどこころとする主体であった。一方 *Y* の *a* はそのような現実的、実践的な特徴をもたず、もっぱら抽象的思弁によつてとらえられるべき原理、万物の統一原理ともいうべきものである。ここに *Y* の『*a* を愛するがため』の *a* を「自分自身」の意にとつて、仏教の *a* の用例に近づけて解するのは、適切ではないと考えるのである。

プトンの『理趣経』註 (2)

福田 亮 成

『理趣経 (sri-paramādyā)』についてのプトンによる註釈書は、十種あり、その内マングラに関する二、三の文献は、(1)としてすでに発表した(拙稿「プトンの理趣経註(1)」『宗教研究』二〇二号、及び『密教研究』第二号を参照)。今回は、「金剛薩埵マングラ」(Vajra-satīva-maṅḍala) — 理趣経の初段金剛薩埵章でとかれる — の儀軌次第の解説を内容とする、『Dpal-

mchog-ro-rje-sens-dpahi dkyil-hkhor gyi cho-ga dam-tshig-chen-pohi de-go-na-nid rdo-rje hpyun paho (吉祥最勝一タントラ所説)の金剛薩埵マングラ儀軌、大三昧耶の真性金剛出現(なる書)、『Satapiṭaka Series』Vol. 53 『The collected works of Bu-ston』No. 13, (pa) P477~597 を使用。なお『西藏撰述仏典目錄』(東北大) No. 5129 を参照を中心に報告してみた。

『吉祥最勝本初』タントラには、アーナンダガルバ (Ānanda-garba) の『広釈 (tika)』『略釈 (Vṛtti)』があり、さらに著者名不明の『Dpal-mchog-dan-pohi dkyil-hkhor gyi cho-ga-ses-bya-ba (吉祥最勝本初マングラ儀軌と称するもの)』、『影印北京版西藏大蔵経』第七四卷 No. 3349、拙稿「チベット文『吉祥最勝本初』マングラ儀軌と称するもの』について」(『印仏研』第十七巻第二号 p 260—1264 を参照)は、同じく儀軌次第とそれによつて描かれるマングラ図像法を内容とするのであるが、これはアーナンダガルバの註釈書を基底として編まれたものであることは明確であり、それとプトンの理解との相違は、まさしく『吉祥最勝本初』タントラのチベットの展開であると云えよう。

この書の成立事情は、巻末に「保護者妙音(菩薩)の変化相の光を有する最勝なるラマ、ソエナムギャルツェン (Bsod-nams-rgyal-mtshan) なる吉祥善の御前で、この儀軌の書の失を除き榮を撰じて説かれ、サキヤ派 (Sakya-pa) の比丘リンチェンギャブ (Kin-chen grub) によつて……この(書)を転じ

て苦の大海を速に枯らしめるのみ」(597)とあてられているので知られる。

さてこの儀軌書の基底となる『吉祥最勝本初』の初段は「金剛薩埵章」といわれ、この章の構成は、序説分(教主・説処・聚衆・嘆法)と大楽の法門(十七清浄司)、その重説、を内容とする。ここではむろん実修の場に於て、そこで説かれている法門が体現されるわけである。以下要旨の一部を示し、くわしくは他の機会によりたい。大楽の法門である「清浄句」は、その類本においてその数を一定していないが、当文献と不空訳が十七と一致している。この清浄句は、般若波羅蜜多の具体化という形で説かれるのであるが、例えば、「金剛薩埵」は一切有情のために「妙適清浄の住処」を施設する、というように現じ、マンダラ上の諸尊にあてはめている。

金剛薩埵	——	妙適清浄の住処
金剛意生	——	欲箭
金剛キリキラ	——	触
金剛念	——	愛縛
金剛慢母	——	一切自在主
金剛女	——	見
笑母	——	嬉
歌母	——	愛
舞母	——	慢
金剛蜜	——	莊嚴
金剛雲	——	意滋沢

金剛秋	——	光明
金剛冬	——	身聚
金剛色	——	色
金剛声	——	声
金剛香	——	香
金剛味	——	味

以下十七尊をならべているがこれは「清浄句」にはあてはまらない。これは、アーナンダガルバの「略釈」で説かれるマンダラ、そこでは「金剛薩埵マンダラ」正しくは「大三昧真如加持金剛の大マンダラ」上の諸尊と同一のものである。(拙稿「吉祥最勝本初註釈 (Virtu) について」、『東洋大学大学院紀要第一巻、147を参照)。

くわしくは『智山学報』第十九輯を参照願いたい。

Visuddhimagga 著述の一事情

森 祖 道

Buddhaghosa (以下 Buddh.) の Visuddhimagga (以下 Vis.) 著述事情の記録の主要なるものは、Vis. 自身の記述と Culavamsa (以下 Cv.) のそれとであるが、両者の内容は一致していない。即ち Vis. には大徳 Sanghapaia の懇請 (ajjhesanā) によってこれが造られたとされているのだが、Cv. には要約次の様な長い記述が見られる。即ち「セイロンに來た

Budgh. は Saṅghapāla の許でセイロン語の義疏と長老説とを学んだ後に、Saṅgha に対して *Aṭṭhakathā* を造るために凡ての書を懇うたところ、Saṅgha は二つの偈を問うて彼の能力を試さんとした。そこで彼は三藏と義疏とを簡約、包括して Vis. なる一書を造った。これを比丘たちの面前で誦し始めたところ、天人が彼の智能を Saṅgha に示そうとしてその書を隠してしまつた。同様のことが再度くり返され、三度目の時に天人は前の二書を差出した。比丘たちはこれら三書を比較したところ、文章や内容等に関して三書は相互に一致しかつ上座部の教義にも違背していなかつたので、これより Saṅgha は彼を信頼して *Aṭṭhakathā* の類と共に三藏を彼に与え、彼はそこで一所に籠りあらゆるセイロン語の *Aṭṭhakathā* をイガダ語（実はバリー語）に翻訳した云々」とある。以上の二つの記述を比較して Vis. の執筆は Budgh. 自身の発意によつたものなのか、あるいは Saṅghapāla の懇請によつたものなのか、あるいは Saṅghapāla が詳細不明の人なので断定的には論じられないが、とにかく Budgh. はセイロンに伝わる未知なる教義・教説を学ぶべく来島したのであるから、当初は誰れか碩学に学んだことは確かであろう。Vis. と Cv. が共に Saṅghapāla の名を挙げている点よりみれば、Cv. の説く様に彼は最初 Saṅghapāla の許で学んだことは確実かと考えられる。とすると Budgh. が如何に優秀であつたにせよ、彼のいわば師匠に当る人の「懇請」によつて執筆したというのは少しオーバーな表現かと思われる。Vis. 以外にも彼の諸作には、

様々な人がそれぞれの作品の懇請者として記録されているので、これらの懇請者の実際の性格と役割については更に検討の余地がある。

やつて Mahāvihāra (以下、Mah.) 派の Saṅgha が彼を厳しくテストした理由として、次の二点が考えられる。第一は彼が Mah. 派と全く無関係であつたインド本土よりの外来者であつて、純粹かつ嚴格に遵守されて来た彼ら Mah. 派の思想信仰を彼が正確かつ忠実に継承しうるか否かについて、最初は Saṅgha が彼を全面的に信頼し切れなかつたという点である。第二は、更に具体的かつ緊急の関心事であつたろうが、彼が Vis. の制作に当り、直接全面的に参照した底本は、実にその当時 Mah. 派と対立関係にあつた Abhayagiri 派の Vimuttimagga (以下 Vim. 漢訳解脱道論) であつたという点である。この事は両者の比較研究等により今日既に定説となつてゐるが、又、当時の Saṅgha にも恐らく周知のことであつたろう。むしろ積極的に考えれば、すでに紀元一世紀頃に Uparissa によつて制作された Abhayagiri 派の Vim. に匹敵する様な百科全書の教理集成書が自派には未だ存在しないという事が Mah. 派の一大課題であつたろうから、彼に課せられた使命は Vim. を換骨奪胎して採るべきは採り、自説に違背する点はこれを批判し去つて Vim. に優るとも劣らぬものを造るという難事であつたわけである。従つてその点に関して彼が厳しい適性検査を受けた事は極めて当然の事であつたと考えられる。最後に、この様な事情で制作された彼の Vis. と名ずける「試論」が現在

の Vis. 自身であるか否かについて考へる。Cv. によれば彼の「試論」は Mah. 派の三蔵や古註釈書類を参照せずに造られたはずであったが、現在の Vis. には彼が後には当然参照した古註釈書（即ち Vis. 以外の彼の作品に見られるもの）の大部分がすでに引用されている。従つて彼の「試論」は今日の Vis. そのものではないと知られる。

理惑論のブッタ像

木村 清 孝

理惑論は、牟子、牟子理惑、牟子理惑論などの別名を有し、一には「蒼梧太守牟子博伝」ともいうと伝えられる。本書は漢の牟融の撰とされるが、その著者および撰述年代に関しては古くからさまざまの疑議が提出されている。たとへばすでに明末には胡元瑞の説がある。また近年では、常盤大定氏の慧通偽作説、梁啓超氏の東晋劉宋間人偽作説、Henri Maspero 氏の三世紀半成立説、福井康順氏の略抄本・三国吳中期成立説、周一良氏の仏徒改作説などが存する。これに対して、一応その真撰・後漢末成立説をとる代表的見解は、Paul Pelliot 氏と胡適氏のものである。

このように本書は、現在でもその撰者と撰述年代について必ずしも定説が確立しているわけではない。就中、その成立年代、撰述年代に関しては、諸説の間に約二五〇年もの開きがあ

る。また、今の私に、この問題に対する一定の明確な主張があるわけではない。それにもかかわらず「理惑論のブッタ像」という論題を掲げたのは、中国的風土にいかなるブッタ像が定着させられようとしたか、中国におけるブッタ像の特質は何か、という問題への関心からにはかならない。つまり、儒仏道三教をふまえてつ中国人仏教者のブッタ像を明らかにしたという点で最初の文献である本書は、かかる問題を考えていくための重要な鍵を与えてくれると思われたからである。したがって、問題の性質上、理惑論の成立年代論には深く立ち入らない。ただここでは、論旨の展開が、理惑論の仏伝に関する一条の成立は少くとも瑞応本起経の翻訳年時（二二一—二二八の間）を遡らな

いという卑見の上に立っていることをお断りしておきたい。ところで、理惑論には同じ「仏」といひながら、二種のブッタが示されている。その一つは釈尊、ゴータマ・ブッタとしての仏であり、一つは「神」や「聖」に対応する意味で用いられる仏、「覺」そのものとしての仏である。この二種のブッタにはもちろん必然的な関連があり、その点には後に触れなければならぬが、本論が問題にしようとするのは、基本的にはその前者、つまり、「ゴータマ・ブッタとしての仏」の問題である。

さて、理惑論に示されるゴータマ・ブッタの第一の特徴は、それがかなり神秘的に描写されていることである。その根拠は確かに仏典（とくに瑞応本起経か）自体に存するのであるが、本論の著者は、そうした神秘的敘述から適切なものを選びだ

し、これをたくみにつなぎ、自らの主観をも加えてゴータマ・ブッダの神秘性を強く印象づけているように思われる。第二の特徴は、ゴータマ・ブッダが「道德」との関係を軸として形而上学的に性格づけられることである。ここでは、道德のつみかさねを伏線として「成仏」が語られている。そしてこの第二の特徴を媒介として「ブッダそのもの」が導き出され、またその「ブッダそのもの」が「ゴータマ・ブッダ」の存立根拠を逆に提供しているといつてよからう。

このようなゴータマ・ブッダと道德との結びつきは、根本的には魏晋時代の思潮の所産とみるべきであろう。ただ、本書の仏伝がおそらくは最大の拠としたであろうと思われる瑞応本起經の託胎の段に「卦曰、道德所帰、世蒙其福、必懷聖子」等とあることは、理惑論の道德的ブッダ像形成への一つの示唆、あるいは一つの礎石となったものかもしれない。

理惑論のゴータマ・ブッダ像を思想的に解明するためには、さまざまな視点からの綿密な考察が必要である。私が現在までに検討した結果では、まず次の四点との関係が注意されねばならないであろう。

第一には、最初期中国仏教においてブッダが黄老と同列に扱われ、「祠」られるものとしてあらわれているという点である。理惑論におけるゴータマ・ブッダの神秘化は、この延長線上におきうるのではなからうか。

第二には、支遁の「釈迦文仏像讚并序」に示されるゴータマ・ブッダ像の問題である。私の見るところでは、その発想の仕

方に関する限り、これは理惑論のゴータマ・ブッダの描き方と軌を一にしているのである。

第三には、魏書釈老志が明らかにするゴータマ・ブッダの問題がある。なぜなら、本書は、仏教伝来以来ゆれ動いていたゴータマ・ブッダ像が、一応、「知識」のレベルで中国に定着した形を示していると思われるからである。本志でもゴータマ・ブッダはやはり「道德」的に位置づけられる。また理惑論が依用したであろう瑞応本起經に本志は、大きな信頼をよせている。

第四には、仏伝の年代設定に関する中国、日本の伝統説の問題である。理惑論が関説するゴータマ・ブッダの誕生の月日、結婚の年令、出家の年令と月日、入寂の月日は完全にこれと一致し、ただ修行の年限に関しては違うのではないかと思われるだけである。理惑論の仏伝のとらえ方は、まさしく中国的であり、長い歴史に堪えて生き残りうるゴータマ・ブッダ像をふまえていたといえるのではなからうか。

仏教における出世間的性格の問題

—— 仏教における改革の思想 (一) ——

西山 広宣

一、まえがき

Paul Tillich は "Christianity and the encounter of the world religions," (Columbia Univ. Press, 1963), という本の中で "神

の國」という象徴の支配の下では歴史は個人の運命が決定される舞台であるのみならず新しいものが創造され、かつ絶対に新しいものへと象徴化された表現に従えば、「新天新地 (the New Heaven and the New Earth) へと急ぎ去る運動とみなされる。

この象徴と一致して働く限りキリスト教は社会の急進的な改造へと方向づけられ革命的力を示しヨーロッパにおける革命的な運動の大部分——例えば自由主義・民主主義・社会主義等——は神の國という象徴のこの革命的力に依存している」と言っている。このことから仏教における改革の思想にあたる原理的象徴とは何んであるうか？ 以上のことから表題の問題が提起される所以を見出すのである。

二、現実存の否定的評価——改革の意味の糸口

仏教においてもキリスト教においても又他の諸宗教においても共通に考えられることは他の諸々の対立があるにもかかわらず実存の否定的評価という点にその出発の共通の基礎を見出すことができる。キリスト教においては罪の意識が又仏教においては無明(又は渴愛)から導びかれる苦がその現実否定の背景をなしている。そしてこの現実否定から出てくる象徴としてキリスト教においては神の國 (Kingdom of God) であつたし仏教においては悟りに基づく涅槃 (Nirvana) であつた。一言こゝとわつておかねばならないことは表題に示した改革は社会科学で考える政治的革新や変革を指すものではない。ここで意図することは悟りに導びく世間的性格が今までは否定的内容をもつて理解され勝ちであつたがしかし出世間ということはずし

も悲観的な内容を持つて理解されるものではなく前向きの内容を持つ、別の言い方をすれば改革へ導く指導的理念を含んでいる即ち動的な転生、又は展開への出発点となるそういう意での改革を指し、その意における改革を仏教の出世間的性格に結んで明らかにしたいと思うわけである。釈尊の大悟成道はゴータマとして居城していたカピラ城からの出家即ち四門出遊に根ざしているのは仏教史に明らかなところである。ここに仏教の出世間性の根源があり世間に相対するものであり後の二諦説の源流をなしている。

三、四諦説における存在の認識

存在における認識の上での改革の道行きはどのような作用道程を仏教において考えられるかを問えば前述の二諦説では俗諦から真諦への道行きと考えられるが、さらにくわしい説明をなしたものは四諦説と考えられる。すなわち四諦の認識から苦集の「ありのまま」の「法住智」から滅道の「あるべき」の「涅槃智」への根本的過程、これが改革、改造の思想の根本的理念とここでは規定したい。これは現実存の根本的否定的評価に裏付けられていることは前述のとおりである。ここから根本的道行きの出世間的性格の意味と改革の象徴として菩薩と波羅蜜の意味が問われる。即ち独立自由の解脱を求めること(上求菩提)と世間の利益に役立つと(下化衆生)の両面が菩薩の行願であつたし作用と考えられる。まさしくこの菩薩の作用こそがシンボルとしての改革の原則を表わし、それは正覚に裏付けられこの点に仏教の創造性があり、この正覚に育つた解脱こそが仏教

的解脱に基づく自由を表わし、ここに出世間的性格の眞の意味を見出す。この出世間は發菩提心にその基底を居き、仏智を求めつつ仏智を得るに相違ない功德を積んでゐる有情」として仏（菩提を得る）になる行即ち到彼岸行 Paramita 菩薩行——が次第にその意味を持つてくる。即ち Jataka にある布施、忍辱、精進と伝統的な戒定慧からなる六波羅蜜は理想の彼岸 param に到達せる道の意味しそれは仏陀の行を意味する。即ち波羅蜜は上下に亘つての新しい共同体社会 Gemeinschaft を創造してゆく実践的規範とも考えられる。

憲法十七条における三毒排除の条項

望 月 一 憲

「憲法十七条」に三毒排除の条項がある。第五条が貪欲の排除であり、第十条が瞋恚の排除であり、そして、第十四条の「無有嫉妬」は愚痴の根本の一つを剔抉したもので、まさに愚痴の排除である。

今、これを「憲法十七条」の構造の面から考察すれば、まず立体的に、第五条と第十条とは天地に相對してゐるから、第五条にいう貪欲を絶棄しての「訴訟の明弁」は、眞に凡夫の自覚に徹底してよく瞋恚の毒素をも絶棄した心境においてこそ、はじめて十全の意味において達成せられるものであることを示し

てゐるのである。

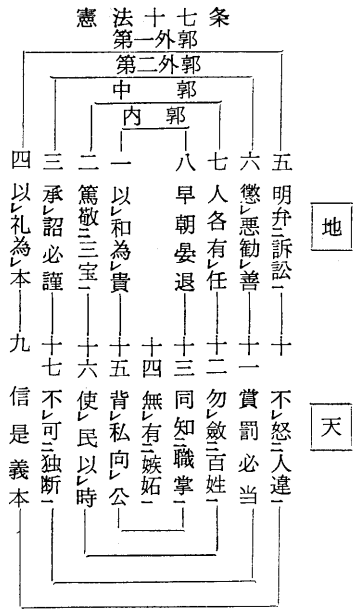
次に、これを平面的に考察すれば、第四条は、「群郷百寮」すなわち「臣」の道は「民を治める」ことであるが、その根本は「礼」にあるといつてゐるので、これを直接にうける第五条にいうところの「訴訟の明弁」は、まさに「臣道の要諦」たることを知るのである。

さらに、この第四条は第九条と天地に相對してゐるのであるから、その「礼」はまた、まさに群臣の「信」にもとづいてこそ得られるものである。そして、これらの四か条によって構成される左右均齊な桮的構造から考察すれば、この貪瞋二毒を排除して確立されるもの——それは実に「信にもとづく礼」であるといふことになる。

しかも、なお、驚くべきことには、これを「憲法十七条」の構造の中心である第十四条との關係において考察すれば、貪瞋二毒の根本になお愚痴ありというのであるから、愚痴なる根本毒素の払拭は、貪瞋二毒の払拭をその左翼とし、「信にもとづく礼」の確立をその右翼とするものであることを知るのである。

そしてこの第一外郭によって示される「臣道」（第五条）なるものは、内郭によって示されてゐる「臣之道」（第十五条）と、まさに相照応して、実に内外相呼応するの妙を發揮してゐるのである。

その上、この「憲法十七条」は、大きく対他的に「冠位十二階」と相照応して、内外相呼応してゐるのである。



何となれば、「憲法十七条」はいわば「礼」を経、とすれば「信」を緯とするものであるが、実はこの「礼」と「信」との重視がかの「冠位十二階」においても顕著に認められるからである。

「冠位十二階」における五常配列の順序は「仁・礼・信・義・智」であって、ふつうの順序である「仁・義・礼・智・信」の「礼」と「信」とを「仁」の次に抜擢し昇格して特別に位置づけした形になっているのである。

このように、「憲法十七条」における三毒排除の条項は、小さくは、その「憲法十七条」の構造内部において、大きくは、対外的に「冠位十二階」との関係において、ともに、いずれも、内外に相呼応し、相照応して、「礼」と「信」とを高擧する「臣道」を明示しているのである。

拙論「憲法十七条の立体構造」(『史学雑誌』第七十九編第七号) 参照

臨濟義玄とその思想

中川 孝

臨濟義玄の伝記及び思想の研究資料として『鎮州臨濟慧照禪師語録』一卷はその中心となるものであるが、現存する諸本の中最も古いものは、現在統古尊宿語要所収の北宋宣和二(一一二〇)年福州鼓山円覚宗演重刊本であると言われている。我が國の刊本では元応二(一三三〇)年の覆宋刊本以下諸本があり、朝日奈宗源師は岩波文庫本を書かれるに際し、元禄十二年版と比較され、内容に相違が無く、むしろ元禄版では誤字の訂正が為されていることを明らかにされている。柳田聖山氏は、統刊古尊宿語要本により、大正蔵経第四十七卷所収の和刻本を対照して、『訓註臨濟録』を刊行している。史伝では、『祖堂集』巻第十九、『宋高僧伝』巻第十二、『景德伝燈録』巻第十二及び巻第二十八広語、『天聖広燈録』巻第十、仏祖歴代通載巻第十七、『五燈会元』巻第十一、その他に臨濟の記が見られる。臨濟録には宣和二年重刊本に附する馬防の序の外、元貞二年從倫の序、大徳二年郭天錫の序、臨濟第二十世の法孫普秀資の序がある。是等の中、円覚宗演重刊本に附せられている馬防の序が古来重んぜられている。その序の中に「照用同時、本無前

後」という一句があり、臨済の四照用を指している。然るに宣和重刊本には四照用の記事が無い。これにつき、陸川堆雲氏は雪堂仁の再重刊説を立て、朝日奈師は誤脱説を立てて師の岩波文庫本では、これを示衆の第二に補充しておられる。蓋し右の序文に徴する時は、四照用は本録に欠くべからざるものである。

臨済は山東省兗州府の西方南華の人で、姓は刑、受具の後律を究め、出家の講席で学んだが、後禪に転じ、黄檗に師事し、又その指示により高安の大愚に参じて大悟したと言われる。祖堂集によると十年大愚に師事し、その遺囑を受けたという。後黄檗を補佐し、悟後の修行を続け、遂に黄檗の印可を得て河北省に帰りを掌ることとなるのである。臨済の示寂は咸通七・又は八年と云うが、生年月日は未詳とされている。それを確かめる為に陸川堆雲氏は、臨済と略同時代の人人の生卒年月日から推測されている。その方法によると、臨済が印可を受ける直前頃瀉山に使いし、当時瀉山を補佐していた仰山の予言を受けている場面があるが、両者の出家時代、修行時代から推測して当時の臨済が略三十六・七歳を出ることとさ程隔ってはいないと推定され、慧寂の年齢から推測して臨済示寂の咸通七・乃至八年（八六六・八六七）は臨済の六十七・八歳に当り、生誕は大略八〇〇年頃と推定出来るのである。

彼の宗風は後世臨済将軍と言われ、その酷しさの一面が強調されている。その理由は恐らく彼の性来の純一無雑な性格が、黄檗・大愚両師の厳しい薰陶に対しそれを全面的に受容し得た

こと並びに、彼の生きた時代の厳しい現実性、即ち会昌の破仏という如き時代を充分に生き抜いたという強靱性にも由来すると思われる。その示衆に「逆順の中に向つて人を覓む」という激しい氣迫、亦「乾坤倒覆するも我は更に疑わず」といい、「三塗地獄頓に現するも一念心の怖れなし」というのも、その体験から出た言葉で、両師の許に於ける生死をかけての修行並びに会昌沙汰は彼の求道心に対して好ずの試練を与えたものであると同時に、彼が帰郷して指導した武人達は、「さしもの厳しい会昌の破仏をもよせつけなかった」と言われる鎮州の武将達であったという邂逅も亦その一因となるものであろう。臨済禪の特色として徹底的な人間肯定が云われているが、彼の提言「一無位の真人を証拠せよ」との言葉に注目する時、この証拠が未在である時、人間肯定も亦未在という事実が臨済禪の特色であり、それに先行する要請として「体究練磨」という事実が存することは見逃せない。彼自身「娘生下にして便ち会するに非ず、還つて是れ体究練磨して一朝に自から省す」と告白している。ここからして彼以後その方法論が色々と考究されて来ることになり、臨済禪の特色が弥々明確に發揮されて行くのである。

自我意識とその超克

—Nāgārjuna の宗教的性格—

瓜生津隆真

従来、ナーガールジュナ Nāgārjuna (二—三世紀頃) の研究は、主としてかれの哲学的思索とその論理構造の解明に向けられていた。それは空性 Sunyata の思想とも、空性の弁証法 (否定論法) とも称されている。かれが偉大なる哲学者であったことは、たとえば近年、K・ヤスパースの大著 Die Grossen Philosophen の中にもその一章が割かれて論ぜられているように、広く学者たちの首肯するところである。しかしかれは単なる一哲学者であったのではない。かれの独創的な思想の根底には、人間苦の実存、すなわち自我意識 atankara を厳しくみつめる眼と、さらにその解決、つまり自我意識の超克をめざしての熱烈な求道の実践があったことを見逃してはならない。そこでかれの哲学的思索と宗教的倫理的実践との接点について一考察してみたいと思う。

かれは存在の問題をめぐって、部派仏教の立場—存在の範疇とでもいうべき法 dharma の実存を立てる—や、自我 atman の存在を主張するインド哲学諸派の立場に対して、徹底した検討批判を加え、かれらの立てる形而上学的実在を虚妄なるものとして否定した。しかしかれはそれを単なる客観的な記述に終

わらせることなく、自我への執著 (自我意識) を根底とする人間苦の実存へと主体的に眺めようとしたことが注目される。存在を實在として見る立場から、存在を人間実存の場において究明していく立場に主眼をおいたということである。従って、世界は単なる存在の場ではなく、自我意識を根底にしている人間実存の場として見られ、それ故に自我意識の存在する限り世界は輪廻生存の場と見られる。

次に認識の問題についても、単なる対象的客観的認識が中心となるのではなく、主体的実践的認識が論ぜられる。それは人間実存の自我意識の超克をめざす自覚の知恵であって、主体に則して分別知から無分別智に転ずる実践の場である。しかもその過程において倫理的宗教的行が導入され意味づけられてきていることを注意しなければならぬ。

ところで、かかる Nāgārjuna の宗教的性格は初期大乘仏教、ことに『般若経』と『華嚴経』とにその背景をもって見られる。すなわち前者では、人間実存への徹底した反省や自己否定を強く打ち出し、人間の根底に横たわる虚無の深淵をあばくようである。自我への執著がいかに断ちがたいものであるか、また仏道実践の一步一步にこの原罪とも見られるべき我執がつきまといかにかに障礙となるかがリアルに描かれている。それ故にかえって仏道修行の厳しさが強く暗示されているともいえる。これに対して後者では、法界の無量功德が絶対肯定的に説かれ、仏道実践の意義が高く評価されますすめられている。ここでは自己否定から絶対の自己肯定へ、つまり自我意識の超克の可能性

とその方法が絶対肯定的に説き示されていると見られる。

このような背景をもって Nagarijuna は自己の宗教的性格を『宝行王正論』『十住毘婆舍論』『菩提資糧論』Sūtrilekha等に強く打ち出している。たとえば、Sūtrilekha には「身心(我々の存在)とは偶然に生ずるのではなく、カーラ(時)から生ずるのではなく——無知と渴愛(自我意識)から生ずると知るべし」と述べ、我々の生存そのものの根底を深くみつめてそれは自我意識であると示し、またそれは結局は壊滅の性質をもつ故決して執着をなすべきでないと説く。しかしかれは厭世観をのべているのではない。『菩提資糧論』に「煩惱はおそるべきものであるが、煩惱をすて去るべきではない」という記述がそれを明らかに示している。自己存在としての自我意識(我執我愛)の中にあつてしかもそれを超克していくことが、あたかも泥中の蓮華のごとく説かれる。そこにまた倫理的宗教的行が新しい意味づけを与えられてくることも大いに注目されねばならぬ。

セイロンにおける

パーリ語典籍の刊行について

橋 堂 正 弘

一 セイロンの比丘にとつて、パーリ語は母國語にひとしいものである。彼らは、現代にいたるまで、聖典の解釈・研究を

はじめ、文学作品・翻訳・史実の記録・戒律の論争・実用書・書簡から会話にまでひろくパーリ語を用いてきた。そのため、パーリ語の典籍も数多く刊行されている。それらのビプリオグラフィの作成は、今後のパーリ、南方仏教研究の基礎として必要である。すなわち、パーリ語典籍のうち、特にパーリ註釈書以後の後期のものは、セイロンをはじめ南方仏教諸国で刊行され、或は、貝葉写本などで伝えられている。そして、それらの研究はすすんでいない。パーリ聖典協会(P.T.S.)などから、近年にも断続的に刊行されているのは、南方仏教諸国で伝えられているものの一部といえるし、また、一層厳密な校訂を要するものもあるからである。

二 セイロンで最初のセイロン文字の印刷所が、一七三六年に、当時セイロンを統治していたオランダ人によって設置された。その後、一八一六年に Wesleyan Mission Society、一八二三年に Church Mission Society などのキリスト教関係の印刷所が設立されたが、重要なパーリ語文献の刊行は四、五にすぎなかった。セイロン人の信徒による最初の印刷所(Lankapakāra Press)が、一八六二年、タイ国王室の援助でセイロン南部のゴールに設けられた。これを契機に多くのセイロン人に印刷所(Sarvajñāsanabhivṛddhidāyaka, Lankabhinnā vīśrutā, Lakṛivikrāna, Śāstrāloka, Śāstradhāra, Granthaparakāṣa, Sathāloka, Vidyasāgara, Vidyāratnakāra, Jinalāhāra, Lankāloka, Sumitṛa, Granthāloka, Sudarśana, Satyasamuccaya, Lokārtasādhaka)が同世紀末までにコロomboを中心に

できた。これらの印刷所から刊行されはじめたパーリ語典籍の校訂、著作者は主に比丘で、その出版費は在家者の布施によるものが多い。

三 その後現代にいたる刊行典籍について知るには、一九一〇年までは次のものがある。

D. M. De Z. Wickramasinghe: Sinhalese printed books in the British Museum, London, 1901.

W. A. De Silva: A list of Pali books printed in Ceylon in Sinhalese characters, JPTS 1910~1911, pp. 133~154.

ただ、後者には多くの脱落の典籍が見出される。一九一一年以後はこの種のビプリオグラフィに類するものはでていない。しかし、一八八五年以来、セイロン政府の Office of the Registrar of Books and Newspapers が発行 (季刊) してきた書籍、雑誌一般のリスト Catalogue of Books の中から抽出して、大略を知ることができる。一九六三年以来、政府の Dept. of National Archives が The Ceylon National Bibliography を発行 (月刊) した。これは、書籍の使用言語 (シンハリ、タミール、英語) 別に、十進分類法にもとづいたものである。

四 これらから知られた典籍は、セイロンで、三大学の図書館、コロンボ博物館附属図書館、寺院や個人の蔵書などで、その内容を確かめられる。それによって、また、セイロンのジャーナル類や研究書の参照、紹介するものから既刊のリストに見

られない典籍を知ることができる。

これらの全刊行典籍は、パーリ註釈書以後について、副註の類と、經(集)・律・論・教説・仏伝・仏弟子伝・史話・文法・詩論・辞典・書簡・その他に関するものに分類される。その一部については、近刊の拙稿「セイロンにおけるパーリ語典籍の刊行おぼえ書(一)」(『仏教研究』創刊号、国際仏教徒協会刊)を参照されたい。

- 註(1) セイロンでの現存の最古は西紀十三世紀。写本目錄については『仏教研究』の拙稿参照。
 (2) 一八二四年、クラフのパーリ語文典刊行。
 (2) 一八三七年、ターナーのマーハーヴァンサ刊行。

景德伝燈録の問と答

石井 修道

近年の中国禪宗史の研究は、敦煌文献の発見により、伝燈録等の燈史の批判の上に成り立っていった。初期禪宗史の研究はもちろん燈史の史実性の批判によることは言を待たずでもないが、伝燈録の場合、景德年間に成立したのであるから、それに近い人々の伝のみが史実をつたえる書であると、一種の欠陥書のような取り扱いがなされていた。しかし燈史の性格がはたしてそのような面だけでとらえられてよいものかどうかという新しい局面を迎えたのである。まして禪宗史上、最も後世に影響

を与えた景德伝燈録は厳密な研究を必要とされるのである。その上、中村元博士も名著「東洋人の思惟方法」で「禪宗における変貌のあとを検討することは、シナ人の思惟方法を知るために最も良い手がかりとなるであろう。」といわれるように大きな課題があるので、博士の本を土台にさらに私は公案の発展過程よりみたる中国禅僧の思惟構造を研究してみようとして、今回まず景德伝燈録の分類整理にとりかかった。

伝燈録は元版は三十六万七千九百七十七字でできあがっているとされる。私は天寧寺版を基本として問答の問題となる巻一から巻二十七の前半までを、(著語は除く、他の巻や著語は別の角度よりみる。)センチンスで問題としてみた。合計は二万九千九百五十二のセンチンスである。終始一貫したつもりでいるが、読みあやまりやセンチンスの取り方によって訂正しなければならぬところもあると思われる。一応これによると、一卷がおおよそ八百から千三百センチンスでできあがり、南嶽系が七千四百七十九センチンスで、青原系は倍以上の一万七千二百九十九センチンス、その他が六千三百七十七センチンスである。私は他の論文に発表したように、景德伝燈録は法眼宗の語録としての性格が強く、全体的にもまた巻二十七の著語の新しい禅録のスタイルも、法眼および法眼下の人々の手になったものと見ている。また五家は法眼がとなえたことされるが、その内容は景德伝燈録の分析をしてはじめて見いだせる。

いろいろな課題をもちながら、まず今回は問のうち「如何是」の内容をみてみた。同じような問は「作麼生是」や「……

意如何」があるが、それらと共に「什麼」や「作麼」等の課題をつづけて問題にしたい。

禅問答といえはチンブンカンブンの代名詞のようにいわれるが、決して禅からの逃避を意味してはいけないと思う。第一義的にいえばチンブンカンブンの非論理性の中に禅はあるのであり、それらの内容は鈴木大拙博士の「禅問答と悟り」等に詳しくふれられているのである。禅問答は禅者の行李を通して類概念つまり同一動作における宗教的要求を分析していけば親しくなってくる性質のものである。

「如何是」の問は千六百九十七回で、南嶽下が三百四十二回、青原下が千三百二十一回、その他が三十四回である。青原下はおよそ全体のセンチンスの一分を占め、世代が下るほど問が定型化している。内容は、西来意、祖師西来意の類が百五十六回で最も多く、同じ意味内容の問もまだあるので、「如何是」の問の一分を占めている。その外「家風・仏・仏法大意・道」が、それぞれ百七十九回、七十一回、五十五回、三十九回とくりかえされている。しかしその答は具体性をもち、また類型化されない問が七百七種、二回のみが七十種と非常に個性を表わしている。しかも教家で問題となる三宝、解脱、法身、法、涅槃、仏性等の問がきわめて少ない。その上本来面目などと後世有名なものまで少ないのも、一つ一つの問と答が具体的な禅者の行李を親しく伝えていくからである。この外に同一思惟の弊害とともに著語の形成による弊害の克服の問題も今後の課題である。

民間信仰としての中国仏教

道 端 良 秀

民間に伝承されている信仰が民間信仰で、これには迷信的な俗信仰が多い。中国仏教が大衆の内に浸透し、その生活の間に同居してくると、その仏教の信仰というものは、本来の正しい信仰から次第に迷信的は俗信仰となつて行つた。例せば観音信仰とか、地藏信仰とかは、まさしく民間信仰となつて行つたものである。

観音菩薩は『法華経』や『華嚴経』から出て来たものであり、さらに阿弥陀の脇侍として、さらに弥陀を継ぐ仏としての菩薩であるが、それが道教に引き入れられて、観音娘々となり、授児、育児の専門の仏として信仰されるに至つた。しかも観音は娘々の本地とさえ考えられるに至つた。

嘗て山東山西の廟の調査をした結果は、観音を祭つた廟が第一位であつた。勿論観音廟、観音堂といわれるものの外に、観音菴、白衣菴、南海廟、準提廟などはこれで、白衣大士、南海大士、準提観音を祭つたものであり、さらに菩薩廟、百子廟なども観音を主神とする。百子廟は百子観音で、いわゆる観音娘々として育児、授児の仏さまである。

旧中国社会にあつて、いかに子宝が必要であり、孝の第一位であつたかは、儒教の封建制度下では当然のことであつて、そ

のことが観音をして遂に観音娘々とし、百子観音の成立となり、その信仰となつて授児、育児の神となつて行つたのである。百子観音とも、送子観音、送生観音などと呼ばれるのはこれである。しかも民間においての観音信仰は、ただに授児、育児としてのみならず、南海大士、慈航大士、慈航普渡と呼ばれているように、海上交通安全の守護神として、古くから信仰されていて、いまなお水上に職業を持つ者に深く信仰されているものである。

次に地藏と冥界との信仰がある。中国ではいまなお死後は土地廟、城隍廟に参詣して、土地神、城隍神の指示を仰ぐが、一方道教神の関帝とともに、仏教の地藏菩薩もまた冥界の亡者の守護神であつたのである。地藏に関する冥界の經典が作成され、唐代からこれによって、予修七齋なるものが盛んに行われ、日本においても地藏十王経が作られて、四十九日の忌日法会が行われるというようになって行つた。これを逆修七齋ともいって、生前に葬式已下七齋を行う儀式である。

尚仏教が単にこのような信仰だけに留まらず、人生の冠婚葬祭に關して、大いに関与するところとなり、また衣食住の内に入り込んで、いろいろと迷信やら禁忌やら、凡そ仏教よりはずれたものとなつて行つたものが多かつた。しかも民衆はそのことを、何ら仏教とも道教とも、これに關係なく、又これを知ろうともせず、古くからの伝承としてこれを信じ、これを守り、これを実行して行つたのが、民間信仰としての仏教であつたのである。

中国における仏教は、民間にあって、無知なる庶民大衆においては、このような迷信的な民間信仰としての仏教こそが、彼等の生活を豊かにし、或はまた逆に苦しめたりしたのであるが、いずれにしても、民衆に取っては、なくてはならぬものであったのである。たとえそれが仏教であろうと、はたまた道教であろうと、彼等に取っては何ら関知しなかったことである、
といつてよかつた。

仏教初期の伝道

小笠原隆元

仏陀以来二千五百年近くにわたる仏教史上で初期仏教の時代をどのように設定するかは種々議論されるが、ここでは仏陀自身の開悟以後に伝道されたかという観点から、いわゆる原始仏教々団の發展経過については、仏陀時代からアショーカ王時代までを考察する事が認められ、この間の發展史はすでに学者によって時代的、資料的な立場から次の四段階に分けられている。それは(一)仏陀による教化、(二) Mahāyāna の伝道、(三)第三結集時代、(四)アショーカ王時代であり、インド史や仏教史の基点となる時代であるが、この間に仏教がいかに伝道されたかという点はまだ十分に検討されたとは言い難いように見える。

仏陀、ゴータマ・ブツダが出現した時期は、インド国内でも特に思想的自由が認められ、従来の伝統的バラモン宗教の考え

方とは全く異なる自由思想家達が輩出していたのであり、仏陀もその一人として、六師外道や他の宗教的修行者達、思想家達と並行しつつその教化伝道を行ったことは明白である。仏陀の出家の原因については仏伝には多く四門出遊による生老病気の苦惱の目覚めが述べられているが、仏陀自身は原始經典の聖求經 *Āryapariyesanasutta* 中に、「雑染のない無上なる瑜伽安穩の涅槃を求めたらどうだろう」と言う、年若くして黒髪、幸福、体力、青春に恵まれた者が父母の懇請をふり切つて非家へと出家したと個人的理由によると見られるのである。さらに律藏の伝には出家後の仏陀の修行、苦行の経過と無上正等覺を得て、説法開始の決意にいたるまでを、梵天勸請を中心に詳述している。仏陀が苦行時代の同行者五人をベナレス郊外の鹿野苑で教化して以来、仏陀のより積極的な伝道活動により出家者数は増大して原始經典によく示されている千数百人という大比丘衆となり、仏教々団は個人的な涅槃、安穩追求の態度から、宇宙的普遍的な悟りの宣揚により従来のバラモンの思想による社会全体の救済を目指す集団となつて行つた。

さて仏陀の伝道に対する態度は、いかなるものであつたかについては、パリー伝中に多く見られるが、仏陀は出家者の阿羅漢が六十一人程になつた時、彼等に「比丘等よ、遊行せよ、衆生の利益の為、衆生の幸福の為、世界の慈愛の為に、人天の利益の為、幸福の為に、一つの道を二人で行く事勿れ、(caratha bhikkhve carikam bahujanahitaya bahujanasukhaya lokānukampaya athāya hitaya sukhaya devamanussānam ma ekena

dre agamitha)」と宣言している。この言葉から仏陀は眞に法を聞いて了知する機根の者には一人が個人的に説法教化する面と、出来るだけ多くの地域に教法、ダルマを伸展させる面が考えられよう。後に大智度論八十八卷中などに仏陀の三十二相の特徴の一つに、「二十八者梵音深遠如伽蘭頻伽声」とあるが、初期仏教の時代では、仏陀が大比丘衆に向つて説法するよりも、原始經典によつて知られる如く、ごく小人数を対照に対機説法により人々の機根を引き出す伝道活動を進めたことがきわめて特徴的である。このような仏陀の伝道態度は、我國鎌倉時代に入宋して曹洞禅を伝えた道元禪師がその師匠如浄から親しく弁道を学んで「掃国して教化し、広く人間天上界を利益せよ、城邑聚落、国王大臣に接近して住さず、ただ深山幽谷で一箇半箇の接待をせよ」と訓戒され、広く正伝の仏法の宣揚に努力した事を想起出来るのである。

仏陀と比丘の仏教々団とその外護者達により仏教の伝道はガンジス河流域から広くインド各地に及び、BC三世紀になり、アショーカ王時代には仏教伝道師が第三結集後にインド内外の九地方に派遣され仏教の世界的伝道の本格的開始とも言ふべきである。インドの諸宗教中、仏教のみが世界的に普遍的宗教として発展した来た事は注目すべきであり、この強力な推進者となつたアショーカ王の時代までの仏教発展史をひとまず初期の仏教発展時代と仮定して考えられよう。しかし多くの究明さるべき問題点が残されている事は忘れてはならない。

南宗の象徴としての恵能

長嶋孝行

一、この仮説を証明するもの

善知識。淨聽。恵能慈父。本貫范陽。左降遷流嶺南。作新州百姓。恵能幼少。父又早亡。老母孤遺。移來南海。艱辛貧乏。於市充爨。

(敦煌本、第二節)

恵能は新州の百姓であり、きこりであつた。しかも、そのきこりは幼くして父を失い、艱辛貧乏したため、教育を受けられなかつたので文字を知らなかつたのであろう。

童子引能至南廊下。能郎礼拜此偈。為不識字。請一人誦。恵能聞已。郎識大意。

(敦煌本、第八節)

大師曰。不識文字。尼曰。既不識字如何解釈其義。大師曰。仏性之理非関文字能解。今不識文字。

(曹溪大師別伝)

壇經、別伝が示すように、確かに文字を識らなかつたようである。それであるからこそ、弘忍の下では、他の僧と共に礼拝、念経、念仏することなく、

令随衆作務。時有一行者。遂差恵能於碓房。踏碓八箇余月。

(敦煌本、第三節)

を勵行していたので、

汝等総且帰房自看。有智恵者。自取本性般若之知。各作一偈呈吾。

(敦煌本、第四節)

右のことを知らなかったのである。そして、神秀との偈の競い、夜の堂内での師、弘忍との問答があって後、六代の祖と印可⁽²⁾され、

有人害汝。汝即須速去。

(敦煌本、第九節)

弘忍が寺から逃がすことになっているが、実際には、惠能自身が、当時の寺内の行事、念経、念仏をとるにたならぬものとして逃避したと見ることが出来る。即ち、文字の読み書きできなかった見性を唱える惠能にしてみれば、当然のことであったと考えられる。その惠能にとっては、

一行三昧者。於一切時中。行住坐臥。常行直心是。

(敦煌本、第十四節)

行住坐臥、どれでもよかったです。だからこそ、寺内の総べてを捨てて、故郷の南へ向かったのであろう。最後に法孫を見ると、百丈は、故有一日不作一日不食之言⁽³⁾を残し、鎌の名手といわれた南泉は、乃投密果大隈山大慧禪師受業。苦節篤勵⁽⁴⁾。不⁽⁵⁾敢為身主。其師異之⁽⁴⁾。と言われ、更に、尽十方世界是一顆明珠の玄沙は、幼好垂釣。泛小艇於南台江狎諸漁者⁽⁵⁾。と言われている。即ち、これが南宗の法孫なのである。

見性とは、教育の有無、出家の有無、卑賤を問わず、生きた自らの心を見よということで、誰にでも容易にでき、無意識の内⁽⁶⁾に、常に行っていることであつた。しかも行住坐臥、常に同じであるという点にある。即ち、一日作さざれば、一日食わずの百丈、業を受けるや苦節篤勵、肝⁽⁷⁾胆⁽⁸⁾輝⁽⁹⁾、敢⁽¹⁰⁾て身主と為らずの南泉、漁⁽¹¹⁾師であつた玄沙、きりこの惠能と皆、対人間的関

係に於いて優れていたのではなく、自然の山水草木の中で、真摯な生活を実践した僧である。それらを綜合した象徴が南宗を代表する惠能に外ならない。不立文字、教外別伝を唱える禪宗にあって、これ以上恰好の人物は他に見当たらないのである。

注(1) 続大藏經第一輯第二編乙第十九套第五冊、四八三

頁、上段。

(2) 実際には、その時印可されたのかもしれないが、六

祖として認められるのは、神会の滑台の演説(開元二十年、七三二年)以後であると考えられる。しかも、

当時、宗派としての禪宗はなく、各々個々に修禪を行っていたのであろう。即ち、乃創意不循律制。別立禪居。初自達磨⁽¹²⁾。法至六祖已來。(大正藏五十、七七〇頁下)とあるからである。

(3) 続大藏經第老輯第貳編第貳拾四套、第五冊、四百十頁、下

(4) 大正藏五十、七七五頁上

(5) 大正藏五十一、三四六下、三四三下

六波羅蜜の必然的成立と

社会的六波羅蜜

小田切瑞穂

四諦(集、滅、苦、道)は、釈迦牟尼によって説かれた人間の実践的原理であると云われる。一方万物の科学的根本体なる素粒子の最も素なるもの、即ち素現象的乃至單調的粒子は、潜

第五部 会

体論に従って夫々収斂、発散、渋滞、動移に則して具象する四種なることが云える。此等両者の場合を比較して見れば、第一図に示す如く、集と収斂、滅と発散、苦と渋滞及び道と動移の

道	苦	滅	集	四諦	仏教
動移	渋滞	発散	収斂	単調	潜態論
動子	滞(拒動子)	熱子	光子	単調粒子	

第一図

対応は既に明白で、前四者の場合には人間的存在の原理が主観を通じて実践的原理化して見えたと云え

る。但し存在的と実践的の差は、潜体論的行列によって明かにされ得る。

さて、現象は素現象の組合せによって複雑化する。かくして、 $C_{21} = 6$ により第二次乃至双調現象は六種である。仏教的四諦二相も同様六種である。この模様を第二図に示す。

此所に最も注意すべきは、双調乃至二相化が単調乃至单相の現象的結合によって行われるものでなく、いわば現象以前なる無為法界より現れることである。例えば苦と滅の組合せとは、 \wedge 苦一滅 \vee 、 \wedge 滅一苦 \vee であり、単調乃至单相自身も同様である。例えば集は \wedge 集一集 \vee と自閉して集なる現象となる。

四諦とその二相結合を一括すれば第三図の如くなる。之は同時に一個の人間にとって、六波羅蜜が四諦と共に統一実践理法

	集	滅	苦	道
集	集集	集滅	集苦	集道
滅	滅集	滅滅	滅苦	滅道
苦	苦集	苦滅	苦苦	苦道
道	道集	道滅	道苦	道道

第三図

ち内省的な心作用と道乃至趣的心的作用の事前同時的行為が持戒に該当すること等を思えば、明瞭とならう。潜体論的素粒子論に

であることを示す。六種の四諦二相の夫々が六波羅蜜に該当することは、例えば \wedge 滅一苦 \vee 、 \wedge 苦一滅 \vee が、滅的心的作用と苦的心的作用の結合として禅那、静慮に当ること、集的心的作用即

滅道	集苦	滅苦	集道	苦道	集滅	四諦二相	仏教
布施	忍辱	禪定	持戒	精進	智慧	六波羅蜜	
発動	収滞	発滞	収動	動滞	収発	双調	潜態論
陽電子	陰(反陽子)	陽子	電子	中性子	中性微子	双調粒子	

第二図

於ては、双調粒子は第二図に示す通りであるが、各双調粒子の行動的性情が実験的實際と全く一致することを附言する。

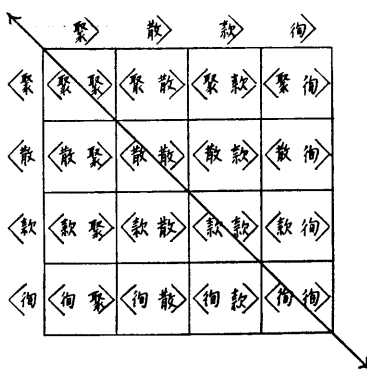
元来仏教的四諦は人間個人に就いて言われたものとすべく、従つて六波羅蜜も亦個人的実践に関するものと受取らねばなるまい。勿論多くの人間がその事情を同じうすることは云う迄もない。然し乍ら人間は生来様々の人間共同態に所屬している。例えば、一個の人は家庭人であり、町民であり、国家の一形成員である。

換言すれば、個人を要員とする各種の人間共同態は、夫々の成立乃至存立原理的四諦と上記の如く、その四諦の二相的組合せに基く共同態の六波羅蜜を持つ可きであることとなる。例えば大社会的乃至国家的共同態の場合、その四諦を聚、散、歎及び徇と表現するならば、その社会的六波羅蜜は此等四者の無為法界的乃至潜態的二相結合となることは、上記せる個人的六波羅蜜と異なることはない。但し社会の時代的、環境的事情で外見の変遷は免れない。

之を総合的に示せば、第四図の如くなる。図に於て社会的四諦二相の夫々に社会的六波羅蜜が社会的実践徳目となつて表現せられてゐることは当然だが、例えば、 \wedge 聚一徇 \vee 、 \wedge 徇一聚 \vee が「正義実行」又は略して「正行」と示されてゐる点は「聚」なる社会的反省作用と「徇」なる社会的実行作用の実践的発露が「正行」となる可きこと等を参照すれば了解出来るであらう。

慈	勤	和	正	礼	仁	社会的六波羅蜜
惠	儉	平	行	順	本	註記
慈悲	勤勉	和樂	正義	礼讓	仁政	新記号による社会的四諦二相
惠愛	克儉	平安	实行	順道	本教	
散	聚	散	聚	歎	聚	
徇	歎	徇	歎	徇	徇	

第四図



第五図

社会は此等を総合的に社会的実践徳目乃至人倫として帶する筈であり、此等なくしてその社会は成立しない。即ち存立原理だけがその社会を存立せしめるのではない。之を称して社会的六波羅蜜の必然性又は必定性と呼ぼう。各種共同態の持つ各種六波羅蜜に関しては別に之を論じよう。

中国仏教における

アビダルマ研究の発達

吉津 宜英

中国への仏教の伝来受容変容の問題は、中国宗教思想史上の大きな課題である。異国の宗教としての仏教を中国人自身のものとするために種々の努力がなされたが、その中で最大の功夫は教相判釈であった。新しい教判を形成することが新しい教学の誕生であった。天台学における五時八教判、華嚴学の五教十宗判のごときはその代表的なものである。

それらの教判論の中で共通しているのは、アビダルマ仏教小乗論である。我々がそれらの教判の精緻さに目を奪われるあまり、その背後にある複雑多岐な歴史を見落したり、視点を誤ったりしてしまうのである。アビダルマ仏教に関しても中国大乘論師達の小乗論にふり回わされて、二つの盲点が出てきた。一つは、アビダルマ小乗論という視点でインド仏教を見るために、インドにおける大乘小乗問題の解明を困難にさせていると思う。インド仏教においては大乘小乗問題と仏説非仏説問題が複雑にからみ合うのであって、アビダルマ仏教小乗論だけではインド仏教の一面の解明すらも不可能である。もう一つの盲点は、それぞれの教判の意図を知ることによって満足した結果、中国仏教史自体を見る眼にもくろいを生じ、特にアビダルマ小乗論が

むしろ中国仏教史の上で考えられなくてはならない問題であることが見落されていた。そこで本研究では、アビダルマが小乗と判釈されるに至った経緯を七つの場面に分けて考察し、アビダルマ研究史の一面を明らかにしたい。

(1) 龍樹。『中論』において徹底的にアビダルマを破し、法華・維摩・般若などの第一期大乘仏典におけるアビダルマ教学批判を論理化し、ここから部派諸教学と初期大乘との仏説非仏説をめぐる正統と異端の問題が起ころ。

(2) 釈道安。安世高のアビダルマ学と支婁迦讖などによる般若学の忠実な研究者であった彼においてはアビダルマ小乗論はない。

(3) 羅什三蔵。特に『中論』等の龍樹提婆系空仏教の伝訳は、徹底したアビダルマ小乗論を中国仏教界に導入した。

(4) 廬山慧遠。釈道安の高弟であった彼も般若学とアビダルマ学との熱心な研究者であったが、羅什教学との接触によって、理論と実践との問題に苦しみ、アビダルマ学と般若仏教との矛盾になやんだ。

(5) 梁の三大法師。成実の三大法師とも言われる智蔵・法雲・僧旻などは羅什訳『成実論』によって、教学的には慧遠の矛盾を解消すると同時に、『成実論』を高めるために徹底したアビダルマ小乗論を展開した。

(6) 北斉志念。北朝においては北魏末からアビダルマ研究が異状に興隆する。その中心人物が志念であった。この時代のアビダルマ研究流行の原因は①インド仏教において大乘アビダ

ルマの自覚のもとに生れた瑜伽唯識仏教の興起②北朝におけるアビダルマ仏教に精通したインド西域の三蔵法師禪師達の自由な往来③五衆二十五衆・四道場制度などの隋代文帝煬帝の宗教政策などが考えられる。

(7) 玄奘三蔵。右のようなアビダルマ研究流行と地論学撰論学の盛行の中で自己の教学を形成した彼は、長年のインド留学の後、①法相唯識学②大般若経と共に③ぼう大なアビダルマ文献を伝訳した。しかし彼以後、三論学大智度論学さらにアビダルマ学はあまり振わず、しかも国内的偏向を国際的視野の下に解消せしめた玄奘ではあるが、彼以後はますます国内的偏向の度のはげしい華嚴教学や禪・浄土教などが主流となる。ここに大きな問題があると思う。

以上、七つの場面と人物を摘出して、中国仏教におけるアビダルマ研究を点描したが、更に問題点をあげるならば、①インド的思惟の重要な側面であるアビダルマ仏教は、はたして中国人の思惟に定着したのか。②中国仏教者における大乘小乗問題の把握と大乘の自覚の問題、などが提起される。

第六部会

鎌倉大仏縁起考

佐藤 行信

鎌倉大仏殿に現存している文書で、享保二十年（一七三五）に野島泰祐の所望により僧養国が書いた相模国鎌倉大仏縁起、上下巻によると、鎌倉大仏の霊地、つまり当時の相州鎌倉深沢の里なる霊地は、もと天平九年三月（七三七）関東総国分寺として聖武天皇の勅願により建立され、行基をもって開山とし、丈六の釈迦、薬師、観世音像が安置されたとなっており、現在はその旧跡だと伝えられているが、これを実証する史料はない。唯、当時の清浄泉寺という寺号は残っている。この縁起の中に「厩仁の頃にいたりて、今の大仏を造立ならせ給う」とあるが、この事実は吾妻鏡（東鑑）の厩仁元年三月二十三日（一二三八）「今日相模国深沢里大仏堂事始也。僧浄光令勧進尊卑縑素企此当作」と云う記事が出てくる。この吾妻鏡に僧浄光が勧進となっているが、これだけの大事業を一僧侶のみの力で立案遂行することは到底不可能である。縁起には、建久六年三月（一一九五）源頼朝が夫人政子と共に奈良の大仏の再興落慶法要に参列し、我が東国にもこの様な大仏を造りたいと考えた

が、頼朝はこれを実現せずして正治元年（一一九八）に死去している。そこで、稲多野局という頼朝に仕えた老女の尽力で造立出来たとあるが、これを確かめる史料がない。しかし聖武天皇が最盛期の皇室勢力で造立した奈良大仏に対して、頼朝も当時の最高権力者として対抗意識から東国に大仏造立を思いつたとしても不自然なことではない。その後、幕府を中心に、勿論僧浄光も大いに尽力、官民力を合わせて遂行したと思われる。なお吾妻鏡に出てくる僧浄光は、東大寺再興勧進となった俊乗坊重源と同様熱烈な念仏聖の一人であったと想像される。東国を遍歴し、鎌倉光明寺の開山となった然阿良忠が、浄光を尋ねた時に、「助けたい志は切であるが、大仏造営未だ成らざる為、志のように出来ないのは残念だと謝して然阿等に食を勧め一字を造って居らしめたと云う」（辻善之助著、『日本仏教史』中世篇之一参照）とあるように浄光は当時の念仏聖であったと思われる。

また大仏造営費としては、吾妻鏡仁治二年四月廿九日（一二四一）に、囚人が逃亡したとき預人より過台料を徴収しそれを大仏殿造営費の一部に当てたとある。一方、嘉暦三年（一一三二）の金沢文庫所蔵の北条貞顕書状からは、大仏造立費捻出のため、中国に対して貿易船を派遣する計画もあったことがわかる。

次に、縁起の中に厩仁元年五月十八日（一二三八）「大仏の御頭を挙げ奉りぬ周八丈也」と出ている。これは吾妻鏡にも出ており、この時既に仏体が出来て最後に御頭を挙げたものと思

われる。吾妻鏡には、仁治二年三月二十七日（一二四一）に大仏殿の上棟のことが書いてある。又、吾妻鏡によると寛元元年六月十六日（一二四三）深沢村に一字精舎を建立し阿弥陀仏を安じ今日供養を行った。導師は僧良信で讃家は十人とあり、讃衆十人という寂しい大仏供養で、四十八年前の建久六年（一一九五）に行われた奈良大仏の復興にともなう大仏供養に比してこの両大仏の造立にはっきりした差異がある。因みに導師となつた良信は、吾妻鏡の元仁元年八月八日（一二二四）の記事によると、「大蔵郷僧都良信補勝長寿院別当職」とあり、同じく吾妻鏡の建長五年四月二十三日（一二五三）には「今日勝長寿院前別当権僧正良信入滅云々年八十一」と出ており、死の直前の四月十六日まで勝長寿院別当として、鎌倉の地に重きをなしていたようである。そして勸進上人僧浄光は、六年間都鄙を勸進し尊卑奉加しないものはなかったと書かれている。この創建時において、吾妻鏡の暦仁元年の事始の記事に出てくる「大仏堂」という普遍的な名称で、又広くは相州新大仏の名で呼ばれていたようである。これは後代までそうであったと考えられ、そこにも本大仏が権威者の企てとしてでなく、念仏聖の勸進に成つた性格があらわれているようにも想像出来るが、その背後には、勿論幕府の強い援助があつた事が充分推測出来る。

臨濟禪の認識論的特色

西村 恵信

臨濟禪の本質を、認識論の立場から分析することが許されるならば、それは一つの特異な内容を包んでいることを明らかにすると思う。

この研究の対象を、一応、宗祖臨濟（？——八六七）の教えるところに限定すれば、それは「真正の見解」という一語についての内容を吟味するのが適切であらう。『臨濟録』一卷は、終始、真にして正なる見解を求め、これを識得することを学人に要求している。ここに見解（見解）というは、臨濟禪に於ける實在が、超越的なものではなく、あくまで、知識、知慧、更には内在的作用にあることを、正面に打ち出しているものであろう。ところで問題は、「見解」の内容であるが、私は、これを見と解に分けてみたいのである。

見の一字に於いて、私は、アリストテレスの観想知（テオリーティケ）と同質のものを見る。即ち、すべての生成がそこへと向う純粹形相というわけであるが、これを、仮に「本分上の事」に充てることが出来る。証位の立場がこれである。臨濟禪における、この第一義的立場（不動の第一動者）が、いかなる認識論的特色をもっているかということを知るに最も都合のよいのは、圭峯宗密の『中華伝心地禪門師資承襲図』（統

藏一——)であろう。本書は、華嚴の宗密が、北宗、荷沢宗、洪州宗、牛頭宗に就いて、宗旨の深淺を判釈したものであるが、それが認識論的立場からなされているので極めて興味深いのである。

今は唯、臨済が扱びとった洪州宗(馬祖道一の禪)について見ることにする。宗密の立場(荷沢宗)からは、達磨所伝の「心法」は、靈知、空寂知として一切衆生にアプリアリに内在する(知之一字衆妙之源)。この空寂知は一摩尼珠に比せられるものであり、その本体は唯円淨明なるを本質とする。しかるに、かかるアプリアリなるものの実在を信じないものが、洪州宗であると批難する。そして、この明珠に映ずる諸対象の差別相そのものを実体とするというのである。即ち、洪州宗に於ける知は、他の諸宗が主観と客観の一致、即ち対象知であるに對し、客観が自己自身となること、即ち客観の自己同一であるところの自知であるということが出来るであろう。この立場を、アリストテレスの観想知に充てることが出来るならば、臨済の「見」は、認識の最高の立場であり、そこに本分上の事を見る事が出来よう。

しかし、かかる完全なる認識は、どこまでも目的因として、われわれを、実践へとかりたてる。即ち、アリストテレスが、『ニコマコス倫理学』以後、観想知と判然区別して立てた実践知(プラクティケー)にも相当するところの知、即ち信位の立場をわれわれに課する。本分上の事に対しては、修証辺の事とすることが出来よう。これが、臨済において、解と称せられる

もの内容であろう。

されば、臨済が、洪州下黄蘗希雲の門に入り、更にそこから一步新たな分野を拓くに至った所以は、右に見たように、観想知と実践知の両者の即非的統一にあったと思われる。臨済録上堂にいう。「(A)赤肉団上に一無位の真人有り。常に汝等諸人の面門より出入す。(B)未だ証挽せざらん者は看よ看よ。また示衆の項にいう。「(A)大善知識に遇うて、方に乃ち道眼分明にして、始めて天下の老和尚を識得して其邪正を知る。(B)是れ娘生下(アプリアリ)にして便ち会するにあらず、還つて是れ体究練磨して、一朝に自ら省す」。

右の(A)が本分上の知(見)であり、(B)が修証辺の知(解)であると一応の分折をすることが出来、両者相伴つて、真正の見解が成立する。故に臨済に於ける認識は、「見得」、「弁得」、「認得」、「求取」に於いて円成せられると示されているのである。

胎藏法よりみた胎藏マンダラ

八田 幸雄

現図胎藏マンダラを説明する一つの資料として、胎藏法をとりあげてみたい。それは大日経では不明確な中台八葉の四仏四菩薩や、大日経疏で乱脱といわれた釈迦部と文殊部の問題を説明する手がかりがつかめるからである。現行胎藏法は大日経か

ら胎藏四部儀軌を経て組織化されたものであるから先づ大日經から見ていこう。

大日經は第六卷までのマンダラを示した部分と、儀軌の基本的なパターンを示した七卷の供養法の部分から成り立っている。マンダラを示した重要部分は、具縁品、普通真言藏品、密印品、秘密マンダラ品の四つである。

具縁品。①中台一尊、②遍智部、③蓮花部、④金剛部、⑤持明部、⑥釈迦部（外金剛部を含む、疏では乱脱）、⑦文殊部等（文殊、除蓋障、地藏、虚空藏等の四部。以上文殊部等と記す）である。

普通真言藏品。大きく分けて諸尊の真言を記した部分と、種子を記した部分より成り立つ。両者とも諸尊の記載順には共通したものが多し。①普賢、弥勒、虚空藏、除蓋障、観自在、地藏、文殊等の胎藏マンダラ各部の主要尊の記述、②蓮花部、③釈迦部。④文殊部等、⑤外金剛部。マンダラ組織は未整理の段階であり、また金剛部は軽視されている。

密印品。①如来の諸徳（極めて重視）、②蓮花部、③文殊部等、④金剛部、⑤釈迦部（外金剛部を含む）。釈迦と文殊の順序が入れ替っている。金剛部、釈迦部は重視されていない。

秘密マンダラ品。①悲生のマンダラ、②遍智部、③蓮花部、④金剛部、⑤持明部、⑥仏母部、⑦釈迦部、⑧文殊部等の順である。仏蓮金の三部の徳の一体化と、釈迦を中位に置いている点が目される。

同じ大日經の内部でもこのように内容が異っている。特に密

印品の構成は異彩を放っている。胎藏四部儀軌は根底に密印品の思想が流れ、種々に展開している。

撰大軌。①如来の徳、②蓮花部、③文殊部等。④金剛部、⑤釈迦部、⑥四仏四菩薩の名、百光遍照、とあり全く密印品と同じ。

広大軌。①如来の徳、②蓮花部、③金剛部、④持明部、⑤文殊部等、⑥釈迦部（外金剛部を含む）。仏蓮金の三部の徳を重視している。釈迦は重視していない。

玄法寺儀軌。①如来の徳、②蓮花部、③文殊部等（虚空藏部に十波羅蜜等を加う）、④金剛部、⑤持明部、⑥釈迦部、⑦大日經秘密八印品の大威徳生等の真言を中台の宝幢、開敷華等の四仏四菩薩に順次配当し、中台八葉の諸尊を確立させている。

青龍寺儀軌。①如来の徳、②四大護部、③中台八葉部（広大軌⑦が重要視された）、④蓮花部、⑤文殊部等、⑥金剛部、⑦持明部、⑧釈迦部である。釈迦は重視されていない。

さて現行の胎藏法についてみよう。大日經第七卷の供養法のパターンを骨子とし、その中に青龍軌にある諸尊の真言を組み入れ、更に大日經六巻中に出る諸真言をとり入れ、經の精神を中台八葉の諸尊を中心とまとめあげている。胎藏法のマンダラの部分は①中台八葉部、②遍智部、③観音部、④金剛部、⑤持明部、⑥釈迦部、⑦文殊部等、⑧外金剛部となっている。終りの部分に成身加持分があり、ここには密印品にあった如来の諸徳の真言が出されている。

胎藏法の外形は仏蓮金の三部の徳の表示と、釈迦を中位（文

殊の内)に配する三無尽莊嚴の立場をとっている。しかし内面をみると、各尊の真言は密印品に基づいている。疏にいう釈迦の乱脱は乱脱でなく、善無畏系の思想が密印品に準拠したためであると解される。次に中台八葉部の積極的な組織は玄法寺儀軌、更には青龍寺儀軌に見られる。経には秘密マンダラ位品に八葉の諸尊の名は見られるがその他にはまとまって見られない。中台八葉の諸尊の組織にあたっては後に金剛界マンダラの尊と思想を参考としながら組織されたものである。したがってその中には金胎不二の思想はもとより、唯識説や、如来蔵説を自由にとり入れて教義を構成したと考えられる。

生死即涅槃について

春日礼智

私は、本年六月、日本印度学仏教学学術大会の席上で「煩惱即菩提について」研究発表したが、今回は、それと聯句をなすと考えられている生死 (saṃsāra) 即涅槃 (nirvāna) について、考えてみたい。これについては、前者と後者とは、煩惱と生死、菩提と涅槃とは、夫々、密接な因果関係があり、両句の解釈も、極めて酷似しているのが、特徴である。生死即涅槃の即の字は、極めて微妙で、その解釈については、無差別、相違の相なし、相性、際が同じく、無二であること、一味、平等、同一法界、三界自然、三世自然、三界平等、三世平等などの語

で、おきかえられているが、それは、すべて、さとの境地から出た語である。弘道広頭三昧経には「彼見生死、都無生死」といい、大方広円覚修多羅了義経には「衆生本来成仏。生死涅槃、猶如昨夢」と説き、諸法無行経卷上には「一切衆法性、即是涅槃性、」同卷下に「一切衆生、皆同涅槃」とあるも、同意である。般若燈論積卷一五には「生死際涅槃。涅槃際生死。於此二中間、無有少許法」と、決定的結論を下している。それでは、生死涅槃は同一かというに、そこに次のような差別がある。六十華嚴卷八の「流転則生死。非転是涅槃、」最勝問菩薩十住除垢断結経卷一〇の「是染是淨、生死涅槃」とあるは、絶対界から見たのでなく、相對界から見たものである。其故、今の最後の経には「解了生死、則無生死。解了泥洹、則無泥洹」とも「不愛生死、不著泥洹」とも説き、大宝積経卷七二には「厭生死過、欣涅槃樂」と、両者の厭欣の状を示して、仏教研究法を教えている。これは、生死は、迷界の苦果、涅槃は、悟界の樂果である、人間は、迷えば凡夫、悟れば仏で、娑婆即寂光土の道を開いたものである。其故、真諦訳撰大乘論積卷一四には「諸仏、於生死涅槃、悉無所住」と示し、迷界、悟界の差別観をなくすることの重要性を説いている。これは、天台大師の摩訶止観第一上に説く円頓であり、実相であると思われる。

以上は、聖道門の哲学的解釈である。浄土門特に真宗の立場では、その景色が、がらりと変ってくる。思益梵天所問経卷二には「諸法無相、即是涅槃」と説き、大宝積経卷四四には「貪愛尽故、名得涅槃」、北本涅槃経卷一三には「滅煩惱火、則名

寂滅」とも、いつているが、それは、あくまで、修行によつて、自己の身上にこれを実証することである。しかるに、真宗では、我々人間は凡夫であるから、その自証が不可能と説く。ここに自力と他力との相違が生れてくる。そして、真宗では、他力本願で、弥陀をたのみ道だけが、往生成仏の道と説く。その、たのみ心が信心で「惑染凡夫、信心発、証知生死即涅槃」と、正信念仏偈、浄土文類聚鈔に、親鸞は、歌っている。また高僧和讃・曇鸞章には「往相の廻向トクコトハ、弥陀ノ方便トキイタリ。悲願ノ信行エシムレバ、生死スナハチ涅槃ナリ」と、教えている。これは、信心獲得の上は、三毒の煩惱はしばしば起れども、まことの信心は、彼等にもさえぎられず、現生正定衆の位に住し、阿鞞跋致、(avivartita)即ち不退転の境地を得、等覺の位に至ることを示している。「超世の悲願きさしより、我等は生死の凡夫かは。有漏の穢身はかはらねど、こころは浄土にあそぶなり」と言った風情である。

なお、真宗では、煩惱即菩提と、生死即涅槃を、同義に使っている。⁽¹²⁾

- 註(1) 父子合集経卷一〇、大宝積経卷九〇、最勝問菩薩十住除垢断結経卷一〇、浄業障経、中論卷三、陳訳撰大乘論卷下、唐訳卷下、撰大乘論積卷一三、撰大乘論積卷九、撰大乘論積卷一、無性撰大乘論積卷一、同卷九、摩訶止観第一上等、(2) 大集経卷九、(3) 大乘入楞伽経卷二、(4) 大集経卷九、諸法無行経卷上、般若燈論積卷一五、(5) 合部金光明経卷一、(6) 未曾有正法経卷五、(7) 大集経卷二八、(8) 大哀経、(9) 同上、(10) 海意菩薩所問浄印法門経卷一一、(11) 同上、(12) 正信偈、御文

五一五、不断煩惱得涅槃。

寺院の評定衆制度について

清田 義英

嘉祿元年、時の執権北条泰時は評定衆制度を新設した。この鎌倉幕府の評定衆制度は、一面では公家法にも影響を与え院の評定制となり、また室町幕府も採用している。

評定衆が突如として鎌倉幕府に設けられたことは、武家政権出現に伴なう政治的要請に基づくものと考えられるが、しかしまた一方において、何等か評定衆の如き合議制度の模範となる制度が存したのではなからうか。若しこの疑問にして誤りないとすれば、評定衆制度は、当時寺院行政の支配的制度であった集會制度をその模範としたのではなからうかという推定がなされ得るのである。

そこで、かかる点からこの問題に少しでもアプローチするため、ここに河内国真言宗御室派の古刹である金剛寺の評定衆制度をとりあげて検討したい。

金剛寺における集會中、最も重要なものは評定衆の集會である。応長元年の『金剛寺評定置文写』によると、従来一山の寺務は院主・三綱・公文の五人の評定で行われてきたが、鎌倉末応長元年に至り、世相の混乱に伴なう重大事件の発生と寺務の繁多のために、旧来の制度は適当せずと認め、先の五人に己灌

頂の僧五人を加えて評定衆を組織し、寺家の大事を評議する機関となした。その後興国元年に至り、更に組織を改め公文・三綱の四人に学頭以下脇次に従って十一人を加え、都合十五人をもって評定衆を形成した。そして評定の時は「於有評定事之時者、彼十五人皆有会合、互為魚水之思、平均可令評議之」とし、更に「特於大犯以下沙汰事者、評定之庭、不簡親疎、衆議之処、不存異義、任道理、就多分、可致沙汰者也」と規定している。少数の公文・三綱の意見は、他の学侶の意見に圧倒されるに至ったことも当然考えられることである。当寺の評定衆制度は、近世に至っても猶有力な協議機関として残り、明暦四年の「金剛寺式」十七ヶ条中の第十三条に、「一、寺僧等有申分之時、可蒙老分評定衆之決判衷、夫異論出来之時、為評定衆之沙汰、無親疎之偏頗、依一同之憲法、可糺定是非」と記されている。しかし当寺の評定衆は、寺内において絶対の權威を有していたのではなかった。先の興国元年の文書の末文の一節に、「又於此衆中、不靜謐者、可為一寺之評定」とあり、十五人の評定衆で解決に至らない場合は「一寺之評定」即ち大衆集会にはかる必要があった。つまり当寺における最高の決議機関は、全衆徒による大衆集会の掌中にあつた。大衆集会の決議も多分によって評決された。また当寺は他の諸大寺に比して宿老の權威が強いことが認められる。「老僧等ニ不触子細、大衆発起可停止之」と規定されている。

先の応長元年の『金剛寺評定置文写』は、その末文を神罰起請文をもって結んでいる。この起請文は御成敗式目制定にあつ

て幕府の評定衆のなした起請文と文言・形式は殆ど同一であり、ただ最後の神仏の名を異にするに過ぎない。これをもって、牧健二氏は金剛寺の制定は幕府の先例に模倣したものであろうといわれる。しかし乍ら、若し金剛寺が幕府の合議制を模倣したとするならば、かつかかる程度に武家制度と寺院との交渉がもたれたとすれば、寺家の集會制度を武家が模倣することもあり得ることである。金剛寺では既に幕府評定衆設置以前に院主・三綱・公文の五人の評定が行われていたこと。評定衆における起請文の付加作成その他文言・形式、名称上の類似は、当代寺院の集會置文或は評定事書などに必ず付加されるべき常則的文句であること。また御成敗式目制定の有力な参加者の中に寺院出身者の法橋円全のいること。『吾妻鏡』によると、円全は多く幕府の文案記録のことに携っていたことが知られる。

本来我が国の合議思想は、聖徳太子十七条憲法の最末の条に「大事不可独断、必与衆宜論……」とある如く、最古の政治思想であつたが、上代政治思想の中枢をなす支那的官僚の専制政治思想により、政治社会の制度として現われなかつた。しかし僧衆の合議自治の思想は、平安末期以降寺院の特殊性を踏え、歴史的諸条件を背景としてその姿を再び現わしたのである。

かくの如き当代合議制度の思想の流れを考えると、幕府における評定衆の合議制度の模範を、寺院の支配的なこの行政制度に求める推定は当然なされ得ると考へる。猶詳細は後日を期している。

仏教の滅罪思想

福原蓮月

現実の自身の罪惡を認め滅罪を願う心は仏教徒にも外教の徒にも有り、宗教する心に遍在するとさえ考えられる。罪の原語には巴利語・梵語に種々有り異なる意義も認められるが俱舍論卷四に「為諸善士所訶厭法説名為罪」とする解釈を茲に用いた。又滅罪の滅の原語にも巴利語・梵語に種々あるが、瑜伽論卷八三に永棄捨・永麥吐・永尽・永滅・寂靜・永滅没の六を區別するとは言え、全てを區別することなく同じものと扱っておこう。罪として具体的に著るしいものを挙げるとすれば身三口四意三の十惡があるが、罪の根源に惑が認められる故、滅罪とは滅惑と殆んど同じ意味を持ちうることを考えるのである。

本論文中、仏教滅罪思想は外教と比較し、何処に特色があり、相違する点が認められるか、滅罪に階程があると考うべきか、という二点にしばって考究を加えたいと思う。

第一に外教における滅罪を眺め、仏教の滅罪と比較したい。之につき婆沙論卷一九八には、世間の滅罪の泉池に七大海、七百小池あり、洗浴せば解脱を得と説き、また七大海・七百小池有り、そう言う險処において身命を捨するならば、それに依って解脱を得ると説く。此の外道の滅罪思想は仏教に所謂の非因計因・非道計道の戒禁取見なのであって、第一は洗浴滅罪解脱

説、第二は險処捨身滅罪解脱説である。次に未曾有因縁経には輕罪の滅罪と重罪の滅罪を説く。第一輕罪の場合は(1)自ら頭を髡り(2)香湯で洗浴し(3)天廟に入り懺悔して那羅延天に謝し(4)婆羅門百人に供養し乳牛をささげる。この布施に依って滅罪し生福し後生に所願意の如くなるという。第二重罪の場合は(1)五百大婆羅門に宝物を数多く布施し(2)後生に常に大富を得るよう呪願し(3)恒河の辺りに薪を積み自身焼身自殺を敢行する。(4)この際、一切重輕の罪を一時に滅尽するように、余殃が無いように、また父母兄弟、夫婦親子の寿命無量で快樂無窮のように呪願すべきものという。此の未曾有因縁経の懺悔・布施に依る滅罪生福如意の思想は仏教と似ているものを持つが、天神に祈り乳牛献上等というのは仏教とは違ふ。しかし此れは輕罪の場合である。この第二重罪の場合に、その滅罪と眷屬の現世利益のために莫大な宝物布施や焼身自殺することを定めるのは、仏教の正道を外れる滅罪方法である。自殺滅罪の非道であることを仏教者弁才が説いて言うには「汝身罪業。随逐精神。不与身合。徒苦燒身安能滅罪。夫人禍福。隨身而起。心念善故。受報亦善。心念惡故。受惡果報」と説く。そして仏教の正しい懺悔法を教え、その誓いの中で(1)再び罪を犯さぬ(2)眷屬の罪を代って一心に懺悔する(3)修善の福德因縁を一切受苦衆生に施与する(4)罪惡の衆生に代る等と述べ、(5)成仏に至るまで明師善知識に遇いたい、(6)無量寿を得、これを眷屬に与え苦患なきようにしてやりたいと誓う。之を悔過滅罪法という。

此経には上記の如く懺悔滅罪を説くが、罪に業障(重罪)と

煩惱障（輕罪）とあり、真に徹底した滅罪は涅槃であると示す。そして謙敬して聞法しないのは善縁無き故と示している。

一般に滅罪には(1)善知識に遇い正教を受けること(2)十善をなすこと(3)三宝帰依をすることを教示するが、徹底滅罪の涅槃の爲には、(1)無常苦空無我十二因縁を觀じる(2)四諦を觀じる(3)六波羅蜜(4)四無量心を行することを教えるが、之を纏めると三学、更に摂含すれば般若(智慧)であるという。上述の如く正道としての滅罪思想を眺めると、密教經典等に説かれる五悔や九方便は異質の如くにも見られるが、浄土教の七重行法・五悔の如きは作法に依る自力的滅罪法ではないから先きの自力滅罪作法とは異なる扱いをすべきであろう。併し金剛頂瑜伽中略出念誦經卷二に滅罪中の最勝は般若波羅蜜と説くのは仏教滅罪の正道と言えらる。

最後に滅罪の階程は、部派中には認めるものがあるが、大乘は一般に理として之を認めぬというてよいようである。

親鸞の宗教思想における実存的性格

五十嵐明寶

「念仏者は無碍の一道なり」という言葉は信心決定者の「正定聚」の性格を示すと共に、現実の社会的・倫理実践の場における自立的不退転性を明しているものである。この現実生活における自立的不退転性は、常に信心における衆生自力の絶対否

定（機の深信）と如来他力の絶対肯定（法の深信）から生みだされたものであるが、それと連続して、世俗性の絶対否定（超越）と絶対肯定（没入）が同時に妥当するところに成立するものといえよう。このような絶対否定即絶対肯定に立つ自立性は実存のあらゆる場において、無限に發揮されるのであり、そこに念仏者の宗教的実存が創造的に展開される理由がある。

今、この絶対否定即絶対肯定の自立性は二種深信を根拠にするものであるが、その二種深信とは、とりもなおさず、衆生の救済を全目的とする本願の内容そのものである。本願は永遠の救済を根本としつつ、同時に現在の安住をも確定するが、その中、現在の安住とは社会性・倫理性における自由の確保であり、創造的生の發揮であるから、親鸞の宗教における実存的性格は、本願を基盤とした自由性・創造性であるということができる。

それでは、この本願による実存の自由性や創造性は、その根拠をどこに求めたらよいであろうか。このような視点から親鸞の著述を見ると、とくに注意されるのが『愚禿鈔』における觀經疏・至誠心釈の「利他真实」の文と「七種深信」中の第五深信の文である。これらは『教行信証』信巻に引用されて「真实」であることを示しているが、『愚禿鈔』ではこれらの文章の深い意味が明確に知られるのである。利他真实の文とは「一には凡そ施したまふところ趣求をなすは亦皆真实なり。二には不善の三業は必ず真实心中に捨てたまひしを須ひよ。またもし善の三業をおこさば必ず真实心中に作したまひしを須ひよ。内外明

闇をえらばず、皆真実を須ひるが故に至誠心と名く」というものであり、また第五深信の文とは親鸞自ら「利他真実」と肩註しているもので、その内容は三遣・三随順・三是名である。この二文は共に、古来より本願そのものの性格を示したものとされているが、前者において「内外明闇をえらばず」として、世間・出世間に通ずることを示し、後者では、三遣・三随順が真仏弟子と結びついていること、及び次の「観經を明す」という第六深信にも「仏の正教に随順す」とあって、それを併せて考へることにより第五深信も世間・出世間に亘ることが一分許されること、などから念仏者の世俗生活の規範として且々叶うことを示すものである。

これらのことから、それを纏めて、三遣における「仏の捨てしめたまふをば即ち捨て、仏の行せしめたまふをば即ち行じ、仏の去らしめたまふをば即ち去る」ことや、三随順の「仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順す」ることが念仏者の主体的行為の規範となると知られるが、このことは現実生活の無制約的な選択の場において常に超越者の絶対的意趣を把握する必要があることを示すものであり、それが他力廻向によって自然法爾として実現されるところに、現実を貫き通す強靱な自立性の形成される根拠がある。このような絶対的範疇によってこそ「世の中のこと、そらごと、たわごと、まことあることなし」という世俗性否定と、「世の中安穩なれ」「すまじきことをもし、おもふまじきことをもおもひ、いうまじきことをもいなどするはあるべくもさふらはず」という社会性・倫理性肯定

との二律背反の間において、真実にして自由な決断が可能となるのである。しかも、この背後には、三随順によって「諸善奉行・諸惡莫作」という理性的援用があり、また、他力救済に対する報謝性があり、地獄必定という自覚に伴なわれた責任性があった、それらが互いに助縁となって念仏者の自立性を支えるのであるが、このような実存的生命の躍動にこそ宗教的真實性が存するといえるであろう。

景德伝燈録の諸本について

鈴木哲雄

景德伝燈録は一〇〇四年に真宗に奉呈された。これが広く尊重され親しまれるようになるのは一切経に入蔵したことによるといえる。入蔵の勅許は一〇〇一年である。揚億（一〇〇二〇）の序文があることより、流布は非常に早い時期にあったと思われる。一〇三四年には王随が景德伝燈録三十巻を十五巻に刪して伝法院に入蔵せしめていることを仏祖統紀に記している。ところが宋藏遺珍上集にみられる伝灯玉英集は欠少があるが、元来十五巻で、王随が編したものであるから、仏祖統紀のいう十五巻伝燈録を指すものである。禅籍志がこの書を大年揚億著三十巻とするのは誤りで、道原の伝燈録を真宗が揚億、李維、王曙らに勅して刊削裁定せしめた記事と混同したためか誤りと思われる。伝燈録とは道原が真宗に奉ったものそのまま

ではなく、揚億らの裁定にかかわるものをいうのである。なお揚億らは伝灯録を一年ほどで刪定し終っていることや、揚億が一〇二〇年卒であることから考えて、玉英集にかかわっていないはずである。至元法宝勘同総録には伝灯玉英集十五卷翰林大學士揚億等撰とするから、義諦の禪籍志はこれらに影響されたのかも知れない。羅胡野録によると伝灯録の節本三巻もあったことが知られる。次で福州版東禅寺本（私版・一〇八〇以降）があらわれる。これは広く北宋版ともいわれ、別名崇寧万寿大藏ともいう。伝灯録は東禅寺本の開板に当って逸早く刊行されたことから、強く求められていたことが察せられる。十巻ごとに一帙とし、帙ごとに音釈が一帖付されていた。水原堯栄氏蔵の唐本一切経目録の伝灯録は、十巻ごとに音義一帖を加えているので、明らかに東禅寺本であると知られる。上醍醐寺一切経目録の伝灯録も原則的にこの系統を受けているようである。次で福州版開元寺本（私版・一一二二以降）にも入蔵する。これは一一五一年一応の完成をみ、一一七二年まで禅宗部が新加追離されている。一一二七年以降南宗となるが着手は北宋に属するので、これも北宋本という。これには音釈は付されていないかかったようである。この間に単行としてではあるが、劉槩の後序によると一一三四年に思鑿なる者が重刊している。次が思溪版（私版・一一三二以降）であるが、現在みられる目録には伝灯録の名がみられない。高山寺蔵唐本一切経目録に「以上湖本無之」という湖本が思溪版を指すとすれば、伝灯録は入蔵していないことになる。磧砂版（私版・一一三一以降）は宋端平時原

刻目録に伝灯録が上っていない。ところが元の大徳十年本泰定本が発見され、鄭昂跋、西來年表のないことから、これは古い形を残している伝灯録であると考えられる。この本は磧砂版の追彫によるもの（もしくは補彫）であろう。磧砂版は元代にまで亘っており、特色としては卷子形式から摺帳形式に改められている。思溪版磧砂版は共に南宋本と広称される。また宋本と認められているものに常熟瞿氏鉄琴銅劍樓藏本があり、四部叢刊に収められている。東禅寺本に西來年表がなかったらしいことから考えて、それが常熟瞿氏本はそれより後のものである。この本は浙本、福郡本、洪旧本を参照している。次で元版大普寧寺本（私版・一二七一―一二八九）があらわれる。元版は概ね思溪版を継承しているといわれるが、しかしここでは勿論入蔵している。一方、一三二六年梓行の湖州道場禅幽庵刻本があり、大正新修大藏経は縮刷藏経によるが、その原本はこれである。明代には南藏本（勅版・洪武年間）北藏本（勅版・一四一一以降）があり共に入蔵する。智旭の閱藏知津は南藏本と北藏本が対象となっている。又、武林版（私版・万曆以前）があったが不明である。万曆版（私版・一五八九以降）は鉄眼開板の底本となったものである。初め五台山にて着手し、嘉興楞嚴寺で康熙中に完成した。故に嘉興藏本ともいう。この間に続藏経、又続藏経が加えられた。方冊本である。明の北藏をもとにし、それ以外に追加されたのが続、又続である。卍字藏の伝灯録はこれを底本としたもので、大正藏経本は明本としてこの卍字藏本と対校している。万曆版の伝灯録は北藏本に南藏本を

対校せしめている、単行上梓は北以来しばしば行なわれているが、日本では貞和四年（一三四八）刊の建仁天淵庵本が最も古い、これは元の延祐刊本を覆刻したものである。

信と証との関係について

藤 吉 慈 海

信と証との関係を考えてみたい。信とはインドでは信解 *adhimukti'*、信 *śradha'*、淨信 *prasaḍa'*、帰依 *saraṅgamaṇa'*、信愛 *bhakti'* というような語が考えられるが、俱舍論四に「信とは心の澄淨なり」とある如く、煩惱によって汚れた心が、信との結合によって澄淨になることであると理解されている。

また雜阿舍第二十六に「世尊、諸の比丘に告ぐ、五根あり、何等をか五と爲す。謂わく信根、精進根、念根、定根、慧根なり」とあって、信は根 *indriya'* といわれ、精進、念、定、慧とすむ第一の要素と考えられる。信根が慧根に導くということとは、信が心を澄淨にするということと共に、仏法の根本教理をあらわしている。仏法が自淨其意によって証をうるとするならば、信はまさしく仏法のすべてであり、信だけで十分であるとも言える。そこに信が証に通ずる一面がある。仏教では信知とか信証という熟語もある。信知とは信によって知られるということ、理性的には知りえないが、信仰によって知られるという意である。信証とは信仰における証拠のことで、信仰のあか

しである。覺証に比べるといくらか不確実であるが、信仰上の体験的証である。証に関しては身証といって身体的に確認される一面もある。

永平の道元は「仏祖の大道かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心修行、菩提涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり」といって、発心・修行・菩提・涅槃を同一円周上のものとし、それぞれに絶対的価値をもたせている。このような考えから自ら、「行持現成するを、いま」というような、行持において永遠の今を生きる哲学がうまれる。「即今の生」という絶対現在の哲学は自ら道元をして「信現成のところ仏祖現成のところなり」と言わしめている。信と証との合一である。さらに道元は「信根はしるべし、自己にあらず、自己の強爲にあらず、自己の結構にあらず、他の牽挽にあらず、自立の規矩にあらざる故に東西密相付なり、渾身似信を信と称するなり、かならず仏果位と随他去し、随自去す。仏果位にあらざれば信現成せず、このゆえにいわく、仏法の大海は信を能入となすなり、およそ信現成のところは仏祖現成のところなり」と、信はたしかに自己の信でありながら自己のものでない一面がある。他力廻向の信と親鸞がいったのもそこをいうのである。キリスト教でも「信仰は神のたまもの」であるという。それ故に道元は「仏果位にあらざれば信現成せず」という。「およそ信現成のところは仏祖現成のところなり」といって、信あるところに仏祖あり、信と証とは同居している。信は「仏意の大信なり」と浄土宗八祖西誉聖聰も言っているが、信は仏

法の大海への能入であると共に究極のものである。

道元が「仏法には修証これ一等なり」と辨道話でいうのも、行持道環しているからである。発心位に当ると考えられる信は涅槃へ導き、さらに証上の修として発菩提心を千発万発して行くのである。「自己もと道中にあり」との信は、そのような行持道環の哲学の上に味われる。道元が悟後の修行を説くのも、浄土教で還相行が考えられるのも、法然が、「源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり」というのも信と証との表裏一体をあらわしている。浄土教者は信を表にして証を語ることに極めて稀であるが、表現の不確実性を文字通りにとってはならないように思われる。謙虚な表現のなかに却って証のたしかさが感ぜられるからである。法然も「念仏にいさみある人は、無辺の悟を開くべき人なり」と「十二問答」の中で言っている。信と証との一致、あるいは証後の信という性格のあることを注意したいと思う。

仏教における発心の因縁

田上 太秀

仏教における発心の因縁の研究の一端として、前に日本印度学仏教学会大会において原始仏教教団にみる発心の因縁を発表したが、今回はそれに続くものとして大乘仏教における經典・論書にみる発心の因縁についての考察をするものである。

大乘仏教では発心の因縁は一般に大悲心の生起がその主であると説かれるのが普通である。大乘の実践は勿論、大悲心の生起であることに間違いはないが、考えるにこれは一般論である。經典や論書を読んでみるに、発心の因縁が必ずしも大悲心の生起だけではなく、多種であること、そして発心の因縁の各々の比重が經典・論書によって差異があることを知るのである。すべての資料において大悲心の生起を発心の因縁の一つに殆んど説述するが、必ずしもそれが諸因縁中において最重要視されて説かれたものではないと認めなければならぬ。この点からしても発心の因縁について一考の必要を感じ、これは所説を概観した覚え書である。

まず発心の因縁群として代表的なものは、七種因縁説である。これは『如来智印經』に初めて説かれ『十位毘婆娑論』『弥勒菩薩所問經論』『大乘起信論』と伝承されたものである。伝承の流れにおいて内容と配別の順序に多少の異同があるが大意に変わりはない。就中指摘したい大きな相違点の一つに、『如来智印經』の第一因縁「仏菩薩の如くに発菩提心する」が、他の論書では「仏菩薩が発菩提させる」となっていることである。これは自己の方からの発心か、仏菩薩の方からの発心か、すなわち自力発心か他力発心かの相違を示している。この七種因縁には因縁の差別があり、前三は不退転で後四は退転であるとするが、実は『如来智印經』の異訳であるとする『大乘智印經』ではこの差別はなされていない。

つぎに代表的な因縁群として四種因縁説がある。これは『大

方便仏報恩經』『瑜伽論菩薩地』『大宝積經論』などに一つの類型をもって説かれる。四種因縁説は退転発心が再度発心する因縁として説かれたものである。詳しくは発心に退・不退とある中でまた退に永久的退と非永久的退とがり、非永久的退はある因縁に遭遇して再度発心するもので、この因縁にあたるものが四種因縁である。この因縁説に関連してというより、これを縁として発心する根本的原因を『瑜伽論』は四種因としてあげる。四種因が発心の決定因であると説く。この四種因を解釈したのが『大乘莊嚴經論』の五種力であるが、前者では発心の主なる因は種性であるに對し、後者では信解を発心の主因とする見解の相違がある。四種因縁説にも因縁差別があるが、七種因縁説の因縁差別とは見解を異にしている。

いまの四種因縁説とは内容に多少相違は見られるが、ユニークな内容をもつ類型をあげることが出来る。それぞれの四種因縁説からユニークなものを取り出すと、『華嚴經』では「如来塔廟の護持」を、『大宝積經』では「諸如来諸声聞が発心を勧める」を、『勝思惟梵天所問經』では「仏を憶念する」を、『発菩提心經論』では「身体の過患を觀る」をあげる。

つぎに十種因縁説を述べたものに『華嚴經』『文殊師利菩薩問菩提經』『發菩提心經論』などがある。十種とはいえ内容的には重複が多く、まとめてみると、四つ位になる、というのは『華嚴經』の作者や他の二つの作者世親らは「十」の数を好んで使い濫用の嫌いがあり内容は煩雑冗長になる嫌いがあるからである。また多種因縁説を述べたものに『大方便報恩經』

『樂瓔珞莊嚴方便品經』『大集經』などにみる例がある。

以上の諸例を概観して得た結果であるが、大体所説の多い順にまとめると、慈悲による発心、正法護持と見仏威力による発心、布施による発心・仏菩薩の勧めによる発心となる。

妙好人の研究

——浅原才市における宗教的実践——

雲 藤 義 道

一、
近代史学の立場からの妙好人研究においていわゆる「妙好人」は、徳川封建制下、あるいは近代の絶対主義国家体制下における過剰順応型の人間像であって、その無批判的順応の実践的態度は、現代人の模範とすべきものではないとする評価がある。⁽¹⁾

妙好人の法悦的受容の態度は、一見して、きわめて無批判的順応の生活態度と受けとられやすいのであるが、妙好人の宗教意識を貫いているものは、決して安易な体制順応といえるものではない。歴史的な政治体制の枠に閉じ込めては理解し得ない、人間の本質的な宗教的態度が働いていることを見落してはならないとおもうのである。

妙好人の宗教的実践の問題を考える場合に、何故に、体制順応か否か、ということが重要な視点として考えられなければならない。

第六部 会

らないのであろうか。体制順応の生活態度であるから、真の宗教的態度ではないとするならば、反体制あるいは体制否定の態度をもって、真の宗教者の生活実践と考えるとよいものであろうか。

宗教的実践の問題は、宗教意識が現実の生活実践のうえに、いかに関わるかという問題であって、基本的には、人間の意識と行動との相関と矛盾の構造に成り立つものである。したがって宗教意識と生活実践とは、切り離せないものであるが、それだからといって、その宗教的実践は、国家体制や政治体制の枠組みの中で、順応とか反対応とかいう視点で律しうるものではない。人間存在そのものにかかわる内省的主体的な問題である。

二、

妙好人浅原才市集⁽²⁾において、才市のモノログ詩三四五九首が編集されているが、その中一一六二首(33%)が歡喜の詩であり、三五〇首(10%)が慚愧の詩である。「ざんぎとくわんぎのなむあみだぶつ」と彼は口癖のようにいう。浄土真宗の念仏の信に生かされた慚愧と歡喜が才市の信相であった。「ざんぎにわくわんぎのよろこびあり」ともいう。しかし、才市はただ法悦の境地にひたっていたのではない。彼の生活は、下駄作りに精進する生涯であった。日々の仕事に精進することが、才市の衆生済度(利他行)であった。

「わたしや、あなたに、つかわれて

稼業のなかの なむあみだぶつ」

「稼業のなかも苦にゃならぬ

なむあみだぶと居るとおもえば」

稼業のなかのなむあみだぶつと才市がいうのは、自分の名利や利害打算を離れて、日日の稼業に、なむあみだぶつとともに打込むのである。念仏の中に一介の下駄作りに精進した才市は、体制順応とも反体制とも意識してはいなかった。体制順応であろうと、反体制であろうと、それはどうでもよい。要は人間の根源的エゴたる利己心のはからいを離れているかどうかにかかわるのである。それが才市のなむあみだぶつである。

「浮世稼^かぎは 六字でしましよ

なむが浮世であみだわ 浄土

これが一つの なむあみだぶつ」

「よろこびを まかせるひとはなむの二じ

われがよろこびや なむがをる

才市や どんどこ はたらくばかり。

いまわ あなたに くをとられ

はたらくみこ^(身) なむあみだぶつ

らくもこれ よろこびもこれ さとるもこれ

らくこそらくで うきよすごすよ」

全く素晴らしい境地といわねばならない。才市は下駄作りの労働の中に、さとり^(悟り)のよろこびをつかんだ。まさに人生の達人とよばれた。そこに宗教的実践の純粹な姿を見出すのである。

註(1) 柏原祐泉「近代における庶民の仏教受容——妙好人

浅原才市の姿勢——」日本宗教史研究2『布教者と民衆との対話』所収

(2) 鈴木大拙編著『妙好人浅原才市集』春秋社刊

般若心経と多心経

福井文雅

玄奘訳『摩訶般若波羅蜜多心経』は、現在では『般若心経』または『心経』の略称で知られ、般若思想の「心要」エッセンスを示す經典とされている。ところが、敦煌文書や正倉院文書、経録その他唐代の資料によれば、唐代には『多心経』という略称で一般には知られていたらしいのである。逆に言えば、従来唐代以降の経録に『多心経』と記されただけで不明であった經典は、実はいわゆる般若心経に他ならないのであった。従来は実物が未発見であった為か、この重要な略称は仏教辞典の項目にも索引にも収載されず、その研究もまた皆無であった。

まず、敦煌文書（主としてスタイン文書）によれば、経文の首題は『摩訶（または仏説摩訶）般若波羅蜜多心経』とありながらも、尾題は現行本のような「般若心経」ではなくて、次のような数種の略名になっている——多心経、仏説多心経、般若多心経、仏説般若多心経、注多心経、多心般若経、蜜多心経、波羅蜜多心経、般若波羅蜜心経、般若波羅蜜経、般若波羅蜜多心経、心地法門経。首・尾題共に『多心経』で終始する写本さえ

ある。この中の最初から七種の略称をもつ心経を仮りに「多心経類」と名づけるならば、スタイン本については、一〇六部あるいわゆる般若心経の内に四〇回、つまり四割近く多数にこの多心経類の略称が見える。一方、『心経』という略称の敦煌本は、レニングラード本にある説明可能な一つの例外を除いては存在しない。（この問題に限って言えば、王重民氏の目録は部数計算の上でも経題表記の上でも不正確で、当てにはならないことを注意しておきたい。）

一方、いわゆる広本（または大本）は法成訳が発見できるが、それにもレニングラード本の中に『具足多心経』という略称をもつ例が二部存在している。（最近、パリの左景権氏は法成訳の一断片を発見した。本稿でのペリオ本取得については、氏の援助を多く受けた。）

他方、我が国にも、正倉院文書の写経目録の中に天平時代既に多心経とその注とが筆写された記録が散見するし、なによりも、法隆寺蔵般若心経梵本貝葉に「多心経」なる漢字が書き添えてある事実注意到注意させられる。

経録についても、大唐内典録や大周録には『般若多心経』とあり、他の経録にも『心経』の略称は見えない。これの初出は宋史芸文志道家附釈氏神仙類の『法蔵心経』の記事らしく、明史芸文志釈家類に到ってにわかに多数著録され、明代の注解は続蔵中かなり見える所である。（心経会や隅寺心経等については別に改めて考えたい。）

そこで『多心経』なる略称の発生が問題になる。まず、意味

の上から「多心」を復原して、例えば *bahu-irdaya* または *bahuni-irdayani* なる梵文経題の存在を想定してみる。しかし、コンス教授等の研究によれば、そのような梵本は存在せず、西域本、チベット本にもない。そこで、「多」はやはり一箇の首写であるとして、「般若波羅蜜多」の省略形とも考えられるが、そのような用例は漢訳仏典には見当たらない。そうすると、経の中にその六字は一熟語を成して既に在るのに、何故「多」で切って『多心経』と名づけたのか、という問題になる。

玄奘訳以前には「般若波羅蜜」であったから、「多」の字義については当時理解が困難であり、また、梵文文法についての知識が不十分であった、というような情況理由は考えられるにしても、本質的理由は今のところ私には不明である。

ただ、この略称が成立するところを見ると、唐代ではこの経典は「心要」の意味で通用してはいなかったらしいことは考えられる。事実、当時の学僧達も「心要」とは必ずしも考えていず、後世にも議論がくり返された所で、むしろ中国人の間では、咒文の経典として伝えられていたようである。それは弘法大師が伝え、杲宝が確認する解釈でもあるが、この見方はまた実際、この経典の本質にかなうように私には想われる。その理由は改めて発表する予定であるが、今回の問題はつきつめて行くと、仏教学の問題であると同時に、実は唐代儀礼の実際や吐蕃との交渉史等、つまり中国学にも関わってくる問題なのである。

親鸞における人間の問題

石田 充之

親鸞において、人間は生きとし生けるものと共に、真如背反の機として、悪性さらにやめがたく（述懐和讃）、無始より已來今日今時に至るまで穢惡汚染にして虚仮詭偽てんごであり真実心のない者なのである（信巻）。浄土真宗の教に帰し念仏者となっても真実の心はありがたく虚仮不実にして（述懐和讃）、愛欲の広海に沈み名利の大山に迷惑して定聚の教（信仰者としての安定した仲間となること）に入ることを喜ばず、真実の証まことに近づくことをたのしまない（信巻）といった程、矛盾撞著のさ迷い極まる存在なのである。したがって、それは、無明煩惱にみちみちて欲もおほく、いかりはらだち、そねみ、ねたむころおほく、ひまなくして臨終の死の最後の一念に至るまでなくならないという存在である（一多証文）。かような矛盾撞著の無明悪業に沈みきるものが、よきところのおこるも宿業のもよほすゆへなり、悪事のおもはれせらるるも悪業のだからふゆへなり、鬼の毛羊の毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなし（歎異鈔）、といった程、全く自己の自由な開発性をもたない宿業悪に沈みきった存在だと示されてくるのは必然的なことであろう。

そこには、時間的にいっても空間的にいっても、人間存在それ自体が一切群生海として、生命的肉体の存する限り動きのつ

かない自己宿業悪に強く拘束され切っている、絶対的な救われがたい悪業者なることを強調するのである。

しかしながら、親鸞におけるかような救いの望みなき宿業悪者の強調は、煩惱菩提体無二とすみやかにとく悟らしめ、生死即涅槃と証知せしむる（曇鸞讚）本願一乗円融自在海の絶対救済（一多証文・信巻）の確信の場における絶対的な内省として打出されていることを注意したい。それは、久遠より已來の逆謗闡提の無明海水を転じ、大悲智慧真実大宝海水と成する（行巻）と示し、自然といふはしからしむといふ、行者のはじめともかくもはからはざるに過去今生未來の一切のつみを善に転じかへなすといふなり、転ずといふは つみをけしうしなはずして善になすなり（唯信文意）、と明かす如き、極めて平和的な、極めて自由な自然転成といった大転回力の絶対的救いの希望を与えられる宿業悪者の内省である。それは、絶対的自由性の中に孕まれる絶対的宿業悪の拘束性を深く内省するものともいうべきであろう。

生死即涅槃とか煩惱即菩提の悟りの場が、生と死との対立を生は死に縁ってあり、死は生によってあらしめられ、又自と他との対立相反相剋によって起る煩惱界を自は他に縁り、他は自に縁って起るといった、かような意味で、生死・自他を、その各々の対立相反に即して二即一、一即二と相依縁起融合することを体験し覚証してゆく自由（二）即平等（一）の真存在の場とすれば、生死海に沈み、煩惱悪業海に沈む宿業悪の場は、生にとらわれ、死にとらわれ、自にとらわれ、他にとらわれ、特

に自我欲望満足の現在の生にのみ固執して、他に対立して自己のみが生きてゆこうとし（二者たらんとする場）、又それに満足し得ずして他にたよらんとする（一者たらんとする場）、所謂二者（自と他）たらんとして一者（自他相依）たらんとし、一者たらんとして亦二者たらんとする如き、相反相剋矛盾を極める所謂相反性的相剋縁起の迷いの場を形成するものというべく、それこそ宿業悪者の場といふのであろう。その意味では、本願救済の覚証の場は、相反相剋矛盾を極める場を、自然に円融縁起の自由自在の場に逆転し転成する相反性的円融縁起の世界ともいえる。

親鸞においては、かような仏教的な、相反性的円融縁起の存在に徹底的に背反する相反性的相剋縁起の存在が人間存在の宿業悪者のあり方として内に深く把握されていたと考えられる。しかし、かような人間存在の把握は、物理的な自然科学的人間存在を、その存在性に密接に即応して把握する一面をもつものとも考慮せしめられる意味において、その宗教のもつ存在意義を更に考えたい。

中世隠者の死生観

——文人長明・兼好を中心として——

広田 繁

乱世の序章とその極みに、世界と人生を、無常の相に於て嚴

しく見詰めた長明は、一つの「生活の発見」の記録として『方丈記』（一二二二）を、兼好は「人間の発見」の覚書として『徒然草』（一三三三）を著わした。この二書は、中世の草菴から生れた随筆文学の双璧であると言われている。ところで、長明や兼好が「草菴の人」であったということは、取りも直さず「世捨人」であり、「遁世者」であったことを意味している。この研究報告は「隠者たること」に因って発見された、もう一つの生活や人間の真相が、いったい如何様なものであったか、詰り中世隠者長明・兼好の人間理解を——これらの死生観を中心として——明らかにする一つの試みである。そこで右の課題を、一、隠者の概念と遁世の論理 二、中世隠者の死生観 ……(イ)長明の態度 (ロ)兼好の態度 三、結論——隠者の人間観の順序に随って以下論究することにした。

一、隠者の概念と遁世の論理——隠者とは、世を遁れ、隠れて生きる者、即ち現実社会からの離脱者である。その目的は、「現実とその秩序」の否定を通して、新しい精神的世界を確立し、自ら創造の主体として生きることにあつた。遁世が、世を捨てることに因って、自らの世界と人生を選び取ることにあるとすれば、それは自己を積極的に活す一つの方法であつて、決して単なる厭生や遁生ではないという「遁世の論理」はここに成立する。周知の通り、日本の隠者には、遁世を生活する中で、「心にうつりゆくよしなし事」を書き綴つた「文人」の系譜（長明・兼好・心敬・宗祇等）と、世に余されて「身を要なき者」と意識し行動した「無用者」の系譜（在原業平・惟喬親

王等）に属するものと、二つの型がある。ここで取り上げる隠者は、中世文化の担い手となつた前者の類型に属し、且つ「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。」（『大般涅槃經』—雪山山偈）という言葉に象徴される仏教の無常観を、出家遁世の機縁とする隠遁的文人である。ところで、一般に僧形を探る隠者は、信仰一途の僧・聖と同様に「世捨人」・「遁世者」とも呼ばれている。しかし両者はその目的、在り方に於て本質的に異なっている。

二、隠者の死生観 (イ)長明の態度——「ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。淀みに浮ぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまりたる例なし。世中にある人と栖と、またかくのごとし。……朝に死に、夕に生るるならひ、ただ水の泡にぞ似りける。不知、生れ死る人、何方より来たりて、何方へか去る。また不知、仮の宿り、誰が為にか心を悩まし、何によりてか目を喜ばしむる。その、主と栖と、無常を争ふさま、いはばあさがほの露に異ならず。右は『方丈記』の序章であり同時に結論——即ち長明の世界観と人間観を端的に表白した部分——である。

(ロ)兼好の態度——「蟻のごとくに集まりて、東西に急ぎ、南北に走る。……いとなむ所何事ぞや。生をむさぼり、利を求めて止む時なし。身を養ひて何事をか待つ。期する処、ただ老と死とにあり。その来る事速にして、念念の間に止まらず、これを守つ間、何のたのしびかあらん。惑えるものはこれを恐れず。名利に溺れて先途の近き事をかへり見ねばなり。愚かなる

人は、またこれを悲しぶ。常住ならんことを思ひて、変化の理を知らねばなり。」(第七十四段)、そして「世はさだめなきこそ、いみじけれ」(第七段)と、兼好は人間の「生」の現実とその意味を『徒然草』に於て論じている。

三、結論——隠者の人間観 長明・兼好にとつて、「さわりなく、所作なくて、心身ながくしづかな」(兼好)る「ひたふるの世すて人」(兼好)こそ、人間の理想であった。「世にしたがへば、身くるし。したがはねば、狂せるに似たり」(長明)の「人生」は、所詮「仮りの宿り」(長明)であり、随つて「人生」も其処に止まる限り「如幻の生」(兼好)でしかない。人間の理想即ち「真如の生——自律的生」の確立は、現実の秩序に支配されている「如幻の生」から、絶えず生み出される諸々の「所願」を、「皆妄想」(兼好)と観念し、「万事放下」(兼好)した時、実現されるとした。ここに、「遁世なるもの」がその方法の一つとして、かれらに特殊な意義をもつに至った。こうした中世隠者の思想は、仏教的無常認識の一所産であることは既に述べた通りである。

最澄の順暁よりの密教伝法について

牛場 真玄

最澄が入唐後、順暁から密教を伝授された、ということとは、既定の事実として一般に承認されている。しかるに、それらを

記載した文献には、互に矛盾するものが多いので、今は簡単にそれらと比較することによって、問題の所在を探りつつ、その結論に近づけてみたい。

一、顕戒論：越州〔今浙江省紹興市〕で、両部〔胎藏・金剛〕の灌頂を受けた、とする。

二、天台法華宗伝法偈：越州の龍興寺、順暁の所にて、最澄は五部〔金剛界法〕の灌頂を受けた、とする。

三、内証仏法師相承血脉譜：最澄と義真は順暁から、胎藏・金剛の両部の法を受け、又最澄のみが国清寺の惟象から、大仏頂曼荼羅行事を受けた、とする。

四、越州録〔浄土院版伝教大師将来目録〕の後記に：最澄と義真とが龍興寺に順暁を訪ね、五部の灌頂を受けた、とする。

五、叡山根本大師伝〔拾遺往生伝〕：最澄は善無畏から〔場所不明〕三部の法を受けた、とする。

六、叡山大師伝：順暁阿闍梨に値い、三部の真言法を伝授した〔場所不明〕、とする。

七、比叡山延暦寺元初祖師行状記〔円珍記とあるも、後世の擬撰と見られる〕：最澄は義真と共に越州の龍興寺で、善無畏の第三〔代〕の弟子の順暁から、持念の法を稟承した、とする。

八、日本後記：道邃和尚の講筵に預り、〔天台〕の学法を稟け了る〔順暁よりの伝法を欠く〕。

九、類聚国史：一、二字異なるのみで、他は『日本後記』〔第三十卷〕に同じ。

十、扶桑略記：越州の龍興寺へ向かう途中「伝法の場所は不明」にて、内供奉順暁より三部三昧耶の法門を伝授した、とする。

十一、秘密曼荼羅付法伝の伝教相承破に：胎藏法を大唐沙門義林大師より、金剛法を泰嶽靈巖寺の順暁阿闍梨から、最澄のみが伝授した、とする。

以上の内で、(一)(二)は最澄の親撰とされているものだけに、この三書の伝法が一致せず互に矛盾する、ということは考えがたい。これは、この三書がいずれも最澄の親撰ではないであろうことを示唆している。(三)は最澄の長足、仁忠の親述となつてはいるが、かれの史実性については、筆者は疑問を懐いているので、その密教伝法についても、その史実性を疑うものである。「南都仏教」第二十七号の拙稿参照。なお、(一)については『宗教研究』第四二巻第三輯、(二)については『天台学报』第十号、(三)については『印仏研究』第十七巻一号、(四)については以下にも再説する。(四)について、更に叡山大師伝との関連において、その成立を考えねばならぬので、ここでは省略に従がう。(四)について再説すれば、前記『伝教大師将来目録』中の「越州録」の後記には、「…越府の龍興寺に向かい、順暁和上の所に詣り、即ち最澄並びに義真、和上を逐うて湖鏡（鏡湖の誤写）の東、峰山の道場に到る。和上、阿僧を導いて道場を治め、五部の灌頂曼荼羅道場に引入し、真言法又灌頂の真言水を授かることを蒙り……」とある。この伝法は、浄土院版の『伝教大師将来目録』の原本、即ち最澄親筆（とされている）

の越州録（国宝指定）の後記に在る、という理由によって、誰もこの最澄の順暁よりの伝法を疑った学者はなかった。けれども、前記のとおり、最澄が固有名詞の「鏡湖」を「湖鏡」と誤写したまま訂正もしていない事実、それが、最澄の親筆でないことのキメ手となろう。果たしてそうであるならば、最澄の順暁よりの伝法は信憑しがたい。これに就いて詳しくは、『天台学报』第十二号及び『印仏研究』第十九巻一号の拙稿を参照願いたい。もし筆者の指摘どおりとすれば、日本天台の教学に及ぼす影響は、少なくないであろう。

浄土教の歴史哲学考

遠山 諦虔

仏教に歴史哲学思想ありやということがよく問われるが、その解答の一つとして、浄土教の歴史哲学思想というべきものについて考察してみたい。

先ず、歴史の根本契機としての時間把握の基本型として、(一) 永遠に対して円環的に表象されるギリシア的な時間と、(二) 創造から終末までの直線的進行として表象されるユダヤ教的な時間との対立は、よく論じられるが、これらに対して、世無別体、依法而立という立場から、時を仮立とする仏教の時間把握の仕方が考えられると思う。これは時を永遠の影とする見方とも異なり、むしろ時は非実体的にそれ自身を時成せしめる

ものであることの主張でなければならない。

浄土教の時の問題も、上述の如き意味で時を仮立とする仏教の時把握の根本的立場をふまえて考えられねばならない。三種の視点が考えられるであろう。『大無量寿経』についていえば、この経の説者である釈迦を零点として、阿弥陀仏の浄土の因果、衆生の往生の因果のみをみれば、そこには時の直線的進行が予想される。時は無限の過去から、無限の未来に向って流れるのである。しかし、この経は釈迦の所説であるから、これが歴史とのつながりは、釈迦の歴史的存在にかかっている。この視点から、時は釈迦如来を起点として、過去と未来の二方向にみられる。過去仏の算出順序が過去から現在へ下るのではなく、現在から過去へ溯る方向であることは、梵語原義からみて、より正しいとされるが、これは過去を釈迦如来の内観の時と見る点からも、一層正しいといえる。同様に、この内観の時は未来の方向にもくりひろげられ、いわゆる法滅百歳の時を見るのである。こうして、釈迦の存在は、浄土教における直線的時と内観の時のと転換点の意味をもつこととなる。

浄土教において釈迦のしめる上述の如き位置を、私は O. Cullmann が *Christus und die Zeit* のなかで、キリストの出現を時の *Mitte* とする考えにならうと、時の一つの中心と名づけておこう。ただし、両者には次の如き根本的差異が認められねばならない。すなわち、キリスト教の根本的立場は、キリストの出現という歴史的に一回的な出来事が、人類にとってただ一回限りという決定的意味をもつと信ずるところに定位する

と彼はいう。しかし、浄土教における釈迦の位置は、確かに歴史的で、その稀有難遇なことは大いに強調されるが、信の直接の対象は釈迦如来ではなく、阿弥陀仏である。弥陀は若不生者の誓願にその歴史性を示し、その誓願に遇う信決定の時に、釈迦の歴史的意义も同時に明らかになる。浄土教の時の中心は、信決定の時剋の極促にもまたあるのである。

歴史的に一回的な釈迦の出現の時と、阿弥陀仏の誓願に遇う信決定の時と、これら二つの固定的・非固定的な時の中心が辨証法的に重なるところに、浄土教の歴史の時が成立し、これは正像末の史観が浄土教にとりいられるようになって、最も完備した歴史哲学的思想を生じた。歴史的仏陀からの不可逆的な遠ざかりを悲しむ末法の自覚において弥陀の誓願にふれ、弥陀の誓願にふれることによって、『大無量寿経』を説いた釈迦の歴史的意义を知るところに、二つの時の中心はへだたりつつ重なる。この辨証法的な二つの時の中心の重なりにおいて、はじめて「仏願ノ生起本末ヲキキテ、疑心アルコトナシ」といえる。第一の時の直線的表象は、その意味において受容されるのであって、非神話的に排除されるべきものではない。

便宜上、クルマンを参考としつつ、浄土教の歴史哲学思想をみたが外に、まだ彼は吾々にとって示唆的なことを述べている。例えば、*schon* (すでに) と *noch* (いまだ) の間の緊張関係に救済的現在をみ、終末論や非神話化の問題に独自の批判的解決をあたえていることなどであるが、これは特に浄土往生の思想の根本性格を比較検討するに有益であった。

仏教における戒律観の推移について

土橋 秀高

戒定慧の三学はインドでは比較的はっきり個別的に扱われているが、時を経て中国日本へと仏教が流伝するうちに三学を一体ととらえ、絶待三学とまで云われるようになる。これは戒に定と慧がつつまれ、定慧いづれをとりあげても他の二つがそのなかにあるという。このような見方は戒律の独自性を抽象化してしまふきらいがある。にもかかわらず、このような足どりをたどるといふことは、仏教者の求心的な態度のしからしむるところともおもわれる。慧におさまるはずの仏教の根本的性格を、戒律のうえに直接してもとめる結果このような戒律観となつて展開するとも考えられる。

しかし戒律は慧に飯納できない意義をもっている。すなわち戒は慧にうらづけられ、そのなかから自然に生まれてくる日常生活の規範を具体的な形で持っていなければならぬ。抽象理論では現前の事象を処理することはできない。このことは裏から云うと、戒は仏教者が履修する個々の日常行儀をしてやがて仏教の帰趨である慧へと導き入れるよう仕向けるものであると云うことになる。仏陀制戒の意はまさにここにある。

この二つの面は、戒律をどのようにうけとっているか、そしてそれから仏教の思想の流れ、つめて云えば戒律思想史をどの

ようにあつづけるかに、根本的にかかわつてくる重大なことからである。慧を負うて生活の場に具家の歩を進める戒律の面は、法規としての性格がおもてに出て所謂戒律の律ということに重点がみられるし、慧をめざして個々の行儀を意味づけるという戒律の面は、仏行としての意義を強く印しつけ戒律の戒という点を意識せしめる。

仏教流伝のあとを、とくに戒律思想のうえでふりかえつてみると、この法規的戒観と行的戒観の張りあい加減によって、それぞれ時代の流れがうつつているようにおもわれる。そのいちじるしい例として、教団根本分裂の近因が十淨法という律制をめぐる対立に端を発した部派仏教と云われる時代の、法規的な戒観が強い時期と、六波羅蜜行の一つとして尸羅（戒）を統撰する大乘仏教興起時代の行的戒観が表にあらわれる時期とをくらべてみるがよい。また時代はかなり下るが、末法思想が次第に大きな影響をあたえる時期、とくに鎌倉仏教における所謂聖道門と浄土門との戒観を考えれば、前者が法規的戒観に立って仏教の体制を復元しようとし、後者が行的戒観に立って体制を超えて直接慧にせまろうとしたそれぞれの態度に気づくであろう。

さて、このような戒律観の推移をわれわれはどのようにうけとめてゆくべきであろうか。さきにのべてきた二つの戒観は、この例で一つは法規的なものから行的なものへの推移をしめし、他は両者が対立してあらわれた。つまり二つの戒観がさきには異時につながり、あとの場合は同時にからみあった例であ

る。しかしいずれにしても慧からの具現の要請（法規的）と慧への帰結をめざす（行的）という二つの戒観のかかわりあいであることにはかわりはない。教団統制力に期待し、かつ具象的な行儀の布陣が課せられているところに法規的戒観の特色があり、教団統制力に失望あるいは反拗し、個々人の自覚をうながして慧にせまらんとするところに行的戒観の姿勢がある。そのいづれを是とするか。………随機応化、縁のきざすところ、具体的にはそのいずれかに偏ることは止むを得ない。どちらかに偏りつつ張りあってゆくところにこそ、戒観推移のもともめられるべき相があるようにおもわれる。したがって単純に彼にくみし此をあげるといふことはつしむべき短見であって戒観の推移を仏教の根本理念に対するより深い洞察と、時運機縁へのより広い視野をもつことによって、この課題に應えることができるであろう。

往生伝における生と死の理想形態

小池 長之

往生伝とは、慶滋保胤の『日本往生極楽記』（四五人）大江匡房の『統本朝往生伝』（四二人）三善為康の『拾遺往生伝』（上巻三〇人、中巻三四人、下巻三一人、計九五五人）『後拾遺往生伝』（上巻二〇人、中巻二七人、下巻二七人）沙弥蓮禪の『三外往生記』（五一人）藤宗友の『本朝新修往生伝』（四

一人）如寂の『高野山往生伝』（三八名）の伝記の総称である。慶滋保胤は『往生要集』の著者たる源信と同時代の人で、『往生極楽記』は『往生要集』よりも先に完成してはいるものの、思想的には源信の影響を受けている。ただし保胤は浄土教の宣伝や布教が目的だったのでなく、あくまで善を追求し、人に勧善を説きたかったのである。しかし彼には、源信が善と考える以外の善が思い付かなかった。倫理的な善と宗教的な善とが未分化であったといわんよりは、天台宗の徒が考える善が、善のすべてだったのである。したがって聖徳太子や鑑真の伝記ではじまっていたのである。大部分は天台宗関係、しかも横川の源信一派の者で占められている。そして、その叙述は客観性を欠き、自らその登場人物をひいきして、自己の理想に近い形で描き出している。そういう姿勢は『本朝法華験記』『今昔物語』『日本靈異記』『古今著聞集』『三宝絵詞』など同一の姿勢をとっている。

浄土教の思想からいえば、生前に阿弥陀如来を信仰し、死後阿弥陀の浄土に往生するのが常識であるが、往生極楽記二六の玄海という僧は、昼は法華経を一部読み、夜は真言の尊勝陀羅尼を修していたところが、尊勝陀羅尼を左の翼とし、法華経の第八巻を右の翼として西に飛んで極楽浄土へ行った夢を見たという。要するに仏教に帰依する行為はすべて極楽往生の原因となつたのである。

六波羅蜜（到彼岸）の第一は布施である。特に自分の体を布施して極楽に往生する捨身往生が最高と考えられ、土佐国金剛

定寺の一沙門が薪を浄所に積み、身をその中に納め、高声念仏して、衆僧門弟も同音に唱える中で火をつけた折に、当国や他境の者は雲集風来し、随喜の涙で襟を満さない者はなかった。翌日、子供たちが遊んでいて一人の子が昨日の焼身の上人のまねをして薪を集めさせその中に入り、高声念仏し、諸児も唱和し、火をつけ、薪はもえつくした。父母はこれを知らず、さがしてもわからなかったが、ある人の夢に、二羽の鶴が西に飛んで行くのを見た人がいて、あの鶴は焼身上人と小童である、勇猛の心、遊戯の態、功德同等で、共に極楽をさして行つたと教えた。親や人々はこれを聞いて驚かぬ者はなかった(三外往生記)。かかる例は、いわば極楽往生の最も理想的な死に方として、人々が集まって拝したのであった。全体の中で最年少者は、犬丸という六才の童子が念仏を唱えて死んだという例であり、この他に、女人往生あり、善悪兼修者の往生あり、手のつけられない悪人が死の直前に墮地獄をおそれ、念仏を唱えて極楽往生を確信しつつ死んで行ったという例もある。「悪人正機」といえば、親鸞の言葉のように思われているが、往生伝にも悪人正機の例はいくらも見られる。しかし悪はあくまで墮地獄の原因になるのであって、正機の後の修善によって、それ以前の悪が帳消しにされて往生出来ると説かれていた。したがって、往生の原因はあくまで「修善」なのであり、善人往生を説いたものと言い得る。これが親鸞の場合には、自己を含めて、悪人の方に主流が移り、悪人が正機だけによって往生し、修善が省略されている。このために、親鸞の徒には、

往生さえ約束されれば何をしてもいいと考え、世の非難を受ける者も少なくなかったらしい。そういった点で、往生伝は人々に善をすすめ、道徳教育の上で歴史上にはたした役割が大きかったと考えてよいであろう。

歎異抄「念仏者は無碍の一道なり」の四理由

特に第一「天神地祇も敬伏し」につき

小野正康

一、「者」の解釈は、助詞「は」でなくて「人」の意、本誌190号、拙稿参照。

二、右理由以前の問題、並に、解釈態度の問題

本抄等仏典解釈法には、従来、梵語出典古き源流の基本的な「基準」でない、ひいて本迹的に律する常例が多くある。例えば、本条「念仏者」とあるにつき、同じく「無碍の一道」については、……(略)それで、当の「信心の行者」としての体現上には、經の無碍人を念仏者に擬し、その一乘道を弥陀法に摂して念仏の一道に見ようとするかの如くである。

ここに親鸞の読經と著述態度を見るに、多くの文句を経論釈から引き、これら文類を主位的に準拠している。由来、出典を求める志は尊い、訓話は慣例である。当ればよし、必ずしも当ると限らねば、時に本末顛倒も免れまい。現に、親鸞自ら所依

『大経』のグランドモティーブの逆読を初として九十年の長き一生の文、用語の末々まで一定一貫と観するか、観ぜられようか。思想の発展に伴う語意の変化はどうであらう。就中、化巻中の本末、これなる引用経文と所論の「天神地祇」への批判等は何と判すべきか。

三、「念仏者は無碍の一道」たるの、「いはれ、(前条らの「その故は」に対して)として「信心の行者」に現成して、その証明解決になる四理由・意味

1 「念仏者」の性格——「信心の行為」の身の上に生成するもの(略)

2 「無碍の一道」の承前起後する前後十条の組織(略)

3 「そのいはれ如何とならば」の四理由・条件——事象・成果・道理なるもの

弥陀の慈悲を体する自然のことわりにより念仏申す身の本人、即ち、「念仏者」即「信心の行者」たる当人自らの当然の帰結——信仰の純粹性を確保しつつ(利益・悲歎両和讃に対比して化巻に『涅槃経』・『菩薩戒経』よりの引用)、この救に基づき現実生活の積極的肯定に成る日本人(ひいて世界人)に対し、第一に生れ来るもの、この外的客観的に道統的思想流としての「天神地祇」の存在と謂ゆる神罰冥罰等の怖れ、更に感覺的知的に対立する「魔界外道」の障害について、神祇と念仏者、悪魔外邪と信者は、予想と事実は逆転して、積極的促進的には「天神地祇も敬伏し」の好ましい表現となり、消極的禁抑的に心理上論理上の対立関係の「魔界外道も障碍することなし」

の断言的安心感を生んでゐる。次に仏教本来的な関心事たる「罪惡も」その当然の「業報」を伴うものなるに、地獄一定者にはそれが在っても「感ずること能はず」の实情となり、ひいて、修すべき「諸善も」、善もほしからぬ本願信受者には「及ぶことなき」の、豊かな情感をも生んで居る。ここに主要な四理由は成立して、結語として「ゆへに無碍の一道なり、と、云々」と。しかも、次に

4 以上「も」の全句使用での効果

四句の各々に「も」の連続継記、この一感語が、わが天神地祇らの本来性を次々に簡古に含蓄多くプラスに転化して、澄み切った響きに本来義を拡充強化すると共に、古今を貫く一体的親近感を増進せしめている。信の強き行の重みの人生への流動、筆致一群の然らしめる一因たるであらうか。

四、日本学的転化の道程とこの具証による位置付価値付

本抄前序の思惟法と味読、ひいて化巻末の「撰修多羅勤、決真偽、教誠外教邪偽異執」に由る態度を顧み、「悲歎」と「利益」の両和讃に触れるところを通して、本条「天神地祇」観に至り、両者の感觸の相異、この転移は何か。思想流表現上か時代転移上か、何れでもあらうか。

中古天台の本迹思想の逆転(拙著『改訂増補倫理』、覚如の

『御伝鈔』の二記事(箱根権現の供養は天神地祇の崇敬、平太、存覚の『諸神本懐集』の論法等の一線も描かれよう。これらに対し親覺自身の『御消息集』の第二と第四の切々たるおさともある上に、『教行信証』でも一例、行巻「眞実信業識」を

徹見すれば「内外因縁和合↓得生報土真身↓現生正定聚」における日本人の日本学的な現実生活の構想（拙著『親鸞教学の日本的研究』458頁参照）を見るべく、更に「和国の教主聖徳皇」（本誌抽稿号181）の太子和讃や自然法爾章に至っては、本抄本条における雄渾の気魄をもって迫り来る天神地祇敬伏の一句の真、これを最要としての積極的な親近感は、とくと熟慮すべきものである。

まして「神・仏・儒・洋・日本学」の教学体系に、古今一すじ道を、「一以て貫く」入出一如に日本学の現実建現を觀じ、自らの立脚点を確立する大衆、特に「妙好人」にとつては、親鸞とその教学における如上の天神地祇云々の位置付と価値付は、軽々に逸してはならぬ一大契機たるものであるまいか。

近代における仏教教育

—— 沢柳政太郎を中心として ——

斎藤 昭 俊

近代における仏教教育を仏教教育理論、仏教主義学校、仏教教育の教育制度に集約して考えて、その第一の一部として明治期以来続いている仏教と教育との關係論の一例を沢柳政太郎において考えてみたい。

沢柳政太郎を焦点として仏教と教育との外的關係、内的關係

をみると、勿論外的、内的關係を別個のものと考えられることは出来ないが、便宜上外的關係とみられるものは、目白僧園の外護者であつた青木貞三との關係及び目白僧園の維持、釈雲照との關係、学友清沢満之の懇請による大谷尋常中学校長、大正大学の初代学長をつとめたことにみられる。これらの外的關係を通して仏教と教育の内的關係を検討して、彼において仏教と教育がどうあつたかをみるのが、今回の目的である。

先づ目白僧園つまり釈雲照との出会いが仏教入信の動機となっている。沢柳政太郎は学資を青木貞三から受けたが、この青木貞三が目白僧園の外護者であり、他に山岡鉄太郎、三浦悟楼、多田好間、山本正義らが居た。真言宗内でこの目白僧園に關係したのは釈雲照、佐伯旭雅、別処栄嚴という戒律主義を奉ずる人達であつた。明治十七年真言宗宗制會議で雲照が「御遺告」「三学録」によつて一宗を律することを主張して入れられず、青木貞三からは宗団の革新は難かしいから仏教の四恩十善を根本として民衆教化に当ることをすすめられ東京での活躍が始まる。目白僧園の設立経過及びその内容については既に「釈雲照と教育」(智山学报十一)として発表しているので略すが、十八年目白の新長谷寺を中心に十善会を運営、二十年には戒律学校を開いたが、二十二年青木貞三の死によつて全責任が沢柳政太郎に移ってきた。沢柳政太郎は新たに十善会の規則をつくり、会報十善宝窟を發行して全国に支会(二十)をつくるという組織的な活動を始めた。これ程十善会につくしたのは単に青木貞三の遺言によるばかりでなく、釈雲照に対する沢柳政太郎

の帰依によるものである。『退耕録』によれば「予は二十年來律義に持して、年と共に尊敬の念を増すのみである。接して久しくなれば久しくなるだけ、その戒律の嚴肅なるに驚くのである。その精神の高潔にして一意仏教の爲にする外なきに感ずるのである」としている如く沢柳政太郎の僧侶觀は戒律の嚴肅なること、精神の高潔なること、堅固なる信仰をもつことで、その典型を釈雲照にみている。沢柳政太郎二十六才のとき自ら持戒堅固、断固たる信念を望み始めた。それは『仏教道德十善大意』にのべられている。そして六十一才のとき『自分のこと』の中で、「何人に対しても平等にしたい」とか「心に傲慢を懷いてゐないつもり」とか「私はどんな小さなことでも一度もウソを言ったことがないとは断言できないが、この点は可なり律義に実行して来たつもり」といつているように、二十六才のときの消極的持戒の宣言が一生を通じて行われたことがうかがえる。『吾父沢柳政太郎』一八五―六頁をみても仏教が沢柳政太郎の人間形成の要素となつたことは明らかである。僧に持戒堅固、信心堅固を求めたのは実は自身が求めていたからであり、僧を精神的指導者としてみただけに外ならない。このことは親友清沢満之に強い感化を与えている。沢柳政太郎の仏教教育に対する考え方は『大正大学の使命』の中にみられる。つまり大乘仏教の精神にみち、各宗互に研究を向上し、宗教的敬虔による人格の陶冶を目指したものであるが、実践的、具体的目標としては道德と道理には従順であること、悪と非理を排すること、宗教的雰囲気や學園に學ぶ者を薰化すること、利他の念を

忘れないこと、自己の過失罪惡を懺悔すること、智慧の熱愛者であり、真理を求めてやまないこと、偏見に陥らず宗我におち入らないこと、博大にして中正なる智見を開発することをおげ、これが沢柳政太郎によって画かれた人格像である。同様に教育者の人間形成に果す仏教の役割が重要であつて、生徒に教えるものではない。つまり求める者に宗教は与えらるべきであり、宗教はあくまでも教育者の手にあるのではなく宗教者の手にあるべきものであると考えられる。

第七部 会

田原藤太伝説についての一考察

中 村 節

近江国琵琶湖の勢多の唐橋で湖の龍神に出会った田原藤太秀郷がその請によって龍宮に赴き神敵の百足を討殺す、という伝えは『太平記』巻一五に記すところが最も古く、以後近世に至るまで多数の文献が存する。この伝えが複合した物語の型として成立発展する際に誰の手が加わったかについて考察してみたい。

その一、神宝の比較とその中の基本的モチーフの抽出の問題。所謂「十種の宝」は諸本による動きが甚しいが、その中で変らないのが三井寺の鐘である。即ちこれが神宝中最も基本的なものであることは多くこの伝説が三井寺の鐘の縁起伝説として語られていることから明らかである。加えて暗示的なものはこの伝説の原型ともいふべき『古事談』の「粟津通者」伝説が鑄物師による鉄の獲得譚の語りくちで語られていることである。さらに神宝中には鎧・鎧・太刀・鍋・庖丁等の金物が多く、百足を射た鐵とそれにからまる伝承が遺存されるなど鑄物師とのかかわりが推定されるのである。又心得の童子は海神少童—童形鍛冶神に通じる内性を有しているらしい。

その二。鉄身を呪矢で射るモチーフと一つ目との関係について。百足の鉄身を射るモチーフはこの伝説の中核をなすものであるが、これと比較されるのは熊野那智山の「一つ目たらら」の伝承である。一眼一足、釣鐘をかぶって不死身であったのを最後の呪矢で射殺すというもので、同様のモチーフは「猫と茶釜の蓋」「狼と鍛冶屋の婆」タイプの話として広く語られている。これらの伝承に於て妖怪が身を守る丸い金物は一つ目の別態とも考えられる。龍宮入り伝説でも百足が左の目を射られる伝えが存し、将門伝説でも将門が左の目を射られる伝えが存する。弓矢で鉄身の目を射るモチーフは御霊信仰、八幡信仰、鍛冶神信仰との関係があるらしく、この三者を併せた三位一体の考察が必要となってくる。

その三。三井寺が伝える特異な鐘の縁起伝説及び三上山の伝承についての問題。曰く、三井寺の鐘は京都如意ヶ獄山頂の赤龍池の畔で鑄られ祇園社にかけられていたが、火災の時、良の一鐘だけが焼け残ったのを近江の鑄物師が盗んだ。三上山の百足がこの鑄物師の娘に懸想して言いよったのを秀郷が射とめ鐘をもらった。これが三井寺の鐘であり、これに因んで祇園精舎良偶の鐘という——と。歴史的実事を反映しているにせよないにせよ、秀郷伝説への鑄物師のかかわりを示す興味深い例である。

加えて百足山と称する三上山には古来鍛冶鑄物師の信仰があった。同社の由緒書によると祭神天之御影大神は金工鍛冶の祖神であり又弓の達人で、秀郷もここで弓の上達を祈願したとい

う。同社の古伝によるとこの社ではこの神を早くから天目一箇神と同一視して尊崇したらしく、同神の神裔を称する三上氏は□の一つ目紋を家徽としたと伝えている。

以上、秀郷龍宮入り伝説の成立発展に際しての鍛冶鑄物師の介在についての推論である。秀郷自身とかれらとの歴史的交流の有無に関しては未だ不明であるが、下野の佐野天命の鑄物師の家では将門討伐の時秀郷が河内鑄物師を伴って東下したという伝えもあり今後の考究をまつべき問題である。秀郷と蒲生氏との結合についても、かれらの文化と信仰の媒介の有無を一応検討してみる必要があるろう。

〔拙稿「田原藤太龍宮入り伝説の一問題」『国文学解釈と鑑賞』昭和四六年二月号二二四～二二〇ページ参照。〕

大和における氏神と氏子の

関係について (三)

金子圭助
早坂正章
伊藤房和

第一回大和北部平坦、第二回生駒金剛山地及び大和平野南隅の調査に続き、第三回は大和東部高原と宇陀山地の調査を行なった。氏子地域・氏子戸数・氏子組織・宮座・祭礼・宗教分布(信仰実態)など四十余社の現時点での実態を探索した。以下

二、三の問題点を掲げる。

氏子地域の変遷 宇陀郡菟田野町古市場の宇太水分神社と上芳野にある惣社水分神社、ならびに榛原町下井足の宇太水分神社の中、いずれを延喜式内の宇太水分神社にあてるかは現在なお確定していない。この三社の氏子地域の範囲も年代により移動がある。文政暦(一八一八～一九)の「惣社水分大明神 八幡宮 奉書上御社記録」によれば、

一、惣社水分大神産郷郡内四十九ヶ村之産神也。但し四十九ヶ村之内、田口七ヶ村納得之上元和年中下田口村ニ産神分チ祭故ニ産子モ相分ケ申候

氏子地域は新しく氏神を勧請した故に分離したもの、また氏子の経済的負担、祭祀奉仕の労働負担の軽減を理由に分離した場合も見られる。現在三社の関係は十月二十一日に上芳野より古市場に御輿を中心としたお渡りがあるが、下井足は関係なく上井足の三十八神社へ当日渡御する。

宮座 古い当屋組織を伝承していた大宇陀町田原の闍屋株しほについて述べよう。一般に当屋株は家督人たる直系男子長男が継承するのが普通であるが、ここでは屋敷地に闍屋株を定めている。田原村惣棟数は、文久四年宗門御改帳(片岡文書)によると三十三軒、株数は元治元年(一八六四)改の「御氏神様闍屋株取調記録連印帳」によると二十三株であり、僅か十軒が株持でなかった。何かの理由で屋敷を手放し他の人が購入すると、屋敷地につく株の権利は購入者に移るといふものである。現在闍屋株は村座に改まり(昭和初年頃ともいふ)、上下各一人ずつ

第七部 会

つ当屋が出て菅原神社の御分霊を家の神棚に祭る。当家は戸口順。

長老制度 山間部の方が平坦部に比べ厳密な形で残されている。

奈良市大柳生町の夜支布山口神社は六垣内に跨る敬神講がある。年長順に二十人衆が定められ、その内から更に年長順に八人衆をおく。二十人衆以外に六人頭というのもあり、これらの人達が行事を担当する。六人頭は座入順に定められ祭礼の経費負担および給仕を勤める。

奈良市狹川びつの九頭神社では敬神講がある。両町と西町より西各九戸ずつの計十八戸よりなる株座で年長順に七人ずつ計十四人衆で神社の祭儀を執行する。三老を年行司と呼び、その家に御分霊を祀り翁面などの保管にもあたる。

桜井市滝倉たきくらの滝倉たきくら（滝蔵）神社は初瀬川上流神田じょうじんという険しい山岳上にある。もと二十三戸あったが現在十四戸に減り村全戸で宮座を営む。年長順に上下六人ずつの六人坊、計十二人衆があり、十三人目を次僧頭じようしやう、その下を次僧じようしやうという。次僧は現在十六人おり、十二人衆の行事見習をつとめ小使役をする。

奈良市大安寺では左と右の両座がある。観音堂左座（宇佐から八幡神を勧請した際お供した仲氏の子孫の座筋である中野・武野・市川家）と、座衆右座（それを出迎えた坂井氏の子孫による楠木・酒井・大西家）という両座であり、左座が上座でその一老が全座衆を統べる。両座とも年長順に六老までであり計十二人を十人衆といい、両座の三人ずつ計六人が神社の主なる

祭儀を執行する。

奈良市米谷町よこの白山比咩神社は五ヶ谷十社の中で最も奥に位置し米谷町六十戸を数えたが、現在は四十八戸に減少し全戸による宮座を営む。この宮座は古くは寿福寺上之坊、蔵之坊の僧が社僧・座頭をつとめ、鎮守白山権現を十一人衆の座で祀っていたため神仏融合風の座であった。現在も年長順に十一人衆があり宮本みやもとと呼び祭儀にたずさわる。宮守を年長順に半年ずつ勤め、新規に十一人衆に加わった者は一年間勤める。別に宮守り手伝いの佐多人二人があり、毎月二十八日に次の者へ佐多人箱を送る。二月八日は百座という一年神主交代の式を行なう。

神波多神社のある中峯山には神主方と持僧方（地僧方とも書く）がある。天保十二年頃一年神主仲間が十六戸あり、代りがわり神主を勤めたという。持僧方についてはよく分らぬ。境内にある善明院（新義真言宗）との関係があるものか。なお神主方五名、持僧方六名、計十一名の上大人かみおとこがいる。

山辺郡都祁村の荻坐神社では、六十五歳より七十歳までの夫婦揃った者の中より長老が二人選ばれ村神主を勤める。

以上、大和高原と宇陀山地について報告したが、このほかミソギ、神饌物、神事芸能など述べなければならぬことは多い。

山間部では祭儀、長老制度など比較的旧態を留めており、あらゆる点で多くの興味ある問題を内包しているが、詳細な報告は『天理大学学報』に発表する予定である。御教導願いたい。

次に、調査を行なった四十余社の中より、二十四社について一覧表を掲げる。

本居宣長の精神形成

松 本 滋

宣長の精神形成・自己形成を考察する上で興味ある一つの問題は、彼の本居改姓の問題である。宣長は伊勢松坂の木綿商、小津家の出身で若い頃の名を小津弥四郎栄貞といった。その彼が、宝暦二年二十三歳の三月、医学勉強の目的で京都に上るとすぐ、その姓を「小津」から「本居」に改めたのである。

何故彼は改姓したのであろうか。一般に名前というものは、その当人の自己存在 (identity) を最も端的に表わすものである。とくに姓は婚姻や養子縁組による外的必然性がなければ、そうやたらに変わるものでない。そのような必然性なしで自発的に姓名を変える場合、そこに何らかの個人的な思想的あるいは心理的理由、動機があるはずである。宣長の本居改姓もこの意味において分析に値するテーマなのである。

小津というのは代々、木綿商を営む商家の姓であるのに対し、本居というのは武士の家名である。天正年間に蒲生氏郷に仕えた本居延連・武秀兄弟のうち、弟武秀は氏郷に従って会津に赴き、その翌年討死した。武秀の妻(法号慶歩大姉)は身重のまま伊勢に帰ったが、兄延連の家には寄らず、小津村の油屋源右衛門の家に厄介になって男子を生んだ。この子(法号道印)が後に源右衛門の長女をめぐって立てた小津家が宣長の出

た家である。道印以来数代にわたる小津家の家系は甚だ複雑であるが、血縁的には宣長は本居につながっておらず、むしろ源右衛門の方の血をうけている。

にもかかわらず、何故宣長は本居に改姓したのか。この問題には二つの側面がある。それらは重り合って宣長の改姓を動機づけているのだが、便宜上分けて見ることが出来る。その第一は、何故「小津の家名を聞く」に至ったかという、小津姓へのネガティブな態度の問題、第二は、何故「本居の舊號を用」いるのかという、本居改姓へのポジティブな志向の問題である。

宣長が本居姓を正式に用い始めたのは宝暦二年二十三歳の春であるが、実際には延享四年・寛延元年等の手記に「本居栄貞」と署名しているものがある。これはすでに十八歳ごろから本居姓への関心が強まってきたことを示す。宣長の『日記』によると、延享二、三年十六歳から十七歳にかけての一年間、江戸の伯父の許に滞在している。商売の見習のためと考えられる。又寛延元年十九歳の秋には山田の紙商今井田家の養子となっている。宣長十八歳という年は、丁度この二つの事柄にはさまれた時であることに注目したい。

この時期の宣長はエリクソンのいう“identity crisis” (自己意識の危機) に直面していたと考えられる。彼の社会的・家庭的环境は、彼が先祖の跡をつぎ、商人として身を立てる事を期待していた。しかし宣長には別の「ねがふ心」の芽生えがあり、結局、寛延三年今井田家と離縁することになる。宣長の京

都遊学は小津家代々に伝わる商人の道からの訣別を通して自己の“identity”を確立しようとする重大な転機であった。従って上京を機に小津姓をすてたのは、彼の自己確立への思いのこもった極めて象徴的な行為と見るべきである。

同時にまた、彼が本居姓を名のることに見出した積極的意味も重要である。宣長は幼少時から「御先祖跡相統」の大事なことを教えこまれていた。にも拘らず小津代々の「御先祖跡」から離脱しえたのは、家の系譜を百五十年余も遡ることによって「本居」なる先祖に出会ったからに他ならない。宣長が家の系譜について知ったのは、おそらく江戸滞在以後、今井田家養子縁組までの間であったと思われる。この時期に宣長は何を見たのだろうか。家の系図でないことは明かである。当時彼の家には系図は伝わっていなかった。彼がこのころ読んだのは、おそらく彼が『家のむかし物語』の中で「吾家に伝はれる文書一ひら有」として引用している古文書であつたらう。これは本居武秀の息男小津道印が、自分の父母のことについて従者から聞いた事柄を書き留めたものである。その中に、武秀の遺言として「此度我等モシ討死セバ、汝等兩人、奥ヲ介抱致シ、安産ノウヘ、モシ男子出生イタシナバ、我等家名ヲ相續可令候」とあるのに注目したい。この遺言は、母が生涯沈黙を守つたため果されなかつたのである。道印は知らずとはいえ、父の遺志を踏みにじつて小津家を立てたのであつた。そして晩年になってその事実を知り、これを文書に記しおいたのである。

宣長が自らの“identity”追求の過程において見出したの

は、この本居という、より古くかつ埋もれていた「御先祖跡」であり、とくには武秀の遺言であつた。本居復姓こそ、「吾家の祖」武秀の遺志にそうことであり、またかの文書を記し残した小津家初代の道印の気持にも応える道なのだという思いが、青年宣長の心に強く働いていたのではあるまいか。

熊野三山の成立

鎌田 純 一

熊野に鎮座する熊野坐神社・熊野早玉神社・熊野那智神社、すなわち本宮・新宮・那智の三社を熊野三山と呼ばれるようになった時期について考察してみようとするのである。

白河上皇の寛治四年（一〇九〇）の熊野御幸のあと、上皇方の熊野御幸は、年中行事のごとくなり、年々続くこととなつたが、その頃には既に三山三社に参詣されていた。これまで、この三山なる呼称は、「尊勝院文書」「寺門伝記補任」などよりして、凡そ永保・応徳（一〇八〇）ごろよりとみられているが、文献上の初見でなく、そのような考え方はもう少しく早く生じ、実際に称されていたのではなからうか。

『新抄格勅符抄』『延喜式』などには、熊野坐神社・熊野早玉神社は挙げるが那智神社の名はない。宇多法皇の熊野御幸が、延喜七年（九〇七）上皇方の熊野御幸の嚆矢としてなされたが、その状況を記す『日本紀略』『扶桑略記』などより察し

ても当時二社のみへ参詣されたのであり、那智は未だ対象外であったようにみられる。『長寛勅文』に記す天慶三年（九四〇）の正一位の神位授与も、先の二社のみである。これらよりすると、当時三山との念のないことは明らかである。そこで那智が登場するのはいつ頃であろうか。『日本霊異記』下一に称徳天皇の御代、熊野に永興禪師がいて海辺の人を化したことを記すが、その物語の中で一禅師が、そこより更に熊野の河上の山に入り、法華経を念じ修行したことを記して居り、同時に吉野金の峯の行場のことも記している。これは、その奈良末期より平安初期頃に、新宮より本宮にいたる線に行場のあったことを示すものであろう。またその頃那智は行場としてまだ認められなかったことを物語るのであろう。これが『古今著聞集』に覚讚を「那智千日行者、大峰数度の先達」と記すように、那智を行場としてうかび上らせたのはいつ頃だろうか。三善清行の子の『大法師淨藏伝』をみると、なかに「廿五歳隠居那智山」誓限三年、則滝下結庵以果大願遂」とある。この淨藏廿五歳のときは、『扶桑略記』などと勘案すると、延喜十五年（九一五）であり、宇多法皇が熊野御幸のあと八年である。

『扶桑略記』延喜元年八月の条には、天台山沙門陽勝が吉野より熊野付近に出没して行をしていたことを記すが、このようなことから熊野に関心が深まり、この頃より、漸く那智も行場とされたものとみられる。しかし、まだ三山とまで数え上げられなかったであろう。

ここで、上皇方の熊野御幸で宇多法皇につづいての花山法皇

に注目したい。花山法皇は『栄華物語』などよりして、寛和二年（九八六）、正暦三年（九九二）その他に熊野へ御幸になっているが、この法皇には、のちの『吾妻鏡』建久三年十二月の条にも「臨熊野山、又為教皇祖之菩提、令参籠那智雲三千日」とみられ、『熊野山略記』また『源平盛衰記』などにも、その那智参籠の記事がみられるのである。この花山法皇の那智参籠のことは、その三年また三千日、千日との日数には信憑性に問題があるが、それを短かくして考えれば、その可能性がみられるのである。花山法皇は、宇多法皇と異なりかなり余裕をもって書写山へも、金峰山へも御幸になっているのである。そのあと『扶桑略記』永保二年（一一〇八二）の条に「新宮那智御躰御興」のことがあるが、これよりすると、その頃には神社社殿が創建されていたことがみられる。以上よりして、淨藏のころより那智が行場として開かれ、そこが花山法皇の参籠とともに観音信仰の場として有名となり、神仏習合しての神社社殿が整備され、天台宗の影響をうけて、本宮、新宮とともに三山と称されたのであり、その主として行をする場として発達したのは花山法皇の頃とみてよいのではなからうか。

貴船社の伝播

——東九州における場合——

中野 幡 能

東九州、すなわち、福岡県、大分県の海岸には旧社格村社以下の貴船社が多い。そのうち最も多いのは宇佐神宮(宇佐宮)の鎮座している大分県宇佐郡(豊前)に最も多く、約百三十社がある。宇佐郡の東の国東郡(豊後)に約五十社、西の下毛郡(豊前)に約六十社、その西方上毛郡(豊前)に約二十社があり、ここを中心にして東西に距離が離れるにつれて少くなっている。

この国東、宇佐、下毛、上毛の四郡は中世までは、宇佐宮を中心とする境内十郷で、とくに宇佐郡には神居の境内といわれる境内四郷がある。この四郷に最も多いということは一体どういっわけであろうか。

いうまでもなく貴船社の本社は京都市左京区鞍馬貴船町に鎮座する旧官幣中社貴船社で、この社は丹生川上神社と同様に、水事を主宰する神として加茂神社、石清水八幡宮と共に、二十社に列せられた神社である。

ところで宇佐宮は奈良朝以来都と頻繁に往復し、宇佐使、宇佐神人の強訴、又は六年一度の行幸会等の神事には朝廷から大がかりな調進物等が送られたが、これらの船の往来は宇佐境内四郷内辛嶋郷(江嶋別符(旧辨ヶ浦町))がつかわれた。この江嶋

別符は立券以前寛治四年(一一〇九)に加茂御厨になり、しばらく続いた。この厨には今戸万九郎が勧請したという祖霊社としての貴船社があり、今も地名に「きふね」が伝わり、中世文書にもみえる。

伝説に伝わる今戸万九郎は江嶋別符を流れる宇佐川(駅館川)の中流の鷹栖という所に観音を寄進したといひ、この観音堂に宇佐宮大宮司宇佐公通——平安末期の九州最大の莊園領主——が参籠し、平田別符、江嶋別符を開発したと伝えている。

今戸氏の伝えでは万九郎は京都からきたといっているが、この万九郎は江嶋御厨の莊官か又は船人ではなかつたらうか。江嶋別符の対岸には加茂神社(旧郷社)が勧請されているが、万九郎は加茂社と関係の深い貴船社を勧請したのが、貴船信仰の東九州に入る起源になったのではあるまいか。万九郎が勧音堂に本尊仏を納めたということは宇佐宮の承認を求めたということであり、大宮司公通が、参籠したという伝えを残していることは宇佐宮がこれを認めたということではなからうか。

宇佐宮の境内郷の郷民は宇佐宮の神事法会のために常に宇佐に集り、それぞれ所役を担当していた。また通婚圏も同一であった。このような地域であるから、水事を主宰する神としての貴船社は郷民を媒介にせず境内四郷に広がり、更に境内十郷に伝播したのではあるまいか。このようにみると宇佐郡を中心に東西に少くなっているというこの理由の一つが理解されるのである。

陰陽学と陰陽道

—その概念規定について—

岩佐貫三

日本陰陽道思想史の研究に先行すべきいくつかの問題の中でまず第一に明瞭にしておかねばならぬ問題が二、三ある。例えば漢、唐諸家の陰陽論、或は遡って中国二元觀の胎動期の探求、陰と陽のラヂカルな原理、半島思想史上の陰陽思想、先秦諸家の陰陽五行觀等といったいくつかの問題の如きがこれである。

一体陰陽思想を以て中国古代の唯物的な思想の発芽とみること自体には誤りはないが、この二つの対立的要素を以てすべての事象を捉えようとする丈では十分でない。天地、吉凶、男女、日月、禍福、大小、遠近、内外、進退等といったプリミティブなものから運動と静止、変化と不易、定と不定等の素朴實在論で理解しようとしても中国的には不十分である。これら原始的二元觀の外に殊更に天・人感応的なものを考え、又それを天命的なものとむすびつけねばならない。例えばこの天人感応説の如きもこの陰陽説の場合には基本的な原理であり、今日の昭和現代に於てさえ、大安・鬼門等のその思想残滓が、矛盾と妥協を二律相反的に包含する。ここに陰陽学と陰陽道ということばへの概念分岐を敢えて打立てようとするには次のような理由があるからである。宛も医学に於ける理論對臨床実験の如くに陰

陽学を理論とし、陰陽道をその応用学とわり切るにはこの兩者の關係はあまりにも複雑であり、多様なのである。尤も我々の考える常識的な陰陽道には学的主要因があつたのであろうかと疑問をもつ人もある。古くは津田左右吉博士の如く中国陰陽思想には宗教的思想の要素をみとめるべきでないとする意見もあるが、少なくともある時代には中国に於ても日本に於ても天文曆学といった自然科学的な要因を多分に含んでいたことは事実であり、この没理論性と実学的な傾向に逃避した陰陽道が、正當な日本の天文学や曆学の發達を阻害したことも事実である。

この陰陽学と陰陽道の功罪を明らかにする意味に於ても敢えてこの兩者を分岐することを提言しようと思う。要約して陰陽学の概念には広義と狭義のそれぞれがあるうと思われる。即ち広義のそれは中国に於ける所謂陰陽家者流、つまり陰陽五行学（ここでは意識的に五行思想を除外して考える）と稷下派学のある学統の学の謂である。狭義には我が律令下における陰陽寮の職制下にあつて収約されたそのカリキュラムの体系の謂であらう。

これに對して初期の陰陽道（おんみょうどう）のカテゴリーは医（くすし）の道、呪禁（ずこん）の道、宿曜（すくよう）の道の概念と同じ範疇のものであり、中期のそれはかなり実学的な「道」であり、多分に軍学的軍配的なそれを含んだものとして規定したい。更に末期のものは特殊のエリート族（土御門、幸徳井等）の私有した卜占道なり、曆学類なりのそれと市井に頒布された所謂「おんみょう」師の加持祈祷なり、現世利益的な下級職業人の行った秘伝的な呪術、歳事類のそれである。この

陰陽学の正統派と陰陽道との折衷された一の特異の形態を、かの中世期の足利学校の姿の中に、そのある時期のプラグマチズム教育の中に見出すことができよう。円覚寺より招聘された快元和尚に始まり、七代の岸主、九萃に到るそのカリキュラムの実態なり、その収書内容はある意味の我国唯一の正統派陰陽学と陰陽道のミックスした教育内容であったと思う。或いは古くは近江に伝承された大友流（大友村主の裔）の遁甲術の流れ等にもこの実学的陰陽道の片鱗を伺うに足りるものがある。更に掘り下げてこの両者の関連を明確にする為の方法論として次のいくつかの問題を提起してみたい。(一)神道の「道」の概念と陰陽道の「道」の概念の関連についての考究 (二)宋末、明初の朱・王時代の中国「陰陽学」の検討 (三)観勒承来以前の半島在来のフォクロアの雑信と陰陽道との関連の解明 (四)律令陰陽道と官製陰陽道師の師承とその内包する矛盾 (五)西欧理学と我国俗信的陰陽道との断層等である。以上はすべてこれ我が陰陽思想史形成の諸要因であり、この概念規定こそ陰陽道思想史研究に先行すべき諸問題なのである。

緯書の神仙思想

安居 香山

緯書には神仙思想を伝える資料が二十数項目見られる。秦漢にかけて神仙思想が流行した事実からして、前漢末後漢にわた

って盛行した緯書に、神仙思想が伝えられていることは当然である。問題は、緯書がいかように神仙思想を受けとめ、消化しているかということであり、緯書的な神仙思想が考えられるとしたならば、それはどのようなものであったかということである。

資料を大別すると古帝王伝説に見られる神仙思想と、祥瑞に伴う延年益寿の思想とに分けることができる。

古帝王伝説については、主として西王母に関連しての黄帝、舜、禹などの伝説である。仙女西王母が不死の薬をもって崑崙の墟にいたという伝説は、淮南子や山海経にもあり、緯書盛行以前に広く伝承されていたようである。緯書の古帝王伝では、西王母が不死の薬を持って現われるわけではないが、それぞれの古帝王の伝説に関連して、西王母がでてくる。例えば、蚩尤と争う黄帝に戦勝のための符を授ける西王母であったり、舜に益地図をさずける西王母がでてくるのがそれである。禹については西王母ではないが、治水に励む禹に神女聖姫が延寿に力をかすことになっている。こうした伝説は、古帝王と神仙とを関連づけることによって、これを権威化すると共に、神秘的な神仙化によって更に古帝王を神権化したものと考えられる。こうした古帝王の権威化、神権化は、古帝王伝説の異常風貌説、感生帝説、受図受命説などによって緯書がとってきた伝説形成の方法と類を同じくするものであって、神仙思想の取りあげ方の緯書的な特異なものと云ってよいであろう。

次に祥瑞に関連しての神仙思想を一考してみたい。元来、災

異、祥瑞は緯書の内容を形成する重要な要素であるが、この中、祥瑞を述べるところで、これを延年益寿に直結しているものがある。例えば日月が大いに光明であれば、天下和平であり、上下ともどもに昌えんとする考え方は、祥瑞思想であるが、更にそうした事によって万氏が延年益寿すると説くのは、祥瑞思想に神仙思想が加えられたものであって、緯書に神仙思想が影響している顕著な例である。そしてそれが、単なる個人的な延年益寿としてでなしに、「万人寿」「万民寿」として、天下の和平と万氏の益寿を説くあたり、当時の政治と密着した緯書らしい取りあげ方であって、緯書的な神仙思想の一面を示すものと考えるのである。

又祥瑞には芝草、白泉、白玉膏などとされるものの出生が語られるのであるが、こうしたものを飲食することによって不老長生を得ることを説く緯書もいくつも見られる。いわゆる服餌によるところの長生術で、神仙思想の重要なものの一つである。これらも、緯書の重要な要素である祥瑞の思想を神仙思想と結びつけたものであって、緯書に与えた神仙思想の影響の顕著なものの一例である。

このように緯書においては、神仙思想を伝える資料は必ずしも多いとは言えないが、その時代に流行した神仙思想を緯書なりに受けとめると共に、緯書的な神仙思想としてこれを立説形成していると言うことができる。そしてこうした緯書説は、後の古帝王伝説や、服餌の長生術に影響を与えているもので、一時代を画した緯書は、神仙思想についても緯書独自のものを形

成していると言つてよいであろう。

ここでは紙数の関係で具体的事例は余り掲げなかったが、更にこうした問題も含めて、緯書の神仙思想については、別の機会に詳考することとしたい。

太微仙君功過格と浄明道の関係

秋月 観 暎

六朝以来の許遜教団の伝統を踏まえて成立する浄明道と、功過格類の嚆矢をなす『太微仙君功過格』が如何なる成立関係にあるかと云うことは、中国近世道教史の学術的な系譜を見定めるうえに、極めて重要な意味をもっており、この点について、すでに幾つかの興った見解が出されているのも故なしとしない。その論旨の概要は

(一) この『太微仙君功過格』は序文に「金大定十一年（一一七一年）に「西山会真堂無憂軒又玄子」が太微仙君より授かったと記しているから、南昌の西山を中心とした許真君仙道教団に属する又玄子と云う道士が金国の領域で作製したものと考えられる。

(二) 然し、この功過格は「孝」の道徳は説くが、「忠」を説いていないから、浄明（忠孝）道とは関係がなく、華北の西山のある道教々団で作製されたのかも知れない。

(三) この功過格には確かに「忠」の道徳を説かないが、「國の

為」の行為が強調されているから、両者の關係を否定するに
は当らない。淨明道は既に唐宋には明らかに存在し、北宋末
以後、その活動が顯著になっており、その教徒は功過格の如
き反省簿録を必須のものとしていたから、この功過格は淨明
道によって作製されたものとみなしてよいであろう。

と云う三つの見解である。以下、これに対する卑見を纏めてお
く。

まず、共通して云えることは、淨明道と許遜教団との關係が
明瞭を欠いており、淨明道の成立年代を、一一六四年の功過格
の出現以前と見る漠然とした前提に立って立論がなされている
ようであるが、淨明道が一二九七年に玉隆万寿宮の「清逸堂」
において始まることは開祖の『西山隱士玉真劉先生伝』に明証
のあるところであり、時間的關係から推しても淨明道が『太微
仙君功過格』に直接的影響を与えると云うことは全くありえな
いことと云ってよい。このように見るならば功過格の中に淨明
道の説く「忠」の道徳が見当らないことは寧ろ当然のこととも
云えよう。それならば、この功過格が「忠」ではなく「國の
為」を強調している理由は何処にあるのか。この点は當時の中
國が金の占領下におかれ、徽宗一族が北方に拉致されると云う
異様な國家的・民族的危機を抜きにしては考えられないように
「賦役煩重」と云われる過酷な金の支配と収奪に対し、「一死報
國・以死報國・尽忠報國」などを誓う「義師」が各地に烽起す
ると云う民族的・國民的な抵抗運動が社会各層に高まった際、
「忠」の道徳は単なる個人的・抽象的な君臣間の倫理に止まら

ず、「國の為」の行動原理として現実的に機能するに至ったこ
とを反映したものと見てよいように、許遜教団は江西に本拠が
あると云え、この様な事態の外にありえた訳ではなく、一一
三一年、いわゆる靖康・建炎の難の際に本山である玉隆万寿宮
は激戦の真っ直中におかれており、その年何真公が祖師許真君
に対して兵禍に苦しむ民衆の救度を禱請している事実は、許遜
教団が当時の現実の状況に敏感に対応すべき条件と姿勢を備え
ていたことを示すものに外ならず、忠孝の実践を強調する許遜
教団において、「忠」の道徳が「國の為」の行動規範として説
かれることがあっても、敢えて異とするに当らない状況下にあ
ったことが知られるのであるが、果して「宋勅建玉隆万寿宮之
図」（『重修道遥山万寿宮志』卷一「所収」）によれば、許遜教団
の本拠である西山の玉隆万寿宮に「会真堂」と名付けられる道
院の存していたことが検出され、『太微仙君功過格』の撰者で
ある又玄子の名乗る「西山会真堂」とはこの道院を指し、又玄
子が玉隆万寿宮において修業せる許遜教団系の道士であったこ
とが推定出来るのである。

これに加えて、開祖劉玉真が淨明道を授けられた玉隆万寿宮
の清逸堂とは、実はこの会真堂と正対して並ぶ道院の一つであ
り、第二祖黃元吉が入道し、修業したのもこの清逸堂であるこ
とを照らし合せるならば、問題の『太微仙君功過格』と淨明道
とは、ともに西山の玉隆万寿宮を本拠とする許遜教団の教学的
伝統と深いつながりをもつと考えてよいように、両者の關係は
許遜教団を母胎とする「異父兄弟」の間柄に喩えることが許さ

第七部会

れるであらう。

天皇の祀りたまう神

平野孝国

記・紀の祭祀記録は殆ど天皇の祭にかかわる。編纂当時の歴史観を認めるとしても、伝承文化の取捨選択の中に、天皇の理想像の変遷が窺われまいか。ここでは書紀の天皇祭祀例から、その一端に触れたい。

天皇祭祀の事例は総計七七であるが(図I)、立太子礼、即位礼の他、大嘗新嘗、相嘗および招魂の一〇例は除外した。相新嘗に諸神祇(天武五年)とある他は祭神の記載なく、祭神論については稿を改める必要があるからである。

天皇の祭祀

第I図

祭祀・祭神の数			延祀	祭神の類
祭神の系統				
国	神	系	91	20
天	神	系	17	2
その他			19	6>1
計			127	28>23

天神地祇(五例)も神祇(八)も一種と見、八十万神も八十万

群神(各一)、諸社(一)も所詮一とすべきか、神・天と記し、無記名の事例(各二)も、祭祀上の意識としては、同一と見做しうるか否かによって、国神・天神いづれにも所属しない神々の種類は一から六まで変化しうる。同様、天・国いづれとも判定に苦しむものもあるが事例は省略する。

ではいかなる場合に天皇の祭祀が営まれたか。その大綱は第II図の通りである。天皇祭祀の特色は全体の二〇%、一三例が、神の要求に応じて行われたことである。しかも大部分が国

第II図

祭祀の系統	祭祀の発機		神の要求に		計
	神の由	祭の要	神の要求に	祭の要	
祭神の系統	明	不明	明	不明	
国 神 系	12 ^x	0	6 [△]	30	(-1) 47
天 神 系	1 ^x	0	13 [△]	1	(-2) 13
その他	1	0	13	3	17
小計	(-1) 13	0	(-2) 30	34	(-3) 77
総計	13 (20%)		64 (80%)	77 (100%)	

[注] ×: 神功撰政元年——(天)天照大神の荒魂, 稚日女尊, (国)事代主尊
 △: 神功撰政前紀——(天)撞賢木蔽之御魂天 疎向津媛命, 於尾田吾田節之淡郡所居神, (国)於天事代於虚事代玉篋入彦蔽之事代主神, 表・中・底筒男神
 ○: 持統6年12月——(天)伊勢, (国)住吉, 紀伊, 大倭, 菟名足の5社

神系であつて、天神系の神は天照大神の荒魂ならびに稚日女尊一例にすぎない。

国神では大物主神と大国魂神の神意を伝える崇神紀を嚆矢として一二神である。国神系の最大祭祀要求理由は、正当な司祭者要求が七例、残りは鎮座地その他神宝の要求例五である。仁徳天皇の夢枕に立たれた神も堤防工事の完成のため、司祭者を人柱に求めたが、これは「その他」の神の系統に分類した。

神の要求によらず天皇が祭を執行された六四例中、目的の明らかなものは三〇例である。いずれの系統の神々にも、攻略戦と関連した祈願が捧げられた。その他の祭は、神の系統により祈願の目的は違つが、天下泰平を祈る点においては一致している。国神系には、戦勝祈願三例の他、宗廟社稷の安泰を祈り、新羅来貢の奉納、安女奉遣のことがあつて計六例。天神系は一三例中戦勝祈願三例に対し、齋宮の派遣が八例ある。ただし崇神・垂仁紀に初見してから五世紀間何の記録もない。壬申の乱以後における皇室と伊勢との政治宗教的連繫とともに、大嘗祭との関連を考慮さるべきであらう。

天・国神の区別をせぬ神祇の祭には次のものがある。攻略戦に關係ある四例とともに、祈雨の祭が四例である。今度は理由不明の祭祀に分類した広瀬・龍田の祭もこれに含めるなら最大の祭祀事例となる。豊穰確保のマジック・キングの要素を天皇に附加することも可能であらうが、皇極元年の仰天祈雨記録以後顕著な事例なのである。景行帝肥後葦北小島で祈られた寒泉(八八)のことから、風雨の祈願は一件もないことに留意したい。天皇

に新たな期待が形成された時機と解すべきであらうか。

以上の如く天皇の祭祀を分析した限りでは、天皇の私事にわたる祈願は僅か一件に止る（允恭帝淡路に獲物を祈る）。天神の後裔たる天皇が祖霊の祭に当ることは当然ながら、国神の祭祀要求に応えたまうのが重大な「まつりごと」（祭事Ⅱ政）であり、その結果が万民の和合に直結すると信ぜられたのである。

戦いに臨んでは、天神国神の助力を別箇に求められもしたが、むしろ天神地祇照覧の対決であつた。天子に祀られた国神とその奉祀部族は、これに帰順すべきものとする宗教的必然性の論理が窺われる。皇軍の勝利が同時に唯一の正当性を意味した所以でもあらうか。

天皇の權威は、いわば天神地祇を漏れなく併せ祀りうる、唯一の政治宗教的人格である点にある。その強い御自覚から国神の別箇祭祀を拒絶された例もあるが（仲哀九、履中五）、いづれも後年には祭られている。皇女の奉祀さえ退けられた大國魂神が、崇神以前に同床共殿で天神と併祀されたとするのは、両系神を結ぶ天皇の統合的地位の信仰を前提とせぬ限り解けぬ問題ではないか。ではいかにして天皇の位置は獲られるのか。大嘗祭の本義を探究する糸口もここにあると考へている。

修験道の組織と儀礼

宮 家 準

修験道組織の研究はこれまで教団組織の展開を説明する視点や末端の修験道組織を村落構造と対比し関係づけて分析する視点からすすめられてきた。これらの従来の修験道組織の研究においては、組織は教義や儀礼を維持する為の手段として把握され、主としてすでに社会学などで用いられている世俗の社会組織、社会構造の分析方法を用いて分析がこころみられている。これらに対して本小論では、修験道の組織を修験道という宗教の場における人と人とのつながりの型 pattern という意味で用いて、世俗の社会組織ではなくして、宗教そのもののうち *point of reference* を持つ修験道組織の研究方法についての試論を提示したい。

民間の山岳崇拜に淵源を持ち、特定の創唱者を持たない修験道では、教義よりも宗教儀礼がその宗教体系の中核をなしている。それ故さきあげた組織の定義からすれば、修験道の儀礼の場における人と人とのつながりの型が、修験道組織の原型をなすものと考えられることができる。ところですでに E. Durkheim, E. R. Leach, M. Eliade, V. Turner など数多くの学者が指摘しているように、一般に宗教儀礼の際には、平素の日常生活とは異質の人と人とのつながりが現出している。私はこの宗教儀礼

の場における人と人とのつながりの特異性の原因を、そこに超自然的存在が介在することに求めて見たい。すなわち宗教儀礼の場における超自然的存在と宗教的指導者との関係がそのでの指導者と信者のつながりに何等かの影響を与え、そこに宗教組織を把握する鍵があると推測するのである。そこで以下この立場にたつて修験道の儀礼構造に見られる超自然的存在と修験者の関係を通して、修験道儀礼の場における人間関係の型を設定し、それをもとにして修験道の末端組織解明のモデルを作ることにする。

修験道儀礼は、修験者が自己を聖化し(1)、崇拜対象と交歓(2)、の上でこれと同化し(3)、その力を操作(4)、することによって除災招福をはかり、あと脱聖化する(5)、という構造になっている。このうち儀礼の場での人間関係には直接関係しない聖化と脱聖化をのぞくと、交歓は祈願や祭、同化は入峰修行、操作は加持祈祷、調伏、憑きものおとしなどの中心モチーフになっている。そしてこれらの各モチーフの儀礼では、次のような崇拜対象と修験者の関係が存在する。まず交歓の場合には、崇拜対象が修験者や信者を守護する関係、同化の場合にはこの三者は同等の関係、操作は修験者が信者の依頼に応えて崇拜対象またはその眷属を役する形がとられている。

ところでこの三者はそれぞれ修験道の代表的な末端組織である教会(堂)、講、祈祷所に充当することが可能である。そこで上記のこれら三者における崇拜対象の人間との関係をもとにして、この三つの組織における修験者と信者の関係についての

モデルを設定すると次のようになる。教会（堂）は、守護―被守護の關係、講では同等の關係、祈祷所は被依頼―依頼の關係を構成原理として成立している。そしてこの原理にもとづく位置と役割の体系がそれぞれの組織であるといえよう。

次にこの三つの組織モデル相互の關係を考えて見たい。その為に今一度修驗道儀礼の構造に帰って考えると、修驗道儀礼では同化は交歓や操作の前提となっている。また交歓は終局的には同化を目的としている。一方操作の為に平素の交歓、同化が必要とされる。それ故同化、交歓、操作の三者は同化を頂点として互に矢印で結ばれる三角形を構成することになる。そしてこれを組織の問題にあてはめると、講を頂点とし、教会（堂）と祈祷所を底辺としたがいに矢印でむすばれる三角形がえがかれることになる。このことは講が教会や祈祷所になったり、祈祷所や教会（堂）の性格が併存しうることを示している。なお上記のことはあくまでも修驗道の末端組織に関するモデルであって、現実の個々の修驗道の末端組織は講を頂点とし、祈祷所、教会（堂）を底辺とする三角形の内側のどこかに点で示されることになる。そしてその占める位置をあきらかにすることによって、それが修驗道の末端組織全体の中でいかなる位置をしめ、いかなる構造をとっているかをより適確に把握することができるのである。

孔子の天命観

池田末利

「五十にして天命を知る」との孔子の述懐に於ける「天命」が何を意味するかは極めて難解で、その真意は了知し難い。「天命」の語は論語には外に「孔子曰く、君子に三畏有り、天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る云々」（季氏）の一条があるに過ぎぬが、その解釈を繞って、古来二つの説が対立している。一は運命の意とするもので漢の孔安国や梁の皇侃などがそれである。二は事物所以当然之故―道徳的使命とする宋の朱子などである。清の劉宝楠は前者を禄命、後者を徳命と區別した上、「徳命を知れば禄命を知り得る」との折衷的解釈を出しているが、両者の間には外在性と内在性、消極的と積極的との本質的差別が認められよう。二説の対立は今日に於いても変わらず、馮友蘭など唯物史観に立つ中共学者は前解をとり、わが国最近の研究―森三樹三郎・金谷治氏なども人間の限界の自覚ということから運命説をとる。一方、中国でも傅斯年を除く唐君毅・何敬群などの香港・台湾系学者は後解に近い態度をとる。而して、吉川幸次郎氏などは劉宝楠に近く、命に両義を含むとの綜合説である。

この場合、孔子の宗教的態度一般が解釈の基盤となる―即ち「天」や「命」の意義の外、その鬼神観・祭祀観などが広く参

照されねばならぬ—のは勿論であるが、同時に西周初期以来の宗教の変遷から巨視的に考える必要がある。この両者について私は、これまでの論考を通して一応の態度を示したつもりであるが、「命」の外在性は屢引かれるように尚書召誥篇などに萌芽的に認められ、左伝などには更に判然として来る。同時に、周初の天随徳命思想が内在化して、道徳性を天から演繹する傾向も漸次現れている。そこで、春秋末期の孔子に運命観が存するとしても、それはかかる思想史の流れに立つものといえる。伯牛が死んだ時の孔子の嘆息「之を亡ぼせり、命なるかな云々」(雍也)「道の將に行われんとするや命なり云々」(憲問)、弟子の子夏の言ではあるが「死生命有り、富貴は天に在り」(顔淵)など—といっても、運命的な孔子の「命」はこの二条に過ぎぬ—がそれである。一方、天については「天、徳を予に生ぜり云々」(述而)「天の未だ斯文を喪^くざるや、匡人其^を予を如何せん」(子罕)を含め、論語の八条は多少の問題はあっても、略ぼ主宰的・人格的存在者である点に於いて、西周以来の伝統を継ぐものと見てさし支えない。とすると、孔子の「天」と「命」とには使命性と運命性との相反する性格が認められる。そこで、「天」「命」と「天命」とは区別して考えねばならぬこと、何敬群などの指摘する通りである。また、論語に見られる孔子の宗教的態度については、伝統性を守るとする説と、人間を重視して宗教を余り重視しなかったという相反二説が対立するが、嘗て論じたように、消極説は皮相的見解に過ぎず、孔子の人間尊重・理性重視の立場は深い宗教的自覚の上に立つも

のと見るが至当である。

以上のような一般的諸条件と共に、知天命という孔子の五十代の言動や、四十不惑・六十耳順・七十不踰矩との関連が併せ考えられねばならぬことはいうまでもない。孔子の本格的政治活動が五十代から始まっている事実を無視する態度—森氏がそれである—は、不惑や不踰が平静な非活動的心境としても、余りに単純であろうし、墨子の非命論から孔子の運命説を逆算するのも精到といえぬ。以上のような内外諸条件を、人間性の限界の自覚ということだけが充足し得るか、甚だ疑問といわねばならぬ。そうした次元の低い限界性なら、五十を挨つまでもなからうし、これを「畏れる」必要もあるまい。端的にいえば、使命説の方が近いが、単なる道徳的使命の譏察に止らず、所謂事物当然の理とこれに応ずる道とが均しく天より出で、人間の為すところ、凡て天を体するに外ならず、人事を尽すは即ち天与の使命に基くとの一種の天人合一の境涯の悟得^{*}と解すべきでないか。かくてこそ耳順、不踰距の心境にも相次いで達し得ることとならうし、これによって孔子の宗教的態度の一段の深さが認められよう。

* 何敬群「孔孟言天命性界説之探討」新亞書院學術年刊第一号にかかる見解が示されている。

近代化と神道

(一)

小野 祖 教

本研究は、国学院大学日本文化研究所のプロジェクト研究の一部である。大きな問題だが、必ずしも大規模な研究ではないので、まだ十分な成果は上っていない。今日は、実態調査を担当している沼部研究員と共に、概要と、最近調査した結果の一部を発表して、御示教を仰ぎたい。

近代という時期は長いし、近代化という言葉も受けとり方は種々あって、難しい問題を派生して来るが、私どもは、時期的には、昭和三十年頃から急激に目立って来た日本の高度経済成長期に、特に焦点を当てている。この変化は、近代的な科学、技術、産業の発達をもたらしたもので、交通機関の発達、都市化、人口移動その他各種の驚くべき社会変化が起っている。そういう中で、神社の存立にも、いろいろな影響が出て来ているので、その実態や問題に焦点をあてて研究する計画である。

このような目的に添って、一方では、東京都全域の変化に着目しながら、個々の神社に焦点を当てて夫々の地区で起っている神社の変化をとらえ、両者を対照しつつ研究をまとめてゆきたいと考えている。

最近の東京の変化は、政治問題であり、社会問題であり、東京のただでなく、日本全体に影響のある問題であるから、各

種の角度から研究調査が進められている。自然的变化に任せる事が出来ないので、計画的改造の政策が考えられ、その実施も着々として進むようになった。

神社は、殆ど、地域住民に支えられて来たものである関係上、何といっても、地域の条件が変化すると、直接にその影響を受ける。その影響のうけ方は、伝道宗教にくらべて遥かに大きい。

研究はまだ着手の段階であって、東京全域に関する概観の面も、まとまったものはつかんでいないが、幾つかの都市調査資料を参照しつつ問題の多いと思われる地区から研究を進めたいと思っている。ここに、三つの概観図をもっているが（大東京人口分布図、東京交通図、東京流通センター計画図）、このような地図に即しても、凡そ幾つかの問題が読みとれるのである。（略）

今日は、私の発表を序説として、沼部研究員により、品川神社と芝大神宮の調査の一部を発表したいが、両者をめぐる環境を地図化して見るとやはり、ある程度、地図の上から読み取ることの出来る問題がある。（略）

両社の調査を行ったのは、必ずしも計画的選択によった訳ではない。品川神社は、江戸時代には、江戸の西郊に位する有名な宿駅で、場末ながら花街として繁栄し、海を控えた漁師町でもあった。しかし、前期近代化時代に一応都市として発達を示し、現状では、比較的变化の少ない地域の神社と見られる。芝大神宮も、旧江戸にあっては外側の地区で、漁民や小市民の住

居区域として繁栄した地区で、神社も、有名な祭をもって知られている。然し、品川に比すれば、近代化の進んだ地区で周囲の急激な変化が目立っている。(略)

調査項目は次の如きものによった。

- 1 神社の概観(特色・特殊条件・特徴・特殊状況・特殊問題・顕著な事項など)
- 2 交通運輸機関の地図並に利用状況
- 3 人口の増減表
- 4 地域の変遷を示す地図(商店街・工場地区・住宅地区など)

5 神社周辺の変遷を示す地図

6 主要事業所・事務所・官庁・機関・施設の表

7 神社会計変遷の実態一覧表

8 崇敬状況の実態及び変遷一覧表

9 神社の祭典・催物・活動・事業の変遷

10 神社の教化活動の時代別表

11 神社の境内及び施設の実態及び変遷を示す地図

12 関係資料・写真・記録のリスト

近代化と神道

(二)

沼部 春友

品川神社は、古来、品川大明神とも称し、また、南品川一丁

目の荏原神社を、南の天王社と称するのに対して、北の天王社とも称する。当社は品川の鎮守とされ、創祀は文治三年(一一八五)という。祭神は天比理乃咩命・素戔鳴尊・宇賀乃売命を祀り、相殿に大国主神と惠比須神を配祀する。旧社格は郷社で、明治元年に准勅祭社に列した。境内地は約二、四〇〇坪。建造物は、社殿(五〇坪)をはじめ、神楽殿・神輿庫・宝物庫・手水舎・社務所(九二坪)、それに末社が五社ある。職員は宮司と実習生一人である。なお、当社は、戦災は受けなかったが、昭和三十五年品川神社御改築奉賛会を結成し、三十九年十月に社殿が竣工、四十一年四月に社務所が竣工した。

次に人口について述べる。品川区の人口は、戦後次第に増加し、昭和三十年には三七万四、一八四人となり、三十九年が四一万五、七二八人で最も多く、その後は少しずつ減少して、四十四年は三九万六、五五八人となった。このうち、氏子町内である北品川一丁目から六丁目までの人口は、昭和三十年が一万七、五九九人、三十八年が一万八、〇六一人、四十四年が一万五、七〇七人と、増減は区の人口と大体比例している。一方、世帯数の方は、近年少しずつ増加し、核家族の構成を物語っている。

昭和四十三年一月一日現在の住民基本台帳によって、品川区の人口を年齢別にみると、十五歳から四十歳にかけて大きくふくらんでおり、生産年齢人口層の厚さを示している。男女別にみると、全体で男子は女子より七、八〇〇人多いが、三十五歳までは男子が多く、その後の年齢は女子の方が多くなっている。また、品川区立の小学校児童数は、戦後次第に増加し、三

十三年が四万二、七九一人で最も多く、その後は漸次減少し、四十二年には二万三、八九一人と半減している。従って、中学校生徒数もこれに準じ、三十七年が一万九、六八三人で最高だ

つたのが、四十二年には一万九六四人と減少している。次に事業所の数をみると、次のごとくである。

(昭和四十一年七月一日現在)

区の総数	総数		建設業	製造業	卸・小売業		金融保険業		不動産業	運輸通信業	サービス業			
	○	×			○	×	○	×						
北品川一丁目	二四六	二、三二	五	三三	三三	六五	三	×	九	二五	三三	六三	六四	四〇二
二	三九三	一、九〇三	一八	九三	三〇五	二八一、〇七五	三	三六	三	六四	二	×	八〇	三六
三	二二五	三、七三	四	一九五	二五	四五	七五七	八	三	一三	八	三六九	三五	八五九
四	二一八	三、五八一	五	三三	七一	二六	一八八	二	×	四	×	一九五	一〇	三〇
五	八四	二、九八四	一	四三	二、六四九	三〇	一九八			五		八九	五	四八
六	九	三、四〇三	一	四	二、三四四	四	五九							
区の総数	三、一五	三六、五五	一、三三五、二二	五、三三〇、八、四二	九、六八五、三、四三〇、〇〇	七、七六五	三、六八	四、五、四	四六二、三三七	四、四四〇、二六、〇四五				

○ 事業所数 × 従業者数

以上、氏子町内の実態について、その概要を述べた。そこで、次には神社における実態をみたいと思う。

まず、氏子組織についてみると、各町内より氏子総代は二名ずつ選出されているが、氏子会の名簿の作成や会費の徴収はしていない。つまり、町会の自治組織が即ち氏子組織でもあるわけである。したがって、神社としては、氏子名簿の作成と、会費の徴収などについて検討を進めているそうであるが、現在の

神社維持費の町会からの負担金は、年間予算の一割にも満たず、収入面は、境内駐車場や貸家・貸地からの収入によって賄われている。維持費の決算額を昭和三十年を一としてみた場合、三十六年が一・二倍、四十年が三・三七倍、四十五年が七・四四倍となっている。これを経済企画庁から出されている国民生活白書の消費者物価指数と比較してみると、三〜四年遅れていることがわかる。

六月の例大祭は、七日に近い土・日・月曜の三日間を祭日とし、土曜日が前夜祭で祭典を執行、日曜日が神輿渡御、月曜日が直会となっているのであるが、大祭費は、その多くが寄附金によって賄われている。これも昭和三十年を一としてみた場合、三十六年が一・一二倍、四十年が二・四倍、四十五年が三・四倍となっており、維持費に比べて、その上昇率ははるかに低いのである。

大祭日はもと六月六・七・八日となっていたが、三十二年より現在のように改められた。これは氏子の参加を計るためには、サラリーマンの多い当地区においては、どうしても休日を選ばねばならないという理由によるのである。土曜日の前夜祭は、五十名程の役員が参列して、大祭式が執行されるのであるが、氏子の多くが参加する祭りは、日曜日の神輿渡御である。

これももとはすべて氏子の奉仕によって行なわれたが、現在は若者の不足と、交通事情から、町内の若者が昇いで渡御できる町会は、一・二・三丁目の三町会となった。その他の町会は小さな鳳輦によって神幸祭が行なわれている。しかも注目しなければならないのは、供奉行列員が、近年はすべて地元民でなく、学生アルバイトを使っているということである。また奉昇者も地元民のみならず、神田や浅草方面の神輿好きな若者も、地元民と一緒にあって、渡御に参加しているのである。こうした現象は当社のみに限らず、都内における一般的現象なのである。つまり、多くの氏は、神輿渡御は自分達が参加して行なうというよりも、役員にまかせ、それによって行なわれる祭り

を見ている、という傾向が伺われる。

一方、七五三詣のような人生儀礼となると、その数は三十年が二六九人、三十四年が二〇六人、三十八年が一九〇人、四十二年が一七七人と少しずつ減少しているが、児童生徒数の減少率と比べれば、その差は少ない。つまり、児童数が減少している割には、七五三詣の率が増加しているのである。その他、個人の神社への結びつきとしては、交通安全を祈願する者が増加していることが指摘されよう。また、大祓の形代をはじめ、地鎮祭や上棟祭のような外祭についても、調査では進めているが、近年、大きな変化はみられないので、ここでは省略したい。

(芝大神宮については略す)

骨仏と宗教浮動人口

藤井正雄

円光大師廿五霊場第七番の札所である浄土宗一心寺は、大阪市天王寺区にあり、霊場の寺、無縁仏の寺、施餓鬼の寺、骨仏の寺と親しまれているが、その俗称はそのまま一心寺の歴史を物語っている。平安末期から西方極楽浄土の東門と信仰された四天王寺西門一帯は荒陵と称せられる浄土教信仰の霊場となり、その地に文治元年の春、四間四面の草庵をむすび、法然が後白河法皇とともに日想観を修した荒陵の新別所を発祥とする

いう霊場伝承期、家康から土地の寄進をうけて大阪冬の陣の戦死者三千を葬った中興期、荒廢したのち文政年間には不斷施餓鬼会嚴修の寺として再興發展した八世がきの寺V期、古来からの霊場への納髪・納骨の風習から、都心の霊場という便も加わって、年々山をなす白骨を明治二〇年に至って粉状に碎き布海苔を加えて仏像に造立し、十年毎に一体造像する内規を定めてから現在に至る八骨仏の寺V期である。

現在、昭和五二年に予定されている戦後第四期骨仏像立（通算すると第九期）の納骨が行なわれるが、昭和四四年の納骨数は一四、四〇二体に及んでいる。納骨は春彼岸前後と秋彼岸から年末にかけて多く、全体の七一%を占めている。年末の納骨者は寺周辺に限られ、また数代にわたるいわば固定層がおおいので、秋彼岸一週間に納骨された一、一二六体（一、〇六二世帯）をデータにとり、さらに昭和四五年七月に行なった納骨者三五世帯、法要依頼者三一世帯の六六世帯との面接結果からその動態をみると、納骨者の分布は近畿地方が九七・五%（大阪市内四二・八%、府下四〇%、兵庫・奈良一四・七%）を占め、二、五%が全国に点在するが、堺市などに集中的に濃密に分布している事実は、廻船業者の人足・商家の年季奉公者などの、固定的な檀徒制度の枠外におかれ先祖の供養も叶わぬいわゆる宗教浮動人口が、僅か金百足の費用で何時でも先祖の供養ができるとあって群集した八施餓鬼の寺V以来の歴史の跡がくみとられる。参詣者が春秋両彼岸に集中し、とくに毎月二一日は四天王寺の八大師まいりVの日と重なって賑わうのも、霊場の歴

史的反映である。

次に、納骨された遺骨の死亡年令は厚生大臣官房統計調査部の人口動態の統計と相関し、死後から納骨に至る期間が一週忌以内六一・二%に及び、先に行なった東京、横浜の宗教浮動人口の動態調査結果と比較して平均的であり、庶民性を浮彫りにしている。第三に納骨者は超宗派的（眞宗五割、浄土宗二割、俗名一割、仏教各宗派、神道、新興宗教を含めて二割）で、菩提寺を別にもち分骨の形態をとるものと、墓地をもたずに骨仏をもって墓地とみなす納骨者の比率は七対十二と後者がおおく、また先祖代々の納骨者よりも、初めて納骨するものがおおく、二代にわたる納骨者を含め八四・一%に及び、独立して間もない新所帯、経済的に墓地取得の困難な庶民の宗教的ニーズを充足している。このことは、いきおい葬儀を葬儀屋に依頼することから同一世帯でも二体以上の納骨体の戒名が宗派的に異なってくる要因ともなっている。第四に死産児・早逝児は葬儀をとり行なわず、たとえ菩提寺を別にもっていても先祖代々の墓地に埋葬することなく、俗名のままで納骨するケースが多く、生れ替りを期待する民俗の残存を窺うことができる。第五に二体以上の納骨者の分析結果からみて、絶家によるいわゆる無縁仏の処理機能が果されていることを指摘することができるだろう。

毎年四月二一日に納骨体の総供養が行なわれるが、そのうち六%は祀り手を欠いていく。しかし、納骨者の心情には、遺骨への畏怖と故人への哀惜の念という二律背反の感情が骨仏に凝

第七部 会

集し、遺骨は八家Vを基盤とした先祖代々の霊を祀る対象から、集団による信仰対象へと昇華されて、たとえ祀り手を欠く事態が生じてもいわゆる無縁仏とはならないという安堵感が流れており、新しい意味での祖先観をくみとることができるとともに、固定的な檀信徒関係にみられるよりもっと強い絆で結ばれた八おらが寺V意識で彩られているのであって、納骨者は納骨と同時にすでに脱宗教浮動人口化していると指摘することができるであろう。

即身仏宥貞法印とその思想背景

鈴木昭英

入定即身仏は日本の宗教史上特異な現象とされるが、湯殿山系行人即身仏を中心に近年大々的な調査研究が行なわれ、多大の成果を収めた。しかるに私は、これまで未聞の宥貞法印即身仏を拝観する機会を得たので、ここにその概要を報告し、日本の即身仏上これがいかなる意義を持つものか考えてみたい。

宥貞法印即身仏は福島県浅川町小貫の貫秀寺境内の薬師堂に奉安されてある。本尊薬師如来の須弥壇前に漆喰で外装した木製仏龕が置かれ、更に前面ガラス張りの木製内箱があって、即身仏はその中に納めてある。姿態はといえば、頭部は前方に垂れ、両足は膝を立てて折畳み、両手首を膝のところを纏めてい

し手足には肉質部も皮膚もよく残っている。

この即身仏の来歴を知るものとして、入定百余年後の天明六年に小貫村東永山観音寺住持清海が写した『権大僧都宥貞法印行状記』（貫秀寺蔵）があり、最も重視すべき史料であるが、別に大正十二年貫秀寺住職が編んだ同名の行状記があり、これは前者より潤色多く年代記載などに誤りが認められる。が今これらをもとに宥貞の行状をうかがうこととしたい。父は出雲松江の郷士で近松右衛門入道安利という。母安子三十余歳のとき越前南条郡帆山寺の観音に参詣して世嗣の出産を祈願したが、三十六歳の折霊夢を感じて男子を生み、幼名を貞作と称した。

貞作五歳のとき母に随い帆山寺に参詣し、元服式をあげて宗右衛門治久と名乗る。その後出家求道を志し、慶長十九年四月八日讃岐那珂郡松尾寺で宥昌師について得度し、名を宥貞と改める。二十七歳で師の遷化にあい、よって諸国行脚を志し、奥州出羽をめぐって北陸道を経て高野山に登り、金剛三昧院で密教を学び少僧都となった。江戸深川永代寺で権僧都に進み、のち権大僧都となる。再び諸国行脚に旅立ち、寛永八年十二月六日磐城閼伽井岳に登り、暫くして棚倉観音寺に留錫、ついで堀川観音堂に移って住すること二十三年間、その後また小貫村観音寺に移り、爾来村民のため加持祈祷に専念した。天和三年十二月八日、後席を法嗣宥林に譲り、薬師如来の大齋を設け、村民一同に薬師十二大願を説法した。そして夜半に浄髪沐浴し、自ら石匣に入って三昧に入り、三七日後の入滅を予告したが、十二月二十三日に遺偈を書いたあと澆然として筆を抛って坐化し

たという。時に享年九十二歳であった。文久元年東永山観音寺は廃寺となり、同村の貫秀寺に併合された。今村民からは眼の神様として、特に眼病人の參詣祈願を得ている。

さて宥貞が入定して即身仏となった背景を考えると、重要な問題が提起される。彼は行人即身仏と同様廻國と山岳を苦修練行する修驗行人であった。殊に高野山で密教を学んだということは、彼が真言系行人であることを示し、しかも弘智法印や湯殿山系即身仏と同様弘法大師入定信仰に独発されて入定への道を選ぶにいたったものと推定される。しかし弘法大師信仰よりも直接の契機として伝えられるのは薬師如来信仰である。即身仏の思想背景として一般に強調されるのは弥勒信仰であり、また阿弥陀信仰による入定例もあるが、宥貞の如く薬師信仰によるものは珍らしい。宥貞はその誕生譚からしてまた後世仮住した寺堂からみても観音との縁には浅からぬものがあるが、入定時の決定的帰依は薬師であった。遺言によって、彼が入定した石匣からその後出されて石像の薬師像胎内に納められたらしい。葬義上人が石彫の阿弥陀坐像胎内に入定したのと発想上軌を一にする。現在もなお薬師堂に薬師と一体の如く祀られてある。とにかく宥貞の入定には薬師による庶民救済の悲願が主要な契機となっていたことは否定できないであろう。彼の薬師信仰はおそらく讃岐松尾寺で修行のとき培われたもので、後年關ヶ井岳に登ったのも彼の薬師信仰の深かったことを物語る。

入定即身仏が生れるためには社会的、経済的要因もあろうが、基本となるのは宗教上よりする必然性である。修驗道に

は、仮に一旦死ぬことによって罪穢を払い、清浄な体となって再生するという思想や儀礼があり、また代悲代受苦の精神もある。入定して即身仏となることは、これによって自己を窮極までおしすすめること、清浄な肉身を後世まで残し、永遠不滅の生命を保つてながく庶民を救済するというものであったと思われる。したがって行人が入定に際して帰依信仰したという弥勒・阿弥陀・薬師などは、彼等が庶民救済の大願ある仏菩薩を恣意的または慣行的に受入れたものであろう。即身仏について以上のように考えるが、ここに薬師を信じて入定できた即身仏があることを宥貞法印の事跡によって知り、新たな意義を見出すのである。

日本古代の災異観について

岡田重精

ここでは、時代的には奈良朝までを、史的には、主題に關して比較的豊富な記述内容の得られる続日本紀を中心とする。続日本紀から以下のことが辿られる。

災異（災變、災氣、災厄また災、異を含む）として示される具体的事象は、水旱、疾疫、地震（以上が特に多い）風雨、火災さらに星異等天象異變であり、それらは凶作飢饉、病苦、死或いは国家騒然、家屋倒壊等と結びついている。このような災異がどう受けとられているか。災異の發生因が述べられている

場合についてみると、その原因は陰陽錯誤、社寺の穢損、祭祀怠慢、寺塔佛像造修の遲滞、特に詔勅の中で政事闕怠、徳化未洽等に亘る。これら諸因に基き主として神の咎徴、天地告誦等超越的な懲罰として災異が出来る。災異の頻発（主に詔勅に於てであるが、殊に疫旱の重層、地震の統発等）が特に屢々取り立てられることもこれと照応している。従つて亦災異の消除のため宗教的呪術的儀礼が行われる（除災祈禱必瀝幽冥二神亀二）。除災儀礼を類別的に瞥見すると、神道儀礼としては神祇祭祀、奉幣（奉幣名山、奠祭神祇等の表現も少くない）、大祓、卜問等。仏教儀礼としては読経（大般若経を最とする）、悔過（吉祥、薬師）、写経の外得度、殺生禁断、放生、禁酒等。道、儒、陰陽関係の儀礼としては道饗祭、土牛大饗、疫神祭、卜占さらに大赦乃至徳政（除災のための天下大赦の事例は多いが、放生觀念と結びつく面があり仏教的色彩も混っている）等がみられる。これら儀礼の規模は災異のそれと相応するが、それぞれ単独にもまた諸儀礼が重層しても行われる。この場合何れかの儀礼が優先的になされることは見当らず、ある種の儀礼によって消除されぬ時は他の儀礼を、或は同時に諸種の儀礼を併行するのが一般である。しかし若干は災異の類別に応じて儀礼機能が分化していることもあり（道饗祭、疫神祭、大饗等道教、陰陽道の儀礼及び大祓—除災儀礼としての—が疫癘に対してなされる）、特に有驗の神が祀られる場合（祈雨及び止雨のため就中丹生川上社に黒毛及び白毛の馬が捧げられることは知られている）もある。

次に統日本紀以前の諸史料についてみる。原初的には災異は罪穢と連関する觀念とみられるが、端的に災とされているものは昆虫、高津鳥、神津鳥の諸災また禍とされる死や疾病、不具等その他雷震風災等に亘るとみられる。風土記では霖雨、亢陽、疾苦、疫病、雷震、暴風、家門破滅等がみえる。これらに對し祭祀、祓、禁厭（呪物、諷歌倒語等）等の儀礼が示される。災異はやはり神の怒りや祟り、咎に因るとの觀念が著しく、その素因は神事の粗漏や闕怠、触穢等が主要なものとして指摘できる。従つて災異発生に際して崇る神、その所以及びそれを鎮める法を知ることが必須とされ卜問、神懸、神夢、神歌等により神意をうかがい然るべき方法による儀礼を以て祭祀がなされる。これが古来の除災の方途であるとみられる（崇神紀殊に七年の事例はこの構造を図式的に示している）。尤も「牛馬ヲ殺シ諸社ノ神ヲ祭り或ハ頻リニ市ヲ移シ或ハ河泊ニ禱ル」（皇極紀）といったこともなされていたであろう。これらに加え仏教儀礼が付帯するようになり（仏教伝来に伴う災異統発の記事も注意される）、前記統日本紀にみられるような諸儀礼に連なるとみられよう。

災異の語は（熟語として）異常な災害や災厄的な異常現象を指すものと考えてよからう（詩経、「非常曰異、害物曰災」）が、平安朝に入ると殊に異常現象（怪異）が災害を予示するとみる予兆觀が特に陰陽道の影響のもとに強まり、継起する災厄（兵事、病事、旱災、風水火災等）を占しこれを予除する方向が顯著にみられるようになる。（この点については別にふれた

ことがある。「物忌習俗の成立」——勢陽論叢三号——

続日本紀を中心とした神仏関係

和田 悌 一

奈良時代における神仏の関係については、両者の習合の問題をはじめ、儒教、政治的背景を考慮するならば、さらに複雑な問題が生起されよう。ここでは特に神仏両者の果した機能という点について、同質的機能を強調される家永博士の見解、異質的機能を強調される菅原氏の見解を参考にさせていただき、続日本紀を中心に再検討してみたい。家永博士の見解によれば、当時の信仰は、祈願の対象如何は問題ではなく、仏教受容は神祇信仰を隆盛させ、両者相互強化の現象を生起し、それは又、仏教の中に神祇信仰が吸収され得なかつた有力な一因であるという。この見解について問題と思われる点を二、三挙げてみると、当時、国民の九割以上が農民であった我が国において、風雨順時ということは最も重要であつた訳で、従つて祈雨の行事もしばしば行われた。天平勝宝年間迄について概観してみると、早の際、神祇への祈願が十七回、仏への祈願が四回、そのうち神仏同時に祈願されたのが三回程含まれている。天平勝宝以後は、丹生川上神を中心に神祇への祈願が大多数を占めている。これは単に仏教受容による強化と見るより、農業国における伝統的神祇への依存度とみる方が妥当であらう。ことに

「其在諸国能起風雨為国家有驗神未預幣帛者悉入供幣之例」は仏教の「行吉祥天悔過之法因此功德天下太平風雨順時」に比べるならば、神祇的感覚で風雨をとらえているし、神祇の能度的作用がうかがわれる。さらに神祇信仰の特質とも思われる箇所を挙げてみると「地大震動 遣使於大隅国検問并請聞神命」又「神火屢至徒損官物此者国郡司等不恭於国神之咎也」等とある。そして天平神護元年の称徳天皇の宣命は、神仏の意識的習合、もしくは反仏教主義台頭の徴候として従来注目されてきたが、その後、宝龜三年四月、同八月、同十一年二月における一連の神祇の崇の件は一部の反仏教主義者による政治的影響が充分考えられるが、その背後に神祇の特質的作用が存在していたことも無視できないように思われる。それは延暦元年における吉凶の混雑による伊勢大神と諸神社の崇の件によつてもうかがわれる。一方仏教に目を転じてみると、堀一郎氏等により指摘されているとおり、仏教が死穢の觀念を冒じ鎮魂追福の方法を有していたことは周知のことであるが、梵網經等による死者追善、又養老六年に天武天皇の為に弥勒像、持統天皇の為に釈迦像がつくられたこともその一端であろう。

次に菅原氏の見解によれば、神祇は災禍等を通じ人間にかかわつてき、その神々を畏怖し、鎮めるところに神祇信仰の根本があり、仏に自ら（仏の要請なく）祈願する仏教とは、本質的に異なり、ことに地方仏教受容においてそれは顕著であるという。この見解について検討してみると、神仏両者は、その多神教的性格、又護国的機能という点で、同質的機能を發揮し得る

要素があつたことは注意されねばならない。ことに国家秩序の統率者であつた天皇の不予の際、神仏両者へ祈願がなされたことは、聖武天皇の例でも明らかであるし、又光明皇后等も同様である。そして藤原仲麻呂討伐の際にも「幸頼神。靈護。國風雨助軍」とあり「又釈教深遠伝其道者縮徒是也天下安寧蓋亦由其神カ矣然則惟僧惟尼」等は護國的機能として同質的に意識されている。又天平七年にはじまる疫病や内乱の発生時には、神仏両者への祈願が積極的に行われ、現世的祈願の対象として神仏がほぼ同質的に信仰されている。

以上を総合してみると、統日本紀を中心にみる限り、神仏両者は、その同質的機能と異質的機能とが、矛盾を含みながらも複雑な形で共存していた訳である。従つてどちらか一方のみにとられることは避けねばならないし、少なくとも、神仏交渉史、仏教の日本の展開という面でも、双方からの考察が必要であらう。

神仏分離と神仏関係

加藤 章 一

明治元年、神仏分離令が出されてから丁度一世紀を過ぎた。神仏習合の信仰は我国の宗教信仰の特色ある形態として、仏教が移入されて以来尙千四百年間続き行われて来たものであつた。然るにこの法令が出されるとたちまち排仏毀釈運動がおこ

り、両者の関係は相対立することになった。明治二十二年憲法が發布され、信教の自由は確立されたが、神道は非宗教的なものとされたため、神仏両者は全く別個の文化事象となり、同三十二年、宗教と教育を分離することになると逆に神道は国民道徳の基幹とされ、国家主義的傾向を強くすることになった。昭和十四年宗教団体法が制定されても神道はその中へは入らず、戦争の激化するにつれて両者の相違は一層きびしくなった。

然るに終戦後は神道指令にもとづいてその国家主義的傾向は排除され、新憲法下では神道も一宗教として認定されることになり、ここにはじめて神仏両者は同様に宗教現象として関係することになった。以来四半世紀を経過したのであるが、この間両者の間には如何なる変化が認められたであろうか。このような点を問題としてこの一世紀間における神仏両者の関係を考へてみたい。

今ここでは常陸の加波山大権現の神仏関係についてみよう。加波山三社大権現とは茨城県真壁郡と新治郡にわたつてある加波山上の親宮、本宮、中宮の三社を云うが、現在では親宮と本宮は合祀されて一社となり、中宮と並んで山上にまつられ、前者は真壁郡にあり、神官は宮本氏、後者は新治郡になつており、神官は鈴木氏である。

これらの三社ももとは前者は樺山三枝祇神社本宮、同親宮と云い、中宮は加波山大権現で、それぞれ別々の成立史をもつ熊野信仰と関係のある神社である。神仏分離前はそれぞれの神社には別当寺があり、親宮の別当には瑠璃光山円鏡寺、本宮には

白滝山正鏡院、中宮には加波山文殊院があり、何れも両引山薬法寺の門まであった。幸に維新前までの加波山大権現の神仏関係については櫛田良洪教授の詳細な論究があり（豊山学報第十二号、常陸加波山寺院一件について）、当時の信仰史を知ることが出来るが、それによると、当地では加波山禪定と云ってこの山中を遍歴し修行することが盛んに行われていた。禪定とは仏語であり、山中の霊場を遍歴しながら修禪する意味であり、現に筑波山禪定、日光男体山禪定（又は禪頂とも云う）、石槌山鎖禪定等は同類のことばであるが、神仏分離後は別当寺は廃止され、その他全ての仏教的関係は排除されることになったため禪定も神窟拝礼と改められ、祝詞も神仏習合のところは除かれてしまった。

以来終戦時まで七十七年間は全ての神社と同様の経過をしたのであった。

然るに終戦後はいつか神窟拝礼と云っていた修行も禪定と改められるようになり、観光事業とも結びついて禪定祭が行われ、これにもなって神仏習合時代の旧祝詞が親しまれている。護摩の修行は本宮でも中宮でも行われ、本宮で行う冬至の採證護摩は星祭と鎮火祭をかねて修行されているが、これを火伏、厄除の神事と云い、その際火渡祭の特殊神事を修行することになっている。講中の間では和讃の奉詠も盛んに行われているがその内容は旧来のままのもので、弘法大師がこの加波山を開かれたことになっている。

以上こうして終戦後僅かに四半世紀を過ぎたばかりなのであ

るが、ここでの宗教儀礼には神仏習合当時そのままの形式が復活しているようである。このような事例は現に各地でみられるのであるが、これを単に神道者の便宜主義的行爲であるとするのは適當でない。今まで政治的に没交渉していた神仏両教が自由に交渉するようになった以上相互に混淆する場合も当然おこることになるであろう。然しまたこのような事態が現われるにはその裏にこれまで抑圧されていた自由な神仏習合信仰への信徒の強い支持のあることも見逃すことが出来ないであろう。

神宮寺についての一・二の問題

菅原信海

わが国における神仏習合の現われとして、その顕著な型態は、神宮寺の成立といえよう。このことについては、すでに先学によって論究がなされている（辻善之助博士「本地垂迹説の起源について」△日本仏教史之研究V所収）。その高説によれば、神宮寺の成立を時代を追って論述しているのであるが、いまこれを神宮寺成立の起因をもとに分類し、考究してみると、大きく次の三つに分けて考えられるようである。すなわち(一)いわゆる神宮寺といわれるものであって、神社の加護をその目的として建立されたもの。(二)菩薩宮といわれるもので、神に菩薩号を授けて、それを祀った神宮寺。(三)本地神宮寺といわれるもので、垂迹である神の本地を奉祀する目的で建てられたも

第七部 会

の。以上のように分類して考えてみると、次に論ずるような別な事実が、そこに見いだされるようである。

すなわち、(一)についてみると、神宮寺のことが、最初に記されているのは、先学も指摘するように、統日本紀卷二の文武天皇二年（六九八）十二月の条にある多度大神宮寺を度会郡に遷したという記事である。これから知られることは、文武帝の頃或いはそれ以前から、すでに神宮寺が成立していたことが認められる。しかも、この頃に氣比神宮寺が、藤原武智麿によって創建されている。それは藤原家伝に靈龜元年（七一五）武智麿が靈夢によって、氣比神に会い、氣比神よりの仏寺建立の願を達成せんがために、神宮寺を造ったことがみえている。この武智麿の事蹟と併せ考えられることは、その頃の比叡山の状態である。同じ藤原家伝に、上述の氣比神宮寺の記事に先だって、和銅八年（七一五）に武智麿の登叡のことが記されている。彼は山上において「淹留、日に弥る」滞在があり、柳樹一株をその記念に植えているのである。この二・三日の山上の滞在が、懐風藻にみえる麻田連陽春の詩と、その詩と共に載せられている武智麿の子、仲麻呂の詩とを併せ考え、そしてそれらの詩から推考されるところの和銅年間の比叡山には、神宮寺の存在が想像されるのである（福井康順先生「伝教大師以前の比叡山」〈東洋思想の研究〉所収）。このようにみえてくると、武智麿の神宮寺に関する事蹟は、神仏習合思想上注目すべきことである、といえよう。しかも、比叡山の神宮寺は、その創建が何時かは定かでないにしても、神宮寺としては古いものの一ではあ

らう、と思われる。

次には、(一)の神宮寺が、神社に寺が建てられているのに対して、(二)神に菩薩号を授け、その菩薩号をもった神を祀る神宮寺としての菩薩宮である。三代実録卷二の貞觀元年（八五九）三月一日の記事に、和氣朝臣巨範を豊前八幡大菩薩宮に遣わし、幣帛・財宝、神馬等を奉った、ということがみえている。ここに八幡大菩薩宮という称呼がみられるのであるが、この八幡菩薩は、溯れば、統日本紀卷十四にみえる天平十三年（七四一）三月二十四日の記事において、八幡神の神宮寺としてその成立がみられるのである。そして菩薩号を神に授けることは、古くは多度神宮伽藍縁起資財帳に天平宝字七年（七六三）十二月二十日、多度神に大菩薩号を授けたことがみえ、八幡神に關しては、扶桑略記抄第二に、宇佐八幡神に大自在王菩薩の号を授けたことがみえているのである。

そして(三)の垂迹としての神の本地仏を祀るいわゆる本地神宮寺の建立は、上述の神宮寺などに比してみて、その時代は降るようである。続本朝往生伝の真縁上人の伝に、八幡神の本地は阿弥陀如来であると、明らかにいつていることからすると、平安末期になってようやく本地は何仏であるかということを求めようになり、かくてその本地を祀った神宮寺の成立をみるようである。もちろん本地垂迹説そのものは、平安中期には形成されていた、と考えられるのであって、それが具体的に本地神宮寺という形において現われてくるのは、平安末をまたなければならぬ。

尸解仙考

宮川尚志

中国の道教徒の宗教理想として、得仙——仙人に成ることが求められたが、仙人にもいくつかの種類があり、価値的に段階づけられていたかのように見える。抱朴子が仙經を引いて、「上士は形を挙げて虚そらに昇る、これを天仙といい、中士は名山に遊ぶ、これを地仙といい、下士は先ず死してのちに蛻もぬく、これを尸解仙という」と述べ、また玉鈴經中篇を引き、「人にして地仙たらんと欲せば、まさに三百善を立つべく、天仙を欲せば、千二(あるいは三)百善を立つべし」と述べているのはその証拠とされる。しかるに神仙の諸伝を通観し、真語等の記述に徴すると、この三者は道士の自由選択を許すものである。天仙とは金丹を服する等、最上の方法を用いて白日昇天し、天上の仙界における高官を得た仙人であり、明らかに中国中世の貴族的官僚主義を反映している思想である。中世において貴族は山岳をもその領有地に含むほどの大地主として、山林に親しみを懐いたから、名山に遊び、中央官界の紛争にまきこまれず、自由な生活を享樂することを願ったので、地仙に成ることも充分価値あることと観念された。最下の仙人とみなされる尸解とは、一旦死んだことが他人に目撃され、棺に入れ埋葬されるが、後日、棺が開かれたとき、屍体は無くなっており、

衣冠・竹杖・劍・くつの類を残して、本身は他処へ飛び去ったのであると信ぜられるものである。

列仙伝には黄帝が死んで橋山に葬られたが、山が崩れ、柩が空で尸が無く、劍・履のみあったという尸解説と、「仙書に云う」として、龍に乗り昇天したという天仙説とを並記しており、これに対し後漢初の王充は論衡の道虚篇で、その虚妄を論じている。

中国の神仙説の永生観念の特徴は、朽ちるべき肉体を修練により不死のものに変化し、死という破局に遭うことなしに心身を全うして非常な長年月、生存を続けることにある。しかしかかる観念は宗教理想としても一般に受け入れ難いもので、しかも有限の生命以上の、価値ある生命を求めようとするなら、やはり死して復活するという考え方を採らねばならない。列仙伝に載せられる七十二人の仙人の伝記には、彼らがどのようにして不死を得たかという説明が欠ける例が多く、「去りてゆく所を知らず」とか、去ったのちに再び出現したという記事で終る例が多い。尸解と認められるのは呂尚と鉤翼夫人の二例がある。後者は武帝に殺されるという非運に遭い、その尸は冷くならず香氣あり、棺内には絲履のみあったという。時代は下るが竹林七賢の一人、嵇康は老莊の哲学と神仙の養生とを兼ねた人であるが、事件に坐して刑死し、劍解——劍を身代りにして尸解したと伝えられた。尸解説が起る事情には、かかる非命に死んだ人の復活への希求があった。しかし彼と同時代に、茅山派において劍解が重視され、尸解を得るために太極真人の靈

劍を換して、宝劍を鍛造し、日、月など呪力ある文字を刻することが考えだされたとおぼしい。

真誥においては、死者の形状にして尸解したと認むべき兆候（足不青、皮不皴など）や白日・夜半・向曉・向暮など時刻による分類をなし、最後の例を地下主者と称し、仙階に准ずる地位を与えている。尸解した者は数年のちに形と離れた神が再び骨に付き五臟が再生し、死なない前の人間以上の人間として生き、太陰（月）に行きやがて天上に昇ると考えられた。死者が月に行くとの思想は古代中国の民間説話にあったものらしく、これは復活の思想と関連を持っている。神仙説を検討してゆくと、従来の通説であった現世の肉体のままの生命の無限延長ではなく、何かの意味で現世以上の価値ある生の存続を願うという思想に行き着いたと思われる。尸解説は奇怪な俗信や観念を伴いながら、仏教との競合をも意識しつつ、内面化され洗煉されて、古代道家の説いた真人の理想境地に、どのようにして宗教的実修により近づきうるかということが問題とされていたと推測される。

理ぜめの中の不思議

深谷 忠政

天理教に於ては奇蹟を不思議という言葉で表現しているが、原典Ⅲの中には「不思議々々々」というは道である（35・7・13）

といわれている。これは不思議の連続が信仰の道であるという意義である。ところが、原典Ⅰにはそのはじめに「このよふハリいでせめたるせかいなりなにかよろづを歌のりでせめ（21）せめるとてぎしするでハないほどにくちでもゆハんふでさきのせめ（22）」なにもかもちがハん事ハよけれどもちがいあるなら歌でしらす（23）」といわれ、この世は、理ぜめの世界であって一分のすきもなく、いささかの遺漏もないが故にふで、さきによりこの世の根元の理合を即ち、よろづいさいの元をのこすくまなく明示するといわれるのである。ここに理ぜめの世界の中に何故不思議があるのか、そしてその不思議によってこの道が出来ているのかという疑問が生ずるのである。

原典Ⅰにふしぎという語は、八語ある。

①このたびハはやくてをどりはじめかけこれがあいずのふしぎなるそや（15）②このあいずふしぎとゆうてみえてないそのひきたれバたしかハかるぞ（16）③いままでハなによの事もハかりないこれからみえるふしぎあいつが（35）④たんと神の心というものわふしぎあらハしたすけきこむ（3104）⑤このふしぎなんの事やとをもっているほこりはるふてそふちしたてる（3105）⑥いまからハなにをゆうてもをもふてもそのままみへるこれがふしぎや（612）⑦このよふにない事ばかりゆうたとてさきをみていよみえるふしぎや（1164）⑧にちにちなにをゆうてもそのままにみえてくるのがこれかふしぎや（1232）

又、原典Ⅱの中には、①ふしぎなふしんかかれればやれにぎわ

しや(二下り目)②ふしぎなつとめばしよはたれにたのみはかけねども(三下り目)③みなせかいがよりあうてでけたちきたるがこれふしぎ(三下り目)④ふしぎなたすけはこのところおびやはうそのゆるしだす(五下り目)⑤ふしぎなたすけをするからにいかなることもみさだめる(六下り目)⑥このたびみえましたおふぎのうかがひこれふしぎ(六下り目)⑦ふしぎなふしんをするなれどたれにたのみはかけんでな(八下り目)⑧ふしぎなたすけをしてゐれどあらわれでのがいまはじめ(十下り目)⑨ふしぎなふしんをするならばうかがひたてていひつけよ(十二下り目)と九語出ている。

原典に使用される不思議とは、人間の考え及ばぬこと、特に未来はともかく現時点に於いて考え及ばぬこと即ち、現時点に於ける奇蹟といふべきものを意味すると思う。しかし、この奇蹟といふべきものはやがて、絶対なる親神の守護によって事実となつて現われて来るのである。即ち、奇蹟はやがて解消するのであり、其処にはそうなるべき理合がはつきりと残るのである。つまり不思議は人間の未知のためである。又、不思議は世間の常識経験を越えるがためであり、それ故に不可解と考えられるのである。これを要するに不思議の第一の意味は、未知即ち、未来的に人間知を越えることであり、第二の意味は、不可解即ち、過去の現在の人間知を越えることであるといえよう。即ち、この世は神の身体といわれる全知全能なる親神には、この世の中のこと何一つとして不思議はない。親神からすれば全て理せめであるがあざない人間即ち、未熟で不完全な人間

には、それが不思議と思われるのである。理せめと不思議とは決して同一次元によって矛盾するものではない。不思議をこえたところに理せめの場があり、それ等は次元を異にするのである。不思議に於いて、人間は親神の自己限定である真実の人間存在に目ざめる。即ち、自己のいんねんをさとり、それを転機としてこの道の信仰にはいるのである。

ふしぎみる、きくはじまる、どんな道ものぼらにゃならん、いんねんの理をさめた一日の日といふ(明治23・2・16)といわれる所以であろう。

而して不思議という語は、不思議なたすけと関連するものが多い。不思議なたすけは、現在に於ける世間の常識をこえ、過去の経験をこえ、未来に於いて実現されるめずらしいたすけである。

天理教の神観

川 口 浩

天理教の神、天理王命の顕現は、「我は元の神、実の神である。」という言葉が最初であつて、説話者である存在が、第一人称的表現を用いて、自らを我と称し、「我は神である。」と規定している。

以来、慶応二年から、教祖中山みきが書き始め、明治八年で大体完成したみかぐら歌、やはり、教祖直筆で、明治二年から

明治十五年にかけて成立したおふでさき、教祖及び本席飯降伊蔵の啓示を側近者が書き取ったおさしづの三原典には、共通して、神という説話者の名称が用いられている。然しながら、三原典中の説話者の名称の用い方には差異があり、各原典の中では、みかぐら歌を除いて、初期、中期、後期に分けてみるとその名称の変化も見られるようである。

みかぐら歌に於いては、終始一貫して、説話者の名称が神として用いられており、かみが16回、天理王命が47回、てんりわうが一回使用されているだけで、他の原典中に見出されるような月日、親という説話者の名称は用いられていない。

おふでさきに於いては、説話者の名称の変化は見られるようである。一号から六号は、明治二年の正月から明治七年の十二月にかけて書かれているようであるが、ここには、説話者が神という言葉で表記されている。六号から十四号は、明治七年の十二月から明治十二年の六月頃にかけて書かれているが、ここでは、主として、説話者が月日という言葉で表記されている。

更に、十四号から十六号は、明治十二年の六月から明治十四年の四月にかけて書かれており、この時期には、大体説話者の名称が親になっている。この親とは人間の創造者、守護者、救済者としての親なる神を意味するのである。このおふでさきに於いては、最初、説話者が世間一般にある神と同義的な使用がなされているが、すぐにそれは、普通の拝み祈禱の神ではなく、人間及び世界を創造した元の真実の神であるとその独自性を主張し、次に、その説話者は、月日という言葉で表現され、この

真実の神とは月日であり、天上の月日も一つの姿であると説き、それは、天上はるかに仰ぎ見るだけでなく、人間世界に親しく守護を現わしているという事を表現しようとしている。その守護を具体的に表現した言葉が、人間を創造し、守護し、救済する親としての神の性格である。おふでさきの後期で、説話者が親しく人間に接近しているという事実の表現を親という言葉で示している。

おさしづの場合も、説話者の名称の変化は見られるようである。おさしづの成立年代は、明治二十年から四十年までの約二十一年間であるが、その間、神という説話者の名称は明治二十年から二十四年頃までが最も多く、大体、おさしづの前半に多いようである。

月日という名称は、出てくる回数が少なく、全く出て来ない年もあるが、大体、同じような割合で書記されているようである。次に、実質的に人間の親の働きをされた教祖という言葉的表現を調べて見ると、明治三十年以後の後半に比重がかかっているように考えられる。それ故、おさしづの場合でも、神、月日、親という表現形態の変化は見られるようである。更に、また、おさしづの内容から説話方法を吟味して見ると、説話の最初は、ぼんやりとした抽象的な表現を用いているが、次第に、話の焦点がしぼめられ、人間の身近な問題と関連した具体的な説き明しがなされているようである。以上、単に言葉の上からも、また、内容の面から見ても、説話者は、抽象的なものから、次第に具体的に身近なものへと人間の精神的成長と呼応

させて変化させているように考えられる。

この事は、おふでさきの場合でも同様であった。ただ、みかぐら歌の場合は、神という名称で統一されているが、これは明治八年頃にはほぼ完結したものであり、おふでさきの場合も、その頃までに書かれた一号から六号は、一貫して説話者の名称が神になっている。それ故、韻文としての形式は異なるけれども、内容の相似せる点もあり、みかぐら歌をおふでさきの一種であると思えば、理解出来る点もある。ともかく、天理教の三原典には、一定の秩序があり、共通の説話者が、次第に人間に接近しようとするアガベ的な姿勢がある事に注目したい。

会報

○理事会 昭和四五年一二月五日(土)

一、昭和四六年度学術大会について

(1) 日程について

(2) 参加申込みについて 締切後の申込みは受けつけないこととする。

(3) 宿舎について 宿舎の申込みは各自で行ってもらおう。

一、新入会員について 別記のとおり一括承認した。

一、九学会連合沖繩調査について

本学会のテーマは「村落構造と宗教」とし、次の各氏が参加することとなった。

安斉伸、窪徳忠、野口武徳、藤井正雄、宮家準、他現地より一名。

一、一九七一年度国際会議出国費出席者の推薦について

本学会として次のとおり推薦することとした。

(1) 新約聖書研究会第二六回総会 前田護郎氏

(2) 旧約聖書研究国際組織第八回会議 大島清氏

一、科研費配分審査委員候補者の推薦について

本学会からの第一段審査委員(定員三)は、野村暢清、柳川啓一の両氏が前年度より継続するが、一名任期切れとなり、第二段審査委員も任期切れとなる。本年度新たに次の各氏を推薦することとなった。

第一段審査委員 赤司道雄、戸田義雄

第二段審査委員 雲藤義道

なお、候補者推薦の原則について討議した。

一、各種委員の選出について

一、会長選挙制度について

一、学術大会の部会分けについて

一、日本学術会議会員選挙について

一、東洋学者会議との懇談会について

○第二九回学術大会研究報告

本誌は昭和四五年一〇月九日より一日にわたり早稲田大学において開かれた第二九回学術大会研究報告の紀要であるが、本誌掲載の他に次の各氏の報告があった。

第一部会 ビジネス・クリード (井門富二夫)、呪術的態度

の一考察(補正弘)、宗教学における概念規定の問題(小口偉一)、宗教の成熟ということ(脇本平也)、宗教的統合の

性格に関する研究(野村暢清)

第二部会 個とその限界(米田順三)、キリスト教と仏教に

おける「代受苦」思想(岡邦俊)

第三部会 ヘブル人への手紙における終末論について(中川

秀恭)、ウェーバーの現代プロテスタンティズム像(池田

昭)、Paul Tillich の晩年の思想(武内義範)、真耶穌会

(宮崎彰)

第四部会 カリー女神の起源について(西山蔭子)、創価学会の「大生命哲学」批判(日隈威徳)、日蓮正宗創価学

会の歴史について（村上重良）

第五部会 *Tapas* と修験（原実）、アグラ市におけるネオ・ブ
ディスト（佐藤良純）、慢の宗教的意味（金治勇）、中観思
想における「世俗」について（江島恵教）

第六部会 浄土教的信仰の一特質（坂本弘）、浄土宗祖伝の
非史実的構成について（宅見春雄）、禪における価値意識
の成立（武田忠）、菩薩藏について（平川彰）、日本古代国
家の仏教学受容（二葉憲香）、仏教の民衆化とは何か（古
田昭欽）

第七部会 神前結婚の源流（平井直房）、田島祇園祭におけ
る「二分観」の問題（柳川啓一）、明治初期における天理
教信者の動向（上野利夫）

○常務理事会 昭和四六年三月二十五日（木）

一、本年度学術大会の日程について

一〇月一五日（金）より一七日（日）となった。

一、会員名簿作成について

一、IAHRストックホルム大会議事録について

一、一九七一年度国際会議出国費出席者について

大島清氏の派遣が決定した。