

第一部会

社会変動と宗教

——一漁村の都市化のばあい——

芹川 博 通

この報告は、「都市の宗教」や「社会変動と宗教」の関連の究明という目標ではじめられた「都市化論」の展開の第三回目に当たっている。これまでの二回は、東京都下で、比較的農村的傾向の強い地域を選び、都市化の波の中で、の宗教行事や寺檀関係の実態をみて、それらの変動の程度や、都市化との因果関係などを追究してきた。そのばあい、戦前と戦後との比較を通して、戦後の変動に焦点を合わせてきた。今回も前回までと同様な方法によりながら、神奈川県横須賀市のはずれ（相模湾側）にある一漁村（佐島）のばあいの報告である。

元来、社会変動という概念は包括的、多義的、無定形な一般概念であるが、何が変動するかというと、いうまでもなく、社会構造の変動である。都市化——都市的生活様式への変動過程——は、それを全体的・全面的か部分的・局部的かという指標でみると、後者の意味での社会変動と考えられ、さらに都市化を他の指標、つまり、それが長期的か短期的かとか、強いか弱

いかとか、急激か徐々にかとかの指標とも関連させながら、当該地域社会の都市化による社会変動の程度を理解しなくてはならない。

次に、社会変動と宗教との関連をみるばあい、いくつかの分類が考えられるが、たとえば、J. M. Yinger は次のような五つのばあいを考えている。(一)宗教と社会変動との間に関連がないばあい（このばあいは人間生活の異った領域で関連する）

(二)社会変動（経済的發展、知識の拡大、テクノロジーの変化など）が宗教変動を起こさせるばあい (三)宗教的諸制度や宗教価値が社会変動を妨げるばあい (四)宗教が変動に着手するばあい（このばあい宗教は独立変数である） (五)宗教が複雑な相互作用の体系の一部であるばあい（これは双方が相互に影響しながら、双方とも変動するばあい）(Sociology Looks at Religion, 1963, p. 40)。

そこで、Yinger の分類の(二)で社会変動と宗教を考えるばあいの宗教を、制度、組織、慣習などの面と、儀礼、教義、信仰（宗教意識）の面と区別して考えることも一つの立場であろうと思う。これまでの私の調査結果などからも推則できるのであるが、宗教行事や宗教の組織・慣習面などは、社会変動の影響を受けつつあるが、なかには、とくに戦後に大きく変動や変容を余儀なくされたり、消滅したり、あるいは、農村で消滅しようとしているものが、都市で復活しようとしているものがある。しかし、宗教意識や信仰にかかわる面は、相対的に変化が少ない。この後者の意味で W. E. Moore が宗教を、社

会変動の中で、相対的に自律的な文化要素の一つにあげているのかも知れない (See i. Social Change, 1963, pp. 75~76)。

ところで、一般に漁村社会では、年令階級制や経験尊重の傾向があり、老人崇拜的要素があつて、そこには伝統性、保守性、後進性、封鎖性、同質性が強く、漁民が都市的消費や市場との直結した近代の経済人であるにもかかわらず、伝統性と都市性、慣習と流行とのズレが農村以上に顕著であることがいわれる。

調査対象地の佐島は、面積一・二km²、世帯数四五六(二〇〇八人)という小さな漁村で、「陸の孤島」などといわれ、三浦半島の中では都市化のもっとも遅れた地域の一つで、漁業関係世帯数は三〇〇をこえ、餌鰯漁を中心に、揚繰網による近海漁業で、「イチマキ」(一家眷族)的同族集団による階層分化の著しい零細漁村である。

しかし、今日、比較的ゆるやかな都市化ではあるが、比較的影響下にあるため、伝統的な宗教行事や信仰が、一部を除いて、これまでにない変容を余儀なくされているが、この地域での都市化(社会変動)と宗教との関連と、宗教の現状をまとめると、次のようになる。

- (一) 社会(職業)移動や漁業関係の後継者不足によって、一般的に漁業神の信仰やその祭りの後退を生んでいる。
- (二) 若衆組の消滅によって、祭りの中心層を欠くことになつた。

(三) 都市的生活構造への進行によって、地域社会の解体過程

に入り、それも強くはたらいっている。従つて、地域社会全体の集团的宗教行事の衰退をまねいているし、生活構造の変化が屋敷神や民間信仰の急激な消滅を進めている。

(四) 一方では、都市化の影響をあまり受けずに、寺檀関係が堅持され、祖先崇拜や先祖供養が龍宮信仰(亀信仰)とともに今日の佐島住民の宗教意識を代表している。祖先崇拜や先祖供養は、宗教的指導者の布教とフォーマルな組織や中高年層との結合によって、さらには血縁・同族意識との結合によって、ますます強化されているが、龍宮信仰は、漁業それ自体の困難さや衰退が影響を与えないはずはないと思われる。

シャーマンの諸類型について

——南アジアの事例から——

佐々木宏幹

シャーマニスティックな宗教現象について世界の諸地域、諸民族または部族レベルにおけるあり方を比較検討してみることが重要な研究課題であり、現在必要な研究領域でもある。これが可能となるためには、かかる現象が地域・民族・部族等の各レベルで分類、整理され、そのモデル、規準が示される必要がある。もっとも現状はシャーマニズムの学的な規定も種々あつて必ずしも一致した方向を辿らず、資料も決して十分ではない

が、現段階における諸制約の上にたつ整理は重要である。従来もシャーマニスティックな現象を分類整理する試みは種々行なわれてきた。アジアについても全体的特徴からみて北方系と南方系とに区分する試み、大陸部について山地民族型（集团的入神）と平地民族型（特定職能者だけの入神）に区分する試み、大陸部と島嶼部に分類する行き方、更に一定地域のシャーマンの入巫過程を指標として真正シャーマンと擬制シャーマンとに類型化する試み、呪具、服飾品等の種類や有無をめぐる分類等がなされた。これらの類型化はそれぞれ意味と有効性をもつが、その手続をめぐって地域的な制約があったり、シャーマンの概念が特殊化されていたりで必ずしも十分とはいえない。ここではシャーマンと他の職能者とを類別する規準として、彼（彼女）がトランスにおいて超自然的存在と直接交渉する点を取りあげる。それはシャーマンが神霊その他に関わる仕方を重視する行き方である。この関わり方には従来指摘されているように、(1)脱魂型——シャーマンの魂が役割を果たすため身体を一時的に離れて他界を巡歴・飛翔する、(2)憑依型——諸精霊がシャーマンの呼びだしによって来遊し、身体に憑依して役割を果たす、以上に加えて、(3)中間型——脱魂型の観念をもってゐるが実際には憑依型が役割を果たす、の二つまたは三つの類型がある。(1)、(2)はそれぞれ、M・エリアアの *ecstasy* と *possession*、D・シャレダーの *Wander-Schamane* と *Bessenhheits-Schamane*、I・M・ルイスやE・プウルギノンの *soul loss* と *spirit possession* に相当する。アフリカのように

(1)が欠けているような地域ではR・ファースのように *spirit mediumship* の語で当該現象を指し、シャーマニズムをば北アジアに特有の現象として区別する考え方もある。

(1)、(2)または(3)は地域的にまたは同一地域内の民族・部族や文化によってかなり明瞭な形で見られるように思われる。そこで当面の課題として、これら諸類型を示す現象が、その地域、民族の社会組織や文化諸制度といかに関連しているかを分析的に考察することが重要である。

南アジア地域の実態について見ると、次のような結果がえらる。(1)インドのアッサム地域の諸部族、ナガ族、ダフラ族、アッパ・タニ族等では圧倒的に脱魂型のシャーマンが見られる。その文化的特色は明瞭な他界観念の発達、生前でも身体から自由に遊離するいわゆるプシュケイ型靈魂観の展開、一部ではあるがプリストとシャーマンの未分化、ヒンドゥの影響が極めて稀薄等である。(2)中東部インドの未開諸族ではサオラ族、ピルホール族、バイガ族等において脱魂型のシャーマンとプシュケイ型の靈魂観が見られるが、総じてアッサム程に明瞭ではない。ムンダ族その他でも他界観念、靈魂観念は発達しているが、シャーマンは憑依型が多いので、中間型に分類できる。プリストとシャーマンが分化し、ヒンドゥの影響がある。(3)ヒンドゥ地域(カースト社会、セイロン、ネパール)では圧倒的に憑依型のシャーマンが見られ、他界観念、靈魂観念はヒンドゥイズムや仏教等の教理によって展開され、プシュケイ型の代りに憑依型の靈魂観が濃厚である。プリストとシャーマンは厳然と

分化している。以上のような類型論は、文化史的視角からと共に構造・機能的視角から細密に検討されることが必要である。

仏教宗団の形態論的考察

——特に一三宗五六派について——

疋田 精俊

現在の仏教系諸宗団は戦前の所謂一三宗五六派から、更に分派独立したものであるといつても過言でなからう。そこでこの一三宗五六派が確立する迄の事情を考察してみたい。

まず一三宗についてであるが、思うに我国において「宗」の區別が明瞭になつたのは、平安末期以降である。かつて法然が浄土立宗(1175)の意図を禅勝房へ与えた書簡中に記された「八宗九宗」とは、南都六宗に天台、真言を加えた八宗と、更に当时公認されていた融通念仏宗(1124)との九宗を示すものである。然るに平安末期から鎌倉中葉の僅か一世紀間に、浄土・臨濟(1191)・一向(1224)・曹洞(1227)・日蓮(1253)・時(1276)の六宗が矢継ぎに樹立したことは驚嘆すべき出来事である。従つて従前の開宗を加えると一五宗成立したことになる。

降つて徳川期においては、幕政上一貫して新寺院の建立及び新教義樹立即ち立教開宗を厳禁する宗教政策を施した(黄檗禅(1654)はその例外であったが)。慶長十八年(1613)「邪宗門吟味之事掟」中にある「八宗九宗」とは、何宗を指したのか不明で

ある。然し例えば、貞享二年(1688)の全国寺院調査宗名には、天台、真言・浄土・法相・律・日蓮・時・真・禪の九宗が列記されていて、古宗の華嚴・三論・成実・俱舎といった学派的宗団名は見当らない。更に享和時代(1716—1735)に役寺の置かれた宗名は、天台・真言・浄土・真言律・臨濟・曹洞・黄檗・普化・時・日蓮・一向・新義真言、修験の一三宗であった。だが実際には法相・華嚴・融通念仏宗などは、公認されながらも宗勢ふるわずの状態であつて、それ故或る時期には傑僧出てその復興に尽力し、幕末まで命脈を保持したのである。

明治維新当初、宗団に対する行政は確立していなかつたらしく、布告や違書には朝令暮改の傾向がしばしば見られた。従つて旧幕藩時代の本末關係を或る程度踏襲することによつて混乱を回避しながらも、徐々に整理統制し仏教宗団変革への方針をとつたことはいふ迄もない。そこで政府は明治三年(1870)太政官布達493号を以て本末寺明細帳を提出させ、所謂最初の寺院調査を試みた。その雛形表紙には、天台・浄土・古義真言・新義真言・五山派・濟家・大徳院派・曹洞・黄檗・日蓮・一向・時の一二宗を列記して、普化禅(同四年廃)・修験(同五年廃)・南都六宗・融通念仏各宗などは除外されている。然も同五年教導職管長一宗一人制の設置に際しては、前述の真言及禪宗門の一派的存在を各々一宗に統轄することにより、最初天台・真言・浄土・禪・真(一向)・日蓮・時の七宗を公認した。それ故従前の古諸宗の処置については、同五・六年教部省より右七宗総本山のいずれかの所轄内に入るよう通達することにより解決

しようとした。その結果、各宗門の諸事情に基き徐々に整理されて後年、真言宗から法相（同一五年）と律（同三三年）が又浄土宗から華嚴（同一九年）が各々独立し、融通念仏宗の特立（同七年）あり、更に禪は臨済（同七年）・曹洞（同七年）・黄蘗（同九年）の三宗に分離独立して、同三三年（1900）八月迄に所謂一三宗が公認成立したのである。

次に五六派について論述したいが紙数の都合で別の機会に記したい。

かように一言で一三宗五六派といっても、仏教伝来後これらは長い歴史過程の中で、或る宗団は立教開宗以来スムーズに、又或る宗団は政治権力との関係や各宗間の論争と調整あり、宗派内部の諸事情などにより幾多の苦難に遭遇しながら、明治末期に至って漸く（宗派の場合は大正一四年古義真言宗許可が最後）一宗団の形成を得ることが出来たことを、改めて認識しなければならぬであろう。

多神教より一神教へ

中村 満次郎

ここ十年と言ってよいであろうか、私は一貫してコーラン解釈学にとり組んできた。その発端というか、研究の動機はイスラム研究にはどうしてもコーランを読まないといわれないことが多いためであり、そこで、コーランとは何かという課題にと

り組むことにしたのであった。

言うまでもなく、コーランはイスラム教徒にとり根本理念であり、古来、様々な解釈がなされてきた。そのなかの代表的な解釈書を研究対象にしても研究はなりたつわけであるが、私はそれらを参考文献として独自のコーラン研究に着手した。ある程度まではその対象に肉迫しなかり他人の研究を理解することは困難であり、またその問題点も重要性も本当に解らないであろう、と考えたがためであった。

そこで、コーラン研究の方法論として、コーランの各章句において、アッラーの神性がどのように説かれているかについて問題点を設定して各章を読み、注解していった。この課題を探求してゆくと、アッラーの神性が慈悲、創造、全知全能と数えることが出来たわけであるが、この探索過程の中で、コーラン各章の字句の解釈にさいして、啓示年代学が重要であることに気づいたのである。「啓示と理性」の問題について、啓示の歴史性を明らかにすれば、啓示の本質も明白になることも理解できた。そこで「初期メッカ啓示の特質」とか、「メディナ啓示の社会性」といった課題について、コーランを大局的に考察してみることにした。この啓示の歴史性はメディナ啓示についてはことに顕著であり、メッカ啓示については、その教義の中に時間性を見出すわけである。

このようにコーランの大義について考察してみれば、コーランの中心的教義というか、その本質が神の唯一性にあることが改めて理解された。そして、この唯一性（*unicity*）が多神教の否定の中よ

り生みだされたこともコーランの各章句によって判明した。イスラムといえ、その特質の一つに偶像崇拜の否定があげられるであろうが、それは精霊崇拜とも言うべき多神教的民間信仰の否定を意味し、古い信仰体系にかわるべきものとして、真実の神アッラーの唱道がなされたわけである。このことは伝統の拒否であり、果せるかな、保守派より予言者は迫害を受けることになった。予言者ムハンマドの生涯はこの迫害との闘争にあり、最後に偶像は破壊されつくし、アッラーの神を唯一とするイスラム宗教共同体は確立したのであった。

かくして、後世、イスラムが伝播するにつれて、古代オリエント社会にコーランは伝わり、中世期を形成することになるが、一つの特質として、イスラムとともに言語変革が生じたことであり、古代の貴族的言語にとつてかわって、アラビア語という民衆語が用いられることになる。文明は一般民衆のものになった。しかし、惜しむらくは、コーランの本質は時代の経緯とともにゆがめられて伝わり、世俗化し、その革新性は逆に神秘主義の台頭によりイスラム以前の無明の時代にもどった感さえある。ここでイスラムの近代化という宗教改革がなされるとして、先ず、このコーランの革新性に立ちもどり、虚飾を排して、アッラーに帰依し、真実に生きることがイスラム教徒の使命となる。そこで始めて、この神の唯一性というコーランの根本理念は時代を超えて生き続けることになる。

最後に、この積年の研究成果は来年度には上梓出来るみこみ

であり、ご期待をこうしだいである。

古典と経典

——文献学と宗教学——

前田護郎

近代学としての宗教学の勃興の模様を見ると、宗教、とくに古代の諸宗教の研究資料として、いわゆる宗教的権威を帯びた經典ばかりでなく、広く古典が取扱われており、このような広い視野による豊富な資料が宗教学の学的価値を高めていることは明らかである。また、古典研究を主とする文献学が諸宗教の經典の研究に寄与しているところは多大である。

他面、古典研究に際しても、宗教学の研究成果が多くの貢献をなしている。例えば諸宗教の動物崇拜の模様が、ホメロスの叙事詩などに鳥や獣や魚の姿であらわれる神々の性格を明らかにし、また神でもなく動物でもない人間を間接に説明する。

動物崇拜を批判し、人間が被造物の首位に置かれたという思想を示す聖書の經典としての意味もこの角度から新しく評価しうるものである。

このようなことは比較言語学が古典と經典双方の言語的要素を広い視野で検討して来た成果と相似るものである。

神話学、民俗学も広く口碑や習俗などを含めた資料を提供して古典と經典双方の解明に裨益するところが少なくない。

經典の正文の分析的な研究や記事の歴史性の批判などが行なわれて来たばかりでなく、特に今日はそもそも經典とは何か、何が經典と經典外の文書とを分別するか、經典成立の経緯如何等の問題が活発に論議されている。

古典も狭い意味での文献学的な分析ばかりでなく、古典とは何か、という古典全体の性格への反省がなされつつある。これには現代の機械文明の行きつまりに刺戟された古代への郷愁という面もある。自然科学的教育に圧迫されて来た古典教育の復権という要素もある。

經典とくに聖書の概論学は方法的には文学史と共通するところが多し。この点も古典と經典との性格を明らかにするために役立つものである。

新しい宗教学で宗教における古典性やアーケイズムが取上げられるのも、古典と經典との双方から見て重要な課題である。

古典も經典も文字による文化現象であり、この点で法典、医典、文典等と同じ部類に属する。古代における文字の発明と発達、幼児の文字習得、いわゆる未開社会の無文字文化等を検討すれば、文字によって書かれたものが人間の社会生活に如何に大きな役割を果しているかが明らかにされる。

古典も經典も古代において書かれたものの中ですぐれた内容を持つがゆえに多くの人々に書き写され、天災人災による破壊を免れて今日に伝わったものである。詩歌や口碑があって古典が生れたと同じく、まず信仰や思想が把握されてそれが文字化されたものが經典化されたのである。

古典も經典も内容がすぐれているとはいえず、それは比較的、相対的のことであって、あらゆる文化現象と同じく人間の弱さを反映することは否定できない。古典と經典を至上視することは危険であり、常に批判的態度が必要である。ここにいわゆる經典教の問題点のひとつがある。

ギリシアで多くの古典が生れた紀元前数世紀に、イスラエルで預言者が輩出し、創世記以下の諸書が編集され、中国に儒教、インドに仏教、イランにゾロアスター教の古典と經典が生れたいわゆる軸の時代（ヤスパース）も注目すべきである。

古典は俗、經典は聖と割切れないことは明らかであるが、両者の性格の明確化に聖と俗の問題の解決への一つの示唆があるといえよう。真の古典は真の經典によって生かされる。この動きは古代の遺産としての古典と經典に限らず、現代においても文化を生み、保ち、また進める力となっているものである。

大学生の宗教観の諸相

安 斎 伸

昭和四十一年六月、上智大学社会経済研究所は東京都、神奈川県、千葉、埼玉各県所在の定時制を除く四年制大学百十八校の新入生推定十三万五千七百人を対象とし、その中から四十六校、六七学部、六千七百九十九人を抽出して大学生の宗教観調査を行なった。

質問表の郵送による調査で五十五パーセントの回答率を得、追跡調査で六十四パーセントを得て、結果として有効回答数は五千四百七十六で八一パーセントの回答率を得たことは予想外の成功であった。

質問事項は第一部、第二部、第三部に分けられ、第三部は宗教に関する具体的見解について、まず肯定的見解十八、否定的見解十八を混合させ、全く賛成、やや賛成、全く反対、やや反対、わからないの五段階で記入してもらった。

調査の結果は男子と女子別々に集計されたが、顕著な現象は、賛成、反対の比率に同じような型が見られると同時に、肯定的な見解に対して女子の賛成率がつねに高く、否定的な見解に対しては女子の反対率が高いということで、ここに女子が男子より宗教に対して好意的な心情を抱いていることが示されていることがわかった。

見解ごとに見ると肯定的見解で男女ともに五十%以上の支持を受けた見解は九、否定的見解で五十%以上の支持を受けた見解は三であって、肯定的見解の方が多くの支持を受けている。

肯定的見解で最も賛成率が高かったのは「人は宗教について、せめて一度はまじめに研究する必要がある」(男子七十二・三% 女子七十九・四%)という見解で、以下「宗教は深い心の落着きを人々に与える」「宗教は人生のはかなさと孤独からの救いを与える」「宗教は人間の心のよりどころとして大変望ましいものである」と続いている。

さらに、要約すれば、宗教が大切であり、よい修養になり、

人は宗教に理解と尊重の念を持つべきであり、宗教は平和の実現に貢献し、宗教がなくなればそれは人類にとってマイナスであるという諸見解が解答者の半数以上から支持されている。

しかし他面、宗教は「宗教にはいろいろあり、それぞれ立場もちがうが、人は自分の肌にあったものを選べばよい」(男子七十二、七% 女子七十二、八%)と軽く肩すかしを食ひ、続いて、「自分に強い自信があれば、宗教はその人にとって必要ではない」「人生に満足していれば別に宗教の必要はない」と突き放されているのである。

調査結果を総合してみると、大学生の過半数は宗教の存在意義は否定してはいないが、宗教を人生に対して自信のない人びとの支えとして眺めていると言える。彼らは孤独と不安におののく心を慰める宗教の機能面を認めるが、宗教の真理性はあまり問題にしない。

彼らの心情は反宗教的というよりは、むしろ宗教に好意的であるが、さて自分と宗教の関係となると特定の宗教に対して信仰を表明するものが僅か七パーセントしかないということは、そのような宗教認識によるのではないかと思われる。

「宗教は最高の真理、最高の善、最高の美を把握させるから人間にとって一番大切なものである」という見解は三十六の見解の中で宗教と真理の関連に直接ふれた唯一のものであるが、この見解に対して、「全く賛成」と同意したものは男子三%、女子六、六%の低率であったことは注目に値しよう。

学生たちは宗教を直理の問題から切り離して、心情の世界に

限定していることが、この調査で明らかになったが、この場合、この世界を科学や理性と矛盾するものと考えられるものは多くはない。「宗教は科学と理性に矛盾するものである」という見解に対して、賛意を表したのは男子三十二、二% 女子三十、二% に止まったのである。

しかも、この否定的見解に対して賛意を表した学生のすべてが宗教否定者ではなく、科学の世界と宗教の世界を別次元として把握、人間は両次元にまたがって存在しているから、人間としては宗教の次元をも否定し去ることはできないという考えを認めることができるのである。しかし、このような態度は他者に対してであって、自己の人生問題、内面的問題の解決を宗教に求めようとする態度が総じて見られないところに現代大学生の宗教観と宗教態度が見られるのである。

青少年の宗教意識 (I)

—— 総合研究の経過と成果の概要 ——

雲 藤 義 道

昭和四十五年度科学研究費による総合研究 (A) として実施した「青少年の宗教意識」についての調査研究の経過と成果の概要を本学会において発表し報告としたい。

一、(調査研究の経過) 一九五九年に、日本宗教学会教育救養委員会において、総合研究「現代日本の学校教育における人

生観・世界観・道徳意識等の取扱いに関する理論と実態の研究調査」の一環として「全国小中高生徒の生活態度に関する実態調査」を行なった。さらに一九六八年に、その追跡的研究調査を実施し、その後の推移変化の跡を究明した。

その研究成果については、すでに本学会に発表したところであるが、⁽¹⁾ 全般的傾向としては、青少年の生活態度において、利己的快楽的態度が増大しつつあることが、著しい特徴として把握された。また、理想価値態度と実践価値態度との間に著しい相違が示されることと、理想価値としては、宗教的道徳的態度が強く志向され、その志向は追跡調査においても大きな変化は認められなかったのに比べて、実践価値においては合理的態度が強く志向され、利己的快楽的態度が増加しつつあることが把握され、意識と行動との背離ともいふべき興味ある課題を提供した。

今回の調査研究は、前回の研究成果を継承しつつ、調査の内容と方法に新たな検討を加えて、次の如く三部門調査を実施し、各部門の相関関係を検討することにした。青少年の宗教意識の実態に、さらに深い実証的究明を加えようとするためである。

第一部 青少年の価値意識の調査

第二部 青少年の宗教意識の調査

第三部 環境調査 (社会的背景の調査)

二、(調査の実施) 日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会」のメンバーを中心として研究スタッフを組織し、増谷文雄

委員長の下に、安齊伸・家塚高志・雲藤義道・小池長之・小野泰博・館照道・鷹谷俊昭・深川恒喜・藤井正雄・柳川啓一（五十首順）の十名が調査研究を分担した。

調査表の作製については、まず中学校の現場教師を中心に予備調査を行い、調査表の内容等について慎重な検討を重ねた上で、第一部において Spranger の価値意識の六類型を準用することとし、質問肢は、1 幸福追求の態度 2 社会的協調の態度 3 他人の不幸に対する態度 4 自己内省の態度 5 死（生命）に対する態度、の五問題に集約して、生徒の日常生活に密着した場面設定に苦心を払った。第二部においては、宗教意識の内容について従来の調査結果をさらに集約し、十四の因子を設定して調査を進めることにした。第三部の環境調査は主として家庭環境を中心において調査することにした。

調査実施の時期は、小中高のカリキュラムの進度等を勘案し一九七〇年十二月より一九七一年二月の期間を設定し、東京地区八学区より中高各一校を選び公立中一六四一、公立高一一六八、計二八〇九名、それに小学生五〇八名、宗教教育を実施している私立校（中高）約一八〇〇名と看護学校、技能学校等を加え解答者総計五五〇九名の調査を実施した。

三、（調査の成果） コンピューター集計のデータを分析検討した結果は、各部担当者の報告するところであるが、さらに各データのクロス集計の検討によって各部間の相関関係が究明されるならば、貴重な成果が得られるものと確信する。今回の調査の成果として概括的に把握されたことは次の諸点であ

る。

(1) 青少年の価値意識において、宗教型・理論型・社会型が肯定価値として、審美型・政治型・経済型が否定価値として示され、その中で宗教型が最も肯定度が強く、経済型に対する否定的指数が強いこと。

(2) 青少年の宗教意識において、生命の尊重、信仰の将来性（科学が進歩しても信仰はなくなるらない）、自然との一体感の意識に肯定が強く、まじない、占い、現世利益（物質的）に否定が強く示されたこと、さらに「創造神」とか「さとり」等の宗教の既成概念に違和感をもっていることを示している。

註(1) 第二十七回学術大会紀要 宗教研究第一九八号、第二十八回学術大会紀要 宗教研究第二〇二号所収、雲藤義道、家塚高志の発表。

青少年の宗教意識(II)

小池長之

「宗教と教育」委員会による、青少年の宗教意識の調査は、第一部、第二部、第三部に分かれている。

まずその第一部は、青少年の価値意識の調査である。これはシュブランガーの価値意識の分類に従って、合理的、政治的（権力支配的）、宗教的（永遠絶対的）、経済的（打算的）、社会的（自己犠牲的）、審美的（享乐的）の五つの答を設け、全く賛成、やや賛成、わからない（どちらともいえない）、やや

反対、全く反対の五段階の反応を調べた。

統計の結果は、調査対象の人数が多ければ多いほど、信頼し得るものと言ひ得よう。そういった意味で、公立中、高が多数の統計が得られたのに対し、宗教教育を行なっている私立校（宗教教育を行なわない私立校は、公立校と同じであらうという前提で、調査対象からはずした）、特に仏教中（男子）などは極めて僅かしか調査を行ない得なかつたので、一人の肯定者、あるいは否定者が全体のパーセンテージを大きく動かす傾向になるので、公立校と同列にならべて比較することは困難であらう。

全く賛成と、やや賛成とは、程度の差が不明瞭であるために、反応をプラスと、マイナスと、ゼロに分けると、一般に宗教的と社会的とにプラスの傾向を示し、政治的、経済的、審美的にマイナスの傾向を示している。一般に高校生よりも中学生の方が、男子よりも女子の方が、プラスにもマイナスにも、設問に対する全体的な片寄りがはげしい。これは男子高校生が、問題に無関心ということではなくて、賛否まちまちで、自主的に考える傾向が強いために、集計の結果がゼロに近い数値になってしまふのである。

なお宗教的なものに強く反応する者が、必ずしも宗教を信じているとは限らない。これは第三部の集計との相関をみればわかる。それに、この調査はあくまで価値意識の調査であつて、行動規程の調査ではないのだから、宗教的な価値を認めつつ、宗教的な行動をしない者があつてもふしぎではないのである。

なお宗教教育を行なっている私立高が、公立高よりも宗教的な価値にやや高い反応を示しているもの、いちじるしい差にはなっていない。それどころか、逆に宗教的な価値にマイナスの反応を示す者がかなりいることは注目し得る。建学の精神が宗教的であるにもせよ、一週一回ぐらいの宗教教育の時間を通して、学校全体の生徒が宗教的価値観をもつようになるといったような、甘い教育的効果を期待してはならないであらう。むしろ、第三部の調査との相関において、家庭教育や社会教育など、青少年の生活環境における宗教的な営みの方が、青少年の価値意識に大きな影響力を持つと言ひ得るのではなからうか。

なお、富山県の看護学校と、技能学校において、女子のみを対象として同じ調査をしたところが、宗教的、社会的の面でいちじるしく強い反応を示した。これは学校自体に目的があり、特定の価値意識の者が、人生観や未来を見通した上で職に就こうとするのであるから、特に社会的（自己犠牲的）意識が強いのは、当然であると言ひ得よう。

青少年の宗教意識（Ⅲ）

家 塚 高 志

「宗教と教育」委員会調査の第二部は、宗教意識に関するものである。昨年度の本学会において、因子分析により抽出した宗

教意識の十一の因子について発表した。本調査では、これを整理して、さらにこれにもれたと考えられる因子をつけ加え、宗教意識を構成する因子として、次の十四の因子を設定した。(1) 現世利益、(2) 占い、(3) まじない、(4) 自然への畏敬、(5) 創造神、(6) さとり、(7) 祖先崇拜、(8) いのり、(9) 靈魂不滅、(10) 行事・儀式、(11) 神仏の实在、(12) 信仰の未来、(13) いのちの尊重、(14) 罪の意識。

これらを測定するために、それぞれの意識を表わす十四の短い文章を作製し、それぞれに、(a) 全く賛成、(b) やや賛成、(c) わからぬ(どちらともいえない)、(d) やや反対、(e) 全く反対、の五つの選択肢を与え、(a) を+2、(b) を+1、(c) を0、(d) を-1、(e) を-2と数値化した。そして各意識毎に、学校別、男女別、合計について平均値及び度数分布を出したのであるが、ここでは紙数の関係でその数値は省略し、集計の結果の主な特徴についてだけ述べる。調査数及びサンプリングの点から、公立の中学と高校を中心とする。

現世利益・占い・まじない等の呪術的な意識は最も数値が低く、否定者が60〜70%をしめ、肯定者は10〜20%台にすぎない。これは科学的な教育が行なわれている現代において当然のことであろう。それに対し、肯定者が圧倒的に多いのが、自然への畏敬、祖先崇拜、信仰の未来、いのちの尊重などである。前の二つは、日本人の伝統的な宗教意識の中で、最も大きなウエイトを占めるものといつてよいであろう。いのちの尊重という考え方も、極めて徹底していることがわかる。信仰の未来も

否定者が僅か10%台で、自分は信仰をもたないにせよ将来も信仰はなくなるらないとして、その役割を認めているものが大多数で、しかも年令と共にそれがふえていることがわかる。

教義的なものとかかわる項目については、否定や0回答が多くなる。創造神、さとり、神仏の实在、罪の意識については、肯定者は10〜20%台にすぎない。さとりや罪の意識は、一般にはなじみのうすいものであることがわかる。創造神より神仏の实在の方が肯定者が多いことは、創造者としてではない神仏の实在を考えているものがあることを示す。また、いのりの肯定者がこの二者よりも多く、40%台に達していることは、絶対者の存在を否定しながらも、しかもいのりという気持をもっているものが多い事を示す。行事・儀式について0回答や否定者が多いことは、既成宗教とあまりかかわりがなく、関心も持っていない一般人の状況を示すといえよう。

このように、一般的に呪術的意識は低くまた、教義的なものに対しては反撓が多く、教義とはかかわりのない伝統的なものに対しては肯定が多いという結果が出た。日本的な宗教心の特徴といふべきものが、青年期にはっきり表われているということができよう。

小学・中学・高校と比較すると、自然への畏敬・さとり・信仰の未来の三つを除いて、年令が高くなるにつれて否定的な反応が多くなっていることがわかる。また男女差では、すべての意識について、女子の数値が高く、肯定的である。

仏教及びキリスト教の宗教学校については、呪術的意識は公

立校と大差はないが、その他の項目では、殆どが公立校よりはずきりと高い数値を示している。教義に関するもの以外の項目でも数値が高いということは、やはり宗教的な雰囲気の影響が大きいことを物語っていると思われる。詳細は省略し、特徴的な問題の列挙に止めた。なお第一部及び第三部との相関関係の問題が残るが、それについてはここで述べる余裕がなかった。

青少年の宗教意識 (IV)

藤井正雄

前稿にひきつづく第三部は社会的背景、とくに青少年のおかれた家庭生活の環境ならびに個人の信仰との相関々係の調査を目的として、大きく八項目の質問群からなっている。データは量的にみても、また各学区から平均して一校づつ選定している点においても、東京都の公立中・高校を基準とし、他の宗教教育実施の私立の宗教系学校や、各種学校は公立中・高校の対照的データとしてとらえることにしたい。

① 八家Vについて、先ず家族構成は祖父ないし祖母と同居している三世大家族が公立中二一・二七%、公立高二〇・二一%、転居経験のないものがそれぞれ四三・八八%、三六・五六%、持家の有無・種別についてはなかでも自宅に住むものがそれぞれ六三・一%、七一・五八%となっている。② 八家の職業Vは

勤人が、それぞれ五四・一一%、六三・二七%が目立つ。対照校として、たとえば富山の看護学校は三世大家族三五・四三%、転居経験のないもの六四・〇%、自宅八九・七一%で地域差を示し、私立宗教系学校は自宅通学者がおおい点などがあげられる。以上の事項は①および②を指標とする他の調査結果と数値的に対応していることから、現代の平均的数値がでているとみることができ、この調査自体が公立校を基準とする妥当性を物語っている。

③ 八家の宗教Vについて、あるとするもの公立中四一・八〇%、公立高二〇・六七%、その内訳は公立中を例にとると仏教七九・五九%、神道七・四三%、キリスト教四・二三%、その他八・七五%である。家の宗教に対する関心度は公立中一一・〇三%、公立校九・六七%、小学校が二六・五七%である点を考え合わせると、高学年になるほど関心が低くなり、概して仏教系は公立より低く、キリスト教系は高く、男子は女子よりも高く、また地域差はここではあまりみられない。

④ 八個人の信仰Vについて、公立中で信じている一〇・三〇%、関心をもつ一六・〇九%、信じない三三・六四%、公立高はそれぞれ六・七六%、二四・八三%、四三・四九%で、全体的に高学年になるほど個人の信仰をもつものや関心は減少して、信じないものが増えていく。しかし、女子は家の宗教への関心とは逆に男子に比して信じているもの、関心をもつものがおおく、信じない否定的なものは少ない。また広島県の仏教系中学を除き、宗教系学校は公立校よりも高率で、とくにキリスト

教系学校は高いことが指摘できる。具体的な内訳は省略する。

⑤△神棚▽⑥△仏壇▽について、神棚の所有率は公立中三九・〇〇％、公立高三八・六一％、中・高すべての合計四〇・五四％、仏壇は公立中五二・二九％、公立高五四・二〇％、中・高すべての合計五五・五八％で仏壇が神棚より多く祀られ、とくに広島県の教系高で神棚三六・九一％、仏壇六九・四六％、と安芸門徒の地域性を反映し、富山の看護学校では神棚八五・七一％、仏壇八七・四三％と同じく真宗王国の地盤で、仏壇・神棚が併祀されている地域性を示している。拝む度数については神棚・仏壇とも高学年になるほどまた男子は女子よりも拝まなくなり、キリスト教系学校では公立校よりやや低く、仏教系では公立校よりもよく拝むことが指摘される。神棚を毎日拝むものは公立中で七・六六％、ときどき二三・五九％、ごくまれ四〇・一六％、拝まない二七・〇三％、毎日ときどき拝むを合算するに拝むものは神棚を祀っているものの一・二三％、公立中全体では一二％のものが拝んでいることになり、公立高になると全体では七％弱にダウンする。仏壇については、公立中で毎日一三・五二％、ときどき三三・九二％、ごくまれ三四・三八％、拝まない一六・二〇％となり、拝むものは合算して仏壇所有者のうちの四七・四四％、公立中全体では二四・八％が仏壇を拝んでいることになり、公立高全体では一五％にダウンする。

⑦△お守り▽保持者は公立中四四・一二％、公立高四一・九五％、⑧△近親者の死に遭遇したものの▽は、公立中六五・五七

％、公立高六二・四一％で、数値的には全体としては大差がなく現代の世代を反映している。

最後に、一例として神棚・仏壇の項目を第二部の十四の宗教因子とクロスすると、神棚仏壇を拝むものは十四の因子に対する肯定度が高く、否定度は低い。六〇％以上の肯定率をあげたのは△いのちの尊重▽、△祖先崇拜▽、△信仰の未来▽、△自然の畏敬▽、△いのり▽であり、教義的なものよりも宗教情操の基本的因子への反応が強くみいだされる。

青年期と反抗儀礼

小野 泰博

K・マンハイムは、「イデオロギーとユートピア」の中で、いかなる社会にも、その社会体制維持のため、一定の信仰や儀礼を保持してゆく保守的な動き、つまりイデオロジカルな傾向と、他方で新しい革新をめざすユートピア的傾向のあることを指摘している。人類学者の A. F. C. Wallace はこのイデオロジカルという概念をかりて、集団の行動、ムード、価値を統制してゆく儀礼を *ideological ritual* と名づけている。興味あることに彼はその中に次の四種の儀礼を含ませている。(1)通過儀礼、(2)強化儀礼、(3)タブーと恣意的な儀礼義務、(4)反抗儀礼である。

これを現代社会に当てはめて考えてみよう。今日、(1)は時間

的通過(冠婚葬祭)と空間的通過(露旅・別離)に分けられるが、とくにいわれるのは、青年のためのイニシエーションの欠如である。血を流したり、集団経験的(organic)入社式もなく割礼、切開にあたる試練も課せられない。今日では性的ライセンズが、はじめから、何のケジメもなく無制約に与えられている。わが国の成人式はもはや過去の元服ないし徴兵検査ほどの意味ももっていない。次に強化儀礼をみるに、これはその文化のもつ価値や慣習への attachment を想起させ、回復させるためのものであるが、キリスト教のミサ、日曜朝のサービス、広くは年中行事がこれにあたる。しかし、Holiday から、Holy 性が失われ、ただのレジャーになってしまっている。この儀礼はいわば社会のエントロピー的傾向を修正するものであるが、これもいま脱落しつつある。次にタブーと礼儀作法もその文化・社会維持には欠かせないものであるが、今日「ことは」のみだれはひどく、また社会道徳の欠如が嘆かれている。社会の潤滑油としてのエチケットもこわれつつある。最後に反抗儀礼であるが、これはノーベックが「原始社会の宗教」の中で述べているように、日頃の欲求不満を吐き出す、儀礼化せるカタルシスである。西欧では万節祭の宵祭(10:30)ニュー・イヤ・イヴ、農神祭、謝肉祭、わが国では歌垣、「かがい」、「まつり」として知られている。これらにみられることは文化破壊(culturalism)や異性のまね、変装、快楽にふけること、贈物の強要、淫わいなものを神聖な場所へはこぶなど、定期的にフィクションの形で、社会的ステータスが一時的に撤去され、裸で触れ合

うといったコミュニケーションの場がしつらえられている。つまり体制社会の中に仮の反体制が組み込まれる仕組である。盆踊りも、記念祭・ストームもなくった現代の学生生活は自ら新しい反体制システムをつくり出しているともいえる。(それが単なる反抗儀礼か、ユートピアをめざすものであるかは今後の歴史が決定する。)

以上のような視点からするとき、今日のいわゆる団交なるものはいかなる意味をもつであろうか。これは旧来の師弟関係というイメージが剝奪されてゆく過程であって、そこでは話す内容よりも、なにより教官の特権が剝奪されてゆくその過程が大事なのである。したがってつるし上げを含む演出効果が重視される。教師は自己批判という名のザンゲと信仰告白とを強要される。したがって団交ははじめから相手の意見を十分きき、認め合うといったいわゆる「話し合い」などではなく、罵声と怒号、「あんた」から「貴様」、「手めん」呼ばわりで始まる一種の儀礼である。つまり「情報なきコミュニケーション」という点でも宗教儀礼に酷似している。また精神的には、教官によって代表される体制や権力への反抗ということでは、父親的なるものへの反抗ともみられる。つまり青年は自己と同一化できる父親イメージを模索して見あたらず、却って社会主義社会の個人崇拜にそれを求めようとするものもある。しかし今日の団交には、一面で、教官側に無制限の教育愛を強要するなど、日本的甘えの抜け切れないものが残っているようである。

ユンクにおける象徴と

ヌミノーゼの問題

秋山達子

精神分析の諸派の理論におけるユンク心理学の特異性は、集合無意識の概念の仮定にある。これはイドの快樂欲求が現実原則に直面して抑圧されて生じるものとされるフロイトの個人的な無意識とは別に立てられた概念であって、集合無意識は先天的な存在で普遍性を有し、人間の意識的な人格や意志とははなれて、自律的に活動するものとしてユンクによって定義されている。

ユンクは人間の心的活動の中には、原初の根元的な心理過程のパターンがあり、このパターンによる象徴的表現は、古代から現代に至るまで、神話、民話、おとぎ話、宗教的教説や儀礼、または我々現代人の夢や幻想、そして精神異常者の妄想などの中に明らかに認められ、精神的危機の場合に人間は常にこのようなパターンよる行動を、ほとんどいわゆる半無意識的にとるものと主張しているが、このようなパターンが集合無意識の内容である原型心理である。

数ある原型心理の中心的存在としてユンクが仮定している「自己」の概念は、意識と無意識を含む、常住不変の心の総体であり、中心であって、自律的に意識と無意識の調和をはかる

超越的なはたらきをもつものとして考えられているが、人間の意識はこのような超越的な心の総体を「戦慄すべきもの」また「魅するもの」その他ヌミノーゼ的なものとして経験するのであって、ユンクはこれを実証的に、我々の夢や幻想にあらわれ強い感動や不安をひきおこす特殊なイメージの存在と関連づけて述べており、この経験の他者性と拒否性、すなわちオットーのいうガンツ・アンデレを強調しているが、このために集合無意識と中でも特に自己の原型心理は、「客体的精神」ともよばれることがある。

ここでユンクは、オットーの認識論的なヌミノーゼの概念を越える、より内在的で原初的な人間の無意識内の原型心理による過程の体験をヌミノーゼとして考えているわけであるが、これは必ずしも神的なものが心に内在することを意味するわけではなく、ユンクは初期には「神とは神のイメージを活動させる無意識の機能である」と述べたこともあるが、後には「神と神のイメージの両者は別のものかもしれないが、心理的経験としては識別できないもの」とし、最終的には、「自己の原型心理は神の恵みを運ぶものであるかもしれないが、神そのものにかわるものではない」と言明している。

このようにユンクは宗教を、個人の内面的な経験、すなわち、ある与えられた超合理的な経験の面からとらえている。このような超合理的なものの表現は、常にその表現自体を越えるものであり、象徴的表現をとるものと考えられる。フロイトは象徴を彼の無意識の内容である幼児的な願望や志向として生理

学的な要因に還元させているが、ユンクによれば、既知のあるものに還元し得るものは記号とよばれるべきであり、象徴とは、未知の多義的で相反的な原型心理内容をもち、それ自体で価値をもつ非還元的で普遍的な存在であって、反復的にあらわされて、無意識の内容と意識的な理解の両者にかかわり、その統合を可能にするものである。

精神分析は心的エネルギー論に基づくものであるが、ユンクによれば心的エネルギーの大部分は自然に流出して一般的な生命過程に使われるが、一部は余剰のエネルギーであって、これが原初的なパターンに水路づけられて象徴的表現をとる時に、その媒介的機能によってダイナミックな力となって意識化し、それが有史以来、人間の文化を促進してきた力であり、ユンクは呪術とはこのような象徴的な構成を通して未開人によって得られた最初の心的エネルギーであり、また宗教的現象も、このような余剰の心的エネルギーの象徴的な顕現であると考えている。

信教の自由に於ける

Separation & Neutrality

阿 部 美 哉

合衆国に於て政教分離が信教の自由を制度的に保証するといふ見解は、我国に於て通説となっており、最近名古屋高裁が下

した判決にも此のような見解が採用されている。

政教分離と信教の自由を一体と看做す見解は概ね以下の二点を論拠とする。第一は、良心の問題に於る自発性の尊重が民主主義を全体主義から区分するという命題に基づき、例え軽微であっても国家と宗教が監督と保護の關係を持つならば、それは民主主義に反し、全体主義に連らなるという認識である。第二は、合衆国憲法「修正第一条」は信教の自由とともに教会と国家の分離の概念を包有し、両者を統一的に規定していると看做す見解である。

しかし、いずれの見解にも以下のように難点がある。第一に、徴兵制度を施行しているかぎり、厳格な政教分離は、兵營生活者の自発的な宗教行為の自由を拘束せざるをえない。したがって、根本的に政教分離と相容れないにも拘らず、兵營には礼拝施設が設けられ、将校待遇と公給を受ける従軍聖職者がいて、兵士の宗教行為の機会が官費によって保証されている。また教派や教会が経営する慈善事業等にたいしては、他の事業体の場合同様に、免税等の特恵待遇が与えられている。さらに政府は、いわゆる G. I. Bill により政府が負担する兵役義務終了者の高等教育の費用を、それが教派・教会の経営に係る大学や神学校の学生の授業料や生活費の場合であっても、公私立大学の学生の場合同様に支払う。これらは、政府が宗教に対して好意的であることの証査ではなく、国家が宗教及び教会に対して非宗教に対しても中立であることの例証である。これら諸例は、信教の自由が、政教分離によって制度的に保証されるとは

限らず、中立の原則の実施によって確保されていることを示している。

つぎに、合衆国憲法「修正第一条」に於る「Establishment禁止」の歴史的沿革を考慮すると、通説の論拠第二点に關しても疑義がある。この条文は、Madisonの *Memorial and Remonstrances Against Religious* の主張を採択したものであると言われるが、これが提示された一七八五年当時には、少なくとも五つの州が特定の教会に特権的地位を与えていたし、また連邦制度のもとで連邦議会はこれらの州の国教制度を改廃せしめる権能を有しなかった。したがって、いわゆる「Establishment禁止」の文言は、州の制度としての国教制度に關して連邦議会の干渉を排除する主旨であったのであり、「修正第一条」により合衆国憲法が州による国教設立を禁止するという解釈は本来の意圖と矛盾する拡大解釈であると言わざるを得ない。

合衆国最高裁に於ても、Black判事が「修正第一条」は「州が、州と州内の宗教の信者及至非信者との關係に於て、中立であることを要求する」と判示(330 u. s. 1 (1946))して以来、Douglas判事は「修正第一条」は「教会と国家の分離がすべての領域に於てなされるべきであるとは言っていない」と述べ(343 u. s. 306 (1952))、またGoldberg判事は「国家の宗教に対する態度は中立の態度でなければならぬ」と言い、さらに「中立の概念が無制限に主張され、世俗主義を指向する深い根源的な誘因とされることのないよう」戒めている(374 u. s. 203

(1963))。

私は、信教の自由を積極的に保証するための処置が偶々政教の分離に触れるという理由のみによって、違法であるという見解に対して疑義を抱いている。政教分離が信教の自由の伸張の歴史と密接な関わりを持つことは十分認められるが、その故に、法制上、政教の分離を信教の自由と同一視することは適当でない。私は、合衆国における「信教の自由」は「政教分離」と必ずしも一致しないのではないか、むしろこれは「中立」の原則に立つと看做すべきなのではないかという疑問を提起したのである。

人間愛と宗教

藤本 一雄

万人が必ずもっているはずの宗教心であるにも拘わらず、多くの日本人には、宗教とはむつかしい厄介なもの、解りにくいもの、日常生活には直接結びつかないものとされたり、又一面、病気を癒す力あるもの、金儲けのため、そして又賭戯に勝つことまで入れて、いわゆる御利益を求めるものぐらいに考える人さえ少なくない。「私は無宗教と公言(宗教などは無関係・無関心の意味と思われる)」して憚らない人がなかなか多いのである。然しこれは甚だ困る事であって、「日本人には宗教がない」とよく歐米人に云われるが、それは、日本人の人間の

(社会的)生活の面に、精神的な何か欠けている事を意味するものであると思う。そこで私は、むづかしい事を避けて、端的に宗教を理解してもらふ必要があると考え始め、宗教教育の研究に志したのである。そして宗教の本質は、結局、人間愛の精神を日常生活の中(上)に大きく生かすものに外ならないという事を、云いたいのである。

そこで宗教を解らせる為に、宗教の分析を試みた。畏れ・慎しみ・敬虔心(自然の神秘に対する心構え)・責任(報恩感謝)・思索(聖なるものを思う)・信仰・信頼依拠・愛情の八つとした。これらを一般教育に織り込んで誰にでも解るようにすることを宗教教育と名づけたいものである。この要素の根底をなすものと考えられる処の大きな生命の流れに基づくものと思われる前記の愛(大慈悲心・仁)が最重要であると言ひ得られる。それが人間愛である。

この愛情が欠けるならば、人間が真の幸福を享受する社会の実現は不可能になり、そこには虚構の文化しか生れないであろう。

仏陀の大慈悲心が仏教社会を構成したのであり、イエス・モハメッドの感得した神の愛が、クリスト教社会・イスラミズム社会を作ったと云える。

英国の自由教育家ニールは、「私の学校には、私の学校の宗教がある」と公言し、世界中から、あらゆる不良、非行青少年を集め、「我が校(英・レインストーン・サンマーヒル学園)に不良なし」と断言し、若者のすべての悪戯を前述(四三巻一

〇二頁)通り遊びと呼び、人間愛の立場から、全部を良い子に教化し、既に六千余人を世界中に送り出している。

人間生活を美しく安らかにするために、一刻もなくてはならないものが、豊かな愛情である。愛の不足・不満が、あらゆる罪惡の源であると断言できないであろうか。

かようにして、宗教心とは、要するに人間愛の働きであるという事ができると思う。そして、愛(慈悲・仁)こそ、総ての宗教(宗派)を代表するものと言ひ得るのであると信ずる。

人間生活のすべては、愛があつて始めて生きるのである。愛が欠けては正しく美しい人間関係は決して生れない。親子・夫婦・兄弟姉妹・友人等皆そうであることは言うまでもない。他人の間でもそうである。どのような立派な土産をもらつても、誠意愛情が欠けたものは、心からありがたく思われぬであろう。

「和言愛語・先意承問(相手の気持ちを考える)」「大無量寿經」がいかに人々を喜ばすか。ベスタロッヂは、路傍の乞食に金を乞われ、「生憎一文もないから握手をしよう」と、微笑みながら大きな温い手で、ガッシリとその者の手を握った処、彼は大層喜んだと伝えられているが、この大教育家の人間愛が、その者を抱擁した訳である。

イエスは、十字架上に、「父よ彼らを赦し給え。そのなす事を知らざるが故なり(ルカ、二三―二四)」と叫んだ。己れを害する者への大きな愛であり、その為の祈りであった。人間愛の大きさ・深さを極度まで表わした声であった。それこそ神

(仏)のであったのである。

真の愛情こそ人間愛の花である。こうした愛—無我の愛は、人間すべての心の奥に必ず秘められているはずであり、それが人間生活のあらゆる面に現われ働らく事が、とりもなおさず宗教であると、私は言いたいのである。人間愛を宗教の代表としたい心である。

(正誤記 第四四卷二〇六、一一一頁下段二〇行 当然是法然が正しい)

宗教的統合の性格に関する研究

野村 暢 清

それぞれの宗教現象はその背景として、組織された社会をもち、その意味づけ方、内調整、宗教的統合について、それぞれの姿を示している。それらの宗教現象はそでの生活に強い大きな影響を与えつつも、その宗教の姿と、文化の中で占める位置を異にしている。全般的に宗教的統合の性格を考えることは余りに抽象的になるので、キリシタンカトリック村落の姿を事例として取り扱う。宗教的統合が不安とのかかり合いをもつこと、また Frustration 場面で aggression を外にむける pattern の弱いことをめぐってここでは述べていく。

先ず地域の宗教集団の中で、宗教的なものを強く支えている人々の人格構造の特徴に言及する。地域的な文化 pattern を充

分に含みながら、しかし質問に答えるという条件にもとづいて、黒崎中学三年の MMPI への結果を材料として使用する。その場合 MMPI の宗教項目への反応の姿を通して、先ず宗教的なものの最も強い宗教 ++ group と最も弱い宗教 -- group を構成する。更に宗教 + group と宗教 - group を構成する。

+ group は ++ group を含み、- group は -- group を含む。この地で宗教度 0 は殆んどない。次に MMPI 普通の分析を行う。各 group 毎に Hypochondriasis, Depression, Hysteria, Psychopathic Deviate, Paranoia, Psychasthenia, Schizophrenia, Hypomania の各 Scale, 社会向性 - 及び anxiety に関して、各 group 毎の平均値を取り出す。宗教強 group は Hs Hy Pt Sc に関して宗教弱 group よりも高い姿を示している。宗教強が宗教弱より所謂神経質への全般的方向をもっていることが取り出される。更に、宗教 +++ 及び宗教 --- の anxiety の姿は顕著に異なる。宗教強は何かにつけてよく心配する方で、くよくよ心配し、しなくてもよい心配までし、小刀などよく切れるものや先のとがったものを使うのはこわい方向、よく夢をみ、眠りのときれがちな方向を示している。宗教強の人々は神経質な心配性な方向の人々があることが捉えられる。処でこの宗教強の人々は、このような方向と同時に、非常に強く社会的な方向を示している。パーティィや寄り合いに出るのが好きで、クラブや集合に入りたい方で、周囲の人々の習慣に左右される方である。宗教強の人々は社会的な方向が強く、社会的に宗教的であり、Hs Hy Pt Sc Pa の方向が強く、

anxiety の度合も強いことが取り出される。宗教的統合を支えるものは社会的な神経質な心配性な人々であることが考えられる。このような諸事実から不安と宗教的統合とのかわりの存在が取り出される。

宗教集団はこのように anxiety と consistent なものを含みながら同時に frustration 場面で aggression を外に向けない方向をもっている。キリシタンカトリック村落黒崎とその隣りの非キリシタンカトリック村落の条件を整理しての中学一年各約80名の PF test の結果でも三重 Extrapunitive 56.80, Intropunitive 23.39, impunitive 19.77, 神浦 E52.77, 126.93, M20.25 に対し、その間に狭まれ、キリシタンカトリックという点でのみ異なる黒崎では F43.32 I 32.34 M24.40 である。キリシタンカトリック村落での E の少なさを示している。同じに PF test に関し、五島中通島の奈良尾町岩瀬浦中学一年の場合も非カトリック村落のものは E51.48 I 26.66 M 22.90 の如く三重神浦に類似し、カトリック村落のものは E 43.80 I 27.30 M27.86 の如くであり黒崎と同様の姿を示している。

この結果はキリシタンカトリック村落黒崎の人々がおとなしく、おだやかで、人がよく、消極的であるといわれていることとも関係する。このようなおとなしさ、また aggression を外に向けない傾向は inner adjustment 内調整の理論から予想される特徴である。宗教的なものに基いてこのおとなしさがあるとする人々も多い。他の諸因子よりしても、この姿はキリ

シタンカトリックそのものに中心的には基くと考えられる。上述の諸特徴は宗教的統合の、特にキリシタンカトリック的文化統合のもつ中心的性格の一つとして考えることができよう。

不安理論の再検討

柳 川 啓 一

標題の意味は、宗教学における不安理論ということであって、人間の生活活動において何らかの種類の不安が生じたばあい、それを減少、あるいは解消するために宗教行動がとられるという理論である。たとえば堀教授の近著『民間宗教史の諸問題』におさめられた「社会不安と民間信仰」において『宗教は人間あるいは社会集団の危機と緊張の場において、しかもその社会の政治・経済・倫理・文化などの体制や規範によっては処理し得られない窮極の不安や挫折に打ちのめされた人々の精神的救済として要求されるもの』と規定しておられるのは、その一例である。よく知られているように、この理論は、機能主義の宗教観のなかに貫かれているものであり、これにもとづいて多くの生産的な業績があげられている。

しかし、「不安」という術語は常識的な意味でもよく使われるので、キー・タムとして用いるためには、さらに再検討が必要のように思われる。不安から、退行的にせよ、生産的にせ

よ、その人間にとっての新しい行動がでるとすれば、宗教行動は人間行動の一つであるというにすぎないことになる。また、不安は、実験室の操作以外には、きわめてとらえにくい現象であり、いかなる量と質の不安が、いかなる条件のもので、他の行動ではなくて宗教行動を生み出すかということは、観察し難く、したがって、実証のむづかしい領域である。パーソンスの『合理的に了解も制御もできない』（社会学、社会心理学における宗教の見方）というだけでは、あまりに漠然としている。レヴィストロースが『説明できないものを、まさにそのゆえに説明となるには適さないことを忘れてこれに訴えようという誘惑』（今日のトーテミズム）と不安からのトーテミズムの説明をはげしく批判するのも、理由がある。

不安理論をあいまいさから救うためには、多くの学問領域にまたがる問題を総合的にとりあげることが必要となるであろう。この点において、石津教授が『宗教経験の基礎的構造』『宗教哲学の場面と根底』におさめされた諸論文、さらにその後も研究を深められている諸発表は、きわめて注目すべきものである。すなわち、文化人類学における機能主義、精神分析学および精神医学、さらに実存哲学にまたがる問題として「不安」をとりあげておられる。あまりに簡単にまとめては石津教授の含蓄ある論旨を害することを恐れるが、私はその論旨を次のように読み取っている。機能主義においては、限られた状況の中における不安に対する適応行動として宗教をとらえるのであり、状況は説明できるが、宗教の内面的把握は十分ではない。

精神分析学、精神医学においては、過去との関係、とくに乳幼児におけるトラウマとの連関における不安を説き、機能主義に比して主体の立場がより多く扱われるが、なお、宗教を退出現象、逃避としてみる傾向が強い。しかし、精神分析における実存分析が橋渡しとなって、哲学の立場において、「人間生活の基礎的な構造上の欠如」にもとづく不安の問題、したがって宗教の問題も正当に取扱うことができるという論旨である。

機能主義で解決できない問題が、精神分析に持ち込まれ、さらに哲学の領域に移されるという方法は、失礼な云い方かも知れないが「バトン・タッチ方式」と仮に云っておきたい。これに対して別の見方が可能であるとすれば、「バラレル方式」ともいうべき方法がある。これは、文化人類学、狭義の宗教学などの人文諸科学、精神分析、精神医学、哲学、さらに宗教の各領域における問題を並行してチェックすることであり、たとえば、不安の問題が、不安感という情緒的次元にとどまらず、意味の喪失という認知的次元における不安の問題もまた、各分野においてすでにとりあげられていることを知ることができるのである。

宗教的表現の暗号性と交わり

沼田 隆

表題にいう「暗号」および「交わり」は、共にヤスパース哲

学概念である。私はヤスバース哲学——とくにその哲学的論理学——が、宗教的体験やその表現の解明、あるいは宗教哲学の基本的諸問題の考察に際して、今日欠くことのできぬ哲学的洞察を与えるものと見、このような見地から、彼の思想を、その根本の包括者思想から出発して論じて来た（『宗教研究』198・202号）。その思想の根本の意義は、真実在を「包括者」として把えることによって、いかなる完結的把握、いかなる対象の固定化も許さぬ包括的根源への道を、哲学独自の思考法として、論理的に開明した、ということである（彼において人間の存在論的把握も、現象学の実存分析も、このような観点から拒否される）。今回の発表は、プーバーのオットー批判を例にとり、以上の立場から、宗教的なものの表現における論理的問題に光をあて、さらに宗教哲学の新しい方向をさぐるうとしたのである。

さて、上述の場面において、問題の根本は、宗教的なものの本質——宗教性——を、何らかの仕方、論理的形式のうちにもたらしることが可能かどうか、という点にあると思われる。宗教性を、学的認識にもたらそうとする要求は、それをカテゴリーのうちに把えようとしたり、あるいは現象学的方法によって内在化しようと試みたりさせたが、一方宗教性の現実からの要求は、そのような知性的固定化、内在化を破開し、認識化しえないものとして宗教的生命を確保しようとする試みを、繰り返しひき起こして来た。その典型的な一例を、オットーにおける宗教性のカテゴリー化の試みと、それに対するプーバーの批判

のうちにみる事ができる。両者は、宗教性の最も強烈で徹底した形態を、ヘブライ的神体験に認める点、およびそれが合理的把握を越えたものであるとする点において、共通している。宗教性は、その表現に対しては、両者において共に超越的でありパラドクシカルであるとされている。にもかかわらず、オットーが宗教研究者の立場から、「聖なるもの」として宗教性のカテゴリー化を試みるとき、いわば宗教の実存に定位するプーバーとの間には、それぞれの立場から不可避的に由来すると思われる差異が現われる。オットーにおいても、宗教性の陳述は純客観的なものではなく、「総合的陳述」として主体的参与を要求するものである。しかし、宗教性に対する論理的枠づけを全く拒否するプーバーにとっては、オットーの超越論的カテゴリー化もまた、容認しえないものである。オットーにおいて宗教性は、すべての合理的なもの、自然的なものに対して「全き他者」であり、そのようなものとしてカテゴリー化されているのであるが、しかし、プーバーにとって、神は、たしかに「全き他者」でもあるが、同時に「全き自者」でもある、という（Buber, *Werke I*, S. 131）。もし彼の主張するように、「全き他者」であるものが同時に「全き自者」でもある、とするならば、そのようなものを概念やカテゴリーにおいて把えることは、全く不可能である、と言わなければならない。たんにその悟性的形式について言えば自家撞着したものであるこのプーバーのオットー批判が、積極的意味をもつべきである、とするならば、そこでは、いかなる仕方での認識化も許さぬ超越的宗教

性が、そのまま承認されていなければならない。宗教性の表現は、そこでは暗号——この語は象徴よりも主体との自由な関わりをより強く表現する——でなければならぬ。そこでは我われは、宗教的現実には、直接対面することを迫られる。このように宗教性の表現ないし概念化が暗号であるとされることによつて、宗教的な現実から現実への関係としての「交わり」が、人間相互の關係における確認の唯一の場として、可能になると共に不可避的になる。宗教哲学は、このような「交わり」の場となる。

宗教比較の視点

——「日本宗教論」の問題——

田 丸 徳 善

一、歴史的な個性をもった信念や儀礼の体系としての宗教流派が、他の宗教と異なる特性を有するとすれば、それはどのような形で表現されるものであり、また認識できるものなのであろうか。この点を最近の日本宗教ないし文化についての論議を例にとつて考察することにした。

一般にわが国の宗教を研究するには、いろいろなアプローチが可能であるが、一つの選択は、それを複数的なものともみるか、あるいは単数的なものともみるかであると思われる。日本の宗教の特徴は、しばしば重層信仰シレレイアイナであるとされる。つまり、神

道、仏教、儒教、キリスト教など、系統も性格もちがった諸流派が、同時に平行して存在している事実がそれである。この事実から出発すれば、日本の宗教史は、それら複数の宗教流派の歴史の総体に外ならないことになる。その場合、極端にいえば、これら個別の諸宗教は、日本という地域に日本人という共通の担い手によつて保持されてきたという点をのぞけば、互いに共通の地盤をもたないことになる。時に日本にはインテレクチュアル・ヒストリーとよべるものがなく、その中心的な「座標軸」が欠如しているといわれる（丸山真男氏）ことがあるのも、ここに由来するものであろう。

二、これに対して、日本において異系統の宗教が並存している事実はみとめながら、しかもこれらの中に共通性が存することを想定しようとする立場がある。いわば単数的な「日本宗教」を考ふる立場である。このような立場の成立と展開とを十分にあとづけるには至っていないが、その最も早い試みの一つは崎正治『日本宗教史』（原著英文 *History of Japanese Religion*, 1930, 1963）であろう。ここでは、必ずしも明確な方法的意識をもつてではないが、日本宗教の統合的な把握への方向がしめされているとみられる。

このようなアプローチは、その後いくつかの曲折をへて、最近において、とくに有力になりつつあるようにみえる。例えば堀教授の『日本宗教史研究Ⅰ・Ⅱ』によれば、日本には実際には「日本宗教」とよぶべきものしかないのであるから、日本宗教史の任務は、個々の宗教を研究するとともに、それらを「日

本宗教」という統合体の sub-pattern としてとらえ、その共通性を発見しようとするところにある、といわれる。いいかえれば、それは「可能的な日本宗教のプロト・タイプ」を探求することに外ならない。

三、この見方に立つ時、さらにいくつかの設問が可能となる。

その一つは、そのような「日本宗教」の特質はなにかとの現象分析の問題であり、他はその発生の歴史的起源の問題である。

第一の論点は、当然、他の宗教との比較の問題をふくんでおり、その場合、外来思想の受容形態が一つの指標として用いられることが多い。とくに仏教あるいは儒教などの普遍的体系は、そのために適している。例えば仏教がわが国において現実肯定的価値を展開させ、「農耕儀礼化」したなどの点はひろく指摘されてきた。第二の背景の点については、従来の諸説（柳田国男、石田英一郎氏ほか）は、概してそれを農耕社会的な基層文化の中にもとめ、したがって弥生時代以後のものとする傾向がつよい。しかし、一部には、それをさらに縄文式文化にまで遡る見方も提示されている（上山春平氏ほか）。

四、以上の考察は、「日本宗教」の自己同一性アイデンティティとは何か、そしてそれはいかにして認識されるかとの方法論的問題を含蓄している。これに関して示唆的なのは、ヨーロッパでの歴史考察の中から生れた Volksgeist, Kulturstil 等の概念である。これらは、はじめ哲学的考察のレベルで発想されながら、やがて社会学、人類学などでの類似の概念につながっていく。それらについての詳細な検討は、ここでは不可能であるが、ただ注意すべ

きことは、宗教的な自己同一性といっても、実体的なものではなく、むしろ機能的なものとして考えられなければならない点である。またそれは、決して不変ではなく、歴史における変化をゆるすのである。

第二部会

オットーの聖における言語の問題

堀越 知巳

宗教的言語の問題は、近時、各領域において関心を集め、あるいは Symbol を、あるいは Metaphor を、あるいは Analogie をめぐって、さまざまな問題提起と論争とを展開している。問題の方向は多角的であるとしても、その最も基礎的な場面は「宗教的言語は表現できないことを表現しようとする試みである」という一点に収斂している。即ち宗教的言語が語ろうとするものが絶対他者である局面で、言葉は沈黙しなければならぬのか、更には沈黙も一つの意味であるのか、という問題である。これに関しては、古く Rudolf Otto が、極めて暗示的にはあるが、輪郭の強い一つの主張を示している。今日一般にオットーの立場は、「宗教の核心は非合理であり、概念化されない、つまり『言えないもの』である」という形でのみ理解されているが、ここでは、かかるオットー把握が果して正当であるかを検討するとともに、『Das Heilige』を中心にして如上の問題に対するオットー的視点を明らかにしてみたい。

オットーは先ず一つのテーゼ、即ち「一切の言語は、それが

言葉からなる以上、主として概念を伝えようとする。そして言語は明晰で一義的であればあるほどよい」(D. H. S. 2) から出発する。しかも根源的感情を解明するのは概念であり、その言語化である。この言語化によって規定されるものは、概念の形で認知された対象であるから、感情の言語化によって、感情の対象そのものが「言いうる」(D. H. S. 76) ものとなり、この感情の「根拠」をなしている。先行著作『Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie』が神の合理性を手懸りとする究明であることと照合するなら、ここでいう「解明しうる感情」とは神の合理性の述語を指すと考えてよい。重大な点は、感情の關係する当の対象が、言語化を介して、ここでは「根拠」ないし「原因」と考えられていることである。つまり意味的性格は、感情の側ではなく、その対象の側に帰せられているのである。かくして感情の關係する根源が表現可能になるといふこの事態は、いわば「意味の意味」の問題を含んでいる。「意味の意味」とは、対象が、みずから意味を荷うものとして現われることであり、対象のもつかかる性格を仮に言語性といえらうとすれば、これは正に神のもつ言語性に他ならない。

これに反し、神の非合理性は、感情の解明されない在り方によって測られ、最も端的には、概念の否定としての「沈黙」という表出方法をとる。この場合、対象は「絶対他者」として言語を絶している (D. H. S. 76)。したがって解明されない感情においては、その対象が意味の意味であるという直接的な形では明らかになつてこない。沈黙そのものは無意味である。しか

しそれでも「沈黙」は△現在せるヌウメン▽という感情の直接的働きである (D.H.S. 89)。即ち沈黙においても「ある対象」が言えないのであり、沈黙の意味そのものは、沈黙されている対象との関係において示される。この場合で、具体的には、感情の類似関係に基づいた Symbol (D.H.S. 22) や Ideogramm (a. a. O.) や Deute-Zeichen (D.H.S. 35) やが浮び上りてくる。勿論これらの方法といえども、非合理を合理化するものではなく、措定されない感情を、持続的な「しるし」によって食い止め、あるいは一定の言語関係につなぎとめるのみである。しかしこれによって、神の非合理は「隠れつつ現われ」(D.H.S. 87)、「無意味の意味」は明示される。

以上の如くオットーにおいては、神の合理性・内在に関して、神の非合理性・超越に関して、「神の言語性」の主張が一貫している。なお、この主張が生命をもつのは、主観と対象との間に「人格関係」(D.H.S. 80) なし「受理者の呼応」(a. a. O.) がある場合のみに限られるが、この問題関連については別論にゆずりたい。ただここでは、宗教的言語が、意味・無意味の問題ではなく、「意味の意味」と「無意味の意味」の次元にある問題であることを確認しておきたい。

シュリングにおける悪について

堀尾 孟

悪の悪としての源に関する事は、一般に根本悪と呼ばれる問題であるが、シュリングに於いて、この問題の核心を成すのは「実在的自己定立」(reales Selbstsetzen) ということである。この場合の自己定立とは、主体的、行為的な場に於いて成立する同一性 (Identität) と考えられる。即ち A ist A の繫辞は、単に主語と述語とが等しい (gleich) という一様性 (Einkorrespondenz) を意味するのではなく、主語は畳み込まれたもの (implicitum) として、述語は掘り出されたもの (explicitum) として、繫辞は従って、結果する (folgen) という意味に於いて、全体が弁証法的に見られるのである。故に für sich には主語は主語であり、述語は述語であるが、an und für sich には、即ち繫辞の行為の場に於いて、同一が成立すると考えられているのである。斯る行為の場に於いて弁証法的に見られた同一性が「同一律の実的意思 (der realle Sinn)」と呼ばれる自己定立である。

而も斯る定立は自己の定立として、自覚の成立である。即ちこの定立そのものが、或はそこに於いてはじめて、世界が世界として真に成立する観知的な場が成立することであり、その中心点として「今、ここ (hier)」に、具体的統一たる特定の人格

(精神) が存在するのである。従つて、この場は單なる自然界の成立(第一の創造)ではなく、より高い統一的な自覚の場の成立(第二の創造)であるから、超自然的(übernatürlich)という性格を有する。超自然的と言っても、人間が肉体を有つ故に、自然を踏まえたもの、つまり自然がその頂点(Gipfel)たる人間において、全体として自覚的となることである。故に斯る自己定立の場は、自然を超えている面と同時に、自然的な、つまり全き意味に於いて自己のものとは言えず、どこまでも「貸し与えられてある(Geliehen ist)」面とが自覚的に統一されて有る場、換言すれば、真の意味に於ける人間的自由(menschliche Freiheit)の場である。従つて世界の成立に先立つ、その意味で永遠な行為(ewige Tat)としてのこの自己定立は、一面からは、自己自身の決断であり、自己の行為である(Das Ich ist ewige Tat)が、同時に他の面、即ち定立の場が場としてあるその Natur (das Wesen in dem Wesen) からつゝ、必然的な行為(Handlung)である。後者は Identitätsgesetz の Gesetz と言われる面である。

斯る場に於いて、具体的統一としての人間は、實在的に存在する(自己定立する)のであるが、そこに根本的な矛盾が存在する。即ち、自己定立は自己の定立として für sich selbst なる定立であるということである。自覚的な場での Identität、具体的統一としての人格とは、真に für sich selbst となつてこの徹底でなければならぬ。併しその事は先ずは我性(Selbstheit, Eigenheit) としての存在を意味する。つまりこの事は、上記

の Identitätsgesetz に於いて、實在なる存在が、Gesetz そのものを絶離し(Ostreifen)、従つて、世界との關係を絶つ(Losagen) 仕方であるとする、換言すれば Unrealität が Realität たらんとする仕方、自己が自己自身の中へ閉じ込めようとする(sich in sich selbst zu verschließen streben) ことである。

勿論この閉じ込めりは、單なる統一という面から見れば、人間に於いてのみ可能な事ではない。併し今この事が、上記の人間の自由を場として、つまり自覚的決断による行為として成立するといふところに、この行為が自由の濫用、或は根本的転倒として、つまり悪として成立する由縁がある。従つて悪を為し得る(Können)という根は、具体的統一そのものである實在的自己定立に本質的なものとして含まれ、「悪は力の卓越と結びついて現われる」と言われるのである。

宗教と現世

——M. Weber 宗教社会学の一視点——

白井暢明

ウェーバーの宗教社会学の基本的問題領域は宗教的価値と現世的価値との諸関連をめぐっている。具体的には、第一に、人間の生活行動を第一義的に規定する現世的価値志向の枠外で宗教的価値が自律化し、固有の価値体系を形成する局面、第二

に、この宗教的価値が現世的諸価値と原理的緊張關係に立ち、この現世否定(拒否)的契機を含む合理的エートスとして合理化への起動力になり得るといふ(パーソンズのいうbreak through)の局面、第三に、かかる作用を果したこのエートスがその宗教的根基を失い、いわば世俗化してゆく局面である。

ウェーバーにおける“Welt”はそのコンテクストにより様々な意味を有するが、最も広義には「神的でないもの」、即ち「被造物ないし被造性」一般を意味するものと云えよう。そこでここでは特に宗教的觀念及び行動の源初的段階においてこの語が有した意味とその変遷をウェーバーの所論に沿いつつ考察する。

『経済と社会』に収められた「宗教的共同体化の諸類型」第一―三節は呪術的段階に始まる宗教的觀念及び行動様式の成立過程の考察である。ウェーバーによれば、源初的段階における呪術的行為は、カリスマ、即ち特定の人、物に付与されている、非日常的現象をひき起す力への自然主義的信仰に基ずく。この觀念は更に抽象化によりその現象を背後から規定する本体(Wesenheit)の觀念、即ち靈信仰へと進み、それが更に魂、悪靈、神々等の超感性的諸力の觀念へと至る。このプロセスを通じて対象と本体とは次第に引き離され、結果的に本体と対象との關係はある意味的連関(象徴として把握されるに至り、ここに呪術の園(Zaubergarten)が成立する。

以上のプロセスに関してウェーバーが強調する特性は次の三点に集約される。第一、呪術は一貫して日常的・経済的目的行

為(即ち現世的価値の追求)の枠内にあり、更に經驗規則に基づいているという意味で相対的に合理的な行為である事。第二、理解不可能な働き方をする神秘的諸力がこの世界に満ちているという神秘的・非合理的世界觀が基盤にある事。第三、この呪術の園においては生活皆爲全般にわたって呪術的行為の定形化(Stereotypierung)が生ずる事である。

次にかかる呪術の園の状況を克服した宗教的理念と倫理の成立をウェーバーは次の如く叙述する。まず一方において神觀念の体系化、普遍化、人格化が進行し、これにかかる神觀の合理化を職業的に司る祭司階級の利害関心が付加されて、苦難の根拠を神から人間の側に帰するような弁証が生じ、ここに罪の觀念という自己(現世)否定的契機と、神に対する恭順により苦難を免れんとする救済觀念の基礎が生まれる。又、新たな階層としての予言者はこれを更に進め、罪を反神的な統一力と解し、又、敬虔を實踐上一定不変の動機として作用するものへと昇華する(心情倫理への純化)。

以上のウェーバーの所論から、彼の基本的觀點の一端が明らかになる。彼においては、現世的価値の追求、ここでは特に日常的、経済的価値志向は本来的に conservative な一面、つまり人間の自然性、伝統主義と結合し易い面を持つ。即ち、それが主觀的目的合理性のうちに現れる時でも、例えば靈の怒りという、より強度の心理的要因により阻害され(呪術的定形化)、あるいは、それに加えて客觀的整合合理性(技術的諸条件の進歩)が条件として与えられている場合でさえも、定形化した生

活様式全体の合理化への起動力としては一定の限界がある（近代における伝統主義）という事である。これに対し宗教的理念は、日常的・経済的利害の枠を超えて内的に一貫した動機（超現世的価値体系）を付与する事により、生活営為の呪術的（伝統主義的）定形化の壁を内部から打破し得る可能性を提供するのである。

ギリシャの神々と日本の神々

田 中 元

ギリシャの宗教も日本の宗教もそれぞれの発展過程をもっているから、両者を比較するには、それぞれの発展過程を通じて存在する基本的な特質を比較するか、何らかのメルクマールによって共通の段階と思われるものの諸性質を比較するか、二つの方法が考えられるであろう。しかし現在それぞれの発展過程は必ずしも明確に解明されていないから、ここでは後者の方法をとる。そしてメルクマールとしては人間的人態的な神の観念をとる。するとホメーロスの神々と記紀の神々とは現在の比較の対象となるであろう。

ホメーロスに描かれた神々がはなはだ人間的人態的であることは一般の常識であろう。また記紀に登場する主要な神々が人間的人態的であることも今更いうまでもないことといわれるであろう。この人間的な多くの神々を同様にもっているというこ

とから、ギリシャの神々と日本の神々は似ているという常識的な知識が生じている。それはまた他界観が明確でないという古代ギリシャと古代日本の類似性などと共によく挙げられる特性である。

しかしでは人間的人態的である特性においてギリシャと日本の神々は全く同様なものであろうか。

まずホメーロスの神々については次のような特質が考えられる。

いろいろ問題はあるにしてもホメーロスの神々はやはり人間的人態的であることを基本的な特質としていること、しかもその神々は明確な存在としてあり、背後に漠然たる神性のようなものをもたないこと、神々が人間的人態的であることによって人間の世界と神々の世界は非異質的類似的であり、従って人間の世界と同じような歴史的变化や職能分化が見られること、また人間の世界が英雄たちに象徴されるように逞ましい力の世界であると同様神々の世界も若く逞ましい力の世界であり、従って例えばゼウスは権威というよりは力あるいはそれによる権力の所有者であること、権威というものが何か漠然たる対象化しがたいものであるとすれば、力ないし権力はそれに対し顕在的なものであり、ここからしてもホメーロスの神々は「現われ」としての存在であること、また神々の世界と人間の世界との間には血縁的系譜的関係があるが、しかし同時性の方が主要な要素であること、それはつまり二つの世界が継時的につながるものであるよりも、むしろ同時に異なる世界としてあると考えら

れたことを示していること、その二つの世界は「老・死」というメルクマールで原則的に分たれていること等である。

それに対して日本の神々は、記紀における主要な神々に見られるように人間的人態的であるにしても、人間的な現象としての神は神のすべてではなく、むしろ本来神は隠れた神性であり、人態的な神はその現象態であるように思われる。そして現われ出でざる神性は「尋常ならざる徳のありて可畏きもの」であり、尋常の人の世とは異質なものである。従ってまた神性ないし神々は、この世的な力あるいは権力の所有者であるよりもむしろ権威の所有者である。

神々の世界が人間の世界とは異質なものであるということとは、しかし両者の間に断絶のあることを意味しない。両者は血縁的系譜的關係によって連続している。ホメーロスにおけるような「老・死」によって分けられる二つの世界はここには考えられない。

ホメーロスの場合非異質的でありながら、同時的に向いあう二つの世界が考えられるのに対し、日本の場合は異質的でありながら連続融合する世界——二つのようでありながら一つの世界が考えられる。あるいはホメーロスの場合明確に現われ出でた二つの世界が同時に考えられ、これ以外には何もないのに対し、日本の場合は、対象化しがたい隠れた無限の領域に融け込んでゆく連続的な世界が考えられるといえようか。

道元とニーチェ

——如実の生とディオニソスの生——

志山博訪

道元とニーチェという、時代・環境を全く異にする両思想家の比較を敢えて試みた理由は、まず両者が、一方は東の宗教家、他方は西の哲学者という違いをもちながらも、共に觀念に頼らず、實際的に、行為によって人生問題を解決しようとしたこと、そしてこの現実の世界にいかにか生きるべきかという人間共通の問題に彼らが真正面からぶつかり、真摯誠実に道を求め、しかも正反対の答を出したこと、即ち道元は自我を放棄し、自然法爾に生きることに生の意義を見出し、ニーチェは逆に自我に立脚し、自我の意志によって一切を解決しようとしたということである。

道元はまず自我の放下を求める。「学道はすべからく吾我を離るべし」。「吾我のために仏法を学すること勿れ。ただ仏法のために仏法を学すべきなり」と道元は言う。自分を中心に行なうことは何事によらず迷いであり、自己を離れえたととき、一切が悟りとなる。「身をも心をもはなちわすれて、ほとけの家に投げ入れて、仏のかたよりおこなはれて、これに従ひもてゆく」——それぞれの存在が、それぞれの「法の位」に住して、与えられたいのちを「そのまま」に生きる——これが道元の解脱の

道である。つまり「如実の生」「如法の生」である。こうした生のあり方を道元は「透脱」「身心脱落」と呼んだ。

ニーチェは道元の説くような無為・無作の生き方を、弱さのしるし、受動的ニヒリズムとして斥けた。「自己を否定し、自我を放棄するような人格は肝心なことには役立たない」というのである。ニーチェの世界では何よりも自我の確立が求められる。「確乎として自己自身に立脚している強い円熟した堅実な精神」「あり余る力」「勇氣」「健康」の持ち主であって初めて真にニヒリズムを、つまり神を失った孤独の世界を生き抜くことができる。と彼は考える。「本来の自己となれ」というピンダロスの言葉をニーチェは生涯のモットーとし、自我の確立のために誠実な、そして苛酷な道を進んだ。彼の目指した永劫回帰、運命愛といった世界は究極において自我への道であった。力への意志を根源とした無目的無意味な生成の世界、無限の自己創造と自己破壊の世界である。ニーチェはこれをディオニュソスの生と名づけた。

このように彼らは正反対の方向をとったのであったが、両者の説く具体的な生き方を較べてみると、「如実の生」を掲げた道元は、自己の判断によらず何事も「仏祖の行履」に習うことを勧め、「法」を重くし身を軽くし、「万事万縁をなげすてて行持を仏祖に行持すべし」と説いた。又「修証一等、本証妙修」の立場から修行を力説したが、その際「動静大衆に一如」することをすすめた。

他方ニーチェは他に律せられることを徹底的に拒否し、自己

の意志によって生き方を選びとり、孤立して生きることを選んだ。そして自己超克を繰返して自己を強め、独立の力と勇氣を得るように、又回帰の世界に生きるべく没落を意欲し、いかなる苦悩をもそのままに肯定し、進んで愛してゆける人間に成長するようにと説いた。

所で道元、ニーチェ共に根元的生命つまり本来の面目を追求しながら相反する方向をとるに至ったのは、東洋、西洋の思惟方法の相違による所が大きいと思われる。即ち東洋の思惟は多く「無」に立脚し、非主体的に展開し、一元的、自然主義的立場をとったが、西洋のそれは「有」の立場に立ち、主体的に考え、相対的、人間中心的世界観をもったといえる。道元、ニーチェの場合も、前者は人間的な「我」を全自然の中に投入し、無為に生きようとし、後者は私の立場から世界を愛し、自己化してゆくのである。更に「無」の捉え方の相違や、道元の「前後際断」とニーチェの「永劫回帰」などを対比すれば一層よく理解しうらと思う。

西田哲学とマルチン・ブーバー

山本 誠 作

時間の制約上、ここでは主として、西田先生の『善の研究』における、個人と社会との問題に、話の焦点をしばらくしたい。

ブーバーは現代を形の崩壊した時代と呼び、こうした時代の

性格を「神の蝕」という概念で規定している。ここで、形というのは、伝統的規範であり、権威であり、価値と言ってもよい。こうした形の崩壊は、個人と社会との両方に変質化現象を惹起している。

まず、個人のレベルに関して言えば、それは社会的連帯性の喪失という現象となって現われている。個人は、社会的所屬感を失って、自己内閉鎖的な孤立主義におちいる。こうした現象を道徳的観点から考察すれば、社会にたいする義務を忘れさせるという方向において考えられる、快楽主義的刹那主義的な自分一箇の幸福の追求という形をとる。そこに、エゴイズムの倫理がある。マックス・シュティルナーの「唯一者」は、こうしたエゴイズムの立場の徹底といつてよい。こうしたわれの異状肥大は、フーバーが指摘しているように、必然的に、人間と神、人間と人間、人間と事物との間の断絶となって現われる。こうした断絶を、フーバーは「神の蝕」として把握する。それはまた、一般に、「人間の疎外」とも呼ばれている。こうした人間の疎外態は、現代社会のあらゆる領域にわたって、社会的連帯性の喪失、ならびにカオスを導き入れている。

次に、社会のレベルに関していえば、形の崩壊は、人間が従来、そこに所屬感をもち安住していた、もろもろの伝統的な中間的社会的集団の弱体化、ないし解体化現象を伴っている。従来、こうした社会的集団は、国家と個人との緩衝帯に位置し、国家と個人とが「裸」で衝突し合うことを防ぎ、個々人には社会的所屬感を与え、そういう仕方で、社会的秩序を安定的に維持す

る機能を果たしていた。しかし、形の崩壊は、こうした中間社会を解体に導き、人間をそこから疎外させ、アトム的にした。こうした人間のアトム化は、他の反面として、国家の集権化を伴っている。そこに集権主義、画一主義があらわれてくる。

こう考察してみると、形の崩壊した現代社会では、人間は否応なく、孤立主義的アトム主義か、集団主義的画一主義かの二元的対立に引き裂かれているといえる。個人と社会とのこうした分裂と対立は、都市化工業化に伴って出現した大衆社会における、人間のマス化と切り離しては考えられない。

ところで、現代の実存哲学がマス化された人間（ハイデッガーのいわゆる *das man*）の頹落性と限界状況を完膚なきまでに抉り出していることは、周知の事柄である。実存哲学によれば、世界におけるこうした自分の「頹落」に気づいた個人は、不安、退屈、絶望、嘔吐、および、一般に、虚無性へと導かれてゆく。ここでは、社会は人間にとって、決して「安住の地」ではない。社会に埋没した人間は頹落態にはかならず、人間が本当に自分自身になる——実存——ためには、こうした社会的埋没から外に出る必要がある。そのさい、虚無は、人間の脱自的超越の場になるのである。こう考えてくると、実存哲学は、人間が社会的埋没性から脱出して、本当に自分が自分であろうとする試みであり、本質的に個人主義的といつてよい。

ところで、個人と社会との関係に関して、一方、孤立主義と集団主義との二者択一的対立におちいることもなく、他方、実存主義的個人主義におちいることもなく、個人と社会とをその

相即において把えるような立場がある。この点については、西田哲学とブーバーの思想とは軌を一にしている。そこには、人間が個に徹することは、自己が自己の外に出で他者と関わることであり、社会において他者と関わることは、すなわち自己が自己のもとに返ることだ、という考え方ががある。

宗団類型論の一問題

小林 恵 一

本研究の目的はクリスチャン・ラリーヴ・デビネイ Christian Lalive d'Épinay がフランスの宗教社会学誌 Archives de Sociologie des Religions No. 30, 1970 に発表した論文: Les protestanismes latino-américains. Un modèle typologique. (ラテン・アメリカのプロテスタントイズム、類型論的見本) に示された彼の類型論を検討することにある。

I デビネイの論文のあらすじ

著者は、その人口の大部分がカトリック信徒であるラテン・アメリカ諸国に流入した小集団乱立状態のプロテスタントが、どの程度の社会学的類型に纏り得るか、それをアルゼンチンとチリの白人移民社会を主たる対象として試みようとした。最初の段階で彼は、「母国から持ち込まれた宗団に本来刻まれている特質が、移民国におけるその宗団の発展、適合、土着化の能力を決定する」という仮説を立てる。そして諸宗団の動きを追

いながらインガー (M. Inger) の六類型に従って分類を試みる。インガーの六型のうち、第一のと第六のは当面の研究の対象外のものとして外し、残りの四タイプに変数 variable を加え、五つの宗団類型を構築した。すなわち、

Type A. Ecclesia dimigrants. これはもっぱら白人居留民のための制度的教会。

Type B. Eglises d'immigrants injectées. 欧州からの白人移民のための教会で外社会への伝導姿勢をもつ制度的教会。

Type C. Protestantisme traditionnel. 主として北米からの移民社会に作られた制度的教会で外社会への伝導姿勢をもつもの。

Type D. Protestantisme de sanctification. 出身国の文化、人種に価値をおかない反制度的宗団、地区的小集団とそれらを管理する宣教師団組織の二重構造をもつ。

Type E. Protestantisme sectaire. 北米から移民、宣教師によってもたらされた熱狂的大衆宗団。カリスマ的指導者により始めらる。宗団構造的には Type D と近似。

以上の五類型を記述しつつデビネイは自分の当初の仮説を妥当と結論する。

II 上記の類型論の問題点

A 宗団の類型は論理的構成 logical construction であるゆえに、いかなる類型も M・ウェーバーのいう理想型 ideal type の性質を帯びる。従ってウェーバーの言う如く、構成されるタイプは何の目的のために作られるか、その目的との関連で決定

する。その点デビネイの類型はその目的と一致しない面がある。前述の彼の仮説からすれば彼は宗団自体のもつ社会的特質を見出して記述する方向に行くべきであり、この点において彼はワッハ (J. Wach) の「宗団員の宗教経験はどのような社会学的宗団形態を必然的に求めるか、またその形態は全体社会とどのような相関々係をもつか」というアプローチに学ぶべきであった。デビネイが採用したインガラの論はインガラ自身によれば「宗教と社会との機能的な関係を知るための」ものであり、デビネイの目的には必ずしも添わない。この方法論上の不徹底さはデビネイの五類型区分の不明瞭さとなって表れている。五類型の A・B 型の全部および C 型の一部はワッハ的分類においては均しく A 型 (Church type) に入れらるべきであり、D・E 型に入れられた諸宗団も宗団構造に従って再編成されるべきである。

B インガラにおいてもそうであるが、デビネイにおいても、社会集団としての型をもつまでに至っていないムーブメント的集団が宗団類型の中にも含まれている。しかしムーブメント集団が社会集団として定着する段階では複数の型に分化することが知られている。それゆえ次元を異にして扱うべきである。

C デビネイが大衆滲透宗団としている宗団は発生国の北米でもその特質をもっているが欧州には入れず、特に R. Mehl によればフランスでは不成功である。それゆえ宗団を囲む全体社会構造の類型に触れた記述が求められるべきである。

左手の優越

安元正也

1
右と左の対立とそれに対する価値づけ方の相違は、ロベール・エルツによってすでに『右手の優越』⁽¹⁾として問題視されている。彼によれば右手の優越は社会的理想であり、さらに左右の手は空間的方向を指示する以上に善と悪、生と死、男と女、聖と俗、浄と不浄など、価値の両極性を象徴する。エルツにとつて、右手の優越は所与の事実である。それを宗教的両極性、原始世界観における聖俗二元論の反映として因果的に説明しようとする。しかし、実際の論述は、右と左の価値づけと聖と俗との対応をめぐっている。右手が左手に代わっても同様に聖俗対立のメカニズムによって説明ができる。ここで私が扱う問題は、左手の優越である。一つの文化の中で一般的には右手優越でありながら特定の人物あるいは状況において左手が優越されるものである。聖と俗との関係様式の一面を明らかにしようとするものである。

2

たとえば、アフリカ、ケニヤのメル社会の宗教的首長ムグウエの場合である。⁽²⁾起源神話、クラン間の関係、生産活動など生活の全体に左右の対立をめぐる二元的分類カテゴリーが関わっ

ている。右カテゴリー群の中に政治的世俗的権力を代表する長老が、左カテゴリー群の中に宗教的聖的権威を担うムグウェが位置づけられる。この支配の二元性が、メル社会の制度上の特徴である。しかし、下位部族の一つイメンティのムグウェに比べて、左手が聖なるものとされる。他の下位部族のムグウェの場合は右手であり、イメンティのムグウェの左手は、二重の意味で例外である。ニーダムは「価値の象徴的転換」(symbolic reversal of values)として捉える。

中央タンザニアのゴゴ族では、右利きが社会的に好まれるが左利きが非難されることはない。雨乞い、豊饒の祈願といった特別の儀式の前に占い師に相談に出かける代表者たちは左利きの若い男女に重要な役割を与えよとの託宣を受けるのが常である。リグビィは、日常的(俗なる)文脈での右手の優越、儀礼的(聖なる)文脈での左手の優越として記述する。

ウガンダのルグバラ族で、リネージの権威、親族規範を犯した者は祖先の亡霊の自発的作用か訴願(invocation)かによって病になる。これは長老による祖霊に対する供儀によって浄められる。犠牲の家畜は左回りに引かれることで聖別され、長老は女の手と呼ばれる左手で祠に供物を捧げる。この祠で生者と死者との交通がなされる。また長老はこの儀式の時間を区切る時、聖なる葉を左手に持つ。左手は儀式の手(ritual hand)である。他の事例は省略する。

3

上に報告した事例は、右と左の価値づけに関する限り、一文

化の中での例外的現象である。単純化すれば、普通は右手に結びつけられた肯定的な価値が左手に与えられ、一般的には否定的価値を持った左手は儀礼的状况においてその性格を変える、と云える。この意味で、社会的カテゴリー間の関係が逆転し、現実の日常性のサカサマが演じられる、いわゆる逆転現象(reversal)として位置づけることができる。逆転現象は俗から聖への移行の十分条件であるが、左手の優越、つまり右手から左手への価値の転換は、俗から聖への移行を象徴すると云える。かくて、右と左の価値づけ方の相違は聖俗転換のメカニズムにも対応することになり、左手の優越は新しい問題を提示するものと云えよう。

- (1) Robert Hertz, 1960, *Death and the Right Hand* (trans. R & C. Needham), Cohen & West.
- (2) Rodney Needham, 1960, *The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of the Meru Symbolism*, Africa, vol. 30, pp. 20~33.
- (3) Peter Rigby, 1966, *Dual Symbolic Classification among the Gogo of Central Tanzania*, Africa, vol. 36, pp. 1~17.
- (4) John Middleton, 1960, *Lugbara Religion*, Oxford; 1968, *Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda*, *History of Religion*, vol. 17, pp. 182~208.

シュライエルマッヘルにおける “Gefühl” について

加藤 智 見

シラートホルマッヘルは宗教の本質を *Reden* (Über die Religion) 第一版で *Anschauung* と *Gefühl* (Falschheit) Der christliche Glaube では *Anschauung* を流し *Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl* 或は *Umittelbares Selbstbewußtsein* であるとするが、かかる背後には *Gefühl* の如何なる内的変化が生ずるかを検討してみたい。

第二部 会
まず *Reden* に見られる相反すると思える二面性の問題を取上げてみる。即ち例えば「宗教の最高目的は人間性の彼方に人間性を越えて (jenseits und über der Menschheit) 'Universum' を発見することである」(S.131) とする反面「人間性は *Universum* の唯一の形式である」(S.104) とする。又「人間の *Universum* からの隔絶 (*Entfernung*)」(S.295) を指摘する反面「人間を *Universum* の一部とこと」(S.53) とらえる面が存する。更にかかる相反する見方は *Anschauung* と *Gefühl* に関しても、それが *Universum* の「本源的独立的行為」(S.55) を待つのみとする面と同時に、「人間が有限なもの *Anschauung* から進んで無限なるもの *Anschauung* に移行する」(S.220~221) こと、人間 *Anschauung*, *Gefühl* が

Universum に連続し得る面をも生ずる。かかる二面的な見方
に実は彼の *Religion* に対する在り方の特色が考えられる。即ち伝統的教会的見方と、当時の新しい *Universum* 観、自然的人間観の双方に観点を当てる態度である。因みに一面で教会的な *höherer Realismus* (S.54) を基盤にすれば端的に *Universum* からの圧倒的な働きを *anschauen* し、*Teilige Gefühle* につらぬかれる」(S.189) のみである。他面自然的人間を主体にすれば「*Sinn* の統や広や」(S.162) が *Universum* の *Anschauung* と *Gefühl* の基になり無限なるもの *Anschauung* と *Gefühl* に移行し得る。かかる二面の双方に観点を置きて、*Religion* を求める態度が相反する二面を共存させて、亀裂させ、*Gefühl* にも二面の意味を内包させしと思惟される。

しかればかかる二面性は *Glaube* に於て如何様に統一されるか。「唯一の *Gott* を信すること即ち信仰者が自己を *Welt* の構成要素 (*Bestandteil der Welt*) と同時に *Welt* と共に自己をかかると唯一の *Gott* に *schlechthin* に *abhängig* させ (*schlechthin abhängig setzen*)、(§8) とされ、自己は端的に *Welt* の構成要素ではあつても *Gott* の前には断絶させられる。他面「*Gott* はある根源的な方法で我々の *Gefühl* の中に与えられている (*Gott sei uns gegeben im Gefühl*)」(§4) とされる。しかれば *Gott* と連続し得ない人間の *Gefühl* の中に *Gott* が与えられるということは如何にして可能であるか。実はそこに *Reden* の相反する二面が統一される論理が伏在するのではないか。ここで例えば、*Umittelbares Selbstbewußtsein* の

特に Unmittelbar であることを問題にすればこの Unmittelbares Selbstbewußtsein は、「自己自身の Betrachtung を vermitteln することによって得られるものではない」。「真に媒介を持たぬ Selbstbewußtsein」(§ 3) であるとす。即ちその根底には「現存在全体 (Ganzes Dasein) に随伴し Schlechthinige Freiheit を拒否 (verneinen) する Selbstbewußtsein こそ既にそれ自体 ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit である」 (§ 4) とする論理が存し、人間の自然的状態の一切の可能性が verneinen される。従つて Reden に於て一面で Universum に連続し得た Welt、人間も Gott に対して一切媒介にならず、かかる状況に於て「実はキリストのみが Welt に於ける Gott の存在の全つて Welt を通じての Gott の全つての啓示を vermitteln する」 (§ 94) と選択される。即ち Gefühl に Gott が与えられているとどうのしかかる究極の状況に於て自然的状態を越え観点を Gott に転換させキリストによつてのみ vermitteln されるのが前提される。そこにひたむきな帰依の Gefühl (Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) 以外に一切無き状況に行きつく内的論理が生じ、かかる帰依に依つて Gott の超越性と Gott の人間内への内在が Wissen, Tun に於てではなく、単に心理的な Gefühl でもなく、それを越えた Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl 内に於てのみ共に成り立ち得る Reden の二面性が統一されると思念される。

さてかかる内的変化からすればそこには端的に Anschauung の可能性は無く、それはむしろ Reden に於て無神論的教養人

のいう自然的な Universum、人間に観点を当てつつ Religion を索める過程に必要なものであったと思惟される。逆にこの点から Reden の Gefühl は一面で sinnlich な且つ Anschauung に随伴的なものと思惟されるが、Glaube ではその如き Gefühl を越え自己を無みし、只ひたむきな帰依に依り他者に依つて覚醒させられ、転換させられる層位の深みに於てとらえられる Gefühl に変化しているのではないかと考えられる。

ベルクソンにおけるトーテムリズムの把握とレヴィ・ストロースの問題

高橋 渉

一般に、十八世紀末、通商上の通訳であった J. K. Long が記述報告したことに起源をもつとされるいわゆる totemisme 現象は、人類学者 J. F. McLennan が原始民族の宗教形態として exogamy に関わらせながら自然崇拜のカテゴリーに入れて捉えたことによつて人類学の学説史に登場することは知られる通りである。爾後 totemisme は、例えば J. G. Frazer や E. Durkheim のように、細密な把握では異なるが、一箇の独立した社会的ないし文化的現象として理解しようとする方向と、例えば A. A. Goldenweiser のようにその独立性ないしは実在性を否定し、氏族集団との機能的関連において成り立つ複合現象として捉えるか、さらには R. H. Lowie のように氏族との結び

つきなえをも疑問とするような、いわば *totémisme* 現象の存在そのものを否定的に扱おうとする方向との、大まかに二分する流れを形成することになる。

H. Bergson における *totémisme* の把握がその宗教論に対しては極めて消極的であることもこのような流れに即してみるときに了解され得ることになるが、その宗教論『道徳と宗教の二源泉』における扱いは、彼自らの言葉に依れば単に *à parenthèse* ではない。即ち、彼はこの著において *totémisme* を研究する必要はないとして宗教論から除外する態度を示しながら、但し *zoûlâtrie* にいわば準ずるものとしておさえ、しかもその要処は、まず第一に氏族が二つの動物種に対応させて、*totémisme* が成立している場合に、そこで強調されているのは夫々の動物の特質であるよりもその二元性にあり、*totémisme* の意味はいわばその示差的な *différentiel* の点にあるという見解を提示する。しかも第二には *totémisme* のそのような作用は近親婚を避ける潜在的な本能にもとづいて自然がおいたものという根拠を指示して彼の生の哲学に連接する体をなさしめるのである。

他方 C. Lévi-Strauss はいわゆる *totémisme* を、未開人を文明人と区別しようとする人類学者の精神作用の産物であろうとして、それ自体の実体を認めない立場をとる。*totémisme* と称されてきた事象はいくつかの現象を恣意的にまとめあげて作り出した幻想でしかなく、*totémisme* の学説史は A. A. Goldenweiser や R. H. Lowie、F. Boas 等を辿ることによってその概

念の崩解の歴史が形成されることになるという。詳細な調査をすすめて *totémisme* の存在の多様性を導びいた A. P. Elkin に対してはその結論を出すべくしてあれほどの観察、調査が必要だったのかと断じ、B. Malinowski については、もはや民族学の成果、知識、方法が消去せられていると否み、ただ社会人類学系統の A. R. Radcliffe-Brown や E. E. Evans-Pritchard 等の所説にその本質的把握があるとして賛意を表するのである。而して Lévi-Strauss に依れば、動植物を *totem* とするのは \wedge 食用に適するから \vee ではなく \wedge 思考に適するから \vee であり、従来 *totémisme* と呼ばれてきたものは自然界のありさまを社会関係に写して表現された、いわば未開社会の思考法であるとして、 \wedge 知的 \vee 現象として捉えるのである。Lévi-Strauss はこのようにして *totem* を一種の *code* と解する彼の立場にもとづいて Bergson の仮説を肯定する。L. Lévy-Bruhl においては一見 *prélogique* な *loi de participation* を成り立たせるかに見える未開社会の神話等も、Lévi-Strauss によればそれなりの統一的な知的世界を開示する表象の世界となるのである。

しかしながら如上の Bergson への賛意は先に見た Bergson の第二の要処が除外され、しかもそれが Bergson においては『根拠』としての意味をもつ所からすれば、両者は *totémisme* についての見解がむしろ異質であることを認めるべき始末となる。Lévi-Strauss の論理の構成や、*totémisme* に依拠して宗教論を展開した E. Durkheim 等については今はふれ得ないが、これらの事情は、より一般的には、地域的、時間的に限定され

た調査結果を普遍的に扱おうとすることの困難さ、等を典型的に示すものであるうし、より現実的には、いわゆる例証提示ないしは実証的研究による反論、批判、さらには賛意さえもが、夫々の理論の相互吟味を深める場合には、必ずしも当の論脈に的確さを有し得ないことを問題として提示するのである。このことは、例えば人類学の古典に記録された事例を無批判的に現実存在としてとり入れることの危険性を指し示すことになるのであろう。

トインビーの宗教観について

吉 沢 五 郎

トインビー史観は、二十世紀における一つの新しい歴史観として、歴史学を基礎とする「文明論」に立脚するものであるが、トインビー史観そのものに内在する独自の特色をあげるとすれば、人類史を宗教的、道徳的観点から把握していることだろう。事実トインビーの著書である『歴史の研究』執筆の動機についても、まず人間の世界にはたらく神の創造活動を明らかにすることをあげており、またその第十二巻（再考察、Reconsiderations）では自らの立場を、文明の比較研究から、途中で形而上史学的研究にかわったことをほのめかしている。トインビーの歴史研究における究極的なテーマとは、文明の目標についてであり、また文明救済の可能性についてである。「文明は

それ自身の力だけで、自らを救うことができるか」との問は、彼の歴史研究をすすめる上での重要な精神的モティーフをなしている。

トインビーは、文明にとって宗教は何であるかという、その機能と役割をめぐって、文明の比較研究というグローバルな視野から考察をすすめる。文明と宗教の関係についてのこれまでさまざまな見解のうち、まず最初に、古典的な形ではギボンによって提起され、今日ではフレイザーに継承される宗教の機能についての否定的立場を検討する。ギボンの主題にそえば、ギリシア・ローマ文明の衰退は「野蛮と宗教の勝利」であったということになるが、そのような文明の宗教に対する破壊的役割を、トインビーは「癌としての教会」Churches as Cancersと呼んでいる。この見解の非を、トインビーは歴史的地平での追跡を通して実証しているが、この辺の事情については、すでにカタストローフ説（古代没落説）に対する批判、克服の形として、例えば社会経済史の分野におけるドブシュヤペレンヌ、文化史の分野におけるクルチウス等による「文化連続説」の設定によって、学問的水準では一時的承認を得ているものといえよう。

トインビーは次に、宗教は文明誕生の決定的要因であり、かつ文明推進の原動力であるとする見解をとりあげる。新旧両文明の交替劇に立ちあい、その空位期にあって両者の橋渡しをする宗教の役割を、トインビーは生物の繁殖過程になぞらえ「蛹としての教会」Churches as Chrysalisesと呼んでいる。この

見解に関しては、ドーンソンにおいても人類学上の広範囲な成果をふまえ、原始社会からその後の文明の形成とあゆみにおける宗教の役割をより説得的に実証している。第二の見解の一般化も、ほぼ妥当性をもつものといえる。

これまでみた見解は、宗教およびその具体的表現である教会の役割を、『癌』あるいは『蛹』として把えるにしても、文明が主役であり、宗教の役割は従属的なものとしての仮定ではこぼれてきた。しかし第三の見解ではこの役割の逆転がみられ、文明の目標と意義はそれ自身の中にはなく、それを超えた次元すなわち高度宗教 Higher-Religion の実現にあるとする独自の見解をきずく。トインビーのいう「高次の種の社会としての教会」Churches as a Higher Species of Society である。

それは丁度ギボンのアンチ・テーゼをなすものといえる。この構想上の重要な変化は、『歴史の研究』の第七巻(世界教会 Universal-Churches)を語るところからみられる。またここにトインビー批判の多くがあつまる。トインビー批判を大別すれば、『循環体系』から『進歩体系』への移行についてのドーンソンやトンプソンの批判があり、又トインビーの歴史研究は、『一種の神義論』であるとみるガイルやバーンズの批判がなりたつて。

いずれにしても、宗教偏重に傾くとされるトインビーの文明と宗教に関するこのような考察を、一方的な論難におちいることなく、正しく理解するためには、「文明論」についての二、三の視点を包摂することが必要であらう。基本的なポイントをお

げれば、まず文明論の成立は、宗教的な歴史観を世俗化し、科学技術を中心としてあみだされる近代史学の歴史認識に対し、精神文化の復権を意図するものであるということである。またより根本的には、ソローキンやバグビーにみられる文明の変動に関する理論を、トインビーの考察の基礎におきその展開に援用することである。文明論的視野からみれば、文明の律動には、宗教の世俗化と世俗の宗教化のサイクルが読みとれるのである。

ラインホルド・ニーバーにおける 罪と悪について

田 辺 正 英

今年六月に亡くなったR・ニーバー博士は、その『知的自殺伝』において、「罪に関するキリスト教の教義に心を奪われて、人間性の腐敗をむやみに強調しすぎる」との批判を受けたことを述べ、罪に対すると同じほどに癒し(cure)に関する、つまり恵み(Grace)に対する注意を払うまでには時間がかかったことを告白している。しかしニーバーはこれによってキリスト教的現実主義(Christian realism)の立場を訂正しているのではない。むしろそれほど人間における罪の問題の重要性を指摘しているのに他ならない。このことはK・バルトが、『最近十年における私の変化』において「然り ja; が否 nein; より

重く考えられるようになり、神の恵みの使信(Botschaft)が、神の律法・怒り、咎め・審きの使信よりも身に迫ったものと思われる」と述べたことに似ている。バルトも「バルトの福音の内実は律法に化している」。「神の恵みが無い」などの批判に答えながらも、必ずしも「神と人間の質的断絶」の基本的立場を否定した訳ではなかったのである。

ニーバーはまた必ずしも罪と悪については、はっきり限定して、宗教的な罪と道徳的な悪とに峻別して用いているものではないが、しかし基本的には、人間の断片的な生は、その完成の全体計画を人間自身の中にもつことはできないのであり、その完成への努力そのものが、罪に落ちこむ契機をもっていることを認めるのである。その意味で、人間にとっては罪はいかなるところにおいても免かれることができないと考えていることは確かである。

それゆえ、いかなる現実の歴史と思想の上に現れたこの世の改革も、完成の人間の営為は、罪の限界内におけるものであることを承認するのである。従って最後のには「思い煩い」はなれて、神の手に委ねることを希望する意味で、キリスト教的信仰の立場を固執する。

ニーバーによれば、自然と理性とは、近代人にとって二つの神であり、あるときには、これら二つは一つである。何れにしても、近代人にとっては、人間の悪は、宗教の腐敗させる影響か、あるいは自然の調和を乱した為政者のせいにか、人間の自己疎外を生み出す社会的矛盾のせいにされているが、どれ一つと

して、自然の中に存在しない悪が、いかにして人間の歴史の中に起りえたかを説明するものではないとニーバーはみる。人間の本性とその運命Ⅰ(一〇三頁)。かくして罪はむしろ、究極的には、人間が罪人であることを認めたらがらないことであるというルターの説にニーバーは同意し、いわゆる近代人の安易な良心、近代的樂觀主義は、部分的には、ベシムスティックであったとしても、キリスト教的人間観によって克服されなければならないものをもってしているとニーバーは捉えるのである。

それゆえに神秘主義のように、常に人間の意識の究極の深みが、ある意味では永遠の秩序と一致するものと看做したり、人間が人間自身の存在の神秘の中に充分に深く浸透してゆくならば神を知ることができると思えることはできない。従って罪とは、人間が自己が被造物であること、および、神に依存していることを承認しようとしないうことであり、神に対する人間の逆に他ならない。しかしキリスト教的人間観は、人間の有限性それ自体を悪の源泉とみなしているのではない点も強調される必要があるとニーバーは考える。

しかもニーバーは不安は罪ではなく、不安は罪の先行条件であると同様に、あらゆる人間の創造性の根拠であるがゆえに、不安は罪と区別されねばならないという。人間が罪において在るといふことと、人間が何らかの自由をもつ存在であるといふ点は、ともに認められなければならないと同時に、人間の自由は、有限にして、最後のには、その完成を神に委ねる希望において生きるものでなければならぬとニーバーはみる。それゆ

えに社会の改革や進歩は、そうした人間の営為の相対的次元における成果として認めるべきであるし、その限り、すべて罪であるから、すべては無意味であるという立場はとれないとするのである。その意味で、個人のみならず集团的エゴイズムが社会の中で強く現れるのを批判する立場も、キリスト教的人間観より出てくるものとみる。

従ってまたバルトの神学のように、絶対的次元における罪と相対的次元における罪と悪を同一視することは認められないとするのである。

ニーチェにおける「誠実」について

峰 島 旭 雄

ヤスバースは『理性と実存』でニーチェとキルケゴールとを「ますます意義の増大する二人の哲学者」として挙げています。そしてヤスバースはその哲学にかんしてニーチェの「誠実」な態度に多く負っていることを言明している。ここではそのような関連においてニーチェにおける「誠実」について若干考察をここからみたい。

ニーチェにおいて「誠実」ならびにそれに類する表現として *Redlichkeit, wahrhaftig, echt, treu* などが挙げられるが、キリスト教的な勤勉さはニーチェの探るところではなく、これを「アリのうごめきのような勤勉」としている。ではニーチェ

自身のいおうとする誠実とは何であるか。それは右のような既成道徳的勤勉さでもなく、精密さを誇りとする理性的誠実さ（正しき）でもない。それは「神は死んだ」と宣言するニーチェがいまや唯一の拠点とすることの意味での誠実さである。ヤスバースは「ニーチェは誠実を信奉することを告白する」と評している。かかる意味での誠実さは人を善悪の彼岸へと拉しするものであり、超人をして大地の意味たらしめるものである。そこでニーチェはいう、「あくまで大地に忠実であれ」。

すでに述べたように、誠実さはたんに知 (*Wissen*) のそれではない。ニーチェは「知は窒息させる」といい、いわゆる「純粹認識」の徒を偽善者と呼ぶ。しかし、ソクラテスにも似て、ニーチェには知から知恵 (*Weisheit*) への転換がある。「賢者たちよ、知者たちよ、きみたちは超人が好んでその裸身に浴びる灼熱せる知恵の陽光から逃避するであろう」とニーチェは呼ぶ。そして「わたしの知恵を学び取れ」と教える。その知恵（認識）とは、一切の深みをしてツァラトゥストラの高みにまで昇ってこさせることにはかならない。知恵の営みは生の中へ切って入り、したたる血によって獲得されるごときものである。ニーチェは精神の三段階の変化について語っているが、生の重みに耐えるラクダの段階から、新しい創造のための自由を獲得するシシの段階をへて、大いなる肯定、新しい創造の営みの「子供」の段階を考えている。「子供」の段階は無邪氣そのものであり、そのことによってかえって創造的でありうるのである。この段階にいたれば、知恵（認識）もまた一種の浄化作

用をおこないうる。ニーチェは認識の聖者について誇り、「きみら認識者たちよ、認識する者にとって、一切の衝動は聖化される。高められた者にとって、魂は悦ばしくなる」といっている。

このような知恵(認識)はいわゆる客観的・普遍妥当的な性格をもつのではなく、かえって情熱的でさえある。ニーチェは「認識の情熱」(Leidenschaft der Erkenntnis)について語り、それが知にもとく(科学 (Wissenschaft) と対照をなすことを認めている)。

誠実さはまた「精神の良心的なもの」としても語られている。「精神の事柄においては、だれにせよ、わたし以上に厳密に、精密に、手きびしく考えることは……ツァラトゥストラその人を除いては、なかなか出来ることではない」。そして一言でいって「わたしは根底まで徹するのだ」というニーチェのラジカルな態度(ラジカル・ニヒリズム)は誠実さのあらわれにほかならない。

さきに、「ニーチェは誠実を信奉することを告白する」というヤスパースの言葉を引用したが、「神が死んだ」今、人はかえって生の重みに耐えうるのであり、それというのも「あなたの内なるある神」がそのようなことを可能ならしめているからなのである。ニーチェはみずから「あなたは、こんなに不信仰でありながら、あなたの思っている以上に敬虔なのだ」とツァラトゥストラを評している。ヤスパースは、キルケゴールの立場を究極的には信仰の無信仰とよび、ニーチェの右のごとき立

場を究極的には無信仰の信仰と称している。ニーチェは「誠実」のゆえにラジカル・ニヒリズムの立場にいたり、しかしそれを越えて、「誠実」のゆえに能動的ニヒリズムとよばれる大いなる肯定のうちに生きることになるのである。

スピノザの神(二)

——彼の聖書解釈を巡って——

玉井 実

スピノザの著作 Tractatus Theologico-Politicus (J. van Vloten et J. P. N. Land tomus secundus) より私は彼の聖書の批判、及びその存在意義について述べてみたい。

本書の序文で語る彼の論理方法によると、彼固有の哲学、即ち自然認識によれば、本来次元の異なる聖書そのものも実証的、合理的解釈が可能であり、聖書の啓示概念と理性概念との間に本質的矛盾は存在しないと彼は確信している (praef. p. 89 ~ 90)。ここに彼の聖書解釈の特質が感ぜられ、かかる立場からすると、たとえ聖書そのものの意義を認めるにしても、その本質は自然理性の範囲にのみ限定されないのであろうか。然るに彼はかような認識基準から彼本来の哲学と、彼の目指す神学(スラコ神学)を原理的に区別したが (cap. 15, p. 254~5)、この神学が一体何を意味し、またなぜ区別されたのかその理由も考慮に入れて彼の聖書解釈の中心点を探求してみよう。

スピノザの聖書解釈は主として旧約の概念であるが、その主要なものから私は「予言」(prophetic)と「律法」(lex)の二つに関して述べてみたい。スピノザの立場からみればこれら両者共に表象の概念(imaginatio)として規定したが、それらの概念は古代イスラエル民衆の認識程度に応じて神が予言者を通じて、表象的、具体的比喩を用いて語ったのであるが、そこに宗教の本質が聖書の權威として存在するものである。かような表象概念こそ予言者を通じて民衆の心に直接感動を与え、彼らの実存に多大の影響を及ぼしたことになる。

かような宗教的本質として「予言」は理性認識、就中数学的認識ほどには確実ではないが、強い表象的感受性による神との内的関係から信仰(fides)による確信があり、彼らの現実の精神を支えていた。例えばモーゼによる神の認識(Exod. cap. 3, 15~18)、アブラハムが神との約束から徴証(signum)を求めた例(Gen. cap. 15, 8)。「律法」は啓示のうちでは倫理的対象を主眼としており、その意味する所はユダヤ人相互の具体的な生活規範として、彼らの守るべき掟と隣人への愛を指示しており、かような人間の法(lex humana)の実蹟によって、神の法(lex divina)を希求すべきものである。この概念は一方彼本来の哲学(Ethica)の終局への推移と類似した発想を感ずることができよう。なぜならば彼の哲学では人間の受動状態の克服を知性の純化によって神への知性愛(amor Dei intellectuales)を目標としていたが、問題は彼が聖書の啓示概念に対しても、かような倫理性を基準として聖書解釈をなしたものと思

われる。

かくしてスピノザが目指す聖書の本質は予言の概念よりも、律法の概念により多く負っており、その基本的観念は、いわゆる高遠な哲理ではなくて一般民衆にも理解出来るような人間相互間の常識的な生活規範の教え(doctrina)として彼は次のように語っている。

nempe, dari Ens supremum, quod Justitiam et Charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenetur, eumque cultu Justitiae, et Charitate erga proximum adorare, (cap. 14, p. 247)

この叙述の中に彼の聖書解釈の要旨が記述されていると思ふ。聖書の端的に意味する所は人間が神への服従の念(obedientia)と隣人への福祉愛(charitas erga proximum)の二つに帰せられ、それ以外のものは副次的概念でしかない。

このようにスピノザの聖書観、即ち彼の神学は倫理的なものを対象とするので、彼本来の哲学と類似しているが、両者の認識方法、その質において相違しており、従って彼の哲学は聖書が存在しなくても先述の如く、 \wedge 理性宗教 \vee あるいは \wedge 倫理宗教 \vee (取りこぼすならは許されるならば)は可能であった。一方神学は自然理性に適合出来る範囲の人倫の普遍的概念を対象とするものであるが、もし理性によって神学の対象が包摂されるならば神学は哲学の一部分となり、神学の意義は消滅してしまう。神学の対象、即ち啓示そのものが単なる理性では解決不可能な所に、スピノザの神学は哲学と区別された所以があり、彼の倫理的な神学

の指定は近世的性格を帯びたものといえよう。

D・ヒュームの宗教思想 (二)

——彼の哲学との対比において——

酒井サヤカ

ヒュームは、宗教における「奇跡」が、彼の言う *reason* によつては信服せられなうとして、“Our most holy religion is founded on *Faith*, not on *reason*; …” (*An Enquiry concerning Human Understanding*, X. II.) と云ふ。

周知のとおり、ヒュームにおいて、自然法則に関する知識の体系は、くりかえされる経験によつてもたらされるのであり、このような知識ないし信念 *belief* をもたらすところのものが、彼の言う *reason* である。

さて、このかぎりにおいてヒュームは、宗教、特にキリスト教(国教会)に関して、*reason* を廢し、*faith* に依れと主張しているかに思われるのであるが、それでは一体彼の言う *faith* とは何か、という点を解明するために、*reason* の線からする自然理解に関する彼の哲学と、彼の主たる宗教的著作であるところの「自然宗教に関する対話 (*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779.)」にあらわれる彼の信仰論とを対比させて、検討を加えたい。

相互に「神秘主義者 *mystic*」、「神人同形同性論者 *anthro-*

pomorphist」および「懷疑論者 *sceptic*」と呼ばれる三人の人物によつて展開されるところの、「対話」において、まず次のことが明らかにされる。すなわち、自然理解を通じての、神の属性の類推 *analogy* が、神を、不完全で無能で怠惰な創造者、腕の悪い大工としてしか示さない、ということである。

ここから、神の属性については、ただそれを、聖書と教会とに従つて、完全に至高至上であつて、人知では計りがたいと信ぜよという、神秘主義的、教条主義的態度と、不可知論的、懷疑的態度とが、同時に現われることになる。この二つの態度は、要するに同一の基盤に立脚しているのである。

そこから、「われらが至聖の宗教は *faith* に立脚している」という先のヒュームの言葉が、了承されるであろうが、このことからヒュームが、教義と教会とに無条件服従を表明したと考えるのは、早計である。すなわち、慎重にも、彼の死後の出版にゆだねられたこの「対話」は、終始懷疑論者の弁説に圧倒されているのである。

ここで、彼の知性論を考慮するに、彼が“…all our distinct perceptions are distinct existences, and…the mind never perceives any *real* connexion among distinct existences.” (*A Treatise of Human Nature*, Appendix. イタリック筆者) と云うとき、すでに彼の知性論自体が、いわば *reality* に関し、*human reason* の失格を宣言していたのである。

human reason のかかるありかたからの、当然の帰結は、宗教ないし神に関するもの、「信か疑か」の二者択一であろう。と

ところが、「対話」には、さらに第三の人物、“anthropomorphist”が登場しているのである。彼は、human reason 以外に、宗教に至るいかなる方法もないと、あくまで主張する。そして、他の二者を圧倒している懐疑論者さえも、“...the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence” (Dialogues. Ⅳ) ということが、条件付きながら、認めるに至るのである。

ここから、神に関する「信—疑」の対立においては、「疑」の方をとりながら、さらにそれに止まらず、教義的独断的信ならざる「信」を、human reason によって、なんとか獲得しようという志向が、ヒュームにはあったということが、言いうるであらう。

ここには、宗教の効用性に関するまことに英国的な顧慮があるということもできよう。また、彼が、「対話」において、Deism と、Libertines を徹底的に批判しているながら、やはりその影響下において、教会的信を拒否しながら一面的な無神論者であることができず、human reason なし、natural reason にそって、神を考えてゆこうとせざるをえなかったのだ、とも言いうるであらう。

ヤスパースに於ける Zwischensein
について

— 神の在り方を廻って —

加藤 嘉夫

およそ神を表だつて問題にせず済む人もあれば、また絶えず神が問題になりながら、その神の在り方が変化する人も現実存在するのである。仮りに前者をハイテグガーに、後者をヤスパースに見るのであるが、かかる所以は人間存在が如何に規定されてあるか、によるであらう。

ハイテグガーのように世界内存在という漠然とした規定だけである場合、人間存在は、ただの人 (das man) という無差別的な存在となる。而して留意さるべきことは、当初からこのような規定に終止しているのであって、限定及び制約を受けた個としての人間が、同時に他面に於いて das man としての規定をも受けている、というのではないのである。このような場合、神は少くともその論理展開に於いては表面化されない。然るに人間存在がかかる漠とした規定である場合、人間存在が直ちに不安に陥いるのは、蓋しヨーロッパに於いては（人格的唯一神を背景とする世界に於いては）当然であらう。不安とは、その背景に何も無い（無がある）からである。無縁の無が不安の対象である。而してこの無縁の無はキリスト教がそのバック

に嚴存して生じたものなのである。従つて関わりというもの（特にキリスト教との）を無視するところからハイテッガーは出發しているのである。Was ist Metaphysik? の das Seiende einzig und darüber hinaus nichts. の一節は、かかる事情を考慮して初めて、彼の無の出典が知られるのである。無縁の無と存在者、この「と」に一切の説明がないのはハイテッガーにとつて当然であらう。ともあれ、関わりを無視するところでは、ヨーロッパ、社会に於いては人間存在は人間存在だけとならう。

他方、関わりから出發するところでは、人間存在は他者との関わりを持つており、かつまたその両者の包括者が考えられる場合がある。これがヤスパースである。端的に云うならこの関わりとは、イエス・キリストとの哲学的な関わりなのである。

彼の著作、Der philosophische Glaube の philosophisch と云うのは、自己とイエス・キリストとの間にあるものへの傾斜であり、具体的には、「神が人間となつた」ことへの傾斜が philosophisch なのである。この「間」(zwischen) が「関わり」である。イエスは人なのか神なのか、人と神、この「と」への傾斜である。この「と」が separation なのか conjunction なのか、ということである。この「と」が、あまりに人間的であると感ずるところにヤスパースのキリスト教との関わり Zwischensein (へだたり、抵抗) が見られるのであり、同時にそれ故に人間イエスへの傾斜が生ずるのである。だからストレートに三位一体論と考へてはならないだらう。

ともあれ彼はこの「と」に対して philosophisch であらうと

する。その根拠に対しては沈黙しかない、と云うのではあるが。かくして「と」は関わり一般となる。それ故、イエスとキリスト、実存と現存在の「と」は常につきまとう。時に実存は現存在と異り、時に現存在なくして実存はない、ということにならう。つまり「と」は関わりというものの、関わり一般となつており、そこに実存の対象限定がない。実存はそこでは課題 Aufgabe とする (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 119)。かくしてヤスパースは Offenbarung の見地 Angesicht に立つ者であらう。

日本人の宗教意識の本質

仁戸田 六三郎

日本人の宗教意識については既に現象学的研究が行われ、主としてアンケートによる調査研究による結果が示されている。これらの研究は従つて現代の日本人の意識を中心とするもので、その対象となる宗教も主として近世以降現代に重点がおかれてゐる。しかし、このような研究は必然的に日本以外の宗教についての意識調査に関する外国のデータとの比較研究を無視することはできない。それだけこの種の研究は将来性に富むものである。

ところが私の研究はかかる調査を伴うものでもあるが、本質的にはむしろ形而上学的な解釈学の立場によるものである。強

いていえば宗教哲学的な研究といえるかもしれない。そしてこの研究を具体化するに際して私自身の発想による一つの状況を前提的課題とするものである。即ちそれは日本においてそれぞれ異った諸宗教が共存して来ているという歴史事実を取りあげ、その可能性の諸条件の基礎を問題にするのである。それは同時に日本以外の諸宗教の在り方と関連を持つという意味であって、かかる比較論的関連に立って日本における諸宗教の共存性を問題にするのでなければ、本研究の核心に触れることは不可能である。就中、一神教的宗教を主たる存在としている諸外国の諸宗教の在り方を念頭におくことも必要である。しかし私の研究はそれをアンケートその他の実証的調査によるものではない。従って実証的で客観的なキメテとなるものは恐らくないであろう。その意味において実証的な現象学的研究から見れば一種の観念論であって科学性に乏しいといわれるかもしれない。しかし、かかる観念性をすべて無視するならば、凡そ宗教というものは発生しなかつた筈である。科学的合理主義を実証的方法で研究する場合ですら、かかる観念性によって発生し歴史的に展開した現実を対象とする以外にかかる研究の対象がない意味において、釈迦なりキリストなりの最も個性的で少くともその当初においては客観性を持っていなかった教祖乃至宗祖の観念性を前提とせざるを得ない現実にあるのではないか。ただ実証的研究はこのことを強くは意識していかないだけのことである。

右のことは私の研究の持つ一種の観念性を弁護するために述

べたものではない。ただ形而上学的解釈学を試みる場合の曲解と誤解を避けたいと思う徹底によるものである。

そこで更に上述の立場に立脚して研究を進める場合、今回は仮りに一つの問題点を取りあげたいと思う。即ち自然というものを中心として右の課題を解釈しようとするものである。ここで自然といってもその内容は種々多様であって、簡単に規定することはできない。例えばヘブライ系の宗教における自然の概念は超自然に対してのものであり、またヘーゲルのいう自然宗教 (Naturreligion) は啓示宗教に対しての自然である。これに反して古代ギリシャの諸宗教は自然のみを場とするがために自然以外のものとの関連もなく対立もない。端的にいえば一つの宗教が自然というものに対して如何なる見解と在り方を持つかということにもなるが、これは更に詳細に論じなければ一般の理解は得られまい。日本に昔から諸宗教が共存し得る可能性の根拠は日本人の宗教意識が常に自然を場としているからであると考えるのが私の仮説である。従って自然に於て一神教も多神教も共存し得るものであると考えられるが、この仮説は国の内外の学者に容易に理解されないようである。この問題については私は既に屢々国際学界の会議において或いはヨーロッパの学界において研究を発表して来たものであるが、近き将来日本において単行本として出版する予定である。詳細は若し関心のある方はそれについてご理解とご批判を賜わりたいと思うのである。

「知」の意味に関して

—H. Rosemont Jr. 教授の鈴木大拙批判—

伊藤 正 穩

Henry Rosemont Jr. 教授は、「The meaning is the use: Koan and mondō as linguistic tools of the Zen masters」という論文⁽¹⁾の中で、鈴木大拙氏の見解を批判しているのであるが、その一つに「知」に関するものがある。禪の師匠たちが弟子たちと問答、公案を行うに当って、そこに見られる禪匠たちの奇妙な、氣違いじみた言動、すなわち非知的、非論理的な行為は、どのように理解したらよいものであろうか。

鈴木大拙博士が理論化乃至知性を排斥することに対して、教授は概略次の如く示している。鈴木氏は理論化というものには有害であり、放棄されなければならないということを常に論じている。なぜなら、その理論化というものは、われわれを一層深い「迷路」におとし入れてしまうからである。また鈴木氏は、知性は生命を「殺害」するものであり、「禪の最悪の敵」であるともいっている。また、「合理性」は悟りを得るためには「無効」であるばかりでなく、積極的にその目的に向けて前進するわれわれの進歩を「妨げる」ものである、とも述べている。そうしてこのような知性に対する考え方は、鈴木氏の禪匠に対する考えと全く矛盾するものである、としている。すなわち、鈴

木氏は禪匠の非知的的愚行が単なる気まぐれから行われるものでなく、確固たる真理にもとづいているものであるとしている。

このように鈴木氏が、一方では知性の働きをきびしく抑制しながらも、他方では禪匠の合理的な本質を認めていることは、あきらかに矛盾したものである。教授は次の如く述べている。

鈴木氏のこれらの言明からは、彼〔鈴木氏〕はシレンマの後者の角〔非合理的でない〕に基づいていることはあきらかである。というのは、彼は禪匠たちは愚行をおかしているものではなく、高度に合理的であり、また、彼らの氣違いじみた手段には大變効果的なものがあつたし、また現在もあるということを主張しているからである。しかし、彼の選択は困難さを解決するというよりは、むしろ無視している。

第一の角において、もし知性は「限りなくもつれ合うあざみのおい茂った迷路以外のどこにも導きえない」ということが真実ならば、禪匠の高度な合理的行動は禪仏教徒によって認められているいかなる目的をも導き出しえないであろう。

他の角において、禪匠の高度な合理的行動を〔正しいと〕認めることは、それ自体知性は「限りなくもつれ合うあざみの迷路以外のどこへも導きえない」という主張を無効にする。これらのシレンマから鈴木氏はのがれることはできない。⁽²⁾

以上のことを整理して見ると、

第一に、もし知性が悟りを開くのに有害なものであるとするならば、禅匠たちの高度な合理性をもった行為は不可能である。

第二に、それとは反対に、もし禅匠たちの高度な合理性をもった行為が正しいとするならば、知性は悟を開くのに有害であるということは成立しない。

なるほど、Rosemont Jr. 教授が示す如く、「知」(乃至知性)を一義的、常識的にのみ理解する場合には、彼の議論は正しいであろう。すなわち、鈴木氏が、排除した「知性」と真の禅匠がもっている高度な合理性の背後にある「知」とが同一のものであるならば、鈴木氏の見解はあきらかに矛盾したものである。しかし、両者における「知」は同じ意味のものであろうか。

鈴木氏によれば、知乃至知性には、日常的な分別智と悟りの無分別智とがある。⁽³⁾ 分別智は識別、差別、分析をこととする知(性)であり、鈴木氏が究極的悟りには有害であるとしているのはこの知(乃至智)である。一方禅匠たちの行為は「悟り」を基調としたものである。すなわち、彼らは分別智ではなく無分別智に基づいている。しかもこの無分別智は、分別的、「知識・認識・論理」などが可能となる根本的なものでもある。

禅匠たちの高度な合理性が、日常的な分別的知性を超え、しかもその根源的な無分別智により成り立っていることを知れば、Rosemont Jr. 教授が矛盾しているとする鈴木大拙氏の見

解の正しさが解明されるのである。教授はこの点を混同しているようである。

(1) Philosophy East & West, Vol. XX, No. 2, April, 1970, pp. 109~119.

(2) *op cit.*, p. 110.

(3) 「悟りと公案の意義」『鈴木大拙全集』第十八巻、三四一—三五頁。「知」に関する見解は全集の各所に見られる。

中世宗教詩における愛について

植田 重雄

人間的な愛を聖なる者との愛の比喩として見るということは、宗教における共通の現象である。厳密に言えば、人間と人間の間になり立つ愛は、そのまま聖なる者と人間の間が存在する愛を予見せしむる。人間は人間らしく自己の感受し、表現する愛をもって語る以外にはその愛の表わし方を他に知らない。

それ故、ヨーロッパ中世における宗教詩も、当時のミンネ (minne) をかりてくる場合が多い。ミンネザングの研究は多くの文学史家によって各方面から調査され分析されていることは、周知のことであり、トルバドールの影響といった伝搬と変様の径路も当然考えられることである。しかし他面、キリスト教自身が旧約聖書の中から色濃く継承してきた問題もそこにあったという事実を見逃してはならない。その好例はソロモンの「雅歌」である。羊飼 (及至ソロモン) の若者と村の少女の恋愛の劇詩であるにもかかわらず、その純粋な愛は、神とイスラエルの関係の比喩となり、さらにキリストとキリスト教会の比喩となって発展していった歴史を無視するわけにゆかない。む

ろんここでしばしば「比喩」といっているのは、異なる事象を結合している意味の符節をいうのであるが、実際にはその意味体験は実感をともなっていると見るべきである。

中世の宗教詩の発展形態の一つとして、十字架の聖ヨハネ (San Juan De La Cruz) の「魂とキリストの間の霊歌」(Canciones Entre El Alma Y El Esposo) がある。人間の魂なる「花嫁」は、キリストなる「花婿」の愛に傷つき、その愛が医やされるのを待望し、やがてそれは完成されてゆくという過程をとる。「なんちがわれを見つめしとき、その眼はわれに美を刻みぬ。なんちはかくもわれを愛し給う」と歌い、「微風吹き、小夜啼鳥の歌きこえ、魅惑の森の澄みわたる夜に抱かれ、燃ゆる焰により、苦悩は消えゆく」とも歌っている。ヨハネはこの作品が誤解されるのをおそれ、イエズス会のアンナ修母の求めによって、自ら註解をほどこしている。その中にはつぎのようになっているところがある。「このような靈魂は、象徴や対比や比喩を用いて、自己が感じていることを僅かでも暗示し、理論的に説明せず、むしろ豊かなる魂の中から神秘的な秘密をあふれ出させるのである。これらの比喩は、愛の霊の単純さをもって読まなければ、道理に叶った言葉となり得ない。…聖霊は深い意味を平凡な言葉でいい表わせぬために、異常な象徴や比喩をもって、その奥義を語ろうとするのである」(前掲詩序)。さらにヨハネはスコラ学者の道を歩まずとも、各人はそれぞれの宗教体験をとおして宗教的歓喜をもち得るとのべている。「たとい、あなたに、神的真理を会得させるスコラ神

学の修練が欠けているとしても、愛によって教えられる神秘神学の修練に欠けてはいないのだ。後者によって、たんに超自然的真理を知るばかりでなく、さらにこれらを味わうことができるのである」(同)。神と人間の出会いについて聖ヨハネは、「浄化の道」、「照明の道」、「一致の道」と呼び、「靈的婚約」、「靈的結婚」の階段を経てキリストと花嫁との対話が生れるとなす。したがって、「ソロモンの雅歌」の相思相愛の抒情詩は、ほぼ同じ題材を用いながら、この聖ヨハネの作品に至ると、純粹に内面的な宗教作品となり、神秘体験が確固たる表現をとるようになるのである。さらに、ミンネの多様な変化と深化の過程については、別の機会にゆずりたい。

F・ベイコンの宗教的著作について(二)

住田良仁

今回は、ベイコンの宗教的著作のうちから「聖なる考察」(Meditationes Sacrae (1597))を、その中の二つのテーマを中心にして、また「祈禱文」(Prayers)及び「詩篇翻譯」(Translation of Certain Psalms (1624))をそれと関連する限りにおいて取り上げ、ベイコンにおける「学問」(learning)「科学」(science)の聖書的背景を考えてみたい。

「聖なる考察」(以後「考察」と略す)の第一のテーマは「人間の業の空しさ」である。「考察」(一)の冒頭で、ベイコン

は、神の業たる世界が善なることを語った創世記一の三一を掲げ、更にそれをパラフレーズして次の様に記している。「しかし人間は己れの手が作り出した業を振り向いて眺めた時、全ては空しく精神の思いであった」。この人間の業の空しさは究極的には人間そのものの空しさを意味している様に思われる。「考察」(四)で、人間は人生の短かさ故に明日の生き物ではなく「今日の生き物」である、と言い、「詩篇翻譯」第九〇篇において、第一〇節に「何故じたばた足掻いて細々とこのか弱い生命の糸を紡ぐのか」とか、第二節に「あらゆる生き方のうちで人を最も良く導くものは、死に思いをいたすことだ。この泡沫の光、この儚い生命を死の時に聖める術を教え給え」と、新たなパラフレーズの詩句をつけ加えていることから、そことは察せられるのである。

ところで、ベイコンの「科学」が「宇宙に対する人間帝国の宣布」とか「人間による自然征服」という非常にポジティブな意味をもった人間の業であることは、周知の事である。それは今述べたネガティブな人間観は科学というポジティブな人間の業と如何にして結びつくのであろうか。「考察」(一)において、彼は、人間は己れの業を捨て神の業の中で働く場合にのみ真の安息が得られる、と言っている。神の業とは自然のことであり、その中で働くとは自然探究に他ならない。ベイコンにおいては自然探究即科学であるから、従って、人間は科学によってその空しい営みから脱却し得る、ということになる。こうして「科学」とは「救いに至る業」である。ネガティブなもの

しての間は、科学を通して始めて、ポジティブなものとして現れ得るのである。

《考察》第二のテーマは「憐憫」(愛)である。《考察》(一)において、ペイコンは、「福音たる神は為し給うた奇蹟において恩寵と慈愛グラーチアベネディクティオンに関わらぬ事は何一つなされぬであろう」と、愛としての神を強く語っている。イエスは怒りや裁きのない「神の羊」であり、彼のなした奇蹟は裁きの奇蹟ではなく「憐憫の奇蹟」であったという。《考察》(四)(六)では人間の愛が論じられる。愛してくれるものを愛することは功利の愛であり、敵への愛こそがキリスト教徒の法の最高の特質の一つであり、神性のまねびであるし(四)、憐憫や優しさのない宗教は偽善である(七)(八)。

さて第二の《祈祷文》には次の様な祈りの言葉が記されている。「(神の業の中で働くという)この心が我らの中に確固としてあらんことを。そして我らの手と、汝が同じ精神を授けられし他の人々との手によりて、人類の家族に対し大いなる施しになさるることを喜ばれんことを。」ここで言われていることは、神の業たる自然の中で働くこと、それが人類に対する施しとなること、である。換言すれば、「人間への愛の業」こそ科学である、ということである。こうして「憐憫」もまた、第一のテーマと同様、科学と深い関連をもっていることがわかる。この「愛」即「科学」という定式は《大革新》Instauratio Magna (1620)序文に端的に表現されている。そこでは「知識の真の目的」は「人生の利益と効用」であり、それは「愛の中で完成

し、管理」されねばならぬ、とされているのである。

以上二つのテーマは、「学問」「科学」の二つの意味、即ち(一)「救いに至る業としての科学」、(二)「施し(愛)の業としての科学」を語っているのである。

カトリック教会史学の確立

青山 玄

カトリックでは、古来教会の歴史について非常に多く書かれているが、教会史学独自の学問的性格が確立され始めたのは、前世紀にはいつてからだと思ふ。すなわち啓蒙主義者たちのひろめた人間中心的教会像に反対して、教会ならびに教会史を、神中心的信仰の立場から理解しようとする学者たちにより、実証科学であつて同時に神学でもあるという、教会史学の独自の学問的立場が、初めて自覚されたと考えてよい。

しかしその後まもなく、第一ヴァチカン公会議が開催され、近代世界の思想的混乱を克服するためという名目で、カトリック思想の統制が強められたり、新トミズムの天主主義的神学や教会法学の研究が盛んになったりすると、せっかく偉大な神学的使命を自覚してより上つた教会史学も、その発展の自由を抑圧され、すでに教理神学によって思辨的に確立されている教会像を危険にさらすような形で歴史現象を描写したり評価したりしてはならない、教理神学の教える不動の教会像を、いつも歴

史研究によって辨護立証しなければならぬ、というような教理神学の従属的補助的学問にされてしまった。この時期にルネッサンス教皇史を書いたL・パストールは、H・イエディンによると、たとえばスペイン王フィリップ二世の教会政策やトリエント公会議のスペイン司教団の態度などを、ヴァチカンの教会像の立場から評価していると言われる。前世紀の末から今世紀にかけて、中世教会史研究の権威者であったF・エールレ枢機卿でさえ、「歴史研究者や歴史記者は、全然評価してはならない。ただ事実を探索するだけにとどめなければならぬ」という見解を表明している。伝統的教理神学の見解や教会像が新しい研究者によって変更されることに對し、当時の教皇庁がどれほど厳しく取り締まっていたかを感じさせる言葉である。

しかし、教会史学は、果たして実証科学であるにすぎないのであろうか。教会史の中から人間の営みに関する結論だけしか導き出し得ず、その歴史經驗的世界の領域からとび出し、教会というキリストの神秘体の生命活動について、神学的な評価をなしたり、あるいはそこから何かの新しい神学的真理を学んだりするとは、許されないのであろうか。古来いく多の偉大な神学者や教会史学者は、教会史の研究から、聖書やそれまでの神学に明示されていない新しい神学的知識を汲み取っている。したがって教会史も、聖書に次いで神学の一つの源泉なのではなからうか。もしそうであるならば、教会史学の本来の使命も、教会史についての実証科学的研究を足場にして、教会史の中からア・ポステリオーリに新しい神学的知識を学びとること

にあるのではなからうか。

第二次世界大戦前後から盛んになった各種の新しい試みや、伝統批判、多様化、自由化の動きの中で、このような反省が教会史学者の間でも深められ、それはやがて、「教会史学は神学である」と主張したJ・ロルツにより、次いでそのロルツの立場を一層徹底させたH・イエディンによって、実証科学であった同時に神学でもある、教会史学固有の立場を確立させるに至った。ちょうど従来の伝統的カトリック神学も、現代世界に即応した改革と発展を強要されるようになり、今日、教会史学は聖書学と並んで、神学の新しい発展のためいわば道案内となり、歴史の中に働く神についての理解や新しい教会像の発見に大いに寄与しているといっても過言ではない。

privatio と 一つの悪

田中英三

プラトニズムや中世の神学に由来する *privatio* という悪の考え方を、近世的な見地で自己の思想に組み入れたライブニッツは、後年シェリングによって強い非難を受けた。だが一体 *privatio* が、後者のいう悪の積極性に対して単に消極性を意味するものであったか、それはおよそ悪の在り所と摺り方について、どういう意味をもつかをライブニッツの考えを手懸りにして問題にしたい。「弁神論」その他の著作では、悪の遠因とし

て創造以前の事物ともいふべき可能物の構造が問われている。可能物は個有の完全性に基いて存在に向う要求をもっているが、それを満す根拠をもちえぬため自ら存在にはなりえない。

神が最高の必然的存在であるのは、自己の存在根拠を本性として自己内にもち、絶対的に無を含みぬからである。従つて存在するためにはただ可能的であればよい神に較べて、可能物はどこまでも不完全性をもつ。この不完全性は、さしあたり可能物の性質として内具された一方の完全性に対蹠的な欠如した部分だが、それを含むことは更に存在根拠をもちえぬ不十分な在り方を示すという、両面に係わっている。つまり前者は後者を浮彫りにする徴標となり、逆に後者は前者に、完全性を制限された特有な性格を与える。この第二の事柄は欠如的な部分を通して、単なる欠如以上の、有限だということの割れめ、または無を可能物に表わさせる。これらの対応関係に見られる可能物の根源的な不完全性が *privatio* の実態であり、あらゆる悪の根本になる形而上学的な悪の源泉に他ならない。最善の世界の計画を媒介とした創造作用も、以上の可能性の状態をそのまま現実へ移す故に、実在化する神の計いが可能物の全構造に及んでいても、それを受取りえない影の部分で不完全性は残し続ける。そこに神が悪の質料因とされても、なお内的制限に絡まれて存在する被造物の有限性が、悪の本質的な在り所として形相因になる点がある。ところで被造物は世界の中に実在するだけではない。生きて働くもの、自発的に自己の本質を実現するものである。この活動性は周知のごとく特に人間の場合、世界

や神を表象するばかりか、神の働きを小宇宙や小さな神として模倣しつつ自己の本質を展開してゆくことと対応して世界の創造が具体化する点に見られる。その場合、悪の源泉であった被造物の根源的な不完全という *privatio* は、判明に表象しうる理性的精神がたえず錯雑な表象を混在させているところに現われて来る。

表象は常に判明とは限らぬし、判明が錯雑の見誤りである時もある。混在とはそういう不安定さや危険性が表象自身に纏綿していることである。更に判明な表象を規定理由にする意志が、善に向うはずなのに悪に向つてしまふのは、善のペールをつけた見かけ上の善が実は悪であるのを見破れない危さが、人間の働きに潜むことを示す。錯雑は確かに他方の表象の判明の不足や欠如を意味するが、このことは世界の存在者のあるべき在り方からの逸脱である。ライブニッツは各存在者の働きの中心を神の意志を推定することに置くが、その限り錯雑な表象は判明の欠如ばかりか、推定の誤り、自発性の誤った発動を意味するに違いない。感覺的な快楽や情念が、神との一致に存する幸福を妨げたり、充分な反省がないと情念が理性を凌駕するのは、表象や自由意志が其自身、決して完全ではなく、逆に誤用されたり悪しき意志となる生具的な制限を含むからである。それ故にこの不完全さを契機として、判明や善に向う努力が法則化され義務づけられる。*privatio* としての悪は、不完全性を通して見られる存在者の、割れめを抱えた存在と働きの真相を示すものであった。そして一方では、より判明な表象やより大なる

る善へ向う必要を自覚させる役割と、他方では悪を更に悪として実在的に濃密化させる分岐点に立つものであった。

The New English Bible の語法

見られる現代英国のキリスト信仰に

ついての語法感覚的考察

木原 範 恭

N. E. B. (The New English Bible) に見られる聖書の統一
テーマと矛盾

N. E. B. の神話化現象、宗教化現象ということばを更に正確に表現すれば世俗化といえる。一つの事例は定冠詞 *the* の eye (ルカ II: 34) であらう。この定冠詞の用法について金口義明教授の説を参照したい。即ち「定冠詞」the eye は対比を表わすものとなるべきである。前述の Nestle のギリシヤ語原典では *ο οφθαλμος* となく定冠詞をつけてくる。この *Nestle* 逐語訳による *the eye of the single* (下線筆者) はこれは心の目が神にのみ向けらるべきであることを、N. E. B. は *your eyes are sound* と訳して意味をあらわらしてこる (下線筆者)。*The lamp of your body is the eye* (下線筆者) となく *your eye*。

N. E. B. 訳の前述のくだりの *your eyes* をいくら注意してよんでも意味がとれないようなあいまいな世俗的な訳になるよう

に工夫してある一つの事例である。これは A. V. (欽定訳) の *thine eye is single* とはかなりちがっている。ルターも *dein Auge* と単数形に訳して、働き、対比を表わすものとして訳してこる。R. V. (改定訳) も *Your eye is the lamp of your body; when your eye is sound, ...* (下線筆者) となく単数形となつてゐる。前述のアメリカ聖書協会発行の *the Holy Bible* の *The light of the body is the eye; therefore when thine eye is single, ...* (下線筆者) となく、単数形となつてゐる。

一九六四年版の日本聖書協会の聖書の引照にも次のヘン第一章一八節の聖句が示してあるように、これは心の目となるべきではなからうか。その他、単文をわざわざ複文にかえて、ことばのもつ対比の美しさを色あせたものとして、かつ *key word* のもつ独自の強さを弱めた一つの事例としてあげることが出来るのは N. E. B. のヨハネ伝第一章一節ではあるまいか。即ち A. V. の *In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.* となく *the word already was, The Word dwelt with God, and What God was, the Word was* (下線筆者) とくちやに気む。た複文の副詞節ではじまる文体で、意味をはかしているあたりは N. E. B. の特徴であらうか。したがって信仰問題にふれる前にかかる世俗化された訳の一番大きな問題はキリストを生ける神の子として一貫して記述しようとする新約聖書の統一

「アと矛盾した訳になるために文体にゆるみが生じていることである。

かかるゆるみの現象の一つの事例としてヨハネ第一の手紙第五節二〇節の N. E. B. 訳をあげるこゝができぬ。即ち We know that the son of God has come and given us understanding to know him who is real, indeed we are in him who is real, since we are in his Son, Jesus Christ. This is the true God, this is eternal life. (下線筆者)。かかる統一テーマと矛盾した文体の弱点を補うべくしやなめて this をくりかえしつけ加えて意味をわかちまじまじにつづるこゝにうかがわれぬ。A. V. では And we know that the Son of God is come, and hath given us an understanding, that we may know him that is true, and we are in him that is true, even in his Son Jesus Christ. This is the true God, and eternal life. (下線筆者) となつて原典に近う訳である。R. V. では This is the God and eternal life となつて this をくりかえしてない。ルターは Dieser ist der wahr hatige Gott und das ewige Leben. として力強い単文である。ギリシャ語原典はいうまでもなく単文である。邦文語訳聖書が、このくだりを「また神の子すでに來りて我らに眞の者を知る知識を賜ひしを我らは知る。而して我らは眞の者に居り、その子イエス、キリストに居るなり、彼は眞の神にして永遠の生命なり」と訳しているのは名訳ではなからうか。

註(一) A Handbook of English Article Usage 大修館書

店 P. 203.

(2) 「あなたがたの心の目を明らかにして下さるよう」傍線筆者

(3) 昭和四五年一月一日 日本聖書協会初版発行

アウグスティヌスにおける倫理と信仰

——彼の元徳批判を中心として——

稲垣 不二麿

この発表は、プラトン主義の影響を深く受け、これをキリスト教の基盤で受容したアウグスティヌスが、ギリシャの元徳をどのように受けとめていたかを省み、倫理と信仰という問題に一視点を見出そうとするものである。こゝでは *De Civitate Dei*, XIX, 4 を中心に考察を進める。

元徳とは知恵(或は思慮)、勇氣、節制、正義の四つである。これはギリシャ人一般に行われていた徳論であり、プラトンはこれに哲学的反省を加えている (*Politica*, 427 c-444 e)。そのプラトンによれば、知恵は魂の思惟的部分に、勇氣はその気の概的部分に、節制は主にその欲望的部分に帰される徳であり、正義は、これら魂を構成している、種を異にした三つの部分があるべき秩序にもたらされた時、実現されるところの徳である。プラトンでは、正しい人とは自分が自分を支配し、秩序づけ、自分自身に親しくなり得た人を意味する。そこには一種の

第三部会

支配關係がみられる。即ち、思惟的部分が支配者として働き、他の二つの部分は、思惟的部分の語るところ (*Myself*) に従い、それに親しいものとなるべきである。このように、思惟的部分を中心にしてあるべき状態を実現していくところに人間の徳 (＝卓越性) がある。(彼は徳を国家についても論じているがそれについては今はふれない)。

アウグスティヌスはこの元徳を高く評価する。と同時にそれが偽の徳 (*mendax virtus*) に墮することなく真の徳 (*vera virtus*) になりうるための道を求める。

彼は、徳が不断の斗争、内なる自分自身の悪徳との内的斗争である、ということに注目する。例えば、節制とは「肉欲 (*carnales libidines*) が恥ずべき行為へと精神 (*mens*) をひきよせ、同意せしめることがないよう肉欲を制御するところのもの」である。節制という徳が必要とされるのは精神と肉欲との間に斗争があるからである。他の徳についても同様である。

このように、徳は、むしろ、そういう徳を必要とする現実の生の悲惨さ、「我々が悪のうちに、或は、悪が我々のうちに存する」ことを証明する。しかも、徳はそれだけではそういう悪を取り去ることはできない、とアウグスティヌスはみる。例えば、思慮は悪に同意し罪を犯さぬように教え、節制はそのように行うべくさせる、が、思慮も節制もその悪をこの生から取り去ることはできないとみる。それができるとみることが傲慢である、とアウグスティヌスは言う。彼は、支配者であるべき精神の弱さを、そして、克服されるべき欲望の根深さを問題にして

いるからである。

精神は、アウグスティヌスにおいて、どこまでも神によって在らしめられている被造物である。精神は、その存在、知、意志の全てに亘って、不断に創造的に働く神に依っている。永遠、真理、愛である神の現在がなければ無に帰する存在である。このような精神がその本来の始源である「神に従って」ではなく「自己に従って」あるうとすることは傲慢 (*Superbia*) であり、無に近づくことに他ならない。それは本質的な力の喪失に他ならない。

一方、克服されるべき欲望、或は、悪徳は、我々自身の内に巣くっているものであり、我々自らが行ったところのものである。欲望や悪徳は精神や理性に反逆する。それが人間の現実の相である。しかし、その反逆は、人間の精神や理性が自己の本来の始源である神に反逆したという人間の根元的行為 (原罪) の結果である、と、アウグスティヌスはみている。

アウグスティヌスにおいて、精神と欲望、理性と悪徳、霊と肉とは、プラトンにおける思惟的部分と欲望的部分とが一方はイデア界に属すべき睿智的なものであり、他方は現象界に属する感性的なものであるという関係以上の関係にある。それらの対立は、新しい生と旧き生との対立である。

アウグスティヌスは、現実には徳が偽の徳に墮している事実を見過しない。そして、徳が真の徳となるべく、徳を基礎づけるべきものとして「敬虔、*pietas*」を説く。敬虔とは傲慢の逆で、精神をその本来の始源に結びつけることである。真の徳

は、この敬虔が存する人においてのみ存しうるところのものである。敬虔は人間の努力の先方に望まれる如きものではなく、死、復活でなければならぬ。そういう敬虔に基づいた徳が真の徳である。

ドゥラ・エウロポスのミトラス教史料

小川 英雄

ドゥラ・エウロポスのミトラス神殿は一九三四年に発掘された。それは事実上、組織的・徹底的発掘が行われた最初のミトラス教神殿遺跡であった。又、それはローマ帝国領オリエント風州で見出された唯一の遺存状態の良好なミトラス神殿である。そのため発掘当初は多くの学術雑誌に報告され、大きなセンセーションを巻き起した。実際、出土物の重要性においては、ローマのサンタ・プリスカ教会地下のミトラス神殿にも比肩すべきものがあった。報告書としては、M. I. Rostovtzeff, F. E. Brown and C. B. Wells eds, *The Excavations at Dura-Europos, Seasons of Work, 1933~34 and 1934~35*, New Haven, 1939, pp. 60~134 があり、その要約としては M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, The Hague, I, 1956, Nos. 34~70; II, 1960, Nos. 63; 68* がある。しかし、その出版を予告され

て久しい最終報告書はいまだに刊行されず、とりわけ重要な約二五〇件の碑文史料も、R. N. Frye, J. F. Gilliam, H. Ingholt and C. B. Welles, *Inscriptions from Dura-Europos, Yale Classical Studies XIV, 1956, pp. 127~213* から省かれてしまった。そのため、現在に至るまで、ドゥラのミトラス神殿のみをとりあげた専攻の論文は現われていない。恐らく、最終層位の確定、全碑文の正確な編纂なしには、重要な結論を下すことが出来ないからに他ならないためであるが、それにもかかわらず、ミトラス教史を取り扱った著作においては必ず、ドゥラの史料に関する言及があり、それ等を通観すれば、ドゥラのミトラス教に関する幾つかの異なる見解を知ることが出来る。

今後、ドゥラのミトラス教史料の重要性は、とりわけ、ミトラス教の起源に関して増大して行くと考えられる。最新版の *Oxford Classical Dictionary (1970)* の中で、J. M. C. Toynbee (“Mithras”) が指摘するように、この問題は全く未解決の問題と云ってよいものである。ドゥラの全史料が刊行されれば、この分野における研究は一歩前進するであろう。ドゥラの初期神殿の推定奉納年は西暦一六八年であるが、これほど早期の神殿遺跡は他にないばかりか、それ以前のミトラス教痕跡は同一五〇年頃からの約二〇年間に合計八件が確認されるにすぎない(同一〇二年のものどされる大英博物館蔵伝ローマ出土の「牛を屠る神ミトラス」の丸彫像は後世の補修が多いうえ、年代は人名からの推定で、しかも他の遺物の年代から五〇年以上先に置かれるなど、不自然な点が多い。筆者は一九六五年九月に

同館ギリシヤ・ローマ部長 D. E. I. Haynes 氏の案内で、同館地下倉庫にあるこの作品を閲覧することが出来た。Cf. Vermaeren, CIMRM, I, No. 594; II, No. 594)。

ドララのミトラス神殿はその年代ばかりでなく、そこに見出された信徒組織や信仰内容についても又、多くの注目すべき古拙的傾向を示している。第一に、初期神殿の建立者たちは、セム系バルミラ人であったことに注目すべきである。彼等は前一世紀以来、バルティア帝国内セム世界で興った「美術的・宗教的共通言語」(Rostovtzeff)の有力な「手」として、ローマ・バルティア二大勢力の境界線に沿って、文化的・経済的に重要な役割を演じていた。彼等は母市バルミラの興隆(前一世紀後半)と同時にドララにも進出していた。そして、ミトラス教の形成と殆んど同時にこの宗教を知り、ローマ世界各地で貿易活動を行いつつ布教して歩いた(Dacia の Dorstadt におけるバルミラ人による受戒。Cf. Vermaeren, CIMRM, II, No. 2008)。一般に、ミトラス教の信徒はローマ軍の将校階級か裕福な東方系商人の市民であると云われているが、その伝道の実態については史料が欠けている。恐らく、バルミラのような隊商都市の出身者の役割を重視すべきであろう。

バルミラ人をはじめとするシリア土着の人々の間で、詩人 Statius (A. A. D. 80) の作品にはじめて現われる「牛を屠る神ミトラス」の思想を中心にした宗教結社がはじまり、「宗教的・美術的共通言語」とマコス神官の教えとの強い影響力の下に「原始ミトラス教」が、遅くとも西暦七九年(この数字の

意味については Vermaeren, Mithras, the Secret God, London, 1963, p. 29 参照)前後には形成されたであろう。しかし、Trajanus 帝時代から厳しくなったシリアの軍事情勢、それともなうローマ進駐軍のミトラス教採用が、この宗教をローマ化し、古拙的傾向を消し去ったのである。

S・キルケゴールにおける

Subjektivität 主体性、について

藤本 浄彦

キルケゴールは、『Nachschrift 後書』を美的著作と宗教的著作との間の転換点として位置づけ、「この書は全著作活動の目標としての、いかにしてキリスト者となるかという『問題』を提出しそれと取り組む」と言う。ここに、彼の問題とする「主体性」が示唆されている。

彼によると主体性の問題は次の如くのエレメントにおいて指定される。すなわち、「主体性とは本質的に情熱 Leidenschaft であり、その極致は、自己の永遠の幸福 (ihre ewige Seligkeit) に対する無限の関心を示す個人的情熱である」と。これら、情熱・永遠の幸福・無限の関心を示す、などの用語に注目しなければならぬ。そこに彼の用いる「主体性」概念が、宗教的特質の内実をかもし出しつつ如実に語られていると思ふからである。そして同時に「主体性が育ってくることによって内から生

じる潜勢力 *Potenzierung* と主体性成熟の極致⁽³⁾としての永生 *Unsterblichkeit*の問題へと接着しゆく中心的思惟の展開を見ぬことができる。主体性の実現を追求することが宗教的なるものの実現へと脈絡するという弁証法がある。つまり、個 *Individuum* たる主体の在り方が、無限の主体的関心のもとで志向される意味性と方向性とを、絶対的關係において実現するとき、その個としての主体はより高次にして深奥なる根拠 *Grund* へと向う。根拠において根拠より引き出された主体の在り方こそ、主体性という概念の有する宗教的内容の源泉であるということになる。すなわち、主体性の最高情熱がかけられるところに永生の問題が具体化するのであり、その辺の消息は彼の思想の中核的要素としての質的弁証法の問題を提起し、さらに「自己と無限との間のぎりぎりの決断 *Entscheidung*」たる『飛躍 *Sprung*』の概念の内にもつらえられる。

ところで、いかにして主体的となるかという課題が現実性と具体性との場で問い極められるのであるが、彼はそれを真理としての『事実 *Sache*』の概念のもとにとらえていく。「主体的問題とは、真理の問題の一部をなすのではなくて、真理の問題即主体性の問題であること——この点が常に銘記されねばならない⁽⁵⁾」と指摘される。真理を事実から離れえない自己展開の内でもとらえていくという観点にまで昇華する思惟をみることできよう。また、主体の在り方の根拠へと透明に互入するところの、事実的課題と真理に関わる問題とが一なる道程で論構の場を有することに気づく。

客観的反省 *Reflexion* にとつては、真理は客観的対象的なるものとして主体を捨象する場で語られるが、主体的反省にとつては、真理は内面 *Inerlichkeit*・主体性となり、まさに実存しつつ主体の内奥に沈潜しゆく積極性がある。従つて、客観的反省は、主体性の場からみれば、一個の近似値 *Approximation* にすぎない。そこに、「何を *Was*」とどう問ふと「*うかに Wie*」というに問ふとの相違があり、そのゆえに主体が実存に生きることに、さらに実存に生きることはほかならぬ主体的反省の実現なのである。「主体がいかなる仕方で生きるかということこそ、すなわち主体性にこそ真理がかかっている⁽⁶⁾」のであり、まさしく生成 *Werden* としての主体性が実現するのである。その限りにおいて、真理は常に情熱に貫かれた主体の根源的基盤を实存に生きる事実として開顕することによってのみ把握できるといふことにならう。このことは、かの「真理は主体性である⁽⁷⁾」ということとはの内にさえ表現されている。

さらに「真理が逆説になるということは、真理が実存に生きる主体 *existierenden Subjekt* と関わる⁽⁷⁾ところに由来する」と見届けているように、実存に生きる主体として在る自己は、常に湧出し止まぬ矛盾の内⁽⁸⁾にその存在を露呈し弁証法的關係のものでのみ自己表現を可能にする。このような諸エレメントの展開のもとで、彼は「主体性の道にのみ決定的出会いと絶対的決断とがあり、それに対して客観的であろうとすることは非真理 *Unwahrheit* である⁽⁸⁾」という確信から、「神 *Gott* は *主* 主体 *主体*」であり、それゆえに内面性に徹底する主体存在のみがそこには

(9) ある」という終局的結び目に到着するのである。主体性の問題が、宗教的⁹⁾ということ、信仰の⁹⁾ということと透入しつゝ強調される世界がここに導出されるのである。

註(1) 『The point of view for my Work as an Author』

p. 13.

- (2) 『Nachschrift』 S. 30.
- (3) *ibid.* S. 164.
- (4) *ibid.* S. 95.
- (5) *ibid.* S. 118.
- (6) *ibid.* S. 194.
- (7) *ibid.* S. 189.
- (8) *ibid.* S. 194.
- (9) *ibid.* S. 190.

キルケゴールにおける「真理」
について

大屋 憲 一

第三部 会

一八三五年のギレライの日記にも誌しているように、キルケゴールは「私がそのために生き、そして、死ぬことを心から願うようなイデー」をこそ、求めたのであって、他の何ものを知るより前に、まず、自己自身を知ることが学ばなければならぬと云っている。そのためには、現にそこに生きている人間は、みずから欲しようとして欲しまいと、自分が現に生きている(existieren)ということの事実の上に凡ての注意と自覚とを集中

すべきであり、更に云えば「現存在の中へ歩み出ることによって罪人となる」とも、彼が云っているように、その生くべき方向を見失って絶望のただ中にいる者こそ、真実に生き得る道(建徳的な宗教的真理)を求めなくてはならないのである。そして、その限り第一に顧慮すべきことは、真理を問う問ひ方に誤りがあるてはならないことである。彼は云う、若し、客観的に「真理」が問われ、認識される場合には、何処までも「近似的な考察」のみがあり、表象的確定性とも云うべき真理がある。そして、そのような思惟による概念的把握は、たしかに一見、積極性を持ち、その概念的に把握し得る程度に應じて積極性を持ち得るかのようであるが、そうではない。寧ろ、自己の現実性は論理的、内在的に媒介を許さぬところに、更に云えば、逆説の成り立つところにあるのではないのか。キルケゴールは「現実性の止揚によるのみ、抽象性は現実を把握することが出来るが、現実性を止揚することは、まさに現実性を可能性にかえてしまうことである」とも云う。未だ、他人事のように可能性として、謂はば、観想的にみられるところには、現実性といえども、さかしらな分別による分析の場で計り得ることも出来ようし、割り切れるでもあろう。

然しながら、キルケゴールの云わんとする真理への問は、問う者から切り離さるべきものではなく、寧ろ、人生の根本問題は、主客の形では捉えられ得ないと云うところにある。否、更に云えば、そのことは私の意識に先立って、私の現実の存在があると云うことでもあろう。

それ故、彼の「主体性は真理である」と云う提言の中にみられる主体性なるものも、彼に於ては、意識一般を依り処とするような近世哲学にみられる理性の問題としてではなくて、実存の問題として深く捉えられている。然し、彼はその提言の基底に未だ流れている「想起」的性格に眼を向け、それにつきまとうその内在性、連続性、発展性なるものを看でとることによつて、そのような精進 (Streben) に現われる「悔心」(Reue) ということでは、常に一步選すぎると云う厳しい批判を投げかけている。そして、そこに自己の現実の矛盾の根の深さを「絶望」として、みてとるものである。彼がその著「死に至る病」に於て述べているように、絶望の相は、まさに「この病は死に至らず」ということにある。「絶望者は自分自身を食い尽くすことが出来ず、自己を無にし尽くすには絶望の死は、断え間なく、生に転化してしまう」のである。然も、その絶望を超えようとする行為そのものが、愈々絶望そのものを深めていくと云うような深淵を知るところにこそ、絶望の現実があるのである。キルケゴールは、前の命題とは逆に「主体性は非真理である」と云う提言をなしている。然しながら、この両提言は決して切り離されると云うものではなくて、未だ自意識の埒外には出でない精進による真理の生成は、真理でありながら、同時に、宗教 (信仰) の立場よりみれば、その真理がそのまま不真理であることを意味するものと云えよう。そのことは、彼の一八四九年の日記等にも散見し得るし、このような眼は彼を導いて、実存的反省の深さが「背理」の受容の深さに相即するよう

な、彼の所謂、絶対的逆説の真理にまで深まるものとなっている。

アーミッシュ・パーソナリティの同質性

坂井 信生

従来、そのエスニックな文化的特異性ないし社会構造の局面が、主たる課題としてとりあげられてきたアーミッシュ研究において、近年、そのパーソナリティ特性に関する研究が徐々に数を増してきつつある。これらの研究によって、かつては単なる印象にもとづいて語られるにすぎなかったアーミッシュのパーソナリティ特性が、実証的手続きを経て解明されてきている。

すでにふれたように (『宗教研究』第四五巻・第一輯・二〇八号・一九七一年一〇月・所収の拙稿「アーミッシュの自文化運動」参照)、アーミッシュはきわめて強固な閉鎖的集団であり、部外者による接触・観察が容易でないために、これらのパーソナリティ研究は多くの制約をうけ、学童を主たる被験者としてゐる。これら諸研究の成果によれば、アーミッシュと同一地域に居住する農村的環境をもつ非アーミッシュ学童と比較して、著しく強い宗教性と農村的性格を示し、tender-minded: introvertive-submissive-group-dependent の度合いがかなり高く、

などのパーソナリティ特性が観察されているのである。ところで、たしかに非アーミッシュとの比較において、統計的

にかかるパーソナリティ特性がとりだされているのであるが、注目すべきことは、アーミッシュのそれにおいては類似性が著しく強く、variance の度合いのないその幅がいたって小さいというすがたがみられることである。パターン化されたパーソナリティあるいはパーソナリティの同質性と呼ぶことが許されるたぐいのものである。この事実には Kuhn (一九五四)、Smith (一九五八)、Witmer (一九七〇) などによる調査研究においても、等しく観察されるところである。

概して、アーミッシュ共同体は社会的に同質的であるといわれている。また、その成員はかれらの複合的文化価値のすべてを受容しなければならないし、制度化された目標達成の手段のみを用いなければならない。それからの逸脱があれば、直ちに強力な社会的ペナルティが課せられチェックされる。したがって、アーミッシュの社会、文化体系は、すべての成員に対しその基本的期待の方向性を賦与し、かかる基本的期待に同調することによってのみ充足されるパーソナリティ組織を、かれらに生ずるべく構築されていると思われるのである。

かくして、アーミッシュにみられるパーソナリティの同質性もしくはパターン化されたパーソナリティ特性は、かれらが構築している社会・文化体系の投影とみなすことができるであろう。そして、とりわけこのことは、家族あるいは共同体における共通した幼児期の体験と強い関連があると思われる。すなわち、両親ことに父親に対する絶対的服従、制約された教育システム、極端な生活空間の限定そして逸脱に対する社会的ペナルテ

ィなど、標準化された訓育・社会化のプロセスの結果としての、アーミッシュに共有されている高度に類似した体験が大きく関っているのである。

換言するならば、同一の家族形態、共同体組織、同一の文化・価値体系、そして同一の養育・社会化の慣習といった、誕生してからのあらゆる体験における共通領域を、すべてのアーミッシュ成員が経過することにより、類似した同質的なパターン化されたパーソナリティを、かれらに現象せしめているということがのできるのである。

アウグスティーンヌスについての

一考察 (1)

——“De libero arbitrio” 第一巻、第二巻
における “voluntas” について——

清田 寛

アウグスティーンヌスの作品 “De libero arbitrio” は、彼自身が *Retractationes* の中で記しているように、原罪のことが語られている旧約聖書を受け入れようとしないうちに教徒達を駁するために、書かれている (*Retr. I, ix, 6*)。ユニ教徒達は、悪が意志の自由な決断 *liberum voluntatis arbitrium* に由来することを否定し、万物の創造主である神が非難されるべきであると主張していた (*Retr. I, ix, 2*)。そこでこの作品は、「神

が惡の造り主ではないかどうか、どうぞ私に話して下さい」という、アウグスティヌスの弟子エヴォディウスの言葉で始まっている。

まず第一巻では、善い意志とは何か、を問題にして、正しく正直に生き最高の知慧に達することを求める意志が善い意志である (De lib. arb. I, XII, 25) と定義をしている。また、人々には永遠なものを愛する人と時間的なものを愛する人があり、前者は永遠な法に従い後者は時間的な法に服する (ibid. I, XV, 3) が、人々各人が何を追求すべくまた寵愛すべく選び取るかはそれぞれの意志にある (ibid. I, XVI, 34) としている。そして、悪を行なうとは何か、という問に対して、永遠なものをおざりにして時間的なものを偉大な驚嘆すべきものであるかのように追求すること (ibid. I, XVI, 34) と答えている。ここでは悪行と罪とが同一に考えられている (ibid. I, XVI, 34)。*quoniam, hoc a malo facere voluerit, hoc a malo facere* 由来の問題も、意志の自由な決断から悪を行なう (ibid. I, XVI, 35) とし、悪行即ち罪が自由意志 *libera voluntas* に由来することを明らかにして、第一巻を閉じている。

従って、「意志の自由な決断」という場合の「自由な」*liber* という言葉は、永遠なものを選ぶか時間的なものを選ぶか、そこに選択があるという意味で用いられていて、近世以降の思想で自由意志という場合の自由の意味とは、少し異なっているように思われる。

次に第二巻では、神はどうして人に意志の自由な決断を与え

給うたのか、もし人がこれを受け取らなかったならば人は罪を犯し得ないだろう、そこで神が我々の悪行の主と考えられはしないか、という問題が提出される。それに対して次のような解答がなされる。即ち、あらゆる善は神に由来し、あらゆる正しいものは善であり (ibid. II, I, 1)、人も神に由来する (ibid. II, I, 2)。人は或る善であり、欲するのでなければ正しい行ない得ないとすれば自由意志を持たなければならなかった。この自由意志なしには人は正しく行ない得ないだろう。それ故、人が正しく生きるために自由意志が与えられたのであり、もし人が罪を犯すためにそれを用いれば神によって罰せられる。意志によって行なわれるのではないものは罪でもなく正しい行為でもない。このようなわけで、もし人が自由意志を持たなければ、罪も褒賞も正しくない (ibid. II, I, 3)。ところで、*potentia animi* (ibid. II, XIX, 50) であるこの自由意志も、それなしには誰も正しく生きることが出来ないのだから、一つの善であり、神の与えたものでなければならぬ。そして与えるべきではなかったのに与えた者について言うよりも、むしろこの善を悪く用いる人々の方が罰せらるべきだ (ibid. II, XVIII, 48) と。そして、その意志の不動な善からの転回と變動的な善への転向が悪であり、この転回と転向は強制されず意志的であり (ibid. II, XIX, 53)、自然あるいは必然によって起るのではない、としている。

では、その意志の転回や転向の運動はどこから生ずるのか、という悪と罪の起源の問題については、その運動は欠如的な運

動であり、あらゆる欠如は無に由来しているから、それは神に依存するのではない、この欠如は意志的なものだから、我々の力のうちにある (*ibid.*, II, xx, 54) として、罪の原因は意志である、と考えている。

それでは、その意志の神からの転回 *aversio voluntatis a Deo* が、最後の第三巻やまた彼の他の作品において、人間にあって避けられる *evitabilis* なものと考えられているのか、それとも避けられない *inevitabilis* なものと考えられているのか、という問題提起をしながら、今後更にこの *voluntas et peccatum* の問題を考察して行きたいと思う。

トマスの神について

——*intellectus* の特質に関する一考察——

岩本 一夫

トマスは *Summa Contra Gentiles* の冒頭の部分に、*Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas.* (I, 1) と記している。

本論に取り上げたいのは、この *bonum, intellectus* であるが、これは後に論証される如く神を指すものである。しかし、普通 *intellectus* 或は *intelligere* は人間に述語付けられるものであり、新約聖書の諸所 (*Math.* XV¹⁶, XVII³, Marc. VIII¹⁸, XII³, Rom. I⁸,) の用例によつても知られるところであ

ある。従つて、問題は、まず何故トマスがこれを神に述語付けたかという点であろう。

ところで、これらを神的領域で用いる者がいない訳ではないし、又周知の如く天使は *Intelligentia* と呼ばれている。しかし、トマスが対異教徒大全のテーゼとも言うべき部分で、*bonus intellectus* 即ち *ultimus finis* と述べているのは、マウイチエンナやアヴェロエスらの所謂能動知性 *Intellectus agens* が念頭にあったことは、彼等をしばしば引き合いに出していることから疑い得ぬところであろう。このことは、*Summa Theologica* では、神の *intelligere* に関しては、僅かに二項 (I, XIV, 2, 4) で言及されているのみで、他は *cognoscere* 或は *comprehendere* が多く用いられていることから認め得るだろう。正に *Contra Gentiles* であつて、ここには護教博士としてのトマスの方法論として看過し得ない問題が含まれていると思われる。とすれば問題は、*bonus intellectus* の *bonus* にあると思われるのである。現代哲学の立場から言うならば、*bonus* は *intellectus* と範疇を異にするものであり、それが後者を修飾するのは一見奇異の感がしないでもない。しかし、そこに中世、特にトマス独自の構造があると思われるのである。

トマスは、人間の魂の目的 *finis animae humanae* と究極的完成 *ultima perfectio* が認識と愛によつて全被造物の秩序をのり越えて第一の原理即ち神に達することだと述べている (*Cont. Gent.*, II, 87)。だが、何故そうすべきであるかにつ

ではこの書には何の説明もないが、神学大全には次の如き言及がある。

Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur. (I, 79, 4)

私見によれば、*bonus* は、この *in quo solo beatificatur* と関連を持つものと考えられ、その限りで、*bonus intellectus* も理解し得るように思われるのである。人間の知性的魂は、下界に於いて最も優れたものではあるが、神の中でのみ (*in quo solo*) 至福たり得るのであるからして、その究極的目的は、*bonus intellectus* ということになり、人間の魂の神への絶対的依存性を合せ表明していると思われるのである。

しかし、トマスは *intellectus* には、この絶対的依存性の外に更にもう一つの重要な側面がある。即ち、人間知性の認識能力の問題を招来することになったのである。先の引用文中の離存知性 *intellectus separatus* は、他に能動知性 *intellectus agens* の名で呼ばれているものであるが、アヴィチェンナやアヴェロエスがこれを人間の魂から離存しているものと考えたに反して、トマスは、人間の知性認識の源泉を唯神にのみ認めると同時に、その能力に関してはこれを人間の魂にも内在するものであることを主張するのである。対異教徒大全 (II, 76) に於ける論証で、人間が自己の主体的行為者 *agens seipsum* ではないとすれば、「不合理だ」。*quod est incoveniens* という時、そこには、何か事実上或は原理上そうだとする語勢が感じられ

る。トマスが事実上或は原理上能動知性を人間の魂に内在するものと認めた理由は種々考えられようが、この問題は後にゆずるとして、孰れにせよ、ここにはトマスの人間の位置付けに關して特異なものが見られると思われる。即ち、人間の *beatitudo* は唯神にのみあるのではあるが、それを主体的行為者として自ら求めるよう委ねられているという状況である。

最後に、以上の所論と全く異なる見解もあり得るが、私はそれを意識していることを附記しておかなければならないであろう。

ルターにおける信仰と行為

笠井 貞

マルティン・ルターは「信仰のみ」を主張して居るが、彼は決して「行為」を排除したのではないことを、ここで彼における信仰と行為との關係を考察することによって明らかにしたい。

ルターによれば、第一の最高・最貴の善行為は、キリストを信ずる信仰である。一切の行為は、キリスト信仰と言う行為の中になされなければならない。信仰による正しい善行為を強調し、信仰を欠いた行為を排斥するのである。信仰とは、性質・所有などではなく、神の契約を受取ること、義の果実を齎らす行為なのであり、この信仰が直ちに愛・平和・歡喜・希望を齎

らす。この信仰においては、一切の行為は等しく、互に同等になる。行為の大小・長短・多少に拘らず、行為の間に一切の区別はなくなる。行為は、行為そのものためではなく、信仰のために神の意に適うからである。そしてその信仰は、行為が数多く、そして異なっていて居ても、一切の行為において、一つのものとして差別なく存在し、生命を与えるからであるとす。神に対する信頼に生きるキリスト者は、純粹に報酬なしに神に仕え、それが神の意に適うと言うことだけで満足なのであると主張する。たとえ善行為でも、それが神の前には無であると自己が感ずる謙遜と自責とが、その行為を神に喜ばれるものとするのである。

ルターが信仰を賛美し、信仰なしに生ずる一切の行為を排斥したのは、彼の時代における修道院・教会・家庭などに満ちて居た、誤った偽善的・パリサイ的な不信仰の善行為から、人々を正しく真実の根源的善である信仰の行為へと導くためであった。ただ祈祷・断食・寄進・懺悔などがなされれば、神の恩恵に対する信仰がなくとも、すべてよいと考え、しかも行為の後に善を期待しようとすることを批判して居るのである。信仰が一切の善行為を惹起させるのであり、信仰は行為をなし、一切の行為における頭なのである。一切の行為は徹頭徹尾、信仰の中に存在する。根本となる神信仰から、神崇拜や神礼拝は勿論、隣人に対する諸徳も出現するのである。

信仰だけによって、神は人間を義認する。即ちルターにおいて、神の恩恵である信仰は、義認の条件であり、人間のどのよ

うな行為も救済の条件ではない。しかし信仰は、人間の中に働く神の行為であるから、神が信仰により、人間を道徳的に浄め、改善して、心と霊と精神と一切の能力とにおいて人間を全く別人にして呉れるので、信仰によって義とされた人は、邪悪な貪りの心から解放されて善行為をなす。信仰だけが、人間を義とすることは真実であるが、義とされた後、信仰は、惰眠して居るのではなく、愛によって働くことに活躍するのである。眞の信仰は休みなく善行為をし続ける。信仰の人の行為は善行為となり、不信仰の人の行為は悪行為となる。不信仰の中にあつてなされた一切の行為は、たとえ、どのようにそれが立派に見えても、虚偽・偽善・罪である。

眞実の生きた信仰こそが、愛によって善行為をなす。人は内面的には、信仰によって神の前に完全なキリスト者であり、外面的には、愛と善行為とによって人の前に完全なキリスト者である。キリストが、その犠牲によって人間を信ずる者とし、罪、即ち悪い本性である自己追求から解放することが、ルターの言う福音である。義であることを行なうて、義人とされるのではなくて、義人とされて義であることを行なうのである。即ち信仰の行為が信仰をつくるのでなく、信仰が信仰の行為をつくるのである。

要するに、キリストを信する時、人間の行為の一切は善なのである。ルターにおいて、人間は信仰を持つと言うことだけが問題で、行為の方は、どうでもよい問題であると考えているのではない。こうして彼において、神の愛を深く信ずることを根

本とするキリスト教倫理は、成立して居ると言えるのである。

ロシア正教の諸相

田口貞夫

ロシア人は本来、宗教的性格の強い民族であるといわれる。

また、ロシアでは長い間正教を国教として奉じてきた。かかる
國に、史上初の反宗教、無神論の社会主義國家ソ連が誕生し
た。この点を考慮にいれて、ロシア正教の多様性について述
べてみよう。ロシアでは元來政治と宗教の關係は深かった。ペ
ルシヤエフはその著「ロシアの理念」の中で、聖アレキサンダー
・ネフスキイの言葉「神は權力ではなく、真理の内にある」を
引用し、ロシア人民の悲劇は權力者がこの言葉に忠実でなかつ
たからだと述べている。上述の言に關連するが、ロシア正教史
において、神が權力とかかわったのは、主に官許正教の場合で
あろう。それに対して神を真理の中に求めたのは修道主義と近
代ロシア宗教思想であつたと思われる。だが、前者はつねに歴
史の表面に出て後者は蔭にかくれ、結局、權力と結びついた官
許正教は政治權力である無神論の政權に屈するに至つた。さ
て、修道主義は卑下の精神を基とするロシア本來の信仰に、エ
ジプト、シリア、パレスチナ傳來の苦行、禁欲と、ギリシア型
の瞑想、祈りなどが加味されて形成され、キエフ時代に始ま
り、タタール人支配時代にも繼承された。だが、十五世紀末か

ら十六世紀にかけて、修道院の世俗化にともなつて、内部に、
敬虔な信仰を守ろうとする派と世俗化した派との間に對立が生
じ、前者が後者に敗れ、修道主義そのものが衰微した。そし
て、後者の意を繼ぐ官許正教の勃興となつた。それは十六、十
七世紀に皇帝權に密着し、宗教の形式的面にとられ、神への
恐れを強調して民衆を無氣力化した。その結果、民衆の間に俗
信が盛んとなつた。一方、十七世紀半には教会分裂がおこつ
た。それは、本質的には、比較的進歩的な信者が官許正教の圧
力に抗しておこした宗教的革命運動であつたといえよう。かれ
らの中には極端な狂信を行うものも出た。

十八世紀に入つて、ピョートル一世の宗教抑圧政策により官
許正教の力は弱まつた。しかし、民衆の間に、俗信、狂信はつ
づいた。また、二世紀の間消えていた修道主義が復活した。だ
が、修道主義は根本的には個人の救いに重点をおく消極的性格
のものであつたといえよう。これに対して、個人的信仰を越え
て、神人キリスト信仰による世界改造を主張するキリスト教普
遍主義が、近代ロシア宗教思想家の間に生じた。それはまた、
當時の唯物的風潮に對抗し、神を忘れたエゴイズムに基づく文
明を強く批判する動きでもあつた。なかでもフィヨドロフは四
海同胞のキリスト教理念を説き、神人社会の実現を念願した。
ソロヴィヨフ、ドストエフスキイはともにかれの理念に賛成し
た。そして、両者は、神を忘れ、或は個人的救いに限定された
信仰をつづけたのでは、反キリストの社会が出現すると予見し
た点は注目される。

現在、ソ連ではかれらの予見の如く、宗教は日蔭の地位におかれ、個人的な礼拝、信仰に限定された形でしか許されていないと思われる。革命後ソ連から追放されたベルジャエフも宗教による一切の問題の解決を唱えた。そして、神人キリストを仲保者として、自由なる神と人間との応答によって、人類を疎外された状態から解放することを主張した。なお、かれは、ロシア・マルキシズムはマルキシズム本来の観念的なプロレタリアート・メシア観と、ロシアの民族的終末観とが合体して生じた倒錯せる宗教であるとしている。また、一般にマルキシズム勃興の原因は、歴史的キリスト教の信仰の不徹底による点としていえる点などは注目される。以上から、無神論の革命政權出現に關連する宗教現象として、直接その打倒の対象となつた権力とかかわる官許正教、個人的信仰の域を出なかつた修道主義、神人キリスト信仰に基づく社会改造を唱えた近代ロシア宗教思想などがあつたことが考えられる。以上、ロシア正教の諸相についての一考察である。

アル・ガザリーの宗教思想の

基本構造についての一考察

——神への愛を中心として——

松本 耿郎

ガザリーは神への愛 *mahabbat allah, douse khoda* の思

想を「宗教的諸学の復活」*ihya' ulum al-Din* 等の作品の中で述べているが、その中に彼の宗教思想の基本構造を探ってみようと思う。彼の神への愛の思想はスニー派神学者の多くがそれを人間にとり不可能とするのに反対し、神への愛は可能であり、神こそ愛すべき者であることを証明しようとして展開される。その際、神への愛が否定されている論拠について彼は詳しく述べていないが、略記すればそれは、コーラン六章百三節に於る「人間の知覚は神を捕えることができぬ」という言葉を基礎にし、愛はすべて愛する者とその対象との間に於る相互的一致がなければ成立し得ないとし、それ故このコーランの言葉のように神が人間の知覚能力を越えた超越者である限り、人が神を愛する事は不可能とするのである。

この説に反論するためにガザリーはコーランの中に現れる *ruh* の語にその根拠を置く。コーランでは *ruh* は多義的に用いられているが、彼は「宗教的諸学の復活」の「心の不思議さの解説」の章で *ruh* を「人間に於る認識力と把握力を持つ霊妙 *al-aitifa* な物であり……不可思議 *'ahd* で神的 *rabbani* な物で、その真相は多くの人間の理解力を超えた物である。」*Ihya', Vol. 3, p. 5, text, babr al-Halaby* と述べて人間の心 *qalb* の中にある神的部分で、その意味で神と質的に連続する物と意味づける。この点は前年度の発表でガザリーが被造物と神とが存在論的観点からは質的断絶があると考えていると指摘したのと対照を見せている。従つて、彼の神への愛の論は人間を *ruh* に於て神と連続し、存在論上は人間が被造物であるので神

と質的に断絶すると設定して展開されると見ることができると思う。彼は人間に於る愛の様態を分析しそれを凡そ三種に分類する。その第一は自己愛とし「自己を愛する事はその本性に自己の存在の持続への志向と自己の非存在と破壊への嫌悪を持つということである。」*ibid.*, Vol. 3, p. 369 と述べている。第二は対象の美点に由来する愛で、これを「人はその物自体の裏から獲得される利益の為でなく、それ自体の故に物を愛する。」*ibid.*, p. 371 と述べている。第三の愛は「愛する者と愛される者との間に於る神秘的関係 *al-munāsabat al-khāfiyat* がある。即ち二者の間に愛がどちらかの美点の故にはなく純粹に靈の関係 *bi mujarradi tanasubi al-arwāh* によって確立しているのである。」*ibid.*, p. 373 と述べている。ガザリーはこれ等の愛のいずれも神と人間の間で成立すると考えるのだが、注目を要するのは第三の愛が靈 (*arwāh* は *rūh* の複数形) の関係により成立するとしている点である。この思想は前述のコーランに於る *rūh* に対するガザリーの解釈により可能となっている。以上のガザリーの思想をより明確に知るため、これをイブン・シーナーの神への愛の思想と比較すると、イブン・シーナーが「愛に関する書翰」*Risalat fi al-ishq*, *Mehren* 編、の中でいう神への愛は、存在者一般には自らでは維持し得ない個別的な完成 *kamāl* があるため、それより高次の完成へ向おうとし、その為「神はその個々の物の内に、それにより普遍的完全性の発出から得たものを維持し、その普遍的完全性に向おうとする普遍的愛 *ishq kulīy* をさし入れた。」*Risalat al-ishq*,

p. 3 としている。かかる普遍的愛が、人間に於ては理性によって神を究極的完全者である事を知るため神への愛として現われるとイブン・シーナーは考える。即ち、イブン・シーナーは存在者一般に於ける愛と人間に於る神への愛とに質的区別を認めていない。これはイブン・シーナーが人間を自然的諸存在と質的に連続すると見なしている事を示すものである。これに反し、ガザリーは *rūh* による神への愛が可能とすることで人間が自然的諸存在と質的に断絶する一面を認めている。以上の考察から、ガザリーは人間を、神に対しては存在論的に断絶しつつ質的には連続し、他方自然に対しては存在論的には連続しながら、質的には断絶する者と設定しているといえよう。かかる人間存在の構造的把握がガザリーの宗教思想の基本構造の一になるのではないかと思われる。

エヌマ・エリシュ考

後藤光一郎

このバビロニア天地創造物語の祭儀的意義を考える。

終幕の VI 102 156、VII 1 136 で神々は新たに主神になったマルドクを讃えかれの五〇の名を唱える。「マルドク」に始り「諸国の主」に終るこれらは実は五一ある。フォン・ゾーデン・スパイザーは (5) *Zulum[mar]* を番外にすることにより数を合わせる。ところがスルタンテペ資料によるとこれは *Zulum-*

um-(mu)であることがわかる。これは 33 Zulum、34 Mummu のあとに入った dittoigraphy ともとれるが、Zulumumu に先行する「次に」は類例から Mummu という名で表わされる主神が Zulumumu の別名でも呼ばれることを意味する。

Zulumumu をイルドクの五〇の名の一つとすると「諸國の主」が余る。五〇の数にこだわるのは VII 143 ~ 144 にマルドクの名は「五〇」ともいうと但書が付されているからである。ところで楔形文字の「五〇」に神格決定詞をつけると (DININNU) そのままエンリル (En-ri) の別の表記法になる。また「諸國の主」もエンリルの称号の一つであった。周知のようにエンリルは前第三千年紀にシュメール・パンテオンの実質的主神になった神で、VII 136 ではマルドクの父である。「諸國の主」と「五〇」の間 VII 140 ~ 142 ではエアが喜びにあふれマルドクに自分の名「エア」とともに祭儀執行権を与える。エアはマルドクの天地創造以前から存在した原初の海の支配者、シュメール神話でエンキとして人間創造にあずかった神、この物語でも人間の創造者かつマルドクの父である。物語のはじめの神統譜によるとアヌ——エア——マルドクと続く。従ってエンリルとの父子関係は神統譜的それではない。シュメール・パンテオンの神々の関係からするとアヌ——エア (＝エンキ) ——エンリルとなりそうであるが、エンリルがこの物語にはじめて現われるのは中程になってからである。神統譜のマルドクの名は新年祭としてこの物語が用いられる国によってその主神の名に置き替えられる性質のものであった。

祭儀と祭儀文は何かをシンボライズしようとする。この物語のばあいエンリルとマルドクの関係を通してかつてシュメールの主神だったエンリルがその主神権をバビロンのマルドクにゆずることを象徴している。したがってこの父子関係は祭儀的主神権相統の父子関係といえる。そこで「諸國の主」は五〇の名のあとで主神権譲渡を象徴的につけるクライマクスであり、マルドクも「五〇」と呼ばれるのであり、神々の最高神と (VII 149) 普通名詞化したエンリルが冠せられるのである。

この祭儀的主神権相統の父子関係は別の形で新シュメールにおけるエンリルと王の関係をみられる。王者は好んで自分をエンリルの子と称し、獲得した王権をオーソライズしているのである (本誌 194 号の拙論参照)。

エヌマ・エリシュはバビロンの新年祭第四日の夕方エサギラ神殿で朗詠された。翌第五日には神殿の祓い浄めの祭儀が行われ、ボルシツパの神ナブの到着後、王権更新の祭儀が大祭司と王の間で行われた。大祭司に王冠等を取りあげられ打ちすえられた王がマルドクに捧げる祈りの最初の句は「諸國の主よ……」というかつてのエンリルの称号かつエヌマ・エリシュのクライマクスのことばである。王の祈りにつづく大祭司の祝福のなかに王の主権の再確認が含まれる。

「かれはあなたの主権を大ならしめるだろう。……
かれはあなたの王権を高めるだろう」(437 ~ 438)。

以上、エヌマ・エリシュにおいてエンリルの名がかなり意識的に使われている。バビロンの新年祭におけるこの物語の朗詠

はエンリルからマルドクに授けられた主神権継承の再現であり、これが前述のような意味で翌日の王権更新に不可欠な前提をなしていると考えられるのである。

一八世紀のイスラム思想

加賀谷 寛

一八世紀イスラム思想としては、アラビア奥地のネジドに興ったワッハブ運動が、復古改革の思想の代表的潮流として取挙げられてきた。その思想が本来イスラム的なものと、非イスラム的要素とを峻別して、主としてスーフィズム思想を内容とする後者を拒否する発想をとったのに対して、その同時代のイスラム思想としてここに取挙げようとするインド・ムガル朝衰退期のアリーの人、ワリーウッラー(Walī'ullāh, 1703~1781)の思想は、異なった対立する諸法学派、スーフィズムの対立する世界観(wahdatul-wujūd と shahdatul-wujūd)、さらに宗教の学と哲学(falsafa)の総合・止揚を図る構想を示すものであった。今回の研究は、同著 Hujjatullāh al-Baligha の「前文」(dibāya) テクストの拙訳、『大阪外国語大学学報』25号 pp. 29~36)に基づいて、その著作の発想方法と意図を明らかにしようとするものである。同著者はイスラムの宗教学的問体係のうち、ハディースの学('ilm al-hadīth, al-funūn al-hadīthiya)を最高の学問に位置づけ、しかもハディースの

学をさらに四段階に分け、法学者によってシャリーアの法学的意味を明らかにするハディース学('ilm ma'shānī al-sharī'ya)の枠に止まらず、それ超えてハディースに表現された神の隠された「配慮」(asrār al-dīn)を問うことを本著述の目的として設定する。しかもこの目標への挑戦はこれまでイスラム学者によってほとんど試みられなかったものであると鋭く自覚している。この大胆な試みは、(1)神秘体験による励ましと、(2)決してイジマーに反するものでないという自己の正当化によって初めて行なわれ、そこには大きな抵抗感があった。このように、同著は、人間中心的な哲学(falsafa)・倫理学(akhlāq)の基礎のうえにハディース学を再解釈する試みとして、イスラム思想史を通じて、きわめてユニークな地位を占めるものといえることができる。

日本における教団組織の比較研究的試論

管井大果

現代は組織(化)の時代で、宗教もその組織造りによって有効にその目的を達成することができる。教団組織は宗教的目的を達成するための集団的・人間活動の装置であるから、それは他の目的的手段としての組織と混同されてはならない。

しかし日本においては、古くから原始宗教的諸要素が宗教の

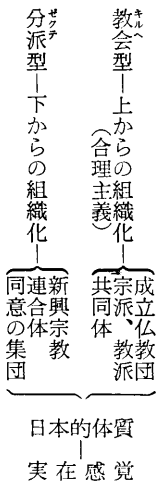
形成に微妙に影響することがその体質となっているから、それが教団の在り方を複雑にしている。また諸宗教のアカルチュレーションの中で、一つの日本人の宗教の形成を目指しているから、日本の教団は基本的に類型化することはできないという批評もある。

そこに教団組織の近代化という問題がある。その近代化は単に合理化ではなくて、民主化、個性の実現、人間尊重、上からの権威の否定等の諸要素を伴う。それにはキルヘ型よりもゼクテ型により、機能的に再編成しうる組織化でなくてはならぬ。

日本の教団組織を概括的にみると、上からの組織化と、下からの組織化がある。前者は成立仏教団に典型的に示され、それはタテの関係を強調して、ヒエラルキーの共同体を形成し、社会に対して安定的、現状維持的に機能する。例えば真宗教団の組織は、明治政府の管理機構に擬して、頂点に法主、門主（大谷派では管長、法主、本山住職の三位一体、本願寺派では、門主は本山住職だが行政の責任者ではなく、これは他宗派共通だから）三位一体は大谷派の特色）をもち、彼は血脈、法脈、他宗派では法脈により教団の頂点が決定され、伝統的集団体制を維持する。本山、教区、組、一般寺院の間には、ピラミッド型ヒエラルキーが形成される。頂点の下は、行政（宗務所（宗務総長、参務―内局）教務所（教区教務所（長）、組長）、司法（審問院―大谷派、監正局―本願寺派）、立法（宗議會、大谷派は直道会で僧侶のみで構成され、門徒は評議員会を構成する。他

宗派も同様だが、本願寺派の門徒宗議會は僧侶と門徒の両者で構成する）。講は恩を強調して個人を教団に埋没させ、ヒエラルキーを強化する。後者は、新興宗教に典型的に示され、ヨコの関係を重視して連合体を形成する。後者においても指導者との「親子関係」等タテ関係は存在するが、それは必ず法座や座談会等の信者同志のヨコ関係に支えられ、そこにタテ、ヨコの二重構造を認める。例えば立正佼成会の組織の基盤は教会の地域ブロック制と親子関係であり、法座組織を基礎とする。教会組織は教会長（専任教師）の下に、支部長（支部）主任（地名法座）組長（地名組）班長（班）等ヴォランティア信徒が責任をとる。上部官僚組織は、会員による法座、布教活動を世話するための機構である。しかし会長を頂点とするタテ系組織化の傾向も見られる。タテ、ヨコ二重構造は日本の教団組織に共通に見出される現象である。

日本の教団は、日本的体質を基礎として、共同体的なものは、上からの組織化を行い、個人の信仰に重点をおくものは下からの組織化を行う。しかも日本的体質を両者の共通の分母として両者は微妙に絡み合っている。



現代においては人間存在の基礎的場面の機制が探究され、あ

れ或いはこの教団組織への所属は附随的でしかない。しかし信者集団がなくては宗教は成立しない。信仰と教団組織は矛盾するが、組織の悪魔化（自己目的化）を防いで、それを無制約的実在の表現たらしめなくてはならない。

神社組織は地縁、成立仏教団組織は檀家制度により共同体的性格が強い。新興宗教とキリスト教は個人を対象とするから近代化し易い。非僧非俗の実在感覚の上に教団を組織化（近代的）することが現代の課題である。

第四部会

吉野川流域における聖水信仰

——当屋神事を中心として——

早坂正章

大和の吉野川に、かなり古い時代から聖なる水の信仰が存在していたという事は、丹生神・罔象女神・水光神等に於ても既に指摘されているが、その信仰は現在も尚流域の民間行事の中に様々な形で伝承されている。ここでは、特に禊場（又は水取り場）とその関係宮座の当屋神事を取上げ、問題点を提示してみたい。

吉野郡川上村から五条市に至る吉野川本流に於て、他地域から複数の宮座が訪れる場所としては、吉野町河原屋の潮生淵、大淀町土田の淵、五条市小島町栄山寺の淵の三箇所が上げられる。潮生淵は特に大和国中地方の広範囲の宮座に関係しており、その地域は宇陀郡・桜井市・橿原市に及ぶ。祭に先立って当屋がこの淵を訪れ、禊の後、河原に有る白い小石数個を持帰る。それを当屋のお仮屋の中に御神体として祀込む。或は大字の川や家の風呂等に入れて水垢離をとる。石だけではなく水を持帰る宮座もあり、お仮屋の奉仕に際してその石を首から下げ

て行う所も有る。土田の淵では、畝火山口神社の夏祭に神前に供える水を汲みに来るのを初めとして、高取町・大淀町の宮座が訪れる。ここではいずれも水が中心となっており、御湯行事・御供搗き・甘酒等に用いられる。現在迄のところ禊の慣例は見当らない。次に栄山寺の淵であるが、金剛山東側山麓の宮座（御所市）が祭に臨んで行事を行っている。禊をする宮座も有るが、多くは竹筒にこの水を汲入れ、稲株と共に栗の木に下げて神社へ供える。

ここで、「大汝参り」の問題を取上げながら、以上の当屋神事について考えてみたい。一部の地域で、当屋が潮生淵へ行く事を大汝参りと称する所がある。淵に面して大名持神社（式内名神大社）が祀られており、古くより大汝宮と通称されたところからそう呼ばれたと解されている。『地方史』等に於ても従来、潮生淵関係の当屋神事を一様に大汝参りと表記している。しかし実地の調査によると、この用語は桜井市浅古近辺の宮座では用いられているが、他の関係地域内で必ずしも一般化されていない。それに潮生淵へは行っても大名持神社へ参る宮座は昔から極く少数に限られている。更に当社の旧氏子地域二十四箇大字内に於て、淵での行事を行う所は一箇所も見当らないのである。この様に見てくると潮生淵の信仰と大名持神社とは本来異質のものではなかるうかという問題が提起されてくる。つまり潮生淵での神事は、古来からの吉野川の水の信仰に由来するものであって、地域的な特性を保ちながらも吉野川流域地帯としての伝統的な信仰基盤に基くものと推定される。それは他

の淵での神事との関連に於て認められよう。この三箇所の淵に共通する点は、沿岸の大字の禊場・水取り場としてではなく、共に国中地方の大字との係りを持つ事である。更に各々の淵の位置する地理的条件に注目すると、国中方面の各地域から吉野川へ至る街道の合流地点、即ち各大字からの最短地点に有り、しかも共に禊等に適した淵をなしていると言える。神事については多少地域的相違を示しているが、一面その基底に共通の信仰形態が見出されるようである。土田の淵、栄山寺の淵から種々の形式で神前に供される水も、かつては馬や牛の背に乗せ恭しく持帰られたという事であり、石を御神体として迎える潮生淵での神事と同一の信仰に根差すものと考えられる。臆説ではあるが、それは石及水を以て先ず吉野川の聖なる水の神を迎え、そして祭を執行するという神迎えの神事を意味するものではなからうか。

いずれにしても、大和の特定の諸地域の大字がそれぞれ異つた神社の信仰圏に属しながら、しかも附近を流れる川を越えて、何故遙々と吉野川の信仰の連帯の中に生活し続けてきたかという事が、今後の大きな課題であらうと思われる。

宮座組織の一形態

——大和神波多神社の神主方と
地僧方について——

金子圭助

神事を営む宮座の中には神仏融合的な宮座の形態・組織をもち、行事を行なうものがある。

山辺郡中峰山の神波多神社に神主方と地僧方（持僧方とも書く）という二つの宮座がある。この神主方、地僧方の由来については、「相渡申一札」（寛政八年六月付 神波多神社所蔵文書）に

当社牛頭天皇と申は往古大川石上ニ天降給ふ祖横山峰ネ中任御靈夢ニ奉御鎮座、依之而今村名改名して号中峰山、即善明院山号之草創是也、其砌より社家地僧と相別つ、神務祇式無滞執行

と記される。善明院（新義真言、現在豊山長谷寺末）は神波多神社境内地つぎにあり、創建年代、由緒は不明。天正九年織田信雄の伊賀攻略に堂塔坊舎・古文書類を焼失したという。では神主方・地僧方の株数は如何といえ、神主方は

此儀当郷大川牛頭天主神主者郷中往古六株ニ御座候へとも其後拾六株ニ相成、当時にては廿壹株与順々相増有之候儀ニ御座候、然ルニ右廿壹人之者共順席ヲ以相進ミ上席之もの共よ

り神主之義吉田家江相願許状申受候て神主相勤候（「乍恐」御番所様宛文書 享和三年 神波多神社所藏）

往古は六株、のち十六株、二十一株と順次増加したものであるという。地僧方については株数の分かる資料はない。ただ「持僧祭当文講中覚帳」（寛保三年付及び寛政十一年付）二冊「地僧方祭順番帳」（明治三十七年付）一冊が当屋受統文書の中にある。古くは持僧と書き明治期に地僧と書いている。

現在中峰山全戸六十四戸中、神主方三十三戸、地僧方三十一戸を数える。神波多神社は旧県社、郷社であり境内に末社八柱および産土神六柱神社を祀る。八柱は神主方長老が交替で奉仕し、六柱は産宮講（もと人足屋仲間と呼んだ）の最長老が終身、清掃や供饌など勤める。産宮講は二十九戸（うち神主方十二戸、地僧方十七戸）より構成する。なお別に氏子総代、檀家総代がありそれぞれ神主方二名、地僧方一名ずつ出る。祭礼は神主方、地僧方別々に執行する。

とうかぐら 座祭り 田楽うち

神主方 九月二十八日 十月四日 十月九日午後より
地僧方 九月三十日 十月十一日 十月十四・十五日

なおこの地方には同族共同体組織なる与力制度がある。与力は冠婚葬祭ほか宮座受けにも立ち合い永代その家の相談役たる責任をもつ。婚姻関係は現今神主方・地僧方こたわりなく結ばれているが、与力制度は厳然と神主方は神主方同志与力関係が結ばれ、地僧方もそうである。但し二三の例外もある。

なお持僧という語は奈良県桜井市滝倉の宮座に於いても用い

る。長老上六人、下六人の六人坊があり、その下の十三人めを持僧（次僧）頭と呼ぶ。以下幾人かを持僧（次僧）と呼ぶ。持僧は一月六日御供掲ぎの下準備など神事を行なう。寺役を勤める訳ではない。持僧、地僧、次僧の由来はなお明確でないが、善明院も滝倉神社も豊山派長谷寺と関係がある点が共通する。神主方・地僧方の何れが古く成立したか明確でない。村内配置図によって神主方・地僧方の所在を見ると混在するも、神社馬場先に馬場姓（神主方）が固まり古道沿いに神主方が多いように思われる。あるいは神主方が古くからできたのかも知れない。併し資料も伝承もないので確証はない。

注(1) 初瀬町に与喜天満神社の敬神社がある。社長・年番・頭家筋（頭筋の事）、随兵頭（本堂当屋）、払底（一老に相当）など独自の言い方を用いる。払底は法体から転訛したもので僧侶のこと、敬神社と長谷寺の密接不可分の関係上仏教的影響をうけているものと解される。この敬神社にも持僧（地僧・次僧）という言い方はない。

直毘靈論争について

小笠原春夫

論争に於ける儒者側の雄ともみられる沼田順義及びその一門の著書に於て提起された問題の中、ここではその序文に就て取上げてみたい。というのはこの序文を寄せている人々をみれば

ば、沼田一門がいかなる勢力を背景にしていたか、又それらの人々がいかなる見解のもとに沼田を推していたかが凡そ窺い知られるからである。

論争に関わる著書として、「級長戸風」沼田順義著、文政十三（一八三〇）年。「加倍志廻風弁妄」静斎義雄著、天保七（一八三六）年。が挙げられるが、更に序文という面から見た場合、等しく沼田著の「国意考弁妄」天保四（一八三三）年、もこの中に入れて然るべき書である。而して序文の面々を挙げると次の様になる。

(1) 「級長戸風」——培斎主人、入内医官法眼山本宗瑛、幻菴道人黙旨顛翁、田沢仲、及時居士、賤屋彦龜、荆山魚澄璞、金子祐倫彝齋

(2) 「国意考弁妄」——梧南主人林輝、小松原雄、金子祐倫彝齋、道菴崎嶮義浩夫

(3) 「加倍志廻風弁妄」——雲龍幻菴、田沢仲、孟齋新藤勝彦

(4) 「真偽級長戸追風」——蕉軒老人、沼田直道。

右の中、重複を除いて十四名。この場合(3)を除く筆頭者には注目を惹くものがある。即ち(1)の培斎は林述斎の第三子煌の号でこの時三十八歳。(2)の梧南は同じく述斎の第六(或は七)子、号は復齋で当時二十四歳。両者夫々大学頭に任せられている。

而して(4)の蕉軒は外ならぬ右両人の実父述斎その人で序文の当年七十三歳で翌年歿している。この様に林家の当主となつた人々、それも親子が交互に序文を寄せていることは、それだけで

既に林家の厚意が窺られると共に、続く儒者の意気昂揚にも役立ったことが考察される。沼田の得意や思うべしである。(尚、本朝警人伝、国学者伝記集成では述斎のみが毎書に序をものしたと記すが見落してであろう。又外に述斎ではなく復齋だけとする解説もあるが何かの誤認であろう。)

右に就て(4)の沼田直道(順義の男)が長文の序の中で、国学者が順義を攻撃する際一向に序文に触れないのは何故かと反論しているが、これは(他の問題もあるが)林家に遠慮したということが一つの理由かと思われる。この事は更に究明したいと思う。

次に序文の内容も注目されるので要点を挙げて通観すれば左の如くである。

(1) 国学の普及に関して

本居氏之学……至其目空一世……(培斎) 独首唱古事記之学、天下靡然和之、由是旧事紀遂廢闕。(及時) 虛名一時に蹙し(金子) 庸愚之徒從和之……其学日熾日多(小松原)

(2) 老莊等の模倣とする批判

就老聃之堯下、竊而食之(法眼山本) 劉三諒老莊之近似、傳之會上古之淳質(梧南) 虛無之說(新藤) 楊墨行正道塞(小松原) 固より老莊の糟粕(金子) 世以莊周為謗聖人之尤者(幻菴) 等

(3) 正興公私等を以ての批判

蔑皇國正統之道……嗜異端之濁酒(山本) わたくしの道(田沢) 其心傾僻みて今の大御代公論には非ず……(彦龜) 將下

摩「我皇国大道」以爲「飛鳥走獸夷狄之俗」(荆山) 逞孟浪之私論「(蕉軒) 異端の根柢深して……世教に害あらんとするの蝨賊(金子) 等

右の外、共通して多いのは神儒仏三道が調和して行われて来たものを何故ここで彼此の別を立て狭隘な道に立って他を排撃するのたという(不審を含む) 批判である。尚沼田は旧事紀を強く古典として主張するがこれに触れた者は二三に止まる。総じて、国学の異常な勢に驚き乍らも、儒者の矜持は高く殆ど動揺は見えず、序といふ性格上当然かも知れぬが、国学に認める所は古典古語を究明した功で、事「道」に関する点では一歩も譲る気配は見えず、その内容を理解しようという態度もこれらの人々には見出せないといつてよい。論争の行手の困難さを思わせる。

熊本敬神党についての一考察

福田 篤 二

熊本敬神党、いわゆる神風連については、その行動面は別として、思想的背景の考察があまりなされておらず、正当な評価が下されていないように思われる。

神風連の乱と称せられる事件は、明治九年十月二十四日に、熊本敬神党の同志百七十余人が、神示を仰いで決起し、熊本鎮台その他を攻撃して敗れた事件をいうのであるが、その旗あげ

の趣旨は、加屋舜堅の檄文に明らかのように、尊皇攘夷の精神が衰え、維新の宏願が地に落ちんとするにあたり、皇運挽回のため、決然たつて政府の非をただそうとするものであった。

敬神党は、熊本勤王党から分離したものであるが、国学者林桜園の門流を主軸としている。桜園は、大隈三好氏が指摘しておられるように、学者としてよりも、教育者、教祖としてのほうが、より重く見られるべき存在であり、熊本敬神党は、林桜園を教祖とする一教団であり、神風連の乱に敗死した門人たちは、その殉教者であった、といえよう。

これらの敬神党の人びとの思想的特徴として、私は次のような点が挙げられると思う。

一、古代復帰を理想とする、徹底した、神道・国学信奉者の集まり、熱烈な国家主義者の集まりであること。

二、絶対保守主義の立場をとり、非妥協性がきわめて強固であること。

三、武士道精神に徹し、ストイシズムに徹していること。

四、ピューリタニズム。明治初年における日本の清教徒ともいふべき存在であること。

これらを裏づけるものとして、敬神党一派がおりにふれて詠んだ歌の数々、遺した詩文の類があり、一党が新開皇大神宮の神前に誓約した文にも、神祇を尊崇し、国体を護持し、神罰を恐れつつしむことが記されている。神政維新への期待、神武創業への復古を理想とするかれらは、文明開化の新政府の施策には断じて同調できず、決起の動機も、事の成否は度外視して、

古代ながらのうけいによって神意を奉じて事を起こしている。その神ながらの立場は、愛宕外山事件・萩の乱・西南の役など一連の叛乱と、微妙な点で一線を画するものをもっている。ひとりひとり身が身を処すること潔白で、紅燈酒席の間に國事を談ずるようなことはなかった。廃刀令に悲憤慷慨したものも、封建社会への懐旧の情からではなく、加屋舞臺の諫奏文には、神武以来の帯刀の風を廢することの不可を訴えている。明治政府が、神がかり、狂信者として抹殺したため、誤解されている点が多いが、近世国学の実践面の行きつくべきところであったとも考えられるのである。

この敬神党の思想は、後世にいろいろな影響を及ぼしているが、そのひとつに、現存する民族主義団体の大東塾がある。大東塾の思想系譜を、私はかつて、神道修成派の流れ、平田学の流れ、故松永材氏の日本主義哲学の流れ、頭山滿、内田良平という大アジア主義の流れ、という四つの方面から論じたことがある（神道史学会）が、それともうひとつ、神風連の影響も見ることができない。大東塾は、大戦末期に帯刀令を主張しているし、塾長影山正治氏が参画した神兵隊事件は神風連の継承であり、その神兵隊の失敗を回復しようとした七・五事件は、大東塾の起こしたものであった。

また、作家三島由紀夫氏のライフワーク「豊饒の海」の第二部「奔馬」は、神風連を昭和に再現しようとする青年の行動原理を描いており、三島氏自身、異常なまでの熱意をもって神風連の事蹟を調査し、あたかも、神風連のごとく、「奔馬」の飯

沼青年のごとく、その最期を遂げている。三島美学は神風連をもって完成したという見解も成り立つ。

以上述べたごとく、熊本敬神党は、その行動の是非善悪は別として、日本の宗教思想史の上に、特異なものとして、注目に値するものと思うのであるが、ここでは問題提起といった程度に留めて、そのくわしい説明は今後に譲りたいと思う。

宝満山の峯入

中野 幡 能

福岡県太宰府町の竈門山は宝満山ともいわれ幕末までは修験の山であった。この旧坊中佐々木好雄氏蔵記録に『鎮西竈門山大峯伝記』がある。真偽の考証は別にして峯入史料として珍しいので一応そのまゝを紹介する。

この本は四節に区分され、第一節は文武元年（六九七）役小角がこの山の七窟で神明を祈り東岳深仙から宝満までを金剛界、彦山までを胎藏界とし名僧が師事した。大宝元年（七〇一）再度来り葛城に準じ竈門山と孔大山に三部習合の靈場二十八所を開き法脈が続いたとし、大宝元年より天曆二年（九四八）まで二四五年間に大峯伝灯一〇回、三部習合六回計一六回が行われ、行者組織として伝灯行一、灌頂一が記されている。第二節は天曆六年（九五二）より長保二年（一〇〇〇）までの四八年間で大峯伝灯一三回、大峯授職八回、三部習合葛城伝灯二回計

一五回が行われ、行者組織は伝灯大先達一、初先達三、修行先達五とあり、この間に座主坊浄戒の大先達や坊名が初めて見え、三部習合は玉体安穩のため「葛城結縁峯」とある。第三節は長保五年（一〇〇三）から弘治二年（一五五六）の五三三年で春峯二三回、秋峯四五回計六八回が行われ、長保五年の春峯より春秋の峯入が初まり、行者組織は第二期と同じである。

第四節は文禄三年（一五九四）より慶応元年（一八六五）迄である。その間永禄天正の三八年間兵乱で峯入は中絶、文禄三年秋峯から「大峯行」が復活、その年の行者組織は伝灯正大先達一、授職大先達一、初先達五、新客二〇、度衆等五〇とあり、初めて新客度衆がみえ、以後その人数は一定しないが、数十より百人近くがみえる。慶長六年（一六〇一）秋峯からは「深仙」までで、胎藏界の彦山駟が中絶、寛永九年（一六三二）秋峯で彦山駟が復活とある。

実は寛文年間（一六六一―一七三）に宝満山は聖護院末になり、元禄九年（一六九六）和議が行われ彦山末に戻った（統筑前風土記拾遺）。同十二年一四六年目に春峯で復興したとあるが、永福院の異本には天曆六年（九五二）の入峯を一回と享保三年（一七一八）秋峯が二百回となり、享保十年秋峯を第一回、翌二年春峯を第二回とし慶応元年秋峯を三五回目としている。佐々木文書安政七年（一八六〇）三月『葛城峯中日割道筋之事』によると、この峯入は春峯であるから彦山駟がある筈であるが、道筋は筑前一国の有名社寺だけで、胎藏界儀軌も宝満山で授与している（叶院文書）。このようにみると享保十一年

から再度彦山を離れ聖護院末として筑前一国の道筋（社寺）ができたことが判る。

以上佐々木氏記録によると宝満の峯入は一期より五期に時代区分をすることができ、三期までは行者だけの峯入であるが、文禄以後は道者もいるかと思われ、五期享保以後は彦山から分離し、峯入というよりは道者の巡礼に近い修行になっている。又第四期迄の峯入を他の山に比較すると九州の阿蘇祖母霧島、中国の大山、四国の石槌、東国の男体榛名の峯入とは異り、第五期は叡山の回峯に近い点のある豊後六郷山に近いが、道者系である点が異っている。又第四期中世までの峯入をみると「葛城峯入」「大峯行」とあり、大和峯が「深仙」を界としている事など、大和峯の形態をそのままとっているが、金胎両部をもつ越中立山とは異なるし、春秋入峯も羽黒山とは異なる。このように峯入は時代により行者組織・春秋の入峯・両界・三部習合と登拝形態も、修行の意味なども可成りの変化が行われている。これらの点は山の本末関係とか、経済的基盤とか、山成立の歴史的な事情、または政治・社会そのものの変化もあって、単に峯入といっても、例えば近世になると四国八十八ヶ所とか、西国三十三番などの巡礼の修行がもつ意味と合せて考察しなければならぬ点などの如く見逃してはならないものがあるようである。（本研究は太宰府天満宮文化研究所の研究の一部である）

近郊一農村の墓制の変遷

黒川 弘賢

両墓制（遺骸を埋葬する地と祭祀を行う地の全然別の土地にある墓制）の研究は先覚の徒によって多方面から研究されている。しかし現行両墓制の多くが近年各地で崩壊の一途をたどっている。戦後の地域開発・産業の発展はめまぐるしく、両墓制が多く存在していた農村社会も例外ではない。この度は斯様な変容している両墓制部落のモノグラフより墓制の変遷を追求するものである。

調査地は栃木市樋ノ口町の部落である。この部落の生成変遷の歴史については史料が少く詳かでないが、猿山、田村の両姓を中心とした同族によって構成されている。現在樋ノ口部落は卸団地ができ、戸数は五十九戸となっているが部落機能は旧来の地縁組織の三十七戸で構成されている（職業 専業農三十一戸 兼業農二戸 非農四戸）。この部落は地理的条件によって東、西の坪に別れそれぞれ独立したムラ機能を有している。昭和三十五年に県に提出した墓地に関する届書によると東坪は樋ノ口町三四二番地、九二・二坪（埋メ墓）、同二八八番地 九二・二坪（詣り墓）、西坪、同四〇五番地三〇、七坪（埋メ墓）、同五四二番地、二〇坪（詣り墓、Ⅰ）同五五三番地、一一坪（詣り墓、Ⅱ）とあり、埋メ墓二、詣り墓三の墓地がある。これらの

詣り墓の石塔群から現在判読できる年代を溯上すると西坪Ⅱの寛永十四年丁丑（一六三七）が最古で次いで西坪Ⅰの慶安元戊子（一六四八）と西坪Ⅰの慶安四辛卯（一六五一）である。東坪は西坪から十数年後の万治元戊戌（一六五八）が最古である。斯様に三百年以前にすでに第二次墓地の石塔が現出したことが推察される。菩提寺が徳川末期に火災にあって過去帳が焼失して照合できぬのが残念である。墓石を姓別に分類すると東坪は田村44、石川21、石生田14、神田16、別井1、猿山1、法印7、不明22、合計104、西坪Ⅰは寛文、慶安年代の宝篋印塔もみられすべて猿山である。猿山40、不明14、合計54、西坪Ⅱ、猿山19、毛塚6、生井3、不明4、合計28である。寺の過去帳は明治よりあるのでそれを集計すると（明治元一昭和四十六年十月迄）四一九。うち子供一三一で明治四十年一昭和十年迄が非常に多い。四一九のうち昭和十七年に戦死した四人、昭和二十年戦争（東京であらう）四人は土葬でない。更に昭和三十年代になると火葬がはじまってくる。昭和三十年からの死者の数を記すと下記の通で（ ）はその数のうち火葬を行った数である。昭和31年三、同42年三(1)、同33年一、同34年五(1)、同35年一、同36年三、同37年二(1)、同38年二、同39年二(1)、同40年二、同41年二(1)、同42年二(2)、同43年一(1)、同45年0、同46年十月迄0、と昭和三十年代にはいって土葬から火葬へと移行しつつある。火葬化の要因を求めると、◎西坪の埋メ墓は昭和四十年代になって道路拡張の為に半分以上を失う。◎西坪の埋メ墓の県道ぞいの田圃が造成され卸団地（昭和三十九年十月に栃木卸

商社協同組合が交通事情で市街地で営業できなくなったので集団移転をした）が出来た。◎栃木市の火葬は従来新で行っていたので一晩かかり二日かかりの葬式であったが昭和二十九年に山間の地に移転と同時に油に改め二時間で火葬となり更に霊柩車つきの市役所のバスが会葬者を火葬場に送迎するようになった為に葬式の方法も変容した。昭和三十八年に時の市長が全国に先がけ市民は火葬料を無料とした。斯様な有形無形の環境の変化は部落民にも多大の影響を及ぼしている。

斯様な基礎資料を基に部落民が現在の時点で崩壊しつつある両墓制、現行の墓制諸般についていかなる意識をもっているかの調査を行いその資料との照合による究明は今後の課題とした。

福沢諭吉の仏教に対する態度

岡田栄照

「宗教は人心の内部に働くものにて、最も自由最も独立して、毫も他の制御を受けず、毫も他の力に依頼せずして、世に存す可き筈なるに」と論じ宗教について一応本質的な見解を示すが、日本の仏法は「唯是れ文盲世界の一器械にして最愚最陋の人心を緩和するの方便たるのみ！」（文明論之概略）と看做している。「宗教を奨励して人心を和するは小民の軽挙を防ぐに最第一の要なり」（貧富論）「凡そ宗旨を無用など云ふは心事

高尚なる学者士君子の間には通用す可しと雖も、其以下に至りて智識乏しき人民に無宗教ほど恐る可きはなし」（富豪維持の説）「政府の強力も法律の威厳も民心を支配するの一点に於ては宗教に及ばざること遠しと云ふ可し」（宗教は経世の要具なり）等々、経世の要具としての利用価値を宗教に認めた福沢は、同盟罷業などの衝突を防止する唯一のものは宗教の力であると主張している。

宗教の持つプラグマティカルな効果を期待して「今の各宗教家の為る所は、動もすれば、互に宗旨の正邪善悪を云々して相争うものあるが如くなれども、我輩に於ては正邪云々の如き一切これを問はず只人心を感化し社会の安寧を維持するの効能如何を見るのみなれば……」（殺人事件と宗教）「年中に強盗殺人犯等は何れの地方に多くして何れに少なきやと先ず之を計へて、次で其地方にある寺の数と僧侶の数と毎日毎月の説教の時間とを統計して、相互に比較したらんには宗教の功德能く民心を和して法外に逸することなからしむるの事実を発見することある可し」（徳風を厚くするには宗教に依頼すべし）と、述べている。

政治と宗教の画然たる分離を力説していた福沢にとって排斥さるべき僧侶の実態は、僧侶が破戒の乱行を犯しながら、耶穌教の蔓延は国体の基礎を損傷するものであるから之を排斥すべきであるとして、運動費を集めて政党者流と気脈を通じ、耶穌教師の真似をして柄にもない慈善事業を企画し、帝室の恩賜金を獲得しようとする末法の坊主共（清僧大に奮発すべし）であ

った。

福沢に於ける僧侶の理想像は、自教の奥旨に通ずる外に、医学、農業技術、彫刻、絵画など、種々の芸能によって人の尊敬を受け、自営自活の道を設け、人の財に依らず、己れの財に依り、世の力を恃まず、宗教者自身の力を恃むことのできる人であった（教法の盛衰は世の不景気に係わる筈なし）。

政治と宗教の相互の干渉を防止する立場から、僧侶に政治上の権利である参政権を与えないことに賛意を表した彼は、政治上の義務である兵役の義務を免除すべきが当然であると論じ、殺生戒の立場からみても僧侶が一旦有事の際に銃剣を執り殺人を行うことがあっては「其身に取りて心苦しき限りのみならず、一般風俗の情に於ては之を何と見るべきや」（僧侶の兵役免除）と問題提起した。

彼は浩瀚なる論説の随所に於て、当時の仏教界、僧侶の腐敗墮落の模様を徹底的に罵倒するが、その腐敗を心底から非難しているのではなく、僧侶が社会的信用を失墜し、大衆教化の機能を發揮し得ざることを危惧し、富豪の安全保障の面に於て憂慮すべき事態を惹起することがあれば、明治政府の富国強兵政策の推進に一役買っていた福沢の立場がなくなるからであった。

偶像崇拜を否定した彼ではあるが、（福翁自伝）神社仏閣の破損は経世上の用心を欠如したものなる故に、軍備の拡張、実業の計画にもまして社寺の復興は緊急を要することであると提言している（社寺の保存法等閑にす可らず）（神仏を論じて林

政に及ぶ）等。

福沢一個人としては「余が流儀は何宗をも信向せず、唯先祖以来の寺を頼み、……親を葬り、……子を埋め、世間並にして安心するのみ」（肉食妻帯論・文集二編卷一）に告白せられるように、伝統的な仏事を継承することに安心立命していた。

日蓮聖人画像の作者大蔵について

坂輪 宣敬

日蓮聖人画像の作者については、あまり知られていない。それらの絵師のうちでも、浄永寺（小田原）、妙法華寺（玉沢）、要法寺（京都）の各画像の作者に擬せられている大蔵は、著名でありながら所伝の詳らかでない点に於て、波木井の御影の作者藤原親安と双壁であろう。本稿では大蔵を検討してみたい。聖人画像以外の彼の作として、沼津妙海寺の天照八幡図、法華経寺（中山）の宝塔図、妙法華寺（玉沢）の絵像本尊、三十番神、宝塔絵像などが、古記録に記されているが、この大蔵について、画人伝、宗門史書、中山・玉沢の古文書の四点から考察してゆきたい。

画人伝では『画工便覧』『古画備考』『増補考古画譜』『日本画大成人名辞典』などが彼の伝を記載しているが、『画工便覧』がもっとも早く、『古画備考』とともに、他の諸本に影響を及ぼしている。諸本の記述はわずかであるが、注目すべき点は、

大藏卿であること、相陽の人とすること、法華經寺所藏の繪像にくわしく、妙法華寺の画像について記述を欠くこと、等である。最後の点は、法華經寺の資料との関連を示している。

宗門史書をみよう。『身延鑑』は、狩野大藏が七面天女影響の姿を描いたと述べている。これに対し、『本化高祖年譜考異』は、『身延鑑』が大藏を狩野氏としたのは誤りであると訂正している。狩野派は室町時代になって成立したのであるから、この訂正は一面当然である。しかし、七面天女伝説にもとずく、いくつかの現存する聖人画像は、すべて七面山開闢以後（即ち室町末期以降）の製作と考えられるから、『身延鑑』の「狩野大藏」については、なおその真意を追究すべきであろう。他の宗門史書に大藏の名はみられない。

『玉沢手鑑草稿』の日昭讓状（一三一七年）は、聖人画像を含めて、四点を大藏の筆としているが、その四点すべてに宗祖の書入れがあったという記述は疑問である。一つの理由として、聖人画像の中の経巻の文字の書きこみが熟練なしにはできないことをあげれば十分であろう。しかし、そのことは大藏に関する記録にとくに影響を及ぼすものではない。日昭讓状に疑義のない限り、大藏は鎌倉時代末期の絵師として、その实在性を肯定できよう。彼の作である玉沢の聖人画像に、京都とは異った、地方の絵師の技術と感覚をみることは、筆者のみにかきらない。画人伝に云う相陽は相模国の南部地方（或は相模国そのものを指す）と思われるが、大藏が相模の人であることは、そうした観点からも、十分考えられる。

『中山法華經寺史料』の日英讓状（応永二四年と二七年）は、大藏尉（丞）に正しくは丞とすべきである。V筆の宝塔の絵のあったことを伝えている。玉沢にも宝塔図の記録のあることを思いあわせるならば、双方の大藏を同一人とみることに無理があるとは思えない。中山、相模、玉沢は距離的にも近い。

玉沢は単に「大藏」と記し、中山は「大藏尉」「大藏丞」、「古画備考」は「大藏卿、或は允」であって、官名については不確定である。この不確定さを統括する意味で、後世「大藏卿」の表現が生れたのであろう。

最後に同名異人と思われる何人かの大藏についてふれておきたい。

南部家文書にみられる京都在住の江戸時代の人、角大藏。絵師と誤解されかねない書状が存するが、彼は絵師ではない。狩野永叔（主信）。彼は享保四年法眼に叙せられ、大藏卿と称し、死後池上本門寺に葬られている。混同を注意すべきであろう。中山の古記録にみられる大藏卿阿闍梨。彼についても、今直接の関連を指摘することは困難である。

他に鎌倉時代中・末期頃の歌人として、大藏卿と呼ばれる有家、行宗、隆博などの名が知られている。これらの人々が絵筆をとったかどうか、妙法華寺の画像と画風を異にする要法寺の聖人画像の作者大藏卿蓮行との関係はどうか、など後考に俟つべきところが多い。

引用文献は省略させていただいた。

宗教の語をめぐる

——禪籍に見える用例を中心に——

長谷部好一

「宗教」の語は、近世に入って欧米の文化が紹介導入せられたつた際に作られた多くの訳語のひとつで、レリジョンの相当語として登場したものであるというような見解が一般的であるように見受けられる。これに対して川田熊太郎博士は、かつて宗教およびレリジョンの両語について、その語源を探り、周到、かつ綿密な論証を試みられ、宗教の語が仏教に淵源するものであることを明らかにされた。

ここでは特に禪籍に見える宗教の語の用例を中心に若干語づいたことを誌しておきたい。

中国ではインドから将来せられた経論が長年月に亘り、広大な地域でいわば不統一なままに翻訳され受持されたが、やがてそれらを系統立て、統一的に再組織することが中国仏教学者の大きな課題として意識に上るに至った。南北朝から隋代にかけて形成せられたつた特定の経論を中心とする講読研学の集団においては、それぞれ経の核心をなす主題を探り、宗要を把握する必要性が痛感され、五重玄義、十門等の分科を立てて経の宗を明かし、同時にそれを仏教教学全体の中に位置づける試みがなされた。明宗と判教とはまさに相依相補の関係にあり、

不可分一体のものとして捉えられる。後にこの宗と教とが結びつけられ、熟語の形で使われることになるが、その内在的根拠は既に当初から存在したといわなければならぬ。多様なそして無量の法門、仏陀の教説を後学が主体的、実践的に受けとめ、宗とすべきものを選択し、自らの依って立つ根拠を明らかにし、同時に異った方向、立場を予想し、また容認して、自他の位置や相互の関係を確認しながら、現実これを機能せしめていくところに、仏教の宗・教そして宗教への展開がある。

菩提達摩の法を伝える禅の一流は、その教団の形成過程においては、涅槃衆、維摩衆その他の修業伝道の集団と同様に「藉教悟宗」の立場をとり、楞伽、金剛般若等、特定の経論を拠り所としたが、やがて理長為宗というように、不特定多数の經典を随意に依用しつつ、禅定体験を中核として、これら諸経の説を取捨選択して巧みに採り入れ、やがてこれを揚棄して不立文字の方向を打ち出した。そこに如来禅から祖師禅への発展がある。かくて経の中に宗を見出す方向から転じて、仏陀の体験の世界へ参入し、親しく仏祖に見え、仏心に契当するという独自の学道法が打ち出された。禅は仏心の体現を志向するものであるところから、仏心宗、心宗と呼ばれた。ここでは宗乃至宗旨を仏心そのものに見るわけであるから、禅門は仏心を標榜するところの宗門であるというのである。従つて禅は教門とは別なレベルにおける教判を打ち出したことになる。教宗に対して禅宗は一応並列的な関係にあるが、「宗門」の語には禅がむしろ教を超えるものとみて、教と禅とを縦の、上下の関係において眺

めようとするとする含みがあるように思われる。禪が仏祖意をあきらめるのを宗旨とし、宗の教を、言教を第二義的なものとみなすところから、經典を蔑視し、あるいはこれを否定するものであるかの如き印象を与えることがあったのは否めない事実であろう。実際に宗旨は、祖師の体験の表出としての、ひいては仏心の消息を伝えるところの祖師の言教そのものに求められることになり、経教の修習よりは公案による学道が重視せられることになった。それは身命を賭しての厳しい修行によって到達し得た、自己の精神的境地が仏の覚証と同一であるとする祖師達の確信に支えられているといえようが、公案学道が形骸化し、唐代禅匠の有したような気魄も失われ、宗教的生命が枯渇に瀕するに及んで、禅宗側から教宗への接近の動きが現われ、また教家の失権回復の運動によって教禅融合の気運が生まれ、禅門に教宗的諸要素が導入されることになる。ここに宗と教、禅と教の合一が論ぜられ、禅籍中にも宗教の語が頻出するに至るのである。

本居宣長の死後観

——豫美国と山室山について——

松本 滋

宣長の死後観には、一見相矛盾するかに見える二つの側面がある。一方において彼は古伝説に基き、人間は死ねば皆暗く汚

れた「豫美国」へ行かねばならぬとした。しかし他方、死去の前年、山室山妙楽寺の境内に自らの墓所を定め、墓の建て方等についての細かな指示を遺言書に認めて、「山むろにちとせの春の宿しめて風にしられぬ花をこそ見ぬ」「今よりははかなき身とはなげかしよ千代のすみかをもとめえれば」という歌を詠んでいる。この間に何か矛盾はないだろうか。一体、宣長の思想の中で、「豫美国」と「山室山」とはどうつながっているのだろうか。それは宣長晩年における思想の変化と見るべきなのであろうか。

この問題を逸速くとり上げたのは平田篤胤である。篤胤によれば、死者の魂は豫美へ行くという宣長の説は、明かに「混説」である。宣長自身、後にそれを誤りと悟ったが、訂正する暇がなかった。ただ「すべて、神靈はここぞ住処と、まだき定めたる処に、鎮り居るものなること」を悟り、山室山を自らの「千代のすみか」と定めおいたのだ、と篤胤は言う（靈能真柱）。

しかし、この篤胤の解釈は、自分自身の靈魂観に宣長をひきつけて解したものと言えないだろうか。はたして宣長は、豫美説の否定の上に、山室の墓所を設定したのであろうか。否である。宣長の豫美国観が終生変わらなかったことは、資料的に証明しうる。では、宣長の心において、豫美と山室とはいかに関わり合っていたのであろうか。

この問題に近づく一つの手がかりは、宣長の靈魂観そのものにある。宣長によれば、死者の魂は豫美へ行くが、同時に「此

ノ世にも留まりて、福をも、禍をも」なしうる。ただその留まり残る程度は「其人の位の尊卑き、心の智慧なる、強弱きなど」に随ひて」區別がある。このように「夜見、園に去れる魂の此ノ世にも残る」というのは、たとえて言えは火とその光との関係のようなものである。「彼、本、火を、他、処、へ、將、去、往、に、其、光はなほ本の跡へも及びて、しばしは明きがごとし。」そのもち去る火が遠ざかるにつれて、本の跡に及ぶ光がだん／＼微かになり消えてゆくように、多くの年月が経つと、此世に残った魂も消えてしまふ。しかし、火が大きいと本の跡へ及ぶ光も盛んで、いつまでも変わることがないように、魂によつては此世に永久に残り留ることも可能であるという（古事記伝三十）。

その魂の留り残る程度は、当人の位の尊卑、心の智慧、強弱によるといふのであるから、此世に強く心の残るものがあり、それを切に思い続けるならば、魂は此世に永くつながりを保ち続けうることになる。宣長はその具体的な例として倭建命のことを考えていた。

戦陣に病をえて倒れた倭建命は、美夜受比売のもとに残し置いてきた大切な草那芸剣のことが心にかかり、今はの際に、「を」とめの、とこのべに、わがおきし、つるぎのたち、そのたちはや」と歌うのであった。古事記のこの条を注して、宣長は次のように言う。「抑御病今々となり坐る際にも、なほ此ノ御大刀の事をしも忘れ賜はず、如此まで深く所念入たる御心、勇御気の、たゆみ坐るほど、又此ノ御子の御心の、永世までに、此ノ御大刀に留まり坐るほど知られて、いと／＼あはれに難有

き御歌なりかし。」また「此ノ御子の御霊は、とこしへに此御大刀に留まり坐ることを思ひて、熱田ノ社をなほざりに忽思ひまつりそ」（古事記伝二十八）。

倭建命の場合、死ぬ間際まで深く心にかけて草那芸剣に魂が永久に留まっていると宣長は解した。かく、魂が豫美に去りながら、しかもなお此世に留まり残るということは、一見矛盾するようであるが、宣長にとっては矛盾でなかった。それは強力で持続的な火から発せられる光がいつまでも遠くに及ぶように、此世のものに纏綿とまつわる心の深き強さによつて可能になる、と宣長は信じていたようである。

こういう脈絡において考えると、宣長の墓所の意味、とくにそこにいつまでも咲くよう植えてほしいと希った桜の樹の意味が、一層明らかになってくる。宣長にとって、正に桜こそ、倭建命の剣のようなものであった。宣長は千代も八千代も此世に生き永らえて桜を愛で見たいと希った。たとえやむなく死んで豫美へ赴いても、心は強く桜の上に留まり続ける。「かくなからちよも八千世も見てしかな桜もちらす我もしなすて」「うせぬともあかぬ心を、めおきてなき世の春も花をこそ見め」と詠む宣長であった。

山室山の墓に生き続ける山桜の木は、そうした宣長の心の留まる拠所であり象徴である。それは彼の豫美國観と矛盾するものでなく、むしろその穢なく暗い豫美國という見方の故にこそ、此世に魂の残り留まる方途として求めたものであったと言えよう。

賀茂祭の祭祀構成

沼部 春友

賀茂祭は、別名奏祭とも称され、現在では毎年五月十五日に行なわれている、京都の賀茂御祖神社（下鴨）と賀茂別雷神社（上賀茂）との例祭であって、春日祭・石清水祭とならぶ、三勅祭の一つである。この勅祭賀茂祭の行なわれる三日前の五月十二日には、神迎えの神事があり、これを上賀茂では、御阿礼神事（祭）と称し、下鴨では、御蔭祭と称している。

勅祭賀茂祭と神迎えの神事とは、その起源においては別個の祭祀であったが、こんにちでは、祭日も接近しているところから、両者は一連の祭祀であるかのようにも思われるようである。

ここではそれらのうち、御阿礼神事と勅祭賀茂祭について述べたいと思うが、その歴史的背景や祀職団の構成は別にして、祭祀構成の面から、直会の位置づけについて触れてみたいと思う。

現行の御阿礼神事は、神社の北方五百米程のところに、四間四方の特殊な神籬を設け、ここを御阿礼所（御生所）として祭りが行なわれ、五本の神に神霊をお迎えて、本社の方へ神幸するのである。

現行の式次第によると、宮司以下祭員は、手水をつかかっての

ち、この御阿礼祭場に参着し、まず修祓、続いて横座に着いて、神籬に向い列拜、次に祭員五人に幣をわかつて奉幣行事、次いで葵桂をつけ、搦みの御料をいただく儀がある。次いで更に手水をつかかって、神迎えの儀があつて、神幸となるのである。

（神幸以下略）寛保三年（一七四三）の『諸神事註秘抄』と右の式次第を比較してみると、奉幣行事の前に搦みの御料をいただいていたことが記されている。搦みの御料というのは、干魚などを混ぜた御飯で、この儀の割註に「其品如^レ例矢刀禰調^ニ進之^ニ先^ニ是御困之前立砂之間矢刀禰供^之申^ニ祝詞^ニ撤之後座通^ニ之仍各少充直会了」とある。鎌倉時代末期の「嘉元年中行事」にも、奉幣の前に「なうらひ（直会）万いる」とあるから、古くから御阿礼神事の中において、神迎えの直前に直会（搦みの御料）のあったことが知られる。

次に勅祭賀茂祭における場合をみてみよう。座田司宮司が「勅祭賀茂祭」に述べておられるように、『儀式』や『江家次第』によれば、賀茂祭を①誓固の儀、②齋王臨河祓禊の儀、③宮中の儀、④路頭の儀、⑤社頭の儀、⑥還立の儀、というように分類することができよう。これらのうち、①②⑥は祭りの当日（西日）ではなくて、その前後の日に行なわれ、祭りの当日は③④⑤の儀が行なわれるのである。③はこんにちいうところの勅使発遣の儀に相当し、④は宮中から賀茂社（下・上）へ行列を組んで参向することであり、⑤は主に社前への奉幣と宣命（御祭文）の奏上の儀ということである。

ここで注目したいのは、社頭に参向する前の宮中の儀におい

て、勸盃の儀のあることである。このことは『儀式』に「内蔵寮供饌行酒」とあるのをはじめ、『西宮記』『江家次第』『建武年中行事』『嘉永年中行事』などによって知ることができ、しかも、単に勸盃だけでなく、この折に求子の舞も行なわれる。ただ、ここでは直会という言葉は用いていないが、社頭へ参向する直前に、勸盃の儀が行なわれるのは、御阿礼神事で、神迎えの直前に攝みの御料をいただく直会と同型のものともみることができのではないか。しかも遷立の儀においても勸盃が行なわれるのであるから、直会が祭りの前後にあるとみることができよう。本居宣長が説いたように、直会は解齋の意味のみでは解積できないということになる。祭りの前の直会とあとの直会、これが祭祀の古型であったように思われる。

神道護摩について

加藤 章 一

神仏分離後の神道と仏教はこれまでの一切の習合関係を断絶して全く交渉をもたなかった。然るに新憲法下になり、神道も宗教として公認されると神社も独立して運営されねばならなくなり、いつか神仏両者は相互に交渉をもつようになった。ここに取上げた神道護摩のごときもそれで、分離後は全然省みられることもなかった行事であるが、近時各地の神社で神事として修行されていることが目につく。このことはまことに奇異にも

感ぜられるのであるが、以下これらの事例を通して問題を考えたい。

紀伊の熊野三山として有名な本宮、新宮、那智の各社は分離後は本宮と新宮は官幣大社、那智は官幣中社として全ての行事を神道化したいた官社であるが、戦後は何れも熊野大権現を標示し、中でも本宮や那智では神道護摩の神事を修行していることを公示していることが目につく。即ち本宮ではその案内にも毎年四月十四日恒例行事として神道護摩の神事を行っていることを書いており、この日は修験者と呼んで旧社地で柴灯護摩を修行している。この行法は不動明王を本尊として行われ、礼殿に掲げられている護摩札は不動明王を種子として奉修熊野大権現柴灯大護摩供厳修、その右には年月日と熊野修験管領某、左には天下泰平、國家安穩、熊野本宮大社宮司某と書かれてある。

また那智大社では神殿の前に大きな石の香炉をおき、そのそばに線香や檀木をおいてこれを護摩線香とか神道護摩木とよんで奉資者に供している。この場合線香はそのまま香炉にくらべられるが、檀木は毎月二十八日の権現講の際、神殿内で焚焼されると云うことである。

大和の葛城山は古来修行者の修行地として有名であるが、山上には式内社で名大社である葛木坐一言主神社がある。もとここには転法輪寺があったが、分離後は廃絶されていた。然るに戦後は神官自ら醍醐寺で得度、僧職をかねることになり、その転法輪寺を復興し、本堂に法起菩薩・不動明王・蔵王権現を祀り、毎年六月七日には蓮華会と云って数百人の修験者を集めて

柴灯護摩を修行している。

常陸の加波山頂には加波山神社中宮社と加波山三枝祇神社親宮本宮合祀社の二社があり、山麓にはそれぞれの里宮があって加波山三社権現の信仰を構成している。この山では古来廻峯行が行われており、これを禪定とよんでいたが、分離後は神窟拝礼と改称されていた。然るに戦後は再び禪定と呼ばれるようになり、夏期には禪定祭等も行われ、多くの修行者が参集しているが、三枝祇神社では修験者呼んで柴灯護摩を修行し、その際火渡の行事等を行っているが、近年は関東三大火祭の一とまで宣伝されるようになっていた。

相模の箱根神社も曾ては箱根大権現として神仏習合の靈山であったが、神仏分離後は全く仏教の様式を捨てて県下有数の神社となっているが、戦後の今日では同様に檀木等を用意して信仰者を募り、護摩の神事を修行していることを掲示しており、毎月二十八日には神社内に於て修行されると云うことであった。

以上は神道護摩の実施されている三四の事例についてみたに過ぎないのであるが、このような修行様式は曾ての神仏習合時代に行われていた神道護摩の行儀とは全く相異しているものであり、併もこのような儀礼の行ぜられていると云うことは、始めは神社側の経営上から出た発案であったとしてもまた信徒側の要請支援信仰が伴わなければ継続されるものではないのであり、ここらには今後の神仏関係を理解する上での重要な問題が残されているように思うのである。

二つの生死観

— 病間録と病牀録 —

松本 皓一

比較宗教学と云う方向を志す一環として「病間録」（綱島梁川）と「病牀録」（国木田独歩）を取り上げ、両者の生死観の相異点を明らかにしようとするものであるが、本論にはそれぞれ梁川・独歩についての宗教的人間研究というモノグラフが先行してあることを諒承されたい。

比較とは複数事象を特定思维的枠組みの中で捉え、その類似・差異を明らかにするにある。従って凡そ比較研究が其の効果を充分期待し得るためには、比較対象相互の間に何らかの脈絡による関係が伏在していなければならない。特に「個人の宗教」と言う極めて内的な諸過程が重視される場合の比較考察にあっては、それへの関係の枠組み設定が問題となる。

梁川と独歩は殆んど同時代人であり、互いに書簡をかわしたこともあり、又その生活経験、社会的境遇、身体的状況などにつき類似する点が少なくない。されば既に当事者間に比較の媒体をもっているのであるが、ここでは一つの便法として、両者に共通するタイプとして梁川と独歩に生前面会し強烈な印象をうけたと言う相馬御風（1883～1950）を取り上げる。

御風は明治三十七年の秋、大久保余丁の自宅に療養中の梁川を

訪い、その四年後の初夏、これまた茅ヶ崎の南湖院に入院中の独歩を見舞ったことがある。彼は当時の印象を明治四一年七月の『新潮』に載せているが、これを約言すると、同じ病床の人ながら梁川は「静寂清崇な病人」であるのに対し、独歩は「熱烈悲壯な病人」であり、前者が過去を語らず現実の自己を語らなかつたに対し、後者は変化に富んだ過去を追懐し、好んで自己を語つたとしている。また梁川が「霊の人」ならば独歩は「人の人」であり、前者が「高く澄んだ空や静止した大地」を感じさせる内観の「秋」なれば、後者は「陽に耀やく若葉」の外向的な「初夏」である等と対比的な類型化をしている。当時の御風は二五歳、この若い詩人の直観的類型化がどれ程事実に近いかは疑問である。しかしかえってかかる直観こそがこのよきな性格差を端的に捉えるかとも思われる。事実、結果的には既に明らかにしたモノグラフでの両パーソナリティと大差ないものである。

さて独歩には所謂「見死の体験」なるものがある。これが明らかに梁川の「見神の実験」を意識したものであることは、前回の発表で詳述した。ところで其の意識が「梁川君の見神と言うも思うに這種の経験に外ならざるか」と言うにおいては、かなり積極的対抗的なものであったと言わねばならない。ここには、自意識が強く常に功名心に富んで積極的に新しいものに反応する独歩の行動傾向が、死を前にしてもなお強く働いていることが判明する。御風が言うように、現実の自己が露出しているのである。

『病牀録』は『病間録』を意中において成立したものとと言える。その意識的意図の発現形態そのものに独歩のパーソナリティの特色をみる事ができる。『病間録』は梁川の倫理と宗教の対立の破綻を止揚したところに「人格神無かるべからず」と展開したのに対し、『病牀録』は死に臨んで有限者としての生の意味を新に自覚したところから始まっている。梁川において「死に至る病」が「神と共に在る」の恩寵であるのに対し、独歩では「彼岸への段階」に外ならない。ここではそれらを信仰上の深淺高低を問うのでなく、これら主観的体験の境地在、死という人格の危機を前にして、いかなる役割りと意味をもっているかを明らかにしたいと思う。

明治知識人の思想と宗教

——石川啄木——

高木きよ子

明治時代の知識人が、宗教についてどのように考えていたかという事例として石川啄木についてとりあげたい。

石川啄木（一八八六—一九一三）は、歌人、詩人として活躍したが、その啄木の生き方の根柢にあり、彼の文学を支えていた思想の中に宗教的要素があるのではないか。

啄木の生きた明治後半期は、維新による新旧交替の時期を経て、明治政府による近代国家確立の道を辿っていたが、そこに

は、日清、日露兩戦役後の資本主義社会の形成があり、一方、急速な勢で西洋文化吸収がおこなわれるとともに、それに対して国家主義の展開がみられた時代である。

啄木は、青年に達するまでを東北の僻地にあったが、それがかえって知識欲をそそり、西洋の学問に対する情熱的な取組みが、その思想形成に大きな影響をあたえている。一方彼の人生は平坦ではなかった。啄木が社会人として活動したのはわずか十年に過ぎない。しかもこの十年間は、明暗交々であり、歌人として世にみとめられた得意の時期の裏には、経済的、身体的に苦難にみちた失意の面があった。華かな浪漫派詩人としての啄木の栄光の影には、故郷を追われ、借金に苦しみ、拳句の果に家族ともども病魔におかされるという人間の問題に直面した孤独の詩人の姿があったのである。

このような人生において、啄木がその精神的支えとしていたものは何か、それを彼の作品を通してみると、啄木のいわゆる「自己拡張と自己融合」の理念が浮び上ってくる。これが彼の思想の根柢にあり、それぞれの時代の現実に応じて、さまざまのあらわれ方をしている。

啄木は、人間存在の根本として自我の存在を考えた。それを物我（肉体我）と神我（本来我 靈我）の二つにわけける。神我は、宇宙の中心に根ざす人間の靈性である。個の差別をこえたもので、無窮の宇宙につながりをもっている。即ち宇宙我とよぶもので、啄木はこのあらわれを、神、仏、根本意志などであるとしている。人間は、常にこの宇宙我の実現を求め、そ

れは、自己と宇宙との融合にあるという、そして、この自他の融合されたのが、人間の理想の境地であり、宇宙我にむかって自己を拡張し発展してゆき、究極的に宇宙我と融合一体となること、そこに理想の境地があるとす。この理想追求の過程に人間の真の姿があり、物我と神我の両面を具有している人こそ偉大な人格であるとしているのである。

この思想の基盤にあるのは、直接的には、R・ワグナーの思想であり、更にその背後にあるのは、当時、姉崎嘲風等によって紹介されていたニーチェの思想である。啄木がニーチェからはみ出した部分は「自己融合」にあり、「自己融合」を果しているのがワグナーの楽劇であるとしている。それにならって、彼は、自らの詩の中に、「自己融合」を実現しようとしたのである。この状態を、彼は、「詩より神にゆき神より詩にゆく」「私は詩神の奴隷としてこの世に生まれたと信じている。詩は我が生命である」などと述べて、自分にとってはこれが信仰であるといっているのである。即ち、啄木においては、自己と宇宙我との融合こそ究極の境地であり、そこへ向けて自己を拡張してゆくところに宗教的なものを求めたのである。

晩年の啄木は、個人主義、自然主義に傾き、また社会主義に共鳴して烈しい議論を吐くが、これらは、啄木の理想の追求が、現実社会に即して変化していったものといえよう。

禅寺に生まれ乍ら仏教を顧みず、キリスト教を学び乍らこれになびかなかった啄木は既成宗教に対して厳しい批判の眼を向けているが、心の中では、以上のようなかたちで「宗教的な」

境地への到達を求めていたのである。

人の煩惱と社会の煩惱

小田 切瑞穂

四諦と六波羅蜜の潜態観的統一に関しては既に之を説いたが、先ず一個の人間の場合、その環境との間に於ける潜態的干渉によって「念」を生ずる。然る時は第一図に示す如く、因四諦の潜態と因念の潜態との間に於ける干渉により、煩惱を生ずる。

	集	滅	苦	道	念
集	集集	集滅	集苦	集道	集念
滅	滅集	滅滅	滅苦	滅道	滅念
苦	苦集	苦滅	苦苦	苦道	苦念
道	道集	道滅	道苦	道道	道念
念	念集	念滅	念苦	念道	念念

第一 図

「愚痴」、「瞋恚」の三惑及び「迷惛」の併せて四種の煩惱である。従って、四惑と称するのが妥当である。茲に「一念一念」が「念」であることは云う迄もない。さて既に説いた如く、人間共同体が、そ

「集一念」、「念一集」、「苦一念」、「念一苦」、「道一念」、「念一道」、「集一滅」、「念一滅」の四者であり、其等が上記の順番に夫々いわゆる「貪欲」、

の安定成立のために各々その四諦と六波羅蜜を統一的に持たねばならない。この場合も上記個人の場合の如く、各人間共同体とその環境の間に潜体的干渉があり、「想」を生ずる。これは個人の場合の「念」に相当するものであり、一人間共同体内に流布せられて生ずるものであり、それに属する人々の間主観的煩惱となったものであるから、之を「謂」と称することも出来る。社会的煩惱或は人間共同体的煩惱の由来を表わすものである。

その間の潜態観的考察を第二図に示しておく。図に於いて、一個の人間共同体の因四諦の潜態とその場合に於ける因謂的潜態との間に四種の社会的煩惱即ち社会的四惑を生ずることを知るであらう。

	聚	散	聚	散	聚	散
聚	聚聚	聚散	聚聚	聚散	聚聚	聚散
散	散聚	散散	散散	散散	散散	散散
聚	聚聚	聚散	聚聚	聚散	聚聚	聚散
散	散聚	散散	散散	散散	散散	散散

第二 図

の四者が之である。人間共同体にも様々あるが、例えば国家の場合をとり上げるならば、上記四者はその順番に「国利主義」、「国家破壊乃至亡國主義」、「敵愾鎖国主義」、「反乱戦争主義」であると云えよ

「聚一謂」、「謂一聚」、「散一謂」、「謂一散」、「聚一散」、「散一聚」、「聚一散」、「散一散」の四者であり、其等が上記の順番に夫々いわゆる「貪欲」、

う。ここに主義とは一定の主張方針に相違ないが、就中『社会主義』、『無政府主義』或は『共產主義』等と呼ばれる種類の主義は、国家の内外に於ける様々の『想』の潜態的組合せに基くものであって、ただ等しく上記の意味に於ける国民的煩惱に属するものでなくてはならない。即ち此際の主義とは、国家なる人間共同体の構成員或は国民の大多数共通の考えのことであり、互に語り合いつつ、何時しか國民的思想ともなり、果せたもの或は國民の間主觀的現象なのである。

国家のみならず、各種多様の人間共同体が何れも上記の如く、その共同体とその環境の關係に於いて發生する特有の思想乃至主義を持つ。例えば現下の科学文明的 world 情勢下においてこそ、社会主義と目下呼ばれる主義主張が成立するものであって、科学の未発達時代に於いては、かかる主義は成立しない筈である。

又現代にあつても、或る国は自由主義と名付けられる主義主張の下に国家を置き、他の或る国が社会主義体制を取ること、夫々その国家自身と環境の關係に於いてこそ見受けられるものであるから、不変なものではないことが明らかであろう。それは恰も一個人の煩惱が刻々に変遷して止まぬのと軌を同じうする。

何れにもせよ、煩惱の根本は、個人にあつては『念』であり、人間共同体にあつては、『謂』の存するためであるから、念をなくし、想を忘すれば、煩惱の消滅は必然である。いわゆる『無念無想』が煩惱を無くする根本原理であることが理解出

来るであろう。但し、ここに云う『無想』が、従来慣習的に使用せられるものと同一であるや否やは別問題である。

後鳥羽上皇の信仰

鎌田 純 一

後鳥羽上皇の信仰と題したが、殊にその熊野信仰に焦点をあてて觀察し、その性格をみて、上皇方の熊野崇敬史の上に、どのように位置づけすべきか、一つの試みをしようとするのが本論の目的である。

後鳥羽上皇は高倉天皇の第四皇子として誕生、元暦元年（一一八四）平家が安徳天皇を奉じて西海に走ったあと、後白河法皇の意により五歳で即位、それより十四年間、建久九年（一一九八）長子の土御門天皇に、十九歳で讓位されるまで在位、あと承久三年（一二二一）七月、いわゆる承久の変まで二十三年間院政をなされ、そのあと隠岐へ流され、延応元年（一二三九）その地で六十歳で崩御になるまで、十九年間を過された。この年齢よりして、上皇の信仰形成期は、主として院政をなされていた間、また天皇としての間の平家滅亡のあと、源氏の勢力抬頭期も、その信仰形成に關係ある時期とみられよう。上皇は和歌、蹴鞠、水練、鍛冶等多芸多才であり、広大な御領、財力を有し、水無瀬、宇治に壯麗な離宮を有し、性格瀟灑、自由な境遇よりして、上皇となられてよりは月に一度は社寺へ御幸

になり、法会をいとなみ、ときに参籠しておられる。「後鳥羽院祔記」をみると、上皇はとくに神宮と熊野とに格別の崇敬心をよせられたことが知られるが、殊にその熊野に関しては、熊野三山社殿またその御正躰を画かせられて、それをかけ拝されている。これ上皇としての新例である。その上皇は熊野へ二十八度御幸になっている。百練抄、明月記、玉葉などよりそれがみられるが、その二十八回は、後白河法皇の三十四回よりは少ない。しかし、院に居られた年数との関連よりすれば、上皇が多く行かれたこととなるのである。そこには、藤原氏の圧力もなく、源平の争乱も治まり、若い上皇が自由に御幸できたような時代的背景もあった。また吾妻鏡などより知られるように、幕府はその御幸の路次の雑事負担を国々に命じている。かくて、比較的恵まれて御幸されたその様子は「熊野山御幸記」などにみられるが、そこに險峻の道を難儀して行かれる様相とともに、定家・家隆らが供奉し、往還の所々で和歌会をして居られることが知られる。而して、そこでの歌は「建仁元年熊野山御幸記」にみえる定家以下の歌でも、専ら風物をめぐるものであって、そこには深い信仰がみられない。また上皇の御歌にも暗さはみられず、明るい信仰、宇多法皇の場合などと著しく差のある信仰、そしてその旅景が偲ばれるのである。かくて、明月記でその御幸を評して、「極善政也」と云ったことがみられるが、一般にそれは物見遊山的にみられたようである。それは、それまでの上皇方とかなり差のあるものである。一方、上皇の神宮・賀茂に対する御態度であるが、神宮に対しての齋宮を

絶やすことはなかったが、賀茂の齋院は後鳥羽天皇のときに卜定なく、土御門天皇のとき、上皇の女礼子内親王が定められてのち、絶えてしまったところに、上皇の賀茂に対する崇敬、つまりその程度の信仰しか持たれなかったことがみられるのである。また、その承久の変近くの熊野御幸をみると、それは信仰にもとづくというよりも、北条氏追討の準備のため、熊野の勢力を配下に入れられるためのものであったともみられるのである。以上よりすれば、後鳥羽上皇の信仰は、同じく熊野御幸をされた宇多法皇のそれなどかなり異質であり、後白河法皇に比しても、その境遇、時代的背景の差もあって、形式的、娯楽的なそれと評すこともしなければならぬのであり、承久の変をまたずとも、熊野信仰を異質とさせられたのであり、一方賀茂の齋院を中絶させられたのである。かかる点で、上皇方の熊野御幸史、崇敬史の上で一終末期を作られるそれであったともみられるのである。

老荘思想の宗教的性格

三宅 溪 一

「老荘思想の宗教的性格」という問題は、きわめて重要且つ難しい問題であると思われる。

老荘が道教という中国独自の宗教を生み出す要因となった事や、仏教の伝来、その受容について大きな役割を果たした事、

又禅宗の成立等にきわめて重大な思想的つながりをもつ事から言っても、老子、荘子が神を立てず、老荘が宗教の如く絶対者への帰依という立場をとらずとも、かなり宗教に近い、その思想の中に宗教的性格が強く流れていると考えられよう。中国におけるもう一つの大きな思潮たる儒教には明らかにこの宗教的性格が稀薄であって、儒教を宗教に非ずと断定して丁了事には幾分問題は残ろうが、老荘をして宗教的思想と規定すれば儒教は倫理的思想であると規定しえよう。「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」とか、「怪力乱神を語らず」との表現の中にもその宗教性の稀薄さがうかがわれると思う。

倫理、哲学、宗教といったものはきわめて密接なつながりを有するものであるがそこには自ら相異点も又存在する。倫理と宗教という点について考える時、共に小我よりの解放、自主自由なる自我を打ち立てんとする事等、共通の理想を有しつつも、倫理とか道徳が理性的良心的にして、且つ厳格であり、善を限りなく愛しつつも、悪を徹底的に斥けるところという性格をもつのに対し、宗教の方は倫理道徳同様善を重んじ、悪を憎む事又厳しいものがある一面、悪人をも善人と同じく愛し、これをも又、併せて救いとらんとする性格をもつものである。ここに両者の相異が見出される。親鸞が「善人なおもて往生をとぐ。まして況んや悪人をや」と言ったのは余りにも有名であるがこれはきわめて宗教的な表現である。「天は正しきものにも、正しからざるものにも、雨を降らし給う」とキリストは言ったといわれるが、洋の東西を問わず、そこに宗教の一つの特色とい

たものがうかがわれると思う。かかる点より考える時、君子と小人を立て、君子を限りなく礼讃しつつ、小人を徹底的に排撃する儒教の行き方は宗教的とはいえない。

老子の六十二章に「道は万物の奥なり。善人の宝なり。不善人の保せらるる所なり」とあるがかかる着想は宗教的であると言えよう。宗教は実存であり、実存は善悪を越えたもの、即ち「善悪の彼岸」といった趣をもつ。荘子の盗跖篇の如きはむしろ悪人を礼讃するが如き誤解を生ぜしめるが、こういった記述は善悪を越えたものとして道を表現するために敢えて用いたものであると思われ、老荘の宗教性とながりをもちものであるよう。倫理は善人のみを愛すが、宗教は人間の全部を愛すといえよう。

哲学と宗教と言う問題について考えて見ても、絶対者を認識的に把握せんとする哲学はきわめて知的であり、科学同様知性が重きをなす一面をもつが、宗教の方は知性の他に情、意の面も又強く表われてくる。宗教をして「絶対帰依の感情」と定義する人のある如く、宗教は絶対者への合一、信仰を重んじ感情的で実存的色彩をもつ。儒教は倫理、道徳的傾向を強くもつと共に哲学の方向へ発展しても宗教的方面へは発展し難い。これに比し、老荘には哲学の他に宗教的な方向への進展の可能性が強い様である。

宗教と言っても東洋と西洋の間には幾多の相異点が見出される。西洋の宗教はこれをキリスト教に限定して見る時、人間中心主義的傾向が著しく、自然、動物といった非人間的存在への

人間の優位が認められ、極端な表現を用いられれば救いの対象は人間という一点に集中して注がれている感がある。これに対して、仏教や老莊等、東洋の宗教は自然主義的傾向をおびていて、人間存在をその中の一部分と見なす。ここにおいて主体性は人間よりもむしろ自然の方にあるという点からも自然中心主義的と言えよう。老莊の宗教性は非キリスト教的であり、東洋独自の宗教的性格をもつものであると言える。

親祭の政治宗教的意義

——日本書紀を中心として——

平野孝国

前回、日本書紀における、天皇祭祀例中の神々を分析し、国神系の多いことにその特色をみた^(註1)。このような天皇の性格がいかにして確立され、いかに付与されたか。これが今回の論点である。その手掛として、崇神・垂仁天皇紀における、天照大神と倭大国魂神の分祀と、大物主神による祭祀要求記録とら上げる。その要点は次の通りである。(一)天照大神の伊勢五十鈴川上への鎮座次第。(二)倭の大国魂神ないし大物主神の祭祀要求。皇女もその司祭者たりえず、神の末裔をえて祭らしむこと。(三)正しい祭により天下は治まり、五穀も豊饒となること。

皇女が天照大神の司祭者となることに問題はないが、なぜ国神が天皇の祭を求めたか。天皇の祭をうけることは、奉祀部族

の榮譽につながる事柄ではなかったか。これと併せ考うべきは、書記編纂時代を中心とする記述法である。大物主・大国魂神の司神者、大田田根子と長尾市は三輪氏と大倭氏の遠祖である。神を顕わした人々も、穂積・伊勢氏等有数の民族であった。天皇に対する神の要求という形をとりながら、当該部族が地位を高める過程を窺えまいか。

しかし、国神が末裔ならざる天皇の祭を求める所以は、天皇の特殊な地位を明らかにして、はじめて理解しえよう。天皇が単なる皇族以上の存在となられる機会は、即位と大嘗祭である。ただし、古の皇位は即位のみによって継承されたらしい。それ故、大嘗の起原と意義を考察しなければならぬ。清寧天皇^(四八二)二年紀に、「大嘗供奉之料」をうけとる勅使が遺されたところのが、「大嘗」の初見である。以後、天武二年^(六七四)、大嘗に仕えた神官、播磨・丹波両国司等に対する賜祿の記録が現われるまで関連記事はない。天武以降は即位に次いで、必ず大嘗の記事が見える。新嘗の記事は、神代巻を除くと、仁徳天皇紀が初見である。顕宗・用明・舒明・皇極紀における若干の記録以外は、やはり天武紀が充実している。新嘗の国郡として、齋忌を尾張国山田郡、次を丹波国訶沙郡に卜定すとある。元正天皇以後は、大嘗祭の記事、ユキ・スキの国名が平行している。しかし、元正紀から推測して、これ以前、大嘗祭に現われた国名も、恐らくユキ・スキに相当する。京都を中心にした両国の位置は別表の通りである。以上から、次のように推定される。(一)二国郡卜定の事は大嘗祭に限らず、新嘗祭にも行われたこと。

第四部会

(表 I)

ユキ・スキ国郡の位置一覧

京都を中心とする 東西の別	天	皇	ユキ	スキ	備考
A. ともに西	40.	天武	播磨	丹波	ユキ・スキの表記なし
	41.	持統	播磨	因幡	〃
	45.	聖武	備前	播磨	〃
	47.	淳仁	丹波	播磨	〃
B. ともに東	42.	文徳	尾張	美濃	〃
	48.	称徳	美濃	越前	〃
C. 東西倒置	46.	孝謙	因幡	美濃	由機・須岐とあり
D. 東西正置	43.	元明	遠江	但馬	ユキ・スキの表記なし
	44.	元正	遠江	但馬	由機・須岐とあり
	49.	光仁	参河	因幡	以後すべて狂いなし
	60.	醍醐	近江	丹波	以後：ユキ近江 スキ：丹波・播磨・備中に固定
E. 特例	53.	淳和	宮内省	中務省	悠紀所・主基とあり

(表 II) 天武天皇祭祀例

祭神	祭祀数
1. 天照大神・伊勢大神・皇祖御魂	4
2. 広瀬・龍田の神	16
3. 諸神祇・天神地祇	6
4. その他	6
計	32

(一)ユキ・スキの位置が定形化する以前は必ずしも東西に限らず、二国であることにむしろ意義が感ぜられること。
 国郡卜定の意義を窺う資料の一つは、孝徳紀、大化元年七月庚辰条である。蘇我石川麻呂大臣が、「先以祭鎮神祇、然後応議政事」と奏上し、尾張・美濃に幣を課する使が遣された。二国により天下を代表せしめうる思想については、既に卑見を述べたことがあるが、さらに、天皇の政事に臨まれる姿勢についても、十分理解しなければなるまい。智略と武力により近江朝廷を倒した天武天皇も、この祭天治国家の理念を以て国を治められたものと考ええる。天武紀における豊富な祭祀例を分類すると、皇祖の祭四例を除き、おしなべて天神地祇の諸神を祀ら(表II)れている。とりわけ広瀬・龍田の神に対する異例の祭は、風水を治めて農業を成就させ、以て天下を平定すべしとの思想を窺

うことができよう。

大嘗祭は元来、二国の稻により代表される全国の国魂を献上し、玉体に齋いこめる儀式と考える。その結果、天皇には宗教的中立性が付与され、天地の神を祀りうる最高の司祭者となられる。国家はその親祭によって始めて治まる。これが天武朝には確立されていた政治思想でもあろう。ハツクニシラス天皇の御事蹟も、この期における有力氏族の伝承に基いている。文武天皇即位における宣命の発想も、このような天皇の政治宗教思想に立って、はじめて理解しうるものと考ええる。

註(1) 平野孝国「天皇の祀りたまう神」宗教研究 昭和四十六年、二〇六号、一七七一—一七八頁。

註(2) Takakuni Hirano: Structural Understanding of Ohname Festival. *Proceedings VIII th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo 1968, Vol. III, pp. 118—121.

第五部会

原始仏教における苦について

森 章 司

言うまでもなく苦は、釈尊の教説の中心課題であったはずである。それにもかかわらずその苦はニカーヤ・阿含を通じて必ずしも明確に定義されているわけではない。多くは生老病死は苦である、などと言われるのみで、逆に苦をありのままに見ることこそが我々に課せられているといった方が適当かも知れない。したがって原始仏教においてはそれが絶えず問題の中心に据えられながら、それを思想的に解釈しようとする姿勢はなかったと言わなければならない。

ここでは原始仏教における代表的な教説である無常・苦・無我説と四諦説および縁起説の中で苦がどのように表現され、把握されているかというのを、明確に苦(dukkha)という言葉が用いられている例のみを対象にして、その思想的考察の第一歩としてみたい。

無常と無我という仏教における重要な概念と関連されて苦が説かれる無常・苦・無我説は、それ故に貴重な教説であるが、ここでの苦は全く説明されることがない。もっともこの教説

は、五取蘊について無常であり、無常であるものは苦であり、無常・苦にして変易法なるものは無我であると説かれるものが最も典型的な形であり(拙論「ハカーヤ・阿含における無常・苦・無我教説について」印仏研究 第十九卷第二号 参照)、したがって苦についてこれを要約すれば「五取蘊は苦である」ということになるであろう。

四諦説における苦は様々に説明されており、私の収集しえた漢巴にわたる経・律の二十八例を整理してみると、その個々の出入から次のような四つのグループ、即ち(一)生・老・(病)・死、(二)愁悲苦憂惱、(三)怨憎会・愛別離、(四)求不得・五取蘊に分類することができる。そしてパーリでは(一)(二)(四)を、漢訳では(一)(三)(四)を組み合わせて説明することが多い。しかし周知のように苦諦での苦は「要約すれば五取蘊は苦である(saṅkhiṭṭena pañcupādānakkhandha pi dukkha)」とされ、これはすべての資料に共通しており、またこれのみで説明される場合もある。したがって四諦における苦も要約すれば、「五取蘊は苦である」という文字通りの結論になる。

定型化された段階での支縁起としての縁起説においては生と老死が苦と理解されるのが通例であるが、縁起支としての生・老死を生苦・老死苦として明らかに苦と表現することはほとんどない。縁起説において定型的に苦という語が用いられるのは、無明その他から順次に説明してきて、結語として「このようにしてこのすべての苦蘊の集がある(evaṃtassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti)」もしくは「滅がある」

とする場合であるが、この定型句は「生に縁って老(病)死愁悲苦憂惱生ず (jātipaccayā jarāmarañam sokaparivadvuk-khadomanassupāyāsā sambhavanī)」と(う)文章を受けるものであり(筆者の収集した定型句六十五例のうち六十二例)、したがって文章上からはこの苦蘊という語は老(病)死愁悲苦憂悩を指すと解するのが自然であろう(もっとも慣用的に生をも含めて生老病死愁悲苦憂悩を苦蘊という場合もある)。しかしながら、この苦蘊にあたる所に五蘊とか世間という言葉があらはめられることもあり、また後世支縁起を有情数縁起と呼称するように、縁起説は五取蘊(世間・友情)の集と滅が問題とされていると解釈することができ、この五取蘊が苦と価値判断されるのであって、ここでの苦蘊は五取蘊と同様の意味を持つといってもよく(宇井伯寿『印哲研究』第二、二九九頁参照)、したがって縁起説においても苦を「五取蘊は苦である」ととりまとめることができる。

以上のように原始仏教における代表的な教説は苦とその解決が主題となっているのであって、その苦の根源はいずれも「五取蘊は苦である」ということに帰するといえることができる。したがってこの五取蘊苦の内容がいかなるものかが次の課題となり、これが原始仏教における苦を思想的に考察していく上で大きな意味を持つものであると考える。

グプタ時代仏教史研究の問題点

仲 沢 浩 祐

この小論はグプタ王朝期の仏教碑銘を中心とした問題点を整理することによって、同期の仏教史研究の視点を見出すことを目的とする。以下、(一)世親年代論と仏教史の關係、(二)碑文に現れる僧伽・教団の名称、(三)寄進物と所在地、(四)寄進者の身分・職業について検討する。

(一)従来の世親年代論は荻原博士の説を除いて、ヘリ氏、椎尾博士等の西紀四世紀説と高楠、干潟博士等の五世紀説に二分される。これらの所論は世親の所伝を中心に世親造とされるものの伝訳者との關係から年代を算定し、殊に世親伝中の二王―超日王と幼日王―の傳承に年代決定のポイントを置いている。就中、幼日(Baladitya)王に関しては、高楠、干潟博士、アラソ、H・レイチャウドゥリ氏等、その比定に相異が認められる。従って、グプタの諸王の年代と事蹟の検討、並びにフラウフルナー氏のように新古二世親の存在を認めるか否かは、世親年代のより一層の近似値を得ると考えられる。

次に(二)―(四)について、グプタ期の碑銘中、關係の資料二十四(静谷目録によった)を①僧伽・教団の名称、②寄進者、③身分・職業、④寄進物、⑤所在について表示すれば次の如くである。

第五部 会

[A] Ajanta No. 10 窟銘文—① Cetika ② Cetiyyarika ③ 制多(部) ④ 窟院 ⑤ Ajanta' [A] 同 No. 16 窟銘文—① 僧伽 ② Varahadeva ③ 大臣 ④ 窟院 ⑤ Ajanta' [C] 同 No. 22 窟銘文—① 大乘者 (Mahayāna[-yāna]) ② 不明 ③ 釈種比丘 ④ 窟院 ⑤ Ajanta' [Q] Bagh 仏教窟院銅板銘文—① 四方来住の聖比丘僧伽 ② Subandhu ③ 大王 ④ 一村 ⑤ Desvalā に比定' [a] Biharikota 出土刻文—① 比丘僧伽 ② Virasena ③ Bhatī-mahara の子 ④ 水槽 ⑤ 不明' [a] Bodh-Gaya 出土欄楯笠石銘文—① 聖比丘僧伽 ② ③ ④ 不明 ⑤ 三百頭の牛・燈明の永代寄進証文・貯水池 ⑥ Bodh-Gaya' [C] Devnī Mori 村出土舍利容器銘文—① 僧伽 ② Mahāsena ③ 釈種比丘 ④ 舍利容器 ⑤ Gujarāt' [H] Gunāghar 村出土銅板銘文—① 大乘の不退転者の比丘僧伽 (Mahāyānika-[a]vaiyartika-bhikṣusa[n]gha) ② Vainyagupta ③ 大王 ④ 未墾地 ⑤ 東メンガル' Tippera 県' [I] Hire Gutī 出土銅板銘文—① 聖僧伽 ② Aśankita ③ 大王 ④ 一村 ⑤ ホトクイ' Kanara 県' [I] Kailān 村出土銅板銘文—① 聖僧伽 ② 不明 ③ Śrīdharāna Rāta 王の官吏 ④ ⑤ 不明' [K] Kasā 出土土小像銘文—① 比丘僧伽 ② Suvira ③ 釈種比丘 ④ 仏像 ⑤ Kusinagara' [I] Kasā 出土粘土製印章銘文—① 比丘僧伽' 聖比丘僧伽 ② ④ 不明 ⑤ Kusinagara' [M] Kura 出土石板銘文—① 仏陀を上首とする四方の比丘僧伽' 四方の比丘僧伽' 化地部 ② Roia-Siddhavardhi ③ 寺主 ④ 精舎 ⑤ Kura (Pañjāb)' [Z] Mallār 村出土銅板銘文—① 四方の聖

比丘僧伽 ② Mahāśivagupta ③ 大王 ④ 一村 ⑤ Bilsapur 県' [O] Mathurā 出土石板銘文—① Kakatika ② Buddhara-kṣita 外 ③ 商人達 ④ 調理用台石 ⑤ Mathurā' [a] Nālandā 出土石刻刻文—① 僧伽' 比丘僧伽' 聖僧伽 ② ④) Bāḍiṭya (a) Malada ③ ④) 大王 (a) 大臣の子 ④ ⑤) 仏堂 (a) 香水・燈明等 ⑤ Nālandā' [C] Sācī 出土石刻銘文—① 聖僧伽 ② Amrakardava ③ 王臣 ④ 一村' 25 dināras ⑤ Sācī' [R] 同上—① 四方の聖僧伽 ② Harivāminī ③ 優婆夷 ④ 12 dināras ⑤ Sācī' [S] Shorkot 出土銅釜銘文—① 説一切有部の四方の比丘僧伽 ② Buddhadasa ③ 執事 ([Val]yapriyākara) ④ 銅釜 ⑤ Sialcor' [I] Walā 出土銅板銘文—① 聖比丘僧伽 ② Duddā ③ Dhruvasena 王の姪 ④ 精舎 ⑤ Kathiāwar (Valabhi)' [D] 同上—① 十八部に属する釈迦の聖なる比丘僧伽 ② ⑤ 同上' [V] 同上—① 十八部に属する聖比丘僧伽 ② ⑤ 同上' [W] 同上—① 聖比丘僧伽 ② Dharasena II ③ 大王 ④ 二村 ⑤ 同上' [X] 同上—① ② 同上 ④ 一村 ⑤ 同上'

右表から最も多い僧伽の名称は聖比丘僧伽の九、ついで比丘僧伽七、聖僧伽五となっており、Valabhi を中心とした西インド、及び中インド地域に多く僧伽の存在したことが認められる。部派の名が現われているのは化地部、説一切有部、制多山部であるが、その所在は [A] を除いて Pañjāb 地方に認められる。また注目すべきは [H] の銘文に寂天(大乘者・釈種比丘・軌範師)が建立した「大乘の不退転者の比丘僧伽」云云と

初めて『大乘者の僧伽』のあった例証が見られることである。寄進物の内容を見ると、窟院・精舎・仏堂が八、村・土地が七と大半を占め、これらの寄進は大王・その親族・大臣及び臣によるものが十六と圧倒的に多く、分布状況は Nālanda, Sāci, Mathura として Vabhi を結ぶ東西に拡がっている。

以上、要約するとこの時代に仏教はマガダ地方はもとよりヴラビー地方でかなり隆盛であり、殊に、この地方の仏寺は銘文からマイトラ王家の多数の寄進のもとに栄えていたことが伺われる。一方、寄進が王の命令の形で行われていることと、寄進の大半が精舎 (Vihāra) や村 (grāma) であることは寄進の目的が王家の力を誇示する為であったと考えられ、grāma の寄進が住民を含んだすべてであることはグプタ時代の社会的基盤はかなり封建制の強いものであったと推定され、また〔W〕の銘文にステイラマティ建立の仏寺があったことが示されているが、瑜伽派の学匠安慧であるとすれば、世親年代論の一視点となり、碑銘を中心とした論証も可能と考えられる。最後に釈種比丘、聖僧伽などと呼ばなければならなかった社会的背景を考究することは極めて必要であると考えられる。

仏教の真理

玉城康四郎

仏教の真理を考え直すという現時点において、少くとも二

つの差し迫った理由が挙げられる。その第一は、仏教思想の発展過程を回顧してみると、まず無数の原始經典にもとづいて、そのなかに盛られている諸觀念を検討し究明するという形で部派仏教が展開し、さらにそこには尽されていないゴータマの精神に帰って無数の大乘經典が産み出され、かつ經典に依る論が作られ、それらの経論にもとづく大乘の学派が成立した。インドの原始仏教から、中国を経て日本の鎌倉に至るまでの発展過程はこのような事情を表わしている。そうしてみると仏教思想の発展は、仏教という一つの生命体のそれを構成しているさまざまな諸要素への細胞分裂という形で行なわれてきており、分裂した細胞のなかに新しい生命がたえられ、という仕方で行進してきた。しかるにその生命体が分裂しなくなると時すでに久しい。この時点において、各細胞にこめられた共通の生命とは何か、いいかえれば仏教自体の真理とは何か、ということが改めて反省されねばならない。第二は、仏教の真理とは何かということとは、すでに過去にも洞察されてきた。それは教相判釈という形で示されている。インドにもその原型は起っているが、インドは何分仏教自身を産み出した国土であり、仏教に関してアン・ジッヒの在り方にある。これに対して中国は、仏教の真理を対象的に（他国の文化なるが故に）かつ主体的に（自己の目覚めにかかわるが故に）究明せねばならなかった。いわばアン・ウント・フールジッヒのかかわり方であったといえる。そこに教相判釈が育ったのである。その歴史は古いが、代表的なものは天台智顛・華嚴法蔵のものといえよう。何れも、

真理認知に裏づけられ、歴史的事実として確認された、教相判釈を集大成したものである。しかるに現時点においては、当時の歴史的事実として確認されたものはすべて架空であり、それぞれの教相の判定も不確実であり皮相的である場合が多い。ここにおいて現時点での教相判釈が要請される。それはたんなる教相の判釈ではなく、判釈の根拠が、天台・華嚴の場合と同じように、仏教の真理認知に基礎づけられていなければならない。

さて仏教の真理とは何であるか。この問題を明かにしていくために、いくつかの近接の視点が必要である。第一に、多様な立場という仏教の特徴である。たとえば仏教には、俱舎・撰論・地論・空・唯識・天台・華嚴その他の多くの諸宗・諸学派がある。これらのものは互いに独立し、教理組織としては相互に関係がない。俱舎と撰論、唯識と天台などを比較対照しても、その教理はたがいに無関係である。そうしてみると仏教の真理は、各学派に共通な教理に求めることはもはや不可能である。われわれは、この第一の視点から、仏教の真理はいかなる形においても教理にはないということを確認しなければならぬ。第二に、そこからさらに進んで、具体的な実例として、空・唯識・天台・華嚴それぞれを考察してみよう。まず空の立場でいえば、「大般若経」に世俗諦と第一義諦とが種々な関係で散談されており、ナーガールジュナも「中論」に簡潔にこれを述べている。この二つの諦の関係を推しつめると、究極真理としての第一義諦は、言葉も思想も絶え果てたものとなる。つぎ

の唯識の体系の根源はアーラヤ識であるが、真理はそれを越えなければならぬとすれば、ここでも真理は言葉や思想では表わされないこととなる。天台の根本立場は、十界互具・一念三千・三諦円融などといわれるが、智顛の諸法実相観はつねにそれらの表詮を越えて実相を追求している。華嚴では事事無碍法界が最後の世界観と考えられているが、しかし華嚴の体系を完成した法蔵も、果分不可説と称して究極の真理はそこには表わされていないと信じていた。以上のように見てくると、第三の視点はおのずから明らかになってくる。すなわち、空・唯識・天台・華嚴などで言葉と思想を越えていると考えられている真理が、ゴータマにおいてどのように現われているかということを見定めることである。この時点から真理の確認は、展開してきた仏教資料に対する対象性と同時に、その対象性と絡み合って自己自身の実存の問題としての主体性が要求される。真理確認のこの主体性の方面は、それ自体の独立した体系を持たねばならぬ意味で別箇の考察が必要である。そして第四の視点として、このような真理が各学派にどのように現われているか、またどのように現われていないか、そうした問題が検討されなければならない。以上が現時点における教相判釈の原理的視点である。

真諦訳における阿陀那識と末那識

武内 紹 晃

真諦の翻譯書においては阿陀那識が第七執識（末那識）の別

名とされている。阿陀那識はアーラヤ識の異名であるのが一般

であるが、執識の別名とされるのは真諦訳の特異な思想である

ことは周知の通りである。『世親釈撰大乘論』の真諦訳ではア

ーラヤ識の異名としての阿陀那識と、執識の別名としての阿陀

那識が並べられている。即ちその衆名章のはじめにアーラヤ識

の体と名についての経証があげられ、つづいてラヤの三蔵義を

述べ、次に第二の異名としての阿陀那識の体の経証と名義が述

べられる。それが真諦訳だけはまずラヤの三蔵の最後執蔵義の

世親釈中にアーラヤ識を縁する我執の識として阿陀那識の名を

出す。このことから他訳ではアーダーナ識の体証である『解

深密經』の偈が執蔵義の経証として位置づけられ、次の名義を

積する節の世親釈においてアーラヤに対して、異名阿陀那を説

く体裁を取らねばならなくなった。しかし内容的には『解深密

經』の偈の世親釈の「心意識相品」の文は勿論、阿陀那識の名

義を積する節も、阿陀那識はアーラヤ識の異名であって、我執

の識ではない。ところがまたそれにつづく第三の異名心を述べ

るにあたって、意・識に及ぶが、その意について二種をあげ第

二の有染汚意 \wedge *klisṭa-manas* \vee が阿陀那識であると言ふ。こ

している。初めは我執の識、次にはアーラヤ識の異名、終りに
また有染汚意と。つまり前後は真諦独特の阿陀那識、中間は
『撰大乘論』自身の阿陀那識と二つが重なっている。それが引
つづいた箇処に何のことわりもなく述べられていることは全く
不可解である。

このような結果が生じた理由の一つが、真諦訳では *citta* と
manas が全く区別されずに心とも意とも訳されたことによる。

真諦訳世親釈で前記の心の説述に当って、心・意・識の異相
を述べようと書き出されてはいるが、内容は心・意について一
々の節では区別されていても、全体としては錯綜して区別にな
らない。例をあげると心の最後に「アーラヤ識が心の体となる
ことを成就する。一切種子識より意と識とが生ずる」との論文
の、はじめを真諦は「是故阿梨耶識成就為「意」と、原語が *citta*
であったと考えられる処を意と訳し、その世親釈（真諦訳のみ
ある）では心が第二識、意が第一識と述べながら、すぐ次の節
の釈では第一識を質多 \wedge *citta* \vee と名づくと言ふ。いま *citta*
を意と訳した例が出たが、この例は『決定藏論』に一ヶ処見ら
れる程度である。しかし逆に *manas* を心と訳した例は非常に
多い。『中辺分別論』にも三ヶ処あるし、特に『決定藏論』で
は『瑜伽論』で意と漢訳された箇処、またチベット訳で *vidā* と
あるところがほとんどと言ってよいほど心と訳されている。意
識 \wedge *vid kyi rnam par ses pa* \vee も心識と訳されて、*manas* が
意と訳されることの方が少いという状態である。このように真
諦の特に初期の翻訳においては心と意とが全く同一視されて翻

訳されたことが、『世親撰論』において、心がアーラヤ識の異名であれば、意もまた同じように考えられ、そして前述のようにアーラヤ識の異名としての阿陀那識と、マナスの異名としての阿陀那識が並べられる結果を生じたものと考えられる。それがもととなってその後の翻訳と考えられる『転識論』や『顕識論』で阿陀那識は末那識の異名という独特の考え方が強く残ったものであろう。

しかし『撰論釈』の真諦訳においても内容的にはアーラヤ識と有染汚意を明瞭に区別しているの、これだけではじめの問題の起る理由としては完全ではない。なおいくつかの理由が考えられる。その一つはアーダーナの名義釈の変化である。このことは *manas* が心と訳される詳例と共に別の機会にゆずる。

法華經における發菩提心の意味と性格

田上太秀

法華經の發心の意味

法華經では「菩提心」(*bodhicitta*)の用語が梵文一三〇頁の偈頌と二二五頁の長文との二箇所だけにしか見当らない。ところが發菩提心に類同する表現語は多い。法華經はすなわち發菩提心の定型句を、あるいは菩提心の術語を襲用するのでなく、種々の意味に敷衍して使用している。そこで發菩提心に類同する表現を採録し法華經の發心の意味を考えることにしたい。ま

ず發心の対象について描出してみよう。

(1) *anutara-samyaksambodhi* この類例は一六例あり、すべて長文中にある。妙品・添品では無上菩提・菩提心・無上道心・大乘意などの訳出で、正品では無上正道で統一されている。これが發心の対象とされるのは般若經に多く、純粹に仏陀のさとりを求めることに發心の意味を附していた。

(2) *bodhi* 用例は十六例ある。正品では、道意・覺・仏道・仏道義・道・大道・仏・無上正道意・菩薩道・正覺道・尊仏道などで道を殆んど訳出のベースにしておる。妙品では仏道・道・三乘・禪定・菩提・菩提道・無上道・大悲心・無上心など道をベースにしているが訳語が種々で三乘・禪定・大悲心などは原文に相当しない意訳である。

(3) *agra-bodhi* 用例は九例ある。みな偈頌に出る。妙品では殆んど仏道と訳出、正品では尊仏道が基本訳のようである。前者では *agra* の訳がなく後者では尊と訳出する。妙品で最上乘・正覺の訳、正品で大道の訳が各々あるが意訳である。

(4) *jñāna* 用例は六例ある。 *tathāgataṃ jñāna, sarvajñajñāna, sarvajñatā-citta, svayambhū-jñāna, sarvajñata, buddha-jñāna* などである。妙品では順次に仏智慧・一切智・一切智心・自然智・一切種智慧・仏慧と訳し、正品では如来聖慧・通慧・通慧・己功德・通慧・仏上道と訳す。

(5) *yāna* 用例は四例あり、 *nava-yāna, eka-yāna, bodhisattva-yāna* などと表現される。 *yāna* は妙品では意・道心と訳し、正品では意・道・無上正真 (*bodhisattva-yāna* の訳)・乘

と訳し最後の乗以外原意にない訳出である。

(6) bhūmi 用例は bodhisatva-bhūmi と buddha-bhūmi の二つである。前者について妙品は阿耨多羅三起三菩提と、正品は菩薩地と訳し、後者について妙品正品は相当の訳語がない。

以上六種の例を発心の対象として挙げた。法華経は(1)(2)(3)のように菩提、しかもそれは無上の菩提仏の菩提への発心を一般的なものな定型的なあり方として説くが、(4)では仏のえた智に限定され、(5)では仏のさとりの yana すなわち手段が発心の対象となり、(6)では仏や菩薩の境界、安住の場が対象となっているように、発心の対象も具体的に示されている。このような個々の対象は法華経以外にも説かれるが、法華経はそれらを総説している。

では発心の発に相当する語はどうかであろうか。(1) utpādayati, (2) ākankṣati, (3) abhikankṣati, (4) pariṇamayati, (5) arthate, (6) praiśhhati, (7) janati, (8) chandam, (9) pārhayate, (10) sphrayati, (11) gavesate, (12) ghatate, (13) sammavāharati, (14) namati, (15) paryesate などが発の相当語である。このような多様な表現をもって発心を表現しようとした法華経の作者は人間のさとりにへの心情の吐露をいかにして示そうかと苦心したものと考えられる。(9) (求婚する)の意味は華嚴経にみる仏との約束とするという発心のあり方と通ずる特殊な表現である。(11) (探す)の意味は仏のさとりが最初から顕示されていないので、さがして求めるという意は興味深い。(15) (探す、選択する)はまた特に注目すべきで多々あるさとりの中、最上のさとりを

選択すべきであること、それは自己の選択の良否にかかっている。一面では仏のさとりは自由選択の中におかれていることを意味する。

以上のほかに発菩提心に類同するものに「ヨウガに専念する」〔法華経の〕経典を捧持せんとする心を起す」「(火)家から逃避しようとする心がまえ」ブツダのさとりにへの原因を生起する」などがある。いずれにしても法華経は発心を具体的表現をもって画き出し、発心の対象を菩提の一語だけでなく求める側の心理的行為の種々相によって種々描写しようとしている。

ウダヤナによる現世派批判

木村俊彦

現世派とは、▽Bārhspatyasūtra▽を經典とするローカーヤタ派であり、宗教否定論者(nāstika)を代表するものとしてしばしば言われる。サーヤナ・マータウマも、神(シウマ)の福音を遠く斥けるこの派の運動は制し難いものがあると、述懐する。その現世主義に多くの世人が順することから、別称△lokāyatah▽を「世に広げれる(派)」と解釈した。

しかし学派形成以前に、仏教アーガマや叙事詩などで述べられることのある △lokāyat(ika)(brahmana)▽と、△lokāyat(ika) (論) (āyatam) (を事とする婆羅門)と解釈すべきである。例えば、Samyutta-Nikāya III, Sutta 48 に

挙げられる所の「世界論 (lokāyatam = lokakṣāyikakathā)」とは、当時の六十二見でもあり、入楞迦經所引の三十一見ともなる。同經の要約を援引すれば、「外境に向う分別に心を努める限り、宇宙論 (lokāyatam) である」。ウパニシャッドやシャイナ・アーガヤにも紹介されるそれらは、ヴェーダ的伝統宗教に把われない独自の存在論を内容としている。

そのような論師は、聖典の權威に依存しないために、弁証法 (viāṅdavāda, hetuvāda) に長じていた。叙事詩やマヌ法典では、このようにヴェーダを批判する否定論者 (vedānindaka, nastika) は、卑しむべき論理家 (hātuka) と言ふ。

やがてこの中から特定の体系を持った Caru = Brihaspati の徒 (cārvaika) が、〈Barhaspatyasūtra〉を以て学派を形成した。ここでは地・水・火・風の四元素のみ存在原理 (tattva) と見ることが基本体系となっているが、認識論等においてもその後の多様な展開が見られる。唯現量説の他に現世的対象の比量を認めるプランダラ [カマラシーラ、ヴァーディティーヴァスリー、グナラトナ等が紹介] や一切の量を認めないジャヤラーシパッタ [シュリートハルンシャ等が紹介] などの立場がある。

心作用 (caitanya) は身体の働きに過ぎないと見て、靈我 (ātman) をも (仏教学派の言う) 心相統 (cittasantāna) をも否定した。従って輪廻は否定され、現世のみ有とされる。この現世派は、それでは正理、勝論学派の神学の立場 [雑誌「文化」第三十五巻第四号「学界展望——正理、勝論学派神論の研究」参照] からはどのような問題を持っていたのだろうか。

シヴァ教の神 (īvara) を、最高我 (paramātman) としてまた現象世界の動力因 (nimitkāraṇa) 業の主宰者 (adhīsthātṛ) として、この学派 (淵源は先の lokāyitika-brāhmana にあるのだが) の体系に加えた神論を、最も精緻に弁証しているウダヤナの 〈Nyayakusumanjali〉がこの派とかなり対論している。

神についての思考を内容とする序言するこの書は始めに、非現世的 (alaukika) なものの証明は為し得ないとするチャールヴァーカの見解に反論する所から議論を始めている。現世に關する比量のみ認める者はプランダラ等であった。

これに対してウダヤナは、(現象の一定時性 (kālacitkatva) のゆえの原因) 依存性、(現象の) 無限 (生起)、(現象の) 種々性 (祭祀等における) 神々 (īśva) の機能、個我毎の享受の確定という五つの証因を以って、非現世の作因を証明する。以下の議論においては、チャールヴァーカの因果論である自性論 (svabhāva-vāda) を問題とし、一者なる自性における因果關係の起り得ないことなどを指摘する。

同じ第一章で、業の享受者 (bhoktr) を靈我と見ない現世派の見解に反論している。現世派は心作用 (caitanya) も身体的作用と見て、身体が行為者であると共に享受者であり、業の余薫 (vāna) は身体滅後には残らないとする。これに対して、成長による身体の変異との矛盾などを導びいて見せる [婦孺論証]。

次に第三章で、不知覺は非存在を意味するとの現世派の認識

形而上説に対して、非存在を知らしめる認識は可能的不知覚 (yogyanupalabhi)〔ダルムキールチの言う dr. yanupalabhi〕であると説いて、神の不知覚が神の非存在を意味するものではないと説く。心 (buddhi) のみ証相とするこの最高我は元來不知覚だから、免角の如き非存在ではないと。

ストゥーパ (Stupa) 信仰流布の一面

——エールカ (Eulka) にして——

杉本卓洲

ストゥーパなる言葉は、すでに古くウェーダ文献中にも散見されるが、火葬後の遺骨を納めた墳墓を意味するものとして用いられるのは、仏典においてのみの如くである。

素朴な形としては、ジャータカ文獻に見られるものがあげられよう。即ち、そこには、ある資産家 (kutumbika) が父親の遺骨のために土のストゥーパを作った例 (III. 155) や、森の中で修行中のパラモンの青年 (manava) たちが、亡くなった師 (guriya) の遺骨のために砂のストゥーパを作り、種々の花でもって供養 (puja) した例 (III. 537) などがあげられる。これらは、ストゥーパが仏陀及至弟子以外の者に対しても作成されたことを示すものとして注目すべきである。

しかし、何といつてもストゥーパ建立の代表的な例は、仏陀のそれであろう。周知の如く、仏陀の遺骨は八分され、それぞ

れにストゥーパが建立され供養 (puja) を受けたといわれるが、後にアショカによってそれらが更に細分され、八万四千の數に増大されたと伝えられている。

ストゥーパ信仰が實際にいか程の流行を見たかを知るには、言うまでもなく、現在考古学上の調査によって発見されているストゥーパの遺跡の検討が、必須なる作業と言えよう。が、文献上では、玄奘の大唐西域記がその間の事情を伝える重要な資料の一つとして挙げる事が出来よう。

玄奘は一三八国の中六五国にストゥーパの存在していたことを記し、それぞれその所在とその建立の謂れ等について言及し、当時のストゥーパ信仰の態様を伝えている。彼の記録には、例えばサーンチーのストゥーパについてふれていないなど問題のある点が少なくないが、凡そ四三〇程の數のストゥーパが明確な形であげられている。しかし、「諸窣堵波基跡相隣數百余矣 (大 51, 872c)」とか「大窣堵波左右小窣堵波魚鱗百數 (880b)」などの表現が多く見られ、はっきりした數字は算定しえないが、それらをも加えるとはば三、三七〇余になる。その數は外道の天祠の四、九八〇余と比較してはるかに少ない。一方、仏教伽藍の數は凡そ六、九〇〇余挙げられ、天祠より多い。僧達の道場及び住所としての伽藍は多いが、主として一般世俗民の信仰対象であったといえるストゥーパが少ないという事實は、仏教信仰の基層を知る上で注目すべきであろう。

ところで、ともかくもこのように流布した筈のストゥーパ信仰に關して、仏典以外の文獻、例えば叙事詩やブラーナ等が何

らふれるところがないのは不思議という他はない。今マハーバーラタを見るに、ストゥーバなる言葉を見出すことは極めて困難である。

しかし、次の記事は注目に価する。即ち、「宇宙期の終末時には、この世界は逆になるであろう。下のものが上になり、人々はエールカ (Erluka) を供養し、神々はないがしろにされるであろう。シュードラは再生族に奉仕することがないであろう。大仙達の庵、バラモン達の住所、神の住所 (Devashāna)、チャイティヤ、ナーガ達の住所において、地上はエールカによって標示され、神殿 (devagṛha) によって飾られることがないであろう。それが宇宙期の終末時の特徴である (III. 188, 64-66)。」というのである。

ここでは明らかにエールカは悪い意味に用いられ、神殿 (天祠) と対置関係にあり、仏教のストゥーバを指しているように思われる。したがって、右の記述はインドの主流文化の中におけるストゥーバ信仰の位置を如実に伝えているものと受け取れると同時に、ストゥーバ信仰流布の事実を示唆しているものとも解されよう。

第一義諦の断面

福原蓮月

従来、諸宗に説く第一義諦は世俗諦と合して、二諦として説

かれ、それぞれに特色があるが、その淵源が阿含や尼柯耶にあることに就いては、論究する学者が多くない。併し宗学院論集第十輯に佐藤哲英教授に依って、阿含に現われた二諦関係の資料が精細に揭示され論究されていることは注目に値する。そこには後世の所謂二諦の先駆思想とも見られ得るものとして四種の型を挙げる。第一は世俗と出世間とを対立させている型、第二は真諦と妄言とを対立させている型、第三は第一義空と俗数法とを対立させている型、第四は世俗常数と第一之義とを対立させている型である。

ところで私が阿含部の經典や南伝大藏經の尼柯耶などを委しく検討したところ、その他に五種の型があること、また南伝大藏經にみられる後期成立の經釈・論典の中には上記のほか三種の型のあることが判明した。これら十二種の型の中には、後世浄土教において考えられる二諦の先駆思想の如きものがあることを発見して、興味を覚えた次第である。上記の四種の型については省略して、第五は真諦と戒・博聞・止・觀とを対立させている型で、大拘絺羅經 (大正一・七九一a) に説かれている。その經文では真諦と其他とを合して五支とし、五支は正見であり、解脱の果を得しめると説くが、真諦と他とを一見したところ併列に説いても、第一義と第二義とであることは明了で、たとい正見の中に第一義も四種法の第二義も摂められるとは言え、勝義の正見・世俗の正見の二が区別されねばならない要素を孕んでいると見てもよいようである。第六は真諦即ち苦習尽道の四諦と苦とを対立させている型で、般泥洹經上 (大正七b) に説かれてい

る。この考え方が進展すれば、理と事との対立ということになるが、この事は必ずしも虚妄とは言えない。大乘仏教でも事を虚妄とはせず、仮有として扱い、その存在に一の意味を認めているのである。

第七は真諦と虚妄とを対立させている型であり、これは分別聖諦経に見られる。その中では、真諦は不虚・非顛倒・審実となすが、おのずから其の反対の虚妄・顛倒・不実が対立せしめられる。これと同様のことは中阿含経三四所収の世間経(大正一・七九頁)にも出てくる。また南伝大藏経の経集(南伝二四・七九頁)にも同じ趣意のものがみられるが、そこでは第一義を見たものは繫縛を断ずるという。したがって繫縛即ち虚妄が第一義に對せられていることを知るのである。第八は賢者諦と愚者とを対立させている型である。すなわち四諦経(大正一・八二頁)にそれが見られる。

これに類するものに箭喻経(大正一・九一七頁)があるが、ここでは真諦と愚痴者とを対立させている。第八は真諦即ち涅槃に向うものと、そうでないものとを対立させている型であるが、この種の典拠は多い。これは雜阿含経三四(大正二・二四二頁)に出ている。つぎに雜阿含経七(大正二・九二頁)には、第一義般涅槃と、そうでないものを対立させる勢いが窺われる。また成立が上記の經典より遅いものの中に注意すべきものがある。それは大義釈(南伝四三・四四頁)や小義釈(南伝四四・四五頁)に、八正道の如きものを第一義としている勢いが見られ、それが涅槃とされているから、これは涅槃を求めないものに對立させられていることが判り、第九の型と考えられる。またこの種のものに、大義釈(南伝四三・四四頁)のつぎの

文がある。「あらゆる知らるべき、知るべき所のものあらば、(そは)自義にせよ、他義にせよ、……第一義にせよ、その一切は仏智の中に於いて作用す」と。ここにいう「仏智の中に作用する」という勝義(これが涅槃)が、そうでないものに對立させられている意がみられ、淨土教二諦説の先驅を思わしめる。第十は第一義の利と世俗の利とを對立させている型(大義釈、南伝四三・六一頁)、第十一は真諦即ち真実有とそうでないものとを對立させている型(南伝六五・一頁)である。第十二は、第一義と施設即ち地・山・家・車・荷車・男・人・方・時・坑・窟・遍相などを對立させているもの(同上七頁)である。

譬喩表現の宗教味

——華嚴経を中心として——

福原亮 敬

仏教の經典には譬喩表現が豊富で、古來知られている有名なものを少し拾っても、法華経七喩・維摩経十喩・般若経十喩・金剛経六喩・如来藏経九喩・觀仏三昧経六喩・仁王経八喩・大集経七喩・淨名経七喩・涅槃経八喩等がある。しかし各經典とも短文短句の譬喩となれば極めて数多くが存在する。今ここに華嚴経を中心として譬喩表現の宗教味を究めたいのであるが、此経には私の見るところ、入法界品に説かれる長文の善財童子の求道譚の如きもの以外に、約二百六十の短文譬喩があり、私

はそれをいかに扱ふべきかを検へてみることにする。

まず宗教味とは婆沙論一一五に説く如く、「実の境界無くして唯だ分別によりてのみ転せしめんと欲するもの」、「推尋して乃ち了する」ところ心受と私は解するのであり、仏教においては、真理が直ちに我われの心の琴線に触れるように譬喩が説かれることを感じるのである。

華嚴に見られる二百六十の譬喩には、分類すれば(1)動物(2)植物(3)鉱物(4)天文(5)地理(6)世界(7)人(8)天(9)物象(10)理法などがある。これらの中で(9)物象には種々あるが、宗教研究第四四巻第一輯に坂部明氏の「譬喩表現よりみた空(sunyata)の概念について」という論文中の十種譬喩の如きものもあるが、そのほかに地・水・火・風・雷・大船・木人・諸種の宝・座・金・旋香壺・伽化菓・化人・化身・音声・文字・画像・海などもある。そして(10)理法に関するものに三世性・過去未來現在・未來世・過去法・種々数・教法・色性・實際・如如性などがあって、これは甚深の法味を人びとに恵む表現であると私は考える。

殊に華嚴經三八「性起品」(大正九・六一五a)に、離言喩を掲げるものは、譬喩表現の宗教味の研究に大いに考えさせるものをもっている。その文にいう。「正法の性は、一切の語言道を遠離し、一切の趣は趣に非ず、皆悉く寂滅の性なり。一切の諸々の如來の語言道も亦是の如く、語言の道を遠離し、譬喩を為すべからず」と。要するに華嚴に譬喩をなすことが多いが、それは譬喩を使用しながらもそれを越えることを人びとに体解させようと

しているものと私は考える。唯真實なるものは言語の限界をこえている。「譬えようがない」と言つて、そのものの眞価のすばらしいことを示すのである。第二世紀成立の婆沙論一一五(大正三七)には、名無邊際・義不可説という有部の正義を説くが、これは華嚴經に「不可為譬喩」という考えと似通っている。しかし兩者全同なのではない。それは『探玄記』(大正三五・一三〇b)に、「視聽を越ゆる法は恒に見聞に通じ、思議を絶する法は言念を碍す」という文に示されている。この法界因果・雙融俱離の考えは、有部論書などに存しなかつたものである。華嚴の立場では、(a)縁を離るる故不可説であるが、縁に就かば可説となし、(b)自相は不可説であるが共相は可説といひ、(c)遮詮を以つて解せしめる故可説であるが直詮は不逮と説くのであり、これは有部の名無邊際・義不可説の立場よりも大いに前進したすぐれたものである。又この經の立場は但空とは異なるが、又不立文字と言つて人びとをつきはすものとも異なり、經の三五(大正六二)に、「一切の語言の数……一切の世間出世間に入りて所住無きが如し。如來の音声も亦た復た是の如し。一切処に於いて入らざる所無し」とか、「譬へば文字は無量無數劫に於いて説くとも尽す可からざるが如し。如來応供等正覚の正法輪を転ずるも、亦た復た是の如し。一切の文字・一切の語言もて説くとも尽すべからず。如來の法輪は悉く一切の語言文字に入りて、而かも住する所無し」というところに明了に示されている。即ち同經二三(大正九・五四b)に、「言説の及び難き所なり……之を説くすら猶ほ尚は難し。何かに況んや以つて人に示すをや」とい

はそれをいかに扱ふべきかを検へてみることにする。

って、不可説といわないところに華嚴の立場が知られる。このような言語表現の甚深の源底に徹した経説は、一朝にして成ったものとは言いがたく、仏教の経論が或る程度発達した後このように表現されたことを示すようであり、仏教の哲学的宗教味を湛えるものと考えるのである。

Karmāvaraṇapratiprasābhi ㄱ

Karmāvaraṇaviśuddhi ㄱㄱㄱ

——特に懺悔を中心として——

釈 舎 幸 紀

Karmāvaraṇapratiprasābhi (業障の相続を断滅する経) と Karmāvaraṇaviśuddhi (障清浄経) の二經典は、チベット訳では経部に編入し、漢訳では律部に編入する。この両經典(以下前者を Kp. 後者を Kv. と略す)を confession (懺悔) にスポットをあてて考えてみたいのである。

Kp. は無上菩提を得るために四悔過を説く。その中で特に懺悔は、仏像の面前で昼夜三回悔過行として行なわれる。その悔過行は、自分の犯した業障を懺悔し、犯した罪をすべて過去・未来・現在の諸仏に告白して、再び犯すまいと決心するのである。それが犯した罪障から清浄になる方法であるという。その理由を Kp. では、一切の存在は縁起であって、三世にわたって業障は存在するのではないと、空觀の立場から懺悔によ

って清浄になれると説述している。

この形式は、般若経や維摩経にその遠因が求められ、ウパーリ所問經(決定毘尼經)・フルナ所問經・シクシャサムチャヤなどに、ほとんどそのままの形式で引用されている。しかも、この confession は、声聞戒のそれとは異なる。声聞戒の confession は、自発的なものであっても、他から強制された場合であっても、身口の二業に関するものである。しかるに Kp. では、あらゆる業障に対する懺悔は意業を中心としておこなわれると説く。それは Kv. によると一層明らかになる。Kv. は空觀的な色彩が強く、一切法は本来清浄の知見によって、犯した業障は清められるという。したがって、空觀的な立場をふまえながら、犯した罪は清められると説いているのである。

Kv. に説かれる内容は三部分に分かれる。第一には無垢光比丘の因縁を説く。無垢光比丘が姪女に呪業を飲まされて解戒を犯すのであるが、この比丘は戒を破ったことを悔いて、仏のもとへ行く。仏は、「一切の法は本来清浄であるのに、正しく分別しないから悪道に墮すのである。物事は空であって、もともと清浄なのに、業障に束縛されて悩むものは、法を知るものではない」と論じている。

これは、声聞戒と異なる。声聞戒では波羅夷となり、無条件にサンガから追放される。しかし、Kv. ではサンガから追放されるのではなく、業障に束縛されて悩むことをいましめているのである。

第二は障礙と無障礙とを説く。障礙はものに執着してとらわ

れることであり、無障礙は執着のないことである。障礙の例としては、ボサツ行としての六波羅蜜だけでなく、仏法僧、空、無相などの想に染着することをあげ、無障礙の例として、正しい六波羅蜜行即ち、布施によって他人が慍怍することをみないし、持戒によって他の破戒者を見ることなく、忍辱によって他の高慢なることを除くといっている。

ここでは、業障に束縛されて悩む者に対して、障礙と無障礙とを説き、すべての障礙から脱して無障礙となるためには、業障の徹底的な浄化が必要であると説く。

第三の部分は勇施比丘の因縁を説く。勇施比丘は、長者の女に恋慕され、彼女の夫を毒殺してしまう。後に毒殺したことを悔いて悩み、鼻採多羅菩薩に救いを求める。彼の菩薩が、「諸法は幻のごとく、その本性は寂靜である」と説いたのを聞いて、勇施比丘は悟りを得て宝月如来となったと説示している。

これは、声聞戒でいえば殺生戒を犯したことになり、波羅夷として追放される。しかも先の無垢光比丘の因縁よりも、人として犯しうる極端な悪罪としてあげられている。それにもかかわらず、その業障すら空無所有の体得によって浄化されると説く。そして、Kv. の最後に Kv. を受持すれば無量の功德があり、「諸法無障礙の慧に入らしめる」と名付けるともいっているから、業障を除き解脱慧に入ることの説示したといえる。

以上、Kp. Kv. に説かれる懺悔——業障が除かれる——は、声聞戒の懺悔とは異なっておる。両經典は空觀的な立場をふまえて、意業による confession を強調し、無上菩提へあるい

は諸法無障礙の慧へとつながっている。意業に対する confession は罪業の汚れを浄化するということを示している。

如来微密之藏

高崎直道

『涅槃經』(大乘)は自ら、その經もしくは教義内容に関して「秘密」(gsan ba = guhya) 密語(密意) (dgonis pañi tsing = sandhāvacaṇa) 究竟論、(rgyud phyi ma, rgyud phyi mahi yan phyi ma = * utamantra, * utarotataranta) 等と性格づけている。曇無讖訳『大般涅槃經』はそれらに対し「如来微密之藏」「微密教」「秘密深奥藏門」(gsan ba)、「密語」「密教」「秘藏真実義」「秘密藏義」「如来微密藏」(dgonis pañi tsing)、「秘方」「秘義」「最為究竟」(rgyud phyi ma [ñi yan phyi ma]) 等の訳語を与えているが、さらに如来藏 (tathagatarbha) の訳としても、「如来秘密藏」「秘藏」「密藏」「微密藏」「秘密宝藏」「微妙之相」等を「如来藏」「仏性」と併用している。その訳語はこれらの四つの概念に關して截然たる区別がみられない。

これは言語上正確とはいえないが、教理的には一つの真実を示していると思われる。すなわち、『涅槃經』は「如来常住」と「一切衆生悉有仏性(如来藏)」を説く經といわれるが、この教理が「秘義」「密語」「究竟論」と考えられ、自負されて

いるということである。同じような考えは『大法毘紐』（諸仏秘密、隠覆之説）『大薩遮尼乾子經』（如来深秘密藏）如来密処〜**guhyasthāna*、深密之法 *Idem po dag dgois te bstan pa*) 『大雲經』（大方等無想經）（如来微密之教 *Idem pohi naḡ*)、央掘魔羅經（密教・秘密之藏）『大乘十法經』（如来密処、如来秘密之教 *dgois te gsuṅs pa*) にもあり、いずれも如来藏説と関連して主張されている。

この理由は、第一に如来藏説が、凡夫二乗のみならず、新学の菩薩などにも理解不可能な、ただ如来のみの知る不思議な境界であるという見解による。しかし、同じ如来藏説を述べながら『如来藏經』『不増不減經』『勝鬘經』およびこの三經に特に教理の根本をすえる『宝性論』が密語とか秘密といわないのはどこに理由があるか。「一闍提」の觀念がこれら三經になく、『涅槃經』等にあるところに伺われる一種の危機感に由来するものか。あるいは「大我」の強調に基くのか。（無我説と舐触する点があるので）ただし『宝性論』が自ら「究竟論」(*utārata-ntra*)と称するのは、*kyūyū* の『涅槃經』の *'rgyud phyi ma* と関連があるように思われる。

如来藏説が秘説であるということの源泉は一つには『華嚴經性起品』が如来性起の十相を「如来の秘密（如来藏）」とよんでいること、第二に『法華經』が一乗説を「諸仏の秘要 (*sarva-buddharahasya*)」とよんでいることに求められる。この二つは如来藏説形成の不可欠の要因である。

さらに一般的背景を考えると、この「密語」「密意」(*sandhi*)

は『解深密經』も説くことである。自ら秘説とよぶことは、その内容がそこに既に説かれている以上、同時に「解深密」しているわけで、換言すれば、密語、密意等とよぶのは、いまだかつて頓了の相をもって説かれてはいないが、しかし如来の教えであること疑いないもの、という意である。これは明らかに前代の教説を意識して、それをのりこえようとする意図に出るもので、『涅槃經』や『解深密經』などに共通している立場は、『般若經』などの空説 (*śūnya vāda*) の背後にある意図をよみとることである。ここにいわゆる第二期經典の特色をみることに由来しよう。

しかし、前代の立場を批判する点では大乘自体が部派の教説に対してもっていた主張を見逃せない。それを示す代表的な語は「甚深」という形容詞であったと思われる。他方、大乘仏教の第三の段階としては、如来の三密に立場をおく、いわゆる密教があるが、この展開には如来藏説が根柢にありながら、それを超えるという側面が推測されるのである。

アショーカ王詔勅刻文における

仏教的要素

春日井真也

周知のごとくマウリヤ王朝第三代を継いだアショーカ王は仏教主義によるインド統治によって世界史に輝く人間像を確立し

ている。それは一方では治世の現実を伝える詔勅刻文を残すと同時に、他方では多くの伝説にとりかこまれた神話的偶像と化した事実を伝えている。このようなアシヨーカー王における史料の二面性はインド宗教文化の理解における極めて重要な資料となっている。本研究においては、伝説的資料を十分にふまえないが、現実のアシヨーカー王の治世における仏教的要素を従来の極めて豊富なアシヨーカー王研究の何れの研究書にも現われて居らない方法をもって究明しようと考えた方法論の一部分である。

アシヨーカー王の詔勅刻文に關する宇井伯寿博士の研究以後における新資料はカンダハール出土のギリシヤ語とアラメア語に並訳された小摩崖詔勅とベナレスに近いアフラウラ出土の小摩崖詔勅との二種であるといつてよいであらう。カンダハール出土のものは灌頂十年の事実として、生物の殺害に対する規正と父母長老に対する従順のすすめを内容としている。これは従来關係が明らかでなかったアシヨーカー王の Калининガ攻略とアシヨーカー王の仏教入信との關係を解明する資料となるものである。またアフラウラ出土のものは、從來意味不明とされていた小摩崖法勅の二百五十六という数詞が「仏陀の舍利」と関連せしめて理解すべきことを明らかにした決定的な意味をもつものである。このような新資料を用いて本稿の基盤が形成されている。ここでは先づ法 *dharma* という語がギリシヤ語の *eusebeia* (*nicty, pious*) に相当する語として用いられていることが注意される。法についてのアシヨーカー王詔勅自体においては、石柱

の六章法勅第二章に、法は善である (*dhamme sadhu*) と標榜して次いで「法とは何か」(*Kiyam. cu dhamme ti*) と続けて「少漏と衆善と慈愍と布施と真理と清淨とである」(*apasinave bahu kayane dayā dāne sacce socaye*) としていることは、六章法勅全体が灌頂二十六年に刻せられたものと考えられるならば、ここにアシヨーカー王の灌頂十年より二十六年に亘る政治内容の仏教的傾斜が見とどけられることになる。そのことをアシヨーカー王詔勅刻文全体の語彙の上で、ダルマの活用形が五十五例であることに對比して、ダルマを用いた合成語形が三百二十三例にも上ることの事実の上に、新しい究明が行なわれなければならないことを意味している。

またアシヨーカー王が統一國家を経営するにあたって、範をベルシヤに仰いだことを意味している詔勅刻文冒頭の語である「神々に愛せられた温谷ある王はかくの如く告げる」(*devānam piyo piyadaśraja evam aha*) という形式はアカイメネース王朝のベルシヤ諸王の発布した詔勅の場合とまったく一致した形をもっているにもかかわらず、アシヨーカー王自身の政治意識においてはイランの如く絶対専制君主主義ではなくて、摩崖詔勅のうち Калининガの旧地に刻文せられた二種類のもののみに見られる「一切の人は皆これ朕の子である」(*save munise paja mama*) の語の意味する政治意識の確立の問題究明に努力しなければならぬことになる。これの背景をなすものはアシヨーカー王自身における宗教的開眼の問題と密接にかかわりあった諸問題の解明が先行しなければならぬであらう。ここでは摩崖

法勅の十四章のうち第七章に見られるごとく、アショーカ王の治下に存在した宗教家と一般庶民との生活態度の差が見とけられねばならない。一般庶民は種々なる樂欲 (ucāvacchandō) と種々なる貪欲 (ucāvacalāsa) に惹かれるのに反して、宗教家は克己 (sayama) と自性清淨 (bhāvasuddhi) とを希って生活しているという事実であった。アショーカ王のこの時代の意識には宗教家という語については pāsanda であって仏教という意識は明確ではない。これに対比して考えなければならぬことは、アショーカ王の仏教的傾斜が始まるとともに意識せられてくる此世 (chida) と後世 (param) との意識である。刻文語彙全体の上では此世は活用形として三十四例、合成語として三十八例、後世は活用形として十五例、合成語として五十九例の用例を見出すことが出来る。アショーカ王の「後世」意識は仏教的要素として看過し得ない重要性をもつものである。

解放(解脱)の問題

山口 恵照

ここに解脱というの、インド思想が伝えるモークシャ (mokṣa (Pāi, mokkha)) を意味し、現代のいわゆる「人間の解放」を指向するものである。

インド思想が伝えるモークシャは周知のように、仏教を通じて日本の思想の歴史に大きな影響を及ぼしてきた。仏教はその

經典においてモークシャを解脱とあらわし、ニルヴァーナ(涅槃)に対応させて、その思想の中心にすえ、日本の思想の歴史の展開に当って、永い間、指導的な役割を果たしてきた。尤も現代の思想の状況は異なる。現代においては、人間の解放のために社会体制の変革が叫ばれ、歴史的宗教がきずき上げた社会制度の打破を主張して仏教の解脱を必要としないかのようなのである。仏教の解脱は人間の解放に対して積極的な役割を果たさないのであるか? それはとにかく、モークシャは、仏教のみならず、インドのもろもろの思想の中心的な位置を占めて、インド思想の展開に当って重要な役割を果たしてきた。このことはインド思想の将来の特色をも予想させる。とはいっても、これはモークシャがインド思想にのみ特殊のことであった世界的普遍性をもたないことを意味するのではない。却って、モークシャが宇宙的次元において広く生きものの解放を、従って人間全体の解放を果たそうとすることを意味するのである。

しばらく仏教の根本真実・四諦のたて前によると、われわれが知るべき根本真実は二重の因果関係をもって体系的にまとまっている。二重の因果関係とは、衆生すべての苦なる現実存在を明かす因果関係と、苦の滅、すなわち苦滅なる理想存在を明かす因果関係とを意味する。これら二種の因果関係は、元来、仏陀のさとりのお恵において成立し、「転迷開悟」の趣旨が示すように、衆生に対して苦なる現実存在と苦滅なる理想存在とを知らしめると同時に、衆生をして苦なる現実存在から苦滅な

る理想存在に到らしめようとするものであって、明らかに衆生の解脱を目的とする。この場合、衆生の解脱は、苦滅の道を明かし実践するところに成立するが、どこまでも苦と苦の因とから自身を解放しようとする切実な発願を前提とする。もしこのような発願がなければ、苦と苦の因と苦滅の道とを明かして苦滅の理想存在に到することはないのである。

重要なのは、衆生の苦滅への発願、すなわち、衆生の解脱への発願であって、この発願が、根本真実（四聖諦）の教えを支えているのである。根本真実の伝統は、この発願によってはじめて、われわれ衆生の不滅の光明（無上導師）となる。この場合、衆生の発願といったのは、文字どおり、衆生の発願であるが、根本真実―衆生の苦滅・解脱への発願であることにおいて仏陀のさとりへの知恵に基因する。衆生の苦滅・解脱を目的とし、衆生をして苦滅に到らしめなければ止まない、どこまでも衆生をして解脱を成就させずば止まないという、仏陀のさとりへの知恵の意志が発動して、無私（無我）の托鉢・説法があり根本真実が開かれたのであるから、衆生の発願は、結局、仏陀のさとりへの知恵の意志、つまり、衆生に対して解脱への発願を廻向する「廻向発願心」というものに依るのである。

R. Tagore "Sadhana" に現われた 仏教思想について

橋本芳契

ラビンドラナート・タゴール（一八六一―一九四一）は現在でもインドでガンジーと並べて絶大な尊敬を受けている。ガンジーが政治と愛国の方面で名をなしたとすれば、タゴールは詩と文化の方面でインド人には忘れたいひとになったのである。詩人タゴールはデーヴェンドラナート（二八一七―一九〇五）の第七男にして末子であるが、タゴール家 (Tagora) はインドでは仏教が衰えはじめた時期の西紀九百年頃からの家系が明らかな旧家で、デーヴェンドラの長兄ドヴィジエンドラナートで第三十二代である。父のデーヴェンドラが所属した宗教団体がブラフマ・サマージ（梵教会）であったことは周知のとおりであるが、父が専らウパニシャッドに依りその範囲内で民族的復古を図ったに対し、子のラビンドラは欧米思想を学び、一方では父と相違してキリスト教―実際にはキリスト―に対し深い理解をもち、他方伝統思想としての仏教にも大きな関心をよせた。一九一三年にノーベル賞を受けた直接の対象はその前年に出た詩集 "Gitanjali" であったが、受賞のその年招かれて渡米し、ハーバード大学で数回にわたりインド思想の核心を講演する、それをまとめて同年マクミラン書店から "Sadhana"

の書名で出した。これを成したときよわいまでに四十二、これから社会活動に向かおうとする時で、『The Realization of Life』と副題したこの書も内容的にはウパニシャッドを本筋としながらも縦横に仏教やキリスト教説をも織りこんで教証として活用しているものであるため、インド以外にも世界的な広がりをもって愛読された。その構成について一言すれば最初に「著者の序言」があり、本文は「宇宙に対する個人」以下の八編であるが、最後の「無限者の実現」に至るまでの全文脈には、詩人の愛と真実の心が一貫して流露している。ラビンドラが「無限者」(the Infinite)と云うのは梵(ブラフマン)のことであるが、それに対して我(アートルン)は「心霊」(Soul)と云う示され、「心意識」(Soul Consciousness)つまり「自覚」(bodhi)の問題として論じられている。そこにラビンドラは深く仏教的立場に対し理解を示し、且それに接近したといえるのであろう。「心霊」我がほとんど自性清浄としての如来蔵あるいは仏性にひとしいものをさしたとすれば、「個体」我(Self)は煩惱に染まった有限可滅のエゴを意味したにすぎない。この「心霊」「個体」両我の間媒介的もしくは背景的存在として「悪」(Evil)のあることの問題は、やがて仏教でいう「無明」(Avidya)の思想や観念にラビンドラを大きく注目させるに至ったといえよう。「自我」を論じた章に仏説からの引用が最も多いのは、仏教そのものが本来、地上的存在としての人間が形而下的繋縛や拘束から解放され、しだいにボダイ心ある高次の人間に感化向上されていくことを根本命題として

いた事情が『サーダナー』の著者にくるいなくみとられたのではないか。このボダイ心の保持者が大乘仏教でいう菩薩で、『サーダナー』には生なことはで「ボサツ」は出ないが、「愛」(Love)と「行為」(Action)は梵教会でも最も強調した所として進んで学びとりながら、すでに仏教での「智慧」と「慈悲」両行の趣意にもこれを会通させ、そういう宗教的行事実践のなかに如実な「生の実現」(Realization of Life)を望んだことが、そのまま最後の一句で、「人の永久な幸福は、物を得ることとなく、自己より大なるものに自身を与えることである」とし、「自身の個人生活以上のもの」「自分の国、ヒューマニティ、神の理想」に身を捧げ得たならば、「その限り自身と無限者との結合」を実現したことに他ならず、そこに「我々の真の自由と満足がある」と示し得たゆえんであると見る。ラビンドラは、そうした人生意理を最も明確に掲げ得た人としてインド古来の詩聖たち(all our great prophets)やキリストと共に仏陀を忘れずに指摘しているのである。『サーダナー』にはいま一章「美の実現」(Realization in Beauty)があり、とくに音楽に代表させて「歌」と「歌うこと」とが不可分の一事であるごとく、単に知ってもこれを行じなくては無意味であるとし、凡そタゴールの意図する「生の実現」が何を所期の目的としたかを直接且つ具体的に知らそうとつとめているが、ただその章だけに仏説からの引用はほとんどない。そしてそれが逆に新しいあり方について仏教が今日欠如するものを示唆する一段なのかも知れないのである。総じて『サーダナー』はウパニシャッ

下の言句に並べて仏陀の教説を思想的教理的に高い価値あるものとして採ったと言えるが、それはタゴールの精神的生長そのものが限りなく深くそれに負うていたからであろう。Basanta Koomar Roy は一九一五年に“Rabindranath Tagore”を出し、すでにその中で『サーダナー』を推賞しておかなかった。以来六十年近くなるが、仏教の立場からタゴールならびにインド伝統思想の実義を考えてその普遍化を図る必要があるのである。

中観仏教における現実肯定と否定

——ツォンカバの「諦執」について——

小川 一乗

中観派 Madhyamika の中に、清弁 Bhāvuvika に代表される Svāntarika 中観派と月称 Candrakīrti に代表される Prāsangika 中観派との二学派があるが、この二学派の本質的な相異点を、月称の著作「入中論 madhyamakāvataāra」に対する註釈の中で、ツォンカバ Tsön-ka-pa が提起している。諦執・bden-hdzin = satya-grāha、の問題によって探ってみよう。

ここにいう「諦執・satya-grāha」とは、月称の中論釈 Pra-samapadā の中で、idam satyābhiniवेश (Skt. p. 44) とくわ

諦・まことであると固執することである。この「諦執・satya-grāha-satya-abhiniवेश」(諦である執著すること)には、諸法が「諦(勝義)として実有である」という意味の「諦有・勝義有 (satya-sat-paramārtha-sat)」という背景があり、この「諦有」に伴って生起するのが、共生の「諦執」である。

この「諦執」について、まず Svāntarika では、「諸法の存在が世俗として設定されるのでなく、自性をもった存在そのもの」として存在するというのが、諦 satya として、勝義 paramārtha として、実性 bhūta として存在するということとすなわち勝義有であって、それに執著するのが諦執である」といわれる如き意味での「諦執」が考えられ、諸法の真実(空性)を覆障している法執としての所知障 jñeyavarana とされている。これは実世俗 tathya-samūti としての世俗有を容認し、その基盤の上で勝義無を主張せんとする Svāntarika にとつては、きわめて当然なことであると同時に、このような意味における諦執批判は、大乘仏教全般の上では是認される事柄である。

次に、Prāsangika の考える「諦執」については、ツォンカバは、世俗有を容認する Svāntarika を批判する中で、「世俗有とそれの空(勝義無)という両方を Svāntarika は主張しようとするが、その両方が共に容認されるためには、Svāntarika のいう、世俗有が無明煩惱によつての虚妄であり、仮説のみ (prāñāpiti-mātra) であるとなれなければならない」と述べ、勝義有はもとより世俗有においても、有と執著される諸法実体

三 諦 偈

田 中 順 照

視のあり方のすべてを諦執と見なす。すなわち現実世俗のすべては無明によって成り立っているものであり、その無明によって我執我所執されているあり方をもって諦執と見なすのである。従って、ツォンカバは、先の如くに、Svāntika の上でいわれる諦執を所知障と規定したのに対して、このように現実世俗を成り立たしめている無明によっての諦執を煩惱障 *Kleshavarāna* と定めている。

ともかく、この二学派がともに、大乘仏教の般若中観説をもって任じ、畢竟空を説き、われわれ人間の現実世俗における執著（苦悩）の根拠である諸法の実在性を排除しようとしているのである。しかも「諦執」という問題を通してそこに相違が見られるのは、一方 *Svāntika* が、勝義有を主張する反対論者を論破せんとする歴史的使命において、より論理的であったといえるし、他方 *Prasangika* が、自己の我執我所執というより根源的などころで問題を見ていこうとしたことにおいて、より宗教的であったといえるこの二傾向に基因すると考えられる。換言すれば、前者は、現実世俗を世俗有として肯定しつつその虚誕性を明らかにしていくという方向を有し、後者は、現実世俗をあくまで無明による否定媒介としていくという方向を有するといえよう。このような二学派の中から、ツォンカバが、後者 *Prasangika* をもって仏教の正統と見きわめ、チベット仏教の上に大きな変革をもたらした事実には興味深いものがある。

「縁起であるものを凡て吾々は空であると言く、その空は相待の仮説である。これが正しく中道である」（衆因縁生法 我説即是空 亦為是仮名 亦是中道義）（中論四諦品第十八偈）を三論では三是偈と呼び天台では三諦偈と呼ぶ。この縁起は相互依存を意味すると論者は言う。しかし中論において縁起は縁による生起を意味している。観因縁品を虚心に読む時、この事は自ら明らかである。論者は縁起・空・仮説・中道は同義語であるという。縁起であることは空ということであり、空と仮説とは同義である。たとえば、車は車輪、車軸などの部分からなり自性をもたず、ただ車という名だけがあるように、縁起せるものは自性なくただ名あるだけであるという。この譬えにおいて仮説されるものは車であって車の空ではない。しかし第十八偈では空が仮説であって空なる車が仮説であるのではない。縁起であることは空ということであり、空ということは縁起ということであると言われる時、その縁起は縁起することであって縁起せるものではない。ところが車の譬えにおいては縁起することが縁起せるものにいつしかおきかえられている。従ってこの説明は不整合である。縁起であることは空ということであり、その空は仮説であると言うならば何ら不整合はない。第十

八偈は文字通りには縁起であることは空であることであると説く。しかし縁起であることは空ということであるといふことは、縁起せるものが空であることを意味する。このことは第九偈で「如何なる法も非縁起なものは認められない（未嘗法有因縁二生）」と説かれるところから知られる。縁起せるものは空であるとは如何なる意味であるか。空とは無自性の意味である。自性とは「作られないもの、他に因待しないもの」である。自性のないものは他によって作られ、従って変異する。変異するものは有りということができない、即ち無である。これが縁起せるものは空であるの意である。論者は空を無と解することは誤りであり、空は不空に対し無は有に對する。空は有無の対立を超えたものであると言ふ。勿論、空には因待の不可得によって示される「でない」の意味がある。「でない」の意味の空は有無を超えている。しかし空には「でない」の意味以外に「がない」の意味がある。第十八偈はこの「がない」の意味の空を説く。その空が仮説であるとは如何なる意味であるか。吾人の意識は対象化をその特質とする。その対象化固定化の否定が仮説である。存在の根底に無を对象的に見ることの否定が仮説である。存在の根底に立てられた無は悪取空であり断見の空である。仮説とはかかる悪取空の絶対否定である。存在の根底に無が認められる時、それは有の否定であり一つ一種の有でありそれに執する自己を残している。かかる無が否定される時、自己や事物を実と見る意識の場が超えられらる。これを示すものが仮説である。次にこれが中道であるとは

有と無との極端説を離れることを意味する。しからば中道といわれるものは縁起であるか空であるか仮説であるか。論者は縁起が中道であり空が中道であると言ふ。有無の二辺を離れて有に非ず無に非ずすることは、有は無の有であり無は有の無であるとして二者の間に相互依存を認め得るところである。従つて中道の觀念も相互依存の意味の縁起に基礎づけられていると言ふ。ここに縁起を相依と解しそれをもつて有為の世界と無為の世界とを統一する最高の原理であるとする考えがひそんでゐる。それに対して私は相依はものの実のあり方を示すものでなく、我々の思惟の自己矛盾を示すものであると解する。さてこれが中道であると言われる(28)のは女性代名詞であるから空又は仮説をさす。このうち私は仮説が中道であると解する。無の対象化の否定が中道であると解する。かくて第十八偈においては縁起||空||仮説||中道であるのではない。縁起↓空、(空↓仮説)||中道である。

嘉祥はこの第十八偈に対して(一)破病漸捨の義に就ての解釈、(二)因縁正義による解釈、(三)中仮の義に就ての解釈の三をあげる。(一)衆因縁生法とは自存的存在を斥け、我説即是空とは因縁によって生ぜるものを有とする考えを斥けそれが無であることを示す、亦為是仮名とはかかる空ありとする空心を弾ずる。亦是中道義とは無の仮たることを知らず、空は有に即し有は空に即するといふ考えに對して空の仮たるものが中道であることを示す。しかも中を説くのは中をかりて二を斥ける為であり、二去れば中も亦捨つと云ふ。ここに空とは絶対否定であるとする

嘉祥の考えが端的に示されている。(一)と(三)の解釈は(二)が無の意味の空による解釈であるに對して「でない」の意味の空による理解である。

天台は藏通別円の別に應じて第十八偈の理解に異りあることを示す。彼の立場である円教では因縁によって生ぜるものは即空即仮即中である。即空とは縁より生ぜるものは主なきが故であり、即仮とは主なくして生ぜる為であり、即中とは法性を出でないが故である。縁より生ぜるものは主がない。主のないものは散し消え行くものとして無である。その無が仮名として對象化されない時有と一になる。有が無と一なる限り仮である。仮といつても実なるものがあるがそれが仮の姿を現しているのではない。仮のまま実である。これを中という。凡てのものは對象化されない無において仮のまま実である。これを即空即仮即中という。

六朝仏教における捨身について

岡本天晴

六朝において、出家者の捨身が、如何なる理由や目的で行なわれたか、次に捨身に對する人々の受けとり方、その思想的背景、或は、シナ個有の焼身と比較すること等により、六朝仏教における捨身の思想的意味を考えてみたい。

すなわ、捨身の理由や目的を分類すれば次のようになるであろう。第一には、仏本生譚によると推測される捨身としては、梁の高僧伝に、曇称、法進、僧富等がみえてゐる。第二には、法華經第六葉王菩薩本事品による捨身がある。梁伝には、法羽、慧昭、僧瑜、慧益等がおり、また、統高僧伝には、僧崖等がみえてゐる。第三には、見仏のための捨身がある。梁伝によれば、僧度は、仏に見んことを願つて、まず三指を捨て、末には焼身をしているのである。第四には、弥勒信仰による捨身がある。弘贊法華伝第四によれば、梁の僧明による焼身はこの例である。第五には、浄土信仰者の捨身がある。梁伝にみえる曇弘の捨身は、浄土信仰者の安養を願つての捨身と考えられる。第六には、禪定の強さと捨身の結びついていると思われれるもの

がある。統伝にみえる法疑はこの例であろう。

仏教の難解な教理や戒律は、民衆には簡単には理解されなかつたであろうが、捨身は、衆目の前で、焼身とか肉を切るという如き一般人には到底出来ない宗教的烈行がなされたのであるから、その反響の大きかつたことは、僧伝に数多くみえてゐる。例えば、梁伝卷一二の僧瑜について「道俗知者奔赴弥山、並稽首作礼、願結因縁。」とあるように、捨身に際して、その場所に居合せることが、仏供養の因縁を結ぶこととなり、それにより福德が得られると人々に考えられていたのである。さらに、このような場合、齋会が設けられ、人々は、捨身僧に財宝を布施している。そして捨身の後には、塔が建てられていることも注意される。また、人々は、捨身僧に對して、統伝卷二七の僧崖伝に「時人同号以爲僧崖菩薩。」とあるように、今の菩薩として尊崇していたことが知られる。このように六朝仏教に於ては、捨身は民衆と強い結びつきを示していることが知られる。

さて、このような捨身は、慧皎が梁伝卷一二に「失在違戒。」と論ずる如く、戒律の点では大小乘共通とみていたシナ仏教では、破羅夷もしくは憍瞿遮にあたると非難されている。これに對し、劉宋の元嘉八年から南齊の建元ころに選述されたと考えられている梵網經には「応如法論說一切苦行若焼身焼臂焼指。若不焼身臂指供養諸仏上、非出家菩薩。……」（一）といひ、出家の菩薩の捨身を戒律上から肯定しているのである。すなわち、六朝仏教において、捨身の盛んに行なわれ始め

た時期が、梵網經の成立と、ほぼ時を同じくしている点は注意される。

最後に、六朝に盛行した捨身が、全く仏教の思想のみによつて行なわれたか否かの問題が考えられる。後漢書八一の独行伝七一の戴封の伝に「其年大旱、封禱請無_レ獲、乃積薪坐_二其上_一、以自焚、火起而大雨暴。至_二於是_一、遠近歎服。……」とみえていように、積んだ薪の上で自焚しようとする点は、六朝の焼身の形式にすこぶる類似している。シナ思想一般には、生を重んずると考えてよいであろうが、一方では、論語の衛靈公に「志士仁人、無_二求生以害仁_一、有_二殺身以成仁_一。」とあるように、ある理想や目的のために、生命をなげ捨てるというようなことは、必ずしも仏教のみのことではないであろう。しからば、独行伝にみえる封の自焚が、六朝の捨身と同じ性質のものかという_一と決してそうではない。前者には請雨という呪術的な面が主であることに對して、後者では、呪術のみならず菩薩行としての布施を強調していることが注意される。僧崖の如く、自他共に菩薩としての意識の下に捨身しているのは、その例である。

道元における聖と俗 (二)

西山 広宣

道元における聖と俗を考える上でその二つの概念を規定する

基本的条件に善と悪を考えることはその宗教の宗教的条件と考えられる聖と俗を考える上で大きな基点になるものと考えられる。この問題についてまず示唆を与えてくれるものは正法眼藏諸惡莫作の巻の劈頭にある七仏通戒偈である。道元に於いてはこれらは前仏より後仏に正伝されるものと考えられ分別上の善悪を考慮する上で基点と考えられている。道元に於いてはこの善悪は無生とらえられ無上正等正覚を通ずることにより始めて諸惡莫作の眞実義発露する時節を感得できるとらえられている。ここに諸仏諸祖をして修行せしめ聞教せしめ証果せしむる諸仏諸祖の教行証をして染那せしむることのない善因善果をして修行せしむる道著があると考えられる。この因果の本来の面目の基点を道元によつては莫作と規定せられている。このことは別に惡と善という二元的見解をしているのではなく莫作は諸惡であり、奉行は衆善であり、これを受けているのは無生という根本概念であり、このことから自淨其意が現出してくる。すなわち諸仏教ということと一元的關係にあるものと道元によつては理解されている。すなわちこの偈は普通の読み方をすればごくありふれた倫理道德の域を脱しないものが、以上の道元の理解によつてまさしく宗教の領域に入ってくるものと考えられる。この領域に於いて業報思想による他律的な道德は自覚をもつた自主的な道德への展開をみるのである。いわゆる自主自律的仏教道德の原動力以上のものに理解される意を見るのである。

以上の善惡の原点はそれ自体では不十分なのであつて時間的

系列の中に生きる人間の行為を考える時、善悪の行為は業の存続と三時業、すなわち報との関係が問題になる。正法眼蔵三時業の巻や、深信因果の巻では三世にわたる因果の連続の道理を知らず善悪の業報を明らめず、これを否定することは邪見と考えられ、これこそ仏教における俗の極みと考えられる。すなわち因果業報の道理が善悪の根本原理となっていることが知られる。苦の原因理由として無明と行があり、無明と濁愛は誤った考えや欲求であって苦の起る根本原因であり又直接原因とも考えられる。苦悩は誤った欲求や執着のある行為行動から起るものと考えられるからこの理想に反した誤った考えや行為を総称して煩惱と考えられ、したがって煩惱は苦の原因理由となり俗へ導く指標となると考えられる。したがって苦が苦として感ぜられ煩惱が煩惱として正しく認められるためには、すなわち仏教的聖へ導かれるためには正しい理想意識が確立し理想や真理に対する標準が正しく認識されなければならない。すなわち道元においては善へ致る道が因果をあきらむることにより聖への道程として導かれることが知られる。すなわち邪見を除くことが善へ導くすなわち聖への展開として全く方向の違う両方への開展への基点であると窺うことができる。さらにこのことは社会生活が有機的に密接となるにしたがって個をもとに成立する社会の共同責任の範囲は次第に拡大され個人だけの三世にわたる関係だけでなく周囲の社会との密接な関係と影響とにより業と報との連鎖は連体的責任をもつ団体の上にも考えられる。したがって業報説は合理的に拡大してゆけば必然的に縁起

説と考えられる。以上の重々無尽の縁起による連帯責任の考えからわれわれが社会に対しても義務と責任を負い、そこに倫理道德の思想も、社会の善導救済のための慈悲愛護の思想も、当然生じる。つまり業報説や縁起説は倫理道德や慈悲の基礎理論となることが知られる。

『景德伝燈録』の問と答（二）

石井修道

昨年につづいて『景德伝燈録』の問と答を問題にしていこうとする。この問題のねらいは、中国禅僧の思维構造を問答を分析することによってみていこうとするものであり、なぜ禅宗が中国仏教を代表するようになったのか、なぜ禅宗が中国的仏教なのかという大きな課題の解決の一つの糸口としてみたいと考えているからである。

昨年は「如何是」の問を中心として、その分析を試みたが、今年は答を中心として問答の特色をみてみた。まずこの課題に入る前に禅問答は、他の問答とは異なるので、「如何是」の中で、問と答をいかにみているかをみる。

○僧問、諸法寂滅相不可言宣、如何是寂滅相。師曰、問答俱備。僧曰、恁麼即真如法界無自無他。師曰、特地令人愁。

（仲奥条）

○問、本来則不問、如何是今日事。師曰、師兄這問大好。曰、

学人不会時如何。師曰、謾得即得。(遠条)

○問、如何是第一句。師曰、問問。(弘指条)

○僧問、如何是第一義。師曰、如何是第一義。曰、学人請益、

師何以倒問学人。師曰、汝適来請益什麼。曰、第一義。師

曰、汝謂之倒問耶。(玄応条)

○問、如何是仏。師曰、問。僧曰、如何是祖。師曰、答。(守

清条)

この二、三の例からもわかるように、問答の論理性よりも、問答する現実性の中から、禪の問と答えは生まれてくるのである。

「如何是」に対する問答は、約千七百回あるが、そのうち一問一答は七百八十三回あるが、このことは禪の問答の簡潔性を示すとともに、さらに追求しない非論理性を意味している。この一問一答のうち、答は、動作で具体的に示されるもの、答が逆に師の質問の形となるもの、五言二句、七言二句の詩的表現が多いことはそれをよく表わしている。「如何是」の問答のうち、師の答えが動作で示されたもの七十八回、逆に疑問詞をもつもの百十四回、一字の表現が四十三回、四言二句が七十五回、五言二句が百七回、七言二句が五十九回、三言二句が七回、六言二句が五回となつて多くは詩的表現をとっている。さらに問が対をなす場合、たとえば禪と道、菩提と仏、大乘と小乘、有漏と無漏、法身と法眼、仏と法、境と境中人等多くを数えるが、その答えが五言、七言で表現された場合、全体として詩的表現となる。たとえば、

○問、如何是和尚家風。師曰、南山起雲、北山下雨。(縁密条)

○僧問、如何是相伝底事。師曰、龍吐長生水、魚吞無尽瀕。

(桐泉山条)

○問、如何是西来意。師曰、白猿抱子来青嶂、蜂蝶銜華綠藥

間。(崇慧条)

○問、如何是石門境。師曰、徧界黄金無異色、往来遊子罷追

尋。曰、如何是境中人。師曰、無相不居凡聖位、經行鳥道没

蹤由。(献条)

○問、如何是禪。師曰、今年早去年。僧曰、如何是道。師曰、冬田半折耗。(志端条)

これらの詩的表現は問答としては完全をしめすものといえるのである。これは禪の答えの中に、永遠性・普遍性・日常性・現実性の諸法のあり方をうたいあげたものであり、論理的には「解決なし」の禪の問答も、常に禪者の生活上、事実上に「解決している」現実的問答をよくあらわしているといえよう。

『景德伝燈録』の問と答は、後世、碧巖録や従容録にあらわれる「如何是」の問答の、「麻三斤」「聖諦第一義」「汝是慧超」「廬陵米作麼箇」などを通してみて(たとえば「如何是」の問答に限ってみても)中国人の生活の場をいかに反映しているかをうかがうことができるのである。

『正法眼蔵』の世界（一）

河村 孝道

(一) 本題目の意図する所は、『正法眼蔵』九十五巻撰述の原体験そのものの境界、或は他の諸思想との対比に依り眼蔵の世界觀の独自性を明かすというが如き大きな問題についてではなく、正法眼蔵に対する場合の基本的視點・立場ともいふべき事に就いて、その成立史的視點より聊か管見を述べたいというのがその本意である。

(二) 曾て或る先人は「眼蔵の文字は眼蔵の眼で読め」と言つたが、その至極當然な基本的姿勢が、眼蔵參究に當つて看却されて、徒らに或る思想的論理的概念でもって眼蔵に関わり、自らが拠る立場に眼蔵を致同せしめて佳しとするむきが見受けられる。そこで先ず当面の問題として取り挙げ、もつて眼蔵の基本的立場を顧みるよすがとしたい點は、道元禪師が「身心脱落」して帰朝後、正法眼蔵撰述の過程に思想的變化・展開があつたという大方の觀方と主張が、果して妥当か否かという問題に就いてである。換言すれば、眼蔵九十五巻を道元禪師編輯のものとし、その制作年時に従つて眼蔵の説相——道元禪師の宗教思想を、變化・進展する形態として捉える思想的解明方法が『正法眼蔵』の真義に契うかという問題である。最近にも斯かる視點より、特に眼蔵に於ける臨濟批判の問題を中心として、

其処に「道元の思想的展開」があつたと論ずる一書が刊行されている。眼蔵に於ける臨濟評價の問題に就いては既に江戸時代より宗學者間に於いて論議され來つてゐる處で、然も表面だつて仰々しく論ぜず守黙してゐるのはそこにはそれだけの理由のあつての事で、謂者それは『正法眼蔵』に関わる姿勢・視點のあり方の相違に基因するものと言えよう。眼蔵に於ける内的展開と思想的變化の種々相は、むしろそれは如淨下の「身心脱落」は「人ニ瞞セラレルトコトナキ」「正法」そのものへの視座の確立であつたのであり、従つて内的展開は内的深化であり、思想的變化は思想的円熟とこそ見る可きであらう。宗教真理體験の境界に於ける斯かる深まりをも思想的變化・進展の尺度に於いて規定せんとするならば、最早や吾々に於いて眼蔵の世界に於ける真理の驗証はありえないと言わねばならない。制作年時順に思想發展の流れとして直線的展相とみるか、各巻が「正法」示衆の完結態としての円環的展相とみるか——是処に正法眼蔵成立に関する編輯論的考察が勘案されねばならない。即ち九十五巻の正法眼蔵は道元禪師寂後、後人の法孫に依つて編輯されたもので、禪師には別に自らが親しく編輯された七十五巻、十二巻本があり、これは制作年時順を無視してその上に意図的に編輯順列されている。然もその各巻は「語言文章ハ如何ニモアレ、思フマノ理ヲツツツト書キタラバ、後來モ文章ワロシト思フトモ、理ダニモキコヘタラバ、道ノ為ニハ大切也」(隨聞記三)——つまり、自らが証究せる真理をその真理の儘に卒直に端的に表顯したものが眼蔵の巻々である事を示すも

のである。従って一卷一卷が完結せる『正法』の説示であつて、その時その時の各巻々の主題点が何であるかというテーマとの関り合いに於いて、そこに肯定・否定との真意と筆致とを看て取ることこそ、眼蔵の真意に契うものといふべきである。

従つて、臨済に於ける評価の問題も、闕説諸巻の主題に於いては或時はその行業の純一性を称揚し、或時は把住面のみ熾烈にして放行面なき所行や教外別伝思想の徹底、機関禪への墜在、その後の法孫による行業の不純性を鋭く撞くという、釈尊↓達磨↓六祖↓如浄↓道元禪師へと単伝する『正法』を基準として是は是とし非は非とする眼蔵の表顕示衆があつたのである。『古仏』と尊称される洞山の五位すら、『正法』の立場から批判される事を見れば、眼蔵の説相が如何なる立場に立つものかが自ら知られるであらう。九十五巻全体を通して表わされる『正法』ではなく、一卷一卷の完結態として前後際断して称揚すべきは称揚の一法究尽であり、破斥すべきは徹底破斥の究尽である説相こそ、正法眼蔵の性格を語るものと言ふべきである。

無住における密教の諸相

和田 悌 一

無住における密教の諸相と題してはいるが、その意図とするところは、無住における仏教の密教化への基盤、もしくは要因といった問題を含んでいる訳である。日本における臨済禪が、

その創立当初より、禅密双修の形をとっていたことは周知のことである。そして同じ流れをくむ無住についても、従来、その基本的立場を禅におくもの、又反面、大隅和雄氏のように、それを密教の宥和の思想にもとめるものがある。しかし今ここでは、無住の基本的立場が禅にあるのか、又密教にあるのかといった問題の結論はさておき、無住における密教受容に関して、筆者の気付いた諸点を挙げてみたい。最初に、沙石集について概観してみると、この書が無住の思想を媒介として成立していることは明らかであるが、彼は仏菩薩の信仰について、中でも地藏について、最も多くの紙面を費やしている。それは弘安二年頃迄に書き進められた巻第五迄に限った場合、いっそう顕著である。巻第二の地藏菩薩種々利益事には、地藏靈驗記を参照し、その信仰の例証を数多く挙げ、又地藏看病給事においては、密教の教えによれば、弥陀と地藏とは一体であることをまづ明示し、さらに柴西の口伝とされる「地不ノ決」という秘書により「地藏ハ大日ノ柔軟ノ方便ノ至極云々」と述べ、地藏信仰の由来、その信仰の核心について説いているのである。そして、地藏信仰史上、当時、浄土門徒からは、地藏信仰は好まれず、その反面、地藏信仰を主とする立場のものは、弥陀や観音との親近関係を説く傾向にあったというが、こういった傾向は沙石集にもあらわれており、巻第四において、無住は、空海の法華経開題の一節を引用し、観音と弥陀とは一体であること、さらには、密教の胎蔵界曼荼羅からすると、弥陀、観音、地藏は一体であり、大日に帰一することを主張しているのである。

こうした無住の地藏に対する少なからぬ関心は、沙石集のみならず、聖財集にもみられ、さらには、雑談集の乗戒緩急の一節には「今ハ俱緩ノ身ナレハ惡趣逃カタシ、地藏菩薩ノ悲願ヲ深ク憑侍レハ、眷屬トナリテ云々」とあり、無住自身の地藏信仰の一端を知ることができるのである。以上より無住は、当時隆盛を誇った弥陀信仰よりも、地藏信仰に深い関心を有していたと思われるし、又彼が偏執を嫌った立場上、密教を媒介とすることにより、地藏は、弥陀、観音と同一であり、大日に帰一せられた訳である。そういった意味で、この地藏信仰は、無住における密教受容にあたり、無視できない一要素であろう。

次に、無住は、真言密教の利益について、末法との関連において述べている。沙石集の「末法ナレバトテ、真言ノ功能ハ疎ナル事ナシ」といった内容は、他の著書にもみられ、その真言の利益は、具体的には、陀羅尼信仰に対する功德として述べられ、さらに念仏との対比において強調されている。沙石集の巻第二には、浄土宗の明匠であった乘願坊上人が、念仏よりも、光明真言、宝篋印陀羅尼の功德を重視したという説話があり、真言陀羅尼の易行性、利益性、優位性を主張している。そして聖財集下には「近代在家男女陀羅尼習事年遂盛也云々」と、鎌倉期において、浄土教と新興の禪宗の中にあつて、十世紀末期より重視された諸陀羅尼信仰の潜在的勢力を的的確にとらえ、雑談集には「陀羅尼ノ功能ニテ靈病ノイエタル事、愚老力覚へ侍ヘリ云々」と、彼自身の陀羅尼信仰の一端をうかがわせている。従つて、この真言陀羅尼に対する信仰も、やはり無住にお

ける密教受容にあたり重要な一要素ではないかと思う。以上、無住における地藏信仰と陀羅尼信仰について概略してきたが、そのいずれにせよ、彼自身の信仰と同時に、晩年、民衆との接点にあつた彼にとつては無視できない諸要素であつたし、さらに大隅氏によつて指摘された真言密教の宥和性と相俟つて、無住における仏教が密教化せざるを得なかつた諸要因とも思われる。

「観念法門」の両三昧について

久本 実円

観念法門は善導教学における実践体系の基本をなし、また観經疏が観經の玄義・随文解釈として、教義体系の根本をなしているのと、よき対象である。俗に理論と実践の解決というむずかしい問題が、善導において巧みに綜合されていると思われる。観念法門の研究にあつては、当時の宗教社会の事情を考慮に入れねばならぬが、今は省略したい。

観念法門には、疏のごとく定散・要弘その他の重要な教理の解説をなさず、ただちに行法を示して、善惡の凡夫が廻心起行して往生を得る、という如何なる機類にも応じられる行法の門を開示して、悟入せしめんとするにある。かかる意味では、その説相において、疏とは大いに異ると言わねばならぬ。観仏三昧では、依観經と言いながら観經をもつて助成し、一応、中

程に名観仏三昧法という結語をおき、次に「但依三觀經十三觀一安心得^レ不疑」の文がある。この但書から、觀經十三觀の觀法を要約されたということは明白である。この後に、わずか九十三字で説述する一段は、「唯須」をもって持戒・念仏・誦經を、「亦須」にて禮讚・念仏などの行法が明かされている。善導の用例から見ると、下の証生縁に觀經九品云に続いて、「持戒念仏誦經禮讚、決定往生、以^レ三願力^レ尽得^レ往生」とあって、觀經十三觀に次いで九品の行法を示したものと見える。そして「已前明三觀佛三昧法」と最後の結語を以て標に同ずるのである。ここで善導が九品とも三觀とも言わなかったのは、十三觀の觀法よりも、善惡の凡夫にとって易行易修の念仏に重点があるように見受けられる。

念仏三昧法にあっては、玄義の念觀兩宗論に呼応することとく、特に別出して、般舟經の弥陀報言の当念我名に帰し、入道場念仏三昧法から逆見すれば、当念我名は称名念仏であり、同時に善導の念仏三昧行法が施設されるのである。天台智顛の常行三昧は、九十日三業無間という行道が規定せられて、しかも難行である。これに反して善導では、常行道は法事讚・般舟讚などに、仏前勤修の行法として転用せられ、ここでは一日乃至七日の唯坐唯立の身儀を定め、しかも、家業の軽重を置り、念仏・誦經も、力の多少に任せる、かなり自由な、在家の者にも可能な易行に転換されている。先学も指摘されているが、おそらく善導の身儀は、天台の四種三昧行法中から任意に取捨せられたのであろう。

翻って、觀經に念仏三昧を説くのは第八・第九觀および流通分とである。定善義に真身觀の念仏三昧について、觀に因って十方諸仏を見、諸仏を見ることによって念仏三昧を結成することを得る、という觀益を説いている。般舟經の三昧も十方諸仏悉在前立と名づけられ、觀益において当念我名の弥陀報言の念仏三昧をうるのであるから、兩經の内容は全く同一である。したがって行相分の念觀兩三昧は、觀經に説かれる十六觀の觀佛三昧の行法を簡潔に示し、觀經の定散文中の念仏は流通に至って念觀廃立にかけられるのであるが、今は念仏三昧法として別出せられたところに深甚の意が窺える。要するに觀念法門の構成は觀經の縮図であり、疏とも密接な関係をもつと考える。もし、五緣功德分・結勸修行分とを独立した一巻と見た場合は、觀經に同致せしめることはできないであろう。また、五緣功德分には、疏を前提としなければ理解しがたい文も幾つかある。紙数の都合上、一例をあぐると、証生縁に「又下經云。仏告^二韋提^一：下至^二三觀^一已來、總答^二上韋提^一二請^一以為^二明証^一」とある二請である。淨影は通別二請、その通請は三淨業散心思量を思惟に、別請十六觀とする。善導は玄義の定散料簡に、教我觀於清淨業處と教我思惟正受を二請とし、二請は定善、散善は仏自開と解釈し、この二請は定散料簡の依って起こる発端をなすと共に、諸師の誤謬を正すという重要な課題をもつところである。故にかかる疏の理解なくして「下十三觀已來、總答^二上韋提^一二請^一」と簡単に断言しえたであらうか。

法華經における信の構造について

森 正行

法華經において信の重要性は智慧第一の舍利弗の「以信得入」の姿勢に顕著に現われている。これは仏(覺者)の立場は「唯仏与仏」で普通一般の經驗的領域を越えているからである。ここでは信に関する言語 (śradhā, abhiśradhā, adhimukti) から信の対象・意図する事柄を考察する。(1) śradhā (信・信頼・信心)は經には三六箇所にみられる。その内訳は、方便品 (Upāyakaṣāya-parivarta) … 13・譬喻品 (Aupamya) … 10・信解品 (Adhimukti) … 2・化城喻品 (Pūrvayoga) … 1・法師品 (Dharmabhanaka) … 2・安樂行品 (Sukhavihāra) … 2・從地涌出品 (Bodhisattva-prthivivivara-samudgama) … 1・分別功德品 (Punya-pariyāya) … 1・妙莊嚴王本事品 (Subhavyūharajāpurvayoga) … 1である。羅什訳では大半は信・信受に相当する。最も多くみられる方便品には、bhagavato bhāṣitam śradhdhāyanī (聞仏所説)・則能敬信・santiha prāñña sahasrakotayo ye śradhdhāyanī te dharmā bhāṣitam (是會無量衆 能敬信此法)と信の対象は世尊の所説 (bhagavato bhāṣitam)・世尊の所説の法 (te dharmā bhāṣitam)におかれる。そして信の理由として「世尊は真実 (bhūta) をありのままに (tathā) 無異 (ananyathā) に語る」と世尊の所説

が真理の法に立脚するが故に信が強調される。(2) abhiśradhā (信受)は經に一〇箇所みられる。内訳は、譬喻品 (Aupamya) … 2・如來寿命品 (Tathāgatāyuspramaṇa) … 9・分別功德品 (Punya-pariyāya) … 2である。羅什訳では信受・信解に相当する。寿命品には、kulaputrāḥ abhiśradhadhvaṃ tathāgatasya bhūtaṃ vācāṃ vyāharataḥ (諸善男子 汝等當信解如來誡諦之語)と信の対象は如來の真実を語る言葉 (tathāgatasya bhūtaṃ vācāṃ vyāharataḥ)となり、śradhāと同様である。(3) adhimukti (傾向・信・確信)は經には三〇數箇所みられるが信の構造に関するものは七箇所である。内訳は序品 (Mūdana) … 1・分別功德品 (Punya-pariyāya) … 9である。羅什訳では信解に相当する。分別功德品には、asmims tathāgatāyus-pramaṇa-nirdeśa-dharma-pariyāye nirdeśyamāṇe sattvair ekacitotpādkāy-adhimuktir upādita (其有衆生聞仏壽命長遠如是乃能生一念信解)と信の対象は如來の壽命の長さの所説の法門 (tathāgatāyus-pramaṇa-nirdeśam dharmā pariyāye)である。以上述べた如く述門では śradhā が本門では abhiśradhā adhimukti が、信の対象は前者では法の立場に後者では人格的仏の立場におかれた。本門にみられる adhimukti (信解)はただ絶対的の信のみを意味するものではない。何故ならば分別功德品においては一念信解・受持などによって空極的には仏智に至ることが理想とされているからである。それ故にこれは信的心理作用を媒介としてその事柄の意図を理解する意味に扱わなければならない。即ち、本門における信はその出発点で

は久遠実成の常住不滅の仏への絶対的帰依が必要とされるが、それ自体にとどまるものでなく、信じる事柄の真意・意図を吟味する信的姿勢が強調される。具体的には信解は受持することによりてより一層、深さを増し、確かなものとなり究極的には仏智に至ると考えられる。何故ならば真実の法は不生不滅で変化することはなく、常に有るものであるからである。寿命品の信の意図する事柄は実存の場所において求められるのである。以上、信の構造から、本門も一切衆生救済の為、非常に宗教的色彩の強い久遠実成の仏をたてるがその根底には迹門と同様に法(dharma)の立場を蹴踏していると考えられる。仏塔信仰の研究で平川彰博士は『法華経においては、⁽⁴⁾ 仏陀の永遠性は正法の永遠性を基盤として主張せられている』と述べられていることは注目すべき点である。

註(一) Saddharmapuṇḍarikasūtra Buddhist Sanskrit Texts

- No. 6, p. 24, 26, 29, 40, 41, 42, 50, 65, 67, 78,
81, 117, 145, 172, 173, 186, 187, 188, 200, 261,
(2) ibid. p. 55, 65, 189, 199,
(3) ibid. p. 17, 200, 201, 203,
(4) 「初期大乘仏教の研究」平川彰著 p. 789

末法思想について

——宝地房証真の末法観を中心に——

源 弘 之

日本において末法思想は、すでに奈良時代からあるが、ただ単なる思想としての意味から社会に広まるのである。しかし末法到来の気運は、永承七年(一〇五二)をもって末法第一年と設定し、それ以後の末法思想は現実の社会に深刻な形において関係づけられ、世の終末に対する不安と恐怖を呼びおこしてくるのである。

この平安から鎌倉時代への仏教界の歴史的転換は、末法到来の危機意識の上に達成されたものであり、新仏教の創始者達はいずれも自己の教義こそ時機相応の教であり、現代の危機を救うものであるとの位置づけを行なっている。その際『末法灯明記』にその基盤を置いていること、また新宗派を樹立した法然(一一三三—一二二二)、栄西(一一四一—一二一五)、親鸞(一一七三—一二六二)、道元(一一〇〇—一二五二)、日蓮(一二二二—一二八二)等はいずれも叡山出身の学僧であったという点に注目する時、当時の叡山仏教自体、末法到来に対してどのような考えを持っていたかを明らかにする必要がある。従って今回は法然、栄西と殆んど同時代に叡山で活躍し、中古天台の学匠として著名な証真を取りあげて、彼の末法観を中心

に論究したい。

宝地房証眞の生存年時は、ほぼ一、一二九—二一四年と推定され、法然より少し先輩に当る。諸伝に散説するところによると、当時叡山における中古天台の学風には文献主義と観心主義との二潮流があり、観心主義が天下を風靡した時代である。

しかしその中において証眞は厳密精細な文献主義を堅持し、天台三大部その他の論著を註釈して堂々たる学績を世に公にした学者である。時あたかも慈円（一一五—一二二五）が天台座主になると彼の協力者として活躍するのであり、勸学講を始修し、さらには総学頭の職にあって学問を奨励して叡山の学風刷新に努力するなど両者には密接な関係がある。その叡山仏教を代表する証眞であつてみれば、彼が新宗派の成立、あるいは末法思想に対してどのような考えを持っていたかを知ることが重要である。

浄土一宗専修念仏を主張する法然と証眞との出逢は、史料の上では大原勝林院での談義の席であるが、法然、藤原兼実、慈円、証眞の関係を総合的に考察する時、両者は親しい関係にあつたと推測されるのであり、貞慶（一一五—一二二三）や高弁（一一七—一二二三）の如く法然を厳しく批判するところはない。証眞の著述中には極端に浄土教的色彩は稀薄であるが、『法華玄義私記』六（仏全、二三五）には、むしろ「問若戒急者云何犯戒亦生彼土。答之論浄土必由三品。若論別因。未二必由戒。或因三念仏及施福等。如三九品業。如下生人天。戒為通因」と述べて念仏往生を認めている。また榮西は『興禅護国

論』において坐禅の上の称名念仏でなければならず、『末法灯明記』の理解も祖意を解していないと法然を消極的に批判しているが、証眞は榮西の主張する禅宗を『天台真言二宗同異章』（大正・七四・四二〇b）に「私云。達磨宗者は天台四種三昧中常坐一行三昧也」と評している。⁽²⁾かかる証眞の態度は末法思想に対しても『法華文句私記』一（仏全、三九三）に「問難提記明人寿減十仏法暫滅。何今言後五百歳。答大悲経等云。正像各千年末法万年。恐指暫滅已前時也。又善見律十八云……若雀此文三仏法久住」と述べ、『善見律毘婆沙論』の所説に基づいて末法到来を否定し、むしろ仏法久住の立場に立っている。この点は現実の社会を見つめ、その危機を救わんとして下山し、あるいは唐土に法を求めやがて新宗派を樹立した開祖達と大きく立場を異にするところである。また証眞はその著述で伝教大師の著述として『正像末記』や『顕仏滅後年代述記』は引用するも、彼が『末法灯明記』にふれていない点も注意したい。

- 註(1) 佐藤哲英博士「宝地房証眞研究序説」(印仏研一八二)
- (2) 小寺文顕「宝地房証眞の密教観」(天台学报十二)

大乘義章の構成について

吉津宜英

インドで成立した仏教が中国に伝来し中国人の宗教として定着するには幾多の紆余曲折があった。教理思想の側面においても格義とか種々の教判の試みは、インドの教理思想を中国独自の思惟に近づけたり、あるいは時代と内容との面でバラバラに流来した一大藏経を自分なりに把握しようとの努力であった。

また経律論を科文を設けながら註釈することも中国において特に発達し、天台大師の『法華玄義』にみられるように経題釈が行なわれるまでに徹底した。それらの努力によってインド仏教の教理大系の解体・消化・吸収そして新しいテーマの発見さらにそのテーマをめぐる教理の形成は中国仏教成立の必須の道程であった。

『大乘義章』は南北朝から隋代に活躍した浄影寺慧遠の著作であるが、この書物を右に述べたような中国仏教史の内に位置ずけてみたいと思うのである。そこで『大乘義章』の構成、いわば内容に対する形成の分析をすることから着手する。『義章』は五聚よりなるが、最後の雑法聚は欠けている。教聚が三義、義法聚が二十六義（実際は二十五義）、染法聚が六十義、浄法聚が百三十三義で、合計二百二十二義より成る。その中で百十四義は冒頭で明確にその義の出典を明記する。それ以外の諸義

は「諸経論多出」であって、種々の経論によって分別解釈する。

『大乘義章』所引の経律論をまとめると、『長阿含経』『中阿含経』『雜阿含経』『大品般若経』『仁王経』『華嚴経』『勝鬘経』『涅槃経』『遺教経』『奮迅王問経』『維摩経』『四卷楞伽経』『相統解脱経』『四分律』『大智度論』『金剛般若経論』『十地経論』『阿毘曇毘婆沙論』『雜阿毘曇心論』『地持論』『成実論』など約七十の経律論による。その経律論の扱い方としては、(1)単なる経律論からの抜萃、(2)経論の内容に大部分よりながら、それにコメントを加えたもの、(3)経論にヒントを得ながらも大部分独自の解釈をほどこしたものの、三種ぐらいに分類できる。

『大乘義章』の性格からして、経論に典拠を求められぬ程に獨創的なものは直接的にはないが、それぞれの義門における諸門分別には経論に拠らない獨創性がある。例えば『八識義』は冒頭で『四卷楞伽経』に出づとしながらも、『起信論』や『撰論』の教理によって議論を進めるが、その十門分別の内容である、体相・大小・真妄・依持・重習・迷悟・修捨などのテーマは経論の内容を超えた独自性を持っている。

さらに内容面での構成の特色としては、先述の諸経論の中で、アビダルマと成実と大乘との三つを柱にして解釈されるが、このそれぞれが、南北朝仏教諸学派の反映であり、また慧遠当時流行の教学であったことに注目したい。すなわち、慧遠が学を修めた北齊の鄴都は当時アビダルマ研究の中心地であり、『成実論』は梁の三大法師などによって深く研究され、大乘では地論学はもちろん、智度論学、涅槃学、更に新しい撰論学

など、種々の大乘教学が開華し、それらがすべて『大乘義章』の内容に結びついている。それ故、『大乘義章』は一見辞書的ではあるが、南北朝仏教学の集大成ともいふべきであり、逆に南北朝仏教学研究には欠かせぬ面を持っている。

以上のことから、インド伝来の経律論を注釈する副産物として経律論の要文を集め整理する形式で、しかも南北朝時代の大乘思想の興起にともない、大乘経論の研究を中心として他のアピダルマ研究・成実論研究の成果を包摂して『大乘義章』が成立したといえる。更に、慧遠特有の教学もその中に包含されていると考えられるが、どの面が彼独自の教説であるかを明らかにするには、同時代の智顛や吉蔵の教学、さらに慧均の『大乘四論玄義』の教学などとの比較検討、また後代の智儼の『孔目章』や窺基の『義林章』などとの内容比較分析が要請される。慧遠の教学の解明とあわせて、そのような諸問題も同時に意識しながら研究を進めてゆきたい。

体と宗について

池田魯参

智顛は経題釈として、名体宗用教の五重玄義を構成した。文句を釈する因縁・約教・本迹・観心の四種釈とあわせて、それは彼の經典解釋学における独自の方法として知られる。今、五重玄義の意義を考えてみると、特に、体と宗の分化が注意され

る。彼以前には、体と宗はそれほど明快に区分されたことがなかったから、なおのことである。

『法華玄義』題体の釈段には、体を説く四家を、明宗の釈段には、宗を明す十一家を掲げている。①北地師は一乗を体とし、②有解は真諦を、③有解は一乘因果を、④有人は乗体は因果に通じ、果は万徳を、因は万善を、体とすると説く（T33 779 a—）。①遠師は一乗を、②龍師は果を宗とし、③慧観の序は会三帰一・慧覚成満・滅影澄神を乗の始・盛・終と示し、④印師は一乗境智を、⑤光宅は一乘因果を、⑥有人は權実二智を、⑦ある師は妙法蓮華の名を、⑧有師は常住を、⑨有は万善を、⑩有は万善中の無漏を、⑪一師は悟のみを、宗としている（T33 794 c—）。しかし、この体宗を明す諸家説は、吉蔵の『法華玄論』巻二・弁宗段（T34 379 b—）に記す、宗を明す十三家に拠っているのであり、殊に、悟のみを宗とする一師とは、吉蔵その人の立場を指すのに他ならない（381 a—）のであるから、ここでははむしる、智顛と吉蔵の、法華学における差異を指摘する灌頂の見識に注意しなければならない。吉蔵の『仁王疏』は五重玄義を依用しているのである（T33 314 b—）が、彼は体と宗の分化を不可欠のものとは考えないのであり、『玄論』などは勿論未分である。

しかるに、智顛は体と宗は厳密に区分されなければならないと考えた。彼はいふ。宗と体は同じというが、宗は因果に他ならず、因果であれば二体であり、非因果なら体は不二である。体がもし二なら体ではなく、体が不二なら宗ではない。だ

から体と宗は同一ではない。しかし、その宗は顕体の宗であり、体は宗家の体であるわけで、もし顕体の宗でなければ、その宗は邪倒無印であり、宗家の体でなければ、その体は偏狭である。だから宗と体は別としても、孤調のものではなく、相い資つものである。かくして、宗と体は、不異にして異なるものであり、非因非果、不二の体において、因果の宗が明されなければならぬのだと説明している (T33 794 b—)。

それでは、智顛において、体と宗の分化はなぜ必要であったのであろうか。この点について、私は次のように考えている。

智顛は、法雲の『義記』を批判的に超克したのであるが、法雲は、諸経の宗旨は、①因を宗とするもの、②果を宗とするもの、③因果を宗とするもの、の三種に概要できると考える。勝鬘のごときは因を、涅槃のごときは果を、法華のごときは因果を宗とするものである (T33 574 b—)。法華が因果を宗とするのは、安樂行品までに因義を、涌出品以降に果義を表わすからであるという。「前段を因とし、後段を果とし、因果雙説すを經の正体とす也 (T33 575 b)」と説明する。

智顛は、法雲の法華学を高く評価した (T33 691 c) が、法雲の科文のたて方には賛成していない (T34 1 c)。そして法雲がたてた因果二門の本科に換えて、智顛は本迹二門をたてるのである。本迹義はもと羅什門下に始まるものであるが、僧肇、僧叡あるいは道融、などが依用した。しかるに、智顛は、本迹の意味構造を、理と事ないしは今と已の六義によって重層的に把え、法雲ではいまだ明らかでなかった、因果義を解放

し、不二の辺について体を、二の辺について宗を指示するのである。したがって、仏自行の因果として規定された智顛の宗觀念は、体を具体化する方法的な課題として自覚されたのであり、網羅ないしは觀照軌としての、宗は、觀心積などが成立する教理論的な基盤であったと思うのである。

大乘涅槃經にもられた諸部派の思想

河村 孝照

一、問題の所在

大乘涅槃經には、經典出現時代に教界の問題となっていた諸点をとりあげてこれを紹介しているところが数箇所ある。そのなかでも迦葉品における二十一種評論などはそれが顕著に取り扱われているところの一つである。

これら評論の論題は、涅槃論、仏身論、十二因縁論、中有論、無我論、心性論など、教理の中心的な題目がおおくかかげられており、これらは有部、大眾部、法蔵部、化地部、如是説者、分別論者などの主張するところの評論であるといわれている。

さて、これら評論に対する涅槃經の態度をみると評論のいずれにもも加担することなくこれを批評的に取り扱っていることがわかる。例えば涅槃不涅槃論において、如来に畢竟して涅槃すると説く有部と、如来に畢竟して涅槃せずと説く大眾部、法蔵

部との諍論において経は、「わが諸の弟子は、わが意を解せざるが故に如来は畢竟して涅槃すと説き、またわが意を解せずして如来はついに畢竟して涅槃に入らずと説く」といつているが如きである。

こうした涅槃經の態度から、涅槃經の教説は部派教理とまったくかかわりのないものであろうか、またかかわりがあるとすれば具体的にどの教説と類似点を持ち、どの教説と相異なるか、などという問題点を検討しておく必要があると思う。

二、研究の方法

この検討を進めるにあたっての方法の一つとして、まず涅槃經中、部派教理と関連をもつと考えられる諸事項を抽出してこれを検討すること、いま一つは、部派の教説とまったく相反する教理について、それは涅槃經独自の教説か、あるいはまた部派教理との関連の上で考察することができるか、などという検討を試みることに、よって推進することができると思ふ。

三、涅槃經教説の吟味

右のような方法をもって、經中指摘しうる諸事項のうち、主なものの一部をあげてみればつぎのようである。

一、常楽我淨説について

常楽我淨説は如来藏經典の特徴ある教説の一つであるが、涅槃經はこれを無常、苦、無我説に対する勝の三修法としている。一方、經は声聞教は常楽淨を説くといひ、これは婆沙淨卷八に涅槃は常住であり楽であり清淨であると説くところと相応し、小乗教を大乘に展開せしめたものと解することのできる一

例である。

一、無我説について

涅槃經は、無我といへば持戒、破戒の差別が無きに等しい、だから実は無我であるが衆生の爲に我を説くという。これは修習を成立せしめるために法有を説く有部とも関連をもち、第一義の故に無我、世諦の故に有我と説く成実論の所説とも相応する。

一、心性本淨説について

涅槃經は、心に淨性・不淨性有りて定説せずという。これは成実論の心性本淨説批判と相応する。

一、十二因縁について

涅槃經は三世兩重の因果説を説く。これは有部および成実論と趣旨を同じくする。

一、中有の有無について

涅槃經は中有の存在を認める。これは有部の説と相応するが、成実論とは相応しない。このほかにも法相上の相応不相応の問題をいくつか指摘することができる。

四、むすび

部派教理を批判的に取り扱った涅槃經が、かえって部派教理とかなり相応するところがおいことがわかった。なかでも、有部ないし成実論の教理と相応する点のおいことを認めることができた。しかし、いずれの部派によったともいえない事例もあることがわかった。また涅槃經が大乘といひながら心性本淨説に対して批判的であり、三世兩重の因果を説いたり、中有

を認めたりしていることは注意すべきところであろう。

永明延寿の禪淨觀

光 地 英 学

永明延寿(九〇四—)の自行録(委しくは慧日永明寺智覺禪師自行録)の百八仏事の第百八に、自撰六十一本、百九十七巻の書名が記載されている。このうち著明なものは、宗録録、心賦注、受菩薩戒法、參禪念仏四料揀、万善同帰集、自行録等である。このうち特に、自行録、万善同帰集、受菩薩戒法、參禪念仏四料揀によって、彼の禪淨思想を考察してみる。

その百八仏事は彼延寿の晩年のものとみられる。これが延寿の最終的信仰のもの、如くである。これによれば、禪・淨以外、華嚴、天台・真言・法華等諸宗の信仰に立ち、その崇拜帰依の対象は諸仏から天部に及んでいる。その願生の淨土は、弥陀・薬師・兜率のそれである。従って大乘仏教全体の信仰ともいいうるし、他面、雜信仰ともいいうる。その信仰の焦点は一体何であるかを疑いたい程である。このうち彼の禪と淨土の關係面を探ってみたいと思う。

先ず禪についての思想をみる。「万善同帰集」に即心是仏思想・唯心思想・見性思想或いは一心の証解等の表闡がある。又、「自行録」百八仏事に自心を悟することを宣示している。次に禪の実践としては、修行時代、天台山天柱峯のもとで九旬

一禪定を修し、後、法眼宗の第二祖天台徳韶に嗣法している。その禪の行修については、延寿の自言によっても窺いいうるところである。

延寿の淨土思想と行業は、特に百八仏事に闡明されているところである。事実又、延寿は日日弥陀の名号を称すること十万遍に及んだという。

次に禪淨双修については、百八仏事の次の語の示す如くである。「午時礼一掃依主安樂世界阿弥陀仏。普願一切法界衆生、頓悟自心、成二妙淨土。」(第二十一)「黄昏時、普為一十方面衆生。鑿炉焚香、念阿弥陀仏真心言。悉願証悟仏心、同生安養(後略)。」(第六十九)。禪と淨土教の問題の一に、唯心禪土と指方立相淨土(就中、西方淨土)がある。このことは延寿についても軌を一にしているもので、彼にはこの兩方の淨土の思想がある。この兩淨土の關係については特に説述はしていない。が、「唯心仏土者了心方生。(中略)識心方生唯心淨土」(「万善同帰集」卷二)としていることなどからして、概していえば延寿は同一のものであると考えていたものと思われる。いうまでもなく禪は此土にて自心を悟るのであり、淨土教は彼土なる淨土に往生するためである。何故淨土往生を願うのであるかというに、淨土に往生すれば菩薩位に入り、煩惱を断じ輪廻を出ることが出来る。要するに仏道成就のためであるといいうる。しかも淨土の行業は、末法惡時には自力の難行であるのに対し、他力は成就し易いからである。それでは専ら淨土の行のみに専念すればよいであろうのに、何故禪を共に修習する

要があるのかという問題が生じてくる。これに関して特に委説明解はされてはいない。が「受菩薩戒法」に就いてみるに、上根のものは受戒習禅し、往生して菩薩初地を証する。尤も上根は習禅のみではなくして、菩薩戒を受けるといふことが必要で、延寿のここでの主張は習禅よりもむしろ菩薩戒を受けるといふ点を重視しているのであるが。これに対し中下根のものは、仏戒を信ぜずただ念仏する、が往生の得益は上根のものに劣るものの如くである。つまり禅浄双修のものは往生得益が優れているが、浄業のみを修するものは得益が劣るというにあるのではないかと考えられる。かかる証果を背景として、禅浄修習を四句に分別しているのが、「參禅念仏四料揀」の四偈である。第一句の有禅無浄土は十人のうち九人までが道を錯る。第二句の無禅有浄土は、たとい今生に開悟しなくても悉く浄土に往生して弥陀を見て生死を出離しうる点、万に一失もない。第三句の有禅有浄土は最上で、今生には人師となり、来生には仏祖となるとまで賛嘆している。これに反し第四句の無禅無浄土は最下で、永遠に得道から漏れるものであるとなしている。すなわち延寿によれば、禅浄双修こそ現当二世一貫、最上の仏教の行修であるということに帰する。

三昧発得について

藤吉 慈海

三昧発得についての心理学的な研究は、見仏をもってその特色とするところから、心眼の見仏と肉眼の見仏とに二分して解している⁽¹⁾。心眼による見仏とは「おのれの抱く心象の客観化乃至具象化を期して、寂靜裡に仏の尊像を見た感ずること」であり、肉眼の見仏とは「心理学的には幻覚であり、末梢神経の特殊状態のもたらす現象」であって、「常に仏を想い、称名を唱え、識閥下にそれが充滿している人はそこに仏の尊像が実体として浮び出て、更にそれが活動し交渉すると意識する」ことであるという。心理学的にはその通りであると思うが、三昧発得を見仏によって特色づけることに問題があるように思う。中国日本の浄土教者は三昧発得を重視し、これを見仏とか好相感見と解するところから、これを特殊な宗教体験として取扱ひすぎたように思う。好相感見とか見仏ということは瞑想的な宗教実践において重視せられるが、肉眼による見仏は幻覚としても心眼による見仏は、精神が統一して三昧の境に入ると、いわゆる定中の見仏といって、好相や尊像を定中に感見することである。そのような体験をすることはなかなか容易でないから、定中見仏の体験をもつ人を尊敬することになるが、そのような心情を強く持っていたと思われる法然は、意図的に尊像を感見

しようとするような観想的念仏を却って否定している。別時念仏のときは、「心をも身をもはげましとのへすすむへき也」と言っているが、弟子たちが言っているように「見仏の思いに住して」とすら言っていない。法然の弟子聖光房弁長は、「念仏三昧とは是れ不離仏値遇仏の義なり。…不離仏とは値遇仏の義なり。…値遇仏とは、因地下位の菩薩は必ず果地上位の如来に値遇して刹那片時も仏を遠離すべからざること譬へば嬰兒の母を離るべからざるが如し」(徹選扱下)と述べているが、彼は見仏を目あてとして、口に名号を称え必ず仏を見たてまつらんと大誓願を起し念仏三昧に入ること強調するが、その念仏三昧とは不離仏値遇仏のことだとしている。彼のいう三昧発得は観仏ではなくして光明を見ることである。さらに、それは日常生活化されて仏と寸時も離れない生活のことであり、それは嬰兒が母親から寸刻も離れては生きえないような関係にあると言っている。これは浄土教神祕主義が次第に日常生活の面で解せられるようになったものと思われる。このことは現代における浄土教神祕主義の代表者と見られる光明主義の開祖山崎弁栄(一八五九—一九二〇)の上にも顕著にあらわれている。

山崎弁栄は三昧発得の聖者として尊敬せられているが、その著作集や書簡集を見ると、見仏を説き、自ら定中に見仏した阿弥陀仏の尊像等を画いている。しかし晩年にいたって見仏という宗教体験につき誤解を生じたので、見仏を強調するかわりに光明生活と言うようになったと伝えられている。如来の光明によって人格が靈化せられることを信じ、称名念仏して光明生活

に入ることが光明主義信仰運動の目的であるとしている。

同じ法然の念仏の系列の上にある椎尾弁匡(一八七六一—一九七一)の共生会運動では、三昧発得というような個人的宗教体験を重視せず、同信協力して念仏者の共同社会ともいふべき共生浄土の実現を期している。もちろん「無量の光寿に摂せられ」とか「如来の靈徳に化せられ」とは言っているが、「同信協力を通じて成就衆生の大道を辿らんとするもの、国境も民族も簡ぶ所ではない」ということを第一に強調している。念仏三昧発得というようなことが、ここまで展開して日常業務のなかに念仏し、仕事に三昧になることを説いたこの運動に注目すべきものがある。

註(1) 竹中信常「浄土教心理学」(大正大学研究紀要第四九輯)

(2) 拙著「浄土教思想研究」六八頁—六九頁。

初期曹洞教団の性格

原田 弘道

道元禪の只管打坐、修証不二、本証妙修の仏法は、宋朝禪特に公案禪の否定の上に成り立ったものである。私は公案禪は目的社会での指導原理、実践原理としての意義と役割を持ち、道元禪は、思想的にも実践的にも宗教的共同体社会(これらの用語の検討は紙幅の關係で省略)の実践原理としての意味を持つと見る。これは王道、覇道の指導原理としての要素の極めて少

ないことを意味する。そしてまたこれは後の曹洞宗の歴史的性情を規定する上での重要な要素でもある。

次に初期曹洞教団で無視できないのは、出家学道と在家学道の問題であるが、これは結論的に云えば、出家学道は宗教的共同体社会における本証妙修の実践、在家学道は世俗の競争社会の中での本証妙修の実践と規定できよう。これらを考慮において初期の大慈寺と大乘寺の両教団に如何にあらわれているか、その性格について概観して見よう。

肥後における寒巖一派の大慈寺の曹洞禅は、辻博士の「慈善救済資料」に見られる如く、社会救済事業や治生産業の面に尽力した。即ち彼は人間の存在にかかわる物質的側面に関心を向けながら、道元禅の精神を一般化する立場に立ち、またその禅思想に道元禅師の禅風を根底としつつも、王法印仏法主義の立場をとり、真言、天台及び臨済禅をも包容したものである。このように特異な家風を堅持しながらも全くの別派活動を行なうことなく、歴史的には普濟寺十三門派が成立活躍して、北陸系の曹洞禅と協調している歴史的事実は、権力への志向を持たず、一貫して共同体的性格を維持している事を物語るものであろう。

大乘寺は周知の如く、三代相論によって弘安五年永平寺を追われた徹通義介の開山第一世になる寺である。三代相論については諸見解が示されているが、禅宗の人格を通しての師資相承の立前からでもあるが、教団の性格が住持を中心とした家父長制的共同社会であり、住持と同参同輩との関係が緊張関係を維

持し易いこと、しかも当時北越においては、天台真言の旧仏教が盛んであって、道元禅の受け入れ態勢が一般に充分でなかったこと、かつ思想的にも時期尚早の感があったこと、従って関心が教団内部に向き深刻になり易いということ、以上の諸点も事件の背景として考慮に入れる必要があろう。

大乘寺成立の事情からして、また臨済宗法燈派の心地覚心らとの交渉も密接な特異な立場、あるいは伽藍仏教、密教禅の性格を持った大乘寺がその最初のいきさつから曹洞宗教団から離脱して独自の宗団なり一派を形成したとしても不思議ではなかったであろう。これは他宗派ではよく見られる現象で、仏教史もそれを示している。例えば山門と寺門との関係の如きそれであるが、大乘寺は曹洞宗寺院として協調和合して今日に至っていること、これは寒巖派以上に注目すべきことであり、重要なことで、「拔^レ群無^レ益、違^レ衆未^レ儀」底の一味和合の共同体的性格がこういった面からも読みとれるのである。

曹洞宗教団においては、歴史全体を通して、(一)他宗派に見られる如き宗門的政治単位を全く別にするような分派行動がとられずに今日に至っていること、(二)利生塔が設置された永光寺は例外として、中央の政治的権力者の物質的援助保護を受けずに大衆的自治的立場をとってきていること、(三)天台宗、日蓮宗、真宗の如く、政治的権力者に対して抵抗した歴史がないということ、以上が歴史的性情を示す重要な要素である。この特徴は初期曹洞教団においても明確に見られるものであり、そして只管打坐、本証妙修の宗旨が理念としてばかりでなく、実践的に

も共同体社会の指導原理の意義と役割を持っていることを本稿において見たのである。(註略)

親鸞の教学形成の宗教的意義

石田 充之

親鸞(一一七三—一二九二)の教学は鎌倉仏教を背景とし、その革新の最先駆者である法然(一一三三—一二二二)を承けることにおいて形成されてくる。その点、態勢的には、栄西(一一四一—一二一五)を承ける道元(一一〇〇—一二五三)などと極めて近似した位置づけにおいて見出されてくる。かような意味で、道元が新生の禪を徹底化した内容をもって示してくるように、親鸞は、その教学において、法然の新興浄土教を内面的に深く充塞し、徹底化した内容をもって打出してくるのである。それだけに、親鸞の宗教的自覚の内容は、その長い年月に亘る遍歴を通して、極めて奥深く所謂親鸞的な特異性の中に再編成されて示されてくることが注目される。それは、理論の整備とか、解釈の充実にかに重点をおかず、その全生命を通しての絶対否定的体験の連続といった宗教的な実践を以て、極めて生命的に主体的に形成される。その具体的な内容は、現存の『観経弥陀経集註』の抜書より、『教行信証』への整備、さらに、『和讃』『唯信鈔文意』『自然法爾』の文などへの展開の跡を辿れば容易に理解しうる。

親鸞の宗教体験の第一歩が如何様であったのか、それは推測の域を出でないであるが、『恵信尼文書』や『伝絵』、親鸞自体の著作の用語(円融の用語など)、その思想、或は法然との関係(逆修説法など)の問題などより逆推すれば叡山の天台教学を立場とするものであり、即空即仮即中なる三諦円融の存在論的理念を自己の一心中に主体的に観念してゆく、所謂三諦円融・一心三觀の実践体験にあったことが推測される。それは、他者との関係において相対相反を極める我欲中心の自己存在を、その儘に直ちに、相対相反(多者)即無相対無相反(一者)・無相対無相反(一者)即相対相反(多者)なる一即多・多即一の絶対的無我円融縁起の場に、自発的に超越せしめてゆく実践の立場に立つものである。それは、迷妄の衆生としての現身に即して直ちに是心是仏と証悟の仏を見出してゆくことの可能を確信する所謂生仏不二なる実践的立場に立つことが考えられる。それは或意味で、絶対的否定を媒介とする実践的立場に立つものであるとはいえ、究極的には生仏不二なる人間絶対肯定的立場を主軸とする自力的実践態勢をとるものである。

しかるに、法然への出合いは、後に「難行を棄てて本願に帰す」(教行信証の後書き)と特に回顧するように、阿弥陀仏の選択本願力他力の念仏専修によってのみ成仏の可能であることを確信せしめられる他力的実践態勢に大転回せしめられるのである。かような他力的な実践態勢が衆生は仏に非ず、仏は衆生に非ずとする所謂生仏二(生仏分離)なる選択本願力他力中心の人間絶対否定的立場を赤裸々に表面に押出す実践態勢であるこ

第六部 会

とはいうまでもなからう。その初期の教学の傾向性を示すとも推定される『観經弥陀經集註』の抜書きなどによれば、如何に、法然の偏ばら依った善導疏の指示などによって、特別に人間の罪業性・人間絶対否定性の強調に注目しているかに注意させられる。しかるになお且、そこには、仏教者善導として持出す、その觀經疏などの「真如広大なり……蠢々の心を出でず」等（玄義分）とか或はその法界身釈（定善義）とかに示す生仏不二的な立場に注目していることが注意される。勿論、それは生仏二中心なる実践的立場を主軸とする生仏不二の場の受容であることが理解される。生仏不二の場（縁起・無我の場）は阿弥陀仏の根源性として位置づけられる。

かようにして、既に『集註』に名号救済を力説する、元照疏などを引用する辺りにも、その片鱗を窺わしめられうるのであるが、爾後の『教行信証』『唯信文意』『自然法爾』の文などの展開内容に注意する場合、生仏二中心の実践態勢を他力廻向義を語ることなどによって、その教義上に積極的に打出しつつ、しかも、そこに、生仏不二的な理念の内容を、善導は勿論、曇鸞や涅槃經などの意向によって裏付け拡充強化して、なお且、それを名号願力救済性の中に融化統撰して、親鸞独自の生仏二中心の絶対他力救済の教学体系を確立してゆくことが注目される。それは、絶対超越的にして、しかも絶対内在的な仏との極限的な相対的応対の緊張関係の中に、自力中心の実践態勢の仏教を他力中心態勢の仏教へと主体的に再編成していったものとも見なされう。

第七部会

宗教教育論

—— 仏教教育の理念とその展開を求めて ——

石上智康

本論の主題は今日的教育上の課題をふまえた教育哲学的視点から、宗教教育、特に仏教の真理観がはたし得る教育理念上の役割についての試論的な考察である。まずその際、教育現象における教育の思想の必然性とその本質的な機能及び性格に関する理解が、教育学でどう考えられているかを、立論の前提とする。教育の思想は教育の現実に対して「問題」を感ずるところに発して、それに対する変革の情熱に支えられて成立する。変革と児童への情熱及び教育愛の三要素が、人間の多様な思想的状況から教育思想と呼びうるものを検出し創出する原液である。教育思想の本来からすれば、教育の目標、内容、方法について常に何を児童の将来にふさわしいものとして選ぶかという選択に迫られている。つまり教育の思想が科学化への不毛な未練に引きずられて思想としての独自の指令的性格をあいまいにすることなく、教育の思想は、思想なりに指令としての立場と役割を自覚し、教育の科学は、科学なりに知識としての立場と

役割を自覚し、相互の十分な自覚と協同の作業によってのみ、教育活動のより確実な展開が期待される。しからは現実の教育現象に於ける「行きづまり」と教育上の「問題」とは何か。宗教教育的関心の視点に立って、限定的に、一応ここでは三つの側面を問題にしたい。(一)現行公教育の一般的な荒廃現象(受験地獄を頂点とするテストという極めて限定的な尺度による強引な知的選別の非教育的システム化と人間形成の著しい歪みの生産過程)。(二)新学習指導要領に内在する一般的課題(画一的教育を排し、生徒の特性に応じた教育の多様化に付随する能力主義的選別の合理化の危険性と全人教育論の不在)。(三)新学習指導要領にみえる個別的な課題(道徳教育の能力のわく内で、例えば「差別のないよりよい社会を実現しようとする態度の養成」等が可能か。教育上、自己を実現する能力を育てるとは何か等々の問題)。

以上の様な教育の現実的課題をふまえての宗教の教育上の役割だが、本論にいう宗教教育という場合の「宗教」に対する理解は、人間をエゴイズムから脱却させることを目的とし、生と死とを貫通した永遠の次元に立つところに宗教の特色をみる立場で、仏教の立場が正にこの範疇に入る。そこで教育思想の良心(教育理念と実践原理の選択において常に決断と指令に満ちており、しかもそれはより確実な意味と検証による確かな知識の上にあるべきということ)に留意して仏教の真理観から教育の思想に寄与し得る思想を検出しようとした場合、縁起、空の思想と人間の罪業の自覚ということが基本になると思う。ここ

で重要なことは仏教は精密な理論を説くがそれは実践の基礎として又、実践に移す為の理論という性格を持つことから、仏教が教育の思想として自らを肉化しようとする場合にも、教育者がぬきさしならぬミクロな教育実践の場にひきつけて、自らの「空を創り出す」という真摯にして血のにじむ努力の積み重ねが第一義的に要請される。このような教育者の側の、不断の自己実現への持続的姿勢なくして、仏教教育は本質的には成立しない。宗教教育の理念の下で、どういう人間を創るかということについては、どういう人間になるかということが、教師にとつての問題であるということが、まず先にあると知るべきだ。更に進んで、教育の場で「空を創る」といってもその思想が現実の教育の場に展開されていく為の、一応の方向性と枠組をもった教育目標化がなされなければ、仏教は教育の思想として客観化された具体性をもつ理念として、自ら主張できない。そこで仏教の教育では人間がどういふふうな者になるかについて、試験的に一応の目標化を行なってみたい。①ひとりよがりやを絶えず排してありのままに事物をみ、うけとめ実践する精神の育成、②独りで生きていくのではなく、すべて相互依存の関係の中で生きていくことの自覚、自己独善の否定、生かされている自己の発見、強制でない連帯と思ひやりと感謝の念の自然的育成、③ダルマの下にすべて平等であり、現実の種々なる人間的限定にもとづく価値体系の虚妄性の自覚の育成、④無限の可能性が与えられている自覚の中でのびやかな個性開発へ自律性の育成、⑤主体的に誠実に限りなく努力する精神の育成と行為

の結果に対するとらわれの虚妄性の自覚、⑥これらの目標実現の困難さと空にもとづく罪業の自覚。これらの目標の下での教育実践上、大切な留意は「師弟同根」という認識である。知識や技能の学習に関する教授訓練指導などの分野とは、全く本質を異にした人間形成の最も根源的な領域にかかわる活力と能力の育成の問題だからである。

江戸時代における鎌倉大仏殿の復興

佐藤行信

江戸時代の鎌倉大仏殿の歴史は、元禄十六年（一七〇三）**A・D・**の関東大地震による破損と、これを復興した祐天および、これを助力した東京浅草の野島新左衛門泰祐の働きである。同十六年十一月二十二日の大地震の被害状況は、宝永元年九月七日（一七〇四）**A・D・**付の藤沢代官所宛の訴状に記されている。これによると、大仏の台座前方の石壇が崩れ、仏体が三尺あまり傾下する程であった。高德院略記によると、正徳元年（一七一）**A・D・**以前に祐天の助力により台座の修理が行われた。また享保十九年（一七三四）**A・D・**江戸寺社奉行西尾隠岐守宛の訴状によると、前述の宝永元年（一七〇四）**A・D・**の訴状が差し出されてより九年目の正徳二年（一七一）**A・D・**に、祐天により応急の修理ならびに維持方法まで努力したことが記されている。なお当時の大仏殿は、台座際ま

で百姓の田畑となり、大仏は全く田畑の中に安置する有様で、線香をあげる参拝者もなく、あたりは草深く人跡を絶するまで荒廃していたと記している。高德院文書、正徳二年（一七一二 A・D・）八月田畑売渡証文によると、祐天の復興を助けた野島氏が、長谷村坂の下、百姓久蔵以下二十人より、天領の田島永別高四貫六百五十九文の分、および反別三百十四文の分を買、新造せんとする鎌倉大仏の念仏堂、寺地屋敷となすと記している。また前述の享保十九年（一七三四 A・D・）の訴状にも、祐天が往昔、伽藍の礎石があった田畑の分を百姓より買い求めて、境内を整備して一字の精舎を建立して不断念仏を行なうようにし、高德院と名づけ長谷寺の支配下から、あらたに増上寺と同じ浄土宗の鎌倉光明寺の末となった。

祐天は、祐天大僧正利益記によると、寛永十四年（一六三七 A・D・）四月八日、現在の福島県いわき市四倉町仁井田の生まれである。十二歳の時、叔父の休波上人に随って江戸三縁山広度院内増上寺山内池徳院に着いた。のち袋谷の檀通について剃髪し、元禄十二年（一六九九 A・D・）生実の大蔵寺（千葉県）に住し、翌十三年七月八日飯沼の弘経寺（茨城県）の住職に転じ紫衣を許され、宝永元年（一七〇四 A・D・）十二月三日小石川の伝通院（東京）に住し、正徳元年（一七一 A・D・）増上寺の第三十六世になった。また鎌倉大仏殿との結びつきは、祐天が五十歳の貞享三年（一六八六 A・D・）五月十九日から元禄十二年（一六九九）二月三日までの十四年間、下総の國葛西領牛島の草庵に隠居されていた時、鎌倉大仏を参詣し

た。その当時の様子は、大仏殿縁起によると、殿朽ち、堂壞れ、門倒れ、廊付き、荒れた状態であった。祐天は他日寺坊を建立して永く香華を供養することを誓った。そして宝永元年（一七〇四 A・D・）から小石川の伝通院に住していたとき、大仏保存修理のため五百両を寄進し、大仏殿の穴を埋め、裂けた部分と台座を修理した。前述の高徳院略記による正徳元年（一七一 A・D・）以前の修理がこれに当たる。

また大仏縁起によると、正徳元年（一七一 A・D・）十二月六日、増上寺三十六世に任せられ、大僧正に上任した時、祐天に深く帰依していた野島氏は、金千両を晋山式の費用として出した。祐天はその厚意を謝したがこれを辞退した。しかし野島氏は功德のため受取って欲しいと申し出たので、祐天は、相州鎌倉の大仏を修理したが、この大仏の側に念仏道場を建てたいと考えていた事を話した。この祐天の申し出によって野島氏は更に数千金を投じ、大仏殿の側に高德院を創建し不断念仏を行った。これが前述の正徳二年（一七一 A・D・）の田畑売渡証文であり、また享保十九年（一七三四 A・D・）の訴状に出てくるところの田畑を買い求め境内を整備して念仏道場を建立、高德院となづけた記事がこれに当たる。以上のように、祐天の努力により江戸時代の復興がすすめられたのである。

女人往生について

早坂 博

罪障煩惱とくに深い存在とされた女性性は法華以前の小乗仏教において、法器にあらざる存在であった。しかるに「法華経」に至って一大乗思想の立場より女人救済が打ち出された。ゆえに「濁悪末世の女人五障三從殊更に重きが故に又諸仏諸菩薩に捨てらるるが故に我れ一人能く救護を為す」(「法華肝要略」)とはまさに法華平等一乘主義の立場を示すものである。しかしこのように罪障深く五障ありとされた女人願生者の行業も往生伝に窺う限り他の願生者の行業と特に大きな違は認められないのである。しかしそれにも拘わらず罪障汚穢に対する主体的な意識においては濁穢の罪(尼某甲大僧都寛忠同産 姉(日本往生極樂記) 奥穢の罪(女仏子伴也(日本往生極樂記) 生極樂記)、五障の身(尼顯面(日本往生極樂記) 多子多罪(奈良女「捨遣往生」) などと吐露され自からの宿業的罪障汚穢を強く意識されているものも伝えられている。また他方では女性に触れた指を切断して燈し、三宝を供養し六根を懺悔した定昭僧都(「捨遣往生」) や女人の手によって縫い上げられた衣類は穢らわしいものであるとして身に着けなかつた相応和尚(「捨遣往生」) のように女性に対する痛烈な罪穢の観念さえ伝えられている。更には女人禁制の靈山、靈処の存在した事実は女人の存在そのものが罪穢であるとする思想が然らしめているものと云える。

ところがこのような女人願生者が往生伝に徴する限り臨終において殆んどが来迎にあずかっているのである。そうすると来迎は罪障垢穢の除去されることが前提であるからこのような思想信仰に対応する宗教実践が問題となる。いま靈驗靈益を収録した「法華驗記」を除いて他の往生伝における女人願生者より重複を避けた四十三名の実際の行業から大別すると(一)念仏・諸行兼修者十四名。(二)法華・念仏併修者十三名がみえている。念仏に諸行兼修乃至は法華・念仏併修という実践が志向されるところは往生伝によると滅罪と来迎にあることが分るのである。このことは兼修における諸種諸行が「法華経」授受と同等の実践価値をもつものであることを意味している。

そしてそれはまた逆に仏名のもつ滅罪の思想が諸行往生思想或は法華信仰の風靡する当時の信仰風潮のなかで未だ真に發揮されてはいなかったことを示すものである。だから諸善諸行による功德積善或は逆修善など全て念仏に兼修されるべきものであった。しかしかかる信仰風潮のなかにあって念仏のみを實踐した女人願生者が十二名もみえる事実はやはり念仏を中心とした実践体系が着実に形成されつつあったことを示すものといえる。

しかもその念仏は観仏・念仏三昧へと志向される面を残しながら、ただ臨終に来迎を願うために実践された念仏の方向が明瞭に示されている。特に四十三名の女人願生者のうち臨終に来迎乃至往生の瑞相を伝えるものが実に九割以上もみえ、しかも殆んどが念仏に対応しているのである。来迎は垢穢の除去や滅

罪などを前提条件とするものであるから女人願生者の信仰が滅罪と来迎へと集中されていることを示すものと考えられる。

勿論、在来の伝統にある観念による滅罪も「観経」「阿弥陀經」などによって知られるところである。このことは善導が「観念法門」(淨金四頁)に菩提心を起して願生し、阿弥陀像を造り、称揚礼拝し、香華供養により日夜觀想して仏名を専念し、或は「阿弥陀經」を誦すところの利益について五種増上利益因縁を上げているが、その最初に滅罪増上縁をかかげていることがこれを示している。このように観念自体が滅罪の機能を荷うものであるとする思想は根強く底流しながら、ここに念仏一行のみによって「一生之間偏修念仏」した願生者を輩出せしめる要素があったのである。だから授受された經典においても「無量壽經」はみえず実践的性格と滅罪思想を説く「觀経」「阿弥陀經」が「法華經」と同様に女人願生者によって授受されたのである。観念から口称念仏へと着実に展開した弥陀信仰の背景に大きな契機となったのが滅罪と来迎の思想であったものと思われる。それは特に汚穢罪障の深い存在とされた女人願生者の信仰実践に特徴的に認めらるようである。かくて必然的に仏名自体の価値が滅罪と来迎という実践的面から昇華されたのである。このようにして弥陀信仰は念仏のもつ滅罪という呪力的な信仰から来迎というまさに救済教としての信仰へと志向されて行ったものと思われる。

アイヌのイナウ (INau) について

出口 栄二

一般に削り掛け削り花しかばな等と呼ばれるものでアイヌの幣である。幣の復数はヌササンと呼ばれアイヌの家の東側にたてられ祭られる。イナウは神に供えるもので、神の喜ぶものとアイヌは信じている。イナウの意味目的などに就いて今日まで種々説があるが一定していない。

(1) それ自体を御神体とする説—しかし御幣が神体となったのはごく近代のこととされる。(2) 神と人とを仲介するものとする説—イクバスイの神と同一視する説。(3) 守護神とする説—歴史的には余り古くない。(4) 供犠の意味とする説—アイヌの祭に供犠の意味をもつものはない。(5) 修祓のためにする。—知里博士、久保寺博士の説、棒イナウからイナウは発達したとする有力説。(6) イナウは稲穂から来たとする説—蝦夷生計図説、中山峰太郎説でイナウは語源的に日本の稲の穂から来たとする説—しかしアイヌは元來狩猟漁獵民で稲作は明治以降になってからである。私は(5)の知里、久保寺博士の説に賛同したいが、アイヌは「神」をカムイと云うが「カムイ」の語は古く魔を意味する場合が多く、神觀念の発展に従い次第に「カムイ」は専ら神をさし、「魔」を意味する場合は「ウエンカムイ」(Wen-Kamuy)、「ニムンカムイ」(Nime-Kamuy)と呼ばれた。

第七部 会

「魔」の觀念から神への神觀念の發展が見られると思われ、したがって「魔」を払う捧^{シム}としてのイナウ(シユットイナウ)の起源をうかがう事が出来る。とともに、そこから種々なイナウの發達がなされたと思われる。イナウは神に捧げる最も神聖視されるもので、アイヌの女性は原則としてこれを作ることは許されない。古老達が祭事に当り身を深めてマキリで町重に作り上げる。このマキリ(金罽器の小刀)の到来(統繩文時代)と神事の多様化裝飾の發達とともにイナウの複雑化が見られる。イナウに関する記録について、

アイヌは元來文字を持たずしたがってアイヌ自身の記録はないが、古く万葉(十四、東歌、常陸歌)に見られ、また平安末期、尾張守親隆朝臣の「夫木集」に見られるが江戸時代に入ると国内外の諸状勢の影響を反映し、幕府による調査記録をはじめ諸種の旅行、見聞記が出版され、その記録中にアイヌの生活と宗教の実態を観察して述べている。イナウに関する記録は、東遊記(立松東蒙、天明四年。一七八四年)に「削掛の如きもの墓にたてまつる。日本の幣帛のことし……」と述べ、渡島筆記(最上徳内、文化五年、一八〇八年)に「イナオは木を削りて作る。形は此方のさびばに似て我が神にささぐる幣の用をなす。しかれども祭祀のしなによりて形を異にす。各その名あり」と述べている。また「北夷談」(松田伝十郎、一七九九—一八二二)に「イナウは本邦に云幣帛の類なるにや、…カモイノミを行ふにはかならずイナウを用ゆる事ゆへ、神明を祭るに大切な物とす。」と述べている。また今日もアイヌ風俗

書の白眉といわれる「蝦夷生計図説」にも画かれている。明治にいたり坪井正五郎博士が明治二十年東京人類学雑誌にとり上げたのを嚆矢とするが其の後余り関心は払われていない。イナウの種類について、

アイヌの祭事に当り最も広く一般的に使用されるものに、(1)キケチノエイナウ(Kike-chi NOEinau) 削り掛けイナウ、(2)キケバルセ(Kike-Parseinau)、パアロ^ニ燃る。セ^ニ助語、(3)シユトイナウ(Shut-Inau)であるが、その外に用いられるイナウに、(4)ハシイナウ、(5)チカップイナウ、(6)アベシヤマウシイナウ、(7)ピンネアベシヤマウシイナウ(マチネアベシヤマウシイナウ)、(8)ハルケイナウ、(9)イコシラツケイナウ等沢山の種類がある。以上は主に北海道アイヌのイナウであるが樺太のイナウは北海道のそれらと趣を異にし象形的なものが多い。またイナウは所により異なり名称も違う。イナウは祭りごとに新造したいものはヌササンに立てるか燃やして捨てる。イナウの材料は主として柳ミズギ、ハシトイ、エンジュ、カシワ、ナナカマド等である。

秩父市上町会における祭りの構造

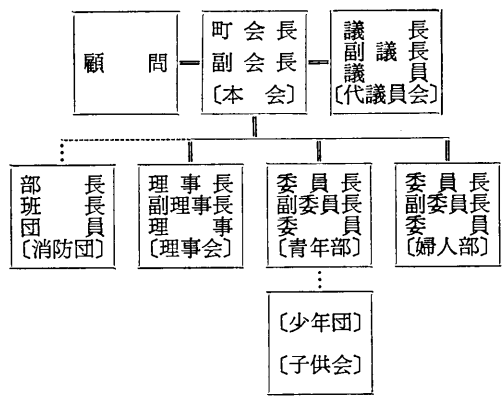
赤池 憲昭

上町会は埼玉県秩父市の中央地区に属する一町会である。上町会では毎年三つの祭りがおこなわれている。七月の秩父神社

撰社日御崎宮例大祭の付け祭り（「夏祭り」と略称、以下同じ）、十二月におこなわれる秩父神社例大祭の付け祭り（「冬祭り」、三月の秋葉神社例大祭（「秋葉祭り」）である。これらの祭りを担い手の側面から考察すると、上町会における Status と相關関係をもつことがわかる。町会組織を土台に構成される上町会の階層が、祭りの担い手とどのような対応關係にあるかを一考するのが、本題の狙いである。

上町会の町会組織は第一表のとおりである。組織上は町会長を中心とする本会役員が町会行政を掌握するが、これに顧問と

第1表 上町会町会組織



代議員会幹部を加えた小集団が主導権を握っている。代議員は祭り行事に重点をおく町会予算の作成が主な役割で、町会の序列の上では第二位に位する。予算作成者は予算を執行せずの原則にしたがい、代議員は祭りにはタッチしない。理事は嘗ては「行司」と呼ばれ町会行政の執行部であり、また「冬祭り」を中心とする祭り行事の要であった。現在は「冬祭り」の専従者と化している。青年部員は「夏祭り」を担当、婦人部は独自の役割はなく祭り行事などの台所役を受けもつ。消防団および少年団・子供会は正式には町会組織に直屬していない。しかし、いずれも祭りを機会に上町会の階層を構成する集団として顕在化する。

「夏祭り」は笠鉾曳行を軸とする祭りである。囃子手（山車の前面に立ち独特の襦袢を着用し誘導の身振りをする役）や拍子木（揃い衣裳で柏子木をならし進行を調整する役）など祭りのひき立たせ役は上町在住の子供達である。青年部員が祭り執行の責任を受けもつ。「夏祭り」は子供（象徴役）と青年部員（実務役）のセットでおこなわれる。「冬祭り」は理事の活躍する場面である。江戸時代からの伝統と伝えられる屋台奉曳が祭り行事の中核となる。全六十二町会が参加するなかで六屋台町は祭りの代表格であり、上町会もその一員として町の威信を発揚する場である。したがって町ぐるみの動員がおこなわれ、象徴役も「夏祭り」ほど明確ではないが、囃子手には主に青年が選抜されて入社儀礼を兼ねる。「冬祭り」の担い手は青年部員と理事の組合せでおさえることができる。「秋葉祭り」は夏

第2表 上町会の階層と祭りの役割

町会の階層	年齢	象徴役	実務役
秋葉社幹事	60歳～		秋葉祭り
代議員	50～60歳		
理事	40～50歳		冬祭り
消防団員	30～40歳	秋葉祭り	
青年部員	15～30歳	冬祭り	夏祭り
子供	7～15歳	夏祭り	

・冬と異なり上町会所有の秋葉神社の祭典で上町会主催の祭りである。名目上は町民全員の祭りであるが先にのべた町会行政のヘゲモニーを握る小集団が運営を独占する。祭りにちなんで「秋葉社幹事」と呼ばれる人々である。笠鉾・屋台のような祭りのエネルギーを凝集する象徴物のない祭りであるが、象徴役にあたる役割を消防団員が果している。彼等は正装に身を固め境内の一隅で飲食に時を過ごす。夏・冬の祭りには興奮の渦巻の外で警備にあたる消防団員は、「秋葉祭り」では賓客待遇を

受ける。消防団は秩父市に属し、他町の団員と競合しながら町の安全を守る役割であり、団員としての貢献は将来の町会指導者になるための必須条件と考えられている。消防団員・秋葉社幹事の組み合わせが「秋葉祭り」である。

第二表は町会の階層と祭りの役割を対照したものである。町会組織を層化する基礎条件は年齢であるが、祭りの経歴が Status 上昇のきめ手となる。象徴役・実務役とも、夏・冬・秋葉の順に階層の上昇を象徴化している。象徴役は下層三層に集中され、若者のなから将来の町会指導層を選別する機能を果している。実務役は一つおきに配置され、祭りを通じての経験と祭りの外での経験を重ねながら、最終的には、町会行政の最高責任者であり、同時に祭りの町としての上町の体現者である秋葉社幹事への踏み台となっている。

平家物語における人間観

館 照 道

一 この物語の作者と性格

徒然草の示すところでは、作者は信濃前司行長が書き、それを盲目の琵琶法師生仏に語らしめたものである。作者について異説はあるが、行長とはこの物語中に出てくる中山行隆の子下野守中山行長であるとみるべきである。この中山行長は天台座主慈鎮和尚慈円の扶持を受けた人であり、物語の語り手の生仏

もこの行長のいた大藏法院にいたもので、両者の結びつきは自然なことであり、行長は父行隆を通じ平家一門との関係が深いものとみねばならぬ。しかし、この物語のもとの原平家は語りものの台本として成立し、それが語りつぐ過程において現在流布している覚一本（十二巻と灌頂の巻）に成長したのである。

この物語は書き手、語り手によって成ったが、語りものは聞き手なしにはあり得ないから、書き手、語り手、聞き手の三者の心が互に反響し合いながら書かれ、語られ、聞かれたのである。従って、書き手の心の中には、語り手も聞き手もいたし、ことに語り手の中に聞き手という時代の大衆的人間が共在していたのである。しかも、三者の反響感応のうちにあつて何かが語られ、「語り」から「何か」が聞きとられ、この物語はその「何か」についての説得性を持っているのである。治承物語が平家物語の原初的なものであるが、その六巻の原平家といわれるものが、その後、聞き手、語り手の共感と反響によって書き加えが行われた。原平家の成立は頼朝死去から三十年位の間であろうが、現存流布本（覚一本 足利義満將軍の頃）は応安四年（一三七一）に筆録が完成したのである。この物語の内容となる事柄は、清盛が太政大臣になつた仁安二年（一一六七）から頼朝の死に至る三十余年の源平興亡であり、とくに平家の運命の盛衰を、その没落の哀史に焦点をあててみつめようとする。

この物語りを叙事詩的合戦記とみることもできるであろうけれども、この物語りが平家の亡びの運命の悲劇を通じて、人間

の運命をみつめようとしているために、合戦の場面も、いかに勇ましくともむしろ悲劇の象徴として描かれている。いうならば、この物語は人の運命を平家という特定の人々でなく、人間そのものの悲劇として語る所の音楽的なる抒情詩物語りである。

二 人間の運命と宗教

この物語には「運命」又は「運」という言葉が、前者は十二回、後者は三回見えるのであるが、この運命とは、人間存在は亡び又は死へ向つて存在していることを意味している。人間の存在のこの悲劇性は個人的意志ではどうにもならぬもの、どんなにがいても人間をからめとつてはなさぬものであつて、死へしか向えぬという生の自己矛盾的なるさだめであり、そのさだめにおどろき、人間は否応なしに実存開示的な精神状況に立つことになる。この物語りが歴史回顧談風に、又は何程か演歌風、講談風、説教風に盲目琵琶の韻律と哀々たる語り節にのつて語られるので、心情的、情緒的に「運命」の悲しさをうけとつたとしても、それは語り手、聞き手の心底に浸透するのに最も適したので、人間一般の物語りとしてではなく、一人々々が己が運命の悲しさとしてうけとつたのである。

この意味において、平家物語では冒頭の一節が全篇の底流となり、それが、灌頂の巻において結実したのであり、この結実にいたる過程が平家物語の生成流転史であるということができ、この流転の過程において、この物語りの語りたかつた「何か」とは、人間の運命である。人間の運命は死によって閉ざさ

れているのを、人間精神に仏教を定着することによって死を「往生淨土」の道として、死を越えて仏果菩提への希望を提示している。この物語では、人間が死に直面するという精神状況において、仏教が説かれることになる。

仏教において、人間は運命から解放されるのであって、この物語りは教学理論的には、さまざまな不整合がありながら、人間が死を越えて彼の土に生れて仏果を得ることを願う意味での物語の仏教は淨土教的である。この物語では仏教は教理論的に理解されているのではなく、情緒的・心情的に理解されているのであって、とくに淨土教については法然上人の選択集であるよりもむしろ、源信和尚の往生要集のうけとられているといふべきである。その意味で、この物語は、死に直面した姿の美しさから人間批判を試みている。この物語は、源平の興亡を語りながら、源平の何れにも傾斜しないで、人間性の深底に悲劇的運命を凝視しようとしている。その興亡の歴史の背後にありながら、物語りにおいてはあまり重要な位置で登場しないけれども、権謀術数を極めた後白河法皇と、一族の亡びのあとに栄華の夢を捨てて仏道に入った建礼門院との寂光院の対話は平家物語のフィナーレであると同時に、この物語りの人間観を最も明らかに示しながら、人間の死的状況のなかで最も鮮明に「宗教」が定着することを物語っている。

曹洞禅の国際性

小笠原隆元

仏教には従来より東漸思想があり、インドから日本までの仏教伝来の場合、さらに日本の各宗派仏教が海外に伝道活動を開始して半世紀以上経過した事態も仏教東漸の表われと理解される。この事実を歴史的に概観するならば、伝道と信仰的な面からの教会発展史的な仏教と、教学、教理、学術面での浸透を旨とする教理史的な仏教との二面性があったと言える。近代になって仏教がアジア地域から他の諸国へとその普遍的性格に国際性を持たせるようになってから約二世紀が過ぎ、以前には大学での研究対象としての仏教、一部専門家達の趣味的仏教と言われた段階からようやくヨーロッパ、南北アメリカ等を中心にして仏教が国際的宗教になりつつある段階に入ったと言える。勿論このような速断的観察には多大の問題を残している事に留意しつつ曹洞禅の場合に關連して述べることにする。現在の中国に於て大宋国時代の曹洞禅の伝承がないとすれば、日本への曹洞禅の導入紹介者である道元禅師の禅風が曹洞禅であり、曹洞禅と道元禅とは同一のものであると考えるのが妥当とされている。

一二三三年に道元が求法入宋した時、中国では五派の禅宗が隆盛であった事が主著、正法眼蔵の弁道話中に示されている。この中で五門の宗名を法眼宗・鴻仰宗・曹洞宗・雲門宗・臨濟

宗と列挙した後、現在大宋には臨済宗のみ天下にあまねし、五家ことなれども、ただ一仏心印なりと宗名を用いているが、道元自身は宗名を用いる点を強く否定した事はよく知られる所であり、正法眼藏の中でも宋朝禪の批判と是正の為に論ずる個所が多く、正に破邪顕正の意気込みが強く感じられる。また道元禪では特に「正伝の仏法」を標榜し、これは他の宗派でもその立宗の立場としているが、道元禪師の場合は師天童如浄の下での只管打坐から面授、師資相承等が全て釈尊の正覚成就の体験に直結するとの信念を持って只管打坐の仏法を正伝の仏法として我国に招来したのであった。宋朝禪の日本への移入であるが、そこに日本的展開を試みたのであると言われて来た。激動期の鎌倉時代に師天童如浄の訓戒を守り世俗的名利や権門に接近せず、深山幽谷の山中で一箇半箇の接得に専念し、広く正伝の仏法を宣揚し、常に全一の仏法の立場を堅持して我欲我執を離れて求道の志気で真実に生き、信に基く本証妙修、修証不二の立場からの無所得の坐禅、只管打坐を強調して、日常の行持実践が綿密なるを眼目とした新しい「行の仏法」たる道元禪、曹洞禪が確立されたのである。この禪に於ては威儀即仏法・作法是宗旨の考え方により、見性悟道を目指す臨済禪とは方法を異にしているのは当然であり、大いなる特色となって来た。古来曹洞禪と臨済禪の両者は言葉上の相異や禅風の相異からややもすると対立的に理解されて来たという難点があり、この両者が日本から他国に進出する際にも不必要な誤解を誘発する事が考えられる。一八六八年の明治維新以来の国策の展開に沿って

日本の宗派仏教団は互いに先陣争いをするかの如くにアジア地域へ逆輸出の形で台湾・朝鮮半島・中国大陸・南洋諸島等へ、さらにハワイ・アメリカ地区へと伝道活動を進めた。

曹洞禪を標榜する曹洞宗教団と臨済禪の臨済宗系教団もこれらの地域に明治三十年頃から積極的に進出したが、歴史的に見て日本の宗団中、曹洞禪の海外伝道は本意ながら、他の宗団の後塵を拝す結果となった事は否定出来ない。これには種々の理由があるが、道元禪の国際的理解促進の為に打開策を必要としているのである。先の大戦の影響で現在ではアジア地域での日本仏教の活動はインドに於てわずかに見られるのみであって、他地域からは後退したままであるが、その反面、在外日系人を主な対象にして、ハワイ・南北アメリカ、さらにヨーロッパ地域に禅院・禅道場が開かれる傾向が近年顕著であり、禅の国際性が論ぜられる所以であり、先に述べた教会発展史的な禅と教理史的な禅の両面での理解が現在日本以外の地域で進みつつある現状である。かくて正伝の仏法を標榜する曹洞禪に対して内外からその国際的視野からの解明と正しき宣揚が期待されるのである。

中世浄土宗と融通念仏

伊藤 唯真

「順次往生の正義」(仏疑論) 「速疾往生の勝因」(融通念) た

融通念仏を標榜して活躍した念仏聖によって、その教化が大きな高まりをみせたのは十三世紀から十五世紀にかけて、とりわけ融通念仏縁起がつくられる前後の十四、五世紀であろう。その興隆の理由については種々考えられるであろうが、特に注目されるのは、この念仏が除災・追福の機能をもち、その念仏執行が死者追善儀礼化したことと、元寇以後の神祇信仰の社会的高潮に乗じて、融通念仏が諸天神祇から讃歎され、融通念仏の結衆には神々が加わると唱導され、その利益の廣大が喧伝されたことである。

浄土宗は融通念仏に対して、「神祇冥道にはすすめ給ども、凡夫の望はうとうとし」(本朝秘傳 伝記総論)といわれる如く批判的な面もあったが、浄土宗における葬祭宗教化と神祇への接近が認められるようになる十三世紀後半から十四、五世紀になると浄土宗資料の中に融通念仏関係のものがみられるようになる。例えば応安の頃になると「融通念仏百万遍」なる語が熟してくるが、忌日の浄土宗的修善にも卒都婆面浄土三部経書写、阿弥陀経書写、廿五三昧一座、四十八日礼讚一座、七箇日別時念仏十万遍などに加えて、融通念仏百万遍の誦唱が行なわれている(本朝文集)。また「自中葉而成浄宗」た会津の融通教寺の三世融海が叙したのは応永十七年であった(蓮門精舍)。

浄土宗寺院もかかる時期には、かなり融通念仏を行なっていたと思われるが、いま越前の西福寺(敦賀市原)の場合を考えてみる。西福寺は京都清浄華院八世敬法に嗣法した良如を開山とする清浄華院末寺であり、開創以来の古文書類を数多く蔵してい

る。このうち主題に関する史料は、清浄華院三十二世にして西福寺三十五世となった道残(文政三)が古本を再写した「大原山西福寺縁起」と浄鎮寄進状二通(応永三十二年十二月十五日、永享二年十一月十五日)である。

応永三十二年の浄鎮寄進状に「當時開山上人、為融通念仏勸進、以三紙半錢奉加、被建立西福寺畢、其後立此惣塔、納奉加之貴賤道俗之遺骨、以念仏誦經之回向、被資往生極樂之采縁」とあり、西福寺が開山良如の融通念仏勸進によって建てられ、結縁者の納骨塔が立てられ、追善回向が行なわれていたことがわかる。良如はまさしく融通念仏聖であった。これより西福寺は「当寺不思議靈場、上下円融之勝地」と云われ、仏殿には六人の定供僧が置かれ、辰から戌刻まで結番称名し、曼陀羅前で大衆が通夜した、と永享二年の寄進状には書かれている。また「晝夜十二時、為融通常行三昧之道場」とも述べられている。西福寺縁起によれば、仏殿には毘舍門天と聖徳太子像が安置されたというが、前者は現に阿弥陀堂にまつられている。縁起はまた「良忍上人、聖徳太子御再誕、良如上人、良忍上人後身」との伝承を伝えている。清涼寺の融通大念仏は聖徳太子の夢告をうけて道御上人が始行したというが、西福寺のこの伝承にも融通念仏における太子信仰と念仏信仰の結合が窺われて興味深い。また良如は融通讀をつくり、「夫十界互具、百界千如之法門、十念即十界、十界即一念、一念即一心、一心即一仏」の口伝を顕わしたという(西福寺縁起)。鎮流祖伝によれば良如の弟子良信も「融通之妙法」を統持した。

このように、浄土宗寺院西福寺は、融通念仏が高潮に達した
応安のころ、融通念仏の勧進によって姿を現わし、また奉加の
道俗結衆の遺骨を惣塔に納骨する方式を探り、応永、永亨とそ
の初期においては、納骨・追善の融通念仏常行三昧道場であっ
た。この西福寺における融通念仏の執行を認めざるをえなかつ
た後世の宗史家は、融通念仏が宗祖相伝のものではないため、
良如らは現世護念の利益洪大なるによって信受したのだ、と評
しているが、浄土宗に顕著なる百万遍念仏が「一日合修」の融
通式「如法真修」(利刻名考)の念仏であるように、両者の関係
は密接であるから、浄土宗における教義、儀礼等各方面での融通
念仏の混融如何の検討をもっと進めるべきであると思われる。

明治十五年の曹洞宗大学林

原 田 克 己

曹洞宗の宗侶教育機関としては、大本山の本山僧堂があり、
地方有力寺院の専門僧堂があり、またすでに明治八(一八七五)
年には近代的学校教育制度を導入したものとして曹洞宗専門学
本校が発足している。しかしこれらはいずれも宗立の完全なる
教育機関というにはほど遠い存在であったことは、専門学本校
として同じであった。

形式的にはたしかに専門学本校は宗門独立経営ないしは直轄

の教育機関であることにはちがいないのであるが、学舎や校地
はすべて駒込吉祥寺の所有にかかるとあり、宗門独自の見
地から教育施策を展開しようとする状況にはまったくなかった
といつてよい。とくに内典、外典さらには典外を網羅したカリ
キュラム編成をもって出発した本校も、カリキュラムに即した
教授陣の確保もままならず財政的なうらづけをもたない具体性
に欠けた理念の先行だけでしかなかった。したがって専門学本
校が発足した翌年の九年にはカリキュラムは大巾に縮少され、
宗乗を中心としただけの教授内容をもったものとなってしま
った。⁽¹⁾

そして明治十五(一六八二)年、麻布日ヶ窪にあたらしい近
代的洋風の学舎を建設して名も「曹洞宗大学林専門学本校」と
あらためられた。この駒込から日ヶ窪へ移転して名もあらたま
った大学林も、教育史的にはあまり大きな意味をもつもので
はないが、宗務行政上きわめて大きな意味をもつものであ
った。

明治七(一八七四)年、教部省は布達を発して、それまで曹
洞・臨済・黄檗の三派を禅宗と呼称していたのを、曹洞宗、臨
済宗の宗名を使うことを認め、両宗それぞれ別に管長を設ける
ことを許した。

曹洞教団においては、この曹洞宗の宗名呼称が正式に認めら
れたのを機会に、それまでの永平寺・総持寺両大本山東京出張
所を曹洞宗務局と改称するとともに、各地に存在した録所は曹

洞宗務支局に再編成されることになった。

宗務局および宗務支局の誕生は近代教団として宗務行政機構の確立を意味するものであり、これによって従来越山系、能山系にわかれていた末派寺院を一本化することができた。かくして曹洞教団の近代化推進の先頭にたった宗務局は、教部省と配下の宗務支局および末派寺院のあいだにたつてその連絡と指導に腐心するとともに、教団全体の宗政・教学のいっさいを統括する地位におかれることとなった。

このようにして発足した宗務局が宗政機構の整備のつぎにとりあげなければならないのは、教学にかかわる両山関係の調整であり、そのためには宗務局による宗侶教育機関の統括のための措置を講ずることにせまられていた。宗立学校でありながら、能山系の吉祥寺に仮住いする曹洞宗専門学本校は、越山にとっては教学・宗侶養成の面でも放置しえない問題をもっていたのである。

註(一) 拙稿「草創期における曹洞宗専門学本校」『曹洞宗研究紀要』第二号

附記 本稿は昭和四十六年度文部省科学研究費補助による研究の一部である。

中世西域人士の宗教生活

小笠原宣秀

一

ここに中世というのは、中国では六朝から隋唐時代までを指しており、この時代に当って西域すなわちシルクロード地域の国々の人達の中、宗教信仰にあつてい者がどのような在り方をなしたか、ということに従来西域研究の仕事をしている私として、少しく述べてみたいのであるが、広汎であるから若干点描することを許されたい。

魏書をはじめ北朝系統の西域志中の高昌国伝に、民俗に触れて「俗事天神。兼信仏法」と云っていることは、大体に中世西域人士の宗教生活を物語る基盤になっていると思う。それは古くからイラン系またはトルコ系という西域諸國の人々、その間に自ら諸族が血を交えて雑多にはなつたが、いずれにしても彼等の事える「天神」は土俗神、民間神、シャマニズム的なものとすべきと共に、一面「天神即祇神」とすべきである。先年、重松俊章氏はマニ教信仰と断ぜられたが、私はそれに先行する祇教すなわちゾロアスター教を範圍内に入れたのである。

唐代の祇教研究はすでに諸大家によって完成されたが、就中、那波利貞博士の「祇廟祭祀小攷」(昭三一年、史密一〇号)に述べられたように、長安城をはじめ敦煌地域に諸祇廟が建て

られ、参詣者が東方に向って礼拝する風習があったことは、自ら西域諸地域にも考えられることであって、後世回教徒が西方聖地向って礼拝したことに対比して興味がある。また勿論、マニ教についても羽田亨博士等によって幾多の資料が紹介されているので、マニ寺等についても今は贅しくない。

二

ところで西域人士の仏教信仰について考えるに、大体西域仏教流伝の傾向として、西方より東流した諸要素の中、古く天山南麓ぞいの北道諸国には小乗教が主流をなし、崑崙山麓の南道諸国には大乘教が行われたとする。併しそれが中世という時期に定形的であったわけではなくて、于闐国における大乘經典埋没の伝説とか、亀兹国出身の鳩摩羅什が大乘教学の大家となつた事績等、相互に推移変化をくりかえして、一般の人々にも仏教的印象を与えつつ、自ら中国への仏教流伝のパイプの役をなしていたのである。

そこで今我々の収集しえた資料により、中世の彼地域の人々の仏教生活の在り方をみようとするに、例えば拙稿「吐魯番淨土教の信仰形態」(福井博士頌寿記念論文集)における淨土教信仰のそれを、窟院建造とか像設とか經典の書写読誦、または齋会献灯・印仏行業等に把握したが、それは単に淨土教のみでなくて、一般的な仏教徒の行業でありえたのである。既に数度に亘って論及したように(拙稿唐代西州における淨土教—龍谷史壇五〇)西域地方に流行した『賢愚經』所説の貧女一灯献灯にあやかる、齋会献灯の行事は、西域出土古文書には屢々見ら

れるところであった。またそれと同じような献灯・献油の行業も、例えば中国にて盛行した上元放灯の先行形体的なものとしておこなわれたとおもう。その他、法頭伝や西域記に述べられている行像や五年に一度行われる大齋会なども仏教生活の上からは顕著な行事であったというる。

さて、ここにいわゆる西域人士の中には、僧衆、または上流者階級をふくむ西域の仏教信者層を表面に押出して眺めた次第であるが、現地人、一般土民達が仏教を如何に信仰したかという点については、資料の上では明らかでないが、併し吐魯番出土の古文書の中には、「寺奴」とか、単なる「奴」とかが列名されたような場合があり、之が献灯等に参加したことは類推されるわけである。

沖繩の権現信仰

宮 家 準

沖繩では琉球八社といわれる主要な神社のうち七社迄が、一五世紀から一六世紀にかけて勧請された熊野権現である。他の一社である八幡社も権現と呼ばれていた。その他私の調査では沖繩で権現と呼ばれていたものは琉球八社を含めて二十三例にのぼっている。それでは沖繩における権現社はどのようなもので、いかなる契機から受容され、沖繩の基層宗教どのような形で習合しているのであろうか、それは何故であろうか。こ

した問題を私が調査した二十三の事例にもとづいて神地（祭られている場所）、勧請譚、他界観に焦点を置いて考えることにしたい。

沖繩の権現社は多くの場合、海岸近くの洞窟を本殿とし、その前に拝殿が作られている。洞窟内には、骨、火の神、ビジル（石）などとともにビジルがまつられる。またビジルに龍宮神など他界神の性格が与えられたり、これと別に窟内に他界と関係した神を祭ることも多い。もっとも、波上権現のように岩石の上に勧請されたり、安里・和仁屋・津覇などのように祠の中にビジルを祭っただけのものもある。

権現の勧請譚は大きく五つの種類に分けられる。第一は海上から寄ってきた石や木が光を発し、靈感をあらわし、熊野権現であるといったのでこれを祭ったという類のもので、波上権現、沖権現をはじめ七例ある。第二は古来の拝所の神が示現し、権現として祭られたもので普天間権現、識名権現等がある。第三は僧侶が光り物などに熊野権現を感得して祭ったもので末吉権現がこれである。第四は洞窟に大蛇を封じこめてそこに権現をまつたというもので金武の権現や国吉のティラグンギンがある。第五は政治的な意図から勧請されたものである（八幡、宮古・八重山の権現）。

以上の勧請譚を見ると、海上から寄ってきた石や木が光を発し、熊野権現であるといったのでこれを祭ったという第一の種類のものが最も数が多く、また他の種類の話にもこのモチーフの一部がとり入れられている。このように他界からの漂流物

や、龍宮神などの他界神をまつるといふ勧請譚が多くなっているのである。ところで中世期には、紀州の熊野権現は、常世から寄ってきた朽木が光を発し、権現として示現したものであるという勧請譚が広く信じられていた。とすると、沖繩の権現社は紀州の熊野権現の勧請譚をほぼそのままの形で受け入れていることになる。それでは権現社は沖繩の基層宗教の何と習合し、その際に何故紀州熊野権現の勧請譚がほぼそのまま受容され得たのであろうか。この問題を解する為に沖繩の基層宗教の神地と他界観を簡単に紹介することにした。

沖繩の神地の代表的なものには御岳と拝所がある。御岳は祖先神の性格を持つ地域社会の守護神をまつた所で、クバなどの木または巖石を御神体としている。拝所にはグスク、ティラ、ミヤなどがある。一般にグスクは骨神を祭った共同葬所、ティラは洞窟墓またはビジルをまつた祠、ミヤは平地墓が共同の崇拜対象となった所とされている。沖繩の他界観としては、東方の海の彼方の楽土ニルヤが有名で、ニルヤからよりきたって豊作を授ける神が想定されている。

権現はこれらの神地のうち、御岳、グスク、ミヤと習合することはほとんどなく、大部分ティラと称する神地に勧請されている。また権現をティラと併称することも多い。権現と習合しているティラは、海岸に近い洞窟や祠で、骨やビジルがあるものが多い。こうしたティラが常世から流れてきて光を発した霊体などのように、他界とつながりを持った神を受け入れた時に、権現と呼ばれているのである。このようにティラと他界神

的な熊野権現の習合が可能となったのは、海の彼方のニルヤからより来る他界神をめぐみの神として受け入れられる沖繩の他界観が根底にあったからと推測される。そして日本の神社のうち、特に熊野権現が受容されているのは、それが沖繩の他界観にもっとも適合したからではないかとも考えられるのである。

土地神と土帝君

窪 徳忠

すでに発表したように、土帝君と記されている沖繩本島の土地神は、中国の土地神の伝来と考えられる。但し、その後の調査で補訂の必要が判明した。本来ならば、その詳細を紹介すべきだが、ここでは石を土帝君の神体とする例をのべるに止め、その他については他日にゆずる。台湾の土地神については、「宗教研究」二〇七の拙稿によって承知していただきたい。

中国の土地神の神体は、左手に元宝銭を、右手に杖をもつ黒衣白髻の老翁の倚座像か、福德正神神位などと記した神位が一般的であるが、新竹県竹東鎮長春路・二重埔、桃園県楊梅鎮、台東県知本村などではいままお、花蓮県瑞北村では以前に、それぞれ石が土地神の神体であった。凌純声氏や末成道男君の調査によれば、その分布は広く台湾全島に及ぶらしい。従って、今日の台湾の土地神の神体は、神位は別にして、神像と石とに二分される。石の場合には廟宇はない。

沖繩本島の土帝君は、「球陽」の記事により、一般に尚貞王三〇年（一六九八）に大嶺親方鄭弘良が、中国から持帰った神像を村人に与えて堂を建立させたのが奉祀の最初とされている。神像が沖繩に齎されたのはこのときが最初かもしれないけれども、「指南広義」の「柔遠駅土地祠記」や、土地神の誕生日が旧二月二日の由を述べている、附載の祝文例によれば、尚貞王三〇年の八年前に当る康熙辛未（一六九一）前後には、城隍神との関係、土地神の機能、誕生日、その信仰などが、すでに一部の沖繩の人々に知られていたことは明らかである。一四世紀後半以来の中国との密接な関係から推せば、かなりはやくからその信仰が知られていたように思われる。なお、大嶺に建立された最初の土帝君祠は、戦禍にかかって焼失したが、約二〇年前に那覇市小禄上原に再建された。

嘉慶五年（一八〇〇）の冊封副使李鼎元の「使琉球記」には、「有名無神像」の「土地廟」があると見えている。これは、石を土帝君の神体とした例であろう。この記述が事実とすれば、その約百年前に鄭弘良が神像を持帰し、本部町瀬底の神像も正徳二年（一七二二）に齎らされたというから、当時土帝君の神体には、今日の台湾同様、像と石との二があったことになる。いまままでに私の見た土帝君祠一八字のうち、北谷村謝刈、具志川市喜屋武、小禄上原では、石が神体であり、その他豊見城村平良では獅子形の石を、北谷村吉原のY家では径約二〇厘の丸石を、それぞれ土帝君としている上に、中城村、北中城村、宜野湾市にも同例があるという。従って、今後も類例の

増加が見込まれる。神像は、破壊、盗難にあったため、中国伝来の古像と覚しきは与那城村屋慶名のみである。

神体は、謝刈・小禄上原では三個、喜屋武では二個、平良とY家では一個の石である。ふしぎなことに、どこでも土帝君を豊作の神としながら、謝刈以外の四カ所では旧二月二日には祀らない。Y家を除き、みな部落の豊作を祈るが、Y家では一家の豊作神とする。いまでこそ、同家の床の間に安置したままだが、以前は旧六月二五日に倉に入れた稲束の上に安置し、旧九月一〇日のタネトリ（豊作祈願）の日に一時床の間におき、屋外から多くの杓をみせて豊作を願ったのち、また倉内の稲束上にもどし、旧大晦日にとり下して収穫時まで床の間に安置しておいたという。Y家の元祖のK家でも略同様に扱い、倉庫内では横木の上に安置して、土帝君を稲倉の守り神といていた。豊作祈願や収穫感謝は古来沖繩の重要な農耕儀礼であったが、土帝君祠のないところではノロ殿内、拝所、祖霊に祈る。このことと以上とを考え合せると、古くは祖霊などが作神としての機能をもっていたが、のち作神信仰が成立して石をその神体とした。そこへ、中国から土地神の信仰が伝来して重なった結果、土帝君の信仰ができあがったのではないかと思われる。いいかえれば、石を土帝君の神体とするのは、沖繩古来の土地神信仰の名残りでないかというわけである。

世俗化について

清水 澄

今日、生活のすべての領域で世俗化の現象がみられるが、他方では宗教教団が活潑に活動し伝統的な宗教行事や祭儀が広く存続している。このような事態をどのように説明すればよいのか、又、そもそも宗教にとって世俗化は如何にして可能であるのか。

宗教は聖体顕現によってなりたつ。聖体顕現は人間的・自然的世界とは全く異質な実在・威力の顕現である。人間にとって総べての事態は究極的には説明のつかない混沌である故に、人間は常に危機に曝され、不安の裡にある。聖はこのような自然的・人間の世界を撻無して自らそこに現前する。従って聖体顕現は混沌たる世界に中心を与えるものであって、新しい世界の創造であるとせねばならない。

聖体顕現は、人間に、自らの世界が唯一絶対の存在ではなく寧ろ聖に交えられて存するもう一つの世界、即ち俗なる世界であることを示す。俗なる世界に生きる人間は聖体顕現の時に立ち帰ることによって自らの存在の危機を克服することが出来る。『かの時』への回帰が祭儀であり、この祭儀によって世界は維持せられる。つまり、祭儀の時と場所及びそこでの行為のみが真実であって、日常的な時間・空間及びそこでの行為はそ

れ自身として何らの真实性をも持っていない。従って、聖体顕現による世界創造の神話と、祖型への回帰としての祭儀とは、人間の創造的行為を否定し歴史を撻無するものである。

M・ユリアーデによってとらえられた上述の宗教構造は、仏教・キリスト教等の普遍宗教によって宇宙論的な枠組みから解放せられて各個人の体験に於いて主体的にうけとめられることになる。たとえば仏教徒にとって釈迦の成道は新しい世界の端初であり、仏陀は常にそこへ主体的に回帰すべき唯一の真実であり根源的事実である。ところで、現代の自然科学的、歴史主義的立場は宗教を批判・否定し乃至無視するものである。けれどもそれらによって種々の変形を蒙っているが、現代人はなお自然と社会との間に何らかの断絶を認めて、危機に際して意識的にも行動的にもそこへ回帰する様式を保持している。更に又、現代人は社会の発展法則を把握して歴史を形成していく創造的な自由よりも、新たな生を求めて歴史を全体として無化することを選ぶ自由をより究極的なものであると看做すことをやめてはいない。

さて、前述のごとく聖と俗とは全く異質な存在である故に、俗なる世界にあるものは何一つとして自ら聖であることは出来ないが、逆に聖は俗なる世界の如何なるものに於ても自らを顕現することが出来る。絶対他者である聖が俗なる個物に於て自ら現前し、それによって俗なる個物が他の事物から全く異質的となるのは聖体顕現の逆理的機能である。ところで、聖体顕現の体験は茫然自失の驚愕であるが、R・オットーの指摘するごと

く、それは魅惑と戦慄との感情反応を伴う。この *Ambivalenz* はそこに於て一方では全き力と意味とを求める渴望があり、他方では自らの実存の完全な喪失の危険の切迫があることを示すものであろう。この事態は人間が二義的な構造をもつこと、即ち人間が存在と非存在との混合として在り両者への可能性を兼ね備え持つことを意味する。

俗なる具体的事象の中に聖なる無限をみるのが信仰であるとすれば、信仰は聖体顕現の逆理的機能と人間存在の二義性格とによって常に歪められる可能性をもつとされえよう。

俗なるもの自身が聖とされることをP・ティリッヒにならって悪霊化と呼ぶなら、この悪霊化が宗教の世俗化を媒介する。更に、信仰が人間に絶対の真実を約束するとしても、信仰自身が力動的な緊張の事態にある故に、信じる勇氣を持ちえず俗なる世界の中に相対的な真実を求めようとするのは人間にとってより確実且つ容易な態度であるだろう。宗教はそれ自らの中に世俗化への契機を含有しているものとみられる。

日本における緯書の革命説

安居 香山

緯書の革命説については、その概略は別に述べておいた。

(「緯書の革命思想について」文科系学会連合研究論文集第二〇巻) その中で述べた辛酉革命、甲子革命などの説は、ただ日本

第七部 会

においてのみ重視せられ、しかもそれが神武元年の設定や、改元のことに関連して、その影響するところ極めて大きかったことも、已に述べておいた通りである。しかし、辛酉革命説の根拠とされている三善清行の革命勅文の中の易緯や詩緯の内容には、今日なお未解決の問題が多い。中でも易緯の鄭立注にある「廿一元為一節。合千三百廿年。」という内容は、一元が六十年とされることから甚だ不可解である。又詩緯の注においても、王命大節、大剛とされる年数をどのように考えるかも問題である。

今これらの問題について述べる紙数はないので略するが、(拙論「平安鎌倉時代に及ぼせる緯書思想の影響について」— 恵谷隆戒先生古稀記念論文集参照)、易緯や詩緯にもとづいた年数の設定は、必ずしも決定的な論拠によって決定されておらず、陰陽師や諸学者によって、彼等の主張に合致するように為されているようである。この事は各種の革命勅文や革命定によって知られるところである。従って、日本における緯書の革命説の問題は、六十年毎に迎える辛酉や甲子の年を、どのような年数計算で受けとめ、これをどのように処置していくかということに焦点があつて、年数そのものは極めて恣意的でさえあつたと思われる。それは丁度仏教の末法観において正像末の年数を、どのように設定するかという事で異論があつたことと、極めて類似している。

年数の計算がそのようであつたにも拘らず辛酉や甲子の年を迎えるごとにこの事が問題とされ、改元の事が議せられたり、

大過の無いよう祈祷が行われたりしたという事は、緯書思想の影響の多大であつた事を物語っている。勿論こうした革命思想が問題とされることは、当時の社会事情や、陰陽道の流行が与つて力があつた事はいうまでもないが平安中期以後の緯書の革命思想の日本にあつた影響は、各方面にわたっている。例えば末法思想の流行も、それ自体は仏教から出てきたものに違いないが、そうした思想の流行を助長するのに少なからず影響のあつた事は見逃せない。

その革命思想は、社会機構の全面的な変革というようなものではなく、緯書の災異思想に見られるような社会的な一大変革の発生というほどのものであつたが、為政者や、当時の権力の座にあるものにとつては、無視する事のできない問題であり、ともすれば権力者の交替ともなり兼ねない事であつただけに、緯書の革命説は、決しておろそかにできぬものであつたに違いない。藤原頼長の台記の康治二年十月十二日の条に、甲子革命(革命のことであろう)の事に及び、重大な問題として自からもその事を調査し、研究している事も、そうした事情を裏書きしている。

日本で流布し、又その影響が大きかつたものだけに、更に古記録等によつてその事例を調査研究する必要を痛感するものであるが、これを明らかにする事は、日本に及ぼした緯書思想の影響を知る上に役立つと考えられるため、更に今後の研究に待ちたい。

日本における卜骨・卜甲・卜法の研究

椿 実

日本における太占の卜骨は別表のように、15例50片程発見せられ、その分布は島根・近畿以東、中部、関東、東北に及び、特に関東の海辺に集中している。時代は縄文中期より古墳時代後期に及び、鹿の肩胛骨が多い。

卜甲は海亀の脊甲を用いたもの二例が発見せられ、神奈川県三浦半島松輪間口洞穴一九七一年夏の再発掘で、弥生式後期の層より、神沢勇一氏により海亀甲の薄片の裏面に方形鑿孔を多数掘り、表面の堅い部分に達するまで掘りくぼめた穴に十字の町形を掘ってその部分を灼き、表面に多数の亀裂を生じた亀鑑が出土した。(先に毘沙門D洞穴で海亀の骨二個が発見されたがこれには灼跡はない。)これは新撰亀相記が

上古所_ハ灼_ル兩支上下之別、中古為_ス別惣称五兆_ニ兆支也_ト。(L. 619~20)

と記して町形が兩支上下の十字であったとしているのに合致する。八三〇年撰上とする亀相記は奈良時代を中古とし、それ以前を上古として古説の口伝を述べているのであって、平安時代に五兆の説が起って、

龜卜_ハ必具_ス三五行_一。(江家次第、大江匡房 1041~1111)

とされて、『後人改め注する処』(L. 638~9)により地天神

人兆の五条の町形となったのである。

他の一例は一九四七年に静岡県三島市柏谷百穴横穴古墳より軽部慈恩氏が発見した海亀の脊甲であって、円形三連鑿式に表面から三点に炎を注中し、裏面に亀裂を生じた卜甲が、敗甲多数とともに出土した。これは、三島(伊豆の国府)に本拠をもった伊豆の卜部の卜甲であろう。(九州の横穴古墳より亀甲が多数出土しているのも敗甲とみるべきか)。

卜法についてその発展をみるに、縄文中期以前はa無鑿焼灼式であったと思われ、確証はないが、縄文中期高根木戸三四号住居址貝層出の鹿肩胛骨は、錐で周縁部に紐状(人の姿)に刺突列点で装飾してあり(A形式)、別に鹿の足骨を薄くそいだ骨器は、表面に無数の刺突をほどこし、(鑿孔と考えられる)中央部に刻みをほどこしてある(B形式)。これらは東北地方に数例を見るが、島根県(出雲)古浦砂丘の弥生前期の卜骨(鹿中足骨を二つ割りにし、中央に刻みをつけた左右に、四個ずつ二列に鑿灼の痕がある)と酷似している。これは鑿子というドリルで円形に凹みをつけ、その部位を灼く、中国新石器時代の卜法(旅大羊頭窪)が朝鮮を経由(咸鏡北道茂山郡茂山邑虎谷洞第八号住居址・慶尚南道昌原郡能川面能川貝塚)して、出雲に及んだことを示し、額に青銅班あるシャマン(男性)の埋葬骨より1mの距離に発見された(金関丈夫氏一九六二)。朝鮮を「根の国・母の国」と呼んだスサノヲや大國主の姿はこのようなものと思われ、弥生式文化朝鮮半島南下説を裏づける。我国弥生式時代の農耕儀礼に用いられた卜骨は多くb円鑿式で

第七部会

国学院大学「若木考古」No. 85 補訂 1971年9月現在 椿

時代		ト骨・ト甲出土遺跡名	伴出土器	ト骨・ト甲	整 治	数	
I 縄文	1	千葉県船橋市高根木戸34号住居址	縄文中期加曾利E	鹿肩胛	刺突列点A	1	
	2	〃 高根木戸	〃	鹿足骨薄片	刺突列点B	1	
	2'	岩手県陸前高田牧田(前期)	縄文(未確認)	鹿角	刺突1~2 かんざし状B	(1)	
	2''	宮野貝塚				(1)	
2'''	たての浦貝塚	(1)					
II 弥生	3	島根県八束郡鹿島町古浦砂丘埋葬遺跡	弥生前期	鹿中足骨2つ割	B b	1	
	4	滋賀県神崎郡能登川町旧大中ノ湖	畿内第2	鹿肩胛	?	1	
	5	大阪府大東市大東大橋遺跡	弥 生	?	?	1	
	6	長野県更埴市生仁遺跡Y 8 住居址	箱清水式	鹿肩胛	b	2	
	7	静岡県清水市石川遺跡水路	飯田式	鹿イノシシ肩胛	b	8	
	8	神奈川県三浦大浦山洞穴	弥生中期宮の台式	イルカ脊椎1 鹿肩胛2 肋骨4	b C	7	
	9	〃 三浦毘沙門B 洞穴	久が原式	鹿肩胛1 肋骨1	b	2	
	9'		〃	鹿肩胛3	b	3	
	10	〃 雨崎洞穴	弥生後期	鹿肩胛	b C	4	
	↓	〃 松輪間口洞穴	弥生後期	海亀甲薄板 鹿肩胛2 肋骨7	十字町形 e b C	1 9	
			古墳・五領式土器 弥生後期	鹿・イノシシ	〃	2~3	
		12	新潟県佐渡郡金井町千種貝塚	千 種	鹿肩胛	3連鑽? b	1
		13	〃 相川町高瀬浜端ほら穴	弥 生	鹿肩胛	?	1
III 古墳	14	大阪府枚岡市日下貝塚	縄文一須恵混合5世紀?	鹿肩胛	b	1	
	15	千葉県船橋市印内貝塚	鬼高式土師器6世紀初	鹿肩胛1 鹿骨薄片3	e e	4	
	16	静岡県三島市柏谷百穴横穴古墳	古墳後期	海亀脊甲	3連鑽 b	1 敗甲多数	
縄文 古墳	16例	近畿以東関東に集中	縄文中期 ~古墳古期	鹿多し 肩胛多し	円鑽→方形 鑿	ト骨 49 -50 (+3) ト甲 海亀 2	

あるが、前記弥生後期の間口洞穴に e 方形鑽鑿式（四角い穴をノミであけ、更に二段に鑽を掘る）十字まちがたが現われたのは対馬を経由して、西周時代の卜法が伝えられたものと思われる。対馬郷土館にある卜甲は、間口洞穴のものと同じ四角い鑿孔に五条の町形を掘っているし、『八丈伝』に見る八丈島で明治まで行われた伊豆下部の卜甲も同様のものであって、甘肅省張家坡出土の卜甲（中国科学院考古報告集一九六二）と驚くべく酷似した方形鑿孔を示している。

b 円鑽式 ↓ e 方形鑽鑿式の卜法の変化は、海北道より朝鮮半島を南下する弥生式文化の波が、縄文式卜法 A B 形式と融合する過程を示し、一列に錐を立てたと思われる卜法のものが三浦半島に多く、これを C 形式と考え、鹿の肩胛骨に焼いた錐を立てて貫けば吉とする鎮火祭を十二月八日に行っている群馬県貫前神社の方式は D 形式とする。

ト骨の最新のものには六世紀の土師器と伴出した船橋市印内貝塚の鹿の肩胛骨および鹿の骨を薄くそいで、そこに方形の鑿孔を穿ったト骨である。万葉に「武蔵野にうらへ肩焼き」XIV 3374 と歌われたのは、西周方式の e 方形鑽鑿式の卜法であったことが証明せられる（金刺伸吾氏一九六〇発見）。

過疎現象と寺院

戸上宗賢

過疎現象は、最近の農村社会の構造変化のなかではもっとも苛酷な現実である。過疎化を避け難い事実として抱え込んでいる町村は、一九七一年五月現在、全国で一、〇四九もの多数にのぼる。数年前、すなわち経済審議会の地域部会が一九六六年に明らかにした中間報告において、『過疎』という新しいコトバがはじめて人の目にとまったのであるが、いまやそれは流行語となって全国に蔓延しつつある。また、それらの苛酷な実態や陰惨な事実がルポルタージュとしても多く報告されるにいたっている。

周知のように、過疎現象はそれまで維持されつつあった村落の生活パターンが根底から崩壊することを意味しており、単なる避地や避村を指摘したりすることに尽きるものではない。当該地域の生活諸関連が悉く機能停止におち入り、も早やそこで人間生活が全面的に否定されざるをえないことを物語っている。

さて、このような事態が、久しい間農村の中に深く根づいてきた寺檀関係にどのような衝撃と変化を与えているであろうか。村落の解体過程として過疎現象をとらえるとき、寺院だけが例外であるわけではない。周知のように、農村寺院の経済的・

社会的基盤は第二次大戦後の農地改革によって殆んど決定的ともいえる打撃を蒙った。しかしいままた過疎化の進行により、おそらくは残された唯一の基盤であるはずの寺檀関係さえもが崩壊と混乱のなかに喘いでいる。挙家離村の相次ぐ農山村においてはその実態はきわめて深刻である。このことが、既成仏教の存立基盤にいささかも影響しないということはありえない。ことに、農村地域に教団の主勢力をおく宗派においては、過疎現象をはじめとして農村社会そのものの構造変化がかなり深刻な影響を及ぼすにいたっている。なかんずく、そうした変化のもっとも極限的な事態が、いまここにあらためて指摘されうるのである。

本報告ではこのような事実認識の上に立って、わずかながら問題の提起を試みてみようとするものである。説明資料は関連する経済統計資料と若干の事例によるのであるが、詳細な資料の収集と検討は他日に委ねたい。

南宗の象徴としての恵能

嶋 長 孝 行

(一) この仮説が証明するもの

六祖壇經敦煌本に於ける恵能の偈は、

菩提本無樹 明鏡亦無台 仏性常清淨

何処有_二塵埃_一 又偈曰 心是菩提樹

身為_二明鏡台_一 明鏡本清淨 何処染_二塵埃_一

と記されているが、それが後に第三句の、あの有名な本来無一物となり、更になお、敦煌本では二つの偈が、大乗寺本以後の壇經では、菩提本無樹 明鏡亦非台 本来無一物 何処有_二塵埃_一と一偈にまとめられている。

更に壇經敦煌本は大庾嶺の恵能の段に於いて、次のように記載する。

兩月中旬。至_二大庾嶺_一。不_レ知向_レ後_二有_二數百人_一來。欲_レ擬_二頭_二恵能_一。審_二於_二法上_一。來_二至_二半路_一。尽_レ終却廻。唯有_二二僧_一。姓陳。名恵明。先_レ是_二三品將軍_一。性行_レ龐惠。直_二至_二嶺上_一。來_レ趁犯著。恵能即還_二法衣_一。又不_レ肯取。言我故遠來_レ求_レ法。不_レ要_二其衣_一。能_レ於_二嶺上_一。便_レ伝_二法恵明_一。恵明得_レ聞。言下心聞。能使_二恵明即却向_レ北化_レ人來_一。(第十一節)

大乗寺本、興聖寺本は大体、敦煌本と同じようであるが、高麗本、宗宝本に至っては、今度は多くの増補を見る。即ち、百十一字の敦煌本が、約三倍強の文字に増加し説話されている。

それらは、五祖弘忍が病気で上堂しないこと、衣鉢を石上に擲下したこと、恵明との対話、不思議善。これは中国人のあの説話の巧妙な結果であろうが、法統の伝衣という象徴を生んでいる。しかし、その衣鉢の継承も、やはり創話された物語と見ることができるのである。当時の書物として最も信頼できる楞伽師資記には、伝衣のことは全く触れてなく、更に、統高僧伝に於いても、衣鉢を継承したという記事は全くない。あれ程重要な衣鉢であるから、何処かに記入されていて然るべきことであ

ろうが、それがないところを見ると実際になかったと解釈できよう。衣鉢の伝承を最初に唱う南宗定是非論は、

(1) 開_レ弘見_レ。以_レ爲_二密契_一。便_レ伝_二一領袈裟_一。以_レ爲_二法信_一。授_レ与_二慧可_一。慧可_レ伝_二禪璨_一。璨_レ伝_二道信_一。道信_レ伝_二弘忍_一。弘忍_レ伝_二慧能_一。六代相承。從_レ上相伝。一一皆_レ与_二達摩袈裟_一爲_レ信。其袈裟今見_レ在_二韶州_一。更_レ不_レ与_レ人。余物相伝者。即是謬言。

と記している。これは神会の捏造であると胡適博士は次のように記載している。

(2) 我們在一千二百年後説這篇「南宗定是非論」。当然往往感覺不愉快。当然往往不滿意。当然不免要譴責神會爲了爭法統竟不惜捏造「伝衣」の大説。

開元二十年（七三二年）の滑台の神会の演説に始まり、そこに端を発した法統の問題から、禪宗の師資の作製がなされ、ここに初めて禪宗の母体が生れ、それが即ち、南宗が生れることであつた。従つて、後に恵能の物語、伝記が創話されたと考えられる。更には偈で見られたように、理想像を造り上げるために、余分なものは削除され、重要なものが補足される。それは勿論、後にこの方がより良いとされるに至つてからの解釈が加えられ、しかも、それに予言が挿話されて、尽く実現して行くという伝説とも言える歴史的事実を確認した上での創話がそれである。それらを最高調に到達させたのが、衣鉢の伝承という象徴を生んだことである。これは神会が発案想起したことであるが、衣鉢を継ぐという言葉の後世に残す程の、この捏造は、正に象徴以外の何であらうか。しかも、その衣鉢には、不

思善悪などという説話までなされ、そうした線に添って、曹溪恵能を六祖にせんがために、壇経が編集され、補足されていたと考えることは可能である。但し、こと壇経に於いて、もし、法会、或は神会、又はその弟子達によって壇経が創られたとしても、最初の壇経には衣鉢の伝承はあつたであろうが、しかし、それは歴史的事実とは全く違った捏造であるということが確認されるのである。

注(1) 新校定の敦煌写本、神会和尚遺著兩種。八六五、八六六頁。

(2) 上記八六六頁。

三願転入と時

遠山諦虔

「三願転入」が法理の論理的展開を示したもののか、或いは法界にいたる時間的過程を示したものでかということは、それが願海転入という一つの総合的体験の告白である点からいえば、単に一面的見解の対立に過ぎないように思われるが、しかし、論理的と時間的というこのプリミティブな対立は、時間の根本的解明がなされない限り、ここではやはり排除することのできない問題のようである。現にその体験の内在的分析と、その過程の年代史的な実証との関係は、必ずしも明瞭になっていないと思われないのである。

先ず、「今特ニ方便ノ真門ヲ出テ、選択ノ願海ニ転入シ」という、願海転入の「今」が問題であらう。これを時間的な今とみるにも、すでに二つの見方がある。一つは時間を超えたものの時間的限定としての永遠の今であり、この場合、時間の全過程はその今に内在化され、時間過程のなかに特定の時点を占める今ではなくなる。他は、客観化された時間過程のなかで、ある特定の時点を占める今であり、この場合、今は年代史的に実証可能なものとなる。願海転入は親鸞の歴史的な体験告白であるから、その歷程のどこにも時点をもたず、何時の時点でもありうるような今のことではなく、ある特定の時点を占める今の出来事でなければならぬが、しかし、単に年代史的にその特定の時点を実証するだけでは、「今」の宗教的意味は明らかにならない。この「今」は、どこまでも時間過程のなかに特定の時点をもちつつ、同時にそれを超える瞬間でなければならぬ。これはこの「今」をも含めて時間の全過程が超えられることであり、「久シク願海ニ入り」の「久」はこれをあらわすものである。すなわち、時間の全過程を超える今は、同時に久入願海の体験であり、そこにおいて時間の全過程がみられ、今はその過程のなかに充実した現在として位置づけられるのである。

親鸞ははっきりと、自分が今、願海に転入したと告げる。この願海転入は親鸞の求道過程の出来事には相違ないが、これは過程的にのみは解せない。むしろ過程に在るものは過程を知らないのである。過程を過程として知るものは、すでに過程を超えているのであり、これが久入願海に伴う一つの時間表象であ

る。すなわち、すでに願海にあったというこのすでに（既在）が、充実した過去を成ずるのである。二十願から十八願への転入は、過程的にみれば一つの移行であるが、この見方のみからすれば、十八願の実現は二十願の不用を、二十願の実現は十九願の不用を意味することとなる。単に過ぎ去ってしまった空しい過去のこととなる。しかし、久入願海の体験は、そこにはじめて時間の全過程を充実したものとみるのであり、十九・二十願はこの充実した過去として、はじめて過程的意義をもつものとなる。

二十願から十八願への転入は、単なる過程的移行ではなく、むしろその過程的移行の不可能が自覚されたところに成る。十八願はただそれを自覚せしめるものとしてのみ、同時にそこに働くのである。十八願は否定的に二十願を二十願たらしめる。真実が方便を方便たらしめ、他力はただ自力の否定としてのみ働く。これらのことの時間論的意味は、時間の全過程は、その全面的否定体としてのみ考えられる超時間的なもの働きによって、脱的に時成するということである。ここで超時間的なものを時間とは別に規定しようとする努力は、一切無用である。三願転入の告白は、時を超えたものの時否定と、時を超えることとの同時体験を示すものだからである。

以上の考察から、三願転入の時間様態もまた明らかとなる。願海転入の今（おそらく、化身土巻執筆直下の時点）で、同時に久入願海が体験され、その今は時間の全過程のなかに、充実した現在として見出され、また過去は単に過去への懐古のうち

にはなく、深知仏恩の現在の感情のなかに、充実した過去として働きかけてくる。『教行信証』後序の「建仁辛酉ノ歴、雜行ヲ棄テ、本願ニ帰ス」の文章も、過去にこのような生きた強い意味がない限り、同感し難い点が生じてくるであろう。また、二十願の立場では、果遂の誓は、満たされない現在からの空しい願望として未来を開くが、願海転入の今の充実した現在にたてば、「果遂ノ誓、マコトニ由アル哉」と、深知仏恩の感情で満たされた、充実した未来となる。こうして、時間の三様態は、充実した過去・現在・未来として、それぞれ独立の意義をもちつつ、統一的に時成するのである。

「金光大神覚」について

金光 真 整

「金光大神覚」は、金光教祖が、己の生活の中に神を見出し、神のおかげをうけて生き、ここにおのずから金光教が成立した事実を、神命をうけてありのままに記したものであると考える。これについて次の二点をとりあげて述べてみたい。

1 金光教内に於ける取扱いの経緯

1 その存在の知れなかつた時代

人に見せるために記したものでない故、一人か二人の人が知っていただけで、全く知られぬままに執筆はじめの明治七年よ

り同四十三年に至った。

2 秘本あつかいの時代

教典編纂委員会が発足し、教祖の根本資料が求められたとき、この書の抜書を所有するただ一人の人安部喜三郎がこれを呈出し、教団の中樞の者がその存在をはじめて知った。そして、近藤藤守・佐藤範雄がこれを手写し、その弟子たちも次々に写した。しかし、その内容からして公にはできぬ性質のものであった。

3 教祖事蹟に関する原典に決定時代

戦後、教団はこれを教祖事蹟の原典と定め、昭和二十二年より教祖伝編纂の資料として使用した。伝記の完成後、公刊にそなえて教学研究所に於て主として訓詁の研究をすすめ、去る昭和四十四年に刊行した。ここにはじめて、本書の研究ができるようになった。このとき、私は金光教学九号へ「金光大神御覚書の読み方について」という小論を発表し、その目次試案を作成した。

(一) 内容を知る手がかりのために

此書は巻頭に、

「一、今般天地金乃神様お知らせ。生神金光大神生れ所なにか古いこと、前後とも書き出し(せ)と、仰せつけられ候」とあり、天地金乃神の神伝によって書きはじめたことが知られる。しかし、序文もなければあとがきもない。そこで、その内容を知ら手がかりとして、更に目次試案(第二)を作った。これに従って述べてみたい。

第七部 会

第一章 青少年時代

その出生より養家の家督をつぐころまで。

第二章 苦難より信徳へ

養父親子の死より、二度目の飼牛の死に至る七箇の墓を作らねばならなかった苦難の時代を経て、「信徳をもって神が助けやせる」との神伝のままに、九死一生を助かったところまでである。備中国大谷村にあって、信仰と言ふより、当時の庶民生活の規範と考えられる宗教感情の中に、実意丁寧神信心をしなから生活していた時代である。

第三章 神のたのみはじめ

生活の中に、神々への信仰が繰り入れられた。この時代に、弟の香取繁右衛門の神がかりに際して神より依頼をうけ、それに従うとともに神を神と立て、妻もおかけをうけた。

第四章 拍手うって願ひ日夜のおかけ受け

第一節 神棚あらためて信心

(イ)「拍手お許し」弟の口を通して神伝をうけ、拍手をうって神を拝することを許され、「金の神下葉の氏子」として日本中の神々へ届けられた。ここに、金光教祖は大谷村の氏神の氏子のみというきつなをはなれ、村落集団の風習なり信仰感情からぬけ出したことがうかがわれるのである。(ロ)「手にお知らせ」神意を己の手に悟るようになり、何ごともうかがう。(ハ)「熱氣頭痛におかけ受け」。(ニ)「口にお言わせ」はじめ、己れの口より神意を伝えるようになる。(ホ)「秋うんかにつきお知らせ」(ヘ)「唐臼立てにおかけ受け」

第二節 弟の彦助を養子に

第三節 天に一家の農業

九月十六日より二十二日までの一週間の農作業を、神伝のままに行つた。

第五章 金神の一の弟子の時代

第一節 天照皇大神より譲り受け

当時の人の日本の総氏神と考えていた、天照皇大神の氏子からはなれて、金神——天地金乃神の一の弟子となった。これは、天照皇大神で表現された、当時の農民生活の基盤となつていた信仰感情を根本から問い直して、人間としての真実の生き方を求めて行くこととなつたと言えよう。

第二節 秋じゆう行をせよ

第三節 母の病氣に買物

第四節 神前の整備と家内一同安心のお礼

以上のように、「金光大神覚」を読んでいく方法があると思つてゐる。

一休と蓮如

森 龍 吉

(一) 人物論の面白さ。歴史と人間とのかわり。ことに宗教者のばあい、行履・行実と称せられるものは、その信仰の理論的探求にはみられない、具体的興味がある。

(二) 一休と蓮如は、とも一五世紀を生きぬいた代表的中世の宗教者であり、微妙な共通性と対蹠的な相異性をみせる。しかもその共通性は日本の一五世紀という時代を精神的な内面からものがたっているし、その相異性はゆたかか、雄勁な個性によって、日本の宗教者の基本的な範型の両極をしめしている。一休が脱俗あるいは反俗性を風狂としてあらわす「脱却型」であるのに対し、蓮如は現実の世俗的核心に密着した「組織型」を典型的にしめしている。

(三) この両者の共通性と相異性を、つぎの四つの視点から考察してみよう。

- a 民衆性
 - b 無常の強調
 - c 性の肯定
 - d 正法の伝承意識
- (四) 民衆性について

a 庶民生活のなかへ、『一休咄』などにかたられる奇行・ユーモア「酒肆・淫坊」のなかに(『狂雲集』)大谷の本願寺から住職とともに上座をとりこぼって平座とする。(『実悟日記』)「田舎の門徒とともにヒエを食す」(『空善記』)など。

しかも、両者は一休は皇胤説、蓮如は法主職(留守職)といういずれもカリスマを背景にもつ、もつとも民衆にボビュラーな宗教家という映像をもつ。

だが、その相異は決定的である。一休が反俗的超脱性に

おいて、風狂のゆえにしまったのと、蓮如が本願寺教団の組織を門徒にもとめ、その農庶の民が、「余すえずえの人」として、やがて近世的百姓の原型をはらむことを鋭く洞察しながら、そこに「もたれよう、養われようとした」のとは、対照的であろう。(『空善記』『栄玄記』)

b 無常の強調

「無常」は乱世におけるもっとも一般的な求道の門である。そのとらえ方の浄土教における多涙性と、禪における自在性(「柳縁花紅」と。これは一つの標識的メルクマルとなるプリズムである。また現実認識の感覚から形而上学までもふくむマトリクスである。また「世間虚仮」の批判性と「あきらめ」の随順性とはアンビバレントな原点として求道者にはたらく。一休と蓮如はそのとらえ方が対照的である。一休が無常を「薄墨にかくたまづさ」と自らいう『骸骨』の姿勢、シニカルなさめた眼をもつ方法のあり方とするに對して、蓮如の『白骨の御文』にあらわれる多涙的な誘引性とを比較してみる必要がある。

c 性の肯定について

両者とも性生活を肯定し、大胆に実践した。

一休、「淫坊酒肆」をこのみ、「酒淫色淫詩亦淫」(『狂雲集』)、妻子岐翁紹禎と、晩年回春の伴侶森侍者への情愛、その全機暴露の告白は吟味すべきであろう。(『狂雲集』)蓮如も生涯にわたって五人の妻と二十七人の子女に恵まれた。だが、そこには、「女房不調並犯他妻堅可停止事」(『見

弟中申定条々」という遺言にみられるような「養子をとる」ことを「一家の疵」とする家父長制家族倫理でつらぬかれている。とくに子女の結婚は、戦国武将を思わせるような、教団のための政略性がよく、「一家衆」体制の確立もまたこの多数の子息によって創出された。(この点で「幕藩体制の原型的意味がある)そこには、親鸞のような性に対する苦悶はなく、むしろ、それが利用されている。

d 正法の伝承意識について

両者とも正法の伝の意識はつよい。親鸞の法・血兩脈における嫡流を荷い、教団を中興させる使命感につらぬかれた蓮如と、「臨濟の正法」を扶起することを自他ともに自らに囑した一休とは共通の面目をもつが、決定的に異なるのは、蓮如が終始教団の人として貫き、「功なり名とげて身退くは天の道なり」という理想に生きぬこうとし、かつ、成功したのに対して、一休は、「華叟の子孫禅を知らず、狂雲面前誰か禅を説く、三十年來肩重し、一人荷担す松源の禅」(自讃)と自負し「虚堂六世の孫」と断言してはばからなかったにもかかわらず、「風狂の狂春狂風を起す、来往す淫坊酒肆の中、具眼の衲僧誰れか一拶せん、南を画し北を画し、西東を画すのみ」として、児孫を断ち、一代絶後の禅を自覚した。そして民衆のなかに転生漂泊しつづけた彼と、日本最大の歴史的教団をその手で構築した蓮如とは、まさにその面目をこの点において最大に發揮しているというべきであろう。

付記 要点のみで意をつくさないが、詳しくは、『山田無文師喜寿記念論文集』(春秋社・近刊)によせた同じ題名の拙論を参照されたい。

神幸祭の二面性

中村 康 隆

七月三十一日から八月二日までの三日間、宇佐八幡宮のけんか祭りとして知られる神幸祭が催される。神幸祭というのは、三十一日の夕刻、本宮三柱の神霊が御輿で頓宮に遷されそこで管貫の行事や遷宮祭があり、また舞楽や里神楽や煙火大会等の奉納を受け、二日夕再び本宮に還られる二度の神幸を指すもので、その間早く着いた方が豊年だということで桜馬場でみこしの先陣争いがあるところから一名けんか祭りともいわれるという。しかし実際は部落の街々を経廻り酒食の養応を受けるところから色々と悶著を起したらしい。このけんか御輿の巡行の意義の二面性を考えてみたいと思う。

宇佐の神幸祭は歴史的な変遷の過程で幾つかの重層性を有った複合儀礼といえよう。現在六月晦日には大祓が行われているが、神幸祭こそ御祓会、御祓大会、吉祥悔会(悔過)などと呼ばれるように、夏越の神事であったのであり、輪くぐりも型通り設けられている。神幸祭に先立つ一週間前七月二十五日早旦神職は猫田の河原に出て身漕をしその後日々別火の大斎戒を修

すといわれている猫田の河辺はもとは海辺であったようで、これが最も古い形の神事ではなかったろうか。神宮所蔵の由来書に「往古は御祓大会と称し毎年水無月晦日里余の海辺猫田の頓宮に神幸ありて七月朔日還御の例也しも戦乱の世に及で中絶」とあるが、猫田に頓宮が設けられたとすれば恐らく宇佐鎮座後の形なのかと想われ、神輿も海中に浸すみあれ行事を伴ったとは解し難い。結局、庶民のみそぎ祭りが猫田の海辺、後河辺で行われたのが古形であったであろう。というのは大尾山の南麓、

頓宮の北を流れる浅瀬河の中流に高さ一丈五尺の大幣三つ俗に河祓の大幣を立て、河南の芝生を齋場に充てたといわれるように、頓宮への神幸以前の形が伝承されていることである。猫田から浅瀬川への変化は恐らくは大尾山に三柱の神の一時鎮座された頃（和氣清麿の参宮はその頃）ではなかったろうか。河中の大幣こそ大尾山の神霊の依代といえるであろう。そうすれば現在の頓宮造営は小倉山の本宮鎮座後の最も新しい形といえるであろう。現在は頓宮神域の神殿西側の所が祓所で、河祓の大幣は、昔の首貫所と覚しき所にある柵の刈込みに立てられ、神職の禊祓である解繩と首貫行事がその前庭でとり行われ、一般参列者には渡御の折幼児六名の潮振がみそぎをして通る。

かように幾つかの重層と変遷が考えられるが、問題は頓宮までの神幸が民家の町通りにまで延長巡幸することの意味についてである。

一般にそれは氏神等の祭祀に神輿の巡行が見られることと共通した事柄であると共に、更にあばれ御輿の形において一層神

威の誇示が強められているといつてよいであろう。しかしその本質は依然として神霊の民家への訪れにあるのであろう。季節的儀礼における神霊の巡行、村里への訪れともそれは共通するし、更には巡行大師巡行地藏等の形態にも通ずるものがある。すなわち、そこには神霊の巡行を迎えての各家々での祭礼を営むための必然的な「神迎え」「神送り」の一コマと解されるのである。

牛久沼田宮の部落では、子供たちが茅葺で十余米の龍を造り月遅れ盆の十三日夕刻、薬師寺の薬師堂で祈願の後、墓地で祖霊を龍の背に迎えて部落の家々を經廻り送り届ける。各家々ではこれを迎えて盆行事を営む訳である。それは節分や事八日の見えざる神霊、小正月のホトホトなどの訪れ、盆の墓参りと迎え火との中間的形式とも言えよう。

宇佐八幡の神幸祭での神輿巡行も、いわば神威の誇示と神霊の送迎との二面性を具えた祭祀の一せつということができらるであろう。

救いと悟り

田村 芳朗

宗教の類型化の一つとして、救いの宗教と悟りの宗教ということがいわれ、前者を代表するものとしてキリスト教、後者を代表するものとして仏教があてられる。その上で、さらに他力

と自力とか、信仰と智慧などの関係概念が、それぞれに配当されてもくる。ところで、悟りの宗教である仏教においても、救いがいわれ、信仰が説かれ、浄土念仏などの他力教が立てられるにいたっており、割りきった類型化が困難なことを思わせる。かつて岸本博士が信仰体制について段階的に請願態・希求態・諦住態の三つをあげ、後には、それに融合態を付加しつつ、これら四態の混在を主張するにいたったゆえんでもある。

しかし、同じ用語例が見られるにしても、キリスト教と仏教とでは、使いかたにニュアンスの相違が感ぜられるので、その相違に着目するときは、両者を対立的に類型化することが可能といえてこよう。そこで、いま救いということをと例にとって、仏教における使いかたを検討してみたいと思う。まず救いにあたる漢訳語であるが、救・救済・救拔・救護・済度・度脱・度などがあげられる。ここで注意すべきことは、救から済度までは、動詞としては「衆生を救う」というような用法に限られるのにたいし、度脱ないし度は、「衆生を度(脱)する」と「衆生が度(脱)する」との二様の用法が見られることである。いわゆる渡す、と渡る、とである。

そこで原語を見てみると、「衆生を度(脱)する」という用法にあたるものとして、*tārayati* (*pari-*, *pra-*, *vi-*) *mocayati* などがあげられる。これらは使役形 (*causative*) で、*tarati* (渡る) とか *mucati* (脱する) からきたものである。つまり、本来は「衆生が度(脱)する」という用法であったものを、使役形にして「衆生を度(脱)する」という用法にあてた

のである。漢訳にさいして、この使役形を「令度」などと訳に表わす場合もある。なお、このような使役形に救うとか救済する、という訳語を与えるにもいたっている。ちなみに、解脱の原語である *vimukti* (*vimokṣa*) は、*vimuṅcati* からきた名詞である。以上からして、仏教では、他力的な救済と自力的な度脱ないし解脱、つまりは救いと悟りとの間に、基本的には違いないということを知る。

衆生を度脱するとか、救済するといふときに、原語として (*vi-*) *ṇayati* とか (*pari-*) *trāyate* など使われているが、前者は導く、後者は護るといふ意味の強いもので、導・教導・開導・教化・開化および護・救護など、その意味を持たせた別訳の存するところである。つまり、純粹に他力的な意味での救いとニュアンスを異にするということである。これに関連して注目すべきことは、それらの語が救い手(仏)を形容するのに用いられていることである。名詞形の (*vi-*) *nāyaka* および *trāṇa* がそれで、前者は、しばしば *loka* が付されて(世)導師と訳され、後者は、救護(所)と訳される。なお、世主を意味する *loka-nātha* もよく使われるが、訳語としては、世尊・世雄などがあてられ、ときに導師と訳され、また守護者の意味にもとられる。その点、前二者と同類のものといえよう。こうして、救い手の仏についても、いわゆる他力的な救い主の意味はうすく、衆生の教導者・守護者を本来の意味とすることを知らる。

右のごときことは、他力教としての浄土念仏についてもい

ることで、岸本博士が『宗教学』（四〇頁）において、「親鸞の絶対他力による救い」を「禅家のさとり境地」と並べて諦住態に入れているが、その点から認められるといえよう。ただし、もと自力的な悟りの宗教である仏教において、のちに他力的な救いが語られるにいたったことは、宗教学の立場から改めて検討すべき問題と思われる。

○第三〇回学術大会研究報告

本誌は第三〇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 個と集団意識（米田順三）、内心倫理（井門富二夫）、宗教的経験の原機能（石津照麿）、聖と俗の葛藤（堀一郎）、三教会同と帰一協会（小口倬一）、津地鎮祭違憲判決（佐木秋夫）

第二部会 神秘主義について（上田閑照）、実存哲学と有と無の問題（武内義範）

第三部会 「啓示としての歴史」の性格（吉田泰）、再び憲法十七条における三毒排除の条項について（望月一憲）、緑蔭禪の集い参加青少年の宗教意識について（皆川広義）

第四部会 儀礼にみる神仏関係（土岐昌訓）、平田篤胤の「死」の問題（安蘇谷正彦）、国家神道とひとのみち教団の抵抗（池田昭）、梁武帝の捨身について（水尾現誠）、捨身の行（五来重）

第五部会 D. S. Ruegg の如来蔵思想研究の立場（石橋真誠）、梵網戒經の注釈について（石田瑞麿）、吉蔵と涅槃行（平井俊栄）、人間の背仏性について（金治勇）

第六部会 信仰的主体における自覚の問題（坂本弘）、阿弥

陀仏における無量寿の概念の理解について（前田恵学）、印度拝火教徒の入信儀礼（相葉伸）、古代僧官制の発達（二葉憲香）、仏教史伝の宗教的構成について（宅見春雄）、智と識の関係（平川彰）、印度仏教における信の系譜（西義雄）、天童如浄をめぐる（古田紹欽）、親鸞の教行信証の証について（宮本正尊）

第七部会 ほろびゆくアジアの仏教（牧田諦亮）