

第一部会

インセスト・タブー

竹 中 信 常

現代社会においてタブーは観念的にも習俗的にも崩壊しつつある。そうした状況の中でタブーの中でも一番生理的な、いわば一番根源的なインセスト・タブーの崩壊は注目に値する。インセストについては神話の世界から論じられているが、それはタブーの側面からではなしに、インセストの事実に関する場合が多い。また古代王族においては血統を重んじる閉鎖的血族社会の故に、兄妹婚が行われた。他方、インセスト・タブーはまた時代的にも地理的にも普遍的である。マリノウスキーはトロリアンド島のインセスト・タブーをランクづけて兄妹婚を第一位、母子婚を第二位としている。文化社会においてもそれが法制化されている場合が多い。

このように観念としても、習俗としてもタブーされ、しかも法制化されてまで禁止されているインセストが、古代から現代にいたるまで、社会の裏面または一部で行われているのはなぜであろうか。これをフロイド流に一番欲求されるものが一番厳重に禁止されるといふアンビバレンツの心理で解決することは

簡単である。しかしタブーはただに心理的側面からのアプローチのみで解釈し得るものではない。とくにインセスト・タブーの場合は民族学、社会学、生理学などからの試みもなされねばならない。事実、インセスト・タブーについてなされる理論の大多数は民族組織を前提として立論されるのが一般である。古典的にはモルガンのそれで、彼は民族組織が血族婚への嫌悪を生み、近親婚に伴う遺伝的弊害を除去しようとする自然淘汰の法則の作用の結果であるとす。しかし、血族婚がなぜ嫌悪されるのか、また近親婚が有害であるにしてもその逆にそれが幸福をすらもたらすとされる場合もあるということは、どうしたわけか。嫌悪の情の発生はハバロック・エリスの性心理説によっているが、これは必ずしも絶対的な理論とはなしたがたい。したがって「遺伝的有害性を除去すべく自然淘汰の法則は近親者に対する性的欲求の欠如という自然本能を生みだし、その本能を母胎としてインセスト・タブーが発生した」というウエスターマークの本能説も一応は否定されることになる。

こうした側面からのアプローチに対して、レビ・ストロースの理論は別の角度からのものとして注目せねばなるまい。彼は「親族の基本構造」において、婚姻を社会集団間のメッセージとしての交換による通達であるという理解から出発して、女性と男性の交換のできる記号であり、これが交換されることによって集団間の交流がおこなわれ、社会集団の構造基礎が確立される。インセストがタブーされなかつたら家族はインナーグループとして孤立し、ひいては社会組織の展開は行きづまってしまうだ

らう。いふならば、インセスト・タブーこそ社会組織の起源をなすものである。このような理解においてこそ、インセスト・タブーの普遍性が説明可能となるのである。

レビ・ストロースの理論は確かにそれまでに見すごされていた社会構造的観点に立つユニークなものといえよう。しかし、宗教学的立場からすると、少くとも左のような疑問が残ることを指摘しておきたい。

一、インセスト・タブーに内包される超自然性について、これをどう説明するのか。セレベスではインセスト・タブーが侵犯されると犯した当人を越えて、凶作・地震・火山爆発・洪水など社会的裁可がおこなわれるのはなぜであるか。このような超自然的裁可はそれが犯される危険に比例しているからではあるまいか。

二、それがマイノリティに許されたのはなぜか。そこにはマナの等質性という観念的要因が作用しているのではないだろうか。

三、インセスト・タブーが少くともタブーとして類型づけられる限り、それにはやはりタブーそのことに關する複合的考察が必要なのではあるまいか。

ここではAが宗教思想史上密接な関係をもつと思われる他の概念との関係を考える。

古代オリエン트에例をとると、神的存在の造形的表象は人体によるもののほか(1)象徴(例えばイナンナの葦の束)、(2)動物(例えばホルスのタカ)、(3)混合体の怪物がある。(3)には(1)異種の動物の混合体(例えば頭が獅子、その他が鷲の Indugud 鳥、テル・オベイド出土の前第三千年紀前半の銅製品など)と人間と動物の混合体(例えば上半身が人間、胴の下半分がサソリ、足が鷲の怪物、ウル出土の前第三千年紀前半の琴の紋様など)がある。

恐らく最も早くから人体を部分的にとり入れたのは豊穡の少女神像であろう。すでに前七千年頃の新石器時代文化に粗野な象徴的原初形態として現われ、前第五―四千年紀に降ると異様な頭部以外人体をもつ像が現われ、この型は前第三千年紀になっても残る。

ジュイコブセンはフランクフォートの所説に依りつつ古代メソポタミアにおけるAの侵潤の例として Indugud 鳥の像をあげる。そのさい決めてとなるのはテル・アスマルの Square 神殿出土の前第三千年紀前半の podium に Indugud が刻

れた男子像で、これを祭神 $Ab(a)u'$ Indugud を $Ab(a)u$ の戦斗的性格の象徴とみなすことによる。しかしこれは必ずしも Indugud そのものと $Ab(a)u$ の同定ととれず、同時に出土した同じボーメの男子像群と区別する iconographical な根拠も有力と思えない。むしろ持続性と普遍性の点ですぐれている小女神像の方が資料として有利であろう。例えば同じテル・アスマル出土の前二十一世紀の例は頭部も人体になりきっている。

ここで想起すべきことは前第三千年紀後半、とくにアッカド王朝時代に iconographical にも特色的な神格のシンボル、角形装飾は帽子が紋様や彫刻に現われ始めることである。これをかぶった神々は全身人体で表わされ、帽子の両側から角が側方ないし前方に幾対も上下に重ってつきだしている。

メソポタミアで自己の神格を標榜した最初の支配者は現在知られている限りではアッカド王朝のナラムシンで、彼以後同様な例が続く。彼の戦勝碑の彼の像の兜には一対の角がついている。彼の神格は祭司王的それだったとみられる。

A の宗教に対する危険性は人間化が神と人の隔りを止揚する点にあり、むしろ動物や混合体怪物のほうが *das Ganz Andere* の表現に適している、とメンシンクはいう。前第二千年紀に入ると神々の造形的表象はますます人間化する。例えばハンムラビ法典石柱上部の正義の町シマシュとハンムラビは神格表象を除けば王と家臣と変らない。

前第二千年紀にアッカド語文学の開花期を迎え、神と人の隔りの問題が永生のそれとしてとらえられたのではないか。例え

ば前第二千年紀末に成立した「ギルガメシュ叙事詩」では、元来シュメールのギルガメシュ伝承群に含まれていなかった洪水物語を叙事詩のコンテクストにとり入れ、しかもクライマックスの場面に仕立てた詩人の意図が問われざるをえない。女神を母とし体の $\frac{2}{3}$ が神 $\frac{1}{3}$ が人のギルガメシュに結局永生は手に入らない。洪水物語のある第Ⅺ粘土板の末尾は二重構造をなし、ギルガメシュがやと手に入れた若返りの草を蛇にとられ蛇が脱皮するのと、その前に彼が永生を授けられた洪水の英雄ウトナピシュティムのもとで六日間眠り続け、死につかまれ甦まれる経験をしたのち、舟着場で体を洗い表皮を投げすてるのとバラレルである。しかし後者は無自覚的かつ神々の決定という裏づけを欠くため、このばあいの回春的永生は顕在化しないまま前者の自覚的挫折に至る。皮肉なことに叙事詩の文章の中の彼の名は神格決定詞を伴う。これは名をなすという彼の永生への未練が俗信と儀礼に支持され物語自体の伝承を通して実現したことを意味する。しかし宗教思想史的にこの段階で神と人と永生をテーマとする諸伝承が A のはらむ究極的問題に対する批判的答えになると同時に、新しい展開の出発点になったのではないかと思う。

人型神観の諸問題

前田 護郎

人型神観 Anthropomorphism は人間の型による神性の表現である。これは天体崇拜や自然物崇拜と区別されるものであるが、例えば太陽神が人間の型をとり、顔が人間で胴体が獣であるスフィンクスのごとき半獣神の場合もある。

人型神観には第一に具体的、すなわち像による神性の表現があり、古代から現代に至るまで諸文化圏に種々な例が見られる。古代ギリシアでは像が発達したのであるが、クセノファネス (ca. 570—480) は永遠不変の倫理的唯一神を奉じて、人間の型を神とすることを批判し、もし牛や馬や獅子が自ら神を描きえるならば、彼らの神々は牛や馬や、獅子であろうという。エウヘメリズム、すなわち約二百年後のエウヘメロスが神々の崇拜は元来人間の英雄や君主の崇拜から始っていると主張した考えも、人型神観の批判の一種といえる。

古代イスラエルで偶像が厳禁されたことはモーセの十戒に明らかである。ヘロドトス (一・一三二) によるとイランでは像や神殿が重んぜられず、天体や自然物崇拜が行われた。ゲルマン人も像に対して消極的で、自然物を重んじたことをタキトゥスは伝える (ゲルマニア九)。イスラムで像の禁止が厳重なこととは衆知のとおりである。キリスト教の歴史で、八世紀から九世紀にかけてのビザンティウムにおける画像問題は、今日にま

で種々な形で持ち来されている。聖像 (イコン) についてはギリシア正教内部でも種々の論議が絶えない。

第二に、抽象的な人型神観としては愛、憎しみ、怒などの人間感情の神格化がある。これは感情神観 Anthropopathism と呼ばれるものである。さらに、概念や象徴の神格化も広義の人型神観である。そうすると、神の表現も説明も人間の言語や思想に依存するがゆえに、何人も神のことを語るに際しては人型神観を避けえないということになる (ゾー)。

これはアナログア・エンティスや接合点にも関係し、また、すべての人文主義、人道主義、人知論 Anthroposophie 等が、神の名を用いずとも絶対者のことに触れるので事実上人型神観と類似することになる。

聖書に像の禁止があることは、貧しいもの間に把握された思想という経済的な面からも説明しうるが、経済の理由だけならば天体や自然物など費用を要しないものの崇拜も許容されることになる。しかし聖書によればこれらも被造物なるがゆえに崇拜されてはならない。神の像として創造された人間ではあるが、罪を犯したという人間性の弱さへの反省がある。聖書は神が人と異なることを強調し (イザヤ五五・八、ホセア一一・九など)、人の営みとしての偶像を批判する (イザヤ四〇章以下)。宗教史の示すように、聖書の中にも人型神観と共通な面は少なくない。神の名を直接発言しないというタブーの思想によって神の顔、手、指等が擬人的に用いられる場合もあり、栄光、名等が神自身をあらわす場合もある。

屬性論的に見ると、聖書では、霊が最上位にあり、ことば（ロゴス）、知恵がこれに次ぐ（拙著「ことばと聖書」参照）。そして、聖書の中で人型神観と共通なものは神の表現や説明のために用いられている。神が霊であるとは聖書全体から三位一体説の成立に至る重要な思想であるが、このような方向が特徴的である。人間的な表現の限界を知るものが霊をいうのであるが、聖書では霊によって人間性の否定と神性の肯定がいわれているのである。

さらに、聖書ではイエスという人間が神の像であり、信徒も彼のようになるといわれている。形としてはこの表現は人型神観といわざるをえない。しかし、聖書には具体的にせよ抽象的にせよ人間の型が神とされるのでなくて、人間性が否定され、すべてが神からのものとされ、また新しく人間性が生かされるという動的な方向が重要である。

神の死の神話についての一考察

堀 一郎

第一部 会

これは昨年の学会で発表した「聖と俗の葛藤」の統考ともいうべきものである。「聖」と「俗」、神と人との、互いに相対し、断絶する二つの世界を結ぶ神話と密儀は、俗界の、合理的価値の世界からするならば、超合理的、神秘的な虚構と幻想の構造を持っている。この構造は、あらゆる宗教において、聖界

に交わる人々への神の召命、もしくは探究において、死—カオスへの復帰—葛藤—再生のプロセスを持つ秘儀や、神秘体験を必要とする。このことは、神の代理人、神の地上的化身と信じられた古代の「祭司王」(sacral king)や「神なる王」(divine king)が、この聖と俗との葛藤、聖の弁証法によるマナ・タブー方式のきびしい制約のもとにおかれ、このアンビヴァレントな運命が、いわゆる王権の悲劇として伝承されていることにも象徴される。

「神なる王」の悲劇的運命は、また神話につきまとう神の死、英雄の死の問題と深いかわりを持っている。世界の諸民族には、人間の死の起原神話とともに、神の死、英雄の死の神話が数多く語りつがれている。そしてこれに関する種々の解釈が、比較神話学者の間からすでに提出されている。私はここで俗から聖への葛藤という問題から、聖から俗への葛藤という問題へと逆考察し、その葛藤に内在するイニシエーションの死のモチーフを、神や英雄の死の神話に援用することによって、一つの仮説を提起してみたいと思う。

聖は俗の反対であるというエリアーダの見解や、聖を絶対他者とするオットーの説は、西欧的な神観念に偏向しているとの批判を免れないが、しかし東洋の諸民族の神観念においても、聖と俗、ハレとケの間は精神的、儀礼的に峻別されており、一定の手続きをふむことなしに、この両者の交流はあり得ないとされている。俗なる側での聖体験をヌミノーズと規定するにせよ、ヒエロファニーと規定するにせよ、それはただ聖なるも

の心理的理解ないし発見に止まるものではない。聖を感得し、聖と交わるためには、俗なる人間のうちに、人格の根源的な変革、すなわちバプテスマやイニシエーションが要求される。とするならば、聖なる世界の住者も、それがより高き神となるとき、英雄が英雄の資質を身につけると、そして俗なる世界と交わろうとするとき、神々や英雄はどのようなバプテスマを受けねばならないのか。私はそこに聖から俗、俗から聖への弁証法的展開が、いずれの場合にも必須条件とされるのではなからうか。

和辻哲郎の「埋もれた日本」(全集第三巻所収)にとりあげた「苦しむ神」、「死んで蘇る神」のモチーフが、中世の民間説話に見出されることを驚嘆しているが、この説はのち西田長男や柴田実によって、さらに詳しく論じられてきている。こうした発想は、しかしわが国中世の民間思想の一特色というべきではなく、仏教の代受苦の思想や、イエスの十字架など、多くの宗教において取上げられてきた基本的な神の救済論の一部をなすものである。素朴な神話構造では、神や神の子、英雄の死は、こうした救済論的体系のもとに語られてはいないが、しかし神や英雄の自己犠牲によって、人類や民族の重要な生産物や、文化の基盤をなす火やその他が発現したとする例は多い。

穀物や養蚕の起原神話には、例外なく神の殺害という物語が付け加えられている。この点はフレイザー以来、農耕儀礼とも結びつけて、神の犠牲による穀霊の死と復活モチーフが強調され、これを祭司王や神なる王の悲劇という伝承に転用解釈され

てきている。そしてこの悲劇の悪役が、ある意味で冥界の主、死者世界の王に自わされていることは、例えば大気津比売を須佐之男が殺し、保食神を月読命が殺したとする記紀神話に見られる。ツキヨミのヨミが夜見、冥界と関係することは本居もすでに説いている。このことは冥界の主宰者が、俗から聖へ、聖から俗へのイニシエーション的秘儀の司祭者であり、執行者であるとともに、復活再生の生命の管掌者でもあったことを示しているように思う。

イエスが「人の子」、すなわち「神の子」の自覚を持ったとき、十字架の運命をも意識したというのは、神による俗なるものへの交わりにおける、聖の葛藤の人格化と見られはしないであらうか。

ジェイムズの実在論と宗教

村野宣男

実在論の立場は、主観の経験と独立した存在を想定するところにあるといえる。したがってこの立場は、形而上学的存在を含意するものであり、純粹に経験論の立場ではない。ジェイムズは、根本的経験論を主張し、経験的事実以外のものを全て排除しておきながらこの実在論の立場を『プラグマティズム』あるいは『真理の意味』で主張しているのである。しかし、この論理的矛盾も、双方の立場がプラグマティックな価値観におい

立ててられていると見ることに於いて理解されよう。^注 ジェイムズの実在論は、世界を統一し安定させんとする要請から立てられているものであり、宗教的情緒の一要因たる静的要素には必要欠くべからざるもののように思える。しかし、ジェイムズは、何が実在するかという点に関しては、確率的、プラグマティックなアプローチをしている。すなわち、直接経験されないものでも、確に存在するという信念がもたれた場合、あるいは、その実在の観念を使用することが、プラグマティックな効果をもたらした場合、観念の対象は実在するとする。信念の存在あるいは観念の実用性は、実在そのものによってもたらされるという考えをジェイムズは持っている。

さてジェイムズは『プラグマティズム』において、宗教的観念の実用性を強調しているのであるが、彼の実在論によれば、当然ここで神の実在が保証されてよいわけである。『真理の意味』の序文においてジェイムズは、彼が主張していることは、単に神の観念のもたらす情緒的効果であり、神の実在を不問に付しているという批判に対し、神の観念の有用性と実在性とを結びつける見解を示している。しかしながら、このような仕方
で神の実在を立てることには難点があるといわねばならない。信念と有用性が実在の保証となるところの観念は、同種の観念が過去において経験されたものに限られるであらう(例えば、行ったことのない町、会ったことのない人)。いまだ宗教的経験を
持ったことのない人が、単に観念のもたらす効果と信念によって、十全にその実在性を認めることができるであらうか。ジ

ェイムズもこの点を承知している故に、この論法で神の実在はつきりと主張することはない。むしろ、ジェイムズの神の実在に対する基調は、『宗教経験の諸相』に主張されているように、直接的な神の経験を強調するところにある。観念はあくまでも第二義的であり、経験こそ第一義的なものであるとされ、第一義的経験とは、神秘的経験に外ならないのである。

直接的経験を第一義としながらも、何故にジェイムズは観念より実在へのアプローチを神に対して行ったのか。ここには、ジェイムズの個人的信仰の問題があると思われる。James H. Leuba にあてた手紙、あるいは、James B. Pratt がジェイムズの個人的信仰に対して行った questionnaire において、ジェイムズは、直接的な神の実在の経験を持ったことがないと告白している。しかし、ジェイムズはここで、神秘的経験に共鳴するところの感覚は持ち合せており、それを自己の中における神秘的萌芽 (mystical germ) と呼んでいる。ジェイムズは、自己における神体験なしにも、他人の信仰告白を聞いた場合、共鳴することができ、告白者の神体験を十分に信ずることができた。このようなジェイムズの個人的問題をみると、経験を第一義としながら、観念あるいは言葉による神へのアプローチを行ったことが理解できる。又、ジェイムズは、哲学者であったが故に、観念あるいは言葉がより強い力を及ぼした。ジェイムズは、自己の中にある mystical germ に調和するところのより正当な観念化に苦心したといえ、この観念化の問題が、彼の個人的信仰を達成するところの課題であったともいえる。

注、拙稿「ウィリアム・ジェイムズの実在論」(立正女子短期大学部研究紀要、第十六集) 参照。

トインビーの「高度宗教」について

吉沢五郎

トインビーの命名による「高度宗教」(Higher-Religion)という概念は、個々の人間と神(超人間的な精神的実在)との直接的な関係を意味し、かつ特定の文明の超克を目指すものである。一応独立性と普遍性を具有することが、他の宗教から区別する高度宗教の特徴といえる。『歴史の研究』第七卷 Universal-Churches) 所収の高度宗教のリストでは、二十九の高度宗教名が数えられている。

トインビーの高度宗教に関する研究は、一般に文明と宗教との相関において考察される。いわゆる高度宗教の誕生や機能について、「文明」とよばれる種の社会の観点から、十分にその本質を解明しえるかとの問題が中心となる。今回の発表では、おもに高度宗教の誕生をめぐる、研究分野を一つの文明の範囲にとどめ、文明のなかに包含される部分として高度宗教を把握する見解、すなわちシェンクラーやバグビーの仮設について、歴史的地平にそって検証したい。

トインビーは、高度宗教を、文明の挫折期を通して、「内的プロレタリアート」(Internal-Proletariat) によって発想され

るとし、やがてつぎの解体期に出現する「世界国家」(Universal-State) の政治的枠組のなかで、「世界教会」(Universal Church) として展開されるとみている。トインビーの歴史研究において、基礎的な仮定である「理解可能な研究領域」(intelligible-fields of historical study) としての文明の規定は、文明の段階論による文明の発生、成長、挫折までの各段階について考察するとき、妥当性をもつものといえる。また文明の世代論による原始社会、第一代文明を対象とするかぎり、この方法の有効性が認められる。しかし、高度宗教と世界教会の創造をみる文明の解体期に考察を移すとき、さきの文明の規定を維持することは困難になる。すなわち高度宗教の誕生は、研究分野を「一つの文明の範囲から、二つないしそれ以上の文明の出会いをふくむように拡大するとき、はじめて理解可能になる」といえる。このトインビーの見解の論拠を、つぎのようにもとめることができる。

高度宗教の誕生地を追跡してみると、地理学上の広い意味でのシリアと中央アジアのオクスス・ヤクサルテス河流域の二地点、およびその周辺に集中していることが確認される。たとえばシリアでは、ユダヤ教、キリスト教、その周辺にミトラ教、マニ教、イスラム教等、またオクスス・ヤクサルテス河流域では、ゾロアスター教、大乘仏教、その周辺に原始仏教、ヒンズー教等の誕生がみられる。「高度宗教を生んだ」この両地域を比較した場合、そこに地理的、歴史的類似性をみとけることができる。すなわち地理的にみて、両者はいずれも交通の要衝 (round-

about)として、初期文明の出現以来、多くの文明の出会い、闘争の舞台を形づくってきた。他面歴史的(政治史的)にみても、外来文明の度重なる征服・支配をうけ、その世界国家の内的プロレタリアートとして編入され、極度の悲惨と苦悩を自己のうちに経験している。シリアでは、シュメル・アッカド帝国の紀元前二十一世紀から、イスラム・アラビア(カリフ国)が七世紀に政權を奪取するまでの、約三千年近くの間に、二千年にわたって外来文明の支配をうけている。オクス・ヤクサルテス河流域では、アケメネス帝国の紀元前六世紀から十三世紀のモンゴル帝国の支配まで、約二千年にわたって同様の支配をうけている。

以上のシリア、オクス・ヤクサルテス河流域にみる事例は、高度宗教の誕生およびその研究にとって、最小限の理解可能な領域は、一つの文明の領域よりも大きく、二つないしそれ以上の文明の出会いが必要なることを実証しているといえる。『文明内としての宗教』としてのシュベングラーやバグビーの見解は、『文明をこえる宗教』としてのトインビーの再考察によって、克服されるべき一端を示していると考えられよう。

青年期の宗教意識

——— 価値意識及び環境との相関について ———

家塚 高志

昨年の学会で発表した「宗教と教育」委員会による「青少年の宗教意識調査」(宗教研究二一〇号第三十回学術大会紀要特集参照)について、更に、第二部の宗教意識と、第一部の価値意識及び第三部の環境との間にみられる関係の検討を行なった。中三²⁵⁰¹名、高二²¹¹⁹名、合計4620名についての結果を以下に述べた。

まず、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 信仰観、13 いのちの尊重、14 罪の意識という十四の宗教意識を数値化したものと、合理的、政治的(権力的)、宗教的、経済的、社会的、審美的の六つの価値意識を数値化したものとの間の相関係数を算出した。各宗教意識と宗教的価値意識の間には、0.3前後の相関が一番多く、社会的価値意識との間には、それを少し下まわる程度の相関がみられた。これは広義の宗教意識と狭義の宗教意識との間の相関を示す数字とみてよいと思う。各宗教意識と合理的価値意識との間には全然相関はみられず、経済的、政治的及び審美的価値意識との間には、「現世利益」、「占い」、「まじない」を除いて、大ま低いものではあるが、逆相関がみられた。

宗教意識と環境との関係は、平均値を指標として検討した。

例えば、祖父母と同居している者の宗教意識の平均値と、同居していない者との平均値を比較して、そこに有意の差があれば、祖父母との同居がその宗教意識と関係があるという事になる。人数と標準偏差が異なる平均値を比較する場合、その差が統計的に有意であるかどうかを一つ一つ検定しなければならぬ。信頼水準を99%とした場合、有意性の認められるものだけについて述べる。

祖父母との同居については、「祖先崇拜」と「自然への畏敬」、転居の有無については「祖先崇拜」がはっきりした関係がある。住んでいる家の種類と身近な人の死に会ったかどうかという事は、どの宗教意識との間にも関係が認められなかった。家の職業については、勤め人と農業との差が顕著で農業が高く、経営者その他はその中間に位置する傾向がある。

家の宗教については、「ある」と答えた者が全般的に宗教意識が高い事は、予想される通りである。家の宗教の内わけをみると、キリスト教と答えた者が、非常にはっきりした特徴を示している。仏教や、神道に比して、「現世利益」、「占い」、「まじない」、「さとり」、「祖先崇拜」などのキリスト教の教義と関係のない意識については一番低く、それ以外についてはいずれも高く、特に教義的な意識の数値は高い。これはキリスト教の家庭教育の結果を物語るものといえよう。

神棚や仏壇の有無については、いずれも「ある」と答えた者の方が宗教意識が高いが、仏壇の有無よりも神棚の有無の方が宗教意識との関わりが大きいといえる結果が出ている。

一番大きく宗教意識との関係を示すのは、信仰の有無である。信仰をもつ者ともたない者との宗教意識の差が、すべてについて有意である事はいうまでもないが、特に教義的な色彩の強い意識については、その差は極めて大きい。家の宗教への関心という事についても、「関心がある」と答えた者の宗教意識は、「関心がない」と答えた者よりもすべて有意の差をもって高いが、やはり、教義的な色彩の強い意識の差が特に大きく開く。

神棚や仏壇を拝む者と拝まない者との宗教意識の差は、いうまでもなくはっきりみられる。また、お守りを持っている者と持っていない者との差も、それほど大きいとはいえないが、全般的に有意である。

この要旨では数字はすべて省略し、大体の傾向を要約するに止めた。この青少年の宗教意識調査については、共同研究者全員で、近く報告書をまとめることになっているので、詳細はそれに譲ることにする。

宗教儀礼における両極性と偏極性

中村 康 隆

宗教儀礼は一般に生の破局的・極限的な限界状況における生命危機の感得から生ずる、いわゆる窮極的フラストレーションの超克にあるといわれる。従ってさような状況において営まれ

る儀礼が、生命危機の超克を目的とするのは当然であろう。ただその場合、人による感受性の相違——ウェーバーの宗教的達人と民衆、ジュームズの健やかな心と病める魂——から、それをひたぶるに生命のレベルでぎりぎりの問いかけとして追求するものと、あくまで現実の生活問題として生活のレベルでしか把握ることをしないものとの間にあって、宗教的な行業としての儀礼の実修や様式の上にも大きな相違が生まれるのも止むを得まいが、しかしそこにはなお共通した「よりよき生」の充実の願望が脈打っているのも事実である。そこに開創的宗教と民族の宗教との相違点と共通点も存するのであるが、いまは主として民族的・民衆的宗教で営まれる季節的儀礼の構造と機能に見られる「両極性」polarity or bipolarity と「偏極性」mono-polarization の問題にしばって眺めてみたい。

民族的・民衆的宗教においては、人々はただただ生命の安寧と生活の円滑な遂移とを望んで止まないところから、人生の危機的状况に臨んでも、ひたすらに神仏に祭祀祈願することによって、ともすると陥りやすい生活の危局を転じて望ましい福祉 wellbeing の現成を祈ろうとする。彼らがそのために執り行なう宗教儀礼は、常に招福と除災との二面性を兼ね具えた祈福的・除除的儀礼といつてよいであろう。

ところで、宗教儀礼の構造は、常に導入部・本節部・終結部の三分節に分れ、それぞれが更に細分化した儀礼要素の組合せによって執行されるのが常であるが、いわゆる民族宗教的祭祀にあっては、その構成は殆んど何らかの神靈に対して迎え・祭

り・送るといふ三分節とその複合形態とで行われるのが通例である。例えば盆行事は迎え火・盆棚供養・送り火、正月行事は松飾り・祝祭・ドンド焼きを主要分節とする。水垢離をし神祭りまたは神詣でをし神離れをするのも別の三分節といえよう。

とまれ、庶民の多くがこれらの祭儀を通じて招迎 impulsion と驅除 expulsion との二面性、祈福と除災との二面性を表裏一体的に祈求することは、松村博士の説かれる通りであるが、何れかと言えば、招迎儀礼は導入部に、驅除儀礼は終結部に配当されるという両極分化 bipolarization の形をとり易い。北印度の燃燈祭 Diwali は今は Lakshmi 女神の祭りとして複合しているが、わが国の事八日や節分行事と相似した風習のようで、クルックによると元来は第八月（旧曆八月九月）の新月祭の前夜戸毎に燃燈して訪れる祖霊を迎え、祭を終えて早朝主婦が箕と帚で「神は内、貧は外」と唱えながら家の隅々で打ち合わせ、後にその箕を村外れに貧諸共捨ててくるという。⁽¹⁾ここでは明らかに迎え・送りに招迎と驅除とが両極分化している。しかし、その何れかが主眼視される例も多い。わが民俗の正月祭は前者に、流し難は後者に重点が置かれたものといえよう。事八日や節分の目籠出しの風習も、しばしば「鬼おどし」と呼ばれるように、元来は訪れる神靈の依代・招代であるものが、送りの部分の驅除的意義に祭祀全体が彩色されたところから、却って驅除的儀礼化させられて了っているのである。目籠竿の下におく桶の米のとき汁も、節分の柊や鱈の頭同様、鬼を追い払うためと解せられるに至っている。そこでは招迎の役割が忘却されて

祭儀の駆除的意義の強調から却って駆除の機能がふりあてられるという偏極性 *mono-polarization* を示していると解される。そしてこうした駆除的偏極性は何れかといえれば共同体の危機感の強い場合に見られ、個人的・家族的な危機ではむしろ迎への祈禱面が強調されるようである。

(1) W. Crooke; *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India*, 1896, vol. 2, pp. 188, 295—296.

日本人の宗教意識

仁戸田 六三郎

私の研究は実証的な研究ではなく、日本人の宗教意識の本質を宗教形而上学的な観点から説明しようとするものである。今回は前回の学術大会における同名の研究課題の延長であるわけであるが、それは日本に質異の諸宗教が共存しているという事態を支えている日本人の宗教意識を通して説明しようとするのであるが、勿論これは仮りに私が考えたいわば側傍的な方法に過ぎない。従ってかかる方法は私が掲げる課題に対する決定的な帰結になるものではなからう。ただ目下仮りにかかる方法と視点から考究しているに過ぎない。

そこで前回にも述べたように、日本には多神教と共に一神教も共存しているわけであるが、西欧におけるキリスト教、また回教圏における回教のような一神教は他の多神教が存在するこ

とを許さない。この問題については各宗教の思想構造というべきものについて考えてみたい。そこで今仮りにその点についてキリスト教を取りあげてみよう。それについてハイラー教授がキリスト教と他の宗教に関して論じていることを想起してみたい。即ち *das Heidentum ist natürliche wildwachsende Religion, das Christentum übernatürliche, geistige Religion, ……* (Friedrich Heiler: *Das Christentum und die Religionen*, S. 15. Sonderdruck aus: *Einheit des Geistes*, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz 1964) この文から考えられるように、キリスト教の如き一神教は超自然で精神的であると思われる。この「精神的」ということは、われわれ日本人が昔から使っている精神という概念とは本質的に異なるものであって、自然と次元を異にし、自然の法則から自由な超自然的なものである。

然るにキリスト教以前に日本に入って来た仏教更にそれ以前に日本に存在していた神道はキリスト教の如く自然と超自然を次元的原理的に峻別する思想構造を持っていないのではあるまいか。キリスト教思想における人間の自由は、人間の精神が自然の因果律から自由であることを必然的に含んでいる。ところが例えば仏教においては自然の因果律が重んじられる。勿論涅槃の境涯においては因果律は無縁であり、空論も之を消去している。しかし、仏教の発想論理はキリスト教の如く超自然と自然とを当初より究極まで対決状況に置くものではなく、キリスト教より見れば自然一乗であるように思われる。キリスト教

側から見れば仏教では因果關係が重要な役割を演じていると思われているようである。例えばウインストン・キングは次のように述べてゐる。It is impersonal because it is governed by the law of causality, including mental causes as well as physical, but all of them nonpersonal. Each being, "thing" or event, including "person", is only a cluster of rapidly changing elements that are mutually dependent upon each other. (Winston King: Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding. London. George Allen and Unwin Ltd.) このように物も人も因果に支配される面のあるのが仏教であることになるが、これはキリスト教における如く人格態と従つて自意識に常に主体的であるわけではない。仏教がキリスト教に比較して日本に早くから定着し透滲しているのは日本人の宗教意識が非キリスト教的であり、自然を場としているからであらう。

この自然の場を場とするのが日本人の宗教意識の本質的特色であると私は思うのである。そこにはキリスト教的な強烈な主体的自意識は原理的な意味においては存在しない。そのために自から多神教的でありながら一神教の存在を認め、それを多神教的な系列の中に包容する如くである。そこにはキリスト教の如き超自然の強烈で主体的な人間自意識はないかのようである。一神教の定着後以前の他宗教が消去された例は日本にはなく、神道も現代にまで諸宗教と共存しているのである。これも先の日本人の宗教意識の特色によるものであらう。詳しいこと

は来年出版される予定の単行本において論じられるであらう。

宗教的人間の構造

星野元豊

ここで宗教的人間とは回心後の人間を意味する。それがいかなるものか。かつてW・ジェームスは回心後の人とそれ以前の人を一階建と二階建に比したが、宗教的人間は信に入った人として聖的であると同時に人間としていぜん俗的である。かかる神的・人間的という矛盾的構造はいかなるものであらうか。

この矛盾的構造を形成する契機をなすものは回心であるが、それは「われ生きるに非ず、キリスト我が内に在りて生くるなり」とか親鸞が「信受本願、前念命終、即得往生、後念即生、他力金剛心也」といったように全体人間の絶対轉換の事象である。これは肉体を離れるとか、煩惱が全く無くなるとかいうことではない。肉体は依然としてあり、煩惱は働いているにも拘らず煩惱は断たれ、生死の現実に在り乍ら生死は滅しているのである。

回心は絶対他からの働きかけによって起る。浄土教的表現をとれば、まず迷妄の凡夫救済のために法性法身が方便法身として迷妄界に働きかける。ところが迷妄界は涅槃の絶対否定の世界である。迷・悟は相互否定的關係にある、逆対応的關係にある。現実には微塵界、個物的多の世界であり、涅槃界は一如法界

の全体的一の世界である。いま我々の自己は自主独立的に自己限定する個であり、常に欲求的に前方にイデア的方向に向うものである。それは反仏的方向である。かく人間は脚下を知らない、即ち自己存在の成立を知らない。にも拘らず自主独立と思っている、それが人間である。

かかる人間の反仏的方向にその対象として法性法身が自己否定的に自己限定して対応的關係に入ったのが方便法身である。かくして私は個として個的阿弥陀に對するのである。阿弥陀仏は私との接觸の瞬間、私の絶対否定として働く。かく阿弥陀仏は対応的關係において私の対象として自己を求めしめることによって、逆対応的に脚下に向わしめる働きをする。凡夫は方便法身に面することによって自己の絶対否定に面するのである。私が仏に南無することは即ち帰命として自己否定である。しかもそれは仏の働きかけとして発願回向であり、その発願回向の内には生きて存在する。そしてその同じ働きの内に南無する私がある。それは名号という一つの働きである。かかる名号の実現において対応的即逆対応的關係があらわになるのである。ではこの關係において仏と私はいかにかわりあうのであるうか。対応的關係において仏は彼岸的に外在的超越的である。ところがその仏はまた逆対応的關係においては私の脚下にある。私の絶対否定に於て私を支え、私を在らしめているものとして、私の内へ私の底を破ってその底下から私を在らしめている内在的超越的全体的一である。私は全体的一において逆対応的に生死する者として在らしめられているのである。絶対否定

を媒介として個即全、全即個である。これが自己存在の事実である。私はこの事実を方便法身に面して知るのである、信において知るのである。「感染の凡夫信心発すれば、生死即涅槃なりと証知せしむ」という。生死の私であるにも拘らず、すでに涅槃に包まれている、煩惱のまま涅槃の内に在るのである。

これを支える根源的原理は全体的一の生死即涅槃という法則である。そしてこの根源的原理を根柢として、現実界にあって対応的即逆対応的關係においてこの根源的原理があらわになるとき、神的・人間的という宗教的人間の矛盾的構造が成立するのである。

小宗教集團の思想構造

赤池 憲昭

インガー (Yinger, J. M.) は宗教集團の類型論にあたり三つの尺度を用いている。一つは宗教集團による社会成員の包括度、二つは集團における社会的価値の受容度で、この両者は宗教集團と環境としての社会との相関關係の問題である。第三は集團内部の組織化の程度で、地位・役割などの分化が問題となる。ここでの「小宗教集團」とは右の三点でいずれも相対的に進度の低いもの、一般にはセクト・カルトなどと称されている集團を指す。これらの集團の思想構造を解明するために、とくにインガーの二番目の尺度との関連で「否定の論理」に注目した

い。「否定の論理」を仮りに三つの側面に分け、(1)認知的側面、(2)価値的側面、(3)規範的側面とする。(1)は集団のもつイメージにかかわり、(2)は集団の存在の理由、(3)は集団としての独自性(の主張)と関係する。

トレルチ (Troeltsch, E.) はセクト・タイプの理論的背景を分析したのち、その現実的表現として、(1)過去の理想化、(2)パーソナルな交わり、(3)職業的宗教家の否定の三点を指摘した。スターク (Stark, W.) はこれをうけて、(1)過去の理想化は同時に未来の理想化に投射され(現在の否定) (2)制度的な人間関係の拒絶がストイックなまたは逆に放縦な道德観念にもとづくグループ・アイデンティティを形成し(中庸の否定) (3)独特の集団組織を通じて周囲世界との対立または隔離を主張(協調の否定)するものとしてセクト・タイプを特徴づけた。これらの三側面は、相互に関連し合いながら「小宗教集団」の思想を組成する要因であるが、いずれの因子に力点がおかれるかによって、たとえばウェーバー (Weber, M.) の教祖の類型にも採用される。すなわち、(1)神秘家、(2)禁欲家、(3)予言者である。いずれにしても、「小宗教集団」の思想の骨組みは広義における「現在の否定」にあり、現実の諸条件との相対的關係のなかで多様な機能を発揮することとなる。

都市化と宗教的小集団

——念仏講を中心として——

芹川 博 通

一

この報告は、都市の宗教や、社会変動と宗教の関連研究という目的で始められた「都市化論」の展開の第四回目に当たっている。今回は、前回の神奈川県横須賀市佐島の調査結果に基づいて、急激かつ強力に都市化 (urbanization) の進行している、それも東京・横浜の周辺と、う意味では巨大都市化 (metro-politization) であり、さらには東海道メガロポリス地帯と考えれば巨帯都市化 (megapolitization) の進行している三浦地方の宗教的小集団—小集団の「小」は必ずしも規模の小ではなく、集団の性格をあらわしている—、なかでも、地域社会の典型的宗教集団である宗教的講集団と、都市化の関連を、おもに、念仏講の実態を手がかりにしてみてゆきたい。

今日、佐島でみられる講は、稻荷講、念仏講、御嶽講、えびす講、観音講、報恩講が主で、庚申講、伊勢講、大山講、鉦講などは戦後に消滅してきている。講の結合関係として、稻荷講はイチマキ的同族集団よりなっており、念仏講は檀家中心の集団で、この地域社会で一番盛んであり、報恩講は寺院の法会で、他の講は同族的要素を結合の軸にして今日に至っているようである。

この佐島の調査に基づき、三浦地方一円に比較的多く、しかも諸形態がみられると思われる念仏講を中心に、講と都市化の関連をみることにした。この地方は今日でも念仏信仰が強いということも、念仏講をとりあげた一つの理由である。

調査方法として、佐島の調査結果に基づいて念仏講を中心とした調査票を作成し、対象地として、三浦市、横須賀市、三浦郡、逗子市、鎌倉市を選び、当該地域の浄土宗寺院を対象に六十一ヶ寺を抽出し、調査票を発送し、七十パーセント弱の回収をおさめ、それに基づいて、数ヶ所の実地調査をおこなったものの結果である。

二

三浦地方は、がいして、横須賀線や京浜急行の通っている地域の都市化や工業化、宅地化が著しく、したがって、地域社会の解体が顕著であるのに対して、浦賀水道や相模湾に面した地域は、半農・半漁的などころが多く、とくに、佐島、長井、三戸と南下するにしたがって、従来の村落形態をヨリ多く残している。また、念仏講をはじめ、稲荷講、庚申講、御嶽講、大山講、えびす講、成田講、観音講、報恩講、題目講などが比較的に盛んで、伊勢講、富士講は消滅寸前である。

三浦地方に今日おこなわれている念仏講は江戸時代中期以後に成立したもので、その形態は次の五つがみられる。

A 宗派を問わず、地域社会単位でできている

念仏講

① 地域社会内の寺院と直接関係をもっていないもの

② 地域社会内の寺院と関係をもっているもの

B 地域社会内の寺院の檀家でできている念仏講

③ 寺院と直接関係をもっていないもの

④ 寺院と関係をもっているもの

⑤ 寺院が独自におこなっているもの

なかでも、が④一番多く半数を占め、他はほぼ同数になっている。しかし、①や③のように地域社会の寺院と関係をもっていない講は、解体寸前である。

また、その結合関係としては、A「家」と檀家を単位としたヨコの結合と、B 個人単位で、寺院の念仏講に結合されたものの、がみられる。

このような念仏講の実態に基づき、他の実態などからして、この地方の都市化による宗教的講集団の崩壊過程を次の六つの視点よりみると、おおよそ以下のことがいえる。A 地域社会との関係では、全地域的講が部分的講よりも早く、B 類型別にみると（桜井徳太郎『講集団成立過程の研究』五三八頁参照）、原始信仰・固有信仰と結びついた講が他郷からの導入信仰の講より早く、C リーダーの点からみると、特定のリーダーをもたない講が先達・聖職者などのリーダーが決っており、彼らを中心に活動している講より早く、D 産業別では、第一次産業と結びついた講がその他の産業と結びついた講より早く、E 年齢層では、こども・青年層よりなる講が壮年・老人層よりなる講より早く、F 結合関係では、地縁の強い講が血縁の強い講より早く、ということがいえる。

いずれにしても、都市化は、地域社会の解体をうながし、職業移動がすすみ、農業や漁業などの第一次産業の後退をすすめ、浮動人口の流入をよぎなくし、従来の地域社会での社会集団の一典型である宗教的小集団としての講の変容をもたらした。既成教団に統合・組織化されているものを除いて、宗教集団としての生命である信仰や布教の使命を失っている講は、消滅の寸前に立たされている。このようななかで、この三浦地方にも、都市的な宗教集団である盡友会、立正佼成会、創価学会などの進出がみられ、これらは、この地域社会での開かれた・自発的な宗教的小集団の形成に志向している。ここにも、都市化による宗教的小集団・講の変容・崩壊過程が示されている。

アーミシユの農業と宗教信仰

坂井 信生

プロテスタント倫理が資本主義的経済活動の展開に大きく作用したことは、ウェーバーの業績を通して周知のところである。しかるに、アーミシユにおいては農業が教会公認の唯一の職種であり、教会員の殆んどすべては農民である。しかも、アメリカに典型的な粗放農業とは異なり、家族型の小規模な農場を所有し馬耕による集約的農業を経営している。かれらが農業のみに選択し、かかる前近代の農業形態をとるにもかかわらず、

今日、高い生産性を維持し、農民としてすぐれた評価を獲得しているのは、如何なる宗教的エトスにもとづくのであろうか。アーミシユは十七世紀末葉にメノナイトから分裂し、そののちアメリカに移住、孤立した独自の文化形態をもつ共同体を形成している小宗教集団である。かれらに特徴的な教理は、メノナイトにみられるそれに加えて、この世的なものを忌避する *Meidung* の信念である。この信念をめぐりかれらはメノナイトから分裂したのであり、今日に至るまで一切のこの世的なものとの接触を避け、その受容を拒み続けている。かれらの特異な服装、機械力の不使用、公的学校教育の否定、政治的国家的行事への不参加、兵役拒否などはすべてこの信念と関っている。

かかる信念を厳格に保持するアーミシユが、農業を唯一の公認職業として選択するのは、都市部での労働と比較して、農業が人的にも物的にも、この世的なものを忌避し、かれらの宗教信仰にもとづく独自の孤立した共同体を形成・展開するのに、最も有利な条件をそなえた職種だからである。

このことと共に、アーミシユのヨーロッパにおける体験もまた、農業選択の重要な因子である。かれらの祖先であるスイス再洗礼派の既成教会と国家権力による相続く迫害のゆえに都市を追われ、山間の僻村に身をひそめ、開拓と農耕により生計をえなければならなかった。 *ius retractus* をはじめとする種々の逆境は、やがてかれらをして卓越した農業技術、勤勉と誠実とを身につけた農民に育成したのである。そして、この体験が

かれら自身の農民たることの合理化——宗教的動機からの解釈と意味の賦与——をもたらしたのである。

アーミシユは農業に関して次のごとき聖書の根拠にもとづく合理化をしている。すなわち「一生苦しんで地から食物をとる」(創・三・一七)ことは、神が人間に与えた命令であり、神の意志に忠実ならんとする者はすべて農民、土地を耕やす者でなくてはならない。また、聖書の指導者はすべて農民であること、アモスの時代のごとく罪に染まった色欲と墮落は都市生活と結合していること、などである。

前述のごときアーミシユ農業にみられる成功の最大の動因は、農業における業績を通してのかれらの宗教信仰の正当化とすることであろう。神が農民的生活様式を設定し、この神の定めに服従するもののみが神に嘉せられるとの確信をもつかれらにとり、農業における成功はかれらに課せられた当然の義務なのである。長時間の重労働に忍え、勤勉にはげみ、一切の娯楽や浪費を慎しむ禁欲的生活を保っている。かくて、かれらは資金を蓄積し農場購入を可能にしている。他方、かれらの農業における成功は、神から与えられる祝福と恩寵の地位を証明する一つの徴候であるともみなされている。

要するに Meidung を中核とした宗教的信念及び歴史的体験が、アーミシユに農業を唯一の職業として選択せしめ、その宗教信仰が農業活動への主要なエネルギー源として強力に作用しているということができよう。

断食

——アスケーゼの極北——

山折哲雄

〔一 般 的 意 味〕 断食は、人生上の危機的諸段階(思春期、結婚、出産)、共同体的な禁忌(服喪、禁慾)、そして呪的な祭や贖罪行為、難行苦行の一環として採用された。また未開種族のイニシエーション儀礼では、志願者はヒステリア、エビレブシー、カタレブシーなどのトランスに入って、夢や幻覚をみて靈的啓示をうけるのであるが、その際かれらは、酒や煙草、麻酔剤や薬草の服用とともに、断食やムチ打ちなどの肉體嗜虐を實行した。いわば断食は、シャマンやメディスンマンになるための資格審査の一方法でもあった。

〔定 義〕 宗教的な断食とは、栄養補給を停止することによって生命の有機的な生理機能を次第にゼロ点にまで低下させ、かくて行者の生命が物質化(≠死)せんとする直前に靈的啓示が降下するという事態、——つまり生命体のうえに生ずる物化と靈化の二律背反の局面を示すアスケーゼの一方法である。

〔背 景〕 インド仏教——断食行にかんする資料がないわけではないが、原則としては八種齋戒の一つとしての非時食戒を中心とする精進行が主流を占めていた。中国仏教——不睡不臥をとまなう激しい断食行はむしろ例外で、修行僧は、蔬食湖飲、蔬素、蔬苦という表現にみられるように、主として精進を

積むことが食事にかんする行の一般形態であった。たとえば、「梁高僧伝」のうち熾煌出身の單道開は、穀を断つて栢の実をたべ、栢の実がなければ松脂を服し、それが得られないときは細石子や生姜や山椒の類を食したという。日本仏教——とくに平安朝以降、山間における非正統的な仏道修行者のあいだで、不眠不臥をとまなう断食行が次第に優勢になっていった。それは焼身や抖擻、參籠や籠山のごとき行とともに兼修され、山間における聖や法華行者、また真言行者や修験の徒によって行なわれた。五穀断ち十穀断ちというのも、その一例に属する。

〔特質〕 わが国の「高僧伝」や「往生伝」の類には断食、にかんする記述が数多くみられ、とりわけ神異、遺身、感進、感通などの各篇には、断食行をはじめとする苦修練行によって超自然的能力を身につけた修行僧が、特異の神秘体験や感応道交を経験するいきさが描かれている。たとえば密教的入我我入観による大日如来や不動明王との合一体験とか、あるいは百万遍念仏などの称名行による仏の来迎の幻覚とか、またはその他の行による仏の摩頂とかいった靈的体験がそれである。すなわちかれらは、夢告や他界遍歴などを体感し、恍惚や狂躁、独特の浮游感や昂揚感、そして超自然的靈力を媒介にした人格転換、異次元の世界や生物との呪的な交わり、などを経験する。

このような苦修練行は、行の一般形態としてはアジア的なアスケーゼの一変種であるが、しかし神秘体験との連関でいえば、例の M・ウェーバーの「自己神化」(Selbstvergotung) の過程を刺激し、またシャーマニスティックな宗教

経験を活性化させるための不可欠の手段であった。

〔資料〕 和州元興寺沙門道昭(本朝高僧伝巻第一、他に続日本紀第一、靈異記巻上、拾遺往生伝等)、江州伊吹山沙門三修(本朝高僧第七、他に日本紀略後篇第一、三國仏法伝通縁起)、叡山沙門長円(元亨釈書巻第九、他に本朝法華驗記二、今昔物語十三)、鞍馬寺沙門峯延(元亨巻第九、他に東国高僧伝五)、勝尾寺沙門証如(元亨巻第九、他に峯相記、後拾遺往生伝)、東寺沙門日藏(元亨巻第九、他に本朝高四十八)、書写寺沙門性空(元亨十一、他に性空上人伝、書写山縁起、南都高僧伝、撰集抄五、宝物集七等)、叡山沙門蓮防(元亨十一、他に本朝法華驗記中)、慈光寺沙門延救(元亨十二、他に拾遺往生伝下)、那智山沙門応照(元亨十二、他に本朝高六十六)、叡山無動寺沙門相応(元亨十、他に天台南山無動寺建立和尚伝、明匠略伝、東国高僧伝四等)、雪彦山沙門玄常(元亨十一、他に本朝法華驗記中)、泉涌寺沙門俊後(元亨十三、他に泉涌寺不可乗法師伝、律苑僧宝伝等)、良峰寺沙門源算(元亨十四、他に拾遺往生伝上、東国高僧伝八)、叡山沙門陽勝(元亨十八、他に日本高僧伝要文抄一、今昔物語十三)……以下略。

右と左の対立をめぐる一問題

安元正也

1

私はこれまでエルトツの取り扱った右手と左手の対立の問題を「左手の優越」という一局面に限って論じてきたが、それはエルトツの論旨に沿うならばある文化の中での例外的現象としての左手の優越は聖と俗との価値の転換、reversalの問題に関わると思えたからである。

しかし左手の優越を“reversal”として規定することは、聖と俗との対立ならびにそれらの関係様式としての reversal という二つの前提を含んでいる。今回の報告では主にアフリカの資料に拠りながら、問題点を理論的に整理してみたい。

2

reversal 現象としては儀礼的行動のレベルでは性的放縱、異装、役割転換などが考えられよう。Gluckman の「儀礼的叛逆」は典型的なものである。⁽²⁾ 彼に対しては「日常的規範からの制度化された逸脱」という広い枠の中で再吟味されるべきだという Norbeck の批判がある。⁽³⁾ 「逸脱」が Norbeck の reversal の定義にある部分、相当するであろう。もちろん「逸脱」すべてが reversal なのではない。それは決してドラマチックなものとは限らず日常的なものからの距離、度合が問題である。それを

reversal と規定する時、すでに研究者の解釈の問題が介入する。しかし、右と左の対立は中間的なものの余地を残さない。したがって具体的に「逸脱」を、さらに reversal を測る経験的な手掛りとなりうるものであろう。

reversal に対してはそれが通過儀礼において移行の段階を象徴するというものがある。reversal はそれが関与する状況を社会的に重要なものにする、強調するともいえる。Leach は時間の表象に関するエッセイの中で俗から聖への移行において完全に聖なる状態にあることを象徴するとも述べている。このような見解と同じ立場に立つ実証的研究としては、タンザニアの Gogo 族の浄化儀礼についての Rigby のものがあげられる。⁽⁴⁾ これは双子や逆子の誕生、家畜の病気に際して男装した女たちが儀礼的危険を西の方向に払い、普通の儀礼の状態に戻すものである。儀礼的状態の操作、時間の逆転の表象として reversal を論じている。marginal situation とした reversal を強調する見解であるといえる。聖と俗との関係様式として reversal を解釈する可能性を示している。しかし「二元的分類体系」が抽出できない文化に対してまでこのような解釈が適用できるかどうかは別の問題に属する。いずれにせよ、左手の優越も reversal として以上のような機能を果し意味を表現すると私も論じてきたのである。

3

ウガンダの Nyoro 族では右は優越で、男と関連し、左は不吉で女と結合している。ある古い場面で占師は左手を用いる

がその意味を Needham は問う⁽⁵⁾。男と女、女と左の関連を彼は強調し、その左手を男と女の reversal などとする。論理的分析であるが実証性に乏しい。Nyoro 族を自己のフィールドとする Beattie は占師と女性的なものとの関連を否定することに よって Needham を批判する⁽⁶⁾。Beattie によれば、あくまで右と左の reversal なのである。変則的なもの、異常なものを持つと信じられている mahano という力の概念によって説明する。占師が左手を用いることは変則的なものとしての reversal であり、それは表現的側面と手段的側面を持つとされている。しかし marginal situation とは、この reversal が解釈できないうわけではなく、彼もこの可能性を否定してはいない。

4

reversal として規定しうる状況は様々の形を取っており左手の優越の事例もその社会的コンテクストに応じて異なりを示している。これまでの検討に基づく限り、それを marginal situation として見れば聖俗対立に類する二分法的分析概念がある程度、有効である、しかしその二分法は分析に際して必然的に要求されるものではない——このように云うことができる。その生起、発生の条件の問題と共にここに reversal の複雑な性格がある。さらに実証的に追究されるべき現象である。

注

(1) 拙稿、一九七二、「左手の優越」『西日本宗教学雑誌』

(2) Max Gluckman, 1963, Order and Rebellion in Tribal Africa, London: Cohen and West.

(3) Edward Norbeck, 1963, African Rituals of Conflict, American Anthropologist, Vol. 65.

(4) Peter Rigby, 1968, Some Gogo Rituals of 'Purification': An Essay on Social and Moral Categories, in *Dialectic in Practical Religion* (ed. by E. R. Leach), Cambridge University Press.

(5) Rodney Needham, 1967, Right and Left in Nyoro Symbolic Classification, Africa, Vol. 37.

(6) John Beattie, 1968, Aspects of Nyoro Symbolism, Vol. 38.

Vol. 38.

ユンクにおける不安の根拠

秋 山 達 子

現代は「不安の時代」とよばれている。不安は本質的に単なる恐れとは異なり、外的な状況や対象と相応せず、明確な形態をもたない。精神分析的用語を用いれば、それは主体の内的な相像力が関連する無意識の所産であって、情緒的な気分の中にあって、理性による意識的理解や、合理的な対処の方法を拒むものである。

フロイトによれば、人間は本来快楽を追求する動物である

が、現実には直面してこの欲求を抑圧する。抑圧された欲求の一部分は、昇華して文化や社会生活を作り出すが、一方昇華されないままの欲求は無意識の世界を作りだし、衝動的な力となって意識を襲って、種々の症状となってあらわれる。そしてこの衝動的な力による危険を感じる自我は、自己防衛の機能によってこの力を弱めようとして、不安を作り出すものと考えた。さらに親の怒りや処罰への脅威、親の愛の喪失への恐れなどから形成される超自我によって、不安は増大し、超自我の投影としての運命力、すなわち死に対する不安を生じ、これによって、フロイトの快樂原則と現実原則の二元論は、生本能（エロス）と死本能（タナトス）の二元論へと発展する。そして究極的にフロイトは、不安とは、死、不可能性、非活動、無力などへの期待であるという否定的な結論に達する。したがってフロイトによれば、不安とこれに伴う想像や幻想は、多かれ少なかれ耐えがたい現実からの逃避や疎外を意味し、現実、または不可能性によって否認された快樂の代償であり、人間の本能的な第一次過程の心的メカニズムによるものであって、幼児的で退行的なものと考えられている。フロイト以後の精神的分析的思想や臨床理論における不安の概念は、殆んどこれらのフロイトの理論に基づくものであるが、その中で、C・G・ユンクにおける不安の概念は、いささかその根拠を異にしている。ユンクは「人間が無意識内の原型心理の過程であるマナのもつ超自然的な機能を予感する時に、人は期待と不安をもつ」(Gegenwart und Zukunft, Rascher, 1957)と述べているが、この超自然的な原

型心理の機能は、ダイナミックな情動を伴う特定のイメージと成って意識上にはあらわれるものであり、無意識内に衝動的なダイナミズムを仮定し、これと不安を関係づけるところはフロイトと同様であるが、ユンクによれば、この力は必ずしも破壊的、もしくは神経症的なものではなく、むしろ同時に創造的なものでもある。ただそれは意識にとって無形で抱えがたく、圧倒的な力をもって感じられるために、不安と期待の感情が生じるのである。換言すれば、我々がある特殊なイメージに接する時に、無意識的な情動の動きを感じ、これに対して不安、恐れ、さらに期待、魅惑の感情がおこる時には、ユンクによれば、無意識下に原型心理による特殊な心理の布置が結成されていると考えることができる。

このように心の深奥から湧きあがる情動と共に感じられる不安は、分野を異にするが、ルドルフ・オットーのいうヌミノゼのもつ「戦慄すべきもの」や「魅するもの」の経験にも通じるものがあると考えられる。勿論、新カント派の影響下にあるオットーのシニマティックな認識論の中で論ぜられるべきものを心理的に解釈することには問題があるが、オットーのヌミノゼの概念は、単に認識論のみ解釈されるものよりも、はるかに大きな概念を含んでいるものとも考えられ、事実、ユンク自身が、この概念をそのまま彼の原型心理の説明にしばしば使っている。

ユンクの原型心理の仮説は、オットーのいう聖なるものという宗教的なものと、さらにここで詳述する紙面をもたないが、

タブーという社会的に実在する禁忌的慣習と、人間における根源的な不安という心理的なものを、一貫して関連づける仮説として考えられるものであり、さらに深く探究されるべきものと考ええる。

啄木における自己拡張と自他融合

高木 きよ子

昨年の学会で、啄木の思想として、自己拡張と自他融合について、その概要を発表したがこれが啄木の宗教観として、その思想と行動の上でどう働いているかについてとりあげてみたい。

啄木のいう自己拡張と自他融合は、その自我観の上にならなくて、自己拡張は意志を中心として自我の拡充をめざすために、宗教的境地に達するためには、意志を消滅させねばならぬ結果となる。一方、自他融合はすぐれた宗教的境地を表わすが、そこには自己はない。したがって、自己を生かし、宗教的であるためには、自己を拡張する意志と自他を融合させる愛とが一致しなければならぬ。啄木はこの状態こそ宗教的境地であるとしている。それは、既成の宗教によって考えられてきたものではない別の新しい意味で啄木の求めた宗教のすがたであったと思われる。それを啄木は主としてニイチェ、ショーペンハウエル、ワグナー等から学んだのであり、また、現実生活の

苦悩が求めた解決のよりどころでもあった。宗教の図式が、こうして啄木の頭の中に描かれた。

自己拡張、自他融合、そして両者の融合という宗教的境地への展開は、啄木の上にとのよう現われているだろうか。それはまず、「自己しか頼れるものはない」という自覚からはじまっている。それは環境の中における孤独な魂の遍歴の中にその原因をもっている。彼の意識は、利己主義に傾くが、やがて、自己への愛はすなわち他への愛という愛への目覚めとなり、「利己主義でない個人主義」の表明となった。この背後にも、啄木自身の当面する現実の苦悩からの脱出の方向が示されている。

自我の目覚めから他への愛の認識へと進んだ啄木の思想は、やがて、無限の喜悅・光明への憧憬と、それを追求しようという点へ展開する。それは、当初の、自己を愛してくれる者のみ愛するという偏狭な愛から、すべてを包み、すべてと一体となり融合するという広い愛へ変身したのである。「他」は、人間をこえた宇宙の実在、靈性であり、万有の根源である。したがって、それを根源にもつ人間は、大いなる意志の要求に応じた仕事に没頭することによって果される。そうすることによって、自己拡張と自他融合の一致が成るのであり、これを果せるのは天才のみであると啄木は考えている。そして彼は自己の才能を詩作に見出し、美の創造のために渾身の努力をそいだのである。それは、啄木にとっては、そのまま宗教的境地を目指すものであり、またそれを現わすものでもあった。

しかし、自己拡張と自己融合の一致した境地は実は、啄木にとっては、宗教の理想型であった。晩年、現実生活の厳しい問題に直面したとき彼は、この方法では遂に解決できないことに気付いた。それは、やはり頭の中に描いた図式にすぎず、宗教の理想型であった。啄木は、知性にそって空転させられたことを嘆き、無智ほどいいものはないといい出している。ここに彼の本音があるように思う。すなわち、啄木は、自己拡張と自己融合に、理想型としての宗教的境地をおいたが、それは、まだ、かりものの域を出ず、啄木の思想の中に根を下していなかった。したがって、現実生活の苦悩がまずにつれ、これではどうにもならなくなり、しかし、自分が否定した既成宗教へは入ることができず、願望と煩悶に身をおいたのではないか、それは観念としての宗教と体験としての宗教とのありかたのちがいを示しているように思う。

宗教教育再考

藤 本 一 雄

宗教的教育 (Religious Education) と云うべきを、宗教教育と云い習わされているが、宗教教授 (Instruction of Religion) で無い事勿論であって、実施は、信実心さえあれば難作は無いが、むづかしいと思ひすぎたり、方法が解らない為に実行されない事は誠に残念である。これを皆で行うように

なれば、今日日本に纏わる種々の非教育的事項は自然に消却される筈で、狂育の謗りも起るまいし、心ある人の憂いを無くするであらう。

宗教教育は絶対愛の教育である。愛に徹すれば、神・仏の名を呼ぶ要もない。私が宗教の辞を用いない宗教教育と敢て公言する訳である。英国の自由教育家 A・S・ニールは、礼拝・祈祷もせず、「私の処には、この学校 (サンマーヒル自由学園) 独特の宗教がある」(一九六六年四月この人に聴いた) と公言し、他人に迷惑をかけるなど云うだけで、あらゆる悪戯を遊びと一括し、怒っては叱らない事とし、小言は学級委員に一任し、教師は当人の自覚を待ちつつ眺めている。この方法で、世界中から集まる不良・非行児を立派な人物に教化し、既に六千人を越している。

数年前日本にあった学園紛争は、教師に宗教心・絶対愛の無かった結果と考えられる。あの当時私はニール教授に感想を尋ねた処、氏は、「困柄が違うから迂濶に評はできないが、子供は可愛がっておけば叛くものではないと思う」と返事が来た。

この人は、よく子供を撲るスコットランド人だが、自己はその教育に育った人ながら、今日は前記通り絶対的に左様な事はせぬ。怒ると我儘な念から、子供を憎む獣心になるから、罵り打つ事になる。子供は怖いから従順を真似るが心服はしない。結果は悪化・ひねくれる。無価値である。冷静に愛情をこめる時、なる程と納得する。宗教的教育である。

新島襄は明治十三年四月(十三日)同志社英語学校にストラ

イキが勃発した時、学生を集め、自分の不徳故と告白し、棒切れで左腕を打ち、血を流した。ストライキは一瞬に治まった。宗教的態度である。私も不良児を叱らず、自責しつつこの人の真似して左腕を打った処、盜癖学生は立直ってしまった。事実である。

承応年間（徳川三代家光の頃）、藩州浜田の盤珪（永塚）は塾を開き数百人の学生を集めた処、中に盜癖者がいて、塾生一同困り果て、本人の退去を要請した処、「あの児は盜癖があるからどこへも行けまい。直る迄比処に置いてやる。諸君は善良だから、どこへでも往ける。皆出て行ってくれ」と云った。これを聴いたその子は、改悛して立派な人物に交ってしまった。英国の前述ニイルは、盜癖の直らぬ子に同情し、隣家へ一緒に卵を盗みに（但隣家へは予告して頼んでおいた）入り、泥棒呼ばりされ棒でニイルの頭を打たれ、コブが出来た（一九六〇年）。この奇策で、盜癖は直ってしまった。盤珪と時代・方法・所皆全然異なるが、純愛の念は同一と見られる。優秀な宗教的教育と信せられる。

私は不良児を退学しない事している。退学などさせられぬような子に教えるのが宗教的教育である。どこの学校の入学式に、ストライキや退学を計画する学生があるうか。教師の教え方が純愛を欠いているから、非行化するのである。私は最近（一九六三―七七年の間）十余名の万引学生を退学せず懇ろに諭したところ、皆真面目になって働らいている。

ニイルの学園は、不良児を集めているので入学と同時に非行

はやまっているわけである。退学されて、それが為善化した者は数多くないはずである。

骨の髄からの悪人はいない。遺伝による性悪の人も、血もあり涙もある人の子である。盤珪・ニイル式の教化には服する筈である。

悪人は悉く（と云いたい）、成る本人にも勿論責任はあるが、社会人がつくる者であると考えられる。宗教的絶対愛を以て一切を抱擁し尽せば、人の性は善であるから、皆立派な人間になるわけである。然し現在の道徳教育は余りにも無力であって、宗教的教育を以てそれを補わなければならぬと信ずるものである。道徳の実行は、宗教的信仰によって有力となるもので、信念の不動な場合、信仰とよばれる。宗教的教育を主張するゆえんである。

第二部会

ローマ帝国におけるアーリマン信仰

小川 英雄

ローマ帝国において、ベルシア起源の悪と闇の神アーリマン（アリマニウス）に対する信仰が行われたのは、第二、三世紀のことであった。その主要な史料は五つのラテン語碑文とブルタークの小論文文における言及だけである。碑文はすべてミトラス教神殿のものであったことが明らかである。それ等は第二世紀後半及びそれ以後に、ローマ市内、オスティア、下パンノニア属州のアクインクム、ブリタンニア属州のエボラクムなどの各地でミトラス教徒の手によって、この神のために神像（シグナム）や奉納品が捧げられたことを示している。しかし、捧げられた神像は失われ或は損われてしまったので、ミトラス教徒たちがアーリマンをいかに表わしていたかについて問題が生じて来る。

他方、多くのミトラス教神殿からは、現在までに数十体にのぼる獅子頭の怪神が出土しているが、そのどれ一つとして神名を確かめることが出来ない。エボラクムの場合のみが、その台座に神名を持つかに見えるが、碑文の保存状態が悪く、却って様々な論議を招いて来た。いずれにしても、この怪神と碑文の

アーリマンのみが、ミトラス神と並んで、ミトラス教徒たちにとって奉納し、供犠を行うに価する存在であった。

ミトラス教は祭神ミトラスの神的供犠の力によって救済を求める宗教であったが、それと怪神或はアーリマンとはどのような関係に立つのであるうか。これについては、アーリマンを重視する説と軽視する説とがある。後者によれば、怪神はササン朝宗教文献によって知られる永遠時間の神であり、アーリマンとアフラ・マズダの宇宙的戦いの場を創り出した父神である。ミトラスはその際、アフラ・マズダとこの世の中間者として善行のために戦う。ミトラス教徒の中にアーリマンに対する崇拜をした者がいても、それは一部の異端的現象にすぎない。

これに対して、前者によれば怪神はアーリマンであり、このアーリマンはブルタークやヘロドトスに記されている冥府の支配者ハデスとしての神である。彼は大地に関すること、特に五穀豊饒を司るこの世の支配者として信徒たちの礼拝の対象であった。彼はササン朝宗教文献によって有限時間の神、現世の神とされるが、これはグノーシスの解釈では悪と墮落の世界の神アイオンに他ならない。その際、ミトラスはアーリマンをとりなす者であり、アフラ・マズダとアーリマンの中間者である。

しかし、アーリマン碑文には神像が欠け、怪神像には文字史料が欠けている以上、アーリマンと怪神の関係についてのあらゆる議論は仮説の域を出られない。画像と碑文、画像と文献とのこのような仮説的結合を避けるためには、ミトラス教の内と外の同じレベルの史料を照合する必要がある。ミトラス教の場

合、史料の性質上、このような照合は図像についてのみ可能である。

ミトラス教外のアーリマンの図像には二つある。一つは第三世紀のササン朝の帝室美術であって、ナクシェ・ルスタムとビシャプールの磨崖に描かれた王権神授図において、ササン朝の帝王がバルティア王やローマ皇帝を亡ぼす一方、アフラ・マズダがアーリマンを倒している。アーリマンは朝敵の首領であり、今や惨めな敗北者として、明らかに礼拝の対象ではない。ミトラス教のアーリマンはこのようなアウトサイダーではなかった。

もう一つは、第二世紀のメソポタミアの隊商都市国家ハトラ出土のケルベロス犬を連れた怪神である。彼はこの犬を連れているからハデスであり、同時にシリアの大地母神アタルガディスと併存しているから、雷神・農業神ヘタドである。又、彼の図像はミトラス教の獅子頭の怪神と共通な要素を持つ。彼は明らかに五穀豊饒を司る神であり、偉大な存在としてあがめられていた。これと同時にプルタークがいう、ハデス・アリマニウスとはこの怪神に他ならない。

ミトラス教の創始者は第二世紀前半のオリエントにおいて、このような現世の支配者像からミトラス神の救済の構想を考え出し、その際、アーリマン神を怪神として表現したのである。

イクナテン宗教改革の要因

山崎 亨

エジプト第一八王朝の第一〇王アメンホテプ四世(Re-nefert-kheperu-ua-en-Re, Amenhep-ner-eg-Uast)はアメンホテプ三世の息子であったが、「一三才(一一才と主張する学者もいる)で王位についたが、その五年目に宗教改革を行った(イクナテンの年代を前一三六九―一五三年とする)。

宗教改革と呼ぶのは、(一)この年に自らの名前をイクナテン(Ikhen-aten-Glory of Aten)と改めたこと。その理由は前名アメンホテプが「アメン」なる神名を含んでいたからであった。(二)治世第四年目から計画していたように、都を第六年にアケトアテン(現在のテル・エル・アマルナ)に移したこと。(三)アメン神の名を、神殿の壁から、記念碑の表面から削り取ったことなどを言う。

宗教改革の要因は(A)王のアテン神信仰とそれをアメン神に対抗させていたのであって、他の神々と並存させることを許さなかったこと。すなわち唯一神教的主張が宗教改革の第一の動機であった。

アテン神信仰の内容を知るためには「アテン讃歌」の短詩と長詩が有力な資料となるが、短詩はイクナテン自らの作詩としても、長詩については王の自作とすることに困難な点を見出

す。しかし両詩ともに当時のアテン信仰を知る上に重要な文献である。この両詩から知り得ることは、(1)アテン神が万物の創造者であり、生命の源であること、(2)王は自らを「真理(マアト)に生きる者」と呼んでいる(短詩)こと。イクナテン宮延中での有力者であったマイの墓に見出された「アケタテン讚美の詩」にも、アテンを「真理の支配者」とうたっている。なおアケトアテンの境界を示す地標の表面や、王宮跡から発掘されたアテン祭壇正面にあったと思われる浮彫(現在カイロ博物館所蔵)に見られるように、(3)アテン神は円盤をもって象徴され、従来の太陽神ラー(又はラー)のように獅子、猫、鷹などの像で崇拜されていないことはアテン信仰の特長であろう。

アテン神はイクナテンの祖父トトメス四世や父アメンホテプ三世の時代にすでに知られていた神であったが、その当時にはアメン神と共に崇拜されていたのであって、イクナテンにおいては他の神々を排除して唯一なる神としてアテンを崇拜したところに大きな相違があった。

宗教改革の要因として考えられる第二のものは(2)アメン神官の政治関与を排除する意図であったと考えられる。「アメン」とは神秘を意味し、アメン神は隠れたる神であった。このことは「アメン神への讚歌」(Gardiner, *Zeit. f. ägypt. Sprache*, 42)を見ても明らかである。したがってこの神の意志を取り次ぐために、神官や予言者(呪術師)などが必要とされた。またアメン神殿には多額の貢物や戦利品が奉納され、そのことに對する軍人たちの反擁も起っていた。

アメン神がラー(ラー)と結ばれてアメン・ラーとなり全エジプトの崇拜を得、その神官長が全ての神官を統帥するに至って、神官長は大臣に任命され左例を見るようになった(ハブセネブ)。しかもその反面プリ・エム・ヘルウ(死者の書)に關与していないことは、アメン神官の中に思想性のないことを証明している。

しかしこの宗教改革はイクナテンの死と共に滅んで、エジプトはふたたびアメン崇拜の昔に帰った。この宗教改革者の短命であった理由は、(1)ヒッタイト族接近とエジプト領土内の侵入に對してイクナテン王が殆んど何もしていなかったこと(これには出先の將軍の裏切り、売国的報告にも因るが)、(2)王に世継ぎの男子が生まれなかったことなどをあげることができるが、(3)最大の理由は、一般民衆が抽象的なアテン崇拜、未だかつて触れたことのない唯一神教的宗教に不満を感じたことに注目しなければならぬ。時代を二〇〇年程下るけれども、前一七〇〇年頃に、史上最初のものと思われるストライキを、エジプトの労働者は実行している。王権の動揺のすきを突いたものと見ることもできるが、王や神官は権力を持っていても数に對して少ない。一部を軍人に招集されていても、一般大衆は労働者(石工、農民)として人口の大多数をしめている。宗教改革は彼等の心を満たすことができなかった(オシリス排除)。

古代ギリシヤの宗教に関する一考察

—— ψυχῆ の一側面について ——

神原和子

靈魂神話は古代ギリシヤに於て、その構造の底に、靈魂の輪廻転生の相がある。Martin P. Nilson を始めとする一般的规定に従えば、是はディオニソスの秘教的祭祀を精神的な前段階として（特に Werner Jaeger に依る）オルフィック宗派、ピュタゴラス教団から、プラトンへと引き継がれ、完成される事になる訳だが、当面の問題として私は「靈魂 ψυχῆ」の語源の意味に注目する事から始めたい。

ホメロスの二大叙事詩の中では、知られている様に、此の語は、「生命」——生ける者の一般的生命と云った抽象的意味——と「氣息・呼吸」の二様の表象を持っている。後者は特に生者のそれについては云われず、吐き出されれば、その者が死ぬと云う最後の氣息を云うのである。 Nilson の表現を借りるならば、この場合に seelische Regung な意味合は、勿論あり様がある。 *ψυχῆς, ψυχῆς, θυμῆς* 等がホメロスの場合には是に値する。何故ホメロスの中で seelische Regung として一度も現れていないプシケーのみが、後の靈魂神話で、所謂「靈魂」として登場するのか。 Nilson は先ず前に述べた語が、凡て身体の機関に結びつき、身体的現象や感覚との関係で感知されるものであると云う特質から、此等は生命の発露として、生者のみ固有なものであり、従って宗教的表象に関しては殆ど重要

性を持たないものだとしている。是に反してプシケーは宗教にとつては重大な意味があると云う。 Nilson は、プシケーが何等生きている表象を持たず、只其が吐き出される事が、最も確かな死のしるしであるこの言葉の其の点を注目している。即ち、生きている者の生きている表象は持たないが、其が吐き出されて、その者が死んだと同時に、全く自然に「生命」に移行する事を意味するからだ。更にこの最後の氣息が、所謂亡霊的影 *εἶδωλον* と云う表象を持って表れる事も、プシケーをかく在らしめた要素の一つと Nilson は考えているようである。

この「影」的な、故人のプシケーと呼ばれて個人的色彩の濃い表象と、第一の語義「生命」——生者の生命と云う抽象的な意味——とは一見して明らかに矛盾した表象であつて、是が単一の「プシケー」と云う語に結合する不可解さは、ローデ以来多くの研究の対象となつてはいるが、死の際に身体から逃れて行く事が、感覚的に認められる最後の氣息であるとすれば、ホメロス以前の「氣息靈」表象と、最も素朴な死者信仰の産物、亡霊表象とが混交していたと考へてもさして誤りではないとされている。プシケーには確に矛盾した表象が存在していた訳ではある。仮にこの点を認めるとして、 Nilson の述べている様に、「死」を直接的な転回点として「生命」の意味を持つ「氣息」であり、その氣息を底に持った「影」的亡霊として存在すると同時に、生ける者の一般的「生命」でもあつた「プシケー」が、本来のホメロスの、ギリシヤ的世界の表現であり乍ら、本来のギリシヤには存在していなかったと云われる、神聖

性や不死性を持つ「靈魂」にどうして移行して行くかは、是だけの理論では勿論明らかになる筈がない。問題はこの語の史的な変遷と、又プシュケーと同じく「呼吸」を意味し、空気をも意味した *psuché* なる語との関連に於て考察されるべきものであると思われる。

メデイナ啓示の社会性

中村 満次郎

一つの著作をようよう書き終えた今、その著作について語ることは、今も書き足りないことを証明するようなものだが、その研究対象が啓典であれば、永久に続くということかも知れない。ところで、今回は一つの疑問を呈することによって、その責をはたしたい。

その一つの疑問とは何んであるうか。私はコーラン解釈学について、この十年にわたりと組んできたわけであるが、その方法論として、啓示年代学にもとづいてコーラン解釈を試みたのであった。このことは当然ながら予言者ムハンマドの生涯について関心を持つことになる。そして最近では、洋の東西を問わず、立派な予言者伝が出版されているわけであるが、その予言者伝を読むと、メッカ時代はそれ程でもないのであるが、メデイナ時代については史実も多く、その詳細にわたり理解出来るわけであるが、しかし、そうした予言者伝はコーランの解釈

に際して、あまり役にたたないということなのである。

このことをもう少し言及すれば、ことにメデイナ時代について伝記をひもとけば、六二二年のメデイナへの聖遷後はメッカとの交戦が中心になって語られているわけであるが、このような抗争は啓示にはほとんど影響していないという事実についてである。いわゆる聖戦はアラビア語では「アツラーの道」とも表現されているのだが、コーランでは牡牛章に九回、イムラーン家章に四回、女章に八回、食卓章に一回、戦利品章に三回、悔い改めの章に八回、マホメット章に五回、部屋マダの章に一回、鉄の章に一回、異議を唱える女の章に一回、試される女の章に一回、隊列の章に一回、偽善者どもの章に一回、衣をかぶるの章に一回、見出すのみなのである。

この予言者伝という史実と啓示との相違をどのように解釈すればよいのであろうか。メデイナ啓示においては、主としてユダヤ教徒、キリスト教徒との宗教論争がその中心になっているわけであるが、同時に、女章によってもわかる如く、日常生活の諸問題についても啓示は具体的に説かれているのである。終始メッカとの抗争にあげたメデイナ時代は、一方において、メデイナ市内では、宗教論争がたえず、啓示はこの宗教論争に關してのみ、限定され、交戦は、政治家としての予言者が対処したのだと解釈すれば、誠にわかりやすく、明快であるが、政教分離という態度は、予言者ムハンマドの場合にはたして真実であらうか。

また、メッカとの交戦のみではなしに、かの有名な、「メデ

「私と汝」の問題

上 田 閑 照

イナ憲章」はコーランにおいては、あまり表面だっていないのは、何故かという疑問ともなつて来るのである。

長いメデイナ啓示にしても、それ程に単調ではないのである。伝記ほどではないが、大層起伏にとんでいるのである。しかし両者の關係は緊密でないのは、その理由があまり明快ではないのである。

私の疑問とは、このことであり、若し、その回答が得られるのであれば、それは啓示の本質について述べたものであるにちがいない。例えば、啓示は予言者伝ではないのであり、あくまでも、神の言葉だからである、として解釈することも可能と思われるが、あくまで啓示をそのように解釈し、私のとつた啓示年代学の上に立つた解釈はあやまりである、ということも言えるわけである。

ともあれ、筆者はここで筆をおき、識者の判断をまつしだいである。

なお、最後に、この一連のコーラン研究に際して数度にわたる文部省より研究助成金をいただいたことを付記するとともに、岩波版「コーラン」におうところ多大であることをも述べておきたいと思う。

〔I〕 M. Buber にとつて「人間存在の原本的事実は人間と共にある (mit) 人間ということである」。(i) この「と共に」は個にも全にも還元され得ない。従つてそれを把握するには第三の範疇を必要とする。フーバーはこの「と共に」を「間」(das Zwischen) という独特の領域として確定する。それは、一対一で向い合っている当の双方にとつてのみ、そしてその双方からの向い合いによつてのみ開かれる主体的な場である。その故にフーバーは Ich-Du という。(ii) このような把握に働く思惟は「主観—客観」枠を破る動きをもっている。フーバーの Ich-Du は、ハイテグガーの世界内存在、ヤスパースの包越者などの考え方と並んで、「主—客」的思考を克服する一つの方向である。

(iii) Ich-Du は「人間とは何か」に対するフーバーの答である。ということはフーバーにとつては Ich-Du は「人間とは一体何か?」という問が当の人間自身におこつて来る問題的存在状況—虚無、孤独、機械化など—の根本的解決という意味をもっている。

〔II〕 以上のような意義をになつた Ich-Du のあり方をフーバーは Ich-Es との対比によつて鮮明に特色つけて行く。然しごくつかの問題点も残っているように思われる。例えば、(i) Ich-Du と Ich-Es のかかわりそのものはどう捉えられるべき

か。或る時は二重性とされ、或時は相互に矛盾するように見られ、或時は、「汝」は「それ」にならざるを得ず又「それ」は「汝」になるべきであるとされる。(iii)「汝」に関して云われる「生得の汝」「個々の汝」「永遠の汝」の三者はどう連関するか。「汝がこの三つの層をなしているのに対して「我」の方はどうか。(iv)「間」の領域が他に還元され得ない独特の場として確定され、Ich-Duとして把握されるわけであるが、果して「間」が「間」にふさわしい仕方では扱われているかどうか。既にIch-Duというのが、その「間」が「我」の方から見られていることを示していると云えないかどうか。等々。

(v) 以上のような問題を念頭に置いた上で、西田哲学に於ける「私と汝」をプーバーと比較してみる。(主として「無の自覚的限定」から「哲学の根本問題」正統迄の一時期、「私と汝」が一つの根本範疇になっている。それは、「純粹経験」から「自覚」を通じて「場所」に至った考え方がもう一つ「弁証法的世界」に展開して行くその時期に当たっている。(i)「我は自己を我自身の内に見出すことは出来ず、従って、汝のうちに自己を求めなければならぬ」(プーバー)。若し事実そうだとすれば、そのような「我」は「我」としてどのような構造か？これについてプーバーでは必ずしもはっきり自覚化されてはいない。西田哲学は、真の自己の自覚を問題にして、それは「自己の底に絶対の他を見、その絶対の他に於て自己を見る」ことと考えると、その際の「絶対の他」が「汝」であるとする。(ii)プーバーにとっては、神祕主義的な「私の放棄」が真実ではなく、た

だ「我」であるもののみが「汝」を言うことが出来る。若しそうであるとすれば、「我と汝」との関係はつきつめるとどうなるか。西田哲学は云う、「私と汝とは絶対に独立なもの、絶対に結びつかないものでなければならぬ。而も私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である。我々は絶対否定を通じて相結合するのである。そこに非連続の連続というものがある。ここには、双方が主体としてそれぞれ絶対的、即ち対を絶し合う面と、絶対的に相対的である面とが結びついている。(iii)そのようなあり方は「私と汝」では完全に根底的に把握され得ず、西田哲学に於ては究極的には、「個と個」といわれる。その際、唯一絶対の個は「無に滅し無から甦る」ところに成立する面と、「個は個に対してのみ個である」面とが一つに見られている。かくして「個と個」は向わずして向い合う。対を絶して対し合う。「私と汝」はこの向い合ったところだけをみたもの。「私と汝」から「個と個」への途中を示すものが「彼」という概念である。「私も汝も彼にならなければならぬ」。向い合ったまま向い合いを離れること、自己を離れてみるものうちに西田哲学では実存の立場と客観性との統一をみる。プーバーの Ich-Duには「彼」が入る余地はない。「個」はもと論理の概念であるが、「個と個」は「私と汝」の身心脱落態といえる。(iv)このようにして、プーバーでは Ich-Duとしてなお「我」の方向から見られていた「間」が西田哲学では「間」として「間」から見られる。これはやがて「弁証法的世界」となり、そこに、「世

界からみる」ことが同時に自覚である場所的論理が働く。

宗教間の対話における宗教体験の意味

H・デュモリン

今日日本では仏教とキリスト教との対話が盛んに行なわれている。日本におけるキリスト教徒と仏教徒との最初の出会いは、キリスト教の宣教の初期にまでさかのぼるが、フランシスコ・ザビエルが鹿児島に上陸してまもなく訪れた禅寺の老師忍室との親交は有名である。しかしザビエルが可能だと思った宗教上の議論は失敗している。又山口でのイエズス会士デ・トレスと仏僧との論争においても宣教師たちが仏教の教理を一種のニヒリズムと解釈する結果に終わった。このように歴史的な前段階という意味からすれば、仏教とキリスト教の対話は数年前までほとんど不可能だと思われていたが、今日すでに成果をあげているといっているのはとりわけ新しい神学的手掛りによるものである。この中でも特に信仰体験からのアプローチ、及び実存的、人間論的アプローチである。

東洋の人々にとって深い霊的な経験というものは不可得不可説であるが、キリスト教にも古くから否定神学において、神はその本質上あらゆる規定や概念を越えていると説かれている。マイスター・エックハルトは、神は充実した完全性であり、存在を超越した無であるという事も言っている。こうした霊的体

験の神学的背景をなすものを解明することは対話に大きな意義をもつがそれに先立って実存的・人間論的体験も重要な手掛りである。現代のキリスト教神学者が強調するのは聖書や啓示の教えは「生活に座」をもっており、その実存の意味が体験されて初めて完全に把握されるということである。仏教においても唯一の権威として悟りの体験を上げるように仏教そのものは実存体験に基づくとはいってもよい。このように両者の教理よりも実存体験を検討することによって対話のための接点が容易に与えられるだろう。

人間の実存に関する仏教の根本体験は、苦聖諦（一切皆苦）といういわゆる「四聖諦」の第一真理である。仏教では、この真理は「諸行無常」の事実と一緒にとらえられているが、無常というのはキリスト者も含めてあらゆる人間によって体験されるが故に対話の手掛りとなるのである。そしてこの苦悩に満ちた人間の実存状況から生ずる結果を考察するならば、キリスト教という「回心」に行き当たる。人間は真の自己と本来の実存に到達するためには回心を遂行しなければならない。この回心は仏教での無我の思想と関係があり、禅においては「大死」と呼ばれこれを通してのみ人間は真の生命に入っていくことができる。「生命を捨てるのは、それを得るがためである」というキリストの言葉や、「生きるために死ぬ」というパウロの神学から仏教徒が開きとるのは、本来の生命に到達するためにはこの現象的な仮の自我が死滅しなければならないという必然性である。ここで問題にされるのは人間の宗教的実存の根本体験で

あり、仏教徒とキリスト教徒との共通点に触れるものである。もう一つの根本的な宗教的実存体験に超越者の体験がある。

仏教において解脱とは、肯定的究極的なものが感知され、そこにおいてあらゆる仮の姿から解放されることであり、テラヴァーダ仏教では涅槃と呼ばれる。最もはつきりした形としては、キリスト教の超越体験との類似点は恐らくアミダ信仰の中には見出される。「他者」とは救済する者であり、アミダ信仰においては「他力」といわれるが、弁証法神学では「絶対他者」を思わせる。しかし「他力」の経験はアミダ信仰のみならず仏教すべての宗派に認められる。この超越体験にはペルソナの解釈ができるかどうかという問題になると、キリスト教と仏教の対話は頂点に達する。ペルソナの信仰の態度は特に現代の仏教系の新興宗教には現われていると思われるが、このペルソナの信仰の研究は宗教学的に極めて重要な課題といえるだろう。

カトリック宣教師の転任に

まつわる諸問題

青山 玄

明治四十年から昭和十六年までの間に来日した神言会宣教師七〇名の、各地教会在任期間一覧表を作成してみたら、まず、次の四点が注目を引いた。

一、かれらの一教会在任期間は、平均三年五か月余であること。(ついでながら、明治期に福井県以北の日本海側諸県と愛知・岐阜県との合計八県で布教し、かれらの布教活動の地盘を開拓してくれたバリー外国宣教会員二七名についても調査してみると、宣教師の一教会在任期間は平均三年八か月余で、神言会員のそれとは大差がない。)

二、宣教師により転任の頻度に大きな差異が見られ、たとえば、布教活動の最初の五年間に一回も転任しない人がいるかと思うと、同じ五年間に六回も転任している人もいること。

三、一〇年間以上日本で布教に従事した宣教師五七名の、最初の一〇年間(来日後の最初の一年間は日本語学習期間として除外)における転任数について調べてみると、二回以下の宣教師が三五名仮に(Aグループとす)、三回以上八回まで経験している宣教師が二二名(仮にBグループとす)で、後者は全体の三八・六パーセントを占めていること。

四、かれらのうち、教区长、管区长、修練長、学校長などの要職についた宣教師は、前述したAグループから一二名も出ているのに、Bグループからは転任数の少ない層から二名出ているにすぎず、実績をあげた宣教師の大部分も、Aグループに属していること。

以上のうち、第二、第三点に述べられている事実については、若い宣教師たちの能力を効果的に発揮させることを重視する立場から見ると、転任が少し多すぎると判断せずにはいられない。転任は、独身性を守っているカトリック宣教師の場合に

第二部 会

は、比較的に容易であるとは言っても、やはり植物の移植にもたとえられる重大なことであり、新しい任地に赴任する宣教師は、少くとも一年間は、自分の宣教能力を十全に發揮して実りをあげることができないからである。まして、一年か二年ごとに、佐渡、高田、名古屋、東京、秋田などと、それぞれ布教事情の大きく異なっている諸地方へ転々と任地を交えらるるなら、どんなに有能な宣教師であっても、宣教意欲を著しく阻害されてしまうであろう。宣教とは、何かの合理的知識の宣伝普及ではなく、何よりも、生きている人間の内心生活を指導することであり、戦前の保守的、地方色豊かな日本社会の中において、本当に責任ある人間指導をなし、布教活動の実を結ぼうと思ふならば、宣教師は年月をかけてその任地の社会になれ親しむ必要があるからである。もちろん、種々の個人的全体的事情のために、しばしば転任しなければならなくなる宣教師の出てくることは、ある程度避け得ないと思うが、しかしその数は、多くとも全体の一〇パーセントを越えない程度に押えることができるのではなからうか。

ところで、宣教師があまり長い年月を一所で働くのにも、布教活動の月並み化、新しい時代の波に対する柔軟な理解力の不足、などという欠点に伴いやすく、転任は、宣教師の視野を広げ、体験を豊かにし、宣教能力を向上させるために、ある程度有益であると思われる。そこで次に、大体どの程度の期間をおいて転任するのが理想的であるか、という問題について考えてみよう。これには宣教師の個人差、なしている仕事の特殊

性、任地社会の特殊事情などもからんで来て、一律には決め難いが、上述した神言会員の中から三〇年以上日本で働き、豊かな経験と十分に広い視野とを備えていると思われる有能な宣教師一〇名を選んで、それぞれの布教生活の最初の三〇年間について調べてみると、どの宣教師をその一〇名の中に選ぶかによって数値は六年から九年の間に大きく揺れるが、平均して大体七、八年ごとに転任している、という事実に突き当たる。もしこの数値を一応の理想的規準とすることが許されるならば、前述した一教会在任期間が平均三年数か月という数値は、少し小さすぎることになる。

最後に、宣教師の指導を受ける各教会の信者の側から調査してみても、次の三つの理由により、宣教師はやはり七、八年ごとに交替するのが、一応理想的であると思われる。

- 一、主任宣教師が一、二年ごとに代わる場合、布教方針や指導は宣教師によって異なるので、一貫した教会活動が育ちにくく、実りが少ない。信者も教会に落ちつきを感じなくなる。
- 二、主任宣教師が三、四年ごとに代わる場合、信者の間に相対立する層が生じて、信者間の一致が阻害されやすい。
- 三、主任宣教師が一〇年乃至一五年以上も代わらない場合、教会内に青年信者が多いとか、助任が数年ごとに代わるなどの条件が伴わないかぎり、教会活動は月並み化しやすい。

ルターの『創世記講解』における 神学的人間学

金子晴勇

ルターとその宗教改革は中世に属し、啓蒙時代の合理主義とともに近代世界ははじまるとトレルチは言う。しかるに人間学的見地からルターの思想を検討してみると、そこには近代的特徴がきわめて明らかに示されている。しかも中世の特徴であった神学的人間学においてそのことが判明になると思われる。

人間学のレベルにおいて問題になる事態として初期ルター神学に現われて、やがて消滅して行ったシンテレシス (*Synteresis*) 概念が考察の対象となってきたが、神関係の人間学的基底として考えられてきたシンテレシスは、中世の全体を通じて「神の像」(*imago Dei*) や *Seelengrund* とともに論じられ、ルターもこれを受容し、独自の解釈をなしている。ここでは『創世記講解』(一五三五―四五) において考察されている「神の像」をルターがどのようにアウグスティヌス以来伝統となっていた考えを批判し、自己自身の神学的人間学を展開しているかを説明すべく試みたい。

哲学的人間学の立場から言うときマックス・シェーラー以来、ルターは宗教的人間学、または神学的人間学の部門に入れられている。もちろんこれに異論の余地はないが、ルター自身の側から見ると哲学的人間学と神学的人間学とを区別し、両者の関

連をも説明しており、この区別と関連から彼自身の人間学は展開しているのである。この区別と関連を最も簡潔に要約している『人間についての討論』(*Die Disputation de homine 1536*) からルターの問題点を探りあげ、それが『創世記講解』でどのように説明されているかを考察してみたい。

(1) ルターは人間の本質に関する哲学的定義「人間とは理性的・感覚的・身体的動物である」から出発し、理性を高く評価し、現世の他の存在に対比すると、最高で神的なるもの、一種の神性 (*Numen quoddam*) であると語る。しかるに人間はこの理性の尊厳 (*maiestas*) をアプリアリに知らず、アポステリアリに知るにすぎないと言う。スコラ哲学でアプリアリな認識とは原因からの認識を意味するが、人間はアリストテレスの四原因説で見ても自己自身をその究極原因なる神から知ることができない。それゆえ神学の方が人間を全体的かつ完全に知り定義し得るとルターは言う。理性は神的なものであるという主張は明らかに「神の像」としての理性の本来的存在を物語っている。人間における神的なるものとしての神の像を彼は『創世記講解』においていかに理解し、かつその認識がアプリアリでなくアポステリアリに可能であると説いているのである。

(2) ルターは哲学的定義を人間について行なうから、この定義内容を包摂した形で神学的定義を与えている。哲学的定義の前後に神の被造物として人間が神の像に創られ、罪と死の力からキリストによって救われるという点があるが、すなわち創造、墮罪、救済という救済史的觸点が増えられている。この救済史的

的特徴が明らかである。

ルターへの聖霊観

笠井 貞

マルティヌス・ルターの本根思想は、キリストを信ずる信仰である。そしてその信仰は聖霊の働きのなのである。聖霊は神自身であり、聖霊の働きなしには、誰も信じたり、救われたりすることが不可能なのである。

三位一体論は、聖書の教理であるから尊重すべきものであるとルターはいう。真の神は、唯一の神の本質において三位格があるのであるが、この使徒信条そのものは、どのような人間の思慮を以てしても理解できず、ただ聖霊によって教えられるだけであるとす。即ち三位一体の教理は、理性によっては知られず、聖霊が福音によって心に啓示するのである。それによって人は、内的には神が三位格を持っていることを知り、外的には唯一神が天地を創造し、支配していることを知るのである。若し人が聖霊を持たなければ、聖書のうちの一字をも悟ることはない。聖霊は、聖書全体を理解するために、また聖書のどの部分を理解するためにも要求されているのである。ルターにおいて聖書からキリストを除けば何も残らないのであり、キリストは道・真理・生命であり、キリスト以外は一切、誤謬・虚偽・死である。そして我々に聖霊が与えられるのは、聖霊がキ

観点から罪による人間の全体的毀損と人間の本性の存続との間の矛盾が、したがって神学的人間学と哲学的人間学との間の矛盾がいかにして解決されるにいたっているのであろうか。『創世記講解』ではアウグスティヌスとスコラ神学が批判されつつルター独自の人間学が展開している。

人間における神的なものとしての「神の像」は現実の経験の示しているところによれば、内容を喪失した「空虚な単語」となり、「認識できないもの」(res incognita)であって、さらに実質的には「悪魔の像」(imago Diaboli)になっている。したがってこの神の像はアポステリオリな「否定を通しての間接証明」によらなければ認識されることは不可能である。この経験に基づき現実主義は人間精神の内なる記憶・知性・意志なる形式的三位一体像の探究を行なったアウグスティヌスの理想主義に對立する。しかしルターの現実主義は罪の継続としての否定の深淵を前にして罪の告白を可能ならしめる啓示の現実主義である。ここから人間の全体的変革を目指す展望的性格をルターの人間学は明らかに示す。

「神の像」は中世スコラ神学において自然的能力として神と超自然的恩恵に向う人間学的基底となっていたが、これは宗教改革の sola fide, solus Christus の原理と矛盾する。神学が哲学を補完するのではなく、両者は「神の前」と「人々の間」とに領域が区別され、超自然的な形而上学的背後世界は消滅し、他者と宗教的汝との関係の中での豊かな現実的経験を明晰化していく人間学が誕生している。ここにルターの人間学の近代

リストに栄光を得させ、死に至るまでキリストを告白するためであるとしている。

生きた永遠の神的な賜物としてのこの聖霊により、一切の信徒は、信仰とその他の霊的な賜物とを以て飾られ、死からの再生と罪からの解放がなされる。聖霊は、父と共にキリストを通して、キリストにおいて一切をなし、一切を生きたものとなす。聖霊はキリストの恩恵を我々に教え、認識を我々に示し、我々がこれを受け、保ち、有益に用い、分配し、増加し、推進するように助けるのである。これを聖霊は内的にも外的にも行う。つまり内的には信仰及び他の霊的な賜物によって、外的には福音により、洗礼と聖餐とによって行うのである。神の霊である聖霊だけが、我々を深める霊なのであり、聖霊は聖化の働きをする。創造は既に完了し、贖罪も成就している。しかし聖霊は最後の審判の日まで絶えず活動を続けるのである。

我々は主キリストによらなければ、父なる神の慈愛も恩恵も知ることができない。そのキリストについては、聖霊によって啓示されるのでなければ、何事をも知ることができない。我々がキリストを認めることができるのは、神の恩恵によって赦されているからのもので、聖霊という賜物がなければ起り得ないことなのである。聖霊こそが、キリストを信ずる信仰を与え、心・魂・業・本質を新しくし、キリスト者の三元徳（信・望・愛）を与えるのである。聖霊によって我々の心に注がれる愛、神への愛となることができるよう自己愛は、ルターにおいては自己嫌悪・自己弾劾と同一であり、その行為の主体は、我々

の自己ではなくて、聖霊・神自身である。つまり我々の心に注がれた聖霊によって、我々の肉にある罪を責め、滅ぼすのは神である。ギリシア系統の哲学と結合したスコラ神学においては、人間は恩恵の助けによって功績を積み、神に向かって上昇することにより救われるとするのに対して、ルターは哲学と神学との分離による本来のキリスト教を志向し、神中心主義を強調したのであり、聖霊は、神から人間に向かうのである。

要するに聖霊論は、ルターのキリスト論の一側面である。キリストは聖霊を通してだけ存在するのであり、聖霊の働きがなければ、キリストは観念として存在するに過ぎない。聖霊がキリストの実在の媒介者なのである。人間は、その業によってではなくて、神の恩恵、聖霊の働きによってだけ義認され、そして聖化されるのである。結局、ルターにおいて、聖霊は三位一体の神の一位格として実在し、我々をキリストにおいて、隠れている父なる神へと導く重大な役割を果たしているのである。

「グノーシス」「グノーシス主義」の

定義をめぐって

荒井 献

私は嘗て拙論 *Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung*, in: U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 181—189 及

び拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年、三三七―三五六頁に於て、「グノーシス」或は「グノーシス主義」の本質を、要約すれば次のように定義した。――それは、「反宇宙的・二元的人間理解を前提として、究極的存在と人間の本来的自己との本質的同一性の認識を救済とみなす宗教思想」である。その際私は、このような宗教思想の普遍的原理的側面を拙論に於ては「グノーシス主義」(Gnosticismus)として、古代末期の歴史形体としての「グノーシス」(Gnosis)と區別した。尤も、拙著に於ては、この宗教思想の原理的側面には「原グノーシス主義」(Proto-Gnosticism)、その古代末期の歴史形体には「グノーシス主義」(Gnosticism)という術語を用いている。

私がこうして「グノーシス主義」という術語の用い方に修正を施した理由は、拙論その他が発表された場（「グノーシス主義の起源に関する国際コロキウム」一九六六年、於メッシーナ）で公式に採用された、「グノーシス」「グノーシス主義」の術語及至は概念に関する「提案」に、留保つきで従った結果である。即ち、この「提案」(in: Bianchi (ed.), a. a. O., pp. XX-XXXII その他) に於ては、私の定義の内容はほぼそのままの形で採用されたが、術語については、私の「グノーシス」が「グノーシス主義」に、私の「グノーシス主義」が「原グノーシス主義」に修正されている。そして「提案」によれば、「グノーシス」とは「ある種のエリートに保留される神的奥義に関する認識」であって、これは二世紀の「グノーシス主義」の前

形体、或はその一構成要素ではあるが、その全体ではないといわれている。この「グノーシス」観は、R. McL. Wilson, Gnosis, Gnosticism and the New Testament, Bianchi (ed.), a. a. O., pp. 511-527 を容れたものであるが、この概念規定に関する限り、私は「提案」に従うことができない。しかも最近、「提案」に対する批判が、拙論の「定義」を部分的に支持する形で公にされている。即ち、K. Rudolph, Gnosis und Gnosticismus, ein Forschungsbericht, *ThR* 36, 1971, pp. 18-20 は、次の二点で「提案」の「グノーシス」観を批判する。第一に、gnosis は二世紀の反異端論者が当時の「異端」を特徴づけた概念であるばかりではなく、このように特徴づけられた人々の一部が自らを gnostikoi と呼んでいる。第二に、彼らの思想は二世紀になってしかもキリスト教の「異端」としてのみ成立したのではないことが最近益々明らかにされつつある時に、「二世紀のグノーシス主義」を“Elite-Wissen”としての「グノーシス」から切り離し、後者を前者の「前形体」とみならず傾向に陥ることは極めて危険である。

結論、拙論の「グノーシス」を「提案」に従って拙著の如く「グノーシス主義」と呼ぶことは可能であるが、「グノーシス」もまた「提案」の「グノーシス主義」と同意義で用いられるべきである。“Elite-Wissen”としての「グノーシス」はもっと一般的に「認識」(Wissen, Erkenntnis) と呼ばれるべきであろう。

The New English Bible の翻訳

の諸問題

木原 範 恭

The New English Bible (以下 N.E.B. の略号でしるす) が、組織的なキリスト教の統一を意図する結果、生じる問題点を主として語法感覚を通じ、教宗社会的に考察したい。

Max Weber の *Das Antike Judentum II* (古代ユダヤ教) の中の『パリサイびと』の章でのべている、使徒が遍歴するとき——原始キリスト教のばあいと同様に——いつも二人一組でおこなっていたということは、おそらくお互に儀礼的厳正を監督する目的をもっていたとのべているが、かかる聖書解釈が、N.E.B. の翻訳に見られる。即ちヨハネ伝第一の手紙第二章二十七節のギリシヤ語原典の *Χριστος* (油そそぎ) を、N.E.B. の *the initiation* (手引き) と訳したことは、有機体的な *unity* (一致) を志向する原典から組織的な *uniformity* (統一) を試みた翻訳が試みられたといえる。Authorized Version (欽定訳) は *anointing* として、原典に忠実である。ルター訳は *Salbung* (香油をさけること) として原典に即して訳している。N.E.B. は儀式的な宗教としてのキリスト教を、創り出さうとしているような印象を与える。

「わたしが父のみもとからあなたがたにつかわそうとしている助け主、すなわち、父のみもとから来る真理の御霊が下る時、それはわたしについてあかしをするであろう。」(ヨハネによる福音書 15・26) とある三位一体の一位である聖霊を否定しようとするのが、N.E.B. 訳ではなからうかと思わせるほどだが、これは、組織のキリスト教の教役者には都合が悪いのであって、すりかえて訳しているのである。というのは、ヨハネによる福音書第十四章二十六節の N.E.B. 訳は *but your Advocate, the Holy Spirit whom the Father will send in my name, will teach you everything, and will call to mind all that I have told you* (下線筆者)。

となつてわざわざ大文字を作つて、*the Holy Spirit* と訳しているからである。

組織的なキリスト教はしばしば律法的になり、強制的なものになるが、キリスト者たちの有機的な集りでは、恵みの下に、自発的な愛が働く。そうしてこの自発的な愛を尊ぶ。このことは、レビ記第一章三節の欽定訳聖書の *...of his own voluntary will* (自発から) を、N.E.B. は *so as to secure acceptance for himself* (下線筆者、自分自身で) と訳して自発の意味を弱めている。

又ピレモンへの手紙十四節の *κατα ἐκρωτα* (自発的に) も、欽定訳が *willingly* と原典に即しているのに、N.E.B. は *of your own free will* (あなたがた自身の自由意志で) と少し自発の意味を弱めている。

「わたしは、国のために石がきを築き、わたしの前にあって、破れ口に立ち、わたしにこれを滅ぼされないようにする者を、彼らのうちに尋ねたが得られなかった」(エペソ書22・33)の如く破れ口に立つ自発の信仰は、旧約においても尊いものであったが。

この自発は聖霊に導かれ、聖霊の一致(エペソ書4・3)を守ることになる。かくして、

「神は天にあるもの地にあるものを、ことごとく、キリストにあって一つに帰せしめようとされたのである」(エペソ書1・10)とあるごとく、キリストと一心同体になれることこそ、キリスト者の至上目的であると聖書は教える。「わたしが彼らにあり、あなたがわたしにいますのは、彼らが完全に一つとなるためであり、また、あなたがわたしをつかわし、わたしを愛されたように、彼らをお愛しになったことを、世が知るためであります」(ヨハネによる福音書17・23)とあることからしても、この有機的な一致は、唯一の神の愛なることを示すものといえるのではあるまいか。このゆえに、N・E・Bの前述の initiation の翻訳は、聖書の示している有機的な unity (一致)の助け主としての聖霊の働きを認めまいとする方向に志向された翻訳といえよう。

黙示文学の思想と福音書の成立

土屋 博

欧米のキリスト教関係の学界では、ここ十年程の間に、所謂「黙示文学のルネッサンス」と呼ばれる現象が起こっている。そのような動きは、新約聖書学と組織神学の両面において見られるが、ここでは、新約聖書学の面に限って、問題点を考察することにしたい。

論議の出発点となったのは、周知の如く、ケーゼマン(E. Käsemann)の論文“Die Anfänge christlicher Theologie”, ZThK 57, 1960 及びそれを補足する論文“Zum Thema der urchristlichen Apokalyprik”, ZThK 59, 1962 である。これらの論文における問題提起の直接的動機は、ブルトマン(R. Bultmann)の学説に対する学問的挑戦であったと思われる。このような挑戦は、「史的イエスの問題」「編集史的方法」等とならぶブルトマン学派の自己展開の試みであった。事実、その後の活発な論議は、新約聖書の歴史的・批判的研究をふまえながらも、原始キリスト教思想史に新しい展望を開きつつあるといえよう。

ケーゼマンの論文における中心的命題は、次のようなものである。「イエスの説教は本来神学とはいえないのであるから、黙示文学がすべてのキリスト教神学の母であった。」この含蓄の深い命題をめぐって、いくつかの反論がなされたが、そのさい

最も問題になったのは黙示文学の定義であった。しかし、ケーゼマンは、黙示文学の一般的定義の困難さをすでに認識しており、むしろ、「間近かな再臨待望」という一つの思想的傾向を「原始キリスト教黙示文学」という歴史的に限定された現象と結びつけて考えようとするのである。

第一の論文の中では、短い付記として、福音書と黙示文学の関係が論じられているが、この点は、もっと注目されてよいと思われる。ケーゼマンによれば、黙示文学は、キリスト教における「歴史的思惟」(historisches Denken)を可能にした。何故ならば、それは、世界を、初めと終りを持つものとして見、また、歴史を、はっきりと区別できるいくつかの時期の連続のうち一定方向へ動くものとして見るからである。従って、ここに、イエスのケリュゲマを単に「宣教する」(verkündigen)だけでなく、「物語る」(erzählen)が必要が生じる。そこで、「福音書」という独特の文学類型が誕生したわけである。しかも、イエスの物語は、新しい状況の中で、新しい経験に基づいて繰り返し語られねばならないから、福音書は、一つではなく、いくつもできることになる。

福音書の成立が、原始キリスト教において、一つの思想的意味を持っていたことは、最近の編集史的方法に基づく諸研究が示しているところである。その意味は、教義に解消されない生けるイエスの主張ということに要約されると思われる。ケーゼマンの説は、福音書に対するこのような見方にうまく適合する。歴史的思惟と間近かな再臨待望とは、一見矛盾するよう

あるが、黙示文学の思想においては併存しうる。ここでは、終末へ向かう強烈な関心が、そこへいたる目前の生の道程を一つ確認しようとする試みと結びついているのである。

ブルトマンは、パウロに基づいて、前述のケーゼマンの命題における「黙示文学」を「終末論」で置きかえようとするが、このような反論の妥当性を問う前に、「すべての」という言葉に疑問を投げかけてみる必要がある。結局、ケーゼマンの命題は、新約聖書の思想の多様性を超克する力は持たず、さしあたり、福音書成立の基礎になった神学思想に関する限りでのみあてはまると思われる。そのさい、黙示文学の思想は、福音書記者相互の微妙な関係を考えるための手がかりにはなるかも知れない。

ヴァージニア邦における信教自由法成立 についての一考察

野村 文子

ヴァージニア信教自由法は、トーマス・ジェファーソンによって起草され、十年の闘争を経て、一七八六年、可決した。これは、以後、合衆国憲法、修正第一条へと引き継がれてゆくのである。

ヴァージニア信教自由法の歴史的意義としては、通説としては、第一に、単なる寛容の制度から、国教会制度そのものを解

体せしめ、国家と教会の分離を確立したこと、第二に、抽象的な自由を一步進めて、具体的に、十分の一税撤廃、官職の宗教資格撤廃を法文化したこと、第三点としては、信教の自由を、人間の権利、すなわち、自然権として位置づけたことが挙げられる。

私は、これらに加えて、この法案が法として可決するのに十年もかかったという、法そのものの背後にある事実注目し、激しい闘争の末の成立であったことを、強調したいと思う。起草者、ジェファーンソンは、晩年、自伝の中で、当時の闘いを振りかえり、*desperate contests*（必死の闘争）と評しているほどである。

それでは、一体、なに故に、必死の闘争が十年あまりも続けられたのだろうか。

そのために、次のように、問題を設定してみよう。つまり、法可決を可能にした力は、一体、何であったのか。それは、第一は、法自体を起草し、かつ、議会において、その可決に努力した、トーマス・ジェファーンソンをはじめ、それに協力した政治家達の手腕と、その思想の進歩性である。これは、ジェファーンソンが、あたかも、十字軍の騎士の如き民主主義者のように言われてきたジェファーンソン神話を、まっこうから打ち壊し、彼を民主主義的貴族主義者であるとする歴史家においてさえも、信教自由法は、偶像打ち壊しの対象からはずされていることから、十分、察せられると思う。

しかしながら、法可決を可能にした力は、決して、ジェファ

ーンソン達、啓蒙思想家の頭の中に描かれた思想の進歩性にのみ依拠するものではなかった。私が、特に強調したいのは、この点である。

一般に、大覚醒運動と呼ばれる宗教運動が起ったのは、この時期である。一七三〇年代から、六〇年代にかけて、西欧諸国全体を襲った宗教現象があるが、その、アメリカにおける一形態が、大覚醒運動である。

この宗教現象は、アメリカ全土を襲い、もちろん、ヴァージニアにおいても、例外ではなかった。当時のヴァージニアでは、人々は、英国国教会の權威によって、自由な宗教活動を禁止され、十分の一税を支払わされていた。特に、西部に住む農民達は、ヨーロッパから移民として大量に渡ってきた人々であり、信仰も長老派やバプテリストである人々が多く、信教自由法成立頃は、人口の三分の二以上をしめていた。これらの人々が、個人の体験と高揚する信仰感情を強調する大覚醒運動へと引き込まれていったのは、自然であったと言える。

大覚醒運動は、各邦の歴史的條件の差異によって、決して一様ではなかったが、ヴァージニアにおいては、それは、ただちに信教の自由のための闘い、しかも、英国国教会との闘争という形態をとった。ヴァージニアにおける大覚醒運動の指導者、サミュエル・デーヴィスは、非国教徒の代表であり、英国国教会の牧師達と公然と論争し、又、議会への請願運動として、行動面で、それを表現した。

ヴァージニア信教自由法可決を可能にしたのは、トーマス・

ジュファーンソンや、その仲間達の理論と卓越した政治性に加え、非国教徒達の、英国国教会に対する潜在的不満を見事につかみ、組織しえた大覚醒運動の指導者の力を忘れてはならないと思う。

ポルトガルの宗教的基盤

堀 哲

ポルトガルは、ローマ・カトリック文明圏の一環として、その光茫を諸文化の上に放ってきたが、現在でもその余韻を保っている。一般にヨーロッパの民族は雑多の混血から成り立っているが、この傾向はポルトガルにおいても顕著であり、宗教的にも多様な様相を示してきた。人種構成は、地中海人種が基層をなし、北部ではアルプス人種、南部ではアラブ系オリエント人種が混入している。

イベリア半島には旧石器時代初期に端を発する先人類の形跡が認められているが、前三千年ころからアフリカを経て進入したイベロ族と、前五百年ころフランスから半島北部へ移動したケルト族が混血してセルティベロを形成し、イベリア諸民族の根幹となった。

このような基層の上に、フェニキア、ギリシャ、カルタゴ、ローマなどからの要素が加わり、信仰の面もバラエティに富むようになつた。ローマの影響が強くなってくるにつれて、キリ

スト教も定着するようになってくる。とくに聖パウロと弟子たちの布教活動は普及を推進し、早くも二―三世紀にはキリスト教者の共同体組織が出現している。五世紀初頭よりゲルマン諸族が侵入し、中期には西ゴートが半島の大部分を占領して王国を建設した。彼らの支配は、当初は野蛮をきわめたが、やがてローマ化と改宗によって各地に教会が設けられ、キリスト教化も一段と押し進められた。自然崇拜やアニミズムは至高神崇拜へと移行し、在来の信仰の根幹ともいふべき祖霊崇拜も、徐々にキリスト教義の枠に組み入れられて行つた。八世紀には王国の内紛に乗じてイスラムの勢力が入り込み、半島のほとんどはサラセンの支配に帰した。イスラムの統治体制は、住民社会の支配層を掌握する水平的なもので、その寛大さは宗教政策にもあらわされ、イスラムへの改宗者は比較的少なかったが、五世紀にも及ぶ支配は、各所にイスラムの要素を刻印することとなつた。一二世紀になると、キリスト教徒による Reconquista (国土回復運動) が活発化し、この過程の中からポルトガルはスペインからも独立して王国を称する権利を獲得した。このような事情の下に成立したポルトガルは、多少の起伏はあるとはいへ、建国以来今日にいたるもローマ教皇に忠実なキリスト教国となり、全人口の九割以上がカトリック教徒といわれ、社会組織のあらゆる分野に宗教政策の強い浸透がみられる。

この国の伝統的施策として、カトリックによる宗教の統一が中心課題であり、とくにその祖上にのせられたのはユダヤ教である。これに対する苛酷な宗教裁判は悪名高いものであつた

し、Cristão-novo (キリスト教に改宗したユダヤ人) は、わが国の隠れ切支丹にも匹敵するべき性質をもっていた。流浪の民としてのジブシーもこの国には多いが、もっとも同化し難い異質なものの一つとして現在にいたっている。

このように錯交した歴史の流れの中で、ポルトガルの信仰構成は、原始信仰、古代信仰、初期キリスト教、イスラム教それにユダヤ教などの要素を吸収しながら、現在みるようなカトリックの基盤を樹立してきたのであるが、他のヨーロッパ文化と較べて、独自のアジア的・アフリカ的要素を内含していることにも注目したい。

宗教的儀礼に関しては、カトリックが長い間、国教として私の生活に君臨していたため、今もって制度や慣行にその色彩を濃厚に残している。昨年(一九七一年)度からカトリックによる宗教教育は義務制ではなくなったのだが、この体系を維持していこうとする勢力が強いことも見逃すことはできない。小学校用の教科書などをみても、公教要理的な色彩が半ば強制的に組み入れられている。

社会生活を規制する教会暦は、表面的にはすべてカトリック教義によって統一され、異教的要素を排除したかのようにみえるが、その根底には、依然として前キリスト教諸文化が息吹いているのである。

トマスに於ける神概念と habere

岩本一夫

トマスの神学に於けるアリストテリズムの役割に関しては、現在、一般的にも、トミズムの側からも、或一定の評価が与えられているようである。だが、彼の神学をアリストテリズムに依る体系化、或は深化・吸収と考えるにせよ、そこにはアリストテリズムに依っては理解し難い問題点が多々あり、その限りで、トマス神学に於けるアリストテリズムの役割に関して再検討が必要ではないかと思われるのである。かかる問題意識に基づき、アリストテリズムにはない問題点の一つとして、*habet esse* を考えてみたいと思ふのである。

habet esse は、随所に (De ent., I, 2; S. T., I, 75, 3; C. G., II, 79; etc) 用いられる極く自然な表現のように見受けられるが、しかし、*esse* と *essentia* の区別に基づく彼固有の形而上学に於いて、全ての被造物の存在様式、即ち *esse* と *essentia* から成る複合体 *compositum* を示す重要な概念である。護教大全に次の如き一節がある。

Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam, sed participatione alioquin, scilicet ipsius esse. (I, 22)

所謂 *ens essentialiter sive per essentiam* と *ens per participationem* との厳密な区別は、前者が *Esse ipsum* とこの神

を、後者が *id quod habet esse* としての被造物を指し示すものであるが、その重要な形而上学的表現である *habet esse* に類するものをアリストテレスに見出すことはできない。唯、*habere* に相当する *ēzeu* の用法が、範疇論十五章と形而上学第五卷二十三章に列挙されているが、それらは極く日常的な *ēzeu* の用法であつて、形而上学的領域では、種と類の如き包摂関係か、或は可能態が現実態になる、といつた関係である。

そこで、先の引用文にも示されている如く、*habet esse* が *participatio* との関連に於いて捉えられるべきものだとすれば、アリストテレスよりむしろプラトニズムからの考察が不可欠なものとなる。何故なら、Kremer が *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* で詳論している如く、*participatio* は取り分けプラトンの新プラトンの概念である上に、トマスも諸研究家も、*habet esse* と *participatio* とを全く相互置換的に用いているからである。そこで、今仮りにプラトンを取り挙げるなら、所謂彼のイデア説に於いて、個物が *ēidos* を或は *oiaia* を *metēzeu* すると言われている。(Rep., 476 D, 585 B, C, D; Phaid., 100 C, 101 C; etc.) この *metēzeu* は *metá + ēzeu* であるから、*ēzeu* の派生語であり、ラテン語では一般に *participare* で訳出されている。しかしながら、表現上の類似にも拘らず、*habet esse* と *metēzeu oiaias ēidos* とには、原理的に異なる思惟傾向が感じられる。

一般に、ギリシアの思惟には、直接的で多様な感覺的なもの

から、より純粹にして単一なものへの、言わば一種の上昇運動が認められる。この動きは、プラトンでは *hátton katagagás oiaias metēzeu* (Rep., 585 B) に、アリストテレスでは、現実態と可能態、形相と質料、類と種等の関係に顕著に認められる。従つて、*metēzeu oiaias* では、主語の側よりも客語の *oiaia* により大きな比重が置かれている。言わば、主語は客語に包摂されるべき存在であり、主語のもつ固有性は捨棄されなければならないのである。しかるに、*habet esse* には、この様な思惟の動きは感じられず、かえつて、主語と客語とのより直接的で具体的な関係が前提とされているように思われるのである。その上、アリストテレスのイデア説批判、並びに *metēzeu* 批判 (形而上学第一卷第九章) は、よく知られているところであるし、トマス自身も極力プラトニズムを斥けている。

とすれば、もし *habet esse* が *participatio* と異なる原理に立つものであることを認めるならば、プラトニズムともアリストテリズムともその原理を異にする限りに於いて、*habet esse* の依つて立つ基盤が問われなければならないと同時に、トマスに於けるアリストテリズムの意味がもう一度問い直されなければならないと思ふのである。

共観伝承における奇跡物語成立

に関する考察

——アスクレピオス信仰との関連を中心に——

山形孝夫

私は先に「ヘレニズム古代治癒物語研究序説——エピダウロス碑文の様式と動機」⁽¹⁾において、エピダウロスを中心とする治癒神アスクレピオスの奇跡物語成立について論じ、アスクレピオス信仰の広汎な伝播の要因として、(一)職能的治療者集団の遊行活動 (二)アテナミス信仰 (三)救済論的モチーフを指摘し、奇跡物語成立の背景を明らかにすることを試みた。即ち、エピダウロス、アテナイ、ローマ、ベルガモン、コスなどヘレニズム世界の都市に集中的に伝播したアスクレピオス信仰の背景には、つねに治癒神アスクレピオスの名を奉じ、しばしば村から村へ遊行し、不思議な仕方で病気をなおす治療者集団が存在した事実と、一方には都市における疫病の流行におののき、治療活動を熱狂的に歓迎し、支持したばかりでなく、病気の治癒を Λ 神の力^{エペイマ}の顕現^{エペイマ}Vとして受容し、宗教経験の最高の表現形式である Λ サウマVとして表現した民衆が存在していた事実を指摘したのであった。

エピダウロスをはじめとするヘレニズム諸都市の大小の神殿遺跡、分祠に関する碑文、アスクレピオス神の大理石像は、アスクレピオスがその原初的形態において遊行神であったことの痕跡を明瞭に伝えているが、注目すべき点は、アスクレピオス

の名を奉じ、アスクレピオスの名において治療する治療者集団が、アスクレピオスのこのような原初的活動形態を Λ 型Vとして反復している点にある。エピダウロス神殿のピナクスに刻まれた奇跡物語群は、病氣治しの全体が神と人との間に演じられる救済のドラマであり、したがって、病氣の治癒が神の力の顕現であり、 Λ サウマVであることを表現している。

ここには、明らかに奇跡的治癒信仰の Λ 型Vが指摘できる。この Λ 型Vは、決して特徴といったものではない。宗教史の Λ 型Vに属する。先に提示した三つの基本的条件は、この Λ 型Vが、歴史的・地理的条件の中で、さまざまな複合性を含みながら、宗教現象として反復されるための基礎的構造であるということができよう。

問題は、こうした Λ 型Vが、アスクレピオス以外の治癒物語のための比較枠として、いかなる程度に有効かという点にかかっている。福音書の含むおびただしい奇跡物語は、その性格において、こうした Λ 型Vの反復としてみることができるとどうか。

しかし、そのまゝに、治癒神キリストとアスクレピオスを同一の枠に並置して比較するということが、果して妥当性をもつかどうか。そのことが検討されねばならない。拙論「初期キリスト教におけるキリストーアスクレピオスIIパラレルの歴史過程」⁽³⁾は、治癒神キリストと治癒神アスクレピオスとの比較という問題が、すでに初期キリスト教にとって重要なテーマであったことを、初期アポロジストの文献に辿り、この比較枠の設定と

使用上の効果をめぐる明瞭なパラレリズムの歴史過程の存在を論証したものである。これによって、キリストとアスクレピオスを、「治癒神」として同一比較枠にセットすることの歴史的妥当性が与えられた。このような方法論的手続きを経てはじめて福音書奇跡物語群とアスクレピオス治癒物語との比較が可能となる。

ところで、両者の間に比較枠を設定するという課題を、さしあたり、先に示した三つの基本的要因からなる△型▽の検討という作業に置き換えてみると次のようになる。

一、新約聖書、とりわけ共観伝承の含む奇跡的治癒物語群は、イエスの奇跡活動の性格を、△遊行神▽(wondering God)の原初形態において表現しているかどうか。

二、イエスの治癒活動の原初形態は、弟子集団によって反復されているかどうか。

三、奇跡的治癒物語の全体は、イエスの場合であれ、弟子集団による場合であれ、治癒行為そのものを、神の△^{テウ}力^{エウス}▽の顕現として語り、宗教経験の表現としてとらえられているかどうか。

これらの設問は、これまで共観伝承の奇跡物語に関して、ほとんど不問に付してきた問題、あるいは個別的に検討するほかなかった問題を、あらためて相互的な関連の中におくことになるのではないか。問題の核心は、イエスの治癒活動に、△型▽を認め得るか否かという点にある。これが明白になれば、弟子たちや、弟子以外のものによって、それが意識的、無

意識的に反復されているかどうかを確かめることは決して困難なことではない。しかしこれについて重要なことは、弟子たちの手による治療活動が、つねにイエスの原初形態にさかのぼり、イエス自身の治療活動として語られるという話法の転換の問題であろう。原始キリスト教の最初の使徒たちにとって、イエスの名によって癒すという事実と、イエスが癒したという事実との間に、連続性があったのではないか。この連続性は、明らかに△型▽の反復に属している。こうした反復において、物語記者たちが、ヘレニズム世界の呪術や祈禱やさまざまなfolk medicineを豊富に採集したとしても、不思議ではない。それらは物語に現実性と具体性をあたえるための素材の役割を果しているからである。

こうした論議は、共観伝承の奇跡物語とアスクレピオスの治癒物語とを同一比較枠に設定する場合に提起される問題である。

- (1) 宮城学院女子大付属基督教文化研究所年報、一九六七、一号
- (2) たぐえは Lucian, Philopseudes; Philostratos, Vita Apollonii Tyanae など、ヘレニズム奇跡物語との比較
- (3) 東北大学文学部「文化」第三十四巻、第四号

シュライエルマツへの絶対帰依の感情

加藤 智 見

Schleiermacher の Der Christliche Glaube に於ける schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を考察せんとするに次の如き相反すると考えられる二面が見られる。

第一に著名な次の叙述に潜む側面である。「敬虔の普遍的本質をなすものは、我々は自身が abhängig であると schlechthin に意識すること、換言すれば自身が神と関連していることを意識することである」 (§4)。

これに対して第二に次の側面がある。

「全ての生活の動機には schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を構成する能力がなす」 (§29)。

因みに第一の面に観点を置き、人間が schlechthin に abhängig であること自体が端的に神に関連するとすれば人間の側面から推量を可能性が生じ、例えば R. Otto に「Schleiermacher に依れば自己の Abhängigkeitsgefühl を自己以外の源に導き考へ帰納して初めて人は神的なものと自身に出会うことになる」 (Das Heilige. Kap. 3.) といわれる結果にもなる。かかる見方は Gottesdasein とか神の本質を問題にせず、人間内の自然状態を観察分析し心理的 Gefühl から神を推重るといわれる従来批判と関連する。

第二部 会

しかし第二の側面に観点を置けば単に人間の側から sch-

lechthin に abhängig であること自体が断念される契機が先行する如くである。

従って本稿では仮に、従来の如く第一の面に限ることなく同時に両面があること自体を取り上げ、何故両面が存するか、それを両立させ統一させるとすれば如何なる独自の論理が潜むかという側面から検討したい。

「全ての生活の動機には schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を構成する能力がないこと、 Erlöser に依りこころする能力が我々に分け与えられる」 (§29)。

即ちここに端的に schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl は人間の自然的状态からのみ生ずるのではなく、逆にそれたらんとする力が Erlöser に依って与えられるとする見方が潜む。一般に言われる如く自然の人間を分析し深めつつも端的にそれのみではない。人間の schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl は一面で人間が持たんとするものであり、人間が主体であるが、反面 Erlöser 更に神に主体がおかれるのではないか、それは何故であらう。如何なる論理的背景がその基盤に在るか。

「如何なる神の存在も個々のものには存しない」 (§94)。ここに Reden 的な所謂 Harmonie 観は打破され、「神の存在はキリストの中に授けられている」 (§94) のみであらう。「キリストは他の全てから区別される」 (§94) ことが前提となっている。Reden と異なり端的に人間の Anschauung, Gefühl が神と結合するのではなく逆にキリストに依つてのみ schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を持たしめられ、一面で人間のそ

シェリングに於ける「自然」について

堀尾 孟

彼の「自由論」を中心に見た場合、Natur という概念は大別して二つの意味で使用されている。一つは Natur in Gott といわれる場合のものと、他は所謂自然界を表わす場合のものである。

先の場合には未だ問題のある言い方であつて、これを絶対的 (absolut) な場で見られた自然と言ひ換へると、そこでは先ず元初的自然 (die anfängliche Natur) と言われるもの、即ち一切の始めにして根底としてみられた自然、或は das Ideale との Indifferenz に於いて見られたる das Reale としての自然と、さらには倫理を通し超えた場、時間的には歴史の終極に於いて達成されるべき場としての自然、換言すれば absolute Identität の場に於いて見られたる das Reale としての自然といふ二つの場合が考えられる。この場合の前者が所謂 Natur in Gott であり、後者が「一切中一切 (Alles in Allem)」としての神の場で見られた自然である。従つて自然といふ概念は一応三つの場に於いて使用されると言ひ得る。

今斯る自然を、極く広い意味での存在するもの、その有り方^{ありかた}の問題として段階的に見るならば、元初的と言われる Natur in Gott の自然とは、神が実存する (existieren) と言われるとき、その実存の場であり、「或る潜勢^{ポテンツ}に於いて見られた限り」

れでありつつ同時に以上の論点に依つてそれが神の側から神と関連せしめられる方向性を持つ。自然的人間の側面を深めつつも、他面で「キリストのみが Welt に於ける全ての神の存在と神の全ての啓示を Welt を通して真に vermitteln する」(§ 94) とされ、自然的側面から観点を神の側に流動させ轉換し、同時に人間の側面の schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl をその観点から肯定する論理が底流すると思われる。

即ちかかる観点の流動と轉換に依つて人間がひたむきに帰依すること自体が図らずも神の側から与らされているといふ信仰がそこに既に前提され、人間が schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を完全に持ち得ぬにもかかわらず自己が神と関連するという相反する両面を而立させ、統一させる内的基盤が可能になると考えられるのである。この点を看過すれば冒頭の一文は單に並行する二面にならう。

かかる信仰の在り方を通して初めて「帰依しているとひたむきに感ずることと自己が神と関連している」と意識することは等しい(§ 4) とされる根拠が理解され得ると考えられる。

つて以上のような信仰を基盤にする schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl は、その主体が人間でありつつ同時に Erlöser であり神であるといふ信仰の内的状況に立脚し、心理学的、自然的 Gefühl とは質的に相違すると思へ、それを以て神を推論する発想とは根本的に相違すると考えられる。以上の内的論理が schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl の基盤の一であると思われる点を問題提起したい。

有ると言いうるもの、神（実存）をそこに於いて留めている力（Macht, Kraft）である。絶対的（即ち das Eine）の場に於いて、斯る自然を神と real な区別あるものとする見方（Indifferenz）こそ、彼が「近世ヨーロッパの全哲学」の「共通欠点」として、「自然なるものが存在しない、自然に生ける根底が欠けている」と断じ、「自然のより高い見方」「自然に生命を吹込む」ことを自らの哲学に自負した根拠と言ひ得る。神は今この根底としての Natur に対するものとしては悟性（Verstand）であり、その自然の中へ自身を想像し入れる Sein である。この二つの力（原理）から先ず差当っては所謂自然界が成立する。従って自然界の各々（jedes Wesen）は自らの存在をそこに留める力（Natur）と、その存在を存在たらしめんと、自らの内から働き出る力との、各々の場に於ける矛盾統合として成立する生命あるものと見られる。従って Wesen はその限りに於いては、想像されたもの、いわば Indifferenz の写しではあるが、自身の存在の根底と目的を無限なる他のもの、究極的には神の存在とその場にのみ有しており、宇宙全体はカオスでもはやあり得ぬが、自身に於いては無意識的、盲目的な Besonderes（Selbtheit）である。シェリングは斯る全体を Natur と呼ぶ「墮落の一般的領域」とする。

人間も ein Wesen として斯る場に立つ Ichheit（自覚的存在）であるが、斯る場が主体的（精神的）表現をとる時、それは悪である。即ち「自然と全く等しい、最高に曇らされてある状態」（哲学と宗教）である。

然し人間が真に人間である場、つまり悪との関係から言つて、倫理を通し自我性に死して善悪を超えた立場、即ち「現存在にまで揚げられ、生命のうちに呼び入れられて、独立に実存するものとして再び神のうちにある」ことをも、シェリングは「自然（本性）から von Natur—無識的な立派さをもつて一切を合一すること」を表現している（「哲学と宗教」）。この最後の状態が absolute Identität を場とした Natur である。

シェリングの Natur は上述の如く、一貫して実存の眞の、実の根底であり、これの否定は神をも含めた広義の存在一切の否定につながると思はれている。斯る見方が同時に自由、精神、又積極悪の、つまり種としての人間の場の確立を可能にしているのである。

註、人間が自覚的存在で在ることの理由は、昨年度発表したのを御参照願いたい。

ヤスパーズの神の概念

加藤 嘉夫

ヤスパーズとハイデッカーは多分に対照的な路線を有していると思はれるので、仮りにハイデッカーと比較してみたい。すると大旨次のことが云えるであろう。ハイデッカーは「人間だけが実存する」として、岩、樹木、馬、天使、神は存在するが実存しない、と断定している（Was ist Metaphysik? 7

Auf. S15)。また彼にとって「探究さるべきものは存在者のみであって、それ以外の何物でもない」(ibid. S26)と高い調子で断定されているのである。つまりハイデッガーにとって、神は明瞭に実存の外側に置かれてはいるが、ヤスパースの実存は神に面しつつ、神を実存の外側にも内側に置き得ず、また置こうとしていないのである。ハイデッガーが神を実存の外側に置き得るのは或種の信念があるからであろうが、ヤスパースはかかる意味の信念は持てないのである。ヤスパースには断定的な居直った表現は不可能なのであるが、それは彼の実存が可能的実存であることから既に伺えるところであろう。かかる相違は両者の志向する方向が異なるからである。ハイデッガーの志向する方向は、専ら実存という在り方に存在する現存在にある、と思惟されるのであり、一方ヤスパースの志向する方向は人間の現存在のみならず全体である。例えば In-der-Welt-Sein の概念は両者に共通するが、Welt im Ganzen の概念はハイデッガーにはないのである。つまりハイデッガーの実存は、いわば実存に対するものが何もない、即ち無であるのに比較して、ヤスパースの実存は、そこに実存ではないもの、即ち他者としての超越者が存在している。端的に云えば、ハイデッガーの実存は人間だけに関わっており、ヤスパースの実存は人間だけではなく超越者に関わっている、ということである。またハイデッガーにとって探究さるべきものは存在者のみであって、それを超えるなものでもないのであるが、ヤスパースにとって、存在者との関わりが多義的であり暗号であって、そこには存在者を

超えたものへの志向がある。存在者との関わりが多義的であることは、そのまま実存と超越者との関わりが多義的であることを意味する。多義的であるのは観点が変わるからである。つまり実存とその対象との間に *Zwischensein* があるからである。かかる「中間存在」がなければ観点をかえる必要はないのである (*Zwischensein* がなければ弁証法もなくなる)。

ヤスパースにとって明確なことは超越者の存在であるが、この超越者は実存にとって姿が変わるのである。時に人格的であったり、時に非人格的或は脱人格的であったりするのである。いわばそこに実存の対象限定がない。しかし実存に对象限定があったら既に実存とは異ったものになるだろう。それは *Existenz* が *philosophische Philosophie* ではない。彼にとって *Existenz* が *philosophisch* な或る意味での対象なのである。ということ、所謂教会信仰よりも聖書信仰に傾斜し、その傾斜が *philosophisch* なのである。具体的には「神が人間となつた」(*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. S81) ことへの傾斜が *philosophisch* なのである。 *philosophisch* とはどのようなことかといえは、人間となつた神を、教会信仰の如く端的に *Mittler* としてのイエスとは考えない、ということである。つまり隠れた神と人間という実存との間に横わる深淵への掛け橋として *Offenbarung* が考えられているのであり、 *Mittler* としてのイエスではないということである。しかも啓示は時空間的な場の現実性に於いて問題とされているのである (ibid. S81)。従って神と実存は、よりストレートな関係になっている

のである。ここに哲学と神学の關係が浮き彫りにされている。つまり彼は神学にかわる *Zwischensein* を *Offenbarung* に求めている如くであるが、これは啓示の見地 (*Angesicht*) に立つことを意味することになる。換言すればイエスに啓示された神を固定しないことである。

スピノザの汎神論について

川鍋 征行

スピノザの汎神論は、神即自然即実体という言葉で表現される。厳密に言えば、神即自然の自然は、産みだす自然である能産的自然 *natura naturans* であるが、そこから産みだされた自然である所産的自然 *natura naturata* も別の自然ではないのだから、この兩者を合わせた大自然を神というのが適當である。というのは、自然即実体といわれる場合の自然は、自由な主体としての能産的自然であって、所産的自然ではないからである。次に、神即実体の実体把握は、スピノザ理解の重要な鍵となるものである。われわれは、一般に、量を分割されたものとみているのであるが、知性の目によって、無限で、唯一で、不可分なものとして (エチカ・第一部、定理一五備考) 考えることができる。万物は、様態 *modus* として、この無限で、唯一で、不可分なものとしての実体の変状 (*affectio*) したものであるから、すべてのものは神のうちに在る。そ

して生起する一切のことは神の無限なる本性の諸法則によってのみ生起し、かつ神の本質の必然性から生ずる (同第一部、定理一五、備考) といわれるのである。様態は、このように実体の変状したものであるが、これらの様態の根柢に実体があるのであるから、実体と様態との關係は、一即多、多即一で表現される。これは、スピノザの汎神論の基礎となるものである。

次に、スピノザ思想の結実である神の知的愛 *amor Dei intellectualis* について考察したい。人間は、神の屬性の変状したものととして、大海に浮ぶ泡のように、神の必然の世界にあって、宿命的に流浪しているものである。その理由は、人間存在の原因と本質が神の屬性の様態の変状から構成されている (同、第二部、定理一〇、系) からであり、端的に、受動感情に基づく生活を営んでいるからである。この人間の受動状態をいかにして、神のような自由な主体としての能動者に高めるかが、大きな課題であるが、スピノザはこれを、知性の改善に求めたのである。すなわち、非妥当認識である想像智 *imaginatio* に基づく、快・富・名誉等を至上価値とする世俗的生活から、妥当認識である理性 *ratio* に基づく倫理的生活、さらには、知性の完成である直観智 *scientia intuitiva* による神の知的愛という宗教的生活へという図式が展開するのである。この図式において二つの回心がみられる。第一は、現世否定による世俗的生活より倫理的生活への移行であり、第二は分別智より無分別智に飛躍することによる倫理的生活より宗教的生活への高まりである。理性が様態相互間の認識に向かうのに対して、無分別智である

直観智は実体の認識へと向うのであり、様態と実体との關係を端的に把握することから、人間は自己の存在の根源を体得することができるのである。これより神の知的愛が生ずるのであるが、これは、直観智という思惟の永遠無限様態の神に対する愛であるとともに、他方、神の完全性に伴う、神の無限な自己愛の一部分でもあるから一種の神人融合の境地ともいえるであろう。神の必然的世界にあって、小さな波にすぎなかった人間は、知性を完成させることによって、神と同等な自由な主体として、能動的な生活者となることができるのである。

このスピノザにおける、一種の人の神に至る道は、神が自然に超越するものではなくて自然に内在するものであるという汎神論の一大特色によって可能となるものであるが、スピノザの汎神論に関しては、下記の点が問題になるであろう。すなわち、神の知的愛という宗教的境地は、知性の完成者のみが享受できるものであり、主知主義的要素が強く、ひいては、人間中心主義に立つものである。しかも、神即実体とされる神の存在が否定されるならば、神の知的愛も成立しないであろう。この意味において、スピノザ思想は存在の哲学であり、大いなる否定を経ていないようにみえる。人間中心主義を脱却するのは、この否定体験が必要不可欠なものに思われる。

存在論的証明をめぐる最近の論争について

小山 宙丸

アンセルムスの存在論的証明について、哲学史に、代表的な哲学者たちの、多くの賛成意見と反対意見がみられることは周知の如くである。ところが現代にいたって、この問題に関する論議が活潑になってきているのは注目し値いすることのように思われる。それがことに、チャールススワースがいうように、本来こういう論議には同情を有しないアングロサクソン哲学界に、多くの応酬がみられることが、特徴である。もちろんこの哲学界に主流をしめるに至っている分析哲学々派が、古来の伝統的な論理的問題の再検討に関心を示すようになってきているのであるから、存在論的証明にも再照明が与えられるであろうことは、当然予想できることではあった。

ことに盛んな論争を引き起したのは、一九六〇年に発表されたノーマン・マーコムNorman Malcolmの論文であった。彼はアメリカにおけるヴィトゲンシュタインの代表的な祖述者の一人である。もちろん彼以前にも、たとえばムーアとかファンドレイなどの論策がある。ことに後者は一九四八年に神の非存在の存在論的証明にあたるものを発表して、哲学界を驚かせた。そして彼にみられるように、分析哲学々派は存在論的証明に興味を示したが、それに対する評価は否定的なものが多かったのである。しかるにマーコムMalcolmの論文は強力な弁護論であった。これがただちに、目

ほしいものだけを教えても十幾つの、それに応える論文をうみ出さしめた理由であると思われる。

マーコムは、アンセルムスの証明を二つに分ける。そしてアンセルムス自身は、二つの証明があるとは意識していなかったと思われる。第一の証明は次のように考えたとする。今、存在を知性の中に存在するものと、実際に存在するものとに分けて考えることができる。しかしその場合、後者を前者より大きいということができようか。さらにもともと比較することは困難であろうか。マーコムはこういう疑問に答えることは困難だとして、この考え方を第一の証明を否定するのである。

マーコムはプロスロギオンの次の章の第三章の次の言葉から、第二の証明を考える。「たしかにそれは、それが存在しないとは決して考えられ得ないほど、きわめて真に存在する。というのはその非存在を人が考えることのできないものが存在するからである。そしてこれはその非存在が考えられうるものよりも大なるものである。従ってそれよりも大なるものが決して考えられ得ないそのものの非存在を、もし人が考えうるとすれば、それよりも大なるものが決して考えられ得ないものそのものが、それよりも大なるものが考えられえないものではないのである。ところがこれは矛盾である。そうしてみるとおおよそそれよりも大なるものが考えられ得ない何ものかが、それが存在しないとは決して考えられえないほど、きわめて真に存在しているのである。」ここで使われている考え方は、その非存在

が論理的に不可能であるものは、その非存在が論理的に可能であるものよりも、より大なる存在である、というものである。この考え方をマーコムは承認する。たとえば私が最高存在を考えたとしても、それが存在するかどうかは分らない。しかしアンセルムスの「それ以上より大きなものが考えられない或るもの」という定義は、その必然的存在であることを証明して、その非存在の疑問を残さない。それは丁度、素数の無限性が証明されるならば、その非存在の疑問が残らないようなものである。このように、マーコムはこの存在の論理的必然性を主張している。しかも或る意味で、この命題が存在命題であることを認めているように思われる。

スピノザの神の認識について

築山 修道

スピノザの倫理乃至宗教の積極的立場は、「神に対する知的愛」(amor Dei Intellectualis)をもって完成されるのであるが、この知的愛の思想の核心をなすものは直観知 (scientia intuitiva) による神の認識ということである。スピノザに於ては、倫理及び宗教の問題は直ちに神の認識の問題であり、三者は根元的に一つに結びついている。この意味に於て、「神の認識」の問題はスピノザ哲学の中心問題であり、人間の根本的課題である。然るに、「神の認識」というこの表現のうちには二

つの意味が含まれている。一つは、「神が認識」するという「神の立場」と、他は、「神を認識」するという「個の立場」の方向を全く異にした二つの事柄である。前者は、神が自己自身を知るといふ神の自知であり、後者は、人間の神との関りのうちに開かれて来る倫理的乃至宗教的知である。そしてスピノザの立場からすれば、両者は切り離して別々に考えることは出来ない。後者の倫理乃至宗教的知の立場は、人間の知性の立場を越えた神的知性を予想し、それとの相関関係のうちのみ十全に成り立つのである。「神は無限なる知的愛を以て自己自身を愛する。神に対する精神の知的愛は、神が自己自身を愛するところの無限なる愛の一部分である」といふ知的愛の思想は、両者の根源的關係を端的に語っている。ここには神と人間との認識作用に於ける四つの關係がある。つまり、一、神が自己自身に対する關係、二、神が人間に対する關係、三、人間が自己自身に対する關係、四、人間が神に対する關係である。しかもこの四つの關係は同一である。この同一性は、本来神の無限なる本性の絶対自己同一性によるのであるが、今これを認識作用の面から見れば、この同一性は神の自知の自己同一性によって貫かれ、その統一性のうちに根源的に成立せしめられていると考えらるべきであろう。かかる根源的同一性の故に、人間が自己自身を知ること、又神を認識することも、神の側からすれば、それらは神の無限なる自知の円環的働きの一つである。しかしこのことは同時に、個の立場から見るとすれば、「個の自知」即「神の認識」を現成せしめる根拠である。つまり、人間が自己自身

を知ることが、直ちに神の認識を成就せしめる根拠は、人間の自知が神の無限なる自知の一つであるということのうちに求められるのである。そしてここにスピノザの倫理及び宗教の根本的立場が成立する。神を認識することとは、自己の外に超越する相対的な神を対象的に想念することではなく、自己の内内に在する超越者としての神の直覚である。神は個の自覚の内内に現在化する。この意味で神を認識するとは、自己の深い内観のうち現在となる神の直観である。スピノザの直観知とは、かかる「自己の認識」即「神の認識」、「神の認識」即「自己の認識」を現成せしめる宗教的自覚である。つまり、直観知による「神の認識」とは、個の宗教的自覚と考えてよいであろう。

このように「神の認識」ということの最も根元的な意味は、神が自らを知る「神の自知・自覚」である。他方「神を認識」という意味に於ては、それは「個の宗教的自覚」である。そして両者は次のような相互關係のうちに働き合っていると考えられる。

個の自覚は神の無限なる自覚の個々の具体的、現実的な働きである。個の自覚は神的知性の具体的な表現である。神は個の宗教的自覚のうちに「クワテヌス・デウス」(Deus, quatenus)として現在する。そしてこの「クワテヌス・デウス」としての神の認識は、自ら出て自らに還る自己回帰的の神の無限なる自知の一つである。「自覚」とか「内観」とかいうことの深い意味もここに存する。スピノザ哲学は、一般的には汎神論的の一元論

の典範的な思想として広く知られているが、しかし彼の哲学の眞理性は、むしろ人間の本来の生き方として「内觀の道」乃至「自覺の道」を教説しているところにあると見るべきではなからうか。

J・ロックにおける宗教思想の一考察

——理性と啓示を対照として——

玉井 実

近世において副題の如き二概念を対照に宗教（キリスト教）を論ずると、啓示的要因が影を潜め、いわゆる宗教の理性化、あるいは道徳化が誘致されて来る。かような見地から私はJ・ロックの著作「人間悟性論」（主に四巻以降）より両概念の知的關係を明示し、更に「聖書に述べられたキリスト教の合理性」（リズベツルキ）からも同様な角度より、彼特有の福音書解釈の一端を披瀝してみよう。

先ず「悟性論」から彼の宗教思想を物語る神の性格について述べる必要がある。そのことは人間知性が神と出会う時に生ずる神認識のあり方に起因するが、その一つは、単なる知的究極因、即ち哲学的神の探求を意味し、一方また、彼は聖書（ローマ書一）における世界の創造を神の啓示として賛美し、敬虔の念を抱いた（同書の序文及び四卷十章七より）。ここにロックの宗教性への志向が窺えるが、啓示内容が認識される立場においては理性との係わ

りを持ち、そこに二面性の論理的統一が必要となりうる。

かような立場から両概念の知的關係を考えてみよう。宗教の本質は啓示に由来し、信仰の領分である。信仰は理性の演繹によらず、神の特別な通知（即ち啓示）であり、直観的に把握されるもので、「心の確固たる同意」と考えた。この同意こそ知識の確実性の度合として両概念の知的融合を可能にするものと彼は確信したのであろう。それ故にかような啓示が神の眞正な啓示か否かは、常に自然理性の判断に任せるべきものとした（同書四卷十、八章より）。

その理由としては啓示概念、即ち信仰の対象がしばしば陥いる精神の錯乱、「狂信」（イグノランス）を伴うので、それを「神も理性もない啓示」と断定し、眞正な神の啓示と厳しく区別した。この狂信は異教の反理性的、妄想的秘義や行爲を意味し、およそ眞正な啓示宗教（ロックの意図したキリスト教）とは無縁の存在でしかありえないものである（同書四卷十）。

ここに彼のいう神の啓示とは福音書におけるイエス・キリストの教説や御業を呈示しており、著作「キリスト教の合理性」において彼の宗教論を展開している。当時ロックの信条は英国内の既成宗派からみれば自由、寛容な「（ラジカル）派」に属し、非常にラディカルな見解といえよう。

本書は「原罪説」の人間罪性を巡り論究されているが、それは教義上の諸問題を含むので、その件については別の機会に譲りたい。彼はかような神学問題に直接触れず、むしろ近代の自然法に立脚した人間の弱さの精神的救済を必要と考えた。以上

の背景をもとに、彼は福音書の教理を理性に合致する方向へと簡素化し、その骨子を「信仰の法」と「行為の法」(ロックはローマ七巻)に留めた(キリスト教の合理(性十三―十四頁より))。

この教説の要旨は両概念の現実論に立って実践が要求され、

前者は救世主たるイエスの啓示を信仰し、自己の「悔い改め」や「律法への服従」を意味し、更にその信仰内容を現実にも実践するのが後者で、その原形はモーゼの律法に存在するが、ユダヤの民族的範囲を超えたイエスの啓示こそが、真に普遍化された教説であり、それは「慈善」や「隣人愛」の如き万民の人倫的規範となりえた。

然るにロックの説明では、かような倫理規範は自然法の道徳からも可能だが、それは一部分の賢者にしか享受できず、一般民衆の教化は福音書には及ばない。福音の啓示は理性的推理による自然法の体系ではないが、万民に遍ねく理解され、具体的比喩に富み、実践行為に直接訴える方があり、極めて普遍的教えであるから理性的内容を備えているものといえる。それ故に啓示は理性と矛盾することなく、むしろ相互補足となっており、真に完全な普遍的道徳となりうるものであった(同書一四(三頁より))。

かくしてロックのキリスト教解釈は、超自然における神学的教義を極力排し、理性より直接的に自然法の道徳理念へと合致させたといえよう。従って神の啓示は常に理性との関係において語られ、ここに合理的な近代的意思のキリスト教を、ロックの内に見出すものである。

終末論と社会倫理

山本 和

終末論は危機的思想である。時代が一つの転換期を迎えた時立ち現われるラディカルな変革思想は一般に終末論と呼ばれてよい。新約聖書の書かれた第一世紀は、大きな神「自己」世界意識の変転期であった。アウグスティヌスの神国論の著された第五世紀はローマ帝国の崩壊期であり、宗教改革者ルター、カルヴァンの神学と信仰告白文書の書かれた第十六世紀も大きな世界変革期であった。十八世紀の啓蒙主義の時代にあらわれた歴史の発展と進歩の思想も、世俗化された終末論の一形態と見なされる。第一次世界大戦後のヨーロッパの精神的状況の破局は実存哲学や弁証法神学をうんだが、それらの基本的性格は終末論的だといってよい。「徹頭徹尾余す所なく終末論的でないようなキリスト教は、徹頭徹尾余す所なくキリストと無関係である」(バルト・ローマ書二版二八九頁)。第二次世界大戦後二〇年目に現れたJ・モルトマン「希望の神学」はこの線を引延し、世界を将来から捉え、希望と約束を中心として世界状況の変革を志す。これは希望の教えないし終末論である。この終末論的風潮は過去半世紀以上続いている。

では終末論を何と定義すべきか。「最後の事物の教え」(アルトハウス)というよりも、世界変革の思想、すべてのラディカルな革命の思想は、マルクス主義、コミュニズム、アナルキズ

ムから神の死の神学まで、みな終末論の諸形態と言いうる。ハルナックとバルトとの公開往復書簡で（一九二三年）、ハルナックが歴史の段階を通じての発展を説き批判的反省と歴史的知识の必要を訴えたのにたいして、若いバルトは「われわれと神の真理との間には、あれかこれか、Vしか存しない。古い世界から新しい世界への道は、決していかなる段階の道でも、なんらかの意味での発展でもなくて、むしろ新しい生れ更りである」と答えた。ここで一九世紀神学の歴史主義と二〇世紀神学の終末論とが対決していた。終末論とは、世界の中へのキリストの到来によっていまや希望が燃え始めた、いまや新しい生れ更り・回心・翻転が必然となった事態の生彩な記述、聖書のメッセージ内容の新しいものについての描写をいう。

では社会倫理とは何か。個人ならびに集団の社会的生において「われら何をなすべきか」と問われていない時も所もない。いつの時代にも、どんな国土でも、結婚・家庭・民族・国家・戦争と平和をめぐって何をなすべきかと問われている。この問いに応える行為「応答の線」と方向を探ぐる学問が社会倫理である。かつてキリスト教の社会化を求めて米國ラウセンブッシュの社会福音に対応しかつ影響されて、日本でもやや楽天的な『社会的キリスト教』が説かれた。昭和初期のSCM運動から賀川豊彦を越えて赤岩栄まで、彼らはみな社会倫理の領域で神の御意と神の国の実現を夢みた。社会倫理は神の愛のこの世における実現の可能、不可能を文化のあらゆる領域で探ぐるものである、今日の平和運動まで。ヨーロッパ大陸では今世紀初

頭、ラガツ、ナウマン、ツンデル、クッター、とくにブルムハルト父子の『宗教的社会主義』が時代思想運動の中心となったことに注目せよ。

ここでわたしは終末論がたんなるこの世のラディカルな変革思想や超越的な希望の教説でなく、社会倫理に尖端を持たなければ現実的でないという趣旨を語りたい。新約聖書の終末論的使信は社会倫理として具体化をとげる。若いバルト、ブルンナーらは子のブルムハルトを訪れて大影響を受ける。米國のJ・M・T・ロビンソンは初期弁証法神学を編訳し、第一部を「宗教的社会主義からバルト主義へ」と題して、(一)「過去と未来」でバルトにナウマンとブルムハルトを論ぜさせ、(二)「社会倫理の基本問題」でバルトハウスと対論させている。前者では、ナウマンを一つの過去とし、ブルムハルトを一つの未来とし、一方に否を言い、他方に然りをいう「あれかこれか」の決断をしなければ歴史は理解されない。熱いか冷たいかのいずれでもない教会の既存のもの肯定の立場は「生まれるいから吐き出される」(黙示録三・一六)から両人を論じている。両人とも牧師から出発し、宗教的社会主義を提唱した。しかしナウマンは自分の事を確信しない『新ドイツ主義』の愛國者となり、ドイツ皇帝の軍隊と民主主義と工業化の三位一体を宣べ伝え、その理想は実現しないうちに過ぎ去った。だからこれには否をいう。後者ブルムハルトはバード・ボルから出て牧師でありつづけ、社会民主党に入党し九年間も州政府要職をつとめ、民衆のための教会、神の國の希望を説いた。これが未来であるからそれに然り

を言う。かくいつでも今ここで然りか否かを言う。こういう倫理問題への決断の中でのみ終末論が生きられるとしている。後者アルトハウス「社会倫理」の批判でも、バルトは、彼が「世界の唯一の構造である神の愛」の中で民族・国家・戦争への熱狂において「妥協」していると、鋭く批判している。

ロシア宗教思想における終末観について

田 口 貞 夫

ロシア正教は、十世紀より十五世紀末までは、敬虔で神秘的禁欲的な修道主義として普及したが、個人の救いに重点がおかれ、また、終末観はみられなかったといえよう。やがて、修道院の世俗化に伴い、十六世紀初めに、修道士ヨシフは外面的な祭祀主義を主張して、伝統を護持する修道士ニルの派を押しした。爾來、ロシア正教会はヨシフの影響を受け、更に、修道士フィロフエイが唱えた第三ローマ・モスクワの理念に支えられ、皇帝権に密着し、官許正教として発達した。第三ローマ・モスクワの理念は地上における聖なるロシアを標榜するものであった。十七世紀半ばに、官許正教の専横に対抗して、在俗司祭アバクムを中心とする進歩的分子による革命的な教会分裂が発生した。総主教ニコンの支配する官許正教の下では第三ローマ・モスクワは実現しないとして、それを、お伽噺のニジニノブゴロドの湖底にあるという、キチョージの町に求めた。ラ

ジカルな終末観であったといえよう。十八世紀に入り、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り、そのまま振わず、ついに、レーニンにより滅された。ベルジャエフは、レーニンの共産政權出現の基礎に、ロシアの民族性に応じた強烈な終末観的プロレタリアート・メシアニズムがあり、教会分裂の終末観が形を代えてうけつがれているといっているが、注目すべき所説であろう。歴史の表面に現れたロシア正教会の推移は以上の如くであるが、官許正教の衰滅、共産政權出現に関連して、ロシア知識階層間の思想の変遷、とりわけ、近代ロシア宗教思想に注目したい。十九世紀ロシア知識階層の間では、後進のロシアの進むべき方途に関して、スラブ派と西欧派に分れたが、結局、唯物的西欧派が、正教的スラブ派を押しつたわけである。さて、スラブ派は教会内の進歩的自由派であったといえよう。その代表者ホミヤコフは、キリストを頭とする、愛に基く自由なる精神の共同体を唱えたが、かれの理念には終末観はなく、また、それはロシア教会に限定されたものであった。これに対して、教会外に於て、ソロビヨフは、修道主義の個人的信仰及び、ホミヤコフ等スラブ派の狭さを批判し、全世界的普遍的な神人社会の実現を説いた。だが、晩年、その実現は不可能であるとして、当時の状況のままでは反キリストの支配する世界が来るという悲劇的終末観の書「反キリスト物語」を書いた。なお、かれの予見は、歿後十数年にして共産政權の出現となって示されたと考えられる。ドストエフスキも個人的信仰の限界をいい、晩年、とくに普遍的全人類キリス

ト教の必要性を力説した点がかがわれる。両者に影響を与えたのは、フィヨドロフであった。フィヨドロフは万人の万人に對する責任を強調し、復活を重視し、祖先崇拜をいい、死者をも含めた共同体である、神人社会の実現を提案した。そして、この神人社会こそキリスト教の真の目標であり、その実現のため、神に象られた人間の能動的参加を要請した。かれの情熱は、ベルジャエフを強く動かした。ベルジャエフは、神人キリストを仲保者として、自由なる神と自由なる人間とが相応答・協力することによって、瞬時にして、神人社会・終末の世界は開けるとしている。そして、ソロビヨフの神人社会が破局に到ったのは、その実現に於て、受動的に神性の働きを俟ただけであったからだとしている。フィヨドロフ、ベルジャエフ両者の理念は、極めてユニークな能動的終末観であると考えられ、最後の審判を受動的に俟ち望むといった受身的な黙示録的觀念とは趣きを異にするものといえよう。なお、現在ソビエトに於て、個人的信仰、礼拝はやむをえず黙認されているが、かかる終末観の示す世界像は、コミニズムの世界観とは、全く相反するものと考えられる。

第三部会

無常観と罪惡観

——親鸞と蓮如をめぐって——

田 辺 正 英

宗教における廻心または回心に当って、その重要な契機を形成するものは、その宗教的実存者のもつ罪惡観および無常観であるといつてよい。歴史的に見て、多くの宗教的実存者において、無常観と罪惡観のどれか一方が欠如する例は殆んど認められないが、同時にまた、その両者が平等に現われていることもまた極めて少ないのである。むしろ何れかの契機が優越して廻心（回心）に到る場合が通例である。キリスト教においては、パウロのロマ書のように、人間は罪人であり、罪の結果は死であることが語られている。罪は従って人間の神に対する背反より起こり、しかもそれが死をもたらすものである。「罪の値いは死である」として罪と死は神との関係において説かれるから、人間における現実的感覚的な死への歎き、生の消滅によつてもたらされる無常観的要素は余り表面には出ないし、具体的にその意識は少い。

罪や死を前にして、不安や恐れを意識はあっても無常観の現れる余地は少い。すなわちF・ゴガルテンもいうごとく、「罪は神の前で自己義認に到達しようとする人間の意図と企図のこ

とである」(F. Gogarten; Was ist Christentum? 1956.) であるから、神と人間の間における背反と服従の関係が正しく解決されることによつて、はじめて罪と死の解決として、信仰と救いの問題が解決されることになる。すなわち死と罪は相互に、直接的に結びついて因果関係において在る。従つて死の問題の解決は、罪の問題の解決以外にはなく、それが優先する。罪の克服は同時に死の克服につながり、それは人間の手になく、イエス・キリストの愛の手の中に在るとされるから、死への不安や詠歎を因とする無常観は余り認められない。もちろん人間を「途ゆく人」(homo viator)として捉える立場があるにしても、これも神につながっていると考えるのである。

これに比して仏教においては、罪と死の関係は仏に直結してはいない。また罪と死そのものもキリスト教のごとくに直結してはいない。罪と死は、基本的には「罪惡生死」として一樣に考えられるにしても、その意識においては、互に因果関係はない。端的にいえば、無常を感じ、それが直ちに罪の意識を誘発するとは限らないのである。東洋や日本における「ものあわれ」や「はかなさ」の意識が、容易に感情的情緒の様相より脱し切れなくて、いわゆる仏教的無常観として、自己の罪障に結びつきえなかつた理由はこの点にある(唐木順三著『無常』参照)。もちろん、死は無常につながり、罪も無明煩惱につながるゆえに、「諸行は無常であり、一切は皆、空であることを知る」ことによつて、無明の酔いも醒めることにはなる。罪も死もそこでは解決される。その意味で、死—無常の系列は、一部は罪

―煩惱の系列（煩惱は無明の別名でもあるが）につながることをつことなる。

しかし仏教では死―無常の解決は、直ちに罪―煩惱の系列の消滅を意味するものではない。換言すれば無常観と罪惡観は、互の結びつきはあるにしても、廻心への契機として別々に捉えることが可能であるということである。

唐木順三氏は『無常』の中で「はかなし」という王朝的な心理と情緒が、現実の「常ならぬ世」の実感、体験から、「無常」に傾斜してゆく過程を分析され、無常のもつ世界的意味を追求されている。また本田義憲氏の『日本人の無常観』においても、無常は概して「死」を意味し、原始仏教的な、無常、空、無我の認識的な捉え方でなかったことが、日本人の無常観を形成した点に關係深いことを述べられている。

従って仏教本来の無常観は、中国の善導大師の『往生礼讃』にも現れる『無常偈』を経て、法然、道元、一遍等に顕著であるが、親鸞においては無常よりも罪惡に重点が置かれていることが注目される（三木清氏『親鸞』にもこの指摘がある）。しかし蓮如に到つて強調される無常が、さらに深い意味を加えている点をここで追求しようとしたのである。

今はその視点だけを述べるに留める。

神の存在論的証明

—idea innata と realitas の意味—

西村浩太郎

デカルトが行なつた神の存在論的証明において最も重要な概念は本有観念 (idea innata) と実在性 (realitas) の概念である。デカルトは神の存在を *cogito ergo Deus est* という論理構造をもつて証明した。コギトの有する神の観念 (本有観念) は必然的に実在性を含んでいる、故に神は存在する、というのが証明の論拠である。この証明は、われの思惟から神の存在へと溯る存在論的 (ontologisch) な因果關係が基礎になっているが、この因果關係は *cogito ergo sum* の命題から演繹されたものである。

cogito ergo sum の命題は、観念あるが故に存在が知られ、存在あるが故に観念が生じる、という二つの因果關係の認識を含んでいる。すなわち、*cogito ergo sum* という存在論的な因果關係ばかりでなく、*sum ergo cogito* という存在的 (ontisch) な因果關係をも含んでいる。前者は判断の必然性であり、後者は事物の必然性である。この命題は推論ではなく直観内容であつて、コギトとスムが同一であること、二つの必然性が一致することを示している。デカルトの考える原因と結果は、同一物における同時的な作用である。存在論的及び存在的な因果關係のいずれもが、自己原因としての思惟の直観 (明晰判明な知覚) に含まれている。

cogito ergo Deus est という命題も推論ではなく直観内容である。神の観念は明晰判明に知覚されるから神は存在する、という『省察Ⅴ』における証明は、『答弁Ⅱ』の「幾何学的に配列された」証明では第二命題の位置にある。『省察Ⅲ』における二つの証明も論理的にはこの結論と同じであるが、これは証明なしに直観によってのみ知られるとデカルトも言っている。この命題は、*cogito ergo Deus est* という存在論的な因果関係ばかりでなく、*Deus est ergo cogito* あるいは *Deus est ergo sum* という存在的な因果関係の認識も含んでいる。この二つの必然性の同一を直観するのは明晰判明な知覚である。明晰判明な知覚を可能ならしめるものは本有観念である。デカルトは *idea* の意味を、本有観念、偶発観念 (*idea adventitia*)、人為観念 (*idea factitia*) の三つに分けた。*idea adventitia* は従来誤って「外来観念」と訳されているが、この場合の *adventitus* は「外からくる」という意味ではなく「偶然的に生じる」という意味である。冷たさの観念は偶発観念であるが、この観念の対象が外部に実在するかどうかを明晰判明に知覚することはできない。これに対して、本有観念は外来観念でもある。本有観念はアプリオリに私自身に内在するという意味では本有的であるが、私以外の何かの像を示す、例えば神の観念を示すという意味では外来的である。外部からきたと思われる諸観念の作者が実は私自身である、しかるに神の観念だけは私自身が原因だとは言えない、従って神は存在する、というのがデカルトの論拠である。本有観念は、神の存在の証明におい

て、内から超越へと展開するモメントの意味を有する。

本有観念の二義性は、実在性という概念のもつ二義性と対応している。デカルトは実在性の意味を形相的実在性 (*realitas formalis*) と対象的実在性 (*realitas objectiva*) とする二つの側面から考えた。これらの語は、従来誤って「観念外」と「観念内」の実在性という意味に訳されているが、実在性という言葉は、観念と対象の同一性、あるいは存在の完全性を表わす言葉であって、観念の内外という区別を超越している。形相的実在性と対象的実在性の区別は、同一なコギトにおける存在的及び存在論的な因果関係のモメントとしての意味を有する。観念は、観念そのものとして (*an sich* には) 形相的実在性を有し、この観念が観念それ自身の対象であるかぎり (*für sich* には) 対象的実在性を有する。

従って、本有観念も「観念そのもの」及び「事物の像」という二つの側面から考えることができる。まず観念そのものとしての本有観念は、存在・思惟・真理・私自身そして神が何かということをアプリオリに知覚する能力である。この意味での本有観念の原因は私自身の思惟にある。すなわち、本有観念はその形相的実在性を精神あるいは思惟の形相的実在性から受取っている。次に、本有観念が事物の像として対象との関係において見られた場合、本有観念の原因は知覚される事物にある。すなわち、本有観念は或る特定の対象的実在性を原因となる事物の形相的実在性から受取っている。この意味で、私自身を表現する観念の対象的実在性は私自身の存在の形相的実在性でもあ

る。しかし、このような私自身の観念を可能ならしめる絶対的観念（本有観念の本有観念）の对象的実在性は私の内部にありながらその形相的実在性は私の外部にある、というのが、*cogito ergo sum* から *cogito ergo Deus est* に至る過程の、超越の論理である。

ハイデッガーのシェリング論

西村 恵信

ハイデッガーが、シェリングの存在論に多大の関心を寄せ、講義やゼミナールを行ったことは従来より知られていたのであるが、昨年（一九七二）チュービンゲンの Max Niemeyer 出版社より『M. Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), herausgegeben von Hildegard Feick』が公けにされたことによってその内容が明らかとなった。

本書はハイデッガーが一九三六年夏学期フライブルグ大学において行ったシェリング自由論の講義が中心となっており、付録として一九四一年夏学期に上級の学生のために行ったシェリングゼミナールのための準備草稿からの抜粋と、一九四三年まで続いたゼミナールのノートからの抜粋とからなっており、多少の内容的重複は避けがたいが、ハイデッガーのシェリングに対する見方が明確となる点で貴重なものである。

ハイデッガーは西洋哲学史上に於けるシェリングを形而上学の立場から高く評価し、特にドイツ観念論の中でシェリングを探り挙げ、その哲学的諸作品のうちから『自由論』を撰ぶことが形而上学研究のために最も至当である旨を前提としている。とりわけ、シェリングが、体系としての汎神論と自由の問題を中心に考え、この組み合わせの困難さと重要性を指摘する。「自由の体系は可能であるか」というこの取りつきにくい問題は、しかし、何としても答えられなければならない宗教—哲学にとって宿命的問であろう。存在全体の根拠を問う神学（根拠の存在への問）と、存在しつつあるもの自体の本質を問う哲学（存在の根拠への問）とが同時に成立する *Onto-Theo-Logie* の立場こそ真に求められるべきものでなければならぬとハイデッガーは強調する。

さて、さういふ点においてシェリングは、ハイデッガーの先蹤であろう。シェリングにおいて体系は先ず汎神論であるが、その三つの命題（1）*Alles ist Gott*, (2) *Die einzelnen Dinge sind Gott*, (3) *Gott ist Alles* のうち、特に第三の命題をハイデッガーは重視する。この命題に対する一般的迷妄を解く点にシェリング理解の鍵がある。Gott ist Alles なる同一命題について鍵は『ist』をどう理解するか。それは単なる *Einheitheit* を示すものではなく、「根源の一者の上にある差別の共存」*Zusammengehörtigkeit des Verschiedenen auf Grund einer ursprünglichen Einheit* を示してゐるのである。このように正しく理解しなければならぬ。

更に A ist P という判断における主語と述語の関係は、 \vee 基礎となるもの \wedge Grundendes と \vee 基礎づけられるもの \wedge Grundendes との関係と考えるのでなければならぬ。例えば Gott ist Mensch という場合、「基礎 Grund」としての神は、結果 Folge としての人間である。』述語としての人間は、神への ein Abhängiges でなくてはならない。とはいえ、この依存は、依存しつつ同時に主語たる神から独立しているような依存なのである。それが同一命題における主語—述語の関係である。これらの点に於いて、シェリングは体系の内に自由の立場を見ているであろうことをハイデッガーは説く。

第二に、体系の原理は \vee 存在結合 \wedge Seinstufe であるとす。この場合、存在結合とは \vee 自らの中に存在しているものが根本的に結合なれている \wedge Grundgefüge der in sich stehenden Seienden ことを意味する。すべて存在するものは、その根拠存在と、そこから出て実存するものとの二重性においてであるという自然哲学以来のシェリングの論理が、体系を作り上げると共に、神における存在結合を成立せしめる意欲 Willen の存在を証明する。そして意欲 \vee 自由こそ、すべての存在の根拠であり、とりもなおさず、体系全体の根拠でさえある。自由は今や人間の Eigenschaft でなく、人間こそ自由の Eigentum なのである。

以上ハイデッガーの述べるところ、重要な二点だけについて述べた。

生ける現実の基軸・事象的生経験のモデルを原始キリスト教的宗教性を中心とした信仰的な世界理解に求めながらも、しかし、みずからの神学理解に学的反省をほどこした講演「現象学と神学」においては、ハイデッガーは、神学の対象たる信仰がもつ世界観の姿態への問いかけを通俗の見解として拒み、もっぱら、神学の学的理念構成の分析——それも現象学の枠内に禁足した——に終始している。すなわち、神学は人間の生と世界の領域を対象とするがゆえに哲学とかわりうるとする見解を排し、むしろ、学的解明に先んじて伏在する特定の Postium を先持するという点で、それを直接的な形では持たぬ哲学とは絶対的に異質な実定的学と規定される。そして、神学の Postium とは信仰であり、それも、信仰においてそれへとかかわる神そのものではなくそれへのかかわりに於いて在る信仰的な実存こそが問題であるとすれば、神学は「Theologie」ではなく「信仰の実存の概念的解釈」となるが、この神学規定のうちには、神学の学問性にかかわる決定的な問題がひそんでいる。つまり、信仰と理性なる観点にもみられるように、信仰が元来概念的解釈に逆らうものであるとすれば、神学はみずからの対象に対してそれは異質な不適合なものでさして対処してはいしまいか、という問題である。聖書の言葉と神学的・思弁的思惟とのかか

第三部 会

わりへの問いのゆえにその若き日に神学から哲学の世界へと身を転じたハイデッガーにとって不断の探究の相手でもあった神学の学問性に迫るこの疑念こそ、まさに神学と哲学の必然的ななかかわりの鍵もひそんではいはしまいか。

とはいえ、信仰そのものはみずからの基礎づけのためには如何なる哲学も必要とせずむしろそれを拒む。ひとえに聴従を追い語りかける信仰の言葉は観察や形而上学的立証を求めはしない。つまり、神学が哲学へとかわりうるのは、その学的対象たる信仰の内実のゆえにでなくそれを解釈してゆく方法においてであり、実定的学としてのその学問性においてのみある。とすれば、この概念的解釈なる点に限定して、神学は如何なる構図のなかで哲学とかわりうるのか。少なくとも実存論的布置をほどこしたハイデッガー的な学の理念からすれば、それはまず第一に、信仰の実存姿態のもつ *Unbegreiflichkeit* なる性格の顕現化作業自体が、実は、それとへだたった概念的解釈の途上においてこそなされうるといふ解釈の基礎的仕組みに根ざしている。第二として、神学は特定の存在者・存在者の特定の存在様式をあらかじめ *Positum* として指定しているのであるが、この前学問的な措定作業のなかですでに *ontisch* なものの存在連関全般についての *vorgängig* な何らかの理解をもち合せてしまっているがゆえに、すでにひとつの存在論とかわり合っており、したがって、この予備理解の顕現化（解釈）に際しては必然的に、実定的学の枠をこえた何らかの存在論をとり込まざるをえない。第三として、信仰はその実存論的構成からみれば

ungläubig な姿態の実存的変形（信仰とは人間存在のひとつの実存様式である）であり、したがって、みずからのうちに *ungläubig* な姿態を実存的に止場した形で含んでいるのであるから、信仰の実存論的解釈としての神学は、不信と信との基盤である実存一般についての了解を目指すひとつの哲学を前提とせざるをえない。いずれにせよ、神学の学問性への問いがこのように実定的学の実定性 *Positivität* をめぐる問いへと現象学的な学の理念から問い定められるかぎりには、哲学は神学的 *Positum* に対して中立的な *Explication* 作業にとどまらざるをえない。しかし、この *Positum* そのもの「批判」の如き視角を、特定の実存的選択をも迫るが如き方途をも宗教学の領域内に求めるとすれば、少なくとも神学の実定性を超えた宗教哲学の世界では、我々は、ハイデッガー的な現象学の枠内の学の理念を根本的に問い直しそれをぬけ出す必要があるはしまいか。

D・ヒュームの *natural history of religion* について

酒井サヤカ

“David Hume, *Natural History of Religion*, 1757”. すなわち「宗教の博物誌」におけるヒュームの主張は、ほぼ次のとおり 요약 せられる。すなわち、①宗教の原初的形態は擬人

神による多神教であり、②一神教はかかる多神教を起源として、そのなかからおこり、③かかるゆえに多神教と一神教と同質のものであって、相互に流動的な関係を保ちつつ推移する、ということである。かくて本書は、周知のとおり、手きびしいキリスト教批判書としての外観を呈しているが、本論は、この「批判」の性格を、*natural history* という本書におけるヒュームの「方法」の性格との関連において、検討せんとするものである。

かく、ヒュームによれば、因果関係 (causation) につづいての推理 (reasoning) の必然性 (necessity) を保証する唯一のものは、過去のくりかえされた経験にもとづく我々の心の習慣 (custom) である (D. H., *A Treatise of Human Nature*, 1739—40, I. W. W. etc.)。このかぎりにおいて、推理とは人間の “a kind of instinct or natural impulse (Ibid. I. W. II.)” なのであり、これによって我々が理解するところのものは、たえず同じことをくりかえすものとして、まさに本能的に想定されるかぎりにおける何かなのである、ということができよう。ところがここで、もし仮りに、唯一神によるただ一回の創造ということがあるならば、この神と、この神のもとにただ一回の「歴史」をたどるそのものには、くりかえし (repetition) が原理的にありえず、とらうことになるであろう。

natural history とは元来「自然界の組織的記述」すなわち「博物学」と訳されるべき語である (e. g., *New E.-J. Dictionary, kenkyusha.*)。かかる方法においてとらえられるかぎりのものとは、同じことをくりかえすものとして、それゆえいわば

natural な (本性・性質をもつ、自然な) ものとして、観察可能な対象であるにすぎない。ゆえに *natural history of religion* という場合の *religion* とは、*natural impulse* に帰するものとしての推理を方法としてとりあつかわれうるかぎりにおける「宗教」なのであり、まさに同じ *natural impulse* によって、つまりは *human nature* そのものによって産み出されたかぎりにおける「宗教」なのである、ということができるのである。

かくてヒュームの言う *reason* ならぬ *reasoning* が、*instinct* ならぬ *natural impulse* そのものとして言われる場合と、かかる *reasoning* は *probability* をしかもたらさぬと知る力として、あるいは *instinct* を批判する能力として、いわば高次元の *reason* としてあらわれている場合との、ふたつの異質な局面をもっていると考えられることと対応して、「博物誌」においてヒュームの言う *theism* ならぬ *Christianity* は、ふたつの異質な局面において、あらわれているのである。すなわち一面において、*the genuine theism* としてのキリスト教とその神とは、いわば高次元の *reason* によつて、「some remote analogy が許される (D. H., *Dialogues concerning Natural Religion*, III; D. H., *N. H. O. R., Introduction.*)」ところの、至高至上のもの (N. H. O. R., III) なのであり、他面において *popular religion* としてのキリスト教とその神とは、人間が、まさに *natural impulse* によって *human nature* の次元にひきおとしてしまったものであり、そのかぎりにおいて「最も悪

じきもの」でありうるものとこのものなのである (Corruptio optimi pessima. : Ibid. (K. n.)).) ところでここに、「博物誌」のキリスト教批判があつたといふことが出来るであらう。

ヒュームの「博物誌」は、まなにかかる意味において、「宗教の origin in human nature の研究 (Ibid. Introduction.)」なのであり、それはそのまま、human nature そのものに関する研究という性格をもち、ヒュームが「Treatise」の序文において企画したところの「人間学 (science of man)」にもとずく諸学の完全な体系」の一部門を構成するものであつたとも考えられうるであらう。

しかし、それにしても、ここからさらに、ヒュームの言う「the genuine principles of theism (D. H., N. H. O. R., XV.)」とは一体いかなるものであるか、またヒュームの考えるそれにおいて、human nature がいかなる位置を占めるのであるかが、問われなければならないであらう。

キェルケゴールと親鸞

——実存的信——

平 良 信 勝

キェルケゴールと親鸞とは、その実存的信に於いて非常に類似する面があるが、本質的には相違している。類似する面について言えば、親鸞に於いては実存がいわゆる「三願転入」に於いて第十八願に転入する事により、「念仏には無義をもて義と

す」と言う立場がキェルケゴールに於いては実存が宗教性 B の立場に立つ事により主体性は「先ず何よりも不真理であるにもかかわらず、然も尚真理である場合に於いて程、より内面的なものとして主張される事はない」と言つて居る事、又実存的信は、親鸞に於いては、「念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん総じてもて存知せざるなり」と言う立場がキェルケゴールに於いては「信仰を貫き通すには、私は客観的不確実性を眼前に見すえて、この客観的不確実性の七万尋の深淵の上を漂ひつつ、しかも尚信すると言う冒険に絶えず身を曝さなければならぬのである」と言う立場等である。キェルケゴールと親鸞とが以上の様な類似する立場に立っているのは、両者が神仏の前に自らの罪惡の機を凝視しつつ命をかけて自らの救済に到らうとしたが故である。両者の実存的信の立場はこゝまでは類似する面があるが、両者の立場をより深く考察すれば相違する面が出て来る。何故かと言へば、両者の実存的信の対象である神仏が基本的に異なるがためである。キェルケゴールに於いては、「人間は罪人として質の深淵により神から隔絶されている」と語っているが、親鸞に於いては仏とは次の如き性格をもっている。「涅槃をば滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、実相といふ法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなわち如来なり、この如来微塵世界にみちくゝてまします、すなわち、一切群生海の心にみちたまへるなり、草木国土ごとくくみな成仏すと説けり」と。以上の如く、キ

エルゴールの神は人間とは質的断絶により絶対的に人間と相違する超越者であるが、親鸞に於いては仏とは「一切衆生悉有仏性」と言われている様な大乘仏教の精神が基本的には貫かれて居り、その意味に於いて仏と衆生とは根底に於いて同質的な性格を有っている。ここからして言える事は、キェルケゴールの実存的信の立場は絶対的逆説の立場である宗教性Bの立場に立っているのに対して、親鸞の立場はいわば(キェルケゴール的には)宗教性Aの立場に立っている。それなるが故にキェルケゴールの実存的信の立場は逆説の内面性に立つと考えられるが、親鸞の実存的信の立場は、たとえ親鸞が到る所で逆説的な表現をして居ろうとも、それは相対的逆説であり、その意味に於いて本来の絶対的逆説ではないように考えられる。キェルケゴールに於いては神と人間との間の質的深淵は永遠に解消止揚される事がなく、それなるが故に信仰の運動は無限に反復される冒険である外はないのに対して、親鸞に於いては仏と衆生との裂け目は実はもともと解消止揚されているものであって、それなるが故に「たとひ法然上人にすかされまらせて念仏して地獄に墮ちたりとも後悔すべからず候」と言う余裕があり、「果遂之誓、良に由有る哉、爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」と述懐する事が出来るのである。以上を通して言える事は、実存的信に於ける神は絶対的に超越的性格を有ち、人間は信仰を逆説的内面性に於いて有する外はないのに対し(「ここに苦惱する真理がある」)、親鸞に於ける仏はもともと人間に内在的であり、人間はただその事を知らずに居るだけであ

り、気付けばただちに「後悔すべからず候」と言えるのである。「果遂之誓、良に由有る哉」と述懐する事が可能となるのである。以上がキェルケゴールと親鸞に於ける実存的信の類似する面と相違する面である。

キェルケゴールにおける

「最も不幸な者」について

大屋 憲 一

キェルケゴールは、その著「あれかこれか」の、第一部の中で「最も不幸な者」(der Un-glücklichste)という一章を書いているが、この小さな章の意味する内容は、彼の全著作の基調をなしているものとも云い得るものがある。彼は、先ず「最も不幸な者」という墓碑銘を通して、その不幸な者とは、永遠に定めなき、さすらいの人として、死を求めて死に得ない者、墓の中に安らいを得ない者であると述べている。然も、この不幸なる者というは、一面、現代の実存的な人間観を云い表すものともなったと云い得よう。人間存在の在り方を実存(Existenz)、或は、現存在(Dasein)として捉えるということは、近世における独自の主体、基体(hypo-keimenen)としての人間観とは異なり、我の自覚という昂揚せる意識そのままが、実は現存在にからみつく虚無に基いて不安にさらされているということ、従って、本来の意味での時を持ち得ない不幸な者としての在り方が示されていることを意味する。

この「最も不幸なる者」については、既に、ヘーゲルが、その著「精神現象学」の中で「最も不幸なる意識」(das unglückliche Bewusstsein) について「自分の生の内容、自分の意識の充実を自己の外に (außer sich) もつものであり、常に自己にとって不在であり、現在のではないものである。然も、不在たり得るのは、人が過去か未来かの何れかの時のうちにいるからである」と述べていることによって示される。然し、更に、キルケゴールは、このような不幸な意識の「国土を距りを置いて」みることなく、その国土の中に投げ出され、引きこまれた者として省察しようとする。そこに、不幸なる分裂せる意識とは、媒介されていくべき一つの過程とみなされるのか、否かの両者の相異がみられるのである。

キルケゴールが自らも、ロマン主義思潮のただ中に、ロマンチストとしての反省の上に立って、虚無的な無現在性の淵より生れる生の空しさの思いに目覚めていったと云うこと、そこに根源的に宗教への道が開かれていたとも云い得よう。

彼は「あの不幸な者の生は安らいも知らず、内容もまたない。彼は自分にとって、瞬間の中でも現在のではなく、未来のものには既に体験されているが故に、未来の時の中でも現在のではなく、過去のものには未だ来ないが故に、過去の時の中でも現在のではない」と云っているが、このことは丁度、渦巻にも似て、虚無性を軸としての未来(希望)より過去(追憶)へ、逆に、過去より未来への断えざる両極への転回は、現在が現在として透徹され得ないままに、永遠と時との飛躍的統一が成り立

たないことを示すものであろう。そして、又、そのような在り方こそ、当時のロマンチストと呼ばれる人々に現われた体験の構造のうちに読み取れるものと云える。

現実には透徹して受け止め得ないままに夢を追う。夢に駆られつつ、又、夢のはかなさに突き返される。夢がなければ生き得ないが、又、一時としてその処を得ないままに、その生の現実に出会う。キルケゴールの所謂 'träumender Geist' なるものも、なかなかにかさめやらぬ夢そのものなる生よりの質的飛躍を示唆しているものがあるう。

ここに、分裂せる、不幸なる意識のもつ無現在性に注目すると共に、キルケゴールの意味する脱目的な在り方の転換の場は、逆説的な働き場に於てしかあり得ないとも思われる。然も、不幸なる者としての在り方に、反復して、目覚めていくことを外にして、又、「最も幸福なる者」もないであろうと。ここに、キルケゴールの橋点もあると云えよう。

キルケゴールにおける主体性の弁証法

北 田 勝 巳

キルケゴールの主体性理解における独創的なものは何であったかを考察しようとするのが本論の意図である。その場合、我は先ずキルケゴールはいかなる出発点から主体性の問題を新たに提起したか、またそれによって、彼が従来の客観的、理

論的自己意識に対して弁証法的対決を企て、実存としての自己の特質を新しい主体性形成の中心としてすえるに至った所以を、キルケゴールの思惟の中心としての逆説弁証法との関連において明らかにしてみたいと思う。

キルケゴールにとって、キリスト教信仰特有の実存的意識は、何よりも罪の概念の中に見出される。この概念によって新しい主体性解明の地盤が明らかにされ、キルケゴールは我々をこの新しい解明の根源へと導くのであるが、それはギリシヤ精神並びにソクラテスの素朴な実存的意識がいかにして解体されるかを示すと共に、それを通して我々の自己の本質への深い実存的洞察が可能となるのである。ここに従来 of 思弁の観想的立場において見失われてきた決定的出発点が存するのであり、絶対者に直面した我々人間の最深の不確実性や不安や無力の表現としての、換言すれば、単なる理論的有限性に対する人間的実存の本質としての罪の根源的理解が生ずるのである。ではキルケゴールにとって罪とは何であるか。

この主題は常に彼の思想の底流をなすものであるが、それは『哲学的断片』においては、不自由の自発的選択として規定される。即ち、そこで次のように言われる。へかつて人間には、自由と不自由を同一の代価で買うことのできる時があった。そしてその代価とは、魂の自由な選択とその選択に自己を賭けることであった。その時、人間は不自由を選んだのである。ギリシヤにおける思惟と行為の根源的調和の代りに、キリスト教ははるかに深く洞察し、有限性によって、むしろ他ならぬ罪に

よって破綻せしめられたものとしての意志を考慮するのである。そしてこの不自由としての罪の概念は、我々が通常の心理学的意味におけるよりも一層深く意志の本質を把握する場合にはじめて理解されうるであろう。ここでは、ソクラテスにおけるが如く、良き理解に対する悪しき理解としての、回避可能な個々の背反行為が問題ではなく、人間にとって自己自身によるより良き理解は全く不可能であるということが問題である。問題は単に個々の場合における選択の自由ではなく、むしろ選択そのものの自由性である。意志の不自由は、ただ単に個々の實際上の行為に関わるのではなくて、既に原本的決断が我々の意志の深層を、我々の主体性の深層を腐敗させたことを意味するのである。

ソクラテスのな道德性の内在的立場が、宗教的超越性によって克服されなければならぬ所以は、実はここにある。宗教的な超越的領域への移行は、その根底において、一切の客観的知識に対するかのソクラテスの懷疑を突き抜けて、はるかに深く徹底的に自己自身に着目せしめると共に、彼を根本的におびやかし不安がらせる深刻な絶望である。それはぬきさしならぬ罪の不安であり、我々の自己の、元来罪深き原決断によってひき起された道德法の実現可能に対する徹底的絶望である。そして他ならぬこのキリスト教的な罪の不安の絶頂において、かの逆説が、即ち、主体はもはや単に自己自身に関わるのではなく、むしろ神に関わるという逆説が生ずるのである。或は一層適切には、元来、主体は神に関わることによって自己自身に

関わるのだという逆説が生ずるのである。キルケゴールが主体性の最高の現実性と呼ぶこの逆説的關係、即ち、罪の不安の信仰への実存的転換こそが、「主体性が真理である」という命題の真の意味である。かの『後書』における言葉が示すように、主体性が自己認識の究極的内面性において、自らを罪として、非真理として自覚する場合においてのみ、主体性は真理である。

ハイデッガーの Dasein の開示性と宗教

遠山 諦 虔

人間は自分で自分を知るものである。この人間の自己知は、近世的の自覚以来、多くの場合、人間の自己意識の機構から理解されてきた。実存哲学は、この自己知をも、人間存在のありかたから理解しようとする。ハイデッガーは人間をその存在から、Dasein として捉えた。ダーザインは、その存在において自己を了解している。すなわち、一切の帰向存在の究極的に帰向するところに、それ自身もはや帰向するところをもたず、被投的投企として端的に「ある」ことが、その自己了解である。換言すれば、人間は一つの自覚体として、自己意識という閉じた主体的機構のなかで自己を了解するのではなく、脱自的に世界・内・存在として自己を了解するのであり、この開かれた自己了解がむしろ、実存の主体性である。そして、これはダーザインの開示性 (Erschlossenheit) に帰せられる。

ハイデッガーは、ダーザインの開示性を、それに本来的に備

ったものであるとして、「ダーザインは自分の開示性である」という命題を提唱し、これをさらに次のように説明している。すなわち、人間のうちにある「自然の光」(lumen naturale) という言葉は、比喩的ではあるが、人間存在がその da であるという仕方では存在するという、ダーザインの実存論的構造を意味する。その存在者が照らされているということ、このことはそれ自体が世界・内・存在として明るくされている (gelichtet) こと、それも他の存在者によってではなく、それみずからが明るみ (Lichtung) であるということであると。

「自然の光」とは「恩寵の光」(lumen gratiae) に対する中世哲学の用語であるが、ハイデッガーはこれを、伝統的な「光の形而上学」としてではなく、全くダーザインに即して、その開示性の比喩として用いていることは、注意すべきである。すなわち、ダーザインが明るくされているということは、他の存在者によってではなく、それ自身がリヒトツングであるということであるといひ、実際には、ただダーザインの自己了解が他の存在者に根拠せず、それみずからの存在によることを強調しているのである。以上はすべて、『存在と時間』の所説であるが、このような点からみると、ハイデッガーの転向ということも、前期から後期へのより深い思索の展開であり、予定された計画の実現とも考えられ、少くとも立場の変革という意味での Umkehr ではないようにも思われる。しかし、それだけに、現存在の開示性ということは、それが開かれる根源については何もふれず、事実性に帰せられることになる。この事実性を照

らすものとして、後期の「存在の明るみ」を考えると、これはダーザインに即したリヒトツングとは、やはり異ったものとなる。すなわち、その存在自体 (Sein) は、一切の存在者を存在せしめる (sein lassen) ものという意味で、存在者に対してやはり他者的なものと考えられるのであり、このリヒトツングはむしろ、比喩的にはルーメン・グラチアに近いものとも考えられるであろう。

ハイテッガー哲学後期のザインの立場を、宗教的なものとみる傾向も、かなりある。しかし、リヒトツングをリヒトからも區別し、明暗あわせ包むが如きものとみる後年の彼の思想、さらにそれを暗示するような言葉が、すでに『存在と時間』にみられる点からも、これをただちに宗教的とみなすことは、ひかねばならない。それを宗教の立場とするには、おそらく彼が対面しているもの以上に、宗教の概念を拡大せねばならぬであろう。哲学的立場からみれば、自己了解の根拠はそういう超越的宗教面ではなく、どこまでもダーザインの前存在論的 vorontologisch な了解を深める方向に求めらるべきである。しかし、この場合も、実存的な自己知は特定の存在者としての人間の自己知に直接依拠するのではなく、単なる存在者一般に自己を落すことによって自己にかえるディアレクティックなありかたとして捉えらるべきであろうと思う。ダーザインのこの逆理的自己知の根拠としてのみ、ザインは真に超越的でありうるのである。

このことは、ハイテッガーの「存在論的差別」(ontologische

Differenz) に弁証法的統一をみることとなるが、ハイテッガー哲学のキリスト教神学への適用に際しても、この見解はみられるようである。ハイテッガーのザインがダーザインの自己知にとって何であるかは、この点からも考える必要があると思う。

神と悪

田中英三

神と悪の問題については古くから「神が善であるならば、なぜ悪があるのか」という有名な命題がある。創造する神と、造られた世界にある悪との間には、人間の側から見ても、大きな矛盾があり、しかもその原因が何らかの意味で創造者にあるとされ、これをいかに解くかが問題になっていた。この疑問に対して、神が悪という不完全なものを造ったのは、造り方が不完全なため、神はより以上の創造ができたはずだという答え方がある。また完全な創造のし方しても、神自身は決して神と同じものを造ろうとはしないために、結果として悪を含む不完全な世界が産出されたという答え方がある。しかしそのいずれにおいても、先の命題を理論的な立場から解こうとすると、神への非難を伴ないがちである。現実の世界にある悪の存在根拠を、遡源的に神と結びつけて説明しても、それだけでは問題が解けない。というのも問題の焦点は——がら悪い悪が人間にとっての悪であり、しかもそこから人間がいかに神に係わるか、また人間に神がいかに係わるかという二つの事柄を含む人格的

第三部 会

関心に根ざした——実践的な性格をもち、理論的な説明はその反映にすぎぬからである。従って実践的関心と理論的追求との接合領域に跨る先の命題は、転倒された別の問い方、「たとえ悪があっても、なぜ神は善であるか、悪を含む世界がなぜ最善と言えるか」という裏に含まれた問題から考える必要がある。それによって現実が悪が成立し実在している世界の意味を、世界の中で世界と共に動く人間は、神との関係で自分の在り所として問うことができる。そこでは悪が、最善の世界の価値を覆滅するか否かという以上に、もっと奥へ押しつめて世界の謎めいた意味をわれわれに探らせる契機になる。このことは同時に、世界に対する神の意味を問う促しに通じるもので、神が人間に、世界と神とを徹底して問わせる点が、悪の根源的な見方には含まれていた。換言すれば悪を含んでいても、世界を最善と信じて受取るほど、神を信頼するか、悪のない世界でなければ、創造した神は信頼できないか、という神への信頼に纏わる困難を突きつけ、その人格的な決断を人間の責任として迫る神の尖先が、悪だと思われる。その限り神が悪を許容したのは、そこで人間が吟味される試金石を置いた意味を表わす。だがそれは同時に、人間に決断を迫るという方で、実は神が神自身を究極的に決断していることでもある。この神の決心は、創造されようとする世界に対する世界性の与え方と内容の決定、更にまたその創造を通して神の人格性を世界に対して示すこと、つまり世界性を神の愛の映しにすると共に、それによって神が人格的な神になることを成立させるものである。それ故に許容

に含まれているものは、単に悪だけとは言えない。悪を含む最善の世界の在り方と、それを在らしめる神の究極的な決断のし方が、許容には既に含まれているはずである。かかる神の決断こそが、先にのべた人間をして決断せしめる根拠であった。そこには、人間が突きつけられた困難のために、さまざまの苦悩や挫折を体験しながらも、それを打開し、悪を含む世界の最善性を神への信頼と共に見出すであろうという、責任を負わされた人間に対する神の信頼があるに違いない。人間が神の意図する最善の世界を、自由な自発性に基いて表現してゆく場合、それを人間に賭けているのは、神の人間に対する信頼であり、またそこに人間の真の在り方を見出すことができるのは、人間からの神に対する信頼によってである。悪はこの二つの方向を呼応させうるか否かの転回点を占めるものであり、人間の決断を要求する神の徹底した決断の内容であった。

S・キルケゴールにおける

“Paradox”について

藤本 淳彦

いうまでもなく、Paradox（逆説）の概念はキルケゴールの思想内容と展開とにおいて極めて多岐的にして複雑な要素を含んでいる。それは、彼自身の体験とそこから生じる立体的思

惟がかもし出す特質であると言い得るが、一般的には『後書』での問題として「絶対的逆説 Schlechthinige Paradox」の観点から扱われるのが普通であろう。⁽¹⁾しかし、彼自身は「宗教的著作への転換点」としての『後書』へと続く道⁽²⁾の著書として『哲学的断片』を位置づけていると思われる。したがって、当面の課題はまず『断片』における着想を見逃すこととはできないのであり、ここではこの着想に重点をおく方向から考えよう。

概して、この概念は理性的思考に対峙する形で理性の働きを呼び起す質的契機として理解されるが、それと共にまたその力動的契機たるに値するのは、「瞬間が決定的な意義を持つという⁽³⁾のが動かすことのできない我々の前提にはかならない」と言っているように、この概念が彼によって「瞬間 Augenblick」⁽⁴⁾との不可分離な関係のもとで扱われているということである。すなわち、「瞬間を認めればそこに逆説がある」と言われ、また「瞬間が逆説である」とも言い切られる考察がある。実のところ Paradox 概念の基盤には「瞬間」が問題とされ、そこに理性と信仰の相剋を彼独自の弁証法的次元で構築する重要な要因があることは言うまでもない。

ところで、「逆説は思考の激情 des Gedankens Leidenschaft」であり、逆説のない思想家は激情のない恋人のようなもの⁽⁵⁾として、キルケゴールは理性への否定項を指摘し、そこに理性の限界を逆説の概念でもって論じている。つまり、本来思考は

理性を場とし、ヘーゲルの弁証法でいえば「常に媒介 die Vermittlung」だから「自分自身を越え出ようにも出られない」のである。⁽⁶⁾したがって、理性は思考において自己を越えたものを、異質的なもの Verschiedene、として突き離して問題にしないが、そこに理性の限界があるということであり「今や理性は立ち停る da steht der Verstand auch stille」⁽⁷⁾こと以外の何ものでもない。この点において彼はソクラテスの、「想起⁽⁸⁾に学びつつ批判を加えながら、理性の立ち停りが自己に理性的破れを自覚させる契機となる点を強調し、「今や理性の逆説的激情が目ざめた」と言う。それを端的に言えば、常に異質のものを同質にしてしまう理性的思考が根元からさらし出される様態なのであり、理性一般における論理的次元ではなしに、むしろその破れに発露する激情を「理性の逆説的激情」と解することができよう。

ところで、「理性を背反となしているのが逆説である」ということに注目すれば、理性の逆説的激情は理性にとって自らの没落 Untergang なのであり、一方で、理性の没落を欲するのは逆説そのものにはかならないのである。⁽⁹⁾したがって、逆説についての考察は常に理性の問題を同時的対極的に含みつつも、「瞬間の激情の中 in der Leidenschaft Augenblick」で永遠の真理が非同等の機縁 nicht gemäßen Verlassung ⁽¹⁰⁾として理性に関わるという点においてまさしく逆説的なのである。理性にとって異質なるものが非同等の機縁に関わるところ、すなわ

ち、絶対的関わりが成就するところに逆説の含む弁証法がある。この問題こそ『断片』における中心課題であり、「真理はどこまで学ばれうるか」の問ごまごまとして、機縁 Veranlassung と機縁を与えられる者 Veranlaßte との関係で具体的に扱われてゐる。⁽¹¹⁾

このような思考の背景には、キルケゴール独自の「実存」の問題があり、それは、現実存在の切実が現実そのものの露開であるという視座を含んでいるといえよう。現実そのものの露開といえるような性格があるゆえに、現実の有する重みが宗教的な主体性の次元を開示する。それは、むしろ「知られざるもの das Unbekannte」と「異質性 Verschiedene」の概念を重視する土壌から「神」と「罪」の概念へととらえ直していく問題なのであるが、改めて今後の課題として扱いたいと思つてゐる。

註(1) 「Subjectivity and Paradox」 by Heywood Thomas,

p. 61

「A short life of Kierkegaard」 by Walter Lawrie

p. 167

(2) 「Nachschritt」 S. 14

(3) 「Brocken」 S. 14~15

(4) ibid S. 48, S. 55

(5) ibid S. 35

(6) ibid S. 156, S. 42~43

(7)・(8) ibid S. 36

(9) ibid S. 166, S. 45

(10)・(11) ibid S. 46, S. 23

(12) ibid S. 37, S. 45

※ なおキルケゴールの著書はすべて「Gesammelte Werke (Übersetzt von Emanuel Hirsch), 1960 by Eugen Diederichs Verlag Düsseldorf・Köln を用いた。

ヨーロッパ中世のミンネザング

と宗教詩の一考察

植田 重雄

初期のミンネザングの作者、すなわち詩人は今日考えられる詩人ではなく、ほとんどが宮廷に出入する騎士、貴族であるといふことに注目する必要がある。彼らは領主のため、その一国の命運のために自己一身を献げることが覚悟している存在である。ミンネザングのみを見ると、いわゆる高貴なる女性、至高の美の存在にひそかに告白し、ひとり胸中にミンネを秘めているフュヒニストの如くでありながら、戦場で勇敢に闘う戦士であり、十字軍その他の戦いに加わって戦歿している者でもある。そこには一種名状しがたい悲壮感と二期一会ともいふべき劇しい感情が動いていたことを見逃してはならない。フリードリッヒ・フォン・ハウゼン (Friedrich von Hausen) は一一九〇年、十字軍の遠征に加わり、途中病歿した。その詩には心

(herze)と肉体 (Iap) は互いに離れて、肉体は異教徒との戦いに赴かんとし、心は一人の高貴なる女性を世界よりえらぼうとする苦悩を歌う。「われはかかる重苦しき嘆きより自由ならむとし、神の栄光のために十字架をとる」(Ich wände ledic sin von solher swaere/dô ich daz kruize in Gotes êre nam.)。アムン・ロバ・フケン・ヨハン・スツルツ(Albrecht von Johansdorf) は同じように歌う。「ミンネがいかに高まるやわれよく知る、ミンネがいかなる終りを告ぐるや、われ知らず、いかに心に愛の光を知るや。…心より愛し合うもの親しみ、一つの意志が一つの忠誠となるとき、死が来るまでつねにこれを引き離す能わじ」(Wie sich minne hebt daz weiz ich wol; wie sie ende nint des weiz ich niht /ist daz ich es inne werden sol/wie dem herzen herzelep Geschicht. …Swâ zwei herzelep gefrudent sich/unde ir beider minne ein triuwe wirt,/die sol niemen scheiden, dunkt mich,/al die wile unz sider tôt verhirt.…)。

中世においてミンネは独特の意味をもって讃美された。ミンネ (Minne) は同じ愛という言葉を用いるにしても、普通一般の世俗的な愛を意味せず、一つの絶対的価値をあらわした。これに比べてリーネ (Liebe) は通俗的自然的な愛の現象をすべて含むものである。ミンネはリーネとちがって、宗教的価値にまで高められる愛であるともいえる。キリスト教の教義の三位一体論は、教義自体で完璧を期しているが、強いていえば、第四のペルソナとして母性的、女性的なものを加えてこの世界の愛

の完全な姿を見ようとする。この不測の情熱はマリア信仰、聖処女崇拜、聖母讃仰となつてあらわれてくる。ゲーテのファウストの主要なテーマに、「永遠に女性的なるもの」は、いかめしい武器を身に鑑い刀槍をとる騎士たちの心に、ミンネ讃仰の歌が貫かれ、これを胸にして戦場に赴いた。むろん、中世の抒情詩には類比の遊び、対位的表現が多く、ミンネにもその多様な種類、心理段階に応じた比喩の意味の転換が行われた。それゆえ、聖母への讃歌が一般の抒情詩にも転用され、暗喩となることがしばしば行われた。これを改作法 (Kontraktur) と呼んでいる。逆に一般の曲であっても、優れたものを宗教曲に転用することもある。いいかえれば、「宗教的なもの」を「世俗的なもの」に密接に結合させ、双方の関係を不即不離にするという情熱が中世の抒情の大きな特色をなしている。このような転用の意味と意欲を無視してミンネザングを考へることは不可能なのである。

賀川豊彦における母「子信仰 と幼児性回帰

山崎 俊生

傑出した宗教家や詩人、芸術家などの生活史をたどつてみると、すでにその幼少期に親と死別(又は離別)するという悲劇

第三部 会

的經驗の持ち主であることが少なくない。親の喪失は、いうまでもなく幼ない生命への最大の否定的脅威であって、苦痛、欲求不満、窮乏感、不安、絶望感、ひとことでは言えは生の支柱（基盤）の喪失感——幼児にとつての△世界没落体験▽——の源泉ともなりうるものであり、それは不滅の△心的外傷▽ともなる。ところが、自らの生に對する徹底的な△喪▽もしくは△否定▽の力を体験する者は、同時にそのことによつてかえつて、生における巨大な神秘性の意識をも内包せしめられることになる。傑出した創造的人間にとつては、最も大いなる欠如、不在、別離、存在の空無性の意識こそ、想像力と新しき創造性の眞の母胎であると言ひ得るのではなからうか。

賀川豊彦の場合も、その中のきわめてユニークな人物の一人だと言へる。賀川の半ば詩人的発想ともいふべき宗教観は、その根底においては常に、彼独自の△母子アイデンティティ▽と深く結びついている。両親とは四才の時に死別し、亡き父の本妻のもとにひきとられるのであるが、賀川における「私は芸者の子である。」あるいは「妾の子である」という意識は生涯なまなましく続いている。しかしながら、彼にとつて自分が「妾の子」であるという動かしがたい例外者的事実は、その幼少年時代全体を覆った暗い運命的な不幸と悲哀の感覺の底流となつて、彼の魂における独自の神話的原風景を形成せしめており、その悲哀にみちた魂の原風景の中でこそ、亡き母との最も内密な連帯感を確立してはいたのではないかと思われる。いわば彼の意識の深層においては、△母と子▽は共に例外者の人生の

共通の痛みを痛み合はざるを得ないように、互いに固く結ばれ合つていたのではなからうか。そこには、賀川における喪われた原初的△母子信仰（父）▽の樂園を自己の内面において奪い返さんとする、最も内奥の衝迫が息づいていることもうかがわれるのである。

幼児性への回帰（もしくは退行現象）は、特定の宗教的次元においてのみでなく、人生における最も深い苦悩や悲しみの時、あるいは最大の危機と破局に直面した時に起る、普遍的な精神現象であると言つてよい。そこには、精神のほとんど永久的な孤立による破滅と分裂の闇へと沈み込んでしまふという消極的・否定的側面があると共に、逆に、せまい時空感覺によつて限定された自我の閉鎖的孤立と不自由の闇を根底的に突破して、永遠性と光の世界に飛翔する、宇宙的スケールの△子なるもの▽もしくは徹底した△神の子▽の立場へと△回心▽あるいは△再生▽せしめられる、きわめて積極的・肯定的な側面があることも決して見過すことのできない事実なのである。そこでは、過去の喪われた樂園への回帰が逆転されて、未來的に意味づけられた△前向きの幼児性回帰▽の構造が見出されるのである。

賀川の十九才と二十才の時の二回にわたる危篤状態からの奇蹟的回復の經驗は、彼における決定的な△宗教的再生体験▽として理解され得る。その時彼は、「母の胎盤」と「神の乳房に吸ひついてゐるような氣持」に帰つていたと言ふ。その宇宙的なスケールへと拡大された△永遠的母子信仰▽への再生体験

は、普遍的な意味での△母胎回帰△のイメージなしには考えられない。彼の「父なる神」、「イエス・キリスト」への信仰的結びつきも、心情的には△母なるもの△もしくは△母神△へのそれを想わせる点がはなはだ多いのである。かりに宗教形態を大まかに△父の宗教△と△母の宗教△の二つのタイプに分け得るとすれば、賀川の場合は後者の典型にぞくするであろう。

既成宗派の土着化

——三宅島の事例から——

喜多村正

調査地として選んだ三宅島伊ヶ谷部落（一九〇戸）には、時代において四宗派が相継起して入ってきており、共時的にも四宗派が層をなす形で重なりをなしているのが見られ、民俗社会への土着度という点でも顕著な差違が見られる。

浄土宗（四八戸）日蓮宗（四七戸）禊教（一九戸）創価学会（約三〇人）のうちで最も古く土着したのは浄土宗で、その大林寺は応永二十二年に創建されている。日蓮宗については不詳であるが、享和二年の宗門改帳には、二二戸が隣村善陽寺の檀那とある。これについては当島に数度にわたり流罪されてきた日珠などの不受不施派の僧による布教・転宗という経緯が想像され、¹⁾「宅はもとは大林寺であった」という聞取によっても傍証される。禊教の初まりもまた幕末に流されてきた教祖井上正鉄の布教による。彼が大旱魃の際に役人の乞いによって雨乞い

の験を示し、溜池を作る範を示し、村人に見捨てられたはやり病を救った etc. 村人の人望を得た。創価学会の信仰は昭和三十一年頃から行商人などによって伝えられ、互いに連繋を持たぬまま個人毎に信仰されていたものが、三十六年に島全体に組織が編成される。

以上の諸宗派は、土着度の強さを尺度にすれば浄土宗——日蓮宗——禊教——創価学会と並べることができる。前者ほど共同体としての伝統的つながりや規制が強く働いている。ある共同体に新しい信仰が浸透していくには、共同体の正統性の抵抗（死者供養に基く絡がりもその一つ）を受け、後に共同体関係の中に包摂されつつ voluntarism を失っていくことになる。

例えば当初の禊教のように生きた信仰を彷彿させたこともあるが、現在、創価学会を除く三宗派は死者供養を集団結合の要としていたのであり、この意味でここに明確な一線が引かれる。禊教の場合、教団としての存続が確立されたのは明治二十七年に過去帳が整備されたのと同後する。独自の墓地を持つのは浄土宗、日蓮宗のみであり、禊教は借用料を払って大林寺の墓地を利用してゐる。学会では、一時埋葬をめぐって悶着もあつたが、事態も落着き禊教と同方式で墓を借用するようになった。伝統的な社会関係との関連で言えば、初期の自由で自発的な入信のプロセスと並んで、当村に特有の²⁾末家制度を基盤とした改宗を指摘することができる。

儀礼習俗的には浄土宗と日蓮宗の間にはほとんど差は見られず、逆に葬儀の仕様などで同宗派内での部落間の相違の方が目

第三部 会

立っている。禊教でも盆の迎え方・ザントウなど伝統的な儀軌に引きずられる傾向が強いが、反面、相違を積極的に意識し合うという趨勢にある。一例として他の二宗派の坐棺に対する寝棺や、枕飯が廃されているなどをあげることができる。にもかかわらず創価学会に較べると、共同体内で既に寺と同質のものだという市民権を獲得している。戦前には禊教もまた、村山を無償で借り受け、ツゲを植林して経営維持の支えとしていたし、老人たちの信仰の集いにも参加し、大林寺や常勝庵で題目や和讃を唱える。唯、禊教自体はメンバーシップとなっていないも礼拝の対象となっていない程度の差で、この点で創価学会と較べると遙かに伝統の中に組入れられていると言える。

総代選出のプリンシプルにおいても宗教毎に差が現れている。土着の歴史の最も古い大林寺では、総代のなり手がなく一度選ばれると終身勤め、そのつど互選で補充されている。現在の総代はいずれもかつてのニナン百姓層（小作）である。日蓮宗では四軒の総代は昔の十二軒船持ち層が世襲している。この四軒が最初に信者となって教団を支えたという伝承、現在残る社堂の建設に尽したという事実がその根拠となっているものであるが、世襲という意識は今も強い。他方禊教については、教団内の位置においては、既成の社会関係よりも信仰が優先している。現在の分院長で七代目であるが、それは教会本部で一定の修業を了えた教師という資格を得た準聖職者であって世襲などではない。創価学会では創立期の世話役が今も変わらず各プロック長にあるが、それらやはり信仰の厚・薄が物差しと

なった選出である。かくしてこのような各々の代表者のプリンシプルの相違は、現在における各宗派の共同体内における信仰の質そのものと相関しているとみなされる。

ポール・リクールの意志の弁証法

に於ける非意志的なものとの自由

長谷正当

「意志の哲学」に於て、自己は理論表象の主観としてではなく、実践的主体として捉えられる。実践の世界が我々に最も直接的な世界だからである。超越論的反省が知覚表象に基準を置き、その可能根拠へ遡るという仕方で自己を問うとき、超越論的主観は必然的に光景傍観的立場に立ち、世界の外にはみ出してしまうのに対し、実践的主体としての自己を問うことは世界との関りに於ける自己を問題にすることである。その際、「私の身体」(mon corps)に対する反省が重要な問題となる。世界は身体を通じて私に働きかけ、私は身体を通じて世界に働きかけるからである。それ故、意志の働きの現象学的記述と理解は「私の受肉存在の神秘」(mystère de mon incarnation)の内的構造を明るみにもたらすことを目指す。

さしあたって、先ずコギトの理解が変えられる。コギトは認識と思维の次元のみに於ては捉えられず、身体と不可分の関係

にあるものとして、つまり心身関係を生きるものとして、心身の「共通の基盤」をなすところの根源的主観性として捉えられる。実践の主体を問題にするとき、身体と切り離された、それ自身に透明な意識という観念論的立場は捨てられる。この根源的主観性に於て、観念論と実在論との対立及び、心身の二元論を越える一元性の立場が得られるのである。しかしこの一元性は静的な次元に止るものではなく、対立とパラドックスを含んだ「矛盾の自己同一」としてある。したがって、その一元性は心身の共通の基盤への反省という仕方によって直接的には到達されず、現実的には何処迄も残る心身の対立を踏え、その「交互性」(réciprocité)を追求することによって間接的に接近される。

心身の対立と同一は「意志的なもの」(le volontaire)と「非意志的なもの」(l'involontaire)との交互性として捉えられる。両者は意志の不可欠のモメントであり、「意志的なもの」はそのうちに入りこんでいる「非意志的なもの」を支点とすることによってのみ跳躍することができるし、逆に「非意志的なもの」は「意志的なもの」にとり込まれることによってその意味を完成され、人間化される。両者の交互性は意志の様々な局面に於て、「決断」と「動機」、「有意運動」と「器官」、「同意」と「必然性」との関係として追求される。非意志的なものは、意志の様々な局面に対してあらわれる身体の諸相を示すが、上の交互性の追求は身心の深い「つながり」(liaison)をあらわし出すのである。

「意志的なもの」と「非意志的なもの」との交互性の記述と

理解は人間の「本質論」(eidétique)な構造の把握をめざすが、この交互性のうちに、「経験的」(empirique)領域に於ける我々の現実の意識が因われている「咎」(faute)によって、否定と分裂がもち込まれ、この交互性は弁証法的性格をもつてくる。我々は自己のうちに透明でありたい、全的でありたい、自己自身によって自己を定立したいという願望を有している。この願望が自己のうちから不透明な一切の非意志的なものを排除して自己自身で輪を作ろうとする傾向となる。この傾向が「咎」であり、「閃れ」(éclaire)である。超越論的反省に於ける自由はこの「閃れ」のうちにある。真の自由はこの「閃れ」からの解放にある。それは意志が自己自身で作る輪を破ってその外に出ることによって、非意志的なものとのつながりを再構成するところにある。本質論的領域に於ける意志の交互性の問題は経験的領域に於ける咎の問題を介することによって超越の問題と結びついてあらわれる。それは「詩的」(poétique)な領域、或いは「創造」(création)の領域である。存在論はこの「詩的」領域に於てはじめて可能になる。

諸宗教綜合の基礎試論

山口 実

生命体は総合化により進化する。今日の世界の諸現象にもそれが感じとられる。宗教現象にもそのような傾向が見られる。

第三部 会

それぞれの宗派がそれぞれの立場を提示するなかで、(1)何か「本物」があり、(2)内的深みにおいてそれと出会うことができ、(3)それに従って生きようとするとき、誠実とか正義とか愛などという価値が出てくる、という点で共通の理解がみられる。そして今日の時代精神はこの「本物」が特定の宗派の独占であることを認めない。特定宗派のメンバーシップが「本物」を求める誠実な真心によって必ずしも得られるのではなく、家庭環境、社会環境その他多くの第二義的要因で大きく左右されていることが明らかになってきたからである。しかしこの現実に矛盾して多くの宗派は依然自らを絶対視し他を相対視しなければ自らの存在と identity を失うものと考えている。この考えが今日宗教の領域における総合化的進化を阻んでいる最も根本的な問題であり、諸宗教間の対話に驕を与えているものなのである。

単細胞生物から多細胞生物に進化が進むと、単細胞生物としては一つの自己充足的系としてある種の絶対性をもっていた細胞も、多細胞生物体内では自己充足性を失う。しかし一方では他の細胞との関係はライバルのものから相補的なものへと変り、各細胞あるいは各部分は生物体全体の integral part として不可欠なものとなる。心臓は体の部分ではあってもそれなくして全体も存在し得ない故に、全体の絶対性を支えるものとしての絶対性を持つのである。各宗派の絶対性も今からは単細胞的絶対性ではなく多細胞内における絶対性へと変ってゆくべきではなからうか。しかもこれこそ自己の存在と identity を一層強

め高める道ではないかと思われる。

では未来の THE Religion である宗教総合体の中で各宗派はどのような有機的部分となるのであろう。一個の細胞の DNA によって構成された遺伝暗号はその生物全体を表現しているが、人類という生物もその細胞である個人によって表現されているようだ。個人の意識活動には、子供から大人に成長する縦の軸と内界と外界に働く横の軸とがあるが、人類という生物にもそれに極めて類似したもののみられる。トインビーの云う第二次文明の発生以来今日までの人類の進化の過程には、丁度一人の人間が大人に成長するのと同じような過程がみられ、現代は青年の理想主義時代を脱皮した時代としてとらえることができる(詳しくは近く出版される拙書を参照されたい)。人類は知識と能力において(善用も悪用もできるが)大人となってきた。ここにそれを用いる人格的成熟が強く要請されるようになってきた。従って現代の宗教は成熟した人間、即ち自らを心から accept し、他者に己を与え、責任を担い、現実適切に適應し、生産的創造的に生きる人間をつくることにも、同じ理念を社会のレベルで、国家のレベルで、また人類全体のレベルで実現しなければならぬ。しかし一方個々の細胞の成長のリズムと体全体の成長のリズムとが異り、大人の体の中にも細胞としては若いものがある如く、現代社会の中には宗教的成熟度において未だ子供の成員も居る。「本物」との関係において感覚的、御利益的体験を多く必要とするこのような人々を支えそのような体験を通じて「本物」との交りを持つのを助けるいわゆる御

利益宗教もなければならぬ。これは高等宗教、低次宗教という価値づけを行うことではなく、高等教育と小学校教育それぞれがもつ社会的役割りに比すべきものを宗教の領域にも認めることを意味している。

横の軸に関しては、個人の中にある内向的傾向と外向的傾向とが、大きく分けてヘレニック、シリア・イスラム文明圏とシナ、インド文明圏の間にも見られるようだ。主として外界に意識が向う人は、区分を基本的特性とする外界に影響されて区別を好み、事象を対立させ区分、分解、微分化を行って理解しようとする。内界に向う人は内界即ち融合性を基本的特性とする生命界に影響されて、融合性、一体性の見地から現実を理解する傾向がある。この二つの傾向はまた同一個人の中にある二傾向でもある。ここに「本物」は自らを顕現するに当り、この二つの認識的特性にあわせて自らを示し、*Distinctus per excellentiam* としては超越者として、*Unius per excellentiam* としては内在者として自らを示すようだ。そして西洋の宗教は一般にこの超越的側面（我と汝の対峙、その仲介者、掟と罰、団体組織等々）において宗教性を豊にし、東洋の宗教は「本物」を我が我である以上に我なるものとして示し、内在的側面において宗教性を豊にしているようだ。こうして二つの軸の上に諸宗教の役割が有機的に位置づけられ、この全体が今から *THE Religion* となると考えるとき、総合化をはばむ基本的不安をとりぞくことができるかもしれない。

接合点について

菅井大果

キリスト教が他宗教に対する態度や、その出会いの問題を採り上げる場合には、接合点 (*points of contact*) の問題を回避することはできない。それをクレイマーの場合に限って採り上げることにする。

クレイマーにおいては、一応二種類の接合点が考えられていると思うが、やが、第二のそれは否定されて、第一の接合点だけが残されると思う。即ちその一は、彼の聖書的現実主義における人間が福音と接触する現実における接合点であって、それを彼は「賦与された事実」であると規定する。その神学的前提を基礎として、第二の宗教現象学的な接合点が成立する。彼は宗教を文化的、政治的、社会的な複合体として規定し、宗教としてキリスト教と他宗教は共通の地盤をもつとしたからそこに接合点が認められる。

クレイマーはバルトのように宗教的人間の非宗教化を目的にしたのではなくて、存在の統体の理解としての宗教を肯定し、そこに存在の類比を承認した。バルトは接合点がありえないといい切ったが、それは神と人間間の接合点がありえないと考えたのではない。しかしバルトは接合点の問題を神学の外においてたことをクレイマーは批判した。その点クレイマーはブルンネ

第三部 会

ルのバルトに対する批判に同意して神の恩寵と人間の応答は共に接合点の構成分子であるという。しかし他宗教の基本的パターンを聖書の現実主義のそれと比較するとき、人間存在の単なる宗教性を越えなくてはならないとした。即ちそれは宗教が神の言とその啓示に奉仕する限りに於いて承認されるという伝道的接触の方法である。これは従来の攻撃的方法や成就的方法とは異なるが、バルトが神の自律性を証示する限り宗教は止揚されて神の啓示に到ると考えたのと、何ら基本的に變化はなく、他宗教の態度としての接合点は神学的前提を抜きにしてはありえないとするものであって、これでは他宗教にとつては接合点はないのと同然となるだろう。

代受苦について

——浄土真宗とキリスト教との比較——

岡 邦 俊

代受苦とは仏教的表現であるが、一般には「大悲代受苦」、略して「代苦」とも云われる。望月大辞典の実例によれば、「菩薩が大悲心を以て衆生に代はりて、悪趣の苦報を甘受する」「大悲代りて苦を受く」等の陀羅尼經や大智度論の引文が紹介されておる。今少しこの点を説明すれば、「本願の真心は衆生の為の故なり」と。謂ゆる一一の人の為の故に、無量劫に於て代りて

地獄の苦を受け、乃至是の人をして功德を集行し、仏仏して無余涅槃に入らしむ」(陀羅尼經)

さてこの点を浄土真宗の場合の実例を引文すれば、次の如きものがあげられよう。

「無量劫のうちにもろ／＼の衆生のために苦惱を受けしむとも苦とせず」(教行信証信卷)

「世尊大悲は衆のために苦行を修したまふ」(同上信卷)

「我無量劫に於て大施主となり、普く貧苦を濟はずば、誓って正覺を成さず」

「不可思議兆載永劫に於て菩薩の無量の徳行を積植す」(大無量壽經)

「大涅槃を証することは願力の廻向によりてなり」(証卷)

「如來無數劫に勤苦せんことは衆生のためなり」(化土卷)

キリスト教の場合の引文を紹介すれば、次の如きものがあげられよう。

「キリスト我らのために死にたまひしによりて、神は我らに對する愛をあらはしたまへり」(ロマ書五・8)

「かくの如く人の子のきたれるも、つかえらるるためにあらず、かえって仕うることをなし、又、多くの人のあがないとして、おのがいのちを与えたためなり」(マタイ・二〇・28)

「キリストも、なんじらを神に近づかせんとて、正しきもの、正しからざる者に代りて一たび罪のために死にたまへり」

(ペテロ前三・18)

「それ十字架の言葉はほろぶる者には愚かなれど救はるる我

らには神のちからなり」(コリント前一・18)

「神がその独子を世に賜うたのは、実にこの十字架を目指してのことであった。すなはち神の独子が罪なくして呪いの木にかけられ給うことによつて、人間はその罪を贖われたのである」(溝口靖夫・「キリスト教の主要思想」(八七頁))。

かかる代受苦の思想に立脚するキリスト教と浄土真宗には、

他にも幾多の類似点を持っている。例えば、超越的一神(ヤーヴェとアミダ仏)の信仰。罪悪観、(義人なし、一人もなしと極重悪人)、救済観(悪人正機と我は正しき者を招かんとにあらじ、罪人を招かんとて来れり)。神の愛と仏の慈悲。他力観(汝らの救はれしは恩恵によれり、汝等は恩恵により、信仰によりて救はれたり、是おのれに由るにあらず、神の賜なり、と、如来の作願をたづぬれば苦悩の有情をすてずして大悲心と成就せり、真宗の教行証を案ずれば如来大悲廻向の利益なり)、唯信観、(正定の因は唯信心なり、と、信仰によりてのみ義とせらる)等を見てもその類似に驚くであらう。されどこれ等の類似は形式的、表面的類似であつて、本質的には全く異なる性格のものである。それは、キリスト教と仏教、真宗の背景にある根本性格の相異点である。

神人対立の二元的一神論、絶対他者的、超越的一神論としてのキリスト教と、汎神論的、仏凡一体論的仏教、真宗との相異点であると云えよう。救われても人間は神には絶対なれないキリスト教、救われて浄土に往生すれば究極的解脱、さとり、成

仏の保証されている点の根本相異でもあらう。従つて、キリストによる十字架上の死が、受難、犠牲であるとせらるるに對して、法蔵菩薩の衆生に代つての勤苦修行は、自然、必然のボサツ行である。衆生なくして仏、ボサツ無く、ボサツ、仏なくして衆生なしのと根本的論理の相異点を明確に示したものと云えよう。

身代り体験について

—survival priority—

小野 泰 博

身代りということばは、日本人には歴史的にもなじみの深い表現である。親が子の、家臣が主君の身代りになるといふ話は、美談にもなっているし、芝居の好材料にもなっている。中でも先代萩の幼い臣下の幼君の身代りによる毒死は、あまりにも無残にさえ思える。

しかし、こうした身代りと、アフンシュビッツの強制収容所で、「妻子に会いたい」といった男の身代りになって餓死室ゆきを志願したコルベ神父のケースとではどこかニュアンスが違ふような気がする。

また去る六月、ストックホルムで開かれた自主人間環境会議に日本からも、水俣病の患者さんが参加された。これに對し、ストックホルム市民たちは、この方々に「自分の身代りの受難者」として接したという。しかし日本の政府筋から「何も日本

の恥を外國に見せることはなからう」という批判があったとい
う(朝日新聞四七、九、一三)。こうした何げない発想の違い
は一体どこからくるものであろうか。

これを考える一つの手がかりとして、アメリカの精神科医 R
・J・リフトンが、被爆後十七年目に、広島原爆被爆者につ
いて行なった面接調査の結果を参考にしてみたい(History and
Human Survival 1970)。彼はこうした未曾有の悲惨な体験
を精神病者の世界没落感ないし世の終り体験(end-of-world
experience)になぞらえている。ただ違うところは病者の場合
は内的体験が外へ投影されて出てくる表現であるのに、広島
の場合は、その絶対的圧倒的な外なる体験が内に投影されるもの
と見ている。この宇宙的恐怖は、人間の知覚を絶したものであ
ったため被爆者は、感情麻痺を伴う心的遮断によってこれを逃
れようとするともに、一種独特の「死との永遠の出会い」を
体験している。その第一のものは、「もう自分はそのまま親に
も会えずに死んでしまうのだ」という予感、しかも瀕死の人に
対して末期の水もあげられなかったことの恐ろしさ(日本人に
とって水は霊を呼び起す働きがある)があった。次に時間が経
つにつれて被爆者たちの中にささやかれるようになった噂は、
目に見えない死の汚染という感覚である。つまりこの被爆によ
って、被爆者は早晩死ぬであろう、この自然からは草木も生え
ないであろうということ、つまり全面的汚染(total contaminat-
ion)ないし永続的なげれ(enduring taint)としてこれを
受けとめていることである。それは被爆者の子々孫々にいたる

までの遺伝的欠陥(奇型児等)となって、終りのない潜在的に
致命的損傷(hihat impairment)を与うものと解していること
である。そうした内的な穢れの他に、少数ではあるがケロイド
状の傷あとという外形上のスティグマさえ背負っているのだ
である。こうしたどこまでもつきることのない死と同一化した被
爆生存者の心にあらわれてきたのが罪意識である。つまり、こ
んなに多くの人が死んでしまったのに、どうして自分は生き残
ったのかという疑惑、さらに他人の死に直面したとき、自分一
人が逃げるために夢中で、救いの手をさしのべずに見逃してし
まったことへの自責。もしあの場であの人が死ななかつたら、
自分が死ななければならなかつたらであろう。自分が死んでい
たら、他のだれかが生き残れたであろう。それにしても死んだの
が自分でなくて、他人であつたということにひそかに感ずるよ
ろこび、これが却って被爆者のある種の罪意識に駆りたててい
るのである。これをリフトンは survival priority から来る罪
意識を呼んでいる。少くとも被爆生存者の心には、被爆による
死者に対し、無名の死者集団との生涯に互る自己同一化が行な
われており、ここでは被爆死亡者を自分の「身代り」であつた
ととる意識が生れている。しかし日本人一般はどう感じとって
いるであろうか。被爆者にあるいは「原爆少女」などという感
傷的美名をあげせ、かつ被爆者の方も「被爆者」という名を冠
せられることにある種の甘えを感じながら、あの日に見えない
汚染の故に被爆者同志だけの結婚がひそかに行われている現実
を、リフトンは部落民的日本人の扱いを指弾している。

そこに欠けているのは身代り意識の普遍化ではなからうか。

キルケゴールにおける「誠実」について

峰 島 旭 雄

キルケゴールみずから「誠実」(Ernst, Aenighed, Redelighed) という概念は定義することによってその本質を損うものであるといっているが、「誠実」はレギーネとの出来事をつらぬいている根本理由であると共に、そのような体験の凝集である諸著における「反復」「不安」「瞬間」「あれかこれか」等の諸概念を支えている根本概念であるということが出来る。

これらの諸概念のうち反復を取り上げてみよう。キルケゴールは反復は宗教的範疇であるとしているが、「反復、これが人生の誠実である。」といい、「反復を欲するものは誠実に熟しているものである。」ともいっている。そしてアリストテレスの第一哲学Ⅱ形而上学にたいして、反復を主題とする第二哲学という名称をつくり、キリスト教的・教義学的なものとのかわりにおいてこれを考えている。つまり、罪というような観念に対する配慮において誠実Ⅱ反復が考えられているのである。「罪に対する気分は誠実である。」

ところで、誠実なるものの漠然としたあり方は右の説述が分かるとしても、それは、キルケゴールのいわゆる美的・倫理的・宗教的の三段階においてどのような場所をしめるのである

うか。美的段階においては、虚偽の仮面をかぶって人を真理へあざむき入れるような情熱が説かれ、それがそのかぎりにおいて一種の誠実ともみなされているが、しかし本来の誠実とはいえない。倫理的段階においては、義務を遂行し、結婚・職業を正しく営む態度が誠実と称せられようが、それもキルケゴールのめざす誠実の本来的なあり方ではない。宗教的段階にいたって、宗教Aと宗教Bとに分けられるが、宗教A、すなわち倫理的Ⅱ宗教的の段階において、誠実はその本来的なあり方を獲得する。ただそのさい、誠実という語にまして「主体の無限な情熱的関心」という表現が用いられ、一切の外面的なもの、外面的真理——キリスト教の聖書・教会にいたるまで外面的に扱われるかぎりにおいて——を排除し、「主体性が真理である」の立場を徹底する。ところが、さらにすすんで宗教Bの段階においては、罪ある者、不義なる者としてのみ絶対的テロスのまゝに立ちうる人間なるものが露呈され、「主体性は非真理である」が主張されることになる。ここに超越的・逆説的Ⅱ宗教的の立場があらわになる。しかし、「主体性は非真理である」に耐えそれを保持する実存のあり方は、やはりまた「主体性が真理である」をあらわしており、ここにおいて誠実は、弁証法的に獲得された根源性であるとされるのである。

このことはキルケゴールがしばしば用いる「関心」(interesse)の語によってもよく示される。関心は語源的にはinter-esseであり、神と人間、主体性と他者とのあいだの、かわりあいながししかも分離する関係をあらわす。すなわち、

人間は主体性であるがゆえに、他者・神とかかわりえないにもかかわらず、関係しようとするところに、否定性や逆説が生起するのであり、また主体の無限の情熱ということも生ずるのである。

主体の情熱の極み、そこに逆説が働き出る。両者は相却するものとみなされる。「神が否定的に主体性のうちにある」とされるのも、このような事態を示すものにはかならない。

かくして「誠実」はキルケゴールの思想の根幹をつらぬいている。レギーネ体験の根本理由をキルケゴールの「憂鬱」に求める見解もあるが、むしろそれは右のごときかれの「誠実」——獲得された根源性としての誠実——のうちに求めるべきではなからうか。

基養父地方における新後生集団の研究

古賀 和 則

基養父地方とは、佐賀県の東部、現在の基山町全域と鳥栖市の南部、東部、北部の一带をさし、江戸時代における対馬藩の肥前国田代領のことである。

この地方の各地に、「内信」「真仏信仰」「新後生」等々と呼ばれる宗教集団が存在する。この集団の諸儀式においては、オリジナル的なムードが特徴的である。イニシエーション的儀式で

ある「御成就」において、身に「仏のおじひを載く」。成就あるいは往生の証である「おじひ」の内体験は、日常的に行なわれる「御座」においても感得され続ける。

現在では、新後生集団は、この地方の各地に分化し地縁的に固定化した民間信仰的集団と特定の個人を教主として伝道を広げる組織宗教的集団とに区別される。ここでは、前者を扱い、その諸集団が今日の様態を示すに至るにあたって、どのような質的な変化を遂げたかを問題とし、集団の展開のプロセスに認められる若干の特徴を指摘する。

新後生の由来は不明である。信者たちのもつ二、三の文献には、江戸時代に当地へ伝播したとされる。江戸時代の田代代官所の文書には、数回の弾圧の記録が記載されている。しかしながら、当時の実態については、嘉永六年の弾圧の際の信者の頭立者たちへの尋問の記録から推測されうのみである。

潜伏していた新後生は、江戸末から、カリスマの指導者であった天本茂左衛門（一八三五—一八八三）らの活動に触発されて昂揚する。彼らは、代官所支配が消滅した明治時代になって、新後生の正邪を争う裁判に勝利を収め、さらに、二派に分かれて、「本願寺の直門徒となる」ための真宗寺院建立運動を開始する。明治十四年に一寺が建立され、同十六年に茂左衛門を住職とする予定の寺の建立の許可が下る。その後、茂左衛門は死去し、彼の同行の集団は三分し、各々、組織を建て、儀式のセットを遂行することになる。

江戸末から明治中葉にかけての信者たちの活動は、二寺院の

建立運動と茂左衛門の死を直接の契機とするエコロジカルな集団の四分化のみならず、集団の内部構造の変化にも影響を及ぼした。

教義的側面での変化は、今日の集団における「他力本願」と「自他力本願」の区分に集約される。この区分は、中心的には、シャマニスティクな現世利益の局面をめぐっているのだが、「他力本願」における真宗との同一化と「自他力本願」におけるシャマニスティクな要素の教義への編入という二方向への変化を物語っている。彼らは寺院建立を果したが、当然のことながらこれらの寺では新後生独得の諸儀式を行ないえず、彼らの一部は、新後生と真宗とのギャップを両者を同一化することで埋ようとしたのである。また、明治後期以降、信者のなかから、組織宗教的集団が派生する。これらの集団の教主たちは、祈祷師的な、シャマニスティクな能力の發揮を「仏のおじひ」の一部として教義化している。

新後生集団の組織構造の側面での変化の一つは、明治十六年以降分化した集団における地位の固定化であり、いま一つは、御成就の儀式における「見届けの客人」の地位（成就の成否を判定する役割をもつ）の出現である。これらの組織上の変化は、主として、茂左衛門のリーダーシップと寺院建立運動に起因するようである。このような集団内の組織構造の重大な制度化は、それぞれの地域社会に分化し定着した集団の存続に、部分的にしる、貢献しただろうし、また現在においてもそうである。しかし、反面、成就の内体験を共有する同行の集団という

集団構成の動機の多様化を結果したことも事実である。たとえば、そのことは、集団における地縁的要因の強化、明らかかな寺院との関係、幼児にたいする入信式の実施等の局面から観察される。

新後生集団のプロセスは以上のような特徴をもつものである。

（新後生集団についての簡単なモノグラフは、「西日本宗教学雑誌、第二号、一九七二、六五頁―八〇頁参照のこと」）

樋ノ口部落の宗教に関する交際習俗

黒川 弘賢

樋ノ口部落（栃木市樋ノ口町）については昨年幕制（両墓制の変遷）について発表したので今年は交際習俗について報告する。この部落（三十八戸）は田村、猿山両姓を中心とした幾つかの出自の本分関係で構成されている。

長清寺（栃木市本町）と寺檀関係にあり、且那寺では正月五日に寺年始に廻る（年始は元朝御修行の紙札と寺新聞をもってくる）。戦前檀家は正月中に米に金を添えて寺に年始に行ったが現在は寺で廻ってきた時に金をつつんで年始に行くのを略す。

部落の協力関係は吉凶禍福にみられ、婚礼の式に招かれるのは、本分関係、親戚である。葬式のサタも大体これと同じであ

第三部 会

る。部落の協力、葬式組は東坪、西坪に双分された坪単位で、例えば東坪の場合坪の内が更に上、下に細分され、上に死者の出た場合は上は一戸から男女二人、下は男一人が前日と当日の手伝をするのが義務である。西坪も同様である。

正月、盆の義理は本分関係が大きなかぎとなり、更に親族、近隣関係者の交際が加味される。新盆の家には全部落の家が盆札に行くがそれ以外はいずれも分家が本家に盆札に行き、本家はその後で分家に盆札に行く。盆札の贈答品は砂糖、うどん等が多く使用される。

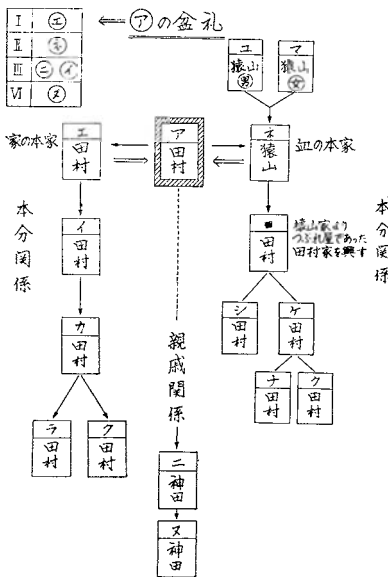
ここに盆札の一事例(⑦田村家)を提示しよう。

部落の田村家④はが大本家といわれ、この④の分れて鹿家になつていたのが⑦の家の土地にあつた。⑦の今から四代前の人がこのつぶれ屋敷をもらつて田村家を継いだ。⑦の家は③の家から出ている。③は猿山家であり、その出自は西坪に属し、③の興りは④から男、②から女と両家から出て③を興したと伝えられている。この④の今から三代前(明治初期)の妻が主人が亡つたので後継をのこし⑦に三人の子をつれて分家した。この時の条件が田村家を名のなる屋敷全部、猿山家を名のなる屋敷の半分ということであつたので田村家を継いで全屋敷をもらいうけた。斯様な理由によつて⑦の盆札は先ず家(田村)の本家の④に行き、次に血(猿山)の本家の③に行く。次に④の分家の①に行く。⑦の家では盆の十四日(八月)の朝のうちに④に盆札に行き線香をあげてくる。その後で③その他の順に盆札に行く。⑦の現世帯主の父(⑤)は④(現世帯主神田文一郎)

の弟(死亡)であつたのでここに親戚関係の交際が行われる。又④の分家である③は分家して一代であるが子供を亡しているのでこの家にも盆の交際が行われる。この場合子供であるので普通はうどん十束であるが半分の五束をもって行く。

⑦の長男の嫁は③の世帯主の姉であるようにこの部落の本分関係に親戚関係という複雑なからみ合いが交際習俗の中にも現れている。

樋ノ口部落の宗教的な交際の中で家という觀念が今も重要視されている。特に血縁的な関係はなくとも〇〇家を継いだということとその家の本家を第一に血縁の本家を第二にしていることはこのことを如実に物語っている。しかし各地に多くみられるような強力な主従関係はうすく、盆札なども分家が本家に行



った後で分家に向向いている。

斯様に樋ノ口部落の盆行事はその本分關係を無視して考えることは出来ない。又盆に関する諸種の習俗が地域社会の近代化にともないちじらしい変容をきたしている事もみのがすことは出来ない。彼岸に行われていた交際は近年の稲の早期栽培による秋彼岸が収穫の最中で消滅し、十六念仏講、庚申講の集りが今年より中止されている。斯様な諸問題は更に本分關係、親族關係、村組、信仰組などとの交錯した生活関連を通じて究明を進展させねばならぬが今後の課題としたい。

第四部会

サンヴァラ・マンダラの構成

津田真一

サンヴァラ系密教に属する諸文献に於て、多くの特殊な曼荼羅が説かれているが、根本資料たるタントラ文献やそれらの註釈、儀軌等の関連の文献を成立的順序を追って大観するならば、主流となるべき曼荼羅の形態乃至構成は自ずと明らかになつてくる。それはサンヴァラ系のタントラのうちで最も根本的な文献である *Saivarodaya-tantra* の第十三品 *Sriherukodayanidesa-patala* に於て説かれる十四尊 *Saivarodaya-māṅḍala* 別名 *sahajodaya-māṅḍala* に、これもサンヴァラ系密教に於て最も顕著な教義である「pitha 説」に由来する二十四対、合計四十八尊の *daka* と *ḍakini* が編入されたものであり、従つて、最も特殊でない、完成されたかたちに於けるサンヴァラ・マンダラは六十二尊より構成される。

第四部会
従来、サンヴァラ・マンダラの研究としては、G. Tucci の *Indo-Tibetica, III, Part II* (Roma, 1936) 所収の *II Tempio di bDe mc'og* があるが、この論文に於て、Tucci は *Lüi pa*—*Ḍṭson kha pa* の流儀に従つて、百二尊よりなる *Saivarā-*

māṅḍala を説く。現在の時点に立つてみるなら、Tucci の説は大いに批判されるべき余地を残す。

Saivarodaya-māṅḍala は、八葉蓮華の花臺に、明妃 *Vajra-vārāhi* を抱擁せる最高神 *Heruka* が位置し、それを蓮華の東西南北の四弁上に位置する *Vajradakini*、*Lama*、*Khaṅḍaroha* 及び *Rupini* が囲み、その外側を正方形の院が囲むが、この院の四門に、東門より左まわりに *Kākāśya*、*Ulukāśya*、*Svānāśya*、*Sūkarāśya* の四天女、四隅に東南隅より右まわりに *Yama-dīrghī*、*Yamadūtī*、*Yamadāmiṣīrī*、*Yamamathani* が位置する。

この曼荼羅に編入される二十四人の *ḍakini* 及び二十四人の *daka* は心・語・身の三輪上に配置されて中央の八葉蓮華を、*Ḍṭson kha pa* の『ルーイパ派による *Cakrasaṅvara* 成就法』(北京、六一六一、第一五七卷)では、同心円的に三重にかこみ、それぞれ *khacari*、*bhucari* 及び *sa hog na spyod pa* (*pāṭalavāsini*) を形成するが、これは *Saivarodaya-tantra* に先行する *Hevajra-tantra* の立体的な曼荼羅に由来し、天、地上、地下のこの三分法はサンヴァラ系の各タントラ中であつて得る。三輪上の廿四の場所は *pitha* にもつとく *Puṭṭrama-laya* 以下の二十四の地名に対比され、その各々に位置する女尊と男尊と、常に一定の対応關係を保つ。

さて、サンヴァラ・マンダラの意味或は意義を考える上で、最も肝心な点は、それが、最高神ヘルカとその明妃を中心とした天尊の集会と云う神話的情景を視覚化するものであると同時に、それがサンヴァラ系密教徒の宗教体験の基盤である實際

の集会を表現したものであることにある。

我々は六十二尊曼荼羅の意義を次の如くに理解する。Sanvārodaya-maṇḍala は Heruka と Vajravāhī の瑜伽によって、宗教理想たる Sanvāra¹、即ち、究極的実存の「楽」の側面たる普遍的な最勝樂が実現している情景を視覚化し、「pīṭha 説」をくみ込むことによって sahaṇodaya-maṇḍala と云う名から予想される如く、究極的実在の内在的なる面を確保(内の pīṭha 説)すると同時に曼荼羅が世界そのものであること(外の pīṭha 説)によって、外的世界と人間の身体の構造的相似性を確保する。これは究極的実在が有(sat)である点からの要求であろう。そして Sanvārodaya-maṇḍala に於て、その或る一部分(狭義 dakṣiṇī)しか表現されていない曼荼羅に、内の pīṭha 説の二十四 dakṣiṇī にその配偶者を用意し、編入したことによって、現実の場面でサンヴァラ密教徒が参加し、宗教理想たる sanvāra をひとしく実現し得る場としての集会の情景をよりよく表現し得ている。すでに Sanvārodaya-tantra に於て、この集会は、阿闍梨とその配偶者を中心とした、一対一に瑜伽した男女の修行者たちの輪円であったことは文献的に確実なのであるから……。

先尼外道について

佐藤 祖哲

アートの論議は印度思想全般にわたってみられる重要な問題であった。それに対して仏教は無我を主張し、種々の有我論を引用し、分類(例えば二十種我見)し、批判してきたことは知られるところであるが、そのすべてが、例えば「金七十論」のように中国や日本に流伝し、論議されたわけではない。その中で靈魂不滅論として知られ、中国(慧忠国師・大正五一・四三七頁)や日本(道元禪師)の禪者によって博學であるが常識論として批判された我論に先尼外道の説がある。

先尼の説は大般涅槃經の憍陳如品(北本曇無讖訳(四二一年訳)では三九卷、南本では三五卷)にみられ、仏に常樂我常の教に対して問答をなし、終に仏道に入ることとなる十人の外道の中の第三の外道として知られている。漢訳の先尼梵志の梵語は涅槃經の梵本がないことと、先尼に言及した漢訳仏典の梵本がないので今日確定し得ない。先尼は Śaṅka と、梵志は Parivrajaka (遊行者)と推定される。諸訳例に照らして梵志は Brahmana ともされ得るが、訳者 Dharmarakṣa は同一人物に婆羅門と梵志(チム、ット訳では、漢訳からの重訳であるが、kun-tu-rgyu=Parivrajaka としている。北京版 nu, 292 b 等)とを交互に冠することをしていないので、ここでは梵志は非婆

羅門の沙門と解し得る。先尼の説をどこに位置づけるか。先尼の私の存在証明は、我を普遍、一、作者、見者、享受者、知者として主張する。普遍私の主張は五道一時に果報を受ける矛盾をきたし、作身我と常身我を立てると普遍ではなくなり、又家が火災の時、その主人が出ていく如く常とすると、普遍は常と無常、色と無色との中の片方のみにあることになり理に合しないと批判される。更に我が同一であると世間法、出世間法の事実と背くと批判され、一人一我と答え、多我を認めるが、一切に遍するならば業根皆同じとする矛盾となり、衆生の我は一切に遍するも、法と非法は一切に遍せずとする。仏はそれらも同じ業作であり、それ故に同法であり、業が平等となり、仏と天の果報の相違がなくなると批判する（以下省略）。以上の様に先尼の説は Purusa の实在証明を述べる教論偈⑦⑧の享受者、独存のため、人我の多、証人、中直、見者という主張と対応する。但し教論偈では非作者であるのに、先尼が我を作者とすることは⑩の「グナが作者であるにもかかわらず、無関心の人我が恰も作者のようになる」によって解釈し得る。我をめぐる一・多の問題は⑪をめぐってこの Vaaspatimīśra や Gaudapāda にも見られるものであって、教論説解釈の振巾の中に、或いは振巾を示す例として位置づけられる。普遍我は正統婆羅門の教にも、精神原理の独立はジャイナにも、鎌と人の譬による作者の説明は勝論にも見られるものとも共通しているが人我については教論に重なる。他に先尼の名が見える三弥底部論、成実論においては我が不得、無我が説かれてもおり、一切衆生

は仏性ありとし、仏性、如来蔵の義を我ということばで表現した涅槃經においては、数論的な我との明確な差異を示すために先尼の説が述べられ、仏教に帰入せしめられたのである。

正法眼蔵でも弁道話、仏性、四禅比丘の巻に先尼の名があげられ、大修行、深信因果の巻の外道も同様とみられるが、即心是仏の巻に詳しい。靈知の常住にかえるという先尼の主張は涅槃經より取意したものであり、即心是仏が外道の靈知や覚知の心と同一でない（忠国師）とするものであり、印度的な論理と事実との矛盾の指摘からでなく、「一心一切心、一切心一心、心を識得するとき蓋天撲落し、市地裂破する」という様に修行の現実の境涯を提示し、身心一如、性相不二、常住を談ずる門には、方法みな常住なりとして示す所以は凡夫の情量をすて、自己の先尼を折伏することであり、そこで道元が知られる。

註(一) 従来の推定は玄応音義23—12に基づく。先尼はチベットに sa-ni と写された。韻鏡、羅常培の研究によってもこの推定は承認され得る。

Dharmakathā ṅ Catechism

渡 辺 文 麿

複数の世界に住む人間とコトバとは切離すことはできない。言語を社会的にとりあげたソシュール (Ferdinand de Saussure) は ラング (langue) と パロール (parole) とを常に対立せ

せ、この二つをもっと大きなランガージュ (langage) と「うもの相補う面だ」と考えた (*Cours de linguistique générale*, p. 112)。ラングは共同体に属する個人が記憶の中にもっている言語体系の総体で、潜在的なもの。パロルは陰在しているラングが顕現し、物理的な音声に転換されるもので、個人の意志と知性に基づく行為。ランガージュとは、固定化されたラングを、思想表現のために実際に運用する作用である。したがって、人間と人間との間にはラングという社会共通の媒材があり、人間は言語活動によってパロルの交流ができることになり、A者からB者への伝達行為、そして、A者のコトバに対するB者の理解行為が成立する。では、宗教の世界でこの問題はどうのように考えられるだろうか。

キリスト教は神と人間との断絶を説く二元論に立つから、神と人間との間には人間どうしの間におけるようなラングの媒材はなく、パロルも成立しない。キリスト教における *catechism* はパロルではなく、それは神よりの一方的な意志として、人間に聞く耳をもたせ、信仰を与えようとすることを特徴とするものである。だから、神のコトバは人間のコトバではなく、人間のコトバは神のコトバにはなり得ない。ただ、人間が信仰をもつことによってのみ、神のコトバは人間において成立する。

仏陀は実在する自己そのものを探求することから出発した。そして遂に到達したところは、自己を超えた普遍の実在(慧)ではなく、あくまで個別的な主体の把握から生れた智慧 (*paññā*) の世界であった。智慧の世界は思惟もコトバも働かない *ata-*

kavacara 経験であるが、この経験はさらに進み、あらためて思惟「コトバの世界に展開する(解脫智見)。そして、探求された自己は個別性を失わないから、それは普遍的一者ではなく、多者である。だから、仏陀のコトバ (Dhamma) は仏陀自身のコトバであると同時に、弟子たち(人間)のコトバであり、仏陀のコトバが真に理解された人間は、仏陀にかわって説法することも許される。『風説、伝説、臆説などによってすべてのものを受入れてはならない……云々』(A. II, 194, 大正 2, 98 c etc.) という仏陀の弟子たちへの誡は、法に関する論議 (*dhammanakāha*) を展開するにあたっては、*sutta* (dialogue) の形式をとり、やがて「四問記」あるいは「四記答」として (e. g. A. I, 197, 大正 2, 609 a-b)、問答の在り方を明確に分類するにいたっている。この *sutta* は、後世「如是我聞」ではじまる仏陀の教説のことを言い、一般に「経」と訳されているが、本来、*sutta* とは「問答」「対話」を意味する語で、九分、十二分教の一つに数えられている「*sutta*」にも、その特徴が充分に示されている。

ニカーヤ、阿舎には弟子たちのコトバ、王のコトバ、ドレイのコトバなど、あらゆる種類のコトバが仏陀のコトバと共に交錯しているが、とりわけ、仏陀あるいは長老比丘のコトバが弟子たちによって繰返される形式が顕著である。このような問答体は、明らかに混合仮言三段論法や純粹仮言三段論法を導き出すものであり、仏陀の分別した四問記、四記答に対する劇然とした態度と仏教における思惟の形式を如実に示すものである。

したがって、仏教でいうところの *sūtra* は、キリスト教の *catechism* のごとく、信仰を与えるための問答ではない。いまだ仏陀のコトバを理解し得ない人間にそれを理解させるための論理的なパロルの交流である。

有部の修行論

河村孝照

有部は大乗によって小乗と貶称され、全仏教史を通じて、大乘側より決して然るべき地位が与えられた時はなかったといっても過言ではない。それでは有部の教説は宗教的意義をもたなかったか。もしも、たとするならば、それはいかなる宗教的意義をもったのであろうか。小乗に対するこうした反省は、從來表立ってはほとんどなされなかったように思われる。いまはそれを修行論の上のみでみたいと思う。

有部の修行論は、その代表的なものをあげてみれば、

- 一、三賢・四善根・見道・修道・無学道の体系、
 - 二、三十七菩提分法。
 - 三、四静慮論（色界定および無色界定）
 - 四、波羅蜜行（布施・持戒・精進・般若）
- などである。

右のうち、見道修道無学道は、アピダルマ仏教においてあらたに施設された修行論であり、三十七菩提分法と四静慮論は、

アゴンの教説中に説かれたものであり、波羅蜜行は、いずれによつてこれを論じたか詳かでないが、とにかく菩薩の行法としてあげている訳である。

三賢・四善根・見道・修道・無学道の体系は、いずれかといえば修行の階位論であり、修行の内容からいうと、三十七菩提分法といつてよい。これは大智度論において、三十七道品は声聞、辟支仏の修行法であり、それに対して波羅蜜行は大乗の修行法であるといつてよいことによつてもわかる（巻十九）。つぎに四静慮論は修行の実習を説いたもので、修行論の中核といつてよい。

さて、いま発智論、ならびに婆沙論を調査してみると、両論は、三十七法は四静慮に相応すると説き、これに七位の修行階位を付している。すなわち、四静慮に随順して起る尋・伺・喜・樂・心一境性・内等淨・行捨・念・慧・受・樂・不苦不樂の心所は、みなこれ三十七菩提分法の各法に相応するといひ（発智論巻七、婆沙論巻八十、および九十五、九十六）、四静慮中にあるのは、未至定には三十六支、初静慮には三十七支、第二静慮には三十六支、静慮中間と第三、第四静慮にはそれぞれ三十五支が現在前するものである（婆沙論巻九十一）。これによつて三十七菩提分法の徳目は、四静慮において、必要にして、しかも充分な修行道が成就されることになった訳で、アゴンニカーヤにおいて、個々に説かれた教説が、まずここで、四静慮を中心としてまとめられ体系化されたといつてよいのである。

つぎに、こうした体系に、一つの修行階位を与え、四念住は三賢、四正勝は煖、四神足は頂、五根は忍、五力は世第一法、八道支は見道、七覚支は修道と、見修二道の体系をもって標準としている。

このように有部は、アゴンの修行道中より、三十七菩提分法と四静慮説をとりあげ、これを四静慮を中核として三十七菩提分法を整理して静慮に随順せしめる道を見出し、さらに自らの手で七方便および見修二道を施設して、修行者をして目安となさしめた訳である。こうした修行の体系化は、アゴンの修行者たちのいまだ試みなかったことがらであり、有部の瑜伽行者によつてはじめてなすとげられたことで、この整理と体系化によつて、修行者がこの法に依止して実修にきわめて大きな便益となつたことは充分認めねばならぬであろう。釈尊に接するをえない有部当時の修行者に、解脱の目標を与えうるものは、整理し、体系化された修行道があつてこそはじめて可能であり、仏滅後の修行者にとつてその宗教的意義は大きいとせねばならぬ。

つぎに菩薩の修すべき波羅蜜行を論じていることである。アゴニニカーヤにおいて、きわめて稀薄な波羅蜜行を有部はこれをとりあげて論じ、菩薩論を展開していることは、これまた特記せねばならぬと思う。ただし、菩薩論がなによつたものであるか明らかではない。これが婆沙論中において他の修行論と脈絡なく説かれている点において、有部の論師たちの修行道の分野であつたといえる。しかし、種々のいまだまとめるをえない

い学説を集めている点で、当時の菩薩道論を示していると思ふ。

グプタ時代仏教史研究の一考察

仲 沢 浩 祐

グプタ時代に属するカーティアーワル半島出土の仏教碑銘は二十有余にのぼつて⁽¹⁾いる。

これらの碑銘について検討を加えると、まず第一に注目されるのは、一・二の例外を除くと、ヴァラビー (Valabhi) 地方を統治していた Matraka 王家による寄進が銘記されていることである。殊に Alina Grant⁽²⁾ からは、この王家の系譜が知られる。しかも、この系譜に見られる称号から創始者 Bhatarka やその長子の Dharsena I の頃には、まだグプタの宗主権を輕視できない背景があつたと考えられ、第三代 Dronasinha の時に Maharaja の称号を得ていることからこの頃に王家の勢力は確固たるものとなり、Sraditya I や Khara-graha I の頃には Maharajadhiraja を称するほど強大なものとなつていたと言えよう。

次に、寄進の対象について見るならば、大別して (一) vihara に対するものと、(二) 僧伽に対するものとの二分できる。(一) について Duddavihara, Sri Bappapaditya vihara 等十三の寺院 (vihara) 名を知ることができる。中で、Yaksasura, Ajita,

Purnabhata の三寺院は尼僧用の寺院であり、他は Dudda 寺院群として知られていたといふ⁽³⁾。従って、これら Dudda 寺院群と尼僧用寺院との比は約四対一であり、Dudda 寺院群への王家の関心がかかなり深かったことを物語っていると見えよう。

しかも、歴代の王が熱烈なシヴァ神の信仰者であったことから、他の宗教に対しても寛大であったと考えられる。寺院及び僧侶の数については、玄奘によれば⁽⁴⁾、この王朝の版図であったマールヴァ国、スラーシュトラ国をも含めると、寺院の数は少くとも二百五十以上、僧侶の数は約三万人に近い数にのぼっていたことが明らかである。また、⁽⁵⁾について、比丘僧伽、聖比丘僧伽、諸方來住の十八部に属する釈種聖比丘僧伽等の五種の表現が見られる。これらの僧伽は、玄奘によれば、ヴァラビーでは主として小乗正量部であったことが知られ、先の五種の寄進対象の明記は、寄進物の帰属を明らかにする必要があることとを物語っている。即ち僧伽の財物は平等互恵の財産であったが、遊行僧の増大と共に僧伽の和合を乱さないためにも共有財産の帰属を明らかにする必要があったのであろう。一方、カーティアール半島では、小乗のみならず、大乘、殊に大乘大衆部の存在していたことが、玄奘の記述から知られる⁽⁶⁾。

第三に寄進物の目的を検討すると、⁽¹⁾精舎の修理、⁽²⁾華香灯明灯油等の献供物、⁽³⁾食物、医薬品、衣服の購入の三つに別けられる。また⁽⁴⁾は精舎への寄進であり、⁽⁵⁾は僧伽への供養であることは、四事供養に基づく寄進であることを裏しける。

第四部 会

第四に寄進物を検討する⁽⁷⁾、Pipalarkhharī 村、Bhasanta

村などの土地の永代寄進が記されている。殊に第四代 Dhruvasena I の銘文に、寄進された土地に「不輸不入の特権」が与えられたことを示していることは注目し得る。しかも、これらの土地の寄進が、その土地に含まれるものすべてであったことは極めて封建性の強いものであったと言えよう。

上來検討を加えてきた寄進の対象や目的をも合わせ考えるならば、Matiraka の諸王によって寄進された村或は土地は、vihāra (精舎) の所有に帰し、これによって精舎及び比丘僧伽は学問の修得や修行に安定を得ていたと考えられ、ヴァラビーの仏教が、西の Nalanda と並び称されるほど隆盛を誇ったのもここにあると言えよう。玄奘はこの地を訪れた時の様子を「今の王は刹帝利種なり……杜魯跋吒と号く」と述べ、更にこの王が三宝を敬い、毎年七日にわたって大会を設け、種々のものを供養し、学問を尊び、高僧にはとりわけ礼敬したことを述べ、またマールヴァ国⁽⁸⁾の条においても、Śrāddha I が精舎を建立、毎年無遮大会を設けて供養したことを述べて、その隆盛のさまを示している。また義浄の『南海帰寄伝』の記述から、ヴァラビーで学問する者は五明論等の予備学習をしてからこの地に赴き、多くの英彦と論談して、王宮に自己の才能を示さんとしたことが知られる。

注(1) 静谷正雄『グプタ時代仏教碑銘目録』による

(2) Fleet, Gupta Inscriptions, No. 38, p. 164 f.

(3) S. Dutt: Buddhist Monks and Monasteries of Ancient India, p. 226 f.

- (4) (5) (6) 大正五二・九三五a九三六c、参照
 (7) 大正五四、二二八c—二二九a参照

パーリ文献に於ける精霊の扱い

——bhūta の場合——

片山 一良

世界宗教と土着宗教との相互関係は、仏教文化圏に於いては、仏教〔的複合〕と呪術的アニミズム〔的複合〕との関係に置きかえられる。本稿は、セイロンを対象としてその学問的解明を試みる M・M・Ames の所論に、⁽¹⁾ 仏教の文献学的立場から若干関連を持たせようとするものである。

一、標題に示した精霊とは広義のものであり、これは①靈魂 (jīva, vedagū etc.) ②死霊または相霊 (peṭa etc.) ③靈鬼 (bhūta, amanussa, yakkha, pisāca, rakkhāsa etc.) ④精霊 (devatā etc.) ⑤神 (deva etc.) のように細分し得るかと思ふが、概念上の区別であるから必ずしも明瞭とは言えない。また、bhūta とは上記の ④ に含まれる靈魂のごとびであり、⁽²⁾ Buddha-ghosa (MA. I. 39^a) はこれを amanussa (非人) と解釈する。今、パーリ文献に見られる bhūta を挙げれば、概ね次の如くにならぬ。① yakkha・bhūta・deva とらる場合の善悪にあまひ添ふらぬの (Khp. 5~6=Sn. 222~3; 236~8, J. I. 26; II. 239~240; V. 218~9; 324; VI. 154~5) ② yakkha・bhūta・rak-khāsa とらる場合の兇悪なぬの (Dip. 14; 86 cf. Māitri Up. I.

4; VII. 8, Tatthvarhaddhigana IV. 12) ③種々の姿をして人間世界に「食を求めつ」徘徊するもの (J. V. 208, JA. V. 209 cf. Mahanāyana Up. XX. 1) ④都城を守護し、bali を受ふもの (Pl.) (J. IV. 245) ⑤森とか山に棲むもの (J. V. 63, Ap. I. 82) ⑥人間〔等〕に憑依 (gāha) するもの (Ap. I. 41, Mil. 168, Vism. 367 cf. MNd. 382, DA. II. 540)

二、次に上記の ⑥、特に人間に憑依する bhūta の場合を yakkha, peṭa, pisāca, amanussa のそれと合わせて見ることにしたい。「bhūta に憑依された男は、その為に苦しむ、それより逃れんとして悪霊払いの呪師を探す」(Ap. I. 41)。「ある人に bhūta が憑いた場合、困りの人はその憑依を見ず、病人のみがそれを見る」(Mil. 168 cf. Vism. 367)。「黒分の布薩日に Naradeva とらる yakkha が私に憑いた。私は狂犬のように吠え叫んだ」(J. VI. 383 cf. S. I. 208)。⁽³⁾ このようにパーリ文献の中に憑依の例をいくつも見出すことが出来る。Ap. でも見たように憑依された者は治療の為に悪霊払いの呪師と言われる bhūtavejja (Sinh. yakādura) を訪ねる以外にその術はなかつた。JA. II. 215 には「呪師は、bhūta, yakkha 等の非人 (amanussa) に憑依され、打たれ、征服され、領なれた人をバリー供養 (baḷikkama) や護呪在 (parittaraṇa) や、葉草療法 (sadhaparibhāvita) 等によつて治療する」とらる。ついでに平時の仏教僧団はこの憑依をどのように受けとつたかを調べてみる。D. I. 67 によれば、諸の占いを初め、bhūtavejja によつて生活することを禁じ、これを比丘戒の

と云つてゐる。bhūtavijā (Sinh. bhūtavidyāva) とは「精霊の科学」とも訳される呪術的マニニズム的儀礼である。因みに、これは仏教以前の chāndogya Up. VII. 1. 2; 2. 1; 7. 1 の中で既に第五の Veda の一と云つて挙げられてゐる bhūtvīdyā である。では、僧団内で憑依が生じたならば如何に処置されたか。これは Vin. I. 202 によつて説明出来る。即ち、「比丘が amanussa に憑依された。阿闍梨和尚は彼を看護したが、治すことが出来なかつた。彼は屠殺場へ行き生肉 (amakamaṇṣa) を食ふ生血 (amakaḥita) を飲んだ。彼の病氣は治つた。世尊にこれを話したところ『比丘達よ、amanussa に憑依された時は、生肉と生血とを嘗ち』と」。このことでは M. M. Ames がセイロンを調査して「平常は二七戒を遵守してゐる比丘でも精神的肉体的欠陥のある場合には、呪師の命に応じて雄鶏の血を飲むこととせよ」と報告したその事実にも奇しくも一致する。又、pisāca に憑依された比丘は、雨安居を破つても罪にはならないといふ Vin. I. 149、或は peta による憑依者の犯行は不犯であるとする Vin. III. 55 の記述は、僧団に於ける規律の限界を示すものである。更に比丘の医術習得が禁じられてゐる事実 (Sn. 927) を以つてみても、仏教では世間的なもの (lokiya) を排除し、出世間的なもの (lokuttara)、即ち仏道修行を通して涅槃を得ることに究極的な関心がおかれてゐると言えるのであり、したがつてまた、現実的、直接的な問題の解決は、当時に於いても、その機能を果すものとして呪術的複合の中に求められねばならなかつたと考へてよいのであらう。

このことは仏教的複合と呪術的複合との役割分担が自ら規制され、両者の機能関係が、「相互補足性」⁽²⁾に於いてあることを物語るものである。

註(一) Magical Animism and Buddhism: a Structural Analysis of the Sinhalese Religious System, in RELIGION IN SOUTH ASIA, 1964, pp. 21—52

(2) 佐々木宏幹先生『宗教的複合(宗教——呪術的關係)について』駒沢大学宗教学論集第二輯、一九六八)参照。

Sihalavathuppakaraṇa の一断面

森 祖道

古代セイロンの仏教説話集(一部はインド)である本書は、その当時の数多くの歴史的挿話を含んでゐる。その挿話の所属年代は、紀元前三世紀のセイロン王、Dutthagamani Abhaya, Saddhatissa の兄弟王の時代を中心に、古くは紀元前三世紀のインドのアンーカ王の時代から紀元後三百年前後のセイロンの Mahāsena 王の時代までである。そしてこの事実によつて、Dipavamsa, Mahāvamsa 等のセイロン史書類や、Visuddhimagga を始めとする、パーリ註釈書類と本書の比較研究が課題となる。

そこでまず、史書と Sihalavathu との比較であるが、例えば Mahāvamsa 第三三章に見られる Dutthagamani 王の臨終

の場合と、*Shajala* = *vattu* 第四二話のそれとは、両者が同一の source に基づいていると考えられる類似性を有している。但しこの場合は、*Mahāvamsa* の説明の方がより詳細である。言う迄もなく、*Mahāvamsa* の主たる source は *Dīpavamsa* と同様、*Shajala Mahāvamsa Atīkathā* であるから、この原資料と *Shalavattu* とはかなり密接な関係にあると推察される。又、同じく *Mahāvamsa* と *Shalavattu* とを比較した例であるが、右の場合とは反対に、前書で省略されている内容が、後書で詳しく記述されているという例もある。例えば、前書第三章の冒頭には、*Dutthagamani* 王の一人息子 *Sāli-kumāra* が美貌の *caṇḍala* の娘 *Asokamādevī* への愛のために、遂に王位の継承を断念したということが記録されているが、それは非常に簡単であって、ただ「前生の〔因縁〕によって」そうなたと述べられているだけである。しかるに、両人の「前生の因縁」に関する詳細な物語が *Shalavattu* 第七話に見られるのである。なお、*Mahāvamsa* *Tika* も *Mahāvamsa* で省略されているこの前生物語を詳述しているが、その内容は *Shalavattu* のそれと類似性はあるが全同ではない。この物語は *Tika* 自身が明記している如く、*Sahasavattu Atīkathā* (or *Pa-karana*) より引用されたものである。本書は *Shalavattu* を参照して後代(六、七九世紀頃)に制作された同系統の仏教説話集であるから、*Sāli-kumāra* に関する物語は *Shalavattu* のものの方が、明らかに原初的である。

さて、次には *Shalavattu* とパーリ註釈書類との関係につ

いてであるが、この場合も、史書の場合と同様、共通の source より発展したと考えられる物語が見出される。例えば、*Vissudhimagga* 第一品には、根律儀戒を厳守した比丘の例として、*Kuraṇḍa*(Ka)-*lena* に住した *Citragutta* 長老の挿話が示されている。一方 *Shalavattu* 第六話にも、同長老の同類の説話が出ている。後者は前者に比べて若干は簡略であるが、両者は大筋において大同小異である。因みに *Vissudhimagga* のこの挿話は、その主要な「底本」たる『解脱道論』には見出されないから、本書のもう一つの主要なる「底本」である *Shajala Mahāitīkathā* 当りに、元来存したもののかも知れない。

以上検討した如く、*Shalavattu* はセイロン史書類やパーリ註釈書類と、その source を少くとも一部は共有していると考えられるが、しかしその反面、*Shalavattu* には史書や註釈書によつては、従来その名称すら知られなかつた多くの人名や地名、寺院名等が見出されるのである。この種の未知の固有名詞の数は数十にもはるが、この点より考えて、*Shalavattu* は史書や註釈書とは関係のない、別の source も一部には有していたと推察出来る。そしてその一部は「口頭による伝承」であったことも考えられる。いずれにしても、本書は古代インド・セイロンの仏教研究乃至はセイロン史の研究等に不可欠の貴重な新資料であると言える。

(なお、拙稿「*Shalavattupparāna* について」(『印度学仏教学研究』二二卷一号所収)も参照されたい)

サーンクヤ哲学と無我の問題

村上真完

Samkhyaarika (SKと略)はその原理の大綱を示した後の第64頌には「そのような原理の教習によって、(私は)ない、私の(もの)ではない、私ではない、という知が生ずる」(取意)という。この知によって解脱が達せられるとする。この知の内容はこれだけでは明確ではないが、まず、自己(私、我)と自己の所屬(我所)の否定と考えられる。註釈書によれば原質に屬する自己の否定とともに、真の自己としての靈我の自覚を意味している。この中、我の否定に関しては、無我といわなければならない。一方、仏教は無我を説き、原始聖典以来、色・受・想・行・識の一々の非我を説き、『これは私のものではない、私はこれでない、これは私の我ではない』という。これはSK 64の知の内容に対応するものとして、はやくから指摘されて来た。

第四部 会

この問題に関して、チベット訳に伝えられる清弁の『般若燈論』18章および觀誓の同『広註』に興味ぶかい議論が見える。そこには「サーンクヤ派によれば、我もなく我所もないと知って、我執なく我所執がないので、我執なく我所執なき我があってそれが真実を見る」(取意)という。我、我所の否定はSK 64に対応するが、仏教側からもサーンクヤ(以下Sと略)の知が

我、我所の否定である、と認められた。しかし清弁は我を認める限り、我執、我所執がなくならないと難ずる。ここで、清弁のこの批判があたっているのかどうか、S説の方から、改めて考えてみたい。

Sにおいて我もなく我所もないと知ることは、解脱に関係しており、原質に屬する自己を否定して、靈我自覚するのであった。そこで、この自覚すべき靈我をSはどのように考えているか。

SK 18は靈我が多であることを、個々人の生も死も身体器官も、活動も、性格・能力も互に異なることから、論証する。SK 17には靈我存在の論証を示すのであるが、要するに個々人の身体に対する支配と享受をなすもの、即ち個々人の主体として、靈我が要請されている。そして靈我存在と靈我の多の論証においては、特に解脱にいたらない輪廻時の個々人の主体として靈我を考えているといえよう。SK 1においては人生苦を考察の発端とし、苦の滅すなわち解脱に至る方法の探求を目的として掲げた。苦は個々人の苦に外ならず、個々人の苦の滅(＝解脱)をめざしたのである。従って靈我もまた個々人の主体として、多であり、個別性をも有するかのようである。

しかるに、次に靈我の屬性を述べるSK 19では、靈我は証人であり、独存、中立無関心であり、見る者であり、行為主体ではない、という。ここに靈我の積極的な個別性は認めがたくなって来る。さらに覺の八情態や覺の五十分を見れば、知的活動・

作用や心理的性格的性質や能力がすべて覚、したがって原質の方に属し、靈我に残さるべき個性は殆どないようにみえるのである。ここに独存とは、SK 68によれば、我、我所がないという知を得たものが死後に到達する完全な解脱と考えられる。その独存を靈我の属性とするから、靈我は本来解脱せるものであっても考えられ、従ってSK 62には、靈我は束縛もされず解脱もせず、輪廻もなし。原質が輪廻し束縛され、そして解脱する、といわれる。独存は実現さるべき解脱の状態のことであろうが、これを靈我の属性として掲げたと考えられる。SK 19にみられる靈我の属性は論証もされず、容易に知りがたい。が、独存に見るように、解脱の状態においてあるべき理想を靈我の属性としたか、あるいはあるべき解脱の状態を説明すべく、あるいは解脱を可能ならしむべく、靈我の属性を掲げたと考えられる。個人の主体としての靈我は本来解脱せるものとしても、それを自覚しない限り、解脱に至らない。Sにおける靈我は上述のように、(一)個々人の主体としてその存在が要請される靈我、および(二)あるべき解脱において要請される靈我、との二が考えられるが、SKはこの二を区別しなかった。

靈我の多あるいは個別性は右の(一)の問題である。(二)の場合には靈我の多は問題にならないか、あるいは否定されると考えられる。

SK 11には、靈我は勝因と反対であり、また同様である、という。この中、勝因と同様であるという文の解釈について、諸註釈の間に異説もあるが、*Candrapradhāsya* (G)と *Matihā-*

raṅgīti (M)とは、靈我は遍在し、唯一であると解する。他の註釈は靈我は多という。*Saṃkhyatattvakaṃḍi* (V)や *Candriṅka* (C)は遍在に言及しないが、『金七十論』は遍在をみとめる。遍在にして同時に多であることは矛盾している。そこで *Jayamangala* (J)は『靈我もまた原質から解脱すると遍在である。もし(原質と)結合していると顕現と相似である』という。靈我の遍在を認めれば、靈我は一と考えられる。Gはしばしば靈我の遍在に言及し、また知によって解脱があり、『それから微細身が減すると、最高我^{パライアトマン}といわれる』(G. ad SK. 44)。同様にMも、『微細身が減すると最高我は解脱に達する』という。Mは最高我は多くの寶石をつらねた一本の紐にたとえる (ad SK. 18)。

靈我が多であることと一であることは矛盾する。しかし靈我の多は輪廻の状態における個々人の主体という観点から考えられ論証された。しかし靈我の遍在と一とは経論的に論証されるとは考えにくい。右に見たように、靈我の遍在と一とは解脱の状態においていわれていた。靈我の多と一とは、それぞれ次元を異にするといふべきであろう。

Sにおいて、解脱をもたらす知は、我、我所の否定とともに、靈我の自覚と考えられた。その自覚さるべき靈我が、もしあくまでも個性を有すると考えるならば、さらに我、我所として執せられるであろう。しかし、SKは解脱の場合にも靈我の多や個別性を主張しているとは考えにくい。SKはおよそ個性や個性を形成すべきものを全て原質の側におき、靈我には個性

や個別性の余地を残さないのである。靈我の遍在と一とはSKだけでは明らかではないが、はっきりさせるとすれば、GやMが解するように、その自覚するべき靈我は遍在にして一なるものと考えられる。そこにおいては自己の個別性を意識することではなく、自他の区別もない遍在、唯一なる精神に帰一するのである。そこにおいてはそういう精神（靈我）を我、自我といううこともできないのであらう。とすれば清弁の批判は必ずしもあたらない、と評することができよう。

A. Huxley における神秘主義

田村完誓

Aldous Huxley (1894~1963) は、多彩な幅広い活動領域をもった今世紀最大の文芸作家の一人である。彼が生きた時代は再度にわたる世界大戦によって、既存の権威と価値感が、根底からゆらぎつつある時代であった。西欧世界の伝統と権威の象徴としてのキリスト教の神学は、危機神学或いは「神の死」神学と呼ばれる新しいラヂカルな動きを胎動させつつある時代相を呈していた。世界大戦を経験した西欧社会は、キリスト教の教権に絶対的信頼を寄せる人びと以外の多くの人びとを新しい層として生み出しつつあった。それらの人びとは、キリスト教では充たされない何かを東洋の思想や信仰に求める傾向を抑えることができなかつたのである。既存の思想や信仰の権威に懐

疑的な知識人の数は増えるばかりであった。文芸作品は、その本質的性格として、虚構を内包しているといえる。つまりフィクションという手法の中では、いくらでも、既存の権威や伝統に旗幟をひるがえすことができる。したがってこれらの時代的苦悩をいち早く文芸作品に訴える方法が、その時代を先取りすることでもあったのである。

神秘主義 (Mysticism) とは、厳密に言えば、神秘体験を中核とするものであることは岸本教授『宗教学』の詳説することである。文芸作品における神秘主義は、必ずしもそれと全同なものではないけれども、人間的な喜怒哀楽を素材とする文芸作品が、人間体験の厳然たる事実としての、神秘体験をとり入れても、むしろ、当然でこそあれ、不思議ではない。A. Huxley は、まさしくそのような流れを代表する一人としてここに登場する。

A. Huxley は時代思潮に敏感な人であった。第一次世界大戦直後、小説家として世に出て以来、評論家としての文筆活動も、作品中に大きな足跡となっている。彼の生涯の後半はむしろ予言者的な評論の方が、創作活動を抑えて、さかんであったようである。

彼の神秘思想は、評論の型式としては *The Perennial Philosophy*, 1946. に集大成された観がある。このエッセイは、古今東西の、原則として聖書を除く神秘体験家の記録のアンソロジーという体裁をなしている。教義を問題とするのではなく、各宗教に共通の神秘体験からほとばしり出るものをくみと

ろうという意図がうかがえるのである。小説の形としては、晩年の力作 *Island*, 1962. がその代表的なものとして挙げられよう。この小説の舞台は、Pala と呼ばれるスマトラ島付近の虚構の島である。住民たちは秘儀的傾向の強き Tantric Buddhism を信奉する。登場人物の名前や、素材にやたらと仏教的な雰囲気をもったサンスクリットの術語があらわれる。このことは、Huxley がいかにインド神秘主義の影響を多く受けているかを物語るものである。この小説の最後の場面は次のように描写される。

「汝らの王 (Raja) が語りかける」と興奮した声が叫んだ。それから何回となく進歩・価値・石油・真の精神性について演説が繰返された。突然、何も見えなくなり、何もきこえなくなつた。するとすぐ、その行列は梟界に戻り、新連合王国の首相をたたえらるどよめきかきこえてきた。今度は行列は右から徐行してきた。装甲車のヘッドライトが悟りの寂かな微笑の (如来の) お顔を照らし出した。その瞬間、光は廻転した。かくて如来は、二度、三度、四度、五度と浮び上つた。行列の最後の車が過ぎ去つた。暗闇の中に寂けき悟りのみが残つた。エンジンの騒音は消え、きしむようなスローガンの叫びは、ききとれないささやきにかわつた。邪魔な者がすべて消え去ると、蛙の音が聞こえ出し、虫の鳴声もつづいた。九官鳥がやゝてきて、「Karuna, Karuna (大悲々々)」と啼いて、やや低い声で「注意せよ、」とつぶやいた。

Huxley 自身は、神秘体験を、このような描写で語ろうとし

た。所詮は、文学上の虚構に過ぎないのか、或いは、主体的な「永遠」との邂逅のほとぼしりか、誰にわかるであろうか。

親鸞思想におけるアンビバレントなもの

森 竜吉

親鸞の思想は鎌倉時代の祖師のなかでも、もっとも特異な思索性をみせる複雑な構造をもっている。彼に発する真宗教団の後至形態をみると、彼の思想の一半はうけつがれているがもう一つの反面はうけつがれていない。そこには、彼の主体では宗教的实践において統一されているけれども、アンビバレントな要素が雄勁に宿されている。それは何か。

私は親鸞の思想に二つの軸を見出す。一つは善導の浄土教思想であり、もう一つは曇鸞のそれである。この二つは同じ浄土教七祖のうちにあげられているけれども、その基盤と性格を異にする。善導は唐の盛時、長安で活動した。当時の長安は人口百万をこえる古代世界唯一の世界都市であつて、西方からの来訪者も多く、景教や回教のような一神教の教会も設けられ、きわめて高い都市的文化の環境にあつた。そのなかで洗練された、いわば都市的人間の宗教的実存をほりさげた思想である。それに対して、曇鸞は乱世の北魏に生れ、老荘思想に深く影響された思想家である。浄土教に帰依したのちも、かれの思想は土着の老荘的性格をゆたかにもっており、そのうえ、「空」「有」

両系の思想を受容している。そこにかれの特異な哲学的思索が成立してきた。

親鸞は、法然門下の時代から善導を中心に浄土教の探求をふかめる。そして『教行信証』から曇鸞への傾倒をただならぬものとしてあらわしてくる。「正信稿」に「本師」とよんでいるのは、曇鸞と法然だけである。さらに「証卷」「真仏土卷」をみれば、曇鸞のしめる地位がどれほど大きいかは一目瞭然とする。この思想軸は最後に「自然法爾」にまで結実してくる。

それでは、どこにおいてその転回がおこなわれたか。『教行信証』にさきだつ若い時代のノートはただいまのところ『観經弥陀経集註』とよばれているもの一つである。これはそこに引用されている論疏の文からみて、下限は建保五年、かれの四十五才までのものである。すでに関東に入って三年目にあたるが、じっさいはずっと早くこのノートはできていたにちがいない。善導からの引用が圧倒的に多く、紙背にただ一カ所曇鸞の『論註』がひかれているにすぎない。曇鸞への着目がすでに萌芽しているのは貴重であるが、まだ傾倒の姿勢はみられない。おそらく同種のさらに進んだノートが二、三種類あってもふしぎではない。それほど長い空白がおかれている。

親鸞は曇鸞に傾倒していくことで、法然からテーク・オフしていき、独自の世界をひらいていった。それは流罪によって、師のもとからはなれ、「孤絶」に徹し、その主体的意味を発見した後時代でないかと、私は推測してみるのである。この姿勢が都へもどらず、関東へ向寄せた大きな精神的理由であろう。

真宗は西欧の学者から（マクス・ウェーバーにみるように）、仏教のなかでもっともプロテスタントに近い、類似性をもつ宗教であると指摘されてきた。それは善導から発する一つの軸の面のみをみた把握である。しかし教団がその面を力説することと、もう一つの軸を理解せず、切りすてるところに成立してきた思想史的理由を考えるならば、ふしぎではない。しかし、親鸞が現代にもう一度みなおされる場合に、この曇鸞から発する思想軸の意味を考えなおさねばならぬとおもつ。そして、このアンビバレントな二極の間に展開される緊張、その緊張にささえられる主体の問題は、たんに宗教信仰と思想の問題にとどまらず、二十一世紀への思想的展望における文明と文化の全問題と深く根底においてかかわってくと考えるのである。（『親鸞随想』『沈黙』その二、親鸞におけるアンビバレントなもの」（三一書房）を参照してほしい。）

古代チベットにおける仏教受用の一面

高崎 正芳

チベットの歴史は、古代チベット王朝の統一者、ソンツェンガンポ王のときに、年代上の史料的基础を見出すものとせられるている。

仏教の伝来を論ずる場合においても、その観点には充分注意しておく必要がある。しかしながら、特に年代論を主体とする

以外の問題、即ちチベット古代社会における文明文化現象と、宗教的な問題について考察する場合には、ソンツェン以前を語る記述の中にも、考察の対象として価値ある要素を見出し得ることもまた認められている。宗教上の働きになってくると、実はソンツェン以前も以後も相互につながり合った、社会的現象を示している場合があるわけである。ボンの存在と活動がその例を示している。そして實際上、ボン教にしても仏教にしてもそれらを論ずるのには、ソンツェンのとくに基礎をおきながら、しかもそれ以前に及ばなければならぬ点がある。

仏教の初期伝来については、チォジエン類がこれを伝えている。プトンのそれによると、ソンツェン王より五代前の「ラトトリニェンツェン王の六十才になったとき、王の住いのユムプッラガン王宮の頂に、天から一篋が降って来て開いてみると、中から『宝篋莊嚴經(Karandavyūha-sūtra)』、『百拝懺悔經』金塔等が現われた、すなわち名を秘密救済者と名づけて礼拝せられた」という。そして「後百二十年を経て正法は始められたが、それまで国はボンによりて治められた。王の夢には後五代に至ってこれについて知るところを生ずるだろうと懸記せられた。」と記している。仏教の二經典(チベット大藏經諸經部収録)と金塔とが、ボンの優勢であった当時のチベットの政治的中心地方に伝わって、秘密教主といわれ尊ばれたということを描くものである。『ウラーンテプテル』(デプテルマルポ)の記述によると、『プトン史』の云う、二仏典と金塔の他、『六字心咒』と『如意宝のコンボル』と『Mudra 手印』が加えられている。

そしてそれは、密教的な意味を含んで解釈される点もある。『プトン史』(「一三二一年著作と伝える」と『デプテル』(「一三四年、クンガドルツェ著作と伝える」とでは、著作年時の開きはそれほどないことになっているが、記述的には上記のような異りがある。そして両者共、初伝をラトトリ王のときのこととしている。ラトトリ王を含むソンツェンガンポ王より五代・六代以前の王名については、中国の記録『新伝上』とそれに対応する『吐蕃王統記』の記述がある。また敦煌文書『吐蕃編年記』には王の事蹟を伝えている。更に G. Tucci 博士が『The Tombs of The Tibetan Kings』で紹介した Ran abyun rdolie 著作の『gTam t' sigs rgya mt' so』には、それら諸王(ラトトリ以外の五王)の、往古よりの伝えを記録している。ラトトリ王の墓陵については、『西藏王統記』『ゲラブ・サルビメロン』が伝えている。これらの記述が現実 reality に実証されなければならないが、ソンツェンの墓陵の实在が認められているのであるから、その父ナムリソンツェンの墓陵も当然あり得るのであろうと共に、他の諸王のそれも存在していたということは、一がい否定し得ないことに属するといえる。そのかぎりにおいて、仏教伝来の様相の一端もまた否定し得ないことであろう。

サムイェ碑文、カルチュン碑文、サムイェ寺の梵鐘銘文などになると、伽藍の建立、三宝の礎ということが記され、また三宝の讚徳なども記述されている。それは他の詔勅や仏教史類の伝えるところにより、更に具体的な様相を形成する。その形成過程と仏教教理のチベットでの伝播についても、いくつかの点

にわたって検討したところがあるが、ここでは、それに論及することはできなかった。ただそういう古代チベットでの仏教の様態内容が、後の時代のチベット仏教の上に生かされている面のあることも事実である。

世俗諦と唯世俗

——入中論第六章第二二八偈について——

小川 一 乘

月称 (Candrakīrti, 600~650) の入中論 *Madhyamakavatara* の第六章において、世俗諦と勝義諦との二諦についての説明がなされているのは、その第二三偈〜第三一偈の部分である。いまは、世俗諦についての紹介を主とし第二八偈までを取り扱うことにする。

入中論において法無我の説明のための諸法不生の論理が展開され、第一の「自生 *svata upattih*」が否定され、第二に「他生 *parata upattih*」が否定されるに至って、他生は直接的に経験に不成立であっても、世間的な事実として他生は直接的に経験されるから、論理よりも経験の方を重視すべきであるとの反対論者の主張が第二二偈に示され、それに対する釈答として二諦が説明されていくという次第を取っている。

まず第二三偈において、真実なる勝義諦と虚妄なる世俗諦とが説かれ、世間世俗を証権 *pramāṇa* とすることの誤りであることが示され、続いての第二四〜二五偈において、世間

世俗の分析がなされていく。仏教における世間世俗とは能知所知、能言所言等の能所対存の世界であるから、その能知の正邪と所知の正邪とが弁別され、そこに実世俗 *talhya-samvṛti*, *bhūta-samvṛti* と邪世俗 *mihya-samvṛti* とが区別されていく。この邪世俗の中には外教の定説 *siddhānta* も含まれているが、それは勝義諦を背景としない唯分別 *vikalpa-mātra* ではないからであると第二六偈の上で批判されている。

かくして、他生が世間世俗の上で経験されているから他生を否定すべきでないとの反対論者からの難詰に対する回答が第二七偈においてなされ、世間世俗の知識が、眼病者の知覚に喩えられ、眼病者によって知覚される毛髪等が眼病なき者によって知覚されないことの当然である如く、それと同じように、世間世俗の上で認められる他生が、真実の見によって否定されることになる、と世俗と勝義との二諦の上で説明されている。

ところで、この二種の世俗の中で、実世俗をもって世間的な真実 *laukika-satya*、すなわち世俗諦 *samvṛti-satya* と見なし証権 *pramāṇa* とする *Sātantrika* 中観派に対し、実世俗といえども唯世俗 *samvṛti-mātra* でしかないとする *Pāśāṅgaka* 中観派の立場から、月称はツォンカバは批判を与えている。すなわち、次の第二八偈において、「愚痴 *moha* は自性 *svabhāva* を覆障するが故に世俗 *samvṛti* (*samvṛti*) である。この世俗によって、およそ縁起にして虚構されたもの *kṛtrima* を真実 *satya* と見なし固執するそれが世俗諦である。従って世俗は諦 *satya* でなく唯世俗である」と述べている。換言すれば、

解脱と宗教的生命の問題

山口 恵 照

世俗とは無明の世界であり、そこにおける真実とは、実世俗といえども、虚誑なものではないという意味である。その点をより明晰にせんがために、ツォンカバは、入楞伽經の偈を引いて、「諸法が生起するのは世俗としてである。勝義としては無自性であるから不生である。しかるに無自性について迷乱せる彼は、実世俗を主張する」と述べているが、これは注意される。

ともあれ、月称↓ツォンカバにおいては、世俗の諦は、あくまでも無明の諦執 *satya-abhiniveśa* — 真実なりと固執すること — を断ち切ることでできない凡夫世間人すなわち世間世俗にとっての諦(真実)であり、聖者アラカンとしての声聞・独覚と菩薩とにとって、それは唯世俗ではない、というのである。すなわち、彼ら声聞・独覚や菩薩にとって諦でないものを、世間人は諦としているにすぎず、それは唯分別ではないということである。この月称↓ツォンカバの理解の上に、般若空観としての宗教性が示されているといえよう。世間世俗の絶対否定の中から、勝義真実の絶対肯定が証明されていく般若空観という観点に立つとき、月称↓ツォンカバにとって、世俗を諦として容認した上でその虚誑性を明らかにして勝義空性に入らしめんとする析空観的な *Svāntarika* のあり方に同じ中観の徒としての批判があったものと考えられる。かくして、世俗諦と唯世俗という問題は、中観二学派を考える上で重要な事柄であったと、ツォンカバは強調しているのである。

総じて解脱 (*mokṣa*) の問題は、インドの思想家たちが、数千年来、永遠な生命の実現をめざして提示した共通の根本問題であり、仏教の出現以前、すでにウパニシヤッドの思想家たちが一応の解決に到っていた。本稿は、仏教の原点である解脱の主体—ゴータマ・ブッダ釈尊をとりあげながら、ゴータマ・ブッダにはじまる仏教の伝統において、われわれの課題とする永遠な生命—宗教的生命が開示されようとした点を考察し、以って仏教の全体的な解明に資せようとするものである。

仏教とは何かを明らかにする場合、周知のように、仏・法・僧の三宝をもってする方法がある。仏とは、ブッダ(仏陀)、すなわち「釈迦牟尼世尊」等のさとりを得たもの、正覚者であり、法とは、ダルマ(達磨)、すなわち「縁起」「中道」等の真理(真実)であり、僧とは、サンガ(僧伽)、すなわち仏陀の法に帰依し随順する仏教者のつどいである。仏教を総括することのような方法はしかし、今日ではあまり見うけられない。今日一般に採られているのは、仏教を歴史的に観察し理解する行き方である。仏教が歴史的に興起し発展した過程をば文献その他の資料によって実証的に追及し解明する、かくて、歴史的に興起した初期の仏教から後期の仏教への発展・展開が問題とさ

れ、原始仏教、部派仏教、大乘仏教、等の研究分野が開拓されるにいたった。

このような行き方は、仏教を理解する上に少なからぬ成果をもたらしたが、大乘非仏説論に示唆されるように、問題がないわけではなかった。というのは、現存の經典資料はすべて釈尊の滅後に成立し、増広・發展の迹を示しているの、古い資料といえども仏説そのままとは認められない。そこで、資料の新旧の層を見究め、比較的古いとみられる資料を中心として、原始の仏説の解明が企てられたけれども、原始の仏説とは釈尊の最初期の教説を意味するとしても、釈尊の最初期の教説は果たして把握することができるか？そこには、原始の仏説の原始性ととともに真实性の根拠が問題ではないのか？

ところで、この場合、ゴータマ・ブッダ釈尊の生涯をどのように問題とすることが重要なポイントとなるのである。現存の經典資料を批評的に見て行くと、種々な神話的潤色にかかわらず、歴史的人物としての釈尊の生涯の事蹟をとり上げることができると。生涯の事蹟のうちで、生涯の分岐点となつたのは、成道（成仏）である。成道は成道以前と区別されるばかりでなく、実に成道以後の事蹟を一貫して特徴づけているのである。成道以後に継起したのは伝道であるが、伝道というのは釈尊においては、人天の導師としての平等な法の施す一転法輪ということ、これは入滅にいたるまで継続された。そして入滅は釈尊の場合、それ自体、転法輪の一環を形成したもので、成道以後はじめて行なわれた転法輪に呼応し、最後の転法輪として伝道を

完成しているのである。この点に関しては、入滅を（象徴する）涅槃像を想起すべきであろう。涅槃像こそは、老衰と病軀をおして托鉢遊行しながら、「自らつねに向上につとめよ」ときとした人天の導師の、成し難い、純粹な利他行の完成を示唆する点で、単にゴータマ・プルシャ（人間釈迦）の死去をではなくて、ゴータマ・ブッダ（釈尊）の最後の伝道を現わしている。

恐らくサンガ（教団）の人々においては、この伝道こそは不死の扉を開いたものとして、洵に成し難い、しかも正に随順されるべきものである、と深く思念されたのではなからうか？この点、ゴータマ・ブッダの両足が大地に接していた（復活昇天でない）ことと連関させて、注目に値する。ブッダの両足が大地に接していたことは、伝道が世間のために無所得の托鉢行において実現された当然の結果であるが、この托鉢行は、ブッダの成道以前、出家・求道の修行においてすでに実習されていた。それゆえ、利他行の完成をめざすならば、この托鉢行に従事しなければならぬ。

ゴータマ・ブッダの伝記が成道以前の事蹟をとり上げている所以は、このような帰依・随順からして理解することができる。但し「出家・求道・成道」は、ブッダの由緒ある誕生と誕生以後・出家以前のこととも比べあわせて、まさに人々が無上の価値に念いをひそめ、発趣するようにまとめられている。それは有限の価値をめざす「在家」の立場をどこまでも止揚するものであった。

かくて、ゴータマ・ブッダの生涯の事蹟は、成道を分岐点と

しながら、ゴータマ・ブルシャの誕生からゴータマ・ブッダの出現・入滅にいたる過程を網羅することになる。そこには実に、生滅の法（諸行無常）を超えた（生滅滅已）、常住不滅の宗教的生命が示唆されているのである。

△おみろく参り▽について

——宮城県弥勒寺調査中間報告——

高橋 渉

宮城県の北部に弥勒寺という寺がある。この寺に主として近親者と死別した人がお参りする風習があり、土地ではそれを△おみろく参り▽と称している。これは弥勒寺の壇家の所在範圍とは別に、それを超えて宮城県北部から岩手県南部地方に及んで行なわれるが、当地方では△オオカミサン▽と呼ぶ盲目の巫女の託宣を契機となされる場合が多い。今は、かかる△おみろく参り▽に関する調査の中間報告を（スライド映写を併用して）行なうこととし、このような信仰形態の機能等についてはまた別の機会に俟つものとする。

弥勒寺はかつては天台宗であったというのが今真言宗に属している。寺伝は役の行者にまつわらせて創建を述べ、弘法大師が安置したという弥勒像を寺号の機縁というが、その後長徳年間に二四坊が建てられて繁栄したことから△長徳山▽という現在に至る山号を得たといひ、さらに藤原氏が奥羽鎮護国家の祈願所と定めると四八坊を以て栄えたと伝える。現存する如来形弥

勒尊像は、先の弘法大師のこととは別に春日仏師の造とされている。その伝承の是非は別に鎌倉時代の作と鑑られるが、いわゆる弥勒信仰と関わっては、近くの田東山に埋経の行なわれたことが、近年一一基の経塚の発見によって確認されている。寺は藤原氏以後は大崎氏、葛西氏の菩提所となったとされ、葛西氏の家臣の居城が地続きにあったことなどの記録は残しながら両氏が夫々に亡びるとともに荒廃する。やがて寛永年間に快弁によって再興され、それが現在に続くことと伝えられるのである。

ところでこの寺伝には示されないが、△おみろく▽という呼称には弥勒寺という寺とは別に弥勒堂のことが含められている。両者は最近まで壇家及び信徒の組織も別々にたてられていた。この区別は安永三年の「風土記御用書出」にもみられるが、両者を分けていえば、先の弥勒像は実は△堂▽の本尊であり、△寺▽は不動明王が本尊であるとするのが正しい。従って、当の△おみろく参り▽は、いい直せば信仰者が△堂▽に参詣することとなるのである。両者は昭和一六年、「宗教団体法」の施行に伴ない、寺を主体に堂及びその地番を併合して登記された。ここでも詳述は省くが、例えば壇家の法要は併合後も寺で行なわれ、のち壇徒からの願い出があつて、葬儀は堂の前で行なわれるようになるなどがなされてきている。

△おみろく参り▽の参詣者には各宗派の者があり、或は天理教の信者もみられた。お参りは△祭り▽の、現行、新暦八月一五、一六日に最も多く、次に彼岸の頃になるが、年間を通じてなされている。お参りに際しては亡くなった人が生前身につけ

或は使用していた衣服、玩具、ハンドバッグ類や、オカミサン
の託宣によって故人に、所望された品々を手向ける形が多く、写
真等を含めてそれらの品々が堂内に数多く納められている。か
つては陣笠や陣羽織などもあったというが、ここには、あげら
れた衣服等を頂いて着用すると丈夫になるという信心も付帯し
ている。祭りは寺から堂への献膳が中心になる。昔は刃傷沙汰
もあって禁じられたが明治一六年に再興されて以来続けられて
いる。以前は小屋がけの興行もあり、夜通しにぎわって各地か
ら白装束の人々が集ったが、そこには、△祭▽として、△おみ
ろく参りはいるさんけい▽といわれるおもむきもあったとい
う。かかる祭りとその構成は単純ではないが、その機に行なわ
れるものであれ、△おみろく祭り▽そのものについては、死者
とのかかわりにその特質を見ることができるといえる。お参りは回向で
あり、供養としてなされている。

濟州島の祖先崇拜

佐藤 信行

濟州島の祖先祭は二つのカテゴリーに分けられる。一つは墓
祭であり、他方は「祭祀」である。墓祭は墓前でまつりを催

すという形式的意味よりも五代祖以上の祖先祭が墓祭になると
いうことで重要である。他方「祭祀」とは四代祖以下の祖先祭
にあてられた名称で家の中で祀られる。

朝鮮半島では、濟州島の墓祭は時祭に相当し、「祭祀」は忌
祭・家祭と呼ばれている。

「祭祀」は父系による四代祖までの祖先祭で、各祖先の命日
に、あらかじめ定められた家で故人を偲ぶ memorial service
であり、四代祖を頂点として分枝した父系成員の参加が義務づ
けられている。「祭祀」の行われる家は直系の家筋とは限らな
い。つまり宗家の存在は半島のように明確ではない。ここでは
祭祀の分配が行われている。これは濟州島の祖先祭の一つの特
徴となっている。

墓祭は五代祖以上の祖先祭であるが、代が遡行するとに底
辺が拡がり、つまり子孫の数は急激に増加する。五代祖以上
になると、その子孫が一部落に限定されることは不可能になり散
在して行く。このことは、墓祭執行にはシステムが必要になっ
てくることを意味する。実際の調査事例では、五代祖から九代
祖までの墓祭のために、門中会が組織されている。そしてその
成員の分布は、O村とD村（隣村）にまたがっている。門中組
織には、その会を維持するための財源と運営のための役員が選
出される。

十代祖、十一代祖の墓は所在地が不明で祭は行われていな
い。つまり失墓している。また、十二、十三代祖の墓について
は、面レベルまではわかるが、里（部落）レベルでの所在は

報告者にとつて不明であった。この辺が、祖先認知の上限とみなすことができるかも知れない。なお、報告者であるH姓氏の入島始祖、すなわち、半島より最初に移住してきた祖先は十九代祖であり、その墓の所在地は明確で、宗土もあり、H姓氏一族が、その命日に祖先祭を行う。そのための組織は宗中（親）会と称され、濟州島のH姓氏全員が宗中になっている。

以上、二つの祖先祭を契機として祭祀集団の形成ないしは組織化の姿を梗概したが、その一つの「祭祀」集団は、高祖より分枝した第四傍系親、つまり第三イトコ、等親よりすれば八親等の父系成員を底辺とした枠内の血縁によって構成される。それらの血縁者は、祭祀時のみならず、日常での互助関係が義務づけられたいわゆる近親者として自他ともに認められている。これは、社会人類学のタームでいう、*patri-lineage* に該当する。

次に門中、宗中組織は、「祭祀」集団を基礎単位として、その上に構成された上位の父系血縁集団であり、姓氏を共にする *patri-clan* である。成員間における婚姻がタブーとなっているのは云うまでもない。

東アジアの土地神信仰

窪 徳 忠

香港、台湾、日本の土地神信仰について、今年の九月下旬から一カ月間行った調査により、従来の発表に補訂すべき点のあることがわかったので、ここに簡単に報告したい。

まず城隍神について、台湾では今尚その地域一帯の陰陽両界の支配神、いわば県知事相当の神とする信仰がすくなく、某地区から依頼があれば、吉日を選んで繞境をする。繞境された地区は平安になると信ぜられている。しかし、マカオや沖繩・長崎地方にはその信仰はない。香港では台湾とは些か異なり、村長相当の土地公より広い範囲を守り、失せ物などの折に祀る神とする。韓国には同名の神はあるが、これは古来の村の守り神と高麗時代に伝来した中国の城隍信仰とが結びついたものらしい。祭日は一月十五日、五月五日などであり、陰界の支配神の観念は全くなく、単に部落の守り神とされるのみだから、中国のそれとは同名異質の性格といえよう。

第二の土地公は、中国では村や部落の守り神とされているが、韓国では家屋敷の守り神としてムータン（巫女）が祀る。とくに濟州島のダンとよばれる神の性格に、共通点があるが、相違点もないではない。香港の土地公はかなり複雑で、詳細なことは目下香港滞在中の可児弘明君の報告を俟たなければなら

ないが、極めて大雑把にはそれらの土地公は、多くは家屋敷の守り神、廟の守り神とされている。多くの廟には、必ずといってよいほど二つ以上の土地公が安置されている。マカオの媽閣廟内には、文字の神位が三つもあった。従って、香港やマカオでは、ごく限られた地域の守り神とされているらしい。なお、可児君の談によると、土地公の上位神が伯公の由である。また、門口を守るのが門口土地神、道壇を守るのが接引土地神とのべた人がいたが、さだかではない。名称に因んで土地公を床に接して祀るのは、台湾の伯家系と共通する。祀る場所の選定には風水師が関係する。台湾全島にわたって知られている孟姜女にまつわる土地公伝説や、主人の娘を寒さからまもって自分は凍死したことが神意にならなう南天門土地公になったなどという伝えは、香港、マカオでは全く聞かれなかった。台湾の場合については、バス修理工場その他の工場で事故防止の神として祀られていること、部落の守り神としても親しまれているために、祀りの回数が多いこと、屏東東車城領の有名な土地公は、廟の規模は南部最大で、遠く高雄県境近くまで禳境すること、とくに金もうけの神としての信仰が顕著なことなどをのべるに止めておく。

墓城を守る后土神も、韓国では濟州島を除いて見当らなかつた。しかし、秋夕という旧八月十五日の墓参の折に、先ず東方に向って山神に祈る点は、香港で墓を山ということと関連して、后土との関係を考えてみる必要がある。濟州島では、墓の向って右後方にチュッサンとよぶ長方形の小平石をおく。石

のない場合には臨時に幣をしく。そして、そこに土地の神位と書いた板をたて、供物を供え、男だけが拝み、ついで墓を拝む。造墓の際にも先ず后土を祀るが、その祝文の文意は台湾と同じく、祀り方は長崎市の土神や沖繩のヒジャイのそれと酷似している。香港では必ず墓の両側か後方左右に后土と龍神を、台湾同様風水師が羅盤によってたてる。台湾では専ら川の流れる方向によって后土の位置がきめられる。龍神は台湾では造立しない場合が多い。注目すべき点は、龍神を山の神とすること、おそらく『三字経註解』の一老叟が自分は山の龍神だと名乗ったのと無関係ではあるまい。拝む順は后土→龍神→墓で、沖繩地方のそれと無関係ではあるまい。

以上の如く、中国文化圏といつてよい各国において、共通性とともに関係地方なりの特色がかなりつよく、バラエティにとんでいる。その原因はよくわからないけれども、いまのところ、中国文化が伝播したのち、長い年月のあいだに固有信仰と結びつき、その土地に適合した要素のみが受容存続した結果ではないかと推測している。なお、本年の調査は文部省海外特別調査費によることを附記する。

都市化と墓地

藤井 正雄

公営墓地の施設は、神仏分離による神葬祭、自葬祭の促進が誘因となった。明治五（一八七二）年自葬禁止とともに、同七年に青山・谷中・雑司ヶ谷・染井・亀戸などの公営墓地が主に神葬祭地として開設された。

一方、都市の発展とともに、公営墓地は、流入する宗教浮動人口の利用に供されるばかりでなく、都市計画の上で土地利用上、保健衛生上、景観上から市街地に散在する小墓地や寺院墓地を一掃する役割をになうものとなった。明治二二（一八八九）年五月市区改正設計にもついで、東京市は市街に散在する小墓地を青山・谷中・雑司ヶ谷・染井の公営墓地に改葬移転させる方針を定め、さらに明治三六（一九〇三）年には、寺院墓地を郊外に改葬移転したばあいその跡地を無償下付する旨を告示して（当時寺院及び墓地は国有財産法第二四条の規定による無償貸与地であった）、寺院側に改葬移転を奨励する試みがなされている。つづいて関東大震災の後、都市計画区画整理施行区域内の浅草の寺院墓地は、昭和初年にかけて最小限に認められた納骨堂や簡易特設墓地を残して改葬が行なわれた。

しかし、都市計画の理想とする郊外の閑静な公園墓地に、寺院から墓地を切り離しての大規模な改葬移転は戦後からで、戦

災復興事業の一環として実施された。名古屋市は中心市街地で都市計画土地区画整理施行区域にあった関係寺院二七九カ寺のうち、いまなお改葬を拒む曹洞宗二カ寺を除き、二七七カ寺が東山公園に隣接する丘陵地帯の東墓園（通称は平和公園）に、昭和三二年までの十年間の歳月をかけて、寺院墓地の改葬移転を行なった。同様に津市では三三カ寺の寺院墓地が青溪霊園、借楽霊園に、姫路市では三二カ寺の寺院墓地が名古屋山墓地に改葬移転し、仙台市では行政訴訟ののち漸く和解勧告に応じた寺院が墓地の改葬移転をはじめている。

現在、都市計画にもとづく公園墓地は、大正十二（一九二三）年に開設した東京多摩墓地を嚆矢として、建設中のものを含めて一四五都市、一七五カ所に及び、東京・大阪・横浜の大都市を除き、前記の都市のほかには神戸市・高崎市・大牟田市などが寺院墓地の移転を行ない、墓地の改葬移転を計画中の都市もおおい。また、大分市原川地区のように、納骨堂の建立という立地墓地の形態をとったところもある。

このように、神葬祭にもとづく寺院からの離檀思想に端を発して、戦後、寺院から墓地を切り離して郊外の公園墓地に集団的に改葬移転する、都市計画にもとづく墓地整理は、日本古来の祖霊観と寺院の機能に大きな変化を与えている。市街地の墓地が、国有・公有、私有の別を問わず、喧嘩と不慮の災害にさらされていることは、もはや祖先崇拜の醇風良俗に反するものとされ、郊外の公園墓地というその理想形態が提示されたといえる。

公園墓地は、山中他界観に準じておおくは郊外の丘陵地帯に設けられているが、実際には家族一同の団らん参詣という行楽の場として企画造園されていることが指摘されるだろう。名古屋市のばあい、秋彼岸に英霊慰霊祭を祭の柱とする『平和公園まつり』が行なわれている。しかし、各寺院ごとに彼岸法要が営まれバスをくりだしての墓参がなされるが、『まつり』や寺とは無関係に自己の先祖墓に詣でることが主目的となつて、ウ・スターナーが南北戦争の戦没者の慰霊祭であるメモリアル・デーを分析しているように、墓地を媒介として参加者全員が地域社会のなかに象徴的に統合されていくプロセス(W. Lloyd Warner, *Structure of American Life*, Edinberg, 1952, *The Living and the Dead*, Yale Univ. Press, 1959.) はみられない。平和公園内に改葬(埋め墓)した全寺院の六割は境内地に納骨堂(詣り墓)をもち、現代版の両墓制を現出し、改葬移転に示した檀信徒の墓への感情や流入宗教浮動人口が示す農村の体質の残存のなかにも、脱先祖化の動向をくみとることができるとともに、旧来の寺と檀信徒とを結ぶバイブの媒体が墓から教化力に移行し、その結びつきの流動性を一層深めている。

第五部会

慧皎における「亡身」の意味

岡 本 天 晴

「亡身」とは、捨身 (sūna-parityāga) や焼身を意味すると考えられているようである。これは、法華經藥王菩薩本事品の焼身供養や、金光明經捨身品の餓虎投身の本生談や、涅槃經聖行品の施身闍胝や、大智度論第十一の内布施等をいう。つまり、これら大乘經論によれば、「亡身」とは、身命を惜まずに捨てるという布施波羅蜜の意味であって、捨身とか焼身を指すといえよう。

さて、シナ仏教に於ては、このような意味での「亡身」が、劉宋以後、盛んに実践された。すなわち、梁高僧伝第十二亡身篇の僧群以下十一人の伝にみえる事例によってもよく知られるところである。ところが、慧皎は、この「亡身」に「忘身」もしくは「忘我」の意味も含まれると考え、時にはその意味で解釈しているらしく見えるのである。たとえば、同亡身篇に僧群等の亡身について、「僧群、心為二鴨二而絶レ水以亡レ身。僧富、止教二童二而割レ腹以全レ命。法進、割肉以啖レ人。曇称、自斃於災虎。斯皆尚二乎兼濟之道。忘我利物者也。」とか「考而為レ

談有レ得有失。得在レ忘レ身。失在レ違レ戒。」と論評している例がそれである。大乘仏典のいう「亡身」は、身命を惜まずに捨てるという宗教的烈行そのものであるのに対して、「忘レ身」とか「忘レ我」とは、心のあり方の問題であって、本来は全く別の意味のはずである。しかるに、慧皎は「亡身」を「忘身」や「忘我」で解釈しなしているといえよう。ここに、大論等の捨身の思想と異なる、慧皎の「亡身」に対する考え方の特色があると思われる。

しかし、このような慧皎の「亡身」に対する考え方は、東晋に於てすでにみられるようである。すなわち、弘明集卷第十二の尚書令何充奏沙門不応尽敬三奏に、「今、沙門之慎戒専専然、及レ為其礼二而巳矣。至於守戒之篤者、亡身否レ吝。何敢以三形骸二而慢三礼敬二哉。每見焼香呪願、必先「國家。」とみえ、戒律に厳にして、かつ礼の本質を体している沙門によってなされるところのものが、何充のいう「亡身」であるようである。なぜならば、ここでいう「亡身」とは、不殺生を説く仏教の戒律の立場からも、儒教の立場からも肯定されるのであるから、儒教の「孝」に反するところの、身体をそこなう捨身を意味していないようであるし、それにまた、同じく何充の「重表」に、「五戒之禁実助三主化。賤三昭昭之名行、貴三冥冥之潜操、行徳在二於忘身、抱二心之清妙。」といい、「三奏」とはほぼ同様に「忘身」が戒と礼に関して論じられているからである。説文通訓定声に、「亡、仮借為レ忘」とあるごとく、「亡」は「忘」に通じて用いられる。したがって、何充の「亡身」は、捨身の意味でな

くて、「忘身」(我が身を忘れること)の意味であると考えられよう。

一方、シナに於ても古来、「忘身」は一つの高い思想的価値を与えられている概念であったようである。たとえば、「莊子」内篇人間世に「為_レ人臣子者、固有所_レ不得_レ曰、行_レ事之情_レ而忘_レ其身。」とみえるごとくである。

又、「忘身」は、牟子理惑や出三藏記集や高僧伝等にも多く用いられている。たとえば、高僧伝巻第四の竺法乘伝に、「乗後西到_二煌煖_一立_レ寺、延_レ学、忘_レ身為_レ道。」とみえるごとく、竺法乘が仏道のために我が身を忘れて精進努力したことを「忘身」といっており、これは捨身の意味での「亡身」とは無関係である。

以上の点から考えると、慧皎の「亡身」の意味には、単に捨身の意味だけでなく、シナの意味での「忘身」や、何充や高僧伝等に見られた「忘身」と同じ意味内容をも持っているといえよう。

このような推論は、次の二つの事実によっても確かめられる。その第一は、統伝や弘贊法華伝や宋伝等で、「遺身篇」(身を遺(わす)る)とみえていることである。第二は、元・明の大藏經の高僧伝が「忘身篇」に作っていることである。すなわち、「亡身」を「忘身」としていたと考えなければ、これらの例は理解できないであろう。

魏晉代における習禪者の神異について

大谷 哲夫

魏晉代における習禪者の神異は、梁高僧伝中の神異篇・習禪篇等々にみられることは周知されているところである。それらを総体的にみ、神異僧の多くが習禪し、また習禪僧の多くが神異を現出しているところに注意すると、習禪することが神異を現出する根本であるといっても過言ではないようである。

それでは、神異とは如何なる現象をいうのかといえば、インド仏教にみられる所謂六神通のうち、宿命通・漏尽通を除いた神足通・天眼通・天耳通・他心通をいうのである。ところで、それらの神異は屢々神遷家のそれと関連せられたり、あるいは、晉書列伝第六十五においては、仏圖澄・单道開・鳩摩羅什・曇曜等の事蹟を芸術伝所謂方伎伝の範疇に入れているところを考慮すると、当時の人士は習禪者の神異を神遷家のそれと同様にみていたようである。それでは習禪者の神異と神遷家のそれを混同視する理由はどこにあったのであろうか。

たとえば、单道開の伝によれば、「仙を樂しむもの多く來たつて詰問」している状態であるし、单道開はそれら仙を樂しむもの達に偈を作つて、自分は仏家であつて決して神遷を求めず、輩侶ではないと言明しているのであるが、若い頃より栖隱を求め、習禪者となつた单道開には、その習禪の形態に神遷的な

傾向を帯びるのは当然であらうし、それ故にこそ神遷家達が去来していたとするならば、神遷家の側からみれば、習禅とすること自体を神遷方術の一種とみていたのではないかと推察されてくる。もしそうでなくとも、そこには習禅者と神遷家との交渉の証左を見出しうるし、初期の習禅の形態は所謂格義として神遷方術の法を媒介として受容されている事実が歴然とすると同時に、それが習禅者の神異と神遷家のそれとを混同視する原因の一つでもあらう。

また、魏晉代における習禅者と神遷家は、それを単に形態の上からのみみれば、習禅者における安般・数息と神遷家における服氣・行氣・胎息、また、両者における修業の場所・坐法その卒し方等々は似て非なるものはないとい、ても過言ではない。そこに、習禅者の神異を神遷方術の一種としてみる傾向があったのであらうし、そういった形態上の類似性が、両者を混同視する一つの大きな理由であると同時に、梁高僧伝の編者慧高が、仏典の研究講義の極盛な時代、つまり、合理的な学僧であり、しかも所謂学僧達の伝記にその主力を注ぎながらも、習禅・神異・亡身僧達の中に神異という非合理的な現象・神遷方術的説話の多くを記載している事実は、その根底には勿論、当時の山林隠逸の風習とか放曠自恣の習、あるいは玄学・清談等等の流行がその一素因として思考されてくるのであるが、とにかく、習禅者と神遷家との関連性の深さを如実に物語っていると同時に、当時の人士がこの方面の事蹟に対して如何に魅力を持っていたかということを端的に示唆しているといえよう。

換言すれば、習禅することによって神異を現出しうるという可能性と、その神異が極めて神遷方術的な傾向を持っていたことが、全く異質な宗教である仏教が、中国の地に土着し、種々雑多な中国古有思想と相俟った、中国独特の宗教として展開していく素地となったともいえるであらう。また、神異という非合理的な不可解な現象の一面を持つていたことが、当時の一般人士に支持され、発展する起因ともなったに相違ない。その間の事情を釈曇靈の伝では「其の神異を奇として、終に能く測るなし。然かも、之によって仏に事うるもの、甚だ衆し。」と如実に物語っているのである。

敦煌本・挾註波羅蜜多心經(S. 2421)の撰者

平井有慶

一、この資料の写本として、① S. 2421 (G. 5620) と ② S. 5771 (G. 5889) があり、①は大正藏經八五卷(一六九頁)にも収載される。

二、①の写本(首欠・全長 23行)を底本にし、②(残存部 14.5cm 平方)によって補記した。

三、両写本とも経文を挙げ二行割註を附すが、今はその体裁によらず(改行は写本の通りではない)、かつ句読点の附記を試みた。御叱正を仰ぎたい。

四、□と□箇所は①に欠損する部分で、□内は幾つの欠字か不

明を意味する。——傍線部分は②に存する箇所にて、最も注目すべき点は撰者名であろう。②の写本（もう一方の面には題名不明の經典が書写されている）は Giles 目録において、Commentaries 部の Doubtful and unidentified Commentary 項に分類されている。しかし明らかに般若心経に対する注疏の一部である。

五、当論の問題点の最重要点はこの撰者名についてである。この撰者の詳細な検討は別の機会に譲るとして、次にその資料を紹介する。

波羅蜜多心経

中京招福寺沙門文沼注

若波羅蜜多心経

般若波羅蜜多者六百卷

惣名

之一字此経

別目。経

者常也。所謂三世諸

仏同斯

観自在菩薩

観自 者即観世音也。入惣持門

縦無

礙

薩者道心衆

生、所謂持誦講説修行之人也。

行深般若波羅

時

行者進修也。深者不憊也。般若 者仏恵也。波羅蜜多者到彼

岸 自凡夫終於聖果以正恵力破邪

照見 五蘊皆空

照見者思惟也。五者 衆也。菩薩觀此五

度一切苦厄

度者越過也。一切苦 衆生執迷招此患

舍利子

問答人也。位齊十聖 妙達六通、母名舍利故云舍

色

色者有也。空者無也。色無空内之 空無色外之空、故云不

是色

空不離色、色不離空、故 之則有以智恵觀之則無弥乃

色空 即也。

受想行識亦復如是

受者受納、所謂 想思惟、所謂計 者起作、所謂

興功運動等。識者内縁、所謂藏記 事等。此四法与色俱空、

故云亦復如是也。

舍利子

前説仮空、後明真相。故重命舍利子。

是諸法空相不生不滅

諸法仮令皆是生滅、自体空相不可滅也。

不垢不淨不增不減

諸法空体、非染淨損滅之所遷動、故云不也。

是故空中无色受想行識

重明五蘊空也。

无眼耳鼻舌身意

初明六根空也。

无色声香味触法

次明六塵空也。

无眼界乃至无意識界

後明六識空也。

无无明亦无无明尽

无明体是虚妄、不可言有、与意俱生、不可言尽。

乃至无老死亦无老死尽

生病老死從業緣現、无始无終亦不可得。

无苦集滅道

四諦仮立、無所執取。

无智亦无得

智者發菩提心。得者仏果相貌。菩薩臨証聖位、二事俱空、了

無所得。

以无所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多

菩薩証聖之時、以智慧觀察。万法俱空、无心念喜動之所鉤礙

也。

故心无罣礙无罣礙故无有恐怖遠離顛倒夢想

菩薩具生空智无有恐怖、具法空智无夢想顛倒。

究竟涅槃

畢竟殫滅、法無所得。

三世諸仏依般若波羅蜜多

三世者過去未來現在。所証菩提皆依妙惠也。

故得阿耨多羅三藐三菩提

此翻云无上正遍智覺。以无心故、同日照還方朗然大悟也。

故知般若波羅蜜多是大神呪是大明呪是无等等呪

菩薩証大菩提、永斷生死、顯不思議心、讚歎般若。大神呪者

无量變化真言。大明呪者永斷幽闇真言。无上呪者能成果真言。

无等等呪者三界獨尊真言也。

能除一切苦真実不虛

菩薩發心、受持誦誦此般若波羅蜜、能斷生无、能除業障、能

去雜染、能發正信、故名持法内護真実不虛也。

故說般若波羅蜜多呪

菩薩讚說般若、勸令修習。

即說呪曰 羯諦羯諦 波羅羯諦 波羅僧羯諦 菩提沙婆訶

菩薩誦持此呪、若昼若夜、所在之处、十方万善神、常來守護、

一切魔鬼不敢親近。故名持呪外護也。

般若波羅蜜多心經

清初の仏教

篠田 寿雄

仏教、とりわけ禅を中心に報告する。清朝知識人の仏教に関しては、『四庫全書総目提要』の編纂によくあらわれている。歴大な書籍の解題をなし乍ら子部釈家の類は、僅かに二部一七巻が録されるにすぎない。仏教は異端の学であり、經典の經とは、聖人の撰述にのみ冠すべきであるという儒者の伝統的意識が働いていたこと、また儒教はそれ自身のうちに護教神学的な要素を多分にもっていた。このようなことが先きの書の編纂態度のうちに窺われる。清学の存在価値は宋・明の学を超克するところにある。とくに仏教に大きく傾いた陽明学のうちにある仏教を払拭することは、清学の宿命であった。だが意識的にこのような思潮が見られるのは、いわゆる乾嘉の学が興る頃であらう。

第五部 會

清朝は滿洲族の建国であるが、奉ずる教えは漢族と同じ、堯舜の道であり、孔孟のそれであった。この事は以下に述べることによって、極めて明らかである。順治九年（一六五二）、世祖は建国九年にして「六諭臥碑文」を欽定し、全国に頒布し施行せしめた。これは我國の教育勅語にも相当するものであり、臣民の遵奉し実践すべき道德の条目を六ヶ条にして示したものである。その第一は父母に孝にであり、第二は長上を敬うことで

あった。

この「六諭臥碑文」について、康熙九年（一六七〇）には「康熙聖諭」が發布された。その主張するところは先きのものと同じであるが、これは十六条よりなるもので、広く、しかも後々まで行われた。更に、雍正帝は雍正二年（一七二四）に、其の意義を解説して「聖諭廣訓」を作った。言うまでもなく臣道実践の徹底を期したのである。地方官はこの聖諭の実践普及に並々ならぬ努力をばらわなければならなかった。かくして欽定の力をもって、儒教主義は実践され、また儒教によって全国の民心を統一しようと企図したのである。

このように儒教主義が鼓吹される最中であって、仏者はいかに対処したか。今ここに灯史の編纂をもって、一例を紹介したい。

『五灯全書』百二十巻は、超永に編輯され、臨濟、曹洞の争いを再燃させた書であるが、康熙三十一年（一六九二）に書かれた超永の序は、儒教主義の最中であって、いかにして自己保全を計るか、当時の仏者の心中は超永の語を通して、その苦心は充分にうかがうことができる。以下に、この序の中のことばを抄出してみる。

「聖天子は至道をもって徳治し、天地万物は清寧安裕にして仏教はえてもって聖天子の大化を補佐する。古の帝王と雖も、未だ皇上の如く人民を導き、その心を回し道に向わしめしものは有らざるなり」と天子をたたえつつもその徳化の一翼を仏教が荷うと上奏する。また「天子のおことは愈々徹底し、豈た

だに善悪を抑揚するのみならず、あきらかに儒と禪もて四天を鏘範し、規を百代に垂るのみ」という。ここにも天子の宣布する儒と禪とを併称し、禪も四天の下の民を教化するに役立つという。

さらに「今上大聖はこの編を垂覽くされ儒仏合一の義を発揚し、以て広く流通せんことを。所謂、聖人の立教の道は、聖人にして乃ち能く之を行う。是れ豈にただに万世仏氏の徒の大幸ならんや。また天下生民の大幸なり」という。儒の傘下に保全を願う意は、次のことばに更に明らかである。「五灯 豎たしよを建つれば、即ち易礼詩書春秋と相表裏して並び行われること、此の如くあるなり」と結ぶ。

ここでは、単に儒と称さず易礼詩と経典をあげて、ひたすらな願をこめて、仏教の永遠に絶ゆることなきをねがっている。清初の禪者の行爲のうち、当時の仏教がほぼ推察される。

道教の鬼神論

宮川尚志

古代の中国で鬼神は、最高神である天に下屬して、人間の善悪に応じ福・禍を与えるものであった。鬼は陰、神は陽の氣を享け、鬼は神より低いものだが、鬼と鬼神とは通じて用いられる。禍や疾病にかかった人間がその原因である鬼を驅除する呪術行為は認められるが、鬼のなす禍が天の意志に基づくとき

は、それは命運として忍ばねばならなかった。鬼は天の意志下に従うとは限らず、かたてに理をはずれた災禍をもたらすこともあり、これは悪鬼とよばれた。五斗米道・太平道において病氣になると天地水三官に謝過（罪の許しを乞う）し、もし効果がないと「道を信」じないからと説明されたことは古代宗教が形を変えて存続したものである。

しかるに三国時代以降の混乱した世相の中で、民心の動揺につけこみ鬼神の祭祀・信仰の必要が巫祝や俗師とよばれる民間の呪師により宣伝され、倫理的なうらづけのない祈祷のため財産を費消する人民が多かった。正統の道教——正一盟威の道とか天師道と称する宗派はこれら鬼神の信仰を淫祠ときめつけながら、鬼神を道教の最高神である太上・大道の支配下におき、人民の呪術に依頼する氣持をあしらいながら、宗教的な功を積み過を少くすることにより紀・算の単位で計られる寿命を延ばし、さらに長生を得て太平の世に生かしめようとした。

四世紀、晋代中国に存したと推定される道教経典、女青鬼律（洞神・力下・五六三冊）と、これを引用する太上洞淵神呪經（洞玄・始制一七〇—三冊）二十巻の中の前半十巻とは、多数の鬼の姓名・形状・作用等について豊富な資料を提供する。両者を比較すると、女青鬼律においては現われない魔王・邪王といった上級の鬼神の名が神呪經にはしきりに見られることで、これらは無数の小鬼・下鬼を従え、人間に災禍、とくに詳しく分類された疾病の各種を起させるが、その被害者が道教を信じ、道士・法師の力にすぎるときは鬼の悪い作用は及ばない。

部下の小鬼が不当な理由で民を苦しめるときは太上は小鬼を斬殺するのみか監督不行届の魔王をも罰する。

魔は梵語 *Maya* の訳語で、在来の鬼神の概念より高級なものとして仏教から借用されたものである。干宝の搜神記に見える神女杜蘭香は薬のことを消魔と称したが、神呪経卷四には沙門支道林を含む仙人らが彼女のため薬を採り武当宮の中に来ると見える。さて女青とはアカネ科の蔓草 *Poederia tomentosa*, B1 であり、葉・茎に悪臭があることから魔除けに用いられたらしい。蘆の芳香もまた鬼を避ける力があつた。女青鬼律の名はこれに基づくと思われる。卷二に制鬼法として「天一女青殺鬼方千」云々と唱えたところがある。

両経に見える高級の鬼神には多く過去において敗軍により非業の最期をとげた將軍の名を帯びるものがある。鍾会は蜀を滅ぼしたが兵変で横死した三国魏の將軍で、また清談家王弼の友人として方性四本を論じた。女青鬼律卷六では「北方黒気鬼主、姓鍾名士季。領万鬼行惡毒霍乱心腹絞通之病」と記される。これら「雲中無頭墮軍死将」はその成功をたたえるのでなく戦犯として道教はさばっている。なお卷一に「西方凶神鬼姓天邪、名古子」とあるのはアマノジャクに宛てられる漢字が使用されているのが注意を引く。

甲子等、「甲」のつく日を司る六甲神、干支六十日に日直する鬼があり、後者に赤毛無衣、有耳無目で飛行すること千里というが、信者が本治の師家から彼らの名を教えられ記憶しておれば災を免がれる(卷一)。また卷二に列挙する山精之鬼はじ

め、虎・蛇・石・木・屋室・食器・車・衣服などの鬼は人間または生物以外の存在にも靈魂があると考えたことを示す。

道教がとくにその形成の初期において民間の宗教から素材を採用しつつ、道教の倫理観でその性格を改め、一方では道教の要素が古来の巫祝の宗教に変革を与えようという両者の交互作用は仏教・儒教との交渉ともからみあい複雑な宗教混合を結果した。

古代中国人の宗教意識

——津田博士説について——

池田末利

比較的少ない古代中国固有の宗教研究にあつて、かなり古いものではあるが、津田左右吉博士「上代支那人の宗教思想」⁽¹⁾は、今日なお注目に値する。博士はその中で、中国人の宗教思想が春秋戦国時代の知識社会において如何なる方向に進んだかについて、(1)祭祀の政治的秩序への従属、(2)神が人格化されないで、抽象化・概念化されたこと、(3)宗教的であるべきものが、著しく知識的にとり扱われるようになったこと、(4)儀式礼典の理論的構成、の四条を挙げておられる。以下このことについて私の私見を述べよう。

まず、(1)について博士が証例とされる曲礼の「天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歳徧、諸侯方祀、祭山川、祭五祀、歳徧云々」や王制・楚語などの文は、封建礼制の整備に伴う祭

祀の等級化に過ぎず、祭祀の政治への従属とは考え難い。もし、祭祀が政治に対して二次的であれば、政治の優先による祭祀の怠慢ないしは廃止も認められようが、かかる行為に対する自・他国間の非難が如何に酷いものであったかは、左伝や國語の隨所に指摘できる。祭祀の等級制は各階級におけるその厳格な施行を義務つけたもので、祭祀の尊厳性を示すものでこそあれ、その従属性を意味するものではない。祭祀なき政治はあり得なかつたことからいえば、むしろ政治の祭祀への従属こそ認めらるべきであろう。

(2)は津田博士によると、「低級な神は依然として低級な民間信仰に止まり、これが発展して高級な神とはなり得なかつた、知識階級では神の觀念が人格化されずに、抽象化・概念化の方向を辿つた」というのである。一見尤もな見解のようであるが、文献の記述を実証的に追迹する限り、神の信仰における知識層と民間層とを峻別することは困難である。「低級の神」とは具体的に何を指すか明かでないが、例えば多分に素朴性を有する五祀⁽³⁾門・戸・中霽・竈・行⁽⁴⁾の如き、民間信仰であると同時に知識層の信仰対象でもあったことは、月令・祭法諸篇の示すところである。また、知識層において、神は人格化されず、抽象化・概念化されたということも、一応の見解ではあるが、既に前儒家期においてかかる傾向が認められることは、既に詩・書の示すところであると同時に、帝や天は春秋・戦國期においても、純粹に宗教的な祭祀の対象者としての性格を失墜したわけではない。天地神の祭祀においてさえ、祖神の場合と

同様、尸が立てられた事実⁽⁴⁾の如き、その証例となし得よう。秦漢の封禪や郊祀の場合も同様、天神は人格神としての基本性格を欠落していない。蓋し、現実性を尊ぶ古代中国人が天地を抽象的概念として祭るということは、凡そ可能性の乏しいことである。また、(3)博士が「宗教的なものの知識的とり扱い」の証例とする陰陽思想は宗教の単純な変化として把握さるべきでなく、伝統宗教の保持と並行する「宗教の哲学化」として複合的に理解さるべきで、宗教制度そのものの性格変更を意味するものではない。⁽⁵⁾宗教から哲学の派生とその発展とが、中国に限らぬ普遍現象である以上、博士のいわれる「知識化」的半面はむしろ当然のことであろう。さらに、これと連関する(4)「儀式礼典の理論的構成」ということも、文献の示す礼制が多分に儒教の教学に基く机上プランの側面が濃厚であることは事実としても、これを全くの虚構とのみ見ることは適当でなく、その理論は礼制の儒家的解釈もしくは意義づけに過ぎない。

これを要するに、津田博士の見解は幾多の示唆に富むものであるが、歴史的事実の実証的解明の点において不十分さを免れない。

(1) 『滿鮮地理歴史研究報告』六、大正九年三月、津田左右吉全集第二十八巻所収。

(2) 拙稿「礼文献に見える祭祀の等級性」広島大学文学部紀要第十五号参照。

(3) 拙稿「五祀考」東方宗教第十七号参照。

(4) 拙稿「立戸考—その宗教的意義と原初形態—」前掲紀

要第五号参照。

(5) 拙稿「中国固有の宗教と陰陽思想―神觀念の変遷―」
宗教研究一八二号、「天道と天命(上)―中国に於る理神
論の発生―」「天道と天命(下)―春秋伝に見える天の理
法性」前掲紀要第廿八―一号、第廿九―一号参照。

仏教における真実の相

高橋 壮

仏教において、真実は如何なる相を呈するであろうか。我々
は、『中論』第一八章第九偈を考察の対象として、その現象学的
説明を試みる。即ち同偈に説く、「(一)他を縁とせず、(二)寂靜で
あり、(三)戲論によって戲論されず、(四)無分別であり、(五)不異義
であるのが、真実の相 (tatvasya laksanam) である」と。

先ず真実は「(四)無分別 (nirvikalpa) である。」といわれる。
ところで、分別 (vikalpa) はおもに尋 (vitarika) である。尋
は言説を司る心作用である。また第二靜慮以上では無尋無伺で
あるから、そこには分別の働きが認められない。つまり無分別
である。また尋伺の働きのないから、そこには言説の
働きの認められない。即ちそれは不可言説 (anabhīḥ apya)
である。名句文についても同様に、無色界繋の場合は、不可言
説である。

第五部 會

また次に尋伺は、それによって起る言説が散動を性とするも

のであるから、不寂靜 (asanta) を相とする。従って無尋無伺
の第二靜慮以上は、逆に「(二)寂靜 (santa) である。」というこ
とができる。

また次に「(三)戲論によって戲論されない (prapañcā apra-
pañcītam)」というのは、如何なる意味であろうか。先ず戲論
(prapañca) とは、『明句論』によれば「対象を戲論する語であ
る。」「(三七三・九)と定義されている。それ故に「戲論によっ
て戲論されない。」というのは、「語によって表明されないと
いう意味である。」「(三七三・九―一〇)と語釈される。従って意味
するところは、前述の不可言説というのに同じい。しかし戲論
は単なる言説とは異なる。何故なら、「業と煩惱との滅から解
脱がある。業と煩惱とは分別から起る。それらは戲論より生ず
る。しかして戲論は空において滅する。」「(三四九・一五、三五
〇・四―五)と説かれているように、戲論は業・煩惱の根本的要
因となるからである。それ故に prapañca は「戲論」と漢訳さ
れる如く、負の価を持つ。また反対に、空において戲論を滅し
て達せられた至福は、牟尼 (muni) と呼ばれる。牟尼とは寂黙
の意味である。何となれば、煩惱及び随煩惱によってつくられ
た言説を離れているからである。従って「(三)戲論によって戲論
されない。」ということ、つまり戲論寂滅ということは、真実
の不可言説性を指示するものである。

さて次に、真実が不可言説なる牟尼の境界であるならば、そ
れはまさしく「(一)他を縁としない (a-para-pratyam)」とい
得る。即ち『明句論』の語釈によれば、「そこには縁とすべき

他のものはない。つまり他者の説示によって証知されず、自身によってのみ領解される。」「三七三・一」という意味である。真実が言葉によって表明することができないものであるならば、それは他者による伝達を拒絶した境界であり、その証得は全く自内証 (pratyakṣavedya) によるを得ない。

次に「(四)不異義である (anānarta)。」といわれるのは、一方で真実が多義性を拒否することを示すと同時に、他方でそれが空観と交渉することをも示している。何故なら、この「不異義」は、第一八章第一一偈に「不一義、不異義であり、不断、不常である。これが諸仏世尊の甘露なる教である。」「三七七・四一五」と説かれ、また婦敬偈に「不滅、不生、不断、不常、不一義、不異義、不来、不去であり、戲論が寂滅して吉祥なる縁起を説き給う正等覺、その説者中の最上なる彼は私は稽首する。」「二・一三一―一六」と説かれる。「不異義」と同じものであり、それ故に八不の縁起を志向するのである。

以上の考察から、『中論』第一八章第八偈にみえる真実の五相は、「不可言説」という一つの相に収斂することを説明しえた。(なお詳しくは、拙稿『龍樹の二諦説』(未発表)を参照されたい。)

如来蔵と宗教

石橋 真 誠

如来蔵が悪であってはならないとは、華嚴の性起の立場に於てと同様である。

江戸時代の鳳潭と普寂によって争われたごとく性起と性具とを混じてはならない。いま、如来蔵思想史の上で、この問題を考察するとき、まず如来蔵の先驅思想である心性本淨説は、その根拠として涅槃が空無であってはならないという立場によって成立するのであり、古くは雜阿含や、中阿含に散説される、「仏子は、仏になる種子を有する」という考え方は、如来蔵思想の素朴な考え方であるが、しかし問題は、そのような原初的如来蔵思想にしても、

「如来の法性は不動であって、如来がこの世に出づるも、出でざるも衆生はつねに如来蔵である」という、如来蔵經の如来蔵思想にしても、ともに

第一に、仏子である以上、仏種の存在が説かれ、第二に菩提心の基礎は衆生心の本性にあるとする見方、第三に悟の内容はすでに衆生の本性になければならないとする立場は、煩惱すなわち、宗教悪につつまれながら、染性から離れて不動の法性であるという立場を述べたものである。しかし、楞伽經や起信論に於ては問題は、

「如来蔵とは善、不善の原因たるものであり、一切生存の作者である」と「心はもとより自性清浄であるが、無明であるのは、無明のために染せられて染心がある。」
 という如来蔵思想は、因の立場に於てかたられ、さらに勝鬘經に

「尊等は生死とは、如来蔵により、如来蔵が有るが故に生死を説く」

と、如来蔵によって生死が有ると説かれず、如来蔵によって生死を説くと説かれ、如来蔵によって悪が存在するのでなく、如来蔵によって悪が説かれるのである。すなわち、宗教的には、むしろ根元悪の自覚が、救済の媒介であり、救いの根拠になり、このことを法蔵は探玄記に、

「染浄等の法は同じく真に依るといへども、ただ違と順と異なるが故に、染は無明に属し、浄は性起に帰す」

と、述べて、性起がただ浄であり、染は無明であるという法蔵の立場は、無明の主體的自覚としての悪の自覚を客観的には、仏への随順者としての浄であるという。

馥師の勝鬘經注解

水尾 現誠

慧日道場の沙門吉蔵が選述した『勝鬘宝窟』は、その冒頭で「古今を拮拾し、經論を搜檢して、その文玄を撰び」と述べているだけあって、それは頗る多くの勝鬘釈家の説を参照し、諸

經論を援引している。今回は、その中で、馥師(二十一回)馥法師(四回)、馥公(二回)と釈家の名を出して引用している釈文を取挙げ、この釈が、勝鬘經釈經の上でどのあたりに位置づけられるか、を検討してみたい。

この釈の全文は見る事ができないが、吉蔵が、經題釈(二回)、歎仏真実功德章(一回)、十大受章(三回)、攝受正法章(四回)、一乘章(七回)、无边聖諦章(二回)、法身章(三回)、自性清浄章(二回)、真子章(三回)と引用している点、また「馥師此の釈に同じ」「馥師の註爾なり」という表現等から察すると、恐らくその注釈書の全文にわたって参照していたように考えられる。

馥師、馥法師、馥公というのが、同一人であることは、吉蔵が僧肇を肇師、肇法師、肇公と呼んでいる例もあるので問題はなからう。それでは馥師とは誰のことなのか。『梁高僧伝』卷七の慧觀伝に「時の道場寺に又僧馥なる者有り。本遼泉の人なり。専ら義学に精しく勝鬘經を注す。」と附載されている僧馥のことに相違ない。ただ僧馥を知る記事はこれのみで、他に学統を知らしめる資料は見当たらないが、ただ『出三藏記集』卷九に収められている僧馥撰の「菩提經注序」の中にある次の文は注意すべきであろう。「耆婆法師入室秘説にして、親しく承くるもの寡し、故に世に行われしこと罕なり。家師順い、之を始会に得たり。余不敏なりと雖も、謬りて第五十に於て聞き」とある文の中で、もしも家師が、鳩摩羅耆婆即ち鳩摩羅什に師事して南方に住した者には、道生、慧叡、慧嚴等もあるが、同じ

道場寺にいた者としては、家師を慧観と見るのが穩当のように思われる。

次に、この釈文は注釈か疏釈かということであるが、二十七回の引用文から推して、分科を伴わない注釈ではなかったと考えられる。そのことは、吉藏が「覆師の註」といっていること及び日本の永超の著わした『東城伝燈目録』に「註勝鬘經二卷、釈僧觀註、云勝鬘經註解」とあることから推定される所である。

次に、この注経において注目すべきは、十大受の解釈において「覆師云く、前の五は止悪と爲し、後の五は生善と爲す」とあるように、勝鬘經の十大受を止悪と生善とに分けて解釈し、後世盛んに用いられる瑜伽唯識系の三聚淨戒の説は採用していないことである。

また、一乗章で「宗師は通じて變易を以て分段に望めて最後身と爲す。覆師も亦爾なり」とある釈文の中に宗師といている人物、及び無辺聖諦章で「一智とは、靈味寺の諒法師及び覆師悉く云く、一平等智を以て四住地を断ず」とある釈文の中に靈味寺の諒法師といている人物、この二人について検討することも時期及び学系を考える上に一つの手がかりになりはしないかとも思われる。宗師は『梁高僧伝』巻八によれば、法瑗の弟子であった僧宗を指し、その法瑗は慧観に師事した人であることが知られる。しかし、諒法師は慧基の伝に附載されている慧諒でないかと思われるが、慧諒と慧観及び僧觀との関係は今明かでない。これは覆師と宗師及び諒法師との説の一致を吉藏

が認めたというだけのことで、必ずしもそれらの間に師弟もしくは学系の同一を示唆する根拠とはならないのである。

正法眼について

春日 礼 智

一切経中、眼のつく主なる語を拾ってみると、法眼、正法眼、正法眼目、眼目、清淨法眼、法眼淨、菩薩眼、そして、五眼としての肉眼、天眼、慧眼、法眼、仏眼等がある。しかし、それより、もっと、私の注意をひいた語は、正法眼である。何となれば、私は、道元禪師の名著『正法眼藏』の名を知っていたからである。

仏典中には、正法眼の語が屢々出てくる。そして、私は、その正法眼の意味も「正法眼藏」の意味も、全然、知らない、門外漢であるが、ここでは、一切経中の正法眼の語を拾って、その意味と用法を研究し、紹介して見ることにする。それが『正法眼藏』の語義と、一致するか、どうかは、私の関知しないところである。先ず、最初に、資料を示す。

(1) 若有不堪為法器者、無信業、欲求其過失。彼破戒惡行、同求他過、為欲違反仏正法眼。不隨順故、不応為説(大悲經 卷五)

(2) 爾時、慧命阿難、白仏言。我今、云何修行法眼。若我修行 仏正法眼、云何久住於諸天人、広行流布。世尊、我復云

何、結集法眼。云何顯說。作是語已、仏告阿難。我滅後、有諸大德比丘衆。集法毘尼時、彼大德摩訶迦葉、最爲上首（同上）

(3) 我昔、於仏、多爲留難。爲欲破壞正法眼目、斷三宝種、壞滅法炬。何以故。遠離善法、迷惑心故。今、於三宝、深得敬信。（大集經卷四九、魔王懺悔の語）

(4) 我告月藏言。入此賢劫初、鳩留仏付屬、梵等四天下。遮障諸惡故、熾然正法眼（同卷五一）

(5) 復願、救度三惡衆生、安置善道、及涅槃樂。与彼衆生、作正法眼、加護、令得久住於世、長夜熾然。（同卷五四）

(6) 大德婆伽婆、我等亦爲護持養育世尊所說正法眼故。（同上、毘摩質多羅阿修羅王、牟真隣陀阿修羅王語。跋持毘盧遮那阿修羅王の所では、ただ、正法と書く）

(7) 無量衆生界、能与正法眼。汝等衆生界、連入安隱城。（同卷五四）

(8) 仏正法眼、久住於世。紹三宝種、使不断絶。（同卷五五）

(9) 我等発心、受仏教勅。護持養育仏正法眼、令得熾然（同上。一切の菩薩摩訶薩等の誓いの語。）次に、仏、乾闥婆に告ぐる語中、仏正法眼の同義語として、

应当思惟仏正法義。
と、仏正法義の語を用い、諸龍王に対しては、
護持養育我之正法。

と私の正法と、述べている。

⑩護持養育故、熾然正法眼。（同卷五六）

⑪是故、諸智者、所來菩薩、当住於此土、熾然我正法、盲冥失道者、当与正法眼。（同上）

⑫不信正法、毀謗三乘、壞正法眼、欲滅法燈、斷三宝種、滅損人天、而無利益、墮於惡道。（大方広十輪經卷三）

⑬令一切外道邪論、不能降伏我正法眼。（大乘大集地藏十輪經卷二）

⑭一切毀謗如來所說正法、壞諸有情正法眼罪。（同上卷五）
⑮亦名破壞一切有情正法眼者。（同上）

⑯遠離塵垢、於諸法中、正法眼生者、此依見道說。（無著菩薩造、大乘阿毘達磨集論卷五）

⑰能絶一切有情疑網、令正法眼、長時得住。（安慧菩薩造、大乘阿毘達磨雜集論卷一四）

以上の諸文を綜合してみると、正法眼の文字はあるが、正法眼藏の文字は、曾てない。但し、勝天王般若波羅蜜經卷二には、大王、菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜、護持如來正法之藏、聽受正法、爲守護故、不爲利養。云々

と、言っているのは、正法眼藏の語義に、最も、近い言葉のように、思われる。そこで、以上、述べた正法眼について、まとめてみると、色々な意味と、用い方がある。(2)は、法眼と同じ意味であるが、五眼中の法眼とは異なるものであろう。それは、五眼中の法眼は、仏眼の下であるからである。そして、清淨毘尼方広經（姚秦・鳩摩羅什訳）寂調音所問經（宋・法界訳）では、法眼とは、諸法の平等を見ることとし、仏眼とは、「明らかに、一切仏界を見る」とか「仏法を照明す」と説いている。

伝教大師の天台登山コースについて

牛場 真玄

「正法眼蔵、涅槃妙心」とか「空手還郷」の『正法眼蔵』の正法眼は、むしろ、法眼ではなく、仏眼のように、思われる。それは『正法眼蔵弁道語』にとく「いま、この如来一大事の正法眼蔵、無上の大法を、禅宗となづく」という、『正法眼蔵』の正法眼は、むしろ、絶対、最高の法眼であると、考えられるからである。

次に、上述の正法眼の引文について考えてみる。(2)(4)(6)(9)では、正法の義に解している。特に、(6)(9)の説明を見れば、わかる。また、(5)(9)(10)(11)(16)は、正法の眼と解した方がよいと思う。そして、(16)では「正法眼生ず」と、説いている。然るに(3)には、特に「正法眼目」と、書いてある。これが、道元禪師の『正法眼蔵』の正法眼かと思われるが、門外漢の私には、断定できない。ともかく、この意に解せられるものに、(1)(3)(6)(9)(10)(11)(12)(13)等、頗る多く、それは、仏教の本心ということであろう。この法は、一切の疑網を絶つものであり、善道、涅槃の楽、安穩をえしむるものであり、付法蔵、正法久住と、最も深い関係があるから、(6)(9)(10)には、くり返し、くり返し、護持養育をすすめている。そして、上述の引文には、屢々、正法を信じないもの、毀謗するもの、法燈を滅し、三宝の種を断たんとする人を戒しめ、正法眼を熾然せよとすすめている。終りに、この正法眼が仏正法眼のみならず、一切衆生にもあると、説いているのは、仏性論と関係して、深い意味があると、考えられる。

最澄の天台登山コースを考えることは、その伝法相承を研討する上に、重要なポイントとなろう。しかるに、仁忠の大師伝がすべて史実に近い、と認められている故もあってか、これに関する論考としては、末広照啓師の叡山大師伝考以外には見当たらないようである。大師の親撰と見なされている内証伝法師師相承血脈譜・天台法華宗伝法偈・将来録の序跋・越州録の後記（大師の親筆と公認されている）などにおける伝法を考える上に、その登山順路を研討することは、重要な示唆を与えうると思われるからである。大師伝では、帰路を含めた天台登山コースに就いて、正確さを欠く所がある。延暦二十三年七月六日、肥前松浦郡の田浦を発し、同九月一日明州鄞県に到着（日本後記）し、同九月大使と別かれ、疾病のため同十五日まで同地に留まり、同日明州から天台へ到る（大師伝）とのみ記してある。明州（今寧波市）から天台山への順路には陸と海との両路があり、この記のみでは、いずれの道を選んだかが明らかでない。大師伝が擬作色の濃いものと見られる限り、そのすべてを鵜呑にするわけにはいかない。従って此処では、伝よりも円珍の行歴抄・同在唐日記・同伝などに依るを、より妥当なりと思う。今、行歴抄を引くと

「……開元寺に上ぼり、ほぼ綱維に見みゆ。寺主の明秀、状を具して州に報ず……貞元年末陸郎中、天台の道邃和尚をして此の寺に於いて止観を講せしむ。日本の比叡の大師、明州（明州）従り（明州）転じて此の臨海県に到り、龍興寺に至りて止まり、和上に参見して止観を聴講せるは正さしく此の地なり。……」

とある。東西の塔銘（和解）などによっても、その天台登山コースが明記されていない。それは、最澄の登山コース（明州より海路臨海県（台州府）に上陸し、靈江・始豊溪を溯って天台県に達し、天台山に登った）と同じ順路を過ぎ、かつその順路は、日本からの天台登山者の常路でもあったので、特記する必要を認めなかったからだ、と考えられる。円珍の場合でも、連江県（福州府）から沿海航路で温州（永嘉県）を経て臨海県に上陸し、ここから以後の登山路は、大師の場合と同様であったと推測する。

大師の往路は上に述べた如くであるが、復路はどうであったろうか。伝によると、「貞元二十一年四月上旬来到船所……」とあるのみで、何れの道を経過したのかが明らかでない。というの、往路の逆路と天台山から新昌に出て、剡江・曹娥江を下だり、東関に出て、運河で明州へ出る水路もあったからである。ところが、行歴抄（仏屋本）によると、「円修従天台発去明州……（円）修便上艚発去多日……」とある所から見ると、円修（天台山留学）は、円載の手先きの某僧に悪意を以て追われた時、臨海から上船、明州へ向かった状が推測される。すると、大師の帰路もまた恐らくこの海路を過ぎたであろうこと

は、ほぼ確かである。が、果たして何日頃乗船し、何日頃明州に着したかは不明である。伝の記事、四月上旬云々は推測または想像上の日程で、確かな史実に由るものではない。日本後記に依ると、第二船の一行は長安からの帰途主に水路によって越州に到り、此処で中央からの盟使と別かれたのが貞元廿一年四月一日であった。ところが、第一船の一行は長途水陸路を福州へ（往路はその逆）下だり、ここから海路温州・臨海を過ぎ、五十六日を費して明州へ到着している。大師がこの便船（恐らく往路の第一船）を利用したか、それとも別の便船によったかは、明らかにされていない。が、恐らくは前者であったらうと推測される。そうだとすると、大師の越州（今紹興市）での伝法と密接な関係も考えられて来るが、それについては、別稿で詳しく考えて見たい。

浄土教における二・三の問題

光 地 英 学

(一) 浄土の起源説も最も近いものとして生天説、そしてそれとの関係に立った四沙門果説がある。生天思想は在家信者に対する教説が主である。これが出家に対して特に依用されたのは四沙門果と結合してからのことである。四沙門果説との関連というの、仏弟子で阿羅漢果を究め得たものはその全体の数から見て僅少に過ぎたので、仏滅後これら非力の仏弟子として生天

説を依用し、これによって未来の得果を要期した。仏在世時代は生天説が在家対機のものであったが、仏滅後は出家の上にも用いられるに至った。かかる意味から生天説、そしてそれとの關係に立った四沙門果説が浄土思想の起源であるといわれるのである。私はこれを一步進めて、生天説がそのまま出家・在家を問わず浄土思想の起源ではなかったかと思うのである。さて仏教の理想は涅槃を証得するところにあり、浄土が究竟の地であるとされるのは、そこに往生して涅槃を得る点にある。この点浄土が涅槃の具象化されたところであるとされねばならない。かかる見地から原始仏教を探ってみるに次のような文証に接する。巴利『増支部經典』(二、怖畏品) (南伝四十八、二六六・二六七)に、世尊が比丘衆に対し四の補特伽羅があると説述されているうちに、二つの注目されることが示されている。一は、一類の補特伽羅が広大な慈心に住し、死して梵衆天の同類中に生まれ、やがて般涅槃する。一は、上と同じく一類の補特伽羅の広大な悲心・喜心に住したものが、死して広果天の同類中に生まれ、寿命が尽きて般涅槃するといふのである。また「雙論」一、第二品蘊雙論(南伝四十八、上・六四) 第三品蘊雙論(南伝四十八、上・二二二)には、淨居天にて般涅槃するところある。さらに「清淨道論」第二十三品(慧修習の功德の解釈(南伝六十四、四九四))には、阿那含(不還果)はその根の相違により、この世を去って後五種の涅槃の何れかを得るといふ意味のことが述べられてある。なおその五種のうち、中般涅槃とは、何処の淨居天に生起しても中寿に達しないうちに般涅槃するところである。この場合、かかる天に往生したものはやがて般涅槃するのであるから、迷界としての三界云々ということは問題とさるべきではない。極樂浄土もその本来から云えばそこに往生しやがて漸く成仏するものであるから、この点天と同じであるといわねばならない。いうまでもなく釈尊の教化の対象は出家在家を包攝し、それらを悉く涅槃の理想境に到達せしめるところにあった。現生にて阿羅漢果を得ないものには、死後生天し、そこで早晚涅槃を証得せしめるというのが悲智二俱圓滿の仏陀の意図せられるところであったと思われる。後、天部が三界中のものであるから無常破壊のものであり、そこに往生したものはなお輪廻を免れないという思想がかなり強くなった。そこで三界を出で、輪廻のない涅槃そのものの具象化を測った。つまり天を涅槃思想にて純化したのである。その際仏教外の印度の天及び諸神の神話等その他を以て浄土の具体的な素材として取り入れたものと考えられる。しかしその根本は天にあり、生天思想にある。このように考察するならば、仏在世中、仏陀の認容せられた生天の価値は極めて高く評価されねばならない。浄土の起源はかかる意味から、天部そして生天思想そのものにある。この意味から、浄土思想は釈尊に発しているといいたい。

(二)無量寿經の第二願は不更惡趣の願である。惡趣について漢訳文は三惡道、梵文・藏文は四惡趣である。今無量寿經のみに限ってみた場合、第十五願と抵觸し、第二十一願を考慮しては奇異の感を懷かざるを得ない。古來この解明として選択集を指南となすのが通説のようである。私はこの他に第廿二願を考慮してみたというのが主張点である。第廿二願の願意からすれば

ば、還相位に立ってこの娑婆世界等に生を受けた際、そのものの心行その他の諸因縁に依り悪道に転落することがないとは云い難い。この点弥陀如来が特に本願にて、菩薩の行願者をして悪道に墮在せしめない、その為の第二願でもあると思われるが如何であろうか。尤も還相回向願を欠いている異訳もあるが。

道宣の袈裟について

川口高風

袈裟について研究したいと思うとすぐ浮かぶのは六物図とか法服格正であり、それが一番正しいものと思われている。ところがこれらの所依は道宣の袈裟である。そのため道宣の袈裟が律藏と異なっていれば、それは当然釈尊よりの如法の袈裟ではなくなり六物図らの真理的価値は失ってしまうことになる。しかし袈裟がインドと氣候、風土、生活様式を異とする中国に伝わるや中国的に変容することはやむをえないことであるが、そうなるというより中国的なものが如法になってしまふ恐れがある。したがってより律に近づくように努力せねばならない訳であり、道宣の袈裟はその点どうであったらうかを考察してみたい。

さて袈裟に関する戒は捨墮、墮、衆学法などに説かれるが、道宣は行事鈔随戒相篇、含註戒本、同疏で四分律に戒名目を付し註釈を行なっている。その中の捨墮法11 13 14を対照してみ

れば、

11 乞蚤羅作袈裟戒、羅作臥具戒 乞綿作三衣戒

13 白毛三衣戒 白毛臥具戒 白毛作三衣戒

14 減六年作三衣戒 減六年臥具戒 減六年作三衣戒

となり、本来臥具について説かれている戒を袈裟にすり換えている。これは戒本疏に「僧祇云數具者三衣名也。多論云六年臥具正三衣也。若非三衣如何乞法。」〔五六二・三〕といつて僧祇律の數具も薩婆多論の臥具も三衣と同じものと見做したからで、行事鈔に「臥具者是三衣也。……此四臥具戒〔11 12 13 14〕。並是三衣綵号。」〔六九^a〇〕といつていることによつてもそれは明らかになる。しかし僧祇律も薩婆多論も原文は袈裟の意味ではなく衣財を指しているのであつて、道宣は曲解しあえて四分律の臥具を袈裟と會通させ絹衣を禁じたのである。では何故そうせねばならなかつたとかいへば、釈門章服儀に「安有_レ道服慈忍者相。由_レ殺害_レ得反聽_レ受持_レ也。是知。受持聖法。非_レ淨不行。妄以_レ伝_レ之。誠乖_レ本意。」〔八三六_a五〕といひ、さらに律相感通伝で「前所_レ製章服儀。靈神感喜。自_レ弘法東伝_レ二七百年。南北律師會無_レ此章。安用_レ殺生之財。而為_レ慈悲之服。全不_レ然也。」〔八七九_b五〕と述べて靈神も感喜した釈門章服儀の「どうして殺生の財を用いて慈悲の服とすることができようか。」という点に帰するのである。だが衣財は捨墮法第一と衣穢度であげるように絹（綺舎耶）は許されており、しかも中国では南海寄帰伝〔二二〇四〕に示すごとく求め易いものであつたのにそれを禁じていることは律に反するもので、道元律師は正法眼藏（袈裟

功德」に「かならずしも布は清浄なり絹は不浄なるにあらず」といふ衣財に執著しないように語っている点からも、あえて臥具戒を律ではいわない袈裟戒に換え絹を禁じたのは誤りといわなければならぬ。

次に大衣の重法をみると、薩婆多論〔大正二三〕に必要あらばそれぞれ摘分けて例えば七条と九条、九条と十一条というように裏を合わせて縫っても良いといっているが、道宣は律相感通伝〔大正四五〕において天人より作り方を教えられたと述べている。それによれば道宣の時も薩婆多論と同じ方法で行なわれていたが、葉の下が三重になるためこれは正しいかと尋ねると、それは本来の制ではなく切った布を田相の裏に葉より大麥程の幅を開けて付けるのが正しいと答えているのである。このような薩婆多論と律相感通伝との異説について元照は六物図〔大正四九五〕に「薩婆多論は釈尊から聞いたことであり、律相感通伝は天人が仏世に仏から親しく承けたものであるから当然見た律相感通伝の方が正しい」と權威づけており、さらに法服格正〔割截裁縫分〕にもこの説は受けとられている。

以上のことから、究極的に凡夫の天人に託して自説の優秀性を主張した道宣の袈裟は律を曲解したものと見え、それはすでに三十才の処女作行事鈔においても犯されており、律相感通伝に至るや一層信憑性を欠くものになった。そのため道宣の袈裟を所依とする六物図や衣鉢名義章さらには法服格正にもその誤りは影響しているのである。

芙蓉道楷の袈裟の意義について

石井修道

『湖北金石志』巻十に「随州大洪山崇寧保寿禪院十方第二代楷禪師塔銘」というのが存するが、これは芙蓉道楷の第二の塔銘にあたる。道楷は一〇四三と一一一八年の一生で、この塔銘は孫弟子の慶預が一二二七年四月十五日に大洪山に立石したと記録されている。(ただしこの塔銘は法燈寂後で、およそ記されている年の一年後頃でなくてはならない。)

この第二の塔銘はいままで内容が紹介されずにいたが、興味ある問題を含んでいる。この塔銘自身が語っているように、これに先行する伝記類として、道楷の語録、徳洪の僧宝伝、韓韶の書いた旧銘、鹿門法燈の塔銘などが考えられ、今までの道楷伝は第二の塔銘以前の資料で語られてきた。

さて道楷の評価は孫弟子の真歇清了と宏智正覺の出現により必ずしも後世では大きくなく、洞山について丹霞子淳の二人の弟子が高い評価をえていたといっただけであろう。ただ中国禪宗史の流れの中で、曹洞宗の特色は何か、誰が曹洞宗的なのかという疑問を提出するとき、どうしても芙蓉道楷の名は忘れることはできないし、また南宋までの評価には洞山以上のものがあつたといっても過言でない記録がある。たとえば法恭の塔銘などがそれであるが、第二の塔銘を依頼し、立石した慶預の塔

銘などもそうである。

丹叢子淳は一一一七年に道楷より一年前に寂した。道楷は一一一八年芙蓉湖に示寂し、ここに塔銘が建ったが、この地で活躍する弟子はなく、弟子は多く湖北省で活躍した。道楷は浮山の代付によってえた授子義青の衣履を洞山道徹に与えた。道徹は早く寂したのでその衣履は鹿門山に蔵されて藏衣閣にまつられた。一方この第二の塔銘は慶預によって芙蓉湖から弟子の宗幾を使いによって大洪山へ道楷の靈骨を遷致したことが述べられている。鹿門山と大洪山は比較的近くに存し、ここに道楷の曹洞宗の宣揚が行われたのである。

道楷の宗風といえば、身章師号の辞退による流罪、芙蓉湖の米湯の法味、つまり年間所得を三百六十分にして一日のわりあてを決め、飯がつくれるときは飯、飯で足りなければ粥、粥をつくるのに足りなければ米湯でもって厳しい仏道修行をして、山を下らず、齋に赴かず、化主を殆しないで過したという有名な言葉がある。(祇園の正儀)

ところが第二の塔銘によると、すばらしい土木事業家で、芙蓉湖のまこもやがまに覆われていた湿地帯を数千頃の良田にしたとされ、郷人はきそって田を寺に喜捨し、歳入は豊かで、むしろ余りがあったので馬鞍山に与えたとあり、喜んで梵刹を營建し、修復した。このような能力に関しては今までほとんどふれられていないし、そのような能力とは無関係の面を強調することが、むしろ道楷の宗風を高める理由であると評価されて来た。

一見矛盾してみえる第二の塔銘の出現はいかに考えたらよいであろうか。確かに流罪の事もあったが、出世後七坐の道場(沂州仙洞山、西京乾元招提、鄆の大陽、随の大洪、東京の十方淨因、天寧万寿寺、芙蓉湖)の外護者との結びつきも大きいことは事実である。ただ寂後十年後に第二の塔銘の成立する理由は道楷その人を越えて、曹洞宗の祖師として顕彰しようとする運動もあったことも事実である。そこにみられる道楷の祖師像は、かつて禅宗の独立するときに帰せられた六祖像に類似していることは指摘できる。天童如浄にまで「道楷」の「袈裟」が伝わっていた事実は、曹洞宗の他の祖師とは異った祖師像の要請があったことは否めないであろう。第二の道楷の塔銘の意義を象徴としての袈裟の意義を含めて考えてみた。日本への道楷の袈裟の伝来や現存する道楷に帰せられる袈裟の意義はこれとは全く別の問題として解決しなければなるまい。

機について

池田魯参

「機」の觀念を修道的な自覚において規定したのは、仏教教理史上、天台智顛が最初である。彼によれば、「機」と「感」と「縁」とは同義の語である。だから「感応」は「機応」であるのに外ならず、むしろ「機」の觀念の方が直接に響く。現実の生存の場所として具体性が存するからである。この機応に、

1 機微・赴応の、2 機関・対応の、3 機宜・応応の、三義が存する。感応の、1 はきざす面を、2 は同時相即の面を、3 は慈悲であることを、表わす。2、3 は1の意味を遡源的に逆限定するものである。彼以前では、「感があるから応がある」というように、感応を罪福報応の原理として把えたが、彼はそれを逆転して「応があるから感がある」と解し修道の実際に読んだ。「若し仏に値わなかったら、衆生の三世の善も、悪も同よう、それと成ることがない」という言表は相待を絶する。すなわち、「未来に將に生ぜんとする善」は、実は「三世に通じて生ずべき善」なのである。なぜなら、「衆生に生ずべき善があるから、仏が応するとき、その善は生ずるが、応しないなら生ずることはない」からである。天台法華学のこれは帰結であるといえる。さてその「機」は、善か、悪か。彼は善悪共に具えたと説く。「善悪相い帯して機とすることを取らば、闡提の改悔の心を起すより、上等覚に至るまで、皆善悪相い帯することあるが故に、機となすことを得」と。

ところで、このような智顛の機の観念は、彼以後に起る、三階教の、浄土教の、最澄の、乃至は日蓮などのものとは基本的に異なるものがあると思う。智顛の機の観念には末法思想は存しないし、極度の罪悪感もないし、時代や社会や国土などの反省を不可欠の要件ともしない。「五時」なども、法華開頭の而今を規定するもので、教法の優劣を判定するものではない。「理を照すは即ち機を鑒みるなり。機を鑒みるは即ち理を照すなり」とするのが、智顛の基本である。

そこで、我が永平道元の「全機」「都機」における機の理解についてみると、今いうような教理史的断層はみられない。それどころか、智顛の機の思想のゆくえをつきつめると、道元の「全機」や「都機」になると、私は思う。『御抄』が載する「御聞書」の注釈によれば、「全機ト云事……機ト云モ発ヲ以テ機トスナムト、教ニハサダム、声聞ノ機、縁覚ノ機、菩薩ノ機モアリ、此機トモが、ノコル所ナキヲモ全ト仕ベシ、コレモ当分約束ノ全ナリ、機ハ仏ヲ待ニ似タリ、今ハ不可然、イマダイタラザルサキヲ、機トハトラテ、ヤガテ機ヲ全機トトルナリ、イマ事アタラシク、全機ト云事ハ、果ヲ待ニアラザル機ト云ハムガ為也」と出る。批判のようにみえて、実は智顛の機と同じである。智顛が宗教的生存の現実の場所として規定した「機」の理解の総体は、やがて「全機」と名指されを時、一層いうべき点を明快にしたと思う。さらに「都機」の「御聞書」には、「水中ノ月ト云事ヲ談ズルニモ、月ノ水ニヤドルハ、機感相応ノ義ナムト云フ、是モ月ト水トヲ各別シテ談ズル、イハレナシ、イツレガ月、イツレガ水、更不レ可各別親切ニトクトキ修行ヲモ、供養ヲモ、仏袖便行ヲモ、ステニ月トコソトケ、水与月ヲ置テ、相応トモ如トモ云ニハアラズ」と釈する。これを「一月降らず、百水升らずして、河の短長に随い、器の規矩に任せて、前無く後無く、一時に普く現するが如し。此は是れ不思議の妙応なり」と説く智顛の文と合わせて読むなら、「一時普現」と表わす機感の理解の落処は一層明らかにされたといえる。智顛が「一時釈」において、それを「感応の異」と解する仕方に従う

なら、「全機」や「都機」は、「有時」(眼藏一流の一時釈である)と私は解する)の宗意に直結するのであり、有時の而今の思想は、開頭の而今の思想に連続する一面を有するものであると思ふ。

都講と説法 dharma-kathika

福井文雅

都講(經典講義をつかさどる者)は、後漢の儒仏道三教の儀式の中に出現し、しかも今日まで、消えることなく存続して来た職能である。従って、これを手懸りとすれば、三教の交渉の実態は、思想の交渉などよりも、はるかに一層具体的に跡づけることができるかもしれない。

しかし、三教の中のどれが都講の起源か、どのようにして三教の間にこの職能が広まったのか、といった問題は未解決であった。文献的には、「後漢書」巻五十六、侯霸伝が初出であるから儒家の都講が最初、とする従来の説は、時間的先後であるに因果の先後に置き換えた見方に過ぎない。そこから仏教の都講が生れたと言える明証は皆無であった。

従って、孫楷第氏は「都講法師之制、与釈氏講經有無関涉、俱未易对言。」と述べ、湯用彤氏は「都講之制、出於仏書之問答、至為明晰。」と、むしろ仏教起源を主張するのである。換言すると、これは、都講の職はインド起源か中国起源か、の問

題に帰着する。ひいては、それは、後漢におけるインド仏教の中国化のあり方、また「都講」を含む魏晉の清談や唐代俗講儀式の起源へとつらなる問題なのである。

湯用彤氏が仏教の都講をもって最初とする論拠は、「秋露子曰、如善業為法都講、最不可及。」という呉支謙(三世紀前半)訳「大明度経」巻一の文である。ところで、この經典は「八千頌般若」の異訳の一種であることを想い出す。そこで、これをサンスクリット原典に当れば、都講の原語は「カティカ kathika」であることが判る。一方、「説法」という訳語もあるが、これの原語は (dharma-) *deśanā* または *bhāṣika* などである。どちらも「法を説く」行為を原義としながら、なぜ訳語を違えているのであろうか。それは、カティカの説き方がそれほどまでに特異に見えたからに相違ない。

大明度経はランカスター L. R. Lancaster 教授の研究によれば、訳者・撰時に疑問がある文献なので、他に「都講」の例を探すと、同じ支謙訳の「維摩詰経」「菩薩行品第一」と空法護訳「正法華経」授五百弟子法品第八とに「法都講」とあり、実に *Purna* がその役に当たっている。この富楼那は十大弟子の内の「説法第一」として知られる。つまり、部派仏教教団には、法をただ誦出する法師とは別に、それを敷衍して面白く物語った時、時には議論したりして、それによって布教の補助役を勤め、仏法を聞かせる声聞の功德を積んだ役割もしくはグループというものがあつた。それがダルマ(もしくはは *dhama*)・カティカであり、法都講であつた。

經典を物語的に説明して聞かせるという点において、儒家の都講は仏教のカティカと共通点があったので、後漢から西晉（二―三世紀初頭）にかけて後者は前者の用語を借りて訳したのである。ところが、羅什（五世紀）頃からは「説法人」と訳すようになった。その理由は、①カティカと儒家の都講との実際的差違が判って来たから、②大乘仏教が広まって、元來は部派仏教のものであったダンマ・カティカの果す役割は減少し、「法師」がそれにとって代るようになったから、であろう。

以上のように考えると、支道が法師となり、許詢が都講となり、支謙訳「維摩詰經」をめぐって討論したという「世説新語」文学篇の有名な話（四世紀前半）は、清談の發展した形ではなくて、仏教儀礼の一変型と見た方が良いであろう。俗講儀式の形態の起源をめぐっても、ほぼ同様のことが言えよう。なお、以上の考察は、二世紀頃のインド仏教の有様、とくにカティカに関する中国側資料からする一寄与となるかもしれない。

附記…右の詳細は、「都講の職能と起源——三教交渉の一接点——」〔大正大学史学研究室編「高僧伝の研究——樺田良洪先生頌寿記念論文集」、昭48、所収〕として発表した。また、この都講を含めての仏教儀式の順序次第を復原・研究した拙論「仏教儀式の様式——論義の源流（仁戸田六三郎編「日本人の宗教意識」、教文館、昭48、所収）も併せて御覽載ければ幸甚である。

台湾仏教の一断面

——「円頓心要」について——

鎌田茂雄

中国、五代の傑僧永明延寿の主著『宗鏡録』は、一心を根本においた勝れた仏教統一論であることについては、かつて島地大等博士がのべられたとおりである（『仏教唯心論』）。また唐代、華嚴宗の第五祖宗密に始まる教禅一致説は延寿に継承され、さらに韓国仏教に大きな影響を与えた点については、拙著『禅源諸詮集都序』（筑摩書房）の解説でのべたとおりである。

私は昭和四五年秋より四六年一月にかけて、岡山大学大淵忍爾教授を団長とする文部省海外学術調査費による「道教儀礼の研究」に従事し、私はとくに「仏教儀礼と道教儀礼との関係」を調査した。また四七年秋にも、韓国およびランタオ島における仏教儀礼の現地調査をおこなった。調査報告については他日、「中国仏教の儀礼」と題して発表する予定であるが、本稿では、台北市内湖、円覚寺の住持であった玄妙法師の『円頓心要』を紹介し、延寿の『宗鏡録』が台湾仏教において大きな影響を与えたことを指摘しておきたい。

玄妙法師が修道のいましめとなる経文を撮要し、摘録し、彙集して作ったものが『円頓心要』一巻である。私は延寿の『宗鏡録』や、韓国における知納（一一五八―一二一〇）の『修心訣』などを比較研究することによって、東アジア仏教圏における中

国・仏教思想の受容の一端が把握できるのではないかと考えている。

中国南北朝の仏教資料

伊藤 隆 寿

中国南北朝における仏教資料は、そのほとんどが散佚し、現存するものは、わずかに二十数部程度であり、南北朝仏教の解明が進まぬ理由もここにある。したがって現存の直接資料の検討のほか、仏教外の分野、つまり中国伝統の老莊思想との交渉、正史類の検討、文学、民間信仰等、種々の方面からの接近が必要であり、さらには隋から唐における仏教資料からの間接的、溯源の方法も考えられる。そこで、今回はこの最後の方法である隋唐代の中国仏教形成期の諸著作の分析検討の第一段階として、三論宗の嘉祥大師吉蔵の著作を取上げ、そこに引用されている教説を整理して南北朝仏教思想史解明の参考に資したいと思う。それは、隋唐代に成立した中国仏教の背景基盤を、少しでも明確にしておきたいということでもあり、また吉蔵の思想形成の背景を把握する一助としたいということでもある。

今回整理した範囲は、吉蔵の著作中、最も多く引用闕説されている、いわゆる成実論師に限定し、人物も梁三大法師と龍光寺僧綽、招提寺慧琰の五人のみとした。他の晋から劉宋、乃至陳隋の人々の学説、また教と論の対照、南と北の対比などにつ

いては、次の機会に発表したい。整理の方法は、成実論師の学説として引用されているものを、著作毎にテーマ別に整理集計した。闕説されるテーマは広範囲に亙るが、主なるものを上げれば、成実論の教説についての諸師の解釈説明に関するものが最も多く、次は假法と実法についてで、これは、成実論師の三仮七実に代表される。三仮とは因成仮、相続仮、相待仮であるが、これを假法、仮名とし、七実とは五塵に心と無作とを加えた七を実法とする説で、これを二諦や中道、空と関連させて展開している。仮実義は、成実論の研讀の上に成されたものであることは、成実論卷三の四大仮名品や四大実有品等の説を見れば明らかである。次は二諦説であるが、仮実義との関係は、空を媒介として三仮を俗諦とし三仮の空を真諦とする説等で、中道説では三種中道が上げられる。すなわち俗諦、真諦、真俗今明の中道で、俗諦中道は三仮を出でずとして各々に中道を明す。その外、因縁、般若、八不、涅槃、仏身仏果、断伏、裁判、仏性、浄土等のテーマが数えられる。以上は、成実論師とか由来、従来、旧義等として引用されるものであるが、直接名前を出して引くものについては、先の五人について闕説されているものをすべて集計し、やはりテーマ別に分類した。テーマとしては、さらに煩惱、業に関するもの、感応、一三乗についてなどが加えられる。

今回の整理によって指摘されることは、学説テーマに関して、特に仮実義が注意され、中でも仮の考察が、種々の学説教理の基盤としてなされたようで、後の吉蔵等三論の教学や天台

の三諦の思想など隋唐の仏教思想を考える上でも、重視しなければならぬ。全体としては、吉藏が自己の教学形成において背景となった種々の問題が、多少なりとも明らかにされたわけであるが、またそれは、当時問題にされ盛んに論じられていたものとも受取れる。ただ吉藏の場合、すべて批判の対象として、自説の宣明のために従来説との差違を明らかにせんとして引用しているもので、彼の教学形成を考える場合及び南北朝仏教の把握には、ある程度の資料的価値を有するが、思想面としては、むしろ表面に現われた事柄よりも、彼が表面に出さぬ面の方が、より大切であり問題であろうと思う。つまり今回の整理によって明らかにしたものは、教理学説であって、彼の思想の根底に流れている伝統性、思想性というものは、現われていないと見られるからである。この点は、今後、さらに範圍を広げて整理し、一一の学説の検討考察と相俟って究明すべきことと思う。

浄影寺慧遠の真妄論について

吉津宜英

唐代復礼法師が「真妄頌」を作成し、それに澄観・宗密などの諸師が答頌を作ったという事実にかがわれるように、真妄論は唐代以後はあたりまえの用語として使われている。この真妄論が明らかに仏教教学の上で用いられるのは浄影寺慧遠（五二

三一五九二）からではないかと思われる。真と妄という対応はその内容が一見明白のように思われるが、けっしてそうではない。特に慧遠においては唯識仏教による八識説が『起信論』の教学を媒介にして真妄論を形成していく過渡的立場にあるので、「八識義」などの内容を考察しても、真と妄との内容把握は容易ではない。

『大乘義章』『八識義』の冒頭の釈名門で定義するように、通常の六識に対して、第七阿陀那識のことを妄識、第八阿梨耶識のことを真識というが、後の弁相門以下では六識と第七識をひっくるめて妄識とも言う。ただし六識と後二識では識の内容が異り、前者は了別を意味するのに対し、後者は了別の体を意味するということ。ここですでに識に体の概念を持ちこんでいることから、同じ八識思想といっても『撰大乘論』などとは異質なものであるということが予想される。また八識義の内容である真妄論は一見『起信論』から容易に導き出されるように想像されるが、まず用語の面から言っても、慧遠が多用する真識という語は『起信論』にはないし、真妄關係を論ずる場合に用いられる依持・縁起・随縁などの概念も慧遠独特の内容を含んでいる。したがって一經一論のみに準拠した分析は不当であり、慧遠の教学に即した考察が要請される。

まず六識（事識）第七妄識、第八真識それぞれの定義を見る。六識は了別が第一の意味であるが、根塵識があると考えたり、陰界入を我我所と執着する我相や、根塵識が虚仮であると知らず、陰界入が我我所ではないということを知らない闍相、

さらに非有非無の理相、この四つの面が具足する。そして我相・闇相は第七妄識の意を六識の中に見たものであり、理相は第八真識の意味である。第七妄識は我相と闇相、つまり無明とそれによる我執が中心の意味であるが、妄心が変異した六識心としての用相、それらの三相が非有非無である理相が認められる。第八真識にも四相があり、まず真心変異の六識心（用相）、如来藏性不変異なる実我および仏性が縁起集成した仮名我（我相）、妄に随っていく無分別相、さらに如実空と如実不空とを内容とする真如の理（理相）が認められる。これによって妄識は無明を体とする我執と六識心の所依との二面があり、真識には真如の理（不変）と如来藏（随縁）の二面があることがわかる。それと同時に、真妄各論よりも真妄関係論に慧遠の意図があるということが看取される。

関係論を示す用語として、縁起・依持・熏習・随縁の四つがあげられる。その中で縁起と依持とは真如を体・如来藏をその相とした時の染用、随縁は浄用、熏習は染浄両用を具するものである。染用のうちで縁起とは本来清浄なる如来藏が衆生心において妄心と一緒に和合して一切の惑業苦を生じるということであり、依持とは縁起において如来藏と和合しているといわれた妄心が実は如来藏に依っているという主張である。その依持という確信の上で真妄熏習が論じられ、一方で染法が生起する様子が、他方では浄法が顕現する様子が、熏習ということで論じられる。随縁とは浄法（真如）が顕現する様子を如来の側から諸縁（衆生、具体的に惑業苦）に対して説いた言葉であ

る。

これまで述べてきた所からもうかがわれるように、真妄論の根底に体用論があり、これが大きな課題となるが、これを考察するためには慧遠における仏性論および法身論の検討が必要となるのである。

法華經における無限感情の世界

金 治 勇

結論を先にするならば、法華經はあくまで庶民大衆を目あてに説かれた経典であり、したがって、庶民大衆の宗教感情に訴えた経典であるから、従来のように教理を先に立てて読むのではなく、むしろ無限感情において受けとめられるべき経典であるということである。

それでは無限感情とは何かということだが、一口に言って、それは無限なるもの、無限定なるものを感じる作用であるといつてよい。われわれの認識作用は、すべて時間・空間のカテゴリーによって、無限なるものを限定する。そこに知識の世界があり、現象の世界が出現する。しかもこの知識界・現象界は差別相対の個別界として現われる。それがわれわれの住む世界である。このような限定作用がなければ、知識界は成立しない。したがって、人間の知性はこの限界を超え出ることができないという先天的な運命を背負っている。しかるに人は、一方

ではこの限界を超えて、無限の世界に分け入ろうとする強い形而上の欲求をもつ。その欲求に対応して現われるのが無限感情である。凡そ宗教なるものが、知性の限界を超え出ることを以てその本性とするならば、この無限感情を抜きにして宗教は成立しない。シュライエルマッヘルが宗教を絶対依憑感情 schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl においてとらえたことは、既に周知のことであるが、彼は宗教を規定して、「宗教とは有限性の唯中において無限と合一し、一瞬の間において永遠であろうとすることである」(über die Religion)として、宗教の本質を無限なる宇宙への直観と感情とにおいてみている。ここにいう感情とは、いわば純粹感情とでもいふべきものであって、一般に考えられる喜怒哀楽の情緒などと混同すべきではない。要は時間空間のカテゴリーを超えて實在に迫ろうとするのが無限感情である。仏教で知恵というとき、それは対象的認識として働く知性のことではなくして、知性を超えた知性、いわゆる根本智或は空智を意味するが、ここにいう無限感情とは、むしろそのような知恵に近い。したがって、それは無限なるものを内に感じとっていく働きであるといつてもよい。

さて、法華経をよんでまず第一に感じられることは、何かとりとめもない夢物語のようだとすることである。現代人の知性では理解できないことが多い。先学の人たちは、これをいろいろと理論的に説き示しているが、その多くは、法華経の世界を知識の世界に翻訳したものであって、なるほどそれで法華経の骨組はわかるが、肝腎の血肉が通っていないという感がある。

わたくしは、法華経はいうなれば庶民の宗教感情の土壌の中から生れ出た經典であると考えられるものであるが、それだけに、この經典は無限感情を抜きにして、単なる知識的学問的立場だけから理解しようとするのは誤りであると思う。法華経は無限感情の世界を、仮りに譬喩を以て言葉に説き現わした經典である。世親は特に法華七喩を取り上げたが、法華経の譬喩は単に七喩だけではない。全巻みな譬喩なのである。したがって、これを童話の世界とみてもよいし、或は夢の世界とみてもよい。童話の世界は童心の世界であり、物我の隔てのない一如平等の世界である。夢の世界も亦時間空間のカテゴリーを超えた内外自他相通の世界である。それを宗教的にいえば無限感情の世界といつてもよい。ここには一々具体例を挙げて説明する余裕はないが、例えば、從地涌出品や宝塔品をみるがよい。そこに語られるのは時間空間の枠を取り去った世界であり、一瞬と永遠とが一つにとけ合っている。したがって、そこに展開されるのは非論理の世界である。無限感情は本来非論理なものである。これに思うに、法華経理解の正しい道は、読む者自身の無限感情においてせねばならぬということである。

『註維摩』の道生説について

橋本芳契

羅什門下、関中の四哲といわれたうち竺道生（？～四三四）

は、羅什におくれること三十年、したがって僧肇におくれること二十九年にして死んだ。『註維摩』は羅什——僧肇——道生の順で註經の説を列挙するが、これらの三人は、あるいは仏教の本筋を離れず（羅什）あるいは中国思想の立場で（僧肇）もしくは宗教的体験の端的表現として（道生）それぞれに維摩經の見方を表明した。他に同じく四哲中の道融（某年七十四才寂）の説が一回（問疾品中）掲げられるが、この人は秦王姚興が道生をさし向けてその義を難せさせたと、多分四傑中でも維摩には別見のあった人であろう。四哲のいま一人僧叡（某年六十四才寂）にも僧肇同様、維摩經序があったというのが現行『註維摩』にはそれをも、あるいはあったのではないかと考えられる。註を載せない。さて『註維摩』の成立または構成については、**・肇もしくは道生等各人別出が原形であったと推測されるが、その見解が容れられた場合、經本文全体の見方について、最も經文經義に即して忠実に註したのは僧肇（羅什以下四人註釈項累計二四八八中、一二〇〇項）、ついで羅什（同上、六八四項）であり、道生は第三位（同上、五七九項）になる。ことに道生は方便品には一回、不思議品には四回（その他入不二品九回等）**

の少数の註釈で殊に囑累品には無註釈であったに反し、弟子・菩薩両品には夫々七三と七一の多数、また問疾品には一九九の、ついで仏道四六、見阿闍と法供養は各四九の多数回、註記をしているのは、それらの品内の教説教理に道生の宗教的関心を強く呼ぶものがあつたによるであろう。即ちこれを概観するに、道生の字眼は「理」と「悟」の二字にあつたとしてよく、そのうち理は即ち空理、悟は即ち涅槃と解される。維摩經で理のことの頻出するのは問疾品、悟果のことは確言されるのは見阿闍品（仏身觀）でそれに対する悟因（仏性）の論は仏道品でなされる。しかるに方便品は唯一回の言及だと言つたが、実に法たる悟理不二の例証（方便）として維摩詰（入）の登場したことが説かるれば足りるからそうなのであり、弟子・菩薩両品はいわば不悟無理の世界に対する批判の故に闕説最も多いのである。さて經の始終は、これまた理悟一体の果界（仏国土）と因行（法供養）が説かれ、さらに理と相即する「事」の具体例として「食」（香積仏品）や「言」（法供養品）が問題にされつつ教義解説の一貫化が図られている。

いずれにしても道生仏教思想の根源は、一方では伝訳の親しきに基づく經意の探究であり、他方では体験の徹底に拠る仏説実証であつたから、その教理はまた羅什に比し、あるいは僧肇に較べて頗る宗教的直観と実証の力に富んだものであつた。そこに彼の闕提成仏説も生れ得たろうし、淨土義においてもいわゆる仏無淨土論に徹し切るところがあり得たものにちがいない。『註維摩』中にもしばしば「泥洹」の二字が道生の記説内に

てくるが、彼はそれほど悟境到達の道に専念し、したがって迷
界流転の凡夫を悲愍しつつもその成仏を確信したことであつた
が、再三に建業の龍光寺、廬山の白蓮社二処を往復しながら
も、教理・淨修のいずれにも偏せず、現代の実存哲学者に類す
る宗教的実践に邁進し得たことには、「跡を五欲に晦まし、超
然無染、清名遐布」した（經初「維摩詰所説」下道生の註句）
維摩詰そのひとへの限りない私淑と敬慕があつたによると思え
られる。

『註維摩』は維摩經の註釈書としては最古のものであり、し
かもこの經そのものが三論や天台の中國仏教で深く究められ、
それらに伴つて『註維摩』自体もさまざまの角度で研究されて
きたが、中でも道生説をそれとして一貫して吟味した場合、羅
什・僧肇兩師の説とはまた格別な宗教的光彩と風格をそこにの
ぞみ得るのである。彼が「名を費び実を求むる者は必ず其の
説を重んじ、本を説き実を表わずに、之を重んずれば終いに所
求を得。斯に因りて近接せば聖言（仏語）にも過ぐるあり」（仏
國品）とまで言い切れたのは、やはり道生その人の宗教的境涯
が普遍の実証を経たものであつたからであろう。道生の維摩經
觀を通じてその淨土説・涅槃觀・空理論・仏身義ならびに大悲
論、殊に仏性説を詳細にするため、『註維摩』中の關係記述を
精査したあとを概要のべた。

第六部会

鎌倉大仏殿にまつわる

女性の伝説について

佐藤行信

鎌倉大仏殿高德院所蔵の鎌倉大仏縁起（上下二巻）は享保二十年（一七三五）正月に当寺住持養國の撰したものである。その涉獵した各種の史料のほか、寺伝および民間伝承、伝説の類をも広く採用記述したものである。もとより縁起であり、歴

史的事実と程遠いものも少なくないが、鎌倉大仏の沿革の大筋と、これにまつわる伝承のわずかなを伝え、民間信仰や民俗学の上からも興味ある資料ではないかと思われる。養國は、そのために集められた材料を大仏縁起附録として残してある。今その引用資料の大体を示すと、鎌倉根元記、鎌倉誌、東鑑（吾妻鏡）万葉集、扶木集、梅松論、元亨釈書、北条九代記、東関紀行、太平記等である。この大仏縁起によると、建久六年（一一九五）三月、源頼朝は妻政子および、嫡子頼家等を伴って東大寺の落慶供養に参列した。この時頼朝は深い肝銘をうけ、関東にも大仏を造立することを発願したが、これを果さず薨じた。東大寺の落慶供養にも扈從した政子の侍女、稲多野局は

頼朝の生前の祈願を果さんと欲し、鎌倉の八幡宮にも祈願し、政子に御暇を乞ひ深沢の里に庵して、いやしき業もまずしき事もいとわず、資金の調達に苦勞したが、政子もこれに助力した。やがて頼経は、東大寺の勸進職であった乗坊重源の弟子浄光を鎌倉大仏の勸進職に命じたと云われている。この浄光のことは、吾妻鏡の暦仁元年一二三八（A・D）三月二十三日僧浄光が勸進となって事始めが行われたと出ている。なおこの政子の侍女稲多野局という女性が果して実在の人物であるかどうか実証されないが、大仏建立がその発起に出づるものと物語られている。なお稲多野局は、建長五年（一二五四A・D）所願を成就して程なく病の床につき、同年五月廿三日に死去したと伝えられ、現在でも大仏殿の裏に稲多野局の供養碑が現存している。

次に元禄十六年（一七〇三A・D）の関東大地震による復興にあたって、実に多くの女性が結縁者となっている。祐天の化導によって三代將軍徳川綱吉の側室瑞春院同寿光院、六代將軍徳川家宣の正室天英院、同側室月光院、同法心院、同蓮淨院等が落飾して、その剪髮および櫛などを大仏胎内に奉納したのを始め、身分のある女性がこれにならって剪髮、遺骨、位牌等を大仏に奉納するものが相繼いだといわれる。また將軍綱吉の母、桂昌院および、綱吉の女鶴姫等も信仰を寄せたが、松平忠国の室、光寿院や内藤義孝室、光安院のような大名の妻室も関係している。また祐天の外護者として大仏殿の復興に助力した野島新左衛門泰祐もその妻、浄泉院の勧めによって多額の喜捨

瑩山禪師の仮名法語について

椎名 宏 雄

従来、瑩山禪師の仮名法語とせられるものは、次の二種類が知られている。すなわち、

- (一)、『洞谷開山法語』(万治二年八一六五九V刊行の『永平開山道元大和尚仮名法語』に附載され、のちに『禪門法語集』中巻、『禪門曹洞法語全集』坤巻、旧版『曹洞宗全書』宗源下、『常濟大師全集』等に所収。なお、『古典日本文学全集』巻十五には国訳を所収。)

- (二)、『洞谷開山瑩山和尚之法語』(岩手県正法寺所蔵の『正法眼蔵雜文』中に存し、永正十二年八一五二五V寿雲良椿の書写にして長文。衛藤即応『正法眼蔵序説』附録、永久岳水『伝光録物語』附録、『常濟大師全集』昭和四二年増補版、等に所収。)

の二種である。まず(一)は、明治年間にも二回刊行せられ、各叢書類に所収されているため比較的よく知られているが、曹洞宗学の立場からは、瑩山禪師の主著『伝光録』や『坐禪用心記』などに比較して、その格調の低いこと、内容的に看話見性的な語句が存することから、禪師の真撰としては一般に肯定されない現状にある。

次に(二)は、内題の下に「示妙淨禪師」とあり、淨禪とは瑩山

をしたとされている。享保二十年(一七三五・D)にも江戸三十間堀の内海吉兵衛の祖母妙珠が白銀をもって大仏の白毫相を再興したといわれている。このように鎌倉大仏がその建立ないし、再興にあたって、多くの女人の発願にかかること伝えられていることは、まことに不思議な因縁と云わざるを得ない。そして大仏縁起によると、それは阿弥陀如来が罪障深い女人往生の誓願を立てられ、一切の女人をその手に救済されんとしたことのいわれによると述べられている。鎌倉の大仏は古来より美男の御仏として有名である。明応までの四度の風災についても、これは龍神が御仏の面容を贖礼せんがために、御堂の軒を吹き破るなりと伝えられている程である。ともあれ鎌倉大仏が美男におわすことは、与謝野晶子女史の歌に、「かまくらや、みほとけなれど釈迦牟尼は、美男におはす、夏木立ちかな」という歌がある。鎌倉の大仏は阿弥陀仏であり、平子鑑頼氏の鎌倉大仏致(国華)に出ているように、吾妻鏡の筆者の誤記と解してよいと思う。与謝野晶子女史は吾妻鏡の註釋書に關係された程の方であるので、吾妻鏡を尊重して釈迦としたと思われる。もっとも高德院所蔵の与謝野晶子女史の短冊三枚の中の一つは、釈迦むにはを、御姿はと変えてあり、承知されていたようである。

禪師に帰依し、洞谷山永光寺の開基たる海野三郎信直の法名であるといわれ、この大檀越のために宗要を開示したのが本法語一篇にほかならない。この法語は、その伝承の確かさと、本文内容の条理整然として道元禪師の正伝の仏法を敷衍している点などにより、瑩山禪師の撰述として首肯せられている。

ところでここに、禪師のもとせられる全く別の仮名法語一篇が存する。これは、筆者が昭和四十六年秋に、茨城県水戸市郊外の常澄村六反田にある真義真言宗・六地藏寺において見出したもので、同寺所蔵の『無名冊子』なる室町期書写の古写本中に「能州洞谷開山法語」として存する短篇の仮名法語である。『無名冊子』については、すでに別に紹介（『宗学研究』十四号）したが、文安五年（一四四六）およびその直後の書写と認められ、瑩山禪師（一二六八～一三二五）の寂後一二〇年ほどに相当し、本書全体の性格からは、禪師と密切な関係を有する法灯国師心地覚心の系統によって所伝せられた法語の集録である。ゆえに、六地藏寺へ所蔵せられる伝承経路こそ不詳ながら、本書に瑩山禪師の撰述が存することは決して怪しむに足りぬ。

(不カ)

本文は、「夫、仏法ノ流布ハ必嫌処ヲ、時ヲ不待、国ハ本ヨリ仏国也、云云、」に始まり、全体が四段に分たれる。「云云、」で終る箇所が三カ所あるが、これは長文の法語原文を提要したものであることは、『無名冊子』所収の他の法語の状態からも容易に察しられる。第二段では、仏法の正しい行道は坐禪なることを標榜し、「坐禪ノ時ハ万物法界諸仏ト一体」であるから、

「坐禪即仏悟」であるとなす。注目されるのは、第四段において、心とは一体何物かと大疑を深くして悟入すべきこと、しかるのちに正師の批判を受くべきことの垂示が存する点である。この、一見見性禪的な表現のゆえにこそ、本書は臨済系に伝承されたものではあるまいか。

反面、本書の文体は、全体としてきわめて格調が高く、(一)の正法寺本のそれに類似している。のみならず、用語的にも、本書と(二)との間には、明らかに同巧異曲の表現にある文節のいくつかを指摘できる。

かくして、本書の修証観における(一)との類似性、その他の点、特に表現形式における(二)との類似性が窺われ、これら三種の存在をみた瑩山禪師に関する仮名法語は、今後、禪師の他の撰述書などとの比較検討と共に、改ためて各方面からの考察が進められなければならない。

禪より見たる生死の実存的意義

木下純一

第一、前後際断と生死一如

正法眼蔵現成公案の巻に、生と死とを薪と灰、また、春と冬の季節に譬え、生死はそれぞれ同じものの前後関係でなく、全く別物の前後関係であり、生も死も、生の時は生きり、死の時は死きり、生と死は全く別のものと見ている。常識的

には生と死とは連続していると見るのであるが、実は非連続であり、前後際断していると言く。有時の巻に、「生もひと時の位なり、死もひと時の位なり」と、大暲国師は、「億劫相別而須叟不離、尽日相对而刹那不離」と、一瞬の中に六十年、七十年が撰取されるのであり、「永遠の今」、「有時の而今」、「絶対の現実」を真実に全身全霊をあげて生きる事を説く。身心学道の巻に、「いまだ生をすてざれども、今すでに死を見、いまだ死をすてざれども、今すでに生を見る」。生が刻々の事実であると同様に、死も刻々の事実である。生きつつある事は、死につつつある事である。真実の生に徹し、充実して生きている人は、いつ死が襲って来ても悔いなき生活が出来ている人であり、真実に生ける人は、真実に死ねる人である。瞬間／＼死を見つめ、死の自覚に生ける人こそ、本来的自己に目覚めて生ける人である。

第二、「本来生死なし」の立場

生死の巻に、「生死の中に仏あれば生死なし」と、また、妙心寺関山慧玄は、「吾が這裏生死なし」と、また、碧巖録四十三則には、洞山無寒暑の話がある。無寒暑とは生死のない処の意である。真の實在は、絶対無であり空である。絶対無の自覚とは、深く現実の底に徹し、宗教的眞實在の真相にふれる事である。宗教に於ける無は、思惟したり、観想したりする認識対象として、観念的存在者ではない。吾々の全人格をあげて、吾々自らの中心を以て、それと接し、それと合致するものとしての「無」である。かくして、有無の二辺に固執する常識、凡情を打

破し、有を超え、無を超え、不生不滅、そこに涅槃があり、生死よりの解説があるのである。

第三、生死は仏の御命なり、

生死の巻に、「この生死は、すなわち仏の御いのちなり、これをいとひ、すてんとすれば、即ち、仏の御いのちをうしなわんとするなり、これにとどまりて、生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなうなり。」

行仏威儀の巻に、「しるべし、生死は仏道の行履なり、生死は仏家の調度なり。」と、

仏と云うものを、観念の彼方や、現実の向うに置かないで、實在そのもの、生死そのものをもってあらわしている、生死がなかったら仏はあらわれない。生それが仏性、死それが仏性、生死そのものを仏の命と見ている。

仏性の巻では、「山河大地みな仏性海なり。」と、

生死輪廻の流転の姿、そのまま、絶対の境地であるとのべ、生死がそのまま仏の命である事が明らかなのである。

抑々実存とは、現実的存在のことであり、実存の意味が最も顯著にあらわれているのは人間存在においてである。

仏教は人間の現実存在を、単に生だけに於いてでなく、生を死において、死を生に於いて、全体的見地から捉えんとするものである。ハイデッガーも、

「死ぬということは、如何なる事件でもなくて、唯実存的にのみ理解さるべき現象である。」

と、述べており、その他の実存哲学者達も、存在思索の中に死

の問題を引き入れ、生の哲学を死に相即せしめ、生死の全体面に於て把握しようと試みている。

その点、禪の生死観は、前後際断と生死一如と見、生死本来なし、と云う絶対無の立場に立っており、その点実存哲学と相似する点であり、「生死は仏の御命なり」と云う点は実存哲学にない、禪の特色ある点である。

「本地垂迹説」弁妄

福井 康 順

本地垂迹説に關しては、辻善之助博士の「本地垂迹説の起源について」がいわば定説化している。しかし、私はその一部分に對してすでに古く反論を出している。⁽¹⁾そしてここにまた起源説そのものについても異議あり、というのが小論のまず第一の弁妄である。それは、博士が本地垂迹説の起源を論じて、貞觀時代からである、と見ているが、卑見によれば、それは早く平安朝初において見出されるからである。

この場合、三代実録にある惠亮の上表文が提示されている。それは人も知る「皇覺導物、且実且權、大士垂迹、成王成神」(傍点は筆者、以下同じ)であつて、それを目して博士は、「垂迹といへる語の見ゆるは、之を以て初とするのである。」(日本仏教史の研究 p. 138)といい、そして「これで見ると、垂迹思想はこの頃貞觀時代よりやゝあらはれかけたと思はるゝ

のである。」(同上)としている。且つは承平七年(九三七)の太宰府牒をもつて「本邦史籍における始見」(p. 154)ともしている。

しかし、それは早計である。叡山大師伝に次のごとくに見えているからである。

(イ) 聖德皇子者：衡岳之後身、：智者禪師者、亦其侍靈山、降迹之岳。

(ロ) 南岳後身、聖德垂迹。

(ハ) 本迹神妙、淺近莫知。

叡山大師伝の成立は天長二年(八二五)である。⁽²⁾すなわち貞觀時代を去ることほぼ三十五年も以前の伝記になるわけだ、しかも、上記の(イ)は、それよりもなお早い延応二十一年(八〇二)九月七日の記事に出ているのである。かくて、貞觀時代よりも早く本地垂迹思想の流れていることは明らかであろう。

ところで、聖德太子がシナの南岳慧思の後身であるという伝説は、古く天平の昔、鑑真大和上の渡海について語られている。しかもそれは後世になると、太子の小野妹子を遺棄したのは、実は太子が前生において南岳に遺して来た經典をば取りにやつたのが真の目的であつた、という伝説(南岳取伝説)にまで展開している。そして辻博士は、鑑真に關しての物語は後年の作為である、とし、それに対して拙稿の反論がある。⁽³⁾

それはともあれ、今や叡山大師伝において上記のごとき信仰が見出される以上、聖德太子について、南岳慧思の「後身」であり、「垂迹」である、という思想が明らかに平安朝初期にす

であつた、ということは否定しがたい。

もちろん「後身」(生れかわり)と、「垂迹」とは、厳密にいへば同一ではないであらう。しかし叡山大師伝の上記の例証にあっては、それが同一視されていることは蔽いがたい。おもうに、いわゆる後身説は、当初の意義はともかく平安初にまで下るといふと、垂迹説にまで進展している、といふべく、けだし、そのように考えなければ上引の(イ)(ロ)(ハ)は説明しがたい。従つて、惠亮の上表文も、彼が叡山の出身であるところから推しても、実は古くからの伝承の上に立つて「垂迹」の語を用いてゐることも注意される。

小論の第二の弁妄は、世には本地垂迹説の意義に対する誤解がある。それに対しての反論である。すなわち本地垂迹説はいうまでもなく神仏同体の思想であり、かの「権現」思想はそこに生れている。ところで、従来、多くの学者はそれを論じて、外来の仏教が日本古来の神神をば仏説をもつて攪乱もしくは冒瀆したものであり、或いは神神への信仰に妥協苟会したものである、などと見ている。しかし、わが日本の神神の殆んどが、ギリシャ神話に見えるがごとき様相をもつてゐることは蔽いがたい。すなわちそれは直ちには、信仰の対象としたいわけである。さればこそ本地垂迹説は、神神の行迹をば仏菩薩の権化の所行である、といわゆる「会通」し「正義化」してゐるのである。そこに本地垂迹説の意義のあることを知るべきであらう。

(1) 拙著、東洋思想の研究 pp. 179~186. (2) 拙稿「宗祖生誕年時考」(天台学報第一〇号) (3) 拙著、東洋思想史

研究 pp. 323~340.

観心略要集の念仏

福原 蓮月

恵心流の祖源信の本書は入滅直前の作とせられ、天台学に身を献げた和尚の思想が充分に盛られてゐると見て、その念仏の真相を明確に把握したい。其の爲には本書中(1)真理に対する考え、(2)衆生・国土に対する考え、(3)それらの存在理由に対する考え、(4)衆生の証悟・仏陀の境界の考え、(5)証悟の方法の考えという五方面から考究してみたい。

(1)真如については、浄土における樹声・水声が真理を述べるとし、浄土は空而有であると言ひ、出纏の真如のほか在纏の真如を認め、真如を別の面から仏性とす、その開発は善縁によると説く。さらに真如を天台流に三諦にあてはめ、阿弥陀といふ三字の夫れぞれ一が空と仮と中の三諦に外ならぬとし、浄土に寄せて三諦の観解をなすべきを教え、浄土を願う者は三諦の観をなせと言ふ。しかも三諦の真理を談ずるにとどまらず、阿弥陀仏の名号という「理事不二の事」ともいふべき方面で、人びとの宗教心に訴へることを忘れない。即ち源信は「弥陀の宝」を忘るゝと誠しめ、色相莊嚴を全うした名号といふ方面を頂戴せよといふ底意をのぞかせる。源信が人びとに訴へたいのはこの方面で、後に親鸞は之を取り入れ、大行出体積をなしたよう

第六部 会

ある。

(2)衆生・国土については十界互具の立場にあって、悟れば我身即弥陀、娑婆即寂光土で、それは一水四見の理に同ずる。そこで仏界に余の九界を具し、性悪説を取り、仏にも悪あり、随って仏は悪趣に往くが、その仏は悪を善用し衆生済度の活用に向けるとする。そこで生仏不二の考えと言うてよいが、後に親鸞の場合は、唯信鈔文意に説かれる如く、草木国土悉皆成仏と述べ、それが法身・法性・真如・一如・仏性・如来の側の所説とし、ここで生仏の密なるかかわりあいが見出されていることを知る。これは天台の十界互具という融通の面を用いているのであり、源信の考えに同じている点は注意を要する。

(3)衆生・国土の存在理由は業・煩惱に依るとなすのであり、一般仏教の説が、そのまま源信に用いられる。そこで本書中、五戒を持って人界に生をうけると説き、自業自得を述べる。煩惱については常楽我浄の四顛倒の如きを説き、しかも業・煩惱を固定視し実体視せず、罪体なく、いわゆる無体となす立場を取るから、後に親鸞が「罪業もとりかたちなし、妄想顛倒のなせるなり」とする考えと同じである。しかも源信は、無体の故に滅ぼしうる道が開けると説く。

(4)衆生の証悟・仏陀の境界の方面をみれば、源信の本書では十界互具の思想が一貫しており、衆生証悟の側・仏の撰取不捨の側・衆生の証後の摂化の側という三方面が示される。衆生証悟の側では、娑婆国の欲界が、いかに証悟に適せぬかを示し、浄土往生を至上のものとして願うべきを教える。しかも仏の撰

取不捨の側を詳説し、如来は無縁の大悲を以って衆生を撰ずると言い、心が命終する時、直ちに即身に浄土に往生し得ると示し、此処で救いあれば来世の救いの疑われぬ意を説き、弥陀の引拱と利生との疑い得ぬ事を力説し、たとい観心が成じても仏の加護なくば往生し得ぬと述べて他力を教え、如来蔵を説いて、如来に懐かるる我身であることを示すのである。そこで衆生の証悟は全く仏力に依るのであり撰取の誠を離れて、其の不可能なことの意を示している。また衆生証後の摂化の側が示されるが、この利他行は浄土往生以後である。この仏の撰取不捨の正覚の側と、衆生証悟の往生の側と、二者は十界互具という理に媒介されて、二而不二の真理を示していると思われる。

(5)証悟の方法は、本書中善縁と善知識・発心・観心・観念仏・懺悔・口称念仏などの面で説示され、理観の念仏を中心となすとの見方が可能ではあるが、自身愚者であるという自覚にもとづいて本書を著わした源信においては、縦容に、口称念仏という実践門が取られる意があり、この点、往生要集と本書と軌を一にすると考えてよいであろう。そして「重罪の身なるを卑下して往生の望みを絶つ」なかれという文においては捨自帰他の深信を窺いうる。しかし紙面の関係で詳述できない。

真言宗における教育

斎藤 昭 俊

真言宗の教育を歴史的にみた場合、インド宗教の教育、チベット及び中国宗教の教育、弘法大師空海の教育、本山における教育、談林における教育、学林教育、学校教育及び仏教保育、仏教社会教育等が考えられる。インド宗教のアジャリと弟子はヒンドゥ教に見られるものであるが、真言宗では「真言付法伝」にあるように嫡々相統して今日に至る形式で、すなわち灌頂して秘法を伝受する師資相承の形式である。空海は「秘蔵の奥旨は文の得ることを尊しとせず、唯心をもって心に伝ふるに在り。文は是れ糟粕なり。文は是れ瓦礫なり」といっている。ここで問題として考えてみたいのは空海以降の教学制度の中で、教科内容がどのように変化したかということである。空海が示した教科内容は「真言宗所学経律論目錄」いわゆる三学録に示されている。経は三部金剛頂系、胎蔵系、雑部真言系及び律、論は二部院菩提心論と釈摩訶衍論である。これを宗乗とすれば、余乗は「秘密曼荼羅十住心論」にみられる仏教系の法相、三論、天台、華嚴で、外典として「三教指帰」にみられる儒教・道教等がある。伝授方法については「真言伝授作法」に「十才已後三論に、法相の道に入らしめ、而して後に年を経て、十八道を授くべし。またよく心相をみて一尊法を授け、その後心相を

みて懈怠なければ四十才にして金剛界を、次に胎蔵界を；次に護摩を；次に四種の灌頂を；更に秘密の中の秘密の所は入滅の日に授けよ」とある。空海以後後宇多帝のたてた大覚寺の宗教学院教王常住院での教科は金剛、胎蔵、声明の三業をそれぞれ三年とし、その課程を初学、中学、後学に分け、教科内容を示している。高野山では長承年中覚鑿によって伝法大会が復興され、応永年中宥快が宅性院に住して左学頭となり、長寛が無量寿院に住して右学頭となって、それぞれ宅門（而二門説を表）、寿門（不二門説を表）として一宗勧学の棟果となって野山三千大衆の依止となった。高野では衆口から学道衆に至る五階級を衆分、三十入寺から年預に至る九階級を中薦といい、集議・碩学を老分といった。この坐階はすべて教学によるもので、法談、論議を主とし勧学会のために研鑽がなされた。智積院、長谷寺でも同様に、初登山衆（新入、掛通、先年、預交）から第六の側已下の惣席、第一の側（前側）を、菩提院結衆、その上席十人を集議と呼んだ。集議は事相、菩提院結衆は教相の指南に当った。「小池坊末派重立寺院世寿法腐記」をみると、百二十六名中五名が田舎年数を別にして本山留年二十五年から二十九年で、他は三十年から四十年に及んでいる。これは重立寺院、移転地住職は古手の集議が住職として出ることを示している。本山留年、つまり教学年限がまた色衣の条件となっている。色衣の条件は寺格と学問年数によって定まる。寛政年長谷寺法住によって示された修学規定「八指塵業」をみると、当時の教科内容が明示されている。これは空海のいわゆる三学録に

示されたものの学習よりは、それ以後の解釈、流儀等が主となり、余乗、外典が主となっている。特に律のウェイトが少くなっているが、その方法としては「八業の内事相指磨の者は常に授法相承専要に候」とあって、事相以外は講伝形式となっている。古義の本山、新義の本山が教学中心に流れていたため、律を重ずる人達は本山以外の十六ヶ寺に真言の律を伝えてきた。これが明治期になって、釈雲照によって目白僧園となったが長続きはしなかった。その教料内容は戒定慧を中心としたものであった。教学を中心とした真言宗の四本山は明治期になり、大教院学林の時期をすぎ、専門学校会、大学会による高等教育機関の設置によって、その本山の在り方が変化した。そして真言宗内における教学中心制は影をひそめてしまったのである。

親鸞の称名思想の一考察

岡 亮 二

親鸞は『教行信証』の信巻に、「涅槃の真因はただ信心をもつてす」と述べている。往生の因は「唯信」によって決定するといっているのである。このことは、行に対して信が、極めて重視されていることを意味する。だが、親鸞思想を生ましめた浄土教の流れを一瞥するに、そこでは唯信による往生は説かれていない。信行具足しての往生ということが、基本的な立場になっているからで、行は少なくとも、信と同格か、あるいはそれ以上

に重く見られているのである。されば浄土教系統の中で、親鸞のこの唯信往生説は、まさしく彼の独自性というべく、ここに親鸞思想の特徴があると見て、誤まりなきものと思う。とはいえず、親鸞は決して「行」としての称名念仏を疎かにしたのではない。「和語聖教」ではことにそうだが、念仏の重要性は、信とともに随所で説かれている。とすれば、親鸞にとつて、称名念仏とは何であつたか。

これを考察する場合、後世の宗学者は、次の二点に注意を払った。(一)親鸞の独創である唯信往生の思想は絶対に動かしえない。(二)だが称名念仏は同時に強調されねばならない。かくて、称名思想が叫ばれて、しかも唯信による往生と矛盾しない親鸞思想の特徴として見出されたのが「信心正因・称名報恩」なる定義だと思ふ。なるほど、かかる表現をとれば、上の二点は、みごとに満たされている。だが、これによって称名の重要性は十分うなづけるとしても、やはり信に比すれば、称名は明らかに軽視されているといわねばならない。いわば両者の関係は、信が主であるに對し称名は従の場に置かれているのである。しかしこれは当然のことであつて、かかる理論を打ちたてることに、従来の宗学はむしろ苦心を重ねてきたともいえるのだ。なぜなら、もし信と同様に称名を強調するとすれば、悪くすれば、「称名による往生」という思想を生ましかねない。これは自力の称名として、親鸞が最もきらったことである。故に自力性を排するとすれば、必然的に、称名は信に對して従とならざるをえず、かくて、称名行を信後の報恩行と見る方向は、親鸞思想

にとつて、まことに穿った見方だというべく、従来かく考えられてきたとして別に不思議はない。

ところが、このように定めると、私には次のような疑問が生じる。『教行信証』の行巻と信巻の関係は、はたしてそのような定義のもとで読みうるかという疑問である。具体的に言えば、行巻は、信巻に対し従であるか。行巻の大作としての称名は、報恩行を指しているのか。行巻は獲信後の思想を示すものなのか。ということであるが、これらはいずれも、否と答えざるをえない。順序よりみても明らかのように、行巻は信巻に先だっている。この行は信を生起せしめるものではあつても、決して、信後の報恩行というがごとき性格ではない。行巻の称名は、信が主であるに對し、従としての称名ではないのだ。行と信が全く同格か、あるいは信を生ぜしめる称名として、より重要な意義を持つとさえいいうるからである。されば、行巻の称名は、信心正因、称名報恩といった思想では、捉えられないものになるといねばならない。

では行巻の称名をどう考えるべきであるか。思うに、行巻の標願に第十七願をかかっているが、従来の宗学は、この第十七願の称名を、第十八願の乃至十念の立場から解釈しようと試みた。ここに根本的な誤が見られるといえるのではないか。なぜなら、一方は如来の側に属する称名であるに對し、他方は、衆生の側に属する称名だからだ。かくみれば、第十七願はあくまでも第十七願独自の立場から、その思想を求めねばならぬことになる。第十七願の思想を大作といひ、この大作を称名とす

る。しかもこの称名には、正因が語られ、信を生ぜしむるものとされる。されば、この称名は「唯信」思想といかに関係するか、それが行巻の問題点だと思つのである。

室町時代の浄土教と蓮如

星野元貞

室町時代に入り浄土教各宗派はそれぞれに隆盛期を迎えた。とくにその中であつて、蓮如の指導する本願寺教団は農民にその教線を伸張せしめ、社会的に重要な役割をはたした。その教団興隆の主たる要因として、今日、真宗の教義が、農民の自立にともない成立した物村を基盤として滲透したこと、あるいは、蓮如の卓越した政治的能力などが挙げられている。しかし、なによりも、真宗教義を受け入れる民衆側にその必要性がなければならぬ。蓮如の布教する教説が民衆の要求に應じるものでなければならぬであらう。この問題について、笠原一男氏は「蓮如は、念仏は現世利益の祈祷なり、という論理によつて、当時の民衆が求めてやまない現世利益の要望を念仏信心のなかに包んであたえたのであつた」との主張をなされている。いいかえれば、蓮如の教説と民衆の要望との、ひとつの接点が祈祷とそれにとまらう現世利益にあつたということになるか。

しかし、ひるがえつて考えれば、祈祷は必ずしも、民衆に現

第六部 会

世利益をもたらすものではなかった。ときとして、祈祷は民衆を抑圧する機能を有するのである。いま、ひとつの例を掲げよう。それは、文明三年十月、醍醐寺領内で起った一揆の後日談である。

文明元年^丑、自十月之比、就寺辺惣別之田地、号半濟、御境内之郷民等、依致条々狼籍（藉カ）既可及一寺之滅亡敷之間、山上山下之衆徒不堪鬻墳、各帶甲冑（冑カ）弓箭、雖廻種々之計略、猶以土族令蜂起矣、依之任旧例、同十一月十日執金剛（剛）神奉出之、先御堂内陣東護摩壇之於在所奉居之、數日千反陀羅尼、并不断陀羅尼等勸行之、其後外陣奉出之、毎日千反陀羅尼在之、然間至十当年、如案郷民數輩被誅之了、其外従年内御境内之百姓共、或病死、病惱、饑死、頓死等不知其數、或牛馬眷屬処々頓滅之式不逞干毛拳、誠是本尊之威力、併所致諸衆之丹折又掲焉者乎、貴而有余、仰而無極者也。（下略）⁽²⁾

すなわち、醍醐寺領主権力は「半濟」を求めて一揆する領民鎮庄に武力を用い、それで通じぬとみるや、執金剛神像をおしただて一揆鎮庄のために丹精をこめて祈祷するのであった。それは、一揆する領民に対して、精神的重圧を加えるのには充分に効果的であつたであろう。醍醐寺領民は、武力による弾圧と祈祷による精神的重圧の二重の圧力をうけなければならなかつた。抬頭する室町時代の民衆は政治権力に対しては一揆して、ある程度の解放を目指す方法を知つた。しかし、民衆にとつて祈祷による圧力は抵抗の拠点さえさだまっているものではなかつた。

それは、民衆の内において意識の変革がなされ、否定されなければならぬものであつた。意識の変革がなされるにはその論理が明らかにされなければならない。そうした時代であつて、蓮如は「それ弥陀如来一仏をふかくたのみたてまつりて、自余の諸善万行にころをかけず、又諸神諸菩薩において今生のいのりをのみなせるころをうしなひ、又わろき自力なんどいふひがおもひをなげすて、弥陀を一心一向に信樂して二ごころのなき人を、弥陀はかならず遍照の光明をもてその人を撰取してすてたまはざるものなり」⁽³⁾といひ、弥陀一仏に絶対価値を認めることによつて、諸神・諸菩薩の価値を相対化せしめ、諸神・諸菩薩にまつわる祈祷を否定する論理を展開したのであつた。それは、室町時代の浄土教の中にあつて、とくに、蓮如ひとりが強調するところであり、ここに、室町時代の民衆の要求と、蓮如の教説の接点が見えられ、室町時代における真宗教伸張のひとつの要因を見出すことができるであらう。

(1) 『蓮如 一向一揆』六〇四頁。

(2) 『大日本史料』第八篇之三。

(3) 『御文』文明五年十二月十二日付。

『教行信証』「教巻」の根本問題

石田 慶和

「教巻」において親鸞の提起する問題は、「廻向」の問題、「真実の教」の問題、「本願と名号」の問題の三つである。ここでは「真実の教」の問題を、現代の宗教哲学の問題として考えてみたい。

「教巻」の初めに親鸞は、「それ真実の教をあかさば、すなわち『大無量寿経』これなり。」と言っている。すなわち諸経の中から『大無量寿経』を選び出し、それが真実の教であり、釈尊の出世の本懐であることを述べているのである。このことはどういう意味をもち、またそこにどのような問題があるのか。それが今あらためて問われるのは、このことが経典（宗教的文獻）の真理性にかかわる問題として、現代の宗教哲学において大きな位置を占めているからである。

周知のように、プロテスタント神学において聖書研究は中心的な意味をもっている。とくにイエスの生と死の解明は、多くの研究者の努力が傾けられたところである。しかし福音書によって、歴史的なイエス像を明らかにしようとする試みは、現在では否定的に扱われている。聖書をめぐることのような事情は、仏教経典をめぐる事情に相通していると言えよう。文献の科学的研究の進展によって、その内容の真理性があらためて根本的

に問われているのである。

浄土経典について言えば、それが釈尊の説いたものであるかどうかはもはや問題ではなく、それが仏説として大きな影響を与えてきたのは何故であるか、そこには一体どのような宗教的真理が語られているかが問題になっている。それは、仏教の中における浄土教の位置付けを問うことであるとともに、一般に宗教的真理の成立とその伝達の根拠を問うことでもある。そしてそれは当然現代における宗教的真理の意味を問うことにもつながっているのである。

この場合に親鸞の態度は、『大無量寿経』が仏説だから「真実の教」であるのではなく、真実を説いているから「仏説」であり「出世本懐の経」であるとすると。このことは、『歎異抄』の「弥陀の本願まことにおわしまさば云云」という言い方を通しても知ることができる。親鸞は、經典の權威に拠って内容の真理性を弁証しようとはしていない。むしろ疑い得ない根本の真理を、「弥陀の本願」に見ている。このことは、真理は主体的のみかかわることができることをあらわしていると言っ

てよいであろう。しかしこのような主体的真理としての宗教的真理は、いかにして客観性をもち得るのか。それが「真実の教」として人々に伝達されるのはいかにして可能であるか。その問題に答えようとするのが現代の実存論的解釈学であると考えられる。

解釈学とは元來文書に定着された生の表現の理解の諸条件を明らかにする学問であるが、今日とくにその関心は、文書にお

ける個別的な生の表現の理解がいかにして客観性をもつかという問題に集中している。

ブルトマンは文書の主題に対する解釈者の先行理解を前提し、それが解釈の客観性を成立させる条件と考える。従って聖書においても重要なものは、その先行理解において人間存在の可能性として理解されるもののみである。

これに対してフックスやエベリングは、聖書の中の本来的な言語の表出を見出そうとする。そこでは解釈はある言葉を他の言葉へ移植するという意味をもってくる。そしてもはや単なる客観性ということは問題ではなく、解釈の試みがそのまま本来的な言葉の発見とされるのである。

しかしそのような試みの可能な根拠はどこにあるか、私はここに宗教的真理の開示される場の脱自性を考えざるを得ない。

憲法十七条における仏教と儒教と

望 月 一 憲

私は「憲法十七条」に立体的・稗的構造の認められることを発見して、それについての形体的・形式的な考察は、一おうその発表を完了し、その論文はまとめて『憲法十七条論集』(『総合歴史研究』第四巻第一・二号)として刊行したのであるが、その構造的考察は当然「憲法十七条」の形体的・形式的な面に限られ、また、その面に終始すべきものであると考えていたの

である。

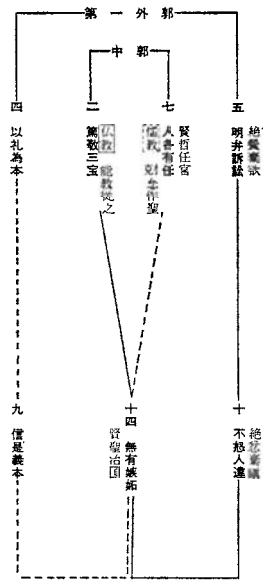
ところが、まことに意外なことであつたが、内容的にも、「憲法十七条」の思想構成の上において、この構造的考察は適用される可能性のあることを発見したのである。

そして、この新たな内容上における構造的考察は、「憲法十七条」の思想内容それ自体のみの研究ではとうてい確認することの不可能であろうと思われる点までを、まことに鮮やかに解決するにいたつたのである。

それは、「憲法十七条」の思想構成は百葉一丸であること、私のさきに指摘した通りであつて(拙論「憲法十七条の立体構造」中「百葉合わせ用いた活内容」、『憲法十七条論集』六〇頁参照)、そのうち最も大きな思想として仏教と儒教と法家の思想とがあるが、それらは「憲法十七条」において如何なる位置を占めるべきものであるかということについては、見方によっては色々の説が可能となつて、その決定はまことに困難なことに属していたのである。

しかるに、これを構造的に考察すれば、仏教と儒教とに關する限り、次図のように、あたかも車の両輪のごとく、その一を欠いても不可であるところの根幹的な思想であつて、仏教と儒教とはまさに「憲法十七条」の両輪であつて、ともにいずれも重要な教えであり、その間まったく軽重なしというべきものであることが、まことに鮮やかにはっきりしたのである。

故に、このたび、これを新たな学的発見として報告した次第であるが、その詳細は『東京医科歯科大学教養部紀要』第三号(昭



和四十八年二月刊）掲載の拙論「憲法十七条論」中の「構造的考察」の一部に「儒仏は憲法の両輪」と題して論述発表せんとするものである。

声字実相義について

真柴弘宗

空海の声字実相義における声字論の展開は、俱舍、唯識の記述をもととしているようである。すなわち俱舍論や唯識論では声や文字をどのように考えたかについては、普遍的なものではなく、単に声や文字とについてで、それは色、心、心所、不相応、無為の五法をとり、宇宙間の現象をこれに配合分類し、更にそれを細く分けて解説しているのである。そこで成唯識論第二に、声の上の長短や音韻の屈曲を名と句と文とし、また語

声のそれぞれの分位の差別によって仮りに名と句といふ句といふ文といふ。名は自性をあらわし、句は差別をあらわし、文は字であるとするのである。それに対し、空海の性靈集第十には、般若理趣という理趣の語を解説してこれに三種ありとし、文字と觀照と実相とであるとす、若し文字をもとめば声の上の屈曲であって、それは質的な礙事のあるものでないといふ積されている。この見解はさきの俱舍論や唯識論の所述をもととして云われたようである。そこで大乘では、種々の事象と真理との融合を明かにし、更に事と事とが密接な関係にあることを論証するに至るのであるが、この立場では現象は真理を表現したものととなり、現象そのものの価値を非常に高くしたのであるが、まだ空海の考えているような法身説法のすがたとしての声字觀ではない。要するに一般仏教の立場では声字は現わされた一時的の仮りな存在で、無為の真理は名言をもっては説明し得られぬとするのである。それに対し密教では、大日經疏卷一にあるごとく、一切衆生の色心の実相は、無始以来永恒に毘盧遮那の平等な智身であることを確信し、また大日經疏卷七にある、如来一の三昧であるところの声と字と実相とは、仏が世に出ると出ないとかかわらず、法爾としてありのままにあるとし、これを如来の本地法身となすとして、法爾にして常恒な声字の存在、すなわち永遠の声字を説きそこに法身如来としてのすがたを示すのである。かくて一切を純粹清淨のすがたで觀察し、それを大日經第六百字果相応品に説くところの陀羅尼とも称している。これらのことは前の俱舍論や唯識論における諸説を説く

ような立場に還元し、更にそれを止揚して今一段高い立場で理解した本質論にまで進んだ説といふべきで、その目的とするところは声字の実相を明かにするにある。

この声字実相とは、我々の使用する言語文字がそのまま生命体としての宇宙の動きであるにとらえるとともに、法身仏の説法を力説し、種々の事例をもって、宇宙の神秘を開いたところに声字実相義の特色がある。この法身説法の妙趣を釈明されているその根柢がどこにあるかという点、大日経具縁品の「等正覚の真言の言と名と句との相は」等とある経偈がそれであると、空海自身これを引用し釈しているのである。またさきの大日経具縁品や真言蔵品などに説くところの諸尊の真言は声であり、また具縁品に説くところの阿等の三十四字門、および字輪品に説くところの諸字門は字である。さらにまた無相品に説くところの一切相や、具縁品、秘密曼荼羅品等に説くところの諸尊の図相等は、いずれも実相である。またつぎに、この経のいずれの一字についても声字実相を釈することができ、しかも、梵本の字母の初における阿字についていうと、その口を開いて気を吐くとき阿の声がある。それがここというところの声である。その阿の声はいかなる名を呼び示すのかといえ、不生としての法身の名をあらわすのである。すなわちこれが声の上の字である。この字のあらわす法身とはいかなるものかという点、それは諸法の本来不生なることをいうので、この本来不生の理がすなわち実相なのである。かくの如く空海の声字実相義は、俱舍、唯識の諸説を説くような立場に還元し、それをい

ま一段高い立場で理解し、それに大日経、大日経疏を引用し、この声字実相義をあらわしたように思うのである。

虎関師鍊と鎌倉禪の關係

石川力山

元亨釈書の著者虎関師鍊については、既に名古屋同朋大学における印度学仏教学会に於て、彼は密教者としての性格も併せ持つ禪者であり、釈書編集の際にもこのことが影響していること、又彼のこの兼習的性格という宗教的な意味での二面性も、楞伽経を媒介とし彼自身の中では論理的に融合されていた事を論じた。ただ弟子龍泉は、師虎関は弟子達に密教について語ることは全くなかったといっており、虎関自身もあくまで禪者としての意識の上に立っていたのであり、この点が柴西のような典型的兼習禪者との根本的相違であり、彼の密教者としての性格乃至密法修法はむしろ時代的風潮乃至檀越就中公家達の要請による所が大きいと思われる。以下、彼の禪者としての性格がいかなる修学過程を経て形成され、いかなる特色を有しているかを見てみる。

虎関は法系の上からは東山湛照の弟子で、京都禅聖一派に属しているが、彼の修学の跡をみると（以下発表当日配布の虎関年譜参照）、東山は虎関十四才の時既に示寂しており、以後は大覚派や仏光派の鎌倉禪の諸師との關係が密接になり、就

中無学祖元の資南禅寺規庵祖元との関係は注目される。即ち、十五才から三十五才までの諸方参学の期間中、聖一派との関係を持つのは極めて短期間であり、しかも円爾の弟子無為昭元が円覚寺入寺の際、虎関を侍者にせんとするが、虎関はこれを辞退しており、聖一派と規庵の微妙な反目とも関係していると思われる。又虎関にとって忘れてならない禅者に、元朝よりの渡来僧一山一寧がいる。彼は来朝早々の一山に相見した後、入元の志を起としており、大陸宋朝風の禅に強い憧れを持っていたことが知られる。

とにかく、虎関青年期の修学の跡を見ても、或いは釈書巻八の大休正念・西彌子曇・一山一寧の三人の渡来僧についての贊を見ても、大陸宋朝風の純粹禅を高く評価していたことが分かる。これに対し来僧の扱い方は、禅宗の伝播史という意味に於ける評価は別とし、虎関は宋西の伝禅は濫觴にとどまるもの（釈書巻七円爾章）という評価を下している。

このように虎関の禅宗受容は、大陸風の宋朝禅に強くひかれていたが、では虎関はその参じた鎌倉禅の人々、或いは渡来僧達に何を求め何を期待したのであろうか。ここで虎関とほぼ同時代に生きた夢窓疎石の事跡と比較してみるに、極めて興味ある事実が見出される。即ち、虎関は十九才で円覚寺桃溪徳悟に参じているが、疎石も二十二才で同じこの時桃溪に参じており、翌年は二人とも上京し建仁寺無隠円範に参じている。更に翌々年（一二九九）には来朝早々の一山に二人とも参じており、この時期両師は殆んど同じ参学の経路を辿っている。所

が、疎石が二度目に一山に参じた頃から両師には極めて対照的な相違が生じてくる。即ち疎石は一三〇三年に一山に再び参ずるが、機縁合わず一山の下を去ってしまうというように、疎石は一山に対して宗教的苦悩の解決を期待したのであるが、一方虎関の場合はむしろ、宋儒程伊川の易学や楊雄の太玄経について教授を受けるといふように、学問的要求を満たしてくれる人として一山に参じているのである。虚関撰の一山の行状記にも、一山は教乗の諸部から儒学道家諸子百家、並びに稗官小説や郷談俚語にまでよく通じており、自分は一山の門に参ずると十数年、学問的に益する所多大であったと記している。済北集に収録されたもの、その他多数の著述や詩を見ても、虎関は学問僧としての性格が濃厚で、教団経営ということに關しても無頓着であり、疎石とは極めて対照的な性格を多く有している。

以上要するに、虎関が好んで鎌倉禅の諸師に参じ、宋元朝よりの渡来僧をいたく慕ったのは、宋朝風の禅風、特に詩偈を作り四六文を能くし、宋儒の学にも精通するということ、宋朝の貴族趣味的禅に憧れ、これを撰取しようとしたためで、ここに五山文学の代表的禅僧としての虎関師錬の一面を見ることができ

鎮源の『本朝法華驗記』に関する一考察

華園 聰 磨

本発表の狙いは長久年間に書かれた首楞嚴院沙門鎮源の『大日本法華經驗記』(本朝法華驗記)によって、行者の限界体験と宿縁との関係を取上げ、平安仏教史の一面を考察しようとするものである(統撰書類集所収)。

本書は義寂の法華驗記等の中国の各種法華靈驗記に促され、更に日本靈異記、三宝絵詞や日本往生極樂記等の我國の先蹤文献に依拠しつつ、法華經の功德・靈益を宣揚しようとしたものであり、一二人の法華信者の行業・事蹟を録している。そして法華經への信仰内容から見ると、所謂往生譚が頗る多く、院政期に多く書かれた往生伝へと連るものとして従来注目されてきた。ここに記された人々の信仰の様相は一律ではないが、約言すれば行業の過程で法華經及びそれに関連する仏菩薩諸天等の験力や功德・加護に与り、危難を免れたり、所願成就して臨終正念、往生浄土を遂げた、とするのが基本モチーフをなしている。更にその行業を見ると、法華經の受持・誦誦・書写・義解を始め、念仏、陀羅尼諷誦、止觀行、苦修練行等多種に及ぶが、就中誦誦行が圧倒的に多く、しかも暗誦のみを以て行業とする例が二十七に上り、全体の四分の一を占めている。これは専修誦經の行態として注意を惹くが、ここでは本書が、かかる

暗誦行を如法・如説に実修しながらも果せず、しかもその挫折が宿縁と結びついている行者を取上げていることに注目したい(七七、八〇、八九、九三)。しかも彼らは破戒無慚の僧ではなく、道心堅固な如法修行者なのである。かかる行者の挫折体験は一般に録せられること少なかったらしく、日本靈異記に一例(出後)あって、三宝絵詞と日本往生極樂記には皆無である。

例えば醍醐の恵増法師(上)は只暗誦のみに専心していたが、比丘偈の二字を暗誦できず、長谷寺に籠り祈ったところ、その由は宿世因縁にあり、前生に經を読みし折、燈火が飛んでその二字を焼いたためだと知らされ、前生の居所を尋ねたら、果して事実であったし、この宿縁を了知した後は暗誦することを得た、という。この話は人名、前生の居所、文字の数等においては異なるが、日本靈異記の巻上、第十八と筋書は全く同じである。但し鎮源はこのことを断っていない(尚、靈異記に依拠した話は殆ど三宝絵詞を通過しているが、この話は後者にはない)。その他、前身が畜生で、僧の誦經を一部聞き洩した宿縁によるとするものが多い(五八、七七、八三)。しかもかかる暗誦不能の解決には壮絶な苦修練行を要し、明蓮法師(八)は稻荷、長谷寺、金峰山、熊野、住吉に各々百日乃至一夏九旬籠り、結局伯耆大山で己が宿縁を知ったという。

かくして本書では、自らの行業に行詰った際には靈山、靈驗所への巡拝參籠祈請が行われること、また宿縁の告示は仏菩薩及びその化身によること、そして宿縁が前世における畜生道と結びつけられていることが特徴として指摘され得る。かくして

宿縁は行者自身の力を超えた所で働く絶対の障礙とみなされ、罪業力(四)や世塵(百)、土風(百十)と共に、個人的努力に無に帰せしめる巨大な力と受取られているのであり、こうしたものの繋縛による行者の無力感が、鎮源においては、法華一乗への絶対的信仰と強烈な出世間主義と一体になっていると考えられるのである。時に明尊の座主就任をめぐる、「末代之故、依此事一山仏法可亡滅、依一僧事、満山破亡甚愁也、又国家重事也」(春記、長曆二年十月十二日条)と不安が昂っていた世相を鎮源がどのように見たかは、直接知る由もないが、本書には末法の文字を見出すことはできないのである。

『密宗安心義章』の提起するもの

栗山秀純

『密宗安心義章』二巻は、明治十二年(一八七九)東京芝真福寺で行われた真言宗本末大成会議において真言宗の宗意安心を決定するために、高岡増隆(一八三三—一八八九)・佐伯旭雅(一八二七—一八九二)・上田照遍(一八二七—一九〇七)・小野方賢宝(一八二七—一八八四)・釈雲照(一八二七—一九〇九)の五師を篇纂委員として選出し、釈雲照師が各委員の意見を合釋編纂することになり、明治十六年(一八八三)にそれらをまとめ、雲照師の名で真言宗東京法務所より出版されたものである。本書は、真言宗各山合議の結果編纂された宗団として

唯一の宗意安心を述べた書物であるにもかかわらず、その後宗内においてあまり用いられなかった。そして、明治十七年(一八八四)服部鏤海(一八五五—一九〇九)師の尽力により、別処栄嚴(一八一四—一九〇〇)師の名を以って著した『密宗安心教示章』一卷(法務所開版)が常用されている点に問題が提起される。

明治元年(一八六八)三月十三日の太政官布告に始る神仏分離・神祇官の再興・祭政一致等の一大宗教政策の改革により、未曾有の排仏毀釈の法難に遇い、特に明治四年(一八七一)一月五日の寺社領地を返上せしめる令により、その経済的基盤を失った真言宗々団は、一宗一管長問題を審議し、併せて各山大同団結して布教々化活動の必要を痛感し、本末大成会議、布教会議等を行ったのである。

特に布教活動の問題としては、明治十一年(一八七八)には高野山における大師和讃決定の布教会議があり、同十二年には芝真福寺での本末大成会議において口舌布教のための宗意安心手鏡作成が審議され、同十三年には湯島根生院でお授けの方式、光明真言の唱え方を議し、同十四年には、東寺宝菩提院において本尊の統一が論じられたのである。

その間、服部鏤海師は、明治十一年(当時二十三才)の布教会議以来積極的に宗意安心を示す手鏡作成の必要性を説き、別処栄嚴師を通して種々働きかけるのである。服部師は、山本寂明(一八〇九—一八九二)師と共に釈良基(一八〇三—一八七七)師に懇請し『密宗安心鈔』一卷(明治十年、大教院開版)

を撰述してもらっているが、これに満足せず佐伯慈明（一八一五—一八七八）師の『浄土道しるべ』を土台として、浄土真宗に行われている『教示章』に類するものを望んでいたのである。明治十二年の大成会議の委員長であった釈雲照師は、この手鏡作成には絶対反対であった（『布教実歴談』真言宗安心全書、下、九五三）が、会議の結果前述の四名の委員から提出された即身成仏安心、無相安心、二根安心、三品悉地安心等の諸説を総括し、雲照師の主張する如実知自心により本不生際に安住する説をもって『密宗安心義章』二巻を撰述したのである。これについて服部師は、「これは四人の説を皆捨てて御自分の意見通りに編述せられたものである」（『布教実歴談』真言宗安心全書、下、九五三）とその不満をおからさまに述べている。

服部師は、かねてからの希望達成のために諸大徳にその安心観を問ひ、その草案八十章余りを明治十五年（一八八二）七月に雲照師に大成方を依頼したが、翌年になっても出来ないのを返却してもらい、権田雷斧（一八四六一—一九四五）・泉智等（一八四九—一九二八）の面師に相談し、その他諸大徳にも添削してもらい、二十一章からなる『密宗安心教示章』を編纂したのである。

本書は、雲照師の如実知自心安心を総安心とし、天鷹懐円（一七四六—一八二五）師の二根安心を別安心としこの総別二種の安心説によって古来の諸説を統合整理出来るとしている。服部師は、さらにこの『教示章』の講義録（明治二十八年、法務所出版）を作り、各布教師講習会のテキストとして活用し、

以後これが真言宗の安心を示す常用の手引となったのである。『義章』『教示章』いずれも多くの問題を含んでいるが、いま、釈、服部両師の宗意安心に対する態度について一考したい。服部師は、その青年期より『教示章』作成に情熱を傾け、その活用に努力したのである。しかし、雲照師は、この口舌布教の手鏡作成には全く消極的であった。これは、明治十九年（一八八六）一月、小石川に目白僧園を創設主宰し戒律復興と大衆教化に努力した師の態度としては全く肯けないことである。

この雲照師の態度についてその理由を探るならば、(1)当時師は宗団の離合問題を第一義と考えられていた。(2)真言宗の宗意は、一冊の口舌布教の手鏡で決定すべきでないと考えられた。特に(2)の立場から見れば、その後も決して満足すべき安心観が示されていない点を見ても、真言宗々意安心の問題は現在にも大きな課題を残している。

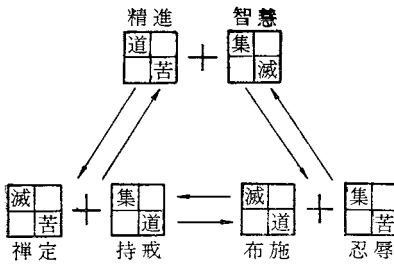
学禪普道論

小田切瑞穂

仏教に於て、従来「三学」と称して、戒、定、慧を併修することが修行完成の道とせられて来た。然るに浄土教に於ては念仏を重視し、又金剛般若波羅蜜經の如きは、忍辱、布施を甚だ重く説く。元より諸經諸説法によって此等の間の関連も説かれたけれども、畢竟牽強附会、不徹底を免れない。

さて筆者が、かねてより唱道して来た「潛体観」に於ては、四諦六波羅蜜の潛体的統一を果たし、従つてその間の縱横無礙を見た。

然し乍ら、人それぞれ生れ乍らにして、多少の個性的偏向を持ち、又環境的生育上の差異を有するため、入門修道上の適不適は避け難い。学禅普通論とは其間の消息を窮めるものであり、衆生の一応なる見分けに基き、学道、禅道及び普通道の何れかに重点をおく修行を奨励する。茲に学道とは精進智慧の道、禅道とは持戒禅定の道、普通道とは忍辱布施の道意味する。勿論この三門三道の別は全く一応の事であり、例えば重点的に学道を選ぶ者が同時に禅道を修し、或は普通道を併せ行ずることを妨げない。重点的に禅道或は普通道に進む者にとつても同様である。



第一図

処で潛体観に基けば、第一図に示す如き、いわゆる平衡関係の成立をも見出し得る。その意味する処は、先づ六度中、精進智慧、持戒禅定、忍辱布施なる三組が得られ、各組内の二者は互に相補的であ

り、此等三組間に移行平衡の存することである。それは恰も化学平衡の如く、環境の下に互變的に移行しつつ平衡的共存を見るものである。例えば精進の下に眞智に達した人は、仮令座禅の体験を有せずとも、持戒下に禅定を体験した者と同等の悟りに達し得られ、その逆も又言い得る。忍辱布施の修行者の場合と他の場合との関係も同様である。

而して、此等三者の場合には互變移行的であるから、三者中何れの状態に止ると断ず可きではなく、いわば時と場合に応じて何れかの実現が見られるのである。但し個人的偏向の残存は免れない。

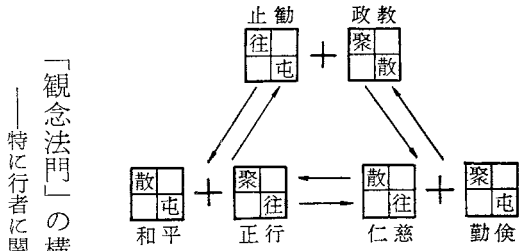
従つて第一図に示した平衡三者の一つ即ち三頂点の一つに停滞しているものと考えてはならない。問題は入門に際し何れの一隅を選ぶかにある。或者はその天性に於て精進智慧型なれば、図に於ける上の頂点、又他の者がその天性に於て、布施忍辱型なれば、図の右下角の頂点に、それぞれ入門し、修行と共に次第に他に移行しつつ、他の道を併せ修す可きである。

又天性を強調することは上記せる環境重視に悖るものではない。何故ならば、一個人の内面的事情と称するものも、広義には環境に外ならぬからである。其故にこそ学禅普通道の三門に向つて、夫々入門の難易を生じ、又教導者の判断の重要さも無視出来ないのである。

以上は個人の内面的六波羅蜜に就いて述べたものであるが、人間共同体的乃至社会的六波羅蜜に關しても、全く同様である。よつて第二図に、その場合を掲げておく。但し説明は之を省

第六部 会

善導大師撰述・五部九卷の撰号をみると、沙門善導と比丘(僧)善導の二種が用いられている。本論は是の明白な善導自記の撰号に基づいて、改めて五部を見直したいと思うものである。沙門善導に配されるのは「四帖疏」「法事讃」「往生礼讃」の三部と、比丘善導に属する「観念法門」「般舟讃」の二部で、二系列になっている。これら五部の教化の対象とおぼしきものを概略あげると、道俗・大衆・諸衆生・衆等・往生人・凡夫人



第二図

「観念法門」の構成について
——特に行者に関して——

久本実円

略する。

ここに学禅普道の「普」は布施の「布」であり、筆者は「布施」の持つ意義上その文字を「普施」と改めたのである。

・知識・行者・行人など雑多であって、これらの語が同じ意味に用いられたり、また異った意味に用いられている場合もあって、一律に規定することができないのは申すまでもない。しかるに五部を大観するときは、沙門の系列においては、主として教化の対象は道俗・大衆にあり、比丘の系列では行者・行人に向けられているのである。今問題にしている行者の語も両系列にあって、その内容も弘願・要門・通論家の行者であったりして、行者を一方的に定義つけることはできない。しかし、比丘の系列の二部に出てくる行者は、上述の行者とは違った意味をもつものと考ええる。

善導在世時の唐代の僧制を考慮するとき、僧となるためには、それ相応の制約を受くるはずであり、幼にして出家して沙弥(僧)となるのは順調であって、さもなくば童子・童行・行者の修行期間を経過して沙弥とならねばならなかった。「釈氏要覽」には、七歳より十五歳までを童子、十歳より行者と呼び、東林の辟蛇行者のあったことを記している。唐初期では鴻臚寺・崇玄省が寺院を管轄し、三綱において僧尼を取締らせられた。善導在世時の度僧をみると、太宗貞觀初年・六年・九年に各三千人、同二十二年には天下諸州各五人、慈恩寺落成では大德五十人を招じ、その侍者各六人の計三百人、高宗顯慶三年には業行を詮試したる童子一百五十人を度している。その半面には貞觀初年、同三年に勅をもって、当時横行していた私度僧、避俗役僧の取締りを布告し、私度あるものは極刑に処すといふきついでであった。したがって、剃髪せず寺中において雑務

に従事しながら修学する童行・行者は、正度を目的とする真面目な修行者と言える。童子・行者の明確な記録は、不空の「表制集」であって、四十三歳の行者二名、五十五歳の行者一名、童子二名の度僧を請うもので、善導寂後八十有余年のものである。

善導と時を同じくする例としては、「宋高僧伝」記載の山東の釈僧瓊（六三九—六八九）が、童子・行者を経て二十四歳で剃髪している。また、慧能（六三一—七一三）は智遠法師から行者と呼ばれている。かくのごとく一応童子・童行・行者の存在は認めらるると考えられる。

「観念法門」の行者の呼称は、凡そ三昧行相分に十三回、五縁功德分に六回、行者と同義とみられる行人が七回、結歛修行分では行者と修学行人が各一回である。因みに「般舟讚」には十一回である。「観念法門」の中で、行者の内容がよく現われているのは、入道場念仏三昧法であり、そこには行者等に六齋日を示し、家業の軽重を量り、一日乃至七日唯坐唯立の念仏・誦経を勧め、力の多少に任かせるといふ易行となっている。易行といっても、天台の常行三昧に比べてのことで、かなり専門的な修行法であって、三帰・五戒を受けた在家の者にも、沙弥の前行としての童行・行者にも可能な易行であるという意味である。

善導の長安における説法教化の場として、光明寺、慈恩寺、實際寺があるが、弟子として懷感・懷暉・浄業等が入門したのは、善導六十歳前後の實際寺に居住の頃であり、余生を此の寺に託して、子弟の教育にあたられたのも、この時期であろう。

したがって修学のための教本が必要であり、そのために「観念法門」等の製作となったのではないか。懷暉が、十有余齡秘偈真乘、親しく付属を蒙る、と記していることも興味津津たるものがある。

（註）度僧制度については、道端良秀著「唐代仏教史の研究」を、童行については、諸戸立雄著「南北朝・隋・唐初の童行と度牒の制」を参照させていただいた。註は紙数の都合上省略しました。

仏教における「時」について

——日蓮、観心本尊抄にあらわれた時——

芹 沢 寛 哉

「時」の問題は日蓮の教説において最要の問題の一つである。仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし（撰時抄）。それは日蓮の宗教が絶対者との関係における自己の救済、或いは自己が絶対的なるものを悟るといふことにあるのではなく、正しい教法を歴史的現実の場へ実現することを目指しているものであるから、場所としての国と共に時が教説の綱格を形成しているのは当然である。

ここでは日蓮の観心本尊抄にあらわれた時について考察する。この書は日蓮自ら当身一期の大事と称している程教義の最要書であるが、この書は題号が「如来滅後五五百歳始観心本尊抄」とあり、末法の始という時を表わしている。またその中心

ともなる個所は古来四十五字法体段とも云われている所である。「今本時の娑婆世界は三災を離れ四劫を出でたる常住の浄土なり、仏既に過去にも滅せず未来にも生ぜず所化以て同躰なり、此れ即ち己心の三千具足三種の世間なり」、ここで本時が問題である。

本尊抄、撰時抄及他の諸書から総合して、時に關する所説は五綱判と称せられている。それは教法流布の次第の範疇である。最高教説である法華經の教が実現する次第を教、機、時、國、序の五つの基準において説いている。その五つは互いに關連しているがそれが実現する「一時」に焦点が当てられている。即ち、時を在世滅後と分ち滅後を正法像法末法に分つ。正法千年（時）には阿羅漢が上根上機の為に小乘、權大乘（教）を説く、國は印度月支。像法千年には伏惑の上人が中根智者の為に（機）迹門（教）を説く、國は唐土と日本。本法に入っては煩惱具足の人が下根下機の為に本門法華經（教）を説く、國は日本。そして末法の始が最も大切な時であり、この時こそ、真実の教が実現する時であり、真実の教（本門の法華經）が実現するときは、それを弘める煩惱具足の人はそのまま地涌の菩薩に転じ、鬪諍無殘の國はそのまま寂光浄土に転化するとされる。かくして、教義のあらゆる問題は末法の初という時に結びつけられている。そしてこの教説の真理性は道理文証現証の三証によって周到に基礎づけられている。

従つてこの教義が權威あるものとされ、そのままの形で、無媒介的に形式的受容されるか感情的な反撥をされる傾向が生

ずる。即ち実践行為としては排他的な折伏行となり、同時にそれに対する反立を生むからである。しかし本尊抄にあらわれた「時」は歴史的現実としての「この時」でもあるが、更に四十五字に示される「本時」でもあった。この本時の世界は、存在であり不生不滅、不変常住であり、空間的であると共に、本仏と凡夫たる人間との交流する場でもある。現在即永遠の絶対的時間である。現実の具体的歴史的時間からかかる絶対時間への道は日蓮においては思弁による悟りではなく、法華經の色説という体験によって開かれたと云わねばならない。この体験は徹しい自己否定を内面的及外面的に繰返すことによって、その実存があらわにされる。權力や世俗からの否定と共に、自己の中における疑と不信からの否定的超越は体験の極限であるといつてよいがその状況は開目鈔に示されている。そして極限的体験の場は佐渡配流であったが、その時に本尊抄の「本時」の世界が開かれたのは偶然ではなかった。従つて「本時」は単に連続的な物理的時間や形式的時間ではなく絶対現在即永遠の体験時間でありこれが、否定の実践によって現実の歴史の世界へ現成されなければならない。故にかかる否定の媒介なしの単なる受容は前記の如き誤をおかすことにならう。

このような「時」を道元の正法眼蔵に説かれた「有時」の時間と対比するとき、共に「行」において現成する体験時間として、仏教的時間の特徴を示すものであらう。

弘法大師空海の書簡について

勝 又 俊 教

弘法大師空海（七七四―八三五）の生涯における人間関係は多方面にわたっており、したがって相互に交換された書簡はおよびたしい数にのぼると推定される。しかし現存する書簡は高野雑筆集に収められている六十七文と拾遺雜集に収められている三文に過ぎない。

空海の書簡を考える場合に注意すべきことは、第一には文献資料についての問題であり、第二には書簡の内容についての問題である。第一の問題から考えてみると、高野雑筆集は済運（二〇二五―一一一五）や覚鑿（一〇九五―一一四三）の弘法大師御作目録では高野往来集といわれたが、その後高野雑筆集と呼ばれ、江戸時代の刊本などすべてこれにならっている。この高野雑筆集は全体が七十四文から成るが、その中の最後の二文は天安元年（八五七）真濟（八〇〇―八六〇）の文であるから、高野雑筆集の編纂は天安元年以後であり、また七十四文の中、書簡とは認めがたいもの四文、空海の作でないものが三文あるから、空海の書簡は六十七文である。ところが六十七文の中の十文は性靈集巻三の一文、巻四の三文、巻九の五文、巻十の一文と同一のものであり、多くは表・啓の文である。性靈集の編纂は真濟が空海の示寂直後になしたものと推定され、高野

雑筆集の編者は不明であるが、編纂は八五七年以後と考えられるから、性靈集の巻三、四の文が高野雑筆集に組入れられたと考えられる。しかし済運が性靈集巻八、九、十の補闕鈔を蒐集するにあたっては、逆に高野雑筆集から巻九の五文と巻十の一文を採取したと考えられる。

また高野雑筆集と共通な三十八文を収録している発揮拾遺編がある。この別本はもと石山寺の淳祐（八九〇―九五三）の書写本であり、江戸時代の明和八年（一七七二）に尊賢が公刊したものである。その内容は高野雑筆集の第二十八文から第七十二文までに相当するものであるが、多少の出没、順次の相違がある。これによって空海の書簡類の編纂には、高野往来集（高野雑筆集）系統のものと、石山寺に伝えられた発揮拾遺編系統のものとの二種類の伝承があることがわかる。

ところで高野雑筆集に収められている空海の書簡六十七文の中、性靈集と共通な表・啓が十文が含まれているので、これらの表・啓をも書簡として取扱うことになれば、これらと同系列の表・啓は性靈集の中の巻一に一文、巻三に三文、巻四に十四文、巻五に六文、巻九に三文、巻十に一文の合計二十六文を加えることができる。なお空海と最澄との交友関係の書簡に注意してみると、最澄が空海に宛てた書簡が二十三通（蘭契遺音集）があるが、空海から最澄に宛てたものは僅かに風信帖三通が現存するのみ（拾遺雜集に収む）である。これらによって高野雑筆集は古くは高野往来集と呼ばれ、書簡集であるが、表・啓の文が含まれ、また書簡・表・啓でない文も含まれ、また最澄宛の

ものなどは含まれず、最初から不完全なものであり、編者も不明である。別系の発揮拾遺編は書簡集ではあるがこれまた不完全なものである。

第二に高野雜筆集六十七文と拾遺雜集の三文について内容を検討してみると、(一)宛名の明記してあるものが四十八文、その他は不明である。(二)宛名や内容から区別される点を考えてみると、(1)上奏文関係のものが七文、(2)外護者へのものが十四文、(3)代筆が五文、(4)密教経論の書写依頼が十一文、(5)物品患施に対する札状が八文、(6)病氣見舞状が七文、(7)人の死を悼む書状が四文、(8)高僧への書状が五文、(9)空海の弟への書状が五文、(10)来訪を待つ書状が三文、(11)講会への不参加の返信が二文、(12)最澄宛の書状が風信帖の三文と代筆となっている。

なお書簡の年月日の明瞭なものが四十一文、不明のものが二十九文であり、明瞭なるものの中、弘仁二年が一文、弘仁三年が四文、弘仁四年が一文、弘仁五年が一文、弘仁六年が十三文で最も多く、弘仁七年が六文、弘仁八年が一文、弘仁九年が六文、弘仁十年が四文、弘仁十二年が二文、天長五年が一文のみである。

初期永平寺教団における義介の立場

原田 弘道

道元禪師は建長五年八月二十八日夜半、遷化し、懷辨が建長五年七月十四日に永平寺二代住持位に就任した。建長五年より十五年間、懷辨は永平寺の住職として学人接化に努めたが、文永四年に三代位を法嗣義介に譲って、懷辨は東堂となり、義介は足掛け六年住職として止まり、文永九年二月に突然退いている。その理由は明確でないが、懷辨が示寂するまで東堂職のまま再住、以後は義介が再住した。

義介は道元禪師寂後即ち懷辨住職中に師命によって入宋している。その目的の一つは永平寺伽藍整備であるが、『三祖行業記』によると義介に付囑した言葉として「先師道元は如浄の勅命を受けて帰朝し、叢席を一興せんとせられたのであった。これは先師からすれば、祖翁栄西僧正の素意にも契ふものであった。ところがそれ等の清規を始め、多くの聖教類は、先年興聖寺焼失の時に紛失したから、その再調査をして欲しい」というものであった。この命令により、先ず京都に建仁、東福、鎌倉に寿福、建長の諸禅刹を訪ねて、一通り国内の調査を終え、更に正元元年(四一才)宋に渡って五山の施設を順観した。『日本洞上聯燈録』第一では、在宋は前後四年間で、弘長二年の帰朝としている。周到豊富な調査を遂げて永平寺に帰り、先ず山

門を建て、両廊を造り、諸堂に仏菩薩の像を安置し、更に四節の礼儀、掛塔の儀式、その他日分、月分等の清規を復興して大いに祖風の宣揚に力を尽したのである。従って、懷非が修行に力を致して指導したのに対して義介はその前歴からしても運営面の充実に心を致したものと思われるのである。

今義介入宏について、従来看過されているが、中国禅宗叢林特に臨済下での参学は叢林の觀察と共に、恐らく思想的影響も受けたと思われる。然し積極的な決め手を欠く。

しかし伽藍整備と共に、一つには詮慧、経毫の京都永興寺派では達磨宗及び臨済宗批判が見えるのに、義介を始めとする永平寺系にそれが殆ど見られないという事で消極的にはこれを証していると言えよう。そして又「祖翁榮西の素意」に契うものとして、永平寺の興隆の目標を榮西の立場に置いているという事は宋朝禅のもしくは兼修禅的な傾斜を志向していたと考えることも出来よう。特に大衆本位の叢林の運営が当時の南宋叢林の顕著な特徴となった。住持への権力集中に伴う權威主義的な運営の方向に向わんとしたことは推測に難くない。

次に取り上げらるべき問題はその嗣法観についても、義介が具に嗣た京都、鎌倉、南宋の叢林は、東福寺を除いて法系の異なる者が住持になる事もあり、それが制度としては南宋では五山十刹、十方住持制度であるが、義介自身こういった面からも厳密な嗣法観、法系論への自覚がそれほど強くなかったのではないか。更に永平寺に住持になって、洞済両宗の二流相承の立場から、特に彼は道元禅師も黄龍派の法を受けて二流相承して

いると見ているようであり、どちらにウェイトを置くかは彼自身の自由によるところであったとも云えよう。勿論義介の道元禅への信仰理解は疑うべくもないが、客観的にはかなりの幅広さを持っていたのである。従って義介の立場は彼自身の宗教理解と共に、宋朝禅に媒介されて世俗原理をも包含せんとするかなり融通性に富んだものと云える。

こういった傾向が道元禅師の古風を守らんとする人達と対立する様になったことは当然であろう。即ち保守派と革新派との二傾向が生じてきたのは、歴史的社会的背景から避け得ざる所であろう。これは道元禅師滅後の永平寺における学道のあり方と、教団運営の方向が模策されていた草創期の一つの過渡的現象と見る事も出来、義介の立場もかかる視点から捉える所に意義も存するものと思う。

第七部会

方丈記における無常

石上 智康

これまでの方丈記に対する作品評価は、研究者の間で必ずしも一定していないが、作品のモチーフを与えるものとしての無常が方丈記一篇の抜きがたい思想として存在するとする点では、ほぼ一致している。しかし問題は方丈記において無常が語られているとはいえず、そこで理解される無常の思想とは、極めて限定された、底の浅い通俗説に過ぎず、仏教本来の思想からみて正統のものでないということである。のみならず長明の通俗的理解に墮したいわば無常の読み違いこそが、虫のいい勝手にフィクションに寄りかかった敗残者のエゴイズムに貫ぬかれた自己矛盾と不徹底な方丈記の世界を出現せしめ、彼、長明をしてそのような限定された世界に留まることを許した一つの原因になったものと考えられる。なる程「彼が宗教に没頭し得な

会
第七部
かったのは貴族社会・文化への強い思慕と肯定との結果である⁽¹⁾」彼の態度の不徹底こそ、方丈記の真实性を貫徹せしめなかったと同時に、方丈記の積極性と真価とををになう契機でもあったことに注意すべき⁽²⁾であることは認めるとしても、作品にお

ける無常の読み違いという事実を、作品評価の過程で軽視すべきではない。因みに、巻頭の有名な命題とそれがたくみに検証される仕組になっている歴史上の悲惨な事件の叙述、及びそれらをしめくくる中間的結語の「すべて世の中のありにくく、我が身と栖とはかなく、あだなる様、またかくのごとし」との言葉からも自明のように、鴨長明はこの俗世間はすべて無常であるとし、その無常ということを、無常^{II}消えてゆく、枯れる死んでゆく、くずれる焼ける、つまり無常^{II}はかない、頼りないという意味で解釈していることが知られる。従って「いづれの所を占めて、いかなるわざをしてか、しばしもこの身を宿したまゆらも心を休むべき」との詠嘆が出るのも、長明によればこの世が無常だから、つまりこの世がはかないからだ、という論理の展開になる。

今日、仏教学の常識によれば、「自己が無常であることはさげられないのであるから、無常を無常と観じそれに従えば、苦はないわけ⁽³⁾」であり、初期の仏教以来、無常・苦・無我の理法が説かれた所以は、ものをみる眼を澄み透らせ、苦からの離脱を求める人が真実の自己を実現するためのものに他ならなかった。ところが、方丈記の著者は無常を知る故に、この世ははかない、悲しい、つまらないと嘆き、世俗の事はすべて無常ゆえに無駄に終るしかないという徒勞感で人生を解釈している。同じ随筆文学でも百年余を経過すれば徒然草の如き、同じ無常感を作品の焦点としながら、明らかに思想上の質的変化、発展を上げていく。兼好は無常を悲しむものは「愚かなるもの」とキ

ッバリ断言し、無常であることを「いとほかなし」とはいわな
い。

さて方丈記後半は出家して方丈の庵を結び、仏教や従来の貴
族的文化生活及び自然の興趣への傾倒の生活が述べられるが、
問題は「仮の菴」の生活だけが都の生活に比して「のどけくして
おそれなし」と言いきった点である。世俗的に失脚したからこ
そ、つまり無常の浪で足を取られたからこそ「世をうらみ出て出
家」したにもかかわらず、長明は無常に徹するどころか、方丈
の菴だけは無常の風から脱していると考えた。閑居の菴だけは
無常ならざる世界だと恣意的観念的に限定し、そこに身を置く
ことで坐折した自我の満足を求めることが可能だという、虫の
いい虚構に寄りかかって執拗に自己の人生を再構成しようとい
う身勝手な俗物性とエゴが露呈している。「のどけくしておそ
れない」方丈の菴を「われ今、身のためにむすべり、人の為に
つぐらず」である。

方丈記一篇が思想的に不徹底で自己矛盾に満ちている原因
は、長明が思想そのものに主体を置いて彼の自発性において出
家したのではなく、世俗的地位の失脚をうらんで止むを得ず出
家せざるを得なかったことから、たまたま自分の悲運と無常と
を極めて通俗的な次元で手前味噌に結びつけてしまい、そこで
は仏教が単に場を提供し仏教の旗印が利用されたに過ぎず、彼
は無常に徹した訳でないから、露骨なエゴをうのみにしたまま
で、我儘でひとりよがりの精神的快樂主義に安住しようとした
ことである。結末の烈しい自己凝視と反省の結果、自らの矛盾

に「答え」を得ることも出来ず沈黙のまま「不請の阿弥陀仏を
兩三遍」申すばかりであったが、彼の念仏についての評価も、
従来、研究者の解釈は大きく異なる。ただ「長明は閑居の樂し
みを否定したばかりでなく、その否定を止揚してより高次の、
念仏一筋の修行者に徹する生き方を見出した⁽⁴⁾」とする説を肯定
するには文献上の論証性にとほしくやや飛躍の感がある。

まことに方丈記は中世の代表的作品であるが、思想の典型は
その深さに係るとすれば、方丈記は充分な意味で中世の典型的
文学とはいいい得ない。

(註) (1)(2) 永積安明「方丈記序論」一三三〜四頁(日本
評論社版「中世文学論」所収)

(3) 平川彰「初期仏教の倫理」五六頁(講座・東洋
思想第五卷仏教思想Ⅰ・東大出版会刊)

(4) 佐々木八郎「方丈記私論」百二十頁(国文学研
究「第二十五集・伊藤康安先生古稀記念論集」所収)

西津軽・鯨ヶ沢における宗教について

伊 東 俊 彦

青森県西津軽郡鯨ヶ沢町は、広大な岩木山麓に散在する四〇
の部落から成り、農林業と日本海漁業を主要産業とする、人口
一八、〇〇〇人(昭和四五年調)の農漁村である。本州最北端
に近い鯨ヶ沢でも、ここ数年來、衣食住をはじめとする生活様

式の都市化や農耕機械・自家用車等の普及にみられるように、近代化・合理化(都市化)現象が著しく進んでいるように見られる。又、この間に、人口の急速な減少により過疎振興地域に指定(昭和四六年)され、出稼ぎに起因すると考えられる種々の問題が発生している。

ここでは、近代化・合理化に伴う社会変化と、それに関わる宗教現象との相関々係をフィールド・ワークで得られたデータに基づいて探らうとするものである。

データのまとめ方は、 k_j 法(W型問題解決法・六ラウンド累積 k_j 法第二(現状把握Vラウンド))を用いた。資料のまとめ方に関する従来の方法が、分類・要約・分析中心の方法であるのに対し、 k_j 法は要約分析と統合の両方法を関連的に行使用する特性を備えている。

鯉ヶ沢でのデータは k_j 法によるデータ処理の結果、次の五項目にまとめられた。(カッコの中は細目である。)

一、シャーマニスティックな宗教現象と重層複合化した宗教現象が顕著にみられる。(多くの現世利益的宗教が重層化・複合化している。祈祷を通して現世利益を求める人々が非常に多い。イタコやゴミソの依頼主は中年以上の女性が多く、その悩みや迷いを解消してもらう。)

二、鯉ヶ沢では伝統的な信仰(特に祖先信仰・岩木山信仰等)・倫理・道徳が生きている。(鯉ヶ沢は歴史の古い土地であり、人々は宗教的にも伝統的なものを大切にしている・封建的遺風が強くみられる。)

三、近代化・合理化の過程に種々の問題(社会的・個人的)が生じている。(核家族化は村落共同体の崩壊と親子の断絶を生み出している・生活様式の都市化、耕地面積の狭隘と低生産額、地元における余剰労働力の不活用が出稼ぎの原因である。)

四、伝統的な信仰は、徐々に稀薄になりつつある。(信仰行事はリクリエーション化してきている・若い世代は一般的に宗教に対して無関心である。)

五、住民の町に対する積極的な働きかけの態度があまりみられない。(過疎対策が実を結んでいない・町に何となく愛着を感じている人々がいる・町全体の政治的まとめりが非常に悪い。)

右の五項目は、各々独自のまとめりを保ちながら相互に関連し合っていると考えられる。一般的に、伝統的社会における近代化・合理化のプロセスに社会構造上の不整合(矛盾)がみられる例が多い。鯉ヶ沢においても社会構造上の矛盾に起因すると考えられる種々の問題が生じている。ここでは住民の日常生活レベルで発生する諸問題は、地域社会単位として、又は、近代的・合理的方法で解決されるのではなく、特にシャーマニスティックな宗教や重層複合化した宗教によって個人レベルで解消されている。つまり、鯉ヶ沢においては、宗教(特にシャーマニスティックな宗教・重層複合化した宗教)が社会的代償機能を果たすことにより社会構造の統合が維持されていると考えられる。

今回の調査報告について、①使用したデータの一部は本来的

に宗教研究のために収集されたものでなかった、②調査地域として鱒ヶ谷全体は範囲が広すぎた、③筆者がk j法に不馴れであったことを認めなければならぬ。

註 k j法の詳細については次の参考文献を参照されたい。

川喜田二郎著「パーティ学」(昭三九、社会思想社)「発想法」(昭四二、中公新書)「統発想法」(昭四五、中公新書)「問題解決学」(共著、昭和四五、講談社)

流人と僧侶

植村 高 義

希有な流人の書簡から、平戸藩に於ける一僧侶と流人との關係を眺むることにした。

流人、遠島者は律令制度の下に行われた者と、江戸幕府の仕置によって流された者とは別けられる。古代律令制度下では、罪人を一定の地に強制移住させるもので遠流、中流、近流がある。近世の流人は幕府の法令に従って処置された者で江戸、上方、長崎から流すものと、藩で処断して藩内の島に流す遠島、又家族や近隣などからの依頼により、一時的に流す願ひ遠島とがある。

老岐島には古く貞観八年応天門の変に座して伴秋実が流罪され、又安貞元年に幸西が延暦寺の訴えで配流されたと伝えられている。近世では長崎犯科帳、御仕置伺に延宝から弘化に至る

百八十年間に十八回、六十余名の名前が記されている。この他に、上方及び平戸藩からの流罪者が加わることになる。しかし、長崎奉行所からの流人の多くは窃盗、欠落、傷害など悪質であったのに対し、上方からは女犯、政治犯など比較的有識者が多かった。『平戸藩法令規式集成』に遠島扶持として、「老州小値賀老人三舛宛其外ハ老人式舛宛平舎扶持通帳ニ附御作事方へ遣網取之者持參致」が掲げられているが、彼等は日雇かせぎ、農業の手伝いなどし乍ら、どうにか自分で自分の生活を賄っていたようである。

(一) ……何分少も御氣遣之義ハ無御座候曆応寺住持様も又々當年六月御死去被成候得バ見性寺様御出被成親仁様も同様ニ下拙迄も悦び罷在候嘉四郎殿おせん殿亀五郎殿へもよろしく御頼申上申候…… 不備

十二月六日

全鏡僧

(二) ……見性寺と申者只今ハ当寺住持にて御座候先達ての書状にはくわしく書き不申候為未タ其地へ相分り不申様ニ相聞へ申候元の見性寺様ガ只今之曆応寺にて御座候ひと御親切ニ被成候て老年之拙者も全鏡までも大悦ニ奉存候…不備

小山弥兵衛

九月十五日

全鏡僧

右の二通の手紙は元文四年(1739)生野一揆の折り捕えられ、三十五才で老岐は箱崎村見性寺、後に曆応寺付近に流罪となつた小山弥兵衛を尋ねて来島した孫娘全鏡(兵庫県朝来郡山東町矢名瀬の曹洞宗桐楽庵で剃髪)と面会の後、郷里の小山次郎左衛

門など親族、知人に宛てて出したものである。

文面は曆応寺に東禪院二世より六世として転じた梁山太屋が天明八年に、又清住庵四世より転じて来た七世実道高真も寛政元年に叙したので、見性寺四世であった鳳谷靈麟が八世となつたことを示している。更に又「寺ぐり」という転住の方法をも教えて呉れる。

弥兵衛は見性寺で二世聯芳象川、三世壺峰英天、四世鳳谷靈麟と交わりがあつたが、曆応寺で親しくしていた鳳谷と再び会え、親切にして貰える喜びを殊の外力をこめて国許へ報じているが、それは故郷の者に対する配慮もあつたであろうが、幕藩体制下にあつて、行政の末端機構の一端を担う寺院住職であり乍ら、そこに温かい人間を認めることが出来る。

小山口碑に依れば、福岡の安国寺住持の厚意により柴舟への便乗が出来、渡島の念願が叶えられたとしているが、安国寺裏より出帆する小舟への便宜を与えたのは十五世玄英峰宗か十六世寛印沢静であつたか明らかでない。

流人の多くが病死する中に於て、弥兵衛は孫娘や住持などに見守られつつ、寛政四年に天寿を全うした。全鏡は郷里に帰つて水月庵を興し、名を心諒と改め七十九才で円寂。又三十一才で曆応寺に晋住した鳳谷も後に須仙庵五世に転じ、五十五才で示寂している。尚、見性寺も曆応寺も曹洞宗であつたが、明治初年に廃寺となつた。

児童の宗教意識

—— 仏教保育の影響を中心として ——

安井 昭雄

この調査は、昨年の宗教学会で発表のあつた「青少年の宗教意識」に基づいて行なわれたものであり、仏教系の幼稚園・保育所を卒園した児童の宗教意識を調査し、昨年発表された公立小学校の結果と比較することにより、仏教保育の影響を見ようとしたものである。調査期間は昭和四七年五月下旬と十月上旬（主に七、八月）で、調査対象は都内の仏教系の幼稚園、保育所（二六園）を卒園した現在小学五年生（男二五四名、女二二九名、計四九三名）（以下仏保卒とする）で質問紙法を用いて調査したものであり、回収率は四六、八％であつた。ここでは主に第二部（宗教意識）を中心にしていきたいが、第一部（価値意識）については、全体的に見てみると、宗教型、社会型、理論型の順に肯定的反応が多く、経済型、審美型、政治型の順に否定的反応が多いことから、宗教型と社会型の平均値に余り差はないが前述の公立小学校（以下公立小とする）と比較すると、順位が違ふことは注目してよいであろう。

第二部においては、全体としていえることは、性別では女子の方が肯定的反応が多く、また公立小と比較すると仏保卒の方が否定的反応が少ないことを含めて肯定的反応が多くなつていくことであり、検定の結果、仏保卒と公立小の間には(2)「占」

と(4)「自然への畏敬」を除いて有意差が見られること即ち仏教保育(園と家庭での)の影響があると考えてよいであろう。

そこで各々の意識を見ていくと、(1)「現世利益」と(2)「古い」と(3)「まじない」の三つでは平均値がマイナスつまり否定的反応が見られることは仏保卒も公立小も同様であるが、公立小と比較すると仏保卒の方が肯定的反応をいくらか多く示していることが共通している。(4)「自然への畏敬」であるが、肯定者が多く五〇%台であることと否定者が一〇%台であることは仏保卒と公立小の両者に共通している。十四の意識の内、この意識のみ公立小の方が平均値で稀かに上まわった数値が見られる。

(5)「創造神」と(6)「さとり」であるが、仏保卒が肯定的反応を、公立小が否定的反応を示していることが共通している。しかし「さとり」では児童には理解が困難であったように仏保卒も公立小も〇解答が五〇%前後となったことは止むを得ないであろう。それとは逆に(7)「祖先崇拜」では仏保卒も公立小も共に肯定的反応を多く示し(特に仏保卒では多い)、且つ〇解答と否定者は少ないので児童にもよく理解出来た意識であることには注目してよいであろう。(8)「いのり」も「祖先崇拜」よりは少し肯定的反応が少ないだけで似た傾向を示しており、仏保卒では七〇%台、公立小では五〇%台とかなり肯定者が多くいることを示している。(9)「靈魂不滅」であるが、仏保卒では肯定者が六〇%前後、公立小では四〇%台となって共に肯定的反応を示している。(10)「行事、儀式」であるが、公立小の男子を除いて平均値では肯定的反応を示している。また仏保卒では〇

解答が四〇%台、公立小では四〇〜五〇%もあり、この意識について関心の薄いことを示しているが、仏保卒の方が肯定者が多いことは当然であろう。(11)「神仏の实在」であるが、公立小の男子と計を除いて肯定的反応を示しているが、〇解答が多く四〇%前後もいる。(12)「信仰の未来」であるが仏保卒も公立小も肯定的反応を示している。(13)「いのちの尊重」であるが、十四の意識中最も肯定者が多く、仏保卒も公立小も八〇%台で、特に仏保卒の女子は九二%と最も多く、且つ〇解答が最も少ないので児童に最もよく理解の出来た意識であるといえよう。(14)「罪の意識」であるが、仏保卒では肯定的反応が、公立小では否定的反応が見られるが、約半数以上が〇解答であるのを見ても前述の「さとり」と同様関心の薄い意識であるといえよう。

(なおこの調査の方法上の問題については、検定の結果、(1)「現世利益」(6)「さとり」を除いて有意差がないことがわかったので、この二つの意識を除いて仏保卒と公立小を比較してみても、仏保卒の方が肯定的反応を示しているといえよう。)

なお第三部についてはクロス集計をして纏めた方が意味があるので別の機会に発表を譲らせていただくことをお許し願いたい。

宗教系幼稚園・保育所と青少年の宗教意識

— 調査方法とその問題点 —

岡田 真

本報告は、安井昭雄の報告と、補充関係に立つものである。安井と岡田の研究目的は、幼児期における宗教教育が、小、中、高校生に、どのような残留の効果をもつかを、解明しようとするものである。

その目的のもとに、われわれは次のような方法を探った。すなわち、本学会の「宗教と教育」委員会の調査と、日本仏教保育協会が同じ調査項目で行なった調査とを、比較してみた。(同調査の実施の時期には、約一年のずれがあるが、極力、学年暦上の同じ時点にあてるよう、努力した。)

日本仏教保育協会の調査は、安井をはじめ仏教系幼稚園保育所の関係者が、岡田の助力のもとに行った。この調査は、幼児期に宗教教育(ただし仏教系の)を受けた人間について、その宗教意識を明らかにするものである。

これとの対比に、われわれは「宗教と教育」委員会の調査結果を用いた。この調査が対象とした青少年のなかにも、当然、若干の宗教系幼稚園保育所の出身者が含まれている可能性が存在するが、一応、その存在がゼロに近いものとみなし、「宗教と教育」委員会によるデータを日本一般の、幼児期に宗教教育を経過せざる青少年の宗教意識を示すものとして、取扱った。

そして、カイ自乗検定によって、幼児期における宗教教育の効果が有意性を有せざる項目をとりだし、さらに、パーバルな解釈を加えた。

その結果が、安井の報告したところの、諸傾向である。

なお、われわれの報告が、仏教圏終了者と一般青少年の差違とみなした項目についても、その全てが、仏教圏の教育効果によるものとみなすことは、できないであろう。そこには、家庭条件の影響その他のファクターが関与することも、考えられる。

すなわち、「宗教と教育」委員会が調査した一般小学生のばあいには「祖父母と同居している者」が二一、六五%であるのに対し、日本仏教保育協会が調査した小学生のばあいには「祖父母と同居している者」が三六、五一%に達している。「転居を経験せざる者」も、「宗教と教育」委員会の調査では三七、八〇%であるのに対し、日本仏教保育協会の調査では五二、九四%に達している。

また、家塚氏の今年の報告によれば、宗教意識と、家族がキリスト教徒であることとの間には、特に高い相関があるということである。われわれの調査は、幼児期における宗教教育を、仏教圏に通園した経験があるかどうかという基準によって、分類しているだけであるから、今後、キリスト教徒が子女を通園させている可能性が高いと考えられるところの、キリスト教系幼稚園保育所についても、今回と同じような調査を実施してみる必要があると考えている。

一

教育制度史ないしは教育史的視角から曹洞宗大学林と龍谷学序の発展過程をみると、明治五（一八七二）年の文部省による「学制」に即した近代的学校教育制度への対応を試みようとしたという点では、八年、あい前後してスタートした両校は、宗団における教育の近代化がほとんど同時にすすめられつつあったということができる。明治八年という年は、廃仏毀釈運動がおさまり再興への足がかりとなる年でもあったし、また同年には大教院が廃止され自己の教義信仰にもとづく布教が一応承認された年でもあったというわけで、まさにこの八年は「旧習を洗淨し、新体制を確立する絶好の時期」（『駒沢大学八十年史』）であったということが出来る。

二

ところが、ほとんど同時に近代的学校教育制度をとり入れることによってあたらしい学校の発足をみた曹洞宗大学林と龍谷学序は、その教育内容にはきわめていちじるしい差違のあったことは明らかである。制度史の対象とされ、制度とのかかわりてみようとすると、龍谷学序も曹洞宗大学林もまったくかわらぬところがないということになる。

制度史の盲点は、一定の制度を承認しそれをうけ入れるかいかなが問題とされるだけであって、実質的な面から制度的確立を明らかにすることができない点であろう。つまり制度的には包括されるこれら両校も、教育に対する教団の熱意や関心といったもの、ひいては修証不二をかかげつつ出家教団化していた曹洞教団と、同朋同行という僧俗一体による在家教団的体質をもつ真宗教団の、それぞれがもつ教団的体質の差違が、かかる状況を生み出したともいえよう。

いずれにしても洞門および真宗本派ともに近代的学校教育制度を宗務行政史上導入したのは明治八年であったことについてはもはや動かしがたい事実として承認するものではあるが、そのことをもって内容的にもただちに近代的教育制度の確立であったと結論づけるのは早計にすぎるといふことをいいたただけである。したがって、洞門においても八年の本派学林に匹敵する内容をもった体制をまがりなりにも確立しえたのは明治十八（一八八二）年のカリキュラム大改訂のこのことであり、実に十年の立遅れがあるともみなければならぬ。

教育史においても、近代化（Modernization）が問題とされるとき、それはもっぱら歴史的概念として、たとえば近代的教育制度の確立といった意味を含むだけでなく、近代化の機能的な面への着目をも含む概念でもあろう。とすれば教育史の世界においても単に制度史的展開をあとづけるだけでなく、近代化の機能的な面へ着目した個々の学校史研究が並行してすすめられなければならないが、そのことは宗教史の領域においても

まったく同じことがいいうる。仏教の近代化という社会的要請への対応は、あたらしい社会で民衆教化の先頭にたちうるような人材の育成が急務であったのであり、近代的教育制度の導入過程はまさに教団のもつ体質が集約的に表現された場でもあったのである。^(註)

註 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

要』第二号

拙稿「明治十五年の曹洞宗大学林」『曹洞宗研究紀要』第四号
 なお、本稿の詳細は洞興教育研究所研究論集第二号（昭和四十八年三月刊予定）に発表の予定である。

渋川春海における神道の限界

岩 佐 貫 三

わが王朝の初期に濫襲する所謂・陰陽道は宗家賀茂・安倍両家を中心とするその諸々の活動も鎌倉・足利と時代の推移を経るにつれて多少の起伏はあったとしても、概して時代の下降と共に本質的には衰亡の一途を辿ったものと解せられる。ある時は密教仏教とむすび、ある時は神道に近づき、或は修験道に混入し、或は通俗信仰に混合しながら生きながらえたとしても、それらは初期陰陽道の本質的なものとは似て非なるものであった。これひとえに天文・暦法における実質的な技術分野なり、科学的方法論なりが等閑視され、従属的な呪術、方術的な傾向

のみが重要視された結果といえるであらう。特に江戸期の陰陽道の実体は権威と政治に利用された幼稚な御用哲学とも称すべきものである。上にあっては単なる將軍宣下の際の身固めの儀なり、毎年巳の日の祓なり、名越祓などの神事、年輩の如きがその主なる職責であり、非合理的な宣明暦・授時暦等の非日本的な暦法の長い歴史の踏襲の影にかくされて凡そ日本人の近代性と科学性とは、暦学、天文学等に関しては文字通り暗黒時代であったといつてさしつかえないであらう。しかしながらこの長年にわたる積弊と不合理の世界に些少年らも近代性・合理性を加え、これらのもつ歪雑性を匡正しつつ、日本人の手になる純日本暦の創造への努力が少数の人々によってつつけられていたことに注意しなければならない。ここにとり上げる春海・安井算哲（保井郡翁）の如きはその白眉ともいふべき一人であらう。しかもこの人にして崎門派神道・垂加門流に出で、神道思想と天文暦法との両面をふまえながら日本思想史の上にした足跡は偉大なりといわねばならない。しかもこの春海の時代にいたって従来型の日本陰陽道は一応、実質的には終熄をつげるにいたったと言つてよいであらう。勿論、彼とてもその思考のすみずみに在来の保守的な東洋思想の残滓を、否定と肯定の論理の間に棄揚しつつ、苦悶した時代の過渡的役目を担うべくして生れ出でた人物ともいえる。幕府天文方としての彼の英知は垂加神道者たるが故に反てその国体観念、国家観、中国観をある時点でふみとどまらせ、その神道観は師の垂加翁の巫流に低迷させ、科学者としての春海が他面、神道者であるが

故にこそ、その近代性に自ら矛盾と相克との二律相反的な思想限界がみられたのではなからうか。常識的に考えて曆学者としての春海の神道への態度は彼の周辺の神道者（土御門泰福、谷泰山、跡部良顕等）の一連の人々が如何に判断しようとも、実は垂加神道思想を背景とした中国曆学へのあくなき反抗と抵抗の姿であったのである。従って日本思想史的には所謂日本科学乃至は日本学（春海独特のモノノロギイ的日本中国説）樹立への一道程としてのみうけとるのが正しいと思う。事実、その曆法も、神道的思惟形式も日本学樹立と国体觀念の振興とにむずびつけて中国夷狄の方法論を斥けようとしたところにあったのであった。かくの如く周囲のある時期の制限と因襲との圧力を耐え続けたが、その彼も究極的には中国曆の方法論たる授時曆を襲用せざるを得なかったし、中国的思想の揚棄の方法論をとらざるを得なかったところに彼の思想的局限があった。彼の神道論には垂加神道、伊勢神道、正親町神道、土御門神道の並流としての淡川神道の樹立者たる彼の神道づくりと、組織づくりとはむしろ陰陽道の本流ともいうべき天文・曆法の分野に近代性を見出し、科学的な神道づくりを志してはみたものの、依然として東洋的思考のわく内に低徊せざるを得なかった憾みがある。従来の土御門神道と垂加神道と淡川神道との三者の間の出入りについては若干問題はのこるとしても、貞享曆における彼をとりまく環境・既成神道界への限界等を通して彼の思想形成の過程における肯定と否定とのあとを辿ってみたい。

（文献省略）

慰霊の宗教性と政治性

佐木 秋夫

慰霊の神事を手がかりにして脱法的に靖国神社の国営化—国家神道の復活を成就しようとする策謀が、有力な政治グループによって進められている。神社は宗教であっても慰霊は宗教ではないから、国がそれをおこなっても、あるいはその場を提供しても、違憲にはならない、という主張である。

日本軍国主義の復活・強化を急ぐ政府・与党は、その精神的・教育的裏づけとして、靖国神社を戦争の美化と戦死の栄光化との国家的シンボルとして「復権」させることが急務であるとしている。だから一九六九年いらい四年つづけて自民党の「靖国神社法案」を国会に提出したのだが、違憲性があまりにも明白で、宗教界の反撥も強く、そのつど廃棄に追いこまれてきた。この行詰り状態を打開する手がかりとして慰霊の問題が浮かんできているので、遠からずこれが憲法解釈からんで宗教学の論点にもなり、その過程で、死霊とその処理にかんする日本人の意識についても、究明されていくところが少なくないだろう、と思われる。

この慰霊の問題について、靖国神社の国営化に反対して結果している七団体（憲法会議、護憲連合、総評、日教組、国民文化会議、日キ教団、宗平協）では、去る三月一八日にシンポジ

ウムを開いた。大江志乃夫、桜井徳太郎、星野安三郎の諸氏に佐木秋夫も加わってそれぞれに専門の立場から発題し、プロテスタント、カトリック、仏教諸派、天理教、新興宗教、神社神道などの宗教家が自宗の教義、儀礼について説明した。

この討論の結果は、だいたい、わたしの見解を裏つけてくれたと思うのだが、紙数の関係でわたしの見解を中心に、おもな論点をのべておくことにしたい。

まず、慰霊という発想・行為は、死者の靈魂という宗教的觀念を前提とするのだから、もちろん宗教の範囲のことであり、したがって、国や自治体が「慰霊」をするのは、違憲である。

仏教には無靈魂論があって、創価学会などはこの点強調している。靈魂の存否は「無記」という立場からも、慰霊という積極的な行動は出にくい。また、真宗では、絶対他力の立場から、人間が何らかの行動によって靈を慰める、というような発想を拒否し、棚祭もやらない地方が多い。キリスト教もこれにて、神の御手にある靈に人間が影響を及ぼすという発想を拒否する。カトリックには慰霊的な要素が混入していたが、第二回ヴァチカン公会議いらい清算されつつある。なお、「レクイエム」を鎮魂曲などというのは誤訳。天理教も「無記」だが、すぐ「出直し」するから慰霊は本来は成立しない、という考え方もある。

こうして、慰霊とはすぐれて神道的発想で、靈を封じこめまたは厚遇して除災招福を期するという原始的信仰につながるものである。

それが御霊信仰という形を経て、招魂祭にひきつがれている。これは「浮かべられない魂を供養によって成仏させ、無害にする」という仏教的解釈にもつながっている。

ところで、慰霊という語は漢籍古典には見えない。推定だが、昭和初期の国家神道の造語らしい。

つまり、帝国主義的進出を企てて総動員規程での大量犠牲を予想したが国家が、しめやかな供養・回向方式とは別のものを整備して、靖国を頂点に村の忠霊塔に至るまで、神官がそれを主宰するように定型化していったものである。

神職が執行する慰霊祭は、伝統的な民俗とは不連続の天下りのなものであり、「天皇に忠義な霊だけを祭る、」というのも、「怨親平等」という仏教的な伝統思想とも矛盾するものである。したがって、国立の慰霊施設によって「英霊を祭り顕彰する」という中曽根構想も、違憲であり、伝統にも沿わないものである。

朝鮮の三・一独立運動と宗教

中 濃 教 篤

三・一独立運動とは、一九一九年三月一日、ソウルで署名者三三名による「独立宣言」が発表され、これがキッカケとなって、朝鮮全土に起こされた抵抗運動であるが、その筆頭署名者の孫秉熙が天道教聖師であり、三三名全員が宗教関係者であっ

た。そのうちわけは、天道教がさきの聖師一名、道師一名、長老二名、専従者二名の一六名、キリスト教(プロテスタント)牧師九名、長老三名、伝道師一名、専従者二名の一五名、仏教の僧侶二名となっている。この仏教の二名とは、韓龍雲と白龍成(城)という僧侶であるが、彼らが三・一宣言に署名者となった経過について、朝鮮憲兵隊司令部編「朝鮮騷擾事件状況」では、つぎのように報告されている。

「崔麟(プロテスタント牧師)ハ二月十日頃京城府桂洞居住之三十本山経営中央学林教師タリシ江原道白潭寺ノ僧侶韓龍雲(当四十一年)ニ対シ、運動企画ノ内容ヲ告ケシ処、平素不穩思想ヲ抱懷セル同人ハ大ニ此舉ニ贊シ之ヲ其ノ同志タル京城府鳳翼洞居住慶尚南道海印寺ノ僧侶白龍成(当五十六年)ニ告ケ、兩名ハ仏教側代表者トシテ崔麟ニ加盟ヲ申出タル」ことによる。

ここで、三・一独立運動に積極的に参加した信者教をやはり朝鮮憲兵隊司令部の資料によって見ると、プロテスタント系(メソジスト、プレスビテリアン、組合派その他)男三〇六五名、女三一八名で、このうちプレスビテリアンが男二二五四名、女二二三名と圧倒的な数になっていることが注目される。つぎに天道教が男二二六八名、女一五名であり、仏教は男二二〇名となっている。天主教(カトリック)は男五四名、女一名と極めて低率にとどまっている。

これを「騷擾に和した聖職者教」について見ると、プロテスタントの牧師、男五四名、伝道師男一一四名、女一三名、長老

その他男六一名、女二名の計二四一名でもっとも多く、天道教が教区長二六名、伝道師男五八名、女一名、その他の役員男三八名、女二名の計一二五名とこれにつき、仏教の僧侶一二〇名となっている。

この数字からも推察できることは、三・一独立運動におけるプロテスタント教徒の動きが非常に活発であったということである。ただしここで明らかにしておかなければならないことは、三・一運動は決して宗教運動ではなく、あくまでも民衆運動であったということである。それはそれとして、カトリックについて、慶尚北道の報告に「仏国天主教宣教師ハ日仏兩國ノ国交ニ鑑ミ概シテ慎重ノ態度ヲ持シ一般信徒ニ対シ我信徒ハ絶対ニ政治運動ニ参加スヘカラスト訓戒シタル事例アリ而シテ米國北長ノ根底覆ラムトスルニ乗シ教勢ノ擴張ニ努力シ居レリ」とあることは注目されるどころかといえよう。

さて、このような抵抗運動が発生した原因としてあげられている朝鮮民族の日本統治についての「不平」のなかで、朝鮮全道にわたって共通したものに「墓地規則ニ関スル不平」というものがあつた点は、極めて重要である。この点は朝鮮憲兵隊司令部でも驚きをかくしていない。その「意見」として、つぎのように記されているのはそのためである。

すなわち「墓地規則ニ関スル不平ハ甚大ナリ墓地ニ関スル古来ノ慣習上共同墓地ニ埋葬スルハ忍ビザル所ナルヘシ又現在ノ共同墓地ノ位置ハ研究充分ナラス不用官有地ヲ選定シ資金ヲ要セスシテ得ント欲セシカ如キハ墓山ノ為資金ヲ蕩尽スルモ敢

第七部 会

テ憂トセサル慣習ト相容レサル処ニシテ其ノ設計方法ニモ亦不備アリ」とされているのがそれである。朝鮮民族からの土地収奪は有名だが、それが墓地にまで及んだ結果が、このような不満を生むことになったことは否定の余地がない。ここにも植民地政策の矛盾が露呈されている。

近世修験道史の一考察

——特に社家との出入を中心に——

羽塚孝和

仏教の日本的受容・展開に大きく関与した修験が、封建社会体制の基盤が整えられていくに従って次第に村落に定着をよぎなくされ定着修験として活動を見る様になり、村民の精神生活に大きな影響を与えたのみならず又民間芸能の伝播普及にも大きく関与した事は明白であろう。同時にその活動の基盤を村落に置く時、布教や寺檀制度を通じ村落に入りこんでいた他の諸宗派との間に信仰行為を通じ争が起きるのも是又自然の成行であらう。そこで性格を同じくする社家との争について武蔵大徳院周乗が記した『江府留在中写置記』からこの問題を見てみたい。

弘化三年の奥州大蔵院の訴状には「前略寛文中社家ヨリ新規ニ先駈啓行ト唱七社引導七五三稜ニ似寄紛敷作法抑而相勤候得共七社引導七五三稜ト先駈啓行ト格別之次第也後略」とあり、修験の七社引導の職録を社家が先駈啓行と唱え行っているのを

社参仏詣の引導は修験作法なる事を認める旨の訴訟であることがうかがわれる。

こうした主張を大蔵院（修験）側が述べる根拠として多くの証拠や文書を引用する形としておのせており、その中には修験と社家の関係を知る上に好都合な史料が含まれている。その内二・三述べるならば、岩城において、本山派大蔵院と高田八幡社家との抗争の結果、元和五年三月吉田神道官領長上下部兼英の名で五ヶ条の規定を提示している。寛永元年、同十年、寛文三年三月には、修験と社家の和談状がそれぞれ取りかわす事となり、内容は、社家は神道流で又修験は修験の作法で諸祈念等を行い混乱なき様行う事。氏が山伏へ、山伏の旦那が社家へ祈願等頼む時は、双方混乱無き様行うこと、次で社家の神子と修験の守子は別であり、湯立神楽託宣は神子の作法であるとす内容であった。が其後もこうした論争は後々まで尾を引き、寛文、元禄、天明にも同様の出入が記されており、元和から天明までに修験と他宗派の間に七度、又社家との間には八度の出入の具体的事例が合せ証拠として記されている。

こうした奥州における修験と社家の出入の歴史的背景について若干述べるならば、宗教政策等により修験における宗教的実践の形骸化が第一にあげられるのではなからうか、文政年中大徳院から本山へ提出された文書には、「前略 大切之峯中ヲ傍ニ致し候段背本意候筋ト奉存中略先達ニ而モ其器不当之者も可有御座奉存候中略古徳之仏法ハ修学一条ニ限り候得共当時ハ官位

のみ精力を費し候様奉存候（後略）とある事によつても明らかである。第二に、近世の儒学の日本的發展、国学の勃興に伴う排仏論の展開の影響を受け社家方の修験排斥や失地回復の傾向が起きた事は、富山県浅井神社（宝曆十年）（明和二年）、福島古殿神社（安永九年）（文化七年）等において別当（山伏）と社家が、その神社の祭祀に關して争を起こしていたり、又、湯立神樂が社家で行うとされるに至つた事でも明らか様に、中世には修験によつて演じられた多くの民間神樂が近世に入り神道傳入の神職によつてなされる様になつた事でもこの事は明らかである。外に幕府の仏教、神道政策もこうした出入には少なからず影響を与えた事は言うまでもない。

以上極めて粗雑に山伏と社家の出入について述べたが、こうした近世修験の実態の中に明治になされた一片の法令によつて修験が消滅する歴史的必然性が有る様と思う。

こうした問題は関連史料や、又他の事例等からも考察を加へてみる必要があると思うが今後の問題点としたい。

修験道法度の社会的背景

宮 家 準

慶長十八年五月の修験道法度に代表される徳川幕府の修験道政策は近世期の修験道組織に大きな影響を及ぼした。本発表では、当時の修験道組織と関連づけて、幕府の修験道政策の意味

と背景を考えることにしたい。

中世期以降の中央における修験道は聖護院を中心とする本山派と近畿地方の正大先達衆の結合体である当山派の二つの宗派に大別される。本山派では若王子、住心院、積善院などの院家が全国各地に霞をもち、その土地にすむ先達、年行事に霞内の修験者の一円支配にあたらせた。霞内の修験者は院家から補任状をうけ、入峰役銭や注連岐の役銭を納入した。本山派はいち早く地方諸山を包括し、その力を背景に霞内の修験者の一円支配に成功したといえよう。

当山派は伊勢、根来、高野山、吉野などに拠つた廻國の修験者である正大先達衆の座のような組織であつた。ここでは正先達とその配下の師弟關係（袈裟筋と稱した）を中核にして組織が作られた。自己の袈裟筋に多数の弟子を擁した正大先達は幾人かの袈裟頭をおいて統轄させた。当山先達衆は筋目支配ともいえる組織形態をとつたのである。なお中世末頃から当山派正大先達衆は三寶院と接近していた。

こうした当山派正大先達衆の要請もあつたのか、慶長七年三寶院門跡義演は佐渡大行院に金襴袈裟の使用を許可する。これは三寶院側が従来聖護院門跡にのみあたえられていた権利を侵害したことを意味する。それにもかかわらず幕府により、三寶院の金襴袈裟免許が承認される。この裁決は、三寶院門跡が当山派先達衆の法頭として、聖護院と同じ権限を公認されたことを示すと推測される。其後慶長十七年には、淡路で霞内一円支配を強行しようとした本山派に対する当山側の提訴がいれられ、

本山派の體內一円支配が否定され本山派においても筋目支配の形態をとるように命じられる。

また慶長十二年には峰入役銭を、同十七年には注連破役銭を本山派が当山派の山伏から取る事が禁じられたのである。財政面でも本山派の霞一円支配は否定され、当山派の筋目支配が保証されたといえよう。このような経緯をへて慶長十八年五月、当山本山は各別でそれぞれ筋目に任せて支配すること、本山派は当山方から役銭をとらぬことを決めた修験道法度が出され、幕府の修験道政策が確定したのである。

ところで幕府をして上記の修験道政策をとらしめた背景には、まず中世末における本山派特に聖護院門跡の全国各地の諸山、山伏、民間宗教者への影響力、諸大名の政争の仲介者としての政治的役割などに注目しなければならない。道興、道増、道澄と続いた三代の門跡はいずれも峰入、廻国などをして人心をつかむとともに諸大名の知遇をえていた。特に道澄は秀吉の帰依をうけ、京都大仏殿の初代の住職になっている。こうしたことがまだ政治的基盤が確立しない幕府をして本山派特に聖護院を警戒し統制させる要因と推測されぬでもない。

次に近畿地方の諸山に拠り、廻国をこにした当山正大先達衆に目をむけたい。戦国時代には正大先達衆の中では根来衆が最も力を持ち、伊勢、熊野、高野山、吉野などの先達も自己の袈裟筋に数多くの山伏を擁していた。当時これらの山伏は強大な武力を持っていた。また諸国を遍歴して間諜や忍者としても活躍した。幕府はこうした危険性をはらんだ当山正大先達及び

その袈裟筋をより大きな宗教権威の下に統轄することの必要から、当時彼等も接近し、しかも幕府とも近かった三宝院による当山派修験の掌握を積極的に支持したのでないだろうか。

そしてさらに修験道界を天台宗の名門聖護院に統轄された本山派と、真言宗の名門醍醐の三宝院に掌握させた当山派の両者に二分し両者を対峙させ相互に牽制させる事も計画された。しかしその為には、まず本山派の霞一円支配を行政的にも財政的にも停止させ、当山派と同じく筋目支配に変更し、両者を同じ組織原理の下に競合させねばならない。こうしたことが背景にあって既述の幕府による修験道政策がみ出されたのではないかと推測されるのである。

修験道峰入の形態

中野 幡 能

修験道の中心は山伏であり、その体得した宗教的験力が民衆救済の力になったわけで、山伏には入峯修行は欠かすことのできない修行であった。岸本博士等のすぐれた研究が行われているが、ここでは峰入の原始形態はどんなものであったろうかを探ってみたい。

年四回の峯入をする山では春夏秋冬の名を冠せた峰入を行っているが、四度の峰入をする山は羽黒山、二荒山、熊野、金峰と彦山の四ヶ所しかない。(厳密には彦山には冬峰はない。)勿

論山によってそれぞれ異った形態をもっているが、羽黒山では一月三日～九日迄の座主会を春峰といい、二荒山では三月三日～四月四日、金峰山では四月三〇日～五月下旬、彦山では二月一日～四月一〇日迄を春峰といった。夏峰をみると羽黒山は四月三日～八月八日、二荒山では五月二日～七月四日、彦山では三月一〇～四月十九日を夏峰又は華供峯ともいい、近世の当山派では「夏一修行」ともいった。秋峯については羽黒山では七月二〇日～八月五日迄を「諸国山伏峯」ともいい、二荒山では八月一日～五組に分れて入峰した。近世の本山派では七月六日～九月に入峰し、新客に十異修行を勧めさせた。当山派では七月六日～七月一九日に行われる逆峰をいい、秘法を授けたとある。彦山では七月三十一日～九月五日彦山より福智山それより彦山への峰入を行った。冬峰については、羽黒山では一二月三十一日～一月一日迄であるが二荒山では一二月一三日～三月二二日迄を逆峰として行った。年四回の峰入を行う彦山には冬峰はなく、鎌倉時代の熊野本宮新宮には「晦山伏」、那智には「年籠勤者」があり、金峰山では一二月三十一日～四月八日迄の冬の入峰を「晦山伏」といい、激しい行をし將軍家の祈禱をしたという。冬峰は羽黒山の場合にみられるように年腐の進んだ位上と先途が駿くらべをするように特にすぐれた験力を得るための修行で羽黒は短いが一般には長かった。

年二回の峰入をする山では筑前宝満山があり、春峰として四月八日～五月九日迄入峰し華供峯ともいった。外に秋峰があり、月日は一定していない。宝満の峰入は他の山が毎年行うの

に對して、一定期間をおいて行った。その点では豊後六郷山に似ている。最も多いのは、年一回の「峰入」をする山で、峰入を「禪定」という山もある。常陸加波山でも廻峰を「禪定」といい、富士山では七月二～三日より八月一六日迄行い「峰行」といい、越中立山では六月下旬より八月下旬に峰入を行い、白山では五月二〇日～八月彼岸まで行い「禪定」といい、伯耆大山でも五月一日～六月一四日に行い「弥山禪定」といい法華經を納め、草花と「あか水」を汲んで下りる。伊予石槌山では六月二五日～七月一日までの峰入を「お山市」などといい、山中の行に「水禪定」「大のぞき禪定」などがある。(二荒山には中禪寺溝を巡る「お浜禪頂」などもあった。)峰入の時期は山によってそれぞれ異っているが、四回行う山でも春峰を華供峯といったり、彦山の如く夏峰を華供といったりしている。「峰入」のメッカで四季の入峰を行った大峯の場合でも「裏街道」といわれた下市口の町外れに「善城口」という所があり、数箇の古刹があり、小角が大峯行の時に創立したとか、行基・聖宝も参籠したとか伝えている。この善城口は白山の禪定口＝馬場に当るものであり、『白山記』に白山禪定、禪定道、禪定人といわれたと同様に平安の大峰でも峰入を禪定といっていたことが想像される。

このようにみると、峰入の原始形態は華供御影供を兼ねた行で「春山行き」に習合した行ではなからうか。すると、四季の入峰を行う山の発生は、修験道が教団化したために一定地域の多くの山伏の修行の必要性から生れたものではあるまいかと考

えられる。(これは昭和四十七年度文部省科学研究費による研究の一部である。)

木簡を伴出した卜骨について

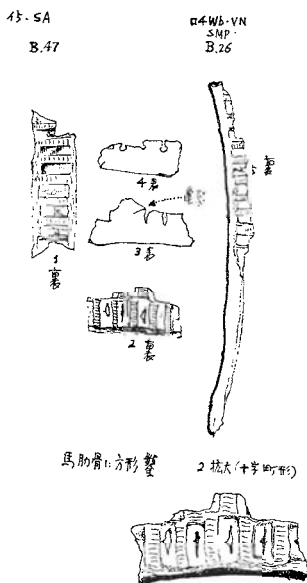
椿 実

静岡県浜松市『伊場』遺跡の第4次発掘調査で、奈良時代の木簡とともに、方形鑿に十字の町形を挿った卜骨が、2例5片発見された。この成果(要旨)は浜松市遺跡調査会により『伊場』第4次発掘調査月報合本(1~6調査成果要旨)として1972年3月31日に発表されている。要旨 p.5 骨角製品によると、『出土例は少ないが、注目すべきものがある。紡錘2点、鹿角製の孔品(同未成品?も含む)3点と卜骨2例である。この卜骨は、ウシカウマの肋骨を削いて、内面に長方形の刻みを交互に加えたあと、その中に火箸を入れたものである。こうした卜骨例は従来全く知られていなかったのではなからうか。』とされている。この卜骨は遺跡中の大溝の中の貝塚の貝層から出たもので、多量の奈良時代の木簡を伴出している。これが出土したOD地点貝層Eから、『天平七年』と墨書した木簡が出、齋串状木片・木製人形・馬形・舟形等の祭祀関係の遺物も出ている。伊場遺跡出土卜骨の意義は、奈良時代における地方官衛の祭祀の実際とその目的、その卜法を実証しえたことにある。私は1972年夏、同遺跡を調査し、浜松市立郷土博物館長向

坂鋼二氏の御好意により、卜骨も精査することができたので、宗教学的所見を述べたい。

① 卜骨の内面に長方形の刻みを交互に加えた……というのは、ノミを用いて四角い(長方形)の鑿孔を穿ったのである。同様の例は船橋市印内貝塚出土の卜骨(鹿の肩胛骨と他の鹿骨薄片2例5片)に見られる。(舟橋市教委・金刺伸吾氏発見・6世紀鬼高武士師器と伴出・日本人の生死観)と拙稿写真参照)

静岡県浜松市伊場遺跡出土卜骨 一九七一年秋5片



② (鑿孔の) 中に火箸を入れた……は誤りで、ハハカ桜の先に火をつけ、その炎を吹きつけたものと思われる。鑿孔には炭化したこげあとを残している。

③ 十字町形について、5片の卜骨を精査すると、鑿孔の底に、さらに十字のマチガタを刻んだ形跡がある。イ5SA、B47の2にはそれが見え、向坂氏によれば、水中から現れたとき

は、十字がさらにはっきりと見えたという。同様の例は、神奈川県三浦半島の間口洞穴の再調査で神沢勇一氏が発見されたト甲に、方形鑿孔に十字町形を掘ったものが報告されている（神奈川県立横浜博物館）。これは弥生後期の土層であるが、ト甲の時代はやや降るのではあるまいか。前記舟橋市印内のト骨には町形はないように思われる。

④ 整治について、ウマの肋骨を鋭利な刃物で薄く削り、表面も削って亀裂の見えやすいようにしてある。印内の手法と同様である。ただし鑿孔を交互に掘ってあるのは、シカよりも幅のある馬骨（または牛骨）だからであろう。肩甲骨の用例は未発見である。

⑤ トの目的について。伊場遺跡では、奈良時代以前（古墳時代後期中葉）に堀削された大溝が発見され、OD地点は大溝北岸の木杭列と貝塚Eを含んでいる。枝溝が北に分枝し、矩塚という古墳状の木の茂みを北方（枝溝の西）にして大溝は浜名湖に通ずる運河のあととみられている。そして布智厨・布知厨・厨・布一酒などの墨書土器の出土から、この附近に、存在する建築遺構が、奈良時代の敷智の厨家であったと考えられる。伊場遺跡は西浜松貨物駅の北側に広がり堀留川にわたる低湿地帯にあり、奈良時代以降平安中期にいたるまで地方官衙が営まれ、駅舎があった。墨痕のついた齋串状木片は、律令制下の大祓の祭儀に用いられたト串ではないかと考えられる。奈良時代初のトの目的は左の木簡が暗示している。(691~924)

⑥ 木簡第十三号（咒符木簡）ロ5区Vの層に垂直に立って

出土。長×32.3cm 巾6.7cm 厚×0.4cm

百怪咒符百々怪直受不解和西怪^{【七】}令三神宣天岡直符佐^{【七】}当

不佐^{【七カ】}急々如律令

弓 龍神 急々如律令

人山 龍龍

戊戌戊

蛇子□□□

弓□□□弓

急々如律令

アイヌ衣服の文様とその宗教的意味

出 口 栄 二

アイヌは衣服のことをアミブまたはチミブという。アまたはチは元来われわれのという意味で、ミは被う、フは物の意で、われわれの被る物、すなわち着物、衣類をさす。アイヌの歴史的—衣服の発展史—立場からその種類をみると(一)、獣皮衣(ウル)(二)、鳥皮衣(ラブウル)(三)、魚皮衣(チュブウル)(四)、草衣(ケラ)等の原始的な衣服が身にまとわれた。江戸後半に至り日本との交易が盛んになり木綿、絹物が割に多く入手出来るようになり衣服の種類も自然多く、質的に向上をみせ今日に至った。アイヌの古老たちは伝統的なアイヌの衣服を今も使用しているのを見受ける。左にその種類を列挙すれば、

一、アッシュ「元来無地であるか、稀にたて縞がある。」
 二、レタルペー「これは樺太アイヌが使用した。大陸の影響をうける。」

三、チカルカルペー「これはアイヌ全般に共通に使用され、白または色物の直線の文様。」

四、ルウンペー「主に担振^{いぶら}地方に多く使用されていて、稀に釧路地方にも見られた。」

五、カバラミップー「主に日高地方に多い。葬式の衣。」

六、チヂリー「ししうだけする。」

二、文様の意味

金田一京助「ユーカラの研究」に刀の柄や鞘に刻んだものは形は単なる装飾ではなく危急のときの「生ける神々」で主人公を守り戦ったことが述べられ、また菅江真澄の「えぞのてぶり」の中に「……もがさやめば、かならずアキノは死^シしてけるものとなん。をりとして、アキノの館^{ウチ}の戸、残りなう網張渉す事あり。これも、やまふの入こぬまじなひなり。」とありまた砲倉が流行すると、病魔が入ることを防ぐために道に網^ア（アイウシ文）を張った記録が残っている。「アンジュリスの第二蝦夷報告（一六二一年）」には「衣服には一つの布に種々の文様を織り交せています。彼らの最も有難がるのは男女共に、大小の十字架であって、大は背に、小は種々の部分に着けています。……」とある。

このようにアイヌは衣服類をはじめ生活の諸道具のすべてに文様をつけた。そしてそこに宗教的な意味と美的価値を高めた

と思われる。文様のことをシリキというが、アイヌ衣服に施こされる文様は切伏の手法と刺繡の手法をもって施こされるが、その文様の基本形から見れば(一)アイウシ文、(二)モレウ文、の二つが根底^{ソノコ}をなし、この二つの文様を元にして色々と変化がなされる。アイウシとは棘があるという意で(一)型であり、モレウとはゆるやかに曲るの意で(二)型が元である。そして今日アイヌの衣服文様としては二十近くの種々の文様が数えられる。(図は略す)本邦ではアイウシ文様は古く縄文晩期の土器の関東地方の干網式土器にこの文様が見られるが至て少ない。アイヌには早くより使用され、アイウシの連続文様が見受けられる。

これは無限に続く意味をもつもので、アイヌの宗教性の深さを意味するものと思う。またモレウは概して曲線が多いが、中には直線を用い四角形の雷文状をもって現わしたものがある。これは衣服の背面の正中線に施こされる。アイヌの衣服の背面は最も重要な場所と考えられ、この背部の所にモレウ文を置くことは悪魔を払う呪(巫)術的意味をもつ。このモレウは「曇の目」だと信じ、曇はカムイチカップである。ウノ・ハルヴァ著(田中訳)「シヤマニズム」のシヤマンの装束の項で「新しいシヤマンには、昔からの習慣に従って新しい衣裳が作られる」と記し「あま神秘的な霊像がつけられてある」ことを述べ「諸霊を脅す道具であることは疑いない。したがってこの装束自体がやはりシヤマンの身を守り、あるいはその威力をもって災厄をもたらす諸霊を人間の傍に近づけまいとするための一種の装束であるという可能性がある」としているが、アイヌの服装

文様の意味を考察するに当り参考とすべき主張である。

日本学としての「哲学↕倫理↕宗教」 の「上求と下化の菩薩道」

小野 正康

一、題意

「日本学」：外・表・面はよしや狭・隘・小に見えても、思惟者の動的連恒性において、内・中・裡は広・博・大で、この教学の「神・仏・儒・洋―日本学」なる五重層の富士山型を成す不断の国際学・世界学なるものである。

「哲学↕倫理↕宗教」：横の空間的に列ぶ大学。病院の各割拠型なるに対し、縦に連続する三重層型として、各科内はそれぞれ自立・充実・完成しているもの。

「上求と下化の菩薩道」：上求菩提と下化衆生の向上向下一連繫（日本文化史として神・仏・儒・洋・日本学）の菩薩修行の完結道である。

二、眼前著明な学の例と用法

数学・自然科学・西洋医学等の自立相と、他教科との相互関係と、それら一律化絶体的な施策・振舞に顕著である。

「哲学的」：前例当初の独立・自己設定：学祖・道祖等の自主創造。由来、「哲学」は哲学者の数だけあり一定の定義的のものはない。世人の用法も最初最深最奥の原理定則を示す一般的な

概念規定であり、従って西欧的のもののみでなくして初めて用いるに便利な名辞である。

「倫理」的：よろず倫とよらうの理・道の徳として、例えば、儒教・欧米流の定型の史的なもの、ひいて人と人との間の善悪評価的のものに限定されず、「一プラス一は何故に二か」の数学的理由から、創始と継承、工業文明と公害、学と人、更にこれら「在と成・生」などと、その類縁に及ぶ諸関連性のもの。

「宗教」的：神・仏・基はもとより religio はもちろん、数学・医術・芸道・国民信仰、神社・仏閣・教会、これらそれぞれの体・相・用に顕著なもの。

三、著明な代表者とその生・死・中の各々に見る右三者一連貫

釈尊：『大無量寿経』・「誕生偈」に見る「無上尊」・「天上天下唯我独尊、三界皆苦我当安之」の誕生発足から三界六道を超過して、修行成就・自由解脱・遊戯三昧、これら釈迦一代の教が、この成道に因む摂心の行法嚴修を心境に後裔へ。

基督：架上の叫 Eii Eii Iame sabactani （マタイ伝27―3446）―復活昇天―復活祭、化体説―ミサへと続く。

尊徳：仕法防害―参籠、満願・転回、敵味方の融合、念願成就。校庭金次郎像への象徴。

四、達成法と在り方、「平生心これ道」の二相

(1) 自力律法と修法解脱（聖道門）―自主創造―開究と達成。釈尊一代の行法、「面壁九年の達磨、善財童子の問法修行、「黄蘗の仏法多子なし」、「慧玄の這裡に生死なし」に覬覦者退散。

(2) 他力信心救済(浄土門)―他主階従―信順と安心。法然・親鸞の徒―罪惡深重、煩惱熾盛―彌陀の誓願不思議に助けられまいらせて…

(3) 「よく泳ぐ者が溺れる」―猿も木から落ちる―「難船に金比羅さんの金のご幣」―観音靈驗記―「機の深心も他力」

(4) 天降り思想・学科

外国語と翻訳学、数学と地下道型、世界平和と人類福祉論。学統・宗学の継承―アヘン化と葬式仏教化など。転回に新生―廻心・啓示・お告げ―三願転入などの至難等々。

五、学人・宗教人・日本人として

① 福沢諭吉、「学問のすすめ」の初句、「ワシントンの子孫は?」、「独立自尊」と慶大生の墓詣。

② 教育勅語、「朕惟フニ・「斯ノ道」など縦の中軸。

③ 道元の「生死の巻」と仏の家への出入、親鸞の「至誠心釈」に「懷虚仮」の読み方と「和国の教主」の和讃の唯一人。

④ 日本人として日本人らしさの最深最奥最根抵なるもの―岩戸神話の如字的領解―天照大御神の「見畏と益貴神」―神勅

⑤ 学と学人の立つ究竟地―痛写真茶祝中の最上位者の断定根拠

⑥ これらの文化教学並に思惟判断など〳〵と、この概念把握・行持・組織―「日本学」

⑦ この「日本学」の「哲学⇄倫理⇄宗教」の如実相。

六、信するは力(積極的・対目的・対弱者)

コペルニクス、ルーテル、ベーコン、日蓮・親鸞信徒、パウ

ロ、ツウィンググリー、基督教徒として

ヤスパースの「ユダヤ人と彼らの嘘言について」の勧告七カ条とヒトラーの殺人行(哲学と世界第 三部 一三六頁) 聖地を囲んでの三種國と

三教徒、北アイルランドでの闘争：殺人剣と活人剣

七、推論式に見る二種九式

ヘーゲル式(個―特―普)とアリストテレス式(普―特―個)と、組合せての九式(拙著「倫理学研究」七七頁、同「日本仏教の倫理学的研究」最後章)

八、出所進退行動の諸型式

時・所・位と同異、中でも「民族性―思考型―学術性」：歴史と眼：宗教の「在・成・生」の種々相。(四七・二〇・三二)

神道大工十八道大事印について

八 田 幸 雄

神道大工十八道大事印は大工の仕事始めから始めて棟上に至るまでの作法、儀礼を記したものである。この儀礼を通して往時の職人がいかに仕事に慎重に取り組んだか、そしてまた仕事に誇りを持ち、仕事を天職と考えていたかを読みとることが出来る。

西洋においても宗教改革の人間観の中に職業召命観というものがある。そこでは労働は神のお召し(calling)に答えるものがあり、職業に貴賤無く、自己の職業に誇りを持って奉仕するという考え方である。マックス・ウェバーは「プロテスタントイ

ズムの倫理と資本主義の精神」の中で職業への奉仕と、それによって与えられる神からの報酬というものが勤労の精神を産み出し、それが資本主義発展の大きな力であったことを述べている。神道大工十八道の中には報酬の面は出ていないが、大工諸道具は神仏の現われであり、仕事は即ち修行と観、仕事の完成は神仏の理想世界を成就するものであるという考え方に西洋の職業観と軌を一にすると考えられる。

神道大工十八道大事印は大きく分けて三つのモチーフから成り立っている。それは、④結界浄化の儀礼、⑤諸神勧請の儀礼、⑥大工諸道具は本地仏の現われであるための儀礼である。④結界浄化の儀礼については密教の秘密事相十八道行法に伝えられるところの護身法、地結、四方結、金剛網等の印言。並に修験に伝えられるところの三印九字の法等である。⑤勧請については密教十八道の鈎召、宝車輅等の印言である。⑥道具は本地仏の現われという問題については次にその関係を列挙する。数字は次第の順序を示す。

①木屋入 ②金剛薩埵。③道具函 ④釈迦。⑤新始 ⑥十二面。⑦曲尺 ⑧弥陀。⑨忿(すみさし) ⑩文殊。⑪墨計 ⑫金胎不二大日。⑬才槌 ⑭不動。⑮新 ⑯千手。⑰尺杖 ⑱水天。⑲礎 ⑳築師。㉑柱立 ㉒多聞天。㉓上棟祝詞 ㉔金剛界五仏。㉕上棟槌打大事 ㉖仏眼。㉗御幣截 ㉘胎藏大日。㉙餅散供散米不動。堂塔上棟 ㉚金胎不二の大日。

以上概観したところ、神道大工十八道大事印の中心になる重要な思想は大工諸道具は諸仏諸神の現われであるということである。

ある。大工がその生命とも考えられる大工道具、材料、仕事に対して敬虔な態度をもって対処し、仕事を通じて諸仏諸神の世界を実現し成就されるものとしている。そしてまた勝れた仕事は諸尊の持つ理想の境に没入することによってなされるのである。作法や伝承された真言には詛りや写誤が多く、意味の通じない箇所も多々ある。しかし真剣に仕事に取り組み職人の中には秘密事相の根本精神は見事に生かされているとみることが出来る。

大工は自らの仕事をそのまま諸仏諸神に通じる秘密の行法と観ているのである。大工と道具、自己と仕事。そこでは主客の合一、即ち崇拜者と崇拜対象との一如融即の瑜伽の妙境に止揚される。これこそは正に当相即道、即事而真を理想とする密教の秘密行法が文字通り実修されているのである。密教僧侶が事相の尊厳を説きながらも煩鎖な形式と次第に拘束され、次第に事相を形骸化し、かえって秘密行法の秘趣を失い、自己練磨の道場から隔絶してしまっているのは好一對である。

しかし神道大工十八道大事印に見られるこの事相は、大工は自ら仕事を修行の道場と心得、自己の腕を磨くとともに己が人格の向上に努めていたのである。それは今日の言葉で言えば技術の向上と人格の形成の両面の成就であると言つてよい。ここにおいて始めて自己の職業に対する誇りと、腕に対する自信が生ずる。ここには職人氣質を形成する大きな精神的な支柱があり、それはまた人間尊重の精神にも通るのである。

今日人間の尊重を唱えながらも空念仏に終り、実質的には職

人を蔑視する風潮が世間の中にも職人の中にも存する。このとき神道大工十八道大事印に流れる精神は重要なものを教えているのである。

神社合祀に関する一考察

沼部 春友

神社の合祀は、神社信仰にとつては、まことに重大なる問題であるが、明治時代には、これが政策の一環として施行された。徳川時代にもいくつかの藩において、寄宮と称して神社整理がなされたが、明治時代の神社合祀は、全国的になされたもので、近代日本宗教史における大きな問題であることは、多言を要しないであらう。

明治維新以後、殊に神祇制度の変遷は著しいが、三十年代の中頃までは、神社合祀の施行令が出されたり中止されたり、その徹底が計られなかった。しかし、三十九年以後、合祀が断行され、神社数は急激なる減少をみたのである。全国の神社数の変遷は左の通りである（『明治以降宗教制度百年史』による）。

年	神社数
明14	187,357
19	191,968
24	193,153
29	192,000
34	195,256
39	190,436
40	176,740
41	162,442
42	147,443
43	137,136
44	130,260
大5	118,919
10	115,031

右の数字からわかるように、三十九年から五年の間に、およそ十九万社から十三万社と六万余社も減少しており、この原因は神社合祀によるためであるといえる。すなわち、三十九年八月十日付で、「神社寺院仏堂合併跡地ノ譲与ニ関スル件」（勅令第220号）が出され、これに続いて、同月十四日付で「神社宗教両局長依命通牒」（社甲第十六号）が出されたことに起因する。これが目的とするところは、多くの神社の中には、神職が常置せず、祭祀も行なわれず、崇敬もされない神社があるので、これらはなるべく合併することにより、神社の体裁を備えようとするのであるという。したがって、社格別にみると、官国幣社はこれに該当せず、府県社以下、殊に無格社の合祀が最も多いのである。

岡田包義著『神祇制度大要』によって、三十八年十二月と四十二年六月の府県社以下神社数の増減を、県別にみると、減少のトップは沖繩であるが、これは本土と事情が大いに異なると思うので、いまこれを別にすると、三重県が一〇、四一社から九八九社と、十分の一以下となり、次いで和歌山県が三、七七二社から八七九社と、四分の一以下に減少した。この二県をはじめとして、群馬・埼玉・大阪・山口・愛媛などの府県においては、半数以下に減少している。これに対して、減少率が一割以下のところは、福島をはじめ、十七道府県あり、全国平均では、三七・四パーセントの減少をみた。

三十九年に神社合祀が奨励されると、翌四十年の全国神職会においても、合祀の統一を計るための審議がなされ、三項目に

わたる決議もされた（『全国神職会々報』第一〇三号）が、結果的には、各県区々となったようである。それは神職が信仰的立場から考えても、県にあっては、合祀をするために、社格による基本金額を決めるなどして、形式的断行を計ったのである。つまり、これが地方役人のお手柄にもなったのであろう。

四十三年四月十六日には、時の平田内務大臣が、地方長官会議において、神社合祀は地方の実況に鑑みて、慎重なる態度をもって臨むべきことを指示しており、その後、大正七年五月十五日にも、水野内務大臣が同様の指示を出している。このことは地方の実況が鑑みられなかった証左でもあり、江木千之・南方熊綱などの合祀反対の強烈なる意見をも見逃すことはできない。現に合祀されてしまった神社の氏子は、その跡地を遥拝所として、祭りを営み続けるというところもあった。

神社局にあっては、台帳面のみの神社を整理することが目的であったようであるが、地方局関係で、一村一社というように発展し、あたかも町村合併のような扱いをしたところに、行き過ぎがあったようである（『神社局時代を語る』）。なお、内務省にあっては、府県社以下神饗幣帛料の供進のことも考慮していたように思われる。

加持祈禱論について

加藤 章 一

加持祈禱と云うことは加とは神仏の冥助の加わること、持とは人がそれを受けとめること、また祈禱とは祈も禱も共にいふことで、祈ることによって神仏の冥助を願うことである。それでこれらのことは一般的にはお加持とかご祈禱と云う場合、専ら祈ることによってある目的を達成せんとする実利的効果を願う一類の宗教的行爲をもふくめて加持祈禱と云っているのであるが、このような行爲は新興宗教の中にも多くの類例のみられることから、改めて世の批判をうけているが、このことについて考えてみたい。

加持祈禱のような宗教的行爲を極端に信仰している人は念力の優秀性とか神秘性を信じているので、その信仰の力で凡ての目的が達成出来ると云う理論に立っているようである。医学で治療出来ないガンも信仰すれば直るとか、そのほか街の験者によって行われている加持祈禱論の多くはそれである。それに対して加持祈禱の科学的根拠を究明し、その信仰の効果についてこれを解明しようと云う考え方もある。平井巽氏の「加持祈禱の科学的解明」はそのような目的もあって出された研究と云えよう。

然しこのような呪術宗教的現象についての研究はもと宗教史

的問題として行われたのであったが、近代の機能主義的研究の結果、呪術と宗教は類似していながらも別個のものであると考えられるようになり、カッシーラーがその人間の研究の中で、吾々は呪術と宗教を判然と分離出来るような明確な定義を希望する。理論的に云うならば呪術と宗教は同じものではないと確信しており、両者が同じ根源から出たものであるとも思っていない。吾々は宗教は最高の道徳的理想の象徴的表現であるが、呪術は迷信の粗野な集合にすぎないと考えている、と云っているのもその尤も明瞭な見解であると云える。最近吾国でも「宗教と呪術」とか単に「呪術」、「念仏と呪術」と云うような研究が発表され、宗教と呪術は別個なものとして分離して考えられて来ているが、これは当然加持祈祷論にも関係して、加持祈祷と呪術、宗教との関連が問題になる。念仏と呪術はそのような立場からみて、念仏の宗教的意味をとらえんとしたものである。

然るに真言行者の場合、加持祈祷を修行することが単なる外道類似の呪術的行為であってならぬことは既に大日経や大日経疏の中でも嚴重に論ぜられ、真言行者が自らの行法の真義を知らず、三密の行法を印度古来の外道行者の呪法と同一視し、輕視することを諷めている。それで密教の場合、修行者は行儀がいかに大切であるとしても、その行儀を裏付けている義趣の更に重要であることが注意されているのである。

加持祈祷をする場合、信者は自らの願望に応じて勝手に祈願し、その成就を願うのであるが、真言行者としてはそれぞれの所伝に従って祈願に相当する行法を修行することになる。即ち

信者が除災平安を願うならば息災法を、怨敵降伏を祈るとすれば調伏法を修行するのであるが、この場合その実利的目的とは別に、これに出世間的解釈が加えられて常に何れの場合にも煩惱を断じて淨菩提心を増強するように修行することになっており、ために修行者は信者の祈願する実利的目的の成就と同時に即身成仏への行法としての出世間の意味を加えて修行することになるのである。それで修行者の考えと信者の願望との間には非常な相違のあることになるのであるが、行儀上は外道の行法と同じであるとしても、義理は全く相違すると云うのである。即ち真言行者の場合は信者の実利的祈願に応じて加持祈祷をするとしても常に即身成仏と云う本来の理想に向けて行せられるのであり、この点で修験者が自らの験力を信じて行ずる加持祈祷とは相違しているものであり、ここに真言行者としての修行の困難さがあると共に、尚密教者の間で加持祈祷論のしばしば行われている理由があると云える。

皇霊の機能

——崇徳院の場合——

戸田義雄

平安末期より鎌倉初期にかけての根本資料として『吉記』と並ぶ重要な『玉葉』の建久二年（一一九一）閏十二月十六日の条には、「崇徳・安德両怨霊鎮謝の間事（まこと）」とある。その怨霊とは、平田篤胤の「古今妖魅考」が明かしたように、「現

世ながら深く意趣を結ん」で、生きながら怨念をもって「世を乱し人に害を与える」と理會された死靈である。

賜が妊婦の如くふくらみ、五体はれ上ったの御悩は、投棄しても苦しきは増すばかりでありながら、さりとて「死相一切不_レ現_レ給_レ」という奇態であることの真因を思いみて、さては憤懣のうちにかくれました崇徳・安徳兩帝の死靈の為業にあるかとの実感から「怨靈」の語が発せられたようである。

しからば怨靈鎮謝のまことをあらわすため、どのような堂舎を建て、また怨靈のまつり方をしたらよいかという問題に当面し、前例のない処から大いに迷ったことが記事からうかがわれる。

十二月二十二日の条によると、兎も角、崇徳院の御陵の前に、廟の形式をとる構造物を建立すること。これに対し山陵使を派遣して官弊を立てることに議はきまったが、実のところこれが異例中の異例の形態なのである。

というのは、山陵使は、即位礼、立太礼などの時、列代天皇陵にそのことを告げる役、別名「告陵使」である。官弊は、古く延喜式に定められ、神祇官から弊帛を奉ることで、これをうけられる社はあらかじめ定められており、國家の大事や天麥地異のある毎に奉弊されたのである。

従って廟に対して官弊の祭式が考えられたことは異様で、例外と申すはかはない。この廟は後白河法皇の御意志により頓証寺となり、更に明治になって頓証等を支配した白峯寺が無住に近い形となったところから、かねて院の崩御後、その靈を相殿

神としてひそかに祀りつづけてきた琴平宮が、その古い縁由をたどって明治三十一年に、これを遷して境内社・白峯神社としてゐる。

琴平宮、本社相殿神、またこの境内社での神祭の実質を、現存する祝詞からみると、總じて慰靈以上のものではないことがわかる。このほか院を祀った白峯山麓の「血の宮」「煙の宮」「崇徳天皇社」（白峯宮と改称）、更には京都の粟田宮（『吉記』には仁祠とあり、江戸期に廢絶）でも、私的な慰靈の営みが行われたにすぎず、公的な祭祀をうける形となるためには、孝明帝の遺志に発し、明治帝がこれを具現された白峯神宮（京都市）の創建をまつほかはなかった。

慶応四年八月十六日及び同年九月六日の当宮の祭儀における祝詞をみるに、怨靈鎮祭の域を出て、神祭の願目が維新大業完遂のための守護神としての神格を院の皇靈に対し、直系の子孫により先祖靈の祭祀、つまり「大孝をのべる」（神武紀、天武紀）神靈祭祀の正道に復することにおかれたことがよくわかるのである。

神道の発想

小野 祖 教

神道の教義的理解が困難であるのは、神道特有の発想がある事が理解されないからである。従前、神道学では、この盲点が

明らかにされていないために、神道の特色も十分に説かれなかった。のみならず、神道に欠けているものを問われ、或は、求められて、それに明確な答を与える事ができないという悩みがあった。

この悩みを象徴しているのは、人間の死後の住処、その安神の場所に対する問である。人の霊は、死して後、何処へ行き、何処に安住の地を求める事が出来るかという問に対する答は、神道家によって、マチマチであった。

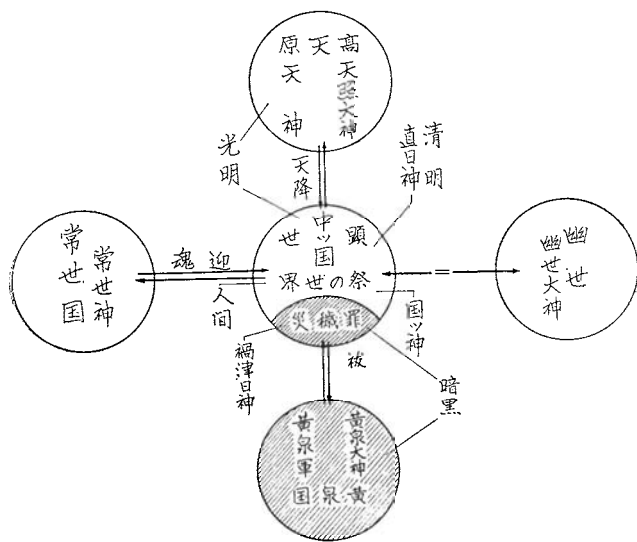
或る者は、死者が高天原に往くと云ったし、或る者は常世国に往くと云った。他の者は黄泉国へ往くと云い、別の者は幽世であると云った。何故に、このような混迷を生ずるのであろうか。

この四つの世界は、人間の住む中つ国の顕世の生活を囲む四元の他界である。この四世界は、夫々に異った特色をもっている。高天原はこの世に光明を与えている天神の世界であり、天照大神が天空をしろしめし給うている。黄泉国は暗黒の世界であり、この世に、罪穢災と共に暗黒をもたらす他界である。

幽世と常世国とは、以上の二世界に比して遥かに理解しにくい。しかし、幽世は顕世（見える世界）に対応する不可知の秘密世界であり、顕幽両界は、地上の世界（中つ国）の両面と解すべきである。これに対し、常世国は遙かなる彼方の国であり、長寿や財宝にみちたユートピアの如きイメージをもっている。

この四つの世界は、神又は霊にとつては、交通の可能な世界

と考えてよいと思われるが、いかなる場合に交通往来が可能であり、いかなる場合に可能でないかは明瞭ではない。そこに、死者の霊の往来に関する理解が混迷する理由が横わっているのだが、私は、このような不確実さは、神道の発想から必然的に引き出されるのであって、現実には、神道の信仰に動揺や不安を



与えるものではないと思う。死者の靈魂は、むしろ、天翔けり国翔けるのであって、自在に、永遠の運動をつづけていると見るべきであろう。

神道の安神は、この飛行し運動している靈魂が、顕世の人間によって、祭（祭祀、祭儀）という宗教的行為により、迎えられ、響応され、真実の祈りを捧げられ、靈的喜びを与えられる事にある。

その事は、神の天降り（降臨）や常世からの祖靈の魂迎えの観念や儀礼に示されて居る。これは基督教の昇天や仏教の往生と異なる発想に基いている。中つ国即ち顕世は、罪穢災を祓除し、直日神によって清明を回復し、祭を行うことにより、高天原、常世国、幽世の神々の守護をうけて生々發展する。そこは穢土でもなく、墮罪の国でもない。よき靈魂が、幸福を運んでくれる希望の世界である。他へ逃れゆく事を求めず、ここに諸靈の冥助を招きよせるために祭がある。「往く」よりも、「来る」「迎える」「招く」「求める」の発想が根元的発想となっているのが神道であろう。

接待講における大師信仰の実態

星野英紀

四国八十八ヶ所靈場参拜にはいまでも接待という慣行つまり遍路に対して個人ないし有志が金品を無償で提供することが行

われている。ここでいう接待講とは、四国以外から船を仕立てて靈場に乗込みそこで遍路に接待をする講集団のことである。ここではそうした講集団の一つである和歌山県有田市に本拠を置く有田接待講を取り上げて、接待という行為を支えている諸観念を探ってみる。

この有田接待講の概略についてはすでに紹介されているので、⁽¹⁾ここでは論点をしぼりこの講の最大の年中行事である毎春の徳島県鳴門市四国第一靈場靈山寺での接待をより詳細に検討してみることにする。

有田接待講の接待は毎春旧節句を中日としてその後一週間にわたって行われる。本年の接待品は金銭、三宝柑を中心にしたぬぐい、ぞうり等で総量約四トン程であった。これらには有田市ないしその周辺約九十二部落三六〇戸より提供されたものである。その収集プロセスは、まず二月から各部落ごとに接待品が集められ、接待の一週間前に有田市天甫にある大師堂に運び込まれ、そこで接待世話人達によって整理、荷造りされる。そして接待週の第一日の早朝漁船の無料奉仕でそれらの金品は接待世話人、講中の遍路希望者と共に鳴戸に運搬される。靈山寺内では一週間接待所縁先において、それらの金品は接待世話人によって遍路に接待される。一週間後に接待が終ると、世話人達は再び迎えるの漁船に乗って有田へ戻る。そして接待金品を提供した三六〇戸には靈山寺の御札（弘法大師御影）が返札として配布される。

接待の最大特徴は金品の無償贈与という点であるが、ここで

気づく点は二月に始まる接待品の提供からその収集、整理、荷造り、海上輸送、実際の接待等すべてがそれぞれの段階での無料奉仕、無償贈与で成立している点である。つまり接待を可能にしている全プロセスが無料奉仕、無償贈与で成立している点である。さらに今ひとつの特徴は、金品の収集、整理、遍路への接待等がすべて接待世話人によって行われている点である。だからこの接待行事へのコミットメントの程度において、世話人と一般の金品提供家庭とでは大きな差が認められるのである。

接待を支えている観念は従来より遍路即弘法大師とする信仰であるとされてきた。つまり接待は実のところ弘法大師への布施だというわけである。本来仏教の布施は俗人による財施と僧がそれに答える法施との二種があり、それは一種の相互依存的関係にある。またタイ人の僧侶への布施は見返りを期待する行為だ、との報告もある⁽²⁾。四国の接待の場合も、接待した遍路から接待者が納札を貰いそれを護符として用いる習慣があり、前田卓氏もその点から接待は弘法大師からの返札を期待するギブ・アンド・テイクの行為だとする⁽³⁾。有田の接待でも類似の習慣が存在する。つまり接待は必ずしも無償贈与とは言えないわけである。接待者は遍路より返札を期待し財施を行なうともいえよう。

ところが有田の場合接待者が逆に接待される場面がある。それは有田から鳴戸への漁船の無料輸送である。船内で接待講中は盛大な酒肴の接待を受ける。これは接待講の運搬は大漁と安

全航行をもたらすといわれているからである。この場合留意すべきは実際に接待を行なう者（接待世話人）のみが漁船の接待を受ける点である。接待世話人の意識の中にもまた、自分たちは大師の身代りないし手先として遍路を助けるという面がみられる。遍路は接待を受けるとその返札として般若心経、御詠歌、大師宝号を唱和するが、これは遍路、本堂、大師堂で行なう儀礼と同一である。この同一性は、遍路が本尊、大師、接待者に対して同一の志向性を示していることができる。だから接待世話人は、財施という俗的行為を行ないながら遍路からは聖なる領域の存在として扱われるという、聖・俗の中間的存在ということができよう。

註(1) 前田卓『巡礼の社会学』ミネルヴァ書房、昭和四十六年二二九～二四四頁

(2) Tambiah, S. J.: *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge Univ. Press, 1970, p. 213~4.

(3) 前田・前掲書、二二四頁

越後地方における秘事法門について

菊池 武

江戸末期から終戦頃迄、越後地方の二、三の寒村に於て当山派の定着山伏達が、特に真宗の念仏信仰を取り入れて「御内証」なるものを創始して、相当数の信者を有し極めて封鎖的宗教活動を行っていた。それを世間では「秘事法門」と呼称しているが、指導者を失った現今でも少数の信者達は、細々ながらもその教えを守っているのである。それでは、此の御内証の実態と信仰内容はどの様なものであったか、簡単に紹介しながら社会的、宗教学的意義付けをしてみたい。

さて一般に此の御内証という意味は、自己心内の悟り、又は悟られた真理を云い、或は東北地方の隠念仏に於ては、加入の「お取り上げ」の式を行い、「御内法」もしくは「御内証」を授けるとも称している。しかれば此所での御内証とは、所謂行法の勝れた者が信者の内で死者が出た時「臨終行儀」に於て、念仏を唱え続け何日の何時に「お済みになった」（成仏した）と宣告する事を指すのである。それは「此の一大事は他流の人には秘すべし〜」（『御内証一心記』）と秘密裡にされている。そしてその時の成仏の確証を具體的な現象を以て答え、ローソクの外炎に輪が出来た時、もしくは線香の煙が風が有っても螺旋状に一直線に上った時であるとす。これは大体一般的で、

太陽の回りに輪が出来た時は、奇特な人であるという占術めいた事を行う。それは、山伏の一つの理想とする自ら大日如来と一体になるという論理に基くものである。更に此の時の成仏の刻限を、男は昼で女は夜であるとも云う。此の発想は、彼等の教義大系の中樞をなしている『三賢一致書』（一名三界一心記・伊勢大龍編・文保元年）の「日は陽なり男なり月は陰なり女なり」という陰陽思想から来ているのである。

かくして此の臨終行儀の念仏は、所謂唯弥陀の本願を頼み極楽に往生出来るといふ親鸞の純粹な専修念仏とは本質的に異なり、それは単に外面だけを装ったもので、死者の罪と穢を祓う呪術念仏であると思われる。その事は、親鸞の『現世利益和讃』を彼等の御聖典の各所に引証して、独自の解釈を交えて、念仏の呪術化、現世化を強調している事からでも分るのである（『現世利益和讃の意』等）。

それでは先に触れた『三賢一致書』を見てみると、これは鎌倉時代以後勢力を有した男女陰陽の道を基礎として神儒仏の三道を解釈したもので、彼等はこれに念仏信仰を撰取して一つの教義的創作を試みている。そして此の写本の裏書に「親鸞聖人直伝と心得て謹んで拝読するものなり」として、真宗の開祖と結びつけている。尚これと並んで、多くの秘事法門徒の根本聖典とされている所謂陰陽和合を以て即身成仏の秘訣なりとする、左道密教立川流の混入が見られる『心血脈抄』を所持している事も注目される。此の様に性と修験道の結合には、山伏の原始宗教性と世俗的生活が強く影響しているものと考えられよ

う。

ともあれ悉くかような現象は、山伏の持つ信仰が密教、道教、陰陽道、神道と雑多であるという特異な宗教性から来るものである事は否めない。そして此の様な定着山伏達は、越後という真宗繁栄の地で勸化を行い、信者を集めるには、親鸞との關係を説く必要を生じたのである。かくてそれが小規模ながらも新興宗教として現出する母胎ともなり、その内容いかに、此の様に異端、邪教扱いされ、過去に於ては封建的迫害により地下に潜行して行かざるをえなかったのである。

それを裏付ける事件として、寛政年間に越後長岡で異法義なるものが発覚し、官権と教権の手によって処分されたが『越後長岡異法義聞書』、今これとの關係についての詳細な考察の余裕はないが、唯距離的にも年代的にも近く、相伝も同じ親鸞一運如一赤尾道宗としている事、又『三賢一致書』を土台として立川流を含んだ信仰形態である事などを直視すると、現今の御内証はその継承、残存と考えるのが自然であろう。

生天光教の創成

桜井徳太郎

沖繩本島の与那城村屋慶名に鎮座する生天光宮は、光主渡嘉敷シズ子氏によって創成された新宗教の本拠で、「ユタ教」の象徴的存在だといえる。いっばんに沖繩の民間巫者ユタは、地

域社会の住民との間に、呪術的巫法を通じて密接な一対一の關係をつくりあげはするが、それだけに終わってしまい、それ以上に組織的な発展をみせることが稀有である。渡嘉敷氏のばあいは、その段階に止まることなく、多くの信者を集めるのみならず、それらを糾合して組織的な信者集団を結成している。信者の多くは、光主の教えを奉ずる地方在住のユタに引導されて、生天光宮へ参り本部での宗教行事に参加する。その形態・組織には、新宗教々団と異なるところはないが、この教団が沖繩の伝統的なユタ巫俗から出発しながら、そのような高次な段階へと発展するにいたった理由、ユタによる伝統的慣行を超越して、組織的宗教化への道を歩み出すにいたった根拠は何であったのであろうか。この点を明らかにしたいと思う。

第一は、教義の創唱であらう。沖繩のユタは神ダリーのうちに夢幻の間に神の示現をうけ、その啓示に従って巫儀に従事する。師巫を求めて巫術の伝授をうけるのではなく、ウタキやグシクの聖地を巡拝するウグワンマーイの間に習得する。したがって呪詞やその唱え方、呪儀の順序次第、入神の方法など巫儀の実修には著しい個人差が出てくる。靈感力があって有能なユタは、その才能にまかせて独創的な領域をひろめて行くが、そうでないものは伝統的な慣行の域に止まってしまふ。この点、渡嘉敷氏は最も有能で独創性の高いユタであった。彼女は頻りに神からウシメシ（啓示）があると、それをメモしたり、忘れないうちに記録しておく。神憑りの最中でのメモは全く意味を理解できないほどの断片であるが、それらを総合しながら一つ

の教義を編み出すことに成功した。その手記が現存しているので、われわれはそれによって教義創成のプロセスを辿ることができる。

第二は、彼女が同業者であるユタの同志的結社組織をつくり上げることに成功した点があげられる。沖繩のユタは個性が強いので、同業者の結社組合をつくる気運はついに生れなかった。尚王朝以来、「ユタ刈り」や「ユタ征伐」など官憲の弾圧がしばしば断行されたのに対し、協力してこれに抵抗することなく、いたずらに地下に潜行するだけであった。戦後は宗教の自由がみとめられ自在な布教ができるようになったけれども、結社化の実現はみられなかった。ところが渡嘉敷氏によって、この隘路は見事に克服された。つまり巫業に従うプロのユタを配下に結集するという難事をなしとげたのである。しかも組織化にあたっては、在来の伝統的慣行を排斥するのではなく、むしろうまく生かしながら再編化をはかったところに、ユタ教団結成の企てに成功した所以があったと判断される。(図表の説明は省略)

次に第三の点は、プロのユタのみならず、ユタのところへハンジやアカシを求めて集る一般信者を組織して、俗信者による教団をつくりあげたことである。まず渡嘉敷氏じしんを頼って集る信者がある。彼女の高い靈感力と予言力とは多くの悩めるものを救った。その恩義に感激し靈力に打たれた民間信者の要望によって、同信者集団の「福の会」が結成された。こうした会員の努力がみのって宏壯な神殿、生天光宮が創建されること

になったといわれる。彼女が創成した生天光教、そしてその教えを奉ずるユタ、ユタによって生天光神の威徳を崇める民間信者が、次々に加入して会員の数は雪違磨式にふえていった。そしてこの傾向は今後ますます発展するに違いないという予測を立てうる情勢にある。

以上のごとき結果の経過と信者集団の成立は、成立宗教にみられるそれと全く類似している。ただ一つ欠けているのは教義の成文化であるが、これも時間の問題とみてよい。沖繩の新宗教となりうる素地は十分に備わっているといえよう。

津軽の宗教

楠 正弘

一 津軽という旧幕藩の地理的な制約によってその宗教現象を区画することには多くの矛盾が生ずる。というのは、宗教現象の分布範囲と政治的領土区分とは必ずしも一致しないからである。ここでは一つの作業仮説として、金木の川倉地藏信仰と岩木山信仰を、二つの典型的な津軽の宗教と想定して、その構造を分析することにした。

二

川倉地藏信仰は、川倉の地藏堂を中心に、旧暦六月二十三日におこなわれる死者供養の祭典である。昭和四十五年に参拝し

た供養者は二一七九軒である。この地蔵の数は三千体を超えるといわれ、供養された大きな地蔵が本尊となっており、由緒のある地蔵が本尊なのではない。地蔵堂の管理は地蔵講であり、附近の寺院とイタコがこれに加わっている。川倉地蔵信仰の中心となるものは、いうまでもなく地蔵信仰であるが、これは恐山の地蔵信仰と違っている。恐山の本殿地蔵は延命地蔵で木彫であり、ここでは農漁の祈祷がおこなわれる。賽河原の地蔵が供養仏と関係している。川倉の地蔵信仰は、津軽地域に広く分布するもので、子供が死亡した時、経済事情が許す限り、野辺に地蔵を一体供える。村境や海岸の沢地には、沢山な地蔵が供えられた地蔵堂がある。これらの地蔵堂の最も発達したものが川倉の地蔵堂である。

この地蔵堂の起原については伝承にたよるほか資料がない。それによると享保年間に奇瑞があって、ここに地蔵を祀ったという。これは、現在の信仰作用と一致するものではない。一七九六年、真澄は金木を通るが、地蔵信仰に言及していない。一七八三年が天明の大飢饉で死者が多かったが、直ちに、これが地蔵信仰に連関したわけでもない。しかし、雲祥寺がこの地蔵堂に関係し始めたのが一八〇〇年代であるとする、天明飢饉以来次第に、現在の地蔵堂が、死者、供養の場となって来たのかも知れない。この死者供養に参加して死者のクチヨセをおこなうのがイタコである。川倉の地蔵信仰とイタコは別のものである。津軽イタコの中には、川倉の地蔵祭りに参加しない者もある。川倉の地蔵祭りに参加する供養者は主として北津軽、西

津軽の人びとであり、イタコもこの範囲に属している。それ故、川倉地蔵信仰は十三川の流域を主とする西津軽と北津軽とである。イタコ信仰に関しては、イタコイズムとして別の機会に論ずる。

三

つぎに岩木山信仰について要約する。岩木山信仰には、裏山信仰と表山信仰の二つがある。表の方は、現在、岩木山神社があり、主として弘前市、中郡、南郡を母体として、全津軽に信仰の座を伸している。この神社は百沢寺が神仏分離で廃寺となった後に誕生したものである。裏山の信仰は複雑である。前者が政治と深い連関をもっていたとすると、後者は庶民の手によって形成された面も少なくない。裏岩木は、巖鬼山神社、大石神社、赤倉沢という三つの聖所があり、神仏の信仰が重層している。

この中で特に注目される庶民的信仰は赤倉沢である。ここは女人の沢ともいふべき女行者の集合場所、現在、山麓に、大小二十四の堂社が建っている。ここには、なやみや病氣もちの女性がこもり、滝にうたれ、断食をして、精神的な病の治癒を祈願している。

これらの堂社の主は、実質的にはゴミソとよばれる女祈祷師である。これらのゴミソは死後、神として祀られる場合も多いし、そのために神社を建てられるものもある。

ゴミソの中には、準ゴミソとして、家において、時期的に祈祷をする里ゴミソから、単なる信者にすぎないものもある。これ

らをゴミン信仰 (ゴミンイズム) ということができる。最も大きな堂社は五百に余る講中をもっている。この分布は西津軽と北津軽に濃厚である。ゴミンは、雪が深くなる冬の期間、村の中におりて来て、温泉場や神社にこもり、村人と接近する。これらの信仰は、いわゆる現世利益であり、信仰構造は呪術的・宗教的である。

(この研究は試験研究助成金によるもので、資料はビデオにおかれています。)

創造と流出

田村芳朗

万物の発生論として代表的なものに、創造説 (creation theory) と流出説 (emanation theory) の二があげられるが、仏教では無我・縁起の立場から、この二説にたいして古く批判を加えていることを知る。そこで原語から見ると、創造にあたる語根としては *sjj*, *nimā*, *dā* などがあり、流出にあたる語根としては *pariṇā* などがある。これらの仏教における使用例であるが、*sjj* は使用されず、*nimā* は *nirṇāna-kāya* (応身) のごとく応現の意味で使われたが、創造の意味では用いることなく、むしろ退け、批判を加えている。すでに増支部 (AN. I) などの原始經典において、自在天による創造説 (*Jasaramāna-hetu-vāda* 尊祐説) を宿作因説と無因無縁説

とともに、外道の邪説として批判したところである。*dā* については、法華經・化城喻品第七に *dhāt* の用語が見られるが、それは *dhāt* すわち乳母 (*female supporter*) の意に用いたものであって、創造者 (*creator*) の意ではない。自在天創造説は大乗仏教になってからも、しばしば批判が加えられており、吉蔵などは邪因邪果説と難じた。こうして仏教では、ついに創造説ないし創造の観念は採用しなかつたと結論することができる。

次に流出の観念であるが、流出に相当する *pariṇāna* は転変と訳されて、肯定と否定との両様に使われた。すなわち、諸法・諸識それぞれの転変 (作用転変) ということは、肯定的に使われ、一なる始源から多なる事象が開展・流出 (自体転変) するという意での転変にたいしては、批判を加え、外道の転変説 (*pariṇāna-vāda*) として退けた。この仏教が批判し、否定した転変説は、いわゆる流出説にあたるもので、その典型がサーンキヤ派である。サーンキヤ派は、始源の実体として *prakti* (自性・冥初) を立て、そこからの万象の流出を説いた。仏教は、まず始源の実体の *prakti* にたいして、無我・空に反するということと批判を加え、ついで因果論から、因中有果説におちいるものと評した。仏教の縁起説は諸法が相依・相関しながら生滅・変化することをいったもので、サーンキヤ派の転変説 (流出説) とは違ふということである。こうして仏教では、流出説ないし流出の観念もまた採用しなかつたと結論しよう。ところで流出説の不採用については、原則として、ということ

であって、後になれば、流出説にまがうようなものが見えてくる。たとえば唯識説であるが、それのために天台智顛は、サーンキヤ派の説に同ずるものと評した。その天台智顛は、諸法（三千）の統合の必要上、諸法の帰一するものとして一念ということを強調した。ただし、智顛は一念と三千の前後・能所の關係を論じてはならないといましめ、ひいては転変説（流出説）的な解釈を退けてはいる。しかし、智顛における一念の強調は、かれ自身が言及しているように、明らかに華嚴經から撰取したものであり、その華嚴經ないし華嚴哲學においては、当初は諸法の主体的把握ということから一心・一念が強調されたのであるが、強調の度合が増すにしたがって、その一心・一念が始源体のごとき色彩をおびるにいたり、圭峯宗密などは「一真心体随縁流出」（『禪源諸詮集都序』巻下）とて、実際に「流出」という語さえ使うにいたっているのである。

なお「流出」という語は、宗密が珍重した円覚經に見え、また大日經・百字成就持誦品第二十二にも見えている。円覚經は中国偽撰であり、大日經は原典がなく、したがって「流出」の原語は不明であり、また、いずれが「流出」の語を最初に使ったか、検討を要する。ちなみに大日經・入真言門住心品第一では、外道の一種として流出外道という名があがっており、したがって第二十二章での「流出」という語は、それとは違った意味のものといえなくはない。しかし、ともあれ、密教において、また華嚴哲學において、「流出」という語を使いつつ、流出説にまがうべき主張がなされていく。その結果、流出説に授

じられた難問が、仏教にもふりかかることになった。

その難問とは、どうして純一なる原理（真如）ないし精神（真心）から雑多な事象が生ずるのかということである。それにたいする切り抜け策としては、ヴェーダーンタ哲學でもそうであるが、多なる事象を非實在（仮現）とみなすか、一なる原理の中に多なる事象が本来そなわるとするかの二種が考えられた。趙宋天台における山家・山外の論争は、これが関係しているといえる。四明知礼に代表される山家派は後者の考えかたに立ち、華嚴哲學の真心説の影響を受けた山外派は前者の考えかたに立ったとみなしえよう。ちなみに、知礼は山外派から迦毘羅外道（サーンキヤ派）におちいるものと非難された。原始天台への復帰をさげんだ知礼にとって、智顛が退けたサーンキヤ派と同類にみなされたことは心外の至りであったと見え、種々、反駁につとめた。しかし、両者の論争は終止符が打たれないまま、日本の天台本覚思想へ持ちこされることになる。

本誌は、昭和四七年一〇月二〇日より二二日まで駒沢大学において開かれた第三一回學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 宗教と意味的統合をめぐって（野村暢清）、新興宗教論（井門富二夫）、欲望と祈願（武内義範）、宗教の定義について（脇本平也）、岸本英夫の宗教理論における「自然」の位置（柳川啓一）、カースト社会における女性機能の儀礼化について（岩田啓靖）、M・ウェーバーの聖と俗の理論（池田昭）。

第二部会 キリストの奥義について（中川秀恭）。

第三部会 死の観念性についての一考察（米田順三）、クザールヌスにおける世界の問題（園田坦）、口称の民俗学的意義（相葉伸）。

第四部会 大乘菩薩道の発展について（平川彰）、道と行（西義雄）、魔の自覚（阿部正雄）。

第五部会 教理の伝承と展開（清水澄）、中国近代浄土教の三潮流（小笠原宣秀）、『静泰録』について（岡部和雄）、北土の三論師について（平井俊栄）。

第六部会 滅罪と行業について（早坂博）、道元禅師の宗教における無常の意義（青竜宗二）、浄土教における倫理性（高橋弘次）、政教分離について（日隈威徳）、『坐禪用心記』の研

究（松田文雄）、鎌倉仏教に見る立教開宗のねらい（古田紹欽）。

第七部会 伊達藩の宗教政策（立花孝全）。