

第一部份

自己実現と宗教

久保田 圭伍

近年のパーソナリティ研究において「自己実現」(self-actualization または self-realization) の動機が取上げられているが、この小論ではこれと宗教的パーソナリティをめぐる若干の考察を試みる。ひとくちに自己実現の動機と言っても、これを主張する各学者の研究の立場によって、その意味にも多少の相違がみられるが、これらは次のように整理できよう。(1) 精神医学の立場から異常者を対象とした研究(たとえば K・ゴールドシュタイン)。(2) 心理療法の立場から不適応者を対象とした研究(C・R・ロジャース)。(3) パーソナリティ心理学の立場から精神的健康者を対象とした研究(A・H・マズロー、G・W・オルポート)。(4) いわゆる深層心理学と称せられる立場からの研究(C・G・ユング、E・フロム)。このほか自己実現という言葉を使わずとも、実質的にはこの範疇に入る研究等々。これらの諸研究の中で特に宗教との関連が取上げられているのは、(3)および(4)の立場であるので、以下この両立場に基づいて考察を進めたい。(注、自己実現の観点からの宗教研究はすでに一九一六年に G・A・コーによりなされているが、本稿では割愛する)

まず第三の立場のマズローの場合であるが、彼は人間の欲求を低次なものから高次なものへと五つに大別し、これを階層構造として捉え、この中で自己実現の欲求をその頂点に位置づけている。自己実現の欲求は精神的に健康な者の欲求であり、これは彼らの「最も幸福で充実した瞬間」である至高経験の中によく見出される。人はこの瞬間に自己の可能性を最高度に発揮するのであって、特に宗教経験においてよく現れる。彼はこれを中核的宗教経験または超越的経験と呼んでその特徴を詳しく述べ、宗教的パーソナリティにおける自己実現の動機を明らかにしている。一方オルポートは、宗教的パーソナリティの特徴として、自分を意味実現的に創造的活動に結びついた究極的な仕事に打込んでいることをあげているが、これは自己実現動機の宗教的側面とみることができよう。

次に深層心理学の立場のユングでは、自己実現は個性化とも見なされ、これは個人に内在する可能性を実現し、自我をより高次の全体性へと統合・志向せしめることであるが、宗教においては「再生」の願いとして現れる。つまり人は宗教によって、たとえば善と悪、光明と暗黒、生と死などの人生のあい対立する問題を統合し、新たな人として再生するというのである。またフロムによれば、人間の目標はその無力さを知ることではなく、自己の最大の力を発揮すること、つまり自己実現であって、神への服従ではないと明言し、人間の内的可能性を実現させる人間主義的宗教を強調する。

以上の所論から自己実現の動機と宗教的パーソナリティに関

して、次のような諸点を指摘することができる。第一に自己実現という場合、実現の対象である「自己」とはその人の固有の本来的な資質であって、本質的・個性的・創造的な能力である。第二にこのような意味での自己の現実化であるから、この動機に基づいた宗教的パーソナリティは、健康で、成熟した、個性的、創造的パーソナリティである。第三に自己実現の動機を構造面からみると、ヒエラルキーの頂点に位する高次動機であり、またパーソナリティの中心部に位する中核動機である。第四に機能面からみると、この動機はパーソナリティを全体として一つに統合する働きをしている。

このような自己実現の動機も、人間の内的可能性を強調するあまり、社会的文化的な影響を軽視しているとか、その他いくつかの問題点の指摘がなされてはいるが、それでもなおパーソナリティにおける宗教(情操・意識・経験……)の研究に有用な概念であるとおもわれる。

呪術—宗教的職能者の分類について

佐々木 宏 幹

呪術—宗教的領域で役割を果たす諸職能者の分類・整理がなお不十分であるため、研究者同士の間になからず混乱が見られ、内外の学術報告が比較研究の資料として役立たなかったり実態を明確に伝えなかったりすることもある。ある報告書では

「巫ブリースト」と記しているが、この際報告者は「巫(シャーマン)が脈絡によってはブリースト(祭司)と同じ役割を果たしている」ことを意味するのか、「この社会では祭司と巫師が未分化の状態にある」ことを指すのか判然としない。そしてこの間の事情が明らかにされない限り当該社会の呪術—宗教的狀況解明に資することにはならない。またある論文では「呪術を施す△祭司▽シャーマン」と述べているが、この社会の呪術師と祭司と巫師の概念が明らかにされない限り、叙述が十分に意味を成さない。

人類学、宗教学の文献では、呪術—宗教的職能者を指すのに祭司、巫師、呪師、祈祷師、供犠師、霊媒、予言者、祓魔師、託宣、呪医、占師、治療師、邪術師、妖術師、妖術告発師などの用語が頻繁に使用される。この場合、(1)その社会の諸職能者の地位・役割・性格に配慮して名称を与え、各個を全体の中の部分として取り扱っているものと、(2)かかる配慮がなく差意的に名称を付しているものとが見られる。(2)の場合、同一社会の同一職能者が異なる研究者によって別個の名称を与えられ、別個のカテゴリに入れられることによって混乱に拍車がかけられることになる。かかる傾向を生み出す原因はいうまでもなく(1)諸職能者の概念規定が明確でないこと、(2)脈絡によって職能者の役割が変化することへの配慮が欠けていることにある。(1)は相互に関連する事柄であって確実な方向を目指すためには両者の関係についての十分な配慮が必要である。(1)については古くから役割・機能面から見ての祭司と呪術の二分論がある

が、最近ではその社会の宗教観念体系、宗教的機能、社会階層などと関連させて祭司—巫師の二分論が各地で行われている。祭司と巫師とは社会の宗教体系の対照的な二局面を代表する存在であり、それらは大体において制度化・伝統化されているという見方である。

かかる二分化状態は世界全体に普遍的、一様的に見られるものではなく、地域によっては未分化、半分化状態もあるが、大筋においては宗教的観念—行動体系を典型的に表現するものとされる。この場合従来の呪師は巫師の枠に含まれるか、派生的存在として扱われている。そこで諸地域の例から職能者の理想的枠組を求めるとすれば、当面①人間を代表して神霊・精霊に働きかける職能者（祭司）②神霊・精霊と直接交流して役割を果たす職能者（巫師）③現実的効果を目指して呪力・霊力を用いる職能者（呪師）となる。①は総じて長期の福利、体系の維持、究極的目標にかかわり、②・③は部分的問題、個人的福利、現実的手段にかかわる。わが国の場合でいえば僧侶、神主などは①に、イタコ、ゴミン、カミサン、ワカ、ユタなどは②に属させることができようが、交錯と出入りがある。(2)については実態調査が進むにつれ①・②・③が脈絡・状況によって役割的に混合・交錯することが明らかになってきた。たとえば祓魔師、予言者、占師の役は①・②・③共に行うことがある。しかし宗教体系内の本来の位置は変らないことが多い。そこで祭司・巫師・呪師の上位概念にたいし、余他の下位概念を状況によって関係づけることが重要になる。予言や治療が神がかりに

よって行われればそれは巫師的予言(者)、巫師的治療(者)となろうし、それがなければ①か③かの役割となろう。人類学者の中には priest-shaman (祭司的巫師)・ shaman-priest (巫師的祭司)・ shaman-magician (巫師的呪師) などの造語によって職能者の概念をより明確にしようとする試みを進めているものもある。

この場合、ハイフンの前が上位概念(主な役割を示す)、後が下位概念(派生的役割を示す)であることはいうまでもない。

自由と悪

田中英三

自由は通常、行為や意志の性格とか契機と考えられるが、より広い意味では人間存在の全体に係わる存在定立の問題である。しかしこの存在定立も近世では、人間を自由な存在だと前提し、その存在をどういう方向と様式で立て続けて行くかに焦点が置かれた。たとえば理性の自律が、自己の内へ他の一切を巻き込んで自己を展開する時に、具体的な自由が考えられていた。だが始めから自由な存在としておくことは、それ程の確かさを持たない。むしろその為に却って、この考えを転倒する存在の姿に直面せざるを得なかった。言わば自律の内側には自由な存在の展開を妨げ、自律性を打ち壊して行く反理性的な悪と

いう存在——と言うよりは非存在——の姿が浮び上る。だから自由を軸点として再び人間存在を、内面に向けて尋ねて行く必要があり、殊に悪を不自由な展開の中で善と平面的に対立するものではなく、垂直的にわれわれを切り裂き、人間の存在を底から崩し空無化する非存在として、縦の対立で考える必要がある。

シュリングが悪を実在的な自由とし、カントが心胸の転倒として根源悪を捉えた時にも、単に善と並起ではなく、自由な存在を下から突き破って無化する非存在の力が問題であった。自由であるが故に、存在と非存在へ分裂するとすれば、自由は人間の存在性としてではなく、どういふ存在が始まるか始まらないかという元初の所で考えられねばならぬ。この問題の居所が悪がわれわれに突きつけて来る。つまり自由は、有と無が互いに他に反拗し他を支配せんとする緊張の内に在る。この両者を見据えつつ、その限界点で成立する中間的な場という性格が人間を貫いている。そこには有でもなし無でもない面と、しかも両方に差し渡されて有でもあり無でもある面とが入り組む。この両面を一つにして人間を方向づけようとする時、そして有の方か無の方かへ、ここでは必然性によってしか向えない時、自由な決断が行われる。

だから二つの方向が目の前であって何方をも選び得るとは単純に言えない。決断する人間を外から見ると、客観的にはそう言えても、内から見ると——自由ということの中に身を置いて考えると、選び得る方向はそのつど一つだけである。両方向は互いに他に対立して、自己の方向にだけ自由があると思わせ、そ

の反対を不自由で赴き得ないと示唆する。われわれ自身には、この一方だけしか見えず、それに向けて自分の存在を懸けて行うこうとする時に自由が生きられる。こういう場面で、あれかこれかを選ぶ所でしか自由は生きたものにならない。それは思弁的に眺められたり、また人間存在を前提して実践的な以後の配慮で問題にされることではない。自由は生きて行くことと行き方を人間に迫る決断である。悪が実在性を持つ理由も、先のあれかこれかを通して善以上に実在的と考え、その方へ引きつけられる自己に自己を生かそうとするからである。逆に言うると自由なるが故に人間は悪を実在的にする。たとえ悪の根源が神の内であっても、それを現実化し、善を圧倒する程の勢威を持たせるのは人間が自由である為である。それ自身で始めから悪なるものが人間を、その方へ振り向かせるのではない。禁断の木の実を食べることが神の目に死を意味しても、それが自由に生きることにしか思えない。この自由が原罪という非存在を惹き起した。そこにはもちろん真の生が神に包まれてのみ成立するという本当の自由な存在の意味は自覚されていない。永久の生を仮そめの生と、神への死を神からの生と思ひ込む誤りを犯す危険が常に自由にはつきまとう。原初的な自由が神の目から見た死として表われているのは、自由に生きることが何処でどのように成立するかを、裏から暗示している。それだけに単に人間を自由な存在と確定せずに、存在定立に係わるることとして神の外から内へ、非存在から存在へたえず転換(回心)する必要を人間に課する所に自由の意味がある。

概念形成と神々の名

前田護郎

概念は思想の中で重要視されるもの、しばしば繰返されるもの、共通なもの等が短かく整頓された形である。あるいは、部分をもって全体を指向する (*pars pro toto*) 思想的操作のあらわれとも思想の範疇化ともいいうる。ヤスパースは、概念とは本来「われ思う」"Ich denke" がその時々々に定められた形である、という。

概念が言語によって表現される場合に単語となる。概念が連続して思想をなすように、単語が組合わされて文章をなす。もとより概念すなわち単語ではない。概念は行動や絵画、彫刻、音楽その他種々な象徴によっても表現される。しかし、単語という現象を出发点として概念の本質を求めることは一つの学的操作として認められうるものである。記号論理学その他新しい学問も概念を重要視しており、極言すればすべての学問が概念の上に成立つともいいうる。

さて、神概念が宗教の研究に重要であることはいうまでもないが、ここで単語という形をとっている神々の名からそれに接近する一つの試みをしよう。既に十九世紀の終りにH・ウズナーが「神々の名―宗教的概念形成論の試み」を著している。これは単語と概念とを密着させた当時の学風を反映するものであ

るが、たびたび版を重ねており、今日も考慮に値する業作である。

神々の名の中には固有名詞的なものも多い。紀元前三百年ごろのエウヘモロスも、神々は元來人間であったものが多いことを指摘している。このような場合にはその神々の性格や事績を示す神話が重要であって、名前の語源や意味は二の次になる。

しかしギリシア・ローマにおいて、概念が単語化されたものである抽象名詞が神々を表現している場合が多いことは注目し値する。例えば平和の女神エイレーネーがギリシアのヘシオドスの叙事詩神統譜にもエウリピデスの悲劇にもアリストファネスの喜劇にも描かれ、紀元前三七四年にスパルタとの平和が成立したときにアテナイで平和の女神の像が立てられた。ローマでもアウグストス帝が平和バックスの祭壇を築いた。

ローマにおいて、テルミヌスは境界を意味したが、それが神格化されており、丘の上にイウピテル(ジュピター)の神殿が建てられたときにそこにテルミヌスが祭られていたのだ、その土地の部分には手がつけられなかったという伝説がある。その他ローマには幸福 Fortuna 勝利 Victoria 調和 Concordia 正義 Iustitia 等々抽象名詞として現代語に残っている概念が神格として崇拜されていたのである。

これらには元來は実在の人物であった場合もあり、また像あるいは祭壇として崇拜されたのであるから、抽象概念とか精神現象だけで説明しつくせるものではない。人間の思想の営みである概念が権威を帯びて神格化されたのである。それが後代に

世俗的な抽象名詞として用いられることもその人間性を示すものである。

ギリシアにおける概念形成が哲学史上一つの段階をなす、あるいは抽象的思惟において真の哲学がはじまるといわれるが、宗教から哲学へ、感情から理性への方向だけでは思想史が説明しつくされないことが上の例からも考えられよう。また、多くの概念が形成されてそれらが神格化されるところに多神教の性格の一面を見ることもできる。

さらに、ギリシア・ローマの概念形成は都市国家の成立その他文化の発達と並べて観察することができる。その根底に文字の普及があることを忘れてはならない。

ヘブライの思想は以上とは別のものである。聖書の神は目に見えない、人間の到達しえない聖なる神であるが人間を救おうとして常に臨在する人格的な神である。人名でもなく人間の概念でもなく、常に臨在するもの、という名前でない名前がヤハウェとしてモーセに把握されたのである(出エジプト三章)。聖書に栄光その他の概念は豊富である。しかしそれらは神格化されずに唯一神の属性として用いられたところに聖書の思想の特徴がある。知恵もことばも属性化されている。そしてそれらを越える霊が神格化され、三位一体が形成される方向の説明として、すべて人間的な普みを批判しないし否定しつつ、真に人間を生かすものを示そうとする聖書の根本思想を考えねばならない。

神の不可定義性 *indefinability* もこの観点から説明しうる。

人間の営みとしてのことばにも概念にも限界があるがゆえに無限の神を定義しえない。しかしことば以上の存在としてことばを生かすという創造者の営みがヘブライの人々に把握されたのである。

神は人にあらず、しかし人以上に人格的である、という人格神の姿は、概念の神格化とは別の次元において接しうるものである。人間あるいは英雄の神格化と概念の神格化とは相通するものであり、両者とも広義の人型神観 *anthropomorphism* に属するものである。

儀礼的転位について

安元正也

1

儀礼的転位とは主に人類学者たちが *reversal* あるいは、*inversion* などの語で記述している事象を指す。これらの語は論理学におけるように区別されていず、それとして報告されているのは、*license*, *transvestism*, *role reversal* など多様な事象である。*reversal* 概念はあらかじめ厳密に操作的に定義されているものではない。また、この概念の広い用法のために *reversal* とは何か、さらにこの概念の分析的意味はどこにあるのか、不明瞭な場合が多い。ここでは Zulu 族の *Nomkhubutwana* 儀式を事例として選び、そこでの *reversal* の様相を見

ることによって、この概念の分析的意味を確認したい。このことは概念規定の問題にも関わるものである。

2

Max Gluckman によれば、Nonkhubuwana 儀式は春の女神 Nonkhubuwana に一年の豊作を祈る農耕儀礼であり、女性のみが参加するものである(1)。未婚の少女たちは男装し槍と楯を持つ。日常生活では触れてはならない牛の世話をする。母親たちは女神のために畑を作る。裸になり狼な歌をうたう。男たちは近寄ると攻撃される。Gluckman は、女たちにとっての日常的拘束の解除と、その男装とから、role reversal として記述し、女たちが卑猥で攻撃的で支配的であるのに対し男たちが従属的であるのを、この儀式の基本的性格であるとす。さらに抗議の要素を見、「反逆の儀礼」として論を進めて行く。Victor Turner もこの儀礼に触れ、アフリカのバンツー系社会に多く見られる女性が男性の権威と役割を一時的に代行する status reversal の儀礼の一つとしている(2)。両者ともに女性による男性の役割の代行という局面に注目している。

3

Eileen Jensen Krige によれば、Nonkhubuwana 儀式として Gluckman によって報告されているものは実は二つの儀式であり彼女たちが歌うのは一見卑猥であるが、成女式の歌で、適切な儀礼的状况では必要であり善であることみなされていると言(3)。この歌は女の成熟と多産をもたらす力があると信じられている。また儀式に参加する少女は処女に限られ、uksoma

と云う厳しい婚前交渉の制度によって堅い臀部、胸、股など身体的特徴を持っている。処女の裸は純潔無垢の証であり決して卑猥なものではない。儀礼的文脈でむしろ要求されるものである。このように見れば男性への抗議も role reversal も実は存在しないということのように思われるが、それでも reversal として記述することは無意味ではない。少女たちは他の機会でも槍と楯を持つが、これは男性性の強調であり、裸という処女性の強調と儀式の中に併存していることになる。境界状況における reversal としてその象徴性を問うことが残されている。

4

Evans-Pritchard も Turner も、儀礼的場面で人々が日常的な行為様式からは逸脱した行動を許され、勧められさえしていることを問題視している(4)。reversal あるいはその内容を指示する語で記述することは、指定 prescription と禁止 prohibition との対立において問題の事象あるいは行為の逸脱性を指摘するにすぎないと思われる。これは必然的に、逸脱的としうることの意味、根拠を問うことである。逸脱性が指定されることがポイントであるならば、儀礼的場面での個々の具体的な行動に対してだけではなく、逸脱的行為様式を指定された霊的存在、宗教的職能者、統治者の如きものにも reversal 概念を適用することが可能である。ただし、行為の reversal は事態の回復のために、人物の reversal はその両義性、危険性を強調するためにというようにされることも多いが、その解釈は社会的文化的文脈の中での吟味を経てなさなければならない。「転位」と

らう訳語は逆転、転倒などと解釈以前に与え難いからである。以上、儀礼的転位概念は問題点を指摘するためのものであり、日常的文脈での逸脱が、非日常的文脈ではどのような意味を持つかを問う概念でもある。

注

- 1) Gluckman, Max, 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 109~36; do., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London: Cohen and West, pp. 110~36.
- 2) Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process*, chap. V, Chicago: Aldine Publishing Company.
- 3) Krige, E. J., 1968, "Girls' Puberty Songs and their Relation to Fertility, Health, Morality and Religion among the Zulu," *Africa*, vol. 38, pp. 173~98.
- 4) Evans-Pritchard, E. E., 1965, "Some Collective Expressions of Obscenity in Africa" in *The Position of Women in Primitive Societies and other Essays*, New York: Free Press, pp. 76~101. Turner, V., *Op. cit.*, p. 200.

エリアーデのタブー概念

竹中 信常

タブー概念の基礎構造が聖・俗の対立概念の上に成り立っていることはいうまでもない。そして聖と俗との二つの観念のかわり方について、吸引と反撥という相反的図式が一応考えられ、その図式の上にタブー制度を認めて行くという見方が、特にフロイドによって試みられた。すなわち「最も欲求されるものに対しては最も苛烈な防止が必要である」という原理の上に立つマンビレンツの理論である。因みに宗教観念におけるマンビレンツの理論はハルプ・ハッターの *mysterium tremendum* と *das Fascinans* の分極概念に詳細に論じられている。

タブー理論におけるマンビレンツ理論はフロイドにおいては「聖」を俗に対する対立概念としている。しかし同じく聖に関するマンビレンツ、またはタブー理論におけるマンビレンツ理論でも、もう一つの見方がある。それは「聖」それ自体におけるアンビバレンツの問題である。聖と俗という価値的対立概念以前の、状況的対立概念としての正常と異常の段階において、異常が分極されて浄・不浄となる。つまり浄も不浄も正常なもの、したがって俗なるものに対する観念として一括され、その意味でそれは聖に内包されるものである。このことに

ついでには禁制と禁忌と題して発表したことがあるのでここでは触れぬが、すでにデュルケムが吉聖 *sacre faste* と凶聖 *sacre nefaste* という表現で説明している。「聖」の分析研究はロバートソン・スミスにもみられるが、わが国では赤松智城氏のそれが明快である。エリアーデはヒュロフアニーつまりクラトフアニイとは異常なもの、新しいものであり、それは *hagios* (純粹) という概念と汚されたものという概念) であるが、マレクラの *theo* すなわち男性の聖と *gynai* すなわち女性の聖との対立緊張関係を引用して説明している。そして彼はかかる対立緊張関係は究極的には世界内の二つの存在様式の還元不可能な状態をあらわすものとしている。

彼は『宗教の歴史と意味』の終章で宗教経験の世界の二分法構造について説明しているが、究極的には、宗教世界の二分極すなわち聖と俗とは弁証法的にのり超えられるものであるとする。そこに彼のリズムと循環の理論を認めているのである。

彼によれば二分法は、1 宇宙的分極性の集団、2 人間の条件に直接関係している分極性の二つが可能であり、タブーは人かもの存在の特殊のあり方に基くもので、それには民族的な二分法(われわれと異邦人) 神話的二分法(対立する双子) 宗教的二分法(聖と俗) 論理的二分法(善と悪) などにみられるが、基本的には男・女の性的二分にあるとしている。因みに二分論はデュルケムの社会学的、シュミットの歴史主義的、レビ・ストロースの構造論的、エリアーデの解釈学的二分論が類

列される。

彼は一方「人は常に俗的狀態を越えることを願望しつつ、しかもなお全くこれを離れることができない」として「俗」の側におけるアンビバレンツをも予想して、いわばフロイド流の考え方にも通ずるようである。

したがって聖・俗という対立概念からタブーをみる場合、従来のフロイド流の俗の聖に対するかわり方におけるアンビバレンツのほかに、聖それ自体におけるアンビバレンツを認める立場があり、いふならば聖觀念それ自体のアンビバレンツと俗觀念自体のアンビバレンツとの二重構造のうえにタブーをとらえ、これを観釈学的に考えて行こうとするところに、エリアーデのタブー概念があるとみなし得る。

宗教における「新興」と「既成」

中 牧 弘 允

「新興」と「既成」の二分法は「新興」宗教と「既成」宗教の区別に用いられるのが普通であるが、ここでは勢力とか集団の形容として考察される。その理由は、宗教集団における「新興」と「既成」の關係、特にその過程的構造の把握に論点がしばられているからである。

北海道常呂郡常呂町における主に神道關係の調査事例に基づいて關係のあり方を整理すると次のようになる。

1、「既成」による「新興」の包摂

a、小高神社は福島県相馬郡相馬妙見小高神社から神霊を受けたのが始まりで、大正一二年常呂川築堤工事着手を記念して建てられた。しかし農業の機械化と自動車の普及によって昭和三〇年代から馬が激減し神社の存続が脅かされるに及んで、町長等を顧問とする後援会が組織され、馬と直接関係のある職業に従事する人々のほかにも広く協力を求めて、この危機を乗り切った。馬の神を祀る神社としての性格は薄れたものの、神社としては安定してきている。

b、常呂神社はもと弁天神社とよばれ漁民中心の神社であったが、大正七年函館船魂神社の神霊を受けた後、市街地及び農村部の村社公認運動を制して昭和七年村社に列格された。常呂神社例大祭では、神輿渡御は市街地と漁村部に限られ、また祭典寄付もほとんど市街地と漁村部に限られるようになってきているにもかかわらず、祭典委員長は昭和四一年度から漁業・農業・商業の交代制を採用するなど象徴的な統合がはかられている。

2、「既成」に基づく「新興」の形成

a、明治三〇年以降開拓が進展した上川沿部落では、明治三九年に巖岸神社の標木が、明治四二年に地神社の標木がそれぞれ建てられた後、第三の神社建立の動きがおこるに及んで部落の会合が開かれ、統合神社の新築が決定された。巖岸神社の「巖」と地神社の「地」をとって巖地神社と称し、主神天照大神をはじめ旧社の祭神を全て合祀した。

b、太茶苗では明治四二年金毘羅神を祀る太茶苗神社が建立され、幌内では大正三年幌内神社が建立されていたが、大正八年・九年・一一年と相次ぐ大洪水にみまわれ転出者が続出した為、大正一五年両部落は合併され太幌となり、太幌神社が新たに建立された。太茶苗神社は昭和一六年まで旧部落民によって維持されたので金毘羅神は太幌神社に合祀されなかった。また旧太茶苗は祭礼等にも非協力的だった。これは合併をめぐる両部落の軋轢を反映していた。

3、「既成」と「新興」の分離

西川沿は上川沿から分離した後も終戦まで巖地神社の氏子区域であったが、戦後まもなく天地大神の標木を建てて巖地神社からも独立をはたした。

4、「既成」と「新興」の交代

漁業制度の変遷は大きく三期に分けられ、第一期は藤野家による漁場請負制が残存していた時期であり、第二期は有力商店による「仕込み制」が栄えた時期であり、第三期は現在まで続いている漁業協同組合体制の時期である。その第一期には弁天神信仰が、第二期には稻荷信仰が有力であったが、第三期は龍神信仰が浸透している。

5、「既成」と「新興」の併存

巖地神社成立後、巖岸神社はその位置した班によって維持され、昭和三四年まで「ないしよ祭」とよばれる秋祭を継続させてきた。また太幌の西部班は火事を機に地神を祀るようになった。前者は「既成」の残存であり、後者は「新興」の発生で

あるが、両者とも部落の神社とはいわば併存の関係にある。以上のような「新興」と「既成」の関係を更に抽象化するならば、1と2は調和の生成過程であり、3と4は対立の發展過程であって、5は調和の生成と対立の發展の狭間にあらわれる調和の前提とも対立の原因ともなりうるあいまいな状態であるといえよう。

人間と自然の呼応について

——西洋（カント）と東洋（道元）に於ける——

有 福 孝 岳

(I) カントの場合

先ず、吾々はカントに於ける人間と自然の関係を究明すべく、(1)主観と客観及び(2)悟性と自然、夫々の呼応状況を吟味する。カント認識論に於ては、認識主観（客観）の「普遍妥当性」を可能にする究極的根拠として「超越論的統覚（対象）」が呈示される。その際、認識の主役としての「超越論的統覚」は、普遍的ではあるが、尚、思量的自我（Ichdenke）である。この普遍性は、「全表象の相関体」として、各表象に「一定の表象（対象）」としての「統一」を与える。この統一が可能となる為には、主体的ノエシス的には「法則（定立）性」（Gesetzlichkeit）が、客体的ノエシス的には、「合法制（被定立）性」（Gesetzmäßigkeit）が成立していなければならない。まさに前者の根拠が「悟性」であり、後者の根拠が自然である。即

ち、「統一」の面では超越論的な主観と客観とが相関し、「法則性」の面では、悟性と自然が呼応する。かくして、悟性的自我は、感性的自然に対する「立法者」（Gesetzgeber）であり、感性的自然は、「合法則体」（Gesetzmäßiges）である。カントにとって、自然は、とりわけ、自然科学的法則に従う自然であり、かかる自然法則を見出す能力としての悟性や理性の座に登場した「思惟我」が、まさに、デカルトの *cogito, ergo sum* の継承としての「超越論的統覚」に他ならない。統覚はまだ、人間的思惟として「我思惟す」であるが、悟性は、「思惟一般」の能力として、統覚の種的個別性を類的普遍性へと、客観化合理化する。即ち、統覚は、多（内実）を一にする「統一」作用であるが、悟性は更にこの一を法則化する、統一の統一作用である。同様に、自然は、個々の対象の総体であり、従って対象の客観性・普遍性（超越論的対象）は、同時に、自然の「合法則性」（自然法則）と軌を一にするものでなければならぬ。

(II) 道元の場合

さて、このような西洋に於ける人間（自我≡悟性）と自然（対象≡自然）との呼応を次に東洋（道元）に於ける(1)自己と(2)方法との関係から明らかにしてみたい。因ちに「仏道をならふといふは、自己をならふなり、自己をならふといふは、自己を忘るゝなり」（正法眼蔵「現成公案」）。吾々の伝統的な諸芸諸道に於ては、忘我・無我・無心つまり「無私曲為公」を以て始めて究極的奥義（道・真如・方法）が体得される。そこで

は、たとえ、ユゴ的自己ではなくても、普遍的自我としての「統覚」(Schdenke)も、尙未だ自己意識(慮知念覚・知見解會)として、放下されねば真の自己、本来の面目は現成しないであろう。つまり「哲学を習ふといふは、自己を習ふなり」とは言い得ても、「哲学を習ふといふのは、自己を忘るゝなり」とは、単純には言えない側面を、「自己意識」に立脚した哲学自身は宿命的に持っている。非思量的自己(忘我・無心)を究極的落処とする東洋的「真如、万法」と、思量的自我を原理の能力とする西洋的自然科学的「真理」(自然法則)との間には越え難き大河——「逆対応」(西田幾多郎)——が横わっている。而も、かの「自然法爾」とか「無為自然」に任せて、吾我・己見の全管為を放下著したところにまさに「非思量的自己」が現成するであろう。そこでは、主觀(人間)も客觀(自然)も共に「自然法爾」であり、如法如是——「鳥飛んで鳥の如し、魚行いて魚に似たり」(正法眼藏「坐禪箴」)——である。従つて「万法に証せらるる」とは、まさに、主客の二元論的見地が成立し、主客が分離する以前の、そこから二多^ニが出て来る、而もその内で多を己れの内実として、躍動させ得る、不二一如の等根源的真理(真如)に照らされることに他ならない。従つて、人間と自然の区分以前の真理としての「万法」(如法的自然)、「自然法則」の根源とは成り得ても、逆は成り立ち得ないであろう。

聖者伝の性格

——『黄金伝説』の一考察——

中村 恭子

世界の諸宗教が生み出した聖典には、神もしくは聖なる人を主人公とする物語と考えられるものが少くない。さらに、宗教が歴史的展開をとげる過程において生じた聖者伝承は、各宗教伝統の独自性を表わすとともに、普遍的な人間性の発露でもある、きわめて興味深い宗教研究資料であると考えられる。私は聖者伝承の宗教学的研究を課題としていたので、今回は、資料に中世キリスト教の代表的聖人伝『黄金伝説』を取上げ、その宗教的な意味を考えてみたい。

『黄金伝説』(Legendæ aureæ)は一二九二年から九八八年までジェノア大主教をつとめたJacobus de Voragine(c. 1230~1298)が、一二七五年頃に編纂した全七巻の聖人伝で、一四七〇年に初めて印刷されて以来版を重ね、忽ち西欧諸国語に翻訳され、広く読者を獲得した書である。多くの先行文献や口承伝承を蒐集編纂した中世キリスト教伝承の集大成と思われる『黄金伝説』に収録された聖人伝説の著しい諸点は、次のようである。

(1) 聖人信仰は殉教者信仰の展開として捉えられる。即ち、聖人の殉教や徳行を直接見聞した聖職者や信徒が始めた墓所に於ける追善供養的儀礼が発展し、やがて墓上に祭壇や教会が

築かれ、その由来が伝承される。従って、聖人伝は教会暦と密接に関連し、祭事を意味づけ、聖人信仰をすすめる教化の意図をもって書かれている。説話の配列が暦によっていることが多い。また、非キリスト教的起原を有する奇蹟の石泉、英雄などの伝承も、すべてキリスト教伝統内で再解釈され、歴史的起原を与えられて語られている。

(2) 聖人は、殉教者、修行者、聖職者、神学者などのグループに分けられるが、各重複していることはいうまでもない。かれらは各の行為を神によしとされ、神の特別な贈物として不思議な力を得たのであり、不屈の信仰がかれらの共通するものである。成立的にみるならば、初期教会にまつわる殉教者伝承の編集過程において聖職者のそれが加えられ、更にローマ教会によって地方伝承が集められ集大成されるに至り、教皇、神学者などの伝記が加えられたのである。また、翻訳者が自国の伝承をつけ加えたことも明かである。

(3) 聖人伝説は、概して、名前の語義、家系の説明、生涯の事蹟、死後の奇蹟、伝承の経路の諸項目より成る。家系の説明では社会的身分の貴さが強調されることが多く、中世的価値観の反映とみられる。特に賞讃されているのは、ひたすら神の栄光をたたえる勇氣と純潔と愛である。

(4) この聖人伝のモチーフ中、仏教説話との比較上特記すべきものは次のようである。聖人伝全体にみられる奇蹟の最大モチーフは治病とそれに関連する死者の甦りである。冥界遊行をモチーフにする説話は他界の様相を伝え、往生に匹敵する

昇天、Ave Maria の唱名功德、ミサの功德、聖像の奇蹟、杖伝説など、きわめて類似するものが多い。この聖人伝の一伝説「バララムとヨサファットの話」に仏教説話の影響が顕著であることは有名だが、他にもそのような可能性がないとはいえない。しかし人間性が生み出す共通なモチーフも数多いことであろう。

イエスはここで「聖人中の聖人」と呼ばれ、聖人の原型として仰がれており、イエスの使命が諸国に諸時代に生を享ける聖人に委ねられているというのが聖人伝の主張である。聖人は人々の身近にあって、その悩み、願いを周知しているので、人々のために神に祈り、天国においては神にとりなしをすると思われている。他伝統におけると同様に、聖人には類型化が著しくみられ、聖人は歴史的存在であると同時に象徴的存在でもある。それは時間空間の諸条件に限定された人間存在に、諸条件を超えた宗教的意味を与えられているからである。聖の顕現を特定の時、所にとどめず、その再現を身近に望む人々の欲求が、諸宗教伝統内にこのような聖者伝承を展開させたと考えられないであろうか。

忌服について

忌服とはわが国における服喪儀礼の基本的型式である。ここ

岡田 重精

ではその形態と機構を、とくに法的制度を中心として概観し、忌服の意味を考えてみたい。

忌服制の原型は「養老令」にみられ、それは次の如くである。

君・父母・夫・本主のため \wedge 服一年、父母の場合解官、仮は夫に三十日 \vee 、祖父母・養父母 \wedge 服五月、仮三十日 \vee 、曾祖父母・外祖父母・伯叔父姑・妻・兄弟姉妹・夫ノ父母・嫡子 \wedge 服三月、仮外祖父母三十日他は二十日 \vee 、高祖父母・舅・姨・嫡母・継母・継父同居・異父兄弟姉妹・衆子・嫡孫 \wedge 服一月、仮十日 \vee 、衆孫・従父兄弟姉妹・兄弟ノ子 \wedge 服七日、仮三日 \vee

これによれば、服忌親の範囲や服仮の軽重はおよそ親等関係に相反するが、高祖父母・異父兄弟姉妹及び母方において移動があり、またこの制度の母型である唐の五服制と対比するとかなり異なる点がみられる。この問題点については早く法制史の領域で指摘されているので立入らないが、この服忌親が本来的なわが国の親族集団の実態を反映しているらしいとの示唆が注意される(註)。後世の忌服制は、現在も形式的に準拠している近世武家服忌令に至るまで基本的に大きな改変はないが、家制度や政治理念の影響のもとに若干の変容が認められる。

この問題場面では、忌服の制が何よりも(君と本主を別として)具体的な生活共同に基く親族集団を標示し、服仮の軽重によって死者をめぐる親疎関係を明らかにし、この共同体機構を自他ともに再確認する指標であることがみられる。以下さらに忌服の機構や意味を検討したい。

服(本来は喪服)と忌(仮は中世以降忌に転用されて服忌ないし忌服となる)との関係は、「令」にみる如く、重服一年から軽服五月以下の服期のうち仮(忌)はそれぞれ五十日(重服は後に仮五十日となる)から三日に及ぶが、忌(仮)は本来一般社会から遮断されて忌籠る期間であり、その後の服は神事や公事等を憚かるだけのより軽い禁制期である。服一年は十三月とされ「むかわり月まで」とよばれる例もあるように典型的な転身的周期を意味するが、以下の月日数もそれぞれ周期を示すものであり、この期を経過した上で祓淨儀礼がなされて一般社会に復帰することが可能となる(五十日の忌期は仏葬的に七七忌をとるし、中世の習俗では忌明けを除服とみなすようにもなる)。従って忌と服とは喪の移行的段階を意味するが、このことはまた、死者が一般社会から分離し死霊として定着する段階や周期と相応する。

もともと生活共同体において忌籠りがなされる間は、死者の霊は浮動しその生活共同体から分離し得ず、死者と服喪者とは結合共在の状態にあり、この期は一般社会にとって最も危険な不浄な状況にあるためこの生活共同体を隔離することが必要である。忌明けを経て漸次的にそれは解体され再編成に移行するが、服期はこの移行段階であり、死霊は服喪親族とも分離しはじめ定着の方向に移行し、これと相応して服喪者は一般社会への再適応と復帰定着の方向を辿る。服の周期を経過することによって死霊も服喪者も浄化し定着することになる。

忌服の軽重即ちその期間の長短の差等は、右の生活共同体に

おける死者との結合度に基くが、それは死穢の汚染度とも連なるであろう。また、一般的にみて、社会生活の形態や機構とくに家制度の変化に伴って、服忌観の範囲や忌服期間が縮少し、さらにその制度も形式的になり、忌服の觀念もより稀薄化する傾向がみられる。しかし忌服が習俗として依然社会生活の中に重い位置を占めることに変わりはない。

(注) 中田薫「日本古代親族考」(『法制史論集』第三卷所収)、鎌田治「日本法史における親族の範囲」(『講座家族』六所収)

中世における仏教教育

斎藤 昭俊

道元の仏教教育を教育の理念、教育の方法、教育の形態、教育の場として、それぞれ学道の心得、行持の教育、僧堂の教育、僧堂の構成の四項にしぼって考えてみた。

まず仏教教育の理念として身心脱落することをあげている。身心脱落には坐る禅を第一として、この修行によって、概念的ではなく本証妙修、修証不二、修証一等となる。修行がわれわれの本来仏であるという自覚に徹した概念の領域をこえた世界を聖の世界であり、自己即仏は知識、思慮分別をこえた法を体解した行の世界なのである。つまり本来の仏性本来の自己に徹する、われわれの心がそのまま仏である即心是仏を教育の理念

としている。それは「学道用心集」に参釈学道の用心を十章にまとめている。その第一にある菩提心を発すべき事が基礎となる。次に発菩提心の行李を習学することである。その習学には二方法がある。一つは心学道、二つは身学道である。つまり、物事があるがままにみることは体験すること、見るものと見られるものが一つになることであるが、心とはこの体験の働きをいうのであり、体験それ自体の働きとは行のことである。従って心学道は身学道とならざるを得ない。身をもって学ぶというのは体験であり、身は学道も一如となって真実人体となる。

第二は教育の方法としての行持である。行の本質は一切の働きと自己の働きとが一致することにある。先ず第一は自己を学ぶこと、自己を学ぶとは無我となることである。それは体験それ自体による働きと一つになることである。自己の身心も、他人の身心もなく、真如そのものの働きにおいて真如そのものを行得することである。それには道にかなった行をしなければならぬ。それは仏道を行ずることであり、仏道を行ずるものは行仏であり、それは悟りのための行ではなく、悟りをこえた解脱の世界の行で、仏向上の道である。仏向上の道は行仏そのものにある。それは仏にもとられず、仏を概念的に、知識的に理解することによって束縛されないことである。一切分別をこえた、修行や悟りの対立をこえた仏道にかなった行が、つまり威儀なのである。すなわち行威儀そのものが証である。日常の行持といっても、それは禅林におけるものであって禅林にお

ける行持が最高なのである。

禪林は教育の形態として、身心脱落の禪を修するためのものである。そこでの生活の規定が永平清規として示されている。永平清規とは通常典座教訓、辨道法、赴粥飯法、衆寮箴規、対大己法、知半清規であるが、それぞれ禪林での日常生活の定めである。典座教訓は作食法であり、赴粥飯法は学食法である。食は日常生活では最も重要なものである。辨道法は禪林、僧堂における日常行為を十項目に分けて規定する。そこでは初夜、後夜、早晨、晡時にわたる坐禪、その他はその基本は大衆一如である。つまり辨道法は禪林一日のカリキュラムである。衆寮箴規は經典、祖録を看誦する道場の定めである。対大己五夏關梨法は先輩、法臘五年の師に対する礼法六十二ヶ条である。永平寺知半清規は六事のつめが仏法であり、本証の妙修であることを示して、その心構えや態度を説いている。

教育の場としての禪林は七堂及び衆寮などによって構成される。日常の禪林にこそ仏道があり、日常にしか修行はあり得ないことを徹底している。この日常は本来的で根源的な自己を如何に日常において志向し、自覚するかである。その場は日常、平常にしかない。この日常は現象の世界をこえた、日常性を脱離した日常の場において行われる。現象界を否定し、自己中心的に対象をみず、対象と自己との一体化を行わずところに道元の中心点がある。これが道元の教育の根元である。

教育における宗教的情操の問題

家塚 高志

情操という言葉は、古くは平安時代に用例があり、(才学雖乏情操、A権記・長保三年二月四日V) 学問や知識に対する豊かな人間性という意味で使われてきたが、明治以後は、*sentiment* の訳語として使用されるようになった。*sentiment* はさまざまに定義つけられているが、私見によると、各種の定義にみられる *sentiment* の最も重要な属性は、次の四点に要約できる。一、価値を志向する。二、単なる感情でなく思考と感情との複合体で、知的感情などと表現される。三、レディネスの状態、即ち態度のような準備の状態、心のかまえで、持続するものである。四、先天的本能的なものでなく、経験を通じて形成されるものである。(このことは情操を教育の問題としてとらえてよいということの意味する。) 情操という概念の曖昧性を避けるために私はこのように情操を、経験を通じて形成された、価値を志向する心のかまえで、情感と思考とが複合して組織されたものという意味で使いたいと思う。

情操については一般的に、論理的・美的・道徳的・宗教的等に分類することが行なわれているが、このようなさまざまな情操が、それぞれ独立に存在するのではなく、それらは基底において一体であると考えるべきであろう。美に感動し、善をめざ

し、真なるものにあこがれる心のかまへは根底において一つであり、その表われる局面において多様性をもつようにみえるのである。志向される価値の種類によって、さまざまな情操が区別されると考えられる。

多くの人々が一致してあげている教育の目標に、人格の形成或は豊かな人間性の育成ということがある。心理学的にいえば、それは望ましいパーソナリティー即ち、精神的に健康なパーソナリティーの形成を意味し、オルポートはそれを成熟という概念で、マスローは自己実現という概念で表現している。このような目標と情操とが密接な関係をもつことは明らかである。

宗教的情操を信仰と同義とする立場があるが、その教育における意味を考へる場合、もっと広い意味でとらえることが必要である。例えば安心立命を求めて心の遍歴を重ねるといふ生き方は、信仰とはいえないにせよ、宗教的情操がその基底にあることは否定できないであろう。心の底からゆり動かされるような深い感動も、宗教的情操と関係があるといえよう。宗教的情操を他の情操と区別するのは、その志向する価値が自分にとって究極的な意味をもつという点であると思う。したがってさまざまな形をとって表われる宗教的情操に共通する特徴は、究極的な意味をもつ価値を志向する心のかまへで、感情と思考とが複合して組織されたものと要約できるであろう。このように考えれば、信仰だけでなく、信仰を志向する心のかまへも宗教的情操といえることになる。美的・道徳的等のさまざまな価値を

めざす情操も、その価値が究極的な意味をもつと意識されるにつれて、宗教的なものとなってゆくと考えられる。

マスローは本質的教育の目標として、一、子供が自分は一体どんな人間であるかを発見することを助ける。二、子供の基本的な心理的欲求が満足されているかどうか心に心をくばる。三、常に意識を新にし、人生の美しさや不思議さに対し、盲目にならないようにする。四、表面的な問題を超越して人間存在の根本的な問題と真剣にとりくむ。五、よい選択者になる方法を学ぶ。以上の五項目をあげている。このような目標に対し、ここで述べたような意味の宗教的情操が大きく関連することは、はっきり指摘することができる。

前にこの学会で報告した宗教と教育に関する委員会による青少年の宗教意識調査の結果は、既成宗教の信仰に対しては反発する傾向が強いが、このような広い意味での宗教的情操の教育をうけつける基盤は充分に存在しているということを物語っている。

宗教理論への二、三のアプローチ

田丸 徳 善

ここで「理論」というのは、宗教現象の説明とともに、予測をも可能にさせるような、高度に普遍的なものではなく、より低次のもの、換言すれば「定義」というのとほぼ同じ意味であ

る。定義といっても、名目的・操作的な仮説と本質的な定義とが区別されるが、それはこの考察の結論にもふたたび関わりをもつてくる。こうした方法的な問題を、現代の宗教学が多用している三つの代表的な理論の分析と比較をつうじて、明らかにしよう。

一、高神信仰 (Hochgotgläubigkeit) 説。主としてベッタツォーニの影響下にあるとみられるヴィーデングレンの立場。前者がシュミットの原始一神観説を批判しつつも、天空ないしその一部とみなされる最高神への信仰を、宗教の原初的かつ普遍的な現象としたのをうけて、後者は高神信仰が「宗教の最奥の本質」をなすものとする。その立場は明らかに反呪力主義的であって、これはブレアニズムの否定とアニズムの再評価という、最近の一部の傾向と対応する。またそれは、マナのように非人格的な力から霊的存在者の観念へという発展図式を、史実ではないとして斥ける限り、反進化主義でもある。このような神信仰、主なるタイプとしては汎神教、多神教、一神教があげられるが、これらは同一宗教内にも混在しうる。しかも注意すべきことは、世界を神の体ないしその一部とみなす汎神教に、最も根本的な地位を認めることである。すなわち、高神の一側面ないし屬性が分離・独立することが、多神教成立の唯一ではないが、主なる原因であるとされ、ウゼナーなどによる機能神・瞬間神の分析とは別の説明が与えられる。一神教は、このような多神教の存在を前提として、はじめて可能な形態である。

神信仰を宗教一般の本質とみるこの理論は、しかし、立入っ

てみれば、主に古代宗教の資料によって立論されており、果して近代以後の宗教にも適合するか否か疑わしい。それは古代的宗教を中心とする小一中範圍の理論としてのみ、妥当性をもつのである。また、神信仰とやらんで、実はその人間への運命的関わりの有無という、もう一つの要因が考慮されていることが指摘されうる。

二、「聖」理論。これは一九〇〇年前後、ユベールとモースにより導入されていらい、デュルクム、ゼーデルブローム、オートー、メンシグ、カイヨワ、エリアーデなど、多くの有力な代弁者をもち、最も影響するところの多いものといえる。聖一俗の二分法を重視するものから、聖の非合理性を強調するものまで、その幅はかなりひろい。ある場合は、聖はマナの力の属性ないし効果とされて、呪力理論と結合がなされ、また「聖」から「神」への発展の図式が想定されることも稀でない。こうした「聖」理論の成立の背景には、それがキリスト教的伝統の中にふくまれる概念であったのもさることながら、神信仰を顕著な特徴としない宗教の発見と、何よりも近代世界における神信仰の没落・非超自然化の事実があると考えられる。この理論には、「聖」が実在をも、また宗教体験の心理的な質をも意味するととられることにより、ある種の曖昧さがある。

三、究極的関心または類似の概念による定義。ティリッヒによって、信仰の別名として導入された「究極的関心」の語は、その後ひろく採用され、たとえばベラ、インガー、レッサ、ポード、ベアード、岸本英夫などの中にみられる。少なくとも宗教

学においては、それは宗教の対象そのものではなく、それにかかれる主体の存在様式を言表したものであり、その限り主観主義的な接近を示すものである。その長所は、常識的には宗教でないが、機能的にはこれに類する諸現象をも考察の対象に含めることであり、近代以後の宗教を考える際には、ことに有効性が高い。しかし、他方この立場では、当事者の側に究極性がある限り、すべての行為が宗教であることになり、宗教と非宗教との識別が困難となつて、実証的な操作性がそこなわれる怖れがある。

四、このように、三つの理論(時に相互に結びつくこともある)が、それぞれ資料への適合性において異なるとすれば、早急な一般化によりその一つを宗教の本質視することは、慎しむべきであろう。それとともに、操作的規定と本質規定との混同も、きびしくチェックする必要がある。

「日本宗教学」の「日本学」

としての性格と構想

小野 正康

一、「日本宗教学会」の外貌

これの「研究発表」と「学会誌」を瞥見すれば、一般的に「学」的のもの、乃至は神・仏・基等を中心媒体とする諸問題の各人各個の主張・表現、並に「日本」の冠詞も「における」場所的のものと、その「性格」なる「の」の内実や本筋と一致

した「構想」のものとは大別されようか。

例、大学の宗教学研究室の書棚における諸図書類と、『奉天三十年』(クリスティア著 岩波新書二、三)の現地實際での対比感。

二、「日本学」としての性格と構想

1、私の場合、昭和新春第一日付長編論文↓『日本学の「学」と諸学例』の近著↓全七冊。

2、主要思惟の若干

(イ)縦の三重層型「哲学↑倫理↑宗教」。…語学・数学・哲学の各学↓「医・自然科学者」の思惟と態度。

(ロ)「学」としての成立過程「物マネ↓アテハメ↓転回」↓「両道三重一円環説」に至る初の三思惟。

(ハ)、成立根拠―「他主追従↓自主創造」…各種門の始祖乃至中興者等に由拠する三重層一貫教学と体现者・追従の群衆人ら。

(ニ)、構想―「民族性↑思考型↑教学性」

A横：横スベリとアテハメ：本迹の思惟を定型・宗風とするもの：「横縦学」的な規範・褒貶、迫害・改宗、打倒・団結

B縦：神・仏・儒・洋(科学)と「一以て貫く」古今一すじ道に成り立つ「縦横学」的で富士山型の文化教学型の構想。

3、例証：日本学的観想と自観

(甲)、日本における一般諸教学の二種 横流しの物マネアテハメ：前記の数学・医学・自然科学・法制経済：「三國仏法伝通縁起」を一例に、本迹的に定型に進む学統・宗風。これに對し、縦の思惟構想を底意に、例えばサウエルへの反問と

『徒然草』最終版の八才の童児の質問：法王庁への答弁可能者派遣要請文獻と『福翁自伝』のワシントン子孫などの質問例。なお、親鸞の『三國七高僧』の『正信偈』と「如来廻向」の降臨思想への由挾・「真実信の業識」の日本学的と「和国の教主聖徳皇」という古今独歩の唯一例。

(乙)、日独開戦時「独逸書輸入途絶は我が思想枯渴」——太平洋戦中入「歎異抄と臨濟録だけ焼け残れば」と、の両哲学者の述懐。前書第一条第一節は世界宗教の最範型、後者「行録」に資の「見」が師の「齊」と「過」による「減半徳」と「堪伝授」の峻厳なる倫の厳別。

(丙)、「宗なる教」中、「祈と理と事」↓「主の祈」等、「仏の願」等より、諸人の求と不得苦、若朽と老給。「天地同根万物一体」の理諦に「世界共通・原理は一つ」の科学知。けれども、「外に現わす賢善精進」の外的紛飾相と「内に懐く虚仮不実」に悩む自省性、「医者不養生に坊主の不信心」の古語。太子憲法には「事」の重視に「事理自通、何事不成」と「辞則得理」の首尾相底と他諸条の言及、「理同事勝」の観山野山の論争に、「本下迹高」と「事々無碍法界」の悟境に、「妙好人」の積極的肯定の人生観。げに戦後の無一物から月あり花あり棲臺ありの現実相の、云わば「無↓第二位はこれ物心に亘って如字的に「偉大なる日本哲学」の如実相か。

(丁)、物の「本↓末」あるに對し事の「終↓始」ある歴史観は古今に東西に、我が太子の『勝鬘經義疏』には「無始」を「無始於己」と。ここに太古よりの「邦家の経緯、王化の

鴻基」(註)に、天祖の「見良み↓益賈神」と。而して『神皇正統記』には、その「開基に長き道統、我が国のみあり異朝には類なし」と。この「惟神」の註記は

(1)、謂_レ隨_二(古型)の神_一道_也、亦自、有_レ謂_レわる_二神_一道_也也。
(2)、謂_レ隨_二(転回)の神_一道_也、亦自、有_レ眞_二新_一の神_一道_也也。
(3)、謂_レ隨_二(新成)の神_一道_也、亦自、有_レ眞_二実_一の神_一道_也也。
と。この「転回」の三重層制を以てせば、中でもソ聯・中国の革命の論理の対座は奈何。

(戊)、由来、世々済美の我が国には、改新・維新はあつても「革命」は無いとされ来つて、かの『五雜俎』にも『孟子』を載せた船は覆ると彼地版には誠めてあるが内地版には無い。手近の「階級闘争」↓プロレタリアの団結」の『共産党宣言』より、ソ聯のマルクスレーニン以来の謂ゆる「永久革命」に中国の「文革」に「批林批孔」との、相偕なる順次の転回成、これの縁由なるヘーゲル哲学の、例えば『精神現象論』等の物マネ的な文面的翻譯の、理性的⇄現実的と交替転流する論理に對しても、深意のアテハメに徹せば、我が現実的なるものよりしての理性的なるものへと、の相互の転回倫理に日本本位をこそ具現すべきであらう。

(己)、これがルーテルの査問会への自国語での自立宣言より、我が「平生心是道」・「平生業成」の転語へ、「眼横鼻直」「本来面目」の悟境へと、ましてや中ソの革命に對応しては、いよいよ古来同一の国土住民・人種・言葉に一系天皇を奉戴する「帝道唯一」なる国体と精華をば、「高天原に事始めて中今

と徐々に「味到し、随神に」「哲学⇄倫理⇄宗教」の一すゞ道たるの「日本学の性格と構想」にこそ、「自観」し「観想」しないうてあらうか。

「市民宗教」論の意味するもの

小林 正佳

一九六七年発表のR・ペラーの「アメリカにおける市民宗教」は、彼自身の宗教論の展開にとっても、また現代的宗教状況に関する議論一般にとっても、極めて重要な論点を提起した。宗教の公的側面の再検討といった視点がそれである。しかし市民宗教論を継承し、それを社会学的文脈に位置づけて論じようとする議論においても、一般に「市民宗教」は社会の統合価値体系として捉えられ、そのような全体的価値体系が存在するか否かで論争が展開されている。しかし敢えて述べるなら、それらの議論からは、それを否定する時は勿論、それを肯定してさえ、「文化的規制」とか「座標軸価値体系」という風に殊更「市民宗教」としてとりあげなければならぬその理論の独自性は出てこない。これに対し、国家崇拜といった形で市民宗教を排斥するのでも、文化的価値体系といった形で一般論に拡散されてしまうのでもなく、積極的な意味を担ったひとつの分析的視点として市民宗教を見てゆく基盤を明らかにしたいというのが、この発表の意図である。

結論的に云って、私は次の三つの角度から、市民宗教成立の基盤を考えたい。第一に、社会的分化の中であってなお社会には政治共同体としての全体性が現に存在し、市民宗教はそうした共同体の政治的次元に関わることで、第二に、市民宗教の形成は、市民的役割の分化及び宗教的多元状況の中で始まること、第三に、市民宗教は、単なる価値基準あるいはイデオロギーとしてではなく、独自の儀礼や神話の内に表現されること、の三つである。

第一に、宗教の個人化・内面化は、宗教が私的領域の問題に限定されてきたことを意味しない。私的領域の分化・独立により、成員をその属性の丸ごと包み込むような社会的脈絡は後退してきたが、集団全体に跨がる政治共同体としての広がりがある。認められ、最も具体的には国家という姿で存在する。「市民宗教」は、そうした国家といった共同体の政治的側面に対応し、それは、政治過程自体が宗教的であるという意味と、あらゆる社会過程はそれを越える次元からの意味づけなしには存立し得ないというふたつの意味であってはまる。従って多くの論争とは裏腹に、市民宗教は何ら社会のあらゆる文脈を支えることを主張せず、自己を政治的次元に限定し、かえって、そのことで一層明確に社会の会成員に関わり合う。ましてそれは“grand tradition”ではなく、もしそうならば、一層多様な世界での「世界市民宗教」の構想など到底不可能である。

第二に、ここでは市民宗教の独自性を見る上で、それを世俗化に伴なう市民的役割の分化、すなわち宗教契約と社会契約の

分化、及び“religious pluralism”に対応するものとして限定的に考えたい。それは、既成の宗教の寄せ集めでも妥協の産物でもなく、新たな象徴を、自らの歴史と民俗の内から創りあげてゆく。

第三に、ペラーの描く市民宗教の歴史像が「脱出・放浪・帰還」「死と復活」といった構図を示していたように、それは日常的営みを一種の儀礼的行為として意味づけるモデルとなる。この意味で市民宗教論を押し進めてゆくならば、宗教的正当化の問題とは、政治と宗教の問題というよりは、政治自体の宗教性、政治行動もひとつの宗教的行為として見られはしないかという視点に辿り着く。

さて、こうした市民宗教が保守的か預言的かは、経験的な問いである。それが超越性を維持する限り、国家的状況を解釈する広汎な文化的テーマを確認するモデルとなることは可能であり、その批判力は充分考慮されてよい。また、政治的局面の神話的原型、儀礼的構造の確認は、超越的視点から社会的諸力の発現と相剋に表現を与えて制度化し、この点、歴史や民俗を新たに評価しながら自らのシンボリズムの内に採り入れ、より開かれた政治過程のモデルを創り出すことも、イデオロギーとしての宗教論とは異なる、市民宗教論のひとつの独自の課題となってくる。

シビルレリジョンについて

阿部 美哉

シビルレリジョン論争の契機は、一九六七年のロバート・ペラーの「アメリカのシビルレリジョン」論にある。ペラーは、そこでアメリカのシビルレリジョンを理念としてよりは演劇的具象化の形象としての側面に力点を置いて記述し、宗教の個人的関心をこえた集団的表象としての存在を強調した。

ペラー自身は、ルソーの『社会契約論』にシビルレリジョンの語の起源を認めているが、さらに古代に遡って、プラトンが『共和国』に「至高の統治形態である哲人王の支配には、神々にかんする高貴なる非現実の基礎が不可欠である」と言っていることは、シビルレリジョンと同質の概念が政治学の基礎概念として、すでに古代ギリシャにおいて成立していたことの証左となろう。近世政治哲学の祖マキアベリにおいても、「宗教行事の遵守は偉大な国家の源泉であり、又同様に宗教行事の無視は国家の滅亡の原因となる。神の怖れが欠けるところでは国家は滅びるのであって、例外は君主の畏怖が国家を維持するばかりである。君主の畏怖は一時的に宗教の欠如を補填できるのである」と述べられており、またトクビルは、「専制主義国家は信仰を欠いても成立できるが、自由主義は信仰なしには成立しない。宗教の必要度は、専制主義国家においてよりも、共和

制国家、ことに民主的共和制国家においてきわめて高い」と述べているのであって、宗教を近代国家の機能要因として捉える考え方が、近代政治学の両極端に出現していることに、シビルレジョン概念の基礎の広さが表われているように思われる。

現代の社会科学の業績のなかにも、宗教の社会統合機能を強調したものは少なくない。ウォーナーのメモリアルディの行事の研究やヴァーバによるケネディ暗殺後のアメリカ国民の反応状況の研究が社会再統合の過程における宗教の役割をあざやかに描写したことは広く知られるところであるが、より包括的な研究としては、ハーバークがアメリカの生活様式自体をアメリカ国民の宗教形態としてとらえた業績に注目すべきであろう。ベラのシビルレジョン論も、これら連の業績の一環としてとらえることができるのではなからうか。

ベラ以後のシビルレジョン論は大きく三種に分れる。第一はジョン・ウィルソンに代表されるような、宗教は現象としての一体性と制度を持つものに限られるとの前提に立って、シビルレジョンは固有の一体性と制度を欠いているから、これを宗教現象とみなすこと自体に無理があるという批判である。第二はルックマンやフェンに代表される宗教の内面化あるいは個人性に力点を置く視点からの批判であって、現代社会においては私的な領域が確立し、個人は自己の意味体系を構成しているから、社会全体の文化的正統性ないし文化宗教としてのシビルレジョン概念は、現代社会の分析に有効な指標とはなりえないという批判である。第三はコールやハモンドに代表されるシ

ビルレジョン概念を肯定しさらにこの概念を発展応用しようとする営みであって、たとえば複数の宗教が併存する現代社会においては社会関係の普遍化が法によって媒介され、そこでは法体系が神聖化されてシビルレジョンとして作用するとの主張である。

シビルレジョン論は既成の秩序にたいする不安感ないし危機感を背景に現われてきた。この発現が古代や近世の価値転換期に出現し、またベラのシビルレジョン論が氏の悲観的楽観論から楽観的悲観論への転機において著述され、あるいはニューヨークンティアやグレートソサエティーにたいする期待感が挫折した六〇年代後半以降のアメリカでこの議論がさかんになつたことによっても、シビルレジョン論が個人主義の限界を超える新しい意味づけの模索と深い関連を持つことが明らかである。

宗教的世界の全一性

玉城 康四郎

宗教的世界の全一性は、各種の宗教において見られる。たとえば、仏教についていえば、大乘仏典の一つである『華嚴経』では毘盧遮那仏の世界が説かれている。「すべての世界の海は限りない因縁によって成り立っている。すべては因縁によってすでに成立を終っており、現在成立しつつあり、また未来も成

立するであろう」ここでは、限らない因縁の世界が毘盧遮那仏として統一されている。また『法華經』では、「今、此の三界は皆是れ我が有なり。其の中の衆生は悉く是れ吾が子なり」とあるように、全世界が仏自身の存在であり、衆生はすべて仏の子として統合されている。インド思想についていえば、たとえば『タイティリーヤ・ウパニシャッド』(Ⅱ・6・1)には、ブラフマンが欲求・苦行して世界が創造され、その世界のなかにブラフマン自身はいつて、ありとあらゆる実在となったことが記されている。これもまたブラフマンによる全一的世界である。さらに『新約聖書』には、「万物は神から出て、神によって成り、神に帰する」(「ロマ」一・三六)といわれ、「私達には父なる唯一の神のみがいます。万物はこの神から出て、私達もこの神に帰する。また唯一の主イエス・キリストのみがいます。万物はこの主により、私達もこの主によつて」(「コリント」Ⅰ・八・六)と記されている。こうした宗教のそれぞれの記録は、同様にそれぞれの全一的世界を表明している。

これはどのような意味を持っているのであろうか。二つの方面から考えてみると、(一)客観的に世界は全一であると主張する主体者の全一性のイメージ、(二)そのイメージを支える主体者の自覚の構造である。そしてこの二つが互いにかち合った形で、「客観的な世界の全一性のイメージが主体者の自覚にいかんして可能となるか」という問いに集中される。この問いを自己自身に向けて省察を深めてみたい。世界は全一であるというイメージがいかんして主体者に自覚されるか。ここでは認識する

自己と認識される自己との相関性が消滅し、自己意識を喪失した単に意識だけの境位に全世界が映されたものとなる、と考えられよう。自己意識においても、視覚・聴覚・触覚の、それぞれの地平の領域が映されており、また過去の経験も記憶として留められている。自己意識における世界の映写と、自己意識の喪失した単に意識だけの境位における世界の映写とは、いかに異なるか。両者の相違性を追究することから、本主題の解明に近接してみよう。

(1)、池の面に樹木や空の外界が映るようにはなく、光が池の水の底に徹っていくように、単なる面の映写ではなく、立体への透徹であるということが出来る。(2)、自己意識に外界が映るといふ場合に、視覚・聴覚の地平というものがある。見える限り、聞える限りの領域ということが出来る。然るに全一性が意識されるという際には、そうした地平の限界はない。自己意識の相関性が撤廃されているということは、世界がここに果てしなく顕わになっているということである。(3)、自己意識においては、自己意識に表象される内容、机がある、部屋がある、ということとは、自己意識に対して前景 (Vordergrund) 的である。然るに全一意識の場合には、前景だけではなく、背景 (Hintergrund) もまた、その領域にかかわっている。しかし、背景は前景に対しての背景であり、自己意識の規定性の上での前・背景であるから、実際には、自己の消失せる意識、いかえれば、hic et nunc を軸として前・背景を包む一つの立体領域、すなわち全一性としての自覚体である。(4)、自己意識

から全一意識への転換を考えてみると、自己意識においては前景的なものが内容となっていた。その自己が消失するということは、消失せしめる力が働かねばならない。いいかえれば、前景を内容とする認識の世界の転換である。したがって転換せしめる力は、主体者にとって背景からとして自覚される。自己意識による認識の世界では、見える限り、聞える限りという地平がある。感覚に対する悟性の関係（カント）である。自己意識の世界が自覚的に深まってくると、自我と非我との相互作用（フィヒテ）のように、それぞれの側の地平がどこまでも遠のいていく。この場合も *horizontos* であるが、しかし非我は自我に対して前景的であることには変りはない。ここにいう認識構造の転換は、地平が前向きにどこまでも遠のいていく意味での *horizontos* ではなく、地平そのものが消失するという意味での *horizontos* である。(5)ところで全一的世界は、自己の喪失した立体構造として、その全一性は完了したものであるうか。けっしてそうではない。ここから始めて狭義の宗教の問題が生まれてくる。

神と人間との関係構造

星野元豊

宗教が神と人間とのかかわりあいであるとき、宗教における神と人間とはどのようにかかわりあうものであろうか。

もともと人間とは神に背反した神否定的存在である。従って人間の側から神へのかかわりあいはいはありえない。人間と神とのかかわりあいには神の働きかけにおいて初めてはじまる。神の働きかけは反神的人間をして神へ向けしめる働きでなければならぬ。そのためには神は人間の側に降り立たねばならない。それは神の自己否定の働きである。イエス・キリストの受肉、真宗における方便法身に神が否定的に自己限定して人間に働きかけた神の働きである。イエスも弥陀も個物的多の世界へ個として相対的対応的に働きかけた神の自己否定的働きである。個としての弥陀が個としての私に対応的に対決する。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、親鸞一人がためなりけり」の述懐はここに生れる。しかしこの親鸞一人のための働きかけはまた同様に個としての私への働きかけでもある。それは方便法身は法性法身という全体的一の働きの凝縮したものであるが故に、全体的一の十方衆生への働きは、具体的には十方衆生一人一人に個の方便法身として働きかけるのである。それ故に親鸞一人のための弥陀は同時に私一人のための弥陀ある。かくして法性法身と方便法身との不一不異の関係を基礎において方便法身は個物的多の世界の個物として私に働くと同時に十方衆生それぞれに個として働くのである。

このように個物と個物との対応的關係において個物的多の現実界における神と私との關係が成立する。それは個としての弥陀と個としての私との直線的対応的關係である。ところで直線的対応的關係において個としての私と私との触れ合った一瞬、

個と個との直線的対応的關係は突如逆転して、個としての私と全体的一としての仏との円環的包摂關係に転ずる。個としての私は全体的一としての仏に円環的に包摂せられるのである。この直線的關係から円環的關係への転回が回心といわれるものである。それは一つの点から他の点へ移るのではなくして、その場において、その場を動かすことなく逆転回するのである。それ故に直線的關係における個と個との対決の接触の一点は個としての私が円環的包摂關係において全体的一に逆転的に包摂せられる一点である。このようにして回心の一点においては仏と私とは直線的關係と円環的關係との二重の關係においてあるのである。

この二重の關係こそが仏と私との關係構造である。尽十方無得光如来という言葉がこの事を端的に示しているであろう。仏は対応的に私の歸命の対象である。しかし直線的対応的に歸命の対象たる仏は尽十方無得光である。それは光雲無得虚空の如き光輪として一切を円環的に包摂している。それに対するものはない、無對である。對を包摂して、一切は一味である。直線的対応の仏はそのまま尽十方無得光如来として円環的包摂的である。それ故に仏と私との動的具體的關係を示す歸命尽十方無得光如来とは直線的対応的に彼岸に立ちたもう如来に歸命するといっただけでなく、それは同時に脚下から尽十方無得光如来に円環的包摂的關係において包摂されて円融一味となるということではなければならない。直線的対応的關係において往生といわれたものは円環的關係においては自然虚無の身、無極の体を

受けることであり、直線的対応的に彼岸に輝く浄土は脚下の根源に横わる寂靜しやくじやうの樂である。

このように神と人間との關係構造は直線的対応的即円環的包摂的という二重の關係構造において成立しているものである。

そしてこれは高等宗教のみならず、原始宗教においても、たとえバレットが提唱したマナ・タブー型にその原型を見出しうると思う。

第二部会

ジョン・グッドウィンの「テオマキア」の教会観の考察

小笠原 政 敏

独立派ビュリタンのジョン・グッドウィンは、一六四四年一〇月、「テオマキア」という論文を発表している。この論文の主たる目的は、長老派からの種々なる非難に対して独立派の立場を弁明することにあつた。神から出ていると信じられる独立派を抑圧することは、神に敵対すること、すなわち、テオマキアであると、使徒行伝五章のガマリエルの勧告を引用するのはである。

「テオマキア」は彼の教会論を組織的に展開したものでないが、その中で、自分の教會的立場を *Congregational Way* といっている。Independency ともいう。それは、「自由に自分たちが望む牧師を選び自分たちが望む牧師の牧会を受ける」という *Way* である。丁度ロンドンに多くある同業者組合のようなものであるともいっている。それは教区制による地域を越えた自由な集会とみられ、いわゆる “gathered church” である。

当時、グッドウィンは一六三三年以来 *Vicar of St. Stephen's, Coleman Street* でありながら、他方、彼のまわりに個人的確

信を土台とする集まりを持っていた。ある意味では *ecclesia in ecclesia* であるが、彼は *ecclesia* とはいわず *Way* といい、だから *Congregational Way within the Church* である。

このような *Way* が長老派から見て教会の分裂を来らずであらうとの批判は当然であるが、グッドウィンはそれを否定し、信仰と愛と平和と一致を養う神から出たものであるからという。

ところで、*Congregational Way* だけが神から出ているものかという点、彼によればそうではない。しかしどんな *Way* でも神から出ているわけではない。その判断に関しては、長老派の場合には聖書的であるかどうかで決するが、グッドウィンの場合そうはいわない。論証に論証を、吟味に吟味を重ね、証拠に証拠を挙げて慎重に検討しなければならぬ。そして結果が明瞭になるまでは、異端的な *Way* として抑圧は許されない。もし神から出たものでなければ自滅する。神の怒りにまかせよと。

神から出る *Way* は、あらゆる *Way* に神御自身の何かがある。そのことは *Way* に限らず *Doctrine* または *Practice* においてもそうである。こうなると、グッドウィンの主張は集会や集会の仕方以上の自由を含むものとなる。

とにかく、グッドウィンは *Congregational Way* が神から出たものでも、神の定めた唯一の道とはいわれないし、唯一の聖書の制度ともいわない。*Way* は他の *Way* があり、グッドウィンの *Way* は、それらが真実に神を拝し仕えるものならば、同

じ貴い信仰を共にするものとして受け入れるといっている。長老派に対しても、それが聖書的唯一の制度とはいわれない。一つの Way とみており、その点 Congregational Way と同様で、結局、彼の考えには、唯一の神からいろいろな Way が出ていること、そしてそれぞれ神的名をもっているという考えがあると思われる。このような考えが Robert Browne にはないが、An Apologetical Narration には垣間見ることが出来るかも知れない。しかしツァウマンはこの考えを發展させてはいない。

現実の改革として、長老派的英国教会へと改革が進められていく方向の中で、唯一つの教会政治が一致を高めない、むしろ他の道を out-clubbe しながら道々強きところと批判し、宗教改革の事業を推進する上で、Congregational Way は長老派の姉妹として完全な国民的宗教改革が成就できるとし、ツァウマンの望んでいたものが、長老主義英国教会内の Congregational Way の存在の容認されることか、Congregational Way とをどうするかの Way として含む comprehensive な Reformed Church of England か、恐らく後者であろうが、どうやらにせよ Liberty of Congregation within the Church を願っていたと、この論文の中から考察される。

W. Pannenberg における「法の神学」

佐々木 勝彦

プロテスタント神学における従来の「法の基礎づけ」はパネンベルクによれば (Zur Theologie des Rechts, 1963, Zeitschrift für Englische Ethik, S. 1-23) 次の二つに大別される。一つは神によって措定された人間生活の秩序をそれが創造の秩序であれ、保持の秩序であれ、正しい法の根拠とみなす立場であり、他はキリストの啓示から法の基礎づけを行おうとするものである。Eiert, Althaus, Brunner 等は前者に属し、後者は周知の如く Barth の『義認と注』(一九三八年)にはじまり、E. Wolf 等によって展開されている。しかしながら、秩序の神学もキリスト論的原理からの演繹も法実証主義を十分に克服することができなかった。これは一九世紀以来展開されてきた精神的実証主義を支える歴史意識が神学ではまだ克服されていないことと関係する。実証主義との対決は歴史意識との対決であり、神学はこの歴史意識を神学的思惟の発端におかなければならない。

従って W. Pannenberg によれば、法の神学はある原理からではなく、その中で法の歴史的 성격が明らかになる具体的・歴史的地平から出発しなければならない。この法は法共同体の中で実現されるべきある普遍的人間学を前提としており、その解明

なしには法の理解も不十分である。更に法は人間の規定 (*die menschliche Bestimmung*) との関連で神観念に連続しており、議論の展開は、人間の規定→神観念→法の問題、の順序でなされる。

人間の特質性は「開かれた存在」(*Offenheit*)、「世界開放性」(*Weltoffenheit*) にあり、彼は自己の世界経験を通じてこの規定に答えようとするが、既存の世界は規定を満たすのに十分ではなく、そこで人間は所与の世界を作り変え、文化世界を形成する。しかも文化形成物も人間の規定の究極的目標とはなり得ない。人間の問いに対する答は、それが問う現実全体の経験によってのみ与えられるのであり、人間の規定としての問いは人間がその中にいる現実全体に対する問いと関連している。

人間の周りに見い出される現実はその自身統一性をもつ全体ではない。それは神との関連でのみ統一性をもつのであり、神の現実性の理解はそのつど一定の世界理解と対応している。神観念と世界理解の対応を明瞭にする一例として世界の宇宙論的理解と歴史的理解があげられる。宇宙論的理解の場合、神性は現存の世界秩序の起源と考えられ、不変の秩序思想がその世界理解を規定している。ところが現実全体が歴史として理解される場合には、出来事の偶然性に目がむけられている。この理解にとって諸現象、諸形態はそれ自身のうちに本質をもつものではなく将来が現在を規定する。現実の部分的意味内容は終末に到ってはじめて究極的に開示される。そしてこの歴史的現実理解こそイスラエルの世界理解であり、神経験なのである。

次の問題は、この人間の規定と神観念が法の理解とどのように関係するかということである。バネンベルクはこれに対し、イスラエル史における法の位置を跡づけることによって答えようとする。特にその預言者の終末待望が完全な法共同体の理念と結びついていること、しかもそのメシヤニズムが *Prolepsis* としてのイエス・キリストにおける神の愛のうちに成就を見ていることに着目する。現実の法共同体は内容的には愛の法共同体となることを希求しているのであり、「展認」(*Anerkennung*) としての愛が実定法を究極的な法へと絶えず変革せしめる力なのである。実定法はそれ自身のうちに絶対的規制力をもつのではなく、到来しつつある神の国の先取りとしての愛によって支えられる時、人間の規定にふさわしいものとなるのである。

「出エジプト」の宗教史の意味

月本 昭男

ヤハウェ宗教は、バレスチナにおけるイスラエル部族宗教連合体の成立に伴い、一定の中央聖所、祭祀組織、定式化された信仰告白を含みもつ国民的宗教として整序された。これを古代イスラエル宗教の成立と考えうる。しかしヤハウェ宗教自体は、この部族連合にさき立つ「モーセ時代」に出発した。

ヤハウェは元来南バレスチナの高神エルの祭儀的呼称の短縮形に由来する、との F. M. Cross の所説にもかかわらず、ヤ

ハウエの起源問題については、依然として、広い意味でのいわゆる「ケニ人説」が有効であると思われる。

「出エジプト」伝承とシナイ伝承の關係は複雑で、A. Weiserなどの統合説もあるが、伝承史的には明確に區別することが必要であろう。一連の歴史的出来事を想定して、両者を結合させることは安易に過ぎる（たとえば最近の E. W. Nicholson）。「出エジプト」の神とシナイにおける神とは、前者が出来事を通しての救済、後者が祭儀を介しての契約というふうに、その本領を異にしているからである。伝承史的にも、宗教史的にも、「出エジプト」を、シナイ伝承とは一応區別して、問うことは可能であり正当である。

「出エジプト」伝承の背後の出来事に遡る試みは、最近 G. Fohrer, H. Schmid, R. de Vaux などによって積極的になされた。G. Fohrer は出エー—第五章の資料分析及び伝承批判を行い、最古の資料である J・E・N は略々共通の基礎的伝承群から構成されており、それらは基本的に史実に由来する、と主張する。しかし、いかに古い伝承とはいえ、伝承と出来事との本質的異質性を、彼の「物語は出来事を核とする」との一般的命題でもって連繫しうるかどうか問題であろう。

H. Schmid と de Vaux は細かい点でひらきはるがあるが、「出エジプト」伝承の背後に二つのエジプト脱出の出来事を想定する点で共通する。前者によれば二つの脱出集団とは、ヤハウエを崇拜するモーセ集団と「族長の神」を崇拜する荒野祭儀集団であり、後者によれば、モーセの指導の下逃亡を企て後ヨルダ

ン東岸からパレスチナ進入を果したモーセ集団と、エジプトから追放された後漸次南パレスチナに進入したレア族の核をなす集団とである。しかし、これらの二つの「出エジプト」説は、少くとも「出エジプト」伝承の分析に関する限り、二つの明確な伝承系列を析出することに成功していないようである。伝承における複数の物語の筋や表現法は各資料の傾向性によって略々説明しうる。しかし、伝承の背後に何らかの出来事が起こったことは、S. Hermann によって指摘されているシナイ半島の遊牧民とエジプトとの關係などに照らして見ても、否定し難いところであろう。

とすれば、エジプト脱出を体験した集団は如何なる集団であり、その脱出敢行のイデー（＝神）は如何なるものであったのか？

「出エジプト」の神については、A. Alt の「族長の神」以来、各々ニュアンスは異なるがこれを「出エジプト」の神と見る学者が少なくない（たとえば J. P. Hyatt, K. T. Andersen, H. Seebass 等）。その論拠は、出エ三ノ六、十五ノ二、十八ノ四の「私／あなたの父の神」である。ところが出エ三ノ六及び十八ノ四は、出エジプトの神ヤハウエを族長時代の神と同一化さずやうとするエロヒストの神学的意図に帰せられる公算が大きい。もし古い伝承に遡るとしても、両者とも、「出エジプト」伝承に対し二次的ないわゆるミテアン伝承 (Gunnweg) に属するのであるから、ここから「出エジプト」の神＝「族長の神」の結論は出し得ない。十五ノ二は後代のもので、ここに「族長

の神」への想起があるとは考えられぬ。仮にあったとしても、文体論的には「族長の神」がヤハウェに前立つのではなく、救いの神ヤハウェがまず前提されているのであるから、ここから「出エジプト」の神^{II}「族長の神」は論証されない。結局、「出エジプト」に「族長の神」を見ることはできない。

興味深いのは「ヘブライ人の神ヤハウェ」である（出エ三ノ十八他五箇所）。出エジプト集団は血縁的には雑多であつたらしい（出エ十二ノ三十八、民十一ノ四）。その強制労働の模様はラムセスⅡ時代のアピル（^{II}ハピル）のそれに似る。彼らはヘブライ人（*K. Koch*）であつた。彼らは苦役を否定的契機として、血縁性を超えて結集し、「ヘブライ人の神ヤハウェ」の約束の下、モーセなる人物の指導によって逃亡し、守備兵によって固められたエジプト国境をも越えたのであろう。彼らはこの脱出成功を彼らの神の敵エジプトに対する勝利として、彼らの神の救いの業として理解し、表白した（出エ十五ノ二十一）。

これらの消息の中に、血族性を超えたヤハウェ神の *historical* 的性格（*Albright*）解放戦争を主宰する戦争神ヤハウェの原型（*R. Smend*）。パロに代わる新たな支配者としてのヤハウェ（ヤハウェに仕える）（*M. Buber*）、等のヤハウェ神のダイナミズムの萌芽を見出すことができる。その意味で「出エジプト」はヤハウェ宗教の重要な出発点である。

使徒聖ヤコブ巡礼の原像の考察

——中世聖者伝承について——

植田重雄

中世スペインの国土回復戦争レコンキスタともなう守護聖者大ヤコブはサンティアゴ・デ・コンポステラに祀られており、ヨーロッパ各地からのその巡礼行事については、前年度に考察した。今回は、なぜ十二使徒中のヤコブが巡礼の使徒像となつたかについて一考したい。サンティアゴ詣でののはじまりは、教会法、世俗法によって定められた贖罪の方法の一つとして、巡礼がおこなわれ、血の復讐を避けるための自己の居住地から遠去る贖罪方法であつた。これがやがて普遍化され、おのずからキリストの受難の苦しみに関与する旅となる。「ヤコブ巡礼の歌」に「ヤコブよ、なんちのガリシアは苦しみ多き道を、栄光の道となす」とか、「この道は巡礼の人々の歌にとりて、神の闘い手、すべての守護者たるなんちの誓いにふさわし」と歌われているように、ヤコブはヨーロッパに最初に伝道した聖者の栄光を担っている。新約聖書には少くとも三人のヤコブの名があがっている。一人はゼベダイの子、福音史家ヨハネの兄弟であり、もう一人はアルフェウスの子、ヤコブで、前者を大ヤコブ、後者を小ヤコブとし、さらにキリストの弟ヤコブがあり、エルサレム初代の僧正となつたといわれる。カトリックでは小ヤコブと弟ヤコブを同一視しているが、これはまことに紛らわ

しく、ヤコブ像が不定であった証拠でもある。わたしはこれに加えるに、旧約聖書の族長ヤコブ像をあげたい。このヤコブこそ兄エサウを凌いで相続権をイサクから奪い、ために血の復讐をさけ、パタン・アラムに逃れ旅に出たヤコブである。彼は旅に出て、神の声をきき、神を知る。ヤコブ伝承はローマ系列とちがひ、エジプトのナグ・ハマディ教団系のものであり、ここには同時に中世の「新約と旧約の照応」(concordia veteris et novi testamenti) があると考えられる。

言語構造主義と聖書釈義の問題

小林 恵 一

言語構造主義は F. Sussure の研究業績以来有名になり、言語学の分野において今日でも重要な役割りを果しているが、この理論は言語を閉鎖的完結体として捕えるところにその特色の一面があり、言語は時間性や歴史性を離れた静止体として観察されていっている。そして言語のそのような静止態は同論者によって Synchronie (共時制) と呼ばれている。一方、言語は歴史と共に発展変化する面をもっているが、この面を彼らは Diachronie (通時制) と名付けて区分しつつ、共時制の領域をば構造言語学の本来の領域として主張する。

ところで、聖書もまた書物であるゆえに、言語学的にいえば「通時制」と「共時制」の両面をもつ言語によって成立してい

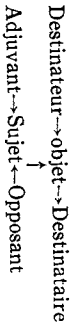
るといえる。しかしこれ迄の聖書学のアプローチは大部分「通時制」的であった。聖書という古典はその成立事情が歴史的に考証され、聖書中の神話的物語りにしても伝承にしてもその発展過程が問われてきた。そして、このような通時制に関心を払う聖書学者からは、共時制的アプローチが聖書解説には必要であるとの意見は必らずしも出てきていなかった。

共時制に関わる研究は元来、聖書学とは別個の分野に現われ、その分野の研究者たちが聖書にも触れるようになり、その成果が現われるようになってはじめて聖書学者たちがいささかの反応を示し出したというのが現状である。

そのような外部学者の系譜において重要な役割りを演じたのはロシアの民話学者 V. Propp である。彼は一九二八年に「民話形態論」を発表したが、そこにおいて彼は *récit* (物語、神話伝説) は構造主義的に把握されるべきものであることを示した。彼は膨大な量の民話を集め如何に分類するかについて試行錯誤を繰返した後、民話に登場する人物や超自然的存在が民話発生地や時代によって異なる属性をもっている、それら登場者の果たす役割り (function) はほぼ一定の限られた数のものであり、一定の方向性をもつものであることを発見した。Propp は *récit* をかくの如く、「共時制」において捕えることによって、Sussure 理論を知らずして奇しくも同じ理論を *récit* の水準上にうち立てることとなった。このような成果にもとづき、さらに心理学的アプローチをも加えて *récit* の解釈を展開しているのが L. Strauss である。(2)

Strauss は神話の構造に民族や時代を超えて共通するものがあることを *Saussure* や *Propp* の論を応用して見出し、その共通構造は思考の共通性を示すものとみて構造解釈をおこない、成功例をかなり残した。しかし彼は聖書中の *récit* には触れていない。聖書編集の過程において *récit* の原構造の崩されてしまっており、解釈が困難との方法論上の問題がその主たる理由である。一方 *P. Ricoeur* は聖書中の *récit* は通時的特質を多く持つゆえ *Strauss* 流の構造解釈は適さない⁽³⁾と批判する。

しかし今一方、フランスの構造主義者の *A. J. Greimas* や *R. Barthes* などには「解釈」の面ではなく「解説」もあらは「釈義」の面に構造主義的接近を試み、聖書にもそれを適用してゐる。*Greimas* が前記 *Propp* の立てた、民話中の *function*—(31の *functions*)—をさらに検討して選択した 6 *functions* による⁽⁴⁾関係：



を視座に据えつつ *récit* の構造とそのからみ合いを見ていく。プローチが現在存在するし、また、この *Greimas* の方法を背景にしつつ更にいくつかのコード群をテキスト中に見出し、物語りのシークエンスのからみ合いを解いていく *R. Barthes* のアプローチも今日行われている⁽⁵⁾。

本日はこれらの試みの中で、*Barthes* の方法論に近いジュネーヴ大学の *J. Starobinski* が新約聖書マルコ 5、1〜20 に試みた構造主義的テキスト解説と、彼らの方法論を応用してフラン

ス、モンペリエ神学大学の *Crespy* が行ったルカ 10、25〜37 の構造主義的釈義について、従来聖書学分野でなされてきた様式史的研究と比較しながら紹介しその有効度を検討したい。(別紙プリント使用)説明は会場で行う

結論としては、以上の構造主義的聖書釈義は、従来の通時的的研究が見落しかちであった側面に光りをあてることができるという意味で補助的価値をもつということが出来る。両者相補うことにより聖書研究に寄与するところ更に大なることと思ふ。

- 1) V. Propp, *Morphologie du conte*, 2ed., 1970.
- 2) I. Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958.
- 3) P. Ricoeur, *Esprit*, 1963, Nov., p. 613, p. 635.
- 4) A. J. Greimas, *Sémiotique structurale*, 1966.
- 5) R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, (*Revue Communication*, No. 8, 1966)
- 6) J. Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique*, 1972, pp. 63~94.
- 7) P. G. Crespy, *Revue "Etudes théologiques et religieuses"*, 1973, No. 1, pp. 61~79.

キリスト教の神概念に

対する仏教の見解について

H・デュモリン

この発表のテーマには多くの幅広い側面があります。そのため、私はこの論題を限定してキリスト教の神概念の一面だけを取り上げたいと思います。つまり、キリスト教が神をベルソナとして見なしている、このベルソナとしての神概念に対する仏教の側からのいくつかの見解や批判を考察してみたいと考えます。

最近、タイの仏僧ブッダダーサ (Buddhadāsa) と阿部正雄氏という、それぞれ南方仏教と北方大乘仏教に所属する二人が、特に神の問題を中心として仏教とキリスト教の異同を論じたことがあります。両者ともに、キリスト教を理解しようとする努力しておられますが、いわゆる「人格神」についての考えを否定する点で意見が一致しています。

東洋人としての観点からは、人格の観念は存在の最高形態を表わすには不適當なものです。というのはこの観念は擬人的であり、絶対存在の絶対性と矛盾し、そして本来、創造の信仰に属しているからです。私は今日の発表では時間の関係で、キリスト教の創造の教えについて述べることはできませんが、先の二つの点、つまりベルソナの神が擬人的であること、そして絶対者の絶対性と矛盾していること、この二つの点について考えて

みたいと思います。

1、人格と擬人観

神に与えられる素朴な人格の概念は、擬人的なものであるに違いありません。言葉としては「人格」は普通、個人的人間を意味していますが、聖書の神は多くの点で擬人的な表現で描かれています。そのため、聖書的な神の像が、今日見られるような抵抗に遇うのも驚くべきことではありません。これらの聖書的なものを文字通り唯一のキリスト教の神観念として受けとる仏教徒たちは、この過度に人間的、人格的な神を拒否しがちになるのも当然です。キリスト教神学は、人間の考える擬人的要素の不適切さに従来から気づいていたのです。聖トマス・アクイナスの「存在の類比」(analogia entis) が示すように、人間は自分の人間的な経験による言葉でだけ、神について語る事ができます。しかし、この人間のことははみな不十分です。すべての「否定神学」がそれによって成り立っています。初期キリスト教以来知られてきたこの否定的な表現は、現代神学者たちによって再び生かされてきました。否定神学はただ、神秘体験の不可能性から由来するだけではなく、究極的には神の本性的ものの無限性に基いています。

「人格的」ということを「擬人的」ということと同一視することは必要ではありません。否定神学はあらゆる擬人的な臭いを持つような人格的な考えを取り去るのです。ベルソナの神は決して「ふつうの人格」として考えられたものではありません。神のベルソナの側面は、人間の持つ人格を無限に超えています。

す。

2、人格の哲学的概念

仏教徒はまた、人格の哲学的概念を最高存在に適用することを好みません。それは「人格」の概念が限定とか制限を意味するからです。

西谷啓治氏は、その論文「宗教における人格的なるものと非人格的なるもの」の中で、神についてのキリスト教的な考え方は、本質的に神学的な世界観につながっていると指摘しています。しかしこういう世界観が近代科学に合わないと言います。西谷氏によれば、あるもっと深いもの、もっと根本的なもの、ある「超人格的なもの」がこの概念に先行するはずなのです。

けれども存在と人格の関係は人格の概念を必ずしも限定を伴うカテゴリーに閉じ込めはしないようです。J・B・ロツツは存在についての人格的な哲学の基本的主張を次のように要約しています。「存在は本来ベルソナのなものであり、そのゆえにベルソナだけが全き意味で存在を所有するのであって、もろもろのものよりはより低い段階で存在と関わっている。結局、ベルソナは実在の核とその目的を形成している。」

トマススの神学における *esse*

岩本 一夫

トマスに於ける *esse* が、存在論の観点からも一つの重要な問題点と見做され、種々の立場からアリストテレスとの関連が論じられていることは周知の事と云ってよいであろう。

ところで、『神学大全』第一部第一問第一項では、人間理性を超えた事柄に関しても、又人間理性による探究可能な事柄に関しても神の啓示が必要であり、その限りで、その「聖なる教え」*sacra doctrina* 即ち神学は、アリストテレスの所謂第一哲学としての神学とは異なるものであることが明言されている。とすれば、何故にトマススの神学は、*esse* というより哲学的概念或は論理を必要としたのか、換言すれば、何故トマスはアリストテレスを援用する必要があったのかという問題も生じてくるように思われる。

仮に、右の如き問題を設定するならば、*esse* は、哲学的論理の対象としての概念であるだけではなく、啓示に基づく信仰対象をも同時に開示するのではないかと考えられる。つまり、*esse* は、哲学的論理的概念としての原理と、啓示による信仰対象としての原理との一つの接点を意味するのではないかと思われる訳である。

esse をかかる視点から問う場合の一つの重点は、*esse ipsum*

が神とされている点にあるのではないかと思われる。この点で、アリストテレスが神とした形相のみの単純実体も端的に単純と言いつ得ず、なお形相と *esse* との複合とされているのである (De ent., cap. V, 4)。その限りでトマスムの側からは、その存在論がアリストテリズムを超えていると評されているのであるが、別の角度から言うならば、両者の間には、問題意識の相違と言うか、或は主体的関わり方の相違とも言うべきものがあると云えるのではないかと思われるのである。例えば、トマスが、人間の救済の爲に (*ad homini salutem*) 聖なる教えが必要であると言う時 (th., I, 1, 1) *esse ipsum* には単に哲學的客体的概念とは考えられない意味が含まれているようにも思われるのである。即ち、それによって、キリスト教特有の神が含まれているのではないかと考えられるのである。

トマスの公理に、*“esse et intelligere et vivere convertuntur.”* というのがあると云われているが、トマス自身は次のように述べている。

- 1) *Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus.* (Summa Contra Gentiles, I, 45)
- 2) *Vivere autem viventium est ipsum esse eorum.* (Op. cit., I, 98)

ところが、ある意味では、知性は *spiritus* と捉えられているのであって、*intellectum, qui spiritus vocatur*, (th., III, 6, 2) と云つてゐる。つまり、*spiritus* と *esse* にはある種の共通した考え方が窺えるように思われるのである。この事は、例え

ば、神以外の全被造物の存在を表わす *habet esse* と、ベルソナとしての聖霊 *Spiritus sanctus* に対する人間の關係を示す次の文との類似点にも看取できるのではないかと思われるのである。

Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. (th., I, 38, 1)

この二つに共通の *habere* は、同時に *dari* と捉えられているのであるが、それを可能にしているものは、ベルソナとしての神への信仰と言つてよいのではなからうか。

しかし、仮に、トマスの本来的志向性がベルソナの領域にあるとしても、問題は、その場合には、神と理性的被造物との關係に限定される点にあると思われる。従つて、理性的被造物のみならず、神と全被造物とを統一的に秩序づける原理として、*esse* が用いられたのではないかと思量するのである。逆に言えば、「*恩寵は自然を破壊せず*」を具体的に示すが如き一つの体系、即ち *Summa* を実現することが、護教博士としてのトマスの課題であつたのではないかと考えるのである。そして、その点に又、アリストテレス受容の必然性の問題も潜んでいるのではないかと思われる。いずれにせよ、かかる点にトマス特有の意図の一つを見出したいと思つものであるが、この点に關しては、種々の角度から今後更に考えていきたい。

The English Bible の翻訳に

見られる矛盾構造

——ヨハネ伝第一章一節を中心として——

木原 範 恭

聖書原典が志向しているコトバの有機的な統一と一致を無視して、神学的な翻訳を人間が勝手に試みたらどういふ結果になるだろうか。NJB をかかる実験的な試みとして考察してみたい。使徒パウロは、コリント人への第一の手紙第三章十節において次のごとく述べている。「神から賜わった恵みによって、わたしは熟練した建築師のように、土台をすえた。そして他の人がその上に家を建てるのである。しかし、どういふふう建てるか、それぞれ気をつけるがよい。なぜなら、すでにすえられている土台以外のものをすえることは、だれにもできない。そして、この土台はイエス・キリストである」この土台としてのキリストについてパウロは、ガラテヤ人への手紙第三章十三節——十四節において更に詳しく説明している。「キリストは、わたしたちのためにのろいとなって、わたしたちを律法のものからあがない出して下さった。聖書に、『木にかけられる者は、すべてのろわれる』と書いてある。それは、アブラハムに受けた祝福が、イエス・キリストにおいて異邦人に及ぶためであり、約束された御霊を、わたしたちが信仰によって受けるためである」この土台としてのキリストについて使徒ヨハネは、

εναρξή ην ὁ κόσμος (はじめにロコスがあった)と録してゐる。ここに示されているロコスが、ギリシヤ思想のロコスでなく、ヘブルの動的なダーバルであることはキリストの贖罪精神を知るときにハッキリしてくる。

「御子は見えない神のかたちであつて、すべての被造物の先に生れたものである」(コロサイ一・15) から、又前述のヨハネ福音書第一章一節の第三句からみても、キリストの永遠存在はあきらかに告げられている。このはじめについて有賀鉄太郎博士はその著『キリスト教思想における存在論の問題』の中で次のごとく指摘している。「マルコ福音書の書き出しは「神の子イエス・キリスト」の福音のはじめ」であるが、そこから直ちに洗者ヨハネの記事に入っている。この場合の「はじめ」は明らかに時のうちにおける初めのことであるが、ヨハネでは時のうちの初めということではなく絶対的なはじめ」が問題とされている。イエス・キリストについて語るために、著者は創世記の第一章にまで遡って考えている。そして「神は言われた」(wayyomer 'elohim) の代わりに、そのロコスを「はじめ」(アルケー) (*toqā*) と結びつけている。アルケーとロコスとは、かくて極めて緊密な関係に置かれる。」

しかし NJB では、When all the things began, the Word already was (すべてのものがはじまるときに、コトバはすでにあった) となっている。これは箴言第八章二十四節の「まだ海なく、また大いなる泉もなかった時、私はすでに生れた」とあわせて考えてみると、NBC 訳は有機的統一と一致を欠く翻

訳といえる。

初期カトリック主義について

土屋 博

「初期カトリック主義」(Frühkatholizismus)という概念が、近年、新約聖書学の領域において、特にルカ研究との関連で、しばしば用いられるが、そのきっかけを与えたのはケーゼマン(E. Kasemann)であった。彼によれば、ルカ文書や牧会書簡における教団制度は、カリスマ的に規定されたパウロの教団とは対立的に、初期カトリック主義的に規定されている。そして、ルカは、初期カトリック主義に根ざした伝統的・正統的理論をはじめて宣傳伝えたわけである(例えば、一九四九年に行われた講義に基づく論文“*Amt und Gemeinde im Neuen Testament*”, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, 1960, S. 109~134参照)。ケーゼマンは、この概念の使用によって、従来用いられてきた「使徒後時代」(Nachapostolisches Zeitalter)というあいまいな概念を廃し、原始キリスト教の歴史と神学に関する新しい見取図を描くことを意図していた。しかし、その後の議論から明らかのように、この主張は、新約聖書の正典性や教義学的判断をめぐる微妙な問題を含んでいたのである。

ケーゼマンは、常にそうであるように、初期カトリック主義

を論じるにあたっては、概念の本質的規定から出発しようとはしていない。彼にとっては、特定の歴史的現象を説明することが主たる関心になっており、概念の使用は、そのための手段にすぎない。即ち、できたばかりのキリスト教団を熱狂主義の危険から守るために生み出されたある思想傾向が、初期カトリック主義と名付けられたわけである。換言すれば、初期カトリック主義とは、「グノーシス化」の脅威に対する教団の防衛運動に他ならなかった。カトリック主義の本質規定から出発したのでは、新約聖書学の問題にはなかなか入り込めないことから考えれば、テキストに現われた歴史的現象に、いきなり初期カトリック主義という名称を与えようとするケーゼマンの試みは、それなりの見識を示すものといえよう。

しかしながら、ルカ文書と牧会書簡が共に初期カトリック主義を示すという見方は、なおも検討を要する。もし教会制度の確立という面に着目して初期カトリック主義を論ずるならば、少なくとも牧会書簡にそれを見出すことは可能であろう。ところが、それに対して、ルカの関心は、明確な教会概念を提示することにはなく、むしろ、ユダヤ人や異邦人に限定されない集団の開放性を強調することであった。ルカの思想に初期カトリック主義を見るケーゼマンの見解は、フィールハウアー(Ph. Vielhauer)やシュルツ(S. Schulz)等によっても受け入れられているが、他方、ルカの思想には「継承」(Sukzession)の概念が欠けていることが、カンパンハウゼン(H. F. v. Campenhausen)やコンツェルマン(H. Conzelmann)によって指摘されてきた。

コンツェルマンがいうように、「伝承」(Tradition)の思想に「継承」の思想が結びついて、はじめて初期カトリック主義になるとするならば、ルカの思想は、それとは区別されなければならない。

編集的方法に基づく今日の研究成果から判断すると、ルカ文書や牧会書簡を一括して初期カトリック主義の産物と呼ぶのは、あまり適切でない。ルカは、「使徒行伝」を書き加えているとはいえ、やはり、一人の福音書記者として、この福音書という文学類型の制約下に立つので、何はともあれイエスの生を描くことを意図していたが、そのさい、出来事に対する自らの時間的へだたりの感覚から、独自の救済史図式によって伝承を整理しようと試み、一種の文学的構想力に基づいて、イエスの生を前後に延長した。しかし、牧会書簡の著者とは異なって、ルカの力点は、イエスの生の方へ引きよせられているので、教会に関する記述は、必ずしも現実性を持っていない。結局、ルカは、パウロとは別な形においてではあるが、主観的意図に反して、初期カトリック主義の先達としての役割を担わされていたのである。

メメント・モリ

——個人の死と終末論——

山本 和

終末論とは危機の思想であるという命題を掲げて過去二回こ

れを論証しようとした。今日の神学界では新約諸思想の発生母胎は、黙示文学か終末論かをめぐってカンカンガクガクの論議が交わされている。しかし私一個が死んだ後はどうなるのか、いわゆる死後の生を聖書に書かれたままに信じればよいのか。また私一個の死後も世界歴史は続くとすれば、個人の死と世界史の終末とはどうかかわるのか、という問いが諸方面より迫ってきた。それに対してここで答えようとする。

個人の死は終末論の一形態である。この生が一回限りの生だということ了新約聖書は教える。神によって美しく創られた生は、誕生に始まり死に終わる限界づけられた生でしかない。その生がいかに区切られようとも、一回限りに始まりまた一回限りに終わる。「終わりの時は隠されている」。メメント・モリ(なんじ死なねばならぬことを記憶せよ)というホラテウスに帰される言句が真剣に熱慮を促す訴えとなる。

聖書にもこの事を明示する言葉が多い(詩篇九〇・五、イザヤ書四〇・七、詩篇九〇・五、第一ペテロ書一・二四、ヤコブ書四〇・一四等)これは仏教的に言えば、「無常という事」生と世界の無常迅速、この世の一切事物の過渡性である。キリスト教ではその奥に新約聖書の時間概念が固く立っている。すなわち古い時(アイオン)がナザレのイエスの死によって終わり、この終わりが実に新しい時の始まりだということが同じイエスの死人の中からの復活によって啓示された。生の終わり・死の時も誕生の時と同様、神の賜わる時だということがこの時間概念の中心にあり、そこから時はここでも何でも全く資格

つけられた時になる。死—生の終わりの時にも非常に積極的な希望の要素が与えられる。終末論は彼が来る、ということ、Zukunft とは Zu-uns-kommen Gottes である。この時を生きる生き方はバルトが非常に若い時からよく言ったように "Ich lebe eschatologisch!" となる。この生き方からすれば、メント・モリは神の戒めになる。

われわれはみなこの明白なことを承認しようとせず、自己の死すべき事の想起からの逃亡運動のなかに立つ。死からの逃亡運動は大体次の二、三の形態になる。

その第一は、時の中の生がひとしく迎えざるを得ぬ終りを越えて生の無限性を希う《靈魂の不滅》説である。これは死の忘却運動、死なねばならぬ、死から逃れたい願望、上へのないし彼岸へのいのちの投影の試みである。古来ギリシア哲学のプラトンや新プラトン主義はみなたましいの不死を説いた。中世スコラ学への影響も案外つよく、近代哲学の中へも流れこみ、カントも自由の理念・神の存在に並べて「魂の不死」を要請しな前提した。これは死の逃亡運動の理想主義的形態である。

第二は、その反対の極にある、死の逃亡運動のもう一つの形態である。それはもっと現実主義的に死の脅威を忘れようとする運動である。わたしはともかくまだ生きている。まだ死の限界に突き当たっていない。まだ当分生きうる。まだ時を持つ。生の諸可能性をとらえて生き、やれるだけのことをやってみよう。もっと愉しく食い飲みし、もっと楽しく生きよう。ここで人はメント・モリの代わりにカルペ・ディエム(今日を楽しし

め)と言う。エピクロスの享楽主義、快樂主義、ないし功利主義の変形した現実主義である。聖書の中にもこの第二形態が引用されている。「いざ飲み食いせん、明日死ぬべければなり」(第一コリント書一五・三一)。カルペ・ディエム! 古代人も中世人も近代人も大半はこの生き方で死を忘れようとした。これもまた一種の死の恐怖思想である。これに對し使徒パウロは同書で《われは日々に死す》と言ひ、《いつもイエスの死を身に負ひ廻わる》と言う。

これらはみな死の過激性を逃がれることはできない。罪と死、過渡と滅びはただ神からののみ肯定することができる。それ故メント・モリはメント・ドミニ(主の想起)でなければならぬ。

教会員資格をめぐる

ピューリタンのデイレンマ

野村文子

アメリカ・ピューリタニズム研究の大家、ペリー・ミラー死して十年。以後、彼の研究は、多くの人々によって引継がれ、発展させられてきた。この報告の意図は、教会員資格をめぐるピューリタンの「デイレンマ」というテーマを執り上げることによって、現在、宗教学研究の分野で主要な課題の一つとして討論されている、宗教と社会変動、あるいは世俗化の問題に接

近してみることにある。しかも、視点としては、この問題を理論的に深めるというよりは、むしろ、ピューリタニズム研究の分野において、この論争が、どの程度、妥当性を持ちうるかを考察し、一つのケース・スタディを試みたいと思う。

イギリスや旧大陸からニューイングランドに移住したピューリタンは、教会員を、神の救いの証しである回心体験を持つ人（＝見える聖徒、他人もそれを認めうる客観的なもの）にのみ、厳しく制限していた。ピューリタンは、アブラハムの契約に基づき、契約は子孫にも有効であるという考えから、親が見える聖徒ならば、子供にも洗礼を許していた。しかし、この二代目が、洗礼は受けているが、回心体験はまだ持っていない内に子供が生まれた場合、この三代目をどう扱かうべきかという問題が起った。これをめぐる論争は、一六六二年に結論に達した。その内容は、回心体験を持たない親から生まれた子供にも教会員としての訓練を授け、洗礼を受けさせる。しかし、教会の諸問題決定の投票権を与えず、聖さん式にも参加を許さないというものであった。これを、人々は軽蔑して、半途契約（＝ハーフウェイ・コヴィナント）と呼んだ。

この半途契約の評価をめぐって見解が分かれるわけであるが、それらを、私の問題関心に従って二つに分類してみよう。その一つは、D・B・ラトマンに見られるように、半途契約とは、敬虔な宗教心の喪失と衰退の兆候であるとする見解である。一方、これに対し、E・S・モーガン、R・G・ポープ等

において、回心体験は減少し、衰退しつつあったかもしれないが、半途契約は、決して、敬虔な感情の衰退を示す兆候ではなかったと言う。彼は、見える教会が、ますます、見えない教会へ近づいていったのであり、ピューリタンは、半途契約を認めることによって、見える教会という概念を、可視性の外へ押し出すことに成功したのだと主張する。つまり、彼は、半途契約を宗教心の衰退とみるのではなく、むしろ、その出現をピューリタンの積極的態度として高く評価する立場に立っている。また、R・G・ポープもその著、『半途契約』において、同様の見解を示している。彼は、宗教性という言葉をキー・ワードとして用いながら、回心体験者の不足現象は、宗教性の衰退ではなく、ただ、世代交替に従って、宗教性の表現形態が変化しただけすぎないと説明する。

半途契約の出現をめぐる論争を、宗教と社会変動、あるいは、世俗化の問題と併わせて考えてみると、次のような一致点が見い出せる。ラトマンの、半途契約を敬虔な宗教心の衰退の兆候と見る立場は、社会変動などの外的インパクトによる世俗化は宗教の衰微であるとする説に対応し、モーガン等の、宗教性には変化なしとする立場は、世俗化を、個人化・内心倫理化であるとすると説に対応すると考えられないだろうか。

安易な類似による分類は危険であると思うが、それを認めただ上、最後に次のことをつけ加えたいと思う。半途契約を生み出した根源は、社会変動という外的インパクトと共に、ピューリタン神学の教義、つまり、教会員を見える聖徒に限定したとい

う内的構造にあった点である。このように考えてみると、「歴史の推進力はマインドになる」という信念の下にピューリタニズムの神学構造を解明したベリー・ミラーの業績は、今なお、我々に有効な手がかりを提供してくれると言えよう。

殉教者石垣永将とその周辺

青山 玄

琉球における唯一のキリシタン受難史である石垣永将ならびにその近親者の死刑や流刑については、大正十二年発行の『沖繩一千年史』にその史料の一部「柏氏家譜」と「八重山在番文書」とが紹介されて以来、沖縄県の郷土史家たちの書にも多く論及されているが、永将がキリスト教と接触した年と処刑された年、ならびに処刑されたのかという評価については、史家の間にまだ意見の一致を見なかった。

東恩納寛惇氏は、昭和二十五年発行の『南島風土記』の中で、異国船の漂着年を一六三〇年とし、同年嫌疑をかけられて取り調べを受けた永将は、一旦渡名喜島に流された後、一六三五年に火刑に処せられたように述べている。また、永将は善良な官吏として漂着船に対する適切な処置をとったにすぎないのに、処刑されたかのようにも書いている。これに対して、喜舎場永珣氏は、その四年後に発行された『八重山歴史』の中で、永将の所屬していた嘉善姓一門の伝承などを紹介しつつ、英傑

永将が一六二二年に寄港した南蛮人をねぎらい、その宣教師から十分にキリスト教の教義を学んだ後に受洗して近親知己の間にもキリスト教を広め、同年取り調べを受けた際に、信仰を公言して火刑にされたことなどを、種々の想像をまじえながら詳細に描写している。その後の邦人史家たちは、いずれも前述した三著書の記述を繰り返したり折衷したりしているにすぎず、初めにあげた諸問題については、決定的解決を与えていない。

昭和四十六年にこの問題に興味をいだいて研究した京篤治郎氏と、現地の研究者たちとの依頼を受けて、四十八年九月、筆者が現地の史料を綿密に探訪し、同時に諸種の外国側史料を取り寄せて調べた結果、大要次のような成果を取ることができた。

一、喜舎場氏のいう嘉善姓一門の伝承は、少なくとも永将没後一五〇年以上も後になってからできたものと思われ、疑わしい部分や誤りを含んでいること。

二、マニラの聖ドミンゴ修道院に保管されている外国側史料によると、一六二四年夏にスペイン船で来航したドミニコ会員ファン・デ・ロス・アンヘルス・ルエダ神父は、石垣島に上陸して約二〇日間永将の家に滞在し、日本語で布教に従事したと。

三、ある日ルエダ神父が、石垣島で唯一の仏教寺院である桜林寺の禅僧を訪問して議論したら、この禅僧が石垣頭を通して宮良頭の永将を琉球王庁に訴えたこと。琉球王庁は、すぐに栢姓の良宗を派遣して永将を調べさせたが、この時良宗は永将の

宗旨を確かめた上で彼を火刑に処しているの、永将はキリシタンとなっていたために処刑されたと思われること。この火刑については、那覇市字上間の平安山良裕氏所蔵の『栢姓家譜』に、天啓四年（一六二四）七月二十三日の記事に続いて、同じ年に起った事件として記録されていること。

四、ルエダ神父は、同じころに捕えられて粟国島へ流され、数か月後死刑にされたが、永将の近親者はまだれも処刑されなかったと思われること。なぜならば、日本人でドミニコ会員となったハシント西六左衛門神父は、一六二九年五月に台湾から石垣島へ渡り、永将没後に宮良頭となったその弟永弘に会い、ルエダ神父の消息や死について聞いているからである。

五、ハシント西神父が去った後、永弘をはじめとして永将の近親者たちは多く流罪になったが、そのうち渡名喜島へ流された永将の末弟永定は、一六三五年に永将と同じく火刑にされたこと。東恩納氏は、この火刑を指令した一六三四年の薩摩藩御条書を、永将の火刑に関するものと誤解したと思われること。

イエズス会士の見た神道理解

—— 神観念を中心にして ——

三 橋 健

イエズス会の宣教師たちが、神道の神々をどのように理解していたかについて考えてみたい。彼等の書翰・年報・報告などをよりどころとして、整理してみると次のようになる。

神道の神々 *Canis* は、

- (1)、人間にすぎない。故に我々を救うことはできない。
- (2)、偶像をもつ悪魔 *demonio* である。
- (3)、日、月、石、木などの自然神である。自然神はデウスではない。
- (4)、狐、蛇、鹿、牛などの動物にすぎない。

このうち最も顕著なのは(1)の「人間である」という理解の仕方であった。ばあでれのガスパール・ヴィレラやルイス・フロイスの書翰・年報などに、さては巡察師として三度来日したアレシャンドロ・ヴァリニャーノの著書に、または、後に転びいるまんとした不干斎巴鼻庵の著『妙貞問答』など、当時のイエズス会の文書・記録にしばしば記述されているところである。そして、このような理解の仕方は、何も神道の神々 *Canis* に限ったことでなく、仏教の仏 *Fofoques* についても同じことで「諸仏は人間であるが故に救いを示すことはできない」と述べている。ここにことごとく述べる暇はないが、たとえばヴァリニャーノの『日本諸事要録』 *Sumario de las Cosas de Japon* (1583) 第三章に、次のようにある。

日本人の宗教は、彼等の間に数多の宗派があり、そのあるものは本来日本固有の宗教（神道のこと）であり、あるものは支那人から受け入れたものである。まず彼等は二種の神々を有し、一を神、他を仏と称し、そのいずれをも深く崇拜する。神というのは、日本人の古い神々で、これは一般には國王であった人々や、昔、日本に生存し、特に指定された人々

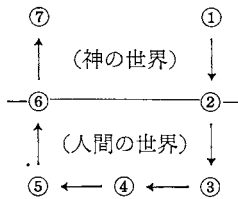
である。これらについては、異教徒の諸神の歴史が常にそうであるように、はなはだ愚かしく、汚れていて、まったく語るに堪えないような歴史が伝えられている。これらの神々が日本において崇拜されているのは、靈魂を救済すると信ぜられていたことよりは、現世の何かに対して力を有するという誤った考えや、日本の諸国王、及び公卿の血統であるということの方に多く基づいている。(以下、仏について述べているが、すべて省略)——佐久間正氏の訳による——

要するに、神道の神々は国王や領主、また一芸に秀でた人々を祀った人間神にほかならない。したがって、このような人間には現世利益はできても、靈魂の救済までできないと理解したのである。イエズス会士のこのような理解の仕方は、たとえば、新井白石の『東雅』に、「上古の時、神といひしは人なり、……君上のごとき、官長のごとき、皆これをカミといひ、……上なる所をさしてカミといふ」(四、神祇、神カミ)や伊勢貞丈の『貞丈雜記』に「神をかみと云は上なり、貴ふべき物なる故、上におはします名にてかみと云なり」(神十六)とあるのに共通するものである。

しかしながら、たとえば前記の巴鼻庵が、『妙貞問答』で、八幡や天神をして「唯人間ナレバ、是ヲ頼ミテモ、現世安穩、後生善所ノ所願ハ、成就スベカラズ」としながらも、転んだ後、『破提字子』で、「仏神ヲ人間トバカリ見ハ、無学ノ人ノ邪見。……又神モ人間也ト云ハ右ニ同ジキ無学也。……神ニハ本地垂迹ノ謂レ在マス。云々」と記述しているように、神道の

神々はたんに人間を祀ったものではない。

つとに、西田長男先生が詳しく考証されたように、「神ははじめから神であり、人間が神になることは考えられていない」のである。西田先生は、記・紀二典をはじめ各神社の縁起等を広く調査研究され、そこにみられる神觀念を次のように実証された。つまり、①神が②人の胎(多くは処女)を借り、③まず人間として生れ、④人間のもろもの苦楽をなめて、⑤死に(多くは殺される)⑥やがて神として甦り、⑦衆生を濟度する身(神・救世主)となる。これを解りやすく表で示せば、



(これは、記・紀の時代から日本人に根本的な神觀念であった。神ははじめから神であったことが明白である。神は人間でなく権りに人間の姿をとって現われたにすぎない)

つまり、イエズス会士たちの理解した神道の神は③→⑥までという神の一断面にすぎなかった。

ヤハウイストとソロモンの治世

木田 献 一

古代イスラエルにおいて、文学活動が行なわれるようになって

たのは、ダビデ・ソロモンによる王国確立の時代である。この時期はイスラエル史の全体においても、最も多くの文学が産み出された時期であって、例えば「ダビデの拾頭史」、「ダビデの王位継承史」などをあげることができる。いわゆるヤハウィストもダビデ・ソロモンの時代の作であることは一般に認められている。しかしこれらの作品の範囲、年代については、必しも意見の一致は見られない。

私見によれば「ダビデの拾頭史」の範囲はサム上一六からサム下六に及び、その間に二次的付加ばかりでなく、同一の出来事についての異った伝承なども多く見出される。しかしこの物語の背後には、何故サウルが捨てられて、ダビデが王となったかということを示そうとする意図がある。そこで物語の冒頭にサムエルが少年ダビデに油を注いで王としたという伝説が置かれる(サム上一六)この物語の第二の意図は神の都としてのエルサレムの正当性を示すにあらうと思われる。そこでこの物語はダビデが契約の箱をエルサレムに搬入したという記事で結ばれる。このことの前史として、伝説的な契約の箱の物語(サム上四一六)が置かれたであらう。こうすることによって、何故シロが破壊されて、エルサレムが選ばれたかを示すことができただのである。ダビデの治世の初期には、ダビデとエルサレムの選びを強調する必要があったのである。

それに対して「ダビデの王位継承史」はソロモンの治世の初期に成立したものであらう。この物語の冒頭にはナタン予言(サム下七)が置かれている。これは一歩進んで、単にダビデ

の選びではなく、ダビデの家の選びを告げ、エルサレムの選びだけでなく、その神殿建築の予言をする。つまりこの物語はダビデの子ソロモンがエルサレム神殿の建築にいたる道程を正当化するものである。

ではヤハウィストは何時ごろ書かれたであらうか。V・ラートはこの作品の基本的特色として、大イスラエルの領土権の主張とダビデ時代におけるその成就に神の摂理を認めるという歴史観をあげている。V・ラートは明言はしていないが、ヤハウィストの成立年代をダビデの治世と見ていると言ってよい。しかし、アダムの創造からバベルの塔にいたる元初史などはソロモン時代における文化の成熟を必要としたのではないであらうか。またイサクとベリシテの王アビメレクとの友好関係は(創二六)ベリシテを撃ったダビデの時代より、一時代あの方が適当であらう。イサクの祝福に、エドムの叛乱が言及されているが、これもソロモン時代のことである(創二七・四〇、王上一一・一四以下)。

今ヤハウィストをソロモン時代の作とすると、ヤハウィストはこれまで一般的に考えられていたように、その時代を必ずしも肯定的には見えていないように思われる。先ずソロモンの治世は根本的に親エジプト的であり、彼がエジプトの王妃をめとったことがその事績の最初に述べられている(王上三・一)。これに対してヤハウィストのアブラハム物語の冒頭にはサラのことでバロの宮廷に災がのぞんだことが記されている。出エジプトにあたっての色々な災については述べるまでもない。ソロモ

ンはエジプトから戦車や馬を輸入したとされているが、ヤハウイストによれば、これらのものは葦の論でヤハウエによって滅ぼされたものである。またソロモンの建築事業のための賦役はイスラエルのエジプトにおける賦役と対比されよう。ヤハウイストに土地取得伝承があるかどうかは争われているが、ソロモンが北イスラエルを十二県に分けたことはこのことと対立する。ヤハウイストにはソロモンの治世への批判を多く読み取ることができ、われわれはこれをソロモンの治世後半の作と考えるのが適当と思う。

古代ギリシヤの宗教に関する一考察

—*chthonios* 不死の様相について—

中原和子

ホメロスの二大詩篇を最古の文献として、其から大体前四・五世紀に到る迄の古代ギリシヤに於ける不死 *chthonios* の様相について見ると、所謂ホメロスの不死と、次に自然の季節的めぐりを土台にした、永遠に回帰する生命の意味を持つ不死とが挙げられるだろう。ホメロスにあっては、不死は文字通り死なない事、現身を具えて生き続ける事であり、死後の何等かの形態での存続は意味していない。是は地上的可死的人間に許される事ではなく、神々のみの特質である。死後の人間に許される事のみがハーデス(冥府)に在る事は、その意味で生命の

存続とはならない。ホメロス以外に史的にはもっと古い死者信仰と見られる、アンティステリア(所謂花祭)が前五世紀頃迄にもアテナイ市に行われていた事が知られているが、葬られた墓場から死者が亡霊(ケール)となつて現世の遺族・縁者を訪れると云つた様相以上には出ず、積極的な不死の表現とは思われない。次に回帰する生命の不死性は、主にディオニュソス神の祭祀に関連して言及されている。知られる通りこの神は外国生れの、ホメロスの詩篇には数える程しか現われない新米の性格で、元来は植物精霊だったからギリシヤに入つては農耕民族に先ず伝播したが、その祭祀は非常に多様である。J・E・ハリソンの「古代芸術と祭祀」の中のギリシヤの春祭の頃に、牡牛祭がこの回帰する生命の不死を表す具体的一例として挙げられている。プルタルコス・ピンダロスの記述によるとこの祭祀は、アテナイ・デルポイを始めギリシヤ各地に行われていた痕跡がある。牡牛は年一度公費で購入され、聖牛として市で養われ、翌年胃荘重な儀式の後に屠られ、牡牛の聖なる今が凡ての市民に分け与えられるべく、市民聖餐が行われる。儀式は然し是で終るのではない。市民が願っているのは、「この聖牛は死んでほならない事、死ぬはずのない事、死んでいない事」である。

If he did not rise again, how could they plough and sow again next year? He must live again.

(Ancient Art and Ritual; J. E. Harrison)

とハリソンは云う。そこで犠牲となつた牛は、皮がわらをつ

めて縫い合され、足を張って立たされ、恰も耕作をしているかの様に、すきに繋がれる。復活のドローメノンが行われたのである。この神聖牛の死と具体的にその死んだ牛が形の上で生き返る、この年々の儀式の相次ぐ記憶が一般化された観念となり、牡牛はダイモーンに、次いで神そのものとなったとハリソンは牡牛の祭とディオニュソスの必然的結びつきについて述べている。周期的に死して、再び死から再生する祭は、勿論特にギリシヤに限られた事でも、ディオニュソス神に限られた事でもなく、農耕儀礼の祭祀には当然見られる

痕跡を求める事も容易であろう。この場合の不死性は、死しても周期的に再生する、所謂「生命の車輪—*kinakos, tis, taivros*—を辿ると云う様相であり、聖牛の祭祀における聖なる現身を具えて再生して来る所に意味がある。自然が冬の枯死から春に蘇生して始めて農耕が可能になる農耕民の切なる願として是は当然と云っても良いだろう。M・エリアードは、古代人にとって生命は絶対的實在 (*absolute reality*) だが、季節的な時間の再生—天地創造のわざの反復を前提としている—によって、回復する事の出来ない生命が再創造される事にこの永遠回帰の意味は在り、必要性もあつたと「永遠回帰の神話」 (*The Myth of Eternal Return*) の中で述べているが、永遠に回帰する事、生命の車輪が永遠に巡る事が、生命の再創造としての不死の本質であつたものが、何故後にプラトンのパイドン篇に於ける如く、肉体の牢獄うらみとして、脱出されねばならないものとして、云い換えれば克服されねばならぬものとして後代

に考えられるに到つたのか、又更に是の永遠回帰を基本に於て、否定しなければ新しい不死性が出て来なかつたとすれば、逆にこの永遠回帰の不死性の価値は何であつたか云う事が、古代ギリシヤの多神教的意識に於て再び問い直されるべき問題となつて来る様に思われる。

フィリピンにおける宗教的状况

葛西 実

社会的・政治的・経済的無秩序、或は別な視点から革命の前夜を思わせるような暴力的な状況に一応の終止篇をうった大統領マルコスのマーシャル・ローの下にフィリピンはある。1972年9月23日以来のマーシャル・ローが意図していることは平和・秩序・経済的社会的平等・高度の道徳と規律をスローガンにした新社会の建設である。

1972年12月の新憲法制定会議、さらに1973年1月の市民集会、同年3月の最高裁判所判事の過半数による承認によってマーシャル・ローは正当化されてきているが、独立以来維持されてきた民主主義的制度—上院・下院・自由選挙・無記名投票等—の機能は停止している。一般大衆は報道の政府によるきびしい制御・民主主義的制度の機能の一時否定にもかかわらず改善された平和と秩序、大統領の大胆な土地改革と民衆の経済生活状況の改善の約束に一つの期待をもって迎えているよう

である。しかしながらインフレによる民衆の生活のきびしさ、期待していたように展開しない土地改革、抑圧されている農民運動・労働運動、露骨な貧富の差は早晚改善されないかぎりたゞではすまされない無気味なものを感ぜさせる。このような情況と国際資本がどのように絡みあっているかは一つの大きな問題である。一部の上層階級の富裕化とフィリピンのスラム化以外の何ものも期待できないと主張するのはマルクス主義者だけではない。さらに予想以上に激化している南のモスLEMによる反政府闘争、その闘争に参加しているともいわれる新人民軍は政府に対して軍事的・経済的・政治的に大きな負担になっている。

ここで問題としてとりあげたいことはマーシャル・ローの下におかれたフィリピンに展開している宗教的情況である。フィリピンの動向を理解する場合、このことは決して無視することのできないことであり、むしろ一つの焦点としておさえるべきのこまかい理解が必要である。宗教的情況で意味していることは次に引用するシルチェ・エリアーデのそれに近い。

All Asiatic cultures have a religious structure: that is, they have all grown up, and are constituted, as valuation of the world and of human existence. *Myth, Dreams and Mysteries* (London, Collins, 1970)

このことはウィルフレド・C・スミス、ロバート・N・ペラーによってもくりかえし主張されていることである。

1960年の人口調査によると全体の人口のは83・8%の

1・マ・カトリック教会、5・2%はフィリピン独立教会、4・9%がモスLEM、2・9%がプロテスタント教会、1%がイグレスシア・ニイ・クリスト、0・1%が仏教徒、2・1%が山間部族のアニミズムと宗教的帰属の区別がなされているが、今日でもその割合に大きな変動はなく、ほぼ同じ割合を維持しているといわれる。

一つのアプローチとして人口の上から最も大きな割合をしめているカトリック教会とマーシャル・ローのかかわりを見てゆくと、その理解の糸口として司教の動向がある。今日のフィリピンでは司祭を底辺にしたカソリック・ハイエラキーの民衆のなかに占める位置は依然として大きいといわれているが、そうであればあるほど司教のあり方は信者の行動にかかわりをもつことになる。74人の司教がフィリピンに在るが、チェズイト派のクラヴァコ教によると多くの司教は旧来の聖俗二分の神学にたつて政治的・経済的・社会的領域は政府の責任であるとして積極的に関与していないが、5人の司教は少数派であるがこのような神学にあきたらず、社会的公正・経済的に貧困な一般大衆の問題を教会の問題とすべきであると主張し、積極的に行動している。たしかに統計値から見てもゆくならばフィリピンのカトリック教会の信者の大多数は貧しい層に属するので貧者の教会である。この少数派の司教は市民の自由権と自発的運動を抑圧しているマーシャル・ローに批判的でその早急な復活をマルコス大統領に要求している。大多数の司教がマーシャル・ローに対して無批判であるのは牧会の責任がなく、教区の財政に責

任をもつ行政担当者であることと関係があるといわれている。

さらに1972年のカンリック人名録によると4215人の司祭がいるが、この人達の動向も司教のあり方と関係して大きな影響力をもっている。なかにはごく少数であるが、デ・ラ・トオレ司祭のようにマーシャル・ローに反対して地下に潜伏している人もいる。これとならんで無視することのできないのは6803人の修道女の活動である。いくつかの修道女のグループは次第にマーシャル・ローに批判的になってきている。こうしたハイエラキーとならんで注目すべきことは平信徒の動きである。自由農民連合(FFF)の平信徒の農民が政治的囚人として捕われている例がある。このように見えてくると想像以上にマーシャル・ローと宗教的情况が絡みあっているのが明らかに、このような理解の過程はかくれた事実と現実をさらに明らかにしてゆくことであろう。

ハデースにみられるマホメット像

磯崎 定基

イスラムの予言者マホメット(ムハンマド)についてのハデースは数多い。ここでは一二世紀頃編纂されたムハンマド・バグウィ(一三三八年歿)の『ミシュカートル・マサービーフ』によって、マホメットの人柄やその生活習慣の一端を紹介したい。

ハデースによると、マホメットの顔は丸型でやや大きくその皮膚は赤味を帯びており、普通のアラブ人よりは色白であった。額は広く、肉付きよい体格で、胸はば肩はば共に広く、髪は黒く耳あたりまでたれ豊かで、あごひげも濃かった。手のひらは柔らかく絹布に触れる趣きがあった。歯は真珠のように白く輝き、眼は大きくその白目には朱味がみられた。鼻は大きく高かった。

身だしなみは良く、常に髪を頭の半ばで分けてオイルで撫で付け、眼もとにはアンチモニーを付けた。香料を好んで常時手放すことがなかった。爪楊枝を愛用して歯の清潔に努め、特に礼拝前には必ずこれを用いた。食前、食後および礼拝時の歯の清掃については一般ムスリムにも強くすすめている。

マホメットの衣服は、通常白色の上衣と下ばきズボンまたはイザールと称する腰巻きの一種で、膝から上部は手首まで必ず覆った。人体が描かれた布地の使用は、偶像崇拜にも連なるものとして嫌い、カーテンとして部屋で使用することも禁じた。絹地の衣類は礼拝時の精神統一を妨げるものとして、金の装飾品を着けることと同様、この使用を禁じた。女性に対しては両者共華美ならぬ程度ならば良しとして許している。

生活は簡素で、例えば夜は寝台などを用いず、皮または駱駝の毛を地面に直接敷いて臥せったし、住居は一部屋で訪問者などがあるとその真中をカーテンで仕切って妻の居所を作ったといふ。

マホメットの話しぶりは、明瞭で一語一語が区切られるよう

に発音されたため、その言葉数を数えることもできるほどであったといわれる。マホメットの謙虚さを示すエピソードには、握手の折、相手より先には決して手を離さず、微笑を含んだ顔もまたそらさなかったというのがある。微笑することはしばしばであっても、大声をあげて笑うようなことはなかった。妻のアーイシャはマホメットがその家庭にあっては、一般の男性と同じく、衣服や靴を繕い、乳をしぼり、家事を手伝ったとの伝承を残している。

マホメットの食事は極めて簡素で、なつめやしの実や麦パン、肉類、ミルクなどが主であった。蜂蜜を好んだがめったに手に入れることはできなかった。野菜ではカボチャや胡瓜が好物であったが、オニオン類などの悪臭あるものは嫌った。食事は右手の三本の指を用い、終るとその指を必らず舐めまわしたといわれる。

マホメットの寛大さを記したエピソードは多いが、中でも彼に長く仕えたアナスの言葉は知られる。彼は十年余にもおよぶマホメット家での生活中ただ一度も怒りを示されたことはなく、常に優しく扱われた。マホメットは粗雑な言動を嫌った。弱者に対するマホメットの同情心は強く、例えば奴隷の解放をその所有者達に訴えたり、礼拝時間を子供のためにつつめたり、また孤児の財産管理にも心を配ったりしているのが記録にみられる。

以上、ハデース内容の信憑性についての論議は多いが、信徒の大半は依然として素朴に、イスラムの理想をこれらのマホメ

ットの像の中に求めつつけることを改めようとはしていない。

イスラムにおける聖と俗

中村 廣治郎

聖と俗は一般に対立概念として存在し、そのようなものとして両者は明確に区別されて考えられている。イスラムにも確かにそのような二分法は存在する。例えば、メッカにはカアバの神殿 (al-Bait al-Haram) を中心に「聖域」(Haram) があり、非ムスリム、あるいはムスリムであっても汚れた状態の者はそこに立ち入ることは許されない。逆にいえば、メッカ巡礼者は巡礼期間中はこの聖域内では聖なる状態にある者として、特別の義務や禁忌が課せられる。また、一日五回行なわれる礼拝 (salat) の前には、常に浄め (wudu') が行なわれ、神の前に立つ者として礼拝中も一種の聖なる状態にあるとされる。同様の觀念は「神聖月」(al-shahr al-haram) にもみられる。このように、イスラムにおいては、聖・俗の二分法が空間的・時間的に、あるいは人間の状態において明瞭に区分される場合が多くみられる。

ところが、高度に「合理化され」、内面化された宗教一般に共通にみられるように、イスラムにおいても、以上のような儀礼・シンボルの次元における聖・俗の二区分のほかに、行為者の内面的主体的意識の次元における聖・俗の区分がある。それ

は、儀礼的外的に完全に完全なる宗教的行為、「聖なる」行為であっても、信仰の本来的なあり方からみて聖化された行為とはいえず、したがって「俗なる」行為とされる場合にみられる。このように、この両者の二分法は現実の場では必ずしも一致するとは限らない。

イスラムにおいて、宗教的行為の内的主体的側面を特に強調したのがスーフイーであるが、それが極端にはしると、行為の形式的側面をまったく無視し否定するようになる。しかし、この形式・シンボルは啓示によって与えられたものである以上、これを恣意的に無視することは許されない。

このように、人間の宗教的行為は、一方では、断えざる形式化という俗化の危険にさらされており、宗教者はそれに抗してその行為を常に「聖化」しようとするし、他方では、行為の形式的側面が無視され、そのようにして「俗化」される傾向にも抗して、それを不断に「聖化」しなければならないという緊張関係にある。そこにまた宗教の歴史的展開のダイナミズムがあるといえる。

ところで、現代のいわゆる世俗社会において考えられる制度的な意味での「聖と俗」つまり「宗教的なものと非宗教的なもの」「教権と俗権」「教と政」の概念とイスラムにおいて考えられる「聖と俗」の概念の間には大きなズレがある。すなわち、イスラム——少くとも伝統的イスラム——においては、現世の問題 (*dunya*) は宗教的にきわめて重視され、宗教はそれに積極的に関わりをもってくる。多くの現世的問題は宗教に

は無関係な「世俗的」な問題ではなく、宗教的な、したがって「聖」の領域に属する問題とされるのである。

にもかかわらず、「現世」≡「世俗」というわれわれの現代的先入見でイスラムを理解しようとするところに、さまざまな混乱と誤解が生じる原因がある。例えば、カリフ制度はきわめて「現世的」な制度であり、したがってこれをまったく「世俗的」な制度として取り扱ってしまうならば、それがもつ宗教的な意味を見失ってしまうことになる。

もちろん、このようにイスラムの「現世的」性格を強調したからとはいえず、現世それ自体が絶対的価値をもつものではない以上、前述の主体的側面における聖・俗の二区分、およびそのダイナミックスは本質的なものとして残る。いやむしろ、きわめて「現世的」性格の強い宗教だけに、イスラムにおいては、それだけ「聖」→「俗」への転化、つまり宗教の世俗化の危険性は大きいといえよう。

セイロンに於ける *yakā* について

——pantheon を支えるもの——

片山 一良

セイロン (現スリランカ) の仏教に知られる pantheon を宗教体系に照して見るならば、テーラヴァーダ仏教の Buddha (仏陀) を頂点に、呪術的アニミズムに包含されるヒンドゥ神

(崇拜の守護靈としての deviyā(神)、鬼神崇拜の悪靈たる yaka(夜叉)、最下の鬼靈である pretaya(餓鬼) という四層が、いわゆる四姓のカーストと相对应するタチの關係として把握される。ここでは、その第三の yaka(又は yaksaya, Skt. yaksa Pa. yakha, Prāk. jakha) を扱うが、セイロンでは、仏教受容(紀元前三世紀)以前に、既に河、湖、山、樹などに住む yaka への信仰が流行していたらしい、yaka の住む島と見られていたようでもあり、更にマハーヴァンサに述べられているような Kalavela や Citarāja、或いは又、Tisāvara とか Maheja などといった yaka も知られており、古来、セイロンは yaka との關係が極めて深い。最初期に知られるものは、リグ・ヴェーダとかアタルヴァ・ヴェーダ、或いは又、ブラーフマナや初期のウパニシャッド・仏教聖典・ジャイナ教聖典などに見られるインドの場合と同様に、devatā, つまり demigod としての yaka であり、後になって devil とか demon の意味が加えられ、終には yaka が数百、その従者が数十万という pantheon が形成されるに至った。しかもそれは、土着のものと外来のものに分けられ、ヒンドゥ神の位置に対応しており、権力の枠に基づく存在であり、pantheon はその上に成立していると言つてよい。これは特に varan と avatāra という言葉によって説明され得るが、今はここに、yaka の一例をもつて示すことにしたい。

セイロンの yaka の中にあって重要な地位を占めるものに、土着の Maha-sohon yaka(墓地悪靈)があり、これには次の

ような伝説がある。

昔、この島には巨人がいた。彼らは身体のみだけで一戦に六匹の象を倒すことができた。その巨人のうちの一人に Jayasena という名の者がいて、彼は何もない時でさえも自己のぬきんでた力を見せたくて仕方がなかった。ある時、彼はもう一人の秀れた巨人の Gota Imbara という者にイチヤモンをつけた。ところが彼 Jayasena は、頭を一撃で打ち落されてしまった。が、ちょうどその時惑星神 Sensuta がその光景を見ていたのである。神は一匹の熊を捕え、その頭を切り落とし、それを頭の無い Jayasena の胴体に超能力をもつてくっつけた。そこで一度は死んだ Jayasena が忽ち demon として生き返り、以来彼は墓地を徘徊する習性をもち、Mahā Sohana として知られるようになった。

つまり、ここに言う Gota Imbara は、実はセイロンの Jayasena はタミールの英雄であることはマハーヴァンサなどから明らかであり、したがってこの話は、外来の敵(インド)を破った土着民(セイロン)の勝味を意味し、それは、特にかつて巨人であった hero が、地位とか属性を剝奪されて demon となったことを物語っている。この Maha-sohon yaka については又、古代セイロンに知られる靈の残存である sohon-girā と人里離れた丘を徘徊する靈との混交によって出来たものと想像されているが、その特徴として次のように言われている。三万、又は七万の yaka の頭目であり、巨大な豚に乗り、人間を貪り食い、歩いては木を揺り動かして破壊し、常にハチの従者

に警護され、彼らを見るものがあれば直ちに狂わせてしまう。その為、人間を害し、狂わさぬように慰撫・懇願される。ところが yaka が自分の為、人間に供物を強いたり、病気に罹らせたりするには、上位の仏陀、或いは守護神にその許可を得なければならぬ。この許可が varan と言われるもので、セイロンに於ける yaka のもう一つの特徴であり、又これは pantheon を支える原理であって、守護神にしても仏陀から、とらうようにすべては仏陀の支配下にあることを示すものである。この外に Maha-sohon yaka には、目的に応じて Le-so-hona (山羊に乗る血の墓地悪霊)、Amu-sohona (鹿に乗る生々しい死骸の墓地悪霊)、Java-sohona (馬に乗る勝利の墓地悪霊)、Maru-sohona (羊に乗る死の墓地悪霊)、Golu-sohona (象に乗る啞の墓地悪霊) という五種の姿をとり得る能力があるとされている。この変身が avatara と呼ばれるもので、これは又、yaka の特性であり、ヒンドゥー教などという権化とか化身といったものではなく、瞬間的になり得る変身をも指している。yaka が目的に応じて身を変え得るといふことは、逆に崇拜者の願望に応じて神々が対象化される交替神教 (Kathenotheism) との関連も考えられる。

このように、Maha-sohon yaka を例として、セイロンに於ける yaka の特質を窺うことができるが、varan にしろ、avatara にしろ、これらは常に pantheon の構成要素となっており、特に土着のものが外来のものに対する、例えば、セイロン——インド、小伝統的 (基層) 仏教——大伝統的 (表層) 仏教

という如き、二項対立的な思考の下に、カーストに根ざすタテの関係で結ばれた権威・権力の自己主張であり、ここには、hero から demon へと転じ行く、いわば一方向的過程のみがあって、伝統的仏教の説く業 (karma) に基づく輪廻転生は些かも見られない。

大悲心陀羅尼について

坂内 龍雄

大悲心陀羅尼は、七世紀半頃伽梵達摩 (唐名尊法。Bhagavadharma) 訳千手千眼観世音菩薩広大円満無礙大悲心陀羅尼經 (大正二〇・一〇六) の長い神呪で、古くから大乘仏教圏で用いられている。ヒンドゥー教の包囲の中で仏教徒が打ち建てた理想的人間像であり、降魔成道、無怖畏の遊化自在、雄々しく慈悲に満ちた仏所仏行を、ヒンドゥー神話等で謳ったもので、大衆レヴェルの救済信仰である。

漢滿蒙藏四体合璧大藏全呪 (第二套第三卷四一葉) よりの梵文は、望月仏教大辞典 (四・三三七七) にあるが翻譯できない。大正藏經に三梵文があるが、長い伝承の間に加除脱落があるので、伽梵達摩本や不空の異本等を校合した田久保周誉「真言陀羅尼の解説」(一一八) の梵文を底本とする。不空訳青頸觀自在菩薩心陀羅尼經積義 (大正二〇・四八九) に句義釈がある。禅門相承義により、伊藤古鑑、今井福山、真継雲山の翻譯

があるが、梵文と程遠い。

この神呪は雑密の信仰で、ヒンドゥー教の諸神名が多く登場する。観音信仰はシヴァ神信仰と競合したもので、加上原則によりその威徳名は、この神呪で頂点に達した。前期大乘經典が、光熱、色彩、華鬘、宝石、芳香を以て莊嚴するのに対し、密教的に青孔雀 (*nilakanṭha*) が四回登場する他、動物を標幟とする。孔雀 (*mayūra*) は中インド丘陵地帯のムンダ語のモーラ (*mora*) を起源とし、非アーリヤ系の農業豊饒神であった。シャータカでは獵師の捕獲を免れる明慧を讃えられる。金剛智凱金剛頂瑜伽中略出念誦經 (大正二〇・二二七) には、蓮華部孔雀座に位し、獅子の遊戲自在の徳と対応する。日本で雉が蛇にまきつかれてから寸断するところが、同様の明慧の発想であろう。ヒンドゥーの孔雀呪 (*Moraparitā*) は、刑罰を免れる祈禱に用いられる。この神呪の功徳は長行散文に十五種の悪死と善生があり、前の第二は王難刑難、後の第一は逢善王、第二が生善國で、恐怖患難 (*bhaya*) を免れ自在となる。法華經の観音普門品偈と同じである。

ヒンドゥー教の千神名集 (*Sahasranāmalīh*) には、*Śiva*・*Viṣṇu*・*Sūrya*・*Devī*・*Dattatreya*・*Gaṇeśa* があるが、仏教側も過去莊嚴劫、現在賢首劫、未來星宿劫千仏名經 (大正一四) がある。シヴァ千神名集は、*Sahasrakṣanaya namaḥ* 59 (飯命頂礼千眼尊) 等類似句が多いので、対比しよう。

千手 *sahasrabhūja* *sahasraśastrāya* 183

心 *guhya* *sahasrabāhve* 843

青頸 *nilakanṭha* 510

利益成就 *siddhārthaya* 93

無能勝 *ajeyam* 132, 344 995

一切生類の世間道淨化 *ajitāya* 197, 497

sarvabhūtanām bhavamārga *sarvabhūtavāhitre* 694

visuddhakam

勝利者 *vijayanṭha* *vijāyāya* 183

無垢解脱尊 *amalamuktr* *vinukṭāya* 1004

vimocanāya 252

生蓮華臍尊 *Padmanābha* 639

愛欲破摧 *kāmāyadharsanām* *sarvakāmaravārāya* 303

成就 *siddhaya* *jīvendriyāya* 718

豪猪面尊 *varāhamukha* 229

獅子面尊 *ketumāline* 688

宝輪相応尊 *cakrayuktāya* *siṃharādāya* 678

黒色尊 *kr̥ṣṇa* *siṃhadānśrīyā* 679

虎皮 *vyāghracarma* *yuktāya* 745

なぞ、經文の自在 (*īśvaraya* 370) や大悲 (*mahākāruṇika*)

もシヴァ神である。生蓮華臍尊、豪猪面尊はヴァシシュヌ神でも

ある。

楞嚴呪末尾の *anale* 法華經陀羅尼多聞天王呪の *anade* ナシ

ある。

楞嚴呪末尾の *anale* 法華經陀羅尼多聞天王呪の *anade* ナシ

ヴァ神の異名 *anālaya* 501, 590 に当り、同普賢菩薩觀発品の陀羅尼の刑杖 (*ḍaṇḍa*) もシヴァ神の異名で、真言陀羅尼の信者層とシヴァ教徒層の接触が想定される。

ジャイナ教と十七種の死

奥田 清明

ジャイナ教ではいろいろな種類の死の分類が行なわれているが、一番詳細な分類は死を十七種に分つものであり、これは、*Samavāya* (*sūtra* 17), *Uttarajñāyasūtanijjīti* 212-213, *Mulārhadhānā* 25, 及び同偈に対する *vijayodayā* 等に見られる。

十七種は次のものからなる：① *avici-marana* (*ma* は以下 *m.* の記号) ② *ohi-m.* ③ *āyantiyāṃ*, ④ *valāya-m.* ⑤ *vas' atīa-m.* ⑥ *antosalla-m.* ⑦ *tabbhava-m.* ⑧ *tabbhava-m.* ⑨ *bala-m.* (以下 *b. m.*) ⑩ *paṇḍita-m.* ⑪ *bala-par-dīa-m.* ⑫ *chaumathā-m.* ⑬ *kevali-m.* ⑭ *vehānasa-m.* ⑮ *giddha-pittha-m.* ⑯ *bhātapaccakkhānā-m.* ⑰ *ingini-m.* 及び ⑱ *pāvagamāna-m.*

その中、①は何時までも続く死であり、これは生存の数を決める *āu-kammā* (以下 *a.*) が永久に尽きないことから起る。②は *a.* が続く限りの死であり、③はもはや生死を繰り返すこととなら、これ切りの死を言う。④は実践を離れてしまった出

家の死、⑤は感官の対象などに縛られている者の死、⑥は自分の不完全な信仰や認識や実践を告白しない高慢な者の死で、それは *saśalla-m.* と表現される。⑦は死後も生前と同じ生を受ける者の死であり、⑧は殺生などの五悪を離れぬ者の死とも、無知で咎ある行ないをする悪い性格の出家の死とも言われる。死者は生前の業の結果、次世に低い生を受ける。例えば出家の場合、偽を語り道化の楽しみに耽ると、(神の)道化師に生まれ、繁栄や美食などを得るために呪文を唱え、奇蹟を行なうと、(神の)召使いに生まれる。以上は自然死の *b. m.* であるが、作爲的な *b. m.* とは武器による自殺 (*sattha-gahana*)、服毒 (*visabhakkhāna*)、焼身自殺 (*jalana*)、入水 (*jala-ppavesa*) 等である。⑬の縊死や⑭の禿鷹に食べられる事は、本来 *b. m.* であるが、例えば手込めにされかけた尼僧の行なう⑬または⑭は、称えられる自殺とされる。つまり、この二つの自殺は、その動機が正しければ、*b. m.* から転じて、称讃される死となる。⑯は賢者の死であるが、それは⑰、⑱と⑳からなる。⑰はさらに三種に分けられ、順に㉑ *niruddha*, ㉒ *niruddhatara*, ㉓ *niruddhatama* という。㉒は病や痛みを負い、足に力がなく他の教団に行くことができなくなった者が行なう断食死である。力と勇気がある限り、出家は自分のことは自分で処す。しかし、それが不可能になったら、他人の助けを借りる。㉓は、蛇や虎などに襲われて死なんとする時、まだ言葉が失なわれず、激しい痛みによっても心が転倒しない限り、出家は教団主に告白すべきを告白する。㉔は言葉を発する事ができなくなっ

た出家が、*arahats* 等に心で罪を告白して死ぬことを言う。⑮を行なった殊者は以下の⑯や⑰による死者同様、死後 *vaim-anika* (以下 *v.*) か *siddha* (以下 *s.*) になる。*v.* は遅くとも三世の後 *s.* となる。⑯は相応しい場所に藁を敷いて、北あるいは東に頭を向け、立っては西または北に向って合掌し、清い心で *arahats* に罪を告白し、信仰と認識と実践を完成し、食事と所有を一切放棄し、四六時、敬虔な瞑想に耽って死ぬことである。*Sterbender* は時には立ち、時には座り、時には横臥する。そして大便等を規則に従って排す。しかし、病を治療したり、痛みを鎮めたり、他の攻撃に抗することはない。強い意志をもってこれらに耐える。なお、彼は瞑想以外に *brassayas* を行ない、必需品の検査をする。⑰においては敷き藁の使用がない。*Sterbender* は身体を全く動かすことなく、直立不動の姿勢をとっている。当然、自分自身による身体の保護行為はないし、他人による奉仕も行なわれない。彼は身体を干からびさせて⑰に入るので、大・小便をする事がない。⑨は信者が罪を告白し、自分の家で臨終の床に着くことを言う。死者は願いをもち *v.* に生まれ、その後、最大限七生を経て *s.* になる。⑩は *s.* の霊にまだ覆い (*chauma*) のある者、即ち、全知を得ていない者の死であり、⑪は全知者の死である。

L. Alsdorf (口述) によると、①～③は *a.*、④～⑥は *Disziplin*、⑦～⑧は精神状態の発展に即して述べられた死であり、⑧～⑩はシャイナ数が通常分類して説く死、⑬～⑭はいわゆる自殺、そして⑮～⑰は賢者の死の細目である。

宗教批判と宗教

管井大果

神学者の宗教批判は、宗教の或る側面に対するものである。

抑々宗教は、人間存在の究極的関心事であって、それは人間存在の深みに関与し、人生の一部分、または一側面に関与するものではない。宗教批判は究極的なものと前段階的なもの、存在と非存在を区別する語義論的な意味をもつ。従来の宗教理解は形而上学的、個人主義的なものであって、それらは宗教の一側面を語るに過ぎず、むしろ曲解を招いた。宗教批判は誤った宗教を批判して宗教の意味を明らかにする限り正当であるが、その規準が宗教を離れることによって宗教の深みを欠く。宗教批判には二つの流れのものがあつて、一は無神論的な立場(無神論、懐疑論、実証論)であり、他は信仰に対して附随的な全機構としての宗教を批判するものである。ここでは形而上学的唯物論、分析哲学、実証主義という三つの無神論的な宗教批判と宗教の間を検討したいと思う。

1. 形而上学的唯物論。宗教を唯心論としてそれと対決するものだが、宗教の側からは唯心論も唯物論も完全な妥当性をもたず、共に一面的な真理しか語らないという。信仰は聖なる實在があいまいな現実のなかで、唯心論の脱自的要素と、唯物論の合理的要素を止揚してそれ自体を知らしめるから、それは

「合理的な信仰」である。

2、分析哲学。これは文化の分析による宗教批判である。現代文化を分析すると、神の語は現代の論理に対する適応性を欠く。即ち伝統的社会における神律は現代文化においてその象徴性を喪失し、神の語は死語となり、宗教はその死語に基付いた文化であるから、神の喪失は文化的事実である。現代文化では中世スコラ学やカントのような一定の手形交換所がないから数学的、科学的な論理学において神は理解できない。文化哲学の批判に応じて宗教的言語の象徴的機能を現代の手形交換所としてしようとしている。

3、実証主義。これは最も有力な宗教批判である。実証主義は一面において自然現象を越えた信仰や信念を批判すると共に、他面において自然主義や科学の用語に当てはめて宗教を説明する。心理学や社会学の説明は、宗教の意味内容を考えないのが特色である。宗教の応答は、一面で神の实在を説明すると共に他面では極端な超自然主義を避けるという。宗教は関与という統合的概念を用いるが、実証主義は、宗教的部分的理解であり、曲解である。

a、フロイト主義。フロイトによると、宗教の諸点は非合理的で、欲求充足願望という無意識の衝動による幻想であり、審判その他の義務を課して人生の現実逃避させるものである。彼の宗教批判は父のイメージをもったユダヤ・キリスト教的宗教の批判であって、父なる神の被護を求める欲求本能のフラストレーションであり、父コンプレクスの神経症の幻想だという。

これに対してキリスト教は、父なる神のイメージは単なる人間的なものの投影ではなく、象徴の対象との関連性の次元を無視できない。人間の信仰は合理的である許りでなく、個人の実存の深みへ越えた境地として安定化と統合をもたらすものだという。

b、マルクス主義。フロイトは個人の無意識、マルクスは社会行動の無意識を分析した。マルクスは古典的唯物論が抽象的であったのに対して、弁証法的唯物論、唯物史観により、宗教を社会経済現象としてとらえて、それをその過程における副産物であり、随伴現象だとした。つまり宗教は搾取されたプロレタリアに対する幸福の幻想的代用品である。しかし階級闘争の結果、ユートピアが来るだろう。それは未だ来ないから錯覚を起してはならない。宗教史観は社会体系としてのマルクス主義を異る次元の事と見た。しかしその効用は貧者の側に立たしめる事である。ただそれは深みの次元を欠く人間信仰としての疑似宗教だから、カイロスに関わる宗教は、その意図を完成するのではなくてはならない。

新興仏教の思想について

中 濃 教 篤

妹尾義郎は、新興仏教青年同盟の委員長として、昭和六年から活動を始め、昭和十一年十二月に治安維持法違反のかどで検

束されるにいたった。敗戦前における仏教的反戦平和運動で組織的な運動体としては唯一のものといつてよい新興仏青の指導者妹尾義郎の思想を中心に分析を試みようとするのが本論である。妹尾は、新興仏青を結成するまでに、一高中退いらい法華信仰、日蓮鑽仰に情熱を傾け、大正八年、顕本法華宗の本多日生に師事し、昭和六年まで大日本日蓮主義青年団を組織して布教活動に専心した。この本多日生の影響は妹尾には極めて深いものであったが、それにいたるまでには少くとも三名の人たちから強烈な影響を受けていることを見逃しえない。

その一人は、妹尾が一高在学中に校長を勤めた新渡戸稲造である。妹尾が当時の日記に「余は生きる英雄に接せり。生きたる理想の人物を得たり」などと記していることでもわかるが、彼は新渡戸校長の人間平等、人格尊重主義に惹かれたようだ。これが、大正五年になり、岡山県で寺を捨て一身を孤児の救済に投じていた釈日研に師事することでいちだんと深められたということが出来る。ここから出てきたものが「無我愛」「無私」の信仰態度を保持しようとの強い決意だといえる。妹尾が死ぬまでもちつづけた欲望との内面での闘い、自己内省の生活態度は、日蓮の遺文によって裏打ちされているとはいうものの、こうした人々の影響に依るところが大きい。「主張と内省、ああ深い内省において誠に消すべからざる罪科を思い、開いて人の世を見る時に黙すべからざる主張がある」(大正七年日記)という人生哲学がそれである。ここには妹尾の「民衆的体臭」を感ずることができよう。この妹尾の体験的的人生哲学

(それは仏教に根ざしているが)が、本多日生の門下となり、その指導のもとで青年運動を熱烈に行じながらも、ついに本多流の国家主義から脱しえたもとも根源的なものといえなくはない。同時に、それをささえたもう一人が高山樗牛である。昭和三年八月の『若人』(大日本日蓮主義青年団機関誌)の巻頭言の中で「吾人の所信を正当づけ、吾人の所信をいよいよ高調してくる文献こそわが高山樗牛先生の『日蓮と日本国』の名論文であった」と述べていることがそれを証明している。この樗牛の文とは「日蓮は真理の為に国家を認む、国家の為に真理を認めたるに非ず彼れにとりては真理は常に国家よりも大也」という点にあった。また新興仏青結成後の昭和七年八月頃の妹尾の日記にも高山樗牛の『時論及思索』という論文の一節を長く書き写したのち「樗牛は流石に稀代の評論家なりき。教界の甲乙すべて国権に追従して自家自家の名利に腐心」している時、樗牛のいうような方向で起ちあがる教界人はないのかと記してもいる。

ところで、前述のように、妹尾への影響が格段に大きかったのは本多日生である。その第一は、法華経による仏教の開頭統一論であり、第二は釈迦仏中心の仏教という考え方であり、第三は、日蓮も主張し、しばしば引用した「仁王護国経」による仁王思想である。

この第一と第二が新興仏青の仏教統一論として、また唱え言葉を「南無釈迦牟尼仏陀耶」したことに発展的に受けつがれている。この発展的受けつがれということは、本多流の国家主義

が妹尾においては国際主義（インターナショナル）に重点が移行したというようにも換言できよう。「仁王」思想は、妹尾検査の口実となった、新興仏教では「天皇制打倒」の方針が「昭和六年秋頃」から決定づけられたとされている司法省刑事局の見解が、アッチあげによるものだとなしうる根拠になると思ふ。昭和七年の日記に天皇陛下の行事に警察が全力投球して警戒しなければならぬとは悲しい極みだと記していることでもその一端が知られる。

このほか、当時の反宗教運動に対決しうる仏教の思想的組織的確立という願い、それをマルクス・レーニン主義の把握によって理論武装しようとした点などがあげられよう。その妹尾的集大成が、その著『社会変革途上の新興仏教』の理論である。

玄賓像の軌跡

華園 聡 磨

興福寺の僧玄賓は桓武、平城、嵯峨の各帝に重用され、伯耆や備中の山中で苦行を旨とし、前の二帝不遇の折には請をうけ、大同元年大僧都に任じられ、殊に嵯峨帝より毎年綿・白布が賜贈され、その功により禅居地の郡民の庸負担が軽減されたり、後にその寺田の租税が免ぜられるなど、生前も没後も大いに尊崇を受けた人であるが、その世系、行蹟となると未審の点が多い。ところが鎌倉時代初期に玄賓にまつわる、また彼をモ

デルとする説話が目立って現われ、遁世僧として再評価されると共に、そのイメージが定着する。そこにかかる現象の背景を当時の仏教事情から探ろうとするのが本発表の意図である。

かかる玄賓再認識の先行素材とおぼしきものに『江談抄』の記事がある。即ち「玄賓律師辞退事」。又云。弘仁五年玄賓初任「律師」。辞退歌云。三輪川ノ清キ流ニ洗テシ衣ノ袖ハ更ニケガサシト云々。同大僧都辞退事。又云。辞天僧都歌云。外国ハ山水清シ事多キ君ガ都ハ不レ在マサレリ（略）」（第一）とあるのがそれである（尚このうち最初の歌は『和漢朗詠集』所載の読人不詳の歌「三輪川の清き流れにすゝきてし我が名をさらにまたやけがさん」に拠るものと思われる）。ここに玄賓の僧網辞退と都からの厭離説が出てくるのであるが、まさしくこの挿話が後の玄賓像を決定づけたものと考えられる（『僧網補任』および『僧網補任抄』にも裏書としてこれを引く）。

さて鎌倉初期の玄賓像は『古事談』の「玄賓僧都者南部第一之碩徳天下無双之智者也」及び「伊賀国郡司之許賤流浪法師一人出来被仕ケリ」の書出で始まる二話、『発心集』の「玄敏僧都遁世逐電事」及び「同人伊賀国郡司被仕給事」（この二話は『古事談』のものとはほとんど同一内容）それに「玄賓係念曲相室事」の三話、『閑居友』（伝説）の「玄賓僧都門をさして善珠僧都をいれぬ事」の一話（尚『発心集』の「係念曲相室事」と同一の話の語を載せるが、「それがしの僧都」となっている）にまとまった形で窺われ、また『撰集抄』（原本）の巻一の第八、巻二の第四、第八、巻五の第一、巻七の第九、巻九の第一

一では、直接に玄賓自身を主題として扱ったものはないが、彼に付会、仮託したり、先行素材を翻案したごとき印象を与える説話が載せられ、玄賓への並々ならぬ関心が示されている。

これらの説話に表わされた玄賓像は寺の交際を厭い、時に渡守となり、時に人に仕えて名と徳を隠し、或は山田守る澄心の生活をする隠徳、遁世の僧であり、物狂いを装ったとされる増賀のごとき人物と対照的に描かれている。『発心集』『閑居友』『撰集抄』の作者は夫々にかかる玄賓像を以て自らの目標とし、また『摩訶止観』の「徳を縮め瑕を露わし、狂を揚げ実を隠し……迹を遁すも脱れずんば、まさに一挙万里し、絶域他方にして」の語を指南として処世を全うし、極楽往生を願う人々であった。かかる人の目には「人に帰依せられて世をすぎむとのほかりごと」^(撰集抄)に憂身をやつし、弟子たちを「はぐくみきこえんとて、とかくおもひめぐらしし心のうちの物きはがしき」^(閑居友)に大道を忘れがちな当時の僧界と比べて、名利を離れた玄賓が「ことによりやましく」^(同)映ったのであろう。時恰も『愚管抄』は「故院ノ御時百法橋ト云テアザミケン事ノヤサシサヨ」と官僧の増加を嘆き、また当時の風評は僧侶の寺物私用盗用や妻帯、鬪諍などを指弾している。他方、燈身、入水による熱狂的な願生者への反省・批判も現われてくる。遁世志向の一動機として右のような事情も考えられうるであろう。やがて無住は明恵を一人の師表として遁世門を主張するが、玄賓像もかかる軌道を歩んだものとみることができらるであろう。

第三部会

シェリングの悪について

館 静花

シェリングの「自由論」における悪の問題の究明はカントの根元悪論と比較してみると、極めて特徴的な性格を有している。人間の悪はシェリングによっても再び *Das radikale Böse* として指摘されているが、シェリングはこの悪を極めて積極的な性格を有するものとして把握している。

シェリングは悪の可能性の根拠を *Das Wesen, sofern existiert. ˆ Das Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist.* との区別に求めている。この区別は「概念的なるもの」と「実在なるもの」の区別である。悪の可能性の究明においてこの区別は神と自然の明確な区別として提出されている。即ち「神」と「神のうちなる自然」である。この神のうちなる自然は神の実存の根底であり、同時に神の自己顕示の場である。シェリングはこの神のうちなる自然を *Sehnacht* という言葉で表現している。しかしこの *Sehnacht* は自立的主体的な意志ではあり得ないのである。これは神の「写像」としての悟性によって統一されてはじめて個別的に実存するものとなり得るのである。悟性は「神のうちなる自然」*ˆ hineinbilden* されて、「諸

力の分開」によって個別的なものを生成する。

この個別的な存在者は二重の原理を含んでいる。根底から由来する暗い原理と神の写像としての悟性である。この存在者を神から分たしむる所以のものとしての根底から由来する原理はシェリングによれば「被造物の我意」である。悟性はこの被造物の我意に対して「これを使用し、且つ単なる道具として自らに従属せしめる普遍意志として対立する」のである。「我意」は「特殊意志」であり、シェリングに依れば人間の意志においてのみ全ての特殊意志の中心が根元意志と一つのものとなるのである。それ故、シェリングは「人間のうちに暗い原理の全力と光の全力が存する」と言い、「人間の意志は神の萌芽」であるとも言う。人間の意志のこの両原理は統一において精神となる。我意は精神となることによって、被造物的であったものが超被造物的となり「自己自身を全き自由のうちに見る」ところの意志となる。神が自己顕示のために「許容」しなければならなかった根底の我意は悟性ととの統一に入って精神となることによって自由なものとなる。シェリングは人間の自由の可能性をここに見い出したのである。

ところでシェリングは精神的となった我性は光の原理から分離することができると言っている。この我性は「万物の不可解な基底」あるいは「割り切れぬ余剰」であると言われる如く、個別的・特殊なるものが自らを個別的・特殊なるものとして保持せんとする力であり、これを克服せんとする悟性と一つになることによって自ら意識的な「創造するもの自身」として

働くのである。それ故、この自由な精神は善悪の可能性に関して見るならば、善をも悪をも可能にするものである。この自由な精神は阿原理から自由であつてのみ、そこで神の自己顕示が可能なのである。

しかし被造物の被造物たる原理としての根底の我意は精神において悟性ととの統一関係が逆転される場合には精神は悪への自由を持つことになる。我意の高揚はシュリングによって悪の根拠と呼ばれるものであり、我意はその積極的な自立性の故に原理間の「積極的な転倒」を招致する。この積極的な転倒こそ正に悪なのである。この根底の我意は「自然の含む最も積極的なもの」であり顕示における「根底の反作用」である。神の自己顕示のためには根底の反作用が不可欠である。しかし自由な精神における根底の我意の高揚が悪の可能性の根拠であるとすれば、悪は人間において不可避免的にその可能性としてあると言わねばならない。

原理の積極的な転倒としての悪は「永遠の観行的行」によって現実的な悪として実現されるとするならば、やはりその悪は再び Das radikale Bose と呼ばれ得るものである。

J・ロックの奇跡論について

玉井 実

今回はロックの聖書解釈(主は)との関連から彼の「奇跡」の

概念及びその特質、更にはその宗教思想の背景を考えてみたい。

彼の宗教的著作の中で、奇跡概念の叙述は神の \wedge 啓示 \vee と \wedge 自然理性 \vee との対比において常に論ぜられていた。そこで仮りに啓示と理性の二領域から、認識可能な融合点を求めて彼特有の聖書解釈の中心理念を究明するならば、啓示からは奇跡の出現、自然理性からは聖書の倫理性が意識的に要請されると思われる。

かような観点から、先ずは彼の奇跡解釈の位置付けを、以上の両概念の関係を巡って考察してみよう。元來異質の両概念をロックは相互に補足して、神の啓示は神の \wedge 外的印 \vee として奇跡をもたらし、そのまま信仰の対象としていた(一八二三年版、ロック著作集、三卷目人間悟性論四)。一方自然理性も同様に神の所与ではあるが、その能力は有限であるので神の奇跡を直接知るには、それへの信仰が必要であり(同書、四卷、十六章)、改めて奇跡の本質を述べている。奇跡とは「超自然の出来事で自然の経過を交える能力を有するもの」かつ「因果の確立された方法における自然の力を超えているもの」(同書、四卷、十六章、百十五頁、百十四頁)とある。かくして真正なる奇跡は啓示の具現化された \wedge 力能 \vee を意味するが、その認識のあり方は単にその外的現象を \wedge 感 \vee 及び \wedge 反省 \vee の段階を超えて、内心の \wedge 直覚 \vee の認識によってわれわれに同意せしめるものである。

(同書、二卷、四) かような力能の内的確信こそ神自身の代理者(新約のイエスが主)にのみそれを啓示したものである(同、著作集、他に旧約のモーセ)

跡論(二百五十九頁)。

かくして真正な奇跡とは、聖書の權威に叶い、同時に理性認識によってその信憑性を明示したもので、その二条件を充すならば偽の奇跡はその力能において真正のそれには絶対に及ばない(同書二百五十八頁)。それ故にキリスト教と異教との相違はここに明確であり、前者のみが神聖で合理に叶う奇跡を有し、異教にはそれが無い。それらは単に多神、寓話、秘儀などに満ち不合理である。ただ例外として古代ギリシャ・ローマの哲人の著作には倫理上の徳目が存在してはいるが、それとても前者の普遍的人倫の教化と比較すれば、その影響力は極めて乏しいというべきである(著作集七卷目、聖書に述べられたキリスト教の合理性、百二十五―三十五頁)。

一方神の奇跡はそれを伝える神の代理者の異常な力能によって、それを目撃した一般民衆の心に意外な新事実(主に、イエスのシアの開示、イエス自身の復活など)を通じて新奇で驚異の印象を与え、同時にそれらより生じた教説によって彼ら万民に啓示の信仰を賦与し、聖書の普遍的道德律を遍ねく流布したが、それは自然法の理念に合致している(同書百三十七頁)。ロックは更にその歴史的展望から「J・プロウスト(著作「寛容論」でロックと論争したオックスフォードの僧職者)との論争のうちに、彼はキリスト教の公認後においてローマ帝国の國家權力を外的な強制力とみなし、啓示信仰の領域を常に心の内的な強制力と考え、イエスの生存当時と同様に時空の制約を超えたものと解し、プロウストの見解とは、大旨異なっている(著作集、六卷目、寛容論第三三章、四八―五五頁)。

このようにロックの聖書解釈は、「奇跡」を仲立ちとして特

有な意義を表現している。彼はそれを単に信仰の対象とするに留めず、それを契機にして自然法に叶う心の内に普遍的な道德律を教示したこの力能こそ、元より異質な両概念を結ぶ、いわば媒介の概念として重要な役割を果すものと、私には思われる。

かような意味でロックの奇跡概念を媒介とした聖書解釈の特質は、両概念の融合のうちにある種の「自由思想」への傾向が感知されるが、それ故に彼の宗教思想上の立場は微妙であったに相違ない。当時の既成教団(「イギリス国教会やプロテスタント」)の一部当局からは、彼がソテニニ主義者(或いはユニテ)であると非難され、一方彼は当時隆起せる「理神論」の急進的な主張も是認しえなかったのは、以上の理由によるものであろう。

いずれにしても、ロックの奇跡論は彼の宗教上の著作を通じて、啓示の重要な媒介的意義を提示し、理性との融合を意図したが、その後のイギリス理神論者(MJ・トリンダールなど)の聖書の批判的解釈に多大な影響を与えたと思われる。

プラグマティズムと宗教

——ジエームズの所論——

村野宣男

本論は、ウィリアム・ジエームズのプラグマティズムの理論が如何に宗教概念に関係しうるかを示すことを目的とする。ジエームズは、プラグマティズムを意味論及び真理論として規定

し、ある観念の意味及び真理性は、その観念のもたらす實際的効果 (Practical effects) にあるとする。この場合、真理性は、その効果が有用である (useful) ところに規定されており、一見してジェイムズのプラグマティズムは功利主義に基づいているように思われる。事実、ジェイムズの挙げる具体的例よりも、彼の見解が功利主義的であることは否めないが、彼がプラグマティズムの方法を使用する際二通りの仕方があることに注意せねばならない。一つは、観念の真理性を、それがもたらすであろう効果に見る立場であり、他の仕方は観念が直接的にもたらすところの効果である。前者においては結果が期待されるが、後者においては結果を期待するという思考法が存していない。又、有用という概念も、形而下的な意味においても使用されているが、洗練された意味においても使われており、*「やすらぎ」*、*「なごやかさ」*、*「休息」* の感覚、(Feeling of ease, peace, rest) をもたらす観念が真理であるとされている。

プラグマティズムの理論が以上のような内容をもつものであるとすれば、ある観念の真理性が、それがもたらすであろう期待された効果に存するのではなく、直接的にもたらすところの心に対する抵抗のない感じによって規定されることが可能になる。『プラグマティズム』の中で、ジェイムズが述べるところの合理論 (rationalism) がもたらすところの真理性は、このような直接的情緒性の中に存しているのである。ジェイムズが神の観念を捉える場合も、その観念を検証過程に入れた場合もたらされるであろう効果にその意味をみようとしたのではなく、

その観念のもたらす直接的効果にみたのである。神は、我々を慰め力づけるものとして意味づけられているが、このように捉えられる神は、我々人間の全体的生との関連の上にある。すなわち、神は我々のこの世界に対する道德的行為を助け勇気づけるものとしての意味をもっているのである。

『信ずる意志』の中では、神を信ずることの有用性が説かれている観がある。しかしこの場合も、神の観念が我々の生への手段として考えられているのではなく、神を信ずることへの決断を迫っているものと受けられる。ジェイムズにおけるプラグマティズムは、広義に解釈すれば、我々の「生」にとつていかなる観念が必要であるかを追求する理論であるということがいえよう。このような脈絡の上に宗教の観念が捉えられ意味づけられてくるのである。尚、『プラグマティズム』においては、宗教的観念が問題になっているが、ジェイムズ自身が語っているように、この背後には宗教的経験が前提となっていたことに注意せねばならぬ。ジェイムズにとっては宗教的経験に裏づけられた観念にこそ意味があったのである。

哲学的信仰について

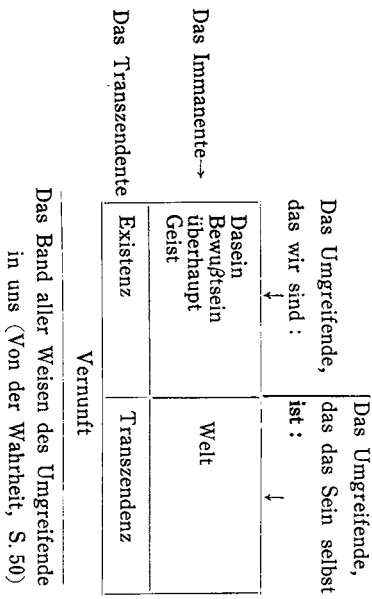
高田 信良

ヤスパースの信仰に対する考えは次のことばに集約されている。「信仰の可能性は今日多くの人々には隠されたものであ

る。現代の予言者によってはもはや信仰はそれにふさわしい言葉を見出ししていない。なるほど単独者としての個人には信仰は現実と存しているが、しかし、それは匿名的ではない。「哲学的信仰」序言)

彼の言う哲学的信仰とは本来的ではあるが、匿名的に現われている信仰、実存と超越者との交わりとしての信仰を助けるところの哲学的思惟のことに他ならないのである。そして、それは、包括者の包括者としての理性をそのエレメントとして成立するものであるとも言ふことができるであらう。

彼の言う信仰の匿名性とはどのような意味に理解できるであらうか。まずヤスパースの包括者論を簡単に見なければならぬ。



信仰とは単独者としての実存の超越者への関係として理解できる。右の包括者論から明らかのように、実存は世界には対応していない。内在的な包括者である Dasein、意識一般、精神に対しては超越者は現われては来ない。単独者にとつては確かに超越者は現実的であるが、それは極めて限定されたあり方としてである。即ち、超越者は実存に対してのみ現われるという点で、又、その現われ方が極めて歴史的存在であるという点で全き姿として現われてはいないといえるのである。このようなあり方が匿名性といわれるのではない。

扱、匿名性がこのように理解できるとして、では、それを助けるという哲学的思惟は如何なるものであらうか。「助ける」とは実存からの超越者への関わり、そのものを見ることのできるもののみ可能なことである。又、実存からの関わりを通して超越者そのものを見ることを要求するものでもある。実存からの関係を通してであるにせよ、超越者を扱おうとするものは形而上学に他ならない。ヤスパースは主著の一つである「哲学」を哲学的世界定位、実存開明、形而上学から構成しているように、自由の根源としての実存を明らかにするだけではなく、彼固有の意味のものであるにせよ形而上学を確立しようとしていることは明らかである。この彼が志向している形而上学は暗号の形而上学である。暗号の領域は超越者そのものであるが、それはヘーゲルが大胆に主張するような絶対者そのものではない。ヘーゲルにおいては絶対者は自己自身を現わすことによつて始めて絶対者としての全き姿を現わすのであり、それ

の叙述がロゴスの学としての論理学に他ならない。ヘーゲルが主張する絶対者は実体としてのそれではなく、主体としてのそれである。ヘーゲルは絶対者の自己認識を主張するのであるが、ヤスパースはあくまでも超越者の現われとしての暗号を読みとるという行為に自らをとどめておこうとする。暗号を解読し終えれば超越者はその全き姿を現わすという主張をする姿勢は見せないのである。あくまでも暗号としての現われ以上ではない。この暗号を読みとる行為として哲学的信仰を考へることが出来るであろう。そこには、広い意味のものではあるが、本来的な形而上学を成立せる思弁性が見い出されるのであるが、更に、ヘーゲルの如く大胆な一歩を踏み出すことができるか否か、それは今後の課題である。

シュライエルマツヘルに関する一考察

加藤 智 見

今回はシュライエルマツヘルの「キリスト教信仰」(Der christliche Glaube) にみられる次の如き二側面を仮にとりあげ、問題を提起したい。

一、「敬虔の普遍的な本質は自身が帰依しているとひたすら意識することである」(S.4)

かかる表現の底流に存在する見方によれば、ひたすら帰依する主体は人間であり、かく意識する人間にその力点が置かれて

いる。

一、「全ての生活の動機にはひたすらに帰依する *Getühi* を構成する能力はない。Erlöser, によってこの能力が与えられる」(S.29)

これによればひたすらに帰依し得るのは、Erlöser に依るのであって主体はむしろ神の側にあり神からの働らきかけに力点が置かれる。

さてひたすら帰依する主体は人間であるということ、他方ひたすらに帰依し得るのは人間の力によるのではなく Erlöser, Gott によるということ、この二つの事が如何にして常に同時に両立し得るか、この点を問題にしたい。

この二側面の関係構造をまず「宗教論」(Über die Religion) に求めて解明の糸口をみつけてみたいが、実は彼の態度には一方で人間の自然的側面に観点を当て、而も同時にそれを越え人間の彼岸の場からそれを見る二つの在り方が常にある点をここに指摘したい。「Universum に対する愛のために諸君の命を棄て去ることを求めよ」(S.132)と一面で自然的人間の側面を否定せんとしながら、他面で人間の自然性を完全に否定することの不可能性と、「Universum からの隔絶 (Entfernung)」(S.295)を認める。人間の自然性を否定し切れないとき逆にこれを認めざるを得ない。そこに仲保者 (Mittler) (S.295) を求め、逆にそれによって自然性を肯定する。従ってかかる自然性と宗教性は端的に静止的に並行、並層する二層ではないという点を看過出来ない。観点は両者の間を流動している。今仮に主

体を人間を越えて *Universum* に転換すれば「自己自身を消え去らすにつれ、*Universum* はいよいよ確かに現われ」(S. 166) 仮に主体を人間に置けばそれ故に「*Universum* の *Geist* を *personalisieren* して神をもつ」(S. 129) ことが可能になるのである。それを根底に於て可能にするのは、神と火花 (*Funke*) の如く出合う瞬間に覚醒される *Gefühl* であり、その内に在って立場の流動性が可能になる。即ち理性や悟性に基因し三人称、*Es* の場からすれば「*Welt* をもつが *Gott* をもつことは出来ない」(S. 129) のであって両側面は並行する。これを *R*・*O*・*H*・*T*・*T*・*O*・*R*・*I*・*S*・*M*・*I*・*N*・*O*・*R*・*S*・*E* の中に生きている「*Das Heilige*, *Kap. 10*」事実が先行することによって、それは可能になるのである。

かかる在り方に留意しつつ、「キリスト教信仰」をみるに、人間に關して「自己を分析し観察するよりは、自己を対象的に (*gegenständlich*) 意識する」(§3) と、いわれる如く、ここにまず観点が対象に転換され、対象から自己をとらえる態度がある。完全に帰依し得ない自己を拒否し尽きずして帰依すること自体が実は「*Erlöser*」により与えられる (§29) とする。「キリストのみが *Welt* に於ける *Gott* の存在の全てと、*Welt* を通しての *Gott* の全ての啓示を *vermitteln* する」 (§94) からである。ここに「宗教論」に比し、キリストの見方が遥かに人格的になると共に、冒頭にあげた二面が二律背反的に対立することなく、帰依する主体と、帰依させる主体が信仰とキリストの人格を通して内在的に流動しつつ重なり合う基盤がある。即

ちそこに真に帰依することが出来ない人間の不可能性が即座に帰依させられ得る可能性に転換される内在的な在り方が考えられる。従って「帰依しているとひとすらすら感ずることは、自身が神と交わっているを意識することと一体である」 (§94) と云い得るのである。

かかる在り方は例えばカントの二律背反的思考、即ち二面があくまで並行するととらえる態度とは根底に於て相違する。シュライエルマッヘルにあっては帰依する主体と帰依させる主体の両者が同時に信仰の内に内在的に両立し、重層しているからである。今仮にこれを彼の信仰に内在する重層性として置き、今後検討を深めたいと思う。

絶対的主体について

大 峯 顕

統対者が客体であるという思想は、フィヒテ以後のドイツ観念論に共通の根本性格である。ところで、この「絶対的主体」*absolutes Subjekt* の原理は二つの相貌をもっている。客体的世界にむかった顔と、自分自身にむかった顔とである。前者においてドイツ観念論の形而上学が出現した。後者はドイツ観念論を神秘主義につなぐものである。

シュリングとヘーゲルとによって完成された前者の方向に對して、後者の方向は背景にとどまれているかに見える。けれど

も一層注意深く見ると、絶対的主体の両面はフィヒテの「知識学」の立場において統一されているのである。そしてこの事情は、フィヒテの初期の「知識学」を形而上学の方向へ一面化して継承した同一哲学のシェリングやヘーゲルに、後期知識学が独自の仕方に対決したときにはじめて明らかにされるにいたったのである。

統的主体の形而上学は、主体的なものの不断の自己客観化という構成をもつ。精神は自己自身に対して客体となる、というテーゼに、『超越論的観念論の体系』のシェリングはこの形而上学を集約した。同一哲学の体系にいたるまでのシェリングの主題は、絶対的主体の自己客観化の歴史を見ることである。

しかるに一八二一年―二五年のエルランゲン講義にいたってはじめてシェリングは、絶対的に客体とならない主体という思想に出会った。絶対的主体はいかなる意味でも知の対象 (Gegenstand) ではない。それはむしろ原始態 (Ursprung) であり、従って認識にとっての超越である。哲学的認識はこの超越的な絶対的主体に面して、無知 (Nichtwissen) を経験、自我は主体としてのあり方の外に出る脱自 (Ekstase) をおこなわねばならない、とシェリングはいつている。「自己内にでなく、自己の外に定立されることが、人間にとっての大事である」シェリングのこの思想はそれまでの自らの主知主義的な形而上学の見地を破るものである。しかしシェリングはこの超越の主題をやはり形而上学的に語っている。

それに比べてフィヒテの知識学ははじめから、絶対主体の自

己客観化の底に、不可把握的な超越を自撃している。自己自身を客体にするところの自我は、それ自身としては、絶対に客体とならぬ主体である。自我が自己自身に対するという対自性 (Fürsich) の根柢は、いかなる述語をも超えた一つの深淵である。自我の対自はこの客体化されざる深みの上に成立するのである。すでに一七九四年の知識学において用意されていたこの考え方を、一八〇四年以後の知識学は、知の根源としての絶対者の概念において具体化した。

故に後期知識学とエルランゲン講義におけるシェリングとは、絶対者を一つの無知の知において捉えらるという点で類似している。それではどこが違うであろうか。

絶対的主体の脱自的把握というシェリングの立場は、その脱自が自我のたんなる放棄 (Lassen) であって、否定の徹底による肯定としての転換となっていないために、依然として形而上学的である。フィヒテは一切の客体を放棄したが、自我に執着したとシェリングはいうが、この言葉はシェリング自身に向けられねばならない。脱自が主体の自己の消失にとどまるかぎり、それは自我へ裏から執着することを意味する。故にシェリングの絶対的主体は、客体ではないにしてもなお客体の残像をもっている。自我の立場の本当の困難が克服されていないからである。

フィヒテは、自我が主体的であることをやめることなく、むしろそのあり方を最後まで徹底する (durchdringen) ことによって、その限界における自己否定の経験を通して絶対者を見る

道を歩いている。絶対者を把握することは、自我の限界線における自己把握であるという点が、フィヒテの特色である。

宗教における「自然」について

——宗教哲学の立場から——

仁戸田 六三郎

前回は日本人の宗教意識について発表したのであるが、その場合の「自然」についていろいろ意見を求められ、質問も受けたが、いささか意を尽し得なかつた感があったので、今回はそれについて更に補足したいと思った。そこで前回に述べたように、日本人の宗教意識はヘブライ系の宗教の如く超自然の発想よりも自然を場とするところに本質的な特色があると思われる。即ち日本人の宗教意識においては、宗教が「自然」を場として位置づけられていると考えられるのである。

ところで、その自然であるが、それには次の如き二重性が見られると思われるのである。即ち第一の場合には日本人においては人間存在そのものに主体性が置かれるというよりも、人間存在を自然に依存せしめ自然と融合せしむるために、自然に対して虚心であり無心であるということである。例せば断際禅師の伝心法要においては心如虚空とあり、更に心同虚空去、如枯木石頭去、如寒灰死火去、方有少分相応とあるようなものである。ところが、第二の場合には右と反対に心を外界の自然に対して一

線を劃しつつ自意識のアブリアリ性を強調するのである。下世話になって恐縮であるが、俗に「顔で笑って心で泣いて」というようなものである。かかる場合は自然の在り方に反抗する作用が日本人の宗教意識に見られるのである。場合によってはキリスト教における強烈な自意識に似たものを感じさせるものがある。かかる場合は「水の流れと人の身」という如き発想ではない。明確な自意識の主体的な作用を強調するかの如く思われる。例えば観経の三心論もこの種に近いと思われるのである。即ち、至誠心、深心、回向発願心がそれである。この線は法然以降日本仏教の浄土系の拠点の一つになったことは周知の通りである。伝心法要や観経をかかる方法で取り上げることは幾多の問題や反論があると思われるが、今は仮りにかく論ずる次第である。

このように自然に随順し、あたかも自然に主体性を置くようなこともあるが、かかる自然と明確に対立することもある。問題は後者のような在り方を如何に見るかということである。自然に対立し自然に反抗するが故に、非自然であり、超自然の線に関連するのではないかという見方も存在するようである。しかし私見によれば、このような見方はいささか西注哲学における考え方によるようなもので、かかる体系的論理思考は日本人の宗教意識の如実の相とは無縁であると考えられる。かかる解釈は人間を人格存在としてあらゆる存在を軸とする思索から発するものである。かかる立場と方法から東洋の思想や宗教を割り切り、且つ規定することが以前から一部に流行しつつあるよ

うである。この問題については私の欧米の諸学者と常に接触を保ちつつ考え、且つ互に論じているのであるが、日本人独特の思考の特色を如実に理解させることの困難を痛感するのである。両者が立脚している原点的な基盤については、両者とも自覚していないかの如くであるから容易なことではないのである。

私見をかかる基盤に立っていうならば、初めに分析的に示した相反する二つの面は必然的に西洋的思考によるものであることということになる。然らば本来如実に何んであるのか。私見によれば非自然とか超自然と見られる日本人の宗教意識の一面もまた「自然」であると思われるのである。それなら、どういふ自然なのであるかと問われるだろうが、それは人間存在の位置づけに帰着する問題となる。それについては他の機会に譲りたい。

教会暦と聖人信仰

堀 哲

南欧とよばれるラテン系諸国では、カトリック教徒が全人口の九割以上を占めるところが多く、とくにポルトガルでは数世紀にわたってイスラム教の支配下にあったので、レコンキスタ（国土回復運動）の旗じるしとされたのはキリスト教であり、独立達成後七百年余の歳月にわたって、この国家鎮護的な教皇

は、住民の生活の中に滲透し、制度化されてきた。

このようなプロセスの中に、キリスト教以前の異教的諸要素はキリスト教風に塗りつぶされ、改変させられてきたわけであるが、しかしその構成を分析すると、前キリスト教的民俗が根強く息吹いているのである。民衆の日常生活の指針ともなる教会暦の主要な行事は、一年の節の転機と一致することが多く、キリスト教による意味づけや合理化があとづけられる。

冬至にはキリストの誕生をもちこんで太陽崇拜を駆逐し、春分には復活の意味あいをもっていた先行的行事をイースターによって吸収させた。また夏至に行なわれてきた火や水のまつりの上に聖ヨハネ祭をもたらし、秋分の死者に対するまつりにはキリスト教の万霊祭をあてた。メーデーは教会暦には記載されていないが、春のまつりの一つとして生産暦との関連があり、メーポールに対するアニミズム的信仰とともに、農作物の豊饒から人畜の多産にいたる類似観念に基く慣行とみなされる。聖母被昇天の日（八月十五日）の祠所巡礼は、もっとも重要な宗教的行事の一つとされているが、いくらかの聖母祠は、祭壇そのものが湧出する泉の真上にあり、古い時代の自然崇拜ないしは地母神崇拜の痕跡とみられる様相を呈する。

諸聖人も、聖母のように神秘的な力をもち、そして彼らの势能は生活の隅々にまで行きわたっていると信ぜられている。それも多くの場合は職掌的に細分され、状況に応じて代願を依頼される。

諸聖人の中で、もっとも有名なのは聖ヨハネと聖アントニオ

である。前者は十二使徒の一人としてユニバーサルな存在であるが、後者は地元リスボン出身で、その説教を聞きに魚まで水面に顔を出すといわれるほどのエピソードに富み、また弘法大師的な伝説とか数々の俗信に包まれている。

六月二四日は「聖ヨハネの日」として、とくにポルトを中心とする北部で固定して行ったのに対し、リスボンを中心とした南部では六月十三日を「聖アントニオの日」として人心を集めるようになったが、これらはいずれも真夏の民俗として火祭の要素を濃厚に盛り込んでいる。火は水とともに浄化作用をもつと信ぜられ、その時期に多い疫病の退散に役立つとされるのみならず、増殖のエネルギー強化にも積極的な効力がある。ヨハネ祭の夜に点される火は、真夏のがかり火として行事には不可欠のものであり、家畜は生育と多難の願いをこめて、この火煙の中をくぐりぬけさせられる。水にも呪的な意義が見出だされる。この夜に降る雨は、万能の恵みを含んでいるものとみなされ、洗礼の原形をおもわせるような現象をおこさせる。

この二人の聖人は、いずれも酒神バッカスの分身として「おまつり騒ぎの好きな聖人」という愛称をもち、また女性に目がないことでも有名で、数々の俗謡に歌いこまれてきた。一方、*Santo Casamenteiro*（愛をとりもつ聖人）としても知られ、ヨハネ祭の神託は、若い娘に未来の夫の特徴や名前までも示現する。アントニオ祭には、リスボンの目ぬき通りをそれぞれの趣向をこらした花嫁すがたの娘たちがパレードする。

このように、ヨハネ祭やアントニオ祭は、自然の再生力を根

本とした豊穰儀礼に支えられているものであり、まつりに焚くかがり火は、真夏の太陽のエネルギーをいつまでも持続させようとする願望から出てきたものであるし、水も動植物の生育に不可欠であり、これらの類似観念から、人間の生殖に先立つ男人間の愛情の域にまで発展してきたのであろう。

ゲーテにおける孤独について

——イタリー旅行後を中心に——

岸 田 貫一郎

ゲーテは「イタリー紀行」ナポリの項で、「世の中に出ながら孤独で通そうというのは、常軌を逸した行為だ」と言いつつも、イタリーの芸術、自然へ己れを没入しその *Entselbstigung* において、成り行く根源を見る *Verselbstigung* は、詩作の筆を執らざるを得ない。こうして本来的自己へめざめ行く過程としての詩作が続けられるのである。「イタリーによるゲーテの転換のうちに、われわれは新しい、以前のものとは正反対の本質の成立ではなしに、以前の本質の深化高進を見なければならぬ。」(グンドルフ) 分極性における相即相入の律動がそのまま生成であるような、本来的なものへの努力を続けざるを得ない生の行者がゲーテである。

イタリーから帰ったゲーテが「重苦しい環境の中に見出したものは、友人たちが彼の節度ある態度に当惑し、彼の静かなそ

してひそやかに形を与えられた詩作に幻滅し、彼の自然研究に對して無関心であり、拒否的な程に無理解であることだった」(グラドルフ)のである。ゲーテは一七八八年、ヤコビ宛の手紙の中で、帰国した後の自分の生活を蝸牛にたとえている。しかしそれは、殻に閉じ籠り続ける単なる眠りではない。殻の中の蝸牛の生命は脈動しているのである。日常的生において、唯一人立つ単独者としての自己、社会的存在としての自己という立場のみではない自己に、自己が出会うのである。そこに孤独の自己が自己にとってあきらかになる。社会―公共性に生きながらもその生の本質に帰ろうとするさなかにあらわになる孤独なのである。社会―公共性の平均化平坦化に迎合して生きるのではなく、真に他とかかわり、他を生かし自己も生きる真実にあるうとするが故の、孤独である。

イタリーにおいて「自然の中の芸術、芸術の中の自然」へ自己を放下し、(即ち *Entselbstigung*) それ自体の働きにおいて純化し行く自己(即ち *Verselbstigung*) が本来の自己へめざめ行くのである。その時、その場の「ひとり」は *Ur* に照らし出された「ひとり」である。それ故「ひとり」は単なる孤立ではない。その「ひとり」は、もはや主観的に閉じ籠った「ひとり」ではない。他が代ることのできない「自」が、自他の根源へ見入るが故の「ひとり」である。その「ひとり」は「もの」「ひと」「われ」一切が「ともにある」「*Ur*」における「ひとり」である。本来的自己は、もともと「ありのまま」にあるのだから、求めること見入ることの「わがまま」は却ってそれへ

のめざめを妨げるのであろうが、それでも求め、見入らざるを得ないという矛盾に出会わしつつ、矛盾の相剋のままに矛盾を超越するところに本来的自己を見るのである。かくてゲーテの「見る」ことのうちには、見る「己れ」が残るのである。そこに脈動する *Verselbstigung-Entselbstigung, Entselbstigung-Verselbstigung* のリズムは、ゲーテの呼吸―吸気、詩作の呼吸、いきである。それは「あきらかにみる」「見る」「自」のいきである。その「自」が突き破られ、空無になることにおいて「自」が全く透明化され、浄化されるところに本来的自己そのものに生き死に、死に生きる「ところ」があるのであろうが、ゲーテの「自」にはそうした転換、翻りはみられない。そこにゲーテの、詩作の人、自己実現の人としての特異性がある。分極性における相即相入の境に発条する情動は、詩作への創造意欲であり、詩人の一念である。詩人ゲーテの世界は、平面の地盤を垂直に突き破る光、地底をも貫き透す上からの光において新たな別の光が「自」に開かれる境ではない。それ故、ゲーテにおける永生は、「こなた」の延長としての「こなた」における「こなた」であって、「こなた」における別の光へのもう一度の転換がそのまま「こなた」の生となる転換は、ゲーテにはみられないのである。即ちゲーテは文化的生の頂点にある詩人であった。

キェルケゴールとブルトマン

山下 秀智

(1)キェルケゴールは、『おそれとおののき』の中で、「倫理的なもの目的論的停止は存在するか」という問を發している。その際、「倫理的なもの」という言葉によって、概ねヘーゲルの立場が考えられている。田辺博士の図式A(普遍)―B(特種)―E(個別)でいえば、「倫理的なもの」はB―Eに於て、即ち、個別がその個別性を捨てて民族・國家に従うところに成立するのである。ところで、B―E関係が最高のものであれば問題はないが、キェルケゴールによれば、信仰は、個別がB―E関係にあった後に、絶対者に対して絶対的な関係に立つ(即ちA―E関係に立つ)ところに成立するのである。ここに、彼の「信仰の騎士」概念が生まれる。悲劇的英雄は、その苦悩に於ても尚、共同体の秩序の内にいる(har Tilhold i det Almenne)が、信仰者は、真理であるかも知れないし、試験きしあひであるかも知れない Suspension を体験しなければならぬ。

(2)キェルケゴールの思惟の内には、どこまでも拭き消せぬ罪の問題があり、そこでは絶対者に面する単独者だけが問題であり、社会生活は試験といっても過言ではない。しかし、そこからキェルケゴールを安直に批判し得ないのであって、人と人との関係は神―関係を通じて深く考えられている(『愛のわざ』)

むしろ、ヘーゲル以来の、客観的共同体への参与、歴史の客観性のみが人の神関係を決定するといった考え方の矛盾が、ドストエフスキーやカフカ等の文学によって表現された時点から見る時、社会倫理(B―E)と信仰(A―E)の関係如何は、依然われわれの根本的問題である。

(3)ブルトマンが上述の事柄との関連に於てのみ取上げられる。彼に於ては、困難な時代を生きた学者として当然のことながら、福音書の様式的研究にイエスの思想そのものの究明に社会倫理と宗教的真理の関係如何ということが常に一体となっている。

ブルトマンによれば、端的にいうと、学としての倫理(ギリシャ・ストア的)は一切イエスに存しない。善悪の問題は、具体的な今、この状況内での、誠実な神の意志に対する実存の決断の問題に集約される。彼は、単純・素朴ともいえるイエスの神の意志の宣教を見出すが、それが又、キリスト教的終末論の世俗化によってもたらされた時代の病根の唯一の治癒剤なのである(ヘーゲル・マルクスは、共に終りを見通すことによつて、却つて、始元よりの歴史の意味づけを成就し得たのであるが、かかる見通しは不可能であり、この不可能ということから、実存の本来の今が見直されるのである)。

時代の病根、ニヒリズムの根源因を、彼はキリスト教そのものに見ている。キリスト者は、世界から独立・自由であるが、それは本来徹底した自己否定を伴っていることである。しかるに、その傲慢な面のみが展開することによつて、世界を何と

でも出来る (vertigbar) ものを爲したのである (あたかもエニア派による思惟の独立が、ソフィトによって悪しき面が展開せられたことと似て)。世界が対象として表象され、技術の対象とされることによって、人間の超越的な神關係は見失なわれ、神が死ぬ (ハイデッカーと共通の基盤が見られる)。

(4) かかる時代の覚醒のために (非神話化もその点から見得る)、ブルトマンは、努力による功績主義を否定し、全き闇に於ても尚 Demuth を語る勇気を説くのであり、積極的には愛を説く。人間の共同体の理想状態といったものを置き、その実現へ向って行爲するのではなく、我—汝 (隣人) 關係の内で行爲するのがキリスト教倫理である。その際、隣人の概念を問う者は、即隣人を見失っているのである。愛が隣人を見出すのである。

キルケゴールと親鸞に

おける信仰について

谷 口 龍 男

私がここでキルケゴールと親鸞を取り上げて論ずる理由は、両者がキリスト教および仏教という互いに異質の精神的風土に育ちながら、それにもかかわらず、両者の間にある類似点が見いだされうと思うが故に他ならない。私はその一つを、両者が内在主義の宗教の限界を突破して開かれるところに真の宗教の世界、信仰の世界をみているという点に見いだすのである

が、ここではこの類似点を背景にして、両者が信仰あるいは信心をどのように受けとめ、とらえているかを問題にしたいと思う。

キルケゴールは『哲学的断片』において、神がわれわれに「信仰の眼を開けてくれたもうたのである」とか、「信仰はそれ自身一つの奇蹟である」とか、神みずから人間に信仰を授けたもう、という主旨のことを言っている。この点からするならば、彼の信仰は、もしこう言うことが許されるなら、他力信仰ということができよう。だから彼は「信仰は意志の働きではない」と言う。ところが彼は同じ書で「信仰は……自由の行爲であり、意志の表明である」とも言っていて、信仰を人間の自由な決断の問題として、意志の側に力点をおいてとらえている。ここに彼の主体的実存的立場があらわれているのであるが、その後の彼の著作においては、信仰が神によって与えられるという、いわゆる他力信仰の面が背後にかくれて、むしろ人間の意志的方面が強く打ちだされている。すなわち、彼は信仰を主体的実存においてとらえ、主体性の一面を強調するのである。だから彼にとって信仰は実存の決断による自己の全存在をかけての冒險であるということになる。しかもこのように人間の意志的決断の面を強調する限り、信仰は一度得られたら決して失われないということにはならないであろう。けだしその決断はいつくずれないとも限らないからである。その意味で、信仰は日々新たに実存の決断の反復によって得られねばならないであろう。

では親鸞の場合はどうであろうか。親鸞にとって他力とは如

来の本願力のことを指しているのであるが、その本願他力がそのものとして真に問題になるのは、機の側において自力的立場に挫折するという実存の極限においてである。そのような極限においてははじめ弥陀の本願は受け入れられるのである。もちろん衆生がみずからの意志によって受け入れるのではなく、受け入れさせられるのである。この場合機の側においては、みずからの意志をたのみとするという自力心は全く打ちくだかれてい

るのであり、従ってそれほど自己の煩惱深重たることが心底から自覚されているが、その衆生に対して仏の側から仏の本願を信せしめようとするはからいによって衆生の汚濁の心のうちにおのずからしからしめられて自然に信心が生ずるようになるのである。信心には自力のいかなるはからいもなく、あるのはただ弥陀のはからい、他力だけである。信ずるとは誠に信せしめられて信ずることである。キルケゴールにおいても信仰が真に問題になるのは、人間が自己の無力性を根源的に自覚するとき、自己自身について絶望するときにおいてであるが、しかし自力的立場の絶望に徹するならば、人間の意志的面も否定されなければならず、それ故信仰は人間の意志の力に左右されるものではないとしなければならぬであろう。この信仰における純他力という点に関して、親鸞に比べてキルケゴールの不徹底さが存しているのである。要するに、親鸞にとって信心は他力廻向の信心なのである。しかもこの信心は他力至極の金剛心であるから、念々に相続するものとされる。その上この信心は願力にしがらしめられて衆生の心に自然に生ずるものであるか

ら、信心はキルケゴールのように冒険であるということはないであろう。こうして親鸞は信心の生活において自然法爾の世界に、如来に身をまかせしめられて、自己を放下した世界に自在に生きるのである。

パスカルと苦の問題

西村 浩太郎

パスカルの思考もデカルトのそれと同様、懐疑を出発点とし、懐疑の徹底化を目指していると言える (cf.: Br. 版 *Pensees*: 64, 194)。

デカルトの場合、*cogito ergo sum* という命題の前提として *dubito* (われ疑う) という基礎的な事実がある。方法的懐疑は *dubito* に含まれる不完全性の契機を否定的に克服して *cogito* の完全性に至る過程である。それは、感覚を通して得られる偶然的観念を否定し、アプリオンな必然的観念のみを残していくという形で遂行される。これを能動相 (*actio*) と受動相 (*passio*) の関係で捉えると、自己に於ける受動的な部分が斥けられ、能動的な部分が残されたと言える。この能動相としての *cogito* が純粹能動としての神を分有するという論理が、デカルトの行なった神の存在の証明に他ならない。この論理は *cogito ergo Deus est* という命題で表現することができる。結局、デカルトは、*dubito* に含まれる受動的な部分を放棄す

ることによって、懷疑の状態から脱出する。

これに対して、パスカルは、あくまで懷疑の立場にとどまり、懷疑に徹しようと試みる。デカルトが *dubito* に含まれる不完全性の契機を否定的に克服したのに対して、パスカルはむしろその不完全性の契機を肯定的にわが身に引受けようとする。デカルトが *passio* を斥けたのに対して、パスカルは人間の偶然的な *passio* に定位し、言わば逆説的に神の存在の確証を得ようとする。その確証の契機となるものが苦の概念に他ならない。 *pavior ergo Deus est* というのがパスカルの信仰の論理である。

苦の状態、あるいは悲惨の状態をわれわれが意識するのは懷疑を通してである。二義性に分裂した状態がまず人間の悲惨である(327)。「二つの無限とその中間」あるいは「人間の不均衡」という言葉がこの状態を表わしている(69, 72)。人間が置かれた中間は、定義することのできない中間、一定の場所に位置づけることのできない中間である。ここでは空間的な規定も時間的な規定も崩れ去ってしまう、言わば深淵としての或いは闇としての人間が考えられている(72)。

人間の悲惨の根底にあるものは、自己と世界の無常性である(72, 212)。従って死や病気が人間の悲惨であり、またそれらの因果に関する無知が人間の悲惨である(139, 168, 194)。人間はあらゆる活動を休止し、自己自身に直面すると、このような悲惨の状態に気づかざるを得ない(131, 139)。この悲惨の状態を苦しむ在り方には二通りある。一つは自己自身の存在から

逸脱し、日常的な活動の内に自己を忘却することである(*divertissement*) (137, 139, 153, 168)。これは完全な *passio* の内に安住することであるから、「われわれの悲惨のうちでも最大の悲惨である」(171)。もう一つは、自己自身の存在を苦しむこと、自己の悲惨をまさに悲惨として受入れることである。パスカルは、自己の悲惨を知る状態もまた悲惨であると考えている。「悲惨を知ることには悲惨である」(397)。しかし、また、「われわれが悲惨であると知ると知るとは偉大である」(397)。

このようにパスカルは、*passio* の根底へ、苦の根底への自覚を深めることによって、逆説的に *actio* への飛躍を実現する。自己の苦を知る思考は悲惨であると同時に偉大である。「苦に屈することは恥ではない……われわれ自身が自らの意志で苦を選び取り、苦がわれわれの上に君臨することを許すのであるから、このことに関してはわれわれは主人である」(160)。パスカルは、自己の苦しみを苦しみとして生きていることに唯一の *actio* を認める。それは、二つの極に分裂した自己と世界の内にあくまでとどまりながら、この不可解な、苦に満ちた自己と世界をまさに神秘として肯定する態度に他ならない。彼は神秘を通して神と結びつく。それは、理性的に神を知ることではなくて心情的に神を直感することである(278)。その直感の確実性は、苦を生きていることよってのみ、十字架のイエス・キリストを生きていることよってのみ得られる (*cf.*: *Memorial*)。

ヤスパースの *Zwischensein* について

加藤 嘉夫

人間と神との間の掛け橋として *Zwischensein* を考えるのであるが、この掛け橋には或種の微妙なレアリテがあるようである。それは或種の宗教的信仰に対するそれであろうが、一步身を引くかの如き観がある。

この種のレアリテの構造と出典が問われるのであるが、一つの帰結から論を進めるならば、彼が全存在 (*Welt in Ganzen*) を扱ったからではないか、とも思われるのである。つまり存在論自身が所謂 *Christentum* に対して或種の屈折した (ただしそれぞれの) レアリテを孕んでいるのであるが、就中ヤスパースは全存在を扱うかの如き側面を有するようである。ハイデッガーは全存在の中から人間存在を、サルトルは選ぶもののない無を、マルセルは所有を選んでいるのであるが、ヤスパースは当初から全存在に方向づけられており、存在論に於ける選択の問題に対しては、彼固有の繊細さがあるようである。これは必ずしも論理的必然によるものではなく、彼が精神病理学出身であることも無縁ではなからう。

この種の選択に対する微妙な状況は、その帰結の一つとして次の如き世界が現成するようである。

Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott

und Existenz. (Der philosophische Glaube.)

これによると、神と実存の掛け橋からこぼれ落ちる世界があり、*Dasein* はその世界へ移らぬゆへ (*Verschwinden*) もとされていく。

しかしこれとて強いタッチで表現されているものとは解せられない。彼は決して所謂 *Christentum* とは別の世界を強調するものではなからう。また云うまでもなく、この移らぬゆへに現存在は東洋的な美的感覚をもって述べられているものでもない。

こうした状況は、むしろ *Christentum* に対して内在的ならんとしてなり切れないところに生ずる状況とも思惟せられるのである。

以上の如き理由から、今回は仮りにかかる状況の出典をローマ書第九章に求めたわけである。ローマ書第九章は哲学及び実存の出典の一つとも考えられる状況が設定されているようである。かつまた信仰の *Abgrund* が隠されているであろう。私は今回、彼にはローマ書第九章に対する或種の判断中止の如きものがあるのではないかと推察した訳である。

ここで云う判断中止の如きものと云うのは無論 *Philosophisch* なものである。従ってこの判断中止は *philosophisch* に持続しているのである。

つまり *Christentum* に於ける或種の *Glaube* にとつては、判断中止は *Gottesgradenwahl* という思想に対する判断中止ではなく、神の人格に対するいわば判断中止の如きものを意味

するであろうが、ヤスバースの場合の判断中止はいわば存在以前の全存在に対する志向性 *Gerichtigkeit* が残余する如くである。例せば次の一節にその種のものが感ぜられるであろう。

Es handelt sich nicht um die Vorausbestimmung des Weltganzen durch den Schöpfergott, sondern um die Vorausbestimmung der ewigen Verdammis oder ewigen Seligkeit jedes einzelnen Menschen. (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. S. 352)

つまり判断中止のなかにも「創造神による世界全体」への志向性が残余するようである。かかる状況の可能な場が「In-der-Situation-sein」であろう。始めと終りの中間にあつて始めと終りを問うているのが状況内存在であり、かかる場は始めと終りのどちらかにウエイトを置くが如きことは当初より不可能な状況にあるう。ともあれ、彼の出発点は状況であつた。

ホワイトヘッドの宗教哲学

山本誠作

「ホワイトヘッドの宗教哲学」という大雑把な題を掲げたのであるが、私の話の主題は彼の後期の諸著作、例えば、『科学と現代世界』『形成途上の宗教』『プロセスと実在』『観念の冒険』などに表明された宗教哲学、殊に神の観念が中心になる。ホワイトヘッドの宗教思想は、「自然神学」とか「理性宗

教」と評されているが、こうした概念で性格づけられる彼の神観念は、万有神教的と言つて差支えない。私はそういう点を明らかにしたい。

ホワイトヘッドは、世界を構成している究極的な実在的事物として、彼が「自己創造的被造物」と呼んでいる「現実的有」を考えているのであるが、神もまたこうした現実的有として把握されている。その上、彼は神に三つのマスケットを認めている。まず第一に「神の原初的本性」(primordial nature of God) 次に「神の結果的本性」(consequent nature of God) 第三に、「神の超越的本性」(superjective nature of God) である。

ここで差し当つてまず指摘しておかなければならないことは、これら三つのアスペクトは「本性」ということばが使用されてはいるが、それらを神という一つの全体的有を構成する、相互に独立な三つの部分と考へてはならないことである。むしろこれらは、神が世界と、そしてまた「永遠的諸対象」といかに関わるかという神の諸機能の、相互に独立であるとともに相関係した三つの仕方を示しているのである。しかも、これら三つの機能が相互に独立でありつつ相関係することによつて、チャールズ・ハーツホーンが巧みに性格づけたように、「自らを越え出る超越者」(self-surpassing surpasser) としての、万有神教的なホワイトヘッドの神が形成されることなのである。

ところで、彼は先述した通り、世界を構成する究極的な実在的事物として「現実的有」を認める一方、プラトンのイデアに

該当するような普遍的可能態として「永遠の対象」を認めている。「永遠の対象」は「現実的有」の生成過程に進入 (ingress) することによって、そこで実現される可能態である。「現実的有」は「永遠の対象」を積極的な構成要素としてその生成過程に受け容れることによって——それをホワイトヘッドは「概念的把握」と呼んでいる——そのプロセスを完結する。ここでは「永遠の対象」は、「現実的有」の生成過程を未来的当為的に限定し、そのプロセスを終極へと導く「誘因」として働いている。こうしてホワイトヘッドによれば、「現実的有」は客観的与件として与えられたそれ自身の世界をそのまま感じ取り——それを彼は「自然的把握」(physical prehension) と呼ぶ。そこに環境的世界による過去の因果的限定がある——誘因として働く「永遠の対象」を未来的当為的に実現すべく——そこに普遍的観念による未来的目的論的限定がある——自らを形成する「自己創造的被造物」なのである。「現実的有」は、このようにして、造られたものでありつつ自らを造るものとして「生成の過程」であり、そしてそれはそういうものとしてこの過程を完結するそのつど、時間的世界の自己形成作用に寄与貢献する。

さて「神の原初的本性」というのは、永遠的諸対象を概念的に把握する神の論理的機能である。それによって、ある永遠的对象が「現実的有」の生成過程を目的論的に限定する誘因として、そこに進入する。「神の結果的本性」というのは、時間的世界——その自己形成の焦点となるのは、それ自身の環境的世

界によって限定されながら、進入してきた永遠の対象を未来的に実現するという仕方です。自らを創造する「現実的有」である——を自然的に把握する神の機能である。こうして自己を形成する世界を自らのうちに統一的に撰取する神は、またこの世界に自らを与えてくる。それが「神の超越的本性」である。先に各「現実的有」にはそれ自身の世界が与えられているといわれたまさにそれが「神の超越的本性」である。

このように検討してみると、神の三つのアスペクトは相互に独立でありつつ相関係係することによって、「自らを越え出る超越者」としての万有神教的な神を形づくっていることが理解できるのである。

スピノザの求道の形態について

川鍋 征行

人間の成長は、心理的進化のプロセスともみられる。すなわち、人生の各時期にそれぞれ特有の心理内容がみられるが、これらの心理的進化は、主観・客観の相互作用のうちに精神内容を向上させていくプロセスではあるまいか。その中でも、青年期特有の心理内容は、求道という観点から重要であるが、生の意味を根源的に問うことや、既成社会や価値の否定を通して、新たな価値を創造しようとする場合には、人生において、いくつかの突破が必要であろう。すなわち、人間にとって、真剣な求

道が成立するためには、社会の水面を突破して、既成社会を超越する必要があるが、その社会のもつ世界観よりも、さらに高次の世界観を確立するためには、自己心をなくすという第二の心理的突破が必要不可欠のように思われる。そして第三の突破は、心理的観想の状態を脱して、あるべき理想達成のためには、現実の社会にもどり、そこから素材をとり、活動を重ねていくことによって可能となるであろう。

このような観点から、スピノザの人生をみる場合、かれの求道はいかなる形態をもつものであろうか。スピノザは「知性改善論」において、「人の関与し得る真の善で、他の一切を捨てて唯それからのみ心が感動させられるようなあるものが存するかどうか、否、むしろひとたびそれを発見し獲得した上は、不断最高の喜びを永遠に享有し得るようなあるものが存するかどうか探究しよう」とかたく決意を表明しているように、二四才の時、ユダヤ教会から破門されて以来、かれには、通常の快樂、富、名譽などの一般人の人生目的を追求する道は閉ざされ、真理の探究という道が開かれるという意味で、一種の出家が成立したとも考えられるであろう。仏教においても発菩提心の意義は重視されている。通常の世間価値の否定受働感情に基づく生活のよってきたる原因の考察―人間のあるべき自由と幸福―その理想に到達する知性改善の方法という図式は、典型的な求道の形態を示している。スピノザは、通常世間の超越とともに質素ではあるが、凝縮した生活の中で、事物を自己の利害感情を入れずに、没価値的にそのままにみる数学的方法によって、最

高善の探究を続けたことは、かれの主観形成に大きな影響を与えたものと思われる。このようにして、理性の目 (*ratio*) のみならず、知性の目 (*scientia intuitiva*) が開かれ、神を根柢とする決定的因果的世界が出現するのである。これは、ユダヤの神を、万物がそこから産れ、そこへと死滅していく自然と理解し、ユダヤの神の愛を、理性に信頼をおく近世人として神の知的愛 (*amor Dei intellectualis*) といいかえる内容をもつものと考えられるであろう。神即自然を根本として、人がその神へ接近し、融合することを最高善とする教説は、神秘思想と呼ばれる場合もあるが、これらの神秘思想の理解には、まず、神なるものの分類と、自然と人間存在の真実に関して類似している教説を比較検討することが必要であろう。

スピノザの求道の目標、すなわち最高善は神の知的愛から生ずる勇氣と寛仁の理性生活と思われるが、華嚴經「十地品」で述べられる菩薩道と対照すると、より個人主義的色彩が強いように思われる。十地の後半で強調される無功用の行は、かれの理性生活には見いだせないような気がする。これは、理性 (*ratio*) と平等性智との差異、空体験などをさらに検討することによって、あきらかになると思われるが、スピノザにおいても、やはり実践理性に対して理論理性の比重が大きかったのではないかということ、すなわち、行が欠けていたのではないかと思われる。たしかに、スピノザは、勇氣と寛仁に基づく理性生活を説いてはいるものの、具体的に、かれの精神内容を宗教の方法論として展開してはいないように思われる。自己心をなく

すという第二の突破は可能となったが、広く実社会に入り、仏教において説かれるような四智円満の無功用の行を実践するまでには至らなかったのではないであらうか。

究極性と必然性

長谷 正 当

心身関係の問題は、単に「厳密な学」(strange Wissenschaft)の対象であるだけでなく、より根源的には「知慧」(Sagesse)の問題である。それは認識の次元に於て解明さるべき問題であるだけではなく、更に実践の領域に於て解決され、会得さるべき課題でもある。我々の生きる世界が「労苦」の世界であることは、それが自由と必然性との対立、矛盾の世界であることである。

心身の分裂や融合を「決断」(decision)や「努力」(effort)等の意志の基本的働きの分析・記述を通して明にすることは、心身関係の「理解」に不可欠である。しかし、心身関係をそのような心理学的領域における現象学的分析・記述を越えて、主体の内部で、行為的・自覚的に追求するとき、それは自由と必然性との対立と統一の問題としてあらわれる。そこに心身関係の問題が超越の問題と結びつく地点がある。

アカルトによって提起された問題をそのような角度から、哲学的反省のうちに持込んだ者に、例えばマルセル (Marcel, G.)

やリクール (Ricoeur, P.) があるが、身近な例では、西田哲学もその中に教えることが出来る。思考がそこで自らの限界に直面するところの「無」の反省に向けられているところでは、常に広い意味での「身体」が問題にされているといえるからである。

実践的角度から心身関係を追求するとき、二つの根源的事実に等しく注目されなくてはならない。(I)我々の実存は、そこに於て心・身が未分な「受肉存在」(incarnation)として「神秘」(mystère)に根ざしていること (marvel)。(II)我々の実存をおおっているのは、両者の分裂であり、しかも、この分裂は両者の根源的同一性の中で分裂であるから、我々の実存は心・身のパラドックスであるということ (Ricoeur)。そして、第二の事実からするとき、第一の事実が直接的な所与であると同じ時に、獲得さるべき課題でもあるものとして現れる。

心身の分裂は、身体が意識の目的性と自由を支えるものとしてではなく、意識と自由を否定する「必然性」らしてあらわれるところに生ずる。自由の否定として「生きられた必然性」は「非存在」(non-être)の経験であり、苦悩である。したがって、心身関係の問題は根源的には、「非存在」の経験とそれの超越の問題である。

「非存在の経験」として「生きられた必然性」は、知性によって主体の外に判断され、確認される必然性と直ちに一つではない。それは先ず、主体の内部で「感情」(affection, sentiment)の領域に根をおろしている。しかし、かかるものとし

て出会われた必然性のみが自由との和解を可能ならしめる。自由と必然性の問題は、例えば、メカニズムとフィナリスムの対立と統一の問題として、知性の領域に於てではなく、非存在の経験とそれへの反撥や同意という実存的経験の内部で追求されることによってのみ、有効に接近しうるものとなる。

「生きられた必然性」は本質的に「二義的」である。その「あいまいさ」は我々を否定し、脅すものが、同時に我々を養い、支えるものであるというところにある。心身関係の問題が超越と結びつく地点は、この二義性を把握する仕方に関わっている。

必然性を含む否定に対する自由の反応は先ず「拒絶」である。しかし、この拒絶のもつ存在論的意味は、自由を存在のうちに「根づかせるもの」ではなく、存在喪失へと導くということである。「自己定立」(auto-position)の立場を徹底せんとするイデアリズムの哲学は、その底に隠された拒絶が明にされることによって挫折する。自由と必然性との間の緊張を乗り越え、自己を存在に「根づかせる」のは、必然性に含まれた「非存在」への「同意」(consentment)である。必然性への同意は必然性の知的判断ではなく、必然性の行為的摂取である。

最初期ヘーゲルにおける

人間存在の重層的構造

尾崎和彦

(一) ヘーゲン カイ パン の立場

〈テュウビンゲン時代〉(一七八八―九三)に、古代ギリシャの典型的な汎神論的世界観の立場を示すヘーゲン カイ パン (Hen kai pan) の理念に則って構築したヘーゲルの人間存在論は、極めて独自の構造を持つ。即ちそれは、人間を端的に〈個〉(Individuum)として把握する平面的内在的側面と、個は〈全体〉(Ganze)に対してのみ個たるが故に、人間を全体の、〈共同体〉(Gemeinschaft)の一員として理解しようとする立体的超越的側面を有し、両側面は各々それ自体として既に〈全一的な〉構造を所有しながら、しかも両側面が内在即超越、超越即内在という仕方、相互媒介的弁証法的に関わり合う時、初めて充実な意味での全一的な生となると考える。いわば〈重層的性〉(Doppelschichtigkeit)が神学生ヘーゲルの人間存在論の根本的特徴である。

(二) 人間存在の平面的内在的全一構造

個としての人間がそれ自体既に全一的構造を所有すると考えられる所以は、若きヘーゲルが、人間本性のあらゆる側面を分裂、対立としてではなく、逆に一なる〈綜合〉(Synthese)として把握するからである。この綜合は三対より成り、相俟って

一全体を形成する。

a、感性と理性の総合 内在的な全一構造を構成する第一の総合は、存在論的な〈感性〉(Sinnlichkeit)と〈理性〉(Vernunft)の総合であるが、若きヘーゲルの本来の意図は、〈理性〉の理念は人間の感情の織物全体を活気づけ、一切の傾向性や衝動に本来の光沢を与えていること、この意味での両者の調和的關係を人間存在の内に確認することである。

b、道徳と宗教の総合 理性を理論的先験的な認識能力としてではなく、徹底的に経験的教育的意味での〈実践理性〉(praktische Vernunft)と解する若きヘーゲルにとって、それは〈この世に最高善を実現すること、道徳的であること〉を、最高の課題として人間に課す。だが人間がこの課題を果すためには、〈傾向性のあらゆる部分に拡がる〉〈精妙な影響力〉を持つ宗教に依存しなければならない。ここに〈道徳〉(Moralität)と〈宗教〉(Religion)の緊密な相関関係が生れ、相共に個における全一的な人間存在の第二の目的論的総合を構成するモメントとなる。

c、自由と必然性の総合 若きヘーゲルは感性に基づく道徳行為を高く評価するが、それはこのような行為のみが真に〈自由〉(Frei)だと考えるからである。また宗教が感性的な〈心の事柄〉であるということは、根源的にそれ自体が自由の事象であると共に、人間の自由な活動を促進する所に、宗教本来の使命があることを意味する。だがこの宗教は同時にギリシヤ的な盲目の〈運命〉(Schicksal)の概念によって、人間存在

にとって不可避的な〈必然性〉(Notwendigkeit)をも露わにする。しかし自由なる決断によってそれに身を委ねる運命の立場では、自由と必然性は矛盾することなく、調和的に個的人間存在の最後の実存論的総合を形成する。

(三) 人間存在の立体的超越的全一構造

個の全一性の理念同様、若きヘーゲルの根本的確信をなすのは、もし人間が個を超出する全体的な民族共同体への自らの本質必然的な帰属性を無視するならば、個の内在的全一性さえ失われるという思想である。

a、個人 若きヘーゲルは、〈自分が住むために、自身自身で、自分の家を建てない者は、自分自身で生活したことの無い者〉として、人間の個の立場、主体的側面を極めて強調するが、他面人間が真に個人として現実的な生命を得るためには、個人主義的な内在の立場を突破して、超個人的な民族共同体へと超越しなければならないと考える。

b、共同体 共同体へのこの超越を可能ならしめるのは、理性と類比的でありながら、しかも〈経験的性格の原理〉としての〈愛〉(Liebe)であり、またこの愛によって媒介される民族共同体は、ギリシヤのポリスの如く、市民の自由と平等の権利が保証された〈共和国〉(Republik)である。

c、民族精神 だが若きヘーゲルにとって、あるゆる意味での全一的な人間存在に関連して最も重要な思想は、〈民族精神〉(Volksgeist)の概念である。これは、民族生活のあらゆる現象を力動的な相互作用のままに包括する生ける全体的な現実

であり、統一された多様性における共同体の生活そのもの、あらゆる共同体生活の原理、同時にその最高の現実を意味する。だから〈抑圧された精神〉しか知らない現代西洋社会からすれば、民族精神は明らかに到達すべき理想的状態、最高の目標として、それへの超越を促し、要求するものである。

かくて個人は共同体へ、共同体は民族精神へと、自己忘却或は自己否定を通して超越し、ここに初めて立体的超越の意味での人間存在の全一性が確保される。だがこの全一性は同時に平面的内在的な全一性を可能ならしめる。とはいえこの関係はその逆でもあり得るのであって、何れにしろ両側面が弁証法的に相互媒介し合う時、初めて人間存在は完全に充足する。

ヘーゲルの神概念

笠井 貞

宗教は哲学なしに存在することができるが、哲学は宗教なしには存在できず、哲学は宗教を自己の中に含んでいるとヘーゲルは言う。ここで宗教とはイスラエル起源の、自足性を持つ誇り高いキリスト教であって、哲学とは勿論ギリシア系統のものである。

絶対者（神）の最高の定義は精神であると彼は述べ、キリスト教は神を精神として認識させることであり、キリスト教においてそれが表象として扱えられているものを、哲学における概

念に高めることが哲学の課題であるとす。プロテスタンティズムが深く浸透した土地と家系に育った彼は最初、神学を研究し、結局プロテスタンティズムの哲学化を中心課題にした。彼が言う通りキリスト教では「神は霊である……」(Trinitas & Geis, ……ルター訳聖書で Gott ist Geist, ……)とする。Geist は der Heilige Geist に通じる。しかし彼は、神が自己自身の中で自己を自己に媒介するものである限りにおいてだけ、神を精神と言うことができるのであり、神を精神として知る知識は、その中に媒介を含むべきであり、そして神によって創造されたこの世界は、神から区別される時、真実でないと言うことを承認する限りにおいてだけ、真理である神を精神として認識するのであると説く。彼の哲学の全体が理念(神)を表現するのであり、哲学を論理学・自然哲学・精神哲学と三分割し、これらを更に三分割して三位一体の整然たる体系を構成した。彼は三位一体こそが、具体的精神としての神の規定を表したものとす。キリスト教の根本真理であり、神を三位一体として知るキリスト教は神の理性概念を含んでいるのであり、神の三位一体は必然的に神が精神であると言ふことの中に含まれているのであり、感覚や悟性の立場から考えられる場合のような神秘的な不可解なものではないと主張する。要するに真の神は「三位一体」であると言ふことがヘーゲルの根本信条なのである。こうして神による啓示宗教が最高の宗教であると言ふ。神は天地を創造することにより自己の何物も失わず、あくまでも神である。Logos は神であるから「ロゴスの学」Logik は神学であ

る。そして永遠の本質が、被造物の顕示から區別される。即ち自然と言う現象世界となり、現象世界にイエス・クリストとしてはいり行く。人間はクリストの媒介により神と和解し、神のある媒介と言う彼れる。概念の自己運動としての神への高揚で自己実現に転ぜらの目的論的弁証法においては、否定の契機が重要であり、否定の否定（クリストの十字架における死）は、肯定的存在であり、即ちクリストにおいて普遍的理念としての神が自己を具体化する。一切の他のは誤謬・混濁・迷惑・志向・恣意・無常であるが、唯一神だけが存在、不滅の生命、自己を知る真理、一切の真理である。彼は神だけが概念と存在との真の統一であるとし、カントが批判したアンセルムスやデカルトにおける神の存在論的証明を認めている。しかしカトリックは悟性の立場で抽象的であるとして否認して、プロテスタントの立場をとる。クリスト教の信仰は客観的で豊富な内容を持ち、教義および認識の体系であり、理性の啓示であるから、自由な思惟の結果はクリスト教の内容と一致すると主張している。それを彼はアリストテレス哲学と結合した。アリストテレスにおける純粹形相である思惟の思惟、即ち理性としての神にクリスト教の精神としての神を結合したのである。

クリスト教の神がヘーゲル哲学の唯一の対象であり、内容である。神において一切を認識し、神に一切を還元し、一切を神から導出する。彼において神は、内在と超越の総合としての三位一体であり、真理・概念・理念・理性・精神である。神は存在で生成、実体で主体、理念で過程などである。理性は信仰に

対立せず、信仰は知識の特殊形態である。結局、ヘーゲル哲学それ自体、世俗化されてはいるが、宗教哲学・哲学的神学である。

社会的煩惱と社会的解脱

小田切 瑞穂

一切の現象的存在が、筆者のいわゆる潜態論的四諦に則って出現せねばならぬことを、先ず想起しよう。即ち収斂、発散、渋滞及び動移の四者一組は現象出没の根本原理である。釈迦牟尼の四諦も、若し人間的現象に纏わる人間的主観を全く離れるならば、全然同等である外はない。

かくして、人間個人なる現象より、いわば一層高次なる人間共同体の場合と雖も、全く同様である可きことは、今更喋々を要すまい。ただこの際四諦が人の脳裏に映ずる様は、他の現象の場合と同一ではあり得ない。それ故に、その四諦を「聚」「散」「屯」「往」と呼ぶならば、この四諦が、当該共同体の環境なる「想」と潜態論的干渉をなすべきことは当然である。

かくして人間共同体的煩惱を生ずることも之亦必然であり、四諦が「聚」「散」「屯」及び「往」なるに従って、貪欲、愚痴、瞋着及び迷惘の社会的様相をとることを知ろう。この際、此等が社会的なる故に改めて社会的貪欲、社会的愚痴、社会的瞋着及び社会的迷惘と呼ぶとすれば、人間共同体が例えば国家

	聚)	散)	屯)	往)	想)	
〈聚	〈聚聚	〈聚散	〈聚屯	〈聚往	〈聚想	義主義
〈散	〈散聚	〈散散	〈散屯	〈散往	〈散想	帝國主義
〈屯	〈屯聚	〈屯散	〈屯屯	〈屯往	〈屯想	亡國主義
〈往	〈往聚	〈往散	〈往屯	〈往往	〈往想	敵鎖國主義
〈想	〈想聚	〈想散	〈想屯	〈想往	〈想想	武力主義
	帝國主義	降伏主義	亡國主義	鎖國主義	敵愾主義	

なる場合、之等が国家的貪欲、国家的愚痴、国家的臆蕪及び国家的迷惘であるとするべきは云う迄もなからう。

処で、国家的貪欲とは国利主義乃至帝國主義に該当し、国家的愚痴がいわば亡國主義に、国家的臆蕪が敵愾鎖國主義に、国家的迷惘が武力的主義に夫々該当すると見ることは決して無理からぬ見解であらう。而して此等を一括すれば、それは社会的煩惱であり、目下例にあげた国家的人間共同体的場合には、之が国家的煩惱と称すべきものである。

さて、個人の場合、煩惱即ち心の束縛を離れ、心の動搖を脱することを「解脱」と称するのであるから、社会の場合も、社

会的心作用乃至社会的主観を束縛するものを離脱して、それより解放せられ自由の態勢になるならば、之が社会的解脱と呼ばれても決して不自然ではなからう。

問題は如何にして、社会的解脱を達成するかにある。そこで再び個人の場合に立戻って考察するに、個人的解脱の道は、要は六波羅蜜の修得乃至は煩惱によって一旦失われたこの六波羅蜜のいわば奪還によって達せられることを知る筈である。従って社会的人間共同体的場合には、「匡助(匡持、奨励)」、「宗学(宗教、学問)」、「正行(正義実行)」、「和平(平安和楽)」、「勤儉(勤勉克儉)」及び「仁慈(仁愛慈善)」の六者の社会的発揚によって、充たされるものであることを知らう。

此等の中、宗学と匡助、正行と和平、勤儉と仁慈の夫々二者一組が互に相補的立場にあることは、個人的六波羅蜜に於て、智慧と精進、持戒と禪定、忍辱と布施の夫々二者一組が相補的であるのと全く同等である。

処で国家なる人間共同体が、実は個人の単なる集合ではなく、個人の融重的全体であることは既に潜態論によって明かな処であるから、個人の修業が国家に繋がる一方、国家的実践即ち真福祉社会的実現が、逆に個人の高き教養の修得となることは云う迄もない。

以上は国家的人間共同体について述べたが、全く同様な事柄が、人間世界全体なる共同体に於ても成立することを知らるのである。

プラトンにおける神

角田幸彦

プラトンの数ある対話篇のうちで何らかの意味で神的なものを論じない対話篇はむしろないと言ってよい。イデアとか魂とか国制や法について語られている対話篇においても神的なものに触れられている。しかし神的なものではなく、神そのものを深く論じた対話篇はティマイオス篇と法律篇の第十巻ではないだろうか。法律篇第十巻は科学的論証が可能であることを認める教説としての哲学的有神論の西洋における初めての展開であると著名なプラトン学者ティラーは述べている。ここでは神の存在証明というロゴスがなされている。カントは神の存在証明の型として三つを掲げている。一、存在論的証明、二、宇宙論的証明、三、自然的神学的証明。三は現存する世界にある秩序性からこれを世界にさずけている神を導出しようとするものである。そしてこの型の神は無からの世界の創造者 *Welt-schöpfer* ではなくて、世界の建築者 *Weltmeister* としての神であるとカントは言っている。プラトンの神はこの第三の型に属する神であり、その神の存在証明は第三の型のそれであると思われる。ところで法律篇第十巻の真の意図は無神論に対する反論である。ロゴスによる、ロゴスを通してその存在を論証されたもの（即ち神）を認めようとする場合には、その人を国

家が厳罰に処するべきだという強硬な主張がその背骨になっている。これに対してティマイオス篇は生成の問題、宇宙の生成の問題に即しつつ神が取り上げられている。宇宙の生成から説きはじめて人間の誕生にいたるまでの話を展開するという遠大な内容を持つものである。宇宙と人間は共に感覚的に捉えられるもの、即ち生成したものである。そして生成したものには原因がなければならぬ。原因は一応作用因、形相因、質料因、目的因にアリストテレスの言うように区分される。宇宙の作用因は造り手としての神、その形相因は生成するものの原型たる永遠の動物というイデア、その質料因は火、土、水そして空気という物質的なもの、目的因は善と語ることができる。私は宇宙の質料因ないし質料面の重さを十分に踏みこんでティマイオス篇、ティマイオス篇の神を考えなければならぬと考えるものである。従来解釈（その代表はイギリスの A-Hind, Taylor, Cornford の三者であるが）は神のない原自然 *Urnatur ohne Gott* を拒け、従って神の介在しない純粹な物質（の運動）の存在を認めない方向を採ってきた。それらの解釈によるとおよそ運動が、それがたとえ無秩序的な四元素の運動を意味しようと運動である限り、神によって授けられた魂によってなされ、司られているものであるとされる。この解釈はなるほどプラトンの他の対話篇、たとえばパイドロス篇、法律篇などを踏みしめた解釈である。しかしプラトンの（あるいはまたギリシャ一般の）言ってもよいが）神がキリスト教的な万能の創造主としての神ではなく、自らの手にならない原物質（四元素のこと）

を受けとってそれに秩序を与える神であるとすれば、なんとしてもかかる原物質という自然の重さを踏みしめてゆく解釈が求められるべきであると考える。ティマイオス篇は宇宙の生成と同時に宇宙（という秩序体）の生成以前（の生成、純粹生成そのもの）を論じている。たとえその時その論じ方が最も蓋然的なものだとなつてしまつてしまつても、それだからと言つてこの宇宙生成以前のロゴスが神の介在する有様のなかから神（の働き）を取り出してしまつたといわば人工的に *after-thought* 的に描き作られた「ぬけがら」の論議であるとするのは誤りであると思う。問題は生成というものが神の何らかの力を既に予想しなければならぬのか、それとも神の介在のない生成だけの生成、生成そのものが存するや否やである。私は後者の方途にてティマイオス篇を考えたいと考えている。ヘラクレイトスもその断片三十のなかで神々のだれも、人間のだれもが造らない、永遠の火としての宇宙ということを残している。この神々ということとは神話的表象中の神々を意味しているにすぎないと言ふこともできようが、ある意味で神よりも神的な生成そのものを十分に踏みしめてギリシア哲学を考えてみたいというのが私の展望である。

エマソンにおける「自然」について

宮田 元

エマソンの宗教思想にあつては、神、人間、自然が、三つの基本軸となつてゐるようである。ここでは、エマソンが、自然をどのようにとらえていたか、考察を試みてみたい。

エマソンは、「自然は治療してくれ、元来の調子をとりもどしてくれ。……自然の永遠の静けさのうちに、彼は自己を発見する」と述べているが、自然によって人間は癒され、本来の人間はたちかえることができるとしている。そして、自然の場において、人間が人間を発見することによって、人間の魂と神との出会いがみられるともいつている。

エマソンは、また、自然を精神の象徴とみる。自然と人間の対応関係を見出し、自然から学ぶことを私たちにすすめる。それは、「自然のあらゆる過程は、道徳を表わした文章の譚話である」とも述べているように、自然現象のなかに、道徳性、宗教性をみてとり、自然の法則は、精神の法則、倫理の法則に対応するとしている。これは、エマソン独自の報償の思想のなかで展開されている。ここに、自然を単なる物質的対象とみるだけでなく、誰もが、直観と理性によって、精神性を読みとることが出来るものとしてゐることが理解される。

自然科学の発達とともに、ややもすると、非精神化、物質化

されてしまう自然観に対して、それを再精神化したいと思つていたといわれているが、自然の再発見をすすめることによつて、人々を新しい宗教性に誘おうとしたと思われる。

ここに、エマソンは、場としての自然とともに、自然を精神・魂の象徴としてとらえ、自然を通して、普遍的存在者である神を認め、その照り返しを人間に再確認していたのではなからうかと思われる。

理論的一元論と実践的二元論の問題

遠山諦虔

この問題定立は二重の意味を含んでいる。第一の場合、理論的一元論とは、一切の事象を究明するのに、何等かの統一的見解を立てることであり、この場合、理論的一元論は理論理性そのものの根本志向を意味するものとなる。従つて、この概念にはいわゆる一元論はいうまでもなく、二元論も多元論も、おおよそ理論的統一見解を求める立場はすべてこれに含まれることとなる。これに対する実践的二元論とは、理論の次元で一元論に対して二元論を主張するものではなく、理論的立場そのものに対して実践的立場を、異次的なものとして対立させる立場となる。いわば汎理論的立場に対する理論と実践の二元論の立場である。

第二の場合、理論的一元論とは、多元論や二元論と区別され

る存在論的概念であるが、理論内で究極的統一が求められる場合、第一の場合の一元論となる。例えば、プラトンやアリストテレスは二元論ではあるが、そこでは *aitetisch* なものが、*hyletisch* なものの優位にたち、一つの統一的見解が成立している。これに対する意味の実践的二元論は、実践そのものの内部契機としての二元を認めるものである。例えば、ストア学派においては、理論的にはロゴスの二元論であるが、実践的には霊肉の二元的対立観がとられているが如きであり、この点では、プロチノスも同じである。

ところで、この実践的二元論にもまた一元的統一が求められている。この一元的統一はしかし、理論領域内における統一ではなく、理論と実践との実践的統一でなければならぬ。ギリシア哲学では多くの場合、理論が実践に優先している。例えば、善悪の問題において、善は理性にかなったもの、悪は非理性的なもの、従つて悪は善の欠如 (*sterens*) とされ、理論的統一見解が作られている。ストア学派の場合でも、実践的二元論の一元的統一は、やはり理論的一元論を優先することによってなされているに過ぎず、ロゴスによるパトスの克服は、パトスを単に一時的状態とみることによってのみなしたものである。パトスはロゴスの一時的混乱状態にすぎず、パトスそのものの生起の原因については、全く不問に付せられたままであった。

ヘブライ系思想にみられる悪魔の思想は、はじめて善悪の二元的対立を、もはや理論的に統一できないものとして、実践的に統一すべく余儀なくさせた。その統一は、絶対者に根拠する

善の力の、悪の力に対する「勝利」であり、実践はその歴史的過程に外ならないのである。

これらに対して、仏教の思想は、理論と実践の対立を超えたところに根拠していると思う。理論的には善悪二不であるから、一見、ギリシア思想における如く、悪は一つの欠如態のようにもみられる。しかし、それは悪に対する善の絶対的優越性によってそうなっているのではなく、根源的にみれば善悪ともに分別意識の所産にすぎないからであろう。しかしまた、分別意識のほか根源的な何かを考えることもまた分別であるから、理論的根源はつねに、実践的対立に即して考えられる。善をたて悪を廃することが実践的目標となるが、しかし、これはまた、悪に対する善の勝利として実現するのではなく、もとより善悪のない根源へ帰入することによってである。ヘブライ思想における実践的統一が過程的なのに対して、仏教思想におけるそれは同時的または場所的ともいえると思う。

理論と実践との実践的統一、この実践的統一は今や、理論に対する実践の立場ではなく、行的統一とでもいうべきものである。親鸞が『唯信鈔文意』のなかで述べている如き、色相をもたない法性法身から色相をもった方便法身があらわれ、方便法身の誓願成就の姿である報身仏が、「ひかりの御かたちにて、いろもましまさずかたちもましまさず、すなはち法性法身におなじ」という世界は、このような行的統一で保たれている世界だと思つ。

フィンドレーと神の非存在

小山宙丸

この小論はアンセルムス研究の一環をなすものである。二十世紀に入ってから、英語哲学界のアンセルムスの存在論的証明に対する関心は並々ならぬものがあり、その一つの頂点が一九六〇年に発表されたノーマン・マルコームの「アンセルムスの存在論的証明」とそれに対する反響であることは、前にふれたことがある。それ以前のこの問題に関する注目すべき論文の一つに、フィンドレーのものがある。J・N・フィンドレーは一九四八年に「神の存在は論破されるか」(Can God's Existence Be Disproved?) という論文を「マインド」誌上に掲げ、神の非存在の証明を行って人々を驚かせた。

その要旨は次のようなものといえるだろう。哲学史には神の存在の証明に関する多くの論争がある。しかし証明を肯定する側も否定する側も、自分たちの論拠に決定的な、相手を説得するに足る根拠が欠けているのを認めているように思われる。両者ともやや不可知論的な結論をもって満足しているようである。しかしフィンドレーは一步を進めて、伝統的な神の概念を検討すると、どうしても現代の論理学の考え方からして、神の存在しないことが結論されてくるというのである。

フィンドレーは、アンセルムスや他の正統的な思想家たちと

ともに、ヘブライのキリスト教的な伝統からして、神は宗教的な崇拜の対象として、絶対的に必然的な、普遍的な、永遠の存在であり、独立自存であって他の何ものにも依存した存在であることを認める。しかしこういう神の性格から、神の存在は不可能であるか、無意味であることが結果すると、フィンドレーは考えるのである。アンセルムスは神の概念そのものから、神の存在は考えられなければならないとするのであるが、フィンドレーはその同じ神の概念そのものから、神の非存在が結果するということである。ただフィンドレーはこのような神の概念からなぜ神が存在しないということが出てくるかということ、具体的な指摘していかないように思われる。そのような考え方の出てくる考え方の根本は、現代的な考え方によれば、命題における必然性は、たんにわれわれの言葉の使用法、われわれの言語の恣意的な習慣を反映するものにすぎない、というところにあるように思われる。

最近の英語哲学界のこの問題に対する論文は、関心を寄せながら否定的な結論のものが多くであるが、フィンドレーの論文は、この系列の代表的なものの一つといえるだろう。

宗教的アプリオリ

—— R・オットーを中心に ——

堀越 知 巳

「宗教的アプリオリ」(religioses Apriori) という術語の由

来と展開に沿って、それが孕む問題を、宗教における認識の場面に局限して考えてみた。この術語は専らプロテスタントの思想領域において現われ、論議されてきたが、そうした歴史的必然性については、今回は触れないことにする。

結論を先取りするならば、宗教的アプリオリに一貫して指摘できる基本性格は、(1) 宗教を理性の内に基礎づけるのではなく、(2) 宗教を宗教そのものの内的必然において捉え、しかも(3) 宗教の意味を人間の存在の基礎において不可欠のものとするという三つの動機が働くときにのみ、この術語が有効となる点にある。

アプリオリの問題を周知の形で哲学にもちこむのはカントの「先験的アプリオリ」であるが、カントは自己の体系の中に宗教のために自立の場所を与えず、実践理性との結合において宗教の普遍妥当性を認めたのだとすれば、ここには宗教的アプリオリが語られる余地はない。これに反し、認識の働きの中に流れこむものは、事実上、統覚に由来するもの以上、つまりわれわれの各自的な願い・性格・素質・文化的歴史の事件等々の多様かつ具体的な諸制約をふくむという立場から、これらの諸制約が、事実としての、われわれの思考の「心理的アプリオリ」とされるなら、これらの制約の全体は、一転して「形而上学的アプリオリ」となり、内的体験において直接的に普遍的なものとして示されることになる。宗教における認識の問題をこの方向に展開させるのがヤコビ、フリース、アーベルトであり、トルレルもまた歴史主義の立場から同じ道を進む。「宗教的ア

「アプリオリ」の術語を最初に用いるのはトレルチの *Psychologie u. Erkenntnistheorie in der Religions-wissenschaft*, 1905であるが、ここでは、事実に宗教心理学的質料を吟味して、意識の、心理学的に自律のカテゴリーにつきあたるとされ、このカテゴリーが、意識のうちの他のカテゴリーと区別されて、宗教的アプリオリと呼ばれる。ただし彼の「ヌーメナルな性格の形而上学」においては、このアプリオリが形式であるのか内容であるのか、その都度の問題関心によって移動し、一定していない。

右のカントの流れをくんだ機能的アプリオリと並んで、これとは別に「実質的アプリオリ」の主張において顕著であるのが現象学である。この場合の実質とは、カント的な認識質料ではなく、客観そのものうちに存在し、認識する主観に対し自発的に働くことによって、志向的関係の中に入ってくる意味性である。形式ではない価値の実質性である。M・シェーラーにあっては、本質直観によって関与されるところの当の客観の価値領域がアプリオリにあるのであって、主観は、これに関与してあるという、まさにその点でアプリオリなのである。

如上の諸契機は互に接近しながら、すべてがオットーの「宗教的アプリオリ」へと流れこむ。そして宗教的アプリオリの根本カテゴリーは「聖」であるという。その点に、オットー理解の困難とともに、この核に収斂した独自の問題設定を見る。先行諸契機のそれぞれとオットーがどのように対応したかを分析する余裕を今はもたないが、アプリオリなカテゴリーとしての

聖とは、単に非合理なる隙隙ではなく、合理ならびに非合理的のモメントの総合的全体であり、両者の関係の本質必然性は感情にとつて自明であっても、「暗いアプリオリな総合的認識を受け入れることなしには全く解決できない」(DH. 165)とされる。つまり下からは認識であるものが同時に上からは啓示であるような事態が、絶対他者に当面の *sui generis* な「理解」であるとすれば、理性はここで、「きびしい自己の無価値」(DH. 65)にであうが、しかし宗教的客観はしっかりと理性に根ざした妥当性を確保し、歴史主義の立場を超えて、宗教学的認識領域が設定される。

かくしてオットーは宗教的アプリオリを諸宗教の、そして宗教史の *Maggestalt* として使用するが、しかし宗教における認識が宗教に対する認識に転用されるとき、われわれとしての理解は、この宗教的アプリオリも構造的な一つのアプリオリではないかという疑義を提出しうるが、これはまた別の問題内容である。

第四部会

いわゆるパンチャシカ断片(四)

とヴェーダーンタ哲学の個我

村上真完

S (āṅkhyā) K(ārika) II (諸註釈)によれば *puruṣa* (靈我)は遍在であり、作用(≡移動・輪廻)がないものとせられる。靈我は移動することなく、しかも生類の靈魂としてすべてに現存する、すなわち遍在である、と考えられる。R・ガルベは、パンチャシカ断片(四)に『微量 (*anumātra*) なるアトマン』というのに反対に、靈我をすべてにゆきわたり、遍在し、無限に大きいとしたのは、ヴェーダーンタ哲学の影響だという。これについて問題となるのは、(一)パンチャシカにその断片を帰属せしめる V (*ācāspatimītra*) の記述の信憑性、(二)その断片の意味、(三)ヴェーダーンタ派におけるアトマン (個我) の大きさに関する説、の三点である。 (一)については断片第十一は *Yuktidīpikā* によれば *Varsaganya* に帰せられるなど、V の信憑性は疑われてきている。(G. Oberhammer, *WZKSQ*, IV 1960, pp. 71 ff.)、厳密にはパンチャシカ断片といえなからである。

(二)については、この断片は *Y(oga) S(ūtra)* 1.38 に対するヴ

ャーサの註釈に引かれるものである。心集中(執持)によって自我意識 (*asmītiā*) において心の統一状態に入ると、心が自我意識のみとなる。これに関してパンチャシカ断片を引き、即ち『微量なるアトマンを思念して(われは)存在するとこのようにまず知る』という。「(われは)存在すると知る」というのが、「自我意識のみとなる」というのを説明するのである。 *anumātra* というからアトマンを微小なものとするであろう。V は *anu* を「到達したい」と解し、S (*āṅkhyā*) は *śūtsma* (微妙な、微妙な) と説明する。SK の諸註釈書によれば、原質や靈我は *śūtsma* であるとせられるが、他方両方とも遍在で、あらゆるところにゆきわたる、とせられる。 *śūtsma* であることは遍在であることと両立する。さらに古くシャーンディルヤの説においても、アトマンは極めて小にして、しかも極めて大なるものとせられていた。また『微小なるものよりも小さく、大なるものよりも大なるアトマン』(*Kaṭha-Up. 2.20*)といわれている。このようなことを考えると、この断片というところも、アトマンを単に小さなものに限ったのかどうか疑う余地がある。V の解釈によれば「到達したい」のであって、必ずしも微小とは限らないのである。言外に大なるアトマンを含蓄していることもありえないのではなからうか。

(三)について、ガルベはドイツセンの *Das System des Vedānta* のみに依っている。つまりS説によっているのである。S説が古くからのヴェーダーンタ思想をうけているのかどうか

が問題となる。B (rahma) S (ūtra) 2.3.19 は『個我 jiva は身体から』はなれ、(あの世に) ゆき、(この世に) 帰って来ることが (天啓聖典に説かれているから、個我は限定され、微小なる量を有するということになる)』という。右はSによっても解したのであるが R (āmanuja) や B (haṣkara) によってもほぼ同様である。個我を微小なるものとするが、他方、最高我は微小ではないとする (BS. 2.3.21)。続いてBSはアートの微小なることが真であることを論じ、アートマンが微小であるとすると付随する難問を処理してゆく (BS. 2.3.22~28)。これらについて大体註釈家S、B、Rの解釈は一致する。ところが次の BS. 2.3.29 の解釈においてSのみは、これまでの説を全部否定して、アートマンが遍在なることを主張する。個我は最高梵であり、最高梵と等しく個我も遍在であるが、覚という限定条件の付加にもとづいて輪廻し、覚の大きさによって微小ともいわれるとする。Rは個我の微小なることを一貫して説き、Bは輪廻中の個我は微小であるが、本来の相はよりすぐれたるものであるとするが、これまでのBSの説を否定しない。個我としてのアートマンを遍在とするのはSのみの説である。BSの原意は微小なる個我と遍在なる最高我とを認めるものである。BSはサンクヤ思想攻撃に力を注いでいることは、後者の有力さと古さとを語る。またS流の思想がSK以前にあったということも知られていない。霊我の遍在について、ウェーダーンタ哲学からSKへの影響は確かめえない。むしろ、ウパニシャット以来の思想の流れに注目すべきであろう。

貪欲にもとづくタントラ分類

川崎 信定

貪欲とは三毒・三不善根の一であり、原始仏教以来、覚証への障礙であり、捨断されるべきものとされた。しかるに大乘空の不二の立場からすれば、染と浄、煩惱と悟りとを分別することも一つの執われである。密教においてはかかる煩惱の捉え方を積極的に展開する。「世間は貪欲によって縛せられているが、実はこの同じ貪欲によって解放もされるのである。しかしかかる逆説的修習は、外の仏教徒には知られていない。(Hevajra. T. II, II, 51) 生への執着、欲が存するからこそ人はその執着の力によって清浄たりうるものであり、かかる根源的な欲求を持たないものは救いへの手がかりを欠いている。密教はこの欲 (rāga) を積極的に活動させ、純化させることによって大欲・大愛へ昇華せしめようとする。貪欲は在来の不善・有覆無記のカテゴリを破って善の契機として能動する。

チベットにはタントラ文献に関して三分・四分・七分法等の教判的分類法が存するが、Bu-ston (1290~1364) はその分類の規準の一つを成淫の別・貪欲充足の方法の別に置いてその対応者としてのタントラを四分した。すなわち貪欲を離れた人を導くために波羅密乗が説かれたのであり、貪欲ある人間で離貪の道によっては導きえないものたちのために秘密乗が説かれた

のであるとして彼はタントラの性格を貪愛の道として捉える。そして *Sampulka-tantra* の所説に従って「俱舍論」の六欲天の成淫を述べる一文 (Pradhan ed. p. 169) を四相に分け、対応するタントラを四分する。

(1) 視_{||}所作タントラ 他化自在天達は互に視線を交わすことにより淫欲を満足させる。かかる欲望に対処するものとして「歡喜 *ananda*」の樂を道とする *kriya-tantra* が説かれた。(2) 笑_{||}行タントラ 樂變化天達は相い微笑することで淫欲をなしとげる。これに対応するに「最勝歡喜 *parama-ananda*」の樂を道とする *carya-tantra* が説かれた。(3) 執手_{||}瑜伽タントラ 觀史多天達は手を執るにより欲を満足させる。これに対応するに「離の歡喜 *virama-ananda*」の樂を道とする *yoga-tantra* が説かれた。(4) 抱擁_{||}無上瑜伽タントラ 三十三天以下は二根の交合によって欲を満足させる。これに対応するのは「俱生の歡喜 *sahaja-ananda*」の樂を道とする *maha-yoga-tantra* が説かれたとし、タントラ中の視・笑・執手・抱擁へ言及する文をもって引証する。

フトンのこの分類はタントラの本質を貪欲の充足と四種歡喜をもって剔出した教判であり、彼以後のチベット仏教において、*Tsok-kha-pa* をはじめ継承され、各宗の教学形成に重要な影響を及ぼすものであった。

pratisanvid に ついて

廣瀬 智一

∧ *pratisanvid* √ は大小乗共、一般に無礙解、無礙智、無礙弁と漢訳される言葉で、「自由自在にしてさわりのない、いずれも智慧を本質とする理解能力、言語的表現能力」と解釈されている。いわば仏教の認識体系を代表する言葉である。その語源解釈に就ては、『大乘莊嚴經論』第十八章第三十七偈及び釈に於て与えられている一方、アビダルマ論書中では *prati*(助声・現前)・*san*(無倒)・*vid*(智)なる複合語の解釈を示し伝統的語源解釈を踏襲する。

所で、一般に我々の認識体系には三つの段階があるとされる。³⁾ ① 感覚が事物を直接ありのままに捉える認識段階、② 次に事物を識別し分析的概念的に認識して名前を与える認識段階、③ 前の分析的認識を通して高次の直観的認識能力を生ずる段階とである。かく分類できるとすれば仏教の認識要素 ∧ *prati*・*san*・*vid* √ は如何なる位置にあるであろうか。そこで、ひとつは伝統的解釈に基くもの、今ひとつは大乗諸經論をふまえて特にインド哲学のヨーガ体系に基く *sanvid* 乃至 *prathā* 等の概念との係り合いによる解釈とが想起される。周知の如く、(*pratisanvid*)⁴⁾ には四無礙解という四つの範疇がある。これはアビダルマ⁴⁾ 教の仏語 *buddhavacana* をめぐって関連づけられる言葉であると

同時に大乘の菩薩思想の基底的概念にふれるものでもある。大乘に於ては四無礙解は四摂事 *saṅgraha-vastu* 陀羅尼 *dhāraṇī* と並んで大乘菩薩の習得しなければならない伝道使命の基本とされる。H・ダヤルは \wedge *pratisamvid* \vee の語義について諸学者の解釈を並列的に挙げている。「特殊事物についての正しい幽解力」「個別の正確な理解力」「分析的洞察」「鋭敏な知識」「細密な識別力」「一切経についての鋭い知識、識別」等これらはいわば西洋の思惟形式に於る悟性 *ratio* に当る分析的能力といった意味合いが濃い。その中で、H・ケルンの「特殊特異的超認識能力」と理解しているのが注意されよう。所が、H・ダヤルによって既に注意されるように \wedge *pratisamvid* \vee は仏教以外のバラモンの起源から仏教側が借用した言葉ではないかという。つまり、『ヨーガ・スートラ』(III-33; III-34; III-36, etc.) に於ける「観照智から微細な隠れた遠く隔った過去及び未来を知る(直観)智が生ずる云々」等といったことを参酌すると \wedge *pratisamvid* \vee は明かに超自然的能力、瞑想、三昧に通ずる形而上学的超認識能力を含蓄する如くである。我々はこれは単に *ratio* としての分析的概念的認識力ではなく直観的認識 *intellectus* に解した方がより適当ではないか。『十地経』『菩薩地』等に於ても釈説されるけれどもこれらによっても分析的論理的知ではなく直観智という甚深なる宗教体験を表わす言葉であると見た方がより妥当であろう。従って、 \wedge *pratisamvid* \vee にはヨーガの実践体系が機能していることも当然ありうべきことである。後期インド仏教に於ては明かにヨーガの体系が解脱を得る

ための最もすぐれたものであるといわれ、現世に於て解脱に導く手段は大乘の六波羅蜜を凌ぐ実践道であると強調されるほどである。仏教の教理から眺めて特に \wedge *dharmā-pratisamvid* \vee と \wedge *artha-p-* \vee に関していえば *dharmā* と *artha* とは相互に關係し大乘菩薩は従って諸法の自相、無実体性、諸法の差別、過未の差別、生滅、異相等を知り五蘊、十二処、十八界、四諦、縁起に関する実践的智慧を獲得しかくして如来の音声を知るに至る^(?) といった認識能力は単に分析的論理的知を意味し得ない。また、弁才 *prathana* がしばしば陀羅尼と共に述べられそこにヨーガの観照智を暗示するように \wedge *pratisamvid* \vee も明呪、神通と關係して説かれるのも自然の道理であろう。つまり、H・ダヤルの説のように \wedge *pratisamvid* \vee が古代インドのヨーガの哲學的解釈の借用とまでは断定できないとしても明かに、分析的概念的認識能力を超えた高次の直観智、超認識能力を表わすものであり、仏陀覚証の本質にせまる言葉を意味することは首肯されるのである。

註(1) *Sylvain Lévi: Asaṅga, Mahāyāna-sūtrāṅkāra, I,*

Text, Paris, 1907, p. 139, II. 12-16. 宇井伯寿、大乘莊嚴

經、岩波書店、昭和三十六年、四三六頁。(2) 『順正理論』

卷七六(大正、二九卷、七五二上)(3) 難波田春夫、危機の

哲學、經濟往来社、昭和四十九年、一三二―四頁。(4) 『俱

舍論』卷二七、九右 [Ak.] p. 419, II. 19~420, 1. 北京

No. 155, p. 267, 69 a~s 『順正理論』卷七六(大正、二九

卷、七五二上)、 『頓宗論』卷三七(大正、二九卷、九六〇

- 4) ⑥Hal Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, reprint, 1970, pp. 259~260.
 ⑦A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, 1970, pp. 499~500. ⑧『Daśabhūmika-sūtra』BST. No. 7, p. 51, ll. 13~14, 16~17, 26~27, 30~31; p. 52, ll. 4~5, 8~9.

逆説弁証法としての頓悟

西村 恵 信

(1) かつてキエルケゴールは、ヘーゲルの絶対精神が、いわゆる客観的真理であり、体系の中で観念せられた抽象概念に過ぎず、そこでは実存する主体が欠落している点を批判した。特に外に向けて求められる真理は、量的に移行しつつ高められる過程の結果であり、それは所詮真理の近似値でしかあり得ず、絶対精神といえども相対的真理に過ぎないことを指摘した。

しかもヘーゲルの場合、この弁証法的運動は、かく相対性を免がれ得ない絶対精神の自己実現の過程であり、あくまで内的であり自己完結的であり、その弁証法の様相も要するに絶対精神そのもののあり方の矛盾構造を明らかにしただけで、この矛盾する構造そのものをどのように克服するかという弁証法本来の使命を全うしていない。それに対してキエルケゴールにおける弁証法は、超越の意味をもつ。彼の逆説的弁証法的なる主体性＝真理の弁証法的構造は、実存する主体に質的転換を与

える限り絶対という意味をもつのである。

(2) 筆者は早くからキエルケゴールの逆説弁証法のうちに、仏教における頓悟の構造があることに気付いていた。頓悟とは、釈迦の宗教体験に萌芽があり、中国仏教思想に引き継がれ、遂にいわゆる南頓北漸という図式のもとに定着した中国仏教の認識論の一型態である。

(3) 唐代の中国禅の主流、北宗禅の祖、神秀、及びその嗣普寂、義福らを師承是傍、法門是漸と決めつけた、神会の北宗攻撃の思想的内容を見れば、ヘーゲルを批判したキエルケゴールの場合とパラレルな形で、南宗頓悟の立場が明確になる。ここでは、その中心的思想を摘出し、弁証法的構造を指摘しておきたい。

A 宗密の円覚経大疎鈔によると荷釈宗(神会)の説く教義は「無念為宗」が中心となっている。すべては空であり、心体は本来寂であるということを知ることが真知であり、それが菩提涅槃(悟り)である。

B 真理とは、従って形而上学的な存在ではない。「空寂知」こそ「汝が真性」であるわけで、頓にこの真相を知ることだけが真理である。この場合弁証法として考えれば、南宗頓悟の弁証法は存在の弁証法ではなく、認識の弁証法であることが明白である。浄と不浄の弁証法的関係は、それを媒介によって統一するのでなく、明白に対立する真相を、そのまま正しく見抜く真知によって頓に克服されるのである。真理を永遠の相においてではなく時間の中に見るのは「瞬間」であるとキエルケゴ

ールはいった。それを可能にするのは信仰でなければならなかったが、信仰とは「逆説にかかわる無限の情熱」であって体系的思弁ではない。頓悟にして修行の要求される所以であるが、この場合の修は、キエルケゴールにおける「反復」のそれであり、悟りへの道としての修ではない。常に空寂寂知を実践することである。それ故に「定慧不二」とか「無修の修」といって、修定主義を意識的に否定している。

神会語録には北宗漸悟の師たちが「凝心入定、住心看浄、起心外照、摂心内証」を教えることを批判してこのような修定は菩提の障げになるとし、頓悟の坐禅は、念の起らぬことを坐といひ、本性を見るのを禅というのだと明言している。

C ところで、このような真知をもつことによつて見られた真相の表現は洵に弁証法的で興味深い。一例を挙げれば、先に中国仏教の頓悟思想の先蹤竺生に一闍提人皆得成仏の説がある。神会はこれを「出世間の不思議」としている。ここに不思議ということこそ思弁に対する逆説に他ならない。かかる逆説は、一切の儀式、礼拝、懺悔、念経、念仏、寺観、佛像、僧侶、戒律などの客観的修道（キエルケゴールに於ける客観的真理）によつて関りうるものではない。頓悟の弁証法を神会は次の如く説くのである。「無明与仏性俱是自然而生。無明依仏性、仏性依無明、両相依、有則一時有。覺了者即仏性、不覺了即無明」。これを要するに頓悟における悟の内容は真理の弁証法的構造（逆説）に対する主体の関わり方であり、覺、不覺の転換は、質的な飛躍によつて將らざれること、キエルケゴールにお

ける信するか臆づくかの二者択一的決断に比せられよう。しかし頓悟の頓といふことも、客観的真理の弁証法的構造をいうのでなく、かえってこれは関わりこれを知る主体のハタラクイいうのでなければならぬ。宗密もまたこの消息を「法無頓漸、頓漸在機」と述べている。

三論教学大成に関する一視点

——特に開善寺智藏批判をめぐって——

福原隆善

嘉祥が三論教学を大成するにあたっては当時の種々の見解に対して自己の立場を主張する必要があった。とりわけ同じく空義を宣揚する成実師との対決が注目され、これに関する論文もいくつか発表されているが、その成実師は梁の三大法師に代表される。しかも二諦思想については開善にあることが嘉祥『中論疏』や月本安澄『中論疏記』に引かれる三大法師に対する批判の回数によつても知られる。なぜ二諦に関しては特に開善が批判されるのか、それを追求することにより、三論教学大成への嘉祥の努力の一端をみよう。

開善は大小品・涅槃・法華・十地・金光明・成実・百論・阿毘曇心論等を講じ、それぞれ義疏を著わした（『統高僧伝』第五）。その一部も現存しないが、開善には『大乘玄論』『中論疏記』によれば『成実論大義記』『成実論義疏』等の成実に関する著作があった。開善の著作が一部も現存しないので、その教

学は他師に引かれるものによってみなければならぬ。三大法師の二諦については嘉祥の『大乘玄論』によって知られるが、嘉祥の見解によれば、三師は必ずしも同説ではないが、同じく境く理をもって二諦の体としていられるといわれる。これは嘉祥の約教二諦説とは異なる。また二諦の相即については『二諦義』によると、光宅は法華經に依ることにより成実論を顧みなかったし、僧旻は二諦不異の相即論を示し、開善は中道即二諦、二諦即中道をして、二諦は不二一眞の極理であるから中道を明かすとしており、僧旻が中道を明かさないうで二諦を不異とする説とは異なる。二諦の体については梁朝以来二諦論の大問題であったようだが、嘉祥は『二諦義』に十四家の釈のあったことを伝え、それらは二諦一体・二諦異体・二諦中道為体の三説に示されると示している。開善は最初真諦為体説をとり、後、中道為体説に変更したが、その理由を嘉祥は『二諦義』に伝えている。それは、僧朗が羅什に三論を学んで南地に来たつて約教二諦説の立場から中道為体説を唱導し、周顛は師に従い『三宗論』を著わし二諦中道為体説を唱え、開善も僧朗の影響を受けて中道為体説を用いるようになった、というものである。また『成実論義疏』によれば真俗一中道・真諦中道・俗諦中道の三種中道説をたてた(『大乘玄論』)が、開善には非真非俗の法がないから真俗一中道説は用いなかった(『二諦義』)。したがって開善の中道はかえって真諦中道で二諦合明の中道には至っていないと嘉祥は批判し、開善は僧朗を受けながら「語を得て意を得ず」(『大乘玄論』)といっている。しかし開善の中

道為体説の後世に及ぼした影響は甚大(『四論玄義』)であり、嘉祥は三論教学を大成する上でどうしても対処しなければならぬ問題であった。この点から嘉祥は開善を二諦に關して第一人者と考えており、開善の十重釈に対して、同じ十重により二諦を解釈している(『大乘玄論』『二諦義』)。嘉祥は開善と三論の二諦の相連を今意有第三諦彼無第三諦、今以教為諦彼以理為諦、今明唯一実諦方便説二彼以二諦為天然之理の三種あげている(『大乘玄論』)。開善は広州大亮の釈をそのまま受けている(『中論疏記』)とこころがあり、他にもあったと思われるが、大亮は二諦問題では嘉祥にとって重要人物であり、大亮の釈の受け取り方に疑問をはさんだと思われ、一層開善に対する批判が高まったものと考えられる。

以上のように嘉祥は三論教学を大成するにあたって開善がもっとも批判の対象となっていた。それは二諦の理解が嘉祥に近いためであり、しかも嘉祥の教学背景をなす僧朗や大亮の釈を開善が受けているため一層批判の対象となつたと思われる。また開善は二諦に關して第一人者であつたから、開善を批判すればそれを受けた人々も批判できることとなるのである。(註省略)

「阿弥陀経」の一考察

荻谷定彦

インドの浄土思想として「阿弥陀経」が取り上げられる場合、本願思想を説く「無量寿経」と共に考察され、あたかもこの両経は相互に補充関係にあるかのように見なされているが、両経がインドでその成立当初からそのような関係にあったとは考えられない。本経は、いかに短かくとも一応一個の独立経典として考察されるべきである。

その場合、本経の出現には、本経を創作・唱導したある一つの仏教信仰者団の存在が想定され、彼らがどういふ問題意識をもち、それをどのように解決したのか、彼らの仏教信得の表明・唱導こそ、この経に他ならないという立場に立って、それをこの経自体の中から明らかにすべきであろう。その結果は次のように考えられる。

本経出現の根底に、歴史上の唯一の仏陀・釈迦牟尼が入滅して後教世紀という時代において、仏塔信仰にもはや宗教的生命を見出しえずして、ここに「仏陀に会って礼拝供養する」という、在家信者にとって最初段階にして根幹をなす仏陀という帰依の対象を見失ってしまったと感じている多数の一般大衆・在家信者たちの存在を考えずにはおられない。そういう状況にあって、「観仏三昧」によって如実に現存する仏の姿を観得し

た本経の唱導者団は、かかる一般大衆の熾烈な見仏の要請に応ずるべく、三昧によって観得した仏を西方極楽世界に現在するある一人の仏陀として説き表わし、見仏のためには死後そこへ生まれる即ち「往生」しさえすればよいのだと説いたのが本経に他ならない。その仏陀は釈迦仏の入滅に対して不死が要請される故に名自体においても「無量寿」（アミターユス）であり、又、観想に起源するが故に、その仏陀には、前生としての菩薩の観念は全く欠如しているのである。「極楽」は、本来から「浄土」であったのではなく、単に仏の現在前するというだけの普通の世界であったが、現実の娑婆世界の無仏に対すると、仏の現存というだけで樂園視され、パラダイス化されたのであって、決して涅槃界でなく、この点、本経の極楽は、仏塔を中心に置いた塔寺の光景をモデルとしているという指摘が納得されうる。往生の要因としての「念仏」（無量寿仏の名を聞いて念想すること一夜乃至七夜）は、観仏三昧に起源しながら、観仏に至る三昧が高度の能力を有する一部エリートに限定されるのに対して、その三昧の最初段階を意味するものであり、ここに「だれでもの仏教」を目指す本経の性格がある。それ故「往生見仏」は仏教入門であって最終目的ではなく、見仏によって極楽での仏道修行の第一歩が始まるのである。往生による見仏は「三昧による観仏」に比するとき、何と云っても死後のことであって、現世の生と断絶している故に、このギャップを埋めようとするものが「臨終来迎」の観念である。

以上、本経は短篇ながらもその思想構成の上から何ら欠くる

ものなく、それなりに「無量寿經」とは別個の「淨土思想」を構築している。又、夫迎衆の中に声聞衆と並んである種の大乗教団の存在を示唆する「菩薩ガナ」が云われてはいるが、本經は、凡夫の自己をもって成仏するもの即ち菩薩なりとするという意味の大乗菩薩思想の立場に立ったものでは決してない。一般大衆を仏教に導かんとする「だれでもの仏教」を目指した在家信仰的色彩の濃厚なものであって、大乘仏教ではあつても、その非常に素朴な原初的段階のものと考えられ、いまだ伝統的部派仏教と對抗するような自覚をもつた大乘仏教の段階には至っていない。この点から、本經の成立年代は非常に古いものであつて、初期無量寿經と同時代、むしろそれに先行すると見做されるべきものがある。

続・感情語と比喩表現

——スタニバータから——

渡辺 文麿

言語外の世界、経験の世界をコトバによって表現する場合、極めて抽象的になる。また言語外の世界には明確な境界線がないためにコトバの不明確さを助長し、完全な伝達行為と理解行為が成立しにくい。

智慧の世界に到達した覚者は「さとり」を未覚者に対してコトバで表現することは困難であると指摘しつつも、いろいろなコトバでその説明を試みている。とりわけ涅槃の異名とされる

「彼岸」「光明」「清淨」等のコトバはこれらの反対概念との境界線と中間項としての比喩表現を用いることによって、伝達と理解との行為を完全ならしめようとする努力が払われている。例えば、スタニバータ(Sn.)の「彼岸道品」は「彼岸」という概念の理解と伝達の試みと「此岸」の概念と対立させ、両者の中間に「洪水」——「瀑流」——という比喩を用いることによって、迷いの世界とさとりの世界との境界を明確にしようとしている。本来、「彼岸」は「あちら側」を意味し、「此岸」は「こちら側」を意味したコトバであるから両者間には厳密な区別がなく、コトバの不明確さを助長する傾向にあつたが、「瀑流を渡る」という比喩表現によって、コトバの抽象性を具象化しようとしている。また、「光明」と「暗黒」の概念も曖昧で、どこまでを暗黒とし、どこからを光明とするかという境界線が引きにくい。したがってその中間に「蓋」「煙」などの概念を導入することによって、言語外の世界に明確な境界線を引こうとしている。「蓋」とはもともと「障碍物」を意味するが、手近かにある筈の涅槃、光明は障碍物、煙などによってさえぎられていると説かれている(Sn. 763)。瀑流や蓋は未覚者のもつ「よごれ」「けがれ」を具体的に表現した煩惱の異名でもあり、後には四瀑流、五蓋等に分類されるに至っている。Sn. 945では「瀑流は欲である」と言ふ、「欲は因縁より生ず」(Sn. 271)と説明されているが、この欲の比喩表現としての瀑流、蓋等が此岸と彼岸、暗黒と光明の中間項となつて両者の境界線を明確にし、またその中間項を克服することによって智慧

の世界に到るとする説明は Sn. の特徴であり、覚者の好んで用いた表現であると思倣される。「煙」を暗黒と光明の中間項とする説明は Sn. 460, 1048 等に見られる。しかし、「煙」自体は本来中立的な意味をもったコトバのようで、その語の使用される場所によって比喩表現は違ってくる。M. I, 223, A. V, 352 では「煙を起すとは聞いたように、受持したように、広く他に法を説くこと」と説いてある。次に「清浄」と「汚泥」との対立概念において、その両者の境界を区別するものとしては「塵」「垢」等が見られる。塵を払い、垢を取り除くことが、清浄の境地へ赴くことであるが、これらの中間項も未覚者のもつ「よごれ」「けがれ」の具体的一面として比喩的に表現されたものである。Sn. 662 では「害心なく、淨くして汚泥なき人を憎む愚人には、必ず悪が舞い戻る、あたかも逆風に投ぜられるように」と表現されている。その他の中間項としては「林」「軍」等が用いられ、「林のなき状態」「軍を撃破すること」によって、彼岸、光明、清浄の境地へ到ると説かれている。

以上のことから言えることは、対立概念とその中間項との関係では、中間項は必ず未覚者のもつ「よごれ」「けがれ」の一面を引き出し、その呼称は広く一般に知られる具体的示差物を比喩的に表現し、それを更に拡充直喩によってゆっくり展開するという方法をとっている。またかかる中間項はすべて煩惱の異名とされるものであり、「迷い」と「さとり」の境界線を明確にするためには、どうしても未覚者のもつ煩惱を示差的特徴をもつコトバとの関連によって具体化する必要があったと言え

るようである。この意味において覚者の用いた比喩表現は、コトバによる完全な伝達と理解との行為を成立させるための媒体であることが判明する。

行法儀礼と教理

加藤 章 一

宗教的修行者の修行は一般にある行法儀礼に従って修行されることになっているが、その中でも密教修行者の修行は行法次第として組織立てられている型に従って行ぜられるだけに型式的になり易く、往々その行法の真意を見失われることもあり勝になる。古来より密教者の間で事相(行法儀礼等のこと)教相(教相(教)学のこと)を双修せねばならぬとの戒戒の行われるのもそのためであるが、併もこの両者はそれぞれ別修され勝となることに時々双修されねばならぬと云う警告の出されている理由がある。それでここではそれらの行法儀礼と教理との関係について修行者の心理的動向をたよりに考えてみたい。

密教における行法儀礼の中、最も一般的な型式として十八道法を取り上げてみるのに、その構成は護身法五、結果法二、道場法二、召請法三、結護法三、供養法三の十八法から成立しており、これらの手順を経て本尊を迎えて修行三昧に入ることになっているのであるが、一一の行法は身(印契)、口(真言)、意(観念)の三業からなり、修行者はこの三業を伝承されて来て

いるままに次第に従って修行することになっている。併もその中で大切なことは秘伝、口伝として師子相承されて来ていたり、暗号や略字で伝承されているところもあり、理解することも容易でなくなっている。今ここでは道場法で修行する浄土変の印言を取上げてみるのに、行者は如来拳印（左右の手をそれぞれ拳に握り、右拳を左拳の上に重ね、親指の先を相合す）に結び、真言（唵歩欠）を七反唱えるのであるが、かくすればこの穢土はたちまち浄土となると云うのである。この印言に何故にそのような不思議な威力があるのかということについては既に多くの註疏にも釈されているが、或はこの印と真言とをもつて道場の大地を浄土化するのだからこれを浄土変の印真言という。いかな穢土であってもこの不思議な加持力によってよく仏の浄土となり得るとみており、特にその根本儀軌である無量寿如来観行供養儀軌（大正蔵九三〇）によれば、此の印を結び真言を誦する加持威力に由るが故に即ち此の三千大千世界を變じて極樂刹土と成す。七宝地と為り、小島樹林皆法音を演べ、無量の莊嚴經所説の如しと云い、次いで以我功德力、如来加持力、及以法界力、顯成安樂刹、と三方の偈を説いている。

然るにこの点淨嚴（一六三九—一七〇二）はその別行次第秘記の中で深秘釈に曰くとして、世界の淨、不淨は皆能見の心の迷悟に依ると云い、維摩經仏國品を引いて、舍利弗は坑陷堆阜、瓦礫荆棘、不淨充滿せりと見るも、蟬誓梵王は七宝莊嚴の自在天宮の如しとみるとか、又心清淨なれば則ち仏土淨しと説き、物の淨、不淨を區別するのはその能見者の考え方の相異に

よると云い、淨穢の差別を見るのは迷人の境界・淨穢一如・凡聖即一なるを仏知の所見と為す。是れ則ち諸法悉く皆理智色心を性と為すが故に淨刹も穢土も其の体唯一なり、凡夫も聖者も其の身二無しと解釈しているが、この意味からみると浄土變の印明も別に摩訶不思議な魔術的なものではなく、穢土が浄土となると云うように考えること、即ち淨穢不二一体の世界で既に迷界のことであり、悟界からみれば淨穢不二一体の世界であるべきであり、このことを悟ることこそが浄土變の印言の極地でなければならぬことになるのである。

以上は只浄土變の一印言のみについて見たのであるが、密教的の行法が往々徒に神秘的魔術的行法とみられることがあるとしても、それはその行法儀礼とその教理との關係が見失なわれていることからおこっている場合もあるのであり、このような面における修行者の心理的動向について研究の必要なることを思うものである。

「伝教大師」と「菩薩」

木内 央

一 伝教大師最澄の「菩薩」についての考えかたは、従来、大乘仏教の菩薩思想の展開としてとらえ、天台教学によって規定され、大乘菩薩戒思想の実践へと結実するものとして、評価され

ている。例えば、玉城康四郎博士の近著『日本仏教思想論』上に盛られる、「天台教学における菩薩道観」「最澄の一乘思想」といった論文がそれである。そして、多くの天台教理に関する先学の論著も、おおむね、こうした視点からとらえられている。

それらの視点からなる研究は、いわば伝教大師の仏教、ないしは、宗教の、原理論的とらえかたであり、伝教大師の五十有七歳の生涯に構想され、企だてられた、天台法華宗の開創と、教団経営にかかわる、数々の営為の実態を、充分にはつつみきれない。それは、中国天台列祖の「菩薩」についての考え方と比較するとき、伝教大師には、「菩薩」のイメージに大きな特性が見出されることによって、あきらかである。

二

いま、伝教大師の生涯のなかに表出される「菩薩」についての考え方や、営為を、概観してみる。第一には、比叡山入山直後に著わしたという、『願文』をあげることができる。『願文』製作の動機としては、『梵網菩薩戒經』の四十八輕戒という、不発誓戒が考慮される。五条の願文を結んで、「解脱之味独不飲（乃至）法界衆生、同登妙覺」「願必所引導今生無作無縁四弘誓願、周旋法界、遍入於六道、淨仏国土、成就衆生、尽未來際、恒作仏事」という辺からは、まさしく、伝教大師自身が、菩薩の自覚に立っていることがしのばれるのである。

第二には、弘仁九年五月十三日付で上表された、天台法華宗年分学生式、および同月二十一日付の先帝御願天台年分度者隨

法華經爲菩薩出家表、そして、弘仁十年三月十五日付天台法華宗年分度者回小向大式、ならびに、請立大乘戒表にいたる、いわゆる山家学生式に構想された、菩薩僧の実体に注意すべきである。年分学生式および請菩薩出家表では、天台年分学生を、菩薩沙弥、菩薩比丘、菩薩僧と称呼することをいい、それぞれの段階で、太政官印を請うて、官許の称呼とさせているのである。回小向大式では、初修業菩薩、久修業菩薩と出し、天台年分初修業者、久修業者と同義におきかえている。そして、そこにいう、文殊菩薩を一向大乘寺の上座とし、仏受戒で十方一切諸菩薩を請じて、同学等侶というがごときは、天台法華宗の僧をして、実体として菩薩と称呼しようとする、一連の主張であることがわかる。

三

伝教大師によれば、総じて「菩薩」を、実体あるものとしてとらえ、仏受戒の規定にみられるとおり、不現前の菩薩と同質の菩薩として考える、卓抜した心意気がしのばれるといえる。それは、しかし、現代からする評価であって、法華經のなかに、小乗の類と同座共住を制し、回小向大式に「弥天七難、非大乘經、何以爲除。未然大災、非菩薩僧、豈得冥滅、利他之德、大悲之力、諸仏所稱、人天歡喜」とするような、前代以来の仏教の機能面について、その振起をはかろうとするならば、実体ある「菩薩」の養成が、緊要の目途とされたであろうことは、想像に難くない。とくに、天台法華宗年分得度学生名帳が語るように、他宗と共に、得度し受具し、本寺を共にし、共住

すれば、苛酷の氣象下にある叡山を離れ、誦高き宗旨を厭う傾向に流れることは、当然のなりゆきである。伝教大師が、得度、受戒を比叡山上にて設営し、十二年籠山制をしき、他宗に区別して官許の「菩薩」の呼称を請うたのは、離散防護の一法でもあつたらう。

居士としての郭文學

竹内 肇

清代の著名な居士である彭紹升は、その著「居士伝」に於て、中国仏教史上注目すべき在家の奉仏者を紹介しているが、そこに必ずしも総てが尽くされているとはいえないようである。例せば、そこには隠士の謝慶緒・戴安道などについては居士として言及しながらも、その両者と並んで当時しばしば隠士として称揚されていた郭文學については何等あれるところがないのであつて、彭紹升には、郭文學は隠士ではあるが奉仏者としては認められなかつたようである。たしかに管書の郭文學の伝や太平御覧・北堂書鈔などの類書に引く逸文からすれば郭文學を奉仏者と認めるべき何の根拠も見出すことはできず、また、太平廣記卷十四に「出神仙拾遺」として引く、「郭文、字文舉、洛陽人也。(中略)太和真人曾降其室、授以冲真之道。晦跡潜修、世所不知」と見える記事などからも、郭文學をもつてただ仙道に志向する者だけしか認めることはできない

ようである。

しかし卑見によれば、郭文學はやはり在家の奉仏者としても認めざるを得ないようである。それはすでに發表した拙稿の注(謝敷の行迹について注(3)——東方宗教33・34合併号1)で簡単に指摘したこともある。そしてその場合に問題になるのは弘明集卷二に引く宗炳の明佛論に、「郭文學、廓然遽允、而所奉唯仏」と見えることで、そこには郭文學に奉仏の志のあつたことがはっきりと明記されており、しかもそれは軽々には看過できない記事であると考えられるのである。明佛論は神不滅を説くいわば仏教擁護論であり、したがつてその著者である宗炳が仏教擁護の立場に立つ人物であることはいうまでもあるまい。そのうへ明佛論の中で郭文學は竺法護・干法蘭・道遷・闕公則・竺法行・尸梨密などのいわゆる高僧とか奉仏者とかいわれている人々と並記されている。こう見てくると、仏教を擁護する立場にあつた宗炳に郭文學は奉仏の志ありと評せられていたわけで、もしかりに宗炳自身が直接に郭文學を奉仏者として知ることがなかつたとしても当時郭文學は奉仏に志す者として広く一般に評価されていたとは考えられる。宗炳はそのような評価によつて郭文學を明佛論に奉仏者として記したのだと見ることができよう。

論じて至ると、郭文學の志向は仙道と仏教との両方面にあつたと認めざるを得ないようであるが、ここに弘明集卷十一の高明二法師答李交州森難「仏不見形事」并李書に、「郭文學祇崇三宝」、正信堅明、手探虎鯁、深識安危」とあつて、そ

では郭文學が三宝を祇崇していたと指摘されていることや、また高僧伝巻七の釈僧詮の伝には、「詮投止少時便遇」疾甚篤。

(中略) 明且果卒。果令阮尚之使レ葬二白土山郭文學之塚一右。以擬二梁鴻之附三要離一也」と、郭文學が奉仏者として知られていたため、僧詮はその傍に、梁鴻が要離に附するように葬られたとのように記されていることから、郭文學は仙道に志向した人物としてよりも以上に真摯に仏教に志向した人物であると見られていたと考えざるを得ないようである。

以上のように見てくると、魏晉時代の仏教について考察するに当っては、郭文學のような、それとは明記されていない真摯な奉仏者の存在は決して軽視できない事実なのであり、かような奉仏者の存在を探り、それを仏教史上に位置づけて展望するのは重要なことで、したがってこのように隠れた奉仏者を存在せしめた当時の仏教はただ知的な興味から知識人の好尚の対象となっただけではなく、それはすでに信仰の対象としても扱われるべき性格を十分に有していたとここに証せられるように思われるのである。

地獄秘事の本源

菊池 武

現在芸備地方を中心に、悪業・罪深い者を救う「地獄秘事」(一名信機秘事・機敷き秘事)と称される秘事法門が流布して

いる。所謂各種の秘事法門なるものは、現今各地に広く分布しているが、此の地獄秘事は他に余り類例を見ず、極めて注目すべきものがある。そしてこれも他の秘事同様本願寺教団に於て早くから問題にされ、異端としての位置づけを主に教学的面から究明されているが、然し教団の枠を越えた所から見ると、ごく自然の庶民的宗教觀念に根差していると考えられる。

そこで今回は、此の芸備地方の実例を中心に地獄秘事というものの実態を見、其の本源を聊か究明してみたいと思う。さて此の秘事の信者達は、芸備を中心に分布しており、同行の人として非常に相互扶助があり団結が強い、組織としては、会長と世話役・信者そして中心的な女俗知識が存する。此の俗知識は現在二代目であるが、始祖は大正年間に九州佐賀の某僧より広島市内の寺院にて秘事伝授したものであり、二代に亘って女系であり今後も此の傾向で伝承されて行くと思われる。

ここで此の実態内容として、大体二つの核心があると思われるが、先ず第一は有らゆる秘事法門の中核となっている必須の過程である入信儀礼である。これは新信者が俗知識の目を凝視し向い相って坐し、新信者の回りを他の信者達が其々扇状に肩とか背中に手を当てながら位置する。そして全員が念仏を唱和する中で、其の声が次第に高く早く互いに肩や背中を叩いたり摩ったりし、それが一人の新信者に集中する事となり、心神錯乱の様相を呈し、大声で号泣し始める。最後に三昧に入っている俗知識が手を打つと新信者が泣き崩れ、其の瞬間に目に魂が入った、菩薩になれたとし、「信者達の御目出とう御座

居ます」の挨拶を受け、新たに結社の一員になれたとする。これが所謂過去から地獄秘事と称されるものであるが、地獄の様相は死後の世界であると客観視するのではなく、我々の現実世界の真相を強く反映している事を凝視め内省するものとして、俗知識より罪業深き者として罪と穢の懺悔を強いられ、苦悶のどん底に陥落し、其の地獄に「落ち切った時」（号泣する時信決定の証とする）に獲信ありとする。所謂一般の秘事でよく行われる密室の中で額突きをして墮地獄の責苦を受ける事によって罪穢もとれ、清浄な生命に生れ変るといふ日本古来からの具体的・実践的贖罪と滅罪的な擬死再生儀礼の一種の観念化したものと云う事が出来よう。そして此の地獄の苦しみを乗り越えた時、それは喜びに転換し所謂極楽の思いとなり、踊躍歡喜の体を表し「踊念仏の邪義」となる（拙稿「具安心と踊念仏」宗教研究47巻3輯参照）。第二に注目すべきは、先に述べた女系という事と関連して、此の秘事の大事な儀礼ともなっている「先祖供養」というものがある。それは亡った人や先祖の事を尋ねられ、俗知識がそれに対して一種の巫女の様相を發揮して答え、信者達はノート・紙切れ等に書き記すというもので、秘事一般に共通して見られる知識即神（仏）とする知識帰命の原初的形態として、原始社会の「人神」的觀念が現在の地獄秘事に顯著に残存しているものと思われる。此の他に治療と称し、宗教的医療行為とみなされる事も行っており、又六日・十五日・三十日を其々無縁仏・親鸞・知識の命日と称する「死者儀礼」を行い、毎月定期的に始祖の家（お寺と呼んでいる）で法

座を開いている。

此の様に見て来ると其の根底には、古い日本の原初的民族信仰が息衝いており、新興宗教的なものを受け入れる庶民的宗教感覚の一面を窺い知る事が出来るのである。尚此の秘事は、寛政十一年近江坂田郡新庄に出現し、それは昭和二十六年頃にも同近江の米原町に継承していた事が報告されている。更に同じ様相は、明治四十一年越中の上段村にも「泣き信心」「発狂信心」として存在したといい、現在も奈良・岐阜等に流布している。

二十五三昧会の発起について

奈良 弘元

二十五三昧会については、すでに多くの研究成果が発表されている。その代表的なものは井上光貞氏のものであるが、それによると、二十五三昧会は勧学会から発展したものであって、その中心は源信と慶滋保胤である、とする。その理由として、勧学会は一種の念仏結社であり、二十五三昧会とその性質をほとんど同じくしていること、二十五三昧会の発足が寛和二年五月であり、保胤の出家が同年四月であり、しかも、勧学会解散の時期と一致していること、保胤は楞嚴院で「横川首楞嚴院二十五三昧起請」を作っており、また、保胤の出家以前から源信と親交があったことなどをあげている。

この井上光貞氏によって代表される勸学会の二十五三昧への発展説、ならびに、二十五三昧会における源信・保胤中心説について、いくつかの疑問点が存する。

勸学会が二十五三昧会へと発展解消したとする理由の第一は、両者の性質がほとんど同じであるとするとする点にあるが、勸学会が念仏結社であったとすることは、いくつかの難点がある（詳しくは拙稿「勸学会について」『印仏研』昭和四十九年十二月）参照）。理由の第二である保胤の出家については、その時期が明瞭でない。すなわち、『日本紀略』『一代要記』には寛和二年四月に出家したとあるが、「起請八箇条」には「寛和二年九月十五日慶保胤草」とあって、九月にはまだ出家していないことを示している。

二十五三昧会の発起について、その中心的存在であったとする点については、その理由の第一として、保胤が出家し楞嚴院において「起請八箇条」を草しているという点である。しかし、大日本仏教全書所収本や恵心僧都全集所収本には「寛和二年九月十五日慶保胤云」とあるとしても、高野山金剛三昧院所蔵本（建保五年本と貞応三年本）には「慶保胤草云」とはなし、また、良忠の『往生要集記』には「二十五三昧起請恵心作保胤筆云」（巻六、淨全十五）とあって、必ずしも保胤の手になるものとはされていない。

二十五三昧会の発起については、金剛三昧院所蔵の「二十五三昧式」（建保五年本と貞応三年本と広本）三本と仏全所収本「二十五三昧式」さらに恵全所収の「二十五三昧根本結縁衆過

去帳」に、根本発起衆として二十五人の僧の名が列記されているが、その中に源信の名がみえない。保胤あらため寂心の名もみえない。したがって、寛和二年五月二十三日の二十五三昧会発起には、源信も保胤も参画関与していないといえる。

さらに、金剛三昧院所蔵「二十五三昧式」建保五年本と貞応三年本には「寛和二年六月十五日」付の「念仏開白尅同廿五人同心願文」が載っているが「僧禪滿等」とあって、発起に参画関与した二十五名の顔ぶれに変更のないことを物語っている。

源信が二十五三昧会に参加したのは何時頃かという点、金剛三昧院所蔵の「二十五三昧式」広本と仏全所収「二十五三昧式」ならびに恵全本所収の「二十五三昧根本結縁衆過去帳」に、二十五名の根本発起衆に続いて、同結縁衆十九名の名が列記されており、その中に「恵心院前權少僧都」として源信の名がみえる。この結縁衆十九名の筆頭に花山法皇の名があり、花山天皇の出家は、寛和二年六月二十四日とされているところから、源信の二十五三昧会への参加はそれ以後とみられる。

したがって、二十五三昧会の発起・発起にあたっては、源信も保胤も参画関与していなかったものであり、保胤については、その後、この法会に加ったものかどうかすらはつきしないのである。

二十五三昧会の発起衆の筆頭に名をつらねる禪滿と五番目の仁尋と二人が、康保五年二月廿七日付官符「応_レ始修楞嚴三昧院兩三昧事」にみえるところから、このあたりで準備・発起したものとも考えられる。

南岳慧思の未法観と内的展開

大野 栄 人

慧思の在世した時代（五一五—五七七）の社会状況は、南朝では梁から陳へ、北朝においては北魏の東魏・西魏への分裂、さらに東魏は北齊へ西魏は北周へと目まぐるしい易姓革命が行なわれ、北地の人民の蜂起、農民の暴動さらに鎮軍の大暴動などが相続で起り、飢饉兵刃の合間を縫って、北都洛陽には華麗莊嚴なる高塔伽藍が次々に建立され、兵役逃れの無道心の僧があふれ、北周武帝の廃仏毀釈への諸条件を着々と備えつつあり、慧思の示寂する三年前すなわち五七四年には武帝によって廃仏が断行され、また慧思の示寂した年には北周によって北齊は滅ぼされ、寺院経蔵の一切が破壊され、僧尼三百余万名が還俗させられたという。

慧思は三十四歳の時より約十年間にわたり、数々の迫害苦難を体験し、生命の危機に遭遇したわけであるが、立誓願文には「悪論師」「悪比丘」と記すのみで、その仔細について論じていないのである。再四にわたる迫害が単に私情や怨恨からのみなされたものであるとは思えない。ではその要因は那邊にあったのか。まず、師資の法系を尊重する当時の仏教界にあって、法華三昧の開悟を無師自悟であると主張して、天台の師資相承を否定したこと。更に法華一乗速疾成仏の主張、そして妙勝定

經・大品般若經・智度論等により教界の弊風を徹底的に排撃し、修禪を高揚して禪觀至上主義を主張したこともその一因であるろうし、或は諸法無諍三昧法門卷下に、「不_レ如_レ我等、如_レ是欺誑、壞_レ衆生_レ故、但著_レ惡趣空、實不_レ識_レ仏法、毀_レ三宝_レ故、罪重_レ五逆_レ云々」（T46・638c）と述べる如く、大乘の空義を了解したとして、四重罪を犯す惡趣空の破戒比丘の在ったことを記録し、この悪比丘に対する厳しい批判や罵倒によって、異端の徒をして迫害をなさしめたのかも知れない。

さて、再四にわたる迫害は多くの場合「摩訶衍義」を講説した際に受けているのであるが、この「摩訶衍義」とは主として般若經のことをいうのであるが、時として法華經を意味することもあったと思われる。即ち法華經安樂行義には、「湛深如來藏 畢竟無_レ衰老_レ 是名_レ摩訶衍_レ…妙法蓮華經 是大摩訶衍」（T46・638b）と、摩訶衍が法華經の別称として用いられ、その後には法華經が摩訶衍であり、大摩訶衍である理由を詳説している。たとえ慧思の講説が般若經に主観をおかれていたとしても、その内容は彼自身が組織した法華學に中心をおいていたものと推定され、法華經をもって、「一乘頓中の極頓」「大乘頓覺」「疾成佛道教」であると規定し、当時、華嚴經が独尊していた円頓教の地位を新たに法華經に与えようとしたための迫害であったとも考えられる。

それはともかく、迫害を受ければ受けるほど、求道と正法護持の念はますます堅固になっていったことと思われる。その信念の根底となったのが、いわゆる法華三昧の身心得証であった

はずである。更に、「未來世に諸の悪比丘あり。……王もし治せずんば、死して地獄に入る」(T46・638c)と、護法の叫び声をあげ激動する世相に翻弄されながら末法濁世の自覚に深く入っていった。慧思の在世した社会状況と、悪論師・悪比丘の迫害、それに伴う慧思の苦悶の深さ等を考え合わせてみる時、現実を末法濁世であるという自覚に至ったのも必然的に首肯されるのである。

立誓願文に、「厭_レ此言説、知其妨_レ道」(T46・787a)と述べる如く、言説が却って仏道修禪の妨げになることを知って、深山に入って修道せんことを願望するという具合に、常に主体的な自己規定をなし、一方では一切の悪論師をして信心を得せしめん、との誓願を立て、その威神力を以て弥勒莊嚴世界に生じ、記別を受けて一切衆生を救済せんことを願ったのである。弥勒の世界に生じるといふことは、現実の自己からみて目的地にあるのでなく、現実の中に於て真摯に仏道修禪に精進することが、それを可能にするとしたのである。では、その仏道の根底となったのは如何なる思想であったか。それは慧思に於て般若經と法華經に代表されるのであり、この二經こそが慧思の思想の基盤となっているのである。

仏教宗団の変容について

足田 精俊

我国の仏教は印度や中国と違って伝来当初から、常に国家或は為政者の保護を蒙りながらその権力下にあった。それが為に宗団や僧尼の日常生活は為政者によって規制されたり、更に戒律までが国法を以て厳しく取り締まられてきたのである。元來戒律は、仏教信者特に僧尼自身が遵守し且つ厳格な修行生活を行うことによって、覺者の境地に到達する為の方法であると同時に、同一信仰共同体即ち宗団構成員の秩序を統制し維持を計る為のものでもあった。そこで僧尼の行為を規制する諸戒律中、とかく問題を生じる殺生戒と邪淫戒に対する出家者の態度と、それによる宗団の変容を宗教社会学の立場から分析し考えてみたいと思う。

俗権による聖域への監督は種々の面に表現されて、寺院の在り方や僧尼行為を抑制し殊に殺生戒邪淫戒などに對する取り締りは、時代の降下と共に細分化し厳しくなっていた。即ち奈良朝には僧令により、鎌倉期には御成敗式目追加法や自治法的な寺家法及び僧侶集会法が、そして室町戦国時代では分国法があり、更に徳川期にはそれらを集大成した寺院諸法度・覺書・下知状・達などによって統制されたのである。かような国法及び準国法を以て破戒行為を次々に規制したということは、僧尼

及び宗団が仏陀の制戒を遵守しなかつた状態を明示するものであつて、事実破戒行為の文献資料は枚挙にいとまがない程多いのである。

然し一方では、仏陀の制戒を維持せんとしてその復興に尽力した浄行僧達もかなりいたことは勿論である。これら秀れた持戒僧の献身的努力にも拘らず、大勢的には破戒或は無戒僧統出して諸宗寺院や宗団内で統制することが出来ず、又為政者にとつても常に難題的存在の一つであつたようである。

こうした悪事態に対して宗団及び為政者はどのような制裁や罰則を科したのであろうか。原始仏教々団では、破戒僧の重罰は波羅夷罪即ち比丘及び比丘尼の資格を剝奪して教団から追放することであつた。然るに我国では、破戒行為を宗団内部の問題として重罰に処したり宗団規律の放棄とせず、一つの社会的犯罪行為と見做した為に遺俗は当然のことであるが、それ以上に俗人と同様の刑法に従つて処罰することが多かつた。即ち為政者は社会の精神的指導者として又聖職者の地位にある僧尼が、戒律に違犯して腐敗し墮落することは社会道徳・倫理上遺憾の極みであるとして嚴重に取り締る政策を行つたのである。従つて殊に近世では、女犯僧の行為は社会秩序を混乱させるものとして遠島・疎・晒・獄門・死刑といった具合の嚴罰に処したことが幾多の文献資料に記録されている。然しかような僧尼の濫行は仏教伝来当初から幾世紀にも亘つての行為であり、或る時期には公然の秘密的存在ともなり、殊に幕末に至つては一般庶民ですら僧の女犯・魚鳥肉食といつた殺生を時勢の

成り行きに如く思い込む状態であつた。

以上のことから考えてみると、明治五年四月太政官布告の「自今僧侶肉食妻帯蓄髮等可_レ為_レ勝手事……」といつた条文によつて、その時点から直ちに本来的意味の出家者像及び僧伽像_{||}宗団像から世俗僧及び世俗宗団へと突然変容したものでなく、伝来当初からその傾向は充分にあつたことを認識しなければならぬ。それ故に明治中期には早くも肉食妻帯蓄髮などは破戒行為でないという思想や理論を展開するようになったのである。

靈暉『觀經疏』の思想構造

橋本芳契

靈暉は真宗大谷派講師で安永四年、越中新川稗田円満寺に生れ、高岡の円乗院宣明に師事した。教化活動に最も尽した文化文政期を経、嘉永四年、夏安居に『愚禿鈔』を講ずるを最後に同年秋七十七歳で没した。この人の生涯中有名な能登の頓成事件が起り、而も頓成(一七九五—一八八七)自身は靈暉の弟子筋であり、且事件というのは頓成が宣明その人の『選択集』講義中三心章の一節に対し「機の深信、自力の義」の異説を唱えたもの。のちこれが表沙汰となり靈暉も調理人や判者としてこの間に処し苦労したばかりかその死期を早めたともいえる。真宗正義としてはもとより機法二種深信、共に他力である

が、靈暉は特に『往生礼讚』『善善義』に換るべしと示した。いま『真宗全書』には彼の『三経往生文類記』と共に『仏説観無量寿経講記』（以下これを「観経疏」と略記）を収めており、望月仏教大辞典「観経」項下和漢の観経研究書十六点の第十四に「講記九卷」として出している。靈暉が六十五歳で天保十年夏安居に講じたもので、発表者は石川舜台旧蔵筆写本を前記活字本と対比させつつ調べたが、その思想構造については四段にして理解するが適切と考える。

第一は靈暉の仏教観、もしくは仏教目的観である。成仏の一事が靈暉においても仏教の目的とされていた。観経疏の最後は、「弥陀選択の本願は、五乗齊入は申すに及ばず、普く五悪趣の衆生を残らず利益したまう」の句で結ばれたが、自身の成仏を含めて一切衆生悉皆成仏の趣意であることはいままでもない。

第二には靈暉の観経観である。前後五五（筆写本五七）席中、第初会は総論で「現説同一」によって「韋提は界外の浄土を広く説くことを願ひ」仏はその「音声説法」の願いに答えず、「眉間より光明を放ち、光明台の中にあまねく諸仏の浄土を現し」た理中心のべ、第二会に入り六門分別（諸師と善導、経意、宗教、説人差別、釈名、入文）で各論することを予告したが、それに靈暉の観経観を伺うと、韋提の「思惟・正受」が中心で、且観仏三昧より念仏三昧への展開というか宗教的信仰的な高まりが観経の世界という。

第三に善導を慧遠、天台、嘉祥等の先輩もしくは窺基・元照

等の後輩と區別してすぐれた浄土家と見る（六門分別の第一）立場からの靈暉の四帖疏依用の度合いである。靈暉は源空よりも源信を賞揚したといえる。但し善導観経疏への直參深達以外には靈暉の観経疏はあり得なかったと見る。ただ日本浄土教伝統への反省と自覚が常にその信境を深まらせたものであることを見逃してはならない。

第四に親鸞教学の立場を観経研究を通じて明らかにするに努めた点である。法然から親鸞への浄土義の継受伝達を表白しつつ、「この義善導の釈意をえて隠頭の妙釈を顕はす」とし、「弥陀釈迦善導の妙意を顕はすは独り今家の祖師（親鸞をさす）なり」として、真宗の開山親鸞は「弥陀の化身、釈迦の化身、和朝の後善導と知るべし」（以上引用、いずれも第初会より）とまで語っている。従って靈暉観経疏の思想構造は、顕の義による経表面の文章理解を正確にすることと隠彰意による経底の究明を根本とし基盤として、特に観経の末段流通分に至って明白となった芬陀利華の世界、二尊により、「是人」とされた念仏者の道を、序正両分の定数をなお「非人」としたに區別する意味がその究極する所であったといえよう。観経に着意したのはその至誠・深・回向発願の三心説からで、これは維摩の直・深・菩提の三心ならびに起信の直・深・大悲の三心と併論されてきたもの、凝然の菴羅記には彼が二十二歳にして就いた九品寺長西はこの二経一論の三心は同趣意としたと述懐している。諸行本願から念仏為本、信心正因への進展には先人の並大抵でない労苦があった。頓成の異安心にも学者としては傾聴す

べきものが含まれたろう。靈敏の觀經疏には前後二回維摩が出るが、その全体として絶えず要門より弘願への転回を志したものでさながら全体的な真宗安心義と称してよい。浄土の語についても親鸞は觀經讀で「浄土の機縁」と称していることで眞実報土を体解するのが過去にもまさって現代学者の道であろう。

第五部会

江戸時代の袈裟復古運動

川口 高風

江戸時代の仏教教団は、すべて徳川幕府の政權支配下に置かれ、寺社奉行、宗門改役、寺請、宗門人別帳など、幕藩権力の完全な支配機構の中に従属されていた。またその統制機構として本末制度や檀家制度、さらに各宗学の研鑽、修行が奨励され、特に戒律復興が強調されるようになった。そしてその中に、袈裟復古運動もおこってきたのであり、宗派にとらわれることなく、仏教者達すべてによって正伝の仏袈裟に帰ろうとする意図の下に、袈裟研究が行なわれ、多くの著作があらわれた。では、どんな理由によって著わされたかといえば「仏祖袈裟考」（大日仏全書48・四六六b）に、我が国の諸宗は袈裟の様式が乱れ、紫袈裟、緋衣を着し、あるいは袈裟に房を付けたり、絹物の華麗さを誇っていたりしていることが明らかであり、「仏門衣服正儀編」序（大日仏全書50・五四b）や「僧服正檢」（大日仏全書50・一〇九c）にも、「近頃の僧徒は、仏制の僧衣を全く知らなく、施主は非法衣を贈り、僧徒もそれが違教の衣であることを知らない」というように、袈裟に対する考えが、誤っていたことがわかり、それに対して各々の研究書

が著わされたのである。

そこで袈裟研究書をすべて見ると、大きく四種に分類することができるとができる。

第一に「六物図」を中心に、その註釈をしたり、「梵網經」に説く大乘比丘の携帯すべき十八種物を解説したもので、「六物図採摘」（大江）「六物図纂註」（宗寛）「六物図依釈」（慧淑）「六物綱要」（普寂）「大乘比丘十八物図」（敬光）らが代表的であり、徳田明本氏の「律宗文献目録」（昭49・8百華苑）一〇五ページを見ても多くの典籍があげられており、その研究が盛んであったことがわかる。また俊仍が「六物図」を我が国へ将来して以来、服具について論ずる場合、専ら「六物図」によっていたこともいえよう。

第二に幕府の体制下に従属させんがために、僧尼令や上古代の格式などから僧服や官位に応じた服飾、また宮廷や高貴出身の出家者、さらに入道した公卿の装束、あるいは僧侶、門跡、公卿などが参内の時に着用する衣体や装束、心得などについて書かれた「法中時間装束集」（永愿）「釈家装束式」「釈家法服記」（常寛）「僧官僧服記」（実観）などがあり、袈裟を装束として、幕府による法衣の研究も進められている。

第三に幕藩権力と結びついた仏教界の安逸と形式化に対しておこった「仏門衣服正儀編」（鳳潭）「僧服正檢」（光国）「方服図儀」（飲光）「律苑行事問弁」（諱忍）「絵衣光儀」（道光）などの戒律復興運動の一環として、戒律学から究明していった研究書がある。

第四に曹洞宗において、宗祖道元の研究をするため「正法眼藏」などの研究が進み、特に袈裟功德、伝衣の二巻の真意を知るためには、どうしても袈裟の研究が必要である所から生まれた「仏祖袈裟考」(養存)「袈裟問答」(晦堂)「伝衣象鼻章稿」(洞流)「釈氏法衣訓」(瑞芳)「法服正儀図会略釈」(祖道)「法服格正」(良叟)などの研究書で、「六物図」を中心とした江戸時代以前の袈裟研究が諸角度から宗派を問わずに研究されてきたわけで、それらは江戸時代全体に通じているのである。

このように、徳川幕府の体制下に組み入れられ保護を受けた仏教は、本質的なものより形而下的に形造られて行き、本来、被服として必需的な袈裟が、単に標幟として解されるようになり、華麗さに加えて簡略化されたものへと変遷していったのである。しかし先覚的僧侶より戒律復興が唱えられ、仏法が伝衣である袈裟と不可分であり、仏法の正伝は袈裟の正伝であると見なし、道宣や元照などの中国的袈裟観も否定的にながめ、戒律復興すなわち正法復興の精神を持って袈裟復古運動を展開していったのである。

わが国における密教と茶道

——真言密教と裏千家茶道——

月光 善弘

一般には「茶禅一味」という言葉があり、「茶道の基礎」にも、「(前略)。由来茶道は、教外別伝不立文字」という禅的精神

神伝統から利休居士が「和敬清寂」の精神原則を定め、心をもって心に伝えるはか、教えることも習うこともできない深遠微妙な原理があり、法理がある。(後略)と記されていて、禅と茶道との関連が強調されているが、私は次に述べる点において、密教と茶道との関連を考えて見たいと思う。

初めに密教とは何かが問題となるが、ここでは仏教の密教に限定して考えてみよう。佐藤信保氏は「密教とは秘密の間に真髓(さとり)の内容を授受して、他に洩らさないことを主旨とする教えである」と規定する。この規定によれば、一つには秘密の間における授受ということと、もう一つは真髓の内容とは如何なるものかが問題となる。従ってこの二つの要点について究明し、茶道との関連を探ねて見ることにしたい。

第一に秘密の間における授受ということであるが、本来密教とは、秘密の教え、深秘の教えの意味であり、この秘密は宗教体験の世界であって、通常の方法では他人に伝達することができないが、象徴によって表現し、他に伝達することができると考へるところに密教の世界観の特徴がある。そのためにはすぐれた宗教体験をもった師匠の存在が最も重要なこととなり、師匠と弟子との間に行なわれる伝法灌頂が、密教のうちの最高の秘儀とされ、その伝達は筆受でなく、面授によることが不可欠の要素となり、法の伝授の系譜が重要視される。

このことは裏千家茶道の修道課程を見ても、割稽古・盆略点ボンリヤクサツ・平点前ヒラヒト・小習事コナリ十六ヶ条・四ヶ伝(伝物)・欄外ランガイ・奥秘(台子伝法十二段)・大円(格外の奥秘)などがあり、四ヶ伝以上

は秘伝とされ、筆受でなく面授であり、一定の資格をもった師匠より弟子に直伝することが建前となっていて、奥秘以上は年数の制限も定められている。また資格には引次・正引次・準教授・教授などの区別があり、資格によって許状の申請取扱についての範囲が制限されており、また茶名は家元が定めると明記されている。

次に密教における真髓の内容の問題であるが、わが国の密教ならびにこれらと古来よりの山岳信仰と結びついて生じた修驗道などの思想的な特色は、即身成仏すなわち衆生がそのまま仏になり得ると説いていることである。しかしそのためには三密あるいは三密相応と称して、仏の三密にわれわれの三業を相応せしめるよう精進しなければならぬのであって、具体的に、手に印契を結び、口に真言や陀羅尼を唱え、精神集中を意味する三摩地の境地に没入することが要請される。

このことは裏千家の茶道においても同じであって、道・学・実の三位一体、すなわち理論としての茶道学・実技を通じての働き、それに道としての心構えが一体となることを強調する。それは密教の特質である表現と精神との一致、教理と儀礼との内面的な関連性に通ずるものであり、また三密に相応するものとしては、身のはたらきとしての点前（規矩作法）口のはたらきとしての主客の応答や喫茶、心のはたらきとしての一期一会によって精神の集中をはかり、茶道の真髓である和敬清寂の境地を体得した茶人となることが究極目標とされる。

これらのほか茶庭の露地は、密教における山中他界の思想に

通ずるものであり、茶室の風炉先に使用する結果も、本来は密教の用語なのである。また現在茶道をするのは女性が多いが、茶道を学ぶ女性が多くなったのは、裏千家十三世円能齋鉄中（一八七二—一九二四）が、女学校に茶道を取り入れてからのこと⁽⁷⁾で、それ以前の茶道は男性によって行なわれたもので、点前を行う人を亭主と呼ぶのもそのためであると考えられる。

以上のほか、右進左退とかその他のことで、密教と茶道との連関は密接なものがあり、直接的には「茶禪一味」であるにしても、禪の中に密教的要素が多分に取り入れられ、それが茶道に伝えられたのではなからうかと考えられる。

（註）(1)千宗興監修『茶道の基礎』六頁。

(2)薄田茂彦編『入門必携』一八〇—二二三頁。

(3)今日庵『許状の申請取扱について』参照。

(4)千宗室監修『裏千家茶道』参照。

(5)渡辺照宏著『お経の話』二〇八頁。

(6)千宗室監修『裏千家茶道』八〇頁。

(7)石原明太郎編『大法輪』第四十一卷第八号一二四頁。

(8)千宗室監修『裏千家茶道』六四頁参照。

宗教における「我」の主体性

——親鸞の場合について——

館 熙 道

昨年と同じ題を本年もかかげたのは「我」という用語の適否にかかりながら、宗教における「我」の主体性と無我との関係を明かにしたいからである。

(一)、宗教、ことに仏教は無我を説くが、それは宗教における我の喪失を意味することではなく、むしろ宗教における人間的主体的自覚を意味するのである。親鸞がその教学の相乗において格別の敬慕をもっている浄土論（世親）及び論註（曇鸞）によれば、世親の自督としての「我」は自大語、邪見語でなく流布語であるという。今、この流布の意味を問いながら、宗教における「我」の主体性（実はそれが無我の自覚である）をたづねてみることにする。論註の文（教行信証、行巻、全書四三頁及び略文類、加點本全集、六頁）に、夫菩薩、婦三仏、孝子之婦父母、忠臣之婦君後、動靜非言、出沒必由、知三惡、二報中徳とある所の「己」に親高はオノレと左訓している。しかも、この文は大無量表経の宗教他力真宗之正意（全書四三頁）であるという。「非己」は「婦仏」によってこそ意味があるのである。その他力が無我である。親鸞においては「己」は三五ヶ所（教行信証行巻三ヶ、信巻七ヶ、証巻三ヶ、化巻十ヶ、三経往生文類二ヶ所）にひかれているが、いずれも仏に向って自説、

自我を主張する「己」でなく、仏意に随順する「己」を示すものとなっている。

次に「自身」ということばも用いられている。これは七祖相乗のうち善導の指南によるものである。これも全部引用文としてひかれている。教行信証十三ヶ所（行巻一ヶ、信巻二ヶ、証巻八ヶ、真巻一ヶ、化巻一ヶ）愚禿鈔二ヶ所であり、所引の散善義深心釈において明らかのように、「自身」は仏に對しては、「己」と同様に、宗教者自らが如来に向って自己を懺悔否定して、如来の本願信順の者としての自己表現である。

宗教者の心情においては懺悔としての自己否定の面と歡喜・感謝としての自己肯定の面との二面がある。そのいづれの面にも自己告白、表白者としての主体性をみとめねばならない。「我」はその主体性の積極的表白である。ヤスパース（大哲人伝、一三九頁）が、仏陀がゼルプスト（自我）を否定しイヒ（我）を肯定するというのは、宗教者の自己表白のこの二面を示すものである。それ故に、本来的な我は本来的な自我である（前書、一三九頁）。その本来性に「我の主体性」があるのである。

(二)、「我」においても親鸞文書の中には、引用文ながら非常に多い。（教行信証、行巻一二ヶ、信巻三ヶ、真巻一ヶ、化巻二ヶ、又は我と読むもの、教巻三ヶ、行巻五十九ヶ、信巻八十八ヶ、証巻十四ヶ、真巻十四ヶ、化巻三十一ヶ所）それらの中には、仏陀が自らを名らせられる「我」である場合と、仏説聽聞者の自己表現である場合とがあるが、仏説聽聞者の隨順的

姿勢でなく自己顕示を意味するものはない。このことは親鸞の和語覽教における、「われ」又は「わが」についてもいえることである（愚禿鈔二ヶ、尊号真係銘文三十六ヶ、外に「わがみ」が一ヶ、一念多念証文六ヶ、唯信証文意四ヶ、末燈鈔三ヶ所）。

しかも、宗教自身の自己表現は文字となって現われないことが多い。例えば、教行信証の冒頭文の「竊以……」には文章上の主語がない。英文（鈴木大拙博士訳、山本晃紹氏訳共に）には、*I* の主語を置く。或は、歎異抄第一節では、文法上の主語を設定することはむづかしいが、独訳（池上栄吉氏訳）には *Wir* という主語を置く。これは複数形であるだけに一人称単数よりも主体性がばやけている感がある。

(三) 宗教における宗教者自身の主体性は一人称単数代名詞でなくて、固有名詞として表現されるべきである。この意味で宗教的自己告白としての自己表現としては、親鸞自身は「愚禿釈親鸞」を以てするのである。大経には「十方衆生」といわれる人間一般本願随順の宗教における主体者としては、「弥陀五却思惟の本願をよく／＼案ずればひとえに親鸞一人がそめなりけり」となる。固有名詞のすべての一人一人が十方衆生であり、その一人一人が流布語としての「我」である。それ故に「我」は「無我」であり、同時に主体的表現であるから、「我」は宗教の主体性の表現であるということができるのであり、それを本来的には「自我」といってもよいであろう。

蓮如における信と念仏

田辺正英

本願寺第八世の善知識蓮如は、教義的には祖師親鸞を全面的に継承して、その『御文章』（または『御文』）等のなかで、「聖人一流の他力の信念」を強調している。しかし親鸞の真意を果して十分に伝え、継承しているかどうかに対して、近時かなりの疑問が提出され、覚如、蓮如や『歎異抄』の著者といわれる唯円が、親鸞をゆがめ、またはけがしたものとして批判されている。（林田茂雄氏、山折哲雄氏、二葉憲香氏、服部之総氏等の著書等で）

果して「蓮如真宗」といわれて親鸞の真宗とは区別されるほど蓮如の教義理解が親鸞と異質的な内容をもつに到ったものであろうか。私は必ずしもそうであるとは思わない。むしろその力点の置きどころと時代的背景がそのような相違点を生み出したまでのことであって、本質的に、「親鸞か、蓮如か」「蓮如を克服しての親鸞への復帰」を考える必要があるほどの対立点は考えられず、親鸞を継承した路線の上での蓮如の真宗教義の平俗化、大衆化としての拡大強化が存在すると考えるのである。（この点に関しては別の観点から、『無常観と罪惡観―親鸞と蓮如をめぐる―』【第三一回学会発表、新潟大学教育学部紀要第十四巻】で述べ、*さかひらに*、『パウロと蓮如』【第三二

回学会発表、新潟大学教育学部紀要第十五巻」でも再論した。ここではとくに信と念仏において親鸞と蓮如における理解がいかに異なり、そしていかに本質的に同じであるかについて二、三指摘したいのである。

親鸞は、浄土和讃で、「念仏成仏これ真宗」といい、念仏を成仏の唯一行として選択した法然を継承しながら、大行とは別ち無得光如来の名を称するなり」という。すなわち念仏一行に成仏の行を限定し、さらにその成仏の一行を大行と名づけて、そこに名号大行の意をも含ませた。従って親鸞においては、それは衆生のものであって、衆生のもではなく、その功は与えた側、すなわち仏の側にある。従って「信は願より生ずれば念仏成仏自然なり」（高僧和讃）ともいわれるのである。成仏のために通仏教的には、信―願―行の系列が成立し、教信行果であるが、親鸞においては、その系列は願―行―信、あるいは願―信―行（この場合は念仏正定業の意）となる。いわゆる教信証の系列をもつことになるのである。従って衆生の働き、衆生の行業がすべて仏からの催促、導きによるものと考えられるところに他力往生の現実性が生れる。それゆえに、親鸞は、善導の『観経』疏玄義分の六字釈「南无」というは、すなわちこれ帰命なり……」を引用して、六字の名号にすべて衆生往生の業因のあることを述べると同時に、新しく「ここをもって帰命は本願招喚の勅命なり」とする。このように親鸞における信と念仏は、すべて仏の大願業力よりしての救いの論理、因果を説かんとするものであり、衆生の具体的な信仰過程の在り方には

余りふれない。『消息集』や『正像末和讃』『歎異鈔』にはこれにふれるところは少しくあるが、親鸞に比して蓮如の場合には少しく異なる。親鸞は、専ら法然とともに、念仏が往生の因であることを、当時の南都北嶺の学生たち、明恵や高弁に対しても、また異安心の徒に対しても論理的に説明せざるをえない立場にあった。

蓮如の場合は、論理的な説明よりも、教義の平易化と大衆への浸透化が要請せられたのである。従って、親鸞において排された諸神諸菩薩への帰依も単に批判するだけではなく、弥陀一仏の中に包摂するという形での教義形成が志向されるのである。とくに六字釈は、往生の因果、論理よりも、衆生自身の信念の成立過程、「信じぶり」の端的表現として心理的構造的に理解されて来る。「…されば雑行雑善をなげすてて、……たすけたまへとおもう帰命の一念おこるとき……」（『御文章』）など数多く「たのめ―助ける」方式の表現がある。しかしそれはいわゆる「祈願請求の心」ではなく、「おたすけあるをたのむ」意であることは蓮如においても、変りはないと考えられる。蓮如は真宗はあくまで親鸞が開いたと考えるほど親鸞に傾倒しているゆえに、その教義も表現こそ異っても異質のものではない。（詳しくは、近く刊行される新潟大学教育学部紀要第十六号を参照されたい。）

解脱と救済の可能性

山口 恵 照

ここに標題としてかかげたものは、まず仏教に関する一般の常識において受けとって頂きたいと思う。尤も、仏教の中心思想が人間の解脱(自由ないし自己解放)にあることは周知のところであるとしても、しかし、解脱とはなにか? 解脱の中心思想は何にあるか? は、かならずしも明らかではない。思想史に見ると、「解脱」はパーリ聖典の「モークカ」*mokkha*ないし、大乘聖典の「モークシャ」*moksa*として論究されるべきである、と考えられよう。しかし、モークカとモークシャとを対比すると、両者は単に並列ないし前後の関係にあるのではなくて、モークシャの方がモークカを継承・展開していると同様に、モークカを包むともいべき位置になるのである。

インドの一般思想史に立脚すると、仏教の出現によって、解脱はまずモークカとして、次いでこれに連関しつつ、モークシャとして開示されたことは明らかであるが、一方、仏教の出現以前、すでにモークシャとして説示されているのであって、仏教はこのモークシャに連関しながらモークカを説いたということとが考えられる。この点は、あるいはモークシャを承けてこれをモークカとして説いた、ともいべきでなからうか? しかし、このようなモークシャとモークカの連関において、解脱と

救済の可能性が示唆されていることは注目に価する。ここには、人間の解脱と救済との原理的・実際的可能性が説かれているのである。

モークシャとモークカとは、インドの古典語としては共通の基盤に立つけれども、両者はそれぞれ、サンスクリット・プラークリットとして、ジャンルを異にしている。そしてこの両者が思想的にいかなる直接的連関にあるかということとは、今日、にわかに断定され難いが、しかし両者は、共通の問題意識と独自の解決とを示唆しながら、思想史の一環を形成しているのである。そして、人間の究極的自由ないし自己解放の問題をかかげ、これに対する独自の主体的解決の道を説きながら、これに連関して、人間の救済の実際的可能性にも言及しているのである。

このような問題点に関して、ここに、自己と法との学問を問題とする最初期のウパニシャッドをとり上げることができる。この場合、少なくともつぎのような二類の対話に注目する必要がある。一、哲人ヤージニャヴァルキヤとジャナカ王との対話(プリハッドアールニヤカ・ウパニシャッド、四、二以下)二、ウッダーラカ・アールニとシュヴェータケートとの対話(チャーンドーギヤ・ウパニシャッド、六、一以下)。

ヤージニャヴァルキヤがジャナカ王に問いかけたのは、すべての人間がまさに問題とすべき死からの解脱、すなわち不死の問題の解決であって、これは、ヴェーダを中心とするすべての学問の上に掲げられた点で、ヴェーダーンタ(ヴェーダの終

極)を意趣する。同時に、すべての人間がまさに問題とすべき問題は、権勢・栄達において他に並ぶものがない国王といえども、一介の市民と同様、みずからその生涯をかけて解かなければならない、ということを示唆している。この点は、シャーンデイリヤ哲人が示したところであり、ヤーヅニャヴァルキヤとマイトレイー夫人との問答(ここに一切衆生の平等な救済の可能性が示唆される)に關しても注目されるであろう。

つぎに、ウッターラカがシヴェータケートツに問いかけたのは、多なる現象に即して唯一の实在を明かす一切智の学ともいふべきもので、これも、明らかにヴェーダーンタの問題を意趣する。その主題は、われわれの自己自身であるアートマンが、唯一不滅の真実在であるサットの自己展開として、サットに即して万物のアートマンと平等なのだという、サット・アートマンに対する平等な智慧のめざめ、平等観にある(ここに一切衆生の平等な救済が意図されている)。

誹風柳多留と僧侶

岡田 栄照

川柳は軽佻浮薄、しかも淫靡なものとして士君子はこれに与せざるものとされたが、これは川柳の一面を曲解することにもとづく偏見にすぎず、庶民の文学として高く評価されべきものである。徳川仏教史を語る時、川柳ほど僧侶の実態を活写し、

赤裸々な姿に於て把握しているものはない。今ここに岩波文庫本柳多留(一)と(四)(初篇から二十四篇にいたる約一万七千四百余句)のなかから首題に關連のある四百二十首を選句した当日配布の資料を素材として便宜上いくつかの項目に限定し若干の句を提出してみよう。

一、百旦那に対する態度

百だんなまさか衣もりやくされず 六・三

百だんな正月くるとぼんに来ず 六・11

百旦那まかり違ふと地ごく也 七・12

百旦那そのくせ地藏ほどくらい 七・18

二、縁語を活用して仏教語をもじる

八宗けんがくいろはの品川 一・11

三界むあんのはづたにニタ世帯 一・17

五十でんくくのくりきにろじがこみ 一・20

日の永さやとじゃくめついらく也 一・2

五百生手の無キ人に南女する 一・38

十九出家三十から女郎かい 一・7

しんごんひみつでもかなへぬげはこそ 一・9

ふしておもん見れば後家あゝほしやな 一・13

ぜんしうのもみぢむすこのてんま也 一・15

びく尼だけしやうじん物の中に住 一・9

よくきけばおしやうのなかくわんじよ也 一・34

朝かへり妙智力にていひぬける 一・9

三、宗派根性に対するうがち 一・34

護国寺を素通にする風車

弥陀しゃかの違ひ不縁の元トなり

かるやきを買に他宗ハ通りぬけ

ごくじをぬけまいといふいちっぱり

四、遊所へ出入するための変装のおかしみ

中宿で衣をかへしあとなれば

中宿ハそうりにすみを付て遣り

中宿ハかしわざしももって居る

中宿へ出家は入ルといしやが出る

舟宿にあるのが本のからころも

舟宿で化ケやれと師のたまわく

朝かへり高なわからハ出家なり

高なわ迄ハ釈尊の御弟子なり

品川の客にんへんのあるとなし

品川で口がすべるとぐそう也

医者と見へよふかと和尚初心なり

出家でもふけたをいしやでつかいすて

五、男色は一応黙認されていた

よし町へ行にはまねをせずとよし

よし町へ行にハ和尚たちのまゝ

よし町へ世俗にうとい客が行

またしものこと男色と旦那いひ

六、「囲」について

初・10

四・5

二四・7

二一・28

二・17

二・29

二〇・12

一九・5

四・5

三・9

四・28

二四・13

七・33

二三・14

二四・27乙

一九・25

一五・10

一八・27

五・17

一〇・16

六・23

囲レに地ごくハ無いと実をいひ

囲レはいひわけ程の見せを出し

囲レの子ハとゝさまハないといふ

かこわれがほうかいりんきうるさがり

囲れの母ねんごろにゑこうされ

酔てんがいなとこしらへてかこいまち

七、後家との因縁浅からず

美しい後家方丈のしつに入

和尚色衣で若後家に尊まれ

後家の色餅はもちやで和尚也

若後家は上りものたと和尚しめ

後家の供くりでゆすって酒をのみ

わるがたい後家でだん家へはつと知れ

はちす葉のにごりに後家ハしみて来る

憎い後家仏か口に付イている

柳多留の第八篇から第九篇に刊行が及んだ頃、即ち安永二年

から三年にかけて、江戸と京阪という地域の相違はあるにして

も、慈雲の十善法語の示衆がなされたこと、時代はくだるが、

富士大石寺門流の蓮門成敗条々等、注目すべきであろう。当時

の俗信に対しては渋川時英の「蕪風雑話」出家の不如法に対し

て、橋春暉の「北窓瑣談」が、適確な評言を与えている。

四・40

四・6

八・20

一七・44

二四・18

二〇・19

一一・26

一九・ス7

一九・ス7

二一・9

四・11

二二・5

二二・7

二四・24

親鸞における超越的なるもの

石田 充之

親鸞において超越的なるものは光明無量・寿命無量なる真仏土阿彌陀仏なる場のものであり(真仏土巻)、恒に迷妄的な一切のものを、南無阿彌陀仏と顕現し阿彌陀仏に南無帰命(帰依・信心)せしめ、真実にめざめしめ、真実光寿二無量界中の人たらしめんと救済活動を展開しつつある本願力他力救済態である(行巻・信巻等)。それは、理性的人間界を真に宗教的に起死回生せしめ、理性界を真実に理性界たらしめる底の場のものともいいうる。

その晩年の文である『自然法爾章』に示すように、それは人間的な「ハカライ」の一切を超越し、一切の迷妄的存在性を死復活せしめる、所謂自然法爾なる無我的縁起的な真如の真理の、南無阿彌陀仏と救済活動を展開してやまぬ自然法爾的な絶対的な救済活動態である。「カタチマシマサヌヘニ自然トハマフスナリ」とあるように本質的には、それは固定的な具像的存在性のものではない。『唯信鈔文意』に「極楽無為涅槃界」の文を説明する下で、「涅槃界トイフハ無明ノマトヒヲヒルカヘシテ無上覺ヲサトルナリ。……涅槃トマウスニ、ソノ名無量ナリ。……滅度トイフ、然為トイフ、安樂トイフ、常樂トイフ、実相トイフ、法身トイフ、法性トイフ、真如トイフ、一如

トイフ、仏性トイフ、仏性スナハチ如来ナリ。コノ如来微塵世界ニミチノ、テマシマス。スナハチ一切群生海ノ心ニミチタマヘルナリ。草木國土コトノクミナ成仏ストトケリ。コノ一切有情ノ心ニ方便法身ノ誓願ヲ信樂スルカユヘニ、コノ信心スナハチ仏性ナリ」などと説明を展開するように、それは一切の存在現象に内在して超越する万象包括的な絶対超越的な存在として迷妄的な一切有情を信樂(信心)せしめ、救済しつつある。色もなく形もない法性法身的存在でありながら、しかも色もあり形もある方便法身的な本願(誓願)力的救済活動態なのである。

かような本願力救済活動として一切の迷妄の有情(衆生)は信ぜしめられ、念仏せしめられて救われてゆく故、その信は「真如一実之信海」であり「極促円融之白道」とされ(信巻)その念仏(称名)は「真如一実、功德宝海」とか「円融真妙之正法」とか説示されざるをえないのである。しかも、『教行信証』には、「行巻」「証巻」などを中心に龍樹の『十住論』や曇鸞の『往生論註』又は『涅槃經』の諸文などを広く引用して、往相廻向還相廻向の救済、願作仏心度衆生心なる信を力説し、曇鸞『和讃』には「本願円頓一乘ハ逆悪撰スト信知シテ煩惱菩提体無ニトスミヤカニトクサトラシム」とか「往相ノ廻向トトクコトハ弥陀ノ方便トキイタリ悲願ノ信行エシムレハ生死スナハチ涅槃ナリ」などと讃せられる意向などより付度されるように、それは、生と死とを対立せしめて生のみに執着し、自分と他人を対立せしめて自己のみにとらわれ、自己的生の欲望

満足のみに狂奔するものを、生は死に縁ってあり、死は生に縁って起り、自は他に終り、他人は自己に縁っておると、生死縁起一如に、自他縁起一如に、煩惱即菩提と悟らしめてゆく「真如一実之信海」であり、「真如一実功德宝海」としての、信心・念仏・実践廻向の救済活動態なのである。自己の生のみに着して自他相尅相反を尽くして止まる所を知らない生死の大海の苦難・逆悪に沈むものを、生死・自他の相尅態のまままで、自然に、自他相反相尅即自他無相反無相尅(平等)、自他無相反無相対即自他相反相尅(自由)と、差即無差・無差即差なる、自由と平等の同時に実現される、自他縁起相即円融の存在者たらしめる、「極促円融の白道」となり、「円融真妙の正法」となる如き、縁起自然転成の救済活動態である。

一切の存在が縁起因縁的存在であり、それなるが故に無固定無自性的存在であることは、一切の自然現象の存在性についての本質的なあり方であり、仏教の説き、龍樹などの特に力説する所である。かような意味に関わる自然法爾の存在性たる真如(真理)の、それ自体に自然的に本来的に内在せしめる無底的な深坑・疵・極悪性は自然に転成し、自然に起死回生せしめる如き、自然法爾の南無阿弥陀仏なる名号本願力大悲救済態が親鸞における超越的なるものである。それは、創造された、えらばれたものと体験され、創造され、えらばれた人間の極悪性の体験の要請の中に十字架上のキリストを義として創造神の救済を願い神の愛を義認する如き、所謂キリスト教的な宗教体験にみられてくる超越的なるものなどとは質的に異なることを知らし

められざるをえない。親鸞の説く真宗とキリスト教とは、一般的にいて、救済の形態は多分に類似するのではあるが、体験構造の本質的な性格は異なっている。

自然法爾の研究

福原亮蔵

従来、親鸞の「自然法爾章」に対する研究は種々あるが、私の関心を引いたものは梅原真隆著『親鸞点描』中に所収の論文「自然法爾の心境」であった。師は此章は(1)法然の一枚起請文と対比すべきものとし、また(2)此章は親鸞の己証の精要の道徳とみる。そして(1)は伝統の面であって、無義為義(即の論理と云ってよいもの)は「自力のはからの否定」であり、(2)は本願乗托の意味をもつ自然法爾の己証であるという。さらに師は自然法爾章は、主要部分が二節に分かれるとし、第一は「自然といふはもとよりしかくしむるといふことばなり。…自然とはまふすぞとききて候」まで、第二は「ちかひのやうは无上仏にならしめんとちかひたまへるなり。…自然のやうをしらせんれうなり」までとする。この第一は、信巻の要義というべく、これ第十八願の意、第二は証巻の要義というべく、これ第十一願の意とみた。要するに教行証文類の縮刷版が此章とみる。そして第二につき証巻を概括し、そこに九箇の転釈をなして証の靜的説明をなすと共に、其後「然れば如来は如より来生して報応

化種々の身を示視したまふなり」と説いて動的説明をなすという。ここに(1)専修念仏より正信念仏への深化が示され、(2)念仏往生より念仏成仏への深化がなされていると説く。そして要するに此章は、念仏往生の師教を受けて唯信独達の己証を示されたものと結んでいる。

私は第一に真宗聖教の上から次の如く眺める。(1)此章は八十八歳の製作であるが、親鸞八十三歳・八十四歳頃に書かれた銘文入り尊号と一味同体のもの、その尊号の根本原理を示して自然法爾章となったものとする。銘文入り尊号には(イ)六字尊号銘文、(ロ)八字のもの、(ハ)三種の十字尊号銘文がある。その銘文を検討すれば自然法爾の理が明示又は暗示されている。(イ)には「必得超絶去……自然之所牽」の文があり、第十八、第十一の両願を掲げるが、これは此章の二節(二大区分)とも合する。(ロ)にもこれがあるが、其「自然之所牽」の文は明らかに自然法爾の義以外ではない。また(ハ)の銘文に「其佛本願力……自致不退転」とあるのも其意である。(ウ)に三誓偈を引き「我今超世願・必至无上道……」というのは願力自然を示し、「普濟諸貧苦」も「究竟靡所聞・誓不成正覚」も其意である。(イ)に「観佛本願力……」も願力自然を示し、(ロ)の引文の一心願生の文、さらに「説願偈縁持、与仏教相応」も亦、相応仏教の真義、全く自然法爾の意を暗示するものとみたい。親鸞には(A)文類其他の聖教製作による勸化時代、(B)尊号・銘文による勸化時代、(C)二尊大悲を書き、また簡潔に自然法爾の理を示し「はからいつきてはからわれゆく」意をすすめる時代という三期を分けて

よいかと考える。

第二に本章は不可思議力などの消極的表現を超えたもので、大乘の根本原理である自然の妙理(積極的表現)に徹して説示されたものとする。

(1)婆沙論を披けば、業力、因力、加行力、縁力、境界力等を説くほかに法爾力を示すが、これが仏所証の縁起即法爾と相応したもので、これが自然法爾と合致する。

(2)経論に説かれる四種道理中の法爾道理は、他の三種の道理をも含む根本の道理であるが、今章も自然法爾は此れと合致する。

(3)無量寿経に五十二回自然の語を出し、観経六回、小経一回説くものに注意し、先哲は此れを業力自然、无為自然、願力自然に分類するが、浄土の経典は全く自然法爾即ち願力自然の経典とみられるのであり、これが正しく此章の根拠とみられる。

(4)宝積部の諸経、中でも大宝積経四に「清淨自然の智見」を説き、大乘菩薩藏正法経一四に「自然智尊(佛)は……普く衆生界を觀し、……生死輪中大悲転ず」と説き、大般若三六五に「自然に開覚する故に佛陀と名く」同四四三に「正等覚性・如来性・自然覚性」を同一とみ、「下可思議事の爲の故に世間に出現す」という文などに自然法爾の意の根元を眺めうると考えるのである。

神奈川における十夜法要

鷲見定信

十夜法要は通常陰曆一〇月五日より一五日に至る十日十夜の別時念仏である。この法要が成立をみたのは永享年間である。天台宗真正極樂寺（真如堂）において平貞国の靈驗を契機として始められた十夜法要は明応四年後土御門天皇勅許により、鎌倉光明寺八代観誓祐崇によって浄土宗に伝えられて以来、重要な法要の一つとして現今に及んでいる。この光明寺を教区内にもつ神奈川は全国的にみても最も盛んな地域の一つであり、二五七ヶ寺のほとんどがつとめている。十夜は夜を徹して営むのが通例であり、現在でも開白法要は午前または午後一時前後に修せられるが、中心の初夜法要は午後六時から八時の間に行われている。この前後に諷誦文回向等が行われる。この諷誦文回向には寺檀關係を超えて寺を中心とした地域全般の人々が、宗旨にかかわらず参加する例も多くみられる。

このような寺はとくに「十夜寺」と呼ばれていて、二日乃至三日にわたる法要を行っていたが、近年短縮の傾向が目だっている。

仏教儀礼を分類して対自儀礼、對他儀礼に大別し、さらにその内容のうえから五対自儀礼に修道儀礼、報恩儀礼を、對他儀礼に祈願儀礼、回向儀礼を、さらにどちらにも属さない特殊儀

礼の五つにわけてみる試みが藤井正雄氏によって行われている。この分類をかりて十夜法要を見ると、まず十夜の典拠の一つとされる無量寿経卷下には「此に於て善を修むること十日十夜すれば、他方諸仏の国土に於て善を為すこと千歳するに勝れたり」とあり、十日十夜の修行を勧める点から修道儀礼と見ることが出来る。また十夜当日本堂前庭に角塔婆が建てられることが多い。これは十夜回向塔といわれて阿弥陀仏の御手から内陣まで五色の糸で継ぎ、さらにさらして外陣を抜けて角塔婆に結ばれる。これが「善の綱」であり、十夜の講中を「善の綱講」と呼ぶのはこのためである。十夜参会の人々はこれにさわって念仏をとなえるのである。

この角塔婆正面に「西方願王阿弥陀如来六方恒沙諸仏」と記し、右脇に「十日十夜成等正覚広大慈恩」と記されている。また法要の途中に「奉修西方願王阿弥陀如来十日十夜成等正覚広大慈恩」の文が唱えられる。この点からは報恩儀礼と見ることが出来る。

このような対自儀礼に対して、十夜を盛んにしているもう一つの要素は十夜施餓鬼、諷誦文回向、塔婆回向にみられる先亡追善である。光明寺では十夜施餓鬼が四日間のうちに五座実修されている。また十夜寺である平塚K寺、大磯D寺においても十夜施餓鬼が修せられている。(D寺の場合は戦前まで十夜回向塔の前で修していたという。) また一霊ずつに十夜用の諷誦文を読む「諷誦回向」は光明寺を除いて神奈川全般に広がり、塔婆回向も経済的理由も含めて近年広がりをもせている。

これらの先亡供養は回向儀礼であり、對他儀礼に相当する。十夜法要は対自儀礼と對他儀礼の二側面を持ってるのが現状である。

民俗学の方面から十夜法要がもつこの二面性を稲の収穫感謝祭の民俗と結びつけたものであり、したがって祖霊と農神の同性から必然的な結果であると説明している。しかし歴史的資料も欠いている現状であるが、滝山大善寺誌の十夜勸進記によれば、現在でも十夜の盛んな三河の大樹寺、八王寺大善寺両寺の十夜法要の起源が戦死者の供養にあることは興味深い。念仏の鎮魂的性格への根強い信仰が十夜法要の對他儀礼の側面をうみだしたと考えられる。

明恵上人の「阿留辺幾夜宇和」について

三宅守常

明恵の「あるべきやうは」の意味、意図するところについて考察しようと思うが、これについては田中久夫、松尾拾氏などが①高山寺蔵「日用清規教件」と題する掛板、②「明恵上人遺訓」(流布本「伝記」附録)③「明恵上人遺訓抄出」の史料から、僧とか俗とかの「あるべきやう」ではなく、人間としての「あるべきやう」である、と結論を出している。しかし僧、俗の具体的な「あるべきやう」を説いている点も見られる。そこで①②③の史料と、更に④「明恵上人伝記断簡」(明恵上人資

料第一冊所収)を加え再考察してみようと思う。

まず①は一日の勤行が定められ、更に「文机下ニ聖教不可置之、阿伽桶ニ衣裳ノ袖不可触之」等の戒律的な内容が約二十条あるので僧侶の日常の清規とみられる。②は冒頭の句の順序が僧、俗、帝王、臣下の「あるべきやう」となっているので、身分的秩序の意味とも思われるが、約五十条の内容をみると「目の見様顔もち手の持様、居すまい又行道の作法疎略究りもなし」また「只心を一にし志を全して、徒に過す時節なく仏道修行を励むより外には法師の役はなき事也」のように、細かい点に気をつける清規的なものと、在家との関係における僧の役目、即ち身分的なものの二つの意味を有する。従って②は両面を含むと思われる。③は「和尚云、人ハアルベキヨウハト云、七文字ヲタモツベキ也云々、意ハ、三業四儀アルベキヨウニフルマヘト云也」とあり、七十一條のうち②の清規と内容が重複する点もかなりあるので、③は僧侶の清規の意味であると思われる。④は特に北条泰時との説話を抄出したものであり、室町初期の書写である。内容は「されは乱世の根源は自何発といへは、只欲を基とせり——(中略)——是を令察と思ひ給者、先此欲心を失は、天下をのつから不令して可治と云々」のように為政者のあり方、心持を説いたものである。その為であるうか、この編者は「あるべきやうは」の順序を帝王、臣下、僧、俗、女としている。従って④は身分的・社会的秩序の意味であると考えられる。

以上整理すると、①③が僧侶の日常清規的な「あるべきやう

は」で、④が社会構成上での身分的な「あるべきやうは」であり、②がその両面をもっていることになる。即ち二つの意味をもっていることになる。前者は明恵の真筆があり、また生き方をみれば明恵の真意とみてよい。それにくらべ③④は写本で伝わり、後世に潤色が加えられた可能性もある。即ち泰時との交遊、法談に関する記事は「伝記」だけで「行状」の和漢両本にはないなどの理由により「伝記」は良質の史料ではなく、誇張されたものとして史料の価値を疑われている。しかし全く否定することもできない。何故ならば、承久の乱の戦後処理に關してその遺族の夫人達を平岡の善妙寺に保護したことは古写経の奥書や、上人真筆の書状からも明らかであるし、「和歌集」を見ても二人の關係はかなり親密であったことがわかる。とすれば泰時に関する「伝記」あるいは「伝記断簡」の記事はある程度肯定してもよい。そうなると法談において泰時を難詰した時、身分的、社会的秩序としての「あるべきやうは」を説いたことが充分に想像し得る。更に「沙石集」にもこれと同様の意味の記事がある。従って「あるべきやうは」は後者の意味も含んでいるとみてよい。

以上の考察によって明恵の「あるべきやうは」は僧侶の内部に対しては戒律的な清規を守り、外に対しては僧侶としての役目を守り、為政者は為政者としての「あるべきやう」在家は在家としての「あるべきやう」を守り、それぞれの分を守って「あるべきやう」に生きる、そうすれば社会的、身分的な別はあるが同時に和合し調和するという、社会倫理あるいは秩序ま

での意味を含む多元的な内容のある言葉として解釈することも可能なのではないかと思われる。

親鸞の宗教と逆対応の論理について

海 辺 忠 治

浄土真宗は一見すると根本仏教の立場から離れているように見えるが、教行信証の証卷等を見ると、真如法性を教義的に説かないキリスト教を始め他の宗教と違って、真宗が仏教であることがありありと見出される。ただ真宗は真如法性を証得し得ない凡夫を導かんがため、入涅槃の媒介役、救い主として方便法身が説かれ、又仏の誓願が説かれている点等に聖道門と違う所がある。しかし真宗は到底自力にて涅槃に到り得ぬ末世の凡夫のための方便の教、乃至は神話的宗教であると言う理由にて、聖道門より一段低い宗教であると見なされる趣きがあるが、実は(一)凡夫たるの自覚の徹底に於てのみ真理は却って開顯せられるのであり、(二)仏の誓願と云う一見、神話的世界は実は絶対者の自己否定と云う宗教的真理の表明であり、(三)方便法身が導入せられることよって却って宗教的現実が具現化されるものとして、ここに凡夫の宗教として神話的表現を以て彩られている親鸞の宗教が、実は客観的真理の最も顯現された宗教として見直さねばならぬものと思われる。

以上の問題それぞれについては西田哲学逆対応の論理、(二)に

ついては更に星野博士の説を手がかりとして、浄土真宗の論理構造について述べて行きたい。

さて(一)の問題に関して善導の二種深信について述べる。二種深信は二種各別の信心ではなくして一信心の二相なる故、これを二種一具の信心と云われている。しかしこれは一見、法の深信を得んがための手段として機の深心を考え、又は時間的に機の深信の後に法の深信を考え易いのであるが、そうではなくしてこれは場所的論理的に一信心の二相でなくてはならぬと思われる。即ち我々の自己は「絶対的一者の自己否定的多」として、又「絶対者の自己否定の極限」(西田哲学論文集第七)として生れたるものであり、我々は生れながら罪人であるとするの正に機の深信である。他方、我々は「個なれば個なる程：逆対応的に絶対的一者に自己をもつ」(同上)即ち、仏に撰取さされている姿が法の深信である。聖道門の場合には「出離の縁あることなしと信ず」とか、「地獄一定すみみかぞかし」と云う個にとつて「絶対に救われ得ない自己に徹す」と云う方向でなく、自己の法性的方向に徹することによって自己を超えようとする性格がある。しかし法性的自己に徹するのみでは未だ全面的真理と云い難い。絶対的真理は「絶対に救われ得ない自己」「出離の縁あることなき自己」(機の深信)即「絶対に救われている自己」「法性的自己」(法の深信)であると云う弁証法がなければならぬ。その論理が絶対矛盾の自己同一、逆対応の論理であり、二種深信の論理であると思う。

次に二種深信は(二)仏の誓願と結びついて表現されているので

ある。然らばここに一見、神話的に表現されている仏の誓願の論理性が解明されて、二種深信の客観性が更に明確になると思う。論註に「実相を知るを以ての故に、即ち三界の虚妄を知る。衆生の虚妄を知れば、即ち真実の慈悲を生ず」と説かれてはいるが、「仏の働きの面からすれば仏の誓願は右の如く智慧に裏つけられた慈悲の表明であり、一方又仏自体の論理構造」から云えば、仏の誓願は仏の自己否定の姿である。絶対者は自己否定に於てはじめて絶対者たり得る。「一切衆生として成仏せざることあらば仏とならじ」仏とならじの誓いに於て却って成仏された。即ち仏の誓願は単に神話的に表明されたものではなくて、絶対者の自己否定即肯定の姿として宗是の真理の具現化である。

(三)に真宗は方便法身を媒介として成立している。法性法身は仏と衆生との対立を絶した仏であるが、それに対し方便法身は衆生に対応的に、即ち対衆生仏として、法性法身が自己否定的に自己を限定した姿である。この方便法身として働き出すことに於て仏は真に仏たるのである。他方、仏に逆対応的な衆生はそこに仏と対応的な場を得、仏に救済される。この方便法身により法性法身と衆生との結合が初めて具現化され、ここに宗教的現実が具体化されるのである。飄鷲の宗教は以上三点に於て宗教的世界の構造が最も鮮明にされた宗教と云うことが出来る。

親鸞の浄土観について

松本 解雄

親鸞の浄土観について考えるのに、私は次の六点に要約できると思う。一 真実のところ、二 超絶の世界、三 光の国、四 清浄の世界、五 安楽国、六 自然の浄土。

一 親鸞のめざしたものは、真実に生きることであった。それは親鸞の残された著作の随処に見出される言辞によって知ることができる。即ち、親鸞の名著である「教行信証」は詳しくは「顕浄土真実教行証文類」で、その標列として、「顕真実教一、顕真実行二、顕真実信三、顕真実証四、顕真仏土五、顕化身土六」をあげている。而して教巻の冒頭には、「大無量寿経真実之教 浄土真宗」と掲げ、「夫顕真実教者則大無量寿経是也」と述べている。また各巻にわたって「真実之利」「真実教」「時機純熟之真教」「真実行」「大聖真言」等の文字が見られ、和讃の中にも「真実明」「本願真実」「真実報土」の言葉が見られる。殊に「真実報土」は浄土和讃の大經意二十二首の中に出ており、これこそは真宗教義の眼目をなすものであり、「真仏土巻」その冒頭に述べている「謹按真仏土」云々にある「真仏土」なる語と共に、親鸞の求めたものは、「真実」であると同時に、その究極のところとして「真実報土」が要請せられたのである。

二ここでは、「浄土論」の「観彼世界相 勝過三界道 究竟如虚空 廣大無邊際」及び「教行信証講義」一一五三頁の「安楽浄土は清浄無為の涅槃界であって、この涅槃界は法性に随順し、法本に乗かず法蔵菩薩の大願大行の因力から積集せられ、平等一味にして、女人根欠二乗のものも報土に往生すれば直ちにみな清浄無為法身を証得し、誠に不思議中の不可思議な報土である」を引用するに止めておく。

三「教行信証」の「真仏土巻」に「謹按真仏土、仏者則是不可思議光如来、土者亦是無量光明土也」と述べてあるので、浄土は光輝く国であることが知られる。浄土は仏の在すところであり、その仏は「不可思議光如来」であり、「無得光如来」であることから至極当然の事と思われる。これは金子大栄師の「彼岸の世界」の「本論前篇彼岸の世界の光景 第一章 光の国」に詳論されている。又鈴木大拙師は「浄土系思想論」の「浄土観」の中で「浄土は光明の世界で、すべての物が明徹性を帯びて居る」と述べている。

四、このことは「浄土」という言葉自体によってすでにさきりしているし、親鸞の「讚阿弥陀仏偈和讃」の「宝林宝樹微妙音 自然清和の伎楽にて 哀婉雅亮すぐれたり 清浄楽を帰命せよ」「清風宝樹をふくときは いっ々の音声いだしつゝ 宮商和して自然なり 清浄敷を礼すべし」によっても知ることができる。更にこの清浄については、「証巻」に述べている「浄入願心」並びに「三種二十九種の莊嚴」にも言及しなければならないが今回はこれを省略する。

五、安楽国、安楽国土、安養浄土、安養界など親鸞の和讃その他浄土經典には無數に見られ、「唯信鈔文意」には「極楽と申すは彼の安楽浄土なり よろづの樂つねにして苦まじはらざるなり かの国をば『安養』といへり 曇鸞和尚は『ほめたてまつりて安養と申す』とのたまへり」と述べられている。

六、親鸞は「高僧和讃」の中で「五濁惡世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて ながく生死をすてはて、自然の浄土にいたるなれ」「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり 自然はすなはち報土なり 証大涅槃うたがはず」とうたい、「浄土和讃」の中で「念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門 権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ」と述べていることよって、浄土の性格を明らかにしている。尚曾我量深師は「自然の浄土とは、詳しくは無為自然の浄土、寂靜自然の浄土である。無為自然の浄土に於て、無為自然のさとりをひらく。これがすなはち、無上涅槃というものである」としている。

仙英本「傳光録」の底本について

中山 成二

最近、新発田市不動山法正寺において、仙英本「傳光録」に著しく類似する写本を発見した。此は都合五冊、外題「大乗鑿山和尚傳光録 卷一 二 三 四 五」内題「大乗室中鑿山和尚傳光録五卷之内第一乃至五」卷一 釈迦牟尼仏―10祖、卷二 11

祖―20祖、卷三 21祖―33祖、卷四 34祖―44祖、卷五 45祖―52祖の各目録を付し、卷一は「傳光録序」を載せ、後題を「鑿山和尚傳光録卷一乃至五全尾」「天明治五壬申年（五月乃至八月）超后国蒲原郡荒川村在子不動山法王正蘭竹窓知足庵 仏母大広拝瞻（畢）」とする。書写年代は仙英本開版より二十年程後となる。しかし、内容の検討によつて、仙英本に遡るものであることを知る。すなわち、各章の配巻形式は河村本と同じであるが、十四章以後の本文については山端氏によつて紹介された可睡齋本と全く一致すると言ひ得る程のものである。したがつて、可睡齋本の書写年代からして法正寺本の親本は仙英本に行すると見られる。

法正寺本が内容的に仙英本に対していかなる位置を有するであろうか。先ず序文については、法正寺本のそれは「近著前越乗国端貌禪師繕写其全部五卷」「学者未縁取則」と傍点部分の語句、及び識者名の無い外は仙英本と全く同じであり、既に、法正寺本系において河村本に見る無隠道費序を編集し直されていたことが知れる。「乗国端貌」について考えるに、河村本は「乗国倪公」とあり、無隠が石川実性院時代の寛延三年に記し、書写は明和四年である。一方、永久本は同氏の紹介によるに延享四年の「白龍山端倪」の書写にかかるものである。しかし、可睡齋本の書写年代弘化二年を参考とするならば、約一世紀後の法正寺本の親本は「乗国端倪」と現在伝えられる福井市白龍山長国寺十一世雲卧端倪の世代名にそつているわけである。

更に、本文については山端氏の可睡齋本の考察にみられるように、十四章以後は勿論可睡齋本に無い十四章以前についても法正寺本は、他の古写本に比して著しく漢文化され、多数の割注を有する仙英本の特徴に合致する。また、可睡齋本同様、廿一章廿二章の錯簡現象や、各々短文ではあるが多数の欠落が認められる。だが、錯簡については乾坤院、河村可睡齋の各本が廿一章拈提文を「或人ノ言ニヨリテマドワサレテ 耳ヲフサギ」となすに比して、法正寺本は「或人ノ言ニヨリテマドワサレテ仏魔ノ為ニ耳ヲフサギ」とし、廿二章に再び「仏魔ノ為ニ」と記しており。既に法正寺本では錯簡に気付いていた如くである。一方、仙英本に於ける廿一章の錯簡訂正は既に訂正されている松下本とは異り、仙英本自身の訂正と言えよう。また、仙英本に対する法正寺本、可睡齋本の欠文、差異は、機縁を述べる部分については明版景德伝灯録によるものであり、他の部分については今不明であるが、それを補うものは乾坤院、河村、松下等の古写本である。法正寺本、可睡齋本の全体について乾坤本、河村本、松下本と比較すれば、その中松下本が最も近いといえよう。即ち文体は乾坤本、河村本が比較的近く、松下本はそれに比してかなり漢化現象が窺える。

法正寺本について見るならば確かに、冒頭では「師於正安二年正月十一日始請益」と正月十一日を拈提の開始としており、また、既述の如く、仙英本に比して欠落もあり、多少の問題は残るが、此の法正寺本、可睡齋本の系統が仙英本の底本であると言い得るであらう。しかも、その編者についても決定しかね

るが仙英が刊本の凡例に言う、「逐行校正シ 漸ク完璧ヲ得たり」「只アル古写本ノ尾ニ 無隠禪師序文ト 瑩祖略伝アリ」の文より法正寺本を考えるなら、法正寺本の校正編者は仙英自身の如くにも窺える。しかし、結論は今後の考察を待ちたい。

日本曹洞宗宏智派における

東陵永興の位置

石川 力山

東陵永興は周知の如く、中国曹洞宗丹霞子淳の法嗣宏智正覺の五世の孫雲外雲岫の法嗣であり、中世における最後の渡来僧として我国に來り、天龍・南禅等の五山叢林に住して活躍した禅僧であり、曹洞宗宏智派としては東明慧日に次いで第二伝に相当する。

所で、日本曹洞宗宏智派の教団的特徴は、道元派下の教団が主に地方的展開をなしたのとは対照的に、第一伝東明は円覚・建長を始めとする鎌倉の五山十刹に相継いで晉住し、更にこの派の開創になる諸寺はいずれも諸山或いは十刹に列せられていることから知られるように、常に中央の官寺機構と深く結びついて発展したことであり、東陵の場合もその例外ではない。

扱、日本禅宗史上における宏智派の歴史的評価乃至位置付について、東明の系統についてはその門下からは別源円旨・不聞契聞・大虚契充・小林如春等の多くの入元者を出し、彼らはいずれも金剛幢下の流れを受け、その影響の下に多くの文芸僧を

出して五山学芸界でも大きな位置を占め、又別源の系統は越前朝倉氏の庇護を受けて北陸に教線を張り、更に建仁寺洞春菴を根拠として京の地にも進出しており、かなり大きな足跡を歴史の中に止めている。しかし東陵については、不幸にして法嗣が無かったためか、単に金剛幢下の文芸面に秀でた禅僧の一人として、或いは我國禅界に一時清新の風を吹きこんだ禅僧としての評価に止まっており、このような付置付が當を得たものであるかどうかについては疑問があり、この点について以下考えてみる。

東陵は観応二年（一三五二）足利直義の招聘により来朝し、夢窓疎名の知遇を得て夢窓退院後の天龍寺を領することになるが、これは東陵が夢窓派の法系上の祖に當る無学祖先の傍系の甥であったという親近感から出たものと見られている。又翌観応三年には南禅寺に入寺するが、この時東陵は越前の別源を京に招き南禅寺の首座として分座説法させており、このことは宏智派の京都進出に絶好の機会を与えることになった。即ち、別源はさらに十刹真如寺・五山建仁寺に普住し、建仁寺内に塔頭洞春菴を建立し、これを契機に、玉岡如金の新豊菴・月齋円見の雲龍菴・仙隱宗華の聴竹軒・清規軒・愚谷契智の桃隠軒・文溪聖才の水竹軒・文中賢昌の釣月軒等の塔頭及び子隠が統々創建され、これら諸院より建仁寺住持となる者が多数出ている。このように宏智派は、東陵の来朝演法を契機として京都五山にも進出することになったのである。

又従来、宏智派の諸師は京・鎌倉の臨濟宗の僧達に混じって

独自の禅風を挙揚することはなかったとされるが、曾て論じた如く、東明には洞山・曹山以来中国曹洞宗の伝統として伝承されてきた五位説を中心とする禅風の挙揚があり、東陵の禅思想についても、『興東陵日本録』の南禅寺語録によれば、「新豊の曲」即ち洞山の宗旨專揚ということを明確に謳っており、更に五位説の唱道もあったことは幻化道人無塵省燈の事蹟に明らかで、無塵は東陵より受けた五位説に自己の見解も加えて『五位図説』を著わしている。そしてこの『図説』に対して道元派下の南英謙宗が『五位図説詰難』を著わして反駁を加えたことも周知の如くである。既に述べた如く、東明にも五付説の唱道はあったが、これを伝えたものがあつたかどうかは不明であり、道元派の義雲や瑩山、或いは瑩山に教えを受けた法燈派の孤峰覚明等にも五位の提撕があつたとされるが、いかに伝授され研究されたかは充分に分っていない。しかし東陵の唱道した五付説は無塵に受け継がれ、更に京の地で学んだ南英により種々の形で議論され、この議論は江戸時代まで続くのであり、その意味で東陵は、五位説の我國における本格的研究の先鞭をつけた人として評価していいと思われる。

このように考えてくると、東陵永興には法嗣は一人もいなかったが、東明が果し得なかつた五位説研究の拾頭を京の地に促し、更に宏智派の京都進出の素地を作り、又その進出にも積極的に尽力しており、日本曹洞宗宏智派の発展に寄与した功績は極めて大きいといわなければならない。

金沢文庫所蔵の日本達

磨宗の文献について

石井修道

神奈川県立金沢文庫より『金沢文庫資料全書 仏典第一巻 禅籍編』が刊行された。その中に所収された『成等正覚論』は、大日能忍が主張する日本達磨宗に関する文献であることが判明した。日本達磨宗については鷲尾順敬博士が研究され、日本達磨宗の全貌が明らかにされれば、宋代の禅受容が解明されるのであるが、その資料は従来ほとんど見出し出すことができなかった。

『成等正覚論』が日本達磨宗の文献である理由は大きく三つあげられる。

第一は自己の立場を「達磨宗」としていること。大日能忍の一派が達磨宗といわれたのは『百鍊抄』などにみえ、大日能忍の法を受けた義介が紹瑾に附した『嗣書之助証』にもみえるのである。

第二はこの派の系統が仏祖法王より仏照大師に至る五十代の列祖とみえることである。五十代の仏照大師とは、臨濟宗楊岐派の仏照徳光のことである。先の「嗣書之助証」に大日能忍を五十一世と表現しており、その派の系統を示すものである。

第三は達磨宗の教法が日本へ渡った年を淳熙十六年己酉・皇朝文治五年八月十五日と主張していることである。淳熙十六年

(一一八九)は大日能忍の弟子練中・勝弁が大日能忍の文書をもって入宋し、仏照徳光が印可証明した年である。この時徳光の賛をした達磨像と自賛の頂相が伝持され、近年まで存しており、そこに淳熙十六年六月三日の日付がみえるのである。「嗣書之助証」も「大宋淳熙十六年、日本文治五年」で示され、この時能忍へ伝法されたという自覚は、日本達磨宗の強調するところであった。

この三つは日本達磨宗の特色をよく示すものであるから、『成等正覚論』はこの派に属する文献であることがわかるのである。

日本達磨宗の文献であるとして『成等正覚論』をみてみると、この論は此の法の縁起を演ぶとして達磨の人物像を述べ、次に自心即仏を談じ、最後に所求即成を明かしている。達磨は「蘆葉の達磨」「隻履の達磨」「欠齒の達磨」および「慧可断臂」の師として述べられている。第二・第三は『宗鏡録』に基づいて達磨の伝えた一心のすぐれた点が言及されている。また地獄も唯心の所造とし、即心是仏の信の強調と『華嚴経夜摩天宮偈讚品』の一偈を唱え、言下に苦を離れるという現世利益を主張するのである。

この『成等正覚論』は大日能忍の主張を弟子が記録したものが母体と考えられる。『成等正覚論』を達磨講式であると見てもよいが、母体は講式であったが、それを序・正・流通の三段として整理したところに論としての性格がある。

日本達磨宗の大日能忍の主張が、『宗鏡録』に基づいている

し、また大慧派の仏照徳光の法を嗣いでいるから、それらの関係はどうかという問題が残る。『宗鏡録』は宋西の興禪護國論にも影響を与えたが、能忍は永明延寿が主張しようとして華嚴宗の立場から性相融會および教禪一致思想を説いたのと異り、『伝心法要』の主張を取り入れ、禪の立場から『宗鏡録』を利用したと思われる。延寿は中国では念仏禪者として重んじられるが、能忍はそれとも異なる。また大慧派の「看話禪」や「待悟禪」とも異なるものである。

最後に『成等正覚論』の称名寺への流伝について考えてみたい。道元の真字『正法眼蔵』が称名寺にあることは有名であるが、日本達磨宗と道元の教団には密接な関係があり、二つの著が懷鑿を通じて称名寺へ流入したのではないかと推測される。それが道元の鎌倉行化と関係するのか、懷鑿その人が直接関係するのかわ不明であるが、一度懷鑿の手を経ていると思われる。詳細は「金沢文庫研究」に発表を予定している。

性起と性具

石橋 真誠

性起と性具は、華嚴と天台を代表する思想であって、昔から「起」の一字よく華嚴を表し、「具」の一字よく天台を表すといわれ、性起と性具の問題は中國仏教思想史に於て常に論じられてきた。特に天台の内にあって六祖湛然以後、山家派と山外

派に分裂するものこの両思想についての論評であり、華嚴に於ても四祖澄観は伝統的性起唯淨説から、性起善惡説の立場をとって多くの問題をなげかけている。ではここに澄観の性起と性具の思想的立場にかぎって考察してみたい。

澄観（七三八―八三九）は、天台の湛然とともに曇一に南山律を承け、法説について華嚴を、湛然から天台を学んでいる。従って彼の性起に対する考え方も智儼や法蔵とは自ら異り性具的である。

華嚴に於ける性起は華嚴經性起品にあることはいうまでもないが、この性起を思想としてとりあげたのは二祖智儼に於てであり、彼の所謂孔目章明性起章に

性起とは一乘法界縁起の際を明す……起は即ち不起なり、不起とはこれ性起なり。

と、縁起を性起にまで展開した智儼の意図はあらためて注目にあたいる。これに対して法蔵は華嚴經問答に

不起を以て起となす。その法、本具の性の故に起と名く
と、さらに探玄記に

性を以て起となす故に性起と名く。

と、性起を分相等の十門に分けて説明し、さらに分相に理と行と果の三性起の立場から性起の意味を述べんとするところ、彼の性起説の特色である。さらに義海百門に於て

起は即ち不起、不起は乃ち法界を彰す。

と、性起を縁起の立場から起とみるのと、法界の領域から不起として性起をみる、性起の二重性のみかたは性起が唯淨ではな

く、染淨の立場に於て理解され、智儼に於て性起が淨縁起であつて、惡を含まないとする立場は、法藏によつて染津に通ずるところにその特色を見出すのである。このような考え方は、天台の智顛と同時代である曇遷の影響をうけ、これが澄観にいたると、天台の性具説が導入され、性起は性具と対比されるばかりでなく、性惡としてかたられる。即ち彼の演義鈔に、善惡二法、同じく真如を以て、その性となすを以て、善性を断ずれば即ち真如を断ずる……性惡断すべからず、即ち妄法本より真なり。

と述べる澄規の立場は、華嚴の伝統である智儼や法藏の性起説と異り、善惡ともに性起であるごとくに述べられている。しかし彼の夜摩天宮偈讚品の唯心偈を解釈する心を総相として、これを悟るとき仏に於て淨縁起を成じ、迷えば衆生によつて染縁起を現するのであり、縁起は染淨とあるが心体は異なるのであり、従つて如来も性惡を断ぜず闡提も性善を断じないと論じて性惡不断、根本不動智、妄体本真、靈智不昧の唯心の立場はただ単に天台の性具説に同ずるものでないことは明らかであつて、彼の心要法門の如きは性起説の極致を示すものである。

『一言芳談』における

道理について

池見澄隆

『一言芳談』の思想を、敬仏房の法語（かれの法語は最も多く、また編者はかれと關係の深い者といわれる）を中心に、なかでもしばしば語られる〈道理〉に着目して、考察したい。この〈道理〉を真正面からとりあげて論じた研究は、管見ではない。ただわずかに言及した例があるので、その先学の見解をさきに紹介し、それと私見とが根本的に異なることをのべることからはじめたい。

桜井好朗氏は『隱者の風貌』五二頁以下において、つぎのようにいわれる。隱道聖が「現世において理論を軽んじ、理論的な思索を怠っていることに気づいたとき、「敬仏房は理論によって信仰を深めるべきだと考え」「さらに一步を進めて經文をよむだけでなく、思索してそこに道理をさぐれと説く」のである。ここでは道理≡教学・理論としてとらえられている。ところが一方で敬仏房は「後世者の法文は紙一枚にすぎぬ」とも語っているから、氏はそのあいだに矛盾を見出し、それを敬仏房の「思考の堂々めぐり」と結論づける。しかし私見では、思考の堂々めぐりをしているのは、桜井氏自身であり、それは〈道理〉を教学・理論であると誤つて解した結果である。

そこですまず敬仏房の教学や理論に対する考え方＝学問観にふれておきたい。かれのもとで人々が、後世門について「あらまほしきこと」を話しあっていたとき、ある人が「法門なき後世物語」とつぶやいたのを聞いて、敬仏房は感心し「いみじくねがへり。その随を得たる事、これにしくべからず」と絶讃している。また「学問すべしといへばとて、一部始終を心得わたり、文々句々分明に存知せむなどいふ心ざしは、ゆめ／＼あるべからず」とも語っており、要するにかれの学問観は、師、明遍の学問無用論と類似であるといえる。すなわちかれの強調する「道理」には、すくなくとも教学・理論の意味は認められないのである。

では「道理」についてかれはどのように語っているのか。○彼而上人も、明遍・明禅任運の御発心などはみえず、たゞつねに理をもて利伏し給し也。しからば、道理を忘れざるを、又道心といふべき也。後世のつとめは、心つよくてのうへの事也。よろづさはる事のみあるをば、おほるげの心にては、いかでか、たへこらふべき。然而人ごとに、道理のごとく、道理をたて得ざるあひだ、皆心にまけて、はては後世もおもはぬものに成あひたるなり。道理のかひなく、道理を始終とをさぬが第一の後世のさはりにてあるなり（第四〇）

我も人も、真実に後世をたすからむとおもはんには、かへす／＼も、道理をつよくたて、心にまけず、生死界の事を、ものがましくおもふべからざるなり（第四一）

かりそめにも、一期を久からむずる様にだに存じつれば、今生の事もおもくおぼえて、一切の無道心のこと出来也。某は三十余年、此理をもて相助て、今日まで僻事をしいださざるなり（第四四）

ここに明らかなように「道理」の反対語は、生死への執着を断ちきれない迷妄の心をさしており、従って「道理」には「出離への意志」とか「後世者の規範・当為」といった意味が看取される。要するに「道理」とは、出離への意志を中核とする、後世者の実践原理である、と規定できよう。

ほかに「理」を示す例としては「無常の理」（四八条）と「死を、それざる理」（五四条）とがあげられる。この二条を加えて「道理」を再吟味すれば、「道理」の中核に根ざす意志とは、観念や情緒を振り払い、断ちきったところに露表する自己確定の意志であるということが出来る。

その成立年代も一二九七年～一三三〇（一）年という以上に詳細なことはわからず、編者についても敬仏房と関係の深い者という程度しか判明していない本書ではあるが、右にのべたように「道理」の性格を明らかにすることによって、本書を思想上に位置づけることも可能であると考ええる。

『鹿島問答』にみる中世念仏系仏教

伊藤唯真

浄土僧聖岡（曆応四ノ応永二七）に『鹿島問答』と題する著作がある。『破邪顕正義』ともいい、聖岡が常州鹿島社に詣でて、一夜社頭で老婦と老翁とが交した問答を側聴した体裁を以て、当時浄土宗に加えられていた他宗の論難や自宗内の異解を破邪し、所承の正義を顕彰したもので、永和三年（一三七七）七月、三七歳のときの成立である。

この書は当時のやや通俗的な浄土宗の教学の書として注目されるが、記述が「近代念仏ノ行者」の行動に及ぶ箇所が多いので、室町初期の念仏系仏教の様態を窺う上でも貴重である。

『鹿島問答』に現われた「近代ノ念仏ノ行人」の動向は、聖岡が二五歳以後「南北往還、東西編曆」して直接見聞したところに基づいて書かれているとみられるから、真实性の高いものである。聖岡が特に関心を寄せた念仏者の動向は、(一)神祇への対応、(二)聖徳太子像の尊崇、(三)踊念仏の隆盛であった。

『鹿島問答』によれば、神祇との融和が顕著であった聖岡の頃にあっても、依然「神明ニ參詣ノ事ヲ誠ムル」念仏者が存在し、また「浄土宗ノ行人トハ号シナガラ」聖徳太子を観音・勢至よりも重んじ、阿弥陀仏に背くまでには至らないが「専ラ太子ヲ以テ本尊ト安置」することが流行し、さらに三衣一鉢の形

体を闕き、鉦を叩き声を挙げ、頭を振って鉦と足との拍子を調べ、踊念仏を「乞児ノ幻術」「愚夫ノ渡世」とする念仏行者が少なくなかった。聖岡の觀察は浄土宗内に限定されず、ひろく「近代念仏行者」に向けられていた。そして、聖岡はかかる動向に対して自己の立場を明確にしている。例えば、參社を嫌う念仏者に対しては、弥陀の垂迹には一重（弥陀↓諸仏）第二重（弥陀↓諸仏↓諸菩薩）第三重（弥陀↓諸仏↓諸菩薩↓権現、明神）の別があると説き、第三重垂迹において菩薩を信する者が神明に背きえない立場を認めつつも、念仏往生を期する人は本高迹下の菩薩よりも本仏に帰すべきであり、強ちに神明に帰すべきでなく、たとえ和光同塵の本意を感じて參詣するも心中に祈請してはならないとする。三重の垂迹説を立て、専修性を維持しながら神祇への融和が合理化されようとしているが、やがて聖岡は神道・仏法の合一を論じ、仏法の外に神道、神道の外にさらに仏法を尋ねる必要のないことを説くに至っている（『麗氣記拾遺抄』）。聖岡のこの努力は当時であってもなお神明參詣を嫌い誠める一派の強かったことを暗に示している。また踊念仏については「軽忽ナリ」と否定するが「彼ノ門人ノ中ニモ若シ心ニ偽ラザルヲ以テ深ク本願ヲ信ジ往生ヲ願求シテ（略）邪見無クンバ、行儀ハ設ヒ輕忽ナリト雖モ往生ヲ得ベシ」との態度を示している。

聖岡が最も関心を払わざるを得なかったのは聖徳太子像安置の流行であった。新堂を建立する場合「十人カ八九人ハ（略）専ラ太子ヲ以テ本尊ト安置シ」「自他ノ宗匠失笑スル所」とな

っていた。聖固は、太子像を本尊とするなら「正中ノ正タル専修行ノ人」とは云えず、「太子ノ俗形ヲ本尊トスルヲ専修行ト積スル文」は無いと評し、弥陀三尊の傍らか、または別に影堂を立てて安置すべきだと述べる。

聖徳太子信仰は鎌倉以降ひろくおこなわれ、原始真宗教団では如来太と太子堂が並立していたが、浄土宗においても太子像を本尊と仰ぐ向きのあったことが窺われる。太子信仰は四天王寺と善光寺をむすぶ勧進聖によって弘められたと考えられているが、融通念仏の影響が無視できない。融通念仏の興隆と聖徳太子を本尊とする流行期が一致し、浄土宗寺院で融通念仏を興行し、聖徳太子像を安置した例がみられるのである。「融通念仏すすめる聖」の影響は浄土宗においてもまた太子像を安置せしめずにはおかなかったようである。しかし大勢として浄土宗寺院から太子像が姿を消すのは何時であり、何故であろうか。これが次の課題となる。

「黒漫漫地」(臨濟録)について

鈴木利三

「山僧往日、未有見処時、黒漫漫地」(山僧そのかみ、未だけんじよ有らざりし時、こくまんまんにき)これは『臨濟録』の「示衆」の部の終りの方にある臨濟未悟の時の述懐の言葉である。

秋月の現代語訳(禪の語録・10)を見ると、「わしもその昔、まだ悟りが開けなかった時は、たゞ一面の暗闇であった」とある。現代語訳には、そのほか、朝比奈(岩波文庫)、古田(角川文庫)などがある。朝比奈は黒漫漫地を「胸の中は直暗闇であった」と訳し、古田はただ「真暗闇であった」と訳している。

次に禅語辞典類で「黒漫漫」の説明を見ると、禅林句集(柴山)では「まっくらやみ。全く何もわからない状態」とある。また禅語小辞典(現代禅講座)の「黒漫漫地」は「地は助字。漫漫は広く遠くはてしがないさま。暗(黒)一色で何物も見えないさまを形容した語」とある。なお別の見出し「黒漫漫」には「世界中が黒一色だ、まっくらだの意。いっさいの対立や差別を超えた絶対の境地をいう語」とある。他方、禅学辞典(禅保・安藤)では「黒漫漫」を「理非、美醜、善悪の弁別をせざる無知の状態をいう語」としている。なおそのほか、禅宗辞典(山田)、禅語字彙(中川)などに、「黒漫漫」の説明があるが、それらは上記の数書の説明や訳と大体同様である。

国訳禅宗叢書の『臨濟録』の脚注は、上述の説明と同様であるが、禅学大系の冠註は少し異り、「黒漫漫地とは眩感して明白ならざるを云う」とある。

講話・提唱の類では、足利の「提唱」立田の「新講」は前記と同類。柳田の「ノート」は「黒漫漫地とは、あたりいぢめんの黒暗で、かいてもく方向を知る手がかりも得られぬ状態である」という。釈宗活は「講話」の中で「胸中真々黒暗であっ

た、一味平等の闇黒裡に陥って、其処から出ることが出来な
だ。」とある。

鈴木大拙は「臨済の基本思想」の中で「黒漫漫地とは不可能
の深渊に沈淪していたという義である」といい、また「臨済
は、論理的な物のいい方をしないで、いずれも心理的に、主観
的に、個人的に、自分の心の底に動いている無意識を主題にし
て話をするのである。」ともいっている。

「真暗闇」とは、もと、物理的に全く光のない状態をいう語
であり、転じて、かきもく先の見当のつかない心境や状況を、
比喩的にあらわすのにも用いられる。「黒漫漫地」は「いちめ
んの暗闇」また「真暗闇」という訳のほか「胸中真暗闇」とも
訳されているように、ここでは、多くは、先の見通しの立たな
い心境をあらわすものと解されているようである。しかし果し
て、かかる精神状況のみをあらわすものであろうか。

筆者は自己の経験から、坐禅時、視界が、非坐禅時にくら
べ、明るさや明瞭度において、かなり低下することを認めてい
る。そして、これは単に、魔境とか変態心理とか、つまり副作
用的異常現象として、かたづけ去るべきものではないと考え
る。公案など、視覚以外の一事に強く注意を集中する時、眼か
らの刺戟は中枢への途中において抑制されることは、神経生理
的に当然起こりうることであり、その結果、感覚的に視界が暗
黒化することは当然ありうる。

白隠はその法語の中で、坐禅の境界がかなり進んだ時の状況
を述べた一節に「此の時に当って大地黒漫漫、是れ生なりや是

れ死なりや、自ら都て分つこと能はず、……」（仮名法語）と
いうところがあり、また別のところで、「千人万人の中に在て
も、万里の曠野に独立したる心地あって、彼の魔老が謂はゆる
双耳如響眼如盲なる境界は、時々これあるべし……」（遠
羅天釜）ともいっている。

以上種々述べた如く、「黒漫漫地」はただに精神的次元の状
況の叙述であるのみならず、さらに感覚的、生理的段階の体験
の叙述でもある、と考えられる。つまり、その心境の表現にか
かる言葉を用いた基底には、上記のような生理心理的な体験が
あるものと思う。

西行における宗教とのかかわり

高木 きよ子

伝えられるところによると、鳥羽上皇の北面の武士佐藤義清
は、二三才の時突然出家して西行法師となった。西行は出家後
の名を円位といい、仏教という環境の中でその場の五〇年の生
涯を送ることになるが、それが果してどのように仏教的であっ
たかは明らかでない。西行が今日その名をしられているのは、
仏教のすぐれた修道僧としてではなく、歌人としてである。西
行は生前から歌人として、千載集などにその作品がのせられて
居り、鎌倉・室町時代を経て江戸時代になると、西行の名はか
なり著名となり、西行物語などの伝説が生まれた。ひとつの理

理想型としての西行像ができたわけである。

しかし真実の西行像は、明らかでない。西行をしる資料は、西行の書いたものでは残された私歌とその詞書であり、他は同時代の史料に記されている僅かの部分である。それらを手がかりとして、西行が志行し、追求した宗教が何であったかをとらえてみたいと思う。

西行の出家の動機は明確ではないが、当時の貴族や武士の慣例によれば、これは自己の罪業のがれであり、また自己実現の方法であった。俗を捨ててきびしい修道生活に入るといふよりも、俗の束縛から逃れ、精神的に自由になることを意味している。西行の俗生活を捨てねばならぬほどの人間の問題が、出家によってどう解決されたか、それは出家行の西行の生甲斐がどのようなものであったかによって回答される。

出家後の西行の生甲斐は、修道生活よりも和歌の世界にあった。それは、藤原俊成が千載集を撰進するときいて、自分の歌を送って載せてもらうように頼んだという例によってもその一端をすることができる。山家集に集められた歌は西行の思想、行動をよく表わしているが、その多くが、恋歌、回想歌である。それは、現世への未練で埋められて居り、昔の人間関係、経験の世界を追い、そこに安住しているかのように見える。過去の栄光と失なわれた現在への希求があり、それは「世捨て人」ではなく、現世への憧憬を求める人の姿である。事実西行は、京都のあたりに住み、過去の環境にあった人々との人間関係をもちつづけているのである。

西行の歌の特長の第二は自然の中に美と哀をみつけている点にある。これは歌人西行を決定的にしている。が、西行の自然に関する歌をとりあげてみると、その中で、春・秋・花・月を素材にしたものが目立つ。いわば歌として常套的なものであり、また一面、栄光や回想につながる要素もっている。その点で、これも過去あるいは現世生活への憧憬といえる。その極みに、人間的な寂しさ、孤独があらわれるのである。

西行は、自然の中に、自己と自然のみの世界を見て、それを築き上げようとしてはいない。自然に透入して、その中に融合することによって達する宗教的境地には到っていないように見える。その宗教的境地は、長い求道の上に求められるものより、もっと直接経験的な世界である。自然をよんだ西行の歌は、主観的な自己陶醉に終って居り、そこに純粹経験による自然との融合がみられないように思う。

出家した西行が、自然の中に求めたものは何であったかは明らかでないが、その理想の追求は達せられなかったのではないか、その志向した宗教を求めえず、西行は俗と超俗の接点においてさまよっていたのではないか、出家ということでは表面は超俗の領域に身をおいたけれども、それは自己実現のかくれみのであり、実際は俗の世界に心を残し、そこからの解脱を歌によって自然の中に求めようと志向し、しかし求めきれなかったといえよう。北面の武士佐藤義清は西行となっても常につきまとい、僧円位は、もっとも小さな部分しか占めていないのではないだろうか。

第六部会

新宗教信者の信仰構造

——盛岡市におけるS教団のはあい——

後 藤 洋 文

新宗教信者の信仰構造とは、新宗教論を言及したものでなく、いわゆる新宗教の信者の調査を通して、宗教の現代的状況の一端を考えようとしたものである。

日本人の信仰の重層性については改めて指摘するまでもない。各種宗教団体の信者数を総計すると日本人総人口をはるかに上まわるといわれている。その中で、いわゆる既成宗教といわれる神社の氏子、寺院の檀徒といった信者の場合、積極的な個人の信仰として把握するのに困難な場合が多い。それに対して、何らかの形で選択を経て、自らの意志で一つの宗教に關与するというプロセスを有する点に注目して、新宗教信者を調査の対象としたものである。

S教団は昭和三十七年に立教され、東京に本部を持っていて、盛岡地方における布教は昭和四十六年六月に開始され、盛岡市を中心に現在五百余名の信者を有する。今回の発表の資料は昭和四十七年七月から、四十九年九月までの加入者、三百六十一名についてのものである。

年 代	男	女	計
20才以下	17	21	38
20才台	23	63	86
30才台	21	47	68
40才台	21	46	67
50才台	24	43	67
60才台	12	17	29
70才以上	2	4	6
合 計	120	241	361

信者の地域的な分布は盛岡市を中心に、その通勤圏にある岩手郡岩手町、西根町、玉山村、滝沢村、雫石町、紫波郡紫波町、矢巾町都南村が大部分を占める。

職業的には著しい特色は見られないが、商店主を中心とした自営者、未組織の労働者、農業従事者といった層が多いことは、S教団盛岡教会の場合もあてはまる。女性に關しては二十歳台後半以上の既婚者の熱心な活動が目立っている。

入信の機会は、血縁的関係によるものが多く、次いで地縁的關係が多い。以下、職場等での同僚、友人、その他布教用の出版物等による自発的な入信と続いている。地縁的關係による入信は女性に多く、友人關係、その他自発的な入信は若手層に多い傾向が見られる。例えば四十九年七月入信者の場合、血縁關係に依る入信が十八名、地縁によるものが十三名、友人關係が二名、自発的な入信が四名となっている。自発的な入信とは、地方テ

レビ局のワイドショー番組に紹介されたのを見て教会を訪ずれたものが二名、布教用出版物を見て来たものが一名、布教としてのパネル展を見て教会を訪ずれたものが一名である。全体を通して見ると、同居家族の同時入信が三十三組ある。又、同居家族が入信の際の紹介者となっている例が二十五組ある。同居以外の親族関係を含めると、全信者中、家族ぐるみの信者の割合はかなり大きくなる。

しかしながら、檀家、氏子制等に見られるような世帯主に代表される「家」の宗教といったものは多少趣の異なる点を読みとることができる、例えば、家族内の入信のプロセスを見ると、妻から夫へ、子から親へといったパターンを数多く見い出すことができる。地縁関係による入信の場合を見ると、主婦同志の交渉による入信の例が多い。この二点に同じ意味を持つと思われる。

家族というものが、家長に代表される公的な共同体の一単位ではなく、個々の生活上の一単位という意味が大きくなってきていることが指摘できるとすれば、新宗教信者の宗教的でないところが全く個人の(individual)の宗教ということはいえないまでも、私的(private)なものになってくることは指摘することができるであろう。

平田篤胤の祖先信仰についての一試論

井上 順 孝

日本に於ける祖先信仰を研究する際に考慮せねばならぬと思われるもの一つに、そもそも祖先という言葉で具体的にはどういった内容が指し示されているのかという問題がある。祖先の内容が必ずしも同一でないことは既に指摘されていることであり、例えばその質的相違に着目して、家の始祖としての祖先と各家で祀られるべき対象としての祖先という対比がなされたり、出自的つながりをもつ祖先と血縁的つながりをもつ祖先という分類がなされたりする。また量的ひろがりに着目し、國民的規模、家族的規模のそれぞれで考えられた祖先という分け方もなされている。

こういったことを念頭に置いた上で、祖先信仰を比較的まとまった形で展開したと言える平田篤胤の論を、特にその祖先像(祖先という語の具体的内容という意味で用いる)に視点を置いて検討してみる。篤胤の祖先信仰に関する叙述は「玉櫛十之巻」に集中的になされているが、この巻の最初の方に祖先を具体的に説明した箇所がある。ここでは祖先が、その家の第一の始祖たる「遠都御祖」、第一の先祖以下次々代々の先祖たる「代々ノ祖等」、遠都御祖より代々の兄弟、母方の近い親類である「親族」、その他に大別されている。ここだけを見るなら篤胤

の祖先像は系譜的に整然と描かれているように思える。しかし十之巻を更に読み続けていくと若干問題が生じてくる。それは祖元を祀る心構えを、篤胤が現実の生活に於ける親子関係の情愛を基本として説いているという点である。ここで祖元は系譜的意味あいよりも、肉親への情愛の投射の対象として述べられている。

他方、玉櫛の他の巻や「古史伝」「霊の真柱」といった書に目を転ずると、祖は祖神、つきつめればオヤとは神にはかならずぬといった主張が見出される。これは玉櫛一之巻に於ける「我が御国は神の本国にて、我ら各々ともに、その御末なる故に、我を生きたる両親より、祖父母曾祖父母と、夫より逆上りて、昔の元祖たちを稽ふれば、その大本の先祖は必ず神等に止まる故にかく詠たるなり」という説明に簡明に示されている。篤胤はその自叙伝「大磐君御一代略記」において、実父大和田清兵衛の先祖についても、また養父平田藤兵衛の先祖についても、神—天皇—家という系譜で結び、その線上で祖先を意識しているのが分る。

以上のように篤胤の祖先像というものも決して単純ではなく、幾多の問題を含んでいる。これを説明していく一つの手掛りとして次のように考えてみたい。篤胤の祖先信仰においては、所謂生死観、他界観との係りにおける祖先というものが一方で摘出され、他方で宇宙創造にまでも連なり、人間の究極的世界観あるいは存在意識とに係わる祖先というものがあって、この両者は概念上区別をつけた方が良いと思うのである。つま

り同じ祖先という言葉で語られていても宗教的意義はかなり異なったものになっているのである。前者は篤胤の頭幽二分観と深く係っているものであって、篤胤にとって死者の魂は決して遠くに存するものではなく、祭る所に必ず居り、常に生者の存在の場である頭界を見通しているのである、これは人間の死後の世界あるいは他界への関心に解答を与え、安堵をも与え得るものであり、従ってこの場合の祖先は現実の生活の延長上に描かれる。一方後者は幾分神学的に整えられた究極的世界観—存在意義との係りで問題となり、神祖たる神産霊神、高産霊神の二柱の神から産霊により生じた神々、皇孫、そして篤胤自身は一つの線で結ばれ、その線をつなぐ原理として祖先が重要な意義を担ってくるのである。

この二つの祖先像は仮に実感的祖先と神学的祖先と名付けておくが、篤胤の祖先像をこのように類型化して考えることは、篤胤の祖先信仰理解に役立つと考えるが、こういった分析の視点は更には一般に日本人の祖先信仰を理解していく上で有効な手段となると考える。

オダイ信仰について

植村 高義

豊岐島の内坂講中に、オダイさんと云う古くから伝わる秘密の巻物と儀式がある。オダイとはラテン語 *Odai* の訛りであり、

又お盆の満散の日に行う儀式は、生月島の隠れキリシタンの「野ばらい」の行事に似ており、キリシタンに關係のあるものだとする人もある。オデイさんを特定の日以外に見ると危険が身に及ぶとして恐れられているが、お盆の時に協力を得て調査することが出来た。

此の講中の構成は、農業21戸、サーピス業2戸と公務員2戸の25戸から成り、宗教では曹洞宗20戸、日蓮宗3戸、神社神道2戸となっている。而して、25戸は下組、浅ノ木組、堅島組、辻組に分かれ、オデイさんも各組を年毎に、千鳥掛けに回る訳である。

交替日は旧七月一日で、次の組の当番は焼酎一升（現在では酒）を持って受領に行く。その家では鱸などを作り、酒を供えてから共に飲んで後任者を贈う。受領に行く者は男に限られるし、飲酒の量も七合五勺までで、次の行事の為に残しておく。新しい風呂敷にくるんで持ち帰り、荒神の処に安置する。

講中に上中下三カ所の供養塔があるが、旧七月十六日、所謂お盆の満散の日以下の供養塔と上の供養塔の所に行き、灯明、御供米、線香及び受領の時残しておいた二合五勺の酒を供え、巻物のオデイさんを1—3—1—4程度展げて念仏を唱える、それ以上展げることも、他の日に開けることも禁じられている。昔は供養塔の前に各組から重鐘持ちが集まり、念仏を唱えていた由だが、現在は念仏を唱える者が居らなくなつたので、關係者のみ集まつての儀式となっている。中の供養塔には隣家の人が花筒を作り、水を供えるのみである。当番の家で不幸が

起ると、組内の次の者が他の者と二人で訪れ、他の一人が挨拶している間に無断でオデイさんを持ち帰り、自分の家の荒神の所に安置する。他の組の家には移動せず、又禪宗以外の神道と日蓮宗及び士族であったという2戸の家は当番に加わらない。秘密の巻物であるオデイさんの最初の方は摺り切れ、又虫に侵されて読み辛いが、末尾の方には次の如く記されている。即ち

▲ラアボギヤビルシヤノマカボダラマニハンドワマンジンバラ
ハラハリタヤウ 哥ニ曰

▲トナエツル六ジノミチワイツトテモ仏ノラシユ今ソタツヌル

○性来ノ道バタニ堂トウ是有ル時キ念佛申心ザシナラザル
トキ 唱ニ云

▲上文三文中法衆唾下及六道界道クヤウ

哥ニ云

マムリマス佛ノ前ハ六道ノ六字ヲモチテ今トヲリケル

以上

▲右念佛之大事方々宗々ニ是ヲ、ク有リトイエドモ前佛後佛ヨ
リサツケヲキタマウ佛師開眼ノ内ヨリ出レ是ヲ者也

寛文八年戊申七月吉日

一 劬諸吉村住仁

伝授狩野主膳

授与同村住仁

吉右衛門

伝授者の狩野主膳については、同島郷の浦町黒崎の高源院立像薬師如来にも、寛文十年十二月二十八日「彩色者諸吉村住人狩野主膳」と見え、寛文の頃同島諸吉村に住していたのである。古画備考41の狩野門人譜にある同名の主膳とするには更に調査の必要を認むるが、同島石田町龍峰院蔵、主膳の名を記す三幅の絵から、狩野派の絵師であったことは疑い得ない事実である。

オデイさんは諸吉村に住する絵師の主膳が、吉右衛門に授けた念仏に関する伝授書であり、それは御大事→御デエジ→オデイと変化したものではなからうか。荒神は家の神であり、大切なものであるから其処に安置する、又そのことによって神聖視されて種々のタブーを生み、講中の信仰対象となって家々を回り続けているのであろう。士族の家を当番から除外しているのは庶民の信仰に他ならない。

信仰の地域的形態とその性格

——〈おみろく参り〉について(三)——

高橋 涉

私は一昨年以来〈おみろく参り〉について、その実態、特性等の調査報告をしてきた。^{(一)(二)}この参詣の契機は一元的ではないが〈イタコ〉の託宣を介する例に特徴がみられ、しかもこの場合には、イタコに対する口寄せ依頼から〈おみろく参り〉までを

一貫して〈供養〉という概念で捉え得た。さらに〈柳津虚空蔵尊〉等への参詣についてもその概略を報告したが、この方については〈祈祷〉という性格がその信仰特性として指摘され得たのである。

さて、これらの各所への参詣は、その対象とする堂宇等を中心にしてほぼ一定の範囲に参詣者のまとまりが示される。〈おみろく参り〉についてその参詣者は弥勒寺への参詣を語るイタコの、〈行〉の実修、テリトリイを含めてほぼ一定の範囲を超えることはなかった。つまり、このような信仰の実態には〈地域性〉が付帯しているのである。

但し、ここでいう〈地域〉は、(1)行政区域と重なるものではないし、(2)〈生活共同体〉というような下部の構造を直接的に備えて成立しているわけでもない。(3)さらにこの〈地域〉は、例えば〈寺檀関係〉などという程のものであれ、何かの「組織」を有していることもない。即ち、〈地域〉といひながら、その存立は〈社会集団〉としての性格を欠き、参詣自体は親族や講などという形で行なわれる例を含むにしても、参詣者の総体が相互に持続的な社会関係をもつことはないし、参詣者各自に全体としての共属感情が意識されているわけでもない。結局、ただ〈信仰〉の次元でいわばその〈social circle〉の性格が把握されるという地域性なのである。

尤も、現象としての地域性とはいへ、その個々例はそれぞれに歴史的な過程等の根底をもって構成されているだろうことは予想される。また、範囲及び統合性についても、規模を下位に

とれば、檀那寺や氏神等を中心として社会集団としての性格をより強める（地域）があるうし、他方には（高野山）や（善光寺）等への参詣のようにまとまりがより発散していく方向を指摘できるのだろう。

以上をふまえて我々は、（おみろく参り）等の宗教現象を（信仰の地域的形態）ないしは（地域的信仰形態）という仮説的概念で捉えることができるだろう。それは信仰の具体的現実的な形態であり、一般には特定の寺社堂宇という具体的なまとまりの中心を備えて成立する。その中心は、今は、弥勒堂であり、虚空蔵尊堂であった。このような仮説的概念の措定は、個々の信仰対象及びそれに伴う形態の独自性、特性のこと、さらに夫々の個別的特性を超えて相互に共通する、地域構成の契機の問題などを提起してくる。

さしあたり、今の（共通する契機）としては、これまでの調査及び報告は、（供養）と（祈祷）という二つの要素を導きだせる。約言すれば各地の信仰現象には（供養）という観念で辿られる系列があり、他方に（祈祷）として把握される一連の現象があるということである。供養は神亀三年の銘をもつ「金井沢の碑」などを含めて恐山の大祭や、奥尻をはじめとする各地の（養の河原）の儀礼等に、全体として、或は構成部分としてその性格が辿られ、他方、祈祷の系列には相馬市の「百尺観音」のように、制度上寺院と結びつかない（対象）も含まれる。

こうしたことから問題には多いが、最後に（信仰の地域的形態）といひ得る香川県、弥谷寺の事例にふれて今は報告を終え

る。弥谷寺は「四国七十一番札所」であり、従って広い範囲からの祈願や巡礼者が来参するが、さらに、周辺地域に限られる供養の（弥谷参り）が複会している例である。（弥谷参り）自体がまた複合性をもつ。

（注）『宗教研究』二二四、二一八各号所載の「報告要旨」を参照されたい。

近世の地獄絵

小池 長之

今日、地獄と極楽とは、この世の悪と善とによる死後の応報として、コントラストに考えられているが、仏典によれば、地獄はこの世の一部であり、極楽は彼岸であって、次元を異にしており、仏典では別の經典に描かれている。これを一つの書物に描き出したのは源信の「往生要集」が最初である。

「往生要集」は、極楽往生をすすめる目的で書かれたものであるが、快楽は文章として描きにくい。これに対して残酷な記述は、描き易いために、結果として地獄の恐怖を説く部分が効果をあげるようになった。

「往生要集」以後には、地獄や極楽について、まとまった記述は皆無である。これは往生要集が広く読まれたと考えるよりは、当時字の読める人が少なかったので、字よりも絵の方が教

育的効果があると考えられたからであろう。その絵も、やはり極楽の快樂は描きにくいので、専ら地獄を強調し、墮地獄をおそれさせ、悪を防ぎ、善をすすめるという形で、学校教育のない時代に道徳教育の上で大きな効果を上げたことを認めねばなるまい。

地獄絵には次の四種がある。(一)往生要集繪巻——往生要集に出てくる場面を一つ一つ丹念に描いたものであるが、結果として地獄の部分が詳しい。(二)六道図——六道輪廻の一つ一つを描いているものの、地獄の部分が詳しい。(三)十王図——死者が七日目毎に十王により次々と裁かれる絵であるが、下半分が地獄絵になっている。(四)地獄極楽図——極楽の描写は申しわけ程度で、地獄絵が大部分を占める。これらのうち、美術的にすぐれたものは国立博物館の国宝の地獄絵があり、聖衆来迎寺のものや、北野天神縁起の一部などは、美術史家によって紹介されているが、近世の稚拙な絵は美術的価値は乏しいけれど、民衆を相手に善をすすめる上の教育史上の教材としての役割は大きかったと考えねばなるまい。

沖繩の年忌法要

藤井正雄

沖繩の年忌ウチナーは焼香の名で呼ばれ、一年(周)忌・三年忌・七年忌、十三年忌、二十五年忌・三十三年忌がある。これらは大

きく慶弔に二分される。一般に一と十三年忌を若焼香といい、喪服を着用する慣行があり、いわゆる不祝儀に属し、一方、二十五年忌・三十三年忌は祝(儀)焼香といい、慶事として執行なわれる。とくに三十三年忌は大焼香、終焼香といい、八重山では施餓鬼会を伴うことから幡立焼香、ウサイバディンショッコーとも呼んでいる。伊平屋村甫島では一と七年忌を若焼香とし、十三年忌から祝焼香ウチナーと称し、首里近辺では一年忌をユヌイ、三年忌を若焼香、二十五年忌を中間におき、三十三年忌を祝焼香とするなどかなり地方毎にヴァリエーションがみられる。しかし、二十五年忌・三十三年忌は一代ないし二代に一度數霊をまとめて営まれるばあいが多く、八重山では七年忌からの若焼香と大焼香を兼ねて二段がまえで営まれることもある。年忌を死霊から祖霊へのステイタスの変化のプロセスの上に位置づけると、第一段階として死から葬式をへて四十九日に至るまでの週忌ウチナーにひきつづき、若焼香を第二段階、祝焼香を第三段階と大きく三段階に分つことができる。

第一段階は死霊が墓地と生家との間をゆきまきしている不安定期で、祭場は両者にまたがるが主祭場は墓地にある。この間の状況を象徴するのは位牌と傘である。葬式の際、白位牌は二つ作られる。依代である内位牌は仏壇ないし仏壇前にしつらえた祭壇に祀られる。一方、野位牌は日光にあてぬようにつぼめてさした傘でおおうようとして相続者の手で墓地に運ばれ、墓前におかれた前卓の上か納棺とともに墓内におさめられる。石垣市では野位牌にかざした傘は四十九日までの墓參の往来に用い

られ、その間仏壇の前に飾られる

第一段階から第二・第三段階への移行を浮彫りにする象徴的行爲は、二つの白位牌が焼かれることであり、新たな内位牌として仏壇にかざられる本位牌に祭場が移り、百カ日から本位牌に墓から死霊を迎えて塔婆供養がなされることになる。宮古島保良では相続者のエトにあわせて日数をとった神人分れで死霊を生霊と分って墓地にとどめ、それ以降は男だけが墓参し、開眼で白位牌・花輪など墓前で焼き捨ててからは墓参を止め仕事始めとし、四十九日を迎える。神人分れは魂分れの呼称でも知られ、三日目から百カ日までとヴァリエーションがあるが、開眼とともに四十九日にまとめて行なわれる場合が多い。保良でもかつては四十九日に行なわれたといい、佐敷村では四十九日の翌日に墓のとどめといって墓前で打紙が焼かれる習俗がみられる。

第二段階と第三段階とを象徴的に分つのは供物の種類・色彩態などであるが、とくに最終儀礼である第三段階と第一階段とはその象徴的行爲にパラレルな関係が見出される。三十三年忌では先祖への合体を象徴する行爲として、昇天を象徴する鶏の供物や守護霊となった先祖による屋敷払いの儀礼のほか、本位牌が屏位のばあいには奥の段にくみ込まれて表層から姿を消すか焼かれる。大和式位牌では焼かれて単に掃真霊位と誌された先祖牌に合体される。また、本部町や今帰仁村湧川では、先祖との合体という昇天の象徴的行爲として五色の紙一音で紙は神に通ずる意で―が焼かれ、本部町瀬底ではその灰が香

炉に入れられる。保良では最終儀礼である百カ日に焼紙を燃してその灰を香炉に移す習俗がある。年忌を継続して営む勝連村平安名では四十九日に白位牌を焼いた灰を香炉に移し、また中頭郡与那城村宮城では四十九日に死者の香炉を捨てるに先立ってその灰を三回とって本香炉に移す行爲などは、明らかに先祖との合体を象徴している。四十九日をもって最終儀礼とする地方の存在とあいまって、年忌が週忌に加った重層構造が見出されるであろう。このほか墓の年忌、家敷の年忌の習俗がみられ、保良でも百カ日を最終儀礼とするも墓の三年忌が行なわれることは、首里近辺で三年忌を若焼香と呼び年忌のはじまりとする例と無関係ではないであろう。これらの象徴的行爲は、年忌が明らかに仏教のほかには中国の習俗や魂分しを司祭するユタなどの民間巫者の関与によってたっていることを、豊かなヴァリエーションのなかに浮彫りにしている。

宮古島における中国的信仰習俗

――保良郎落を中心に――

窪 徳 忠

昭和四六年度から三年間にわたった九学会連合の沖縄総合調査で、宗教学会班は外来宗教の伝播と受容を主題として、本島・宮古・八重山の各地で概観的調査を行なう一方、宮古島の城辺町保良で詳しい調査を実施した。私は「中国的な信仰や習俗の伝播と受容」を分担したので、現在保良で行なわれている中

国内的な信仰習俗に関する調査結果の一端を、中国や沖縄本島のそれと比較しながら、ごく簡単に報告する。

沖縄県のはほ全域にわたって、台湾の一部や海南島と同様、棟上げの折に棟木に天官賜福紫微鑿駕、もしくは単に紫微鑿駕と記す習俗がある。これは、天官が家に幸福を賜わり、神格化された北極星（紫微）も輿にのって家に来て、災いから守ってほしいという願いを表わした災いよけの呪語とするのが、中国での原義らしい。これに対して本島では、「日取帖」の記載に依ったためであろうが、火災よけの呪語とするところが少なくない。またところによっては、凶日に建築しても災難のないようにという除災の語と考えている。保良でもこの呪語を記すが、瓦葺の家に限る。大工の間では、この語を沖縄にきて大工を始めた中国人の名とし、沖縄県の大工はみなその指導をうけたので、その恩を感謝し、その人を神のように敬っているのだ、棟木にその名を記すと伝えている。そして、この習俗を中国伝来のものと考えている。けれども、中国から直接に保良に伝えられたか否かということは、頗る疑わしい。恐らく、本島から伝えられたのではないかと推測される。

はほ中国全土にあると思われる石敢当は、魔よけの目的で、小路が大道に突当たった所、四辻の一隅、門前、水死人・病人・死人の続出する所その他に造立する石柱様のものであるが、壁にはめ込む場合もある。多くは、高さ一米前後、幅二〜三〇釐である。普通、古代の石敢当という勇士の力に頼って悪鬼や悪霊をさけるべく、その名を刻むといわれているが、これは後世

の俗説で、いわゆる石神信仰の一種ではないかと思われる。従って、石敢当、泰山石敢当と刻む場合が多いが、上部に鬼面、獸面特に獅子面、北斗七星を配したものもある。人々は朔望などに供物を供え、線香をたてて祀る。

日本では、沖縄から秋田までに散見するが、最も多いのは沖縄県で、今日でも続々新設されている。丁字路、四辻、門の入口などに多く造立され、材料は石、板、コンクリート、ブロックである。高さは一米前後が多い。独立と壁へ嵌入したものがほぼ同数の感じである。上部に鬼面などを刻むのは稀で、石敢当（但し誤刻多し）が大半である。造立目的は中国同様ながら、拝まない。なお、無字の石敢当といわれているのはピッチェルだろう。

保良では、いまではすべて十字路や三叉路の一隅の壁に嵌入され、長方形ながら他地区より小型である。目的は、魔よけ、屋敷の守りといわれている。造立指示者はカムカカリヤー（本島のユタ）だが、近來この習俗はすたれている。

中国では、墓参や神仏の祭祀の折に冥界で現金として通用するとされている紙銭をやく。沖縄県ではこれに似たものをウチガミなどといい、以前は各家で作った。保良ではカピヤツといい、他地区同様葬式や祖先祭にやき、あの世の銭とよぶ。紙質は他地区と同様だが、銭型は四角である。店で買うこともあるが、家で銭型をうつ人もある。やく時には死人の名をいう。

本島ではなお、ヒンブン、三昧、焚字炉、門神などの中国的習俗がみられるが、保良にはない。元來保良は中国と交渉があ

ったのに拘らず、宮古島の他地区に比して、中国的信仰習俗が稀薄である。その理由の解明は、今後に残された重要な課題のひとつであらう。

対島の天童信仰

中野 幡能

対馬の天童については平泉澄・三品彰英・鈴木棠三、和歌森太郎の諸先学が既にすぐれた研究を發表されているが、ここでは対馬以外の地域をも含めて対馬の天童信仰をみたいと思う。

天童信仰は対馬独特の信仰と考えられていたが、『対州神社誌』によると壹岐にも「天道神社」肥前の呼子にも「天道」がある。対馬豆酸の天童縁起によると天童が筑前宝満岳に飛行し京に上ったとある。しかし畿内には今のところ天童社をきかない。しかし筑前の隣の豊前国には白山権現と合せて天童という名で修験的な山に入っている所が多い。宇佐八幡宮奥院御許山頂上近くに延喜十九年（九一九）加賀白山権現が天童として飛来したとある（託宣集）。しかし白山文書には天童の記事はない。のみならず豊前国には神像絵画として雨宝天童を祀る所もある。ことに豊後国六郷山長安寺には、等身大の「太郎天童」の神像があり、天治五年（一一三〇）豊前講師外神官社僧官人等百十余人の名前や不動儀軌などの体内銘がある。室町には天狗の姿として同千灯寺にあり、対馬佐護には永享十三年の「天

道女神像」もある。

対馬の天童聖地は二十数箇所があり、祭祀様式は山を背後に行われるが多くは社殿はない。佐護、豆酸の場合は式内社で、豆酸では平安時代に神宮寺ができ、今は観音堂があり、何れも天神多久頭魂神社となっている。何れも累石壇があるが、典型的なものは浅瀬あさせのソト（八丁角）という森の中の累石壇である。このような累石壇は宇佐御許山にもあるし、天童伝説はないが讃岐白峰寺・伊豆国にもある。日本では経塚という説もあるが、朝鮮半島では城隍神など諸神を祀る場合に造られる。何れにしても朝鮮から入った様式であらう。

対馬の天童はすべて主祭神とされるが、北部九州の場合には主祭神の補助的神として祀られている。また対馬の天童社が同一社名で式内社として二社もあることは珍しい。しかも豆酸では「ソト」「おとろし所」として強いタブーを残している。平泉博士によると「ソト」は『後漢書東夷伝』『三国志』にみる「蘇塗」で、古代朝鮮語であり、済州島のソルテ、満州語のソモ、蒙古語のソリモードであるという。アジュールについては『魏志』には各邑に「天君」「天神」を祀り、鈴鼓をかけ鬼神に仕うるとある。山を祀る古代宗教に「ソト」を立てて「天神」を祀る信仰はいかにも朝鮮宗教に類似しているが、天童というようになったのは三品博士などがいうように母子神信仰からであらう。

また対馬では時には「天童」と書き、時には「天道」と書いている。ところが宇井伯寿博士によると仏教では天童とは人に

給侍する護法の諸天であり、天道とは三界の諸天、天地主宰の神であるという。このようにみると対馬の天ドウは天道に近く、九州本土の天ドウは天童に近いということがみられるようである。

窪徳忠氏によると民間道教は仏教や耶蘇教をとり入れていたといわれる。耶蘇教では早くから母子神信仰はでき上っている。又日本の神社宗教では九、十世紀の頃になると仏教や道教の影響の中で、八幡大菩薩・宝満菩薩・何某権現といわれる形で、祭神が創唱宗教の創唱者の形をとることが多くなる。天童信仰にも天童菩薩とか天道法師の名が縁起に伝えられているし、神宮寺の存在などみると、対馬各地の二十数ヶ所も天童地とか、天童シゲなどがあることは、在地の特殊信仰が天道法師の信仰に統合されたのではないかとみられる。

このようにみると対馬の天童は原初的には山の神を祀っていたのが、ソトを立て天君・天神を祀る信仰の影響をうけ、更に仏教・道教、母子神信仰などに統合され、対馬一般だけでなく、北部九州まで伝播したのではないだろうか。

雨乞儀礼の一考察

——福岡県太宰府町水瓶行事について——

木場 明志

福岡県筑紫郡太宰府町には「水瓶行事」と称する雨乞行事があった。それは古く鎌倉時代の文永元年に始められたと伝えら

れ、大旱魃の際に限って修されてきて昭和十四年を最後として絶えるに至っている。この祈雨修法は、経塚埋納遺物(経筒)を「水瓶」といって転用し、それに水を満たして造りものの薬龍の前に据えることで雨を祈るという内容であった。以下、問題点をしばってこの行事の成立についての考察を試みる。

理経用経筒がどうして水瓶に転用せられるに至ったかというのが最大の問題点である。それに關して『文永元年良慶敬白』という「雨壺縁起」なるものには『自書字大乗妙典、納経山中、満清水一汲之不_レ足、自然涌出、退思惟、神龍領所水瓶、開見壺生_二雨氣_一、経巻朽可_レ成_三法水_一、故号_二雨壺_一而尊_二信之_一』と説明している。この水瓶は行事の時にだけ掘出されて祭りの具とされ、行事が終了するとまた埋められてきたのであるが、そのうちの滑石製経筒の銘文(考古学雑誌52の1所載)の記述にこの縁起は依っている。そして今一つの銘文、滑石製外容器蓋紀年銘(同所載)によってこれらが中世において何度か掘出されて開かれたことが知られ、縁起と照らして中世から雨乞用水瓶として経筒が使用されていたらしいことを知るのである。少なくとも近世に至っては如法経との関係は縁起上に語られるだけで、実際には雨乞のために水瓶があると觀念されるに至っていた(花台坊代々靈壺開之写控へ)。

元来、「壺」_{ツバ}「瓶」_カは中が空のものを指す語であり、そうした中空のものには靈魂が宿ると考えられていた。つまり靈魂の容器としての語であるのだが、壺はまた靈魂あるものを封じ込

めるとその災いをなくすことができると考えられもする。経塚造管というの、弥勒下生信仰で表層を飾ってはいるが、如法経を神霊の棲まう経筒に入れ、その大乘經典の呪力によって滅罪・悔過を期待する咒術儀礼と考えてよい。すなわち経筒は鎮魂の呪具であるわけである。また雨乞用水瓶を考えると、瓶に水を満たして神龍をまつるという形式からみて、これは憑依託宣儀礼としての「寄るべの水」の信仰を基底としているとも、また供養容器としての「ホトキ」とも考えられる。いずれにしても霊の依代としての容器が水瓶であるとするのが妥当であろう。早魃などの天災も何らかの祟りによるとする傾向の強かった我が国においては、結句は神龍を水瓶でまつることも鎮魂儀礼に他ならない。水瓶行事では、鎮魂呪具としての経筒が依代としての水瓶に転用されるに至ったと解釈することができ、転用されてなお鎮魂呪具としての機能を少しも失っていないと理解すべきであろう。要は鎮魂觀念の共通性が転用を可能ならしめたのであった。

こうした転用過程に介在したのは雨壺縁起作者良慶をはじめとする中世浄土教系宗教者と考えられ、竈門山寺・四王寺の余流を中心とする聖宗教者群が太宰府近辺に存在していたことをおもいあわすべきである。四王寺山経塚群の一環として、この水瓶に転ぜられた経塚も位置づけられるのであり、如法経聖やその他の聖たちの残した足跡の一つと数えてよかるうと思う。そう考えると、この行事を主宰してきた華台坊は四王寺の別院で原山無量院を構成した一坊であったといい、そして管公の葬

儀に奉仕した縁で近世には太宰府天満宮社僧に連らなつたという伝承（筑前国続風土記拾遺）は非常に興味深いものとなる。また一遍上人の師、聖達は『住三筑紫原山』（法水分流記）しており、彼らの法流である浄土宗西山派系宗教者というのは、一つには如法経聖としての活躍において特徴づけられる集団であることも看過し難いところである。

（造りものの菓龍に関する考察は、紙面の都合上別稿に期することとする。）

昭和十年代の四国遍路

星野英紀

愛媛県上浮穴郡久万町畑野川部落は、戦前まで遍路宿集落として十数軒の遍路宿が立ち並んでいた。しかし、戦後は、交通事情等の変化から、現在そのほとんどが廃業、転業している。

その旧遍路宿のひとつ「大黒屋」に、昭和七年から十八年に至る遍路宿帳が保存されている。当時、警察当局は宿に対して毎日、前夜宿泊者の詳細リストを提出し検閲を受け、さらにこれを各宿ごとに保存するように指示していた。そのためか、この宿帳は追跡調査の結果、その内容に真憑性がおける。この保存されている宿帳のうち、年間集計の可能な昭和十年と十三年、十六年と十八年の七年間を集計することで、当時の四国遍路の実態の一部を考察してみる。なお、宿帳には宿泊者銘々の氏

名、住所、年令、職業等十項目が記入されているが、ここでは主に住所欄に焦点をあわせる。また、その宿泊者のなかには通路以外の行商人等が含まれているが、その数は僅少であり、その大多数は通路と考えてさしつかえない。

前記七ヶ年の総宿泊者数は一〇、四三〇名である。

まず地方別にみると圧倒的に多いのが四国四県で全体の約五〇％を占めている。ついで近畿、九州、中国、中部、関東、北海道、東北の順となる。これを年代順にみると、昭和十年から十八年にかけて急激な減少傾向をみせ、十八年の総計は十年のその約三分の一となっている。これは当時の社会情勢が如実に反映しているのである。

つぎに、月別の宿泊者数の集計をみると、圧倒的におおいは四月で、各年とも年間総数の約三分の一を占める。ついで三月と五月であり、三、四、五月の三ヶ月間の総数は年間宿泊者の約七〇％にのぼる。これは従来いわれているように、四国通路が春に集中していることの証拠である。

つぎに四国四県と、海を隔てて四国と対峙する十府県の、計十四府県の集計をみると、これら十四府県の合計数は全体数の八四％にのぼっている。府県別では愛媛県が圧倒的であり、ついで高知、徳島、大阪の三府県が群を抜いておおい。しかしこの三府県はその内容をみると、それぞれ特色を持っている。高知県はとくにその北部が畑野川と密接な通商関係にあり、かなり通路以外の人々もおおいと思われる。それはたとえば、他府県に比し春への集中度が低いのに表われている。徳島県、大

阪府の場合はすべて通路であろう。ただし両者間には、徳島が農民がほとんどで同一村落からの集団参詣が目立つのに対し、大阪の場合は商工業者が圧倒的で個人参詣が目立つ、というコントラストがある。

さて、愛媛県の場合であるが、圧倒的におおいのが喜多郡で県総計の約三分の一を占め、ついで伊予郡がおおい。そしてこれらは集団的であり、ことさら春への集中度が高い。喜多郡、伊予郡から宇和島方面にかけては、毎春、集団をなして道後温泉近辺の四国霊場を参詣する「七ヶ寺参り」が戦前までひじょうに盛んであった。この宿帳の記録は、七ヶ寺参りの習俗の存在を鮮明に裏付けている。

このような春の札所集団参詣は四国各所にみられ、先に触れた徳島県の集団参詣もそのひとつである。とくに徳島の場合には、それが成人式儀礼としての機能を果していた。

以上、昭和十年代の宿帳を資料に、当時の四国通路の実態を見てきた。その場合、四国通路を支える基盤として、愛媛、徳島県のような地縁的結合を軸としての集団参詣と、大阪府などの近畿方面を主体にした個人的参詣のふたつが考えられる。また札所寺院を支える基盤として、地方習俗としての七ヶ寺参りという参詣形式と、四国八十八ヶ所全体を参詣する「本四国」の参詣形式のふたつが考えられ、そこには一方における集団性と他方における個人性という二原理を指摘することができるのである。

祭式構成の一考察

沼部 春友

国家神道時代には、祭祀の根本法ともいうものに、「皇室祭祀令」(明41・9・18皇室令)、「神宮祭祀令」・「官国幣社以上神社祭祀令」(大3・1・24勅令)があり、これに定められた祭祀を執行するのに、「神宮祭式」「神社祭式」があった。ここでは神社祭式の構成について、一、二の問題を考えてみたい。

国家神道廃止以後の神社祭式は、神社本庁の規程に定められているが、これは国家神道時代のものがもとになっているのだから、祭式構成をみるには、明治以降の諸規程を調べてみなければならぬであろう。

神社の祭祀は、前記祭祀令によって、大・中・小祭に区分され、祭式も「官国幣社以下神社祭式」(大3・3・27内務省令)によって、大・中・小祭式に区分された。そして、これより少し前に「神社祭式行作法」(明40・6・29内務省告示)が定められており、ここにおいて、神社の祭祀関係規程が確立したといえよう。

「祭式」という語が、公用語となったのは、明治以降のことである、主なる定めには、次の四つがある。

A 式部寮番外 官幣諸社官祭式 明6・3

B 式部寮達 神社祭式 明8・4・13
 C 内務省令 神社祭式 大3・3・27
 D 神社本庁 神社祭式 昭23・5・15

これらの規程は、例祭式一つをみても、必ずしも同じ祭式構成ではない。いまDの例祭式の構成をみると、およそ次のような行事から成っている。

- 先、手水
- 次、修修
- 次、宮司一拝
- 次、開扉
- 次、献饌
- 次、宮司祝詞奏上
- 次、献幣
- 次、献幣使祭詞奏上
- 次、奏楽
- 次、玉串奉奠・拝礼
- 次、撤幣
- 次、撤饌
- 次、閉扉
- 次、宮司一拝
- 次、直会

これらの行事について、A・B・C・Dを比較してみると、いくつかの変遷を指摘することができるが、ここでは玉串奉奠と拝礼の行事について指摘しておきたい。

この行事は、Aでは記されていない。B以降に行なわれるようになったのである。江戸時代までの祭祀関係の記録や文献をみると、神宮祭式の太玉串行事を除いては、一般神社では、殆んど行なわれていなかったようである。

玉串行事が行なわれていた記録を一つ紹介すると、石川県の重蔵神社の祭祀にみることが出来る。「重蔵神社年中行事略記」（明治五年書上）によると、正月朝詣群参や三月五日の祭りにおいて、祝詞奏上の直前に「奉太玉串」と記されている。また、拝礼については、献供の前と撤供のあとに、「再拝両段拍手両段」とある。

B以降は、「玉串を奉りて拝礼」となったが、神宮祭式や右の記録にみるように、本来は、玉串奉奠を行なう場合でも、拝礼とは別の行事であったとみることが出来る。「戸隠神社年中祭典行事」（明治二）七月八日の祭礼次第を記した中に、玉串奉奠の行事はみえないが、「奉幣、祝詞」の次に、「神司一同八拜拍八開手」とあるのは、拝礼行事だけが独立して行なわれていたことを物語っている。

祭式構成の全体についてみると、祝詞奏上と拝礼の行事を中心として、その前後の行事は対象的な構成であるということがいえよう。しかも、たとえば祝詞奏上という行事についてみても、奏上の前後が対象的な作法であったことも興味ある問題である。

島原修験と温泉山信仰

根 井 浄

島原半島に於ける修験道は、現在雲仙にある真言宗一乗院を中心に活動が展開され、地獄信仰と融合して発展したものである。修験者存在の事実を示す文献は、近世の諸記録と、一乗院別当下にあった温泉神社を述べた『太宰管内志』に「此社に社人なし皆山伏なり」とある。また、島原市嘉納寺には、寛政十年に醍醐三寶院から出された修験袈裟頭職補任状があり、さらに、『島原諸手鑑』には、半島内の修験寺院名がみえている。これら島原修験の本拠地であった一乗院は、現在真言宗御室派に属する寺院であるが、縁起及び『和漢三歳図会』によれば、行基菩薩を開基とし、当初、温泉山満明寺と号したという。そして、『上井寛兼日記』（天正12・4・8条）には、当郡が南蛮宗で、所謂キリストン衆徒によって満明寺が破壊されていたことを記すが、これは、天正年中以前には、すでに一乗院が存在していた事を示す信憑性のある最古の文献である。

さて、島原温泉山の信仰は、雲仙を構成する普賢岳、妨見岳に対する山岳信仰が中心であるが、温泉山の原初的信仰は地獄信仰であったと思われる。これを越中立山の地獄と比較すると『本朝法華験記』、『今昔物語集』にみえるように、立山の地獄はすでに平安時代に知られていたが、雲仙の地獄は近世の記録

によって知られる。特に『西遊記』巻五は、地獄の様子を詳細に伝え、著者橋南谿は、一乗院の沙弥に案内され、地獄廻りをした事を記している。また、島原市図書館に蔵する近世の雲仙古図によれば、一層詳しく判明し、仏説の地獄が数多く存在していた事がわかる。これらの地獄は、すべて一乗院によって支配され、旅人、参詣者に対して、一乗院から案内者が出た事が『温泉山起立書』にみえる。

ところで、越中立山の地獄信仰を示す謡曲「善知鳥」に対して、雲仙には「白雀」という謡曲が伝えられている。これは、元龜年中の、白雀の乱と伝承する満明寺の二僧坊に於ける争いを題材にしたものであるが、その本質は、雲仙の地獄信仰と、法華経の滅罪を説くと共に、亡霊供養としての法華経供養が雲仙に存在していた事を暗示するものである。そして、立山には、死者の霊が蝶の姿で出現するという伝承が『和漢三歳凶会』にみえるのに対し、雲仙では鳥の姿で出現するという信仰を示し、霊魂の鎮まる場所として雲仙温泉山が想定されるのである。それと同時に、山伏によってなされたと思われる唱導が、後世、謡曲化される事を示している。

次に、『島原大概様子書』によれば、温泉や湯所を湯太夫なる者が管理し、湯銭を徴集していた事が判明する。湯太夫とは、「高野山文書」にもみえ、神主であったことが理解され祀が、これは湯聖（ひじり）の変形で、一乗院の修験者であったと推定される。これらの場所は、現在、ホテルや旅館に発展している例があるが、温泉の涌く所は信仰の対象であつたらし

く、『温泉山起立書』に湯薬師が祀つてあつたことを伝えてい

る。また、一乗院一体は廻国納経の場所でもあつた。この事実は『島原大概様子書』が記録しているが、それを傍証するものとして、『日本九峯修行日記』（文化9・11・23条）に日向の山伏が一乗院に納経したことがみえている。納経の場所は、現在、一切経の滝と呼ばれる観音堂附近と考えられ、堂内には、役行者像もまつられ、修験信仰の名残りを示すと共に、附近からは、一字一石経が発見されたと伝えられている。

このような温泉山の信仰を担つた島原修験の活動は、その他、晴雨祈禱、配札などが知られ、麓にあつた一乗院の末庵は、滅罪寺としての役割を果たしていた事が『温泉山起立書』によって判明する。以上、島原半島の修験道の存在を明らかにし、温泉山の信仰形態を近世を主にして概観した。

修験恵印漫拏擲について

八田 幸雄

修験恵印総マンダラは修験道恵印法流において伝法灌頂護摩供に使用するマンダラである。このマンダラに示された諸尊の印言を明らかにしたものに『曼荼羅総会印信』（日藏46・二五一）『修験最勝慧印三昧耶法玄深口決』（日藏46・一一七）の中に曼荼羅総会印信がある。両印信は全く同じ内容である。日

藏記載のマンダラ並に印信は写誤が多いため両者をそれぞれ対照することにより誤りを正し、また別尊雜記、覺禪鈔と対照することにより、十一の種子尊を判定することが出来る。

マンダラは四重となっており一重は九つに仕切られている。

中央金胎不二の大日を中心に金剛界の四仏、胎の普文觀彌の四菩薩をもって中台を構成し、四方には金剛波羅蜜を始め金の四波羅蜜を中心に金の十六菩薩を周圍に配している。常のように薩王愛喜の順でなく、右廻りに王愛喜薩の順となり以下同様である。一重の四隅には龍樹、不動、愛染、金剛童子のマンダラ、二重の南北には深砂、弁財のマンダラが配されている。龍樹以下の六マンダラは恵印法流においては修験の重要な尊である。二重の東西には十二宮、七星、四隅には金の内の四供が配されている。三重では四隅に金の外の四供、四方の中央には四摂、その隠には四天王、そしてその間に二十八宿が配されている。第四重は外金剛部二十天がある。このように金胎両部不二のマンダラと修験のマンダラとの不二が示されている。

今修験道の儀軌類を眺め、総マンダラの構想について考えてみたい。聖宝撰と伝えられる『修験極印灌頂法』（日藏46・二一）には大日、金の四仏、四波羅蜜、十六尊と龍樹、不動、愛染、金剛童子、深砂、弁財の修験恵印の重要尊と法喜、慈氏、峰中諸尊の名が見られるがまだ金胎不二の立場は明瞭ではない。聖宝撰『修験最勝慧印三昧耶法普通次第』（日藏46―三二）では全体は真言十八道の印言が主で僅かに龍樹等の修験で重視する尊名があるに過ぎない。聖宝撰『修験最勝慧印三昧耶法六

壇』（日藏46・四四）では金胎不二大日、四智、四波羅蜜十六大士八供四摂、賢劫十六尊外金剛部二十天等の尊の記述があり、更に龍樹、愛染、金剛童子、深砂、弁財の道場觀と真言が記されている。道場觀はそれぞれ修験の立場によく変容されているが諸尊の真言はまだ伝統的密教の真言をそのまま使用している。大日を大峰山全体の神格とし、龍樹、愛染、金剛童子を大峰山の神格とし、深砂、弁財を葛城山の神格としている点、またくに修験の面目躍如としたものがある。しかしここには修験恵印六壇マンダラを想起させるものは見当たらない。

聖宝撰『修験最勝慧印三昧耶法護摩供』（日藏46・五三）では大日、金の四仏、三十七尊（胎の四菩薩を含むと考えられる）滅惡趣、龍樹等の修験の六尊、十二天、七曜、二十八宿、諸部類の名が見られる。これは今の総マンダラに近いものである。七曜を七星とし、十二天を十二宮に替えればほぼ原形は成立する。ただ総マンダラの龍樹等の修験の尊は修験恵印六マンダラとの關係を考慮しなければならないが、現在のところ資料不足で明らかにし得ない。極印灌頂法の末尾に六マンダラが示されているが後世に附加したものであろう。

伝法灌頂は山伏の修行の成就を公に認証する儀礼である。そのためには修験の秘法の内容が權威づけられなければならない。即ち修験の法が普遍性、世界性をもっていることを顯示するための教理が必要となる。

修験の法の体験は山岳跋涉の苦行を通し、大自然の靈性にふれ一如相應の境を通して得られるのである。この瑜伽の境を哲

学的に示すためには密教の金胎不二の思想をもとにした瑜伽の哲学をもって修験の教理を体系づけるのが最上の方法である。そして尚その上に大乘仏教の正統性をも主張しようとしたのである。修験の諸儀軌を参照すればこの努力がよく認められる。総マンダラはこのような期待に応えようとして作成されたのである。

大將軍信仰について

——近江・湖北のダイジヨコマつりとの関連——

岩佐 貫三

わが国の正史に始めてみえる大將軍の名称は統日本紀(國史大系本)巻十の聖武天皇・神龜五年秋七月・乙卯の「勅三品大將軍新田部親王。授[※]明二品」の句がこれであろう。(※明字一本になく衍字か)更にこれを星宿の名として記録されたものは同じく統紀の巻十五の天平十六年十二月二日の項の「庚寅星^ア、率^ハ將軍^ニ」(字ノ訓ひころへり)とみえるのがこれであるという。もともと陰陽道家の説く大將軍とは八將神方の一であり、木・火・土・金・水の五星即ち太白の精であり、道教的表現を以てすれば太一紫微宮方伯の神であり、三歳にして一たび居を移し、百事犯すべからざる殺伐の気盛なる三年定住(俗に云う三年塞り)の恐るべき性格の星として考えられたものであった。故堀一郎先生の名著『我が國民間信仰史の研究・序編伝承説話篇』、『民間信仰』によって多大の御教示を得て疫病神遊

幸の思想なり、これが全国的な分布なりを考えた筆者は、かの國分寺建立の直接原因となつた聖武帝・天平七年の疱瘡流行の事実の如き現象を異國疫神の新來の結果としてうけとり、疫病神退散祈願の発願寺として考え、更にその思想の一般農氏・庶民層への下降現象の一としてその遊行性は岐神や禰神・猿田・彦神等の遊行性ともむすびづくに至つたと考える。由来この國の國民性はその疫神的性格を百八十度変転して村落の境界や山の峠・ちまたの中に勧請して一方には道祖神的性格を附加して、その威力を以て村人の精神的守護・農耕神・生殖神等に変え、更には土俗英雄神なり、先祖供養行事なり、講形式のものなりに埋没してしまふ例が多い。その特異な例を安曇海人族の活躍ぶり、息長族と和通族なりの若狭文化圏への流入とむすんで近江琵琶湖周辺の雑然として現存するオコナイ行事(祈年祭)なり、ダイジヨコマつり(新穀感謝祭)なりの姿としてとらえてゆく作業が先輩たちによってなされている。又、湖西、安曇川の郷土史家・橋本鉄男氏の貴重な研究業績(滋賀郷土史7957・No.1)(民族文化1963~1967)等をふまえた筆者はこれら先人の研究に若干の何物かを加えて御批判を願ひたいと思う。勿論、堀博士のとかれるように或は將軍塚なり、勝軍地蔵なり、田村神なり、障塚神なりへの習合癒着は仏家側なり、神道側なりからみる習合現象の一現象には違ひないが、橋本鉄男氏の指摘される如く現在の若越・湖北・湖南周辺にのこる五十種に余るその呼称にはたしかに二つの系統があることは考えられよう。大きくわけて大將軍系統と大繩号系統とがこれである。

これらの事実をふまえながら私は傍証として考えられる若狭遠敷地方の名田庄を中心とする旧土御門家所領地方とその総家土御門家の主神たる泰山府君との関連から、及小浜から丹波桑田を経て湖西・今津を経て洛西の清滝に入る所謂近江越えの古道に散見する勝軍地蔵（古くは元禄九年越前の夢得撰の地蔵經直談抄にみえる僧慶俊の勧請したという桑田・阿多古社と京洛愛宕神社のそれとの関連の如き）等の例にみる土御門所領内の勝軍地蔵と泰山府君との無縁性等から類推して（勿論時代的格差はあろうが）、近江若狭のダイジゴ信仰と八将神方の大將軍信仰の直接的つながりを一応否定したいと思う。只、ここで提起したいことは滋賀県蒲生郡龍王町西川の大將軍社の堂の塔のまつり神事の性格と韓国（特に旧忠南・黄海・慶南・江原諸道地方）に現存する天下大將軍の民俗信仰、俗称・長生・殺防・水殺等の部落守護神の堂塔の性格なり、更には土俗英雄神の性格を滋賀県高嶋郡今津町梅ヶ原の大床に伝承されるマブリガミサン（主神柱田大床介）の同族英雄神の性格等と対比して一応陰陽道的考察を揚棄して全面的にフォークロー的なアプローチによって堀博士のいわれる大地権（地神・墓所・同族墳墓・ニソの杜）とのむすびつきを安曇川流域を中心とする湖北・湖西の河川流域にみられる大將軍信仰を系譜的に高嶋郡水尾稻荷山古墳を始めとする百有余の周辺古墳の古代文化財との関連から安曇海人族の守護神と考え、その語源（*da-stu-ge* (*ni*)) をその古語に遡源することによって、古代湖北・湖南周辺の文化ルートなり、水辺文化圏なりの観点から再考すべきではないかと

考えるのである。

「うた念仏」について

——関市周辺を中心として——

渡 辺 喜 勝

岩手県々南部、殊に北上川流域の村落には、在家の人々だけによって行なわれる念仏行事があり、土地ではそれを「うた念仏」とか「カネコ念仏」と称している。この「うた念仏」は部落内の念仏衆によって、盂蘭盆を中心に執行される詠唱念仏であり、その主たる目的は死者、特に初盆を迎える死者への回向ないし供養にあると考えられる。ところで、在家念仏の多くがそうであるように、この「うた念仏」にも多少の芸能的要素——ここでは音曲的要素が加味してはいるが、その基底にはやはり以下においてみる如く、死亡の慰霊と、いわゆるその極楽往生とを願う心意を認めるのが妥当であると思われる。従って、これらの地域に数例みられる「道念仏」と称する芸能的色彩の強い一種の踊り念仏は、「うた念仏」と多くの共通点が認められるが、ここでは省くことにした。

さて、今回の調査区域は関市周辺を中心として、南は宮城県との県境、北は江刺市までの主として北上川本流に添った南北にのびる地域である。そこにおける事例状態には次の三様がある。つまり、現在まで行事が継続して行なわれている場合と、一時期中絶していたが最近復興した場合、それに、すでに

止絶えてしまつて住民の単なる記憶として残っている場合とである。しかしこの場合でも、法具の一部などが保存されていて、往時において念仏行事が行なわれていたことを示している。既に止絶えた地区の場合、時期的には第二次大戦を前後するものが最も多く、念仏者あるいはその後継者の死亡や離村などが主原因となっている。他に青年団組織の実質的崩壊、あるいは農村青年の職場進出などにみられる戦後農村の社会的・経済的变化などの間接的原因も見逃せないようである。

以下「うた念仏」の概要を記す。時期Ⅱ盆の期間（現在は十五日夜のみ）、他に彼岸・年忌法要にもあったが今はなし。場所Ⅱ墓地・仏壇・寺（現在は墓地のみ）。グループの構成Ⅱ十人前後・男女・参加は圧倒的に男性が多い。グループのリーダーⅡ一、うたあげ（行事遂行の音頭とり・美声の持主）二、お世話人（グループの事務的業務の責任者）法具・衣裳Ⅱ鈴（レイ）・鉦鼓・切子燈燐・旗・白装束・笠（現在は鈴のみで行うのが普通）。「うた」の種類（うたわれる順序に）Ⅱ一、誉歌（門督・香督・位牌督など・場所によって選定・五、七調・七、五調種類多し・現在ほとんど省略される・一種の社交・辞令的性格をもつ）二、和讃・和歌（花の讃・浮世讃・七ツ子讃・冥土讃など・死七命令、死因によって選定・七、五調・章句ごとに南無阿弥陀（仏）を詠唱）三、回向文（数種あり・願以此功德の文を含む）。「うた」の習得方法Ⅱ二十歳前・師匠による口伝・六月頃から盆まで週一回位、師匠の家で。伝承形態Ⅱ口伝承でないし行為伝承（同じ「うた」でも師匠によって多少の変化あ

り）。

以上がこの念仏行事のあらましである。ただ、ここからも一部知られるように、行事の簡素化ないし略式化はかなり顕著であり、法具・衣裳などのいわば形式面に限らず、「うた」の面でも言えることである。それは時期的には、前述したように「うた念仏」の事例が多くの地域で消え去っていった戦争前後に符合する。そこには当然、歴史的・社会的要因が予想されるが、しかしそれと同時に、念仏者あるいは念仏依頼者などの宗教意識の変革なども探求されねばならないことは言うまでもない。ただこのような簡素化の中にも、私はこの「うた念仏」のもつひとつの性格、つまり地域社会における鎮魂・供養的要素を指摘しておこうと思う。確かに、死者供養については当地でも所属の檀那寺による場合はもちろんのこと、「イタコ」などによって行なわれる場合もみられる。しかし「うた念仏」がこれらとは一応関係なく行なわれてきたこと、更に、念仏者たちの中にこの行事に参加することによって、自己への加護や除災への祈りの要素がほとんど認められないことなどに、死後の儀礼のひとつとしてみてもこの「うた念仏」の特徴をみていきたいと思う。

第二次大本事件の一研究

阪越俊雄

第二次大本事件で、当局が、大本を不敬とし邪教とした根拠は、帝国憲法第三条の「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」と、刑法旧規定「皇室ニ対スル罪」第七十四条の二つでした。

昭和十四年十月、京都地裁の第一審公判で小野謙三検事は、次のように論告しております。

「大本教の教義の根幹は、立替え立直し、つまりミロクの世界の実現である。そしてそれは現実の政治や経済を革新する思想で、はっきりいえば、出口王仁三郎が日本および世界の独裁君主となることである」(だから天皇に不敬であり、国体変革の思想である)と、こんなふうに言っているのです。

しかし、これは宗教の存在を否定した、いいがかりとしか受けとれません。

宗教が神の愛を説き、神の理想とする世界を地上に実現しようとするのは当然です。つまり宗教は、高い次元の精神的自覚による絶対的自由の境地を目ざすものなのです。その意味で宗教は主観的事実です。同時に宗教は祈りや修行、それに布教といった個人的、または集団的な客観的行為として現実化されま

す。だから宗教は、精神的には法律を超越しているのですが、行

為として外に出た場合、宗教と法は同じ次元に立たされ、いろんな問題が起こって来ます。そして、法にどう対処するかは宗教の側の問題ですが、もし宗教が主観的絶対的自由の客観化として、法からも自由な立場をとったとすれば、おそらく法と宗教は正面衝突を起こすでしょう。そこで、宗教にどう対応していくかが、法の側でも大きな問題となってくるわけです。

もちろん、戦後は治安維持法がなくなり、天皇の人間宣言が出され、また信教の自由が無条件で認められるようになりました。だがしかし、これで宗教と法の対立が完全に解消されたでしょうか。最近の宗教関係法案のうごきや、いろんな情報を総合しますと、問題はますます複雑になってきているようです。

ご承知のように、第二次大本事件の底流には、天皇制と宗教という大きな問題があったのです。そして、この事件の根本的な原因が、当時の天皇制そのものにあったことは、大本の大檢舉以後にも同じような事件が、次々と起こっているのを見てもわかります。昭和十三年から十七年までの間に、実に二百件以上もの宗教事件が起きているのです。そして最初のうちは宗派神道に、後になるとキリスト教関係に摘発の重点が移っていくのが目立ちます。

このように、続発する宗教事件と並行しまして、昭和十四年には宗教団体法が施行され、宗教団体の中には教義まで変えるものが出てくる有様です。昭和十九年になりますと「大日本宗教報国会」が結成され、これで宗教の戦時体制、国家統制が出来上がりました。

第二次大本事件は、このような戦時宗教体制の確立を促した点で、国家の宗教政策史上、非常に大きな事件でした。

前後十六年間にわたった、二度の大本教弾圧のあとを見ると、私たちは、国家権力の弾圧に堪え抜いた民衆の精神力の強さに驚かすにおられません。事実、第二次弾圧のとき、徹底的に解体されたかに見えた大本信者は、江戸時代の「かくれキリシタン」さながら、「かくれ大本」信者として、民衆の中に生きつづけていたのです。

終戦の年の十二月八日に綾部で行われた「大本事件解決報告祭」には、当時の混乱と窮乏にもかかわらず、伝え聞いた信者たちが全国から千五百人も集まりました。そしてお互い無事な姿を喜びあい、王仁三郎夫妻を囲んで大本教再建への第一歩をふみ出したのです。

私は、不死鳥のごとくよみがえった大本が今日の複雑な世界情勢の中で、真の宗教として、いかに生き抜いていくかに注目しながら、この発表を終わりたいと思います。

カヤカベ教のおつたえについて

星野元貞

真宗の教線が地方へ伝播する時、談義僧の活躍による場合がある。彼らは布教のために多くの仏教説話を語り、地域社会や時代に適合する法話をもって民衆を教化したとおもわれる。こ

こにいうカヤカベ教の「おつたえ」も真宗の唱道のために創作されたり、在来の説話が変容した仏教説話である。カヤカベ教とは薩摩藩の室町時代末期頃から明治九年に至るまでの一貫した真宗禁制下において真宗門徒がその弾圧回避のために本願寺と絶縁し偽装のために霧島神道を標榜し、本願寺派の系統と自称する特異な念仏講社である。それは霧島山麓の鹿兒島県始良郡牧園町や横川町に現存し、三五〇戸余が所屬している。おつたえはこのカヤカベ教徒が「お座がたつ」と称して夜中に秘かに嚴修しているところの勤行における法話であり、カヤカベ教徒の信仰形成の中心となったものである。現在、カヤカベ教に伝承されているおつたえは「あさしお、じゅうはちがん、でていちゅう、くにわり、がっけちょうじゃ、おはるもんどう、かけひ、おてらはじまり、しゅうきょうほう、ぶっほうはじまり、しんしゅうはじまり、しんこさまのあらわれ、おんみのうえ」の十三話である。これらは口伝であり筆録したものではない。なかには二時間近くを要するおつたえもあるが全てを暗誦することが教団幹部になるひとつの条件ともなっている。いま右のおつたえの内容は省略するが、これらには阿闍世王・変成男子の願・聖徳太子・月蓋長者・善光寺縁起・法然の大原問答・釈迦誕生・龍樹菩薩・天親菩薩・曇鸞大師・道綽禪師・善導大師・法然・親鸞・石山合戦・東西分派等々、真宗における重要な事項が説話化されておりこまれている。こうした説話を創作するにはかなりの仏教の知識がなければならない。勿論、これらの説話は他に参考にすべき材料があったとしても、それを理解

し、カヤカベ教徒にもたらしたのは専門の談義僧によるものとおもわれる。この談義僧はカヤカベ教において開祖と伝えられている宗教坊と推測される。宗教坊はおつたえの「しゅうきょうほう」において「俗名をミヤハラシントクといい、京都の本山に二十二年間つとめ、上人から宗教坊の名を拝承し、主なおつたえと、お書物を七冊と、細かな道理を全て受けとられ、鹿児島で御法をひろめた」とある。また幕末の薩摩藩士伊地知季安の著『一向宗御禁制由来』に「慶安二丑年（中略）御領内新宗之張本真屯と申者、内密々近付、上方江差登せ、六条殿に取入、御國中彼宗教_ニ発興_ニ候様被_ニ相巧_一」（中略）真屯事於_ニ脇本_一〔磔殺為_レ被_レ仰付_二由（下略）〕とある。これらのおつたえや文献によって、宗教坊_ニミヤハラシントクはたんにカヤカベ教徒にかぎらず、薩摩藩の為政者や真宗信者の間においてもひろく知られていたことが推察され、薩摩の初期真宗の展開に重要な働きをした談義僧であった。さらにいえば、薩摩の真宗信者から崇敬されていた宗教坊がいつしか孤立したカヤカベ教で開祖として位置づけられ、宗教坊が薩摩の真宗伝道に使用した仏教説話がおつたえとして、カヤカベ教に引き継がれてきたことも考えられるのである。

ところで、カヤカベ教は永い間の孤立より教徒のいうところの真宗の教義は本来のそれと全く相容している。たとえば、カヤカベ教には往生者が浄土の様子をくわしく伝えた手紙が現存したり、あるいはまた、教主の妻は死者が何時間を要して浄土に到着したかを遺族に伝えたりしている。カヤカベ教徒の最大

の関心事は右の如き浄土信仰であり、もし、おつたえが存在しなかったならば、カヤカベ教には真宗の片鱗さえも伝わることもなかったであろう。かくて、薩摩の真宗は談義僧宗教坊により本格的な唱導が行われ、彼のもたらした仏教談話おつたえは、薩摩の真宗伝道に重要な役割を果し、孤立したカヤカベ教徒にあっては真宗の知識を得る唯一の供給源であった。ここに、談義僧と仏教説話が真宗伝道史上に果した機能のひとつの事例をみいだすことができよう。

K 教団における信仰治療について

小野 泰 博

教団のあらまし。大本願御生体如来と称す女性 E・Y（明治二十四年）は、戦時中二人の息子を戦死させたが、終戦の昭和二十年八月十五日、突然「われ本願なり、われにかえれ」と口ばしり、生き仏となる。これを教団では「お出まし」とし、立教開宗の日と定めている。こうした教団の信仰治療に特徴的なことは、一、超自然的な病因論をもち、二、独自の治療法をもっていることである。まずその病因論がここではいわゆる「因縁」という形で表現されている。「過去の果たされざる意欲が生命のスジとなって生体に残っているこれが因縁である」という。たとえば、脳の工合が悪く夜中に狂い廻る女性（二十歳）は、その病因として、お前は、動物・魚などを雛のような

もので殺生した罪があると生体如来に指摘され、そういうえば自分は食用蛙をとって暮らし、頭をたいて殺していたことを思いだす。これが動物の恨みを買ひ、苦惱のもとになっていると解す。またある警官は犯人を追っていてスイカンバン・ヘルニアになり、坐ってもおられぬくらいになった。すると生体如来は、それは胎児をおろしたことによると説明し、自動車事故も、きまって妻が搔爬をやったあとにおこっているという。胎児というのは、自分の祖先であり、水子供養では不十分である。つまり胎児の生の願望を成就していないという。またこの教団では、仏教でいう西方浄土の字に「妻法浄土」をあてている。つまり、妻の産み肚は生命のゆき先であって、たとえば、死にそうで仲々息をひきとらないという場合、往生の行きつく先である妻や嫁の産み肚の受け入れ態勢、つまり心の浄化ができていないからである。またここでは「往生の慈悲」というある種の安楽死がある。念願の生命線が微弱にして、浄化のいきの高まる可能性の少ない者には死の往生をお与え下さる。すなわち、一度死の往生を与え、因縁を背負っていないきれいな生命にしておいて再生を胎内で待つことになる。だから死に際が大事で、往生の瞬間には病気が全部なくなる。如来さまが因縁の根を切って下さるので、因縁の産物である病気は消えた姿で往生できる。そして浄化されたこのたましいは、産み肚である。母親(子の場合)なり、妻(夫の場合)の胎内に落ちつく。だから死者は遠くへゆくのではなく、夫を失う妻は、その夫を自分の胎内にいただくのである。したがって本願如来さまはこ

う申される「今日は誰をそちの肚におさめてやるう、そちは今日から三十一歳の青年じゃ」という風に、まことに上手な死の説明であると思われる。

次にその治療法であるが、これはもっぱら儀礼的、象徴的な手法による。かつて敗戦直後の開教時には、如来さまも若く、主として、「御直手」さまという、一種の按手療法によった。つまり直接如来さまはその拇指で病者の患部に触れるのである。すると宇宙生命の分身であられる如来さまの手の先から「ご至源さま」という生命のエキスともいふべきものが病者に伝わり、血が浄化されるという。いわばここにはパケイによったメスメルの動物磁氣的療法が再生産されている。またここにはたいへん興味ある心理・生理学的な病因論が基本にある。それは、他人をのしるなり、人の恨み、呪を負ったりすると血がにぐる。にごった血が病気をおこす。したがってこの血を溜めれば病気はなおる。しかもその浄め方に、初期には、直接的な生体如来の靈力というか靈能によった。しかしこれだけでは、苦しい時だけの神だのみであってものもらい的なその場だけの信仰になるので、いまは専ら間接的な靈水によっている。これには二種あって、ひとつは、はじめてきたものにもすぐ頂ける「生命の威光さま」と称するお札で、これによってまず我執我欲の自我である「己」を浄化し、これがすすむとはじめて大法核法帰胸大気靈光様という第二段のお札によって自己の生命の核である「自」が浄化される。しかもこの後者の札をいただくとき、その瞬間に簡易靈媒的な女性が側にいて、インスピレー

ション的に浮んできたコトバを「願い書」の裏にかきこみ、これをさらに因縁と結びつけて、生き方の処法をしてくれる審判役がいる、という段取りになっている。

つきものと伝承

宇野 正人

現在、私の関心は、〈宗教変動〉にあり、その一段階として「伝承」の問題を明確化することにある。今回は「つきもの」の伝承を一ケースにして、問題を考えてみたい。始めに二つの限定枠を設けておく。第一は、いわゆる「つきもの」全般について述べるのではなく、ある限られたムラにおける「つきもの」の伝承、具体的には「きつねつき」伝承について、そのムラの文化的・社会的要素との関連のなかで述べてみたい。第二は、「つきもの」を考える場合、憑依現象を伴なう「つきもの」と伴わない「つきもの」とに二分できる。この双方をまとめて考えなければ、本来的には「つきもの」研究とはいえないが、ここでは憑依現象を伴わない「つきもの」に限って述べることにする。

私のムラは、二一〇世帯中四五世帯（二一・四％）が「きつねつき」の筋の家とされている。この「きつねつき」の筋の家の血縁関係は五つのグループにわけられる。仮に、A・B・C・D・Eグループとしておこう。これら各グループが「きつね

つき」となった理由を伝承中に求めてみよう。Aグループは、この地域では有名な「きつねつき」の家の縁者である。Bグループは、X家―明治時代に急に大きくなった資産家―の当主が「きつねつき」の家（隣ムラ）の使用人に手をだしたから。Cグループは、「きつねつき」で有名な所より移住してきた。これらの理由でA・B・Cグループは「きつねつき」の筋となっているが、D・Eグループには、そのような伝承はない。

A・B・Cの「きつねつき」になった要因究明は、従来の「つきもの」研究の成果によってできるであろうが、D・Eについては、問題解決はできない。そこで、ムラにおける他の文化的・社会的要素をみると、以前には、ムラの氏神K社に対応できるL社が存在していたが、現在はK社とL社といてもよい。祭祀をする代宮屋―この地方の宗主家もしくは宮守の家―が、K社は代宮屋もしくは二浦代宮屋―二浦は地名―という家で、L社は先代宮屋という家であった。このムラの経済権をにぎっていたのは、M家とJ家であった。現在、M家はなお社会的ステータスも高いが、J家は他所へ転出した。明治の廃仏毀釈直後、二浦代宮屋・M家グループは大社教、先代宮屋・J家グループは黒住教となった。このように、K社／L社、二浦代宮屋／先代宮屋、M家／J家、大社教／黒住教という〈対抗〉関係が、このムラの伝承や歴史にみられる。この〈対抗〉の上に、非「きつねつき」筋／「きつねつき」筋というものがある、かぶさったのではなからうか。Dグループに、先代宮屋があり、Eグループの一軒もL神社の有力なメンバーであるといわれ

る。また、Bグループの伝承にでてきた新興の資産家X家とはJ家のことであり、J家は、現在「きつねつき」の筋といわれる家々と、M家は、そうでない家々と、それぞれ主従関係を結んでいた。

以上をまとめると、従来の〈つきもの〉研究から落ちこぼれていた部分にフォーカスをあてることによって、そのムラの伝承や歴史における〈対抗〉関係をみる事ができた。神社・代官屋・資産家の〈対抗〉関係は、非「きつねつき」筋／「きつねつき」筋と正確に対応し、このムラにおける価値体系としては〈ブラス〉／〈マイナス〉という優劣関係として、「ムラ人」にはとらえられている。従来の〈つきもの〉研究は「きつねつき」伝承をよりどころとして、ムラの〈対抗〉関係を論じてきたように思えるが、それとは逆に、ムラの伝承や歴史の中に、元々〈対抗〉関係があって、その上に「きつねつき」の問題が加えられたとみた方が、問題がより明確化するのではないか。従来の伝承のとらえ方より広い視野における〈伝承〉のとらえ方が必要だと思える。

仏名会の消失

中村 康 隆

年中行事は民衆の生活暦であるだけにその改廃には困難が伴い易いが、それを支える生活感情や関心方向の変化によっては

消長はなほだしい面も見られる。それを仏名会について眺めてみたい。

悔過や仏名のわが国への流伝が中国でのその盛行によることは言を要すまい。仏教徒の自恣や布薩の実修を裏づけとする悔過、それに多仏礼誦の風の結びついた仏名礼懺、これらは中国人の禳祓思想や辟邪思想から容易に受け容れられて、六朝末から隋唐にかけて諸種の悔過や礼懺の儀軌化、さらには仏名経とその偽撰書の流行をみたのであるが、やがてそれらがわが国にも移修されたのであった。

上代日本人にも罪穢の禳祓や恐霊の鎮撫によって現実の災厄の払除が可とする民俗信仰から、逸早く皇極帝元年の祈雨、天武帝朱鳥元年の玉体不予の祈願などに悔過が古来の禳祓に代る祓除儀礼として営まれ、更に奈良朝末には、薬師・釈迦・地藏、観音、弥陀等の悔過が瘡病祈願や死者追善乃至祖霊・万霊供養の意をこめて行われるようになり、なかんづく十一面や吉祥悔過が修正・修二の法法として民俗的祈年祭に対応して修せられるようになり、これに対して歳末の魂祭りや追儺の風に相応するものとして、宝龜五年、弘仁十四年に方広悔過が実修されている。十二月晦日の行事としては既に早く「紀」の孝徳帝白雉二、三年の条に燃燈大齋が催されており、大通方広懺法の実修はこれをうけたものと考えられる。ところでこの方広悔過の偽撰経典には地獄思想が含まれ、その発展として偽撰十六卷仏名経による法会の盛行に転じたものと想われる。仏名会の興行は通常仁明帝承知五年十二月十五日より三日三夜宮中で修せ

られ、同十三年太政官符により広く諸国に行われる歳末の行事となり、文徳帝仁寿三年からは十九日から三日間となったとされる。もっとも仏名経は既に聖武帝天平五年に十二巻本中十巻が書写され、天平勝宝六年の鑑真将来経中に十六巻が見え十五年後の神護景雲三年には書写されており、また仏名会も淳和帝天長七年閏十二月八日三ヶ日、仁明帝承和二年十二月二十日三ヶ日嘗まれており、少くとも承和年間には年中行事化したものであるが、この宮廷の仏名会に地獄変屏風が用いられるようになった(寛平二年)のは、十六巻本の地獄描写の聴聞の代りに用いられたかと想われる。既に仁和二年「菅家文章」に書写を伝える三千仏名経が延喜十八年には玄鑑内供の上奏によって仏名会に採用されたこと、また「玉葉」によると長寛以後建久の頃には十九日より七日間に唯一日修する風であったことなどが、こうした簡素化の傾向を示しているからである。こうして仏名会は平安末から鎌倉期にかけて急速に衰え、建武年中には一夜、康永年中には一日、遂に永和の頃には消失したとされる。この転換の理由を自己の罪障の直視からの逃避としての来世信仰への念情変化からとするよりも、源平の争乱に感受された六道輪廻の実感、つまり人生体験の深化による浄土信仰の高揚からとみるべきであろう。地獄変は六道絵の一コマであり、これに対して奈良朝以来の浄土変相図や恵心以来の二十五三昧式や迎講の興行などは次第に弥陀信仰の浸透を深め、従ってまた煩雑な多仏名鑑より一仏専念の救済に人々の宗教的関心が深まったことを認めざるを得まい。弥陀名号の専念の風が人々の

心を獲え、そこから百万遍念仏・小豆念仏・別時念仏などが罪障消滅・亡霊得脱・浄土願生のための一仏名鑑の儀軌化として行われるようになり、これが多仏唱礼への宗教的関心を急速に衰えさせたものであろう。人生体験の深化と関心方向の変化こそ、つまりは仏名会消失の真因とみることができよう。

(本論の参考には和歌森太郎、家永三郎、小林市太郎、堀一郎、井上光貞、速水侑、山中裕、塩入良道等の諸氏の論著、望月仏教辞典などをみられたい。)

シャーマニク・トランスの意味

桜井 徳太郎

呪術宗教実修者がシャーマンであるか否かの判別は、シャーマニク・トランスを随伴するかどうかにおかれている。この点については世界シャーマニズム研究者の凡そ一致する見解だともてよかろう。もちろん、なかには、M・エリアーデのごとく、トランスを「シャーマンの靈魂がその肉体から一時的に離脱することと解釈」し、この脱脱が「天界に上昇し、地下界に下降し、もしくは空間遠く旅立つ」呪術的飛翔をこころみるエクスタシーによってのみ可能と理解している学者もある。⁽¹⁾

これに対し、南インドの平俗調査を施行した、E・B・ハーバーは、この地方のシャーマンは「憑霊状態を表現するために一定の儀礼を行なうが、その最も重大な沐浴の儀のち、守護霊

が最後にシャーマンによって〈来なさい〉と求められ、この際トランスにはいったシャーマンを通して憑着した守護霊が語る」こととなる、と解釈している⁽²⁾。これを憑霊説とみるならば、エリアーデの考えは脱魂説もしくは飛翔説、移動説ということができよう。

学説の相違はとにかくとして、実際にエクスタシー型とPOSEション型は地球上の諸民族のなかにみられる宗教民族的現象である。そしてシャーマンたる所以がトランスを不可欠の条件とするならば、このシャーマニック・トランスの内容を、宗教民族(俗)学的に分析究明することが何よりも喫緊な作業とならなければならない。日本列島(沖繩をふくめて)に機能する民間巫女のイタコやユタが、果たしてシャーマンであるか否かの問題も、かかる視点からの検討を施すことによって、初めて明らかとなるのである。

イタコやユタが、巫儀の展開にあたってシャーマニック・トランスを体験することは、否定できない事実だと思ふ。もちろん恐山のイタコマチや沖繩ユタのハンジ・アカシにおいて、ことごとくがすべての機会にいつもトランス現象を惹き起こすとは限らない。プロ化したユタ・イタコのなかには、如何にも形式的に義務的に巫儀を執行するに過ぎない場合が、ままある。しかし、それは、決して望ましいことではないとして蔑視非難される。少なくとも範型としてトランスを必須条件としていることは疑えない。その範型としてのトランス・イニシューションのパターンを表示すれば、次の図のごとくになるろう。

誘発巫儀→入神 (=trance) →託宣 (oracle, trance speech)
(入神の動機) (自然自発)
→気昏・昏睡・休憩→復神

ここで本課題にとって最も重要なところは、入神の動機を誘発するために施行する巫儀展開のプロセスで、どの時点でトランスに入るのか、またそれはどうして、第三者によって認めることができるといふことである。この点を追求した精神病理学者は、誘発儀礼から、いわゆる入神の境地が現出するときには、脳波や心電図に異状がキャッチされるといふ⁽³⁾。筆者の面接実験例でも動作、表情、呪文の発声・抑揚・リズムに明瞭な変化がよみとれたし、何よりも託宣の語り(お告げ)が、第一人称で述べられることにその時機を判定しえたのである。したがって、この人格転換に特別注目しなければならない。

そこに焦点をあてて、多くの民間巫女に面接するとき、イタコやユタなど我が国の場合には、ほとんどエクスタシー型のトランス・ケースを示すことがない。神憑け・神おろし・仏憑き・仏おろしなどと一般によばれていることから明らかなように、神霊・死霊などが巫者と憑着することによって託宣が実修される。それも少なくとも範型としては完全に第一人称託宣の形式を踏んでいる。シャーマニック・トランスのパターンを反芻していることは否定しえないのである。

注

(1) 『シャーマニズム』日本語版への序(一九七三年八月)

参照。

(2) Shamanism in South India, 1957, p. 263.

(3) 佐々木雄司氏『精神神経学雑誌』六九—五発表の研究など参照、

地域社会と祖師信仰

黒川 弘賢

我国の民間において仏教各宗派の宗祖や仏教改革者たちが祖師として各地で信仰されているが、特に日本全国に広く分布しているのが大師信仰である。大師の中でも今回は弘法大師の信仰に焦点をあわせ関東地方から二つの事例を提示し、この信仰が地域社会でいかなる信仰集団として成立し、いかなる住民の支持の上に立って、その地域社会に影響し、社会的機能を果しているかを考察してみた。

事例Ⅰ 栃木県鹿沼市南摩町西沢部落の大師講で、数年前までは講の構成員にも男性がいたが現在は女性だけとなり平均六十代の十六人によって構成された同信集団である。講員の家を輪番で当屋と定め、毎月二十一日に講が行われる。当日厨子に納められた木製の大師座像(約30cm)を先月の当屋から今月の当屋に今月の当屋の講員が背負ってきて祀る。大師尊は次の講まで当屋で祀って毎日接待をする。講は夜の七時頃から九時頃までで和讃や勤行をしてから共同飲食、世間話が交わされる。

事例Ⅱ 茨城県鹿島郡鹿島町の鹿島速証講(大師講)、鹿島郡

郷士史(昭和二年刊)に「一般人民真言宗の信徒にして弘法大師を信仰すること甚だ深く、毎年、陰曆三月に至れば大師番堂と称し十余日の日子を費し郡内各寺院を参拝し練り歩くを例とす」とあるが、これに鹿島町護国院に本部をおく密厳教会鹿島速証講で、かなり昔から鹿島郡の農家の人々の参加によって行われる大師巡礼講である。この順礼は四月一日(以前は陰曆三月一月)に護国院を出発し、その年巡行日程に従って十七日間(十九日間)巡行する。郡の南端の波崎町から北端の旭村まで鹿島郡の各村の寺や家々を巡行して最後の日に鹿島神宮に参拝し結願解散となる。速証講の組織は、本部に「相談役、総務(総代)一、副総務二、事務部長正一、同副二、書記課長正一、同副二、主任会計一、支出会計一、連絡係一、箱付事務長四、各部落の組織」相談役、顧問、会計、同副、事務長、書記、世話係である。

以上の組織を中心に各寺院住職の随喜と信徒によって大師巡行が行われる。鹿島郡神栖町奥野谷にも奥谷大師があり、これが鹿島町以南の地域を巡行するので鹿島大師の巡行も鹿島町以南を巡行するのは隔年で故に巡行の行程が一年ごとに順逆になる。速証講の大師巡行はその年の日割表にもついて行われる。第一日は護国院で随喜僧侶によって法要が営まれ、講中によって御詠歌が奉詠される。厨子に納められた大師像(弘法大師・興教大師、二尊)がそれぞれ世話人に背負われて寺を出発する。背負うのは何回か世話人を経験した長老格になる。一行は御立寄オチヨリと称し各部落の寺院、世話人宅、新築した家、新仏の

出た家々を廻って勤行をする。御立寄を受ける家では種々の御供物を供え接待をする。供物の中には餅が必ず供えられ、又この餅は御利益があると信徒に引とられる。

斯様な巡行をしながらその年の宿泊部落に御本陣を張る。本陣となるのは世話人の家で両大師別々の宿泊で、本陣には五人ぐらいずつ宿泊し他の人々は部落の各家に分宿し、接待を受ける。斯様な十教日に亘る巡行の記録が毎日担当者によって記録される。「事務長簿」「支出會計簿」「船札簿」等々。

以上地域社会における祖師信仰の一端として弘法大師をとりあげたがいづれも地域社会と寺院との密接な関連の上で形成されている。特に南摩部落の如く地域社会の同信者の弱少な地での今後の活動がいかに変容するか。鹿島郡には真言宗系の寺院分布（智山49豊山29）の多いことが大師巡礼の基盤となっているだろう。宗教上、真言宗の祖師と仰ぐ弘法大師の信仰を同じうする同志が集って緊密な団結をむすび、その同信的な紐帯を基盤として真言宗の祖師と仰ぐ両大師の信仰を実現するため、鹿島郡という地域社会のなかに速証講という講組織を結成してその住民の支持の上に立って宗教活動を行って地域社会に大きな影響を与えている。

速証講の場合には数多い真言宗系寺院の分布と密厳教会鹿島速証講本部のある護国院住職のイニシャチブがこの地域社会の大師信仰の同信者の信仰集団に重要な役割を果していることはみのがせないとともに、この地域社会では在来の信仰行事と共同行事が生活の基盤となっているようである。

○選挙管理委員会 昭和四九年七月二十七日(土) 一三時

一、第一次投票の開票が行われ、次の三氏を会長候補者に決定した。

古野清人、堀一郎、脇本平也(五〇音順)

一、第二次投票有権者九三八名を確定した。

○緊急常務理事会 昭和四九年七月二十七日(土) 一四時

一、先般、理事会において日本學術会議第一〇期会員選挙候補者に推薦された小口偉一氏は、一身上の理由により立候補辞退を申出、諒承された。

○理事会 昭和四九年九月七日(土) 一三時三十分

一、科学研究費配分審査委員の推薦について第一段審査委員として脇本平也、平井直房、第二段審査委員として仁戸田六三郎の三氏を推薦することとした。

一、昭和四八年度一般会計へ特別会計より三八万円借入れれることを承認した。

一、新入会員 別記の通り承認した。

一、第三三回学術大会発表者を選考した。

○選挙管理委員会 昭和四九年九月二一日(土) 一三時

一、堀一郎氏急逝にともない、会長候補者を次の三氏に改定したことを諒承した。

大島清、古野清人、脇本平也(五〇音順)

一、第二次投票の開票を行い、古野清人氏を会長当選者とすることを決定した。

○常務理事会 昭和四九年九月二一日(土) 一四時

一、会費値上げ案を審議した。

一、名誉会員制の検討は継続審議することとした。

○日本宗教学会賞選考委員会 昭和四九年一〇月一日(火)

一八時三〇分

評議員より推薦のあった論文七篇、著書三冊について第一次選考を行った。

○第三三回学術大会 昭和四九年一〇月一八日(金) 一〇月

二〇日(日) 次の日程で大正大学において開催された。

一〇月一八日(金)

公開講演 一四時—一六時

天台の禅 関口真大

現代社会と宗教—宗教学の立場と問題意識

小口 偉一

理事会 一七時—一九時

一〇月一九日(土)

開会式 九時—九時三〇分

研究発表 九時三〇分—一二時、一三時—一五時

評議員会 一二時—一三時

総会 一五時三〇分—一七時

懇親会 一七時三〇分—一九時三〇分

一〇月二〇日(日)

研究発表 九時—十二時、一三時—一七時

閉会式 一七時—一七時三〇分

本大会には二四九名が参加し、一六八名が六部会にわかれて研究発表を行った。

○理事会 昭和四九年一〇月一八日(金) 一七時

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

一、次期学術大会開催校について

一、日本宗教学会賞について

一、会費値上げについて その必要を認め理事会案を作成した。

一、総会議題について

一、新入会員について 別記の通り承認した。

一、その他

前会長堀一郎氏夫人より寄せられた寄附金を学会賞基金に繰入れることを承認した。

○評議員会 昭和四九年一〇月一九日(土) 一二時

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

一、日本宗教学会賞授賞について

一、次期学術大会開催校について

一、会費値上げについて

一、その他

○全員総会 昭和四九年一〇月一九日(土) 一五時三〇分

定足数八三名 出席者一三〇名 議長竹中信常

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

古野清人氏は会長に就任し、前会長小口偉一氏は慣例により常務理事となった。

一、日本宗教学会賞について 該当業績なしとの決定を諒承した。

一、次期学術大会開催校について天理大学に決定した。

一、会費値上げについて次年度より

維持会員 五、〇〇〇円

普通会员 二、五〇〇円

準会員 二、〇〇〇円 に決定した。

一、その他

○昭和四八年度収支決算

一、収入

会費 二、四三九、八九三円

賛助会費 二五四、〇〇〇円

会誌売上金 五八、四二〇円

第三二回大会参加費 八五、二〇〇円

出版助成金 四五〇、〇〇〇円

岸本・諸戸基金利子 二八、六一三円

預金利子

借入金

計

一、支出

会誌直接刊行費

会誌発送費

編集諸費

第三二回大会費

選挙関係費

会合費

通信連絡費

印刷費

事務用品費

日本宗教学会賞賞金及諸費

本部費

前年度借入金返済

次年度への繰越

計

○昭和四九年度予算

一、収入

前年度繰越

会費

替助会費

会誌売上金

二、三八二円

三八〇、〇〇〇円

三、〇九八、一三三円

一、八二六、〇〇〇円

二八九、二五六円

一八、七四五円

八〇、〇〇〇円

九二、四五四円

八五、一九八円

五六、七二七円

二三三、九一〇円

一三、九五五円

三八、二二〇円

一八七、〇〇〇円

六二九、九四六円

一九七、一〇七円

三、六九八、五〇八円

一九七、一〇七円

二、一六四、二〇〇円

二〇〇、〇〇〇円

五〇、〇〇〇円

第三三回大会参加費

出版助成金

基金利子

預金利子

計

一、支出

会誌直接刊行費

会誌発送費

編集諸費

第三三回大会費

選挙関係費

会合費

通信連絡費

印刷費

事務用品費

学会賞賞金

学会賞諸費

本部費

借入金返済

計

九〇、〇〇〇円

四五〇、〇〇〇円

四〇、〇〇〇円

二、〇〇〇円

三、一九三、三〇七円

二、三〇〇、〇〇〇円

一九三、四八五円

二五、〇〇〇円

八〇、〇〇〇円

一一五、〇〇〇円

九〇、〇〇〇円

六〇、〇〇〇円

二五〇、〇〇〇円

八〇、〇〇〇円

三〇、〇〇〇円

一〇、〇〇〇円

四一五、〇〇〇円

三八〇、〇〇〇円

四、〇二八、四八五円

○本誌は昭和四八年一〇月一八日より二〇日まで大正大学において開かれた第三三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 日本人とユダヤ人の原始宗教伝統(クラーク・オフナー)、世俗化とその社会的解釈(井門富二夫)、コミュニティにおける宗教的シンボル(川又志朗)、ウェーバーの宗教観と弁論論(池田昭)、ウェーバー「儒教と道教」再批判(池田末利)、宗教的思考と社会組織をめぐって(野村暢清)、聖と俗のあいだ(柳川啓一)、宗教経験としての視覚(山折哲雄)、社会主義と信教の自由(佐木秋夫)、祈りの構造(楠正弘)

第二部会 ビルマの出家者人口に関する一考察(生野善応)、新宗教の現状と課題(日隈威徳)

第三部会 近世における宗教的直観の特相について(築山修道)、宗教に於ける意志についての一考察(米山順三)、キェルケゴールにおける「選択」の思想について(藤本浄彦)、キェルケゴールにおける「死に至る病」の意義(大屋憲一)、ハイデッガーの世界について(岩本光悦)、実存と根拠(武内義範)

第四部会 經典解釈の変遷(水尾現誠)、善導の実踐論(小林尚英)、念仏の構造(早坂博)、中觀哲學について(佐藤祖哲)、老子節解考(楠山春樹)、頓・漸・不定(古田和弘)、元曉とその浄土教(木村宣彰)、三經義疏異同並觀(望月一憲)、無明について(雲井昭善)

第五部会 道元禪における般若と現成(黒丸寛之)、親鸞における已証と実存(紅棟忠治)、蓮如の宗教意識の性格(早島有毅)、親鸞初期の己証(石田瑞磨)、日本曹洞宗の歴史的性格(原田弘道)、豊山声明について(栗山明憲)、鎌倉大仏殿開基野島新左衛門について(佐藤行信)、親鸞の菩提心について(上原信矣)

第六部会 一尊如来きのと「お経様」(村上重良)、神道と「宗教的樂觀主義」(戸田義雄)、伊勢に天降る天照大神考(安津素彦)、益軒と神道(金子善光)、外宮神道教学の成立をめぐって(安蘇谷正彦)、出雲国造の禁忌と祭事(平井直房)、山伏の験競べについて(五来重)、霊神信仰について(児玉九)、諏訪の御射山神事について(嶋口儀秋)

○訂正『宗教研究』第四八巻第一輯(通卷二二〇号)二三頁六行目以下に次の欠落がありますので補正いたします。

注37 Woodard, *Religions Juridical Persons Law*, pp. 34-35.

38 井上恵行「宗教法人法の基礎的研究」三二七頁。

39 Woodard, *Religions Juridical Persons Law*, pp. 23-27.

会費改定のお知らせ

本年度の日本宗教学会総会（昭和四九年十月十九日）において、昭和五十年度より左記のとおり会費を改定することが決定されましたので御諒承ください。

維持会員	五、〇〇〇円
普通会員	二、五〇〇円
準会員	二、〇〇〇円