日蓮における善神捨国論の構造

相葉伸

日蓮の「善神捨国」論（神天上法門）を分析すると大体次の三要素を指摘できる。

(1) 無力性捨国　旧き善神は老衰し威光も滅したとの考方、火葬の煙にのつて亡き魂が天空を浮遊すると見る古い民俗に伴う時代の送葬観がにじみでている。火葬の成立がそれ以前の「おかくれ」の場所を煙の行方に思い描いたのであろう。

(2) 潔癖性捨国　正直の頭は神は棲む。正直の人がない時は神は地上に住み得ないという考方で、今昔物語の小松寺の生身地蔵が地上を去つた説話に「我ラ罪業重キガ故ニ忽チニ我等ヲ棄テ、浄土ニ」帰つたという方式に一致する。帰る方向が天上の浄土である。厭離穢土的観念の普遍化と仏教的不同座意識の混融がここに見られる。

(3) 破邪性捨国　神が謗法をきらつて恭敬をうくべき座を自ら拒んだことになる。八幡が主上の頂を栖とする（神国王書）と。末法期に正直者の最後の一人に主上を見ているが、安徳以後の皇室の不幸を、主上の頂も神が宿り得ぬためかと疑つている。そこに百王守護の誓願も破棄する積極的な破邪性をみとめている。ここには正法国家論と、天災地変を天子の無徳に帰する儒的教養の立場もみられる。

ところで神が天上するとの根本理念は神が地上の神であることを日蓮が信じていたことにある。むしろ時代の普遍的民俗であつたろう。範頼の起請文では梵天帝釈を天上とし、伊勢以下を下界の神と見ている。会津で二月に農神が天から降る。田ノ神は冬は山の神になるが、その山は必ずしも田と同一延長上ではない。越後ではその日神の行先を天竺や出雲や又は暖い国とかいう。日蓮は日本の神々は神の霊鷲山で仏勅をうけたと信じている。即身成仏を説く日蓮に尚且つ霊山浄土の存在あるは浄土教的影響と別に、神の習俗とのマッチがある。和国の教主や日蓮本尊論など媒介者をそのまま帰依対象とする同一意識で日本の神を天を本拠とする地上の神とする思惟の傾向があり、これが反本迹思想を導き出す動力ともなつたろう。

様式史的研究とクリスト論

赤司道雄

福音書の近代における文献学的批評研究史上に、様式史的研究の占める位置については、一般的に次のように考えられている。即ち、十八世紀より十九世紀半に至る、何れの福音書が原本であるかを決定しようとする第一期、シュトラウス及びテュービンゲン学派に刺戟されて以来の、現存福音書の背後にウルテキストを見出そうとした第二期、而して、様式史的研究は、

更に現存資料を細かくフォルムに従つて分析し、原本の背後に口伝資料を見出したものであるとするものである。これは、研究史の発展を、原文批評の発展という一線上に見たものであるが、私はこれを、同時に、十九世紀の聖書神学と、今世紀の神学との基本的相違の面から、見たい。

十九世紀の歴史主義的福音書批評は、信仰的或は神話的クリストの像の修飾を施された福音書記事から、歴史的イエスを抽出すべく、資料を最古のものへ還元する努力であつたが、様式史的研究の明かにしようとしたものは、これらの原資料の背景でありながら、それは既に歴史的イエスの言行ではなく、初代教団のクリスト信仰とは切離し得ない、伝承を生み出した信仰的態度及びその Leben の表現として Form であつた。否、これを明かにしようとする研究者の態度そのものに、歴史的イエスへの関心ならずしてクリスト論的関心があつたものと思われる。

ディベリウスはかくして、初代教団の Leben を「クリストに関する説教」に見、この要求から出る伝承の形式を構成的に組織した。またブルトマンは、その実存主義的、弁証法神学的歴史観を以て、歴史のイエスの客観的観察を排し、イエスの人格への無関心を示したが、その福音書批評に於ても、結論としては、伝承はイエスについては何も語る所はないと言つている。その詳細な分析の結果はただ初代教団の生活の中に、律法とクリストとの対話を見、これから Apophthegmata を基礎とする伝承形式を探り出したのである。これは彼の、歴史への問と、クリストを通じての神の語りかけという歴史との対話という態度と通うものがある。

ディベリウス、ブルトマン共に、二十世紀のクリスト論的関心の深さを、その文献批評に明かにしている。

二

宗教現象の比較について

阿部重夫

宗教の民族学的研究において、比較法は目的や方法を異にしてさまざまに用いられて来た。今はラドクリフ＝ブラウンが採用した独自の方法のみを述べると、彼はこれを人間社会に普遍的な法則発見のための不可欠の手段として用いる。それで先ず文化領域ないし社会類型を出来る限りよく限定して、それの内深的研究を強調する。そしてその範囲内でのある現象の変種を注意深く比較することによつて、それらに通ずる一般的特徴ないし原理を発見する。しかしそれも一の仮説に過ぎぬから、それを次々に得られる他の違つた類型からのものとの比較によつて吟味修正を加え、かくしてより一般的な法則の発見に導び得るとする。これ限りではさして問題はなかろうが、しかしブラウンによると、かくして得るところも云わば仮りの結論であつて、それは更にその現象をより広い群の現象中の特例として考察することによつて修正されねばならない。例えばトーテミズ

ムはそれ自体は上の手続きによつて研究され得るが、それはなお社会によつて人間存在と動植物等の如き自然の事物との間にたてられた儀礼的関係という、もつと一般的な問題との関連において考察されねばならぬとする。ところで彼の云う儀礼的関係とは神聖という語の代用であるから、それには広汎な現象が含められる。このような取扱いは諸現象の性質を著しく単純化し、誤つた抽象に陥る危険が潜んでいる。動植物が神聖として扱われる根拠はさまざまで、その間に異質的なものがあつて、簡単に一般的原理に還元しがたいものがある。この点ブラウンはその立場からして触れるところがないが、しかし彼のように現象の性質や機能に格別関心を寄せるについては、このことは決して看過されてよいものではなかろう。ともあれ、ブラウンの方法には現象のもつと精密な分析と分類とが要求されねばならぬのではなかろうか。

悪と罪と偽

阿部正雄

悪とは理性の命ずる道徳法則を自覚しつつ敢てこれに背反することである。これに対し根元悪の自覚とはかかる悪を克服すべく理性の自律を絶対化せんとすること自体がパリサイ的偽善性を免れていないという、道徳の立場のもつ自己矛盾性の自覚である。もしかかる道徳の破綻において逢着される虚無を介して神との関係に入る時、「人間理性の絶対的自律」は最早単に悪としてではなく罪として、即ち内在的な理性への自己背反としてではなく超越的な神の意志への許されがたき背反として自覚し直される。かかる罪の自覚を通して神の意志にすべてをまかす時、自己はその救済の自覚の故に神の真理性を荷える真実の自己として甦らしめられる。従つてそこでは道徳の立場におけるような自己の内在的な分裂は克服せられ、自己は神の前に立つ全一なる自己として自覚されるが、――そこには神と自己との根源的分裂がある――この神との関係の故に自己は全一なる自己のまま罪悪の自己と救済の自己とに超越的に分裂する。かかる二重の分裂対立を越えて超越の方向より不断に自己を転換せしめ高次の統一にもたらすものこそ神の愛の働きに外ならぬ。かく信仰の立場においては自己は神と二なる故にこそ神と一であり、神は自らと二なるものをその故にこそ自らに摂取し自らと一ならしめる。

しかしかかる主体的な信仰の立場にも――そこでの一が二をふくんだ一として――自己が神の救済の対象になり切るという形でなされる自己による神の対象化がありはしないか。それは対象化ならぬ対象化として意識されざる対象化の作用であり、具体的に云えば一切の自我を否定した信仰の立場において、なほ信を信なりとする証の働きそのものの中にひそむ裏返された自己肯定である。それは信仰の立場を主体的に徹底する時必然的に現勢化して信仰を破綻せしめはしないか。しかしこのことは神に背く我執としての罪の自覚の深化をさすのではなく（罪

の自覚の深化が不断に救済の確さの証に転ぜられるのが所謂信仰の立場、信仰の逆説であつてそこには信仰の破綻を意味するものは決してない)所謂「信仰の逆説」を強調すること自体が、その中にひそむ、神の、意識されざる対象化、それに伴う意識されざる自己肯定を顕在化せしめるという、信仰の二律背反をさすのである。

かかる自覚は宗教的真実を荷える自己さえもがなほ自執自愛の立場を完全には脱し切つていなかつたという根切な虚偽の自覚へと導く。この自覚において自己は神との関係を断ち切り今一度自己自身に立ち帰らしめられる。それは「信仰」をも虚偽なりとする絶対自我、自我の確さにおいていよ〳〵虚偽の確さを自覚する自我に外ならぬ。しかもこの虚偽の自覚においては信仰により克服された虚無が再び対自化され二重化されて自覚される。かかる虚偽の自覚におけるニヒリズムは超越的なる神信仰の破綻において直面される虚無の自覚として人間に内在的なものによつてはもとより超越的な神によつても克服しえざる本来のニヒリズムである。もし宗教というものがありうるとすればそれはかかる虚偽の自覚におけるニヒリズムをも克服しうるものでなければならない。

ホワイトヘッドの神認識

飯野紀元

数学者物理学者論理学者形而上学者となる前に既に神の創造的恵みに生きるキリスト者であつたホワイトヘッドは、この恵みの自覚から終生変らざる感激を受け続けた。故にその後彼の体験が豊かになりその学的研究が進むにつれて、凡ての特権は神の愛と結び合わされて鑑賞され、彼の宗教的体験はそれだけ深さと広さを増したのである。より正義なる社会を夢み *superbos* たらんと祈る彼、感官の真相単純化と言語の制限を痛感する彼、歴史のパノラマと宇宙の構造に畏敬の眼を見張る彼、万物の内面的有機的交互滲透を論ずる彼、認識論が形而上学的基礎に立ち対象認識の触発が神の創造性から来るを説く彼、は常に宗教的関心を失わず、啓示の封鎖的解釈を避け開かれたる宗教の真理性を絶えず生の他の領域との折衝により明かならしめんと努力した。神への感恩という心眼の開かれたる彼に於て科学と哲学はその宗教的体験対象なる神をよりよく認識する働きをなしたのである。

参考文献

1. Alfred North Whitehead, The Aims of Education, 1916
2. Alfred North Whitehead, The Orgnization of Thought, 1917
3. Alfred North Whitehead, An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge, 1919
4. Alfred North Whitehead, Science and the Modern World, 1925
5. Alfred North Whitehead, Religion in the Making, 1926

6. Alfred North Whitehead, Process and Reality, 1929
7. AlfredNorth Whitehead, Adventures of Ideas, 1933
8. Alfred North Whitehead, Essays in Sicence and Philosophy, 1947
9. The Philosophy of Alfred North Whitehead (edited by P.A. Schilpp), 1941
10. 拙著「ニーバーの社会主義」130頁以下。

教祖的人格の成立について

——ウェスレイを通して——

井門富二夫

ある人格が、教祖と呼ばれ得る資格を、備えるに至る迄の、必然的な経過を論じたい。成程、教祖的人格という概念も、それ自体漠然としたものであるが、彼が「拡大してゆく教派」の、実際的頭脳として働く限り、一般に云われる宗教的人格から、異なる何等かの特徴を持つものと考える。結論的に云えば、彼の活躍の背後にある社会、特に信徒層の要請が、彼の人格特徴の構成に、つよく力をかしていると考えられる為である。その教祖的な意識とそれに基づく行動は、この意味で、孤高を誇る予言者や、むしろ団体意識に没入しがちな修行者等の人格特徴と、ある程度区別が可能になるのではないか。教祖の立場には、殊に彼の宗教的優位を示すものとして、大衆への組織力を、その人格に認めたい。その解説の例の一つに、ウェスレイを取上げてみた。

ウェスレイが、その家系、又両親から与えられた素質から、宗教的人格としてもともと優れた人柄であつたことは、既に令名がある。しかし、それにもかかわらず、既成教会（国教会）牧師としての社会的立場から、あの有名な回心迄は、むしろ凡てに抑制的な意志、社会組織への従順さが目立つていた。この彼が、如何にして、産業革命期の解体層を中心とするメソヂストの大衆的運動の頭となり得たか。彼の人格の基底に潜んでいた組織力は、彼が英国の田園社会に代表される旧社会を伝道する間には未だその力を発揮しえなかつた。所が、彼が旧社会から追放をうけた者の多い新大陸伝道を志ざし、しかも、彼の旧社会的特徴の為に、伝道に失敗するや、この深刻な打撃が、はじめて彼の旧社会的意識を破壊する。即ち、当時の社会的新勢力＝社会解体過程におののく庶民層が、彼の宗教的情熱と結合する機会を見出しえて、漸く彼の回心は可能となり、又彼の大衆運動も出発する。要するに、「教祖的人格」の成立は、その背後にある伝道層の存在が決定するものと思うものである。故に当の教祖の優位性は、その人格が、どの程度の信徒数、換言すれば、どの程度の量の信徒の要請を受け容れうるかという、柔軟性に依存するものである。それが又、個々の教祖の歴史的地位を決定するものであると考える。

上代支那に於る祖神儀礼の特異性

池田末利

三礼を中心とする文献所見の封建制下に於る祖神儀礼は士・大夫の外は統一的記述が無い為め、古来礼学者間に問題が多いが、供物及び供進の方法から略ゝ(1)朝践[1]（朝事）(2)饋食（饋熟）との連続二行事に大別される。但(1)(2)を兼ねるは天子諸侯に限り、卿・大夫・士は(2)のみである。(1)は堂、(2)は室に於て行われる。(1)は動物犠牲の解体及び供献を中心とする準備的儀礼であり（薦腥）、(2)は更に此と共に黍稷を煮熟して供進飯食せしめる正祭である（薦熟）[2]。

更に敷衍すると、(1)は鬱鬯の香液を稟[3]いだ後(イ)犠牲の血・毛・脂肪及び首・肺・肝・心臓等の供進（血・毛）(ロ)犠牲を解体して七体として供進する（腥・肆）(ハ)此の七体を一旦湯に浸して供進する（脅・祼）の三節より成る。解体した七体は(2)に到り(イ)細分されて二十一体となり[3]煮熟されると共に(ロ)黍稷が煮爨され(ハ)籩・豆の祭器に魚・貝や果実類が盛られて神の代理たる尸と王・后及び同族人との間に醴酒の献酬に応じて飲食される。脂肪のみは(1)で燔燎されるが又(2)でも再燔燎される[4]。結局形式的には(2)は(1)の重複或は分化形態である。但(1)の目的は求神である（神道）が、(2)のそれは饗尸（人道）とされる。

かくて祖神儀礼は生の動物供進(1)と煮熟した植物を主とする供進(2)とを中軸として展開せる二重形態と見得るが、斯る儀礼の二重性の根拠を如何に解すべきであるか。或は(1)より(2)への儀礼次序を上古より中古への飲食法の変化を示すとする見解も存するが、私は寧ろ社会経済の進化を示唆するものと考える。神への供物が人間の食物と同質料であり、その食物が社会的なものである以上、供物は結局素朴な古代社会経済の反映と云えよう。この見地から(1)(2)は各ゝ牧畜中心・農業中心経済社会を示唆するものであり、この儀礼次序は即ち牧畜経済より農業経済への進展を如実に物語るものと見得るであろう。而して(2)が儀礼の中心となるに及び古来の正祭たるは(1)却つて朝事として準備的意義しか有せざるに到つたものと考えられる。

(1)朝践の朝は旦朝の行事の意、践は翦と通じて犠牲を「殺」す義と見る（任大椿説）。

(2)祖神儀礼の方法を特徴的に示した周礼大宗伯の肆・献・祼は(1)に、饋食は(2)に当る。又以下に述べる儀礼の内容は極く特徴的に簡述せるものである。

(3)七体の解体を豚解、二十一体のそれを体解と云う。体解は(1)の時とする説も存するが今従わぬ。

(4)脡脊と呼ばれる此脂の昉の再燔燎をも(1)の時とする説があるが、従い難い。

論理の宗教性について

——ヘーゲル論理学、特に始元の弁証法をめぐつて——

石田慶和

ヘーゲルの論理学、特に有無成の弁証法的展開をめぐつて、論理の宗教性という問題の端初を把えてみたい。ヘーゲルは有を以て論理学を開始する。その始元たる有は、固定された原理としてそこからすべてが始まるという如きものではなく、寧ろ有は始元であつてもそれはあく迄弁証法的展開に於ける有であり、従つてその規定を開くことによつて真ちに無へ移行するものであり、而もこの二者が区別されつつ同一なることに於て相互の推移としての成なのである。即ち有無成の弁証法は各概念が夫々極として定立されたところに張られる静止的な図式ではなく、動的な弁証法的運動として考えられねばならぬのである。ヘーゲルの論理的展開をかく考える時そこに如何なる問題が見出されるか。思惟の必然性に従う所のかかる論理的展開はその外に何ものも残さない。真理は論理的なるものによつて、そして論理的なるものに於てつくされるとヘーゲルは考える。しかし論理的展開ということに却つて論理的なるものを越えた立場をうつすところがなければならない。即ち論理的展開に於て自己を現わす論理的なるものを越えた立場が、論理的展開そのものに於て同時に示されているのである。更には、有無成の規定及びその展開の検討を通して、この論理的なるものとそれを越えた立場とのかかわりが、そも〳〵弁証法的展開の構造の原型であると考えることもできるのである。しかしヘーゲルに於てはこの思惟の発現の原初の背景ともいうべき問題は、論理的展開の中へ消滅せしめられている。もしヘーゲルの論理学が彼の言う如く「神の形而上学的定義」としてあるならば、論理的展開と共にそれを越える立場が自覚されていなければならぬ。即ち論理的な表現にありつつその表現の根抵へ向う指向が表現そのものに含まれていなければならぬのである。論理の宗教性ということはそこではじめて考えられる。

倶舎論破我品について

井ノ口泰淳

倶舎論九章の内、最後の破我品は、前八品とは、内容、体裁に於いて趣の異つている点が多いので、従前も種々問題とされて来た。そのうち、最も大きな波紋を投げたものは、快道の破我別論であつた。彼は六理一証を挙げて、破我品は倶舎論とはもともと別個のものであつたのが、後に倶舎論の中に編み入れられたものであるとした。しかし、この問題は漢訳蔵経の中に保存されている資料のみでは、何とも決し難い問題であつた。故寺本婉雅教授は、主としてチベット蔵経中の資料を用いて倶舎論には、殊に破我品に関して、各資料の間に相当の差のある事を明らかにしたが、結論としては、現在玄奘訳倶舎論にみられる型が正しいとしている。

現在、破我品の体裁について、利用しうる梵、蔵、漢の十五種資料に於いて、第八章定品の終りの部分より第九章破我品にかけての差異を表示すると次の通りである。

	資料＼章頌(a)	Ⅷ 40	Ⅷ 41—43	Ⅺ 破我品	型
本頌	1.）梵文	Ⅷ	Ⅷ	Ⅸ	E
	2.）玄奘訳	流通分	流通分		B
	3.）チベット訳	Ⅷ	流通分		B
本論	4.）真諦訳	Ⅷ	Ⅸ	Ⅸ	F
	5.）玄奘訳	Ⅷ	Ⅷ	Ⅸ	E
	6.）チベット訳	Ⅷ	Ⅷ	Ⅸ	E
註釈書	7.）安慧	Ⅷ	Ⅷ		C
	8.）9.）プールダバルダナ(b)	Ⅷ	Ⅷ	Ⅷ	D
	10.）11.）ヤショーミトラ(c)	Ⅷ	Ⅷ	Ⅷ	D
	12.）陳那	Ⅷ	Ⅷ	Ⅸ	E
	13.）シャマタデーバ	Ⅷ	Ⅷ	Ⅸ	E
その他	14.）順正理論	Ⅷ			A
	15.）顕宗論	Ⅷ			A

註 (a) 章，頌の番号は玄奘訳によつた。

(b) プールダバルダナ (8) は広本，(9) は略本。

(c) ヤショーミトラ (10) は梵文，(11) はチベット訳。

これらの諸類型をどの様に関係づけ、説明するかは甚だ困難な問題であり、単に体裁のみにて決定しうるものではない。しばらく、次の如く推定してみ度い。

一、世親はⅧ、四〇迄の本頌を作り、それに釈論を附した。（A）

二、右にⅧ、四一—四三の三頌を加へた。（B、C）

三、更に附論として破我品を加へた。（D）

四、後人によつて、破我品が独立章として、第九章となり、前

八章と並列された。(E、F)

五、更に、破我品中より十三頌を抜き出し、本頌の第九章とした。(梵文本頌)

恩寵と自由意志について

―― De concordia praescientiae et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio. Q. III. c. 2―4 を中心に ――

印　具　徹

古代後期、殊にペラギウス論争に於て、一応明確にされた「恩寵と自由意志」の問題を、更に継承するとともに発展させた「第二のアウグスティーヌス」とも云われる十一世紀の神学者アンセルムスは、その晩年に至つて、健康が勝れなかつたにもかかわらず、不断の思索と瞑想の中から予知、「予定並に神の恩寵と自由意志との一致に就いて」を生み出したのであるが、その第三論題・第二章―第四章で、彼は「恩寵と自由意志の問題を次の如く論じている。

(一)

人間の救は、「義による」(per justitiam) のであるが、その場合、「義」とは、「意志の正しさ」(rectitudo voluntatis) に外ならない。ところで、この「正しさ」は、他の目的のために自由意志によつて保持された「正しさ」ではなく、「それ自らのために保持された意志の正しさ」(dicimus justitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam) でなければならない。しかし、かかる「意志の正しさ」を人は一体どうして獲得することが出来るのか。

(二)

元来、生れ乍らの現実の人間にあつては、「rectitudo」と「voluntas」とは結びついていない。而して、この悲劇的分離は、まさに人間の「堕落」によるのである。そこで、人間は救われるために、「意志の正しさ」を回復せねばならないのであるが、人間自身にはその力が既にない。従つて、ただ「神の恩寵による」(per dei gratiam) のでなければならない。しかも、その際何らの「先行した功績」(pro aliquo *praecedenti merito*, ―) を必要としないのである。かくの如く「rectitudo」と「voluntas」とは、「gratia」により結びつくのであるが、かくして新しく人間に与えられた「rectitudo voluntatis」は自由意志によつて保持されるのである。然し、その場合、「恩寵の随伴」が必要である。

(三)

故に、救には、恩寵と自由意志との concordia が必要であるが、恩寵が根本的、かつ決定的意味をもつのである。

天理教祖の世界観

上　田　嘉　成

一、せかい及よの語義、

まず、天理教祖の世界観を最も端的に表示する「おふでさき」及「みかぐらうた」に於ける「せかい」及「よ」の用語例について述べよう。

「せかい」という言葉は、「おふでさき」に於て百六十二例「みかぐらうた」に於ては、十二例見出される。次に「よ」は、「おふでさき」に於て八十七例、「みかぐらうた」に於て、九例見出される。この二百七十例を分類すると、意味内容から見て多いのは、先ず、全宇宙の七十例26%、次に全人類の六十六例24%、次に全地球上、それから、世間が三十二例11%、次は存在の二十五例9%という順になる。

二、神、世界、心

次に、「おふでさき」「みかぐらうた」に於ける神と世界の関係、神と心の関係、心と世界との関係について述べよう「おふでさき」に於て、神、即ち親神天理王命を表示する言葉は、神、月日、をやと展開するが、この総てを通じて、世界は、神によつて創造せられたものであり、神の身体であり、神によつて守護界せられるものである。人間の身体も亦、親神の身体たる世界の一部分である。茲に、人間の身体は、神の「かしもの」、人間にとつては「かりもの」という教理が生れて来る。

次に人間から身体を取り去つてみると、後に残るのは心だけである。身体が「かりもの」であるから、自分自身というのは心の外には無い。従つて、身分の身体をも含めて外的存在の総体が、世界であり、内的な自己が「人の心」である。

この「人の心」の本体は魂である。魂は「神の心」に発し、自由を賦与され身体を借りて心として活動して居るが、身体を返えした時には魂として親神の懐に帰る。「人の心」は「神の心」と、本来同質であり、人は心身共に神の子供である。「人の心」は、その至純の姿即ち「真実」に定る時「神の心」の「真実」と符合し、一致する。

従つて、地球上には幾十億の「人の心」が在り、各々独立し且つ自由に活動して居るが、その発生の根元であると共に、究局の帰結するところは「神の心」である。かくて、神、世界、心、の三点は、「おふでさき」「みかぐらうた」の内容に於ける三大眼目であると共に、三つは互に分立するものではなく、互に密接不離なものである。世界は神の身体であり、「神の心」は「人の心」の根元であり、帰するところである。即ち、この三者を綜括するものは「神」の一語であつて、「神一条」という言葉は、斯くの如く解する時極めて明瞭に理解されると思う。

終りに「おふでさき」から、「せかい」及「よ」の用語例を含む二三の実例を挙げると、

このよふハりいでせめたるせかいなり
なにかよろづを歎のりでせめ　一21

せかいぢう一れつわみなきよたいや
たにんとゆうわさらにないぞや　十三43

はや〳〵と心そろうてしいかりと

意志

上田閑照

意志はどこ迄も自己規定と云う事で考えられる。「どこ迄も」と云う意味は、意志の自己規定のなされる根拠自身意志の働き以外のものでない（従つて意志の働きの前には何もない）と云う事である。一切の有的な根拠のない所からの自己規定である。意志は通常自発性の能力と考えられる。自発性とは「自己から始めると云う事である。然し、実践の立場では、「自己から始める」と云つても、「自己」が「先ずあるもの」ではない。そうならば（換言すれば「自発性」そのものが「与えられたもの」であるならば）行為は結局自己からの emanatio の如きものになつてしまい、「責任」と云う事が考えられなくなる。だから自由なる意志の働きが、自己を「始め」とする「始めからの働き」である根本に、始めである「自己」を始める「始めの始めからの働き」がある。然し自己の前には何者もないのであるからそれは無からの働き、無からの Tat と云わねばならぬ。更に然し、無からの働きなる故に、それはやはり自己を始めとする自己の働き以外のものではない。行為の前に既に自己があるのではないが、その行為はどこ迄も自己の行為である。だから自己のなす一々の行為（Handlung）は、自己なき所から自己を生む行（Tat）と一つである。かかる Tat=Handlung として意志の働きは、無からの自己の建立と云う意味をもつている。（然しこれは、人間が神の如くに自己を無から創造すると云うのではない。ここでは触れられぬが。むしろこの無からのは他面「自然的」と云われる程「既に」自己なのである。）人間の有在はそのままの有的な存在ではない。その都度吾々は更めて無から存在しなおさねばならない。このように存在が存在自身に委ねられている事が自由の意味である。

以上の如くならば、「善なる自己」と「悪なる自己」と云われる場合この両者に通ずる基体的な自己があつて、その自己の modi と考える事は出来ない。「善なる自己」も「悪なる自己」も、無からの「自己の全体」である。この両者の関係は、「自己」の分割ではなく、自己全体の無の上での Umkehrung の関係である。「悪なる自己」である場合、顚倒された「善なるべき自己」は無に帰するのである。悪なる自己の庇に隠され掩われて善なる本来的自己が残つているのではない。従つてそこに響いて来る Du sollst besser werden の声（これなければ善悪の地平なし）はカントが考えたように、単に自己内在の理性の声ではなく、無からの声である。以上のような所から意志の問題を色々考えてみたい。

フィロンのアグラフォス・ノモスについて

植田重雄

律法法がエズラ・ネヘミヤ以後一応編纂の形をとり所謂文書律法として存在したのであるが、パレスチナに於いて特にパリサイ派にあつては文書律法には存在しないが、而もユダヤの伝承が支持する律法を主張する。即ち口伝律法の観点から神の啓示は狭く閉ぢこめらるべきものではないと主張する。かかる主張はミシュナのマサケース・アボス一ノ一を書かしめた歴史的根拠によつて律法が本来「教え」、「方向の指示」を意味する啓示の立場より、ユダヤ民族の指導を止めない権威として絶えず新らしい解釈が行われ、律法の本質を失うことなく而も現実を生かしてゆく解釈として発展した。かかる律法解釈として文書律法に対する口伝律法が明確に自覚され、律法の内容そのものが無制限に拡大されたのである。かかる事態について特にここで取上げたいのはフィロンである。フィロンは口伝律法の歴史的理想像をモーセ以前の族長アブラハムに求めた。アブラハムはかかれざるフューシス（ἀγράφῳ τῇ φύσει）によつて聖なる法を行い（De Abrahmo 46[275]）又法を守る人は欣んでフューシスにしたがおうとし（ἀκολουθίαν φύσεως-Vita Mosis II 8[48]）更にこのような人は永遠のフューシスのロゴス（τῷ λόγῳ τῆς ἀιδίου φύσεως）と一致しようとしたのである。（Ibid. II 10[52]）フィロンにとつて口伝律法は文書律法の歴史の発展の場を示すものである許りでなく、かかる解釈のもとに旧約聖書に誌るされないフューシスの概念を導き出している。φύσις はギリシヤ的思惟に於いて多様の意義をもち、且つフィロンの解釈の為めに敢えて私は訳さない。このフューシスの問題はフィロンの釈義にあつてロゴスに深い関係をもつものであり、ヘルメテイカ・ストア等との思想的根源を比較検討を考慮しなければならないであろう。更にソフィアとの関連からアポクリファをも比較しなければならぬと思われる。

ヨハネ伝福音書に於けるロゴスについて

宇野光雄

この発表は、発表者のヨハネ文書の研究の一環をなすものである。

ここでは、ヨハネ伝のプロローグに於いて展開されている、「ロゴス・キリスト」論のロゴスの意味を明瞭にする為に、この福音書と、その宗教史的背景との関聯を明らかにしようと試みた。

その結果、この福音書はオリエントに於いて成立し、キリスト教と相接触しつつ、且つは相抗しつつ、共に西方へ浸入し、当時のヘレニズムの宗教哲学的思想に大なる影響を及ぼした、グノーシスの救済論的、宇宙論的神話説と密接な関聯にある事、この福音書の「キリスト論」の図式が、この神話説の図式にもとづいている事、更に「ロゴス・キリスト論」のロゴスは、ギリシヤ的哲学的伝承に於けるロゴスと異なり、同様にグノーシスの神話説にその系譜を有すると考えられる。当時の宗教哲学的、並びにキリスト教的グノーシスの文献に於いて、色

々のニュアンスを有する異なつた名称で表現されているが然しながら、いづれもロスゴをもつて、言いあらわされる所の仲保者—救済論的機能と宇宙論的機能を共に有する—を指していることが明らかになつたように思われる。

更にキリスト教史の立場に立つて、このことを考察する時、この福音書は、一つの信仰書であり、信仰のすすめの為に書かれたと見られると同時に、当時のキリスト教の宣教、教義に対して、重大な脅威となるに至つたグノーシスに対抗し、キリスト教の教義を守ろうと企図されたことが考えられる。この福音書の著者はこのことを、前記のように、グノーシスの思想、神神話説を採用しつつ、而も神話から脱却することによつて、イエスこそ唯一の超越的神の普遍的啓示者であり、真の仲保—ロゴス—であると説き得たことによつて成就したと考えられるのである。

Logos-Präexistenz について

大島清

新約における Logos-Präexistenz は、言うまでもなくヨハネ一ノ一㌍に認められる。

新約における Präexistenz の思想としては、その外、コリント前八ノ六、コロサイ一ノ一七、ロマ九ノ五等の Christos-Präexistenz に関するものがある。

新約以前の Präexistenz 思想としては、先ず旧約の箴言八ノ三—三の Ḥokhmāh-Präexistenz の叙述がある。この Ḥokhmāh-Präexistenz は、ギリシア時代の成立になる箴言が σοφία を以て超世界的理性とするギリシア思想を受容したものと考えられる。

箴言に後るるものとしては、旧約外典の Jesus Sirach 一ノ一㌍、二四ノ三㌔の σοφία-Präexistenz がある。これは、明らかに、旧約の箴言の Ḥokhmāh-Präexistenz の思想を継承、展開したものである。

新約の Präexistenz(Logos-Präexistenz と Christos-Präexistenz) の思想と新約以前の Präexistenz (Ḥokhmāh-Präexistenz) と σοφία-Präexistenz の思想との中間に位し（思想的、時間的に）、この両者を結びつけるものは、フィロンである。

フィロンにおいては、σοφία-Präexistenz と λόγος-Präexistenz と二つの Präexisteny の思想が認められる。フィロンの σοφία-Präexistenz の思想は、箴言の Ḥokhmāh-Präexistenz の思想並に Jesus Sirach の σοφία-Präexistenz の思想に基くものと思われる。又、フィロンの λόγος-Präexistenz の思想は、彼自身の σοφία-Präexistenz の思想と Logos Spermatikos の思想との結びつきにおいて構成されたものである。

フィロンの Logos-Präexistenz の思想とヨハネ伝福音書の Logos-Präexistenz 思想との間の根本的相違は、ヨハネ伝にはフィロンにおいて認められなかつた、クリスト・イエスに対する信仰の前提が存在するということである。Logos-Prä-

existenz の思想にクリストの信仰を結びつけたものはパウロである。而して、フィロンの Logos-Präexitenz の思想とヨハネ伝の Logos-Präexistenz の思想との中間に立つもの（思想的にも、時間的にも）は、パウロの Christos-Präexistenz の思想である。ここにおいて、フィロンの Logos-Präexistenz の思想が、パウロのクリスト・イエスに対する信仰を通して、クリスト・イエスによつて人格づけられて、ここに、パウロの Christos-Präexistenz の思想が構成せられると考えられる。

このパウロの Christos-Präexistenz の思想が、再びギリシア思想と結びついて普遍化せられたものが、ヨハネ伝の Logos-Präexistenz の思想であろうかと考える。

宗教的根本悪としての無明と原罪

——キリスト教と仏教との比較に於て——

岡　邦俊

本論に於て私が意図した三つの問題点について要項を簡単に述べておきたい。

第一に本論は宗教の本質論に関する究明の一環として試みられたものである。宗教の本質、少くとも宗教の発生的本質は、人生における宗教的根本悪、キリスト教的原罪と仏教的無明、の存在を前提するものではなかろうか。無明の存在は全仏教思想、教義の発生的根拠であり、無明を前提せずして恐らく仏教は発生し得なかつたであろう。同様に、原罪なくしてはキリスト教は成立し得なかつたであろう。

神の啓示、神の子イエスの受肉、十字架に依る贖罪、一切の救済に関する工夫はその源を原罪の中に発している。

第二に、無明や原罪についての神学的乃至仏教学的論究において、結局は、その根本始源に関しては何ら究極的解明のなされなかつた事実についてである。否、原罪や無明そのものの究極的根源に関しては如何なる教理学的努力も成功しなかつた事実についてである。若し敢えて無明や原罪そのものの始源に溯つてこれを論究し解明せんとすれば、かかる企ては既に哲学的、形而上学的領域に侵入したものであつて、宗教としてのキリスト教、仏教の領域には属しない。宗教としての仏教もキリスト教も、あくまで原罪なり無明の存在事実から、そこから出発するものである。

第三に、無明と原罪は共に宗教的根本悪、仏教的には迷妄流転、憂悲苦悩の根源、キリスト教的には罪と悪、死、労苦の根源、即ち人生における最大の不幸の根源としては、両者は共通性的格を有してはいるが、而も両者に関する本質的性格は全面的に一致するものではない。「善悪を知る智慧の樹」「生命の樹」の果実を「神命に反逆」して食した人祖の行為に起源する原罪と、宇宙の真理に暗い「不知」「無知」を内容とする無明の性格の根本相異は、やがてキリスト教と仏教との根本的相異ともなつたのである。典型的な超越的一神教、啓示教、救済教としてのキリスト教と、典型的な内在的汎神教、知性教、解脱教

としての仏教との二大類型も、その根底においては無明と原罪とに関する見方の相異に帰着するものといえるであろう。

宣長の神観

小笠原春夫

神道に於ける現今の一課題たる「神道神学」形成への反省として此処に「宣長の神観」を取上げた。翁によれば此の世の現象の一切は、神の御心御所為によるものに外ならぬが、就中善悪二神により直接的に世の吉凶相互の推移が支配される。而して最後は吉善神の勝利となることが記によつて明らかである。常に救いは見失われることなく、ここに「神道の安心」が生れる。善悪神の支配下に在り動揺止むことなき人間の相であり、そこに「真心」がある。不動安定を云々するは作為であり、虚偽である。又凡そ神は人格を有し且つ実在でなければならず、抽象的理念と解するは漢心さかしら心に外ならぬ。神は靈妙であり人間の小智を以ては測り難しと神秘不可知説が繰返し主張される。

以上を省みて指摘されることは先づ心―感覚の問題である。翁は後世の作為的思想の増長による素直な信順感情の喪失歪曲を憤り嘆き、その根本的回復矯正を意図し訴えていることが察知される。かかる翁の所論は当時の社会人心に触れ大きな影響を与えたことは云うまでもないが、しかしそれに比して一方神道自体の信仰を換起するに何程の力があつたかに就ては一考を要する。

抑々信仰は「後世」に於ては現実よりの一の転換飛躍である。然らずば、世の倫理道徳に止まる可能性が多い。翁の所説には、広汎な智識と信仰の情熱とは存しても、その間に於ける個人をして信仰転入の決意を迫るもの―契機が認められない。従つて神学理論としては楽天的肯定的に過ぎ安易に終る恨がある。翁の信仰的態度が屢々親鸞の本願他力の思想に比せられるが彼の煩悩罪悪意識の如き躓き―機の有無に於て、その差違は明かであり決定的とさえ考えられる。如上の理解によれば、これは翁の所説に止まらず、やがて神道神学に関わる一の課題ではないかと考える。

ルターの宗教改革に於ける宗教と国家との関係

小笠原政敏

ルターがワルトブルグからウィッテンベルグに帰つて来た時直面していた問題は、如何なる、又、如何にして、福音に基く教会を組織するかということであつた。その場合、彼のヂレンマは告白教会と地域教会と、どちらも欲したことであり、結局、大衆の為に後者を選んだ、先ず、ウィッテンベルグに始り、ザクセン選挙侯領全体に一つの福音主義教会を建設するこ

とに至つた時、ルターは選挙侯の援助を仰ぐのであるが、その根拠を尋ねるのに、彼は既に諸侯が教会改革に手助つてよいということを「貴族に対する公開状」（一五二〇）でいつている。その根拠は、第一に神に対する諸侯のもつ当然の責任として教会の世俗的関心を切断する。第二に、平信徒のうち名誉あるものとして、諸侯は愛から教会自体の改革に参分する。第三に、言わば、緊急なビショップとして諸侯は改革の為に教会会議を招集する。これらの主張の根底には、教会と国家の分離、一般祭司論が横つている。今や教会を組織するに、ザクセンの諸教会の調査団の選挙侯による任命を依頼するのであるが、その場合、統治者としてではなく、キリストにある兄弟とし、平信徒のうち名誉あるものとし、緊急ビショップとしてであることを、選挙侯の「調査要綱」（一五二八）のルターの序文は明記している。ただ、異端、過激なるもの、の追放を勧めているが、之は、信仰の自由の束縛ではなく、国家秩序の保持という点からである。多少の動揺はあつたが、この基本的な線を最後までルターは失わなかつた。調査要綱の本文には調査団を通じての統一した教理と礼拝様式の強制の意図がみられ、調査団は選挙侯の調査団という意識もうかがわれる。これは、ルターの考えと違うのであるが、以後益々福音主義教会の建設は其の方向を辿り、一五五五年のアウグスブルグの宗教和義の決定 Cujus regio ejus religio に至る。

戦後の氏子集団に関する宗教社会学的考察

小口偉一

氏子集団という用語は、農村社会学者によつて、檀徒集団に対比して使用されたものであるが、宗教社会学的に見れば、かなり流動性をもつ概念である。氏子集団の基本的な構造は、地域社会結合に依存するものであり、それゆえに封鎖的な農村に顕著な事実であつて、宮座・頭屋の組織に典型的なものが見られる。しかし、これを人口移動の激しい都市の場合と比較するならば、社会慣習や伝承についてみても、かなりの相違がある。そこには氏子集団として類型化しえない結合様式が存在するといえよう。ただ一般的には、便宜上、氏子という称呼が用いられ、その宗教意識については、深く考えられていない。この点は、戦後における法律改正による変化も、あまり影響していないようである。

氏子集団の性格は、いうまでもなくその担い手によつて決定されるが、都市・農村の別なく、町内会・部落会との関係が密接であるから、地域集団としての一般的性格をもつている。部落結合のほかに、特殊性をもつものには、農業協同組合と関係のあるもの（千葉県K神社）、商工会議所と関係のあるもの（長崎県K神社）、青年会と関係のあるもの（新潟県H神社）等がある。氏子総代が、部落会において他の公職と同時に選出される

例も多い。氏子の神社維持費が、部落会費に含まれているのも、例外ではない。従つて氏子区域が地域社会と相即関係にある点は、戦前と全く同様である。

戦前との変化の点では、氏子組織から講組織への転化が若干見られることである。これは、いわゆる有名神社に多い事例である。また逆に、従来氏子をもたぬ神社が、所在地の有力者を世話人に推して、一種の氏子組織化を企図している事例もある（東京都A神社）。一般に氏子集団は、信仰的結合によるものでなく、宗外教的強制によつて組織されており、この形態は、現在においては、変形の基礎的宗教集団というべきであろう。

（この報告の基礎資料は、国学院大学神道研修部学生の協力をえて採集したものである。）

象徴としての呪術

小田原尚興

人間は生物学的な感受、反応両系の間に、第三の象徴系をもち、その操作によつて文化を発展させる。文化の理解は、その象徴性の把握にかけられる。呪術もシムボリズムの一体系であり、私はそれをかかる性格に於て把えたい。

Chapple & Coon は、条件反射説、Ogden & Richards の記号状況、Malinowski の状況の筋合等の考に基いて、「ある一定の刺戟が basic conditioned reflex に結合する時、それを象徴と云う」と規定したが、動物的適応と人間的適応との本質的区別が明示されない。動物の記号賞与的行動は、存在に対する直接的反射であつて、意味の世界に対する象徴的行動を示すものではない（Cassirer）。そこで、象徴の、何かを指示し象徴する、その指示の関係が問題となる。それは指示されるものに直接的にでなく、指示する働きを介して間接的に係わる。一定の筋合をもつ状況の中から、それを代表するある部分が抽象設定された時、この抽象形式が、全体の状況の象徴として機能を果すのであるが、それは状況を因果的に指示する思考的把握を象徴するのであつて、それによつて、状況を代表し、意味を伝える。これが発達した精神段階に於ける象徴の本質的性格である。

象徴をかく見た上で field について検討し度い。呪術は危機に対する適応の様式であるが、そこには、personal perspective が働く。これには少くとも三つの場合が区別される。一、直面する自力の危機。神は、出漁—遭難（豊漁）—救助（生活安定）等、一定状況を象徴するが、直面する危機は、象徴と状況との直接的結合によつて、当面対処される。これは功利的動機を発条とする呪術の最も呪術的な姿であるが、それが場の直接的表現としての音声言語、行動言語に比せられるものであれば、これも人間的な象徴的行動の原始的段階であると云えよう。二、予期される危機。平常時の慣習的な呪術儀礼でも、危機とその回避とがかかる状況を象徴する種々の超自然に拠つて計られるが、合理的処理の進展している所では、功利的結果へ

の期待は薄く、象徴と状況とは、直接結合されない。執行即ち情緒的安定と云う象徴的機能が果される。両者が直接結合される時、呪術が迷信化される。三、共感される危機。集団、殊に血縁集団を単位とする呪術的な祭祀に於て、降臨する君や超自然は、血族的、集団的連帯の共通の伝統的本源、その homogeneity を支える社会的一般者を象徴するものであつて、集団内に於ける個別化の契機は、これに媒介されて再統合を得、共生感強化のための典型的な象徴的行動様式を示すと見られる。（調査地は主として宮城県大島である。所論には、社会構成の、特にその構造の細部に渉る分析を前提とするが、別の機会に譲らねばならない。

（なお本研究は、綜合研究「東北地方に於ける宗教及び呪術の機能と形態」の一分担課題に応ずるものである）。

神道の神の統一契機

小野祖教

多神教である神道は如何なる点に神々の統一を求めることが出来るか。

記紀によつて天照大神を最高の神とし、群神を補佐者、奉仕者とする関係は確立されたが、氏族制度の基礎たる族長中心の血族意識は、神々の統一性に限界を残した。姓氏録も神別（天神・地祇）皇別・藩別に分つて、祖神の系譜を統一する迄には至つていない。氏族は氏神を異し、祭祀権を主張し来つた。

朝廷は早く神宝検校を試み祭祀権の合有に努めたが成功していない。神地神戸の奉献や神祇官制も祭祀権に於ける公私の妥協ではあるが一元化ではない。明治の強い中央集権も祭祀権の一元化としては不徹底である。

神仏習合による教理的統一は異質であつた。

伊勢神道が豊受大神と天之御中主神とを同一化し統一者を求めたのも根拠薄弱であり、近世には御中主神による形而上学的流出説を立てて統一を試みた者も多いが、古典の記載と現実信仰に超え難い障壁がある。明治の大教院が造化三神と天照大神の四柱を主神としたのもそうした実情を反映するであろう。

思うに、神道の神々を統一する契機は神道を貫く原理であり、神々が実現せんとする真理でなくてはならない。それはマコトである。

マコトは普遍的法則ではなく、個別完成そのものである。神々の持分けはマコトの持分けに他ならない。神々の諸々の命、神議はマコトを担う神々の意志的統一を意味する。神々は己が乖き乖きな恣意者ではない。故に神々は多元的存在でありつつも、意志的には一元的に調和している存在である。

神道には時間的空間的統一なるナカ、状態的統一たるイツ、ウチ、関係的統一たるカラなる三つの統一性があり、マコトはこれらの統一性と結びついている。神と神、人と神が合一することがこれによつて可能となる。

神道にあつては、統一は思弁観照上の問題ではなく、行による実現の問題に他ならない。

諸プドガラ説に於ける輪廻転生の主体

春日井真也

西紀前後のインド社会の現実に於て、仏教の教義は必ずしも、同一傾向の発展を同時に保ち得ていたとは限れないものがある。そこには思想史的には小乗から大乗へと向う大潮流の中に、インド思想のみならずギリシヤ・ペルシヤなどの思想系統に属する各種の要素の影響感作のもとに形成せられている仏教思想が存在する訳である。かかる印度社会の中に於ける仏教思想の在り方を伝える思想系統の中から、特異な発達の面を負うているプドガラ説の諸相を究明すると共に、それ等の諸説がインド精神史の上に一つの体系を為している輪廻転生思想に応ずるべく準備せられたのち、仏教の教理学史の上に占める意義について考察したのである。

一、プドガラについては Edgerton 教授に Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary に用例がある。また Mahāvyutpatti によれば十数例に亘る用法が出ている。この語は仏教及びヂヤイナ教に於ける基本的用語の一つである。ヂヤイナ教に於けるプドガラはダルマ・アダルマ・虚空と並んで非霊魂（ajiva）の中に数えられる物質（pudgala）であつてこの四つに霊魂（jiva）を加えた五つの実体（dravya）の一つであるが、これらの霊魂・ダルマ・アダルマ・物質の四は実在体（astikāya）であつて存在する広場としての虚空と共に存する。

そしてこのすべて五種の実体の存する範囲が世間（loka）と云われる。仏教に於けるプドガラ説はこれ等ヂヤイナの用法とは少しく様相が異つている。

二、十二処の認識に対する体系的教理がやがて十八界の体系に発達し、六内処の主観に対し六外処客観が存し、この両者の媒介者としての機能を六識として設定した。しかしここに多くの問題が存する事になる。それは六識の根本になるものを求める事になり、人格の統一体を求める事になつた場合、仏教のプドガラ説の存在理由が生れる。

イ、化地部の窮生死蘊—無性の摂大乗論釈（大引巻三、八六a）

ロ、経量部の一味蘊、勝義補特伽羅—唯識述記四末26左、異部宗輪論発軔下46右以下

ハ、犢子部の補特伽羅—大智度論一、（大25、巻61a）、大毘婆沙論二二（大27巻一一〇b）

部派仏教に於ける諸プドガラ説は第五法蔵中所説としての意義を有し、仏教に於ける自性清浄説への展開契機として考慮せらるべき意義をもつものである。

Ek-sistenz について

片山正直

宗教的実存は、もとより単に自己の可能性に生くる者ではなく、神聖者に向つて自己を超え、神聖者との生の共同に於て、いわばそれによつて生かされて生くる者である。宗教的「実存」はそれ故、最近ハイデッガーの説く如き意味での Ek-sistenz としての実存——脱我的実存すなわち自己超越者でなければならぬ。

周知の如くハイデッガーは『存在と時間』に於ては、「存在」への通路を打開するために、優越なる存在としての人間現存在のあり方を問い、それの本来的な存在可能を Existenz という語で表わした。死への存在たることを自覚し、死に向つて先駆的決意性（開示性）をなした現存在が、いうところの Existenz に他ならない。『形而上学とは何か』に於ては、現存在を含めて一般に存在者の底に「無」が見出され、現存在の Existenz は無の中に自己を保つこと、無の場の保持者となることであつた。しかし「無」は最終的なものではない。彼は更に立場を深めて、「無」を「存在のとばり」となし、無の奥にまことの明るき広々した「存在」を確認し、この「存在の老」の中に、「存在の真理」の中に出立し、それの「牧人」となる者を、最早や Existenz ならぬ Ek-sistenz として規定するに至つたのである。この彼の最近の考えは、含蓄豊かに例えば『フマニスムスについて』などに語られている。今や問題は、単に自己の本来的存在可能ではなく、存在の真理の光の中に脱我的に出立すること、長い間充却され喪失されていた存在とのかかわりを回復し、それの真理を守り且つ語ることである。現存在がまこと存在のかたわらに現することが、Ek-sistenz の意味である。

しかしてもしイデッガー自身も語っているように、存在が神聖者の存在への通路をなすほどに清浄なる境位をも保有するとすれば、Ek-sistenz は決して「神なき実存」ではないであろう。否、Existenz ならぬ Ek-sistenz は、既に窮みなき存在の光によつて照されているのであり、一歩進めて「ここに神あり」のヘラクレイトスの言を反復立言し得るであろう。Ek-sistenz は明らかに他力的であり宗教的である。宗教的「実存」は、真に脱我的実存であり、最近のハイデッガーの Ek-sistenz の概念は、それに一歩近づいたものということが出来よう。もとより彼の Ek-sistenz は、未だ充分なる意味に於て宗教的ではないが、宗教的実存の存在構造を見究めようとする者にとつて、深い示唆を与えるものである。

仏

——時間・空間の制約を受けない世界の存在——

加藤高済

仏教に於て如来の法身というのは空・真如の理の事であつ

て、之は仏教の経論に多く説かれているけれども、畢竟「諸法因縁和合生、無有自性、畢竟空故」（大智度論第四十一巻、大正蔵経・二五・三六〇・b）といい、又「従因縁生故無自性、無自性故畢竟空、畢竟空故不著、是名般若波羅蜜」（大智度論第八十一巻、大正蔵経二五・六三一・c）という事であつて、即ち之は時間空間の制約を受けない世界の存在を説いているものである。この経論の所説はどこまでいつても、(1)この先に空があるといつているのみで、空があるというのは無自性の故に不可得とせられるものである。之は経論にはこの先にあるという所までしか説いていないというよりは、人間が論理の知識でものを考えた場合には其処までしかいけないのであつて、空がありと知る事が出来るのは信仰の知識によつて知る事が出来るものである。それでは空というのは信仰上にのみあるものであつて、学問上に考えて真にあるものではないのではないのかという事になるが、そういえば学問も信仰の上に成立しているものであり、科学でも矢張り信仰の上に成立しているものであつて、それは(2)最も厳密なる学問であるとせられている自然科学に於てさえも之は因果律の信仰の上に成立しているものである。故に時間・空間の制約を受けない世界の存在は、この地球があり家があり人が居ると同じ様に在るもの、言を換えれば自然科学が成立つと同様に在るという事が出来る存在であるというべきである。この時間・空間の制約を受けない世界とは、即ち仏教ではそれが法身の仏であり、又仏の世界の事であるけれども、之を宗教に就ての学問として普遍的学としての立場から之を扱えば、之はすべてのあるものが在る其の儘でないものであるという世界の存在の事であるから、之は宗教なり又社会に於ける諸現象理解という立場からいえば、之は又逆に現実にないものがあるという事も成立ち得るものであることとなると考えるものである。即ちこの時間・空間の制約を受けない世界に於ては、あらゆる宗教の信仰対象が成立ち得ると同時に、妖怪変化即ちお化の類も成立ち得るものであり、又それと同時に無神論も一つの信仰なるが故に茲に成立し得ると考えるものである。さうでなければ妖怪変化があるというのみになつて世の中をまどわし、又自ら信じていない宗教のすべてをも信じなければならぬという論理になるからである。之は近代学としての立場からその様にいうのであるけれども、仏教は本来諸法無我であり、あらゆる宗教のというのは、如来の別徳という表現によつて説明せられている所である。

以上は宗教に於ける(3)至高なる仏の存在、即ち時間空間の制約を受けない世界の存在を、自然科学の領域にまでもつて来たというより、寧ろ自然科学的生活世界の方が不安定なる存在であるというべきものと考えるものである。

註(1)空がこの先にあるというのみで論理の知識では其処までしかいけないものであるという事は高楠順次郎博士もいつておられた。（昭和十六年頃）

(2)最も厳密なる学問であるとせられている自然科学に於てさえも因果律の信仰の上に成立しているという事は杉森孝次郎氏による。（昭和九年度講義）

(3)天竺国曼荼羅に「世間虚仮、唯仏是真」という言葉はこをいうものであると考えるものである

マンダラにおける悪の論理

金岡秀友

マンダラは密数のイデアである大日内証の境地を平面または立体によつて図示したシェーマである。そこにおいては人間と世界の悪は絶対的なものとして考えられていない。

マンダラとは本賀maṇḍa を所有laせるものであり、pāramitā と同じく過去受動形に解すべき語であることがチベットの注釈から知られる。即ちマンダラは仏によつて到達された輪円具足の境地なのである。かかるイデアの世界においては、外面上いかにもろもろの悪しき存在、凶わしき行為が描かれていようとも、それは本質上悪ではない。本来は清浄 viśuddhi↑citta visuddhi なのである。マンダラの用途はかかる仏心内のあるがままの姿（自性マンダラ）を、われわれの成仏の方便としてととのえ（観想マ）、描き出した（図絵マ）ものである。そこでは行者の悪は善への契材として内在し顕発を俟つているのある。理趣経、大日経等に心のもろもろの悪しき働き（相、句）は挙げられても絶対的な悪という語の見えぬのはそのためである。

かかる本来的善は、インド仏教思想史の究極に立つ般若の理趣によつて可能とされる。理趣 Naya とは「連れ行く ni」という動詞の派生語であり、チベットでは道、趣き tshul と訳され、シナでは真理への趣きの道、乗と訳される。それは、それが充分働くとき悪はなくなる理法、覚 bodhi＝reasonであり、生への指向性・適応性であり、自然の理法である。順レ世為レ善（智度論）である。そして生に不可欠にして根本なるものは愛である。自然理法（理趣）は愛染の正しき働き（明王）である。船若と方便は不二なのである（prajñopāya）。

かかる論理をもつマンダラの境地を現実にわがものとするには、有相の、描かれたるマンダラによつて発心し、無相のそれに入ることによつて完成される。発心即到といい、即身成仏の三義といい、本有家・修生家の評論というも、この idea と phains に処す自己の角度の問題であつて時間の問題ではないのである。

神の数え方「ハシラ」について

——古事記本文の場合——

鎌田純一

古事記をみると、神の数え方に「×柱神」「×神」「×柱」（但し「×柱」は二ケ所の疑問の個所以外すべて注。×は数字を示す）等の記註法を用いている。古訓では、これらについて「×柱神」（××ハシラノカミ）「×神」（××ハシラノカミ・ハシラ等）を適宜に用い厳密な訓法の区別を持つていない。然

しそれを子細にみると、「×柱神」「×神」には判然とした一区分の存することを見出すのである。即ち「×柱神」は、

（A）天御中神以下天照大神までの直系の神。

（B）阿曇連、胸形君等氏族の祖と仰がれる神（これは、

（B′）天照大神に近い兄弟関係の神、（B″）須佐之男命の御子、とも見られ得る）

（C）大国主神、即ち出雲系の主神。その子阿遅鉏高日子根神。

（D）少名毘古那神、即ち神産巣日神の子。

に用いられている。それに対して「×神」は、

（A）岐美二神の子で三貴子及び三柱の綿津見神、三柱の筒之男命を除く神。

（B）岐美二神の孫、但し直系でない大年神の子、又曾孫に当る羽山戸神の子達。

（C）大国主神の子（但し天照大神の使者即ち権威ある長上に対する場合の会話中に）

（D）秋山之下氷壮夫、春山之霞壮夫。

に対して用いられている。而してそうに混同使用されることがない。（岐美二神に対して混同使用したかの如く見えるのは、実は神格上の変化を伴っている）このことからして、「×柱神」と「×神」とは同じ解釈でることは厳密さを欠くように思われる。即ち前者は、直系乃至それに近く、神格が後者の場合より尊厳である事を表わし、後者は末孫的関係で前者より一段低い場合に使用されたと解し得るのである。

又「×柱」と「×王」とは皇族を数える場合に用いられるが、前者は、直系又それに近く、更に新しい時より古い時に多く使用され後者と対しているを見出すである。

神観に就いて

神林隆浄

新旧両約全書に表われた神を静観するに、何んとなく異つた観がある。旧約全書に表われて居る神は、イスラエル民族と血肉のつながりは無いが彼等を殊更に愛護する神である。新約全書に見える神は、愛子イエスを人界に降してその罪悪を贖わしめた。前者の神はエーセに対して、「我は汝の父の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神なり」（出、三、6）と言われた。この言の中には熱情が溢れて居る。世間の母親が孫子を愛撫し寸時も手ばなすまいとする情愛がこもつてある。後者の神はイエスを指して「こは我が愛子なり」（馬可九、8）と言つては居るが、ゲッセマネに於けるイエスが悶々の情を訴うる祈り（馬可、十四、35）にも、彼れがゴルゴタにて十字架に懸けられ、悲痛の呼びを発して神の救を求めた（馬可、35）時にも、これに対して、何等の応答も無かつた。イエスが夜となく昼となく「父なる我が神よ」と呼びかけては切なる衷情を訴えて居つた其の神が、九死一生の場合に、何んの応答も無いことは、さぞ淋しさを痛感したことで有ろう。アブラハム、ヤコブ

（即イスラエル）、モーセに現われた神は、かくも冷酷な神では無かつた。而も新約全書に於ても、最も信頼されてある三福音書が共に、旧約全書の神と同一であることをほのめかして居る態度に対して、筆者は頗る疑念を懐いて居る一人である。たとえ贖罪の為に人界に降したとは言え、愛子の切なる叫びに対して、何んの音沙汰も無いと言うは神の存在が疑はるる結果と成る。イエスが父と思いこんで居つた神、そうして其の神は、常にイエスと共に居るべき筈の神が、かれが祈りをささげて居る時には、最早そこには居られ無いとしたならば、その失望さは実に言語に絶したもので、死の苦しみ以上のもので有つたであろうことは、誰れにも思い当ることで有ろう。筆者は門外漢である。斯道の先覚者の明快なる指示を得んことを切に望むものである。

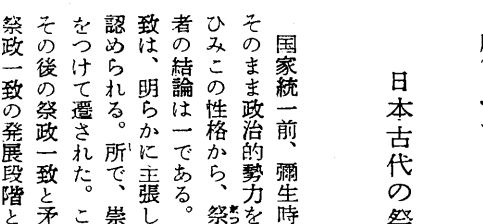
塔と廟について

紀野一義

初期の仏教々団では、塔（thūpa）は単なる墓塚であり、その高さも下肢の高さに過ぎなかつた。（Udāna. I, 1, 10; A. N. V, 5; Samantapāsādikā, p. 88）これが仏陀入滅後、monument としての意味を持つて来るのであるが、仏舎利塔の大きさも、最初はせいぜい直径五米程度であつた。（自法祖訳「仏般泥洹経」巻下・大正・一・一七四・下；Indian Antiquary, 1935, p. 202）ハヴェルやマーシャルはこの余り大きくない仏舎利塔の上を覆つて、礼拝・休息のための木造構築物が造られて塔院が生れたと推定しているが、この塔院の用途は、仏陀時代にあつた廟（cetiya）に酷似している（mahāparinibbāna-suttanta, VI, 27; Divyâvadāna, p. 201; J. R. A. S, 1906, p. 160）ために thūpa も亦 cetiya と呼ばれたのではなかろうか。この塔院が西インドの西ガート山系に応用されて生れたものが開掘制多室（caitya-gṛha）であると考えられる。

又仏陀は屢々 cetiya, loka-cetiya）と呼ばれている。（Lalita-viatara, p. 97, p. 363, p. 383; Mahāvastu, ii, p. 294, p. 349）。更に仏陀の所有に帰する鉢を cetiya と呼ぶ用例もある。（Lalita-vistara, p. 383）。この考え方が進めば仏陀そのものの象徴である thūpa, stūpa が cetiya と呼ばれるに至るのは当然の帰結であろう。南印 Amalāvati 大塔が、発堀銘文には Maha-cetiya 記されているのはその証左である。この塔は大方等無想経巻第六（大正・十二・一一〇七・上）の記述からも、亦附近の塔址より舎利壺が発掘されたことからも明らかなように仏舎利塔である。又 Kuśinagara の覆鉢塔が銘文によれば caitya であること、十一世紀初頭に書かれた Alberūni のインド見聞記には Kaniṣka の大塔が Kanik-caitya と記されていること等もその証左である。要するに紀元前後頃には、塔を形式の上から総称して stūpa と呼び、仏舎利塔は特に精神的な意味から cetiya, caitya とも呼んだと考えられる。又仏舎利塔の上に構造物を造つたものは、用途上 cetiya, caitya と呼ば

れたと考えられるのである。この間の変遷を図示すれば次のようなものとなる。



日本古代の祭政関係について

工藤張雄

国家統一前、弥生時代は、考古学によると、青銅祭器（？）がそのまま政治的勢力を意味しており、魏史によると、同時代のひみこの性格から、祭を掘るものが政をリードしており、両者の結論は一である。更に統一後に関しては、記紀から祭政一致は、明らかに主張しうる。故に統一前後一貫し、祭政一致が認められる。所で、崇神天皇の時、天照大神が宮中から、皇女をつけて遷された。これは一般に祭政分離とされている。然しその後の祭政一致と矛盾する故、そうとるのは変である。では祭政一致の発展段階として、つまり祭を重んじ更に重んぜんがための分離であろうか。

十代崇神天皇は、紀・宋書・古墳出現時期等から、統一初代の天皇と推定される。故に政治財政軍事等万般に互る政務多岐のため、各方面の分離同様、祭政も分離するのが、必然的な方向と考えられる。

然し更に、統一過程であった弥生のひみこの時と比較すると、統一への目まぐるしい過渡期と共に、時代は次のように変転している。

女性の優位 ——→男性の優位
祭の優位 ——→政の優位
（政の祭への従属） ……→（祭の政への従属）
祭を掌る女王と ——→政を掌る男性と
政を補佐する身うち男性　祭を補佐する身うち女性

故に統一当初は、前代にひきつぎ、巫女の発言は当然強かつた。（33皇極紀さえ、そうである。）故に、「神の勢を恐れて、共に住み給うに安からず（崇神紀）」との遷宮の真意は、神への宗教的な恐れよりは、宗教勢力への政治的「恐れ」として「共に住み給うに安からず」も解釈される。この「崇神」天皇に祭られた神が、政治的色彩の濃い神であることからも、宗教政策は当時切実な問題であつたことは察せられる。

こうして、政治的意図から、邪魔な祭は、皇女に命じて中央から切り離し、さてその後、巫女自体よりも、神意を判ずる審神者としての実権から、天皇は再び祭の実権を握り、祭政一致へ進んで行つた。故に表面では、祭政一致が終始一貫した方針として、今では混同されているが、同じ「祭政一致」でも、統一を境として、二種類に分けるべきと考える。即ち祭が政をリードするそれと、政が祭をリードするそれで、尚このこと

は、他国との比較を俟つべきであるまいか。

道教と庚申待

窪　徳忠

道教には、常に人の体内にいる三尸虫が、人の早死をのぞんで、庚申の日の夜、人の熟睡に上天してその罪を天帝に告げる、との説がある。そこで、三尸の上天を防ぎ、もしくは除去して、成仙または長生するために、徹夜（守庚申）や夫婦同衾の禁などの禁忌、服薬・禁呪・符籙などの諸法が行われた。三尸説の成立は三世紀であるが、十世紀には日本の講に相当すると考えられる守庚申会が結成され、僧侶が参加し、為つ遊楽的となつた。下つて十八世紀には、阿彌陀・薬師・観音・彌勒・五星・北斗・玉皇などを拝して徹夜し、福・祿・寿・多子を祈る男女の集りができ、神仏が庚申の晩に下降して人界を査察するともいうようになつた。三尸信仰が広く行われたことは、儒家が実行していることからでも推測できる。

福井県三方郡美濱町では、講をもつ部落と家毎に祀る部落とがあるが、大体青面金剛の掛図をかけて供物を供え、真言や心経を誦したのち、夜半まで雑談する。庚申は遅くまで話をしていることを喜ぶといわれ、一晩中燈明や線香をたやしてはならぬとの言伝えも残つている。ある部落では実際に徹夜する。万一早くねる時には、嬉遊笑覧などにみえる歌と同義の唱言をする。それは「ショケラ」という庚申の弟子が、人々がねるか否かを看視していることによる。古く庚申の日には、女の鉄漿をつけ、結髪を禁じた。夫婦同衾の禁を現行する部落もある。庚申は、開運・農作・辟病・風邪・家または女の守護の神というが、供物を食べると風邪などの流行病にかからず長生し、風邪をひかぬように祈るから辟病神の色彩が強い。庚申はこの日雲にのつて下降し、翌日諸病を持帰えるというが、これは三尸信仰の変形であろう。他地方には北斗との関係もあるから、日本の庚申待は、道教の三尸信仰、道光頃の庚申信仰、仏教及び日本的信仰が混淆して成立したのである。

戒律に対する禪僧の態度の変遷

来馬琢道

戒律は仏教僧尼の日常生活を規制するものであつて、一挙一動悉く之に由つて批判さるほど厳格なものでは無いと思う、恰も刑法を知らない国民が良民として生涯を終り得るに似ているべきではないか。

然るに仏教には多種の戒律があつて之を忘れず、知らず識らずの間に犯さないように繰返し講説する、布薩は其の著例である、律宗が成立したのも持戒の困難な事を証拠立てているのでは無いか。

大乗戒が持たれるようになつてから、五戒、十戒、二百五十

戒などは殆ど忘れられて『梵網経』の十重禁戒、四十八軽戒だけが戒法と思われるようになつた、曹洞宗などは得度の時から三帰、三聚浄戒、十重禁戒を授け、四十八軽戒は布薩の時に聞くだけである。

十重禁戒を在家の者に授けて之を持たしめんとするから、不貪婬を不邪婬と改めた、梵網経の「故らに」と云う文字を以て邪婬と云うことを明らかにした、（酒についても種々解釈を加えているが。）

禪宗では戒を斯く単純化した為に之を授ける事を非常に重大なものとして取扱う習慣を生んだ、即ち、禪宗には有形のものを伝授する材料が無いから、授戒を以て大事を伝授する儀式としている。

授戒の証拠として血脈を授ける、血脈なるものが授戒の証拠品となつた歴史は研討を要する。

戒を在家の者に授ける作法と出家人に授けるそれとは内容に於ては異ならざるも作法は大に異なる。作法異なるが故に、師資の情の特に濃かなることを知らしめ、面授の難有さを感ぜしめる。

授戒が仏祖正伝の大事を授ける事を意味するようになつてから「禪戒」と云う語が出来た、『曹洞宗全書』禪戒編には禪と戒との一致又は関係を説いた多数の著述が収めてある、「受戒入位」の信仰と「さとり」と一致することになつて戒に対する思想は更に変化したのである。

宗教に於ける自力他力の人間学的考察

光地英学

宗教の信仰形式としての自力他力は、そのまま宗教一般を各自力教他力教に性格づける。これを仏教内にしては、禪と念仏にみ得る。今先ずその純粋性を考察してみる。一体、自力性の不純なものに、中国にて五祖下の念仏禪、廬山の念仏禪、宋元明の禪浄交渉、更にそれ以後の禪浄双修的中国仏教、且又、日本の黄檗禪等がある。それに対し、他力性の不純なものに親鸞教を頂点として、それに至る三国の諸師、並に法然門下諸師の教学が考えられる。

この禪と念仏は、大局的に如何に結帰されるか。学者に依り仏教(1)に学上より空観を媒介とする見方、三祖僧璨(2)「信心銘」の二立対待の見を離れる立場を盤珪の不生禪、一遍の念仏観にて説く説き方、公案工夫(3)の結果と念仏唱誦とは同質意識（無意識・無生の法）であるとみる見解等がある。然し吾人は仏教の基本性格としての無我に拠つて結帰したい。

次に各教にて安心立命する者に就いて、各その自力教又は他力教と、その人々とは如何なる必然的関係があるか。各教にて決定する根拠は那辺に在るか。外的縁として禪にては正師に、念仏には善知識にもとめる。更に教育や環境の力にも在るであろう。然し更に一歩を進めて、求法する「機」それ自体の性格

型にあるのではないか。この場合「機」(因)それ自体が、縁より強い時と然らざる場合とあるであろう。その強弱は相対的といい得る。が然し機それ自体の人間学的考察の必要性を主張したい。これがここで問題とするその第一である。第二には自他力は如何なる人間学的類型に対応するかの問題である。これに就いてシェーレル(M. Scheler)が「人間と歴史」の論文のうちで、先ず人間観の三つの類型を挙げている。その第一のものが、比較的他力的人間観の類型を、更に三類型に附け加えて二類型を挙げているうちの一が、自力的人間観を各示唆するものとみなし得る。或は又精神分析学者ユング(C. Jung)が、気質や性格を内向性(Introversionstypus)と外向性(Extraversionstypus)に類別しているが、自力と他力の機を各、内向性と外向性の型に対応出来ないか。然し更に吾人は、一応これを主知的主意的な性格型が自力教を、主情的な性格型が他力教に親近性を持つものとなして置きたい。

要は宗教信仰が、人間を性格づけるという宗教を中心として人間性に働きかける一面のあるのに対して、人間の性格が夫々の(宗教自力と他力)を選択するという、人間を中心として、宗教を規程する一面があるのではないか、この方面の学的究明の要を提起するところに、当所論の意図がある。

註(1) 岩波講座「東洋思潮」(東洋思想の諸問題)所収、佐藤泰舜教授「自力道と他力道」

(2) 「在家仏教」第三巻第廿一、廿三号所載、柳宗悦氏「自力と他力」

(3) 鈴木大拙博士「禅と念仏の心理学的基礎」一五六・二〇五・二一一・二一九—二二〇頁

聖公会日本伝道の特色について

後藤真

聖公会の日本伝道は次の三つの機関によって開始され今日まで継続されている。

(一) The Protestant Episcopal Missoinary Society in the United State for Foreign and Domestic Mission(安政六年、一八五九年開始)

(二) The Church Missionary Society (C.M.S.)(明治元年、一八六八年開始)

(三) The Society fov the Propagation of the Gospel (S.P.G).(明治六年、一八七三年開始)

之等の機関は、その創設の歴史以来、聖公会内の特色である伝統的な神学的傾向、ないし Churchmanship をもつている。これらによって伝道された日本聖公会の内部には、常にこうした異つた伝統の緊張関係と、同時に聖公会としての一致と交わりへの欲求が存在する。これを聖公会発達の中に観察するのがこの研究の目的である。

それは(一)各機関の伝道の地域的区分、及びそれに伴う主教管轄権の問題に関連する処置、(二)祈禱書及び其他の文書の翻訳出

版に関する処置と業績、(三)神学教育機関発達の歴史、等を通じてみることが出来る。

ここではこの第一の問題の初期の部分（第一回総会以前）のみをみたのであるが、明治十六年迄は、前述の三協会のうち日本の主教をもつのは米系のみで、英系に於いては、香港主教の訪日によつていた。また一時は米主教に、英系宣教師及会衆の管理を委ねている。

更に英系主教派遣に関しても、英国両協会の相互の関係及び、英主教来日以後に於いては、米主教と管轄権分割の問題——（同一伝道地に二人の主教が存することは聖公会としては異例である）に関して、両者の間の協定が必要であつた。これらの中に常に異つた伝統の間の緊張及び、調和と一致への真摯な意欲が現れて統一された日本聖公会の組織への道が築かれているのをみることが出来る。

仏教伝道史上に於ける一伝道の類型

小松雄道

宗教の伝道宣布には、該伝道地に於ける、旧来の宗教の対立抗争は避け難い、宗教は単に精神の問題、或は極根的に信仰の問題としてのみ存するものではない、社会制度の一環として強く深く社会に根を張り且日常の行動にも或る程度まで規定して居る、然し自己の宗教生命の喪失を欲せざる限りは、其の伝道は他宗教に対する、単なる攻撃比判の不利を知つたならば、それよりは高位に統一的、完成者としての立場を取らざるを得ない、仏教伝道に於ても勿論宗教的葛藤が、仏教伝道史上にある如く、これ等は信仰的思想的なかくの如き、弁証法的統一に依つて、始めて自らの宗教を、犯し汚されることなくして正しい、伝道の実を挙げて来たる事実を認めるのである（拙著仏教伝道史参照）、伝道は他宗教を伝道的克服であつて対立者としての他宗教を打倒し克服するのではない、ただ統一者としてそれを克服することでなければならない、従来仏教伝道に於ては、どこまでかかる弁証法的統一が実現されて来たかはこれを内容的に詳細に吟味することは別の研究にまたねばならぬ（上記拙著参考）即ち信仰的思想的のかかる弁証法的統一は、換言すれば已が既有宗教を絶対に正しいとする固い内的信念から反撥を、伝道宗教の本質的真理を以つて克服する、伝道的克服は伝道に際して必然的に起る宗教的葛藤を、真に伝道的に有利に治める最善の道であると認めざるを得ない、即ちシンクレティスム、所謂妥協的混淆的な伝道もある、然し弁証法的な綜合統一的の型を以つて伝道の正しき一の型と見ることは、決して仏教伝道史上より見たる、事実を無視した要請のみには止まらないのである。一、参考拙著、伝道学の研究、木村素賢著、原始仏教思想論、後藤末雄著、支那文化と支那学の起源、世界聖典全集、世界文庫刊行会著、久保田量遠著、支那儒道仏三教史論、弘法大師集、日蓮上人集、日本思想史、西岡著等

現代人の信仰に現われた人生観の一考察

金光建道

これは今春、質問用紙法並びに面接法を併用して一都一道二府四二県から得た新鮮なる資料に基き、その傾向を究明しようとした一つの試みである。

今茲で使用する資料は新旧の神、仏、基、並びにその他の宗教教団合せて四〇、信者数四〇〇名、更に無信者のもの一都一道八県から採集した一〇〇名、合計五〇〇名を調査したものである。これは一〇代から八〇代までの男三四七名、女一五三名、更に職業では十五種数に亘る人々である。

人生観に関連をもつ人間観、現世観、来世観、信仰観等の発表部分に関しては字数制限の為め省略し、ここには記述しない。

さて現代人の人生観に就いて、右のアンケートの回答に従えば「楽しくもあり苦しくもある」と為す者が各教の首位を占め、その順位は仏、神、基、その他で、最高六六・二%最低四五%である。次に人生に対する態度とし神道四一・八%仏教四八・一%は「自分の努力で新しく開拓して行く」、基督教四七・五%その他五二・五%は「神にまかせきる」の立場をとつている。第三に人生の目的は神道四六・九%その他四二・五%仏教四〇・七%が「人間の理想を実現する」とするのに対し、基督教は「神の意を現わす」三五%と成つていて、各宗教本来の特質が比率の中に強く浸透している点に注意をひく。

尚これら有信者と無信者との人生観を対比して見るに「楽しくもあり苦しくもある」と考えるもの、前者〇・七%後者七五%で、人生に対し「自分の努力で新しく開拓して行く」態度は前者四一・三%後者八〇%で、更に人生の目的を「人間の理想実現にあり」とするもの前者四一・一%後者五八%となつている。

要するに以上の如く両者の表現形式は一見非宗教的で、而も同一傾向を示していやるが、その基盤本質に於いて前者が神秘的、超合理的、宗教的であるのに比し、後者は理性的、合理的、近代的意識を極めて鮮明にし、著しく対照的であることが調査の結果認められるのである。

総じて人間には人間としての共通性があり、又同一時代、同一生活環境に於いて同一社会通念、共通意識が存する限り、現代人の人生観中にも亦同一表現傾向が現われることは詢に自然である。然し乍らその内容に於いて無信者、有信者、更に各宗教別に夫々が、厳然と本質的にその精神的基盤を異にしている点が了解出来るのである。

自我象徴としての宗教

——ユングの自我——

斎藤昭俊

ユングの立場を集合的無意識による自我から考えて見たい。自我の象徴としてあげられるマンダラ象徴は意識の背後の烈しい集中のテクニック、つまり能動的構想力の結果起り得るものである。哲学的には崇拝の対象とされるものを表示するが、人々が夢で見、幻想で見られる現実的想像を通して発展した現代マンダラにはそのような神的なものはない。しかし人々の歴史に根ざした宗教が人々の発展した形体と同様心理学の表現であるという仮定法をとるならば、マンダラが宗教と呼び得る態度の表現であることになる。宗教は積極的とされ、消極的とされても最も高度な、最も高い価値への関係である。その関係は非自発的なものと同様に自発的なものでもある。即ち意識的には無意識的にもつものによる価値を受納することである。組織に於る最も偉大な力であるその心理学的事実は神であるが、それが単なる名称になると、それは神ではなく人間になつたことである。患者の夢み、幻想する現代のマンダラは中心が人間である特殊な精神的状態の非自発的告白をなすものである。これは即ち主体の無意識的状態とされる。集合的無意識の原型は宗教々理と同価値のもの、宗教的観念とも一致するが、無意識が宗教々理を作り出すということではなく、無意識のなまの材料を純化し、作用し続ける意識的思考の産物であつて、人間は集合的無意識を通して宗教機能をもつものとされて居る。

その出発点となる自我は生長の循環過程であるリビドーであるが、消極的な価値しか持たぬ意識と生命力をもつ無意識との間に見出される一つの立場は自己中心性とは異つたものとなる。ユングはこのパースナリティの新しい中心を自我と呼ぶが、それは無意識なのである。

田屋神明の成立

桜井徳太郎

伊勢信仰が民間に広く伝播するにいたつた時期として、凡そ前後の二つを挙げることができる。第一の時期は平安から鎌倉期にかけての時代で、このころ盛んに行われた神明社（神宮の末社）の勧請がそれである。しかし、この期においては、まだ全国に隈なく拡大されたとは申せない。むしろ熊野信仰の方が優位に立つていた。ところがその熊野をしだいに駆逐して、やがて全国的な信仰圏を獲得したのが、室町時代の中末期から近世に入つた時期である。こうした伊勢信仰の飛躍的拡大の事情を伊勢神明社、とくに田屋神明の成立によつて眺めてみたい。

田屋神明社の形態としては、つぎの三つが考えられる。第一は、氏神社の境内に附置された形態である。境内の一部に「タヤ」を建て、そこに伊勢御師が泊り、そこを根拠地として旦那場の「御祓賦」を行つたところである。それがのちに田屋神明社として祀られるようになつた（文書の中で、「御旅屋」とか「旅屋」と記されている形態は、これに属している。その規模はまだ小く、神社化が曖昧である）。第二の類型は、氏神社との関係は見られず、それとは独立して社殿をもつているもの。

これは、第一の形態が発展して出来上つたとみられ、御師の影響力のもつとも強く現われているものである。（信州、能登地方に見られる田屋神明社には、この形態のものが多い）。つぎに第三は、完全に氏神社となつてしまつた形態である。こうした神明社には、由緒の古いものが多いが、田屋社のなかにも若干見られる。

こうした形態上の三つの区分は、同時に田屋式神明社成立の変遷過程を示しているものと考えられる。それを証明するためには、「田屋」という語のもつ意味も探らねばならぬ。恐らく新しく開発された墾田経営の根拠地が「田屋」とよばれていたことと深い関連が存するであろう。田屋神明社が、御厨以外の地、つまり田屋へと進出する拠点が、田屋であり、そこへ伊勢御師が神明社を創設して信仰圏の拡大をはかつたのである。

（本研究は昭和二十九年度科学研究助成補助金による「伊勢信仰の史的研究」の一部である。）

牡鹿半島に於けるミコの機能

佐藤正順

宮城県牡鹿郡牡鹿半島には定住のミコが居らず、あるきミコが八月のお盆から秋彼岸迄約一ヶ月間巡回するか又は島民がミコの家に依頼に行くかにより欲求を満たす慣習となつてをる。

ミコは石巻市に四名、渡波町に一名居り、同業組合組織を形成し、毎年春に会議を開き、牡鹿半島を巡回する出囃組と家に居て依頼者に応ずる内囃組とに協定してきめる。出囃組のあるきミコには夫々縄張があり、株と称しており、株は弟子上りをする際に師匠から譲られるのが原則的である。あるきミコの行先、順路は左の三つになつておる。

一、表浜―折浜、蛤浜、桃浦、月浦、荻浜。

二、表浜―大原、鮎川。

三、裏浜―飯子浜、大谷川、泊浜、新山浜。

携行する業具は打手箱、オヒナサマ、数珠、一絃琴、数取銭、数取銭入、ゼイ竹、算木等である。

ミコが部落内に入ると宿に就き、所定の荘厳を行い囃立でをなす。囃立ては村内の総鎮守の神おろしがなされ、村の主だつた人々が集り部落全体の吉凶禍福、作柄、漁猟等が聞かれる。鎮守は夫々機能神としての托宣で、年中行事化しておる。この事が一日の仕事で次いで口寄せが行われる。神おろしは一家内の将来とか現在の心配事の指図を受けようとする為に聞かれ、托宣は書いて貼つて指示されたる悪日は目忌を行う。仏おろしは亡霊の供養やなぐさめのために行い、一口でも多く語らせると供養になると称しておる。新口の場合や古口の年忌には親類達も集り皆で語らせる。多くは主婦が聞く役目である。

占、八卦は出産、婚姻、病気、失せもの等の時に行われる。病気の子を取子にする風習もあり、オヒラサマの布と護布を授ける。巡回の際に祈禱を行うこともある。雑多な要素を混合せる呪術宗教的機能と考えられる。

ヘルデルリーンの共同の神

篠原嘉子男

ヘルデルリーンの宗教思想の考察に於て見逃すことの出来ない点は、彼の終末論と、それと密接な聯関を有する神々と人間との間を媒介する中間者の性格である。

彼の後期、特に Patomos, Der Einzige 等の詩作に於て彼の熱狂的なキリストへの帰依にも拘らず、これを以て彼を christlicher Mensch と決めつけることは不当である。なぜならば、それは彼のキリストへの終末論的親近性によるのであり、キリストは Gewittertragend とか Fackelschwinger とか、全くギリシヤ的な名称を以て呼びかけられ、古代の神々を迎える中間者の一つとして規定せられているからである。同時にヘルデルリーンの新しい宗教である共同の神も、かの中間者の性格を看過する時、共同の神の成立する基盤である Sphäre の解釈を誤り、その神を単なる民族宗教と同一視されることになるのである。Über die Religion の中で、人間が一つの Sphäre の中に共に生きる時、人間は共同の神を所有すると語っているが、嘗に Germanien の詩作を併せ考えるならば、この Sphäre は民族的な領域を意味していると考え得るのであり、所謂ヘルデルリーンの vaterländische Umkehr とか abendländische Wendung と云われる点も此処にあるのであるが、同時に彼の詩作を貫くものはアジアへの強い関心である。特に Germanien に於ては天翔ける鷲が遥かなる Indus から古代の精神を伝承すべきゲルマニアに向つて来ることが歌われている。此等の点を考量すると、共同の神は民族神的な性格を有するとしても、やはり遥かな Indus まで向けられた彼の思念と密接な聯関を有するものと見做されなければならない。此処に Sphäre を如何に考えるかが問題となつてくるのであるが、彼の宗教思想の根底となつている終末論と深い関係をもつ中間者と考えるべきではなかろうか。かく考えることにより、たとえゲルマニアが選ばれた国土であつても、古代の神を迎えるべく選ばれたのであり、彼のあの思念と深く結びつき、共同の神は単なる民族神ではなく、キリシヤをも越えた遥かな古代の始源には由来するものとなるのである。

実存の死と限界

——時間との相関に於て——

鈴木康治

死の存在論的意味は現存が存在する限り、常に既にその未だであり、又常に既にその終りである可能性のあり方である。従つて死の意味する終りは、終りへの存在として、死への存在可能であり、死は現存の根本構成たる Sorge から現存に投げられた終りとして、現在の eigenst な äußerst な現存不可能性の可能性であつて、存在可能の最後の法廷であると云われる。そ

れは始めより終りを自己の中にもつ可能性としての事実的なDaseinでその根拠は被投性にある。所で最早や現存しえないとは死のontischな事柄であり、此れによつて可能性の領域をdurchwartenせしめるとは、実は、現存の存在論的解釈に当つて、予め把持されている実存の理念(人は全べて死すべきもの)から、特定の存在的なるものに向つて、此れを実存論的に終りへ迄考えぬこうとする要求の故であり、そこでは方法論的省察が必至的に要求されていないからである。但し存在論的解釈の存在理解に於て何が本質的であるかの決定は存在論的投企をまつて始めて起るのではなく、既に現存の実存によつて成り立つている。而し特定のontischな死への存在のみがその全体性をあらわにするであろうか。関心はその本質に於てその三つの契機が示す如く、無さであり、そこに可能性は制約あるあり方に於てあるから、関心の存在論的意味としての時間性に於ても無によつて限界づけられている。

死へと投げ入れられている即ち終りへの存在なるが故の根源的時間の有限さは、無が現存の根拠にあらわになる事によつてのみ自己自身へと自己が来、自己自身たりうるという人間存在の有限性に外ならない。即ち過ぎ去つて了つて如何ともしえないと共に何処迄も現在的に将来を限定する所に全体として把握せられる。かくて時間は無が存在するものの全体として自らをあらわにするが故に限界づけられている。此れは実存の死を追求し、関心に於る無さからendlichを見直して見たものである。

基督論の一考察

——フォサイス神学の基督論序説——

鈴木光武

フォサイス神学の根本構造は、三一論的即ち、内容は宣教的要素を、形式は弁証的要素を、その媒介は体験的要素を以て一貫している。それ故、基督論に於ても基督は三一の神なる啓示者甚督であり、啓示者基督は聖書に於て自らを啓示する。啓示と聖書の二概念は基督論理解の入門として看過することが出来ない。このような三一論的基盤の上に立つ啓示理解が正しい聖書理解に於てのみ可能なのは言う迄もない。正しい聖書理解とは、宣教的内容と弁証的形式とを体験的媒介によつて止揚綜合する事に他ならない。

啓示は理性によつて把えられる客体的真理でなく三一論的基礎に立つ啓示者基督に於て聖書を通して把えられる。啓示者基督は聖書に於て自らを啓示し、我々の良心の確実性を創造する。斯て、啓示の宣教的内容は此経験的媒介を得て万人の理性に訴える弁証的形式に迄綜合される。此良心の確実性は、宇宙的スケールを持つた基督の体なる教会に迄止揚されるものである。神論を予想する基督論は同時に、教会論を前提とし、ここに三一論的基盤を明かにする。フォサイス神学が深くして時代を超え時代に耐える所以である。

天台の教義と実践

関口慈光

天台の教学は特にその実践部門の構成に於いてその特色を認めるべきものかと考えられる。仏教の教理哲学の最高峰として、普通には天台の実相論と華厳の縁起論とがその双璧といわれている。しかもその華厳教学に於いて、実践部門に関する教説は常にその実際を天台に例同し或は推譲していることに依つて、それが察せられよう。

さて、天台の教学は、理論と実践の両部門、即ちいわゆる教観の二門、を智目と行足とよび、両者が鳥の両翼、車の両輪の如くであつて初めて真の仏教が完うされることを強調し、そのいずれかに偏るものを文字の法師、暗証の禅師として斥け、教観二門の完全な一致を原則とし、二門の教説の双美であることを古今の特色としているのである。

天台教学は一乗の教義、三諦三観の教理などに於いて仏教教理の綜合統一を完うしようとしたと考えられるのであるが、一般には従来その教判論が特に注目されている。即ち一切の経論の分類批判を示そうとしたもので、それがいわゆる五時八教であるとされている。この教判と並んで、仏教の一切経に出でている諸般の実践行法を分類し綜合したものが四種三昧、三種止観などの天台止観法門の構成である。それらは教観一致の原則からして教判論と完全に一致すべきものと見なければならないであろう。

然るにこの天台教学の実践部門の研究から、教観一致の原則を侯ちつつ教義面との関係を検討するとき、五時八教なるものが果して天台の教判であり得るかという疑念が先ず生じて来る。そして天台智顗それ自身の撰述には五時八教という用語さえ見出し得ないことに強く注意を惹かれる。ここに於いてか、自から天台教学乃至仏教に関する諸種の重要な課題が生じて来る。

天理教伝道の一考察

——山口県阿武郡見島村の調査——

仙田善久

(一)

見島は萩市の西北廿三浬の日本海上の一孤島で、南北一里六町、東西三二町、周囲四里一六町余のほぼ三角形状の島で西側が山で東は丘陵地となり平地に乏しい。

現在、戸数は五百余戸、人口二千八百余人で、島の南端の本村と北原の字津の両部落に密集している。本村には、役場、小、中学校、郵便局、農、漁両協同組合等があり、島の文化、経済の中心となつている。

農業が三九三戸、漁業一一四戸でその他は皆無に等しく、産業の分化は著しく遅れている。農地は、二七一町余の中、田一七三町、畑八五町余で一戸当り約九反で全国平均より大分広いが、反収は一石二、三斗となつている。水産業も一屯足らずの個人船で、一本釣漁法で絶えず萩、仙崎、下関等から来る底曳網漁船におびやかされている。

この様に、農、漁業は零細な経営規模であり、尚且つ過剰人口の労働力を販売し得る市場を島内に持ち得ない事は、本島経済のより貧窮化を物語つている。

社会構造に於ても、その階層差は著しく地主、小作の意識は社会を底流している。

神社、寺院としては、見島神社が農家の氏神となり、漁家は住吉を祀つている、他に小祀数ヶ所。仏教は浄土原が戸数の七割強を檀家を持ち、日蓮宗十余戸、真言宗三戸となつている。

(二)

かかる封鎖的、封建制の濃厚な島へ天理教が入つたのは大正十三年の秋で、昭和五年に教会が設置され現在に至つている。

その間、仏教の反対と共同体の圧力が当然加つているが、一四年の暮に当時村の最も有力な某氏が(村会議員、檀家総代、氏子総代、農協理事等々後教会長となる。)入信してより、仏教、共同体の反対、圧力は次第に弱まり、急速に伸びて行つたのである。教会設置当時は六六戸内漁業十九戸で一一四人の信者があつた、彼等の入信動機の九割が病気であり、親族関係か小作関係をたどつて入信し、階層別では、中層自作農が多く次に下層(小作)となつている。男女別では、男子が女子より七、五%少く、平均年令は、男子三九、七歳、女子三四、六歳となつている。

村民の生活、信仰に与えた影響も多々あるが、反面天理教の信仰が村民の生活、信仰によつて変容されつつあつた様だが、戦後、信者の青年が多数、本部で再教育を受け、本来の信仰の姿にもどりつつあり、戦後入信者百七人(本部にて、初席以上を受けている者)も、平均年令が二十九歳と男女共低くなつている。

神主の参加するキリシタン行事

田北耕也

潜伏キリシタンが表面仏教や神道を以てカモフラージュしたその習慣を現在も続けていることは拙著「昭和時代の潜伏キリシタン」の各所で述べたが、今回はこの習慣の神道的なものの特色をまとめ、新事実を加えて報告した。仏教的行事は禁忌であるに反し、神道的なものの採用には心理的表裏がない。それは(一)殉教者の墓地などに立てる祠の形が神社のものであり、神社の名を附せられるものもあること、(二)ブリキ製の鳥居の模型を供物としたり、本物の鳥居を建てたりすること(十字架に願成就と書いて鳥居の模型と並んで供えてあるのもある)、(三)洗礼や葬式その他の儀式には食物を供える所作と言葉が重要な地

位を占めていること、特に魚を供えることが要件と考えられていることは各地方共通で、これを以て意識的に仏教と区別している。(四)なおらい的飲食がどの儀式にも随伴し、それにも必ず魚を用いる。(五)式の始めに神寄せの言葉を唱える。(六)清めを重んじ、式前に洗手、沐浴を行い、聖水を撒く。(七)昔修業に用いた繩の鞭を、今は魔払いのため御幣のように振る。(八)神主の参加する儀式もある。この(八)は例が少いが、生月島山田部落の「お初田祭り」に見られる。

毎年旧三月十二日に行われるが、本年は新の四月十四日に当り、その実況を述べると、早朝、山田の全「御番役」が打揃い、約三キロを徒歩して、海岸の「お初」遭難の川尻に行き、神主の来着を待つて、田の一角にある石の祠に蠟燭を立ててのりとを上げた。十数分でそれが終ると、海岸の石原に円座を作つて、おみきを頂き、握飯を食する。いつの間にか十数人の婦人が来て、一人々々持参の重箱の料理の一部や「願成就」と書いた幟を供え、祈願をこめ、男子の組とは別に円座を作つて食し楽しむ。それがもう十二時頃である。十人の御番役は神主と別れて、婦人達には関係なしに、部落に帰り、その年の当番役の家に集つて、キリシタンの納戸神の前でオラショを唱え、数時間飲食の後、供えてあつた飯と魚を十数個の重ずとに入れ、神酒を上からかけて包み、田の端に配つて歩いた。この午後の行事は、他部落の「田祈禱」と同じである。こうして「お初」の霊を葬うことによつて虫害を免れるので、その死は旧五月十二日であつたのを、田植前の旧三月に改めたと云う。

研究報告

ベルヂアエフに於ける自由について

田口貞夫

ベルヂアエフは、現世を対象化の世界と看做し、人間個性が、それから解放されることを強く念願する。

彼の哲学も、如上の悲願に通ずるものであり、認識は闘争であり、彼自ら「哲学はこの世の変革をめざすものであり、認識は闘争である。[1]」と語つている様に、哲学そのものが、彼に於ては合理的客観的立場を離れた独特の性格のものであつた。

彼に於ける自由の性格として、先づ自由の非合理性があげられる。「自由は本来、人間の内奥にあるが、概念や思考によつては絶対に把握出来ず、ただ精神体験によつてのみ識られるものである。[2]」という彼の言葉は、よくそれを示すものである。

次に彼の自由が、悪及び新しさに結びつく点を考察することが必要である。彼は悪については、「悪の存在を否定することは出来ない。[3]」「悪は本来非合理的であり、ただ自由より生れる。[4]」と述べ、又、新しさについては、「新しさも非合理的であり、その秘密も又、存在の秘密でなく、自由の秘密である。[5]」と述べているか、悪及び新しさが自由と強く結びつく点より、彼の自由が人間性に深く根ざしたものであることがうかがわれ

る。

以上より彼に於ける自由は非合理的であつて、彼の強く望む対象化よりの解放の根源的エネルギーの如きものと考えられる。

然し乍ら、彼が人間の自由のみを以て満足しなかつた点が大きな問題として残される。

彼は「人間の自由だけでは破滅が来る。⑥」とし、人間の自由が神の自由と応答的に働く時に、真に対象化よりの解放が可能となり、神の国が出現すると考えたのである。

これは又彼のキリスト教信仰につながる問題である。彼が「神の国の探求はキリスト教の本質である。⑦」とし、又、「キリスト教信仰とはキリストとを自由に摑こむとであり、自由はキリスト教信仰を離れてはありえない。⑧」という点より、彼に於ける自由と、キリスト教信仰の密接な関連が示されている。

以上ベルヂアエフに於ける自由についての一考察である。

註　①③⑤⑦——ベルヂアエフ　Métaphysique Eschatologique

②⑧—Esprit et Liberté

④—Esprit et Realité

⑥—「ドストイエフスキーの世界観」

権現信仰の起り

竹園賢了

神宮寺建立、神前読経に初まつた神仏習合が完全に融合した段階が権現信仰である。これは儀礼の習合から神概念の習合にまで達した段階である。

権現とは仏、菩薩が人身を示現することを称したもので、応現、化現、権化の意味である。この思想は法華経を始め諸経典に現れている権実の思想から来たもので、権は仮りのもの、暫用のもので、何れは実に入るべき方便として用いられた。この権実の関係を神と仏との関係に及ぼして、一般に神々は諸仏の応現であると解して信仰したのが権現信仰である。この信仰は鎌倉時代に入つて教理的な習合説となつて、本地と垂迹とゆう上下の関係、或は室町時代になつてその逆の関係と見たりするようになつたが、平安末に於いては未だこのような関係は見られず、むしろ横の関係と思われた。

この思想が文献上最初に現れたのは貞観八年（八五九）八月廿八日の僧恵亮の上表文や承平七年（九二七）十月四日の太宰府牒の中の僧兼祐の文であるが、何れも天台系の仏僧が権実の思想によつて神と仏とを関係づけたものである。この様な解釈によつて神を権現と称することは天暦四年（九五〇）二月始修された大神宮法華十講会縁起、寛弘元年（一〇〇四）十月十四

日の大江匡衡の熱田神社供養大般願文、同四年（一〇〇七）熊原道長の金峰山奉納の経筒銘、今昔物語等に見られ、熊野、蔵王、熱田、羽黒、白山、伊豆、大比叡、小比叡、山王等の権現の称は枚挙にいとまがないが、その多くは山岳の神々であつた。

山岳の神々が権現と称せられることの多かつたのは、山岳修行者に仏者が多く、特に法華の持経者が多かつたからである。このことは本朝法華験記にも多く伝えている。しかもこの権現と称せられる神々が貴賤庶民、道俗の信仰を集めたのは、修行者の行う呪術の効験が著しく、且つこれを仏の功徳、就中、観音の功徳と称したからであつた。

ポリネシアのタブー

竹中信常

タブーというポリネシアの土語が弘く学術用語として用いられるに至つたのは、その発見が該地方に於いてであつたという、偶然的素因のみでなく、地域的乃至社会的特殊性に起由するものではないか。

此様な見地に立つ時第一に取上げらるべきはこの地方の王権（乃至首長の権威）の顕著である。王が神裔であるとは未開・古代民族通有の観念であるが、ポリネシアに於いてはそれが現実の社会面に生きているのである。

而も斯るタブー対象が王という生きた人間、而も島嶼的閉鎖的環境に於けるそれは、必然的に人民の日常生活の広範な部分に影響を与え、不可避的にタブー観念を深刻に印象づける。加之、此地方には王に始まり司祭引いては一般人民がタブー賦課力を持つという特性がある。その真因は不明であるが、斯る世俗的タブーは宗教的タブーとは区別せられて、政治・経済・制度等の部面に規整的役割を果していることは事実である。

王権から起因したタブー賦課力が法制的俗権にまで拡大されたことについては、幾多の原因が挙げられるが、その一つとしてポリネシア民族が遠くインドより保持して来た君主制を挙げ得る。その結果的所産たる階級制・支配組織は地域的狭隘性と民族的封建性の故に良く保存され、権利義務の観念が強固になり、王権の聖性が必然的に確立されるに至つたとみるべきであろう。

無論タブーそれ自体は二次的・複合的観念であり、王権の聖性がタブーのみによつて確立したとは断言し得ぬが、いづれにしても王権を基本とするタブーが中心的であり、それが拡大利用されたという事、更に之れが社会規整の面で強度の作用力を持つ事等はポリネシアのタブーの一特質として指摘し得る。

（本研究は昭和二十八年度科学研究助成による「ポリネシアのタブー研究」の一部である）。

シェリングの自由と神

館　熙道

シェリング哲学に於ける自由は当然汎神論に立脚するものであるけれども、それは然し、世界が如何にして神から出るかを答えることは出来ない。そこにシェリング哲学の第一の困難があつたのである。現実世界の本質は、むしろ神からの背反であつて、神の本質からは理解出来ないのである。ただそれは事実である。而もそれは人間存在にとつての根源的事実Urtatsacheである。即ち絶対的に自由な行為は、世界の神からの離反である。いいかえれば自由は堕罪である。自由の自覚は神からの背反、人間の独立の自覚である。然るに、絶対者の認識を契機として、神からそむいた人間の自由は、真の自由ではなく転落であり、真の自由は神の認識に於いてであることが自覚されるに至るのである。

何となれば、自由は本来実践的であるが、然し実践的の故に自由は、絶対的無限者に向つて有限なるものとして己れを自覚し、而もその己れの有限を克服飛躍して絶対者に参与することである。かくて、絶対者に対して有限者は、堕罪せるものとして自己を自覚するのである。それ故にシェリングでは自由の実践的自覚に於いて、人間的自由の堕罪性が指摘さるべきであると同時に、その堕罪的自由を越えて絶対的自由を享受しようとする時に、それを、堕罪を浄化してなしとげられる自己還帰であるといわねばならない。かくして絶対者は、自己分裂を、自らを完成するために必然的に経過するのであり、それによつて自己を完結するのである。即ち、自由とは有限者の上に自覚される神の弁証法的自己活動である。それ故にシェリングの自由は初期の自然哲学、同一哲学を発展的に克服しているが、それは「哲学と宗教」（一八〇四）から「人間自由の本質に関する哲学的研究」（一八〇九）への学的展開である。但しこのシェリングの思想はカント、フィヒテに於て試みられた宗教の哲学的批判によつて残された問題を根本的に解決したものというよりもむしろ、神智学的後退をしたともいえるのであるが、我々はそれによつて、人間の根源的有限性が宗教の哲学的批判に於ける理論的徹底を阻むのだといわねばならない。このことが吾々のより深い注意をひくのである。

就職論文に於けるカントの神について

田中英三

一七七〇年の就職論文でカントは独断論の主張せる悟性的なるものと感性的なるものの連続観を、精神からの出生の区別に依つて、並列的な見方に転換した。連続観は本来的な在り方と非本来的な在り方を物の方から考えるか、此を知の方から考える立場を出そうとする。そして形而上学に有害な二つの認識の

混合を棄て去つた後、時間空間を中心とした感性的世界、神を基点にした悟性的世界の成立を考えている。神の考察は其以前の彼の論述と大差はなく、偶然的諸物の実在根拠として原理の意味を担い、世界の実体の質料的統一を作ると共に個物間の相関性を可能にする形式的統一性を基礎付ける。即ち神は創造者であると同時に世界建築者である。此の領域を感性的認識は侵し得ない故に、時間的空間的規定に依る神の限定はない。併し純粋悟性概念は此処でも、神に依る精神と物との共通保持の下で客観的に妥当しているので、超感性的なるものが感性的なるものの根拠になる考えが出て来て、階層的関聯を物の構造の方から見る立場を留めている。その為に、並列観を含んだ立体的な二重視観が生れ、神は感性的なるものにも身を写し、其処からも仰がれる様になる。その様に神の意味の中へ感性的世界との関聯を持ち込んで来た点に此の著述の特異性があり、又かかる地盤が、折角悟性・感性の先天性を開いていながら、其等に多くの独断的痕跡を残した原因となる。従つて批判と独断との中間的な過渡期で、予備学を通して神中心的な形而上学が考えられた。

わが国原始宗教研究上の根本問題

田中勝蔵

彌生式文化の移入——それはわが文化史上断層的変革を齎した一大事件であつたが之に随伴せる原始宗教並に之にまつわる諸用語は恐らく該文化の移動経路に察して半島よりの伝来が考えられ且つ朝鮮古語の移入か当然に信ぜられる。されば今日由来不明とされる古語の多くはこの韓語に連結すべきものでなければならない。例えばわが妣の語原の如き之を邦語に求める事は不可能で朝鮮古語への溯源により始めて妣が海原・龍蛇・祖と同意的に用いられている理由やハハがウバと同根語であつた所以が明らかにされ、又ハハの対語チチがハハと意味的に又言話構造的に甚だ類同せる事実を立証する事が出来る。今之を実証するため朝鮮古語 pur を登場せしめねばならぬ。この話の最原始義は実は海原・龍蛇・霊魂等で又一面霊を意味し生成育養の能を斥す聖語で、この pur の略訳 pa の重言が papa わがハハの語原であつた。龍蛇と女性と同語を以て表示されている事例は敢えて乏しとしない。又わが祖の語原は恐らく新羅語龍蛇を斥す鳥也であつたろう。（オ・ラの混用は既に古事記編纂の頃に始まる）。pur は又 pu に略約され又 p が我国で屢々 w（その古音は v）に換置された。

よればウバの語原は多分 pupa-wuva であつたろう。ところで pur のもつ多義をさながらに併含する類語 tor は韓語に於て屢々見られる如く r 終声を落しトとなり更にチ・シに訛つてわが霊・風・風・息（古代に於て風と気息と霊魂は同語）等になつている。このチの重言チチが父の語原であつた。されば我が父母は極めて特種な言葉でそれは性別を示さず斎しく生成育養するものの義であつた。（史林三七・四拙論「剣・鏡・玉・

矢の咒的性格」及び徳島大学社会学紀要三 描論「天照大神新考」を御参照のこと)。

縁起のラチオ・エッセンディ

田中順照

一切は縁起せるものであり、自存的なものは一として存在しない、即ち空である。然し縁起が可能なるためには、即ちAによつてBあり、又はB生ずると云うことが可能なるためには、AB等しく無自性であり空でなければならぬ。糸によつて布ありと云い得るためには糸に自性なく布に自性なきものでなければならぬ。糸に自性あり布に自性あるとき、糸によつて布生ずることは不可能である。かくて縁起のラチオ・エッセンディは空である。これに対して空のラチオ・コグノスセンディは縁起であると云うことができる。賢首はこれを縁起無性・無性縁起と云う。無性縁起には、無性にして初めて縁起は可能であると云う以外に、AB等しく無性の現成せるものであると云う意味がある。かくして真如縁起、法界縁起の思想が展開されるにいたる。個々のものが無性の現成であるとき、法性は個々のものに遍通する。賢首はこの法性融通と縁起相由との二を以て事々無碍を説く。縁起相由とはAはBのAであり、BはAのBであり相由するとの謂である。然し賢首がABが相由すると云う時、あるものはAを可能ならしめるBであるか、Bを可能ならしめるAであるか、いずれか一であつて、現在の縁起を相依相待と解する学者の解するように、「相依相待に於て彼此が生起しあり得」ると云うのではない。あるものは彼を自の中に含む此であるか、此を自の中に含む彼であるか、いずれかその一である。賢首は縁起に於て彼と此との二者俱にあり又は俱に無しと云う時自性の過に堕すと説く。

無自性にして初めて縁起は可能であると云うに対して、AB等しく無自性なる時、(有自性の時は云うまでもなく)縁起は不可能であると云うのが龍樹である。又因待するものに就ては一と云うを得ず異と云うを得ず畢竟不可得であり、無であると云う。ここに龍樹の雙非の論理がある。吾々はこと相違に注意すべきである。

首狩について

棚瀬襄爾

首狩については既に我国のみでも古野、岡田両教授、故宇野教授等に詳細な論考があるし、外国にもフレイザー、ハットン、カーステン、キルケン、その他文化圏説の考え方も出ていて、今更論ずべきでないかも知れないが、私は弔葬儀礼のクロス・カルチュラル・ドキュメンティジョンから考えついた一二の論点を申上げたい。

首狩は農耕儀礼として取上げらるべきであるとの見解がつよ

く主張せられているが、農耕活動と無関係ではないにしても、私は分布上から初期農耕民族にして首狩を行わない民族があることをどう説明するかに難点があると思う。岡田教授の試みられたような機能主義的な見解は教授自身も認められるように起源の問題を考える際にはやや弱い方法であると思う。

私は首狩はその形態から考えて同族頭蓋崇拝の発展したものと考えるべきであろうと考える。同族頭蓋崇拝は南部メラネジアの農耕民に純粋に現われるもので、埋葬服喪の終りに頭蓋を発掘洗骨するものであるが、首狩が種々の際に行われるにしても、ティンギーヤン、シーダイヤ、バハウ・ツリン・ダイヤ、カヤン族等では首狩を以て服喪を終る、或は終らねばならぬ事実があるが、このことは同族の頭蓋から、異族の頭蓋への発展を物語るものではあるまいか。

けれどもなぜ㈠同族頭蓋から異族の頭蓋へ移ったのであるか。㈡同族頭蓋はそのまま、宗教対象であるが、なぜ異族の頭蓋は神人の中介物となったり、靈質観念のつよいものとなったりするのか。

㈠に就ては単なる内的発展でなく、異文化の混入を認めなければならぬ。この混入せる文化は弔葬儀礼より見る時は乾燥葬文化であった。首狩民族に乾燥葬そのままが現われるとは限らぬが屍汁除去、展示、地上の他界観念等の形で乾燥葬文化複合を指摘しうる。㈡に就ては神観念の発達する場合供物となったが、靈質観念で説明される場合の多いのは之また乾燥葬の影響で、靈質観念は乾燥葬の参加なしには発生しないと思われる。要するに混合文化の所産なるが故に種々の形態を取ると考えられる。弔葬儀礼の種々の相の分布等について申上げていることができぬのは遺憾であるが、要するに弔葬儀礼から研究する道が一つあるのでないかと考える。首狩に附随する種々の現象は一定の生業を持った封鎖的な社会の中での首狩の機能から説明されるであろうと思うのである。

R・ニーバーに於ける宗教の機能

田辺正英

R・ニーバーに依れば宗教は単に絶対的超越面に於てのみ宗教的実存に拘わるものではないとされる。宗教的経験が「聖なるもの」に優位性が与えられると共に、他面相対的内在面と見做される社会存在への現実的な拘わりを否定することは出来ないと考える。勿論これは浄土真宗に於て真諦門（超越面）と俗諦門（内在面）に宗教の機能が区別され、それを個人の宗教的経験の二領域と見る立場と異なる（これは宗教的実存の意識として超越と内在が問題とされているから）。ニーバーは個人の宗教的経験の中に超越と内在の二次元（田辺元博士の用法では往相的と還相的）を認めるのは勿論であるが、同時に宗教そのもの（彼の場合は予言者的、終末論的啓示宗教としてのキリスト教を意味する）をして、現実の社会に対する超越と内在の関係に立たしめる。従って宗教は世俗的社会それ自体に対し

て、絶対批判の立場を確保する。その意味で宗教は世俗的社会に対して、超越的規範として「愛の絶対性」を提示する。即ちイエス・キリストの教説における愛の至上命令は如何なる現実社会の人間的努力においても満たし得ない不可能性に於てある（マルクス主義の自負する社会正義から生れる集団的エゴイズムの批判は此処から生れる）。

それ故にこそ人間はその愛の完全的可能性を終末に仰がねばならぬと考える。即ち神の特殊的啓示が唯一の信仰の定立を可能ならしめる所以であると見る。その意味でキリストの愛の実現不可能は人間の理性的過信に対する絶対批判となり、超越へのバネとなるが、宗教の機能はそれの強調に終るものではない。（彼のM・ルッター、やK・バルトの超越的完全主義への批判は此の点に集中される。）何故ならば愛の不能性は、超越に結びついて信仰による人間の救済を成立せしめ、罪の自覚への導入ともなるが、そのことによつて現実社会における相対的善悪の規準が褪色するのではない。宗教は現実社会の正・不正に対しても、愛の相対的可能性立場を確立することによつて、過激宗教（Radical Religion）とならねばならない。愛の相対的可能性とは、一般的啓示に結びつく処の人間の進歩と社会正義の実現可能性を、予言者的宗教の規範に於て求めることに外ならない。イエスの倫理は此の事に対してもより多くを語つているとする。その意味で過激宗教は社会的倫理と社会主義に関心をもつ。宗教の不可能の可能性（impossible possibility）はかかる超越と内在の機能をそのものの中にもつべきであるとする点は、新しい宗教と宗教的社会倫理の確立をめざすものとして特徴的である。

シェリングの悪と大乗思想に於ける無明との対比

玉城康四郎

両思想の根本的相違は、シェリングは創造神を認め、仏教は一切の存在を縁起となし創造神を認めない、にも拘らず同じ人間存在として両者何れも存在そのもののゆがみ即ち悪を追究していることから、人間精神の上に現われる類似性と相違性と比較してみることが出来る。自己の把捉を中心にして考えてみよう。シェリングは Selbest Erfassen 或は Erkennen des Ich は最初のものではなく、das eigentliche Sein を前提しているとなし、之を「自己自身を或物となす所の、且又あらゆる Wesenheit の Grund であり Basis である所の ein Ur=und Grudwollen」又は ewige Tat と云い、之を主体的な意識の世界に就いて云うと、「あるがままの彼が永遠から既にあつたのであり決して時間に於いて始めて生れたのではないという感情」之を悪に就いて云えば「人間は永遠から自我性と我欲とに於いて自己を捉えている」と云う。之と同一の事態を示すものは唯識三十頌の、ālaya（根本識）を拠り所として manas（自我意識）が起り、而も manas が ālaya を対象としてそれを自

己と考え、且つ manas は ālaya という無始以来連続している謂わば ewige Tat を根拠としてそれに依りかかつていることと一般である。而もシェリングに於いて光と闇との統一が破れることに依つて悪が起る様に、仏教では不生不滅と生滅との一如なるを知らざること、或は分別性そのものが依他性即ち縁起たることの自覚なきことから迷が生ずる。更に踏み込んで Selbest=Erfassen に対して其の背景となる世界は如何なる関聯を持つか。彼に於いては、人間の Wesen の本性は Bestimmtheit であり、自由且つ絶対的に handeln することは同時に自己の本性に従つて handeln すること、即ち absolute Notwendigkeit のみが absolute Freiheit である。然らばその必然性とは何か。之は恐らく「一切の対立の終息している Indifferenz」に発しているであろう。仏教的に云えば一切の prapañca（戯論）の消えている prasānta（寂静）であり、因縁をあきらめることが absolute Freiheit の座に就くこととなる。然しシェリングでは他者への顧慮が払われていないが、仏教では十界互具、無尽縁起の如く、他者との聯関こそ大乗の極旨たることを表わす。

研究報告

キェルケゴール宗教思想の形成

——とくにヘーゲルとの連関を通して——

田丸徳善

凡ゆる思想がそうである如く、キェルケゴールの思想も亦、何程か、その置かれた時代の思潮との交渉の中に胚胎したものと言えよう。彼の場合、そうした時代思潮として通常考えられるものは、ロマン主義とヘーゲル哲学との二つである。就中、その思想形成にとつて重要な意味をもつたのは、後者即ちヘーゲル哲学であつた。こうした観点から、彼の諸著の中にヘーゲル哲学への態度を検討してみると、そこに興味ふかい変遷を跡づけうるように思われる。

その思索の出発点をなす学位論文「イロニーの概念」においては、彼はヘーゲルにしてむしろ親近的な関係にある。ヘーゲルの思惟方法は、彼にとつて一個の権威であり、彼は謂わばヘーゲルの弟子であつた。このことは例えば、常に個人を全体性の中に置き返すヘーゲルに倣つて、所謂ソクラテス的「個人主義」を批判する点からも、窺うことが出来る。ここでは彼は、ヘーゲル的客観性・全体性を、その思惟原理としていると言つてよい。

しかしこの初期の立場は、時と共に後に退いて、のちになると、対立と批判とがそれに代つた。そうした立場を示すものは、「哲学的断片」「非学問的後書」等である。これらの諸著におい

て彼は、ヘーゲルの「体系」に対して、鋭い批判を向けた。周知の如く、ヘーゲルの根本思想は、Dialektik に基づく Idee の展開ということにある。然るにキェルケゴールに従えば、論理的思惟に依つて成立つかかる「体系」には、重大な欠陥がある。何故ならば、論理的思惟はもと客体性・抽象性を免かれず、人間の具体的あり方としての Existenz は、そこでは必然的に閑却される。人間の内面性に関わる真理は、ただ主体的にのみ把握されうるからである、という。要するに彼は、ヘーゲル哲学を客体性の論理として批判することによつて、主体性・実存という、独自のカテゴリーに到達したのである。

扨て、右のような変化のより深い動機は、何処にあつたのであろうか。まず注目すべきことは、彼のヘーゲル批判が、結局宗教（キリスト教）の問題から発している点である。彼がヘーゲル哲学に対立したのは、それが、宗教を論理（哲学）化し、その独自性を没却するということに基づいていた。之に対して彼は、宗教的真理の独自の性格として、主体性、実存の立場を明らかにしたと考えられる。

イスラエル宗教史における「すぎこし祭」について

民秋重太郎

三大祝祭の一と言われるこの「すぎこし祭」は、イスラエル宗教史において極めて重要な意義をもつているのみならず、後のキリスト教における復活節の起源として重要視せられている。

しかるにこれが研究については諸説紛々たる状態であつて決定的な学説があるわけではない。このうち本質、意義あるいは祭事目的については、とりわけ学説が多岐に分れているようである。

一、「すぎこし祭」の原語（pasah）の語義――通過する、また踊るから、――出埃及また祝祭舞踊との関係を考える説。アツシリア語の（pesah）――宥和――から血の儀礼との連関性を主張する説。更にアラビア語（fasah）にも同じ語があることから、何らかの意義を引出そうとする試みもあるが、単なる語義からの推論には慎重な注意を要する。

二、次にセム民族一般の宗教儀礼からイスラエル理解に焦点を合せようとする試みがある。即ちセム民族間の「春祭」「満月祭」「初生仔犠牲」「祝祭舞踊」「鬼神祭儀」などを前提として、これからイスラエルの「すぎこし祭」の祭事目的を抽出しようとするのである。しかしバビロニア、アッシリア、アラビアの諸宗教とイスラエル宗教との間には、資料的にみて、空間的にも時間的にも明かな断絶がある。即ち、この両資料の間に結合点が発見されるのでなければ、この推論も必ずしも信頼できない。

三、結局、イスラエル資料自体に行かねばならぬであろう。このうち信頼できるのはヤハヴィスト（エロヒスト）資料（J

E）と祭司系資料（P）とであつて、これらを詳細に観察すると、やはり「宥和、贖罪」が根本観念であろう。この観念に基く初生仔犠牲が、「出エジプト」という国民的追憶と結合し、更にカナン定住後、農耕儀礼としての「無酵パン」（Mazzoth）と結合し、以て「すぎこし祭」の祝祭内容となつたのではあるまいか。

続・入信の條件について

――特に年令と入信との関連について――

田村勇

一

前回に於いては、入信の要因となるべき諸条件の中、特に先天的なものについての概略的な考察を行つたのであるが、今回はその中から更に年令要因のみを採り挙げ、入信と年令との関連についての実証的な研究を、具体的な資料の蒐集整理に依つて、少しく詳細に試みたいと思う。

二

さて先ず此処に紹介する資料の出処、及びその操作について一言しておく。

第一に従来行われている代表的研究数種からほぼ一致した結果を導き出すこと。第二に広く宗教一般でなく、特に我国戦後の新宗教に於ける調査の結果を整理すること。第三に前二者の結果を比較検討してみることに依つて、入信と年令との問題に何らかの示唆を得ること。以上の三段階を以て此の小論の方法としたいと思う。尚第二の段階に於いて、特に戦後の宗教を選んだ理由は、それが戦後活潑に布教活動を行つた為に、新鮮な資料としての意味を何らかの程度で持つていること、及び私自身の資料蒐集の便宜の上からであることを附言する。

Starbuck, Coe, Pressey, Allport 等諸外国我及び国の著名な研究の結果は、入信の最も多く見られる時期は、青年期であり、そのピークは十六、十七、十八才頃にはほぼ一致している。それに対して戦後の我国に於ける新宗教の調査の結果は、同じく青年期に多いが、二十才前後が最も多くなつて居り、全般的に比較すると、二、三年から五年位入信の年令が後れている。又前者に於いては、壮年層は激減しているが、後者に於いては、事情が異る。（統計図表及び詳論は、此処では割愛する。）

三

終りに、これに謂わば資料の処理、紹介に止まるものであり、此の小論から直ちに主題についての結論を導き出そうとするものでは決してないということをおことわりしておく。

慈悲に関する諸問題

――慈悲觀――

田村芳朗

仏教に於ては性的愛（愛欲）から高度の真理愛（愛法）に至るまで、それらが自我的愛として、「愛」（kāma, taṇhā, rāga, tṛṣṇā）の字が冠せられる。その意味で「愛」はエロース（erōs）に当る。それに対し、「慈悲」（慈—maitrī, 悲—karuṇa）は崇高にして限りなき無我的愛で、前者と区別される。したがつて一応「慈悲」はアガペー（agapē）的なるものと云えよう。

しかし慈悲の観念に就ては問題は簡単ではない。先ず小乗仏教期に、慈悲は世間的道徳的行為として、解脱目的たる空・無為の法に対し低位におかれ、北道派の「仏陀に慈悲なし」（K.V.18, 3）の如き主張さえ生じた。ここから問題は更に二つに分れる。一は「仏と慈悲」の問題である。即ち人の愛を「小慈悲」とし、それを超える仏に、仏の愛即ち仏にのみ存する（＝不共法）、「大（慈）悲」（mahākaruṇa）ありとの強調がなされ[一]、後には親鸞の如く、自己の小慈悲をも否定し、ただ仏の大悲にのみあづかろうとする思想がおきたことである[二]。

二には「空と慈悲」の問題である。即ち大悲というも仏教では空法を通して成立するのであるが、現代キリスト者の評言を借りるならば、空観に於てあるものは、無媒介なる包越性であり、義としての父の愛即ち痛みをもたない、抽象的観想的な、現実性を欠く愛であるとの批判がおきることである[三]。仏教内に於てもかしこのことは古くから論ぜられ、積極的な慈悲行を実践するために、空・超脱の世界を捨てる（＝不住涅槃）思想が生じ、一方[四]、空観に於てこそ真実平等の慈悲（＝無縁の大悲が可能であるという反論もなされた。又、「大悲代受苦」「如来一人苦」等の言葉も現れ、或は義の媒介なくして単に許し包む慈悲をば、「愛見の大悲」[五]「慈悲魔」[六]等と評する思想もおこり、更に日蓮の如きは慈悲に父の愛（＝折伏）と母の愛（＝摂受）のあることを明かし、折伏なき慈悲を「慈悲魔」「順魔」等と難じた[七]。

註一、大毘婆沙論巻三一。倶舎論巻二七。大智度論巻二七等参照

二、悲歎述懐和讃

三、Barth, Dogmatik, 1, 2, S.374—375 北森嘉蔵著「神の痛みの神学」頁一五。松村克己著「交りの宗教」頁一四一。田辺元著「キリスト教の弁証」頁三三八等参照

四、法華経「信解品」、「法師品」。大智度論巻二七等参照

五、維摩経「問疾品」

六、首楞厳経巻九

七、唱法華題目鈔。小乗大乗分別鈔等

猶、中村元著「慈悲」参照

鎌倉新仏教思想の一特色

土屋光道

いかなる新しき宗教思想も必ず既存の伝統を継承する、当事

者に与材として与えられた既製の歴史的伝承的思想が彼独自の宗教体験と思索に濾過され錬え直され、新しい思想へと組織される、この過程を通じ、前後の思想の変化、体験と思想との相互関係が明らかにされねばならぬ。

さて、鎌倉新思想の母胎たる中古顕密諸宗教思想の特色の一つは、すこぶる現実肯定的論理傾向を有する点である。これは仏教本来の否定を通しての高次の肯定における、否定的要素が稀薄になつたのであつて、華厳の法界縁起、事々無礙、真言の大日如来の曼荼羅世界、天台の一境三諦、一念三千の諸法実相、或は即身成仏等ことごとく現実肯定面が強調されている。

しかして、鎌倉仏教各祖師達の出発は、まさに伝承的思想のかかる思惟方法への対決からはじまつた。即ち、法然が聖浄二門をわかつ新宗樹立の根拠も、真鸞の罪悪浄重の凡夫の自覚も道元の諸法参学の初発心も、帰朝第一の弁道も、ことごとく、当時の伝説の顕密の主流をなす諸法実相論、即身(心)成仏の徹底的否定であつて、まさにこれらは「もつてのほか」「先尼外道の風顚隔天」「はずべきことたとえるものなき」ものとして拒否された。

然るに、彼等の新しき教説において、一度、拒否された肯定的思惟が、末法の無常と自己否定を媒介として再び積極的に前面に押し出されてくる。法然の「現世すくべきようは」すでに生死をこえてわづらうことなく、真鸞において「不断煩悩得涅槃」、道元の「実相諸法」「初心弁道本証全体」等、伝統的論理が復活し、踏襲される。

ただし、注意すべきは、かかる彼等の新思想の背後に彼等独自の実践的宗教体験が否定的媒介の役割を果している点である。従つて、主体への絶えざる否定が実践的に行ぜられなくなつた時、即ち、体験から切りはなされ、単なる思想として伝承された時、彼等の宗教の楽観的肯定面のみが後世に安易に受容せられ、独自の生命を失つて行つたのである。

客神の一研究

——隠岐国客の社を中心として——

土谷博通

「まれびと」来訪のもとの姿は如何なるものであつたのかという問題は未だ充分な解答が与えられてはいない。我が国古代の生活が海岸線に広く展開されていた事実を想ふ時、「まれびと」来訪の一姿として、海洋と密接な関係を有するものがあつたのではなかつたかと考えられる。少彦名命の来訪説話等はこのことについて暗示を与えるものではあるまいか。かかる常世から海を渡つて訪れ来る「まれびと」の姿の一つを捉えてみたい。

隠岐国には「客の社」なる祠が明治初年まで廿四社鎮座していた[1]。現存する四社は、(1)旧七月十四日(盆)の早朝に盆花、又は幣を立てて祭りを行い、部落の盆の先駆をなす。(2)社地の隣りに海難者を葬むる無縁墓地があり、両者の間に祭時の関係が存すること、(3)御神体が海底より捨いあげられた石であること、(4)海岸線に沿つて、漁業民又はもと漁業を生業にしていた

人より祀られていること等の共通性質をもち、更に鰩石（アゴイシ）の神事[註2]、新嘗の祭等を通じ生産神的機能を果しつつある。かかる「客の社」の実態は和久産巣日神や金山毘古神の出生、又蚕や五種の穀物生成の説話を思い起さしめるものがある。これらの神々は伊邪那美命や大宜都比売のただならざる死によつて語られている。又大蔵神――最も普遍的な[註3]「まれびと」の一つ――の民間伝承にもかかる異常死者霊信仰の影[註4]が見られる。即ち隠岐国に於ける「客の社」成立とこれらの伝承の成立の背後には同一の宗教意識が働いているのではあるまいか。

隠岐国では漂い来る海難者の死体を単なる死体として見るのではなく、他界から訪れる「まれびと」の姿として、又は「まれびと」そのものとして意識し、「客の社」を祀つたのではあるまいか。隠岐国浦郷の由良比売神社の伝承、都万村や海士村の伝承[註5]はこの仮説を裏づけるものと思われる。

隠岐が離島なるが故にこの「客の社」についての考え方をそのまま日本全体にあてはめることは危険ではあるが、然し少くとも山陰地方の「客のもり」[註6]とは酷似する様相を示しているのである。

註1　隠岐国神社御改号帳――明治五年――、島前島後神社巡察日記――明治二年～三年――、両島神社御改正帳による（島根県隠岐国神社秘録参照）

註2　海士郡海士村宇受賀神社明細書による。鰩とは飛魚のことをいい、大漁を祈る正月の特殊神事

註3　「神道宗教」第七号、拙論参照

註4　「歳事習俗彙」参照

註5　「海村生活の研究」――海より流れよるもの（大藤時彦氏）――参照

註6　「宗教研究」第一三七号拙論参照

五〇

日本神話の研究

――新嘗とホノニニギの降下――

椿　実

神代史は、日の神の子孫の支配を語る政治的述作であつて、民間信仰とは関係ないとする史学者の見解[*]と、日本神話を日の神の子の話として考える神話学者の所説[**]について反省してみたい。（＊津田左右吉　日本古典の研究上下　＊松本信広　日本神話の研究　三品彰英　神話と文化境域）

日並皇子殯宮長歌（万葉、人麿 II, 167）は持続文武朝の知識人の思想しとて、日女尊（ヒルメノミコト）の皇子が歌われたことを示し、記紀のもとになつた諸本が、この時代に潤色されたことを覗わせるが、紀本文や一書6はホノニニギが真床覆衾（マドコオフフスマ）に覆われて降り、神勅や猿田彦の挿入されたものより原型に近いけれど、これには日神は現われない。又祝詞にも日神は語られないから（仮名遣よりして古い形と思われる。）

天之磐座放氏天之重雲乎伊頭之千別支爾千別氏は、（遷却崇神六月晦祝詞延喜式）古い祓の祭儀の呪の成句だつたのではないか。（常陸風土記香島高来のフツの大神の降臨も同文。記紀のもとになつた一書に附会したものか。）

天孫降臨から日の神の子という筋（プロット）を取去ると、穀霊としてのホノニニギが現われる。（秋日本紀所引、日向風土記逸文は籾を投げ散らして天地を明るくするホノニニギを描く。）

紀一書は3ホホデミがカミアタカ・アシツヒメの卜定田（ウラヘク）を狭名田（サナタ）とし、天甜酒（アメノカンデ）を醸んで新嘗し、淳名田（スナタ）の稲を飯に炊して新嘗するとあるし、中臣寿詞（唐治元年1142）も亦、大嘗会に天孫降臨を語つて天都水の由来を説いている。この神話と新嘗―大嘗会は互に投影して不可分の関係にある。真床覆衾（マドコオフフスマ）や無目籠（マナシカタマ）は嘗祭の神体たる細目籠と同じもので（天照大神の御舟代（延喜式）等の神体たる天照大神の坐す舟（播磨風土記）聖器である。）大嘗会の廻立殿（カイリユウ）からの渡御の儀に、御巫（ミカンナギ）と並んで劒璽（古くは印）に先行する猿女の位置も、（新嘗の研究 P.294 小川省三）この説話の投影である。猿女は戯る女と解されるが猿田彦は狭田（サダ）彦で田の神に外ならぬ。（天八衢は常陸風土記タチハヤヒヲの降る松の八俣や八俣の大蛇と同じ田の神たる道祖神か。）

大隅正八幡縁起のオオヒルメは空船（うつぼふね）で漂着する。ホノニニギが聖器に入つて浮島伝いに来るうつぼ舟要素（卿田国男妹の力）も檳榔ぶきの百子帳の中で人形の贋物により祓をする荒見河（アラミ）の儀を思わせるし、記紀の歌謡は、この際の語部の古詞、宮廷雅歌であつた。記紀神話は太陽神話ではなく六世紀半八世紀始の朝廷の農耕儀礼の投影であり、全国的民俗たる新嘗・田の神として民間信仰とも結び、政治的というより、宗教的意味を持つていたことは明瞭である。

（イズモの占める地位にしろ政治的必要はすでになかつたので、イズモの国造が朝廷の祭儀に重要な地位を占めた天武朝の、これは宗教的必要であつた。日の神皇祖神と結ぶことにより、イズモの宗教的政治的地位は上る事はあつても下ることはなかつた。）

日本神話に於ける主神の二元性をめぐる問題

戸田義雄

天照大神の祖神性、主神性は、日本神話の記載に関する限りさほど顕著ではない。天岩戸神話やスサノヲノ尊との争いに於ける天照大神は太陽神としてあつて祖神的性格は全く認められず、天孫降臨神話になると、「タカミムスビノ神、天照大神の命もちて」とあつて、両神が独り神であるかの如くに、ことよさしの命令神となる。この点に関し、天照大神なる日神信仰は南方系民族としての出雲族の神であり、タカミムスビの神は、北方系民族としての天孫族の神であつて、夫々独立固有のものであつたが、両民族の混融によつて、高天原神話に於て、主神はこの両神をたてると云う二元性をうちたてるに至つたとする見解が、最もユニークな研究成果として注目されるに至つた。（岡正雄―「皇室の神話」―「読売評論第一巻第三号」所載。松村武雄「日本神話の研究」第一巻。第二章第一節参照）然るに、タカミムスビノ神は古事記冒頭に於て、カンムスビノ神と対になり、ムスビノ機能を神聖化した抽象神として登場し、その後もその性格を少しも変えていないのである。之に反し、カ

ンムスビノ神は、出雲系神話に於て、実態的な御祖神と思惟せられていたと断ずることが出来る。従つて、比較民族学的見地から出雲、天孫両民族の混融を認めるとすると、出雲の母系性社会の主神たる、カムムスビノ神、天照大神なる縦につらなる一聯の水平的信仰の影響下に、征服民族としての天孫族は、己が最高神としての高木神（垂直的信仰表象）とは別に、カムスビノ神と頡頏するタカミムスビノ神を思惟するに至つたのではあるまいか。尚この論述に当つての関門となる高木神はタカミムスビノ別名とする本文の註にくみした、宣長（古事記伝、十三）以降諸学者の説に自分は賛同し難いものがある。且つ、この註を欠いて居る伊勢本の意義を再評価したく考える。

神王イデオロギーと原人イデオロギー

中沢洽樹

最近一般宗教史との連関において旧約宗教史の中心問題となつているのが、いわゆる神王(divine or sacral kingship)イデオロギーであり、イギリスの S.H. Hoke スエーデンの I. Engnell 等の主唱する所である。神王イデオロギーとは、王がその起源、出生、資質を神に負い、神格として民に臨む。これを祭儀において具象化したものが新年祭 New Year Festival における神王の創造と受難の祭儀劇である。かかる祭儀劇によつて象徴せられる神王イデオロギーが古くからバビロンを中心として古代東方一般に広く行われていたことは既に知られており、一九三七、八年頃シリヤのラッシャムラから出土した前十四世紀頃の文書によつてそれがシリヤ地方にも及んでいたことが確認されたが、問題はそれが前一千年以後のエルサレムのダビデ王朝においても受け入れられていたかどうかである。

この神王イデオロギーを修正し、原人 Urmensch イデオロギーを主張したのが、昨夏惜しくも急逝したデンマークの A. Bentzen である。即ち彼によると、古代東方において王と祭司と予言者とは元来機能的に一体であり、シュメルにおいては王は大人 LU GAL=great man と呼ばれる。旧約においては創世記一―二章のアダム、詩篇八の人の子、エゼキエル二八章のツロの王の性格は神王よりも原人と見るべきである。原人とは、最初の人間、原初人であると共に、巨人的な原型人である。前者は通常一組の男女であつて世界中到る所の古代部族の間に見出され文化の原初段階に関する民族学的・社会学的範疇に属し、後者はある地方の部族（例えば、印度、イラン系の）における宇宙論的思辨的な概念である。

そこで問題は右にあげた旧約の箇所における人間が、単に原初人であるか、それとも神王的な契機をも含む原型人であるか、どうかである。これはそれぞれのテキストについて厳密な検討を要する。

緣起觀の一視点

中根專正

釈尊が菩提樹下に一見明星して覚悟されたものは縁起思想であつたと述べられているが、この縁起観の解釈について、いわば相依相関の論理であるという見方と（一切法因縁生といわれる）、無明・渇愛の論理であるという見方（有情数縁起といわれる）との二つの解釈が考えられている。この二つの見方を截然と区別するのと、この二者は互に表裡一体を為すものであるという見方が出て来ている。

この二者を截然と区別するよりも相互に表裏一体をなすものと見るのが穏当と思うが、更に釈尊当時の現実面を見るとき、釈尊求道出家の本懐は、経済社会の混乱や戦乱や思想の混迷等による生死の輪廻、苦悩の逼迫より脱して、平和安穏真実の世界に生きる事にあつたので、その苦悩の根元を切る事にあつた。多羅樹の頭を切る時再生しないように、一切の苦悩の根元たる迷い、換言すれば取著一般、（upadāna＝überhaupt）と断ずる事になり、是れあるが故に彼あり、此れ無き時彼れなし、と云う縁起思想となつたものであろう。

然しながら物事には両面があり、是を弁証的に論説する場合には、身的面と心的面とに分けて説く事になるので、渇愛縁起（いわば身的面）と無明縁起（心的面）に展開し、心解脱と慧解脱とも説かれ得るのである。又、定を媒介者としての戒定慧の三学とも、身口意の三業や貪瞋癡の三毒よりの解脱や、又八聖道等にまとめ得たと考えられる。後に声聞乗の四諦説としての発展も、縁覚乗の十二因縁説にまとめ行くのも、更に華厳や唯識の縁起観等の起り得る源も此処に見られるのであろう。之等については尚研究と論攻を要するのであつて、只現在私は、釈尊の説かれたという根本縁起説の一視点を見定める事によつて、後世の仏教の論理的展開の手がかりを得んとしたものである。勿論釈尊自覚の内証はかかる論理の範疇を超越したものであり、さとりの体験よりして味わうべき面を忘れてはならないと自戒する次第であります。

明治期における仏教思想史上の問題点

中濃教篤

明治期における仏教思想について精細な分析を試みることは、現代仏教の在り方を論ずる意味においても重要である。とくに「仏教は無神論である」という結論を再検討する意味では是非とも必要な研究だといわねばならない。このことをくわしく論ずる紙数をもたないのは残念だが、「新仏教同志会」が一面自由主義的な傾向を有しながらも、正しい方向にのび得なかつた点や、雑誌「新仏教」に濃厚な仏教無神論思想が、ブルジョアイデオロギーの代弁に過ぎない点などにも関連するものと

して、井上哲次郎や井上円了等の官僚イデオローグにふれて見たい。

その前に、是非とも述べておかねばならないことは、明治五年に、島地默雷が「三条教則」に批判を加え「遵朝ハ専制の体也、立憲ノ風ニ非ザル世」と記していることである。

この事は、彼島地が海外思想の洗礼をうけたことにもよるであろうが、その本質には、明治七年板垣退助が「民選議院設立建白書」を書するにいたった社会的背景を見なければならない。けれども、この板垣らの運動が自由民権運動として興揚するまでに島地の自由主義的傾向は簡単に尊皇護国思想の旗振りになりさがっている。明治十四年頃から民権運動への弾圧が加わり、十五年には板垣がこの運動から脱落するが、この頃（十六年）に井上哲次郎の「倫理新説」が世に問われている。

十九年に井上円了の「仏教活論」「哲学一夕話」が出版されることになるが、これら諸著のイデオロギーは、何といっても二十三年の教育勅語のイデオロギーに通ずるものというべきである。「倫理新説」の〝現象即実在〟の実在とは、自然科学的エネルギーのようなものでもあり、真如であるとする考えは、現実肯定の論理である。「倫理の大体」は、実在の趨勢に順応することだいわれるのは、そのことを物語っている。彼の「教育勅語衍義」は、単なる対キリスト教破論としてではなく、対キリスト理論即絶対主義天皇制の擁護理論である。これに独逸観念論哲学が結びついている。十九年の円了の「仏教活論」に「仏教ノ立ツル所ノモノハ此両体不離説ニシテヘーゲル氏ノ立ツル所ト亮ヒ異ナルコトナシ」といっているが、当時独逸観念論による天皇制イデオロギーの再編成が流行したことを想えばその反動性は明らかである。また「破唯物論」にいたっては、物心一如を見事に天皇制理論化した典型的なもので、彼の本質が露骨に現われた例である。

山岳宗教と八幡信仰

中野幡能

宗教が固有信仰を離れて新しい教義と教団に接すると、既成宗教と新興宗教はどのような発展と変容を来すか、この事を八幡信仰と山岳宗教の関係に於てみようとするのが本稿の目的である。

大陸との接触の多い九州地方特に宇佐地方は瀬戸内交通圏の中で大和と大陸交通との接触点であつた。その交通と肥沃な土地経済を基盤として、帰化人による新しい文化によつて、強固な氏族社会が成立していた。この事は四世紀における景行天皇等の征服説話によつてもうかがえる。このような氏族制社会は大和政府の政策対象となつて、族長宇佐津彦が国造に任ぜられて一応治つたわけである。

この宇佐国造集団の宗教は比咩神信仰であるが、同時に多くの私寺の建立がなされている。寺院趾として判明している分だけでも、法鏡寺虚空蔵寺瓦塚寺等の如く数多くの飛鳥白鳳期の

寺院をもつている（石田茂作氏説）。七世紀に始る大化改新はこの氏族制度を崩壊すべく、従来の国造及びその神が地方神として認められず、郡司等にも認められていない傾向がある。いわば国造宇佐氏は追放的な存在になつた。

このような事態の中に改新後この新政府の政策の波につて、豊前新羅明神と豊後嫗岳明神に系統を引くと考えられる辛嶋大神二族の連合体になる八幡信仰が新興宗教として入つて来る。これに対して既成宗教としての宇佐信仰はそれまでの平地仏教に対して、農耕神として庶民の信仰を集めていた山岳信仰へと移行する。

改新後宇佐氏は数代の間山中に穏遁しているがその間に伊予の石槌山の法道との関係式は一族法運と日子山との関係がみられる。かくて大隅の隼人征伐を契機として八世紀の始め大神辛嶋氏による八幡宮と宇佐氏による弥勒寺が建立され、八幡信仰が完成する。

それはそれだけに止らず更に宇佐氏は八幡神宮寺弥勒寺より氏族神比咩神宮寺として中津唐寺、その延長としての御許山の霊山寺の建立となり、平安初期九世紀の始めには国東半島の山岳を包含する六郷満山の建立がみられる。この事はやがて山岳仏教と八幡神との合体として石清水・於原八幡の如く同一山中に寺社の同化する新しい形式を生み出している。

アショーカ王における信教自由の問題

中村元

アショーカ王は仏教を信仰し、それを国教として援助したために、そのときから仏教はインド全体のみならず、ひろくアジア一般にひろがつたといわれている。ところで一つの宗教が国家によつて特に支援される場合に他の諸宗教はどう扱われたのであろうか。

セイロンに伝わる南方上座部の典籍によるとアショーカ王は、当時仏教内部に外道が混入して来たので、種々の思想・信仰を検討して、上座部のそれに帰一せしめたという。

しかしアショーカ王自身に由来することの確実な諸の碑文によると、特に特定の宗派を支援したと見られる痕跡は認められない。或る碑文には七種の経典を聴聞し思念すべきことを教えているが、それらは主として実践倫理に関するものである。詔勅のうちには人間として実践すべき種々の徳目が説かれているが、それは他の諸宗教によつても採用されて差支えないものであり、何らかの難解な哲学説とか宗教儀礼を説いているのではない。

アショーカ王は熱烈な仏教信者であつたけれども、決して他の諸宗教を排斥することはなかつた。かれはヂャイナ教・バラモン教・アーチーヴィカ教などの諸宗教をも同様に保護し援助

した。『出家者と在家者との一切の宗教を崇敬する』という。また『自らの宗教に対する信仰によつて、自らの宗教をのみ賞揚し、他の宗教を難駁する者は、かく為すがために却つて一層強くみづからの宗派を害う。』と教え、諸宗教の信仰の自由と活動の自由とを認めて、それ〴〵の本質特徴を発揮せしめることが最大の保護であると考えた。

ところでかれが仏教信者でありながら、しかも他の諸宗教をも保護し援助したのは、矛盾であり、信仰に欠けるのではないかとの疑問がもたれるが、しかし原始仏教聖典によると、仏教は他の宗教と対立したものではない。覚者（Buddha）は万有の真理を体得した人であり、種々の思想的立場の由つて成立する所以を洞察する者である。仏教は宗教的・形而上学的対立を超えた立場をとろうとする。この点を考慮するならばアショーカにおける信教自由の意義を容易に理解し得るであろう。

悪口祭

中村康隆

中山太郎氏はこの祭儀での悪口の言い合いから、勝てば福運を得るとの俗信を生じ、後には一種の年占となつたとされた。[1] 行事の機能や目的をその実修過程から生れる心理的な動きの分析から解釈されたことは卓見だが、実修者の心理過程からの所産を以て直ちに祭儀の第一目的とするには賛成しがたい。事例中には、この二つの型の外、その前提となる勝敗や競争の意識を示す例もあるが、寧ろこうした派生感情の夾雑しない形と想われる粗笨な類型も見出されるので、それらの単に悪口をつき合う、乃至は悪口を浴びせ浴びせかけられるといつた形の中に悪口祭の本態を見出だし、こうした原本的祭儀形態の発生的な意義と機能とを問わねばなるまい。

行事は地域的集団全体の問題だから、抑圧された民衆の支配階級への反抗とする見方は当らない。また悪口の非日常的な爆発とか悪口に含まれる卑猥な要素とかをとりあげて、封建的な枠内にとじこめられた民衆の社会的解放と解するのも、嘲弄責罵の例からこれを社会的制裁[2]と見做すと同様、一面的な機能観であつて、付随的効果を以て目的視する誤に陥るであろう。かような行事の一面的な機能や形態をとりあげての解釈よりも、寧ろその全体的な構造的性質なり民族宗教的特質なりへの顧慮から出発するのが望ましい。

その時、悪口祭は主に十四日年越や大年の夜の行事であり、従つて冬から春への季節的過渡儀礼として甚だしく祓除儀礼の性格をあらわにする。神送りの形をとる例の如きその端的な表れである。その一面、悪口が却つて呪的な祝福の形としてその働きを果しているかに想われる。この祭儀に於ける神観の様相には不明な退化型や道祖神複合型等もあるが元来は山の神系のようで、そこからこの祭儀の本義を畏るべき神託と解するよりも、[3] 寧ろそこに形態的奇妙さの因由と祭儀発生の古さの証左とを見出してゆきたい。

① 中山太郎著「日本民俗学」神事篇、「日本民俗学辞典」参照。
② 中山太郎著「祭祀と風俗」及び前掲神事篇、参照。
③ 哲口信夫著「古代研究」民俗学篇、三三、六三頁、国文学篇二八頁参照。

神観念に於ける人格性の有無

仁戸田　六三郎

此の問題は筆者の宗教哲学上の問題として提出したものである。即ち宗教哲学の規定する神の概念が普通妥当なるものとして客観性を持つべきものならば、かかる場合神概念に関して提起される問題が必然的にあるであろう。その一つは人格性の問題である。純粋に原理性自体としての神はアリストテレスが ὁ τε τὸν θεὸν δοκεῖ τῶν αἰτίων εἶναι καὶ ἀρχήν τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. (983. a) と言つているものである。之れに反して例せば啓示を必然的な契機とする神概念がある。此の場合は或る意味に於てかかる神への人間の志向性が存在すると同時に、人間存在が直接に問題となつている。後者の場合を仮りに取りあげてみるならば種々なる問題が考えられるのであるが、その一つは人間存在が神への志向性に於て持つ知の問題である。人格性の存在する神概念の場合の例を取るならば其の知は sapientia である。之れに反して人格性の存在ない場合は scientia である。アウグスチヌスは De scientia ac sapientiae distinctione quid jam dictum. (De Trinitate. Lib. XIV. Cap. I) と言い、また Sapientia Deus est であり哲学者は神の愛人であると言つている。(verus philosophus est Amator Dei. De Civitate Dei. Lib. VIII. 1.)而して Sapientia は pietas (De Trinitate. Lib. XIV. Cap.I) であると規定する事は、人間存在の在り方を規定するものであるが、かかる pietas を智として人格性の存在を明示している。以上は単なる側面的な一例に過ぎぬのであるが、筆者はかかる点に人格性の有無の分岐点の一つを見るのである。人間存在自体を或る意味に於ける実存的観点から関心事とする場合上述の如き啓示性を契機とする事を看過出来ぬ。ヤスパースが Fragen wir woraus und wohin leben sollen? so wird wohl die Antwort: aus dem "Offenbarungsglauben." (Der philosophische Glaube. S.7) と言う様なものである。

酒神

西角井　正慶

酒の文化は非常に古く、わが国の祭祀に於ては、兆酒（マヒザケ）（待酒）なる、酒の成否をもつて神意を問う方法があり、神道祭祀に後々も酒を重んじる傾向の強いのも、饗宴形態の伝承以外に、注意すべき一面だと思う。

醸造の始祖としては、奇(クシ)の神少名神の寿ぎ狂ほし寿ぎ廻しまつり来し酒という古歌が、あまりにも有名であるが、祖神というに止まらず、その名に於いて事を行う神の現実の行為だつた。始祖をその職業神とするのは、其後生じた理会であつたろう。姓氏録には酒水子・酒水女を酒部公の祖神としている。応神朝に外来酒を伝来した、すすこり・弟すすこりに、日本的な神名を付与したものと言えよう。酒造りの職人を杜氏と称するのは、古代支那の酒祖杜康（文選・書経）に因むとするのが、一般説だが、延喜式造酒司九座の中、大邑刀自(オオムラノトジ)・小邑刀自・次邑刀自と、酒甕を神格化しているのは、酒を醸み、之を管理したのが女性であるから、刀自名を用いたので、杜氏もむしろ刀自に拡るであろうと柳田先生は説かれ、事実外宮の縁起たる奈具社の天女をはじめ、新嘗祭の酒も少女が参与している、其他の酒人にも女性の名が見え、神社の祭神にもその印象を語るものがある。以上は別に「神酒考」という拙論を発表しているので、この度は職業神としての酒神を考え、部族の専業に、祖神の名に於いて行うもののあつたこと、これは蓋し酒の如く、村々の祭りに醸していた時代は、あえて職業ではないのだから、女神はあつても始祖的な観念ではないと思われる。近代の職業神、たとえば大工左官の聖徳太子を祭る如き、或は木地屋が轆轤の発見者として、また彼等の血縁的な関係を系図に誇る如き例と、同様な感覚で職業祖神とする例である。或る聖職の保証と特権、または霊威としての部族神から、後には守護神的な信仰に変迁する、その過程を追求出来得ればと計画したのである。

古代出雲新考

西山徳

我国の民族信仰を考える場合に、記紀等に見える所謂出雲の神々を如何に解するかは最も重要な問題である。従つて古来多くの先学によつて論ぜられている。所が、大和朝廷の統治以前に支配した出雲族の信仰とし（喜田、宮地両博士）、記紀作者の特殊の構想からオホナムチの命を全体の配支者の如く造作したとし（津田博士）、被治者の社会の信仰であるし（肥後博士）、又出雲族の大和移住説（松岡氏）や逆に畿内に本拠を持つた出雲族の出雲国への移住説（田中貞氏）等の如く、夫々の相異こそあれ、すべて出雲の神々の信仰を大和朝廷を中心とする信仰とは全く別個なるものとして取扱つている。これに対して私は、畿内に三輪神をはじめ有力なる所謂出雲系の神社が存在すること、オホナムチ命が多くの名称を有すること、その名称が出雲風土記では大穴持命、三輪では大物生神と称する如く夫々の場合に名称を異にすること、出雲風土記には事代主命や小名彦神の名が見えないこと、重要なる出雲神である事代主命の本拠が大和にあること、奈良時代頃までの朝廷の所謂出雲系神々に対する信仰的態度、畿内の出雲郷が出雲族の畿内から出雲国への移住後の名称としては不可解なること等の諸点から、次

の如く結論したい。即ち、所謂出雲の神々は決して大和朝廷を中心とする信仰とは別ではない。大和朝廷をも含めて各氏族に素朴に信仰された「国作りましし神」が存したが、国家の統一につれて、統治者としての皇室の権威が高まると共に皇室をめぐる信仰の中心たる天照大神が各氏族の神々の上に位置づけられ、他方氏各族の信仰した種々の「国作りましし神」が同一の神「オホナムチ命」として統一され、或は「出雲神」の系譜の中に位置づけられた。それには特に皇室と古い特殊関係を持つ三輪神をめぐる神統、葛域の神々をめぐる統神、さらに是等と出雲国の神々との結合が重点をなしている。

宗教における近代性と現代性

野村良雄

一、考察の立場と目的――文化哲学的であつて、神学的でも宗教史的でもない。宗教の領域においても近代と現代を出来るだけ区別して、現代的な方向を明確にしたいと思う。

二、対象と方法――現代カトリックの新らしい動向（J. Congard とカトリック的宗教改革、J. Folliet と十字路に立つキリスト者、労働司祭、典礼運動、現代教会芸術等）を学び、今世紀初頭以来の「近代主義」及び「反近代主義」の歩みを現代の状況から再批判すること。J. Maritain や H. Sedlmayr の反近代的主張の欠点と F. von Hügel や M. Blondel の再評価。

三、結論――宗教者は現代的でなければならないが、過去の「近代主義」や「反近代主義」では時代錯誤的と云わねばならない。カトリシズムにおいてはバロック時代以来の動きが過去のものとなり、新しい時代が始まりつつある。

太子維摩疏の思想的特色について

橋本芳契

伝教の天台開教には聖徳太子の精神が根本となつた。太子、伝教の仏教は当時として思想的に最高であつたが、その特色は人間生活をこの精神文化と遊離せしめない宗教愛の広さと深さにあつた。しかし太子と伝教での同じ偉大な宗教人としての相異は、後者が、（弘法と同じく）時の朝廷に依つてその志望を遂げるほかはなかつたに対し、太子がお立場上からも政教一元的に日本の思想や文化を創始されたことである。伝教弘法を承けた鎌倉の諸聖はその「教」を更に時機相応に深化し宗教的個性的に醇化されたが、その根柢になつたものは四天王寺を中心とする太子信仰である。（法隆寺の認識は明治以後であろう。）天王寺の四箇院の由来は太子維摩疏（菩薩品）の「挙レ下斎上、明二平等一。言愛二己人一等レ仏上敬二心重一。」「挙レ上斎レ下、明二平等一。言敬レ仏等二己人上悲二心重一。」や、勝鬘疏の社会福祉誓願に示された所で理解できる。太子の三疏中維摩疏だけに見られる特色

は儒教老荘からの引用の多いことであるが、法王帝説の「王命能悟二淵鑒常住五種仏性理一(勝鬘)、明開二法華三車権実二智之趣一(法華)、通達二維摩不思議解脱之宗一、且知二経部薩婆多両家之弁一、亦知二三玄五経之旨一、並照二天文地理之道一」に照し維摩が三疏の最底線をなし仏教知・世間知を媒介する立場と意味をもつことを知る。それは維摩の政教合一的性格を的示するであろうし、三宝では僧宝、(勝鬘の仏、法華の法に対し)三学では慧学(勝鬘の戒、法華の定に対し)を代表する特色に照し、全体として勝鬘の向上門(一乗)に対し向下的性格(大乗)をもつといえる。(両者を思想的につなぐのが法華疏の一大乗の教理。)維摩疏に国家事業為レ煩、然志存二於益物一」と示された根源にかかる政治、宗教、教育文化を一元的につなげるものあるを知り、仏教の現実的実際的意義が大きく問われている現代において三経疏とくに維摩疏の思想的普遍的生命をかかる所に見出さんとするものである。

日本に於ける無量壽の信仰について

花山信勝

無量等への念願は、人間の有量寿の反省に発する。我の無常、有為、流転等の相対的存在と気づいたとき、漸く常住、無為、不変の絶対的存在たらんと欲す。それが無量寿への憧がれとなる。仏教渡来以前、日本に此の信仰が存した証拠は少い。その最も具体化した宗教は阿彌陀 Amitayus の信仰である。したがつて無量寿の仏なり、国なりを信仰の中核とした浄土教の発生は、心理的にも、論理的にも、宗教信仰としての必然の帰趨であつた。

無量寿仏や無量寿国について説く経典は、浄土三部経の他に、法護、帛層梨蜜多羅、仏陀跋陀羅、竺仏念、羅什、曇無讖、法衆、菩提流支等から、不空や法天等の新旧訳経を通じて甚だ多い。而して支那に此の信仰を弘めた人に、竺法曠以来、慧遠、流支、曇鸞、道綽、善導等と、浄影、天台、嘉祥、慈恩の祖師等が数えられる。

日本には、奈良朝に聖武、光明の無量寿国御信仰がある。山上憶良の影響を考えるとともに、その前後の道昭、行基、菩提僊那、鑑真、智光、善珠や、長屋王、博積老等の信仰が挙げられる。大化時代もに既に斎明、天武、持統天皇に、また橘夫人や法隆寺壁画などにその証跡を求め得る。更に遡つて、舒明、孝徳の御代には、三十年間唐に留学して帰つた慧隠が、我国にはじめて無量寿経を講じたとある。聖詩太子滅後十八年目である。

慧隠は小野妹子に附して入唐せしめられた留学僧の一人であつたが、彼を派遣し給うた聖徳太子の維摩疏には無量寿経からの引文があり、法華疏には阿彌陀仏の安楽世界を無量寿国と解釈せられ、勝鬘疏には常住法身を仏となす説がある。又法華寿量品疏には寿命無量、常住不滅の仏が説かれている。世間虚

仮唯仏是真とは曼荼羅に、湯岡碑には寿国華台、釈迦銘には浄土妙果とある。無量寿の信仰が太子にあつたことは否まれない。

上代日本に於ける「あらがみ」信仰の系譜

浜田本悠

玆に「あらがみ」（荒神）信仰というのは、宗教史上 のDemonism であり、それはいわゆる「神の観念」の一部をなすものである。言うまでもなく神の観念の内には moralisch な要素の外、或程度の demonisch のそれを含むのである。

神に於ける悪魔性をわが国古代の宗教史上に求めるならば―

一、神道五部書「御鎮座伝記」に「天の下に化生して天照大神荒魂と曰う」又「月の天子（あまつこ）……天の下に化して名を止由気大神荒魂と曰ひ、多賀宮是也」とあるように、天神系の天下化生ということがあり、伊勢別宮荒政宮や、同外宮別宮多賀宮の御神体となつた。但しその荒神性が顕著でないにしても後代に屢々軍神としての働きを発動した、例えば「続神皇正統記」に於ける「観応二年（一三五一）八月神宮より外宮宝殿鳴動して虚空に轟の音すること半時ばかり、同日荒祭宮より鏑失乾の方へ出で、又外宮よりも神鏑酉をさして出しよし注進す」とあり、又「康富記」に「文安四年（一四四七）六月廿一日正殿普に荒祭宮鳴動、御馬を擾して走出づ」というが如くである。

二、地祇系統の「あらがみ」、「大跋」に「此葦原中国は吾が御子の知さむ国と言よさし給へる国なり、故れ、此国に道速振る荒ぶる神国神の多なると以為す……」と云うように、初め天神と対立した神界を持つのであるが、早くより天神との融合現象（Homotheistic）が顕著であり、「天神と国神」（大跋）、「天社と国社」（龍田風神祭祝詞）の対立が「こと向け依さす」神徳に依つて緩和せられ国祇の天神化の現象が濃厚であつた。「八咲に立騒がる」（常陸風土記久慈郡）よりな暴虐性（Demonism）の要素が次第に去勢せられ融和せられて行つた。

第三に、此等の天神民族や国祇民族の信仰に対峙して、之等に依て劣等視せられ乍らも、之に属することなく、遂には此等の民族にすら畏敬せられ、祭祉せらるし一連の「あらがみ」系統がある。それは早く已に天神の天磐戸にこもりました時に「狭蠅なす皆満き方の妖悉に発りき」（古事記）として現れ、或は出雲国譲の条に「彼地多有二螢火光神及蠅声邪神一又有二草木威能言説一於是二神（武甕槌・経津主）誅二諸不順鬼神一」とあり、或は又古事記景行帝条に「近江胆吹山有二荒神一……山神化二大蛇一当レ道、謂是大蛇必荒神之使」とあるが如き、所謂荒振る邪神の系統を「風土記」に於いて探るならば――

常陸風土記行方郡における庭戸神（蛇）――神地を割し斎主を定めて祟、恨を除いた。

肥前風土記松浦郡に、人に求婚（よばへ）る蛇神に人身御供を捧げた形跡がある。

出雲風土記には鰐に因める伝説多く、又楯縫郡神名樋山、出雲郡美談御等には奇岩怪石にこと依せた邪神多く人を害した。

石神の信仰は肥前風土記にもあり、鰐信仰と結附いて色魔性を現わすが、他方禁忌（tabu）り思想を伴うて居る（佳嘉郡）。

播磨風土記揖保郡神島の条には、岩石崇拝に因み、祟りと禁語（韓人）とが厳に戒められて居る。

人間的荒神の例に伊勢風土記における伊勢彦があり、天日別命の討征に当つて、「八風を起し、海水を吹き、波浪に乗つて東に入つた」と曰、或本に「荒振る神を殺してまつろはぬものを誅平ひ山川を俾し地邑を定めた」という。

此等暴虐の妖神達が次第に天神地祇民族のともがらと融和し、親しまれるに至つた形跡も少くない。それには罰ない退治の方法もあつたが、地方には和し平けの思想が顕著であり（肥前風土記神埼郡）、荒ぶる神統も次第に人間の願を容れ好意的な善神に転じつつある。続日本紀一「文武二年（六九八）四月奉二馬于芳野転分之峰神一祈レ雨」、特に行路の疫病神は、「天下諸国に祭らるゝに至つた」（続日本紀　光仁　三〇、疫神次第に祭の対象となり守りの神体と化した「延喜式」道饗祭の祝詞に――「大八衢に塞り坐す八衢比古八衢比売久那斗と御名を申して辞意へ奉らくは……下より行かば下を守り、上より行かば上を守り、夜の守り日の守りに守り奉り斎ひ奉れ」と云う、こと向けよさす、和しはらひの思想が顕著である。

題知らず――さばえなす荒ぶる神もおしなべてけふはなごしのはらひなりけり（拾遺和歌集）

H・L・バーソンズ博士の仏教批評について

早島鏡正

一九五一年十月発行の Philosophy-East and West 所載論文、Howard L. Parsons, Buddha And Buddhism: A New Appraisal についての内容招介と私見をのべ、アメリカ哲学と仏教との連関ならびに将来の両思想がもつであらう世界性について若干の見通しをえたいと思う。

三十頁に渡る論文の目的を四分して先づ次のようにのべる。

一、ガウタマの宗教生活に関する問題をとりあげる。

二、この問題に対してガウタマの示した解答を紹介し、その解答の真実性を説明評価する。

三、ガウタマの思想に受けつがれている諸々のアイマイ性を示し、それらの一々に誤りのあることを指摘する。

四、アイマイ性のよつてくる原因をとり出しガウタマの思想の全面的評価をなす。

かくて、ガウタマのアイマイ性の誤りを、①中道の基礎的連関性の無視（無記をさけたこと）②中道自体が歴史的に無視されてきたこと③仏教が教団形態をとつたこと等に帰し、更に詳論するため三つの設問により、①我々は人生の矛盾にどう答える

べきか――行為の完成か非行為の完成によるのか②生存の究極的意義を何処で見出しうるか――自然の相立作用の中か心の覚醒の中か③良き生活は何に存するか――豊かさにか欠乏の中にか、とし仏教は後者の消極的解答しかもたぬとする。ポジティビズムの立場で一貫し、この世における完全性はない、従つて涅槃を否定する。

著者は例外なく、原始仏教のみの知識で勇敢に仏教を批判し、涅槃・空・中道といつた語の理解が全く不充分である。勿論、高楠博士の一論文のみが参照されている程度でもわかる。要するに、仏教思想の正しい紹介こそ東西思想交流の基盤であり急務であると信ずる。

寺墓と墓寺

――浄土門伝播の一形態――

原田敏明

主として奈良県下の例でいえば農村部落では多くは部落内に会所があり、そこに氏神と村寺とがある。その村寺は本来確たる宗派があるのではなく、あつても多く真言宗その他所謂旧仏教宗派に属する。祈禱寺なるが故に特に清浄を保ち、死者の供養などするのでない。死者の供養が重大となつて来ると、そのための寺として大念仏宗の寺が部落のうちに立てられる。これも他地方では新義真言や天台真盛派、浄土でも西山派、禅でも臨済派などがこれに近い関係におかれる。その寺は供養寺、回向寺で、位牌を納め祭るようなこともあるが、所謂拝み墓が立てられるのもこの種の寺である。村の中にあつて死体を納めず、死体は古い習慣のままに主として村の外、浜辺、川辺もしくは山の麓などに葬られる。村うちの供養寺は死者の霊を祀つても石碑限りのものである。この場合は寺あつての墓で、これを寺墓といつておく。埋墓に捨てかねる気持が、埋葬墓地を大切にし、死者の霊をここに弔い、且つ供養するようになると、そこに寺が建てられる。この場合は墓あつての寺であるからこれを墓寺といつておく。この墓寺に限つて浄土宗、主として智恩院派となつておるのは注意すべきことである。勿論浄土宗にして墓寺でないものもあるにはあるが、これという程のものであればまず墓寺になつておるといつてよい。死者の宗派の如何に拘らず、その墓守は浄土宗になる。墓地を対象として寺が発展するところに、浄土門の性格とその伝播の傾向を知ることが出来る。且つ浄土宗の寺になれば墓寺はいうまでもなく、それでなくても部落の外と内、それらに制限はない。専ら死後の浄土を念ずる寺は村寺が部落的であるのとは全く違つたものとなつておる。

それが同じ浄土門にしても真宗になると非常に違つて来る。墓あつての寺というような墓寺は決してない。むしろ埋葬の墓さえこれを否定するようなことにもなる。火葬に附して遺骨は京都大谷の廟に納めるが、それでなくて埋め墓に納めても、別に寺の境内に拝み墓を造ることもない。真宗では所謂両墓制はあり得ないことになる。この真宗と似た傾向をとるものに曹洞

宗日蓮宗がある。いずれにしても真宗とは信仰の立場において極めて類似した面があるといえよう。（事例はすべて省略した）

神象徴類型化へのアプロウチ

平野孝国

それで神を連想させるもの、これを象徴（Symbol）と名づける。対象は神道に限る。日本人が、神を象徴化（Symbolise）した象徴観（Symbolism）を知るプロセスとして、資料を明治神社誌料三巻に求め[註一]、示現の場・奇瑞・神姿等を類いうる縁起一七六例の分類を試みた。右事象を総括して(A)物的象徴とし、(B)言語象徴に対比する[註二]。

(A)は㈠生物㈡無生物に分類。㈠生物は更に(1)動物（a、人b、非人）(2)植物とし、㈡無生物も(3)人工物(4)非人工物と夫々二分する。右により神の象徴をみる。(1)a、神が人の姿をとつた例において、翁が最も多く二五14%・童一八10%・少女・婦人各五3%その他一四。b、人間以外の動物では、鹿六3%・狼・鳥五3%その他一七。(2)植物では松一三7%・柳九5%・杉・木八5%その他二〇。また(3)人工物としては、像一三7%・幣一二7%・田五3%その他二六。(4)非人工物は、光三八22%で物的象徴中最高の頻度。次で山三〇17%・海一九11%・石一二7%岩・泉六3%・雲五3%その他二二の割合である。光は三八例中山に現われること多く一四37%・海一一29%その他である。斯る光物と共に、翁登場の例は六24%（特殊場数との比）・童一6%婦人二50%その他が二。被等は、時として海山に来臨し、（各七（1）aに比し10%）、樹木によつて去来する（五7%）。併し、場的制約は少ない。

また全国的な信仰、八幡以下十種一〇五七社につき[註三]、同様、象徴の特性を検討した。即、八幡の光一一10%（平均値との比）・山・八28%。天満の松五38%。春日の鹿四57%と、平均値より高い数値を示す。以下の諸社は例数が不足。なお郷社以下に素材を求めなければならぬ。因に、村社・無格社は95%以上を占め、無格社の下は無数にある。

註一　明治四五年刊。全国三千余社の同時資料を集録。

註二　言語象徴には触れなかつたが、神名と神意（神託）を含めている。

註三　予め神社大観（昭一五）により算出。明治神社誌料では八幡・天満・熊野・諏訪・春日・神明・日吉・三島・賀茂・八坂の順。

天理教の因縁観

深谷忠政

歴史的現実の世界にある人は、一般的な人ではなく「その人」である。即ち他の何人とも交代することの出来ないものを

背負つている。それをその人の因縁というべきであろう。人は親神の前に子として何人も等しい価値をもつ。然し存在的には等しくない。それは因縁を背負うからである。かかるが故に人間の実存は因縁の理解によつて明らかにされるというべきである。人間の実存を追求する天理教において因縁の教説が重要な意義を持つことはこの意味において当然である。元来因縁とは仏教の言葉である。古くは縁起即ち法の領域における条件づけの関係として求められた縁即ち依存関係であつたが、時代が降るにしたがつて、存在するものの間の因果関係と見られるようになり、縁起の代りに因縁（nidāna）という語が使用されたという。天理教の因縁は依存関係即ち関連性の意味にも使用されるが、単にそれだけではなく時間的生起の意味を持つ。これは仏教が無の論理といわれるものに対して、寧ろ天理教は有の論理というべきものであるためと思う。天理教原典おふでさきには因縁という語が十三ある。それを分類すると、A元の因縁―根元的因果性―創造的因果性八　B関連性(イ)空間的二(ロ)時間的一C必然悪―過程的悪―存在的悪一となる。又「おさしづ」には因縁という語が五〇二回ある。この中Aの意味の因縁は極く少数で大部分がBとCである。「元の因縁」をいうことが天理教的因縁の特色であり、その自己限定としてBとCが考えられる。人間は陽気生活をするために親神に創造されたという「根元的因果性」を有するが、心の自由を許されているため、天理に逆き自己の心使いの軌跡として失々の因縁（必然悪）を、生れ更り出更りして直線的（時間的関連性）に形成して来たが、「神の社」としての教祖中山みきの出現により、親神の子としての自覚に立ち、円環的（空間的関連性）に媒介しおりつつ共々に陽気生活の世界建設に進むのである。

宗教の論理について

藤田富雄

宗教の論理は、信仰する主体である人間の側、すなわち、主観的側面を強調する立場からいえば、信仰の論理であり、信仰の対象の側、すなわち、客観的側面を強調する立場からいえば、啓示の論理である。

啓示は、聖霊により教会において与えられる現在の事柄であるから、啓示が信仰の規範であるためには、過去におこつた啓示が永遠の現在として迫るものでなければならないから、正しい信仰の規範は、具体的にはキリストにおいて起つた啓示、すなわち、聖書における証言を規準とする。故に、啓示の論理においては、信仰の確実性は、我々の主観的確信の確実性には求められないで、むしろキリストにおける思恵の確実性にあるといわなければならない。従つて、キリストにおける神の恩寵の記されている聖書の証言が、究極的には信仰の妥当性の根拠になつているということができる。

これに対して、信仰の論理においては、信仰は人間の宗教的体験の事実であり、信仰の確実性は、信者が信ずるように迫ら

れたと感ずる個人の確信の確実性にある。しかも、この確信は、自分と同じ信仰を他人ももつべきであるということを主張するのである。個人の確信の普遍妥当性の主張は、概念に基づくものではなく、主観の感情を規定根拠としているから主観的普遍妥当性であるといわなければならぬ。カントの美的共通感に倣つて、この感情による主観的原理を宗教的共通感と名づけるならば、この宗教的共通感は単なる理念として超感性的なもので、信仰の主体である人間が望見し憧れる理念であり、限界状況におかれている人間が必然的にもたざるをえないようにさせられる絶対者の理念であるといえる。故に、信仰の論理においては、信仰の妥当性の根拠は、個人の主観的確信であり、その確信は更に超個人的な宗教的共通感に基礎づけられているといわなければならない。

宗教的教育と教育的宗教

藤本一雄

「宗教々育」と言い慣わしているが、実は「宗教的教育」であつて、決して「宗教々授」ではない。

人間を立派に仕上げる目的は、宗教々授の方にも勿論持つてはいるが、この方は、宗教の知識を授けることが本義でなければならぬ。

その宗教を学んだ結果自己に心づいて修養をつみ、次第に立派な人物となるのであるから、どうしても、人間養成が二次に廻わされることにもなるのである。併し宗教的教育は宗教上の知識受授も元より重要事項に数えるが、人格修養が抑々の目標でなければならぬ。であるから、迷信に立つてさえいなければ、宗教学の知識は乏しくても、一向に差支えはない。宗教的人格が具わらずに、宗教上の知識を持つていると、寧ろ毎に神仏を持ち出したりして、人の不快を頓着しなくなつたりする。こうなると宗教上の知識が却つて妨げになると考えられる。

さて宗教的教育の目標が、人格養成である以上宗教上の知識が、有用に活かねばならない。これが為には、筆者が常に考えて居り、昨年の学会で発表した、「宗教という語を用いない宗教々育」と謂う主張さえ可能になる筈である。従つてこの目的のために使われる宗教は、教育的宗教でなければならない。さらにそれを実施する人は、宗教的教育的双方兼備の優秀な人物を理想として修養怠らぬものであることを要する。京都大学の正木教授は、

「教育的人間の本質的構造」を、「自己の措定する教育目的に向つて、全く自由意志を以て努力してゆく主体性をもつ」（「教育的人間」五頁）

ものと資格づけていられるが、宗教々育によつて優秀な人格養成を企てる以上、そこに役立つ宗教は、真に勝れた宗教価値ある物でなければならず、それによつて、勝れた人間が養成されるのであるから、教育的価値も充分に具備していなければならない。宗教に対して、真の自由思想を具え、その勝れた思想

によつて人間をつくるとき、その宗教は、正しく、教育上の精神面における重大な任務を果すこととなる。その帰著点は、教育的価値で充分であり、宗教の目的を以て教育価値に併合するために努力精進するものであるから、教育的宗教でなければならないわけである。

浄土

星野元豊

一般に宗教は聖と俗という全く異質的な二者の関係において成立しているということでできる。両者で異質的であり、そこに絶対断絶があるかぎり、絶対断絶にも拘らず成立している結びつきが明らかになることが必要である。結合点の問題はかつてバルト神学において問題になつたが、しかしこれはバルト神学だけでなく、広く宗教一般において明らかにされねばならないにかかわらず、この点で論理的に明らかでないように思う。このような観点からみると、浄土真宗の「浄土」はこの結びつきの構造を詳しく示しているように思われる。

浄土は成仏の道路として建立されている。それはあくまで神的であると共に合人間的でなければならない。浄土は神・人間という矛盾的存在である。曇鸞は浄土の矛盾的存在が「広略相入」の論理によつて成立していることを明らかにした。しかし浄土や救済の成立する根本原理が明らかになつても、それだけでは如何なる過程を経て救済されるかということは明らかではない。救済過程は救済の実践的な構造であつて、結合点の問題はこの実践的構造が明らかにならねば解決しない。浄土に救済の実践的関係において意義を有するのである。

もともと神と人間とは背面的関係にある。従つて神から人間へは神の自己否定の方向であり、人間から神へは人間の自己否定の方向である。浄土は神の自己否定的働きにおいてあり、人間意欲の対象である。従つて人間が浄土を願生することは人間的意欲の向うところとして神へ反した方向である。浄土はこの神へ反した方向をそのまま神への方向たらしめる。浄土はかかる構造をもつているのであり、そこに浄土の存在意義がある。浄土はかかる観点から論理的に掴り下げられねばならない。

宗教の生活形成に果す役割について

——真宗部落と他宗部落との比較調査——

堀一郎

本調査は天明三年の飢饉を契機に、福島県の旧相馬藩（人口六三パーセント損耗）が、その復興策の一つとして勧奨移住せしめた北陸地方よりの浄土真宗農民の子孫たち（移住は文化七年より明治三年まで六〇年間継続したが大半は弘化天保年間までに移住、現在凡そ二、五五〇戸、人口二〇、〇〇〇人弱、初代より平均四—六世代）と、旧相馬藩領農民の子孫たち（主として真言宗と禅宗、飢饉後移民開始前の人口凡そ三二、〇〇〇

人）とを比較して、その間に見られる宗教への関心度、宗教信仰と生活との結合度、寺院の生活上に占める比重、年中行事や葬祭の伝承度、人生観・他界観・神（仏）観・触穢観などの相違、俗信や呪術への傾斜度などを調査し、それでこの二つの農民群の生産意欲や生産態度、生活態度の上にどのように反映しているか、その結果が政治や経済の上にどう関連して来ているかを明らかにしようとするものである。

真宗移民は藩によってその初期には経済的にも保護せられたとはいえ、潰れ屋敷や掘立小屋に住み、放棄荒蕪地の復旧開墾に従事したのであり、経済的にも劣勢であったから、新軒百姓として在来農民からは差別疎外せられ、従って婚姻はもとより生活上慣習上文化上の交渉は極めて稀薄であった。このため在来農民の真宗への転宗、真宗移民の他宗転化は全く見られない。また移民は短日時の間に相当戸数で集団的に移住し、新設の真宗寺院（移民のためのみ）を頼り、その周旋によって各地に分住したため、婚姻その他寺院を媒介として協同団結する傾向が強く、寺院の移民に対する発言力と影響力は大きい。一方相馬藩は元弘二年藩祖で下総から入部して以来、明治維新まで相馬氏の支配下にあり、ために住民の移動が少く、異色のある強固な伝承社会を形成して来ている。これらの条件によって、この二つの農民群は、前掲の調査事項において截然たる対立、差異を示し、それで現在では経済状態にまで濃厚に反映して来ていると見られる。従って本調査は更に詳密な資料の集計によって、我国では珍らしくテイピカルな宗教や習俗の生活規制力のあり方を摘出し得ると考えられる。

釈尊の成道宣言と仏十号の起原

増永霊鳳

菩提樹下で成道した後、釈尊はバーラーナシーに赴く途中、活命外道のウパカ（Upaka）にあい、次のような宣言を試みたという。「我は一切勝者なり、我は一切知者なり（sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi）一切法のために染せらるることなし。一切を捨離し、渇愛尽きて解脱せり。自ら証知せるもの誰をか師と称すべき。我に師なし、我に等しきものなし、人天世界において我に比倫するものなし（sadevakasmiṁ lokasmiṁ natthi me paṭipuggalo）我は世間の応供者なり（ahaṁ hi arahā loke）、無上の師なり（ahaṁ satthā anuttaro）我独り正等覚者にして（ekomhi sammāsambuddho）清涼寂静なり。法輪を転ぜんとて、カーシの都に赴くなり。盲闇の世間において、甘露の鼓を打たんとす」。この偈は中部二六聖求経律部大品中阿含五六羅摩経四分律三五分律一五大事（Mahāvastu）方広大荘厳経（Lalitavistara）等に存する。仏の十号は応供（arahat）正編知（sammāsambuddha）明行足（vijjācaraṇasampanna）善逝（sugata）世間解（lokavidū）無上士（anuttara）調御大夫（purisadhammasārathi）天人師（satthādevamanussānaṁ）仏（buddha）世尊（bhagavant）である。初の如

来（tathāgata）は主語で他の十号はその述語である。如是語（Itivuttaka）中部二九清浄経中阿含一二同名経等には次の如き語があり一定の型となつている。「(1)如来は人天すべてのものの見聞覚知し、証得したる一切の事柄を正覚し（sabbaṁ Tathāgatena abhisambujjhati）(2)成道より入涅槃に至るまで、その説くところすべて真にして虚ならず（sabbaṁitaṁ tath' eva hoti no aññathā）(3)言うが如くに行じ（yatha-kārī tathā-vādī）(4)人天その他に打克たるることなく、一切る見る調御者なり（aññā-datthu-dasovasavattī）」。その一は世間解その二は明行足その三も同じくその四は調御大夫に当る。他は右の成道宣言の中に見出すことが可能である。

親鸞における悪の一面

松野純孝

膝下にあつて親しく親鸞の教説を聞いていた恵信が、彼の宗教を悪人成仏をとくものといい、又歎異抄の編者は更に悪人正機をさえとくものとして理解している。親鸞は特に悪人を対象としていたからであろう。そして門弟達にはこの悪が、いわば近代の宗教的自覚という如き高度な意味においてでなく、もつと常識的に理解されていたと思われる。そこで門弟達にかように領解されたらかには、親鸞自身も悪ということに彼の門弟達の如き愚人と結びつく一面をみていたに相違ない。

文応元年の消息で、彼は愚者の往生必定に対し、文沙汰する輩の往生不定を述べた法然の語を高調している。そして末法思想を理論的基礎として愚者の真実をたたえ、学生沙汰する人達の虚仮不実をついている。愚者になりて往生するとは法然の本意であつた。愚こそ理想であつたのだ。これら愚かな田舎の人達に与えた彼の唯信鈔文意で、彼はかかる文沙汰を好む賢善精進の徒輩は、実はいつわり、かざり、へつらう懈怠の心のみのものと記している。そして彼は、これら賢善精進派は、世善の邪偽の本源をなす王候宗室公郷百官の如き国家権力の坐にあるもの達と一類のものであるという。

だから、彼が愚者をたたえたのは、愚者に対する賢人善人が、かかる邪悪につながつている歴史的背景があつたからである。ここには、善と悪との概念が、尅実していえば、逆にさえなつていることも考慮する要がある。ここまで考えてくると、悪人往生といい、悪人正機ということが、容易に民衆に受容されたであろうことがわかろう。そして一方、この悪に宗教的覚醒という如き契機のあるところに、その深さがみられるであろう。

以上、愚癡きわまりない人達に、彼の宗教がうけいれられるために、彼の宗教の核心ともいうべき悪の一面について考えてみたのである。（詳細は親鸞聖人論攷に掲載予定）

綱島梁川の宗教的人格について

松本晧一

本研究は綱島梁川の宗教的人格について、その手記資料に基づき考察したものである。

資料としては、春秋社刊行の梁川全集十巻（安倍・岸月両氏編）を使用した。

宗教現象の考察に、Personal documents の心理的操作を試みたものには、古くは W. James, S. Hall, S. Freud 等がいる。いずれも人格的宗教現象の内的過程の把握を目指したものであつたが、宗教的行動をも含めて、一切の人間行動の理解がきわめて dynamic な解釈に発展した今日では、行動の場としての環境、行動の主体たる人格について、更に掘り下げた究明が要求されている。

此の意味で本発表では、梁川の日記、書簡、随想録等の分析により、彼の個々の行動を抽出し、其の間に関連ある行動の傾向を、同じ様な意味の刺戟に対しては、同じ様な反応をする特性（traits と云えよう）として押さえて、それら諸特性の全体的な有機的統一体として、梁川の人格を措定したい。

ここにそれら個々について詳述する紙面は与えられて無いけれども、彼の人格の一般的特性としての表出的特性、或は対自的、対他的、乃至、理論的、経済的、芸術的、政治的、宗教的なるものに対する態度的特性には、それらが其の上に発達する基底としての心理的、生物的要素や、又彼特有の生活史の影響が著しい。

かかる諸特性を内に潜めて、種々の行動傾向を蔵したる梁川が一度危機の事態に直面したら、如何なる適応をなすであろうか。明治二十年、十五歳で受洗し、敬虔なるクリスチャンとして出発しながら、後年見神の実験を世に問うて、汎神的傾向を帯びるに至つた事も、かかる人格と、その特殊なる環境との関連においてのみ解されることでなかろうか。

中国に於ける観音信仰と偽経

道端良秀

中国における観音信仰については、「印度学仏教学研究」三巻一号に一部発表したが、この観音信仰に関する偽経が行われ、既に早く南北朝に流布されていたことは注意さるべきことである。偽経とはここでは支那において作成された経典の意味であるが、このような偽経が作成されるということは、本来の経典以外に、より多くの欲求があつて、それが経典作成となつて出て来るものであるから、偽経の研究は中国仏教の流伝のバロメーターであると言つてもよい。特に観音に関する六七十種の多くの経典があるにも関らず、更に偽経が作成され、これが今日迄流布されているということは、観音信仰の深さと広さ

を物語るものであろう。

さて偽経としては、古い目録「出三蔵記集」以下を見ると、高王観音経を初めて規世音十大願経、観世音三昧経、観世音詠託経、観世音楼炭経がある。又近年には宝巻とか善書とかの名において、色々の観音関係の経典が出ているが、特に一般庶民社会に行われているもの、観音十句経、観音救苦経、個衣五印心経、白衣大工土呪其他があるが、この内南北朝から広く行われているのは高王観音経である十句観音経は中国よりも日本で盛んに信仰されているが、この高王と十句とは、偽経中最も庶民の心を捕えたもののようである。

高王観音経は魏書巻八四、北史巻三〇に出て居り、更に房山の石経中に大王観世音経が刻せられ、これが高王観音経と同一種類らしいから、この頃における高王経の信仰の広きを知り得る。この高王経と十句経と同一だとする仏祖統記三八の説と、高王経は普門品に名付けたものだとする明の株宏の説などあるが、少くとも後世は普門品、高王経、十句経と別に行われているから、明代は明かに別である。

近代資本主義成立期における新教運動の経済的意義について

水上泰三

此の問題について秀れた論文を発表し、学界に一大波紋を投じたのは、外ならぬマックス、ウェーバーであつた。又、トーニーも彼に対する批判の形で、新たな見解を述べ、黙視しえない存在となつている。

今、両者の見解を比較してみるに、等しくカルビニズム、特に英国におけるピューリタニズムの資本主義に対する影響を認め、Beruf 若くは Calling なる概念を重視しておりながらも、その結論においては、前者が本質的原因と見たのに対し、後者は附加的要因の域を出ないと主張して、全く相対立するに至つている。かく決定的に異る両論の根拠は、やはり資本主義概念規定の差異に、少くともその一つの原因があると思料される。

先ず、トーニーは、経済行為自体のうちに一種の作用力を認める。商業、工業の何たるを問わず、経済行為のあるところ必ず此の作用力あり、経済行為の拡大発展は、そのまま此の作用力の成長増大と見られる訳である。政治算術は、その赤裸々な姿の発見に帰与し、ピューリタニズムは、その発展を積極的に助長した。併し、それれによつて、何ら新要素は加味されておらない。経済行為の一形態たる資本主義は、先づ金融資本主義的形態で起る。所謂産業資本主義形態の原型も一四世紀のフロレンスにすでに見うけられた。そしてその後に残された課題とは、如何にして社会的地盤を強固にし、自己発展を遂げる力を養うかにあつたと主張している。

これに対してウェーバーは、近代社会に特有な資本主義概念を、歴史的個体として前提する。特有であるからには、前近代

の経済諸概念との間に対照的な差異がなければならず、又その出現は、伝統意識を排除する場面にある筈である。ウェーバーは、かような要素を求めて、カルビニズムと市民階級とに歴史的原因を探り出し、しかも此の二つの担当者は同一人間であつたことを指摘することによつて、問題を解明している。

カントに於ける神へのかゝわり方

三原顕

単なる理性の限界内における宗教は、有限的・理性的・存在者たる人間の内面的葛藤を経て開示されたものである。而してその葛藤とは、為すべしと命ずる心の内なる道徳律と、反法則の格率すら採用せんとする堕落した心術即ち根本悪との闘いをさす。この二つの事柄は何れも〝人間は全生涯を通じて心術を追求しなければならない〟という彼の一貫した態度において認められるものである。

それだけにこの葛藤は深刻であり、而してこの超克こそ神にかかわる人間の〝強き〟態度となる。

カントは強くあることを人間の基本的態度として堅持する。強くあることとは感性の誘惑に屈せず、最高の理性規定たるべき秩序即ち叡知的秩序に自らを移し、純粋理性の自律に属する法則に自らをおくことである。この実践的態度は定言命令遵奉の謙虚にして厳粛なる態度として開示される。人はこれを拒否する如何なる根拠をも有しない。我々は為すべきが故に為さねばならぬ。だがそれにも拘らず、人は自己の限界を自覚し本性において悪であると判ずる。ここに純粋実践理性の法則の浸透性包括性を再吟味しつつ、次の詞を正当にきかねがならぬ。〝如何にして自然的に悪なる人間が自分自身を善人とする事が可能であるかは我々の一切の理解を超越する。〟我々は文学の世界を脱して〝心術の革命〟を達成せねばならぬ。この革命こそが即ち新しき人として純粋なる動機に自己をたたしめ自らを再生するのである。而してこの人間のみがかの神の存在を体得するのである。ただこの新しき人とは、道徳法則そのものにたつ存在者をさすということ、従つてそこでの宗教は理性宗教として限界をもつということは避けられない。

斯くしてカントにおける神へのかかわり方は、有限的なる人間がかの内面的葛藤を克えて、純粋に自己を法則の下にたゝしめる正にその強き実践態度において示されるのである。

カルマに就いて

宮本正尊

①ヤージュニャヴァールキヤの如きウパニシャッドの哲人に対してさえも、カルマは新説で秘密とされたに拘らず、仏教時代にはそれは日常説に過ぎないほど、仏教は歴史社会的に新時代に属していた。八聖道の正業も、正しい生業職業もカルマで

あつた。宮本編『大乘仏教の成立史的研究』二六―二八頁。三八―四二頁。

②人倫社会の実践的功果を否認する当時のアカンマ（無業）説に対して、仏教は善意善行に立つ業道論者である。隨つて宿作因の定めによる宿業論者ではない。宿業の応報を説くと共に、現在の士用果、即ち進取開拓の自由論を認める。譬喩者は一切業は「可転」であるとさえ説いた。③自浄其意・自制・利他慈善に見るも、五根五力五分法身などに照らすも、仏教は倫理的なカルマ論者である。④煩悩熾盛・肉体実存、自然の暴威・社会環境の不自由さに束縛と重圧を加えたカルマ観は宿業的な業苦感として発達した。⑤これに反して仏の身口意のカルマは清浄業として、悪業にあえぐ人間の苦を救済する。すでに十八不共仏法にこの三業説が失墜として示され、仏の本生を説くジャータカや如来の本願を説く浄土経典においては、救済の大行に結晶する仏のカルマは純粋清浄行である。⑥律のコンマ、真言密教のカツマもカルマである。⑦大宝積経の千歳の闇室喩を引用する雲鬱の三在釈、阿闍世の罪業観に強い共感を示している親鸞、如来の大願業力と信心の業識を説き、已れを虚しうし信心歓喜して知恩報徳に終始した親鸞の報恩業、⑧親鸞と同じく涅槃経を身読した道元の三時業、深信因果、大修行を貫く一連の文字は、何れも仏教におけるカルマの至極を語つている。

仏教のカルマ説は当時の印度社会においては革新的であつた。人格の自由と協同社会の平和を目指して実践する菩薩行にその核心がある。

大乘起信論に於ける心生滅論

六浦教乘

起信論における心生滅門は妄執分別の人間の現実存在の相を解明せんとするものである。

しかし、それは単に現実相の解明にとどまるのでなくて、鋭い現実への反省を促し、真実なる批判を経て絶待真如に達せんとする仏道の完成を意図するものである。即ち生滅門は妄念の生起と滅亡、所謂流転と還滅とを明らかにするのである。抑々无体の妄法は覚に対する不覚として成立し、その不覚が如何にして無体として生起するかを明らかにするものが三細六麤の所説であり、而してこれらの九相の顕現は「無明能生一切染法」とある如く、无明中の展開に外ならない。この无明不覚は完全に我々に本来無の自覚体認を見失わしめ、妄執差別に終始し、苦界に沈淪せしめるのである。

然らば、如何にして我々は苦の真相を徹見し、本来無の自覚を得て成仏することが出来るかというに、起信論は染浄互熏を説いてこの問題を解決している。ここに所謂染浄互熏とは、真如浄法から言えば、それは断えず染法に作用し、染法はその真如からの作用によつて自身を浄化してゆくのであり、また染法の側から言えば、それは常に浄法に作用して浄法の上に染の相

をとらしめることである。互熏を説く限り、染浄の両法の同時同処の存在が認められ、しかもこれらの二法は夫々独立のものとして存在するものでもない。互熏が迷悟染浄の不断相続を示して、迷から悟りへの根拠を与えるものであるから、浄法が絶待につながるものであり、而して染法は浄法に対して无体法である。要するに心生滅の世界は絶待の真如につらなるところの本覚を根拠として、しかもこの本覚によつて存する不覚妄相の世界に外ならない。それ故にこそ生滅法中の真如本覚は無明染法に熏じて絶待の真如浄法に体達せしめることができるのである。起信論の主眼が遮滅にあるとするならば、心生滅門はその主要部門と称して可なりと信ずる。

宗教的思惟に於ける類型の階層、特にユダヤ教宗教啓学を手がかりとして

諸井慶徳

凡そ宗教的思惟には大別して四つの観点（角度）から見られるべき類型の展開がある。㈠思惟成果的な類型 ㈡思惟方法（手順）的な類型 ㈢社会（文化）環境的な類型 ㈣根本信条的な類型の四系列である。所で我々はこれ等の類型系列について、そこには立体的な構造があるということ、そしてその中にあつてこれ等の類型系列は一種の階層（Schemes, Schichten）をなしているということを見出し得る。

この問題を検討する一つの手がかりとして Herman Cohen と Martin Buber の宗教哲学を眺めたい。今世紀のユダヤ教哲学者として著名なこの二人の所説の比較を通して、他面キリスト教哲学者の宗教哲学を顧みつつ、我々は明な示唆を受けることが出来る。結論的にコーヘン及びブーベルの宗教哲学について、類型系列の㈠㈡㈢㈣は次の概括出来る。コーヘンにあつては㈠論理主義的論述㈡カント的先験哲学的方法㈢科学主義的一般思潮㈣ユダヤ教信条を摘出し得、之に対してブーベルにあつては㈠神秘主義的論述㈡キェルケゴール的実存哲学的及びベルグソン的直観哲学的方法㈢反主知主義的一般思潮 ㈣ユダヤ教信条を分析し得るのである。

そしてこれ等について更に次の諸点を見出す。Ⓐ最も表面に現われるのは㈠であり、次は㈡でその次は㈢であり、最も明瞭に現われぬのが㈣であるということ、Ⓑその宗教的思惟の当事者の思惟作用の意識面から見て、㈠は積極的主張であり、㈡は意図的乃至明な意識的であるのに対し、㈢は必ずしも明な意識的ではなく、乃至半ば無意識的であり、㈣は殆んど無意識的であるということ、Ⓒその思惟内容から見る時、㈠は結果であり、㈡は主として思惟の手順や方法であり、㈢は表現様式乃至概念形態であり、㈣は之に対して寧ろ原理的なものであるということ、Ⓓそして㈣は㈢に被われ、それ等は更に㈡を通して、㈠として出て来るのであり、直接出来るのは㈠であり、その背後に㈡があることは直に明であるが、更に注意すれば㈢に気付くが、之に対して㈣はこの系列の他に類型との比較（例えばキリスト教信条との比較等）を試みて始めてわかる程度であり、

そのままが直ちに明らかではない事が多い。

これ等の事柄から我々は、この四つの系列の類型は、㈣が一番奥底に、㈢が次の背面に、㈡がその上層にあり、㈠が更にその上に出ているという四つの階層として構成されていることを見なければならない。特に㈣にはそれが露わでないが故に十分の顧慮が払われるべきである。

かかるものをただ一つの系列の類型論で簡単に割切る時には十分行届いた考察が出来ないであろう。

教団の組織について

諸戸素純

宗教の社会的起源が説かれる時、その宗教の発生地盤としての社会に連帯性の活きていることが前提せられている。この社会の連帯性というものは、社会が緊密に結合された組織的集団をなすところに生まれるものであるから、宗教は特に組織的な社会集団と密接に関連するものとせねばならない。この点は、宗教が逆に、その存在の場としての社会を結合せしめ、組織化して行く働きを持つという事実より見て明らかである。宗教と社会の組織性との関連ということは、家族とか村落のような自然的集団の場合には、比較的問題は少いとしても、いわゆるfounded religion の教団については、吟味を要するものがある。

宗教が新に生まれて、独自の教団が found される時、その教団に組織を与えて、全体の結合の強化がはかられることは、宗教の持つ機能より見て極めて自然である。けれども反面には、数多い信奉者を持ちながらも、それらが必ずしも、組織と統制力とをそなえた、統一ある教団にまでし上げられていないということが、厳然として存することも否定できない。僧伽がその一例である。律蔵の規定に従うならば、僧伽とは具体的には現前僧として存するの外はないが、この現前僧とは、一地域内の全比丘の集会を意味していて、決して、全地域の全教徒を含んだものにまで発展することはなかった。仏教では、全一的な教団が現実には組織されなかったのである。けれども観念的には、そのような全一教団を考えていたことは、一面には四方僧という考え方があると共に、他面には比丘の服装乃至行動の統一が厳格に守られて来たという事実より見ても、疑いを入れないところである。これより見て、一般に、教団とは、その全体性が観念的には生きていても、必ずしも、具体的に全体として組織化されることを、必須の条件としないことを知るのである。

デルポイの神託について

柳沼重剛

この神託を貫く思想が、ホメロスと並び称せられる詩人ヘシ

オドスのそれに酷似していることに着目し、そこから神託が熱心に求められるようになつた社会情勢を分析し、この両者に共通な思想の意義を明らかにしたのは、ニルソンの功績である。すなわち、ニルソンによつて明らかにされたのは、王制から貴族制、僭主の出現と変動して行く社会の動乱と人心の不安、そしてその不安な心が、何か権威のある揺がぬ規範を求めるに至る過程である。ヘシオドスはその時、ゼウスの名において正義の教を叫び、デルポイのアポロンは「汝自身を知れ」と説いたのである。

このように、神の名においてモラルが説かれたということは、元来道徳には甚だ無関心であつたギリシアの宗教にとつては、大いに意義のあることであつたのだが、それにもかかわらず、ギリシアの社会のこうした混乱は宗教によつてはついに救われてはいないのである。私はそこに、アポロンの宗教の限界というようなものを予想せざるを得ないのである。第一に、ヘシオドスもそうであるが、特に神話は著しく保守的であつたのであるが、この点はなお実証的な研究を経た後でないと多くを語るのは危険であるから、今は触れない。次に気がつくのは、アポロンはかなり高貴な教訓を与えてはいるが、様々な神話を通じて見るに（ヘロドトスには相当数の実例が語られている）そこではなお罪と穢れというものが混同されていたのではないかということである。もちろん、有名なクレアルコスの話のごとく、真の敬虔な信仰とは何かを人々に教えたような事例もないではないが、しかし例えばグラウコスの場合などでさえそうであるように、人間の悪に対する神の罰の表れ方は徹頭徹尾具象的、肉体的、物質的である。このことは、罰が罪に対する罰というよりは、一つの穢れに対する応報として受けとられている、言いかえれば、道徳的意識の深化が充分ではないことを示すのではなかろうか。

後漢に於ける民間信仰の一考察

安居香山

古代における巫祝は、民間祭祀の中心人物であつたが、彼等の呪術行為は、無知な常民の宗教心を弄する好き具となつた。彼等はこれにより民衆の膏血を絞つて経済生活の依り所とすると共に、これに訴える事により目に見えぬ圧力を民衆に与えて居た。

後漢における淫祠においても、この事は同様であつた。元来が俗信の産物であつた淫祠と、巫祝達は宗教行事の依り所とし、その祭祀に投資する商賈達と共に奢侈な祭典を行つた。現実生活の禍福に鋭敏な民衆は、生況の幸福を求める為に、巫祝の言うままに財貨を投じた。そしていつしか彼等の生活は貧窮の底をついた。所詮巫祝達の腹を肥やしたまでである。

こうした様相は、当時の俗信を批判の対象とした応劭の風俗通、怪神篇に詳しく見ることが出来る。そして、これ等淫祠に対する政治的な圧力も、仲々に民衆に食い込んだ俗信を打破す

ることは出来なかつた。それは、俗信そのものの強さと言うよりも、民衆が巫祝の呪術行為に対して持つ宗教的な畏怖が、遙かに強かつた為である。

これに対して、進んだ批判精神を持つた知識人が、移風易俗を目的として活躍した。応劭の風俗通が、またその一つである事は言うまでもない。この書を通してみるとき、後漢時の淫祠を中心とした民間信仰の様相と、これに対する知識人の態度を知る事が出来る。

儒家的教養と、当時の時代精神を背景とする彼の思想によつては、批判そのものに限界があるのであるが、俗信を批判する彼の進歩的合理的な思想をここに見ることが出来る。

この時代以前にも、又これ以後にも、こうした淫祠をめぐる様相は見られるのであるが、資料的に得難い古代における民間信仰の様相を、風俗通では詳しく見ることができる。

永遠と時間

柳田友信

Ⅰ 永遠（固有領域、神学本論特に属性論、予定論）

1 ローマカトリック。(1)永遠は自存する神の属性で、自然理性で認識可能。その方法は、via causalitatis, via negationis, via eminentiae (2)定義、永遠とは無限な生命の同時に全体的かつ完全な所有（ボエチュース）。

2 新近代派。(1)永遠はもと活ける神の特別啓示の概念。しかも人との関係における神的本性の表示である。(2)定義、永遠とは時間に対する神の主権の表示（ブンナー）。

3 改革派。(1)永遠は自存する神の属性で、自然理性に対し認識可能なように提示されているが、有罪理性はその認識を抑圧する。故に更生理性にのみ認識可能。(2)新近代派のローマ攻撃は本体論約三一神の根源性の否定を意図する限り謬論だが、永遠は特別啓示を通してのみ最終的に認識されうるとする限正論。(3)永遠とは始めなく終りなく先後なき持続（シエッド）。

Ⅱ 時間（固有領域、創造論、人間論）

1 ローマ・カトリック。(1)因果的創造 creatio causalis の教理を一応認めるか、むしろ自然理性による時間認識に傾く。(2)永遠対時間の関係はむしろ超自然対自然の図式、又は analogia entis の関係に還元される。(3)両者は elevatio を通し、また中間項 accum を通して連続し、一箇の hierarchia を構成する。

2 新近代派。(1)因果的創造の教理を否認し、創造物語を神話と解する。物語の事実と事実の解釈が分離される（歴史批評主義）。(2)永遠対時間の関係は歴史における神と人との出会いに求められ、時間論はかくて専らキリスト論的終末論の問題に還元される。

3 改革派。(1)永遠対時間の積極的関係を因果的創造の教理によつて基礎づける。だが更生理性による時間認識も可能。(2)永遠対時間の関係はもと創造者対被造物の関係に帰着する。(3)ロ

ーマの elevatio 方式に反対し、reparatio 方式を立てる。(4)新近代派は因果的創造の教理の否認により、創造者対被造物の生きた関係を見失い、これを単なる思弁の肆意と置きかえた。(5)新近代派は出会いの教理において神を啓示と同一化し、かくて本体論的三一神を喪失した。にも拘らず問題の最終解決を特別啓示の法廷に求めたことは全く正しい。

旧約詩篇中の王の苦悶に就いて

山本一郎

旧約メシヤ王像に新約クリスト像の原型機能のある事は、現今の詩篇研究が略確証している。此の機能面において、クリスト受難史になる「苦悶」の原初的モティーフを旧約の中に求めるのが、今回の一試みである。

(一) メシヤ王に係わる Adoptionstheorie が確証される王の詩篇には（ベンツェン、リングレン）、反面苦悶の真の形態は見出されない。（部分描写を含む詩篇一八、二八、六一、六三、八九、一四四は、メシヤ王像、の統一輪廓に欠ける。）

(二) 類型論上の所謂悲歌の豊富な表現は、略次の三つの苦悶形態を有する。(イ)苦悶の動機づけに終る場合（三、二七等）。興味ある事は、「邪人による迫害」（広義）の唯一外因としての動機づけである。（「神の創造闘争」参照）(ロ)外因に連なる苦悶の内容描写（内因）の豊かな場合（六、二五等）。それらは病い、死の危機、孤独、有罪意識、無罪負目、に要約し得る。(ハ)誘因モティーフが消え、苦悶内容が内省的潤色を帯びている場合（二六、七七等）。(ニ) エレミヤには同様な苦悶動機と描写（一五・一〇―二一。）の他に、独自の形態がある。(イ)自己呪詛（二〇・一四―一八等）、(ロ)懐疑（一二・一―二等）（最古資料）(ハ)民族破滅の不吉異象（四・一九―二二等）―所謂「例証的苦悶」（シュタム）の伏線―。何れも予言者圏にその坐を持つ苦悶形態を構成している事が注目される。

苦悶形態を中心に扱つて来た「メシヤ王」悲歌の「悩める義人」（ベンツェン）「予言者」の三者関係は、近年、「神王」乃至は「原人」イデオロギーによって、その統一解釈が試みられている。併し近東神王イデオロギーの苦悶局面が、イスラエル神王像から遠去かり、義人及び予言者像に再生している事実は、観念形態論上よりは尽し切れない。旧約背景其者の中に矢張り、義人苦悶の内分化「民主化」過程の事実性と、予言職の荷う苦悶形態の固有の歴史性を想定せざるを得ないのである。

『教行信証』に於ける救済の論理

山本正文

一、『教行信証』は「難レ遇今得レ遇、難聞得レ聞」たが故に「斯以、慶レ所レ聞、嘆レ所レ獲」したもので、しかも「且至三疑問一遂

出「明証」したまうたものである。即ち、親鸞の救済された慶びと末法における人間が彼と同様救済され得るロゴスを彼自身の体験に即して語られている。

二、そこには凡そ次の如き救済の論理が見られる。仏が自ら仏たる地位を捨て、従果降因の菩薩たる法蔵比丘となり、発願修行し名号を成就することは、仏の慈悲の歴史的現成であつて、仏の慈悲を発動せしめるものは、仏（法）の内部に自己とは異質的である他己（衆生、機）即ち久遠劫以来流転している衆生を発見せるからである。仏より最も遠く離れた末法の時機の悪人こそ最も仏に近きものであり、悪人正機とされる「救済の論理」は、超越即内在、内在即超越のデアレクテークを内に包む「聞」のロゴスともいうべき機法仏凡の逆対応的一体の論理なのである。そして、「聞」とは仏願の生起本末を聞いて疑心無きことであり、本願招喚の勅命を聞くことであつて、しかもかかる機の「聞」を現実的に可能ならしむるものは、仏の大悲が誓願を媒介として名号となつて衆生に称念せられて歴史的現実に現成するからである。

三、一般に、われ〳〵は過↓現↓未の方向に流れる時間流の中に生きているのが、日常的存在の在り方であるが、かかる時間流は人間が曠劫より流転し来つた罪業を宿し、未来永劫に出離の縁無きことを知らせしめる。ところで、本願の名号を聞信する「今」において、闇黒の深淵の底から一道の光明に遭遇する。この光は微かであるが、未来から流れてよく現在を突破して過去までも照らすのである。かかる光は未↓現↓過の方向に流れる時間流である。現在の聞即信において、上述の時間の二方向即ち闇と光が交叉するのであつて、過去に対する懺悔悔恨と未来に対する往生即成仏の希望願求が、現在において媒介され統一されるのであり、それが現生正定聚の生活であり、聞の構造でもある。

宗教的行道としての「観」の研究

――特にカルメル派神秘神学の Contemplation を中心にして――

横山尚秀

宗教経験の考察は神秘主義研究―神秘家の語録を通じて宗教経験への過程や経験自体に伴い出る宗教意識の考察となり、宗教経験の機構やそのダイナミズムが問題となる。併し個人の経験の本質的内容を把握せんとする時、其処には亦既に教理面に応呼して「行道」なる体験験証的一面が存し、それが「観」を中心要素としている。仏教における禅那―瑜伽―止観―念仏―称名念仏なる展開系列や、基督教の「祈り」及びその神秘神学における Contemplation の諸段階（諸形態）がそれである。元来「観」は感性や知性では認め得ない超自然的且つ基盤的領域における精神作用からする一種体認底の経験である。原理的には Frustration theory が示した Beyondness、更にその高次な面として The beyond that is within 等の諸項に対する消化作用であり宗教的認知を目指すものである。カルメル派の

大成者 San Juan de la Cruz が Contemplation の頂点的段階に起る心的状態として示した「魂の暗夜」(Nohe Obcure) は、恰も禅匠の開悟に先行する大凝現前に類する此種の意識の一典型である。浄化道光耀道を登りつめ、Meditation や acquired Contemplation を遂行し了えた時機に現われる aridity の意識であるが故に、神から見棄られた形となり、古き意味は崩壊し新らしき道は開らかれずといつたところである。彼は其処に未だ果されなかつた完全捨離 (detachment) がなさるべき場所を見る。即ちObscure Contemplation こそ神から直接に与えられる最高の道として、未だ感性知性に依存する vision や啓示には示されなかつた純粋に受動的な infused Contemplation の特質を詳述する。真に直接的な神との融合は習得的「観」では果されないということ、宗教経験には一切の執着を切る心的機構の転回的完全離脱が遂行されねばならず、これが現前には一度「聖暗夜」を介しての Zero 的意識→infused Contemplation が必要である。

劉宋の道士陸修静について

吉岡義豊

陸修静は道教史上屈指の高道である。その地位はあたかも仏教史上における釈道安に匹敵することが出来る。彼の伝は正史には立てられていないが、陳馬枢の道学伝佚文（三洞珠嚢所引）、呉筠撰簡寂先生陸君碑（全唐文巻九二六所収）、李渤の真系（雲笈七籤巻五所収）などの中からその概貌を知ることが出来る。

陸修静、字元徳、謚簡寂先生、呉興東遷人。東晋安帝義熙二年（四〇六）出生、大明五年（四六一）廬山に入る。宋明帝太始三年（四六七）後堂の道士となる。後、崇虚館に住し、元徽五年（四七七）解化、春秋七十二歳。論著撰記一百余巻あり。

彼について仏教側の資料は僧徒との論争を記す。仏僧と争論したらしいことは推察せられるが、結果が仏教側の宣伝するように、惨めな敗北に終つたかどうかは疑問である。

道教教理の中心綱格をなす三洞説（洞真、洞玄、洞神）は陸修静によつて大成せられたと見てよい。これに関聯して彼は道経目録の最初の完成者でもある。但、彼の作製した道経目録書は仏教側の資料では、一二二八巻を著録してあつたというが、この巻数は必ずしも真相を伝えるものではない。それは阮孝緒の七録の仙道録と、隋志の道経目などと考え合せて見る必要がある。道教側の資料では、彼の経目を一口に万八千巻あつたと伝えているが、これは特殊な基準で巻数を勘定したのだろうと思われる。

以上、陸修静の伝記と道教史上における業績とは、近くまとめたものを公表する予定であるから、詳細はそれによって承知していただきたい。

体験の表現について

米田順三

生の哲学は厳密さにおいて多くの欠点をもつが、却つてこれが大きな背景となつて宗教的なるものへ近づくと考えられる。その曖昧さの一として体験（Erleben）の表現の問題がある。ディルタイによれば「現に余が体験していることは余の体験中に現に存在するものと区別がない。」[註1]のであり、体験は対象化されない。彼はかかる体験の表現として文学作品についてその普遍妥当性と必然性[註2]とを認め、学問の有するそれとは異なる意味をもたせている。従つて体験の表現において唯了解（Verstehen）[註3]されるのみで「汝の中に我を再発見する。」に他ならない。然し汝と我とをかかる関係に立たしめるものは何であるか。ジムメルは「生の現在とは生が現在を越えて行くところにある。」[註4]とし、生は「生以上」（Mehr-Leben）への志向を本質においてもつことである。生は生たらんために（弁証法的に）その反対者たる形式や更に死をもとめる。生は形式（Form）[註5]の中に事実となる。形成物として現象し得るのである。すべて文化財は生の表現である。然し彼は「レムブラント」の中で人間の個性を深く捉えれば捉える程、人間の外部と内面とは一層区別できなくなるといつている。[註6]このことは形式に二様の意味を与えることである。即ち一は外部存在としての形式、他は内面の機縁としての形式である。従つて体験の表現として文化財は象徴（Symbol）となるのではあるまいか。更にバラギイやクラーゲスにおいては体験は感覚的なものとなり無意識のものとなる。バラギイによれば体験は睡眠中や失心状態でも持続するが意識の働きはないのである。[註7]それは脱我（Ekstase）の状態における表現以外になくなる。以上体験の表現に関しては常に曖昧さがつきまとう。これを救うには宗教的基盤の如きものと体験との関連を明らかにする必要があると考えられる。

註
1. W. Dilthey: G.S.VII S. 139
2. W.Dilthey: G.S.VI S. 186
3. W.Dilthey: G.S.VII S. 191
4. G. Simmel: Lebensanschauung S. 10
5. G. Simmel: Lebensanschauung S.7, S.527
6. G. Simmel: Lembrandt S.39
7. M. Palagyi: Naturphilosophische Vorl. S.7

清沢満之における信仰の形成

脇本平也

回心に関する従来の心理学説を整理してみると、注目すべき点が、大体三つあると思う。第一は、回心以前の生活経験のうちに、信仰の性格を決定する要素がひそんでいるという点であ

る。それは、当人の人格の中に、潜在的な力として蓄えられるという。第二は、直接回心を触発する内的契機として、精神的な葛藤苦悩があるという点である。例えば、罪と義、現状と理想というふうな、自我の分裂、或いは欲求不満の体験がそれである、第三は、回心の結果、自我と世界とが、全く新たなる誕生をとげるという点である。これは、中心の転移、価値の転換によつて、事態が再構造化されるからだという。

満之における信仰形成の問題を、構造的に整理して理解しようとする場合、以上のような回心の理論から一つの示唆を汲みとることができる。満之においても、いわゆる『我信念』の確立が、遠く幼少時代の経験に発端することはいうまでもない。真宗の篤信者であつた母親の感化、大谷派育英校の教育、東京大学における宗教哲学の専攻などを通して、他力の教理は、既に早くから満之の生き方を決定的に方向づけていたと見てよい。ただこの教理が、満之自身の信仰として内面化されるためには、なお幾多の「実験」を経なければならなかつた。不治の肺結核、宗門時事の興廃、人情の煩累等、事志と反する苦悩の数々がそれである。その結果、「左へも右へも、前へも後へも、身動き一寸することを得ぬ私」というところにまで、満之は自己を追いつめる。ここで満之は、私から如来へと、人生の中心を一転する。そして、如来を中心として眺めかえすとき、私の意味は全く新しくなる。「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に、法爾に此の境遇に落在せるもの即ち是れなり。」私の立場からはどうにも割切れなかつた人生が、如来の立場からすれば、すべては任運に法爾に割切れてある。そういう形で満之は、新しい自己と境遇とを獲得するに至つたわけである。

アメリカの保守的小宗派
——Amish と Hutterites——

古野清人

アメリカにおいても主にキリスト教を骨幹とした多くのいわゆる新興宗教があるが、それとともにヨーロッパから移住してきた極めて保守的なキリスト教的小宗派がある。この代表的なものはアーミシュとハッターライトとである。ともに十六世紀の初期に興つた再洗礼派に属し、ヨーロッパにおいて苛酷な迫害を受けて、諸地を轗々として逃れ歩いた後、その一部が十九世紀後半に新大陸に安住の地を求めて移住してきたものである。彼らは都市から離れた田舎で熟練した農業を中心にした宗教的共同社会を営んでいる。殊にハッターライトの場合には、宗教的コンミュニズムの色彩が濃く見られる。

わたしはオハイオ州のコロンバス郊外でアーミシュの集落を、またサウス・ダコタ州のミチェル郊外でハッターライトの集落を見学した。彼らは聖書に示されている古い宗教生活を営むのを理想として、アメリカの機械主義的な現代文明から能うだけ孤立して広大な農業経営に従事している。そして宗教的信条からする特異な旧慣を墨守している。彼らはドイツ語の聖書

を用いている。そして仲間から牧師格の人物を選び出し、概して十七、八歳の頃に各人が洗礼を受ける。そして人々は原則としてその社会から離脱しえない。

彼らは絶対的平和主義者であるから、大部分は戦争に参加することを忌避するが、今日では軍隊に入る者もある。結婚は原則として同宗派内で行われるが、今日では出征して印度婦人と結婚して帰ってきた例もある。

そして徐々にではあるが、彼らの農業および牧畜なども機械化することが便利であるために、トラックその他新しい器具を採用している。そして漸次に旧来の保守主義を現代文化に適応さねばならぬ状態に追い込まれている。これらの保守的共同社会も変革されねばならぬ状況にある。

出羽三山信仰と村落社会

我が国宗教史に於いて「山岳信仰」は重要な位置を占めている。然し「山岳信仰」は旧来の民族的信仰と外来の諸宗教が複合し、個々の山岳信仰の内容、形態が複雑なので普遍的、歴史的展開を明かにし、又本質を捉えることは非常な困難を伴う。そこで、この目的に迫る為めに個々の山のインテンシヴな調査研究が必要となる。出羽三山を取り上げたのもこの意図からである。本研究では歴史的研究と平行して三山信仰の周辺村落での様相を明かにすることに務め、この為めにその村の宗教生活全般と社会構造を併せ見た。調査地点は山形県西田川郡念珠ケ関村、（半農半漁村）東田川郡大和村（平坦地農村）最上郡舟形村（山間地農村）等の性格を異にする三ケ村とした。

山形県東田川郡大和村廻館に於ける三山信仰

池上広正

大和村の三山信仰は種々の点から追究出来るが、ここでは「三山講」についてのみ報告する。大和村は庄内平野にあり、稲の単作、平坦農村である。廻館はその一字である。戸数一六五戸（内農家一一九戸）で非農家、（商工業者）が多く、又転出入者も比較的多い。この社会的事情を反映して同族団、地縁集団の結合度は強くなく、この事は諸宗教集団の機能と組織の上にも現れる。

廻館の三山講の成立年代は不祥だが、恐らく修験組織が崩壊した明治の神仏分離以降であろう。講の先達は氏神（皇大神社）の神職で、元来羽黒山系の末派修験の出である。講員は四六名で、その居住町、組、宗派、他の講への所属別は全くばら〳〵で、信仰者の同信組織であり、講への加入、脱退は自由である。「お山参り」は代参制で、毎年五名が籤で決る。代参者は一度も山に行かない者からのみ選ばれ、代参が一順すると講は解散し、新に編成する。

山へは毎年八月一日に出発し、前夜は氏神の拝殿に泊り、精進潔斎する。舟形村の如き「行屋」の設備は無い。湯殿山、月

山、羽黒山を経て二日夕刻「さか迎へ」で帰村。直接家に帰らず、神社で講員一同に御札を配り、直会後神職宅に一泊、翌三日「火上りの直会」を行つて散会。最近迄、下山の折松の板を持ち帰り、之に虫除け札を付けて田の水口に立てた。一山上り」の目的が五穀豊穣である事は顕著である。講員の多くが農業者であることの反映である。

以上を要約して、舟形村、念珠ケ関村と比較して廻節の特色を挙げると「山上り」が代参制で、講の組織が同信組織である点である。又舟形村の特色は、講は無いが、「お山参り」が若者入りと関連して村入りの資格となることから、全村的行事となつている点及び、「お山参り」を済した者のみが行屋に籠り、村の人々も参詣して、信仰心を強化している点である。念珠ケ関村小岩川では従来の講が衰微して、昨年解散し、今年は有志が、先達も無しに行つている。之には半農半漁という複雑な村落事情が旧来の講の存続を困難にしたものであろうが、若し今後先達的現在が現われた暁には廻節に見られる如き同信組織の講が誕生すると想像される。この点で三山信仰が今後如何なる方向に進むかが興味深い。

山形県最上郡舟形村の三山講

柳川啓一

山形県内における三山信仰の形態をみると、講があり、掛金を積立てて代参を出す飽海、東西田川郡に対して、最上郡、及び村山郡の一部は、講はないが、しかも集団で参拝が行われていて、地域的にはつきりと対照をなしている。この報告は、後者の代表例としてえらんだ最上郡舟形村長沢の調査結果である。

この村には講はないので代参者は出ず、希望者が旧七月中旬頃参拝する。資格は十五、六歳以上の男に限られている。参拝者は各自一週間位の精進の後、出発の前日、食事を共にしてドウギョウガタメをやつて、解散まで団体行動を取る。お参りを済ませた人は、ギョウニン（行人）と呼ばれ、お八日に出席する資格を得る。お八日は、行屋上りとも呼ばれる行人の集会である。ここには、行屋と呼ばれる建物が四ケ所あり、家毎に所属する行屋が定まつている。旧十二月五日朝、行人達は、それぞれの行屋に集つて八日朝まで泊り込む。五日、六日は厳重な忌籠りの時期で、別火で炊事し、女は勿論男でも行人でないものは近づけない。七日に火をきりかえ、その夜月山、湯殿山、羽黒山はじめ三十三神を拝む。この時は、村中こぞつてお参りに来る。晩から徹夜して飲食し、八日朝また拝んで解散する。

行屋に上ることによつて青年達は村で一人前と認められ、契約講への加入も許される。行屋には、僧侶、疎開者、移住者を除く全戸が加入している。この村の金華山講や古峯ケ原講などの代参講や、庚申講などの村内の講にくらべて、この行人の集団は、その数において多く、加入の強制力もはるかに強い。この村は、イニシエイションと結びついた三山信仰の組織の一つ

の例を示している。

村落社会に於ける女性の信仰生活

高木きよ子

山形県下村落における出羽三山信仰は、「お山まいり」の行事を中心に行われている。しかし、女子は、この行事に直接関係はない。そこで、女子の信仰生活についての調査を、最上郡舟形村長沢、東田川郡大和村廻館、西田川郡念珠ケ関村小岩川において、質問表及び面接調査によって行い、出羽三山信仰と、一般の信仰生活との関連について観察した。

先ず、出羽三山信仰についてみると、男子の信仰を反映している点が多い。即ち、現在「お山まいり」を全村的に行っている長沢の女子には、これに関連した三山信仰が全般的にみられる。が、女子の三山信仰は、単に、男子のそれにのみ関連しているものでもなく、女子のみの伝承としても行われている。小岩川の「十九の羽黒まいり」はその例である。

一般の信仰生活としては、神社の祭礼、講、祭行事等、夫々特色がある。三部落を通じ、極めて関心をもって行われているのは、祖先崇拝意識の強い祭行事である。講には、信仰的要素を失いつつあるが、全村的な組織をもつ二十六夜講（長沢）、オタヤ講（廻館）大師講（小岩川）と、信仰の篤い少人数による念仏講、観音講、地蔵講等の二形態がみられる。更に神仏の礼拝、供物については、すべて80％はこれを行っているが、概して、しきたりとなっている。これは、個人の宗教意識に反映して、困難苦悩の打開策として神仏に祈る態度、神仏への感謝、或は、霊魂観となってあらわれている。三部落間の差異は幾分みられるが、その原因の一つに三山信仰の強さが考えられる。即ち、三山信仰が最も強く、広く行われている長沢では、諸種のタブーもきびしく、一般に信仰が厚い。廻館は、信仰の強い面と否定的の面とあり、この地域の同信的な三山講と相俟っている。講の種類も多い。小岩川は、漁村という性格が、三山信仰にも一般の信仰の上にも、著しく反映している。

山への宗教意識

野村暢清

山形県では庄内地区の sample として大和村（三山信仰）を、東側地区の sample として舟形村を、青森県では山（岩木山信仰）に近い村の sample として東目屋村、遠村の sample として蓬田村を選んだ。各村毎八部落を撰定し、更に各部落毎に最も common な五十歳男子女子四十歳男子女子三十歳男子女子二十歳男子女子各々一二名ずつを撰択、各人約一時間から一時半の interview を行った。各村毎の調査人員は八十名から百名である。次に結果の一部に言及する。

此等の村では、多くの人々が山（三山或は岩木山）を拝んでいる。この山を拝む

という行動の理解の為には、この人々の宗教意識全体が考えられねばならない。特に、この人々の、何処にあるかなどを問題にしない神の reality 関する意識が考えられねばならない。山自体を拝む場合もあり、山の神社の神やお札を拝む場合もある。この人々の宗教意識はこの両者の間を漠然と浮動している。しかし、実在する神の山、山の神の実在の意識はこれらの人々の山への宗教的態度の中核であり源泉である。

此等の村では精進して男子のみが集団で登っている。この登るという体験が山への宗教意識に他の神社などへの信仰と異った色合を与えて行く。その登拝前の精進より帰村までは「一身のひきしまる感じ」で、強い願いと感謝の気持とを伴っている。平地と山の上での意識体験の異りは相当である。吾々が神社や神棚の前で感ずる意識、Otto がヌミノーゼの意識と呼んだものに似た様な意識に関しても、下から山を見る時よりも、登りつつある時、山の上と、より多くの人々により強く意識されている。この様な山での宗教体験を含む男子の山への宗教意識に対して、女子のそれは異る。女子は登れない。しかし宗教的態度は男子より強い様である。

最後に、この人々が月山、岩木山に対してもつ全体的なある固定した感じを取り出してみた。山への信仰の強い人々には、この山への信仰の固定した感じの中に、「我々を守ってくれるもの」「感謝」「心の支えになるもの」の如き感じが多く又強く含まれている。山への宗教意識の中にこの要素に深くかかわっているらしいことが考えられるのである。

各村毎の信仰の在り方、相異に言及する紙数がなかった。教字は総て之を略した。

会報

第十四回学術大会

日本宗教学会は、第十四回学術大会を、左記の日程によつて、東京早稲田大学で開催した。

十月十一日（月）

午前九時開会式、引続き午後五時まで研究発表会。この間正午より評議員会に於て、会長選挙の最終投票を開票、岸本英夫氏が最高点となつた。ところが、これに先立ち、滞米中の同氏より、健康上の理由のため、万一会長に当選しても、これを辞退したき旨、予め書簡による意志表示があつた。よつて、評議員会は慎重審議の結果、この申出を受諾することを承認。会長は再選挙を行うことに決定、その具体的方法については、理事会に委託した。

十月十二日（火）

午前九時より午後三時まで研究発表会。この間十二時三十分より理事会を開き、会長再選挙の件を審議、これを常務理事会に一任することに決定。午後三時三十分より会員総会、閉会。

ついで午後六時より、早稲田大学大浜信泉学長招待の懇親会。多数の会員が参加して、盛会であつた。

十月十三日（水）

午後二時より四時三十分まで、公開講演会。

宗教経験の内向性　鈴木大拙氏

エバンストンに於ける第二回世界教会会議に於ける諸問題　菅圓吉氏

研究発表会は、五部会に分かれて行われ、発表者は百二十三名を数えた。本誌はその紀要である。なお、本誌に収録した以外に左記の諸氏があるが、切日までに原稿未着のため、残念ながら、掲載することができなかつた。

安津素彦、フロムの宗教論より神道論に及ぶ。石橋直誠、十二門論に現れたる諸法実相。臼田甚五郎、あぐらとさすき。大須賀潔、宗教的認識について。坂井尚夫、佐木秋夫、新興宗教の基本的性格。佐藤密雄、仏教会議の多数決制について。高木宏夫、新宗教展開の社会的条件。武内義範、仏伝とイエス伝に於ける悪魔の誘惑の問題。西義雄、大智即大悲の論理。野田幸三郎、平安時代宗教史の一考察。平等通昭、仏陀伝記に於ける修飾化。福井康順、増谷文雄、仏教の宗教性。丸川仁夫、宗教における笑いについて。武藤一雄、信仰神秘主義について。

会員総会

庶務報告、会計報告、「宗教と教育」委員会報告、及び国際宗教学会議開催促進委員会報告ののち、次回大会開催校の件を協議、日本宗教学会設立二十五周年、並びに東大宗教学講座開設五十周年を記念して、東京大学に於て開催することを、全会一致可決した。

ついで、最近海外より帰朝された本学会々員、古野清人、菅

圓吉、中山正善、辻直四郎の諸氏からそれ〳〵報告が行われた。

会務

昭和二十九年五月八、九の両日、第八回九学会連合大会が、東京上野国立博物館で開催された。本学会からは、戸田義雄氏「能登に於ける真宗伝播の研究」、岡田重精氏「移住と宗教」の研究発表があつた。

昭和二十九年度の「文学・哲学・史学学会連合」評議員の改選に際し、本学会から、岸本英夫、大畠清の両氏を推薦した。又本学会は、学術会議中央選挙管理委員に池上広正、戸田義雄の両氏を、同じく文部省科学研究費配分委員に増谷文雄氏を、それ〳〵推薦した。

本学会会員石原謙、辻直四郎の二氏は、昨二十八年十月、日本学士院会員となられた。又先に本学会より推薦した第三回学術会議会員候補者のうち、全国区には石津照璽、福井康順、宮本正尊、森川智徳、地方区には金倉円照の各氏が当選された。

「宗教と教育」委員会

「宗教と教育」委員会は、昨年度に引続き、左のような具体的活動を行つた。

一、教育基本法第八条の趣旨の徹底を期するため、文部省並びに国会に働きかけ、とくに参議院議員高橋道男氏に依頼して、同氏を通じ、国会に於て、この点に関する質問を行つた。これに対する文部大臣の回答は、官報に掲載された。

二、前年度に着手された、大学、高等学校、中学校に於ける、宗教教育の現状についての調査は、文部省当局の手によつて、一応の集計が出来上つた。尚これについての精密な検討のため、今後更に委員をあげてこれにあたらせることとした。

三、宗教知識教育の実際の場合を考え、之に使用すべき副読本を、独自の立場から編纂することを、検討した。しかしこれは、未だ、具体的着手の段階には至つていない。

四、前記第二項と同様の趣旨から、中高等学校長数人を招いて、宗教教育に関する懇談会を催した。

国際宗教学会議開催促進委員会報告

この委員会は、本年二月二十日、十月十日の二回に亘つて、会合協議を行つたが、一方、さきに選出した小委員を中心として、一九六〇年の会議招致のため、種々努力した。その主なるものは、以下の如くである。

一、会誌「宗教研究」（紀要）を、国際宗教学会の主要な会員に送つて、我国に於ける宗教研究の実情の紹介に努めた。

二、同じ意図の下に、前年度に引続いて、日本の宗教学界展望英文パンフレットの作製を推進した。

また、右のような活動と並行して、海外に於ける会員の非常な尽力をも、忘れることが出来ない。

三、スタンフォード大学客員教授として滞米中の岸本英夫会

長は、同会議招聘の場合の資金調達のため、各方面に奔走された。その結果、これをフォード・ファウンデーションの援助に仰ぐ案を立て、七万五千ドル（総予算九万ドルの中）の寄付を要請する書類を作製し、これを同財団の Board of Oversea Training & Research に提出した。右計画は、本委員会の同意のもとに行われたものであり、且つ、国際宗教学会会員 J. D. Goheen, C. B. Speeth, A. D. Nock, J. L. Adams, R. Redfield, W. C. Smith, F. H. Ross 等の諸氏の推薦を得た。

なお、この要請が受理されるか否かは、未だ判明しない。

四、本年中海外に旅行した石津照璽、古野清人、中山正善、ハインリッヒ・デュモリン、菅圓吉の各委員は、学会長ベッタツォーニ氏を始め、その他の欧米の学者と会見、意見の交換を行った。

会計報告

昭和二十八年度（二十八年一月―十二月）

収入の部

	円
前年度繰越金	四五、七九六・六三
昭和二十四年度会費	三〇〇・〇〇
昭和二十五年度会費	二、四四〇・〇〇
昭和二十六年度会費	一七、二〇〇・〇〇
昭和二十七年度会費	一〇五、二〇〇・〇〇
昭和二十八年度会費	一七八、二〇〇・〇〇
昭和二十九年度会費	三、〇〇〇・〇〇
会誌売上金	八、八三〇・〇〇
文部省会誌出版補助金	一〇〇、〇〇〇・〇〇
第十三回学術大会参加費	一五、九〇〇・〇〇
中山正善氏寄附金	一二〇、〇〇〇・〇〇
黒龍堂寄附金	一〇〇、〇〇〇・〇〇
貯金利子	二、一七一・〇〇
計	六九九、〇三七・六三

支出の部

会誌出版費	一九四、六四三・〇〇
編輯費	三〇、〇〇〇・〇〇
会誌発送費	三一、五八〇・〇〇
第十三回学術大会費	二六、〇五〇・〇〇
通信費	二二、六一一・〇〇
九学会会費	五、〇〇〇・〇〇
哲史文連合会費	三、〇〇〇・〇〇
事務消耗品費	一一、八一三・〇〇
会合費	一四、〇五〇・〇〇
支部費	一、二三〇・〇〇
九学会会誌負担費	八〇〇・〇〇
「宗教と教育」委員会費	七、〇四〇・〇〇
国際宗教学会諸開催促進委員会費	四四、八一七・〇〇
計	四〇〇、六三四・〇〇
差引残高	二九八、四〇三・六三