公開講演

東洋哲学の使命

――井上円了の思想――

西雄義

「本稿は去る九月三十日、日本宗教学会第二十五回学術大会の記念講演会に、東洋大学において要旨を発表したものの元の草稿による」。

一、題名とその問題点

井上円了の思想として述べるのならば、この演題を、「東洋哲学の使命」とするよりも、単に「哲学の使命」とすべきであったかとも思う。井上円了にとって、「哲学」とは、「諸学の根本究明の学」であり、諸の科学を統合して宇宙、人生全体の真理を考定し、絶対に向わしめるものであり、又、「哲学は思想道理を本」とするから、思想の及ぶところ、哲学に関係しないものはないので、「思想道理を究明する学」と言っているのである。又、即ちこれを純正哲学とも称しているが、この中には資料的には西洋哲学西洋思想とされるものは勿論、東洋思想東洋哲学と称するも

のをも総て包括していた。円了は、この哲学の研究とその普及化、実践化のため、一八八四年には日本における「哲学会」を創立し、「哲学書院」を営み、「哲学講義録」（哲学雑誌）を発刊し（一八八八）、他面、「哲学館」を立てて広く哲学の民衆化を企て（一八八七年）、後に「哲学堂」を創設造園して（一九一三）、その具象化を試みている。著述においても、「哲学新論」（一八八五）、「哲学一夕話」（一八八六―七）「哲学要領」（一八八八）の如き最初期のものから、「哲学新案」（一九〇九）、「哲学一瞥」（一九一三）、「奮闘哲学」（一九一七）の晩年のものに至るまで、東西両思想を含めての一切の学問の根源的原理研究の意味において哲学することで一生を貫ぬいており、その最後の論文名が「哲学上に於ける余の使命」と言うにあったところからもこれは、明らかである。以上が、本講演の題を「哲学の使命」とすべきでなかったかと思った所以である。

然しそれにも拘らず、玆に敢えて「東洋哲学の使命」と題したのには、特にここに重要な意義が認められるからである。井上円了が「東洋哲学」研究会を設けてその機関雑誌「東洋哲学」を発刊するに至ったのは、明治二十七年（一八九四）であったが、しかし「東洋哲学」の内容を考え、その哲学の意義やその世界的使命を考えたのは、ずっと前に溯る。彼が哲学会を設立し、「哲学雑誌」創刊号（一八八六）巻頭の辞なる「哲学ノ必要ヲ論ジテ本会ノ沿革ニ及ブ」の中にも明らかである。その中には、諸学の進歩は哲学の明らかなるに由りて見るべきものであることを、欧洲文明の盛んとなった所以と比較しながら説いて即ちいう。欧洲文明が国力と共に近世に隆んとなったのは、唯政治や法律、理学、工芸などの進歩にのみ因るのではなく、その原理原則を論究する哲学が振起せられたに由るのであるとして、哲学研究の必要を力説し、次で我が国が文明に遅れた所以は、わが国民中には、哲学を講究する人がないのみでなく、「哲学」の何たるかも、多くは知らないし、「哲学」とは何かとは知っていても、徒らに、此を世間無益の学なりとして、顧みないものが多いのに基づく。これではいかにしてわが国家の文明を盛んにすることが出来ようか

と慨嘆し、次に、しかも我が「東洋」には、古来から西洋人の未だ研究しない「固有の哲学」があり、その中には亦自ら新しい見解がある。今日我が邦人が此を研究し、西洋哲学と比較対象し、更に其の勝れ長じた所を取出して、新しい哲学組織となして弘めるならば、一人、学者の栄誉のみでなく、日本全国の栄誉である、と言っている。(1)

此の中、特に注意を惹くのは、日本における哲学会の発足の抑々の趣旨が、現在の日本の一般「哲学会」の傾向と大いに異って、東洋地域の諸哲学思想の研究をも内含するばかりでなく、東洋哲学の研究に可なりの重点をおいていると思われることである。いわば西洋哲学と東洋哲学との区別を充分に意識しながらも所謂「哲学会」を現代の如く、欧米哲学思想研究を中心としていない。のみならず、欧米哲学思想に対して、東洋哲学思想の内容をよく知り、彼此比較して、彼になくして此にあり、彼に知られずして此の東洋思想に含まれる勝れた思想の研究を頗る重視している所にある。

以上によって、円了の「哲学会」の創立の中心思想には、東洋人特に日本人は、広くは東洋、即ち印度、中国、日本に起源を有し流通し展開しつつ今日まで維持して来た哲学を、充分に欧米思想と比較しつつよく研究し、此を以て、広く世界哲学思想に貢献しようと言うにあったことが、明らかとなったと思う。

東洋思想又は東洋哲学の内容については、円了が第一回の欧米親察よりの皈朝直後に出した「哲学館ノ目的ニツイテノ意見」書中に「抑〻従来本（哲学）館ニテ教授スル所ノ学科ハ西洋・東洋ノ両部アリテ、東洋部中ニハ、日本学アリ支那学アリ印度学アリ。日本学中ニハ史学、文学、宗教学、哲学……支那学中ニハ文学、宗教学、哲学……印度学中ニハ宗教学、哲学ヲ研修セシメタリ。……皆、其名ハ他邦ノ学ナルモ、其実、我邦ノ学ナリ。唯、我邦ノ学問中ニ、日本在来ノモノト支邦印度伝来ノモノトノ別アルノミ……」と視て、ここに印度又は支那に淵源を有する学問も、日本に来てから既に千余年に及び、その間に、日本人により共に発達せしめられて一種固有の日本性を帯び来

り、此等在来と外来との諸の学問が相和し相合して一種固有の日本の国風民情を化成しており、今日、印度又は支那に存するものと、其性質を異にしておるので、即ちその学は「日本固有ノ学」と謂わざるを得ないと言い、故に「東洋部の学」とはこの日本固有の学であり、即ち神・儒・仏の三道と、わが邦固有の哲学・史学・文学とを意味することを明らかにしている。(2)

如上の意味から、本講演の題を、単に「哲学の使命」とせずに、敢えて「東洋哲学の使命」と題したのである。

さて然らば、何が故に、円了は「哲学」中、殊更に東洋哲学の使命を重要視するに至ったが、前述の如く、欧米人の未だ見ず未だ思わざるの思想も勿論あったが、それはいかなる点であったろうか。亦、果してそれだけが円了が東洋哲学研究を重視するに至った理由であったのであろうか。尚、この外に現在でも吾々が更に再考しなければならない理由根拠がなかったかどうかを、玆で検討して見たいと思うのが本講演における第一の問題点であります。

今一つ問題点として明らかにしたいのは、円了が前述の如く国家の力の発展には、諸科学の原理原則を論究する哲学の振起に由るとする見解に則って哲学を教育するに当って、その教育目標を護国愛理とした点に就いてである。哲学を自国語で教え、且つ容易に一般に学修させる為に明治二十年（一八八七年）に「哲学館」（現東洋大学の前身）を創身したことは、周知の如くであるが、その建学の精神を正しくこの護国愛理としておる。いまこれに対して重要な問題点を検しよう。

円了は、学問の進歩発展と国運の隆盛、其の国の思想の独立とその国家の独立とを、不可分離の関係に見ていたようである。但し学問がその国を隆んにするための学問であり、その国、独自の独立を盛り立てる範囲のものであれば、その学問が護国のためとなると言ってよいであろう。然るに哲学は既に前述の如く、諸学の原理原則の研究であ

り諸学に普遍の真理、根本原理の研究の筈である。然かも斯る普遍の学としての哲学の研修を唱った学校において、護国愛理をその教育目標とすると言う所に検討すべき第二問題があろうと思う。たとえそれが東洋哲学と称するものであっても、尠くともそれが真理探究の学としての哲学であると称し得る限り、東洋という諸地域に生じた世界の諸国普遍の学、諸民族の普遍の原理の研究でなければならず、従って、特殊の国家の独立或は隆盛のためになるならぬは、必ずしも問題でない筈である。例えばインターナショナルを叫び万国の労働者の団結を叫んだ初期の共産主義の哲学の如きには、特殊の国家、特殊の民族の独立とか繁栄に力点は置いていない。全体とか普遍とかに重点をおけば、勢い個人とか個の国家とか、差別的の特殊の範囲とかを重視しない。社会主義的全体主義においては、個人の独立自由の思想言動は勿論、民族的国家などに多分に制約されないのが、一般の傾向であろうし、円了が、[3]護国愛理を説述するに際して、「真理ハ万世ニ亘リテ変ズルコトナク、宇宙ヲ極メテ、尽クルコトナリ、国家廃頽シ、人類滅亡スルモ、其理、依然トシテ存シ、……一点ノ雲モ一点ノ塵モ、一トシテ真理ヲ具セザルハナシ」云々と言って、真理の普遍妥当性を説き愛理はこの真理を愛し究明することに在ると、かく考えて、此の中の真理は、国家の興亡と人類の存亡に拘らないから、国家を愛する護国と愛理との間には、必ずしも必然的関係がない、従って哲学者は人類の存亡にとってはともかくも、少くとも国家の存亡に携わったりこれに直接義務を感じたりする必要はないとの理を合理的とする人があるかも知れない、と断り書きをしている所以でもあろう。

円了は右の点を深く慮って、此等の疑問に対し、「然レドモ、国家若シ成立セズ、人類若シ現存セザレバ、真理独リ存スルモ、誰レカ能ク之ヲ知リ又、能ク之ヲ講ゼンヤ。蓋シ之ヲ講ズルハ、智者・学者ヲ待タザルベカラズ、智者学者ノ生ズルハ、国家ノ独立生存ヲ要スルナリ……」と言って、第一に真理とこれを発見究明し、此を汎く説き明す人、研究者、智者学者の存在がいかにしても不可欠であること、第二に斯る真理の究明者の存在は、独立国家なくし

てはあり得ないこととを、明らかにしている。換言すれば、この円了の考は、真理は普遍の「理」としてあっても、これを愛しこれを究明しこれを活用するのは人でなければならず、人は、それの生息し真理を活用する場とし、舞台としての国家がなければ存在し得ないし、かかる文化国家は思索や生活の自由の存しない植民地的国土に於ては、世界の歴史上に起り得なかったという、かかる事実観に立脚しての見解に基づく。即ち真理即ち「法」を究明する人、学者智者は「機」であり、「法と機」とを関係さす場所は国家であるが、かかる場所としての国家は、斯る法を自由に究明し活用させる場所と自由等を準備し充分に与えうる独立国家でなければならない。即ちかかる機としての人は養育さるべきものであり、国家はその独立を人がこれを護り存続させねばならない。かくして真理はその国家を護る原則ともなる。ここに、人、国土の存在の意義を示す真理と、それを愛し実現する人と、真理を具象する人を養成する国土との、三者相関の関係の上に、護国愛理の精神が示されたと見られるであろう。簡明に言えば、円了が護国と愛理とは二にして一なり愛理即護国なりとするのは、「理」たる真理と、「事」たる人、国家との理事相即の哲学観によるとも見ることが出来るのであって、決して抽象的哲学説によるのではなかった。

以上の井上円了の哲学観には、この理事相即観との関連において、更に相反二様の相容説と物心各々相含説（奮闘哲学）がある。前説は、主観論と客観論、先天論と後天論、経験論と本然論、演繹法論と帰納法論との如き相互背反する如き理にも、実は一物に表と裏との両面を具有するが如く、此等二様並存の理がある。即ち真理の体は一なるも二様の道理を具足するもので、此の一体両面具足の関係を洞破するのが哲理の極致にして、諸法の原理であるとする説をさす。次の物心各々相容説は「物」と心との如き一見相背するものも、心中に物を見、物中に心を現し、一念中に世界を納め、一分子中に精神を含むものであって、物と心とは相互相含と見るべき説をさす。然もこの相含説の理に基づいて、更に個人と国家（実存と社会）との関係を、「我が一身中に国家を含み、わが国家中に世界を含むこと

を知るべく、随って世界の完全を期せんが為には、国家の発展に力を尽くし、国家の発展を期せんが為めには、我一身の修養に心を用いざるを得ざることを了解」することが出来るとする。この故に又「我一身中に国家あるを忘れず、我一国中に世界あるを忘れずして、奮闘努力すべし」というのが余の「活哲学」であると言い、一心修養が一身・国家・世界の発展となること、心即世界、心物不二説をとり、又、「哲学者の中には、往々哲学眼中に国家なし」の主義を取るものがあるが、その未熟不完全を明らかにしている。かかる哲学観がやがて彼の「奮闘哲学」における向上(往相)向下(還相)両門に開顕し来たる絶対無限尊思想に実を結ぶものと推定される。斯る深淵なる哲理こそ、円了が「教外別伝の哲学」、「西哲未発の新案」と、その晩年の著「哲学上における余の使命」中に、自ら命名せる思想である。従って東洋大学即ち元、哲学館大学の建学の精神こそ、斯る深い哲理を学修し一生の生活中に体現せしむるを意味する護国愛理である。終戦後、この護国という詞の表現にのみかかわって時代錯誤の精神とし反動的の如く解せられないかと憂慮する一部の学者があったかにきくが、これは斯る深き意義を蔵することの未了不会に帰すべきであらう。私は斯る哲理は、円了の長年に亘る東西哲学を比較した上に、後に東洋哲学、就中、大乗仏教中の華厳哲学を一層時代に即応せしめ、円了流に組織化したものと思う。ここに第二の問題点を繰り返せば、以上の如く護国愛理を理解することが、井上円了の思想行脚の史実に即しているか否かを検することと、又斯く解し来った護国愛理の現代及び将来に対する教学的意義はいかにと言うことである。

二、東洋哲学を重視するに至った状況的背景

私は本講演の問題点として、第一に現在の一般常識としての「哲学」の語義が主として西洋部なる欧米哲学を意味する程であるのに、井上円了は欧米哲学をいはば副として(東洋哲学)日本「哲学」就中、仏教の大乗哲学を主とし

て明らかにすべきことを説いたのは何故か、第二にいかなる意味で「哲学」の教育目標を、護国愛理とするに至ったかと言うにあったが、実は問題を提出した所に、既に答を一応は用意したつもりである。しかし更に此等の問題点を一層堀りさげると共に、具体的に聴かれる諸君自らに答を得て頂くためにも、円了が斯る哲学及び哲学の学修目標を高く掲げるに至った歴史経過と、その背景となった社会状況とを中心視点として、一層、具体的に検出して見たいと思う。

円了は、自己の幼時からの学修過程を明治二十六年四月刊行の「教育宗教関係論」の中に語っている。

「余は初においては、単に仏教恢復の一念を有し、哲学専修も、この目的より起せしが、大学在学中、其考は一変して、人生の目的は護国愛理の二大義務を尽すにあるを覚り、其後、仏教活論序論を著述せるは、全く此意に基づけり」

と。これによれば、円了の東大入学迄の彼の学修目標は仏教の復興とその現代化を自覚して専心勉強しようとしていたことを述懐している。しかし東大入学以後の学修の目標は、一生を哲学することにありとし、その人生の目的は護国と愛理との二大義務を達成せんためであったというにあり。「奮闘哲学」中には、「要するに人生は真実にして夢にあらず……我が事業も不滅にして、国家社会の為に死生を度外に置いて活動（し）尽粋するこそ、人生の本分、吾人の天職、宇宙の使命なり」とし、自ら活哲学を唱動し、実践するに終始せんとするにあったばかりでなく、民衆教育（学校教育及び全国講演とによる）によって、ひとりでも多くの人々に、国民に、人生の本分、天職、社会的使命を達成せしめる様に終生努力することにあった。

右の中、仏教恢復即ち仏教の復興を円了が深く志すに至った事情に就いては、先ず彼が生長して仏教活論序論を書くに至るまでの彼の置かれた地位、状況の判断から検討して見る必要がある。

円了が彼の東洋哲学の重要さとその使命説、就中これの研究活動を右の如く護国愛理として把握するに至ったまでの時代は、日本は徳川末期より明治中期（西紀一八五八―一八九三）までと見ることが出来る。先ず東洋哲学、就中、仏教の新しい理解と復活とを志さざるを得なかった事情は次の如く考えられる。日本は明治元年（一八六七、円了十一歳）に徳川幕府の政権報還により王政復古の明治維新となった。この年、円了の生家越後の慈光寺附近では彰義隊と官軍との交戦があり、慈光寺の本堂や山門にはその時の弾痕が今でも残されているから、時に十一歳の円了はその恐ろしさを身を以て体験した筈である。この王政復古では、国本の教は神道に在りとする政教一致の方針であったから、政府の組織は太政官七科の首に神祇科を置き、明治二年（一八六八）には神祇官を更に太政官の上において、神仏判然の命を下し、翌年（一八六九、円了十三歳）には、祭政一致により維神道の宣揚のため大教宣布の勅が下り、神道を主とし、仏教は元、外来宗教であるからとて全く政治上から除外されるに至った。その大なる理由は、維新の皇業を成功せしめたのは儒学者と国学者であるとされていたのに基づく。それのみならず、否これに順じて、廃仏棄釈即ち仏法を廃し釈尊の教を棄てるのが朝廷の主張でありと当時の人は解して、両部神道関係の寺社からは、本地の仏体は退け、朱印や黒印の寺領を没収し、土佐、薩摩、富山、松本地方の諸藩は、仏像、仏画、仏具を破却し廃寺合寺等の制を取るに至った。富山は正に円了の生地の隣国であった。明治五年（一八七二、円了十五歳）には進んで皇業の基は祭政一致にありとすることを徹底せしめんとて、教部者を置き又、教導職を設け、三条の教訓即ち第一、敬神愛国の旨を体すべき事、二、天理人道を明にすべき事、三、皇上を奉載し、朝旨を遵守せしむべき事という教旨を弘通せしめる為め、神官と僧侶をこの教導職に採用したが、この職には仏教の独特の布教は、僧侶にも許されなかった。則ち大教院を中央に、地方に小教院を設けたが、後に大教院を芝の増上寺におきながら、増上寺始めこの大小教院の本堂には、天之御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神、天照太神の四神の牌を仏前に設けしむる程に至

っており、其の教説も、教部省より令達した(1)神徳皇恩の説、(2)天神造化の説、(3)豊国の説、(3)神祭の説、(4)鎮魂の説、(5)君臣の説、(6)大祓の説、(8)夫婦の説、その他所謂十一兼題と称せられるものの布教にあったのである。他面、制度の方面に於ても、「法親王」を還俗せしめ、公卿の子弟の僧となることを禁じ、門跡寺院の坊官を蓄髪させて士族と称せしめ、僧尼の肉食妻帯、蓄髪を許可すると共に、僧尼の托鉢や火葬を禁じ、還俗を奨励するに至った。

但し斯の如き政治的思的抑圧の鉄槌に驚かされた仏教各宗も漸く堪えかねて、明治二年には諸嶽奕堂、萩野独園、高岡増隆、釈雲照等等が奮起して道盟会を結び、此に対抗せんとし、更に道盟会は明治三年に東京に転じて、福田行戒、新居日薩等も加わり、仏教輓回策につき協議するに至ったが、勿論、この力は微々であった。他方、明治五年に至りて、本派本願寺からは欧米における宗教上の制度及び学術などの状態を研究させるため、島地黙雷、赤松連城等を、大谷派本願寺からは南条文雄等を派遣したが、この中、島地黙雷は皈朝後、信教の自由の当然なるを唱導し、仏教各派に呼びかけ、大教院の分離により再び神仏分離し信仰の自由獲得の戦を展開し、同時に欧米視察した伊藤博文も同意見を主張するに至ったので、明治八年五月に至り、三条の教則以外に、仏教の教義を教説することも漸く許され、即ち「教義交流を許す」との布達が出されて、仏教もその活動を辛うじて復活するに至ったのである。

然るに斯る国内の政治的思想的抑圧が漸く解任されるということは、同時にキリスト教布教の許可でもあった。即ち明治六年にキリスト教の禁制の掲示が徹去され、そのキリスト教が欧化主義を伴って、可なり急激に拡められるに至った。その上、明治八年には多大の米国資本を得て皈った新島襄が京都に「同志社」を設立するに及んだが、その外に東都には明治学院や青山学院の如きキリスト教系の学校の設立もあり、キリスト教の進出は、特に明治十四年以来日本の宗教思想界に重大な影響を齎らすに至った。キリスト教は神道を排し仏教を斥けたので、やがてこれは亦、日本の仏教界の善き反撥的覚醒剤ともなったのである。

以上が円了が日本人とし特に生れながらに日本仏教徒として、物ごころのついた時代から、一通り就学の了る東大卒業時代（一八六〇頃―一八八四年頃）までの、日本社会及び日本仏教の客観的状態であった。

彼の十歳から師事した漢学の恩師、石黒忠悳氏が後に幼年時の円了観を述べられている中にあるように、彼は頗るの英才であり、感受性も反応も鋭敏な、実行的努力家であった。この点の考証は略するが、かく俊敏な円了は能く斯る時代的背景にも即応し得るような受学研学を志したものと考えられる。

彼は東本願寺派慈光寺井上円語の長男として、生まれながらの日本仏教徒であったことは父円語の教育方針を併せ考えるとき、彼自身が告白する如く、大学生時代まで彼が立派な仏教徒として生長することを志した所以であった。即ち以下の彼の修学方針がこれを如実に物語るであろう。

抑々徳川時代特に彼の明治維新前後に種々の学説上から仏教を批判したのは儒学の一派であった。此の批判に堪えるためには仏徒は能く儒学を学ばねばならない。又、多くの仏典も殆んが漢文であったので、円了は九歳（以下満を用いる）のときから十一歳（慶応三年から明治二年迄）に蘭医石黒忠悳氏の漢学塾に学び、明治二年石黒氏が上京するや旧長岡藩の老儒木村鈍叟氏につき明治二年から同五年の暮（十四歳）まで、専ら漢籍儒学を学得した。翌六年（十五歳）は高山楽群社に入学して「英学」を学んだ。翌年長岡洋学校に入学し三カ年在学したがこの第三年（満十八歳）のときは学生でありつつ「句読師」に挙げられ、助教の務を果した。「句読師」とは云うまでもなく漢文の素読を授学する教師である。これにより彼が十歳からの漢学の学力が既に識者に認められる程であったことがわかる。明治十年（満十九歳）にはこの長岡洋学校での句読師の職を辞して更に新潟英語学校に学んだが、時の新潟県令、籠手田安定氏にその実力が認められて、彼の推薦によって京都教師校の英学生に加えられた。更に本願寺から撰ばれて内地留学生となって上京し、二十歳のとき（明治十一年九月）東京大学予備門（後の第一高等学校）に入学したのである。

彼が地方に居て早くから「英語」の学修に志しそれが時の県令にも認められ、更に大学予備門に入学し得るに至った程であるが、かく英語学修の必要を感じたのは、勿論、アメリカ黒舟来航による日本の攘夷から開国への国難打開のなやみを夙に感受していたに相違ないが、直接には明治五年（円了十四歳）に本派から連枝梅上沢融始め島地黙雷等を欧米視察に出したし、大谷派に於ても南条文雄等を宗教上の制度及び学術研究のため洋行せしむるに至っており、明治六年（円了十五歳、英学に志した年）には洋行より皈った黙雷の外国における信教自由の叫びが、仏教の復活運動とつながる響きとして、かれこれと、円了の若き心を世界に開かせて、外国語、就中英語必修の要求にかきたてたと見ることは決して大なる誤りではなかろう。実に彼はこの十五六歳頃から上京時迄の四五年間に、多くの諸外国史や文化史を読了したと記録されている。例えばパーレーの外国史、ミッチェルの大地理書、クィケンブスの小米国史、大英国史、マルカムの英国史、グードリッチの仏蘭西国史、ローマ史、ウエルソンの万国史、マルカムのビルマ史等等であり、又、チャンブルや、ウェーランド等の経済関係の書等である。この外に元明史略、老子経等の漢文学もその余暇に読了したといわれる。これはやがて、円了が既に二十歳前後までに可なり広く英・米・仏等、世界の史的事情に通じていたことを示す。特に十七歳のときにはローマ史の年表を作り、批判的なローマ略史を編むに至っていたことは注意するに価いしよう。

予備門三カ年は多くは外国語で教科書も多分に多く外国語を用いたらしい。大学では哲学科に入ったがモーリスにダーウィンの進化論を学び、フエネロサよりベンサムの所謂最大多数の最大幸福論という功利主義的倫理学を継ぐと共に聯想心理学を以て名のあるミル（一七七三―一八三六）の学説や、又、生物的社会的進化論を説き綜合哲学を創説したスペンサー（一八〇二―一九〇三）の学説をフエネロサ教授より学んだ。スペンサーは「神」即ち絶対者の不可知論（agnosticism）を採用し、宗教と哲学並びに諸の科学との間の諸論争も若し絶対者の認識を断念すならば、

相互の論争がなくなり、思想界に調和が斎らされるであろうという説を作したことは周知の如くである。専門の欧州哲学では主として一八・九世紀の独乙哲学を学んだ。先ずカント哲学をばクーパーから、又、フェネロサからはカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル哲学を学んだ。のみならず自ら進んで友人と共に研究会を設けてカント、ヘーゲル、フイヒテ、ヘーゲル、コントなどの原典研究を行っている。

円了がカントを学び、その学説及び人格に深く傾倒するに至ったことは、後に哲学堂に釈尊・孔子・ソクラテースと共にカントをその四聖のひとりとして祭るに到っている点から、多言を要しないであろう。しかし、「人道教」として無神論的なる倫理的宗教を説述するに到ったコント（一七九八―一八五七）の研究を、自ら進んでなすに至っていることは、これ亦、無神的宗教としての仏教の学徒の研究目標として、決して等閑視すべきことではない。コントは無神的倫理的宗教学の創唱においては必ずしも充分な成功をしなかったと言い得るかも知れないが、彼の「実証哲学」(Philosophie Positive) に於ける学問発達の三階段説、即ち第一階段が神学的、第二が形而上学、第三が実証的であるとした所には、思想史的に見て見逃し得ない洞察があろう。円了がこの学説に深い興味を感じたに相違ないことも亦、看過することが出来ない。彼が本来、学に志したのは、前述の如く「仏教」の研究にあったと言えるが如く、万国の諸歴史や、外国の諸哲学思想の研究の間も、此と平行して仏教を併せ研究することを決してやめていなかった。殊に東大在学中大乗仏教の最高哲学である華厳思想理解の鍵とでも言うべき大乗起信論等を原坦山から学修しておるのである。卒業論文は性悪説で有名な中国哲学者の「荀子」の研究であったけれども、円了が不断に深く仏教を研究していたことは、卒業後、間もなく力を尽して著作したものが有名な「仏教新論」（明治十八年）次いで「仏教活論序論、仏教活論本論破邪活論（明治二十年二月）であったに兆しても多言を要しない。かくて彼が仏教の復活にも力を尽すと同時に、欧米崇拝の当時の思想界に逆ってキリスト教に対して破邪の論陣を堂々と張ったことも、こ

こで大いに注意を要する。即ち「耶蘇教難目」（明治十八年大学卒業の年）を著わし、翌十九年には西田幾太郎博士にも影響を与えたといわれる「真理金針」の第二編及び第三編に、「耶蘇を排するは理論に在るか、実際にあるか」を論述し、先述の「仏教活論中」に破邪活論を述べるに至っている。従ってキリスト教に就いても、仏教と同様に深い研究を怠らなかったと言えよう。

三、東洋哲学を重視せる直接根拠

以上の如く、円了は儒学仏学を学びつつも、広く欧米の歴史を知り特に深くカントやヘーゲル等の十九世紀の独乙哲学を学修し究明した上に、他面ダーウィンの進化論、ミルの聯想心理学、スペンサーの生物的社会的進化論、コントの人道主義を学得したことは前述せる如くであるが、特にスペンサーの宗教と哲学と科学とには、絶対者の認否を中心に、相互相争って来ている従来の欧州文化に対する深い批判が示されているし、更にコントの無神論的人道宗にも亦、やはり欧州文化の反省批判があるが、此等を円了が研学していたことは、当時の欧州文明の反逆者としてのニイチェ（1844～1900）や唯物論者としてのフホイエルバッハ（1804～1882）やマルクスを特別に研究したとする記録がなくとも、充分に欧州文化の危機感を知っていたし、盲目意志説で有名なショーペンハウェル（1816～1883）の「意志と現識としての世界」中における東洋哲学、就中、ウパニシャッドへの賞賛の辞も知っていたであろう。円了が大学卒業の年に出した前述の「耶蘇教難目」や、耶蘇教の排斥はスペンサーやコントの欧州文化の批判、特に宗教思想の反省を基盤とし、更には一般科学とキリスト教義の矛盾があること、就中、ダーウィンの進化論との対比等から、その唯一神の創造説とか、地球中心説、マリヤの処女懐胎説、耶蘇自身の伝導上にまつわる魔術的神秘的等、一口に言えば、欧州の宗教と科学との矛盾、相背相反の著しさを、第一に指摘したかったのであろう。又、次に耶蘇教と近

世哲学との矛盾、不調和は欧州において多くの勝れた哲学者の破門を斎らしている。特に円了の尊敬していたカントなども亦、破門されるに至っている。この史的事実は耶蘇教が哲学的思索の自由を許さないこと、そのドグマの偏執を示すものであり、且つ非合理的非哲学的なることを示すものであること、更に耶蘇教は宗教としても問題があること、即ち神を愛とし汝の敵を愛せよとも言いながら、事実はその神は極端に排他的でネタミ深い。異論や他の宗教とは決して相容れない、他宗は戦争によってでも之を排斥する。例せば前後七回百五十年以上に亘る十字軍を起して味方にも敵にも偉大な戦禍を与え、十七世紀には、ポーランドに於て宿敵エダヤ教徒約五十万人を逆殺している。ルネッサンス以後の科学者等の火あぶり等の極刑、同じキリスト教徒でも新教者（プロテスタント）に対する迫害等等、東洋哲学としての仏教、就中、仏陀の大慈悲観に比して余りにも、戦争や暴力が好きである。かかる残虐性を発揮し且つ科学と矛盾することの多い宗教は、円了にとって我慢のならないものであったのであろう。

次に西洋の哲学に就いても、カントの批判哲学は、ともかくとして、フイヒテの唯心的自我哲学、ヘーゲルの観念的思弁哲学、いわば唯心論的哲学に対立して、フォイエルバッハやマルクスの唯物論哲学が説かれるに至っておる。共に甚だ勝れておるが、しかしかかる唯心論的なるものと唯物論なるものとの対立は、二者択一的であり相背相殺的であって相容れざるもののある。此に対して東洋の哲学中、特に華厳哲学等の相即相入の相容門、理事無碍、事々無碍門なる「縁起観」の如きが、欧米哲学界には、未見、未思と考えざるを得なかった。

以上の如き、宗教の点からも哲学の面においても又、科学との関係からも、総じて東洋哲学に勝れた特徴あることを知って、茲に円了は、どうしても、西洋哲学と共に、否この上に、東洋哲学の研究を、学界と学徒に課せざるを得なかったと思惟される。況して十九世紀末には後の実存哲学の先駆者と称する哲学者達が、自ら欧州の文化一般に対して深き反省をなして西洋文化の危機観をすら叫ぶに至っておった時代であったから、この思想的雰囲気を、円了が

感知し得なかったとは断言出来ないからである。

四、護国愛理提唱の社会状況と根拠

凡そ学問芸術の興隆が、国家の繁栄、民心の安定を前提とすることは、多く世界の歴史の示す所であろう。国家が他の国家と交戦状態に在ったり、況や他の国家民族から侵略を受けたりするときは、学問研究は容易でない、況して他の国に征服されたり、奴隷化されて、労働を強制されたり、思想の自由は勿論、自国語の使用すら禁じられたりする状況下に於ては、自らの学問芸術の興隆などは有り得ない。円了が真の哲学を攻究し講説する智者学者を生み育成するために、国家の独立生存を要すとした所以であった。国家が独立し国の民心を安んじ、生活のゆとりを生ぜしめること、それが学問芸術を盛んにし、真理の研究を可能とするのである。逆に真理の研究によって国民の思想が確立するとき、民心は安定し動揺することなく、他国の侵略を受けたり独立をおびやかされる隙がないと、円了は声たからに主張する。

この思想的侵略の危懼は、日本では既に豊臣、徳川時代の耶蘇禁止の前後以来武家が経験していた、欧米では独・仏・英が、インターナショナル的の社会主義思想に対して、この当時直面していた。日本は、欧米文化のよき文化的影響も受けたが、その反面には確かに円了の青年時に宗教行政をも含んだ欧米の政治的経済的思想とその軍事力による圧迫に直面していたことを忘れてはならぬ。之は単なる危憂ではなかった。

当時の国際関係は、今の吾々の想像に絶する侵略的行為が、十九世の初期より欧米先進文化国と称するものから、東亜の諸国に対して行われていたのである。一番非人道的なのは、中国に対する英国のアヘン作戦とも言うべきものであろう。中国が屢々禁じたアヘンの輸入、又は密輸にからんで、種々の口実の機会をつかみ、アヘン戦争（一八四

二）を起し、これによって南京条約を結び上海広東などの五港を開かせしむると共に香港を彼の手中に収め、今に至っている。これより以後、英国はフランスと共に、更に屢々中国を攻略して有力な条約を結んでその勢力を扶植するに至っておる。又、西北方より帝政ロシヤが漸次に侵略し来って、尨大なウスリー江の東岸を奪い（一八六〇）、更に尨大なる地域を彼の勢力下に置いた（以後一八七三年頃迄）ので、中国は漸次に正しく英、仏、露の半植民地国とならしめれるに至っていたと言ってよい。

東南アジアで仏教の淵源地であったインドは早くから英国によって植民地化されていたが、一八七六年（丁度、円了が十七歳頃）には、大英帝国に併呑されており、一八八三年にはフランスがカンボジャを領有し、一八八五年にはドイツはマーシャル群島を占領、又、一八八六年には英国が仏教国なるビルマを犯し、その翌年に此を占領し、フランスは亦、同じく仏教国シャムと戦っておる。更に東南アジヤにおいては、元、大乗仏教国であったジャワ（ここにはボロビドールやカラサンに仏跡がある）は、十九世紀には完全にオランダの植民地となった。ジャワには日本人の古い墓地もあり、ジャガタラ文書などもある所である。スマトラも一八七三年以後にオランダの勢力下にあった。更に日本に近いフイリッピンは十六世紀末に、スペインの軍人やカトリック宣教師によって直接支配されるに至っていたが、漸く一八六一年頃からホセ・リサールの独立運動が起きており、被支配によるこの民族の深刻な悩みからの脱出のもがきが現われるに至っていた。（これも後に米西戦争によって一八九八年に米領となった）。

以上の如く、アジア諸地域を侵略し植民化し、奴隷化し、利益を搾取する国は、英・仏・露・オランダ等何れもキリスト教を奉ずる国々であり、先進文化国家として自負する国々であったが、被占領国、被植民地化国の多くは、その思想文化が低くかったので、前者の国々の活動は多く後者の外交その他の無知に乗じての戦略によって占領されるに至っている場合が多いのである。アヘン戦争の如きが、其の善例であろう。当時の日本は、アジアにおいて彼等の

毒手から免れている唯一の独立国であったが、その独立もその内容は正に風前の灯火の如き状態にあった。というのは、欧米崇拝は燎原の火の如く国内に拡がった。この気運に乗じて好学の人人に対し多くの費用と、洋行等の好ましい有利な条件をふりかざしてのキリスト教の思想的伝導があり、かかる欧化の風潮が愈々高まった結果は、外奇を好む国民性を有する日本人の、特にインテリゲンチャの気風を察して、国語をも英語に代えんとする説を、時の文部大臣森有礼が持ち出す程に至らしめていたのである。鹿鳴館外交も亦その一つの顕著な表徴であったと言えるであろう。換言すれば真に日本国民の現状、及び将来をも顧みることなくして、徒らに表面的又は近視眼的な欧米文化の心酔者（今でも少くない）は、自ら進んで自国を欧米の植民地化に供しようとするに傾いておった、これが当時日本の内憂である。他方、前述の如く東亜の諸民族、諸国はここ二三十年間に、相継いで欧米先進国に侵略され占領され、又は植民地化されて行き、それ等の自由と独立を奪われた近隣諸国民の苦悶の情は、亦わが国も明治維新前後から結ばれた各国との不平等、不名誉の条約から、外憂として直接に感受せざるを得なかった。これは明治二十年（一八八七）に至りて如何にしても、各国との条約改正をなさざるを得なき逼迫事情となっていたことからも明らかである。

斯くの如き世界状勢、日本国の置かれた現状に通じていた若き日の極めて敏感であった円了が、外国よりの圧迫から逃れ、国民の自由をうる日本国家の独立を、僥望するに至ったことは、寧ろ当然であった。これこそ彼が明治二十年（一八八七年）五月に「政教社」の結成に加わり、三宅、志賀、杉浦などと共に、護国運動に挺身するに至った所以であろう。単なる閉鎖的国粋運動などではあり得なかった。

然し、かく日本国の防衛、独立の維持即ち「護国」の方法として、欧米先進国の多くが採用した富国論や富国強兵論をふりかざさないで、円了が護国のために「愛理」を必須とし、これによっての思想の独立を叫んだ意義は、反って今日の世界にとっても深いものがあるのではないか。一切、軍力や暴力を振わず、話合いによる所、相互に共通の

場があり、最後的に真理の普通妥当性を明確にすることの可能を確信していたと思われるからである。その最後的、否最高の普遍妥当の真理は、前述の如く、各国民の即ち人と人の作る社会国家なる「事」と、真理なる「理」との二者の、事即理、理即事なる関係にある。理の究まる所に事も究まり、事の完了する所、理も亦完了する理事無碍、理事不二、融即の哲理を、円了は確信するに至っていたからである。この哲理は、東洋哲学中、就中、華厳哲学の最も明らかに主張する所である。日本仏教が早くより仏道の信行は或は鎮護国家となり或は教王護国、興禅護国、立正安国、念仏は朝家のなくためになるのだ等と言って来たのは、仏教徒が単に時の為政者又は権力者に追随するための方便であるのでは決してなく、この深き大乗哲理から来る自然法爾のいわば世俗諦即ち世俗の道理であった。否、世俗の道理と見るのは未だ徹しないので、所謂る菩薩道における自利行即利他行の利他行である。自利行は成仏道で、各自が仏陀と成り仏徳を成ずる道行であるが、それは取りも直さず、利他行即ち一切衆生の成熟であり、一切衆生の浄土の建立のための道行に外ならないのである。重ねて言えば、哲学すること（理を愛する行）は自利行であるが、それはそのまま護国（国家を護り理想化する行動）なる利他行なのであり、この護国の利他行が、成仏愛理の自利行であるという、大乗菩薩道であるからであると、説明することが出来る。

勿論、円了は[redacted]カント、フイヒテ、セエリング、ヘーゲル等の哲学を教わり又、自らも研究していたので、フイヒテが独仏戦争時に「独乙国民に告ぐ」(Reden an die deutsche Nation) (1870～8) を講じたこの有名な論文を知っていたであろう。この中には哲学者の熱烈な愛国心のほとばしりがあり、「真の全能なる祖国愛」を教育の力によって凡べての人の心の中に不滅に作り上げる方法などが述べてある。又、ヘーゲルの辨証法における「精神哲学」中の国家論、即ち「理性の発展及び実現の最高段階」は「立憲王制」であるとする説なども、充分知っていたであろう。たとい此等が観念的唯心的に過ぎる思想であっても、護国の愛国心や、国家の哲学的考察に深い高い理念を示すの

で、斯る研究は又、大いに前述の東洋の哲理を補い、世界的の学界の分野に位置づけるためにも又、彼此比較し止揚して、一層世界文化に貢献する意味に於ても、研究しなければならないとするのが、やはり円了の哲学観であった。彼は西洋思想の研究を以て、東洋哲学研究を補強しようとする強い要望を見逃すべきではない。

円了は一八八八年から約一カ年「欧米における東洋学研究の状況視察のため」洋行したのであるが、その結果は、第一に、前述の如き日本国内の学者の欧米心酔に対し、反って欧米諸国では「東洋学研究所」を到る所に設けて、非常に大きな成果をあげている、例せば、英国のマックスミューラーや、独乙のアルブレヒト・ウェーバー等の如きであるから、この際、充分の資材と研究便宜を有する日本の学界でも、自国の学として「東洋哲学」（印度・中国・日本の哲学を含む）を、大いに研究しなければならないこと、即ち自国の研究不足を痛感したこと、第二に皈国後まもなく発表した「哲学館ノ目的ニツイテノ意見」の中に

「余、欧米各国ヲ巡遊シテ且ツ感ジ且ツ驚ロキシモノアリ、即チ各国ノ大学ハ勿論、其小・中学ニ至ル迄、皆其国固有ノ学ヲ以テ基本トシ、交ユルニ他邦ノ学ノコレト関係ヲ有スルモノヲ以テス。……蓋シ其国固有ノ学ハ一国ノ独立ヲ助クルニ必要ナル元素ヲ有スルモノニシテ、之ヲ愛護スルハ、一国独立ノ思想ヲ人心中ニ、維持スルノ必要ナルニヨル……」

と言って、愛国の思想護国の信念が夫夫の国の学校教育に於て必要とされ実施されていることを述べ、続いて日本には未だ日本固有の学を基本として立てた大学がない。しかも我が日本固有の学は、円了の所謂る広義の「東洋哲学」なること述べておる。一言で言えば、円了は欧米視察の結果、この「東洋哲学」の重要性と、哲学することによって護国すべきこと、護国のために愛理すべきであるとする彼自身の主張を、更に裏付ける経験を得て来たものと結論し得るのである。

之を要するに、円了にとっては、永遠普遍の真理と、之を学修し究明し体現する国民と、国民をして之を自由に究明し学修し体現せしめる独立国家との三者を不可分離に考えて、かかる護国の行は即ち愛理により、真に具体的の愛理の行は護国行たることを明らかにすると共に、愛理は広く欧米の哲学（宗教始め人文科学をも含む）と東洋の哲学とを兼ねて研修し、夫々の特徴を生かし、又は新たに創作して世界文化に貢献することを、広く学徒にも勧め、又、彼の一生の使命ともしたことは、彼が晩年に著わした奮闘哲学の趣旨や、「哲学上における余の使命」によっても明らかである。

因みに、今世紀即ち一九五一年に、ハワイ大学の世界哲学者会議の全会員の決議として将来の世界の新しい哲学は、西洋的学問方法と東洋的哲学方法と加えたものによるべきだとする見解が発表されるに至っておるが、約八十年以前に、円了が東洋哲学の使命として、吾々に示し、その研究方法として東西両哲学研修を教示したことが、漸く、この世界の学界の問題となったので、円了の哲学の使命観とその方法とは、先見の明として改めて今日厳かに再考し温故知新すべきであらうと思う。

註

（1）哲学会雑誌（一八八六年創刊号）東洋大学五十年史、頁七―八趣意。
（2）「哲学館ノ目的ニツイテノ意見」（右五十年史、頁二八―九）
（3）「仏教活論序論」

宗教者の書簡

増谷文雄

1

わたしは、はやくから、宗教者の書簡に、ふかい関心をもち、たえず注目していたのであるが、近来、いささか立ち入って、研究の作業をいとなんでいる。これは、その中間の報告である。

人は、とおく相へだてて住む人々とのあいだに、書簡をもって心のたけを通わせるという手だてをもつ。その書簡が、人間の歴史のなかで果してきた役割は、まことに多様であって、時にはなまめかしく、時には厳粛、また、時には微妙なものであった。それは、時としては、美しい文学をなしたし、時としては、思想のおもき担い手となったこともあるし、また、おおくの人々をして、喜びや悲しみの涙にむせばしめたこともある。そして、それらのことは、宗教者の書簡の場合にも、けっして、例外ではなかった。いや、彼らは、しばしば、心を傾けて書簡をつづり、ことのほかなる重き役割を、その書簡に托したのである。

そのような宗教者たちの書簡のなかで、最上級のおもき役割をはたしたものの一例をあげようとならば、わたしは、まず、かのパウロの一連の書簡を思いださざるを得ない。それらは、はやくから、『新約聖書』のなかにその地

位を占め、なかでも、「ロマ書」をはじめとする幾通かのパウロの書簡は、その後のキリスト教会の思想と信仰の方向を決定したといってよいほどのものであって、それらがキリスト教のなかで果した役割のおもさは、ほとんど、四つの「福音書」に並ぶほどのものといってよろしい。

ひるがえって、仏教のなかにおいて、書簡がそのような重要な役割をはたした例をたずねるならば、まず思い出されるものは、親鸞の書簡である。親鸞の書簡にして、今日わたしどもの知ることのできるものは、四十二通もしくは四十三通と算せられる。それらは、はやくから、それぞれに、『末燈鈔』とか、『消息集』とか、あるいは、『血脈文集』とかの外題のもとに編集せられ、その門徒のあいだに読まれていた。なかでも、『末燈鈔』は、正慶二年（一三三三）、本願寺第三世、覚如の二男、従覚の編するところで、すべて二十二通をおさめ、もっともひろく読まれていたが、編者はその識語にしるして、

「そもそもこの御消息集は、念仏成仏の咽喉なり。……愚痴愚迷の眼目なり。」

と述べている。それらの書簡が、彼ら親鸞の門徒たちのあいだで果した役割は、おそらく、そのような形容にふさわしいものであったであろう。

たとえば、かの『歎異抄』をひもどくものは、その第一〇段に、「念仏には、無義をもて義とす」という一段の存することを知っているであろう。それは、親鸞の思想と信仰のぎりぎりの結語であるといってよろしい。では、「無義の義」とは、いったい、いかなることであるかと問いいたってみると、『歎異抄』の親鸞のことばは、ただ、「不可称、不可説、不可思議のゆえに」と語っているのみである。しかるに、いま、この『末燈鈔』にたずね入ってみると、そこでは、わたしどもは、思いもかけない、噛んでふくめるような親鸞の説明を、一再ならず、見出すことができるのである。たとえば、この鈔の第二書簡には、

「他力には義なきを義とすと、聖人（法然）のおほせごとにてありき。義ということは、はからふことばなり。行者のはからひは自力なれば義というなり。他力には、本願を信楽して往生必定なるゆへに、さらに義なしとなり」

とある。あるいは、また、おなじく第七書簡には、

「義とまふすことは、行者のをのをののはからうことを、義とはまふすなり。如来の誓願は、不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり。凡夫のはからひにあらず。補処の弥勒菩薩をはじめとして、仏智の不思議をはからふべきひとは候はず。しかれば、如来の誓願には、義なきを義とすとは、大師聖人（法然）のおほせに候き」

とも見える。

そのころ、親鸞は、京都で隠棲の生活をおくっていた。そして、その書簡の対象は、ことごとく、かつて関東において念仏のおしえに導いた同行たちである。彼らは、たいてい、田夫野人にすぎなかったけれども、例外もなく、篤いこころの持主であったのであろう。いまは遠くはなれ住んでも、いつまでも、念仏のおしえにみちびいてくれたかの人のことが忘れられないのである。わざわざ京都までのぼって、親鸞の身辺に給仕するものもあった。「こころざしのぜに」を集めて、隠棲の師の許にとどけることも怠らなかった。そして、なにか念仏のおしえについて疑問がおこれば、手紙をかいて質問したのである。それに応えて、親鸞は、心をこめて返事をしたためた。いうにいわれぬような微妙な問題についても、噛んでふくめるように、こまごまと書き綴った。彼と彼らとをつなぐ、切っても切れぬ心の絆が、それを書き綴らせたのである。そして、その中には、おのずから、ほかの著述などでは見られないような、親鸞の思想と信仰の祕密が、ふと漏らされたのであろう。

それればかりではない。そこには、また、親鸞その人の日々の生活のさまが、なんの修飾もなく打ち出されている。

実をいえば、この人は、書簡を通じてみらるるかぎり、なかなかの豪宕な性格のもちぬしであったらしく、些々たる身辺の小事については、あまり書いておらない。たとえば、日蓮の書簡を読んでみると、暑さ寒さのことが、よく書かれている。いささか声を大にして、しばしば、認められている。たとえば、佐渡からの書簡のひとつには、

「二三月は、寒風しきりに吹きて、霜雪さらに降ざる時はあれども、日の光をば見ることなし。八寒を現身に感ず」

と、かの島居のさむさを語っている。あるいは、身延からの書簡には、

「ひるもよるも、さむくつめたく候事、法にすぎて候。さけ（酒）はこをり（凍）て石のごとし。あぶらは金にたり。なべかまは小（すこし）水あればこわれ、かん（寒）いよいよかさなり候へば、きものうすく、食ともしくして、さしいづるものもなし。坊ははんさく（半作）にて、かぜゆきたまらず、しきものはなし。……手足かんじてきれさけ、人死ぬことかぎりなし。俗のひげをみればやうらく（瓔珞）をかけたり。僧のはな（鼻）をみればすず（鈴）をつらぬきかけて候」

と、かの山中の寒さがのべられている。しかるところ、親鸞の書簡を披見してみると、どこにも、そのような、暑さ寒さに言及したところがない。この人もまた、関東の稲田にあっては、関東のからっ風を経験したはずであり、その晩年の身を隠した京都では、あの底びえのする寒さに身をふるわせたはずである。だが、そのようなことについては、この人の書簡は、まったき沈黙をつづけている。それにもかかわらず、書簡の行間には、やはり、その生活のさまがにじみいで、また、他の文献では覗えないその人柄がうかがえるのである。たとえば、彼もまた、ふと、

「目もみえず候。なにごともみなわすれて候うへに、ひとなどにあきらかにまふすべき身にもあらず候」

などともらす。『末燈鈔』の第八書簡のしるすところであって、そこには、すでに八十五のよわいを重ねた、老い

たる親鸞のたたずまいが見える。あるいは、彼もまた、文末に追伸して、

「なにごとも、なにごとも、まうしつくしがたくさぶらふ。いのちさぶらはば、またまたまうしさぶらうべくさぶらふ」

と書きくわえている。『血脈文集』の第四書簡の末尾の一節である。そこには、あの豪宕の人も、いささか情緒的に傾いていることが感じとられる。あるいはまた、『真蹟書簡』の第三通には、つぎのような短かい文面がしたためられている。

「このゑん（円）仏ばう（房）くだられ候。こころざしのふかく候ゆへに、ぬし（主）などにもしられ申さずして、のぼられて候ぞ。こころにいれて、ぬしなどにも、おほせられ候べく候。この十日のよ（夜）、せうまう（焼亡）にあふて候。この御ばう、よくよくたずね候て候なり。こころざしありがたきやうに候ぞ。さだめて、このやうは申され候はんずらん。よくよくきかせ給べく候。なにごとも、なにごとも、いそがしさに、くわしう申さず候。あなかしこ、あなかしこ。」

それは、康元元年（その時、親鸞は八十四歳）と推定される年の十二月十五日付、高田の真仏房あての書簡である。文中の円仏房とは、その真仏の法脈にあたるものであるが、親鸞を敬慕するあまり、師に無断で上京した。だが、その志にめんじてと、とりなしの添状とともに帰国させ、あわせて、近況を報じたものである。その中に、「この十日のよ、せうまうにあふて候」とあるは、どうやら、火事に遇うて、焼け出されたものらしい。それをこの円仏房は、よくもよくも尋ね出してと、その志をしきりとめでているのである。だが、いま、われわれは、京都隠棲のあいだには、そんな災厄に遇うたこともあったのかと、この書簡によってはじめて知ることを得るのである。

さらにいえば、その文末には、「なにごとも、なにごとも、いそがしさに、くわしう申さず候」とある。それは何

ごとがあってのことかと、年譜をひらいてみると、ちょうどそのころ、建長八年から正嘉元年にかけて、親鸞の年令でいえば、八十三歳から八十五歳にかけてのころは、隠棲の彼が、もう一度、情熱にもえ老軀にむちうって、おおくの業績を書きのこした時期にあたるのである。繁をいとわずあげてみると、『尊号真像銘文』『浄土文類聚鈔』『浄土三経往生文類』『愚禿鈔』『皇太子聖徳奉讃』などは、建長八年、八十三歳のときに撰述されている。その翌年、八十四歳のとしには、『往還二種廻向文類』が成り、また、『西方指南抄』の輯録がはじめられている。さらに、その翌々年、八十五歳のころには、『西方指南抄』の輯録が成り、また、『正像末和讃』『如来二種廻向文』『一念多念文意』が書かれている。それに、親鸞八十四歳のとしといえば、善鸞義絶のことのあった、悲痛にして多事の年でもあった。その人が、ここには、「目も見えず候、なにごともみなわすれて候」としるしている。あるいは、「いのちさふらはば、またまたもうしさふらうべくさふらふ」としるしている。あるいは、また、「せうもう（焼亡）にあふて候」と、さらりと認めている。それらの書簡のことばに読みいたって、わたしどもは、はじめて、晩年の親鸞のイメージを、ほのかに描きだすことができる。そこには、老いたる親鸞が、目をしばたたきながら、心をこめて筆をもつさまが、目に見えるような気がするのである。書簡というものは、まったく、ふしぎな性格をもった文献である。

ひるがえって、日蓮の書簡は、今日までのこっているもの、おうよそ三百通と算せられる。そして、そこでも、また、わたしどもは、ほかの文献では知られない日蓮のおもかげを見ることができる。たとえば、そこには、かの戦闘的仏教者のかくされた一面の性格が、ほのぼのと香気をただよわせている。一例をあげてみると、「土籠御書」（つちのろうごしょ）とて、門弟日朗にあたえた書簡は、

「日蓮は明日佐渡国（さどのくに）へまかるなり。今夜（こよい）のさむきに付けても、ろう（牢）のうちのありさま思ひやられて、いたは

しくこそ候へ」

という一節をもってはじまり、また、その文末は、

「籠をばし出させ給ひ候はば、とくとくきたり給へ。見たてまつり、見えたてまつらん」

という一節をもって結ばれている。それは、まことに情緒纏綿たる文章であって、かの戦闘的仏教者のどこをおせば、このような音が出てくるのであるかと、思わせられる。だが、よくよく考えてみると、こんなところにこそ、日蓮の思想とその生涯の秘密をとく鍵がかくされているのではないかと、思われるのである。

かって、ソクラテスは、ヘラクレイトスの『自然について』を読んでの述懐に、「わたしが理解したものは優れたものであった。わたしに解らなかったものもそうだと思う。が、ともあれ、この著作には、熟練した潜水者が必要である」といったという。だが、熟練した潜水者を必要とするものは、ヘラクレイトスの著作ばかりではない。わたしどもが、いろいろの宗教者たちの文献に読みいたって、そこで痛感することも、また、熟練した潜水者の必要にほかならない。だが、熟練した潜水者となるためには、さまざまの訓練と、いろいろの準備がなされなければならない。そのために、とくにわたしが強調したいことは、その宗教者のイメージをできるだけはっきりと掴むことである。それには、その人の生活もしりたい。その顔貌も知りたい。その体質や病気までもさぐってみたいと思う。しかるに、そのようなことをわれわれに漏らしてくれるものは、書簡をおいてほかにはないのである。たとえば、「兵衛志（へうえのさかん）殿御返事」と題せられる日蓮の書簡には、つぎのような一節がみえる。

「去年の十二月の三十日より、はらのけ（下痢）の候しが、春夏やむことなし。あき（秋）すぎて十月のころ、大事になりて候しが、すこしく平癒つかまつりて候へども、ややもすればをこり候に、兄弟二人のふたつの小袖、わた（綿）四十両をきて候が、なつ（夏）のかたびらのやうにかるく候ぞ」

これは、弘安元年、日蓮が五十七歳の冬のころの書簡である。兵衛志というは、池上宗仲の弟宗長のことであって、文中に「兄弟二人のふたつの小袖」とあるのは、彼らの送ったものであろう。それへの感謝のことばのついでに、日蓮は、わが「はらのけ」の容態をまでしるしているのであるが、それによって、身延の日蓮のイメージは、はなはだ具体的となるのである。

2

親鸞と日蓮の書簡は、わが国の宗教者たちのそれのなかでも、もっとも注目さるべきものと思われるのであるが、この二人の書簡には、おそらく、宗教者の書簡に独得のものといってよいであろう、一つの共通の様式がみられる。それは、門徒、檀那などからの届け物にたいする受領の証が、たいてい、文頭にしるされていることである。

たとえば、まず、親鸞の場合からいえば、『末燈鈔』の第二〇書簡の冒頭には、

「方々よりの御こころざしのものども、かずのままに、たしかにたまはりさふらふ。明教房ののぼられてさふらふこと、ありがたきことにさふらふ。かたがたの御こころざし、まふしつくしがたくさふらふ。」

と見える。また、『親鸞聖人御消息集』の第六書簡のはじめには、

「九月二十七日の御ふみ、くわしくみさふらひぬ。さては、御こころざしの銭伍貫文、十一月九日にたまはりてさふらふ。」

とある。これは、慈信房、つまり、善鸞にあてたものである。また、『末燈鈔』の第一七書簡では、文末に別行にして、

「銭弐拾貫文慥々（たしかに、たしかに）給候。穴賢（あなかしこ）々々」

とある。これは、なかなかの大金である。さらに、「真蹟書簡」の第二には、その文頭に、一字をさげて、

「専信房、京ちかくなられて候こそ、たのもしうおぼえ候へ。

又、御こころざしのぜに（銭）三百文、たしかに、たしかに、かしこまりてたまはりて候」

とみえる。しかるに、『末燈鈔』の第一一書簡は、おなじ書簡を集録しながら、この文頭の部分をはぶいているのは、どうしたことであろうか。おそらくは、法語、教説の部分をのみ重しとして、この様式の部分を削除したものではないかと思われる。そして、そのような考えから、写本、集録ではカットされたものは、そのほかにもあったのではないかと思われる。

ひるがえって、日蓮の書簡には、そのような様式のものが、さらに、さらに、多くみられる。たとえば、「四条金吾殿御書」と題せられる、文永八年七月十二日付の書簡の文頭には、

「雪のごとく白く候白米一斗。古酒のごとく候油一筒。御布施一貫文。わざわざ使者を以て盆料送給候。」

とある。それは、お盆のつけとどけだと知られる。おなじく、「四条金吾殿御返事」と題せられる、弘安五年正月七日付の書簡には、

「満月のごとくなるもちゐ（餅）二十、かんろ（甘露）のごとくなるせいす（清酒）一つつ給候をはんぬ」

とはじめられている。それは、正月のつけとどけであろう。あるいは、「上野殿御返事」と題せられる、南条七郎次郎あてのものには、

「聖人（すみざけ）二管、柑子（かうじ）一籠、薯蕷（こんにやく）十枚、薯蕷（やまいも）一籠、牛房（ごぼう）一束、種々の物送給候」

とみえる。南部氏は、駿河の国、富士の上野郷を知行していたので、また上野殿と称するのであるが、その知行所

は、身延からはさほどに遠くはない。だから、山や畑からの物も、そのままに送りとどけることを得たであろうし、それがまた、身延の生活にはありがたいものであったにちがいあるまい。おなじく「南条殿御返事」と題せられるこの人への書簡のはじめには、

「はるのはじめの御つかひ、自他申しこめまいらせ候。さては、給はるところのすず（種々）の物の事、もちゐ（餅）七十まい、さけひとつつ、いもいちだ、河のりひとかみぶくろ（一紙袋）、だいこんふたつ（二把）、やまのいも七ほん等也。ねんごろの御心ざしは、しなじなのものにあらはれ候ぬ」

とある。きっと彼らは、日蓮の好物をよく知っていたであろうと察せられる。そして、その品々のなかには、しばしば、酒の名がみえていることは、はなはだ興味をそそられるところである。

だが、それはさておき、このような書簡の様式が意味するところのものはなんであろうか。実をいえば、わたしもまた、はじめは、その様式の意味するところのものを汲むことができないままに、軽く見すごしていた。むしろ、宗教者ともあろう者が、金銭やとどけものの受領を、文頭にしるしていることを、いささか、いとわしうさえ思ったことであった。さきにも指摘したように、『末燈鈔』などにおいて、その部分を削除しているものがあるのは、やはり、そのような心がはたらいているのではないかとも思われる。

だが、気がついてみると、彼らの書簡のこの様式は、はなはだ重要な意味をもっているのである。それを彼らが意識していたか否かは別として、それらは、この二人の宗教者たちが、あくまでも、民衆によって支えられ、民衆とともに生きた仏教者であったことの証をなしているからである。思うに、この国に仏教が伝えられてから、かの時代にいたるまでにも、すでに久しい年月が経っていた。その間における、この国の仏教者たちは、主として国家の食録によって支えられてきた。あるいは、権力者たちの外護によって生きてきた。そのことは、かの時代の仏教者、たとえ

ば、法然や道元にいたるまで、なおしかるのである。法然には関白・九条兼実があった。道元には探題・波多野義重があった。しかるに、親鸞や日蓮には、そのような外護はなかった。親鸞をささえたものは、関東の田夫野人であったし、日蓮を支持したのは、相模から駿河のあたりにかけての、下級武士を中心とする弟子檀那たちであった。しかも、この二人の仏教者とその支持者たちは、かなりながい期間にわたって、とおく相へだたって住む運命をもった。親鸞は、その晩年を京都に隠棲した。日蓮は、佐渡の流謫が四年、そして、身延の隠棲はおうよそ九年にわたった。その間にも、その門下たちは、その師に金品をとどけて支持することを忘れなかった。ことに、感銘のふかいのは、彼らが「こころざしの銭」をもちより、あるいはさまざまの物をもちよって、それを師にとどけていることである。親鸞の場合でいえば、さきにも引用した、「方々よりの御こころざしのものども」というのがそれであり、日蓮の場合でいうと、たとえば、「三沢鈔」と題する書簡のはじめに、

「かへすがへす、するが（駿河）の人々、みな同じ御心と申させ給候へ。柑子一百、こぶ（昆布）、のり（海苔）、をご（於胡）等の生の物、はるばると、わざわざ山中へをくり給て候。ならびに、うつぶせ（内房）の尼ごぜんの御こそで（小袖）一つ給候をはんぬ」

とあるのが思い出される。まさに合力である。民衆たちが、力を合せて、親鸞を、また、日蓮をささえているのである。その支持にたいしては、とうぜん、あつい感謝のこころなきを得ない。かつ、とどけた代表者は、これこの通りと、みなの者にみせる証をもたねばならぬ。それが、これらの書簡の様式を生んだものとすれば、この様式こそは、彼らが民衆とともに生きた仏教者であったことの証であるということを得るはずである。

3

だが、宗教者の書簡のもっとも重い役割は、やはり、伝道、教化にあったことは、いうまでもない。今日の宗教者は、さまざまの伝道、教化の手段をもつ。電波も利用できる。刊行物も活用できる。そのようなさまざまの手段をもたなかったかの時代においては、書簡は、今日からは想像もできないほどの、重要な伝道、教化の手段であったにちがいない。そして、親鸞と日蓮とは、その手段をもっとも利用した宗教者であったといってよかろう。

その伝道、教化の仕方には、それぞれに特色のあるゆき方がみられる。まず、親鸞の場合についていえば、質疑をむかえて、心をこめてそれに答える。そのような書簡が、今日つたえられているものの半ばをこえる。その一例をあげてみると、つぎのような具合である。

たとえば、『末燈鈔』の第九書簡は、まず、つぎのような一節をもって始められている。

「御ふみくはしくうけたまはり候ぬ。さては、この御不審しかるべしともおぼえず候」

その不審というのは、つづいて読みすすめば、すぐ解るように、誓願と名号との問題であった。それにたいして、親鸞の答えは、いささかの妥協もゆるさぬ、厳しいものであった。

「そのゆへは、誓願・名号とまふして、かはりたること候はず候。誓願をはなれたる名号も候はず。名号をはなれたる誓願も候はず候。かくまふし候もはからひにて候なり。ただ誓願を不思議と信じ、また名号を不思議と一念信じとなへつるうへは、何条わがはからひをいたすべき。ききわけ、しりわくるなど、わづらはしくはおほせ候やらん。これみなひがごとにて候なり。ただ不思議と信じつるうへは、とかく御はからひあるべからず候。往生の業には、わたくしのはからひは、あるまじく候なり。あなかしこ、あなかしこ。ただ如来にまかせまいらせおはしますべく候。あなかしこ、あなかしこ。」

そして、その追伸に、さらに、

「このふみをもて、ひとびとにもみせまいらせさせたまふべく候。他力には義なきを義とはまふし候なり」

と記し加えている。よく知られているように、『歎異抄』の第一一段には、「一文不通のともがらの念仏まふすにあふて、なんじは誓願不思議を信じて念仏まふすか、また名号不思議を信ずるか」などと「いひおどろかす」ものがあったと見えているが、この質問者もまた、その問題をとりあげて、どのように「ききわけ、しりわくる」べきかを問うたのであろう。それにたいする親鸞のこの答えは、さすがに、ぴしゃりと押えて、間然するところのないものである。

また、たとえば、『末燈鈔』の第一一書簡（「真蹟書簡」の第二通と同本。ただ、この鈔では、その前文を削除していることを、さきに指摘しておいた）は、つぎのように記されている。

「四月七日の御ふみ、五月二十六日、たしかにみさふらひぬ。さては、おほせられたること、信の一念、行の一念、ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆへは、行とまふすは、本願の名号をひとこゑとなへて往生すとまふすことをききて、ひとこゑをもとなえ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかひをききて、うたがふこころのすこしもなきを、信の一念とまふすなり。信と行とふたつときけども、行をひとこゑするときき てうたがはねば、行をはなれたる信はなしとききて候。また信をはなれたる行なしとおぼしめすべし。これみな弥陀の御ちかひとまふすことをこころうべし。行と信とは、御ちかひをまふすなり。あなかしこ、あなかしこ。いのち候はば、かならずのぼらせたまふべし。」

これは、「信行一念章」と称せられるものであって、信と行、すなわち、信心と念仏との関係について、これほどに截然たる親鸞の発言は、他にもとめることを得ない。その意味において、これもまた、きわめて注目すべき応答であるが、もう一つ、わたしは、その行文について、ふかい関心をもっているのである。それは、ここでは、いわゆる

法語の文体と書簡の文体とが、混在しているからである。たとえば、はじめの、「四月七日の御ふみ、五月二十六日、たしかにみさふらひぬ」までは、あきらかに書簡体である。しかるに、「さては」以下は、突如として、法語の文体になる。「信の一念、行の一念、ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし」というがごとくである。しかるに、さらにすすんで、「行をはなれたる信はなしとききて候」にいたって、また書簡の文体となり、それから、もう一度、法語の文体となって、最後は、またもや、「あなかしこ、あなかしこ、いのち候はば、かならずのぼらせたまふべし」と、書簡体らしき文体で結ばれている。

この書簡は、「真蹟書簡」第二通の別筆によれば、建長八年五月二十八日付であることが知られる。その時、親鸞はすでに八十四歳である。もはや、文体のことなどは気にもかけず、自由自在にこの返書をしたためたことと思われる。だが、法語体と書簡体とが、このようにいり混っているということは、やはり、われわれにとっては、注目にあたいするのである。なんとなれば、親鸞においても、また、日蓮においても、書簡はしばしば法語の母胎の役割を果しているからである。

例をあげてみよう。たとえば、親鸞の場合、「真蹟書簡」の第一通は、まず、

「かさまの念仏者のうたがひとわれたる事」

と標題して、つぎのように書きはじめられている。

「それ浄土真宗のこころは、往生の根機に他力あり、自力あり。このことすでに、天竺の論家、浄土の祖師のおほせられたることなり。まづ自力と申ことは、行者のおのおのの縁にしたがひて、余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わがみをたのみ、わがはからひのこころをもて、身口意のみだれごころをつくろい、めでたうしなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり。また他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択摂取したまへ

る第十八の念仏往生の本願を信楽するを他力と申なり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき」

これは、まさしく法語である。しかも、重要なる法語である。しかるに、それは、文末にいたって、突如として、書簡の文体に変ずる。

「仏恩のふかきことは、懈慢、辺地に往生し、疑城、胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九、第二十の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにて候へ。仏恩のふかきこと、そのきわもなし。いかにいはんや、真実の報土へ往生して大涅槃のさとりをひらかむこと、仏恩よくよく御安（案）ども候べし。これさらに、性信房、親鸞がはからひ申にはあらず候。ゆめゆめ。」

それは、この法語がもともと書簡として書かれたものであることを示している。おそらくは、もと、笠間のあたりにすむ念仏者からの質疑にたいして、書簡をもって答えたものを、さらに、請わるるままに、法語として書き与えたものであろうかと推察される。また、それを法語として書写したものもあったのであろう。

そして、日蓮の書簡においては、そのような例が、さらにしばしば見出される。それらのなかには、後世の遺文の編集者たちによって、「教義書」もしくは「信行者」などとして取扱れているものもすくなくない。たとえば、「生死一大事血脈鈔」と称されているものは、まず、

「御状、委細披見せしめ候畢んぬ」

と、来状にたいする応答をもってはじめられているが、そこで一転して、たちまち、法語の文体をとって、つぎのような教示がはじめられている。

「それ生死一大事血脈とは、所謂妙法蓮華経是なり。其の故は、釈迦、多宝の二仏、宝塔の中にして、上行菩薩に

譲り給ひて、此の妙法蓮華経の五字、過去遠々劫より已来、寸時も離れざる血脈なり。妙は死、法は生なり。此の生死の二法が十界の当体なり。また此を当体蓮華ともいふなり。……総じて、日蓮が弟子、檀那等、自他彼此の心なく、水魚の思ひを成して、異体同心にして、南無妙法蓮華経と唱へ奉るところを、生死一大事の血脈とは云ふなり。しかも今、日蓮が弘通するところの所詮これなり。」

だが、さらに読みいたってみると、それは、やがて、もう一度、書簡の文体にもどって結ばれる。

「相構へ、相構へて、強盛の大信力を致して、南無妙法蓮華経、臨終正念と祈念し給へ。生死一大事の血脈、これより外に、全く求むることなかれ。煩悩即菩提、生死即涅槃とはこれなり。信心の血脈なくんば、法華経を持つとも無益なり。委細の旨、又々申すべく候。恐々謹言。

文永九年　壬申　二月十一日

桑門　日　蓮　花押

最蓮房上人　御返事」

それは、文永九年の日付けであるから、日蓮がなお佐渡にあるころのことである。最蓮房とは、日浄もしくは日栄のこと。もと京都にあり、天台の学匠であったが、たまたま佐渡にあって、日蓮の化を受けた。そして、これは、その間に、問うて与えられた教示であったと知られる。

もう一つ例をあげてみよう。それは、「三大秘法禀承事」と称せられるものであるが、これもまた、弘安四年四月八日付をもって、身延の日蓮から、太田金吾に与えた御返事であった。それは、いきなり、つぎのような法語の文体をもってはじめられている。

「それ法華経の第七、神力品に云く、「要を以て之を言はば、如来の一切の所有の法、如来の一切の自在の神力、如

来の一切の秘要の蔵、如来の一切の甚深の事、みな此の経に於いて宣示、顕説す」等云々。釈に云く、「経中の要説、要四事に在り」等云々。問ふ。所説の要言の法とは何物ぞや。答ふ。それ釈尊初成道より四味三教、乃至、法華経の広開三顕一の席を立ちて、略開近顕遠を説かせ給ひし涌出品までに、秘せさせ給ひし実相証得の当初修行し給ひしところの、寿量品の本尊と戒壇と題目の五字なり」

そして、問いと答えとをつらねて、その三つの大いなる秘法について、それぞれに語りすすめ、やがて、しだいに、書簡の文体となって、つぎのように結ばれる。

「予が年来己心に秘すと雖も、此の法門を書き付けて留め置かずんば、門家の遺弟等、定めて無慈悲の讒言を加ふべし。その後は何と悔ゆとも叶ふまじと存ずる間、貴辺に対して書き送り候。一見の後、秘して他見あるべからず、口外も詮なし、法華経を諸仏出世の一大事と説かせ給ひ候は、この三大秘法を含みたる経にて渡らせ給へばなり。これを秘すべし、これを秘すべし。

弘安四年　卯月八日

日　蓮　花押

太田金吾殿　御返事」

そのような例は、日蓮の書簡に、しばしば見られる。のみならず、さきに言及した書簡の前文のつぎにも、たいてい、法語がつらねられている。春のはじめの供養のものの受領の証には、初春のよろこびを釈迦仏に托して語り、お盆に際してのつけとどけものの返しには、「そもそも盂蘭盆と申すは」と、目蓮尊者の説話をしるすといった具合である。それを、日蓮も、また弟子、檀那たちも、これこそ財施法施、具足円満のすがたであると、心得ていたものにちがいあるまい。

4

そのほかに、なお、日蓮の書簡にも、また、親鸞のそれにも、見落してはならないものがある。それらは、まったく、異例のものであって、なにか、ただならぬ雰囲気につつまれている。

たとえば、日蓮の書簡のなかに、「法華行者値難事」と題せられるものがある。それは、一応、富木氏に宛てられたものであるが、さらに、そのほかに、「河野辺殿等中」「大和阿闍梨御房等中」「一切我弟子等中」ならびに、「三郎左衛門殿」などの宛名がならべ記されてある。さらに、文末に附記するところの一句には、

「一切の諸人これを見聞し、志あらん人々は互ひにこれを語れ」

と見えておる。それは、疑いもなく、弟子、檀那のすべてに周知せしめることを願っているのである。いな、互いにこのことを語って、天下に知らしめたいといっているのである。このことは外でもない。「法華経の行者」たるの自覚である。その文面は、まず、

「法華経の第四に云く、〃如来の現在すらなを怨嫉多し。況んや滅度の後をや〃等云々。同第五に云く、〃一切世間、怨多くして信じ難し〃等云々」

と、経の文を引き、それを背景として、「在世と滅後と、正像二千年の間に、法華経の行者ただ三人あり」と断じ、仏と天台と伝教とがそれであったとする。そして、それに、もう一人を加えて、わたしこそは、その第四番目の、末法時における「法華経の行者」であるとするのである。

「当に知るべし。三人に日蓮を入れ、四人と為して、法華経の行者末法に有るか。喜しい哉。況滅度後（況んや滅度の後のをや）の記文に当れり。悲しい哉。国中の諸人の阿鼻獄に入らんこと。茂きを厭うて仔細に之を記さず。

心を以て之を推せよ」

それは、文永十一年甲戌正月十四日付の書簡である。その時、日蓮はすでに佐渡にあること足かけ四年におよび、しかも、鎌倉の強圧はいよいよ厳しさを加えてきた。旧臘十二月七日には、武蔵の前司殿より佐渡の国に、つぎのような状が下った。

「佐土の国の流人の僧日蓮、弟子等を引率し、悪行を巧むの由、その聞えあり。所行の企て甚だ以て奇怪なり。今より以後、彼僧に相随はんの輩に於ては、炳誡を加へしむべし。猶以て違犯せしめば、交名を注進せらるべき由、候所なり。仍て執達件の如し」

と。その相つぐ強圧の下にあって、彼は、自己の「値難」を、経のことばに照しながら、ついに、「法華経の行者」の自覚を確立した。そして、その自覚の確立を、とりいそぎ、その弟子、檀那等に報じたのが、このただならぬ書簡であると知られる。

「法華経の行者」ということばは、日蓮の称としてもっとも相応しい。その自覚は、すでに早くから、日蓮の胸中に芽生えていた。佐渡に来てから書いた『開目鈔』をはじめとして、『諸法実相鈔』や『佐渡御書』などにも、このことばは、すでに、しばしば見えている。それが、ついに、不動の自覚として確立されたのが、文永十年の暮から翌年の初春にかけてのことであったと思われる。このただならぬ気配をただよわせる書簡が、そのことを語っているのである。

親鸞の書簡のなかにも、ただならぬ気配につつまれたものが、すくなくとも、二通存する。その一つは、『親鸞聖人血脈文集』の第二書簡であって、横曽根の性信房に宛てられたものである。その中には、つぎのような一節がみられる。

「その様をこそ、としごろまうしてさふらふに、慈信ほどのもののまうすことに、常陸、下野の念仏者の、みな御こころどものうかれて、はては、さしもたしかなる証文を、ちからをつくして、かずあまたかきてまいらせてさふらへば、それをみなすてあふておはしましさふらふときこえさふらへば、ともかく、まうすにをよばずさふらふ」そして、ここでもまた、「このふみを人々にもみせさせたまふべし」とあり、さらに、追伸に、もの一度、「よくよく人々にもみせまうしたまふべし」と念がおされている。

もう一つは、古来いずれの書簡集にも漏れ、わずかに写本によって伝えられたものであって、今日では、「古写書簡」の第三書簡として編まれている。その宛名は慈信房、つまり、善鸞であって、その内容は、義絶状をなす。その一節をあげると、

「往生極楽の大事をいひまどわして、ひたち、しもづけの念仏者をまどわし、おや（親）にそらごとをいひつけたること、こころうきことなり。第十八の本願をば、しぼめるはなにたとえて、人ごとにみなすてまいらせたりときこゆること、まことにはうぼふ（謗法）のとが（科）、又、五逆のつみをこのみて、人をそむじ（損）まどわさること、かなしきことなり。……いまは、おや（親）といふことあるべからず。こ（子）とおもふことおもいきりたり。三宝、神明にまふしきりおわりぬ。かなしきことなり」

その日付をみれば、いずれも建長八年の五月廿九日であって、事の内容は、おなじく、いわゆる『善鸞事件』に関するものであることが知られる。その内容については、いまは詳細をいうべき場合ではないが、それについての第一資料は、これらの書簡をほかにしては、他にまったく存しない。

それは、親鸞の晩年における最大の事件、そして、もっとも悲痛な出来事であった。にもかかわらず、彼は、それについて、その著作の中にはなんの言及ものこしてはいない。また、覚如の『御伝鈔』など、初期の伝記も、そのこ

とについては、まったく沈黙している。ただ、わずかに、『歎異抄』の第二段が、その事件にかんするものであろうと想察せられるのみである。そのことを翻していわば、書簡はまた、これらの宗教者のパーソナル・ヒストリーにとって、最大の資料源であるということを得るのである。

第一部会

A・H・マスローの宗教論

家塚高志

宗教的とはどういうことかという問題について、心理学的立場から研究する手がかりの一つとして、A. H. Maslow 所論を検討してみたい。Maslow は Freud 理論及び実験的実証的な行動主義理論に対し、第三勢力の心理学という言葉を使い、愛、創造性、成長、高い価値、自己実現、等々の問題をとりあげて、人間行動の研究に新しい局面を打開しようとしている。

Maslow の宗教についての見解は、Toward a Psychology of Being, 1962. Religions, Values, and Peak-Experiences, 1964 等を通じて知ることができる。宗教の取扱い方において、彼は W. James, J. Dewey, E. Fromm の系列に属すると自らのべている。宗教現象を心理学者として記述的経験的客観的に、又人間中心的に、できるだけ忠実に検討するという点で、彼等は共通性をもつのである。Maslow の関心は、制度的な宗教にではなく、個人の場における宗教現象にある。彼はあらゆる宗教は皆本質的に同じであるとして、そこに共通する宗教的なものを、心理学的立場からとらえようとする。つまりいろいろな宗教現象から、特殊的偶然的又局部的なものをすべて除き去って、そこに残るものを考え、それを核心的宗教経験（core-religious experience）と名づける。そしてこの核心的なものとして彼は至高経験（peak-experience）という独自の概念を設定する。彼のいう至高経験とは、せまい意味の神秘経験に止まらず、非常に幅の広い概念で、生命感に満ちた愛情の経験、美的認知、創造的瞬間、知的洞察、等々の場面での最高の幸福と充実の瞬間をさしている。この他 Maslow において極めて重要な位置を占める自己実現（self-actualization）という概念も、彼の宗教論を理解する手がかりである。

彼が至高経験における生命認識の特徴としてあげている十九の項目は、至高経験の宗教的面としてあげている二十五の項目に殆ど含まれている。又それは彼が自己実現人の特徴としてあげている項目とも共通性をもつ。このことは、彼が至高経験を広い意味での宗教経験とほぼ同一視しているということ、又自己実現という目標に宗教的価値を認めていることなどを物語るといえよう。

したがって Maslow は、至高経験は或る特殊な人にのみ見られるものではなく、すべての人がもち得ると考えている。至高経験をもったことがないという人は、もつことができないのではなく、もつことを恐れたり、逃げたり、抑圧したり、忘れたりした人であるとして、彼はこのような人を non-peaker と呼び、至高経験をもっていると報告する peaker と区別する。彼は non-peaker には宗教性を認めず、こうして至高経験を宗教的なものの中核として考えるが、これはあくまで超自然的な

ものではなく、科学的な研究の対象たり得るものであるとしている。結局 Maslow において宗教とは、自己実現をめざす幅の広い心的活動で、その基盤として至高経験をもつものとしてとらえられているといってよいと思う。

このように経験の次元で宗教的なものの本質を心理学的にとらえようとする Maslow の考え方は、従来の Otto 等の流れに属させることもできるだろうが、経験を単に情緒的なものだけに限らず、知的意志的な要素も大きくうち出している点で、はっきり区別できると思う。しかしこのように経験の次元でのみ考えるという立場には疑問が残る。経験を内行動の一つと考えれば、どうしても更に信仰体制としての宗教的態度の問題にふれざるを得ないのではなかろうか。むしろ宗教性は態度の次元でとらえる方が妥当で、その方が peaker, non-peaker という面白い問題もよりよく解明できると思う。彼の至高経験の内容分析についても、更に追試を含めた研究が進められなければならないが、かって W. James によって病的な面だけが特に強調されたこの経験について、その健全な意味が再評価され、究極的価値実現のための大きな要因とされていることは注目すべきであろう。以上の観点から、Maslow の理論は宗教性の問題、更にここではふれないが宗教教育の研究に寄与する所が極めて大きいといえると思う。

宗教布教・伝道とマス・コュニケーション

川崎肇

宗教の布教、伝道の方法の一つとして、マス・コミュニケイションを活用することは良策には違いないが、その効果を無視して、マス・コミに流し込む伝道の仕方は首肯しかねるところである。マス・コミにのる芸能と宗教とが混同されるおそれがあるので、敢えて宗教の布教理論をここに提示し、宗教現象の社会科学的取扱い方について一考したいと思う。布教学の成立に関しての研究には、わが国でも溝口靖夫教授の「宗教社会学研究」―布教と文化接触変容―昭和二十八年―等がある。溝口博士の研究は布教を直接、文化現象の渦中において、布教の文化接触における「伝播」と「変化」の二面の考察を試みようとしたところに特色がある。これは、ある意味で、古い宗教社会学研究からの脱皮を早めたことになろう。私は、とくに、こうしたものの中から、宗教的布教が、今日のマス・コミ現象をどのように有効に活用しているかについて、その集約的研究を試案することにしたのである。現在の宗教で、事業化して不可能なものは一つもないほどに、宗教を特殊現象視していないのが今日の社会一般のようである。それでいて、また、とくにわが国では、いまだに宗教を過保護に扱っているところもすくなく

ないであろう。宗教結社は、法人格をもつことにより、一層、その社会的立場が確保されることになるのである。たとえ、いまだに宗教法人となっていない宗教団体・教会・寺院・教団であろうとも、マス・コミの世界にある宗教は、無特定多数の個人個人に布教・伝道の余地を充分見出せるだけの特殊性をもっている。宗教の特殊性の理解はきわめて困難な哲学を内包しているもののようである。そこで、宗教を取扱うことは、文化一般とするか、あるいは特殊文化の範疇とするかによって質的に全く相違したものとなっていくであろう。しかしながら今日の科学的思惟からするならば、宗教は common faith を一般化しつつ、それに止まらずに、これを in a personal なものとして特殊化するものでなければ、宗教的信仰は、きわめて稀薄なものとなり、やがては宗教の堕落を自らがまねく原因をつくっていくであろうと思われるのである。

宗教が布教の手段として、あらゆるマス・コミの技術を媒介とすることは、きわめて適当であるに違いない。パンフレット、新聞、雑誌、書籍等の出版をはじめとして、ラジオ、テレビによる放送、通信あるいは講話、講演、レクチャー等を駆使することにより布教の主体である自らの宗教の特性を大衆に侵透させていくことは、一般論として必要である。こうしたいわば宗教宣伝とみなされるものの中には、自らの宗教を語ることすくなく、自己宣伝的であったり、排他的であったりするものがあまりにも多くみうけられるのである。たとえば、宗教的ドラマを見た場合、ドラマ構成がむやみと説話の挿入により単調になりがちで、宗教的格調はあってもドラマとしては成功しない例をあげることができる。今日のようなマス・コミの著しい発達を宗教が布教の便法として活用するためには、もっとも有効な方法としてつぎのような技術によることが指摘されよう。

1・マス・コミの特性を把握すること

その特性とはつぎのようなものである。

a／無特定多数に対して放送、伝達される

b／マス・コミの主体は、聴視者の意志の有無に拘わらず、自らの宣伝をなしうる

c／マス・コミの技術は、その媒介とされる機械や印刷物等の品質のよしあしによって、迅速性、正確性、ニュース性がいかされていく

d／a項に対して、マス・コミの影響をうけたものの無特定多数の中から、これを感受した個人の反応を無視しえない

e／マス・コミの技術を用うるには、ある程の資力を必要とする。充分に資力にゆとりがある場合には、有効度は高率をしめすこととなる。

2・マス・コミを通しての宗教の布教効果は計測される。

a／布教の元来の形は相互のコミュニケイションであって、布教者側の一方的理解であってはならない。

b／布教は神学論や教理、哲学を基礎とするものであっても、布教自体は、専ら方法論の域を出るものではない。

c／1・e項に提示したように、布教の有効度の測定はここ

でも問題とされる。これは一般には、DK集団を求道者へと導く数値によって表わされるものである。

d／前c項は、むしろ教会人口論的見解であって、本項では、さらに、その量的とらえ方から、さらにすすんで人口質的分析により、布教の結果、求道者から信徒となったところの回心の動機、堅信の様相についての適性を把えなければならない。

e／マス・コミを通じての布教には、この他、個人から個人へ、個人から集団へ、集団から社会へと拡大していく一般社会への侵透を無視することはできない。

宗教新聞、宗教雑誌、宗教放送（ラジオ・テレビ等）、宗教映画、宗教演劇、宗教音楽、宗教美術、宗教文学等に至るまで、意欲的な企画のなされている宗教事業が経営上に行き詰らぬためにも、人心を把握することが急務であろう。単なる放送に終止せず、宗教的反応とその処置について、アフター・ケアーの技術を宗教自身がもちあわさなければ現代宗教の社会的役割を果すことはできないであろう。

宗教的伝統への社会人類学的アプローチについて

佐々木宏幹

社会人類学が自律的で自己充足的な社会・文化の研究から複合的で相互補助的なそれの研究へと進展した際、その研究上の概念や方法の面で当然修正、整備等の手続きが必要になった。R・レッドフィールドやM・シンガー[1]の農民文化と民俗社会、「大伝統」と「小伝統」のような仮説的規定もこの線に沿ったものといえよう。彼等のいう伝統は場合によって文化とか生活様式とか社会組織を指すが、要は異質な又は機能の異なる文化の接触、複合、変化の様相を意味するものと考えられる。

一九五〇年頃からの東南アジアの社会人類学的宗教研究は、大体レッドフィールドの伝統の概念を踏まえているようだが、インドやセイロンの場合には特にこの感が深い。ところで社会人類学者達が大伝統と小伝統という枠組を用いてインドやセイロンで実地調査・研究する際、そのアプローチの仕方に少なからぬ差異が認められるので、今はこの点を問題にしたい。(1)それが部分である小地域の小伝統がこれを取巻く大伝統とどんな関係にあるかを問題にし、内対外の関係で伝統を把えようとする仕方で、M・N・シュリニヴァスの研究に見られる。(2)ある地域内で二つの伝統がどう関係し合い影響し合っているかを問題にし、一地域内の両伝統を把えようとする仕方でM・マリオット[2]に見られる。(3)具体的な人間の営みの中に両伝統がいかに機能し合っているかを問題にし、人間の観念と行為における伝統の役割を把えようとするものでD・マンデルバウム等に見られる。

先ずシュリニヴァスはヒンドウイズムを局地的、地域的、半島的、全インド的に四区分し、全インド的なものをサンスクリ

ット的ヒンドゥィズムとし、ブラーマンが有する観念と儀礼の体系であり、これに対し局地的なものは非サンスクリット的で村神や祖先の崇拝をはじめ呪術的儀礼に示されるとする。そして非サンスクリット的観念、儀礼がサンスクリット的それと関わり合い、前者の犠牲において後者が伝播する過程をサンスクリット化という概念で表わし、南インドの一地域に関連させてこれを追究しようとする。彼のサンスクリット的伝統は、レッドフィールドによって大伝統と見なされた。

次にM・マリオット[3]は北インドの一村落を実地調査し、(1)インド文明の大宗教的伝統とは別に小社会の宗教が全体として認知される程度、(2)小社会の宗教の研究によって、インド文明の大宗教的伝統が認知される程度を理解しようとする。彼はレッドフィールドとシンガーによる一九五四年の論文[4]における伝統の概念とシュリニヴアスのサンスクリット化の仮説に依拠する。そして村で行われる祭の分析によって両伝統の関係に迫った結果、サンスクリット的体裁の強い要素でも大伝統からではなく、地方の農民生活から発生したものを強く留めていること、従って非サンスクリット的要素にサンスクリット的要素が附加されているので両者の明確な入替えは見られないこと等を明らかにした。それで小伝統の犠牲において大伝統化が行われるとするシュリニヴアスの仮説に対して、両伝統の相互作用の様式は補足過程として研究されるべきであるとして、universalization と parochialization の過程という概念を提示した。

次にD・マンデルバウム[5]は、インドとセイロンの宗教の研究に関して伝統の問題に触れるが、二つの伝統という見方は相容れない要素を指すことになるとして、複合という概念を用いる。大、小の伝統の代りに超越的複合と実用的複合に区分し、この両複合が相補って人間の日常生活に機能する場を分析しようとする。両複合（伝統）は決して相反捻し合うものでなく、生活構造に密着して必要に応じて夫々の役割を果たすと見る。すなわち超越的複合は長期の福利と社会・文化の体系維持を目標とし、高度の宗教的機能を有するのに対し、実用的複合は地域的な危機の解決と個人の現実的福利を目指し、地域的要素の強い手段であって、前者はブラーマンやプリーストに代表され後者は土着的シャーマンに代表されるとする。

以上宗教的伝統への三つのアプローチの仕方について述べたが年次的には(1)が古く(3)が新しい。(1)から(3)に至るにつれてエクステンスイヴで通時的な傾向のアプローチからインテンスイヴで共時的な傾向へと変化しているのが観取されるが、夫々のアプローチに特色と長所、短所があろうことは言うまでもない。学史的な位置ずけやアプローチ相互間の問題については他日を期したい。

① R. Redfield, The Social Organization of Tradition, (The Far Eastern Quarterly, XV, 1955—56). Peasant Society and Culture, Ch. Ⅲ, 1956. M. Singer, The Cultural Pattern of Indian Civilization) (The Far Eastern Quarterly, XV).

② M. N. Srinivas, Religion and Society among the Coorgs of South India, 1952, 213—240.
③ M. Marriott, Little Communities in an Indigenous Civilization, (Village India 1955, 171—222)
④ R. Redfield and M. Singer, The Cultural Role of Cities (Economic Development and Cultural Change, 1954, 3. 1, 64—73).
⑤ D. G. Mandelbaum, Process and Structure in South Asian Religion (Religion in South Asia, 1964, 5—20).

東西神祕思想における否定神学の役割

ハインリッヒ・デュモリン

洋の東西を問わず全ての神祕家は否定的な表現を好むが、同時に絶対的な実在を強く肯定しているといえる。神祕家によって体験される絶対者との接触という目的は、道と同様に否定の中に包含されている。いわゆる否定神学の根底は、全ての創られたるものを無限に超越している最高存在者の不可知性、東洋の言葉で言えば、その不可得、不可説にある。東洋の伝統の中には否定神学が最も豊かに発達している。古代インドのウパニシャド、大乗仏教における中道の哲学を唱えた龍樹、シャンカラ等がその実例である。古代中国では老子が否定の道を説いた。禅仏教においては、大乗仏教と道教との否定主義が融合している。道元禅師は無仏性の思想を説いている。

西洋にあっては、否定の道はインドや中国よりもずっと後に現われる。東西文化の交流が盛んであった世暦の初めに西洋で最初の否定神学の表現が見られる。全てのキリスト教神祕家は直接あるいは間接にアウグスティヌスやディオニュシオスを通じて新プラトン学派の影響を受けた。中世ではマイスター・エックハルトが否定の道の代表的な哲人である。

否定神学は、その説明を有の類比（analogia entis）に持っている。西洋の否定神学は類比論によって正当化され、東洋のそれは無の形而上学に通じている。

有神論における悪と不幸の問題

福富啓泰

悪は一方で自然災害を、他方で道徳的罪悪を意味する。災害自体は自然現象であるから其自身に責任はないが人間にとって不幸である。罪悪は意志自由説の立場から人間の責任であるが罪悪を犯す主体たる自我は自ら選んで生れたのではないから究局的には罪悪と不幸の責任は人間に帰せられない。有神論は汎神論・理神論と異り、世界と人生を統御・支配する人格神を想定し、その属性を全知・全能・完全愛と信ずる。かくて一方の悪と不幸、他方の神的属性との間に両立し得ないジレンマが成

立する。此矛盾を解決する為には両者の内何れか一方の非現実である事を立証するか、又は悪と不幸の充分な存在理由を説明し得なければならない。今世紀における二度の世界大戦と其に伴うアウシュビッツ・広島・長崎の大量虐殺は疑い得ない事実であって、悪非実在説と、悪を善の不在にすぎないとする欠乏説を無力にする。悪と不幸はこれまでは現実であったが近い将来に解消すると説くのは弁神論の一種である。此を歴史哲学的規模で主張するのは新約の神の国終末論であり、個人的立場で教えるのは来世観である。世界的大異変としての神の国は今日迄実現しなかった、むしろ現代人にとって終末論は大量核爆発による無人地球の到来期待である。来世観については現代人は単純素朴に死後の存続を信じ得られなくなった。たとえ地獄であっても其存在が証明されるならば安心することができる。来世信仰の喪失は現代人をして死後の虚無に対する不安を限りなく深酷ならしめる。

悪と不幸の存在理由について第一に刑罰説がある。災害・不幸を人間の道徳的悪に対する神的刑罰処置として解釈することは罪責・過誤と災厄間に精確な平行・一致が確認されない事実によって坐折する。刑罰説の意味で死必然の現象を説明するのは不可能である、人間以外の生物も同様に死を免れず、また人間が罪を犯し得た時より数十万年もの昔から死は人間を襲ってきたからである。次に美的解釈は現実における美と醜、善と悪、意味充実と反意味の対立が調和の為に不可欠であると説く。確かに意味充実の知なくして反意味を評価する基準なく、悪の知なくして何が善であるかを知り得ず、不幸に対比して幸福が実感される。併し一方の勢力が余りに増大してコントラストの均衡が崩れる時此解釈は支持されない。第三に小さい苦痛はより大きい危険を警告するが故に苦は有意味であるとする警告説がある。実際には如何程苦の警戒があっても苦は益々進行し、或いは苦が予め与えられずして危険が重大化する場合がある。第四に教育説は悪や災害を自己を完成し教育する資料と見なし、悪と戦い、自分の引受ける暗い運命に抵抗することによって自己の生に意味を賦与すると教える。将来における進歩発展の確実な保証があるならば悪の教育的意味を理解し得られるが人類全滅の可能性を否定し得ぬ現在、此説を楽観的に是認することは困難である。神と悪魔の二元論は善を神に悪をサタンにとその根拠を帰し、不幸に関し神の責任を解除する。もし悪魔が神から完全に独立であるならば、もはや神は絶対ではなく唯一神の特質は失はれる。此の二元論は自説を絶対化し、他説を極端に排撃する戦斗的グノーシスの危険を伴う。かくて弁神論の哲学的試みはカントの時代以上に成功しない。此難問其ものは他の極、即ち神を否定するならば当然解消する。Altizer and Hamilton, "Radical Theology and the Death of God" 1966. は無神論的キリスト教を提唱し、ニーチェの予言の通り神は死んだとし、ニーチェの永遠回帰の思想を採用して生の現実を肯定しようと試みるものである。併し此説は思い付きの域を脱せず神学として体系化するに至らない。悪の難題を回避する為に生成神、有限神を提案する試みがある。

M. Werner, "Der protestantische Weg des Glaubens. II Bd. Systematische Darstellung. 1962. Ch. Hartshorne. " Man's Vision of God and the Logic of Theism. 1941. The Divine Relativity: A Social Conception of God. 1948.

宗教思想構成の一要素

高木きよ子

宗教思想構成の一要素としての言語の機能についてとりあげてみたい。

従来、欧米を中心とした分析哲学では、言語分析が中心課題となっているが、分析哲学では、その性質上、形而上学的領域に介入することをさけていた。したがって、宗教の問題は、分析哲学の分野では、あまりとりあつかわれていなかった。しかし、文化現象として宗教思想をとらえようとする立場にたてば、言語分析による宗教思想へのアプローチは、必ずしも不可能なことではない。これを試みた人の一人に、William Zuurdeeg がある。彼は、その著、An Analytical Philosophy of Religion で、宗教の研究を、人間のおかれた場においてとらえ、これを分析することによって、宗教思想の問題を考えようとしたのである。

Zuurdeeg は、言語を、人間の思惟内容を表現するものというフレーム・ワークの中でとりあつかうのでなく、その言語を使う人間の場、すなわち環境、社会、文化との関係というフレーム・ワークの中でとらえている。したがって言語分析は、単なる言語そのものの分析ではなく、その言語を駆使する人間の全体的なあり方の分析にほかならない。Zuurdeeg はこのように言語を、人間との生きた関係を示すものとしてとりあつかっているのである。

さて、このような立場にたって、Zuurdeeg は宗教言語をいくつかとりあげ、その分析をおこなうのであるか、その中、もっとも基本的なものとして conviction という言語をとりあげている。

それによると、人間の宗教的価値体制は、conviction を中心に convictional situation を形成している。その内容は、信仰の対象としての convictor, 信仰を持つ人間、convictue, 信仰対象と人間との仲介の役割りを果たす witness, 信仰の表象であるところの tertimonics, そして、このような体制のもとにおこなわれる人間の decision という五つの要素で構成されているとする。このそれぞれの要素が人間の信仰体制の形成の上に大きな役目を果たしているのであり、Zuurdeeg にいわせれば、この中でもとくに convictor の魅する力というものが、人間に全人格的感激をもたらすものとしての鍵をもっている。この力によって、人間の信仰体制のあり方が左右されるのである。

以上のような convictional situation 形成の中心となるのは、convictional language である。convictional language は、

一般の叙述語とことなり、人間の自我関与がおこなわれている。したがって convictional language の分析は、ただちに、その言語を駆使する人間の人間的分析にかかわってくるというのである。

この着眼は、人間現象として宗教を扱う上に興味ある示唆を与えているものと思う。言語を単に、概念表現の手段としてだけでなく人間の生活活動からにじみ出たものとしてとらえ、この点に、特に、一般言語と宗教言語の相違をおこうということは、宗教思想が、その構造のメカニズムの中で、言語と密接な関係をもつという上からみても、宗教思想研究への一つの手がかりを示すものといえよう。

もとより、言語分析による宗教思想の研究は多くの限界をもち、又、さまざまの障碍もある。したがって、それらの点を考慮した上でおこなうことが肝要であることは、いうまでもないことである。

デュルケムの〈社会〉と〈個人〉の問題

高橋 渉

単なる人間の領域に信仰的事実の解明を追求しようとする際には、基本的には人間理解への深い考察がむしろ必然的に要請されるのだが、以下ではこのような方向に副ってデュルケムの所論を辿り、特に〈個人〉との連関、ないしは〈個人〉の場における〈社会〉の扱いの要処と、そこに云われるべき問題点の指摘を試みようと思う。従ってここでは、宗教論や社会学の領域に課題を限定するものではないし、また、A. Cuvillier や Merleau-Ponty 等からの批判についても、今はふれないままとする。

知られるように、デュルケムは〈社会〉を諸個人の単純和以上のものとして捉え、そこからして〈個人〉の次元を超えた社会学の独自の学的領域を提唱する。そして結局の所、デュルケムにおいては、〈社会〉は〈個人〉に対して〈外在性〉extériorité 及び〈拘束性〉contrainté、或はむしろ〈外在的拘束性〉とでもいうべきような本質的特性を有していることが指摘されるのである。このような特性は、デュルケムの、いわば Idealtypus としての〈環節的社会〉と〈有機的社会〉という二つの社会類型の双方を通じて共に指摘され得るものであり、我々はデュルケムにおける〈社会〉と〈個人〉との連関的位置づけの要処が、端的にはここに措定されると云い得るように思われる。

《自殺論》では、社会の〈拘束性〉には自殺の多少と相関することとして、いわば強弱のヴァリエーションのあることが云われている。そして、この際の特に anomie の状態における自殺についての指摘や、或は更に《道徳教育論》における論述等によれば、人間は〈個人〉としては欲求の制御等をなし得ないのであり、〈個人〉は〈社会〉の拘束性によってこそ道徳的健全性や幸福を獲得できることにもなるのだとして、デュルケム

においては〈拘束性〉がむしろ〈個人〉にとっての生存要件として扱われているのである。

更に、かかる〈拘束性〉は、〈個人〉が〈社会〉をではなく、〈社会〉が〈個人〉を作ることを意味する。即ち、デュルケムによれば、〈個人〉の中にある習慣の体系、信仰、道徳観念、言語、論理的思考、等々は社会的な由来をもつものとされるのである。しかしこのような〈個人〉の内にある〈社会的存在〉l'être social というのも、その勝義においては、一つの単語とか、具体的な衣服の色や形そのものを指すのではなく、それらの、いわば素材を通して働く、むしろ ontologisch とでもいうべき〈作用様式〉manière de faire を意味するといわれ得るものである。この〈作用様式〉は、生理生物学的等、個人的な次元での諸条件の複合から由来する行為行動の自発的な、ないしは個人的な方向性をも、特定の志向性のもとに従わしめようとする所にこそ見られるのであり、その限りにおいては、まさしく一種の〈力〉なのである。

デュルケム社会学は、端的にはこのような〈力〉をも含む社会学主義的〈社会〉の事実から、〈個人〉の社会的次元での事象及び社会学的〈社会現象〉等を解明しようとする試みと云えようが、今の課題である個人的次元での問題領域に限ってみると、あまりにも巨視的すぎるという全体的な傾向と共に、より基本的にはおよそ次のような三つの問題点が指摘され得よう。即ち、詳論は省くが、まず、〈個人〉が社会的〈力〉に従うということが、例えばパブロフ的条件反射等のメカニズムを含むのか或は有意識的行動なのかということ、次には、自覚的主体の次元では、社会的な〈力〉も単なる事実的なものにしかすぎなくなり得るということであり、更に第三のこととしては、具体的、現実的に見るときに、一体何にもとづいて、Aではなく Bという特定の〈様式〉が、彼の云う〈様式〉として、外在性、拘束性をもち得るのかという問題である。これらについては更に解釈的な操作も成り立つように思われるが、ここでは問題性の指摘にとどめることにする。

マックス・ウェーバーにおける宗教と社会階層の問題

仁科義典

マックス・ウェーバーの社会学は、方法的側面から「理解社会学」といわれるが、彼の宗教社会学は方法的構造において、すぐれて理解社会学のそれに基づいており、体系的類型学と具体的叙述とよりなっている。ここでは宗教と社会階層に関して、類型的考察を中心に検討したい。

ウェーバーの身分や階級に関する概念規定は明確に行なわれているが、社会階層に関してはなされていない。その使用に即してみるとき、社会階層は身分や階級を包括する操作的概念としてかなり任意に用いられている。ただ彼の社会階層に対する関心は、農業労働者に関する調査研究をした三十歳前後の頃か

らすでにみられ、その後も持続されたことを附記しておかねばならない。

理解社会学の対象は、個々の、または多数の人間の、意味をもって方向づけられた社会的行為であるが、行為の主体を類型的に把握するのが社会階層の概念である。宗教社会学において、社会階層は宗教の担い手として、宗教と社会という異なる領域を結びつけ、相互の規定関係はそれを通して考察される。

ウェーバーは『経済と社会』の中の「宗教社会学」で、社会階層の宗教的性格や宗教との関連を類型的に考察し、「世界宗教の経済倫理」の「序論」(Einleitung)では、それを合理主義との関連から考察している。

農民層に関しては、その生活様式が自然と強く結合しそれに依存しているので、呪術的宗教意識を脱することが難しく、文化の発展が農民によって方向づけられることが強ければ強いほど伝統主義的となるとする。そしてウェーバーは、アジア的宗教意識の基盤の上では、農民層が呪術的でない宗教意識の担い手となることは極めてまれであるとしている。

戦士層は内心で死とか運命の非合理とかに耐えることを日常としており、彼らの生活様式には神の恩寵とか超越者による倫理的要求などは結びつかないとし、一般的に合理的宗教倫理の担い手とはならないとする。

官吏層は合理主義者であるが、現世的、功利主義的であり、呪術的な宗教を深く軽蔑しながらも人民を馴致する手段としては利用しようとする。

市民的諸階層としてウェーバーが考察しているのは、Patriziat のような特権的貴族的商人層から近代的企業の担い手となった階層、職人や小商人の小市民層、そして最下層の奴隷や日雇賃金労働者にまで及ぶのであるが、これらの宗教性は一様ではない。この中でウェーバーが特に重視しているのは、古代キリスト教と結びついた職人層を中心とする小市民層と、プロテスタンティズムと結びついた近代的企業の担い手層であり、そこに固有の意味での市民層を見出し、かかる市民層を実践的合理主義の担い手としている。

知識人層に関しては、主知主義の担い手という点から、祭司層の場合と俗人の知識人層の場合とに分けて考察されているのであるが、彼らは一般に社会的特権層であって、彼らが政治的に疎外されたときに救済宗教が現れるとする。知識人層は形而上学的思考を通じて救済宗教への昇華という役割を担当し、理論的合理主義の担い手とされる。

以上のような把握とならんで、特権層と非特権層という把握が重要な意味をもっており、非特権層(negativ privilegierte Schicht)の現世拒否的態度と救済宗教への傾向が重視されている。

ウェーバーは社会階層の宗教性がその社会的存在によって規定される面を考察しながら、それによって一面的に規定せられるとすることを否定し、宗教的基盤の重要性を強調している。

このような類型的考察が具体的叙述に適用され、両者は構造的に密接に関連しながら、彼の宗教社会学を形成しているので

ある。

宗教現象の研究と説明概念

野村暢清

宗教学の中で、よく使用される概念の中には、種々の方向のものが含まれている。このような諸概念の異りに注意し、それらを整理しておくことは、宗教学の理論構成に際して、重要であり、また必須の条件でもある。ここで、私は説明概念の問題を取扱ってみようと思う。それは、行動科学の場合、Goode, Festinger, Katz, Merton などが theory, hypothesis と呼ぶものである。theory からの演繹的操作によって、各具体的場面での derivation が、そして、それから仮説が構成され、その仮説の実証を通して、はるかに実証度の高い theory が実証されていく。各仮説は具体的場面と抽象度の高い theory とを結合するわけである。そして、この場合の説明は theory と hypothesis によってなされていく。なお、行動科学に於ける概念は operational 操作的概念である。それは概念のすべての部分にわたって規定されていることが要求されている。それは測定の指標によって決定される。宗教学に於ける学問的操作が、科学としての名を取ろうとするならばこのような条件に近ずくことが要求されよう。

処で、私は、ここで、宗教学の中で最もよく取扱われるものの中の二つの概念を事例として考えてみる。その一つは Otto の tremendum の概念であり、他は Weber の Traditionalismus の概念である。

Otto はここで非合理的なものを取り扱おうとしている。非合理的とは概念にのらないことを意味する。これに似て、あれと異るという時に、宗教体験を持つものにあれだなとわかるようなものである。宗教体験の斉一性が一つの前提として考えられている。宗教的なものを知りわける能力が素質として、アプリオリーな能力として存していることが考えられている。美を知りわけると同じく、宗教的なものを知りわける能力を主張し、それは個的であると同時に普遍的なものたりうることを主張する。アプリオリーに在ると考えることによって、証明する必要もないし、外のものによって権威づけられる必要もないものとされている。この考え方の上に立って、彼の概念は subjective である。客観的な data をも含んだ上ではあるが、基本的には、生の subjective な分析よりの概念である。静的な概念である。それは dynamic な分析概念に対する。apriori という形で考えられることの故に、宗教的なものに到る動力因の問題、また、社会的因子が排除されている。更に、意識の及ぶ領域にのみ限られていることも一つの問題点である。このような限定はもちながらも、この概念は宗教的なもののこまかいニュアンスにまで及んでいる。Otto の概念はこのようなものとして理解され取扱われねばならない。

Weber の概念は、はるかに近代科学に於ける概念と類似し

ている。ある断面で切られた抽象概念という性格をもっている。それは一つまたは若干の観点を一面的にたかめることによって構成されたものである。これは、概念が現象を無前提的に記述することが出来るという考え、概念は客観的な現実の描写の姿であるという思考の否定の上に立っている。現象のもつ無数の局面の中で、ある局面が時代的関心、問題局面との関係に於いて、きわだてられ、一面的に高められた形の概念である。それは現実の状態を、それについて、比較し測定する概念的道具として造られたものであり、huristic 発見的局面に価値をもつ概念である。類概念とも、平均とも、全く異った概念である。事象は無限の局面を持っているので、この理想型概念も、指導的観点との関係に於いて、無限に新しい概念が構成さるべきものである。この Traditionalismus の概念を、Parsons は経済的合理主義の断面及び伝統的固定性の断面を含み、その両断面に於いて最高値を占めている形の rigid な関係構造をもつ概念であるとしている。Otto の概念とは非常に異った概念である。

私は、宗教現象の理論の構成に際して、このような、概念の質的な異りについての注意深い思考が必要であることを主張しようとした。概念は研究者の全体系を背負っているともいいうる。

宗教への人類学的アプローチ（1）

――その客観性と限界とをめぐって――

藤井正雄

「宗教のもっとも捉えがたい敵は、物理学者や化学者ではなくて人類学者である」（cf. G. Parrinder, *Comparative Religion*, London, 1962, p. 17）とする主張がしばしばなされるように、総じて、社会学者や人類学者の宗教に対する敵対的ないし無関心的態度が問題にされる。エヴァンス＝プリチャードの論述をまつまでもなく（E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, New York, 1963, pp. 29―35.）、かかる態度は人類学の学的性格によるものではなく、コントがすでに看取したように、プロテスタンティズム→デエイズム→不可知論へと移行していった現代の知的な性格の一般風潮の反映とみることができ、また、そこには宗教と科学の抗争の軌跡を窺うことができる。

人類学が宗教現象を生きた現象としてその文化、社会の全体的脈絡のもとに、文化、社会の機能にかかわり、その地位、重要性を評価しようとするかぎり、宗教現象は斯学の中核的要件とはなりえず、そこに自づと宗教現象の理解に限界をもつことになる。

宗教の科学的考察という観点からは、科学たりうるためには

経験的証明ないし反証を必要とする故に、宗教に対する人類学的理論は初期の宗教の起源、本質問題がおおくの方法論的欠陥を蔵して凋落し、現地調査の展開を期に実験学科としての性格を強めていく推移をみることができる。ラドクリフ＝ブラウンは、信仰の研究、教義の歴史は真の宗教研究の視角を歪曲させるものであるとして、儀礼の研究を強調する（A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Religion*, London, 1952, p. 177）。現地調査の場にあっては、人類学者は研究対象の住民を被験者としてではなく仲間として、生活を共にして内側から行動を観察すると同時に、一定の距離をおいて客観的に把握する不即不離の態度、いわばファースのいう、信仰よりも行為に強調をおき宗教現象の表面的価値を受容するas—if 態度によって鑵装される（R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*, London, 1964, p. 240.）。同情（sympathy）は感情移入（empathy）や同一化（identification）を意味していない。宗教の人類学的研究は基本的には究極的価値にかかわるよりも、かかる価値の肯定にかかわるのである。

エヴァンス＝プリチャードは、人類学者としては、宗教の真偽に関知せず、信仰は社会学的事実で神学的事実ではなく、彼の用いる方法は現象学的で形而上学的でも実在論的でもなく、彼の問題は科学的で形而上学的でも実在論的でもなく、彼の用いる方法は現象学的方法で、信仰、儀礼の意味および社会学的意義を決定するための比較研究である。いわば、宗教は有神論者、無神論者のいずれにも社会生活の一部ではあるが、宗教は信者にとって別の次元をもつのであって、全く聞く耳をもたない者が美しい音楽を語るがごとくに宗教を語る危険性があることを指摘することによって、宗教への人類学的アプローチの領域が社会学的事実にのみ限定さるべきことの理由を明示している（E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, London, 1965, p. 17, 121）。

総じて、（社会）人類学が経験科学に則り、宗教現象研究の客観性を保持するあまり、宗教信仰を二義的にみて神学や宗教哲学の領域においやり、社会学的事実という宗教の外見的機能にかかわってきたことは、宗教を社会学的事実の従属変数としてとらえてきたといえる。宗教は社会学的要件充足の十分条件ではあっても、必要条件ではないことを考え合せれば（cf. M. E. Spiro, 'Religion: Problem of Definition and Explanation' in *Anthropological Approach to the Study of Religion*, London, 1966, p. 120）、宗教現象の社会学的帰結は結果的な状態に関して変数を説明する機能的説明であり、宗教を説明するというよりはむしろ社会の説明である。ここに、古い実証主義的アプローチからの脱皮が要請されることになる（詳しくは、拙稿、宗教研究における人類学的アプローチの視座、大正大学四十周年記念論文集—近刊—を参照せられたい）。

R. Otto と現象学的方法

堀越知巳

宗教現象学という領域のもつ基本性格の決定、およびその評価については、必ずしも意見が固まっている訳ではない。しかし、Husserl や Scheler に一応の起点を置き、これを方法という観点にしぼって考えた場合、比較的はっきりした姿が浮び上ってくると思う。このような角度から、宗教現象学が成立した当初の具体例として、ここでは R. Otto をとりあげる。

ただし Otto を現象学と結びつけることには異論があるかも知れない。彼は所謂現象学派に属する人ではないし、初期の立場はむしろ新カント派に近いからである。しかし、nomothetisch な方法と ideographisch な方法とを区別した上で、この両者を使い分けるカント派の体系を越えること、これが "Das Heilige" の問題内容だったのである。一般に現象学でいう Phänomen とは純粋な客観そのものではなく、また純粋な主観でもない。むしろ objektbezogenes Subjekt である。つまり現象の中に直接与えられているものは、すでに関係ないし構造を含んでいる (Vgl. Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1956, S. 768ff.)。現象にもとづくとは、観察や帰納につながる経験を問うことではなくて、事実という偶有が隠しもつこの関係を暴くこと、即ち Wesensschau を問うことであるとすれば、この場面での問題は、本質と現象の対立ではなく、スコラ以来の本質と存在の対立なのである。Otto が提示する本源的所与としての「ヌミノーゼの感情」もこれと同じ次元にある。"Das Heilige" は「現象学的本質解明の方法によって、聖という価値の在り方がもつ最も重要な質を示した最初の試み」(Max Scheler, Von Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, S. 391) であるといえよう。

例えば、Otto が聖なるものの観念から「合理的モメント一般をさし引いて」das Numinöse を取り出そうとするとき (Das Heilige, 29. Aufl. München, 1936, S. 6)、この minus という操作はそのまま Husserl の「括弧に入れる」あるいは「エポケー」を予想させる。さらに、本来規定できない X、つまり das Numinöse を示そうとして、まずそれと類似の現象や反対の現象をあげ、順次にその皮をむいていき、やがて現象の核を取り出して、最後に顕わになった根本所与を直接 Sehen の前に据えるという方法をとるが (a. a. O. S. 7)、これは現象学的方法以外の何ものでもない。しかし問題の根はもっと深い。彼は das Numinöse がもつ個々のモメントを記述して、それが「自己感情」の中に反射していると述べているが、しかしこの「被造物感」は、Schleirmacher の場合のような単なる自己感情ではなくて、「主観的な随伴モメント」であり、「私の外の客観におもむく」ものである (a. a. O. S. 11)。もともと本来の意味での感情とは、Otto にとって、「客観と関係した」ものであり、従って「まさしく客観の理解であり、認識の始まりである」

(West-Östliche Mystik, Gotha 1926, S. 383f.)。かくしてヌミノーゼの意識は、単に主観的な Befindlichkeit を保証するに留まらず、認識の問題をも包みうるのである (Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932, S. 2)。

勿論、現象学的方法に欠陥がない訳ではない。即ち現象において関係の直視を説くこの立場からは結局、真の客観も、真の主観も把えられないのではないか、という疑問が生じる。第一の客観の方向への疑問は Volkelt が「本質構造の意識内在」の問題として取り上げたし (Gewißheit u. Wahrheit, München 1918, S. 443ff.)、第二の主観の方向に対しては、「任意の現象に本質を直観して、個別的—歴史的現実を無意味なものにしてしまう」と Tillich が批判を与えている (Religionsphilosophie, Berlin, O. J. S. 781)。しかしこの両方向への疑問に答えようとするのが、むしろ Otto の出発点であった。つまり上の批判は単に現象学的疑問であるが、Otto は宗教現象学的問題の提示によって、これに答えたのである。Heidegger の主張にも拘らず (Sein u. Zeit. Halle, 1927. S. 34f.)、現象学は取扱い方の Wie の問題ばかりではなく、対象領域の問題にも関わってくる。言い換えれば、現象学的本質直観の方法が最もよく把えるのは宗教という根本現象だったのである。何故なら、この領域での客観は、Otto が見透していたように、das ganz Andere だからである。現象学的方法が最も豊かな実りを残したのは宗教の分野であるという事実は、この場合、無視しえないであろう。

宗教比較の対象

前田護郎

比較は、例えば数種の食物を前にした幼児の場合の如く、本能や直感の世界でも行なわれるが、学的な操作としての比較は、諸事物の異同を明確にして、それらの類型と本質を究めることにある。先ず類似の現象や概念が選択されてから上の操作が行なわれるのであるが、その選択は個人の主観によらず学界の客観的な判定に俟つべきものである。

十九世紀以来の比較宗教学の発達は、サンスクリットと欧州諸語との近似性の発見による比較言語学の発達と並行する。すなわち、インド、イランその他の新資料が提供されて明らかにされた諸事実を対象として行なわれた学的操作である。

考古学の発達は全世界的に一段と新しい資料を学界に与え、それらに見られるいわゆる宗教的な諸現象も、医療や法律など古代における文化現象の全体にわたる場合が多く、宗教と非宗教、聖と俗の区別が今日の概念では割切れないことになって来た。いわゆる未開民族の研究においても類似のことがいわれ得る。また、古代と未開地域に限らず、人間の社会的個人的な様相にはいわゆる宗教以外に宗教と同等またはそれ以上の機能を有する諸誘因のあることも明らかになりつつある。従って、いわゆる宗教以外の諸現象も比較の対象にされてこそ学的な価値

のある操作といい得る。勿論従来のいわゆる宗教の研究からはじめることが出発点としては可能であり、限られた人間の力は或る制限されたところに専門を置く必要がある。しかし文化現象全体の視野を失うことは許されない。

丁度比較言語学が従来同じ音韻や類似の語形に注目してそれらの変遷や類型を求めていたのが、現代は言語現象を同時代の諸地域の文化全体の視野の下に検討する傾向にある。宗教の比較において個々の現象や類型を明らかにする必要があることは当然であるけれども、同時代の文化の諸現象と機能の点で如何なる異同を示すかを度外視することは出来ない。この操作を試みることは宗教を学的な研究対象とするに際して不可欠である。

例えばJ・ヴァハは、偽似宗教 Pseudoreligion を宗教的諸相を持ちながら究極の実在でなくて何か有限の実在を目ざしている、として、マルクス主義、生物主義（ビオロギスムス）（ニーチェの如き）、民族的人種的世界観、国家至上主義の四つを主なものとしている。これら偽似宗教に宗教的な諸相のあることは肯定されつつも、究極の実在を求めないが故に偽似であると否定的に取扱われるが、然らば、偽似でない諸宗教が究極の実在を目ざしていない場合は如何であろう。「偽似」とは既成宗教の概念にとらわれた見方であり、学的比較のためには偽似宗教も比較の対象として取上げるべきである。

かくてこそ古代及び未開地域の宗教比較は形態と機能の両面から客観的に比較し得るのであり、聖俗の区別が無かった文化の全貌の実態を研究対象とし得る。

これは現代にもあてはまるものであり、個人の心理はもとより、イスラムを国教とする諸民、南ヴェトナムのカトリク教徒と仏教徒等単に従来の宗教の概念だけでは説明し得ない意味を有する。

更に、経済力の動きが如何に人も動かすかも古今を通じて度外視し得ない。究極のものは有限の言語では定義し得ないが、研究を記述し得る現象面に局限するに際して、そこになされる選択や分類は用語や既成概念を出発点としつつもそれを越えて機能と誘因を重視すべきである。

ことばの意味や機能の角度からの再検討が宗教比較の対象にとっても重要な時が到来したといえよう。比較言語学は従来諸国語の形態の系列を明らかにして来たが各国語のニュアンスを考慮するところにこれからの課題の一つがある。宗教学も隣接諸科学との協力のもとに比較の対象を文化全般に拡大することによって宗教の機能を明らかにし、宗教とは何かの問いに学的に答え得る基盤を得よう。

堕罪物語一思考

——キエルケゴールの不安の概念をとおして——

宮地たか

ミソロジカルな出来事としての旧約聖書の堕罪物語を人類の

始祖によせられた空想的前提に終らせないためには、これを実存理解の可能性から問い返さねばならぬ。この意味において、罪の必然性を説く伝統的原罪観に対して、ペラギウス主義を排しつつ、罪の主体性を強調するキエルケゴールの原罪の開明は、いつも興味ある課題を提供する。そこで私は、キエルケゴールの「不安の概念」をとおして問題を捉え、それについて私なりに考えてみた。

原罪の開明に当ってキエルケゴールは、個即普遍、質と量の論理にもとづき、アダムのみならずその後の個体も無垢に関して質的に同等なることを前提する。したがって、アダムにおいて原罪を根源に遡って解明する「原罪の前提としての不安」と、その後の個体の第一の罪を解明する「原罪の結果としての不安」（これに対しては、主観的不安と客観的不安があるが前者の不安がアダムに等しい）の究明は、罪の始原を明かす試みとして相互に補足しあうものと考えられる。ゆえに、キエルケゴールをとおしての堕罪の考察としては、この両者における「無垢の喪失」に問題が集約される。

堕罪の前提条件たる喪失さるべき無垢の状態は、キエルケゴールによれば、それが不安であるというのが深い秘密といわれる。そこで、問題設定を「無垢の不安」におき、まず、創世記物語を手がかりにした彼の現象的記述を忠実に辿ることによって、(一)無垢は無知にして不安、(二)神の禁止と審判の言葉、(三)自由の可能性のめざめとしての不安、(四)飛躍、(五)堕罪我欲、という経過をとり出す。この場合、(一)より(三)への移行の中間規定として神の言葉が媒介的役を果しているが、さらにこの言葉と個体との関係を考えると、それは個体にとって内在的であるか、そうでないか、の何れかとなる。キエルケゴールによれば、「自己が自己に語る」という仕方で個体にとってアプリオリーな契機として捉えられている。しかし、それを個体にとって他なるものという想定も可能であり、かかる想定をとるかぎり自由の可能性のめざめは、他者性の契機の媒介によって個体に生起するとも考えられる。

ところで、何れの想定をもって実存の可能性の不安を解釈するにせよ、上の見方は実存の内面的把握であり、個体たる人間の探究としては、他面、客観的究明がなさるべきと思う。次に、客観的側面からの考察として不安の生物学的、心理学的見解をとりあげ、生物学者、ランディスとハントによる刺戟に対する生物体反応の実験を手引きとして、臨床心理学に立ちながら哲学的傾向の強いロロ・メイの正常不安に対する結論を導出する。そして、フロイドも指摘するごとく、心理学的には一般に不安の生起にとってのアプリオリーは、不安をいだきうる可能性のみで、具体的不安の気分の醸成は、外的な生への脅かしを機縁とすると云う事が明らかになる。かかる生物学的、心理学的帰結は、刺戟→反応を手だてとする学の方法的性格によって限定された結論ともいうことができる。

そこでさらに、人間的実存の内奥に徹して真如が自覚されてあり、また、ある意味でキリスト教的見方と双璧をなすとも考えられる仏教的自覚のひとつの見地を真如縁起観を説く「起信論」に求めると、自性清浄の真如よりいかにして妄が生ずるか

といえば、随他動たる水が風によって動ずるごとく、随縁の義によって妄想の生ずることを知る。

かかる考察を通して、私は実存把握に対する自覚と自意識の区別から、可能性にめざめる不安は無垢にとってアプリオリーにではなく、他者性の契機を介しての生起といえるのではないかと考える。ところで、他者性を媒介する個体の機能は、一般にいう受容性たる感性といえよう。したがって、上の不安の考察と相挨って堕罪の問題にも感性に役割を与えるべきではないか。キエルケゴールもいうごとく、感性は本来罪性ではないが、堕罪に関して感性の働きの見逃しえないことは、アダムに先立って禁断の木の実を味わったエバが蛇の誘いに陥った理由をのべる次の言葉「目に美わしく、食べるによく、……」にも示されている。その場合、精神の規定たる自由と感性との関係が問題となるが、それについては、無垢の喪失の問題として他日を期したい。したがって以上の「無垢の不安」については堕罪研究の第一歩を意味するのみである。

「法縁の慈悲」と「愛敵」の問題

岩本泰波

「汝らの仇を愛し、汝らを責むる者のために祈れ」ということは、情動的愛の現実において直接的に可能なことであるとは思われない。元来「敵を愛する」ということは、一つのパラドックスである。何故なら、もし我々が純粋に一人の人を愛するならば、彼は言葉の全き意味においての「敵」ではありえないし、もしそのようなことが可能であるとするなら、一人の人間に関しての充足と不満とが一つになってしまい、私のパースナリティが支離滅裂とならざるをえないからである。

それ故に、この要求は人間のアフェクションに訴えて、それへの情動的なる応答を求めているのではない。イエスは言うまでもなく、歴史の中において、我々に向って語りかけてはいるが、同時にこの要求において我々にヒューマン・ヒストリーのレベルを越えることを求めているのである。ということは、それが本質的に愛することへの要求であるということである。逆に言えば、私が一人の人間である限り、そしてすべての人が神によって、「神の像」の如く造られている限り、いかなる他人をも本質的に憎むことは出来ないということである。イエスが私に命じていることは、あらゆる人類と（それがたとえ私の敵であるとしても）私自身が根源的に私自身を同一化することによって、私自身を完成するということである。(cf. Douglas N. Morgan: Love)

「敵」とはたまたま、反逆の相をとれるにすぎない「隣人」である。「己れの如く愛さなければならない」隣人である。それ故に、その迫害の相にもかかわらず、迫害する者との「私自身の同一化」が「私自身の完成」において行われなければならないのである。何故なら、この愛はイエスの「我は正しき者を招かんとにはあらで、罪人を招かんとて来れり」という、罪人

の罪にもかかわらずという愛の形式に根源を持つものであるからである。(cf. Nygren, A. Eros und Agape) かくて、キリスト教的愛は反逆の相与、罪の形を神の被造なる人間の中より斥別することによって完成せられねばならない選択的意志への要請であり、それ故に命令であり、従ってまた義務である愛の形式である。

一方、「吾我の相を破し一異の相を滅し」「五蘊是れ衆生なり」との「法空の智」が衆生の現実を照らす「法縁の慈悲」においても、存在は「和合因縁より相続して生ずる」本来空なるものである。衆生がこれを実有と執じ、流転に悶転するはただその「智」に不到なるための迷誤にすぎない。愛敵と共にそれは情動の愛が結ばんとする存在の対象性を超えようとするものであることにおいて両者は別なるものではない。

しかし、愛敵が命令であることは、その愛の根源が意志であることを顕わすに対して、慈悲は法空の智なきために輪転する衆生の現実への憐愍であることにおいて、両者は全く異質的なるものとなる。衆生の現実が「吾我」への着相によって、苦悩する「但だ因縁より相続して」生ずる「諸欲」の現象であるとき、愛すべき、また憎悪すべき「法」は本来「それ」として定着してある存在ではない。「衆生は畢竟不可得」であり「無生法中には罵る者有ることなく、害する者有ることなく、恭敬する者無し」との「不可得」即「空」の証悟が、存在相関の基調である。慈悲とはそれゆえに、このことへの衆生の無知無明への「智」の所照である。そこには、反逆の相与を持つ「敵」なる形をとれる「隣人」、神の被造「神の像」の如き「人」の存在は本来無であり、それ故に、その反逆への逆説的相関とも言える受難の形式における「忍耐」というごときものもありえないのである。ここでの「忍」は「畢竟不可得」の「認」と別なるものではないのである。(龍樹「大智度論」参看)

宗教研究の立場

石津照璽

研究上の諸立場の全般を掩って議論をしようというのではなく、特殊な立場ことにいわゆる宗教現象学における問題点を追究し、すすめていってみる。

宗教史の事実の研究は宗教の本質や一般的なものにはあたらない、現在では宗教の本質や一般的なものが定められなければならないが、それに応えるのは宗教現象学だとして、一九五〇年代からこの問題がしきりに論じられて来、一九六〇年のマールブルグの国際会議で、ブレーカーはいわば会議の代表的な立場のような形で宗教現象学を宗教研究の「将来課題」として提唱した。

しかし宗教現象学の内容や方法についてはいろいろな議論があって統一されていない。そのうち一番まとまっているのはファン・デル・レウのそれで、ブレーカーもこれにもとづいて議論をすすめていたが、レウにはフッセルの現象学の影響が強く

ディルタイ等の了解心理学がこれに伴っている。

フッセルの現象学では、対象を意識に内在化し、いわゆる現象学的還元によって自然的なものを排除して純粋本質を得る。それは純粋意識の志向性によってノエマの核即ち意味に対応し、意味の賦与とか連関をうるのであるが、レウではこの間の問題究明に間然するところがある。彼も現象学的還元のことをいうが、現象学本来の意味からいうと、レウの仕方は中途的で形相や本質にあたらないのではなかろうか。

またレウはこれらのことを了解の問題として扱っているが、これらのことと了解との関係が明らかにされていない。ことにディルタイでは了解における意味連関の基底は生であった。生の連関というところに対象の了解の可能を理由づけるのであるが、レウではこの点の究明が欠けている。

ここで問題が更らに一歩進められなければならない。了解ということになると、全体との関係が問題になる。意識の根底、了解の根底が問題になる。このことは、さしあたりフッセルなどの問題領域とはちがった、或いは更らに進められた問題領域にわたることになるであろうが、現象学的に求められる本質の、さらに全体的な、存在論的な根底が求められることによって、いわば本質の根底というか或いは意味の連関の全体のまとまりや意味が得られなければならないという問題になる。そして、その例をハイデッカーの現象学的存在論にみることが出来る。

すなわち、ディルタイにおける了解や意味の連関ということは生の連関によって支えられるが、しかし更らに究極的には、人間存在の存在論的な根拠を基盤として了解の可能が支えられるとみられる。

このことは今日の解釈学の問題点としてきわめて重要なことである。けだし了解に立脚する学的操作はいづれも個有のパースペクティヴィズムに立つが、了解者と了解される相手との間に了解の関係がなり立つためには共通の基盤が必要である。ところが学問的な了解の可能性の背後は前学問的な前了解に連なり、それにいわゆる実存の理念に連なる。即ち或るポジティブな特定の姿をもった実存の理念を持する了解者の了解は同じ実存の理念にもとづく相手のわかりあいは可能でも、他の実存の理念にもとづく相手とはわかりあえない。だから学問的操作として、実存の理念が特定のポジティブなものであるならば、そのポジティブなものをはぎとって基礎的な裸の理念にまで解体させた上において、学問的な了解の可能を要求しうるであろう。なお、実存の理念の吟味が根源の方向において追究されぬかれなければならぬということになると、ハイデッガーのいうところ等をもこえて、それは主体性の究極にまで向わなければならぬことを注意しなければならない。

一面に今日のキリスト教神学における解釈学の展開は、キェルケゴールやブルトマン等においてみられるように、了解の成就のために、了解者は了解される。相手のもとへまで自己を転回することを出来事としてもつという課題性の前におかれると主張する。それらのことは宗教的実存の伝達の課題としてユニ

クな意義があるが、それらのことも上の立場からいって、学問的には先づ実存の理念を上のように裸の底へまで徹底させた上で、人間存在の基礎的な在り方の上における、伝達の仕組みとして新に意義づけられることになるべきだと思われる。

地域社会と宗教機能

藤崎信

社会と宗教の関係をみるのがテーマです。今日、一般的に宗教に対して関心がうすいといわれる。たしかに現代社会は無宗教、或は脱宗教の方向にむかっているが、その中で宗教がどのような働きをなしているか。私は日立市（茨城県）を対象にして述べてみたい。

現代宗教の課題は、近代化にあると論ぜられるが、他の部門に較べて、その歩みは緩慢である。社会が新しいものを受け入れているのに、宗教は何故新しいものが受け入れにくいのか。これは宗教をどう定義するかにかかってくる問題であるが、宗教と社会の関係をみていく場合にも重要である。私は「究極的なかかわり方をなす文化現象を宗教」という立場で以下のものをみていきたい。

又方法としては、古いほどよいという遡源型でなく、古いものでも時期や対象を区切って、その枠の内での働きをみていく機能主義の立場をとる。この流れは宗教の役割を「統合力の強化」、「緊張感の解消」という伝統をもつが、私は事実だけでなく、その背後にあるものをみようとするものである。従って、機能実態的でなく機能規範的という研究方法である。T・パーソンズの価値概念の組合せである「変数理論」を用いながら、社会と宗教の関係をみていきたい。

日立市は五拾年前、一寒村であったが、現在は拾八万の人口を擁する都市となった。これらはすべて工業化に負うところが大である。日本鉱業の日立銅山から、日立製作所が発足し、鉱工業の発達、その従業員の増加と共に、地域社会も発展し人口も増加していった。従って、町づくりの中核となったエトスといわるべきものがあるのではないか。それが何んであるかは容易に解明し得ないが、技術や業績を極度に重んじるところから、その価値意識は西欧風なものとみなされる。それをパーソンズの理論を用いて説明する。しかし問題は、いかにしてその価値意識が農村的基盤に定着したかにある。工業化されたという表面でなく、その事実の裏面にあるものを見ていきたい。日立製作所が事業を拡張し、規模を増大させていく途上で、小さな神社を取りこわすことになった。製作所はそれを工場の神社となして、新たに建立した。後に工場が新設される毎に分霊されて、実質的に守護神としての役割を負うに至る。創業五拾周年記念奉告祭が社殿で行われ、毎年七月に例大祭が催されるのみか、機械の破損による失敗を上司と神前で詫びるという日常性にも滲透している。土着的でない西欧風な合理性、技術至上、業績主義等が、きわめて土着的な機能を通して定着していった

跡を、そのようなところに追い求めていきたい。

更に、日立製作所をとりまく地域社会は、工場の展開と共にひろがりをみせるのであるが、第一回の地名変更のことを取り上げてみたい。これは、住民からアンケートをとって、それに基づいて地名変更をするというものであるが、沢山の新町名がだされた。その中で、「神峰町」と「鹿島町」が群を抜いて多い。そこに同名の神峰神社、鹿島神社があるからだ。アンケートのみでは俄かに云々しえないが、無意識のうちに働いている住民の意識を見ることが出来よう。これを見ていきたい。

寒村から拾八万の人口に膨くれ、多くの移住者を迎え、町も全く変貌した。工場労働者は組合等によって意識をもち、近代的センスを持っている。レジャーと消費の小市民的生活を楽しみ、宗教にはうすい姿勢である。しかし角度をかえて見るならば、意外と大きな機能を宗教は今日でも果しているのではないか。

宗教的指導者の類型と特質

山ノ井大治

宗教的指導者については、インガーが指摘するように①、宗教と社会変化という問題にアプローチするためのひとつの方法として従来多くの研究をみてきた。そしてその結果構成される指導者類型は、指導者と組織体と追従者の関連のパターンに関係しているということができる。宗教集団における権威のパターンの類別であるワッハの分類②、地域ないし会衆のレベルにおける指導者機能の類型であるマーシャル・スクレアーの分類③、直接に社会変化との関係でとらえたプロフェットとプリーストの比較に関するヴェバーの類型④等はそれらを代表するものとして注目される。もとより、リーダーシップ現象は集団次元と個人次元のかさなりあう領域にかかわる社会現象であり、個人心理のダイナミズムを機能上の前提条件とするが、あくまで集団機能である。それ故、機能的、構造的に未組織な集団と組織集団とではそこにおける指導者機能は当然異ってくる。機能的、構造的に未組織な集団では、集団の性質上指導者機能として集団の目標達成と集団維持のためのはたらきかけ、すなわち集団目標とそれに到達するコースの展望の明確化、役割の決定及びその促進、集団規範及び地位の確定等が指摘される。宗教集団の場合、教祖といわれる人々並びに既成教団のからを破って新たに形成されたセクトの指導者達はファウンダーとしてこのタイプにはいる。これに対して、組織集団においては指導者機能として、前者の二機能に加えて集団内の不均衡状態解決のはたらきかけが指摘される。サイモンとマーチの分析によれば、集団内の不均衡状態の原因は成員に割当てられ、その実現が期待される役割の受容不能性と不確実性に求められるが⑤、指導者はこの解決のために人間関係論的な管理にあたらなければならない。宗教集団においても、大規模なノームの確立、教義の成文化、儀礼の定形化、ファウンダーの権威の強化と共に、機能者

のヒエラルキーがあらわれる。ヴァーノンは種々の機能者を、(1)教育活動＝ティチャーもしくはラビ、プリーチャー、スカラー。(2)超自然的力を利用するためにもくろまれる活動＝リチュアリスト、ヒーラー、カウンセラーもしくはパースター。(3)他集団との相互活動＝クレリック。(4)集団維持の活動＝アドミニストレイターと分類している。[6]次にこのように類型化される宗教的指導者を次元を一段さげて指導者と追従者というパーソナルな関係における心理的ダイナミズムのレベルで考察し、その特質を明らかにしようと考える。アプローチのためのパターンとして、(1)リーダーシップの状況、(2)指導者、(3)生みだされる集団効果、という三つのファクターからなる総合図式が描かれるが、[7]ここではそのひとつのアスペクトである指導者と追従者との間の心理関係にのみ問題を限りたい。指導者と追従者の間には心理的満足を保証するようバランスが保たれていなければならない。何故ならこの関係を通して個人的満足を最大限に満たすよう行動しなければならないからである。これをいっそう単純にするために、(1)指導者側の満足、(2)追従者側の満足、と問題を分ける。スモールグループを舞台とした数多いリーダーシップ理論を整理すると、指導者側の満足と高い相関を示す因子として、経済的報酬、優越感、権力への欲求、地位への欲求の四つ。追従者側の満足と相関を示す因子として、援助による満足感、フロイディアンのいう同一視という概念による満足感、依存の欲求、指導者に対するアンビバレンス、の四つが指摘される。結論すると、宗教的関係においてはこれらの諸因子は追従者にはそのまま見られるが、指導者にはまったく見られない、いやむしろ宗教的指導者がリーダーシップ現象をとおしてもつ満足は追従者の満足を構成する諸因子からなりたっている。ここに明らかに、ヴェーバー以来指摘される宗教的関係における追従者側の自発性と、指導者側の権威の外在性がその特質として指摘されるのである。

〔註〕

① J. M. Yinger: Religion. Society and the Individual. New York 1957, pp. 302—304.

② J. Wach: Sociology of Religion. Chicago 1944 pp. 331—374.

③ M. Sklare: Conservative Judaism. An American Religious Movement, Glencoe 1955 pp. 177—180.

④ M. Weber: Grundriss der Sozialökonomik III pp. 241—243.

⑤ H. A. Simon & J. G. March: Organization, 1958, Chapter 5

⑥ G. M. Vernon: Sociology of Religion. New York 1962. pp. 181—190.

⑦ M. Seeman & R. T. Morris: A Status Factor Approach to Leadership. 1950.

ギリシャ悲劇の宗教性について antichristlich と dionysisch に関する一考察 (二)

神原和子

キリスト教及び超感性界を否定したニイチェのニヒリズムは、そのニヒリズムの持つ固有の論理構造に従って、此等の価値を逆転させたに留らず、此等と全く妥協を許さぬ価値として、デイオニュソス、デイオニュソス的なるもの、ならびにデイオニュソス的自然「生成」が定立された。生成とは、彼によれば、

初めもなければ終りもない巨大な力、増大する事もなければ、減少する事もなく転変するのみの、全体としては大きさを変える事のない。(Der Wille zur Macht 1067)

機械論的に考察すれば、生成全体のエネルギーは恒常不易であり、経済学的に考察すれば、このエネルギーは或高さに上昇し、再び下降し、永遠の円環運動を営む(Der Wille zur Macht 639)ものである。勿論此がギリシャのソクラテス以前の哲学者、就中ヘラクレイトスの学説を踏まえたものである事は、彼が Die Philosophie in tragischen Zeitalter in Griechen (5) の中で自ら詳しく此を解説している事からでも知られる。しかもヘラクレイトスの世界観が、

世界の全階音を自己の中に反響させ、充溢せる自己が今や大宇宙と一体である事を感ずるそう云う思慮から感取されたものである

と述べている。この様に彼が意識的にヘラクレイトスの学説を踏まえ、更にデイオニュソス神を、デイオニュソス的なものを、ヘラクレイトスの学説にある「生成」に立ち向う原理として定立する事には、単にニヒリズムの論理構造「反対運動」がハイデッガーの云う如く、その本質として立ち向う対象に捲き込まれると云う必然性からのみだとは考えられない。私は此処で、ニイチェがギリシャの文献学者であった頃の作品「ギリシャ人の祭祀」の中に、此に対する重要な理由の一つを見出す事が出来ると思う。彼に従えば、他に比類のない多種多岐にわたるギリシャ人の祭祀は、古代人の自然に対する固有な積極的思考論理から発したものである。即ち自然的因果性の概念が欠如し、自然は神或はデーモンの支配する自由なものであり、恣意的に人間に現れ、関(かかわ)りを持ち、又持たずにいる事の出来るものだと云う論理が、此の自然の恣意を人間に利益あるように、又規則的にさせる方法として宗教儀礼を産み出したと云うのである。供物を捧げ、神の喜びを招来する事で、神を或意味で呪縛する。神の忌み嫌い給う事を祓って浄め、神の神事を模倣する事で神を身近に到来せしめ、神と一体化する。此の様な事が凡て或種の強制として神を呪縛し、恣意の自然を法則化する方法としての宗教儀礼の本質的な意味であったのだと彼は説明している。だとすればデイオニュソス神の「才断と再生」の神事を模

倣するディオニュシヤ祭典のギリシャ悲劇の意味は、ニイチェにとっては「生成」を全く肯定する積極的な意味をもつ新しい儀礼と考えられたであろう。即ちニィチェにとっては、

才断されたディオニュソスは生の約束である。其は永遠に再生し破壊から立ち帰って来る神であり、云い換えれば、神が生成自身（Der Wille zur Macht 1025）であり、「全き生の宗教的肯定」である時、ヘラクレイトス的世界観を以て（Der Wille zur Macht 1025）、此の永遠回帰の生成を感受するに留らず、此の神事を模倣し悲劇に於て英雄を運命的に破滅に到らしめる事で神を招来し、或意味で神と一体化して積極的に生成に立ち向い、「然り」と断言する事こそ、キリスト教と如何なる意味でも全く妥協を許さぬ新しい価値であり、新しい意味での宗教儀礼であったと云えよう。

教団組織の歴史的展開（その四）

井門富二夫

最近、現代の宗教集団を論じるに当って、デノミネーション理論が、さかんに用いられるようになって来た。しかし、その概念に多少の混乱がみられる上に、このような西欧的概念をそのまま我国の宗教研究に用いるには無理もみられるので、デノミネーション論を紹介した責任もあり、かつ、自らの研究に反省を加えるいみで、このような西欧的概念の基礎を、再び跳めなおすことにした。

宗教集団の類型、すなわちチャーチ、セクト、デノミネーションなどがトレルチの研究より出ていることは有名であるが、従来ややもすると、歴史学、神学、社会学などの各分野でその取り扱いが異なる場合が多かった。政治的、社会的側面を重視する社会学や歴史学の取り扱いが機能重視に流れ易く、逆に組織上の認識すなわち神学の傾向を重視する思想家は、トレルチのいう社会環境内でその神学を類型づけようとする努力を、換言すれば彼の重視する組織の歴史性を無視する傾向が見られるという。

ともあれ、トレルチの意図が、「この世」にある「教会」、すなわち俗世（原罪の世界）にある教会（救済の象徴）の聖俗緊張「意識」から、その組織の歴史的類型を設定してゆくことにあったことはよく知られている。彼が絶対的自然法あるいは相対的自然法（換言すれば、信仰に関する主観主義と客観主義）という概念を駆使して、そのいずれに組織認識が片よるかその程度を、社会環境と相関させつつ、セクトあるいはチャーチ的類型をたてたのがそれである。組雑なまとめであるが、「教会」の中にある聖的存在、俗的存在の二面の、矛盾的共存を把握して、その矛盾の処理方法から、組織的あり方を決定するものである。すなわち、(一)原罪にある俗界には、神の恩恵としての十字架の奇蹟を信仰する以外には、自己愛（人間的制約）からの脱出はありえないとして、「終末的」神の国への希望に生きる信仰者集団としての教会、換言すれば、この世から身を可能な

限り遠ざけて俗世と対立する教会と、(二)それに対して、完全なる全能者による創造から、この世にロゴス（理性）の働きを認め、社会的秩序に権威（共通善もしくは相対善）を設定し、そうした秩序の展開の指導者、もしくは最終的完成者として、教会にこの世的権威を付与する方向、すなわちこの世の中にあって俗世を指導する教会の、対立的類型があらわれてくる。前者が主として万人祭司制に傾き、信仰の程度を重視して典礼を軽視するのに対して、後者は僧職における使徒権継承や、客観的救済手段としての秘蹟を主張し、かつ社会秩序の維持者として働く。カトリックが神学的には主として後者に傾き、プロテスタント正統派が前者に近いことも知られているが、それも程度の問題であって、後者といえども「神が秩序の原作者であるかぎりその制度に君臨する」として、教会をこの世の秩序の中に設定したことが知られ、トレルチでは両者とも一応チャーチとして類型づけられている。セクトがアナバプテスト系統のように、この世から身を遠ざける一群を類型づける概念であるのに対し、社会学者の一部が、全般的立場から、カトリック普遍主義に対し、絶対主義的国家の興隆にからみつつ展開するプロテスタントをセクトと規定するのは余りにも性急にすぎると考えられる。歴史学が中世普遍主義（Clericalism）と絶対主義的ヒエラルキー（Erastianism）を共にチャーチとしてあつかい、後者もある意味での政教一致と規定したのは、正しいと考えられる。

以上に対し、近代的教団の代表的類型と考えられるデノミネーションは、まず第一に近代的個人主義と資本主義的市民社会（競合社会）に支えられて展開し、神学も俗的組織の目的認識同様に、purposive な観点から取り扱われ、あく迄も voluntary associations として展開する。「教会の中に生れてくる」信徒を持つチャーチと対立し、その政教一致的信条に反撥するが、そのいみでセクトに近いにしても、セクト成員の保持する終末的な対社会的緊張を、デノミネーションの成員は持っていない。セクト成員の聖書中心主義に対して、近代的な common religion（世俗化された神学、もしくは宗教的イデオロギー）が中心を占め、デノミネーション間では、その神学的相異は余り問題にならない。

とすれば、(A)歴史学、もしくは社会学の上では、明らかにデノミネーションは、チャーチおよびセクトと歴史的環境ならびに社会的環境を異にする概念となり、一九世紀以降の、しかも英米的環境（Co-Jurisdiction）における特殊な宗教集団の類型となる。それに対して、(B)トレルチが設定したように、キリスト教本来の聖俗対立意識の処理状況から観察すれば、政教分離概念の一般化した現代社会の中では、あらゆる宗教集団がデノミネーションとして併存競合する意識をもち、かつデノミネーション特有のビュロクラシーの展開を行なっているにもかかわらず、神学的にはこうした組織がそれぞれ、チャーチ、セクトの類型に再分類できることにもなる。

この世にある「教会」を中心に、聖俗の緊張がはりつめた、チャーチ＝セクト時代に対して、歴史的なデノミネーション時

代は、聖と俗の分離の意識が一般化して、世俗社会に対する宗教集団の「協力」を生み出した反面、大衆社会的環境の中では、分離された聖性が忘却されて、一種のソーシャル・クラブ的教会を生み出す危険性が増してきた。また管理体制に於ても、使徒権の神秘主義的継承（ヒエラルキー）、終末的・絶望的な至福への待望感から出る救済指導（セクト的指導）、などがもつ宗教性が消え、単純な世俗的ビュロクラシーがそれにかわって出現している。

このような観点から、トレルチの組織認識（神学）の基礎構造からアプローチする宗教集団論は、単純に組織機能からアプローチするヴァーノンらアメリカ社会学者のそれよりも、はるかに複雑な内容を持っており、そのまま直接に、現代社会の教団組織論に用いえない点を、ここに指摘したいと考える。

宗教的現実

海辺忠治

普通、現実の世界は自己の立場より把握されている。所謂客観性と云われるるものは、主観に対して客観的、主体に対して客体的世界を意味している。しかしそれは対象論理的に自己から見られた世界、自己から対象化された世界であり、従ってその世界は自己がそこに於てある如実な世界とは云えない。たとい所謂実在論等の如く世界から自己を見ると云っても世界を対象的に定立して、そこから自己を位置づけると云うのであっては右と同様である。

以上の如く自己が世界の外にあって世界を見るのでなく、自己が絶対者乃至世界に溶合することによって実在が現成すると云う西洋の神秘主義的見方がある。しかし自己が直接的に溶合する如きノエマ的合一や直接的溶合では、平常底とか常任の世界は出て来ない。そこでは真の自己否定は見られず、対象論理的立場が未だ脱却されていない。かかる自己より世界へでなく、世界より自己を見ようとする立場にヘーゲルの歴史哲学がある。しかしヘーゲルの考えでは世界精神なる普遍性が個人に対し優越的なものになっている。彼の弁証法は否定を媒介とするものであるに拘らず、精神自体の自己否定は見られないのである。かかる精神や理性の自己否定の立場に立つのではなく、精神や理性がその底より破れて、ものそのものの立場より如実的に見られねば真の姿は見られない。それは自己が絶対否定されること、自己が無となることによって始めて現われる世界である。かかる無は単に知的に或は論理的に無であると云うのではない。これは心身脱落するとか、自力を脱して他力に帰するとか、要するに自己の全存在が無と化することを云うのである。かく全人的な宗教的無にまで達しなければ真の無と云えない。故に真の哲学的無はかかる宗教的無、宗教的現実と一とならねばならぬ。

扨て次にかかる宗教的現実―無―の種々相について述べる。先づ現実と云う時、普通は第一に通俗的現実が考えられる。

それは対象的自己によって見られた世界である。対象論理的に限定された世界を実在と見て行く現実である。先に哲学的に述べた理性的自己、精神的自己の立場も広く対象論理的見方としてこの分野に属する。

かかる自己を否定し我執的現実を破らんとする所に第二の所謂宗教的現実がある。これはかかる自己中心的生き方を否定して神に帰依し、自己に死して神に生きんとする現実である。

第三に無の世界、空の宗教的現実がある。第二の彼岸的宗教の立場とはその方向を異にして神に対する自己をも超え、否、神すらも放下したのが例えばマイスター・エックハルトの無の体験であった。この神をも突破した無の世界に却って彼は真に神との一なる世界を見出したのである。しかもこの無の世界こそ彼にとって最も此岸的現実に外ならなかった。又仏教の禅に於ても、仏に逢っては仏を殺し祖に逢っては祖を殺し、更に現実生活に遇っては茶に遇っては茶を喫し飯に遇っては飯を喫する平常底を説いているが、正に無の世界が絶対現実の世界たることを示している。これが第三の立場である。

しかし現実の基底を無であり、空であるとする仏教の世界でも、聖道門の世界と他力浄土教の世界の二つの立場がある。後者が云わば第四の立場である。前者の立場では現在現生に成道するのであるが後者の立場、例えば浄土真宗では未来に成仏し現生は正定聚と見る。煩悩を単に空なるものとせず、これを実存的に罪として自覚し現生を正定聚とみる。聖道門に於ては時間的には現在が根源であり、永遠の今であるが、浄土門では無生の生としての浄土が未来とされ、根源的未来よりの働きと時熟を通して、この方便を媒介として、歴史と時間の現実化がある。かく浄土教に至って始めて無の実存的時間的現実化が見られるに至った。

第二部会

タンムズ信仰の一表現

後藤光一郎

メソポタミアの北部にあるディヤラ地方で見出される彩色土器に緋色のツボ型土器がある。この土器の系譜は前第四千年紀末から前第二千年紀前半までたどることができるが、特に前第三千年紀中頃までに、様式化した幾何紋様、動植物、人物像を描いたものが発達した。はじめ幾何紋様だけであったが、前第三千年紀初から、緋色のわくにかこまれたパネルに植物、動物、人物像が描かれるようになった。

動物の場合、頭は細長く鼻づらを突出し、そったツノは後方へ向って長く生え、胴は細長くややたれ下り、腰は角ばって尾は下向にたれていたり、草叢のように上向に立っている。脚は透視法を無視して二本づつ横に並んでいる。人の場合、胴が三角形を二つ向かい合わせに重ねたいわゆる砂時計形をしているのが特徴的である。こまかい点は抹殺され、影絵のように一色で塗りつぶされている。

図柄は種々あるが、背中に草の生えた動物とか、半月形の孤を上方にもつ動物や人物などは、まだ説明がついていない。デルーガズ（Delougaz）の「ディヤラ地方の土器」第十三、十四図のツボには動物が描かれている。二匹のオス山羊または羊の一組と、二匹のメスと一匹の仔山羊または羊の一組の間に木が一本立っていて、動物たちはその葉をはんでいる。このモチーフはインニン・タンムズ神話と関係がある、と考えられる。

今モールトガトの説を基礎にしてその説明を試みると次のようになる。

動物の間に立っている一本の木というモチーフは古代オリエントにおいて非常にしばしば見出されるモチーフである。円筒印章の図柄にもみられる。例えば、フランクフォート「円筒印章」第六図、三二にはこのモチーフに並んで神殿が彫られている。これはこのモチーフが宗教的意味をもっていることを示唆する。ベルリン・コレクションのジェムデト・ナスル期の円筒印章の一つにも同様なモチーフがある。ただそこには特別の髪型をしてひげを生やした祭司王的人物が、長い網目のガウンを着て立ち、ロゼッタが咲いていて枝を両手に夫々一本づつもち二匹の羊にはませている。そして羊の背後にアシの束が立っている。このアシの束は上へ行く程細くなって頂はまるく比較的小さな輪をなし前方につき出し、後頭部から別にもう一本束が背後にたれ、丈の中ば以上に達する。これはインニン（イシュタル）のシンボルである。

以上振返ってみると、ウルク、ジェムデト・ナスル期の彫刻や造形美術にみられる網目のガウンを着た「牧者」と餌をたべる動物のモチーフは緋彩色土器の紋様にも現われるが、これは

タンムズ神話の一表現形式と説明しうる。

デルーガズ「ディヤラ地方の土器」第十四図の場合、牧者と動物のモチーフと並んで次のパネルに男女二人が立っている。モールトガトは後者を前者に結びつけ、男女をタンムズとインニンと解し、男の顔の右側にあるクシの形をしたものをノコギリとする。それを証拠づけるため別の円筒印章を例に挙げる。そこには通常太陽神シャマシュと解される人物が二つの山の間から彎曲した棒を片手に姿を現わした図が彫られている。モールトガトはこれを冥府からよみがえり、ノコギリで出口を切ひらいて現われたタンムズと解釈する。タンムズは太陽神でもあるので、その点が問題になるのではなく、よみがえるという点である。タンムズの死は夏になって枯れる植物を現わすと考えられている。雨期に入って植物は再び蘇生する。しかしタンムズがよみがえるということを証拠だてる例は他に見当らないのである。

反省の概念

——フィヒテとキェルケゴール——

大峯顯

初期知識学に現われる反省という概念は、純粋活動としての自我（すなわち事行 Tathandlung）が、自らを反射し、自覚する作用である。すなわち、事行という純粋自我の自己同一の対自 Fürsich が反省活動に他ならぬ。それは、意識の基礎をなす自我の同一を意識の主・客対立の場面へもたらす作用である。ところで、この時期のフィヒテにあっては、反省と事行とは一つの事態の表裏という関係で捉えられている。つまり事行は、反省作用そのものを可能にする高次元としては見られず、単に反省するものと反省されるものとの同一という、反省の内部構造としてのみ目撃されたのである。これはフィヒテ哲学の基礎的地平が、意識を超えた次元（たとえばシエリングの Indifferenz）でなく、「意識するもの」（das Bewußtseiende）であつたことを示す。自我が主観と客観との同一であるということのフィヒテ的意義は、主と客とに分裂する自我そのものの統一という点にある。

しかるにベルリン期（一八〇〇年以後）にいたってフィヒテは、かかる反省の自己同一それ自体の構造に分析をむけ、反省の Akt 自身は反省され得ぬという事実を開示した。「意識するもの」それ自身、反省の主体自身は、いかなる意識をも超えているということが、反省における主と客との同一の根柢にあり、反省という聯関そのものを可能にするという考えである。これは、イエナ期にあっては、反省的自我の同一という聯関の内へ全面的に隠れていた事態である。自我にあっては、考えるものと考えられるものとが一つであるが、まさしくこのことの中核は、考えるもの自体は考えられないというところに存する。故に、かかる立場での反省は、反省を超越した存在にたえずぶっつかってゆく。反省に対する「限界」というものが現わ

れる。イエナ期のごとく無限の理念を目標にして前進する反省でなく、反省の領域全体をその否定面として持つごとき超意識が反省の場へ映されているのである。それは超意識の絶対存在へ自己否定を通して関係するところの反省である。これは「絶対反省」とか「絶対知」とかいう術語で呼ばれるが、ヘーゲルのごとく反省の勝利を意味せず、反省の徹底的な究尽による没落であり、したがつて一種の Mystik の次元を背後に持つている。絶対者そのものは、反省とか知的直観の対象でなく、直接に生きられるものであるという思想である。

キェルケゴールにあっては、反省概念は「実存」という場面で捉えられている。実存とは単に超反省的な現実というものではなく、むしろ反省にとつての「矛盾」に他ならぬ。思惟とか反省とかが、全てを「可能性」に還元する作用なら、実存とはまさしくそういう還元の不可能な「現実性」である。しかしそれだけならば、フィヒテの超意識（絶対存在）と同じである。反省不可能な現実が反省されるというパラドックスに、キェルケゴールの実存が成り立つのである。「思惟する者」（der Denkende）は実存する、と彼がいうのは、この矛盾のことである。

フィヒテの絶対存在が反省の彼方とすれば、実存は反省の此方である。実存にとつての逆説的なエレメントとなっている反省は、それ故もはや合理化の機能ではない。フィヒテの神が、合理化の極限に反省の自己否定として、すなわち理性に対する超理性として現われているのに反して、実存の反省はパラドックスへ関係する。意識の根柢に自我の同一を、そして自我の底に端的な「一」を見るという仕方とは反対に、意識の底から同一とか一とかを消してゆき、かくして意識そのものを abgründlich に、すなわち「質」にするのである。観念論の立場が主観と客観との統一であるのに対して、実存は両者の分裂である、とキェルケゴールがいう所以である。かかる反省は窮極する終点を知らない。反省のかかる無限性が「情熱」とか「関心」とかいわれる。キェルケゴールの「信仰」とは、反省のこの無限分裂に対する超越的停止である。それは「分ける」（Scheiden）反省に対する「決断」（Entscheidnng）という構造を持つと考えられる。

反復の弁証法について

小野蓮明

古来歴史は繰返されるか否かという問題に幾多の論議がなされた。歴史的認識の対象たる歴史的事象は確かに唯一回性を以てその本質とする所であるが、然しそれとは反対に歴史は繰返すという所謂同一的なるものの回復性を認める立場もある。一体歴史は過去への回顧であると同時に現在と未来への建設に他ならないが、斯かる未来への主体的関心、実存的自覚の面を提起したのがキルケゴールである。彼にとっては形而上学を展開せしめる方法的原理としての想起も畢竟過去に対する認識の方

法的原理であるに過ぎず、従つて到底未来への主体的決断の根拠たり得るものではないとして斥けられ、「反復」(Wiederholung)を以て近代哲学の新しい範疇なりとする。未来への関心としての反復は所謂第二哲学を成立せしめ、然もそれが未来への主体的決断に於て成立つ限り、現代哲学の中心課題として生来するものは、端的に云って主体性の問題に他ならない。云われる如くキルケゴールの主体性の思想はヘーゲル的思惟に対するものであるが、彼が普遍人間的宗教性の領域として完教性Aを論ずる場合に、それが内面化の弁証法を本質とすることを以て古代の想起説及び近代の思弁の立場と深く関係するものとされ、従つて又認識即想起とするギリシャ的存在論と弁証法的止揚に於て全体系の完結を求めるヘーゲル的思弁哲学とが、共に内在を本質とする限り相通ずるものとされる。尤も斯かる内面化の弁証法が反復を本質とする逆説弁証法に対して徒に貶下されるのではなく、寧ろ前者が後者の前提たるのみならず、又後者に摂取されることによつて積極的意義の充実が賦与される。にも拘らず他面両者の間には明白な断絶があることを看過してはならない。例えば反復をヘーゲル的に自己疎外の回復ということが出来よう。然しヘーゲルに於ける自己疎外の回復の論理は只だ意識の内部に於けるそれであり、疎外も絶対的なそれではない。結局媒介され止揚されるのであるから、その運動を齎らす促進的な力としての否定性も内面的な自己運動の形式としてのみ見出される。然るにキルケゴールに於ては「肯定的なものは否定的なものに於て知られる」とある如く、否定性は真理に対する実存者の実存ー関係の要素をなしており、従ってそれは意識の内部に於ける否定性ではなくて実存する主体の否定性である。彼の根本命題たる主体性ー真理ー理念は主体性ー不真理(罪)という否定性の現実を通してこそ逆奏されるのである。(この点については既に以前の大会で触れた。)此様な主体性の取戻し、更に厳密には主体性の受取り直しが、反復の本質的構造である。

されば反復の弁証法とは何か。「反復されるものは既に在ったものである。でなければそれは反復されない。然しそれが既存せるものなることが正に反復を或る新しきものにする」と云われる。反復が可能なためにはその内容が既に在ったものでなければならないが、然しその内容が単に現在に内在するだけでは想起であっても反復ではない。寧ろそれが新たに将来されることによって初めて反復となる。蓋しそれは或る全く新たなるものを更に将来するという意味ではなく、一にして異、異にして同一なる何ごとかを再び新たに将来する謂である。従って反復は一方に於て既存を予想すると共に、他方に於てそれが自己同一性を維持し乍ら常に新しい「今」に将来されることを前提する。反復は過去と未来との現在に於ける転換統一のうちに成立つ故に、反復の問題は当然時間の問題であり、従って又時と永遠との転換綜合の問題へと転化する。反復は勝義に於ける生成乃至現成の範疇である。

処で生成を説明するべくヘーゲル的媒介(Mediation)も所栓思弁の内部だけの運動として把握される事によって生成を説

明し得ないが、その根本的所以を矛盾原理の廃棄にあるとキルケゴールは云う。一般にヘーゲル主義にあつては矛盾原理は同一原理に対する否定的形式に過ぎず、その限りそれは畢竟同一原理に解消する事となり、更に此事は排中原理の妥当性の否定にもなる。斯かる立場を思惟者のない思惟であるとしたキルケゴールは、彼の主体性―真理―理念からして矛盾原理を擁護し、絶対の Entweder-Oder を対置せしめる。矛盾原理は実存する主体の拠所の、否定的倫理的な関係の仕方の原理であり、絶体矛盾は反復の弁証法の根本前提である。絶対矛盾的二者択一を迫られて生きる所に実存の Ernst がある。反復に要するものは単なる合目的性ではなくて、寧ろアブラハムやヨブに見られる信に基づく決意的実践、瞬間に於ける非合理的超越行への勇気（Mut）である。反復は時と永遠との瞬間（Augenblick）に於ける絶対転換を実存的行為の立場に於て遂行する倫理的直観の Losung であり、「嘗つて存せる現存在が今や現成する」という反復の弁証法は、有の同一性的反復ではなくて弁証法的否定の無の現成として有を媒介とする死復活的永遠性を意味する。この場合死とは不断に自己が自己に死し、この世に対して死ぬという自己の行為を意味し、然も斯かる不断の死を死する反復行に於て永遠が念々に内在の立場に自らを現成せしめつつ超越的自己同一を保つ。此事は瞬間に於ける反復行に於て永遠が不断に新たなる将来的なるものとして現われることを意味する。永遠の今としての瞬間が将来的であることに伴って真に反復するものは永遠である。永遠なるもの即ち神が反復の本来的な主体なのである。神が自己を捉え自己が神に捉えられる本質的な形式に於て「受取り直し」が成就する。永遠は反復のうちに自己を発展せしめる動即静であり、反復は永遠の現成を通じて永遠そのものを媒介する還相であると云い得る。反復は生命の糧たる日々のパンであり、そこには「視よ、すべては新たなり」という時の充実、世界の開けがある。反復とは時の現在に於ける永遠の弁証法である。

宗教における発想の問題

仁戸田六三郎

いろいろな宗教を構成している理論の在り方について宗教哲学の場において考えてみたい。そこで今回はキリスト教と仏教を取り上げて対比してみたい。けだし筆者は発想の特色はその宗教の特質を構成し規定する重要な因子であると考えるからである。

先づキリスト教においては契約の思想が根底に内在していることは否定できないであろう。そして契約は人格存在者相互の間に於てのみ存在するものである。この場合両者の意志決定によって契約は成立するものであるから、自然の諸法則とは直接関係ない。かくしてキリスト教は人間を人格的存在として規定し自然法に従属するものとしないのである。この結果として必然的にキリスト教においては人間と自然とは原理的に区別され

るから両者の間には断絶が存在する。一例を挙げればヨーロッパの教会には樹木が極めて少いことである。之れに反して仏教においては寺院は必ず樹木を必要とする。うっそうとした森林の中に寺院が存在するのが定めである。

これは仏教が因果の法則を自然の中に認め人間もそれに支配されると考えているからでもある。これは成立宗教が意識的に持つ自然と或いは原始的に自然の中にある場合との関係を問題にするものではない。それは西欧的学問方法が設定する観点であって、大乗仏教においてはこのような意識とは無縁である。自然は仏教並び東洋の発想においてはかかる方法論的な自意識に乏しく寧ろ主客未分の境涯において自然の中にあるのである。従って人格存在に必ずしも主体性はおかれない。色即是空空即是色はそうでなければ言われまい。解脱乃至涅槃は人間実存に主体性がおかれていたならば発想不可能であろう。この意味においても仏教においては自然と人間との間に断絶は存在し得ない。ここにも宗教における発想の種々相があり問題があると思われる。

死と風土

——続実存論的解釈学——

桑原亮三

前々回の学会で、実存論的解釈学の問題をとりあげ、広義の宗教解釈の立場から、自己の死を通して迫り来る「無」に直面しつつ自己の生を生きてゆく人間の内面的・主体的な支え(Halt)として神を把握し、狭義の通常の意味での宗教解釈の基盤として、死への存在としての人間の死の共感を取り出したが、今回は其の様な宗教解釈の原理の反面をなす、謂わば、諸宗教を諸宗教たらしめる原理と言ったものについて、ハイデッガーの基礎存在論を手掛りに、若干、述べてみたい。

ハイデッカーは自己の存在を問う現存在の存在了解を手掛りにしつつ、其の様な現存在の在り方を世界＝内＝存在として捉え、此の世界を物の世界と人の世界に分けた。そして前者を **Um-Welt** とし、其処にあるものは人間にとって **das Vorhandene** としてあるか、**das Zuhandene** としてあるか、即ち、自己に何らかの関りのないものか、あるものか、に分れて存在し、人間はその中にあって、其れ等のものに配慮しつつ生きており、又、後者を **Mit-Welt** とし、他の人々を考慮しつつ、共に生存しているものとしている。此の様な **Um-Welt** の中における **das Zuhandene** は何かの為と言う意義を有して道具聯関を構成している。此の様な世界の内に在る人間の在り方を直接示しているのが懸念(**Sorge**)であり、其の一つで、最もつきつめたものが不安に他ならない。そして、良心の呼び声によって目覚めた不安が、本来的な自己の在り方を恢復せしめるのである。

此の **Um-Welt** に風土の考えを導入することによって、換言すれば、自己に関わりのあるもの、あることを風土との連関の

中で捉えることによって懸念の内容に変化が生じ、従って死の把握の仕方にも当然、影響が見られるものと言えよう。

死は、原始時代には、具体的には、生存の布求と混同されて、「死後の世界」として把握されており、此の意味で「死後の世界」観に於ける風土の影響は決して小さくはなく、同時に信ずると言うことの最初期の形態が、死後の世界に対するものであったことは最近の諸研究の示す所である。日常生活の中に忘れ去られていた死が、そこはかとなき不安となって迫る時、人間は其の不安を紛らわすのに懸命になるが、其の最も重要な方法が死後の世界の思い付きと、其れを信ずることに他ならなかった。而も其れはごく古い時代から余り大きな変化を示すことなく、極めて自然に其の土地・其の土地の人々の意識下に形成され、伝承され来っているのは、事実の示す所である。此の様な死後の世界を私なりに三つの型に分類してみると、

一、現在よりも良い世界……天国・極楽、等
二、現在とほぼ同じ世界……冥界、等
三、現在よりも悪い世界……地獄、等である。

所謂、世界宗教が成立した後にも、其れが成立した土地、広まって行った土地・土地の死後の世界の見かたが、極く自然な形で取り入れられているのは、一例を日本仏教にとって見ても、容易に推察される所である。

此の生前の世界と死後の世界の境界をなしているのが、死の現象に他ならない。そしてハイデッガーの言葉の如く、人間のみが此の死を死ぬことが出来るのである。此の様な死の底にあるのが無に他ならない。人間の死の意味は、一面、人間が此の様な無に差しかけられた存在であることを示すものとして、すべての人間にとって共通したものであると共に、死後の世界に関する考え方に見られる如く、風土に依って相違を示しているのも事実である。其れは、ハイデッガーの言う不可能性の可能性としての死の二面性に基くものである。宗教を死への存在としての人間の生き方として捉える時、換言すれば、人間の生死の問題として捉える時、此の様な死の二面性に基く死の共感と、風土のもたらす死後の世界観の相違は、宗教解釈の原理として、実存論的解釈学の基盤をなしているものと言えよう。

実存哲学と実存心理

田辺正美

実存哲学においては、人間の問題はあくまで、主体的な人格的実存として定立されなければならないことは、S・キルケゴールやF・ニイチエの発想からも当然認められるところである。しかしJ・P・サルトルの場合、「実存は本質に先立つ」とする実存の優位から出発して、人間的実存の偶然的投企的存在の在り方を強調することによって、あくまでヒューマニズムに帰せられるものとして捉えられる。しかしその立場からは必ずしも、人間と人間との人格的共同の存在性を基礎づけることは困難となっているとみられる。

従って実存の立場において、人間的実存を主体的に捉えながら、しかも他者との人格的な共同存在をめざすものを確立するには、K・ヤスパースやG・マルセルにみられる人格的実存や実存的交わりを問題としなければならない。わけてもM・ブーバーにおける我と汝の問題が究明される必要があると思われる。

しかし哲学の問題としてではなく、実存の哲学的把握を、自己自身の問題の中へ、対照的に導入しつつ、具体的に心理学や精神医学を展開して、現実的に精神療法にまで適用しているものの人間把握と実存との関係が考察されなければならない。

ヨーロッパにおいて、実存心理学展開への有力なきっかけとなったのは、いうまでもなくS・フロイトの精神分析である。すなわち実存心理学は、ある意味では精神分析学のアンチテーゼとして成立して来たといってよい。しかし精神分析学の批判においては、実存心理学と称される夫々の立場において、多少ニュアンスの違いが存在しているのである。

実存的交わりを強調するヤスパースは、精神分析学に対しては、それが科学の限界を十分に意識しないことによって生れた偽りの科学であり、マルクス主義とならんで、現代における実証主義の流れを汲んで、科学万能主義におちいり、人間の非人間化や客観化を行っているゆえに、実存の立場から、精神分析学の基本的前提を否定的に克服することによって、実存的立場の回復と精神医学における医者と患者との実存的交わりが確保されなければならないとするのである。しかしヤスパースは積極的に精神医学の実存心理学的立場を基礎づけている訳ではない。

ヤスパースの実存的立場に影響され、ユダヤ教やキリスト教的な人間把握から出発して、実存的な人間関係を精神医学の中に展開しようとするV・E・フランクルは、精神分析の方法を、人間をエスや自我として捉えることによって、人間を衝動的なものに駆られる存在と考え、人間を客観化し、原子化し、解剖化してしまうものであるとする。精神分析療法の欠陥を補なうものとして、ロゴテラピー（Logotherapie）を提唱する。この方法は、人間を意識性や責任応答性において捉えることによって、精神医学において、客観化しえざる人格的実存としての人間の問題を提起し、患者の治療に当っても、人格的交わりを通して、患者自身による精神の自立性と創造的な立直りにもたらそうとするものである。いわゆる「実存分析」がその立場を示すものである。

L・ビンスワンガーは、フランクルとは少しく異って、「現存在分析」を提唱し、ハイデッカーの実存的立場の前期のもの、（M・ボスは後期のハイデッカーを継ぐというが）すなわち『存在と時間』における「現存在」から出発するが、ハイデッカーのごとく「無」との関係を問題とするのではなく、フロイトの精神分析の中にあるとみる「人間学の光に照らされて」、実存的な「愛による共同相互存在」において人間関係を捉え、精神療法における基本的な人間関係の態度としようとするのである。従って精神分析におけるフロイトの「理論」ではなく

て、その「精神療法」の中に実存的心理学への道を発見し、実存における人格関係を精神医学の中でも、「出会い」として捉えようとするのである。

かくしてアメリカの実存心理学者のR・メイやA・ファン・カームもいうごとく、実存の哲学と心理学は、科学と哲学との限界を超えて、具体的現実的な人間性理解（了解）の上において、深い結びつきをもつのみではなく、現実的な人格としての実存を理解し、実存と実存の交わりを、現実的な精神療法や医学の上において確認することによって、実存哲学の存在理由をも保証するものとなりうるのである。

トマス・アクィナスにおける カリタスの概念

笠井貞

カリタスは、トマス神学の中核である。それは信仰の形相であり、それによって信仰の行為は、完成され、形造られると言う。これはアリストテレス哲学の形相・質料を、カリタスと信仰との関係に適用して居るのである。信仰の目的と、その他の諸徳の目的も、カリタスの目的に関係して居なければならないとする。「神学大全」第二の一部、第二六問題で、amor（愛）dilectio（愛情）caritas（聖愛）amicitia（友愛）の用語上の区別について、トマスは、次のように述べて居る。

amicitia は、アリストテレスが、ニコマコス倫理学で言うように状態のようなものであるが、amor と dilectio は、活動または情念の様態により表わされる。そして caritas は、どちらの様態に取ることも出来る。更にこれらの三表現は、別の様態に働く。即ち amor は他の語よりも広義である故、すべての dilectio または caritas は、amor であるが、この逆は異なる。何故なら、dilectio は amor に付け加えて dilectio と言う語そのものが示して居るように選択（electio）が予めなされる意味を含んで居る。故に dilectio は欲求能力の内にあるのではなく、意志の内に、ただ理性的本性の内にある。caritas は amor に付け加えて、愛される所のものが、この語そのもの、即ち caritas が、高い価値と言う意味を含むように、偉大な価値を持たされて居ると言う限りにおいて、amor の一定の完成を示して居るとするのである。

カリタスは、「神学大全」第二の二部、第二三から二七問題、四四問題その他によると、次のようになる。amor の一種であるカリタスは、友愛である。即ち Caritas est amicitia と規定して居る。これはアリストテレス倫理学に拠る。カリタスは徳 virtus である。即ちそれはアウグスティヌスも言うように、神に至り、神と人間を結ぶものであるが故に、それは特殊な徳であり、しかも一つの徳であり、更にコリント前書で fides, spes, caritas 三つの内、最も大なるは、カリタスなりとあるように、信仰・布望、従って、その他すべての徳よりも秀れたものであるとする。そしてカリタス無しには、真の徳は

不可能であると言う。アムブロシウスと同様、カリタスは諸徳の形相であるとする。カリタスの対象は善であり、善はまた意志の対象である故に、カリタスは、その基本として意志の内にあると言う。カリタスの誡命は、神を愛することから、更に隣人愛に拡張される。カリタスには秩序が存在しなければならないと言うことが重要である。

カリタスと聖霊との関係は、「対異教徒大全」第四巻の第二一章、その他からして、カリタスは、自然的にではなく、聖霊によって注入されるのである。聖霊である無限の愛にあずかることを言うのである故に、カリタスは、生長・増大について限界を持って居ない。人間の内のカリタスは、父・子・聖霊の三位格を原因として、これらの働きに由来するものであるが、なお特別の意味で聖霊によって、人間の内にあると言われるのである。「神学大全」第一の二部、第一一〇問題以下、その他により明らかなように、カリタスは、成聖の恩恵によって強められた所の、人間の魂の能力である自由意志と、助力の恩恵との協力によってのみ、現実的に実現されるのである。功徳 meritum によって、永遠の生命を得ることが、人間の究極的目標であるが、それは神によって義認された後の人間の業としての功徳によってのみ与えられるのである。この功徳の本性は、カリタスに帰属されるのである。善行為でも、若しカリタス無しに行われるならば、それは死んだものである。と言うのは、その存在理由である所の、カリタスと恩恵とが欠けて居る故に。こうして人間の完成は、神と人間を結ぶカリタスにある。カリタスにおいて完成された者は、即ち霊的生活において完成された者であると言うのである。

「知解を求める信仰」について

小山宙丸

この「知解を求める信仰」(Fides quaerens intellectum)は、現在「プロスロギオン」とよばれているアンセルムスの著作の、はじめの標題であったといわれる。この言葉は一般に認められているように、極めて適切にアンセルムスの思惟の性格、学問の性格をいい表わしているように思われる。今そのことを考えてみたい。そのことが又アンセルムスをスコラ学の父といわれる理由を明らかにし、スコラ学とは何かという問にも答えることになると思う。

まずはっきりさせておかなければならないのは、アンセルムスにおいては信仰の立場が或る意味ではじめから確言されているということである。「プロスロギオン」でいわれているように、「信ずるために知ることを求めるのではなくて、知るために信ずるのである。」この点を見誤やまるとスコラ学を誤解することになると思う。例えば論点先取ではないかという非難がある。勿論知ることがなければ信ずることもできないのであるから、知るために信ずるということにも、何らかの先行条件があるのは当然である。この先行条件を問題とすることも勿論重

要である。近代の関心はむしろこの方にあるのかも知れない。しかしアンセルムスはこの先行条件を切り捨てているのである。その場合学としての前提条件を無視していることにならないであろうか。これを切り捨てた場合でも学として成り立つであろうか。

むしろこれを切り捨てることによって宗教学の一つの徹底的な立場が明確に示されるように思われる。宗教学の一つの立場として、或る一つの宗教のもつ教義の承認から出発するということは考えられると思う。これはあたかも美学乃至芸術学が、美乃至芸術作品の認識から出発し、それらを分析するのに比せられるかと思う。充分な分析のためにはまず全面的な認識乃至承認が必要であろう。アンセルムスは明確にこの立場に立つのである。勿論これは宗教学のすべてではないが、一つの断乎たる徹底的な立場である。信仰に内在する立場、信仰の理性の立場、信仰に内在する理性の運動という立場である。ただ美学乃至芸術学の場合にもその対象の認識は、単に概念的に認識するのではなくて、美に打たれるとか、美を感受するという面をもっている。宗教学の場合も同様であって、その対象の認識乃至承認は、単なる理性的認識といわれえないかも知れない。そこに宗教乃至神学と哲学との関係という問題が出てくる。信仰に内在する理性の普遍性の問題である。こういう問題はあるとしても、ともかくもアンセルムスの立場は宗教に内在する理性の立場に徹底しようとするものであって、そこから画のように美しい（Car Dens Homo I, II）キリスト教の教義を分析しようとするものである。その限りでアンセルムスの理性は、時代の制約は当然考えられなければならないが、その使用を制限されるということがない。「モノロギオン」では「聖書の権威によっては何ものも証明されない」というし、又後のトマス・アクィナスが断念した託身と三位一体という教義も理性で証明できると考えている。もともと中世の神学は哲学・形而上学の協同を担むものではなく、神学は学問の領域から疎外されるものではなく、逆に神学は第一哲学であり、形而上学の別名という性格をもつものであったのである。

立場を狭く限るかに見えて、逆に宗教学の一つの徹底的なあるべき姿を明確に打ち出したこと、それが「知解を求める信仰」という言葉で現わされるものであるが、これがアンセルムスがスコラ学の父とよばれる理由であると思われる。

キルケゴールのキリスト教弁証論

北田勝己

キルケゴールがその数多の著書において、キリスト教の護教論に深い嫌悪をもらしていることは周知の事柄である。しかし一方、我々は彼独自の弁証論的思想をその全著作中に洞察することができるし、またその必要があるのではないかと思う。

その場合、我々は先ず Apologie なる言葉の意義を正確に把握しなければならない。Apologie は通常《正しいことを明ら

かにする弁論≫、即ちキリスト教においては、その真理性の弁明と解される。これはもとより真理に対して positiv な態度をとることである。しかしそれは往々にして自己中心的な人間の消極的な弁護的弁論に陥る可能性を含んでおり、キリスト教信仰の内容を自然的人間の要求に適用させようとする試みに傾きやすい。そこにキルケゴールの見た当時の護教論の一般的趨勢が現われているといってよいであろう。しかしこれは Apologie という言葉の本来的な意味ではない。この言葉には、他方より根源的な≪嫌疑（異端）等を取除く弁論≫（apo-logos）の意味があり、人間の自己批判を通して、この Negativität を先の Positivität に媒介するところに、キリスト教弁証論の真の課題があるものと思われる。これは具体的には、福音の絶対的真理が、その都度の相対的現実の中にそれ自体を内在化せしめつつ、相対を克服することを意味する。我々は偉大なキリスト教の弁証家達が、彼らの奉仕する神が人生の審判者であり、またイエス・キリストの十字架はこの世の知恵に対する永遠の判決であることを自覚せしめる先発の提唱者であって、弁護の提唱者ではなかったことを銘記すべきであろう。事実、キルケゴールは一八五一年の Papirer 中で、≪キリスト教―テルトウリアヌス≫なる見出しの下に、次のように語っている。

≪私がしばしば述べてきたように、キリスト教は二つの方法で提示されうる。即ち人間のためにか（弁護的調停）、神のためにか（真のキリスト教）。……中略、

今や、キリスト教は神のものか、人間のものかという問題が、再び新たに提起されなければならぬ。これはキリスト教会の初期において人々を熱中させたものである。そのために戦われなければならぬところのものは、神の問題であって、正しく二三の教義の問題ではなく、むしろ神は真の神でありうるかどうかである。

私のつつましい仕事は、人々をして正しくこの点に気付かせるにある。≫

ここで明らかなように、キルケゴールは人間のためにキリスト教を弁護しようとするよりは、むしろ神のために人間のキリスト教（キリスト教界）を告発しようとするのである。しかしその告発が同時に罪人である人間の真の弁護であることを、彼はその生涯をかけて実証せんとするのである。

実にキリスト教の論駁的擁護こそ、キルケゴールのキリスト弁証論の本質であるといえるであろう。そしてこの弁証論の含む二面性が、そのまま≪著作家としての彼の秘義であり、全著作の本質的に弁証法的な特有性≫を構成するのである。即ち、キルケゴールは≪左手で世間に『あれか、これか』をさし出し、右手で『二つの教化的講話』をさし出す≫のであるが、『あれか、これか』に始まる仮名の著作活動と『二つの教化的講話』に続く本名の著作活動とが弁証法的にきり結び、この点を実証するであろう。それ故、我々は彼が美的、哲学的著作をもって始めるとき、その背後にキリスト教的作戦計画が深く秘められていることを注意しなければならない。彼の美的、倫理的、宗教的実存領域は、キルケゴール自身の内面的な≪吐き出

し≫(Ausleerung)であると共に、一方では対決折衝されるべき相手と同一地平に立とうとする弁証論的意図を包含するのである。進んで言えば、我々はそこに弁証論の媒介によるキルケゴールの自己批判と他者批判の相即を見ることができるであろう。

ルターにおける反抗権 das Widerstandsrecht の理解の変遷とその一貫性とについて

倉松功

ここで反抗権という場合、世俗的公的支配権即ち俗権と、霊的公的支配権即ち教権とに対するものをいう。

全く便宜的ながらかれの神学思想の展開過程をも考慮に入れて、三つの時期に分けて考察する。第一は、一五二〇年、所謂三大文書が記された頃で、詩篇第一〇九篇の釈義、第二回目の詩篇講義、善行論、利子についての説教などを資料として取りあげる。このルターの初期神学の総決算の時代の中心概念の一つとして、〈キリストの王的支配 regnum christi, kuenigreich oder hirschafft Christi に対するキリスト者の王権と服従 regnum et obsequium Christianorum〉がある。ここから、かれの〈世界統治の二様式〉という意味での所謂 Zwei-Reiche-Lehre が構想され、そしてこれによって反抗権が主張されている。教権としての教皇権に対する反抗権は、〈俗権との混合、俗権への優位（中世の二剣説の頂点に立つ教権の直接支配）〉に関して論じられ、俗権については、まず、ローマ書一三・一、レトス書三・一、ペテロ前書二・一三、一四などによって服従を勧め、併し、俗権が十戒の第四戒以下の誤りを犯すように強制したり、それらを守ることを妨げる場には、「服従は解消され der gehorsam ausgahm」、「義務は解除され die pflicht auff haben」、「人間に従うよりは神に従うべきである」という。これらの場合、ルターは、その Coram-Verhältnis 論からして、前者においては「斟酌なしに可能な限り反抗すべきである」が、後者においては、消極的な反抗しか主張していない。なお第一期の場合の俗権は、キリスト教界内のものしか考えられていない。

「混合せる教権」を異る福音と見て、これに対する斟酌しない反抗を勧めるルターは、農民戦争においても、再洗礼派の弾圧においても、同じ論旨を繰り返した（一五三一年のヴィッテンベルクの神学者たちの再洗礼派に関する覚書参照）。第二期の資料として、ヴィッテンベルクの騒乱、農民戦争関係の多数の文書や「世俗的公的支配権について」などがあげられるが、これらの資料による限り第一期と特に変った理解といえば、自然法とキリストの法という二つの法的根拠から反抗を、特に俗権に関して、禁じていることである。しかし、俗権が教権化して、「神の問題に命令を下し、掟を課する場合」は、「人よりも神に従うべき」と勧めている。第一期における教権の俗

権化という事態の逆の場合を、積極的に論じている。なお反抗権についてのルターの見解として先に注目した「神の言葉を説くことは、世界を変革し、更新し、騒乱に投げこむことである」(「奴隷意志論」)という「キリストの王的支配」はこの時期においても変っていない。

第三期に至ってルターははじめて武力反抗を説く。それを論じた文書がナチズムの支配下でルター研究者によって注目された **Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser, 1539** である。しかし、ここで問題になっている反抗すべき事態は、既に **In XV Psalmos graduum, 1523/33, Auslegung des 101 Psalms, 1534/35** においても屢々論ぜられ、われわれが第一期と第二期とで検討した「両権の混合」である。ただこの一五三九年の討論では両権でなく、三つの **hierachiae** をこの世の **Regimente** としてそれぞれの在り方を論じていることが注目される。それはまたルターの「二世界統治説」が、救いに対する関係からのみ論じられておらず、社会機構の在り方をも含むことを示している。(なお、本研究の詳細は、東北学院大学、一般教育論集、五〇号に掲載される筈である。)

キリスト教と「否定」の精神

鈴木範久

キリスト教思想の有する社会的機能のひとつとして「否定」ということが考えられる。これは、とくにキリスト教に限られたものでないことはいうまでもない。またキリスト教の場合にも決してひと口に論ずることは許されないであろう。宗教現象を説明するのに「聖」と「俗」との概念が用いられたりするが、このとき両者の間には、何らかの対立や緊張が予想されることが多い。すなわち、特定の宗教思想への価値志向がなされると、その結果、現世的、日常的なものが、それによって否定的にみなされ、その間に相剋、緊張がみられる。このような、現世的、日常的なものとの間に、相剋、緊張を生ぜしめるような価値志向を、ここでは「否定」の精神として考えることにしたい。

このことは、すでにウェーバーによっても「プロテスタンティズムの倫理」としてとらえられ、また、日本では、少し見方が異るが、家永三郎氏による「日本思想史に於ける否定の論理の発達」という研究がある。しかし、私は、これを近代の日本のキリスト教思想の受容の面にあてて考えてみることにする。

日本の思想史上、キリスト教の「否定」の精神が最初にあら

われるのは、いうまでもなくキリシタン時代である。たとえば、キリスト教の有する人間の平等の思想は、儒教的五倫五常の道を否定し、またその説く国境を超えた人類愛の考え方は、日本の思想的統一を企てんとしていた幕府の意図に反した。キリシタン時代には、それが逆に、キリスト教自体の禁制を招くことに終ったため、思想史的には著しい作用を後代に及ぼしていない。

近代に入って再び布教を開始したキリスト教も、唯一の絶対的人格神への信仰からくる普遍的な愛や、身分的、人格的な、上下、貧富、男女の差異を否定せんとする思想により、これを奉ずる信徒と、日本社会との間にはげしい緊張状態をもたらした。いわば、そのもつ Universalism への価値志向が、日本社会の Particularism を否定しようとしたところに、この状況が生まれたと解される。

だが、ここで注目したいのは、内村鑑三を除くと、植村正久とか小崎弘道という如き人々までが、晩年には、しだいに、その「否定」の精神の面では、弱まって、現実と妥協していったことである。それを説明するのに、これまで考えられていたのは、大別して（実際にはほかにも考慮される点が多いが）次のふたつの理由である。すなわち、外的には、天皇制国家主義体制の強化であり、内面には、彼らが、これを社会的には説き得ても、自己自身の問題として悩みぬかなかったという見方である。ここでは後者のことを述べたいので、言葉を変えてくり返すと、キリスト教的 Universalism への価値志向の結果生ずる、現世的なものへの否定的働きかけ、つまり緊張が、外なる社会に対しては起っても、みずからの内なる、この世的なものとは、それほど身をけずる緊張として起らなかったという点である。

だが、そうとすると、これを、同じようにキリスト教に求めて、のちに挫折した有島武郎とか倉田百三の場合にあてはどうなるか。それでは十分に説明することが難かしい。彼らは、いずれも、まずみずからの問題として、自己の内なるものとの激しい緊張に苦しんだからである。倉田百三の場合、こまかい思想的な展開は別の論文に譲るとして、彼が十分に自己自身の問題として「否定」の精神を内面化していたことだけを指摘しておこう。

それならば、なぜに彼にしても挫折をみることになるのか。単に「罪からの救済の信仰がなかったからである」という言い方は私の好むところではないし、このような短いもので訳すことは難しいが、次のように考えられないであろうか。それは、その「否定」の精神という価値志向のもとずく根拠である神観に負うところが大きいということである。これが、どの程度不連結なものとして把握されていたかという点である。これらの関連で「否定」の精神をみると、十分不連続なものとしてそれが把握されているときには、人間の営みである「否定」的緊張は、絶えず「否定」の「否定」として、なかば半永久的にくり返されるメカニズムをもつ。ところが、それが稀薄か、連続的にとらえられていると、「否定」の精神はありえても、「否定」

即「肯定」という形で安住して終りやすいのではないであろうか。実際は、もっと細かく論ずべきことを、あまりも単純化したために、誤解される恐れが多いが、この面から、近代の代表的キリスト教の思想家を、改めて考え直す必要がまだあるように思われる。

F・ベイコンにおける二つの真理の区分について

住田良仁

昨年度の発表では、F・ベイコンにおけるいわゆる神学 Divinity の真理と哲学の真理の二区分をめぐる問題の一つをとりあげた。すなわち、かかる区分を科学の宗教からの保護と見做す説が従来あるが、それに対する私の疑問を述べた。科学はキリスト教に本来対立するものではなく、その世界観を基礎にして成立しているからである。真理のいわば二重性説は、ベイコン以前に、アヴェロイスト、ドゥンス・スコトゥス、オツカム等によって既に唱えられていた。ベイコンはその伝統の上にいるのであろうが、それがどのような理由でまたどのような在り方で採用されているのかが問題である。今回は、この問題の一端を神学と宗教、自然についての彼の論じ方から考えてみたい。

ベイコンは神学を哲学の上位に置き、神学の重要性を強調している。が実際にはそれは殆んど論じられてはいない。例えば〈The Advancement of Learning〉第二巻で神学がとり扱われてはいるものの、その分量は哲学の分量の一割にも満たない。更にそれは分量が少ないのみならず、社会あるいは国家との関係における宗教の問題に移行しがちであるように思われる。前述書の第二巻で、彼は「神学の一部たる教会の統治」が「いかにして世俗国家と両立しうるか」と語っているのである。宗教は〈Essays〉の 'Of Unity in Religion' によれば「人間社会の帯」であるゆえに、その統一は必要だが、それは「慈悲と人間社会の法を壊したり傷つけたりしない」限りでのこととされている。そして「人間社会」とは究極的には「神の法令 ordinance たる政府」を指している。

さてまた一方、ベイコンは「自然の征服」についてしばしば語っているが、一体「自然」とはベイコンにおいて何を意味しているのか。彼は同時代人のケプラーやガリレイの様に天体あるいは物体の観察者でもなければ、ハーヴェイの様に人体の生理の観察者でもない。そのような分野にさほど関心を持たぬ彼が、何故にかくまで自然を語るのか。なるほど彼は科学や技術によって「事物」や「宇宙」といういわゆる「物理的自然」を克服せよと説いている。しかしベイコンにおける自然は物理的自然のみではないようである。人間は事物を征服する前に彼自身の知性にある「イドラ」を克服せねばならない。それはもはや物理的自然ではない。〈De Augmentis Scientiarum〉の中でベイコンは「感覚的魂」anima sensibilis を自然の産物だと

いっている（N, iii）が、そうだとすれば征服すべき自然は人間自身でもあることになる。ベイコンが「自然の征服」で真に語りたかったことは、物理的自然の克服ではなくて、「人間のもつ自然（人間性）」の克服なのではないか。

ところで、ベイコンが神学を多く語らず、国家との関連における宗教の役割を多く語っているということは何を意味するのであろうか。それを考えるにあたっては、当時の宗教的あるいは政治的背景の考慮は不可欠であろう。国王を首長とする英国教会の勢力は、一方ではカトリック勢力、他方では清教徒勢力の双方からの攻撃にさらされ、決して安定してはいなかったのである。つまり宗教的信念を吐露する際には常に危険が伴う時代だったのである。

ベイコンは神学の具体的論議には寡黙であり、宗教の社会的役割については雄弁である。そして哲学的議論において、人間性の克服を力説する。なぜ人間性を克服しなければならないと彼は思うのか。私はそこにベイコンの宗教的な何かがあると思う。そしてそれが彼にいわゆる真理の二区分をさせたのではないかと思う。それがどのようなものであるか、今後引き続き考えてゆきたい。

福音書記者と地理的表象

土屋博

共観福音書の編集史的研究においては、まず基礎作業として、福音書の記述の中から福音書記者自身の手が加わった箇所を識別する必要がある。そのための手がかりになるのがいわゆる「枠」(Rahmen)である。福音書記者によるテキストの変形をもこの中に含めて考える場合もあるが、さしあたり「枠」とは、物語の情景の推移を示す地理的描写である。ここでは、特に「マルコによる福音書」の地理的表象のうちで、従来問題とされてきた「ガリラヤ」という地名をとりあげて考察を加え、福音書記者マルコの神学を解明するための一助としたいと思う。

マルコは、十四章二十八節と十六章七節の"Galiläa = Motiv"をイエスの復活に関する記事の中へ挿入している。マタイは、若干の言葉を附加しつつも、この記述を大体そのままとり入れているが、ルカは、完全に省いている。ルカにおいては、復活顕現の場は「エルサレム」なのである。

E. Lohmeyer は、パレスチナの原始教団には、ガリラヤ教団とエルサレム教団の二つの流れがあったという説をたてた。(Galiläa und Jerusalem, 1936) この説は、後の編集史的研究にとって方法論的に有意義な前提を示したが、キリスト論的称

号の相違によって二つの傾向を分けたという点は批判されなければならない。

W. Marxsen は、「マルコによる福音書」を、ユダヤ戦争勃発にさいしての原始教団の移動と関連させて考えた。(Der Evangelist Markus, 1956) 彼によれば、マルコがガリラヤを強調しているのは、ここで福音書が成立し、ここで教団が再臨を待っていたからである。

それに対して M. Karnetzki は、Marxsen を批判しつつ、この福音書の編集には、ガリラヤ的編集と最終的編集の二段階があるという W. Bussmann の仮説をとり入れる。(Die galiläische Redaktion im Markusevangelium, ZNW 52, 1961) 彼によれば、ガリラヤ編集は、ガリラヤに隣接したシリヤの教団から由来し、ここは、イエスの宣教がユダヤ世界から異教世界へ移行する場所なのである。

Karnetzki とは方向を異にするが、E. Trocmé も、「マルコによる福音書」の二つの編集段階を考えている。(La Formation de l'Évangile selon Marc, 1963)

Marxsen 以後の諸学説の検討を通じて、いくつかの問題点が明らかになる。まず Marxsen の仮説については実証がむずかしく、Karnetzki の批判が成立する可能性は十分にある。だが、Karnetzki や Trocmé のように、二段階の編集を想定する場合には、そもそも福音書記者マルコをどう考えるかという問題が生じる。これにはくわしい考察を必要とするが、やはり、ガリラヤを強調している編集者が、即ち、福音書記者マルコであると考えなければならないであろう。"Galiläa＝Motiv" を異邦人伝道と結びつけるという Karnetzki の中心的主張は、いささかあいまいである。ガリラヤは、旧約以来、異邦人の地とされてきたが、共観福音書では、イエスの生誕を故意にベツレヘムにおこうとするマタイやルカと比べて、マルコは、むしろこのことをあまり意識していないように思われる。"Galiläa＝Motiv" の意味するところは、弟子達が各々その現世的な持ち場に帰り、そこで伝道の姿勢をととのえるということではないであろうか。若干の写本にあらわれる Mkxvi. 9ff. は、具体的な世界伝道の事業について述べているが、これがマタイ及びルカの結びの部分に影響された後世の附加であることは疑いない。マルコにはこの部分が欠けているということを、むしろ積極的に評価すべきであろう。福音書記者マルコの神学の研究は、ガリラヤ問題を手がかりとして、こういう方向へ展開されることも可能なのではないかと考えられる。

ハイデッガーに於ける神

萩山深良

ハイデッガーの思想が単なる無神論哲学ではないにしても、彼自身は今日まで神に関する問題に対して積極的にも否定的にも語っていない。しかしながら後期になるに従い、彼は存在と神とを区別するにもかかわらず、存在に神々しさ、聖なるもの

の性格を与えている。存在がより根源的なのではあるが、そこから神や神々が到来しうるためのものとして存在は神と連関を持つに到るのである。その場合ハイデッガーは神について二つの考え方を示している。即ち形而上学的神と非形而上学的神という区別である。

形而上学的神とは、彼のいわゆる Onto-Theo-Logie から成立した哲学に於ける causa sui としての神である。このような神に対して人は祈ることも出来ず、膝まづくことも出来ないと言われる。そこからハイデッガーは非形而上学的神として「神々しい神（Der göttliche Gott）」というものを考え、「哲学の神、自己原因としての神を放棄しなければならない神なき思索の方が、多分神々しい神により近いであろう」（I. D. s. 71）と言う。

自己原因としての神を放棄する思索即ちハイデッガーにおける存在の思索こそが、より「神々しい神」に近いと言われるとき、その彼の説く存在に近接している「神々しい神」が如何なるものであるかという問いがなされうる。しかしハイデッガー自らはこれについて「沈黙することを選ぶ」（I. D. s. 51）のみである。

それでは我々はこれを如何に解すべきであろうか。Heinrich Ott は哲学とキリスト教信仰の関係に対するハイデッガーの態度について、ハイデッガーが信仰にとっては「愚かなるもの」であるとした哲学は形而上学的哲学なのであって、従ってハイデッガー自身の哲学は信仰に対して積極的関係をもつ可能性を開いていると考える（DenKen und Sein.）。そこからオツツは、創造としての世界についての信仰者のヌミノーゼ的畏敬と存在者の存在についての哲学者の驚異との相関々係をもって創造と存在を類比させ、又神の存在はハイデッガーのいう存在と同様に開示の出来事であるゆえ、ハイデッガーの意図する存在と神の存在（―神の存在ということは神それ自身と同一とオツツは考える―）とを対応させ、その類似に於て「神々しい神」を理解している。

神は存在者でありながらしかもそれ自身存在であるとするオツツに対しては、ハイデッガーが存在と存在者を厳密に区別しているという事実からする批判（Eberhard Jüngel, J. M. Robinson など）がなされるのは当然である。存在が実在ではあるが特定の固有性を持たない能動的相関性であるとすれば、それと類比せしめるオツツの神はキリスト教の範疇に於ける神とは異質のものとなるであろう。又ハイデッガーは存在についての理解に於て、神なしの一種の超越を、回心に等しいことをなしとげたが、これはハイデッガーが神を見出したということを示唆するというよりはむしろ、現代人がその宗教的生活に於てさえ、神やキリスト教なしに暮しうるということを示すものである（Walter Schulz.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik.）、と言ってみても問いは以然として残るのである。

従って我々はハイデッガー自身が語らない以上「神々しい神」について決定的解釈はなしえないのであるが、ハイデッガーに於て「神々しい神」とは神性（Gottheit）の本質的場

(Wesensraum) から顕現する神なのであり、Helmut Franz に従って、ハイデッガーの形而上学の克服は神を神的なる場でもって置きかえようとしたものである (ZThk Beiheft 2. 1961) と解しうるとすれば、我々は形而上学的神との区別に於て「神々しい神」とハイデッガーが言う場合、これが聖書的啓示のキリスト教的神へと導かれうるものであるとは考え難いのである。

パスカルの raison に関する考察

藤本篤子

パスカルは、パンセの中で、raison という語を、意識的にも無意識的にも、様々な意味づけの下に Apologie の多角的な志向に基いて提出している。

本来 raison は (今日も尚) 極めて多義的に用いられるが、近代科学が伝統的カトリシズムから独立しようとし、又プロテスタンティズム、反宗教改革、その他政治経済的社会の変動が激しく交錯した当時にあって、一般的にも多くの問題をはらむ語であった。それらの多様な立場を内在させたパスカルにとって raison は Apologie の展開に最も便利な語の一つであると同時に、我々にとっては、多くの課題を提供するものである。私は複雑で多義的な raison を、そのままに全体として促え、それが、彼の宗教的思惟主体において、如何に整合されていたかという今後の考察の出発にしたいと考えた。

パンセに於いて、raison が人間の本性、即ち être に連る意味として用いられていることは、注目すべき事柄である。(Br 頁 439) ブランシュヴィック氏によれば、être とは人間の chûte (堕落) 以前の状態を意味するとしているが、パスカルはかかる raison を Apologie において二つの相反した秩序の下に提出しようとしているのである。即ち、Les deux raisons contraires. Il faut commencer par là: sans cela on n'entend rien, et tout est hérétique;.....Br. 567. (二つの相反した raisons、そこからはじめなければならない。さもないと、人は何もわからない。そして、すべて異端的になってしまう…) Apologie にとって、それが如何に重要な出発となったかは、パンセの構想を示す諸断片、第一 Copie, P. R 版の各章の序列から推論してみても、raison を信仰に関して、全面的に参与せしめる場合と、拒否する場合とを同時に提出している事実が極めて印象的である。これは「プロヴァンシアル」や「恩寵論」等の神学的立場の作品、又科学論文—「真空論序説」、「幾何学的精神」—等にはみられない態度である。ここで文献考証の紙数はないが、我々は Anologie に於ける彼の人間 (être) の規定が、神と自然との中間に位置づけ乍ら、極めて dynamique な態度で捉えているとみることが出来る。

即ち raison は、パンセに於いて、科学的立場による自然系列を対象とする語識主体であり、デカルトに発する raisonnement の法則を一層鮮明化すると共に、それが無神論者説得への共通

の場ともなったことが予想される。しかし、raison は、一度、人間を対象として選定するや、没価値的な自然は消去し、raison naturelle は常に surnaturelle との対峙の下に、corrompu（穢れた）という価値の大前進が設定されているのである（Br 断 60）。

しかし、ここで raison naturelle を raison sans Dieu とすれば、raison の今一つのあり方 raison avec Dieu も又、Apologie において、一層積極的に主張されるべき意味づけであったと考えられる。

パンセ Br. 版 282, 274, 95. 等々の断片で、raison に或意味で sentiment immédiat や connaissance de l'instinct としての意味を賦与しているのは、raisonnement の思惟機能も、surnaturelle な puissanci（力）に発動されていることの裏付を示し、又 grâce を受けとめる思惟の場であることさえ考察し得るのである。

ここで再び Les deux sraions contraises……に立ち戻ることは少々飛躍であるかもしれないが、raison とは我々が一般に考える「理性」「理由」「論理」等という訳語の一面的な固定化の意味内容とは遥かに異るものであり、パスカルの宗教的思惟主体の、流動性と、歴史的背景の多義性とを根底にもつ語であることの一端を考察することが出来れば、之をもって今後の研究の足がかりとしたい。

実存の歴史性

前田毅

宗教現象の〈Sache〉を人間的経験の場面で把え、それを特に「実存の歴史性」という方向へ問い正してゆくことが今の問題である。ところで、実存の事実的な在り方をその歴史性という構造に於て根拠づけようとする立場は、人間の存在をその将来 Zukunft に、自己の可能性に見るという点で、ある共通した人間理解を持っている。こうした実存理念を踏まえて宗教的経験の成立場面を問う場合には、宗教的な在り方は自己の可能性の場面でそれを獲得したり喪失したりする一つの在り方として前提的に位置づけられてくる。そして、この実存の事実的な特定の様態（宗教的様態）は、他の在り方に対して最も本来的な様態をとっている在り方、云いかえれば、実存の事実性に根ざした、それに即した在り方として受けとられている。それは、自己を獲得してゆくに際してあるべき自己を可能的自己として志向してゆくのであり、あるべき自己即ち自己の本来的な在り方を可能性の場面に見ているのである。このように、自己の本来的な在り方の獲得という形で宗教的な在り方が問われている場合には、その成立の地平は実在の歴史性という構造として問題になっている。以上の如き反省から、ここでは、実在の歴史性という理念をハイデッガーの極く初期（主としてフライ

ブルク時代に限る）の思想展開の中で吟味することを試みた。

この時期は内容的に見て一九一九年を境として重心の置き方にはっきりした違いが見られる。前期では、主として当時の先験哲学の図式のわくの中で伝統的な形而上学の存在解釈が問題になっている。それに対して、一九一九年から二三年にかけての時期になると、そうした発想は背後に退いて、特定の実存様態に見られる実存理解を手がかりとして実存の事実性（当時の表現では事実的生）が主題化されてくる。その資料的な吟味を中心としたが、ここでは結論的に、この時期のハイデッガーの歴史性という実存理念がはらんでいる問題を、特にその実存理念と実存の本来的様態との関係という点に焦点を合わせて整理しておきたい。

まず第一に、ハイデッガーは歴史的生という実存理念を原始キリスト教的な実存理解から学びとっているが、原始キリスト教的な実存理解を取上げるに際して、彼はそれが提示している実存のあるべき姿への問いを度外視している。つまり、信仰を、それが提示している実存のあるべき姿の実存的な理解内容としてではなく、信仰に於て要求されている実存様態のうちに暗々裡に前提されている実存の構造に関する実存論的な理解の内容（実存理念）を問うている。今日の言葉で云えば、原始キリスト教を、その終末論的な実存理解という点に於てではなく、実存の歴史性の把握という実存論的な問題として把えている。それは、宗教的な在り方を信仰としてではなく、実存の事実的な在り方として問い、しかも事実的な在り方に於て前提的に持たれている実存の理念を問題にしていると云ってよい。こうした観点からすれば、宗教的経験への問いは、その経験の根底にある実存理念に基いてその経験の持っている特定の実存理解を明らかにする作業になり、この点で、宗教経験の実存論的解釈学という方法を読みとることが出来る。第二の問題として、歴史主義のように現在の状況を過去による因果的な決定と見なす歴史理解が否定され、現在の状況を将来への決断の状況としてみる歴史性の理解があらわれ、そうした理解が実存の事実性により即したものだとする自覚が表面化してくる。そして、この実存理念を単に formal に限定しないでむしろ実存的な判断を含み込ませている。つまり、実存の事実性への実存論的な問いの中に事実的な在り方の本来的様態への問いが介入している。従って、自己の将来への決断という歴史性の理念を実存の時間性の構造へと実存論的に解体してゆく作業は、一九二四年の『時間』と題する講演に至るまでは少なくとも主題的にはあらわれていないように思われる。

ビザンツ帝国における修道生活

赤池憲昭

ビザンツ帝国における修道院の役割については、すでにその重要性が指摘され、特に社会経済史的見地からのアプローチが積み重ねられてきている。しかし、宗教社会学的立場からの解

明は、未だほとんど試みられていない。最近、D・サブラミスは、「ビザンツ修道生活の社会学的研究」(Savramis, D.: Zur Soziologie des Byzantinischen Mönchtums, Leiden u. Köln, 1962) によってこの未開拓の分野に鍬を入れた。彼は、宗教現象と社会現象との相関関係を分析の枠組とし、歴史的過程を追いながらビザンツ修道生活の宗教社会学的意義を追跡する。しかし、サブラミスの試論は、国家権力ないし社会経済的条件と修道院とのかかわり合いをもっぱら歴史的経過をたどりながら敍述することに費されているため、ともすれば修道院史に流れがちで、本来のねらいが十分に生かされていない。こうした限界はあるが、ここでは一応サブラミスを手がかりにビザンツの修道生活の展開過程を眺め、西欧中世の場合との比較を通じて、その特色を一考したい。

四世紀から七世紀に至るビザンツ帝国の初期、修道院は皇帝至上主義との融合の時代であった。バシリウスの影響を受けて、修道者は神の名において慈善事業・救済事業に専念し、民衆との結びつきを強めて行った。帝国は修道院に対し、いわば厚生機関としての役割を委託した形になった。修道生活は禁欲のための特殊な生活ではなく、帝国の行政の中で公的な地位を固めて行く。だが、八世紀から十世紀にかけての第二期に入ると、皇帝権との対立が次第に明らかになった。両者の激突は聖画像崇敬論争で表面切ったものとなった。抗争は宗教上の問題をかかげたものではあったが、結局は両者の権力争いであり、民衆との直接的な結びつきをもっていた修道院側の勝利に帰する。同時にこの時代、小農民層の修道院所領への吸収が進み、修道院は大土地所有者としての地歩をきずき、やがて、帝国の財政を左右する実力を備える。ビザンツ封建制をめぐる問題には触れる余裕がないが、いずれにしろ、プロノイアとイムニテートとの発達が修道院の権力増強に大きな力を貸し与えたことは否めない。初期の伝統を保って社会福祉活動は続けられていたものの、修道生活は世俗生活との境界をほとんど失ってしまった。十一世紀から十五世紀の末期に入ると、修道院は、帝国の官僚組織の衰退、皇帝権の衰微に逆比例して、ますます強大化する。国家内の国家として勢威をほしいままにし、帝国の内部分裂を促進し、やがてトルコの侵略による帝国の崩壊と共に、その歴史を閉じることとなる。

ビザンツ修道院の史的展開をふりかえるとき、そこには、西欧中世の場合のような信仰共同体としての修道生活と世俗生活との緊張関係が稀薄であることに気がつく。元来、血縁的共同体を拒否して、神の下に結ばれたラジカルな精神的共同体であるはずの修道生活が、同じ世俗の次元で国家と相対する集団にしかなりえなかった。あるいはなってしまったのがビザンツの場合である。勿論、ここには、東西の歴史的状況の差異が関連していることは確かである。としても、修道生活自体の中に、ビザンツと西欧との相異が存在しないであろうか。サブラミスは、歴史的条件を考慮しながらも、ビザンツの修道生活が世俗の中での緊張関係に傾斜した理由を、カリスマの日常化に求め、西欧のようなオルドーとしての修道会が形成されなかった

こと、改革運動の起らなかったことを指摘している。

サブラミスの見解を敷衍すれば、ビザンツの場合、修道院改革運動が生れなかったことが、西欧との比較において特に重要な意義をもっていると考えられる。ビザンツにおいても、八世紀のテオドルスの改革運動のような事例はあったが、この場合も、ねらいとするところは国家と教会に対するものであって、修道生活の内部から生れた運動ではない。クリュニーをはじめとして、西欧に続発した改革運動は、修道生活の内側から起ったものであり、自己の世俗化を切り捨てようとする戦いであった。しかも、この世俗拒否の精神が、歴史的現実を改革する原動力となり、改革運動の推移の中で世俗化が始まると、再び世俗拒否の烽火があがる。こうして、西欧の修道生活は歴史に折り目を与えて行った。ビザンツの修道生活は、世俗拒否が帝国との権力関係におかれ、修道生活の独自性が、もっぱら帝国の社会制度・経済組織などとの相対的関係の中でとらえられた。そこに、改革運動というよりはむしろ権力闘争に終始する結果が生れたのであろう。

人間的自由の現実について

鈴木康治

自由の問題を取上げてみると、Was としての自由と、Wie としての自由とが分ちがたくあって、何れもアポリアにつき当らざるをえないことを知らされる。

人間的自由の本質を、神から説明しようとしてシェリングは躓く。周知の如く、その「自由論」は、全く神のうちにあるものが、どうして神に背くものとなるかという堕罪と自由の相関を取上げている。そこではキリスト教を、それもドイツ的な思弁的にして、かつ神秘的なのであるが、背景としている。

神は自らのうちにその実存の Grund をもち、従って、神の実存とその根底とが区別される。然しそれだけでは、実存の根底としての暗さ（実存の働きを示す所の）は説明しえない。何故なら、神くらい明白な存在はないからである。Grund の概念内容によりかかることは危険であろう。それは存在の根底と、実存の根底の区別にもかかわるのである。

神のうちに根底としての神ならぬもの、かくて、神のうちにありながら神と異るものという場合、人間は神からと共に、神のうちなる暗黒なる根底の意志に由来し、神としては、包みえざるものをそのままに包み合一する所の、愛の秘義が根底に考えられている。働きとしての意志が、根底から由来して暗くある限り、我意 Eigenwille となる根拠をもつ。その行使において、換言すれば、周辺的でありながら、然も、全体的たらんとすることにおいて悪も生ずる。かく、造られてあるものの関係の顚倒が、悪に外ならない。然しその事実は、神に似せたもの、似像として、対応を可能ならしめるのである。

（この自由の行使において自己を重視する時、人は実存であることにおいて実は、その本質より頽落している。この限定さ

れた自由の自己実現は、あらがいがたく責めあらしめるという、テイリッヒのオントロジカルな理解は、実は次に説くサルトルへの橋渡しともなろう)。

確かに、事実的自由にふまえた自由の現実は、むしろ神の実存であった。そこに、人間の我性に亡んだ神の特殊意志が考えられる。悪は我性として、神の特殊意志と相関する。然もそれが普遍意志だとすれば、悪の事実の根源は、人間のひきさきにあり、そこに我意(暗さ)の究明が必要となる。

シェリングが、悪を説明しようとして、神における人間存在を取上げるのに対し、サルトルでは、無からの立ち現われとしての実存が説かれ、悪は選ばない事実が語られる。

実存の在り様 Wie としての自由は、いうまでもなく選択と投企である。つまり、自由は自己を行為たらしめると共に、主体としての故に、ぬきさしならなく責めあらしめる。選びの自覚的にして、然も自らの客観的理由をもちあわせず、絶対的行為としての選びの事実は、常に善であるという。そこでは全てが平等であるから、ただなせばよいになる。それがまた、万人にとっても善たりうるという楽天性がある。但し選ぶという場合、その見出す仕方においてある Grund までも投げえない。従って、自己の自由が自己決定の唯一的根拠として了う時、その事自身、実は悪を指示しているのではなかろうか。いわば悪の必然性とも、選びの必然的責めで処理しているといえよう。指標がなく、本質をもたない自由といえども、実存を根拠ずけるが、実存が根拠ずける自由は、対自の無化でのみ考えられている。

すると問題なのは、人間の自己の自由、そして、投企する己れにあり、それが無制約的でないことである。

枠ずけられた自由とは、矛盾概念であったろうか。

"Theologia deutsch" における合一とまねび

松山康国

Theologia deutsch の作者は、Dionysius Areopagita にならい、先ず、自己否定の離脱の道を歩むであろう。しかも、この、我意の否定としての離脱の道は、神の恵みのはたらきによってのみ、真に徹底成就せしめられうるのであり、更に、この恵みのはたらきのきわみとしての、神の人間化によって始めて、人間もまた神化されて、そこに神と人間との合一が生ずるのであると云われる。それは、神が人となり人間性をとった姿であるイエス・キリスト、すなわち「神の人間化」(Vermenschen des Gottes) と、神化した神的な人間、すなわち「人間の神化」(Vergotten des Menschen) とが一つであり、一つに等置されることによって生ずる神と人間との合一である。ここにおいては、人間の神化、ないし神との合一は、神性との合一としての unio mystica であるよりも、むしろ、神の人間化としてのキリストとの関係であり、その、キリストとの合一が眼

目であるのである。

かか神人合一において、キリストと等置されるごとき神的な神化せる人間は、もとよりキリストのごとく、全く自己を棄て一切を棄てて、真に神の意志への従順に生きているであろう。そしてかように生きることが可能であるかぎり、その人間には罪がなく、またキリストと一体（eins）となるであろう。そしてその場合それは、神の「恵みによって」（aus Gnaden）そうなるのであって、キリストが生まれつき（von Natur）罪なきものであったのと同様、罪なきものとなるであろう。そして全き心の貧（Armut）が、キリストの中にと同様、神的な人間の中にも見出されるであろう。しかも「それは、キリストにおいて完全であったのであり、また彼に従う人々（Nachfolger）においても、多かれ少なかれそうであったのである」と云われる。この場合、神の人間化としてのキリストと、人間の神化としての神的な人間との合一がとなえられるにせよ、なおここにおいては、キリストは、心の貧の典型（Vorfild）として見做されていて、そこには典型にならい、まねぶ（nachfolgen）ことによって、なお合一へ近づくという距りが残されているのである。かようにして、キリストの生活にまねび、キリストの貧にまねび、したがってキリストと一つにあるべき神的な神化によ人間においても、なおその心の貧の徹底において、罪の悔いが現前し来るであろう。それは、神に背かざる人間の中にも現われる罪の自覚であるであろう。

神を目指しての、自己の我性からの離脱の道が、その究極の無において、神性と一つになるところにキリストとの合一が云われ、しかもその合一が、キリストにならう近接的合一としてのまねびとなるとき、始めのかの離脱の道は、今や、キリストの心の貧を目指す離脱としての意味に転ぜられ、かくして、この離脱の極みには、自己の卑小性と罪の自覚の無が現前し来るのである。ここにおいては、「脱底の無と、神に対する人間の卑小性の無との間に、一つの揺らぐ聯関がなされているのである」（西谷啓治『神と絶対無』二一〇頁参照）。この罪の自覚の無とは、キリストにならって、地獄の中に迄も到る心の貧の徹底である。

ニューイングランドにおける宗教的自由主義

——W・E・チャニングをめぐって——

宮田元

宗教的自由主義は、一般に宗教のいわゆる保守主義または正統主義に対するものであるが、単に対立概念として捉えられるだけでなく、広い意味において、その社会に積極的な役割を担うものとしても考えられうるのではないかと思われる。ここでは、とくにウイリアム・エラリー・チャニングに焦点をしぼって、その宗教的自由主義について考察を試みたい。

ピューリタニズムは英国にその源を発している。それは十六

世紀の後半、英国国教会の中で起った改革運動で、国教会がローマンカソリックの要素を強く残していたことに対し、プロテスタントの伝統をうけついで、理想的な教会のあり方へとその浄化を促すものであった。やがて、ピューリタンの一団は、その改革が容易にすすまぬところから、十七世紀の初期、アメリカに新天地を求めて植民し、その地をニューイングランドと称した。そして彼等は英国の国家と国教会を象徴的にしかも効果的にマサチュセッツ州に移すことによって、そこでそれらを意のままに改革し、新しいニューイングランド・ピューリタンの社会を築いた。それは具体的にはカルヴィニズムを中心とする組合教会の設立となり、宗教的自由主義の入る余地を与えぬほどまでにピューリタニズムの体制を不動のものとしていた。

しかし、このピューリタニズムの伝統的な地盤にも、社会の動きとともに、ヨーロッパの合理主義的啓蒙思想を背景にした、ディーズム、アーリアニズム、アルミニアニズム等の宗教的自由主義思想が滲透してくる。ここで、このような数多くの流れとなって入ってきた宗教的自由主義がニューイングランドに最初に定着したのは、チャニングを指導者とする、ユニテリアニズムの形をとったものであった点に注目したい。

ディーズム、アルミニアニズム等がそれ自体では独自にニューイングランドの一つの力となって宗教的な伝統を残し得なかったのは、それらにはヨーロッパに育つ要素はあったにしても、ニューイングランドの精神的風土に溶けこむなにものかが欠けていたからではなかろうかと思われる。事実、ユニテリアンとよばれた組織教会内の自由主義派のグループは、いわゆる正統派との論争において、英国のベルシャムというユニテリアンの亜流ではないかと非難されたとき、決して英国のユニテリアンの流れを汲むものでないと反論し、あくまでもピューリタニズムの正しいあり方としての立場にたつものとして、組合教会の分裂をさけ、ピューリタニズムの伝統を守ろうとする態度を表明しようとしていた。

チャニングの自由主義的な宗教思想の根底をなすものとして、合理主義、敬虔主義、共和主義があげられているが、これは独立革命を経て、国の建設途上にあるアメリカにあって大きく流れていた思想でもある。合理主義とは啓蒙主義とともに人間の理性を尊重する精神であり、敬虔主義とはピューリタニズムの伝統にみられる敬虔さであり、内面化された信仰であった。さらに、共和主義とは独立革命の精神を貫いている政治的な自由主義であり、チャニングは、この三つの思想と信仰の上にバランスをとっていたと考えられる。

このようにして、チャニングの宗教的自由主義は、ヨーロッパにおけるようないわゆる封建体制を破壊するためのみに働く性質のものではなく、ニューイングランドにあって、むしろ、ピューリタニズムの伝統に根ざしながら、その社会の大きな変動の中で、人間の価値をたかめ、人間主義的な方向を示すことによって、新しい社会への適応の機能を果していたのではないかと思われるのである。

キェルケゴール思想形成の背景としてのバーダー

渡部光男

キェルケゴールの図書目録、著作に於ける数個所の引用、日記に於ける十数個所の記事等から、キェルケゴールがフランツ・フォン・バーダーに対して持っていた関心は極めて高い。逆にフランツ・フォン・バーダーは十九世紀初頭の思想界に於てヘーゲルやシエリングの深く敬意を示した指導的哲学者であり、現代的な意味に於けるニヒリスムスの造語者としても有名である。このバーダーはキェルケゴール思想に於ては、「不安の概念」の堕罪の解釈の取り扱いに於てかなり重要な役割をもっていた。更に「不安」の概念はバーダーに於ても、そのベーメ研究の中に堅固に概念付けられていた事実も注目すべきである。第三にバーダーの堕罪理解、彼が人間を叡智的存在と非叡智的存在の中間として把え、絶えず選択の必要にかられ、神に試みられ、常に自己自身に回復を計らねばならないという思想も、キェルケゴールの「回復」の概念の背景として把えられ得る。第四にバーダーはキェルケゴールの実存概念の形成にかなり重要な背景であることが研究される。いまキェルケゴールの自己概念を意志の活動によって構成される自己と自己自身との関係の綜合と仮りに理解すれば、この背景としてのバーダーは次の点に於て重要である。

(1)バーダーに於て意志は極めて重要な概念であり、形成衝動、創造的な力はただ意志と欲求のうちにのみあるとされること。(2)バーダーはすでに神に対する人間の態度として Existenz と云う語を使用していること。(3)その際 Existenz はバーダーによれば意志によって支配される神の似像としての人間の神に対する関わり方であること。(4)バーダーが、人間の神に対する関係、人間の自己に対する関係、人間の他者への関係、人間の他の知的本質に対する関係、人間の非知性的本質に対する関係という五重の関係として人間を理解し、その際、人間の神への関係に絶対的中心性を持たせていること。(5)バーダーが永遠の存在者の終止性と完全性とに対して、時間的存在者の未終止性、未完性を理解するためには、Existenz の概念と Formation の概念とが同一であることを理解せよと強調すること。(6)彼が、人間の形成運動を二つの衝動、即ち開示欲と閉鎖欲との絶えざる形成闘争であると理解することなどの諸点である。従ってもし、キェルケゴールの実存概念の背景の一つにバーダーが置かれ得るとすれば、当然バーダーの傾斜しているベーメもそれに加えなければならない。更にバーダーは時代の唯物論への傾斜、自然科学の巨大な進歩を基礎とする時代精神の啓示真理からの離反、及び全ての神的規範から解体しつつある知性の発展の最終段階を、哲学的概念として Nihilismus として把え、時代の精神的危機を鋭く予見した者としても、キェルケゴールに先行している。

最後にバーダーは後期シエリングやヘーゲル左派に先行して、ヘーゲル批判を行っており、この点に於ても、青年キェルケゴールがロマン主義哲学者バーダーのキリスト教的思弁に魅了され、キェルケゴールがヘーゲル哲学からキリスト教を区別しようとした際に、ヘーゲル哲学に対する武器である限りに於てバーダー思想の有効性を認めていたとも云い得るであろう。

以上の様な諸点からデンマーク・ドイツの十九世紀キリスト教思想史に於てキェルケゴールを位置づけようとする時、キェルケゴールはバーダーの系譜につらなるものと云い得るであろう。又逆に我々はキェルケゴール研究に於てバーダーが本来占めるべき正当な位置の回復を要求すると共に、我々はキェルケゴール思想形成の背景にバーダーを確固と位置づけねばならないと考えるのである。

デカルトにおける神の概念を中心にして

——ヤスパースの哲学的信仰との関連において——

玉井実

昨年度はデカルトの神の哲学的論証に重点をおいたが、今年度は「啓示」(Offenbarung) を有するヤスパースの「哲学的信仰」(Der Philosophische Glaube) の立場をも併せて考察してみたい。

一

周知の如くデカルトの神は、彼の著作「省察録」(méditations) の中心課題の一つでおる。彼のいわゆるコギト (cogito) は、思惟の根源を直接、明証的に人間精神に措定させた。それ故に神の性格は知性認識が中心となり、いわば真理の保証として必然的に存在してくる。なぜならば単なるコギトからは一種の無神論に陥いる危険性を招き、かような見解は彼の書簡集などの内容から、当時の時代的背景や、彼自身の内面性において、およそ不可能といえよう。

ところで神の必要性は、彼本来の学的意図が自然学を含めた普遍的形而上学の確立にあったので、かかる形而上学の存立する究極原因として必須の要請であった。それ故に神への認識の足掛りは人間精神から直接に発し、即ち自然理性 (raison naturelle) に負うものである。

...l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai éstimé jusques ici toutes las vérités des Mathematiques.....Méditations V

それ故、神はいわば人間理性の機械論的原因として措定される。かかる神の本質は啓示的要素が希薄であり、人間の内面性、人格性の欠如を呈示している。すべてが知性の対象にのみ止揚される結果となるであろう。

二

かような形而上学的デカルトの神に対してヤスパースの哲学的信仰の立場をみよう。

彼の哲学の出発は、いわゆる近代合理主義における理性（狭義の悟性）とは別に、常に人間個人における現存在の実在（Existenz）から出発し、それと同時にヤスパース的意味での理性（Vernunft）によって、信仰の啓示性と無神性の間におかれている。それ故に彼の哲学的理性とは、従来の自然理性を越えた超越者（das Transzendenz）の逆説性をも包含し、かかる信仰の立場としての啓示への接近を意味する。それは自然理性の内在的論理によって啓示を解明するのではなく、実存する自己の純粋根源性、換言すれば個人の内面的行為、及び決断によって自己実存の内容を充実することである。かかる実存の意識と超越者との間には絶対の質的断絶を認めた上で、限りなき接近が可能となる。

以上がヤスパースにおける哲学的信仰の内容であるが、デカルトの理性的神の概念とは大なる質的相違があるといわねばならない。

三

さて私はここにデカルト及びヤスパースの「神の概念」についての相違を述べたのであるが、両者とも伝統的なキリスト教神学とは別の哲学の立場から、神の必然的存在を論じている。しかるに同じ哲学の立場より神の概念を究明しながら、両者には決定的な質的相違があるところに、一つの重要な問題点があろう。

前述の如く、デカルトの場合には、彼の哲学において啓示性を排除したので、彼の論ずる神は必然的に知性認識が中心となる。

一方、ヤスパースの場合には、理性と実存の同時に有する哲学的信仰を根底にして、啓示性を含む神の方向へと無際限に近づく。

ここに私は、両者の神概念の相違を宗教哲学上の課題の一つとして考えるのである。

マルセルにおける「忠実」の形而上学的考察

古賀武麿

マルセルが「忠実」（fidélité）を深く考察し始めたのは、“Etre et Avoir”（1035）からである。その後、fidélité についての思想は多くの著作の中で述べてきている。それは、彼の思想を集約的に表現する意味内容を含んできている。マルセルは、最初に出版した哲学的著書“Journal Métaphysique”（1927）から観念論的傾向の哲学を批判して、思索の出発をなしたのである。その場合にも、常に、宗教的な原理ともいうべきものが、思惟の全体像の背景にあったことが指摘できる。fidélité に関する思索も、彼が実在的な思想を大成した時期での、信仰の原理ともいうべきものの把握のあとづけである。後に哲学的に「反省」（reflexion）から「神秘」（mystère）の考え方を展開した思考の原型を、この fidélité の思索にみること

ができるのである。

マルセルはまず fidélité の問題に先立って、《engagement》(約束：契約)という言葉によってあらわされる意味を深く考察することから出発した。約束における我々の実行、約束を果たす我々の意志についての考えを深めていった。約束をする場合、そこでは必ず約束をする時とその約束を果たす時との、自己の「意志の同一性」(identité d'un vouloir)を少くとも、暗に措定しなければならない。つまり、時間を通じての同一性を肯定し、約束はその部分だけでみれば《inconditional》(無条件的)である。

"Homo Viator"(1945)において、"Obéissance et fidélité"の章で、fidélité における間違った解釈を指摘している。要するに、fidélité(忠実)という言葉によってあらわされる意味を、何等かの固定観念、形式的な法則等をどこまでも遵守していくことだと、軽率に把握し終ることに注意をうながすのである。fidélité はむしろ慣習や規則遵守にみられる無感覚化や、想像力(imagination)の欠如とは、まったく逆の意識の状態をいい、精神の活発な緊張関係の持続の働きにおいていわれることであると考えてよいと思う。マルセルは、fidélité の意味に含まれる《obeir》(服従する)という言葉を問題にする。従順さ(obéissence)には、服従の如く単に素直で人に逆らわないということにのみいえることではない。obeir は、命令を下す主体があり、その命令を遂行することでしかない客体がある。主体の要求のうちには、客体の人格的な感覚や判断は含まれていない。そういう服従の行為のうちにも、やはり無条件的な性格があるといわねばならない。

しかしその無条件的性格は、fidélité における如く、自己の反省においてその行為に責任を取るべきものとは、性格を異にしている。というのは、fidélité の問題を engagement と identité との関係において考えており、そこには約束を果たさねばならぬという「拘束性」(lien)を考慮に入れなければならないからである。拘束性は、あくまで自己自身の内的な、純粋に心の中での確認といえるものである。普通に約束するのはその拘束性は弱く、無条件的であるといわねばならない。しかし忠実であればある程、約束を果たす条件を考えねばならない。その限り、人間は決して無条件的ではあり得ず「条件的存在」である。そこに意志の同一性が誓えない自己の反省が生れ、その場に立つ時、そこから絶対的無条件性への志向が生じる。それは主客関係の相対的な無条件的拘束性とは異るのは当然であろう。

fidélité は、存在論的なある恒常的なものを積極的に認める行為であるとも、現存(présence)が積極的に永続化されたものにほかならない、とも述べている。「創造的忠実」(fidélité créatrice)と表現するのは、その内容を示すものと思われる。そして真に絶対的な無条件で身をささげることのできるのは、存在論的秩序のなかで、もっともすぐれた地位にある神に対してのみであるとし、忠実さは信仰告白に変じると述べるのである。

忠実は単に規則遵守の意味でなく、したがって形式的な法則等の遵守にみられる相対的な外からの罪を意識するのでなく、あくまで実存的な自己が自己に対する場での罪の意識の逆転があると思える。そこには懺悔道ともいうべき絶対的謙虚の性格がみられ、そこに宗教におけるつきつめられた信の一念的な意志があらわれているともいえる。その意味でマルセルがカトリックに回心した年において、この fidélité の問題が深く考察され、同時期に彼の実存論的な主張が大成していったところに、注目されなければならない。

第三部会

大乗涅槃経における仏身観の一考察

河村孝照

大乗涅槃経における仏身観は、如来の常住法身を説くところにおおきな眼目のあったことは、経典自らが繰返し主張するところによって明瞭であるが、それではこうした仏身観が涅槃経において説かれるに至った史的経過はいかようであるかといえば、小乗教理より発展し、さらには龍樹前の大乗経典、ならびに龍樹以後、世親前の大乗経典、とくに如来蔵王経典などの諸大乗経典に負うところ大であったという予想が、すでに先学によってしばしば論じられているところである。

それでは何程において小乗教理より発展し、何程において他の諸大乗経典に負うところであるかという学的検討に際しては、いまだじゅうぶん論じ尽されたとはいい難い。そこで本研究にあっては、とくに小乗教理との対比において、大乗涅槃経の仏身観はいかように説かれ、いかなる特徴を示しているかという点を明らかにすることによって、その発展の相をうきぼりにしてみたいと思う。

これらの諸点は要約すればつぎのように示すことができると思う。

1、大乗涅槃経が仏身観を説くにあたって、破折の面と顕正の面が看取できるが、小乗教理が所破の対象となっており、それは仏陀といえども生身は滅壊すると説く有部をはじめとする仏身観であるとみられること。

2、この仏陀の生身の滅壊を説くに対して、如来身は法身であり、それは菩提であると主張して、理の法身に重点をおいて如来の常住を説くのが涅槃経の顕正面であり、従って如来の諸行はことごとく衆生に随順して示現する変化身であると説かれるところであること。

3、それでは、如来の寿量は無辺際であると説く大衆部との所説といかなる関係にあるかといえば、大衆部等にあって説く仏身は、異部宗輪論に従う限り、これを「色身」として報身に重点をおいていることが知られるが、これは法華経などに説かれる如来身と相応するところであって、涅槃経にあっては、前述のように理の法身に力点をおいて説かれるところであり、淵源には大衆部等の仏身観が予想せられるとしても、涅槃経に説かれる仏身はすでに非色非心とせられる点において、その間に発展のあったことが考えられること。

4、こうした理の法身が衆生の側からは「仏性」として説かれ、

「仏性とは即ち是れ如来、如来とは即ち是れ無為、無為とは即ち是常、常とは是れ法」（聖行品下）

等と述べられているところであって、一切衆生悉有仏性の論理的基礎となっていること、などの諸点を指摘することができる

と思う。

社会類型よりみたブッダ時代

芹川博通

この報告の目的とその操作は、次のようなものである。

①ブッダ時代をインド史の一時点にとらえ、しかも、社会経済的な激動期の一つとしてみる。

②ここでは、ブッダ時代の社会経済史的分析が中心テーマである。

③それを通じて、社会と宗教との関連研究の備えとする。

④そのための操作として、社会類型を適用することによって、資料の不備を補い、仮説的(類推・比較)研究に備える。また、この社会類型もその歴史的展開という視点に重点を置く。

⑤これは、ブッダ時代の社会経済史的研究の一方法にすぎない。

ところで、これまでには、数多くの社会類型がなされている。たとえば、テンニエスの Gemeinschaft と Gesellschaft の類型化、それに基づく前者の(i)血族共同態 (ii)地域共同態 (iii)精神共同態、後者の(i)第一形式 (ii)第二形式 (iii)第三形式、デュルゲームの環節的社会と組織的社会の類型化、それから、この環節的部分の構造にみられる変化・発展過程を、(i)ヘブライ社会 (ii)ゲルマン社会 (iii)ギリシア社会 (iv)ローマ社会、などと分類しているが、これらは、多くの示唆と種々の未完成な点を、我々に与えてきている。また、マッキーバーは、Community と Association に分け、それぞれを歴史の理解の上に適用する。彼によると、Community が次第にその共同生活圏を拡大しつつ上向的進化を遂げるにつれ、Community の母胎の上に Association の分化、ならびに、量的発達が進行するという基礎看点から、世界文明に支配的な地位を達成した諸民族の社会類型の歴史的諸形態を考察し、人類社会史を貫く社会進化の法則を探求する。それは(i)血族基礎社会 (ii)村落基礎社会 (iii)都市基礎社会 (iv)封建基礎社会 (v)国民基礎社会、からなっている。しかし、彼は二つの概念が矛盾概念ではなく、また本来歴史的なものではなく、Gemeinschaft や環節的社会の実体をなした歴史的形成物としての Gemeinde がすでに解体してしまっている歴史的事態を前提としている。

マッキーバーの社会類型論が、上述の意味で、イギリス・アメリカ的社会構造に適合的特質を有するが、ここで問題となっている古代インド・ブッダ時代を考える場合、マッキーバー以上に多くの示唆を与えてくれるのが、テンニエスの類型論を機能的に展開した M・ウェーバーである。

ウェーバー社会学の体系的意図をもって書かれた『経済と社会』の構想をみてもわかるように、その中心課題の一つが、前近代的社会類型の原型である Gemeinde であった。そして Gemeinde の歴史的諸形態として、(i)古代アジアの専制諸国家

(ii)古典古代　(iii)西洋中世封建社会、そして、Gemeinde の崩壊後、(iv)セクト、のように論を展開し、彼独自の宗教社会学の発展をみる。

我々としては、ブッダ時代の社会経済史的研究に、ウェーバーの社会類型論の基礎をなした Gemeinde の理論を多角的に採用することにより、当時の社会の一層明確な研究成果が得られるのではないかと思う。

浄土の荘厳について

橋本芳契

わが国における仏教近代化の経過において最大の問題のひとつは、浄土教における「浄土」の宗教的実証体験であった。井上円了が革新的な仏教書『仏教活論』本論の第二編を「顕正」と題し、同第一編が「破邪」を目して明治二十年十二月に作られたに続け、同二十三年九月に出したのは、教育勅語渙発直前の時期であった。彼の破邪・顕正の体裁は三論の故智に倣ったにしても、書の内容は第一編において原因・秩序・進化・道徳・人性・神力等の諸問題を順論し、また第二編には哲学と仏教について二大総論をなした。ことに仏教総論では理論・応用・通宗の三段構えで各詳論をなし、結果としてその後の哲学の名における仏教思想の理解と普及に多大に稗益した。とりわけ自身が浄土真宗に属したから「浄土及仏陀の見解」には第二編の一八三頁以下最も多くの分量をさいて阿弥陀仏信仰を中心に浄土教の論証にあてた。いまその要旨を記してみよう。まず、浄土とは極楽で、仏の住する世界である。仏に種々あるから浄土にも種々あるわけであるが、浄土諸宗のそれは阿弥陀仏の西方世界である。それで南無阿弥陀仏と念じ称するのである。それには天台教理を知らねばならない。天台では教観二門を分ち、観法は本来これを修して生死を脱離すべきものであるが、一般には修し難いから阿弥陀を念じその浄土に往生しようと願うのである。しかし天台宗では浄土を念ずるのに(一)観仏、(二)持名の二があり、浄土も阿弥陀も一心上のこととするのが観仏、また南無阿弥陀仏と称えるのが持名である。そして持名にはさらに(1)一念に心を弥陀の名号によせて唱える事持と、(2)仏名を唱えるわが心も三諦の理、念ずる仏も唱える名も皆三諦の理と知り、唱えながら理を思い、思いながら名を唱える理持との二がある。故に観仏では一心中に真如の理を観ずるからその体全く真如、また持名中の理持は真如の理を念じ、事持は全く西方浄土の阿弥陀仏を念ずるものである（以上二九八～三〇〇頁取意）。そこに円了は優劣取捨のことをのべていないが、自由にとるべき中から、おのずと事持の義におもむかせたようである。円了はこのように天台仏教の中から鎌倉仏教への浄土教的な歩みを跡づけようとしたが、同じ明治二十三年には他方で村上専精が『仏教一貫論』を成してひとしく鎌倉仏教中の禅・浄土・日蓮等の諸宗の相互比較を試み、また加藤弘之は円了自身が創刊した『国家学会雑誌』において「国家と宗教との関係」を論じて

いる。問題は大きく浄土教の内部にもあったが、世間はすでに仏教―さらには宗教をその全体として問題にしはじめていたのである。そこで浄土教教学にも抜本的な研究や工夫が重ねられるべきことになった。真宗特有の異安心問題も起されたが、この半世紀あまりのうちに総体に、すでに村上の努力そのものもそこにかかっていたように浄土門と聖道門との距離は著しく縮められたといえるであろう。大正四年に出た釈宗演の「維摩経提唱」第二輯（至道庵刊）には、「浄土教的に云へば娑婆は娑婆、極楽は極楽である。が、然かし其れは其の教に依って、そう立てて置かねばならぬ。今此の維摩経の立場はこの黒土の娑婆が即寂光浄土でなくてはならぬ。そのことが聖道門と浄土門の違である。併し其違もただ入口の違で、玄関は幾つもあるが、這入って仕まへば同じ座敷に通ると同様である」（三五～三六頁）とのべている。宗演に就いた鈴木大拙は一層これを進めて、御進講録『仏教の大意』では「霊性的直覚の法界は、弥陀の浄土の義です（一〇四頁）。分別の娑婆を撰ぶか、無分別の浄土を希うか、われらはその瀬戸際にあります（一〇六頁）。弥陀は吾等の一人々々に外ならず、……事々無碍の法界を打して一丸とすれば弥陀……弥陀の大悲から分裂して個々事々の真珠となれば、吾等衆生も亦一々に浄土の荘厳であります（一〇四頁）」とし、日本の仏教では禅は大智の面、浄土系は大悲の面を代表する、その大智と大悲で全仏教である（一二四頁）といい、さらにキリスト教をもあわせるかの慨を示して、「鳥飛んで鳥の如く、自然的生活の中に超自然的な神性的なものが窺われるのです。キリスト教はこれを神の栄光をたたへていると申しましょう。仏教者はこれを浄土の荘厳と申します（一一一頁）」と結んでいる。一方、同じ問題について金子大栄の理解では、「浄土の荘厳は、如来願心の功徳である。そして荘厳の素地は一如の涅槃である。……衆生の業苦につけての大悲であるから。苦悩の内面化から荘厳がある。業は願心の行により純化され、功徳として成就する。浄土無量の荘厳が、如実にそこから生ずるであろう」（教行信証講讃第二）という。浄土の論議は世親以来すでに千数百年のながきにわたった。要するに宗教心の文化的世間的発露が浄土荘厳の現実相と考えられる。浄土教はどこまでも、この世にありながら、その最もの深み――極清浄――においてこの世を理解し、同時に正しくうるわしくこれを形成していく大智と大悲の道で、しかもその凡てを阿弥陀仏の本願他力に帰せしめた所に信仰の実際があったものといえよう。

神観に於けるキリスト教と仏教の対比

岡　邦俊

宗教の根本構造は神観と救済観であると云えよう。神観とはその宗教に於て何が崇拝の対象となっているか、その対象が如何なる性格なり本質を具有するかを考究するものである。多く

の宗教にあっては広義の神が崇拝の対象となっているために、神とは如何なるものかを観察することが神観の中心課題となる。

仏教はこの意味に於ては神観を有しないことになるが、崇拝対象としての仏とは何かを観察する課題を神観としてキリスト教と対比してみたい。救済観は今ここでは当面の課題とはならないが、その宗教の恵み与える理想が何であるかを観察することがその中心課題となる。仏教はこの意味に於ても、キリスト教の恵み与える救済を説かない。仏教によって恵み与えられる理想は解脱、涅槃、証悟等と云われるものであり、宗教としては、キリスト教と対比して特異の理想を説くものである。

さて、ここでは神観を中心として仏教とキリスト教を対比し、その類似と相異とを明かにしようとするのが小論の意図なのである。既に述べたように、神観とはその宗教に於ける崇拝対象が何であるか、を観察考究するものであるが、世界に現存する多くの宗教にあっては、その崇拝対象をそれぞれ異にし、そのために異った宗教を成立せしめたのである。

換言すれば、宗教の相異は、その宗教の崇拝対象の相異なのである。ヤーヴェを崇拝対象とする宗教はキリスト教であり、アラーを崇拝対象とする宗教はマホメット教であり、仏陀を崇拝対象とする宗教は仏教となるのである。

多くの宗教にあって崇拝対象となる神は、詳細に於ては異るものがあるが、共通する根本性格として、ヒュームの所説を参照してみたい。彼は神の根本性格として、(一) 神の性格と力は超人間であり、(二) 超官覚的であり不可見であり、(三) 人間の福祉と運命との支配者であり、(四) 宗教生活を営む人々の努力に反応し、(五) 宗教的情緒を以て崇拝され讃美される、と述べている。キリスト教の神の根本性格は正しくこの五項目に該当するものと云えよう。併し神の根本性格を理解するために、私はここに聖書に現われた神の呼称について若干の引用をしておきたい。(一) 天地の創造者、(二) 不可見者、(三) 全能者、(四) 唯一者、(五) 万物の所有者、(六) 自然の支配者、(七) 人と民との裁き主、(八) 救済者等となっている。これを整理すれば、キリスト教の神は創造神、唯一神、超越神、支配神であると云えよう。

これに対して、仏典に現われた仏陀の呼称は、神の性格とは全く異るものであることを指摘しておきたい。仏陀とは人間釈迦が「至心にして家を捨て、家なくして道を学し、無上等正覚を得たり、是を名づけて仏となす」「諸法の実義を知るが故に仏と為す」「無等無比にして人中の最勝者」「大導師」「帰依所」「開道者」「説道者」等と示されている。又、古くから「仏の十号」として示された、「如来、応供、等正覚、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、仏世尊」を見るならば、キリスト教の神と根本的に相異することが明かである。仏教の仏は人釈迦が解脱によって仏釈迦になった事実に出発するもので、あくまでも人間が出発点である。而も万人は等しく仏になり得る可能性を持つとされている。かくてキリスト教は人間とは全く本質を異にする神を出発点とし、神の支配と救済を

説く「神学」に終始する。これに反して、仏教は人間を出発点として、人間は自己啓培によって何人も仏と成る可能性を持つとされている「人間学」に終始する。キリスト教が神人懸隔教の代表であり、仏教が神人同格教の代表と云われ、前者は一神論・二元論を中心とし、後者は汎神論、一元論を基底とする宗教であると云われよう。而も神観の相異が、そのまま救済観の相異を決定するものであることを附言しておきたい。

転依について

市川良哉

解脱であり法身・自在・一切智である等々説かれる転依〈āśrayaparāvṛitti〉の解釈は多様である。が āśraya は ā-√śri (to depend on, to keep in mind) から成り「所依（所）、依止、基盤」を、parāvṛitti は parā-√vṛit (to turn back or round) から成り「転廻、飜り」を意味する。而して転依とは生死輪廻の世界がその基盤から飜って解脱の世界となる、仏教の実践を孕んだ術語である。この転依の構造を考察したい。

「遍知して或るものは断ぜらるべきであり、或るものは現証されるべきである。」と述べる法法性分別論で、断ぜらるべきものとは雑染相なる法（生死）であり、現証されるべきものとは清浄相なる法性（涅槃）をいう。論はこの法から法性へ転ずべきを論じその転換を転依と呼ぶ。「二と言説せらるる如くに顕現するは虚妄分別にして法の相である。」といい「所取能取の差別なき真如が法性の相である。」という法と法性は不一不異の関係にあるが、論にいう転依、即ち生死から涅槃へとは吾々を含めた一なる「法」の世界が挙体転換することでなければならない。「客塵の顕現しない義の真如のみ顕現する義に於て真如は無垢となる」と語る転依の自性から、もと虚妄分別なる所依が転じて無垢なる真如が所依となる、所依の転廻が明かである。

中辺分別論では転依の語すら用いられてないが、如上転依の構造が考えられる。相品に「虚妄分別は有り、そこに二つのものあるに非ず。されど空性はここにあり、そこにしかも彼あり。」という虚妄分別と空性の関係は先論の法と法性とのそれである。虚妄分別有りとは虚妄分別が処所として、主観客観として世界が成立展開する。が、そこでは二取を離れて空性あるのみ。即ち虚妄分別は一方では許されてはいるが、しかしそれは全く断捨されねばならず許さるべきではない。では如何にして断捨され得るのか。安慧釈疏に「未転依と転依とに因りて有垢なると垢の断滅したるとを安立す。」とか「畢竟じて無垢なる真如、即ち転依なり。」としている点から云えば転依がその契機である。ではそれが成立する根拠は如何なるものか。三性説は正にそれを担うものとしての意味をもつ。

相品五偈下の釈によると能縁の識で能分別を依他性、所分別の境界を分別性とし、この能所を離れたものを真実性とする。従って依他性と分別性とは識と境として能所対立するものであ

る。次悔は虚妄分別そのものの無所有に悟入する方便相が説かれるが、虚妄分別即ち識の全的な否定に於てこそそれは成立する。即ち識は能分別として依他性であり、所分別としての分別性に対する。しかしこの境は分別性として実には無であるから能分別としての識も必然無である。而して唯識無境、更には境識俱泯が成立する。ここで識のほかに境なく、識そのものが境であるとはその所依としての依他性そのものに全的な飜りが考えられねばならない。安慧は「菩提は転依なり、無垢なる真如は所依なり。」というが、虚妄分別なる所依が無垢なる真如の所依と転ずる、この転換が依他性に考えられる。大乗荘厳経典述求品の「得転依時即得真実性義」とはこのような意義をもたねばならない。二分依他説と称せられる摂大乗論に於ても「諸菩薩惑滅即是無住処涅槃此相如何捨離惑与不捨離生死二所依止転依為相」のであり、「転依即依止依他性」のである。而して真実、分別性の基盤自体（依他性）が真実性へ転換することが転依なのである。

しかし、依他性自体の転換といっても、その自性が変異することではない。却って依他が依他としての本来を回復することである。安慧が「依他性は清浄世間智の行境なり」という意は無明から脱した本来の依他である。

宗学的思考の論理性

芹沢寛哉

各宗教にはその教義を学問的に組織し又は基礎づける神学乃至教学をもっている。仏教各宗の教学は一般に宗学と呼ばれる。

宗学が「学」としていかなる論理性に立つものであるかについて、若干の試みが行われたことはあるにしても、カントが「学としての形而上学は可能であるか」という仕方で問われたことは極めて少いと云わなければならない。というのは宗学の状況が、各宗団にとっては夫々最高権威であるにしても、普遍的な学の立場から見れば、限られた域内において絶対視されている教義を明らかにし、権威づけるためのものであり、従って対破的、護教的であるから、学という地平から問うことは余り意味がないと思われるからに外ならない。従って宗学に対する批判は専らこのような宗学が依っている立場に対して為されるのが通例であり、その批判自身も学的であるとは云い難いものであった。

宗学の権威は所依の経典によって支えられている。所依の経典が最高のものであるという弁別は所謂教相判釈によって為されているのであるが、その仕方は結論を予想して先取し、その観点から規定的に為されている傾向が著しい。かくして得られ

た所依の経典は「一々文々是真仏」であってそれ自身絶対の権威である。これに対して学的立場から為されたもの、即ち原典批判、経典成立史、比較宗教学、或いは思想史学などによって明らかにされた原始経典や論疏とは相当の差異があるのは当然であり、従って宗学との間に多くの問題を生じたのは周知の通りで、例えば、仏滅年代論や、大乗非仏説問題などを想起すれば充分であろう。

宗学はまた一名煩鎖と云われる程多くの術語、しかも内包外延が余りはっきりしたとは云えない言語思惟的な術語の組合せから成り、その組織は固定した定型であると同時に、他面ではかなり自由な「会通」によって流動している所に特色が見られる。

宗学がなぜこのような特色をもつようになったかは一つの研究論題であろう。広く東洋思想に見られる神秘的傾向や、仏教各宗に共通して問題となる本覚思想の影響もあり、口伝的な伝承の仕方、更には近世封建時代において、仏教が現実への展開を制限せられた結果、個人の内具に沈潜するか、現実離脱として彼岸へ超越するか、又は宗学へ内攻して煩鎖へと細密化するかの、外なかったことなど尚お思想史的に多くの問題を有するであろう。

宗学に関してはこれらの条件が更に漢字による思考の特色と結合して、宗学の性格を生じたと云ってよいであろう。

宗学におけるこれらの事項を前提した上で改めて宗学の論理性を問う意義にどこに求められるであろうか。

宗学も仏教である限り仏教的思考に根ざしている、仏教においては西洋哲学におけるような信と知の問題はおきていない、それは相即互具であって、対立を前提としないからである。そればかりでなく、境と智と行が相即互具の形で、時間と主体において綜合されていることは所謂理性の論理とは異った次元で考察さるべき領域であることを示している。かかる相即の論理が実践（行）を媒介としないならば、単なる煩鎖な空転論理となり、又不二絶待が無媒介に現実と結合されるときは悪しき意味の本覚思想として安易な現状肯定となる危険を孕むことは仏教思想史の示す所である。

過去数世紀に亘って研鑽されて来た宗学は仏教的思考を、具体的歴史的現実の場において展開する可能性を有すると考えるならば、その論理性が、再検討されなければならないし、その意義は小さくないと考えられるであろう。

逃避と超克の問題よりみた自然法爾の立場

遠山諦虔

「逃避」の最も深刻な宗教的意味が不可逃避の意識にあり、それが行為の内的障害たる非合理的意志に面することより生ずることは既に考察した（宗研、第三九巻一八六号、四〇～四二頁）。ヨーロッパの近代思想にはこれの「超克」に向う種々の

思想がみられるが、今目を転じて、この問題意識の立場から仏教思想の一端にふれてみようと思う。

先ず、善導の「二河譬喩」があげられよう。いわゆる「三定死」は、しばしばキルケゴールの「絶望」(Verzweiflung)などに比せられる。即ち、向るも住るも去くも一種として死をまぬかれざる絶対の不可逃避に面して、一種として死をまぬかれずば我寧ろこの道を前に向って去かん、既に此の道あり、必ず可度すべしの念をなす。この時同時に釈迦・弥陀の遺喚をきき、決定してかの道を進み行くが、そこにはなお六根・六識・六塵・五陰・四大の群賊悪獣の甘き詐親があり、その限り白道は依然四五寸の狭少である。しかし、これを顧ず一心に白道を直進してついに彼岸に到る。白道ははじめ四五寸であり、これは「喩衆生貪瞋煩悩中、能生清浄願往生心也」の意とされたが、二尊の遺喚に信順すれば「願力之道」となるのである。

親鸞は先ずこの意をうけ、「教行信証」には白道を本願一実の大道とし、「愚禿鈔」では「白者則是六度万行定散也」としてこれを要門位に解した。これは同じ白道が二尊の遺喚を聞く前後で意味を異にすることをあらわすものと解せられるが、ここではまだ必ずしもその前後転換を生ぜしむる根本的立場は明らかでない。しかし、白道釈につづく四五寸釈をみると、「二二四五寸二者、喩二衆生四大五陰一也」(教行信証信巻本)、「四五寸者、四言譬二四大毒蛇一也、五言譬二五陰悪獣一也」(愚禿鈔下)とされ、白道を絶望的な狭さにしている四大五陰がそのまま願力の働きいずる場と解せられるかの如くである。衆生の貪瞋煩悩のうちによく清浄願往生心を生ぜしむるのである。即ち、如来回向の信楽である。これはただ、絶対に不可逃避な三定死の行詰りにおいてふれられる願力自然の「シカラシムル」ところと感得せられるのみであろう。

親鸞の自然法爾の文章は、一見淡々と一如法界を説き、超然と無為自然の妙境に安住しているかのようであるが、そこにはつねに死して蘇える緊張した過程が内含されているとみるべきであろう。この緊張ありこれを超えるがゆえに自然法爾の立場は無二の安らかさにおいて闇黒の業道を横超するのである。「モトヨリシカラシムル」という自然釈には、願力の業道に及ぶべきことが既に含まれていなければならない。業道・願力はもとより二つのものでなく、無為自然に帰せらるべきものに相違ないが、その力用が願力自然の働きをあらわすのは業道自然なるによってである。ここからひるがえって無為自然をみるとき、自然法爾の立場ははじめてその現実的意味をあらわすのである。

従来、「自然法爾章」についての解釈は多くそれを果相としてみる立場をとり、それの成立の内的過程の省察に欠けていたように思われる。因の自然(願力自然)果の自然(無為自然)の因果をいっても、それは法の上のことであり、それが機に到りつく時剋の極速を解明してのことではない。しかし、ここに自然法爾の立場の成立する真の因相があるといえる。大行大信はそれが機に到りつく時剋の極速に充実した念仏行となる。この行の充実はバトス的な信仰や超人的の行の充実ではなく、た

だ「聞」の一字にあらわされる信一念の内的時において成る行自体の充実でなければならない。つねに虚仮不実なる衆生の行を通じてあらわれる仏智の充実である。

自然法爾の立場においてはかくて、如何なるニヒリスティックな事態も無帯的世界観とすらなる余暇もなく、虚仮の行として直下の身にうけとめられる。そこに同時に仏智が働いている。三定死の如き不可逃避な絶望状態も実は無上涅槃の大理想であるがゆえの不実行の行詰りであった。自然法爾的充実行の立場において、今やニヒリズムは主体的・人間的な行の虚仮の徹底を意味するものとなることによって、完全に超克されたのである。

妙法蓮華経に現われたる「信」についての考察

横山哲

仏教は「縁起」を根本原理とし、「無明」を除く「智見の道」であり、又、般若が示す如く、それは「真理の智慧」であり、純粋最高なる理性による「自覚としての悟り」としての宗教を意味する。

従って仏教の宗教性は、キリスト教が宇宙の創造主としての「神」に対する絶対帰依に対し、「法」(dharma)に対する帰依であり、「無我」(nairātmya)に求められる。更に言えば、三宝(仏・法・僧)と「戒法」に対する絶対信の四不壊浄こそ、仏教の宗教的特質であるとも言うことができよう。

宗教を「解信」の宗教と、「仰信」の宗教とに類型化し、仏教は「解信の宗教」であり、キリスト教と仏教の中の浄土門は、「仰信の宗教」であるとの見方がある。

この宗教の二類型の立場から、大乗経典の一つである「妙法蓮華経」は、「信」が如何なる形に於て表現せられ、どのように考えられるであろうか。経文の中かの数篇をとり出して考察してみよう。

方便品の初めに、「爾時世尊従三昧安詳而起告二舎利弗一。諸仏智慧甚深無量。其智慧門難解難入。一切声聞辟支仏所レ不レ能レ知。……舌利弗取レ要言之。無量無辺未曽有法仏悉成就。止。舎利弗不レ須二復説一。所以者何。仏所二成就一第一希有難解之法。唯仏与レ仏乃能究尽諸法実相。所謂諸法如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等」と。

ここに仏の「絶対の悟り」が掲げられている反面、普通の人間の知恵の絶対性(人間の主体性)は一応否定されていると考えられる。(実は仏子としてこれを認めながら声聞・縁覚の二乗根性を破折しているのであるが)そこで人間は、先ず「仏」を信じ、仏の悟った真理・教えを無条件に素直に「信」で受けることが、仏の悟りに近づく第一歩だと(舎利弗に)教えてい

るのである。

然るに、「如来方便知見波羅密（すべてのものの真の性質を見究める知見）を、皆已具足」といい、又、「如来知見広大深遠。無量無礙（法・義・辞・楽説の四無礙の中、義無礙は道理・理義を説明して、誰にでも納得させることできる無量の力を具えている）力（仏の智慧の力には十力）を具えているといい、仏は此の上ない智恵が勝れていて、……深入無際成就一切未曽有法」である。

尚、この最後に「諸法実相」＝「縁起」の原理を示されたということは、「解」＝「智恵」を必要とすることを示すものであり、単なる仰信ではないと解される。

「迹門」は「智恵の教え」であり、方便品はその中心をなすものであり、法説周である所以でもあろう。

又、方便品は、仏の智恵と方便の偉大さの外に、仏が世に出られた一大事因縁が説かれてある。即ち、「諸仏世尊欲令衆生開仏知見使得清浄故出現於世。欲示衆生仏知見故出現於世。欲令衆生悟仏知見故出現於世。欲令衆生入仏知見道故出現於世」と。

仏が衆生をして仏知見を開・示・悟・入させ、仏と同様の知見を得せしめんとすることは、衆生の悟りへの可能を肯定し、仏の悟った宇宙の真理・教えに対して、「信」を前提としながら「解」を伴っていることになると思われる。

譬喩品に「……汝舎利弗尚於此経以信得入。況余声聞其余声聞信仏語故随順此経非己智分」と。

それならば、智・解はいらないかというと、その前文に「斯法華経為深智説浅識聞之迷惑不解。一切声聞及辟支仏於此経中力所不及」と。一仏来の「信解」の必要を説く。「信」と「解」のこの二つが、矛盾なく行われ、「信解」一体であってはじめて大いなる実行の力となるのである。

「信解」は知識の対象を純粋に引出してこれを自己の知能力によって理解する「知的理解」ではなく、信依の環境内にあって、教説者としての覚人格の力に影響されつつ行う理解である。

ここに於て法華経は、「解信」の経典ということができよう。本門の「如来寿量品」の自我偈に「自我得仏来所経諸劫数無量百千万億載阿僧祇常説法教化無数億衆生令入於仏道爾来無量劫……」と。

仏は、「仏が無始無終、久遠実成」であることの「本体」を説き明かされた。

方便品以下開三顕一の法門を経て一仏乗への自覚に達し、更に法師品の五種法師の修行から安楽行品まで聞解・思惟・修習し、信→行→解、或は解→信→行の修行をしてきた弥勒以下菩薩大衆は、今まで（迹門）まだまだ理の立場であったが、更に本門の仏の誠諦の説を信受（środdhā——）するのである。

この本仏の誠諦の語を「理」と「事」と一体として「信解」(adhimukti)するとき、人々（声聞・縁覚・菩薩）は差別なく釈仏を通して本仏と一体たり得る。

―仏の本体は不滅で、入滅は不便である。仏が見えないのは衆生の心が顚倒しているからである。仏の舎利を供養し、恋慕渇仰・信伏・質直柔輭になり、一心に仏を見たてまつらんと欲して、自ら不借身命になれば仏が現われる。いつでも仏は衆生と共にいるのである――と。

これを衆生の立場からいえば、一仏乗の心で菩薩道を行じて、本門の真の自覚に達すれば仏を見ることが出来る。永遠の生命を自覚することができる――ということになる。

この本門の自覚の立場から迹門を、即ち、理と事の立場に於て信解するとき、迹門の教え（智恵）と本門の教え（慈悲）が別なものでなく一体となるのである。即ち、方便即真実・真実即方便、三乗即一乗・一乗即三乗となり、真実が方億の方便となって現われるのである。

如来寿量品の仏の十大神力（二門信一・二門理一・二門教一など）は、それ等の相対関係を究極して統一されたものである。

分別功徳品に現われた「現在の四信」も「滅後の五品」も、共に「信解」の大切さとその功徳が述べられてあるが、仏の滅後における修行としては、特に般若波羅密の智恵の大切であることを示している。

これを要するに、法華経に現われた「信」は、「解信」若しくは「信解」と呼ばれるもので、聞法・知解・信順の構造をとるのであり、「聞即信」の浄土門及びキリスト教の他力の信とはその構造を異にするのである。殊に本門における本仏に対する自覚の信は、「解信」が「行法」を媒介として次第に「信」が深くなり、信が深くなることによって「解信」が高まり、更に「行法」の実践によって「信」が無限に深化する。かくて一面、一瞬々々の行法光実が成仏であるという一念三千の内証に於て体認されるものであろう。

法華経に於ては、大乗教典の中でも、特に本仏即釈尊の本尊観が明らかにせられていることと、菩薩道の実践行が具体的に強く打ち出されているところが特徴であろう。

究局に於ては、「法」に対する絶対の信が中心であり、それは「智恵即慈悲」であり「清浄心」そのものなのである。具体的には、三宝帰依と戒法に対する四不懐浄に対する絶対信となるであろう。

信と証

――浄土教の立場――

堤　玄立

源空は、聖道門が「この娑婆世界にて煩悩を断じ菩提を証するみち」であるのに対して、浄土門は「この娑婆世界をいとひかの極楽をねがひて善根を修する門」であると規定し、その宗

教生活のあり方を「現世をすぐべき様は念仏の申されん様にすぐべし」と教えた。しかし、この念仏行について、その門下における領解はさまざまであり、行をおのれが修する菩根として自力的にうけとる者も少なくなかった。こうした中で、行の他力性を強調したものに親鸞や証空がある。なかんづく親鸞は、他力廻向を明らかにして、行といい信というもすべては如来の清浄願心の廻向成就したもうところであるとし、信の一念に住生の因がさだまり現生に正定聚に入ると説いたが、この正定聚の立場は「必至滅度」として未来に必ず滅度を証することが約束されたものであり、伝統教学において滅度密益を異義としてきびしくしりぞけているように、信のうちには証はなく、証はあくまでも未来に証されるべきものであることを示している。しかしまた、それが「即得往生」といわれるように、証はあくまでも絶対の未来であるが、しかもその絶対の未来が未来のままで現成したすがたが現生正定聚であるといわなければならない。この二面性が、『歎異抄』的なものと『安心決定鈔』的なものとして、伝統教学のなかにあらわれており、前者の悪しき理解がややもすれば単なる未来主義に堕し、後者の悪しき理解が一種の滅度密益的な神秘主義に陥るともいえるのではなかろうか。(拙稿、信と証——信一念における時の構造(真宗研究一)、宿業について(高田学報四九)、二種深信考——親鸞における時の構造(印度学仏教学研究一三の二)参照)。証空の場合、その二面性はいわゆる「当得往生」と「即便往生」として表明されているが、彼は仏体即行を説き慈悲正因と名づけられるような立場をとるから、一そう神秘主義的な色彩が濃厚であり、「南無は迷いの衆生の体なり、覚りと云ふは阿弥陀仏の体なり。この二が一つになりたる所を、仏につけて正覚といひ、凡夫につけて往生と云ふなり」と語り、「往生は只南無阿弥陀仏の外に又求むべきにあらず」という。もし、この如来と衆生の一体が、直接的・無媒介的に語られるとするならば、それは観想的にならざるを得ない。この観想性の打破を「捨ててこそ」という実践においてなしとげたのが一遍智真である。彼は「弥陀の本願他力の名号に帰しぬれば生死なき本分にかへる」として「名号即往生」を主張し、「往生は初の一念なり、初の一念といふもなを機に付ていふなり。……三世截断の各号に帰入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも妄分の機に就て談ずる法門なり。南無阿弥陀仏には臨終もなく平生もなし、三世常理の法なり」という。この一遍の宗教体験は、念仏行を通して一つの「証」的な立場をひらいたものとして注目に値する。しかし、彼の場合、親鸞におけるような如来と衆生との絶対的な背面的断絶関係の事的であることが見失われ、名号が「自己の本分」として理的に捉えられている点に問題があるのではなかろうか。彼は「決定の信をたてて往生すべしといはゞ、猶心品にかへるなり。わがこゝろを打すてゝ一向に名号によりて往生すと意得れば、をのづから又決定の心はおこるなり」といい、「名号は信ずるも信ぜざるも、となえれば他力不思議の力にて往生す」といっているが、このような意味での「信」は、親鸞からいえば「自力の心」にすぎず、親鸞のい

わゆる「大信」は、かかる信・不信を超えているものであり、救済の根源的構造を具体的に明らかにしたものである。

我・法二執について

――我執を中心に――

市川白弦

個人我および物事を実体概念的にとらえる実存のありかたを、それぞれ我執、法執とよぶことにしよう。―仏教が我法二空を説くということと、仏教者が我法二空であることとは、もちろん別の事柄である。―我執と法執はいわば宗教的には有覆であり、倫理的には無記であり、倶生起という意味でのア・プリオリであり、その意味で万人に共通である。没価値的といわれる限りにおいて、それらは非難されず、称賛されず、いうなれば青天白日の罪である。

我法二執の現われかたは千差万別であるが、巨視的には歴史性をもっている。我執の近代的な典型としてデカルト（一五九六―一六五〇）の場合を、法執の近代的な典型としてガリレオ（一五六四―一六四二）の場合を考えてみたい。両者はともに西欧に属する。このことは思想・精神の分野における近代化が西欧に始まったことと関連する。

デカルトの方法は懐疑であった。疑わしいものを一つ一つ排除して、ついに疑うことのできぬ明晰判明なものに至る分析的下向方法であり、最も明確なものからすべてを演繹する上向的方法であった。（この方法は部分的にロックないしマルクスにうけつがれた。）デカルトはこの方法の極点即原点に懐疑する思惟を見いだし、ここに思惟するもの（主体）すなわち個我という実体（有限）をみた。真理の基準はこの明証性すなわち理性（悟性）的個我にとって明晰・判明であることにあった。理性的個我にとって明晰判明なものは、数学的真理の如く万人に妥当すると考えられた。真偽を判定するア・プリオリは各人持ちであり、理性的個我が万物の尺度となった。明晰判明な知識のモデルは数学的真理である。数学はデカルトの機械的自然観と相待って、自然科学に結びつく契機をもった。

このようにしてデカルトの自我哲学は、(イ)懐疑する精神の方法的優位を確立することによって理性的批判的精神をよびさまし、中世権威主義的思考に打撃を与え、(ロ)理性的個我の自主自立性を基礎づけた。(ハ)デカルトの幾何学的方法は、スピノーザにおいて汎神論（それは無神論に通ずる）と半唯物論（それは自然科学に通ずる）を展開した。(ニ)ゲルマン法精神を背景としてカントないしヘーゲルのドイツ観念論の人間学・倫理学・法哲学につながった。(ホ)ストアの人間平等観、ローマ法の人権平等思想を介してフランス啓蒙思想への通路をもった。この啓蒙思想はロックの人権思想に包みこまれてアメリカ独立・フランス革命の精神的支柱となった。

認識における自己中心主義が人生哲学において自我至上主義に転ずる場合にはM・シュティルナーのエゴイズムとなり、個

人主義的無政府主義となるであろう。認識における自己中心主義が生物に共通の自己保存の欲求または生の衝動を導く場合には、ホッブス的な排他的エゴイズムまたはニイチェ的な権力意志を生み、さらに権力意志の肯定としてナチス的全体主義への危険をはらむ。しかしデカルト的自我の理性契機を高めるならば、すべての人格を目的として取扱うカント人格主義に近づき、ロックを介するならば抵抗権の思想につながるであろう。デカルトの自我肯定は、しかしながら、その対極にパスカルの自我否定をよびおこした。マクス・ノルドーは近代の代表的な作家、思想家、政治家をエゴ・マニアとして分析している。

法執のガリレオ的形態はニュートンの剛体力学に結実した。この間に自然を征服する力としての技術知の論理（デカルトの自然観に科学的方法を与えた）が、F・ベーコンによってうちたてられた。デカルトの機械的自然観とガリレオの地動説は神学的宇宙観の権威をくだき、世俗的ヒューマニズムの条件を作った。我法二執のこのような近代的形態をもたなかった「後進国」の歴史の功罪が、苦悩の中に清算されようとしている。

「如来とひとし」について

——同と等との問題——

桐渓順恵

親鸞の『浄土和讃』に「信心よろこぶそのひとを　如来とひとしとのべまたふ」とある文によって、信心者は如来と等しいから、如来の証果を得たのであると主張するものがあったため、親鸞門下で、大きな問題になったのである。これは『末灯鈔』（親鸞書簡集）二十一通のなかで、六通までが、直接この問題に関する解答であることからみても、いかに大きな問題であったかが、うかがわれる。しかも、現代においても、人生生活のなかに成仏の証果がえられるべきだという主張が強く、従って、浄土真宗としは考えなければならない問題であろう。

この文の信巻引用の如く『華厳経』の文（普訳、入法界品）である。しかし、これを親鸞は、どう理解し、解釈したか。如来と等しということは如来になったことだと理解したかどうか。そのことによって、親鸞は仏の証果をいかに理解し、また、信心者の現実生活をいかに意味づけたかに、触れてみたいのである。

『末灯鈔』第三通などによると、親鸞は、信心をえた人は正定聚に住する。正定聚に住するから、次生には必ず成仏することができるのである。一生さえ終れば成仏することができる（一生補処）のであるから等正覚といってよいのである。だから、「如来と等し」といってよいのだというのである。この場合「弥勒と同じ」といい、「如来と等し」といって、「同」と「等」とを使いわけているところに注意すべきものがある。

元来、等正覚とは阿耨多羅三藐三菩提の訳語であって仏の十号の一である。それが『瑜珞求業経』や、天台の『四教儀』になると、一生補処の菩薩の最高位を等覚（等正覚）というので

ある。だから、等正覚には仏具と、一生補処の菩薩の最高位との二つの用法がある。親鸞が等覚または等正覚という場合は、後者の菩薩の最高位の意味である。では、なぜこうした二つの意味が生じたかというに、「等」には「全く同一」と「似ている。近い」という二つの意味があるからである。『瓔珞求業経』には、等覚の菩薩は、仏の如くであって、仏とならべていうときは菩薩といい、菩薩とならべていうときは仏と名づくといい、「仏に似て仏に非ず、一功仏に等しきが故に」と、全く仏と等しいから等覚というといっている。これは、全く同一ではないが「似ている。近い」という意味で用いたのである。

親鸞はなぜ、信心者の現実生活を「如来に等し」といって「如来と同じ」といわれなかったのであろうか。「弥勒と同じ」「如来と等し」といい、同と等とを使いわけたのであろうか、ここに親鸞の人生生活に対する態度と、仏果に対する考えがあらわれているようである。これは信心者には確定した安定はあるが、(安の心)、「我れさとれり」という固定化のないことを示そうとするもののようである。

「如来と等し」というところに、如来と似ており、如来に近い。ほとんど如来と等しいというところに「五十六億七千万弥勒菩薩はとしをへん　まことの信心うるひとは　このたびさとりをひらくなり」(正像末和讃)という確信と、喜びと、安心とが得られるのである。しかし、それはあくまでも等覚であって妙覚(仏果)でないところに、「さとり」は人生においては、あくまでも「仏になるに決定した」という立場で、成仏したという固定化ではないのである。そこに蓮如が「御すけありたること」と「御たすけあろうずること」の二つを認めるのもその意味で、現実生活における「救い」はあくまでも、仏果に向って動く態であって、決して成仏せりという、固定したものではないことを示そうとするものではなか。動きながらも決して不安定なものでなく、確定しながらも、決して固定化を許さないところに如来と同じといわないで「如来と等し」といった思想があるのではないか。

理趣経の俗諦マンダラについて

八田幸雄

理趣経の俗諦マンダラとは、この経典に説く第十二段から第十五段の有情加持、諸母天、三兄弟、四姉妹の法門に示されているマンダラをさす。このマンダラを構成する諸神は外金剛部の諸尊、つまりヒンドウイズムの神々のマンダラである。それは一応仏教と対立する外教の神々をもって、未だ自覚存在たり得ない衆生の存在を示しながら、その本体において本性清浄、仏凡一如の絶対平等なるが故に、衆生の当体そのままで法身毘盧遮那の働きを示そうとするのである。

今これ等のマンダラの主要部の諸神の名を見るに、有情加持の法門では maheśvara (大自在天) を中心として、第一重の四方には mahā-kāla ; nandikeśvara ; mahā-gaṇta ; nṛtyeśvara

が配され、四隅には rudra-kapāla; caṇḍeśvara; khatvāṅga-pāṇi; gokarneśvara が配されている。第二重のマンダラには四方に raudrī; brāhmī; vaiṣṇavī; kaumarī、四隅に kālī; mahākālī; bhakṣaṇi; rākṣasī の諸神が配されている。第十三段諸母天の法門のマンダラには mahākāla（大黒天）を中心として有情加持の法門の第二重マンダラに示された四方四隅の諸神が配されている。第十四段三兄弟の法門におけるマンダラは madhukara; jayakara; sarvārtha-siddhaka（brāhmā; maheśvara; nārayaṇa の異名）、第十五段四姉妹では rati; māraṇi; vārāhī siddhi-kāsi（jaya; vijaya; ajitā; aparājitā のこと）が配されている。

一見して以上のマンダラはシヴァ神とシヴァの性格を示した諸神をもって構成されていることがわかる。今少しシヴァの性格について概略を記してみよう。シヴァの起源は印度古代の原住民の民間信仰に由来し、自然現象の神格であり、大自然の慈愛と狂暴の二面性を持ち、更には万物を育成支配する神として太陽とも考えられた。一方リグヴェーダにおいては嵐の神、モンスーンの神と考えられた rudra が破壊と創造を司るものとされた。したがってシヴァとルドラは共通の性格をもっているために一つに結ばれ、ルドラシヴァの名のものに恐ろしい神として発展する。マハーバーラタではシヴァはブラーフマ、ヴィシュヌとともに三位一体とした性格を持ち、創造と破壊と維持を司る神とされた。また万物の生命を司ることから kāla 死の神とされた。シヴァの配偶神ウマーはもと雪山の神格で、輝く白いもの（gavrī）近き難いもの（durgā）と呼ばれる。ドゥルガーは曠野に迷うものを救う働きを持つ反面狂暴で酒肉や獣類の犠牲を好む。この獣類犠牲を好む性格がベンガル地方の神、カーリと同一視され、血を好む性格を持つようになった。このようにシヴァは天然現象の破壊と創造の性格が様々に発展し、それが煩悩をもって自己自身を破壊するものの象徴として生かされ、更には煩悩自体の破壊とともに新たな世界を創造する神としてその特性が理趣経に生かされてくるのである。

第十二段の大自在天を中心とするマンダラは、衆生は煩悩具足の主体であり、煩悩が自己を壊滅へと導くものではあるが、自性清浄たり得た主体にあっては、煩悩も菩提も、永遠の中に一如たり得ている。故に壊滅に導く煩悩そのものも本性清浄であり、高次の体験においては破壊、創造の働きは一切衆生に空を体験せしめ、大悲の救済に勉める如来の働きとして顕現することを示そうとするのである。第十二段の東方と第十三段のマンダラ主尊には mahākāla（大黒天）が配されている。大黒天は悪鬼ダキニを喰いながら、その生命を更生させる働きを持つ。第十三段一重のマンダラの四門には śiva; bheruṇḍa; rosaṇi; bhayanikarī の四ダキニを更生してマンダラに配せしめている。これカーリの食肉、犠牲を好む性格が、煩悩具足の衆生を喰い新しく生かせる大悲の働きとして示されている。三兄弟の三位一体、四姉妹の諸天がガウリの門護としてあるのも以上のように解される。このように俗諦マンダラはヒンドゥの諸神をもって、一切衆生の在り方を示すとともにその本性にお

いて仏陀と同じく、大悲救済の働きあるを示し、衆生と如来の本質的平等を示したものと解される。

弥勒下生成仏経について

石上善応

出三蔵記集第四で僧祐は「弥勒受決経一巻」を提示してはいるが、あくまでも未見経として取扱っている。これに対して、法経等の衆経目録第一では、「弥勒受決経一巻　一名弥勒下生経後　秦弘始年羅什訳」とし、法護訳弥勒成仏経、羅什訳弥勒成仏経、ならびに弥勒当来生経とともに「右四経同本異訳」としている。このことは僧祐ほどに厳密性があるわけではないが、僧祐の記述を継承しつつ、羅什訳の弥勒下生経が受決経とも呼ばれることを推定し、承認したものであろう。ところが、開元釈教録第九の義浄の訳出経典の項では「弥勒下生成仏一巻」を挙げ、「第六出与羅什弥勒下(生)経等同本」なることを記述している。ここに羅什訳、義浄訳の「弥勒下生成仏経」があることになるが、それはすでに弥勒六部経として有名でもある。しかし、チベット語訳の経題にある「弥勒受記」が一部の識者の間でのみ、義浄訳の弥勒下生成仏経に一致することが知られているだけで、西蔵大蔵経目録では正しく比定されてはいない。さらに、一九三二年提出されたS. Lévi の梵文弥勒受記では、すでに義浄訳出経典に相当することを指摘している。また、P. Ch. Majumder が一九五九年に校刊した「梵文聖弥勒受記」では、ギルギット出土梵本を基にレヴィ本とチベット語訳とを対比している。従ってこれも義浄訳である。梵蔵と漢訳とでは「弥勒受記」と「弥勒下生成仏経」と、それぞれ正式題名を持ちつつ、内容は一致している。しかも、義浄訳は経録上、問題がないため、羅什訳同様の扱いを受けているけれども、韻文体を中心とする義浄訳とではかなりの相違部分をもっている。にもかかわらず、現存の経典対比からは、羅什訳のみがかなり相違した存在となり、経録で問題にされた経典名が義浄訳に移行して考究されなければならないことになるわけである。その場合に、梵本、チベット本で正式題名となっているものが、漢訳では、それを知りながらも改題したか、あるいは伝承の相違であるのかは未解決である。当然、飜訳の態度として別系統とみなさざるをえないかも知れない。

レヴィ本、マジュムデル本ともに前半を欠いていて、その分をチベット訳で補っているが、チベット訳の初頭偈と漢訳の初頭の散文体とでは相違がある。チベット訳の第二偈が漢訳の散文部分の後に続く偈と一致する。また、漢訳のみ帰結部分が散文体となることから、伝承系統が別であろうと推測されるわけで、ひいては経名にも連がる理由が存在している。レヴィ本がチベット訳第二五偈の後半から梵文が始まり、マジュムデル本は同じく第三一偈からその姿を現わすが、この両者の間にも伝承の相違から、偈の構成にかなりの出入を認めることができる。結論的にいえば、レヴィ本にもっとも近いものが義浄訳の

弥勒下生成仏経であり、それに次ぐのがチベット本であり、マジュムデル本はこのなかでいちばんかけ離れた存在となっている。漢訳の散文部分は全く一致していないが、その部分を除いた偈はレヴィ本と前後することなく、一、二の増広部分を持ちつつ、もっとも類似している。チベット本では、不一致の部分と偈に前後する部分を有しながら、マジュムデル本にのみあるような不一致が少い。また、梵本の欠けている前半の偈は漢訳・チベット本において、第二偈から第二四偈まで、一、二偈漢訳の方が簡略であるほかはほぼ一致している。このことは、レヴィ本↓漢訳↓チベット本↓マジュムデル本、という順に相違を示している。しかし、このような理由では、新古の決定基準とはなりにくい。弥勒受記なる梵本の提示によって、弥勒下生成仏経の一資料を加えることになるであろう。

なお、大正大学四十周年記念論文集に詳細を記した。参照願いたい。

仏教史伝の虚構・象徴の宗教性について

宅見春雄

虚構と象徴に関しては具体的具象的なものの関連に於て考察せられるべきものであるが、特に宗教的なものに於て虚構象徴は著しいものと云うべきである。史伝を宗教史伝と非宗教史伝に分ける時、宗教史伝の中にある仏教史伝に就て述べるのであるが、史伝は内容として史実と虚構象徴とをもち、非宗教的なものが主として史実を内容とするものであるのに対して宗教的なものは史実と虚構象徴とから成立っているのである。これは史実によってのみでは宗教的意義を説述することの困難と、史実だけによる一般信者信仰獲得の不可能とによるものであり、又宗教そのものが史実と虚構との合成によって始めて哲学の範囲から脱出して宗教的となりうることによるのであり、更に又史実そのものよりもむしろ虚構の中に宗教的なもの即ち宗教性の存在することによるのである。

仏教史伝に於ける虚構の存在の意義もここに認められるのである。このことは初期仏教史伝のもつ性格の中に特に著しく現れているものであって、仏伝に関しては歴史的仏陀の描出の困難さと伝説的仏陀のもつ内面的意義の解釈とが、歴史的叙述の不要性と伝説的記述の必要性とを生み出すに至ったのである。更に信者の自然的な仏陀に対する信仰的心情に基いて仏身を実在的固定化する要請が生ずることから脱れ出て史実的仏伝から非史実的仏伝即ち虚構的表現へと発達したのである。この発達は伝承となるものであってそれも、Traditional. Evoluational とに分けることができる。相承的で同義的継続である単純伝承と開発的で異義的傾向をもつ複合伝承とであるが、このような発達をとげて仏教史伝は成長したのである。これについて例を浄土宗開祖法然の史伝にとってみるに、その中に数多くの虚構象徴と考えられるべきものが見出されるのである。即ち「夢中善

導対面相承」「三昧発得」「両幡降下」「華厳披覧時蛇出現」「光明照室」「霊山寺別時念仏時瑞相出現」「頭光踏蓮」「墓所天童行道」「三尊常来」「沙弥随蓮夢想」「上人往生夢見人」「上人化身夢想」「加茂葦提希夫人」「所持念珠放光」「瑞夢」等の記録である。これらは凡そ法然上人伝記（醍醐本）等十六の史伝から集録したものであるが、これらが各史伝の中に於て教義そのもの以外に特に宗教的と考えられる記述であって、これによって宗教史伝と云う意味をもつものと云いうるのである。これらの史伝の中には勿論、浄土教特有の教義即ち浄土往生思想及び末法思想等が神話的表現によって述べられているのであるが、仏教史伝そのものとしては虚構的表現に宗教性が存在すると云うことができるのである。ここにただ浄土宗源空の例をあげたにすぎないが他宗派の宗祖に関しても同じく非史実的な虚構表現による史伝があるのであってこれによって宗派的史伝が構成せられていると考えられる。教祖としてではなくして宗祖としての立場に於る祖師対信者の問題と宗祖と宗派の問題が生ずるのであり、虚構即ち非史実的記述の存在の重要な価値即ち宗教的価値が関連して来るのであって、それが即ち伝説的表現の背後にある史実の存在と帰依者の宗祖に対する自然的心情の表現とを内容とするものと考えられる。しかしそれには史実よりの脱落と教義的逸脱とを許さないと云う限界が存在するのである。このようにして仏教史伝のもつ虚構象徴は特殊な性格をもつものでありこれが宗教性と考えられるものであり、ブルトマン的思惟、ヤスパース的態度に示される非神話的思惟と宗教的思索との交錯の中に宗教の理解が見られるのである。

禅浄雙修の問題

藤吉慈海

田辺元博士は新しい真の念仏禅がおこらなくては日本仏教の起死回生は期待できないと述べ、その理論的根拠を追究しながら、禅と浄土に関し弁証法的な思惟と解釈の必要なることを力説していられる。「真の弁証法的現在は、行的に不断の回転循環を繰返し、過去と未来との転換的統一を各現在に即する限り完成しながら、同時に未完成なるものとしてそれを創造革新的に反復し、不断に新しき過去と新しき未来とを、新しき現在の転換内容とするものでなければならぬ。」（田辺元全集十巻三〇二頁）万法の真実は直観観想の内容ではなくして、愛の行証の内容でなければならぬ。浄土も天国もその外に求めることはできない。他力救済の浄土教が救済の目標とする浄土往生も、往相と還相との同時媒介の思想を右のように徹底するとき、無即愛の象徴としての実存協同の普遍人類社会への帰入と解せられる。論理的に言えば、それは特殊（B）の否定転換に依る、普遍（A）と個別（B）との相換媒介に外ならない。禅の解脱はAに、他力浄土教はBに、主たる着眼をおきながら、却てそれぞれの対立契機を媒介することによって、同時に自らを媒介するものとなる。その到達するところは何れも、AとBとの交

互媒介態であるから、その出発の方向を異にしながら結果において相一致するところが多いのは怪しむに足らない。具体的にいえば、道元の禅が臨済禅に比し浄土の還相愛に近い契機を含み、他力の転換に接近すること否定し難いと同時に、親鸞の自己放棄自己否定の徹底が、禅のそれに近いものであることも疑いない。この二人の宗教家によって代表される日本の鎌倉仏教は、相反する半面に一致するところ多い分極的統一を示すこと、恰も論理の範疇AとBとの交互関係に相当するといわれる。このような原理的見地から、歴史的に支那仏教の頽廃の産物に外ならぬ念仏禅とは異る真正の念仏禅が可能ではなかろうかというのが田辺博士の所論である。

このような弁証法的論理で禅と浄土との統一を見ることができるかどうか疑問もあるが、その予言者的発言の重要性については、今更申すまでもない。田辺博士が言われるように、中国の念仏禅が単に支那仏教の頽廃の産物にすぎないものかどうか。昭和四十一年一月クアラルンプルでマレーシャ大学の王賡武教授にその点をただすと、「中国では日本のように禅を支持した武士階級に比せられるものがなく、禅も浄土もすべての人々に支持された。また中国には円融思想があり、禅と浄土どころか老荘も朱子学も仏教も同じと見てその間に矛盾を感じない。したがって禅も浄土も中国人にとっては一つであり、禅浄雙修を矛盾としなかった。」と述べていた。歴史学者の意見としては一理あるが、宗教的実践として、禅か念仏かと鋭く対立した日本仏教の伝統をふりかえるとき、そこにはさらに宗教的要求の必然性があることを見のがしてはならぬと思う。禅には禅の特質があり、浄土には浄土の美点がある。その反面、禅にも自ら欠点があり、浄土にもまた欠けたところが認められる。宗教的人間の理想像を考えたとき、その長短相補う実践のあり方が要求せられるもまた当然というべきであろう。マレーシャの首府クアラルンプルの湖浜精舎に住む伯円法師と対談したとき、彼は「中国では昔は禅と浄土との間に厳格な区別があったが、百年位前からその区別がなくなり、禅と浄土は共に修せられている。もし禅と浄土とを雙修すれば角のある虎のようで、これより強いものはない。禅に浄土を加えれば心境の澄みやすきを覚える。」と答えた。このような思想は中国念仏禅の伝統のなかに已に見られるが、今日の指導的仏教者の一人の言としてみるとき、注目すべきものがある。日本における禅浄雙修の先蹤としては一遍上人・鈴木正三等ユニークな存在があるが、それらについては別に考察しなければなるまい。

漢訳仏典における医学について

春日礼智

古来、宗教と医学は極めて深い関係があり、今日でも、世界及び日本において、宗教の看板を下げながら、実は多少なりとも医薬の仕事に関係したり、又はそれを兼業したり、むしろ、それが本業であったりする宗教が少くないのである。仏教はも

とより宗教で、仏陀はキリストのような手のひら療治などされなかった。しかし仏典には古来①応病与薬という語があり、その教化の方法は、医師（cikitsaka）のもろもろの病（vyādhi）を教えたように、仏陀及び仏弟子たちは、衆生の心の病みて薬を教えたように、仏陀及び仏弟子たちは、衆生の心の病をみて、法を説かれたのである。それで、仏典中には、仏陀を良医、医王、十力医王、大医王（mahāvaidyarāja）等と呼んでいる。また仏典中には②薬法揵度分（Bhesajjakkhandhaka）というのがあって、一応当時の医学の正しい知識が与えられたことがよくわかる。又仏教では四百四病ということがよくいわれている。四百四病とは、もろもろの病の総称で、色々な説がある。一説に、身中、地水火風の四病あり、この四病より四百四病が起るという。春正月、二月、三月は寒さ多く、夏四月、五月、六月は風多く、秋七月、八月、九月は熱多く、冬十月、十一月、十二月は風あり、寒さありというのが、仏医経の説である。摩訶僧祇律巻一〇では、風病百一、火病百一、水病百一、雑病百一、合計四百四病である。正法念処経巻八は、百一風病、百一黄病、百一冷病、百一雑病で、少しちがっている。その他百一風病、百一黄病、百一痰病、百一総集病等があって、一様ではい。

仏典に出てくる医学は勿論印度医学である。印度医学は、その数学、暦法と共に、印度が世界に誇るべき古代の進歩した学術であった。その中、医学は、西洋医学がこれまで発展しなかった時代では、世界一と称せられたもので、西蔵、蒙古等のラマ医学は、その系統をひいたものである。これには、チベット語の読めない人は歯がたたぬようであるが、そうではない。蒙古に行くと薬物図解があり、それを見ると、植物篇、動物篇、鉱物篇に、夫々西蔵文字、蒙古文字、漢字の名がつけてあって、ラマ医学は本草綱目をその根本資料としている漢法医よりも遥かに進歩しているという位である。蒙古に天然痘のなかったのは、ラマ医学の牛痘のお蔭であった。又蒙古の五当召ではチョイリ・ラッサン、ジュドワ・ラッサン、デンホル・ラッサン、マンバ・ラッサン、即ち顕教学部、密教学部、時輪教学部、医学部の四学部をもち、各学部を卒業するには、夫々十年ずつかかるといわれているが、その各学部は、各々ドゴン（本堂）を持っているのである。その寺総本堂チョクチン・ドゴンの入口の左の白壁には、人体解剖図が描かれてあった。聞けば、その図は、近代西洋医学の解剖図よりも、骨が二本少ないだけだというのである。また、道教の経典の中に、雲笈七籤というのがあり、道教の経典は、多分に仏教の経典を剽窃したことで有名であるが、その中に、仏教の一切経にない、龍樹菩薩の医法の本が編入されているのを見て、驚いたことである。

しかしながら、私のここで発表する研究眼目はチベット医学、ラマ医学のことではない—漢訳一切経中の印度医学、仏教医学のことである。それはラマ医学より、もっと純粋な印度医学であると思われる。

話のついでに、先ず薬（ausadha）のことから話したい。時間の都合で長い話はできないが、④ヒマラヤ（雪山）は薬草の産地で、山上に薬王樹があり、⑤一切の薬を産するということは、

仏典に屢々出てくるところである。十誦律巻二一には、訶梨勒、阿摩勒、毘醯勒、婆機羅薬、比牧㝹陀薬、多耶摩邦薬、迦楼伽盧醯尼薬の外に、

一、四種含消薬—酥、油、蜜、石蜜
二種、四種—熊脂、驢脂、猪脂、鱷脂
三、五種根薬—舎利薑、赤附子、波鞞提沙、菖蒲根
四、五種果薬—訶梨勒、菴醯勒、阿摩勒、胡椒、華茇羅
五、五種塩—黒塩、白塩、紫塩、赤塩、鹵塩
六、五種湯—根湯、茎湯、葉湯、花湯、果湯
七、五種樹膠薬—興渠、薩闍羅、薩諦、披諦、披婆諦

等の分類と、その種類が記されている。また摩訶僧祇律巻二八には、

一、時薬—前食、後食、哆波耶食、現前僧応与得
二、夜分薬—十四種漿
三、七日薬—酥、油、石蜜、生酥、膏
四、尽寿薬—呵梨勒、勒醯勒、阿摩勒

の、珍しい分類が見えている。蘇悉地羯羅経巻上には塗香薬法が、巻下には眼薬が詳しく載っている。その他大集経巻四四に海沫、甘草、そして各所に、

灰薬—薩闍灰、賓那灰、婆羅摩灰
闍婆薬—声牛我婆提、尸婆梨陀歩楼、夜婆提

の外、最も一般的で、根本的薬としての⑩五種薬—酥、油、生酥、蜜、石蜜

や、堕胎薬、摩祇薬、毘舒婆薬、胡椒、毒草迦羅などが、各所に散見している。

次に病気について述べよう。病には生病死の人生四苦の一で、釈尊も亦のがれることのできなかったものである。仏陀の病は患風、冷病、脊病で、舎利弗も風冷又は熱血病で、多病で知られた。人体中には一百戸虫、又は八十種の虫、乃至八万の戸虫がいて、害をなしたと考えられていた。地方では、⑥陀羅毘羅、安陀等が貧窮多病であった。また毘耶離は地が鹹湿で、病疥が多かった。摩訶僧祇律巻一二には、

病は下中上あることなし。一切の病は尽く下と名ずく。

といい、大般若経巻三三一には、身病四—風病、熱病、痰病、風等種々の雑病と、心病四—貪病、瞋病、痴病、慢等のもろもろの煩悩の病を挙ぐ。四十華厳巻一一には、四大身より生ずる四病を、次の如く分類している。

一、身病—風黄痰熱を主とす。
二、心病—顛狂心乱等を主とす。
三、客病—刀杖の傷つくるところ、動作過労を主となす。
四、倶有病—飢渇寒熱、苦薬憂若を主とす。その他の品類は、展転相因となる。

というのである。次に金光明最勝王経巻九は風（vāta）熱（pitta）痰癊（kapha）及び総集病（sannipata）の四種風を挙げ、春は痰癊、夏は風病、秋は黄熱、冬は三者倶におこると記し、春は渋熱辛を食し、夏に膩熱鹹錆、秋は酣膩、冬は酸渋膩酣を食すれば、衆病生ずることなしというのである。また針刺、傷破、身疾、鬼神、悪毒等にあえば、少年も白髪を生ずと

も言っている。この外、細かい病名については大般若巻一八一、同巻三四一、同巻五二〇、同巻五五二、仏頂白傘蓋陀羅尼経、大白傘蓋総持陀羅尼経、仏母大孔雀明王経巻上、同巻中、孔雀明王経巻上、同巻中、大宝広博楼閣善住秘密陀羅尼経巻上、摩訶僧祇律巻二三、同巻二四、同巻三〇、五分律巻二九、その他の病名群の多い仏典、その他を参照せられたい。

次に、この病を治療する医師について述べて見たい。正法念処経巻四四では、施、戒、智（般若）を三薬師と言っているが、此は精神的面から言ったもので、今は問題外である。しかるに茲に、仏教印度を代表する、否、東洋医学の神ともいうべき⑦薬師、大薬師、医王、大医王と言われる耆婆（Jīvaka-Komārabhacca）という名医がある。彼の出世については色々の説があるが、幼にして医を志し、北方得叉尸羅（Takkasilā）国の賓伽羅について医を学ぶこと七年、遂に「一切の草木はこれ、薬に非ざるはなし」という域に達した。彼は摩竭陀国に帰り、閻浮提中第一の称をえ、巨万の富を作ったが、日々比丘を招待し、年々⑧⑨請僧、飯食、施衣した。彼は後、頻婆娑羅王の命により、王と後宮の人、仏及び比丘僧以外は看病しなかったので、そのため、病人が仏門に入ることが多くなかったという。彼は妊婦の死せるを解剖して、胎内の子を出し、仏陀が提婆の岩で傷ついたとき繃帯し、仏の患風、阿難の脊上の瘡、阿耶律の失明を治し、解毒、醍醐の妙薬の使用もした。後世の薬師仏は、彼の象徴化かと疑われる点も少くないのである。

次に人体の解剖が既に行われた位であるから、その名称は、人体の内外、母胎中の子供に至るまで詳しく述べられている。此もまた実に驚くべき記録で、人体については大般若巻五三、同巻四〇一、什訳摩訶般若波羅蜜経巻六、北本涅槃経巻一二、除蓋障菩薩所問経巻三、禅秘要法経巻上、治禅病秘要法経巻上、観仏三昧海経巻二、正法念処経巻六三、罵意経、法集経巻四等をていねいに比較研究せられたい。その名でなく、数については、大宝積経巻九六に⑩三〇〇骨、五〇〇分肉、七〇〇細脈、⑪八万毛孔といい、無畏授所問大乗経巻中、父母因縁和合経、大宝積経巻九六、胞胎経、肉身観章経、達摩多羅禅経巻下等は多少の異動がある。人間が母胎に入ってから、誕生に至るまでの名を挙げているのに有部雑事巻一一、解脱道論巻七、大宝積経巻五五、大集経巻二三、修行道地経巻一、大乗密厳経等があって、此に毎日ごとに名をつけているのと、各週ごとに名をつけているのとある。五分律巻二の説は、入胎後四十九日までが似人で、それ以後が人という。この外、宝雲経巻一には三十六物、三十六不浄を説き、他の仏典にも一日一夕、出入息十三億とか、⑫人寿天寿の比較、人寿百二十の一須跋、Veranjā 梵志、Nakalapitā 長者、波斯医王の母等、二百歳の人の名も挙げている。また堕胎だとか、毘舎佉母が三十二人の子の母であったことなども、注意してよいと思う。

以上大体、古代印度の医薬の法と、生理学について略述した。最後に述べておかねばならぬのは、その病気の治療法（upacāra）である。当時は既に治療剤、予防剤、解毒剤があり、鍼灸、薬石も用いられたことが知られている。金光明最勝

王経巻七の説に依れば、医に八術あり、もろもろの医方を総摂したといい、花時、熱際、雨際、秋時、寒時、氷雪の二節、六時を知って薬を与うれば、まちがいがないと説いている。また迦葉仙人説医女人経には、妊婦の医法も説いてある。私の最初の予定は、もっと詳しく、具体的に述べて見たかったのであるが、時間と紙数の関係上、資料を並べて、その概略、入門に終ってしまった。学者の御示教と補遺を希望して、責を果させていただくこととしたい。

註

①金光明最勝王経巻九に「順レ時而授レ薬…斯名二善医者一」とあり。

②五分律二二・薬法、四分律四二・薬揵度、十誦律二六・医薬法、薩婆多部毘尼摩得伽三・問薬法、根本説一切有部毘奈耶薬事、根本薩婆多部律摂八、善見律毘婆沙一七等。

③大丈夫論下。

④雪山薬、雪山甘好妙薬、雪山甘薬の説あり。北本涅槃経巻八には「雪山有レ草。名曰二肥膩一」と説く。

⑤五分律巻二二。

⑥正法念処経巻一一。

⑦四分律巻三九、摩訶僧祇律巻三、楞女祇域因縁経、柰女耆婆経、大集経巻九、十誦律巻二一、有部雑事巻二一、善見律巻一七、大宝積経巻一一・一等。

⑧摩訶僧祇律巻一一。

⑨同巻一六。

⑩四十華厳巻一一は三六〇骨と多い。

⑪解脱道論巻七は九万九千毛孔という。

⑫較量寿命経、本事経巻七等。

一大乗の思想

望月一憲

「一大乗」の言葉の活用は、『法華義疏』の新しい発明発揮であるということができる。その言葉の意義を『義疏』の文中に探って、その思想内容を明らかにし、一大乗の体は万善なりと断じ、ひるがえって、当時の思想界を展望し、その関連思想を求めて『勝鬘経義疏』と『憲法十七条』とをあげ、その関連性を本質的同一性において指摘し、国史の源頭を飾る史実たることを明らかにする。

さらに、その発展を思想内容の深化において辿り、かの〝一称南無〟をも含めた万善は、鎌倉時代にいたって、ついに〝一称南無〟こそ最高善たる深義を発揮し、真に文字通り万人の成仏を保証しうる大乗仏教となりえたことを指摘し、その意義を述べる。

今、要項をあげれば、左のとおりである。

一、一大乗の言葉

二、その意義

1. 一仏乗

2. 絶対の慈悲
3. 乗の体は何か

三、その思想
1. 乗の体は善――一称南無も善――
2. 万善出生の泉
3. 一体三宝はその果
4. 行善の本は帰依

四、その実践
1. 篤敬三宝――仏・法・僧――
2. 政治上の実践

五、その発展
1. 鎌倉仏教――一称南無こそ最高善――
い、法然（一一三三―一二一二）――南無仏――
ろ、親鸞（一一七三―一二六二）――南無僧――
は、日蓮（一二二二―一二八二）――南無法――
2. 万人の成仏

右は、いずれも何らかの意味において先学の研究において既に触れている問題であるが、その本質論にたってこれを深化し綜合化した歴史的考察の点においては、先人未勘の論に属する。

過去七仏と聖仙神話（一）

宮坂宥勝

過去仏思想にはまだ多くの解明されていない問題が残っている。本研究は過去仏の信仰形成の歴史を通じて、遡ってその思想史的背景をなしていると思われる種族社会および氏族の宗教形態を探ぐってゆこうとするものである。このような全体的見透しの下に、ここでは過去七仏信仰の展開過程を諸経典を通じてみてゆくことにしたい。いわば本研究の序論に相当する部分である。

(1) **七仏伝説**……Mahāpadāna-suttanta（D. N.）に見えるが、この系列に属するものに①七仏父母姓字経（失訳、曹魏訳）、②仏説七仏経（宋、法天訳）、③毘婆尸仏経（宋、法天訳）があり、七仏の身量等のみ記述した観仏三昧経（東晉、仏陀跋陀羅訳）がある。

(2) **七仏七道樹**……Mahāpadāna-s.（D. N.）①漢訳『長阿含経』大本経、②仏説大孔雀呪王経（唐、義浄訳）、③仏母大孔雀明王経（唐、不空訳）、④守護大千国土経（宋、施護訳）。

(3) **七仏帰依文**……Ātānātiya-suttanta（D. N.）①大吉義神呪経、②孔雀明王呪経（梁、僧伽婆羅訳）、③孔雀王呪経（姚秦、鳩摩羅什訳）、④仏説大金色孔雀王呪経（失訳）、⑤大孔雀王呪経、⑥仏母大孔雀明王経、⑦仏説孔雀呪王経（義浄訳）、

⑧仏母大孔雀明王経（不空訳）、⑨守護大千国土経（宋、施護訳）。

(4) 七仏呪……①七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経（晉代失訳）、②灌頂経（東晉、帛尸梨蜜多羅訳）。この七仏呪は他に(3)の②③④⑤⑥の孔雀経典群へ伝わったものと、呪のみを別出して増広した七仏讃唄伽他（宋、法天訳）とがある。

以上の内容別経典系列の整理によって、過去七仏信仰が、(1)の阿含系七仏伝説を伝えるものは別として、他のすべては密教経典中にのみ伝えられていることは注意を要するであろう。これは原始仏教経典の Āṭānāṭiya-suttanta についてみた場合、すでにそれ自体が密教的な paritta 形態を示すものであって、しかも過去仏信仰の中核をなす七仏礼拝の頌句が後の諸経典における七仏帰依文および七仏呪の原型をなしているものであることが確認される。

DN. Vol. Ⅲ, xxxii Āṭānāṭiy-Suttanta. pp. 195-196 (cf. p. 206)

Atha kho Vessavano mahārājā Bhagavato adhivāsanaṃ viditvā tāyaṃ imaṃ Āṭānāṭiyaṃ rakkhaṃ abhāsi:

Vipassissa nam'atthu cakkhumantassa sirīmato. Sikkissa pi nam'atthu sabba-bhūtānukampino. Vessabhussa nam'atthu nahātakassa tapassino. Nam'atthu Kakusandhassa Mārasenā-pamaddino. Konāgamanassa nam'atthu brāhmaṇassa vusīmato. Kassapassa nam'atthu vippamuttassa sabbadhi. Aṅgīrasassa nam'atthu Sakya-puttassa sirīmato…

これらの七仏はそれぞれの仏名じたいに多くの問題を有するが、とくに第七仏を釈子（Sakya-putta）アンギーラサ（Aṅgirasa）と称している点に注目したい。アーターナータの護経（Āṭānāṭa-rakkha）という性質からみても、この呼称は調伏者としてのそれ、すなわちアタルヴァ・ヴェーダ的である。他の例では律大品に、仏陀がウルヴェーラ・カッサパ兄弟を調伏するときにもアンギーラサと呼ばれている。また諸仏中、毘婆尸仏は本来 Vipassin＝Vipaśyin ではなく、むしろ聖仙神話に徴するとき、Vipaścin(＝Vipaścit) ではなかったかと思われる。次に尸棄仏 Sikhin が見えるのは、Mahābhārata 以前では Atharvaveda に一回限りである。しかし、その箇所は右の Āṭānāṭiya-s. の偈頌およびその後の密教経典における七仏帰依文・七仏呪の形成に対して内的な関連を有するものであると思われるので、指摘しておきたい。

Atharva-veda. XIX. 22. 1

āṅgirasānāmādyaiḥ pañcānuvākaiḥ svāhā // 1 //…ṛṣibhyaḥ svāhā // 14 // śikhibhyaḥ svāhā // 15 // gaṇebhyaḥ svāhā // 16 // mahāgaṇebhyaḥ svāhā // 17 // sarvebhyoṅgirobhyaḥ vidagaṇebhyaḥ svāhā // 18 //

第四部会

日蓮における持経者の系譜

池上尊義

日蓮宗の守護神として著名なものに鬼子母神・十羅刹女・三十番神あるいは大黒天等がある。そのうちで日蓮自身の信仰生活にそのみなもとを求められるものに鬼子母神・十羅刹女があり、前二者ほど強烈ではないが大黒天もこれに加えることができる。ところで日蓮自身にみられるこれらの信仰のうちで鬼子母神あるいは大黒天のそれは伝統的な特に真言密教の修法としてすでに尊重されていた。しかし、十羅刹女のそれは「阿婆縛抄」において由緒不明の持経者の行法とされている。したがってその信仰が日蓮の信仰生活に大きな比重を占めているとされるならば、この点からも持経者と日蓮との系譜関係を明らかにすることができると思う。

鎌倉新仏教が聖あるいは持経者等いわゆる民間仏教者の系譜をひいていることはすでに明白にされているところであるが、日蓮の場合はそうした民間仏教者が歴史的に活躍した時代とへだたりがあり、その意味で直接的なつながりを追究することは困難である。それだけにあらゆる点からその手がかりを見いだすことが必要であろう。日蓮における十羅刹女信仰もこうした観点から検討してみることも意義のないことではないと考える。

法華経には陀羅尼品をはじめその他に法華経あるいは法華受持者を守護せんことを誓言した諸神・諸菩薩の存在を説いているが、これら諸神・諸菩薩のうち十羅刹女のみは「法華文句要義聞書」あるいは「望月仏教大辞典」等によれば法華経にのみとかれたものであるという。もしそうであれば、それだけで法華の持経者に親近性を有する存在であるといえよう。しかのみならず平安末期から鎌倉初期にいたる間の伝統的教団における十羅刹女に対する関心はさきの「阿婆縛抄」や慈円の「拾玉集」所収「詠百首和歌」にみるようにそれまできわめて低調なものであって、この頃その存在が見直されてきたもののようであり、それはまた民間仏教者の活躍した時代と軌を一にしている。これによっても持経者との関係が深い存在であったといえる。

この時期の民間仏教者の行業を記した各種の往生伝あるいは説話集等をみると、それらが西方願生を主題としているからであろうと思うが、かならずしも十羅刹女信仰を説いたものは多いとはいえない。しかし説話相互の間に重複しているものもあるが、これら往生伝・説話集にきわめて呪術的・現世利益的な十羅刹女信仰が説かれているのをみいだす。したがって、これら説話成立の背景には持経者を中心にした広範囲の十羅刹女信仰があったであろうことは容易に推察できようし、その信仰がきわめて民間仏教的であったこともうなづける。

こうした信仰上の伝統を有する十羅刹女が日蓮の遺文に四十四編、語句そのものとして五十六例前後にわたりあらわれてくる。そしてその大部分が十羅刹女の呪術的守護力あるいは現世利益的機能についやされている。いわば、民間仏教的伝統がそのまま日蓮の信仰に継承されているともみられる。しかも伝統的教団においてはさほど重視されていない十羅刹女が、日蓮にあっては仏や法華経と同等に高く評価されているのである。こうしたところに日蓮ひいてはその宗教思想の成立を考える際に、持経者との関連性をうかがわせるものがあるように思うのである。もちろん、日蓮の宗教思想を鎌倉新仏教として歴史の発展的方向において巨視的にとらえる場合に、その十羅刹女信仰の真の位置なり機能なり、これらを充分吟味して考える必要があろうが、それは今後さらに考えたい。

親鸞の浄土観について

松本解雄

「浄土」の問題は、第二十回の学術大会における、「真宗教義についての二、三の問題」及び第二十二回の学術大会における「浄土教の在り方についての一試論」の中で、極めて簡単にふれたのであるが、今回もそれらを敷衍し、今少しく立入って述べたいと思う。

私は以前の発表の中で「今や時代の推移に伴って、浄土教々義は、仏教の本源に帰って見直すべきではないか」と論じた。

浄土教も仏教であるかぎり、原始仏教における、仏教の基本的立場を脱することが出来ないことは言うまでもない。即ち、無我説、縁起観、四諦説等である。この基本線に従って仏教の宗教的実践の在り方は、「人生苦なり」との現実に立って、それを脱却するために、先ずその原因をたずね、更らにそれを滅する方法が八正道として説かれている。而して一方、縁起観によって、生・老・病・死等の苦は如何にして生起するに至ったかをみるに、それは無明による、我執、我愛、我見、即ちとらわれである。而して「我」は五蘊説からみて、実体的存在ではなくして、無我でなければならない。然れば仏教の本領は、この無明の対治にある。即ち般若の知慧を体得して覚者となることでなければならない。仏陀はその知慧の体得者であり、それこそが、仏陀の仏陀たる所以である。

その後の仏教の歴史的展開は、部派仏教時代を経過し、学問的に経典に対する論釈が試みられたのであるが、地域的には、西域、中国、朝鮮、日本へと伝播し、種々繁雑な体系が出来あがった。其の間既にインドにおいても生きた宗教面が固定化し、稍もすると、仏陀の根本精神から離れんとするに至った。そこに所謂大乗運動が起り、龍樹によってそれが大成された。浄土教も大乗仏教の一翼として、特にその宗教的、実践的たることを特色として信奉されるに至った。阿弥陀仏の起源については、「宗教研究」誌上で藤田宏達氏が詳論しているが、学問論は別として、歴史的現実面における宗教の立場からみるなら

ば、所謂浄土教の教義が形成されるに至った必然性というものがあったのである。前回にもふれたように、浄土教の経典が編纂されたのは、その当時の人達に受け入れ易いかたちで、仏陀の根本精神、即ち前述の般若の知慧そしての実践面としての慈悲の精神を具体的に教えんがためであった。大乗経典が成立してから既に二千余年、我が国に仏教が受容されてからでも、既に千数百年を経過している。浄土教々義の発展は、その根本は浄土三部経にあるわけであるが、具体的には大乗仏教の大成者である龍樹に始まり、世親、曇鸞、道綽、善導、源信、源空の所謂七高僧と相承し、親鸞に至ってその頂点に達したと考える。

そこで私は、浄土経典に説かれている、浄土の荘厳を、大乗仏教の本質からみて、それらはすべて、仏陀の根本精神を象徴化したものと考えるのである。即ち次元の異なる世界を相対の次元の言葉を以って語ろうとしているのであり、無相の世界を有相を以って現わそうとしているのである。

以下そのことが親鸞においてどのようにあらわされているかを述べてみたいと思う。親鸞の意図されたものは、あくまで真実を求め、それを無量寿経に見出されたわけであるが、結局するところ、それは念仏に凝集された。即ち一方において自己の罪悪生死、無明煩悩の痛烈なる反省の上に立ちつつ、他方法然を通しての、如来との出会いによって具体化された。「出離の縁あることなき」「地獄一定」の身が「遇獲行信」した慶び、讃嘆、そこに経典、論釈に説かれている、浄土の荘厳が直観されたのである。親鸞の浄土和讃を一読すれば、自ら肯けると思う。

尚以上の所論について、親鸞の教行信証その他によって資料的裏付けがなされなければならないのであるが、スペースの都合もあってすべて省略したため肝心なところが極めて粗雑なものになってしまったことをおことわりする。

『歎異抄』第七条「念仏者」の「者」について

小野正康

一、問題の由来とその理由

1. 問題は小に似たれど、日本学的には、キーポイントとして、真宗のみならず、仏教に宗教に学問の、その性能と建現に関するもの。

2. 『歎異抄』の普及と引用説明者の区々たる実情。宗教的情感から各種疑問の提起となる。

二、問題の所在とその主張点

「念仏者」の「者」は、助字の「ハ」で「人」の意ではない。即ち「念仏ハ」という一般抽象的表現で、その論拠には、(1)古来漢文起源の慣用。例多し。(2) 文の構成上、主語と述語（主辞と賓辞）は一致すべく、「念仏〔ハ〕者」は無碍の一道なり」ならよい。

三、右賛成者の論拠の三

1. 慣用となれば、一往、肯ける。
2. 文構成上は、外国語的感覚とこの教養者は多く同感是認へ導かれゆく。
3. 秘められた賛成理由。仏教と仏者と説者と教師の反省者には、無碍道と四威徳の必至制約的現世利益的の当面には、空恐ろしい。「人格者」・「道徳者」・「政治家」…といわず、「人格は」・「道徳は」・「政治は」…の方が、責任を感じなくて気楽である。この種の人の話は、聞く人の頭の上をスースー過ぎ行く。

四、まず語法上の問題解決より

1. 「者」は、助字の「ハ」でもあり、又「人」でもある。親鸞自ら「念仏者（スルヒト）」（『真宗聖教全書』教行信証 76・78頁）等。『一念多念文意』(p. 608)、『御消息集』(p. 696・699・702・704-5)、『血脈文集』(p. 718-9)、『後世物語聞書』(p. 757)、何れも念仏者は人の意。『歎異抄』の用法はこの延長上の由拠か。

2. 主語述語の不一致の用例の代表に

A. 洋語「人は万物の尺度なり」
(Pratagoras; Anthropos metron panton, Man is the measure of all things.)

B. 漢語「人は万物の霊」（『書経』、泰誓。天地万物父母、惟人万物之霊。）

C. 仏語「仏は麻三斤」（『無門関』十八。洞山和尚因、僧問、如何是仏。山云麻三斤。）

D. 『歎異抄』（三）それ自らに「自力作善の人は、…弥陀の本願にあらず。他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり。」

E. 歌「人は城、人は石垣、人は掘、なさけは味方、あだは敵なり。」（武田信玄）

F. 諺「人は落目が大事」、「人は一代、名は末代」…。

五、主語「念仏者は」の「者」は人であるの要論

1. 当の第七条全体としての見方

A. 「念仏者」と「信心の行者」との対句的に前後上下合せて内実一致の見より考えること。

B. 主語述語の一致観も、下の述語に合わせるように、即ち「無碍道」なる客観に偉大広汎なるもの考える、この外に、より自然の姿なる主語日本文の読み方に従って、主語から考える。中でも、人と道との、聖者と道統との関聯のように。「道（みち）」は「道びく（みちびく）」・「道う（いう）」と訓ずる。かの谷間の小流の岩間を縫うて流れ行くように、聖者、延いて「念仏者」・「信心の行者」の、その内実より自然に流出するが四威徳ではないか。

C. 形式上、初の一文の「者」を助字「ハ」とするなら、次文の「信心の行者」の「者」も亦「ハ」とするの前後上下一致の読み方の論理とならぬか。

D. これらを合せての第七条全文意はどうなるか。なお、前六条を受け、後条への一如連貫の倫の理においてはどうか。

2. 「念仏者」の人たるの意での、親鸞ら真宗人の文献用例（上述、外に『御文章』にも）と「妙好人」的諸様相を見よう。

3. 広く一般に仏教らしい「人法一如」の論から

A. 古語「一仏成道、観見法界、草木国土、悉皆成仏。」

B. 人と法との関係、一体と分離、釈尊・親鸞とその後。
C. 創始者と亜流、機構と教団維持、人本尊と法本尊、人によると法によると等々
D. 東西両洋の対立観と一如一体観、学問の独立と日本人の態度

4. 新価値発見者の転回→教と法の成立

5. 親鸞の教と延いて法は、まず教巻には正依の『大経』とはグルンドモーチーブを逆に、二尊二利を基調とするに始まる。以下の巻、延いて「念仏者」の歩む道が「無碍の一道」であり、「信心の行者」の四威徳が利益的に随伴する。

六、述語「無碍の一道なり」の如実相と普遍性

「念仏者」は、人の行く道の有碍に障り多き中にも、小流水の細く又大きく、脈々と一つ道を作り続け行くが如くで、心境は「見る人の心に任せおきて、高嶺に澄める秋の夜の月」か。

七、比論

「念仏」と「念仏者」とは、医学とお医者さん、人格と人格者、仏教者とキリスト者、さては「科学には国境がない」と同時により多く「科学者は祖国をもつ」という科学研究本来の倫の理関係に比論されようか。凡そ科学者の純真にその時所位に立っての己が四囲環境の研究、これに成る数学物理学の如きより哲学芸術宗教の如き、明瞭に自らに祖国をもつ。この純な学的立場からの道びき道い出された一道の真理法則は、これ亦、それぞれの見る人々の心々を貫き流れ行くのである。支配的な自然科学が、我が現実面において、この面が強い。

親鸞における破壊と融合の問題

石田充之

親鸞の宗教において、仏の場は本願一乗円融満足極促無碍（行巻・一多証文）などと示されるように絶対円融融合の悟りの場であり、衆生（人間等）の場は逆謗闡提無明海水（行巻）などと示されるように絶対的相互破壊相剋の迷いの場である。しかも仏の場は、久遠より已来の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提の無明海水を転じて本願大悲智慧真実大宝海水と成じ（行巻）、自然に、行者のはからわざるに、過去今生未来の一切のつみを、けしうしなわずして善になす（唯信文意等）所の、極悪者絶対転成の場とされるのである。

そこでは、相互破壊的衆生の場と相互融合的仏の場との絶対的隔絶性を力説されていることに注目せしめられると同時に、相剋的極悪者絶対転成といった仏の場の絶対的超越性の確立にも注目せしめられうるであろう。しかも亦更に、そこに、煩悩菩提体無二とか、生死すなわち涅槃なりとか（和讃等）、自然法爾とか、いろもなしかたちもなし（自然法爾章、唯信教文意）、などと語られる意向によれば、かような極悪者転成円融の仏の場が仏教全般特に大乗仏教全体を通して力説される現象界の一切の存在の縁起的な存在性、相関関係的な存在性の実存の実態に即して認容されていることを容易に理解せしめられう

るであろう。

従って、その場合、迷いの衆生の場が逆（五逆）、謗（謗法）、闡提（一闡提断善根）といった自我欲中心の絶対相互破壊的絶対相剋の場とすれば、仏の場（阿弥陀仏の場）は、かような衆生の絶対相反相剋的な場を、徹底的に大転回せしめ、起死回生せしめる絶対的相剋相反者縁起融合の所謂相反性縁起の構造内容をもたしめられているとも考えられうる。この場合、本証妙修、証上の修の現成を確信する道元の主張の如きは如何に位置づけられうるのか、それが衆生の絶対的相互破壊性を媒介とせず本証の現成を認容するものとすれば、その現成される証（仏）の内容は自他絶対破壊的相反ならざる自他同一性的縁起の構造内容しか、もたしめられていないとも考えられうる。かような意味では、道元的な禅の場には、親鸞の真宗の場合の如き絶対否定を媒介とされていないかとも窺われる。しかし今の場合その辺のことは、なお、課題としておきたい。

しかしながら、いずれにしても、かように理解されてくる親鸞の相反性的縁起融合の理念確立の宗教的場は、極めて特殊的と考えられうるかも知れないが、終始大乗仏教的な相関関係的な縁起融合の実存的理念を基盤とするものとして、一切存在現象の存在性に即応する実存性を把握する合理的な存在理念体認の場ともいいうるであろう。しかし、物理的自然現象界の理性的な理解によれば、一切の存在現象は、徹底的な自他相互破壊を通して相関関係し縁起融合するといった存在性にあらしめられていることが考えられうるわけで、その点、親鸞の宗教の場合には、自他相反相互破壊的存在性は衆生の上には直接的に認容されてくるが、仏の場には、かかる相互破壊的衆生（一切存在）の場を起死回生せしめる所謂相反性的縁起融合の存在性が認容され、そこには相互破壊的場の自然解消の最も本来的な根本的な基盤として自然法爾の場が確立されてきているのであって、親鸞の宗教が合理的な存在理念を体認するといっても、それは極めて超合理の合理的な存在理念を把握するものとでも、いわれなければならないであろう。しかもその超合理の合理的縁起融合の場が、絶対的な相互破壊的合一化の場をその儘に絶対許容しつつ、その極点を通してそれの絶対的起死回生を実現してゆく如き絶対融合の極点的場であることを考える場合、それは或意味で極めて非合理的とでも見做されねばならぬ理念を介在せしめているともみられてゆかなければならないのでなかろうか。その点、親鸞の宗教が仏教的な合理的な線に沿いつつも、結果的には極めてキリスト教的な創造神的な宗教と近似した趣きを呈するに至っているのでなかろうか。いずれにしても、絶対的相互破壊の絶対融合といった親鸞の宗教にみられる根本的理念のあり方は現象の存在性に最も即応した救いを説くものであることが考えられてはくる。

中国仏教と社会倫理

——肉食禁止について——

道端良秀

ここで肉食というのは、鳥獣肉や魚貝類の肉を食べることであって、中国社会では時として国家権力者がこれを禁止することもあったが、それは殆んど獣肉のことであって、魚貝類までに及ぶことは少なかった。しかし獣肉だけではなく、鳥禽は勿論魚貝類までこれを禁止したのは、仏教の影響であった。

元来仏教では敢て肉食を絶対に禁止するということではなくて、布施された肉は、それが自分のために殺したものでないことが分かれば、これを清浄肉として許されていたのである。しかしそれが菩薩思想が発展し、大乗仏教が盛んになって来ると、菩薩の慈悲行として、一切の生命を尊ぶことが第一の功徳とされた。逆に殺生が教団の最も重い罪の一となって来たことは小乗仏教とも同じであった。

この四波羅夷罪の第一に数えられる不殺生戒は、仏教徒として守らねばならない最も重要な戒であるが、これが肉食禁止の原因である。殺生は堕地獄の罪であり、その反対の生類を救うという放生の行為は、延寿の功徳とされた。では何故に殺生が堕地獄の罪なのか。ここに仏教の「一切衆生悉有仏性」の思想が生きてくる。殺生はまさしくこの仏種を断ずることとなるからである。三階教の信行からいえば、殺生は当来仏を殺害することになるのである。堕地獄の罪に非らずして何ぞやである。

しかもこの肉食ということは、殺生と同じであると説くところに肉食禁止の理由があるのである。その説明は肉食する者がいるから殺生する者がいるので、従って肉食者は殺生者と同罪也とするのである。

仏教信者の梁の武帝が「断酒肉文」を発して、仏教者に警告を発するとともに、祭祀に生類の犠牲を禁止して蔬菜にしたことや、大医に勅して、生類の薬の代りに草木を以てしたことなどは、この不殺生戒を守り、仏種を断ずる罪に陥らせないようにしたことである。

更に尚一層深く一般社会に、肉食を減ぜしめたであろうことは、仏教の六道輪廻の思想であった。梵網条や、優婆塞戒経にいうところの、一切の男子はこれ我が父であり、一切の女人はこれ我が母である、ということから、一切の有情は、世世生生にして、六親眷属となる。六道に輪廻して、互に父となり子となり、鳥となり獣となり虫類となる。して見れば今日今食する牛や羊の肉は、或は世々生生の間における六親であるでろう。

すると肉食をするということは、我が親を殺して食すると同じことである、というのである。中国社会における親の権威は絶対であり、中国文化の中心は孝の思想であるともいわれる。この儒教の最高道徳たる孝の社会にあって、そのなかで親に危害を加えるようなまやさしいことではなくて、親を殺してこれを食うのと同罪が肉食だといわれて見れば、これは中国の社

会倫理として、一大変革を来たす問題であった筈である。

しかしこの問題も実際には中々むつかしいことで、仏教徒の内でも六斎日、八斎日、十斎日、或は三長斎月などのように、一定の時日を定めてこれを実行したことや、徹底的に菜食主義をとる結社なども出来て、この肉食禁止を展開させたが、中には戒律に許可されているといって、三種浄肉と称してこれを摂取する者もあった。又疾病の際は薬としてこれを用いる者もあったり、更には宋代に、魚を水梭花という花の名をつけて食べたり、鶏肉を鑽籬菜という野菜の名をつけて食べていて、世人から笑われたことが「東坡志林」巻二に出ているから、仏教徒は勿論のこと、僧の間でもこれを行っていた者がいたことを物語っている。

いずれにしても中国仏教は、一切の肉食を禁止する態度に出ていたから、このことは中国社会倫理の上にも、中国の人々の人生観、世界観の上にも、大きな変化をもたらしたであろうことを知るのである。

不空三蔵の碑文

勝又俊教

一九六六年八月、中国の仏教史蹟を尋ねて西安市に入った。不空三蔵のゆかりの寺、興善寺を訪れ、ついで陝西省博物館を見学したが、ここにはおびただしい碑林があった。その中に不空三蔵の石碑があったので、特に注意して見たが、幸にその拓本を入手することもできた。帰国後早々に、その拓本を読んでみると、弘法大師全集中の付法伝に収録してある不空三蔵の碑文と字句の上に多くの相違があるのみならず、明らかに付法伝の字句が恐らく伝写の間に誤り書写され、そのために重要な点が正しく読解されていないところ数ケ所を発見したのである。そこでこれを機会に、碑文の原文を正しく読解すると共に、この碑文（拓本）といわゆる不空三蔵の碑文を収録している諸文献を比較対照して、それらの文献において字句がどのように相違しているかを指摘し、伝写の間にいかに字句の誤り伝えられることの多いかの一事例として注意を喚起したいと思う。

まず小生が入手した拓本は西安碑林の中にある不空三蔵の石碑の直接的な拓本であるから、第一資料と見てよい。この碑文の題名は「唐大興善寺故大徳大辨正広智三蔵和尚碑銘並序」とあり、厳郢の撰文で、徐浩の書であり、建中二年十一月十五日に建立されたことが記録されている。それは不空三蔵（七〇五―七七四）の没後七年目、西紀七八一年に建立されたものである。この石碑からの拓本を写真にしたものは、わが国ではすでに常盤大定・関野貞両博士の編著「支那仏教史蹟」第一の中に収録され、近く本年八月発行の「西安碑林」の中にも収録されている。また「石刻題跋索引」によれば、中国では不空和尚碑文が金石萃編など凡そ十八種の文献に収録されていることがわかる。

ところで、不空三蔵の碑文が諸文献に収録されている点を見

ると、まずこの石碑の建立された七八一年以後、西明寺円照（七一九―八〇〇）は、不空の表制集六巻を編し、その中に厳郢撰の不空三蔵碑文を収録しているが、これは恐らく石碑の文と最も近接関係を有するものであろう。しかしその文は石碑の文（徐浩書）を収録したものか、厳郢の撰文から直接に書写し収録したものか明確ではないが、円照が、多くの上表文をまとめている点から見ると、恐らく、厳郢の撰文も直接に書写していると考えてよいであろう。ついで空海は八〇四年に入唐して、十二月に長安につき、それより八〇六年の三月まで長安に滞在していたが、空海は不空三蔵の碑文を持ち帰って、付法伝の中にその全文を載せている。しかし、この全文は空海が石碑の文を自ら書写したか、表制集を持ち帰り、表制集の文をそのまま引用したか明らかではないが、空海が表制集の他の部分をも引用しているところから見ると、不空三蔵の碑文も表制集から引用したと見るべきであろう。さらに仏祖歴代通載第十四（一三四一年作）にもその全文が載せられてあるが、これは石碑の文を書写したか、表制集によったか明確ではない。そこでそれらの文献における字句の相違を比較し、これによってそれらの文献の系統を明らかにしたい。

そこで、原碑文（拓本）と金石萃編と表制集と付法伝と仏祖歴代通載の文とを比較対照して、一覧表を作製したが、紙数の制限上すべて省略する。ここでは解読上重要な点を指摘したい。

第一、付法伝に、茶毘之時、詔遣二中謁者一、斉二祝父祖一、祭申二如在之敬一。とあり、これではその意味が明らかでないが、拓本では斉祝文祖祭申如在之敬。とあり、（通載も同じ、表制集では斉祝父祖祭申如在之敬とある）、祝文を斉して祖祭し、と読むと意味が明確になる。

第二に、付法伝に、法子壊二梁木一とあるが、これでは意味が通じない。拓本には懐梁木（通載も同じ、表制集には壊とある）とあり、梁木を懐ふと読むと意味が明らかになる。

第三に、付法伝に、有二我三宗一とあるが、拓本には右（クヌスク）とあり、（表制集には有、通載には起とある）この右が書写の際に有と誤ったものである。

仏教における龍蛇信仰

中村康隆

ここにとりあげようとするのは、もちろん埃及やオセアニアを始め広い世界的なドラゴン崇拝や印度のナーガ、中国の龍に関する信仰と仏教との関連の問題ではない。日本における龍蛇信仰の流れに見らるる仏教と固有習俗との結びつきや習合の姿を探ろうというのである。

仏教寺院の中には、いまでもさまざまな形で龍蛇信仰の伝承や行事を残すものが多い。中でも近年肥後博士によってとりあげられてから、とりわけ著名になったものに、洛北鞍馬寺の六月二十日の蓮華会の一こまとして行われる竹切り行事がある。

博士はこれをもともと鞍馬谷の村人の古い民俗をとり入れた習合形式とみて、山の神信仰と結びつけかつ八岐大蛇神話と関係づけて説明されている。すなわち近在の花背村や滋賀村などの正月の藁蛇行事などと比較され、八岐大蛇神話もむしろ民間習俗の蛇斬り行事の説明だとして、山の神としての素神と洪水の具象化としての大蛇の斬殺と女性に比しての稲田の豊稔祈願とを示すと解し、鞍馬の竹切りも実はこうした古い民俗儀礼の転化だと見ていられる。

遠州桜ヶ池のおひつ納めの行事も、早くから皇円阿闍梨化身の龍を祭るものとされるが、神事そのものは元来稲の豊作を願う農民の蛇祭りの転化と解することができよう。その近くには明らかに仏教系の龍蛇信仰を示す九頭龍神社も残っており、いまは流灯で知られる箱根権現の湖上祭も本来は九頭龍明神に強飯を器に盛って献供する龍神祭も全く同一の祭祀であることを考え合せると、あえて皇円入定が原由とする伝承の当らないことは明らかだからである。

安珍清姫の伝説にしても、それだけをとりあげたのではその真の姿は解明し得まい。洛北大原の花尻森や乙ケ森の類似伝説が旧一・二月の蛇祭りの説明説話と見得ることからしても、道成寺伝説もまたもとはこのような民間の蛇祭り伝承の残片と解すべきではなかろうか。

こう考えると、叡山々上の蛇ノ池、九頭龍弁天を祀る二尊院の龍女の池、千葉鹿野山の蛇ケ窪、その他龍王の住む淵沼など、諸国の仏寺や池沼に残る龍蛇関係の伝承も、本来は仏教の祈雨治水の民俗性を指し示す断証といえよう。

元来わが国では蛇は夜刀神と呼ばれ山や田や谷川の精霊と崇められ、神名帳にもこれを祀る諸社名も見られ、山神や農耕神と結びつけ易く、従って稲作儀礼の対象とされ易かったことは確かである。われわれはそこに神を殺す供犠、ひいては神の霊威をひろく稲田に被らしめようとする儀礼の姿を見出し得よう。その本来の blood sacrifice が恐らくは仏家の努力によって symbolical なものに転じたものと想像し得られぬこともない。いまなお京洛近畿中国を始め広く正月などに藁蛇や藁綱行事の行われる例は多い。また静岡県小山辺の四月八日（仏誕会・龍華会）や千葉茨城などの盆行事の例もある。仏誕会や盆も本来農耕の民の農耕の儀礼として受け容れられたことを私は主張したい。このような藁蛇民俗を背景として仏寺の祈禱儀礼に組立てられたのが仏教の龍信仰だったろう。宇賀神の崇拝は明らかに宇賀魂との習合を示すもので、その祭儀はこんにちでは殆んど伺い得ないが、幾つかの陀羅尼経の偽作から中世密家による盛行を憶測し得よう。その形態が蛇身に老翁の頭部を頂くのは、神事芸能における翁の神聖視や白山信仰の普及とも併せて理解さるべきで、後世庶民の関心方向の転換と共に華やかな弁天や水天や天王の崇拝と祭儀へとその流行を譲っていったものであろう。そして池湖海の祭りには龍蛇を伴う弁天が、川祭りには河童を伴う天王の系統が多いとされるが、祇園にしたところでもともと雨乞いなどした龍蛇の神を祭ったのが後に牛頭天王や素神と結びついたものとされることは、知られる通りで

ある。

本願一乗の思想

五十嵐明寶

親鸞の宗教における最も枢要な思想的基底は、この本願一乗にあるといってもよいであろう。それは、師法然によって示された念仏往生の一道の思想的根拠を深くまた明確にしたものであり、大乗仏教の中での一乗として位置づけようとしたものである。

この本願一乗は総じて大行の至徳を示すものということができる。すなわち「教行信証」行巻の冒頭に、「大行とは、則ち無量光如来のみ名を称するなり。斯の行は即ち是れ諸の善法を摂し、諸の徳本を具せり。極速円満。真如一実の功徳宝海なり。」とある名号の徳を明確に発揮しようとするものである。それは相対的な徳を示すものではなく、徳の無量なことと、作用の超勝を原理的に説明しているのである。

行巻では大行の内容を釈明して、次に他力と一乗海を説明している。他力釈では「往生論註」の三願的証の文を引用して衆生救済の原理を示し、次に一乗海を釈して本願の真実性を実証しようとしている。この本願一乗が、行巻の大行の釈明のあとに示されてその内容を闡明していることは、大行が教行信証の中心であり教と行が一致すること、行がよく教を発揮したものであること、行の中に教行信証が含まれていること等を示す根拠となっている。

次にこの本願一乗の具体的な徳については㈠万機の直入、㈡絶対不二の相、㈢転の妙用の三点から見ることができる。

㈠ 万機の直入とは一切衆生を真如海に導入する徳を示すものである。この本願一乗はその思想的根拠を善導大師の「観経四帖疏」玄義分の「弘願というは、『大経』の説の如し。一切善悪の凡夫、生を得る者は、皆阿弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁とせざるはなし」の文章に求めることができる。本願一乗の一とは、この文における「一切善悪の凡夫」が往生を得ることを示すものであり、乗とは「大願業力に乗じて増上縁とせざるはなし」ということを示すのである。それを「教行信証」行巻では「一乗を究竟する者は、即ち是れ無辺不断なり。大乗は二乗三乗有ることなし、二乗三乗は一乗に入らしむるとなり。一乗は即ち第一義乗、唯だ是れ誓願一仏乗なり。」と明かされているが、ここにおいて一乗とは最勝無二の義であり、また普済無数の義であるといえよう。従って一乗は本願海の海徳を以て「二乗雑善の中下の屍骸」も「人天の虚仮邪偽の善業雑毒雑心の屍骸」も宿さず、全て願海に流入することを示している。

㈡ 絶対不二の相とは本願一乗が一乗を究竟していることを表明しているものである。行巻では一乗海を釈し終ると二教対、二機対が示されるが、これは相対を用いて絶対を表しているのである。

二教対とは念仏と諸善とを比校対論しているもので、直接に

は浄土門内の要門と弘願との対校が主であるが、それに兼ねて内外聖浄対に及ぼうとするものであり、二機対とは一乗円満の機・他力の人と、漸教廻心の機・自力の人とを対論させている。「愚禿鈔」上の二雙四重判には、聖浄対等論と、聖浄権実論が示されているが、この一乗海釈ではまず選択本願が、大乗仏教通途の一乗の理に添うものであると聖浄二門の対等を示しながらも、更に機法の真実性を示すことによって聖浄の権実が明らかになるとし、「いま一乗とまふすは本願なり」（一念多念文意）と絶対不二の相を示しているのである。

㈢　転の妙用を明すとは、善悪のすべての衆生が、本願一乗海に導入されるその玄妙の理を示すものである。行巻一乗海釈では「凡聖所修の雑修雑善の川水」も、「逆謗闡提恒沙無明の海水」も「本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水」に転ぜられると示されている。前者は観経で説く九品中の上六品を意味し、後者は下三品を下下品に統括して示しておるものであるが、これは善悪のすべての衆生が大宝海に転入して一味平等の真証を実現することを意味する。転は如来の大願業力とその願海の果徳によって成されるのである。

正法眼蔵の接続語に関する特殊解釈の問題 (二)

――「しかあれども」について――

高橋賢陳

現成公案の巻に「鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども」（庫本、上八六）とある。その「しかあれども」とは、語のままでは上句の叙述から逆態的に下句が展開することを意味する接続語であるが、この場合は「しかあれば」として順態的に解さなくては意味が通じないとするの論がある。古注で私記が「しかあれどもとは、なほしかあればといわんがごとし」（註全一・二二五）といい、新注で葛藤集が「しかあれどもは、しかあればという意味だ」（三四七）というのがそれである。このような「しかあれども」に対する読み換え論は、筆者の探求によれば眼蔵全巻を通じてほぼ六個所（そのうち三個所は準論であるが）あるように思われる。以下それを逐一検討してみることにしよう。

第一は、右の現成公案の巻の文であるが、それは魚鳥と水空との密接不離な自然必然性にのみ着目して読もうとするから順態的に読みたくなるのであって、これを魚鳥の努力性（主体的な人的努力―修行）の面から読み取るならば、原文は「しかあれども、際限なければとて魚鳥いまだむかしよりみづそらをは

なれることをなさず」（△印補説）との意となって容易に通じるのである。第二は仏向上事の巻の「在因にあらず果満にあらず、しかあれども語話の不聞を体得し云々」（庫本、上四一三）の「しかあれども」で、これを私記がしかあれどもとは、なほしかしあればといわんがごとし」（註全四・二二〇、文中しは衍入と見るべきもの）と釈するのである。しかし啓迪の「修行は不用ぢゃなどといってはならぬ云々」（下八八）との釈を指南として読めば、「しかあれども」とは〝因果一如なりといへども悪平等に堕せざるべく〟の意となって自然に通じるのである。第三は光明の巻の「この問著は疑殺話頭の光明なり、しかあれども悪魔道著すれば云々」（庫本、中一一八）で、その「しかあれども」について聞解が「然ればという意に見る」（註全五・二八九）と説き、啓迪が「毎もの通りしかあればぢゃ」（下三八四）と釈するのがそれである。しかしその「毎もの通り」とははなはだ杜撰で従い得ず、実際ここも私記が「作魔生是とうかがひしかどもなり」（註全五・二九〇）と注するに従えば、〝その疑著の趣きにもかかわらず〟の意となって容易に通ずるのである。

次は準論で、特に読み換えを主張しているわけではないが、事実上読み換えによって解釈しているものである。その第一は全機の巻の「……生は成にあらざるなり。しかあれども生は全機現なり云々」（庫本、中一五五）で、その「しかあれども」を私記が「しかあれば生死はことなる出没にあらず全機なり」（註全五・五五二）と釈するのがそれである。しかしここは〝以上すべて否定的で言いようがないようであるが、しかし〟との意に見れば、文字通りでよいことになる。第二は空華の巻で、「梅昨無レ華、梅春有レ華」と道取せんがごとし。しかあれども時節到来すれば云々」（庫本、中一七〇）とあるその後分を、聞解が「然れば時節さへ来れば」（註全六・二五）と釈するのがそれである。しかしこれは前分中の「梅春有華」に重点を置いて読むから「然れば」で解したくなるのであって、これを「梅昨無華」に重点を置いて読めばそのままで通じるのである。第三は画餅の巻の「一時現なりといへども一時不現なり。しかあれども老少の相にあらず云々」（庫本、中一四九）で、その「しかあれども」について弁註が「あれどノ三字ハ衍ナラン」（註全五・五〇八頭記）と割注するのがそれである。すなわち「しかあれども」ではなくて「しかも」が正しいというのであるが、しかし私見としては「しかあれども不可能性のゆゑに然るのみにて、老少の相にあらず云々」として解すれば、あえて「しかし」に換える必要のないものと思うのである。

奈良時代における「宗」について

平岡定海

奈良時代における宗については、元正天皇養老二年冬十月（続日本紀第八）の太政官より僧綱に通達した布告に「五宗之

学、三蔵之教」と見え、さらに「該二達宗義一」するものは「最称二宗師一、毎レ宗挙人並録」とあって、五宗の学は互に討論を加え、辨談同じからざるをもって宗義に到達するものであるとのべている。ここでの五宗は、法相・三論・倶舎・成実・華厳を指すといわれている。しかしここでいう宗は、その内容から検討しても「凡諸僧徒、勿レ使二浮遊一、或講論二衆理一学習諸義一」ことをもって宗義を極めるものと規定している。

奈良時代の仏教の宗義については

(1) 宗を統率する「法門之師範」たるべきものは、高徳なるものを推挙して「請レ益無レ倦継二踵於師一」べきで、その人物は「後進之領袖」に堪えるものである必要がある。これ宗師の道である。

(2) 五宗、三学の就学にしたがうものは、自己の性分によって就学させ、一定の寺院内に定住させて「講二論衆理一、学二習諸義一」することを条件としている。

(3) 経文を唱誦して、禅行を修道するものは、おのおの業を分け、「表二章智徳一」し「紀二行能一」する必要があった。

この三つの条件のうち(2)(3)は僧徒の道であり、(1)は宗師の道と規定されている。

もちろんこの「宗師」は「五宗」の宗師という意味である。このことは天平宝字四年七月廿三日の大僧郡良弁、少僧郡慈訓、律師法進等の奏状（続記廿三）に見えている「三学六宗」と義を同じうするものである。しかしこのような漠然たる教義学習の必要性をのべただけでは充分でなかった。天平六年の状況では、此項出家は「不審二学業一、多由二嘱請一、甚乖法意」（続記十一）とてその学業への目的が充分明かでなかった。しかし奈良時代の仏教は道慈の伝にもあるごとく

「今察二日本素緇行一仏法一軌模一、全異二大唐道俗伝一聖教一、法則上、若順二経典一、能護二国土一、如違二憲章一不レ利二人民一、一国仏法、万家修レ善、何用二虚設一」（続記十五）

と、唐代仏教にもとづき、ややもすれば護国仏教という傾向に流されて経典への理解がうすれ勝ちであることを示している。しかしそれは聖武天皇を中心とする「像法中興」という、対唐外交における文化的向上性と、経典理解というよりも転経読誦という直接的な法会荘厳という目的が先立ったからでもあった。そこには奈良仏教の「崇レ智、有レ国者、所レ先、勧レ善将レ学為レ君者所レ務」（続記八）という大きな時代的な要求に僧侶は応じなければならなかった。「公験」を国より与えるものは「学業を成ぜるもの」であることを何度も強調しなければならなかった。

即ち在京僧尼の状況は「以二浅識軽智一、功二説罪福之因果一」そのために「不レ練二戒律一（イハハリアザムク）詐誘二都鄙之衆庶一」という一般的な弊害もともなって来たのであった。そして「興二隆三宝一国家之福田、撫二育万民一先王之茂典」（続記十六）という王法仏法への道は、仏教そのものへの教理的理解を深めていく方向を弱めるような要素をも持ってくるに到った。玄昉の宮中への急進的な進出は内道場の発展と相待って、学業以外の政治僧の宮廷接近という道を開くことになった。このような結果は、地方

僧は当国の寺で受戒をうけず京に入ることを望み、地方発展のために仏教を普及しようとした意図も徹底しなくなり、そのうえ東大寺の建立は逆に僧侶の中央集権的傾向を助長したのであった。国分寺とてもいまだ塔・金堂・僧房等の完備を果すに到っていなかった。かかる国分寺の緩慢な動きに拍車をかけるようにして東大寺が「官寺」（オオヤケデラ）として創建され、盧舎那仏が本尊として安置された。しかして天平勝宝元年閏五月二十日の詔に

「発二御願一日、以花厳経一為レ本、一切大乗小乗、経律論抄疏章等、必為転読講説、悉令二（ツクシオハラ）竟一」

とて花厳経をはじめ一切大乗経典及論抄疏章等を転読講説することに奈良仏教の主なる目的があった。もちろん教相判釈をたたかわした唐代仏教の釈論疏も、ともども講説することであって、その講説を通して「会法久住・抜済衆生・天下太平、兆民快楽」を求めるという天皇の悲願を実現しようとするものであった。南都六宗としていかなる形で宗が成立するにいたったのであろうか。正倉院文書に

倶舎衆牒　写書司　（大橋本四）

奉請書事

倶舎論一部卅巻

「見廿九巻」　倶舎論本頌

「倶舎疏一部　光法師　又一部　法宝師「十五巻」

又一部「泰法師

「依未題不請」　「策隆師章」

順正理疏一部「十九巻」

右、件書等、講師之所、可要用故、仍請如上、今注状、以牒

天平勝宝三年八月十四日

唯那「僧勝貴」

小学頭「僧朗賢」

大学頭「僧善報」

弁主法師平栄　都維那御正

（大日本古文書、三）（p. 523）

寺牒　造寺司政所

奉請　成実論并章疏事

論弐拾肆巻、章弐拾参巻、疏拾陸巻、鏡法師

右、依応講件書、付僧竈牒奉請如前、今以状牒

天平勝宝三年九月十八日　維那「僧賢融」

大学頭　法師光暁

小学頭　僧　憬竈

都維那

寺主向庄

（別筆）

「少僧都良弁

依宣行之

次官佐伯宿弥今毛人、判官上野君真人」

（大日本古文書三）（p. 526）

とあり、宗学の研究は主としてその宗の「講師」とそのもとにある「大学頭」「小学頭」を中心としてなされたものである。ここで石田茂作氏も、これらの事に注目して宗の成立は天平勝

宝三年を中心とするものであると述べられている。

このことは、倶舎宗の場合でもわかる。そしてまた正倉院文書にある天平勝宝三年のものには、大毘婆沙論、二百巻、順正理論八十巻の請状に「依良弁大徳、天平勝宝三年四月十六日宣、奉請倶舎宗大学頭所、受使勝貴師」（大日本古文書三、五四七頁）とて、良弁は倶舎宗大学頭に順正理論等の借請を求めている。また「為六宗布施御」とも（同、五四八頁）あれば、六宗の成立もほぼこの時期と見ていいのである。三論宗についても「依三論宗僧等状」とか「三論宗洞真師」と見え、法性宗という名も「会奉請法性宗業教師所、使僧玄憬」と見えている。同様に華厳宗については天平勝宝三年五月廿五日の「華厳宗布施法文案」文書に（大日本古文書六五四頁）華厳宗に関する経典章疏二百六十三巻、そのうち経三百廿七巻、論卅六巻をかかげ、

「布施銭六百二十貫、此講師一人一度料者、複師以下半々減耳」

と、ここでは六十、八十の華厳経を中心として、華厳論、大乗起信論、楞伽経疏（元暁）法茂の華厳経旨帰、華厳遊心法界義記、華厳一乗教分記等が帙に入れられ保管れさ大学頭、小学頭僧の存在も明示されている。ことに僧智憬疏本奉請啓（正倉院文書続々修四十六帙九）に「法性宗、三論宗、律宗、倶舎宗、成実宗」を記して大学頭、小学頭、維那の存在を記しているが、これは先きの天平勝宝三年の文書よりして、同年時の状況を示していると考えていいであろう。ここで明かに「五宗」の存在がわかる。

しかしこれらの宗が、どこに存在するかということであるが、天平十八年十月十四日の元興寺伽藍縁起資材帳に「三論衆、摂論衆、成実衆」が見え、法隆寺流記資財帳にも「律衆、三論衆、唯識衆、別三論衆」の名が見え（寧楽遺文三四七）、大安寺資財帳に「修多羅衆、三論衆、律衆、摂論衆、別三論衆」の名がある。この衆とは「住院修学衆僧」を指すのであって、同学の宗師のもとに集まった小規模の学衆を意味するのである。

ここで衆と宗の関係については、衆が宗に昇格したものであるという説があるが、これはそのように見るべきでない。さきの天平勝宝三年八月十四日の倶舎衆も、良弁のいう同年四月十六日の倶舎宗も、同義であって、ただ衆僧の面から見れば衆であり、講ずる主体よりすれば宗である。すなわち各大寺院にそれぞれ宗師を仰いで宗旨を講ずる衆僧が存在したと理解すべきで、ことさら宗を特別に理解する必要はないと考えられる。

しからばこの「衆」、「宗」はいかなる人々に導引されていたかというと、それは「大徳」と称される人々であり、これは衆僧の推挙を得てまた官より「講師」「複師」と認める学僧である。

それには供料もつき複師は講師の半分と規定されている。その衆のさらに発生は「大安寺法宣大徳房」「宣教大徳房」として、寺内に房を持っている大徳のもとに集まった習学の徒である。延暦廿五年正月廿六日の官符に、

「仏教大勝、誘レ善利レ生無レ如二斯道一、但夫諸仏所二以出一現於世一、欲レ令二一切衆生悟二一如之理一、然衆生之機、或利或鈍、故如来之説有レ頓有レ漸、件等経論所趣不レ同、開レ門雖レ異、遂レ期二善提一」

とのべて、機根に応じて宗を開くと説いている。この場合は「華厳業、天台業、律業、三論業、法相業」の年分度者であるけれども「分レ業勧催、共令二競学一」さらに「各依二本業疏一読二経漢音及訓一、経論之中二問大義十条一、通二五以上一者乃聴二得度一」（中略）「更試十二条二本業十条、戒律二条、道二七以上一、者依レ次差二任立義復講一、及諸国講師」とあって、この形式は奈良時代の講師への道を示すものでもあろう。

しかしこのような大徳を中心とする個人的指導性をもった「衆」または「宗」は、法が相続されぬかぎり継系されないのであるし、名僧、高僧が入滅することはこの宗の危機をもたらすものである。学頭職の相系は不可能ともなって学衆の別供は意義のないものとなる。

宝亀十一年の詔に近時僧徒のあり方を見るに、わざわいは伽藍に集り、情にながされ「縦倨行事、与レ俗不別」、また諸寺のなかでも、

「諸寺鎮三綱及受講複者、不レ顧二罪福一、専事二請託一、員居（ソコハクニ）多（シテ）侵損不レ少（カラ）」（続紀三四四）

とて、諸寺諸宗の講師、複師は正しいふるまいが少ないと述べていることは、これらの学衆が人間的に自ら敗退の道をたどったことをあらわしている。そしてこの学頭職には、東大寺の実忠廿九箇条のなかでのべているように「一、奉仕華厳供大学頭政事、合二度廿一年、自二去延暦九年一至二十七年一一度　自二大同元年一至二当年（弘仁六）一一度」と、学衆の供料を学頭があづかる以上、そこに経済的な相論も生じる要因を持っているといえる。

とにかくこのように朝廷を中心とする正史の上では宗の性格が見られなかった反面、寺院内に宗が成立していることを示した。これは、八宗兼学が単なる一大寺院のみでなく、七大寺と称される寺にはすべて六宗を研学すべき「衆」が成立し、それが「宗」を形成していたと見るのが至当であろう。そして「大徳」を持ち大徳が大きな権威を持っている「宗」が発展し、そこに政治的進出も見られるのである。

すなわち小規模な大徳を中心とする寺小屋式の房が、写経された大部の経典を消化してゆく母体であったということは注目すべきであって、それはあたかも中国唐の高僧の訳経院に集う（つど）習学衆の集団と類同性をもつものといえるのである。そして大陸文化吸収の糸口はこの衆によって開かれたのであり、その房主の「大徳」たちの要望によって、東大寺の大寺院ではたえず写経所を維持してその要求に応ずる必要があったのである。ここに奈良時代の「宗」の性格の一面を明かにせんとしたまでである。

餓鬼草紙絵巻と現存塔婆の研究

斎藤彦松

一、序　日本仏教の塔婆史は、その主要資料を現存塔婆に於て構成されているが、餓鬼草紙絵巻にも多種類の塔婆が絵画表現されて居り、現存塔婆中には見出し得ない形式の物も含まれている。是等絵巻中の塔婆を、塔婆史に繰込む為めには、現存塔婆との対比研究を為し、現存塔婆の中で絵巻塔婆の位置ずけ（妥当な位置を見出す）をせねばならない。その可能性の有無は、餓鬼草紙そのものの史料価値を大きく左右するものと考えられる。

二、資料　餓鬼草紙絵巻には「河本家旧蔵本」と「曹源寺旧蔵本」があり両者は内容を異にし、含む塔婆も同一のものはない。それ等は学会発表時プリント（S. P. No. 36）の第一表に図示掲出した合計五種推定約百基程の塔婆である。それに対する現存塔婆中、対比上特に重要な資料を同プリント第二表及第一図に掲出した。

三、餓鬼草紙塔婆　同絵巻に絵画表現されている約百基に亙る塔婆を形式区分をすると次の五種となる。(1)五輪石塔　(2)方柱碑塔婆　(3)細長板碑木塔婆　(4)木造額塔婆　(5)方柱木造額塔婆である。(1)五輪塔に就いては「印度学仏教学研究」巻五、六、八、九、十二、十四、十五等で詳述してあるが、平安期頃より現代に造製作されて居り、(2)(3)の塔婆類も中世以降の遺物があり絵巻製作年代に是等の形式が存した事に問題は無い様であるが、(4)(5)の「額塔婆」類に就いては、その存在した事を確証する現存遺物が無く、その実証が困難視されていた。従ってこの形式の実証の可否が学問的に重大性を持っているものと解される。筆者の現地調査資料の中に、この問題に関するものが繰入れられたので、本論では特に額塔婆の実証に重点を置く事としたい。

四、額塔婆　「がくとうば」の名称はここで始めて使用するものであるが、(4)木造額塔婆は細長い塔身の上部に額縁をともなった篇額様のものが取付けられて居り額間の主要は三尊仏となっている。(5)方柱木造額塔婆は、太い方柱の四面上部に仏像が画かれて居り、その仏像の周囲に額縁を取付けたもので、(4)と類似して居り何れも一重の笠（屋根）があり何れもその上に宝珠等が装されている。詳しくは S. P. No. 36 第一表を参照されたい。この額塔婆は何れも木造で屋外に建立されたものと推定され、木造の遺物は望み得ないにしても、他の塔婆の多くがそうである如く、当初木造で次第に石造化されて行き、遺物の殆んどはその石造物である可能性が推定されるがその石造遺物も全く知られて居られなかったところ、昭和四十年夏鹿児島県日置郡市来町字大里の来迎寺阯に額塔婆の石造化された遺物と推定されもの、伝丹後の局墓塔が現地の方々の協力を得て調査された。それは高さ一米一六あり一辺三三糎五の方柱で、その方柱上部の四つ角に額縁様のものが附随している。そ

して(5)の方柱額塔婆の如く、方柱の四面には仏像の代りに仏菩薩等を表現する梵字が薬研彫りされている。笠石は現在三重に載せられているが当初の物でなく、当初は一重の屋根で在ったと推定される。すると、絵巻塔婆(5)との相違点の大なるところは、額縁が可成り変化（石造の為めの製作上の必然性とも推定される）している点である。この石造遺物は「文永十二年四月二十二日」の刻銘を保持している。今一つの資料として、之は古来有名で鎌倉期建造物として現国宝に指定されている「傘堂」がある。これは奈良県柳本町長岳寺参道口に現存する高さ約五米の木造建造物で、からかさ堂又は真面堂と言われる如く、中央に大きな円柱が在りそれに方形の瓦屋根が載せられて居り、恰も傘を開いた形を為す仏堂である。しかもその円柱上部の四方に篇額が取りつけられ額円は金剛界四方仏の梵字が表現されている。之は大小の相違を別とする前記(4)の絵巻塔婆と殆んど同じである。すると額塔婆の形式は当時既に建造物等に在り、又文永十二年の鎌倉中期石造化額塔婆様の遺物が発見された事から、之に先行するものとして絵巻塔婆が存在したとの推定は妥当するものと考えられる。その時代は、石造遺物が鎌倉中期であるところから、その石造化前の時代として鎌倉前期を推定したい。

五、結　以上の如く餓鬼草紙の製作年代が塔婆の形式の上から鎌倉初期と推定される事は誠に重要である。是等絵巻塔婆を日本の塔婆史に繰入れる事に拠って、一層充実したものとなると同時に、新しき問題も含まれて来る如くであるが、次の研究に譲りたい。

中世寺院の盛衰について

（特に鴨江寺を中心として）

佐藤行信

この鴨江寺とは静岡県浜松市にある真言宗高野山派の寺院のことである。この寺の縁起については遠江国風土記伝にあるが、実際、古文書で実証されるような史料はない。

現存する一番古い史料は元弘三年（AD一三三三）七月十五日付の後醍醐天皇綸旨である。この南北朝の初期には鴨江寺はすでに相当な寺院になっていたことが判明する。

元弘三年（AD一三三三）九月九日に今川範国から寺用田を安堵して貰っている。この今川範国は遠江の守護である。このあと暦応二年（AD一三三九）鴨江寺は足利方の斯波に攻められた。当時鴨江寺は南朝系であったためだ。浜松庄は永仁四年（AD一二九六）に西園寺公衡が亀山上皇から浜松庄の領家職を貰っているが、本家職は大覚寺統のものであり、その関係で鴨江寺は南朝系であった。

暦応四年（AD一三四一）九月廿一日付の判物によると、検断使の乱入を禁じている。この他に寺田における雑役を免除し、また寺の別当は寺僧が集議によって補任することになっている。それと野や山の立木を寺が自由に処分出来る権利をえてい

る。これは従来ともその権利をもっていたもので、南朝がそれを承認したにすぎない。

文和三年（AD一三五四）二月廿五日付の安堵状によると鴨江寺衆徒は武力をもっていた。安堵しているのは守護の仁木義長である。この頃は足利方の勢力下にあり、足利方より寺領以下を安堵して貰っている。足利方が鴨江寺を滅亡させなかったのは、足利方も鴨江寺の勢力を認め平和裏に自己の勢力下に収容したためだ。

貞治五年（AD一三六六）四月八日の文書、吉良満貞の判物で鴨江寺の修規を定め寺領を安堵している。最初浜松庄の領家職は前述のごとく西園寺公衡とその子孫がこれを領していた。しかし西園寺は建武元年（AD一三三四）公家が北条氏に味方したという嫌疑を蒙って殺されたため弟の公重が家を継いだが、専ら南朝に仕えてそのため足利方から所領を没収され、遠江が足利氏の勢力圏内に入ると、浜松庄の領家職は一族の吉良氏に与えられた。それで鴨江寺の文書にも吉良氏のものが度々出て来る。この吉良氏は浜松の庄の領家である。

永正十三年（AD一五一六）十月十六日に今川氏親の禁制がある。遠江ははじめ今川氏が守護であったが、応永年中、斯波氏が守護となった。そして永正に入っても吉良氏が浜松庄を領していた。そして吉良氏はここに代官を置いていた。ところで吉良系の代官大河内備中守というものが引間に在城し、斯波氏を奉じて今川氏に反状した。永正十三年今川氏親が飯尾賢連とともにこの斯波義達、大河内備中守をこの引間城に攻めてこれを陥れ、備中守を自殺させ、義達は出家するということになって、この地は全く今川氏の勢力下に入り、賢連が吉良氏から浜松庄の代官に任命されて引間城に入り、こののち引間は飯尾氏の居所となった。

永禄九年（AD一五六六）五月廿一日付の今川氏真の判物がある。永禄三年に今川義元が桶狭間で戦死し、今川氏の勢力は著しく衰えるが、まだ永禄九年には遠江は今川氏の勢力下にあった。

天正十四年（AD一五八六）九月七日には徳川家康が鴨江寺領および寺中門前山林以下の諸役を免除している。今川氏が亡んで遠江が家康の所領となったのは永禄十一年である。

天正十八年（AD一五九〇）には秀吉が鴨江寺に二百五十石を寄附朱印している。しかしこれは秀吉が新たに寄附したのではなく、従来鴨江寺が保有していたものを減して認めたものである。ここに鴨江寺の塔頭、真言院以下十六坊の名も出てくる。ここにおいて領有権が認められた。

慶長八年（AD一六〇三）九月十五日には徳川家康の寺領朱印状、同じく二百五十石、従来の権利が認められた。これから徳川代々の将軍より二百五十石が朱印状として認められる。中世にはもっと石高があったと思われる。

この鴨江寺は創建年代は明白でないが、中世には相当な寺院であった。このように外護者もなく、自力で大きくなった寺院も中世にはあったのである。

公案禅について

武田忠

公案工夫は唐末以降一般化し、禅宗史上に次第に重要な意義をもって展開していったのであるが、その内容は時代や禅者によって異り、一様には規定できない。本発表においては、その展開過程にそいながら、公案禅のもつ諸相を指摘してみた。

公案という悟そのものは、早くは紫桐和尚、日容和尚（嗣子湖利蹤）や陳尊宿（嗣黄檗希運）などの悟にみえているが、そこでは一般にいう仏祖の言句、機縁としての公案をさしたものでなく、禅の端的にさし示すものとして、広く一切の事物、行為がその対象となりうるものであった。仏祖古人の言句、機縁が公案の名によってよばれるようになるのは、かなり後代のことで、楊岐方会等の悟が早いようである。それまでは、古人の話、話頭、話路、あるいは単に話とよばれているのが普通である。このような古人の話が禅席において挙場されるにいたるのは、翠嶺無学、雪峰義有等の禅者を比較的早いものとし、その後は時を経ずして一般化していったことがしられる。この場合、古人の話への参究は、その話の示す仏祖意の端的に目ざされていたものと考えられるが、雲門文偃の頃には、すでに単に「識性記持、妄想ト度」をもって是とするような弊害を生じていたという。公案の本義に参ずることは、凡流のよくなしうるところでないから、その一般化の背後には、つねに種々の邪見、邪説の伴っていたことを看過してならない。

このような公案工夫に対する弊害から、やがて反省が加えられ、公案の用い方が機根に応じて多様化していったと考えられる。例えば、時代的には下るが、円悟克勤の公案に対する見解には、いくつかの面が指摘される。

まず円悟は、公案を看せしめるのは初機晩等のための入道の方便であるとし、その工夫の指示は、狂思横計を息ましめることによって悟入に導びくものとして、ただ与えられた公案を専一に看ることにつとめるべきことを説いている。しかし、他方円悟はまた「公案須得俊流乃作種草」として、公案参究は上根の機をまってはじめて是とされることを強調している。この立場は、碧厳録の著述に示されるごとく、相応の知見を参得した者が、公案の本義たる仏祖意に参究して更に向上を目ざすべく公案が用いられることを示している。また更には、円悟はすべての学人に対して公案工夫をすすめるものでなく、「若具大根器、不必看古人言句公案、但従朝超正邵念、静邵念」として、公案という媒介手段を用いることなく正念（無分別）を持することにつとめるべきことを説いていることにも注目しなければならない。これは円悟が本覚思想の上に立って、禅の本来的な参究を人々本具の仏心への一如にありとし、その工夫は仏心が本具なるが故に、何らの手段をも用いることなく、妄心を休歇せしめることによって、無媒介、直接的に自己自身にせまるものでなければならないとする禅理解に立っているからである。

したがってこの立場からすれば、公案工夫が見性後の向上の手段ではあっても、見性悟人の必須の手段とはされないことになる。

煩悩を本無とみるか実有的に考えるかということは、元来機根に関連した問題であるが、それに伴って参禅工夫を本来性への一如とする本覚的立場をとるか、煩悩を休歇せしめることを第一として方便的、始覚的立場をとるかは、禅宗史の初期からの問題であり、その問題はそのまま公案禅の展開の中にももちこまれている。

いま円悟の例にみるごとく、一般に公案禅とよばれているものには、その内容に立ち入って検討するなら決して一元的には扱い得ない、種々の問題点が指摘される。そこには広く時代的な推移のみでなく、禅者、学人の機根、更にはその背後にある禅理解等によって、その用法や意義に相違を認めることができる。公案禅の禅思想史上における意義を明らかにするためには、それら各々の要素について十分な比較検討を加える必要があるであろう。

横川首楞厳院廿五三昧会に就いて

早坂博

廿五三昧会は横川流念仏が在俗にも開放されたという事に於て天台正統派念仏の民間への下降の一線を示すものである。勿論、既に空也上人の如く市井に下降して対民衆的念仏を宣布した「念仏聖」の流れも見逃す事の出来ない重要なものであり、此の上下の二線が源空に於て交叉するのである。故に日本浄土教史の流れに於て此の結社念仏は頗る重要な意義を有するので、此処で其の信仰形態と特色を窺って見たいと思う。

廿五三昧会は寛和二年五月源信が「廿五三昧式」を製し、慶滋保胤等と中心になり同心二十五人結集し毎月十五日に念仏三昧を修し六道の衆生に廻向し自他同心等しく極楽往生を期する為の念仏結社であるとされている。所が「廿五三昧根本結縁過去帳」に依ると二十五人の発起衆には源信も保胤も見えず、次の根本結縁衆の中に源信の名が見えるのみで保胤の出家して改名した寂心の名は見当らないのである。「廿五三昧式」は寛和二年五月廿三日（源信「要集」を著した翌年）に書かれているが、それに依ると「楞厳院廿五三昧根本結衆二十五人連署発願文云」と願文を引いて「観経」（下品下生）を上げ二十五人同心をかかげているが、此の二十五人連署の願文は源信が「廿五三昧式」を製す以前に既に出来ていた事になり、根本発起衆二十五人は既に結集し念仏会が行われていた事になる。故に、此の中に源信、寂心の名が無い事が諒解される。そして斯かる横川の念仏会の動きが盛り上って来たのが源信の「往生要集」を著した翌年つまり寛和二年頃であったと思われる。寛和二年九月十五日には「二十五三昧起請」が保胤に依って草されている（此れは源信作保胤筆とされている）、此れは八箇条の起請から成っていて同心が毎月十五日に往生極楽の為に念仏三昧を勤修するのであるが、特に結衆は三業を慎み堅

く衆戒を護り放逸の行をいましめ而も「勿従世路之事」とむしろ世俗を否定している。此の三昧会の発起衆、根本結衆が出家から成っている事は此の念仏会の当初の形態であった。此の念仏会の次第は定起請によると講経読誦と念仏廻向に夜を徹するのであるが、起請八箇条によると「阿弥陀経」六巻の読誦の後、旋遶念仏百遍し礼拝を唱するのである。此れは臨終正念に志向される尋常念仏の積功に合わせて実践されたのである、そして同心は一般に乗るが如き団結と融和を計り更に結衆に病人が出た場合は別処建立の往生院に移し仏力を祈ると同時に医療を施したのである。

旋遶念仏の実践に就いては起請八箇条に「観経」「般舟三昧経」を上げ道綽の遺誡、天台の旧儀を慕っている事などから窺うと常行三昧流の行儀であり、その念仏も「運心可観念西方」といい「一切時処心念口称矣」とある事より「歩々声々念々唯在阿弥陀仏」の常行三昧の実践と同じであると云わねばならない、故に、廿五三昧会所修の行業はその展開した形態であったと見る事が出来る。

此の三昧会の実践の為の源信撰の奥書のある定起請十二箇条は保胤に草された起請八箇条より三年後の永延二年に書かれているのである。内容はほぼ同じであるが八箇条の起請に於ける念仏が「運心可観念西方」等とある如く所修の念仏は正しく観念である。所が十二箇条の起請には八箇条起請の「可常念西方深積功力事」(六七条)を完全に削除して而も「相共唱念仏」といい「常唱念仏相勧往生」と所修の念仏が口称へと展開されている事が知られる。此の三昧会が発起されてから少くとも三年の経過が可成在俗の結衆を加えている事は「廿五三昧結縁過去帳」(長和二年始記)に徴しても明らかである、斯かる理由から口称念仏の易行化へと愈々実践機運を盛り上げて行ったものと思われる。故に、起請八箇条よりもその三年後に書かれた十二箇条の起請が一層口称へと傾いている事は当然うなづける事となる。此の事は「廿五三昧結縁過去帳」残欠一巻記載の五人の行業が明らかに示している。即ち、彼等の念仏は観念ではなく全て共通して口称念仏であった、そして臨終正念へ志向される積功を毎月十五日仏涅槃の日に寄せて念仏三昧を修したのである。此処では法華経講経の他に光明真言等も合わせて行われたのであるが、斯かる実践はやはり当時の信仰風潮を反映しているものであり、その中から次第に浄土門的契機が着実に展開して来たのである。故に、かっての勧学会が法華中心的念仏会であったのに較べると廿五三昧会は念仏三昧を中心にした口称主義的念仏会であったと云う事が出来る。

老荘の無と仏教の空

増田英男

老荘の無と仏教の空との本質的な相違は何か。無名天地之始とか有生於無とかいわれるように、老荘の無は単なる虚無ではなく、万有の本源としての生成的無である。万有は無から発

生し、原始的な単一な有から漸次複雑多様な有へと自発自展的に展開発展して行き、またおのずから本源の無へと還帰して行くものとされる。即ち無と有との間に発展と還帰という二つの方向における過程的推移の関係が考えられている。過程的ということはその間に時間的または論理的な先後関係が存することである。従って無が万有の本源であるという場合の本源は発生的本源を意味する。これに対し仏教の空は、このような発生的本源の空でも生成的空でもなく、まさに実相的空である。そこでは色即是空といわれるように万有の真実相が直ちに空であり、また空即是色といわれるように実相たる空がそのまま万有である。空有の間には過程的推移は考えられず、空有は互に即の契機において全く一枚である。この点に老荘の無と仏教の空との本質的な相違がある。

次に老荘の無は往々無限定的な形而上学的本体のように解せられるが、仏教の空はもとより形而上学的本体ではない。もしそのような本体を認めるなら、それは有であって空ではない。仏教においては空そのものも空亦復空として空ぜられねばならぬ。無を本体的或者と解するのは、無から有は生じ得ないという論理的分別の立場からする推論の結果であろう。仏教の空はかかる分別知の立場を超える所に現前する。空は対象的に知られる本体ではなく、知る主体自身の解脱にほかならず、それは行的主体的に覚証体達せられるのほかない。従って仏教では古来様々の修行、ことには禅定（三昧）を基盤とする般若の覚証が重んぜられている。ところが同様のことが荘子の中にも説かれている。荘子は人知の有限性と相対性とを指摘して、人間の知識判断そのもの即ち分別的人知の立場そのものを批判し、真実絶対の道はかかる有限相対な人知によっては把捉せられず、行的に体達体得するのほかないことを明らかにし、心斎・坐忘・呼吸法等の実践的修行法を説いている。従って荘子の無は体得底であって分別底ではない。とするとそれは単に知的に思惟せられた形而上学的本体ではなく、むしろ仏教の空に近づくこととなる。かつこれを体得底と解するとき、仏教における諸法実相ないし草木国土悉皆成仏に似た思想が荘子の中に見えることが当然のこととしてうなづける。ことに東郭子の問に対して荘子が道は螻蟻・稊稗・瓦壁に在りと答え、最後に屎溺に在りと答えた話などは、禅における雲門の厨庫山門とか餬餅とか乾屎橛の話に近似している。ここに至って荘子の無はもはや過程的生成的無ではなく、むしろ相即的な実相的無に近く、従って仏教の空に著しく接近している。ここに老荘の無と仏教の空との接近点・接触点があるといえる。

このような接触点にもかかわらず、両者は有に対する関係において非常に異なった方向に進む。即ち老荘においては、その生成的過程的見方において、無と有との間に発展と還帰の二方向が考えられているが、常に発展の方向よりも還帰の方向の方が重く見られ、従って派生した有よりも根源の無の方が重んぜられている。また有無相即の立場に接近した荘子の思想においても、有即無が無の方にのみ重点をおいて考えられている。このように有よりも無を重んずる所から、老荘思想の現実の世界

に対する消極性ないし否定性を生ずるが、しかもそれは荘子に至って最も極まっている。これに対し仏教ことに大乗仏教においては、その徹底せる真空即妙有の立場と大悲の立場から、現実の世界を逃避したり否定したりせず、積極的に現実世界に働き出て迷える衆生を悉く浄化救済しようとする。しかもこのような衆生済度浄仏国土を目ざす妙有建立の立場は後世ほど顕著になってくる。即ち空から有への方向が後世ほど重んぜられるようになる。これは有から無への方向を重んずる老荘の立場—ことに荘子の立場—と丁度逆である。ここに両者の有に対する関係—従って現実の世界に対する関係—における大きな相違点がある。

普明牧牛図の深層心理学的解明

——C. G. Jung を中心として——

大内節

当報告は、シナ北宋時代の禅文献の一つである普明禅師著、牧牛図頌十章の内容を、スイスの深層心理学者 C. G. Jung (1875—1961) の理論によって解明しようとするものである。普明牧牛図は、禅の修行に伴う心理の発展の様相を、十葉の絵図と、それに附した頌をもって示したものである。その第一図は「未牧」と題し、山野で黒牛が咆哮し荒れ狂い、牧童が為すべもなく佇立している様子が描かれている。以下の図は、この牛と牧童の対峙と和解の姿を藉りて、心の変転を描いているが、注目すべきことは、第二図「初調」以下第七図「任運」に至るまでに、牧童による黒牛の馴化の程度に応じて、黒牛は次第に白化し、第七図においては宗全に白化していることである。これはユングのいう「影」Schatten（人間の心理の未発達の部分で無意識の領域に滞留している）が次第に意識化せられてゆく様相を示すものと解釈される。ユングの発達心理の理論は、人生全体を三十五才頃を境として前半と後半に分け、前半を職業人や社会人あるいは家庭人としての人格を形成する時期と考える。この対社会的な面での人格をユングは「ペルソナ」Persona（仮面）と呼ぶ。人生の後半は、専ら心の内面との適応を主とする時期で、ユングのいう「個性化」Individuationの主として行われる時期である。「個性化」は「自己実現」Selbstverwirklichung の過程とも言われ、人生前半において未発達のままになっていた心理機能の発達や、人類が過去において経験した典型的な経験が、遺伝的可能性として心の深層に沈澱している「原型」Archetypus を意識化して、真の自己全体を実現させて行く過程である。この過程は、各個人によってそれぞれ独自の複雑な経過を辿るものであるとユングは述べているが、ほぼ共通に観察される事実は、先述の「原型」に発する一定の象徴が夢や幻覚などのうちに出現するということである。ユングは「個性化」において、最初に出現するこの種の象徴として、「影」Schatten の象徴を挙げる。人はこの象徴を通じて、自己の未発達部分を十分に認識することによって、その発達を

促すことになる。普明牧牛図における黒牛の白化は、こうした過程を暗示するものと解釈される。ユングは「個性化」において、第二に出現する象徴を、「アニマ・アニムス」Anima, Animus の「原型」に基く象徴であるという。この象徴は、その人のもつ異性的要素の象徴化で、魔女あるいは妖精の如き形状で夢や幻覚に現れる。普明牧牛図においては、この象徴に相応する形象は、判然とは示されていない。これは、この図の作者が自己の経験せる心理過程のうちから、この種の要素を意識的に削除したものか、あるいは禅心理や東洋心理一般において、この種の象徴が欠けていることを示すものか、未解決であり、一層の究明が必要である。第三に出現する象徴は、「マナ人格」Manapersönlichkeit の「原型」に基く象徴で、「老賢者」der alte Weise という形象で現われる。この形象も普明牧牛図においては、明確な形態では表現されていない。「個性化」の最終的な段階の到来を示すものとして、ユングは「マンダラ」Mandala の象徴の出現を挙げる。これは意識的人格としての「自我」Ich を越えた全体的人格、すなわち個人的および集合的無意識をも含めた、心全体としての「自己」Selbst を表現する象徴である。この種の象徴は、しばしば円形や四を示す形態で現れるとユングはいう。普明牧牛図の第十「雙泯」は、まさしく一つの円をもって示されている。これは普明牧牛図に示された禅心理の一例が、ユングの説く「個性化」の東洋における一つの例であることを推定せしめる有力な根拠である。

「アニマ・アニムス」および「マナ人格」の象徴が、普明牧牛図において鮮明でない点は、改めて解明を要する問題である。

安国海印禅寺蔵 高麗版大般若経について

植村高義

第一回の高麗版大蔵経は南禅寺に残存するのみと言われるが、其処に欠く麗本の大般若経が玄海の孤島壱岐は安国寺（開山無隠元晦）に施入されている。此処では構成成立などの内容面を明らかにすべく意図した。

安国寺蔵大般若経は木版本と写本とによる一蔵で、現存数五百九十一巻。両者共に折本で、赤褐色の包紙にも巻数題字を墨書する。

木版本は無罫線にして十四字詰、毎紙二十五行から成立し、五乃至六行に折られいる。其等は巻

514	415	380	307	173	57				
515	416	381	308	176	58				
516	417	382	309	191	59				
517	418	383	319	192	60				
518	421	385	327	193	65				
519	422	386	343	194	71				
520	423	387	347	195	78				
521	424	388	349	196	86				
522	426	389	350	197	90				
523	427	390	351	198	97				
524	428	391	354	199	101				
525	429	392	361	200	110				
526	430	393	362	201	127				
527	452	394	363	203	137				
528	453	395	366	204	140				
529	454	397	367	207	144				
530	459	398	368	210	147	6			
532	461	399	369	233	150	8			
537	462	401	370	234	153	10			
551	463	402	371	235	155	33			
552	464	403	372	236	156	39			
553	465	405	373	237	161	46			
554	466	407	374	238	162	51			
555	467	408	375	240	165	52			
556	468	409	376	302	167	53			
557	469	410	377	303	168	54			
558	470	412	378	305	169	55			
559	512	413	379	306	170	56			

560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 574 575 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 と、写経による部分補修がなされている 157 174 310 404 406 411 425 455 573 576 の二百十九冊である。就中、33 97 319 395 398 576 の六冊は重熙十五年の奥書きを有する。

次に写本は西伯寺と中世と及び新写本とに区分することが出来よう。西伯寺とは納経所であろう。巻首右下に「西伯寺蔵」と小記する。黄色厚手の上質紙を使用し、天地界線の間隔約二十一糎、罫間二糎で毎行十七字の達筆写経である。筆者や年号は不明であるが、その数は百十九冊。中に於て 48 148 の両巻には西伯寺蔵の字の上に、更に角朱印を押す。又他に西伯寺本として二十四冊を認むることが出来よう。中世写本は天地界線の間隔約二十二糎、罫間二糎で毎行十七字。筆者として建武四年に源鎮、正平十八年に松浦志佐寿堅、建徳二年に比丘大内元裕、成実、安海、鏡一、右筆良宥房、同三年に鑑止道人、天授二年(?)に弘明、康暦二年に壱州筥崎八幡宮、壱州住 baiiasi 成就坊、永徳元年に弘盛坊、同二年に紹仁、同十四年に知鑒、沙弥源道林などの名が見え八十九冊。新写本及び年号不明の写本は百四十冊あり、欠本は巻 13 96 105 270 384 458 460 486 490 の九冊のみである。

前述の如く、木版本の巻 33 97 319 395 398 には

菩薩戒弟子南胆部州高麗国金海府戸長礼院使許珍寿特為
聖寿天長邦家地久隣兵永息禾稼豊登然後慈親九族福海増深
次願亡考尊霊法界衆生成無上道之願謹成六百般若経永充供
養
重熙十五年丙戌四月日　謹記

(33 には「禾稼豊登然後」の語無し) 576 は後半の文を少く違えて「主聖邦安兵消禾稼慈親益寿先故生天及弟子福高諸命久謹成六百大般若経永充供養」と理由を記すが、納経所は不明である。

然るに、日本に於ける施入について巻 1 は

大日本国肥之前州彼杵庄河棚源沙弥道林所伸誠心平日許願
奉施入
大般若経一部於
当村鎮守長浜大明神宮雖然為乏費用積而有年而今幸買得欠
帙之売本将遂夙志実応永十四季丁亥四月廿二日起筆者補而
令一部六百巻完全……

云々と記すが、版本 (193 194 195 196 197 199 200 には白浜若狭守源政の記名あり) と、それの欠を西福住善叟、泉応住大林、七浄住心峰、高野住紹仁、大雄住明室、同明宣記室らの尽力で道林、昌心は写経補充して川棚村の長浜大明神へ施入を完了。時に応永廿七年潤正月十九日。

その後「真弓豊後守源納筆者羽州立石寺如月坊」によって補修され、文明十八年十一月安国寺七世祥珠岳琳代に川棚より壱岐に施入替えが行われ「老松山安国海印禅寺方室置之也」として、現在に及んでいる訳である。

木版本の重熙とは朝貢国契丹の年号で、その十五年は高麗の靖宗十二年であり、而して日本の永承元年に相当する。安国寺蔵本の巻末には刊記無く、行数に於ても異り、高麗官版とする

の疑問は存するが、この二百十九冊は日本最古の麗本大般若経と言えよう。

伝心法要を通じて見た黄檗（希運）禅師の禅法

中川孝

伝心法要は、裴休が黄檗に師事聞法した前後十五ヶ年間の心要の記録である。彼は既に宗密の諸著に序文を書き、その示寂迄親交を結んだ禅教併修の居士であった。従って伝心法要は、黄檗がこれら禅教併修の学禅者を如何に指導したかという、彼の禅法の一面を物語るものである。

伝心法要の主眼点は、「唯伝二一心一更無二別法一」という序文の言に示されていると思われる。そこに到る方法は「直下便是、動レ念即乗」という直にして峻なる道があるのみである。一心とは本具の覚性に外ならぬことは、本文の初に、「諸仏與二一切衆生一唯是一心、更無二別法一」とある語によって知られる。具体的に言えば「此心、無始已来、不レ曾滅、不レ青不レ黄無レ形無レ相……超二過一切限量名言蹤跡対待一、当体便是、動レ念即乗」と本文にいう如く、広大無辺なものである。黄檗は類似の内容を繰り返し表現を変えて説いているが、この事実は、かかる本具の真性を悟ることが容易でないことを、裴休自ら告白しているものと思われる。

臨済録及び景徳伝燈録の臨済の項を見ると、臨済（義玄）が黄檗の許で修行に入って三年後、第一座の奨めにより、始めて黄檗の室内に於て、「如何なるかこれ祖師西来的的の意」と問い、「黄檗乃ち打つ」という記事がある。これは、伝心法要に見る「当体便是、動レ念即乗」という単的直截に示したものと思われる。当時の臨済には、黄檗の親切な仕打ちが理解出来ず、大愚の「黄檗はよもに老婆親切である云々」の語に、始めて言下に気附くのであるが、裴休は、理論的に、多くの概念を媒介しつつ摸索している為に、直下の把捉、即ち後世に所謂頓地一下の精神的転回が容易でなかったことが窺われる。従って伝心法要は、一面には、裴休が悟りに到る迄、如何に千思万考、迂回の道を辿ったかという告白でもあり、亦それに対する黄檗の応病与薬が懇切を極めたものであったことの回想録でもあると見ることができる。宗密の註華厳法界観門の裴休序によっても、彼が真如の理体を知的に把握していることは十分に察せられる。然し、単なる知的理解と頓地一下の心的転換との間には、深溝が存する。彼をして、一超直入如来地という場面に推進せしめる防げとなったものは、むしろ、彼の学解や修禅に、能所を分別する情執が脱け切らず、分別的理解を追求することが向上と錯覚し、求道の根底に、心境の分裂があり、執着がそれに伴っていることに気附かず、この事実が、凡ての執着なき浄らかな如来の境地に直入出来ない所以に外ならぬことに想い到らなかった為と思われる。黄檗は夙に彼の病因を知り、かかる努力が凡て空しいものであることを、その対象とされた

ものと、主体との両面から説示しているのである。黄檗は先ずその対象面を取上げ、汝が執着している法や教は、凡て衆生の執着や迷を取除かんが為の、仏の方便説であるに過ぎないということを繰り返し示している。主体の面では、「沙門果者息ㇾ慮而成、不ㇾ従ㇾ学得。汝如今将ㇾ心求ㇾ心。傍ㇾ他家舎ㇾ、祇擬ㇾ学取ㇾ、有ㇾ什麼得時ㇾ」といい、多知多解が翻って障碍となることを戒めている。これに対し裴休は、師が否定に終始し、実法を指示せずとの不満を抱くのであるか、黄檗は、「実法無ㇾ顚倒ㇾ、汝今問処自生ㇾ顚倒ㇾ、覓ㇾ什麼実法ㇾ」と反省を促している。かくして「行住坐臥無心であることに終始できる時、久久にして須らく実に得べし」と説いて、後年の彼の悟得の期の到来を予言している。裴休は本文を書き誌した十年後に伝心法要の序を書き、師の禅要を世に出す決意を示すのであるが、この事は、この時彼が禅要の内容に対し、漸く醇熟した把握が出来たことを物語るものであり、師の期待に応える時期の到来したことを示すものと考えられる。かくして伝心法要は、出発は、彼の疑問録であり、自利の書であったが、彼の悟得を転機として、黄檗の禅法を展開せる、利他の書となり得たのである。

宋元時代の居士と白衣導師

小笠原宣秀

この問題は私の前論に関連するものである。すなわち私は先に「中国仏教史における善知識について」と題して、六朝から隋唐時代へかけての、仏教諸宗派における教化指導者の在り方を追求した。（宗教研究一八一号、第二十三回学術大会紀要特輯参看）元来、漢訳経典上にては熱心なる求道者に対して、良き教法指授をなす師友的立場の人々を善知識と表現したのであって、そのティピカルな例は『華厳経入法界品』にみえる若き求道者善財童子に教導した五十三人の善知識である。それは世間の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、または国王・長者などの階層から、一躍して文殊・普賢等の菩薩衆に及び、善財童子はその教導を受けて遂に求道志願を満足するのである。このような経典の事例から隋唐時代には、その時代一般教界内に現実の善知識を求める新運動が起り、三階教の信行や、浄土教の道綽・善導等は、その在り方をなした点が顕著に認められるのであった。（真宗研究十一輯、「中国浄土教における善知識」参看）

ところで中国では六朝時代から、優婆塞即ち在俗の求道奉仏の志厚き人々を特に居士と呼んだことがある。それは漢訳経典としての『維摩経』における維摩詰居士から導引されたとおもわれるが、南斉の蕭子良や梁の傅翕等は現実の居士として有名な存在であった。唐代では王維とか白楽天が居士的在り方をなしている。

併し在来の居士の生活態度には中世的な趣味的な姿勢が見られたのであるが、庶民抬頭の宋代以後の社会になると、一層居士階級が多く出現するとともに、その風尚を遺存しながらも、一面で真摯に修道し他を感化しているのを見る。清の彭際清撰

『居士伝』五十六巻を検すれば、その片鱗を捉えうるであろう。そして特に南宋以後の居士の行跡の中には、念仏結社または浄土教的著作をもってする仏教の教化運動を試みたものが多い。この点において、居士の中に、先に述べた善知識の在り方を捉えることが出来るのである。

宋代に流通した主要な仏教は、云うまでもなく禅宗と浄土教とに要約される。居士はその範疇内に在り得たが、併し庶民社会の中には、そのような定型的な仏教に満足しない階級があった。それらの階級を指導したのが白衣導師である。

白衣は僧侶の黒衣に対立して、仏教用語としては在俗者の意味であり、夙に印度では「婆羅門及び俗人が鮮白衣を服する」ものであるとした。

宋代には白衣会と称する宗団があったが、之にはマニ教系もあるが仏教系もある。また白衣道者というものもあって、これらは看経念仏を修するが、男女を混雑せしめ、夜聚暁散という風習をもつにいたったので、在来の教団から自ら之を異端とし邪宗門とした。また実際に非行があったので官憲からも断圧されるようになった。

それらの新宗団の指導者が白衣導師なのであるが、その顕著な事例としてあげうるものが白蓮導師である。この委細については拙著『白蓮宗の研究』（中国近世浄土教史の研究所収）にゆずる。白蓮宗は慈照宗主茅子元にはじまる庶民的念仏宗団であった。その教旨、趣向において決して邪宗門的ではなかったが、後継者に良き人材を得なかったので、次第に退化して行ったわけである。とにかく茅子元は初代の白蓮導師であり、広義の白衣導師であった。そしてその宗団の人々からは非常な尊敬をうけたが、在来仏教徒の白眼視によって孤立化せざるを得ず、その在り方が次代へ継承されてゆくようになった。そのところに、従来善知識的に認識されて来た白衣導師の教導者の立場が自然に逸脱して、迷信・俗信の指導に陥る危険があり、折角庶民的念仏宗団として成立しながらも、邪宗門的に方向転換せざるを得ない命運が潜入し来ったのである。いずれにしても白衣導師の出現は宋代以後の社会に異色のある教導者的姿勢を示したものとして注目せらるべきである。

北宗禅の再検討

田中良昭

従来禅宗史研究の資料となっていた燈史類は、南宗系の人の手になり、従って北宗に関する記述がおろそかにされていた。それに加えて、南宗の祖慧能の弟子、荷沢神会が、自らの系統の正統性を主張するために、北宗の神秀系の禅を、「師承是傍、法門是漸」として排撃し、北宗本来の姿を歪曲して伝える傾向のあったことは、北宗禅に対する評価を極端に軽んぜしめた大きな原因となっていた。

しかしながら、今世紀初頭に出現した敦煌出土文献中、初唐から中唐にかけての禅宗資料の数々が発見されるに及び、特に

北宗系新資料による初期禅宗史の再検討が可能となって来た。北宗系新資料としては、『楞伽師資記』『伝法宝紀』の如き伝燈資料、『観心論』『大乗北宗論』『大乗無生方便門』『大乗五方便北宗』及び無題の北宗残簡二種、更には『師資七祖方便五門』等の諸論が諸学者によって紹介され、それに基く研究成果も逐次発表されている。

さてこうした新資料に基き、諸学者の諸研究に導かれて北宗禅を再検討し、初期禅宗の真の姿を明確にしたいというのが、「北宗禅の再検討」というテーマの意図するところであるが、その第一段階として資料検討の必要があるように思われる。即ち従来まったく北宗系資料とはみなされていなかった、というよりはむしろ逆に南宗系資料として位置づけられていた敦煌出土の『大乗開心顕性頓悟真宗論』一巻が、北宗系資料ではないか、という新たな疑問を提起し、以下この問題について若干の考察をこころみようと思うのである。このことは、先の北大での学会において、「大乗開心顕性頓悟真宗論について」と題する小論を発表した際、『真宗論』の撰号、序文及び論全体の構成等から、これを北宗系禅者の手になるものではないかという推論をこころみておいたのであるが、今回は更に一歩を進めて、論の内容の上からこの推論を更に強固なものにしたいと考える。

『真宗論』一巻について従来の諸学者は、北宗排撃の挙に出た南宗系の急先峰荷沢神会の弟子、沙門大照居士慧光の手になるものであり、従ってそれは唐代南禅の一流、即ち南宗系資料であるという見解をとっておられた。しかし、この『真宗論』一巻の内容を具に検討すると、これが同じく敦煌出土の『観心論』一巻と極めて密接な関係にあることが知られる。しかもこの『観心論』は、例えば『禅門撮要』所収のものには、「初祖達摩大師説」なるを明記しているとはいえ、既に古く神尾氏によって、慧琳の『一切経音義』巻百の「観心論　大通神秀作」の記載によって、北宗の祖大通神秀の撰述なることが論証されている。そこで以下『真宗論』と『観心論』の密接な関係を例示するならば、次の三点に要約できよう。

(一)『観心論』『真宗論』共に観心の一法を省要として強調していることが、両論の冒頭に明示されている。

(二)両論共に他の禅宗諸資料にはまったくみられない『温室経』即ち後漢安世高訳とされる『仏説温室洗浴衆僧経』の同一部分の引用がある。

(三)両論共に三聚浄戒の説明にあたって、貪瞋癡の三毒心を制するに、三つの誓願を発すべきであり、三毒心を制すれば、三聚浄戒は自然に成就されるとしている。

以上の関係からして少くとも『真宗論』を南宗系のものとする従来の見解は改めるべきであって、北宗神秀系の者の手になることが首肯されよう。

従来の初期禅宗史における南北二宗の対立が、所謂南頓北漸という言葉でもって一般化していたために、単に頓悟という言葉のみでこれを南宗系のものとする考え方があったように思われる。『歴代法宝記』を別名『最上頓悟法門』という如く、浄

衆宗保唐宗一派にも頓悟説があり、北宗にも頓悟の主張があったことをこの『真宗論』は物語っている。

妙好人の自然爾的態度について

雲藤義道

一

古来、浄土真宗において、念仏の行者のことを妙好人と称している。しかし、自ら妙好人であると云ったものは一人もいない。いわゆる自称妙好人はいないのである。「妙好人といって別にあるんじゃない。われわれみんな妙好人だ。しかし、みずから妙好人とはいわない、いえないものがある。①」と云われるが、そこに妙好人の本質に触れる問題が示されている。

凡夫の自覚（機の深信）なくして、念仏の信は成り立たない。凡夫が念仏の信によって生かされる。そのような機法一体の信相が念仏の信の構造である。元来、真の念仏者は、すべて妙好人であるべき筈である。

しかるに、浄土真宗において妙好人と称せられる人々には、特異な型があるように思われている。何故であろうか。②

妙好人伝が始めて編述されたのは徳川末期である。そこに掲げられた妙好人は、主として農民、商人、武士が多いが、その編述の趣旨は、古徳先人を鏡として、自己の相を照らすためであり、世人の模範とすべきものであるとされる。

幕末期における妙好人伝編纂の意義については、封建社会への随順を説くものが多いこと、その歴史的背景として、(A)当時の新興宗教の抬頭と、現世利益的傾向の増大による農村の社会的思想的動揺、(B)三業惑乱事件による真宗教団内部の教学的動揺があったことが指摘されているが、③そのような背景と特別な事情があったことは間違いないであろう。

それら妙好人を一貫しているものは、宗教的な法悦感謝の生活態度である。あらゆる生活に処して、ありがたい、もったいないと順応してゆく。無抵抗、無害の絶対受容の態度である。

このような、妙好人の法悦的受容的態度は、一見極めて安易な無批判的順応の生活態度のように思われる。しかし、その内面の信相は、決して安易なものではない。大和の清九郎の事例に示されるような、泥棒にあえば、前世の借りを返したと受けとり、それを機縁として内省を深めてゆく、そのことが、また泥棒をも感化するという、機の深信に裏付けられた内省的自律性、廻心の自律性といわれるべきものがあることを見逃してはならない。

二

明治以降においても、多くの妙好人伝が編纂されているが、④徳川時代の妙好人伝とは、明らかにことなる編纂意図がうかがわれる。とくに、終戦後になって寺本慧達氏と鈴木大拙氏が（二人とも故人となられた）浅原才市の⑤信仰内容を顕彰して、その霊性的自覚を強調されてから、妙好人に対する新たなる視野が拓かれた。

徳川時代の妙好人伝が、主として妙好人の生活態度や行動の面を中心に描き出しているのに対して、明治以降の妙好人伝においては、その宗教意識の内面に重点がおかれ、必ずしも、真宗信者に限定していないことが注目される。

従来から、妙好人に対する二つの評価があった。一つは、妙好人は念仏信者の特異なタイプであって、正統な信者の在り方でないとするものであり、もう一つは、念仏信仰のもっとも素朴純粋なる現われであって、丁度、民芸品の中に素朴な美が表現せられる如く、妙好人は無名の絶品であり、生きた妙好品である。これある限り真宗信仰は生きているとする評価である。⑥

私は後者の評価に注目したいのであるが、妙好人といわれる人には、人間性の内面的自己省察を通して、大いなる生命力に生かされた自己を感得している。真宗でいう機法一体の信相を通して、自然法爾の心境が躍動していることを特に注目しなければならないと思う。

そのような妙好人の自然法爾的態度は、東洋的自然観の流れの上に、仏教独自の一体観的宗教体験を示すものではなかろうか。仏教以外の宗教において、そのような現われがあるのであろうか。また、同じ仏教でも、禅の体験からはどのように現われているだろうか。そのような点が、さらに究明されなければならないと思う。

註① 金子大栄氏「鈴木大拙氏との対話」在家仏教（No. 149）

註② 「妙好人伝」初編 仰誉編述 文政元年（A. D. 1818）
「妙好人伝」二編―五編 僧純編述 天保十三年―安政五年（A. D. 1842―1858）

註③ 柏原祐泉「幕末期における妙好人伝編纂の意味」印度学仏教学研究（6の1）

註④ 「新妙好人伝」初・続編 浜口恵璋編 明治三十一、三十二年
「大正増補新撰妙好人伝」藤永清徹編 大正十一年
「新撰妙好人伝」富士川游編 昭和十一年
「妙好人」鈴木大拙著 昭和二十三年

註⑤ 石見国大浜村に生れ（嘉永三年）下駄作りをしながら求道生活を送った。多くの詩集がある。昭和七年八十三才歿。

註⑥ 故柳宗悦氏の見解など、その一例である。

第五部会

信教自由の問題点 (2)

——信仰の自由と不信仰の自由——

鷹谷俊昭

「信教の自由」とは「宗教を信ずることの自由」であるといわれている。[1] その中に「不信仰の自由」が含まれると理解されているが、それに対する反論もある。たしかに信ずることと信じないことは逆のことであり、夫々の自由の発生の意味も時期も異る。各国の憲法に示された信教自由の表現を見ても文章上は信仰の自由があるとのみ理解でき、わずか数か国において不信仰の自由があると理解される表現が付加されているにすぎない。[2] 世界人権宣言第十八条も同様である。これらのことから信教の自由の中に不信仰の自由は含まれないとする解釈の余地が存する。しかしこれは少数説と言わざるを得ない。現憲法第二十条についての憲法学者の説から見てもそうであり、[3] 明治憲法下でさえ同様であった。[4]

私は多数説に従うものであるが、その根拠は次のように考える。先ず論理的に見ると、信教の自由とは宗教を信ずることの自由であるが、信ずる自由とはA宗教を信ずるもB宗教を信ずるもC宗教を信ずるも個人の自由であって、国家も他の何人もそれを妨げることはできないということであろうが、これを反対から言えば自己の信ずる宗教以外の宗教を他から信ずるよう強制されることはないということになる。つまり自分の信じていない宗教を他から押しつけられることがないという意味となる。とすればいずれの宗教をも信じていない者はどの宗教をも自らの意思に反して強制されることがないのでなくてはならない。次に我国の現状から制度的にこれを考えるならば以下のようなことが言えよう。現憲法第二十条を他の自由権的基本権の規定と対比してみるに、良心の自由を除いて夫々否定の意味の自由を含むものと考えられる。信教の自由も良心の自由と並んでそれをもたないことは考えられなかったであろうが、現在不信仰者がいるという事実の上に立って考えねばなるまい。更に第二十条二項の規定に注目すべきで、これは立法上かつての神社参拝などを意識の中において作られたものであったとしても、また宗教行動の問題を把えているとしても、第一項の中に不信仰の自由を含むことを示唆するものであると解し得よう。

以上の点から信教の自由の中に不信仰の自由を含ませることが妥当であると考えるが、[5] 解釈に疑問の余地があることは立法上のミスであるかと言うにそうとは考えられない。信教の自由は国家と宗教の分離を側面に持つものであるが、それは宗教について国家が中立を保つことを意味する。つまり信仰、不信仰にも中立で両者を認めねばならなくなる。ただしそれは国家が宗教を否定する意図をもって分離するいわゆる敵対的分離では

ないから、積極的に不信仰をすすめるものでないことも当然であり、現憲法の如き表現をとることが一番無難なものであろう。

注① 宗教研究一七四号所収拙論参照

② 中華人民共和国、チェコ共和国、フインランド共和国、蒙古人民共和国、ソ連等

③ 宮沢俊義「憲法Ⅱ」法律学全集、「日本国憲法」法律学大系コンメンタール
佐藤功「憲法」ポケット註釈全書
法学協会「註解日本国憲法」
水木惣太郎「基本的人権」
相沢久「現代国家における宗教と政治」
中山健男「国家と宗教」
長谷山正観「宗教法概論」等

④ 美濃部達吉「逐条憲法精義」
下間空教「宗教法研究」
有光次郎「宗教行政」自治行政叢書等

⑤ 発表の折、不信仰の自由は十九条の問題であるとの批判をうけた。これは両条の解釈、特に「信教」の解釈の相違と思われる。「不信仰」もまた宗教に関することであるとする私の立場からは首肯し得ないがここでは詳しく反論し得ないので別の機会にゆずりたい。

明治宗教史の時代区分

桜井匡

四十五年間の明治時代を宗教活動の点から、四期に分ける。

第一期を、初年から八年までとし、神祇官再興時代とする。神祇官再興は、この時代の大きな目標であった。神祇官を再興して、祭政一致の政治を行い、神道を国教にしようとしたのである。そのため神仏分離を断行した。神仏分離に伴って起った廃仏棄釈は、仏教を大きく痛めつけたものであった。また基督教に対しては、従来通り禁教としたが、六年には禁制高札を撤廃しなければならなくなり、基督教の活動を許すことになった。しかしそれは、漸く活動を始めた程度であった。

仏教、基督教共に、余り振はない状態の裡に、神道国教化をはかって神祇官を再興したが、神道国教化は成功しなかった。神祇官も再興はしたものの僅か一ケ年半ばかりで廃止されて神祇省となった。その神祇省も廃止されて教部省となって、神祇官は全く短命に終った。そして神仏分離に逆行して出来た神仏合併の大教院も、八年に廃止となって、神道国教化は全く不成功に終ったのである。

第二期は、九年から二十一年までとして、宗教発奮時代とする。

この時代、神社神道は、後退して、教派神道が、宗教神道の

座を占めることとなった。廃仏棄釈で痛手を受けた仏教も、復興気運に向い、基督教また勢んに布教を始めた。新しく、多くの新教宗派が渡来して布教に参加した。しかし、神道にしても、仏教、基督教にしても、発展を期して奮起した状態にすぎなかった。

第三期は、二十二年から三十二年までとして、信教自由、活動時代とする。各宗教とも大いに活動した時代である。

二十二年に帝国憲法が発布され、二十三年には、教育勅語が煥発された。信教の自由を得たので、諸宗教の布教活動は活潑になった。

この時代、国家主義が抬頭して、基督教に対して鋭い批判を行った。また仏教界には、様々の問題があったが、その活動を阻むほどではなかった。三十二年、文部省訓令第十二号が出て、仏教、基督教とも、宗教教育に幾分の不便を感じはしたが、それとて大勢を左右するほどのものではなかった。却って意気込んだ活動を促したものであった。

第四期は、三十三年から四十五までとして、各宗教融和提携時代とする。

三十三年には、『仏教清徒同志会』(後ち新仏徒同志会)が誕生した。それは渡辺海旭、加藤玄智、高島玉虬等新進青年仏教徒の激刺たる運動である。また三十四年には、島地黙電、村上専精、織田得能、釈雲照などの『東亜仏教会』が出来た。その頃村上専精の『仏教合同論』などが叫ばれた。

また基督教界では、三十四年が、二十世紀初頭ということで、超宗派的合同大挙伝道を行った。各宗教内に協力、合同の気運が見られるばかりでなく、諸宗教が協力、融和の気運が現われた。三十七年、日露の開戦が起るに及んで、各宗教の人々は、相提携して『大日本宗教大会』を開き、戦時下の国家に貢献することを協議した。

四十五年には、内務次官であった床次竹二郎の提唱によって、三教会同が開かれた。各宗教は、相互に理解し、尊敬して、会同したのである。かくこの時代、各宗教は、全く融和し提携したのである。

自我挫折と宗教

松本晧一

個人によって選択された宗教——すなわち回心を契機としての宗教現象には、自我の問題が重要な要素をなしている場合が多い。心理的にせよ生理的にせよ社会的にせよ人格構造の深奥部たる自我との関連をもった煩悶は、当事者にとって危機的事態として把握されてくる。具体的にそれは、さまざまなる葛藤や欲求不満の形式をとるが、その緊張した人格体制の極限として、しばしば人格内に価値観の変革が惹起される。顕著なる回心の宗教は、こうした内面的過程をふまえるのである。

勿論、個人の営む宗教は全く抽象的な個人的自我領域内で起るものではない。そこには個人によって志向された現実との関

連において、さまざまな社会的要因・文化的要因が作用しており、個人の宗教といえども社会的行動として理解されなければならない。

本発表は、上述した如きものに対する事例研究の一つとして試みられたものであり、すでに本ケースを含める若干の事例を、宗教的人間の比較考察として「宗教研究一八二号」に発表した。今回はその一例たる高山樗牛の場合を詳述しようとするものである。さて樗牛の宗教観は、明治三十四年頃を境として反宗教的（或いは少くとも非宗教的）態度の時代と、明かに宗教肯定的とみられる時代とに区分することができる。すなわち樗牛は「太陽」によって日本主義を標傍した前後におよそ二十四篇の宗教に関する評論を試みているが、そこには仏教のもつ出世間的寂滅主義、キリスト教の非国家主義に対する激しい非難が見られる。そして宗教一般についても、「その主性は迷信なり」と断定している。この樗牛が明治三十四年六月六日には「この頃は宗教（僕の）に関して思念することも往々ある」と洩らし、やがて日蓮によって「自らの弱き生命が強くなるようだ」と言うに至った。この間には、「とにかく死生の間に出入すると人生の趣味もいくらか分るようだ」という緊迫した体験を経過する訳であるが、それらについては既に発表したことがある。

重要なことは、一個の思想家としては珍らしい程に曲折変転に富んだ樗牛の思想的多様性にもかかわらず、彼の行動様式には、常に外的権威に依存することによって自我を主張する基本的傾向が殆んど変っていないことである。無信仰から少くとも宗教肯定へと彼の回心ともみらるべき一つの契機を指摘できる訳であるが、その宗教的価値観の変革も又、彼の行動傾向の特色の上に展開したのである。日本主義や国権論主張時代には、日清戦後における興隆期日本の絶対主義国家権威と自我の一体化が看取され、ニイチェ思想鼓吹時代においても、それは冷静な学問的理解と言うより、むしろ超人に対する信仰であり、それによる自我昂揚の運動であった。直接的には病患と立身栄達への絶望からきた自我挫折を契機としつつ、なお他のさまざまな要因を複合して展開した日蓮鑽行の信仰も又、日蓮の中に国家をも犠牲にする偉大なエゴイストを見、「それによりて弱き我の強くなるようだ」と述べるあたり、外的権威との関連によって常に自我を安定せしめてきたところの彼の基本的な行動傾向をみることができる。

古代中国における神と人間

池田末利

古代・未開社会の多くの宗教と同じように、古代中国のそれもアニミズム的多神観であるが、同時に高神崇拝（帝・天）が並行する。これ等の諸神は文献時代に入ると、ヒエラルキー的に、天神・地示（祇）・人鬼に整理されるが、厳密な区分では勿論ない。ところで、諸神と人間との関係を端的にいえば、両

者を通ずる連続観ということになろう。周代以後の天神崇拝に相当する上帝・帝の信仰は、既に卜辞（1300～1028B. C.）に見られる。その祖神や王・王国―人間界との関係、人格性などについては問題があるが、帝が既に農耕社会に不可欠な雨や風など天象の支配者であり、人間界に禍福を降し、王を佐け、臣（風）を従える人格的行為の主体であれば、人格神と見做して一向に差支えない。ただ帝と祖神との間に直接関係を示す資料は見られないことから、二者の血縁関係を否定する陳夢家の説もあるが、既に帝が人間的性格の存在であれば、祖神や人間との関係を断絶するは至当でない。卜辞には別に、河・岳や土などの自然的諸神が見られるが、帝と異って祭祀を享ける点などに高祖夔のような神話的祖神とほぼ同一性格であり、人間界との間に断絶は全く存しない。この自然諸神を媒介として考えれば、若干の疑問は残るとしても、帝を祖神や人間界との連続の上に立つ神格であると見て、些したる誤りは無さそうである。卜辞の純祖神についてはいうまでもない。こうした神・人の連続観は、祖神祭祀を主目的とする青銅器の銘文―金文―においても同様で、そこには始めて天が登場して来るが、その性格は卜辞の帝に比べて、更に人格性を増している。

文献時代に入ると、帝や天はも早や祖先の始源であり、周の始祖后稷は、多分に周王朝の権威誇示という政治的意図に出ずるものとはいえ、伝説的な「帝の子」となってをり、帝・天は盛大な祭祀の対象となって、人格性を更に強めている。と同時に、自然諸神も亦それぞれ祭祀を享けるが、それ等は自然現象の神格化であると同時に、精霊的・人格的存在でもある。それが直ちに人間界と直接連続の関係にあるといえば、行き過ぎかも知れないが、古代中国にあっては、自然崇拝といっても、自然現象そのものの崇拝ではなく、一旦人格化の濾過を経た上での信仰であり、この点、どこまでも人間中心的な宗教であり、人間社会との連続性を断ち切れない。この、祖先祭祀は固より、自然諸神の祭祀においても尸を立てるが如きは、とりも直さず、神の人間化・人格化を示すものであり、かかる連続観の示唆でもある。

こうした神人連続観、ひいては自然と人事との一体観は、広く思想史的に見ると、特徴的な天人合一観を導くものであるが、この点では、神と人間、自然と人間とをどこまでも対立的に考えるキリスト教的・西欧的な非連続観とは全く対照的である。人間界の現象は凡べて至上者としての天の意志によって支配されるから、人事は皆天意に合致して行わるべきであるとする一種の連続観念が、具体的な形をとって顕われるのは、前漢の董仲舒（ca. 176～ca. 104 B. C.）あたりからであるが、その由来するところは、殷周を通じて発展した、敬天思想が、その前駆をなしている。こうした宗教観は戦国末から秦漢にかけて、政治的影響もあって次第に神秘化の傾向を辿ったが、同時に、儒家たると、墨家・道家たるとを問わず、先秦諸思想の基盤には、皆かかる考え方が窺われる。漢以後でも、例えば道教思想などにも見られるように、表現形態こそ異っていても、天人相関や感応の連続観はずっと継承され、宋明の哲学的理気説

も結局はこの埒外に逸れるものでなく、春秋公羊学の伝統を承ける清末の革命思想も基本的には同軌である。この天人思想が政治の面に顕われると、所謂る天下的世界観や中華思想となる。

葬の型について

三室玄道

葬とは屍体を処理するという目的をもって行はれる意識的な人間の行為である。この人間行為としての葬の様相として「土葬」「火葬」「水葬」などの形態が存在することは周知の通りであるが、これを内面的な本質から大別すれば

(一)　世俗的型葬

(二)　宗教的型葬

の二種類に分類することができるであらう。この場合、一般の通俗的な史的見解によれば、葬は世俗的型の葬から宗教的型の葬に変化したかのように云はれがちであるが、このような平面的な一直線的史的変化を葬に求めることは、非常に困難でもありまた危険でもある。例へば、屍体放棄の如きは、宗教をもたない古代社会にのみ存在した世俗的型の葬と見られやすいのであるが、それは必ずしも宗教をもたない古代社会にのみ見られた人間行為ではなく、宗教的型に所属せしめることのできる特殊的な屍体放棄は、現代にあっても行はれているのである。

屍体放棄について大字典は「説文解字」の意によって「古昔死人を台にのせ、野原に持ち行きて草中に置き、之に艸や薪を蔽ひしことを知る」とか、「上古人死して之を葬る時は原野にすて、其上に只薪を覆ひしのみなれば、禽獣来りて之を害せり」と述べ、孟子も「上世嘗有不葬親、其親死、則挙而委之於壑、他日過之、狐狸食之、蠅蚋姑嘬之、其顙有此睨而不視」（滕文公章句上）と云っている。「委」とは放棄を意味し、「壑」とは「山水所趨也」というから山中の谷間のことであらう。

我国に於ける世俗的型における屍体放棄については、万葉集の挽歌の中にもそれらしいものが数多く見られるし、「続日本後紀」「類衆国史」「三代実録」「三代格」などの諸文献にも明らかである。例へば、類衆国史第一七三巻は大同三年（八〇八）の一月と二月に勅して、路傍に棄てられた病人の屍体を収容したことを伝え、三代格第十九巻は弘仁四年（八一三）六月一日の太政官符に、京畿の百姓が病人を路上に放棄して、餓死せしめる幣を禁止したことを伝えている。殊に続日本後紀第十二巻は、承和九年（八四二）嶋田及鴨河等のドクロを焼き斂めたもの五千五百余りと云っている。

こうした諸例は悪疾流行時に多く見られる云はば特殊的な社会現象であるにしても、我国における庶民社会の葬がこれと大差のない世俗的型の葬であったことは否めまい。少なくとも徳

川時代以前の我国における庶民社会の葬は、殆んど放棄かこれに近いものであったと見ても大過はないであらう。尤も屍体放棄の中には、これを単なる世俗的型における屍体放棄とのみ扱うことのできないものもあり、屍体に触れることを「穢」とする宗教的立場から、日本書紀第二十五巻に伝える如く「兄路に臥死ぬと雖も、その弟収めざるもの多し」というのもある。伊勢市にかつて行はれたという「早懸」（生葬）の如きは、こうした宗教的見解によるものであるが、我国におけるその他の宗教的型の葬としての屍体放棄の具体的な例については後日を期したいのである。ただ中国における小児の葬が——現代にあっても変化がないとすれば——、「親に先立つ小児は不幸者である」という儒教精神から、納棺もされずに原野に放棄され「蠅蚋姁嘬之、其顙有此睨而不視」の相を呈するのは、宗教的型の屍体放棄の典型である。

十王思想の成立における二・三の問題

——死後審判思想の受容の形態

岩佐貫三

十王経成立、及び之に伴う十王思想の発展過程にふくまれた西域的要素について二、三の問題を提起してみたい。

① 平等と平正の王名の異同

十王の名称の中で第八王たる平等王を敦煌出土の十王経類に限って平正王とするのは如何なる理由によるのであらうか。この系統の十王経類は祇教か摩尼教かの教義の出入の為に平等王を平正王とせざるを得なかったと考えたい。それにしても十王の一たる平正王の名称は西域的要素の濃いものであり、ここに十王成立史の一プロセスに摩尼教なり、祇教なりの近づきがあったと考えられないであらうか。平等・平正はその字義には差異はないが、罪を公平に裁判する意味に出たことは明白である。平等の語を避けて平正の語を用いたのは平等王の号が地蔵菩薩そのものの変身の場合に用いられたからであらうか。或は平等王を閻魔王の一義であるとする考方（一切経音義註）よりして十王中に平等王を数えることを不可としたのか。敦煌地方の地蔵菩薩信仰と併せて考えたい問題である。又、他面、双生神（twin-deva）的の性格と意義とを以て平等・平正の二王を解釈する為の一助となすことはできぬか。平等王と平正王、平正王と閻魔王の双生神的性格も浮び上て来る。更に、第八平正王・第九都市王、第十五道転輪王の三王の追加を例の七・七斎の構成要素から検討しこの三王を第二次的発生段階におくことも考えられよう。このことからシルク・ロードの一据点たる康居（Sogdiana）地方を中心とした祇・仏二教なり、摩尼、仏二教の錯綜を注意しなければならぬ。

（参考）松本栄一・敦煌画の研究 p. 380 吐魯蕃・木頭溝寺趾出土の壁画地獄図

② 生七斎と密日斎の交渉

十王信仰の生七斎と摩尼教の密日斎について Pahlavi（中期

ベルシャ語）の mihr（密）の義から判断してこれに介入する異国的分子（七日供養等）を十王思想の中に含まれた中国以外の信仰思想の要素として分析してみたい。大谷家蔵版の新西域記下にみる都貨羅語文書（亀茲出土）の回鶻語の摩尼教経典の紙背にみえる漢文仏典中の二七日・三七日等の如きも、注意すべき資料である。又、文珠師利菩薩及諸仙所説吉凶時日善悪宿曜経・巻下（大正新修蔵21・密4・1299）の宿曜暦経七曜直日暦品第八には重要な示唆を与える一節がある。尤も、この経の正偽の判別が先行すべき問題であらうが、この文中には生七斎と密日斎の関連を解くべき一の鍵を含んで居るようである。康居地方の星宿説が広く中国に影響したことは敦煌出土の古写本具注暦の日曜の下に朱印で密の字をかき、他の六曜を康居語で注しているし、又、宋史・律暦志にも星宿名を康居語で二・三記してあると思はれるものもある。

（例…摂提・紫微垣等）

③ 沙門・知祐の足蹟。沙門・知祐の十王思想の伝播に於けるまつわりという問題がある。十五信仰の発生地を中国巴蜀地方乃至は東部トルキスタン地方とせる説もあるが、かりに十王思想成立期を晩唐の頃と設定し、沙門智（知）祐の伝承の頃を以て十王思想出現の始りとなせばこの知祐の中国への伝承の時期こそ十王経の原初形態のまとまった頃と想定できないであらうか。しかも注意せられることは天福年中（A. D. 936～937）に中国に渡来したと伝えられる知祐は西印度僧であって地蔵菩薩変像を持参したと地蔵菩薩霊験記にみえている。又、中国への伝承後の十王が逆に西域に流出したとも考えられる節もあるし、知祐の足跡はとりも直さず、初期十王の形態の中国と西域との交錯、及びその先後の足どりを説明する事にもなるであらう。（参考） 地蔵菩薩霊験記（宋、常謹集、大日本続蔵2・22）沙門智祐、是印度人也。天福年中来至。而清泰寺。所持像経中有地蔵菩薩変像併本願功徳経梵夾。云々

維摩経の道教的改変

鎌田茂雄

南北朝の末から隋・初唐にかけて撰述されたと思われる道教経典には、仏教思想の影響が認められる。社会史的には北周の廃仏後、通道観の設置などが、一層その傾向を助長させたのであろう。そのような性格を持つ経典として、本際経とか海空智蔵経などがあるが、ともに高度に発達した仏教の教理学の影響が指摘される。ここで取上げる海空智蔵経には、唯識説とくに真諦三蔵の翻訳した摂大乗論の学説の改換が顕著に認められるのであるが、その点については、先に私見を発表した。

ところで、この海空経巻九、捨受品の一部には、維摩経問疾品を改変したものが認められる。維摩経は大乗仏教の経典としても、きわめてユニークな性格をもつものであり、とくに維摩居士という一人の居士を中心に、物語りを展開させている点や「無住の下に、一切法を立つ」というような、空の哲理を説い

た点など、大乗仏教の真髄をあらわしている。この維摩経の問疾品が道教的に改換されて用いられていることは、海空智蔵経の性格を考えるうえにも、十分に考慮されなければならないであろう。

海空経に影響を与えた維摩経のテクストは、玄奘訳出の説無垢称経か、鳩摩羅什の訳出した羅摩詰所説経であるか、どちらかというと、この三本を対照して明らかなことは、海空経は鳩摩羅什訳によって作られたものである、ということである。海空経に影響を与えた維摩経の一文が玄奘訳によらないで、羅什訳によっていることは、海空経の成立を考える上にも、重要な手がかりを与えるであろう。以前、私は海空経が真諦訳摂大乗論にもとづいて作られたことから、海空経の作者は海空経の成立を早い時期におこうとしたため、玄奘訳をとらないで真諦訳を採用した、と考えた。これと同じように考えれば、海空経が鳩摩羅什訳の維摩経を採用し、玄奘訳によらなかったことは、海空経の成立を古く見せるためとも考えられるかも知れない。

しかし、海空経に影響を与えた仏典が、二つとも玄奘訳によらずに、真諦訳や鳩摩羅什訳によったということを、素直に理解すると、海空経の成立年代は、玄奘訳摂大乗論や玄奘訳説無垢称経の訳出以前であったのではないか、とも考えられる。玄奘訳説無垢称経の翻訳年代は六五〇年であるから、海空経の成立年代もそれ以前と考えられることになる。私は先に、仏道論衡における仏性の三性説に関する論争問題を手がかりとして、海空経の成立年代を六五九年以後と推定したのであるが、これも確実な年代決定の理由にはならないであろう。とすると、海空経の成立年代については、さらに再考を必要とするといわねばならない。なお、海空経巻三には「開皇之始、発無上果」なる記述があるので、これも成立年代推定の資料となると思われる。なお詳細については、拙稿「道性思想の形成過程」（東洋文化研究所紀要第四十二冊）を参照していただきたいと思う。

道教の神々について

福井康順

問題を考える時、誰人もがまず注意するのは老子の神格化である。その老君となり（抱朴子）、太上老君となり（釈老志）、下っては大聖高上大道金闕玄元皇帝などとなっていること（唐会要五〇）はいうまでもない。次に元始天尊が注意されるが（釈老志）、これ等の二尊に太上道君が加わる時、道蔵の三洞の教主であるいわゆる三尊が形成される。太上道君は、梁代には見出され（登真隠訣下）、「太上」とし言えば、――太上老君ではなくて、――意外にもこの太上道君を指している場合の多いことは注意すべきで、その老子の主要思想である道をば神格化したことは明らかである。また、太乙元君という名称（抱朴子三・四・一三）からの着想であることも推定される。ところで、太乙元君は老子の師であるという（抱朴子）。そこに太上道君の次に太上老君が位している神階の生れている因由があるの

であるが、一方、元始天尊は、その思想形成の過程から考える時は、もっとも後れて生れた神のようで、現にかの千二百官儀にすら見えてはいないのである。しかし、後世になると上記の神神の位置すなわち神階は、その発生の順序には全く逆になって尊信されている。ちなみに、「男を真人といい、女を元君という」（太平広記五八）説もあるが、これは後世の分け方であって、古代にまで及ぶものではない。

三尊は、いわば長い信仰の集積から発生した神神である。その三洞の教主説になったのは遥かに後れて南宋においてであろうが、他方、かの天宝・霊宝・神宝のいわゆる三君をもって三洞の教主とする説は、早く六朝末には見出される（九天生神章経）。その全く作為に出ている神神であることは、名称の上からも明らかで、これ等の問題については、拙著「道教の基礎的研究」第二篇を参照されたい。

道教の神神を考える時、当然、かの真霊信業図の上に列ねられている神仙たちが注目される。一先学は、道教マンダラとすら称している。しかし、それは梁の陶弘景の撰ではないようで、実は校定者という閲丘方遠の作である、というべく、従って神神は、唐末の神階もしくは仙真の系譜を伝えている、と解される。登真隠訣に見える太清衆なるものと合致していないことが参考される。

さて、釈老志に見える神神の、後世の文献には見出しがたく、すなわちその信仰の行方が不明なことは問題である。例えば、九州真師とか、最高の存在という無極至尊、または天至真尊・天覆地載陰陽真尊などもそれで、特に仏陀が得道して、延真宮主となり、三（四はあやまり）十二天に住むという形相のごときはそれである。おもうに、道教は、古代において三張の流れと二葛の流れとに分かれて、北方と南方とにその主流が伝布されたようで、しかも、後世、北方系は南方系に吸収され、或いは無視されて、そこに信仰の形相も、神観も、経典もが形成されている、と考えられるのである。詳しくは拙著「東洋思想史研究」にゆずるが、顧るに、釈老志の神神の上記のごとき性質は、すなわちそこに理由があるのではなかろうか。

なお、標題を考える時、かの関帝をはじめ娘娘、太山府君などが、また問題となる。中共の現況は知らず、これ等の神神は、古来、中国の民衆の信仰を非常に集めていたからで、しかし、今は他日にゆずりたい。

宣長と篤胤の教典解釈の方法

小野祖教

国学者として、宣長と篤胤の古典解釈を見る時、古典の客観的解釈に於いて、宣長がすぐれて居り、篤胤が及ばなかった事は、何人が見ても明瞭である。宣長学は、古事記伝三十巻に代表さるべきもので、それは、飽く迄も客観的な意味を明らかにしようとする註釈書であった。宣長の時代に於いて、この注釈書の完成した事は歴史的に偉大であるが、同時に、今日に至る

まで、なほ、基礎的参考書として、生きた価値を持つ事は、その客観的解釈の卓抜であった事をよく語っている。

私は、復古神道家としての宣長の学問方法の特徴を、復元解釈法の名でとらへたい。宣長の思想的立場には、契沖、真淵を通して学んだ主情主義と反理教主義とがある。復元解釈法も、契沖、真淵及び荻生徂徠から学んだが、宣長は、更に、これを神道と云ふ信仰の領域にまで拡げ、神学の方法まで、復元解釈法で貫こうとした。

篤胤は、主情主義、反理教主義及び復元解釈の神学を宣長に学び、その忠実な継承者となろうとした。然し、彼は、復元解釈に於いて、宣長に及ばなかった。篤胤は、自ら宣長の及ばなかった新解釈をひらいたと信じていたにも拘らず、復元解釈としては、それらは、悉く誤っていたと云って過言でない。すべて、宣長から出直ほさなければならないものであった。

しかし、篤胤には、宣長に無いものがあった。私はこれに一元解釈法といふ名をつけたい。それは、古史成文、古史徴、古史伝の三部作の主著にあらはれるもので、古典の混乱、矛盾、不明を整理して、一元の体系につくり上げたものである。古史伝は、一見、古典註釈書のように見えるが、実は、一元解釈の為めの解説であった。彼の一元解釈は大同をとって小異を棄てる切捨解釈に他ならなかった。それは、異神同一論によく代表されている。このような解釈は、復元解釈の見地から云へば、全く言語道断な創作である。

篤胤は、この方法を儒教、道教、仏教、基督教にまで適用し、一種の逆本地垂迹説を唱へた。即ち古道（古神道）は完全で、これら諸教の教は、同一の根元から転訛した不完全教義であると称した。篤胤の西籍概説（儒道大意）、出定笑語（仏道大意）、俗神道大意に代表される異教批判書は、一見宣長の純神道の立場からする異教批判に似ているが、実は、一元解釈法による混合説を指向するものであった。ここに篤胤のテクニシャンとしての特色があると共に、異教研究に大きな力を注いだ秘密があると思ふ。

篤胤の学問は素朴で、方法は当を得たとは云い難い。しかし、宣長の神道と比較すると、宣長の問題意識が限られて居り、自ら、神学的に必要な応用解釈、拡大解釈を困難にしている事がわかる。篤胤は、その欠陥を補ふ為、歴史的な役割を演じた事は明らかで、その面からいへば、神道史的には、現れるべくして現はれた重要な人物であった。しかし、一元解釈法から、神道の体系的教理を導びき出そうとするのは無理である。この意味では、宣長に還へっただけで足らず、篤胤に求めても得られないものが、課題として残されている。神道学は、篤胤を否定して宣長にかへるだけでは完成し得ない。又、宣長に於ける神学的動機を否定する方向で宣長の方法を徹底させるだけでも、目的を達する事は出来ない。宣長にも、篤胤にも欠けている別の方法方法論的基礎から、再出発しなければ、篤胤の課題を解く道が無い。

コーラン張り合い章
信仰ただひと筋章の注解

中村満次郎

コーラン百二章張り合いは前章戸を叩く、あるいはその他の章句とともに、「最後の審判の日」をといて果敢である。いえば、この章はただそれだけのことなのである。そして、文脈もまた前章と同調している。それは最古に属すべき啓示であろう。コーラン全章にあって、「最後の審判の日」がどのようにとかれるか、それは興味のある問題である。

ともあれ、コーランも後半におよんで、この中心問題をめぐり展開してゆくのであるが、それはまたキリスト教との出会より脱皮してあくまでアラビア的であり、それはまたムハンマドの人格でもあろう。それでいて教訓的であり、当時の社会が反映していて、そこが砂漠的であると判断されよう。

その砂漠的という本質をコーランは遺憾なく発揮しているのである。そして、後世にイスラムは世界にコーランとともに伝播したのであり、啓典の民の本質もそこに秘められている。

一、徒な張り合いごとにうつつをぬかすお前たち、
二、墓に行くまでそのままか。
三、いや、いや、いまに思い知るぞ。
四、も一度言おうか。いや、いや、いまに思い知るぞ。
五、いや、いや、はっきり知って貰いたいもの。
六、きっときっとお前たち、その目で地獄を眺めるぞ。
七、も一度言おうか。きっときっとお前たちその目ではっきり眺めるぞ。
八、その日には、お前たち、快楽の責めを問われるぞ。

この張り合い章の主題は前述した如く、「最後の審判の日」であるが、それでは、信仰ただひと筋章は如何であろうか。

一、告げよ、「これぞ、アッラー、唯一なる神、
二、もろ人の依りまつるアッラーぞ。
三、子もなく親もなく、
四、ならぶ者なき御神ぞ。」

この啓示はイスラム教徒にとっても著名である。後世において最も強調されるアッラーの神性がこの短い啓示に明白に語られているためである。それは題名のとおり、信仰ただひと筋であり、そこに確固としたアッラー唯一神の信仰がとかれているのである。この章句は百十章あるいはその他の章句とともに、アッラーの神性が主体をなす啓示の重要な一つである。

それではこの百十二章の意味するものは何か、短い啓示ではあるが、この明確なアッラーの属性をめぐる解釈はそれ程に容易ではない。

次にこの章各節の意義に言及すれば、十三世紀のイスラム学者バイダーウィーによれば大要次の如くである。すなわち、予言者ムハンマドは主なる神について尋ねた、唯一なる神、それはアッラーであると啓示が下った。アッラーは永遠であり、親

族もなければ、生みもしない。また並称されるものもいない。唯一にして、最後にたどりつくべきところなのである、という。

この意義よりすれば、まさにこれはアッラーの人格そのものである。アッラーの神格についての他の章句には、後半に、六十七章、七十、七十一、七十二章、七十八章、八十五章、八十七章、九十章、九十五章、九十六章、百六章、百八章、百十章、百十三章、百十四章、がある。またコーラン全章はアッラーの唯一性をといていると言ってよいのである。

しかし反面、コーランにとかれる主題がまた、前述した如く、「最後の審判の日」でもあるという事実である。六十八章、六十九章、七十四、七十五、七十六、七十七章、八十章、八十二章、八十三章、八十六章、八十八章、九十九章、百章、百一章、百四章、百五章、百七章は明らかにこの主題についての啓示である。

ここで結論されることは、この二つの主題をめぐる啓示は後半の特質であると見做しうることであり、それはまた、啓示初期の様相であり、そして、どちらかと言えば、「最後の審判の日」をとくことによって、啓示は下ったのだとみるべきと考えられる。

いよいよ喇叭が吹き鳥らされる時、まこと、その日は苦しい日、信仰のない人々にはなみ大抵の日ではない。

（コーラン七十四章）

ベルリンの壁と非宗教（人道）観

藤本一雄

欧州旅行中、各所に宗教大寺院・神殿を眺める。ウェストミンスター寺院・ノートルダム・聖教会・グランドゥヴイング大教会・ヴァチカン宮殿等々、集る人々の敬虔な姿を観て、襟を正す思いに打たれた。アテネ山上パルテノン神殿の遺跡（七米太さ・一八米高さの大理石柱百廿本の殿堂）・イタリアのピスコ海岸巌壁（百米）上のテラシナ神殿遺跡（パルテノンと略と同大の大理石柱に成る）に、信仰の絶大さを忍んだ。ノートルダム教会のミサを拝し、信者数百、牧師指揮のもと、粛然讃美歌を唱う荘厳なる情景に涙しつつ、ふと、一八〇四年末皇帝戴冠式に、この大ホールの中、嬌慢の気満面のナポレオンが、ローマ法王の持った王冠を、つと奪い取って、ジョセフインの頭に戴せた昔を思い出した。善い忠告者ジョセフイン離婚後失敗を重ね、セントヘリーナの死の床に、始めて牧師に死後の福祉を祈らしめた。彼の非宗教観は、この大天才を失脚に導いた。絶対信仰に終始した大統領ワシントンに比較したい。宗教心無視の軍国主義日本軍部が、自国を全世界嘲笑下に陥らしめた事を、誰に否定ができるか。考えて観なければならぬ。

一九六六年四月十一日、太い鉄鉤条線物々しいベルリンの壁を眺め、該壁に接したソヴエット・英・仏国無名戦死者の墓と

西ベルリン側壁下に並ぶ、射殺された越壁人の墓以外、宗教的敬虔性絶無の、血醒い戦場そのものを視る感じをどうする事もできなかった。前々日（四月九日）壁を越して殺された東ベルリン婦人（八一歳）の、土新しい墓の花輪に涙した。越壁者は犬をも殺す。越壁者の家族は、幼児も処刑される。而も今なお年数十名は越壁を試みる由。ソ・米・英・仏・独の衛兵達は、銃を手に相互相反目しつつ監視する。通行許可の人々・バス・車悉く厳重な検査がある。バスの荷入れ・エンヂンの蓋を開き、座席を外し、車の下に反射鏡を入れて覗き込む。銃・弾薬の匿在を懼れる由。所謂壁（白煉瓦高さ一・五米弱の堤防城壁と破壊家屋の壁も取入れた、市内四三キロ周囲三五〇キロ）の唯一か所の通行ヴランデンブルグ門は、前記武装兵が厳守している。

東・西を区切る白ペンキ二インチ巾の地上線を、通行人一人々々必ず踏ませて、跨ぐ事を許さない。人・車の通行毎に遮断器の鉄棒が上下する厳しさである。東ベルリン側は、市内通行人も稀れに、空屋も多く、大戦に破壊された儘の家さえも少なからず見られた。特に奇異の感を受けた事は、案内の東・西ベルリン人各々が、大建築の前に進む毎に、「この建物は現在〇〇省、東西統合すれば△△省！」と、孰れも同一態度・口調で公言していた実情である。ソ連の独人を憎む心は、只々独人の反抗心を煽るのみである。独人の衛兵が、越壁の先達となる事さえある由。始め東・西を区切り、ソ連の殖民地共産主義国と宣言するや（ソ連八区・米六区・英四区・仏二区）これを好まぬ独逸人が、連日西へ日々数千人移動し始めた由。見る見る人口の稀薄化する実態に困惑したソ連は、急遽二―三日間に該城壁を、破壊された人家の壁も混入して造り、東ベルリンの周囲も、同一形式に取囲んだのが、現在の惨怛たる風景である。ここには、重ねて言う宗教性は墓のみで、非人道そのものでもある。即ち東・西ドイツの統合は、よもや平和裏には行えまい。第三次世界戦争の発生地となるであろう。ドイツ青年は、日本の戦争廃棄憲法を嘲笑している由である。

尤も至極の事ながら、今や月世界旅行の夢も実現せんとしつつある文化の世界に、人間相互共食の戦争はやめたい。必ず彼の地から戦争が起ると考えられる時、世界の平和絶対愛好者・宗教者は、決起して協力し、ローマ法王を先達として、ベルリンの壁無血撤廃をソ連に勧告して、非宗教・非人道を、非宗教を宣言しつつ而も宗教否定不可能に悩みつつあるソ連。（一九五二年ザゴールスク市に世界完教大会を行わしめ、一九五八年には、ソ連独特のバイブルを発行して、完教々育を行っている）に、世界恒久平和・世界共和国を創設する一大理想の実現を考えさせることは、彼らにもわからぬことはないはずである。

「文化大革命」と中国の宗教

佐木秋夫

いま進行中のプロレタリア文化大革命については、断片的な情報や宣伝が入り乱れて真相はとらえがたく、性急な評価は避

けねばならない。とはいえ、中共中央委の「一六項目の決定」（六六年八月八日）は、それを「社会主義革命の新段階」における「人びとの魂にふれる大革命」であり、破旧立新すなわち搾取段階の旧い思想・文化・風俗・習慣を打破しプロレタリアート自身の新しいそれによって「社会全体の精神的様相を改め」るものである、と規定している。したがって、それが宗教に重大な影響を及ぼすものであることは明白である。一九六三年秋～六五年春の間の三回の訪中で宗教の調査研究につとめてきたものとして、一応の考察をこころみておきたい。

文化革命は革命の必然的な一面で、それなしには革命はありえない。もちろん、その遂行の方法、順序、時期の確定は、複雑な諸条件に応じ微妙な政治的判断による。中国では、大局的に見れば、団結～教育～改造の三段階をへている。解放の当初には、激しい集団的「担白（告白）」による「人間革命」が推進されたが、全体の基調は広範な大衆の団結におかれてきた、といってよい。帝国主義・封建主義・官僚主義などの反動勢力とたたかい社会主義建設に集中する実践とねばり強い説得を主とする「穏歩前進」主義がとられてきた。

宗教の関係では、反革命活動や帝国主義との結合はきびしく排除されたが、信仰内容に触れるようなことはきわめて慎重に避け、寺院などの経営と宗教家の生活にも手厚い配慮がなされてきた。文化遺産の尊重という観点からも寺院などの公費による修復がさかんに進められた。寺院や教会に属する家屋はその有力な財源だったがっこれは民族資本家などへの特権的な保護と無関係ではなかった。

文化大革命は、一九五八年いらいの情況の急変の集約点をなすもの、といえるだろう。国際的には、アメリカ帝国主義の中国侵略体勢の確定、ソ連の修正主義指導部のそれへの妥協・協力、国内的には人民公社、自力更生、大躍進など、国外の階級闘争がいちじるしく激化してきた。さらに、建設の発展にともない、旧地主・富農層の進出、技術者や幹部の特権化、官僚化の傾向が強まり、旧思想復活傾向が、とくに解放後に育った青少年にかんして、懸念された。これにたいして、新しい教育の段階がはじまった。広範な社会主義教育の運動が展開され、「毛沢東思想」による政治・思想指導が徹底されてきた。

プロレタリア文化大革命の奔流が表面化したのは六六年春からで、六月ごろから紅衛兵の新組織が広がり、八月に党の公認による爆発的な高揚期に入った。その直接の要因は、ベトナムの緊迫―全面侵略の切迫で、中国は毛―林路線による「人民戦争」いがいに対抗し勝利する道はない、とされるのである。労・農（貧農・中農下層）・兵大衆に依拠し、それを信頼して徹底的に立ちあがらせる。「造反有理」――反逆は正当で、それによって「常軌」を破り、行きすぎは大衆じしんが直すことができる、とする。すでに人間改造の段階である。

宗教はもちろん旧思想・文化に属するものとされている。断片的な情報は、宗教者が批判され、寺院が門を閉ざしている、などと伝えている。しかし、「武闘でなく文闘を」すなわち説得による改造が指示され、悪質分子いがいには団結～教育～団

結がいわれている。信教の自由の原則はこの段階でも一貫している。これはマルクス主義の原則なのである。一部の行きすぎはやがて調整されるにちがいない。ただし、教育〜改造の過程で、宗教にたいする大衆の支持は激減している。宗教者じしんにも、生産労働従事などを経て信仰を失うものも少なくない。その兆候は数年前から明らかだった。宗教が、その支持者が主張するように、この試練をへて残存するかどうかは、今後にゆだねられている。

副島種臣の神道思想について

田中初夫

副島種臣は明治の功臣で伯爵、蒼海と号した。佐賀の産である。外交史上政治史上に功績が輝かしいが、一方漢詩人としても蒼古の風趣をもった作風をもって知られ、蒼海詩選、蒼海遺稿の詩集があり、後詩文の全集が刊行されているということである。それと共に一部神道家の間に神道精神を具現した人として高い評価を与えられている。如何なる意味に於て種臣が一部神道家の間に高い評価を得ているのであるかを考えてみたい。一部神道家というのは神霊学的な、或はまた私が名付けている国粋神道風な傾向をもつ神道家であって、主として薩摩の神道家である本田親徳の系統に属すると称する人達の間のことであるが、ここではこれらの神道家の所説ではなく、種臣自身の神道思想について考えてみたいのである。

種臣の神道に関する思想及び理論は、その詩並びに散文の中に見ることが出来る。その二三の点について述べよう。

(甲) 神論　神論と称する文章が三篇あり、その他にも神についての意見が散見するが、それらを綜合して考えられるところは次の如くであると思われる。神者天之徳也。仁義礼智之行也。徳一也。とあって、神は天の属性であって、本体ではない。然し作用でもない。行とは行く道の意で、道が神である。易に太極、書に皇極、礼に中庸というのは仁義礼智の別名である。従って神と天とは区別され、本体とは言えない。本体の行く道、行為の規則が神である。天は蒼々の天で、自然の天である。玄々遠々之寥廓。則視二積層一。斯為レ青耳矣。という天で、神はこういう天の徳である。

また神は、非レ一而一である。即ち多と一との関係でこれが相則する。神の徳は合抱にある。故に同時に一而非レ一という相対原理が成立する。

また、天が人を愛するとき之を神とすると考える。人を愛するとは愚者を明者にし、枉者を直くするような順序をいうのである。天は順を以て徳とする。幼より丁に、壮に、老に、そして神明となることである。天には禍福報応の道はない。神は正直であって横道なのは人である。故に誠者天之道也と言うことが出来る。

以上によって本体をなすものは天であり、その作用が神であると考えていたように思われる。その作用には順があり、それ

を道という。従って神は道であり、道は暫くも離れまた分るべからざるものである。

(乙) 魂魄論　天は本体であるが気状をなしている物質である。この天の精気には霊動力があり、霊覚智がある。この気から神は遊離するが、変貌するものは游魂という。游魂には四大別があって仁義礼智という。仁は幸魂、義は荒魂、礼は和魂、智は奇魂である。造化も人間もみなこの四魂から生れる。これに性の種を加えて五魂という。性は天根で、天之御中主神の如くである。魂が良知良能であるためには頂に来住む神が指導をする。また人には魄がある。魄は自ら造化することは出来ないし、また化して魂となることは出来ない。魂の働きを得て始めて魂となる。例えば人の心に仁の魂が働くとき仁の為にその人は全く己を忘れる。これ魄が魂に動かされているので、その時魄は魂に化す。これによって見ると魂は気で、天の側にあり、魄は肉体の側にあると考えているようである。

(丙) 神道説　天者神也、神者道也、性道之賦与也といっているが、これが種臣の宗教思想の根幹をなすものであると思われる。また遣興という詩に、茫々一神界　無始又無終　無二遠近高下一　大同之攸レ同　至大元無レ外　豈復有レ所レ窮　然而人霊善亦得レ班二其中一　とあるが、ここには老荘の思想がその根底に流れている。種臣は孔子と老荘の思想の上に、我が国の神道思想を置いてその考えを組立てたように思われる。

このような神道思想が何処から来たかは詳らかにしがたい。葉隠の影響も多いことであろうが直接的には詳らかでない。巷間にいう本田親徳の霊学との間の交渉も詳らかではない。種臣自身の漢学研究と明治の皇国中心思想とが一体となってこのような説をなしたのではないかと思われる。

天岩戸と鎮魂祭

——新撰亀相記の記事——

椿　実

「天岩戸」神話については四種ほどの解釈が行われている。①日神・嵐神(迫神)・月神説　高木敏雄「比較神話学」明・37の説で、スサノヲとヴェダ神話のインドラを比較。天然(自然)神話説。②高天原・出雲抗争説　高木氏の思想の展開。出雲国譲りを史実とみて、三神分治の説を否定する。(同氏　日本神話伝説の研究　大・14)③日食説・笑の祭儀説　Revon; Shintoism p. 67 の日食説。Salmon Reinach による天照大神とデメテルの比較(Revieu de l'Université de Bruxelles, moi 1911 p. 585-592, Cultes, Mythe et Religions, tome quatrième, 1912 p. 109～129) による。Paul Louis Couchoud や松本信広氏の笑の祭儀説。(同氏日本神話の研究「笑ひの祭儀と神話」昭・6)④鎮魂祭説　折口信夫氏によって「鎮魂法の起原を説く天窟戸の詞章」(古代研究　昭・4　国文学の発生　全集 p. 147) と

せられた説。松村武雄氏もこの説をとり、一つの祭儀神話であり、鎮魂祭という一の社会的事実―年々反復せられる呪術宗教的儀礼がその生みの親であることには、疑いない、（同氏日本神話の実相　p. 151～2　昭・22）とせられている。折口氏の説は『物部氏伝来の鎮魂法を行ふやうになっては、儀礼と無関係な神聖な本縁詞にすぎなくなっていた』（ibid.）というのであって、論拠は示されていないが先代旧事本紀の十種瑞宝の記事をさしているのであろう。それは

十一月丙子朔庚寅。宇麻志麻治命奉斎殿内於天璽瑞宝。奉為帝后。崇鎮御魂。祈祷寿祚。所謂御鎮魂祭自此而始矣。（旧事紀巻七天皇本紀旧国史大系　p. 321～2）という記事であって、十種瑞宝とは、①沖つ鏡　②辺つ鏡　③八握劒　④生玉　⑤生玉　⑥死反玉　⑦道反玉　⑧蛇比礼　⑨蜂比礼　⑩品物比礼であって、この十の宝を、一二三四五六七八九十と言って、ゆらゆらとふるえば、死人も生き返るという、布瑠の言本である。物部氏伝来の鎮魂法とは「其鎮魂祭日者、猨女君等率百歌女、挙其言本而神楽歌儛。」尤是其縁者矣。と記され、年中行事祕抄にみる鎮魂祭の歌舞に「次に一二三四五六七八九十、十度読み、毎度中臣玉の緒を結ぶ」というのに合っている。

天長七年（830）八月十一日卜部遠継ら6名の卜部によって撰上せられたという「新撰亀相記」には古事記天岩戸の段を引いて、

天児屋根命、天香山之真男鹿之肩骨、内抜ㇾ出、〔不剝皮而取也〕採天香山之母鹿木皮、火成卜卜。〔今、亀甲称肩本由此也〕王祖命所造、八尺瓊勾𨱇〔今、出雲国所貢御富岐玉也〕伊斯許理度売命、使鋳治（天）津麻羅所造、八尺鏡、太玉命掘採天香山真賢木〔賢木祭神此由也〕上枝着八尺勾𨱇、中枝懸八尺鏡、下枝垂白丹寸手〔木綿也〕青丹寸手〔麻也〕持捧天児屋命太詔戸言祷白、天鈿女命、日影為縵、取竹手於石屋戸伏槽、蹈登動揺而為神楽。八百万神一共咲之〔十一月鎮魂此由也〕（亀相記 L. 462～469）と記されている。

この註は「議註レ之」（L. 605）とあるところから天長の原註と考えられるが、仲冬（十一月）寅日鎮魂祭〔或云寅日鎮魂祭者謂上卯後寅日也〕（令義解巻二神祇令）と、天岩戸神話との関連を明記している。更に、釈日本紀は

以天香山之真坂樹為鬘。以蘿為手繦。〔先師云。鎮魂祭本縁也〕

とあり、先師とは釈日本紀の筆者たる卜部兼方の父、兼文の説であって、天岩戸神話は鎮魂祭の本縁であると説いている。これは古語拾遺によったもので、

古語拾遺曰……又曰。凡鎮魂之儀者天鈿女命之遺跡。然則御巫之職応任旧氏。今所選不論他氏。所違元也。

というのが兼文の説である。

武田祐吉氏「古事記説話群の研究」は新撰亀相記の記事によって文をなされているが、「本辞における鎮魂祭の思想」とでもいうべきものを省略せられている。武田氏は紀の一書に宇受売命のことを伝えないので、その系統は特殊の伝承と見、天石戸の神話を大祓の思想の投影と見るのである（ibid p. 284-5）

しかし新撰亀相記自身の註『十一月の鎮魂は此れに由るなり』(L. 469)によって天岩戸と鎮魂祭の関連はすでに明白であるといわねばならぬ。

出雲神話の複合性

松前健

出雲神話といっても厳密に言えば、記紀を中心とする中央神話に見られる、出雲を舞台とする物語と、他方風土記に見られる、出雲地方の数多くの神々の、断片的な物語とがある。然し従来その二つが屢々合致していないことが問題とされている。即ち記紀の伊邪那岐の黄泉平坂や、国譲りなど、何れも出雲が舞台とされて描かれている神話は、少しも風土記には見えないし、また逆に風土記の出雲の神々の多くは、記紀には出て来ないのである。普通常識的に考えるなら、中央神話に出て来る地方神の物語は、その土地の来来の口碑伝承であり、これらを結集したものが中央神話だということになる筈であるが、出雲神話の場合には、必ずしもそう言えない点が多いのである。然しこうした現象は、北欧、ギリシャなどの、古典神話などに見られる。ギリシャのパウサニアスなどの風土誌が記述する、実際の地方伝承、英雄崇拝などと、ホメロスやヘシオドスの神話的な語り物との間には、屢々食い違いがある。ホメロスに語られる神や英雄と、その活躍する舞台としての土地は、必ずしも実際にはそれらの崇拝や伝承が行われなかった。

G・マレイは、中央神話の構成要素の分析に当って、D・ミュルダーなどのホメロス研究を活用して、その各説話の真の母胎地・原郷地を究めるのに、三つの基準を立てた。即ち(1)その神や英雄の実際の崇拝地・聖所(神社または基地)の位置、(2)その主人公の系譜、(3)その主人公の闘争または交渉の相手の崇拝地、である。例えばAという神または人物が、甲地でBという神か人間と闘ったという神話が、中央で語られた場合には、必ずしもそれだけではその伝承が、甲地で発生したものであるとは言えないのである。もし甲地にAの崇拝所や地方伝承が、現実に存在しなかった場合には、甲地発生は疑われなければならない。処がAの崇拝や聖所が、甲地ではなく別の乙地で顕著であった場合は、乙地こそその伝承の本場ではなかったかと考えられるのである。そして更にAの神話的系譜が、乙地の霊格や人物に関係が深い場合は、なおさらその蓋然性は強まり、また更にAの闘争相手であるBが、乙地もしくは乙地に隣接する丙地であった場合には、ますますその伝承の母胎地は、甲地ではなくして、乙地及びその周辺であるという可能性を確かならしめるのである。従ってこの物語が、中央神話で甲地を舞台とするようになったのは、後世の社会的状勢の変化によるものか、その伝承の最終的な結集者の特殊事情によるものなのである。この原理を記紀の出雲神話に応用して見ると、色々なことが言える。先ず国譲りの神話で、大汝命及び天穂日命は、風土記や神名帳に徴しても、出雲地方の霊格であることに間違

いはない。恐らくこの物語の中核は、出雲国造の祖天穂日命が、大汝命の霊を慰撫鎮斎したという、出雲大社の縁起を物語るものであったであろう。然しこの場に出て来る大汝の御子の八重言代主、建御名方、下照比売は、何れも風土記や神名帳に見えない、他の地方の霊格であった。言代主は大和の葛城、建御名方は信州の諏訪、下照比売は摂津がその崇拝の本拠である。また建御名方の闘争相手の建御雷及び布都主は、東国の鹿島・香取二宮の祭神で、共に出雲地方に崇拝の跡は見えない。して見ると、この物語の起源母胎地は、最初は出雲であったと思われるが、少くとも後世には出雲以外の他の地の伝承が、数多く重なって出来上ったものと考えなければならないのである。即ち古代における数多くの国譲り神話（多分大和朝廷の勢威の伸張に伴ない、各地で発生した）が、重ね写真のように合わされて出来上ったものだと考えられる。言いかえれば、それらの個々の伝承の結集地は、出雲ではなくして他の場所、そして恐らくそうした遠隔の常陸や信濃までも統轄する位置にあった、大和の朝廷内であったであろうと思われる。三輪の大物主などと大汝の同一視も、恐らく後世的な現象であろう。要は記紀の出雲は、現実の出雲国というよりは、古代の宮廷における、一種の二元観に基く、高天原的なものに対する出雲的なもの、即ち光明的生命的な世界に対する、暗黒的・死的な世界として観ぜられまとめられた、理念的な世界なのであった。そしてその説話の素材は、必ずしも架空の創作ではなく、色々な地方の信仰伝承が、複合して出来たものなのである。

本山派修験の霞支配について

鈴木昭英

修験道本山派では、地方在住の同行山伏を支配するに、地域的縄張りを意味する「霞」の制度をとっている。本山派の主張では、この霞支配の起源は、本山派成立の時点即ち寛治四年増誉の熊野三山検校職就任にあるとし、白河法皇の勅宣で日本六十余州の先達・年行事へ霞支配許可の令旨を下され、社参仏詣の道者引導職が定められたともいう。しかし、熊野三山検校職の管掌がそのまま直ちに霞支配の成立、先達・年行事職の誕生をみたとは考えられない。

霞支配の原初的な形態は、聖護院門跡の膝下にある院家数ケ寺が諸国に支配するそれぞれの霞を有し、更に国・郡・郷ごとに細分化された霞に年行事職をおいて、同行山伏の管理に当らしめた所に求められよう。

中世以来の聖護院の院家には、洛外東山若王子乗々院・洛中六角堂住心院・洛東聖護院村積善院・洛北長谷村華台院・播州志染庄伽耶院がある。これらの院家が諸国の本山派山伏を進退する上限の時期は明らかにし得ないが、現存史料からみるならば南北朝にあらわれる。（住心院文書）中でも、若王子は院家の筆頭格であり、古来熊野三山奉行職に任じ、霞支配においても最も勢力を有した。

地方にあって在地山伏と直接交る年行事は、本山乃至院家が中央から派遣した役僧山伏ではない。年行事職を拝命する山伏の根源は、古くから他方に定住した有力な熊野先達にあると思われる。

熊野三山に対する信仰は、院政時代以来、地方では先ず武士・豪族に受け入れられた。熊野先達は大峰・熊野・葛城の入峰修行に専念するが、また地方村落に徘徊・定住し、こうした土豪を旦那として、旦那の熊野参詣の案内役をする。有力な土豪の帰依を得た熊野先達は一族の祈願寺として代々重んじられるが、殊に南北朝以降、各地に大名領国が形成されてくると、一族のみでなく、その領内全域を縄張りとする先達がめだって各地に現れてきた。大峰・葛城入峰や熊野参詣などを介して既にこうした先達と密接な関係があった本山が、この時運に乗じ、その先達の所有する旦那の熊野或は伊勢参詣の先達職を本山として認可し、更にその後、一円支配の完了した先達に対し、新たに年行事なる役職を設けてこれを補任し、霞場の道者参詣の引導はもちろん、霞内の同行山伏の管理をも遂行せしめていったものと考えられる。一修験家が年行事職補任にいたるまでのこのような経緯は、奥州石川郡年行事石川八大院（石川文書）・同白川郡年行事八槻大善院（八槻文書）・同相馬領宇多行方椎葉三郡年行事相馬上之坊（岩崎上之坊文書）・同田村郡年行事蒲倉大聖院（青山文書）・上州年行事国分大蔵坊（内山文書）その他にうかがうことができる。年行事の初見は十五世紀中頃であるが、この頃から戦国時代にかけて、年行事職による本山派の霞支配体制は確立し、ほぼ完成したものといえよう。

徳川家康は、天正二十年正月、年行事に対してこれまで通り聖護院門跡が定め置いた年行事職を領掌せしめ、慶長十四年五月には、聖護院に朱印状を遣わし、年行事職之次第として門竹立・七五三引・御祓立・神前備魚類事・伊勢熊野社参仏詣の引導は修験中の作法なることを認めている。これにより、本山派の霞支配の体制は近世を通じて幕府の保護によってそのまま継続されることとなった。霞制度はそれ自体排他的封鎖的性質をもつから、その後当山脈・羽黒派・神道との間にしばしば縄張り争いを起しているが、幕府の裁決を仰いだ場合、年行事に対するこれまでの門跡院家の御教書・領主の許状・家康の朱印状を証文として、多くは本山派の有利に判決が下されている。

近世における本山派修験の階級には、院室・座主・先達・公郷・年行事・直末院・准年行事・諸同行の区分序列があった。年行事以上に霞配分があり、年行事は一郡二郡と霞同行を支配し、先達以上は一ケ国二ケ国と霞同行を支配するものといい、年行事職の有力な者を先達職に昇進せしめている。

詳細は別稿に譲りたい。

修験道の符

宮家準

修験道の符は、多くの場合経の要文、神呪、崇拝対象の名等

を記した紙片であり、これを飲んだり、身につけたり、柱にはりつけたり等するものである。修験者は病気、産育、生活上の諸問題など、依頼者の現世利益的な希求に対して符を用いて宗教活動を行なうことが多かった。このために修験道研究者の間でも、符の研究は以前からその重要性が指摘されていたもののこれまで体系的にはほとんどとりあげられなかった。

私は本発表では、修験道の符に記されている諸記号は決して無意味に書かれているのではなく、修験道の宗教的世界観を物語るものであるとの立場から符をとりあげて見ることにする。そして修験深祕行法符呪集所収の符を資料として用い、符に記されている個々の symbol の意味を解読し、そうした諸 symbol の組み合わせが全体としてどのような意味を示しているかを明らかにして見ることにしたい。また更にそれがいかなる原理にもとづくものであるかを推測して見ることにする。

修験道の符に記されている symbol には、大体において、種子、仏名、経文、日月等の字句を示す模様等の類と唵急如律令の呪語がある。そして実際には修験道の符は、一つまたはそれ以上の崇拝対象の symbol と唵急如律令の呪語の組みあわせからなっている。

ところで、修験道の符は、恋愛、離別、資人、家出人等の人間関係、求子、避妊、安産等の産育、月経、虫歯から疱瘡、疫病に到る病気、鼠よけ、虫よけ等の生活上の諸問題、止雨雷除、軍事等、さらには方違、狐、金神、生死霊等邪霊よけなど多方面のことに用いられている。けれどもこうした符の用途に応じて符に記す symbol やその symbol の組みあわせを異にするということはほとんど見られず、大部分の場合種々の崇拝対象と唵急如律令の呪語の組みあわせというようにほぼ同じ形式で symbol を並べた符が用いられているのである。さらに病気なおしは薬師というように用途に応じて崇拝対象をかえることもなく、ランダムに不動明王、大日如来、鬼、日月等の諸崇拝対象が用いられている。それ故修験道の符は用途には関係なく、一様の原理につらぬかれていると考えられるのである。そこでこの原理を明らかにするために、修験道における諸 symbol の意味及びその組みあわせの意味を解読して見ることにする。

まず種子真言は、諸仏の密語で病を癒し、悪を駆り、災を除く働きを持つとされている。（修験修練抵要義巻六）、なお種子真言によって表象される例としては符の用途にかかわりなく、一様に大日如来や降魔の働きを示す不動明王が多く見られている。また経文を符に記すのは、経典読誦のかわりにその essense を記して諸願成就をはかる為のものである。（修験故事便覧巻一）次に鬼は役小角の鬼神使役の伝説に見られるように、修験者の使役者となって、種々の役割をはたすものと考えられる。（役君形成記）他方日月星等の symbol は天の諸神を示すものと推測されるが、天は大日如来と同じく、人間の運命を支配する崇拝対象とされている。（修験三正流義教）このように符には性格は多少異にするもののいずれも人間の運命を支配し、邪霊をよけ、かつこれから守る働きを示す崇拝対象の

symbol が記されているのである。

次に多くの符に崇拝対象の symbol の下に記されている喰急如律令の呪は、良くない事をする悪魔を教訓し正道に帰す働きと、賊を防ぐ働きを示す面と二つの働きを表象すると説明されている。（修験壇問愚答集）また憑依している邪霊が速疾に退くことを命ずる呪とも云われている。（修験初学弁談）、しかもこの呪の上に除霊、守護の働きを持つ崇拝対象の symbol が記されているのである。それ故修験道の符に記されている symbol は、全体として見た場合、崇拝対象の力をかりて邪霊を防ぐことまたは邪霊をのぞくことを表象するものであるという事ができよう。

換言すれば、修験道の符には、種々の用途に一様にこれを用いることにより、それに記された崇拝対象の力を借りて、すみやかに邪霊を退散させ、またその来るのを防ぐという原理が読みとれるのである。そして修験道の符が病気等の諸災難の除去や予防に用いられるのは、当然その背後に、病気等の災難の原因を邪霊の所依にし、符に記されているような、それより上位の崇拝対象の力を借りて、これをのぞくことが出来るのだ、という宗教的世界観が存在することを物語っていると考えることが出来よう。

神仏分離以後における神仏関係

加藤章一

明治維新は王政復古、祭政一致を目標とし、神武創業の始にかえることを理想として行われ、それに伴って神仏判然令が出されたのであった。従ってもとより神仏両者の取扱いは平等なものではなく、神道は始めから神祇官の下にあり、優位な取扱いをうけたが、仏教は民部省の寺院寮におかれ、廃仏毀釈の打撃をうけることになったのであった。明治二年宣教使がおかれ、多くの神官や国学者が任命され、大教宣布の詔をうけて広く国民に祭政一致、敬神崇祖の大道を宣教することになると神道は全く国教化された。後に神祇官は神祇省となり、教部省と変り、宣教使は教導職となって神官のほかに僧侶、儒者、講釈師等をも加えて神仏一体となって宣教に当ることになったが、そのためには三条の教則が定められ、全ての講説はその線に沿って行われることになった。明治六年教導職の任命について大教院が設けられ、教導職の講習が行われることになったが、神官と僧侶では同じく三条の教則に基いて講説しながらも両者の間には自ら相異があり、神官は時に排仏を説き、僧侶又三条の教則にもどる話をする場合もあり、神仏混淆の蔽も著しく現われて来た。これに対して在欧の嶋地黙雷からは有名な信教自由に関する建議文の提唱があり、真宗諸派の分離脱退を機に明治

八年大教院は解散され、各宗はそれぞれ単独の布教を行うことになった。明治十年教部省は廃止となり、宗教事務は内務省の社寺局に移ったが、後社寺局は神社局と宗教局に分れ、大正三年宗教局は文部省の管理下に入った。その後内務省で取扱われていた神社行政は昭和十五年神祇院に移され、国家神道として独自の使命をもって国民指導の中心に立つことになった。

かくして明治二十二年憲法が発布され、信教自由の保証がされることになったのであるが、神社神道の問題は宗教以外のものとされ、民族古来の礼典とされたため信教自由の保証とは別在するものとなり、全国民に強要されることになり、終戦時までは神道は宗教現象とはみられながらも現実的には宗教以外のものとされ、神仏問題は殆んど科学的批判の許されないものとなっていた。

戦後は日本民主化の要件として進駐軍の要請により信教自由の制限排除、確立推進が行われることになり、神道指令に従って神道は宗教として改めて認められることになり、従前のような政府の保証、支援、保全、監督の下に国家主義、軍国主義と一体となり、神道は宗教に非ずと云うような仮面の下に公立の教育機関内に於ても教育されると云うようなことは禁止され、他の仏教やキリスト教と同じ立場にあることになり、ことに新憲法の発布・教育基本法の制定は信教自由、政教分離の原則を確固たらしめているのである。しかるに明治維新に際しての神仏分離事情には甚だ無理があり、中には分離出来ぬもの、分離すべからざるものまでもこれを分離しているものもあり、併も神道を宗教以外のものとして取扱い、七十七年間もそのような無理を強行して来たために両者の間には混乱、争論が尚繰返されている場合もあるのであり、また戦後の両者が宗教として自由な立場におかれることになったのを機会に新たな交渉の見られる場合もあるようである。

然るにこれらの事情中、神仏分離に関する資料は明治維新神仏分離史料正続五巻の集成があり、まことに便宜であるが、その後の複雑な環境下における関係、引いては終戦後の自由な立場における両者の交渉等については多くの問題が残されたままになっている。幸いに本年度綜合研究の課題としてこの問題が取上げられ、各研究協力者によって実態調査が行われることになったので、一往報告するものである。

（これは昭和四十一年度文部省助成綜合研究「神仏分離以後における神仏関係の実態調査ならびに研究」の一部である。）

第六部会

背教者・不干斎ファビアン
晩年の一史料

井手勝美

日本人背教者・不干斎ファビアン（一五六六―一六二一年永禄九―元和七年）は、キリシタン史と日本思想史の両分野から最も注目されている人物である。

最初に、ファビアンの事跡について、従来論及されていない若干の問題を述べてみたい。

一、彼の名は日本イエズス会名簿に「都の市のファビアン」『都のファビアン』『上のファビアン』と記録されている。従って、彼はキリスト教改宗以前、都、即ち京都と深い関係のあった人物であったと思われる。

又、彼は少年時代に禅宗の所化であったと伝えられているが、彼が一六〇五年（慶長十年）京都で著わしたキリスト教護教論書「妙貞問答上巻（仏法篇）」の中には、臨済系の「伝心法要」や「臨済録」の引用文はあっても、曹洞系のそれは見られない。

以上の点から、彼はおそらく少年時代に京都の、臨済系の禅寺で過したものと推定される。

二、彼は一五九〇年（天正十八年）八月、加津佐で開催された日本イエズス会第二回総協議会にイルマンとして参加した。

さて、ファビアン晩年の一史料とは、一六二一年三月十五日附、長崎発、日本管区長マテウス・デ・コーロスのイエズス会総会長ヴィテレッシ宛書簡である。

本書簡から判明する点は以下の如くである。

㈠、長崎奉行長谷川権六（藤正）は一六一九年（元和五年）一月、長崎のキリシタンその他の問題を報告するために江戸へ上り、同年十一月十四日、長崎に帰った。*おそらく、この時、彼はファビアンを同行したのであろう。彼がファビアンを伴い、江戸から長崎へ下向した理由は、幕府の確信していたキリシタン日本征服説を流布することによって、長崎のキリシタンを一層容易に打倒し得ると考えたからであった。従って、ファビアンは、この年、即ち一六一九年十一月十四日以降、一六二一年の歿年に至るまで、長崎に於て幕府のキリシタン弾圧に協力したことが判明する。

㈡、ファビアンは、一六〇八年（慶長十三年）京都に於て、一修道女と共にイエズス会を脱会し、棄教したこと。

㈢、ファビアンの一六二〇年（元和六年）の自著「破提宇子」の著作地、刊行地共に長崎であること。又、本書には現存元和版以外に異本の存在する可能性のあること。

㈣、本書簡の執筆者、日本管区長コーロスは「破提宇子」を完全に論駁する特別の論書を作成せしめたこと。

㈤、コーロスは幕府の将軍（家康、秀忠）がキリシタン日本征

服説を抱くに至った諸理由を特別の一書に認め、本書簡と共に送付したこと。

本稿の詳細については「キリシタン文化研究会会報、第九年第三号」（昭和四十一年九月）を参照され度い。

＊「キリシタン文化研究会会報」には、長崎奉行長谷川権六の長崎下向年度を一六一八年と記したが、一六一九年十一月二十四日と訂正したことを附記する。

防長村落の屋敷神

伊藤芳枝

山口県阿武郡旭村佐々並は山口市より北へ中国山地を横切ってバスで一時間余のところにある。萩・山口を結ぶ街道の宿場町であった佐々並市（いち）を中心に九つの部落から成る。戸数四三〇、人口二四〇〇。豊かな森林に恵まれ、部落共有林は財源の主なるものである。部落は何れも旧藩時代の組を単位としていると見られる。組は祭祀組織の単位である。共同体的色彩が強い。

正月初めに地神祭り、「地神申し」をする。これは山口県下一帯で見られる行事である。組毎に頭屋制で祭る。盲僧ないし神主が招かれる。田植後、七月の虫祈祷、九月の風鎮祭にも神主か盲僧を呼んで頭屋制祭祀をやるのが一般的である。氏神六所神社では春、秋二回の祭があり神幸行事があり、組は各祭役を分担する。しかし組毎の勧請神の農耕儀礼的なものの方が賑やかに行われている。

屋敷神の最も一般的に祭られている形が地神である。かまど荒神、おかまさまなどと呼ばれ、各戸がまつる。盲僧が司祭する。それと同時に宅舎神という形で神主が司祭するものがある。正月から二月頃までに行われる。この各戸屋敷神の祭は生業の豊饒を希う信仰行事として伝承保持されていると考えられる。地下上申、防長風土注進案によると、荒神森や山神森とよばれるものの夥しい存在が知られる。又社祠の数は百数十にも上る。これを見てもこの地方一帯に地神信仰、荒神信仰が盛んであることが知られる。

屋敷神の呼称としては、荒神が最も多く、鎮守荒神や地主荒神などが多い。又森神とよばれる例もある。由緒不明のまま宅舎神として神主により命名されたものがあるが、古墓を祀るもの、又氏神とよぶ例もある。

場所は多くの場合「セド」と呼ばれるところに祀っている。屋敷地内の裏山などに石祠や墓石などが積み重ねられて祭場となっている。屋敷地（宅地）に屋敷神はついているものであると考えるのが普通である。その森の木は伐ってはならぬとされている。

直江広治氏の屋敷神の類型に従えば、佐々並の場合は各戸屋敷神の形と言えるであろう。各戸屋敷神の祭祀は次第に減じていく傾向があり、旧家筋などで続けられている。村には禅寺が一、真宗寺が一あって六割が禅宗の檀家である。なお屋敷神は

禅宗の方に多いと思われるが断定は出来ない。

東北における一山寺院と高野山組織との関連性

月光善弘

東北における一山寺院の初期構成において中央諸大寺との関係が考えられるが、本稿では密教修学の一大中心地であった高野山組織との関連について考察して見よう。

東北の一山寺院組織を主要法会の役割・修行過程・僧階等を中心に大別すると、支配職・衆徒・補佐役・雑務役の四種に分けられるので、以上の分類によって比較して見ると、

第一に支配職であるが、東北においては学頭・別当・院主等で、そのほとんどが清僧であり、主要法会や祈祷の導師をつとめ、御目見得格の寺院として一山を代表し、幕府や領主に年賀・慶弔の挨拶を言上し、衆徒とは修業過程も異なり、僧階も上位であった。

高野山の制度史上、俗別当に次いで設けられた座主職は、第一八二代の持厳―天文三年（一五三四）―を以て終り、その後寺務検校執行職が名実共高野山統轄の権限を所有し、明治以降座主制度が復活されたと記されているので[1]、高野山の支配職は俗別当・座主・寺務検校執行であったと言えよう。

第二に衆徒であるが、東北においては修験であって、清僧と妻帯の二種からなり、主要堂社の祭祀・法要・祈祷をはじめとして、摂末社の別当を勤め、一山の主体をなしていた。

高野山組織の主体をなす学侶は、行人および聖に対し普通に衆徒とも呼ばれ、法談論義の履修の有無により学（道）衆と非学衆に分けられるが、広義の学侶集会評定に参加する検校・阿闍梨・山籠・入寺・三昧・大法師の数は、中世において約三～五百余名とされ、一番衆より五番衆まであって、最下位の五番衆は山上山下の警察を担当し、一山治安維持の上で重要な任務を果していたと述べてある[2]。

第三に補佐役であるが、東北では未出世の山伏として衆徒よりは位階も一段低く、主要法会や祈祷の荘厳・伝達および合図の鐘撞などの役を勤め、承仕・寺司・宝前・鐘撞・禰宜・脇坊・太夫・社人・蔵人などと呼ばれていた。

高野山においては六番衆が承仕方すなわち行人を指す呼び名で、学侶の統制下にあったが、次第にその勢力が強くなり、近世になると屢々学侶との間に争いを生ずるようになる[3]。そしてこの階層には承仕のほか夏衆・花衆・花摘・長床衆・堂衆が含まれるといわれる[4]。

第四に雑務役―門前―であるが、山内や山麓に門前町や部落を形成し、主要祭祀に際しては一山の掟に従って斎戒に服し、雑務を担当し、衆徒の外出時には供をしたり、または召し使いの用を勤め、寺坊と常に密接な関係を有していた。

高野山も古くは万許町と称され、自然に八葉の蓮花が開いた形の山の上を中心に七里四方を結界して出来たもので、現在の

高野町は典型的な門前町になっていると述べられているし、⑤また高野山三派の一つに数えられている聖は、全山大衆会評定には参加したが、学侶や行人のような独自の集会評定を持たず、⑥五来博士も「高野聖」に関する史料や遺跡・遺物の少ない理由として、「宗教よりは生活をつかさどるものであり、勧化、唱導、宿坊、納骨等によって高野山の台所をささえる階級であったので、俗悪な下僧といやしめられ、近世初期以降消滅していったためである」⑦とし、さらに「(前略)すなわち聖は仏教教団の上部構造である学問僧に奉仕する働き蜂のような役割を、日本仏教の歴史のなかではたしたのである。⑧」と述べているので、聖すなわち非事吏は雑務役として差支えないものと思う。

以上より知られるように、教相の修学を第一義とした高野山と、事相の実事を中心に加持祈祷を主とした東北の一山寺院との間には、自ら相違はあるにしても、一山組織の構成において類似が見られ、関連性が考えられる。そしてこの事は、東北地方の一山寺院に真言系の支配職が、数多く存在した事実とも併せ考えるべき問題のように思われる。

〔註〕① 和多昭夫「金剛峯寺座主世代について」(高野山開創千五百年記念「密教学密教史論文集」127～140参照)
② 和多昭夫「中世高野山の僧侶集会制度」(「密教文化」第四十五・四十六合併号 17～51 頁参照)
③ 同 右
④ 和多昭夫「高野山組織に関する史料」(昭和41年7月「日本宗教史研究会」において発表)
⑤ 大山公淳著「高野山」10頁参照
⑥ 和多昭夫「中世高野山の僧侶集会制度」(前掲)
⑦ 五来重著「高野聖」11・12頁
⑧ 同 右 29頁

アイヌの宗教について

――東静内佐々木家の祖先祭祀――
トテミズムの痕跡――

出口栄二

彼は東静内に住む旧家で牧場を経営するかたわらアイヌの伝統、習俗の保存に努力している。先ず彼の家庭祭祀を通じて感じたことは、日本では珍らしいトーテムの痕跡がみ受けられることである。デュルケムは宗教生活の原初形態としてのトーテミズムを重視したが、日本では西田博士が日本書紀二年の条に、トーテムの信仰的痕跡があることを指摘された。しかしその程度のものは類型的伝説として他にも見受けられ日本においては稀だとされている。トーテミズムをいうとき単なる動植物の祖先という面だけでなく、更に組織的機能的な面や、観念と社会組織との関連から視て行かねばならない。

さて彼の言によれば、佐々木家の祖先は北見の斜里に住して

いたが、ある冬の日猟に出て長男、次男と末の男と下男四人はオットセイやあざらしを狩していたが、波に流されて漂流し遠くノサップ岬を越え日高の南岸に漂着した。三男はサル川の近くのハエ（今の豊里）に定住してコタンを開拓し、次男はチポヤン（現今の浦川）を開いた。また長男はトウベツ（今日の春立）を開拓する。次男、三男の家は今日残存しないが長男の家は代々存続し当別に来て今日九代目である。代々語り継がれて来た処ではレプンカムイ（鯱の神）が家の先祖であり、その神の加護によって祖先は救われて今日に到ったと信じている。今日も春（旧二月）と秋（旧十月）にシンヌラッパ（祖先祭）は、一般の春秋の狩猟祭とともに祭典が行なわれる。春秋の祭典にはどんな神々が祭られるか、一処により幾分ことなるが一彼の家庭においては。天の神。海岸の神。鯱の神。狐の神。鳥の神。梟の神、熊の王、山の神。水の神、竜の神、疱瘡防止の神。祖先の霊ー短いヌサーを祭る。神々はイナウに祭られるがそのイナウの上部から七八分の処にイトッパと言う家紋（鯱の鰭）の型を彫刻されている。

　此のイトッパは各イナウに皆印されてあり、分家の者も使用出来るが他家は使用する事が禁じられる。またイクスパイ（ヒゲベラ）にもイトッパが印せられる。鯱の印は三人の兄弟がそれぞれの地に漂着した時からの約束によって今日まで伝承されたと言う。佐々木家の春秋の祭典には分家の人々またコタンの人々も参拝して盛大である。結婚について代々伝承され来たっ事は血族結婚が厳禁されて、姻戚関係にあたる者同志の結婚が禁じられて来た事である。一般にアイヌは族内婚であるか、佐々木家に伝承され守られ来った族外婚的慣習は今後の調査に待たれるが、トーテミズムを考慮する上において興味ある問題であろう。また今日鯱を見受ける事は出来ないが、私（佐々木氏）が子供の時父（アンヌレガ、オペリクンと称した）と共に漁狩に出かけた時舟の沖合いを鯱が通るといって舟ばたを叩いたり祈りの言葉を言って鯱を敬虔に迎えた事を記憶すると言う、もちろん、採ったり近よったりしてはならない神聖なものとされている。佐々木家に伝わるトテミズムの痕跡に関する大要であるが、アイヌの部族には地方によって孤の子孫だ梟の子孫だと信じているのが多い。またアイヌ部族と限らず、樺太のオロッコ族はトナカイの子孫だと信じ、ギリヤーリの先祖は熊から出たと信じているが、それ等は北方民族の類型的伝説にある例でどれ程トテミズムに関する客観的資料の裏付けをなしうるか疑がわしい。

　トーテミズムの成立期に関する問題であるが、これに関してアイヌのユーカラ（神謡）が手掛がりとなろうと思われる。一般にユーカラといわれるもの（文化史的立場から）に、㈠カムイユーカル、㈡オイナ、㈢ユーカラ（英雄詞曲）㈣ウエペケル（酋長談）がある。㈠のカムイユーカルに於ては物語りの主人公として熊、狼、狐、梟、鯱等や植物も対照とされるが多くは動物神でありそれらの神々の御幸に関するものやまた或る特定の動物が人間の先祖である所以を説いた物語りである。しかして㈡のオイナカムイ（人格神＝アイヌラクル＝サマイクル）に

関するユーカルには動物神の痕跡はなく人格神であり、そこには原始共産社会における階級の分化をもち来らした事を意味し、また、原始社会における自然力の支配からの脱脚と人間の力への自覚が、部属小集団の社会を背景として生れ来ったと思われる。したがってその前時代の㈠のカムイユーカルの一人間の祖先をして動物を神と仰ぎ自然の中に埋没した、没人格的社会＝トーテム社会は原始共産体における血族的小集団の原始社会を背景にして生れ来った物語りであると見られようし、その貴重なる痕跡と云いうるであろう。

ラクーア伝道の研究

――会津田島教会の事例――

川又志朗

この報告は、いわゆる「ラクーア伝道」と呼ばれるプロテスタントの戦後に於ける伝道運動に関して、発表者が従事している研究の成果の一事例である。ここでとり上げる事例は、福島県下に建てられた会津田島教会である。事例研究の対象としてえらばれたこの教会は、福島県の西南に位置する南会津郡会津田島町の後原にある。この町は、海抜五五〇メートル、人口は町村合併後で二万人弱、主なる産業は林業で、郡の中心部である。幕末までは直轄地であった。

組織者のうちのひとりの名前を冠して呼ばれる「ラクーア伝道」は、その伝道運動の過程で役割と性格と方法が変化を遂げているが、一貫して変らない特色は、受洗者と求道者を大量に獲得することを目標にした点にある。福島県下におけるこの伝道は、その初期の段階から「教会堂建設」運動の形態をとり、周辺部に農村地帯をもつ町が伝道地として選び出された。町の数は十ケ所である。教会堂を建ててそれが機能することが、伝道上最も有効であると、当事者達が判断したからであり、又多数の信徒を獲得すれば「教会堂建設」が容易になされるであろうとも予想された。夏の二ケ月をピークにして日米協力の伝道活動が六ケ年にわたり展開された。その期間中にあるいは後に教会堂は次々に建築された。

しかし、十ケ所の町のうち最も多数の受洗者を出した会津田島町の伝道地が、教会堂を完成するのには最も遅くかつ難渋した伝道地となってしまった。当事者達の判断と予想は完全に裏切られた。何故なのか。その要因は何か。調査研究の結果出たその要因のうちのいくつかを例挙しておく。

㈠ 受洗者の大半は外人牧師のカリスマ的人格に魅了された貧困者で、経済的に教会を支えうる階層ではなかった。

㈡ 伝道期間中の停滞期にキリスト教教理を十分に理解できない者達が脱落者となった。

㈢ 伝道の当初、キリスト教会は地域社会への不適応へのひとつの選択たり得たが、都市への流出が激化すると選択さ

れる対象ではなくなった。

(四) 地域社会の伝統的宗教を支える「党屋制度」（祇園祭）が町の中心部で確立している。

(五) 教会のもつ閉鎖的性格が信徒獲得の活動に逆作用を働いた。

(六) 中核的信徒が、教会内部での問題を解決せずに、セクト運動〈原始福音〉に参加することで、教会から離脱した。

秩父巡礼

小池長之

秩父の観音巡礼は三十四ヵ所あって、西国三十三所、坂東三十三所と合して百番の観音巡礼が行われる。秩父札所の創立に関しては三十二番の法性寺に縁起が伝わっているが、内容は歴史を無視したものである。清水谷善照氏は「観音の札所と巡礼」の中で、秩父地方が畠山重忠の所領であって、頼朝が帰依僧たる源空上人に命じて秩父三十四所の霊場をつくらしめたとあるが、何の資料に拠ったかあきらかでない。西国や坂東の札所は天台宗と真言宗が大部分で、鎌倉仏教に関係した寺は一つもないのに対して、秩父札所は少数の真言宗の寺があるのみで、大部分は臨済宗と曹洞宗である。栄西や元道が禅宗を伝えたのは鎌倉時代であるが、秩父のような辺鄙な地に数多くの禅宗の寺が建てられるまでには、かなりの時間を要したであろう。観音信仰の歴史は古いかもしれないが、現今の寺が完成したのは鎌倉時代よりもかなり後であると思われる。同じ法性寺には長享二年（一四八八）の札所番付が現存している。これは現今のものと順番が違って、一番が秩父になっており、秩父盆地を一周して、横瀬村で三十二番を終り、三十三番に今の打納めの三十四番にあたる水潜寺がついている。そのあとに日の沢と書き加えられているが、これは墨の色や字体が異るから、恐らく後世の人が、三十四番が足りないわいと書き加えたのであろう。日の沢というのは水潜寺のことで、既に三十三番になっている。この番付を今の札所にあてはめてみると、今の二番の大棚の真福寺と、十七番の定林寺がぬけていて、一番のところが紙がいたんでほとんど読めない。そこで稲村坦元氏はこの一番が定林寺であろうと推測された。しかし定林寺は観音堂と梵鐘があるのみの無住の寺で、梵鐘は重要美術品ではあるが、やや後世のものである。室町末期から江戸時代にかけて、各地に三十三所が設けられているが、いずれも一番はその地方の中心の都会や、信仰の中心地を出発点としている。そうすると秩父の信仰の中心は秩父大宮、すなわち今の秩父神社が考えられる。秩父神社は妙見宮として尊崇され、少林寺と蔵福寺という寺が附属していたが、後に両者は合併して今の十五番の少林寺になった。その時に蔵福寺の本尊は売り物になったのを、小鹿野町の十輪寺で買い取ってこれを安置し、寺の前に秩父十五番

という石を建て、観音の縁日を行っている。長享二年の番付で二番が蔵福寺とあるからには、一番は恐らく少林寺であろう。現在、秩父神社の境内には末社が八十五社ある。それを巡拝することによって、日本じゅうの著名な神社を参拝したことになる。恐らく神仏習合時代には、仏教の護法善神も含めて雑然とした末社があったのであろう。この末社は秩父巡礼とは直接関係がないのだが、秩父巡礼も恐らく秩父神社を中心として、西国三十三所の霊場を勧請したような気持で、秩父の住民に尊崇されていたのであろう。このローカルな秩父札所が、西国、坂東とならんで百番札所として信仰されるようになったのは、恐らく地元の秩父の信仰者の宣伝によるものであろう。現在、三十番の宝雲寺には天文五年（一五三六）の納札で、西国坂東秩父、百ケ所順礼只一人というのがあり、奥州葛西住赤萩伊豆守平清定とあるから、天文五年には既に秩父札所は三十四所になり、西国坂東と合わせて百カ所の巡礼も行われていたことになる。そして奥州の住人がはるばると巡礼のために秩父をまわったことも知られるのである。江戸時代には秩父札所は、万亭応賀に文章を書かせ、二代目広重に絵を書かせて霊験物語を宣伝すると共に、明和四年（一七六七）に江戸に総開帳をし、更に十年とたたぬ安永四年（一七七五）に又も出開帳をしている。秩父から行列が江戸に繰りこみ、江戸市中をパレードして護国寺で開帳したのであるが、仏像だけで三十四体あるのだからかなり大げさな行列になったであろう。はじめは物珍しく、参詣者も多かったが、やがて飽きられ、開帳の最中に長雨が降ったりして散々の赤字でやめてしまったらしい。しかし宣伝によって参詣者の数はぐっとふえたらしく、観音堂が何れも辺鄙な地方には珍しく精巧な江戸時代の彫刻で装飾されているからには、それに相応するだけの信仰と収入があったものと考えられる。

埼玉における神仏関係

斎藤昭俊

近代における埼玉の神仏関係を次の諸点について考察を試みる。一、寺院・神社数の変遷　二、僧侶及び神職の数の変遷　三、別当寺と本地仏をもつ神社　四、仏教等によって勧請された神社についてである。神社・寺院数を示す表及びその他の表は一切省略するが、明治に移行するとき、寺院数は約一五〇〇減、神社では約二三〇〇減を示し、その後寺院は漸次減少、明治一八年から昭和三九年まで、減少数はわずかに一一二である。神社については明治三九年に大整理が行なわれ、四三六七にのぼる減少を示す。明治から昭和にかけては五三九二の減を示している。寺院宗派別にみると真言宗が圧倒的に多く、次いで修験・曹洞・天台の順となる。神仏分離令の影響が極めて大きな役割を果して、特に真言、天台、修験が激減する。埼玉では廃寺年度別にみると明治四年が最も多く、五年、六年、元年、三年の順になっている。ここで天台が一四一、真言が八五

九、修験が四二八（全部）なくなっている。文化・文政と昭和三九年を比較すると、天台、真言は約半数になり、真宗、日蓮は数こそ極めて僅かだが、約倍になっている。神社は政府の政策の中におり込まれたので、政策的なものが強く支配していることは明らかである。徳川との関係によって真言・天台が勢力を伸ばし、民衆の現世的祈祷的性格、寺檀関係、精神的拘束の弱さを、数の変遷の中に読みとることが出来る。

次に僧侶・神職の変遷をみると、明治以前は僧侶によって神社が管理され、維持されていた。北足立郡では三分の一以上が寺持であり、神職者はわずかに十五、実に一二五社に一人の割合でしかない。神社の維持は僧侶と民衆の手によって行われていた。明治四年から神職の世襲が廃止されて、官吏としての職制が始まる端緒となり、二九年任用令が出ているが、埼玉では四三年神職会が創立され、神職養成が行われたが、昭和初期二三二六社に対し、神職三九九、昭和十年二三〇六社に対し三八三、昭和三九年二〇一六社に対し三一二人で六社に一人の割合でおさまっている。寺院住職は、明治十八年二二五八寺に対して住職一五二二、三八年は二三三四寺に一二四一人、大正元年は二二四〇寺に一三二四人、昭和元年二二〇七寺に一三七九人、昭和三九年は二一四六寺で一三八九人であるから、一・五ケ寺から一・七寺に一人の住職であり、宗派別では真言が二ケ寺に一人の住職で、無住数が一番高いことを示す。

こうしたことから神仏関係が分離できない神仏意識として残されていることは明らかだが、次に別当寺と本地仏をもつ神社とについて北足立郡内を調べてみると、別当寺五六、神社数五三、別当寺の宗派別は新義真言宗二九、天台九、修験本山派一六、修験当山派二となり、神社種別は氷川社二五、八幡社八、稲荷社四、駒形社二、神明社二、その他一づつで、明治に入ってから、別当寺の四七が廃寺、九が存続、神社については官幣社一、郷社四、村社四一、平社四、廃社三であり、神社については有数のものであることを示し、別当寺の殆んどが真言、天台、修験で最も神仏分離の被害の大きかったものであるが、存続した別当寺の中天台は六ケ寺（全部では九ケ寺）である。本地仏をまつる神社は北足立郡については十三であり、氷川社五、稲荷社四、その他一づつで本地仏は十一面観音が十、正観音が二、如意輪観音が一となっている。兎に角全部観音を本地仏としている。社格は村社六、平社三、廃社四で、別当寺をもつもの村社以上が八六%、本地仏をまつる神社で村社以上は四六%で、仏教の影響力が多くの面で大きかったことを示すものである。別当寺をもった神社は存続五十、本地仏をまつる神社九社が現在に至っていることになる。更に、仏教者や縁故者によって勧誘された仏教的神が、神社の祭神とされているものがある。山王社、大黒社、十羅刹社、聖天社、三十番神社、十六善神社、毘沙門社、増長天社、八王子社、鬼子母社、恵美須社等が、北足立郡では現在山王社三、八王子社一、八坂社三を残すのみとなっているが、これは神社数の減少に比例しての減少なので、神仏関係は民衆の中では整理できないというより、神仏としての意識の復合がそのままでとらえられている。更にこれ

ら上記の諸点についての実態的調査を行うことが必要である。

地域社会の人口移動と基督教会の教勢

森岡　清義・熊谷　苑子

フランスを始めとしてヨーロッパの宗教社会学は宗教形態学とよばれるべき領域に属するものと考えられる。私は我が国における宗教形態学への試みとして、経済の高度成長によって惹き起された地域の人口移動が宗教団体にどのような影響を与えているかという、現下の最も切実な問題を分析することにした。そして、専門的な加工に堪える統計資料の整備という条件を考慮して、対象を日本基督教団傘下の教会に求め、かつ中央線沿線の諸教会に限った。これに江東地区を加えて、最終的には左の六地区とし、地区内の教会伝道所計一七二のうち、昭和三十五年度から三十九年度に至る五年間の「年度報告」が出揃っている一三二団体を分析対象とした。

第六部会

Ⅰ東京市域

A工業地区　江東区、墨田区、葛飾区、江戸川区。（対象一四団体）

B都心ビジネス地区　千代田区、新宿区。（対象一八団体）

C住宅地区　中野区、杉並区。（対象三五団体）

Ⅱ東京近郊

D三多摩地区　（市部・郡部を含み、対象二五団体）

Ⅲ後背地

E山梨地区　山梨県一円（一二教会）

F長野地区　長野県一円（二八教会）

さて、基督教会の教勢は、現住陪餐会員数の大小ことにその増減によって測定できる、と仮定する。そして教会の規模に着目すれば、都心ビジネス地区の教会は最も大きく（一七〇人）、住宅地区と工業地区の教会は大差をもってこれに続き（約九〇人）、近郊地区の教会がこれを追い（六四人）、最後に後背地の教会が連なる（五四―五〇人）。次に、一教会当り会員数増減の四か年累計に注目すると、近郊地区は最高の増加を記録し（一教会当り一四人）、住宅地区がこれに次ぐ（一一人）。しかるに、工業地区では僅かながら減少に向い、都心地区は五人の減少を記録し、後背地でも一～三人の減少をみているのである。この点は、教会の規模を各地区百人に揃えて増減の人数を算出する時、さらに明確になる。

増減の傾向をその理由に遡って観察すれば次のようにいうことができる。後背地における減少は受洗者が少ないために起っているのではなく、受洗者はかなり多いけれども、彼らが続々と都市へ移転し、かくて、他教会へ転出したり脱落していくためだといえる。それにひきかえ、都心地区での減少は、受洗者が多くないことと転出が少なくないためであろう。近郊地区では、受洗者が多いところへ転入者も多いので顕著な伸びをみせ、住宅地区では近郊地区の傾向を一まわり小さくした形で増

加を示している。工業地区では、受洗は少ないとはいえないが、脱落が多いため減少傾向にあるのである。

以上の概括は、現住陪餐会員数の増減でとらえた基督教会の教勢は地域の人口移動と密接な関連があることを推測せしめる。そこで、基督教会が存立する地元の区市町村をもってこれに対応する地域社会とみ、両者の関連を問うたところ次の諸点が明らかになった。すなわち、近郊地区では人口増加率も最大であるが、会員増加率がさらにこれを上廻る。住宅地区では逆に会員増加率が人口増加率を上廻る。後背地区では人口は停滞的であるが、若年層の流出が著しい。都心地区では会員減少率を人口減少率が上廻っている。工業地区の人口増加率は鈍化しつつも住宅地区のそれを上廻っているのに、会員増加率は住宅地区のそれに及ばない。これらの諸点は、教会員の地理的集中度、地区の転出入人口の社会層的年齢層的特色などを媒介させる時、基督教会の教勢が地域の人口移動によって基本的に規定されていることを示すものといえよう。

カヤカベ教
——さつまのかくれ念仏（その二）成立の歴史的背景——

森　竜吉

「隠れキリシタン」の成立は、幕藩制のもとでおこなわれた「鎖国」と「禁教」という特殊な政治的条件と、日本人の宗教意識の基層面におけるシンクレテイズムの強力な残存性という二つの面から理解しうることである。

今回報告しようとする「カヤカベ教」は、近世の薩摩領藩内に江戸中・後期にいたって、段階を画して成立してくる「隠れ真宗」であり「隠れ念仏」ということができる。「隠れキリシタン」が厳密な意味で「カトリック」でないようと、「カヤカベ教」も「真宗」とはいいがたい。しかし、真宗の宗教的特徴と精神は伝統されている。その成立時点・内容については、星野・村上両氏の報告にまつとして、最初に薩摩藩における「真宗禁制」の歴史的環境を報告しておきたい。

薩摩藩の宗教政策は幕藩制下において、キリシタンと真宗とをともに治政上もっとも危険な宗教として、苛酷な弾圧をもってのぞんだというところに、他藩にみられぬ特徴をもっている。

なぜ、そのような特殊な政策がとられたのか、その理由を推論すれば

1　全耕地の六〇%をしめる火山噴出物でできたシラス台地という地理的条件、この条件は米作を困難にし、中世から近世にかけての農業生産力を劣悪なものにしてきた。

2　台風被害がこの条件にさらに追打ちをかける。

3　1・2の自然的条件には、畿内を中心に典型的にみられる「惣から郷村」へという発達コース、それを可能ならせる自営的小農民の広汎な創出を阻害した。

4　3の社会経済史的状況は、その上にたつ藩権力を、なが

く中世的性格から解放し切らず、軍事体制においても一一三の外城をかまえ、明治初年の全国平均で平民一六・五人に武士一人という身分構成をいちじるしく破って、この藩では平民二・八人に武士一人というぼう大な士族層を擁した。したがって下士の大多数は在郷の半農半武である。

5　このような条件で七三万石の雄藩を形成・維持していくためには、琉球・西南諸島を属領とし、密貿易によるほかはない。

6　兵農分離の不徹底と密貿易による重商主義的発展のためには、領内に対する「二重の鎖国」が必要であり、農民に対する徹底的圧政を日常体制化せねばならぬ。

ということになるであろう。

このような「生きのびた中世」をかかえた特殊事情は、畿内その他において、自営的小農民の広汎な創出に大きな推進力をあたえた、また逆にその創出がかもしだす反体制的蜂起としての「一向一揆」の発生を、近世を通じて恐怖し、未然に防止せねばならぬ要求を藩権力そのものが内蔵していたと考えられる。

しかも、真宗は農民の自営化、農村の生産力の画期的拡大、そこを基盤として発生するマニュファクチュアを基盤として、発展してきた宗教であり、教義の内容性格もそれに適している。したがって畿内を中心に北に北陸・関東をほぼ限界とし、西は九州地帯まで、比較的生産力の開発されやすい地域に、先進度に応じた同心円的軌跡をのこして発展してきている。薩摩藩がキリシタン同様、あるいはそれ以上に即自的な不安をいだくのは当然であろう。つぎの「日新菩薩記」の一節は端的にその点をしめしている。

「諸所ニ一向宗起テ父母ヲ軽ンジ仏神ニ疎ズル者人間ノ作法ニアラズ。是等ノ徒党成敗ニ根ヲ断チ葉ヲ枯サルル事、悪逆無道ハ天魔ノ所行、天下国家ヲ乱ス。此ノ魔賊ヲ誅滅スル政道ハ身ヲ忘考ニ砕キ、心ヲ寺社ニ繋デ、子孫長久ノ隠徳ヲ積ム……之ニ因リテ神明仏陀ヲ忘レ、父母祖先ニ背ク輩ニ於テ、制禁ノ辛カリシ事左ノ御詠ニ詳カナリ。

　魔の所為か天眼おがみ法華宗
　　一向宗に数奇の小座敷　」

最後に、禁制の期間と抵抗「カヤカベ教」の成立地域について一言しておこう。「日新菩薩」と称せられるのは島津中興の祖といわれる忠良のことで、一五六八年に歿している。その時代は各地の戦国武将が領国形成過程において一向一揆の対策に苦しみ、それと死斗を展開していた段階で、当藩で一向宗の脅威が痛切になったのはその後かと推測されるが、すでにその点への危惧はいだかれていた。

禁圧体制が明確化するのは一六三〇年代（寛永年間）であり、開禁されたのは一八七六年（明治九）五月である。その間に、「宗門改」、「宗体改」、「宗門座」といった検察体制の強化がみられ、最後に、奉行六・横目一〇・出役二四・同心・足軽三六、下目付多数という恐怖政治の網の目を完成している。とくに江戸後期、藩財政の悪化と改革を要求される段階になると

禁圧も極度に強暴化し、一八三五年（天保六）の弾圧では、下甑島にみるように信徒隠匿の嫌疑で一村焼払いに及ぶ例さえもある。

これに対して、潜伏真宗の抵抗も巧妙となり、「枚ぼとけ」「笠ぼとけ」、「がま」（洞屈）を利用した礼拝・法談、地下連絡組織としての「講」の拡大、本願寺との連絡のためのルート、隣藩における手次寺（さつま寺―水俣）などの組織化がおこなわれる。しかし、その中央との連絡ルートが切断され、孤立化していく地帯もありうると考えねばならぬ。

「カヤカベ教」は現在霧島山塊の麓、鹿児島県姶良郡横川町・牧園町に集中しているが、往時はもっと広く、北は栗野町南は都城町から日向国内に広がっていた。あるいは孤立化の条件を多分にもった地帯かもしれぬ。

そのように想定するとき、天保―幕末にかけての宗教状勢は、歴史的一転期である。真宗では実感主義的信仰の強調（たとえば妙好人）、一般には創唱的民衆宗教の台頭の現象をつよくみることができる。「カヤカベ教」の成立にはこのような背景をも考慮せねばならない。

カヤカベ教

――さつまのかくれ念仏――

星野　元豊・村上　重良

「カヤカベ教」は、霧島西麓の鹿児島県姶良郡（旧・大隅国桑原郡）栗野、横川、牧園各町に江戸時代から伝わる真宗系の地方的宗教で、つよい閉鎖性をもっている。その成立の背景には、江戸時代における薩摩藩の一向宗禁制と、この地域のきびしい生活環境を指摘することができる。

薩摩藩では、一七世紀初頭（慶長年間）の島津義久の時代いらい、キリシタンとともに一向宗が厳禁され、廃藩置県後の一八七六年（明治九）八月に及んだ。この間、弾圧がくりかえされ、犠牲者が続出したが、領民の真宗信仰は根づよく守られ、西本願寺では藩領にひそかに講を組織し、布教をつづけた。

カヤカベ教は、おそらく禁教下の講の一群が、本山および周辺の講とのつながりを絶って閉鎖性を強め、真宗類似の独自の宗教を形成したものと考えられる。カヤカベ教の地域は、畑作が中心で、土地はいわゆるシラス土壌にちかく、生産力の低い農村であり、一九世紀初頭に開拓された部落も点在している。こういう山麓のきびしい経済的条件が、カヤカベ教成立の背景にあることは疑いない。「カヤカベ」の名は、周囲の人々が付けた俗称であるが、この名も、信者農民の粗末な住居に由来す

るもののようである。

カヤカベ教は、現在、前記三町に三〇〇余世帯の信者があり、世襲制の善知識（教主）のもとに、部落単位で流れ親（八名）、コイ親（一〇余名）を選び、べつに取次（三名）がある。また一般信者のうちで、教義・儀礼に通じた者（男性）は、知識とよばれる。

儀礼は、秘密に営まれ、正月、両彼岸、盆、毎月一一日（蓮如忌）、一三日（親幸＝カヤカベ教中興＝忌）、一六日（親鸞忌）の各日の午前〇時から「お座」（集会）が催される。お座はオナグラ、モウシワカイ、オ経（「正信偈」の前後三十句）（中間脱落）と念仏、和讃）、オカイゲ（領解文）、オツタエ（説教）の順で勤められ、念仏はユリ念仏で、手には白球の房なしの珠数をかける。このうち、オナグラ、オカイゲは全員で唱え、モウシワカイ、オカイゲは、正座合掌し上体を畳に伏して唱え、オ経は結跏趺坐で唱える。これらは、ほぼ真宗の勤式に則っているが、ながく本山から切りはなされているため、意義が分らなくなった語句を、ほしいままに解釈するなど、変形し、くずれた部分も少なくない。オツタエは、口伝の説話で、カヤカベ教の歴史と教義を知るうえで、きわめて重要な資料である。

カヤカベ教の勤行は、神棚の前で行われ、神棚には、霧島神宮、皇大神宮等の神札、鏡、位牌等を安置するが、これは一定していない。

信者が死亡すると、カケツケといってコイの成員がその家またはコイ親のもとに集まる。また、コイ親は、出生にはウマレゴタノン（生れ子頼み）、成人にはヂッダノン、病気等の障害があるときにはオサエとよぶ儀礼を行なう。

信者は、お座の日と父母の命日には精進し、平日も、ニワトリ、牛肉、牛乳を摂らない。この禁忌特にニワトリは厳重で、一般農民とカヤカベ信者を見分ける目印になるとさえいわれる。

カヤカベ教は、秘密保持のためほとんど記録類を残していないが、一九六六年八月の調査で、はじめて、一群の文書が発見された。それは、御文、法語、八十四ケ条（聖戒）、四十八人菩薩の四篇で、文政年間の奥書がある。またコイ親をつとめた家から、若干の過去帳が出たが、そのうち最もはやいものは、文政年間にさかのぼる。これらは、目下調査中であるが、これらの文書、オツタエ、墓銘および古老の記憶等を綜合すると、カヤカベ教の形成と展開のおおよそを推測することができる。

カヤカベ教の開祖は、戦国時代に薩摩国伊集院に生まれた宮原シンタクで、はじめヤンボシ（山法師）であったが、京都の本山（西本願寺）で二二年間修行し、宗教房の名を与えられ、歴国して布教中、島津藩の弾圧にあって殺され、その二女も殉教した。宗教房はのち、島津薩州という殿様に生まれかわったと伝えられる。教えは、山崎民之助（鹿児島高麗町）、山ノ内伊之助（同草牟田）、本田九右衛門（同ウシロザコ）、有馬五郎右衛門（同天神馬場）、渋谷七兵衛（同庄内）に伝えられ、栗野村植村の前平三左衛門（宝暦三年＝一七五三年没、七六歳）

に及んだ。

教えは、前平から池田辻右衛門（牧園村万膳上府鳥）、谷口伊右衛門（同湊谷）を経て牧園中津川の吉永（安楽）市蔵（明治六年＝一八七三年没）に至った。吉永は親幸とよばれ、異常な体驅をもち、生き仏とあがめられた教祖的人物であった。幕末維新期に、カヤカベ教を中興し、道徳的訓戒を加えるなど、教義を整え、霧島信仰と結びつけて神道化したのはこの親幸であったと推測される。現在のカヤカベ教は、霧島神宮の神札をまつり、毎年旧九月一四日に、集団で霧島神宮に参詣する。

霧島信仰は、高千穂峯を神体山とする山岳信仰で、南九州で有力であった。霧島神宮は、江戸時代には、西御在所六所権現社として、真言宗華林寺（はじめ天台宗）を別当寺としていた。一八六八年（明治元）から翌年にかけて、薩摩藩は、徹底的な排仏毀釈を行ない、藩内の全寺院一、六一六カ寺を廃止し、領内に神道を普及した。カヤカベ教を率いる親幸は、この時期に、教義を神道化し、この地方で再編強化されつつあった霧島講の形式をとり入れて、カヤカベ教を再興したと思われる。

＊

オツタエは一三篇あって、その題と要旨はつぎのとおりである。長いものは一時間半、短くて四十分位もかかり、全部口伝で暗誦されており、今ではこれを全部暗誦しているものは二三人しかいない。

一、スウキョウボウ（宗教房）　開祖宗教房の生涯と殉教。

二、オ寺ハジマリ　本願寺の東西分立。宗教房は西本願寺系であるとする。

三、カケヒ（家系）　仏法の始まり、天地の開闢からカヤカベ教にいたる系譜とカヤカベ教の歴代。

四、親幸サマノ現ワレ　霧島の神と親幸が対話してカヤカベの教えを開く。神は親幸を浄土へつれて行く。

五、ナル願　阿弥陀仏が衆生済度のため血の池に入り、難行苦行のすえ、願が成就して池から上ったのが元日（願日）であった。

六、真宗ハジマリ　浄土宗、真宗の由来。親鸞のカチビル（ミイラ）が西本願寺に安置されているとする。

七、仏法ハジマリ　法然、親鸞の物語。

八、オハルモンド（大原問答）

九、オンミノウエ（御身の上）　親鸞伝。蓮如についても触れている。

一〇、クニワリ（国割り）　聖徳太子がこれまで四カ国であった日本を六六カ国にわけて治めた。

一一、アサシオ（阿闍世王）

一二、ガッカイチョウジャ（月蓋長者）　善光寺縁起。

一三、テテイチュウ（大体一様？）　世の中の事象を人体に対比して説く。一年に一二カ月三六四日があるのと同じく、人間の身体には一二の主要な骨と三六四の小さい骨がある、等。

村落社会と寺院

——明治維新前後における村落社会と寺院の緊張——

黒川弘賢

明治維新の神仏分離により宗教的緊張をもたらし神葬祭化の行われた村落は各地にあるが今回は特にこれらの村落の為政者と寺院との緊張が要因となった事例についてみよう。

日本の村落社会の耕地は徳川時代より個別に経営されていたがその多くは細分、分散していたので灌漑も自由に行えず村落の用水統制は強く、肥料源であり、葺屋村であった山林原野は各村の山として村落全体の占有するところが多かった。更に村落社会は氏神に一体性を象徴させ、相対的隔離、近接諸村との水や山林をめぐる利害の対立が村人に強いムラ意識をうえつけた。斯様に我国の村落社会は、孤立した島国的性格が強いことは周知の通りで、そのため村落社会の相互の交渉は通婚、通商として友誼関係がもたれる以外に、利害の不一致をもっておたがいに意識し合うことが多いように考察される。特に灌漑用水、山林伐採に関する部落間の諍に象徴されるごとく部落を単位とした集団的なエゴイズムがみられる。旧藩時代には村落は村民の生活共同体であると共に行政単位であったので、貢租の村高を定める収穫単位であったので村境について無関心ではなかった。

ここに山林の伐採が起因で宗教的緊張をもたらした群馬県安中市の山村の事例をみよう。

嘉永年間にA村で村境の山林を伐採したところB村との間に境論が生じ、A村のS寺の住職が仲裁に這入ったが成功せず、その処置が偏私であるとB村の組頭KがA村を相手どって地頭所へ訴状を提出している。かかる諸要因が累積されてS寺の住職と檀徒であったKの感情的対立へと発展しそれが地域社会の宗教的緊張へと発展していった。斯様な諍は表面上の和解をみたが両者間の宗教的緊張は解消されず明治維新をむかえそのためB村の為政者は新しい段階へと事態を進展させB村を神葬祭に指導移行させた。その指導者たちに追随した村民の根抵には村落社会特有のムラ意識があり更に山村特有の社会構造があった。

群馬県吾妻郡N町のA寺檀徒と同寺別のB宮の信奉者の諍い（明治二年神社側の十八名がA寺に乱入、山門、堂、仏像等を破壊しつくした事件）も寛保三年山林の伐採が起因で寺と神社との間に境論が発生、これは明和七年に示談となったが更に慶応五年に寺側が持山の松材を伐採したところ神社側は同年四月に出された太政官達の神仏混淆廃止をたてに寺側が一方的に伐採するは不当と抗議再び諍がおこり前記事件に発展し両方とも処分される事件となった。

斯様な明治維新の村落社会の神仏分離、廃仏毀釈、神葬祭化という不可避的な現実として現われた事例をみると、寺院側、

神社側、或は村の為政者等の中に宗教的地位の変化や力関係の変化の要因が萌芽的に存在し、特に当事者の一方に新しい宗教的理想、展望が抱かれ、変化がまさに可能であり必要であると考えられるような歴史的段階において発生した。この村落社会の緊張は寺院と神社、村落社会、檀徒、氏子という当事者の単なる静的関係でなくして、明治維新という一定の時代的背景を有する動物過程として把握されねばならぬ。

「おふでさき」に於ける挙例について

金子圭助

神の言葉は無時間的、永遠的な生命をもち絶対的なものであるとしても、歴史的存在としての現実の人間世界への語りかけは人間の制約を隔絶したものではあり得ない。時間的空間的制約を蒙らざるを得ない。従って教祖の口を通し人類に語りかけられるに当っては歴史的・社会的現実から、具象的・客観的現象を踏まえて語られていることが多い。

おふでさきは特定の時代に、特定の言語を以て綴られ、また特定の事柄を例証として歌に書き誌されている。すなわち執筆年代は、明治二年（一八六九）正月教祖七二歳より天啓のまま自ら筆を執られ、明治十五年（一八八二）推定教祖八五歳まで書き綴られたものである。その言語は教祖が生れ、嫁ぎ生活された大和（北大和平担部）方言であり、その内容は寛政十年（一七九八）より明治二十年（一八八七）の九十年の御生涯の見聞による特定の社会現象によって述べられている。教祖は時代的には幕末維新期という特異な時期を体験せられている。

さておふでさきは、前記の通り教祖が天啓のまま筆を執って書かれたもので十七号、一、七一一首のお歌があるが、これは人間教祖の思考のまま綴られたものではない。

このたびは神がをもていあらハれて　なにかいさいをといてきかする
一　3

ここに説かれている通りこのお歌は親神の言葉そのものに外ならない。おふでさきにはその説話者の称名を右のお歌のように最初神で説き始め、順次月日・をやと語を変えて用いられている。このように三語に変えて教理を説かれているのは、一に求道者の悟り易いように、その信仰過程の進展につれて説かれたものである、①とは既に論証せられているところである。

次におふでさき御執筆の意図は、

これまでどんな事も言葉に述べた処が忘れる。忘れるからふでさきに知らし置いた。（中略）話の台であろう（明治三七・八・二十三）

と言われる通り天保九年（一八三八）親神の顕現以来数祖の口を通じ親神の意図を伝えてきたが忘れるからふでさきに知らすのであり、話の台（例証）に拠って万人に親神の諭しを説くのであると言われる。おふでさきに於ける挙例は、右の意味合から、親神の意志を当時直接の対象となった求道者達に理解できるよう、また忘れぬよう書き綴り、且つそれらの人々の生きた

時代に――これは教祖の御在世の時代でもあるが――それらの人々の持つ言語や考え方・習俗を表現の道具とし例証を挙げ、親神の意を伝えられているように解される。その比喩挙例は大要三種挙げることができる。①道・水・木など自然現象に喩えて ②教祖の家族及び側近者の事例を用いて ③政治的社会的現象を借りて、の三つの場合がそれである。この内③の場合を検討してみると次のような時代背景をもつお歌がある。すなわち明治維新創業期の世情を背景に人類の平和（和睦）を説き（一19 20）、上（かみ）（三120）又は高山・谷底（三125）などの語を用いて一列平等を説かれている。まためまつ（女松）をまつ（男松）（七21）という表現により男女同権、但しお歌では親神の用木となるに男女を問わぬことを述べ、更に明治十年西南戦争に当り物情騒然たる世情を背景に一連のお歌（十三41～51）により、親神の望まれる真の平和は何かを説かれている。コレラ（十四21～24）医薬の在り方（九10 11）などについての意向も窺える。

おふでさきに一貫する教説は、㈠元の理の教示 ㈡つとめのせきこみの二点に要約することができると思う。おふでさきに於いて、親神は当時の歴史的社会的現象を借りて、何を伝えようとされたのか、我々はお歌の裏にひそむ真意を正しく汲みとらねばならない。

註① 中山正善著「神・月日・をやについて」養徳社

黒住教と金光教に関する一研究

畑 愷

戦後、信教の自由をえて、日本の宗教団体も真の姿を現わすことになり、宗教学者も新しい研究分野が開けてきているが、金光教も教祖伝記の刊行を始めとして、教団の体制・活動も新たな展開をしてきている。しかし、まだまだ教団としての資料の公開も遅れていて、宗教学者の研究にも、相当の誤りや理解の不足がみられる。

その間にあって、村上重良氏の研究は、綿密忠実に金光教祖伝記「金光大神」を熟読され、その他の資料も当たって、広く日本の近代民衆宗教史研究の立場から、金光教の発生を捉え、その特色を解明している点は、誠に意義が深い。しかし細かい資料の取扱いには、誤解されている点も多くあるが、ここでは、村上氏が、黒住教と金光教との関連について類推した点が重大な問題として、私もその後調査研究したので、その結果を報告する。

氏は、黒住教側から聴取したところに基き、金光教の教団組織をなすに当たって大きな働きをした佐藤範雄が「黒住教から転じた」とし、次に、金光教の「神誡」は、「佐藤らが黒住教の教義から学んでつくったといわれる」と述べている。

そこで、私も、先年黒住教本部を尋ねて種々見解を承り調べ

たが、前者の点は、黒住教内部のいいつたえで、確たる資料は何らなく、またそのつたえるところも年代からいって、佐藤の金光教内での活躍状態と合せてみて到底認め難いものがある。

唯、黒住教と金光教とは、地域的に近接しており、佐藤の目に写らなかったことはないと思う。殊に、明治政府の神道国教政策のきびしい宗教統制の下にあって、先輩公認教団の存在は大きなものがある。佐藤の著書や講話の記録を丹念に調べてみると、やはり黒住教の活発な動きに刺戟されて、金光教団の組織づくりの願いがおこったことがわかる。当時は、宗教の実質的な働きより、条文的教条の審査により、政府から布教の公認をえるようになっていたので、佐藤は、明治十五年秋より十六年夏までかかって、金光教祖の話す宗教体験を条文化し、それが後々次第に整理編集されてできたのが、現在の金光教教典であるが、そのなかで、最初に公表されたのが明治十八年の神道金光教会規約のなかに掲げられた「真道乃心得」十二カ条で、「神誡」という。ところが、それが黒住教祖の神誡「日々家内心得の事」七ヶ条と酷似しているところから、黒住教側から色々の憶測がなされているのだと思う。

しかし、金光教の神誡に、少くとも黒住教のを参照にしたのではないかという推定を資料に基いて行なわねば無意味である。その点で、神誡が最初に公表された神道金光教会規約も、政府の公認をうるための公文書で、その編成様式や用語をよく調べると、当時の大社教のものと酷似していることから、公文書は前例にならわなくては通らないもので、その公文書中に掲げる教条も、先輩公認教団の前例にならったものと推定される。

更に、先年私の蒐集した資料に金光教の神誡の異本資料があり、しかも、明治十六年の日付けで、表題も「日々心得拾弐ケ条」とあり、文中の用語にも、今の金光教の神誡にはなくて、黒住教の神誡にある用語が数カ所ある。しかも、その第二条が極めて一般的なことをいっており、それが明治十八年の神誡では、「天の恩を知りて地の恩を知らぬ事」という、金光教祖の信仰の特色的な条文と変わっていることが判明した。

この異本資料が、明治十六年に整理したものらしく、それが伝えられる消息を、佐藤の記述したものからもうかがえる資料があり、それによって、当時先輩公認教団の前例にならった条文を、更に検討してそのなかに金光教祖の信仰の独自性をうち出そうと努めたあとが却って明確に浮び上がってきた。

これが当時の民衆宗教教団成立の実態であって、この黒住教と金光教との間の問題も、更に広く神道国教政策下の近代民衆宗教史の一面として綿密に研究して頂きたい。

天理教原典Ⅲの神観

深谷忠政

天理教原典Ⅲ（おさしづ）八巻本によると、神一〇〇〇語、月日一二語、をや六六四語、天理王命五二語、元の神一語とな

っている。天理教原典Ⅰ（おふでさき）によると、神二二五語、月日三七四語、をや七二語であり、神には更に元の神、真実の神と説明の詞を附加してある。親神を指す場合、原典Ⅲでは神という詞が多く、原典Ⅰに於て最も多く使われた月日という詞が少ない。原典Ⅰに最も用例の多い説話者として用いられる神は〝此世を創め、人類を創めた真実元の神〟であり、この神は普通の神と異っていることを表はすために、この世はじめた神、にんげんはじめもとの神、もとこしらへた神、しんじつの神、しんじつ神と説明を附加して、親神の静的状態に於ける特異性を明らかにされる。原典Ⅰに於ては月日の語を親神の性質の敷衍に用いられることは少なく、寧ろ相対の原理として親神の人間世界創造の次第、即ち元の理を詳細に説き、親神の動的状態に於ける特異性を明らかにし、又神の社としての教祖の理に言及されている。原典Ⅰに最も多い月日が、原典Ⅲに少ないのは、原典Ⅲでは元の理が説かれていないというその特色によるものであろう。原典Ⅰに使用されるをやに、人の親を指す場合は、第一号61第三号31の二首で、他は親神又は教祖を表わしているが、原典Ⅲの場合は原典Ⅰのように親神又は教祖を表わすものもあるが、人の親理の親を指す場合が多い。原典Ⅲには原典Ⅰにない天理王命の神名が出ている。〝天理王命といふは、五十年前より誠の理である。ここに一つの処、天理王命といふ原因は、元ない人間をこしらへた神一条である、元五十年前より始まった、元きわけてもらいたい〟（21・1・8）〝天理王命名を所へ弘めかけ〟（21・6・5）〝天理王命としようするは、一つのしゆうしである、天理王命と元一つしようするは、天の月日である、元一つはじめるのは女一人である〟（21・7・31）などと天理王命は、教祖五十年のひながたにより実証された神名で、元のぢばにその名をとどめているのであることが明らかにされ、この神名で元の理（人間世界創造の理）がとかれ、これが教団の祭神の名称であり、この名称を弘めるべきであるといわれているのは注目に価する。この他〝風は神や〟（20・3・22）〝真実といふは火・水・風〟（20・1・13）といわれるように、親神の守護を具象的に象徴し、又〝理が神である〟（33・11・22）〝ふしぎが神である〟（37・4・3）と抽象的に象徴されている言葉のあることも、見のがしてはならない。一般的に原典Ⅰに於ける親神の説き方は客体的であるに対し、原典Ⅲのそれは呼応的であるということができる。勿論原典Ⅰに於ても、〝みなそろてはやくつとめをするならばそばがいさめば神もいさむる〟（一・11）〝しんじつの神のざんねんはれたならせかいの心みないさみでる〟（四・35）のように呼応的なものもあるがその数はあまり多くない。原典Ⅲには呼応的なものが目立つ。〝日々に心がいさめば、神もいさむ〟（21・9・30）〝日々の処うれしくらす、うれしいくらせば神もうれしい〟（31・5・9・夜）〝いさんでかかれば神がいさむ、神がいさめばどこまでも世界いさます〟（40・5・30午后十時）。これを更に積極的に表現されたものとして、〝なるも神、ならんも神といふ理は、かうといふせいしんを定めるなら受取らんとはいはん〟（28・5・9午后七時半）又、〝精神の理によって、はたらかさ

う、精神一つの理によって、一人万人にむかふ、神は心にのりてはたらく、心さへしっかりすれば、神が、自由自在に心にのりてはたらくほどに〃（31・10・2）更に又、呼応の関係を人間の立場により見たものとして、〃神の道、人間でてつだふ、神の道、人間でできゃせん〃（33・10・20）これは呼応というよりも寧ろ、協働というにふさわしい。ここに原典Ⅲの神観は極まっている。親神が人間の心を台として働かれるということ、逆に人間の心の理を通じて親神の理を見るということ、ここに天理教の実践教理が成立する。原典Ⅲには神そのものよりも神の道に重点が置かれてあるという見方も成立するが、これまた原典Ⅲの特色を示すものといえよう。従来天理教の神観は主として原典Ⅰに基き客体的であったが、原典Ⅲに基く主体的立場からなされるものも一層考慮されねばならぬ。かくて、親神は一層身近に実存的なものとなるであろう。

神道系新興宗教における崇拝対象に関する一考察

渡辺楳雄

所謂新興宗教中の代表とすべき文部大臣所管のそれを一四〇、更にその中の神道系のものを八九と暫く見定めておいて、今それら神道系諸新興宗教中に見られる崇拝対象＝神々に就て考察すると、大要次の様な四別が認められる。(1)旧神道諸派における儘の神名及び神々の性格を踏襲しつつ、唯取扱いのみ新興宗教に準じると解せられるもの。(2)神名は旧神道流その儘で、神々の性格は必ずしも旧の儘ではないと解せられるもの。(3)神名は新しくて、神々の性格のみ寧ろ旧神道的と解せられるもの。(4)神名も神々の性格も共に新興宗教的とすべきもの。

よって次にそれら四種類の神々の神名並に性格という両見地から計数的に調べて見ると、(1)神名が各別の如く、神々の性格も亦各別とすべきもの四三。而してこの余は何れも神名、神々の性格共に一の枠に入れて考えうべきものである中、(2)天之御中主神が二四。(3)高神両皇産霊神十八。(4)天照大神十五。(5)八百万神八。(6)国常立神六。以下(7)産土神、釈迦如来等各四。(8)稲荷六神、弘法大師、十天上大神、八大竜王、日蓮宗流のマンダラ、天常六神等各二、以上の様になっており、神名、性格共に二宗教以上に亘っているとすべきものは断然旧神道流の神々に多い。

右の計数中、神名も神々の性格も別々なもの四三と、大体それに準じて考えうべき、一神が二宗教に共通しているもの六（十二宗教）と寺の場合は、神名も神々の性格も、乃至は関係宗教迄もが概しては別々故、自然神々相互の間の関係も甚だ錯雑しているので、今夫らは改めての問題にすることとすれば、残る天之御中主神等六種の神々の中、ここで特に注意せられるのは計数二四の天之御中主神と、同じく十五の天照大神とである。蓋し計数の上では他にも高神両皇産霊神が十八、天神地祇が十二、八百万神が八等とはなっているものの、その高神両皇

産霊神等の諸神は皆他の神々との関連に於て崇敬せられているのにすぎない神々のみだからである。

かくして今や問題にすべき天之御中主神並に天照大神の二神も、詳しくはまた(1)完く単一な主祭神とせられているもの、(2)例えば天之御中主神の場合だと、高神両皇産霊神と共に所謂造化三神とせられているもの、(3)諸他の多神の併祭せられる中の一神たるもの等、少なくとも三の場合が認められる。然しながら、その如何には拘らず、問題の二神は次の様な三点に於て最も留意せられるべき所以がある。(1)神道神学史上、本来の天照大神中心主義が漸く天之御中主神中心主義に移行したのは鎌倉時代だったと説かれる如くだが、この様な移行の精神は、鎌倉時代以降、遥かに現代諸新興宗教に迄も受継がれ、のみならず寧ろ夫らに至って弥々盛ならんとする傾向にある。(2)この様な天照大神中心主義から天之御中主神中心主義への移行は、神道教学史的には、已にできている日本の主宰神たる天照大神主義から、宇宙、従ってはわが日本の、生成育成神（創造神）たる天之御中主神主義への移行にも他ならなかったとまた説かれている如くだけれども、果してそうなら、この移行は、恰も仏教における、大乗起信論的には始覚門主義から本覚門主義への、また法華経的には迹門主義から本門主義への移行に比すべきものである。(3)またかかる天之御中主神という生成化育神主義を背景に、現代諸新興宗教にては、天之御中主神の、そういった内面的意義を明かにしようとして、親神、御祖大神、大元霊その他種々なる同種別名の記せられているものが頗る多い。——以上を要するに聊か盲、蛇におじざるの論議にすぎないけれども、幸いに、意のある所を諒とせられ、高教に吝かならざることを切に祈ってやまないものである（昭和三八—四〇年の三か年に亘る文部省の研究費補助による綜合研究の一成果）。

会報

○理事会

日時　昭和四一年九月一日（木）一八・〇〇時

一、第二五回大会発表者選考について

○日本宗教学会賞審査委員会

日時　昭和四一年九月二二日（火）

一、審査委員長選出。石津照璽氏

一、評議員推薦の候補作五つの中より、次の二冊を推薦作として選出

(1)　上田閑照　Die Gottesgeburt in der Seele und der Druchbruch zur Gottesheit. (1965)

(2)　塚本啓祥　初期仏教教団史の研究（昭和四十一年）

○理事会

日時　昭和四一年九月二四日（土）

一、信教の自由委員会の委員委嘱についての報告

委員長　小口偉一

委　員　安津素彦、楠正弘、佐木秋夫、武内義範、武田清子、竹中信常、藤田富雄、丸川仁夫

（幹事）　阿部美哉

一、宗教と教育の委員会を一本化することを決定。委員次の通り

委員長　増谷文雄

委　員　深川恒喜、雲藤義道、舘照道、家塚高志、鷹谷俊昭

（幹事）　小池長之

一、名誉会員の内規について

一、次期大会について

一、大会当日の理事会、評議員会について

一、新入会員を一括承認

○第二五回学術大会

第二五回学術大会が次のように、東洋大学で開催された。

昭和四一年九月三〇（日）金一五・〇〇時―一七・〇〇時

公開講演会

東洋哲学の使命　西　義雄

宗教者の書簡　増谷文雄

一〇月一日（土）

開会式　九・〇〇時―九・二〇時

研究発表　九・二〇時―一二・〇〇時

理事会　一二・〇〇時―一三・〇〇時

研究発表　一三・〇〇時―一七・〇〇時

一〇月二日（日）

研究発表　九・〇〇時―一二・〇〇時

評議員会　一二・〇〇時―一三・〇〇時

シンポジュウム「宗教研究の方法」　一三・〇〇時―一五・三〇時

発題者　石田慶和・上田賢治・川端純四郎・高崎直道・

野村暢清

司会者　楠正弘

総　会　一六・〇〇時―一七・〇〇時

懇親会　一八・〇〇時―二〇・〇〇時

本大会には二五一名が参加し、うち一四一名が六部会に分れて研究発表を行った。

本号は本大会の研究発表の要旨を特集したものであるが、この他左記の諸氏の発表があった。

第一部会　脇本平也（動機理論と宗教学）小野泰博（呪術・信仰・治療について）高瀬武三（アノミーと宗教行動について）

第二部会　米田順三（関係の論理と実体）舘熙道（カント宗教論と聖書）島本清（実存と根拠）中川秀恭（新約「コロサイ人への手紙」におけるキリスト論について）大畠清（旧約における異教信仰）石岡宏（キェルケゴールにおける「自己否定」）米沢紀（パウルテイリッヒの神観）

第三部会　大鹿純（シク教祖ナーナクの思想体系）雲井照善（インド哲学における神創造の問題点）芳村修基（布薩会の意味）羽渓了諦（仏教涅槃と慈悲）平等通昭（巴利本大般涅槃経に現れた二、三の語彙）

第四部会　水尾現成（聖徳太子の浄土）中濃教篤（日蓮の神国思想について）張曼濤（清代に成立した真空教について）岡村圭真（慈雲飲光の倫理思想）牧田諦亮（善悪因果経の成立とその受容）

第五部会　中島秀夫（神道の分類について）柳川啓一（祭の変化）野田幸三郎（法会について）戸田義雄（古事記主題の展開にみられる根本思潮）

第六部会　池田昭（日本宗教の行動と価値）小口偉一（沖縄のユタについて）掘一郎・伊藤幹治（宮城農村におけるカトリツク教）

○理事会

日時　昭和四一年一〇月一日(土)一二・〇〇時―一三・〇〇時

一、庶務報告
一、会計報告
一、会長選挙報告
一、信教の自由委員会報告
一、宗教と教育の委員会報告
一、クレアモント大会報告
一、昭和四一年度日本宗教学会賞授賞者に審査委員会から上田閑照、塚本啓祥の二氏が推薦され、承認された。
一、次期学術大会開催校として竜谷大学が内定した。
一、総会議題について
一、新入会員が一括承認された。

○評議員会

日時　昭和四一年一〇月二日(日)一二・〇〇時―一三・〇〇時

一、庶務報告
一、会計報告
一、会長選挙報告

一、信教の自由に関する委員会について
一、宗教と教育に関する委員会について
一、クレアモント大会について
一、日本宗教学会賞授賞者について
一、次期学術大会開催校について

○会員総会

日時　昭和四一年一〇月二日（日）十六・二〇時
議　長　大島清
出席者　一〇三名

一、報告
(1) 庶務報告
(2) 会計報告
(3) 会長選挙報告、新会長に石津照璽氏が就任した。
(4) 信教の自由に関する委員会について
(5) 宗教と教育に関する委員会について
(6) クレアモント大会について
一、日本宗教学会賞授賞者発表及授与
一、次期学術大会開催校について
一、「紀元節」復活問題について。「信教の自由」委員会に付託
一、「期待される人間像」の問題について。「宗教と教育」委員会に付託

昭和四〇年度収支決算報告

一、収入

前年度繰越金	一六、〇三九円
会費	一、一三四、四〇〇円
賛助会費	一〇二、〇〇〇円
会誌売上金	二九、一七〇円
第二四回大会参加費	三二、二〇〇円
出版助成金	一八〇、〇〇〇円
岸本基金利子	二二、一一〇円
寄附金	一七、〇〇〇円
預金利子	六、五〇〇円
計	一、五三九、四一九円

一、支出

会誌直接刊行費	八七四、七三五円
会誌発送費	一六二、七七〇円
編集諸費	二六、五一七円
第二四回大会費	五〇、〇〇〇円
選挙関係費	三七、〇四一円
会合費	五一、七七二円
通信連絡費	八〇、三二三円
印刷費	三二、九三〇円
事務費	七、一二〇円
日本宗教学会賞賞金	三〇、〇〇〇円
日本宗教学会賞諸費	一、六六〇円

関係学会費　一一、〇〇〇円
内　四〇年度九学会連合分担金五、〇〇〇円
四〇年人類科学誌代金三、〇〇〇円
三九年度文科系連合分担金三、〇〇〇円

本部費　一二四、五八〇円
計　一、四九〇、四四八円
一、差引残高　四八、九七一円

○理事会

日時　昭和四二年三月一一日(土)一三・〇〇時―一六・〇〇時

一、学術会議研究連絡委員会の委員の推薦について

一、国際会議渡航者申請について

一、信教の自由に関する委員会報告、建国の日に対する決議は特に行わなかった。

一、九学会連合大会の本学会の発表者に次の両氏を推薦。倉林正次、黒川弘賢

一、第二六回学術大会日程について、昭和四二年一〇月二〇日―二二日竜谷大学において行われることに決定。

○新入会員紹介

荒　松雄　東京都北多摩郡清瀬町松山一―七―一三　東京大助教授

池田　好雄　府中市晴見町一―二八府中団地二―二〇八　曹洞宗教化研修所

稲垣不二麿　京都市上京区相国寺東門前町六三七　八田方　京都大助手

松井　昭典　東京都世田谷区上馬町一―八六九　小杉方　曹洞宗教化研修所

恩田　彰　東京都北多摩郡久留米町南沢一七五五―三八　東洋大教授

白金　昭文　東京都世田谷区新町一―一〇五　中川原方　曹洞宗教化研修所

中田　万善　東京都世田谷区代田二―三三―一四　曹洞宗欧州開教師

浅井　成海　尼崎市武庫之荘生津安東ノ口六番地

原田　弘道　東京都杉並区高円寺北四―二―一二　古閑方　駒沢大大学院

浅野　教信　京都市伏見区石田大受町三一　竜谷大講師

道本　実　市川市新田町四丁目一二七八　船橋高校教諭

藤下　洸養　京都市上京区元誓願寺通千本西入ル玉屋町二二七　富田方　竜谷大仏教文化研究所助手

藤田　雅延　京都市東山区山科御陵平林町二二　安祥寺内　高野山大、近畿大、大阪工大講師

普賢　晃寿　彦根市犬方町　竜谷大助手

橋本　淳　吹田市青山台一―三C六五―二〇四　浪速短大講師

早坂　正章　天理市守目堂町　親里五号館

星　乗顕　東京都江戸川区北小岩二―一八―七　天理高校教諭

J. F. Howes　東京都杉並区天沼町二―一四―三　東京大フルブライト研究教授

加藤　智見　東京都練馬区東大泉町三四四―一　戸川方　早稲田大大学院

鬼頭　宗良　浦和市大字内谷一三六二　東洋大大学院

木内　央　東京都墨田区吾妻橋一―二二―一四　大正大大学院

清田　寛　東京都豊島区西巣鴨三―七五九　早稲田大大学院

小西　史朗　東京都新宿区市谷加賀町二―九　榊野方　正則高校講師

稲谷　祐宣　岡山県川上郡成羽長町地九二三―九　中中学教諭

真岡　光麿　三重県鈴鹿市三日市町一六〇　高田高校教諭

真柴　弘宗　藤沢市大鋸五二七　東洋大大学院

村石　恵照　横浜市港北区下田町七七五　東洋大大学院

西村　恵信　滋賀県神崎郡能登川町今　京都大大学院

西山　藹子　東京都足立区東綾瀬二東綾瀬団地一九―三〇二　鈴木学術財団研究部

新田　雅章　愛知県碧海郡知立町公団住宅四―二〇二　中京大助教授

岡　亮二　和歌山市東紺屋町三九　竜谷大講師

沢井　勇一　奈良県高市郡高取町清水谷四三七ノ三　天理教校本科助手

信楽　峻麿　京都市北区小山東元町二一　竜谷大助教授

清水　乞　横浜市港北区下田町九一四　丹野方

丹治　昭義　京都市左京区中東春菜町一三　林方　四天王寺女子短大助教授

丹内　禅海　東京都世田谷区深沢町一―三四〇八　駒沢大図書館内　駒沢大図書館

山田　行雄　京都市南区東九条西山町二六―一　清和荘　竜谷大講師

吉田　魚彦　京都市下京区東中筋七条上ル　木村方　竜谷大大学院

北畠　典生　京都市北区等持院北町一四　竜谷大講師

神子上恵生　奈良市鳥見町四丁目公団住宅五一―二〇九　竜谷大助手

光川　豊芸　京都市北区小山北大野町一九　光阿荘　竜谷大講師
武邑　尚邦　滋賀県栗太郡栗東町伊勢落二九三　竜谷大教授
上山　大峻　大阪府豊中市服部寿町三―三―三六　竜谷大講師
釈舎　幸紀　兵庫県尼崎市浜田町二―五九　武内方　竜谷大大学院
大友　利行　京都市下京区若宮通五条上ル　林方　竜谷大大学院
松林　弘之　京都市下京区櫛笥通花屋町下ル　金子方　竜谷大大学院
門川　徹真　大阪市北区中崎町四八　竜谷大大学院
渡辺　隆生　京都府宇治市木幡東中二六　竜谷大研究所助手

準会員

覚張書店　新潟県長岡市表町三―一―九
慶応大学社会学研究室　東京都港区芝三田二―二　慶応義塾大学第一研究室内
駒沢大学北海道教養部仏教研究室　北海道岩見沢市緑ケ丘
上智大学図書館　東京都千代田区紀尾井町七
中村学園大学　福岡市大字鳥飼字原一二四二―二
日本聖書神学校　東京都新宿区下落合一―四九二
山形県立図書館　山形市七日町三―一―二三