

## 布施觀の推移とその社会史的意義

相 葉 伸

僧伽はもともと商教的ギルドを素型としていてと考えられているが、そのギルド的内容として、全教団の利益をはからずに、一個人の利養を目ざす別請の罪が論ぜられるのも当然である。生産に従事する側の在家はまた布施の功德を高度の功德として讃歎されたが、殊に教団を通じてなされる施与を最高最貴としたのは、教団財政への企図が、いつか教理内に浸潤したものである。米一升を人に施した報に地獄で三十日の糧を得るに比して、衆僧に施した一日の持斎は、地獄で十年の糧を報われるとした(今昔物語)ごとき、さらに因果応報は唯に当該個人一身の限界にとどまらず、死者たる父母の生活維持に至大の關係をもたしめたごとき説話(宝物集)の存在も、これを証することができよう。かくて布施功德論の盛行から、量より質への評価に進み、恵心の前後から諸行往生思想の展開がみられるが、当時の布施觀を通覧してみると、大体布施に対して次の思想が含まれている。

- (1) 施すものはすべて恵施であつて、敬をもつてなされねばならぬこと
- (2) 正しい施心なき施は不浄の施として拒否すべきこと
- (3) 布施を受けるは僧の権利であること

(4) 破戒無慚の者は信施を受けてはならないこと

つまり(1)乃至(3)によつて蓄積された教団の財が無用に浪費されぬ様、教団構成員に対する誠が(4)の場合の戒律となる。教団構成員の得る収入はすべて教団の共有であり従つて「仏物」とすることから、仏物不可侵性が、涅槃経聖行品や梵網経不発誓戒が、日本の僧生活の規範として、そこに登場する意味がある。

教理の成立の背後にある教団指導者の経済的企図、換言すれば教理とか道徳意識の構成される背後の経済な要因を看過し得ぬと共にこれらの宗教的教団規律が大宝令や貞永式目等国の法律にさえ挿入され、国民の生活規準や世間の通念になりゆく社会史的過程は併せて看過し得ぬところである。

### ユダヤ教に於ける

### 罪惡觀と終末觀の關聯

赤 司 道 雄

旧約書における罪惡觀展開の研究によつて捕囚以後に、罪惡意識が一般的に強化したことを見たが、これと共に、この罪を悔いて律法を中心とする義しき生活を行うことがユダヤ教徒の宗教生活として一般的に浸透したことも明かになつた。しかし他面この義の生活への神の応報の期待が、ギリシヤ時代の忍従生活の中には満されず懷疑思想が起つた。この懷疑の解決法の一つとして智慧文学のたしなみを見たが、本発表は、この解決の第二の決定的なものとしての

来世観、終末観を受容した後のユダヤ教の資料の中、旧約偽典中の「ユーベリム」及び「十二使徒の教訓」の検討である。

両書共に、マカベア時代、ヒルカヌヌ支配の初期にパリサイ派或はエッセネ派の手によつて成つたもので、この時代史の意味は、一、著者にとつて希望多き時代であり、メシア時代を具体的にマカベア王朝の支配に見たこと、二、両著共に既に終末観を前提として持ち得たことにある。神の終末の審判、神の支配、復活等の思想はその内容に熟している。

律法を中心にして見る時は両著共にたしなみ文学と後代のラビ文学との中間に位する事が言われるが、罪惡観との関聯においても同様の結果が出る。たしなみ文学及びタルムードのアボスの律法学者の第一組両ヨセの時代は、ユダヤ教徒の不遇の時代であり、懐疑的な風潮の濃い時であつた。しかしこの二著の時代は希望多く、律法主義の基礎条件が与えられている。罪惡観は両著の中に高度に展開しているが、罪を改めて律法による場合に期待される神の応報に關しては、懐疑的文学の提起した問題が思想史には前提されても、終末論という決定的解決法によつて容易に克服されている。ここに両著、殊にハガダの性格の強い「十二使徒の教訓」の罪惡観と関聯した終末観の強調があるように思われる。

## カントにおける道徳と宗教

阿部 正雄

カント以前の道徳哲学はまづ善惡の概念を決定しそれを対象として意志規定するか否かによつて道徳原理を定めた。そこでは対象は意志規定を可能にする原因であると同時に意志がその産出をめざす結果でもあるという意志の循環的構造——それは人間意志の事実でもあるが——が暗黙の中に前提されている。カントはこの意志の規定根拠としての対象との關係を切断し意志の事実を越えて意志の原理をそれ自体としてアプリアリに確立した。人間意志の *quid facti* ではなく *quid juris* をまづ問うた。かくて確立せられた道徳法則は実践理性の事実として自足している。しかしそれが人間的自然科学上に実現されるにあたり意志の対象の方向に生ずる問題が幸福、惡、歴史等の問題である。

有限な人間にとり道徳法則が意志の格率となる際の断言命法は如何にして可能かという実践的先天綜合判断を成り立たしめる *Konsequenz* が自由に外ならぬ。しかし道徳的意志は意志の原理と対象とを切りはなした二重の構造にありそこには福徳一致の保証はない。現象界で実現不可能なこの一致が必然的に求められる所に実践理性は弁証論を惹起し書高善及び神の存在は要請として叡知界に求められる。現象界において二重に分裂せざるをえなかつた人間の道徳意志は実践的自由を介し叡知界においてその循環的構造を回復し一貫した意志の体系として完結する。かく道徳的意志を完結せしめるものが神の存在である。従つてカントにおいては宗教は意志の原理の方向ではなく意志の対象の方向に求められている。そこでは宗教そのものは未だ原理つけられていない。

所でこの道德性を原理とし神を頂点とすることにより一度び完結せしめられた道德的意志が人間の自然のより根深い誘惑に唆かされ道德法則に背いてそれに身をゆだねそれを原理としつつ再び意志の完結的構造を断ち切る時より根源的に分裂逆倒せる意志の在り方として根元悪の問題が生じる。しかしこの場合の人間の自然は観知的根源にまで遡らしめられた観知的自然である。本来道德的意志の対象にすぎぬ人間の自然をかく観知的自然として原理化しそこから逆に道德的意志を対象化手段化するところの動機の顛倒——それは観知界における自由の行使に外ならぬ——の中に根元悪の根柢は求められる。しかしカントは観知的行により分裂転倒せしめられた意志も「道德法則の純粹性の回復」というより純粹化された理性と人間の無限の道德的努力を観知的に直観する神とにより再び循環的に完結した構造を回復しようと考へた。従つてここでは宗教は依然純粹理性を原理とする道德的意志の必然的対象にすぎない。彼の宗教論は根元悪による実践理性の根源的分裂を「地上における神の国の建設」なる最次の最高善の要請により止揚するところの実践理性の第二の弁証論であると解することが出来る。

## 國際主義の哲學的反省

飯野紀元

世界の平和と超人種的協力とを真剣に考へる國際主義の一条件は、

個人と集團とのイデオロギー的汚点を去り全体の立場から思惟することである。それには自己否定及び自己超越の絶体無的根柢にたつ弁証法的通観により宇宙の内部的相互關係をきわめんとする形而上學的努力を必要とする。即ちあらゆる存在の宇宙全体との交互滲透の普遍性を検討し、前者が宇宙の因果の契機として円融三諦的の他のあらゆる存在と交流媒介することを力説する契機の哲學を人生の真理とみなすことによつてはじめて以上の國際主義はその哲學的基礎をあたえられる。かくて文明のうちなる価値的变化、他の人生觀や宗教に対するより客観的な鑑賞をもちうるに至る。宗教、哲學、科學、常識も亦相依相待的媒介關係にあり、それぞれの独自性、限界、相對性をもちながら比論的に包含しあい無即愛の自己否定的媒介に成立する。常識と科學がかかる關係を悟らない限り、協力と平和とは実現しないであろう。特に大衆の常識がその附和雷動性をざんげし己れの相對性を謙虚なる心をもつて承認し宗教と哲學のもつ最高の睿智に耳を傾けるに至らなければ國際主義の理念は実を結ばないであろう。

契機の哲學は未來と過去及び現在との交互滲透に重要性をみる。過去から現在をへて未來へ進む縁起のみでなく未來から過去へ走る思惟とこの縁起との相依相待をも、全体の立場から検査し、未來という無を絶対無的に転換してこれを現在という自己媒介に転ずべきである。科學的實驗の事態攪乱や不確定性原理は認識論に影響を及ぼし主觀と対象との複雑なる動的交流的關係を明かならしめる。關係が神認識、他人認識、自己認識、価値認識を色づけることを知る

べきである。科学の濫用や非創造的野蠻主義へ向う傾向を防ぐべく、宗教は人間性の潜在的宗教性をめざます責任をもつ。

## 社会階層と宗派機能 その二

——我国プロテスタントイザムの展開——

井門 富二夫

基督教（新教）は「知識階級」の宗教であるといわれている。今回東京都内で行つた調査においても、この事実の裏付がみられた。この結果では、知識階級の内容の点で、俸給生活者を中心とする中産階層、及びその予備軍としての学生求道者の比重が大きい。彼等にあつては、西欧的知識への欲求や、その旺盛な批判力に矛盾する権威へのもろさ、等々が問題となつた。斯様な社会的性格に対して基督教の持つ歴史的機能が本論の対象となつてゐる。

基督教による知識層への伝道端緒が、「洋学」を媒介とした事實は、前年の学会で明かにされている。（宗教研究一三三号、一四一頁参照）又、基督教が崩壊士族層や進取的な中産商工業者に受容され、野党色を強くした事実も既に論じられた。では何時の頃から、明治初期信徒の斯様な構成が、現在の如き信徒構成に変化し始めたか。明治二十年代には既に社会解体の過程が安定に向い、古い信徒層は固定化し始めた。又、強化されつつある国家主義の下、基督教伝道は表面的には全く行詰つてゐた。所が同じく国家主義の繁栄した日露戦前後から、各教会共確実な信徒増加の傾向を見せてゐる。二十年

代と三十年代の比較において、我々はまず三十年代以降の産業界の発展と、俸給生活者層の増加を伝道拡張の大きな原因とみななければならぬ。又二十年代の表面的な教勢の衰微の裏に、組織されつつあつた日曜学校・青年会等、青少年求道者の獲得努力が三十年代に実をむすんだ事情も考えられる。之は教育界において後退する基督教勢力に代つて、完備し始めた国立学校・非宗派私立学校の広い学生層に、基督教を浸透させる尖兵となつた。我国学生層に強い西欧的傾向やその関心を充足させる意味において、基督教は彼等に受容られた。その為卒業すると教会を放棄する所謂「学生信徒」の多くなつたのはこの当時からである。以上の様な歴史的状况から、日露戦を境に明治初期信徒の社会的構成や、その理想主義的な態度は、次第に現在の如き信徒構成に祖替へられていつたと推論することも可能であろう。要するに基督教は、「洋学」西欧的知識への我国知識人の要望に沿うて、学校卒業者の量的増加や、その社会的地位の変化と共に、その伝道を維持拡張していつたものと云えよう。

## 東北地方に於ける山信仰

——特にその信仰圏について——

池 上 広 正

東北地方に所在して古くから民衆の信仰をかち得ていた山に岩木山（青森県）と出羽三山（山形県）とがある。この二つの山は所謂「山嶽信仰」という点では多くの共通した要素を持つてゐるが、そ

の信仰の成立の事情、信仰形態、信仰内容等を詳細に比較すると可成りの相違を示している。然し、ここでは夫等の類似点と相違点との全般について論ずることは不可能なので問題を限定して、両者の信仰の地域的拡がり、即ち信仰圏を比較し、両者の信仰圏の広狭の差異が如何なる理由に基いてるかを考察する事にする。

岩木山と出羽三山との信仰の地域的拡がりを決定する規準となるものは、信仰そのものの存在の有無によることは言う迄もないが、一口に信仰と言つても、信仰の深さ、浅さの程度という事が問題になるので、一概に信仰の有無によつてのみ信仰圏を決定することは仲々困難を伴う問題である。

随つて、岩木山にあつてはその信仰の極めて重要な要素を為す「お山参詣」行事を取り出し、出羽三山にあつては「講」をとり、之等の行事、組織の有無によつて信仰分布の範囲を決定することにする。この見方が果して妥当であるか否かは論議の余地も有らうと思うが、今ここでは、此の問題に触れる時間的余裕が無いから他日に譲り、先ず岩木山について言つと、「村山参詣」行事の行われてゐる範囲は現在では弘前を中心とする軽津軽平野の一带から、津軽半島、青森市周辺地帯、下北半島の一部に迄及んで居り、之は旧津軽藩の藩域に大体一致している。又この分布範囲は歴史的に見ても大きな変化は余り無かつたものと見て差し支えなからう。

之に對し、出羽三山はその信仰分布の範囲の広大な点で著しい相違を示している。即ち湯殿山、羽黒山を対象とする「講」の存在する範囲は単に山形県内にとどまらず、東北六県は勿論のこと、南下

して富山県、岐阜県、長野県、東京、神奈川県等に迄及んでゐる。尤もこの分布範囲は出羽三山の持つ極めて複雑な歴史的事情と相俟つて、時代的に可成りの変化を示している。然し、何れにしても信仰が山形県内のみにとどまらずに遠く県外の各方面に迄延びていた事は事実である。

以上の如く両山の信仰範囲の広狭の差が甚しい事は明瞭であるが、一体斯ることは如何なる理由に基くのかについて、次に考える事にする。

先ず第一の理由として挙げ得るものは、教義と教団組織の有無であろう。周知の如く出羽三山は修験道の山であり、教義も教団組織も共に早くから整備されている。

之に對し岩木山は津軽地方の村落社会の持つ所謂民間信仰の上に築かれたものであり、出羽三山の如く教義と教団組織とは形成されていない。随つて岩木山信仰はその本質において極めて郷土的であり、一定の範囲の村落共同社会を超えて他の共同社会に迄進出し得る信仰的要素を持っていないと言へる。即ち之を出羽三山と比較すると出羽三山の信仰は特定の共同社会を超えて他に迄伝播し得る、普遍性を持った教義と更にこの信仰を各地に伝播させて行くものとして、教団組織の末端をなす所謂里先達、法印、大夫等を持つていた点で著しい相違を示している。出羽三山は普遍性を持つ教義の力と末端組織の活躍によつて遠く迄その教線を延し得たのである。

次に第二に考えられるのは岩木山信仰を支えていた背後の力としての津軽の藩主、即ち津軽藩の存在である。歴代の藩主が岩木山に

対して強い信仰を持ち、又岩木神社の有力な経済的支持者であつた事は多くの事実が示しているが、当時の社会構造と機能の特質から見て、この事は岩木神社が藩全体の総氏神的存在であつた事を予想させる。今日も尙ほ「村山参詣」が多く村単位で行われ、且つ参詣の前後には夫々の村の氏神に参詣しているのも理由はここにあると言へる。以上の事情が第一に挙げた諸事情とからみ合つて岩木山信仰をして、益々津軽藩内にとどめさせた原因となつたと思われる。特定の藩主、藩に依存しなかつた出羽三山は此の点でも大きな相違である。出羽三山信仰を支えたものは里先達によつて率いられる同信組織としての「講」であつた事は岩木山の場合と比較して注目す可き点であらう。

### 上代支那の人身供犠に就て

池 田 末 利

人身供犠を最未開最古代社会の特徴でなく、稍進せる野蠻、古代の現象とする見解 (Westermarck, Lang 等) は上代支那にも該当する。比較的高度文化を有する殷・周時代の人身供犠は(一)卜辞・文献に見えるものとして(1)異部族(捕虜)の供犠がある。祖神の祭祀に西方の羌族を卯(動物犠牲) 罌(植物酒液)と並列的に供用する『伐』祭はその代表的なものであり、犠牲の数も卅・卅・五十から

二百・三百に及んでいる。此は左伝等の異邦人供用の記述と聯関す

るものと云えよう。卜辞には又(2)奴僕・罪人——『妾』『劓』『及』等——の供犠が見える。此も祖祭に多いが、請雨・河神への供進にも見られる。此の場合祖神に先妣(女神)が多い。上述三字の形象等から推して犠牲は女人と推定されるが、その数は(1)よりも少く卅人を越えたい様である。雨神・河神への奴妾の供犠は未開族に共通例が尠くなく、罪人に関しては古代社会における刑罰と儀礼との混淆が考えられる。

是等卜辞所見の事実を証明するものに(一)殷墓の殉葬(広義の人身供犠)がある。(1)最近連続的に発掘された殷の宮室・陵墓からはれの都度殉葬者が発見されて居り小屯の陵墓からは一度に五百人乃至千人の殉葬が、又四磨盤村附近から殉葬坑二十三個、無頭人骨三百余体、武官村の大墓室内から殉葬遺骨三十四体が出ている。併し別発掘の濬県・汲県の西周・戦国墓においては殉葬者数は極少である。此は(2)墨子・左伝・礼記等の殉葬を非礼とする記事と符合する。

異部族・奴僕の供犠は古代セム族・希臘及びメキシコを始め一般の現象である (Tylor 等) が論理的に追溯すれば更に同族人の供犠が想定される (R. Smith)。但支那にはその明証を見ない。又ア・プリオリイには Cannibalism との聯関が考えられるが、単に文献からの推測に基いて上代支那に此の習俗を認める Granet の見解には同意し難く、上代支那の特徴たる祖神崇拜との不可分性が強調されて然るべきものと信ずる。

『伐』羌の解字については此を人身供犠と無関係とする見解も存

するが、人祭と見る吳其昌の説は不動のものと見る。

## 親鸞の宗教に於ける時間の問題

石 田 充 之

淨土教の独立を叫んだ法然の弟子としての親鸞の主張においては、超越的なるもの(真如・如来)と現在のなるもの(衆生)の対決が忠実に顧みられる。従つて、その宗教においては現在のなるもの(時間空間性(相対性))が超越的なるもの(超時間空間性(絶対性))に鋭く忠実に対決せしめられる。その信仰の場は、かかる対決を通して現在のなるもの(時間的存在)が超越的なるもの(超時間的存在)の自爾性の中に、その儘絶対否定されて絶対肯定される如き場となるものである。

かような意味よりして、その宗教的世界においては、如何に最も超時間的(超空間的)なる場(超歴史的)が最も時間的(空間的)な場(歴史的)に即して——然もそれを無視することなく、絶対否定即肯定の対決を以て——現成せしめられようとしておるかに注意せしめられる。それは最も時間的にして最も超時間的な場、最も歴史的にして最も超歴史的な場を堅持するものかとも考えられる。生死即涅槃、煩惱即菩提悉有仏性、真如一如を語りつつ然も生仏断絶・絶対他力廻向の救済と説き、願力を聞く信一念時剋の極促即時に六趣四生因亡果滅し報土の真因決定するも然もなお臨終一念

に至るまで不真実穢惡汚染であつて臨終一念の夕始めて速疾に無上の涅槃を超証すると物語る如き、如何に相対的時間的な場(歴史的な世界衆生の世界)に即して、その儘の所にその絶対否定して(衆生の時間的場を絶対悪とす)絶対肯定する超時間的な場(如来救済願力界)を現成せしめられているか了解し得るであろう。そこにはどこまでも肉をもつた現実の相対差別性、時間性の安易なる超脱の可能性を忠実に主張されていると思われる。

その辺親鸞の宗教における信一念の時間的論理構造等が、早急に、超越性実現の段階を異にする道元や一遍等の場合と抽象的に同一視され得ないと思われる。

註一 中山延二氏「仏教における時の研究」等参考

## 北京律について

石 田 瑞 鷹

泉涌寺開創の俊苐の戒律思想とその位置を通じて北京律を窺うに、彼の入宋中の学業には台・禪・密・律等があるけれども、そしてそれは四宗兼学の道場たる泉涌寺の性格と相応するか、中心は台律の二である。従つて彼の律は天台の教理を裏付けとして持ち、法華一乗を取つて四分律と結合せしめ、四分を大乘に昇華せしめた南山以来、殊に元照の流れに筈さしている。このむねは、一説には俊苐の法孫である淨因の作とも伝えられ、厳正なテキスト・クリティ

一クを俟つ要ある俊仍作「律家円宗料簡」にうかがえるものである。

今この書によるに、彼は円宗の戒と菩薩戒——ここでは天台の戒をさす——との異同を論じ、一同三異を掲げている。一同は戒体が善の種子なることについていうもので、これについては既に元照は「授大乘菩薩戒儀」にその同一を論じており、俊仍はこれを更に心の点から論じている。(円琳の「菩薩戒義疏鈔」卷上中)

しかして彼は体は円によるけれども行においては受を立て前となり、一卷本善戒經の梯橙説によるから、別受の七衆の律儀が中心になり、従つてここに、開会広狭の異、隨行広略の異、三聚横整不同の異が天台円戒との上に生じている。

次に南都律との対比については、「円照上人行状」によれば、俊仍死後約三十年にして「和通不二」異儀全くなつたと伝えるが、兩律の所説には少しく異るところがあるに相違ない。俊仍の所説が余り明確にされえないから、この対比はその基本的な点を掴みうるか否か疑問であるが、兩派の徒に用いられた梵網經の注釈書は、北京では天台与威の注、南京では法相太賢の古迹記であつたことは注目に値する。又英泉の「尸羅敵髓章」が、覺盛らを批評して、隨行は梵網に依り、別受を取らずといつてゐることも重視すべきである。

## 中国プロテスタント・キリスト教

### 伝道史における時代区分について

石 原 謙

歴史の叙述に際して各時代の性格を明かにし、その特質に従つて時代区分を立てることの重要性については今更ら記述の要はない。中国におけるプロテスタント・キリスト教伝道史は一八〇七年ロバート・モリソンの渡来を以て始まるが、当時中国は鎖国政策を厳守し外人の入国を禁止していたので、宣教師等は東南アジア地域に待機して準備態勢を整へ、漸く一八四二年南京条約により開港された諸港市にて宣教を開始した。即ち中国伝道は最初から外交的手段に頼つて道を拓かれたのである。その後も伝道事業は政治外交と密接な關係を保ちまた中国の西洋文化受容態度の如何により影響を受け、之等の事情が伝道事業を性格づけ、そこから時代的区分が特質づけられた。その前後一世紀半の歴史を次の五時期に区分するのが妥当なように認められる。

第一期 宣教準備時代。1807—1842 本土入国を嚴禁されたために南方マラッカ、バタヴィア等の基地を置き、そのの華僑と接して宣教の準備を整へ研究に集中した。

第二期 宣教開拓時代。1842—1860 南京條約により開かれた香港及び他五港にて宣教事業の基礎を据え運動を開始した。創業時代の有為な宣教師の名が記されている。



第三期 教会建設時代。1860—95 北京条約により鎖国政策が破られ外人の内地旅行と信教自由とが認められたので、宣教事業は活潑になり各都市に教会病院等が建てられた。しかし内地では民衆の理解が困難で摩擦を免かれなかつたが、宣教は文化活動及び教育事業と相伴つて進められた。

第四期 教会發展時代。1895—1925 日清戦争以後国際的紛争相續ぎ、反動的な義和團事変などが起つたが、国民の自覚と西洋文化の要求とによりキリスト教は歓迎されて順調な發展を見、信徒は急増した。しかし民国革命後反帝國主義運動が起り抗日及び排外運動に進展し、伝道に支障を蒙つたこともあつた。

第五期 宣教受難時代。1925—50 日本の軍國主義的大陸侵略に對抗して国民の反撥甚しく、殊に世界大戦の間に共產主義が勢力を得、戦後国民政府を駆逐して中共政府を建てた。その混乱の間にキリスト教は抑圧され、中共治下になつては殆ど全く独自の意義を失つた。この事實は我我に多くの問題を提供する。

## ルターに於ける信仰の基礎構造

今 井 晋

ルターは福音的信仰概念を表明する際に、彼固有の尖鋭化を施した。即ち *an sich* な福音の事實が他ならぬこの我にとつての、現実となるには如何にあるべきか？ という謂はば現実把握の仕方乃至

条件への間が彼にとつては第一義的であつた。ルターにとつては福音の事實もそれとしては意義をもたず、これの我等との結びつき、信仰を *Kopula* とする生ける *Konnex* の成立するところに真の福音があつた。

*promissio et fides sunt correlativa* .....

*die zwei gehören zu Haufe, Glanze und Gott* .....

等々の表現によつてルターの信仰(広義)とは単に客観的な外に在る事實ではなく *Subjekt-Objekt* の両面にわたつて一の事態として成立する事柄であることが示される。即ち主体的行為としての信仰を交え、これに媒介されて始めて成立する如き事態である。ルターのおかれた歴史的境位、即ち中世スコラの所謂 *Objektivismus* との対決は、必然的に彼をして敍上の自覚を強めしめ、又学者 (*Wobbermin*) の指摘する *eine Wendung ins Subjektive* なる傾きを示した。併しこれは他の極端である *Subjektivismus* に堕したのではなく、あく迄ルターは、信仰における両項の相即、相関を保持し抜くことにおいて *Objektivismus, Subjektivismus* 両面への誤謬を排除している。

かかるルターの信仰構造を正しく表現するのに学者 (*R. Seeberg, E. Seeberg, Eiert, W. Schmidt, Winkler*) はカントの “*Transzendentalismus*” なる *Terminus* が妥当すると考へる。併しこれはカントの立場を全面的に肯定する立場に基づくのであつて、これは成程、スコラの *Objektivismus* に対するルターの *eine Wendung ins Subjektive* に対しての明快な説明とはなり得るが、必しもルターの

仰概念の正しい構造を表出し尽すものとは云へないであろう。寧ろカントの立場をも尚 Subjectivism として斥ける如き、即ち不断に信仰対象たる實在の生ける働きの結びつきを含む如き Subjectivism より正しくは、神の恵としての上よりの働きに支えられ、基礎づけられてたゞ Subject 働きであつて、ルターの信仰構造は敢えて云へば、素朴なる Subjectivism に対して、高次の Subjectivism とでも解すべきではないか。

## 自由宗教と学校教育

今岡 信 一 良

自由宗教 (Free religion) とは宗派や信条や儀式の束縛から解放された純粹宗教 (pure religion) の謂である。併し一概に宗派や信条や儀式を排斥するのでは無く、唯それ等のものに囚われることに反対するだけのことである。何となれば何等の形体もわくも持たぬ「宗教そのもの」というようなものは觀念としての宗教にとどまり、決して現実の宗教で無いからである。随つて自由宗教も当然何等かの形体を持つのである。既成宗教と雖もその宗派や信条や儀式に囚われないならば、既成宗教のまま自由宗教である。宗派や信条や儀式のできる以前のもの、或はそれ等の基礎をなすもの即ち純粹宗教を尊重するのが自由宗教なのである。而してそういう純粹宗教は万人に共通な至深至純な人間性の発露であるから、自由宗教の立場に

立てば、信条・宗派・儀式等の種々相は闘争でも混乱でもなく寧ろハーモニーである。この点に於て自由宗教の原理は、自主的な個人の協力に依つて理想的な共同社会を造ることを目的とするデモクラシーのそれと同じである。換言すれば自由宗教は宗教的デモクラシーである。或は真の意味に於けるデモクラシーは自由宗教である。宗教と学校教育との關係について問題となるのは、学校が諸宗教の闘争の場所となり、学生々徒を混乱に陥し入れるという点にある。併し宗教が上述のような自由宗教或は純粹宗教の立場を取るならば両者は完全に一致すると思う。何となれば至深至純なる人間性を發揮するという自由宗教の主張はそのまま教育の根本目的だからである。随つて私は単なる宗教知識及び宗教情操のみならず、自由宗教そのものをも私学のみならず国立及び公立学校に於ても教えるべきだと思ふ。

## 宗教的態度の研究

—— 概念規定の問題 ——

上 田 賢 治

単に一般的態度を取上げるのではなく、宗教的態度を問題とする場合には、特にこれを他の諸態度から類別することを可能ならしめる様な特質的要素に重点が置かれねばならぬと考へられる。それは宗教的ということによつてよつて明らかに非宗教的なものとの対比が意識せられてゐるからに外ならない。この様な観点から従来

## 明治維新における神仏分離の意義

雲 藤 義 道

の研究を考察してみると、その多くが宗教に対する態度の研究であつて、宗教的態度の研究ではないことに気付く。勿論宗教に対する態度が宗教的態度を構成する重要な一要素であることに間違いはないが、しかしこの様な考へ方は宗教的態度を Specific attitude とする結果を導き適當ではない。従来調査研究がこの様な傾向を強く持つていたことは、それが社会心理学の立場から一般人を対象として行われた所に根本的な理由がある。G.W. Allport の場合も、trait との概念的な区別を為すことの必要から、態度が明確な対象を持つという点に力点を置きすぎる結果となり、同じ誤りを犯している様に思われる。宗教的態度は宗教者が経験するところのあらゆる生活場面に於て顕型化せられるものであつて、約言すれば、宗教者の持つ「生」への構へであると云へる。従つてそれは attitudinal trait でもなく又 cardinal, central trait でもない。寧ろ宗教的人格を持つ諸特性を或る一定の方向に方向付ける様な決定傾向である

とさへ考へられるものである。この様な意味から宗教的態度の対象は、それが独自の意味を持つていてのではなく、逆に宗教者の持つ「生」への構へによつて規定されているものであることが知られる。特に宗教的態度の場合には、他の態度の場合に対象だと考へられる所の直接的・現実的な対象を通して、その奥により高次なより理念的な対象が意識せられて注意せられねばならない。従つて宗教的態度の主たる研究課題はこの高次対象が持つ機能と、自我のこれに応ずる反応の様態とを明らかにすることであると考へられる。

明治維新政府の宗教政策は、必ずしも破仏を意図したものでなかつた。<sup>(1)</sup>しかし、神仏分離の政策は、勢の趨くところ、ついに未曾有の廃仏毀釈運動となつて展開した。

王政復古の宣布とともに、徳川封建制度の根本的な革新を目指した明治新政府が、宗教政策の面において、まず、神仏分離の方針を定めたことは、決して誤りではなかつた。久しく、我が国の民衆信仰を支配していた神仏混淆の信仰形態を是正して、神道、仏教それぞれの本旨を明徴ならしめるということは、その理念においては、日本の宗教史上に重要な革新的意義をもちうる事柄であつた。

しかるに、その神仏分離政策を推進したものは、平田篤胤の唱導する復古神道にもとずく祭政一致の思想であつた。その理想とするところは神道国教化の実現であり、神祇中心の教義をもつて、国民の思想信仰の統一を図らんとするものであつた。しかも、それが徳川以来の排仏思想に深い内面的關係をもつていたところに、神仏分離の方針が、当初の理念をはるかに乗り越えた廃仏毀釈の運動となつて展開せざるを得なかつた歴史的契機が存していた。廃仏毀釈の運動は、維新当初の旧物破壊の一般的風潮にも影響されて、いたるところで急激かつ過激極まる破壊運動として進展した。その結果

は、著しく当時の民心を動揺せしめたのみならず、神祇中心の新たな神仏混淆を惹き起す傾向をも生じた。

そのような事情は、明治の宗教史にさまざまな波紋を描き出したのであるが、とくに、西欧文化との接触とともに信教自由の自覚を促す歴史的要因を醸成したことが注目されねばならない。

註1 慶応四年六月の太政官達及行政官布告を始め政府はしばしば、神仏分離が破仏の趣旨に非ざることを強く声明している。

## 鎖国時代における天主教学統

海老沢 有道

本報は聖心女子大学論叢第一集、第一回日本基督教会大会、第四回基督教史学会大会において発表した「南蠻学統の研究」の第四報である。切支丹時代に開眼された西欧科学への関心、世界的視園の展開、人間観の形成は徹底的禁教鎖国の中にもなお残存し、沢野忠庵により医学が、小林謙貞により天文学が、そしてシドツチの渡来による新井白石の開眼によりリツチの地図にもとづく世界地理学が維持・展開せられ、明清天主教学書への欲求を招いた。就中吉宗の崇禎曆書による改曆計画は享保の綏禁書令となり、遂に在清耶穌会士戴進賢 I. Koegler ら編のケプレル理論による「曆象考成後編」による寛政改曆の実施を見るに至る。かくして蘭学を称し事実はこれらキリシタン及び明清天主教学統によりつつ発展した日本学界

の情勢の中に、自らなお禁書であつた純天主教書に触れ、有識者間に次第に切支丹邪宗門観が後退、鎖国の根本理由を否定する機運が醸成される。渡辺華山らが旧聖書の回読、キリスト伝の翻譯をなした事実もこの一例証である。特に文政十年の京坂切支丹一件は日本宗教史のみならず世界宗教史上稀に見る注目すべき事件で、その中心人物水野軍記、蘭医藤田頭蔵がリツチの「天主教義」「畸人十篇」を入手、これをいわゆる邪宗門なることを承知の上で信仰、秘密グループを組織、その門、医師藤井右門らの白状によれば「天主教之奥義は……中々儒仏之可及ものニ無之」と云わしめるに至つた。その行法は「島原乱記」に見えるようなものであり、世間の眼をくらすため稲荷下しを看板にする有様で、鎖国禁教の制約はその健全な発展を妨げたが、これを見ても如何に天主教学院の展開が、幕末識者の科学のみならず思想に影響したかが知られよう。このような動きが、反封建・反鎖国思想を醸成、近代科学への道を準備したことを注目すべきである。

### パリサイ人についての一考察

大 島 清

ここでは、パリサイ人がいつつ社会的政治的指導権を掌握したか、を問題とする。

パリサイ人の、ユダヤ社会における社会的政治的指導権獲得の時

期としては、一般に、大體紀元後一世紀の後半が想定せられてい  
る。

パリサイ人が国民の精神的指導者であつたと同時に、また、評議  
所 *beth din* において、サドカイ人と共に議席を有して、政治的指  
導者の地位をも占めていたことは、新約聖書及びヨセフォスの説く  
ところである。

而も、更に、我々は、ヨセフォス及び新約に於て、イエス時代に  
は、評議所が一応サドカイ人系の大祭司の指導下にあつたものの、  
それは単に形式上のことにすぎず、評議所運営の実力がすでにパ  
リサイ人に帰していたことを知る。即ち、イエス時代には、すでに、  
パリサイ人はユダヤ社会の社会的政治的指導権を掌握していたので  
ある。

更に、ヨセフォスは、すでにヘロデ Herodes (在位37—4 B.C.)  
時代に、パリサイ人が評議所において指導権を掌握していたことを  
伝へている。従つて、政治的指導権がサドカイ人の手を離れて、パ  
リサイ人の手に帰したのは、ヘロデ以前でなければならぬ。

而して、それは、ハスモン王朝のサロメ・アレクサンドラ Salome  
Alexandra (在位76—67 B.C.) 時代以外にはあり得ないと考へる。

即ち、元來、評議所の議席は、特権の貴族的支配層のサドカイ人の  
みの占めるところであつたが、アレクサンドラの治下において、パ  
リサイ人が政治的指導権を掌握し、勿論、評議所に議席を持つに至  
つた。前王アレクサンデル・ヤンナエウス Alexander Jannaeus  
(在位103—76 B.C.) 治下におけるパリサイ人の強圧とアレクサン

ドラ即位早々のパリサイ人の重用の事情等よりして、ここに、パ  
リサイ人による革命が推定せられる。このパリサイ人革命の時期(前  
七十六年)こそ、パリサイ人の政治的指導権獲得の時期であらうと  
考へる。

## 宗教集團の解体について

小 口 偉 一

宗教の歴史的発展過程における構造の変化や宗教集團の内部的な  
分裂による分派形成の場合を除いて、ここでは教團の解体を、崩  
壊・消滅に限定しておきたい。

過去において、宗教集團の解散には、支配権力の解散命令による  
もの(O教・H教等)と自発的解散によるものとの二種を見たが、  
強圧によるものは、信者が潜在する傾向をもち、政治形態や社会状  
勢の変化に応じて再編成されるのが一般的である。したがつて、集  
団形態の変化はあるにせよ、容易に消滅しないといえるであらう。  
自発的解散も、思想的・教理的な不適応を考慮し、圧迫を予測して  
解散した場合には、命令によると同様の性質であるから、多くは再  
編成される。

宗教集團の崩壊は、教祖の死後、後継者をえられぬために起るこ  
ともある(東京のN教)。しかしこのような事例は稀であつて、むし  
ろ教祖の死後は、教團分裂の契機となる。また教祖や組織者が行方

不明になつたために、自然消滅をした教団もあるが、これらは例外である。

宗教集団が機能の喪失等、社会不適応の諸条件をもつとき、その教団は崩壊過程に入ることになるが、戦後のいわゆる新興宗教についてみるならば、僧職者数・信者数の少ない、財政状態の貧しい教団が消滅している（例えば、大阪のM教、神奈川のJ教、岡山のK教、静岡のT教等）。右は当然のことと考えられやすいが、成員数の少ないことは、かえつて集団の結合力を高めるものである。むしろこれら解体せる教団の大部分がその行動において呪術宗教的であり、僧職者は呪術者であつたことに注意しなければならない。このような教団では、成員たる信者の相互接触による結合関係が弱く、個人的利益関係で結合していたので、教理的・信仰的結合はもとよりのこと、教団としての集団意識も見られない。成員は浮動性をもち群集に近いものであつた。しかし解体後も、成員たる信者は呪術の依頼者として、教祖や僧職者は呪術者として残る傾向がある。また逆に、呪術的な集団も、成員相互の接触の強い場合には、拡大化してゆく。われわれはここに戦後における新興宗教の一つの特質を見出しうるとおもふ。

### キリスト教人間観への一試論

——死の意味について——

大 須 賀 潔

キリスト教において死は必然の事柄ではない。人間は恩恵のうちにあつて永遠の生命を持つ者であるが、又その故に罪(恩恵の拒否)においては死(審判)に定められる。

死は存在における存在性の喪失であるが、それは一般に形の壊滅として考えることが出来る。生物においては身体の、人間においても個性とか権利とかの壊滅として、それぞれ精神的に、社会的に死が来る。

人間は世に在る者であるが、これは世との交渉において生きることである。世というは先ず歴史的社會であるが、これは自然を基本としながら、機構体として再構成されたものである。この社會にある人間は機構の要求に應ずる「能力の主体」であるが、それは要求を果すとき「権利の主体」として社会的「承認」を得て存在するものとなる。故に人間の形とは「権利」(自由)である。

所謂自己はこの社会的承認としての権利を基体として、自らの所有を根拠となされる自覚によつて、自らを超越することによつて成立する。かくて自己は機能的主体ではなしに実体的主体となる。かくて自己の権利を媒介保証するものを失う時、形としての存在も同時に失われる。しかし現実には互いに利用し自らの権利の制限としてある故に全き壊滅にいたらない。その気分が不安である。

自己はかくの如くその根拠を所有に置く者であるからその形であるところの権利の喪失は身体は生きていても来る(ニヒリズム)。しかし身体の壊滅としての死は、それを根拠として成立している自己も共に滅びるが故に全き自己の喪失となる。自然的人間においては

身体の衰滅としての死はかくて全き形の崩壊となるが、信仰に基く自己はかかる死を迎えることはないのである。

## カーディナーの呪術解釈

岡 田 重 精

精神分析的立場に於ては従来呪術の問題は十分な説明がなされて居らない。そこで昨年度カーデォナー (A. Kardner) に於ける宗教の問題を取上げたことも連関して彼の呪術解釈をみたのである。その結果、宗教はいはゆる「投射体系」に於ける典型的なものであつたが(宗教研究二三三号所収二一七年度本大会紀要参照)、呪術は等しく投射に基づくのであるが、その効力は *Sorcery* や *Charm* のもつメカニカルな性質を通し実験的、実利的取扱ひによつて發揮され、「現実体系」の一部として性格づけられる。彼はこれを「投射的現実体系」(Projective reality system)として位置づける。更に精神分析学に於ては呪術はアニミズムの手法として考へられてゐるに對し、彼は右の体系にあつてむしろマナイズムの領域に重点をおいている点が指摘される。しかし彼の立場からしてはアニミズムの原理に基いたマナイステクな領域と云ふべきであらう。更に又、超自然に關してみる場合、マナイズムの領域に於ける情緒的、非合理的要素が投射の過程にあつていかに性格づけ位置づけられるかに就いては明かにされて居ない。呪術は社会的不安や緊張の場面

に生起するが、その機能な究極的にはそれらに對し、攻撃と防衛を通じての保障体系たることにある。思考過程或は起自然への態度やテクニクが宗教的たる呪術的たるとの相違はやはり幼時の状況に基く「心的コンステレーション」の性格によつて決定され、特に呪術は発生的にみて幼時の依存の欠如と「口頭支配」(oral mastery)と連関する。勿論両者は密接に連繫している。

## 部派仏教に於ける輪廻説の諸相

春日 井 真 也

### 一、部派仏教とその時代背景

部派仏教とは「我と我所は空なり、一切法は無我なり」と説く初期の仏教に直統して、その時代に分裂した十八派乃至二十派の仏教学派の総称であつて阿育王(BC二七一頃即位)時代よりカニシカ王(AD一〇〇—一五〇頃在位)に至る時代に於て仏教は次の三系統によつて経済的に支持せられた。

イ 阿育王を生んだマウルヤ王朝(中印度)——バラモン系統に好意を有したシユンガ王朝——バラモン出身のヴァスデーヴァによるカーマヴァ王朝

ロ 仏教主義による非アーリア族サータヴァハナ王朝(南印度)  
ハ BC二五〇頃ギリシヤ人によつて印度以西に立てられた、パクトリア(西北印度)と土着民による安息国は政治的動搖の後ク

シャーソーン王朝となる

これら三類の支持精神によつて仏教思想形成が為されつつあつたと考へてよい。

## 二、部派仏教に於ける輪廻説の諸相

説一切有部は初期上座部思想も最も忠実に継承し發展せしめた部派であつてBC二—一世紀に至りカシユミラを中心として教学の精密を加へた。その結果カシユミラ地方とガンダーラ地方とで所説を異にするところがあつた。カニシカ王時代に於て教義の大成が行われた。この部派に於て常一主宰の我を否定し三世実有法体恒有論を主張する。

同じ上座部系で有部と学説を異にする部派に犢子部と經量部がある。

犢子部は来世転生の業因を任持する一種の我の存在を認めて補陀伽羅を立てる。

經量部は生死等の位に於て断絶せざる細意識を認め、現在有体過未無論を主張する。

大衆部は東南印度のアンダラ地方を根拠地とするもので現在有体過未無体論を唱へる外に、心性本浄を説き、本浄の心性を雑々する客塵煩惱を断除することを説く。

この四類のうち大衆部は前項の(四)、説一切有部を(五)の支持によるものとすれば、經量部及び犢子部は(六)の世界に於て生育せられたものと考へる事が出来る。

かくして部派仏教に於ける輪廻主体は現在に於ける有に於て各部

派の一致を見る。しかも人間精神の解説は現在に於て解決し得ぬところであるから、ここに業論を考慮すべき事となり、同時に思想形成の地理的背景に基いて精密な思想交流の事実を知らねばならない事になる。

## 宗教的態度について

加 藤 章 一

宗教的態度に関する研究は近来ことに宗教についての行動主義的解釈が盛んとなるについて広く行われて来た。ことに宗教的情操や宗教的人格或は宗教的環境等に関する研究は何れもこの研究と一連の關係にあるものであり、又宗教や呪術の特性を理解する上にも重要な意味をもつものとなつてゐる。かくてこの研究は宗教学全般の上にも關係をもつ問題なのであるが、以下ここにはこのような宗教的態度が決定的に方向付けられるとみられる一二の要因について考へてみたいと思ふ。

先に私は眞言行者が形式的には旧来の呪術者と同じ行為を行いながらも、宗教的態度をとり得るようになることをみたが(宗教研究第一三三の二〇五—七)、これは一に今までの呪術的行為が新に教理的に解明されることにより、絶対的に權威あり価値ありと信ぜられる密教的理想の象徴化されたものであるとの理解が体得されるようになり、そこに自づと帰依の感が生じ、宗教的態度が現われてく



ると云う意味になるのである。従つて若し理論的にのみ云へば教理的に解明されていることにより直に宗教的態度となるようにもなるのであるが、宗教は知るよりもむしろ体験されなければならぬのであり、あくまでも真言行者のそのような体験の得らるる範圍内に於てのみ宗教的態度は現われるのであり、たゞ教理的解明が行われていたとしてそのような体験の得られていない以上宗教的態度をとつていとは云い得ないのである。

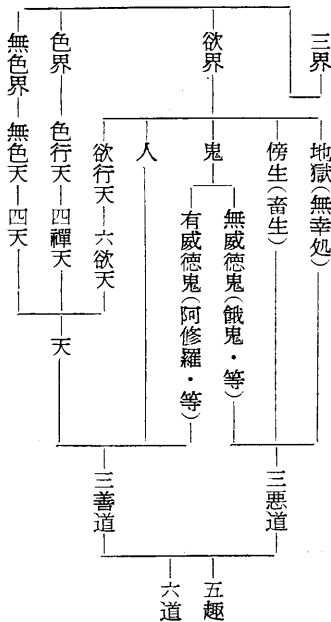
結局ひとの宗教的態度はその信ずる教理によつて先づ決定的に方向付けられるのであるが、同時にその教理に対する理解し体得している程度に於て現われるものと云へるのである。即ち宗教的態度研究にはこのようなその宗教的態度に決定的な方向付けをするとみられる教理やその教理に対する態度、理解、体得の程度等についての經驗的な研究も亦必要でないかと思ふのである。

## 仏教の天界観

加藤 智 学

仏教の世界観は、無限の宇宙に無量無数の世界あり、神の創造せるに非ず、大自然界なりと、観想す。別訳『雜阿含經』十六の第十七經には、「東方の無量の世界は、衆生熾盛にして安樂なり。無量の世界は、悉く皆破壊す。無量の世界は、衆生、中に満てり。無量の世界は、悉く皆空虚にして、衆生、中に在りて居止する、有る

こと無し。南・西・北方・四維・上・下も、亦復是くの如し」と説かれてゐる。かくて、世界は、三界・五道・六道に類別せられた。衆生は善惡の業因により此等の果報を受ける。



人界よりも勝妙なる果報を天と称し、天に非ざるも威徳ある魂魄を鬼神と云う。『大智度論』十には、「仏は分明に五道を説かず。五道を説くは説一切有部の僧の所説なる。犍子部の僧は六道ありと説く」と叙説し、同『論』三十には、仏を去る五百年の後に各部派に於て異説したことを論述してあり。かくて其の最も複雑にして種々に異説せられてゐるのは色界の諸天である。世界の諸宗教の中で仏教ほど多数の天界を説く宗教はあるまい。欲界に六天。その初の四王には、四天と其に部属する三天との名称あり。次の忉利天には、三十三天あり。色界には四禪天、細別して十六天、或は十七天、十八天、二十一天、二十二天ありとして、諸經論に其の名称を

列説してあり。『智度論』九・『瑜伽師地論』四には、猶ほ其の上  
 大自在住処という(第十地の菩薩の生在する)天界ありと説く。か  
 くて亦、大乘の諸經論には、三界に超勝せる界外の浄土あることを  
 説く。『無量寿經』に「福德度世上天泥洹之道」と言へるは浄土の  
 ことである。世を超度して天(勝処)に上生し泥洹(涅槃)に至る  
 証道である。

### 伊勢神道の比較神学的意図

——度会延佳の神道説——

賀 茂 真 杜

伊勢神道は十三世紀に伊勢外宮神主度会家忠、家行等に源を発  
 し、その教義は内外両宮の祭神論を以つて教権を争奪することが目  
 的であつた。四百年の後、同じく外宮神主度会延佳の神道説も外宮  
 伝統の教義から脱することはなかつたが彼の著、陽復記等に強いド  
 グマの間にかすかながら学的な比較法的意図が観取される。伊勢神  
 道が(延佳の場合も含めて)支那思想を深く取り入れている事實は  
 しばらく措き延佳が神・仏・儒の独立性を認め本地垂迹説の如き血  
 縁的關係から脱し「をのづからかないたる所は捨てがたし、たとへ  
 ば異国の金も我國の金も同じけれど異国のしんちうを金といはば同  
 からず、心を虚にして味へて見よかし。両部習合は強いて合せたる  
 物なり」と云い「今世神語は人の耳に遠く又神書にとほしければ事  
 たらぬ事のみ多し、その闕を補む」ために神道の理解或は普遍化す

のための方法的理解 (methodistisches Verstehen) として儒教  
 をその媒介概念に利用しようとする。然し延佳の比較法的意図は  
 F. B. Jevons の比較方法論の如く相似点と同様に相違点をも重視す  
 る立場を取らず専ら儒教との相似点たる要素のみが主張され、且つ  
 仏教は屏仏法息と云う神の啓示に従ひ比較の対象外とされたことは  
 学的自意識がドグマに打負かされた所である。

更に根本的に延佳の神道説自体が既に儒教思想に着色されている  
 ので、その主張を後から正当化するための比較法的意図であつたか  
 もしれないが「儒と習合の神道にあらず、をのづからかないたる所  
 は捨てがたし」と言う学的な比較法的意図がドグマの陰に微な光を  
 放つてゐることを指摘したい。

註一、津田左右吉「日本の神道」昭和二十四年

二、陽復記上「統々群書類第一神祇部」七五五頁

三、陽復記下「同書」七五七頁四

四 F. B. Jevons : Comparative Religion, 1913 p.p. 1—2

### ブルンナーの思想の変遷について

菅 田 吉

ブルンナーの思想は戦争後、非常に變つて来たのであるが、その  
 点に關して特に彼がバルトと論争したイマゴール・デイ(神の像)の問  
 題に就いて彼の思想の変化の跡を辿るのが私の論述の目的である。

偕この論争の中心となつたブルンナーの書『自然と恩寵』(一九

三四年)では彼は神の像を形式的と内容的との二側面に分けて、形式的側面とは人間の人間性即ち人間が罪人であると否とに拘らず人間を他の凡ゆる被造物から區別する所のもの、更に換言すれば、それは人間の主体的存在と応答性である。つまり簡単に云えば主体であり理性を持つと云う事である。内容的側面とは『原始義』*justitia originalis*の事を云い、此の内容的な神の像は罪によつて人間から失われてしまつた。然し形式的な神の像は失われてはいない。罪に墮落しても人間は神に肖られた模像である。ブルンナーは此の事を *sein Bild tragen* と云い、又他の個所では、神の像は人間の中に入れ置かれてあると云つて *hingelegt* と云う言葉を用いてゐる。ところで彼が一九四六年に出版した『教理学』の第一巻では、天地万物の中の神の啓示と、神に就いての人間の自然的認識の問題(自然神学)とは區別すべきであると云つて、其の点に関する今迄の自分の考えを訂正している。即ち神は天地万物を通して自己を啓示しても、人間は罪の結果そこから得られる神認識を錯覚に変じ偶像崇拜を起す。神を知り得ても間違つた神認識を持つ。そして此の考え方の変化と平行して彼は神の像とは神の反射であると解して之を神と人間との間の關係を現す言葉と見るべきで、それ自身独りで存在する実体と見るべきでないと言ふ。そうするとブルンナーの神の像の見方は明かにバルトのそれと同じとなる。此の変遷をブルンナーの諸著書に就いてあとづけて見た。

## ツヴィングリの間観について

神 崎 大 六 郎

一、問題。フルトライヒ・ツヴィングリ(1484—1531)は、ルター以上にヒューマニズムに深い関心を持ち、少からずその影響を受けたと考えられている。ヒューマニズムと彼の思想との関係と理解するために、彼の人間観は少くとも一つの最も重要な手がかりとなる。また思想的にはそれは「宗教改革」とヒューマニズム」問題につながる、神学的乃至宗教哲学的には「宗教と文化」に特に、彼自身の問題の取り上げ方によれば、「宗教と倫理」の問題に関連している。

二、資料。ツヴィングリは人間観を正面から取り上げた著作を残していない。比較的まとまつた形で表われているのは次の二作においてである——

*De vera et falsa religione* (1525), CR (Corpus Reformatorum) 90, S.628—911 : [4] *De homine*, [10] *De peccato. De peccato originali declaratio ad Urbanum*  
*Rhegium*, 25. Aug. 1526, CR. 92, S. 359—396.

この二作の間には、主張の重点に相違が見られる。その相違或は展開は重要な且つ興味ある問題であるが、本研究発表では考察を前者の範囲に限定する。

三、論点。ツヴァイングリは、人間は自ら人間を知ることが出来ないと云う原理から出発する。何故であるか。それは人間が常に且つ厚顔に自らを晦ませ偽るからである。人間は本性的に虚偽の存在である。人間は神との関連に於いてのみ知られる。——神は人間を創造し給うた。その創造者の意志に反して、人間は自ら善悪の判断力を、即ち倫理を所有し得るとの希望のもとに、禁断の果実を食した。それは自ら神の如き自主的存在者となろうと云う欲望、即ち自己愛からである。その結果は、死、即ち罪である。倫理を自ら持とうとする僣越が、人間をしてまさに倫理的に破綻した存在、即ち死せる存在たらしめるのである。かくて人間の本性は全く悪である。その克服は創造者に帰ること、即ち神に対する信仰、即ち宗教において外にはないのである。

### カントにおける肆意の展開

楠 正 弘

カントにおいて有限な理性的存在者を問題にしようとする場合、かかる有限な行為の主体における意志は如何なるものであるかという難問に当面する。カントにおける意志は、二つの種類に分けて考へることが出来る。一つは、道徳律がその意志の格率に合致し、主観的なものが客観的であり、客観的なものが主観的なものであるやうな意志で、カントはこれを純粹意志とか、実践理性と呼んでい

る。他方は、意志の格率が同時に道徳律に合致していない意志であつて、これが、今問題となる有限者の意志である。かかる意志のことを総括して、肆意 (Willkür) と呼ぶことにする。肆意のもつ意味は『宗教論』と、それ以前の道徳論との間に於いて相当大きな相違を示している。ここにカントの「有限者」に関する思想が展開した足跡を指摘することが出来る。

『実践理性批判』においては、肆意は他律的な意志と考へられ、かかる肆意は、直接に意志を規定すべき道徳律と意志との間に、欲求の実質が介入した意志である。したがつて、肆意は主観的、相対的な自愛の原理に依つて規定された有限者の意志であつて、このような意志は自由な意志とはいひ得ない。自由をもたないような肆意は、自己の行為の責任を負うことも出来ない。肆意は常に道徳律に依つて強制され、命令されて、自己の格率を破棄して道徳律を自己の格率とすべきことを義務つけられている。

これに反して、『宗教論』における肆意は自由を認められている。したがつて、自発的な自由な肆意は、その自由に依つて、道徳律を自己の格率として採用することも出来るし、拒否することも出来る。肆意の肆意たる所以は、道徳律を意識しつつこれを自愛の原理の制約とし、自由によつて道徳律に反抗することにある。また、道徳律に反することは悪であり、自由によつて招いた悪は自由な肆意が責任を負わねばならない。(猶、このことに、関しては、拙論「滿されざる主体」八節以下を参照されたい。宗教研究投稿予定)

## 道教の清規に就て

窪 德 忠

道光十五年ころ、浙江省の金蓋山で刊行された清規支妙（全真教龍門第十一代道士閔小良編）の飲食の威儀の項には、食事中に物音をたてること、箸や碗を地に落すこと、紐を地にすてること、偏食、不作法、談笑、喫煙および美味をみて貪心を起すことなどを禁じ、一斉退席を定めている。この規定と北京の白雲觀で最近まで実行されてきたものとは、あまり大差がない。けれども、これらの規定と仏教のそれ、とくに清規支妙と道光三年刊の百丈清規証義記とを比較すると、仏教の清規には、より多くの条項があつて、実に詳細かつきびしく定められている。このような相違は、両清規の全体に通じてるのである。だから清規支妙は百丈清規証義記の抜萃、もしくは簡略化したものということができよう。故に清規の面においても、道教は多く仏教から学んでいることがわかる。しかし道教の清規中には、仏教にはみえないものもあるから、道教の仏教を撰取する方法は、清規の面からは、必要と思われるものをつつてそれを簡略化、それに道教の立場からの解釈や説明を加えて、道教的な衣をきせるやり方だといふことができるのである。仏道二教の關係交渉が密接なことは、よくいわれるところであるが、単に食事の作法という僅かな点にも、はつきり現われていることが明らかである。従

つて一般的にいって、仏道二教のいづれを研究する場合でも、常に他教の状態を念頭においてかかる必要があると考えられるのである。

### 中世末期に於ける興福寺崩壊の特殊性

久 保 雅 道

近世出現の搖籃期として新時代出現の基礎を作つたその最も根本的な原因の一つとして中世初期以来の土地領有権の複雑性がある。この中世初期以来の土地領有権の複雑性によつて上げられる守護地頭の横暴によつて政治的經濟的に独立し守護分國制の情勢を成し完全な支配権の確立による地方大名の興起となつた。室町時代に於ける全般的な守護大名の場合と最も趣を異にするものに、大和がある。大和は神國と称し諸國とは違いその一部を除いては、東大寺、興福寺等の寺社領であつた。興福寺はその寺領及び神領の大部分が大和に有つて、一乘院大乘院西門跡家がこれを両分管理し最初は中央権力の滲透を許さぬ特別地帯を形成し守護地頭の補任見られず守護の権能は興福寺に掌握され大和行政組織も特異な形成をもつたのであるが、室町時代には興福寺そのものの組織は別として實際に於ては興福寺の勢力は最早や寺内になく寺領にある衆徒国民にあつた。勿論興福寺没落の究極の原因は寺院とその庄園との対立の深化で最早や自己の政治力を以てしては在地庄民を統治し得ない、衰頹

## 神幸と聖地

小池長之

に基くものであるが興福寺が在地庄園に於て成長して来た領主層を衆徒国民として寺院組織の内部に編成したことであり、この様な衆徒国民の組織は興福寺の政治体としての生命の枯濁による誤った政策で興福寺の組織の形態としては堅固なものではなく、寺院の組織力の成功を示し支配を強化せしめる根拠でもないのである。即ち興福寺組織の失敗こそ庄園支配を急速に没落させる刺戟剤となつたものであり、庄民を自己の側に組織した為に益々失敗したものであると見るべきで根本に於ては衆徒国民の組織は興福寺の如き古代政治が中世に入つて転換しなければならなかつた時期における誤つた彌縫策であつて決して全面的な組織力の成功を示すものではない。この衆徒国民の寺内組織化による失敗以外に今一つの有力な興福寺没落の促進失機として役立つものに興福寺をして寄生的地主に転落せしめた庄園の所當徴集権を在地地主に請負わせる請所の形体である。この請所も最も都合のよい庄園侵襲の方法であつた為豪族の成長と庄園崩壊を促進せしめた。請所は衆徒国民の如く興福寺に寄生したというよりも却つて興福寺がこれに寄生したのであつて寺領の中世的統治政策という面から考察すれば請所は或る程度興福寺組織力の一時的成功を示すものではあるが、興福寺の庄園統治は歴史的には近世的萌芽を示して来た室町時代には最早や許容せられず遂に完全に崩壊を遂げたのである。

我が国民は古くから農耕を営んでいた為に平野地方に居住し、山別区域として神の依坐よざと考へ、普段は山に入る事をタブーとして、祭の時だけは山麓に神を迎えた。迎える時には神輿を準備して山に迎へに行くのが、今日山開きという形で残つている。この神迎への行列は一定のコースを通り、一定場所とまつて拝礼を行う。それは途中の滝とか、岩、洞窟、大木などであつて、今日でも祠が残つている所が多い。そしてこれらの聖地を巡拝すると神迎えを終えた事になる。頂上の山宮はその代表と見る可きであらう。これは平野に於ては祭の際の神輿渡御では、お旅所と同じ性格と考へられる。

仏教が山岳に入りこむ場合には、この古来の山岳信仰と妥協してゐる。仏教の山岳修行の特徴は、一年じゆう行われなければ意味がない事と、頂上迄全山を必ずしも必要としない事である。そこで低い山は全山、仏教化したが、高過ぎるような場合には中間の聖地に道場を建てて修行を行い、ここまでは常に開いておき、それより上には古来の山岳登拝の形を残すに到つた。そして行事の面では両者が妥協して、聖地の巡拝は廻峰行という形で受嗣がれ、密教的な解釈や作法が附加えられるに到つた。山で修行する者は、又他の山に移つたり、又各地で信仰を説いたりして旅をする為に、著名の山岳

をつなく一定のコースの途中の神社仏閣がまた聖地として参詣の対象となり、六十六部や巡礼の風習を生ずるに到つた。こういつた風習は、神迎への旅とむすびついている為に、一般の者からは信仰の対象とさえなつて、彼等に宿を貸し、旅費を恵む事が信仰の表現となつたのである。

この場合、神仏を信仰の面で分けて考える事は不可能なのであるが、明治の際に神仏分離が実施され、大混乱をおこし、大なり小なり、仏教側が打撃を受けて今日に及んでいる。

## 伝道史上に於ける朝鮮仏教一考察

小松雄道

朝鮮仏教は其全体として、伝道史、教理発達史として見るならば、内容空疎なることは免れません。これを具体的な宗教史として見るならば他に比類なき特質を有しますと思考します。即ち宗教としては本年具有の教化機能の盛衰隆替の歴史に於て一種特別なる事実を有するものであります。

従つて、伝道史として取扱う場合は実に空疎になる如く思われま

す。然し一面他の伝道史に於て見ない事実を見るのであります。例の新羅、高麗兩朝八百年間、仏教は完全に国教として、国民の思想信仰を統制して行われて来て居ります。従つて其の仏教伝道も甲乙なく国家的保護のもとに容易にされたのであります。李朝に這

入つてから明五百有余年、全く国家より伝道教化の権利を奪はれここに宗教的本具の機能を失うに至つたと思われま

す、其伝道教化の権の興奮は、一に朝廷教政の方針施設に關聯するものであつて、僧侶も信者も唯だ其方針に従うたのみであつて、そこに新しい宗教的闘争の動きが無かつたと云うことであります。

日本などは其歴史に示す如く、平安、鎌倉等々の時代には新仏教運動が発生して、其国民的信者の勢力が強力なるがために、かへつてこれ等を為政者は利用して、自己の勢力の拡張を計つた、或は、ダン庄もしたが、其伝道力が強力のために速に朝廷も為政者も屈したのであります。

彼の李朝が何故に教化権を奪へるかは私の仏教伝道史を参考にし

て頂きます。当時僧徒も信徒も、反抗せず、甘受して、無難であつたことは、日本などの如く百姓一揆を起す位の信仰的理想がなかつた。これを見て判る如く、朝鮮仏教伝道の将来に向つて其興隆をよく知ることが出来るのであります。

多くの宗教伝道史を見ると、血の滲み出る如き迫力を感じる、一頁は必ずあるものである。朝鮮仏教の伝道教化には、其頁を殆ど見ることがない、これが他宗教伝道と異なる所であつて、他に見る伝道史の事実であります。

朝鮮仏教伝道史には、実に資料も少なく未だ十分なる研究して居りませんので、完全に説明は出来ません。亦李朝時代の仏教伝道状態を論ずるには教政上、宗教上、教学上

に分期して述べられますが私は伝道史的特種性によつて、教政上に依つて述べることが妥当と思われれます。

元來伝道學上に於ける伝道の興廢には内面的外面的の二つの事情があります。

即ち伝道の態度、伝道力の養生、種々なる伝道手段等が整つて居つても、伝道は必ず隆盛と云うには限らない、時機、時代の動き等々に依つて伝道の消長は免れないのであります。内外両事情が表裏關聯して興隆の原因となります。此点が朝鮮仏教伝道史上に、はつきりして居ると思われれます。

## 禪の宗教性

光 地 英 学

宗教は一般に本質として他力的なものであつて、我を否定して絶対に帰入同化するところに現われる。人間は本質的に恵まれたものではあり得ない。それ自体に無底の不安を内存せしめているのが、人間の現存在といひ得る。ここに目醒め、現在の自己を否定し、より偉大なものを得んとするところに宗教の道が拓かれる。ここに宗教の本質に他力的なもの存し得る意味がある。一見自力教と見られてゐる禪も亦、これに漏れるものではない。

一般に禪にて大疑のもとに大悟ありとなしてゐる。これは見性悟道に導く臨濟禪系統の待悟禪における主張である。それは知見の開

発を主眼とするからに他ならない。疑は畢竟信に帰結せられねばならない。禪宗の初祖達摩の二入四行に「理入者謂藉教悟宗、深信、舍生同一真性」とある。三祖僧璨の「信心銘」に「信心不二、不二信心、非古來今、言語道斷」と結歸してゐる。この心とは禪の一心である。自性清淨心であつて、これを信ずることを提起したものである。而も能信の自己と、所信の自己の本証とは一如不二である。不二の当体に時空言詮を超越する禪の真面目がある。これはこのことを指摘してゐる。尙その銘中に「正信調直、狐疑淨尽」という。調直とは坐禪のことである。正信を基調とする坐禪である。これが達摩純禪の精神でなければならない。

それでは禪の信とは何を信ずるのであるか。第一には道（仏道）に対する信である。第二には自己に対する信である。それは自己の本來本証人であることの信である。信ずる瞬間に信の内容が直ちに實現するのは、信の内容が信ずる以前より既に存在していたからに他ならない。第三には坐禪に対する信である。打坐の瞬間が諸仏自受用三昧に安坐してゐることの信である。第四には仏祖への信である。自己並に坐禪に対する信を實ならしめるものは、それが一に仏祖の言教に依る。仏祖の言教を権証とし、その信に裏付けられてゐるからである。実に信は己我の否定を意味すると同時に、絶対者としての仏への信順帰入を意味する。この仏祖を現実の上に生かすものは、他ならぬ正師である。

この正師の指導に依つて信を得てからの行いが、禪における眞の行である。この行への転開の契機は發菩提心である。この發心は信



と同一味である。道元禪にてはこの発菩提心を道心と説く。この道心に依る諸行悉く禪の行であるが、その基本行は仏祖正伝の打坐である。この打坐は道心上の打坐、信上のそれである。打坐の当処、時空悉く論悟三昧となる。それは初心後心の別はない。信の瞬間に証はゆたかに現成する。そこには時間的経列はない。現前の一瞬に因果円成する。信はそのまま修証を内含する。それは信解行証の如き階次的進趣過程を経ない、信の当所、行証は第一である。ここに禪の宗教性が胚胎する。

## 宗教的体験とは何か

坂 本 弘

宗教的体験ということばをいかなる意味に用うべきかについて所見を述べることにしたい。従来用いられているこのことばの意味は区々であるが、大体においてこれを二種に分けることができよう。その一つは、或る種的情緒的経験を経験するものである。さらに区別するならば、情緒の性質によつて規定しようとするものと、そのかかはる対象によつて規定しようとするものがある。しかし、前者については、特に宗教的と確認されるような情緒は結局見出されたいし、後者は単に便宜的な用法に過ぎない。

今一つの用法は、或るより内的な過程に見出そうとするものである。すなわち、何らかのフラストレーションの経験が、『超自然

者』、『聖なるもの』等の宗教的範疇に関係づけられ、これを契機として成る特別な価値態度が喚び起されるにいたる過程である。その価値的態度は次のように特徴づけられる。すなわち『超自然者』、『聖なるもの』に向つては皈依、皈依 (Self-surrender) あるのみである。しかしそれを背後にするときは、動かされ催されるようにして、一種の使命的を以て積極的にはたらし出る。この態度はより未分化なあり方からより分化したあり方へ移つて行く傾きをもつ。かかる態度が自由に選びとられてというよりも、不可抵抗的な趣を帯びて喚びさまされるところに体験的性情をみとめることができよう。かかる内的過程としての宗教的体験は、或る種的情操(依属感・謙虚・柔和・静安・等)及びその情緒的発動になつても或程度指示され得るが、人格の統合、再統合におけるその役割その生活における結果によつてよりよく確かめることができる。

宗教的体験を単なる情緒の事柄として見るよりは、かかる内的過程として、人間存在そのものに属する事柄として、見て行く方がより纏り多い行き方であることは略々認められてよいであろう。

## 真宗教団の構造

——石川県江沼郡における実態調査——

佐 竹 温 知

石川県江沼郡H村I部落における講結合を通して真宗教団末端の構造を見る。当部落は七十戸三一九人よりなる耕地一戸平均二・四

に微弱で真に信仰を求めて参る人々は四十代を過ぎた少数の人々にすぎない。此くの如く講結合は弱まり衰退の途を辿る事となつた。

### 仏教の戒律の性質

佐藤密雄

戒定慧の三学中、戒は身業で定慧の基であるとされるが、戒が此様に考えられるのは出家仏教の觀念的抽象で、戒には宗教的修道の意味はない。三学を行じて阿羅漢果を得るものは比丘声聞で、その比丘声聞となる進具は三皈でなく具足戒とされたから、先ず比丘となるに具足戒が根本とされるのであつて、道修の根本であるのではない。此ことは、具足戒の発生事情や内容の實際からも言えることである。具足戒の外に経藏中に長部戒蘊の如き戒経はあるが、宗教的修道の意味の存しないことは同様である。阿毘達磨的思考方からすれば、戒学の根柢をなすものは八正道の正語正業正命等である。然し具足戒的戒は世俗的止惡の禁で、八正道は苦滅に至る仏道であるから事実無関係であるが、戒の觀念的意味の根柢であるとしても、仏教において、八正道はついに具体的に行道化され拡充されなかつた。

反の山間の僻村である。講には個人の家で開かれるものと道場で開かれる村御講とがある。今道場で開く六日講十四日講二十八日講を中心として見る。道場は手次の下寺と呼ばれ上と下に二つあり寺の如き建物ありてその主は半僧半俗の生活をなす。各戸は門徒として本分關係に依り何れかに帰屬する。講は四十年前位迄盛況であつた。村落が本分家關係を基礎として鎖された村落共同体をなしていたからである。併し次第に次の理由に依り共同体的拘束が弱まると共に参詣者も減じさびれてしまつた。第一に明治末期貨幣經濟への展開が西出半三郎なる人物に依り急速に進められ各戸は山林製炭麻加工品の利で生活を支え独立性を強めるに至りそれと共に人々に合理的態度が生れ説教にも批判的眼を向けるに至つた。第二に明治末期以後東京へと離村する者が続出した。現在離村している者六十二人東京へ行つてしまつた戸数六十を数える。大正九年一〇六戸、四六二人の部落が上述の如くになつた。第三に当部落は現在殆ど零細自作農ばかりによつて構成され小作關係等に依つて地主に隷従する家は全くなく非常に独立性が強く講に参加する場合も全く对等の資格である。此の様な状態であるから本分家關係も崩れ共同体的拘束は弱化し講もさびれてしまつたのである。而し現在講を支えているものは何かと言へばやはり弱化したながらも存続する共同体的拘束である。此の僻村で住む人々には地縁による連帯意識は消滅しない。又部落内結婚が盛んで血縁による連がりも大きい。講は此の地縁血縁に依る共同体的拘束に支えられ人々の今迄やつてきたのだからと言ふ伝統的態度と相俟つて存続している。講の信仰による結合は実

初転法輪で憍陳如等は四諦をきき理解したて成立して居る。悟りは全く智の問題の様であるが、宗教としてはそれでよいか。浄土教では阿彌陀仏の命で五逆誹謗正法が禁行とされ念仏がなさればな

らぬ行とされる。信者は此を身に遵守することで、救ひの確信を自行に持ち得る。浄土教徒は自己の宗を究竟大乘と誇るが、八正道すら行道的に具体化されなかつた仏教の立場と如何に關係させ得るか。浄土教の如き至る行道の系譜は本生經の如きものを通じてあるのではないかと考へられるが、道修せずして悟つて居るし、又三転十二行相の三智も「道は是の如し」と知る智から「道は修すべきである」とする智にすすみ、更にこれから道修を言はずして「道は修せられたり」とする智に転ずることとせられる。此様な道諦の出發はやがて四諦十六現觀三十二行相となり、全く觀念智の對象となり終るのである、修道の根柢たる道諦の此様な展開は、仏教に修道行習の全く成立しないことを立証する様である。

仏陀の成道は苦を捨てた後の一日一夜の觀念今は何とも言へない。ともあれ、仏教の戒と言われるものに浄土教の禁行や念仏の如き意味はないし、又道諦とも関はりはないし、道諦自身も觀念化され行道化されることがなかつた。

### 宝性論と仏陀の三身説

塩 田 義 遜

仏陀の三身説は龍樹以後に起り、無着の頃より盛んに唱導せられたことは、無着世親等の著に徴して明かである。龍樹は説一切有部の生法二身説を継承して、大論等に本法と真化の二種の二身説をな

し、論十に化生二身説のあるに依て、畢竟仏陀に法(眞)化生の三身を見るが、勿論これは眞の三身説ではない。此の後を受けて生化二身を応化身と解して、後の合真會応と見るべき真応二身説をなし且つ華嚴の十地品に依り法身の成道を摩訶首羅天と説いたのが堅慧の入大乘論である。

其の後堅慧は如来藏思想に転じ、無上依經に依り、菩提心の因果自性等十二義を根柢として法界無差別論を造り、如来の法身は因たる菩提心の深信種子に外ならぬと説き、且つ如来藏とは未離煩惱の如来法身となし、未だ仏性の証を見ないがこれを以て衆生界清淨の一性となし、如来兩仏性義に立つて法界無差別を主張したが、更に究竟一乘宝性論に至ては、如来藏の外に仏性の語を用い、如来藏經の貧女宝藏の譬に寄せて、仏性を以て究竟の一乘となし、如来藏品の第五には仏性遍生即ち一切衆生悉有仏性の説をなし、身軀清淨提品第八には法身の果は仏性の因に依ると説き最初の偈に『淨得及遠離、自利他相応、依止深快大、如彼所為義』等と説いて、深快大を仏陀の三身と説くが、三身の義は既に入大乘論に久成仏を以て応化に攝した処にも考へられるのである。

由来宝性論は漢訳には造論主を逸し、起信論義記等は堅慧の作となし、西藏本では頌は彌勒、釈は無着というが、頌に第一卷の外卷末以下に註釈前の別頌があり、先年月輪教授は仏教学会年報に本慧は堅慧、釈頌は彌勒、註疏は無着なることを明にしたが、堅慧の身軀品の第十五行「非初非中後」等の三行、次の「如来妙色身」等の二行半、後の「能現種種々形」等の二行半を、彌勒は釈頌において深

快大に密せて、法報化の三身と指摘し、無着の註疏も同様である。

古来仏陀の三身説は嘉祥の中論疏等は外道湿婆派の摩醯首羅の一体分説の影響と見るが、華嚴の十地品に法身の成道を摩醯首羅天となし、入大乘論には此の説を反覆する等からも、しか考えられるが仏教史上に初めて仏陀の三身の説を見たのは、恐らく堅慧の宝性論ではなからうか。

## 僧真盛の淨土信仰、その基礎的な立場

色 井 秀 護

応仁文明の頃特異な念仏義を弘通していた僧真盛は、自己の立場を「如我等一類名道心門。世被捨称名。」と表明している。これは諸宗の主張する所が日常の行動と背離し、特に淨土門において、その行動が法門に一致せんとする意欲に臨けていることを批判した結果の表明であり、それを道心門と名づけたのは、その唱導する所が、菩提心を基調とする本願称名の念仏であつたからである。

真盛の獲信の過程には、法然の導きによる念仏門への帰入、往生要集の再発見による独自の念仏信仰の確立、という二つの機転がある。要素の念仏は菩提心を基調としている本願称名の念仏でない。

法然の念仏は本願を基とするが、その選択的性格の故に菩提心撥無と解され易い。この二称の念仏を二個の転機を通じて綜合した念仏、即ち菩提心を根底とした本願念仏、この立場を道心門と表現し

たのである。道心という語には意志的な動きと道徳的な含みとをおびている。法然の一流は選択廃立の故に念仏と道徳との矛盾に直面せざるを得なかつた。真盛は選択から道心に本願念仏の立脚点を転換することによつて、この矛盾を解決せんとしたである。

選択的方法を無限界に推し進むれば、雑行雑修の否定は勿論、道徳の否認、称名念仏の輕視となる。ここにその限界があり転換が行われねばならない。この転換は道徳と念仏との矛盾の解決のみでなく、菩提心行、乃至は聖道門の是認、換言すれば法然淨土教の超脱となる。謂はば聖淨二門の綜合であり、ここに道心門の意義が見出される。このことは法然淨土教を信奉しながら、而もその枠に縛られない真盛の如き自由な立場にある者のみによくする所であるが、然しその奥底には、転機を媒介とする否定より肯定への転換、即ち法華の会三歸一、天台の円融思想の如きものが横はつていて、その淨土信仰を指導する原理となつていたことをみのがすことは出来ない。

ヘルデルリーンの半神

(Halbgott) に (S) u

篠原嘉子 男

ヘルデルリーンは、Germanien, Der Archipelagus 等、後期の殆んど凡ての詩作の中で、彼の時代を末世として憂い、且つ呪咀しているが、ニーチュの如く「Gott ist tot」と云う前提から出発する

ことなく、「Zwar leben die Götter/Aber über dem Haupt drohen in anderen Welt」(Brot und Wein)と、未だ神々が生きてゐると云う前提から出発した。此処に「Immer steht irgend Eins zwischen den Menschen und ihm (Gott)/Und treppweise steigt/Der Himmlisches nieder.」(Der Einzige)と、彼が云う如く、逃れ去つた神々と人間との間に介在し、両者を媒介調停する半神が成立した根拠があるのである。

此の半神の像が作り上げられたのは、エムペードクレス劇特に第三稿 Empedokles auf dem Ätna においてである。而も此の劇以後、キリストが彼の重要な関心となつたことは注目すべき事である。実際 Der Einzige 等の詩作に見られる様に、彼はキリストに熱狂的に全精神を傾倒している。併し「Dem zu sehr/O Christus häng ich an dir」(Der Einzige)に続く「Wie wohl Herakles' Bruder.」と云う詩句に見られる通り、キリストはあくまでギリシヤの神々と密接な聯関を有する半神と見做されていることを見逃してはならない。

此のキリストの出現によつて、彼の半神像は、一層具体化され、完成されたと思ふ。なぜならばキリストは史実であり永遠が有限なる時に入つて来たパラドックスであり、更にキリストの終末論が、Germanien 等の詩作に現れた彼の終末論的思考に深く結びついているからである。

本来彼の半神は、単に古代ギリシヤを過去の歴史として背後に打ち捨てることなく、世界の夜の帳が引き裂かれ、新し世界が明け初

める時、古代の神々が世界に向つて開かれるであろうと云う彼の終末論的思考に由来しているのである。

彼のキリスト像が来るべき新しい世界の黎明を告げていると同時に、キリストが古代ギリシヤの神々と密接な聯関を有する半神と見做されている点に、ヘルデルリンの半神の一つの特色があるのである。

## フォーサイス神学の中心問題

鈴木光武

フォーサイスの神学は一切の体系化を拒む難解にして独創的な神学である。然乍ら彼の神学は第一に、シエダーの弟子として自由主義、非倫理的人本主義に対して聖なる神の实在を強調し倫理的權威を確立した神中心神学として第二に、ケーラーの弟子として律法主義のローマ教会及英国教会に対し教会の律法の主たる基督を、他方聖書無謬説の新教正統派に対し聖書の主たる基督を強調し両者の根底に横はる抽象的合理主義を棄揚する基督中心神学として第三に、モリスの弟子として贖罪の個人主義的理解に対して社会的意義を強調して聖霊の支配する社会なる教会中心神学として、当時の社会と文化に根源を持つ自由主義、抽象的合理主義及び個人主義と戦ひたいた生きた神学であつた。此戦は神、基督、教会中心の其故聖父、聖子、聖靈なる三一の神への信仰に基く三一論的構造をその神学に

与えた。其故一切の組織化を拒む彼の神学の背後には隠れた姿においてではあるが明瞭な三一論の構造が横はり、彼の難解な神学を解く鍵となる。

扱、彼の神学の焦点は贖罪論にある。此贖罪論において第一に、その著『基督の業』の最初の三章において早くも暗黙の中に三一論的構造を露し、第二に、その構成要素をなす彼の独自のな神学概念である聖と新人類において三一論的構造を明瞭に提示し、第三に、贖罪論の中心において直接にそれが三一論の基礎において始めて成立する事を力説している。上述から彼の神学が三一的構造を持つ事が明瞭に観取されるであらう。フォーサイス神学の中心問題は茲にある。

然乍ら彼の三一論の基底は単なる抽象的教義的な所産でなく、彼がその時代に身を投じその激しい時代の中で生き抜きつつ戦つた神学的闘争の血に滲んだ所産であり、さればこそ彼の死後数十年を経た今日尙フォーサイス復興が米英神学界で叫ばれる所以である。

## 観心と守心

関口慈光

共に菩提達摩の択述とされている燉煌出土典籍の内の絶観論一卷と無心論一卷とは、互いに姉妹篇となつて、達摩が其の必要を禅宗二祖慧可に伝えた際の間答を広説したもの、若しくは其の間答がこ

の両論から抽出創作されたものかとも考えられるのであるが、両論は恐らくは同一人の作、然うして絶観論一卷は明らかに牛頭法融の撰述なりとの推断をかつて試みたことがある。

絶観と無心とは相俟つていわゆる観心の思想を斥けんとするものであり、それは一往は、観心を教行の枢機とする天台止観法門に對決せんとしたものであつたとも思われるが、牛頭法融の心銘一卷には絶観忘守と主張している。忘守とは何であらうか。

燉煌出土の楞伽師資記一卷の史料の価値は既に学会において考証されているが、なお恐らくは特に禅宗四祖道信の思想を祖述せんがために作られ、且つ彼自からの撰述に拠るところが多いと見るべきであることについても既に論考を試みたことがある。これに依れば、道信の思想碑風の特色は坐禅観心にあり、守一不移を帰結とするもので、五祖弘忍の守心の思想がここに展開すると考えられる。

然らば牛頭法融の絶観忘守とは、天台観心に對決せんとするよりも、むしろ却つて彼の師主であると伝えられていた道信等の坐禅観心と守一守心の思想禅風に對決せんとしたものではなかつたからとも考えられて来る。

かくの如くに新出の資料の検討に依つて新たる禅観思想史研究上の葛藤を生じて来るが、其の中には却つて天台止観、禅宗法門等の成立展開においての真相と核心とを究明すると鍵が秘んでいるやに考えられ、人の心に重点をおく仏教、人間の側に重点をおく宗教としての仏教、の特色と本質とをここに究明してみた。

## ウィリアム・ジェイムズの宗教思想について

高 木 き よ 子

ウィリアム・ジェイムズは、極めて特色ある思想家の一人である。心理学者であり、哲学者であつた彼の窮極の問題は、人間への理解にあつた。それを、人間生活に最も関係深く、且つ、重要な事象としての宗教の面でとりあげ、これを追求したのが、その著「宗教経験の諸相」"Varieties of Religious Experience 1902"である。

「宗教現象の諸相」の中で、ジェイムズは、宗教を institutional religion と personal religion に二分する。そして、後者、即ち全く個人的宗教現象のみをその対象とした。個人の内的経験の事実としての宗教が、彼にあつては、何処までも、その中心である。

「神」或は、「より以上のもの」という存在は、人間にとつて、恐らく必須のものであろうが、これは人間各人の心に、如何に投影され、如何に把握されるか、という点で、換言すれば、かかる存在が、当事者にとつて、如何なる意味をもち、如何なる實際的効用をもたらすか、ということに、その存在価値があるのである。これは、ジェイムズが、主張し、発展させたプラグマティズムをその根柢としている。かくて、単一絶対の神を排し、絶対的無限的でない、「われ／＼の外側にあつて、われ／＼に協力し、われ／＼を援

助するもの」そして「この世界及び人生の進歩に向つて、寄与するところのもの」という神観が成りたつのである。

ジェイムズの宗教観は、個人を根柢として、その経験的事実に主眼点をおいたところにその特色がある。哲学的な、或は神学的な類型にはめこまれたすべての教義や儀礼等々をきらい、あくまで、宗教を、その担い手たる人間個人の側におく、そして、個人の人格がその環境と相俟つて、そこに各人各様の経験として表現されるというのである。ジェイムズ自身の特異な環境からの影響が、彼の思想の上の大きな力となつてゐるのは、いなみ難く、そこには極端な程の思想の開陳もみのがし難いものがある。

## ウパーサナ（崇信）について

高 崎 直 道

仏教で在俗の信者を意味する upāsaka (優婆塞) とは「崇拜する (upa) の人」という程の意味であり、漢訳仏典は義訳して「清信士」とも云つてゐる。このウパーサスの原義は「そば近く坐る」ことであり、尊敬の念を以て、或人のそばに近坐する意味で、「尊敬する、崇拜する」「奉仕する」等の転義を生じた。リグ・ヴェーダ以来の一般的な用法で、仏教における用例もこの一般的な用法に従つてゐる。「近事男」は原義を汲んだ訳である。ところで、このウパーサスという言葉は、ブラーフマナ及びウパニシャッドにおいては祭式との関

## 西九州キリシタン研究の諸問題

田 北 耕 也

連から特殊な意義用法をもっている。プラーフマナでは供犠の祭火に近づいて坐ることをウパーサナ upāsana と称しているが、これは同時に祭神を尊敬し、祈念することであり近坐という形式を儀式的に必要とする一方祈念、観想という内容を含む一種の呪術的修法である。呪術的だというのは、或対象を祈念することによつてその有する魔力を授かり、或はそのものになれると考える古代人一般の思维方法が働いているからで、時には具体的な事物を挙げて神乃至は内奥にひそむ実体と同置結合し、その代用物として祈念するという用法もみられる。古ワパニシャッドでもこうした用法はそのまま引継がれているが、祭祀の形式よりも内容となる観念を重視する性格からウパーサナも次第に内面化し、梵<sup>ブハヴァン</sup>や我<sup>アハム</sup>等の實在を冥想によつて直観することを第一とし、在在の神々も祭祀と共に追放され、ウパーサも「思念する」「認める。」という意味で、「知る」(vid)と殆ど同義となり時にはウパーサとヴィツドが併用されている。しかもなお、呪術の意味は失われず、「何々を梵としてウパーサするものにはこれこれの功德あり」といつた表現も多い。その後の純粹に観念的な意味がまずにつれ、ウパーサよりヴィツドが優勢となるが、ヴィツドにも「梵を知るものは梵となる」という呪術的思考の残滓があり、これが永く印度思想の一特徴ともなつてゐる。

## 一、宗教教育学の問題

長崎県、熊本県、福岡県にはキリシタンの子孫が約十三万人、うち約十万人がカトリック教徒として、また約三万は潜伏キリシタンとして、共に宗教的に特殊な社会を形造つて居り、永年に亘る宗教々の活きた実験結果と見ることが出来る。昭和三年質問紙法によつてそれら児童の宗教心の研究を試みた。A・ポーター博士により独訳されて *Zeitschrift für Missionkunde u. Religionswissenschaft* に出ている。もつと大がかりな組織的な研究の場として注意を喚起したい。

二、エスノグラフィの立場からする墓碑遺跡、遺物、伝説、文書、オラシヨ、宗教的行事、風習等に関する踏査、観察、蒐集、撮影、面接、録音等の仕事。これは浦川司教等によつて着手せられ、古野九大教授も実施中であられ、私の手許にも資料が相当集つてゐるが、今のうちにトーカーにも取つておきたいことが、沢山ある(学会では三十三枚のスライドとテープレコードを用いて、右資料の一部を発表し、問題の所在を展望した)。

三、潜伏キリシタンの存在は、カトリシズムを日本の民俗性を受けて受容した歴史的事実であるに止らず、明治初年のカトリック教会



への復活は、その日本民俗性の蠲脱や、ポルトガルの文化の切替を要求された一面があつた。そのような文化変容の拒絶が昭和時代における潜伏キリシタンの残存である。この残存者に布教者が手を焼いているのは acculturation の問題に無知か無関心かの為であると考えられる一面がある。一筋縄では不可なのであり、それこそ文化人類学、文化社会学が布教に貢献すべき活舞台である。

#### 四、人口問題の諸資料

カトリック教は不自然な産児制限を許さぬ。またその教は親子相伝であり、特に長崎教区には他宗教からの転入者が甚だしいので、明治初年に復活したキリシタンのこの七十年間の増加（二万五千から約十万へ）とその移住、新部落の形成等は、教会の帳簿によつて迎ふことができ、人口問題研究の好資である。

## 神体と仏像

竹園賢了

仏教が伝来した当初、固有の民族信仰のもつ宗教的地盤において受け容れられながらも、それが特に古代日本人を引きつけたのは、宗教的对象としての仏像であつた。

仏像が人格的要素の理想的形体を表現したものであることはいうまでもないが、これが固有の民族信仰のもつ対象に比べて、儀礼における具体性、直接性、親近性を増加したことが、当初に仏教が順

調に受け容れられた契機であつた。

我が固有の民族信仰は農業に関連した自然崇拜であつたから、その儀礼の対象たる山川・大地・稻・岩石・樹木・動物等をカミとしたけれども、アニミズムの段階になると、これらの自然物から遊離する靈魂の觀念が生じて、この靈魂をもカミと称し、このカミは或る地域・岩石・樹木に宿ると考へた。ここに磐境・磐座・神籬等が儀礼の対象となつたのである。従つてこれらは神の宿るしるし（標識）であつて、神を表現したものではなかつた。しかもこれらは一時的に神の宿るものであつたが、もつと恒久的に神の宿るものとして現れたのが神体である。一方頃大陸から劍や鏡等の青銅器が入つて来ると、石器を用いていた古代人はこれを非常に重宝であり、貴重であるとして儀礼の飾り物に用いた。このことから神聖の感染によつて鏡やを神劍の憑代と見なし、更に鏡が物を映じ、劍が物を切る働きに何程かの呪力をも感じるようになって、これらか恒久的な神の憑代即ち神体となつたのである。

こうして古代日本人はその神觀念におぼろげな人格的要素をもちながら、これを形体の上で表現し得ずに神体を儀礼の対象に用いたのであつた。そこへ大陸から招来された仏像は人格的要素を形体の上で理想的に表現したものであつたから、それのもつ芸術的要素と相まつて儀礼において著しい宗教的効果をもたらしたのであつた。この効果が当初における順調な受容の契機であつた。

## 消極的呪術と消極的儀礼

竹 中 信 常

フリーザーは類感原理によつてタブーを説明しこれを消極的呪術であるとした。斯る立場はユベールとモースにもみられるが、タブーの諸類型の中にはこれを以つてして説明し得ぬものが少くない。マレットはその観測として公共的タブー、女性の本質に関するタブー、外来者のタブー等を挙げて、これ等がすべてその根底にマナを包懐しているところから、それをマナの消極的作用面とした。

マレットはタブーを消極的マナとすることには幾分の限定を附しているが、とに角フリーザーが呪術としたタブーを呪術・宗教的な圏内に掬取したことによつて、タブーの宗教性を明白にしたことに大きな功績がみられる。

然し、厳密にはマナもタブーもそれ自体の第一次的存在様式では宗教的でも呪術的でもないので、これに所謂規断的判断が下され、価値づけられることに於いて始めてそれ等は呪術・宗教的意味を持つに至る。而も斯る第一次的なるものから第二次的なるものへの展開の契機をなすものは、タブー・マナの相即關係に外ならぬとされる。斯る意味からするならば、タブーを消極的マナと目することにはいささかの矛盾もないが、然し、積極と消極との展開点たる相即關係が第一次から第二次へ変換する状態は必然的に、人間の側

の志向を必要とする。価値とは関心であり、関心とは志向であるからである。ここに吾人がタブーを目して一の態度とする所以がある。タブーを態度とみることによつて、消極的マナの理論を以つてしても説明不能の民間伝承のタブーも説明することが可能となる。此点についてはかつて論じた故再説しないが、要するにタブーを上述の二つの説明原理のみに撰約するのではなく、デュルケーム、フアン・ゲネップの規定した如く消極的儀礼としての性格をも加味し、その新しい見方であるブラウンのタブー理論に重点を置いてみたいと思う。

### フイヒテに於ける自我と神

館 照 道

カントは信仰に場所をあげるために知識を捨てねばならぬという理性の運命を理論的に追究したが、それは自我と神との遮断を理論づけることになつた。カント哲学の此の問題から発足したフイヒテは、この自我と神との二元論を自我の根源的原理に立つて一元論に救済しようとしたのである。かくてフイヒテにおいては理性とは、カントの如く所与をまたないで己れ自身を創造する行為、即ち理性自身の自己産出である。それは自我が己れの内に非我を対立せしむることによつてなされる。この根源的生産的意識によつて自我は自由なのである。かかる自我は超個人的自我でなければならぬこと

は当然である。然しかかる自我の自己生産は、生産自体の内に、自棄を展アウフヘーベンの障害をのりこえる行為と努力の無限性によつてのみ約束されるのである。或に人間の根本悪とは怠トリクハット墮であるといわれるように、人間の當為は永遠の即ち完全に達し得ることのないかも知れぬ理想を目指すのである。この点はカントとの近似性を持つのであるがむしろ積極的には啓蒙思想への哲学的批判であるとみねばならない。

右の如き知識学の立場は晩年（現代の特徴）以後）大きな転換をしてゐる。それは自我の理想とはフイヒテにおいては道德的世界秩序であり、それが即ち神であつた。然しその神は絶対的の道德的理想即純粹自我の行なのであつて、人格性、實在性を持つ存在ユートゼンではない。かくてフイヒテの神とは道德的法則、或は良心といつてもよく倫理的汎神論である。此れはローマン派思想の影響がみとめられるが、我々はここに至つて行為を根源的絶対的存在から演繹することは、フイヒテのいう行ウーテンシヤの哲学から常識的存在の哲学に逆戻りしたといわねばならぬが、このように絶対的存在としての神において永遠に安らひを見出す淨福生活が自我の一切の活動目標になつたことは、人間の自我が、実存的な運命の果に神と結びつくことを物語つてゐる。

### 神の言葉と名号の超越性

田 辺 正 英

弁証法的神学に於て論争された神の像 (Imago Dei) の問題は、現実の歴史的世界において、人間の理性・良心・文化と神の恩寵・選み (Gnadewahl) にまで發展した信仰に於ける人間的契機を認めることは、直接的に神の啓示の超越性を否定する結果に到るとして、神からの一方的架橋による救済の可能性を説くバルト神学に於ては、信仰そのものを客観的な神の真実 (Gottes Treue) と解することによつて、人間的可能性の否定・神の前ではすべてが無であること・瞬間の中に突入した永遠の唯一回の垂直なる降下である特殊の啓示のみが、人間的結びつき (Anknüpfungspunkt) を否定して、質的断絶に於て、救済を成立せしめる唯一の根拠であることを立証した。その点神中心主義の立場の徹底性として、「恩寵は自然を滅せずして之を完成す」と云う立場のカトリシズムや所謂自由主義神学の主観主義を止揚したものと認められる。然るに此処では、神学の外に宗教哲学がたてられない。

一方神の決断に先行する人間の予備的信仰理解や、信仰受容可能性を何らかの形で、認める立場は、実存哲学をも信仰への媒介的契機として必然なるものとしてとりあげる。(F. Brunner; F. Gösarten; L. Bultmann) 日本では信仰への前提として、罪障の自覚懺悔を必要とし、救済の条件とする立場が宗教哲学で強調される。田辺元博士懺悔道としての哲学・武内義範氏教行信証の哲学等)

然し神の超越性と救済の絶対性を確保せんとすれば、循環的論理の排他性をもち、歴史的世界への顧慮が稀薄になつたとしても、バルト神学的傾向は当然の帰結である。(R. Niebuhr K. Barth 批判

は此処に向けられる。然もそれが教會的にとりあげられている点で特異性をもつのである。此れと対比的に浄土真宗の名号の立場が考えられ、その絶対救済性が考察される。名号はむしろ人間の側に基底をもつものではない。(所行)それは明らかに称名となつて現れるもの(能行)ではあるが、法体大行と云われる如くに他力廻行の仏行であり、法海等流の名号である。従つてそれは本願召喚の声であり、「教行信証皆名号ならざるなし」(善護師文類聚鈔開書)とさえいはれる。名号は「万徳の所帰」であるが單なる容器ではなく、名号そのものに絶対救済の可能性の現成を示したものに外ならぬ。そこに亦信心仏性の成立の根拠もあると見られるのである。かくして絶対救済の宗教は、神仏の超越性を強調することによつて逆説的に救済は確實性をもつものとなる。その点で亦世界・文化を自己疎外化した批判は亦甘受すべきである。(理性との関係は今は触れない)。

### 初期カントの宗教の基底

田 中 英 三

終批判前期(一応一七六六年迄)では宗教自体は自覚的展開がなく、他の諸学の内に情操として包まれる。その為に諸学自体の問題が宗教への指針を持つ事、更に前期全体が多く立場の転換を含む故展開過程に即した連続的な問題を見なければならぬ。宗教観に我

々が始めて接するのは「天体論」の自然秩序を繞る闘争からで、自然主義と宗教者の全く無意味な排他的主張を世界の外面的規定と内面的規定へ立体的に統一して、機械観が根本的に目的観を要求し神の存在の頭はす証明に役立つ事を指摘する。此の目的観が五五年の就職論文で決定理由律を通して悟性の判明な形式に齎され、更に六三年代の諸論文で實在理由の再吟味と共に完成される。此等に見る神の存在の問題は一面形而上学自体の要求でもあるが、他面宗教的確実に理論的坐標を与へるものであつた。道德宗教的側面も「天体論」「地震論」から始まるが、中心は人間の中間的地平から——神の義なる審判に面しつつ——幸福への道の問題である。併し此の道德観は思弁との分離以前から始つていて思弁の不可能を可能にする自立がない。両者の類比性は「就職論文」の自由にもあり、存在論的な神と人格的な神の不性意な重なりが六三年代の義務の中にも入り込む。その為神の行為的な *Was* が道德的に開け切らず、形而上学が道德宗教の堡壘になり存在証明を優越させる。両者が始めて分離されるのは六四年の「觀察」からで、其と相關的な思弁の規則的実践の後退が六六年の「夢」で形而上学への再反省を起し、物の形而上学から知の形而上学に転換して実践哲学へ否定的に呼応する。此の事が義務や感情の徹底に役立ち——例令氣分の裡に終つていても——道德を独り教智界へ進出せしめ宗教への道を開くと共に批判的宗教観を略々用意せしめた。故に全体として見れば、批判期で直接に認識不可能なものとして裏側に落されたものが前期では陽表的に現われいて、先驗性の確立が前期の視角を批判期へ換へたと言へる。

## 唯識説に於ける二つの流

田 中 順 照

唯識説における二つの流は識・分別を名言による分別と見るか、又は単に識るものと識られるものとの対立と見るかによつて分れる。「識生じて義、有情、我及び了とに変似す」と説かれる。これらの対象の現れることが即ち識の生ずることである。然し超越的対象の存しないことが種々に論証されているから、これらの表象は超越的實在が我々の感官を觸発して生ずるものではない。従つて識られるものが現前することは識によつてプロジェクトされると解してよい。対象の非存在から識の無が説かれる。然しその識は識られるものに対する認識主観としての識ではない。認識主観としての識の無は既に我と了との無において明かにされている。従つてその識はこれら四つの対象に似現する識である。即ち中辺論の巻頭、「虚妄分別は有り」とされた識である。虚妄分別としての識は実践的要求から一応は有とされるが、本来的には無である。「有得と無得とは性平等なり」はこれを示している。「三界の心心所は虚妄分別なり」と説かれるところから、虚妄分別とは名言による分別を伴えるプロジェクトとする働である。撰論においても識は対象に似現する。然してプロジェクトする働は必ず名言による分別を伴えるものであると見るところに真諦があり、名言による分別を離れてプロジ

エクトする働を認めるところに支辨がある。識が依他性であるのは淨品と不淨品とに繋属して性が成就しないためであるとは、分別性の無は依他性としての識の無であり、名言による分別を離れて識の「存しないことを示している。三十頌において、「この識の転変は分別である」、「如何なる事物が如何なる分別によつて分別されるにしても、それは凡て所遍計の自性にすぎない」と説かれる時、分別されたものは必ず遍計されたものであることを示している。分別された対象は必ず遍計されたものであることから、分別は必ず妄分別であると云うに對して、その分別に妄分別ならざる直接現前の状態を考へることもできよう。この理解の相違に二つの流の対立がある。前者において識は対象を構成する働であり、後者においては識は単に二つに分れることである。

## 宗教の優劣に関する考察

棚 瀬 襄 爾

周知の如く過去の宗教学界には宗教の価値評価は相当に行われていた。神学や宗教哲学が行つた宗教批判に就ては暫くおき、宗教学に強い潮流を形成していた比較宗教の内容をなす宗教進化論の如きは強い価値評価の態度を持ち、其の歴史構成の如きも価値評価を基としたものであつた。けれども之が宗教把握の合理主義、文化の可分性の前提、歴史の一系列的発展の非現実性、価値評価の主観性、

其の他種々の観点から批判せられて凋落して以後、宗教学界では宗教の評価に触れなくなつてゐる。ある人は学問的立場の限界から宗教の真偽の問題は自己の学問の限界外のものとし、又ある人は宗教の正邪を決定する目度はないとしてゐる。

然し一方一般世間には迷信論乃至は主として科学的標準からの迷信と言う概念、或は社会の安寧秩序を標準としての邪教と言う概念も普く行われている。そこで個々の宗教の立場に立つての優劣でもなく、又常識としての宗教の正邪、真迷でもなく、学問的な立場からこの問題を考へて見る必要はないかどうか、あるとすればそれは可能か否か、又如何なる方向に向つて研究したらよいのであるか。

私はこのような問題を考へて見る必要はないとして放置すべきではなく、矢張り努力をして見るべき問題であると考へる。新興宗教の批判と言うような問題を離れても、例えば新宗教の採用、多神教と一神教の如き、宗教の優劣に関する一般の理論の構成を迫るものがある。又それが可能であるか否かの問題は研究の方向の問題と無関係ではないのであつて、ここでの発表はこの問題に関する私の手ごりの跡である。

私の考へたところはまず宗教における普遍的なるものと特殊なるものを区別し、宗教と類似宗教を区別すること、あらゆる意味において宗教の文化性、社会性に就て考へることであつた。その中には宗教の具体的形態とは如何なることか、文化の選択性の問題、宗教と一般文化や社会の横の連結の問題、縦の文化発展の方向の問題等々がふくまれ、それに就て考へた。

## ヤスベルスの哲学的信仰に就いて

——一者の哲学的根拠に対する批判——

玉 城 康 四 郎

彼の哲学を彼の意図に従つて理解する為には、*der philosophische Glaube* がその哲学の基本的体験になつてゐることを予め前提して考へねばならない。ここに論ずる点は、かかる信仰そのものではなく、それが彼の *philosophieren* において如何に基礎付けられてゐるかということである。哲学的信仰と關係する重要な概念は包括者であるが、種々なる包括者の中で信仰と直接關わるものは *Existenz (E)* *Transzendenz (T)* とである。つまり信仰とは「AのTとの關係における意識」と云われる。そして此の場合には *T* は *der eine Gott* 或は *das Eine* と云われる。然らばヤスベルスにおいてTは何故一者でなければならぬか。彼は三つの理由を挙げてゐるが「*Von der Wahrheit*」S. 690) 最初の二は既に一者たることを前提とせるが如くである。そして第三の理由として、Eに対する一者の意味を述べる。即ちEの一者と神の一者とが相對することとなる。所でEからTへの通路に於いて重要な概念は *Kommunikation (K)* である。「*der totale Kommunikations-wille*」に対してTは如何に顯わになるか」(Aa.O.S.979) という主題の下に、ここでもTは一つのEに対してのみ妥当的であり、EとEとのKは論ぜられないのみならず、Kは最後には *Schweigen* に

歸せしめられる。此のことはKの否定であり、同時に此の主題そのものの否定である。Kを *Schweigen* に帰せしめるものは何か。彼に依れば形而上的に自覚し得る如き *Etwas* であると言ふ。之は彼の根本経験であるが、つまり一つのEとしてのヤスペルスの自覚的意識における *Etwas* を根柢としてTの一者が基礎付けられていると考へることが出来る。そこにはKの否定が含まれている。若し彼の目指すものが此の様な一者であるならば、それは彼自身警告する所の *Usurpation* (A.A.O.S. 1052) を犯していることにはならないか。彼の世界哲学、即ち諸哲学のKに於いては、かかる一者は直ちに承服することは出来ないであらう。

## エックハルトの「貧」の思想について

田 丸 徳 善

神祕主義者エックハルトの教説に於いて最も興味ふかひのは、彼の所謂「貧」(Armut) 及びそれとつながる「死」(Tod, Sterben) 「棄却」(Lassen) という事柄であると言われる。事実彼の説教には、これらが宗教的生の最高の境地として説かれている。そしてこれらの言葉の中には、宗教体験への深い反省と自己理解とが含まれている如く思われる。「貧」とは彼に従えば *auswendig* などではないとして *inwendig* なもの、例えば「幸福なるかな心の貧しき者」と言う場合の如き或る内的な心の在り方のことに外ならず、「死」「棄

却」というも同じく「自己に死すること」「己れを棄てること」であつて肉体的死や所有の放棄ではない。謂へばそれは、宗教体験の内的過程の問題と言えよう。

この意味での「貧」「死」とは、詳しくは先ず日常的人間の事物への誤れる *Verhalten* としての「我意」を棄てることを意味する。彼に依れば、内心の我執こそ苦悩の原因であり、かゝる我執の主体たる自己に死すること——自己の主体的在り方を転ずることに於いて、宗教的生が実現されると言う。又それは我執のみならず、凡ゆる自発的努力を棄てることを意味する。彼が「人は神を求めよ」との意志・努力をも有してはならない。この意志をも棄て、真に貧しくなつた時、始めて完全となる」と言う場合である。この場合の「貧」とは、James の所謂 “salvation by self-surrender” に當るであらう。何れに於いても、「貧」「死」として言表わされていることが、内的な自己の否定乃至放棄であることは明らかである。エックハルトは宗教的生の究極的根柢がかゝる内的自己放棄にあることをみたのであつた。

(二)に言う放棄とは併し、上述の如く、専ら内なる心の在り方という場面での問題であり、従つてそれは生の現実の様相としての *quietism* と同一ではない。彼においては、寧ろ逆に、自己に死することは実は「虚心」に自己を没して各自のありのままの情況に於て生きることに外ならない。こゝに彼に於ける宗教体験がその鮮やかな様相を示すと言ふことが出来る。

## 宗教の本質と定義

民 秋 重 太 郎

宗教に関する一切の学的努力は、結局「宗教とは何か」に答えることにある。言わば宗教の本質規定は、凡ての宗教研究の最終の目標であると言ふことができよう。しかもこの本質規定が、やがて定義の形に要約せられてくるのであるから、宗教の定義の問題は、重要な課題たるを失わない。

さて過去において与えられた宗教の定義は極めて数多く、恐らく宗教学者の数と同数の定義すら考えられるのであるが、一般に承認せられた代表的な定義があるわけではない。リューバは、これら諸定義を「知的」「感情的」「意志的」に三分し、ヴァントも「自律的」「形而上学的」「倫理的」に区分するが、私はむしろ、主観主義的定義（宗教を人間の可能性であるとする立場）と、客観主義的定義（信仰は神的可能性だとする弁証法神学や、また浄土教などの立場）とに分つのが適當であろうと思う。

次に宗教の定義には、本質規定と領域規定との間に循環論がある。この循環論の克服は、結局なんらかの前提に立つ以外にはないであろう。しかし定義規定の根本条件としては、客観的な没価値的な科学的立場に立つことと、現実宗教のみに領域を限定することが必要であろう。

数多い定義のうち、次の三に特に注目したい。

一、「福祉の希求」（石橋智信氏）

二、「世界を聖と俗との二領域に区別する。これが宗教思想の著しい特色である」（デュルケム）

三、「神的なものの特長は力である」（ゼーダーブロム）

そして私は次のような定義は如何かと思つてゐる。

「宗教は聖なる力との対決である」。

### 入信の條件について

——特に先天的条件についての一考察——

田 村 勇

入信の要因となるべき先天的条件の第一としては、宗教本能とも称すべき根本的なものの存否が問題となるが、マクドゥーガル（William Mc Dougall 1871—）は、その *Introduction to Social Psychology* (1908) に於いて宗教の本能的基礎としての崇敬 (reverence) を複合情緒として把握し、それを極めて複雑なものと考えてゐる。即ち本能論者と謂われる彼を以てしても、単一な宗教的素質の存在についての証左は見出し得なかつたのであるが、蓋しこれは今日の通説であると思う。

或いは単一にして特殊な宗教本能は否定しても、或一の本能を基礎として宗教を説明せんとしたものの、例せばリューバ (James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*—1925) ヤン



ユンダー (Theodore Schroeder, The erotogenesis of religion — 1913) の説く性抑圧説の如き論も存するが、いずれも正当なものとは考えられない。これには多くの論拠が在るが、因みに実例の一を挙げるならば、オルポート (G. W. Allport 1897) の The Individual and His Religion (1950) の中に、彼が一九四七年以来学生集団に対して行つた調査の結果、性的混乱を以て宗教的覚醒の要因と考えた者は、極めて少いことが報告されている。

要するに、宗教の根源を単一な先天的素質に還元して考察する諸説は、いずれも正鵠を得たものとは言ひ難い。宗教の根は極めて複雑であり、入信の根本的条件となるべき宗教的欲求も、単一な素質として存するのではなく、我々の凡ゆる欲求は宗教的欲求たり得るのであり、宗教的素質は、その心身の機能の各方面に存すると考えられるのである。

次に右の如く根本的なものではないが、同じく先天的条件として、氣質、性別、年齢を挙げ得ると思う。そこでその各々が入信の条件として内包する意義について、実証的な面から考究してみたいと思うのである。

## 真理としての法、人格としての仏

田 村 芳 朗

仏教の中心觀念「法」は、語源 dhṛ (支持する) から発生した

ものとして事物を支持する軌範・法則が原本の意味とされる。この法は「現実のもの」(D. II, p. 93) 「如と法性と實際は皆諸法実相の異名」(大智度論卷三二)と云われる如く、所謂事物に先行する本質・根拠ではなくて事物に即し、そのあるがまま(如是・如実)の当処において見られたものである。事象を諸法と表現する理由の一端がここにある。しかして世界は「自作にあらず他作にあらず、因縁によりて生じたるもの」(S. I, p. 133)であり、「縁起を見るものは法を見る。法を見るものは縁起を見る」(M. I, p. 191)のであるから、法また固定的実体でないこと明かで、その意味で「法の想生せば我執あるべし」(金剛般若經正信希有分)である。さて仏とはこの縁起法を悟れる者で、その限り仏は縁起法の域外にあるものではない。後世例えば親鸞、日蓮の如く久遠仏の超勝性を強調せる者でもこの基本線は保持されているので、仏は法より来生せるものと説いている。一方しかし法は縁起法たることから既に分る如く、単に客観的に事物を見てそこに立てられた自然必然的法則ではなく、主体的人格のかかわる形成作用のものである。ここに仏が重要な意味を持ち来るのである。即ち法は発見さるべき自然理法ではなく、仏によつて成就達成さるべきもので、「仏陀法」(Buddhadharma)と云われる所以である。法は仏の超勝的人格智によつて真に生きたものとなつたのであり、その意味で仏は「未だ起りざりし道を起らしめし人」(S. IV, p. 66)である。ここに法が仏の法として唯一無上の真理とされる理由が存する。又仏は法王、法自在者として逆に法の根本たり依処たるもの(M. I, p. 317)とされ、法

に対する仏の優位性が強調されて来るのである。

しかし仏のこの優位性は仏の入滅によつて弟子達に大いなる動搖を来し、初めは仏の遺法の中に仏を追慕せしも、それに満足しえず、法常住なるが故に仏常住の思想を生じ、更には現今に至るまで法と仏との關係について種々複雑な論議が繰り返されて居るのである。

### ウィックリフについて

——聖書解釈に関する一考察——

丹 沢 洋 子

ウィックリフが宗教改革の先駆者である所以は彼の聖書解釈の中に見る事が出来る。此の意味に於いて彼の聖書解釈を次の三点に求めて見ようと思う。第一に權威について、第二に神の律法について、第三にキリストの福音について。

第一の權威についての解釈はローマ法皇に対する抗弁でもあると思われる。ウィックリフに於いて神の權威、神の子なるイエスの權威、即ち聖書の權威以外には權威はあり得ないのである。 Much more should we know that we are under God's power, and that we may do nothing but with power of God. (The Leper and the Centurion p.194)

第二に神の律法についてであるが、ウィックリフは神の律法即ち十戒について詳細にわたる註釈をなしている。“On the Ten

Commandments”の序文に…… each man may understand that there is no other way to heaven, without keeping these commands,……と言つている。しかし同じ宗教改革者でもルターの律法に対する解釈は非常に異なる。ルターは律法並びに行爲を否定している。Keiner ist sicher daß er wahrhaftig bereut hat. 例のテーゼの中で云つて居ることから知られる。

第三にウィックリフはキリストは神と人との仲保、即ち神にして且人であつて、新約を与え旧約の一部を廢する事が出来ると言う。キリストは律法の一部を廢する事が出来、更に福音をもたらすというのである。福音はキリストの人性の消滅によつてもたらされるのである。

石に彫り記された法の職(わりのしごと)(モーゼの十戒)に較べて、新約即ち福音を使徒の心に記したキリストの靈の職は、より光榮に満ちているというのが福音についてのウィックリフの解釈である。

以上の如き聖書に対する解釈と態度の中に我々は改革者としてのウィックリフを知るのである。

### 道元に於ける他者の意識について

土 屋 光 道

個人的宗教を研究する場合、常に二つの面、即ち、宗教思想と宗教体験からの考察が必要であり、かゝる概念的思惟と直接的經驗と

が複合した心的化合体に還元する操作を怠つてはならない。次に、道元の手記を通し、三つの点から、彼の他者の意味と働きを考えた。

第一に、彼に於て他者の姿として、a、「仏祖承伝、保任、面授」される「仏法、妙法、真如」と呼ばれる非人格的理法。b、この法を「住持、得道せし」法の体現者としての人格仏。c、宇宙絶対の本覚法門の根本仏、超越的、汎神の実在としての報身釈迦牟尼仏。以上三つの型が窺われる。

第二の問題として、この他者に対する、当事者道元のとる態度が注目される。即ち、「われをあらはれみて解脱せしめよ。あわれみを分布し、懺悔によりわれをすくいて信解せしめる慈悲力。ねてもさめても申すこと、南無釈迦牟尼仏あはれひたまへ。三帰依、称名念仏をば生々世々をつくしてとなえ奉るべし」等の仕方は、前の他者の概念と共に、「參禅は身心脱落なり」と一切の雜行をすて、祇管打坐を標榜する師如淨はいわずもがな、いわゆる浄土系思想にみられる、当事者を超えた形而上的存在としての救済者を否定し、自己以外の仏力に停ることを拒否し、あく迄、自証三昧をたてまゑとする当時の支那宋朝禅に見られぬところであり、正しく、叡山台密にその思想的系譜をたどることが出来る。

最後に、かゝる道元の他者意識と他力的態度に、生々しい実感を以て生命を吹込ましめ「全身心を放ち忘れて、仏のいえになげ入れ」る絶対の信を根底に支え、肯定せしめているのは、これらの背後に、彼の宗教体験に豊富に見出される「かの身心きたりて道得

し、すゝみて修証せしめ、仏のかたよりおこなわれる」等々の当事者の「受動感」、逆に云うならば、「わが力の能にあらざる」他者の能動感で、これを予想してはじめて可能となると考へる。

## 出雲地方に於ける死靈信仰 (一)

——三瓶山を周る諸問題——

土 谷 博 通

日本古代他界観念の二類型——海彼岸他界観と天上他界観<sup>(1)</sup>の間に於ける歴史的新旧の問題、或は又夫々の観念を支持する社会機構の差違については、日本宗教史上の興味ある課題として大きな関心を払わざるを得ない。出雲地方に於いて、この両他界観念の存在が新に問われる場合も両他界観念を支持する生活上の根柢、即ち死者埋葬の方法とか、或は神の来訪と云つた側面から今少しくこれに検討が加えられる必要があるかと思ふ。

昨年来当地方の死者埋葬の方法及び墓制の実態の調査により出雲に於ける死靈信仰の実態を探りつつあつたのであるが、その結果出雲風土記に記される神奈備山、神奈備野、及び佐比売山を研究対象として取上げざるを得ない事を知るに至つた。このうち特に明瞭に山嶽信仰の形を残している佐比売山について本年は調査したのである。

佐比売山は現今<sup>きんぎ</sup>三瓶山と称し千百米の山頂を主峯とした三峰より

なる火山である。風土記国引条、神門、飯石各郡条によれば佐比売山が杵築と結びつけられ、又ある特定の時期にはこの山が祭の対象として祀られていたことが指摘される。更に山麓村落の盆行事中に見られる盆花摘、供物の処理の方法等よりして同山が祖霊の帰りゆく所、祖霊の憑り来る所としての性格を持つていることも伺えるのである。かゝる祖霊の赴く所としての山の信仰は周辺部落民の生産的発展に伴い、彼らの発展的信仰のなかに包摂されてゆく。例えば田神としてのサンバイさんは当地方では佐比売山を信仰の中心として意識して居り、又同山山麓に鎮座する佐比売山神社及び八面神社等はその好例であろう。更に平安朝中期以降は佐比売山園城寺を中心とする山嶽仏教がこの山に重ねられて来るのである。

以上の如く今日見られる三瓶山信仰は農村を中心とする社会によつて維持されつゝあるのであるが注意しなければならぬことは風土記に於いて同山が杵築と結びつけられていることである。杵築を大社と解するか又単に杵築という一部落と解するかという解釈上の立場によつて三瓶山信仰は更に重要且つ複雑な問題をもつに至るものと考えるのである。例えばもし仮りに後者に立つて三瓶山信仰を考へるならばそこには新に漁村という違つた社会が加つて来ることにならう。<sup>(2)</sup>

我々が出雲に於ける両他界観念の存在を問うならば三瓶山信仰の成立及び実態について更に詳細な分析を試みねばならない。云わば三瓶山は出雲地方における古代信仰形成に最も重要な役割を演じているともいえるのである。

註(1) 折口信夫博士「民族史観に於ける他界観念」——「古典の新研究」所載

(2) 杵築町成立については後藤藤蔵四郎翁の「出雲風土記考証」を参照されたい。

尙本研究は文部省より研究費の助成を受けた。

### 観無量壽經(曇良耶舍訳)の考察

坪 井 俊 映

仏教の支那初伝以来紀元五世紀頃までに多くの禪觀經典が訳出されている。これは大体紀元前後より西北印度又は西域に於て作製されたものと考えられるが観經はこれら禪觀經典の中最も発達した観經典である。支那初伝の仏教が西域伝来の仏教で、印度直輸入は大體五世紀以後のことと云われる。禪觀經典を訳出せる三蔵の伝歴を見るに、安世高は安息国の人であるが、その訳出せる大道地經は竺法護訳の修行道地經の抄異訳と思われる。これは罽賓の僧伽羅刹の撰集であり、支那最初の比丘尼淨檢の師たる西域沙門智山は罽賓にて禪を学した人であり、仏陀跋陀羅は達磨多羅禪經、観仏三昧經を訳出す。この達磨多羅禪經は達磨多羅と仏陀斯那の共作にして、就中仏陀斯那は罽賓にて禪觀の祖と崇がれ、仏陀跋陀羅、僧智嚴、沮渠京声等の師事した人で五世紀初頭の人である。その他罽賓より来支せる訳經三蔵に大小乗の禪觀に関する多くの記事を見る。観經

は多くの観仏經典群と同様に無量寿経を基盤として作製されたものであるが、經典編纂の形態に於て観彌勒上生経と深き關係を有す。

この二経を比較するに観法の進め方、両浄土の説相、二仏の説明並に両浄土往生の有様等ほとんど同じ表現をしている。然し観彌勒経の方が素朴な型を伝えている。この観彌勒経は五世紀中葉沮渠京声の訳出なるが、これも亦尉寶成立と考えられる。

元來彌勒信仰は彌陀信仰に先駆したるものであるが、尉寶は禪觀觀仏思想の中心地たるを以て、観彌勒經典により無量寿経の思想を母体として作製されたものが観無量経寿では無からうか。尙十六種の觀法は小乗の十六行相觀の考えに依つたものと考えられ、又垂座觀の住立空中三尊の説の如きは観仏三昧経觀像品の影響を受けたものとも考えられるのである。

本稿は昭和二十八年度文部省科学研究助成金による研究成果の一部である。

## 八幡大神の優位（八幡神社の多いわけ）

寺 沢 智 了

宇佐八幡二社の名の正史初見は天平九年である。新羅關係の複雑さや唐との交際上、九州は要衝の地なれば、早くも日本の大社と認められたであろう。大神の発祥物語は全く仏教的であつた故か、他の神社よりも逸早く仏教と密接な關係を結んだ。放生会、経巻、三

重塔、度僧の獻納、東大寺大仏建立の神託、次で大仏參拜、神宮寺設置、遂に大菩薩号を得るなど、奈良朝の仏教興隆の国策と結び付て、諸神を越えての優位原因を示した。大神の国策援助は当然政治に容喙する事となり、奈良朝の政治は屢々発せられたその託宣に左右された。之には神職等の策動の曝露もあつたが、大神の地位は動かず、之が優位の第二原因である。第三は、大神の元の祭神は何であるにせよ、平安朝初頭には応神天皇と確定された事である。神功皇后即胎中の天皇の偉功は神武天皇に比すべきもので、これ大神が大祖又は第二宗廟と崇められたわけである。第四原因は、石清水八幡宮の勧請である。之で王城鎮護百王守護の名実偕に具備した。朝廷に近き故祈請奉幣が頻繁に行われて彌が上にも重大なる神宮となつた。第五は武の神及び源氏の氏神とせられた事である。大神は武専門の神ではないが、国家の大事は多く兵戦に関するもので、出征の武將は常に之に祈つたであろう。九州に於る幾度かの軍事には主として祈請され、石清水宮となりてはそれ以上であつた。されば武士は皇室尊崇の神又武の神として崇め、殊に源家の棟領頼義は義家をそこで元服せしめ、又鎌倉に勧請して鶴岡八幡の基を作り、當時の氏神思想より源氏は之を氏神とした。頼朝は一層の崇敬者であつたから、下之に倣うの例で、武家政治七百年、然も足利徳川は源氏なれば、八幡崇拜は武士から庶民の隅々に普及して、社教最も多くなつたわけであろう。之を一言で現せば、大神は奈良朝以來常に時の為政家に信仰されて、時代に便乗したものと云得る。

## 山形県庄内地方における修験道の

## 五つの中心地とその盛衰

戸川安章

東北地方の歴史を理解するには修験道にする智識が必要であるといわれるが、この地方の宗教事情を把握するためにも修験道が民衆に及ぼした影響を知っておく必要があるように思う。わけても庄内地方のような狭い地域に修験道における一派の本山として末寺・末山を支配し、峯中修行の法式を立て、一派の教師を養成していた道場が五ヶ所もあつたということは宗教問題に関心を持つものにとつて到底看過できないところであろう。

五ヶ所とは羽黒・金峰・鳥海・荒倉及び鷹尾の諸山である。これらの山々は古い開創縁起をとなえているが、いずれも鎌倉時代から俄かに隆盛となり、他寺・他山の支配を受けることもなく独立無本寺の山として多くの修験者が蟠居し、南北朝時代には或いは北朝を支持し、或いは南朝に孤忠をいたしたものである。わけても羽黒山の躍進はめざましく、遂いには他の山々を支配するにいたつた。しかし、その支配の方法はきわめておだやかなもので、山々の規式法儀の内容までも改変せしめようとはしなかつたから、羽黒が戦国動亂の渦中に巻きこまれて、その末派統制力が弱まるようになること、鳥海や金峰は再び独立の機会を捕えることに成功した。とはいへ、徳川幕府の宗教統制が強化されるようになると、その独立をいつま

でも保ちつづけることができなくなり、醍醐の三宝院や江戸の護持院に帰属してその命脈を保たなければならなくなつた。荒倉や鷹尾の修験は土豪的な性格が強かつたところから遂いに動亂の波をかぶつて天正十八年ごろ、それぞれ滅亡し、一山の衆徒は徹底的に殺戮された。

今日、これらの山々やその周辺には修験文化の重要な遺物が多数埋もれて居り、それを発掘することによつて東北文化の特質を明らかにすることも不可能ではないと考えられるのである。

(附記) この研究は昭和二十八年度科学研究補助金の交付を受けて行つた研究「我國の固有信仰と修験道の成立」に関する中間報告の一部である。

マックス・ミュラーの宗教起源論  
をめぐる諸論

戸田義雄

マックス・ミュラーの宗教学は彼の謂う、比較神学の上に、理論神学を位置づけ、両者の積極的融合をはかつたところにある。理論神学で取り扱つた宗教本質論としての「無限なるものの認識は同時に、「信仰の歴史的發展の根は結局無限の認識にある」(Origin and Growth of Religion, p.47)と云う言葉によつて、宗教の歴史の起源論でもあることがわかる。しかるに、C・P・テイラーは、宗教の起源は何かと云う問題は、宗教は歴史上どこから発生したかと云

う歴史的起源の問題でなく、人間精神のどんな本源に根ざすが、(What is its source in man's [spiritual life?] 人間のどこに根ざすか、)と云う宗教基礎論として扱へるべきだとした。(Elements

of the Science of Religion. 1898. Part II. Lect. 9) テイラーはマックス・ミュラーを批判し、「無限なるものの認識」は、可なり自己認識なり、反省の理智が加わつた段階に起ることで、かかる者を以て宗教の起源的要素とみることは誤りだとしている。むしろ、無限なるものを認識する以前に、それに先立つて人間には、暗々の裡に無限なるものを獲得した心理状態がある訳で、(before he is himself conscious of it, man has the infinite.) この心的状態こそ、宗教の根ざす基礎だとした。テイラーの Elements of the Science of Religion が刊行される四年前、エドワード・ケアードは The Evolution of the Religion, 1893. に於て同じく、マックス・ミュラーの宗教起源論を批判し(前記 Lect. IV) 無限の意識は、有限なる意識の反対なるもの (opposite counterpart) である。つまり、有限をいかなる意味に用いようと、超えた向う (beyond) の或物を含む。だから、無限の認識は、有限なるものの実験知識の後にあるのでなく、又有限の消極面でもない。実に無限は有限の積極的予想であると。このケアードの主張がテイラーに影響して、人が無限なるものに気付く以前に、man has the infinite と云う心的事実があると云う積極的予想をテイラーをしてうちたしめたものではなかるうか。

## トカラ十島の巫女組織

島越憲三郎

鹿児島県大島郡十島村宝島ではなお幾多の原始的形態を伝承し、島の草分けの家である殿内(平田本家)が政教の実権を掌握している。戸主が一國柱と称され、古くは島司として、その後は代々区長を勤めた。その下に一ノ神(松下本家)、二ノ神(中村本家)、三ノ神(前田本家)の三人の男子神職があり、現在はこれら三名の神職によつて祭祀は施行されるが、実権は一國柱が握つている。このほかに三名のヌーシ(巫女)があり、神楽は巫女によつて行われるが、この中の一名は殿内出自の女で、神楽用の幣も他の者とは切り方の違つた物を持つて、地位の異りを示している。他の二名は後述のガラス達の中から選ばれる。この形態は琉球村落の政教が草分けたる根所家に掌握され、その戸主が根人と称されて政事を司り、その姉妹の根神が祭事を握り、その下に各門族の宗家から選ばれたオコデという巫女と共に祭祀を行うのと相似たもので、ただ宝島では巫女の祭祀権が男子神職へ重く移行しているとはいへ、兄妹(或は姉弟)による政教二重主権の古代的形相をなお伝えているものと言える。ガラスは鳥の意で、神楽を見物しているうち、自と身体の靈動を生じると、その女は神から選ばれた者としてガラスと呼ばれ、神楽に参加する資格を与えられ、その日から肉食をしない。多く三十歳

前後の者がなり、現在十名ほどいる。我国の多くの鳥神事や、大阪府泉南郡日根村に於てカラス族と称す一団の者が神役を勤める例などと併せ考えて、古代靈鳥としてのカラス信仰の研究に新しい資料を加え得たものといえる。

なお神楽の舞いの形式であるが、自然に発する靈動によつて、身体は同一場所に立つたまま屈身することなく、ただ幣と鈴とを持つた両手を左右に波立たせ、足を靈動によつて上下さすだけの極く簡単なものであるが、古事記の「天之石屋戸にうけ伏せて、ふみとどろこし、神がかりして」と伝う形式を偲び得るもので、神楽の古い形相を伝えるものと見ることが許されるのではないであろうか。

(大阪市立自然科学博物館主催、トカラ十島科学調査報告)

## 第二イザヤにおける「ヤハウエの僕」

について

中 沢 洽 樹

イスラエル宗教史において恐らく最大の謎である第二イザヤの「ヤハウエの僕」の問題を攻究するにあたって従来閉却されていたのは、イスラエルならびに古代東方一般における「僕」の概念の検討である。旧約における「僕」の用法をその観点から分類するならば次の如くなる。

### I 一般的(非宗教的)用法

1 奴隸、2 他民族への隷屬状態、3 忠僕、家令、4 部下将兵、

5 王の重臣、使節、6 自己の卑称——用例省略  
II 特殊的(宗教的)用法

1 イスラエルの族長たち、2 出埃及、カナン占領の指導者たち  
特にモーセ、3 王、特にダビデ、4 預言者たち、5 その他の個人、9 イスラエルの民全体——用例省略

これら一般的特殊の用法を前提として初めて我々は第二イザヤの問題の「僕」の検討に入ることができる。第二イザヤにおける「僕」のすべての用例をいわゆる「僕の歌」以外のもの(A)と「僕の歌」(B)とに分つて列挙すると次の如くである。

A 四一・八、九。四二・一九。四三・一〇。四四・一、二。四四・二、二六。四五・四。四八・三〇。四九・七。五四・一七。——  
テキスト省略

B 四二・一四。四九・一六。五〇・四一九。五二・一三—五三。

二。——テキスト省略

最初の一般的用法の中で注目すべきは5の場合である。Aの四四・二、Bの最初の二つの用例はこの光において眺まるべきであろう。特殊の用法の中では殆ど凡てが問題と連関をもち得る。實際過去の研究はその何れかと結びつけることによつて問題の解決を試みた。その際問題はAとBの僕が同一であるか否かである。更に秘密にはAとBそれぞれの僕像の統一性の問題が先行する。

結論的にはAとBの差異を強調する「個人説」と同一を主張する「集団説」の対立はいわゆる corporate personality 的観点より止揚されねばならないと思う。



## 八幡社の伝播について

中 野 幡 能

全国十方の神社中三方は八幡社である。大分県下の八幡社は三七六社、その内文書等によつて創立の由緒を明かにする八幡社は一三六社である。この一三六社の創立を時代別にみると、奈良時代の前期及それ以前の社は殆どが宇佐を中心とする地方に出来ている。奈良後期及平安前期が全県下に最も高度に伝播し平安来に衰えるが、鎌倉期には再び多くなり室町時代に衰え戦国徳川時代に増加する。

地方別の経済的誘因では、創立が最も多い下毛、宇佐国東、大野郡では悉く天平十二年及び天平勝宝九年の二回に亘り給付された封戸の地でありその後庄園の発生した地方がそれに次いでいる。経済的に無関係の南北海部、直入、玖珠郡地方にもあるが、数は最も少い。創立の本末関係では平安以前の創立社は殆んど宇佐八幡と一部分清水より観請しているのに対して鎌倉期のは殆どが鶴ヶ岡八幡であり、戦国徳川期には再び宇佐及その末社の八幡社が勧請されている。以上綜合するに創立の契機は次の四ツに類型化される。

- 一 宗教的類型 奈良前期迄
- 二 社会経済的類型 奈良後期より平安末
- 三 政治的類型 鎌倉室町期
- 四 社会的類型 戦国徳川期

第一は地方神たる宇佐宮の成立期、第二は律令国家に社会的経済的に承認された国家神成立期、第三は幕府政治勢力による成立期、第四は社会統制への利用期である。第一より第四までの類型は同時に、その社会に適応するために宗教的神格の上に一面次の様な特殊な性格が附加された。第一の類型には飮業神、第二には航海神、第三には武神、第四には農漁村社会の生産神である。この時代別に或は神格別の上に現われた八幡伝播の過程に関する説明は全国的に言つてもあてはまるものではなからうか。

## 法身の系譜

中 村 瑞 隆

龍樹已後の大乘經典殊に涅槃経や入一切仏境界に至つて法性法身説が述べられ、解深密經に、『諸地の波羅蜜に於てよく出離を修し、転依成満するを如来の法身となづく』と説くに及んで、初期仏教や部派仏教の教法法身説、証法法身説、功德法身説等を一変し、後世の三身説に重要な基礎を与えた。撰大乘論並世親釈には、染淨二分依他性の本識に依止して転依を成ずることを説いている。ここでは染汚分は対治道が起り無分別智の火に焼れて淨品分即法身が顕現する。然るに如来藏系の宝性論や仏性論には法身が煩惱に纏縛されている処を如来藏とし、対治道により煩惱を断じて本来のものが顕れた時法身と呼ばれる。即ち二分依他性の本識の転依に於ては不

淨品から淨品へは否定による転廻を意味し、如来藏の転依に於て有垢如から無垢如へは自覚による転廻を意味する。兩者の法身は共に理智冥合即合眞の法身説で、応化二身は法身を依止とする示現身、法身は自利身、応化二身は利他身である。他方、如来藏が仏であり乍ら衆生であると言う二面性から住自性と引出性に分別され、生仏に徧滿する住自性仏性を法身、十地の行滿して常涅槃を得た処を報身、八相示現を応身として、報應二身を引出性から導いている。この法身説は開眞説と言われ、合眞法身説の法身から智的要素を取去つて報身としたものである。護法系の法身説に於ては、總相の法身説と別相の法身説があり、總相の法身は理と四智であるから合眞説に當り、別相法身は有為無為永別に立脚し、法身は淨法界某物で四智の所現ではないと説き、転依によつて転識得智し、自受用身は大

円鏡智、他受用身は平等性智と妙觀察智、变化身は成所作智より現すと説いている。法身を理とする点に如来藏系の開眞説と似ているが、如来藏系が事理融即の立場に立つに反し、護法系が事理永別に立つている点全く異なるものがある。

### マウリヤ王朝時代に於ける

### 仏教の社会的基盤

中 村 元

仏教がインド及びインド外の地域にまでも急激にひろまつたのはマウリヤ王朝時代においてであるが、この時代の仏教がいかなる社

会層によつて支持信奉されていたか、ということとは、注目すべき問題であるにちがいない。当時の考古学的遺品特に銘文、並びにマウリヤ王朝時代に連関ある史的伝説にもとづいて検討してみると、その結果次のとき結論が得られる。

国王の寄進と銘打つてあるものは、殆んど何も残っていないが、王室の人々は大ストゥーパ建設に積極的に協力した。官吏の寄進も若干存するが、武士或いは軍人の寄進は殆んど存在しない。資産者 (Gahapati) と称する人々及び商人の寄進は相当に多い。種々なる職業の手工業者の寄進もかなり見られる。他方農民として寄進した事例は一つも見当らない。マウリヤ王朝時代の仏教、少くともその教団の建造活動を支持していた社会的基盤は特に商工業者であつた。

マウリヤ王朝時代のサーンチー銘文について、個人の寄進者を調べてみると、比丘八一人、比丘尼八三人、在俗信者 (男性) 一五二人、在俗信者 (女性) 一〇三人または一〇五人であるが、かれらが個人の資格において宗教上の共同活動に参加しているという点に、この時代の仏教の民衆的性格を認め得る。

この時代の末期になると、仏教の信仰は民衆一般の間にひろまつていた。試みに、当時の人々の名をみると、その中には明らかに仏教思想にもとづいて命名されたものがある。他の宗教に属する人もストゥーパへの寄進の行事に加わるようになった。

地域的にはインドの諸地方、セイロン、ギリシア人の世界にまでひろまつていたと考えられる。仏教がかくも広範圍にひろまつた理

由の一つとして、当時の仏教が民衆の生活に入りこみ、民衆のために生産を通じて結びついていた事実を指摘することができる。

## 熊野信仰に於ける地方伝播の一形態

—— 剣山信仰について ——

西 山 徳

本稿は、山嶽宗教の所謂四類型のうち「のぼり型」と「こもり型」を併せ備え、且つ「のぼり型」のうち「山を中心として、登拝者の組織の出来上つている求心的なもの」の例にあたる阿波国の剣山信仰をとりあげると共に、それが古代以来神道史の重要問題である伊勢・熊野信仰の地方伝播史上に占める意義を考察するを目的とする。

剣山は、波阿国の西南、土佐との国境に位する。伊豫の石槌山と並んで四国の二高峯をなす。これらは白山以西で近畿・中国・九州を含めての最高峯である。県内の大分水嶺をなし、多くの河川はここに源を発する。山層は鬱蒼たる樹木に蔽われているが、山頂は准平原で所々に残丘がある。溪谷もよく発達し、深山幽谷の趣がある。山頂の眺望は雄大である。ところが剣山は他から遠望することはない。山嶽重畳せる上に一部が見えるのみである。周辺地域は吉野朝に忠勤を尽したことで有名な山嶽武士の拠点で、吉野熊野との関係も深い。山に鎮座する神を祀るのは中腹にある富士の池（表口）と見越（裏口）で、それぞれ社寺がある。信仰上は表口の比

重が大である。富士の池には剣山本宮と龍光寺とがある。従来、龍光寺が総管したが明治維新の神仏分離で分れた。剣山本宮に属する先達以上のものだけでも六〇〇〇人を超え、主なる組は廿八、寺方は歴史が古いだけに信者数もずつと多く神社方の倍以上もある。主な組は十三組。祭りは七月十五日から三日間で、この間信者達は登拝し、「お通夜」をし、祭に列席し、奥院に登り、行場を越え、山の靈氣にふれ、大自然と融合する体験を味う。次に剣山崇拝が基盤であるが分節化した個々の信仰の対象ともなる。薬草、水、石等の信仰である。地理的環境と中世古文書に、伊勢熊野、愛宕と並び高越の名が見えるが剣山は見えない事等から、古いのは剣山登口にある高越山であつて、伊勢熊野信仰の伝播の潮流の中にあり、剣山はこれより新しく江戸時代初頭以来のものであろうか。

## 信仰に於ける志向性

仁 戸 田 六 三 郎

此処で志向性と言うのは所謂哲学用語としての *Intentionalität* でない。此処での志向性は信仰に於て人間が如何なる方向に向つて規定されるかと云う事を意味する。自然認識に於ける認識機能はカントの云える如く理性の *theoretischer Gebrauch* に基くもので、対象に向つての意志的な方向づけと云う事は自から別問題である。然るに信仰に於ては理性の発動と表裏して意志の自己規定が同時的

## 追儼儀礼の変遷をめぐる一考察

野 田 幸 三 郎

(これは心理学的乃至自然科学的な意味での時間ではない)に行われる。人間主体は此の方向づけに依つて自己自身を規定して行く。アウグステヌスが *fecisti nos ad te et in te* (Confessionum. Lib. I. Cap. 1) 人間

が「汝」に向つて方向づけられている事を意味している。かかる主観を方向的に規定する作用は、その根源を人間主観自体に持つものでなく、何等かの意味に於て超越的人格存在に持つものである。かかる根源的な場を前提とする事に依つて、その根源への方向規定が行われる。此の場合考えられる種々なる問題の中で取り挙げたいのは選択と云う事である。これは信仰の志向性に於て必然的に行われるもの一つである。イエスが旧約に対して持った志向性は旧約聖書から或る部分を特に選択する結果になつた。この「或る部分」は既に旧約聖書に先在したものであるが、その選択にイエスの独自性があつたと考えられる。同様ルツターが *Freiheit eines Christenmenschen* の冒頭で措定した命題にも此の事が見られる。また親鸞は大経、観経、論註等先行諸文献から選択したものを集めて配置した。即ち教行信証と云う文類である。この選択と配置が親鸞の志向性に依るものであり、その志向性に彼独自の信仰の本質が存在するものと考えられる。独自の信仰にはかかる志向性が存在するもので、その根拠については別の機会に述べたい。以上は心理学的な所論でない事を終りに断つて置く。

追儼とは、疫鬼祓禳の呪力をもつと考えられた「方相氏」(黄金四目の仮面・支衣朱裳・熊皮を着し、兵器を持つ)を中心とする疫鬼祓禳の儀礼である。

わが国への伝来の事情は、未詳であるが、統紀・慶雲三年の「大雛」の記事を初見とする。但し方相氏については、すでに喪葬令にその記事が見られる。

国史にその記事の頻出するのは、九世紀半以後であり、儀礼の内容の詳細を、又陰陽寮の関与した事実を記したものは、弘仁内裏式(九世紀初)が、最も早いものとみられる。

儀礼変遷は多面にわたるが、いまその主な一面を指摘する。

弘仁内裏式・貞観儀式・延喜陰陽寮式・清涼記(↓十世紀半)によれば、方相氏を中心とし、更に疫鬼に対する饗祭を併せたものとされている。ところが、西宮記・中里北山抄(十世紀末—十一世紀半)によれば、饗祭は、方相氏に対して行われている。更に江家次第・雲笈抄(十二世紀初)では、桃弓葦矢を以て、方相氏を射ることとなり、建武年中行事(十四世紀)に至ると、方相氏すなわち鬼とされてくる。すなわち、方相氏の原義が無視されて、疫鬼の具象化したものとみられてくる。

このような変遷は、ただ単に方相氏の原義の忘却とのみ考えるのは不当であろう。

九世紀半よりの、「もののけ」現象の類案、陰陽道の展開、すなわち、陰陽師の、術者の性格の獲得、陰陽師による鬼気祭の実修等は、「もののけ」観念の展開に係りをもつものと考えられ、又従つて、これは、追儺儀礼変遷の一要因とみなすことも許されるのではなからうか。

陰陽道展開の一要因を、「もののけ」観念の展開に想定し、追儺儀礼の変遷の一端を、上述の如き視点に立つて説明しようとする、一試案を提示したものである。

## 宗教的人的研究

野村 暢 清

左の如き問題群等を通して、信仰が進むと普通云われている様な (フロテストメント考) (神道考) Process における P S の変化の様相を明かにしてみようとした。テスト対象として、最も端的な意味で、その生涯を宗教的なるものにささげている牧師、神職(八〇名)、(七〇名)、(各縣二名づつ)、牧師三三名、神職二二名よりの回答を得た。

一、私の全生活は信仰の中にあります。

信仰は私の生活の全部ではなくて、一部分です。私は信仰以外の生活ももつています。

信仰は私の生活にとつて、そう重要な部分ではありません。

二、信仰が進むにつれて、日々のすべての出来事が、普通の人達と全く違つた意味のものとして、とらえられる様になりました。信仰の進むにつれて、ある出来事は、普通の人達と幾分違つた意味のものにとらえられます。

信仰が進んでも、私にはいろいろな出来事は普通の人達と同じ様にとらえられます。

三、信仰が進むと、富を願う心とは別つ問題です。

信仰が進むにつれて、富をえることへの願ひは強くなつた。

信仰の強まるにつれて、富への願ひは弱くなつて行つた。

信仰が進むとともに、富はえられるとの確信が強まつた。

この回答を通して取り出された P S 両者の信仰の在り方、信仰の展開変化過程の様相、信仰の進む中で的人格構造の変化の一二に言及した。次に、それぞれに就き簡単に述べる。

S ではテスト人員の五〇%が信仰は生活の全部ではなく、一部分であるとしているのに対し、P ではそのすべてが全生活は信仰の中にあるとしている。更に、P では八七・一%が信仰の進むにつれて日々の出来事が普通の人達と全く異つた意味のものとしてとらえられるとしているのに対し、S はその様なもの二八・五%である。ここにも信仰というものの在り方が P と S では相当異なるものであることが見られる。

この信仰の進み方、信仰の展開変化過程の様相に関しても両者では異りが見られる。P ではその八八%が信仰は次第に進んで来たこと

し、「ジクザクコースを取りつつ深まるように思います。次第に揺がなくなる」の如く進んで来たとするものが多い。之に対し、Sでは「所謂信仰の進むという言葉は私の過去にははつきりした経験がないような気がします」という一例にも見られる如く、信仰の展開（本テスト第四面に）変化の過程を明かにえがいているものは殆んどない。この様に、信仰の進み方の様相に関してもPSは異なるらしい。

次に信仰の進む中で的人格構造の変化の一二に言及した。本テストの結果、及び前学会に報告したTAT風テスト結果を合せ考えると、Pでは信仰の進むにつれて、地位、金、富の価値体系内での位置の低下が強く見られるが、Sではこの傾向が殆んど見られない。信仰の進むにつれて、PS両者において困難な場面での activity はふえるらしいが、SはPよりはるかに弱いものであるらしいことなどが明かにされる。

### 唯識義における維摩

——説無垢称経疏について——

橋 本 芳 契

維摩経は一箇の経としては華嚴・法華等の代表的な大乘經典に劣らず命脈の永いものとして流行して来た。従つてその影響する所も思想的・文化的及び実修的各般にわたつて多岐である。漢訳経としては羅什の古訳経が圧倒的に行われて来たので、この方が一般的であるが、そのほかに支婁訶無垢称経六卷があり、これを中心として

法相宗の立場でもこの経が研究され講讀されたことは注意すべきである。支婁の訳は羅什の旧訳と二百年以上の距りを以て為されたものであであるが、その間維摩原典の上にも可成りの發展加の上のあつたことは、漢訳経において婁訶が什訳に対し約一・五倍の分量をもつことによつても知られ、特に経の後半問疾品以下なかならず番台・菩薩行・觀如來・法供養の諸品において相当の追説加増が施されている。又訳語等の上にも旧訳を参照したあととは十分に示しながら全く原語原文の相違していたことを思わせるものも皆無でない。特に「阿頼耶」の語に関して菩薩行・法供養両品に各一回出るが、これに対応する什訳の語は何れも「所帰」である。ここに支婁の当時印度で理解されたままの維摩を知ると共に、この新訳経に対し支婁門下の慈恩大師窺基の残した説無垢称経疏六卷その他が現存するので、これらによつて法相唯識義に立つ維摩経の真義を探るべきである。維摩の経名についても新訳には「説無垢称不可思議自在神變解脱法門」とあるので、真言密教への接近を見る。その他菩提を主題とした菩薩品彌勒章に特別の注意が払われ、又経後半加増の部分も主として菩提心の高揚と菩薩行の具体的規定に拘わること多いのも併せ考うべきである。印度の *śāntideva* (寂天) は窺基と相前後した頃の人であるが、実践道の類聚を趣意としたその *śikṣasamuccaya* (大乘集菩薩学論) に維摩の引かれること多いのも偶然でない。しかし法相宗以外では中国日本を通じて羅什訳が専ら用いられたため教理展開上及び宗教的実践的に重要な意味を有するこの支婁訳も歴史的には十分な發展を見ないで終えたのは遺憾である。もとよりその理由

は別に考えられるべきであるが、維摩經としてはそれだけの幅をもつたことを注意すべきである。

## 宗教体験に於ける人格性の問題

浜田 本 悠

凡その宗教体験には、それをなすところの主体と、その主体が動きかける所の客体とが、宗教構成の二大要素としてある。ところが、その客体が、何らかの意味にて、人格性を帯びて来なければ、未だ宗教体験とはいわれないというのが、此の発表の主題である。——この問題は一面、教理と宗教や哲学と宗教との限界線を描くこともなる。

この問題は一応、タイラーらのアニミズムで、已に説明せられて居るような観があり、いかにもそれは、スピリチュアルなものに何らかの形体、特性を具備する *personal* なものとして体験(考え且つ奉仕)する。この点の特徴を強調したのは、反つてそれへの批判として生れたマレットやカーペンター等のマイナリズムやデュルケム等のトーテミズムであろう。特にマナイズムは(ブレアニミズムと共に)、その体験の内容に現れる客体が未だ人格化せられず、*impersonal* であることを観察し、之が宗教体験にとつて最も原始的なもので、それは未だ人格化せられざる、宇宙的な神秘力のようなものを考へて居り、且つ之に何らかのデェスチュアー(即ち儀礼)をなすと見做

して居る。ところが、些細に之ら先輩の報告を吟味すると、エストリン・カーペンターが見るように、アメリカインディア種(ヤオス族 (Yaos) において、ムルンギー (Malungu) と称するマナ的なものを崇拜するが、それには何の偶像も設けず祭壇も立てないが、しかし何らかの場所を設定してそこに麦粉をまき、麦酒を備えるという (Comparative Religion, p. 82.) 場所と供犠、それは何を意味するであろうか。すでにそこには、ある位置を占め、何ものかを撰取する人格的なものを体験して居らぬであろうか。

仏教や理神学で、法 (Dharma) や法則 (Principle) を宗教体験の原理の如くにいうが、それが未だ人格化せられない原理そのものである限り、宗教の領域にはいつて来ない、従つて未だ崇拜の対象となつて居らず、それがいやしくも崇敬的となつて、祈りや拝みを受入れるような風に考へて、之にある働きかけをなす場合には已に充分に人格性を取つて居り、時間と空間の上に場を占めるところの具象的なものとなつて得り、このところから始めて吾々は之を宗教であるということが出来ると思う。

宗教はかような具象性、即ち人格化(といつても人間であらねばならぬこととはなく、あらゆる形体にて実在するもの *being*, *wesen*) を特質とすることに依つて、宗教的主体との密切な(怖れ、懐れ共に)關係を生じ、この密切度に依つて宗教信心の強弱が現われると思われる。

## 祈禱寺から回向寺へ

原 田 敏 明

先ず具体的に大和地方の村々を見ると現在でも多くの村には村寺という形で村の中央、会所のあるところにいろいろの形で仏像が安置され、それも多くは寺院建築であつて氏神社と相並んでおる。こゝういう仏堂は殆んど氏神社に等しくて村のための祈禱寺である。仏像も薬師が観音が普通で大日や彌陀もたまにはある。勿論彌陀も天台念仏の色彩が強くなると薬師や観音を凌駕するようになる。殊に大念仏の勢力が伸びて来ると多くの村寺に彌陀が安置され、それも大きなものになつて来る。またその行事も回向寺の性格を帯びて来るが、やはり祈禱寺の性格は強くて死者の供養でも拝み墓を寺院境内に建てて寺墓という。そして埋め墓は村の外にあり、これは祈禱寺や村寺の余り関与するところではない。そのために後には浄土宗のものが埋め墓の墓守りの形で發展して今日の墓寺となる。

かくて村々における寺院は祈禱寺が一般的であつたものから次々に回向的性質を持ったものへ転換して行き、祈禱寺と回向寺との二本立てという観を呈して、宗教的には回向寺の方が發展し祈禱寺の方は村々の公の会所という形で残り、寺でありながら村の会所であつたり、会所でありながら必らずいろいろの仏像を安置するということになつておる。

五六

この祈禱寺から回向寺への移行は村寺の場合だけでなく祈禱寺の性格を持つた寺では一般に起る現象であつた。そうした立場から觀山を始め各地の寺院を見ると、祈禱寺の外に別に回向を取扱う寺が菩提寺とか滅罪寺・回向寺・葬式寺などと称せられ概して一山の境内外にまたは下手の方にあることになつておる。延曆寺に対する來迎寺・東南寺や西教寺、円城寺に対する新光寺、鞍馬寺に対する地藏寺、百濟寺に対する引接寺、平泉寺に対する顕海寺など極めて多いことで、しかもそれら回向寺は漸次後から出来て行つたものである。

## 示現の 一 考察

平 野 孝 国

神のお姿を如実に拝み、お告げを蒙るという宗教現象がある。不可視という神を見ることは奇態である。併し、その姿を聞いた다는ことは、当体を尋ねる道であろう。すべての宗教的行動は、環境との關係に営まれるが故、行動の觀察は、即ち起因を探る法だからである。

神の現われ、神の姿と信ぜられた行動群を、「示現」という概念でとらえ、日本の神のあり方を知る手懸りとしたい。とりわけ知りたいのは、人の姿をとつた現われである。

神祇全書・正・統・統々群書類従神祇部・釈家の縁起類等による



と、人体的示現の顯著なものは老翁で、婦人・童子の姿がこれに次ぐ。而も半数は夢枕に立たれたもので、夢に対する信仰が窺われる。これは当然經驗の所産とみられるが、残り半数の現実的體驗というものにも、何らかの鑄型を見出し得ないであろうか。

童男・童女・翁の如き年立令層が、専ら祀職の適任とされたことは、やはり基盤になるが、直接宗教的情操をたかめたと思われるのは、その憑依状態と託宣で、物忌には些か適性を欠く、中年婦人の姿をとつた示現の鍵も、この辺りから見出せばすまいか。

併し春日権現の如く、或は童子・貴女と現われ、或は老翁と現われるに至つては、ある時代的風潮といふべきか、将又、併存的現象と考うべきか。他方、二荒山の示現太郎の如く、大明神と称された太郎もあり乍ら、北野天神の憑りました太郎丸・文字なる女性等、遂にヨリマシの位置に止まり、神は常に衣冠束帯を以て示現されたことは、祭神觀の反映と認むべきか。

更には、被示現者の宗教的構えを問うべきであろう。平等院の僧正行尊の夢に、不動尊が現われ、左の手には劔・案をもち、右手に劔印をなし乍ら、而も三四尺の童子であつたなどいふのは（古今著聞集二）、何れ掘り当てねばならぬ古い根の一端かとも思われる。

### 「おさしづ」（天理教原典）

に於ける順序について

深 谷 忠 政

眞実の人生は無目的であつてはならない。というのは親神が人間社会を創造されたのは陽氣生活をさせたいという明確な意図の下においてであつたが故にである。

しかるに日常的な人生はかかる創造意志を知らず絶望的であり、或は創造意志に反して悲惨憂鬱である。併しそれは人生の真相とは言えないので、かかる人生を創造意志に叶うたものにするプロセス（順序）が天理教者の信仰的実践である。「おさしづ」は天理教者の信仰的指針とも考えられるものであるから「順序」という言葉が多いことは当然なことといえよう。

「おさしづ」における「順序」の語数は約一一一六である。その使用例を分類すると大体次のようになる。

① 順次 これには時間的順次即ち前後の排列を意味する場合と、空間的順次即ち左右の排列を意味する場合とがある。左右の排列と前後の排列とは一見無関係のように見えるであろうが、両者の間には深い關聯がある。親神即ち包越の一者に包越されるものとして、その一者よりの一元的生成發展を説く天理教々義的立場においては、時間的順序は兄弟的ハイアラキーを生むことが理解されるのである。

② 教会及社会のハイアラキー。

③ 教会主管者の後継について。

④ 世界の治まる秩序として「天の理」と同義に使用される。

⑤ 神意と人間心の矛盾を漸次統一する過程。此処に所謂即非の考えとは異つた天理教者の不退転の實踐というものが考えられ

る。

⑥ 別席制度。

⑦ 順次現われて来る状況。

⑧ 時間。

⑨ 因縁。

⑩ 手順・手続。

明治三十一年度以後、「おさしづ」の後半）においてその使用度数の急増したのは何故であるかは興味ある問題であるが、それはこの頃より教會的ハイブローキーがいよいよ確立したことと、政府当局の天理教に対する弾圧が著しく強化され、倫理的面（信仰的実践面）が強調されたことが、その主なる理由であろうと思われる。

## 神 仙 伝 統 考

福 井 康 順

神仙伝十卷は、東晋の抱朴子葛洪の撰として信じられている。しかし卑見によれば、今本は原本では無いようで、唐宋以後の成立であろうと推定される。詳しくは「東方宗教」の創刊号を参看されたい。ところで、ここでの問題は、上記に続く卑見であつて、その唐宋の旧本とても晋代の原本では無かるうということである。理由は三。その一は、太平広記卷一三所引の旧本によると郭璞の伝が見え

ていることである。即ち彼は葛洪と生榮を同じくしているのであつて、従つてその神仙伝中の人として伝えられているのは正に解し難い。その二は、膨祖の伝と張陵の伝とが、列仙伝にも日本の神仙伝にも入つてゐることである。このことは抱朴子卷一三極言篇、法苑珠林卷三一、芸文類聚卷二五・卷一一八等の所引からして知り得るのであるが、さて然らば、こゝした重複は、神仙伝撰定の本来の趣旨から推して解し難いわけである。抱朴子は外篇末の自序において、明らかに「俗の列せざる所」をば撰ずるとして、重複を避けているからである。元来、抱朴子は張陵の道流をば尊信してはいないようである。この点からしても、張陵の伝は原本には無かつたらう、と想われる。理由のその三は、旧本には抱朴子の内容と合致していないものが見出されることである。李阿と李八百との伝説がそれで、仙苑編珠卷上所引によると、旧本では李八百の名は不明で、李阿は「世世これを見るに老いず」という仙人である。それが葛朴子卷九の道意篇には、李阿は八百歳公となつており李寛は李八百となつてゐることが知られる。即ち神仙伝の方では名字が不明である仙人が、抱朴子では明らかに李寛となつてゐることが特に注意されるのである。

かくて要するに、神仙伝は、今本も唐宋の旧本も皆な原本のままでは無かるうという推定を下し得るようである。（詳しくは近刊の東洋思想研究第五の抽稿「葛洪氏の研究」に譲ることにする）。

## アビダルマに於ける疑の心所

福原亮 殿

大天五事新説中第三に羅漢は隨眠性の疑なきも処非処の疑ありとし『婆沙』に之を取上げ同一四(大正二七、六八C以下)に有疑心と無疑心と俱生するか否かの問に対し反対を表明し疑心有つて後に法と共住せば正見を、外道と共住せば邪見を引生すると為す。疑惑の原語には *Dhammasaṅgani* (P. T. S. p. 85 § 425.) に十四を掲げるが、不決定、頑魯、希願請求(自力屈執)、惶怖、猶予(二分、二路)の五に大別出来よう。其様態は一般的には四諦三宝等にける猶予として悪性のものとされるが、更に衰損の事において深心疑慮して、怖、厭、離染、解脫、涅槃へと連結する善性のものもあると『婆沙』七五(大正二七、三八六日以下)にいう。又他方無記の疑も考えた。疑と不信とは概してアビダルマにおいては取扱を異にしているが時としては同じと見る。又疑惑は何故起るか。『瑜伽』一一『同』二五等に仏陀の無記説を取上げ、不正思惟、不可思処を思慮するより起るといふが、其考方の源はアビダルマにも存した。更に又疑は他のもの即ち無明等に依ると説くのと、他に依らず疑——業——苦と生起するとの考えも窺われる。併し発生的見方は究極的解決でない。疑とは頑魯であるとの考えある如く、無明とか不如理作意に相当するのが疑であるとも言えよう。『婆沙』一四に無為を縁す

る疑と有為を縁する疑とを區別し、其の輕重を論じ前者を輕罪と見るのは大乘の考えとは異なる。『婆沙』一四に智人哲人が疑を抱きつゝ死亡したといふ『相應部』(南伝一六上・二七五)に仏法僧への不信者は死後地獄に墮するというのは疑の重罪なることを示すのである。除疑の方法は三宝に帰して四諦を觀することと云える。併し共に依る除疑、名色の縁の把握に依る除疑、見法等に依る除疑、無我に依る除疑、修觀に依る除疑等の異説がある。併し觀に依る除疑を挙ぐるならば他は自ら其中に撰せられるべきで、其觀は心に思ひ浮べみる簡義の思で、耳聞究竟し、聞觀一致の所においてこそ、信不具足を脱して眞の意味の除疑があると考えたい。

### トレルチの宗教理論について

藤田富雄

ジュイムズの宗教心理学の上に立つて、カントの批判哲学を生かそうとするとともに、トレルチの宗教認識論の意図があり、彼は形式的經驗内在的合理主義の立場から、宗教的アプリアオリイの概念によつて、非合理的な宗教的經驗の事実の中に、理性の必然的普遍妥当性を見出そうとした。然しこの宗教的アプリアオリイは二重の意義をもつていて、本質概念としては内容的に非合理的なものを含みうる概念であるが、規範概念としては純粹に形式的合理的な概念である。

## 宗教々育実地についての一問題

藤 本 一 雄

トレルチが宗教的アブリオリイによるジエムズとカントとの結合の可能を説いたのは比較的初期の論文である「宗教学における心理学と認識論」(一九〇五)、「宗教哲学」(一九〇七)、「宗教及び宗教学の本質」(一九〇九)、「宗教的アブリオリイについて」(一九〇九)などにおいてであるが、「宗教学における経験主義とプラトン主義」(一九一二)、「神学及び宗教学におけるロゴスとミユトス」(一九一三)などにおいては、この結合の困難を告白し、二重性のある宗教的アブリオリイの中で、次第に非合理的なアブリオリイを強調するに至っている。

トレルチの宗教学は歴史哲学であり、逆に歴史哲学は宗教学哲学であるといわれるが、宗教認識論における同じ変化が彼の歴史把握にも見られる。「キリスト教の絶対性と宗教史」(一九〇二)などでは、ヘーゲルとは異つた目的論的発展の見地から、最も倫理的内面的汎人類主義的なキリスト教が最高の宗教であるとされるが、「世界諸宗教の間におけるキリスト教の地位」(一九二〇)などでは、諸宗教のもつ独自の個性が強調せられ、キリスト教の最高価値の主張という合理主義的な概念は著しく後退している。

このことは、トレルチの宗教把握が広く深くなるにつれて、彼の宗教学論が、次第に思弁的合理的なものから具体的非合理的なものに移つて行つたことを示しているといえるであろう。

宗教教育はとかく宗教教授と混同されやすい。宗教教授の目的の一つが宗教教育であつて、この言は宗教的教育の略言である。したがつて「宗教と言う言を用いなくてもできる」ことになるのであり、目的は「宗教的人格をもつて全生涯をつらぬく人物の養成」と断言してよいのである。これが為には、指導者自身が宗教的人格者にならなければならない。しかしこの人格は、その人の心の現われであつて、口先きや態度で信仰家らしくして見せたとして、その人が果して勝れた人格であるかどうかは疑わしい。それどころか、その言行が「きざ」であると友人にまでいやがられたりすることがある。もしそうなら、人格として無価値であり、そんな人物には、この仕事(宗教々育)はできないことになる。

英国の自由教育家ニイル(A.S.NELL)は、スコットランド人であるが、この人は生国にある未熟な強制的宗教々育を嫌つて、そうした文字や形式を離れた「自由教育」を主張実行して、「自分の学校(SUMMER HILL SCHOOL)では別に宗教の指導など一切せず、親に見離されたような子供をも、全々自由の立場において教育し、三・四年で立派な人間にしているが、この真の自由教育の中に、私の学校の独特の宗教教育が含まれるのだ」と豪語している。

これがまことの宗教々育である。これはニイルの人格の力である。筆者の主張する宗教々育も当然これと同一であり、今日の日本に行おうとしている宗教々育も亦、全くこれと同じでなければならぬ。そこでこの作業は、まず教師指導者が信念信仰の立派な人格を具えた人であることを必要とする。少くともそうした人格者とならうとして工夫修養しつつある人でなければ（口先きだけのものであつては）ならない。

宗教者とならうとしている人と教える宗教々授の一つの目的と混同してならないことの重大性がここにある。したがつて宗教々育は、人物養成が目的であつて、その人の業務目標とは、形式上無関係であることを必要とする作業である。（余りにも当然なことをとり立てていう必要が何であるか読者の御賢察を希うしただいである）。

## 宗教現象の構造

—方法論的考察—

星野元豊

「宗教とは何か」という問に対して、私は素直に宗教現象そのものの全般的な構造をみることから出発しなければならぬと思ふ。

宗教という現象は内的精神的であると同時に外的機構的現象である。ウイリアム・ジェームスの言葉をかれば、*institutional religion*

と *personal religion* とが相互に働きあつて宗教という現象が構成

されているのである。しかしそれは現実には呪術、道徳、哲学等の文化諸現象との相互影響のもとに多少ともそれ等の要素を含みながら宗教現象として現象しているのである。しかしそれが宗教現象である限り、他の現象から区別される特異性 *Das Religiöse* といわれるべきものがなければならぬ。*Das Religiöse* は原理的なものであつて、純粹な形で現実に現象するものではなく、上述の諸要素の相互活動として具体化して生きているのである。

かく宗教現象として具体的に現象する場合、更に歴史的社会的に限定される。歴史的社会的に限定されて現象することにおいて、それは類型化され種別化され個別化されるのである。まず歴史的社会的に適應した類型をとり、歴史的社会的に限定されることにおいて歴史的社会的なものを内にとり入れ、かくすることにおいて種別化される。種別化された宗教はその歴史的社会を基体として自己を實現する。歴史的社会はその實現因子である。歴史的社会を基体として種的に自己を實現することにおいて宗教は個別化する。具体的な宗教現象は、(1)歴史的社会を基体としてそれに限定され、(2)文化諸現象との影響のもとに類、種、個の具体的現象の相をとり、(3)そこに *Das Religiöse* が生きて用ひられているのである。この(1)体、(2)相、(3)用の全体の有機的統一な動的な把握において我々ははじめ宗教の全般を具体的にみることができるのである。

## 穀霊と死霊・祖霊

堀 一 郎

我国の民間曆では、冬から春への農耕的な祭としては、亥の子、十日夜、かがしあげ、丑祭、大師講、大黒の年取、田の神迎え、「あえのこと」、「みかわり」初春の祝言職人や青年少年による祝言行事、来訪行事など、地方により名と時とを異にして行われている。而してこれらの諸行事は、収穫後の初穂祭と、収穫から播種にいたる稲種の安静を保つための物忌みや、これを妨害する邪霊への鎮圧、来るべき春にこの稲種が盛んな生活力を展開し得るように行う予祝的呪術の要素を持つている。そしてこれらの中に例外なく神秘的な来訪者のイメージ、またはそれを象徴する実修やもてなしの行事が見られることは、特に重要な点と考えられる。他方古代の民間新嘗行事に関する伝承においても、この夜神祕的な来訪霊あるいは来訪者が意識せられていた形跡があり、更に宮中の新穀においても、鎮魂・新嘗・神楽とつづいて、そこに神上り、去りましし豊日要なる母神の来臨が乞われ、神楽においても神来訪を物語る歌がうたわれたらしい。常陸風土記では新嘗の夜の来訪者がミオヤガミノミコト(祖神尊)と表現されている。

一方我国の農民の中には、田の神は春下つて来て秋冬の候、収穫後山に帰つて山の神となるとの信仰が広く行われている。この信仰

と新嘗の夜の来訪者(霊)とはどうかかわり合うのであるうか。それは田の神が山へ帰る時期として考えられたに過ぎないのであろうか。宮中の新嘗祭の儀礼に象徴される所から察すると、ここには他界から母神を招ぎ迎え、この夜穀霊を産むとする意図が認められているらしい。即ち田に降つて来た穀霊が山へ帰るというのは、穀霊の死を意味している。それは山を他界とする農民の一般的なフォークロアからも演繹し得よう。穀霊が山へ帰つた時期は、その穀物によつて生命を持続している人間にとつても、生命と靈魂の一つの危機であり、堺目なのである。そして靈魂の去つた稲種は、他界から新しい生命力と靈魂を持つてやつて来る母神によつて、復活し更生せしめられる。こうした信仰が、近親者を通しての祖霊と、稲の中にひそむ稲霊を通しての穀母神とを、次第に習合させ、それが祖霊信仰に統一されて来たのではなからうか。そう想像させる痕跡は、マライシア始め我国の周辺の農耕民族の儀礼習俗の中にも幾多の例が挙げられる。

### 陳那の唯識説

本 多 惠

陳那の唯識説は従来成唯識論に引用された集量論の一頌に基く三分説以外には、殆んど知られていなかった。併し彼の唯識説に関する、今一つの注目すべき点を忘れてはならない。それは彼が一支派

の創立者である事である。此の点に関して、ロシアのチベット学者  
オーバーミラーは次の如くいつている。

古く一派は瑜伽行派或は聖典に基く唯識派 (Agamānusārinō  
Viñānavādinah) で、無着・世親の学派である。彼等はアラーヤ  
識即ち人格を構成する総ての要素の種子を主張した。他の一派は  
論理的唯識派 (Nyāyānusārinō Viñānavādinah) で、陳那に依  
つて創められた新学派である。此の派はアラーヤ識の存在を認め  
ず、その機能は前六識中に分割されているとした。

此の事は未だ学界によく知られていないが、彼の言に依り刺戟さ  
れて、私が見た限りでは、少くとも漢訳中においては、以上の事は  
妥当するようである。玄奘訳觀所緣論中の本識の語も、真諦訳・チ  
ベット訳を見ると、陳那がそこにアラーヤ識を説いたとは断定出  
来ない事が知られる。そして幸にもその部分に存する梵文断片に依  
るも同様である。彼の主著集量論については、未出版の爲充分に知  
るを得ないが、呂澂の集量論略抄に依るも、アラーヤ識の語は見  
当らない。陳那は所謂唯識十大論師にも含められず、アラーヤ識を  
説く如何なる論書にも註釈を施して、かえつて俱舍論に註して  
いる。

以上は argumentum ex silentio の消極性はあるが、少くとも陳  
那が積極的にはアラーヤ識を説かなかつた事を暗示するものである  
と考へて差支えないであらう。彼は寧ろ論理学的思弁に主力を注い  
たのである。

## 「活閻羅断案」について

牧 田 諦 亮

儒仏道三教が混融して生じた近世中国の民俗宗教において、庶民  
教化の重要な役割を果したものが宝巻であることは今更説くまでも  
ない。これはあくまで庶民のものであつて、其の系譜を究めること  
は甚だ容易ではない。この「活閻羅断案」は、清朝乾隆期江南にお  
ける士大夫の名家として知られた彭氏際清(一七四〇—一七九六)が  
重訂復刻したものである。乾隆四十三年(一七七八)の彼の序、ま  
た活閻羅断案記等によると、明の崇禎年間(一六二八—一六四四)  
江蘇太倉の徐成民という男が閻羅身を現じて、三カ月に亘り、世人  
の善は賞し悪は罰することをなしたのを僧心如等が筆録して世に行  
われていたものを再び版にをろしたものである。

初刻四十一案、統刻五十一案に及ぶ此の記録は、庶民の言語とし  
ての白話で記されており、活閻羅によつて裁かれる人々は、僧侶、  
儒者士大夫、庶民、さては異邦人にいたるまで網羅されてをり、そ  
の善行によつて西方浄土に往生するもの、その悪行によつて心を割  
かれ、舌を抜かれて、或は餓鬼道に、熱湯の地獄に、砍骨の地獄に  
墮されるのである。しかも、此のまさに地獄に送られるべき極悪の  
罪人といえども、ただ阿彌陀仏を念ずることによつて、その閻羅王  
の威もついにこれに及ばないことが説かれている。即念是仏、即仏

是念、地獄の衆生も又みな仏であるとする普度の思想が、此の書に一貫する考えである。

此の書を持つ意義は、彭際清の如き有数の知識階級によつて、俗語で記されたかくの如き「善書」が刊行されたことで、彼の序によれば、彭際清自身も亦此の書に對し同じ意見を持つてゐることは、從來ともすれば仏教とは常に對蹠的に考えられてきた儒教の伝統に生きた清朝知識分子の、宗教意識の実相を示す好箇の資料ともみなされるのである。三教混融の基盤にたつ明・清の民俗宗教の生きた姿であることはもとより論ずるまでもない。

## 仏教思想の本質と教理簡易化の問題

増 永 靈 鳳

仏教思想の研究には一面微に入り細に入り可及的精密にあらゆる観点から検討を試むべきであるが、他面原始的なものから現在の仏教に至るまでその基底に流れる一貫思想を把握して複雑な教理を簡易化することは極めて重要な課題と信ずる。仏教の根本的立場は既に教祖釈尊が身を以て示した自覚覚他覚行窮満の体験的事実にある。それは理智一体の根本無分別智と、差別を照し他を導く分別後得智との獲得である。それ故に釈尊は悲智円満の人格を体現したといわれる。釈尊を範型とする菩薩は上は菩提（覺・智・道）を求め、下は生類を教化することを使命とした。無著はこれを無住処涅槃（apratishitha-nirvana）という。大智の故に生死に著せず、大悲の

故に涅槃にとどまらない。般若仏教は絶対否定を媒介として絶対肯定に転ずることを強調する。これを真空妙有という。仏教の宗教的生命は主に浄土と禪とによつて支えられる。浄土教では往還二相の廻向を説き、禪門では理入行入ないし本証妙修を主唱する。往相は現実批判に立ち、還相は現実尊重の上に立つてゐる。理入は本覚眞性の信認であり、行入はその実践的体得である。本証も本来証つてゐることを信じ、妙修はそこより自ら出て来る悟後の修行である。

仏陀は奇蹟を好まず、世界の起原を説かなかつた。それよりも更に重要なことは現実の自己を如何にするかにあつた。仏陀は縦の時間的な継続關係を諸行無常の語であらわし、横の空間的な並列關係を因縁所生（縁起）の語で示し、時間空間の交叉した点を諸法無我の語で表現した。それらには科学性と宗教性とが含まれてゐる。大乘仏教ではこれらを般若の空、華嚴の相即、涅槃の仏性として深化した。禪は空を無に相即を相互に仏性を眞性として特徴付けてゐる。

「わうごぜん」と「わかさ」

松 野 純 孝

去る十月八日惠信尼消息拜見して第一通（聖教全書の順）の宛名は鷲尾氏の模写がまずく別に推論していたように読んだ（印度学仏教学研究二ノ一）又慶信書簡には侍者蓮位に聖人への取成しを乞う文言ないので谷下説（中外日報、昭和一四、一二、一三、一）は妥当でなく「わうごぜん」こそ眞実の受信人で「わかさ」は侍女と



なるう。そこで次の諸点から「わうごぜん」に「覚信尼を今の所自然と考ふる。

(1)第九通で「わかさ」に対し「……いかがしくみて候人も」とあれば若い時分には恵信尼とは左程ゆかしい間柄ではなかつたわけ当の「わかさ」に「覚信尼は無理。(2)第二通は下人讓状といつても一般の証文の形式をとらないことは「わうごぜん」との間が親しかつた証で所謂恩買の主とするよりは愛娘とする方が自然。(3)当時の下人の文書は他に三通(ひわ女預文一通上原氏「初期の本願寺」所收二通)發表されているが三通共伝承経路がはつきりしているから服部氏であれば「わうごぜん」から「わかさ」への讓状が必要。

貞和二年の奥書ある弘願本親鸞伝臨終図に二婦人の侍る中、若い服装のよい方を覚信尼とすれば傍の粗末な服装のは侍女風で親鸞入滅当時覚信尼に既に侍女のあつたことを想定せしめる好資料となる。いや女讓状を親鸞の真筆でないと言説される谷下説もこの際十分考慮さるべきもの。(5)十通全体を通読して「わかさ」には間接的書振りであるに對し今一人の者には「かまへて御念仏申させ給て」「それへ」「御身の」等とうちつけに書かれている。(6)第二通では下人の逃亡に代価しているようだが第九、十通で藤四郎下人の上流拒否に對しての報告振りは恩買の主に對してのものとしては余りにルーズすぎて恵信尼の性情にそぐわなく却つて愛娘とする方がよい。(7)讓つた覚信尼も下人の動静を知らせてやるのは当然で報告の義務等と解するのは強弁、既に如信のひわ女預文あれば必要に応じて母恵信尼に下人の上流を頼めばよい。讓渡後は恵信尼は預り人とな

り覚信尼は預け人となるわけで管理という如き強い言葉は不適当ではなからうか。(中外日報、昭、二八、一二、四以下号、拙稿参照)

## 新興宗教におけるモラルの問題

村上俊雄

戦後における新興宗教変容の具体相は省略するが、そのあるものは人間の不幸病氣災難を過去の因縁悪業や不道德の心使いから説明して懺悔と善根積徳による解消と処世の心得をさとし、あるものは人はまことの分量に比例して現在の境遇や地位身分があるととし、あるものは浄霊という特殊な信仰と行為による病貧争の解決から増産にまで及び、あるものは苦難の時代と不如意の境遇にも笑つて処することの出来る心の構えともの見方を教え、あるものは汚吏汚職さては社用族公用族に典型的に見られる時代の道德的腐敗を衝く。

かくして病氣不幸の救済が信者への直接窓口として魅力を持ち、入信後に心情の変化と道德的改変が見られる。その方法は悪業による説明とある特定の行為の継続によつて転換を期するという個人的功利的動機手段によるだけであつて、神の倫理性に基く道德意識の高揚やこれに根柢をおく徳目の実践ではなく、神への沈潜によるモラルそのものの反省などに到底いたらない。ヒューマニズムの洞察や人間像の探求はおろか、現代の道義上の盲点とも言うべき信義、忠誠、献身、愛国心の問題、社会協同態への責任の意識は皆無に近しい。新らしい市民のモラル、現代の民族の国家的運命と連なる倫

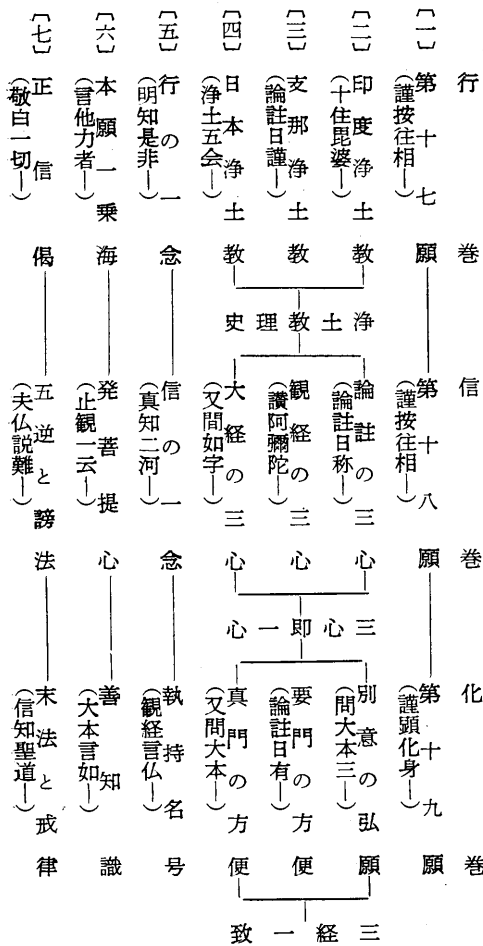
理、戦後空白のままに放置された道徳再建の意欲と組織運動などにいたつては思いもよらぬ。

しかしながら平易な日常の処世訓とすべきものは少くはなく、心のゆとりとおだやかさをもたらす効用はある。この効用は信者に対しては一身上の問題の処置に働き、教団に対しては統制を容易ならしめる。これらの点が信者をひきつけるとともによくこれをまと

め、教団当事者の運営統制の巧妙さと相待つて戦後解体消滅したままの社会の結合と連帯の一つの新しい強い紐帯としての役割を果し、ここに戦後派新興諸宗教が伸びたと見られる。  
最後に現代の危機意識や救世主待望とモラルとの関係、戦後の法律制度の急激な改変に伴う道徳意識の変化との関係の問題などには言及する余白がない。

教行信証の行信化三巻の組織関係

森西洲



(行卷) [二][三][四]の「教理史」から[五七]の「行の一念」(親鸞の浄土教)を生ず。この「一念」は他力の信であるから、その根柢に[六]の「本願一乘海」の回向がある。「七」は流通分。

(信卷) [二][三][四]の「三心即一心」の「一心」が[五七]の「信の一念」。この「一念」には[六]の「発菩提心」が必須要件。「七」は第十八願の唯除逆謗について説くもの。

(化卷) [二][三][四]の三経一致を以て三願転入して[五]の「執持名号」となる。之を善導するは[六]の「善知識」。「七」は信仰と現実生活との問題。

[二][三][四]は、行卷では歴史的(縦)、信卷では心理的(横)、化卷では入信の経路。行卷では七祖、化卷では三経。

[五]は、行信不離の「一念一行(外)と信(内)とより説き、それを形に表はしたのが執持名号。

[六]は、行卷では仏の方、信卷では衆生の方、化卷では、その兩者を結ぶ善知識。

[七]は、行卷では法悦、信卷では心の苦惱、化卷では身体的行状。

## へシオドスの悪

柳 沼 重 剛

へシオドスはギリシアの神話を統一した。統一したばかりでなく

変貌させた。その変貌はゼウスを中心として行われ、神界および人間界の道德化を目標とした。その一つの現れを、人間界にみちくゝしているものゝ災厄についての彼の解釈の仕方に見ることができ

る。

まず彼の第一の作「神統記」では、二一—二三二はさながら悪のカタログとも言い得るような部分であるが、これらの悪はすべて宇宙の始源にニュクス(夜)の子として生れたのである。これは悪と夜の暗さとの類推を示すと同時に、悪の根源の深く古いことを思わせるに足る。そしてこのカタログの中にはモイライ(運命)も含まれているが、これは興味深いことである。この詩では此処以外には悪に言及している箇所はないのであるが、この唯一の箇所、人間の諸悪を神格化してニュクスの子たらしめ、悪の源泉の深さを示唆しつつ、古い神であるモイライをそれらの彼の創作になる神々と同じ母から生れた神となしているのである。

見方を異にすれば、「神統記」では悪はゼウスの新しい秩序によつて克服さるべき何物かとして考えられているとも考えられる。ところが第二の作である「エルガ」で更に一歩進んでいる。ここでは悪はもはや単に宇宙の始源と共に生れたものとして表象されるに止らず、人間の道德的意志にその根源が求められている。すなわち「神統記」には見られなかつたヒュプリスの概念がここには見られ、それと共に彼処では僅かに一瞥を与えられたにすぎなかつたダイケ(正義)が大いなる神として表象されるに至っている。ダイケは明らかにへシオドスの創作した女神であるが、その威勢が高めら

れた余り、遂にはこの女神とモイライ、あるいはゼウスとさえ區別がつかぬまでに広大な力をもつに至つてゐる。

かくてヘシオドスの道程はディケのあやまたぬ支配を謳歌する所にその到達点を見出すのであるが、後のアイスキュロスなどと比べる時、ディケを強調する時モイライの色褪せるのは、彼の心が未だ単純で特徴的である。

## 阿含の無我思想

——その形而上性について——

泰 本 融

無我は仏教思想の中核をなすにも拘らず、我の有無の問いに仏陀は沈黙して答えなかつた。其の真意に就て聖典や学者は様々な理由と解釈を与えているが、就中理性認識の二律背反の導入による認識論的解釈は、確に思想家としての仏陀の一面をうがっている。しかし宗教者としての仏陀の根本意図は、一層深い論理的構造をもつていたと思われる。無記相応「阿難」に説く我の常断二見の離二辺中道説に依拠しつつ、無記の否定性と纏の二律背反の解釈を綜合して考えると次の如くにならう。

有我無我の両端を離れるとは無記に即すれば其の何れもの否定である。両端の否定とは結局夫々の見解を「これのみ真実にして他は虚妄である」と主張することを倒見若くは邪見として斥けるの謂である。故に見解そのもの、現実的意義の判定に就ては、謂はば方向

的に無記である。従つて両端の否定とは両端を固執することの否定でなければならぬ。固執性の撥無によつて両端は中に綜合され止揚契機としての自己の肯定性を回復する。しかし契機としての自己を忘却するとき、即ち固執性が現れるとき形而上学的対立に陥る。かくて有我無我は中に支えられて始めて其の肯定的意義を有する。この中は無記の否定性を一方にはらみつつ、他方現実肯定への方向をはらむ媒介者若くは限界点とも云うべきものである。有我無我の限界は理論的認識の限界であり、これを克服する途は一は我執の否定としての無我の実証であり、主体的味識であり、他は無我執の否定としての無我の実践、謂はば無我の我の実現である。前者を所謂禪定に於て後者を慈悲行願の菩薩道として考えることが出来る。而も何れも中に收約され相即するものでなくてはならぬ。以上の論結を伝統的には小我を捨てて大我に生きると簡明に表出している。

## 講

——宗教社会学の対象として——

柳 川 啓 一

我国の村落においては、氏子・講・教会等の宗教集団が重なり合つてゐる。これらの組織・機能や相互の連関を、宗教社会学の一課題として見てゆきたいというのが、私の計劃であるが、今回の報告は、「山岳宗教の会」による岩木山、出羽三山、木曾御嶽の第一年度の調査の際に得た資料に基づくもので、山岳信仰の組織に限り、網

羅的な講の研究は、後日を期したい。

これら三つの山の信仰は、いづれも、岸本教授の云われる「のぼり型」の山岳信仰であるが、その組織については、きわだつた特徴を、それぞれ備えている。

岩木山信仰の場合は、講のような組織は持つていない。指導者もなく、登拝の時期になると、自然に集団が結ばれ、登拝が行われる。併し、部落毎に団体行動をとり、「初まいり」という習慣が登拝を強制している。準氏子集団といつてよいものであろう。

出羽三山信仰は、往時の先達組織は殆んど崩れて、一部の地方では、講は消滅し、初まいりの習慣と結びついて、岩木山の形態をとつている。講のある地方では、村の全員、或いは有志が加入し、部落毎に結成され、旅費を積立てて、地域の代表として、代参者が登拝する。講相互の連絡はない。

御嶽信仰の場合は、講員各人の個人的信仰の色彩が強くなる。目的は病氣平癒などで、代参制よりも、個人の資格で登拝する。先達の指導力も強い。有力な講になると、多くの支部の講を持ち、上下関係で結ばれていて、それだけで一つの教団のような勢力である。にも拘わらず、その組織は、部落毎に作られた講の連合であり、地域共同体的な制約を脱していない。

宗教集団の典型的な二つの類型として、共同体的結合と同信的結合に分けられるが、講は、その中間的形態とも云うべき位置を占めて、多様な形態を持つてゐるが、部落の如き地域的制約から脱せず、信仰の力のみならず、或はそれ以上に、地域共同体の拘束力が

大きく働いているということを知ることが出来る。

## C・H・ドッドの新約神学の基本的方法

柳 田 友 信

第一部歴史的方法。第一章歴史的方法、第一節資料批評（成文記録の処理、原典の復原及び隣接資料の確立）第二節様式批評（一、年代、著者の決定、諸文献の比較、二、口伝探究。両者は成文資料の様式又は範型を基礎に遂行される）。以上はドイツ様式学派の方法の踏襲であり、観察、分析、推定、確認により、認識の合理性、科学性、客観性を目指す。故にこれに対応する歴史理解（第二章歴史哲学）も同様の目標をもたねばならぬ。さてドッドは一九二八年の「聖書の権威」では進化論的歴史哲学（第一節）をとつたが、一九三六年の「使徒宣教」では危機神学への熱烈な転向を告白し、実存主義的歴史哲学（第二節）を採つた。だがなるほど基本範疇は進化（運動の連続性と有機性）から出逢い（挑戦と応答）に変わったが啓示観の基本構造が神人協力説であることに変わりはない。即ち前者での問題が神の側の進歩的啓示と人間の側の進歩的発見との相互対応であつたとすれば、後者での問題は神と人との出逢い（出来事）とこれに対する使徒の側の解釈（意味づけ）の相互対応で、両者はいづれも啓示における人間の神への自由意志的協力を特徴とした。故にドッドの転向は実は本質的でなく、危機神学を進化論哲

学でいわば再解釈して、これに上述の合理性、科学性、客観性を賦与しようとしただけのもの、独創というほどのものではない。

第二部基本概念ニ聖書の伝承。その形式規定が第一章中心伝承（口碑段階）第一節ケリーユグマ（キリストの福音）第二節ディダケー（キリストの律法）。両者は新約聖書全体の基本様式と解される。これに対応して聖書の伝承の内容規定は第二章キリスト教的終末論、第一節「現在の」終末論（新約思想発展の幹線、マルコーパウロヨハネ）第二節「未来的」終末論（同じくその支線、派生的附加物）。これはクルマン、グイサトワフト等の批評するとうり、神学的に薄弱な理論である。

## 旧約に現れたミシュバート

山 崎 亨

ミシュバートは通常「公義」と訳されているが、旧約中古い資料によれば、「習慣」と訳されるに適切な意味に用いられている。例えばサムエル前書二七・一には *Wekhó mishpató* なる原文が *Jewish tr.* には “and so hath been his manner” と訳され、現行邦訳には「そのなすところ、常にかくの如くなりき」と誌されている。又サムエル後書二・一三（サムエル資料）には *mishpat* が邦訳には「習慣」と訳されている。列王紀略下一・七の *meh mishpat ha'ish* なる原文が *Jewish tr.* には “what manner of

man was he” と訳されている。士師記一三・一二の *mishpat-hannafar* なる原文は *Jewish tr.* には “the rule for the child” と訳され、邦訳聖書には「其児の養育方」と訳されている。

ミシュバートが斯く習慣の意味を有していた故に、之は地域的に差が存していたのは当然であつて、王朝の初期に於ては、首都エルサレムのミシュバートと他の所謂「地方」即ち王の座所近きエルサレムから遠去つた地方のミシュバートとの間には相違を生じ、王がエルサレムだけのミシュバートを代表するに及んで、地方の不平が表面化するに至り、サウル王の死後、王家に属さざるダビデが人々に押されて王位に即き（サムエル前二二・二、王朝資料）、ソロモン王の死後は遂に南北分裂するに至つた。（サムエル後一五・一—六参照）。

然るに文書預言者達は斯るミシュバートを、神がイスラエル民族に要求し給う「公義」となし「エホバの汝に求めたまふ事は、唯正義（ミシュバート）を行い……」（ミカ書六・八）なる言葉が誌されている。之は神中心の民族観、神中心の倫理に変更した事を示すものである。而かもアモスは神ヤハウェはイスラエルのみならずダマスコ・モアブ、ツロ等をも審判し給う事を説き、ミシュバートの普遍性を強調した。

## 所謂王の詩篇に於ける王の問題

山 本 一 郎

旧約詩篇中、重要な一文学類型を構成する王の詩篇に於いて、王又は受膏者の解釈問題は、其の詩篇の全般内容と、歴史的状況の適応関係の上を浮動している。従来此の歴史的解释と共に、此処では更に、作者自身の王に対する直接的関係、斯かる主観的「見方」を詩句内容の細分によつて辿り、其処から予想される王の現実性其者の問題に触れて見度いと思う。

各詩句は、その記述内容の主題によつて、夫々、左の三つの部類に分けられる。

(一) 王に関する記述。表現上の主題と考えられる王に於いて、内容上、神との立場の混同が看取される。(特に、二一・一〇、四五・七、更に七二の「神」の王的地上支配について)

(二) 王と神に関する記述

イ、古代伝承をその思想的母胎としているもの。広範囲にわたる旧約の他文献との相互依存関係中、その思想根柢に特に契約思想が見られる。(二・七。二一・五。八九・二〇—三八等)

ロ、更にそれが表現上類型化しているもの。詩の全体内容に対して、本質的意義を欠いている短句であり、その中特にダビデ古伝承の類型化したものと想定されるもの(一八・五一。二八・

八、六一・七、七二・一、一四四・一〇)

(三) 神(乃至は個人)に関する記述。(割愛する)

一般に王の詩篇の帰属する場(Sitz im Leben)は契約祭をめぐるクルト(Bundesstuhle)とされる。併し、臨在を予想される王へ言及する作詩者の思想系列は、神の王的權威への礼拝、旧約諸王に係わる伝承思想に属している。従つて、斯かる神的又は伝承的表現の適用、と云う演繹的解释以外には、王其者の具体性に就いては何も抽出し得ないと考える。王と神への言及に際して、神が主導的地位にあること(此の事は、(三)の面から証される)、その思想が古代伝承の領域に帰属している事から、王の詩篇の此の二契機による純なる成立仮定も不可能ではないと思われるのである。

### 「如是我聞」の意義

結 城 祐 昭

如是我聞に就ては古来から大智度論一卷、二巻に述べられて居る如く、多々研究されて居るが、これを仏教經典の成立の上から考察するならば、大正藏經中經と名が付くものの總数は三千六百八十ある。その内で経頭に如是我聞とあるのは三千三百九十七で、又経頭に聞如是が七百九十六、又我聞如是とあるのが二百二十一、仏曰が八、又仏言とあるのが六、その他七、全然それらの文句が無いのが三百九である。それらを合計すると三千七百四十四となる。これは

最初の經の數より多いが、大宝積經及び大方等大集經の各品が訳者別なる故それらを加入したのである。かくの如く多数の如是我聞云々と云う六事の經の書出しは、私自身の考へでは、經の成立の形式の上からは、第一回結集に於ける阿難尊者 (ananda) の独誦した内容を、五百羅漢が合唱したのを其儘に、經の成立年代の新旧の區別なく踏襲して居ると思われるのであつて、第一回結集は勿論の事、第二回、第三回、第四回の結集の行われた其儘の形式であると考えられる。即ち私は經の成立年代をここで考証しようとするのではなく、あく迄も根本場に立てる尊者 (Buddha) の聲、即ち独唱者自身に於ける體驗の内認識の具体的表現の意味に於て、經を取り扱いかい度いと思うのである。そして六事成就と共に經典の一つ一つの形の上に表現された積尊自身より、私自身に説かれた教を隨機說法 (對機說法) の仏教の信の具体的な表現の段階として一番妥当な形式であると考へ、それに対して解明して行く為の初め的手段として如是我聞の意義を鮮明にし、又それと共に支那時代から訳經目錄の中で云われて来た偽疑經に対して、新しい方法論に依つて今一度スポットをあて、考察をなさなければならぬのである。

## 北周武帝の道教

吉 岡 義 豊

高僧伝卷二積彥琮伝によると、武帝は北齋を平定して後に、自ら

道書をあつめて無上秘要となづけたことを明してある。無上秘要一百卷は現行道藏に収録されて存する (内六十七卷完、三十二卷欠、一卷殘卷)。これは北周時代の道教教理を知るための絶好の資料である。現存している六十八巻について見ても、凡そ三百十余種の經典が引用せられてゐるから、当時存在した道教經典を知る上の決定的資料ともなるものである。

無上秘要卷三十五第一丁には、諸行道皆用御製新儀、の語がある所よりすると、武帝は道教の教理、儀式を新しい意図のもとに整備して国家道教を建設せんとしたことが考えられる。

この無上秘要の殘巻が幸に燉煌堯見文書中に見出される。次に寓目した四種をあげておく。

(一) 仏国第二八六一 無上秘要目錄 殘巻道藏本目錄と異同あり。

(二) 仏国第二六〇二 無上秘要卷第二十九殘巻道藏本卷二十九第一丁より第四丁までに相当する。

(三) 仏国第二三七一 無上秘要卷第三十三殘巻開元六年二月八日写本。

道藏本卷三十三第二丁已下に相当する。

(四) 北京図書館藏 無上秘要卷之五十二殘巻開元六年二月八日写本、羅振玉氏雪堂叢刻に収録す。

道藏本卷五十二第一丁左已下に相当する。

羅氏は卷五十二を雪堂叢刻に収録する序文において、今の道藏中にこの殘巻を見ない旨を言つてあるが、これは羅氏の檢索の怠慢で



ある。道藏本と熈焯本では語句に多少の出入異同があるが、概して道藏本の方が正確であると言える。とにかく熈焯本の発見は現行道藏本の価値を不動のものとするであらう。

北周武帝の道教乃至隋仏前後の道教教理は無上秘要を中心に究明することによつて、相当の収穫を期待出来ると言える。

## キイルケゴールに於ける自由の問題

米 沢 紀

キイルケゴールは人間を大きく三段階に分け、美的人間、倫理的人間、宗教的人間として考察しているが、この人間実存の三様態に於て自由はどのような形を取るかという点、先づ、美的人間に於ては快樂として表われる。美的人間は自然的直接的に規定されて居り、自己の外なるもの、名譽、地位、金銭等、種々の慾望の對象の獲得と享樂、及び、自然的に備つてゐる種々の才能の展開を自己満足的に楽しむことを以つて人生の目的とするが、ここに於て快樂が恐れるのは反復である。同じことの享樂は陳腐で倦怠を引起す。所が如何に快樂がその獨創性を發揮しても反復は表われる。そこで快樂に於て自由は絶望に陥り、より一層高い形を求め、これは賢明さとして表われる自由であり、自然的直接的な快樂をより一層人工的に洗練された方法によつて享樂するのであり、意識的になつてゐるが、ここでも有限なものに關つてゐる限り限度があり、反復は表

われる。かくて素朴から複雑への程度の差はあつても、美的段階に於て表われる快樂としての自由が挫折した時、新しい転換が起る、即ち倫理的段階への飛躍である。ここでは自由はストイシズムとして規定される。普遍妥当なものの実現のため、個別的な自己の意志を否定してゆくのであるが、ここで自由は自己矛盾に陥つてしまふ。自己の意志の否定を通してのみ眞の自己実現、即ち眞の自由があるからである。普遍的なものにそえぬ自己の意志は恣意として否定されねばならず、恣意の否定が完全に自力でなし得ぬ時、自己実現が自己滅亡にvari、自由は自己矛盾に陥るのである。ここから更に新しい段階への飛躍がある。即ち宗教的段階である。ここでは普遍妥当なものを突きぬけ、絶対的超越のものに単独者として関わる自己は始めて自己の恣意を罪として自覚し、絶対者による罪のゆるしによつて主我的自己から解放される。かくして自由は宗教的段階に達してその眞の姿にかえるのである。以上の如く自由の眞の姿をキイルケゴールの所論を通して尋ねてみた。

## 人間存在の非合理性

米 田 順 三

人間存在の非合理性の覚識は人間の眞の在り方を悟らせる機縁となる。レルシュは哲學的覚識 (Bewusstsein) の第一原則としてはデカルトの *cogito* でなく、アウグスチヌスの *vivo* の現実の自意識

(1) を認める。生の哲学は非合理の立場より方法的にも知性を退ける。(11)

然し他面生の結果でなく生の過程と運動とを問題とした浪漫主義者の如く無限性の十字架にかかりその生が断片的性格に終始するのを恐れる。(12)

ヘーゲルの論理学に於ては非合理に突き当たるが要するに合理主義と称せられる理由もここに在る。(13) これは西欧的思索の宿命ではあるまいか。人間存在の非合理性は絶対に対象化されない故に非

合理なるものでなければならぬ。それはシュヴァイツァーの *Ehrfurcht vor dem Leben* (14) に又クラーゲスの *Sich-Berührt-Fühlen* (15) に暗示される。ゲーテのファウストの絶望感は正にこれを表現している。従つてファウストは对象的に知る以外に無力なる自己の否定を決心する。ここに人間の合理的面の最後の限界がある。(16)

然し *Sich-Berührt-Fühlen* (17) に対しては存在するもの自体 (*Wesenheit*) (18) は表現の現象 (*Phänomene des Ausdrucks*) (19) として与えられる故にファウストは教会の鐘の音(曾て彼は对象的には幾回となく聞いた筈である)を聞いて突如として今、生の世界にたち戻る。(20)

かくして人間存在の非合理性は合理面の限界に於て覚識され *Ehrfurcht vor dem Leben* (21) に基き行為の世界へ導く機縁となる。(22)

ここに愛と信仰の世界が展開する。(23)

註) *Lersch, Philipp: Lebensphilosophie der Gegenwart* S. 7

*Jaspers, K.: Vernunft u. Existenz, Erste Vorlesung*

参照。

II *Dithey, W.: G.W. VII. S. 359* 参照。

III *Lersch, Philipp: a.a.O., S. 87* 参照。

IV *Hartmann, Nic.: Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil, Hegel, S. 16* 参照。

V *Saver, G.: A. Schweitzer als Mensch u. als Denker, (Deutsch von A. Lindemann) 4 Aufl. S. 329* 参照。

VI *Lersch, Philipp: a. a. O., S. 67* 参照。

VII *Goethe: Faust I. Nacht: 370; 734, 735, 736; 742, 743.*

VIII *Goethe: Faust I. Studierzimmer: 1236, 1237.*

IX *Schweitzer, A.: Kultur u. Ethik; S. 165, 235* 参照。

栄華物語の宗教思想

——ものゝけについて——

若 山 俊 次

「ものゝけ」は「もの」の祟りである(日本仏教史 辻氏)が、「ものゝけ」は単独に突然に現われるのでなく、その当の人間のある身体的な弱まり——病、出産、惱——に於いて現われる。その「ものゝけ」であると云う判定は「ものゝけ」に苦悩する当の人間に於いて為されるのでなく、他の人間によつて判断せられる。即ち貴族世界に於いては「弱まり」は修法、祈禱により回復せられるものであつた。それ故、修法、祈禱に回復せられない時、それは「ものゝけ」とせられたのである。

一体、修法、祈禱は自らの不安に超自然的な力をかさんとするも

のである故に、その及び得ざる時、それは何かの然らしめるものであるとされる。あれでもない、これでもない、ある何かがそこには働いているがその実体は明らかでない。ある何かである事は確かである。それ故、清少納言も「ものゝけ」を病の一種とみている。(枕草子 165)

「ものゝけ」に恐怖するとは究極的には自己に根源が求められる。自己の身体的弱まりを契機として、自己内省は過去の行動の因果応報として享受する煩悶の劇しさの具象的な顕れである。

道長が「ものゝけ」の恐怖に滅罪生善の法を行う(疑)のは、罪に基づく因果応報と考うるのに他ならぬ。罪とは内容形容の不調和、な行為である。勿論貴族世界に於いては権勢の行使は思うまゝであるが、反自然的な行為は慎まらるべきであり、然らざる場合非難せられる。かかる反自然的行為の内省はその当の人間に煩悶となる。当の人間の煩悶の劇しさは、他の人々にとつては何か分らぬある「何か」のなせる業として「もの」の祟り、「ものゝけ」とせられたのである。

「ものゝけ」はそれに恐怖する当の人間に於いてのみ「ものゝけ」実体を知る。それ故「ものゝけ」からの乗離は反自然的行為の中止か、反自然的行為の行使せられる世界(現実)世界からの逃避(出家)かである。

## 清沢満之の人格

脇 本 平 也

満之は、その生活史の場面々々で、一群の人々をリードする主導的中心的な地位に立つことが多かった。この事実は、彼が、リーダーと仰がれるに十分な人間の魅力の持主であつた、という意味にも解されよう。そうした魅力の由つて来る一面が、いわゆる満之の「内蔵外寛の高風」であつたと思われる。門弟知人の回想には、「自ら持すること厳、人を待つこと寛」という角度から、満之を語るものが多い。ところで、この内蔵外寛の具体相を丹念に洗つてみると、内と外というものが、必ずしも自分と他人との別ではないことがわかる。それは、彼の関心の中心的位地を占めるものと、周辺の位地におとされるものとの別である。つまり、重要な関心事はあくまで厳しく徹底してつこむけれども、それ以外は軽く不問に附する。そういう行き方の様々な現れが、一括して内蔵外寛と呼ばれているようである。このような行動傾向に照応するものとして、満之の人格に一つの基本構造を想定してみたい。即ち、彼の内部領域に於ける周辺、中心の二領域が、極めて截然たる境界を持つていた、という想定である。

満之の日常生活態度には、かかる想定の下に理解出来る事例が多い。彼にとつては、重要なこととしからざることが、非常にはつ

きり区別されている。しかもその区別が、右か左かというほどの明確さと、全か無かというほどの深さを持つている。いわば、満之の地図には中間地帯はない。彼は、「七分三分に悟る事の出来ぬ人であつた。十のものは十尽さねば満足出来ぬ人であつた」と評されるのもその意味であろう。これを一口に言えば、割切るといふことが、満之の基本的行動傾向の一つであつたとみてよからう。そこに、彼の内部領域に於ける、領域分化の判然さと深さを想定出来ると思ふ。

この満之が、割切れない人生の苦悩を数経ることによつて、絶対他力の信仰を確立するに至る。ここでは、割切れなさをそのままに、如來にまかせて受取るといふ態度を示す。そして、これはまた極めて満之らしい、次元を異にしたいま一つの割切り方ではなかつたかと思われる。

## ユマニスムとエヴァンジェリスム

——宗教改革における一つの問題——

渡 辺 信 夫

一 十六世紀におけるユマニスム（文芸復興）とエヴァンジェリスム（宗教改革）とは、全く対立的な關係に立つている。すなわちユマニスムの視点から見れば宗教改革もお中世的精神の繼承と云うべく、エヴァンジェリスムの側よりすれば、ユマニストも所詮は

カトリックの陣營に留る人たちであつた。

二 しかし、時を同じうしたこの二つの思想の間の緊密な關係は忘れられてはならない。この両者は、共通の地盤を「社会」と「人間」とのうちににもつのである。ユマニストとして宗教改革にたずさわつた人（ツヴィングリ等）や特にユマニストとして出発しながらこれを超え出た改革者（カルヴァン）などが考察されねばならない。

三 ユマニスムの徹底した形態は無神論である。当時無信仰のさきがけをしたのはラブレールであるが、彼とカルヴァンとは共通な環境にあり、別々の方面へユマニスムを徹底した。

四 ユマニスムからエヴァンジェリスムへの展開の契機となつたのは何か？ それは人間的なものの限界性である。ユマニスムを徹底させてこそこの限界はあらわになつて来る。かくて人間中心の

エヴァンジェリスムが成立する。

五 かくして成立したエヴァンジェリスムにおいては、ユマニスムは否定されつなお活かされる。すなわち、第一に、人間認識は常に抽象性を排する。第二に、人間形成も具体性をともなう。我々はそのようなところから、宗教改革の信仰が新しい人間形成をなし、そこよりさらに新しい社会形成へと進んだ所以を理解することが出来るであろう。

## 不安の主体

石 津 照 麿

私は昨年の学会で不安の時間的連関についてみたのであつたが、ここでは不安の主体のことについて考えてみたい。

行動主義や新生理心理学或は機能的観点に立つ社会心理学や精神医学の人々が要求阻止や葛藤について大体まとまつた公式を得、且つ不安の機制をそこから辿つておることは一つの業績である。しかし、操作主義でいふような批判とは別の謂に於ても、不安がる主体の要素的分析とか機能的要素の究明は充分に行われていない。謂ゆる本能や要求といわれるところの、衝動的乃至意恣的なるものに於ける高度の機能や機制については、その客体面には多くの勝れた議論があるが、主体面については論じられることが少い。

知られるようにフロイドでは不安の主体は自我であり、それが危険に当面した場合の情緒的反応が不安だとされておる。新フロイド主義では自我でなく、自己防衛の組織或は安全慾が禁止或は抑圧されるとき不安になるといふ。要求阻止の問題で一貫の説をなしてをるローゼンツワイク等も人間の防衛体系を三つに分け、そのうち特に自我防衛の体系が欠如の状況に際して直接的適応の手段がなく、間接的な防衛反応が然かも充全性を欠く場に不安が激しくなるとしてをる。

意を尽さないが、仮りにいへば、この第二類の観点を第一類の問題場面に引出してみると如何であろうか。

層位が異なるが、基本的な観点として、実存哲学では実存構成の基本的機能性としての投企を了解とみてをる。キェルケゴールでも初期の激情論はあるが、定義的には了解とみる。ハイデッガーではやはり了解とみ、ここに意慾のことをあげてはいるが、それは存在的なものにかかわるものとして除外してをる。かかる考え方とは違ふけれども、第一類のものが見てをるような要求等の力動性或は先取性はやはり基本的なものとして考えて行けるのではなからうか。

最近の精神医学には「人格主義」という主張が出て来たが、それは自己超越的なるものへの所屬の塞がれた(個体の)利己性、主我性が不安の主体であるという。理論的な深さはもつていないが、欲情執念といふべきものが不安の主体であるというのである。これらと了解、分別との関係や連合について不安の主体の機能的構成を考へることが出来はすまいか。

## 念仏の根拠

増 谷 文 雄

こゝで問題とする念仏は、浄土門におけるいわゆる「称名念仏」についてである。

念仏によつて往生できるという。だが、その根拠は、古来これを問わないことになつてゐる。「念仏はまったく風情もなし。たと申より外のことなし。」「勅修御伝」(一一)であり、「念仏はまことに淨土にむまるゝたねにてやはんべるらん。また地獄におつる業にてやはんべるらん。総じてもて存知せざるなり。」「勸異鈔」第二段)とするのが、この門の信仰における建前である。だが、翻つてみれば、法然はこのことを「法爾の道理」(「勸修御伝」(一一))と説き、親鸞はこのことを「自然法爾」(「末燈鈔」自然法爾事)と語つてゐる。しかるとすれば、信仰の立場よりすれば、その根拠を問うの要はないとしても、なお、問うて見出さるべき「法爾の道理」の存することは、すでにこの道の大なる先達によつても、指摘されてゐると言わねばならぬ。

かゝる念仏の根拠についても、これまでに説かれたものがないわけではない。だが、それらはまつたく経証にその根拠をもとめんとする努力にかぎられてゐる。しかるに、いま私は、宗義、経証なしは大師聖人の仰せの外にたつて、つぎのとき根拠を指摘することができると思ふ。

その第一は、多くの宗教の歴史が、「仏または神の御名をよぶことによつて、救済にあづかり得るとする宗教的慣習」の、ひろく存していることを示している。このことは、かゝる信仰形態が、何か人間精神の構造のなかに、その根拠を有することを予想せしめる。

第二には、では、いかなる人間精神の構造が、かゝる信仰形態を生んだであろうかと問うてみると、そこに「象徴は思慮の上包では

なく、その必然的、本質的な機能である」とする象徴形式の哲学 (Phil. d. Symbolischen Formae) の、そのほか、かかると人間精神の構造を指摘するものいくつかの体系が存する。

そして、第三には、かゝる見地から、仏教のふるき論議をかえりみると、そこにもまた、かゝる人間精神の構造を指摘もしくは暗示しているものを見出すことができるのである。

## 会報

### 第十三回學術大會

日本宗教学会は、十三回學術大會を、左記日程によつて、京都同志社大学で開催した。

十月九日（金）

午前九時開会式、引続き午後五時まで研究発表会。五時、臨時會員総会を開き、別項の如く、評議員を改選した。

ついで午後六時より、同志社大学大塚節治学長の招待懇親会。多数の會員が参加して、盛会であつた。

十月十日（土）

午前九時より午後三時まで研究発表会。この十二時三十分より、新評議員による評議員会に於て、理事、監事、及び常務理事を選出。午後三時より會員総会、閉会。

研究発表会は、四部会に分れて行われ、発表者百十五名に上る盛況であつた。本誌はその紀要である。なお、本紙に収録した以外に左記の諸氏があるが、メ切日までに原稿未着のため、残念ながら、掲載することができなかった。

高木宏夫、本邦庶民信仰の構造。宅見春雄、仏教の救済対象の問題について。武内義範、仏伝とイエス伝との交渉の問題。平等通照、大事譬喩譚のシュヤーマカ本生話。宮本正尊、漢訳仏典に於

ける自由と自在の用語例。諸井慶徳、宗教的主体に於ける内在的高次性の問題。

### 會員総会

庶務報告、会計報告「宗教と教育」委員会報告、国際宗教学会議促進委員会報告、役員改選報告ののち次回大会開催校の件を協議、早稲田大学を推す評議員会案を、全員の賛成を得て採択、決定した。

### 会務

昭和二十八年五月九、十の両日、第七回九学会連合大会が、東京上野国立博物館で開催された。本学会からは、柳川啓一氏「能登の宗教」、野村暢清氏「宗教と性的緊張の変化」の研究発表があつた。同じく二十八年度の九学会能登共同調査（昨年度より継続）には、池上広正、戸田義雄、柳川啓一、土屋光道の四氏が参加されている。文学・哲学・史学・学会連合編集「研究論文集第五卷」（海外に紹介する抄録論文集）に掲載のため、本会からは、堀一郎氏「民間信仰」、古野清人氏「死靈觀念の展開」の二編を推薦した。

本会々長岸本英夫氏は、スタンフォード大学客員教授として、昭和二十八年九月に渡米された。理事会は、会長不在中の臨時の措置として、常務理事大島清氏に会長の事務代行を委任した。

本会役員として多年尽力された折口信夫、本田義英の両氏が死去されたので、本会では、その功績に対し、謹んで弔意を表した。

## 「宗教と教育」委員会

「宗教と教育」委員会は、我国の教育機関に於ける宗教知識教育の普及徹底を目標として、以下のような具体的活動を行った。

一、教育基本法の規定は、特定の宗派教育のみを禁止するものであり、一般的な宗教知識教育の禁止と誤解されてはならない。

このことを一般教育界に明確に知らしめるため、文部省からの趣旨の次官通牒を出させ、一方それを議会に反映せしめるように努力した。

二、大学、高等学校、中学校に於ける、宗教に関する教育の実情を調査するため、文部省宗務課と連絡して、調査表を作成、発送準備に着手した。

## 国際宗教学会議促進委員会

この委員会は、理事会の人選による七十名の委員を以て構成された。委員会は更に十二名の小委員を選出して、一九六〇年の国際宗教学会議を日本に招致するため種々努力した。

一、国際宗教学会議のゼネラルコミッテイ Petazzoni 氏、及びゼネラルセクレタリー Becker 氏と岸本会長との書簡往復によつて、この日本招致案が一九五五年のローマに於ける第八回大会に提出されることが決定した。従つて、日本招致は、八九分の成算をもつに至つた。

二、日本の宗教研究の現状を海外に紹介して、日本招致の氣運を

醸成するため、五部門に分つて各々執筆者を依頼し、英文のパンフレットを作成する計画を推進している。

三、日本開催の場合の総費を、約五百二十万円として、政府補助金と国内募金とによつて支弁するよう見透しを立てた。

学役員会（二十八年十月改選）

## 常務理事

有賀鉄太郎、石津照麿、大島清、小口偉一、金倉円照、菅田吉、岸本英夫、中川秀恭、西谷啓治、花山信勝、千瀧龍祥、古野清人、増永靈鳳、真野正順、宮本正尊

## 理事

片山正直、坂井尙夫、坂本幸男、鷹谷俊之、武内義範、棚瀬襄爾、中村元、長尾雅人、仁戸田六三郎、西義雄、西角井正慶、浜田本悠、久松真一、福井康順、堀一郎、増谷文雄、諸井慶徳、諸戸素純、山崎亨、山田龍城、結城令聞

## 評議員

赤松智城、阿部重夫、安津素彦、池上広正、石原謙、今岡信一良、今田恵、上田天瑞、上田義文、囊藤義道、小田原尙興、加藤章一、加藤精神、北森嘉蔵、桑田秀延、近藤定次、白井成允、鈴木宗忠、田北耕也、竹園賢了、竹中信常、田島信之、館熙道、長沢信寿、ハイシリッヒ・デュモリン、橋本芳梨、羽田野伯猷、比屋根安定、深川恒喜、丸川仁夫、武藤一雄、柳田国男、山口益



會計報告

昭和二十七年(二十七年一月—十二月)

収入の部

前年度繰越金

五四、〇二三・四九

昭和二十四年度会費

一、〇五〇・〇〇

昭和二十五年度会費

九、四六〇・〇〇

昭和二十六年会費

一〇六、七四〇・〇〇

昭和二十七年会費

一〇三、九七〇・〇〇

会誌売上金

七、八二九・〇〇

会誌出版補助金

九〇、〇〇〇・〇〇

第十二回学術大会紀要掲載費

一七、〇〇〇・〇〇

同大会参加費

一七、九〇〇・〇〇

中山正善氏寄附金

七〇、〇〇〇・〇〇

九学会誌売上金

一九〇・〇〇

貯金利子

三四六・一四

計

四七八、一〇八・六三

支出の部

出版費

二七四、一三二・〇〇

編輯諸費

一九、二二〇・〇〇

第十二回学術大会費

二〇、〇〇〇・〇〇

春季公開講演会費

五、二五六・〇〇

会

報

ブレイドン氏講演会費

二、〇五〇・〇〇

通信費

一〇、四五六・〇〇

会誌発送費

三五、四一〇・〇〇

事務費

一一、六一八・〇〇

会合費

七、〇〇〇・〇〇

宗教と教育 両委員会準備費

四四、一二九・〇〇

国際宗教学会議

一、〇〇〇・〇〇

九学会費追加分

二、〇四〇・〇〇

九学会誌割当額

四三二、三一二・〇〇

計

四五、七九六・六三

差引残高

四五、七九六・六三