

英國宗教学会の現況

E・ジョフリー・パリンダー

今回の私の最初の日本訪問にさいし、日本宗教学会より講演のお招きをうけましたことは大へん光榮と存じます。日本語でお話できないのが残念ですが、私のいわんとするところをご理解いただければ幸いです。とりわけ私が皆様にお話できることを嬉しく思いますのは、つい先日まで英國宗教学会の会長であったことにもあります。私の五年間の任期は一月ほど前に終つたばかりです。私どもの事務局長であるマイケル・バイ博士をご存知の方も多いと思いますが、博士とともに英國宗教学会を代表し謹んで皆様に敬意を表し大会での成功をお祈りいたしますとともに、日英両学会の一層の親密な関係を心から願う次第です。

皆様のなかには、一昨年一九七五年夏、イギリスのランカスター大学で開催されました第一三回国際宗教学宗教史学会にご出席下さいました方もいらっしゃると存じます。この大会では三笠宮殿下のご臨席をおおぐ光榮をえました。が、そのさい殿下は国際学会会長マルセル・シモン教授、ミルチャ・エリアーデ教授および私とともに、ランカスター大学から名誉文学博士の栄誉をおうけになりました。この大会はわれわれ英国人会員とりまして、またとない機会でした。私どもは親しく外国の会員の方々と知り合い、また英國学会の発展のなにほどかを皆様にご紹介できたのであります。

この大会のために雑誌 *Religion* の特別号が刊行され、それにはアフリカ・オーストラレーシア・ヨーロッパ大陸・英國・イスラエル・日本・米国・スカンジナヴィアおよび南アジア各地における宗教学の現状についての研究報告が寄せられました。このなかに「英國における宗教研究」の状況についての私の論文が収められておりますので、これを参照していただければ幸甚の至りです。今日私がお話し申し上げる事柄はこの論文の補足であり、さまざま研究者や諸業績を並べ立てるこよりは、むしろ研究の「動向」とでもいったものをお紹介したいと思つております。

英國宗教学会の前史をたどりますと一九一〇年のオックスフォードにさかのぼります。しかしそれは組織的な学会には発展しませんでした。やつと一九五〇年になって国際学会の英國支部という形でオックスフォードで公けに組織作りがはじめられたのです。その時私達二二人ほどの者がリンクマー・カレッジに集まり、E・O・ジェイムズ教授を会長に選出しました。教授は一九七二年に逝去されるまでその職にありました。それぞの傾向をもつ一握りの学者から始まって、英國宗教学会は約三〇年間に一五〇人ほどの多種多様な会員を抱えた組織に成長しました。私どもの学会は他国のそれと較べれば未だ小規模な組織です。ということは宗教研究のための巾広い底辺を創り出すために必要な神学上ならびに財政上の困難が未だ解決されていないことを示しています。ではありますが、組織の急速な発展とそれへの広範な期待とが、学者の関心とともに一般の人々の関心をもさそておりります。

一九五〇年代から一九七〇年代にかけて、米国では大学にも普通教育にも大きな発展がありました。宗教の研究も新しい関心や創造的活動によつて道が開かれました。オックスフォードやケンブリッジのような古い大学は神話学と言語学の砦であり、それを越えてさらに遠くを求めるることはしませんでした。R・C・ツェナーが一九五二年にオックスフォードで「東洋の宗教と倫理」を担当することになったとき、その就任説演のなかで彼が語つたことは、一時間の講義時間もなければ一人の受講学生もいないということでした。神学者は他の宗教には関心がなく、東洋学科の

スタッフは宗教には興味をもちませんでした。だがその後事情は変りました。ツェーナー自身も大学院学生を得、講義も広い範囲におよびました。神学と東洋研究はともにアジア諸宗教の研究に着手しました。

他の大学では一層迅速な大規模な発展がみられました。私の在職するロンドン大学では、以前から宗教と東洋研究の重要な講座をもっています。マンチエスター・ダラム・リーズ・バーミンガムなどの各地でもロンドン大学に統っています。最近では英國の四〇の大学がなんらかの形での宗教研究の学部を設け発展させています。これらの大学で宗教研究にたずさわる大学生の数は、ここ一〇年間毎年のように増加し、これ以外の大学や学校でも同じように関心が高まっています。研究対象としての宗教の重要性が認識され、より一層アカデミックな研究の発展が要望されています。

× × × ×

英國宗教学会は各種の専門領域の学者から構成され、このことが学会の主要な機能の一つとなっています。毎年、二日ないし三日の日程で例会がもたれ、それぞれの主題について研究発表があり、会員相互の自由な会合によつて実りのある集りをもっています。またランカスターでの大会以降は、理事会が組織され国際学会の方針にそつて簡単な会則も採択されました。

最近の新しい発展の一つは学会内での特定領域研究グループの成立です。これらのグループは年次例会の折に小会合を開き、あまり研究が進んでいないと考えられる問題をとり上げて討議を交わします。この種の最初の会合はインド宗教に関するシンポジウムでした。このシンポジウムは今年もまたおこなわれましたが、どのようなペーパーが読まれたか皆様も関心をお持ちのことと存じます。それらは次のようなものでした。"英雄として化身としてのラー・マ"・"シヴァの舞踊"・"インドのシンボリズム"・"サームキヤリヨーガ哲学"・"アビダンマの展開"・"知恵の極

致の論議"などです。

インド・シンポジウムの発展は一人の精力的な学者の力に負うところ大であり、単にそのシンポジウムにかかる研究領域の重要性だけで発展したわけではありません。同じことはアフリカの研究グループの成長についてもいえると思います。

アフリカ研究の発展は最近の大きな特徴となりました。最初は植民地行政官や宣教師によっておこなわれたのですが、その後は人類学者や社会学者の手に移りました。アフリカ宗教の研究もこのアフリカ研究のなかから成長し、ますます多くの宗教研究の専門家がアフリカに注目するようになりました。このようにしてアフリカの宗教研究が進捗しましたために、ロンドン大学で地域研究の新しい専攻課程を設けましたとき、歴史・地理・美術・音楽などに世界の研究地域を分割し、そのうち最初の講座要覧に宗教をふくむ唯一の地域としてあげられていたのがアフリカでした。

アフリカの宗教研究には利点と難点があります。少くとも最近までは調査研究者がアフリカに入国して現地調査に従事するのは比較的容易でした。つまり、歴史とか抽象的な教義からではなく、実地に現場で宗教の研究がおこなわれたのです。しかし他方ではアフリカの宗教が文字をもたなかつたために、信仰や体験を説明してくれるはずの宗教内部からの古い文献が全く存在していません。アフリカの言語については、十分な知識をもつ調査研究者もいればそうでない者もありますが、いずれにしても宗教を外側から研究しなければなりません。この事情は当のアフリカ人の学者でも同じことです。アフリカ人学者はかれらの先祖の信仰を分ち持つことはほとんどなくて、研究論文も英語かフランス語でまとめています。

英國宗教学会のなかで、アフリカは有力な部門です。たとえば去年のアフリカ部門の研究プログラムには、次のよ

うな論文がふくまれていました。"東アフリカのイスラーム"・"ブガンダの神聖王制"・"ヨルバ族の神崇拜"・"アフリカの神学"などです。

最近の英國ではインドやアフリカ以外の地域にも特別な関心が広まっていますが、それが結果したのがミトラ研究協会と日本研究学会です。この二つの分野はしばらくおろそかにされていたのですが、現在は復活しています。日本研究学会についていえば、英國宗教學會のメンバーとしてとくに日本の皆様におなじみのカーマン・ブラックター博士の名があげられるでしょう。

一部のメンバーは私どもの學会に所属してはいますが、今あげた各研究機関は英國宗教學會とは別個の存在です。また他の東洋学者はオリエント・アフリカ研究所、オリエント言語・文学センターなど、英國の各研究機関で活躍しています。しかしこれらの学者が全て宗教に関心をもつてゐるわけではありません。文学・哲学・歴史学などの學会に所属してゐる者もあります。

英國宗教學會の魅力の一つは、それがもつ関心の多様性にありました。新しい部門集団がこの多様のなかの統一を脅かすのではないかという心配もでています。インド宗教は長い間私どもの大きな関心のまとでした。それは大英帝国時代にさかのぼるもので、しかしインド宗教研究のために別箇の學會を設立するのはのぞましくないと考えられており、英國宗教學會の枠組のなかにインド研究・アフリカ研究もふくめようとする試みがなされています。

英國宗教學會は幅広い融通のきく組織をもちつづけてきました。ちょうど英國憲法と同じく、長年にわたり特定の制度なしでうまくやつてきました。今新しい組織が作られるとしても、學會の広汎多岐な性格を失わないよう、私たちは一般會員や諸委員会に多種多様な宗教的関心が反映されることを望みます。今年の年次大会をみても、次のような諸テーマがプログラムに組まれています。"南インドのアールヴァノルス"・"アフリカ黒人のイスラーム教への期

待と入信"・"ラモーハン・ロイとヒンドゥーの批評家"・"アフリカ独立年代史"・"呪術的病氣なおし"・"宗教的表現の道徳的審美的様式"などです。

× × × × ×

英國宗教学会の発展は、アジア・アフリカ問題の専門的研究に加え、宗教研究におけるテーマの拡大ともかかわっています。宗教の象徴主義および実践への関心が高まりました。今年の七月には、インド美術研究の大家アーナンダ・クマラスワミの生誕百年を記念して、「東と西の聖画像および図像学」と題する討論会がマンチエスター大学で開かれました。去年はマンチエスターのエジプト・オリエント学会が「イスラムにおける宗教と美術」についてシンポジウムをおこない、今年は"宗教図像学"の総合的研究がイギリスで出版されました。

社会学者と人類学者は英國の宗教研究に長い間影響を与えてきました。一般的にいえば、このことは影響を与えてきました。一般的に言えばこのことは歓迎されることであり、社会学的研究が近年の宗教研究の拡充に大きな貢献をしていることは疑いありません。ではありますが、時として一部の研究の狭隘な専門化に対する批判の声も聞かれます。一般の人々から提起された問題をここで御紹介するのも一興かと思います。一九七六年の上院会議でブラウン卿は若干の問題研究のために公費を支出することに疑問があるとのべ、最近の二つの事例を指摘しました。一つは「デリーにおける特定なイスラム教徒住民の配偶者選択」に関する研究、一つは「タイ人科学者の科学的信念と宗教的信仰との相互関係」の研究でした。質疑に対して内務次官は次のように答弁しました。社会人類学者が選んだテーマを冷笑するのはたやすいが、だからといって政府が研究費の配分に干渉すべきではない。たしかに研究費は国庫から支出されているが、国際的評価をえた学者達が構成する社会科学研究会議で管理運営されており、その支出については別箇の団体によって定期的に監査をうけているのであるから、とのべました。

英國宗教學會の現況

他の上院議員は社会研究の価値を弁護し、それらが異った生活様式を理解させるものであると認めました。そのうちの一人は、デリーでの配偶者選択の研究にひきつづき、同一の調査を國でもおこなうべきであると意見をだしました。そのさい、あくまで英國における状況を明らかにするという形でおこなわなければならないと補足しました。また、自由でアカデミックな研究の重要性が議員の間で強調されました。

タイ人科学者の信仰に関する研究で俎上の人となつたディヴィッド・ゴスリング博士は、英國宗教學會の一員ですが、彼は公刊の出版物によつて自己弁明を試みました。學問が信仰にどのような影響を与えるかという問題は大問題であるが、この課題の重要性は他の文化に生きる人々の信仰や態度についてもいえることである。タイ國では仏教が支配的宗教であり、したがつて宗教的態度と學問との関係を考究するのは重要である、とゴスリング博士は主張しました。一体、タイ國の學者は原子力研究と仏教の基本的教理をどのように調和させたのでしょうか。ゴスリング博士もすぐれた原子物理学者の一人ですが、その博士が今、ハル大学の神學部の一員として社會學的調査に從事しているのです。すでにタイ國での六ヶ月の研究を終え、現在研究の完成を目指して専念されているところです。

× × × ×

英國宗教學會の動向にはさらにもう一つの注目すべき事柄があります。それは宗教研究の方法と目的とにかくわる問題です。この問題はすでに幾つかの方向からとりあげられて來ています。カナダ人であるウィルフレッド・キャントウェル・スマス教授はアメリカの指導的學者ですが同時に英國宗教學會の會員でもあります。彼の著作はさまざま深い問題を提起していますが、論文「比較宗教学のこれから」に始まり『宗教の意味と目的』にいたるまで、広汎な論議をまきおこしました。後者が宗教の意味の問題、つまり「宗教」という言葉をさらに適切な用語おき代える問題を解決したかどうかについては評価の分れるところですが、これらはともかく、前者の論文によつて提

起されて以来、特別な関心が寄せられてきました。

一九七七年七月、レセスター大学のスティーブン・レノ博士がその課題の有意義な概要をまとめました。これは英国资深学会の紀要にだけ掲載されており、紀要の読者が限られていることを考えますと、私たちの間で交わされる論議の若干をここで紹介するのも意味があるう思います。

英国资深学会の会員は大多数が研究だけでなく教育にも従事しており、シェーナーのように学部学生の教育に全く関係しない学者はごく少数です。ですから会員は一般的の水準での教育を担当しなければならず、しかも宗教に関しては学生は直接的知識を欠いているのが普通です。教師自身はといえば、研究対象とする宗教となんらかのかかわりをもち、かならずというわけではありませんが、その宗教の聖典が書かれた言語の知識をもつことがのぞまれています。

自分が属していない宗教を教える場合は、できるかぎり公平で偏見をもたず正確であるよう心がけねばなりません。しかし、現に話している説明が正しいのかどうか、当の宗教の信者が首肯できるもののかどうかについて評定を下すことのできる者がいないのが通例です。この事情は言語の教師の場合に似ています。言語の教師は自分が学んだ言葉を学生に教えるのですが、彼が教える言葉を母国語としている者がクラスのなかにいるならば、おそらく彼は神経が休まらないことでしょう。イスラム教徒だけでなくイスラム神学の博士も交っているクラスにイスラム教を教えた人がいますが、こうした場合のむずかしさは私にはよくわかります。「そこにいない者が悪者にされる」という諺もありますが、正確、公平であろうと努めた場合でも、当の宗教の信者が耳にしたら憤慨するような意見をのべたり、冗談をとばしたりしがちなものです。

宗教の教師は儀礼や舞踊のような宗教現象の意味を学問的な用語で解釈しようとします。教師の説明は一つの宗教

英国宗教学会の現況

にだけあてはまればよいのではなくて、宗教体験一般を考慮したものであることが求められます。W・C・スミスと同じカナダの学者ウイラード・オクストビィは次のように指摘しました。現象学者がなしうることは、宗教的事実についての自分自身の理解を提示すること、そして彼自身の分析をうけ入れるかどうかは信者や無信仰者にゆだねることである、と。この立場は、冷静な科学的分析というよりは直観と解釈にもとづく芸術批評に近いものといえます。

宗教の内部にいる信者にもうけ入れられるような言葉で、外部から宗教現象を叙述することが可能かどうかには論議の余地もありましよう。しかし、少くとも信仰を歪めないように心がけるべきでしょうし、そうすれば結局は宗教内部の学者達も自分達の外のアカデミックな解釈に関心を抱くようになるでしょう。W・H・マクリオドが『ナーナク師とシーカ教徒』を出版しましたとき、シーカ教の多数の学者がショックをうけ、その後のシーカ教文献展示会ではこの著作ははずされました。おそらくマクリオドはあまりにも伝統批判をやりすぎたのでしょう。ナーナク師の生涯については、彼の要約はわずか一頁にも足りません。しかしながらナーナク師の教説に関しては八〇頁にわたって註釈がほどこされ、有意義なものとして評価されています。

宗教学者は自分達の解釈を“アカデミックな立場からみて正しい”と考えてしまう危険があるでしょう。しかし、このことは外側の意見が唯一の“正しい”意見であるとか、反対に宗教自体の内側にある“正統派”や“セクト”的な立場にだけ“正しい”見解が見出せるとかいう意味ではありません。正統派の教説やセクトのそれはまさに宗教的関心なのですが、アカデミックな研究は学問的な解釈や対話——W・C・スミスが“学問的発言の相互作用”と名づけたものですが——に関心を抱くことがせいぜいです。であるからこそ、宗教的伝統の内部にある人々の見解が尊重されねばならないと同時に、十全な知識を与えられているかぎりその人の判断も学問的分析のために受容されうるはずなのです。

私達にとって宗教を教えることの関心から生じてくるもう一つの問題は、当の宗教との空間的へだたりないし時間的遠近です。その宗教が古代エジプトやメソポタミアの宗教のような古代宗教であれば、古代にあつては万事がきわめて異つていたかもしれないという疑念はあるにしろ、宗教に関する理論を気楽につづることが可能です。オシリスやギルガメッシュは、学者達が今えがいているような存在であつたかもしれないしそうでないかもしれません。学者はオシリスやギルガメッシュを信じた人々とはけつして出会つたことがないのですから。もう一つ別の分野を例とします。旧約の宗教はイスラエル周辺の民族宗教と全く違つたものであつたこと、これが民族宗教が消滅した後でも旧約宗教が生き残りえた理由であることがくりかえし主張されました。しかし現代の考古学はこの主張を大いに疑問とし、H・W・サグズ教授のような学者は、今印刷中のジョーダン講座の講義のなかで古代イスラエルとメソポタミアの宗教の間には多くの親近性があつたことを示唆しています。

ともかくも、バビロニアの祭儀やミトラ神崇拜について語ることは、キリスト教の洗礼や現代ユダヤ教の過越祭について語るよりもはるかにたやすいことなのです。第一に、学者が自分の解釈が正しいと主張するにあたつてはつきりと断定的に主張できます。信者は一人も現存していないのですから。信者が聴衆のなかにいる場合には、学者ははるかに用心深くためらい勝ちに話しますし、自分の選択は一つの側面に過ぎないこと、あるいは一つの側面を代表する解釈にとどまることを認めます。宗教は複雑であり多義的であるという理由で他の解釈が存在することを認めます。

現代の多くの宗教研究者は現地調査をおこない、理論と同様に宗教活動に対する関心を増しています。しかし専門的な文献学者もなお存在しており、彼等は自分の特定の研究のためにその地域を訪ねることをせず、文献ないし二次的報告書だけで仕事をまとめています。これは十九世紀や二十世紀初頭の著名な人類学者にもあてはまります。ジェ

英國宗教學會の現況

イムズ・フレーザー卿やエミール・デュルケムのようすぐれた人々は、一度も訪ねたことのないアフリカやオーストラリアについて膨大な知識を有し、論文を書きました。

現在でさえも調査研究者は自分の経験の初期に材料を蒐集し、次いで専門的職業にひき込もり、その後はずつとその道の権威として著述にいそします。また他の學問分野からのプレッシャーもあって、宗教研究の有意義性を證明しなければならず、そのために大部分の時間を自分の内に閉じこもつて文献研究にいそしむため、生きた宗教にまで手がおよばない実情です。

× × × × ×

英國宗教學會は現代生活の一つの特性に影響をうけています。それはきわめて重大なものであるにもかかわらず多くは無視されている事柄なのです。すなわち、他の諸宗教のメンバーが私たちの真只中に現存しているという事実です。このことはキリスト教ヨーロッパにとっては全く新しい現象なのです。かつては“東洋の諸宗教”は常に不在であるかのように語ることもできました。今でさえ学者によつてはヒンズー教やイスラム教を純粹にインド人・アラブ人のものと取り扱い、これらの宗教のメンバーがすぐ身近にいるという事実を無視しています。英國には一〇〇万をこえるイスラム教徒がいるといわれており、この数はユダヤ人の二倍以上に達します。英國で登録されているイスラム教のモスクは二〇〇をこえ、シーカ教の寺院は四〇を数えます。仏教寺院は仏教徒の移民が少ないせいもあって比較的少数です。

このような大きな宗教集團の存在は一つの挑戦でもあり、また調査上の有効なフィールドでもあります。机上で研究されている宗教とその直接の接触の機会が提供されているわけであり、宗教を生きた運動として明かにするのに役立つでしょう。タイだけでなく英國でもキリスト教徒・イスラム教徒・ヒンドゥー教徒を問わず、科学者ないし産業

労働者の間での“科学的信念と宗教的信仰との相互作用”を調査する場が存在しているのです。

ジョゼフ・キタガワ教授は「アメリカの宗教学」と題する論文で、学者は自分の宗教以外の宗教に共感的理解をもつべきこと、科学者としての精神、自己批判の態度、さらには自己の宗教的背景に関する懷疑をさえもつべきであるとのべています。しかし学者は自分自身の伝統に対し他の伝統より以上に批判的である必要はありません。他の宗教を理解するために共感が要求されるならば、それはまた自分の宗教についても必要なことです。

英國宗教学会には、ここ二・三年のうちにキリスト教の新研究の動きが起りました。かつてはアカデミックな研究は神学者と教会史家の領分でしたが、今や他の宗教の研究に用いられているのと同じ種類の批判的ないし共感的研究が必要となっています。この場合にはまた生きた宗教が調べられねばならず、単に歴史上の文献では足りません。ロンドン・スクール・オブ・エコノミクスのディヴィド・マーチン教授のような社会学者達が、現代ヨーロッパの生活を“無宗教”とか“世俗主義”などの曖昧な観念で規定することに対し批判を寄せていくのは注目に値します。幅広い定義に立てば、たとえ形には変化があり公式の表現には吟味が必要としても、多数の信仰と実践とが存在しているのです。

宗教学研究の多くがもつてゐる冷たさや抽象的言辞には二つの主な理由があるといわれています。一つには教団とあまりにもかかわり過ぎ、その結果自分の客觀性を妥協の産物に化してしまうことへの学者の警戒心です。第二には宗教を細かく見てゆくと收拾できない多様性にぶつかり、解釈の可能性も多元的になるためです。しかしこのようないい側面も考え方によって積極的に役立てることが可能です。すなわち、宗教は多くの主題のなかでの単なる一つの主題ではなく、生活全体に対して意義を有するものであり、さまざまな形を借りて表出されるものであると教えることができます。

最後に国際宗教学宗教史学会は最近分化が目につくようになっています。一つは、研究の歴史学的・言語学的・考古学的側面を強調する人々であり、こうした関心をもつ多くの学者はヨーロッパの大陸部の人々です。これに対して研究の現代的側面、相互作用的・文化接触的側面を強調する学者があり、その多くはアメリカ人です。地理的にも歴史的言語的にも、英国はヨーロッパと米国とを結ぶ巨大なきずなであり、今後もそうであらねばなりません。英國宗教学会は英國の歴史的役割を遂行するため努力してきました。「両家のトラブル」と投げ出してしまうのではなく、「二つの世界の最上のものを作り出す」ように現実的なやり方で努力しています。

（赤池憲昭訳）

原始心性をめぐる一問題

安元正也

1

Lévy-Bruhl は、原始心性に関する初期の著作の中で、原始心性は神祕的であると同時に前論理的であると主張した。⁽¹⁾ 矛盾をとりたてて避けようとするのでもなく、だからといって矛盾を悦ぶのでもない心的態度として特徴づけ、これを「分有の法則」(loi de participation) という形で定式化した。この法則の事例として有名なものに「ボロロ族は金剛イシコである」という命題がある。

このような未開社会における一見奇妙な命題は Lévy-Bruhl 以後も問題にされてきた。たとえば、デインカ族における「ある人々はライオンである」⁽²⁾、ヌーア族における「双子は鳥である」⁽³⁾、ティコピアにおける「あるクランはヤムイモであり、別のクランはタロイモである。等々」⁽⁴⁾ の命題である。これらは矛盾としてよりも同一視の問題として捉えられることが多いようである。

11

Lévy-Bruhl は、このような命題を始めは矛盾への無関心と

いう形で捉えていた。しかし彼の研究の深まりと共に、結局、原始心性は我々と同様に矛盾を拒否すると言い切るようになる。後期の思想は『手帖』(Carnets) によつてうかがわれるが、そこでは終始、分有が問題になっている。またかつて矛盾と言つたものを、物理的不可能性、非両立性と言い直している。いづれにせよ分有によつて未開人が非常に特殊な命題を受けいれることを説明しようとする態度は一貫している。しかし、分有は「我々の思考に課せられた可能性についての論理的な、または物理的条件からは独立している」⁽⁶⁾ ので、それは論理的分析には本来なじまないものである。当初は矛盾を、そして分有を論理的観点から彼は分析していたのであるが、それが放棄されるに至るのである。そこでは論理的分析は本当に可能ではないのだろうか。

III

確かに問題になるのは、非常に特殊な命題である。Beattie は、呪術宗教的信念に對して、その技術的要素、即ち経験的に真か偽かということを問題にすべきではなく、その表現的要素、象徴的要素を分析することをすすめている。彼の見解を延長すれば、ある命題がテスト可能でなければ科学的ではなく、したがつて象徴的だということになろう。しかし呪術宗教的であつても、命題としての叙述機能を持つことは否定できないはずである。この側面を強調し、それらが自然と社会についての一つの説明的理論体系をなすとするのが Horton の立場である。⁽⁸⁾ いづれにせよ、呪術宗教的信念の論理的分析が可能かどうかが問題

である。より狭くせば Levy-Bruhl 自身が否定してしまった未開人の矛盾に対する無関心が本当に存在しないか、あるあるかすれば、そこには論理的観点からの分析の可能性がないのかどうかが、問題である。

四

Cooper は、諸命題間の論理的非整合性の実例をマード族とアザンゴ族から選んでいる。⁽⁹⁾ アザンゴ族の「イッヂクラフム」に関する命題のうち、A そして A ならば B そして B でないと彼が定式化したものを考える。この複合命題は、一般に論理学では恒偽である。しかし眞偽の他に不確定を導入する二値論理学では、これは必ずしも偽ではない。不確定であり、この場合 A は不確定である。Cooper は二値可能性が利用できないといふでは、この第三の真理値が採用されているとと思う。つまり A は原理上、テスト不可能な命題として人々にみなされていて、人々は A を偽として拒否しないし真として受け入れもしないからだと言う。思考の可能性についての一つの詰論だとどうだけでなく彼の見解は重要な論点を含んでくる。未開人はある場合に矛盾に無関心であり、呪術宗教的命題のあらわしが不確定値を持つとするならば、「不確定な」命題を「恒偽」とする」とは、どうやらいいか。

いよいよ至れば呪術宗教的信念の論理的分析をめぐる問題は、Needham の、あるこそ Levy-Bruhl の信念と経験をめぐる問題

注(→) Levy-Bruhl, 1910, *Les fonctions mentales dans les*

sociétés inférieures, Paris: Librairie Félix Alcan.

(8) Lienhardt, G., 1954, *Modes of thought in the institutions of primitive society*, E. E. Evans-Pritchard et al., pp. 95-107.

(9) Evans-Pritchard, E. E., 1956, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press.

(10) Firth, R. 1956, "Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive religious thought," *Man*, vol. 1, pp. 1-17.

(11) Levy-Bruhl, 1949, *Les carnets de l'ancien Lévy-Bruhl*, Presses Universitaires de France.

(12) *Ibid.*, p. 140.

(13) Beattie, J., 1964, *Other cultures*, New York: Free Press.

(14) Horton, R., 1962, "The Kalabari world view: an outline and interpretation," *Africa*, vol. 32, pp. 197-220.

(15) Evans-Pritchard, 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press; Cooper, D., 1975, "Alternative logic in 'Primitive thought,'" *Man*, vol. 10, pp. 238-56.

(16) Needham, R., 1972, *Belief, language and experience*, Oxford: Basil Blackwell.

呪力概念に関する一考察

山崎美恵

日本の憑きものに想定される異常な力と、呪力（マナ）との概念上の一致は、小松和彦によつても、すでに指摘された所であるが（「憑きもの——人類学からの一つの視点——」一二三頁、田丸他編『日本人の宗教——情念の世界』一九七二年所収）、前者には、非常に異質な、対立的でさえある二要素——すなわち、E・リーチの言う「統御しえない神秘作用（uncontrolled mystical influence）」と「統御しうる超自然的攻撃（controlled supernatural attack）」（E. Leach, "Rethinking Anthropology", in *Rethinking Anthropology*, 1961）——があり、その点からの考察は、日本の憑きもの研究に、新たな視野を開かせるのではないと期待するものである。ひいては、「呪力」なる概念の再考もまた、可能ではないかと考える。

リーチによると、人間の支配を越えた、従つて、自らの意志とは関わりなく、個人が影響を被るとされる神秘的力の作用と、ひそかな超自然的手段を使って、悪者を懲らしめたり敵を攻撃したりする、個人が意図的にもつている能力とは、その力の獲得の面からも行使の面からも、全く異質なものと言える。それは、フォーテスの言う「オイディップス神学」と「ヨブ神学」に対応するが、これらは対立する二つの変数であり、具体的な現象の中では、全く単独に存在したり、種々な程度に一致して存在

したりする。そして、前者は巫族による連帯の関係の文化的、象徴的表現なのであり、また、両者の一致の度合は、巫族による連帯が、社会の動的な政治構造の中で果す役割の度合に対応すると言う（例えば、「王のマナと妖術者のマナは合一して全能の義父なる人間となる」同書二五頁）。

日本の憑きものにおいては、いづな使いと狹持、という二種類の表現がみられる。また、オサキや大神などのように、一つのもので一使い、一持の表現が重なつて用いられる場合もある。これらの表現が意味する所は、「意図的な専門の術者」と「無意図的な異常能力者」であろう。例えば、大神の信仰では、婚姻を契機としてその家筋は否応なく感染し、その家の者気が持を察して勝手に大神が働くとされる一方、大神の法とも言うべき記録や伝承が存在し、実際にも巫女によって類似のことが行なわれていたといった報告もあるという（石塚尊俊『日本の憑きもの』一九五九年、五六頁）。

このように一括して憑きものと呼ばれるものの中には、リーチの言う二つの概念の一方だけがあるものや、双方重なつてあるものがある。後者については、「特定の人間に内在する神秘的な靈力が作用して、無意図的にも他人に危害を与える妖術」と「意図的に呪術によって相手にわざわいを与えるとする邪術」の両側面として、吉田頼吾によつて指摘されている（吉田頼吾『日本の憑きもの——社会人類学的考察』一九七二年、三〇頁）。リーチのより曖昧な、より広い概念の適用は、しかし、いづな使いのような形態をも視野に取り込むことを可能と

し。ひいては、柳田国男や折口信夫による、巫女、命婦の類い、憑きものとの繋がりへの推論にも、道を開くことになりはしまいか。また、柳田国男によつて、日本文化の大きな問題として注目された、憑きもの筋の分布に関しても、新たな観点から、社会構造との連関を考察する可能性を与えるのはなかろうか。

以上の見通しにおいて、憑きもの筋が、婚姻によって感染・伝播すると同時に、家の繼承の系列で遺伝するものもある事実など、どう考へてよいものか、容易には解決の見い出されない新たな問題も生じてくる。いずれにせよ、ともかく一考に倣すると考へる。

今回の発表は、現段階での問題意識を述べるにとどめるものである。

構造主義と解釈学

小林 恵一

構造主義は、社会諸制度や宗教的文学的文書などに対し、それらがどのように構成されているか、共時的な域において、それらの構造に注目していくアプローチの総称であるといえるが、その立場の中で特に神話や文学作品等の構造分析を行つてゐる人々の構造分析の立場においては、テキストの構造分析は解釈とは何の関係も持たない。R・バルトによれば、「テキストは唯一の意味を持つものではなく、意味は常に複数であり、テキ

ストは諸コードのからみ合いであり可逆的である」(R. Barthes; S/Z. 1970)。このように構造主義的分析においては、テキストは本来複数の意味を持つものであつて、デノテーションもロノテーションの一つ(ただし最後に来る)にすぎない。そこからして、解釈という術語も解釈学におけるのとは違つた意味に用いられていく。「解釈 (interprétation) とはテキストに一つの意味を与えることではなく、テキストが如何に複数に(読めるよう)に出来てゐるかを評価することである」(前掲書一一页)。そこからして、「読書とはテキストの順序体系を移動させること」であり、「テキストを再生産すること」であり(同書一〇〇一一页)、テキストのオーダーを変え姿を変えてみる作業」となつてゐる。(Tz. Todorov, *Poétique de la prose*, 1971. p. 246 以下参照)。

宗教的文学的作品に対してもかかる構造分析のメリットは、構造言語学の方法を文書のレベルに適用して、テキストの構造を明るみに出し各分節の相互関係を明らかにしたことである。このようなアプローチを聖書に適用してみると、聖書は種々のプロポジション(文あるいは節)を集積した総合体ということになる。そしてこのアンサンブルの各部をなす分節は通時的な価値は与えられず、あく迄総合体の構造の一部として理解される。

このアプローチは通時的研究(たとえば様式編集史的立場)とは対照的ではあるが、テキストを総合体として見ていく点において解釈学の姿勢に一脈通じるものをもつてゐる。しかし前

述の如く構造主義の立場における構造分析は、テキストを複数に読めるものとし、その複数性を文法的に解明しようとする姿勢をもつ限りにおいて、解釈学とは関係を樹立しない。そこで両者の関係はもっぱら解釈学の立場からしてなされるものとなる。

しかば、解釈学は構造分析を必要とするであろうか。この学はシュライエルマッハーが理論的基礎を提供し、デイルタイがそれを修正して認識論の分野のものとして位置づけたが、ハイデガーはそれを批判し、「解釈学は認識論に存在論的立場を明らかにしてやる立場にあることを主張 (*Zein und Zeit*, p. 56)、「世にある存在」の現われ方、可能な在り方、を論述した。彼はそこから認識論的場へ如何に関わるかについては明示しなかつたが、この存在論的立場が解釈学にとって必然であることは、

ハイデガー後のガダマー (H. G. Gadamer) が論じ、認識論の地平とテキストを介して結び付く *Horizontverschmelzung* という概念を見出している。このガダマーの論を評価しつゝ、存在の地平がテキストの構造に現われることを見出したのがリクールである (Paul Ricoeur)。彼によれば、それゆえ構造分析なしでは解釈は不徹底となる。「構造分析のおかげで、テキストの説明と解釈は、デイルタイにおける如く対立的ではなくなり、説明は解釈の必然的一部門となり、解釈学に新らしい時代が開かれた」 (*Exegesis*, 1975, p. 209)。

たしかに聖書に關しても、その構造自身がその編者共同体の存在の仕方を反映していると見做し得るものが少くない。(例

証は略す)。

今日、聖書解釈学者のうち、構造分析を解釈の為の必要部分として位置づけし用いているのはリクールの他は殆んどみられないか、フックス、エーベリング等の解釈学者が未だハイデガーリのアプローチを必らずしものり越えていない現在、そして、これ迄の通時的研究によって穴をあけられたままになつてゐる聖書というアンサンブルを総合的に解釈する道は、リクールがたどりついたところにあると思われる。

日蓮における法知識人的性格と 宗教性の展開

笠井正弘

問題：日蓮は貞永元年（一一一一年）に生まれており、その十年後に貞永式目が制定されている。彼はこの式目を絶対視しており、武家支配を正当視している。この意味では諸先師の示された如く武人的・武家的性格を強く持つてゐると言えよう。確かに彼は武装していた所謂惡僧であったが、彼の闘争手段を觀察すると、公廷の場での公闘対決にのみ正当性を認めていたことが知られる。更に実質的には未組織な軍事集団に過ぎぬ幕府の守護—地頭体制を、検察組織としてのみ評価を与えていることは注目すべきである。これは彼が法治主義に根差した平和主義へ強く志向していたことを示している。彼の宗教性とし

て、所謂「亡國」の予言、則ち終末論的、至福千年説的世界觀及び迫害の存在を正当化する内罰的禁欲主義的自己規定が知られ、それを幻想的性格と呼んでおく。更に教典引用及び教団成員統制場面における厳格主義も又觀察される。私はこれ等の諸特徴が、彼の式目に正当性を認める法知識人的性格特性と、時頼、時宗政權下で展開された、関東御分国内の御家人層の社会階層分化による、式目の制裁機能の変質とに因果帰属せしめられると思つてゐる。そこでこの報告では、日蓮の莊官層の出自の意味及び、用語についての考察を通して、彼の法知識人としての実体を素描しようと思う。

式目は平安末期から展開した莊園拡大傾向に歯止めを加えようとした莊園整理令の系統を引くものである。それは律令外の法形成の原因となり、未だ形式合理性を欠如していた。従つて専門的法名望家が、莊園関係争論には欠如していた点が特徴である。それは莊官層の有能なものが直接争論を闘わせるという形式を取らせるに至つた。私が日蓮を法知識人的性格と呼ぶのはこの意味においてである。他方式目は軍事、警察組織としての、御家人層の守護—地頭体制を基軸とした、幕府の全国支配の正当性の法的根柢としての側面も持つており、北条嫡流の執權達は自らの被官である得宗被官層を中心とした組織の専制化を計つた。この事実は武家社会の階層分化、則ち在地農民的性格を未だ脱していなない多数の御家人、被官層と、今や支配層へと上昇する非農民的搾取層としての所謂武士との利害の対立を結果とした。そして後者の前者への侵略行為に對して前者

は、法的手段で対抗しようとした。しかしながら勝利は、當時の武家の治安能力を超えていて、事実上有名無実であった。日蓮の場合、在地御家の利害の側から、幕府の専制化傾向に敵対したと言える。それは武断的行為を排除しながらも、強力な治安能力を持つた安定期權への期待を結果としている。これを武家社会に期待したことこそまさに幻想的なのであり、彼の宗教性の幻想的性格もここに根差している。

最後に彼の用語について、特に証文という術語について指摘しておく。この時期の莊園争論には、幕府は國衡法の伝統を承け継いで証文主義を取つており、日蓮が自らの論の正当性の立証に、「…問云証文何如。…答曰有謀証文。…」という語法を典型的に用いている。このような語法は、他の鎌倉仏教祖師達には全く見られない。ところが日蓮は、真蹟が認められるもの丈でも五十余カ所に用いている。これは當時莊園争論にたゞさわらざるを得なかつた莊官層の、まさに法知識人に相応しい語法であると言えよう。

ハワイの日系宗教における 日本指向とアメリカ指向

中 牧 弘 允

日本から外国へ伝播した宗教を日系宗教と規定し、複数の國家や文化にまたがる△多国籍宗教▽・△通文化宗教▽とし

ての側面からハワイの日系宗教を検討する。題目に則していえば、国家あるいは文化としての日本に対する指向性と、当該国および第三国への指向性との関係の上に成立する宗教のありかたの特徴を、ハワイの日系宗教の調査にもとづいて問題にする。

まずハワイの日系宗教における日本指向とアメリカ指向の変化過程を要約する。官約移民時代にはキリスト教の日本指向がみられ、ついで仏教の日本指向とキリスト教のアメリカ指向との激突期を経て、本派本願寺を始めとする仏教のアメリカ化が推進された。しかし、一九三〇年代には日本指向が復興し、戦時中のアメリカによる宗教的抑圧につながっていった。戦後は発言力を増した二世を中心に仏教のアメリカ化が確固不動なものとなつたのに對し、日本からの新宗教はアメリカ社会に十分同化しきれないでいた人々を日本指向、アメリカ指向、ないしは世界指向に訴えて吸収していく。教団自体をみると、一般に伝播当初は日本指向が強いが、二世以下の時代になるとアメリカ化・土着化が進行し、同様なことは非日系人に信者層を拡大した創価学会などの教団についてもいえる。そのため、波状的に上陸した日系新宗教が、アメリカ化した既成宗教に対抗して、日本中心的な教えを説いて日系人に浸透していく。

△通文化宗教▽の概念は従来の文化変容・宗教変容の理論の再検討につながる。ここでは宗教を科学と技術の関係を手がかりに考えてみる。宗教的な力を作動させる宗教的な技術は、聖職者に限定される場合も、一般信者に開放される場合もある。非日系人の間に浸透した宗教は、創価学会の御題目や世界宗教の淨靈のように、決め手となる技術を武器としている。これは誰でもノウハウを教えてもらえばすぐに実践でき、好ましい結果が得られれば他人にも勧めるというプロセスで会員が増えていく。日本語や煩瑣な教義を知らなくても最初のうちはやってみる。多国籍企業は海外に会社を配置して国際的戦略をとり、国内経済の大枠を超えたかの如き現象を呈するが、多国籍企業といえども国民经济の本質的不変性に媒介されて現出したもの

である。△多国籍宗教▽の場合には、「今度は日本が世界平和をやらない時がきたんじゃ」(北村サヨ)というような理想が先行する点で異なるが、国内事情の打解という似た側面も有している。たとえば大宗教は国内の布教が困難になつたのを一つの契機として海外布教に乗り出している。また日本国内での非難や信徒数の頭打ちを打解するために、あるいは教団の国際的イメージを誇示するために海外へ進出する教団もある。△多国籍宗教▽の組織は、多国籍企業における親会社・子会社・合弁会社の系列に比較しうる可能性をもつ。さらに、天理教を例にとると、国際事業部と海外伝道部、海外研修センターと天理外国语学校、海外駐在員と海外布教師との類似性が認められる。

△通文化宗教▽の概念は従来の文化変容・宗教変容の理論の再検討につながる。ここでは宗教を科学と技術の関係を手がかりに考えてみる。宗教的な力を作動させる宗教的な技術は、聖職者に限定される場合も、一般信者に開放される場合もある。非日系人の間に浸透した宗教は、創価学会の御題目や世界宗教の淨靈のように、決め手となる技術を武器としている。これは誰でもノウハウを教えてもらえばすぐに実践でき、好ましい結果が得られれば他人にも勧めるというプロセスで会員が増えていく。日本語や煩瑣な教義を知らなくても最初のうちはやってみる。多国籍企業は海外に会社を配置して国際的戦略をとり、国内経済の大枠を超えたかの如き現象を呈するが、多国籍企業といえども国民经济の本質的不変性に媒介されて現出したもの

線変更を最近行っている。これに対し、教義を優先させた布教活動を試みているのが布教四年目の天台宗である。汎仏教主義の立場から、マスコミ等の手段を活用して積極的に伝道しているが、天台教学という密教的神学体系がどのように日系社会で受容されるのか、注目されるところである。

従来ハ世界宗教ハ普遍宗教ハと規定してきた宗教を、ハ多国籍宗教ハとかハ通文化宗教ハという概念で捉えかえす作業を今後の課題として提示する次第である。

ハワイ日系人の宗教意識

井上順孝

昭和五二年に行なった「ハワイ日系人に関する宗教調査」の調査結果の一部を報告したい。

実態調査の一環として、三〇項目（日英両語）からなるクエスチヨネアを一四教団・教会に委託し、約五六〇名の解答を得た。そこで、日系人の宗教意識を探る手掛りとして、このうちの四項目について、六教団・教会の二三二名の示した解答を検討してみる。

その質問項目と用意した解答はそれぞれ次の通りである。

- ◎次のうちあなたの家にあるものにレ印をつけて下さい。
- 仏壇 □神棚 □位牌 □御真影 □その他の宗教的対象物（具体的に）

- ◎次のうちあなたの家族が行なう行事にレ印をつけて下さい。
- 彼岸 □お盆 □法事（何年忌まで行ないますか 年忌）
- ◎次のうちあなたが参加するものにレ印をつけて下さい。
- 初もうで □盆踊り □桜まつり
- ◎メンバーになった動機について、あてはまるものがあつたらレ印をつけて下さい。
- 悩みや問題を解決したかった □知人に誘われて □家族の勧めで □教えに共鳴して □活動に興味をもつて □日本の宗教だから □先祖供養を行なっているから □特別な動機はない □その他（具体的に）

以上の項目への解答を六教団・教会の一世、二世、三世、四世、戦後一世、戦後二世に分けて集計したが、そのサンプル数は次の通りである。

| | 本派 | 本願寺 | 天理教 | N | 東大寺 | S | 立正佼成会 | A | マキキ聖城教会 | | 計 |
|------|----|-----|-----|----|-----|----|-------|----|---------|-----|-----|
| | | | | | | | | | 1 | 2 | |
| 1 | 世 | 世 | 2 | | | | | | 1 | 23 | 134 |
| 2 | 世 | 世 | 17 | 11 | 27 | 20 | 36 | 1 | 6 | 53 | 7 |
| 3 | 世 | 世 | 2 | 4 | 8 | 32 | 1 | | 3 | 22 | 3 |
| 4 | 世 | 世 | | 1 | | 5 | 1 | | | | |
| 戦後1世 | | | | | 6 | 2 | 11 | | | | |
| 戦後2世 | | | | | 2 | 1 | | | | | |
| 計 | | | 21 | 24 | 38 | 68 | 39 | 32 | | 222 | |

サンプル数に偏りがあり、かつ絶対数がそれほど大きくないことから、結論めいたものは差し控えておきたいが、大よそ次のような傾向は指摘できると考えている。

(1) 彼岸・盆・法事といった仏教的行事についていと、仏教

系教団（本派本願寺、東大寺、立正佼成会、NSA=Nichiren Shoshu Academy）の間では同じような比率が出ており、それぞれの行事への参加度もほぼ同じである。また世代間で比較してみると、一世から戦後二世へかけて、なだらかな減少が観察される。

(2) 初もうで、盆踊りといった、いわば文化宗教的なものは、教団間でかなりの差がみられ、同一教団での、初もうでへの参加率と盆踊りへのそれとはかなり異なっている。世代間でみると、それほどの変化は観察されず、むしろ若い世代での増加の傾向すらみえる。

(3) 特に祖先信仰への係わりで眺めてみると、祖先信仰を重んじている教団が明確に浮かび上ってくる。彼岸・盆・法事といった儀礼的側面においては(1)で述べたように仏教系教団では大差はないが、位牌の所有率では、本派本願寺（六七%）、東大寺（四九%）、立正佼成会（三九%）が他の三教団にはつきりした差をつけている。また信徒が、入信の動機として「先祖供養を行なつているから」という項目を選んだのでは、立正佼成会（三四%）と東大寺（三一%）が群を抜いている（他は五、一、〇、〇%）。世代間でみると、一世から四世へは減る傾向があるが、戦後一世では再び増えている点が注目すべきで、日本か

第一部会

ら離れた年数と、祖先信仰との間にはかなりの相関関係が予測される。ただ、若い世代（四世、戦後一、二世）で、入信動機

として「先祖供養を行なつているから」という項目を選んだものは全くおらず、意識の面では風化している可能性もある。

(4) 入信動機の点からみると、本派本願寺は悩みを解決したいとか、教えに共鳴して、とかなどの動機をもつ者は極めて少なく、同教団はハワイで、一種の制度宗教的役割を果していることを予測させる。世代別にみると、若い世代ほど、積極的な動機（悩みや問題を解決したかった。教えに共鳴して、活動に興味をもつて）をもつて入信していることをうかがわせる。

還元主義と宗教言語の意味の分析について

間瀬啓允

宗教における還元主義(reductionism)は既にカントの道徳的還元、シュライエルマッペルの美学的還元、ヘーゲルの形而上学的還元、あるいはフォイエルバッハの人間学的還元として広く知られているところであるが、この還元主義が現代における宗教言語の意味の分析においても顕著に現われている。そこで私は、この還元主義をめぐる問題を論じてみたいと思うのである。

宗教言語の問題は日常言語の宗教的使用から生じるという見

解があるが、そこには日常言語に対する一つの仮定、つまり言語は事実なり事態なりを記述している場合に限り有意味でありうるとする仮定、がこめられている。しかしこのような仮定に基づく言語観は、現代の分析学者たちによつて「記述主義の誤り」(descriptivist fallacy)として避けられることになつた。といふのは、言語は機能上 descriptive なものに限られない。言語は non-descriptive な機能をもつものとして有意味でありうる。non-descriptive な機能を持つたされてゐるからである。そこで宗教言語については、それが non-descriptive な機能をもつものとして有意味でありうる。とする見解が支持されるに至らなくなつたのである。

宗教言語の問題に対する nondescriptive のアプローチは descriptive の直面する困難な問題、すなわち言明の真偽を決定する検証の問題 (problems of verification) を避けて通ることができるという利点をもつ。そしてこのアプローチにおける主要な課題は、宗教の言明がどのような実践的性格を備えたものであるのかを分析してみせる、ということになる。

G. E. Moore はじまる言語分析的な伝統のもとで初めて宗教の言明に対する哲学的な理解を示したものは R. B. Braithwaite であるが、かれは端的に「宗教の言明は態度の表明である」という。神を信じるとは有神論の道徳態度にコミットすることを表わしたものなのだ、といふのである。そこで宗教言語は道徳言語と同一視されることになるのである。R. M. Hare はさらに積極的に、「宗教の言明は世界と人間に対する基本的な見方を教えるものなのであるから、それは形而上学的態度にかかわる

ものなのだ」という。そして宗教言語と形而上学的言語とは同一視のできるものなのだ、と示唆するのである。宗教言語に対するこれらの意味の分析は、いわゆる還元主義 (reductionism) であり、宗教言語の問題はその言語が独自な話題領域として存在しないことを示せば、解決されたことになる、という考えを含んでゐる。けれども、これが問題の真の解決になるようには少しも思われない。といふのは、還元主義は宗教言語の意味を自然主義的な枠組の中におさめてしまつて、宗教言語の「autonomy」つまり宗教言語が独自な話題領域として存在するというところ、を失わせてしまつてゐるからである。

宗教言語の autonomy を強調して、宗教内部における知解性なり合理性なりの基準を確立しようとする運動は “Wittgensteinian Fideism” とよばれる。ソリでは宗教言語は特定の「生活の形」(Lebensform) に根ざし、これを表現してゐるのであるから、この特定の「生活の形」に参与する者だけが宗教言語の意味を理解するのだ、といわれる。従つて必要なことは、信仰の言語で表わされる「生活の形」に回心することなのである。そうすれば信仰の外部にいたときには閉ざされていた意味が、その言語によつて開かれたものになるのである。

この考え方のもう魅力は、知解性なり合理性なりの一般基準といわれるものによつて行われる外部からの批判を避けて、宗教言語の autonomy を保持しうるということである。しかしこのような autonomous な言語ゲームとして宗教言語を確立してもうと、今度は外部の者にはそれが一切理解のできない閉じ

た *ingame* へよう」とになり、みずから伝達可能性を放棄してしまった結果になる。そうすると、伝道とか宣教といわれる外部への働きかけのための言語的基盤はないことになってしまう。そして結局のところ、宗教言語とは *esoteric* なものだ、ということになってしまったのである。

宗教における歴史と自然

遠山 諦 虔

歴史と自然の対立は、ヨーロッパ思想において、キリスト教の進出とともに、決定的となつた。まず、ギリシア的な自然（*physis*）の思想に対して、神の経緯（*oikonomia*）に基づくキリスト教的な歴史の思想とが、根本的に対立する。ついで、人為としての歴史と自然ともまた、決定的な対立をみる。ギリシア思想においては、人為としての歴史と自然との対立も、結局は自然によって統一される性質のものであつた。しかし、神の経緯に基づく歴史と自然との歴史的統一ということでは、事情は異なる。ここでも歴史の主体はなお問わるべきものであり、人間が歴史の主体となることによつて、歴史と自然との対立もまた、決定的となるのである。とりわけ、超越的な神の奥義（*mysterion*）に属する経緯としての歴史性と、人間の主体的行為によって成る現実の歴史との関係が、ここでは問題である。この問題は、キリスト教的時間の枠に沿つて、例えば終末論

の問題として論議されているが、これを、非神話化（*Entmythologisierung*）の方向に、人間からキリスト教的ヒューマニズムの基礎をも取り除くまでに徹底して進めてゆくと、歴史と自然はある共通の基盤において近接する。すなわち、宗教的実存の場としての歴史は、人間の行為を通じて生起する（*Esgeschicht*）ものであり、このような歴史は非人称的自然と共通の性質をもつてゐる。非人称的自然の根本性質は生起性ということにあり、この自然はもはや歴史と対立する意味の自然ではない。このような意味で、歴史と自然との共通の基盤と考えうるもの、いま仮に、「非人称的表現界」と名づけておこう。

ヨーロッパ的思考によつて捉えられたこのような非人称的表現界は、さらに仏教的な自然（じねん）の語の示す世界にも近接している。だが、そこに横たわる重大な差異はみのがせない。仏教的な自然は、歴史と自然の対立の意識を予想するものではない。これに対して、ヨーロッパ的自然は、非人称的自然にいたるまで、人為としての歴史との対立の意識を予想するものである。非人称は人称の立場からみられた一つの対極的世界であり、従つて、非人称的自然による歴史と自然の統一は、歴史の自然化に止り、歴史と自然の対立意識そのものを越えた、ある超越的基盤からの統一ではない。仏教の自然は、まさにそういう超越的基盤からの思考に關わるものである。

しかしながら、仏教的な自然是、ギリシア的な自然の如く、それが自体が根本原理なのではない。「自然法爾」などといわれる如く、むしろ根本原理たる法にのっとること、法と一如となつ

行為することが自然なのである。人間のことも、いわゆる自然のこととも、すべて法にのつとてあることを自然とする点で、

この自然は歴史と自然の対立を越えた次元を示してはいるが、仏教の自然はやはり、超越的原理自体ではなく、すべてをそ

あらしめる法の働きを示す語である。それは、ありかたとしての法を示すともいえるが、しかし範疇的なものではなく、どこまでも動的なありかたとして理解されなければならない。

さて、仏教の自然が、以上みた如く、法によってあらしめられて、そうあることを意味するとすれば、そこでは実存的自由はどうなるか。これを無視すれば、仏教の自然は非人称的自然の立場以上に進めない。近代では、歴史そのものがすでに、実存的自由と歴史的必然との分立の問題を荷いこんでいるのである。だが、仏教的自然が単に自然的または歴史的の必然のみを意味するものでないことは、いまでもない。例えば、観念の思想において、「自然法爾」と「正像末」の両思想は、明らかに両立しているのみならず、むしろ相補って一つの全き思想をなしている。業道自然と願力自然との矛盾的同一として展開される自然は、そのまま自然ということの歴史性を示すものであるし、歴史のなかの実存は、二種深信的に歴史を超越して、無為自然に達するのである。

このような点から、宗教における歴史と自然の問題に、もう一度新たに光をることもできると思う。

エミール・デュルケムにおける宗教

有安宗治

デュルケムは宗教を社会事実として、神秘や神性の概念に基いてではなく、社会生活に於ける人々の意識や制度を通して解明しようとする。かかる実証的な視点の下に彼は人類学的資料を用い、オーストラリアのトテミズムと云う特殊な領域に於いて宗教現象を研究した。トテム集団は特定の鳥獸に対する礼拝を中心に行なわれた社会組織の一形体であり、トテム動物は集団の守護靈であるとか、トテム動物と集団メンバーの間には血縁関係がある等と成員によって信じられている。このような信仰に基いてトテム動物の攝取の禁止や近親結婚の禁止などの制度が設けられている。このように制度的に禁止という形で表明される宗教の実体はトテム自体の内容からではなく、人々の集合意識から生れる。それはトテムに対する人々の尊敬心から生ずる『聖なるもの』に他ならない。従つて、トテム自体は聖なるものではなく、聖なる実体の表象に過ぎない。ではトテムに投映される聖なる実体とは何か。それは社会であるとデュルケムはいう。社会は単なる人々の集合や外的構造ではなく、集団の全員に共通した思想、信条、感情の統体であつて、而もその統体の中で主要なのは集合的倫理理想であり、それこそが社会の社會たる *Raison d'être* である。従つて社会と云う実在は深く内面的な何かであつて、人間の行動規範や人格性の源泉で

あり、すべての人々が依存し、帰属する何ものかである。デュルケムはそれを神と云う言葉で表象される実在と同一視するが、しかし、それは形而上学的な絶対精神でもなければ、又超自然的なキリスト教的神でもない。社会は人間行動の相互作用から生じた具体的な全体であり、人間諸個人の生活以外に最終的な実在性を持たない。それにもかかわらず、社会は諸個人に還元されず、逆に諸個人の意識や行動を拘束し、調整する。そのような倫理的全体ないし、価値的現実体が社会である。それは個人性を超越する実在として諸個人に内在し、諸個人の意識の中に永存する。人間の内部には人間の肉体的構造に結びつく情欲や利己心といった個人意識の他に知性や倫理的感情など社会に起源をもつ集合意識が併存する。このように同化され、内面化された社会は常に利己へと回帰する個人に対して普遍的視点に向つての自己超越を義務づける。かくして社会はそれによつて人間が人間であり、動物から区別されるところの文明へと個人の精神を形成していく。宗教とはかかる社会、即ち無限に個人を超越する唯一の実体への諸個人の永続的依存の表象であり、そのような集合意識の産物である。又、制度的には宗教は利己心の牽制や他者への献身や協力といった特殊な社会的要件に対する回答である。歴史的事実として、社会的諸制度が宗教を母体にして来たこと、また社会生活に要される行為や適性が宗教によって育まれる所以は宗教の観点が社会の魂であるからである。その真偽はともかく、デュルケムの宗教觀は人間不在の社会

の中では極度のマス化現象により、人間疎外、逸脱行為、精神異常など種々の社会的矛盾を抱えた現代のわれわれにとって、救済的配慮の下に宗教と科学が何であり、又如何なる方向性を辿るべきかと云うことに関する貴重な教訓を与えるものである。人間性の復活のため宗教心や道義的感情の回復が叫ばれる今日であるが、しかし既存の宗教は現代社会の実体やその集合的理想から遊離して、諸個人に対する影響力を失っている。他方、人間性を主体とする社会理論の構築が切望されているにもかかわらず、自然科学をモデルとした機械論的人間や社会の研究が未だに盛んである。倫理や宗教など価値的、意味的なものを事実と同一視することは行き過ぎとしても、しかし事実と価値の関連性の重視の上に理想と現実の一致を求める宗教論に於けるデュルケムの努力は十分に評価される。

V・ターナーの儀礼論の特質

星野英紀

過去十年間ほどのあいだに、宗教人類学においては、宗教儀礼論が再び活発になってきた。統々と新しい研究や成果が発表されていく昨今、儀礼論、シンボル論のこの華々しい展開の全体的流れを手ぎわよく把握することは容易ではない。ここではその代表的学者のひとりV・ターナーの儀礼論の特質をいくつか指摘してみよう。

ターナーは、儀礼を「神秘的な存在もしくは力への信仰に関係づけられる、それゆえ技術的な手順に委ねられることのない諸場面のため、定められた公式的行動」と規定する。そして儀礼はシンボルの集合体であるから、シンボルの分析が儀礼の分析に他ならない、とする。彼はシンボルを主調 dominant シンボルと手段的シンボルとの二種に分けるが、前者が主な分析対象となる。というのも、ターナーは後者の手段的シンボルを通常の分類でいえばサインに等しいものと考えているからである。

シンボルにはいくつかの特性を指摘することができる。そのなかでとりわけターナーが強調する点は、(1)意味の凝集化、一体化、即ちシンボルが多様なさまざまな意味を同時に持ち合せていること、(2)意味の成極化、即ちそうした多元的意味が二つの極に分れる傾向があること、の二点である。(1)の凝集化とは多義的 multi-vocal ということと、即ちメタフォアであるといふことの言い換えである。ターナーはこの点を強調することと、シンボル解釈における社会的還元主義、心理的還元主義、歴史的還元主義等の一元的な見地を排し、その多義性自体のもつ意味を追求しようとする。ついで(2)の成極化作用とは、多義的意味が二極に分れて結合する傾向があるという。それは認知的イデオロギー的極と生理的あるいは欲求的 *orectic* な極の二極である。前者は、儀礼が行われる社会を支えている基的価値、規範、観念、理念、論理などであり、後者は、人間の生理的次元や感覚的次元と結びついた性とか排泄といった肉体的諸条件に

関連した意味である。ターナーのンデムブ族のフィールド調査からその実例をあげるならば、成女式儀礼に用いられるムディの木が一方で母系親族を意味するのと同時に、他方母乳を指す。ンデムブ族は夫方居住制をとりながら母方相続制を併せ有し、そのため母系親族の強調は成女式において大きな意味をもつ。また成女式と母乳との深い意味関連は説明するまでもない。

しかしターナーのこうしたシンボル論は、すべて新奇な主張と断定することもできない。シンボルがメタフォアであることは大方の指摘するところであるし、またシンボルが認知的な面と情動的な面を兼備していることも、たとえば E・サビアなどにより早くから指摘されている。ただしこの成極化についてはいささか注意が必要である。認知的イデオロギー的極の意味には、従来の機能主義的社會人類学者の社會即ち宗教という意味づけばかりではなく、E・リーチなどのコミュニケーション理論のシンボル理解が主張するところもターナーは含めているのである。そして生理的極の意味とは、単なる緊張解消といった従来の心理的情緒的シンボル論とはいささか異なり「生理的」という用語に表わされるよう、シンボルそのものから儀礼執行者たちが外面的あるいは感覚的うけとる特徴との関連がとくに強調されている点である。

ターナーは、シンボルにイデオロギー的なものと生理的なものの両面が合致しているからこそ、それが社会的プロセスのなかで、ダイナミックな役割を果す、即ち、シンボルの森であるコミュニケーションが構造に対して大きな意味をもちうるとする。

換言すれば、精神と肉体といったごとく構造においては弁別されているものが、シンボルを通じて合一されている点である。もしイデオロギーだけであつたならそれは単なる認識の域を出ず、また単に生産的価値だけであれば、それは個人的レベルに止まり社会過程全体に影響を与えない。シンボルは両面を兼ねて一体化することで、抽象的観念的目標をもつた人間に生理的エネルギーを抽出することで行動にたりたたせる (conative) ことになり、社会過程、社会のダイナミックスのなかで大きな役割を果すことができる。約言すれば、リーチなどが認知的側面を重視—その意味では静態的な儀礼論を展開するのに対し、ターナーのそれは、シンボルと社会のダイナミックなプロセスとの関連を重視する点にその特徴があるといえる。それが、シンボルは単に情報の貯蔵源であるばかりでなく行動の起動源である、とターナーが主張するゆえんである。

宗教概念の没骨的諸論

—越境拡散による混乱と危険—

佐木秋夫

宗教学は宗教を研究対象とする社会科学の一部門なので、その研究の為には宗教の定義ないし概念規定が必要であること、又、その定義は宗教と非宗教との区別を明らかにするべきものでなければならないことは言うまでもない。ところが近頃、宗

教の「没骨的」則ち、宗教の概念をあいまいにして、非宗教との境界をぼやかすような説が少なくない。そういう際にシンボリズム『宗教概念の再考』がもたらすことの意義は大きい。宗教概念のあいまい化は研究を混乱させるだけでなく、宗教の概念を社会・文化の広い領域に越境拡散することによって、たとえば憲法に於る政教分離の規定や、憲法・教育基本法に於る国が宗教教育をしてはならないという規定を無意味にしてしまうことにもなる。

そこで、それらの没骨的諸論に批判を加えたいのだが、時間の制限がきついので柳川氏も「最新の宗教学概論」として評価されるコムストック『宗教—原始形態と理論』を一応の手掛りとする。

同書は宗教の定義付けに主に用いられている指標として、(1)超経験性、超自然性、超越性、(2)神聖性、(3)究極性をあげ、(1)は宗教と非宗教の区別を明確にするものとして最も広く支持され(2)はしばしばとらえ難く、(3)は宗教概念を越境拡散させて非宗教との区別をぼやかしてしまおうとしている。これは、宗教とは神仏の信心であると言うような常識にも合致し、超自然的観念こそが宗教の核心であるという私達の考え方が宗教の社会科学的研究を進める上での自然の結論であることを裏付けている。これに反して(2)は観念の要素を除いて、神聖性を感情の質の問題と解し、たとえば「宗教に非ざる宗教的情操」というような奇妙な観念をも生ずる。また(3)は共産主義も宗教であると言いうような独断にまで脱線して行く。

但し、同書も(1)を全面的に支持するわけではない。岸本氏と同じく仏教はこの枠に入れ難いとしている。しかし、仏教が禅宗をも含めて超自然的諸観念に充ちている事は言うまでもなく、その奥義の哲学的部分を抽象しあつそれを支える超越的神秘経験をも切り捨てるのは仏教の正しい科学把握とはいえないだろう。又同書は(1)は西歐的な発想に立ち、東洋や未開社会では適合し難いとも言うが、科学的真理に東も西もあり得ない。主観的には事実とされようとも幻想は幻想である。

じつは、宗教の没骨的扱いは激しい脱宗教化のたびごとに提起されてきた。フォイエルバッハは神を人間社会に降す反面、

人間性の名に於て神を永遠化しようとした。科学と宗教の衝突、(1)を基調とする宗教学の成立を経て二〇世紀の独占資本—帝国主義の矛盾が激化する中でデュルケムは社会の名に於て宗教を人間の必然的な所産とした。超自然的観念の空洞化とともに、アニミズム説に対するブレ・アニミズム説の主張のよう観念をさけ感情の世界に宗教を根拠付けようとする様々な動きが現われた。

宗教の没骨的扱いは体制側によって積極的に支持されている。宗教はなお体制側との癒着が強いので体制側はこれを保守反共勢力として補強し利用しようとする。そういう中でオットーやティリッヒなどの神学者が宗教概念の没骨化の道を切り開いたのだった。

宗教は歴史の所産であって、人間文化の脱宗教化も歴史の必然的な方向なのである。その事は宗教が保ってきた貴重なもの

が失われる事を意味するどころか新しい歴史の中でそれらの全面的な開花を約束する。歴史のこの社会科学的進行からして、目をそらしたとえば、「市民宗教」などという観念を作りあげたりすることは、宗教と政治の民主的な関係を破壊し、宗教そのものをひき歪めて、人間文化の発展を妨げることになるだろう。

H・プレスナーの人間学と宗教

谷 口 茂

一九二八年は人間学の誕生した年であるとされる。マック・ス・シェラーの『宇宙における人間の地位』と、ヘルムート・プレスナーの『有機的なものの諸段階と人間』とが出版されたからである。後者は、高名な学者の最後の著書となつた前者の評判の影に蔽われて、當時ほとんど無視され、再版もようやく一九六四年である。だが、「人間学序説」と副題のついたプレスナーのこの本は、シェラーの試みが、自覺的な人間学を標榜しながら、人間に於ける破神と生命(衝動)の二元論的枠組みを脱けでることができない限り、やはり旧い理性人間学の系譜に属しているのに比べて、伝統的二元論を克服することが研究の出発点であると序文にも述べているように、眞の意味での新たな人間学の初名乗りである。

プレスナーは、自然科学と哲学との間の深刻な緊張を止揚し、

とくに生物学と人間論とを哲学的に総合しようとした。そのため彼は、人間の本質特徴を示す概念として従来用いられてきた、理性とか精神という用語を使うのを避ける。これらの代りに、彼は、人間を有機的なものの全段階のなかでの一段階として把握することのできる新しい一元論的な概念を見いださなければならぬ。彼が定めた基本的觀点は、非生物であれ生物であれ、一つの物体が環境のなかでどのようなふうに位置を占めているか、もしくは環境に対してどういう姿勢をもつてゐるかという位置形式 (Positionalität) への問題関心であった。そこで彼は、非生物と生物との比較から始めて、植物、動物、人間のそれぞれ固有の位置形式を特徴づける。それによれば、人間はまず生物として物体的身体であり、動物として内的生命または心を物体的身体のなかにもち、人間として自我という眺望点を物体的身体の外側にもつ。人間とはこの三重相を統一的に生きている存在であるが、人間の本質特徴は、位置形式のこの脱中心性 (Exzentrizität) にあり、これがあらゆる特殊人間的行動の基礎なのである。

この脱中心性に基づいて、プレスナーは、人間のすべての行動を根底的に支配している三つの人間学的根本法則を主張しているが、宗教論として興味深いのは、その第三の「ヨートピア的立場」の法則である。ヨートピア的立場というのとは、脱中心性の究極的な表われにほかならない。つまり人間は、脱中心性のためにどこにも確たる立場をもたないのであり、本性的に根無し草なのである。だから人間は、私の立つ確たる場所を教え

よと叫ぶ永遠のアルキメデスである。このように脱中心性が運命づける人間のヨートピア的立場という逆説的事態は、人間の存在の虚無性の開示であるとともに、人間を最終的に支える世界根拠、絶対者、神への問い合わせの立度である。しかし同時に、脱中心性は自己の立場の最終的な固定を許さないから、固定されやしないやそれは廃棄されなければならない。

「たしかに人間の立場に對向して絶対者が立つてゐるし、世界根拠は脱中心性に均衡をもたらす唯一のものである。しかしながら脱中心性の真相、実存的逆説は、まさにそれゆえにそれと等しい内的権利をもつて、完全な平衡と、この関係からの逸脱を、そしてそこで絶対者の否認を、世界の解体を要求する」というところにあるのだ。^注

人間の本質特徴としての脱中心的位置性格は、そこから導きだされるヨートピア的立場という法則によつて、人間になぜ宗教があるかを根拠づけている。たしかに脱中心的位置性格といふのは、経験科学的には検証しえない形と上学的的理念であるが、一種の作業仮説として、宗教現象の解明のために役だつちうると思う。

注 : Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, 3. unveränderte Aufl. 1975. S. 346.

宗教的情操の教育と文学

家 塚 高 志

第三十三回の本学会で、宗教的情操の概念規定及びその教育との関係についての私見を述べた。それについて宗教的情操教育の方法の問題を論じなければならないが、今回はその一つとして、文学利用の問題だけに限りたい。

宗教的情操の教育に役立つ文学としては、一般的には所謂宗教文学があげられるが、宗教文学の範疇に入らず、一見宗教と無関係にみえながらも、実は宗教性をもち、宗教的情操の教育に非常に有効であると考えられる作品がある。私はこのような作品のよい例として、山本周五郎の小説をとりあげたいと思う。亡くなつて十年を経過した今日、山本周五郎の小説はなお多くの人々に愛され、その評価は高まる一方である。研究も数多く発表されている。しかしその宗教性に注目したものは殆どないといつてよい。彼自身特定の宗教には、無関係で、信仰告白や宗教的行動は全然なく、作中人物も宗教とは関わりをもたず、宗教者を主人公にした作品は全くない。最後の作品『おごそかな渴き』で彼ははじめて宗教の問題を正面からとりあげようとした点、他に宗教への志向があつたことは明らかだが、執筆途中で亡くなり、遂に彼の宗教観はうかがい知ることのできないままに終つた。彼の作品の宗教性が特に問題とされていないは当然であろう。

しかし山本周五郎の作品にみれて、生きがいや生きる意味を発見したり、人生觀が変るほどの深い感銘をうけたという事例は数多く、私自身も学生に読ませて、そのような感想を何度も聞かされている。彼の小説の与える感動は、単なる具体的な生き方の指針というだけではなく、もつと根源的なものと関わっているといえよう。私は、前の学会で形式的な規定を行なつた宗教的情操の具体的な諸相を、彼の作中人物にみることができると考へてゐる。この点に私は山本周五郎の作品の宗教性を認めることができるとと思う。

詳しい分析は省略して、結論的な要点だけを述べる。例えば『ちくしょく谷』の主人公は、普通人の限度をはるかにこえた形で敵をゆるしている。そのゆるしには限界がない。また『さぶ』『かあちゃん』『裏の本戸はあいてる』等の主人公の代償を求める他人のためにつくす行為は、無限といってよい人間肯定の態度と共に読者に深い感動を与える。また『橋の下』その他の作品には、人生への洞察、生そのものの受容がみられる。

更に『おかよ』にえがかれた自己犠牲、『花筵』、『虚空遍歴』、その他の創造への努力、『栄花物語』『正雪記』『天地静大』等の多くの作品にみられる運命の受容など、いずれも宗教的情操の表現形態とみることができる。また『虚空遍歴』の主人公のあくことなき理想追求の努力は、まさにデューアーのいうレリジアスな態度そのものといえよう。一方『赤ひげ診療譜』、『もみの木は残つた』、『栄花物語』、その他の作品の主要人物には、

オルポートのいう成熟したパーソナリティの特徴をみると、
がで、彼等はいずれも宗教とは無縁の人間であるにもかかわ
らず、その行動原理に宗教的なものをうかがわせる。

山本周五郎の作品の基調には、いのちへの畏敬という宗教的
情操の中核ともいべきものが、特に死との対決において強調
されていて、彼の長篇から短篇を含めて数多くの作品にそれを
指摘できる。

以上、彼の作品の宗教性を示すいくつかの例をあげてきたが、
このような人物像はともすれば現実をはなれたそらぞらしい
ものとして読者の興味を失わせることが多いのであるが、山本
周五郎の筆力はみごとなもので、創作であるにもかかわらず、
大きな実在感をもつて読む者に迫つてくる。人間としてのある
べき姿、自己実現の目標として、読者に深い全人的な感動を与
える力をもつてゐるのである。

『ベオウルフ』の思想的背景

堀 哲

『ベオウルフ』は英文学史上、最古のそして最高の英雄詩の傑作とみなされてきた。アングロ・サクソン族がブリテン島に渡来以前、すなわちまだ大陸に住んでいたころから吟誦歌人によって口承されたものであるが、筆録されたのは八世紀半ばごろと推定される。その間、時代の流れとともに追加挿入が行なわれ、内容にわたっても相當に潤色が加えられたが、大別して二部よりなる。第一部は主人公であるベオウルフの青年時代を扱い、荒地に棲んで住民を襲うグレンデルという怪物とその母親を征伐するという筋であり、第二部はそれから半世紀後、年老いたベオウルフが火を吐く竜と格闘して共倒れるとなるという結末を導いている。いずれも住民の敵であり、地獄の悪鬼とみなされる魔物を倒すことがライトモチーフとなっている。

面が顕著である。

古い時代には民族の結束を固めるのは宗教であり、その宗教の根源は神にあつた。キリスト教が異教徒を伝道し改宗させるため、もつとも肝要なことはこの異教徒の信奉する神への対策であつた。イングランドにキリスト教が入つてきただとには、この島の住民であるケルト族や定着を進めていたアングロ・サクソン族は、それぞれ固有の宗教をもつてゐたのであるが、やがてこれらの宗教の神々は悪魔に仕立てられる運命にあつたわけである。もともと英語の *demon* や *devil* のような語は、ギリシア語の *daimon* に由来し、超自然的存在とか精靈を意味するものであったが、キリスト教の発展にともない、キリスト教

させ、キリスト教時代の規範を示している。

『ベオウルフ』が形成された八世紀当時のイングランドの状況は、大陸から移住したアングロ・サクソン族が定着はじめ、諸地域に国家的統一が息吹き、また六世紀末ごろから布教をはじめたキリスト教が教権を拡大するために王権との結びつきを策していた過渡期といえよう。やがてキリスト教はイングランドの国是となり、その後数世紀にわたつて他の宗教を「異教」として禁止し弾圧を加えてきた。そのため文化のあらゆる面にキリスト教が浸透し、異教的諸要素は解体し消滅するか、骨抜きにされてキリスト教に吸収されるか、または反社会的な存在として悪の対象ないしは権化にされるか、以上三つのうちのいずれかの途を歩まねばならなかつた。『ベオウルフ』の場合は、この三つの要素のいずれをも含んでゐるが、とくに第三の

世界の悪の権化である *Satan* と同義に扱われるようになり、邪悪の存在となつた。もとより住民たちはキリスト教という新宗教に対し、一挙に改宗したわけではなく、むしろ長期間にわたつて反抗し、抵抗してきたので、そこには在来宗教とキリスト教との併存ないしは複合の段階がかなりあつたようである。当初は異教徒を大量に改宗させるための方便として、古い宗教の儀式の行なわれた場所の跡に教会がたてられたり、さらには異教の神殿そのものを使用した。ペーダの『英國教会史』によると、一つの教会の中にキリストと悪魔との両者に捧げられた祭壇が設けられていたが、ここで説く悪魔とは異教の神々を指していたのである。しかし「ねたむ」神としてのヘブライ的一神教は、こうした状態を長く許しておくれはなく、やがてはテオドール大司教の『聽罪規定書』にも盛られているように異教の神々を激しく非難するようになつたのである。

このような状況において、『ペオウルフ』はキリスト教が異教徒であったゲルマンの一派であるアングロ・サクソン族に対し、浸透して行く上の過渡的ないしは橋渡し的な役割をにならう一つのモニュメントであったといえよう。

渡辺海旭の宗教思想

芹川博通

仏教に接し、仏教の研究を通じて、かなり早い時期から大乗仏教との接近がみられ、大乗仏教こそが彼が求める宗教であり、行為を決定する「世界像」となつてくる。「大乗仏教が諸宗教の中で最も徹底せる、又普遍的なる宗教であることは勿論であるが、此れ又現代文化、若しくは新時代を造るに對して、最も必要であり、又意義のあるものである。」と言ふのも、彼の宗教思想が、つねに、社会や国家との関連において考えられていくことに由来する。ここで彼の宗教思想の特徴を一言で表現するならば、それは「大乗仏教の精神」である、と言ふことができる。

「大乗仏教の精神」と同義語として、渡辺は、「大乗教」の精神とか「大乗精神」「大乗主義」とかを使用することもあるが、いざれにしてもそれらは、彼の仏教観とりわけ、大乗仏教観であり、そこから導き出されたものが「大乗仏教の精神」と言うことになる。渡辺は「大乗仏教の精神」に種々の視点からアプローチしているが、大別して、次の三つのものが考えられる。

その第一は、「上求菩提、下化衆生」の精神であり、これによる「淨仏国土、成就衆生」の理想を目標とするものである。「上求菩提、下化衆生」とは大乗菩薩の行、すなわち菩薩道のことであり、この言葉は『摩訶止観』などに出てくるものである。「淨仏国土、成就衆生」とは、仏の国土を清らかにして、人々を済度すること、換言すれば、理想社会を建設することであり、その目的は衆生の済度であるが、渡辺は「世界及び人類

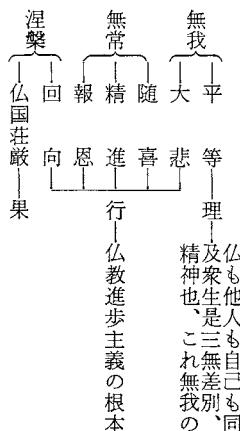
をして、純淨なる世界と円満完全なる人類にせんとすること」で、「外面的には淨仏國土であり、内面的には成就衆生であり」、この内外の「改造」を意味する、と説明している。これは『般若經』『維摩經』『法華經』『華嚴經』などに説かれている思想である。

第二は、「大乗仏教の精神」を(一)利他主義、(二)寛容主義、(三)

形式主義の打破による精神主義、の三つで表現している。利他主義というものは、「自利を捨てて利他の精神に働く處に現代文化の眞の意義がある。宗教も哲学も単に自己のみの進歩であり解脱であるならば何の権威もない。利他的であり社会的である處に眞の生命がある。」とか、「自利を捨てて利他を先になさんとするものである。」とか、さらには、ジャーダカの焼身の例などで説明がなされている。この利他主義の仏教教義的基礎としては、慈悲の思想が想起される。寛容主義は不寛容主義、無寛容主義に対峙させており、「大乗仏教には國もなく境もない。平等なる寛容主義である。」「仏教は批判ある寛容的態度を有するものである。」と説明している。他のところでは、寛容主義の代りに包容主義という言葉を使用している。最後の形式主義の打破による精神主義を「形式に囚われることが現代文化の弊害である。囚われて居ると云うことが現代の文化の欠陥である。労働者が其の立場に囚われ、資本家が自己の名に囚われる。此れ形式主義である。仏教は、衣や袈裟は其の伝道の方便であつて、実際の精神には僧もなく、俗もなく、寺もなく、家もない。規則や儀式は末の事であつて、其の根本は精神主義である處に

仏教の命がある。」と述べ、これら三つのものの基礎が菩提心であり、菩提心を四分すると四弘誓願となる、とする。「大乗仏教は實に此の利己主義を嫌い、独善主義を排し、無寛容主義を去り、形式主義を否定し、眞に人生をして相互救済の光明の生活を営ましむる力がある」と言うのである。

第三は、仏教の根本教義（三法印）からの体系化したもので、左の如くである。



「此の如く、平等主義の無我と、発展主義の無常と平和主義の涅槃とによつて大乗精神が表わされて」いる。

以上のように、渡辺海旭の宗教思想はその社会性、あるいはその社会的性格に特色をもち、「大乗仏教の精神」は「淨仏國土、成就衆生」の理想想への精神的な、あるいは内面からの「改造」のための宗教思想であったのである。

身体の問題

田中英三

第二部会

身体の問題は多くの角度から採り上げられて来だが、特に近世以降は精神との並行や対応で考えられた。この基礎には、対応する身心を別個のものとする見方がある。その考え方の源の一つはやはり創造の問題——人間が土の塵で造られ、命の息を吹き込まれた後で生きた者になつたという身体と精神の別個の造られ方に結びついている。身後の区別を実体論で考えるとデカルトのように二元論的になるが、両者の結合に人間を捉える必要上、彼も結局は交互作用を認めねばならなかつた。しかし *glans pinealis* という身体と *anima rationales* という精神はやはり別のもので、もし前者を精神の座席とする意味を強調すれば、精神は物質化されて逆に身体の意味を捉え難くしてしまつ。ベルクソンはこれを打開しようとしたが、その前に身体の意味を改めて検討しておきたい。一般的に言うと世界の中に在る我々が身体を問題にする時、ベルクソンも言つたように、それに関する知対を特に他から浮び上らせて切り取る必要がある。これは身体に限らずどの対象も、常に世界という存在連関の全体の内に位置を占め、連関を抜きにしては問題にできないことを暗示している。その場合まず精神は世界を表象してゆかねばならないし、この中で身体も一つの対象として精神に見えるもの、「見られるもの」になる。けれども見るという働きをする精神の存在は何に依拠するか。ここに身体の第一の意味——凡そ存在連関や連関的に存在する対象を精神が表象し得るのは、身体を通すことによってという意味——がある。身体はもともと世界といふ存在連関に連なり、他と影響し合いながら相互に関連していることの中に自己の位置を持つ。この連関を精神に開示し成立させるものは、連関を表現している身体である。世界を表象し、対象を見る精神を精神として存在させるのは身体である。身体は一面で精神に見られるものであつたが、他面では関連する存在の全体を精神に見させ、世界を見得るように精神をさせている。このことは更に身体の持つ二つの性格に注目させる。(一)身体は、世界を見る精神の視点——存在連関を見させる精神の目——になる。連関の中に位置を持つ身体は、身体を通してといふ一定の方向から、精神に世界を見させている。これと直結して、〔二〕今の精神から世界への方向を反転させ世界から精神への方向で見ると、身体は世界のシンボルと考え得る。精神にとつては、身体が存在連関の地平を切り開く世界的意味を持ち、身体を通して世界は透視され、かつ凝縮されて出て来る。視点とシンボルの二つの性格を既述の事柄に組み入れると身体は、対象を存在連関的に見る所へまで精神を連れ出す、そこまで精神を押し動かして来るものと言える。それは、精神自身を連関の中に位置づけ、これにより連関的においてある対象やその全体が精神に見えるようにする意味で、身体が精神の支点になつていることである。精神に位置を持たせる身体と結びつかないと、精神は現実的な *microcosmos* とは言えぬ。そこで身体は精神

の実在性の微標であり、精神の眞の座席になる。精神を本来的に確立し存在させる場が身体である故に、身体を離れた精神は、世界を見るものになり得ないし、自分の在り所も失なつてしまふ。このように精神が存在連関の秩序からの脱落者になり、自己喪失しないめには、繋き留める身体が必要である。さもなくば精神は存在し得ないし、働くこともできない。身体なき精神は彷徨える遊離した精神となる。身体と一切の係りなき純粹な精神は神だけである。被造物は身体を世界と座席として、身体と結びついた精神である。この身体が存在連関の中で他者と関係的に影響し合い、また身体自身の運動的な位置の変化に伴う関係の変化によって、我々は数多くの対象に対する精神の表象を前進させ、展開させることができる。新たな対象への志向とか、同じ対象の細部への洞察は、それによって可能になる。

絶対無と宗教

田辺正英

絶対無は本来仏教にその系譜をもつ言葉であることは『神と絶対無』(西谷啓治著)に指摘されているが、その他にも久松真一博士も絶対無を「東洋的無」「主体的無」「能動的無」と呼んで日本における仏教の本質を示すものとされる。ここでは専ら西田幾多郎博士と田辺元博士における絶対無を問題としたい。それらの絶対無の相異や仏教を含めた宗教への関わり方を若干

捉えてみたい。

西田博士の最後の論文といわれる『場所的論理と宗教的世界觀』においては、宗教は価値の問題ではなく、我々が自己の自己矛盾的存続であることを自覚したときに、我々の存在そのものが問題となり、宗教の問題が起つてくるとされる。そこでは一般者の自己限定とされた自己が永遠の死を自覚することにおいて、絶対否定に直面せざるをえない。そこに絶対無の自己限定としての自己が、絶対矛盾的自己同一において絶対無になることが必要とされるのである。

従つて西田哲学における絶対は、極めて宗教的なものである「絶対矛盾的自己同一的場所の自己限定として、場所的論理によってのみ、宗教的世界というものが考えられる所以である」とされる。それゆえに宗教的信仰は我々の自己の立場を絶対の無において絶対的転換をしなければならず、我々は自己の本源に帰ることにおいて、眞の自己になるのであると考えられる。

我々の自己と絶対者との関係は逆対応的関係として捉えられるが、このことは、我々の自己が生命を脱して不生不滅の世界に入ることを意味するものではなく、逆に、最初から不生不滅であり、今即永遠である自己がどこまでも自己自身の本源に還帰することを意味する。西田博士はこの「無の自覚的限定」をさらに、「私の絶対無の自覚的限定」というものとの解説を加え、「私の絶対無の自覚」というのは、無論宗教的体験の意義をもつたものである。それは最も深い意味において宗教的体験の事実「いうことができる」とされる。これらの表現を通して現れて

いる絶対無は、いわゆる非合理的な宗教体験と深い関係があるばかりでなく、いわゆる自己そのものの無的主体の意味を荷うものであって、神そのものの悟りの内容とその論理を示していくものともいいう。西田博士は絶対無が神祕主義的に捉えられるることを顧慮して、自己の「場所的論理の立場においては、絶対否定即平常的である」とされ、「正法に不思議なし」の立場から、弁証法的論理の徹底において、絶対無の弁証法を展開する。しかし絶対無はあくまで宗教的に現成すべきものとして捉えられる点は、絶対媒介の弁証法を提倡する田辺元博士とは大いに相違していると考えられる。

他方、絶対媒介の哲学として、絶対無の媒介の弁証法を提倡する田辺博士は、西田哲学における絶対無を、神祕主義的と意識的に批判しながら、絶対無を相互媒介的な絶対否定の弁証法における契機的なものとして考えられる。それは、絶対否定を通して自己の本源に帰るものではなくして、あくまで現実において、理性の自律が必然的に行き詰り、自力の絶望的自己放棄したる懺悔を通じて、他力的に転換せられる絶対媒介の弁証法を考えることとなる。絶対無の自覚ではなくして、「懺悔の自覚としての懺悔道より外に私にとって哲学の道はありえない」とされる田辺哲学では、絶対転換せられた空有として、自らをただ絶対の否定的媒介としてのみ肯い、隨順的に自己を自然法爾に働かせる形式をとるのである。従つて理性の死復活の懺悔道は必然的に他力信仰に通ずる。ここでは、絶対無が絶対の矛盾分裂すなわち危機に現成して相対的有を復活せしめる大非即大

悲として捉えられるのである。そこで西田哲学における「自力的見性は大非即大悲の転換を直観的合一に近づかしめるものではないか」との疑問が、田辺哲学より發せられる。田辺哲学ではそれゆえに絶対無はあくまでも絶対否定における媒介契機であつて絶対無そのものの現成ではないと考えられる。

プラトンとメルロー・ポンティ

角田幸彦

プラトンとメルロー・ポンティの思索の跡を追つてみると、意外にこの両者は近いところに立っていると思われる。一つには見ることに徹していること、もう一つにはものがものとして生じてくる根源的な深さに思いを寄せていていること、この二つに両者は時代や民族性を超えて共鳴するところがあるようと考えられる。M・ポンティは『知覚の現象学』、『眼と精神』そして『見えるものと見えないもの』への思索の歩みにおいて終極的には「見るというこの小さな語の担う全て」を明らかにしようとしたのであった。知覚（それはいまだ科学的立場、意識中心主義を完全に清算できない段階の科学的 term にすぎない）の現象学から見えるもの le visible の存在論への深化が彼の畢生の思索の努力であった。見ることは身体による思考であり、見ることは身体を世界に貸すことによつてものの中へ迫ることとされる。見えないものとは見る者と見られるものがその上に

裂開し、浮き出でる深さである。プラトンも『ペイヂロス』や『饗宴』においてイデア（単に美のイデアに限らず）へ至る道は必ず美しいものを見ることから始まると言つてゐる。そしてイデアは輝き *rò λαμπρόν* [Sophist 24c] へやれる。イデアは M・ボンティの書によれば「この世の見えないもの l'invisible de ce monde 」であり、この世に住む、この世を支える、この世を見るものにする *φύση* [Le visible et l'invisible, p. 198] と考へるべきである。新カント派の解釈（理性の要請としての *Idee*）やハイッガーの解釈（Wahrheit が Unverborgenheit からの表象的真理 *Richtigkeit* へ駆逐される由發をプラトンのイデア論とする）よりも M・ボンティの「解釈」の方がプラトンの真底に正しく達してゐるようと思われる。それから第一の、ものがものとして生じてくる根源的な深みの明らめの問題（無論第一の点ともからんでゐるが）については、M・ボンティの肉 *chair*（『知覚の現象学』では身体 *corps* ）にとどまり、かかる身体なる概念はどんなに生きられた身体、現象的身体であつても、人間の側の自己自身の身体 *le corps propre* と言われても世界の身体とは言われることがないものやない（）とプラトンの場所 *Xερος*（『ティマイオス』における）と、う両概念が何か類縁性をその根底におこし、やつて、このように私には思われる。（しかも『知覚の現象学』での主知主義批判はプラトンには当然嵌らない）見る者と見えるものの転換性を支えているものが *chair* である。そしてこの物質でも精神でも実体でもない受肉した原理 *principe incarné* を表す名辞は

伝統的哲学のなかにはない。あえてそれを示すためには元素 *οὐρανόν, élément*（土、水、火、空氣）という古い名辭が必要である。ものが *il y a* … (Es gibt ...) とはかかる *chair* の裂開 *déniscence* と考えるべきである。また *chair* は全ての凝集を分離し、再統合し、支える一なる空間 *un unique Espace* であると考へねでいる。やえにこの *chair* は前述の四元素であるよりもむしろ四元素を育む場所（質料性をもつても直ちに質料ではない）に當て取ると考へられる。M・ボンティが先哲の批判並びに自己への批判を通して掘り起して彫琢していく *chair* の概念はやはり先哲の元素＝原理論の批判を通してプラトンが提出した場所の概念と深く結びついてゐると思われる。M・ボンティを考へていったとしやといろに M・ボンティをフランス風現象学から「救済し」、シヨンング（Wille ist *Ursein* ）といふ、実存の根底とし *Natur in Gott* を考へた）く、総じて人間主義を超えて原自然 *Φύσις* から人間を問いつめる正統な正統なヨーロッパの哲学へと高める可能性が出たよう思はるのは私の強奪付会であるが。

ホワイト・チャードと西田哲学における
神と世界との関係について

山 本 誠 作

西田は神と世界との関係にこそ、宗教の一つの根本問題があ

ることを、しばしば指摘している。私はホワイトヘッドと西田との、いずれも後期の宗教哲学思想において、神と世界とがいかに関係しているかの問題を、検討してみたいと思う。

この問題について、結論を先取して言え、両者において、神の世界とは万有在神教的関係において、把えることができるよう、私には思われる。ホワイトヘッドの思想に関して言えば、それを万有在神論として把えうることは、多くの解釈者の一致した意見である。他方、西田は、最晩年の論文『場所的論理と宗教的世界觀』のなかで、「私のいうところは、万有神教的ではなく、むしろ、万有在神教的ともいうべきであろう」と言っている。

では、万有在神論とはどういう立場であろうか。ある宗教辞典によると、この概念をはじめて使用したのは、K. C. E. クラウスである。彼は有神論と汎神論（万有神論）との綜合を企図して、すべてが神のうちにあるとの学説を、万有在神論と呼んだのである。

有神論においては、神は人格的実在者として、世界に超越する側面が特に強調される。そこでは、神は人間の罪をどこまでも糾弾する独裁者のイメージにおいて把えられる。それに反して、汎神論においては、神即世界として、神が世界に内在することに力点を置くあまり、神が世界のうちに解消してしまって、その超越的な人格的実在性が否認される傾きがある。有神論と汎神論にまつわるこうした一面性を否定し、両者をより高次の立場へと止揚し、総合統一することを目指す万有在神論においては、

ては、神は世界に内在しつつ超越する人格的実在者として、把えられるのである。

さて、神が世界に内在するというのは、弁証法論理を借用して言えば、神が自らを否定して、世界を人間をあらしめることである。神はかく自らを否定して、世界を、人間をあらしめつつ、人間の自己否定即肯定の転換行を媒介にして、自らを肯定する。こうした肯定において、神は世界超越的だといわれる。換言すれば、神は人間を媒介にして、自らを否定することによって肯定し、人間もまた神を媒介にして、自らを否定することによって肯定する。こうした神と人間との関係を、西田は「逆対応」とか「逆限定」という概念で把えている。神と世界とが contrasted opposites として相要求し合っている、とするホワイトヘッドの宗教思想も、もし弁証法論理を使って、突き詰めていけば、西田の立場と合致するのではなかろうか。ただここで留意すべきことは、ホワイトヘッドが頑固なまでに、弁証法論理を忌避している点である。

西田が「逆対応」という概念で意味しようとするのは、人間——彼はそれを個物と呼んでいる——は世界によって限定されつつ自らを限定するという仕方で、矛盾的自己同一的に、「世界の自己表現的形成要素」であるそのつど、弁証法的一般者としての神に触れている、ということである。ホワイトヘッドにおいて、西田の個物に対応するものが、アキュチュアル・エンティティである。それはそれ自身の世界において、被限定即能限的的に、「多を一たらしめ、一つだけ増し加える」ところの、

自己創造的被造物である。アクチュアル・エンティティの多い一への統合において、それは世界を自らの内に映すといわれる。そしてこうした統合の終息において、それは「一つだけ増し加える」ものとして、今度は逆に世界の内に含まれる。これが一から多へということである。すると、アクチュアル・エンティティは多から一へ、一から多へという仕方で、そのつど世界を自らの内に映しつつ、逆に世界の自己形成的要素として働くのであり、しかもこうした働きのいちいちにおいて、神と接しているのである。

宗教的経験と排他性

沼田 隆

真理の独占的所有を主張し、他宗教ないし他宗派を誤謬として攻撃する宗教の排他的態度は、宗教が非難される最大の理由の一つであろう。激しい憎悪にもえ、戦争をすらひき起こしたこの排他性は、宗教のもつ他の美しく聖らかな側面と強いコントラストをなしている。この説明に苦慮する問題について、多くの宗教学者や宗教哲学者は、両側面を切り離し、また切り離すべきものと主張して来た。しかし、純粹に靈的な真正の宗教性と、排他性をこのように分離することは、論者の理性的要求を満足させたとしても、生きた諸宗教にはあってはならないのではないか——むしろ排他性の源は、宗教の生命である宗教的

経験そのもののうちに認めうるのではないか——というのが、私の考え方である。一、三の例をあげると、ウイリアム・ジェームズやベルクソンやメンシングが最も真正の宗教として描いているものは、それぞれ観点の相違はあるが、いずれも排他性を知らぬ神聖な情熱に満たされたものである。彼らは等しく、排他性を教団や、同時に宗教集団でもある民族の团结要求や統率要求、すなわち人間の種族的本能に基づくものとしている。排他性の論拠についてメンシングは詳しく論じているが、その要点は、排他性は神秘主義的宗教には見出されず、予言者型の宗教に固有のものであり、その理由は、神秘主義的宗教が、絶対的な宗教体験は互いに共通性をもつということと同時に、その表現は相対的なものであることを知っているのに對して、予言者の宗教は、絶対的体験の部分的・相対的表現を絶対的命題と誤解しているからである、と言うのである。彼はオットーに従つて、いかなる宗教型態においてであれ宗教本来の真理であるものは、ヌミノーゼの現実性であると言う。しかし、このヌミノーゼの現実性の表現は、それ自体合理的必然性をもつものとして言われたのではないのに、それを論理的拘束性をもつ合理的・普遍的命題のように主張するところに、排他性は生じる。同様の批判はヤスバースにおいてより明確に展開されている。さて、以上のような議論はしかし、宗教的経験の諸側面を抽象化して把えるところから出発しているのではないか。宗教の眞の本質であるとされる「靈的生命」・「ヌミノーゼの現実」・「超越的現実」と、排他性とは、たんなる誤解によつて結び

つけられているに過ぎないのだろうか。しかし、たゞ歴史的諸宗教における排他性が、宗教的真理についての誤解や、その他要するに非宗教的契機に基づくものであり、従つて眞の宗教的経験は全く排他性を伴わぬものであると説明しえたとしても、そのような理性的要求を満たした宗教が、思想家のたんなる個人的信仰ではなく、まさに歴史的諸宗教における現実として確認しうるかどうかが、問題であろう。なぜなら、歴史的宗教においては、理性的要求に矛盾しないかどうかということよりも、それぞれの宗教的目的を表現することの方が、より重要だからである。排他性なき宗教への要求は、ショライエルマッハ一が批判したいわゆる自然的宗教の想定を通じるものではないか。この問題は結局、宗教的経験をどのように理解するかという問題に関わってくる。さて、私は歴史的宗教の中核をなすものは、ヌミノーゼの現実性でも「究極的関心」でもなく、それらを内包するところの靈的生命の経験であると考えるのである。この靈的生命はしかし、諸宗教において極めて個性的であり、諸宗教の基本的態度を決定している。有神的宗教のみならず無神的宗教をも、この靈的生命が貫いている。この靈はそれぞれの宗教の開祖に達すると信じられるところの、信者における心理的現実としてのイメージであり、一個人格がもつすべての契機——すなわち内面性・価値や認識・形姿——を含みうる。排他

宗教倫理における躍動と寂靜

菊 藤 明 道

ここでいう宗教倫理とは、宗教を背景としたいわゆる宗教的倫理ではなく、宗教そのものの倫理性を意味する。すなわち宗教は、単なる個人の魂の救済ではなく、あくまで「人間」の生活活動を中心とするダイナミックな文化現象であり、「人間生活の究極的な意味」を明らかにし「人間の問題の究極的な解決」(岸本英夫氏)^{〔宗教学〕}を志向するものといえよう。ここに、宗教は必然的に「人間」(和辻哲郎氏が言うように、人間は単なる「人」でもなくまた単なる「社会」でもない。「人間」においてこの両者は弁証法的に統一されているのである)の行為的実践にかかわらざるを得ないのである。しかし、そのかかわり方は常に世俗倫理の善惡理念と必ずしも一致するとは限らない。否、しばしば世俗倫理のそれを根源的に否定する場合があるのである。従つて、ホワイトヘッドの言う「宗教的信仰は倫理(ethics)によって批判され、倫理的承認を得なければならぬ」——その承認は文明人の倫理的直観(Ethical intuitions)によってなされるとする——といったものとは本質的に異なるものといえよう。世俗倫理が中心なのではなく、その世俗倫理の根底に光をあて一切の虚妄なるものを打ち破つて行くものが宗教倫理における本質的なものなのである。そして、それこそが眞に人間に救いと慶びと大愛をもたらすのである。

さて、宗教倫理が、かかる人間の全生命的活動の上にダイナミックに働くものである以上、その根源たる宗教的真理そのものにおいて常に生々と人間に働きかけるところの躍動的生命を認めずにはおれない。我々はしばしば宗教的真理の顕現体としての釈迦やキリストなど歴史の上に受肉して現出した聖者・教主について語るが、それは決して現象的生死において見られるべきではなく、まさに宗教的真理自らの躍動態として、生死を超えて常に人間に働きかけるものというべきであろう。釈迦やキリストの受肉は歴史的事実には相違ないがしかし単に歴史的事実として捉えらるべきものではなく、常恒なる宗教的事実として把握されるべきものである。宗教的真理は常に世俗の中に働くかずにはいないのである。

では宗教倫理としてとらえるということの意義はどこにあるであろうか。

さきに、宗教は単に個人の魂の救済を以て究極目的とするものでないことを述べたが、宗教的真理は本来普遍的働きをなすものといえよう。釈迦は菩提樹下に開悟した時、そのまま涅槃に入ろうとしたといわれる。然しその思いを翻転せしめ、利他教化の活動を決意させた経緯を梵天勧請という神話的表現を以て語るが、それはまさに宗教的真理が必然的に普遍的教化活動を行うものであることを意味するものといえよう。(法の常住性)また、釈迦の教法は出世間を目指すものと考えられるが、それは決して世間を離れた出世間ではなく、世界の中に世間を超える道、すなわち絶対的普遍性を見出そうとするものといえ

よう。生死の苦よりの解脱といわれるその若自体がすでに「人間」において見出される。五惡・十惡が語られ、縁起相依の法則が示される。仏教戒律やモーゼの十戒においても如何にそれが人間関係の問題として説かれているか明らかであろう。而して、人間の根源的罪悪性は世俗倫理における理性・知性を中心とする自己省察とは全く異なる宗教的ロゴスによつて明かされた人間の宗教的実存態とでもいべきものである。そして、かかる根源悪が宗教的真理自らの必然的働きのうちに転悪成善せしめられるのである。親鸞はそれを「獲得名号自然法爾」としての転悪成善として語る。それは世俗倫理の底に潜む一切の虚妄性を絶対真実なる宗教的真理の世界に翻転せしめることを意味するものであろう。そしてかかる翻転一本質疎外態としての人間が本来あるべきものを回復せしめることの世界はまさに寂靜の世界であり、一切の人間的はからいの無化される世界である。然しそれは決して単なる静的境位ではない。相反相剋相互破壊的動乱の世俗にあって常に生々と躍動し、しかも、常に寂靜なのである。

CARGO CULT と宗教学の問題

荒木 美智雄

CARGO CULT の問題は、宗教学に於て、かつては peripheral な分野の、小さな問題であったが、今や、宗教学の展開そのもの

に關わって極めて大きな影響をもつ中心問題の一つとして登場している。ハムンやウイリアムズ以来の研究は、数々して既に膨大なものであるが、V. Lanternari, P. Worsley, P. Lawrence, K. Burridge の最近の研究は、単に重要な Cargo Cult、あるいは新宗教運動の業績という意味をもつた種々なもの、一方で、東洋、西洋の、既にその評価に關して学界の同意を得て、いた歴史的な諸宗教現象の再解釈を促し (S. Isenberg, J. G. Gager, Jonathan Smith)、他方で、従来の Cargo Cult の研究を支えてきた學問的方法、立場そのものの根本的な批判、吟味、再編成を迫っている (I. C. Jarvie, C. Long)。

Cargo Cult をメラネシアで惹起している要素としては、当然、十五世紀以来の、西洋の文化的、宗教的イデオロギーに支えられた西洋の植民地支配が考えられる。しかし、根本的には宗教体験として理解されねばならない。

まず、世界の文化に普遍的な神話的モティーフである、「聖なる存在者」の回帰による宇宙、世界の更新へ、人間の救済への期待が指摘される (M. Eliade)。印人とその文化・宗教の到来は、土着民には、そのような聖なる者=先祖の回帰として、Mysterium Tremendum・Mysterium Fascinosum (R. Otto)、或は、宗教的「力」の体験 (Van der Leeuw) であり、儀礼化によって常態化され積極的に摂取された。印人にとっては、「接觸」には、そのような宗教的意味はなく、西洋と土着の關係は始めから非連続である (C. Long)。土着社会は、その文化の中心を奪われ、西洋の科学的、商工業の中心の周辺の一部に

置かれる。メラネシアの「同等」 (equivalence) や中心的イデオロギーとする exchange system が、西洋的交換の体系に支えられた新しい状況で機能せず、reciprocity の達成による人間の integrity の実現が不可能となる (Burridge, Mauss)。Cargo Cult の問題は、西洋でも土着でもなく、それ自身その両方がいなる環境で、如何に生きるべきかの問題であり、如何にして対立、境界を超えてその環境を理解できる統一にもたらすかの問題である (Burridge)。Cargo Cult の状況は、救済論的には「神の国の到来の遅延でも、予言がはやれたのでもない。神の国は到来したが、それは予期しない、具合の悪い仕方で」といふ状況である (Smith)。

Cargo Cult は圧倒的な西洋の歴史的支配の下で、Cult よる歴史の神話化の試みである。新しい状況下では、しかし、新しい神話的可能性が残されているとしても、古い神話の宇宙創造に還元することでは不充分である。そのねらいは、創造に先立つカオスにまで回帰することによって、西洋でもない土着でもない、新しい宇宙、新しい人間の創造であり、そのための、カオスへの誘いである。Burridge の予言者「Mambu」は非中心的、リミナルな暗闇の中や、経験的現実の多様性の中から断片的な諸々の要素を駆使して新しい創造を行なう仲介者であり新しい人間を代表している。

神話の Mambu (土着民の物語) はそのような宗教的指導者、Messiah, mythic reality である。それに比較して、歴史的 Manbu (Honker 神父の報告) はネガティヴな革命的アジテー

ターのイメージであり、historical reality である。前者は、非中心的・マージナルな地平で起っている。後者は、歴史性と規範性が疑われ得ない地平でなされていて、それ自身歴史的である。西洋の思想は歴史家の神話が接触の中で破壊されず、宗教的地平が閉された、それ自身一つの解釈である。

Cargo Cult の現象は、しかし、単に西洋以外の文化における非中心的・アノミックな状況を示しているばかりでなく、同様に、西洋の人間の諸科学に於ける非中心的・アノミックな状況を示している。それは、西洋による西洋・非西洋の疎外である。西洋の科学は、人間の生活の理解に対して、最早、充分な道具ではない。何らかの仕方で、学問の対象が Subject-Object として学問に関わることが必要である (C. Long)。日本の近代は二乗された Cargo Cult の状況がある。

エリアーデの「宇宙的宗教」について

池 上 良 正

エリアーデの近年の著作に「宇宙的宗教 cosmic religion」という用語が頻出する。具体的用例に即して判断すると、これはユダヤ・キリスト教を典型とする「歴史的宗教」に対置し、とりわけ古代オリエント地域に顯著な宗教経験の一類型と見られる。他方、原理的には宇宙を通して聖の示現を受け取るあらゆる宗教経験を指すことから、初期の著作を含めた彼の比較宗教学の

中心テーマと考ることが出来る。周知の如く、エリアーデはこの「宇宙的宗教」を支える「宇宙的構造」を、中心のシンボリズム、始源への回帰、反対の一一致、等々の具体的テーマとして表現した。これらのあるものは、多彩な宗教現象の意味を解明する有効な武器として注目されてきたが、かかる理論の個別研究への援用にあたって、その妥当性の範囲に疑問が挿まれる場合には、彼の「宇宙的宗教」の特徴を十分に見極めておくことが改めて重要な課題となる。

すでに初期の著作において、彼は宇宙を混沌^{カオス}および歴史^{ヒストリー}との対比において捉え、原型の反復を通して宇宙のリズムとの一体化の中に生きる古代人や未開人の姿を描き出した。『宗教史概論』では、いわゆる自然崇拜説が否定され、多様な自然的対象はヒエロファニーとして捉えられるのであるが、実質的には、宇宙的象徴体系の網目を通して顯現する絶対的実在との関係図式の中に整理されていく。これはまた、民族誌的資料等の素材の中から、一貫した宇宙論的体系を抽出する作業であったと見ることも出来よう。そこでは「宇宙的構造」が具体的モチーフ、筋書として提示され、その普遍性が強調されたのである。

彼の様々な著作を比較検討すると、「宇宙的宗教」を媒介として、古代人、伝統的文化人、およびヨーロッパの農民層などを、「宗教的人間」という理念的抽象的主体と結びつけんとする意図が窺われる。しかもエリアーデによれば、宗教経験とは人間の全体的存在体験であり、宗教的人間は「全人 total man」として規定される。それ故に、「宇宙的宗教」の首尾一貫した

体系の担い手も、究極的にはかかる全人でなければならない。

しかし、エリアーデが事例として取り上げた多くの具体的な資料の内容は、たとえば「聖なる石」の項に顕著に見られる呪術的迷信的関わりの如く、必ずしも全人の全體的存在を立証するものではない。結局、これらは一貫した体系からの逸脱、堕落として把握される。換言すれば、彼は局地的で発育不全なる

事象の奥に一貫した体系を想定し、堕落した断片を繋ぎ合わせることによって、局地化や堕落以前の筋書きを再構成せんとした。

この作業はまた古代的原初的範型に向って進められたと見ることが出来る。

そこでは「太古の純粹な直観」が語られ、「原初の啓示」が示唆される。すなわち、宗教的人間に対してコスモスをコスマスたらしめるものが聖なる絶対的实在であり、しか

も両者の関係の理念型は依然として古代に向って収斂している。かかるオントロギックな構図の中で、「宇宙的宗教」は單なる「オリエント的宗教型」といった特質類型を超えて、人類の

原初的かつ本質的信仰形態へと高まり得る根拠を見出すこととなつた。

こうした試みがその本来の有効性を發揮し得るのは、云うまでもなく、それが西欧文化の再生と活性化を目指す彼の「創造的解釈学」の射程に捉えられた場合であろう。しかし、これら宇宙的構造を担う個々の具体的テーマの普遍性に対する証明は、依然として文化論の枠内で精査すべき問題として残されてくる。

何よりも注意すべきは、普遍的一元化に伴う危険性である。たとえば、シャマニズム研究において批判を集めたエクスタシー

優越論——それに伴うボゼッショーンの意図的排除——についても、根本現象とされたエクスター概念に組み込まれた宇宙的構造に着目し、それを上述の如き「宇宙的宗教」の理念型に照らして見るならば、より理解可能なものとなり、またその問題性も明確になるとと思われる。

マスコミと宗教

—伝道媒体としての放送—

金沢俊之

一、若い媒体

印刷技術の発明によって文字の大量のコピーが可能となつて五〇〇年、これに対して放送の誕生から五二年しかたっていない。

日本の場合、このうちの前半は国家の統制下にあって、宗教団体が自由に使えるという状態ではなかつたため、各教団が、放送を布教伝道のための媒体として考えはじめてから一六年といふことである。

二、放送の特性

一般的に、次の特性を持つ。

- (1) 大量の情報の提供
- (2) 断片的情報の連続
- (3) 一方的提供

(4) 一回性

(5) 感覚的

以上を、受け手の立場からみれば、受動的、傍観者的になり

やすく、主体的に諸情報をまとめ、一定の連関のなかで再構成

するだけの余裕を失う恐れがある反面、受け手の求めるものが

強いか、たまたま送り手のそれと一致すれば、弱点はそのまま

長所となりうる上、放送には、活字媒体にないパーソナリティ

および場の雰囲気を伝えるという新しい機能がある。

三、各宗教団体の放送実施状況（NHKを除く民族ラジオ）

・十九団体（キリスト教系九、仏教系四、神道系一、他七）

・一二五放送局

・六二一本（週間あたり番組本数）

・三七二五分（週間あたり放送時間量）

四、放送内容（形式）

(1) ストーリー・トーク

カトリック教会「心のともしび」、神社本庁「朝詣で講話」、

生長の家「幸福への出発」、(ニュー・モラル「きょうもあ
りがとう」)

(2) 礼拝形式

太平洋放送協会「朝の光」、ホーリネスの群「光の小道」

(3) 音楽（オルガン・賛美歌）と説教

セブンスデイ・アドベンチスト「ファミリー・アワー」

(4) 音楽と話（ディスクジョッキー形式）

靈友会「デデとジュンコのインナー・トリップ」、玉理教

道友社「ノスタルジック・サウンド」

(5) ドラマ形式

念法真教「心のいこい」

五、各宗教団体の姿勢・経過

民放創設以来継続しているセブンスデイ・アドベンチスト、
獨得の姿勢をつづける神社本庁、特徴ある態度を保つ創価学会
について要点を述べる。

（セブンスデイ・アドベンチスト）「日常、現実にぶつかって
いる問題に『聖書の光り』を当て、本人に見せる。そして心の
世界に何かが起つて、聖書の勉強に入るきっかけを作ることを
めざす。（聖書通信講座、教会紹介、電話相談（接続））

（神社本庁）「教典を持たず、伝道宗教ではない神道では、説教
という手段だけでは効果は期待しにくい。ラジオ放送は積極的に
推進しない。テレビ、特にカラー・テレビの出現は全国的に
祭りを身近かなものとした。神道に『視覚』の占める位置は高
い。」

（創価学会）「人の心は与えられて動くものではなく、自分が
ら出発し求めていくものでなければ持続できない。その意味で、
信仰の問題は、対話・座談会を核としている。電波によって直
接入信に飛びつけようと思わないが、人類の平和を、宗教の分
野で追求する学会の活動を伝えるためには電波は有効。」

六、今後の方向

放送が、個々の受け手の心にどうかかわっていくか、番組制
作側のさまざまな試みと、これの反応を確かめつつ、流動の中

に、一つの方向を見出していくかと考える。

ヘーゲルに於ける宗教性

J・ヴァン・ブラフト

「精神現象学」までの若きヘーゲルは自分自身の生活の具体的条件、新らしい時代の子としてどのように自分を形成して来たキリスト教的伝統を生かし、それを自分のものにすることが出来るかという実存的問題から哲学したが、後に同じこの実存的動機がヘーゲルを一種の PANLOGISMUS へ導いたことも否定出来ない。それで、根本的に言えば、ヘーゲルを動かした動機を宗教的と言えるのか。

カトリック伝統の中に育った私の宗教に関する考え方を挑戦したところからして次の問題提起に導かれる。一、カトリック伝統と、二、現代とのものと、三、ヘーゲルの宗教性と、四、東洋の宗教性との関係はどういうものであるか。

「東洋の宗教性」からショックを受けたと言えばそれは主として次の三点に於いてなのである。一、宗教と知との関係がカトリックの伝統のそれと根本的に違うこと。二、仏教の立場からキリスト教が時として原始的と言われること。三、東洋ではキリスト教がよく二元論と思われること。そういう批判に前提される「統一」のアイディアはどういうものか、一体宗教的アイディアか。

時間の都合でヘーゲルと現代の問題やヘーゲルと東洋の問題をとばして、今度ヘーゲルより私の宗教思想への影響の点にみると、ショックと同時に一種の解放感もおぼえた。

解放感をおぼえたのは、次の様なところによると思う。一、スコラの宇宙論的範囲にかわってヘーゲルが主体性に重点をおくという点。二、永遠の秩序のかわりに人間の創造的な働きを強張する点、三、西洋のキリスト教神学に深く根をおろしている実体主義のかわりに關係そのものに重点をおいて、ナインブな二元論に打ち勝つような道を開いた点、四、キリスト教的諸形態を自立自在のものとして見るかわりに、それらを現実的歴史と結び付ける点、五、キリスト教を唯一の宗教と見るかわりに、他宗教を積極的に評価する手がかりをくれる点。六、三位一体を「それ自身として出来上った神の本質に対する外的追加分のようなものと見るかわりに、神の本質が三位一体の相関的生活に他ならないということを明らかにした点、などなど……

ヘーゲル研究より受けたショックを語ろうとすると、「神聖が侵された」とか「キリスト教の構造そのものに必要欠くべからざる一種の境界が超えられた」とか、又「無限に開かれたものがきれいに閉ざされた」とかいうような言い方を使わざるを得ない。換言すれば、ヘーゲルの根本的な狙い、志向はもはや宗教的ではなくて、彼が宗教をより低い次元へ還元すると決して言えないが、むしろ思弁的知に於いてヘーゲルが一層高い次元へ上げようとした。しかしながら、一方、人間的なものの中に宗教より高い次元があるという考え方こそ私にとってスキヤ

ンダルだつたし、他方、ややアリストテイクなカトリックの伝統からして「絶対知」というようなものを地上の人間的可能性として到底考えられなかつた。

フォイエルバッハの宗教論の一考察

北川直利

ヘーゲル研究を始めて以来だいぶ年月がたつて、その間私が見えて所々ヘーゲルと共通点を見せる仏教の教学の影響も受けたが私の立場は根本的にかわらなかつたと思って、皆様のご批判に——今非常に省略した形で——次の大胆なテーマを提供する。

一、ヘーゲルのキリスト教論には「思弁的暴力」とも言われるものが行使される。

一、徹底的「非原始化」と「非二元論化」によつて宗教が完成されると思われるが、そういう完成こそ宗教の否定に他ならない。

一、ヘーゲルは宗教を人類の終点地として表そうとするが、宗教とは本質的に個人と人類との「道」である。

一、ヘーゲルはキリスト教に於いて神と人間との完全な相互性や関係性を探究しているがキリスト教は本質的に無関係に基づく関係という逆説であつて、神のある意味での優先と人間の神に対する「尊敬するへだたり」なしにありえない。

フォイエルバッハの「新しい哲学」は、従来、「哲学」としての本質的新しさのみに関心が向けられてきた觀がある。しかし、「新しい哲学は宗教にとつて代り、宗教の本質を自己の内に含んでゐる。それは眞實にそれ自身宗教である。」と述べられてゐる点からも、「新しい哲学」は、彼独自の意味合ひをこめた一種の「宗教」でもあらう。ここでは、かかる視点から、「新しい哲学」の基本的性格を、特に「古い宗教」の対比において明らかにしたい。

さて、「古い宗教」の核心は、彼が「宗教の究極の、主観的の拠」と称したエゴイスムスである。(五一年度本学会研究発表要旨参照)彼のいうエゴイスムスは、人間における自我と非我の不可避的結合から生じる、人間独自の個体性を示唆するつまり、これは道徳的概念ではなく、生物的本能(非我)に根ざしつつも、ただ個体化・個別化してのみ発現してくる、人間化された自然的衝動を指す概念である。そして、このエゴイスムスによつて、人間は、類的本質と個との相即的関係を逸する。つまり、個人が、生命的危機において見られるごとく、自己の類・本質性・共同性にまで進み出ることなく、個別化された主觀性のうちで自我的願望を空想的に成就しようとするのも、その個人がエゴイスムスの主体でもあることに基づいてゐるので

ある。従つて、「古い宗教」の基本的性格は、エゴイスムスに駆り立てられる個別的自我の自己充足、絶対的肯定という点に認め得るであろう。

では、これに対応する「新しい哲学」の特徴は何か。その前提的理解として、「新しい哲学」に示されている「感覺論の原理」を概観しよう。

彼によると、思弁的絶対的哲学は「存在を自分に対立させるが、しかしそれは思考、自身の内部においてであり」、真に客觀的な存在にまで達してはいない。それに至る方途は、思考を司る悟性の外に求めねばならない。「この、我々の中であつて、思考とは異なる、哲学的でないもの」が、感性・感覺であり、彼は、これを自然性・客觀性的保証と見做す。

だが、彼は單なる感覺主義者ではない。なぜなら、「新しい哲学」は、たとえ感性に即さなければならぬにしても、「哲学」として当然、「その本質が、人間的本質である理性を抛り所とする」からである。従つて彼の目指したところは、「思考が直接的に、自己同一的に進行しないで、感性的直觀によつて中断されること」であったと言えよう。換言すれば、理性自らが、自己同一性を破り、限定化・相対化によって感性的現実性を受容していく過程そのものが「新しい哲学」なのである。

ドイツにおける聖者崇拜とその習俗

植 田 重 雄

世哲学の核たるデカルト的自我は、「考える」ということ、つまり知性・理性と密接に結びついたものであると明示されており、故に彼は、自我がそれ自身の内の非我から引き離される行程と、悟性の感性からの分離とが軌を一にするものであると考えているのである。

してみると、理性自身の限定化・相対化として捉えた「新しい哲学」の特徴は、同時に、自我自らの相対化という面からも読み直し得るであろう。つまり、「新しい哲学」が構想しているのは、自我がその基底たる非我へと下降しようとする無限の運動・志向といったものなのである。対象がその現実性において与えられるのは、非我の中にあり、このために、自我一非我の結合から生じる個体性に即して、自我は自らを限定し、相対化しなければならないわけである。こうして見ると、「古い宗教」の特徴が個別的自我の絶対化にあつたのとは対照的に、かかる自我の相対化・自己限定が「新しい哲学」の基本的性格であると論定できるであろう。

聖者となる以前、まず彼は家畜と犬の守護聖者であった。黄金伝説 (*Legenda Aurea*) によれば、マルチンは植物、火、動物などの自然の言葉の分る聖者であり、それについて多くの逸話を伝えている。ちなみに、彼は悪魔の存在を見分け、これを追い払う能力ももつていてといわれる。現在も十一月十一日マルチントン祭の日に牧人の姿をしたマルチンが村の若者とともに村境に立って、「狼よ出てゆけ」とだいまつを振り、鈴やドラムを鳴らして叫ぶのは、中世からの村落生活を発展させるものである。キリスト教の布教により異端とされた古いゲルマン信仰や習俗は、かなり姿をひそめたが、アルプス、カルバチャ山岳地方には残存している。それは自然靈、山靈その他の呼ばれべきもので、「カスマンドル」 (Kasmundl, Kaselmannlein)、「ゲムゼンの主」 (Herrn der Gemsen)、山男 (Bergmännchen)、山女 (Bergfräulein)、小人 (Erdmännchen)、異教の者 (Heiden)、野性人間 (Wild Leute)、神聖女 (Salige Frauen) 等々がある。これらは今は、童話、民話、伝説にしか登場しないものが多いが、かつては野性靈、精靈として活躍し、野性の動物の守護靈であり、狩猟者はこの守護靈 (乃至は守護神) の許可、恵みを得なければ、狩猟の動物を手に入れる事はできなかつたし、そのためにも厳しい捷を守ることが必要であった。キリスト教の布教後には、かつての守護靈 (守護神) は異端とされ、否定的消極的な面だけが強調され、いには民話などにその面影を伝えるだけになつてしまつたと思われる。

自然の守護靈に代つて、キリスト教においては、新たに守護

聖者 (Schutz-Patron, -Patronin) が登場し、野性の動物を守護する。その実例として聖ゲオルク (St. Georg) 崇拝がある。各地域がすべて同じであるというわけではないが、伝説上悪魔を退治したゲオルクは、野性動物の領域の保護管理をするに適しい聖者であった。聖ゲオルクの狩猟における崇拝と伝承はヨーロッパ南部よりもドイツ北部、エストニア・ラトビア、北欧、ボーランド、小ロシア方面に盛んであることも注目すべき点である。

十一月十一日の聖マルチントン祭は家畜を家畜小屋に入れて一冬の安全を祈るのである。この時、バイエルンのエッセンドルフの羊飼いの唱え詞を典型にあげよう。「いつも尊きマルチン様、若枝たゞさえ、沢山の杜松を、沢山の牛や仔牛を、沢山の枝葉を、沢山の乾し草をたまわれ!」と唱える。春が来て家畜を外へ出すとき (地方によつては三王礼拝におこなうところもある)、聖ゲオルク祭 (四月二十三日) が大体目安となつてゐる。その唱え詞は、「異教の者はわたしの年から追い出す、朝もう一度外へ出す、家の外へ出す、ペテロ、ペウロが外に来て走つてくる。」をとなえて、若枝で家畜を叩きながら祝福する。「異教」と悪しき山靈、自然靈、悪魔等々は人間の存在をおびやかす嫌うべき恐るべき惡の存在として同一視されている点も考えるべき問題があつろう。聖書においては少年といえども「天の父の許しなくば、一羽も地に落ちわざ」とあたわづ」 (マタイ福音書一〇〇三〇) と記され、強烈な神の意志の支配を認めなが

らも、歴史的現実には聖マルチンや聖母マリアその他の聖者が人間の文化力の及ぶ家畜や牧畜の領域を守護し、人間の手に負えぬ近付きがたい山や大自然の領域、野獸、狩獵獸の守護には自然の猛威を制圧した聖ゲオルクが管掌するという形態をとるに至っている。一口にゲルマン習俗とキリスト教は対立の様相を持つが、文化交替によって新しい意味と価値の変容が見られる。

R・N・ベラーの無と宗教

葛西実

ベラーには鋭い危機意識がある。ベラーの宗教研究は、現代社会としてのアメリカは根本から病んでいるという危機意識と不可分である。このような危機意識が、ベラーを社会学者としての社会の報道官的・技術者の役割に安住させず、しかも一人の父親・市民・教育者・研究者としての責任と課題をあいまいにすることを許さないのである。

現代社会の病状は、その中枢を冒されていると判断する視点は、ベラーの画きだす病状を理解すれば自ずから明きらかになると思われるが、しかしそれは宗教的視点なので厳密にはそれほど容易ではない。現代の病状とベラーは無関係ではないのである。自らも病んでいると言つても言いすぎではなかろう。この間の事状を知る為には、ベラーの個人的神話と公的神話の

第二部会

緊密なかかわりと相克を理解する必要がある。それはベラーの危機意識を生みだしている脈絡である。公的神話には二つの柱があり、一つは聖書の啓示であり、他は功利的個人主義である。前者はJ・ワインスロップの船上説教に古典的解釈が示され、歴史的には第一次・第二次の大覺醒運動として展開し、第一次は国家的共同体の創建にかかり、第二次は国家共同体の理念の強化に大きな役割を果たした。アメリカの市民宗教は聖書的メッセージの具体的でない手としての教会の宗教と同一ではないが、不可分であった。古いヨーロッパに対して、アメリカは新しいエルサレムであり、そこで実現すべき課題は、兄弟愛を原則とする一つの体としての共同体であった。このメッセージは、回心・契約・審判を通して聖書的啓示の原点を想起させたが、これはアメリカの理念—解放・憲法・自由—の誕生と純化に不可欠であった。

功利的個人主義がアメリカ社会の支配的原理として、聖書的メッセージと市民宗教の理念を骨抜きにしてゆくのは南北戦争以後であった。功利的個人主義の原理は個人的利益であり、その目的とするところは成功であり、その内容は富と権力によって計られる。産業資本主義経済の展開を通して、一部を手段とするその合理性は徹底し、激しい競争社会が実現することになった。この過程で貪欲と私的幸福が支配的価値となり、結果として聖書のメッセージの中核をなしていいる愛と公正の原理は否定されることになった。

これがアメリカ社会の崩壊であると明確に意識されたのは、

一九六〇年代であった。人種問題、ヴェトナム戦争、大都市の無法化、公害等は、アメリカの病状の容易でないことを如実に示したが、そのクライマックスはニクソンの選出であり、ニクソンはアメリカの現実であった。

このようなアメリカの公的神話の現実に対して、ベラーの個人的神話は喪失の物語——父、宗教、イデオロギー、子——として展開したが、一九六六・六七年に質的に、きわめて根源的な変化があった。その変化を喪失の信仰、或は無という言葉で表わしているが、それ以前は信仰の喪失であったとしている。この根源的変化は、アメリカの病状が意識された時期と重複しているが、このことはこの時期がベラーにとってアメリカの現実に直面する決定的契機の一つであつたことを明らかにしているが、しかしそれはあくまでも契機であつた。

主体的変化としての無は一体何を意味しているのであろうか。

第一に、自己・人間・社会の底にある深渊の自覚である。この深渊の直視に、ベラーは袋小路におかれたアメリカの突破口を見いだしている。第二に、自己理解としての宗教的自覚である。第三に、これが現実を危機的と判断する視点である。

この視点から宗教の多義性を類別するならば、第一に、深渊に生きる宗教、第二に意識的、無意識的に、産業化としての近代化を第一義としている宗教、第三に、未分化の宗教であり、マルクシズムは第二の類型と本質的には異なる。第一の類型においては宗教は一つであり、宗教的であることは人間的である。そこには普通的な和解・対話・協同がある。

アウグスティヌスの『告白』における
praesens として

小阪康治

アウグスティヌスの時間論は様々な角度からの研究が可能であるが、今回は『告白』の構成上の問題と関係させながら、同書における時間的問題を *praesens* を中心にして論じてみたい。ところは『告白』を十卷邊り、十一卷以降に分ける考え方や、『告白』における時間的問題を十一卷前後に限定して論述する仕方もあるようであるが、時間という観点からすれば『告白』全体にわたって時間的問題が語られていると思われるからである。例えばアウグスティヌスが自己の生い立ちから始めて、少年時代・青年時代と書き進めたこと自体に、すでに一つの時間が現われているのではないだろうか。このよんだ観点からみれば『再論』にもあるように (Retractationum lib. II. c. vi) 聖書についての部分である十一卷において *praesens* が問題となることなど、換言すればアウグスティヌス自身について語った部分では *praesens* はそれほど重要な意味を与えられてはいないことをまず注目すべきである。ところで『告白』全体において、やがてアウグスティヌスの他の著作において最も多く用いられる時間的用語は *tempus* である。*tempus* は過去形の、滅ぶるという意味で用いられる。一方で *tempus* は *praesens* の関係は (Confessionum lib. XI. c. xv) は述べられてゐる。創世記解釈ところ、時間がその本質的意味において問われる個所で *praesens* が問題になつてゐることは注意されるべきことである。

『告白』における *praesens* はりのまゝに位置づけて、次にその性格を考えなければならないが、そのために十一卷の例の有名な個所をもう一度検討する必要がある。 ; tempora sunt tria. *praesens* de *praeteritis*, *praesens* de *presentibus*, *praesens* de *futuris*. Sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video, ... (Confessionum lib. XI. c. xx) いの個所では 110 のいふが注意されなければならない。第一に de *praeteritis*, de *presentibus* de *futuris* が過去、現在、未来が名々複数になつてゐるといふのである。やがて時間が過ぎ去るものである以上、過去、現在、未来はそれどれ多くの時点を持っている。これに対してそれらを統合する *praesens* は単数である。しかし第二に注意すべきは *tempora sunt tria* がたゞふるいふのである。いの *tempora* は前後関係がいふて *praesens* のいふであるが、複数である。やがて *tempora* の場合 *praesens* は集合として複数なのである。単数の問題が小れないと云ふのは *praesens* が魂の延長 (distentio animi) として人間の側で體験されるだけだなべ、神の永遠の *praesens* がどう用例もあるかなどである。 (Con-

fessionum lib. XI, c. xi)」の場合 *praesens* は单数である。

」のよう *praesens* が *praeteritum* *praesens* *futurum* と並列的に用いられる場合と、魂の内にある集合体としての複数の場合、あるいは神の永遠の今もまた *praesens* で語られる場合があるのはどのような意味を持つのだろうか。第一と第二の場合 *tempus* と *praesens* の関係と基本的には同じであると思われるが、第二と第三の関係は次のように考えられる。*praesens* は魂の中にあるものとして今、今、と過ぎ去る瞬間という意味を持つと思われるが、しかしこの場合 *praesens* はつねに今まであることをまた注意されなければならない。すなわち「なる神」に對して人間が多として過ぎ去るとき (Confessionum lib. XI, c. xxix) その個々の *praesens* を構成しているのは单数の *praesens* なのである。永遠と時間の問題については様々な議論があるが、アウグスティヌスの *praesens* はこの問題に對して、一つの方向を暗示しているのかもしれない。

ゲーテにおける「透明」について

岸 田 貫一郎

それは「生命の永遠の公式」であると述べ、分極性の律動としての「眼の躍動性」(講述の部・三八節、三三節)を強調している。そして「われわれが自分自身の眼中に光と色彩を所有しているのでなければ外界にある光と色彩も認めることがないだらう」(序論)と言うゲーテは、生理的色彩、物理的色彩、化学的色彩と整然たる叙述を展開しているのである。彼の自然科学は現象に見入る観察と実験であって、仮説を実証するための、手段としての実験ではなかった。こうして対象に見入り、見入る過程に對象をして対象たらしめている主客未分以前の根源がゲーテに開けて来るのである。「それは広い意味で人間に、そしていのちに属する」とことである。ゲーテのニュートンへの反駁もここに由来するのである。

「光と闇とは『くわり』(die Trübe)の媒介により等しく対立關係をなしつつ諸々の色彩が展開される。しかしこれらの色彩はその相関々係によって自らの根底をなす共通のものを直接に指示する」(一七五節)のである。すべての生きものが生きている大気圏の「くわり」・「靄、蒸気、煙、渦巻く砂塵、霧、濃密な空気、雲、雨、雪など」に照應する「眼」は、「一枚の不均質な織り物」「薄膜」「田の細かい網織りのおおい」即ち「くもり」なのである。(「色彩論のための追補・二七」) 大気圏内の根源現象(Urphänomen)〈自己を放下して見入る眼において色彩が現象するのであるが、そこに現わになる分極性の律動、Urphänomen の Ur のはたらきにめざるのである。

ゲーテは「光と闇とは場を共有している。その場は空間であるの状態が与えられると必然的にそれの秘かな対立を現する。」

り、虚空 (ein Vacuum) である。……その場が透明 (das Durchsichtige) である。」(「週報・[17]」) と言つており、「色彩学史のための材料」の「アリストテレス」では、「デ・アニマ」第二卷第七章から引用訳述して「見えるけれどもそれ自身として見えず、色によつて見えるものを私は透明と名づける。」と言つてゐる。光と闇が大気圈内で生み出す「くもり」「薄明」へ自己を放下して見入ることにおいて色彩現象を見るのであるが、その「くもり」を「くもり」たらしめているのが「透明」である。見えるものは見えないことにおいて見える。しかも、見るのには「くもり」としての眼というものはたらきである。ものとこととが同時同所にはたらいてゐるのである。それが「透明」の「場」である。「場」は統一のはたらきである。「くもり」において「透明」が、「透明」において「くもり」が顕わになるのである。それ故、「くもり」は「純粹にして透明な『くもり』」であり、「にこれる透明」なのである。(一四六節) しかも「透明」は虚である。虚であればこそ光は光であり、闇は闇であり得る。そして「光でもなく」「闇でもない「薄明」(Dämmerung)・「くもり」に見入るさ中に「透明」が開けるのである。

薄明は薄明のままに、「くもり」のままに、"そこに" 透超の場が開けて來るのである。Urphänomen の Ur のはたらきである。はじめに「透明」があるのでない。「透明」は存在する実体ではない。非存在としてある。自存もない。虚である。光と闇、光と闇が生む「くもり」、それらをあらしめるはたらきそのものであり、「透明」のはたらきなくして闇もないのであり、色

もない、見る眼もないのである。同時に、「くもり」へ見入るはたらきなくして「透明」の場は顯わにはならない。相依相待のはたらきである。光と越が大気圈内において生む「くもり」即ち色彩の根渡現象へ入る眼に、色彩が現じ、そこに光と闇の共有の場、光と闇をあらしめる「透明」が開けて來るという、はたらきそのものにめざめることが本来の純粹な眼である。それは同時に本来的自己へのめざめでもある。「くもり」へ見入る自己放下がそのまま自己確立作用となり、それがそのまま自己放下のはたらきとなり、こうして分極性がその律動のままに深まり高まり淨まり行く動的生命は、「くもり」のままに、両極の律動をあらしめているはたらきとかかわりつつ、本来的ないのちへめざめて行くのである。大宇宙、全自然の呼氣・吸氣、いきの律動そのままが人間の生命圈に通い合う。宇宙のいのち、人間のいのち、生きとし生けるもののいのちは、分極性の律動、相依相待のままにはたらいてゐるのである。そのはたらきそのままが生である。生の分極性、自己放下と自己確立作用との相即相入のはたらきそのままが「場」である。「場」は、矛盾は矛盾のままに相依相待のはたらきのままに分極性を統一するはたらきである。「場」は時間であり空間であり同時に時空を超えた不斷にはたらく「虚」である。このことが「色彩論」では「光と闇の共有の場」としての「透明」なのである。全自然、あらゆる生命の Ur へのめざめへ不斷に努力することは「われわれの高次の精神活動についてもあてはまる」。(エッケルマンとの対話、一八二七年二月一日)

ゲーテは色彩論の「補遺」(Paralipomena)で次のように言つてゐる。「耳は壘、口は聲であるが、眼は聴くこともできるし語りもする。」と。「あらゆる新しい対象はそれをよく眺めるならばわれわれのうちに一の新しい器官を開く」(「含蓄深き一言にいたく励まされて」と言つてゲーテにあつては、主・客はそれぞの内部にあって合わせて一つである。一つであらしめるのは全然然のはたらきである。そのはたらき、呼びかけに自己を放下することにおいて、耳は口であり、口は耳であることもできる。しかし、眼以外の器官のはたらきが全然然のはたらきに呼応できないことがあっても、見る「眼」は全然然の開示に呼応して耳であり口であることができる。そこにおいて口であり得る耳のはたらきが絶え、耳であり得る口のはたらが絶えても、眼は耳であり口であり得る。そのような眼は、もはや單なる視覚器官としての肉眼ではなく、また單なる心眼でもない。

心肉以前の見るはたらきは、見るも見ないものはない。しかし、「見なき見処」のはたらきであることの中に、頭わになるのである。見る己はありながら自然のはたらきに應えつ見させられている己の眼が見る。そこでは、眼は己の眼でありながら己の眼ではない。そこに、光と闇の共有の場、光と闇をあらしめる「透明」が開けて来る。そのはたらきそのものにめざめることが本来の眼である。そのことが同時に本来の自己へのめざめでもある。論理的思弁の果てるところ、思議し得ぬ境地、思議を思議たらしめるはたらきを見る。否、見させられる「場」、ゲーテはそれを「透明」と言つているのである。(しかも「色環」内の「見る」ということにおいて)自己の眼であつて自己の眼でない、肉眼であつて肉眼でない、心眼でもない、もの・ひと・こころの絶えるところに、声なき声・音なき音を聽き、言葉ならぬ言葉を語り、「透明」のはたらきを語る、そのような眼をあきらかにしようとしたのである。本来の自己へめざめる眼もて、にこれる己の内奥をあきらかにしようとしたのである。本来の自己、「透明」へのめざめとそれへの不斷の努力をあきらかにしたのである。それは、とりもなおさず、個々の自然の單なる集計でない全然然のはたらき、全宇宙を貫くいのちのはたらきをあきらかにみる「眼光線」(Augenstrahl) (「ファウスト」第一部・九二三〇行) の解明でもあつたのである。

ブルトマン神学における世界概念の問題

—ブルトマンとハイデガー—

谷 口 和 男

周知の如くブルトマンはハイデガー哲学を自らの神学の存在論的基盤として積極的に受容する。その基本的な構造は次の通りである。

I 神学は存在的、哲学は存在論的であり、両者は絶対的に相違する。II 同時に両者には現存在分析における共通の存在論的実存論的構造が認められる。III さらに両者には、一方の

深まりが他方の深まりを招致するという一つの循環的な関連が認められる。

それではブルトマンによるハイデガー哲学受容の神学的または存在論的諸制約はいかなる所に見出されるべきであろうか。こではブルトマンにおいてキリスト者の基本的な在り方（これは倫理学の課題である）を示す *Was ist, als ob nicht* たしかも…ないかのように、一コリ7・29以下）非世界化 Entweltlichung における Welt 理解と Ent- が示す事態の解明を通して試論的ではあるが、その問い合わせたいと思う。

ブルトマンは世界を三重の仕方（a ギリシャ的把握、b 被造物としての世界、c 終末論的概念としての世界）で理解する。こでは神の知恵に対して自己を閉ざし、終末に向かって急ぐ、神に敵対する勢力、また「存在と時間」27章の「人」という意味での人間性としての終末論的概念が注目に価する。この世界に対する Ent- の関係は「超越」である。超越は「から」

「へ」「超える」という三つの契機を有する。からは「世とその諸力、世に転落してい人の不安から」で、これが「自由」そのものと呼ばれる。超越を生起させるものは「信仰」であり、その行く先は「愛」また靈に生きる事としての「神の創造に対する正しい関係」であると言われる。

ブルトマンのこうした世界理解に対してハイデガーの世界理解（特に世界内存在、環境世界、世界性としての有意義性と無意義性、この二つを根拠づけ、根拠律の根拠ともなる自由としての超越、Unwillen としての超越を生起させる超越論的意志

等々）は、もはや現存在分析や概念使用における類似だけではなく、ほぼ完全な構造的一致があると言わねばならない。しかしこの超越はハイデガーの転回において存在の贈与、存在に語り応じる事としての呼応（Entsprechen）となる。

超越から呼応への転回はブルトマンにあっては神の創造への正しい関係、靈に生きるという事態の問題となる。彼はこの問題を積極的に指示そうとするにもかかわらず、一たび内容が問われると *als Aby* しか語らず、その中に表わされる Nichts の関係（神学的には罪の問題としての）が主導的となる。この関連はより正確には、Nichts が Nichts として（隠された Sein の故に）明確化されると共に、逆に Sein が指示される、しかしこの Sein も再び Nichts へと差し戻されるという関連である。この時 Nichts の主導的とは Sein を語ろうとしている。Nichts へと差し戻されるという事態を意味する。それ以上ではない。

ハイデガーの転回を念頭に置き、この関連を見る時、この Nichts の主導的性格こそが彼を前期ハイデガーに近づけ、その構造までをも受容させ得た根拠であると言わねばならない。

また倫理学の問題に関しても、彼の Nichts の主導的（逆説的）性格こそが、彼の神学（倫理）で実存的ペトスは生まれ得ても、エトスとはなり得なかつた原因であると言える。

しかしこの逆説的性格が完全な逆対応ではなく、意味ありとされるのは、そこに何らかの呼応の関係が隠されているからである。

いりで M. Boutin が *ās/ob* に対し神の義認（罪人をあたが
る義人であるとみなし）の *ās* (als ob) を強調して関係性を強
く見るのは注目されて良い。しかし *ās* も *peccator justus*
simul が新しい資質を作るのではないと再び Nictus において
語られる以上、これらの試みはもはやブルトマン解釈の枠を超
えたものとなるを得ない。なお最後に *ās* で用いた *Sein*、
Nictus の語は *Onto-TheoLogik* としての形而上学的前提を持
つてはいない事をつけ加えておく。

マルティン・ブーベーに おける出会いについて

—特に「待つ」と「うらう」とに關して—

谷 口 龍 男

ブーベーは人間存在の根源的在り方を「人間が人間と共にあ
る」と (Mensch-mit-Mensch-Sein)、すなわち共存在としてと
くらべ、かかる根源的在り方にむかひて、「関係」、「出会い」、
「間」、「汝性」等の概念を基本概念としてみずから思想を展
開していくのであるが、ここでは「出会い」の問題を取り上げ、
特に「待つ」という点に中心をおいて論することにする。かれ
はこの点については、とりたてて詳しく論じてはいないが、し
かしそれを明らかにすることは、かれの『我』と『汝』の関係
の思想を解明するための一つのキーポイントになるのである。

ブーベーは「出会い」についての概念規定はしていないが、要
するに、出会いとは、かれにおいて、『我』と『汝』の関係、す
なわち、『我』と『汝』とが互いに向かいあって (gegenüber
とらわれのない、開かれた心で、直接的な関係を結ぶ相互的関
係である、と言つてよいであろう。では、出会いといふ出来事
はいかにして生起するのであるか。かれは言つ、「探し求める
ことによつては『汝』は見いだされない。」と。 (Ich und Du,
S. 18) 出会いとは、そもそも探し求めることによつてはえられ
ないと、いうこと、探し求められると、いうものではないと
いうことである。思うに、人間には、いつ、どこで、誰に出会
うか、ということは予測し、予見しえない出来事であるからであ
る。とすれば、この予測しえない出会いに対して人間の取るべ
き態度は、いたずらに出会いを探し求めるのではなく、いつ起
こつてもそれを受け入れられるように心の準備をしておくこと、
すなわち常に心を開いて出会いの生起を從容として待つという
ことであろう。出会いは探し求められるものではなく、身にふ
りかかるてくるめぐみなのである。ブーベーの言葉で言えば、
「恩寵」である。「探し求めるのではなく、待ち受けながら人間
はみずから道を歩んでゆくのであり、それ故かれはあらゆる
ものに對して從容とした態度 (Gelassenheit) でのぞみ、そして
それらとあれあう。」(a. a. O., S. 96) しかし出会いを待つとは、
出会いを期待することではなく、一出会いは期待の対象となる
ものではなく、人間のはからいの圈域外に存する出来事である。
一なんらの期待なしに、つまり、人間的はからいを捨て、した

がって出会いに対する執着から解き放たれて、従容として無心に待つことである。待つことは、その心においてみるならば、一切の執着から解き放たれて、従容として待つ長き心をいうのである。

「待つ」ということに関して、*"Gelassenheit"* という語が用いられているのも、かかる意味であろう。かれが「腹蔵なく」他者を受け入れるとか、他者に対して「心を打ち聞く」「胸襟を開く」とか、「とらわれぬ心」をもつこと、と言つて、いるのも、出会いにおいて、とらわれなき明鏡止水の心になることの重要性を説いているのである。そのような心において初めてわれわれは、他人間を対象——他者（「それ」）としてではなく、主体——他者（「汝」）として、一人格としてありのままに受け入れることができるのである。互いに他者を主体——他者として受け入れるということは、開けた心においてのみ可能になる。出会いは、まさに、このような主体と主体、人格と人格の関係の場面において生起するのである。バーバーが、『我』——『汝』の関係と言ふ場合、それは人格と人格の関係という意味で用いているのである。しかも、かれが、『我』——『汝』の関係は直接的であり、あらゆる仲介物がくずれ落ちてしまつたところにのみ出会いが生起すると言ふとき、かれは、出会いは、とらわれなき開けた心においてのみ生起するということを言つて、いるのである。こうした明澄な心で待つ時、いざ『汝』が私に向かい来たりて、私は即刻の時に、なんのはからいもなく素直に他者を受け入れ、他者の呼びかけに私の全存在をもつて応答することができる。ただ待つことがで

ある。あるいはこそ、出会いの瞬間を真に受けとめることができるのである。

パスカルの『パンセ』の断章 L 449 (B 556) について

道 脈 滋穂子

パスカルがその最晩年の思想を語つたと推定されるこの断章には、キリスト教の特性について極めて注目すべき内容が述べられている。即ち、キリスト教の神を、自然の光によつて (par la lumière naturelle) 、又は、自然的理性によつて (par des raisons naturelles) 証明することは、無益、不毛 (inutile, stérile) であり、この点キリスト教は他の宗教とは異なるのだといふ考えである。何故なら、パスカルに拠れば、自然のなかに (dans la nature) 神を見出そうと試みる者の多くは結局それに失敗し、『無神論』に陥るからであり、例え神を見い出したとしてもそれが、何故なら、パスカルに拠れば、自然のなかに神を見出そうと試みる者の多くは結局それに失敗し、『無神論』に陥るからであり、例え神を見い出したとしてもそれが、傲慢 (vanité) に陥つてしまつたところにのみ、神を見出そうとする自然学的証明も、自然の光や自然的理窟により神を証明しようとする形而上学的証明も、共に斥けているのはこのためである。これは確かに正統的な考え方ではある。だが、これが

「護教論」を目論んでいた人の発言であるとすれば、些か奇妙な点もあると急われる。何故なら、周知の如く、伝統的スコラ神学自体がアリストテレスの自然学、形而上学を基盤に神の存在を証明を行っているし、スコラ学を批判したデカルトの証明ですら、それとは別の新しい形而上学に依拠していたからである。又、スピノザ、マルブランショにしても同様である。これに反し、パスカルは、L 781 (B 242) の断章でも、▲自然の造化による (par les œuvres de la nature) ▷神の証明を有書無益なものとして斥けていふ。又、デカルトの形而上学的方法を▲無益、不確実、困難▽ (L 84, B 79) と評し、それに拠つて一旦は納得させられた人でさえ、一時間もすると△欺かれたのではないか▽と疑い始めるに違いない (L 190, B 543) と非難している。この様な神の自然学的、形而上学的証明が無益且つ不毛である事をパスカルに教えたのは、J. RUSSIER の指摘にもある通り、ポール・ロワイヤルの神学者達であったろう。この事は彼等の作品の中に前記のパスカルの主張と同様の主張が容易に見出される事からも明らかだが、しかし、そこにはそのような証明を認めているが如き主張も又認められる(注1)。しかも、ポール・ロワイヤル版『パンセ』では、神の自然学的、形而上学的証明が暗に非難されている様な断章は削除乃至改竄されているのである。例えば、表題の断章においては、自然の光、或いは自然的理由によつて神を証明しないと書かれている部分は殆ど削られているし、収録されている箇所にしても原文とは大いに異なる。これはL 418, B 233——所謂『賭の断章』でも同

様で、ポール・ロワイヤル版を読むと、パスカルは神の存在を理性によつて証明し得ると考えていたかの如き印象を受ける。又、L 781, B 242でも、神の存在の自然学的証明が聖書でも是認在証明を行つてゐるという事実がパスカルの真意以上に強調されている。彼等がそのための根拠とする聖書の章句は『ロマ書』一一20である。ポール・ロワイヤルにも影響を与えていたデカルトは、人間の理性によつて神は証明されると主張するためこの章句を利用し(注2)、一方パスカルは自然を通して神を認めた者は眞の信仰に到達し得なかつた事を強調するため、これを利用している(注3)。更に、L 463, B 243では、自然を用いず神を信じさせようとした初期聖書記述者達の方が後世の人々より賢明であったと述べているが、勿論この断章はポール・ロワイヤル版では削られている。結局、自然学的、形而上学的証明の不毛をパスカルに教えたと思われるポール・ロワイヤルが、時代の潮流に流れ、理神論を神に一步近付いた状態として認めている様であるのに対し、パスカルは終始一貫これを斥けているのである。これはパスカルの信仰が自然観察や形而上学的思索によつて得られたものでなく、厳密に超自然的なるものの所産である事を示す一例であるう。

[注]

(1) Cf. RUSSIER, Jeann.; La Foi selon Pascal, Paris, P. U. F., pp. 409-412.

(2) Cf. DESCARTES, René; Méditations, Lettre à Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée Faculté de

Théologie de Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Paris,
Gallimard, 1953, p. 258.

(m) Cf., Lettres à Mlle de Roannez, IV, Bibliothèque de la
Pléiade, p. 510.

Sein und Zeit の良心について

松 丸 壽 雄

『有と時』に於て現有の有は関心とされる。関心として現有の有を規定する「い」とが根源的な解釈であるといい得るためには、現有の有を前以って、その可能的な本来性と全体性と於て実存論的に明るみにもたらして置かねばならない。かくして、現有の本来性と全体性を証示す可く、死への有、良心が解釈される。

先づ、現有の全体性への問が立てられるか、否かが検討される。終末に達してしまった時、現有の全体に到達するとすれば、現有を、有るものとして有る全体として経験することは不可能である。終末は「終末への有」として、また全体性は「未だ＝無い」ということを契機として含むものとして、実存論的に解釈されねばならぬ。現有の終末は死である。従つて、可能性として、現有の有へ入り込んでいる限りでの死を分析することによって全体性への問が立てられることが示される。終末への有としての「死への有」は、死という可能性へと関つて有るこ

と、現有の全体的に有り得る」とくの問が実存論的に立てられる得るようになる。

いゝるで、死という可能性は本来的にも理解されなければならぬ。従つて、死への本来的有を可能にする実存論的制約を明らかにしなければならない。それは、可能性を可能性として持ち耐え、死を可能性のままで先き駆けして理解する「い」との可能性の内への先駆である。先駆は、死という最極端の可能性を可能にする制約として、現有の本来的な全体的に有り得ることといふ可能性を有論的な可能性として頗るに於て頭に於てはいられない。

それが為されるのは、「良心」と「現象に於てである。先駆する」といふて規定されている有論的の possibility としての本来的に有り得ることを、良心の喚び声は、最も自己的な自「」で有ることへ喚び掛け、而も最も自己的な仕方で負い目を負つて有ることへ喚び起し、実存的に現有それ自身からその本来的に有ることを要求しているとして、実存的に証すのである。この喚び掛けを理解することは、良心を「持せん」と「意志す」こととして覚悟性である。この覚悟性は本来的に自己で有り得ることを実存的に証するものであるが、それ自身の内に死への本来的有を藏している。ということは、本来的に有ることが実存的に証されたその証の内に、全体的に有り得ることも共に証されたことを示す。先駆は、覚悟性の本来性を可能にする故、覚悟性は本来的には先駆的覚悟性である。

以上の証の構造は、全体性への問が本来性へと導き、本来性

の証が全体性を蔽するという相補的関係にも似た、入り組み合ひを示している。それではこの錯綜構造は何を示すか。

負目的に有ることに於いて顕わになる無が、その本質、つまり無性に於て出会われずに、性格としての無なることとして出

会わることを示す。それは、現有の有の側に入り込んで来た限りでの無を、現有の有の立場から見ているために、深淵としての根有の根柢が蔽われ、単に無的な根拠になってしまつて、そのことから、有の立場を維持するものとしての意志が、無を現有の有の内に繋ぎ留めているものとして顕わになる。

この様な観点から証の錯綜構造を顧みれば、錯綜の所以の一端が解き明かされる。すなわち、全体性への間に於ては、死は可能性として持ち耐えられねばならぬ。さもなくば、現有の全体性への間は立てられない。可能性のままに留まる死は、有論的に企投し得ても、実存的に証され得ない。それ故、良心なる

現実の現象に証を求めるを得なかつたのである。可能性のままに留められた死としての無は意志によって有の内に繋ぎ留められているが故に、良心は意志的にならざるを得ない。つまり、覺悟性という意志の場に於て初めて、本來的に全体的に有ることが証されるのである。

宗教における理解について

——妙好人因幡の源左の場合——

松塚 豊茂

キルケゴーは、「理解と理解とは同一ではない」（『死に至る病』）と言つてはいる。この言葉は知と行との間の乖離を語るとともに、宗教における理解が問題を含んでいることを示している。この問題について、きわめて示唆的な実例、妙好人・因幡（鳥取県気高郡青谷町字山根）の源左（一八四二—一九三〇）を取り上げて考えたい。

妙好人とは浄土門仏教、特に、真宗の在俗の篤信者のことである。ところで、妙好人の場合、先ず最初に注目しなければならないことは、仏教の理解ということについて人間の自然的素質への絶望が貫かれているということである。「おらは字を知らんのが何んばよかつたか分らんがやあ」（『妙好人・因幡の源左』、百華苑）と彼は言つてはいる。しかし、このことは妙好人の偶然的制約によるのではなく、浄土教の源底に本質的に繋がるものである。その意味で妙好人は宗派内の学僧に比してアウトサイダーにどどまるのではなく、法然や親鸞の正統な後継者と言わなければならない。

法然は『選択本願念佛集』において、聖道門を闇て浄土門を選び、雜行を捨て正行を選び、さらに助業を傍にして正定業を選んだ。そこに展開されているのは分析論理であるが、選択の

主体が釈迦・弥陀及び十方の諸仏であること、つまり、超越の場において選択が成立していることに着目するならば、同一の人間的主体が選択の前後を通じて保たれているのではなく、同一性的・連続的・主体の切断がなければならない。超越者による回心が一挙に選択の論理構造を成立せしめたと考えられる。このことは自力向上的・理想主義的な行為と理解の絶対否定を、つまり、聖道門仏教を否定的に超えることを意味する。理解は、そのなかから絶対にとらえ得ないものを現わして来て、理解の自己同一性が破られるのである。絶対の自己否定においてはじめて真に理解も理解であると言える。

このことは仏教理解の場がどこまでも世俗に還されること、あるいは、世俗に徹するということが仏教の理解と別ではないことを意味する。妙好人はいわゆる世間にあるよりも一層徹底して世間にあり、世間を知っていた。源左は「おらは人の心を見ることが上手で、とってもよう見ますけなあ」と言つて、いるが、そういう世間知の根底には本質的には仏教の理解に繋がるような超越の場の開けがあつたと言える。すなわち、妙好人の場合、宗教的生は出世間と世間、聖と俗との両方向に同時に否定的に突き抜けて、しかもその突き抜けられたところが一つであるようなところで營まれていたのである。淨土への方向も

宗教的生がこのようなところで成立するかぎり、名号の領解、仏教の理解が彼の行住座臥であり、従つて、生活の全体が一瞬といえどもそれを離れなかつたのである。小谷ひでが源左の病床を見舞つた時、「お爺さん、えらからうがやあ。」源左「えらいこたあないだいや。蓮の花の上に寝さして貴つとるだけのう。」ここに職業ということの意味が變つて来る。彼の生業は農業であったが、それは労苦を伴う生計を得るための手段という性格を脱して、遊びという意味を現わすとともに、仏道修行とは別ではなかつたのである。「源左さんは、田仕事が済むと手を洗つて押し頂かれました。」ハイデッガーの言うように、現代の大きな特色の一つは脱神化ということであるが、妙好人における仏教の理解のなかには、世俗という意味と宗教という意味が新しくなるようなところが含まれてゐるということ、つまり、出家仏教から在家仏教への転換は宗教概念の変革を迫るような何物かを用意したということに注目するならば、妙好人の生き方は大きな現代的意味があると言わなければならぬ。

主客なき真如の科学

小田切 瑞穂

元来、科学は対象を選定することに始まる。今日の科学に於て選ばれる対象は、主として物体的実体 (corporeal substance) であるが、時には意識内容、表象 (presentation) など、所謂主教性が現われて来ることにほかならない。

観的なものの場合もある。

何れにもせよ、之等を考察の客体乃至客觀 (object) とし、之が依拠するところを改めて主觀 (subject) と呼ぶならば、科学はこの意味に於て、常に主客対立の下に行われる事となる。然しながら、かく定義せられた客觀、主觀の対立は、実は人間認識能力乃至認識成立の機構上想定せられたものに過ぎず、主として、いわば西歐的思考の所産であり、觀念論的欠陥丸出しの意見に過ぎない。

處で、かくして發達を続けて来た科学が、現今に至り全く行詰りの状態となり、殊に人々の信頼する理論物理学の如きは、実はここ半世紀に亘り全く誤れる路線を暴走し続け、今や脱線転覆寸前の有様である。それは、想像、仮定、演繹等、眞の科学にとって最も忌むべき觀念作用を無闇矢鱈に働くからである。抑々、理論物理学等といふものは、量子力学等の現象論を除き、殆ど存在論の課題に当面している。例えば、素粒子論、原子核理論等は其れである。従つて充分な哲学的反省と心構えなくして、果し得るものではないのである。

然るに、日通的生存乃至現象を対象として二千年有余の年月を発達し続けて来た斯界は、いつしか常識の延長路線上に安定化し、日常経験に根ざす常識の意外に觀念的迷妄なることに気付かず、更に抽象数学（微分積分学を含む）を過信し、現象記述専用たる可きその枠を越えて、存在の本質を誘導する目的の手段に用いたりして、全く乱暴、無見識の極みと云わねばならない。

かくして、斯界の行詰りは自繩自縛の事であり止むを得ないが、之を人間世界の問題として眺めるならば、決して対岸の火災ではなく、その対策に一刻の猶予もならぬ緊急事態と云わねばならない。處が一方、科学者の多くは、唯物論的見解を最高とし、一般宗教は固より仏教的乃至空論的見解をも、逆に觀念論とて蔑視し、之を撲滅する等、この意味に於ける社会の灾害は甚大である。

若き時代の筆者も、実は仏教のよき理解者ではなく、ひたすら科学の研究に専念して居た者である。處が宇宙に於ける原子核の生成発達問題と取組んだ當時、理論展開に深刻なる頓挫を感受し、猛烈なる反省の後に、"潛態論" と自ら命名した別流科学の端緒を擱むに至つた。爾来三、四十年の年月を専らこの成就完成に向つて精進して來た次第だが、玆に"潛態" とは、實に仏教の所謂 "空" 或は禪門の "無" に該当する」とが、今日明かになって來た。従つて"潛態論" を仏教用語で云うならば、"眞如の科学" 乃至 "色即是空、空即是色の科学" と呼ぶべきこととなる。なかには、まさか科学と仏教が合流する筈がないと、無下に否定してかかる者もある。若し潛態論の記述が記述に終るならば、それも一応尤もであるが、本来、潛態論とは不立文字の要請がある実体觀であることを附言したい。

筆者は潛態論に於て、伝統的数学は一切用いず、専ら没意識的記述に訴えて、実相実体の会得を策励している。従つて、それには主客対立に基づく理解は一切無用であり、記述乍ら、眞實真如に即している。かくして宇宙深奥の直視は潛態論によつ

て叶えられるとしても、決して過言であるまい。

筆者はかくして既に、上記せる如くいわゆる素粒子論、原子核理論上の重要問題を始めとして、質量、電荷、磁気、スピノ等の本質と其等の生成消滅を明かしたのみならず、いわゆる化學反応の真髓、平衡問題、触媒作用の本質、更に生物、生命の本体、遺伝問題等從來の科学によつて追究し得ざる問題を、多く解明し得た次第である。

創唱者的人格について

——その論理把握の問題——

水見潔

周知の如く、ベルクソンは静的宗教、動的宗教の二類型を区別した。兩類型は宗教社会学で言う從屬的宗教團、特殊的宗教團に概ね対応する。つまり静的宗教は自然成長的種族社会の伝統慣習の権威づけとして、種族倫理に從屬的である。動的

宗教では、一個の人格に表現された宗教経験が結合原理となるのであり、この経験が普遍的愛に貫れていたと考えられる以上、結合は理念的には全人類に開かれている。動的宗教の起點をなす人格とは、すなわち創唱者、預言者、宗教改革者等、普遍的感化力を持つた宗教経験の伝授者に外ならぬが、かかる人格は、ベルクソンによれば神秘主義的体験を根底として成立する。この概念により彼は、普遍的愛の個体における感得の瞬間を指し

示している。しかし宗教学的考察の觀点にとつて、彼のこの説明は決して満足を与えてくれるものではない。といふのも、所謂動的宗教の具現者は、歴史上種族宗教の内部から輩出したのであり、彼らの活動自体は母胎宗教により媒介されたものでありながら、その結果として、特殊宗教團の形成という大変革が起つたのである。だから動的宗教は、静的宗教の否定転換という弁証的歴史過程において現出すると言わねばならない。そして動的宗教の具現者就中創唱者の人格は、まさにこの転換点として、それ自身歴史的存在の弁証法的動性において把握されるべきである。

かような觀點から私は、ベルクソンの同一性論理的把握に対する徹底的な批判者としての、田辺元博士の弁証法をとり上げる。今回の発表では、「種の論理」から「懺悔道としての哲学」を経て「キリスト教の弁証」に至る過程で、博士の弁証法が創唱者人格の論理的把握の要求に応え得た、その道筋をごく大雑把に辿つてみた。要点は次の通り。

一、自然的生の直接的統合が種である。種は類の普遍に対し、特殊、相対的性格を有するが、この特殊化の存在論的原理は質料である。何故ならば生の種的統一は、自然的、物質的条件との直接的連續性において成立するから。質料的規定の個体における対自化が身体であり、個体は身体存在することにより、種的限定を先天的必然として負う。

二、反面、個体は自己の内面に普遍的規範性を有する自律的道德主體である。その限り觀念的には個即類の自覚の上に、道

徳的実践における個は、普遍的善の追求者として、種の直接態の否定を通して類的共同の実現、いわば種の類化作用を営む。

同に求めようとする。

この場合類的普遍そのものは、種、個の直接態を否定しつつ両者を綜合にもたらすというしかたで自己を実現する絶対否定的全体と把握される。

三、しかし種的基体が、質料的有の同一性的持続、惰性を根

本的性格とする限り、それは絶対無的普遍の実現の妨げとなる。この問題は質料原理の対自化した身体性において、一層深刻化する。自己の身体的既在性への執着が、日常的、倫理的次元での個体の生存の根本的あり方なのであるから、ここに個体生存における根元悪が指摘されねばならない。

四、それ故類的普遍の実現のためには、種族的倫理の根底的な否定転換が要求される。それは主体にとっては、身体的存在的既在性に死すること、かつこの絶対否定を超越的普遍愛として感得し、類的愛の協同へと報恩還相するという経験を意味する。ここに実践は倫理、宗教の否定転換の相即のもとに性格づけられる。この転換点の主体的境位を示すのが懺悔である。懺悔概念の確立により、弁証法は、宗教的実存の行的自覚たる性格を鮮明にする。

五、宗教的実存の理想型としての創唱者人格を、上述の如き弁証法により把握する試みが「キリスト教の弁証」に見出される。ここで、博士は、イエスをエレミヤ、第二イザヤの系統に立つ預言者の実存の立場として位置づけ、その活動の本質契機を、律法の否定転換、父なる神の愛の感得、自己犠牲的愛の協同

多極化時代に即した信徒集団の育成

青山 玄

カトリック教会は、今世紀の二〇年代から五〇年代前半にかけて宣教地に数多くの教会を建設し、その他の邦人聖職者育成とヒイラルキー建設とに大きな成果をあげたが、これには、「カトリック・アクション」という一般信徒の宣教活動、社会活動も、大いに貢献していた。「カトリック・アクション」というのは、司教司祭の指導の下に、いわばその手となり足となつて働く一般信徒の社会活動である。多種多様の信徒が、曲がりなりにもとにかく一致して、このような活動を続けることができたのは、そこに「司教司祭の指導の下に」という強力な枠が、教皇の権威をもつてかけられていたからであり、また大多数のカトリック者が、多かれ少なかれ統一的な思想環境の中に生活していたからである。したがって、このころの教会活動の統一性は、権威主義的に保証されていた、ということができるよう。

しかし、第二次世界大戦後、社会の多様化と自由主義化が進展すると、教会内でも思考の諸前提が多様化し、もはやだれ一人として、すべての立場や問題に精通することも、それを適切に評価することもできなくなつた。こうして、信徒に対する司教司祭の指導は次第に影響力を失い、教会における対話もむず

かしくなつて、宣教成果は伸び悩んだが、第二ヴァチカン公会議は、一般信徒をも含めて神の民全体がキリストの司祭職に參與している、と考える新しい教会観に基づき、信徒の使徒職活動に大きな自由と権利と自主性とを認めることによって、この問題を解決しようと努めた。この点は、一九七五年十二月八日付で公布された現教皇の使徒的勸告『福音宣教』においても変わつてない。

ところで、司教司祭が陣頭指揮を取ることから退き、信徒各人に教会活動における自主性と義務が強調され始めると、信徒の価値観や思考の多様性が大きく表面にあらわれて来て、このままでは、具体的活動面における教会全体の一致が非常にむづかしいようと思われる。現に、使徒職活動につとめている信徒で、次第に信徒集団からの暖かい理解と支援に触れなくなり、孤独感を味わう人も増えつゝあると聞いている。

これまでの中心が無力化し、全体が多極化したよくなこの現状を踏まえ、使徒職活動の主体的基礎として必要な信徒団の一致と協力体制とを、どのようにして再建すべきかという問題を考える場合、最近のカトリック浅草教会の動きは、一つの参考になると思う。一〇年前、五年前の浅草教会は、信徒団の一致も使徒職活動も救いようがない程崩れてしまつて、という印象を与えていたが、教会主任今田神父の尽力で、今日ではヨゼフ会、いづみ会、青年会、ロザリオ会という四つの信心会を柱に、急速に復興しつつあるからである。これらの信心会は、それぞれ独自に活動しながら相互の連絡会も持つなど、次第に

多極化時代にふさわしい体制を整えて来ており、二年程前からは、別に他教会の信徒をも多数参加させ、火曜日の勤務帰りに夕食を共にしながら開く信徒使徒研究会も、活気を増しつつ続けられている。

こういう浅草信徒団の動きを眺めると、すでに多極化した信徒集団のために統合と教会活動とを再建育成するには、家庭的雰囲気の中でそれぞれ独自に活動する多数の小さな信徒グループを組織させ、下から自主的に盛り上る各グループの熱意や企画を、教会の主任神父をまじえたグループ代表者の連絡会で調整協調させるのが、一つのよい道ではないかと思われてくれる。ただこの場合、これらの信心会が自会員の親睦と互助だけを追求する閉鎖的なものとならず、各小グループが何よりも他者のための存在となり、互いに励まし合いつつ、相互依存、相互協力によって一層効果的な成果をあげるよう、指導されることが大切であろう。

シュライエルマッハーにおける 「絶対依存の感情」について

築山修道

シュライエルマッハーの「絶対依存の感情」(Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl)について、近代における宗教理解の特質に注目しつつ、換言すれば、近代的自我と宗教の立場という視

点から少し考察してみたい。そのためには「絶対依存の感情」の構造分析を試みる必要があるよう思われる。ショライエルマッハによれば、教会的共同体の基礎を形成しているものは敬虔 (Frömmigkeit) であり、敬虔は知識 (Wissen) でもまた行為 (Tun) やめなく、感情即ち直接的自己意識の規定 (eine Bestimmtheit des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseins) である。しかもかかる敬虔なる感情の本質と見做されるのが「絶対依存の感情」として理解されている。然るに、ショライエルマッハの語る「感情」とは如何なるものであるか。彼はこの場面では一般に無意識的状態をも含めた広い意味の感情と区別するために、感情を「直接的自己意識」と等置する。それ故に、かかる意味の感情は、何らかの対象 (Gegenstand) についての「対象的意識」ではなく、対象化されない無媒介的・直接的自己意識である。主観—客観の対峙する対象的意識の領域に媒介されない直接的自己意識としての感情は、全体的・非分割的な、感覚的にして且つ精神的な現存在の直接的現存、即ち人格と人格の感覚的且つ精神的世界の統一の直接的現存 (die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungeteilten, sowohl sinnlichen als auch geistigen Daseins, der Einheit der Person und ihrer sinnlichen und geistigen Welt) として理解されている。従って、本来の意味での感情は、自己意識と対立・矛盾するものでもなく、また心理学的対象に還元されて対象的に外から把握され得るような対象的自己意識でもない。ショライエルマッハは生 (Leben) を主体の「自己」の内にといふ

「在りし」 (Insichbleiben) や「自己の外へ超え出ること」 (Aussichtsraustraten) の交替として把握し、感情を主体が「自己」の内に「いきおひいき」において成立する意識形式であると見る。それ故に、「」のように理解された感情は、認識論的主觀の單に媒介的な表象 (Vorstellung) 若しくは現実性・実在性の欠落した空虚な心情ではなく、われわれの現実存在の直接的現存として「存在」乃至は「生」の直接的表現であり、実存騒に属するものであらう。ショライエルマッハ自身、すべての敬虔性の根本形式 (Grundform) と見做される宗教感情についての根源的な陳述は、直接的実存的関係 (ein Unmittelbares Existentialverhältnis) について存在すると語り、宗教感情の実存的性格を示唆している。

次に、かかる性質をもった敬虔感情の本質が「絶対依存の感情」であるところのは如何なる意味においてであろうか。ショライエルマッハに従えば、すべての時間的自己意識は、主体の受容性 (Empfänglichkeit) に対応する「依存の感情」と主体の自發的活動性 (Selbsttätigkeit) に対応する「自由の感情」の2つの要素から成り立つ。そしてわれわれの現実存在の自己意識を構成していふのよるな自由の感情と依存の感情は、相互に制約的であって、両者は共に「部分的自由の感情」と「部分的依存の感情」である。換言すれば、時間的自己意識の領域には「絶対自由の感情」もまた「絶対依存の感情」も存在しない。むしろ、現実にはわれわれは絶対的自由を否定する自己意識 (有限性的自己意識) を所有している。然るに、ショ

ライエルマッハーによれば、かかる絶対的自由を否定する自己意識は既にそれ 자체において絶対的依存の意識である。なぜならば、かかる否定的自己意識は、われわれの全自發的活動性が、他の場所から存在する (Unsere ganze Selbsttätigkeit ist Von andernwärts her) という意識であるからである。しかし一切の「自由感情」なしには「絶対依存の感情」は不可能であるとも語られている。従ってここで一番問題となることは、「われわれの△自發的活動性△が△他の場所から△存在する」ということが如何に理解されるべきかということであろう。そして結論的に言えば、「他の場所」(anderwärts) とは、われわれの現存在の由来 (Woher) として帰趣 (Worauf)、換言すれば根拠 (Grund) である。しかもかかる根拠は内在的にして且つ超越的でなければならないであろう。なぜならば、かかる根拠の二重性に基づいてのみ、われわれの「自發的活動性」と「絶対的依存性」とが否定を媒介として弁証法的に両立し得るからである。自己の根拠へのかかる弁証法的・絶対依存的関係の実存的自覚が「絶対依存の感情」という言表において指示示されているところのものである。そしてシュライエルマッハーは「神」とか「啓示」の概念をも「の」のような地平から理解するのである。

トマスにおける esse の非概念性と その宗教的意味

岩 本 一 夫

一般に、トマスにおける *esse* の問題が哲学的・存在論的側面から、就中アリストテレスとの関連において取り上げられ、その存在論的構造が、ジルソンの言葉に倣うなら (*Le Être et l'Essence*, p. 79~80)、ギリシア哲学の実体或は本質主義に対して実存の存在論であることが認められていると謂つてよいであろう。従って、*esse* の宗教的意味を問うということは、言わば、一つの意的な問題提起であり、一定の立場からはその設問自体が無意味であり異論のあり得るであろうことを明記しなければならないであろう。

しかしながら、私見に依れば、この設問にも一端の可能性を認め得るのではないかと思われる。即ち、所謂アリストテレスの神学とは類を異にすると言われる (th., I, 1, 1) トマスの神学、即ち *sacra doctrina* は「人間の救済」のために必要であり、それが「受肉した御子と聖霊の賜物」によって成就される (th., I, 32, 1) からである。換言すれば、神の一体性を表示する *esse* の問題の重視は、三位のペルソナによる人間の救済という宗教的側面を希薄にする可能性があるのでないかと思われるからである。例えば、S. Boulgakov はトマスについて、*à la base de sa construction* se trouve l'impersonnalisme augustinien ...

(Le Paraclet, p. 117-118) ハ誠レトノ。ハの批評は、ハの論述の問題点と異なる角度から成られたものであるが、側面的にesseの宗教的意味についての論議が、ある種の意義を有するといふを傍証するものであると言つてよしである。

かかる問題意識よりすれば、哲学的小論文 *De ente et essentia* の最後の部分は重要な示唆を含んで、ハの論述の範囲である。やいでは、*Esse ipsum* が規定された神にはその單純性の故に類似は種の性格を從つて定義を適合したと語られて、神に換えれば、esseは概念であると同時に概念的なものであると言わばある意味での宗教的性格を担わざれて、ハの論述の範囲ではないかと思われる。

ハマスに依れば、Deus という言葉は二様の意味を表示する (th., I, 39, 4)。ハはハの「本性或は單一性を意味する限り、talis res quae sit suum esse non est nisi una. (De ent., N, 21)」*ハ* 本性、他方、ハの概念は「ハの本性を表す」*ハ* Quandque vero supponit personam; vel una tantum, vel duas...vel tres, (th., I, 39, 4)。

トやれば、次にハルソナのesseの関係が問われなければならぬことである。

ハの点に關しては、ハの觀点として両者が habere が用いられる根本的發想は如何なるものか、又、ハルソナの優位が認められて、ハルソナの体系で esse は如何なる意義を有するか、等の問題が生じて、ハの論述されるが、これに関しては、ハマスの聖書註解の参考等を通じて、神学とは別の觀点から考察を進めたこと思うが、広く御教示を讀う次第である。

Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a sua natura, habeat esse ab alio. (De ent., IV, 22), Omnis res est

per hoc quod habet esse. (C. G., I, 22), Deus autem significat habent in Deitatem. (th., III, 17, 1), Suppositum habet naturam speciei. (De. Pot., q. 7, 4), Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. (th., I, 38, 1) 等々、枚挙に聞かない種々ある。ハート、マヌハルム esse の関係である habere を用いて次の如く述べてある。 esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasin consequitur, sicut habentem esse. (th., III, 17, 2, ad 1) ハの論述はハルソナの本性について habere の主語は位置して esse は客語とは置してある。ハムサ、esse の存在論的体系がハルソナに吸収された行くが如き品象を受けたのである。トヤヌサ、persona est habens. トム語い得るであろうか。トモハムサの点がハムサトヤヌサに対する非ハルソナ主義という批判的な立場がたしかに記載されている (cf. A. Malet: Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de saint Thomas d'Aquin)。

トヤヌサ、次に、esse ハハルソナの規定は habere が用いられる根本的發想は如何なるものか、又、ハルソナの優位が認められて、ハルソナの体系で esse は如何なる意義を有するか、等の問題が生じて、ハの論述されるが、これに関しては、ハマスの聖書註解の参考等を通じて、神学とは別の觀点から考察を進めたこと思うが、広く御教示を讀う次第である。

教義解釈の一視点

—その主体性と客觀性—

小山 宙丸

小論において問題にしようとしていることを端的に実例であげるならば、例えば宗教でいわれる地獄というものが、この現実の世界とは別に存在するのであるうか、あるいはそれは現実の世界とは別に存在するものではなくてわれわれの心の中にだけあるのではなかろうか、というような疑問は、時としてだれしもが見舞われるものだらう。このような主觀性と客觀性とをめぐる一考察である。上の例はほんの一例にすぎないが、教義といわれるものは、その多くのものがこのような疑問を抱かせるものであるように思われる。例えば地獄と対照的に考えられる神の国（天国）なども同様である。これは宗教的発想はその固有の次元があるのであって、合理不合理を顧慮せず、それを貫くからであろうか。多くの教義は不合理性をはらんでいるように思われ、そこに教義のもつ問題性があるように思われる。今、神の国についてのべた所を新約聖書から一箇所引いてみると、

神の国はいつ来るのかと、パリサイ人が尋ねたので、イエスは答えて言われた、「神の国は見られるからで来るものではない。また『見よ、ここにある』『あそこにある』などとも言えない。神の国は、実にあなたがたのただ中にあるの

だ。」（ルカ、一七、110—111 200 τὰ δὲ οὐ μαρτυρεῖ τοῦ もし神の国ということで客觀的なイメージをもつているとすると、この箇所はそれを訂正するものであろう。本来それは主体的に考えられるべきものである、と。ここで第一義的にいわれていることは、神の国の主体性、精神性、倫理性であろう。

これと同じように考えられるものに、例えば原罪と思龍（思惠）、創造と終末なども考えられるだらう。これらは皆一つの徹底した客觀的な事態をさしている。しかしこれを考えるには、徹底した主体的な精神性において理解しなければならないのだと思われる。また単に客觀的な事態を現わす言葉として理解しようとするならば、すなわち單に理性的な関心で近づくならば、われわれの理解を絶するものとなる。客觀的に書き現わされた教義に近づくには、もつとも主体的な態度が必要である。もつとも客觀的な形式が、そこに表現しようとしているものは、もつとも主体的なものである。逆にいうならば、もつとも主体的なものは、表現としてもつとも客觀的な形をとらざるを得ない、ということである。そしてこの両方の契機、主体性と客觀性の何れか片方を欠くときは、教義は教義として充全性を失い、不徹底なものとならざるを得ない。单なる客觀性というのは、教義がもともと主体的精神的なものであることを見失つた結果であるし、逆に單なる主觀性は、たえず單に觀念的になつてしまい、現実性を失う危険をはらんでいる。原罪ということは理性

的にはなかなか理解しがたい。しかしあダムとエバの姿は、過去の神話ではなく、われわれの毎日の姿である。そこに仏教の言葉を借りるならば、極悪深重の思いも生れるのではないか。原罪の教義は、その思いをはつきりとした形に定着したものであろう。

創造と終末という両概念についても、決してたんに理性的な方法では理解しやすいものではない。従つてここにも、同じような事情が働いているのであって、この両概念を理解する道は、その客觀性を一方に考えながら、それらをわれわれの日々の問題として主体化してゆくことであると思われる。

高村光太郎の宗教と文学

椿 実

高村光太郎（1883—1956）という詩人、彫刻家を、一人の宗教の人間としてとらえ、彼の思想、文学の根底をなすものが、典型的日本人の土俗の構造に立つことを明らかにし、日本人の宗教と文学の接点を考えてみたい。

彼の宗教を一言にして言えば「人間天皇教」とでもいいくべきもので、これは、いわゆる國家神道ではない。儒・仙・道の東洋思想を根元とし、歐米の印象主義の教養の上に立つて、「カトリックに縁があつたら、きっとクルスにすがつてあたらう」といふながら、「クルスの代りにこのやくざ者の眼の前に奇蹟

のやうに現れたのが智恵子であった」（デカダン・典型）と彼は美神、智恵子を支柱として、神の声を伝える。狂気の智恵子の潜在意識を詩に結晶させるという、稀有の作法で、彼の詩は構成される。これは巫女と中臣の関係を思わせる。彼は自ら「暗愚」と言うが、「暗愚」でなければこの異常な作業は不可能である。伝統の底の土俗の構造にまで立ち入った文学者は稀である。昂然と自ら暗愚という光太郎は戦争犯罪反省しているのではない。

昭和二十一年元日に天皇は「人間宣言」を詔書として発せられる。

「その時天皇はみずから進んで、われ現人神にあらずと説かれた。日を重ねるに従つて私の眼からは涙が取れ、いつの間にか六十年の重荷は消えた」（典型・終戦）

と正直に言う。この暗愚さんは、知識人の反省とは異つて、土着の匂いをもつてゐる。光太郎の天皇教の土着性は、「暗愚小伝」に明らかに、御前彫刻を行つた、美術学校教授としての父、光雲の、明治天皇への人間的崇敬に立つものである。それは、國家神道の虚構ではなく、明治という時代の生き生きとした「人間天皇教」であった。そして、「あなたこそまことの自由を求めました。……求められない鉄の圧の中にゐて、あなたがあんなに求めたものは、結局あなたを此世の意識の外へ遂い、あなたの頭をこはしました。あなたの苦しみを今こそ思ふ。日本の形は変りましたが、あの苦しみを持たないわれわれの変革を、あなたに報告するのはつらいことです。」（報告智恵

子に・典型) しかも光太郎は「おれの詩は西欧ボエジーに属さない。」(「の田周は互に切線を描くが、つひには全くは重らない。……おれの詩の運行は一本軌道がちがっている。」(おれの詩・典型)

「」(と)に気がつく。光太郎の「土着・土俗性」がそらさせないのである。

光太郎の詩は、「智恵子」の声を伝えるとき、予言者の性格を帯びる。たとえば、「智恵子は東京には空が無いといふ」(あどけない話・智恵子抄) という神秘的なことばは、今日の公害東京を予言してはいいのか。光太郎は、ただ暗愚に神の声を伝えるものとして、中臣的中間者として、「阿多多羅山」の青い空を思い、桜若葉の東京の空を見るのである。この構造は、靈媒 Medium と靈の関係であり、土着宗教の本質でもある。夕鶴の「うの言葉がわかるのは、暗愚の与ひょうと純真な子供たちだけである。聖と俗の交流者は暗愚でなければならぬ。光太郎の文学の土着性をこの面から確めてみたい。光太郎は芸術と宗教についてこう言っている。芸術と宗教の接点である。

「私はむしろ、芸術精神は、宗教と同じく人間を教うものだと言ひたいのであります。しかし宗教とはその方法を異にします。宗教は人間の苦痛を取り去り去ってくれます。……芸術精神は必ずしも人生の苦痛を取り去りはしません。しかしその苦痛を味はふことによって苦痛を苦痛と思ひながらその苦痛に負けないようになります。その苦痛をのりこえて前進させます。苦痛はどこまでも苦痛だと思ひながら、その苦痛の為めにへたばつ

てしまはない力を芸術精神は与へてくれます。」(美について)

自然について

仁田 六三郎

自然については古来種々多様な角度から論ぜられているが、ここでは宗教学の分野に於ける单なる一管見に過ぎない私見を述べようと思う。そこで先ずヘブライ系の宗教例えればキリスト教における自然について見ると極めて明瞭な在り方が存在しているように思われる。ハイラー教授はその *Christentum und die Religionen* において次のように述べている。キリスト教は精神的で超自然の宗教である。そして他の宗教は粗野で自然である。この言葉における精神的 (geistlich) とは自然と全く次元と範疇を異にするものであつて歴然と区別されるものである。またパスカルにおいても *avec Dieu* と *sans Dieu* がいわば二者択一的に区別されている。而して *sans Dieu* は神のないことであり即ち自然である。いこでいわれて居る *Geist* とか *esprit* は東洋における精神とは異なるものであつて超自然の人格態である。ブーバーが *Ich* と *Du* の関係を *Ich* と *es* の関係から厳然と区別しているのも同様である。再びパスカルを引用すれば、神と共にあれば (avec Dieu) 人間は幸福であるが、神を持たなければ悲惨になるといふことになる。

ウインストン・キングはその *Buddhism and Christianity* に

おいてキリスト教は人格の宗教であるが、仏教は因果の宗教であるという意味のことを書いている。以上のようにキリスト教においては飽くまで超自然の人格存在が中核となり自然は原理的に拒否されている。キリスト教圏において自然が問題にされる場合は宗教ではなく認識論と科学の場合であって、更には芸術の場合であって宗教的信仰とは厳然と区別されている。それ故キリスト教においては自然の因果は全く無縁であって、人格存在相互を規定するものは各人自身の意志決定による契約である。

以上の如くキリスト教においては少くとも宗教的信仰においては自然が入る余地はない。若し自然が取り上げられるとすれば、自然征服のための科学か若くは芸術の分野である。スピノザはその書翰の中で「神即ち自然」(Deus sive natura)と記しているが、かかる神は欧洲では宗教外の分野であって、文学の領域においてのみであった。ノバリスは彼を称して「神に酔える無神論者」といつていることからも知られるであろう。

ところが眼を転じて仏教を見ると自然の因果が初めから人間存在を規定している。いわゆる十二因縁はそれであって、考えようによると人間存在は自然の中にある存在に過ぎないのである。浄土系では阿弥陀仏と人間存在との関係は比較的人格的であるが、他の場合は自然の内在が濃厚である。竹を植えて竹に当る風を耳にして大悟し、或いは桃花の盛りを見て大悟する禅門の在り方は正に自然である。このような宗教における自然の在り方はヘブライ系の宗教と非常に異なるのではないか。例えば

中世の五山文学を見ても之れを単に文学といえないしまた宗教ともいえない程である。キリスト教圏において自然が内在するとすれば明らかに文学であって信仰とは無縁である。それ故スピノザの思想はキリスト教自体とは全く無縁で寧ろ文学の分野にのみ展開されたのである。例えばゲーテやノバリスの如くである。

そこでキリスト教圏の人々が日本の宗教を見る場合自然法爾のみならず自然が豊富に内在するのを見て文学的であるということが多い。少くとも文学と宗教の混合であると考え易いのである。かかる見解は初めに示したように自然と超自然とを厳別する立場に由来するものと思われる。ところが日本の学者の中に自身かかる宗教圏に身を置いていないのに日本の宗教が文学的であるといつているのはどうしたことであるか私は問題を提起したいのである。

ルターの礼典 (Sakramente) 論における
「真実な現在」(Realpräsenz) について

竹原創一

ルターは、ソヴィングリとの礼典論論争において、礼典におけるキリストの真実な現在を主張する。ルターのこの主張を以下の三点から考察したい。

一、礼典における身体 (Leib) の意味。ソヴィングリは、身体的事柄は神的事柄になりえず、従つて礼典は神的事柄自体ではなく、それのしるし (Zeichen) であると言ふ。ここでは礼典におけるキリストの真実な現在は否定される。これに対しルターは礼典における身体の積極的意味を示し、キリストの真実な現在を主張する。ルターによれば、身体的なものも信仰においては靈的になる。その信仰はキリストの受肉 (Inkarnation) に関る。即ちキリストが眞の神であり靈的存在でありながら同時に眞の人であり身体的存在であることを認める信仰である。ルターにとって礼典における身体は自然的身体より更に積極的意味をもつ。ルターは聖餐 (Abendmahl) における物質的要素 (Elemente) を「キリストの体と」になつた全く新しい実体「キリストの自然の体がそれの喻であるような眞の新しい体」

と言う。ソヴィングリが考えるようそそれをキリストの体のしるしとすることは本体をしるしや喻にする倒錯した比喩であると批判する。また聖餐におけるキリストの体を食することによって人間の体は不死性へ養われると言う。ルターにとってそれは信仰における事柄であり、呪術的意味はもたないが、信仰において、礼典における身体はキリストの真実な現在の現実性をもつにいたる。

二、礼典制定語 (Ensetzungsworte) の解釈。礼典論論争に

おいてルターは、聖書の中の礼典制定語とそれに対する信仰を強調する。ソヴィングリもルターと同じく礼典制定語を礼典論の基礎とするが、その解釈、特に "Das ist mein Leib" の ist の解釈において相違する。ソヴィングリは礼典における物質的要素を文字通りにキリストの体とすることは不合理であるとして、ist を bedeutet と解釈する。これに対しルターは文字通りの意味を主張する。ルターは聖書解釈の原則として、「聖書の言葉は最も単純な意味、文字通りの意味に解されるべきである」「比喩が用いられてはならない」と述べている。合理的比喩的解釈は、神の言と業を人間の可能性を尺度として限界づけることであり、それは人間を神の上に置く高慢であると批判する。礼典の事柄はキリストの受肉と同じく理性にとって躊躇であり、それは制定語に対する単純な信仰をもつて受け入れられるべきであると言う。いにしへルターの嚴格な聖書主義と信仰の強調が見られる。

三、遍在説 (Ubiquitätslehre)。ルターの礼典論の中には聖

書主義の枠を越えた思考的論述も見られる。ルターは礼典におけるキリストの真実な現在を説明するためにキリスト遍在説を展開する。シヴィングリはキリストの居所としての「天」を範囲的に理解し、キリストが天にあるなら同時に地上にはありえず、従ってまた礼典の中に真実に現在することはありえないとする。これに対しルターは範囲的局的に限定された存在の仕方とは違った神的存在の仕方を示す。それによれば、「キリストは全被造物の中に、外に、上に、下に、貫いて、あらゆるところにある」とされる。ルターのこの遍在説は、遍在と同時に礼典における現在という特別な限定を含む故に汎神論から区別される。ルターは遍在と礼典における現在との関係について、「自身においては遍在である神の、人間のための自己限定」と説明している。ルターは遍在説により、礼典におけるキリストの真実な現在を思考的に説明する。ルターの礼典論においては、以上で見た礼典における身体の現実性、礼典制定語に基づく信仰、遍在説に見られる思考、これら三つの重なりにおいてキリストの真実な現在が説かれている。

M. Luther の “Werk” に関する一考察

加藤智見

宗教的な行為、即ち「行」「ねむ」といわれるものは、それぞれの宗教が何を究極の関心とするかによって多様な種々相を

示すと思えるが、この点の究明は宗教学において重要な問題の一つであると考えられる。

そこで今回は *sola fide* を究極の関心にする M. ルターの Werk をとりあげてみたいが、彼のいう Werk には、いわゆる *gutes Werk* の Werk と、*fides* が先行しそこに内在的に生まれる Werk の、少なくとも二つが考えられる。今仮に後者の Werk を問題にする場合、*wirken* する主体は勿論彼自身にあるが、同時にその奥に Werk を *wirken* させる主体が神であるという強い意識がみられ、私見によれば、この二重の意識がルターの内面で常に重複、凝縮し合う特質がみられる。実はかような特質が更に信仰を深め、しかも *gutes Werk* の Werk とは質的に異なった Werk を生む動因となつていて、思念されるが、従つてかような意識を生んだ根拠とその根拠から生まれる Werk の意味内容を、罪と信仰の問題を通して考察したい。

一、「我々は原罪の中に生まれついている。これはしづめられはするが、肉体の死以外には根絶され得ない」(Von den guten Werken. W. A. 6, S. 276)。留意すべきは、ルターの発想の原点の一つに肉体性を前提として意識された罪があり、従つて発想の基盤が既に観念的抽象の世界とは全く異なる点である。更にその罪の根拠を問えば、「あらゆる罪の始めは神から離れた」(Von den Freyheit eyniß Christenmensch. 24) とともに帰着せしめられる。されば神から離れた肉体的存在として生きていることが罪の根源であり、ルターに於ては第三者的観念の世界と一線を劃した。神の意志に従い得るか否かの意識の世界に問題が

しづくおとへる。「神の意志に従わぬ限り罪をおかず」(Resolutio disputationum de indulgentiarum virtute. W. A. I. S. 572)。従へて端的に人間によく Werk の価値は否定され、神の前に於ける意志決定、信仰に究極の関心が向かはれる」とになる。」¹¹、即ちルターが回心以前氣持の落着を得なかつた根拠は、例えは「神の義 (Justitia Dei) を当時の「博士達の習慣によつて哲学的に(所謂) 形相的、能動的な義」(Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften. W. A. 54, S. 185) として理解しようとしていたことによる。彼の発想と関心が哲学的な觀念の場にあつた、というのである。されば肉体をもち神から離れた者が救われる余地はない。ルターの苦惱はここにあつた、といえる。しかし彼は回心の根拠を「神の義は、義人が神の賜物たる信仰によつて生きるその神の賜物、信仰と同義であると気がつき始めた」(Ibid. S. 186) と指摘する。ルターの全意識は「神の呼びかけ (zusagung gottis)」(Freyheydt. 25) に応じ、神の意志に従うことに集約される。ルターの「Werk の意味は大きく転質される」とになると考へられる。

「神は我々が神と共に wircken やる」とを望み給うて、我々と共に (mit uns) 我々を導いて (durch uns) 御ね (werck) を wircken よる」と (Von den guten Werken. S. 227)。」¹²、即ち「神は我々が神と共に wircken やる」との意を、自然的信仰意識によって神と結続された世界に於ける Werk の特質の一端が考へられる。即ち「我々の内面を統べる gottis werck は神の Weisheit によるのであって我々の Vernunft は神の Weisheit によるのではない」(Ibid. S. 247) ようである如く、眞の Werk の根拠は人間の Vernunft を超えた神の Weisheit に転換される。されば Werk は「神の憐れみと恩恵に由来するのでありて、Werk 自体の本性 (Natur) によるのではない」(Ibid. S. 216)。従へて人間にとっては、「神の言葉とキリストを良く自身の内に思ひ描き、その信仰を常に鍛練し、強める」とが正しくなすべき唯一の Werk である。」

これを要するに、ルターの「Werk ば、wirken する主体が神であるとする強い意識が先行し」しかも同時に神の意志とキリストへの信仰意識を強めるという二重の意識が、觀念の場を超えた意志決定の世界で相互に重層、圧縮されて出現すると思念される。この特質を、可能ならば、信仰を究極の関心にし、濃度の高い信仰意識を基盤にする宗教に於ける Werk の意味の一端として指摘しておき、今後かのような問題の角度から更に考察を加えたい。

カントの「道徳的宗教」について

諸岡道比古

本論は近世宗教学史上、自然的宗教に属するカントの「道徳的宗教」について考察するものである。カントによると自然的宗教とは、宗教一般の不可欠な条件であるばかりでなく眞の宗教そのものである。しかも、この宗教は人間理性に自ずと現わ

れる。この様に述べるのは、カントが啓蒙期に生じた諸宗教の

根拠を求める思潮に属しているからである。またカントが人間的立場から宗教を論じようとしているからである。この自然的宗教はカントの「道徳的宗教」である。この道徳的宗教は純粹実践理性からのみ生じてくるものであり、道徳的理念と人間の現象的 existence との直接的関係として考えられるものである。

そこで道徳的理念と人間の現象的 existence との乖離を指摘することにより、道徳的宗教をより明確にする。乖離を指摘するのは道徳的理念を実現しようとして、これを実現しえない有限な理性的存在者が問題だからである。言うなれば、惡の問題を取り上げることになる。

惡は先に報告した様に、恣意の自由に基づくものである。恣意の自由は人間にとって、本性であり必然的なものである。しかし恣意の自由は道徳的理性的面からみるならば、偶然的なものである。恣意の自由を意志の自由へ逆転することは、人間にとつて常に実現すべき義務である。つまり人間は幸福を求めて生きるべきではなく、道徳的理性的ために生きなければならぬ。というのも惡しき人間の心の奥底にも「理性の声」が響きわたるからである。人間はこの理性の声に意志を一致させるべきであり、させうるのである。この為すべきであるが故に為しがうという関係こそが、カントの「道徳的宗教」の本質である。

次に道徳的理念と人間の現象的 existence との関係を調べ、さらに道徳的宗教を規定することにする。この関係をカントは、『判断力批判』では崇高の感情において、『実践理性批判』では道

徳的感情において検討し、その媒介を試みている。

これらの感情は既に報告した様に、英知的存在の感性的存在への影響である。これらの感情によって、英知的存在と感性的存在とが媒介されることになる。従つて、道徳的宗教の面から言えば、崇高の感情は次の様に位置づけられる。即ち、道徳的宗教とは人間の現象的 existence が、崇高の感情を媒介として結びつく英知的存在との直接的関係ということになる。また本来的な崇高の感情である道徳的感情についても、崇高を道徳と置き換えるだけで同様にいうことができる。

以上みてきた様に、道徳的宗教とは有限な理性的にして感性的な存在者に特有なものであり、純粹実践理性からのみ生じてゐるものである。道徳的宗教は道徳的実践原理以外、何も含んでいない。従つて神に祈つたり、供物を捧げたりすることと道徳的宗教は区別される。この宗教は、我々が何をすべきかということのうちに存するものである道徳的宗教は、人間が自己の現実的 existence を深く反省し、人間が道徳的理性的ために人生を生きようとするところに生じるものである。またカントにとって救いとは、道徳的理性的存在を一致させることがあるが故に、人間はこの世では救われえない。というのは惡は人間の本性に由来し、善になるには自己の本性を放棄しなければならないからである。しかし、道徳的に生きようとするならば、いづれの日にか救われるということをカントは信じていた。この様な希望を懷かせるものが「道徳的宗教」だったのである。

(注1) 抽稿「カント宗教哲学書における惡の根底」(研究報告要旨、『宗教研究』第二二六号、昭和五十一年、所載)を参照されたい。

(注2) 抽稿「カントにおける崇高の感情について」(研究報告要旨、『宗教研究』第二三〇号、昭和五十一年、所載)を参照されたい。

カントの宗教論について⁽¹⁾

華園聰磨

「自然の歴史は善より始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡から始まる、人間の業なるが故に」——カントのこの楽観的歴史観と悲觀的なそれとは、道徳的存在者としての人間の本性の内なる善原理と惡原理の同居(Einwohnung)と相剋の歴史として内在化せしめられる。

カントによれば人間は善への素質を与えられたにもかかわらず、みずからの自由によって反道徳法則の格率を採用する性癖を招き寄せたことにより惡となつた。この惡は、人類における惡の普遍的事実の故に、人間性そのものと織合わされていると判定されざるをえない。また人間の自由の一切の時間的使用に先立つもの、従つて誕生にまで遡つて存在するとみなされねばならぬが故に、生得的と認定されざるをえない。しかも根絶されえない根本惡である。それは、唯一十分なる動機たるべき道

徳法則を他の動機の後廻しにしたり、その条件とするような、道徳的心術における道徳的秩序の逆転を引起し、心術をその根源において腐敗させるものである。

しかしカントによれば、根本惡の事実は善への根源的素質の喪失をば意味しないし、またこの惡によって意志(Wille)の自由が奪われたわけでもない。従つて道徳法則を、逆転以前の純粹性において動機として回復せよ、という命令はいぜんとして人間の心の内に鳴り響いているし、またその回復は可能なはずである。そのためには、「考え方」において逆転した心術を唯一不退転の決意によって逆転させる「心術の革命」が必要である。しかし、それがために人間が惡となつたところの「感じ方」に關しては、時間的感性的存在者たる人間は漸進的改革を行はばか術はない。ただしこの改革は生涯の内に終ることはない。しかし一度この改革を貫き通すべく決意した人には、この不斷の進行が、心術を見抜く知的直観を具えた神にとつてはすでに完結した全体とみなされうる、と希望することができる(シュヴァイツァーは、ここでは人間の道徳的行為が神の評価の対象とされ、評価の主体であつたはずの人間が欠落してしまつていると批判している)。しかしカントがここではみずから道徳的宗教の立場で語つていることを看過してはなるまい。即ちみずからを善人と評価することがすでに不可能となつた根本惡の内なる人間の立場で語らされているのである。なおM・シェーラーは、カントがその「理性の要請」説においてまだ幸福主義的な神の報復思想に止まつてはいるとし、報復の快苦への欲

求・恐怖とは独立に、Belohnung としての Belohnung への希望と罰としての罰への恐怖が考えられるべき点をカントが見落としたと主張しているが、カントの『単なる理性の限界内の宗教』

における希望と恐怖がまさしくそれであることを見落していふ。

善への道は果しなく遠く且つ狭い。これに耐えぬ人は時とし、善き人間になることをただ神に願うだけの御利益宗教に赴りともある。また新しい心術の堅持に對して不安も生じてくる。呪物崇拜、賦役的信仰、神への偽りの奉仕などはそうした無能力意識に根ざしている。天地に支えを求めることなく、しかも確固たるべきである——これがカントの、そして近代的自我的根本要求であつた。しかしそれはまだまことに危うい立場でもあるのだ。

(註一) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft カント著、新潮社、1960。

(註二) Mutmaßlicher Anfang d. Menschengeschichte, Anmerkung.

(註三) J. Bohatec, Religionsphilosophie Kants, 1966, S. 165.

(註四) カントの宗教哲学、ト、山川社、17頁。

(註五) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Ges. Werke, Bd. 2, 1966, S. 368-369.

(註六) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam, S. 76.

カントにおける幸福の問題

細谷昌志

「われわれ人間はすべて幸福でありたいと願つてゐる」という命題を出発点としてプロレーブティコス・ロコス（哲学の成立の根本可能性の一つと考えられる。幸福の要求と知恵探求の要求の合致は、最も広範な要請としてプラトーンの *dialektikē* を貫くものであるが、徳＝福＝知の要請はスピノザ、ヘーゲルにおいてもその体系の根本に伏在している。しかし、カントの批判哲学の内部にあつては、幸福の概念は全く経験的であつて先驗的な概念規定は可能でなくその体系は成立しない。なぜなら、人間においては悟性は論証的であり直觀は時間において継起するものであるから。悟性の総合は時間制約にしたがう継起的総合であり、部分を一個の全体へと総括する不定進行には完成といふことはない。悟性の総合が時間図式を要することに人間悟性の有限性が存する。それに対して「時間制約を絶する無限者は、われわれにとつて果してない系列において道徳法則との適合の全体を見ついている。」カントが「人間の認識源泉の批判」とおして明らかにしたことは、「思惟せよして直觀するようなもの悟性」はわれわれのものでないといふことである。批判哲学において幸福の問題は一つのアボリティである。「幸福の希望は全く宗教といふに始まる」所以である。

それでカントによれば、幸福とは「われわれのあらゆる傾向性の満足」である。Neigung は欲求能力の感覚への依存であり、Empfindung はわれわれが対象によって触発される場合に、対象がわれわれの表象能力に及ぼす結果の謂である。すると傾向性の満足（幸福）は対象から触発される限りでの心性の中に起るという理由で感性的である。ちなみに知性的であるとは、それがわれわれ自身の内から生まれるという理由による。ところが欲求能力とは、その表象によってかかる表象の対象を実現せしめる原因となるような能力であるが、欲求能力の対象（実質）を意志の規定根拠とする場合には、行為の原因たる表象は結果たる対象に依存していることとなる。この時、その対象の表象が感官表象であれ悟性表象であれいずれにしても、対象から触発される限りにおいて或るもの欲求するが如き力は低級な欲求能力である。それに対して上級の欲求能力とは、対象との関係なしにわれわれ自身の内から或るもの欲求する力のことである。したがつてあらゆる実質的な実践的規則は、熟練の規則であれ怜俐の忠告であれ、低級な欲求能力における意志の規定根拠をなしている。この点、感性的要求の意識（快樂）に

の折衷を図る様々な試みは思想の混濁である。そこでは意志の対象が何であるかよりも、それがどれだけ多くわれわれを触発し満足を与えるかが本質的に問題なのだから。それ故、エピクテール学徒はあらゆる対象を抽象してひたすら自「の心のうちに沈潜して ataraxia を徳としたのである。それに対して、対象との関係なしにわれわれ自身の内から或るもの欲求するところの実践理性が、形式的法則を介してのみ意志の対象の概念（善）を可能にすると言うべきであろう。

さて、道徳法則は有限な理性的存在者にとっては、すべての行為に對して形式的法則以外になお目ざすべき或る目的を考えざるをえない。彼の意志の満足は目的関係においてつねにかかる感性的対象の存在に依存せざるをえない。いに、「自己の徳を意識するのが幸福である」とするストアの賢者とも、カントの最高善は異なる。

カントの宗教論とラッセルの基督教論

鎧 本 光 信

全ての行為の原則を基づけたエピクール派の教えは首尾一貫した整合性を示している。つまり彼らは、満足を与えるこの対象の表象がそもそも何に由来するかを説明することなく、それがどれだけ多くの又どれだけ大なる満足を最も長く自己に与えるかを問うたのである。エピクール派の炯眼からすれば、カントがを問うたのである。エピクール派の炯眼からすれば、カント

批判、「単なる理性の限界内における宗教」による。ラッセルは基督教徒を規定し、現状では、1. 唯一神と靈魂不滅を信すること、2. 基督に関する或る種の信念を持つこと（神でなくとも人間中最も善良で賢明であった）の二とし、彼は唯一神と靈魂

不滅を信ぜず、基督が人間中最も善良で賢明とは考えぬ。カトックでは唯一神の存在は理性で証明できるのが教義の一つであるが、その数多くから拾うと、1第一原因との論、2自然法則からの論、3意図よりの論、4神存在の道徳的議論、5不正義を正すとの議論等で、この4で「昔、神存在の知的三議論があり、カントの『純粹理性批判』中で皆論破されたが、彼はすぐて一新議論即ち道徳的議論を創案し確信した。彼は知的では懷疑的だったが、道徳的では母のひざに抱かれて吸収した種々の格言を暗黙裡に信じていた。これは精神分析家達の強調、即ち幼児期形成の連想は後時代形成のより遙かに強く人を捉えているのを例証している」と述べる。カントは第一批判中で、思弁的理性による神の現実的存在的証明法は三種類だけ可能で、1物理神学的証明、2宇宙論的証明、3実体論的証明で、理性が単なる思弁力により感性界を越え出ようとしても無駄なのを示すと前置きして論ずる。ラッセルは善惡の区別が神命ならば神自身には正邪区別なく神は善なりとは無意味で、神は善なりと主張すれば正邪は神命とは別に意味があるという。カントは第二批判で、善惡の概念は道徳律よりも先にはなく、この法則に従つてのみ、又これによつてのみ規定されねばならない。道徳律が規定する意志の必然的対象は世界に最高善実現で、その最上制約は心が道徳律に全一致することだが、感性界の理性的存在者は不完全で有限なので、無限の必要即ち靈魂不滅が要請されるとする。神存在も実踐理性の要請により、更に第三批判では全知、全能、正義、永遠性、遍在性等々も至高存在者(神)

について考えざるを得まいと述べる。「単なる理性の限界内での宗教」では、超自然的なものに関して、恩寵作用は狂言、その外的経験は迷信、恩寵手段は魔術とし、奇蹟は理論的にも実践的にも証明の要なく、経験者は道徳の限界内で自己のために利用すればよいとしている。ラッセルは道徳的問題の項で基督の残酷さを責め、奇蹟に關係の物語等と共に、基督が歴史上知られた他のある人々程に高い位置を占めるとは感じ得ない、知恵や徳の点では仏陀やソクラテスを基督の上位に置くべきだと考えていると述べる。カントの全著述が、星空と心中の道徳法に感嘆と崇敬を感じることの大パリエーションとも考えられる点に彼の実存的在り方が思われると共に幼時の母の影響も感ぜられる。

ラッセルやカントの論は、各自の在り方に好参考にもなり得る点もある。カントの道徳法の一つ、人間を単に手段としてのみならず同時に目的として取扱えてもルソーの影響が考えられる。ラッセルのこの論の影響で、カトリック法王が次第に進歩的な諸方策(キリスト教他宗派との和解、平和運動への熱意、産児制限の許可等)をとるに至つたとも見られ得る。カントの論も、仏教聖道門の三界唯心、己心の弥陀、唯心の淨土等々の語とも考え併せたり、或いは人格主義の面との比較はじめ、種々の面から異同を比較研究すれば興味ある点も多かる。カント研究者の多くが幼時の母の影響は認めるが、理性の要請としての神存在や靈魂不滅及び神の諸属性等、更には第三批判に、「なぜなら道徳は、それに固有な規則に關しては神学を離れて

存在し得るとしても、その同じ規則が課する究極目的に關しては、この点について理性を孤立無援におくのでなければ、神学を離れて存立することはできないからである。」と述べるのを見ると、ラッセルいう様な幼時の母の影響がうなづけると共に、ラッセルがその著「自由人の信仰」を「氣骨は折れるが不屈の世界——意識なき力のじゅうりんにもめげず、自分自身の理想が成型した世界——を孤独に支えること、それのみがわれわれに残された道である」と結んで終ると考え合わせると、時代の相違はあるとしても、平和主義に立つ両者でありながら、その考え方方に方の相違を感じさせられるのである。

ラッセルは四歳までに両親を失ない祖父母に育てられるが、自からよしと信ずる事は大衆に人気なくとも貫徹する根性確立の祖母の感化は大で、十二歳時祖母からの贈り物の聖書に「群衆に従いて悪事をなす勿れ」と書いてあつたが、彼は生涯大切にそれを持ってゐる。カントの幼時について述べた彼自身からが、幼時の精神の影響の強さを語つてゐる。

尚、彼は基督教よりもむしろ仏教の方へ心をひかれて いるようである。

申命記をめぐる問題

渡辺和子

から光があたられるようになつてきたり。中でも、ザイツが一九七一年に発表した、申命記の編集史的研究は画期的なものである。ザイツは、申命記が、いくつかの異なる編集段階を経て成立したことを示したが、そのことは、これまでの申命記研究に再考を迫ることともに、それぞれの編集段階における特質と、編集段階が進むにつれて發展、あるいは附加されてゆくものを、より明確に捉えることを可能にし、また、申命記の扱い手の宗教的信念と、当時の宗教的状況をも動的に把握する道を開くものであろう。

他方、申命記には、知恵文学（旧約文書中では特に箴言）と共通する表現や思考が見られることは、以前にも指摘されたが、近年、古代オリエントの知恵文学との比較研究が進んだ結果、イスラエルにおいても知恵文学の伝統は古く、とりわけ箴言は、エジプト文学の影響を強く受けながら、少なくとも申命記よりも早く成立していたことが明らかになった。従って、申命記と知恵文学の関係についても、知恵文学の伝統が申命記に影響しているのであって、その逆ではないことが一般に認められてきているのである。

最近、ワインフェルドは特にこの点を強調し、さらに、申命記が古代オリエントの契約文書の形式をとつており、中でも、当時のアッシリアのエサルハドン宗主権条約と共通する表現を持つことなどを根拠に、申命記は、ユダの宮廷の書記によつて書かれたと主張している。ヨンヤ改革の際、神殿から発見された律法書を読んだのも書記シヤパンであるとされているが、イスラエルにおいてもやはり書記が知恵文学の翻訳、編纂に携わったと考えられ、同時に、書記は古代オリエントの外交文書に精通していたと推測されるので、ワインフェルドの書記説は、他のレビ人説や預言者説よりも有力であろう。ワインフェルドは、ザイツの編集史的研究を参照していないが、編集史的な視点からも、ザイツの預言者説ではなく、むしろ書記説が支持されると思う。

私見によれば、比較的早い編集段階では、律法集の形をとつていたが、そこには、古代オリエントの楔形文字の法や知恵文

学の教えと共通する法が含まれ、倫理的、人道的、民族主義的な傾向が認められる。また概して祭儀的な関心は薄い。形式的には、きわめて修辞的な文体が見られ、とりわけ多層の交錯配列（単語や句が A B C D E D C B A のような順に配列されるもの）が好んで用いられており、入念な配慮をもつて書かれたことが窺える。それ以後の編集段階においては、契約形式が導入され、訓戒説教が増大し、文体がますます修辞的になつてゆくことが確認できる。

これまで、イスラエル宗教史における書記の役割については、あまり注意が払われてこなかつたが、いずれにしても、申命記の編者は、申命記学派とともに、イスラエル宗教史の大きな部分を担つてゐるのであり、以上のような、申命記の新しい認識は、従来のイスラエル宗教史観にも、少なからず変更を要求するものであろう。今日でも、申命記資料については、祭司資料において完成される宗教生活、思想の合理化の前段階として位置づけられるのが一般的であるが、今後の申命記資料の詳細な検討は、申命記的なものを、祭司資料とは別の、イスラエル宗教史の重要な構成要素として、抽出することを可能にするかもしれない。同時に、その申命記的なものを他の宗教現象との比較において、ある程度類型化できれば、他の構成要素との関わりにおいて、イスラエル宗教史のダイナミックスの一局面を明らかにできるのではないかと思う。

The New English Bible の翻訳にみられる永遠とカイロスの関係について

木 原 範 恭

伝道の書三章十一節のNEB訳は、

He has made everything to suit its time; moreover he has given a sense of time past and future, but no comprehension of God's work from beginning to end.

私訳（彼はその時に適してすべてを造られた。更に彼は人々に過去と未来の時の観念をお与えになつた。しかし神のみわざは始めからおわりまで理解する力をお与えにならなかつた。）Living Bible は、

Everything is appropriate in its own time. But though

God has planted eternity in the hearts of men, even so man cannot see the whole scope of God's work from beginning to end.

私訳（あらゆるものはそれ自身の時に叶つてふさわしい。しかし神は人々の心に永遠を植えつけられたが、それでも人は始めからおわりまで神のみわざのすべての範囲を見るとはできない。）

この『永遠』と『知恵』（あるいは知性）との関係のむずかしさからかかる苦心のほじが十分うかがえる翻訳が生れたのである。

墮落した人間は、その豊かな知性で自然の中に隠されている神を捜し求めなければならない。しかし墮落しない、神の人は、自然の開かれたページの上にそれを読み、ただちに人間の最も深い哲学を発見する。豊かな知性は、神についての完全な意識を生みだした。キリストは、神の方法と働きのうちに神を完全に見ておられたので、神を完全に愛されたと聖書は教える。「心の清い人たちは、よいわいである。彼らは神を見るであらう」というマタイ伝第五章八節は、完全な人においてのみ可能であった。これは神の唯一性と永遠性と絶対の靈性を悟ることであった。完全な人格には限界がない。それゆえ、人格は神においてのみ完全なのであって、人間においては不完全なのである。神においては、知性も、感情も意志も無限である。人間の知性には限界があるから、人間はすべてのことを知ることはできない。筆者は聖書の人間の創造に関してはキャンベル・モルガン博士の次の解釈を支持している。

「人間は、はじめに創造されたとき、神のかたちにかたどつてつくりられたのみではなかつた。人間はまた、自分のあらゆる限界が、永遠なる神の無限の生命によつて補われるために、神との交わりの中に生活するようになつられたのである。人間はまた、自分のあらゆる限界が、永遠なる神の無限の生命によつて補われるため、神との交わりの中に生活するようになつられたのである。人間は創造され、その後、自分自身の人格の能力によつて墮落することも向上することもできる自由な立場に置かれたのであると考えることは、大きな誤りである。むしろ

人間は神のかたちにかたどつて造られ、それから試練の場におかれ。そして、人間は、もし人間を創造された神との交わりを持つて生活するから、その試練の場をとおつて、より高められた存在の状態へと上げられるはずであった。」

「天にあるもの地にあるものを、ことごとくキリストにあつて一つに帰せしめようとされる（エベソ 10・10）」、神の働きとする僕のことである。時の流れのすべての背後には、永遠の実在があることを聖書は教えている。

無時間の意味での永遠者は神である。神は時間の上にあり、絶対的自由者である。神は主権者であり、始めにして終りであり、アルペにしてオメガであり、最初にして最後である。無時間的永遠はそれゆえに神だけのものである。時に満ちた永遠は神がその被造物に与えられたものである、それゆえ、伝道の書三の十一節の訳は、

「神は人の心に永遠を与えられた。これがなければ人は神のつくれたものを始めから終りまでさとることが出来ない」と訳せないものであろうか。

トインビーと宗教観の変容

吉沢五郎

一九七〇年代におけるトインビーの晩年の思索とその到達点を知る上で、『図説歴史の研究』（一九七二年）は重要である。

この著によって、トインビーの歴史観および宗教観の最終的見解を把握し、その全体像をあとづけることができる。

トインビーの歴史観は、自らも告白するように、いくたびかの変遷を経ている。その時期について、トインビー自身明確な限定を設けていないが、一応四期に区分することができよう。

トインビーの歴史観は、自らも告白するように、いくたびかの変遷を経ている。その時期について、トインビー自身明確な限定を設けていないが、一応四期に区分することができよう。

第二期「文明の時代」（一九二〇年代）、第三期「高度宗教の時代」（一九四〇年代）、第四期「再考察の時代」（一九六〇年代）である。トインビー思想の全容を解説するためには、これらの時期の特色を規定、対照化し、そこに介在する三つの転機の意味およびその内的・外的条件を明らかにすることは必要である。

特に第二の転機、いわゆる文明中心から宗教中心への思考の推移は、トインビーの思想体系および全構造の根本的変化を示すものとして注目される。ここでは主として、歴史研究の究極的単位、すなわち「理解可能な研究領域」をめぐり、宗教の位置づけが問題化される。具体的には、高度宗教の成立と機能、世界国家と世界教会との関連が究明される。これらの問題は、最終的に「歴史における法則と自由」のテーマで集大成される。そこに導きだされる帰結は、世界教会を文明をこえる種の社会として設定し、高度宗教の観点から歴史の意味を解明することであった。しかし歴史と宗教の関係は、二律背反としてではなく、その統一的把握が試みられる。

このような着想は、主著『歴史の研究』の第五巻（一九三九年）にすでにその萌芽がみられ、第七巻（一九五四年）におい

て定着をみる。『図説歴史の研究』においても、世界国家の評価に修正が施されるにしても、構想上の基本的な変化は認められない。むしろ、高度宗教の本質に照らして、宗教の個人的、内面的把握が深化されている。

トインビーの歴史観は、一面形而上学や神学を包摂し、深遠な宗教観に昇華される。ここに、「宗教偏重」ないし「神義論」

としてのトインビー批判が成立する。他面、歴史学上論議の多

い歴史における「法則」の問題、および「意味賦与」の問題に

抵触することから、科学的実証主義の歴史家からの批判が成立する。これらのトインビー批判については、まず第二の転機に

おける背景に留意することが必要である。今世紀の二次にわたる大戦は、歴史そのものに対する懷疑と絶望を深め、たんなる政治的危機感をこえた根源的な問いを、トインビーに抱かせた。

歴史が本質的な意義と価値を有するためには、真の自由を開示する「神の法則」の受容と回復が不可欠であると考えられた。ここにトインビーが宗教に傾斜する内的必然性があつた。トインビーにおいては、歴史家と信仰者の間における不斷の緊張関係があり、客觀化と一般化、時間と超時間との連関と統一が保たれている。この思考における二重構造が、トインビーの歴史観を豊潤なものとし、生彩をあたえることになる。したがつて「護教」との区別が必要である。

さらに、歴史学上の論難については、まず世界史的立場から歴史の意味を問うという、現代史学の論議題と方向が理解されねばならない。より根本的には、歴史主義の克服として、歴史

をたんなる実証と認識の枠にとどめない未来形成の行動として考えることが重要である。すなわち、歴史に対する主体的な参与と創造の決意という視点に立つとき、トインビーの思想は、歴史解釈における高度な仮設的真実として、積極的な意義をもつといえる。

フランス・ベイコンの寓話解釈

住田 良仁

フランス・ベイコンは一六〇五年に刊行された『学問の進歩』の中で、寓話の意義を論じ、更に四年後、『古代人の知恵』において、その理論を一巻の書物として実践化した。この作品の哲学的価値は一九四八年のF・アンダスンの研究によつて初めて問題とされ、B・ファーリントンやP・ロッジ等によつて受け継がれ論じられてきた。私は今回の研究発表において、ベイコンの寓話理論とその解釈の一例を紹介し、この書のベイコン著作上における哲学的意義を考えてゆく第一歩とした。

寓話理論は『学問の進歩』と『古代人の知恵』序文に相違があり問題となつてゐる(P・ロッジ)が、ここでは後者の理論のみを紹介し、その問題はひとまずおく。

『古代人の知恵』序文で、ベイコンは、隠された古代の深淵と、それに続く伝承と証拠の時代の間に寓話というヴェールがひかれていると、いう。このヴェールは、宗教に関しては取除

いてはならぬが、人間の知恵に関する限りにおいては取除かねばならぬ。神話の下には最初から奥義と寓意がこめられているのであり、我々はそれらをそこから取り出さねばならない。ベイコンによれば、寓話の機能は二つある。第一は教化的機能（意味の明確化）であり、第二は偽装化的機能（真理の隠匿）である。宗教、政治、哲学の神秘や秘密は第二の機能において寓話化され、それら以外のものは第一の機能において寓話化される。

プロメーテウスの章は「人間の地位」という副題がついており、この作品全三一章の中で最も長い章の一つである。プロメーテウスは、ベイコンによれば「先見の明」を象徴化したものである。先見によつて人類は知性を備えたものとして創造された。人類は世界の中心とみなされ、万物は人間の為に奉仕すべく運命づけられている。プロメーテウスは未だ無防備な人類の為に「火」を与えたが、火を通して諸々の活動、特に機械的技術と科学が、無限の多様性をもつて促進された。しかるに何故人類はかかる恩人を神に告発したか。ベイコンによれば、それは、あるがままの人間性・自然・技術の批判こそが神への尊敬の証しであるからである。かかる告発によつて人類は神から火と永遠の若さを受けとつたが、それは新しき産業と発見を意味する。人類はこの若さをロバの背にのせ、ロバは渴きをいやすが、泉を守つていた蛇に水とひき代えにそれを呉れてやる。それは、渴きという目前の利益や見せびらかし的実験の為に、貴重なものを捨ててしまふ経験を意味している。経験はのろまな

ものであるが、人間が目先の利益に惑うことなく、一定の法則と方法によつて着実に進むなら、遂には真の利益を受けとることができるのだ。さてバントーラーは快樂と官能的欲望を意味するが、エピメーテウス型人間はこれに関心を奪われ、空しい希望のみを抱いて苦しみの生活をおくる。一方プロメーテウス型人間は先見の明によつてこれを拒むが、人生の楽しみを制限して己れの才能を邪魔し、心配や孤独で自らを拷問する。これを救うのは、生來の忍耐力ではなく、ヘルクレースの救いと同じく外的なものである。プロメーテウスは驚に汗をついてしまふが、これは、技術と知識のほせた人間が屢々陥る、神の知恵を人間の理性と感覚の下に置かんとした傲慢さへの罰を意味している。最後に、人間がプロメーテウスを讀えて始めたタイミング技は、科学研究が個人的能力や機敏さからではなく、共同的且継続的に行わるべきことを暗示しているのである。

以上の如き解釈が古代人の意図に沿つたものかどうか、いささか疑問だが、これらの解釈の独自性はベイコンの思想の発展を考える上での貴重なものである。ここで見られるテーマが、彼の他の著作といかなる関係に立ち、いかなる位置を占めるかは、今後の課題としたい。

キエケゴールにおける自己意識について

山本邦子

キエケゴールの実存思想にとって、自己意識の問題は、その基盤をなす。「意識が持ち得る最も具体的な内容は、個体としての自己自身の意識」であり、それは関係的自己の動性に於て把握されねばならない。

信仰への逆説的転換点としての罪の意識に到るには、内在的自覚が尽されているのでなければならないが、この自覚の徹底がなされる道程に於て、不安や絶望は生ることなしには生まれないものである。それらは、自己の根底にある虚無を開示すると共に、本来の実存の可能性をも顕わにする。自己が自己存立の根拠へと脱自し、神関係が自己自身に於て透明になる信仰においてのみ、不安・絶望は根絶されるのであり、自覚の徹底に応じて、不安も絶望も深化していく。絶望は不安の度が深まつたものであり、いすれも神関係との齟齬において成立する。神関係が自己自身に透明でなく、自己が単に自己自身に関係するところにおいて成立する自覚は、内在的自己同一的自覚として、あくまで「自己が」という自己主張を超えることなく、不安、絶望に終始せざるを得ない。何故なら、神関係との齟齬は、このような自覚をつき動かすものとして自覚の内へと、その根本のところから限りなく影を及ぼしているからである。いいかえれば、自己が自己自身に関係する内在的関係の深化、

すなわち自覚が徹底されればされど、神関係との齟齬は深まり、虚無は神なき絶対の虚無として、より徹底的に開示され、不安、絶望は深くなる。そこで本来の自己がつきつけられ、それを忘れようとしている人間のうねぼれが徹底的に開示される。そこにいたってはじめて自己主張の破綻が生じ、自己の絶対的無力が意識されるにいたる。それ故、不安、絶望は、罪の意識と共に、信仰の不可欠的契機といわれ得る。

従つて、『死に至る病』に於て、自己意識の度の高まりが絶望の度の深まりに対応するといわれるのも理解できる。しかしそこでまだ明確な自覚にいたらず、従つて自己の絶望を自覚していない無精神性でさえ絶望に他ならないとされるとき、実は絶望が、絶望であると自覚されているか否かということよりも一層深いところでいわれていることが明らかになる。絶望の度と対応するといわれる場合の自己意識は、いわゆる自己が自身に関係する内在的自己の自覚の徹底に他ならないが、それは、無精神性という自覚の欠如態から、内在的自己の自覚を徹し且つそれを突破する徹底的絶望としての罪の意識にいたるまで、即ち信仰による自己超越的自覚にいたらぬ一切の自己意識を含む奥行の深いものであることがわかる。自覚の欠如態は、絶望を自覚していないが、しかも絶望した姿に他ならないということは、神関係との齟齬がここにも影を及ぼしているからである。それは、いかえれば、絶望が、キリスト教的立場によつて照らし出されたときに初めて自己に現前していることが顕わになるものであることを意味する。神関係との齟齬が影を及

ぼすという仕方で、本来の自己、自己ならぬ自己が、いまだキリスト教にいたらぬ自己に向って働き出したところに於て絶望

は明らかになるといえる。それ故、自己意識には、そこに現前

する本来の自己により意識せしめられているということがあり、

絶望は、意識せしめられるその自己意識により自己に顯わにされ、そのことを通してより一層深い自己の絶望へと促されざるを得ない。絶望は、自覚されることにより深められるからである。絶望の度が深いほど自己はより偉大だとする弁証法は、この立場からのみ妥当する。あれか一これかの選択の際に情熱が重んぜられるのも、根源的には、本来の自己の働きかけに全く

つき動かされることがない故に、絶望を意識せしめられることなくどこまでも低次の絶望に止まり続ける無精神性であるか、或は自己ならぬ自己の働きかけに応じて顯わにされる絶望に耐え、自己の絶対的無力の自覚に於て自己に死すにいたるだけの情熱を持つかという意味に於てであると解し得る。先に自覚の徹底を強調したのも、ここでその眞の意味を顯わにする。

このように、神がいないということに於てまさしく神がいつも私に面しているような自己意識の問題は、今ここに生きる人々の人格の中心に向けられた真摯な課題に他ならない。

カール・バルトの宗教概念について

宇都宮 輝夫

カール・バルトは、『教会教義学』第一巻第二分冊第十七節「宗教の止揚としての神の啓示」において、彼の宗教論を体系的に論じている。そこにおいて、彼は先ず、宗教の問題を扱う際の方法論を展開する。それによれば、彼は、啓示を宗教の理解の基準ないし解釈原理とし、神学における宗教の問題を問おうとする。つまり、バルトが志向するものは、神学なのである、宗教の神学的解釈が意図されているのである。方法論上のこの性格を踏まえた上でのみ、彼の宗教論の内容を問題とすることが出来る。

バルトは宗教を二つの要素から成るものとして捉える。第一に、彼は、宗教を偶像崇拜として、即ち啓示における神関係・神認識を人間が自ら先取りし、造り出そうとする企てとして規定する。更に言えば、偶像崇拜とは、人間がそれによつて自己が指定され、あるいは少なくとも規定され、条件づけられていくと見なす最後決定的な実在についての認識、即ち超越世界についての認識なのである。第二に、バルトは、宗教を業による自己義認と聖化として規定している。これは、超越世界との関連を通して、この世における自己の存在を定位し、支配するところなのであるが、その際、第一の要素、即ち超越世界の対象化は、第二の要素を保証し、裏付けるものとして位置づけられる。

つまり、バートによれば、人間は超越世界との関連において存続的意味世界を構築し、それを介して自己のありのままの存在状況を正当化し、確認し、強化しようとするのである。従つて、超越的な世界観は、個人の人格統合の構成要因であるとも言える。

彼によれば、歴史的具体的宗教は、それ以前に存在している。形態のない、前述された意味での宗教の単なる表面化、表現でしかない。とすれば、彼は、宗教を、具体的諸宗教に普遍的な人間学的条件へと還元しているのであり、宗教は人間性そのものと同一視されることになる。

さて、世俗化問題がしばしば宗教の概念規定の問題に還元されるよう、逆に、宗教概念の問題は世俗化問題に係わるとも言える。世俗化の意味は、差し当たり広く、歴史的・社会的変動の結果としての、宗教そのものにおける変化として理解しておこう。バートによれば、宗教は、変動する歴史的諸関係によって、次の二つの可能性の前に立つことになる。即ち、自らが対象化した超越的 세계觀を自ら否定して変えてしまうか、それとも具體化された教義、儀礼等の形式に固執し、それとともに不可避的に古くさく、時代おくれとなり、化石化するか、という可能性である。従つて、バートにおいては、先に定めた意味での世俗化とは、歴史的具体的宗教がその超越的意味世界の見方を変えてしまうか、あるいはその社会的位置づけを変えてしまうかのいずれかの変化として理解されている。この変化のダイナミックスは、超越的な世界観が、歴史的具体的形態を取つた場

合には、時代とともに変わる人間に対する妥当性と説得力を失わざるを得ないということなのである。それ故、バートにおいては、世俗化の動因は、宗教の歴史的具体化そのものにあることになる。

バートの宗教概念については、ルックマンのそれや、ティリヤスの究極的関心について言えることとほぼ同じことがあてはまるのではないかと思われる。つまり、バートは、宗教を実体的によりむしろ機能的に理解しており、それによつて、彼の宗教概念は、いわゆる非宗教的領域の中にも、宗教性を指摘しうるという利点を持つ。しかし、このことは逆に、宗教現象の境界設定が不可能になることを意味している。それ故、実存のあり方としての宗教、あるいは宗教の人間学的条件と、宗教そのものとは、やはり区別して考える必要がある。

ヤスバースの「神話」をめぐつて

北野裕通

ヤスバースはブルトマンの非神話化を批判しているが、ここでは神話に関するヤスバースの考え方を明らかにしておきたい。

神話についてヤスバースは次の二点でブルトマンに反論を加えている。第一は、神話的思惟はブルトマンが断言するように現在すでに廃棄されてしまった過去の思惟方法なのではなく、時代的制約を越えた普遍的な思惟の方式であるという点におい

てである。その際特に注意すべきことは、非神話化は「理性の、根本的能力」を消滅せんとする試みだと言っていることである。第二は、神話を解釈することは不可能であるという点においてである。ブルトマンが神話解釈を可能だと考えたのに対し、ヤスバースは「神話は神話の形態においてしかその言葉をもたない意味の所有者である」と述べている。ヤスバースでは神話の意味を解釈し、そうすることによってその意味を神話以外の他の形態において理解しようとする「一切の企ては断念されねばならない」。

これら二つの論難はヤスバースの哲学的自己主張としてなされている。それ故、この主張が彼の如何なる哲学的洞察に基盤を置くものであるかが問われねばならない。我々はこの問い合わせ「理性の根本能力」と言われた意味の解釈によって明らかにしてみようと思う。この解釈はまた一つの論駁の内的連関をも示すであろう。

ヤスバースの理性概念は極めて多義的である。『哲学』の中で展開された諸概念がその中に包摂されたからである。空想 Phantasia の概念はその最も重要なものの一つであると考えられる。『哲学』において「空想」は存在の深淵を開拓せんとする可能的実存の心眼である。それ故「空想の眼のない実存は自己自身における明るさもない。」理性についてもまた同様のこととが言われている。即ち、理性は「可能的実存の行為」として存在し、「実存は理性によってのみ自らに明らかとなる」(『理性と実存』)と。ここから「理性の根本能力」と言われたもの

が実は可能的実存の行為としての空想力を指し示していることが容易に推測されえよう。(空想が精神の包括者の心的能力に所属せしめられる場合には、それは実存との連係を欠如した單なる空想であることに注意すべきである)。理性はかかる空想力として機能する。ヤスバースにおいて「理性的思惟」とは理性的空想のことである。

ヤスバースがブルトマンに反して神話的思惟の普遍的思惟なことを主張したのは、彼がその形式を人間の本性的能力と考えられる空想(ヤスバースでは、可能的実存の)の一形態として把握していたからに他ならない。神話が理性的思惟(理性的空想)の産物であるという洞察から、神話解釈は不可能であるというヤスバースの第二の主張が帰結として導き出されうる。理性は、本来非対象的な超越を照明しようとする。それ故に神話が理性の言葉を語っているとするなら、神話の対象的形式は直ちに乗り越えられるべき性質のものである。しかし、このことを「解釈」によって遂行することは不可能である。何故なら神話を支配している論理は内在の論理ではなく、超越の論理であるからである。換言すれば、それは客体の論理、すでにそこに存在するものについての論理ではなく、実存という主体の論理、存在しうるものについての理性的非論理である。(そういう理性的言葉をヤスバースは「暗号」と呼んだのである)。神話は、あらゆる論理を突破して存在に突き当たらんとする無限に動的な、従つて実義不可能な暗号を語つている故に、それを解釈によって理解することは不可能と考えられるのである。か

くしてヤスペースにおいては、神話は合理的に解釈することに対してもなく、可能的実存の理性に委ねられねばならないことになる。しかもその場合、理性は思弁的にではなく、直観的に作用しなければならぬということである。

アウグスティヌスにおける
「第一に働くもの」

稻垣 不二麿

アウグスティヌスは初期の著作 *Soliloquia* の中や自分のことを「私は私自身を、そして、私の善とまた、いかなる悪が避けられるべきかを、一心に尋ね求めている」と語っている。そうした傾向は、晩年に至っても変わらない。彼にとって、自分の

存在そのものが大きな深淵であり、常に探求されるべきものであつた。そして、善と悪との問題は、彼が常にとりくんでいた生涯の課題であった。彼は言う、「善と悪との原因をわれわれは知らねばならない」と (*Enchiridion*, v. 16)。

善と悪との原因を知るということは、例えば、天体の運行の原因を知ることとは質的に異なる。後者は、人が人として生きていく上で、必ずしも知らねばならないことではない。知らなくともすまされる。しかし、前者についての知は欠くことが許されない。それを知らないでいることは罪でなければならない。アウグスティヌスは「私の善」 (*bonum meum*)、「私の悪」

(*malum meum*) という。それは、具体的には、自分自身の生のあり方を規定している自分自身の意志のことをいい。善き意志と悪しき意志とが私自身においていかにして成り立つかが問われているのである。

善き意志と悪しき意志とは、共に、人間それ自身の意志だけではあるが、被造的存有としての人間においては、同じ仕方では成り立たない。彼は、善き意志について「神によって助けられた正しい意志」 (*adulta divinitus voluntas recta*) と語り、

悪しき意志について「神を放棄する邪しまな意志」 (*deserens Deum voluntas perversa*) と語る (*De civitate Dei*, XIV, 27)。いっぽは、善・悪両意志の成り立ちが各々語られていく。善き意志は「神によって助けられる」という仕方で成り立つ、悪しき意志は「神を放棄する」という仕方で成り立つていて。

「正しい」とは、人間の存在を「神によって、無から創られた」とみるアウグスティヌスにおいては、自分に従つてではなく、自らがそれに従つて創造されているものに従つて生きること、すなわち、自分自身の意志よりも神の意志を為そうとするのである。それは、第一義的に働くもの (*efficiens*) である。神の業に能動的に参加協同する人間の能作 (*effectio*) である。そうした能作は神によって助けられるという仕方でのみ成り立つ。一方、「邪しまな」とは、よりすがるべき不変的な善から可変的な善へと逆倒していることである。それは *effectio* に対する *defectio* (背反、離反) であり、被造的存有者にとって、無に近づくほどに他ならない。「邪しまな意志」といわれる場

合の「邪しまな」*perversus*は、動詞 *perverto* の拉丁分詞である。「逆倒してしまつてゐる」という状態をあらわしている。

その状態は、神を放棄するという人間の意志そのものの自己規定に始まり、そうしたあり方が習慣となり必然となつて、さら

に新たな放棄をうみだす素地となつてゐる。このように善き意志と悪しき意志とはその成り立ちの根拠が異なる。

さて、善き意志が「神によって助けられた正しい意志」と言われる場合、神の助けは、意志そのものの規定性である自発的な自己規定を損い弱めはしないか、という疑問がおこる。ペラ

ギウス派の考え方はそういうものであった。ところが、そうし

た問い合わせの根底には、人間の意志 (*voluntas hominis*) と神の慈悲 (*misericordia Dei*) とを別々のものと考へる見方がひそんで

いる。アウグスティヌスはそうした見方をとらない。神の慈悲

は人間において善き意志が成り立つための実在的根拠をなして

いる。両者の関係は、神が「私の生命の生命」 (*vita vitae meae*)

といわれている関係に等しい。正しい意志の成り立ちを語つて

いる形容詞 *adulta* は、助けるものの、助けらるべき意志に対

する根元的な先行性を語つてゐる。「第一に働くもの」 (*prius operans*) は能動的・自発的に働く意志に先がけて神である。神

が *operans* であつて、人間の意志は *cooperans* なのである。そ
うした根元的に働くものから離反して、自らが自ら自身によつ
てあらうとする時、人は罪を犯す以外にない、というのが、ア
ウグスティヌスの、人間の意志についての基本的な見方なので
ある。

トーランドの「奇跡」をめぐる

自由解釈の問題

玉井 実

近世キリスト教の自由解釈の一視点から、今回はトーランドの福音書における「奇跡」の一端を明示し、その解釈に潜む特有な思考態度、及び彼自身の信仰理念についても若干の考察を進めてみたい。

彼の主著『神秘的でないキリスト教 (一六九六年)』は、イエス・キリストの存在を除いては一貫してキリスト教の教義一般を知性の理解可能な範囲に限定する試みとみられる。それ故に彼は多種ある奇跡のうちから真正な奇跡とはイエス (新約における) の到来そのもの (ヨハネ) と、イエス自身による神の啓示の特別な証し (マタイ) として、その終局の意義を見出している。

ここにイエス以外のいかなる権威も、その神秘、曖昧な信仰理念に対して冷感な理性批判の対象となつた。このような急進的な思考態度から、奇跡の真憑性を吟味して、およそ次のように考えられる。

奇跡とは人間の力能以上の異常に強力な作用の現象であり、非理性的な部分もあるが自然の法則や人間知性と矛盾する神秘性とか「^{アレゴリ}無」に代る概念ではなく、それ自体知的で可能的な概念であると彼は確信していた (同五〇頁)。従つて彼は奇跡一般のうちから非理性的なものと、理性認識に合致できるものとの質

的な区別をしている。非理性的な奇跡の諸現象は、迷信や寓話に満ちて自然そのもののアニミズムや無智なる偶像崇拜などの無秩序な虚構から成りそこには意外な驚異の現象が存在しているが、それらは「理性の明証性もなく擬似の目的しか有さず」真正な道徳上の志向性はない。更にキリスト教の伝統の教義でも彼が離教したカトリックの教義、^{カスティシオン}化体説などには嫌悪感を抱いていた（同五五頁）。

彼が真なる啓示の奇跡として唯一の理性的信仰となりえたのは、イエス・キリストのそれのみであった。そのような認識の根拠はトーランド自身の内的確信によると思われるが、彼が幼少時代から教育された既成伝統の教義や教団の影響を脱して、福音書そのものへと、即ちイエス自身の直接の言葉から彼は信仰の本質を見出したのである。

「われわれは聖書^{スカラチヤ}と理性からいかなる奇跡といえども、何らかの特別に重要な結果なくしては創造されないことを学んでいる。そしてその結果とはそれらの人々^{福音を流布する弟子たち}（自身）によって意図され、宣言されているのか、いずれである（同一二頁）。

このように真正なる奇跡の到来が、イエスと弟子たちに訪れるが、イエスの死後になると弟子たちの演ずる奇跡に対して極めて辛辣な評価を与えている。彼らが福音の伝導の傍ら、病人や不具者を癒した記述（マルカ二二七）に関するトーラントの解釈

によれば、彼らの奇跡と思われる行為や言葉は、偶像崇拜者たちに福音を説くための有利な方便に過ぎず、かような寓意的な表現と解していた。

「また新約聖書の中で問われた奇跡（イエス）はいかなる奇跡も真正には存在していない。そうではなくてそれを創造した人々（弟子たち）の権威を蘇化するために、また福音の教義に注目をし、或いは同様の理性的な諸結果に役立つものだけが、真に存在しているにすぎない（同三五頁）。

以上の叙術からも明確なように、トーランドが聖書に対してもかような見解を表明した事は、當時として極めてラディカルな当局への挑戦とも受けられた。かような発想は彼の先輩ロックの信仰論に深く影響を受けた結果であるが、ロックが奇跡の本質を信仰、理性の二領域の媒介理念としてイエスの存在を純化した（私稿、宗教研）のに対して、トーランドは奇跡の真偽を更に徹底した結果、イエスのみをその純粹な対象とするに至った。

エマソンの神観をめぐっての一考察

宮田 元

エマソンは、アメリカのピューリタンの伝統のなかにあって、人間の宗教的道徳的な生き方を肯定した。そして、その生き方に根拠を与えるものが、神とかかわりをもつ、宗教的な、宇宙を貫く法則の存在であるとした。これによつて、人々に、事實

と思想の一一致を現実のものとして確信させようとした。

しかし、エマソンにとって、もう一つ大切なことは、人間の新しい考え方であった。

エマソンは、人間に魂の存在を認めた。これは、人間における最も高等な部分であり、誰にもひとしく存在するものとみた。この魂があるために、人間は自らを信じて行動することができるとする。そこには、エマソンは、人間の魂と神との密接なつながりを見出している。

エマソンは、「魂が働くことに、人間と神とが一つになるとということは、言い表わすことのできないことである。人間の本来の姿で、神を崇拜する素朴な人は、神となる。……淋しい場所で神の観念が起つてくるのは、なんと人間にとつて慰めとなり、貴重なものか。その神の観念は、我々の誤りや、失望の傷痕をかきけしてくれるのである。」と述べているが、魂の働きを通して、人間と神が結ばれるとしている。そして、自らの魂を通して神を崇拜する人間は、魂が神に通じているということでもって、神となるといふ。この点、人間が神そのものと同じであるということではないのであって、そこには、エマソンの、詩的な、直観的な、想像力によって、体験的に自覚された、人間と神とのふれあい、神とのつながりが確認されているものと思われる。

また、エマソンは、神の観念が起つくると慰められるとしているが、神の思想に対する情緒的なうけとめ方もみせていて、神と人間との厳密な意味でのちがいも、エマソンは認めた。

めていたといえよう。

しかし、エマソンは、神と人間とのちがいを、人々に意識させようとはしなかった。むしろ、人間の魂を介しての、神との積極的なふれあいを自覚させようとした。

エマソンは、「我々は至上の者が人間の魂に現存していることを学ぶ。また厳かな普遍的な本質は、英知や愛や美や力ではなく、このすべてを一つにしたものであり、その一つ一つを完全に備えているのであるが、この本質のために、また、この本質によって、すべてのものが存在しているのを学ぶ。精神は創造し、自然の背後に、自然を通して精神は現存する。」と述べているが、至上の者、普遍的な本質、精神は、いずれも神を指示するものである。また、「なる者、そのなかであらゆる人間の個々の存在が含まれ、すべての他の存在と一体になっている大靈」とも述べられているように、神が、人間の魂以上の存在で、魂の統轄者として、それを包みこむ大靈を指しているが、ここにも、質的には人間とのつながりをみせつとも、人間をこえた、より大きな存在としての神が考えられているものといえよう。

エマソンは、人間と神との間に、自然の介在も認めた。そして、自然もまた、精神の象徴とみる。そこには、自然を通して神を把握する道も開かれていた。

ここに、エマソンの神は、人間をこえ、自然をこえた、一者となり、また、それらを包みこむ宇宙の精神という、人格化されない形であらわされる。しかし、エマソンの神は、人格をも

たないが故に人間とのかかわりをもたないというのではなく、

人間とかかわりをもつ他者、人間すべてを内に含みこむ一者なるが故に、人格をこえたものでなければならないとみたと思われる。

この意味では、エマソンは、神を人間の世界のなかでのみ捉えようとしたのではなく、むしろ、人間の世界を、宇宙の次元にひき上げて、そこに神を求めるようとしたと思われる。

ベルジアエフのソビエト宗教観

田 口 貞 夫

ベルジアエフ（一八七四—一九四八）が、自叙伝『わが生涯』の最後に記した次の箇所は、ソビエト宗教の特色をよく示していると思う。要点を記そう。「現在、（一九四七年）、ソビエト政権の教会対策は以前より遙かに柔軟になってきた。また、国民の間にキリスト教信仰が高まっている。だが、教会の高僧たちは、十六、十七世紀の教会生活に戻ろうとする動きがある。また、かれらのキリスト教信仰は、信人的救いを求める祈りに限定されている。近代ロシア宗教思想がかかけた創造的なテーマは完全に欠けている。だが、かかる保守的な方向こそ、ソビエト政権にとって望ましいものである。また、教会人の間に國家意識が強まっているのは同情出来る。しかし、そこには、ナショナリズムへ逆転する危険が存在する。それは眞のロシア精

神を裏切るものであろう。」

以上、ベルジアエフの所説は、第二次大戦直後のソビエトの宗教事情を深い洞察を以て述べた言葉であるといえよう。上記から次のことが考えられる。ロシア革命後、ソビエト政権は唯物論、反宗教を奉じており、かれらにとつて宗教は本来、好ましくない。従つて、革命後三十年たつた当時においても、状況は本質的に変らず、正教会は依然としてソビエト政権の宗教政策に従わざるをえないことである。ベルジアエフは、それに関連して、まず、教会の高僧たちの間に、十六、十七世紀の教会生活に復帰しようとする願望があつたことを云つてゐる。かれは、十六、十七世紀のロシア正教について、『ロシア的理念』の中で次のように述べている。十五世紀末に、ロシア固有の敬虔な修道主義が、修道院の世俗化によって潰え、形式的、教条的な官許正教の基礎が築かれた。十六、十七世紀においてロシアは正教会は表向きは皇帝権により庇護されたが、祭祀主義に退化し、神の恐れを強調して民衆を威圧し、靈性の火は全く、消えた。かくして、ソビエト教会人が憧憬した十六、十七世紀と、ソビエト時代とは、ロシア史上、宗教が最も政治に拘束され、眞の信仰が全く衰退したという共通点があるようと思われる。つぎに、ベルジアエフは、ソビエト教会人の信仰は個人的な救いのための祈りに限定されているといつてゐる。かれによれば、かかる信仰は畢竟、現世利益、勸善懲惡などを基とする受動的、個人的な信仰であり、かれの意図する神人社会の成就をのぞむ創造的、普遍的信仰とは対照的であつたといえよう。ソ

ビエト政権は宗教に基づく体制に反対であり、従つて宗教が社会的影響をもつことを嫌う。民衆は個人的信仰にとどめておくことが望ましい。教会人は、ソビエト政権に順応して、創造的、普遍的信仰ではなく、専ら個人的信仰を奉じてきたと考えられる。

さらに、ベルジアエフが云つた、教会人の間の国家意識の高まり、及びナショナリズムの危機について考えてみよう。すでに、かれが上記の説を述べた数年前、一九四一年の大祖国戦争（独ソ戦争）に際して、スターリンが正教会の愛国心を利用し、これと妥協した先例がある。ベルジアエフの言葉は、かかる教会人の国家意識の高まりが、政治権力に利用されて、偏狭独善なナショナリズムに退化し易いことを暗示していると思われる。

以上、ベルジアエフは、ソビエトの宗教が世俗的な政治権力のかいらいであり、その信仰は個人的信仰の領域を出ないことを述べている。終りに、筆者の個人的見解を付加すれば、ベルジアエフが上述の信仰に代るものとしてかかげた、近代ロシア宗教思想の主要テーマである神人社会の実現は、現在、依然として達成されていない。かれ自身は、その理想像を示したにすぎず、具体的実現の方法を追求することは、今後に残された大きな課題であると思う。

パウル・ティリッヒの宗教的 社会主義について

芳賀直哉

ティリッヒの宗教的社会主义は第一次大戦後の精神状況を踏まえて、宗教的にも文化的にも露呈した近代市民社会の矛盾を新しい地盤から問い、その病根を癒す方向を提示しようとする。勿論この段階では後年の「相関の方法」が明確に意図されていわけではないが、しかし、時代精神の様態、その内的原理、歴史意識等を分析し、これを総合せんとする目論みは存していた。このために宗教的社会主义は、「文化神学の理念について」（一九一九年）のなかで提起された次の諸概念、自律・他律・神律・形式・内容・内実を使用する。自律は合理的理性の原理であり、形式と法を重視する。他律は宗教的権威が一切の関係を規定する在り方で、その点宗教的内実を有しはするが、形式を欠いていたため偶然的内容としてしか現成しない。この場合、内実とは精神的実体性とか意味であり、形式とは文化的形式のことであった。又、神律とは内実と形式とが統一される現実形態を意味する。

このような、内実と形式という内的原理の相違に基づいて社会的エーツスを二類型に区別すれば、一はザクラメントー的な宗教性、他是合理的な世俗内世界形成の意志が考えられる。前者は伝統的に土地に結びついていて、諸関係は聖なるものの現

前意識のうちで維持される。後者は身体的にも精神的にもザクランダーラ的な関係性から切れていて、宗教に対して否定的である。宗教現象には神的なものと共に、反神的なデモーニッシュなものが同時に存して、聖性を構成する。例えば宗教儀礼やエクスターには「そつと」するような要素が含まれる。神的なものがそれ自身形式を実現する宗教内実であるのに対し、デモーニッシュなものは形式破壊的に作用するとティリッヒは言う。しかし宗教的聖性から後者のみを取り除くことは困難である。理性が宗教を迷信だとみなすのも、往々にしてこのデモーニッシュなものに対することだが、そして理性の反デモーニッシュ態度は正しいことではあるが、ティリッヒはあらゆる文化現象のうちにもデモーニッシュなものを指摘する。

即ち、自律の立場においても純粋な形式は結局形式の空無化に陥り、近代市民社会の文化はニヒリズムやデカダンスを産んだ。これは文化自身の Dämonisierung である。又、同じ合理主義から産れた資本主義についても、資本主義の内からこれを超克しようとする社会主義についてもティリッヒはデモーニッシュな要素をみとめる。前者においてはたしかに歴史的創造力が働いているが、それは個人及び社会に対して「憑かれた状態」トピアは、「神の国」という宗教理念の單に世俗化であるばかりか、むしろ Dämonisierung である。階級闘争はプロレタリ

アート状況での人間存在が「脅かされている」ことを正しく把え、これを克服しようとするが、宗教が指示する今ひとつ契機、人間存在は同時に何物かによって「支えられている」事実を見忘れている。これでは、社会主義の空虚な形式理念はデモーニッシュな内実の好餉になるとティリッヒは批判する。

このように、宗教的社会主义はザクラメンターレな宗教性におけるデモーニッシュなものに対しても、新たに出現した、自律的形式を内部から破壊する、それに対しても戦う。そして、形式が神的な内実によって満たされる神律形態の実現をめざすが、これはキリスト教的終末論の射程のうちに指定さるべき永遠の課題である。又、そうであるからこそカイロス概念が宗教的社会主义にとって決定的なものとみなされるのである。カイロスとは、事の成就の垂直方向からの待望、永遠なるものが時間的実現へと突破していくという意識の時間的表現である。ティリッヒは、デモーニッシュなものの究極超克は「恩寵の形態」だと言うが、この恩寵の形態、即ち神律が現実の歴史内に出現することこそ「時の充溢」つまりカイロスなのである。宗教的社会主义は当初からカイロス意識に満たされていた。それは当時の時代状況の故にでもあつたが、と同時に、宗教的社会主义がキリスト教本来の預言者——プロテスタンントの精神に立つからである。

清 田 寛

ラグスティヌスの作品 "De libero arbitrio" の第三卷は、
 「自由な意志の次の運動がどうか生ずるのか、……その意志
 はその運動によって、共通なそして不動な善から離れて、自分
 のあるいは他のあるいは甚だ劣る善に、又あるいは変化的な善
 に向うのですか?」(De lib. arb. III, 1, 1) である。日本語
 イウスの間で始まるところ。

ここで自然的・必然的なものは罪ではない (III, 1, 2) である
 よりだが、アウグスチヌスによて主張され、そして、先
 程の運動は自然的ではなくて意志的であり、それ故に罪ある
 のであり、自由意志によって罪が犯される (III, 1, 2) いわゆる
 魂はその運動によって動かされるのだから、その運動も魂に属
 する (III, 1, 2) と考えられてる。

以上のいふかの「自由意志」の「自由」liber という意味は、
 「自然的・必然的ではない」いふ意味であり、次の原典
 「選択所から「選択がある」いふ意味であると思われる。即
 も、animus vero dum non vult, non ita moveatur, ut super-
 ioribus desertis inferiora deligat (III, 1, 2) (即) トナダーテ
 インは筆者が附したの、云々回称) /quid autem quisque

sectandum et amplectendum eligit, in voluntate esse positum
 constitit (I, XVI, 34)/mediis et minimis, non solum bene, sed
 etiam male quisque uti potest (II, XVIII, 50)/quibus (homi-
 nibus) potestatem utrum volent dedit (I, v, 14)/Nec miran-
 dum est quod vel ignorando non habeat arbitrium liberum
 voluntatis ad eligidum quid recte facit (III, XVIII, 52)/et
 ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut ra-
 tionalis substantia ex utroque sumat quod voluerit (III, XXV,
 74)。

次に、罪と神の予知の問題、即ち、「罪はあるであれやあい
 ゆるのを予知し給い、しかもなお私たちは、必然性はもつて
 ではない、意志によって罪を犯す……」(III, III, 6) いふや
 りいが、矛盾するか、といふ問題が提起され、
 これに對して、「君はある人が罪を犯すであろうといふ」といわ
 予知すれば、これによって直接に君は彼が罪を犯すことを
 を強制するのではない。また、君の予知それ自身も彼が罪を犯
 すことを強制するのではない。けれども、彼は疑いなく、将来
 罪を犯すに至るのだ。實際、そうでなければ、その人が将来罪
 を犯すだろうということを、君は予知しているのではないだろ
 う。それ故ある人が、自分自身の意志によって罪を犯すだら
 ら、どちらとも、いふことを君が予知しているといふことは、
 矛盾しないのだ。そこで、それと同じように、神は誰にも罪を
 犯すことを強制するのではなくて、しかも自分自身の意志によ
 って罪を犯すであらう人々を予見し給うのだ」(III, IV, 10)

と解決が提示される。

又、罪と罰について、「實際、罪と罪の罰とは何か自然的なものではなくて、自然的なものの変化であり、前者は意志的であり、後者は刑罰的である。」(III, IX, 26) と述べ、私達人間の「肉の可死性」*mortalitas carnis* は、最初の人間(アダム)の罪の罰である(III, IX, 28)。しかし、「肉の可死性」が「生物学的な死」を意味する」とは、III, IX, 28 や III, XX, 55; III, XX, 57 とある表現がひどく明らかである。

そして、「ある理性的な自然は意志の自由な決断を与えるべきである」(III, XIII, 38) のであるから、その理性的な自然のうらやの一つである罪を犯す被造物は、意志の自由な決断を与えていたことになる。

この自由意志の肯定について、欲するなれば正しくなし得る自由意志が人間にある(III, XV, 43; III, XVI, 45) と考えてゐる。そして、繰り返し、罪とは不正に行なうとしたのであり、自由意志によって犯されたことである(III, XVI, 46; III, XVII, 48) としている。

この自由意志と罪との関係について、「どのようにしても避けられ得ないものによつては、誰が罪を犯そうか。しかし罪は犯されている。それ故、罪は避けられ得るのである。」(III, XVIII, 50) や、抵抗出来ない、避けられ得ない罪はない、と考えてゐる。(Cf. Retr. I, 3)

しかし、りりや、「人がどのようだあるべきかを知らず、あるいは、自分がどのようだあるべきかを知りつつもなし得な

る」(III, XVII, 51) ところ、「無知」と「困難」の問題が出て来る。この問題についての考察は、次回に譲りたいと思う。

『中論』八不偶について

立川武藏

『中論』は次の帰敬偈で始まる。

anirodham anutpādām anuccchedam aśāśvatam/anekartham
anānārtham anāgaman anirgamam//yah pratiyayasmutpādām
prapañcopasāmān śivam/desa-yamāsa sambuddhas tām vande
vadātām varam//

縁起の漢訳に従うならば、右の偈の下線部分は、「滅せず、生せず、……」ではなく、「異ではなく、……縁起を説いた仏に敬礼する」という意味であると理解することができる。彼の訳では、「縁起が一つのもの（二回1のもの）あるいは異なるもので、縁起が一つのもの（二回1のもの）あるいは異なるもので、ある」と考えられてくる。ところで縁起が生ずるとか生じないとかいうことはどのようないいことであらうか。生ずることの存在あるいは非存在が、『中論』において問題となっているのは、「生ずることの基体」であるもの（法、bhāva）においてである（一）。縁起が「一」である「一」は「異」であるとはどのようないいことなのか。『中論』では、因と果、行く人と行くこと、有と無、等の密接な関係にある「一」のものとの間の同一性あるいは異体性が問題となるのであって、縁起そのものが「一」である

とか、「異」であるとかが問題になるのではない。

また、チベット訳に従うならば、「滅する」となく、「生ずることなく、……異なるものではなく、一なるものではない縁起」と理解すべきである。したがつて、漢訳およびチベット訳および

統は、anekartham, anānārtham という二語を「一つのものを有するもの」とあるいは「異なるものを有するもの」という意味の所有複合語には取っていない。しかし、チベット訳および

漢訳の両方とも anirodham, anutpādām 等は「滅する」とのないもの」「生ずるもの」等という意味の所有複合語に取つてゐる。縁起には生ずることもなく、滅するところない」と『中論』は述べてゐるのであって、諸法の生じないじくじく自体が縁起であると述べてはいない。更には、『中論』は、諸法（因と果、行く人と行くこと等の二つのもの）の非同一性あるいは非異体性であるとも述べてはいない。おそらくではあるならば、anekarthavam あるいは anānārthavam となければならないであろう。(tva という語は抽象名詞を作る働きを有する) anekārtham を「同一性を有するもの」と理解することはできない。」の語は「一なるものではないもの」か「一なるものを有しないもの」のいずれかしか意味しないのであるから。

いいからで、『中論』の他の個所においては、anekartha および anānārtha という語は明らかに所有複合語にのみ用いられ、「縁起」いう語でこそないが、それとほとんど等しい意味を有する「真実の特相」および「教説」を修飾する語となっている。

とすれば、帰敬偈における *anekartha, anānārtha* も同様に所
有複合語であると理解すべきではなかろうか。もしそのように
理解すれば、「生ずることなく……同一のものもなく、異なる
ものもない縁起」と考えなくてはならない。

では、どうして漢訳やチャット訳のような解釈がされたので
あらうか。

これは、縁起 (pratītyasamutpada) という語が、諸法の間の
あり方 (あるいは諸法に関する理法) (3) を指すと同時に、そ
の理法によつて動かされている諸法の總体をも意味することに
あらうかものと思われる。つまり、縁起と法とはほとんど等し
いと考えられていたために、「生じない縁起」という発想が可
能だったのであらう。

註(1) 三枝充憲氏は「法」という概念を導入して、「縁起は
諸法が不生である」と理解すべきであると指摘されている
〔『理想』No. 388〕。

(2) XVIII, 8, 11.

(3) 「所有複合語」 (bahuvrīhi) には「へに關する」とい
う意味もあり、「(諸法の) 生じない」とに關する、……」
つのものに關する (教法としての) 縁起とも読めるが、
教法の意味にのみ限ることには疑問がいる。

ビルマの正統上座部の条件

——バラッカマ系統に基づいて——

生野善應

『教史』^{ナマニヤ} は、ビルマ上座部仏教史を主な内容とする南方上
座部史であるが、第六章ビルマ上座部史に関しては、形式がビ
ルマ上座部高僧伝を編年史風に仏教史のコンテクストの中で並
べたものである。

記述される僧は、著者バンニヤターミの教学、系統的背景に
加え、彼の倫理的ボリシーによつて取捨選択されている傾向が
強い。『教史』は、一見、宗教面のほか政治や文学で顯著な仕事
をせる僧正たちの單なる列記の如くであるが、著者は、六章末
尾に自己にまでとぞく師資相承を記述しており、それをふまえ
て全体をみなおしてみると、彼は、自己から遡及される師資相
承中の僧正の活動には充分に留意しつつ、その系統を正統とす
る立場で執筆していることが察せられる。

一般に、仏教で僧伽が正統性を保持しているとは、どのような
ことか。通念として、三条件が正統性を支える条件と考えら
れる。(1)師資相承が断絶せず、長期に継承していること、(2)繼
承者が宗教的価値あるものを相承によって受けつき、教学面と
実践面で、祖師あるいはそれに類するものとの精神的・一体感を
享受しうること、(3)僧が戒律に準拠せる修行生活をしており、
オーネンドックスな立場が貫かれていること。

ビルマ上座部において、右の条件をみたす系統は、いくつかあるであろうが、「教史」に、正統として明記されている系統が、通称、タウンビールー・バラッカマ系統といわれる師資相承である。ところでビルマ上座部では、正統の条件は具体的にどんな内容をもつてゐるか。

この小論では、バラッカマ系統に焦点をあわせて、ビルマ上座部の正統性の条件の内容を、『教史』を主なる資料に、(1)連続性について、(2)権威とそれとの一体感について、(3)繼承者の規定の遵守についての項目に分けて、整理してみたい。

(1) バラッカマ系統、すなわちバンニャターミにいたる上座部僧の二筋の系譜が、断絶なく、某僧正の弟子は誰某の表現で明記されている。その系譜の中には、四名のタナナバイン（ビルマの僧伽総主管）が系統により、かつ十九世紀後葉まで継承されている。

以上からわかるように、ビルマ上座部で正統性を主張するための要件は、師資相承が明確で、長期に連綿として継続していなければならない。これは、他の仏教諸宗諸派の場合と全く同じである。

(2) 上座部相承では、比丘としての適正なる資格（戒）の伝承が不変であることが肝要である。バラッカマ系統は、その系統のはじめにセイロン上座部分身の僧伽を戴き、戒壇が設置され、正授戒伝承がなされたことを記していく、これがビルマ上座部の正統性を主張する大いなる一つの根拠となつてゐることに注目される。

ビルマ上座部系統の正統性の条件には、セイロン上座部系の戒脈が上座部僧に伝承されなければならないことがあげられる。

(3) 上座部僧には、生活の中で戒や律の学修に準拠した修行者としての生き方が要求されるが、「教史」は戒律にからめた規準を以て、ビルマ僧たちを個々に総合的に修行の評定をしていれる意欲の程度はどうか、教法の理解度はどの程度であるか、戒を行ふに適切な場所にいるか。『教史』に基づくと、ビルマ上座部僧が、修行に効果ある方向にこれらの項目を満足して、戒律堅固・教説通曉であることが、彼等の集団であるビルマ上座部の正統性を主張するため必要な三つめの条件の要素と理解されるよう書かれてゐる。

anupubbikathā の問題点

渡辺文磨

anupubbikathā は「次第説法」の名で知られているが、この語には狭義的解釈と広義的解釈とが与えられるべきであろう。

狭義的解釈とは、先学によつて示されたもので *Vinayavibhūtikā* などに十数個所に亘り、同一形式をもつて記述されている施戒、生天の三論から苦集滅道の四諦へと展開される訓話を順序正しく把握することにある。この訓話のねらいは四諦の道理を相手に理論的に理解させることにあるが、豪商の子ヤサをはじめ

め、その家族や友人たちに對して行われた訓話であるところから、先学の中には、この訓話をもつて、在家の倫理と出家の倫理との区別の出発点と見做そうとされている。しかし、この訓話は、バラモンやその他の出家者に対しても行われている。ウペニシャッド的三論は、仏教的四諦を理解させるための導入部として、どの程度の効果があるかを見極めることの方が大切である。

広義的解釈とは、三論から四諦説へと展開される訓話の形式にとらわれない理解法である。*anupabbikarā* の原意を考慮し、観者の思考法並びに訓話の基本的姿勢は那辺にありやを見極めることにある。*Ganakamoggallānasutta* (M. III, 1-7) の前半では、世間一般のことも、外道の修行にも、次第の学 (*anupabbasikkhā*)、次第の所行 (*karīva*)、次第の道 (*-patihada*) があるように、仏道にもまたそれがあるとして、具戒から四禪の修習に至るまで、八種の次第の行法が明示されている。この *sutta* には四諦説は出てこないが、世間におけるものの道理を理解することから出発して、仏教的な修行の順序を理解することが示されている。四諦説は三論と無関係で説かれる場合の方が、むしろ一般的である。観者成道後、はじめての五比丘への説法は「転法輪經」として二十数種のものがみられる。それらの中では、中道説と四諦説とを示したもの、四諦説だけのもの、中道説、四諦説、五蘊無我説の全部を含めたもの等の相違はあるが、何にしても、四諦説が中心になつてお、五比丘はその四諦説を理論的に理解して、因縁によるすべての集法は

滅法であるという遠塵離垢の法眼を得たことが記されている。しかし、遠塵離垢の法眼は、直接、四諦説によらなくても得られる。*Cūtarāhulonādasutta* (M. III, 277-80) では、ラーフラが五蘊、六入等の無常、苦、無我を観じ、集法は滅法であるといふ消淨無垢の法眼を生じたということが記されており、そこには四諦説は登場していない。しかし、その説き方は理路整然として、所謂、*anupabbikarā* の面目がいかんなく發揮されている。

観者は、優秀な人間には清淨、純淨な二つの智、即ち、法智 (*dhammānāna*) と類智 (*anavayānāna*) とがあることを説いている (S II, 58)。法智とは現象についての智であり、類智とは推論についての智である。老死を知り、その集、その滅、その滅に赴く道を知ることは法智であり、過去と未来においてそれらを知ることは類智であると示されている。したがって、現実における四諦の智が法智であり、それを過去、未來においても不變の真理であると知ることが類智である。しかも、この二智はそれぞれ独立した別個の智ではなく、常に現実、現象から推論するということが考察されなくてはならないと説かれている。このいとは、*dhammavaya* という語で示される。だから、*dhammavaya*, *anavayānāna*, *dhammavaya* 等の語は、いろいろなものの表面的且内面的な相関々係を把握するために、また、個々の具体的事実から普遍的命題を導き出すために重要なコトバである。四諦の道理を悟り、或いは、五蘊、六入の無常、苦、無我を悟つて、「集法悉皆滅法」という法眼を得るという

じいは、個々の事実から導き出された普遍的命題と見ることがやむを得ない。

anupubbikatha は狭義的解釈のみに留まらず、以上の三つの語に裏づけられた著者の高度な帰納法に基いていた論理的明法として、注目すべき重要な用語であることが理解されなくてはならない。

Arthavimiscaya-sūtra の縁起説

八 力 広 喜

Arthavimiscaya-sūtra (以下 A と略す。なお刊本は N. H. Sam-tani 校訂本を使用。) の第五章(五蘊、五取蘊といふように用語を解説しているのみで特別章名をあげるわけではないが、今便宜上いのうに書いておへ)に十二支縁起(dvadasāṅgapratityasamutpāda) についての解説がある。この章は A そして註釈(Nibandhana)の中で最も大部なものである。

今回の発表は A 及び註釈の十二支縁起について、その教理的背景を探ることを目的とする。

まず、この章の最初に「比丘たちよ、十二支縁起とは何であるか」という問が發せられ、縁起についての説明がなされる。

「いれあるとき、かれがあり、これが生ずるとき、かれが生ずる。」これは如きでもなく、S. N. II 等に代表される蘆東經の縁起である。(しかし、正確に言うなら S. Santani 校訂本にの

み見られるものや、ネペール写本三本、漢訳一本、チャット記には欠けている。しかし最初から入っていたのではないかもと推測される。その論拠はあとで触れる。) 次に、十二支がいわゆる順観で説明される。そのあと、逆観による説明がある。これは十二支縁起の定型的な説かれ方である。そのあと「無明とは何であるか。」という問に対しても、無明の説明がなされ、同じように、「識……と説明がなされる。そのうちで有についての説明が最もこまかくなされておる。三有(欲有、色有、無色有)についてそれぞれ解説される。そして最後に「これが比丘たわび、十二支縁起といわれる」とあひてこの章を終る。

以上の解説を原始經典の縁起説と比較すると、いわゆる縁起の註釈としての S. N. XII. 2 雜阿含卷十一(298)などとよく一致することが知られる。ところが、各支の説明部分を検討してみると、必ずしも全同ではないことが判る。特に有についての解説部分では、欲有の地獄名、色有の天名などは先にあげた原始經典の中にはない。これらはむしろ、「俱舍論」世間品に出る三界の説明と共通するものである。(しかし、これも A が八寒地獄を説くのに対しても「俱舍論」では相違している。)この相違は一例にすぎないが、原始經典と一致する度合いからみて、A の縁起説が一応原始經典の系統を引くものであることを認めた上で、部派的な要素も含まれているものと推測すると、ここで「法蘊足論」卷十一に出る十二縁起の説明記述と教理的に同じ部分があるように思われる。「法蘊足論」は六足論のうちでも古い方に属するから、原始經典よりも發展した形で

縁起説が説かれる。つまりそれは原始経典の經文に対する註釈部分があらわれ、正しくその部分がAと類似しているのである。

さて、Aの縁起説が初期の論書的要素を含んでいるのに対し、註釈は、明らかに「俱舍論」の影響をうけている。このこと

とは、註釈の最初に出る縁起の語義解釈（これは経量部シヌリーラーブへの説であつて、プラサンナパダー第一章にも引用される）などはそのままの形でとり上げられる。また、十二支のうち、無明、渴愛、取加煩惱に、行と有が業に、残り七つが事に帰属という説は、「俱舍論」頃二十六偈前半と同じである。しかも、有部が問題となつた分位縁起——有情に対する縁起」と「品類足論」六卷にいう「縁起は一切有法である」という説との議論が「俱舍論」を通して註釈の中へ持ち込まれている。しかし、これも「俱舍論」卷九と同じ文によつて解決している。

以上、みてきたように、Aの縁起説は原始経典のそれに多少部派的要素が加わっている。しかし、註釈は明らかに「俱舍論」を背景にして縁起説をみよとしている。このことは、ダルマペーラ王と同時代（八／九世紀）といわれる（註釈のコロホン）ナーランダのヴィールヤシュリダッタという人物の立場を示しているのかもしれない。

クマーリラにおける啓示と一切知者と

木村俊彦

クマーリラ学派では、「法（dharma）」とは昇天の果報を約束された祭祀の事で、教令（codana）によって知らしめられた福利（arthah）であると表現する。教令とは聖者に聞かれた啓示すなわちプラーフマナを含むヴェーダ文献で、特に祭祀を命ずる語句を指す。換言すれば、感官等によっては開示されない知識であり、教説自身のうちに認識根拠性が付託されており、他の認識根拠によつて検証されるべきものではない（svatapta-pramāṇyam=svatantraprāmāṇyam）と、クマーリラは『シヨウカヴァルッティカ』（Sv.）第二章で言う。一体に現量や比量など（「」の理論は適当するが、特に教説は根拠が先驗的に清淨すなわち無過失であるから、教令のもたらす知も真であると言ふ。（Sv. II. 49-51）

所でシャバラスヴァーミンは、教令が過去・現在・未來の対象、微細なもの、障ざされたもの、遠方のものといった類いの対象を知らしめる能力があると評した（Śābarabhāṣya, Chow. ed. 3. 12-13）。これは一見啓示（śruti）の持つ一切知の能力を挙げたものの如くながい、「それは人間によつては知られ得ない、眞実は聖語から（ṛte vacanāt）」（ibid. 3. 28-29）として、啓示の教説のみが法の認識根拠なる事を語つてゐる。クマーリラが評する所では、これだけで一切知的認識根拠を全く否定す

るものではないが (Sv. II, 110-111)、たゞえ世俗的認識根拠である現量・比重・醫喻量・義準量・無体量に加えて教説を含む六者 (Cf. Śābarabhaśya, p. 8) によって一切知者 (sarvajñah) があつたとしても、「者単独の方法による一切知はあり得ない」とされる。眼で味等すべてを識る矛盾が起り、要するに自己の領域を超えることはあり得ない (Sv. II, 112-114)。

また、「一切知者の存在を仮定して、その一切知者性を彼の著作である聖典によって理解しようとするならば、逆に聖典が一切知をもたらす事を著者の一切知者性によって検証しなければならなくなり、相互依存の過失に陥る」 (Sv. II, 118)。聖典の無過失性は、それが常住である事、非人為性 (apauruṣyam) である事によって知れと言う。言葉は永久の形而上の実有性を以て考えられる故に、言葉による啓示たるヴェーダ聖典は実験的に真理であり、無過失であり、認識の作因として清浄である (Sv. II, 51) とされる。教令が法の認識根拠であることは、經の初頭「法とは教令に (知らしめられたること)」特質とする福利である (codanālakṣaṇortha dharmah) とのテーゼの敷衍であり、感官等他の手段に依つて認識されるが故に、それらを以つてする一切知者ではない。それは必ずしも体系のデメリットではなく、問題は眞実詔者 (satyavādi) (Sv. II, 121) であることだ、と。

すなわち宗教的勝義的認識論 (vaidika) は、「法」の認識が問われているのであつて、バーラタサーカタ・ヒュラ・パルマキールティの主著・宗教哲学章の、「虫の数まで通知するかの

(134) 知は我らに何の要 (kṛitasankhyāpārijanam tasya nah kvapayujyate/Pranānavārttika II, 30b)」「遙くを睨むが眞だ所詮の原理を睨む者 (が認識根拠なのだ) (dūram paśyatu vā mā vā tattvam iṣṭam tu paśyatu/Pv. II, 33a)」¹³⁴ 「一切知者」であるものは「法知者 (dharmajñah)」やある事を高ぶる為す。「法」には「一マーンサー学派の場合、能利 (anartha)」ならぬ福利 (arthah) であり、至福を作するもの (śreyaskarāḥ)、すなわちマグニボーネラ等の祭祀そのものである。 (Śbh. p. 4)

一切知者 (一切知) は、クマーリラは極めて懷疑的で、一仏陀の如きを (Nr. ad Sv. II, 135) 「一切知者が貧欲や業を離れた倫理的完全者であれば、教示とした行為もない筈で、故にアーガマとして伝わる經典は他者の著作になる筈だと言う。また一切知者を理解する者は一切知者であつて、非一切知者が如何にして一切知者を理解し得るのか、とも反問する。 (Sv. II, 134-137)

ダルマキールティは「一切知者」たる呼称を用いず、上引の様に批判さえしているが、シャーナタラクシタはクマーリラに対し、「タットヴァサンダラハ」最終章 (atīndriyārthadarśaparikṣā) で仏陀の一切知者性や超感官知たるヨーガ者の知を弁証している。

性具と性起

池田魯參

天台学の性具思想と華嚴学の性起思想との間にある、教理構造の相違を、通用する「性悪」思想の場面で考えてみよう。性起については、近年、鍵主良敬〔「華嚴の性起について」大谷学報五一卷四号・昭和四七〕、「華嚴即非論の一側面」大谷学報五三卷三号・昭和四八〕、鎌田茂雄〔「華嚴教学における善と惡」佛教思想2「惡」・昭和五一〕両先生の論文があり、啓発を受けた。

華嚴学で「性起」が重視されるのは、六〇卷華嚴に「如來性起品」(八〇卷華嚴は「如來出現品」と題する)「品があるためである。智嚴は、搜玄記(T35 79c)で「性とは体のこと、起とは心地に現在する」とと説き、法藏は、探玄記(T35 405a)で、理性・行性・果性の用が現われることを説き、「性起は真理が用を顯わすことで、如來の異名である」と説き、性起唯淨説を展開する。「あいゆる固定概念を否定できる立場が最も強固な形で確立した……その積極性は「性」にしてこそ肯定されなければならぬ」(鍵主説)と考えられ、「」の自性清淨圓明の體は、どんなに流転して染せられても決してよがれることがない」(鎌田説)ものである。

澄觀は、性起の場面で性惡を説いた。演義鈔(T36 323c)で「善惡の二法は、同じ真如をその本性とする」から、「性惡を

断ずることはない。妄法は本來的に真如の性質としてある。」と説く。悪法もその体は真如である、といふところに特色がある。同(T36 619a)じく、「惡は善と同じく、心性にそなわるものであるから、心性が断せられないなら、惡も断ずることはできない」と説いている。

さて、天台学の性惡説の典拠は、觀音玄義(T34 882c)に、「覓者の修行や詮悟の現実でも惡を具する」と説くところにある。生れながらの人間の本性は惡だとする、『荀子』性惡篇などの学説と違い、宗教的な反省によつて確認されて、いるもので、いわば、「悟りは諸惡を邪魔扱いにしない」「仏は惡のやまむまな事態を本性として基礎づける」というほどの説である。対に「闡提は性善を断じない」という主張がある。

性徳の惡を断じない仏は、よく惡の事態に達することができる。惡を用いながら惡に染まる」とはなく自在であり、惡の事態にひきずられて修惡を起すことはない。このように、性惡のものとして限定された仏は、広く諸惡に用ひき、衆生を救済することができるという。「通達悪際、即是實際」(883a)といえる。

知礼は、禪宗の慧可が「本無煩惱、元是菩提」の偈を示して達磨の法を嗣いだと伝える、宗密の学説に仮託して、これでは「本無惡、元是善」というようなもので、惡を全うしてこれは悪だといふことができない。惡を惡と認める現実の契機を否定し觀念化してしまつと注意する。煩惱とか生死と名指される惡の事態は、その全体が丸ごと性惡として、菩提や涅槃の領域に突き抜けている(当体全惡)から、惡は断絶し(二物相合)、翻

転する（背面相翻）必要のないものであることが認められる（T46.707b）というようなことでなければならない、と説く。

知られるように、性起の立場は、善惡を超える絶対価値としての真如を大前提とし、そこでは惡も惡ではないと説く。性具の立場は、惡が惡として認められる時に（勿論、惡とのみ認められなくてもよい）、その惡は單なる惡であることをやめ、性悪と名指された仏の慧命に直に通ずる。如來の果性として惡は惡でないという性起思想を、仮りに理想的で思弁的な、純粹に透明なものを見方であるとすれば、惡は、如來の側からでも、衆生の側からでも、惡だとする性具思想は、より現実的で実践的な、むしろ光明に彩りをそえる闇や陰影の意味の豊かさを認めようとする立場であるといえないのであろうか。

白隱の仏教学

鎌田茂雄

白隱慧鶴は江戸時代における臨済宗中興の祖と云われ、現在の臨済宗はすべて白隱の法脈を承けているといわれるほど大きな影響を与えた禪者である。また『安心法興利多多記』『おたふく女郎引歌』『見性成仏丸方書』『大道ちよばくれ』など多くの仮名法語を著わし、庶民に禪を平易に説いたため、仏教の民衆化に大きな役割を果したといわれる。白隱が禪者であることは当然であり、禪学を提倡した勝れた禪僧であることにかわ

りはないが、ただそれだけでは白隱の真のすがたをつかむことはできない。

白隱の仏教学という一見奇妙な題目をつけたのは、白隱の学問の深さをここにのべんがためである。白隱の著書には通俗的な仮名法語のみでなく、漢文で記した難解な書物がある。たとえば白隱自身の禪経験を伝統的な禪文学を借りて表現したものに『荊叢毒蘂』『槐安國語』『息耕錄開筵普說』などがある。とくに『荊叢毒蘂』は白隱の語錄ともいべきもので、白隱の思想を研究するには無視することができないものである。

『荊叢毒蘂』卷四は、「辯」と題された論説が集められている。その内容は「糞絲孔中」「須彌燈王如來辯」「香料佛品四十二恒」「河沙國土辯」「七識住辯」「現見菩薩日尽不辯」「八識辯」「羅獅阿修羅障弊日月辯」「八王子辯」「從地涌出品五十小劫辯」「黒火辯」からなる。白隱の仏教学の知識がこれらの中には随處に見られるが、とくに「八識辯」を見ると、白隱の唯識学の知識を知ることができる。「八識辯」ではまず人々が八識を具えているといい、それを前五識六識七識八識としている。前五識とは眼耳鼻舌身などの五根をいう。第六意識は「受生命終識」といい第七識を摩那転送識、第八識を賴耶含藏識と呼んでいる。この名称は珍らしい表現で唯識学の伝統の中では誰が用いたかは明らかでない。しかしこの受生命終識とか摩那転送識とかいう名称はそれらの識の特質をよくあらわしている。白隱は第八賴耶含藏識を如來藏識とも呼んでいるが、阿賴耶識を如來藏識に転じるためには修行者は単々と進修してこの暗窟を打破

すべきだというが、さらに工夫を成熟させ、行じて行ずるを知らず、坐して坐るを知らず、さらに前進して退くことがないならば、ついには大円鏡光を発し、第九清淨識が顯われると説く。八識を説くのは、いわゆる普通の唯識の教説であるが第九清淨識を顯わすために、工夫修行することを強調するのは白隱の禅の立場があらわれているからである。

白隱は四十二歳の秋、一夜『法華經』を読んで譬喻品に至つて豁然として法華妙理を悟り、『新註法華經』十巻に細註を書き入れたものが現在松蔭寺に保存されて、現に県の文化財に指定されているという。常盤大定博士がかつて松蔭寺に泊られて、これを読まれ「これだけの力のある方が一派を開かないで、宗内に止まつて、そうして臨濟禪を中心しようというお心は実に偉いものだ」と云われた(通山宗鶴『白隱』(筑摩書房、講座「禅」第四巻) そうであるが、白隱の著書を虚心に読むと、白隱が偉大な禪者であるばかりでなく、深く仏教学にも通曉した学者であったことを知るのである。從来の白隱観を訂正したいと思ふ、この一文をあえて草した。(鎌田茂雄著『日本の禅語録・白隱』参照)

ペリオ三三〇八淨影寺慧遠 『勝鬘義記』残巻について

鶴見良道

慧遠(五二三一五九二)の著作は、吉藏(五四九一六二三)とならんで南北の雙壁と言われるほど多く、且つ現存している。『勝鬘經』に関して両者には、『勝鬘義記』『勝鬘寶窟』の註釈が残されている。今問題とする慧遠の『勝鬘義記』について言えば、上巻のみが『大日本統藏經』に所収され、残念なことに下巻は散逸していた。がしかし、ペリオ蒐集の整理番号(以下Pと略)三三〇八及び二〇九一が下巻に相当する写本であるとされ、先学によつて『勝鬘經』及び諸註釈書の敦煌写本に関して詳細に論じられている。巻末に識語をもつP二〇九一はさておき、P三三〇八は、「勝鬘義記卷下」(温室義記)と言ふ標題をもち末尾を欠く写本で、紙数は五紙、最初の一紙は二十行、残りの四紙は各二十二行書きである。一行の字数は二十四から三十三字で総数三〇九三字である。筆体用筆等の研究は、藤枝晃博士の「北朝における『勝鬘經』の伝承」の中で詳しく述べられ、P三三〇八に触れて、この文献は慧遠撰であろうとされつて断定が下されず、今回の小論では、P三三〇八の慧遠撰であることを解明したい。

慧遠の『勝鬘義記』は、吉藏の『勝鬘寶窟』に直接又は批判の対象としての「有人云」として多く引用されている。その閑

係は、『勝鬘宝窟』の国訳者桜部文鏡氏によつて詳細に論じられ、『勝鬘義記』上巻すなわち「第四撰受止法章」までの引用関係は、よく知られている。そこに指摘される如く『勝鬘宝窟』には『勝鬘義記』の引用が多く、P三三〇八が慧遠撰となれば当然『勝鬘宝窟』に引用されている可能性が強い。また慧遠の著作全体の形式的特徴から言つて「別章」として『大乗義章』にその教理の詳しい説明を譲るのが通例であり、そのことも参考としなければならない。しかし、『勝鬘宝窟』の引用は、慧遠に関しては直接又は「有人」としての引用で、『勝鬘義記』上巻については対照により理解されるが、下巻については散逸してゐるためそれ以降の「有人」は、誰の説か不明と言わざるをえない。故に他からの断定材料が必要となる。そこに貴重なる資料を提供してくれるのが、凝然（一二四〇—一三三一）の『勝鬘經疏詳玄記』である。『勝鬘經疏詳玄記』における『勝鬘義記』の引用態度について言えば、吉藏の『勝鬘宝窟』ではすべて直接又は有人としての引用であるのに対して、凝然は「淨影云」又は「淨影疏云」（「淨影章云」もあるが、それはすべて『大乗義章』からの引用で、凝然ははつきり区別している）の引用である。

P三三〇八とその部分に相当する『勝鬘經疏詳玄記』本文に引用される「淨影云」は、五住地煩惱に関する註釈が引用されているので、両者の関係は対照することにより解明出来る。P三三〇八では、「五住之義広如別章」（第四紙六行目以降）として説明する註釈が『大乗義章』「五住地義」（大正44・567C）に

合致し、P三三〇八の「別章」に説明を譲りつつ註釈する所を『勝鬘經疏詳玄記』（大日仏書7・88c—89b）では「淨影云」として引用する。ただ問題とされるのは、P三三〇八が「五住之義広如別章」とする註釈と、『大乗義章』の内容が一致する「於前事中十使是地」の一文と、『勝鬘經疏詳玄記』が「淨影云」として引用するその一文が異なる。凝然の引用文には、「前」と「事」の間にかなりの文章が入り、傍注が写す段階で混入したとも考えられるが疑問の残る所である。その他においては、P三三〇八と『大乗義章』と『勝鬘經疏詳玄記』の引用とは同一であり、P三三〇八が慧遠撰『勝鬘義記』下巻の残巻である事が知られる。そのほか慧遠の著作の形式的特徴としての「別章」はP三三〇八においては「二種義広死如別章（二種死義広如別章の誤写か）」（一紙二十行目）があり、『大乗義章』「二種死義」（大正44・615c）の内容と一致する。また凝然が『勝鬘經疏詳玄記』に『勝鬘宝窟』を引用し、その『勝鬘宝窟』中引用の「有人」を慧遠と指摘する箇所 P三三〇八と対応し、『勝鬘宝窟』の有人説と凝然の指摘とP三三〇八が一致するのである。

以上の考察からP三三〇八と『勝鬘經疏詳玄記』の指摘、及び『大乗義章』との内容が一致する事が示され、P三三〇八が慧遠の『勝鬘義記』下巻の「一乘章」の一部に相当する文献である事が解明されたと思われる。（紙面の関係上、P三三〇八についての詳細は『聖德太子研究』第一号を参照されたい。）

覚如における信心と念佛

五十嵐 大策

覚如（一二七〇—一三五一）は親鸞滅後八年にして出世された本願寺第三代の宗主であった（覚如の生涯については、重松明久博士の好著がある）。

覚如（本願寺の名を最初に用いた人）は、宗祖親鸞の真隨を継承して往生淨土の正因としての信心をあきらかにした。『改邪鈔』に「他力の安心」（四回）、「願力の信心」（二回）、「往生の信心・他力の信・仏智の一念・他力の一心・如來利他の信心」（各一回）と言つて、

第十八願の往生淨土の正因としての信心（安心）を説いた。この信心は、『同』に「かの心行を獲得せんこと念佛往生の願成就の信心歎喜乃至一念等の文をもて依憑とす」、「十八の願にとりてはまた願成就をもて至極とす。信心歎喜乃至一念をもて他力の安心とおぼしめざるゆへなり」と言って、他力信の至極

は第十八願成就文の一念にあることを示し、これが往生淨土の正因であったから、「往生淨土のためにはただ信心をさきとす、そのほかをばかへりみざるなり」（執持鈔）、「されば真宗の肝要一念往生をもて淵源とす」（口伝鈔下）と言つて、信の重要性を示した。この信は、弥陀如來の「光明の縁」（口伝鈔三回、執持鈔一回）に遇うことによつて生じる、報土往生の真因としての名号の因を意味していたから、領受する他力の信は弥陀如來のはからいによる仏因のほかのなものでもなかつた。だか

く、如來利他の信心を決定せしめるために、覚如は『改邪鈔』の中に「方便より真実へ」「凡夫発起の三心より如來利他の信心に」「自力をすてて他力に帰し」と説き、また、「自力・他力のさかひ」をること、「知識伝持の仏語に帰属」すべき」と、「仏智無上の他力」を受持すべきことを説いた（彼の息男存覚の淨土真要鈔にも「方便にとどまらずして真実をもとむべし」「もろもろの雜行をさしをきて専修専念一行一心なるべし」と述べていることに注意）。

凡夫発起の自力の心は、淨土教者が特に警戒し排除したことであつたが、覚如においても善導の『序分義』の「たとひ清心をおこすといへども、水に画がけるがことし」（この文を覚如は改邪鈔と最要鈔に、存覚は破邪願正抄と存覚法語に引用）の文を受容して、自力心はみな途中で流されて永続しないことを説いており、それ故に如來他力の救済は、ただ「仏因仏果」（改邪鈔）によるべきことを説いているのである（なお、この改邪鈔には「己身の弥陀唯心の弥陀」の説があるが、この義は拂されている）。

それでは次に、念佛についてはどうかと言えば、覚如の著作には、

○信のうへの称名の事……いきのかよはむほどは往生の大益をえたる仏恩を報謝せずむばあるべからずと存するについて、かくのごとく報謝のために称名つかまつるものなりと云々（口伝鈔下）

○この機のうへは他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行

○信心歎喜乃至一念のとき即得往生の義定ののちの称名は仏恩報謝のためなり（最要鈔）

と述べてあって、そこには「自力の称名」（口伝鈔下に特にいましめている）が排捨されて、他力の安心より自然に催されて起つた仏恩報謝の称名念佛が勧められている（このことは、存覚の淨土見能集にも「行者のかたよりとなへる仏恩を報するにはあらず、他力よりもよほされたてまつりて、となふればをのづから仏恩報謝となるなり」と言つてゐるので、両師の基本的立場は一つであったと考へてよい）。

然らば、この信心と念佛の関係はどうかと言えれば、「一念無上の仏智をもて凡夫往生の極促とし、一形憶念の名願をもて仏恩報尽の經營とすべし」（口伝鈔下）と言うように、信念は凡夫往生の極促、一生相続の念佛は仏恩報尽の經營であるから、これを法式的に表わせば、信心→念佛の型となり、ここに兩者の関係が示されている。また、この主張の根拠は、（）善導の往生礼讃の「上尽一形下至一念」（口伝鈔下には、下至一念を往生決定の時刻とし、上尽一形を仏恩報謝のつとめ、と称している）

（）観鷲の正信偈の「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如來号、應報大悲弘誓恩」（この文を、覚如では口伝鈔・本願鈔・最要鈔に、存覚では六要鈔の釈のほかに淨土真要鈔に引用）

（）信巻の「真実信心必具名号、名号必不具願力信心也」（覚如は本願鈔に、存覚は六要鈔の釈のほかに淨土見聞集に引用）

の文にもとづくものであった。覚如は、『改邪鈔』でわれわれ人間が「五蘊所成の肉身」であることを示し、「生死流転の本源をつなぐ自力の迷情」の限界を示して、「仏智」によつて信を決定し、「平生業成」（この語はまる）の身分となることを説いた。

鈴木正三の説く土禪門の意義内容

新 保 哲

禅者としての正三の思想の特色は、土禪門を唱道したことにある。では一体「土禪門」とは、何を意味するのか。そこで、始めに「土」についての説明から試みてみよう。

正三は、本書中「今時の道心者、皆こつれ計なり。其方も、我が法によらんと思わば、一向の土になり、謙つて向上に眼を着けず、足元より修すべし」と語つてゐる。繰り返せば、土とは増上慢の心を持たず、常にへりくだって脚下照顧を実行せよということである。また別所では、「土にはなにと成り候や。師答へて曰はく、其方が胸の中の知解、妄想を、悉く打捨て、南無阿弥陀仏」と道理を申しけし、我を申しけして、虚空一枚に成るを、土に成りて成仏する修行と云ふなり。」と著してゐる。この文面よりすると、簡単に言つて、「土」とはただ馬鹿になつてという程の意味である。正三が知解・知慧・妄想を撥無して、虚空一枚に成りきると語る場合、そこには必ず修行

ということが前提にされている。そして正三の語る「土」とは、知識・学問等で積み上げていくのではなく、むしろ逆に煩惱を積極的に消し去っていく在り方を指す。

ところで禪において、正三は法的には曹洞禪に属しながらも教團的には全く自由人の立場で説いている。しかも、正三は「仏法と云は万事に使ふこと也」とか「今時の人、仏法は悟らねば用に立ぬと思ふ也、其儀に非ず、仏法と云は只今の我心をよう用ひて、今用に立事なり」といつて、仏法は現実に役立つものでなければならないと主張している。そして格別に世法仏法の一体を強調しているのである。そして正三の禪は四民、すなわち武士、農人、職人、商人の万人に対する説法であること等を考え合わせると、正三の禪は民衆と直結していることが分かる。加えて、極端に野人禪者で、特に農業（農業則ち仏行）を高く評価した人だけに、正に農夫を象徴するにふさわしく「土」を使ったとも考えられる。

ここで一読して気付く問題点は、「機」が語られる場合、必ず仏道修行が前提とされ先行して考えられていることである。例えば、「仏道修行と云ふは、始めより終りに迄只此の機一つ以て生死を離ることなり。」とか「仏道には活漢とて活^{いき}た機を用ゆることなり。」と記されている意味である。このことが第一点として挙げられる。

次に第二点は、「機」には明らかに戦国武士がいざ出陣といふ、生死の大事を眼前にしての「死を覺悟する」精神的態度が存在するということ。また土念仏に関して、正三が「死ぬ事

を忘れずして、念仏申しめされよ」と語る如く、先述と同様である。このことは、「機」が「一瞬一瞬の前後截断の念仏」一つ又は「坐禪一つでなければならぬこと」を洞察させる。要するに、主旨は「機」には「死への自覚」が含まれるということである。

次に第三点は、「機（気合）を入れてやれば、禪も密教も念仏も同じであるということ。つまり「機」は宗派を問わず、本質的に超越的要素をもつていてることを示唆している。

次に第四点は、主体性の強調である。それは、「我」を徹底的に忘れ去り捨て去つて、まだそこに残る所の無位の眞人を指すのであって、しかもそれを自己の独力で証拠（自覚体証）することが、最大の問題となつていていることを意味する。換言すれば、無師独悟の体験を通して得られる所の、超越的要素を含んだ主体性そのものである。

次に第五点は、正三の禪思想の特色として果眼坐禪が挙げられる。果眼とは、簡単には決闘にのぞむ氣合又は切り込むときの氣合等を意味する。具体的には、歯を喰いしばり、眼を据えて、たつた今死ぬのだと睨付けている状態をいつている。このことは姿・形の状態ばかりではなく、きりっと張り付めた緊張した精神状態を同時に言つてゐる。そしてこの眼は、静かに沈んだ無心の空っぽの眼ではない。正三が「機の生きるやうにせんと思はば、達磨の面てに眼を着けて、睨み坐禪を作すべし」という程の、いかにも荒々しく峻烈な迫力をもつ眼であり、しかもその眼は静中の動を表わしているものでなければならない。すなわち、それは自己の心の中の煩惱・妄想によつて現出され

た無間地獄の苦を取り除かんとする眼なのである。

次に第六点は、勇猛精進が挙げられる。別な言い方をすれば、正三の二王坐禪とは、勇猛心の坐禪ということも可能である。勇猛心とは、いうなれば浮心、二王不動の堅固の機(信心堅固)、強き心、男の様、須弥山程の大念等という文字に大凡言い尽くされるとみてよい。

次に第七点として、正三が我が身・人の身の身体についての不淨を、それも徹底した不淨觀に基づく思想を貫して説いている事実を指摘することができる。

「慧忠語」内の「古壇經」の

存在に関する一考察

長嶋孝行

從來「慧忠國師語」(景德錄、1004)内に記されている古壇經があつて、それが改換されて現存する壇經の母体の成立を見たように言われているが、本論は古壇經の存在の有無について推論を試みようとするものである。その証明の前提として聊か長い前置きが必要である。そこで南宗を確立したテキスト、南宗定是非論(以下南宗定とする)の成立年代の論証が必要となる。何故なら、同書は南能北秀を、或は第何祖という語を生み出しているからである。即ち、神会語錄の成立、或は南宗という名稱なくして、古壇經は考えられないからである。從來南宗

定は開元二十年(732)に神会が開催した滑台の無遮大会の記録のように言われているが、次の七例の証明により、開元二十年に記録されたものではない。例証第一、神会語錄は無遮大会に触れていない。もしあれ程の大会を実際に神会が行っていたら記されていて然るべきである。第二、神会語錄は惠能の予言の中に、我滅度後四十年外、この宗を堅立する者あり、とあり、安史の乱後の神会の活躍を物語るものであるが、壇經では我滅度後二十年となつていて、即ち、壇經の編者は南宗定を見ていて、惠能没後四十年の神会の安史の乱後の活躍よりも南宗定の記載を重要視し、あの記述を史実であると思つたに違いない。

第三に、神会語錄の六代の師資の伝は、南宗定の序文にひかれてい、六代の師資は大変世間に知れ渡つて、とある。但し、神会語錄では第一代達摩、第二代慧可……第六代惠能となるが、南宗定には普寂の段に七祖堂を立すとあり、明らかに七祖という語を使用している。つまり、南宗定以前には何祖という語がなかつたことである。第四に、神会語錄の六代の師資の説明に、六師に依る金剛經説(如來知見)、と入れて、のを南宗定はその全文の約半分を金剛經についての解説に使つて、第五に、神会の初期作品といわれる壇語の中には北宗の改撃も金剛經についても特別な記載はなく、多くの經典について言つて、しかし、南宗定は北宗攻撃と金剛經の主張にかたよつて、第六に、壇語では弘忍と惠能の初相見の段に、仏性に南北なしとあるが、神会語錄では同じ段に南北という語はなく、即ち、右の両書の間に南宗定の存在とその書の主張である南北

宗の存在が認められる。第七に、南宗定の南能北秀なる語は現在学道人の間でよく知れ渡っていると書かれているが、それは開元二十年頃の記述ではなく、七七〇年前後になつてからものであると考察される。何故なら、時の右大臣であり、詩人である王維によつて書かれた能禪師碑の知れ渡る期間の後に、恐らく最初に神会語錄の六代伝は書かれたと考察される。そして知れ渡る。それに対し七七〇年代に入ると僧璨鏡智禪師碑が作られた中に、後に北宗系と見なされた人々による惠能に対する批評が認められる。忍公伝・惠能神秀、能公退・而老曹溪、其嗣無聞焉。それらを取つて南宗定の編者は前記したように、その序の中で、六代の師資は大変世間に知れ渡つてゐる。そして南能北秀は認められている、と書いたに違いない。右の説明により、壇經の内容からして壇經は南宗定なしには成立不可能である。南宗定の完成後、壇經が成立し、その壇經が慧忠語によるように、改換される程の期間があつたか、どうか。慧忠は七五七年に没しているので、たつた四、五年で壇經の成立、そして改換が可能であつたかどうかに問題がある。当時は現代のようにテンボは速くはなかつた筈である。その傍証としては宗密のあれ程宏大な作品の中に、壇經という語は全く出でていない。現在、敦煌本壇經は八五〇年頃に成立したという説明のある以上、慧忠語の古壇經の存在は大きな疑問を投げかけていると結論することができる。

真実証と還相廻向

山 下 秀 智

『教行信証』『詮卷』のもつ若干の問題。『教行信証』は、その行信証、真仏土、化身土それぞれに仏の本願が標榜せられてゐる。そして、行信証いすれも真実である限り、この願との呼応関係に於て成立するのである。

それでは、その呼応は如何に成立するのだろうか。その条件は何であろうか。それは、徹底した有限性の自覚であろうが、何故か現代では見失なわれている（その原因是それ自身一つの充分なる検討をする間である——例えばハイデッガーやブルトマンの所説等有）。有限性の問題は、仏教では特に宿業の問題に於て考えられる。ところで、この問題は、人間的自由との関係が見失なわれては、決定論となる危険をもつてゐる。カントの『宗教論』やキエルケゴールの『不安の概念』の所説がこの矛盾を解くに重要な示唆を与えてくれてゐる。宿業の問題は、私の自由と共にのつびきならぬ間としてあらわれ、「何故か」は客観的に説明出来ぬとしても、深いところで私に責めあるものとしてあらわれるのである。

この有限性の自覚（機の深信）が法の深信と一つに結びつくところに、真実信が成立する。それは横超という形で考えられている。そして今考えんとしている「証」は、この信の境地に直接しているのであって、親鸞における「証り」の問題がここ

で扱われていると見られる。

現当二益の問。第十一願の願事「住正定聚」と「必至滅度」をめぐって、伝統的にも議論のあるところである（『教行信証集成』第七卷）。この問題は、宗教的実存を考える際に非常に微妙な問題であり、仏願との出会いに於て成立する（a）「今・こそ」での絶対的な救済と、（b）人間の有限性凝視に於て、なおも救済を未来的におく、という二つの矛盾した立場が一つになつてゐるのである。相対と絶対、有限と無限、此岸と彼岸が單に形式論理的に関係するのではなく、宗教的実存の内に具体的に関係せねばならぬとしたら、この矛盾は大きな意味をもつてゐる。親鸞の立場は、（a）に力点があるが、かといって一益法門と明確に区別されねばならない。

ところで、「詔卷」は大部分が疊鸞の『論註』でうめつくさ

れている。『論』の説くところの、いわゆる三種莊嚴二十九種

（A）国土の功德に関する十七種、（B）仏の功德に関する八種、（C）

菩薩の功德に関する四種）の分析が主題となつてゐるのである。これら広門が略門の一法句に相入するとされるのである。今はその展開のうち、印象的ないくつかの問題にふれる。

四海兄弟。これは、（A）内の眷属功德から成立する。その背景には、われわれの現世での対人関係に起因するさまざまの苦惱があり、又眞実の和合への希望がある。ここには、父母も一人格として見るといったような常識的なこと以上が含蓄され、一切の有情がもともと一如の世界へと救われてゆくといふ人間の究極的関心が表現せられている。

浄土の菩薩は七地沈空の難のがれるという問題。ここには、作心の惡無限を断つ本願力による眞無限の成立、「超越の理」が説かれている。そして、浄土の菩薩は、第二十二願、一生補専の願によつて、任運無作の自在なる利他行が可能とされるのである。

しかるに、この利他行は、如実修行であり、仏の大悲心と一つの行である。還相も又仏の方からなのである。遍示三宝功德などには、眞実の伝道とは何かなどについて、深い示唆がある。仏の願心と一つの浄土の菩薩は、自在に濁惡の此岸を浄化するのである。（淨入願心以下については省略）。

日本古代の焚身・捨身について

根井 浄

『僧尼令』第二十七条に「凡僧尼、不得焚身捨身」とあるよう、奈良仏教において僧尼の焚身、捨身は禁止されていた。しかし、実際には、行基を中心とした聖（ひじり）の集団が実践してゐたのであり、養老元年四月の詔には、「合構明党、焚剝指臂、歷門仮説、強乞余物」とみえている。捨身には、焚身、入定、入水の方法がとられるが、從来、これらの行業は、『法華經』の薬王菩薩の焼身供養に『金光明經』の摩訶薩埵太子の捨身飼虎、『涅槃經』の雪山童子の捨身羅刹をもとにして説明されている。しかし、日本の焚身、捨身は、庶民信仰の論理の基

底をなす滅罪行であり、肉体の一部を損壊する苦行であった。捨身は、その懺悔滅罪の極致を示したものである。

『元亨釈書』によれば、僧賢懶が、皮を剥ぎ、指を燃し、僧信敷は、骨皮をもつて弥陀三尊像を刻んだという。これは、往生を遂げるための一方便であり、苦行することによつて懺悔滅罪したのである。また、『三外往生記』には、甲斐国平沢山寺の永助、土佐国金剛定寺の上人の焼身を記しているが、これらも、往生を遂げるための滅罪を示したものである。

ところで、『法華驗記』には、熊野邦智山の応昭が、焼身したことを記し、それは、日本最初の焼身であったという。また、薩摩国の一沙門も、自他の罪を悔いて焼身自殺したことを明記している。これらは法華經の実踐行であり、捨身の前には、応昭が「穀を断ち、塩を離れて更に甘味を食せず、松葉を膳となし」たように、木食、断食行がおこなわれた。湯殿山の千日行者も、断食、断水して即身成仏したといわれ、『塩尻』にみえる「火化僧」泰春も焼身の前には不食であった。

以上のように、記録にみえる焚身、捨身は庶民信仰の基底をなす、苦行と滅罪を示したものであるが、往生を遂げるにも、その段階として、苦行、滅罪が要求されたのである。やがて、この焚身、捨身の実践と精神は、平安末期に至ると、民間の淨土思想と結び付いて継承された。『日本紀略』には、六波羅蜜寺の覚信が、華山法皇の見守る中で焼身自殺したことを記し、また、或る比丘尼が鳥辺野で身を焼いたことを明記している。さらに『百練抄』は、阿弥陀峯において十一人の上人が焼身し

たと記し、『扶桑略記』は、四条釈迦堂の文豪が、鳥辺野で焼身したことを明記している。注意されることは、焼身が阿弥陀峯、船岡、鳥辺野といった靈場で行なわれたことである。焼身が宗教的儀礼であるかぎり、特殊な場所が選ばれるることは当然であるが、そこには、「上下雲集見之」とか「道俗成市」とみえるように、多数の道俗男女の結縁者があつたことが判明する。結縁には、それに伴う勧進があつたものと推定され、それには、靈場にいた三昧聖が関与していたものと思われる。次に注意されることは、焼身が行なわれた日が、いずれも十五日であったということである。特に『百練抄』承安四年七月十五日条には、船岡で焼身自殺した上人を記しているが、これは『顯広王記』にもみえ、「孟蘭盆捨身聖人」と呼ばれたことが判明する。靈場において、しかも、孟蘭盆の月に焼身が実践されたのは、多くの結縁者を募り、生々しい往生の姿を、現実に示したものといえる。孟蘭盆に限らず、特に十五日が選ばれたのは、阿弥陀仏の十五日の縁日と結び付いたものと考えられ、民衆はこの日に焼身者に結縁して、功德を求める、往生を願ったものと理解される。このように、古代における焚身、捨身は、平安末期に至ると、末法思想の高揚と共に、民衆の淨土思想と結び付いて、実際に民衆の眼前において実踐されたことが判る。従つて、奈良時代の焚身、捨身が苦行を伴なつた懺悔滅罪の要素が強かつたのに對し、平安末期の焚身・捨身は、阿弥陀信仰と結び付き、往生という姿を民衆に披露した、実踐行へと發展した傾向を指摘することが出来る。

「神と仏」という題で、これをどのように考えたらよいであろうか。一応、神をキリスト教、仏を仏教として提示してみると、これまで種々の差違が挙げられている。たとえば、(1)神は世界の創造者であるに対して仏はそうではない。(2)神は人格神と見られているのに、仏は無神論的に見られている場合もあるし、人格神的に見られている場合もある。(3)神は創造者であり万物は被造物であつてその間に一線が劃されているのに、人間が目覚あれば仏となり、人間のみならず一切衆生悉有仏性、さらに国土成仏・草木成仏とまでいわれる。(4)神に背いて原罪となるが、仏教では無始以来の業、仏もまた業の中にいたが目覚めて業から解放される。さらに大乗經典では業そのものが仏道士にあるといわれる、等々である。しかし、宗教的世界を主体的に切りつめていくと、ブッダやキリスト、パウロにおいてこれらがどれ程の意味を持っているのか。いちいちこれを反論する余裕がないが、たとえば、キリストは神が世界の創造者であることをどれ程意識していたであろうか。旧訳から見ればもとより明白であるが、キリストの言葉・行動を見るかぎりにおいて、かりに意識していたとしても、それがキリストの宗教的世界上においてどれ程の重要性を持つていたであろうか。否定的にならざるを得ない。しかしながら他方で、福音書と原始經典を比較してどれ程の相違があるか。ここにおいてわれわれ自身が

べるときどうしても拒否できない相違が浮んでくる。たとえば、イエスにとつて神は初めから存在している。「ルカ」のみにあらが、十二歳のとき両親と共にエルサレムに参詣し、帰途両親がイエスのいないのに気づき引きかえしてみると、教師たちと問答していた。「私が自分の父の家にいる筈のことをご存じなかつたか」と両親に答えていた。これは注目すべきことであつて、眞の実在は神であり、眞のあるさとは神の家であつて自分はすでにその中にいることを自覚しているということができる。イエスにとつて最大の宗教的転回は、ヨルダン川でヨハネからバブテスマを受けたとき、天が裂けて聖靈が鳩のようになり、「私の愛する子、私の心にかなうもの」という天の声があつたことである。イエスの世界が天の声によつて証明されている。その後に四十日の荒野の放浪が続いてサタンの試みを受け、その宗教的人格はますます磨かれ、それから宗教活動が始まつてゐる。これに対してブッダの場合は、ゴータマのときから仏があつたのではない。自ら自覚めてブッダとなり、やがて過去の宗教・現在仏・未来仏が見え、次第に絶対者たる如來が頭わになつてくる。而も、自覚めるまでの道程は辛苦に辛苦の重ねられたほどのものであるが、イエスの場合には神に自覚めるための努力はまつたくなつ。以上のように両者の差違はどうしても否定できない。しかしさらに考えを進めてみると、それはゴータマとイエスの過程のことであつて、このようにして明らかになつた神と仏とが主体者に顕わになるというその内容において、

ブッダ、キリスト、パウロの内面にかかわりながら問題を考察する時点に達した。「コリント」後書四・一八に「吾々の眼は見えるものに注がれてはならない。見えないものに注がるべきである。何となれば、見えるものは一時的であり、見えないものは永遠だからである」とある。このように見えないものが見えてくるということは、「コリント」前書二・七と一二にある、まだ見たことも聞いたこともない隠された秘義における神の智慧がそのブネウマを通じて吾々に聞かれるということである。ることは、過去七仏の目覚めについての「以前にはまだ聞かれなかつたダンマにおいて、私に眼が生じ、智が生じ、慧が生じ、光明が生じ、光が生じた」ということと、いつたいどこが異なるであろうか。われわれ自身がわれわれ自身の主体にかかる限りにおいて、この両者の差違を積極的に主張することはできないであろう。ここから初めて、神に触れ仏に触れるということの本格的な意味の追究が開始されるのである。

日蓮と天台本覚思想

花野充昭

第五部会
日蓮の思想を当時の日本中古天台教学との関連において解明しようとする研究に対して、日蓮の思想の本質は中古天台教学と全く異質であり、円仁円珍以後の日本天台を権実雜乱として厳しく糾弾した日蓮に、雜乱仏教の極致とも云うべき中古天台

教學が見えるということは甚だ奇異であるとして、それらの見える日蓮遺文を後世の偽書として悉く排除しようとする試みもある。然るに又、日蓮の思想の基調に天台本覚思想が見えることを認めながらも、とりわけそれは初期の著作に顯著であつて、伊豆流罪、佐渡流罪を経るに従つて、その教説は次第に歴史主義的、相対主義的となり、実践面に関する限り、却つて本覚思想に対するアンチテーゼとして、日蓮の思想を把握すべきであるとする学説もある。そしてその場合、後期の日蓮の思想を考える時、あまりにも濃厚に本覚思想の見える遺文はその成立について疑わしいと主張される。日蓮と天台本覚思想との関連について、これらの意見を念頭に置きながら、ここでは『総勘文抄』の真偽研究という形において、少しく論じてみたいと思う。

『総勘文抄』は弘安二年十月、日蓮晩年（五十八歳）の作であるとされ、その系年については古來異説がないが、近年に至つて浅井要麟氏はその真偽について疑義を提出された。その一は、本書が覺超撰と伝えられる『自行略記』等に基づいて、絶対本覚の基礎に立つ観念成仏を説くことは、『本尊抄』等の標準遺文に受持成仏を説くことと矛盾するということである。その二は、『総勘文抄』には円珍の『授決集』の「徵他學決」の文を引用した後、「先德大師所判如是、諸宗所立懸鏡無縫、末代學者何不見之妄判二教門」と論じているが、日蓮がとりわけ佐渡流罪以後において、積極的に円珍等の台密を雜乱仏教として弾斥したことは有名であるから、この点についても疑義を挿む余地があるということである。これらの疑義によつて現

在の学者の多くは、『総勘文抄』の日蓮撰を疑問視している。

これについて私の考え方述べると、まず第一に、日蓮が『自行略記』等を参照しながら本書を書いた可能性は充分に考えられるということである(『自行略記』についての考察は別稿を用意している)。浅井要麟氏は、日蓮の遺文には二つの異なった思想傾向が見えるという認識に立たれ、一つは教相主義に立脚した思想であり、他の一つは観心主義に立脚した思想であるとされる。そして両者の立場は矛盾するものであるから、一を正義とすれば、他の一は否定しなければならないとして、そこから真偽論を展開されている。然るに私は、教相主義の思想と観心主義の思想が全く矛盾するものであり、同一人にこの二つの思想があつたことは全く考えられないとする浅井氏の真偽論の前提自体に、すでに根本的な疑問を感じている。観心主義の思想とは、言い換えれば中古天台の本覚思想であり、浅井氏は円仁円珍以後の日本天台を権実雜乱として厳しく批判した日蓮に、その中古天台教義が見えるということは奇異であると主張されるが、日蓮は権実雜乱した日本天台宗を批判したのであって、本覚思想自体を批判したわけではない。むしろ本覚思想は述門の始覚思想に相対するものとして、日蓮の法華本門思想に直結するものであり、即身成仏(受持即観心・信心唱題即成仏)を強調する日蓮にとって、その思想的基盤に本覚思想はなくしてはならないものである。日蓮はその思想の形成過程において、円体無殊の絶対思想、いわゆる権実雜乱の思想を次第に強く否定し、遂には本迹相対して法華本門に立脚せる独自の思想を構

築するに至つたが、その本門思想は明らかに本覚思想に連なるものである。従つて後期の日蓮の思想を、当時の中古天台教義に対するアンチテーゼとしてとらえる場合、それは法に約した円体無殊の絶対思想に対してのみ云えることであつて、人に約した凡聖一如の絶対思想、いわゆる観心(信心)主義や本覚思想は、彼の即身成仏義の思想的基盤をなすものとして、むしろ積極的に意義づけられねばならないと考えるものである。詳しい論証は紙数の関係で省略するが、ともかく身延期の日蓮に『総勘文抄』に説かれる如き本覚思想があつても、何ら不思議ではないということである。

第二の疑義についても、日蓮は建治二年の『報恩抄』(真蹟存)、同『和漢王代記』(真蹟存)、弘安元年の『秀句十勝抄』(真蹟存)に、『授決集』の同文を引用して法華最勝(法華勝密教劣)を強調しているから、弘安二年の『総勘文抄』にそれが見えても何ら不思議ではなく、日蓮は建治二年から弘安二年にかけて『授決集』の法華最勝の文を好んで用いたと考えれば、別段疑義を挿む余地はないのである。日蓮が円珍を批判したからといって、円珍の著書を肯定的に引用している日蓮遺文を、あまりにも短絡的に疑問視する如き現今の中風に對し、私は大いなる不満を感じざるを得ないのである。

回向の論理と心理

橋 本 芳 契

回（廻）向 *parinama* は、*eko* もしくは to turn over と英訳された（鈴木大拙、英訳『教行信証』）ように、変化とか、はたらきの意味である。形をかえてはたらくものの意味に解してもよからう。インド哲学では転変説に参照し、歐米思想では永遠回帰の理念と比較すべきではなかろうか。中国以来は「廻転趣向」に説明されてきた語である。自己のなした功德善根をめぐらし、菩提にふりむけ、さらに衆生にこれを施与するの義とした。經典では華嚴・維摩・無量寿等の諸經に多くの語が出来るは、これらの經が菩薩行を強調したり、願生淨土を中心思想とするからである。

論部としては世親の『淨土論』に、五念門（前四是礼拝、讚歎、作願、觀察。これを入の門とす）中の第五門（出の門）として出るのが代表的で、したがってこの書の註釈である曇鸞の『淨土論註』に最も詳細な回向の解説がなされている。同書下巻には、「廻向有一種相。一往相、一還相。往相者、以己功德、廻施一切衆生、作願共往生彼阿弥陀如來安樂淨土。還相者、生彼土已、得成就奮摩他・毘婆舍那、方便力、廻入生死稠林、教化一切衆生、令共向佛道」としている。

親鸞は、その主著『教行信証』の冒頭で、「譲按淨土真宗、有二種廻向。一者往相、二者還相。就往相廻向、有真実教行信証」

と表白したが、その世親・曇鸞以降の淨土義に拠ったものであるこというをまたない。ただ親鸞がそうした回向説をまとわせた「淨土真宗」や「真実の教行信証」の実証については、おのずと真宗学の立場で、あるいは『教行信証』全体の研究を通じて明らかにさるべきであろう。しかし、いま回向の道の宗教学的一般論としては、回向の論理やその心理という視点においてこれが始めての問題になりうるのではないか。

回向の論理といつても仏教の立場から縁起法にほからない。菩薩が諸善根を修習してその功德力を一切に及ぼす（華嚴）といい、回向心が菩薩の淨土である（維摩）という。また仏の名号を聞いて信心歡喜し、一念なりと至心に回向して仏國に願生すれば往生できる（無量寿）という理法を貫くものは、衆生凡夫の成仏という大課題につけ、仏・菩薩がこれに作用し、作動することである。したがってこれを「菩薩の行」とし「仏の本願」とすれば、回向の論理は釈迦仏の菩提樹下成道がその原点であり基盤であるといえよう。

さらに回向の心理であるが、これはそうした回向の論理に支持し擁護された衆生の側における宗教的志向と發動（菩提）の問題ではなかろうか。いわゆる「信心」の発起をもつて回向の心理としてみたい。世親「願生偈」のはじまり、世尊我一心の一句がこれを代表的に表示したものとされよう。

『大乘義章』（慧遠）は菩薩・衆生・實際の三回向を説き、『華嚴經疏』（澄觀）もこれを受けるが、第三の實際回向はいまい論理と心理のまじわりをさすのではないか。『經疏』は苦

提・衆生の二に區別して「廻事向理」「廻差別向円融行」が實際回向の内容たるものとし、且三回向に共通するものとして「廻世向出世」をあげ、また特に實際の義を完了したものとして「廻順理事行向理所成事」を示したほか、『義章』と異なり「衆生」を「菩提」を先出して説くのは、宗教的趣向の深まりといえよう。

親鸞は回向論を究極させて不回向の立場に至つたが、回向の有無の相対論から如来大悲の他力道に徹したもの、衆生に約して信心發起に回向の心理性を見、それを包越した仏菩薩の本願との行相に回向の論理性を会得したのでないか。「真実」は論理の超越性についていわれ、淨土たる仏國土はあくまで自性清淨で、その自淨性につけ不回向も成立する。維摩經に「此娑婆世界、有十事善法。諸余淨土、之所無有」(香積仏品)とし、娑婆が淨土であるという理解である。此土菩薩は諸衆生に於て大悲堅固で、その一生に衆生を繞益すること余國の百千劫の行より多いとまでする。娑婆が淨土でこそ還相回向の義も可能である世親も親鸞も深く維摩所含の回向義に達していたわけである。

因みに韓國仏國寺(慶州)は盧舍那・弥陀二仏を併安する華嚴寺であるが、付置した石窟庵が十大弟子を配する觀迦像を中心にして三十九仏像を擁し、そのうちに維摩も含まれたのは、日本仏教の原像を想わせる。仏の名声(法身)の還聞道を弘めたごときも無量寿經に通じた維摩の秘義で、不可思議解脱の一語に約すれば維摩を介して華嚴と阿弥陀仏信仰とが一体と言われる。

無縁仏に関する一考察

山岡 隆晃

無縁仏の解説は日本人の靈魂觀の解説でもあり、またそれを生みだした日本人のエーテスの解説でもある。民俗誌の伝えるところによれば、無縁仏の呼称は地方によつて異なり、また無縁仏とされる靈魂も地域によつて若干のヴァリエーションがあり、民俗レベルにおいては必ずしも一定していない。しかし、一般に次のような靈が無縁仏ないしはそれに類するものとされる。それは、未婚のままで死亡した靈、結婚にしても子供をもたずに死亡した靈、親類縁者が死に絶え供養がなされない靈、行き倒れ自殺者等で身元不明の靈、交通事故等何らかの突發的な事故によつて死亡した靈等である。

ところで、無縁仏は有縁仏即ち本仏に対する概念であり、従つて無縁仏の解説は本仏との関連において、更にいうならば、日本人の靈魂觀全体の中ではなされなければならないが、ここでは、本仏との関連のものに無縁仏の主な特徴をあげるためにとどめる。第一に無縁仏は、本仏が死靈から祖靈へという祖靈化への正常な過程を歩む靈であるのに対し、そのようなコースを逸脱し幽界をさまよえる不安定で個性的な靈である。第二に無縁仏

は、種々の儀礼的側面において本仏と根本的に差別されている存在である。第三に無縁仏は、その荒魂的性格の故に時として人間界に出没し災いをもたらす存在である。以上の三つが無縁仏の主な特徴であるが、このように、無縁仏と本仏はかなりその形態を異にする。日本人の靈魂觀の中には、一定の祖靈化コースを歩むものと、そのコースから逸脱したものとの二種類の靈魂の存在が考えられており、このような靈魂觀のもとに無縁仏に関する種々な信仰が日本各地に存在しているのである。

次に、そのような信仰を生みだし、またそれを支えて今日まで伝承させてきた庶民の感情と社会的背景について考察する。先に述べた無縁仏とされる種々の靈に共通する要素として、「家との絶縁」「子孫の断絶」「死の異常性」の三つを指摘することができる。この三つの点に留意しつつ、庶民が無縁仏を生みだしたそれを支えてきた背景を考えると、次の二つのことが考えられる。第一に、無縁仏とされる靈の「反社会性」ということである。日本のように定住農耕社会においては、家がその生活の基盤をなし集団の最小単位を構成する。従つて、家の永続と繁栄は社会を維持するための基本的な条件であり、また家の永続のために子孫を残すことは、家族に課せられた絶対的な使命でなければならない。このような家の永続と子孫の繁栄を使命とするタテ社会において、未婚ないしは子孫を残さずして死すといった死者の存在は反社会的なものと考えられ、その反社会性の故に通常の死者と区別されるということも、決して考えられないことではない。

第二に「異常性」があげられる。人間の常として、自己の寿命を全うした平安な死を望むことは当然である。このような感情にとつて、事故等による突然的な死は異常な死として忌み嫌われるべきものであり、その異常性の故に恐怖の対象とされた差別されると考えられるのである。

以上の二つ、即ち反社会的で異常な死の有り方が、庶民にとって好ましくないものとされ、ここにこそ本仏と区別ないしは差別された無縫仏が生みだされなければならなかつた源泉が潜んでいると考えられる。即ち、家を基盤とする日本の社会構造と、あくまでも日常底を重んじる庶民の感情こそが、反社会的で異常な死者の靈を無縫仏という形で形成していったと考えられるのである。いわば、無縫仏に対する信仰は、本仏との緊張関係において現実社会の様々な規範を象徴的に表わしたものと解することができるのである。

松ヶ岡文庫所蔵の『宏智録』十冊について

——宏智録の日本への受容に関連して——

石井修道

大正新修大藏經の四十八巻に所収される『宏智禪師廣録』は全九巻であり、原本は「徳川時代刊駒沢大学藏本」で、校訂に甲本として「宝永五年刊駒沢大学藏本」(駒沢大学図書館番号一三三一五五)を使用している。原本(駒沢大学図書館番号一

二三一五六)は『冠註宏智禪師廣録』六巻九冊(内題は語録)であり、洞水月湛重校による『冠註宏智禪師語録』六冊の寛政三年版を組かえる再編集本である。ただ洞水は泉福寺(大分県)に伝わる道元禪師将来と伝えられる宋版『宏智録』六冊に復元することに努力し、天桂伝等が、同じく泉福寺の宋版『宏智録』六冊を九巻本に編集しなおした批判の上で完成したものであつた。冠註もその意味で意義があつたが、大正藏經が原本としたものは、原形が全く無視された奇妙な再編集本であり、正字統藏經が原本とした宝永五年本の影響もあって、活字化されると原初形態は全く不明確な校訂本となつたのである。寛政三年本が原本となれば、これ程大きな誤りを生じなかつたであろうが、近年では宝永五年本も寛政三年本も共に基づいた泉福寺本が拝覧できるようになつたのであるから、まず泉福寺本を原本にする必要性が痛感されるのである。泉福寺本を中心にして『宏智録』の原初形態から編集過程を述べたのが、拙稿の「宏智廣録考」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三十号)である。この中で問題にした語録は泉福寺系統のみであり、以前は不明であつた松ヶ岡文庫所蔵の『宏智録』十冊が、今回調査できたので、前回の論文を補正したものである。

松ヶ岡文庫本も泉福寺本の宋版六冊と同系統で、十冊とは、「真州長蘆覚和尚拈古」と「天童覺和將小參」の二冊を欠いた、本来十二冊本のもので、十二冊とは、宋版の六冊をおののおの二分して成つたものであり、書字の都合によるものと思われる。十冊のうち、六冊には「永享十一年閏正月二日濃陽於靈泉滻書

之畢」（四冊）、「永享十年三月吉日尾陽大竜山雲興寺万年庵於北窓書之」（五冊）、「永享戊午二月日辱借端知藏手于明窓下不積日曆而書畢庶幾振門闕乎洞上之一宗矣雄仙焚香書之」（一冊）、「永享戊午春二月借手于乾父侍司同冀英落手之日書畢貽之乎無窮者也雄仙拜手」（二冊）、「永享戊午二月日於雲興精舍書之雄仙拜」（九冊）、「永享十年三月吉日大竜山雲興寺於万年軒北窓下書之」（六冊）と木版の順では奥書きがみえる。永享十年（一四三八）を中心に急いで書写されたらしく、十冊共に別筆であり、中心に書写した雄仙は不明である。

大竜山雲興寺は現在愛知県瀬戸市白坂町に存し、開創は天慶祐で、一世の天先祖命が実際に建立したといわれ、三世が直翁中（宗）廉である。『日本洞上聯灯錄』卷五の「尾州正眼直翁宗廉」の条には、「応永辛卯（一四一）天先、雲興より正眼に遷る。師を命じて雲興の席を補せしむ。一たび居すこと三十年、化風藉藉たり。文安改元（一四四四）、正眼に遷る。丙寅（一四四六）秋、疾を示し、十一月二十四日、右脇して逝く」（『曹洞宗全書』史伝、三四二頁）とあって、三世の直翁が、一四一年から一四四年まで雲興寺に住していたことがわかるので、松ヶ手文庫本が書写された時はこの直翁の住持の時であったことになる。この雲興寺は曹洞宗全書の大系譜では、十九世まで人法と伽藍法が同じであることがわかり、天慶祐は、

整山紹瑾—峨山韶碩—通幻寂靈と承ける。

『宏智錄』は道元にも大きな影響を与えるが、それ以後、時に臨済宗と曹洞宗が対立して、曹洞宗が自覚された時に、中国

曹洞宗の宏智禪が再評価され、五位思想研究の重要な語録となつた。『宏智小參註脚』が存したとされる峨山韶碩、同者には「天童覚和尚法語因峨山和尚議義見聞」が紹介されているし、続曹洞宗全書の注解三に『天童小參抄』が所収され、明峰素哲の弟子の祖繼大智の註と共に通幻寂靈の弟子の了庵恵明の語がみい出されて、宏智研究、宏智禪受容の例が指摘でき、松ヶ岡文庫本も同様の傾向を示すといえよう。

文殊菩薩種子字の研究

齊藤彦松

一、序 「種子」は梵語で *bija* で、その語意は多くの内容を包括するが、第一次的内容としては、植物の種子、根生、動物の精液等があり、二次的には、その物の起源、要素等で、是等の意味内容から仏、菩薩の種子と言ふ際の種子の意が推測される。この意を籠めた文字（原則として一梵字）を、その仏菩薩の「種子字」と言うものと解される。本論ではこの種子字を略して「種子」と称する事とする。以下文殊菩薩の種子について、その対応梵字の種類を集録整理し、その成立、流傳、發展等を明らかにし、その価値に及びたい。

二、文殊種子の種類と形式の整理 インド、中国、日本の仏經典、密典軌、法華茶羅等に含まれている文殊種子資料を摘要するとプリント No. 58 内の第一、二表の如くとなり、それを

一覧表記したものが第四表である。是に拠ると、五十二種の文殊種子がみられ、仏菩薩種子中、最多数と推定され、数の上では代表種子と言う事が出来る。この大量の文殊種子の書体発音等を整理する。

| | |
|----------|------------|
| ① ma マ | ② dhaṁ ダン |
| ③ a ア | ④ cī シリー |
| ⑤ ki キ | ⑥ stī シチリー |
| ⑦ chīシキン | ⑧ śīラキエン |

以上の八種に主要源が絞られて来る。他の多くは発音、文字変化などから分流して来て大同小異の種子が形成されたものと推定される。又流伝、書写の際の誤写なども考慮せねばならぬ如くである。

三、成立、流伝、展開 前記の源流と推定される八種の文殊種子は、密教經軌にみられ、インド成立と推定される。是等が中国を経て日本に流伝し、その受容は平安初期とみられ、その後約三百年の研究咀嚼期を経過すると、急速に発展をみて文字内容が豊富となり約五十種の文殊種子の殆んどが成立するに至り、更に鎌倉期に入ると、それ等の殆んどが踏襲され、三字形式の種子等も成立して来る。この成立、流伝、展開は、他の多くの仏、菩薩の種子に於ても類推される如くである。

四、文殊種子の成立要因 い)の問題は不明の部分が多く今後の研究が俟たれる。先ず要因としては文殊菩薩の梵名 *manījucī* (曼殊室利) に在ると推定される。文殊種子 *manī* はその頭部で、*cī* は尾部に夫々その要因を推定する事が出来る。大

日経の文殊種子心 *namah Samanta buddhanam* *maṁ* の終りの *maṁ* 字は梵名首部を採り種子として付したものである。「大日如來劍印」(大正 No. 864) に掲げる文殊八字真言 *ā vi ra hūm kha ca rāh dhaṁ* は頭部の *om* 字を取去り、代りに尾部に *dhaṁ* を附したものである。 *dhaṁ* 字は文殊種子の一つとして固定して来る。胎藏曼荼羅等の法曼荼羅では文殊種子に *a* 字を使用している。之は流傳し日本に入つても変らない。一字呪王經(大正 No. 1182) にみる文殊真言「大威力最上神呪」*毘尼洛迦齋* (シラキエン) 及瑜伽供養儀軌(大正 No. 1175) の「一字真言」*体圓西注* (推古ナリキエ) などは漢字で日本に流傳した為め対応梵字に種々の発音字で一字に構成され、それ等の真言は、そのまま文殊一字真言として発展をみた。「叱」の發音に、日本では、*si si ci ci chi* などの文字が対応され、多くの大同小異の種子を生む要因となつたと推定される。

五、信仰遺物にみる文殊種子の特殊性 日本に現存する多くの信仰遺物の中の梵字群から文殊種子を摘出するに *ma · dhaṁ* 字以外の種子、例せば *a · vaṁ · ya · cī* など、いきなり是等の文字が出て、之を直に文殊種子と決定する事は出来ない。是等の文字は他の仏、菩薩の種子でもあるからである。曼荼羅の種子は夫々の位置によつて仏、菩薩の種子を推定する事が出来る。

六、結 日本全土に、仏、菩薩が表現されているが、仏像よりも種子表現の方が数の上では多い如く推定される事は重要なである。

「三宝讚」の一教理的解釈について

高崎正芳

仏教詩人と云われるマートリチエータが作成した “Triratna-stotra” 「三宝讚」と、それへの最勝子作 “Vṛtti” 「註」の内容で、教理上注目される一、二の点について論述する。(影印北京版 No. 2035 : 2036、東北日録 No. 1144 : 1145)

『三宝讚』の内容は、前段で「三宝に敬礼したてまつる。『仏・尊きものに敬礼したてまつる。護法に敬礼したてまつる。偉大な僧に敬礼したてまつる。いつも自ら敬礼したてまつる』」と云う讃偈がある。それに続く後段では、前段の礼讃偈に対する自らの解釈が述べられている。そしてその自注は、前段の場合とは文体形式の異なる偈文で綴られており、そう云う偈が三偈ある。この三類の偈によつて、マートリチエータの「三宝讚」は形成されているわけであるが、その事自体、彼の著作の中の一つの特色とも見ることが出来る。後段自注偈の内容を示す上で、今その一偈を例示してみる。「偉大な僧は（福と智）の双方を成就し四智三身をきわめ、各分別をもたないある明了智や、法身で空のような色を塗つた美しい身を有し、仏の意のままと同等のものに敬礼したてまつる。」これは自注偈の始めに説かれているものであるが、三宝の前段礼讃文中の僧宝のそれについての解釈を述べているわけである。マートリチエータはこの自注で、四智・三身・明了智・法身の色・美身・如

意足などの教義教法を説いている。だがその場合、ここで云う四智等の教義教法が、どう云う意味のものを指しているのか、自注の偈文からだけではよくわからない。たとえば四智と云つても、それが四聖諦を悟る四智のことなのか、大智度論二七で説く、道慧・道種慧・一切智・一切種智などを云うのか、あるいは他の四智を云うのか明らかでない。

最勝子の注と云うのは、マートリチエータの讃偈の一類からなる特性をそのまま受けて注釈が展開されている。そしてまた、注釈者は、讃偈の特性をよく知つて、前段部の段落を一応示したのち、後段の注釈を進めて行くと云う、そう云う配慮を行なつてゐる。前段部の釈文もなかなか優れた内容を説き、讃偈の教理を基礎づけ展開している点で見るべきものがある。だが、今は前述の後段部の四智等をめぐる問題がある関係で、後段の注釈の内容の方に移ることにする。後段の注釈は当然讃偈の後段を積するものであるが、前段と重なるところは「前に説いた」と云うことで、省略する場合がある。注釈の内容は前述の讃偈でいえば、福と智、四智・三身、明了智・法身の色・美身・如意足についての所論が展開されている。その内、福と智を六波羅蜜に配当しその特質によつて解釈をするのであるが、それは「聖深密解脱經」の所説にもとづくものだと述べてゐる。四智・三身の注釈では、ここで四智を唯識の四智、即ち阿賴耶識の転依態としての大円鏡智、染汚意の転依態としての平等性智、未那識の転依態としての妙觀察智、五識の転依態としての成所智とする解釈を進めてゐる。またその四智が、大円鏡智

を基本として、三身との関連にある事が説かれている。法身が大円鏡智に、報身が妙觀察智と平等性智に、そして化身が成所作智にと云うような仕方である。もと論、注釈には四智の具体的な解説や、四智三身の教理上のより具体的ながりを、色々の面から説き進めている。こうした注釈の進め方は、他の教義教法の場合も同様である。右に述べた注釈の様相を通して、最も注意される事は、注釈者、最勝子の所説の内容が、唯識の教理に基づいて説かれていることである。マートリエチタの讃讐や自注讐では、そうした面は出ていないのであるが、

最勝子注の文体内容では、大乗唯識の教理が、しかも発展発達度の高い唯識的解釈が、全体に用いられているのである。またそれは、注釈者、最勝子と云う人物の活動した時代層の仏教教理的一面と、彼の属した学系の何ほどかのものを示していることにもなる。

智儼の一乘別教について

中條道昭

華嚴の教学は法藏の『五教章』にその大綱が明され、教判論としては、同別判・五教判・十宗判を挙げることができる。その中で五教判では小始終頤円の円教が、十宗判では円明具徳宗が同別判で示す別教一乘主伴具足無尽の法門に配せられる。一多

智儼の上掲の二書には、まず一乘とは三乘小乘に対する教義としてたてられているのを見る。この分判は『撰大乘論』を典

相即の無尽縁起を『華嚴經』の法門として仏説の根本究極とするのであるが、それを衆生に被らしむる教として説わすに際して別教一乘と表現するのである。仏陀の教説を「一乘」とする一乘思想は中国に於ける教判論の展開の中で、三車家四車家の論争をみるよう極めて重要な概念をもつ流れといえる。本稿では智儼に於いて一乘別教と表わされる内容とその範囲を『五十要問答・孔目章』の二著を通して、法藏の表わす別教一乘との比較に基づいて考察したい。

二

法藏は『五教章』冒頭に於いて「建立一乘」と明確に一乘の独立を掲げ、次に同別判により一乘建立の次第を明らかにする。別教一乘には分相門・該攝門をたて、一乘と三乘との別異を相によって分け融合する。同教一乘には分諸乘・融本末をたて、一乘が所被の機根に對してどのような廣がりを以つて網羅のかを明し融会するのである。法藏のたてる如上の同別の意味が全てその創出にかかるのである。智儼に於いても一乘が同別に分けられるのをみる。本題に「一乘別教」と題したのは、法藏に於いては別教一乘、同教一乘と表現されるに対し、智儼にはその用例が少なく、ただ一乘、或いは一乘別教という表現が大部分を占めるからである。ここに両者の間の別教の把え方に相違のあることが窺える。

三

華嚴の教学は法藏の『五教章』にその大綱が明され、教判論としては、同別判・五教判・十宗判を挙げることができる。その中で五教判では小始終頤円の円教が、十宗判では円明具徳宗が同別判で示す別教一乘主伴具足無尽の法門に配せられる。一多

拠とし、仏教の用語・思想をこれに依つて規定し一乗たる所依の本經『華嚴經』解釈の指針を示している。又、小三一と漸円との関係で五教判が導かれていくのであるが、今はそれを一乗に限つて論ずる。

『孔目章』融会三乗決顯明一乘妙趣に「一乗同教義」と同別の教義を示す。同じく真如章では「一乗真如にも同別の教門を分

つ。前者に於いては、同仁会三帰一・通目故同・三乗同一乗・小乗同一乗・小乗同三乗の五義が挙げられ前徳所述として通別二教を挙げ通は同に等しいとする。別とは三乗と別異の意味だとする。後者では別教門は「謂円通理事統含無尽因陀羅及微細等」とし、同教門は「即与三乗義同」と述べ、同じく「一乗三乗義章には「一乗義者、分別有二。一者正乗、二者方便乗。」、『五十要問答』に「一乗教有二種。一共教、二不共教。」とあり、即ち別教は正乗・不共教に相当し、同教は方便乗・共教に相当するのである。

次に智嚴が単独に一乗と述べる場合もこの同別に具す義が存するであろうか。單に一乗を述べる例は、『孔目章』の中で一章を述べ終つた章末に「若為一乗所目、即屬一乘；若拠別教」と別教の別立される一乗、「若拠別教」の無い一乗、『五十要問答』に「上來宗義文在三乗、義通一乗。」とされる一乗がある。これら單に一乗といわれる際には、上掲の方便乗に於ける小三一分判の一乗とみることができる。即ち小乗三乗との並列に於いて同教の分齊なのである。先の所引のように一乗の名を許しながら更に教を立てるのは、一乗というのみでは所謂別教

の資格を与えていないのである。一方、一乗の上に別教を更に位置させるのは別異という意味が三乗のみに対するのではなく、一乗即ち一乗同教に対し別異なる意味も含まれていなければならぬ。故に一乗と別教を対比させても、一乗に同教を立てることはなく、同教と言う時には必ず別教が伴なわるのである。

法藏に於いて同教一乗と名づけられるのは同教のもつ多様性を総合して別教一乗に対するものであり、同別相対の意味が強まり建立一乗の立場が明確となる。一方、智嚴における同教は一乗それ自身の多様性の中に包含されており、別教は小三一分判の一乗がその範囲とするところが広く本だ明確ではなく、而してこの分判の一乗より離れて一乗獨妙の教義を別異させたものである。故に正乗である所依の本經『華嚴經』を表体とする超絶した一乗を一乗別教とするのであり、同別相対の別教の一乗ではなく、一乗別教でなければならないのである。

『人天眼日抄』の宗教

石川力山

「中國における禪宗史は、思想史的には絶えず流動し続け、初期禪宗の時代、六祖慧能の時代、馬祖・石頭・趙州・臨濟・洞山・曹山等の唐代の禪、更に下つて宋代の公案禪、明清の念佛禪の盛行と、多元的な側面を含みながら大きく変貌していく

が、今日一般的に把握される意味での、いわば中国的な受容の仕方が定着した時期は、馬祖道一・石頭希遷の時代とされ、その特徴として、西天東土の禪宗祖統説が確定したことと、禪宗語録の発生ということがあげられている。そしてこの語録の発生とは、具体的には口語体による機関の記録に外ならないといふ指摘もある。それではこの中国で成立した禪宗を輸入した我が国における定着、換言すれば真の意味での禪の日本的な受容と、その機能が發揮された次元をどこに求められるかということが問題となる。

禪は既に奈良時代より我国に伝えられ、最澄などもこれを重視した事実はあるが、いずれも対宗としての扱いを受けてきた。中世鎌倉期の東西によって挙揚された禪も、対宗的性格は脱したもの、兼修禪的性格は逸れ難く、東福寺円爾の禪も、門下も含めてやはり兼修禪・密禪併修の禪であった。

また蘭溪道隆・無学祖元・一山一寧等の来朝僧によって伝えられた禪は、確かに一部の出家者や武士に受容され、建築・茶道から日常の礼儀作法に至るまで、中世禪宗文化は日本人の生活に大きくかかわってきたが、これをもつて禪宗が日本に受容されたと判断するには大きな問題がある。所詮来朝者の禪は漢文による思想の伝達であって、これを受け入れられるのは、当時の知的階層及び五山禪僧にみられるような盲従的な中国崇拜者だけに限られた。

一方、中国曹洞宗を伝えた道元は、当時の禪僧達が殆んど伝統的な漢文體で宗旨を挙揚したのに対し、正法眼藏では和文を

もつて独自な思弁の世界を開拓し、道元の禪は禪宗の日本的展開であるという評価がなされている。しかし道元の説いた禪がそのまま日本の土壤に受容され定着したかどうかという問題に関しては、結論的には否定的であり、道元滅後間もなく正法眼藏の世界は曹洞宗の思想史の表面から姿を消してゆき、中世における曹洞宗は、思想的には公案禪が中心であり、教團的展開は、密教的所持的行事や社会事業・葬式儀礼などの現世利益的行為によってなされたのがその実態であった。

さて、鎌倉期の盛んな禪宗輸入が一段落をつげた後、自らの思索により禪体験を表出して行つた時期として、各地の叢林に設けられた講席でなされた禪宗典籍の提唱が、カナ書き表記によって書き書きされ、これが再写転写されていった現象を想定することができる。そして、中国における語録の発生が口語による機関の記録とされるが、日本におけるカナ書き抄物類の出現も、母國語・地方語による禪の受容という、禪宗史上の新たな胎動であったような気がする。以下、このような問題意識の下に洞門抄物としては最も古い人天眼自抄の性格を考えてみたい。

人天眼自抄は曹洞宗峨山派の禪僧で、一雲斎の住僧川僧慧濟が、文明三年から五年にかけて行つた人天眼目の提唱の記録であるが、その形式的性格として次の三点に集約できる。

第一は、この抄物がカナ書きでしかも地方語によって表記されていることで、從来カナ書きの文献がそれほど重要視されなかつたのに反して、この抄が再写転がかなりされている事実は、

漢文體の語錄を至上とする從來の価値觀の根本的な転換を意味する。中世に多く出現する禪僧のカナ法語や、密參錄・門參・本參の存在もこの風潮と無關係ではあるまい。第二に、川僧の講義は時に扇子を上げたり拂子を拈じたり、聴衆の僧と講義中問答をしたりしており、これはいわゆる機関の記録に外ならないということである。第三に、講義の内容は、その時の叢林の行事と密接な關係をもつており、觀音譚經・解制・宣說箴規・障夜・上元・節分・端午などの日に因んだ拶語・代語がなされるという自在な接化となつてゐるということである。

以上、要するにこの抄は、文明三年から五年にわけての川僧の生活のすべての記録であり、換言すれば、川僧の機関の記録であり、川僧の語錄であると言つても過言ではない性格を併せ持つてゐるといふことができる。

道元禪師の発心觀

青 宗 一

この小論では道元禪師の発心觀とくに初発心について考えてみたい。禪師の説く発心思想は極めて多義的で、初心も畢竟も發心であり、自利も利他也と共に一切行が発心と解されるが、發心とは發菩提心の略称にして菩提心を發動してゆく作用を云い、諸種の發心は菩提心の作用上の名稱と解してよく、その本体は一心である。禪師はこの一心を法界一相の一心、絶対無二の一

心、平等一心とも説明している。更に三界唯心、仏性、法性、智などと同義に扱つてゐるが、それは法界一枚、絶対平等の一心を菩提心と解してゐるわけである。この意味から本体としての菩提心が發動して、坐禪となり度衆生となり一切仏行となるので、菩提心は体より見れば法界平等の一心であるが、作用より見れば差別の一切行を包含してゐることになる。

かく菩提心を本体から見れば絶対一心であるが、それが發動すれば宗教的行為となる上から、発心は宗教心を發すこと、換言せば無上菩提を専求して精進不退なる菩提心を發すことを意味する。この無上菩提の内容を一面から見れば、菩提は衆生を利益することでもあるので、また発心が度衆生心を發すことと解されるが、しかし無上菩提を修証する生活、度衆生の生活この宗教的価値生活は、菩提心それ自らが自らに生きる生活に外ならぬ。このよう菩菩提心の生活は菩提心自体が發動して来るごとにおいて可能であるから、発心は価値生活の出発点における必須条件となる。それ故に禪師は「夫れ學道は道心を先と為す」とも「仏道を求るにはまづ道心をさきとすべし」とも説かれる所以である。しかし、この発心にはその心構えが最も重要性をもつてゐるので、そのため禪師は重法輕身、不惜身命の熱意をもつて価値生活へのスタートを要請する。この心構えは菩提心それ自らが發動し、発心者は飛躍的に本証位に立つこととなり、一般仏教のいう凡夫の発心とは異なる仏の発心として「初心の弁道、すなわち本証の全体なり」という本証妙修の仏行が展開されることになる。

しかし、それが現実の衆生に如何にして可能であろうか、「悉有は仏性なり」と説く上から、一切存在は本証の存在であると見る限り、たゞえ現実の衆生が現に迷の面を露出していると言え、本質的には目的因としての菩提心を本具している本証の存在であるので、そこに一半の発心の可能性があると言い得る。そのために禪師は種々の宗教的工作を説く所以である。

すでに述べた如く、禪師の説く発心は目的因たる菩提心を發すことであるが、この発心の主体は「菩提心發なり、發菩提心なり」と言われる如く、菩提心が菩提心を發すことであるから、

菩提心が発心の主体である。また「麼惱人なるが故に発心する」のであると説くことも同義であり、本証人はそれ自ら価値生活をなさんとする能動性をもつ。その能動性は自他律の命令より發動するのでなく、自己の絶対的本性より必然的に發動して来るものである。このように菩提心は能動的生命力であるが、それは何らの刺戟なくしては自己を開示しないので、そこに菩提心を發動せしむべき刺戟となる外縁を必要とする。それ故に禪師は内因たる菩提心と外縁たる菩提心との感應道交を説き、それは内外の菩提心が単独の力では発起されず、両者の道交の上に成り立つことを示している。この意味から菩提心が能動的に自己を現わし発心することは、ただ内因の菩提心が自己を發動するのでなく、内因・外縁の融合せる一如の菩提心が能動的に自己を発現することである。ここに外縁の重要性があるわけだが、特に禪師は外縁として經卷知識を力説し、中でも正法の躍動する具体的人格たる正師の絶対必要性を説くのである。故に

衆生における発心は正師の誘導を待たねばならぬし、一に正師の宗教的工作に帰すると言つていい。志の切要、觀無常、離吾我の主張は何れもそれであるが、この点は慮知心発心と関連する重要な問題であるので、次回に追求したい。

時宗の十念口決について

石岡信一

十念口決、すなはち、南無阿弥陀仏と十返称える事に口決があることを意味する。口決とは、師から弟子へと相承される口授心伝の意で、口決によらなければ伝承することが出来ない秘伝といわれる宗教行為をさすのであるが、元来、十念口決は「觀經」下品下生の条「如是至心令声不絕具足十念称南無阿弥陀仏」を源流とし、「論註」巻上の終り「經」言十念者明三業事成弁耳。乃至若必須知亦有三方便。必須口授。不得題三之筆点。」「往生要集」巻中末の「所言十念雖有三多积、然一心十遍称三念南無阿弥陀、謂之十念比義順三經文。」と説かれている所による。その十念口決には流派により帰命の想引接の想觀仏の想面想の相等をなし、また鎮西流の五重相伝、西山流の十通口決等の特別な儀式作法によって口授心伝するにいたつた。時宗においても從来より、三国伝來の十念口決と大隅八幡直授の十念口決の二種があり、安心相承の折、現世の知識遊行上人から直接口授心伝する重要な儀式がある。三国相伝は十念に関し

て、三国の祖師から源信法然へと相伝された所謂淨土教の伝統的な方法によつたものである。大隅八幡直接の十念口決は、元祖一遍上人が建治二年九州修行大隅八幡宮に参籠した折、「ことばに南無阿弥陀仏となふれば、なもあみだぶにむまれこそすれ」との神詠を授かつたことをいう。この歌の「ことば」について、通常十声と永遠の二種の釈がある。十声は前述の「具足十念秋南無阿弥陀仏」であり、永遠には「即使往生」から「当得往生」を得る迄をさすが、いざれにしても三国相伝の十念口決と同意である。しかし、この十念について、「一氣十念口決」では、「具足十念ハ十息二十声相続ス、今ハ其ニ異ンシテ一息三十念スル所他ニ異ニ故意樂ト云ナリ、サテ今云如ク一氣十念トハ一息二十念成就スル故ニ一氣十念ト云ゾ、ソノ所以ハ元祖上人ニ祖上人エ始メテ御対面ノ時兼テ御自証ノ七種生死の御法談アリ其時一息生死ノ所ニテニ祖上人御感心不レ浅御發得アリテ即座ニ永ク子弟ノ御契約ヲナサレタゾ、仍テ彼七種生死ノ中ノ一息生死ノ無常ノ至極ヲ顯ス處ノ意樂ノ一氣十念ダゾ」としてあり、一息十遍南無阿弥陀仏と称する事が必要で、その根拠に生死無常をあらわす七種生死の理を示している。統いて「一念十念ハ全ク一氣ノ始終ト心得ベキ也」、「一息ノ外ニ余命ヲ思念セズ平生ヲ臨終ト意得テ一息毎三十念成就スベキト當流ノ肝要ダゾ、ソノ十念ハ初ノ九遍ハ南無ト唱ヘ第十念ニ南無阿弥陀仏ト唱ヘ終ル是レ一氣十念ト号ス。」と述べ、一息（一念）の中に平生臨終の生死無常を觀する時宗独特の立場を明示し、その行法も初めから九遍まで南無の二字を称へ、最後

の十遍に至つて六字を称える特徴ある一氣十念であるとした。そして、「南無者帰命也ト、是故ニ時衆ハ知識ニ身命ヲ譲ルヲ以テ安心トス。」「南無ヲ帰命ト云ハ我等ノ身命ヲ知識弥陀ニ譲リ奉ル義ダゾ、身命ヲ弥陀知識ニ奉レハ身命共ニ我物ニ非ズ全ク仏ト一体ニナル故ニ（略）生仏不二ノ位ニ安坐スル故ニ決定成仏ナリ。」とし、「南無者帰命」としての南無の九称は、帰命の強調であり、現世の弥陀である知識に身命を譲る事であった。そして、それは安心の位を知識帰命に求めた時衆の遊行生活に要求された宗教的心情でもあった。教義的に南無は機・能帰・始覚であり、阿弥陀仏は法。所帰・本覚としたのも、南無阿弥陀仏は機法一体・能所一体・本始不二の道理によるものであった。南無と九返称べる事は「觀經」の九品の衆生、すなはち、一切衆生の願心を意味し、南無の願心に阿弥陀仏の法が相応、獨一の名号を形成する。獨一の名号は機法を絶した南無阿弥陀仏の当体であり、そのまで生死無常の苦惱を厭離した往生の相で、平生臨終を区分せぬ弥陀の來迎を一念の中に成就する時宗独特の教義の發露であった。未數蓮華以下及び註は（略）

法感の一乘思想について

吉 津 宜 英

法感の教學とくに一乘思想について華嚴五教章を中心に考察したい。この書物については古来から書誌上の問題がある。そ

う。の問題とは十門配列の順序と題号とが、テキストによって差異があるということである。現存する五教草のテキストは和本・宋本・高麗本（鍊本）の三本である。これらのテキストについて、特に中・下両巻の内容と各巻の題号の一覧表を示してみよ

和本
上巻——第一から第八——華嚴——乘教分記
中巻——義理分齊第九——華嚴——乘教分記
下巻——所詮差別第十——華嚴經中——乘五教分齊義

宋本——中卷——所詮差別第九——華嚴——乘教義分齊章
下卷——義理分齊第十

鍊本
上卷—第一から第八—華嚴一乘分記
中卷—所詮差別第九—華嚴經中一乘立教分齊義記
下卷—義理分齊第十—華嚴一乘教分記

このように十門の順序は和本と宋鍊三本とでは義理分野と所詮差別が逆になつてゐる。題号については和鍊二本が近いのである。一般に用ひられる華教五教章という呼称は和本の外題で、ある。

あるが、錄本を注釈した高麗均如もよく用いている。しかし趙宋の淨源はその呼称を法藏の意ではないとする。そして淨源は宗密の円覺經大疏鈔を典拠にして華嚴一乘教義分齊章を正しいとして、それによつて宋本の題号が確定するが、それに至るまでの各種資料による呼称を整理すると次のようになる。

(2) (1) 華嚴經伝記——華嚴教分記三卷
寄海東書——乘教分記三卷

先の三本のテキストの題号と併せて考えてみると五教章の題号には二つの流れがあることがわかる。その一つは教分記の系であり、他は義分章の系列である。前者は著者法藏にまで遡ることができるが、後者は潛觀の呼称から始まるようである。

これら二種類の題号が先に見た列門の順序と関連

うに思う。それは録本およびその注釈である均如の円通鈔における題号がからも伺われる。すなわち、先に示したように録本の題号は和本に近似し、教分記となっているが、均如の注釈では澄觀の演義鈔を有力な典拠にして華嚴一乘教分記とは詳しくは華嚴一乘教義分齊義記とすべきであるとし、ほとんど宋本の題号と一致しているのである。

それでは五教を教分記と題することと義分斎あるいは教義分斎と呼ぶこととは、どのような差異をもたらすのであろうか。前者の立場では小始終頓円の五教が中心となり、後者においては小始終頓円の五教が中心となるのではないか。一乗の教義つまり同別二教を論証し、その上で五教を確定し、別教一乗つまり円教の義理を証明し、最後に五教それぞれの義理を差別してゆく、つまりあくまで五教の分斎に徹するには和本のような列門でなくしてはならないはずである。しかし、五教はあくまで方便であり、それによって別教一乗の教義、とりわけ義理を明らかにする

(4) (3) 澄觀・演義鈔・義分齊・教義分齊・五教義分齊
宗密・円覚広鈔・略疏鈔・華嚴教義分齊・五教義分齊

見るならば、所詮差別から理義分斎へという順序が要請されるのであり、題号も教分記は妥当でなく、義分斎あるいは教義分斎と呼ぶことが必要となつたのであろう。法藏の意図は智儀が種々に説示した一乗義と五教とをこの書物において結びつけ、同別一乗と五教とを教判として確立することにあつたと思われる。特に五教は同別一乗の具体的展開として探玄記や遊心法界記などに多く活用されているのであり、法藏の思想は必ず五教において把握すべきであると思う。五教章を教義分斎と見る視点は五教判を批判して独自の四宗判を立てる慧苑にすでに伺われ、澄觀は慧苑を批判するけれども演義鈔の全篇は五教ではなくて四法界で貫ぬかれているようであり、そのような華嚴教学の変貌が五教章の題号や列門の順序に対しても大きな変化を与えたのではないかと考えるのである。

仮の人格性・非人格性について

R.
・
ア
ビ
ト

だ神> (anthropomorphic god) がいた。あれが凶別すぐやのやあね。

かの仏の絶対化によって、仏教の宗教的性格に注目すべき展開が行なわれ、元来非人格的な真理（法、Dharma）の体得をめざす仏教徒の根本態度に加わって、その法を実際に体得した故に仏教の極致に達した仏を仰ぐ信心の態度も重視されるようになつた。本稿においてかの仏のありかたをめぐつて、その人格性・非人格性の意義を検討したい。

さて、大乗仏教の諸經論において説かれる仏は、永遠の理法を体得し、あらゆることがら（一切法）を知り、その智慧に基づいて生きとし生けるものに対して大悲の心をもち、かれらのために種々のすぐれた手段を自由自在に發揮するものであると述べられる。かの仏は以上述べた意味で完全なる智慧及び大悲の自由自在のはたらきの主体として△絶対人格▽と解せられるが、制限されることのない智慧と大悲は仏の△仏をして仏たらしめるもの▽であり、仏の△完全なる人格性▽をなすものであ

る。

かの仏のありかたはわれわれ人間を含む生きとし生けるものの究境地、極致とされているが、換言すれば、人間の完成された姿、人間のめざすべき最終極致は制限のない智慧と大悲を根本とするありかた、すなわち仏のありかたに他ならないということである。大乗の実践者である菩薩 (bodhisattva、悟りをめざす者) の理想するところはまさにこれである。

なお、生きとし生けるものがかの仏の境地に到達することを可能にするのは、一切衆生は仏と全く同じ本質を有するからであり、これを逆に言えば仏の本性 (仮性) が一切衆生に遍満しつつ、個々の衆生に内在しているからである。

△仮性の概念は、大乗仏教の基本である△空性△の基盤に立ち、法、法性、法界、等の諸概念と関連して展開したものであるが、これらの概念に裏づけられる△仮性△は、仏の非人格的側面をさしている。

仮性が衆生においてあまねくゆきわたるものではありながら、それが煩惱によつて覆われ、無明によつて隠された状態にある。悟りの境地に達するということは、煩惱の覆いを取り払い、無明を打ち破り、隠された仮性をあらわにするということであるが、それはその本質をなす智慧と大悲が活躍するということである。なお、かの仏のありかたにおいては、遍満し内在する仮性 (非人格的方面) が智慧と大悲の主体 (人格的方面) と同一体であるが、かの仏は人格性・非人格性の両面を帯びた、いわば、△反対の一致△のありかたを示すものである。

以上述べた仏の人格性・非人格性の構造は仏教と、そしてキリスト教その他の諸宗教との接点の探究に一つの手がかりとなるものであろう。それは、宗教の出発点である人間の有限性とその無限への赴きどが、宗教によつていかにとらえられていくかをめぐる探究である。

ラトナーカラ・シャーンティの 「成唯識論」

海野孝憲

ラトナーカラの著作の中には、ヴァスベンダウの *Vijñaptimātratāstādhi* 「成唯識論」と同名の小編の論書が含まれている。本書は西蔵大藏經では因明部に収録されているが、内容的には本書の書出しが「唯識二十論」の「この三界は唯心である。」と同様に、「この三界は唯識である。」という言葉で始まり、全体の構成が「三界唯識」を論証式によつて立証しようとするものであるので、唯識部の論書の一つと見ても差しつかえはない。

本書の重要性は彼の他の唯識関係の論書には全く見られない。当時の学者の実名とその主張、そしてそれに対する彼自身の対応とが見られる点である。これは後期唯識思想解明の資料として、とりわけ、ラトナーカラの思想系統を裏付ける上で、彼の主著の「般若波羅密多論」や「中觀莊嚴經疏」以上の価値を本書に与えている。

本書においては、次の三人の学者の名前があげられている。

— Kalyāṇarakṣita

॥ Dharmottara

三 Prainākarakagupta

これらの三人の記載は本書においては、いずれも教説として引用されたものであるが、中には必ずしもラトナーカラと思想的に相容れない場合もあるので、注意すべきである。とりわけ明確なのは Dharmottara に対する態度であって、彼が自説の譬喻として引用した「灯火の譬喻」に対し、ラトナーカラ自身はこの譬喻を自説の譬喻としては承認せず、むしろ論破されるべきものとして、経量部の認識論批判への導入部として引用している。これは彼の「般若波羅密多論」において、「灯火の譬喻」を外人の譬喻として引用し、経量部批判に移行しているのと、全く軌を一にしている。

さて、本書では、三界唯識を次のような論証式で示している。

(宗) 「X によって分別されたそれはその X より異なるものではない。」

(喻) 「譬えば能分別を自体とするものの如くである。」

(因) 「紅色・歌・芳香・甘さ・粗さ等のこれらのものも、かの知の能分別するものである故に。」

彼の論証式はディグナーラ等のそれと比較すると、形式的にはかなり異例のものであるが、ラトナーカラは規定通り、因の三相説に基き、所依不成因や自体不成因でもなく、相違因でも不定因でもないことを立証している。ラトナーカラの論旨を整

理すると、宗は次のように要略することができる。

「白色・歌・芳香・甘さ・粗さ等の、知によって分別されたものは知より異なるものではない。」

これは換言すれば、分別されたもの = 客觀の対象は知 = 能分別 = 主觀の識に外ならないという矛盾的関係を示すものである。

このような矛盾的関係は他学派による唯識説批判の焦点となるものであり、從来、これに対しては唯識派は「灯火の譬喻」を用いて、この批判に応えていた。しかしながら、ラトナーカラにとっては、この譬喻はその経量部的発想のゆえに、批判されるべきものであって、本書においては、これに対する批判を通して、経量部の認識論を立場とする有相唯識派（彼によれば「虚偽の唯識論者」）批判に力点が移行している。

さて、本書があえて *Vijnaptimātratāsiddhi* という題名を用いて意図したものは何であるか。それは、ヴァスバンドウが「唯識二十論」で意図したように、他学派、特にラトナーカラにとつては仮面の唯識論者を批判することによって、正統な唯識説を顯示することにあつたのであろう。

業の可転に対する有部の立場

加藤宏道

「業を転じる」とは、業そのものを転じる事を指すのではなく、業の招く果を転じる、即ち、或る業によつてもたらされる

であろう果を変更させたり、招かないようにする、という意味である。では、この事は如何なる業に就いて可能であるのか、等々について、有部の所説を論じてみたい。

業を報時といふ点から分類すると、定業・不定業の二となり、定業は、更に、順現法受業・順次生受業・順後次受業の三に分ける事ができる。この場合の「定」は報時の定を意味している。

『順正理論』四〇（大正29・570・c）では、異熟不定・時分定なる業は決してない、とし、その理由として、「時定は唯、是れ、異熟の定まれる中の位の差別なるが故なり。異熟を離れて別に時の体、有るに非ず。」と説いている。従つて、定業中の順現法受業等は異熟が決定している業の受報時についての差別である。しかし、譬喻者（称友釈によれば経量部）は、異熟不定に時定・時不定を認め、八種業を主張する（『俱舍論』業品五十一頃）。

有部では、これら二業のうち、定業は不可転、不定業は可転である、とする（『婆沙論』一一四、大正27・583・b）。この不定業を転じる為に修行する。『順正理論』四〇（大正29・569・c）は、「戸羅・正願・梵行・等持・智力などによって、果を全く生じないようにさせたり、軽微にしたり、受報時を変えたりする。」と説いている。また、先の文に統いて、「有情には比の不定業が最も多い。」と説いている。この所説から考えると、可転可能な業が不定業であり、可転不可能な業が定業である、と逆な立場から定業・不定業をみていく事もできる。そして、多くの業は不定業であり、我々の努力・意志によつて転じる事が

できるのである。阿羅漢であつても定業の異熟を転じる事はできない。わずかに定業の時分を変えうるのみである（『婆沙論』二〇、大正27・103・b・c）。

次に、定業とは如何なる業か、という事を考えてみよう。『俱舍論』（業品第五十四頃）にそれが説かれている。

1、重煩惱によつてなされる業。

2、淳淨心によつてなされる業。

3、恒に作している業。

4、功德田に対してなされる業。功德田とは仏法僧、或いは、勝果、即ち、見道の果、または、阿羅漢果を得ている者、勝定、即ち、滅尽定・無證定・慈定を得ている者である。

5、父母を害する業。

以上が定業である。第三・第五の業には五無間業が攝まる。そして、業障・煩惱障・異熟障の三の重障（同第九十六頃）中の業障に第四・第五の業は一致し、煩惱障に第三の業が一致する。しかし、第四・第五の業の内容は明白であるが、第一・第二・第三の業は何を基準にして論じているのか、その内容が今ひとつ明白でない。また『俱舍論』で「諸業の輕重」が説かれている（同第一一九頃）。それによると、後起・田・根本業道・加行・思・意業の六因の上下品等の程度によつて業の輕重が決まる、とされている。直接、定業を論じたものではないが、定業を考えるにあたつて参考となる。しかし、これとても第一・第二・第三の業を考える上の決め手とはならない。この点、五無間業以外の定業はその内容が明白でない。

以上の所説から次の事が言える。

可転可能な不定業を転じる為に、修行・持戒等をする。そして、有情の業は大部分が不定業であり、可転可能である。唯、五無間業は決して転じる事はできない。その他、重感・淳淨心・數行による業も転じる事はできない。しかし、これらについてはその基準をどこに置くかによつて、可転可能な業の範囲はかなり変わつてくる。ここら邊にも、機械的に論じる事でのきない業論の難しさがある。

以上が有部の業の可転に対する考え方である。

原始仏教の法自然と自然法爾について

山 本 啓 量

一 法自然は中阿不思經における *dhammata* の訳であり、法の儘に然らしめるの義である。自然法爾は親鸞の正像未和讃や末灯鈔に説かれ、自然を説いて「自はおのづから」という、行者のはからいにあらず、しからしむということばなり。然といふははからしむと、いうことば、行者はからいにあらず。」と言ふ、法爾について「如來の御ちかいなるがゆえに、しからしむるを法爾といふ。」としている。

教学の義は「上の施すを教と言い、下の習うを学と言う。」ことである。長阿 D. N. 自歡喜經に人施設・入処施設・法施設の三施設を挙げて仏の知らしめる *pannepeti* と衆生の知らしめる

れる *paññapayati* の関係を明示している。この三施設を根境識三事和合の触 *phassa* の構成に相当せしめれば、主体（根）の昇進と対象（境）の正觀と方法（識）の到達となり、解脱に相当せしめれば空無相無願の三解脱門となる。

原始仏教の法自然 *dhammata* は、中阿不思經に持戒・不悔・歎悅・喜・止・染・定・如実知見・厭・無欲・解脱と次第し、解脱知見によつて涅槃に至ることを述べ、「持戒乃至無欲あらば解脱せしむと思うべからず、法自然にして持戒乃至無欲あらば解脱を得る。（取意）」とし、法自然を法の儘に然らしめるとしている。「縁起法は如來世に出づるも出でざるも法として定まり。」とすることの表現である。

中阿本際經に持戒乃至解脱の本際を開法に基づく信知に置き法自然の根拠としている。

二 原始仏教の施設も後世の仮も *paññatti* の訳であるが、仮には知の義がない。仮は虚偽以外に至る・至すの義がある。至すは成得極の義に応じて、涅槃を成せしめ解脱を得しめ修習を極めしむる義となる。また然は成の義に相応し、然らしめるの意となるのである。

原始仏教の空無相無願の無願は、凡夫の計らいを捨て、雜阿に説く法爾や法如に同する事である。弥陀の本願に相応させれば、無願は自の為作を捨てる事であり乗仏本願の義に同する。自歡喜經に法施設を証して三十七道品に四禪を配している。四念處は雜阿に一乗道と称せられ、道は衆生がこれに乘じて解脱に至るのである。八正道の正定に四禪を配して正定の真義を現

わし、七覚支の捨覚支に同せしめんとする。色界四禪は、離生喜楽・定生喜楽・離喜妙楽・捨念清浄と次第して触の正觀を成就せしめんとする。苦楽不苦不楽・喜憂捨の六受は、触の正觀によつて清淨の捨 *upekha* に至るが、中阿真人經には色界四禪・無色界四禪に於て、不彼作性 *atammanayata* が解脱の契機を為すとせられ、不彼作性は計る無き事であり法爾であり、無願解脱の義に同する。

三

親鸞の正像末和讃や末灯鈔には、自然は行者の計らいに非ず、法爾は如來の御誓願に基づくが故に、共に然らしむの義の言葉であるとしているが、一念多念証文に、聞く人疑う心無ければ、等しく報土に生まるとし。

○如來の本願を信じて一念するに、求めず知らざるに、必ず無上の功德、広大の利益を得しめ給う。一念信心を得る人の有様の自然なるを表わすを法則と申すなり。(取意)

○およそ八万四千の法門はみな淨土の方便の善なり。これを要門と言ひ仮門と名づく。無量寿仏觀經に説く定善散善これなり。(取意)。報身如來を方便法身と申すなり。方便と申すはかたちを現わし御名を示して、衆生に知らしめ給うを申すなり。(取意)

とあり。一念と多念の念仏が説かれてゐるが、多念については要門と言ひ仮門と言ひ、報身よりの知らしめるを強調してゐる。更に弥陀の本願を信知して名号を称することの意を説き、如來の誓願を信知することを称して、

なり。また知といは観なり。こころに浮かべおもうを観といふ。こころに浮かべしるを知といふなり。とし、称名念佛は一念多念を問わず、聞く人疑う心なければ実報土に生まるとしていふ。

遍作 *parikamma* について

上 杉 宣 明

parikamma 遍作(或は淨治)は準備の意味である。この語の用例を、特に禪の修習に関連するものに限つて、感げてみる。

(1) 禪の縁とされる場合——発趣論によれば *parikamma* は禪のための(一)親依縁と(二)無間縁となると言われ、*parikamma* は安止定までの定の準備全般を指している。

(2) 遍作定 *parikamma-samādhi* —— 1種の用例がある。1つは神通に関して言われ、色界第四禪を神通の基礎禪 *pādaka-jhāna* と叫うのに対し、前三禪を遍作定と呼ぶ。1つには遍作修習と同じ意味で用いられる遍作定。

(3) 遍作心——禪定或は聖道の心作用に關して言われるもので、高度に術語化された用法である。定心を獲得する場合には人の機根の差によつて速通達と遲通達があるが、遍作心は遲通達者にのみ起る欲界速行心である。

(4) 遍作修習 *parikamma-phāvāna* —— 南伝アビダーナでは、定の準備段階を近行定 *upacāra-samādhi* と呼ぶが、南伝アビダ

ソマではこの近行定の前に更に通過すべき修習の一段階が認められる。例えば「『地、地』と遍作する」とか、「虚空、虚空」というこの遍作（準備）作意によりて…眺めつゝ往す」などのようである。ここで遍作又は遍作作意 *parikamma-manasikāra* という段階は撰アビダンマ義論に至つて「遍作修習」という一つの修習として確立され、近行修習、安止修習とともに三修習を形成している。そして遍作修習は「一切「四十」業處中に必ず得られる」言われ、つまりこれは定心を得るために必ず経なければならぬと修習とされる。

(5) 遍作相 *parikammaminita* —— 禅定修習時の対象となる相として、元来は取相と似相との二相があつたが、撰アビダンマ義論においてはそれら一相の前段階に遍作相が加えられて、合せて三相が立てられる。清淨道論中には遍作相の名は現れていないが、それに相当する記述は見られる。「〔曼陀羅の〕色沢を観察すべからず。〔地の〕相（堅き特徴）を作意すべからず。されど色沢を離れることなく依止〔の地〕をその色と〔区別せしして〕一緒なし、更に進みて「現実的な地を観せし。」單に地という」概念（仮説法）に心を置きて作意すべし。」これから判断すると、遍作相には二段階があることが分かる。第一には地遍の色相・堅相の依止としての地が所縁となり、第二には更に進んで現実的な地を離れ、概念・仮説法 *pāṇatti* *dhamma* が所縁となる。

三修習と三相との対応関係を見ると、遍作相と取相とが遍作修習の対象となり、似相は近行修習の対象となる。そして近行

修習時に五蓋が鎮伏される。

他方、南伝アビダンマでは上二界心を得るには必ず四通行のどれかを経なければならぬとされる。通行説は通行 *paripāda* と通達 *abhiñña* との二段階から成つてゐる。通行とは、最初の入定から各種の近行定が生ずるまでの定の修習であり、通達とは近行定から安止定までに起る慧である。五蓋などの煩惱が執拗に生起して障礙をなしている者にとり修習は苦難をともなうから苦通行、それがない者は樂通行。煩惱を排除しながら、永くかかつて禅支の顯現を得る者は通達、煩惱が少ないために速かに達する者は速通達である。また *Nettipakkaram* 中には有行三昧と無行三昧とが説かれ、その註釈によると前者は苦通行、通達と樂通行、通達とであり、それは有行・有加行の心によつて苦勞して障礙法を減して証得されるからである。後者は速通達の二つである。つまり煩惱の鎮伏は通達の遅速に関わつており、このことは煩惱の鎮伏が通達位でおこなわれることを物語つてゐる。

三修習と通行説とを比較すると、両者は次の点で一致する。第一に遍作修習も四通行も定心を得るために必要である。第二に通行と定心を得るために必要である。第三に通行と通達の二段階は遍作修習と近行修習とに一致する。

『御抄』の『正法眼藏』解釈

——打返の表現——

伊藤秀憲

「打返の表現」としたのは、ここで取り上げようとする表現を、『正法眼藏抄』(『御抄』)では「打返テ：」という語を用いて説いており、またこの語がこの表現の特徴をよく表わしているからである。

では、その打返の表現とはどのような表現かと言えば、全依を依全(仏性)、海印を印海(海印三昧)、仏光を光仏(光明)、遮眼を眼遮(看經)、見仏を仏見(見仏)、拈華を華拈(優曇華)、威儀を儀威(行仏威儀)、尽界を界尽(有時)といふように、全く語順を逆にした表現をいうのである。このような表現は、單に漢字二字から成ることばのみに限らず、三字或は四字以上から成ることばにも見られる。珠走盤を盤走珠(春秋諸法実相)、人喫飯を飯喫人(法性)、一心一切法を一切法一心(即心是仏)、行仏威儀を威儀行仏(行仏威儀)、火焰の諸仏を諸仏を火焰(行仏威儀)、回頭換面を換面回頭(坐禪箴)、仏祖の嫡孫を嫡孫の仏祖(説心説性)、諸法実相を実相諸法(諸法実相)、無情説法を説法無情(無情説法)、發菩提心を菩提心發(身心學道)、徧界不曾藏を不曾藏徧界(行仏威儀)、烈焰亘天はほとけ法をとくを亘天烈焰は法ほとけをとく(行仏威儀)、赤鬚胡を胡鬚赤(行仏威儀・大修行)に、などがそれである。

ではこれらの打返の表現は、どのようなことを表わさんとしているのであろうか。『御抄』の註釈を見ると、「能所ナキ道理」「能所彼比ナキ道理」「只同事也」と解している。要するに、「能所彼比ナキ道理」というような差別はなく、不二同一であることを表わさんとした表現であることがわかる。

しかし、何故そのようなことが言い得るのであろうか。「仏説法」と「法説仏」を例に、考えてみることにしたい。まずその用例を次に挙げることにする。

いわゆる、烈焰亘天はほとけ法をとくなり、亘天烈焰は法ほとけをとくなり。(行仏威儀 五七頁)
其ニ今圓悟ノ詞ニ、烈焰亘天ハ仏法ヲトクナリ、亘天烈焰ハ法仏ヲトク也ト、サワサワトアレハ、能所彼此モ聞ス
(抄一・一八一頁下～一八二頁上)

「烈焰亘天」を「亘天烈焰」とするのも打返の表現ではあるが、今は「仏説法」と「法説仏」のみについて考えることにする。「仏説法」(仏が法を説く)と「法説仏」(法が仏を説く)とでは、主語と目的語が入れ代り、表現の上から言えば、全く逆のことを述べて いることになる。「仏説法」と言えば、能説の仏と所説の法との関係になるが、それを「法説仏」と言えば、その能所関係は逆転し、能説の法と所説の仏との関係になる。このように、全く相反する関係にありながら、どちらも否定されないということは、仏と法とが能所相対するものではなく、不二同一であることを示していると言える。仏と法とが不二同一であるとするならば、仏の外に法はなく、あるのは仏のみで

あるいは「う」であるか、『戒』は他の箇所で、次のように説いている。

又仏仏ヲ説キ、仏仏ニトカルトモ、無尽ノ道理、此下ニハアルヘキナリ、一法究尽スレハ、如此ノ道理アラハルユヘニ不レ拘ハ詞也、（抄一・一七二頁下）

仏に相対する法がないのであるならば、「仏説法」は、仏が仏を説く、「仏説仏」ということができるわけで、これは仏の一法究尽を表わしている。

以上のように、考察したのは一例のみではあるが、打返の表現は、語の順序を上下入れ代えることによって、相対するものとの不二同一なることを表わさんとした表現であるといえよう。引用文中、『正法眼藏』は大久保道舟編『古本校定正法眼藏』に、『正法眼藏抄』は『曹洞宗全書』註解一によった。

言語作用の二面性

——解深密經に見る一例——

廣沢 隆之

唯識思想では、ことばを介在させた認識の虚妄性が主張されるが、仏の説法はなぜ確実なのか。この課題に対し、世俗的言語表現の非有効性、宗教的言語としての仏の説法の有効性がどのように示されているかを考察する。

1 世俗的言語表現 *vyavahara* は「依他起性と円成実性に

おいて、遍計所執性の相に随った世俗的言語表現を設ける」（Lamotte 本 ch. VII, 10）ことである。この場合、言語の指示した対象は実在と異なる。しかも、その対象によって言語が限定されている。遍計所執の相が「仮の名称として確定つけたのであって、自相によつて確定したのでない。」（ibid. ch. VII, 4・北京・29 18下により *bhag pa gyzag pa* とする）従つて、言語とその指示する対象は、共に変易的である。それ故に、言語を介在させた認識は究極的に妥当性を確保できない。また言語による認識の対象領域は非実在である。

これに対し、真実在（勝義諦）は言語から離れた体験によって獲得される。「すべての尋思 *tarka* を超越した相」（ibid. ch. II, 2）が勝義諦である。これはまた、①諸聖者の内自所証②無相所行③不可言説④絶諸語論と共に⑤世俗的言語表現を絶つゝ *vyavaharavucceda* である。この事と対照的に、尋思の認識領域は①異生展転の所証②有相の境界③言語の境界④諍論の境界及び⑤世俗的言語表現の境界である。この尋思の例として外道の真実在に対する認識のあり方を示している。すなわち、

思議・称量・觀察・遍推求といった論理的性格の強い認識作用である。これらによる合理的の認識は相対的であり、認識は確実でないと断定し、それに対する不信感を示す。これらの合理的認識を超越する必要があり、それは世俗的言語表現を絶つゝことである。

II このような世俗性からの分離、言語使用からの離脱は体験に求められる。宗教的実在感は「聖智・聖見によってことば

なしに現等正覚すること」(ibid. ch. II, 3) である。しかし、ここには宗教の救済の意義が満たされていない。救済は世俗的世界への働きかけであるから、ことばを離れた実在の獲得の体験が、逆に世俗的言語表現の世界への還帰となる。ここでの新たなことばの働きは、論理を超えた体験から出発しており、論理的には矛盾律であるものも排斥しない。矛盾律を含む命題は

「仮施設の句 *upacārapada*」であって、事体そのものに到達した体験に基づきつつも、言語は事体そのものを指示し得ない不完全な状態なので矛盾律となるのである。

ではこのような言語使用が何故有効性を保持するのか。単に突発的な神祕体験の場合の言語の非有効性と違い、ここでの体験は持続的に、段階的に深められることが要求されているという特徴による。つまり、究極的体験の完成者である仏=目的と、そこに向かう体験の階梯、実践過程における言語の働きのアナルゴジーに有効性があるといえよう。次の如くである。「世尊よ、何に往し、何に依つて大乗における奢摩他・毗鉢舍那を修習すべきか。世尊答えて曰く、弥勒よ法仮安立と無上正等覚への誓願を捨てることに住し、依つて「修習すべき」である。」(ibid. ch. VIII, 1) ここでは仏=目的は絶対的権威として働いている。その超越性は如來法身の相であり、それは「諸地と波羅密多を善修し、出離し、転依を成満した」(ibid. ch. X, 1) あり方である。ここでは三身説でなく、この法身の現実への働きがすべて化身であり、それにより言語が発せられる。ことばは契經・調伏・本母 *mātṛkā* である。これらのことばは超越的メント

を有するが故に外道とは不共であり、力と確実性をもつ完成された陀羅尼である。

真宗初期教団の形成と異義

堤 玄立

教団が組織化されてゆくながで、祖廟中心主義、善知識中心主義、本寺中心主義といった傾向がみられるが真宗の初期教団形成の過程において、いわゆる異義の問題をとりあげて、教団の指向するところを考える一助としたい。

親鸞は「弟子一人ももたず」とい、「念仏の人々」を「同行」「同行」と呼んでいることは周知のことであるが、建長四年と推定される書簡(未灯鈔第十九通)に「善知識をろかにおもひ師をそしるをば誘法のもととまふすなり」とあるのにつづいて善乗房のことを述べ「善信をやう／＼にそし」ったので近づけなかつたとある点は注目すべきである。建長四年二月廿四日の書簡(未灯鈔第二〇通)も類似のものであるが、この二通は造惡無碍をいましめたものであり、第二十二通では「はじめて仏のちかひをききはじむるひと／＼」と「かくきよてのち仏を信ぜんとおもふこゝろふかくなりぬる」とをわけて教説したことも注意すべきであろう。この造惡無碍の徒のふるまいが領家・地頭・君主の念仏禁止の口実となり、「嫌倉にての御うたへ」と展開し、教団の内部においては善鸞がも

たらした混乱と動搖をひきおこし、父子義絶という悲しい結果を生むのである。「小慈小悲もなき身」という悲歎、「名利に人師このむ」という述懐はこの具体的な事実が内面化された告白ではなかろうか。

善鸞事件の具体的な内容は資料の上からは十分にあきらかにすることはできないが、造悪無碍を是正しようとして「余のひとぐを縁として念佛をひろめんとはからひ」、専修賢善の異計におちいったとみるべきであろう。(善鸞を念佛を排した誓名別執計に同調したもので、観念派のグループの指導者であつたと見なし、その立場は知識帰命の異義、造悪無碍の邪計に転ずる可能性があるとする説もあるがいかがであろうか。ちなみに、『歎異抄』が指摘する異義を誓名別取計と専修賢善計とにわけ、前者を観念化、後者を律法化とみる見解に対して、両者共に観念的傾向に立つものであり、前者は「信心偏執の邪義」、後者は「称名偏執の邪義」であるとする宮地廓慧師の見解には肯くべきものがある。)

善鸞の関東下向は門弟たちの異義論の是正にあつたとみられるが、自然発生的な教団が組織化されてゆくとき、教義の統一的な理解が必要となり、教学が形成される。誓願と名号の異同や一念多念、信と行の関係などはその基本的問題であるが、教学というものが信仰の原体験をはなれ、「われはゆゝしき学生などゝおもひあひたるひと／＼」によって観念化され、傲慢におちいりやすい。『歎異抄』の第十二条の指摘もこのことであるが、親鸞は、造悪無碍的な傾向に對しては「弥勒とおなじ」

「如來とひとし」という信仰者の立場を闡明すると共に、「義なきを義とす」という師法然のことばを抛りどころとして、教学のあるべき方を示したのであった。

しかし、親鸞の滅後も、異義はおさまつたわけではない。

『歎異抄』のなげきはそこにあるのである。『歎異抄』には八条にわたる異義をあげているが、この中、施入物の多少に比例して大仏小仏になるという異義のごときは教団経済との関係において注目すべきものであろう。

覚如の『口伝鈔』や『改邪鈔』には、当時の異義があげられているが、その意図するところは祖廟を中心いてこれを寺院化すると共に、みずからを三代伝持の血脉の相承者としてその正当性を主張しようとするものではあるけれども、初期教団形成時の情況を髣髴させるものがある。また、存覚の『破邪顯正抄』は山寺聖道の諸僧等の讒言謗妬を停止されたいとの訟願状の形式をとるものであるが、興味深いものがあるといえよう。なお、「捷」についても若干の見解を述べておく。

元曉の涅槃經觀

木村宣彰

新羅の元曉（617～686）の涅槃經に関する著述で現存するものは涅槃宗要一巻のみである。そこで涅槃宗要について考察し、元曉が涅槃經を如何にみていたのか。彼の涅槃義・仏性義は如何なるものであったのか。更に元曉の涅槃學はどのような伝統を繼承するのか。これらについて若干の検討を加えたいと思う。

唐貞觀三年に玄奘はインドから帰朝し、瑜伽唯識の教學を將來した。この玄奘が將來した新教學は無性不成、三乘真實を主張して、從來の一切衆生悉有仏性、一乘真實の旧訳の仏教とはその建前を全く異にする。この一乘・三乘の問題は、その後華嚴の法藏によって融合調和される。ところがこの一・三乗の問題は當時の仏教者すべてに課せられ課題であった。そこで新訳全盛の時代に著された涅槃經等の註釈書に対しては特に注意すべきである。元曉はその涅槃宗要の中で玄奘を「新師」と称してその仏性義を伝えているのである。元曉は玄奘より十七年、智嚴より十五年の後輩で、玄奘の後繼者窺基より十五年、華嚴の大成者法藏より二十六年の先輩である。この様に元曉は唐、新羅を通じて仏教の黄金期に生き、一・三乗の論譯の渦中にあ

つて涅槃宗要を著したのである。

この涅槃宗要は(1)經題に即して經の趣意を簡略に述べた「略述大意」と(2)本論に相当する「廣闊分別」とから成る。(2)は更に因縁、教宗、經体、教述とに分別される。(1)因縁は法華經や撰論などによって涅槃經説法の因縁・目的を述べたものである。彼は涅槃經をして「正しく一化の終日に臨み、究竟して諸仏の大意を顯示す」と論じている。(2)教宗は涅槃宗要の中心であり、涅槃經の宗を「涅槃」と「仏性」となし、この二門に従つてその涅槃字を展開している。(3)經体はその詳しい説明を自らの楞伽經疏にゆずつていて。ここでは新訳の瑜伽論の經体論を引用して論じている。しかしこれは元曉が新訳の經論の仏性義等に全面的に同意したわけではなく、法相上の必要に応じて利用しているのである。(4)教述はいわゆる教判論で、まず劉虬の説として二教五時説を示し、南土の諸師は多くこの五時説を説くが、北上の諸師は各經典にそれぞれ宗を説く傾向にあるといい、各々の得失を論じている。そこで天台智顥と神人との言にちなんで、仏意は深遠無限であり四宗・五時をもって論ずべきでなく、涅槃經の位置付け等を云々するのは蛙で海水を酌み、管で天を闊うようなものであると説いている。

この元曉の涅槃經の理解釈はひとり海東の地にあつて全く独自になされたものであろうか。あるいは中國の涅槃學の伝統を繼承するものか。結論的に言えれば、涅槃宗要の終始に亘つて涅槃寺の慧遠の教學・涅槃學を繼承していると言える。元曉が涅槃宗要の教宗門において自らの涅槃學を涅槃門・仏性門に大

別して詳論している。この涅槃・仏性の二門の構成は涅槃經遊意や涅槃玄義などには認められない。元曉が言う涅槃・仏性の範疇は、恐らく慧遠の大乗義章の仏性義・涅槃義に範をとったものと考えられる。今、両者の主張を比較する時、元曉の涅槃學は慧遠の涅槃經義記や大乗義章から多くを継承していることが明らかになる。例えば元曉の大滅度の「大」の解釈、「滅」の解釈、性淨涅槃と方便壞涅槃などは慧遠の説に従っている。また元曉が列举する諸師の仏性義などもすでに慧遠の記すところを分類整理したものである。又、經体門、教述門などもそれぞれ慧遠の「三藏義」「教述義」の所論を土台として説かれている。この様に涅槃宗要はもつとも慧遠の影響を受けている。しかしそれは表面上、形式上のことであって、その根底には元曉独自の起信論的な考え方方が流れている。仏性門で衆生の一心をあげて仏性の体なりと主張している。真如、生滅とともに具す衆生の一心をもつて仏性の体と為すところに元曉独自の解釈があり、彼の涅槃經觀の一端を認めることが出来る。

金剛鉢論と正法眼藏説心説性の巻について

鈴木祐孝

天台学で仏性義を考察せんとする時、心とは何かということを把握しようとする意味で、金剛鉢論が重視されるであろう。その所以は、無情にも仏性を認めて論じられているからである。

つまり有情に対する無情というべきの無情であつたのか、それとも有情に因る事がない無情なのか、という時に特に後者が注目せられるべきであらうと思われる。つまりそれが理論的に考察せられる要素が含まれており、その理論的に抱える無情を通じて仏性義を見んとする時、その仏性とは何か、と必ず規定せられるべきであろうから。とすれば、その規定する背景が問題になることは明確である。つまりそれを己心としての衆生が抱えると仮定し、心・仏・衆生の三法で解釈を試みようとするなら、三法は是三無差別と説かれ、妙法と説かれていることは周知の如くである。そこでその三法の心法に注目する必要がある。それは仏性とは何かという様に、心とは何かということを規定しようとする時、我々が考え得る心理作用（現象）を指し、その心理作用（現象）を媒介として何らかの結果を得る所の働きとするのか、もしくは心そのものを分析して真如心としたり、陰妄心とするのか、という様に種々なる心の考え方が問題となつてくるであろう。そこでこの問題を論述せんとする時、その抱える方法を金鉢論以外の著述でみてみようとする時、道元の正法眼藏説心説性の巻が存するのである。しかばその両者の抱え方を通じて、心と性という関わりの一端を考察してみよう。まず初めに、金鉢論の中で「唯心の言は、豈に唯だ真心のみならんや。子、尚ほ憤惱の心の遍することを知らず」と示されている如く、心を真心とか妄心と、いう様に規定しているのであるが、しかしこの場合の心とはあくまでも現実に示されている一つ、一つの事実を述べたものであろう。それらを特に

玄義釈鑑でみてみよう。「此の性は仏及び衆生を具足することを了すべし、復た具足すると雖も心性は冥妙にして一ならず、多ならず」云々と。つまりここから言えることは、性とは事実、現実が理へ仏・衆生と名指される)として把えられる時であり、心は性とは逆に(仏・衆生と名指される)理が、事実、現実として把えられる時であると言えよう。これらをして初めて心性が一でもなく、多でもないと述べられ、一、多という示し方が理としてでもなく、事としてでもない、つまり事理という相待を超えたところの事。現実と説いてもよいと思われる。これらのことと正法眼藏でみてみよう。本文は「心は皮肉骨髓なり、性は竹篠拄杖なり」と示してある。つまり心は現実に即した我々の身体そのものであり、性も又、現実にあらわになつてゐる事物そのものとも言えるだろう。これからしてみても心性は、現実そのものの示し方として心と説き、性と説かれているのに他ならないであろう。さらに「御聞書」では、「説心説性この心と云うは、三界唯心の心なるべし、性は悉有仮性の性也、これ仏仏祖祖を現成せしむるなり」と。これらからも明確な様に心とはあくまでも心の働き、その働きの結果というが如くの依正不二の心であり、仮性とは一切の説であり、有仮性、無仮性と示されるところのその有とか、無といわれるその事実としての説そのものを心、性と示していると言えるだろう。そして最後に心性を次の如く把えてはならないという点を示すなら、「心は躁動し、性は恬靜なりと道取するは外道の見なり」と示し、「御抄」は「人を置いて此心性を明すとは心得可からず」

と示されるが如く、人それは我々の己見、つまり我見、執着の状態をして心性とはと云うが如きの規定はすべきでないとしているのである。以上、ごく一部の個所においてみられるることは、金鉢論で説かれる心性と、正法眼藏で説かれるそれは相待、いわゆる能所二見の世界では論じられない点そのものが、心性の帰着するところの是三無差別と呼ばれる心法そのものであると言えるだろう。がしかし先にも述べた如く、ごく一部の考察によつて心性を論じたものであり、天台学での仮性義を述べた金鉢論と、時代も異なり、日本曹洞宗開祖とされる道元の正法眼藏を微に入り細に入り考察するまでには及ばなかつたことを今後の課題としたい。△註省略▽

「修証義」の受容にみられる若干の問題

白 金 昭 文

「修証義」が、「曹洞教会修証義」として、曹洞宗において公布されたのは明治二十三年(一八九〇)十二月一日であった。以後、この修証義に対しどのような反応が示されたかを、明治三十二年までの十年間にについて考察する。修証義公布後、最初に出版された書籍は、(1)「曹源一滴」(円羽仏鑑・原大泉編。明治23・12・8 森江書店)である。これは、公布前の二十三年十月に開かれた説教講習所に於て、修証義の各節を各講習員が説教した記録である。これは説教の講題用として修証義を用い

たものである。

次に出版されたものは、(2)「曹洞教会修証義聞解」(大内青巒口述、三島春洞筆記。明24・2・7 鴻盟社)である。この中で大内は、修証義は①在家信者化導の標準としてまとめられたものであり、②受戒入位が在家信者の安心であることを要とするものであると述べている。しかし、受戒入位から本証と妙修との不二が導かれるとして、修証不二の点では出家も在家も一味安心であると説いている。

大内の修証義聞解に対してはすぐに二つの批判が明教新誌上で紹介されている。(3)「曹洞教会修証義の聞解を読て」(墻外道人。明教新誌2854号から2858号まで。明24・3・2)(3・10)と、(4)「曹洞教会修証義の事に就て」(無名氏。同2871号。明24・4・2)とある。墻外道人は、修証義の四大原則(懺悔減罪・受戒入位・発願利生・行持報恩)は曹洞宗の安心である自受用三昧を四つに分けて表証したものであるから、修証義は在家信者のみの標準とすべきではないと述べている。また無名氏は墻外道人と同じく、大内が修証義を在家化導の標準とすることの非を述べるとともに、修証義本文の難解さを指摘している。

以後、明治二十九年まで修証義に対する批判は特に見られない。この間には、解説書、説教書などが11種、漢訳、英訳各1種が出版され、各書とも本証妙修、修証不二が曹洞宗の出家在家に共通の安心であること、修証義はこの安心を四大原則に依つて説くものであるとしている。しかし、明治三十年になると、修

証義の普及が進まず効果のあがつてないことを難する意見が次々と出てきた。すなわち、(5)「洞上在家化導の標準に就て」(吉尾正菴。和融誌第1号 明30)、(6)「本宗化導の一端を論ず」(松崎覺本。和融誌第5号 明30)、(7)「曹洞教会実施の緊急」(和融子。和融誌第8号 明30)、(8)「修証義を論ず」(芳川雄悟。和融誌第12号、第15号 明31)、(9)「修証義の研究」(来馬琢道。和融誌第25号、第26号 明32)、(10)「修証義の題名を難ず」(有為道人。和融誌第31号 明32)などを挙げることができる。(5)は、修証義による布教が各自の見識によるのみで効果もあがらなかつたのは、明治二十九年十二月まで続いた宗内の対立のためであるとしている。(6)は、淨土真宗における蓮如の御文のよう、読経や説教のあとで修証義の任意の節を読むようにする方法を提案している。(7)は、修証義が普及しない理由として、①明治十八年に制定された「曹洞教会」の条例のうち、組織化が実施されていないこと、②一宗として標準となるべき修証義註解が刊行されていないこと、③一宗としての布教も寂莫たる管長布教しかないこと、④大学林の科目中に修証義が入っていないこと、などを指摘している。また(8)は、修証義は①「修身書としての印象しか与えていないと指摘し、これを補うために修証義の末尾に正法眼藏の生死の巻と、道心の巻とを加えることを提案している。(10)は匿名であるが、修証義が受戒入位を中心として本証妙修の安心を説こうとすることは間違いであると非難するとともに、"今の修証義なるものは其の根底より破壊して、名実相応せる化導義を改造せざるべからず"と、修証

義の意義を否定している。

このような意見のほかに、修証義を説誦經典として扱う場合も現われてきた。明治三十二年までの例として、(1)「曹洞宗宗要問答」(木田輪光。明30・6 国母社)、(2)「曹洞宗在家日課要集」(松崎覚本。明・9 光融館)があり、いずれも説誦經典として修証義を扱っている。

『伝光錄』の引用典籍について

鈴木哲雄

『伝光錄』の本則と頃古の出典については今までに相当の研究がなされている。そして、機縁、拈提についても、すでに光学の『首書間注伝光錄』『鶴頭箋注伝光錄』『伝光錄白字弁』『伝光錄詳解』等の中で、引用の典拠を挙げて、ある程度は明らかになっている。しかし、それらの中には、伝光錄の主旨に直接かかわらぬ教学的解釈も多く、また仙英本を基本にして、それらのみで、必ずしも充分阐明されているとはいえない。特に乾坤院本との対校によって、解釈も変わり、深まっていくということがいえる。

伝光錄の説解作業の分担をしたことで、少しく引用典籍を考える必要にせられた。そこから感ぜられたことは、まず『正法眼藏』『永平法錄』『宝慶記』等の道元禪師の著述に曉道していたということである。このことは伝光錄のはしばしに現われ

てくる。そして日本曹洞宗教團の祖とあがめていた証拠である。次に『如淨語錄』もみていたと思われる。これは眼画を通してみていたともいえるかもしれないが、五老峯の件を考慮するならば、重要視していたらうと察せられる。また『宏智廣錄』もみていた。そして洞山についても、正偏の理をもつて解するに、伝光錄の説解がスムーズになる箇所があり、かつ「洞山は此門の義祖として殊に宗風を興こした」といっていることより考えれば、洞山を中国曹洞宗の祖として重視していたと思われる。この正偏がひいては巣山の五位をもつて説く禅風につながついくものであろう。太陽と投子との嗣法の問題は既に先学の充分指摘されるところであるが、代付を認める態度は、嗣法がさわめて精神的なものであり、しかも現実的なものである。伝光錄の眼目は、いかに印可証明されてきているかを明らかにしたものであり、師と資との相契をはつきりさせようとしたものといえる。これは日本曹洞宗教團の組織の基本的根幹にかかわるものである。慧能の箇所も南宗北宗の正統性を問うものであり、こういう点からも、宝山の禪脈が正統であることを強く主張するのが、伝光錄提唱の意図であつたと思われる。

伝光錄の説く禪の主旨は釈迦牟尼佛より、ほぼ第十祖位までで出尽くしてくる。この中には、天台系の著述の影響が大きい。特に『法華文句』や『仏祖統紀』によつている箇所がある。しかしそれだからといって、天台の解釈をそのまま用いたのではなく、あくまでも、禪の正脈を説くための引用であつたとみられる。

また鎌山は道元の著述を充分深く読み尽くした上で、なおかつ、鎌山自身の持ち味のごときものがあらわれ出る。それは本体論的な傾向を持った説き方である。これが道元禪と幾分趣きを変えるところである。もう一つ『首楞嚴經』を読んでいたと

思われる点がある。この面はあまり表面に出てこないが、『首楞嚴經』を知った上で伝光錄を読むならば、理解を深めることができるのではないかと感じている。

一つだけ付け加えるならば、伝光錄の本則等の引用を『五灯会元』とするのは誤まりである。『会元』を見て、いなかったというのではない。重要な部分は『景德伝灯錄』に依つていたのである。伝光錄が明本景德伝灯錄と同じなので、伝光錄の撰撰説が出了ほどであるが、明本伝灯錄が明代に成立したという潜在的意識が、誤った判断をなさしめるもので、明本伝灯錄は宋版（宮内庁や金沢文庫にあるもの）を刻したものである。このことを知るならば、伝光錄が明版と等しいことは何らさしつかえないことであり、日本に宋版といえばこの東禅寺版が多く流布したことを考えるならば、伝光錄に対し、その面から擬撰説をたてられることは、いわれなきことといわねばならぬ。伝光錄引用の諸細な作業結果は別に発表する。

例時作法と西方懺法

奈良弘元

望月『仏教考證典』によれば、例時作法は例時懺法、あるいは、単に例時とも称し、さらに、西方懺法・念佛懺法・阿弥陀懺法とも称す、とある。

しかし、青蓮院には、慈鎮和尚の手汚本とされる永承六年（一〇五）書写の『西方懺悔法』と題する一本があり、これは、天台大師の『法華三昧懺儀』にのつとり、善導の『往生礼讃』『観念法門』、特に、『観念法門』の影響を強く受けて、净土教的懺法に改編したものであり。その行法も七ヶ日の唯坐確立の行と規定し、五台山念佛三昧法や、大正新脩大藏經所収の『例時作法』とは、全く異なるものである。

一方、大正新脩大藏經所収の『例時作法』は、文龜二年（一五〇）周興筆写の叡山南谷版と同一のものであるが、勝林院には元応二年（一三一〇）成立の『例時作法』が現在し、周興筆写本と同系統のものであると考えられる。

したがって、十四世紀前半期においては、すでに、内容を異にする『西方懺悔法』と『例時作法』とが流布し、それぞれの行法が、一方は『西方懺法』の名のもとに、他方は『例時作法』ないしは『例時』の名のもとにに行われていた。と考えられるのである。

さらに、般舟院には、天保九年（一八三八）覚秀筆写の『阿弥

陀懺法』が存する。これは明の弘治七年（一四九四）の刊本を筆写したものであるが、その内容は、『西方懺悔法』とも『例時作法』とも異なるものであって、宋の遵式の『往生淨土懺願儀』によつて述作されたものである。明の弘治七年の刊本『阿弥陀懺法』は、現存する筆写本としては天保年間まで下るのであるが、しかし、魚山の声明に伝えられている『阿弥陀懺法』は、魚山来迎院塔房秀恕（一四八六—一五五三）が、この明版に新博士を付したものであり、現に、勝林院に天保十五年の筆写本が所蔵されている。また、大正大学図書館にも、筆写年時は不明であるが、遵式の『往生淨土懺願儀』とほとんど同じ『阿弥陀懺法』が所蔵されている。

いずれにしても、十六世紀前半までには遵式の『往生淨土懺願儀』の系統の『阿弥陀懺法』が、わが國へ傳来されているのであるが、さらに、注意をひくのは、長西の『淨土依憑經論疏目録』に、法然の書として『阿弥陀經懺法』があつたことを伝えている点である。さらにまた、尊円（一二九八—一三五六）の『門葉記』第九十に「蓮華寿院。供僧三人。念佛衆十二人。長日勤事。例時念佛衆勤之。阿弥陀行法一座。地藏行法一座。己上供僧勤之。」（栗田口）本房。法華懺悔法一座。西方懺法一座。不動護摩一座。己上長日」とあって、例時・阿弥陀行法・西方懺法が、それぞれ、區別されているという点である。法然の『阿弥陀經懺法』が、具体的に、どのような内容のものであつたか、また、門葉記において、例時・西方懺法と區別されている阿弥陀行法が、具体的に、どのような行法であるの

か、今のところ知るよしもないが、あるいは、遵式の『往生淨土懺願儀』の影響の強い『阿弥陀懺法』の系統に入るのではなかとも考えられる。

さらに、泉涌寺には俊芻（一二六六—一二三七）将来と伝えられる『弥陀懺法』があるが、これは、堺市金蓮寺所蔵の明末の刊本『弥陀寶懺法』と同様、延寿（九〇四—七五）の『弥陀懺儀』の影響をうけている遵式のもう一つの書『往生淨土決疑行願二門』の影響下に成つたものである。門葉記の『阿弥陀行法』とは、あるいは、こちらの系統の行法かもしれない。いずれにしても推測の範囲を出ないものである。

確証をもつていえることは、例時作法と西方懺法との二つの行法が、その初めから、相異なつた内容の行法として区別されて行われて来たということであり、西行法が並び存した時期は、勝林院本『例時作法』成立の元応二年まで遡ることができる、ということである。

諦忍律師伝の基礎資料について

川口高風

近代以後、最初に諦忍律師（一七〇〇金五八六）の伝記を紹介したものは、鷺尾順敬博士の『日本仏家人名辞書』（明36・6光融館）一〇九七頁である。この伝記の資料は、「諦忍和尚略年譜」と『近代名家著述目録』で、前者は、鷺尾博士が介在

して、成瀬賢秀稿「諦忍律師の伝」と題する論文を、明治33年10月刊の「仏教」一六六号に紹介し、翻刻している。これは、興正寺十四世慈宝寛玄が編したもので、成瀬氏が興正寺で書写し、鷺尾博士へ郵送されたものであることが明らかである。その後、大正四年七月に刊行された『名古屋市史』社寺編一〇四一頁の伝記は、「諦忍和上行牒記」と「仏家雜纂」によつてゐる。「仏家雜纂」(名古屋市鶴舞中天図書館蔵)には、「諦忍和上行業記」が所収され、末尾に英旭謙光(一七六八~一八三八)が、諦忍律師の三十七回忌供養のため編集したと記されている。また「諦忍和上行牒記」は、尾崎久弥『徳川宗春年譜』(昭32.8文化財叢書第十二号)の資料編に、抜書きされている。それによれば、甲之二冊、原本は、興正寺蔵となつてゐるが、興正寺に現存しない。尾崎氏の解説によれば、諦忍律師三十七回忌に、末弟英旭謙光が記したものといつており、「諦忍和上行業記」と同文が、末尾にあつたものと考えられる。その他、辞書類や郷土史関係に紹介されている伝記をみても、資料は「諦忍和尚略年譜」と『近代名家著述目録』で、『日本仏家人名辞書』の伝記を、踏襲しているのである。つまり、現在迄の諦忍伝研究の資料といえは、「諦忍和尚略年譜」「近代名家著述目録」「諦忍和上行牒記」「諦忍和上行業記」であつた。しかし最近、興正寺の経蔵の調査を行い、新資料を見出した。それを掲げると、

(一) 八事山諦忍和尚年譜 慧深、真隆編
(二) 八事山第五世和尚行狀記 下巻
(三) 諦忍大和尚行狀記 坪

四 八事山遍照院興正寺諦忍和尚略譜 覚玄編
右四種である。(一)は、興正寺四世大龜静照の弟子慧深鑑室(一七五五)と、諦忍律師の弟子真隆実巣(一七五二~一八一六)の編であるため、最も古い資料である。(二)(三)は、編者や編年次が記されていない。(四)は、成瀬氏紹介の資料である。

従来、鷺尾説と『名古屋市史』社寺編の説によつて、諦忍律師伝が考えられてきたが、鷺尾説は寛玄編、堤朝風編の両資料、「名古屋市史」は、真隆の弟子英旭謙光編の資料であり、(一)より新しく成立した資料である。特に鷺尾説の「諦忍和尚略年譜」は、諦忍律師行歴の一部のみで、しかも諦忍律師が亡靈得脱、病愈、請雨、除疫などの神力を有する点に重きを置き、「八事山諦忍和尚年譜」のような詳細な伝記ではない。したがつて、最も古い(一)をベースに。(二)(三)(四)を対照してみると、異なつた伝記がみえ、鷺尾説より一層詳細かつ明確な伝記が明らかになつた。そして諦忍律師像の変遷過程も判明し、江戸中期における律師の占める位置、また当時の律者の態度や様子も、明らかになつたのである。伝記の全貌は、別稿で紹介する。

法然の宗観念について

金子 寛哉

法然の創唱された浄土宗は鎌倉仏教の先がけとして高く評価されている。その高く評価される点の最も主たる要素は、旧来

の仏教に見られない法然独自の「宗」観念にあつたのではない
かと考えられる。法然の宗観念については既に先学も論じてお
り、今更とりあげることもないようと思われるのであるが、し
かし、それらの論稿は、日頃自分が考えているものと多少異な
る観点からとりあげられているように思う。このテーマをとり
あげたのは以上のことから、自分自身の考えを確認する為であ
る。

語が多義を持つ語であると言うことである。今本稿でとりあげた法然の「宗」は、これらの中のどの意味を以って使用されていくのかと言ふ点を中心にして見たいと思う。

ところで、浄土宗の宗派観念を考えるに先立つて、その基点である法然の「宗」に対する考え方を先ず最初に考えて見る必要があるのでないかと思い、今回は法然の宗観念に限定した訳である。

宗について、近年刊行された中村元博士編の『仏教語大辞典』を見ると、次のように述べている。即ち、

①宗はおもとのことで、尊・主・要の意。主として尊ぶべきこと。おもとの教え、根本の趣意、根本の真理、根本的立場、根本的態度、主旨、もとづくところ、むね、本（よりどころ）として尊崇すること、もしくは尊崇する教え。

②儒家は「そう」とよむ。おおもと。

③ 経典のたてまえ。

④特に禅宗では、宗は表現されると考えた。

⑤特に因明では主張のこと。

⑦宗派、門派、支派、宗団。

①彼宗 ②地論宗 ③顕宗 ④密宗
 ⑤四分律宗 ⑥四分宗 ⑦小乘律宗 ⑧大乘律宗
 ⑨攝論宗 ⑩我宗 ⑪余宗 ⑫圓密尙宗
 ⑬両宗 ⑭宗致 ⑮別宗 ⑯二宗
 ⑰これらの宗 ⑯名体宗用教 ⑯五教十宗 ⑯大小律宗
 ⑯当宗 ⑯其宗 ⑯大仏頂宗 ⑯大日宗
 ⑯金剛頂宗 ⑯十宗 ⑯立性宗 ⑯破性宗
 ⑯破相宗 ⑯頤実宗 ⑯宗師 ⑯念佛宗
 ⑯立宗 ⑯宗論 ⑯念仏宗 ⑯崇憲記
 等である。これらの用例には、前述した『仏教辞典』の①③⑤
 ⑥に相当するものがあり、中でも①と⑥が中心となっているこ
 とが解る。細かな点については又機を改めて、述べることとす
 る。

三論宗系譜の資料三種

伊藤 隆寿

中國の三論学系譜に関しては、特に我国の伝統説の批判的研究を中心に行なわれている。しかし日本三論宗の学系については、まだ研究の余地は残されている。従来は主に古代の三論研究に限定されているからである。その理由には諸種の事情があるが、資料の欠乏も一因であろう。また批判の対象となつた我国の三論源流に関する伝統説は、いかなる根拠に

より成立したのか、の問題も、明確ではない。今回は、未公開の資料中に、系譜に関するものが存在することを知ったので紹介しておきたい。

一 東大寺所蔵『大乘三論宗嗣承伝』及び『大乘三論宗嗣承記』この二書は、全くの学系譜である。東大寺東南院の学僧崇憲の記せるもので、崇憲は他の写本の記録より、明和（一七六四～）から天明（一七八八）の頃の人である。前者は、竜樹より自己に至る系譜を明示し、後者は、釈尊以来の系譜であり、東大寺に伝承されていた系図を筆写したもので、多少の注記が加えられている。両者部分的に記述が異なる点や繁簡があり、両者相俟つて補う点が多い。従来全く無視されて来た室町以後近世に至る学系を明らかにしている点で資料的価値を有する。また、中国及び日本初期の系譜にしても、従来触れられていない、又は略されている部分まで詳細に掲げていることは、我国における三論学系に関する伝承を、集約した形で我々の前に示していることは参考に値するであろう。

II 大須文庫所蔵『大乘三論師資伝』は、現在知られる系譜に関するものとしては、最も古いものと考えられる資料である。本書には『香山宗撰』という撰号を有する。作者は、平安初期の東大寺玄覺をして「吾が三代の祖師」と称しており、日本祖師の記述が敏敏（七八九一八五六）で終つてることからして、元興寺円宗（一八八三）であると推定される。三会定一記、僧綱補任に名が見え、東大寺真書では、薬宝、玄覺に受学すと言。『一乘仮性慧日抄』の著者である。ただ、本書では香山宗

と称していることは多少疑問が残る。「慧日抄」では、元興寺宗と言っているからである。しかし、推察では、春日山中にあつた香山寺に由来するものではあるまいか。この辺の事情は今後の検討に俟たねばならない。

本書は、インド・中国・日本にわたり三論宗の師資相承の次第因縁を略述したもので、特に中国及び日本の系譜について、

我国の伝統説の原型を示し、その成立の根柢を示唆している点

で貴重な資料である。注意される点を述べれば、撰山の道朗は

「八宿を経て以て業を成する也」として、羅什の門下及び曇清

とに直結していないこと。次には、法朗門下の二十五哲の名を

列すること。『弁正論』や『破邪論』の著者法琳を、三論学者と

していることなどである。日本に関する記述は、後代への影響

という点で特に注目される。これは『三論祖師伝集』卷下で引

用する「三論師資伝」と同文であり、『三論祖師伝』(以上共に

大日本佛教全書所収)の序文ともほぼ一致する。このことは、

凝然によって定説化されたこととき感のある、我国への三論宗三

伝説の原型を提示していることにおいて、凝然に先行する明確

な文献であることを示す。従つて彼此の関係を考察することに

より、伝統説の成立根拠、過程を明らかにすることが可能であ

る。

以上の三種の資料の取扱いには、勿論文献批判的な立場が要求される。ただ從来は、凝然の記述を中心に、安澄の『中論疏記』等を参考しながら論じられて來た三論学系に、新たな資料が加えられた意義は認め得るであろう。誤伝は誤伝として、な

ぜそのような伝承が生じたか、ということも、日本三論宗の実状を知る上で看過出来ぬことのように思われる。右の文献に関しては、今後さらに詳細な研究が必要であるが、中国及び日本古代より近世に至る、三論研究の人脈を、我々の前に示していく点で、貴重な文献であると思われる。

dāna の 一 考 察

—特に食事供養について—

橋 堂 正 弘

南方佛教において、在家者が功德をつむために、十善業道(dasakusalakamma)が行なわれる。即ち、布施・持戒・禪定・功德を他に施すこと・他の功德を喜ぶこと・奉仕・礼拝・説法・聽聞・正しい仏教の信仰である。この中で、布施(財施)は出家者になすべき在家者の最初の重要な功德行であるが、主に食事の供養である。原始經典にも、はじめて仏教信者になると必ず出家者を明日の食事に招待するのがみられる。古来、出家者に食事を供養することが、いわば在家信者のしるしである。

Sīhālavatthupakkaraṇa は、スリーランカの紀元前二世紀頃の人々の dāna を主とする生活を伝えていた。それのみられる食事の供養の有様を述べる。

毎日の食事(niccabhāta) 供養 在家信者、特に upāsaka,

upāsikā と呼ばれる者は、毎日きまつて食事供養をする。ある老 upāsikā は、いつも一人の比丘に、あの upāsaka は一長老に十二年間、ある豪商は一万二千人の比丘に、ある家の人々は一長老に三十年間供養した。飢饉の時には、いつも食事を与える比丘を家族の一員の様に連れて、食物を求めて森に行く。

毎日の食事を特定の比丘に供養するほかに、ことあるごとに供養される。ある比丘が突然に家に来た、道で出会った、子供が生まれた、臨終に善根をつむめたためになどである。何人かの比丘を招待したいときくじ食 (salākabhatta) によって比丘をえらび人数をえる。

比丘は毎日の食事を在家の家に行って食べた。また、托鉢の時間 (piṇḍapāṭakāla) に托鉢して、精舎の食堂 (bhāttasāla)

で食べた。また寺男 (āśānika) が食事を精舎で準備した。

比丘を招いて、特別にあらためた食事供養をしたいとき、家の門に旗を立て飾りつけをする。召使の女に比丘を精舎に呼びにやる。主人は、比丘を家の外に出迎える。(門口で) 比丘

の足を水で洗い、足下に礼拝する。比丘は用意された座にすわる。形式はらない気のはらない間柄であれば、食事を待つ間、

比丘は法を説くこともある。食事を与える前に、主人にどんな目的でこの供養をするかを述べる。比丘はその供養があまりに苦労したすえのものなら、自分が受ける資格があるかどうかを反省する。アラカン果をえた比丘こそ受けけるにあたとする。食事を出すときは主人が手すからサーヴィスするのが当然である。比丘は食事を終えて、祝福のことば (anumodana) を述べる。

食事の後に、衣などの品物を与えた。食事は正午前に終る。

食物は米 (sāltanḍula) が主で、ご飯・かゆが出される。それに、魚・肉・カーデ・ギーが添えられると美味である。ある王は、六十人の比丘に、四つの調味料 (vyāñjana) 即ち蜂蜜、糖蜜、コマ油、バター油をつけて出す。孔雀の肉は美味で、若い沙弥はいつも食へられる様にと願う。ウサギの肉も食べられ、半年も一年も保存できる料理をした。豚肉が出された。砂糖 (gula) や米でつくった菓子 (pūva) が添えられる。マンゴー やひえのかゆもある。食事には水が一緒に出される。比丘は酒を飲まないが、当時の人々も酒を飲んだ。ある金細工師は、黄金の皿をつくる様にと金を受けとったが、それで酒を飲んでしまう。

(くわしくは、昭和五十三年一月刊の相山女学園大学研究論集に掲載される)

『修心要論』のあり方

渡 部 正 英

『修心要論』は弘忍の作、もしくは弟子たちの編集によるとされるものである。

弘忍は、禅宗の五祖で、達摩より五代目の人物である。西紀六百年ごろに生れ、六七五年ごろに寂している。この時代は禅宗の発展期であって、弘忍もその一人である。また他方では

漢訳経類が数多く出された時代であったようだ。

漢訳経類について、その訳者の一人である玄奘をあげてみると、玄奘は西紀六百年前後に生まれていて、弘忍の誕生と時を同じくしている。ここで玄奘が問題になるのは、玄奘訳の『般若心經』があるということである。この『般若心經』は『開元

釈教錄』によると貞觀二年（六四八）とされ、弘忍四八歳頃の作品となる。だから『般若心經』の注疏類はもつと時代を新しくして出るのは当然で、このことからも『修心要論』に大きな力を加える存在とは云えないだろう。「心」をあつかった『修心要論』であるので、『般若心經』よりの影響を考えてみたが少ないようだ。注疏の中で最も古いとされる慧淨の『般若心經疏』の奥書に

開元三年九月於台州大雲寺得〔正統藏經四十一卷〕

とある。開元三年は七一五年で、實に六十年以上の年月が過ぎている。これらの点からも関係が弱いわけであるが、まったく影響がないわけではない。それは玄奘の弟子たちが、弘忍のものとに出でていていることからも知れる。弘忍の弟子の智詵についてみると、『歴代法寶記』（大正・51）中で云われるようによく、初事玄奘法師学「經論」後間三雙峯山忍大師。便辭三去玄奘法師。捨「經論」遂於憑茂山投。

と、玄奘のもとより弘忍のもとへ移ったと記されている。この智詵も『般若心經疏』を残したと、これも『歴代法寶記』中にある。この点から、弘忍は『般若心經』なるものがあり、漢訳されてることを知る可能性はあったであろう。ただ般若を説く所は

見あたらない。他にも、弘忍には五百人の弟子が居たとされるから、多数の知識人が集つたことがわかる。神秀もその一人で、道俗からの出家で、学問の指導者であった。こうした人々の影響は否定できないが、『修心要論』ではその中味を、よりわけて利用しているようだ。

『修心要論』の思想は、真如による心の実践にある。その真如を明らかにする方法として『修心要論』では『維摩經』の如きを引用して説明している。その如は云うまでもなく宇宙万物のすべてを含んだ真実の姿とされるが、心はその表現体で、不生不滅であるとされる。それは主体となるものはあるが絶対がないということである。『華嚴經』に十地經があるが『修心要論』にも、『華嚴經』のものである『十地論』という名がある。

十地とは十二因縁を十題の項目に分類したもので、三地から六地あたりに心の問題が見える。その中の六地を引用すると、

以下一切法如幻如夢如影如響如水中月如鏡中像如三陽焰水如化平等。以下一切法為無不二平等。〔大正10、552C〕と、『八十華嚴經』にあるように、幻、夢、影、響、水中の月、鏡中像、陽焰水という喻を出して、一切法中で平等であるとしている。これなど主体であっても絶対でない例と云える。『修心要論』でも太陽が光っているが雨霧で見えないとか鏡の喻をもつて示している。心はこのように実体がないが主体のあるもので、かつ絶対でないものとしている。不生不滅はそのことを云うている。また十二因縁にふれてみると『修心要論』中に

「十一部經」と云われるものがある。この十二部經を十二に分

れた經とするなら十二因縁でも通ずるわけで、心のあり方より、十二部經の根本が心であることも理解できる。このように『修心要論』には『華嚴經』をはじめ『維摩經』等、種々の形で引用されていて、内容を説明しているので、それら經類に通じない者にとって理解するには努力を要することが知れた。

隨喜と回向

真野龍海

今日の仏教で、隨喜と回向とは重要な日常語であるが、とくに、回向、およびその思想を中心に大乗初期經典までの起源を考究し、その本質を明らかにしたい。回向の文学以前にある回向の思想そのものが、その起源であり、インド古代以来の積善生天の信仰であり宗教である。具体的には、施、戒、祭祀等であつて、この要素は、後代、乃至仏教にまで伝承され、積善、福業事を形成し、回向に関係していく。これはさらには、この要素を中心とする積善生天こそ、後の回向の起源であると推論しうる理由である。

阿含の仏教になり、積善の考は進み、生天・解脱への道とされ、戒、施に、修福も加わっていくが、回向の考は具体的な概念とはならなかつた。しかし、先亡の冥福のために、布施をしたいという、後代の他の福を願い、喜ぶ隨喜に連なる思想も表れていた。

施戒の福の積善は、生天へと向けられるだけでなく、阿毘達磨時代には、「迴向於捨」として、明確に、それら諸福が、捨、解脱の方向に向けられ、福も修福が加えて三福業事となり、原始仏教時代の生天に回向するのでなく、涅槃に回向されることを本旨とした。従つて、積善が生天を望む希天施は、低次のものとされていた。しかし、たてまえはそうであつても、依然として積善生天の思想は仏教を形づくり、四沙門果のような本流の中にも生天的表現は抜くことができなかつた。經典、論書の随所に、積善生天の在俗的信仰は説かれていた。

次に初期大乗仏教の經典に到つて、回向は漸次表面化していくが、『般若經』にしても『無量壽經』にしても、その初期古訳には、ともに全く回向の語は姿を見せない。漢訳の時代の側からでは、五世紀、羅什訳から明確となる。『阿闍梨國經』、『般舟三昧經』はもちろん回向の語はない。古訳の各經と、以後の經、梵本等を、対照して検討し、古訳の方に回向の文字がなくとも、以後の訳に回向の文字のある所には、何らかの他の訳語はないかを考えてみた。しかし、一部の動詞「作」が回向ではないかという推測程度で、おしなべて古訳は回向の語を出さないのである。むしろ、勸助、隨喜(anumodana)の語が、回向を強調するに先立つて説かれていることが注目される。『法華經』では、そのことが、とくに品となつていて、隨喜によつて、はじめて小乗的見解と異なる回向となつていくので隨喜回向と熟字され、同時に回向も明らかに成語として登場してくるのである。これは隨喜を先とする回向、隨喜を伴う回向であつて、從

前の回向、すなわち施・戒・修福の小乗的回向思想は、はるかに劣つたものとする。かくして回向は、隨喜を伴うことにより、大乗の性格を明らかにし、回向自体も形を整えることとなるのである。

新野光亮

浄土教の『無量寿經』諸本は、やはり、古訳に回向はないが、以後には願生回向は重要な位置である。この經の回向の特

色は、一つには他の大乗經と同じく、回向にはからず向けうる善根、修福がない場合は回向のありえない、つまり、回向の表現がないという立場がある反面、浄土教的信仰心、願生心が、回向されるという回向とが併存していることである。

以上まとめて言えば次の諸点である。(1)回向は明確に文字として表われるのは、大乗初期經典では五世紀以後の漢訳に於てである。(2)しかし回向思想そのものは、インド古代から積善生天の信仰があつたのである。(3)当初は、積善は施戒を中心としたが、仏教は修福を加えて三福とした。(4)さらに大乗仏教は、それを小乗的利己的として、隨喜といふ他人の善行を喜ぶ德を、回向に伴わしめ、また、無所得、方便の立場から、正回向、大回向とした。

『雨門廣錄』に見られる「現成」は、左の三箇所で「現成公案」と使われている。

一、上堂云、尽乾坤一時将来、著你眼睫上、你諸人聞寫蒙道：德山和尚纔見僧入門、搜拄杖便趣、睦州和尚見僧來便云、現成公案放你三十棒、自余輩合作麼生、若是一般掠虜漢、食人

脹睡。（廣錄上、対機四左下）

二、鼓山有小師久在崇壽、却帰嶺中到保福處相看、福知來却入帳子内、衲衣蓋頭坐、僧云和尚出汗那、不對、有僧舉似師、師云、見成公案不能折合、代伝鈍殺人、又云草賊大敗。（廣錄下、勘弁四左下）

一、現成公案、放你三十棒。これは睦州陳尊宿（七八〇—八七七）の語の引用であるが、この語が現成公案の用いられた最初である。雲門は、「尽乾坤一時将来、著你眼睫上、你諸人聞寫蒙道」の答えの例として、1、徳山の「纔かに僧の門に入るを見て、拄杖を搜いて便ち斂る」ことを、2、睦州の「僧の来るを見て便ち云く、現成公案、你に三十棒を放す」を挙げている。

雲門が此處に何故、徳山と睦州とを例に挙げたかについて、雲門の略歴をみたま、雲門（八六四—九四九）は初め睦州（黄檗の嗣法）に参じ、後に雪峰（八二三—九〇八 德山の法嗣）

『雲門匡真禪師廣錄』の現成について

新野光亮

に参じてその法嗣となり、二老宿の峻峻と温密なる禪風を調和して、独特的家風を宣揚し、五家七宗の一つである雲門宗の祖となつた人である。従つて法系の祖父に当る徳山と、直接参じた陸州の語を引用するのは自然なことである。

次に徳山の「拽拄杖便迹」と同様な語は、陸州語録に四回、雲門廣録に九回出ている。

「見僧來便云」は、陸州には前の一例しか見られないが、雲門には次の二例がある。

A、師見僧來便云、瓦解冰消、僧云、學人有什麼過、師云、

七棒對十三。（194右上）

B、師見僧來、乃舉起拳作打勢、僧近前打受勢、師与一撾。

（192左上）

A、B共、打つことによつて結んでいる。

「放你三十棒」は、陸州には前出の他七回で次の如くであり、雲門（省略）は六回である。師云、放你三十棒、自領出去。（113右上、115左下）。師云、速礼三拜、放你三十棒。（114左下）。師云、吽吽、放你三十棒。（116右上二回、116左下）。師云、念你遠來、放你三十棒。（116右下）。これによつて「放你三十棒」をみれば、よくやつたとほめること、しつかりやれと激励する意味に取ることが出来よう。

次に現成公案の意味であるが、前掲一、の陸州の文に統いて、「僧云某甲如何（是）、師云、三門頭金剛為什麼却拳起拳、僧云、金剛尚乃如是、師便打。」（115左下）とある。さて「放你三十棒」はよくやつたとほめる語だとして、僧がこちらへやつて来る、

そのこと（姿、動作）を指して現成公案と言うのか、また僧がやつて来るには当然何らかの問を持つて来るのであるから、未だ問答が始まる以前に、僧の存在 자체（或る動作）が既に答えになつてゐる—そのことが現成公案なのかと考えられる。

その点、徳山は「拽拄杖便迹」と云う。問答以前に問答が終つてゐる。つまり、やつて来る僧それ自身が絶対的存在としての僧であるから、問答の必要はない訳である。しかし陸州は、やつて来た僧が自己の絶対性尊厳性に気がつかないから、前述の如き問答が交され、陸州は僧を打つことによつてその事を親切に示している。

二、現成公案、不_レ能_二折合。二、も一、の意味と同様にみれば、保福の行動に對して、いろいろ解釈し理屈をつけ、無理につじつまを合せなくともよいではないか、いや保福の動作そのものが絶対的存在として、折合することの出来ないものである。即ちそのことを指して現成公案と云うことが出来よう。

以上の考察によつて現成公案は、造作、分別、折合することの出来ない、そのもの自体ありのままの相（絶対性尊厳性）を指していると言える。（引用文は正統藏一編廿三一二）

吉田道興

瑜伽唯識は解深密經分別瑜伽品に体系的に説かれ、德龍に影像門の唯識とも称されるように奢摩他・毘鉢舍の止観が俱行する時、心一境性となり、その定心の上に顯われた影像是唯これ識のみであると通達し、通達し終つて真知性を思惟していくのである。ところで大乗としての瑜伽止観の特色が比較的濃厚な箇所は止観と作意による除遣相および止観の空觀による除遣相、そして止観と三摩地についての関係を述べた部分である。これは円測の疏によると広弁止観相十八門中の第十二知法知義差別門と第十三止観能証諸定門に相当する。なお知法知義差別門には、瑜伽行の教學体系として法を知る五種相と義を知る十種相等を説き示し、更に止観と聞思修三慧との関係、および止観と智見との差別について明らかにされている。さて止観と作意による止観相とは、止観を修す諸菩薩は何の作意により諸相を除遣するかという問に対し、真如作意によつて先述の法の相および義の相を除遣し、更に真如の相をも除遣するという。止観と空觀による除遣相とは、具体的に諸相を十相に分類し、それらの十相を除遣するために一切法空なし空空の十七空觀によるべきであることを説き、また依他起相と円成実性の中に一切の雜染および清淨において遍計所執相を遠離した性、またその中において無所得なることを大乗の總空性相と名づけるという。

止観と三摩地についての関係とは、止観は幾種の三摩地を撰するかという問に対してその答えは声聞菩薩如来における無量の三摩地門は悉く止観に包摂せられるという。円測はこの經文をそのまま、承けて注釈し、唯識諸經論を主に成実論・大品般若・大婆妙・十八空論等を引き論証しているのである。

従来、禪宗史や天台止観等との関係において瑜伽止観は楞伽經を通して多少注意されても具体的に採り上げられ論究されることはほとんどなかつたようと思われる。元より円測の伝記や撰述書中には禪や止観の実践者との関係を示す記述は見当らない。それを論じようとするならば、円測の師匠や西明寺に住した禪者を通して當時の仏教界の状勢を把握しなければならないであろう。そこでまず円測の師匠の一人・法常の師である曇遷に注目してみたい。周知の通り曇遷は地撰二論に通じた学者湾特に北地へ撰論を伝來したことで知られるが、それ以上に隨文帝の代に長安西南に禪定寺が建ち召じられ、そこで文帝が全国各州から名徳の禪師一名宛計百二十人を集め彼をして禪法の再教育者に任命している。更に注目すべきは楞伽經の疏を著し、大乗止観論の著があつたとされる点である。すなわち達摩系の禪と天台止観との関係が深いことが知られる。その弟子法常は師と同じく大禪定寺に住している。当然、円測は法常を通して曇遷を知らされていたであろう。また楞伽經受容の禪者として統高僧伝卷三五法沖云には可禪師の弟子那老師の下に西明寺に住していた僧として実禪師・惠禪師・曉禪師・弘智師の四人の名を挙げている。道宣が伝を記した時、彼日は既に没していた

ので果して円測と接続があったかどうかは不明であるが、何らかの形で知っていたであろう。また西明寺の静之という僧は江禪師より(止)觀を習い、常に茅宇に坐して僧房に居らず、また深く山に入りこみ、虫が体についてすみかとしても何ら騒ぎたてることはない。これは円測が性乘山水を好み終南山の山奥に八年間も静止していたという伝記と重複してくる。

以上、円測は法常の師曇遷の禪と解深密經分別瑜伽品の記事から何らかの影響を受けていたことが容易に考えられる。達摩系の禪、天台系の止觀、攝山三論系の禪、勒那摩提および佛陀系の禪などに比較して瑜伽止觀の系統は明確ではないが少なくとも円測をはじめとする唯識家はそれを試みていたと思われる。また瑜伽唯識そのものは華嚴の三界唯一心と共に禪者をはじめ他の教学者にとつてその後大きく内面的に影響を及ぼしていくのである。

キリスト論と仏身論

田 村 芳 朗

キリスト論に対比されるものとして、仏教では仏身論があげられる。さて両論それぞれの発展線上では、共通した問題もおきているようであるが、発想法なしし起点においては、根本的な相違が見られる。すなわち、キリスト教では超越的人格神で出発した故に、その神と人間の関係が問題となり、そこにキ

リスト・イエスの登場となり、ひいてはキリスト・イエスを軸として神と人なし神性と人性の問題が論議の焦点となり、それがキリスト論をひきおこし、おし進めるにいたつたといえよう。イエスを神にして人と見るか、神そのものと見るか、単なる人間と見るかで、論議がおきたところでもある。

ここで改めて説かれてくるものがヘルソナ(人格)であるが、それは、いわゆる人格神における人格の問題とは別で、神が人イエスとして受肉したところに立てられたものであり、つまりは神と人の交わりを意味するものである。これがキリスト論をして歴史性をおびたものたらしめ、またキリスト・イエスの身体としての教会論も出てくるゆえんと思われる。

いっぽう仏教における佛陀崇拜の一種とはいえるが、キリスト教のごとく神と人との交わりということがポイントとなつて進展したものではない。そもそも佛陀崇拜は釈迦滅後、釈迦に代わる具体的な仏を求めていく佛陀觀と、釈迦などの仏について永遠身(法身)と現実身(色身)を立てる仏身論とに分けることができる。後者の仏身論は永遠性に重心が置かれたもので、それを法身(dharma-kāya)と表現した。そこには、仏教が真理(法)信仰で出発したことが関係している。ところで原始仏教の段階では、永遠身としての法身よりも、現実身としての色身(rupakāya)のほうに比重がかかるつていたことに注意する要がある。つまり、法身は永遠性をみたすものではあるが、抽象的で、そこで身ぢかな具体的な色身のほうにひかれたということである。釈迦に代わる具体的な仏を求める

ての仏陀觀が、仏身論と並んでおこつていつたところもある。

大乗仏教になれば、般若經のごとく、空・無相ということから法身に力点が移り、色身は有相的なものとして斥けられるにいたるが、続く華嚴經においては、法身の顯現として色身が再び取りあげられるにいたり、さらに後世になれば、法身そのもの中に色身を取りこんでもくる。これは、仏陀崇拜、特に仏身論は、永遠・普遍性と現実・具体性ということで進展していったことを物語るものである。こうして四・五世紀になれば、兩者を兼ねそなえ、統一したものとして報身(sambhogakāya)が案出され、法身・報身・応身の三身説の誕生を迎える。この

三身説で注目すべきは、報身の設定とともに、色身(rūpakāya)が応身(nirmanakāya)といいわかつたことである。応身とは衆生救済のために現実に應現したものという意で、キリスト教における受肉・肉化と類比しうるものを感じさせ、また三身説はキリスト教の三一神論ないし三位一体説と対比が可能と思われるが、しかし、神と人の交わりということから生ずる歴史性あるいは教会論は、仏教にとっては無縁といわざるをえない。そのかぎり、応身ということも、直接には仏の色身の積極的表現化の線上的産物と考えられるものである。つまり、キリスト教のごとく神と人、神性と人性の関係を起因としたものではないということである。

なお、神とイエスの関係を仏と菩薩の関係、その典型的なものとして阿弥陀仏と法藏菩薩の関係にあてはめる向きもあるが、発想の起点では、大いに異なりのあることはいうまでもない。

それはともかく、キリスト論と仏身論とを対比的に検討することは、両教それぞれの特色を知る上に、きわめて有効といえよう。

第八部 会

Jalāl al-Dīn Rūmī における自然の問題

——象徴としての自然——

小山淑子

」、ルーミーがその詩の中で様々な自然（現象）を歌っていることは既に多くの研究者に指摘されている。また、R. Otto は “West-östliche Mystik” の中で、ルーミーの詩を引用し、それを自然神秘主義の典型としている。ルーミーを「神的な一が自然の本質と観察から考えられ、体験されている」自然神秘主義であるとするオットーの見解はルーミーを正しく捉えていないと思われる。一般には、ルーミーの詩における自然は象徴だと解され、そこでは、自然そのものではなく、自然において象徴されているもの、自然ならざる精神的なものこそ重要なのだと考えられている。

私もそれを象徴と解する立場に立つが、象徴を、P. Tillich の言ふように、「それ自体力をもつもの」、「象徴するものと象徴されるものの関係は同一ではないが、前者は後者の意味と力に付いている (participieren)」と考えれば、ルーミーが自然を象徴として多く用いることにも、何らかの根拠があるのでないか。象徴としての自然とは何かを考えてみなければならない。

「ルーミーの思想は基本的には Ibn 'Arabī の「存在の唯一性」 (wahdat al-wujūd) 説に沿っている。神のみが眞の存在で、他の一切の存在者は神の創造の業により現実存在へもたらされたあるもの、神の自己顕現の相だと考えられている。イスラムは偶像（多神）崇拜を厳しく否定するが、イブン・アラビー、ルーミーではそれが徹底され、神に対して自己が残存する限り、二存在の立場に陥る。従って、唯一なる神を眞に知るには自己に死ななければならぬ。自己に死したところ (fanā') に神の唯一性が現前し、それが神との一である。それは自己と形象界の根源、神の業の世界である。それが神の一の相であるが、両者は眞に神を知るとは神の一つの相を知るだけではなく、一つの相と同時に神の自己顕現の多くの相をも知らねばならないと考える。一と多の両相を知るとは、神の業と一になり現実世界へ戻り、地上で神の生命を生きゆくこと (baqā') である。ルーミーで自然が象徴となる場はこの baqā' の境地に開かれている。

そこでは、多なる形象が根源の一、神の業から見られ、形象（象徴）と形象ならざるもの（象徴されるもの）が不可分に一である。それが Participation に相当する。象徴としての自然是通常対象的に見られる自然と別ではなく、その最も根源の相でさえられたものと考へるべきであろう。ルーミーで自然が象徴となるのは、それが神の自己顕現の相であるからであり、それは神の唯一性に支えられて始めて成立する。更に、イブン・アラビーでは形而上学の領域の叙述に重点があるのでに対し、ルーミーの関心は現実の人間存在、一と多の関係そのものに向

られていることが、ルーミーに特に象徴としての自然が著しい、一因かとも思われる。

三、ルーミーの特には實に様々な自然が象徴となつてゐる。だが、その象徴の多くがスマーフィズムの伝統、その他の文化的・歴史的背景をもち、ルーミーの象徴も單一の觀点からのみ論ずることはできない。ここでは、既述の象徴としての自然が最も端的に示されている例として、「木や草の舞踏」に触れておきたい。「牧場では一々の木も草も舞い踊つてゐた。普通の人の眼にはそれは閉され、固定していた」とルーミーは言う。「自己を壊すこの場で踊れ」とあるよう、舞踏は神の業と一になつてゐることの端的な表現である。自己が神の業となり舞踏するとき、その業と共に草木も創られつつあり、共に舞踏する。ルーミーに自然との一体感があるとすれば、それはこの神の業における自己と自然の共働共鳴として成立している。円環的舞踏が神の業そのものの根源の相の象徴であり、それが時間の相では、ルーミーのよく用いる「流れ」の象徴で示されてくるものと思われる。

マレーシアのシャマニズム

山 本 春 樹

マレーシアの宗教・文化を研究する上での一方法として、ここではマレーシアに於てみられる信仰現象を検討することによ

つて、マレー民族の宗教的生活の性格の一端、とくにそのシャニズム的側面を明らかにすることを課題とする。

ここで取り上げるのは、パワーン(Pawang)の行う病氣癒しの現象である。パワーンとは、病氣癒し、種々の祈禱、占い等をその職務とする伝統的な呪術的職能者であり、マレー農民の間に深く根を下したものである。このパワーンの行う病氣癒しの現象は、その典型に於て次のような構造を持つ。病氣は悪靈に憑かることによって起る。これに対しパワーンは、親密な関係にある精靈に憑かれることによって治療にあたるが、この精靈が悪靈と戦い、追い出すことによって病氣が癒される。この現象に於て特徴的なことはその憑依現象である。さらにここでは、二種類の憑依が認められる。一つは悪靈による病人の憑依であり、他是援助靈によるパワーンの憑依である。前者は、患者の意志とは関係なく、或いはこれに反して生じる、通常「憑物」として理解されるべきものであり、後者は、パワーンの意志に基づいて生起するものである。当面問題となるのはこのパワーンの憑依である。

まず、憑依現象を伴うこのパワーンの病氣憑しを、シャマニズム論と関連させて検討してみたい。シャマニズムは、異常な精神状態に於てその機能を行使するシャマニズムを中心として成立する信仰現象であるが、このシャマンの異常な精神状態の内容をめぐつて、種々のシャマニズムの定義が提出されてきた。それは大きく三種類に分類されうる。第一は、脱魂、すなわちシャマンの靈魂がその肉体を離れ他界へと飛躍することをシャ

マニズムの主たる構成要素とする立場で、M・エリアーデを代表とする。第二は、シャマンの異常状態を、何らかの靈的存在者がその体内に入ることによって生じる現象、すなわち憑依現象とみるもので、これにはマックロックの古典的定義などがある。第三は、脱魂と憑依との構造的な組合せの中でシャマンの異常心理を説明しようとするもので、これはD・シュレーダーのシャマニズム論の中に見出される。しかし、シャマニズム的現象は、エリアーデの『シャマニズム』の中にも見られる如く、広範な地域に極めて多様な形で存在するものであり、これらのうちどれか一つの立場のみをもつて説明しうるものではない。そこでこれこの多様な現象を括的に把握するために、シャマニズムを次のように定義することが出来るであろう。すなわち、シャマニズムとは、シャマン的職能者が何らかの仕方で超自然的世界と直接的に交流し、これを通して治病、占い等の社会的役割を果す現象である、と。そして憑依型か脱魂型かは、これを取りまく文化的背景—宇宙論、靈魂観等—との関連で決定される類型上の相違である。この立場に立ってパワントの病気療しを考えると、これは、パワントが援助者という超自然的存在者に体を借すことによって治病を行うものであり、シャマニズム現象として理解されうるものであることになる。さらに類型的には、憑依型シャマニズムに属することになる。

次にこのパワントのシャマニズム現象の性格を考えることにするが、シャマニズムの性格を問題とする場合、從来、宗教の原理、原理の探求という研究方法が主流であったと思われる。こ

れに対し、シャマンの機能と、シャマンを取りまく信者のもつての信仰作用の面から、個々のシャマニズム現象の性格を採っていく方法が考えられる。ここでは、その機能構造的な性格の分析が問題となる。この観点からパワント的シャマニズムを分析してみると、パワントの機能は健康回復という信者の願いを受けて行われる病気療しであり、現世利益的態度に支えられて發揮されるものである。すなわちパワント的シャマニズムは、現世利益的性格を持つものであるといえる。

チベットの英雄信仰

金子英一

チベットの文学作品として知られるケサル王物語(*ge sar gyi sgrun*)は、三十数部の章から成り立っている。それぞれの章は、数世紀にわたって、*mdo khams* の地方を中心に、物語師、僧などによって作られてきた。ホル国との戦い(*nor gliñ*)、ジヤン国との戦い(*jian gliñ*)などの各国との戦争物語と、神國の章(*tha gliñ*)、地獄の章(*dmyal gliñ*)等の神話的なものもある。これらは、節をつけて歌われる。この大部な物語がある一方で、ケサルを対象とした宗教書が多く著述された。それは *glin rk ge sar sgrub skor* としてまとめられてる。江戸時代、その中の *mi pham hjam dbyats rnam rgyal* (A.D. 1846~1912) の著作を中心じ、英雄信仰のチベット的形態を見ることにする。

近伝埋藏宝典 (ne bryzgud gter ma) の伝統の中にあって有名で、彼は、ニイパンギヤムソオは、ニンマ派の学者として有名で、彼は、記によれば、小さい頃から、ケサルに興味を持っていた。彼は、密教に関する多くの著述や顯教、中觀、唯識関係 (入中論、莊嚴經論、中辯論、法活性論、現觀莊嚴論等、の积) の著作があることでも知られる。それは全集 (kun mkhyen mi pham phyogs lass so) に於いて、ケサルは、仏、寂靜念怒の神々、ペムヤナンバヴァ、護法神の主、wer ma 神の生命の中心などと同様にあつかわれ、ニンマ派の教義に現われる諸仏諸神と同体或は主とされる。彼、祈願する時に、食物、飲物、バター、香、甘露、或は、トルマ (gror ma)、歌などを供養する。その場合に、世間一般的な願いや個人的な願いとして、宝商売等の繁榮を願う。それと共に、悪魔や敵を払い、涅槃の成就等を願う。rig pa hgyur med ye ses kyi skyes bu chen po hin bla mahi rnal hbyor byin rlabz myur hjug ces bya ba bshungssu so (全集Vol. 5, p. 651) では、先の様なケサルの性格特性を述べて、その具体的な姿や服姿、眷属等を描写する。香を熏じ、音楽を奏し、咒を誦す。懺悔してトルマを供養し、称賛する。彼の胸から、光が瑜伽者に溶化するようにして、咒、供養、熏香、音楽と一緒に歌唱 (gyer) する。他のテキストにも種々の儀礼がみられる。この様にニイパンの著作は、すでに組織的に

整理されたものであるが、壮大なスケールを持ったケサル王物語を楽しむ人々は、多くの願い、あこがれ、期待、祈りを英ケサルに向ける。それは広く愛好されているので、人々が、英雄に対する期待と共にその恩寵を望むようになる。物語の中ではケサルは各国を征服する王、戦士である。又、仏の精神子、戦神、神の子であつて、ペドマサンバヴァの変化身である。政治と宗教に於ける超人的な英雄とされる。ケサルは、ケサル王シャンションの戦神と言う戦神 (dgra lha) の一つにかぞえられるが、戦神には、多くの種類とグループがあり、その神といふことで信仰の対象とされることに向う。又、ケサルは、ボン教に起源を持つと言われる戦神ヴェルマ (wer ma) 或は、ヴェルマの主とされる。戦神は、仏教の信仰を外敵から守り、敵から財産、地位等も守る。ヴェルマは、山頂 (la rtse) の四門の神であり、風馬 (rlun rta) の四すみにも現われる。この神や他の神々 (chos skyon, dregs pa 等) に結びついて、ケサルが信仰の対象に移行する。更に信仰から儀礼に進むのは、ケサルが、戦争、政治に於いて超人的であり、時には、神変を行ふことや、僧の様に瞑想に入つたり、ラマと表現される様に、ラマの能力、驗力が、神わざとして、実際の場に要求されて、儀礼に於いて、その対象となつてゐる。儀式を行ふラマが投影され、教義とその神に於ける儀式次第があてはめて行なわれる。これらのことが物語のケサルから、宗教信仰につなげ、儀礼化する役割をしている。それは、ケサルが、バトマサンバヴァの化身であると言われる様に、化身思想が英雄信仰儀礼の基礎の一

つになつてゐると考えられる。チャーチの宗教と政治の一致等についても考えられるが、いじでその一つの要素のみ取り上げた。

古代ギリシアの神秘家における

靈魂論の諸相

圖本修

靈魂 *ψυχή* については古代ギリシアの諸思想の中で、様々に論じられてゐるが、古くは E. Rohde が指摘したように (Psyche, 1974, Bd. II, 22 ff.)、ディオニソス崇拜等の神秘的な形で論じられてゐるが、不滅性 *άθανατος* と不死性 *ἀθανάτια* との間に固有な属性が、人間 *ἄνθρωπος* の側でも論じられることにより、人間存在の解釈とそれにまづく宗教意識との関係が、明確に問題とされる場面が与えられると思われるからである。そこで、この「人間の魂の不死性」について諸説を展開した人々を、仮に「神秘家」と名付けるならば、これらの人々の中に、不死 *άθανατος* という宗教的意識をめぐつて古代ギリシア人の人間観の一端を見る。

更に、この永遠性 *τὸ αἰώνιον* と普遍性 *τὸ καθόλου* との同視という傾向が靈魂 *ψυχή* そのものに適用された例として、プロティノスがあげられよう。IV. 7. 9. [61] 14-22において、プロティノスは肉体から離れた純粹な状態にある靈魂 *ψυχή* をして *τὸ ὄν πρώτον* (第一の存在) と規定し、更にその不死性 *άθανατος* を述べるに際し、色 *χρῶμα* の例をあげている。すなわち、個々の白色に対し白色)そのものは常に白色であるが故に永遠であるというのである。

不死性 *άθανατος* として論じられている。いじで注目せねば永遠性 *τὸ αἰώνιον* として論じられている。

このような不死性 *ānāpavat* の解釈が靈魂 *ψυχή* を媒介として人間 *ἄνθρωπος* において論じられることは、様々な解釈をうむ所であろう。一般に古代ギリシアでは人間 *ἄνθρωπος* は

靈魂 *ψυχή* と肉体 *σῶμα* との単なる結合であり、靈魂 *ψυχή* と肉体 *σῶμα* をより先の存在とし、人間 *ἄνθρωπος* はそ

れ等の単なる結果として捉える傾向が強いと言える。不死性 *ānāpavat* の問題はこの傾向を解釈する上で極めて暗示的と思われる。すなわち、人間存在が靈魂 *ψυχή* を通して問題となる時、靈魂 *ψυχή* の類的性格—プロティノスの白色の問題を例にあげるなら、白色そのものは個々の白色の個別性を捨象することで永遠性 *τὸ ἀείδειν* を獲得している—は、人間存在の個別性を否定する方向を有すると思われる。この類的性格への人間存在の解消は、何等かの意味で個別性即個性を前提とする自意識を抹殺することを意味しよう。更に宗教意識としてこの傾向を見るならば、それは不死性 *ānāpavat* という宗教的願望が自意識の解消という形で達成されることになる。とは言え、これは単に問題点の指摘でしかない。より詳細な検討が必要であろう。特に、人間存在の他の諸存在とのかかわり合いにおける特色、すなわち、人間存在を他の諸存在の中に解消しその中で相対的に把握しようとする傾向などは是非とも必要である。その意味で、*ψυχή* という言葉はなによりも検討される必要があると思われる。

古代ギリシアの宗教における △希望△について

保坂幸博

標題にある△希望△ということは、古代ギリシャ人の感情としての△希望△ということであり、それによつては諸問題からギリシャ宗教の本質の一面を探つてゆこうというものが今回の試みの目ざすところである。又、何故他の感情ではなく特にこの希望に注目するのかという、これがある意味では人間存在の根源的な欲求能力といったようなものと関連しうるものだと考えられるからである。

さて、古代ギリシャ人にとって希望という感情がどんなものだつたかは、端的に言えば極めて否定的なものであり、あるいは「空虚な幻覚」であり、あるいはそれ以上に「人間にとっての害悪」であったようすに推測される。

例えはアリストテレスはエウデモス倫理学において、希望を抱くことを酒に酔うことと比して「酒は人間に希望を抱かせる。*εὐθυτὸς τῷ ποτε δύοντος* (1229 a 21)」と述べているが、その意味は、希望とは酒のように実際にはない幻覚による力（ここでの主題では勇気）を与えるものにすぎないということがあると思われる。又、エウリピデースの悲劇「フェニキアの女達」の中にも希望について語る科白があり、「希望というものは実現するよう見えてるが実現しないもの *μελλων*」とか

「空虚なもの *vacuums*」とか呼ばれている（395行～400行）のイオカステとポリュネイケースの科白のやりとり）。ここには希望は单なる仮象を描いて見せるだけ故人間はそれによつて欺かれている。それは人間にとつての害悪だという認識が存するようと思われる。更に又この点でヘシオドスのプロメーテウス神話が想起されるであろう。プロメーテウスが人間のために火を与えた後、憤ったゼウスが人間に与えた災いはバンドーラという美しい女であったが、この女が酒壺の中に入れて持参した諸々の害悪の中にこの△希望▽があったのである。

このように古代ギリシャ人にとって希望は暗く否定的なものであった。そのことが物語るのは、単に一つの感情における表面的一特質に止まらない。むしろ人間存在の根源的な欲求能力に一種の制約があつたのだという一層深い事実をそのことは示していると思われる。

事実希望のみならずギリシャ語の感情一般を示す言葉（*πάθη*）は、何か主体的に行動すること（*πάθεσθαι*）の反対概念であり、外側から何かを受ける、身に受けるというもつばら受動的な意味である。このことからも、ここに言う主体性・自発性の制約が窺い知られるようと思われる。従つて又、古代ギ

リシャでは人間の感情というものがそれだけで反省的思考のテーマとはなり得なかつたのである。

だからして、ギリシャの神々は、人間の希望をかなえる存在、人間を幸福にする存在として考えられていない。神々は人間に對して好意を持つというよりはむしろ敵対的である。例えばソ

フォクレスはアンティゴネーの中でコロスに次のようなことを諷刺している。「オリュンポスに君臨するゼウスは絶対の力を有しており、人間に対し一つの捷を持つてゐる。それは人間が榮えて勢い倣ることを決して許さぬ」という捷である。（605行～635行の詩句の要約）

かかる神々のあり方は考えるべき様々の問題を与える。先ず、神々は人間にとつての善惡を超越している故その超越の根拠が問題である。また人間の傲慢の否定つまりはギリシャ宗教における△敬虔▽とは何かの問題がある。それは又「いつたい何故ギリシャ人は自分達に敵対する神々を考えたのか」ということの根拠を問うことでもあります。だろう。

従つてこの試みは、希望といふことから出発して、古代ギリシャの宗教に対しようやく一つの問題を提起したばかりだと言ふべきなのである。

古代漢民族における「神」の概念

栗 原 圭 介

一般的に言つて、「神」の文字による称謂は、古文獻には頗る多い。複合語による神の概念表示のものもあつて、複雑多岐の様相を呈している。本来、本質的には実態は一つである可き筈のものが、時代により説く人によつて様様な概念形成へと発展したのである。神の概念指定には必ず祭祀を通して考察す

るのがよい。神なるものの実態は本来一つである可きだと言つたが、実際には歴史的過程にあつて、人智の発達は神の概念を必ずしも固定化してはいないようである。神の概念に関する語の記載が、現存古文献には、極めて伝説的色彩の濃い前有史期のそれをも含めて、時代的にも可成りの推移と変遷とがあつたものと想像し得るのである。

かかる状況下にあつて、神の概念が時代の推移による変遷があつたにしても、至上神を祀る王の伝統的祭祀が対象としたところのものは、殆ど超時代的に不变であることが文献上から言えるであろう。この観点から、国語周語中の「禘郊之事、則有全烝」を先ず指摘したい。禘と郊との祭祀が対象とした所の神は、有虞氏禘黃帝而郊堯、夏后氏禘黃帝而郊繇、商人禘舜而郊冥、周人禘饗而郊稷（魯語）の如き諸神である。禘の説には、鄭玄は昊天を円丘に祭るとするも、王肅は宗廟の祭という。だが己に金匱の考証に明らかに如く、禘も郊と同じく天を祭る。楚語下に、郊禘不過爾栗とある韋昭注に、郊禘、祭天也と見えている。礼記、王制に、祭天地之牛、角爾栗とある。鄭玄は祭法の注で、祭上帝於南郊日郊と解している。王制に天子が天下を一巡守する時は、類於上帝とある。また大伝によれば、礼は王たらざれば禘せず、王者はその祖の自りて出づる所を禘とし、その祖を以てこれに配すとある。この説は、魯語上によれば、周の始祖、后稷は五帝の一である炎帝の子であるという。炎帝は烈山氏であるが、祭法では厲山氏となつてゐる。この説を上引の大伝に照せば、五帝の一である烈山氏は周の上帝神と見る

ことが出来る。烈山氏ないし厲山氏にしても、有虞氏などと同じく、氏族組織社会の名残りを留めている。周の場合、上帝の概念には当然、同じ氏族に繋る始祖の因つて出づる帝に至るまで遡源して族類の系統を明記している。この認識は礼記祭法によれば、殷人も亦た前有史期の夏后氏、有虞氏も禘や郊の祭を行つてゐたとある。禘は字義的に天帝を意味している。日月星辰之神とか山川之神（昭元）の如く、汎神論（pantheism）として見ている場合は明らかだが、単に上帝という時は、後の天帝や天神の意に見ている。墨子の見解もほぼ同じ態度である。

孔子が上下神祇（論語）と言つたのは天神と地祇とであろう。周礼大宗伯に、邦の天神・人鬼・地示とあるのは、孔子の言と同じく、地の示に対する天の神であつて、厳密に神という場合は天神に限るのが普通である。周礼の書は整備の行き届いた文献であることから、用語の点でも細かい配慮が窺える。ただ、天の觀念の発生が、言われてゐる如く西周末とすれば、それ以前の事象を現わす文献に「天」とあるのは、理解を明確化した説明と見てよからう。殷ト辞に見える天神の概念には、上帝および日・東母・西母・云・風・雨・雪など、汎神論的性格は免れ難いが、上帝に至つては、後世の天なる神格、上帝（昭七）や詩の上帝（大雅生民 周頌執銕）に見えてゐる唯一絶対の至上神として、把握していたであろう。それは儒教倫理の進化と相俟つて、より至正な人格神的總體者としての色彩を濃くしてゐる。

現実主義的合理主義的な生活態度は、やがて天神を唯一絶対の至上神を想定しながらも、神と人との間を接近せしめ、神人

とか民神とかの觀念への移行を生じてゐる。周語や左伝は特にこの傾向が窺える。時には神より人間優先の現象を見るに至る。然し、これも至上神否定への發展性は無く、却つて倫理的理性への自覺を一段と強化していることが認められる。この信念は、聖人や善人を人間の典型とする態度とも深い関係を有している。

「アラブルカミ」と「自然」の問題

大 西 昇

文科人類学の原理的図式の一つに、「文化と自然」という概念があるが、日本の古代にこの図式を適用することについての、いささかの反省を試みてみたい。

この図式に於ける文化と自然是、対立概念として考えられており、両者の緊張関係は、いわば人間と自然の力学によつて説明される。古代農耕社会に例をとつてみると、文化の側には、開墾、耕作などの人間の営みが、自然の側には、原野、洪水、暴風などの自然現象が属している。前者は、文化ないし人間の、自然への働きかけであつて、これが、本来ヨーロッパ語としての *culture* の意味する所であると考えられる。後者は、自然の文化への作用である。前者の文化は、秩序とされるのに対し、後者は、自然ないし混沌、反秩序、反文化、反人間的とみなされる。この「混沌」とされる場合を、一つの実例でみていく。

くと、開墾耕作を妨害した、蛇の姿の夜刀の神(常陸國風土記)は、村落共同体の秩序を犯すもの、例えば村落の周囲の原野を意味しており、つまりは人間が打ち勝ちがたい自然の力としてのアラブルカミである、というようにこの図式によつて分析される。

ここで、先に「混沌」とされたものは何か、と問うてみると、それは、文化(耕作しようとする意志)が原野へ侵入する時に人間が受ける「抵抗」と、文化の秩序への自然の「侵蝕」(洪水等)を、人間の秩序から見て、混沌とみなした、と考えられる。人間の主体性が強調された意識には、そのような自然是混沌と映らざるを得ないのである。すなわち、この混沌という意識には、自然を超えたもの、つまり人間の主体性が前提されている。この図式に於ける「文化」は、自己と対立し自己を否定するもの、つまり文化(人間)ではないもののすなわち「混沌」という「自然」を、否定しつつも自己の存立の必須の条件にしている。これを支えているものは、強烈な主体性の意識である。これが、自然を混沌ないし反秩序とみなすことを可能にする条件となつてゐる。すなわち、人間を自然と同根のものとはみなさず、自然は人間の外に在り、かつ人間の都合の下にあるとする意識、すなわち人間の自然に対する優位性の意識、つまりは人間の主体性の意識である。それは、事実と言うより、優位であらうとし、ありたいとする意志ないし欲望の領域のことである。従つて、そこでは人間はきわめて意志的に自然に向つてゐる。そのような意志からすれば、文化は秩序であり、というよ

り秩序であろうとし、自然は混沌であり、反秩序なのである。要するに、「文化と自然」という概念には、そのような意志ないし主体性の意識が前提されていると考えざるを得ない。

しかしながら、この意識を改めて反省してみると、この意識に普遍性を認める事には、いささかためらいを感じる。一般に、

この図式に於ける文化も自然も、普遍的な概念として考えられているが、先に述べたように、この「文化」と「自然」は、一つの「人間の主体性の意識」を前提にした概念であつて、軽々に普遍的とみなすことはできない。日本の古代の場合、例えば、風土記のアラブルカミ等に対する古代日本人の意識の在り方を考えてみると、そこに自然に対するそのような形での主体性の意識をみると、疑問視されるのである。夜刀の神などのアラブルカミは、古代日本人が、自然以外のものを見る眼を持たなかつたことを示唆しており、これらアラブルカミは、一面で自然の強大な力を表わしつつも、究極的には、祀られる対象なのであって、ここに人間中心の意識をみると困難としなければならない。従つて、自然に対する意識の在り方ということから見ると、「文化と自然」の図式は、古代日本の場合には、くいちがいをきたす、とみなさざるを得ないであろう。

ところでその際に、同じく白蓮社の要人で、周統之と陶淵明と共に潯陽三隱と伝えられ、しかも周統之とは対照的に奉仏の人と見られる劉遺民についても言及したのである。しかしその考察はなお不十分でもあつたので、ここで改めて周統之とのかわりからして再度考察を下しておきたいとおもう。なおかかる問題をとりあげる意図は、当時の奉仏者のあり方を逐次解明することから、さらには中国における居士について考示するところにあるので、それはまた中国宗教史上重要な問題であると思われる。

劉遺民が、周統之・陶淵明とともに潯陽三隱の一人と称せられたとの話は、淵明が遺民に贈つたといわれる、「和_二劉柴桑_一」「酬_二劉柴桑_一」の両詩とともに眞偽に問題が残る。⁽¹⁾しかし、か

劉遺民と周統之

—白蓮社の一課題—

竹内肇

ように劉遺民と周統之とが同等に扱われて話柄の中心ともなっているということから考へると二人ともども白蓮社では傑出した人物であったことが知られる。

そして、それはまた慧遠が、戴安道の質疑に応じて周統之の「難詰疑論」を応答の代表とする旨を述べ、また劉遺民が、白蓮社を代表して廬山で「立誓文」を起草し、さらに慧遠と共に僧肇の「般若無知論」を検討し、慧遠の意見をも領会しつつ僧肇へ疑義を提出していることなどからしても確認されよう。

すなわち、劉遺民も周統之も慧遠とその周囲の人々の衆望を担つて、「難詰疑論」を書き、「立誓文」を草し、「般若無知論」に応えたと言えよう。が、それにもかかわらず慧遠は、奉仏者としてより一層厳しい行動をとることを二人をも含めてその弟子達に要求しているのである。それは「紙^二隱士劉遺民等^一書」である次のような書簡から知られる。

君諸人、並為^ニ如來賢弟子^一也。策^ニ名神府[、]為^レ日已久。徒積^ニ懷遠之興[、]而^ニ乏^ニ因籍之資^{。以}此永年、豈所^ニ以^レ勵^ニ其宿心哉。意謂、六^ニ斎日、宜簡^ニ絕常務[、]專^ニ心空門^{。然}後津寄之情篤、來生之計深矣。若染翰緣^ニ文、可^レ託^ニ興於此^{。雖^ニ言生^ニ於不^ニ足、然非^ニ言無^ニ以^ニ暢^ニ一語之惑^{。因^ニ驥之喻、亦何必遠寄^ニ古^ニ人[。]}}

この書翰の要旨は、弟子達が理論の追求に傾倒するあまり、奉仏者としての日常の実践が疎かになりがちであったのを戒しめたもののがあるが、その忠言にただちに従つたのは劉遺民であった。その有様は書簡の後書きに次のように見られる。

遺民精勤偏至、具持^ニ禁戒[、]宗張等所^レ不及、專念禪坐、始涉半年、定中見^ニ仙、行路遇^ニ像、仏於^ニ空現、光照^ニ天地[、]皆作^ニ金色[、](中略)周統之等、築^ニ室相次、各有^ニ芳績[、]如^ニ別所^ニ云。

この後書きについては、広弘明集の編者である道宣に擬する説もあるが、たとえそうであるとも、劉遺民が真摯な奉仏者であり、仏道の実践者であると見られることにおいては変りはないからう。」のよくな劉遺民の態度にひき比べて周統之等もそれぞれに慧遠の忠言に添うべく努めたようであるが劉遺民には及ばなかつた様子はこの書翰から読みとれる。

以上のように見て来るといふと、劉遺民と周統之との奉仏者としての相違は、周統之はなお儒家の立場から離れ得ず、また仏家の教義についても理論に興味を示しがちであったのに対し、劉遺民は理論よりもむしろ仏家の教義による日常の実践に努力を重ねたところに見出されるようと考えられる。

注(1) 石川忠久「陶淵明『和劉遺民』詩について」(中国文

學論叢第三号)

(2) 慧遠研究遺文篇

(3) 慧遠研究遺文篇 p. 429 下段

現代日本における祖先崇拜の一考察

オフナー・クラーク

背景 新興宗教の興隆要因の一つは現代風の外面の奥に日本伝統的な思想が生かされて、その底流には祖先崇拜がある。日本佛教が庶民に受容され、土着化されたのは死後の先祖に関する伝承の観念に妥協したためである。ところが、キリスト教が祖先崇拜の習慣に反対したお陰で大衆に敬遠されている。反対した理由は「汝、我のほか何物をも拝むべからず」との聖書の神の戒めである。だが、日本におけるいわゆる「祖先崇拜」が本当にこの禁令を犯すのだろうか。この問題を解決するため聖書の言う「拝む」と日本佛教や神道の基盤となっている日本民間信仰の言う「崇拜」とは同じか違うかを調べる必要がある。

目的 この考察の目的とは、現代日本におけるいわゆる「祖先崇拜」の「崇拜」とはどんな意味を持つかを明らかにし、次にどれが聖書の禁令に実際に触れるかどうかを、調べることである。

方法 愛知県高浜市塩田の分譲住宅地を中心とする百家庭にアンケートを配った。下記の統計は収集した85枚の回答に基づいている。

調査の結果

30%の家には神棚仏壇両方、26%は神棚だけ、22%は仏壇だけがあった。どちらかのある家庭の53%は毎日、74%は月に一回以上お参りしている。「お参りは亡き方々の靈

に伝わっている」と信じるものは56%、信じないものは4%、分らないものは40%。しかし「信じない・分らない」と答えたのに、お参りをひん繁に続ける人は3分の1。神棚（神社）や仏壇（寺）にお参りする時、目的や態度は同じだと答えたものは63%（62%）であった。また、お参りする時に神仏一般に対するものと亡くなつた方々に対するものとを区別しない人が59%であった。

祖先崇拜の目的には次のものが大切な要素と示された。死者の靈を慰める81%、感謝を示す65%、昔からのしきたり34%、報告31%、敬意を表す30%、個人的満足感を得る23%、義務を果す15%、御利益を受ける12%、詫びる7%、たたりが恐ろしい5%。一番大切な目的はどれかとの問いに、慰めは44%、感謝は29%、しきたりは10%、敬意は8%、個人的満足感は3%の支持を受けた。結局、しきたり、義務感や崇拜者の満足感を合わせた19%に対して、慰め、感謝や敬意を合わせた81%が主な目的となつた。

明らかにその拝む対象は全能の神靈ではなく、慰めなどを必要とする死者の靈である。日本人の思想によると、死者の靈は近くに留まっている。だから亡き靈に対し、生前と同じように義理人情や孝行を現す。その対象は祖先に限らない。でも多くの現代人は、ただ儀式さえ守ればよいという考え方も納得しなくなつて来た。「今は亡き方々を慰め喜んでもらうためには、どちらが大切だとお考えですか」との問い合わせに対し、18%は「きちんととしたお参り」、66%は「日々の行い」と示した。残

りの16%は両方が同じように大切であるとし、あるいは、どちらも記されなかつた。

結論 聖書の絶対神に対する讃美、恐れ、ざんげ、献身などは祖先崇拜には見られない。日本民間信仰では、ホトケというものは仏教が教える *Buddha* と違うように、カミというものはキリスト教が教える *God* と違うように、オガムという単語も特有の意味を持つてゐる。多くの応答者にとって、死者の靈に対してもいわゆる「拝む」とは生前に望んでいたと同じような善行を死後にも続けて表して、「正式的に偲ぶ」と本質的に違わないと思われる。したがつて、キリスト教会は十戒の第一戒を犯すものとして、いわゆる「祖先崇拜」を反対しなくてよいである。かえつて、それは第五戒（汝の父母を敬へ）の日本的な実現としての解釈もできる。（*Hozumi, Ancestor Worship and Japanese Law*, p. xiv）「拝む」という言葉に引く掛かつた宣教師らはその言葉を裏返して、多くの日本人が「拝んでいる」時、実際に何をしているかを見直す必要があるであらう。

祝詞諸本に就て

金子善光

現存中最古の写本である九条家本祝詞式（延喜式、卷八）は平安中期説（江見清風氏）、平安後期説（青木紀元氏）、平安末

期説（校訂延喜式、解説）鎌倉初期説（武田祐吉博士）の四説あるが、これに次ぐト部兼永自筆本の大永三年（一五二三）に比べると江見説で約五百年、武田説でも約三百年の開きがある。目下の所、これを充す古写本は巻八に関しては発見されていない。そこで専ら中世以降の写本を見る事となる。兼永自筆本に次いでト部兼石自筆本で天文十一年（一五四二）の写。この他、慶長写本と称される内閣文庫所蔵本（貞享五年、一六八八）、京都大学附属図書館所蔵の近衛家（陽明文庫）旧蔵本、そして国学院大学図書館所蔵の武田祐吉博士旧蔵本、書陵部所蔵の藤波家旧蔵本など何らかの形でこれ迄に紹介されている。今回右の他に①天文十一年写とする天理図書館所蔵本（同館には②元和二年（一六一六）の写本もある）、③正保三年（一六四六）の典書を有する影考館文庫所蔵本（同文庫には④年代未詳の一本もある）、⑤年代未詳の東京大学史料編纂所所蔵本、⑥江戸初期の写という内閣文庫所蔵本（慶長写本とは別本）、⑦江戸中期の写という内閣文庫所蔵本（慶長写本とは別本）、⑧年代未詳の無観会図書館所蔵本、⑨静嘉堂文庫所蔵の抄出本などを確認した。

①はト部兼石自筆本に近い（奥書に署名、花押を欠き、兼石自筆本の誤写訂正箇所が正されており、脱漏語句がほぼ一致する）。②③は系統未詳。④はト部兼永自筆本の錯簡と一致するほか⑤と同様の理由が両本間に存するため兼永自筆本の写かと思われる。⑥は蔵書印から肥前島原の松平文庫、紀州家家老水野忠央の新宮城文庫、和学講談所などに旧蔵されたものと解る。⑦は慶長写本と同系の模様。⑧は井上頼四、神習文庫、山田以

文の蔵書印を有し、巻九、十両巻には文亀三年（一五〇三）に
ト部兼俱、兼満が書写、校合したとある。但し花押はない。加
えて山田以文が別本から奥書を転写している。それには「見林
本」「一本」などとある。^⑤は巻一から八までを抄録。巻八は
祈年祭・春日祭・平野祭・伊勢大神宮（祈年祭・豐受宮）、遣唐
使時奉幣の六祝詞のみ本文を記し、他は前半又は語句の抄出に
止る。表紙に「後法性寺殿兼実公」「平時慶」の名が見える。
なお版本の写と推定されるものに^⑥享保三年（一六五七）写、
神宮文庫所蔵本、^⑦享保三年（一七一八）写、金刀比羅宮図書
館所蔵（中臣延晴筆）、^⑧弘化四年（一八四八）写、書陵部所
蔵本（荒木田末加筆）、^⑨嘉永五年（一八五二）写、刈谷市立
図書館所蔵（大井安惠筆）、^⑩年代未詳、大阪府立図書館所蔵
などがある。

また調査未了のものは三条家本、神宮文庫所蔵の一本（嘉永

四年、荒木田弘孚写）、島原公民館（松平文庫）所蔵本、慶応
義塾大学所蔵本などである。他日を期すこととしたい。

付記 諸本間の語句及び傍訓の異同と諸本解題に就ては「東京工業大
学工学部附属工業高等学校・研究報告」第八号（昭和五十二年十
月刊・予定）参看。

標題

書写年代

平安中期～鎌倉初期

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|-----------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 1 | 延喜式 | 24 | × | 23 | × | 22 | × | 21 | × | 20 | 19 | 18 | 17 | 16 | 15 | 14 | 13 | 12 | 11 | △ | 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 |
| 2 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 | 延喜式 |
| 3 | 延喜式祝詞（貼） | 延喜式 |
| 4 | 延喜式祝詞（貼）① | 延喜式 |

延喜式ハ（貼） 慶長年間

延喜式ハ（貼）

延喜式ハ（貼）

延喜式卷一之二（貼）^② 元和二・十一・七（一六一六）

延喜式卷一之二（貼）^②

延喜式卷一之二（貼）^②

延喜式祝詞部（貼）^③ 正保三・一か（一六四六）

延喜式祝詞部（貼）^③

延喜式祝詞部（貼）^③

延喜式神祇ハ祝詞（貼）^④ 弘化四・九（一八四七）

延喜式神祇ハ祝詞（貼）^④

延喜式神祇ハ祝詞（貼）^④

延喜式神祇ハ祝詞（貼）^④ 嘉永四（一八五二）

延喜式神祇ハ祝詞（貼）^④

延喜式神祇ハ祝詞（貼）^④

延喜式第八（貼）^⑤ 嘉永四（一八五二）

延喜式第八（貼）^⑤

延喜式第八（貼）^⑤

延喜式第八神祇ハ（内題）^⑥ 近世初期か

延喜式第八神祇ハ（内題）^⑥

延喜式第八神祇ハ（内題）^⑥

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑦ 江戸初期か

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑦

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑦

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑧ 江戸末又は明治か

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑧

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑧

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑨ 嘉永五・初秋（一八五二）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑨

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑨

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑩ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑩

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑩

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑪ 嘉永五・初秋（一八五二）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑪

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑪

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑫ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑫

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑫

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑬ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑬

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑬

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑭ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑭

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑭

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑮ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑮

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑮

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑯ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑯

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑯

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑰ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑰

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑰

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑱ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑱

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑱

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑲ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑲

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑲

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑳ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑳

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^⑳

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉑ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉑

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉑

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉒ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉒

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉒

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉓ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉓

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉓

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉔ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉔

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉔

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉕ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉕

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉕

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉖ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉖

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉖

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉗ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉗

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉗

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉘ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉘

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉘

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉙ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉙

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉙

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉚ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉚

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉚

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉝

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉞

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉟

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛ 嘉永五・初秋（一七一八）

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉛

延喜式卷第八神祇ハ（内題）^㉜

ミトラス教のローマ的性格について

小川英雄

一世紀前半から約三〇〇年間、ローマ帝国のはとんどすべての地方に流布したミトラス教は、当時流行したオリエント系密儀宗教の一宗派であった。ミトラス教の史料は完全にローマ帝国の版図内に限られており、この点では全くローマ的といってよく、ことさらそのローマ的性格を問題とする必要はないよう思われる。それにもかかわらず、これ等のオリエント系宗教のうちで、ミトラス教だけが、そのローマ的性格の評価をめぐつて論議の対象となつて來た。

ミトラス教研究の組織者キュモンは、ミトラス教はマズダ教のローマ的形態である、と結論した。このような主張は、他のオリエント系宗教には必要ではない。ローマ帝国に同じように広く流布した、小アジアの大地母神、エジプトのイシスとセラピス、或はユダヤ教やキリスト教については、その「出身地」と流布の地との間に、ミトラス教ほど判然とした区分をすることは出来ない。ミトラス教において、マズダ教のローマ的形態とは何を意味するのであらうか。

一般に、当時のオリエント系密儀宗教はローマ帝国の東方属州で形成されたものであり、ローマ帝国に流布した時、約三世纪間にわたつてヘレニズム文明の影響化におかれ、純然たるオリエント的宗教ではなくなつていて、又、ローマ帝国内において

ても、信者組織、儀式、思想においてヘレニズム的性格をとどめたまゝである場合が多かつた。初期の流布の担い手は（教祖の人物を含めて）オリエント人であり、ローマ社会における身分は低いのが常であつた。彼等の信仰は当初ローマ人やローマ属州民にとつて、かなり異質なものであり、とりわけ派手な儀式的表現（例えは、オージー）はローマ社会にとつて危険視され、礼拝・入信・神殿の建造や維持が公に禁じられたことがあつた。

これに對して、ミトラス教の祭神ミトラスの起源は、ローマ帝国の版図外に求められる。異説はあるが、ローマ帝国のミトラスの本地は、イランのミスマ、インドのミトラであり、ミトラス教の神はマズダ教の神を採用したものである。従つて、ミトラスは元来ローマの強敵ペルシア帝国やササン朝ペルシアの神でもあつた。このことから、直ちにミトラス教はマズダ教のローマ的形態であると云うことが出来るであろうか。第一に、キュモン自身が認めているように、マズダ教のミスマとミトラス教のミトラスとでは史料の性格が根本的に異なる（前者の聖典中心に対し、後者の考古史料中心）。第二に、ミトラス教は民間の一神教的密儀宗教であったのに對し、同時代のマズダ教は君主の保護下にある公の多神教であった。第三に、ミトラス教内におけるマズダ教のイラン的痕跡は、マズダ教のローマ的形態というには余りに乏しい（信者の位階の一つ *Perse* の他には、*nama*, *nabarze*, *sebesio*, *Cautess*, *Cautopates* などのイラン系とされる單語）。實際、ミトラス教の圖像、神話、建

築、信者組織、神観念、儀式などのうち、イラン又は古典的オリエントの起源が立証されたものは一つもない実情である。第四に、ミトラスはイランから直接流布したのではなく、その間にヘレニズム化したローマ帝国東方属州のミトラス信仰が介在した。即ち、コマゲネ王国のネムルート・ダーの巨石記念物とそのギリシャ語碑文のミトラスやキリスト教の海賊たちの祭神ミトラスなどがそれである。ミトラス教出現の背景もヘレニズム的であつた。第五に、ミトラス教に対する迫害事件はキリスト教ローマ帝国時代を除くと一件も起らなかつた。ミトラス教の内容はローマ古来の宗教と比較して、きわめてユニークであつたが、それは非イラン的であり、当時のとがめるところとならなかつた。

これ等の諸点を考へる時、ミトラス教はマズダ教のローマ的形態というには、起源的にみて余りに非マズダ教的であり、最初からローマ帝国的宗教として創造されたのではないか、と考へられる。

祖先崇拜と新興宗教

後藤洋文

祖先崇拜という言葉自体は *ancestor worship* の訳語であるが、日本固有のものであれ、外国からの影響であれ日本人の信仰生活に大きな位置を占めてきたことは事実である。新興宗教

成立の根底に、その基層をなすものの一つとして祖先崇拜の存在することがしばしば指摘されている。(例えば小口偉一『日本宗教の社会的性』一九五三、や中濃教篤「日本における新宗教発生の精神風土」一九六五、などがある)しかし、既成のものを受容しつつもそこには、再解釈・新たな意味づけがおこなわれているはずである。

祖先崇拜は単なる死者に対する個人的崇拜ではなく社会的、宗教的制度でもあることはいうまでもない。死後も何らかのかたちで存在し続けるという観念と、崇拜対象としての祖先と、崇拜者によって成立する信仰と儀礼の総体である。民俗学では、祖靈として子孫の安穏、繁榮を見守る祖先への崇拜=先祖祭を固有信仰として指摘している。一般には仏教による追善回向を思い起すであろう。家・同族祭祀としての祖先祭にしても、仏教の追善回向にしても崇拜者の祖先に対する意識は消極的、受動的なものである。それに対して新興宗教に祖先崇拜が取り入れられた時、積極的、能動的なものになつてゐる。

新興宗教における祖先崇拜という時、直に思い起されるのは靈友会系教団のそれである。しかし仏教系新興宗教だけでなく、谷口雅春の著作や世界真光文明教団などにもそれは見られる。これらにおける積極性、能動性はしばしば現世利益との結合である。祖先崇拜を強調する新興宗教に共通してみられるのは、貧・病・争に象徴される不幸は十分に供養されない祖靈の憑依によるものであるという説明である。例えば、谷口雅春は「現代の医学で解決し得ない病気は、靈界に於ける雷魂の苦しみを、

その人が受像した結果だとみとめられるのである。これを癒す道は靈界に於ける靈魂の苦しみを除去するなかに道がない。」という表現をしている。『人生を支配する先祖供養』一九七四)世界眞光文明教団ではこれを祖先からの「戒告現象」と呼んでいる。つまり、逆に祖靈の供養によって現世的な利益を得ることができるということになる。「妙智会は病氣をなおす教えではありません。けれども先祖供養をしたために、先祖の苦しみが楽になれば、子孫の病氣だって、しぜんになります。」(『みょうじ』十二一三、一九七六)ということになる。ここには祖先崇拜の手段化がみられる。そしてむしろ死靈崇拜、あるいは御靈信仰的なものを見い出すことができる。

元来、日本人には祖先崇拜に対するマイナスの評価は少い。

新興宗教における祖先崇拜は現世利益追求の手段としてだけではなく、あるいは手段的行事から積極的な、自行的な儀礼行為への移行が見られる。その基礎として、祖先崇拜の必要性・重要性を、現実生活の親孝行などにアノロジーして、つまり生活倫理、日常倫理に則して説明する。例えば眞光では先祖供養の欠如を親子の断絶に例えている。これは多くの教団に見られることがある。こうして祖先崇拜の行為を一般化していく。例えば立正佼成会では「御先祖さまに対する供養、父母への孝養から祖父母、曾祖父母と時間的に伸張された感謝の心を空間的に拡大すると、すべての物に対する感謝の心があらわれ、報恩感謝の菩薩行がほんとうの意味で展開されてゆく。」と説いている。(『立正佼成会』一九六五)

若干のまとめをすると、森岡清美は宗教意識の構成要素を死靈觀を例に、人は死んでも魂(靈)はいつまでも残るという認知的、死んだ人の靈は恐しいという情動的、死んだ人の靈を敬い供養することは大切だという評価的という三要素に分析しているが、(『妙智会員の宗教意識』一九七六)、認知的要素を基礎として、情動的要素を積極化すると現世利益、評価的要素を積極化すると修道的、求法的になるといえるのではないだろうか。回向儀礼であった仏教的祖先崇拜が新興宗教において祈願儀礼と修道儀礼に両極化している。

「会津大念佛」について

渡辺喜勝

この報告は、福島県会津地方に伝承される「会津大念佛」の実態の中間報告である。現在この念佛組織は、「会津大念佛攝取講」と呼ばれ、若松市の融通寺(浄土宗)が、その管理指導にあたると共に、講結成(明治三十三年)以来、代々「総長」職を務めている。しかし、実際には、部落単位からなる講が、念佛行事の運営を自主的に行っているのが現状である。従つて、各講は「大世活人」「中世活人」「常世活人」と呼ばれる独自のリーダーをもつていて、

ところで、この「念佛攝取講」は同時に、これとは別の組織体をもっている。それは、昭和三七年に、この念佛団が喜多方

市の「無形文化財」に指定されることにより、「会津大念佛」が新たに発足したことである。しかし、制度上では、このように二重構造をもちらながら、現実には、「会員」はほとんど「講員」によって構成されており、少くとも講員（会員）のレベルでは、これは意識されていない。

さて、講員はすべて老齢の男女からなり、そのほとんどが、家業から解放された、いわば「隠居役」である。入講は、本人の希望により、その組の大世話人から総長に報告され、認められれば、正式の講員になる。次に、現在の念佛団の規模であるが、「福島県史」の報告によれば、昭和三十五年頃には全部で二三組、四七〇名ということである。しかし、現在の講及び正式講員は、わずかに五組、百名程度であり、これは、昭和四六年以来ほぼ定着した数字である。このように、ここ十七・八年間ににおける組織の激減は、驚くべきものであるが、それには、現在の講員たちが一致して語るように、いわゆる後継者不足という最も一般的の原因もさることながら、私は明治以来、この念佛諸の辿った過程からみて、何よりもリーダーシップの稀薄化という点が問題にされねばならぬと思う。なぜなら、前の原因も、この念佛講に限っては、必然的にこの理由の中に含まれる部分が多いと思えるからである。従って、今日「会津大念佛」という場合、その範囲は北方部の一部、喜多方市周辺に限られてくれる。

さて、各講の年間の主な念佛行事は、その開催時期の相違だけで、ほとんど共通している。それは、各組の念佛団は、互に

他組の行事に参加するという、いわば念佛による相互交流が、「攝取講」の基調になっているからである。これらの行事は、その性格から二つに大別される。一つは、春秋二回の融通寺で行なわれる「修行会」であり、これは、各組の全講員が一同に集まつて、総長を導師とする文字通り念佛式の修行的性格をもつ。他は、「道場念佛」といい、各組が年一回、主に所属の檀那寺（道場」と称す）で催すものであり、「攝取講」の最も重要な行事である。これいわば例会的なもの外に、随意に行なわれる念佛行事もいくつかある。

ところで、知られているように、「会津大念佛」は、その形の上からみれば、前半の「回行勤行」と、後半の「念佛踊り」という二面性を備えている。これが従来、この念佛にそれぞれ「信仰」と「芸能」という性格づけがなされた所以である。特に、前半の本堂内で行なわれる「念佛行儀式」は、講結成以前から、歴代の融通寺住職の教化策で、かなり淨土宗の教義色が濃いものであり、また形式的にも整然としたものである。しかし、私は、前半部はもちろん、後半の踊りにおいても、その根本にやはり信仰的要素を見落してはならぬと思うのである。それは単に、踊りに用いられる太鼓の撃にこめられた「宗教的な願い」からだけでなく、実際に、講員たちの意識から、こうした区分けを探ることは極めて困難であり、また、この念佛が常に、これら両者を兼行してきたという歴史的事実からも窺えることである。

なお、「会津大念佛」の実際の行事の詳細は、『福島県史』第

二三巻を参照されたい。現行の形態は、ほどその報告に共通している。

国学者道家大門の神社および図書館設立運動

福 田 篤 二

旧津山藩士道家大門（一八三〇—一八九〇）は、平田鍊胤に学び、安藤野雁・草鹿祇宣隆・富岡鉄斎らと交友のあった国学者である。国典や有職故実にくわしく、祝詞文に巧みで、万葉調歌人としては備前の平賀元義に比肩するといわれる。神仏判然令には、作州各地をめぐって神仏を分離し、勢いのむくところ、廢仏毀釈にまで及び、また、神道研究会を興して門人を指導し、津山近辺の多くの神職を有成している。戸長などをつとめて地方の声望家であったが、また一方、奇行をもつて知られ、奇人ぶりを示すいろいろな逸話が伝えられている。

大門は、明治初期において、作州に神社および神社図書館の設立運動をすすめており、前者については、先年日本宗教学会でその祭神をめぐる特殊事情を述べさせてもらったのであるが、ここでは、後者をもあわせて、地方の国学者による思想および文化の運動として、その全貌を明らかにしてみたい。

作州津山藩は、徳川親藩であったため、幕末の勤皇運動においては、井汲唯一・鞍懸吉寅らを除いてあまり見るべきものはない。鞍懸吉寅については芳賀登教授の研究があるが、このこ

ろ、津山城下の有志士民を結集して道家大門を中心とする勤王同盟なるものが作られていたことは、知られていない。大門はこの勤王同盟をひきいて、津山城下から程遠からぬ院庄の地に太平記所載の児島高徳表忠の遺蹟があるのを顕影し、維新の潮流を建武の中興に求めて作州人士の心のよりどころとしてここに神社を造営することを建議した。明治新政府による楠社造営と同じ趣旨であろう。藩主を経て朝裁くだり、後醍醐天皇と児島高徳を祀る作楽神社の創建がきまるや、大門は作事奉行として宮造営のことについたり、またみずから祠官となつて神傍に住み、生涯を神明に奉仕している。作楽神社は、のち県社に列せられ、大戦末期には津山出身の平沼駿一郎らの努力で社地を拡張し官社昇格運動がすすめられたが、実現しないまま終戦を迎えた。現在、作州の史蹟として観光的にも重視せられている。

美作一の宮は、もと国幣中社であった中山神社であるが、大門は、作楽神社に奉職するに先立ち、中山神社の祢宜を拝命している。中山神社の祭神は、國家管理時代は金山彦命とされ、社伝は鏡作神としているが、大門は吉備津彦命説を採り、備前一の宮吉備津彦神社、備中一の宮吉備津神社、備後一の宮吉備津神社の三社と同一系統のものとしている。大門は、この中山神社を作州の文化センターとしようと考えて、ここに図書館を設立することを企てている。近世国学者による図書館設立運動については、落合重信氏や黒木努氏によつて研究されているが、江戸中期ごろからつぎつぎに計画せられた国学者の神社文庫に触発されて、大門のこの企画となつたものと思われる。大門は

「中山神社奉納文庫勧進」なる一文を草して有志に呼びかけ、蔵書また淨財の寄付を始めた。神典はいうにおよばず、国典・漢籍・医書など内外の典籍をひろくあつめて保管し、研究者の利用の便に供しようといふのである。名は文庫であるが、神社図書館と呼んでよからう。これが実現の暁には、明治の地方文化の向上に益するところ大きかったであろうが、残念ながら餅に終つてしまい、津山に図書館ができるのは、後年、内村鑑三門下の森本慶三の創設した津山基督教図書館を待つことになる。大門が作楽神社の社務に没頭するあまり、この面にまでは力が及ばなかつたのである。

大門のまいた種子は、院庄作楽神社として結実し、これだけでも大きな事業であるが、不成功に終つたとはいえ、明治初年に、片田舎の津山近在に神社図書館を設立しようとした意欲は、高く評価してよからうと思うのである。

「三宝の理」の特異性

望月一憲

『法華義疏』については、夙に花山信勝博士に精密にして正確な研究調査があり、殊に旧版の岩波文庫校訳本には著者独自の文と認められるものを特に抜き出して下段に原漢文をもつて明示している。ところが、その中でも唯だ一つ指摘し渡れていた著者独自の特殊用語——それがここに取り上げる「三宝理」

の三字である。

これは御物本『法華義疏』第四卷の一「二五行目」に

誇罪報重^{ルルナ・シ・ヨウ・シ・ウ・シ・ウ}、經則^{ルル・シ・ツ}三宝理^{ルル・ミ・リ}、永絕^{ルル・ヨウ・ツ}、故^{ルル・ヨウ・ツ}於^{ルル・ヨウ}疏^ス、^ス也^ス。

として出てくるが、これは『義疏』が本義とした中国の学僧法雲の『法華義記』には

遂^ル不斷^{ラバ}三宝之種^{ミ・リ}、故^ル所^ル以^ル罪^シ重^シ也^ス。

として「三宝之種」となつてゐる。

「三宝之種」という言葉は、『淨土三部經』にも出でてくる普通の仏教用語であつて、『法華義疏』と同一著者であると認定せられる『維摩義疏』にも「念報仏恩不斷三宝」という經文を解釈して「不斷三宝之種」「令長三宝之種」という表現を用いている。

しかるに、『法華義疏』の著者は、本義の「三宝の種」をわざわざここだけ「三宝の理」と書き改めているのである。しかも、それはここ一カ所だけである。管見の及ぶところ、他にこの語あるを見ない。まわしく天下一合の特殊用語である。

しかばば、著者は如何なる意図をもつてこの「三宝理」という三字の特異な用語を創造したのであるか。この「理」は恐らくは「事」に対する「理」である。理と事と、相対して哲学することは當時の常識であり、『法華經』はまさに事理円融の世界を所期したものであるから、これは「三宝」をもつて法華弘道の要点なりと新しく看破している著者独自の釈義の片鱗の現れであり、同時にこれは著者独自の新しい見識の骨髄を示したものといふことができる。

すなわち、著者は、この理を「憲法十七条」においてその第二条全部をあげて具体的に明示し、また、その遺言においてこの理この法を永く伝うべしと指示しているのである。

「憲法十七条」の筆作者は即ち『法華義疏』の著者たること、さきに拙論「法華義疏と憲法十七条との関係」(四三・一〇・

六、日本宗教学会発表、『総合歴史研究』三ノ一・二)において論断したところであるが、「憲法十七条」は、その巻頭の第一条に「事と理と自から通ず」る「和」の大理想を掲げ、すぐそれをうけて第二条にその「理」を「尊敬三宝云々」として明示しているのである。

そして、『法華義疏』の著者はまさしく聖徳太子なること、これまた拙論「法華義疏の著者設定」(三六・一・二)、『聖徳太子論集』所収)において論断したところであるが、その聖徳太子は、臨終に当たつて、田村皇子に告げていう、
財物易^{シテ}亡^ル而不^可永^保。但^シ三宝之法不^可絶^ル而^可永^保。
故^シ以^テ龍藏寺付^シ汝[。]宣^シ承^カ而^可永^傳三宝之法[。]者[。]

と。「理」とは理法の理であるから、まさに「法」であるが、この「三宝の法」をこそ永く伝うべしといわれるのである。

なお、これは遙か海を隔てて中国の学僧天台大師の『法華經解』と相対するものであり、また、六百年後に、わが鎌倉時代の法然・親鸞・日蓮の三傑僧によって、この「三宝の理」はそれが南無仏・南無僧・南無法として深化し発展しめられ、ついに日本仏教として花開くにいたつてるのである。
すなわち、この「三宝理」なる特殊用語は、東西に、古今、

光り輝く特殊要語となつてゐるのである。聖徳太子の燐眼を見識とは、長く史上に記録されるべきを思う。

西行の仏教への態度

高木きよ子

従来の西行研究にみられる西行の宗教については、解釈についての傾向がみられる。その一つは、仏教の僧としての西行を高く評価しているものである。これらは、西行歿後作られた西行伝に描かれてゐるような理想像を、実像ではないしながらも、それと同じようすぐれた修行僧西行を描き出している。これに対し五来重氏は、西行を高野聖であったとされている。山野に隠遁し遊行していた西行の行動は、遊行と勧進と業とする聖の行動であり、高野山を拠点にした高野型であったという説である。この二つの西行觀は、それぞれ西行の宗教の特質をとらえているものであるが、そこに何か割切つてしまふものがあるようすうに思う。それが私の提出したい問題である。

西行の五十年の出家生活の中、史的に跡づけ得るのはかなり限られて居る。しかも西行の残した歌二千余首は、その生活と心情を伝えてゐる。その中には西行の宗教意識や宗教的態度がうかがえるもののが数多くある。それらから一つの西行像を描き出してゆくと先述した西行像とはかなり異なるものができ上るのでないかと思う。そこで先述の二つの西行像——高徳の僧

である西行と高野聖である西行について二、三の例から考察してみたい。

まず、「明惠上人伝」に、西行が年老いた明惠に歌道について語ったという個所がある。それによると、歌は如来の真の形の體であり、歌を作ることは真言を唱えていると同じである云々、

ということがかかれり居り、それは、西行の真言密教の究極的境地を把握しえた心境をあらわしているという説がある。この「明惠上人伝」の内容がどれほど信頼できるものであるかは一應別としても、西行の歌をすむと、それほどの悟得の境地をよんだものの数はあまり多いわけではない。自然の中にはあってそれと不二一体となつたというより、なお自然との対決が多く詠ぜられているようと思う。したがつてここにいささか割り切れない点が残るのである。西行は仏教に関する歌もよんでも居るが、それらの大半は、形式的・儀礼的な要素が目立ち、とくに仏教信仰の深さを表わしているものとも思えない。その中で晩年の作とされる「地獄絵を見て」という連作が人間の卒直な驚き、苦惱を表わして居るが、しかしそういう苦惱を克服しえた不動の精神面はみえない。

次に五来氏の高野聖説は極めて示唆に富むものであるが、西行の高野聖としての言動がどこまでたしかに裏付けられるかといふことは少しく疑問がないわけでもない。その一つは晩年の東大寺勧進のための東北の旅が果して高野聖としての行動であったのか、ということであり、今一つは、晩年の西行が「高野に住みつかれ、伊勢へ移住したことの意味は何か、と

いうことである。この時点では西行はもはや高野山に見切りをつけたものと思われるが、その原因は伝えられるような平安末期の戦禍からのがれるためだけだったのだろうか。晩年になつて高野山を下りたというところに何か別の要素があるのではないかと思われるが、私は、これを、西行の最後の仕事である伊勢神宮に奉納した自歌合と何か関係があるのでないかと推測している。

以上は極めて断体的な例証にすぎないが西行が残した歌によつて西行像を描いてみると、そこに西行の人間の二重性がみられるのではないかと思う。それは建前としての西行と本意としての西行である。建前としての西行は、真言宗の僧として、あるいは高野聖として宗教的言動をとるが、本意の西行は、自然の中に自由に身をおき、そこに融合することを目標としながら実は絶えず世俗的自己とたたかっていたのではないかということである。

神宮奉仕初期イソベ氏の性格

鎌田純一

伊勢国度会郡地方に居住し、神宮鎮座とともに、その伊勢の神宮に奉仕したイソベ氏（のちの内宮神宜家荒木田氏、外宮神宜家度会氏は本来一つで、このイソベ氏より出たものとみられる）は、本来どのような職を主とした氏族であったのか。それ

はその居住地、またそのイソベとの呼称より、海上氏族、漁業を主なる生活手段とした氏族とみられている。それは確かであろう。しかし、それはいつまでもそうであったのか。ことに、その奉仕した神宮の基礎確立期（一応これを天武天皇御宇、またその少しくあとまでとして見る）にも、やはりその漁民的性格を有していたのであろうか。これは、神宮の性格、また神宮史研究上みておかねばならぬ重要な問題であると考える。そこで、そのイソベ氏の信仰を、『皇太神宮儀式帳』管度会郡神社事を一つの手がかりとして追究、それを分析して、神宮基礎確立期前後におけるイソベ氏の性格をみてみたい。

そこで、前提として記紀を見るに、そこには海上氏族としてアマ（海人、海、海部、海女、海士、海郎）がみられる。もぐり作業を主として、貝・海藻等を採取し、また漁撈・航海に従事したそれであるが、記紀によるとそれらアマ族のうち筑前国の大アヅミ氏が有力で、のちにその一族は陸地奥深くまで入ったようによられる。そのアマ族の一つとしてイソベ氏はみてよいのか。応神記の記事より、そのように解釈が出来るが、『和名抄』の郷名のなかに、イソベの呼称が海辺の地のみでなく、陸地深くにあるのをみると、これもそのアマ族の大アヅミ氏と同様とみてよいものかともみられる。それはそれとして、これら海上氏族の神社信仰は農耕氏族に対して如何なる特色を持ついるのだろうか。これを、古典にまた現代まで漁民のあいだに継承されるところよりみるに、(1)『祝日本紀』所引『日本後紀』天長九年五月記事、『続日本後紀』承和七年九月記事にみられ

る三島神、阿波神、伊古奈比咩神の場合の如く、互いに隣接の神を夫婦神または親子神として関連させてみる信仰、(2)『日本後紀』延暦十八年五月記事にみられる隱岐國比奈麻治比売神の場合の如く、航海上の目標神としての信仰などがみられる。このようないずれも海上氏族的信仰をイソベ氏は持ち統けているであろうか。『皇太神宮儀式帳』管度会郡神社事のなかに記される諸社は、神宮鎮座前後よりその基礎確立期に、その付近に勢力をもつていたイソベ氏によって奉斎されていた神社とみて間違いはないであろう。それらの神社は、この『儀式帳』をみると、一つの体系・連関をもつてみられている。一つの血縁ではないが、広い地域にわたる神社が、いくつかの系譜關係で結び得ること、他地方に滅多にみられるところではない。それで、その神系譜をみると、(1)水神信仰、(2)国生神すなわち土地神信仰、(3)大歳神信仰、(4)スバル信仰が大きな位置を占めていることがみられる。ことに水神信仰である。このようによると、そのイソベ氏の信仰はもはや漁民的信仰というより農民的信仰ということが云えよう。(4)のスバル信仰は二十八宿の一つ、雄牛座に関する神で、これは、それらの神々を系譜的に結びつけるところ、また朝熊神を航海目標神としたかとみられる名残りをみせるところともに、漁民的信仰の一つとみるべきかとみられるが、全体として農耕民的信仰が遙かに有力にみられ、神宮奉仕初期イソベ氏は、イソベ氏とは称するものの海上氏族、漁民的性格はもはや無くし、農耕氏族としての性格を有力にもつていたとみられるのである。

奄美の神社祭祀

宇野正人

外来宗教である奄美諸島の神社祭祀については、あまり言及されていない。われわれは奄美諸島の神社誌を作成すべく、調查をおこなっているのであるが、本発表は、その中で徳之島町の神社群をとりあげ、その実態を明らかにすることを意図としている。中間発表である。

徳之島は鹿児島県大島郡天城町・伊仙町・徳之島町の三町に行政区画されおり、今回の対象となつた徳之島町は島の東半分を形成している。この徳之島町は現在、人口四、八一三世帯一五、四五人であり、二八区の行政区画にわかれている。その中の神社群としては、轟木一テラ、花徳一菅原神社、下久志一水神サン、井之川一八幡神社・蛭子神社、徳和瀬一白峯神社、亀徳一秋津神社、亀津一高千穂神社(菅原神社と松原神社とを合祀)・徳之島町護國神社・秋葉神社・コンピラサマ、白井一美代豊増の計八区に一二社が祀られている。

まず、今回得られた資料の中から本発表に関係ある年譜を列挙しておこう。

宝永七年(一七一〇)亀津村大名当山へ弁財天堂を建立。

△秋葉神社の所在地▽
文化元年(一八〇四)亀津村に讃岐の金毘羅宮を勧請。△コンピラサマ▽

文政三年(一八二〇)徳和瀬村に觀音菩薩木像を安置。一村の祈願所とする。△白峯神社の所在地▽

文政年間コンピラサマの神体の墓石に文政年間の銘あり。安政二年(一八五五)神女祭祀を禁止。島中の神木屋を取り除く。

文久二年(一八六二)島内の巫女が浮説流言・呪符祈禱をなしたので、巫女二〇人を大島・沖永良部へ流島。

明治二年(一八六九)島詰官吏代官・谷村竜助が霧島神宮よりニニギノミコトを分靈して、亀津村・面繩村・阿布木名村△各間切に一社▽の三ヶ所に高千穂神社を創設。

明治三年(一八七〇)亀津村に全島共立亀津学校を設置。その時、全島の學問上達の祈願所として菅原神社を創設。同年、徳和瀬村の觀音堂を廃寺にする。△廃仏毀釈運動▽

明治五年(一八七二)寛文一〇年(一六七〇)建立の觀音堂、元文元年(一七三六)建立の安住寺(共に亀津村)が廃寺△廃仏毀釈運動▽となり、島民は神葬祭に一変する。

明治八年(一八七五)大島支厅長・川上東九郎が鹿児島の荒田神社より応神天皇を分靈して、井之川村・伊仙村・浅間村△各間切に一社▽に八幡神社を創設。

明治九年(一八七六)亀津村に一村の祈願所として、鹿児島の松原神社(祭神・島津貴久)から分靈し、松原神社を創設。

同社へ菅原神社を合祀。

明治一〇年（一八七七）高千穂神社に松原神社を合祀。

明治一一年（一八七八）徳和瀬村の觀音堂跡に白峯神社を創設。

明治三〇年（一八九七）亀津に日清戦争以後の英靈を祀る徳之島町護国神社を創設。

右に挙げた年によつて、徳之島町における神社群の歴史的概要是得られたと思われる。そこで、神社の実態に添つて三点の問題を考えて、徳之島町の神社の特色をみるとする。

(1)さて、徳之島町二八区のうち、神社の存在する区は八区であつたとは前述のとおりである。この分布の比率は、本土の状態と較べて、非常に低いものといふことができるであろう。また、現在徳之島町では、たとえば旧四月のムシアスビ、旧六月のシユキマ、旧八月の十五夜、旧九月のモチタボレや旧六月のハマオリ、旧八月のボンなどの、いわゆるムラやイエの共同体祭祀がおこなわれており、神社の有無にかかわらず、どの区でもさかんにおこなわれている。これらの共同体祭祀と神社の分布の比率の低いことが相関しているものと考えられよう。次に神社の祭日であるが、春か秋の彼岸に集中していることが特色となつてゐる。この祭日の決定は、共同体祭祀、特に先祖祭祀と相関している可能性がある。

(2)これら一二社のうち、神社本庁に所属している神社は高千穂神社と白峯神社との二社である。当然のことながら、その二社には神社本庁の神職の資格を有している人が神職となつてゐる。それ以外の神社については区長もしくはムラの中で代々カシヌシとよばれている家の人々が祭祀の中心となつてゐる場合が多い。そして、神職や区長が中心となつてゐる神社とカシヌシが中心となつてゐる神社とには、その祭神に差異がある。すなわち、前者の祭神は本土より勧請してきたものであることが明らかである。が、後者の場合は、その土地独自の祭神を有している。

(3)最後に神社の歴史や祭祀の形態からみると、高千穂神社に代表されるような神社群（三社）と、それ以外の神社群（九社）に大別することができる。さらに後者は、ノロ発祀と結びついた神社（三社）、土着の信仰と結びついた神社（四社）、廃寺跡に設立された神社（二社）の三分類が可能である。

峙と山嶽信仰

児玉允

峙神や、その祭祀については、大場磐雄氏直良信夫氏など諸先学によつて優れた論考がなされている。ここでは、峙が我国の山嶽靈場の成立に關して重要な機能を果してゐたと思われるので、一例を提示し鄙見を加えてみたい。

木曾御嶽は雄大な山容をもつ靈場として、また、今尚盛んなる信仰の山として周知のところである。この御嶽には多くの遙拝所が存在し多くの峙が含まれている。中でも「古来四門と申

候て鳥居御座候、東は中山道岩郷村神戸、西は飛州境長峰峠、南は美濃、信濃境三浦山、北は中山道藪原鳥居峠（武居家記録）とある。これらが、古くから著名である。この四門の一、鳥居峠をとりあげるのであるが、ここは『三代実録』に「令下、美濃信濃国、以県坂上峠為国境」とある県坂に当つてゐる。ここは鳥居峠は国界と同時に、狭くは麓の奈良井村と藪原村の境であり、両村の塞の神を祀る場所であった。それは奈良井村の氏神である鎮神社は鳥居峠の頂上に中原権頭兼氏を祀つたのを創始とし、その後、元和年間に流行したスクミという病氣を鎮める為に經津主命を勧請し祀つたとの伝承からも推定できる。またこの神社の祭礼は、疫病などの災を起す荒靈を鎮め、送る御靈会と解され（木曾檜川村の民俗）それらの惡靈を鎮める場所として鎮神社が成立していることが知られる。即ち、鎮神社の祀られた鳥居峠は村内に災を起す荒靈を集め鎮め浄化する場所であった。また、同時に村民の祖靈を祀る場でもあつた。それは鳥居峠の奈良井村側に本沢と呼ばれる地があり、それは「ほうむり沢」であるとの伝承（木曾氏と武田氏の合戦の折、死者を葬つたという）がある。また、山中には正徳元年をはじめ数基の詣墓が建てられているし『俗一隅』に「七月二十六日、是夜土俗月の出に三尊の影向を拌せんと鳥居の嶺に赴く」とあり、その二十六夜様と称する石像が祀られ近年まで待行事が行なわれていたことなどから推定されよう。この様に鳥居峠は荒靈を集め、また麓に葬つた死者の靈を祀る場所としてあつたのである。この祭祀の形態はこの地に伝承される「義仲

の逆さ柳」に求められる。各地の林立伝説と同様に、その成立は「いこま山、手向は是や木のもとにいはくらうちて神たてけり」（堀川院御時百首和歌）や「ちはやぶる神の御坂に幣奉り斎ふ命は母父がため」（万葉集）の如く幣や常磐木を手向て祭祀を営んだところにあると想像される。そうして古代に峠で手向けを行つたのも祖靈に対する祭祀ではなかつたかと推定される。ところで、こうした麓の祖靈祭祀の場としての鳥居峠が御獄の四門の一つ遙拝所として成立するのは、我国の靈魂觀念によると考えられる。即ち墓地で祀られた死靈は子孫の種々の供養によつてしだいに淨められ、だんだんと昇華し、合せて高い所に留まるという靈魂昇華の觀念の表出と考えられる。例えば、山形県庄内地方に見られる「モリの山」信仰に、死者の靈は「モリの山」に行って住み、そこで供養が當まれ、何年もするとその靈はより高い山としての鳥海山や月山にのぼるという伝承がある。同様に鳥居峠の麓に葬られた死者の靈魂は峠の頂で鎮魂や浄化の祭祀が行なわれ、それによつて昇華し、また一段と高い聖なる場所、御獄へと昇つてゆく。即ち、死者の靈を祭ると同時に、より聖なる所へ死者の靈を送つてやる場所として鳥居峠はあつたと解されるのである。

以上、御獄と鳥居峠の関係から峠の機能の一端を見たのであるが、こうした機能をもつ峠や神奈山と呼ばれる如き小高い山が本来の山獄信仰の起つた地であり、逆にその中心となつた御嶽の如きは、山嶽信仰の中央集権化した姿であるといえよう。こうした論考は多くの事例を必要とするが、ほんの一例を提示

したのみで後にゆずりたい。

カミサン的職能者に関する一考察

佐藤憲昭

岩手県釜石市周辺には、神憑り的状態になりながら、依頼者の欲求を充足させている民間職能者が存在している。彼女たちは、超自然的存在と直接交流をすることができる職能者であるから、シャーマン的職能者の枠に入れることができる。当該地域住民は、これらの職能者を「カミサン」「オガミヤ」「センセイ」などと呼び、盲目の巫女に関しては「イダッコ」と呼んでいる。本稿では、総称して「カミサン的職能者」と呼ぶことにしたい。

従来、この国のシャーマニズム研究の分野の中では、特に「依頼者の実態」に関する分野が稀薄であった。そこで、本稿では、この点をカバーすべく、依頼者の実態を報告することにしたい。この調査は、現在継続中のものであるから、中間報告であることをお断りしておきたい。

さて、筆者の調査地である釜石市（釜石地区を中心として、鶴住居地区、栗橋地区、甲子地区、唐丹地区と、都合五つの地区から成る）の釜石地区には、現役のカミサン的職能者が八人（男三人、女五人）存住している。このうちの一人、C・M.（女、七十歳）の作成した『依頼者名簿』から、依頼者の実態

を報告したい。

昭和五十一年八月一日から昭和五十二年七月三十一日までの一年間に、C・M.のもとを訪れた依頼者は、二三九二人（男・二九一人、女・四一三人、不明一五八八人）であった。

ところで、右の依頼者数を見る場合に、注意を要する点が二つある。第一点は、延人数である、ということであり、第二点は、その内訳が、本人による直接依頼者数（一六六一人）、代理人による依頼者数（五〇八人）、不明（一二二人）となつていて、ということである。以上の二点に留意した上で、依頼内容を見ていくことにしたい。

(一) 依頼要件の中では「病気に関する事と（四七・七%）」が圧倒的に多い。以下順に「身の上（一一・三%）」「心願満足（一〇・七%）」とづづく。ところで、C・M.の場合には「地鎮祭」や「葬儀後の祓い」といった依頼は全くない。このことは、C・M.が直接話法（第一人称）で神意を伝達するという極めて靈媒的性格が強いことに、対応しているといえよう。

(二) 月平均の依頼者数は、一九一人である。この人数は、他のカミサン的職能者と異なり、不特定多数を相手に、靈的存在との直接交流という能力にのみ依存しているものである。

(三) 依頼者を年齢別に見ると、四十代（一九・五%）が最も多い。特徴のある依頼要件を世代別に見ると、二十代では「縁談・進学・就職」に関するものが高率を占め、四十代では「身の上」であり、六十代では「ホトケオロシ」となっている。

(四) 依頼者の増減は、例えば「大漁祈願」は八月をピークとし、

「進学」は二月をピークとするように、季節とも深いかかわりがあることがあることがわかる。

(5) C・M・の居住地を中心として、そこから距離が遠くなるにつれて、依頼者の数は、どのように変化をしていくのか、という点を見ると、一定の距離をおいた地域の人達が多く来ることがわかる。例えば、「身の上」のことで依頼に来る人達が最も多い地域は、三キロメートルから十キロメートルの間の地域である。近からず遠からずの距離にある地域だといえよう。

紙巾の関係から、詳しい分析はできないが、これによって、依頼者の実態をある程度まで把握することができるのではないかと考える。

現代都市家族における先祖祭祀

孝 本 貢

今日の家族動態は直系制家族から夫婦制家族への過渡期である。家族理念としては夫婦制家族理念が侵透している。先祖祭祀を支えていたのは直系制家族形態を維持していた家である。家は家産を超世代的に保持し、また先祖は家の繁栄を加護するものとして観念されていた。家制度が瓦解していくことは、家先祖祭祀にも変容をもたらすといえる。現代都市家族を事例にとり、その変容の方向を検討することにしたい。

先祖祭祀は仏壇と墓を礼拝施設とし、かつそれを前提条件と

して営まれている。仏壇に安置されている位牌と同様に、墓も先祖靈の依代として意味付与されている。墓に戒名、俗名などを刻み込むことは、位牌と同様に家族の中での系譜を具現するとともに、子孫と死者との一体感を醸成するものである。また墓地が一定の土地に固定性を持つたことから、子孫にとって生活の精神的拠点となりうる。

今日人口集中化の著しい都市において、墓地不足が問題となっている。都市に新たに墓地を設けた要因として次のように考えることができる。

(1) 当該家族が墓地を保持していないく、その必要に迫られたいた。

(1) 当該家族で祭祀すべき遺骨などをかかえており、その埋葬地として求めた。

(2) 当該家族で葬式経験はないが、将来に備えて求めた。

(2) 当該家族の墓地は保持していたが、その祭祀執行が困難な条件に置かれていたか、その他何らかの問題があり、新たに墓地を設ける必要に迫られていた。

(1) の場合には都市においての夫婦家族の増大と符合するものである。しかし、(2)の場合には、論理的にはそれとは係りがない。むしろ郷里との断絶を意味する。それは都市を新たな家郷とみなした帰結といえるであろう。

岡山県倉敷市において、昭和四六年に造成された倉敷市営中央公園墓地の永代使用権を取得した三十五家族の調査を行なった。その結果、(1)～(1)の事例が一五家族、(1)～(2)の事例が二家

族、(2)の事例が一八家族である。(2)の事例が最も多いことは注目に値する。(2)の事例のうち一三家族は、「遠隔地で墓参が困難であるためにこちらに墓地を移した」と回答している。また倉敷市へ定住予定の家族が三〇家族あり、近接市への移転予定が三家族、未定が二家族である。そして「こちらに跡取りが家を構えているので、こちらに墓地を持つ方がよいと思いついた」という答えに窺えるように、移住地である倉敷市を新たな郷土として認知し、生活の精神的拠点の象徴として墓地移転が行なわれたといえよう。

墓地への被祭祀者が祖父母までの二親等までであるのが二九家族ある。それ以上の系譜関係者を「先祖代々」として集合的に埋葬している家族が六家族ある。この六家族を含めて、倉敷市へ転入する以前の世代の者を祭祀しているのが一一家族である。しかし当該家族の世代経過が三代以上にもかかわらず、近親者のみを祭祀している家族も三家族ある。仏壇の安置については、母が別居している場合、全て母の所で安置している。この事例は三家族である。

以上のことから、都市に新たに墓地を設けることは、都市が

生活の精神的拠点の象徴になつていることを示している。そ

祭祀を追憶の中にある者のみに限定している家族も少數ある。さらに意識調査において、先祖を近親者、夫方、妻方をとわざ血縁の近い人と答えた者、また仏壇や位牌を継ぐのはその意志を持っている子供と答えた者がそれぞれ三〇%近くある。そこで都市家族の先祖祭祀は追憶の中にある者のみに限定される傾

向が窺える。都市に墓地を設けることによって祭祀が永続的に営まれることを希求していることと、その被祭祀者は追憶の枠内で、しかも祭祀者は任意であつてよいという意識とが併存しているといえよう。

沖縄・与那国島比川の他界觀

伊藤 良吉

(一) 比川の他界伝承

比川は与那国島の南端に位置し、東方と南方が海になり、北方と西方は原野や山が展開する。この中央に人間の住む集落や耕地がある。比川の世界観によれば、生人は集落と耕地に、死人は原野に、神は山・海・天上・地下に帰属し、それぞれ人の世界、靈の世界、神の世界といつてゐる。

他界をいうヌンカの原意はよくわからない。人によつて解釈が異なり、暢気な社会とも野の世界ともいう。おそらく、又(野)ン(の)カ(箇所)、つまり、野の座(住む所)のいいであらう。

他界の拠点は墓地である。墓地は洞窟墓と石積墓・亀甲墓・土盛墓の二ヶ所にあつて、前者が山に、後者が耕地に對してい。葬法では流葬が最良の方法であると古老は語るが、この事例を見出すことはできない。但し、△南▽(民俗方位。自然方位の南西)の海の彼方に祖島である南の島・南の与那国がある。

と信じられていることからすれば、理念としては肯定できる。

このようにみると、他界は単に原野を指すとのみはいえなくな

る。

墓星（七曲の螺旋を辿ることのできる星座）や地を這う星

（天空の低い処を這うようにして流れる星）は不吉な星とされ、これをみれば不幸が見舞うといわれている。天空そのものが他界ではなく、七曲の螺旋の彼方、地を這う星によって表象化される（地平）に他界があるとみているのであろう。そして、そこが地方にあって（野）の世界である。

他界である（野）には後生の入口がある。後生の入口と呼ばれる場所はサンカの家の中にも二ヶ所ある。裏二番座の裏口に通じる仮檀の側面と表一番座から上座へ通じる表一番座と表二番座の間である。前者は個人祭祀の折に靈が去来するのに対し、後者は葬式や盆などムラ社会、親族の祭祀に際して去来するとみられ、サンカとスンカの間には裏座—野—個人、表座—墓—社会という象徴的三元論を見出すことができる。

常人の靈、つまりサンカに位牌祭祀者のいる靈は後生の入口の通行が許され、そうでない靈はそれが許されない。後者は魔物といわれる。魔物は位牌祭祀者を求めてサンカを彷徨する。丁字路や空屋敷は魔物が潜むのに恰好の場所である。生児の魂を盜もうとやつてくる魔物もいる。サンカの住人にとって全く油断ができない。そこで魔物を除く呪物が用意される。

諸靈はあくまでサンカに帰属しなければならない。系譜によつてサンカと関わりをもつ靈ですら平時はサンカに迎え入れら

れることはない。

(2) 比川の他界観

比川の人びとは人間の世界、靈の世界、神の世界という不可視の世界を地理的空間上に表象させ、それを生活の基盤に据えている。

三つの世界の地理的境界は互いに重なり合って、洞窟、墓、拝所が境いの象徴になる。三つの世界は相通するとはいえ、そこには計り知れない程の深い溝があり、これを渡るには靈の世界における七曲の螺旋や神の世界における白布を張った神の道が必要であった。三つの世界は人間の世界が（家）を通し双方的観察である同世代の姻族・二世代目の婿族と、靈の世界が（墓）（仮檀）を通じて単系的な父系血族と、神の世界が（拝所）を通して選系的な拝所集団によって、また靈的関係においてはそれぞれ、嫁、巫女、司によって（住みわけ）られているともいえる。

三つの世界は人→靈→神という靈変換の一元論的系譜的世界ではなく、互酬的ではあるがそれぞれに独立した系であるとみられている。三つの世界を（住みわけ）る論理の背景には自らを自然界の一員とみる思考があるようと思われる。獸類、鳥類、魚類、樹木は靈や神に対応し、自然、人間の変異に際し、人間は（料理）に変形することによつて、それら動植物の助けを借りなければならなかつたのである。

（注1）伊藤良吉、一九七五「女と家—沖縄・与那国島の家の神祭祀をめぐって」『名古屋民俗』十二、三頁。

(注2) 池間栄三、一九七二『与那国の歴史』琉球新報社、三二頁。

(注3) 伊藤良吉、一九七六「沖縄・与那国島における水の神信仰について」『南島史学』八、三三頁。

(注4) 伊藤前掲(註1)、二一三頁。

(注5) 伊藤良吉、一九七七「料理の構造—沖縄・与那国島比川における料理のシンボリズム」『民族学研究』四二一、六三—六四頁。

喜界島における宗教変動

藤井正雄

本稿は、昭和五〇・五二年度の九学会連合奄美調査の一部である。先きに九学会連合で奄美調査が昭和三十年に行なわれたが、その際に小口偉一教授の調査した城久部落の宗派構成は、二十年の歳月の間に、図のような変化がみられた。昭和三十年当時の六一戸は、絶家八戸、島内および大阪などへの移転八戸があつて二〇戸が自然消滅したが、新たに四戸を加え現在四五戸、うち三一戸がサトウキビ・モノカルチャーア化した農家である。

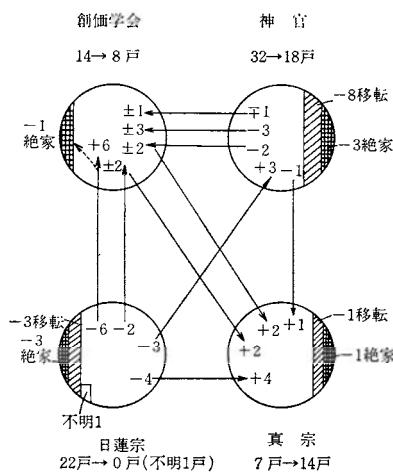
明治二年の廢仏棄釈によつて、天保二年建設の真言宗正江寺が廢寺され、かわつて神官と呼称する神主による神葬祭が、葬儀につづく一・三・七・十三・二十五・三十三年祭と仏教の葬

祭仏事をそのまま踏襲した形で行なわれた。仏教が再び布教するには明治三七年で、浄土真宗本願寺派の浄真寺が信徒の浄財によつて湾に建立されるのは大正九年のことである。明治四一年キリスト教の伝道開始、大正四年の天理教の布教につづき、

日蓮宗は大正十四年に布教を開始、阿伝に七寺を建立した。

このような歴史的状況を反映して、城久においては既成ないし葬式神道の基礎に、布教を展開した真宗・日蓮宗が浸透し、さらに戦後には法嗣を欠いた日蓮宗の消滅と創価学会の進出が加わるという宗教状況が現出したのであつた。神官は仏教の葬送習俗をそのまま踏襲していたことから、葬式を契機に真宗や日蓮宗への転宗を容易としたが、日蓮宗の消滅は教義上同系といふ認識のもとに創価学会へのストレートな移行はみられず、

城久における宗派間の移動



創価学会の強引な折合はかえつて部落内に問題をもち込んだ。しかし、諸宗教の競合・共存を可能ならしめたのは、城久の社会構造上の変化である。農家三一戸の一戸当りの経営面積は一三七アールで、最高は六四九・二アール、最低三アール、

三〇〇アール台四戸、二〇〇アール台五戸、一〇〇アール台十

二戸、一〇アール台九戸で、強力な地主層がなく土地の細分化によって、本、分家の支配関係はみられなかつた。城久における

親族関係は、婚礼の場で父方のオジ、オバと母方のオジ、オバも甥姪に対して果す権利・義務は同等で、ハロウジとよばれる双系的ないし多系的親族集団を構成している。独立する三戸を除き、系譜的繋がりの上に城久は二分されるが、意識の上で部落はすべて親類であり、親族の規制は弱く、むしろ近隣関係が強調されているという状況にあつた。

しかし、昭和三十年に電灯がともり、三四年の生和精糖株式会社の設立に加え、三八・四一年の二度にわたる発電設備の増設は、精糖を機械化し、サトウキビ・モノカルチュアの農業構造改善事業を着手せしめた。これまでハロウジや近隣関係によって組織されていた恒常的な組は、サトウキビの集荷量が機械の稼動能力によって規制されることによって、経営面積によって予想される生産量にあわせて毎年機械的に組かえが行なわれることになった。かくて加えて細生産の振興は農地の所有にかわる利潤をもたらし、また昭和四六年の地域集団電話の開通は機会あるごとに行なわれていた部落会合の機会を奪い、各戸を一層個別化し、強力な本・分家支配関係をもたない、弱体な

ハロウジの規制の一層の弱体化とともに、諸宗教の競合・受容を容易にさせたということができるであろう。

奄美におけるキリスト教の受容

安 齋 伸

先年、九学会連合による沖縄総合調査に宗教調査班の一員として参加し、沖縄におけるカトリック教の伝播と受容の様相を調査するうちに、その展開に奄美大島出身信徒が大きな役割を果していることを知り、奄美大島のキリスト教に興味を抱いた。幸い今回の九学会連合による奄美大島調査にも参加できたので、一九〇一等（明治24年）のカトリック教奄美渡米時の記録を蒐集し、奄美のカトリック受容に独特の地位を占める大熊笠利地区の現地調査を行ない、受容と定着の様相をどれほどか明らかにすることができた。

大熊の宣教はフランス人宣教師フェリエ神父によって始められたが、当時の部落の指導層に属する文家一門の入信に始まり、一八九三年（明治26年）には奄美大島で一千百名に及ぶ受洗者を出し、現在、大熊地区のみで五五世帯、二六九名の信者を擁した、これは大熊地区の全世帯、住民の二〇パーセントをこえ、また初期の入信者押家から大島宣教を統轄するコンベンツアル会の現押川管区長を出している。

笠利の宣教は大熊に遅れて教年後に邦人宣教師中村長八神父

によって宣教が開始され、萩原神父、ピオ神父などが教会の基礎を固め、昭和の迫害期、戦後の再開期を経て、現在笠利Ⅲ区では信者世帯が全世帯の約四割を旨めて定着し、笠利から現那覇教区長石神司教を始め、司祭、修道女を輩出している。

明治中期の奄美大島、特に大熊や笠利において、住民のかなりの数が外来宗教であるカトリック教を受容し、厳しい迫害にも屈せず、教会を地域社会に定着させ、聖職者を輩出して沖縄にまで影響を与えていたのは、どのような要因によるかは興味深い問題であるが、調査の結果、暫定的にいくつかの要因を指摘しておきたいと思う。

受容側の要因

(1)維新後 奄美大島は島津藩の支配から脱し、住民は解放感を抱いていたが、新政府の統治体制の確立までは時間を要し、人びとは新しい精神的統合理念と指導者を待望していた。特に大島在住の旧有力層は、新しい理念を模索し、これに依つて指導的地位の保持を願っていた。

(2)伝統的なノロの神事やユタの俗信に対して、人びとは精神的な煩わしさと怖れ、経済的負担を感じており、祟りの神からの解放を願つており、これに対し、仏教、神道などは大島に浸透、定着することに欠け、充分な働きかけを行つてはいなかつた。

(3)奄美大島の経済生活は窮乏しており、人びとは文明開化の機運は乗じて、生活の向上を計ろうとする願いが強かつた。

宣教側の要因

(1)確固たる宇宙観、世界観そして人生観の体系を持つたキリスト教理念を、偉容と風格を備えた外人宣教師が、邦人信者の協力のもとに熱心に説いて廻った。

(2)宣教師は怖れの神ではなく、愛と解放の神をまことの神と説き、経済的負担を信者に求めなかつた。

(3)宣教師は西欧文化を身につけた教養人であり、医療や経済計画に心得があつて、文明開化の待望に応え、地域の生活向上を計り、さらに貧窮者に救済の手を伸ばした。

このように宣教される側の期待に宣教する側の条件が適つて受容を容易にしたと考えられるが、アニミスチックな伝統的信仰思考から唯一絶対神思考への転換については、住民の生活関心への充足は、思考構造の転換につながることを仮設として提示しておきたい。

これは南島における他の移入宗教受容の例にも見られることであり、現世利益を説かないカトリックにおいて、宣教師が医療や貧窮の救済に、いわば生き神的役割を果し、これが地域の有力層の支持を受けて、宣教を拡大するとき、人びとの信仰構造の転換と受容を可能にしたことが実例として示されているのである。しかし、この転換が伝統的思考の全き棄却の上にではなく、その変容として行なわれている点に注目する必要があろう。

成立宗教的な要素は「土着化」したり「沈着」したりしきつてしまわずに生きて持続されねばならない。この持続的な接触が山伏・御師・先達などの民間宗教家（社寺所属の半俗宗教家）の媒介によって行われるのである。

民俗△宗教△という概念は民俗の中にはあって、成立宗教の要素が生きて働いているような領域を取り出したものである。民俗△宗教△は、宗教センター——民間宗教家——生活共同体の祭祀という三つの相対的に独立した項がゆるやかにつながりあい、関わりあうという構造をもっている。日本の民衆の宗教は、基体が組織度のうすい民俗△宗教△集団の集合であり、先端部にそれと地続きの成立宗教が位置する民俗△宗教△の三角形として図示される。民俗△宗教△概念のねらいの一つは、いわゆる民間信仰が民衆の生活形態の変化に応じて歴史的に構造を変え、民衆の精神生活を支え導いてきたことを明らかにすることである。手始めに幕末維新期の民俗△宗教△の構造変化をとりあげる。

江戸時代の民俗△宗教△は、大社寺——社寺所属の半俗宗教

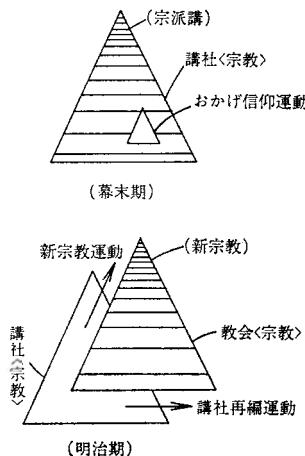
同胞の集団として表象される。

江戸時代の民俗△宗教△は、大社寺——社寺所属の半俗宗教家——講集団という三項のゆるやかなつながりからなる講社△宗教△という構造をもつていた。講の宗教性は一部は村落共同体の共同性に由来するものである。しかし講における人々の祈願は、共同体の豊饒以上に講の成員であるそれぞれの家の代表の繁栄に向けられている。宗教活動の内容も祭や伝説の要素にとどまらず、教えや行の要素が加わっている。こうした要素は成立宗教との接觸によつてもたらされたものである。しかも

講社△宗教△から教会△宗教△への構造変化はよどみないなめらかな過程ではなかつた。古い構造をこわし新しい構造をもたらすための宗教運動がおこつた。講社改編運動は維新政府の神仏分離令や教導職制度によってひきおこされた上からの運動であり、伝統の靈氣に包まれた宗教活動を解体し、民間宗教家がより市井に密着するのを促す働きをした。新宗教運動は平凡な農民の孤独な問い合わせによつてひきおこされた下からの運動

以上のように各時代の民俗△宗教△は、その時代の社会構造に根ざした一つの構造をつくっている。社会構造の転換期には古い民俗△宗教△の構造と新しい生活形態との間に落差が生じる。それは古い構造のゆきづまりとして感じられ、それを打ち破ろうとする何らかの宗教運動が呼びおこされる。その結果と

幕末維新期の民俗(宗教)の構造変化



であり、親神についての教えやひたむきな祈りなど、新しい活動様式の地平を切り拓く働きをした。これら直接に教会へ参入する運動の構造を導き出した運動に先だって、その先ぶれとなり足がかりとなつたのが流行神信仰や自発的群参などのおかげ信仰運動であった。おかげ信仰運動は無媒介の奇跡によるおかげの実現を説く運動で、日常的な宗教性としては持続しえない突発的なものであったが、講社へ宗教の構造を掘り崩し、講社改編運動や新宗教運動に水路を引く働きをした。

山頂飛来譚の背景

中村康隆

して新しい構造が生まれてゆく。民俗△宗教△は固有信仰の残存でもなければ、成立宗教等の下部で不变の形を保つている基層信仰なのでもない。その時代の民衆の精神生活の支えとなり、民衆の生活形態や願いのあり方と密接にからみ合って形を変えていく観念と行為の体系なのである。

(一) 飯能の天竜寺は子之権現と呼ばれ、子の年月日時に生まれた天野の聖が湯殿練行の後、月山頂から投げた般若経が止まつたとする草創説話をもつ。その登山口の字名が子の神戸と呼ばれるよう、元来は秩父郡により広く古い信仰圈をもつ子の神信仰の先在の上に高野聖の勧化が加わつての仏寺化と想われるが、経巻の山頂飛来の縁由の意味を背景とは更に問われてよいと想われる。

(二) 同様の伝承は、仏寺や靈山靈場の開創説話として数多く見出し得る。羽州葉山は国常立尊の天降って葉山地主神（本地薬師）となつたところ。東の聖天山は聖天（本地十一面）化現のところと伝え、後に役行者が富士山頂から投げた金色の三鉢を尋ねて弟子行玄が葉山で地主神を拝して利柱を立てて靈場とした。更に奥の峯の老松に三鉢の懸るを見出でて三鉢の峯と名づけた。大日像を安置したと伝える。この三鉢飛来譚は弘法伝説にも見

らるるところで、高野山の「三鉢の松」の伝承が原型かと想われるが、戸隠や室生にも類似の伝承があり、更には高野奥の院の闘伽水は空海が唐の天台山頂から投げた闘伽水桶の落ちたところ（『平家物語』）とか、唐土から三箇の鉢を投じたのが東寺と高野と室戸崎の三靈場に落ちた（『本朝神仙伝』）などと変わり、また室生の竜神（善女竜王）は神泉苑の竜神が飛翔して移り棲んだとも、猿沢の池の竜神が春日奥山の香山薬師に移り更に室生に飛翔したとも伝えられており、広隆寺の著名な飛来天神は新羅から飛来したとの伝承をもつなど、名刹や靈山靈場の開創説話には、こうした飛来譚が数多く認められるのである。

（三）こうした飛来譚伝承の背景として、我々は神靈の山頂降臨神話の伝承のあることを想起せんにはおれないであろう。神靈の來臨説話には、堀博士の飛来天神と寄来明神、上田正昭『日本神話』の山上來臨（垂直型、北方系）と海上遊幸（水平型、南方系型）の二類型説、更には三品彰英博士の大地出現（根ノ国型）・海上漂着（海童型）・天界降臨（高天原型）の三類型説にも伺えるように、神靈の山頂降臨神話は神靈示現の最古の様相の一つとして把え得る。更に青木紀元教授「降臨神話の展開」（有精堂『日本神話』所収）は、『風土記』の部落祖神の天降り（神話が素型であり、それが物部氏など氏族祖神の天降り伝承となり、更に皇族祖神の降臨神話と発展したとし、大和朝廷の統一国家形成過程と結んで、大和（鳥見山伝承の類）・近畿（天照大神遷座次第）・大八洲（天孫降臨神話）と次第に展開発展したと指摘されている。神靈の山頂降臨が部落や氏族や皇族の

祖神神話に広く語りつがれているのは何故であろうか、その眞実の意味を我々はその最も原初的な諸伝承の中から探し出す要素があるであろう。

四『出雲風土記』の出雲郡健部郷は以前宇夜の里と呼ばれ、宇夜部弁の命がその山峰に天降り今もその社があるとし、『常陸國風土記』の久慈郡賀毗禮の高峰は、天神立速日男命が天降つて松沢の松の樹の八俣の上にまして崇りが甚しかつたので、神に禱告して賀毗禮の峰に登つて頂いたとし、『山城國風土記逸文』には賀茂社の祭神が日向ノ曾ノ峯（高千穂）・大和の葛木山・賀茂の山基へと次第に遷座したと伝えており、これらは何れも影響する祖靈を迎えて山頂で神祭りを行つた古代の祭祀の様態を物語るものといえよう。堀博士は白鳥や金幣の飛来譚を記し（『民間信仰史の研究』）、それが頭屋の幣や犠牲選定の白羽の矢と同じ神祭りの仕方を伝えるものとされている。和多教授（講座密教の3宮崎忍勝教授引用）も、同様に、三鉢説話は神靈の天降る影向の松選定に一本の矢で神意をトフたことの仏教的表現と解され、今も三鉢の松は山王院の堅精に当つて精義者が予め御影堂に入り従僧が松の西側に立つて社から七度半の迎使を待つところとし、影向の松が原義と見ておられる。経卷や仏具の山頂埋納や地鎮祭の鎮物もこれらと無縁ではない。

庶民信仰における△行▽の形態と性格

高橋涉

△宗教▽が社会的現象となる原理的必然性は、例えば△教

得ない。これに対して△庶民信仰▽では、所定の庶民信仰の△裁可▽(sanction)を得て△行▽が成立するという規範は存立するし、現実には既成諸宗教における行態との共通性が多く見られるが、原理的にはそこに△教理▽を欠く故にいわば私的に立てられることとなる。

△△の成立には、彼を教祖と認める他者としての信仰者が不可欠であるという、すでに社会的な事実に基づけられ、自然宗教や民族宗教の場合には、より直接的に、共通意識に立つ成員がそこに前提されるという点に拠る。これに比して△信仰▽は、その単位が個人の体験的事実に求められる。但し現実には、社会的な信仰の現象を構成することにはなる。そして、ここで△庶民信仰▽と掛けるのは、△非組織的信仰▽のことであり、いわゆる既成宗教の教理との関係において位置づけを得ていない、信仰の事実を指す。従って個的とする信仰の規定に拠れば、宗教組織内の人間の事実にも△庶民信仰▽は△庶民的信仰▽として成立し得ることになるが、今は、いわゆる“一般庶民”を主として対象にとる。

△宗教現象としての△行▽には、既成宗教内に組織される△行▽と庶民信仰における△行▽という二つのカテゴリーが成り立つ。前者は、例えば日本仏教の諸宗各派において「教理行果」や「教行信証」という指定に即してその体系に位置づけられるが、立場によって教・事二相の兼合が説かれ、また修証一等として弁道されるにしても、△行▽を単立にみたり、智或は智解、また信との関わりを除いて立てる仕方は全く是認され

△行▽は非日常的な場での行為を加えるか、日常的な行為の制限をなすという方向をとるが、その性格は併せて△日常性▽からの自主的な脱却となる。こうした庶民信仰における修行者は、発展形態としてはおよそ三つの立場に分れる。一つは既成教団によってその組織に組み入れられる形で、この場合、両者が積極的に関わる例は小豆島遍路の先達養成、等にあり、修行者が法制上のことなどからむしろ名目的に関わる例は、多くのゴミソやイタコにみられる。また小豆島「淨土庵」の当代庵主

は、地域の寺及びその寺と異なる宗派から二重に裁可された例を成す。第二には修行者を裁可する信者集団を得て一宗を開く方向であり、各宗の教祖達に多くの例を認める。第三には上記

二者への予備的段階或はそこに止まる形である。

庶民信仰的修行者の八行¹は、本来彼及びその周辺にある祈願、供養を意図して実修される。しかしそのようない修行者が成立宗教の組織へと進展する場合の過程には、彼の修行がより一般的な行として裁可され、彼が他者の祈願や供養を依頼される場合へと展開する過程が対応する。この経過は例えればアイヌのハツスクル²即ちシャマンの成巫過程等にも存立する。

(注1) 遍路等については、拙稿「八札所³の巡詣の宗教的性

格について」(研究報告要旨、『宗教研究』第二三〇号所

載)を参照されたい。

(注2) ハツス⁴或はハツスクル⁵に就ては、拙稿「シャマニズムの〈tusun〉的形態」(『宮城学院女子大学研究論文集』第四七号所載)を参照されたい。

八海山は新潟県南魚沼郡の上越国境近くにある一、七七五米の高山であり、古来山岳信仰で知られている。頂上は嶮しい岩峰をなし、それぞれ剣ヶ峰・白河岳・大日岳・不動岳・地藏岳などの名称をもつ。山頂や、下に八海神社奥の院の小祠があるほか、山中には大小二十一の社祠、さまざまな靈神碑、行場などが、多くの伝承と共に宗教的環境を構成している。附近には六日町、五日町、浦佐などの農村都市があるが、山は深くて嶮しく、登高には一部鎖や鉄梯子を使用する。登拝口の大崎・大倉・城内の各部落には各里宮がある。現在、八海山神社と称せられているものは、郡下に九社あり、その中には式内社と伝えられるものもある。また一説によると、八海山神社には、もと社殿がなく、八海山を眺望する地の自然石を祠として崇拝し、ここに成育した老杉を神木として崇めたという伝承もあって、プリミティーヴな形態と歴史の古さを思わせるものがある。

現在の八海山信仰は、一つの枠組みとして、次のように大別することができるかと思う。

一、各村落の里宮を中心とした地域共同体の信仰。ここでは主に村民の生活と直結した年中行事的祭礼が中心となる。

二、八海山を行場とする修驗者による加持禱中心の信仰。山

越後八海山における山岳信仰の実態 (中間報告)

松 本 晃 一

麓平野部には醍醐寺派や修驗宗に属する寺院が散在し、「法印さん」と称せられるものが村民の要求に応えて種々の加持所禮、抜いなど、八海山を背景とした宗教儀礼を行つてゐる。

三、組織化された講社による信仰。

(一) 御嶽教講員の登拝。これは大崎の行者(もと天台修驗僧)木食泰賢とその師・木曾御嶽山大滝口開創の普寛行者との関係および木曾御嶽山中に八海山大明神を祭る関係から、各地の御嶽教講員が登拝にやつてくる。

(二) 八海山講員による信仰。御嶽講員の登拝に平行し、一部においてはそれと重なつて組織された八海山講は、新潟県内を中心に関東一円、中部地方の一部に及んでゐる。近年、里宮の神官を中心に八海山信仰の講組織が進められており、その受け入れが整備されつつある。

現在七月一日より九月一日に至る間、約一万人近い登拝者があり、その六〇%は県内、他は群馬、埼玉、茨城、栃木、東京等に分散してゐる。

現実の八海山信仰は、言う迄もなく上述したバターンの複合であるが、特に注目したいのは、木曾御嶽山信仰との関係である。つまり越後八海山が自己山中に御嶽大神、三笠山大神を祀つて、木曾の御嶽、八海山・三笠山と対応する関係である。筆者は、この問題を単なる勧請や、シンクレティズムという見地でなく、ある対象を自らの価値体系の中に入れて「まさに……である」と見なしてしまふ「日本の思考の特殊性から考えてみたいと思う。ユダヤ教徒にとってエルサレム以外にエルサレ

ムはあり得ないのであるが、八海山に登拝する御嶽教行者にとっては、越後八海山中に御嶽も三笠山もあり得るのである。また逆に木曾の山を八海山と見なしうるのである。これらの点を含めて、八海山をめぐるさまざまな信仰の形態が、八海山中のいろいろな宗教的環境を、いかに見なし、いかに使いわけているが、これを宗教心理学的に「見なし」と「使い分け」の角度から考察することを今後の課題としたい。

※本稿は、昭和五十二年度文部省科学研究費による越後八海山山岳信仰調査の中間報告の一部である。本調査には丹内彈海、伊藤俊彦、佐藤憲昭各氏の助力を得た。謝して記す。

尾張知多地方の虫供養

津田豊彦

知多半島の中央以北地域には、虫供養と呼ばれる念仏行事が広くみられる。既に張州府志(一七四五)に記され、張州雑誌(一七五四)、尾張名所図会(一八四四)には西浦十四ヶ村、東浦十六ヶ村の様子を描き、尾南第一の壯觀としている。

現在は、東浦(阿久比谷・阿久比町)十四部落、緒川五郷(東浦町五部落)、乙川(半田市)三ヶ寺、根豆志(武豊町河和町)五部落、熊野・阿野・龜海、大野谷(常滑市、知多市)十二部落、岡田・日長・松原などで行われてゐる、西浦(荒尾谷・東海市)は明治五年に一応廢止されたが、往時の什物をもつて、

一部の村ではまだその名残りの行事を行なつてゐるところもある。

今最も盛んで、古体を依持していると思われる大野谷の例についてみると、十二月十五日より一月十五日(昭40より新暦)まで当番村において、四間半に八間ほどの道場と称する小屋を建て、阿弥陀、十三仏等の軸十八本をかかげ、関係する村々の当人達をはじめ近在の者が参拝する。当人は各村ごとに十人前後が選ばれており、普通任期は十二年である。人形小屋も作られ、人形、生花、判じ物等農芸術が飾られ、夜は映画等の余興が催される。一月十五日は、供物の米で木綿を紡ぐ管(江戸期は知多木綿の中心地)を用いて、粥占いによつて農作物の豊凶のおためしがある。秋彼岸の入りには当番村内の寺院の境内に大塔婆(現在は角材、昔は生木)を建て、お軸を飾り、念仏のあと、次村へのひさわたしとなる。当人はお宝と呼ぶ軸と定板を受けとる。軸は昔賽銭を集めるのに用いたといい、定板は当番村、および毎日の巡回礼拝の順番を記したものである。これららの行事は当人が主体となつて行われる。阿弥陀坊主と称する者が一人選ばれており(十二ヶ村の承認を得た志願者)、十八本のお軸をあづかり、毎日、午前中に定板に定められた村の日割により、その村の家へお軸を持って行つて飾り、その村の当人と一緒に念仏をあげ、午後は自宅に帰り日常の仕事(農業等)を行なう。その家では夜も当人、有志の者が集つて念仏をあげる。翌朝、阿弥陀坊主はその家で軸を收め、次に定められた村の家へお軸を運ぶ(巡回礼拝)。したがつて、阿弥陀坊主は道場

のあるときは道場へつとめるため、一日として休むときはない。西浦、東浦もかつては毎日の巡回があつた現在、東浦、緒川等では正月のお紐解、土用干し、秋彼岸に阿弥陀像を飾り念仏をあげる。秋彼岸には大塔婆を建て、次村にこれらのお軸がひきわたされる。

このように虫供養と称せられる念仏行事は、特定の地域内の村々を順次回つて行なわれるのが特徴である。農耕のおりに殺した虫の供養だともいわれるが、行事内容、住民の意識では必ずしも明瞭でない。

起源としては、英比丸(菅原道真三男)の供養ともいわれるが、戦国期に滅亡した水野氏(緒川)、久松氏(東浦)、佐治氏(大野谷)のかかわりが伝承されており、おそらく中世から近世への過渡期の不安な時に始められたと考えられ、この念仏行事が惣村的な地域の統合の機能を果したと思われる。また、塔婆の砂を子供に踏せれば宿の虫がおさまる。道場の畳で寝ると中気にならぬ、塔婆を橋梁に用いる、粥占のおためしなどの民俗的な面も多い、村から村へのひきつぎには、当屋的な性格もみられ、悲惨な領主の死には御靈信仰的な要素もある。これららのことが、現在までこの行事を依持してきた要因とみられる。

当地の富田は良忍上人の出身地であることから、融通念仏とのかかわりが諸書にみえるが、現在のところ良忍上人と直接結びつける資料はないが、大阪平野の大念佛寺の御回在と類似するところは多い。末寺檀家によつて行なわれるのに対し、虫供養は全く地域集團によつて行なわれる点が異つてゐる。

宮城県七ヶ浜町における 宗教的複合について

菅 原 寿 清

この報告は曹洞宗宗務庁の宗教文化研究会で行った宗教意識調査の成果の一部である。

この報告では、D・G・マンデルバウムが提示した超越的複合と実用的複合の枠組をモデルとして、わが国における地域社会の宗教構造について、具体的な事例からその理解を試みたものである。

ここでは七ヶ浜町の臨海集落三地区に限定して、この地区的住民の宗教生活から生活化された宗教儀礼を手掛りとして、住民の宗教的欲求を全体的に把握しながら、特にブリストルシャーマニックな呪術・宗教的職能者との宗教的機能について比較を行った。

地区住民の生産構造を見ると、大きく海に依存していて、海上労働に対する危機感は大きく、それは人々の宗教的行動にも強く現われている。そこで住民の宗教的行動を、①地域外と地域内の諸宗教へのかかわり方においてとらえ、特に地域内では②地区、③家、④個人に分けてとらえた。その結果、①では菩提寺の本山、神社、講などにかかわり、本山参拝は死者供養として、神社参詣は海之安全祈願としてかかわって、超越的、普遍的価値を求める宗教的行動は少ない。また講も供養や祈禱

の性格が強い。②では菩提寺と鎮守がかかわっていて、人生儀礼や年中行事など定期的で全般的な儀礼がより多く行われている。③では仏壇、墓、神棚、家敷神など祖先や氏神にかかわっている。④では「カミサマ」と呼ばれるシャーマニックな呪術、宗教的職能者によって一連のシャーマニスティックな儀礼が行われている。などの点が明らかになった。

そこで以上の住民の宗教的行動を地域内にかかる職能者を中心にして両複合の枠組によつて整理してみた。より超越的複合（T）にかかる職能者として、とりあえず仏教の僧侶、神道の神主を、より実用的複合（P）にかかる職能者としてカミサマを入れて両者について、①職能者の性格と特徴、②形式、③宗教的機能の三点について比較を試みてみた。その結果、①の（T）では僧侶、神主は男性であり、世襲によってその地位を獲得し、儀礼の専門家としての修行を行い、儀礼執行者として人生儀礼や年中行事にかかる、信者との関係は安定している。（P）では、カミサマは女性であり、漁業や農業の出身で、病気や生活苦からの克服のために修行を行い、守護神が憑くことによつてシャーマニックな職能者となるなど、その地位は獲得的である。役割はシャーマニスティックな儀礼にたずさわっていて、クライエントとの関係は不安定で、個人的な能力に頼るところが大きい。②の（T）では、礼拝対象は超越的属性を有する信仰対象であり、教典は組織的教義を有し、行事は多くの場合定期的である。一方（P）では、礼拝対象は守護神が重視され、師斯から伝承されたいのりごとによつて儀礼が行われ

その儀礼は不定期的である。③の（T）では、人生儀礼や年中行事などを通じて教団の教義と関連づけながら、人生観や世界観、それに基づく行動様式など人生の究極的な意味づけなどの機能が果たされる。（P）では、一連のシャーマニスティックな儀礼的行為を通じて、人々が日常生活で出合う病気、不幸、災害などのより個人的で突発的な危機に対して、その原因や対処のしかた、あるいは個人的な利益や繁榮などが求められる。

また、住民は両複合を完全に分離しているわけではなく、目的に応じて懇願するなど人々の宗教的欲求に対して両複合は相互補足的な機能を果たしている。などの点が明らかとなつた。

以上、D・G・マンデルバウムが提示した枠組をモデルにして、七ヶ浜町の宗教構造を理解していくとき、一応かなりの有効性があることは理解できるが、必ずしもこのモデルがわが国他の地域社会にも適用できるとは限らない。多くの事例研究を重ねてモデルの修正を加えていく必要がある。

注¹ D. G. Mandelbaum, "Process and Structure in South

Asian Religion," in 'Religion in South Asia,' ed. by E.

B. Harper, 1964, pp. 5-20.

² Idem., "Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion," American Anthropologist, Vol. 68, No. 5, 1966, pp. 1174-1191.

シンガポールにおける中国的信仰

窪 德忠

私は、今年度の文部省科学研究費の海外調査費を与えられ、五人の人たちと共に八月一日から二ヶ月以上にわたってシンガポールにおける中国的信仰を調べる機会に恵まれた。台湾などで土地神、守墓神、竈神などを調べた従来の関係から、今回もそれらの信仰を主な対象にしたけれども、ここでは同地の信仰や習俗の概観を紹介する。

現地に赴く前には、今日の同地の信仰は土着のそれとかなり深く習合しているのではないかと予想していたが、実際には殆ど習合せず、本来の中国的な姿をほぼ完全に保持していた。その反面、道教の信仰と仏教のそれとが著しく混淆していた。その点は、台湾などと比べて顕著な対照を示しているといつてよい。玉皇大帝・閔帝・媽祖などの神像を祀り、玉皇大帝のシンボルである天公炉を人口に吊した寺もあれば、三牲を供物としている寺もあつた。三牲を供物とするのは、寺の黙認らしいが、いのうな例は今までに他では見たことがない。一方、道教的な廟でも积迦三尊・觀音・地藏などを祀り、なかには自家の道壇に太上老君と觀音とを併祀している道士すらいた。従つて、今日では、道士をも含めて、神と仏の相違を明確に認識していないのが一般的風潮らしい。正式な道士は約十名、未戒道士は百名以上いるが、道教教団は未組織で、道觀もない。宗派は正

一教系で、台北の張天師府の系統に属すという。

私の気づいた信仰習俗としては、さきの天公炉のほかに、石敢当や字紙亭の造立、天官賜福の信仰があげられる。石敢当は、寺と廟とのなかに各一基が見られたにすぎないが、以前は恐らく三叉路に造立されていたことであろう。字紙亭もわずかに二つの廟内で見ただけだが、以前はもっと多かったであろう。その中には字紙が入っていたから、一部の人のあいだで惜字紙の習俗が現行されていることは確実である。天官賜福の信仰は台湾などと同様だが、商人のみが祀るという点は特長的である。

また、金銀紙といわれる紙錢を焼く習俗は、いまなお広く行われ、おふだに対する信仰もさかんで、八卦や鏡とともに門口におふだを貼つて魔よけとする場合が少なくない。

道士は、元始天尊、三清、太上老君などを崇拜するが、一般

に人気があり、広く信ぜられているのは、天公、閻帝、土地公、

大伯公、后土、媽祖、玄天上帝、龜神、齊天大聖（孫悟空）など

で、とくに齊天大聖や競馬に勝たしてくれる大哥爺・二哥爺

（台湾の七爺・八爺）へのあかい信仰は、他ではない特長だろ

う。今日では、土地公と后土とを同一視する一方、大伯公を土地公と区別して金儲けの神とみるのが一般的ながら、三者は同じ起源のように思われる。大伯公は、一部では土着の土地神と習合しているらしい。なお、廣東の梅県では木の根元に伯公（土地公）を祀るのが通例だった由であるが、大伯公と榕樹とは密接な関係にあるように見受けられるので、大伯公の信仰は廣東系または客家系の信仰と共に通性が多いようと考えられる。

ちなみに、シンガポールの中国的信仰や習俗は、厳密には福建、廣東、客家、海南の四系統にわけて考える必要がある。龜神の信仰もさかんで、一般家庭は勿論、寺やホテルの料理場にさえ祀られている。中元の祀りは、台湾などとは異なり、主に地域毎に行なわれ、競売がつきものになつていて。

近代化、経済建設が急速かつ強力に推進されている現在、右のようないくつかの中国的信仰や習俗はとみに衰えつてあり、台湾などと比べると廟参者数もまことに少ない。しかし、中国的シャマンといつてよいタンキーに対する帰依信仰は、いまなお上下を通じてさかんである。この点は、いまだに伝統的中国的信仰が人々のあいだに根づよく保たれている由を示す有力な証拠となるであろう。

民間信仰の複合的構造

桜井徳太郎

民間信仰が全宗教体系のなかでどのような地位を占めるのが、どのような機能をもち、いかなる構造特質を占し、かつどういう領域を構成しているかについては、必ずしも安定した見解に到達していると言いたい。一般に成立宗教の範囲外にあって、民衆信仰の基底をなすとか、どろどろとした把捉しがたいカオス的状況にあるとか、あらゆる信仰要素の吹きだまり的混合を示すとかといわれるけれども、そうした曖昧的定義で片づけた

り満足しているわけにいかないことはいうまでもない。また、

そういう不適確な概念規定では十分な学問問題整備を果たしたとはいえない。

この点で比較的明解な学的作業過程をとんだのは柳田国男、そして堀一郎であろう。柳田は「民間信仰」の語を用いることを必ずしも潔よしとしなかったようで、むしろ民族宗教の肯定的様相、もしくは原点として、これを捉えて、「国有信仰」とみるところに落ちこんだ。そして、神道や仏教の側から、この領域を無視し軽視することの誤りを強い口調で訴えている。たとえば「今日の神道研究者は、神社を尊崇する余りとは言ひながら我と窮屈な境の線を設けて、屢々その繩張にあるものを粗末にする」(『定本』第十一巻、五四〇頁)などと説いて、日本人の信仰形態の固有的要素は民間の凡人大衆のなかで生きつづいてきた伝承的信仰の実相に生きているとみている。堀一郎はもつとも熱心に民間信仰の学的体系化をこころみた第一人者であるが結局「教団や教理の上での組織を持たず、一般民衆よって採用されている呪術宗教的信仰」(『民俗学辞典』五七五頁)と定義し、成立宗教との関係から、両者領域の切断を明示し、創唱宗教との境界を明確化することに力点をおく。とくに注意すべきは、民間信仰がザインの境位にあるに過ぎなくて、ゾルレンを内包する創唱宗教とくらべると、絶対的価値はきわめて低いものだといつて、両者についての価値評価を行っている(旧版『民間信仰』一四頁)。これらの二説はいずれも、地域共同体において現実に機能する民間信仰の実相をかなり限定して

眺めているのではないかと思われてならない。

筆者も、かつて両説に惹かれ、成立宗教との対比で民間信仰を考え且つ定義をこころみてきた(『民間信仰』・『日本民俗信仰論』・『宗教学辞典』・『日本民俗事典』など)けれども、幾多民俗調査を踏まえて反省を加えると、それでは民間の宗教的実相を正確に現わすことにならないと痛感し、それならどのように構想するべきかに思い悩んだ。まだ自信ある到達点には及んでいないが、大胆に一つの試案を提示してご批正を仰ぎたいと思うにいたつた。柳田のごとく固有信仰へと洗練化するのではなく、堀の説くごとく成立宗教と分断するのではなく、むしろ両極から次第に歩度をのばしながら、接触し混融するカオス的状況ないし領域のなかに民間信仰の実相を究めたいと念願する。これを図示すると、つまり民間信仰は両者を極とする紡錘形態のもつとも膨らんだ部分に相当する(拙稿「創唱宗教と民間信仰」『宗教学論集』)。また生活空間を中心として共時的拡がりを視点に据えて眺めると、個人・家を中心家内神・屋敷神・同族神・産靈神・地域神・守護神・境界神などの民衆の求める宗教的対象が、複層的構団で囲繞していることを知る。また通時的観点から推移をトレースすると、自然崇拜や精靈畏敬の原始的呪術信仰や民族宗教を基底において、その上に産靈信仰や祖靈信仰・守護神信仰が堆積され、また外界から勧請された諸信仰が土着化して、民間の宗教生活を多彩に色づけていく。その重層性・多元性については説明の要はなかろう。これらのタテ軸・ヨコ軸にまつわりつく諸信仰は、各要素が

ばらばらに分断して無秩序・無体系に配置されるわけではない。
地域共同性の住民生活のなかで、個人・家などの私的な信仰儀
礼として、また共同体全体の公的行事として、統一的配置をと
りながら、全体としての調和が保たれつつ、文化複合的機能を
遺憾なく発揚することになるわけである。

会 報

○選舉管理委員会

日 時 九月三日(土) 午後一時一時半

場 所 學士會館本鄉分館九号室

出席者 安津素彦、大畠清、小口偉一、楠正弘、桜井秀雄、

中川秀恭、仁戸田六三郎、柳川啓一、脇本平也

議 事

一、昭和五二年度日本宗教学会評議員選考委員選舉開票

(1) 理事互選分

投票總數 一〇二票

有効投票 九九票

無効投票 三票

脇本 平也 一七票

小口 健一 一三票

柳川 啓一 一三票

仁戸田六三郎 九票

武内 義範 六票

以下五票、四票、三票が各一名、二票八名、一票一三名

であった。

この中、小口健一氏は現会長であり、会長は選考委員には加わらないとの慣例によって除外された結果、脇本平也、柳川啓一、仁戸田六三郎の三氏が理事互選分の当選者と決

(2) 定した。

投票總數 六四八票

有効投票 四四票

無効投票 四票

脇本 平也 四〇票

柳川 啓一 三四票

塩入 良道 二八票

真野 龍海 二四票

仁戸田六三郎 一七票

上田 閑照 一六票

田丸 德善 一三票

武内 義範 一四票

佐々木宏幹 一三票

塩入良道、真野龍海、武内義範、上田閑照、田丸徳善、

佐々木宏幹、赤池憲照、楠正弘、玉城康四郎、桜井徳太郎

この結果、理事互選会で当選の三氏と会長を除く次の一

〇氏が当選となつた。

日 時 九月三日(土) 午後四時一八時

場 所 學士會館本鄉分館八号室

○理事會

出席者 安斎伸、安津素彦、雲藤義道、大畠清、小口偉一、

楠正弘、佐木秋夫、桜井秀雄、田丸徳善、中川秀恭

仁戸田六三郎、柳川啓一、脇本平也

議 事

一、新入会員について。別記三〇名を一括承認した。

一、第三六回学術大会について

(1) 公開講演会の講演を前田恵学、西谷啓治、パリンダーの三氏に依頼した旨の報告があり、諒承された。

(2) 日程については、理事会、評議員会、総会等の日程について原案が出され、多少修正して諒承された。

(3) シンポジウムについて。大会三日目に、研究発表が終了後「宗教概念の再考」のテーマでシンポジウムを行なう予定であるとの報告があり、諒承された。

(4) 研究発表について。九部会二〇六名の発表者を承認した。なお、入会が未承認の者の発表申し込みは、本年以降認められないとの方針を確認した。

一、CISR特別会議について

CISR（国際宗教社会学会）の特別会議が、来年度日本において開かれる予定であり、その際に協力して欲しいとの要望が、柳川常務理事より出された。

○日本宗教学会賞選考委員会第一次会議

日 時 九月一二日（月）午後五時—六時半
場 所 学士会館本郷分館五号室

出席者 安津素彦、小山宙丸、桜井秀雄、田丸徳善、中川秀恭
議 事

一、委員長決定は第二次会議に持越した。

一、議事進行係に田丸徳善氏を推挙した。

一、選考分担の決定

○第三六回学術大会

第三六回学術大会は、昭和五二年一〇月一四日（金）より一六日（日）まで三日間、愛知学院大学において開催された。

一〇月一四日（金）

公開講演会

前田 恵学（愛知学院大学教授）

「原始仏教における△さとり△の世界」

西谷 啓治（京都大学名誉教授）

「現代における宗教の役割」

G・パリンダー（ロンドン大学教授）

「英國宗教学会の現況」

学 会 賞 選 考 委 員 会

理 事 会

一〇月一五日（土）

開 会 式

九 時 半 — 一九 時 半

研 究 発 表

九 時 半 — 一二 時

評 議 員 会

一二 時 — 一三 時

研 究 発 表

一三 時 — 一五 時

評議員選考委員会

一三時—一四時

研究発表 九時—一二時
会員 一五時半—一七時

懇親会 一八時—二〇時

一〇月一六日（日）

研究発表 九時—一二時
会員 一三時—一四時半

編集委員会 一二時半—一三時半

シンポジウム「宗教概念の再考」 一四時半—一七時

閉会式 一七時

本大会には約三〇〇名が参加し、うち一九〇名が九部会に
分かれて発表を行なった。

○日本宗教学会賞選考委員会第二次会議

日 時 一〇月一四日（金）一四時半—一七時

場 所 中日ビル五階 竹の間

出席者 安津素彦、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、玉城康

四郎、田丸徳善

議事

一、委員長に玉城康四郎氏を推挙

一、候補作の審議

一、学会賞該当作なしと決定

審査報告

本年度は別記の七名が審査委員会を構成し、去る九月一二
日（月）および一〇月一四日（金）の二回にわたって会合を

重ね、長時間を費して慎重に審査を行いました。推薦された
業績（著書二点および論文五点）の中には、新しい研究分野
に取り組もうとする姿勢をうかがわせるものもあり、また未
開拓の素材を取りあげたものもあって、将来の研究の進展を
期待させるものが少なくありませんでした。しかし本学会賞
の性格と水準にてらして授賞対象とするにはいま一歩の感
があり、委員会としては、残念ながら該当者なしとの結論に
達しました。右御報告申し上げます。

○理事会

日 時 昭和五二年一〇日一四日（金）一八時半—二〇時半

場 所 中日ビル五階

出席者 安斎伸、安津素彦、池田末利、石田充之、伊原照蓮、
植田重雄、雲藤義道、小口偉一、補正弘、窪徳忠、
武内義範、小山宙丸、坂本弘、佐木秋夫、桜井秀雄、
竹中信常、田中英三、玉城康四郎、田丸徳善、仁戸
田六三郎、沼沢喜市、野村暢清、橋本芳翠、古田紹
欽、星野元豊、丸川仁夫、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和五一年度庶務報告

田丸理事より報告があり、承認された。

一、昭和五一年度会計報告

田丸理事より報告があり、承認された。

一、評議員選考委員選挙報告

安津素彦選挙管理委員長より、昭和五二年度日本宗教学会評議員選考委員選挙について、その経過及び結果の報告がなされた。

一、名譽会員推薦について

本学会では、左記の六氏を昭和五二年度より名譽会員として推薦することが決定された。（五十音順）

金倉円照、西義雄、原田敏明、干潟龍祥、宮本正尊、山

田龍城

一、贊助会員について

贊助会員を増やすことについて、小口会長より提案があり、今回新たに次の会員が推薦された。

愛知学院大学、創価学会、東洋哲学研究所、P.L.教団

なお、会費の額については、その検討を常務理事会に一任することとなつた。またこの他にも広く贊助会員を依頼することとなつた。

一、新入会員について

別記一三名が新たに本学会会員として承認された。

一、日本宗教学会賞について

玉城康四郎選考委員長より、昭和五二年度日本宗教学会賞

は慎重に審査の結果、該当者なしという結論に達した旨の報告がなされた（前出）。

一、次回学術大会開催地について

東京の国学院大学で開催したい旨の意向とそれに対する内諸が、それぞれ、小口会長、安津常務理事によつて表明さ

れ、承認された。期日は一月三、四、五日の予定。

一、総会議題について

新入会員を除く以上の議題の他、CISR会議の報告、宗教と教育に関する委員会についての報告を加えることが、決定された。

一、CISR会議について

会議に日本宗教学会の推薦で参加した竹中常務理事より、報告がなされた。

○評議員会

日 時 昭和五二年一〇月一五日（土）一二時一一三時

場 所 愛知学院大学三号館

出席者 六八名

議題

一、昭和五二年度庶務報告—田丸理事

一、昭和五二年度会計報告—田丸理事

一、評議員選考委員選挙報告—安津選挙管理委員長

一、日本宗教学会賞について—玉城選考委員長

一、次回学術大会開催地について

国学院大学で一月三、四、五日開催

一、名譽会員について

本年度六名を推薦した旨の報告を諒承。

○会員総会

日 時 昭和五二年一〇月一五日（土）午後三時半—五時半

場所 愛知学院大学講堂

(大会参加二九八名 定足数一〇〇名 出席者一五二名)

議題

一、議長選出

武内義範氏を議長に選出した。

一、昭和五一年度庶務報告

田丸理事より報告があり、承認された。

一、昭和五一年度会計報告

田丸理事より報告があり、承認された。(内容別記)

一、名誉会員推薦の報告

六氏を新たに名誉会員として推薦したことを報告。

一、評議員選考委員選挙報告

安津選挙管理委員長より選挙の経過及び結果についての報告があつた。

一、新評議員紹介

選考委員が選出した新評議員一五七名の紹介がなされ、直ちに新評議員による理事互選が別室で行われた。(別記参考)

一、日本宗教学会賞選考結果について

玉城委員長より、本年度は該当者なしとの結果の報告があつた。

一、宗教と教育に関する委員会報告

小池理事より同会の最近の活動状況について報告があつた。

一、CISR会議報告

竹中常務理事より、CISR会議についての報告がなされた。

一、次回学術大会開催地について

国学院大学で、昭和五三年一月三、四、五日の三日間行わることが承認された。

一、その他

新編集委員紹介(氏名別記)

学術会議選挙について

○編集委員会

日時 一〇月一六日(日)一二時—一三時半

場所 愛知学院大学会議室

出席者 赤池憲昭、伊藤幹治、上田賢治、加藤智見、後藤一郎、坂井信生、芹川博通、蘭田坦、蘭田穂、田丸徳善、土屋博、中村恭子、長谷正當、平井俊栄、松本晴一、山折哲雄

議題

一、新旧委員引継ぎ

一、二三五号のシンポジウム特集方法

一、昭和五三年度編集方針

一、その他

○本誌は昭和五二年一〇月一四日より一六日まで愛知学院大学において開かれた第三六回学術大会研究報告の紀要特集である。

るが、本誌掲載の他に次の各氏の報告があった。

第一部会 坂井信生（セクトについて） 塙谷憲昭（宗教学

における「学」の意味） 鈴木範久（教育宗教衝突論と

淡月居士） 柳川啓一（ハワイにおける宗教と社会）

日隈威徳（史的唯物論と宗教） 山折哲雄（景りの宗教学）

第二部会 久保田圭伍（ユング心理学における「神」について）

秋山達子（ヨングと古代の女神信仰） 石橋眞誠

（無碍の構造とその始源） 古賀武曆（M・エリアーデの歴史観の内在論的根拠） 上田闇照（経験と言葉）

田丸徳善（世俗化概念の問題） 武内義範（再び構想力をめぐって） 楠正弘（祈禱と供養） 脇本平也（教義と回心体験）

第三部会 坂本弘（神祕体験の比較について） 大峯顯（人間存在における自然）

第四部会 村野宣男（ヒュームの懷疑論と宗教） 三ノ上芳一（ソロモン治下における行政機構の一断面） 笠井貞（ニコラス・クザーススにおける神と世界）

晩の『勝鬘經』解釈について） 道端良秀（中国仏教と不殺放生） 小川一秉（月称の世俗論の特色とその系譜）

第八部会 村上重良（如来教教典「お経様」について） 山形孝夫（古代オリエントにおける「砂漠」の宗教史的意味） 古賀和則（新後生における祭祀集団変容をめぐつて） 池田昭（天皇信仰の基礎構造） 平井直房（大社志の著者）

第九部会 足田精俊（一地方における薬師信仰について） 佐々木宏幹（長崎県五島の女性祈禱師について） 中野幡能（白山信仰成立に関する試論） 上田賢治（国学の発端） 竹中信常（北枕考） 鈴木正崇（赤マタ、白マタ、黒マタ再考） 伊藤芳枝（山口をめぐる宗教民俗学的研究） 前田恵学（バリ島村落のヒンドゥ教） 村上豊隆（修驗道研究の視点について） 宮家準（民俗宗教における時と空間）

○会計報告

昭和五一年度日本宗教学会收支決算報告

（収入）

第五部会 宮坂有勝（Viñjāhara, Viñjāvara） 松長有慶（破地獄儀軌の成立） 黒川弘賢（一地方寺院と御幣）

第六部会 古田紹欽（中世仏教の伝導拠点） 石田充之（親鸞における悪人救済觀の宗教的意義） 原田弘道（中世禪宗における義雲の立場） 大屋憲一（聞について）

第七部会 大島宏之（立正佼成会における法座の位置） 椎名宏雄（張商英の『護教論』について） 水尾現誠（天

出版助成金

第三五回大会参加費

七二〇〇円

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

会費

贊助会費

会誌売上金

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（支出）

三、二五六、三三九円

四二六、六〇〇円

一三四、六四〇円

二六二、四〇〇円

七二〇〇円

（収入）

三、二五六、三三九円

| | | |
|------|----------------|------|
| （支出） | 岸本・諸戸・石津・堀基金利子 | 一〇〇円 |
| | 預金利子 | 五一七円 |
| | 借入金 | 八八二円 |
| | 前年度繰越金 | 八〇〇円 |
| 計 | | 一五〇円 |
| | 会誌直接刊行費 | 七三六円 |
| | 会誌発送費 | 一〇四円 |
| | 編集諸費 | 一七二円 |
| | 第三五回大会費用 | 一七七円 |
| | 学会賞々金 | 一五〇円 |
| | 通信連絡費 | 一四〇円 |
| | 選舉関係費 | 一三五円 |
| | 会合費 | 一二五円 |
| | 事務用品費 | 一二〇円 |
| | 印刷費 | 一一〇円 |
| | 本部費 | 一〇〇円 |
| | 関係学会費 | 九二円 |
| | 前年度借入金返済 | 八四円 |
| | 次年度繰越金 | 七五〇円 |
| 五、 | | 七五〇円 |
| | 第三五回大会費用 | 七五〇円 |
| | 学会賞々金 | 七五〇円 |
| | 通信連絡費 | 七五〇円 |
| | 選舉関係費 | 七五〇円 |
| | 会合費 | 七五〇円 |
| | 事務用品費 | 七五〇円 |
| | 印刷費 | 七五〇円 |
| | 本部費 | 七五〇円 |
| | 関係学会費 | 七五〇円 |
| | 前年度借入金返済 | 七五〇円 |

昭和五二年度日本宗教学会予算案

（収入）

| | | |
|------|-----------|------|
| （支出） | 会費 | 二二〇円 |
| | 賛助会費 | 二八〇円 |
| | 会誌売上金 | 二〇〇円 |
| | 第三六回大会参加費 | 二〇〇円 |
| 計 | | 三〇〇円 |
| | 出版助成金 | 八四〇円 |
| | 預金利子 | 八〇〇円 |
| | 前年度繰越金 | 一九二円 |
| | 会誌直接刊行費 | 一四一円 |
| | 会誌発送費 | 一四一円 |
| | 編集諸費 | 二〇〇円 |
| | 第三六回大会費用 | 二〇〇円 |
| | 学会賞々金 | 二〇〇円 |
| | 通信連絡費 | 二〇〇円 |
| | 選舉関係費 | 二〇〇円 |
| | 会合費 | 二〇〇円 |
| | 事務用品費 | 二〇〇円 |
| | 印刷費 | 二〇〇円 |
| | 本部費 | 二〇〇円 |
| | 関係学会費 | 二〇〇円 |
| | 前年度借入金返済 | 二〇〇円 |
| 五、 | | 二〇〇円 |
| | 第三六回大会費用 | 二〇〇円 |
| | 学会賞々金 | 二〇〇円 |
| | 通信連絡費 | 二〇〇円 |
| | 選舉関係費 | 二〇〇円 |
| | 会合費 | 二〇〇円 |
| | 事務用品費 | 二〇〇円 |
| | 印刷費 | 二〇〇円 |
| | 本部費 | 二〇〇円 |
| | 関係学会費 | 二〇〇円 |
| | 前年度借入金返済 | 二〇〇円 |

会 報

| | |
|---|------------|
| 会員名簿作成費（一部） | 五、八一四、一四一円 |
| （なお、宗教研究二三〇号会報に昭和五〇年度の会計記載漏れがありましたのでおわびして、ここに追記さ れます。） | |
| 昭和五〇年度日本宗教学会収支決算報告 | |
| （収入） | |
| 会費 | 三、〇四三、五六四円 |
| 賛助会費 | 七四、五〇〇円 |
| 会誌売上金 | 一二六、九八〇円 |
| 第三四回大会参加費 | 一八八、〇〇〇円 |
| 出版助成金 | 五七〇、〇〇〇円 |
| 岸本・諸戸・石津・堀基金利子 | 一三六、九六一円 |
| 預金利子 | 三、〇八二円 |
| 借入金 | 一五〇、〇〇〇円 |
| 前年度繰越金 | 一三八、五六二円 |
| 計 | 四、四三一、六四九円 |
| （支出） | |
| 会誌直接刊行費 | 二、五九三、五五〇円 |
| 会誌発送費 | 二〇四、二二五円 |
| 編集諸費 | 四五、八九五円 |
| 第三四回大会費用 | 一五〇、〇〇〇円 |
| 学会賞々金 | 五〇、〇〇〇円 |
| 学会賞諸費 | 四、一四〇円 |

◎理
事

| | |
|----------|----------|
| 選舉關係費 | 一三九、三〇五円 |
| 會合費 | 一三七、三八七円 |
| 通信連絡費 | 六二、六二一円 |
| 事務用品費 | 二五、三八〇円 |
| 印刷費 | 一一六、四八〇円 |
| 本部費 | 五三九、六二〇円 |
| 關係學會費 | 八五、三一〇円 |
| 前年度借入金返済 | 一七〇、〇〇〇円 |
| 次年度繰越金 | 一七、七三六円 |
| 計 | 四三一、六四九円 |
| 四、 | |

○評議會

| | | | | | | | | | | | | | |
|----|----|------|----|-----|----|----|-----|-----|----|----|-------|----|------|
| 古野 | 水野 | 山崎 | 平良 | 鈴木 | 柴田 | 坂井 | 河野 | 後藤 | 岩本 | 安津 | 阿部 | 青山 | 評議員 |
| 弘元 | 清人 | 亨 | 義範 | 範久 | 道賢 | 信勝 | 光一郎 | 徳太郎 | 楠山 | 上田 | 重夫 | 玄 | |
| 清人 | 亨 | | 信勝 | 範久 | 道賢 | 義範 | 光一郎 | 徳太郎 | 楠山 | 嘉成 | 素彦 | 重夫 | 阿部 |
| 星野 | 武藤 | 一雄 | 竹中 | 高木 | 園田 | 坂本 | 佐々木 | 佐々木 | 小林 | 泰博 | 井門富二夫 | 赤池 | 武城 |
| 元豊 | 令聞 | 前田 | 信常 | きよ子 | 島本 | 宏幹 | 宏幹 | 信雄 | 信雄 | 重精 | 上田 | 阿部 | 憲昭 |
| 護郎 | 脇本 | 平也 | 田島 | 高崎 | 園田 | 徳忠 | 徳忠 | 徳忠 | 和子 | 宇野 | 石田 | 阿部 | 赤池 |
| 柳川 | （計 | 五九名） | 館 | 信之 | 直道 | 佐藤 | 佐藤 | 佐藤 | 秀友 | 慶和 | 井門富二夫 | 正雄 | 正雄 |
| 文雄 | 增谷 | | 濱道 | | | 秋元 | 秋元 | 秋元 | 実 | 慶和 | 荒井 | 荒井 | 赤池 |
| | | | | | | 昭 | 昭 | 昭 | 圭真 | 慶和 | 正利 | 正利 | 武城 |
| | | | | | | 照蓮 | 照蓮 | 照蓮 | 圭治 | 幹治 | 伊原 | 伊原 | 星野 |
| | | | | | | 植田 | 植田 | 植田 | 重雄 | 幹治 | 荒井 | 荒井 | 元豊 |
| | | | | | | 大畠 | 大畠 | 大畠 | 清 | 伊藤 | 赤司 | 赤司 | 護郎 |
| | | | | | | 清 | 清 | 清 | 安斎 | 幹治 | 正雄 | 正雄 | 柳川 |
| | | | | | | 昭 | 昭 | 昭 | 伸 | 伊藤 | 伊藤 | 伊藤 | （計 |
| | | | | | | 昭 | 昭 | 昭 | 伸 | 幹治 | 正雄 | 正雄 | 五九名） |

○監事
○編集委員

会 報

山 中 坂
折 村 井

哲 恭 信
雄 子 生

長 芹 川
谷

正 博 通
當

平 薩 田
井

俊 采 稔
栄

前 土 屋
田

專 学 博
學

