

## 宗教研究の立場と宗教的実存の問題点

石 津 照 璽

一

根源的な意味において、主体が如何に存在していることが宗教において存在している所以の在り方であり様相であるか、また、根源的な意味において、何にもとづいて主体は宗教において存在しているがごとき在り方や様相においてあるのであるか、ということが、宗教研究上の究極的な問題性である。

こういう研究のためには、さしあたり二つの仕方がある。そして研究の結果は一つのことには帰着するように思われるが、その一つは或る特定の宗教の経験について、その経験を構成しているそれぞれの成立的要素を——現象学的反省の方法に従って——解体してゆくことである。特定の宗教は、たとい高度の成立の宗教でも、或いはいわゆる未開な自然的な、或いは民族的な宗教でも、それぞれ決った考え方や行い方の性格をもっている。その考え方や行い方は歴史的、社会的その他の諸要素ないし諸要件によって規定されている。特定の宗教の経験から、これらの諸要素を根源の方向即ち人間存在の基礎的な在り方へむけて解き去ってゆくと、そこに宗教経験が宗教経験たる所以の根柢が頭

わになり、そこに究極的な意味において人が宗教的に存在することの原態的な「如何」が出て来る\*。

\* 特定の宗教の経験、すなわち浄土教の信仰(J)とかプロテスタントの信仰(P)、カトリック信仰(C)、天理教の信仰(T)、マホメット教の信仰(M)とかが、人間の関与、めいめいの個体(P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub>, P<sub>3</sub>……)の関与、において行なわれる。抽象的な作図であるが、P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub>, P<sub>3</sub>……を主体という意味でPにまとめて、J, P, C, T, M等をそれぞれ頂点とし、P, T, P, P, C, P, T, P, Mを斜辺とし、PEを底辺とする種々の三角形を画いてみる。三角形JPE, PPE等は特定の宗教経験のそれぞれのポジティブな規定のもとにおける姿をあらわす。

底辺PEの上に画かれたそれぞれの三角形には他のそれぞれと共通な面積をあらわす部分がある。J, P, C, T等を頂点とする各三角形を比較研究して、この部分が得られれば、それはいわば公約数的な求め方による宗教の一般的、共通的な要素や要件であろう。

また各頂点から、それぞれの斜辺をのばしてゆくと、ある斜辺とある斜辺との交わる点をうるであろう。かりに、たとえばJとTとからのばされた斜辺の交わる点Xをえ、CとMとからのばされた斜辺の交わる点Yをえたとする。するとJを頂点とする三角形とTを頂点とする三角形はXを頂点とする三角形XPEにつつまれる。同じようにCを頂点とする三角形とMを頂点とする三角形とはYを頂点とする三角形YPEにつつまれる。三角形Jも三角形Tも経験される実際の特定の宗教経験であるが、それをつんだ三角形XPEは実際のものではなく——ワッハはいわば類型のモデルとしてクラシックなるものを依用している——、ある操作によって得られた理念的なものである。種とか類といわれるものの性質と同じであろうが、ここに三角形JとTとの類型をうるものが出来よう。ここではいわば公約数的な求め方であるが、三角形YPEにおいても同様である。そして、さらに三角形XPEとYPEの斜辺をのばして行って、それらの交わる点Zをうるなら、三角形ZPEは諸類型の類型ということになる。

もちろん今日の類型論には立場や方法論の上からして、いろいろに違った考え方があり、かつ複雑なものがあったり一律にいうことは出来ないが、問題をまとめる便宜から一応上のように考えておく。

以上のような観点は、いろいろな特定の宗教の経験の姿をそのポジティブな規定性の場面に副って集約し、総合してまとめゆく仕方であるが、第三には、それぞれの規定性をもった宗教の経験を、そのもとづくところの根底に照応し、その根底において、諸宗教の経験の宗教的なる所以の意味や根拠、理由をたどろうとするのである。それぞれの三角形の底辺PEのEは

$E_1, E_2, E_3, \dots$ となるべきものをEにまとめたものであるが、頂点J、P、C……等から垂線をおろして、その底辺をみればよい。

底辺PEを或はヘーゲルや史的唯物論のように歴史にとり、或はデュルケムその他のように社会にとり、更らにはフォイエールバッフのように人間学即ち人間の心意、願望にとり、或は晩年のフォイエールバッフや最近のギリシャ復帰の考え方、さらには生物学主義といわれる一連の考え方のように、自然にとって来ることも出来る。私はここで、宗教ないし宗教的な経験にたずさわる主体の究意の現実の場面として各自の実存をとり、その基礎的な存在論的な在り方に照らし合わせてみようとする。もちろん「宗教研究の立場」が一般にこうでなければならぬというのではない。上にあげたような問題性の問題的な扱いとしてかかる方向をとり、以下のような今日の問題学の首尾をえたいと考えるのである。

さらに、他の一つの仕方というのは、右のような特定の成立的規定のもとにおいて行なわれる宗教的経験ではなく、生態学的な、生の営みの全体的連関の場面を問題にするものである。即ち各自の日常的経験の種々の場面において織りだされているところの「宗教的」といふべき特質を具えた「特殊な」経験の究明である。宗教的なもの或いは宗教性をこの場面において求めることは現在の主要な問題領域であるが、研究の仕方としては、まず文化人類学等における機能主義的な立場がふさわしい。それにも、個体との関係における社会構造の機能的機制を主とするものもあるが、従来私は実質的的制度社会或いは文化の制約のもとにおける適応の機能的機制を中心として、個体における特殊な適応場面を問題として来た。即ち危機や破局的状況における不確かさ、不可測さ、処置なさに対する適応の問題を究め、これを宗教的適応と照し合わせ、更らにこれらの状況的偶然的な不確かさ不可測さ或いは処置なさは、実は本来人間存在の基礎的な構造に具わる欠如や足りなさ、負目などといわれる在り方の時折りのあらわれではないかというところに詰めてきた。そして、そこに於いて、宗教的適応といふことの本質ないし原態を問題にし、且つ宗教的経験の、人間存在の基礎的構造にもとづく根拠ないし理由をとらえようとした。

そして、叙べてきたところからも明らかのように、特定の宗教における経験においても、日常生活の特殊な面における振舞いの態度や様相においても、ねらった重心は「宗教的」ということであり、その機能や機制及び意味や根拠であった。

こういう問題意識と問題処理のことを背景にして、ここでは標題のことを問題にしてみる。

## 二

最初にあげたような問題性に対しては、それは宗教哲学の課題ではないかといわれるかもしれない。まずはそのとおりであるが、しばしば叙べてきたように、私は宗教哲学の究明は宗教学の業績にふまえ、これと連鎖し交会すべきであると考ええる。同時にまた宗教学的研究の出発に際しては、かようにして得られた宗教の究極的な意味や構造、機制に関する提言を参酌することが、下に叙べるような理由からして、大事なことであると思う。

ことに近来、宗教学の領域のなかで、宗教の儀礼や心意の事実が、ないしは個体や集団の宗教経験が、ただに経験的実証的に「在る」という層次において研究されるばかりでなく、さらに、その「在る」ことの意味や理由が問題領域のなかにあるという主張がしばしばなされて来ていることは、注目さるべきである。かつてマクス・シェラーはコンフォーミテツ・システムということを主張した。宗教の体験と形而上学の一致の要求が人間にはある。いずれも最究竟のものをたずねようとするから、というのである。そういう傾向や性格をもった相手を研究対象とするのであるから、宗教学の研究が右のような範囲にもわたらなければならないという議論も或る意味ではなりたつであらう。

しかし、このことはここで直接に論議をすすめてゆかなければならぬことではない。ここで大事なことは宗教学や宗教学史の研究の方法や組織の上で、宗教ないし宗教的なことの意味や理由が問題になるのではないかということであ

る。このことについては既にふれたこともあるが、<sup>(2)</sup>ここでは別な点からふれてみよう。それはいわゆる宗教現象学のなかにあるいろいろな問題点である。

近來西洋では宗教現象学という名が目立って使われ、宗教の歴史的研究に中心をおいて、その組織的研究にはわたらぬといっていた人々、とくにたとえばハイラーやウイデングレン、またベッツァツォニなども宗教現象学の著作や論策を出している。E・O・ジェイムズは二年ほど前に今のヨーロッパの宗教研究の特長は宗教現象学にあるといっていたが、一九六〇年にマールブルグで行なわれた国際宗教学宗教学史会議ではブレイカーがいわば会議の代表的立場のような形で宗教現象学を宗教研究の「将来課題」として提唱した。

宗教現象学という名で宗教のことを扱ったのは一八八七年のシャンテピ・ドラ・ソーセーのものからだといわれるが、爾來その内容や方法等がはっきりされていらない。宗教史学に対して、宗教研究に関する多くの社会科学の分野や哲学を包括して宗教現象学という場合もあるが、それは便宜的なことにすぎない。方法的に考えても用例からいっても宗教現象学は独立の分野であり、かつ、とくに宗教史学に対応して組織的な意図をもっている。宗教史学の結果を組織化することが今日では決定的局面に入っている。それは宗教現象学の問題だともいわれる(ジャン・ダニエルウ)。ヨーロッパの学者の様子をみると、宗教現象学は狭義の宗教史学の後に、または上に、来る学問のようにもみえるが、本来的にはそうではなく、連続的なものでもない。もちろんベッツァツォニなどもいっていたように、宗教現象学は宗教史学と併行し相補うべきであるということは自然なことで、特別に議論の余地はない。

そこで問題を少し緻密にすすめてみる必要がある。いままでのうちで、内容的にも方法的にも最もまとまっているのはファン・デル・レウの宗教現象学であるが、彼にはフッサールの現象学の影響が最も強く、かつ了解心理学の考え方がこれに伴っている。現象とは自己を示すこと、そのログイアが現象学であるが、自己を示すものをどうして

語ることにたらずかが問題である。現象とは対象が主体の主観にとつての関係であり、主体の主観が対象にかかわる関係である。この関係をみるのが問題であるが、それは主体における体験と了解と事証の手續きを要する。了解には瞬間的なのと関係的なのがあつて、これらによつて形態や類型を事とする学が成立するといふのである。ただし、現実の実際には近ずけないが、体験によつてこれを内在化し、了解によつてわかられることを綴りあわせるところに意味の連関がある。だから意味の連関とは、主体と対象との関係の上において現実の實際が「再構成」されたものである。「再構成」とはまとまりのない体験の現実の中に、了解によつて意味の連関による基底図を書きこむことで、この構図が「形態」であり、その大きな構造連関が「類型」である。

この場合、主体と対象との関係及び他の意味連関を了解するために、現象学の原理を用い、判断中止や形相的還元等いわゆる現象学的還元による本質直観を得るのである。要は自己を示す現象を内在化して自然的なものからはなれ、これを根源的に反省することによつてエイドスをうるといふ仕方であるが、レウではここに問題がある。現象学的操作にとりちがいがあるともいわれるが、現象学本来の意味からいふと、レウの仕方は中途的で形相にあたらな。この中途において、彼はいわばディルタイ的なる解心理学に転移している。さらにレウでは以上のようにしてえられた宗教現象の了解を考古学、言語学の資料によつて補正する。それによつて宗教現象が事態性を得、事証がなりたつという。

### 三

このように、レウでは形相への道が充分でない。<sup>(3)</sup>了解というけれども、ディルタイでは了解における意味連関の基底が「生」であつた。生の連関ということに対象の了解の可能を理由づけるのであるが、レウではこの点の追究も充

分でない。<sup>(4)</sup>

ディルタイの問題性は歴史の領域のことであった。文書や文献を介してその著者の考えや経験を了解するには、此方と著者との間に共通なものがなければならぬ。その共通なものをディルタイは生の連関にみた。しかし、そこにはより基礎的な基底が求められなければならない。それは人間における実存の存在論的構造であるというのが今日の解釈学の問題場面である。

しかし、宗教経験の歴史的事実を、資料や文献を経てわかることのためには、この場面においてさらに特殊な要件が入る。宗教経験が本質的に特異な性格のものであるから、宗教的に実存するということの共通地盤にもこの特異性が算入されなければならない。「宗教的に実存する」ということの共通地盤は存在論的に求められるかどうか。宗教的に実存するとは、実存の存在論的構造の上における「宗教的」といわれるところの実存的な様態ではないかと考えられる。

なお、現在、解釈学の問題は右のような歴史理解の問題のみならず、神学の理論的構成に重要な位置をもっている。たとえばケルケゴールにおいてダス・ヒストリッシュェとの「同時性」といわれ、ゴーガルテンにおいて原歴史の成立といわれ、ブルトマン等において非神話化とか、その焦点におけるケリユグマの受容、終末の歴史性(各自の出来事とすること)といわれることと連なる。そして、そこではわかる、わかりあり、信じるということを出来ごととしてもつという課題となっている。

ところが、さらに突きこんで問えば、神学において動員されたかかろる解釈学的究明は上にあげたような宗教的実存の究極的な共通地盤をふまえているかどうか。或る特殊な積極的内実をもつ宗教的「実存の理念」は今日のような、より素地的な裸でなまな実存の理念を前提とする存在論的地盤へまでください、解体されるべきではないかという問い

が出る。本質的な謂で宗教史の研究或いは宗教現象学の研究はこういう土台にまで、その底をおろしてからみらるべきではないかというる。<sup>(5)</sup>

マールブルグの会議でブレイカーは宗教史と宗教現象学の問題にふれた。「ヌーメン」等でも現象学的方法にふれ、エンテレキー等の補助的原理をいれている。講演や論文の性格上のこともあって、充分の展開を示していないが、宗教現象学の基礎的な問題究明は却って現在では宗教史の解釈学にあり、この点ではエリアーデやとくにワッハにきくべきものがある。ワッハは最晩年に類型論から宗教の形相論に入ろうとして、果すことが出来なかった。

ともかく宗教史の研究は部分にかかわるが、現象学の研究は全体を事とする組織的研究であるとせられ、したがって、そこでは宗教の「在る」ことのみならず、その在ることの意味や理由、根拠が問題とされる。けだし端的に方法的にいつてもそうなので、現象学は本来、本質の学としてそれぞれ究極的なものに照応してゆくのであるが、了解の問題にもまた全体としてのことが伴なう。ことに現象学的方法としては、単にそれが了解の手続きとしてのみならず、学問以前のいわゆる前学問的な「前了解」が問題となる。この点についてはハイデッガーが鋭くいったように、現象学的存在論はこの前了解における「実存の理念」の学的（存在論的）な究逐であり考え通しに外かならない。<sup>(6)</sup>

こういう観点からすれば、現象とは、現象学の問題場面からして、実存であるということが出来るし、宗教現象とは結局宗教的実存ということも出来るが、これをどう了解できるか。了解とはわかる、わかりあうことであるが、つきつめていえば、キェルケゴールやブルトマンのいうように——ブルトマンでは一般に歴史をわかるといふ問題としてもいわれるが——、それは自分の現実において相手をわかること、相手を自分の現実において現実的にもつことであり、相手の信仰をわが信仰においてもつことでもあり、それは正しく自分の現実における出来事であろう。しかしここには吟味さるべき問題がある。即ちそれは前学問的な「前了解」の問題である。信仰の学としては特定の前了解

があるのでよからうが、キェルケゴールやブルトマンのいう前了解たる特定——キェルケゴールでは決定的であり、ブルトマンでは必ずしもそうではないにしても——の「実存の理念」を直ちに宗教の科学や哲学の領域にもって来るとは出来ない。それらに存するポジティブなものをほどくという学的操作が要求せられる。且つ信仰とまでいわれるところの了解の出来事ということも、研究の領域のこととしては、それを可能性の要件において処理してよいと考えられる。

以上のような問題の観点から以下に宗教的実存の問題点をとくにキェルケゴールの所論を見本的な事例として吟味してみよう。

(1) この点については『宗教哲学の問題と方向』のうち、第一、第二論文参照。

(2) 同上

(c) cf. esp. Van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, SS. VI f., 634 ff., *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München, 1925, SS. 1 ff., 5 ff.

後者ではすでに、宗教の集合的な諸対象を一定の観点、一般的な理念の標準に従って秩序づけなければならぬが、宗教心理学や宗教心理学の仕方とはちがって、宗教的に生きることが如何に見えるかということだけをたでするので、諸々の対象を分類し、それらを個有的の本質に従って記述するのが目的である。さしあたって、この新しい方法を現象学とよびたい。それは宗教的行為の外部的なものとどまらず、宗教の精神生活の面にも関係し、宗教の本質にせまるものであるという。しかしいうところの現象学的方法論的な内容の議論や諸家の所論に闕説して来ているのは前者である。

ブレーカーは宗教現象学の主張はオランダが行なう権利があるなどといっているが、やはりレウの所論に則って宗教現象学が宗教の一般理論や本質のことにかかわることをいっているが、レウに対するのと同じ批評があたると思われる。なお「宗教学の将来課題」では東洋や日本の研究態度のことにもふれている。そういう理由もあって、ここではレウのものを中心にふれた。

cf. C. J. Bleeker, *The future task of the History of Religions*, in: *Nunen*, Vol. VII, Fasc. 2-3, 1960, pp. 221 ff.,

(4) 現象学的操作としては内在化された対象の体験から、いわゆる自然的なものを排除し、純粹本質をうるという現象学的還元がもちいられる。そして純粹意識の志向性によってあたられるノエマの核即ち意味の賦与とか連関をうるのであるが、レウではこの間の問題究明が明らかでない。了解の問題もこれらのこととの関係が充分に明らかにされていない。

なお了解ということになると全体との関係が問題になる。意識の根底、了解の根底が問題になる。このことはさしあたり、フッセルなどの問題領域とはちがった、或いは更に更にすめられた問題領域にわたることになるであろうが、現象学的に求められる本質の、更に全体的な、存在論的な根底が求められることによって、いわば本質の根底というか或いは意味の連関の全体のもとまりや意味が得られなければならない。その例をハイテッカーの現象学的存在論にみる事が出来る。ディルタイにおける了解やさらに意味の連関が生の連関によって支えられるが、更に究意的には、このような存在論的な根拠によって了解の可能が支えられる。

(5) 拙稿「宗教研究における歴史学と現象学」、「宗教の歴史と出来事」、宗教研究、一七〇(昭和三七)、一六二(昭和三五)、参照。

なお、これらのことについては、田丸徳善「宗教学方法論における最近の問題」、山形孝夫「解釈学的ジッアチオンと実存理念の問題」、柳川啓一「宗教社会学における機能主義理論」上・下、宗教研究、一六八(昭和三六)、一五六(昭和三三)、一六一(昭和三五)、一六七(昭和三六)、川端純四郎「ブルトマンの聖書観」、理想、三九五(昭和四一)などが問題の所在を示して参考になる。

(6) 前註(4)参照。

#### 四

宗教的に実存するということは、端的にいえば、実存する仕方の如何にあるが、実存する仕方の如何はやはり実存の在り方についての考え方、つまり「実存の理念」に関係する。キェルケゴールにおける宗教的実存のことを問題にする場合、まずこの点が考えられなければならない。彼にはこの点についていろいろの錯綜があるからである。

実存することの最勝義は宗教的に実存することであり、宗教的に実存するとはキリスト教的に実存することであるとケルケゴールはいう。彼によると、キリスト教とは固有の「実存解釈」とその実存解釈の「伝達」ということを最要処とする。すでにここに多くの問題がある。

キリスト教の実存解釈とは、人間が「罪」ある者であるということである。罪とは永遠なるもの、とくに神とわかりあうことの出来ぬ不明、Unwahrheitをいう。実存とは *Nichts vor der Ewigkeit, Nichts vor dem Gott* である。ここに彼の「実存の理念」がある。この点では *Mensch ohne Gott* といわれる最近の人間の理念と異なる。彼によると、人間とは「精神」であり、精神とは「個体」である。個体はその実存において存在する外はないが、実存とは自己と自己との「関係」である。それは身心の総合ともいわれるが、勝義においては有限と無限との「総合」（原稿では統合という）である。この総合は課題性をもつが、それは自己が課したのではなく、第三者即ち神が課した。

ところが、実存においてあるかぎり、個体にとってかかる総合は不可能である。総合とは本質に属することではなく様態の問題であるが、個体は永遠なるものを構造的に欠如の様態においてもつ。ここに総合の課題に対する人間存在の逆説がある。

いうごとく、彼はキリスト教の実存解釈を最上のものとしてこれに聴従したのであって、彼の問題の要処は如何に実存するかということにある。彼は神学をこととしたのではない。彼自身がくり返していい、また後年の論争や彼自身の態度にも見られるとおりである。従って彼の所論を神学の座につけて論ずべきではなく、実存の心理学的実験乃至哲学として論ずべきである。こういう観点と同じような見地から、かつてグリーゼバッハやクルマン及びレヴィット等は、ケルケゴールの所論には神学と哲学との混淆があるから、彼の所論から神学的な部分を切り捨てなければ

ばならぬと主張した。キェルケゴールが一九世紀の存在論の支配下にあり、実存論的な問題性をもたぬといったハイデッガーもやはり同じ見解に立つ。最近北欧のキェルケゴール研究は文学史的乃至資料的研究が主であるが、別にロエグストラップ (Loegstrup, K.) やスレーク (Sloek, J.)、ロニング (Loening, P.) 等は右の問題と連関して、やはりキェルケゴールを神学の領域においてではなく、実存の問題乃至人間学的な問題性の範囲で論じている。ことに右の点について数年前デイムとアンツ (Anz, W.) の間に論争が交わされた。後者はキェルケゴールを神学や教会の中に位置づけるべきではない。彼の思想は両刃の剣で、神学や教会を守るために利しようとしても、却ってこれらを傷つけるであろうという。デイムは、ルターは現に神学と教会の正統の座にあるけれども、当時彼はやはりキリスト教に異質のものをもちこんだ異端であった。キェルケゴールはその当時とその後において未だ伝統の座に入れられていないが、結局彼は神学のこと教会のことについて新たな主張をしたもので、当然彼をその側において論ずべきであるというのである。

もちろんキェルケゴールを神学の線につけて辿ろうとするものもある。例えばボーリンは全体的に、リンドストレームは部分的にかかる研究を行なった。ヒルシのごときもキェルケゴールの全体をキリスト教にむけて趣帰するものと解釈し、その考えは今日も変わっていない。しかし一方にキェルケゴールの所論がギリシヤ的なものに依存しているから正統的なものと相容れないという難は前から神学者の側にもあった。最も大きくキェルケゴールの影響下にある弁証法神学の人々の中でもバルトはその教義学の中から実存哲学のすべての問題性を拒む。著作の初めにおいて遠慮がちであったが、キェルケゴールが主張するような、主体の側からなされる信仰への努力を無意味なものとした。それは今も全くそのとおりだと語っていた。今日のいわゆる弁証法神学を彼は六つの枝で示したが、彼と軌を一にするのはトウルナイゼンである。

しかし、他の人々は程度の差はあっても人間学的或は実存哲学的連関に立っている。就中ゴールテンやことにブルトマンは神学に新しい問題性を投げかけているが、ひとり弁証法神学においてのみならず、今日の神学的解釈の主要問題は歴史主義と実存主義との対決、乃至いわゆる終末の存在論的解釈であるともいえる。救いの成否の最後法廷をいわゆる世界終末の彼方におかず、個体の現在における各自の宗教的転回の成否におく。とくにイエスのあの出来事が現実的であるか否か、いうならば、キリスト教の真否を、各自の個体の存在の実存的な仕方にもみる。このことはキリスト教解釈の上の大きな転回であるが、それはその近代における源をキェルケゴールに負う。ゴールテンの原歴史の考え方などが右の趣きをあらわすが、現在彼と自分の考え方とは同じであるといっていたブルトマンは、史的研究の立場から弁証法的立場に転じ、さらに現在ではその双方を併せた立場から告知論を中心に聖書解釈について解釈学的主張を展開している。

このように神学の伝統における中軸の問題に迫らぬまでも、実存論的神学とか人間学的神学或は一般に英米等いわゆる哲学的神学といわれる側の人々はキリスト教的実存を問題とし、キェルケゴールとのそれぞれの連関に立つ——一々についてはふれないが、キェルケゴールは実存の処し方をアウトパテティッシンとジンパテティッシンに分けて、彼自身は前者に立つことを主張した。現在ではブーバーとかマルセルとか、或いはスエーデンのルンドの人々のように後者においてキリスト教的宗教的実存を説くものも多い——。

しかし所詮以上の人々が実存の在り方や仕方についてキリスト教の救いの問題を説こうとすると、やはりポジティブなキリスト教的人間の理念が下敷きとなっており、それは現在のような、実存の哲学的究明とは撞着するし、その撞着を除こうとすると神学の性格が失われよう。この点で最も究逐された問題に打つかったのはハイデッガーとの関係、またバルトとの関係におけるブルトマンであった。そして現在においてもやはり彼にはこの問題が残っている。

一般的にいつてキリスト教的宗教的実存ということについて、神学の研究と哲学の研究との間にはこのような断層がある。キェルケゴールを問題にする場合も事情は同じ。そこで彼について宗教的実存のことを問題にする場合、われわれとしては哲学の側からすすめてゆくことになるが、彼から神学的なもの、キリスト教的なものを切りすてるといふ上記のような人々の立場に左袒することは出来ない。そういうことは彼においては宗教的なものを切りすてることになる。ヒルシもたしかにキェルケゴールには上記の点で暗いところがあるが、そこを切除してはキェルケゴールの面目がなくなるといつていた——同じ考えを彼の『近代福音神学史』第五でも叙べている——。

まさしく宗教経験とは普通に神仏その他特定の対象と宗教的關係を結んでいる有様をいう。宗教的に実存することを哲学的に考える場合も、この宗教的關係が問題であるが、上のような關係をそのまま直接的に措くことは宗教哲学の問題としては当を得ていない。そこで、成立の既成的な性格を持つそれぞれの宗教経験から、その成立の既成的な要素や要件を解体してゆき、人間存在の基本的な構造の場面にこの宗教的關係をうつしとってみると、そこに宗教経験の原態といふべきものをみることが出来るであろう。そして、ここでは、宗教の基盤があれそれ特定の宗教的对象との關係にあるのではなく、根源的には、人間存在の基礎的な存在の構造と機制とに横たわっていると解釈される。ただし、かかる原態といふべきものが、実際の宗教として行なわれているといふのでもなければ、行なわれるべきであるといふのでもない。哲学的研究における解釈上の要請である。

こういう考え方から、宗教的に実存することの基礎的な在り方や意味を、直接の宗教性においてではなく、あたかもキェルケゴールに欠けていたといわれるところの、実存論的な問題の場面に捉えて考えたい。そしてちょうど、キェルケゴールにはそういう問題性に応じるものがある。<sup>(1)</sup>

(1) 以上のような考え方については、拙稿「キェルケゴールの宗教論に関する吟味」哲学雑誌、六八〇、六八一（昭和一八、一〇、十一月）、「キェルケゴールの思想の基盤」文化、一九ノ一二（昭和三〇、三月）、「キェルケゴールにおける主体性の問題」東北大学文学部研究年報、六（一九五五）、「宗教の根拠に関する研究」同上、八（一九五七）、「キェルケゴールの思想の基盤と青年時代の経験との相関」同上、一三、一四（一九六二、六三）、等の参照をねがえれば幸甚である。

## 五

以上のところに実存の理念についての問題点や研究上の立場についての問題点があるが、次には、上のような観点からキェルケゴールの考えの内容について三、四の問題点をあげてみよう。

実存するということは、彼においても、了解の先駆によって現前の自己を超えて何かへとかわり、その先取されたものと現前の自己との間に関心(Interesse)を運ぶことである。しかし彼はとくにこの実存の場面を生成(Werden)の相のもとにおいてみる。生成とは可能性から現実性への移行であり変化であって、それは現実時間に時間と空間の規定のもとに於ける存在の状態の変化である。この点は常にヘーゲルに対して強調するところで、彼はアリストテレスの運動の概念をここにもって来る。しかも厳密な意味における生成の変化は個体の現実の場面においてのみ成立し、事物や謂ゆる客観的な歴史にはこれがない。過去と将来とを仕切る現在を確立しうるのは唯だ個体の実存においてのみであるからである。

彼の主体的立場においては、先取されたあるものとは、限って自己でなければならぬ。実存するとは、可能的な自己と現実的な自己との関係である。しかし、そこには断絶があり、無限の距りがある。可能的なものとは現実的なものと直接しない。この断絶がかけはしされなければ厳密な意味における変化は行なわれない。この断絶を彼は『パルメニデス』にしたがって「瞬間」という。しかし、その内容づけをキリスト教の原理たる永遠なるものに求めた。実

存は常に各自の現前の場面のみあるが、その現前の場面が正に変化における断絶の所在である。この現前の今に、永遠なるものが、逆説的にしかし現実に入して来て、現在——それは永遠なるものと類似の性格をもつ——が確立される時、はじめて過去のなものと将来的なものが結ばれ、厳密な意味における変化が成立する。各自の現前の今が永遠なるものにおいて充たされるときが、彼のいう「瞬間」である。

従って厳密な意味で実存するということは、「瞬間」において永遠なるものと現実的に関係することであるが、一方前にもふれたように彼は可能的自己の究極を永遠なるものにおく。自己と自己との関係とは、実存において有limitsに存在するところの自己と永遠なるものとの関係、とくにそれらの総合である。この総合は第三者とくに神が課した。それ故実存する個体はどこまでも永遠なるものとの総合を企だてなければならぬ。しかし、その永遠なるものは可能性においてある。それを現実性においてもつということには上記のような断絶がある。ただ、その総合は「瞬間」における永遠なるものとの一致より外にはない——永遠なるものとの関係はこのように二重の意味で交錯して叙べられている。——

ここで再び可能性のことが問題になる。現前の自己を超えて先取されたものへと関心をもつことが、実存の範疇であるが、それは常に可能性の領域にわたつてのことである。在るべき、また在り得るところのものへと、この可能性の領域において、関心という内面的努力をするのであるが、およそ可能的なものは生成の様態においては必然的ではない。常に不決りで不確かである。このことをキェルケゴールは「無」という。実存するとはかかる無において在ることである。

さきに個体は永遠なるものを可能性においてもつといったが、かかる謂いで、それは永遠なるものを無を透してもつことである。乃至実存において先取されるかくかくのものは、すべてかかる無を透してもたれる。従って、先取さ

れた、可能性においてあるものの実現ということ、すべてかかる無を経て決行されなければならない。その決行が激情によって断絶を超える質的飛躍と決断であり、質的弁証法の課題である。「負い目」や「罪」のことも、神の前なる実存、永遠性の前なる実存ということではあるが、それらはまづもってかかる無の前なる実存ということであつて、かかる無において神や永遠性が実存に迫る、いかえれば、かかる無が実存に迫る機制から明らかになる。

次にいうところのキリスト教の実存解釈とその伝達の問題である。彼においては宗教的に実存することはキリスト教的に実存することであり、如何にして人はキリスト者になるかということが終生の問題であつた。「それは、あの出来事」との「同時性」*Gleichzeitigkeit*を得ることである。あの出来事とはただなる事ではない。永遠なるものが時間の中で生成をもつたというイエスの歴史である。それは此方の受けとり方如何にはかかわらず、出来事そのものが背理であり絶対的逆説である。この出来事と同時性を得ることはどういふことか。この出来事は「史実」*das Historische*として後代者のもとにまで存続している。絶対的逆説なるこの史実と人はどうして同時性を得るか。

「信仰」とはこの史実とわかり合うことをいうが、ユダヤ人がつまずきギリシヤ人が愚としたこのことは、悟性的主体にとって遂げられることではない。同時性とは彼の「瞬間」や「反復」の概念に關係する概念である。現実的ということは主体の現在においてのみ存在するが、時間の在り方に寄せていうと、それは将来的可能的なものを過去の在り方——過去のなものは曾つての現実的なものである——において、現前の今においてもつとということである。それが信仰で、実に永遠なるものとの「瞬間」における一致である。

一体このような絶対的逆説が歴史の出来事として存在したということはどういふことか。それは実存の在り方を人間に知らせるためである。キリスト教の実存解釈とは人間が罪ある者であるということであつた。罪とは永遠なるもの、とくに神とわかりあふことのできぬことをいう。そういう者としての人間に身の程を知らせるために、神は特有

の「伝達」方法をとった。それが「史実」に盛りられる如上の絶対的逆説である。人々はこれに憤り、憤り、これを無視しようとするが、またかかつて行って突きかえされる。そこに強気の絶望もあれば弱気の絶望もあろう。そこに自己をとざしつとも怯えるデモニッシな姿もある。こうして遂に死に至る病を病む限界において、「時充つるに及ぶ」時が来る。ただし、求める者はこのことをもあてにしてはならない。主体の為すべき、また為しうることは、只管なる努力と、悩みと罪の自覚である。

ソクラテスは産婆の仕方で相手を導き、相手が忘失した永遠なる真理を自己のうちに想起してとりかえすようにした。しかし楽園を逐われた人間には永遠なるものは内在しない。またこれを獲得する要件をもっていない。ソクラテスの場合では教師でよかったが、キリスト教の場合、それは神でなければならぬ。何故なら、こういう相手に永遠なるものを新たに得させなければならぬからである。そのために上のような伝達の仕方がなされた。それは神の愛の行ないである。永遠と時間との一致というまことに無理なことを、神は歴史の裡の出来事として与えた。しかし、永遠なるものが時間の中に生成をもったという、その出来事は逆説である。けれども、人々はこれを目あてとして課題をすすめ、それとの現実的な関係を瞬間において、即ち同時性において、得ればよい。

## 六

こういう伝達を前にし、史実を自己の現実にするために、主体は如何に身を処するか。それはキリスト教の実存解釈にいうところの、罪ある者であるということとそれに躬う処ということである。

キェルケゴールの実存解釈のうちで「負い目」や「罪」に関するものは特色がある。彼の思想と生活を貫いている問題は「悩み」ということであった。悩みとは或ることを志してその実現出来ぬところに成立する気分であるが、

上のように、志されるものは永遠なるものの実現である。それ故、悩みのなくなる筈はない。負い目や罪の機制もやはりこういう場面にあるが、これはさらに過去との関係をもっている。主体があることを志したとすると、その途端に——時の経過において——志された或ることは過去に去ってしまったって未済の模様におかれる。ところが或ることが真に過去に去ってしまったのなら問題は無いが、負い目においては、その或ることが弁証法的に将来に転じて、将来的可能なものとして現前の主体に決済を迫る。これが負い目の本質であるが、いうところの志すべきものは永遠なるものである。従って永遠なるものは常に未済におかれ、未済の「べき」は将来に転じて主体に決済を迫る。これが全体的な負い目であるが、かかる負い目の迫って来る箇所は何時でも実存の現前の場面である。そこは可能性においてあり、不たしかさと不決りとの、即ち無の、支配せる場面である。この無を透して負い目が決済を迫る。罪の問題もかかる機制に神をおいてみればわかる。なお以上のことは永遠なるものや神との現実的な関係の欠如の様相をいわば形式的に叙べたが、以上の「べき」に対する欠如のみならず、この「べき」にそむくポジティブなるものが過去にあって、それが「べき」の未済にからまり、内容化されると、このからまれた未済が転じて将来からの決済の要求として迫って来る時、その迫り方は重疊的になる。これらのことを彼は彼の生涯の経歴に照らして巧緻に描いた。

このように永遠なるもの、とくに神との一致という関係は、実存にとって負い目の在り方、罪の在り方においてある。従って、神との関係をもつもちは、実存する者にとっては只管負い目の意識に居り、罪の意識に居ることである。それは悩みであり、悩みの上における機制であるが、このことを避けてはならない。上記の絶望やデモニッシなものはこのを外れた姿である。主体はどこまでも神との関係即ちその負い目や罪の意識において内面化しつづけなければならぬ。それが「真摯」ということである。それは自己を賭け、自己に死別し、自己を捨身する作業である——後に、彼は「悩みの福音」を説いた。またイエスを手本とすべしともいっているが、それは御子なるイエスはあの

悩みにおかれた。それにならえというのである。

彼は主体性の真理と真理の主体性を説く。そのことは右のことと相応するが、しかし以上のところからも明らかかなように、この考えには限界がある。主体性の真理は永遠なるものに連なることをまで掩うことは出来ない。「真摯」において耐えぬかれる主体化内面化に、彼のいうごとく、キリスト教的に実存することの「それから、それへまで」があろう。しかし、それはキリスト教でいう救いの真理ではないかもしれぬ。

一方、ひるがえっていえば、神との関係は主体においては罪の在り方におかれている。それは実存の構造上の機制からいうと、無に当面し、無において迫られていることである。罪の意識に居ることは、かかる機制からいえば、無に自己を託していることである。彼の所論は実存的な態度の問題が中心であった。まさしく方向としてはもっていたが、根源的な謂における実存の在り方についての存在論的な究明には欠けていた。いわば在るところの人間を描くのに目指されたかぎりの範囲にわたる人間を描き、宗教の拠る究極のところについても、ポジティブなものをそのままに、それを実存の彼岸に求めたことになる。いわば、われわれはこのはみ出しの部分——切りすてるのではなく——このような観点から根源の方向においておさめとろうとした。そこにおいて宗教的実存の問題は哲学的に考えることが出来る。宗教的実存の原態とは、実存の底に具わる構造的な無において、自己をその無のとおりに無みするのではなからうかと。もちろん、かかるものが宗教の形態としてあるべきだということではない。

## 七

以上のところではケルケゴールの所論を中心とした。同様な観点からの吟味は現在の神学の人々においてもなしえよう。ブルトマンは人間学的、実存論的立場に立つけれども、今の問題性からはやはりその実存の理念が究逐され

なければならぬ。しかし、今ここではそれらのことにふれることはない。

上に宗教的実存の原態を実存の底に具わる構造上の無につけてみるといったが、それはどういふことか。さしあたって、ハイデッガーの存在論における実存論的な無、実存の構造場面を浸透している無の存在可能のごときが問題になる。しかし、彼の所論におけるこの無はやはり存在<sup>1)</sup>的、無が顔をだしていることを論じたことがある。マクス・シェラーは彼の宗教現象学において神<sup>2)</sup>的なものの本質存在学をあげる。けれども、それには現象学的にいつて無理な逸脱がある。その点では右のような傾向はあるが、ハイデッガーは存在の問題を現象的存在論的な場面に付けてみたことに特長がある——いわゆるケール以後、彼は存在を存在的な場面に転じたともいわれるが——それはともかく、そのハイデッガーにしてもやはりキリスト教的な考え方の軌道にあるとみることも出来よう。

そこで、更らにここで現象の主體的究逐をすすめてゆくと、どこへゆくかということを考えてみなければならぬ。宗教的主体性という点からつきつめてみると、以上の諸家の議論は主體的な当の具体的な場面からはなれた、それ自体の、やはり客体的な対象的なすがたのものがおかれていることになる——神学の構想として、或いはハイデッガーのような主題の性質からは当然なことであるが——。今の問題の究逐の方向からいえば、それらも超えてみられなければならない。それは恰かも仏教の考え方のなかで、法に対する立場として謂わゆる析法体法、析空体空の相違や関係として論じられている問題性である。つきつめてゆけば、主體的にいえば、究極的には不可得空とか、性相空といわれることにあたるであろう。現象学は本質学としてそれは意識の現象学である。本質存在論はその上になりたつといわれる。どこまでも主體的にそってゆくと体空観とか大乘の不可得空などというのにおちつくのではなからうか。<sup>2)</sup>

析法という立場は相手をお客において、客の側で問題を処理するものであるが、体法というのは相手を此方にとつて

在っている当の場面で問題にする。相手でも此方でも、現にかかりあっている当の場面において——それが在っているままの当処であるから——問題にするとなると、主体的につめてゆけば此方から眺めたり相手どったりするのは、現にかかわって在っているところの、その当処さながらには処ることが出来ない。そこを上のように体法の空という。

「現象」の存在論的な在り方は存在者の領域をこえた領域に所在し、その在り方が無の機能性において支配されているとはいっても、今、そのことを相手にして主体が此方にとどまっているのなら、存在者の領域を超えた領域でも、それは、主体的にいえば、存在者を相手にしたのと同じ関係のもち方になる。

ところが、しかし、それだけではとどまらない。そこには特異な存在学が要請せられるであろう。けれどもそこにはギャップがある。そこを橋わたしするには特殊な陳弁やエクススキュウスが必要である。そこには神の愛の所作とか、先方からの仕むけとして受けとるとか、また、権実論などでいわれるような問題が出る。そこに宗教的解釈学の秘密や伝達論の秘密があり、そこから仏教でいえば本覚とか本門ということが通じて来るのであろう。<sup>(3)</sup>しかし、これらのことが哲学や科学の領域のなかではどう理由づけられるかということが更らに考えられなければなるまい。

(1) 「ハイデッガーにおける可能性と無及び死の吟味」(宗教哲学の問題と方向所収) 参照。

(2) いきなり仏教の考えをこどもだすことは突飛なようにみえるかもしれない。しかし主体化の究極を論じるものとしては第一に参考されるべき観点である。キェルケゴール等において「主体性の真理」が究逐されているが徹底しない(上註、四ノ(1)参照)。

(3) これらのことについては、「宗教の無について」文化二一の六、昭和三二、「終末論と宗教性」文化、二六の一、昭和三六、「信の人間学的根柢と機制」日本仏教学会年報、二八、等の参照をいただきたい。

この稿は金倉博士の古稀記念論文集のために草したものであるが、私ののろまと不注意から締め切りにおくれ  
たので、金倉博士に祝意をささげて、本誌に寄せさせていただくものである。

# 「樂園説話」の神学的構造

民 秋 重 太 郎

## 序

学的伝統の浅い吾国の旧約学は、浅いとはいえ、その研究態度として如何あるべきであろうか。旧約神学の方法論はとにかくとして、従来どおり、外国の研究書に完全に依存して、相変らずの「翻訳状態」を続けるべきか。それとも何か新しい可能性を発見すべきか。勇気をもって、素手で、テキストそのものに当り、テキストそれ自体から、何かを「auslegen」することは出来ないものだろうか。

私は、この新しい可能性の発見という念願から、あえて、旧約中最も難解といわれる創世記の「樂園説話」と取組み、テキスト自体から何かを把握しようと試みた。研究書、註釈書をはなれ、とにかくもヘブル原文自体に沈潜してみた。数多くの先輩の研究成果にあやかりながら、あまりにも傲慢な態度かも知れないが、吾国旧約学の「明治体勢」から少しでも脱皮したいという悲願だけは、諒とされるであろう。独創的な、かのバルトのロマ書講解が、旧来の宗教史学派の方法論を完全に否定してはいるものの、実はその業績の上に立つものであり、言わばこれらを否定的媒介として、バルト自身は新しい建設を試みたものと見るべきであろう。したがって、われわれも、過去の研究成

果の上に立ちながらも、一步前進すべきであり、過去の「翻訳時代」から一段の飛躍を試みるべきではなからうか。

## 一、ヤハウイスト資料の性格

「ヤハウイスト資料は内容的に幼稚である。」——凡ての学者がこれを主張する。その文学的表現はもとより、擬人的描写（創3章8、6章6、11章7等）や、倫理觀念の低劣（創12章10以下、26章、27章等）などからみて、決して「幼稚」でないとは言えない。通例、この創世記2章3章の「樂園説話」（J）は、その直前の祭司資料（P）による「天地創造説話」と比較して、Pの創造説話は整然たる神学叙述であるにたいして、Jの樂園説話は稚拙なお伽話である。論文と童話との相違があり、学的論述にたいして少年寓話だとするのが、一般の理解のようである。

およそ旧約の資料分類については、次の三分類が適當でないかと考えている。

- 一、説話 Sage ..... 思想的眞実性
- 二、史話 Legende
- 三、史実 Geschichte ..... 歴史的眞実性

「説話」Sage は「語られたもの」gesagt すなわち「説話」であって、歴史性をもたぬが、何かを語り、また訴えようとしている。言わば何らかの思想的表現を試みようとしている。その資料的由来は、あるいは口伝であり伝説であっても、内容的には作者自身の「主張」であり、「眞実」である。歴史的眞実性を欠くが、思想的眞実性をもっているというのが、この「説話」の性格なのであろう。

「史実」Geschichte は「生起したものの」geschehen であって、確実な歴史的記述であり、「説話」の思想的眞実性にたいして、歴史的眞実性をもつ記録である。

これに対して「史話」Legende は、この中間に位するもので、史であり話であるところから「史話」の語を適当と思うが、主として聖伝を内容とし、完全な歴史的記述とは言えないが、中核に歴史的 Kern をもつもの、多分に説話的性格をもつが、しかし Sage の段階を脱却して、かなり歴史的な背景を豊かに備えているものを指す。

私が、ここに「楽園説話」といったのも、けだし、この分類に従つたものであり、歴史的眞実性を欠くが、何かを読者の心に訴え、思想的苦悩を表明しようとしているのである。この点、P の「創造説話」も同様であつて、ともに思想的眞実性を蔵しているわけで、この思想的眞実性の発見こそ、われわれの目標でなければならず、ヤハウイストのことに耳を傾けて、その思想的語りかけを聴くことが、旧約研究の重要な課題であると言わねばならない。

さて、この両説話を比較するとき、たしかに、前者 (P) の「組織、体系、秩序」と、後者 (J) の「粗笨、未熟、稚氣」とを感じるのであるが、ここに注意すべきは、文学的表現の幼稚が必ずしも思想的空疎を意味しないことである。表現の整頓が常に内容の充実を示すものと速断してはならないと同様、表現の平明が却つて豊かな内容を盛り上げている場合も十分ありうる、ことを知らねばならぬ。実は、この J 楽園説話に、意外な内容の深さがあり、敢て言えば、それはあまりにも偉大な神学的論述であることに驚かざるをえないのである。

## 二、体系的神学構造

古歌、口伝、物語、伝説、神話などが資料となつて、これらの蒐集編纂の結果、ここに、この「楽園説話」となつたこととは言うまでもないが、その編者、いわゆるヤハウイストが、如何なる意図をもつて、これを説話として修したかを、先づ問わねばならない。

しかし、この楽園説話は、あるいは単なる断片資料の羅列であるとも考えられる。一見それぞれ何らかの意味をも

つ断片的小資料が、漫然と並列しているかの如くである。余りにも説話が分裂しているため、相互に無関係の *Fragmente* がただ蒐集されたに過ぎないと考えることも、文学構造上あながち不当な判断とも言えない。

しかしこの楽園説話を詳細に味読するとき、思いがけぬ「整頓された構造」をもっていることに驚く。むしろ寸分のすきもなく構成され、みぢんの無駄もないほど体系的に組織化されている。文学的、倫理的、また宗教学的には未発達段階にはあっても、思想的あるいは神学的には、意外に整然たる秩序をもっていることに気がつく。

まづ楽園説話全体の構造を表示してみよう。

## 前序(2章4b)

### 「前編」

#### 一、神のカリスマ的恩恵

- a 序(混沌)(2章5)
- b 井泉の恩恵(2章6)
- c アダム創造の恩恵(2章7)
- d 楽園設定の恩恵(2章8—9)
- e 河川の恩恵(2章10—14)
- f 住の恩恵(2章15)
- g 妻および動物創造の恩恵(2章18—25)

#### 二、神の恩恵への背反

背反としての誘惑（3章1—13）

三、神の審判としての刑罰

a 蛇への刑罰（3章14—15）

b 女への刑罰（3章16）

c 男への刑罰（3章17—19）

「後篇」

一、神のカリスマ的恩恵

衣の恩恵（3章20—21）

二、神の恩恵への背反

背反としての人間の栄化（3章22）

三、神の審判としての刑罰

樂園追放の刑罰（3章23—24）

この表によって理解されるように、この説話全体の構造が、「神のカリスマ的恩恵」に重点がおかれ、次に「神の恩恵への背反」を記し、その結果としての「神の審判としての刑罰」を述べている。あたかもワルツ的リズムに乗って極めて巧妙に説話全体を構造づけているようである。要するに理路整然たる構造の下、まことに秀れたヤハウイスト神学の体系的論述であることに、特に注目したいのである。

まづ神のカリスマ的恩恵を考えてみよう。

### 三、神のカリスマ的恩恵

#### a 水の恩恵

作者はまづ原始混沌を画く。Pの説話に比して、たしかに稚拙な文学表現ではあるが、P同様、序文に原始混沌の記述を忘れない用意周到さを十分注目しなければならぬ。この中で、特に「ヤハウエ神は地の上に雨を降らせなかつた」(私訳)(2章5)と、わざわざ「雨」を記したことは、雨を期待する心、すなわち、水にたいする関心の深さを示すものである。かく考えれば、この水への関心は、次の2章6の「泉」に無関係とは思われない。

邦訳聖書で「泉」と訳されている *ayin* は、極めて難解な語句であり、一般に十分な結論は出されていない。あるいは雲霧とし、地下水とし、また河川の氾濫などとしているようである。その何れであれ、これが「水」に関係をもつものであることは確実であり、従ってこの説話は、創造の端緒から明かに「水」と連関していることを示している。この点、P説話においても同様であって、六日間の理路整然たる創造に先立って「淵」*thom* があり、「水」*hamaim* があつた。言わば計画的創造設計以前に、水の存在が前提されているのである。

要するに、JといわずPといわず、両物語の原始混沌の基底には「水」があつた。何故あつたか。それは「水」の特殊性、神秘性、聖性が予想されているからではあるまいか。

およそオリエント地域における水の欠乏は、パレスチナにおいても例外ではなく、従って旧約聖書における水への関心は極めて高い。すなわち、水は貴重な存在であり(イザヤ3章1、33章16)、井泉の発見に異常な関心が寄せられ(創16章7、21章19、出15章22)、水の賛歌が誦され(民21章16)、水の不足は神の審判と考えられ(申28章24、イザヤ5章6)、遂に水を神の恩恵と感謝するに至っている(詩23篇2、イザヤ32章2、55章1、出17章6、民20章

8)。更に神託神断の泉としてのエンシシパテ（創14章7）、貞操を試さんとして「苦い水」による探湯（民5章17）に至っては、明かに水の実用性以上に、アニミズム的なアニマの存在が看取される。古代セム民族においては、アニミズムは極めて普遍的であり、従って聖水および聖泉（井）の觀念、またそれに宿る聖靈への崇拜も一般的なものであった。

要するに、イスラエル民族にとっては、水は絶大な恩恵である。この民間信仰をヤハウイストは必ずしも排棄せず、むしろこれを「神のカリスマ的恩恵」に発展させようと試みたのではあるまいか。アニミズムながら、靈ゆたかに宿るこの水を、著者の信仰告白の表現材料たらしめようと企図したのではなからうか。水は恩恵である。それは神より来る。イスラエル人にカリスマ的恩恵を理解させるためには、この「水」に託して語ることが最も妥当であり、かつ効果的であったのではあるまいか。

さてここで注目したいのは、2章10―14のエデンの園から流出する四河川の記録である。エワルト以来、この資料は単なる風土記的註として、「後世挿入」の冷遇を受けてきた。その理由は、かかる地理的記述が説話自体に無関係であること、文脈的に前後の関連性を欠くことのためであった。しかしこの「註」が、若し2章6の直後に挿入されていたらどうであろう。むしろ処を得ていたのではあるまいか。すなわち、これら四河川の歴史地理的考証は今日の研究では未解決であるにしても、当時の代表的河川はすべて「聖河」であったことは疑いえない。イスラエルにおいても同様であって、ヤコブの角力で知られる「ヤボクの渡」の説話（創32章24―）や、スリア王ナアマンの治癒に効のあったヨルダン河（列下5章10―）などに見られるように、河は「聖河」であり、しかも聖河における「河神」の存在も全く疑う余地はないようである。

とすれば、これらのアニミズム的民間信仰（聖河の河神信仰）を素材的に利用したヤハウイストの意図は十分に理

解されうる。またこれらの四河川の源泉をエデンに求めていることも、聖河に權威あらしめようとするヤハウイストの企画だとも解することができよう。

思うに、この四河川の註は、なるほど説話の主流から離れた註釈的記録ではあるが、極めて自然な註であって、必ずしも「後世挿入」の汚名を冠せられてまで除外されるべきものだとは考えられない。とすれば、説話全体の著述態度からみて、出来るだけ所与の素材を活用しようとしたヤハウイストにとっては、或いは本来的資料であったのかも知れない、とすら考えられる。要するにヤハウイストは神のカリスマ的恩恵を語らんとする。彼は聖水の「恩恵性」から論述をはじめ、やがてヤハウイスト独自の *sola Gratia* を導き出そうとするのである。

#### b アダム創造の恩恵

さてヤハウイストはアダムの創造を語るが、まづ肉体と精神の異質性の主張から始めている。人間における肉体と精神との共存は、たしかに驚異であり、古くバビロニア神話 (*Enuma elis*) も、この課題に答えようとしていることも見逃せない。「人間は土からマルダク神の血を交えて造られた」と記して、人間が神の分身であると述べていることは、この神話がすでに人間の神秘性に言及したことを示すものであり、この限りにおいてはヤハウイストの人間観と大差はない。ではイスラエル説話の独自性を何に求むべきか。

それはキリスト教会伝承の *Imago Dei* なのだろうか。「旧約人間学の定型」というのはこの種の *Imago Dei* を指すのだろうか。

人間の「いき」(*n'sāmā*) は神の「いき」である。——これは人間の特殊性を示すものではあっても、これが直ちに、いわゆる *Imago Dei* には連結しない。一般に *Imago Dei* は、創世記1章26—27 (P) と、この2章7 (J) とを中心として論ぜられ、後のキリスト教神学の原因論的思想的出発点となっているようであるが、イレネウスに始

まり今日のバルト、ブルンナーの論争に至るまでの *Imago Dei* 論は、J資料（また広く旧約全般）に関する限り、あまり関係はないようである。ただヤハウイストの思想的立場は、独自の *sola gratia* の信仰によって貫かれていることは疑いを容れず、またその限りに於いて人間は「上から垂直に」与えられる神の恩恵を感謝し、同時に人間の側における応答の責を負っている事を信仰告白しようとするのである。

もとより神の永遠性と人間の時間性、創造主と被造物との二重性という弁証法的構造を、概念的に表現するまでには至っていないが、しかし、この説話全体を通じて、「神のカリスマ的恩恵」とこれに対応する人間の *Verantwortlichkeit* を明瞭に示している点において、ヤハウイストはたしかに偉れた神学者たるを失わない。ギリシア的に整頓された普遍的真理や超時間的な本質の必然性の認識などはなく、魂を以て神の恩恵に應えるヘブライ的な「思惟上の処理」が、この神学者の面目だったのである。

テキストに帰ろう。2章7を見ると、「土」*ādāmā* と「ちり」*āṭar* との同義の二語が用いられていることに、非常な不自然さを感じる。一般に「土のちりから」と訳されているが、原文は明かに「土からちりから」となっていて、ここに二資料の綜合の痕跡を暴露している。何故このような二語の重複をあえてせねばならなかったか。

周知のように、*ādāmā* (土) は *ādām* (人) との「語呂合せ」であって、「人は土から生れた」という素朴な農民哲学を語源的に説明しようとしたものである。このような語呂合せは、(言語学的根拠は乏しいにせよ) この個所に限らず、広く旧約聖書全般に見られるものであり、言わばイスラエル人の知的趣味のようにも思われるが、単に「ちりから」とすれば足りるところを、わざわざ同義語の「土から」をここに挿入せねばならなかった理由が、果してどこにあるであろうか。どうしても語呂合せのためだけであったように思われぬ。

私はこの「土」(*ādāmā*) が、単なる普通の土ではなかったように思う。すでに述べたように、2章6の「土」は

「泉」(ed) によって湿润された土であり、「そして泉が地から噴出し、土の全面を潤おした」(私訳) ところの「湿土」であって、この湿土からアダムの創造がなされているのである。では、この湿土すなわち「水」を含む土——この「水」とは如何なるものか。最初は「乾土」であったが、それに「水」注がれて「湿土」となった。乾土ならぬ湿土による人間創造の背後には、既述のように、水のもつ特別な意義が考えられている。もっとも、「土」*‘dama’* と「ちり」*‘dara’* との意義の相違を語源的に究明する必要があるが、現在の段階では一般に解決は与えられていないようであるから、ここではイスマエル史全般として「水への関心」を理解するほか途はないようである。とにかく、重複の不手際を犯してまでも *‘dama’* を加筆せねばならなかったのは、要するに「湿土」すなわち「靈土」を高調せんがためであつたらう。神の靈ゆたかに宿る湿土(靈土)、これによってアダムが創造されたのであつた。(P 説話では明瞭に「神の靈」が水のおもてをおおっていた、と記している。)

要するに「土から」(*min har'dama*) は、編者の加添である。加添は理由なしには行なわれない。この場合の「ちり」は、聖水に湿润されていない、言わば「俗土」である。俗土から人間が造られたのでは、編者の思想的立場は成立しない。カリスマの恩恵を豊かに受けた人間創造であるからには、俗土ならぬ「靈土」(神の靈水によって豊かに潤沢された「靈土」) による創作でなければならぬ。神の靈の宿る人間——これはヤハウィストの画いた人間像であつた。これこそヤハウィスト独自の *Imago Dei* であつた。それは、神のカリスマの恩恵に、怖れおののきつつこれを愛容する *Imago Dei* であり、(後述するよう) 更にまた、怖れおののきつつ *Verantwortlichkeit* を示す *Imago Dei* だったのである。

思うに、キリスト教的神学論争の課題としての *Imago Dei* が、あるいは *imago* と同じ *similitudo* といひ、また *justitia originalis*、*Imago-Rest*、更に近時の形式的、実質的論議にいたるまで、その多くが実体概念として提

えられているのに反し、ヤハウイストの *Imago Dei* は関係概念として把握されているのである。即ち、固定的な人間本質を客言的に描くのでなしに、「神語り、人答える」対話的關係において、「神のカリスマ的恩恵と、それに対応する *Verantwortlichkeit*」によって、ヤハウイスト独自の *Imago Dei* が描かれたわけである。

c 楽園設定の恩恵

いわゆるエデン *‘eden* と呼ばれる地名が、歴史地理的に何処を指すかは重要課題ながら、今はここに問う必要はないであろう。ただ何故この創造の舞台を「快樂」の意味をもつ *‘eden* に求めたかについては、恐らく地味やせ、殆んど不毛に近いパレスチナを背景とした困窮農民の切なる「楽園憧憬」が、ここに反映しているものとみるべきであろう。この楽園内に住を与えられて生活保障をうけ、必要な愛の伴侶と、生活必需の鳥獸とが備えられている。

思想家ヤハウイストが、この神話的素材を巧みに受容し、いちおう自家菜籠中のものとし、やがてこれを自己の信仰告白のよすがとして活用したことは、他の場合と少しも変りはない。もっとも、この説話中には、あるいは人間の自由（2章16—17）、生命樹、認識樹の本質（2章9）、死の戒告と刑との不調和（2章17）、蛇の神秘性（3章1—）等々、数々の困難な課題を蔵しているが、それにも拘わらず、われわれは、この説話全体を貫いて基本的な思想底流をなす「神のカリスマ的恩恵」の主張を見失うわけにはゆかぬ。ここにこそ独自の *sola gratia* の信仰に徹したヤハウイストの面目が躍如として見るのである。

要するに、井泉の恩恵、創造の恩恵、楽園設定の恩恵などを一貫して見られる根本特色は、「神の附与」であり、「神の創作」であり、「神の設定」である。それは神からの呼びかけであり、創造者の意志作用である。言わば、一方的な恩恵の下賜である。ヤハウイストは思惟しつつ創造者を受入れるのでなしに、無の体験を基調とし、実在他者の主体性に凡ての前提をおく立場をとる限りにおいて、Pの創造説話の作者と同じく、たしかに *creatio ex nihilo* の

思想家であると断じて差支ないであろう。創造は合意でも契約でもない。創造者の指示に完全服従する「ユダヤ的背理」の代表者がヤハウイストであり、したがって自己の中に根柢をもたず、自己の主体性を喪失し、*mortalis* として人間に徹し、ひたすら創造者を導き入れることによって、真の人間像を描写しようとしたのである。ヤハウイストは子供相手の童話家ではなく、まことに偉大な神学者だったのである。

私はさきにワルツ的リズムと言った。「強弱弱」の三拍子の第一拍たる「神のカリスマ的恩恵」に「強」（最高の重点）をおき、これに全力を傾倒する。しかしリズムは第二拍に移る。

#### 四、神の恩恵への背反

さて以上のごときカリスマ的恩恵が、ただ上からの附与だけに了るならば、それは一方的作爲であつて、かくては神の「創造」ではなく、むしろ自然の「生成」にすぎなくなるであろう。それが単に「生成」でなくて「創造」でありうるのは、これに対応する「人間の誠実」があるからである。未開幼稚な物語に託してはいるが、「蛇の誘惑」を単なる神話に了らせず、「神の意志への背反」をその中に高調しようとするところに、この作者の思想家としての傑出があり、また根源的思惟をなしうる神学者としての面目が表われているわけである。

思うに、「世界」の意味を、また正しい人間像を把握したヤハウイストは、この「カリスマ的恩恵」にたいして傍観的態度をとらなかつた。人間の主体性にたいして、一応は否定的態度をとつたが、しかし神と人間との間の人格的關係を主張する旧約的思惟からは、このカリスマ的恩恵にたいして何かの応答を示さずにはいなかつた。この *Verantwortlichkeit* が、かくて第二段の「誘惑説話」となるのである。

文学的にみれば、人間性の機微を、極めて興味よく *ätiologisch* に説明を試みているが、今これに触れること

を略しよう。ただヤハウイストは、与えられた素材を巧みに利用して、心理的に繊細な描写をこころみる。先づ(1)蛇をして「人間の権威」と「神への反抗」を語らしめ、(2)次に、神を anthropomorphisch に現出せしめて、恐怖と羞恥とを、アダムとその妻に感ぜしめ、もって神の恩恵への精神的責任以前の動物的反応を記し、(3)最後に、責任回避の弁明的罪の告白をなさしめている。その文学的手法の巧みさ、まことに驚くのはない。

言うまでもなく、誘惑説話の中で作者が示した思想的意図は、これらの説話を通して真の人間性に言及し、「神への背反」を言おうとする、「神のカリスマ的恩恵」にも拘わらず、「自我の登位」をこころみ、人間の主体性を確立しようとするチタニスムを処理したかったのである。

連帯責任は、時に責任回避に墮する。これは「我の罪」が「我我の罪」に転落する危険を蔵しているからであって(3章12—13)、男は女に、女は蛇に転嫁することによって、責任の主体を「我」から「我我」に拡大しようとする。この誘いをヤハウイストは喝破し、またこれを克服した。およそ連帯責任の問題は、エゼキエル(18章)の重要課題であるが、ヤハウイストは旧約中誰よりも先に「個人的責任」を主張したのであった。もとより、罪はどこから来るのか——罪の本質——については、ヤハウイストはこのギリシア的質問には答えていない。むしろこの思想家は「ヘブライ的回答」を与えて、罪にたいする「我」の責任という Verantwortlichkeit に関心を集中する。客観的なイデアの理解はヘブル人には興味はなく、むしろ「我」の相対性、矛盾性、破壊性が課題となるのである。後のキリスト教神学においては、原罪は重要課題となり、Imago Deiを巡って華かな論議がくり返されるが、旧約自体は、この原罪については全く興味をもたない。かかる論議は、むしろキリスト教神学者のギリシア的思维であって、旧約にその典拠を求めても、それは全く徒勞であろう。もっとも、罪の本質をギリシア的思维方法において追求することは、人間の自然的構造の中における罪の位置づけを試みるものとして、それなりに哲学的意義をもつものであるが、ヤハ

ウイスト自身は、かかるイデア的理解には関心乏しく、ひたすら、神のカリスマ的恩恵に対応する人間の *Verantwortlichkeit* に凡てを集中したのであった。

## 五、神の審判としての刑罰

人間の現実的・日常的な生は、絶対他者としての神への服従を拒否する。我々の相対的生は、神との共同を排して、自律的自己意志を確立しようとする。ここに神への背反がある。この神への背反は、そのままでは可赦性をもたない。この背反が背反のままに残されないで、何時かは「赦されざるもの」との反省的自覚に追いやられるのが、この「背反」の性格であろう。かくて「救」の希求となるのであるが、この救の実現に至る前史としての旧約は、かかる人間の相対的生の焦燥と苦悩との披瀝に他ならず、いまだ救の与えられていない「救拯前史」の思想家ヤハウイストは、絶大な苦悶を重ねつつ「罪の値は死である」との人間主義の破綻を歎き、人間存在そのものの矛盾を痛感する。かくのごとく、この人間の全存在が破滅であることを沈思したヤハウイストが、イスラエル民族の現実生活の不調和と苦悶を媒介として、「何故、人間には苦難が与えられるのか」の深刻な課題と取組むのである。

苦難の問題——それは、第二イザヤやヨブ記が対決した課題であるが、必ずしもイスラエル宗教史後期においてのみ表われた問題ではない。むしろヤハウイストが、この樂園説話において、すでにこれを中心テーマとしていたことを注意したいと思う。なるほど *atologisch* な文学表現ではあるが、パレスチナ独特の瘦土を背景として、人間苦、生活苦を描き、言わば「苦難」のテーマの下に、人間の破滅性、不調和性を訴え続けるのが、ヤハウイストの根本意図なのであった。

「耕作の重労働」——切なるヤハウイストの愁訴である。3章17—19の悲痛な哀泣は、耕作労苦の宿命に打ちひし

がれたイスラエル農民の惨状をまのあたり見るがごとくである。なるほどこの説話全体にみなぎる調子は、一種の素朴な農民哲学であって、「土から生れ、土を耕し、土の上に住み、また土に帰ってゆく」という単純な人生観は、パレスチナ独特の不毛の農地を耕作せねばならぬ労苦の深刻さから生ずる自然発生的な悲観主義として、一応理解できないではない。しかし旧約テキストは、もう少し複雑である。すなわち農民資料以外の資料の混入と、女性の苦悩の記事の挿入によって、それが単なる農民哲学でないことを示しているからである。

少しく詳細に観察してみよう。3章18aをみると、「いばらとあざみとを地に生ぜしめ」とあって、明かに農地の状況には似つかわしくない。「いばら」kozと「あざみ」dardarとが、大きく生活の障害をなしていることを記している。このうち特に「あざみ」は、全旧約中、二度しか用いられず、この個所以外のホセア書(10章8)では、明かに崇邱Bamaに繁茂する、言わば丘陵地帯独特の雑草として記されている。してみれば、明かにこの3章18aは、農民資料以外の資料(あるいはベドウイン的資料?)と考えるのが自然なようである。これによってみると、この説話の思想的テーマは、「土から出て土に帰る」という単純なる農民哲学ではなくて、ヤハウイストが抱いていた切実な思想的課題「苦難」を、(ベドウイン的資料?)をも併せ用いて、现实生活苦を通じて述べようとしたものと考えるのが正しいように思われる。即ち、不毛に近い瘦土を耕作せねばならなかった農耕民イスラエルの生活苦と、繁茂する雑草処理に悩まされた遊牧民ベドウインの生活苦とを通じて、「苦難」問題の解決に努力するのである。けだし所与の資料を能う限り利用して問題説明に資せんとすることは、ヤハウイストの全般的態度だからである。

しかし農民イスラエルの苦悩は、まことに深刻なものがあり、耕作の労苦が如何に堪えがたいものであったかは、必要以上に「耕作」の記事を説話中に散在せしめていることによっても知られる。すなわち、原始混沌において「土を耕す人は全然いなかった」(私訳)と、早くも耕作に言及し(2章5)、またエデンの園にアダムを置き、「エデン

の園にそれを耕作するために、また護衛するために、住ませた」(私訳)とあるのも(2章15)、明かにテーマ解明のための単なる伏線をなすものであって、この場合何の必要があって「耕作」を言わねばならないか、理解できない。エデンの楽園に「住」の恩恵を享け、「食べるによいすべての木」を与えられて、「食」の恩恵をも確保していたのであれば、耕作に従事する必要など全くない筈である。とすれば、「エデンの園における耕作」も、耕作の必要のための耕作でなくて、負いがたい農民の労働過重の意識が過剰となって、思わずここにも噴出したのではあるまいか。更に最後の3章23においても、エデンの園から追われたアダムを叙述するのに、「追放」のみ記せば足りる所を、わざわざ「耕作」にも言い及んでいる事も、やはり同じ意識過剰の反映とみる以外に正しい理解はないように思う。かく考えれば、創世記2章と3章とは、一見物語内容的に別個の説話を形成しているが、それは文学構造的に分離されるのみで、作者の意図は明かに「苦難」のテーマのもとに、一元的な処理を企てていたわけであった。

ヤハウイストは更に、「母性の苦悩」にも言及する。男の最大の苦悩(耕作労役)に併せて、女の最大の苦悩(妊娠出産)を記して、いよいよ中心テーマの解明に努力を傾けるのである。

しかしヤハウイストは、この苦難の問題を解決には導きえなかった。第二イザヤのように、苦難が神の意志であり、自己犠牲こそ神への真の *Verantwortlichkeit* であるとの理解には至りえなかった。すなわち「刑罰としての苦難」以上に出ることができなかったわけである。この点、イスラエル宗教史としては未解決に了っているのである。来るべき予言者またヨブ記を俟たねばならぬが、この深遠な「苦難」の課題を、早くもこの時期に提起したヤハウイストの偉大さをむしろ賞讃せねばならないのであろう。

## 六、保存の恩恵

以上をもって「樂園説話」はいちおう完了する。しかし作者は、再び自己の神学思想を再確認するために、補足を試みる（3章20―24）。私は「樂園説話」の前篇にたいして、この補足を後篇と名づけたい。それは、内容的には何の新鮮味もなく、言わば蛇足にすぎないが、しかしこの蛇足的補遺が吾々には重要であって、前篇の説話プロパーと同じ神学構造をもっていることが、却ってヤハウイストの思想を確認することに役立つわけだからである。

すなわち、既述の表によっても知りうるように、後篇において

一、「神のカリスマ的恩恵」としての「衣の配慮」（3章20―21）

二、「神の恩恵への背反」としての「人間の栄化」（3章22）

三、「神の審判としての刑罰」としての「樂園追放」（3章23―24）

を記していることは、思想構造において、前篇のそれと全く符節を合する。

ただここに注意すべきは、「創造」*creatio*の恩恵が「保存」*conservatio*の恩恵につながっている事である。

すでに創造は了った。被造物の歴史（被造史）は始まった。その歴史のなかで、神は被造物を保持し、統御し、支配する。およそ旧約の創造史は、やがて新約の救済史に連結するが、その中間の過渡史としての「保存史」が、むしろ旧約の重要な「時」をなすと言わねばならない。

「保存の配慮」を概念的に表現したのは、エロヒスト資料（創22章8）が最初であるが、それに先立ってヤハウイストはこの事に触れ、恐らく旧約中、最初の神のカリスマ的恩恵としての「保存の恩恵」を主張したわけである。偶然また運命の支配を拒否するヤハウイストは、被造世界の進行を総括し配慮する神を考える。創造史が神に由ると同時に、保存史もまた神に由ることを高調しようとする。かくて *Schöpfer* は *Erhalter* となるのである。

この保存の恩恵にも拘わらず、依然として人間は神の權威を無視する。人間の有限性を超えて神の絶対性に近づこ

うとし、人の義を神の義たらしめようとするのみならず、被造者が創造者たらんとし、人間的可能性と神的可能性との限界を無視しようとする。かかる「永久に生きるかも知れない」（3章22）自己栄化の結果が、やがて楽園からの追放（3章23）となり、生命の木の道からの遮断（3章24）という刑罰の表現となっているのである。

要するにヤハウイスト文学は、直接に雑多な資料の蒐集であり、とくにこの楽園説話はバビロニア神話に負うところ多大であるが、たとえこれからの素材利用や着想模倣があつたにせよ、西紀前千年の古い時代においてこのような独創的な神学思想の体系を叙述したことは、まことに驚嘆に値すると言わねばならない。

文学的にも資料的にも、一見雑然たるこの創造説話は、実は編者ヤハウイストによって体系化された堂々たる神学的論述であることを更めて認識したいものである。（完）

# 入楞伽經における自内聖智の意義

菅 沼 晃

## 一

入楞伽經 (Lankavatārasūtra) という經典は、古來、五法・三性・八識・二無我を説くものなどといわれ、大乘仏教の重要な教説のあらゆるものを統一なく書きとめた一種のメモランダムのような形態を示すもの、といわれるのが普通である。<sup>(1)</sup> 事実、この經典のいずれのテキストによっても、その本文の正確な理解は非常に困難であり、この經典の仏教思想史上の位置づけはもとより、原典的解明も決して容易ではない。現存するテキストとしては漢訳三本、梵本、チベット訳が存するのであるが、内容的にはほとんど梵本と一致するといわれているチベット訳について見ても、詳細に検討すればその訳文の上にあられた原典理解のし方がすべて正しいとは云えない点も少からず存するし、さらにそれらと漢訳三本との間には本文の上かなりの相違が見られるということは周知のとおりである。しかし、すでに山口益博士が指摘しておられるように、この經典の本文研究上の諸問題は、チベット訳として残されている二つの註釈<sup>(2)</sup>によって明らかにされる点が少くない。われわれにとって、この入楞伽經の本文研究には、右にあげたように梵本、チベット訳、各訳とも本文の上に非常な相違を示している漢訳三本が与えられているのであるが、それらの諸

本を厳密に比較対照してそれぞれの本文上の特殊性を理解し、その流伝の上にあらわれた差異を明らかにしてこの經典の原初形態を考察しようとするためには、インドの論師の手に成る註釈は欠くことのできない資料とされる。なぜなら、註釈作者がその註釈のうちに引いている入楞伽經の本文は、ある一つの形をもってその作者まで伝承されて来たものであり、この意味で、これらの註釈は「本文の格式において」<sup>(3)</sup>現存五本に加えられる価値をもつとされるからである。また最近、インドにおいて Buddhist Sanskrit Series No. 3 としてこの經典の梵本が出版された。<sup>(4)</sup>これは本文の上からはほとんど南条本と合うようであるが、文章の切り方には多少の相違が見られ、梵文解説に際して参考となる点の存することは事実である。<sup>(5)</sup>このようにして、入楞伽經の本文理解は、現存諸資料の比較対照によってある程度まで進められる可能性があると考えられる。

また、この經典の思想内容についても、そこに説かれる大乘仏教の種々な教説を検討するとき、ただ無方針に羅列された体裁をとりながらも、その教説の多くのものに一つのきまった方向を見ることができるようになる。この經典の種々な教説を検討してその指し示す彼方に見られるもの、それは一言にして云えば自内聖智の世界 (Pratyatmāryajñānagati, svapratyātmarjñānagati) であると考へられる。それは、あつは pratyātma (so-so ran gi 自覚・内身証・自内証)・ pratyātmagati, pratyātmagatigocara (so-so ran gi rig-nahi spyod-nyul 自証処・自証智境)・ pratyātmadharmā (so-so ran gi chos-nid 自証法) などと云われ、 pratyātmarjñānagatigocara (hphags-pa so-so ran gi rig-pahi ye-śes kyi spyod-nyul 自覚聖智趣所行境)・ svapratyātmarjñānagocara (so-so ran gi rig-pahi hphags-pahi ye-śes kyi spyod-nyul 自覚聖智境界) 等々と云い証わねられているものであり、このような自内証の聖智を証得する<sup>nyul</sup> (pratyātmarjñāna-adhigama, svapratyātmarjñāna-adhigama) が、その多くの教説において端的に目指されているのである。もとより仏教においては、釈尊よりこのかたその目的とし

て解脱を実現し実証し自内証することがもつとも重要視されてきたのであり、したがってこのことは入楞伽經のみの所説ではないことは明らかである。また、およそ仏教の經典において説かれている限りいかなる教説であっても、仏智そのものの実証を究極の目的として説いているということはきまりきったことだとも云えよう。しかし、この經典では、それがとくに *pratyātma*, *svapratyātma* (*so-so rañ gis rig-pa* 自内証) という表現でそのいたるところで強調されているという点に注目しなければならない。すなわち、ここでは自内証の聖智 (*pratyātmarājāna*) である仏智そのものが示されると同時に、仏道を修するものの、その人自らの (*pratyātma*) 証悟が意味されているのである。そのような *Pratyātma* なるさとりに驀直に向向すべきことを指示する点において、統一を欠くといわれるこの經典の教説の内容上的一致が見られると考えられるのである。一般に入楞伽經のインド仏教思想史上の意義は、主としてその教説中の唯識思想・如来藏思想に基づいて検討されるのが普通であり、この經典のそれぞれの学説の発達の上での位置を見定めることは仏教史上きわめて重要なことであるが、ここではしばらく右のような立場からこの經典の教説を考察したいと思う。

前述のようにして、入楞伽經における不統一な教説の多くのもの一致する点は自内証の強調であるということを中心で考察しようとするのであるが、そのように見る場合、教説そのものは自内証すべき仏智を指し示す指にすぎないとされるのはむしろ当然である。このことについて、經典はまずつぎのように云う（註釈に拠る本文解説は発表すべき段階にいたっていないので、いまは現存するテキストのうち最古の形態を示す漢訳四卷本と梵本とに拠り、必要に応じて他の諸本との本文上の相違についてふれることにする）。

仏告大慧。我因二法故作如是説。云何二法。謂縁自得法及本住法。是名二法。因此二法故我如是説。云何縁自得法。若彼如来所得、我亦得之無増無減。縁自得法究竟境界。離言説妄想、離字二趣。云何本住法。謂古先聖道如金

銀等性、法界常住法。若如来出世若不出世、法界常住。……仏告大慧。我及過去一切諸仏法常住。亦復如是。是故説言。我從某夜得最正覺、及至某夜入般涅槃於其中間不説一字、亦不巳説當説<sup>(8)</sup>。

世尊は云った。マナーマティよ、私は二つの法 (dharmaadvaya, chos ghis) を密意して (samdhāya, dgonis) のことを説いた。二つの法とは何かという、自内証の法たること (pratyātmadharmatā, so-so ran gi chos-nid) と本住の法たること (paurangadharmatā, shon gyi lugs kyi chos-nid) である。マナーマティよ、この二法を密意して私はこのことを説いたのである。このうちで、自内証の法たることを密意するとはどういうことか。

それは、かの諸如来が証得し、私もまた証得したものであって、増すこともなく減することもなく、言葉の妄分別 (vāgyvikalpa, tshig gi nman-par-tog-pa) を離れ、文字の二つの領域を離れた自内証の境界 (svapratyātmagatīgocara, so-so ran gi rig-pahi spyod-nyul) である。このうち、本住の法たることとは何か。すなわち、マナーマティよ、この本住の法性の道は<sup>(9)</sup>、金・銀を産出する鉱山のごとくである。マナーマティよ、法界は常住なるもの (dharmaadhāushhitā, chos kyi dbyins gnas-pa) である。諸の如来が出世しても、あるいは出世しないとしても、これらの<sup>(11)</sup>諸法の法性 (dharmaatā, chos-nid) ・法の常住性 (dharmaasthitā, chos kyi gnas-nid) ・法の決定性 (dharmaniyāmata, chos mi-hgyur-ba) は、古い都市の道のように (変ることなく) 存するのである。……それ故にマナーマティよ、私は『如来が正等覺した夜から涅槃するまでの間、如来は一字をも (ekam apy akṣaram, yi-ge gcig kyan) 説かなかつたし、説かないであらう』とのべたのである<sup>(12)</sup>。

右の經文のうち、宋訳の緣自得法は原文では「自内証の法性」(pratyātmadharmatā, so-so ran gi chos-nid) であつて、魏訳・唐訳ではそれぞれ自身内証法、自証法と訳しており、いま問題にしようとしている自内証ということ、そのことが、ここに示されていると見られる。それは言葉の妄分別を離れたものといわれ、文字を離れた自内証の境

界であると表現される。しかも「かの諸如来が証得したものと、それを私もまた証得した」と述べられることは、諸如来の自内証がそのまま修学者の自内証すべき当体であることを示しており、ここにも *pratyānā* の意味が見られると思うのである。二法のうちの他方、本住の法性 (*paūrāgadharmatā*, *śhion gi lugs kyi chos-ñid*) とは、如来の出世・不出世にかかわらず常住なものであるといわれるように、さきの自内証の法性と内容的には同じものを表現しているのであり、いまここでは仏は「密意して」(*saṁdhāya*, *in the true sense*, *in the hidden sense*)<sup>(13)</sup> 二法としてにすぎない。したがって、これら二法はすべて言詮の領域を離れた自内証の境界のみを示すものであって、それ以外の何ものも説き示されてはおらず、その意味から仏陀は一生の間、一字をも説かなかったと云われるのである。このような表現はこの經典の多くのところで見うけられ、たとえば、

大慧。如来不説墮文字法。文字有無不可得故。除不墮文字。大慧。若有説言如来説墮文字法者、此則妄説。法離文字故。是故大慧、我等諸仏及諸菩薩、不説一字不答一字。所以者何。法離文字故。非不饒益義。言説者衆生妄想故。大慧、若不説一切法者、教法則壞。教法壞者、則無諸仏菩薩緣覺声聞。若無者誰説為誰。是故大慧、菩薩摩訶薩莫著言説。随宣方便広説経法。以衆生怖望煩惱不一致。我及諸仏為彼種種異解衆生、而説諸法令離心意意識故。不為得自覚聖智処。大慧、於一切法無所有、覚自心現量離二妄想、諸菩薩摩訶薩、依於義不依文字。若善男子善女人依文字者、自壞第一義、亦不能覚他。<sup>(14)</sup>

またマハーマティよ、諸の如来は文字に墮した (*akṣarapāṭita*, *yi-ge lhun-ba*) 法を説かない。諸の文字による有と無とは不可得 (*anupapādhi*, *mi-dmigs-pa*) であるからである。またマハーマティよ、そうではなくて、若し文字に墮することを嫌い、文字に墮した法を説くものがあれば、そのものは出まかせに云っている (*pralapati*, *hkhyal-ba*) のである。なぜなら法は文字を離れたものであるからである。<sup>(15)</sup> それ故にマハーマティよ、この理由に

よって、經典の中において私と他の諸仏・諸菩薩は『諸の如来はただの一字をも (ekam apy akṣaram, yi-ge gcig kyan) 説かないし、答えもしない』と説いたのである。それはどうしてかというところ、諸法は文字を離れたものだからである<sup>(16)</sup>。しかし(諸如来は、衆生の)利益 (artha, don) にかかわることをも説かないというのではなく、ただ(衆生の)妄分別に拠って (upādāya, gzun-nas) のみ説くのである<sup>(17)</sup>。マハーマティよ、もし一切法についての(妄分別に)拠らないとすれば、教説は消滅するであろう。そして教説が消滅すれば、仏陀も縁覚も声聞も菩薩も無いことになろう。それらが無いとすれば、いかなるものが誰にたいして説かれることになるのか。それ故にマハーマティよ、そういう理由で菩薩摩訶薩は經典の言葉 (desanāpātharuta, bsad-pa brjod-pahi sgra) に執着してはならない。マナーマティよ、その經典は衆生の願いにしたがっていているものであるから一定したものではない (vyabhicārin, ūkhrul-pa)<sup>(18)</sup> のである。私と他の諸の如来・阿羅漢・正等覺者は、さまざまな信解をもっている衆生たちに心・意・意識を捨離させるために法説を行なうのであって、自内聖智の証得 (svapratyātmanāryajñānadhīgama, bdag gi so-so ran gi hphags-pahi ye-śes rtogs-pa) と対立する (pratyavasthāna, bzlog-pa) からではない<sup>(19)</sup>。なぜなら、(ひと)一切諸法は無相でありただ自心所現のみのもの (svacittadśyamātra, ran gi sems snan-da tsam) であると覺知すれば、二様の妄分別を離れるからである<sup>(20)</sup>。マナーマティよ、菩薩摩訶薩は義に従う (arthapratīśaraṇa, don la ron-pa) べきであって、文字 (vyāñjana, yi-ge) に従ってはならぬ。マナーマティよ、善男子あるいは善女人であって文字に従うものがあれば、自分自身を破滅させ、また他のものに第一義を覺知させることはないのであろう<sup>(21)</sup>。

とのべられ、また、文字に依る教説は月を指す指にたとえられて、『あたかも凡夫は(月を指す)指先のみを見て月を認めないように、文字に執着したものは私の真実を知らない』<sup>(23)</sup>などと説かれている。右のような所説は、入楞伽經の

いたるところでくりかえし説かれ、この入楞伽經という經典自身が、自内証すべき真如そのものを指し示す指にすぎないことが強調されているのである。このような立場は、仏教における二諦説の上においては、「一切の語言の論義・音声を以て説示する教法を凡て世俗諦と見、かくの如き語言論義の音声を越える所謂心行処滅・言語道断の行の境界境地を示すものを第一義諦と見る」<sup>(24)</sup>たぐいのものであると見られ、したがって、このような態度は入楞伽經に限らずすべての大乘經典に共通するものであると考えられるが、この立場をまことに徹底的に主張し、「仏四十九年一字不説」と明言するにいたった經典はこの入楞伽經に代表されると云ってよいであらう。<sup>(25)</sup>

このようにして、この入楞伽經という經典においては、言葉による表詮はすべて第二義的なものとされ、その指示するものは心行処滅である自内聖智そのものであることが説示されるのであり、これがこの經典の種々の教説をつらぬいているものであると考えられるのである。そこで、このような立場に立って、この經典の教説のうちいくつか、——いまここでは古来よりこの經典の中心的教説といわれてきた五法・三性・八識・二無我という教説を取り上げて、もう一度検討してみたいと思う。

註

- (1) 山口益博士『入楞伽經』再刊序参照。
- (2) 二〇の註釈とは Jānaśrībhadrā; Ārya-lankāvatāravṛtti. Peking Ed. No. 5519, Jñānavajra; Āryalankāvatāraṅgīnamahāyānasūtravṛtti-tathāgataīradyāīamkāraṅgama. Peking Ed. No. 1520 であり、とくに前者については山口益博士によって詳細な内容紹介がなされ、註釈による本文解明の必要性が強調されている(山口益博士「智吉祥賢の入楞伽經註について」『日本仏教学会年報』第八年、一一一—一五五頁)。

(3) 山口益博士、前掲、一一二頁。

(4) Buddhist Sanskrit Series, No. 3. Saddharma-Lankāvatārasūtram, ed. P. L. Vaidya. 1963. The Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

(5) このことは編者 P. L. Vaidya 自身が同シリーズの他の書に “punctuation and breaking of sentences” はこのシリーズでは自分自身の方法をとった旨誌してらるところであり (BST. No. 17. Mahāyānasūtrasamgraha, Part I. Introduction. VIII)。<sup>1)</sup> 漢訳等にとらわれないインド人としての梵文の読み方も、われわれの梵文解説に際しては参考に入すべきであらう。

(6) 西義雄博士「止観と智」(『印度学仏教学研究』第五卷第二号、とくに三三三頁)参照。

(7) いまは一応、宋訳四巻本と梵本とをあげることにしたが、この經典を解説する場合、たとえ一行であっても諸本対照を行わないうで読めるところはないと云ってもよいほどである。鈴木大拙博士の梵本英訳もあるところでは十巻本に拠られ、他のところでは七巻本に基づいた訳をされており、また現在発表されている日本語訳も一つの解釈にすぎない。以下本文を引用するうちわずらわしさをいとわず解説上の註記を行なったが、このようにしてのみこの經典の本文の理解に歩近づぐことができると思うからである。

(8) 大正一六・四九八・下—四九九・上。

(9) 原文 *aksara-gati-dvaya* を宋訳では「字二趣」、魏訳では「二種字」、唐訳は「名字相」とし、チベット訳は *yi-ge dan gñis kyi yul* (文字と二の領域) と訳し、また鈴木博士は *dualistic terminology* (p. 129) と英訳しておられる。いまは宋訳四巻本に従ったが、具体的にどういふことを意味するのか明らかではない。

(10) 原文 *dharma-tāvan me* は、チベット訳 *ston gyi chos-rdid lam hdi ni* および宋訳「古先聖道」、魏訳「本行路」に従って *dharma-tā-vartma* とし、読む。鈴木博士は *the ancient road of reality* (p. 124) として同様に読んでおられる。泉訳では「本来わがこの法性を有す」(p. 82) としているが妥当ではなからう。

(11) チベット訳は原文 *eśān* を *eśā* 解し、*dharmaṅām* を欠けている。

(12) *Lai-kāvātārasūtra*, ed. Nanjo, p. 143, l. 4-14, p. 144, l. 5-8.

(13) Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 557.

(14) 大正一六・五〇六・下。

(15) このところの読み方は各本非常に相違する。原文 *anyatrākṣarapatitāsayah* を宋訳では除不墮文字と訳し、唐訳も同じように解している。チベット訳はこのところの構文を異にし「諸の文字の有と無は不可得であるから、諸の如来は文字に墮することによつては法を説かず (*yi-ger lhan-bas chos mi ston-te*)、<sup>2)</sup> 寧ろはななく (*gsnan-du-na*)、<sup>3)</sup> 文字に墮し

- なごいで法を説く (yī-ge ma-lhun-bas chos ston-to) の「である」と訳している。また BST 本では南条本と文章の切り方をきかえて、*akṣaraṅgaṇṇ saddasato 'nupalabdheḥ/ anyatra akṣarapatitāśayaḥ punar mahāmate yo'kṣarapatitām dharmam deśayati, sa ca pralapati, niraṁśaravād dharmasya/* (p. 78, l. 28-29) としている。漢訳各本とは合致しながら、梵文の読み方としてこの方が無理がないと思われるので、いまは右の構文に従った。鈴木博士の英訳は未訳に従っておられる (p. 167, l. 7)。
- (16) チベット訳は *anakṣaravād dharmāṅam* を *chos thams-cad la yī-ge med-paḥi phyir don dan mi ldan-par mi-ch-ad-de/nam-par-rlog-pa*……として次の文の理由にこらえている。
- (17) このところの読み方は BST 本の *na ca na-arttopasamhitam udāharanti/ udāharanti eva vikalpan upādāya/* (p. 79, l. 1-2) という切り方に従った。
- (18) BST 本は *sattvaśayaprativartat* を「きの文にかけているが、漢訳・チベット訳ともにここに読んだような構文に解してゐる。vyabhicārin は論理学では雑乱(不定)を意味するテクニクであり、ここでは魏訳で名字章句非定法故とするように「經典の言葉(それ自体)は決定的なものではない」という意味で用いられているものと考えられる。
- (19) このところも解説困難なところの一つであり、漢訳・チベット訳・鈴木博士訳すべて異なる。 *pratyavasthāna* は *objection, removal* (Monier Williams; Sanskrit English Dictionary, p. 676, b) と訳される語であり、チベット訳では端的に *bzlog-pa* とする。魏訳は「建立」、鈴木博士は *the establishment of self-realization* (p. 167) とする。
- (20) このところ全体をチベット訳は「一切諸法は無相であり自心所現のみのものであると覚知するが故に、多くの妄分別を捨離することによって、自内聖智の証得を捨離するのではない」という構文に訳している。
- (21) MS. *paramārthān parāṅś ca* 及び漢訳による。
- (22) Lank. p. 194, l. 3-p. 195, l. 3.
- (23) Lank. p. 223, l. 18-p. 224, l. 1.
- (24) 西義雄博士「二諦説の構造」、『仏教の根本真理』一九九頁) 参照。
- (25) 西義雄博士「達摩の禪と楞伽經の關係」、『フィロソフィア』第四八号、二一頁以下) 参照。

五法 (pañca-dharma, chos lnga) とは、相 (nimitta, mtshan-na)′ 名 (nāma, nin)′ 妄分別 (vikalpa, rnam-par-rtogs-pa)′ 真如 (tathatā, de-bshin-ñid)′ 正智 (samyagjñāna, yan-dag-paṅi ye-śes) であり、漢訳ではそれぞれ、相・名・妄想・如如・正智 (宋訳)′ 相・名・分別・真如・正智 (魏訳)′ 相・名・分別・如如・正智 (唐訳) と訳されている。<sup>(1)</sup> この五法それぞれについて経典は次のように説いている。

(一) 大慧、相者、若処所形相色像等現、是名為相。(二) 若彼有如是相名為瓶等、即此非余。是説為名。(三) 施設衆名顯示諸相、瓶等心想法、是名妄想。(四) 彼名彼相畢竟不可得。始終無覺。於諸法無展轉、離不実妄想。是名如如。真実決定究竟自性不可得。彼相如相。我及諸仏及諸仏隨順入処。普為衆生如実演説。施設顯示於彼。(五) 隨入正覺不斷不常妄想不起。隨順自覺聖趣、一切外道声聞緣覺所不得相。是名正智。<sup>(2)</sup>

(一) マーマテ、よ、このうちで、相とは形状 (saṃsthāna, dbyibs)・形態 (ākṛti, byad-pa)・明確な特徴 (viśeṣa, khyad-pa)・すがた (ākāra, rnam-pa)・色 (rūpa, gzugs) の特質 (lakṣaṇa, mtshan-ñid) が見られること、それが相である。(二) その相について瓶等の想をおこし、<sup>(3)</sup> これはこのようであって他のようではないとすること、それが名である。(三) それによって、その名を言いあらわし、同じ性質のものである、あるいは(そうではない)との相を明らかにして、(これは) 心であり、(これは) 心所であると明言すること、それが妄分別である。<sup>(4)</sup> 智 (buddhi, blo) が滅無される (pralaya, rab-tu shig) 場合にはこれらの諸法は相互に感受されることなく虚妄に分別されることのないから、名と相とはひっきょう得られなものの (atyantānupalabdhitā, sin-tu mi-dm-tigs-pa) であり、これが真如 (tathatā, de-bshin-ñid) である。<sup>(5)</sup> 真実 (tattva, de-kho-na-ñid)′ 実在 (bhūta, tib 欠)′

決定 (niścaya, yan-dag-par nes-pa) '究竟 (niṣṭā, mthar-thug-pa) '自性 (prakṛti, ran-bshin) '自体 (svabhāva, no-bo-ñid) '不可得 (anupalabdhi, mi-dmigs-pa) は真如の特質 (tathatākṣaṇa, de-bshin gyi mtsh-an-ñid) であり、私と他の諸如来はこれを証得して如実に説き示し、施設し、公開し、広く示したのである。(四) それを証して断でもなく常でもないとして正しく覚知すれば、妄分別は滅し、自内証の聖智に適合し (pratyama-āry-ajñānānkūla, bdag gi ðhags-pa so so ran gi ye-śes dan ðhun-pa) '外学者の主張や反主張・声聞・縁覚のもの領域ではなごう (agati, spyod-yul ma yin-pa) を特質とするもの、それが正智 (samyagjñāna, yan-dag-pahi ye-śes) である。(五)

五法それぞれについての定義を述べる右の経文はいずれのテキストの本文によっても理解し易いとは云えないが、右の定義にもとづいてその前後の経文を理解しようとするれば、つぎのようになるであらう。

まず相 (mimitta) は形状・形態などの色の特色 (rūpalakṣaṇa) の見られることであると定義されたのであったが、なごうに『眼識にたいして現われる色の想 (rūpasamjñā, gzung-pahi hdu-śes)』の(六)ことであり、同様にして耳・鼻・舌・身・意の識にたいする声・香・味・触・法の想のことであるとされる。その相について瓶などの想をおこすのが名 (nāma) であるといわれたのであったが、凡夫異生のもものはこの相・名に執着して心を流動させ、さらに種々の色に染着して貪・瞋・癡より生ずる業をつくり、あたかも『蚕(が繭をつくる)』のように自らの妄分別によって慧が完全にをせわれ (kosākarakīṭakā iva svavikalpaiveṣṭitamati, dar gyi sriṅ-bu bshin-du ran gi nman-par-rtogs-pasyois-su dkris-pahi blo-can)』(七) 苦の海にをまごうて前へ進むことができないのである。妄分別 (vikalpa) は『それによつて名をあらわすもの』(八) と他のところでもいわれるように、相・名によつて妄分別することを意味し、これらの三法はいずれも凡夫の領域に属するものとされる。正智 (samyagjñāna) ・真如 (tathatā) の二法

はこれら凡夫の領域を離れたものであり、『真如の中にある (tathatāvyaśāntita, de-bshin-tid la gras-pa) 菩薩・摩訶薩は、無相の境界 (nirābhāsagocara, snan-ba med-paḥi rtog-paḥi spyod-yul) を得る』ことによつて歡喜といふ菩薩地 (pramuditā bodhisattvabhūmi, byan-chub sems-dpaḥi sa rab-tu dgaḥ-ba) を得る。かれは歡喜といふ菩薩地を得て、すべての外学者の邪悪なる領域を離れ、出世間の法の領域に入る』のである。このようにして菩薩は自内の聖法 (svapratyātmarādharmā, bdag gi ḥphags-pa so-so ran gi rig-paḥi chos) の領域である法雲地 (dharmameghā bhūmi, chos kyi sprin gyi sa) に「たつた」如來地 (tathāgatabhūmi, de-bshin-gsēgs-paḥi sa) を得る、と説かれるのである。以上のようにして、五法について検討してみると、それは凡夫の妄分別の世界から自内証すべき聖智へのすじみちを説き示したものであることは明らかである。このことは、その三性説との連関が説かれることによつてさらに明らかになると考えられる。

入楞伽經の中において三性説は二、三のところに散説されているが、そのいずれの場合においても右の五法と連関して説かれていることはきわめて重要である。三性とはいうまでもなく妄分別の自性 (parikalpitasvabhāva, kun-brtags-paḥi ran-bshin)・依他の自性 (paratantrasvabhāva, gshan gyi dban gi ran-bshin)・円成の自性 (pari-niṣpannasvabhāva, yon-su grub-paḥi ran-bshin) であり、漢訳はそれぞれ妄想自性・縁起自性・成自性 (宋訳)・虚妄分別名字之相・因縁法体自相相・第一義諦法体相 (魏訳)・妄計自性・縁起自性・円成自性 (唐訳) としている。このような三性と五法との連関について、經典は次のように云う。

仏告大慧。三種自性及八識二種無我、悉入五法。大慧、彼名及相是妄想自性。大慧、若依彼妄想生心心法。名俱時生如日光俱。種々相各別分別持。是名縁起自性。大慧、正智如如者不可壞故名成自性。<sup>(14)</sup>

マハーマティよ、三つの自性も八識も二無我也まさにこのうちに存する。その中で、名と相は妄分別の自性 (par-

ikalpitaṅ svabhāvāḥ, yons-su kun-brtags-paḥi ran-bshin) であると知るべきである。つぎにマナーマティよ、それに依止して、心心所という妄分別が生ずる。あたかも太陽が昇るとき、同時に光をともなっているように、妄分別は種々な特質の自性を保持している。マナーマティよ、このことが依他 (paratantra, gshan gyi dban) の自性である。またマナーマティよ、正智と真如とは消滅することのないものであるから、円成 (pariniṣpanna, yons-su grub-pa) であると知るべきである<sup>(16)</sup>。

ここでは、三性はそれぞれ妄分別の自性にたいして相・名が、依他の自性にたいして妄分別が、円成の自性にたいして正智・真如が配当されており、それぞれの説明を検討すると、三性説そのものを積極的に主張しようとするよりも、五法の中に三性説を取り入れて、ききに見てきたような虚妄分別より自内聖智への過程を明そとしたものにするべきないということが理解される。この經典において、三性についてのべているところは他に二、三存するが、そのいずれのところにおいても全く同じ趣旨を読み取ることができる。いまその一つを取り出してみると、まず妄分別、依他について説いたのちに、『マナーマティよ、このうち円成の自性とは何かと、相・名にもとづくものの特質たる妄分別す<sup>(17)</sup> (nimittanāmaṣṭakāṇavikalpa, mtshan-ma dan miṅ dan dños-pohi mtshan-ñid nmar-par-rtog-pa) を離れた真如 (tathatā, de-bshin-ñid) たる聖智の境界を証得する<sup>(18)</sup> (āryajñānagatigamaṇa, hp-hags-paḥi ge-śes rtogs-pa thobs-pa) であり、自内聖智の境界 (pratyātmāryajñānagatigocara, hp-hags-pa so ran gi rig-paḥi ye-śes kyi spyod-yul) である。マナーマティよ、これが如来藏心 (tathāgatagarbhaḥrdaya, de-bshin-gśeḡs-pa nams kyi sñin-po thugs) たる円成の自性である<sup>(19)</sup>』と述べ、『相と名と分別は (前の) 二の自性の特質であり、正智と真如は円成の特質である<sup>(18)</sup>』という偈文をあげて、『マナーマティよ、これが五法と (三) 自性の特質を観察することと名づける法門であって、自内聖智の境界である。汝と他の菩薩は、このことについて学ば

べきである。』と結んでいる。このようにしてこの經典においては、三性は他のいわゆる唯識論書におけるように三性自体の説明に重点がおかれているのではなく、妄分別から無分別なる聖智への方向を明示する五法という教説に取り入れられて、いわば自内聖智の世界を指さす指の一つに用いられていると考えられるのである。

二無我ということも、仏教本来の教説としてあらゆる仏教經典においてくりかえし説かれるものであるが、とくに入楞伽經においては、右に見た三性説と同様な意味あいをもっていると考えられる。入楞伽經の説くところによれば、人無我 (pudgalanairātmya, gan-zag la bdag med-pa) とは、器世間と身は自心所現 (svacittadīśya, bdag gi sems snan-ba) のものであり、無始の時よりこのかた戲論の領域の習気 (anādikālaprapañcavi; ayavāsana, thog-na med-pahi dus nas spros-pahi yul gyi bag-chags) にともなわれて輪廻の輪の中に種々の形態を保つことを見ることがあり、このように知ることが「人無我を知ること」 (pudgalanairātmyajñāna, gan-zag la bdag med-par ye-ces) と云われる。また、「法無我を知ること」 (dharmanairātmyajñāna, chos la bdag med-pahi ses-pa) とは、蘊・処・界について妄分別された相を自性とするもの (parikalpita lakṣaṇasvabhāva, kun-brtags-pahi mtshan-ñid kyī ran-bshin) であると覺知する (avabodha, rtogs-pa) ことである。すなわち、蘊・処・界は我を離れ、能作者を欠くものであるが、凡夫達によって虚妄に分別されて我ありとされているであり、『菩薩・摩訶薩は「一切諸法は心・意・識・五法・自性を離れたものである」と知れば、法無我に熟達したものの (dharmanairātmyakuśāla, chos la bdag med-pa la mkhas-pa) となる』<sup>(20)</sup> のである。さらに、法無我を得た菩薩は菩薩の諸地を経て、『仏子の地を超えて、自内の聖法の境界を証得すること (svapratyātmāryadharmagatigamaṇa, lphags-pa so-so ran gis rig-pahi chos khon-du chud-pa) に及び、法身自在 (dharmakāyavācāvarīn, chos kyī sku la miaḥ mdsad-pa) なる如来となるであらう。』<sup>(22)</sup> といわれるのである。このようにして、入楞伽經における「無我に

いての所説を見ると、ここにもさきさきの五法において見た妄分別から自内聖智へのすじみちが明示されていることが知られる。すなわち、さきには五法として示され、三性として説かれたその同じことが、ここでは二無我として表現されていると見ることができるのである。しかも經典の説くところによれば、真の意味での法無我を知ること、一切諸法が第一義としては八識・三性・五法という文教をも離れたものであることを知ることである。入楞伽經の所説の代表的なものといわれる五法・三性・八識説などもそれ自身としての固定的な位置が認められることなく法無我として否定されるところに、この經典のまことに徹底した立場を見ることができると考えられるのである。

註

- (1) 『瑜伽師地論』卷第七十二では「真実を了知せんと欲すれば先ず略して五事の有ることを了知すべし」として、一相、二名、三分別、四真如、五正智をあげる(大正三〇・六九五・下―六九六・上)が、この五法の順序はこれと一致する。
- (2) 大正二六・五一・中。
- (3) 原文 *ghatādisamīkṛtam* をチベット訳は *rdsa-ma la-sogs-par miḥ brtags-te* (瓶等であると名を分別) と訳している。漢訳では宋訳「有如是相名為瓶等」が梵本にちかく、魏訳は「彼の法の相に依って分別の相を起す。此れは是れ瓶、此れは是れ牛・馬・羊等なり」として説明的に附加されている。
- (4) 各本いずれも理解しがたい。宋訳は引用したとおりであり、魏訳は「彼の法に於て名を立て了別して彼の相を示現す。是の故に彼の種々の名字たる牛と羊と馬等を立つ。是を分別心心教法と名づく」とする。また、チベット訳では「それによつて *bde-ba bshi* (云々) か、あるいは道具 (*go-cha*) であるとその名をのべて相をあらわして、心と心所を語ること、それが妄分別である」として *samadharma* を欠いている。泉訳は「これによりてかの名は相文若しくは等法なりと呼ぶ。大慧よ、彼の心心所と名づけられたるは分別なり」(二三〇頁) とする。ここでは、鈴木博士訳 “When names are pronounced, appearances are determined and there is discrimination, saying this is mind and there is discrimination, saying this is mind and this is what belongs to it. (p.197) とどう読み方に従った。
- (5) BST 本には *tathata* の前に *sa* がある。
- (6) このところをチベット訳は「これらの法は相互に感受されることなく妄分別のないものであるから、智慧が滅無してい

る間は、名と相はひっきょう得られないことが、真如であり、真実であり……」として、*buddhipralayaḍ namanittā-yor atyantānupalabdhitā* にだけかけて訳している。漢訳はそれぞれ訳文を異にして梵本と直接一致しない。泉訳は「かの名相の中に於て畢竟不可得なり。慧の滅より相互妄分別の故にこれら諸法について如々と云ふ」(一三〇頁)とする。いきは鈴木博士の「That these names and appearances are at all unobtainable because when intellection is put away the aspect of muturity (in which all things are determined) cease to be perceived and imagined this is called the suchness of thing”。(pp.197-8)とどう読み方に従った。

(7) 原文 *saṃyagavabodhānucchedāśāsvatato* とどうトレン、マントをチヌット訳は *yañ-dag-par rtoḡs-pa dan gañ chad-pa med-pa dan rtoḡ-pa med-paḥi phyr* (正覚と不断と不常の故に……)と訳しているが妥当しない。鈴木博士訳 “[The truth] is understand as neither negative nor affirmative.” (p.198)。

(8) Lanik. p.228. l. -p.229. l.1.

(9) Lanik. p.225. l.18-p.226. l.1.

(10) Lanik. p.225. l.11-12.

(11) Lanik. p.226. l.3.

(12) 原文 *trīṭhya-apāyagati* をキヌット訳は *mu-stegs-can dan nan-son gi hgro-ba* (外道と悪趣)とする。

(13) Lanik. p.226. l.12-16.

(14) 大正一六・五一一・中。

(15) Lanik. p.227. l.10-17.

(16) チヌット訳「相と名と事物の妄分別」。

(17) Lanik. p.67. l.15-p.68. l.1.

(18) Lanik. p.68. 第一三四句。泉訳は「相と名の分別は二自性の相なり。正智は真如にして円成の相なり。」(四〇頁)とするが妥当しない。

(19) Lanik. p.68. l.5-7.

(20) 原文は *cittamanomanovijñāna-pāścadharmasvabhāva* とすが、チヌット訳 *sems dan yid dan rnam-par-śes-pa dan chos lha dan rañ-bshin* (心と意と識と五法と自性と)及び未訳「心意識五法自性離故」に従う。魏訳・唐訳ともに梵

文に同じ。

(21) Lank. p. 69. l. 11-13.

(22) Lank. p. 70. l. 4-6.

三

入楞伽經は法相教学においては所依の六經十一論などといわれるうちの一つにあげられているように、古來、唯識系の經典とされており、その八識説の唯識思想史上の位置については多くの研究が発表されている。この經典のなかに説かれている八識説を唯識思想史の上において考察することはきわめて重要であるが、そのことについてはすでに多くのすぐれた業績が発表されているので、ここではその問題にはふれずに、さきに五法・三性・二無我について見たような立場から、この經典の八識説がどのような意味をもっているかを考えてみたいと思う。

入楞伽經における八識説について考察する場合、まず注意すべきことはその第八阿頼耶識がしばしば如来藏と同一のものとして説かれているという点であり、このことはこの經典の阿頼耶識説、あるいは如来藏説を論ずる者の誰しものがあげるところである。もちろん、如来藏が阿頼耶識とは無關係に説かれる場合も存するが、この經典の本文全体を検討すれば、その両者が同一視されて説かれる場合の多いことは明らかである。<sup>(2)</sup>そこで、このような場合についてみると、そのもともともままとまった所説は梵本で示せば第六章利那品において説かれており、その如来藏阿頼耶識説にひきつづいてさきの五法説がのべられているのを知ることができる。以下その部分をあげると次のとおりである。

如來之藏是善不善因。能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣離我所。不覺彼故、三緣和合方便而生。外道不覺計

著作者。無始虚偽惡習所薰。名為識藏。生無明住地与七識俱、如海浪身常生不断。離無常過、離於我論、自性無垢畢竟清淨。其余識有生有滅、意識等念念有七。因不実妄想、取諸境界種々形処計著名相。名相諸纏貪生食。若因若攀緣、彼諸受根滅次第不生。除自心妄想不知苦樂。入滅受想正受第四禪、善真諦解脫修行者、作解脫想。不離不轉名如來藏識。七識流転不滅。所以者何。彼因攀緣諸識生故。非声聞緣覺修行境界。不覺無我、自共相授受生陰界入。見如來藏五法自性人法無我則滅。地次第相統転進。余外道見不能傾動。是名住菩薩不動地。得十三味道門樂、三昧覺所持。言察不思議仏法自願、不受三昧門樂及実際、向自覺聖趣。不共一切声聞緣覺及諸外道所修行道。得十賢聖種性道及身智意生、離三昧行。是故大慧、菩薩摩訶薩欲求勝進者、当淨如來藏及藏識名。<sup>(3)</sup>

フーマテ、よ、如來藏 (tathāgatagarbha, de-bshin-gsëgs-pahi śhīn-po) は善と不善との因となるもの (kuśalākūśalahetuka, dge-ba dan mi-dge-bahi rgyur-gyur-pa) であり、一切の生と趣をくぐるものである。我・我所を離れているのであるが俳優のように諸趣の苦難 (gatisaṃkāta, hgro-bahi nam-ba) の中に存する。<sup>(4)</sup> それを覺知しないから三和合を縁とする働きが生ずる。<sup>(5)</sup> しかし諸の外学者たちは (それを) 覺知しないで、能作の因 (kāraṇa, rgyu) であると執着している。(それは) 無始時來の種々な戲論の粗重なる習氣に薰習されたアラーヤ識と名づけられるもの (alayavijñānaśābdiṭa, kun-gshi nam-par-śes-pa shes dsgrags-pa) であり、無明住地 (avidyāvāsaṇa-bhūmi, ma-rig-pahi gnas kyi sa) に生ずる七識と俱にあって、大海の波のように、つねに (その) 体は断絶することなく活動し、無常性の過誤を離れ、我論 (ātmavāda, bdag du smra-ba) を滅し、自性として畢竟清淨なもの (atyantaaprakṛtipariśuddhi, śin-du ran-bshin gyi yoiṣ-su-dag-pa) である。その他の意・意識をはじめとする七識は、生滅し刹那滅するもの (kāṇika, skad-cig-pa) であって、虚妄なる分別を因として生じ、形状・形態、明確な特徴の和合を所縁として名と相に執着し、自心所現である色の特徴を覺知することもなく、<sup>(6)</sup> 樂・苦

を知ることもなく、解脱をもたらす因ではなく、名と相とに起因する貪より生ずるその能生の因 (janakataddhetu, skyed-par-byed-pa deñi rgyu) を所縁として生ずる。そしてこれらの諸根と称せられる諸の取 (upātta, zin-pa) が完全に尽き滅すれば、直ちに他 (の七識) は生じないことになるから、自らの慧により妄分別して樂・苦を知ることもなく、想受滅の定 (samjñāvedītanirodhasamāpatti, hdu-śes tshor-ba h̄gog-paḥi s'oms-pa) に入り、四禪 (に入つて) 真実なる解脱に達した修行者には、解脱の覚証 (vimokṣabuddhi, nam-par-thar-paḥi blo) が生ずる。なぜなら (七識は) 生じないのであるから。しかし、如来蔵と名づけられたマレーヤ識 (tathāgatagarbha-māśabdīta-ālayavijñāna, de-bshin-gśeḡs-paḥi sñin-po shes bsgrags-paḥi kun-gshi-rnam-par-śes-pa) が転捨されないときは、七つの転識 (pravṛtīvijñāna, ḥjug-paḥi rnam-par-śes-pa) は滅しない。それはどうしてか。諸識はそれを因とし所縁として生ずるもの (taddhetvālambanapravṛtīva, deñi rgyu dan de la dmigs-par shugs-pa) であるから、また、一切の声聞・縁覚・外学者の修行を行なうものたちの境界とはならないものであるからである。如来蔵は、(かれらが) 自らの人無我を覚知するが、蘊・界・処については自 (相) ・共相を取るときには展開し、五法と三性と法無我を見るときには地の順序に相合して転捨することによって止滅する。(二) のように覚知するひとは) 他の外学者の道見によって動転され得ない。それ故に不動地 (acalā-bhūmi, sa mi-rgyo-ba) とし、菩薩地に住し、十の三昧樂門道を得、三昧の諸仏 (samādhibuddha, tin-ne-ḥdsin gyi sans-rgyas) によって支持され、不可思議の仏法 (acintyabuddhadharma, sans-rgyas kyi chos bsam mi-khyab-pa) を理門の本願 (svapraṇidhāna, ran gi smon-lam) を觀察することにより三昧の樂の辺際を離れ、自内証の聖智によって証得するべきである (pratyātmārjajñānagamya, ḥphags-pa so-so ran gis rig-pas śes-par-dya-ba) となり、一切の声聞・縁覚・外学者に共通しない修行道によって、十の聖種性の道 (āryagotrāmārga, ḥphags-paḥi

rigs kyi lam)を得、また三昧の造作を離れた智・意成の身 (jñānamanomayakāya, ye-śes dan yid kyi lus)を  
(得るのである)。それ故にマハーマティよ、勝義を求める菩薩摩訶薩はアーラヤ識と名づけられる如来蔵を清淨  
にすべきである (visodhayatiava, nam-par-sbyan-bar-bya)<sup>(8)</sup>。

以上の經文は諸本それぞれ意味のとり方に相違があり、とくに魏訳は独自の理解のし方を示しているが、宋訳を参照  
して梵本を理解しようとすれば右のように読むことができる。ここでは、阿頼耶識と如来蔵とは、「アーラヤ識と名  
づけられた如来蔵」とも「如来蔵と名づけられたアーラヤ識」とも云われ、両者は全く同一のものとして示されてい  
る。無始時來の習気に薰習されているからアーラヤ識といわれるという意味を説く文も見られるが、全体としてはい  
かなる場合に如来蔵と云い、またどのようなときにアーラヤ識と称するかということの説明は見出されない。經典の  
説くところによれば、如来蔵・阿頼耶識は善・悪、諸趣の因となるものであり、畢竟して清淨なものであるが、第七  
識以下の諸識はさきに五法において見たような相と名に執著して妄分別することを性としている。このように見た場  
合、前七識は五法のうちの前の三つと相応し、如来蔵・阿頼耶識は正智・真如に当るようにも見えるのであるが、經  
文をよく検討すれば、その如来蔵・阿頼耶識が滅しない間は妄分別を性とすると七識は滅しないと云い、五法・三性・  
八識・二無我を見るときに止滅すると説かれているのを知ることができる。このことは、『マハーマティよ、この如来  
蔵というアーラヤ識の境界 (tathāgatagarbhalayavijñānagocara, de-bshin-gśeḡs-pahi sñiṅ-po kun-gshi nram-  
par-śes pahi spyod-nyul) は、自性清淨 (prakṛtipariśuddha, rañ-bshin yoiṅ-su dag-pa) であるが、一切の声聞  
・縁覚・外学者の臆度の見をもつものには、客塵の煩惱 (āgantukleśa, blo-bur gyi ñon-moṅs-pa) に染められる  
ことよって、不淨なもののように見えているのである。』<sup>(9)</sup>と云われ、また、『アーラヤ識と名づけられた如来蔵は七  
識とともにあって、その(生起に執着する声聞たちに、法無我を教えるために (dharmaṅnairātīnyapradarśanāṅgam,

chos-bdag-med-pa bstan-paḥi phyir) 説かれ、勝鬘夫人のためには如来の境界 (tathāgataviśaya, de-bshin-gsēgs-paḥi yul) として説かれた。声聞・縁覚・外学者の境界ではない。マハーマティよ、如来蔵・アーラヤ識の境界 (tathāgatagarbha-ālayavijñānaviśaya, de-bshin-gsēgs-paḥi śhīn-po kun-gshi nam-par-śes-paḥi yul) はただ如来のみの境界であり、また、汝のような微妙にして完全な卓越した智慧をもつ菩薩摩訶薩の義に従うもの (arth-apraṅsarāpa, don la rton-pa) の境界であって、經典の言葉のごとくに執着する (yathārutadesanāpāthābhivivista, bstan-pa brjod-pa la sgra ji-bshin-du mion-par-chags-pa) 一切の外学者・声聞・縁覚たちの(境界)ではないのである。それ故にマハーマティよ、汝と他の菩薩摩訶薩は、一切の如来の境界であるこの如来蔵・阿頼耶識を完全に知るといふことについて修行すべきであって、ただ聴聞することだけで満足すべきではない。<sup>(10)</sup>』と説かれることよって理解することができる。すなわち、如来蔵・阿頼耶識は本性清浄ではあるが經典の言葉に執着する声聞等に示される場合には無始よりの戲論に薰習された不浄なものであって、究極的には転捨されねばならないものである。しかし、如来蔵・阿頼耶識自体は自性として畢竟清浄であって、如来の境界そのものである。したがって、それは外学者等の推理・臆度によってはとらえられず、ただ自内に証すべきものである。經文に「如来蔵・アーラヤ識を完全に知るといふことについて修行すべきであって、ただ聴聞することだけで満足すべきではない」というのは、このことを示しているのであり、入楞伽經の立場をよく示す表現の一つであると考えられる。このようにして自内に証得されたところのものは如来の聖智そのものであり、その意味でここに如来蔵・阿頼耶識が説かれるのもひっきょうこの自内聖智を指し示そうとするためにほかならないということが理解されるのである。それ故に、それは經典の言葉にとらわれたものの境界ではあり得ないのであり、このような如来蔵・阿頼耶識という教説の意図を自内証することのみが、ここで要求されているのであると考えられるのである。

このようにして入楞伽經における如来藏・阿頼耶識説の代表的な場合を考察したのであるが、右のように見た限りにおいて、この經典が如来藏説と阿頼耶識とを結合して組織化しようとした傾向は見られず、むしろこの兩者を区別することなく自己の立場からそのまま取り入れたと云ってよいのではなからうか。云いかえると、ここに説かれる如来藏・阿頼耶識説は、自内聖智を指さす指としてのみ意味が与えられているのであると考えられるのである。さきにもあげた『あたかも凡夫は（月を指す）指先のみを見て月を認めないように、文字に執着したものは私の真実を知らない』という偈文が、この如来藏・阿頼耶識についての所説の結びとして置かれているのは、決して偶然ではないであらう。

## 註

- (1) 勝又俊教博士『仏教における心意識説の研究』第二部第一章、とくに第五節参照。
- (2) 勝又俊教博士は前掲書六二五―六二七頁でこの二つの場合の經文をすべて蒐集・整理されており、また、小川弘貫氏は「入楞伽經に於ける如来藏思想」、『印度学仏教学研究』第九卷第一号において、本經典の如来藏思想を、原初的形態を示すもの・それを整理したもの・阿梨耶識と結合したものという三つの場合に分けて整理されている。
- (3) 大正一六・五一〇・中。
- (4) BST 本では……sarvajñamgatikartā pravartate natavad gatsampkātā ātmāmiyavarjita / tad anavabodhāt……と文章を切っており、チベット訳は……skye-ba dan/hgro-ba thams-cad byed-pa/bdag dan bdag-gi spañs-pa ni gar-mkhan bshin-du hgro-bahi nam-bar hjug-ste/と同じ構文に訳しているのに、いまはこれに従う。
- (5) 原文 trisaṅgatipratyayakriyayogaḥ pravartate の文意は明らかではない。チベット訳は gsun hdus-pahi rkyen kyī bya-ba dan ldan-par hjug (三和合の縁の働きを具有して生ず)とする。
- (6) 原文 anavabodhaka はチベット訳 khon-du ma chud-pa。未訳「不覚自心所現色相」、唐訳「不了色等自心所現」にしたがって anavabodhaka として読む。
- (7) このところは諸本全く意味を異にしている。いまはチベット訳の構文、および鈴木博士の英訳の理解のし方に従った。
- (8) Lanik. p. 220. l. 9-p. 222. l. 8.

(9) Lanik. p. 222. l. 14-16.

(10) Lanik. p. 223. l. 2-13.

#### 四

以上のようにして入楞伽經の中心的な所説といわれる五法・三性・八識・二無我ということについて見たのであるが、これらはさらに、『三つの自性と八識と二無我と一切の仏法は、これらの（五法の）中に含まれる』<sup>(1)</sup>と云われ、

五法三自性 及与八種識 二種無有我 悉撰摩訶衍。<sup>(2)</sup>

五法と（三）自性と八識と二無我とは、すべての大乗（の法）を総撰するもの（Kṛtsnamahānaparigraha, theg-

chen thams-cad hdus-pa）である。<sup>(3)</sup>

と偈説される。この經典に説かれる五法においては、妄分別から自内聖智へのすじみちを示すことに重点が置かれていたのであり、三性・二無我等もまた同様にそれぞれが五法において示されたことと同じことを主張しているということが見られたのであった。このように見るとき、右の偈文は五法と三性と八識と二無我という教説ですべての大乗の教説が撰せられるというのではなくて、五法・三性・八識・二無我という教説のそれぞれ一つ一つが、大乗の教法をその中に撰しているという意味に解することができるのである。五法の中に三性・八識・二無我、さらには一切の仏法が含まれるということも同様にして理解されよう。すなわち、この場合も、これらの教説が五法という教説の中に組織的に組入れられているという意味ではなくて、三性・八識説等のそれぞれが妄分別から自内聖智へのすじみちを端的に指し示しているという意味あいでは五法の中に撰せられていると解すべきである。一切の仏法もまったく同じ意味あいでは五法に撰せられるのであり、このように考えることによって、統一を欠き、思想内容が整っていないと見

られている入楞伽經という經典の一つの性格が理解されると考えられるのである。

註

- (1) Lank. p. 229. l. 1-2.
- (2) 大正一六・五一〇・下。
- (3) Lank. p. 229.

# わが国儀礼文化の一面

— 儀礼構造論への試み —

倉 林 正 次

## 一、祭りの構造

わが国の祭り・行事等の儀礼的展開の上には、個々の構成様式やその特色を越えて、それらに共通する一定の形式、または法則性といったものを見出すことができるのではないかと思う。そして、その展開における法則性、あるいは「展開の論理」ともいうべきものの中に、わが国の儀礼文化の特性を発見することができるのではないかと考える。本稿はこうした事柄について、できる限り具体的に述べ、先覚の叱正教導にあずかりたいと念ずるものである。

わが国の祭りの次第をみると、はじめに神前において執行する祭典の部分がある。それが終了すると、次には神前から社務所等に場所を移して、酒宴がくり広げられる。これを普通「直会」と称する。こうした段取りは、大社の祭りにだけ見られるものではなく、どこ小さな村祭りにおいても見うける、共通した形式である。祭典という語は、その内容の上から、「神祭り」という古い要素をもつことばに言いかえることができよう。即ち、祭りには、神祭り

―直会という構成次第が考えられる。

直会と称すると、一般的には、祭りに開かれる酒宴のすべてをさすと考えられている。しかし、秘密には、こうした理解は不十分なものである。神社に行なわれる祭りの直会を實際にみると、酒をすすめる場合に、冷酒と燗酒との区別があり、この二通りの酒がすすめられている。参加者が着座すると、はじめに冷酒がつかれる。この冷たい酒は、神祭りの時に神前に供えた御神酒である。それを下してきて、一同の者にすすめるのである。燗酒は、この冷酒の後に出来る手順になっている。普通に直会と呼ぶ酒宴にも、このように冷酒の儀―温酒の儀という盃事次第が存するのである。この盃事次第の中で、冷酒、つまり御神酒をいただく部分が、本来の直会に相当する部分であると考えられる。現在の新しい祭りの中に、直会の本姿を探すことは無理なことであるが、大体、冷酒の儀にその様子を窺い知ることができよう。

御神酒を頂いた後に、燗酒がすすめられ、酒宴は本格的な部分に入る。盃が重ねられ、献酬が行なわれ、人々は座を崩して大いに寛ぐ。この酒宴の本格的部分を、宴会・肆宴・饗宴等と称する。これをわが国の古語では、「とよのあかり(豊明)」ということばで表わしている。大嘗祭・新嘗祭等に見られる「豊明節会」がこれに当る。神祭りに続く、酒宴の部分には、冷酒の儀―温酒の儀の次第が見られた。これは換言すれば、直会―宴会(豊明)という次第に置きかえることができる。

このように考察を進めてみると、祭りの構成次第は、祭典―直会という次第からさらに分化して、神祭り―直会―宴会(豊明)という、三部構成によってなり立っていることが考えられる。この祭りにおける三部構成説は、折口信夫先生が、つとに「大嘗祭の本義」(折口信夫全集第二巻)において説かれたところである。大嘗祭の中心行事は、十一月中の卯日に開始され、午日にいたる四日間わたって行なわれた。卯日は大嘗宮において天皇の執り行なわれ

る御親祭があり、辰日・巳日には豊楽殿の悠紀・主基両帳に出御なされて節会が営まれ、そして午日に豊明節会が催される。折口先生は、この四日間にはわたる大嘗祭の次第の中に、わが国の祭りにおける、最も典型的姿を発見され、これらに祭りの三部構成をあてはめ、次の如く考えておられる。

卯日の神事……………神祭り

辰日節会

直会

巳日節会

午日豊明節会……………宴会

この三部構成は、わが国の祭における、最も基本的構造形式なのである。これらに関してさらさら諸例をあげて説述しなければならぬところであるが、大嘗祭の次第の上に見ることができたように、宮廷の祭祀は勿論、諸社の祭祀においても、同様にその構成次第には、この三部構成を発見することができ、さらに、これら古い祭儀だけではなく、前述の通り、現代の新しい祭りの上にも、その基本形式は見出すことができるのである。この三部構成は、時代をこえ、地域の隔りをこえて、あらゆる祭りに共通する基本構造なのである。

大嘗祭の神祭りの部分は、卯日に行なわれる大嘗宮の祭事が相当した。廻立殿の儀を終えられた天皇は、大嘗宮に入られて秘儀の祭事を営まれる。種々の御酒・御食を神に供え、御自身も召し上がられる。この祭事には秘事に属する部分が多く、それに関して古来種々の異説臆測が行なわれてきた。大嘗祭自体の中にも、さまざまな変遷があったことも否定できない事実であろう。しかし、この祭りにおける本義は、新しく天皇となるべきお方が、天皇としての資格をおうけになることであつたと思われる。大嘗宮に籠っていらつしやる時に、その前庭では種々の行事が催される。悠紀・主基両齋国の語部や歌人たちが参入し、その国々の古い伝来の物語を語り、風俗歌（くにぶりうた）を歌

い舞うた。また吉野の国栖や九州の隼人等が参上して、各々の古伝の歌舞を奉奏した。そして、皇太子をはじめ、群臣たちが参入列立して、八開手の古式の拝礼を行なった。

八開手の拝は、現在も伊勢神宮の祭式の中などに面影を留めている。しかし、その本当の姿は、むしろ出雲国造家の「古伝新嘗祭」における、国造（官司）の行なう「百番舞」などの上に見出すことができるのではあるまいか。この舞は、琴板をうち古歌にあわせて、両手に榊の小枝をとって行なう拝礼の舞である。倭舞と称する舞が、奈良の春日大社に行なわれ、それが各地に伝播しているが、あの形がどこまで倭舞の古姿を伝えているかは疑問である。しかしながら、王朝時代に宮廷の儀式・祭祀、あるいは大社の祭祀などに行なわれた倭舞も、やはり同様に一種の拝の舞であったと想像される。拝礼と舞踊との関係には、本来非常に密接なものがあつた。そして、この八開手の拝も単なる拝礼であるにとどまらず、本来、舞踊的要素を有するものであつたと考える方が、正当であると思う。

国栖や隼人の歌舞は、早い時代に朝廷に入り、儀礼的固定化を経たが、これらも両斎国の歌舞と同様に、一種の「くにぶり」と考えることができよう。折口先生のお考えによると、「くにぶり」とは、その国々に伝来する鎮魂歌舞ということである。この祭事に行なわれる歌舞には、鎮魂呪術としての要素が考えられる。語部の古語りにおいても、言語作用による鎮魂呪術的效果を考えていた。

このように大嘗宮の周囲では、鎮魂のための種々なる呪術的行為が行なわれていたわけである。これはその中に籠っておられる天皇のために、行なわれていたのである。そして、天皇御自身も御饗を召し上がり、それらによって天皇としての威霊を獲得なされる。即ち、端的にいうならば、天皇が「天皇霊」を御身におつけになられるために行なう、鎮魂（たまふり）の神事が、卯日の祭りであつたといえよう。これは、最も重要な古儀の祭りにおける場合のこととがらである。祭りには時代による変遷があり、その内容も千差万別であり、神祭り部分においても、さまざまな要

素・条件の相違はあろう。しかしながら、わが国の祭りにおける、神祭りの部分の本義は、この鎮魂要素にあるといえよう。

辰巳日両日の節会は、大嘗祭における直会に相当する部分である。大嘗宮における祭儀を終え、天皇の資格を備えた、新天子は威霊にみちた姿をもって、豊楽殿の悠紀帳、主基帳に出御なされる。そして、臣下たちは寿詞を奏上し臣従の誓いをあらたにし、拝礼を行なう。つまり、「みかどおがみ（朝拝）」の儀を行なうのである。この「みかどおがみ」、即ち朝拝は、即位および元日朝賀に行なわれる儀であった。即位、朝賀等に行なわれる朝拝の儀は、その形態をみると、大陸儀礼を輸入し、ほとんどそのままの形を踏襲していた観がある。その大陸輸入の朝拝のし方に対して、それら外来儀礼輸入以前の「みかどおがみ」の姿が、この節会に発見されるといえるのである。この節会に見られる「みかどおがみ」の形を基盤として、その上に外来儀礼を輸入し、形造られたものが、即位および元日等の朝拝の儀であったと考えられる。この朝拝の後に、群官昇殿して、盛大な酒宴行事が催される。

つまり、この節会には、朝拝部分—酒宴という構成次第が考えられる。大嘗祭の直会部分に相当する筈の節会の中に、こうした二部構成がみられるのである。これは言い換えると、神祭り—直会の構造形式にあてはまるものといえよう。直会部分の中に、すでに内的分化が行なわれている。このように一番古儀を伝えるはずの大嘗祭自体の中に、実は様々の変遷展開が行なわれていたのである。直会の姿を本来のままの形で、実際に捕らえることは、非常に困難である。これも的確に何時と規定することは現在の段階ではできないのだが、直会と宴会との実際上の混合化は、すでに奈良時代に始まっていたとも考えられる。辰巳両日節会の構成内容は、「貞観儀式」その他の記載によって確かめてみると、午日の豊明節会との間に、基本的にそれほど相違を見せない。

しかし、両者がまったく同じ構成を有するということではない。辰巳両日節会は直会部分として、豊明節会とは異

なった性格を有している。その直会的性格を抜かず一つの構成要素として、白酒しちやく黒酒くろしやくの儀が考えられる。まずはじめに天皇の御前に供せられ、そして、次に臣下の者たちに給わるのである。この御酒は卯日の神祭りに供えられた、最も重要な献饌物であった。それをこの直会に相当する節会の席において、たまわるわけである。神に供えた御酒を参会者に分けたまわるのである。即ち、ここに神との「共食」の形が考えられる。神にささげた供物を一同に分配し、それを飲食することによって、神の威大な靈力をそれぞれの者の身に得ることができるといふ信仰である。神の靈魂を分割し、それを個人個人が身につけることを、わが国の古語では、「みたまのふゆ（恩頼）」と称した。直会の本来の意義は、祭りに参加する者たちが、神との共食にあずかることにより、その恩頼をそれぞれの身に得ることにあると考えられる。

直会に続く部分が、宴会である。大嘗祭において、辰日巳日両日節会と、翌日の午日の豊明節会との間に、構造上大差ないことを先に述べた。換言すれば、直会と宴会とは、構造的に同類の酒宴行事の繰り返しであるといった傾向が強い。しかしながら、辰巳両日節会がやはり直会としての性格を有していたと同様に、午日の節会には宴会としての性格が考えられる。豊明節会という名称は、よくその特色を示している。「とよのあかり」の用字例は、日本書紀には宴・宴楽・宴会・宴饗・肆宴・謙等が用いられ、古事記は、豊明・豊楽の二種、また万葉集（巻十九）には、豊宴の用例がある。この用字例の中でも、宴楽・肆宴・謙・豊楽等を見ると、この宴の自由で豊かな、そして飲楽にみちた内容をしのぶことができるように思う。「とよのあかり」の語義に関しても種々の解釈があるが、「豊の明りに明り坐して」といった祝詞の慣用句などから推して、やはり「古事記伝」の、「豊は例の称辞、明はもと大御酒を食て、大御顔色の赤らみ坐すを申せる言」という説が、一番穩当のように思われる。

酒は嗜好品になる以前に、その醸かしくあいにによって、穀物の豊凶や人間の生命健康等を占い、または予祝するとい

った、一種の呪物的性格をもって用いられた。「酒ほかひ」という古語は、元来そうした内容を表わすことばであり、それが次第に内容をかえて酒宴の意味に固定していった。「とよのあかり」も同様に、酒の効果が充分に表われて、頬をあかあかと染めている状態をあらわす語であり、それが後に宴会を意味するように変ったものと考えられる。

「とよのあかり」は、はれの酒宴の座である。自由な雰囲気のみち、胸襟を開き、酒盃をかわして寛ぎ、座輿の歌や踊りもとび出す、無礼講の席なのである。辰巳両日節会にも、両斎国の風俗歌舞や田舞等が行なわれるが、豊明節会には、それら風俗歌舞のほかに、久米舞・吉志舞・大歌・五節舞など、種々の古代芸能が次々と披露される。つまり、宴会の部分は、古来芸能の座なのである。宴会は、芸能を発生し、展開させる母胎の役割りを果たしてきたのである。

さらに、この宴会部分において注目されるのは、解斎的要素をも、同時に有しているということである。豊明節会の最後の芸能として、倭舞が奏舞される。「貞観儀式」を見ると、「神服女四人於<sub>ニ</sub>舞台北<sub>一</sub>、供<sub>ニ</sub>解斎和舞<sub>一</sub>」とある。そして、これに続いて、神祇官以下の者が、柏に酒をうけて飲んだ後、それを鬘にして、次々と倭舞をまう。倭舞は一種の拝舞としての要素を有することを前に述べたが、大嘗祭に限らず、宮廷の儀式・祭祀、および諸社の祭祀に、最後の部分において順舞（ずんのまい）の形をとって、この倭舞の舞われるのが、古い習わしであった。そこには、やはり解斎の舞としての要素を考えることができるように思う。神の恩頼にあずかった人々が、け（藝）の生活に復するための前提段階としての、解斎的性格が、宴会部分には存するのである。

## 二、祭りとの儀式との関係

祭りの基本的な構造について、前節に述べた。宮廷に行なわれた種々の儀式的構成次第が、この祭りの基本構造と、はたして関係があるかどうか、もしあるとすれば、如何なる関連性があるか、これらの事項について、次に検討を試みたい。そして、その具体例として、今日まで比較的あつかわれることの少なかった「旬宴」の儀について述べてみたい。

「公事根源」に、四月一日の行事として、「孟夏旬」を掲げ、これについて、

是れは、天子夏冬の季のあらたまる始に、臣下に御酒をたび、政をきこしめす義なり。

と述べている。また十月一日の条には、旬として、「天皇南殿に出御ありて節会あり。是れを孟冬の旬とは申すなり」と記している。これによると、旬と呼ばれる儀に、孟夏旬と孟冬旬とがあり、四月と十月との各一日に催されたことがわかる。「春湊浪話」に、旬とは物のはじめをいうと説いているが、つまり、孟夏旬は夏のはじめに行なう行事であり、孟冬旬は冬のはじめに催す儀なのである。

夏冬二季に旬があるとすれば、春秋にもそれぞれ存するように考えられるが、実は旬儀の実施数はさらに多く、二月以降の各月、しかも一日、十一日、十六日、二十一日と、毎月四回ずつ行なわれた模様である（江家次第註記）。その中で、最も代表的なものとして、後代に固定を見たのが、「二孟旬」、つまり、孟夏旬と孟冬旬の二つであったのである。旬儀の起源に関しては、明確な事はいえないが、天武天皇五年頃までは、溯ることができ、これを見ても、古くから行なわれた行事であることは推測できる。旬儀の種類はこれにとどまらず、内裏新築後初めて催す「新所旬」、即位後に行なう「万機旬」、十一月一日の冬至に当る時に行なう「朔且旬」等がある。

その行事内容は種類によって相違があるが、基本の姿は二孟旬に見ることができ、それぞれの旬儀は、これに多少の行事的増減を加えたものと考えてよい。前述の「公事根源」の説明をみると、その内容に、天皇が政をきこしめす

部分と、臣下に御酒を賜わる部分との二つの要素が存するように考えられる。即ち、天皇が政事を行なわれるという行事的部分と、臣下賜酒の酒宴部分とがあると見られる。その構成次第は、「西宮記」「北山抄」「江家次第」等により、比較的明確に知ることができるが、実際にはなかなか複雑な構成内容を有している。しかしながら、それらを比較検討してみると、「公事根源」の述べる二つの構成部分が再確認され、さらに行事部分—酒宴部分という位相構成を見出すことができる。

まず<sup>註</sup>行事部分から説述しよう。天皇が紫宸殿に出御になり、「御鑑奏」および「官奏」の儀が続いて行なわれる。この御鑑奏は、本来毎朝行なうはずの朝政の一つであり、官奏は、太政官において決定できない事柄を、直接天皇に奏上し、御裁下を得るための仕事であった。行事的要素を有する事柄は、さらに酒宴部分の開始された後にも介在し行なわれた。一献目に行なわれる「六府番奏」、二献後の「庭立奏」などがそれである。番奏は六衛府の宿直番を奏上する儀であり、庭立奏は、諸官諸司に下す内案に、内印をたまわるために行なう儀である。これらが、つまり、「政をきこしめす義」に相当する部分なのである。これらの事柄は、単に儀礼的性格を有するだけのものではなくて、政事的性格を有する行事であるといえよう。「まつりごと」として行なわれた事柄だといふべきであろう。

四月・十月の各朔日には、これらのほかに、天皇朝座着御、告朔など、「まつりごと」の行事が行なわれた。これらを勘案すると、この両期には、政治上の大切な折り目をなす時としての性格が、存したように思われる。即ち、こうした意味から、この日に行なわれる旬儀には、「まつりごと」としての行事的性格が考えられ、またそこに行事的特色を見出すことができると思うのである。

旬宴の他の部分が酒宴部分である。皇太子以下諸臣参入着座すると、まず天皇の御前、次に臣下と、羞膳が行なわれ、種々の御饌が供せられ、盃事が営まれるのである。これをみると、三献の盃事を主軸にして、次々と御馳走が差

められ、雅楽の奏舞も行なわれるなど、それは王朝時代の公宴の形態をよく整えたものである。しかし、それらの中には、侍従の厨家の御贄等をはじめ、羞餼物等にも種々の特色がうかがわれて興味深い。それら羞餼物の一種に、「下物」と称するものがある。一献の御酒が天皇に献られ、臣下にも勸盃のあった後に、四人の内豎が各々下器をもち、日華門から入り、版位の南を経て西階につく。采女がこれを迎え取りその空器に下物を入れる。内豎はこれを受け取り、東階より昇り、臣下の者にたまわる。臣下、物毎に一箸二箸ずつ分け取りいただくのである。

その下物は糯米に角豆をまぜた赤飯、「炊交」と称する物をはじめ、塩、菁茹物、堅魚、干鯛の四種類の食物である。これを「下物」と称するのは、天皇のお召し上り物を、臣下の者たちに下したまわるという意味に基づくものである。元日節会における御贄の腹赤という魚については、食いかけたこの赤身の魚を、次々に取り回して食べるという作法があった。つまり、「共食」の儀が行なわれたのである。下物の場合にも、同様のことが考えられよう。そこに天皇と臣下との「共食」の形が見られるといえよう。これは祭りにおける、直会と意味を同じうするものである。「下物」を頂載することによって、臣下の者たちは、天皇の「みたまのふゆ」にあずかることができたわけである。つまり、旬宴の酒宴部分には、直会の要素が考えられるのである。

旬宴には、行事部分と酒宴部分とが存し、その間に行事―酒宴という位相関係を認めることができると考えられる。そして、しかも酒宴部分には、直会の要素が発見される。さらに雅楽奏舞などの芸能を行なう宴会がくり広げられるのである。即ち、酒宴部分にさらに直会―宴会という位相構成が考えられるように思う。前述の如く行事部分には、「まつりごと」としての性格を有するものであった。このように見ると、旬宴の構造には、まつりごと、的行事―直会―宴会という形式が考えられる。つまり三部構成を基本的に考えることができる。そして、この三部構成は、祭りに見られる基本形式に近い様相を示している。もし、この行事部分を「神祭り」と置きかえたとすれば、両

者はまったく同類の構造形式に帰するのである。

「年中行事歌合」の、四月の旬宴と平野祭とを合せたところの判詞の中に、「旬と申すは、天皇の政にのぞみ給義也」と、「公事根源」と同様の説明を行なっている。旬宴は行事として、政事的性格を濃厚に有する儀礼であったのである。換言すれば、「まつりごと」として行なわれた行事であった。そこに行事としての特色が存したのである。一方、その構成次第をみると、行事的部分を「神祭り」の部分に置きかえると、祭りの構造形式にあてはまる事が発見された。旬宴と祭りとの構造形式には、三部構成からなる同類の形が考えられるのである。即ち、「まつりごと」として行なわれる行事が、「祭り」と同類の構成次第を有しているということになる。「まつり」と「まつりごと」との関係が、構造論の立場から考えられる可能性が出てくる。

旬宴の起源沿革は古く、その儀礼的展開の上には、他の儀礼の場合と同様に、大陸儀礼との関係が深く、その影響を濃厚に蒙っていることは否定できない。しかし、旬宴として儀礼的固定を経た、すべての部分、要素が、大陸輸入によるものであると考えることはできない。これは多少の相違はあれ、いずれの儀礼の上においてもいえることである。それでは、どこが大陸輸入の儀礼的部分であるかという点、それははじめの行事部分であろうと思われる。

つまり、政事的性格を有する行事部分である。「まつりごと」の部分である。大陸における政事的行事、その方式を取りこんだのである。取りこむためには、その土台が必要である。その摂受基盤として考えられるのが、「まつりごと」の存在である。外来の朝拝という儀礼が定着するためには、その母胎となる、固有儀礼としての「みかどおがみ」の儀が必要であった。こちらに文化的受容母胎の存在しないものは、どれほど優れた先進文化であっても、定着し育つことを許さない。これがわが国における外来文化摂受のし方であり、そうした意味においての文化的包容性であると思う。つまり、そうした文化受容における選択原理があったのである。この外来の政事方式は、わが国の「ま

つりごと」の母胎の上にうけ入れられ、定着をみたものであったと思う。

旬宴における政事的行事部分は、このように外来行事要素を有するものであった。しかし、その行事内容の輸入される以前に、わが国の固有儀礼の中に、それに相当する行事が存在し、それが「まつりごと」としての行事部分であった。それは、「まつり」に対する「まつりごと」として、外来の政事的行事に比して、はるかに祭りの性格を濃厚に有するものであったと考えられる。言い換えれば、「神祭り」部分に接近した内容と性格をもったものであったと推測する。

このように旬宴の姿を、外来儀礼の影響を蒙る以前の原形にまで還元して考えてみると、そこには一層、祭りの構造形式に近い姿において、それを想定することができよう。「まつりごと」として行なわれたこの行事の構成には、さらに明確に「まつり」における三部構成に共通する性格を見出すことができるように思う。即ち、構造的立場から両者を考察すると、「まつり」と「まつりごと」との間には、密接な関連性が考えられ、両者の構成次第は、基本的に同一性を有するものであると考えられる。さらに展開した言い方をすれば、「まつりごと」は、実に「まつり」の形をもって行なわれたものであるといえよう。

即ち、こうした立場から、「まつり」と「まつりごと」とにおける即一的関係は、考えることができるのである。祭政一致に関する古代人の思考は、思想や理念による産物ではなく、本来、行事的事実に基づく実感から生まれたものであると思う。

旬宴を例に挙げて考察を進めてきたが、その構成次第を見ると、その展開基盤の上に、「祭り」における三部構成の形を発見することができた。つまり、この外来儀礼の様相を有する旬宴においても、その基盤には、固有儀礼としての、祭りの基本構造の存在を無視することはできないのである。これは単に旬宴に限られる問題ではなく、広く他

の行事、儀式の上においても考えられる事柄であると思う。

### 三、儀礼構造の位相性

わが国の宮廷儀礼の中で、大陸儀礼の影響をうけていないものは、ごく少ない。外来儀礼的性格の濃い一例に、元日の朝賀と、それに続く節会とがある。唐礼に比較してみると、その中で、朝賀の儀は特に唐礼との類似点が多い。それに反して、節会の方は羞饌、盃事や芸能等の中心部分に相違がみられ、むしろ独自性が強うかがわれる。旬宴の場合と同様に、ここにも行事部分—酒宴部分の構成次第が大きく考えられ、その行事部分において、外来要素を多く発見することができる。

そして、その行事部分に当る朝賀の儀は、大嘗祭の辰日節会の、「みかどおがみ」の上に、その原形を見出すことができた。その在来儀礼の基盤の上に、朝賀の礼は展開されたのである。元日儀礼の姿は、この辰日節会に見ることができた。これは即位の儀の場合にも同様であり、即位、元日等の外来要素の濃い儀礼も、その原姿を大嘗祭の中に発見することができるのである。即位、元日の儀と大嘗祭との関係は、本来密接なものがあつたのである。旬宴の例に見られた、儀式と祭りとの関連性は、即位や元日の儀式などの上にも考えることができる。

辰日節会には、「みかどおがみ」—直会という構成次第がみられた。実は、この節会は大嘗祭の直会にあたる部分であつた。その直会部分に、このような二部構成がみられるのは、内分化の傾向を示すものと考えられた。大嘗祭の構成では、この辰巳両日に続く、午日節会がある。これは豊明節会の名称の示すように、宴会部分に相当する。この午日節会を連接して考えると、そこには、「みかどおがみ」—直会—宴会という三部構成がみられ、祭りの基本形式に相当する姿が考えられることになる。

しかし、この三部構成は、豊明節会を持ち出さなくとも、その形は完成される。その宴会に当る部分に、あらたなる発生をみせたのが、「琴歌神宴」の儀であった。琴歌神宴は、この三部構成の宴会部分として誕生をみた。換言すれば、その発生には、宴会としての位相性を考えることができると思う。

琴歌神宴は、辰日にも行なわれた形跡があるが、後には巳日に固定した。巳日節会が終ると、座は豊楽殿からその後房、清暑堂に移され、徹宵の饗宴が催された。これが「清暑堂神宴」と呼ばれる儀である。この神宴は次第に芸能的展開をとげ、「清暑堂御神楽」を成立させた。さらにこれが一代一度に限られず、毎年十二月に、内侍所において行なわれるようになり、「内侍所御神楽」となった。

その名称の示す如く、琴歌神宴は、琴を弾き神歌をうたう宴会なのである。神宴が大嘗祭の中に生まれ発達したのは、偶然や突発によるものではなかった。巳日節会との密接な関連の中に生まれたものであった。辰巳両日節会の最後のところで、両齋国から挿頭花・和琴等が献上され、その後には天皇は清暑堂にお入りになる。

挿頭花は舞人や歌人の頭にさすもので、芸能に関する面が深い。天皇はじめ臣下の者は、節会の席でこれをさし、そのままの姿で清暑堂に移る。節会と神宴とは別の行事であるはずなのに、挿頭花をさしたまま清暑堂に入るのは、両者が無関係でないことを意味していよう。挿頭花は次の神宴に臨む資格を得、その前提条件としてつけたものであろう。和琴の献上も神宴と関係があると思われる。神宴の音楽に使用する和琴は、節会の際に両齋国から献られる琴だった。両齋国が和琴を献上するのは、神宴の料として使用するためのものであったといっても、誤りないであろう。

このように節会と神宴との間は、切断されたものではなく、密接な関係によって結ばれたものであった。そして両者の間には、節会―神宴という位相関係がみられ、それは直会―宴会という構造形式に置きかえることができよう。

即ち、神宴は宴会としての位相的性格を有するものであり、前述の三部構成は、この神宴の成立によって、一層はつきりした姿を打ちだすことができたといえると思う。

大嘗祭という大きな祭りの構成の中に、さらに小さな祭りの構成が考えられるわけである。祭りにおける構造的内分化が発見される。その内分化の必然性が、神宴を発生させ展開せしめたといえよう。その必然性とは、祭りの構造形式における位相性である。この場合でいえば、「みかどおがみ」―直会という構成次第が、三部構成を完成させるため、当然の所産として宴会部分を生み出して行く。つまり、位相性というのは、行事展開における、絶えざる志向性なのである。

「消暑堂御神楽」は、この神宴の芸能的発展をとげたものであった。この神楽の構成には、採物の部―前張さきげ以下の部という形が考えられる。採物の舞が終ると、酒が出され、盃事がある。前張以下の部は、酒盛りの中にくり広げられるわけである。採物の部を詳細にみると、人長の採物舞の最後の部分に、「韓神」という曲がある。その或説の歌は、重種本では「大直」と題している。つまり、直会の歌というわけである。採物舞は、それ自体神祭りの性格の濃いものである。このように考察すると、御神楽の構成は、神祭り―直会―宴会という祭りの基本形式にかなうものであることが発見される。

大嘗祭の中に、内的分化の所産として成立をみせた、消暑堂御神楽であったが、さらにそれ自体の中にまた、祭りの構成形式を見出すことができるというわけである。琴歌神宴の形から御神楽の複雑な形態に発展を遂げるまでには、さまざまな変遷過程があった。ここではその問題については触れないが、こうした芸能的展開を進めたはたらき、志向性として、そこに祭り構造における位相性を考えることができると思う。御神楽は芸能であると同時に、祭りなのである。

以上述べてきた如くに、祭りはそれだけで固定化してしまふものではなく、絶えず分化をとげ、発展して行くものである。そしてその展開を進める原動力をなすものは、実は祭りの基本構造における位相性そのものなのである。

皆人の 幣はには榮ゆる 大直日 いざわがともに 神の坂まで

韓神或説の末歌である。折口先生は、大直日の神の祭りの歌であるとされ、大直日の神をまつり、もし採物舞に過ちなどあったら、いま一度あらためて鎮魂を行なうのであるとされる。直会の本義は、直日の神の歌をうたい、それを祭ることによって、神祭りにおける過ちを改め、効果の及ばないところのないようにすることだと、先生は説かれる。

宣長は、直会は「直り合ひ」の約語とする。それならば、「なほる」という語の再活用「なほらふ」の名詞形とする方が、語法的に自然であろう。語根「なほ」の古い用例は、「さらにくり返す」という意である。「なほらひ」は直日の神を祭ることであり、それを形の上からみると、神祭りの後、場所をあらためて、さらに神祭りを繰り返し行なうことである。こうすることにより、蔽爾な神祭りから日常の生活に漸次復することができると考えたのである。つまり、ここに解斎の意味を考へることができ、そうした点から、宣長の「直り合ひ」説も理解することはできる。

伊勢神宮の六月の月次祭では、十六日夜の直会の後、さらに称宜、内人等が酒殿院において盃事を行ない、これを「後直会」と称する。つまり、直会が場所を変えて重ねて行なわれている。また、大嘗祭豊明節会の後、小忌公卿以下、宮内省で解斎の儀を行なった。重大な祭りの蔽重な物忌みの状態は、一朝一夕にして夔あの生活に復することを許さない。こうした行事を重ねることにより、次第に日常の状態に復することができたのである。

豊明節会に解斎的性格の存することは述べた。即ち、肆宴にも解斎の意味があった。辰日巳日両節会と午日節会と

は、形式的には同類のものであり、同一形態の宴のくり返しと考えられた。祭りの構造において、宴会は直会の場合と同様、解斎的性格を有し、先行部分の直会の繰り返しという形で行なわれたのである。そして、宴会が場所をさらに移し改めて行なわれることも、直会と同様であった。このように考えてくると、祭りの三部構成には、次の如きことが考えられるように思われる。即ち、その三部構成は、神祭りを基本態として、次の直会は、場所を移し改めて行なう、その繰り返しであり、宴会はさらに、場所を変えて行なうところの、そのまた繰り返しである。その関係を記号をもって表わすならば、 $A-A'-A''$  という形式が考えられると思う。

しかしながら、具体的内容にいたっては、直会と宴会とは、必ずしも同一なものであるとはいえない。それらの間に見られる、最も基本的相違を挙げるならば、直会は歌を中心とする場であり、次の宴会はこれに比して舞踊を中心とする場であるということである。換言すれば、直会は文学の座であり、宴会は芸能の座である。そして、催し物の種類や内容からみて、直会よりも宴会の方が一段と盛りだくさんであり、盛大である。即ち、祭りの基本構造の各部分には、それぞれそうした特色があり、それがまた各部分における位相的性格をなしているともいえる。内容の上から、その三部構成には、 $A-(A+\alpha)-(A'+\beta)$  といった形式が考えられるかと思う。

#### 四、展開の原理

前節において、大嘗祭の内的分化の問題を検討してみた。辰巳両日節会における、「みかどおがみ」―直会という構成次第を基礎にして、清暑堂神宴は誕生をみた。それは祭りの構造における宴会に当る部分として生まれた。そして、宴会の有する芸能の座としての、位相的性格のままに、それは芸能的展開を遂げ、清暑堂御神楽を成立させた。この場合、神宴の芸能は、御神楽における神歌をうたう採物の部に当るものと考えられるから、祭りの形態を整えて

いる御神樂に展開するまでには、少なくとも宴会部分、前張以下の部が付加しなければならない。神宴はそうした位相的展開を遂げた結果として、そこに御神樂の姿を発見することができた。大嘗祭の中から御神樂が生まれるためには、このように再分化、再展開の経路を踏んでいるのである。そしてその展開は、いずれの場合も、祭りの位相的構成に沿って行なわれているのである。

このように祭りは、それだけで固定化し、枯死し、涸れ果ててしまうものではなかった。次から次へと新しい部分を生み出し、限りなく発展して行く、一種の機能を備えた文化態ともいうべきものである。その展開のし方は、一つの祭りを基礎にして、その後、それより一層豊富な内容を有し、新しい要素を備えた部分を発生させる。祭りの基本形式からみると、もとの祭りの宴会の部分の後に、新しい部分加わる形をとるわけであるが、その新規の発生部分は、もとの祭りの宴会部分より一層肆意的性格を豊かに有しているのである。祭りは、このような位相的展開をもつて、たえず新しい部分を生み、発展を繰り返して行くものである。

この祭りの発展の中にみられる、位相的展開は、本来、祭りの基本構造の中に求めることのできる、一種の本質的屬性であると思う。祭りの三部構成は、それ自体、一つの展開形式である。その展開は決して直線的累加のし方によるものではないと思う。A—A'—A'' という形式は、本来、(A—A')(—A'') という形をとる展開であったと解するのである。この A—A' をかりに X の記号で表わせれば、これは X—A'' という形式に還元される。つまり、これは A—A' を一グループとして、これに対して A'' が位相的展開を遂げたものと考えられる。しかも、その A'' の X に対する展開のし方は、A' が A に対して展開を遂げた、A—A' の形と同様の、位相的關係によって行なわれたものであると思う。

祭りの構造の中に見られる、X—A'' という展開のし方を、「複式的展開」と名づけることができよう。祭りに見

られる絶えざる発展は、こうした複式的展開によって行なわれるのであり、そうした展開を遂げさせるものとして、位相性を考えることができると思う。新しい祭りの部分は、こうした複式的展開によって、次々と誕生し、成立し、豊富な内容を加えて行くものなのであった。

この複式的展開は、祭りにだけ見られるものではなく、行事・儀式等の上にも発見することができると思う。たとえば、五月五日節と翌六日儀、また射礼と賭射・射遺等の関係の上に明瞭に窺い知ることができよう。五月五日節には、菖蒲献上などのほかに、特色ある行事として、的射が催された。御馬奏の後、左右近衛、左右兵衛の的射があり、その後、群臣貢馬による走馬などが催された。六日には同類の的射が行なわれたが、競馬・雑戯・雑芸などの競技があり、はるかに遊戯的性格が濃厚である。内容的に、五日節と六日儀との間には、直会と宴会との関係が考えられよう。

正月十七日に行なう射礼と、翌十八日に催す賭射・射遺にも同様の関係が考えられるように思う。大陸輸入の儀式的な射礼に対して、賭射の方は、賭物を賜わり、勝方は負方に罰酒を行ない、舞楽を奏するなど、同類の弓射行事ではあるけれども、その模様は、六日儀に近い性格を思わせる。射遺の方は、「昨日射礼に参ぜざる四府にけふいさしむるがゆゑに射のこし」（公事根源）という如く、前日の的射の延長として行なわれた行事である。そうした点では、賭射も射礼の延長であり、繰返しであるといえよう。それは六日儀の場合もまったく同様である。これらの間には、行事を繰り返し、次々と重ねて行く展開の姿が窺われる。特に射礼の場合、弓射行事は翌日だけで終らず、何日も続いて催される場合が少なくなかった。これらの前後の行事相互の間には、直会―宴会という関係が見出され、位的展開が考えられると思う。即ち、複式性への志向が、六日儀を生み、賭射・射遺の儀を展開させたのであろうと思う。

このほか、朝賀・元日節会、七日節会、十六日節会等の正月儀礼の成立過程の上にも、この複式的展開が考えられると思う。そしてさらに、芸能の発達の上にも、この展開のし方は見出すことができる。折口先生は芸能研究の立場から、これを「副演出」ということばで表現された。

このように、複式的展開の形式は、単にまつりに見られるだけではなく、儀式・行事等の上にも発見され、さらに芸能の展開の上にも考えられることがらなのである。即ち、祭り・儀式・行事・芸能等の発達の過程には、その根底に、複式性に基づく位相的展開という、一種の展開の原理が考えられると思う。祭り・儀式・行事等の文化事象を、かりに儀礼文化と称するならば、これらわが国における儀礼文化は、その基本的構造においては、祭りの構造を基盤として、その上に成立しているものであり、その展開発展の上には、複式的展開の形が考えられると思うのである。

註

旬宴の構成次第の概要を参考のために掲げる。これは西宮記・北山抄・江家次第等により、その次第を比較整理したものである。

○行事

出御

御饗奏

官奏

天皇、紫宸殿出御。

監物、典盃を率いて参入し奏上、御饗をたまわり退出。

大臣、史より官奏を受取り、昇殿して

天皇に進たてまつり奏上する。

○群臣参入就座

皇太子以下、王卿等参入昇殿し、着座する。

羞膳

四種

索餅

下箸

采女、内膳等より御台盤を伝取し、天皇御前に供する。東宮の采女、御台盤を立てる。内堅、大盤を臣下の前に立てる。

采女、御四種を供する。東宮・臣下にも四種を賜う。

采女、索餅を供する。次に皇太子に供する。数盃に盛り分けた索餅を、内堅が臣下に賜う。

天皇、御箸を鳴らし、御箸を下す。皇

○羞饗盃事

厨家御贄

太子以下、これに応じて箸を下す。侍従の厨家別当、内堅を率いて、御贄を櫛子に入れて参入、進上の由を奏して退出。

匏羹

匏羹を供する。皇太子以下同じ。

飲

御飲を供する。皇太子以下。

菜物・汁物

進物所より御菜物、御厨子所より高盛・焼物・御汁物を供する。臣下にも賜う。

一献

御酒を供する。酒番侍従、臣下に勸盃する。

下物

内堅は采女より下器に下物を入れて貰い、これを臣下に賜う。各自、物毎に一・二箸ずつ分け取る。

菓子・干物

内膳より御菓子・干物を供する。臣下にも賜う。

六府番奏

六府の各次将一人、番奏札を取り参入。近衛・衛門・兵衛の順に、上番の名簿を進る旨を奏上する。關司、この札を受取り内侍に手渡し、内侍がこれを奏する。

二献

二献目の御酒を供する。酒番侍従、臣下に勸盃する。

庭立奏

關司、内案を取って参入し、天皇に進

三献

り勅許を得る。次に掃部、捺印の案を立てる。少納言参入して案前に立ち、文を披いて奏上。勅答あり、主鈴が捺印する。  
三献の御酒を供し、臣下にも勸盃。

○芸能

乱声

樂人等左右に分れて参入、乱声を発する。この場先を競う。

雅楽奏舞

左右各二曲を奏舞。左方は万歳樂・蘇合・賀殿等、右方は延喜樂・鳥蘇・地久等。

○見参拝舞

見参

大臣、見参並に祿の目録等を外記より受取り、内侍に付する。内侍奏上後、再び大臣に賜い、大臣、これを少納言、弁に下す。少納言、見参を唱する。唱に應じて、各々座を立ち庭中に列立する。西上北面。拝舞を行なう。

拝舞

○退出

群臣退出

退出する。

還御

天皇、還御。

## 親鸞における救済の極限概念

石 田 充 之

一

親鸞は、その主著『教行信証』の教巻の最初より、「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一には往相、二には還相なり。往相の廻向に就いて真実の教行信証有り。」と書き出して、その体験内容を吐露してゆくように、自らが迷いを転じて悟りに至るといふ教によって行信し証悟する往相の自利は勿論、証悟に至るや同時に展開するといふ他人救済の利他活動に至るまで、全く阿弥陀仏（如来）の本願力他力廻向救済の働きによらざるはないことを強調するのである。それは所謂他力廻向救済の宗教であるとも称せられるべき内容のものである。

したがって、そこでは、その信巻において、「然りと雖も竊かに 斯の心を推するに、一切群生海無始より己来乃至今日今時に至るまで穢悪汚染にして清浄の心無く、虚仮諂偽にして真実の心無し。」と示されるように、自己を含めての一切群生海の罪悪性が深く内省されると共に、「是を以って如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於いて菩薩行を行したまいし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざる無く、真心ならざる無し。如来清浄の真心を以って、円融無礙不可思議不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心を以って、諸有の一切煩惱

悪業邪智の群生海に廻施したまえり。是れ利他の真心を彰わすが故に、疑蓋雜わること無し。」等と説き示されるように、如来の衆生を悟らしめる至徳の円成成就とその廻施が力説され、阿弥陀仏の至徳である本願力他力を疑いなく受け入れる信においてこそ迷より悟への道の確定づけ（救済）がなされる意味において、他力廻向の救済ということと相俟つ本願力他力受容の信ということが強調されてくるのである。かような意味で、それは又、悪人正機の宗教であるとも、信の宗教であるとも見做されうることはいうまでもないことであろう。「仏法の大海には信をもって能入となす」と示す『智度論』の最初の釈頤が意味していることなどを顧みるまでもなく、親鸞の宗教のよって以て立つ基盤としての仏教全体が所謂宗教的な信の場に成り立たしめられているものであることはいうまでもないことと思うが、親鸞の場合においては、かような広い意味での信構成の体験理念としての仏教の場において、特に上に言及したような悪人の願力他力信順による救済確立の意味で、特別に信心中心の仏教、信力説の宗教としての特殊性をもつものなることが注目されうるのである。

かように親鸞の宗教である浄土真宗は悪人救済の宗教、他力廻向の宗教・信心中心の宗教であるとしても、上記の引用文にかくも端的に窺いうるように、かような救済内容の全体が根本的には、阿弥陀仏の往相（自利）廻向、還相（利他）廻向という自利即利他なる大乘仏教的な基盤理念の躍動態の中に構成されていることが容易に理解されうるのである。従って、今は、かような大乘仏教的な基盤の中に構成されてきていると推考される親鸞の所謂他力廻向の宗教、悪人救済の宗教、信心中心の宗教としての浄土真宗なるものは、もし、かような体験内容の根本構造を探究される場合どのような根本的な理念を、その極限的理念として、構成するものと理解されうのか、かような辺についての課題を暫く追究し、依って以って、その救済の極限的理念を明かにしてみたいと考えるのである。

親鸞の宗教は唯今上に言及したように、全般的には大乘仏教的な理念を背景基盤として、他力廻向を説き悪人救済を打出すものと理解されるわけであるが、然らば、その大乘仏教的な背景とは如何なる理念内容のものなのか、上述の様な意味でその救済の極限的な理念の探究を試みる場合早速問題とされてくる。而してかような探索に拘っては、汎くは、親鸞が如何なる宗教的遍歴を経ているかなどの方面からも考え合わされてゆかねばならぬであろう。然し、その宗教的遍歴については、叡山の「たうそう」であって、後に天台の黒谷沙門としての生涯をおくった法然の念仏に帰依し、同様に天台の出身者であって法然に帰依した隆寛や聖覚を尊敬したといったことなど以外には、余り歴史的にいつて明らかでないことは周知のことである。然しながら、かような宗教的な遍歴の一端からも、親鸞の仏教理解の中には雰囲気的には、天台的な理解の仕方何等かの面ものが常に全般的に流されていることは考えておかねばならぬことであろう。

従って、かような方面のことも考慮しつつ、今少しより具体的に、その著作法語などに依って、その辺の問題についての探究を直接的に進めてみることにしたい。<sup>(1)</sup>親鸞の主著は何といっても、その五十歳頃より七十五歳頃以降までにも亘って完成されたと推測される『教行信証』と考えられるので、その大乘仏教的な基盤理念の内容は『教行信証』を中心に探索されてゆくことが当然であるが、その主部完成以前に既になっていたと推測される『観経弥陀経集註』や、全般的にはその以後の晩年になるものと考えられる『和讃』や『入出二門偈』、『唯信鈔文意』、『一多証文』<sup>(2)</sup>又は『自然法爾章』などの著作法語の内容も顧慮されてくるのである。

『観経弥陀経集註』<sup>(2)</sup>は、山を降りた親鸞が先ず偏依善導一師の主義を標榜した法然に学んだことを象徴するかのよ

うに、觀經・阿弥陀經の本文を筆写した行間・上下・表裏に、善導の『觀經疏』や『法事讚』などの釈文や讚偈文などを主として書きこむもので、そこには、宋代の淨土教者であった元照（1116）の『阿弥陀經疏』文などの書込みなども加えられていることが注目されるわけで、善導や元照などの淨土教の背景理念としての大乗仏教的な基盤理念の介在が注意されるが、その全般的な傾向は、その後になったと推測される主著『教行信証』に収摂し発展せしめられてゆくのである。

従って、『教行信証』に至るや、善導の諸疏や元照の註疏などは勿論数多く引用されるのであるが、更に經典では『無量壽經』等の淨土三經やその異訳等を中心として、『華嚴經』、『涅槃經』やその他『般舟三昧經』、『大集經』、『首楞嚴經』の讚文などが引証され、注疏類では 竜樹の『十住論』・天親の『淨土論』・曇鸞の『論註』・道綽の『安樂集』・源信の『往生要集』、法然の『選択集』などを中心に、嘉祥の『觀經疏』・法照の『五会法事讚』・飛錫の『念仏三昧宝三論』・憬異の『大經述文讚』・戒度の『觀經正觀記』・宗暎の『樂邦文類』やその他智顛の『摩訶止觀』や永觀の『往生拾因』・起信論・法琳の『辯正論』などにまで及ぶ淨土教関係諸論釈を主とする印度・中国・朝鮮・日本に亘る広汎な数多くの論文の引用があつて、そこには、これ等の經論釈文のもつ大乗仏教的な諸理念を媒介とする親鸞の体験を通しての基本的理念の構成といったことが推測されてくるのである。然し、その多数の經論釈文の引用の間に示されてくる親鸞の自釈などを顧みるに、結論的にいって、特にその大乗仏教的な基本的理念の構成といった意味では、全体的には天台色を湛たえつつも、特に『涅槃經』や『論註』などに多く依られていかとも考えられる。勿論、師法然伝統の善導中心色を認容しての上のことであることは云うまでもない。かような意向は、この後に出示されてくる『和讃』の諸經讚や曇鸞和讃や更に『唯信鈔文意』などに示される大乗仏教的な基本理念に関連しての理解内容などに依ればより明らかとなつてくるであらう。

かようにしてか『教行信証』に於ては、既に『観經弥陀經集註』で抜き書きし引用されていた善導『観經疏』文義分の二乗種不生章門下引証の小品般若經の諸法平等一切法性空文や同定善義の「西方寂靜無為樂ニヤニハ畢竟逍遙シヤク離レ三有無レ」等の文や同『法事讚』の「極樂無為涅槃界」文・「從レ佛ニ歸ニ自然ニ」文などを、その真仏土卷や証卷に引証することは勿論、更に展開して、『論註』の「願生安樂國」釈文、「真實功德相」釈文、「阿耨多羅三藐三菩提」釈文(以上行卷)二種法身釈文(証卷)、清淨功德釈文(証卷・真仏土卷)、性功德釈文(真仏土卷)などを数多く引用して生即無生因緣生・因果一異・生死即涅槃・二種法身不二不異・法性無相無知・不斷煩惱得涅槃・隨順法性不乖法本・海性一味の理念を打出し、更に『涅槃經』の諸文を真仏土卷を中心に行・信・化等の諸卷に引用しては、実諦・一道・一実・一切衆生悉有仏性・信心仏性(行・信兩卷に主としてよる)・真解脱・不生不滅・不老不死・虚空無為・涅槃仏性・実相・無生・無相(真仏土卷)などの理念への関心を示されていることが注意される。

その証卷の初めに、「必ず滅度に至れば即ち是れ常樂なり。常樂は即ち是れ畢竟寂滅なり。寂滅は即ち是れ無上涅槃なり。無上涅槃は即ち是れ無為法身なり。無為法身は即ち是れ実相なり。実相は即ち是れ法性なり。法性は即ち是れ真如なり。真如は即ち是れ一如なり。然れば弥陀如来は如より來生して報応化種々の身を示現したまふ。」などと、それ自らの理解を示される如き、上記のような善導疏や『論註』・『涅槃經』などに説き示される標語をもって顯わされる如き大乘仏教的な理念を基盤とする躍動態が往還二廻向の救済を展開する阿弥陀仏であり、又その二廻向なる他力廻向によって証悟せしめられる場の内容本質が斯様な標語をもって示される如き無上涅槃界なのである、と、かく明かされる意味は容易に理解せしめられうるであらう。その辺、後の製作である『唯信鈔文意』に上に言及した『法事讚』の「極樂無為涅槃界」の文を解釈するに当って、「極樂トマウスハカノ安樂淨土ナリヨロツノタノシミツネニシテクルシマシハラサルナリ。……曇鸞和尚ハホメタテマツリテ安養トマウストノタマヘリ。マタ論ニハ蓮華藏

世界トモイヘリ。無為トモイヘリ。涅槃界トイフハ無明ノマトヒヲヒルカヘシテ無上覺ヲサトルナリ。……涅槃ヲハ滅度トイフ無為トイフ安樂トイフ常樂トイフ実相トイフ法身トイフ法性トイフ真如トイフ一如トイフ仏性トイフ。仏性スナハチ如来ナリ。コノ如来微塵世界ニミチ／＼テマシマス。スナハチ一切群生海ノ心ニミチタマヘルナリ草木国土コト／＼クミナ成仏ストケリ。コノ一切有情ノ心ニ方便法身ノ誓願ヲ信樂スルカユヘニコノ信心スナハチ仏性ナリ。コノ仏性スナハチ法性ナリ法性スナハチ法身ナリ。シカレバ仏ニツイテ二種ノ法身マシマス。ヒトツニハ法性法身トマウス。フタツニハ方便法身トマウス。」などと説明される意向に顧みれば益々その理解を深めらるであらう。そこには、方便法身阿弥陀仏の基底に、一切群生海・草木国土に至るまで悉く成仏せしめる如き大乘仏教的な基盤理念としての仏性界・法性法身界が認容されているのである。

然も更に、その行巻の終りに、南無阿弥陀仏の一切衆生救済の活動行としての根本意義を明らかにしようとして、所謂他力釈・一乗海釈などを展開し、その他力釈下では、「他力と言ふは如来の本願力なり。」と説明して、『論註』を引証し、本願力の内容意義を解明しつつ仏の果海が生死即涅槃・入二門・一無礙道の基盤に立つものなることを明らかにし、一乗海釈に至るや、一乗が大乘であり仏乘であり法身究竟の涅槃を本質とする誓願一仏乘であることを明らかにして、『涅槃経』『華嚴経』などの大乘を実諦とし一乗・一道・一法・一心とし、一切衆生悉有仏性を明かす文などを引証し、海については、「海と言ふは久遠より已來コトダテの凡聖所修の雜修雜善の川水を転んじ逆謗闡提恒沙無明の海水を転んじて本願大悲智慧真実恒沙萬徳の大宝海水と成す。之を海の如しと喩ふるなり。良ヨクに経キョウに説いて煩惱の水解けて功德の水と成るが如し。」等と説明される如き、そこには上記の証卷や『唯信鈔文意』などの所見と相呼応して、阿弥陀仏他力本願力果海の本源基盤としての大乗仏教的な根源理念の場が一切衆生悉有仏性界として、雜修雜善の川水を転じて成仏せしめるのみならず逆謗闡提といった極悪者をも大悲智慧果海たらしめる極悪者転回成仏の本

質構造をもその内容とすることを強調されていることが注目されてくるのである。

かような大乘仏教的な基盤理念に立つ親鸞の宗教において、前述のように、他力廻向とか、悪人正機とか、信中心とかが主張されてくることは当然のこととも考えられうるが、かような極悪者転成の悉有仏性なる大乘仏教的根本理念とは如何なる構造内容をもつ大乘仏教的理念なのか。そこには親鸞の宗教のもつ救済の極限理念の何たるかが内に秘められていると思惟される。その真仏土巻に『涅槃経』十三文を引く中、第九文において、五逆一闍提皆有仏性の文を引証する如き、今又顧みられる所である。

註

(1) 拙論「親鸞聖人に於ける思想深化の問題」(顕真学苑論集四九号||昭和三十三年四月刊)参照。

(2) 拙論「親経弥陀経集註に示される親鸞聖人の思想について」(龍谷大学論集三六四号||昭和三十五年三月刊)参照。

三

かような『教行信証』の宗教のもつ大乘仏教的な基盤理念を更に具体的に打出してくるものに『和讃』や『唯信鈔文意』などの讃述や釈願が見出されてくるが、やはり『涅槃経』や『論註』等の理念に主としてよられることが注目される。その『諸経讃』に「如来スナワチ涅槃ナリ 涅槃ヲ仏性にナツタリ凡地ニシテハサトラレス 安養ニイタリテ証スヘシ。信心ヨロコフソノヒトヲ 如来トヒトシトキタマフ 大信心ハ仏性ナリ 仏性スナハチ如来ナリ。」(高田藏願智本7、8、)などと『涅槃経』などの意によって讃じ、更に『曇鸞讃』に「本願円頓一乗ハ逆悪撰スト信知シテ 煩惱菩提体無ニト スミヤカニトクサトラシム。往相ノ廻向トトクコトハ 弥陀ノ方便トキイタリ 悲願ノ信行エンムレハ 生死スナワチ涅槃ナリ。無碍光ノ利益ヨリ 威徳広大ノ信ヲエテ カナラス煩惱ノコ

ホリトケ スナワチ菩提ノミットナル。名号不思議ノ海水ハ逆謗ノ死骸ノ萬川帰シヌレハ功德ノウシホニ一味ナリ。尽十方無碍光仏ノ大悲大願ノ海水ニ煩惱ノ衆流帰シヌレハ 智慧ノウシホト転スナリ。(高田藏伝真蹟本等12、15、19、21、22、)等と讚述し、その最後晩年になる『正像末和讃』に「弥陀ノ智願海水ニ 他力ノ信水イリヌレハ 真実報土ノナラヒニテ 煩惱菩提一味ナリ。罪業モトヨリ所有ナシ 妄想顛倒ヨリオコル 心性ミナモトキヨケレハ 衆生スナワチ仏ナリ。無明法性コトナレト 心ハスナワチヒトツナリ コノ心スナワチ涅槃ナリ コノ心スナワチ如来ナリ。」(高田藏伝真蹟本21、39、40)等と讚偈する如き、その意向は窺いうるであらう。そこには、天台の教学的な理念の風光を香らせつつ、悉有仏性煩惱即菩提・生死即涅槃・水水一味などの大乘仏教的な理念を積極的にくりひろげて、かかる理念の躍動する無碍光南無阿弥陀仏の名号智願海水に五逆謗法の極悪者が水水一味となる如く転成し救済されて弥陀功得のうしほに一味ならしめられてゆくことを強調される趣きを容易に理解しうるであらう。

更に『唯信鈔文意』の如きに至っては、上引の如き釈述と相待って、法照の『五会法事讚』の「観音勢至自來迎」の文の釈下で、「マタ自ハ ヲノツカラトイフ ヲノツカラトイフハ自然トイフ 自然トイフハシカラシムトイフシカラシムトイフハ行者ノハシメテトモカクモハカラハサルニ 過去今生未來ノ一切ノツミヲ善ニ転シカヘナストイフナリ 転ストイフハ ツミヲケシウシナハスシテ善ニナスナリ ヨロツノミツ大海ニイレハスナハチウシホトナルカコトシ 弥陀ノ願力ヲ信スルカユヘニ 如来ノ功德ヲエシムルカユヘニシカラシムトイフ ハシメテ功德ヲエントハラハサレハ自然トイフナリ。」等の所見を示して、過去今生未來の一切の罪が阿弥陀仏の願力によつてその罪を消し失しなわずして弥陀智願の海水に自然転成一味ならしめられることを強調するのである。そこには「自然」という新たな標語が特別に浮彫り出されてくるが、その底流に上述来の極悪者転回転成なる親鸞特異の大乗仏教的な基盤理念が力強く流しこまれていることに注意せしめられるであらう。かような晩年の作になるほど円熟味を帯びて打出

されてくる親鸞特異の大乗仏教的な救済の理念とは如何なる構造内容をもつものと理解すべきであるのか。そこには、親鸞の宗教における救済の極限理念の何たるかを、かすかに予測せしめられてくるものがある。

然も、その最後晩年の法語ともいふべき『自然法爾章』に至るや、「自然」の救済じねんということを中心として、「自然トイフハ自ハオノツカラトイフ 行者ノハカラニアラス シカラシムトイフコトハナリ。然トイフハシカラシムトイフコトハ 行者ノハカラニアラス 如来ノチカヒニテアルカユヘニ。法爾トイフハコノ如来ノオチカヒナルカユヘニ シカラシムルヲ法爾トイフ。……スヘテ人ノハシメテハカラハサルナリ。コノユヘニ他力ニハ義ナキヲ義トストシルヘシトナリ。自然トイフモトヨリシカラシムトイフコトハナリ。

弥陀仏ノ御チカヒノモトヨリ行者ノハカラヒニアラスシテ南無阿弥陀仏トタノマセタマヒテ ムカヘムトハカラハセタマヒタルニヨリテ行者ノヨカラムトモオモハヌヲ自然トハマフスソトキ、テ候。チカヒノヤウハ無上仏ニナラシメムトチカヒタマヘルナリ。無上仏トマフスハカタチモナクマシマス。カタチノマシマサヌヘニ自然トハマフスナリ。カタチマシマストシメストキニハ無上涅槃トハマフサス。」等と明かされる。そこには上來述べてきたような極悪者転成の大乗仏教的な基盤理念の場が「行者ノ善カラム悪シカラム」と計からう如き不自然の場を超えて然もなおそれを自然じねんに起死回生せしめる如き絶対救済的場なることを強調される意味は容易に理解せしめられるであらう。

かようにしてか、他力廻向の宗教・悪人正機の宗教・信心中心の宗教としての親鸞の浄土真宗は自然法爾の極悪者転成の宗教とでも称せられるべき内容をもった大乗仏教的基盤理念に立たしめられていることを領解せしめられてくるわけであるが、然らば果たして、それは具体的には如何なる理念内容のものとして理解されたなら宜しいのか、それは救済教として大乗仏教的基盤理念に立ちながら終局的には如何なる救済の極限的理念を打出そうとしているのか、その

辺の課題について更に究明してゆくこととしたい。

#### 四

以上に概観してきたように、親鸞の宗教においては、生死即涅槃とか煩惱菩提無二とか悉有仏性とか水水一味とか、転成・大乘・一乗・法性・自然法爾などといった標語でもって、その主張の大乘仏教的な基盤理念を構成されていることは容易に理解せしめられうるのであるが、そのような標語で示される大乘仏教的な基盤理念の構造内容は具体的にはどのような構成をもっているのかといった問いを出されると、親鸞自体よりは殆んど解答が出されていないことに注目せしめられるのである。そのような理念の理論的な概念追究は宗教者親鸞としては無用のことであつたのかも知れない。或はそれは日本仏教者の全般的通用性を示しているのかも知れない。然し、自然身心脱落・祇管打坐の実践を強調した同代の道元の如きには、その法語『正法眼藏発菩提心』の中に「この心もとよりあるにあらず。いまあらたに欬起するにあらず。一にあらず。多にあらず。自然にあらず。凝然にあらず。……あるにあらず。なきにあらず。自性にあらず。他性にあらず。共性にあらず。無因性にあらず。」等と示すように、その大乘仏教的な理念構成をより多く推測せしめる手がかりとなるような意向の表示がなおあるが、親鸞の詠歎的詩的な表現には、それがより少いとも窺われる。従つて、その基盤的理念の追究には可なり困惑せしめられるが、暫く究明の歩みを運んでみることにしたい。

先ず、その煩惱菩提無二とか生死即涅槃とかいった如き用語からも理念内容の検討は可能であるとも考えられるが、より具体的には、『教行信証』の行巻に特に引証する『論註』の「願生安樂国」釈文や、証巻に引証する「真実智慧無為法身」釈文などを通しての理解より始めることがその意味理解をより容易ならしめられるであろう。前者は

浄土願生の生といったことが、その本義につけば、生即無生因縁生の意味で、穢土の迷いの因縁生の仮名の人が浄土の悟りの因縁生仮名の人となることを意味する以外にないわけであって、その根本的理念は竜樹の『中論』などの所見によれば委曲である、と主張するものであり、後者は阿弥陀仏浄土果海の本質としての法性法身の場が眞実智慧無為法身界として諸法因縁生無相の故に万象の相を現ぜざるに<sup>すた</sup>なく、諸法因縁生を知る絶対智・無知の故に諸法の万象を知らざるなき眞実智慧、一切種智であることなどを説くもので、結局そこに説き示すものは『中論』などに主張されてくる因縁生縁起の理念に外ならないのである。それは、「衆因縁生の法……未だ曾って一法として因縁より生ぜざるもの有らず、是の故一切の法、是れ空ならざる者無し。」(中論觀四諦品Ⅱ大正藏三〇・二三〇)、といった如き大乘仏教的な縁起の理念に立つ主張である。このような理念を如何に親鸞が理解したかは十分明かでないが、とにかく『論註』に出されてくるかような縁起因縁生の理念に注目されていたことだけは明かである。このような縁起因縁生の理念を更に天台教学的な円融の理念より把握し浄土真宗的に内容づけられた表現が、『教行信証』の行巻の一乗海釈の下に出されてくる「本願一乗海を按ずるに円融満足極速無礙絶対不二之教なり」といったような主張であることはおぼろげながら付度しうる所であらう。

『中論』の巻頭には、かの有名な「不生亦不滅・不常亦不斷・不一亦不異・不來亦不出。」等と示す八不中道の偈を掲げるが、生あれば滅(死)あり、常あれば断あり、一あれば異あり、來あれば出あり、といった意味で、生は滅(死)に縁ってあり、常は断に縁ってあり、一は異に縁ってあり、來は出に縁ってあり又その逆に滅(死)に縁って生あり、断に縁って常あり、異に縁って一あり、出に縁って來あり、とも云うべく、かかる意味で單なる固定孤立の生も滅(死)も、常も断も、一も異も來も出も無く、いずれも相依って起る因縁縁起のものであって、万象の存在は縁起因縁生無我的存在である、とかく示す意味は容易に理解しうるであらう。自分に縁って他人あり、他人に縁って

自分がある。自他の存在は自他相関關係的緣的存在としての自であり他である。單なる孤立固定の自や他があるわけではない。かような意味で上に言及したように、「衆因緣生の法……未だ曾って一法とし因緣より生ぜざるもの有らず、是の故一切の法是れ空ならざる者無し。」と示されるわけであることは容易に理解しうるであろう。又、上記の八不中道の偈の次に「諸法は自より生ぜず、他より生ぜず、共ならず無因ならず、是の故に知る無生なり。」等と明かす如き亦当然のことであろう。

かような『中論』的な説明は、仏教全般として打出す「諸行無常 諸法無我」といった如き命題につけば、自他相依相成無我の面を強調するものとも理解されるが、諸行無常なる生より滅（死）への存在現象についての理念に對比すれば、無常の理念が時間的であり動的であるのに対し、無我の理念は不動的であり空間的場についての面を強く打出しているとも考えられる。然し、『中論』的説明によれば、空間は時間に緣り時間は空間に緣り、不動は動に緣り動は不動に緣りて起つて、因緣生・無自性・空であることを主張するものともいうべく、無我・不動・空間の面に即して無常・動・時間の理念を潜在せしめられているというべきであろう。かような『中論』的な一切存在現象への体認の理念がその「觀四諦品」二十四の「衆緣生法、我說即是无空、亦為是假名、亦是中道義。」（大正藏三〇・P.33）などと示される如き意義を展開しての天台の所謂即空即假即中なる三諦円融の理念を打出さしめるに至ることは容易に理解しうる所であろう。

とにかく、親鸞は、かような『中論』的な緣起因緣生の理念などを「論中委曲」として採上げる『論註』に示す如き諸法緣起因緣生なる大乘仏教的な基盤理念に注目していることは確かである。上に言及した、その証卷に引用する『論註』の「無相の故に能く相ならざる無く……無知の故に能く知らざる無し。」といった如き法性法身の内容性の如き亦上述のような『中論』的な諸法緣起因緣生の理念に徹する緣起相・緣起知の場において始めて能く言われうる

ことがらなることはいうまでもないことであろう、かような意味で、その辺よりも亦復、その大乘仏教的な基盤理念は『論註』などを通してみられた縁起因縁生的な理念に重点がおかれていることは容易に理解しうるであろう。その真仏土巻などに引用する『涅槃經』の如きにより、真解脱・不生不滅・不老不死・涅槃仏性などへの関心のあることに、先きに注意したが、かような内容も、どちらかと云えば、上の『論註』に理解したような諸法因縁生の理念に統括して理解されたのではないかと推測される。

然るに、親鸞においては、かように推測される大乘仏教的な縁起因縁生の理念の基盤体認に立って、上述したような、その行巻の一乗海釈に示される極悪者転成の一乗海釈の如きを展開されてきたと考えられるのであるが、そこには、上にも一言したように、『中論』的な縁起因縁生の理念を展開した天台的な諸法円融の理念の介在が推測されてくるわけで、親鸞もよく引用する日本天台の源信の『往生要集』に、「一切の諸法は本来寂靜なり、有に非ず無に非ず、常に非ず断に非ず、生ぜず滅せず、不垢不淨なり。一色一香も中道に非ずということ無し。生死即ち涅槃なり、煩惱即ち菩提なり。……無明変じて明と為り、氷融けて水と成るが如し。」(大文第四正修念仏第三作願門下)とか、「中論の第一の偈に云わく、諸法は自より生ぜず、亦他よりも生ぜず、共ならず無因ならず。是の故に知る無生なりと。……彼の阿弥陀仏は八万四千の波羅蜜門を具足したまえり。本来空寂にして一体無礙なり。貪欲即ち是れ道なり、悲痴も亦是くの如し。氷と水との異処に非るが如し。故に經に云わく、煩惱菩提体無二、生死涅槃は異処に非ずと云々。」(大文第五助念方法第四止惡修善下)とか、更に「当に知るべし、生死即ち涅槃、煩惱即ち菩提なり。円融無碍にして無二無別なり。而るを一念の妄心に由って生死界に入りしよりこのかた無明の病に盲せられて久しく本覺の道を忘れたり。但し諸法は本よりこのかた、常に自ら寂滅の相なり、幻の如くして定れる性無し。」などといった所見を示す如きによれば、かような天台的な理念をもって融化された『論註』などを通してみられる縁起因縁生の理

念が親鸞の一乗海釈などに打出されてくる大乘仏教的な基盤理念たらしめられていることをより深く理解せしめられるであろう。かの『和讃』などに示される涅槃仏性とか煩惱菩提体無二とか 生死即涅槃とか、氷水一味転成の理念なども、『論註』や『涅槃経』を通し更にかような日本天台的な円融の理念による融化体現の中に打出されてくるものであることを理解する場合、より深く納得されうる理解を得せしめられるであろう。

## 五

かようにして親鸞の宗教における大乘仏教的な基盤理念は、『論註』や『涅槃経』などの理念を日本天台的な場において理解し構成された、縁起因縁生円融無碍の理念とでも見なされるべき内容のものであることが理解されてくるのであるが、上乗の検討に顧みれば、かような縁起因縁性円融の理念的な場が、絶対救済の場の本源たる自然法爾の場であり、極悪者転成の他力本願力一乗海の根源的場と主張されるであろうことが付度される。然らば、他力廻向・悪人正機・信心正因を強調される所謂極悪者転成救済の宗教としての、かような大乘仏教的な基盤理念とは如何なる内容構造をもつものなのであろうか。この課題の追究により親鸞の宗教における救済の究極的な理念構造が解明されてくるであろうと考えられる。従つて、その辺の問題を考へてみるに、極悪者転成の本源としての縁起因縁生円融の場といへば、縁起因縁生の場は、上に言及したような意味で、自と他とが自に縁つて他あり、他に縁つて自あることを体認してゆく自他相依相成縁起の場であり、円融の場は自と他とがどこまでも自他の本分を確保しつつ相依縁起して自は他を考へ他と同一体的に融合し、他は自を考へ自と同一体的に融合してゆく如き縁起融合の場であつて、要するに、自と他とがその存在の特殊性をどこまでも打立てつつ自は他に縁り他と同一体に融合すべき存在なることを考へ、他は自に縁り自と同一体に融合すべき存在なることを体認する如き場であることはいふまでもないであろう。か

ような場が阿弥陀仏他力本願力一乗海の根源的自然法爾の場とされるわけであろうが、その場合、かような本願力に転成される極悪者の場といえ、自は自の立場のみに立って、他に縁り他と同一体的融合的存在なることを全く考えず、他は他自身の立場のみに立って、自に縁り自と同一体的融合的存在なることを全く体認しない如き場をいうことはいうまでもないであろう。かような意味で縁起因縁生円融の場を無我に徹する場とすれば、極悪者の場は縁起融合の場に反する有我我欲に徹底する場、否更いなには相互矛盾破壊的相反の場ともいべきことは明かであろう。

従って、親鸞の主張によれば、縁起因縁生円融の場に徹し、それを証悟する阿弥陀仏と縁起因縁生円融の場に反する極悪者衆生とは両者は全く隔絶的存在関係にあり相反的存在関係にあることはいうまでもないであろう。然るに阿弥陀仏はその隔絶的・相反的な存在関係を通して極悪者衆生を起死回生せしめる転成の救済の手をさしのべるといふ存在でその阿弥陀仏の縁起因縁生円融の理念の場の内容構造は全く相反する如き存在に救済の手をさしのべうる如き縁起的内容構造をそれ自体的にもつものと考えなければならぬであろう。ここでは、自と他とが相反し相互に破壊して止まぬ如き存在関係にありながら然もなお相互に自他が因縁生縁起し融合してゆく如き、所謂、自他絶対相互反的・自他絶対相互縁起融合的などともいべき縁起的内容構造をそれ自体内的に構成しているとも考えられる。

かように考えてくる場合、修証一等の修・証上の修・本証妙修を迷妄の衆生の上に認容してくる道元の主張（正法眼藏辨道話等参照）の如きにつけば、それは、親鸞の場合の如く生（迷いの衆生）仏（証悟の仏）の隔絶性を力説するものではなく、寧ろ生仏の同一性を強調するものともいうべく、その点、生仏の関係においても、衆生と仏との各々の存在の内容においても、いずれの場合も、その大乘仏教的な縁起的構造内容は自他相互の同一性を強く把持する同一性的縁起的実践構造のものとも考えられる。その辺、上述のような親鸞の宗教の場合には自他相互の相反性を強く把持する相反性的実践構造をもつものとも云うべきであろう。両者大乘仏教的な縁起的宗教実践構造に立つこと

は共通であるが、その宗教的な実践的把握の場面に於て天淵の差を来たしたとも考えられる。仏教的な縁起的実践理念の構造内容それ自体が差別面と同一面とを同時に成立せしめる如き理念内容をもつと考えられるだけ、かような両極面的実践構造上の差異を結果されることは納得されえないことではない。それは一切の万象の存在性それ自体について、より忠実にその宗教的実践理念を見出してゆこうとした仏教的態度の中からは必現されるべき結果であったとも考えられる。

かようにして、いづれにせよ、狎鸞の宗教の場合には、絶対矛盾の自己同一性とでも表現されるような縁起的な理念を極めて具体的に積極的に宗教的に打出すものとも思惟される相反性的縁起とでも称されるべき縁起的理念を高揚されてくることが注目される。然るに、それは上述の如き雑修雑善の川水のみならず逆講闡提の無明海水を本願大悲智慧真実大宝海水と転成する所の煩惱の水解けて功德の水と一味ならしめる（行巻曇鸞和讃等）と示される如き絶対救済の場であり、「ツミミラケシウシナハスシテ善トナスナリ」（唯信鈔文意）と説き示される如き自然転成じぜんといった宗教的救済の理念形成の場である。かように阿弥陀仏の本源の場が善悪の相対を超え、絶対悪者を自然転成する絶対転成の場とすれば、迷妄の衆生は善悪いづれにしても不自然であり、相反性的縁起融合のあり方に背いて相互破壊をつくして止まない如き存在であり、仏は相互破壊者の存在を破壊者の存在のままに受容して自然に縁起融合一味ならしめてゆく如き存在であり、かような自然転成の存在理念をその本源とするものと認容されることは云うまでもないことであろう。従って、それは、絶対悪者絶対相互破壊的存在の絶対相互融合の自然転成の場とでも云われる内容に於いて理解される相反性的縁起の理念に立つものとも見做されるべき理念内容を構成するものなることは、上述する所と相待って明らかなことであろう。所で、かように相反性的縁起の理念の場が、かように絶対相互破壊の絶対相互融合を自然に転成する如き内容において理解される場合、視野を一步転じて、物理的自然現象界の自然的存在形態に注目

する場合、そこには相互破壊を通しての相互融合といった如き縁起的現象が打出されていることに注意させられてくるのである。この辺の問題は如何に思考されてゆくべきか自然科学的立場よりの理解を十分聞かなければならないわけで、そこには数多くの課題をもっていると考え次第であるが、上に述べたような意味合いで親鸞の宗教における大乘仏教的な根本理念への実践的な把握が理解されてくるとすれば、その所謂相反性的縁起の理念内容には極めて自然的物理現象界に即応する宗教的理念を打立てるものとも考えられてくることに留意させられるのである。

自然的物理現象は究極的には相互破壊を通して相互融合するが、親鸞の主張の場合には万象の相互破壊的存在なることを認容しつつも然もなお相互破壊的存在のままに相互破壊に墮しきらず相互融合へと自然に転成せしめる実践的理念を打出しているとも考えられる。その点、より簡明に言えば、自然物理現象界は相互破壊を通して相互融合を実現しつつあるが、親鸞の場合は、相互破壊的現象を容認しつつそれを相互融合へと自然に転成する場を確立するものともいったならよろしいであろうか。とにかく、相互破壊を通して融合する自然現象の存在界に於て、かような状態にどこまでも即応しつつ、相互破壊に終らない自然相互融合の理念としての所謂相反性的縁起とでも称せられべき理念を潜在せしめるものと理解される親鸞の宗教には注目すべきものがあろう。

かような意味で、願力一乘自然法爾の宗教を確立した親鸞の主張には極めて含蓄の深いもののあることを思わざるを得ないのであるが、その宗教の根底に深く潜めていると思惟される、上述の如き相反性縁起の理念の場は、自然的現象界に即応しつつもその相互破壊といった非劇的場面を極めて積極的に極面転回し起死回生せしめる極限的な理念的な場を打出するものとして、そこには単に超合理的合理的宗教的理念の場を確立するといった如き段階に止まらない非合理的な理念とまでも見做されうる所謂宗教的な超越的な神的理念を奥深く打出するものとして注目されるであろう。その辺、親鸞の主張の奥底には大乘仏教的理念の場に拠りつつ、そこに極めて所謂宗教的な救済教的理念を實

实践的に確立してゆこうとしていることに注意させられると同時に、その主張が表面的には、極めて創造的な世界的宗教としてのキリスト教などと近似してきていることに留意させられるのである。

浄土真宗高田派の本山専修寺に親鸞の直弟である顯智の筆になる『聞書』<sup>(2)</sup>と題するものがあって、その中に、一、首楞嚴經卷十に言わく、十方の草木皆称えて有情にして人と異なること無し、草木人となり、人死して還つて十方の草樹と成る。」という文と、「一、首楞嚴經卷第四に言わく、則ち殺食を以て本と為す。人羊を食するを以て羊死して人と為り、人死して羊と為る。是くの如く乃至十生の類、死—死、生—生に互に來つて相噉う。惡業俱に生じて未來際を窮む。」(高田四四 P.49)、と、いつた、『首楞嚴經』の二文を記入するのであるが、これが親鸞よりの聞書きとすれば興味あることである。それは、この二文の内容を通觀すれば、そこに、草木と人と羊とは相互に相融合し一味ならしめられる關係にあるが、その一味融合ならしめられる間には相互に相噉い殺し合つて未來際を窮めるといつた相互破壊的悲劇が媒介とされていることを意味深く訴える内容を示しているからである。親鸞の宗教の基底理念たらしめられる大乘仏教的な基盤理念としての上述の如き相反性的縁起の理念は正しくかような万象のもつ相互破壊的融合といった自然現象の存在性を根源的に自然に起死回生せしめる実践理念として注目される。上記の如き二文の意味する所によれば、親鸞を中心とする現実界の諸現象の一切が相噉い合わねばならぬといった悲劇的罪業的存在なわけで、然も、万象のすべてが、各自、他者と相関・相互融合すべき縁起的關係にあらしめられるとすれば、相互破壊を通してのみの融合といったことが如何に破壊的一面性にのみ主点を置く迷妄的な不自然的な生き方であるか、その辺を徹底的に指摘し内省し、一切の現象が徹底した破壊的場面(相反的・多的場面)と徹底した融合的場面(縁起的・合一的場面)との両面性をもつとすれば、破壊的場面の極点に即して融合的場面の極点を打立ててゆき、融合的場面の極限に即して破壊的場面の極限を展開してゆくことこそが真実の自然法爾の生き方ではないのか、といった如き主

張がその相反性的縁起の理念の中には打出されてゆこうとしていることが考えられる。

いずれにしても、親鸞の宗教においては、かような破壊と融合とを両者の極点において両立し相即せしめるといった如き実践理念を内容とする所謂相反性的縁起の理念が、その大乘仏教的な救済の極限理念としてその基底に打立てられてゆこうとしていることが考えられる。それは、自は全く他ならず、他は全く自ならずして、自他相互に徹底して破壊し合わんとする極点において、自が他であり、他が自であるとの徹底した融合を自然に実現する如き実践理念の場である。それは、最も相背き戦い合わねば止まぬ悲劇的世界に即応しつつ、かかる世界を自然に融合し和合せしめてゆく如き実践理念の場である。従って、それは極めて超越的な、或意味で非合理的なとも云うべき宗教的な根源的理念を打出すものとも見做されなければならないかも知れない。親鸞における救済の極限理念にはかような内容の相反性的縁起の理念とでも云うべき、大乘仏教的な基盤理念に立った宗教的な実践的理念が打出されてゆこうとしていたと思惟されるわけであるが、その辺如何であろうか。(一九六六・一・五記)

註

- (1) 拙論「親鸞教学のもつ菩薩道的理念の構造」(真宗研究第八輯∥昭和卅八年十月刊)、同「親鸞にみられる自然法爾思想の浄土教思想的意義」(印度学仏教学研究十三卷一号∥昭和四十年一月刊)等参照。
- (2) 生桑完明氏論文「顕智上人自筆の『聞書』について」(高田学報四一∥昭和三十二年十一月刊)等参照。

# ヴァッハ宗教学の構造分析

和井田 学

## I

周知のようにヨアヒム・ヴァッハ<sup>(1)</sup> (Joachim Wach 一八九八—一九五五) は、きわめて多面的な業績をのこしている人であるが、宗教学史という限定された観点からみても、かれの業績はつぎのように四つの側面に分けて考えてみることができる。第一に、ヴァッハは「宗教」固有の領域を前提するとともに、さらには、このようにして獲得された宗教概念に基づいて、それにふさわしい新しい宗教学を構築しようとした、ということである。とくにそのばあい、宗教学史的に不朽の意義をもつとおもわれるのは、宗教的表現の「理解」の学という宗教学の方法を打出すこと<sup>(2)</sup>によって宗教学の旋回をくわだて、その後の宗教学的研究の路線をある程度まで方向づけた、ということである。

『宗教学—その科学理論的基礎づけへの序説』<sup>(3)</sup> (Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, 1924) はこの方面に関係する。第二に、考えられるのは、一九世紀の解釈学理論の研究であり、ヴァッハはそのなかでひろく神学・哲学・言語学・歴史学等々に細心の注意を払いつつ、「理解」の概念を明らかにせんとした。『理解』 (Das Verstehen I—III, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theo-

rie im 19 Jahrhundert, 1926—1933)はこの方面に関係する。因みに、ヴァッハの「理解」の問題に対する関心はきわめて早く、すでに一九二二年には草稿に着手した<sup>(4)</sup>ことを知っておくことは無意味ではないであろう。第三、にかれの業績として考えられることは、とくに宗教集団の類型に力点をおきつつ、類型論的に、宗教と社会との相互制約関係を明らかにしようという宗教社会学の側面である。『宗教社会学序説』(Einführung in die Religionssoziologie, 1931)や『宗教社会学』(Sociology of Religion, 1944)さらには有名な辞典『歴史と現代における宗教』(Religion in Geschichte und Gegenwart, 13d. 4, 1930)や『二十世紀の社会学』(Twentieth Century Sociology, 1945)に収録された宗教社会学に関する諸論文がこの方面に関係する。また、『宗教社会学序説』のなかに附論として収録された『宗教社会学者としてのマックス・ウェーバー』(Max Weber als Religionssoziologe)は、『宗教学』と『宗教社会学序説』とを結合し媒介するという意図を担いつつ一九二七年に執筆されたのであり、ヴァッハの宗教社会学の性格を知るためには十分な注意を払ってしかるべきものである。第四に、したがって最後に考えられることは、宗教経験の性質とその諸表現に関する体系的構想であり、『宗教経験の諸類型』(Types of Religious Experience, 1951)とくにその第二論文『宗教における普遍的なもの』(Universals in Religion)および『比較宗教学』(The Comparative study of Religions, 1958)がこの方面に関係する。

したがって、ヴァッハには、宗教学の問題があり、解釈学理論の問題があり、宗教社会学の問題があり、さらには宗教経験とその諸表現に関する問題があるのであって、思えば、この人ほど多面的な学問的いとなみを展開した人はきわめて少ないとおもわれる。もちろん、個々の領域において巨大な足跡をのこした学者は、じっと眼をつぶれば、われわれの眼前にその英姿を現わすにいたる。しかるに、個々の領域を横断して、スケールの大きい宗教学的展開をこころみた人と問うならば、われわれはヴァッハをおいてほかに考えることができないのである。では、これら

四つの問題領域の間にはまったく何の相互関係も存在せず、それらはただ独立的に並存するというにすぎないのか。それとも、何らかの相互関係がそこに存在するのか。この設問にどう答えるかはヴァッハ理解の鍵をなす。この設問に対する答え如何によって、ヴァッハに対する評価の仕方はかなり変わってくるであろう。われわれは、この設問に対して、ヴァッハの多方面にわたる諸著に一貫した統一性を与えている重要な基本線が伏在することを積極的に主張する立場によって立つ。そして、その立場から出発して、体系家ヴァッハの構築した宗教学の構造を分析してゆくであろう。ところでヴァッハの宗教学については、宗教学の課題を的確に認識した初期のヴァッハは、結局、宗教哲学に近い方向に進んだのだとする批判も可能であるかもしれない。しかしながら、かれの学的展開を、宗教学から宗教学の方向への移行過程として位置づけることは正しいとはいえない。かえって、ヴァッハの諸著を、時代順に、詳細に、検討する努力を惜しまない者は、かれの思想のあらゆるヴァリエーションの基底に同一の主旋律が一本の太い線のように流れているのを見出すであろう。この主旋律を手がかりとしてヴァッハの多彩なる叙述をたぐっていくと、かれの二〇年代の著書『宗教学』と五〇年代の著書『比較宗教学』との間に存する一貫した連続性に驚かされるのである。

では、その手がかりとは何か。ヴァッハの多方面的な諸著に一貫した統一性を与えている基本線とは何か。われわれは、それをあらかじめ提示しておかねばならぬ、結論的に言えば、宗教的生の客観態 (Objektivation) としての宗教的世界を、「経験」「表現」「理解」の構造連関からとらえようとする視点、その視点から解釈学的関心に貫かれた宗教学を構築しようとする意図、これである。これを手がかりとして宗教学のプログラムを掲げた最初期の著書『宗教学』に目を通すならば、それは、のちに展開される三つの側面、すなわち解釈学理論・宗教社会学・ならびに宗教経験とその諸表現に関する研究をば、いずれも萌芽的に包蔵しつつ、時いたって、一つは解釈学理論の方向へ、

今一つは宗教社会学へ、今なお一つは宗教経験とその諸表現に関する研究へ、と展開せしめた——しかも、それぞれが独立の方向をたどりつつ、決してバラバラではなく、構造的連関を保持し、整然たる完結体系をなしている、と見ることが容易なことと言わねばならぬ。<sup>(5)</sup>しかし、この問題に立ち入る前に、そのような体系をなすヴァッハ宗教学の基本的性格は何かという問題にあらかじめふれておかねばならない。

註

- (1) ヨアヒム・ヴァッハの生涯のアウトラインについては、Joseph M. Kitagawa, *The Life and Thought of Joachim Wach, in the Comparative Study of Religions*, pp. XIII-XIVIII および平直房「ヨアヒム・ヴァッハ教授を悼む」〔宗教学研究〕第一四五号、六八―七三頁〕を参照。
- (2) ここでは、G. van der Leeuw, G. Mensching, M. Eliade などの一群の学者のことを念頭においているわけである。
- (3) 以下『宗教学』と略記。
- (4) *Das Verstehen I. Vorwort.*
- (5) したがって、ヴァッハ宗教学の構造を問うという観点からすれば、——それを無視することは許されないし、また無視する意図もないが——かれの思想的推移を問題の中心にすることはあまり意味のあることではない。かりに、かれの三〇年にわたる学的生涯を一〇年毎の三期に分けて、第一期(一九二四―一九三五年)にはライプチヒ大学の哲学部で教鞭をとり、第二期(一九三五―一九四五年)にはアメリカに渡って、ブラウン大学のリベラル・アーツ・カレッジで教え、第三期(一九四六―一九五五年)にはシカゴ大学の神学部で教職の籍をもったというふうの特徴づけてみることは伝記的興味を惹くことではあるが、そのような時代区分から、ヴァッハ宗教学のそれぞれの時期における学的活動の特質を抽出してやることはほとんど不可能である。宗教学の基本的プログラムが一九二四年に『宗教学』において打ち出されたこと、それを基礎にして、かつそれと相前後して『理解』の稿をおこし、一九三三年には全三巻を完成にもっていくこと、また同時にヴェーバー研究が進められ、一九二七年には『宗教学者としてのマックス・ヴェーバー』が発表され、これがやがて『宗教学序説』に結びつき、『宗社会学』の構想が定まっていく、ということに少しく注意するならば、われわれは一層その感を深くされるのである。

## II

ヴァッハは、『比較宗教学』において、今日にいたる宗教学の発展を三つの時期に区分し、第三段階の特徴をつぎのように述べている。「第一次大戦とともに再び重大な変化がおこった。歴史主義の時代は終りを告げた。……衆目が一一致して、いわゆる宗教史学派の指導的精神にしてかつ指導的教義学者とみなしていたエルンスト・トレルチは、その大著『歴史主義』において、明確に、その問題性を述べている。あらゆる現象をそのなかへ溶かしこむ歴史の流れは、信仰と行為に対して規範を提示することができない。しかも、そのような規範を有しない生は生きるに値しないようにおもわれる。……宗教学における新しい第三期の開始は、三つの事柄によって特徴づけられる。すなわち、過度の専門化と細分化の欠陥を統合的な把握によって克服せんとする熱望、宗教経験の性質をより深く洞察せんとする熱望、認識論的な、究極的には形而上学的な性格の問題の探究、である」(傍点引用者)。宗教学発展の第三期についてこの言葉は、ヴァッハの宗教学史的立場およびその宗教学の基本的性格を論ずるばあいには、重要な一つの視点をわれわれに提供しているようにおもわれる。というのは、この言葉のなかには、すでにかれ自身この第三期に属するヴァッハが、新しい宗教学として描いた固有のイメージがあざやかに浮び出ているからである。

かれが「歴史主義の時代は終りを告げた」と言うとき、われわれは、ここに名をあげられているトレルチとともに、歴史主義の問題性を露呈したヴィルヘルム・ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) の名を想い起さないのであろうか。ディルタイは言っている、「懐疑論にたえず新たに栄養を与えている諸々の理由のうち最も有力なものの一つは、哲学諸体系の無政府状態ということである。」歴史的研究は真理として広く一般に承認されうるような単一の思想体系をもたらさない。かえって、われわれをば、絶対的妥当性を互いに主張し合ってゆずらない複数の思

想体系の前に導いていく。そして、この事態を眺めるわれわれは、絶対的真理はたして存在するかいけないかという点については、はなはだしく懐疑的たらざるをえないのである。「しかしながら、歴史的意识の進歩発達から生じた疑惑は、人間の意見の対立からくる懐疑的な帰結よりもはるかに深刻である。」「発展の思想は、歴史的なる生の形式の相対性の認識と必然的に結びついている。地上の一切の過去に拡がりわたる眼差しの前では、生活・制度・宗教あるいは哲学のある個々の形式の絶対的妥当性は消えうせる。したがって、歴史的意识の発達は、諸体系の争いを概観することよりもなお一層根本的に、ある一つの哲学の普遍妥当性に対する信仰を破壊するのである。」<sup>(7)</sup>これは、言うまでもなく、デイルタイによる歴史の相対主義の深刻なる告白である。歴史的意识に貫かれている思想を一般に歴史主義とよぶならば、歴史主義の必然的な帰結が相対主義であることはいうまでもない。ヴァッハもまたこの点を熟知していた。そして、ヴァッハのなかには、もはや歴史主義に対する陶醉はなく、非陶酔的な意識をもって、歴史主義のもとから相対主義の帰結に相対している。ここに、歴史主義克服の明確なる課題がかれの前におかれるにいたるのである。かれは歴史主義との訣別を自己の運命としてうけとった。

しかし他方ヴァッハは、信仰と行為に対する規範を有しない生は生きるに値しない、と告白している。では、かれは歴史主義と訣別して、ある一つの価値体系の絶対的妥当性を主張する価値の立場に身を移したのであるうか。いな、である。歴史主義に支えられた世界観学の成果を十分に吸収消化していた宗教学者ヴァッハにとっては、個別的価値体系の絶対的妥当性を主張するが如き、まさに歴史主義が攻撃してやまない独断的立場に飛躍することは不可能である。にもかかわらず、「われわれは、真理に対するおさえがたき欲求をおぼえる」<sup>(8)</sup>という言葉が示すように、ヴァッハは一方では近代歴史主義の洗礼を受けつつ、しかも他方ではこの歴史主義の必然的帰結たる相対主義をそのままでは受け入れられない絶対的真理の規範への要求をもっているのであるから、問題は深刻にならざるをえない。こ

の相反撥する二つのものをどこかで一つに結合しようとする緊張を自らに課して、ヴァッハは歴史主義の世界と価値の世界との間の中間の道を歩むのである。<sup>(9)</sup> そのばあいには、かれが自らに課したテーマがつぎの三つであると言えないであろうか。第一に、過度の専門化と細分化の欠陥を統合的な把握によって克服すること。第二に、宗教経験の性質をより深く洞察すること。第三に、認識論的・形而上学的な性格の問題をも探究すること、これである。

かれがこの学問的課題の追求のために用いた方法は、われわれによれば、二つあると考えられる。一つは「理解」の手続きであり、今一つは「類型」的概念構成である。このうち「理解」については、明らかに、ディルタイの影響が認められる。<sup>(10)</sup> もっとも、それは『精神諸科学序説』(Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883)を書いたディルタイの心理主義的理解ではなく、むしろ、『精神諸科学における歴史的世界の構築』(Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910)を書いたディルタイの解釈学的理解である、と限定しておかねばならないであろう。ヴァッハは、このような意味での「理解」の方法と、今一つ「類型」的概念構成の方法によって、社会における宗教的諸表現の構造を、可能なかぎりの広さにおいて、より深く洞察し、宗教現象のより統合的な理解に接近しようとした、とすることができであろう。ここには、明らかに、「単なる実証、記述から解釈への転換<sup>(11)</sup>が認められるのである。われわれはそれを名づけて、宗教学の新しい旋回」とよぶ。

ところで、このような方法に対する明確なる自覚は、つとに一九二四年の『宗教学』のなかにすでに認められる。かれは述べている、「永遠不変の性質と歴史的諸相違との間の結合の鎖とならねばならないのは類型であろう。精神科学はいずれもそのような類型構成によって作業を進めている。その論理的・認識論的な性質に関する論議は、今なお盛んにおこなわれている。……類型構成が解釈学、理論と密接な関連をもっていることは、まだ十分には強調されていない。理解の基礎としての親和性とか関心とかに關する、われわれが展開しようとする理論は、類型構成ときわ

めて密接な関係にある」(傍点引用者)<sup>(12)</sup>。ここでは明らかに、歴史主義克服というモティーフを媒介にして、「類型構成」と「理解」の方法とが提携している点をわれわれは読みとることができるのである。しかし、われわれはさらに、歴史主義克服というモティーフが、ヴァッハの全学的生涯を一貫して流れていることを見落してはならないであろう。たとえば、一九四四年の『宗教社会学』においては、つぎのような顕著な表現を与えられてあらわれる。「歴史主義と相対主義の時代は去った。しかし、宗教経験の諸表現をそのおよぶかぎりの広さにおいて記録し、社会における宗教的表現の性質・意義・機能を包括的に研究する必要はまだあるのである。そのことを自覚するならば、われわれはもはや諸々の歴史的事実や歴史的發展の研究を通して、何を信じ、如何に行爲するかを発見しよう——歴史主義の誤謬——とは望まないであろう」(傍点引用者)。ヴァッハの宗教社会学は、周知の如く、このような自覚のもとに、ドイツの理解社会学の伝統に立ちつつ、類型論的に展開されたのである。ヴァッハの宗教学が一貫して歴史的相対主義の克服という基本的性格をもっていることは疑問の余地がないとおもわれる。

#### 註

- (6) The Comparative Study of Religions, p. 5. 因みに、ヴァッハによれば、宗教学の第一期はマックス・ミュラーの Introduction to the Science of Religions, 1870 に始まり、ついでテューレの Elements of the Science of Religion, 1896-1898 をもって、その第二期が始まるのである。それは第一次世界大戦前までつづいている。
- (7) Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 75ff.
- (8) Types of Religious Experience, p. 229.
- (9) Sociology of Religion (Phoenix Books), p. 9f.
- (10) 因みに『理解』第三巻はデイルタイに献げられているだけでなく、ヴァッハに対するデイルタイの影響は、各所でふれられている如く、きわめて大きいものがある。

- (11) 田丸徳善「宗教学方法論における最近の問題」宗教研究第一六八号五頁。
- (12) Religionswissenschaft, s. 147 f.
- (13) Sociology of Religion, p. 375.

### III

さて、われわれは、以上のような基本的性格をもっているヴァッハの宗教学の構造分析の問題に接近してみようとおもう。われわれはすでに、ヴァッハ宗教学の基本導線として、宗教的生の客観態としての宗教的世界を「経験」「表現」「理解」の構造連関からとらえようとする視点、その視点から解釈学的関心に貫かれた宗教学を構築しようとする意図の二つをあげたのであるが、そのことは一体何を意味するのかといえればヴァッハにおいては宗教学の構造は宗教概念と緊密に結びついているということであり、さらに言えばヴァッハの宗教学は宗教概念に即して展開されているということなのである。したがって、宗教概念を問うというかたちで一層問題の所在を明らかならしめることができるであろう。

ところで、ヴァッハの宗教学に対して先駆的位置に立っているのは明らかにルドルフ・オットー<sup>(14)</sup> (Rudolf Otto, 1869—1937)である。ヴァッハは『オットーの著『聖なるもの』(Das Heilige, 1917)を、宗教学発展の第三期を特徴づける画期的な労作であるとして、これを高く評価する。そのばあいに、ヴァッハはどのような観点からそれを評価するかといえは、それが究極的实在 (ultimate reality) の客観的性格を強調し、したがって、宗教に関するあらゆる主観説・幻想説 (subjective and illusionist theories of religion) を論駁しているという点である。<sup>(15)</sup> この評価の内容があたっているかいなかは一応措くとしても、ヴァッハの宗教概念を問題とするばあいに見逃がしえない

のはその観点である。というのは、ヴァッハは、明らかにオットーにしたがって、人間存在のうちに宗教経験 (religious experience) を起さしめる「あるもの」の客観的存在を認める立場によって立ち、これを「究極的實在」という用語をもって表現したのであるからである。ヴァッハは、さらに言いかえて、「宗教とは、聖なるものの経験である」とも表現し、決定的にオットーを踏襲している。ヴァッハの宗教学は、宗教固有の領域 *sui generis* を前提とするものであった。<sup>(17)</sup> これは、ヴァッハにおける宗教「理解」の問題と照応する重要な点であるとおもわれる。すなわち、宗教学には固有の「領域」があると同時に、それに立ち向うにふさわしい固有の「方法」があるということなのである。

ヴァッハが、このようにオットーにしたがって、人間存在の構造のうちに宗教経験を起さしめる「あるもの」の客観的存在を認めて、それを「聖なるもの」とよび、あるいは「究極的實在」とよぶとき、そこに表明されているものは、近代の宗教研究が宗教主観主義に傾斜して、その結果宗教経験の *stimulus* に着目するよりも、むしろ宗教経験を起さしめるものに対する *response* に注意を奪われている事態に対する鋭い批判である、とみなくてはならぬ。

そして、この批判は、歴史的にさかのぼれば、おそらく、教義学をキリスト教的宗教経験の学として確立したシュエイエルマッハーの系譜につらなるすべての宗教研究者に向けられているとおもわれる。したがって、宗教主観主義にかえるに宗教客観主義をもってすることは、それ自体、宗教研究における決定的な旋回を意味しているのである。ヴァッハは言っている、「[宗教の]客観的概念は、一八・一九世紀の間に主観主義に屈した神学者や哲学者たち——その大部分はプロテスタント——によって薄められてしまった豊かな意味を、宗教に回復するものである。一九世紀から二〇世紀への転換は一つの変化を示している。R・R・マレット、N・ゼーダーブロム、ヴェルヘルム・シュミットおよびルドルフ・オットーの如き宗教学者の研究は、必ずしもそうと意識していないとはいえ、近代の哲学の「客

観主義的「傾向と実質的に一致しているのである。」<sup>(18)</sup> ヴァッハの宗教概念が宗教学発展の第三期との緊密な結合を示していることを、この言葉ははからずも表白しているのである。

では、宗教経験とはいかなるものをいうのか。<sup>(19)</sup> また、他の諸経験といかなる点で区別されるのであろうか。オットーによれば、宗教とは聖なるものの経験である。したがって、宗教の領域は聖なるものの領域であり、宗教経験はヌミノゼという特別なカテゴリーに属するのであって、その点で他の諸経験から区別される。ヴァッハは、オットーのこの主張を継承しつつ<sup>(20)</sup>、さらに、宗教的とよばれるべき経験を他の諸経験から区別し限定するための「形式的基準」(formal criteria)を設定している。われわれは、ヴァッハがそのような形式的基準をはじめて体系的に打ち出した論文として、『宗教経験の諸類型』所収の第二論文『宗教における普遍的なもの』に注目したい。因みにこの論文は、宗教経験の性質とその諸表現に関する体系を簡潔に提示したものはあるが、ヴァッハみずから「自己の思想の中核」とよんでいるものであり、その意味において特別な注意を必要とするのである。さて、ヴァッハがそのなかで打ち出している基準はつぎの四つである。<sup>(21)</sup> 記しならべてみよう。

- 1 宗教経験とは、究極的実在として経験されるところのものに対する応答である。
- 2 宗教経験とは、究極的実在としてとらえられるところのものへの全存在をあげてのトータルな応答である。
- 3 宗教経験とは、人間のなしうる経験のうち最も強烈なものである。
- 4 宗教経験とは、実践的なものである。それは人間を行動へとかりたてずにはおかない命令と参与とをふくんでいる。

ヴァッハが宗教経験を一般経験から区別するために設定した方法的基準とは、言いかえれば、宗教経験においては、(1)究極的実在は客観的性格をもち、(2)究極的実在とかかわる人間は統合的人間であり、(3)究極的実在と人間との間の

關係は実存的であり、(4)実存的な宗教経験は表現形式を導き出すにいたる、ということである。ヴァッハは、このよ  
うな四つの方法的基準によって限定されうる宗教経験を「普遍的なもの」とよぶ。しかし、宗教「経験」が普遍的な  
ものというにとどまらず、宗教経験が「表現」形式を導き出すということもまた「普遍的なもの」である。さらにい  
えば、人間のなかには、「永遠に人間的なもの」(Das Ewig-Menschliche)が存在するから、宗教「理解」の可能性も  
性もまた「普遍的なもの」である。したがって、ヴァッハによれば、宗教経験も普遍的なものであり、宗教的表現も  
普遍的なものであり、宗教理解もまた普遍的なものなのである。そして宗教学者は、宗教経験の諸表現を通して宗教  
理解の可能性に到達することができるのである。

ところで、宗教経験の諸表現を比較してみるならば、そこには著しい構造的類似性がみられる。ヴァッハは、それ  
をつぎの三つの形式に総括する。

1 理論的表現<sup>(23)</sup> (theoretical expression)

2 実践的表現 (practical expression)

3 社会学的表現 (sociological expression)

宗敎生活のダイナミックスはこれら三つの表現領域の相互滲透からなっており、その発達の程度やテンポはさまざま  
であるが、これら三つの表現のどれか一つをまったく欠いているような宗教はない——ヴァッハはそう主張するの  
である。

まず第一に、宗教経験の理論的表現から検討してゆこう。それは、表現形式の点からいえば、神話 (myth)・教説  
(doctrine)・信条 (creed)・教義 (dogma) などをふくむ。しかし、表現内容の点からいえば、つぎの三つに分類す  
ることができる。

1 神論 (theology) 究極的実在の性質についての論。

2 宇宙論 (cosmology) 宇宙＝世界の起源・展開・運命についての論。

3 人間論 (anthropology) 人間の起源・本性・運命についての論。これに救済論 (soteriology) と終末論 (eschatology) が加わることもあろう。

第二に、宗教経験の実践的表現とは、ひろく祭儀 (cultus) と礼拝 (worship) を意味し、このなかには礼典・祈祷・聖餐・供儀・清め・ト占・舞踊・行列・巡礼、その他諸種の通過儀礼がふくまれる。

第三に、宗教経験の社会的表現は、宗教集団とその指導者の問題をふくみ、宗教集団の諸類型・性格・構造・変容、および宗教的指導者の諸類型が研究課題とされる。<sup>(24)</sup>

『宗教における普遍的なもの』において打ち出された、宗教経験とその——理論的・実践的・社会学的——表現に関するこのような理論的枠組は、その後『比較宗教学』にうけつがれ、さらに内容的な展開をみせている。まず第一章でヴァッハは「比較宗教学の発展・意味・方法」を独自の観点から論じたのち、第二章では「宗教経験の性質」、第三・第四・第五章ではそれぞれ「宗教経験の思想的表現」「宗教経験の行為的表現」「宗教経験の社会的表現」を類型論的に展開していることは周知のことである。われわれは、『比較宗教学』のこのような構想をもって、ヴァッハ宗教学が到達した構想上の最終地点とみなすのであるが、この『比較宗教学』とヴァッハが『宗教学』において予想した体系的宗教学、いわゆる形式的体系論 (formale Systematik) とが実質的に照応することについては、別の機会にゆずらねばならない。

ところで、宗教経験とその理論的・実践的・社会学的表現という枠組は、注意深く読むならば、すでに『宗教社会学』のなかに見られるのであり、意外に古いことが分るのであるが、さらにさかのぼるならば『宗教社会学序説』の

なかにもつぎのような叙述を見出すことができるのである。「一般宗教学の関心は、今日にいたるまで、わけてもその体系的の研究においては、とくに宗教の理論的部分、したがって神話・教説・教義・神学に向けられ、ついで諸宗教の実践的部分、たとえば祭儀・儀礼に向けられていた。それらと並ぶ宗教生活の第三の側面、まさしくその社会的側面は、とりわけドイツの研究においては、決定的に背後に退いていた。」<sup>(26)</sup>ここでいう「社会的」側面が宗教の社会的側面のことであることは言うまでもない。また、宗教の社会学的機能について言及した箇所ではつぎのように言われている。「宗教的生のさまざまの表現領域はさまざまの社会学的意義を有している。理論的表現の側面から始めよう。神話・教説・教義・神学は、それらを生み出した社会（宗教集団のこと——引用者）秩序の構造を認識するには……あまり有益であるとは言えない。それに対して、それらが宗教集団を統合する力はより高く評価されねばならぬ。……また、社会学的関係においてそれに劣らず決定的に重要なものは、宗教の実践的側面、ひろい意味における祭儀である。」<sup>(26)</sup>ここでは明らかに、宗教的生の表現領域として、理論的側面があり、実践的側面があり、さらに社会学の側面のあることが明瞭に認識され、相互に区別して用いられているのである。

では、宗教「経験」と、その客観態としての宗教的「表現」、およびその「理解」——このイデーは『宗教社会学序説』において、飄然として、生れたのであろうか。われわれはここに至って、ヴァッハの若き日の代表作『宗教学』に目を移したい。しかし、そこにおいても、われわれはつぎのような叙述に出会うのである。それは宗教学の対象について論じた箇所であるが、「われわれは、特定の宗教ないし宗派の神学が創り出した体系をもっている。……また、たぶん比較のために、特定の類型の祭儀形態を集める。……さらに、宗教的共同態<sup>religiöse Gemeinschaft</sup>を知ろうとする。」<sup>(27)</sup>この叙述のなかには、神学体系があり、祭儀形態があり、宗教的共同態がある。これらは、言うまでもなく、宗教経験の理論的表現のことであり、実践的表現のことであり、社会学的表现のことなのである。われわれはこのような諸表現

を通して宗教現象を理解する。したがって、宗教学の対象は、宗教経験の自己客観態としての宗教的表現なのであり、宗教学の目標はその理解にある、ということができるのである。かくして、われわれは、宗教における「経験」「表現」「理解」という理論的枠組がいつ構想されるにいたったかについて結論を与えることができる。すなわち、理論的構想は、明らかに、『宗教学』において、すでに芽ばえている。そして、『宗教社会学序説』を経て『宗教社会学』にいたるや、理論的萌芽はかなりの定形にまで成長し、ついで『宗教における普遍的なもの』においてヴァッハ宗教学の基本的構想としてまとまり、最後に『比較宗教学』において内容的に拡大・整理されて類型論としての結実を示し始めたということである。

しかし、『宗教学』が投げかける問題はこれにとどまらない。『宗教学』においては、「表現」として客観化されるところのものは「宗教経験」とはよばれない。かえって、「宗教的生」という意味ありげな用語があらわれる。「外的なものにとどまって、本来の深みにいたる道を誤ってしまう危険が、宗教的生の理解・解釈・解明のばあいほど大きいものは、たぶん、どこにもないであろう。しかしながら、この生もまた、自己を表明する形式、むしろ「言語」をもっている。『最も内的な』個人主義的敬虔の形式である神秘主義も、一見したところ、あらゆる客観化を断念しているようにみえるけれども、やはり語るのである。宗教的生の表現は理解にいたる橋である」(傍点引用者)。(28)

では、「宗教的生」とは何か。ヴァッハは明晰に述べている。「かれ(宗教学者のこと——引用者)の眼差しの前には、時代と場所の如何を問わず、宗教とよばれてしかるべき龐大な現象が拡がっている。『宗教的世界がかれの研究領域である。かれはこの『世界』をば、固有の形成法則と形成原理とを有する独自の生の形成体(eigentliche Gestaltung des Lebens)』としてとらえる。かれは、生をその特殊化において、『宗教的生』として理解しようとする」(29)したがって、宗教学者の課題は、宗教現象を解明し、その根源ともいふべき生との内的関連のうちにおくとい

うことになるのである。ヴァッハは宗教現象を理解するばあいの基本的原理をつぎのように述べている。「精神的現象はいずれもまず第一に、その意味に沿って、それ自身から把握され、理解され、解明されねばならない。それは individuelle Totalität なのであって、アトム化する分析によって諸要素に分割されず、それによってはただ解体され破壊されるだけである。」<sup>(30)</sup> その意味において、ヴァッハは、社会学主義<sup>(31)</sup> (Soziologismus) や心理学主義<sup>(32)</sup> (Psychologismus) を肯定することができなかった。宗教が、一方では文化や社会のカテゴリーに属する側面の多いことをかれは是認してはいるが、また他方では、宗教が文化や社会の単なる機能とみなされることには反対であった。「習慣・モース・慣習・および制度がそれぞれの文明によって異なることを、われわれは知らないわけではない。しかし、その意味は、宗教もまた、今日多くの人がそう思わせたがっているように、文化の「一機能」とか、その「一側面」というふうにみなさるべきである、ということであろうか。宗教とよばれているものの多くの部分が文化と慣習のカテゴリーに属していることは、確かに、疑問の余地がない。しかしながら、宗教経験と宗教的表現とを注意深く区別しなければならぬというのが、著者の確信である。<sup>(33)</sup>」明らかに、ヴァッハは、宗教経験を、社会・文化諸関係の「函数」とはみないで、根源的な生の特殊化としての「宗教的生」としてとらえているのである。

われわれは、以上において、ヴァッハの宗教概念を明らかにしようとする。またそのような形式において、ヴァッハが宗教的生の客観態としての宗教的世界を、「経験」「表現」「理解」の構造連関からとらえようとしている宗教的の構造を明らかにしようとする。その目的はほぼ達せられたものと考ええる。しかし、われわれはさらに、今一つヴァッハの言葉を添えて明確にしておきたいとおもう。ヴァッハは、宗教学を「精神科学」(Geisteswissenschaft) として位置づける——これはかれの『宗教学』の基本的前提であり、きわめて重要である——のであるが、その関連において、つぎのように述べている。「われわれの確信するところによれば、精神が意識されるにいたる諸々

の大きな表現連関ないし体系のなかに、歴史的諸宗教もまた属している。そして、この諸宗教において、宗教的主体 (religiöse Subjektivität) は、過去・現在にわたって自己を客観化するのである。これらの客観態もまた構造をもち、認識を志す者はこの構造をこそ理解することが必要である。<sup>(14)</sup> ヴァッハによれば、宗教的世界をば「経験」「表現」「理解」の構造連関からとらえようとする視点こそ、宗教学を精神科学として構成するための基本的前提であったのであり、また、まさにこの視点に沿って、ヴァッハ宗教学は体系的に展開されたと言いうことができるであろう。

註

- (14) ルドルフ・オットーについては、ヴァッハの興味深い「オットー論」がある。 Rudolf Otto and the Idea of the Holy, in the Types of the Religious Experience, pp. 209-227.
- (15) The Comparative Study of Religions, p. 6.
- (16) Sociology of Religion, p. 13.
- (17) Religionswissenschaft, S. 23-26.
- (18) Sociology of Religion, p. 14.
- (19) ヴァッハは、宗教経験の性質に関する見解を四つの類型に分類することができる、と考えている。その第一は、宗教経験というようなものは実際には存在せず、宗教経験とみなされているものは幻想にすぎないとする見解。第二は、純正な genuine 宗教経験の存在を一応許容しはするけれども、それを一般経験と同一とみなし、宗教経験として分離することは困難であるとする見解。第三は、特定の宗教の歴史的形態を宗教経験とみなす見解。第四は、純正な宗教経験は存在するし、それは一定の方法的基準を用いることによって一般経験から分離しようとする見解である。ヴァッハは、言うまでもなく、第四の見解をとっている。 cf. The Comparative Study of Religions, p. 30.
- (20) 聖なるものに関するオットーの分析——mysterium tremendum et fascinosum——が宗教経験の主観的側面、したがって心理的反応に傾斜しているという批判のあることは周知のことであるが、ヴァッハはオットーの本来の意図が宗教経験を起さしめる究極的實在の客観的性格を強調することにあつたと解釈する。したがってヴァッハは、オットーをこの点

で再解釈して継承して行くのである。 cf. Types of Religious Experience, p. 219f.

(21) op. cit., Introduction, p. xiv.

(22) op. cit., p. 32f.

(23) 「知的表現」(Intellectual expression) と云いかえられている。 op. cit., p. 38.

(24) ヴァッハの宗教社会学は、それ自体一つの研究課題たるにふさわしい内容をふくんでおり、それについての立ち入った研究は、また別の関連でなされるべきものと考えられる。しかし、それにしても、かれの宗教社会学の基本線をこの註においてスケッチしておくことが有益である。まず、ヴァッハがその宗教社会学を、社会学というよりは、むしろ宗教学の領域に属する研究として考えていたことは、たとえば、つぎのような叙述からみて決定的であるとおもわれる。因みに、この叙述は、かれ自身による学的回顧であるので興味深いものである。「三〇年前(一九二四年)、筆者は『宗教学』において、宗教学の素描を試みた。自分の宗教以外の諸宗教を理解するという問題は、筆者を、一九世紀における解釈学(解釈理論)の研究へとみちびいた(『理解』一九二六—三三年)。宗教現象の多様性はいかにすれば、理解しうるであろうか。宗教学を教えているうちに、筆者は、宗教経験とその表現形式—思想における、礼拝における、交わりにおける—に関する理論の必要性を痛感するにいたった。そこで、この大変な課題に取り組みにあたって、宗教経験の社会的表現(『宗教社会学』一九四四年)を検討するというかたちで、まずこれら三つの側面のうち第三の部分を満たそうと試みたのである」(『比較宗教学』序言)。ところで、ヴァッハの宗教学においては、「経験」「表現」「理解」の連関は一般的構造をなしており、その全体的な枠組のなかで、宗教「経験」の社会学的「表現」として、宗教社会学が構想されているのである。したがって、宗教社会学の視角はおのずから決まってくるのである。

では、ヴァッハの宗教社会学の基本線は何か。それを明らかにするために、できるかぎりヴァッハの若き日にさかのぼっていくと、われわれは『宗教学』において、すでに宗教社会学の基本的構想に出合うのである。そこでは、つぎのように言われている。「同じことは、当然ながら、歴史的諸宗教と社会的諸勢力(ディルタイの言葉を借りれば、社会の諸組織 Organisationen der Gesellschaft)との関係についてもあてはまる。ここにおいても問題とされるのは、歴史的宗教が、国家・社会・階級・団体などとかかわる諸関係についての歴史的・体系的な研究である。……これら諸勢力の過去・現在におけるその時々の相互制約関係(Wechselverhältnis)が研究されねばならない」(S. 104)。ここにおいても、奇しくも、またディルタイがあらわれる。ところで、ディルタイによれば、宗教は、経済・法律・芸術・学問などともに文

化の諸体系 (Systeme der Kultur) の一環をなしている。それに対し、家族・組合・団体・国家などの諸結合は、人類が自己に与えた社会的組織 (äußere Organisationen der Gesellschaft) なのである。もとより、文化の諸体系と社会の諸組織とはただ相対的に独立しているのであって、現実には両者は生ける連関に立っているのである。ヴァッハは、その宗教社会学の基本的シエーマを、明らかにディルタイから借りてきている。すなわち、一方には文化の諸体系の一環としての宗教、他方には社会の諸組織をおき、しかも理念的には両者を対抗関係においてとらえ、両者の過去・現在におけるその時々の相互制約関係の研究を、宗教社会学の課題としたのであるからである。ヴァッハ自身、つぎのように述べていることは、その意味において注目すべきであろう。「ディルタイの歴史的・方法的・体系的な諸著においては、社会の諸組織と宗教との相互制約関係が問題として認識されている」(『宗教社会学序説』S. 73)。

しかし、ヴァッハに決定的な影響を与えたのはディルタイだけではない。それはトレルチであり、ゾンバルトであり、シエーラーであり、わけてもヴェーバーであった。それはヴァッハみずからマックス・ヴェーバー以前には、宗教社会学は存在しなかった。かれが、その友人であるエルンスト・トレルチおよびヴェルナー・ゾンバルトとともに、宗教社会学を創ったのである」(『宗教社会学序説』S. 66) とか、「ゾンバルト、トレルチ、シエーラー、とりわけマックス・ヴェーバーの諸著を通して、本来的な意味での『宗教社会学』は基礎づけられた」(『宗教社会学』S. 105) と言っていることからも明白である。われわれは、ヴァッハに対しては、トレルチとヴェーバーの影響がとくに顕著であると考えるのであるが、ヴァッハはこれらの人々との批判的対決を通して、みずからの宗教社会学の課題と方向とをつぎのようにつかみとっていくのである。それはすでに、『宗教社会学』なかに見出される。「第一に、宗教的に規定された社会関係 (religiös bestimmte Vergesellschaftung) の諸形式の所論でなければならぬであろう。——これはまだ相互連関的におこなわれたことのない課題である(教会・宗派・学派・修道院団体・連合などのカテゴリーの造出、および経験的・宗教史的資料による例示)。さらに、社会学的諸力・諸勢力および諸関係が歴史的諸宗教に対してもっている意義(マックス・ヴェーバーの体系的宗教社会学)、またその逆に、歴史的諸宗教が社会的(共同體的)行為および社会の組織化に対しておよび影響(トレルチの『社会教説』や民族誌学の分野における数多くの著書)を研究せねばならないであろう。そして、宗教社会学の概念がこれらの課題に限定され、過度に拡大されないことが望ましいであろう」(S. 105)。この叙述において注目すべきことは、宗教が社会に対しておよび社会が宗教に対しておよび社会が宗教に対しておよび社会が宗教的に規定された社会関係、すなわち「特殊宗教集団」(『宗教社会学序説』では Die spezifisch religiösen Organisa-

tionen der Gesellschaft 『宗教社会学』では Specifically Religious Organization of Society) を顧慮してゐる点である。「特殊宗教集団」は、社会組織と宗教とが同一であるような「自然的共同態」(『宗教社会学序説』では die natürlichen Gemeinschaften 『宗教社会学』では Natural Groups) とは対立概念であり、「自然的共同態」の break ののちに、はじめて生れるものなのである。したがって、かれは宗教社会学の課題として、「宗教社会学は、宗教と社会との相互制約関係の研究であり、宗教的に規定された社会関係およびその形式、形態に関する所論である。」(『宗教社会学序説』S. 92) というふうにも述べることができたのである。

ところで、ヴァッハが特殊宗教集団の所論を類型論的に展開する際に念頭にあつたのは、ひとりは明らかにトレルチである。トレルチはその著『キリスト教会および諸集団の社会教説』(Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912) において、対象をキリスト教にのみ限定して、宗教集団の類型論を展開しているのであるが、その類型論をキリスト教のみならず諸宗教一般にまで拡大・適用したのがヴァッハであると考えてよいであらう。

しかし、内容的にヴァッハに影響をおよぼしたのは、とりわけヴェーバーであることは周知のことである。かれは「宗教社会学者としてのマックス・ヴェーバー」を自覚的に問題にし、ヴェーバーの体系上の欠陥を指摘しつつも、鋭い宗教社会学的分析を豊かに提供するものとして、かれを激賞するのである。ヴァッハがヴェーバーを高く評価するのは、とくに、つぎの三点においてである。まず第一に、宗教的指導者の諸類型、たとえば呪術師・祭司・予言者などに関する研究である。ヴァッハによれば、この研究は、概念規定と定式化の鋭さにおいて優れていることは言うまでもないことであるが、それにとどまらず、広範な演繹によつて、これら諸類型の合理的に把握可能な側面を特別に鋭く解明しているという点で抜群であるというのである。第二は、社会の諸組織(「身分」 Stände 「共同体」 Genossenschaft. 「階級」 Klassen) と宗教とに関する研究である。ヴァッハは、この関連のなかに、国家——社会の諸組織のなかで最高のもの——と宗教との関係をも加えることを示唆しているが、それはともかくとして、ヴァッハによれば、「マックス・ヴェーバーはこれによつて、将来の諸研究が欠かすことのできない模範とすべきシエーマを提出したのである。そして第三に、ヴァッハがヴェーバーにおける特別に宗教社会学的問題としてあげているのは、すぐれて宗教的に規定された社会の諸組織 (die spezifisch religiös bestimmten Organisationen der Gesellschaft) の考察である。

したがって、われわれは、このように見ていくならば、ヴァッハはドイツ的枠組からヴェーバーを読みこんでいることを知りうるのであるが、それと同時に、そのかぎりにおいては、ヴェーバーから圧倒的な内容的影響をうけているこ

とをも知りうるのである。とくに、宗教的指導者の諸類型・社会層の分化とそれが宗教におよぼす影響、および特殊宗教集団の諸類型<sup>1)</sup>の三点において、ヴェバーからの摂取は歴然たるものがある。かくして、『宗教社会学序説』の基本線は明確に打ち出されおいたたのである。

- (25) Einführung in die Religionssoziologie, Einleitung, S. VIII.
- (26) op. cit., S. 8 f.
- (27) Religionswissenschaft, S. 29.
- (28) op. cit., S. 35.
- (29) op. cit., S. 22 f.
- (30) op. cit., S. 100.
- (31) Einführung in die Religionssoziologie, Einleitung, s. x. xiv.
- (32) 心理学主義の心理学は Religionswissenschaft のなかに特別な附論がある。cf. Über den Psychologismus in der Religionswissenschaft, s. 193-205.
- (33) Types of Religious Experience, introduction, p. xii: cp. Sociology of Religion, p. 383.
- (34) Religionswissenschaft, s. 2 f. Anm. 4.

#### IV

最後に、ヴァッハの哲学的背景について一言ふれておきたい。ヴァッハが、宗教的世界をば「経験」「表現」「理解」の構造連関からとらえ、よって解釈学的宗教学ともよばるべき宗教学を構築しようとしたとき、かれの背景にあった哲学的根柢はまぎれもなくヴェイル・ヘルム・デル・タイである。しかし、それは『精神諸科学序説』を書いた当時のデル・タイではない。周知のように、かれはこの『序説』につづけて、精神諸科学の認識論的基礎づけを問題にした第二巻をすぐ世に問うはずであった。しかし、それはついにあらわれなかった。というのは、かれが最初期待をか

けていた心理学には、精神諸科学に対して十分な認識論的基礎を与える力のないことが、次第に明らかになってきたからである。まず、内面的理解とは何か、また、理解に到達するにはひとと如何なる精神的過程をたどるのか、というような問題が明らかにされねばならない。やがてデイルタイは、その基礎づけを「解釈学」(Hermeneutik)に見出すにいたる。そして、かれの最後の著書『精神諸科学における歴史的世界の構築』においては、歴史的世界の構造を「経験」「表現」「理解」の連関からとらえ、それを基礎にして歴史的世界を構築しようとする苦闘したのであった。デイルタイは言っている、「人間が精神諸科学の対象としてたちあらわれるのは、かれの諸状態が体験され、生の発露として表現され、そして理解されるばあいのみかざられる。しかも、生・表現・理解のこの連関は、人間が自己を伝達する動作・表情・言葉を包括するばかりでなく、社会的諸形態における恒常的な精神の客観態をも包括している。」<sup>(35)</sup>したがって、「体験・表現・理解の連関は、人間が精神科学の対象となるための固有の手続きである。精神諸科学は、生・表現・理解の連関において基礎づけられる。」<sup>(36)</sup>

デイルタイのこのような言葉に照して考えてみるならば、ヴァッハの哲学的背景が『歴史的世界の構築』を書いたデイルタイであることは明らかである。もちろん、ヴァッハは、デイルタイとは異なって、「理解」を「追体験」とは考えていなかったし<sup>(37)</sup>、デイルタイが宗教をば文化の諸体系——経済・法律・芸術学問——の一環とみなす傾向があることに対しては批判的であった<sup>(38)</sup>。また、デイルタイの歴史的相対主義をそのまま承認することも不可能であった。しかし、それにもかかわらず、ヴァッハは明らかにデイルタイの子である。「歴史的世界において、この生そのものの表現を、その多様性と深みにおいてとらえるという飽くことなき努力のうちにわたしは成長した」と語ったのは、ほかならぬデイルタイであるが、ヴァッハは、生を「宗教的生」という限定化においてとらえつつ、同じ努力を宗教的生の理解に対して傾注したということができるであろう。「経験」「表現」「理解」の連関を基礎として、デイル

タイは歴史的世界一般を、ヴァッハは宗教的世界を、構築しようとしたのである。

註

- (35) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 86.  
(36) op. cit., S. 87.  
(37) Religionswissenschaft, S. 154.  
(38) 「宗教経験の表現を、われわれは第一項（文化の諸体系のこと―引用者）のなかに入れるが、しかし、躊躇をおぼえてゐる。とゞかうのは、この経験の中核および実質が十分に客観化されるということはないからである。」Sociology of Religion, p. 15. cf. p. 16

（この小論は、大正大学に提出された修士論文「ヨアヒム・ヴァッハ」における宗教学の構造」の一部分に多少修正を加えたものである。）

執筆者紹介

石津照麿 慶応大学教授

民秋重太郎 梅花女子大学教授

菅沼晃 京洋大学講師

倉林正次 国学院大学助教授

石田充之 龍谷大学教授

和井田学 大正大学修士卒、シカゴ留学中

# Inquiry about the Method of Phenomenology of Religion and Ontological Basis of Religious Existence

Teruji Ishizu

The attempt is to examine a particular standpoint, esp. the problems in the method of the phenomenological study now much discussed in the study of religion, but not to examine all of the standpoints in it :

1) The reason is to be searched why the essence and general nature of religion should be pursued in the scientific study of religion.

2) The phenomenological standpoints in the study of religion use to require to deal with those problems i. e. essence and general nature of religion, but they have not yet accomplished such a task adequately.

Among the phenomenological standpoints, that of van der Leeuw, much influenced by Husserl and Dilthey, is still remarkable and highly developed. However, his discussion about the essence is not precise even in the methodological viewpoint. His way of research seems unable to get at the *eidōs*.

3) The discussion by van der Leeuw is incomplete concerning the fundamental basis for possibility of understanding. And it is highly important that the peculiar qualities of understanding should be taken into consideration in the method of the study of religion, though this is beyond the problem stated by Husserl.

The problem of understanding, whose connection with the base of life has already pointed out by Dilthey, must be investigated down to the ontological basis of human existence in the meaning of Existential Philosophy.

4) These problems of understanding are connected with those of the present-day hermeneutics, and the possibility of understanding in hermeneutics is at its background connected with pre-scientific understanding (*vor-wissenschaftliches Vor-verständnis*) and with the so-called idea of existence (*Existenzidee*).

Consequently this connection gives rise to the necessity of investigation of the idea of existence which is to be destructed or stripped off to the fundamental, naked figure for the purpose of common basis of understanding.

And thus, finally the basis of understanding should be led to the ultimate reality of subjectivity.

5) As a concrete illustration of the problems stated in 3) and 4), esp. 4), the posture of religious existence in Kierkegaard is examined.

# Die Grundgedanken der Paradiesgeschichte bei J

Jutaro Tamiaki

1) Die Paradiesgeschichte ist eine Erzählung. Wir lesen eine Erzählung, die in der einfachsten und klarsten Bildhaftigkeit einhegeht. Es ist also daran festzuhalten, daß hier ein Tatsachenbericht gegeben werden will.

2) Aber sie ist nicht nur eine Geschichte, sondern auch eine Lehre; die Geschichte verbirgt die Lehre in den Tatsachen, die sie vor den Leser stellt.

3) Wer diese Paradiesgeschichte mit theologischem Blick übersieht, wird sofort bemerken, daß hier zwei verschiedene Teile (2<sup>5</sup>—3<sup>19</sup> und 3<sup>20</sup>—24) gemeinsam von derselben Struktur sind.

	I	II
a) die Gnadengabe Gottes	2 <sup>5</sup> —2 <sup>6</sup>	3 <sup>21</sup>
b) der Verrat der Gnade Gottes	3 <sup>1</sup> —1 <sup>3</sup>	3 <sup>22</sup>
c) die Strafe als Gottes Gericht	3 <sup>14</sup> —1 <sup>9</sup>	3 <sup>22</sup> , 2 <sup>4</sup>

4) Schließlich bemerken wir daß, obwohl dieser Paradiesmythus als Ganzes ätiologische Art hat, ist im Grunde dieses Mythus "die Gnadengabe Gottes und die Verantwortlichkeit des menschen" voransgesetzt.

## The Pratyātmāryajñāna in the Lānkāvatārasūtra

Akira Sukanuma

It is held that in the Lānkāvatārasūtra there are collected all the important teachings of Mahāyāna Buddhism at random: the five dhaamas, the three svabhāvas, the eight vijñānas, the two nairātmyas etc. As a matter of fact, it is not easy to read and interpret correctly the text of this sutra. As the text of this sutra we have the Sanskrit original compiled by Dr. B. Nanjo, a Tibetan translation and

three Chinese translations. In addition to them, as Dr. S. Yamaguchi published, there are remained two commentaries on it in the Tibetan Tripitaka. We have to make comparative study of these texts, in order to realize the true assertion of it. Thus on investigating the teachings mentioned in this sutra, we find that these teachings have a certain direction, though they seem to be arranged in a row without having an organized plan. In a word, it is the world of Pratyātmāryajñāna or the highest wisdom of Buddha himself. In this Laṅkāvatārasūtra all teachings of Buddha 'expressed in the words' are liken to 'a finger that points to the moon'. Consequently the teachings of this sutra have the very important meaning in the very sense that they clearly indicate to us a straight way to the Pratyātmāryajñāna of Buddha from the world of discrimination of our ordinary men.

## A Study on Japanese Ceremonial Culture

—An Essay on Ceremony Structure—

Masatsugu Kurahayashi

A Japanese festival consists of three parts, i. e. **Kamimatsuri** (incantation), **Naorai** (divine banquet), and **Toyoakari** (entertaining banquet). This structural pattern is also the basic formula from which new elements of festivals can be developed. This basic pattern can be found, not only in festivals, but also in Court ceremonies and in our various annual events and celebrations. On this cultural foundation, our ancestors should have adopted foreign incoming culture. The Japanese ceremonial culture is thus based on festival life.

## The Fundamental Idea of Salvation according to Shinran

Mitsuyuki Ishida

The religion of Shinran is said to be the way of salvation which relies upon the saving power of another, that is, the power of the Original Vow of Amida

Buddha. It is said to be the religion which saves evil men; the religion of the nembutsu of the other-power which saves him who relies upon it in absolute faith. It can be said however, that this religion of Shinran, more than on such works as the Kegon-kyo, the Nehan-kyo, and the Ojoronchu of Donran, was based upon the ideas found in the philosophy of the Japanese Tendai school. That is to say, it can be seen to have been grounded in the Mahayanistic standpoint of 'everything occurring in the harmony of cause and assisting condition (縁起因縁生円融). It can thus be conjectured that the ideas of Nagarjuna, such as prativityasamutpada, had served as the basic background for the religion of Shinran.

Of particular significance is the fact that this religion of Shinran expounds that the completely self and other-destructive evil man, as he is, is saved and transformed into the complete and harmonious state of a Buddha. The purpose of this paper is to shed light upon the nature of this aspect of salvation.

## Structural Analysis of Wach's Studies on Religion

Manabu Waida

Since the publication of *Religionswissenschaft* in 1924 Joachim Wach wrote extensively in the fields of hermeneutics, sociology of religion, and religious experience and its expressions. In our observation, there lies a basic continuum which unifies varieties of his achievement. That is the attempt to construct what we should call "Hermeneutic Science of Religion," through observation of objectified religious life as a structural continuum of (Experience)-(Expression)-(Understanding). This fundamental structure is present in *Religionswissenschaft* already, and his later studies follow the same line of thought.

Then we can truly understand Wach's academic activities only if we see them as a complete system.

Primary orientation of Wach's study of religion is overcoming of historicism. There also is a remarkable influence from Wilhelm Dilthey's *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.