

第一 部 会

儀礼的転位をめぐる一問題

安 元 正 也

一、概念規定

ここで儀礼的転位というのは、reversal とか inversion とかの言葉で記述されている現象のことである。儀礼的場面で日常的行為様式から逸脱したものを指し、実際に報告される場合、日常生活では禁じられている行為が特定場面で許されたり勧められたりするものを言う。reversal を「逆転」と訳すこともできるが、それほど鋭い対照をなさない時でも、解釈によっては reversal と記述されることもある。一応、「指定された逸脱」(prescribed departures) としておく。

二、転位事象

特定の人物を reversal と記述することがある。witch や sorcerer, diviner などは普通の人とは反対の振舞をするとか、男であるのに女、女であるのに男のようであると信じられることがある。彼らは、神秘的力、通常の人間の領域を越えたものと関係する。秩序と無秩序の領域間を移動できる「境界人」(the liminary) である。John Middleton は言う⁽¹⁾、しかし男であるのに女、女であるのに男と見做される人がすべて専門的な“medial

character”の持主とは限らない。スワジ族の Incwala 儀式で他の誰もが近づかない時に王と接触する王妃は男として語られている。王の危険な超自然的力を吸収し、王が日常世界へ帰るのを助ける⁽²⁾。ニョロ族の王女も男であると云われ、結婚を許されない⁽³⁾。これらの人々は、逸脱的行為様式を規定されておりその社会的、文化的文脈の中で重要な意味を担っている。

また葬礼で逸脱した行為、逆転した手続が見られることもある。ロダガバ族では死者と冗談関係にあった者が死者の悪口を言い、道化役を演じる⁽⁴⁾。アシャンティでは新生児が八日目を経る前に死亡すると両親は頭を剃る、喜びの徴しである。白い着物を着る、葬式の侮辱である。落花生のスープを食べる、祝宴を象徴する⁽⁵⁾。いずれも日常生活との故意の対照を作り出しているところに意味がある。

三、左手の優越

特定状況で左が選ばれる場合を左手の優越とする。周知の事柄を材料として考えてみよう。日常的次元での左の禁忌の例として、左衽、左柄杓、左禱などがあり、凶事における左の強調として、左臼、左廻り、袖被りの左袖、そして神的なものに関わるものとして左鎌、左巻きなどがある。日常的次元での禁忌と凶事における強調は、因果関係を確定するのが困難な程、密接な関係を持つ。さて、日常的次元で左が proscribe されている時、それは右手の優越の枠内に入る。非日常的次元で左が優先的に選択されている時、左が prescribe されている時、凶事の文脈であるうと左手の優越である。左手の優越とは、日常的

次元での右の prescription あるいは左の proscription が、非日常的次元での左の prescription に転位した事象である。この意味で左手の優越は、その一形態にすぎないが、転位事象の性格を説明するための一つの手掛りとなる。

四、境界状況

以上の観点から、アフリカの事例を主として左手の事例に注目してきた。聖なるものとロシキニケーンする人物、境界人に左手が関わってくる事例が見られる。また、状態の移行に関わる儀礼、周期的儀礼は転位的様相を取ることがある。状態の移行というプロセス、Turner の用語に於ける“liminality”である。しかもそこでは聖なるものとのロシキニケーンが図られている。liminality のシンボリズムは、しばしば転位的様相を呈することが多い。したがって、左手の優越の問題も単に尚右か尚左かという形ではなく、liminality——境界状況における転位の問題として検討し直すことが要求される。転位事象の中に、聖なるものとはどのようなものであり、またそれがどのような形で俗なるものと関係するものかということを見ようとしてくるのである。

注

- (1) John Middleton, 1968, "Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda," *History of Religions*, vol. 17, pp. 187-208.

- (2) Hilda Kuper, 1947, *An African Aristocracy*, Oxford University Press.

- (3) Rodney Needham, 1967, "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification," *Africa*, vol. 37, pp. 425-52.
- (4) Jack Goody, 1957, "Fields of Social Control among the LodaGaba," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 87, p. 91.

- (5) R. S. Rattray, 1927, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford: Clarendon Press, pp. 59-61.
- (6) Victor Turner, 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, pp. 93-114; 1969, *The Ritual Process*, Chicago: Aldine Publishing Company.

宗教経験における内面性

——キルケゴールの場合——

遠山諦虔

「内面性」という概念は、宗教経験にとって如何なる意味をもつか。内面性は宗教の「真理性」と考えられる。だが、真理が宗教経験の真理となるには、主体的な自由による真理の獲得が必要にならない。キルケゴールは『哲学断片後書』のなかに「主体性が真理である」という有名な命題を掲げているが、内面性とはまさに、このような主体的な真理であり、主体的に理解され、獲得された真理である。

だが、このことは、内面性は真理の客観的超越性を主観化

し、内在化することによってえられるものであることを意味しない。主客対立する立場そのものの内面をみるところに真の内面性があるのであり、これは主客対立の關係のなかにあって、同時にその關係自体をみることによって達せられる。キルケゴールは『不安の概念』のなかで、「内面性は主観性であるが、しかし、全く抽象的な意味においては無い」といい、また「内面性は一つの理解であるが、具体的には如何にこの理解を理解すべきかが問題である」という。具体的理解において、理解がかかり合うものは自己自身であり、その限り、理解は自己意識である。しかし、この自己意識自体は理解の対象ではなく、現存する自己そのものである。「自己意識は行為であり、この行為はまたもや内面性である」。意識が内面的で行為が外面的のではなく、意識と行為の対立規定を外面的とみる立場が内面的なのである。

ここでキルケゴールは、超越的真理や内在的意識とは異った一つの実存概念として、真剣さ (Ernst) という言葉を用いる。内面性は真理性であるということは、それが実存する人間の真実性に外ならないということである。

「内面性は真剣さである」。内面的 (innerlich) という言葉は、本来、現われたものの奥にあるもの、みせかけに対して本心を意味し、従って「心からの」「真面目な」などの意味を有するから、内面性 (Innerlichkeit) が真剣さと一致するのは不思議ではない。しかし、これは単なる言葉のおきかえではない。キルケゴールはこの言葉を用いることによって、果しない

思弁の進行に終止符をうち、現実の自己自身に関する実存の問題に目を向けさせようとする。真に真剣さの宗教的意味を知った人にとって、「真剣さは極めて真剣なことがらゆえ、それについて定義することは軽薄である」。内面性はこのような真剣さという実存的態度そのものありかたを示すものなのである。

ハイデッガーは世界内・存在の内 (Inheit) を規定して、それを実存疇 (Existenzial) とよんでいるが、その捉えかたにはキルケゴールの内面性の概念の影響が強いと思う。内面性は宗教的実存の実存疇であるともいえよう。真剣さは宗教的実存の真実であるが、それはあまりに真実そのものなるがゆえに、如何なる健筆家の筆にも、雄弁家の言にも表現しつくされない深さをもっている。このありのままなるがゆえに無限に深い真剣さの根源を開示するものが内面性である。内面性は真剣さそのことであると同時に、その何たるかを開示しているものであるから、内面性の概念による宗教的実存の解明は、真剣さの実存論的解明ということになるはずである。

このように考えるとき、内面性の概念は、必ずしもキルケゴールが当面した宗教の諸問題の解明に有効なるに止らず、諸種の宗教問題の解明に敷衍さるべき方法の意味をもつものともなる。たとえば、行と信の關係について、行を外面的とし、信を内面的とするような理解の仕方は、そのこと自体、すでに内面性の欠如である。信が内面性であるということは、信を支える何か内なる根拠があって、その根拠が内面性ではなく、信

はそういう根拠を必要としないほど充実したものであるがゆえに内面性であり、この信の結実がすなわち行である。この行は信の支えを必要としないほど充実したものであり、それが行の内面性である。また、親鸞が『愚禿鈔』の巻頭に述べている「内愚外賢」の告白も、内外を対立させてみる立場からは理解できないであろう。内面性はここではそういう告白の愚禿の立場自体にあるのである。それゆえ、この告白も、これが宗教的真實の告白である限り、やはり内面性の概念によって、実存論的に説明されるものと思う。

宗教的伝達について

中野 東 禅

宗教的伝達とは、(1)表現としての宗教的情報と、(2)受け手の宗教的自覚または認識との関係によって、(3)受け手の宗教的認識を変化あるいは補強させることであろう。フレデリック・ストレングの「宗教的認識における象徴的構造の問題」で提示された八弁証法的認識構造Ⅴによれば、言葉は特定の宗教的意味をもつものではなく、前後関係から理解されるものであるという。これを図式化すれば、特定の人の過去の宗教的認識の変化、と緒+宗教的情報Ⅱその人のその時点での宗教的認識の変化、とということになるであろう。

宗教的言語が、特定の意味をもつのでなく、受け手の前後関

係から、理解されるものであるなら、どのような認識とどのような情報に関係したとき、いかなる認識の変化が表われるのかある程度まで客観化することはできないものであろうか。かかる疑問から、次のような試験的調査をこころみた。

この調査は、参禅会の会員と、一般檀信徒と、一般青年とを対象として、文章を示し、それぞれに、理解度をはかる設問と、そこに示された宗教性への指向性をはかる設問を設け、それぞれの答えをクロスして++、+、±、-等に分けてみると図のようになった。これは、この調査の一部分の報告であって雑駁な判定でしかないが、特に注意されるところは、 A_1 のクラスの一部に対して C_1 のクラスに似たような強い反応が出ていること。それらの人々は調査の前の段階ですでに宗教的認識をもっている人であった。それにもかかわらず、設問によってはちがった反応がでてくる。特に、(a)のもっと読みつづけたいかという問いでは A_1 では++がでているのに C_1 では+であり、(b)では C_1 が++であるのに、 A_1 がほとんど+のみであるなどのちがいが認められる。

こうした方法で更に検討し工夫してゆくことによって八弁証法的認識構造Ⅴにおける宗教的伝達の諸相を把握できるかも知れないと考える。

象徴と歴史

—特にパウル・ティリッヒの諸説に關して—

古賀 武磨

ここであらためてP・ティリッヒの歴史論をとりあげたのは、次のようなベース・タイプにおける一側面を明らかにするためにすぎない。(1)それは近代宗教学を現在の思想の状況(ニヒリズム等)をふまえた上でいかに評価するかという立場に立って、宗教研究の成果を再組織化していく「方法的問題」としてである。(2)象徴作用(symbolism)の論理は、いろいろな分野でとりあげられた系譜から明らかのように、近代合理主義の克服とはいっても、むしろあくまで合理性に根ざした再合理化の論理と考えられるからである。(3)その観点は、歴史主義(historicism)とどのように関わっているかを検討することによって、より鮮明にせられるのである。(4)つまり象徴作用の論理は、歴史意識ないし歴史解釈をいかにその構造に取り込みうるか、という問題である。それには二つの方向に大別できる。一つは「超越的歴史解釈」であり、聖なるものは俗なる歴史・時間的なるもの——一回起的で非可逆的なる苦惱——を無化していくその程度に応じて自身を顕現する、という考え方(M・エリアード等)である。他の一つは、それに対してここで問題にしようとしたティリッヒの歴史解釈であり、「内在的歴史解釈」と呼べる。

さて、彼の歴史解釈の核は、カイロス(kairos)論にあることはすでに多く論じられているところであり、ここで指摘するまでもない。むしろ注目したいのは、次の二点である。(1)まず歴史的時間は無限の繰り返し返しの構造をもつとする循環論の克服についてである。カイロスの「ある時の充実」の意味が、「成就された時」即ち時間的世界において究極的な価値が獲得されるような「中心的出来事」として受けとめられ、その中心が始めと終りをもつプロセスとして成立する他の歴史解釈の基準と考えられていることである。(2)しかしそれは永遠的なものがあくまで歴史を通して歴史の中で自身を顕現するという象徴論的な考え方に立脚している。つまりあらゆる相対的なものが絶対的なものの担い手になるという要求と、相対的なものはどのような場合にも決して絶対的なものそのものにはなり得ないという考え方である。歴史の中心の介在が、ある史実を他のすべての史実に比して絶対的なものとして定立する信仰の力動的な企てを可能にすると同時に、それによってすべての時代を相対的な事実の無限の繰り返しというようなプロセスの中で均一化することから救い出すかどうかの、歴史解釈上の緊張関係をもたらししている。

以上の歴史論を、ティリッヒは初期には類型学的な考察から論じていたが、後期になると存在論的な思想へと展開せしめている。それをまとめると次の様になる。存在者にとってすべての瞬間ないし時間のプロセスは、恒常的な意味を付与する無限の可能性と同時に、意味喪失の深淵の無限の不確実な脅威にさ

らされている。この存在者の両義性 (ambiguity) の緊張が、その自分の中で循環するものを突破する新しいものの措定へ向う。それは常に過去の具体的で意味付与的な原理との関係のうちで獲得される。この意味付与的な原理が「歴史の中心」として歴史を構成し、始めと終りを与えるのであり、その信頼に基づく有意義性によって無意味なものの脅威を克服する「存在の力」が与えられてもくる。

ティリッヒの象徴作用の論理的帰結は、聖と俗の歴史的な状況内で不可避的な両義性つまり存在の威力に満ちると同時に欠けもする脅威にさらされて在る緊張を保持しながら、それを合理的と同時に自己超越的・脱自的 (ecstatic) に捉えようとするものである。宗教的象徴を前にしてそれに関与する人間は、自己自身の存在状況が露にされると同時に、それ自体を超越する方向も、その象徴の歴史的な内在化の方向において示されるのである。

悪の問題

田中英三

悪が問題になるところを見てゆくための手懸りを探る時には無からの創造という、人間を含む全被造物の存在規定が一つの視点を与える。被造の出所は他のものと同じように無であるが、しかし人間の造られ方は違ふ。神は他のものを従わせ治め

るために、神に似せて人間を造ったと言われる。そこには人間の創造に特別な意味、意図が籠められていた。だがそれだけではない。更に自覚ということが問題になる場面を開いて来た。もし被造世界を支配する人間の在り方が神からの期待であり、人間がそういう仕方世界を開いてゆくとする、そのこと自身を人間は、意識的に自覚の中で捉えて来なければならぬ。つまり神からの期待に対応して、人間は自らの在り方を、突きつめて自己決定しながら自分のものにする、つまり自分が自分だと言えるように自覚に齎す問題が出て来よう。だが神は自己決定に伴なう自意識を持つことを禁断の木の実として止めていた。そのことは一応、人間が人間なりに持つ善悪の知恵すなわち自覚を抜きにして在ることが、神から見た人間のあるべき在り方であったかもしれない。木の実を食べると、蛇の言葉によれば、人間の目が開け神のように自ら善悪を知る者になる。それは直に神の命に反するばかりか、神に似せて造ったとしても神のようになるものとして造ったのではないという意図を破って、そこから人間が滑り落ちてゆく意味を持つ。しかし人間は善悪を知り賢くなることを好ましいとさえ思い、神に対する死を代償として自由に自己を自己とした。その結果人間は、死ぬという罪つまり根源的な悪を通して全体的に見られるものになる。人間存在そのものが根本的な意味で悪と言われるのは、賢くなることを好ましいと思う者が、賢しさの中に含まれていた神に対する罪の愚かさを知らないで愚かなる賢しさに自己を留め、真に善悪を知る神に較べて無知である人間が、この無知の

無知において独り知を恣にしたからである。神の似姿であるものの悲劇は、神に最も近い人間が近さを擲もうとすると、その中にある距りが却て遠くへ撓ね反す絶対の断絶を顕現するところにある。神のように賢くなるのは、似姿の中で割れて出て来た裂けめに落ち込むことである。この自由な自己決定は、人間の自覚を神から離れてゆく方向に進ませてしまう。そこから自覚の行なわれる場とか、自覚の仕方という自覚の事実をいかに考えるかが問題になる。因に自覚は、自己が自己であろうとして自己を知ることであり、それ自身は神にも阻げられずに、自己の根底に触れうる営みである。その根底は其処から自己に納って来る所だが、自己の根底は、それ以上に実は神が其処で、其処から創造するという創造の根底に連なり、それが人間の根底を支えている。従って端的に言うると人間は無であり、その無から神の絶対有に支えられて有になっ来ている。人間存在は神の有と、無の間に置かれている。この間として神に開かれて来た有の故に、人間存在には弱さ、詭さが伴なう。自覚は本来、間にある人間が、間に立って、その本質を知ること、間として神に支えられた有である反省でなければならぬ。それ故に自覚は自己の営み以上に、更に深い意味では、支える神の中で、神と共に行なうものである。逆に言うると自己において神が行なう自覚として、言わば神が人間の内に入り込み、それに包まれながら始めて成立すべきはずである。けれども間を、人間は自己に特有のものとし、そこで自己を知りうるとする。そして神による支えを自己の保証にすり替え、神から射し込む光を遮っ

て、自己の側から自覚を成立させようとする。そのために間の本性である無を含んだ有、神により無の中に作られた有の本質を見失い、無の方向へ逆戻りさせる。神と共に行なうべき自覚を、自己だけで恰も神のように行なうことへの戒めを犯す仕方が行なう自覚が、被造性の破滅として悪を窺わせる。

近代教団における社会事業の展開

原田 克己

ここに問題にしようとする「近代教団」とは、宗教史における、たとえば『仏教の近代化』に対応する『近代』教団とは必ずしも概念的に軌を一にするものではない。

社会事業史における慈善から社会事業への展開は、一応明治末期から大正初期にかけてであることにそう多くの異論はあるまい。とすれば、宗教的慈善が近代的社会事業へ脱皮する過程においては、近代的社会事業の成立に対応する教団近代化のプロセスの展開があった。それは、宗教行政機構のなかへの社会事業のくりこみであり、社会教化施設としての位置づけの動きに集約されるであろう。したがって、教団が社会教化への積極的姿勢をみせることになったこの時期は、宗教史的には第二期の教団『近代化』過程でもあったといえることができる。

二

近代教団体制のもとにおける社会教化は、明治末期より盛んになってきた思想善導を目的とした通俗教育（今日の社会教育）に基盤をおく国民教化運動の一環として社会教化活動および感化・矯正保護事業に進出することになった。たとえば、大正元年創設の曹洞宗報励会は、その設立目的を「出獄人を保護して善良の民となし国民利福を計るを以て目的」としている。

教団における社会事業が社会教化としての性格をもち、救済よりも通俗教育や感化にウェイトがかかっていたということ、農村社会の構造的変動に伴う村落共同体の崩壊と寺檀関係の弱体化に対し、社会連帯主義的意識の昂揚をうたいつつ寺檀関係の再編を通じて農村に共同体的秩序を回復しようとする意図をもったものであった。だから、社会主義運動に対する防衛的役割をはたすべきことが内務当局によって意図されていたのであり、大正五年創設の東京仏教護国団もそうした意図に沿うべく、「殖産興業の道德的基礎を堅実にし中枢国民の自覚を促す」「労働階級の徳操を向上し自彊策進の道を講ず」べきことをその綱領にかかげている。⁽²⁾

三

宗教的慈善から社会教化施設への転化は、個人的関係を主とした信者に依存した施設の経済的基盤に制度的支援体制の確立を意味するものではあったが、そのことは逆に、教化施設としての枠の制約が宗教的慈善の社会的展開の側面にみられたヴォランティア的な面の後退を余儀なくせしめるものであった。しか

も近代的社会事業の成立は、社会政策の代替機能を担うものであっただけに、民間社会事業におけるヴォランティアムを後退せしめるだけでなく、宗教集団自体が社会政策の一部を代替する機能をはたすことであり、教団の政治社会化は加速的に進行せしめられることによって、宗教的⁽¹⁾社会事業の色彩はほとんど消滅してしまふことになってしまったといってもよいであろう。

註

(1) 拙稿「教団社会事業の特質について」日本仏教社会福祉学会年報第五号所収

(2) 拙稿「大正デモクラシーと仏教社会事業」淑徳大学『長谷川仏教文化研究所紀要』創刊号所収

不死と不生

田村芳朗

江戸中期に出た盤珪永琢は、「不生の仏心」とか「一切の事は不生で調ふ」として不生ということを強調し、ひいては「不滅」といふも、むだ事」と評したが、仏教においては不死（不滅）よりも不生に重点を置くことを暗示したものといえよう。その不生ということであるが、不老不死とか不死長生などのいわゆる不死の考えには、生にたいする執着が残存しており、真に永

遠をつかんだものではないこと、そこで不生不滅すなわち生と死の両者の超越が説かれ、ひいては特に不生とということが強調されるにいたったと思われる。

そこで仏教經典における不死および不生の用例をあげてみると、まず不死については、単独で用いられた場合と不生と並べて用いられた場合の両様が見られる。単独で用いられた場合、原語は *amrita* (P. *amata*) で、漢語では常に「甘露」と訳されている。熟語として *amrita* (*amata*)-*dvāra* (甘露門)、*amrita* (*amata*)-*dandubhi* (甘露法鼓) などがある。次に不生と並べて用いられた例としては、*jāti-mararassa paragu* (生死の彼岸に達した Sn. 32) *jāti-maraganāṃ upātivatto* (生死を超越した Sn. 520) *na jāyate na mriyate* (不生亦不滅、無有生死法華經・如来寿量品第十五) *anirodham anuppadam* (不滅亦不生 『中論』 一、一) *anutpannā aniruddhā* (無生亦無滅 同 一八・七) *udayo nāsti na vyayaṃ* (無生無滅 同 二五・一) などがあげられる。なお、不生だけを強調した例も多く見られる。たとえば、*khīṇā jāti* (生は尽きた Sn. 82 等) *jātikkhāya* (生の超滅 Sn. 746, Dh. 423) *jātiyā samatikkamāya* (生の超越 Therīg. 192) *ajātaṃ abhūtaṃ* (不生未有、不生不出 法華經・安樂行品第十三) などがある。

生と死の超越ないし不生不滅に関連して注意すべきことは、*jāhāti oraparāṃ* (この世とかの世を捨てる Sn. 1 等) *anupādivāno idha vā hurāṃ* (この世にもかの世にも執せず Dh. 20) *nāsimasati lokam imaṃ paraṃ ca* (この世もかの世も求め

ない Sn. 779) *nāyaṃ loko na paraloko* (この世もかの世もない Ud. Ⅷ, 1) *cuttipapāte asati neva idha na hurāṃ* (死生なければ、この世もかの世もない Ud. Ⅷ, 4) など、現世と来世ないし此界と他界の両者の否定あるいは超越が説かれていることである。ちなみに、天界も人間界とともに超越すべき対象に入れられている。すなわち、*hitvā mānusakam yogāṃ dibban yogāṃ upaccagā* (人界のきずなを断ち、天界のきずなを断ち Sn. 641, Dh. 417) *Sekho pāthavim vijesati Yamalokaṃ ca imaṃ sadevakaṃ* (学人は、この地と閻魔界と天界とを征服する Dh. 45) などと説くところである。

いったいバラモン宗教では、不死・生天の思想が最初で、その後、再生ないし転生(輪廻)説へと進展し、前者を神道(*deva-yāna*)、後者を祖道(*pitri-yāna*)ないし第三道と區別するにもいった。そうして、神道の至る最高の天界は不死の世界とされつつ、ときに再生・転生をこえた世界として不生(*ajā*)と表現された。ところが仏教は、それらの説を採用しながら、天界をも輪廻転生の世界の中に入れ、ひいては天界をさらに超越したところに真の絶対界(涅槃)があると主張するにいたった。その理由としては、生にたいする執着、天界の実体視、生死・彼此の相対性があげられる。仏教では、それらにたいする反論として不生とすることをいい、また空を主張し、不生不滅などを強調したのである。スッタニパータに、「生は尽きた。梵行は完成した。なすべきことをなしおえた。再びこのような生を受けることはなから」(*Khīṇā jāti vusitaṃ brahma-*

carīyam karāṃ karāṇīyam nāparāṃ iṭhātṛyā Sn. 82)、「平静となり、善悪を捨て、俗塵を離れ、この世とかの世を知り、生死を超越した者、かたこそ、まさに沙門と呼ばれる」(Sāmi-tāvi pahāya puñña-pāpani virājo hātvā imāni parāṃ ca lokāni jāti-maraṇaṃ upāvivatto samāno tādi pavuccate tathātā Sn. 520)、「自己の執見を除き、世界を空と観ぜよ。……このように世界を観する者を死王は見ず」(Sunnāto lokāni avekkh-asu……āttānudittihim bhacca, ……………evaṃ lokāni av-ekkhantam maccurāṇi na passasi Sn. 1119) などと説くところである。

ただし、仏教において不死・生天の説も見られることは事実であって、これは宗教を實際信仰と哲理信仰とに分けうるとすれば、前者、すなわち仏教における實際信仰の面から考えられることがらといえよう。それにたいして、生死・彼此・人天などの超越ないし不生の思想は、後者の哲理信仰にあたるといえよう。阿弥陀の来世浄土の信仰は、不死・生天の實際信仰に端を発し、それを哲理的に高めたものとみなしうる。この点については、今後いっそうの検討を要するところである。

往生の構格

竹中信常

「往生」ということは主として教理論的問題として観念的に

扱われる傾向が強い。しかし浄土教においては諸行儀を通じて往生を儀礼的に表象することがおこわれている。

往生の教義的構造は、五蘊仮和合の仮名人(衆生)が臨終に際して正念を得、願生心をおこして因縁生によって西方浄土に、穢土の仮名人として死に、浄土の仮名人として生れることである。従来教理論的にとりあげられているのは「正念・願生心・因縁生」という往生の「理由づけ」であった。然し儀礼的問題点としては「穢土の仮名人が死んで、浄土の仮名人に生れる」という、死と生の「条件的転換」が此土・俗から彼土・聖への質的転換を内包する。こうした転換が行儀や儀礼の上でどのように表象されているか。

永観律師作『往生講式』では、その冒頭に阿弥陀迎接の像を安置し彼土と此土の時間を空間的に表象し、七門の内の一において「身は人身と雖も心は仏心に同じ」として俗から聖への質的転換を予想し、二の業障懺悔の事の懺悔で五体投地、遍身流汗、発露涕泣、罪障懺悔という行動的、具体的な俗性捨離をし、四の念仏往生門で弥陀は聖衆と来て摩頂するという聖俗接合の空間的表象がみられる。第六で「弘誓の船に植して普く四生と波浪を越え、慈悲の車に脂さし同じく五道の險阻を越えん」といって、往生が海、山を越えておこなわれるという表現をとっている。

「臨終行儀」の表白に「この世の一切の色・声・事を捨て、余の境界を縁することなかれ。ただ極楽世界七宝池の中にいたりて、はじめて目を開け、掌をあわせて弥陀の尊容を見たてま

つり……」とあり、六事を誦く中、その一と二において「ながく生死の愛河をわたりて、すみやかに安養の彼岸にいたらく……」とし、五の来迎儀において「今臨終の時に臨めり。さだめて大衆と共にきたり給うらん。法性の山を動かして、生死の海にいたり給わんことを。まさに知るべし、この時なり。このおもいをなすべし。只今極楽の東門をいでてこの堂に來入し給うらん」、六の後世得益でも極楽へいった衆生に聖衆の來喻を説く。教化文においては「仏子知れりや否や。ただ今は即ちこれ最後の心なり。臨終の一念は百年後の業にもすぐれたり。この刹那を過ぎれば生死定まるべし。今まさしくこれその時なり。あみだ如來、本願を以つての故に大光明を放ちて、こうぜんとして目の前に來給えり……はじめて仏界に入りて、未曾有なることをみたり」。生死定まり、未曾有なることをみる。両土の質的轉換の表象である。

臨終用意七条は道場莊嚴において平常の場を浄化し仏像安置して仏指と人指とを糸でつなぎ此土から彼土へ、俗より聖への空間的移行をあらわす。さらに民間習俗と併行しておこなわれる「葬儀式」では塔たかを結び墓を振って娑婆・極楽の界を設け、額付けして俗を聖化し、ぜんぜんの綱・後の綱で両界の出入を表示し、三途の河は両界の隔絶、死者の持物を喪所で取捨してその断絶を決定的ならしめる。

儀礼空間もしくは境界儀礼はヴァン・ジェネップによって pre-liminal rite, liminal rite, post-liminal rite とに階位づけられ、それぞれに附随する儀礼的要素を列挙しているが、一

地域から他地域への移行それ自体特殊状態に入ることであり呪術宗教的のもので、それを表示する儀礼シンボルも種々ある。ターナーは移行過程の「中間」に儀礼的意味を認め、中間が ambiguous であり paradoxical な性格のものであるとする。こうした儀礼理論を背景として「往生」の構格を眺めると、上述の空間的表象の存在から左のように図式化し得るのである。

	彼土	浄土の仮名人	生	聖
場所的	此土	穢土の仮名人	死	俗
	人格的	条件的	質的	

二つの生死観

松本 滋

生死観には様々なものがあるが、煮つめてゆくと、「現世中心の志向」と「来世中心の志向」の二つの基本的類型に還元できよう。前者は、現世の生に問題解決の焦点をおくタイプであるのに対し、後者は、現世を超えた別の世界に問題解決の中心点をおくものである。所謂「往生」の観念を後者の典型と見るならば、岸本英夫の到達した「別れ」という考え方（『死を見つめる心』）は前者を代表するものと言える。

この生死観の二類型との関りにおいてここで取上げたいの

は、本居宣長と平田篤胤の比較対照である。両者とも靈魂の存在を信じていたが、生死の問題に対する態度、生死の意味づけのしかたは、その方向が全く相異なっていた。端的に言うなら、宣長の生死観の焦点は現世にあり、篤胤のその中心点は来世にあった。宣長にとっては、この世の生こそが唯一の価値のありかであった。人間は死ねば必ず暗く汚い予美国へ赴かねばならぬ。だから世の中に死ぬ程悲しいことはなく、いついつ迄もこの世に生きていたいと願うのが人間の真実の情であるという。これに対して篤胤は、この予美説を「非説」と批判し、死後の靈の行く先は、予美国とは区別された幽冥の世界（幽世）であるとする。幽世とは現世を離れて別にある世界ではないが、現世から見ることのできぬ世界である。それは大國主神の治める所で、人の靈はそれぞれ此世における善悪にしたがって審判され、賞罰を受ける。篤胤によれば、「抑此世は、吾人の善悪を試み定め賜はむ爲にしばらく生れ給へる寓世にして、幽世ぞ吾人の本ッ世」である（『古史伝』二十三之巻）。寓世での生はわずか百年たらずであるが、幽世に入ってからは無窮である。

このように宣長と篤胤双方の生死観を比べ見ると、明らかに篤胤の方が死に対する意味づけの点で、より積極的であったように見える。すなわち宣長にとって死はすべての善き事の終りであり、人はただ泣き悲しむよりほかせんすべない。つまり死にはマイナスの意味しかない。これに対して篤胤においては、死は正に「寓世」から「本ッ世」へ到る入口として、プラスの

意味を与えられていた。この現世で「徳行に苦しめる者、幽世に入ては永く大神の御賞を賜はりて用ひらる」のである。これが篤胤にとっての「真の福」であった。

こうした二人の生死観を額面通り受けとると、一生の終に際して宣長はいかにも泣き悲しんで世を終り、篤胤は安らかな気持で悠然と去っていったかのように思われる。ところが、興味深い事に事實は全く正反対であった。宣長の臨終前後の模様については、本居大平の手記などに詳しいが、それによると見舞客に平常と変らぬ挨拶をし、その夜静かに「ねぶり玉ふごとく」息を引取った。篤胤については直接の記録はないが、死の二年前、江戸退去を命じられ秋田へ帰って以後、帰府の願いが叶えられぬ焦燥感と抑えつけた怒りの心情の中に病を得、程なく死去した。その直前に詠んだ歌「思ふ事の一つも神に勤めをへず、けふや罷るかあたら此世を」（『気吹舎歌集』）は、彼の辞世となった。そこに著しいのは正に死に直面しての悲痛な歎きである。宣長が死の一年前、山室山に自らの墓所を定めて後詠んだ「今よりははかなき身とはなけかしよ千代のすみかをもとめえつれば」という歌に比べると、篤胤の歌は遥かに歎き悲しみの色が濃い。死を前にしての二人の心境は、それぞれの生死観と裏腹のような対照をすら示している。すなわち現世に価値の中心を見、死後の世界における救済を一切信じようとしなかった宣長が却って死を静かに迎え、逆に現世を「寓世」とし、死後に赴く幽世「本ッ世」における真の福を期待した篤胤が、却ってこの世に切実な未練を残し、満たされぬままに世を去っ

ていったという事は、注目すべきコントラストである。

何故このような相異が生じたのであろうか。筆者はこの問題
を両者のライフ・ヒストリーとの関連において考えてみた。宣
長と篤胤はそれぞれ人生の諸段階（幼少年期・青年期・壮年
期・老年期）において相互に実に対照的な生活体験をしてい
る。詳述する暇はないが、幼少年期から青年期にかけての親と
の関係、青年期から壮年初期にかけての師との関係、そして晩
年における自己（自己の努力の結晶とも言ふべき学問業績）と
の関係のすべての面において、宣長は恵まれ満たされていたの
に対し、篤胤は常に恵まれず不満な思いを味わっていた。エリ
クソンの言葉を借りれば、宣長は「自分自身のただ一つのライ
フ・サイクルを受け容れる」ことができるという意味での「自
我統合」(ego integrity)の境地に達していたが、篤胤にはそれ
が欠如していた。篤胤の心の状態はむしろ「別の人生を始めた
り、統合への別の道を試みるにはもはや時間がなくなりすぎて
しまった」という感情を表わす」といった意味での「絶望」(de-
spair)の心情に近いものであったのではあるまいか。

西田哲学と宗教について

海 辺 忠 治

西田哲学は自己と世界成立の根本原理を絶対矛盾的自己同一
とする。これは晩年には更に徹底して逆限定、逆対応なる言葉

で表現されている。この原理は西田哲学のすべてに通ずるもの
であるが、特に宗教的世界を明示した言葉であると思われる。

西田哲学は先づ個物を徹底的に追求した。個物は他から限定
されず自己自身を限定する主体であると共に、個物は他の個物
に対してはじめて個物と云い得るものである。しかも個物が成
り立つためには個物と個物とを媒介するもの、一般者がなけれ
ばならない。即ち一般者は個物を限定するものとなる。しかし
他方、一般者から限定された個物は真の個物とは云えない。か
くて個物と一般者は本来的に矛盾するものであるが、現実はこの
両者が結びついている所に成立する。即ち現実には絶対矛盾的
自己同一なるものと云わざるを得ない。然もこの弁証法的
一般者は個物の外に何か有としてある場所ではない。一般者が有
であるならば個物の独立と自由は阻害されるものとなる。故に
それはあくまでも絶対無の場所的限定、無の自己限定でなけれ
ばならぬ。

これらの問題について次の四点から見て行きたい。先づ第一
にこれに対する一つの批判として、一般者が個物を限定する場
合、有としての個有性が個物の側に与えられて一般者の側
に与えられないならば、一般者は一切を自己の内に成り立たし
める円滑性をもつに至るのであって、そこには絶対的の矛盾や否
定性は成り立たないとの見方がある。しかしこの批判は無をノ
エマの对象的に見ている論と思われるのであって、ここでは西
田哲学の「我々の自己は絶対的の自己否定として、何処ま
でも逆対応的に之に接するものであり、個なれば個なる程、絶

第一部会

対的「一者に対する」(全集第十一卷四三〇頁)と云われる如き絶
対矛盾と弁証法は見逃されている。更に一般者が有であれば前
述の如く個物の独立自由が阻害される。真の個物が成り立たぬ
と云うことは、同時に又真の一般者も成り立たぬと云うことと
なる。

第二に西田哲学の無に似ていると思われるエックハルトの無
との比較について。エックハルトは離脱を説く。彼は自我への
執着、被造物への執着、否、神への執着すら脱却し、一切を否
定した絶対無に達する。他方、西田哲学の場合は「絶対は何処
までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己
自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。真の全体的、一は
真の個物的、多に於て自己を有つのである」(全集第十一卷三九
八頁)。西田哲学の無は単なる否定性でなく、かかる自己否定
的転換の場として弁証法的無の性格をもつ。一即多、多即一の
如き否定を媒介とした翻えりをもつ特色とする。一方、エック
ハルトでは無は同時に絶対の現実となつて来るのであるが、ま
だ西田哲学や仏教に於ける如き顕著な弁証法的形態として現わ
れて来ない。

第三に西田哲学の逆対応を浄土真宗に於ける善導の二種深信
の立場より見る。二種深信は一なる信心の二相である。西田哲
学に於て、我々の自己は絶対者の自己否定に於て成立するもの
として、生れながら罪人なりと見る姿は正に機の深信に当るも
のであり、我々が個なれば個なる程、逆対応的に絶対的「一者」に
於てある姿は法の深信に外ならない。普通西田哲学は禅の哲学

化であると思われ、むしろ浄土真宗の要がよく現われている
と思われる。禅は出離の縁あることなき自己に徹する方向で
はなく、むしろ自己の法性的方向に徹して自己を超えようとする
性格がある。しかし絶対的真理は、出離の縁あることなき自
己、絶対に救われ得ない自己(機の深信)、即、法性的自己、
絶対に救われている自己(法の深信)なる弁証法がなければなら
ない。その論理が逆対応の論理、二種深信の論理であると思
う。西田哲学はそう云う意味に於て非常に深い全面的真理をも
っている様に思われる。

最後に西田哲学は社会科学的に客体的世界の現実を説く面は
あまり現われていない。しかしこの面を以て西田哲学は観念的
非実践的にして全く用をなさぬ哲学として排斥する向もある
が、それは酷と云わねばならない。およそ哲学にはその中心と
なる軸があり、西田哲学は自己と世界成立の根底、自己の在処
の問題を中心の軸としている。しかしそれが宗教でなく哲学で
ある以上、社会的実践或は実践的時間性的の問題等は今後西田哲
学に於て真剣に検討されねばならぬ問題であらう。

宗教における非連続と連続

鈴木 格 禅

宗教という文化現象が、現実には機能し活動し作用する場合、
様々な限定をうけることは周知の事実である。これを仮に宗教

自身の立場に視座を置いてみると、大きく内的環境と外的環境とに分けることが出来るように思われる。もちろん「宗教それ自身」という抽象的な存在は現実にはあり得ず、具体的には必ず儀礼等を伴うものとして現象しているものであるから、この設定はいささか無理であるように思われるが、仮に宗教の最も中心となる部分、核となる部分を想定し、これを論理的基点と認容した場合、この「点」をとりまくすべての条件を、「環境」と呼ぶことができるように思われる。而して、この「点」を外しては存在し得ない環境を「内的環境」もしくは「第一次環境」とよび、第一次環境の周辺にあるすべての条件を、「第二次環境」または「外的環境」と呼んでみたい。

ここで内的環境とよぶのは、いわば広義の宗教活動および之に不可欠な、乃至、これに附帯する与件のすべてである。外的環境は内的環境の周辺をとりまく諸条件であり、直接宗教の核となる中心点に関与するものではないが、内的環境とは極めて密接なかかわりあいを持ち、且つこれを限定する諸条件である。

ところで、極めて一般的に宗教とよばれるのは、宗教の内的環境のことであり、宗教活動とは、内的環境の外的環境に対するはたらきかけであり、内的環境の周辺を拡大せんとする努力であるといえることができる。しかしこの活動は、内から外へ単純に拡大膨脹することはできず、却って外から内への様々な限定を余儀なくされる。ここにおいて両者は相互に限定し、互いに影響しあうものとなる。而も、外から内への限定を受容する

ことなしには、内から外へのはたらきかけは困難なものとなる。このことは宗教が、その伝播の時代、地域ないし民族、風俗、習慣等によって適応を余儀なくされるということである。かくのごとく宗教が、外的環境に適応を余儀なくされるということは、宗教が、即ち内的環境が、外的環境に対応して変容するということを意味する。この可変的なところを、宗教の「非連続なる部分」とよぶ。非連続なる部分は、具体的な人間の要求に呼応しつつ、歴史の中に生きるものであるから、これを歴史性のもと呼ぶことができよう。従って非連続なるものは宗教の内的環境であり、内的環境は同時に、歴史性のものであるといえることができる。

しかし宗教には、如何なる外的諸条件によっても、決して変容し変化してはならぬ部分がある。或一つの宗教において、それが喪われたら、最早その宗教ではなくなってしまうという部分がある。これを宗教の「連続する部分」と呼びたい。宗教の内的環境は、これを核とし、中心とし、これに依拠することによってのみ、はじめてその存在の意義を有し生命を有つものとして認められる。もし之がなければ、内的環境とされているものが、如何に壮大な体系をもち緻密な内容を有するとしても、それは宗教の形骸でしかない。而して、この連続する部分は、非連続なる部分を契機としなければ決して存立し得ず、また内的環境の如何なる努力によっても、決してその姿を現わすことのないものである。

信仰は、この連続する部分に直接せんとする努力と態度であ

り、又、直接したと冥感する、又は冥感した、生命の躍動と行為である。而して一般にこれを「個人の宗教」と認容している。

創唱的宗教においては、連続する部分は、個人が直接せんとするえたいの知れない「聖なる何か」であり、歴史的にこれをみれば、開祖を頂点として、各々の時代に出現した宗教的英雄たちによって、保護任持せられ、相統せられたところの自己に垂直なる「聖なる線」であるといふことができる。

救済の成立

星野元豊

一般に神と人間とは絶対に断絶しているといわれるが、この絶対断絶において救済はいかにして成立しているのであろうか。

宗教における絶対断絶とは神と人間という両者が背面的関係にあるといふことである。人間は反神的である。従って人間は自己否定なくしては神に至りえず、神は自己否定なくしては人間に至りえない。神と人間とは相互に絶対自己否定的に關係する。すなわち両者は対応的ではなくして逆対応的關係にある。

かかる断絶關係にあつて架橋は神から必然的になされる。救いの働きを働く神にして真の神である。自らを捨てて地獄の底

まで働きかける神こそ真の神である。自己否定において神は生きているのである。神はケノシスのでなければならぬ。方便法身なき法性法身は真の仏ではない。逆対応的關係にある神と人間とは方便法身の顕現によつてはじめて対応的關係に立つのである。方便法身とは法性法身の否定的自己限定である。しかし神が人間との対応的關係にはいゝたといふことは神が神であることを止めて人間となつたのではなくして、人間との対応的關係にはいることにおいて神は生きた神となるのである。單なる静の神は完全な神ではない、静のまま動の神にして生きた完全な神である。涅槃的にして煩惱的な神が真の神である。救済にあつて神・人としてのイエス・キリストが不可欠とされる所以である。

ところで方便法身の顕現は人間に対しては否定として働く。人間は方便法身に面して自己否定（捨身、歸命）に面する。自己否定に面するといふことは脚下に向かしめられるといふことである。人間は方便法身に面して自己の絶対否定、死に面する。脚下の死に面する。ここに人間の真の自覚が成立するのである。かく人は方便法身に面することによつて自己存在の根源の方向に自己存在を根柢から否定するような絶対否定、すなわち死に面し、死を媒介としてそこに根源の神に接するのである。そこでは方便法身即根源の神（法性法身）である。動の神即静の神である。かかることは逆対応的關係における対応的關係においてはじめて成り立つのである。逆対応的關係における対応的關係においては神は一面方便法身として対応的に働きの

から、他面法性法身としてその本来的涅槃性を失なわない。ここでは神と人間とは逆対応的対応的に絶対矛盾的に対立しながら、しかも即涅槃的に一如なのである。一面に対応的に動として働きながら他面静としてそのままらしめる働きを働くのである。一面に絶対否定的に働きながら他面に絶対肯定的に働く。動の働きと静の働きが同時になされるところに救済が成立するのである。親鸞が光明と名号の二つの働きをもって救済を説いているのもこれを物語るものである。すなわち上からの動としての名号と下から一切を支え包む静としての光明の二つの働きによって救済は成立する。

これを更に過程的にみるならば、対応の関係は直線的である。人間は対応的直線的に動なる方便法身に面して脚下の死に面し、死を突破して逆対応的に静なる法性法身に接する。法性法身と一味となる。ここに直線の関係は円環的關係に転ずるのである。この直線的關係が円環的關係に転ずる接点が親鸞が横超といった回心である。円環的關係にあっては一切が一如に包まれるのである。矛盾的对立はそのまま一如的に光明海裡にあって一味である。ここに救済は成立する。

かくして救済は単なる対応的關係あるいは逆対応的關係において成立するのではなくして、対応的關係と逆対応的關係の即において、対応的即逆対応的、逆対応的即対応的という両者の即、両者の同時においてはじめて成立するものであることをわたくしは主張したいと思う。

集合的な心的外傷と死霊招喚

小野 泰博

「能」のもつ芸能としての魅力はよく知られている。しかしこれはまた宗教心理学的にみてもたいへん興味のある研究対象である。

演劇一般には、すでにアリストテレスの述べたように、舞台上の人物と一体化することによって観客にカタルシスのおこっていることはいうまでもない。しかし能の場合、とりわけ夢幻能とよばれるものに特徴的なことであるが、トーカー映画の表現手法であるナラタージやフラッシュバックによって、過去が再現されるだけでなく、死の時点に立って生が回想される。しかもそれが前ジテがいったんかくれて再び後ジテとして仮面を変えてあらわれてくることによって表現される。つまり一種の人格変換を仮面のとり変えによって行う。たとえば「葵上」では、梓の上手である依代の照日の巫(ツレ)がとなえる「寄り人は、今ぞ寄り来る長浜の……」という霊を呼び寄せる詞に応じて泥眼の面をつけた六条の御息所の生霊が前ジテとしてあらわれる。しかも葵上をあらわす小袖を前に恨みごとを述べている中に、シテは身につけた上着の小袖のかけで面を般若にとりかえて後ジテの扮装となる。普通、巫子に霊を憑かせれば、その巫子が人格変換をおこして霊のことばを当人が語りだすと

ころだが、能の場面ではそれがツレとシテ別々の役で使いわけである。また妄執のきわまりを般若の面を使うことによってさらにもう一度同一人ながら別人になってしまう。ところでこの葵上では「恨み」ということが八回繰り返えされ、またそれが「藤戸」の場合も八回になっている。藤戸は備前児島の合戦の際、佐々木盛綱に浅瀬を教えた漁夫が、この発覚を恐れた盛綱によって殺されるというむごい話であるが、ここでは前ジテはその漁夫の母であるのに、後ジテは漁夫の霊となって「恨みはつきぬ妄執を申さんため」立ちあらわれてくる。まさに柳田国男のいう死者の遺念余執がタタリ神として昇華される前の生々しい体験のままに舞台の上で再現される。ほんとうなら一々依代の巫子を使って（東北のいたこのように）死霊の声を聞く筈であるのに、能はこの日本人がたいへんなショックとしてうけとめた妄執悲劇を、自由な人格変換とフラッシュバックの手法を使って、無意識の底から意識の表面に浮かびあがらせてくれるものといえよう。それは個人の心的外傷が自由連想や夢の分析を通して「意識化」されることによって治療が成立するのどこか類似している点があるといえよう。しかもそれが共通普遍化された外傷であることから集合的ともいえよう。こうした面で個人的な外傷をよびだす方法として円応教で行われる修法なども布教者と信者が相向き合い、七五調の即興的ななえごとをいながらしかも対話の形で、信者の過去を吐き出させる手法である。兩人身体を前後にリズムカルに波打たせながら対話がつづく。能はわれわれ日本人のもつ共通の心的外傷を

もっともリファインされた形で再演させるものといえる。

また能の舞台で演ぜられるもう一つユニークな人格変換の手法がある。それは「二人静」にみられるものであって、ここでは里の女である前ジテが後ジテで静御前になるだけでなく、ツレである勝手神社の巫女がワキ（神職）のいつついで、正月七日、神に供えるため菜摘川畔で若菜を摘んでいるところへ、まづ静御前の霊が里の女としてあらわれ「罪業のほど悲しく候へば、一日経書いてわが跡を弔ひて賜へ」とたのんで消え、突如として静の霊がツレについて、音色が変り、静御前の態となる。そこへツレと同じ装束の静御前が登場する。この二人の静が序の舞を相舞する。これはいわゆる普通の複式能ではない。これはすでに曲亭馬琴も本草綱目、搜神記に記せりというごとく、かげのわづらい（離魂病）にヒントを得た手法のようでもある。つまり当人だけにみえる自己像幻視の症状を、二人という形で同時的に舞台にのせたのである。こうした特異な体験様式をも、二人連舞の舞という形に美化していった能の工夫は見事である。

既成宗教と新興宗教の間

菅井 大果

1、既成、新興両宗教成立の要因

① 宗教は他の文化要素と複雑に絡み合い、依存し合うか

ら、その支持者の社会的条件によってその役割が異なる。社会変化に伴って既成、新興宗教が成立する。

② 行動機構としての宗教は、実践的と抽象的という二つの性格で働く。宗教的社会には、マスとエリートがあり、後者は抽象的理念を求め、前者は現実問題の解決を求め両者の間に疎外関係がある。宗教は両者の均衡をはかるが、その何れの要素が優勢かによって既成、新興両宗教が成立する。また個人の宗教支持は画一的でなく、例外がある。個人はある宗教集団に加入して宗教的となる。個人の自発的参加により機能集団が成立しそれが新興宗教である。

2、規定の問題

① 戦後までは、正邪の価値判断によったが、戦後はその規定がない。

② トムゼンは新興宗教は新興でも宗教でもないという命題を出した。これは一面で歴史的相対主義に立ち、(あらゆる歴史的宗教が新興宗教になる。)他面で既成宗教を宗教と規定して新興宗教の非宗教化を唱えたもので、ノーベックは、それを「ニュー・セクト」といいトムゼンに近い。

③ 新興宗教を「民衆の宗教」と規定するものがあるが、これは民間信仰もすべての民衆の宗教運動も包括してしまう。

④ 新興宗教は近代宗教(運動)として、近代日本社会の大転換期に出現した一連の権力に対する宗教的抵抗運動で、既成宗教に伍せなかつた階層を大規模員してそれを近代的に組織化した民衆の宗教思想運動(高木、井門)と規定する。これで民

間信仰、既成宗教と区別できる。

3、既成宗教と新興宗教の間の関係
スミスの規定は、個人の信仰を重視して、すべての組織的規定を否定した。象徴は、各宗教内の結合だけでなく、枠を破って既成、新興両宗教を関与させ、究極的な実在を共に求めさせるが、その上で両類型を成立させる。

宗教的救済と世俗的救済

——宗教社会事業を目ざして——

近藤 祐 昭

宗教的世界は超越的世界であり、歴史的社會における一切の価値・権威から自由な世界である。そして世俗的世界とは歴史的社會そのものであり、歴史的社會の価値と権威が支配する世界である。人間の具体的な生活は歴史的社會においてあり、人間におけるさまざまな問題、人間性の破壊・生活の破壊は歴史的社會における価値と権威の中で生起する。したがってそれはまた、歴史的社會における価値と権威の中で解決されなくてはならない。しかし歴史社會における問題の発見と解決の方向は超越的世界をとおして明らかにすることができるのではないだろうか。

もっともそれは歴史的社會から脱出するというのではないし、またそこから脱出することは決してできない。世俗的世界において、しかもそこにおける価値、権威から自由な認識と判

断を確保するということだ。自由な認識と判断という場合、その自由は世俗的価値、權威に対して絶対的に自由なのか相対的に自由なのかということが重要な問題であるが。

認識と判断における自由と真実を保持して行くということとは、たえず誤謬と空虚としての認識と判断を打ち破って行くことだ。ただ宗教的世界における認識と判断はそのままでは世俗的世界における認識と判断に対する批判の原理とはなりえない。宗教的世界におけるそれはきわめて理念的で抽象的である。したがってそれは、そのまま主観的・心情的に受けとめられるのではなく、現実の歴史的社会的構造において具体化され客観化されなくてはならない。そこに社会科学の果す役割がある。

認識と判断における自由と真実としての宗教的世界は人類におけるすぐれた良心でもあり、それは人類の歴史において人間の破壊と生活の破壊から人類を守るのに大きな役割をはたしてきたし、現代の世界においてもその役割を果たしている。現代社会における人間性と生活の破壊から人間を守ろうとする働らきとして社会事業がある。それなら宗教的世界は社会事業に対してどのようにかわって行くだろうか。

社会事業は資本主義社会の成立とともに確立する。そして資本主義社会以前におけるそういった働らきは慈善として区別される。慈善は与える側の恣意的、主観的な判断にまかされ、与える側の善意にすべてがまかされていた。それに対して社会事業は与えられる側に受ける権利を確立した。そのことが慈善と

社会事業の最も重要な違いのように思える。それは封建制社会においては農民は土地にしばりつけられており、資本制社会におけるような失業と貧困は原則的にはあり得なかったことによるといえよう。受ける側の権利を何らかの形で確立することが資本制社会の存立と発展にとってはどうしても必要であった。

慈善においては与える側の善意にすべてがまかされているのであり、善意が何であるかが決定的に重要である。したがってキリスト教における「神の愛」あるいは仏教における「慈悲」などが慈善をささえる根拠となっていた。神の愛、慈悲などは、本来的に超利己的、人類的であり、それは神の叡智、仏の智慧からの展開である。したがってそれらは、世俗的世界における価値と權威に対して自由で真実な認識と判断において成立する。

社会事業においては、超利己的な愛、慈悲は決定的なものとはいえない。社会事業をささえているものは個人的善意であるよりも、資本制社会における国家的責任である。もっともそれは個人的善意は必要ないということではなく、国家的責任が明確にされないかぎり、個人的善意は生かされないということだ。そしてさらにその超利己的な愛、慈悲は社会事業を単に資本制社会の存立と発展ということにとどまらず、真に人間性と生活を大切にしたい、人間に即した社会事業を実現させるエネルギーであるといえないだろうか。そこにまた住民主体の社会事業がある。

祭儀と模倣

風間 敏夫

本論文は△祭儀と模倣▽という主題に関連して、古代インド祭式思想の一端を明かにしようとするものである。

アイタレーヤ、プラーフマナ (AB) 一・三は潔斎 (dikṣā) の祭儀を述べる有名な箇所で、比較宗教学の論文にも引用される。その特徴は、潔斎を受ける者は胎児となり、新生するという説である。その叙述の中に△彼 (祭主) は異羚羊の皮を脱いで沐浴に赴く。それ故胎児は胎膜なしに生れ出る。沐浴する時、彼は衣服を着けたままでいる。それ故、小児は羊膜を着けて生れる▽とある。この叙述は現代人に奇異の感を与える。逆の関係ではないか? 祭儀が自然現象を模倣するというのが真実ではないかと。実際はそうに違いない。併し原文は確かに上記の訳の通りである。

一方上記 AB に関連する箇所をプラーフマナ (Br.) 文献中に求めると、上記の問題に関して丁度反対の表現も存在する。例えば、シャタパタ・プラーフマナ (SB) 3.2.1.11 △: 羊膜は胎膜の内にある。それ故、これ (麻の帯) は衣服の内にある▽。第一の型を [A]、第二の型を [B] とすると、両者は如何なる意味をもち、如何なる関係にあるか。

[A] について。もし自然現象が祭儀に追隨するとすれば、然

るべき祭儀を行わなければ、相応する自然現象にも異変が起ると考えられていたであろうか? 確かに。祭儀は実効をもつから、個人的な異変は云う迄もないが、宇宙的な現象に關しても亦然り。代表例 SB 2.3.1.5 △確かにそれ (太陽) は、もし彼 (祭主) がそれ (祭火) に焼灌を行はなければ、昇らないであらう▽。Br. 研究者にとっては周知のことである。祭式は単純な崇拜行為を超えて、それ自体万有を動かす独立の力、原理であったから。この点に關する古代インド思想變遷の系譜は rīta (天則) — yajña (祭式) — dharmā (法) とある。従って上記二種の表現形式についても、△粉れもなく [B] の方が [A] より遥かに少い▽といわれる (Oldenberg, VW. 151)。

それでは何故二種の表現形式があるのか。例えば [A] が古く、[B] は新しい合理的思惟を示すか? 関係箇所を集めても、文献上の新古の層とは無関係である。両型の使い分けに一定の法則があるか? それも見出されないように思われる。結局 Br. 作者は両型に重大な差違を感じていなかった、と見るのが至当であろう。現代人が一見して両型を反対の表現、反対の内容と受取るのは原文の意に添わぬことになる。然らば如何に理解すべきか。他の地域に於ける祭式と同様に、Br. でも屢々祭儀の起源説明が行われる。そして例えば△羊膜 = 潔斎者の衣▽という表現がなされる時、たといそこに起源的説明がなくとも、Br. 作者は常にそれを予想或は前提していると考えられる。そして現実の祭儀に於ける潔斎者の衣は、祖型の衣、祖型の羊膜を介して、現実の羊膜と同一性の関係にあり、決して羊

膜の譬喩、代用或は形式的象徴に留らない。地上の各個の祭儀が一方で祖型の模倣であると同時に、祖型そのものであるということは、一見不可解のようであるが、インドではかかる考え方をリグ・ヴェーダ以来伝統している。ソーマ庄搾の儀に顯著なように、地上の祭儀と天上の祖型とは模倣再現というよりは、寧ろ混同、同一視され、そこに何らの矛盾も感じていない（辻博士、曙 67-68）。

つまり本論文の問題に関する支配的原理は△同一性▽（*Identität*）であり、従って二種の表現法の間には本質的相違はないのである。△それ故▽（*asmat*）等の詞も、現代の吾々が考える因果本末の關係と全く同じ内容をもつとは言えない。このことは他方 Br. 時代一般に関して現代人の考えるような△因果▽（*Kausalität*）の觀念が充分に発達していなかったという事実にも照応する（cf. VW. 159 ff.）。

焼身

山折哲雄

〔一般的意味〕 人間の肉体に火を加えることによって特定の宗教的社会的目的を達しようとする方法は、古来数多くの未開種族や民族によって行なわれてきた。たとえばインドでは、サティ（薪上での寡婦殉死）という慣習が紀元前数世紀から行なわれ、わが国の修験道においては、火生三昧としての火渡りの行

が湯立ての行などともに行なわれてきた。そしてこのような火を媒介とするアスケーゼの方法は、アジアから北米にかけてのシャマンのあいだに多くみられる現象なのである。

〔定義〕 仏教的な焼身とは、仏教の救済論が、民間の死者儀礼としての火葬の形式を、観念的に自己のうちに統合したところの独特の往生の方法である。一般に火葬としての死体焼却は、死の穢れを除去し、生命体を精霊の方向と物質の方向へと二極分解せしめる家々共同体的な慣習であるが、焼身としての生体焼却は、右の二極分解を前提としつつ、究極的には△火▽のシンボルを媒介にして△灰身成仏▽をとげるアスケーゼの方法である。

〔原型〕 「焼身行」の原型は『法華經』第二十三品「薬王菩薩本事品」にみられる。そこに四つの主要なモチーフを読みとることができる。第一は、焼身供養の前提として、喜見菩薩が日月淨明德仏に教えられて△現一切色身三昧▽という超自然的能力△神秘体験を獲得したこと。第二は、焼き尽される菩薩の身体は、生理学的な肉体ではなく、あらかじめ木食や断食によって生体処理を施し、諸種の香料によって莊嚴された生ける灯明であるということ。第三に、事件の展開において、喜見の焼身が、日月淨明德仏の火葬の出来事と分かちがたく結びつけられているということ。サンスクリット原文によると、菩薩の焼身は *svan kṛvān prajāyāmasa*（自分の身体に点火した）であり、仏の火葬は *tathāgatāmahāvam samprajāyāmasa*（如来の肉体を火葬にした）であって、点火することと

火葬にすることゝが、同じ△焼く▽を意味する、△[yal]caus. に由来していることは示唆的である。そして第四として、菩薩の焼身は必ずしも焼身死を結果しないのであって、八万四千の塔に分納された仏舍利にたいする供養が重視されているということである。以後この『法華經』の翻訳流伝によって、中国、日本における仏道修行者のあいだに数多くの焼身行者が生み出されることになった。

〔比較〕 わが国の山岳信仰圏にみられる土中入定は、共同体的な死者儀礼としての土葬を仏教的救済論によって読みかえたアスキーゼの一形式である。この点で、焼身も土中入定も最終的には自己を骨灰に帰せしめる点で、いわば△骨灰身成仏▽を達成するための異端的な手段である。焼身は、自己の生体を△火焔▽に変換させ、土中入定は、枯死を通して△ミイラ▽処理を施す。この火とミイラはともに普遍的な「法」の発火点として観念されているのであるが火のシンボルは、物質的な熱力を収束して無限空間を走る抽象的な△光明▽へとみずから転ずるのたいして、ミイラのシンボルは、普遍的な法身の地上的な化身として、生々しい身体性を帯びつつ呪的カリスムの位置を獲得している。

〔資料〕 P. V. Kane, *History of Dharmasāstras*, vol. II, Part I, pp. 624~636; J. A. 1963 (J. Filliozat), pp. 21~51; M. Eliade, *Shamanism*, pp. 257, 335, 373, 412~3, 438, 474~6. △中国▽—広陵沙門慧益、臨川招提寺沙門慧紹、廬山沙門僧瑜、巴西安漢沙門僧慶、秦州沙門法光、交趾仙山寺沙門

曇弘—以上『梁高僧伝』。周益部沙門僧康、荊州無名比丘尼姉妹、会州寺沙門法凝、廬山沙門大志、終南山豹林谷沙門会通—以上『唐高僧伝』。△日本▽—那智山沙門応照（大日本国法華經験記上）、信州戸隠山沙門長明（元亨釈書卷第十二）、京都釈迦院沙門文豪（〃）、興福寺沙門賢懐（〃）、叡山無動寺沙門仙命（拾遺往生伝卷上）、豆州修禪寺沙門永助（三外往生記）、叡山楞嚴院沙門信敬（〃）、予州久米郡沙門円観（本朝高僧伝卷第六十六）……以下略。

第二部会

ウェストミンスター聖職会

議における独立派の主張

小笠原 政敏

ウェストミンスター聖職会議は、英国議会在その議員を指名し、英国議会によって召集された（一六四三—一六四九年）。しかし国王の承認は得られなかった。それは、国王チャールズ一世と議会との不和が武力衝突を引起し（一六四三年）、内乱が始まっていたからである。

会議の目的は、英国教会の政治と礼拝儀式を定め、またその教義を明瞭にするためであった。すでに、議会によって英国教会の監督制度の廃止と祈祷書による礼拝の廃止が決議されており、それに代るべきものが早急に定められる必要があったからである。また聖職議会も廃止されていたので、議会は新しい教会会議を召集したのである。

ところが、ウェストミンスター聖職会議が召集されて間もなく、英国教会の「三九箇条」の修正にあたっていた最中に、スコットランドと英国の間に締結された「厳肅なる同盟と契約」（一六四三年）によって、政治的には両国の間に軍事同盟が成立し、宗教的にはスコットランド教会の防衛と英国教会の改革

が約束され、とくに「神の言葉ともっともよく改革された諸教会の実例」にしたがって改革される英国教会が、長老主義体制へと改革されることはいっそう明かになった。

一五一名の議員の大多数を占めたのが長老派であったので、会議の決定に対するその影響力は大であったが、それに抵抗する諸勢力によって会議の進行は必ずしも円滑にはいかなかった。とくに「五人の異議を唱える兄弟たち」といわれた独立派議員たちは、教義上では異見を抱いてはいなかったが、教会政治の問題について長老派と対決したのである。すなわち、その論争の中心は、長老主義政治の中核となるプレスビテリーの問題であった。

プレスビテリーは神的制度であるか否か、その機能、権能について、さらに各個教会との関係について等を含んでいた。

これらの論議について詳細に知ろうとすれば、会議の記録その他を調べなければならない。しかし、独立派の教会政治に関する見解については、その「辨明の言葉」によってかなり明確に知ることができる。「辨明の言葉」は、ウェストミンスター聖職会議が教会政治について討論を重ねていたときに、その独立派議員たちによって議会で発表されたものである

(An Apologetical Narration of Some Ministers, Formerly in Exile: now Members of the Assembly of Divines,……:1643)

「辨明の言葉」によれば、彼らの主張が(1)使徒的教会の範例に従うものであり、しかし(2)それによって教会の将来を拘束す

るものではないとの立場が明らかにされている。さらに、彼らは、ブラウニズムと長老主義の中道をいくもので、前者の分派的独善的な各個教会主義を排し、後者の主張するプレスビテリー（諸教会の牧師、長老の連合体）の政治に各個教会を服させるのではないことも強調している。「辨明の言葉」の主張する中道の立場をまとめると次のようになると思われる。

(1) 国民教会を否定しない。(2) プレスビテリーの制度も拒げない。ただし助言的機能ないし地方全体的事柄における政治的権能をもつ。(3) 各個教会の長老会を中心に各個教会個々の事柄における自治を重んじる。

そして、「辨明の言葉」は、このような立場には改革派教会の先例があり、またその由来をトーマス・カートライトらに遡ることができるとしている。もしそうであるとすれば、独立派は英国の長老主義運動に連なるものであり、各個教会の自律を尊重する長老主義体制の実現を目差すものであるということができる。「辨明の言葉」の署名者のひとりであるシドラック・シンプソンも、独立派は元来長老主義政治のために公然と闘うものであるといっている。もし「辨明の言葉」が独立派こそ英國長老主義運動に根差すものであるというならば、ウェストミンスター会議の議員の大多数を占める長老派になぜ対決しなればならなかったのか、また長老派議員は少数の独立派になぜ歩み寄りを示さなかったのか、長老派もカートライトから由来していることはいうまでもないし、独立派の見解に賛成する長老派議員もいたのである。我々は、長老派と独立派の教会政治

についての論争が一致の方向ではなく、分裂の方向に向っていったことの背後に、長老主義スコットランド教会の影響と、次第に勢力を増していく議会軍―政治的思想的集団化―の存在を見逃すわけにはいかない。

ミトラス教神統記における

サトゥルヌス神

小川 英雄

ミトラス教の祭神はミトラス神であったが、古代宗教の常として複雑な神話体系をもっていたことは明らかである。このことは「牛を屠る神ミトラス」「岩から生れる神ミトラス」「獅子頭神」などの主要な画像ばかりでなく、これらの周囲にみられる諸場面や象徴物によって明らかである。しかし、各画像の相互関係は文献史料によっても、碑文によっても十分に説明することが出来ないばかりか、ローマ帝国各地、特にドナウ川流域のミトラス教遺跡に多くみられる神話的場面は必ずしも均一ではなく、順序や選択においても一様でない。

もしも、これ等の神話的場面が示す内容が地域的なものではなく、主要な画像の場合と同じく、全ミトラス教世界に普遍的に存在した神話を反映しているものとすれば、神話のシークェンスはほぼ次のように復元されよう。即ち、はじめにクロノス（サトゥルヌス）の世があったが、時みちて彼はその子ゼウスに

いかづちを手渡し、自らは子等の世のなりゆきをいつくしみ深く見守る。しかし、闇の王国の手先巨人族が亡んだのち、荒廃の中に恩恵と秩序をもたらすべき道が見失われたままであったので、クロノスは岩からミトラスという神を生み出させ、それに短剣を与え、巨牛の供儀によって光の王国を開花させる。ミトラスはその行為をソル（太陽）のみちびきによって完成し、それと同時にソルと握手し、聖餐をとり、共に戦車にのって天界へと歓喜のうちに上昇する。

ミトラス教徒にとって、クロノスからゼウスへの支配権の交代、即ち世交代劇はこのような世界の更新再生を意味した。彼等が使用した奇妙な名前の信徒の七位階名・儀式などもこの思想と密接に関係していると思われる。従って、ミトラス教神話の中核はかってキュモンが描いたような倫理的二元論を示すための神話でもなく、又フェルマースレンが描くようなコスモゴニイ的神話でもなく、又他の研究者が主張するようなアヴェスタ神話の図式化でもない。それはテオゴニーであり、ミトラス教の創始者が考えた救済の図式がギリシア神話のテオゴニーの中の類似のシーンで表わされたものである。この点で留意すべきことは、この神統記は本来のギリシアのそれ、又はギリシアに先行するものといわれるクマルピ・ウリクンミなどの古代オリエントのそれとは基本的性格に相違がある点である。即ち、ここには神々の鬭争、殺害、先行する世代の滅亡、次の代の支配権の暴力による確立などがなく、巨人族に対するゼウスの闘い以外には恐しいシーンは存在しない。クロノスからゼウ

スへの世代の交代も平和のうちに行われ、その後もクロノスはやさしく次の世を見守り、ミトラス神を送り出しさえる。

このような世交代はササン朝の磨崖のレリーフにみられるアラフ・マズダと王の間の王権神授図にみられるものであり、権力を授けられたものは敵と闘い、それを亡ぼすことが出来るという考えもそこにみられる。これはネムルット・ダーのレリーフにも見られるように、ヘレニズム・オリエントにひろがっていた考えであり、特にマズダ教的ではない。

ミトラス教における父神クロノスの重要性は、信徒の位階の最上位に「父」があること、サトゥルヌスの日は吉日であったこと、「父」の守衛星は土星であったことなどに現われている。しかし、このように、父子神の世代と支配権の交代が宗教的救済の中心におかれたことの理由を考へることの方が更に大切である。多分、ローマ帝国属州の多くで古くからの血縁的父権に重大な危機がもたらされ、その紛争は父権のシンボリズム化、即ち父権問題の平和的解決を提供する宗教団体への加入によってやわらげられたのであろう。この事情は同じく父なる神、父なる聖職者をもつに至ったキリスト教についても同様である。

イスラエル宗教史研究の方法論的考察

吉田 泰

一、イスラエル宗教史研究の歴史

第一期(形成期)イスラエル宗教の歴史的研究は啓蒙主義時代に始まる。キリスト教が理想的純粋宗教、最高の道德倫理であることを、強調すればするほど不適合箇所が顕著になってきて、その説明が必要となった。そのために行なわれるようになったのが周辺諸宗教との比較研究である。従って各れも護教的教義学的性格をもつ。ただJ・Ph・ガブラー(一七八七)は、その歴史的研究との本来的差異を認め、その分離を主張、ガブラーの基本的理念は人類宗教全体の普遍的発展過程の枠内で聖書宗教の漸進的発達をみた。J・G・ヘルダー(一七八四/九一)はそれを更に押し進め、諸宗教の神話と詩文学の背後にナシヨナルな偉大なる精神性を評価し、後に宗教史学派に影響を及ぼす。しかしその世界的発展段階説はヘーゲルの思辨的歴史哲学と論理的発展の図式に流れ込んでゆく。ヘーゲルの聖書宗教史研究の代表はW・ファトケ(一八三五)である。旧約↓ユダヤ教の時代、新約↓キリスト教の時代という區別を方法論的認識として前提したのは彼が最初である。その結果、近隣諸宗教の影響評価は著しく後退する。

第二期(諸学派の方法論的多様性)

(1) ウェルハウゼン学派

その基本的方法論的特色は①文学史的認識を宗教史研究に利用し、さらに②歴史学的方法と成果をも用いた点にある。セム本来的なものとした古代アラビア宗教研究と紀元前十世紀以前のカナン・フェニキア宗教研究に劃期的貢献をなしたが、しかし方法論が確定するにつれ、逆にそれに適應した宗教史が構築され、史実から離れる傾向は方法論的乖離であった。殊にA・キューネンに著しい。

(2) 宗教史学派

一九世紀八〇年代に胎頭した当学派は合理主義ロマン主義に取り上げた対象と問題の共通性は認められるが直接的関連はない。むしろ前述のヘルダーやウェルハウゼンなどの線を発展的に継承したとみた方が正確である。宗教史学派の方法論的貢献、①歴史的考察と教義学的見地の明確な分離(その混同はR・リッチル)②周辺諸宗教との関連を認めた歴史的研究③この関連性は人類の精神的社会的「生」の諸法則性へ進行する同一過程に由来するものとみる④イテアの発生源とその文書化の時代とを厳密に区別する。

(3) 原始民族宗教史学派

メソポタミヤのテキストと旧約との並行記事を積極的に評価した「パンバビロニズム」は神話と祭儀の關係と新年祭における王の役割などを明示したが、その象徴的言語世界観を聖書に一面的に誇張した嫌いがある。

(4) 弁証法神学派

神の唯一絶対啓示の宗教と諸宗教という基調は当然に宗教史研究を二次的なものとみる。その意味で宗教史研究を断絶せしめた。しかし従来宗教史的の神学方法論では解決し得なかったキリスト教の固有性をよりシャープに理解せんとした。その為に *Allegorical & Typological* な解釈の導入は宗教史研究にはマイナスとなる。

(5) 最近の諸研究とその方法論(省略)

今日特定の研究方向に属しない宗教史研究が多く胎頭し、種々異なった方法論の有機的統一を試みている。

二、イスラエル宗教史敘述の課題はその歴史的過程を普通の宗教の普通の歴史として記述すること。具体的には①変化と発展を促したイスラエル固有の推進力とそれに働いた外的要因の明示②そうしたものに(時代と動向の相異にも拘わらず)普遍性↓一つのイスラエル宗教を確認する作業仮説的論理の構築③それらの手掛りとなる生の在り方にみられる緊張と対立を有機的に結びつける本質的共通性に注目。他の諸宗教にたとえ同様のものを確認したとしても、両者の歴史の意味を同一化する必要は宗教史研究には存しない。

千年王国終末論と現代倫理

山本 和

終末論とは危機的思想である。第一世紀、第五世紀、第十六

世紀そして現代第二〇世紀等あるゆる時代の転換期にそれは現出する。近代四百年間の進歩発展の思想も、倒錯された世俗的終末論なのだ。現代哲学の双壁ハイテッカーやヤスバースの実存哲学も、存在の意義を時間性においてみる限り、それは哲学的終末論の一形態と見なしうる。しかし本来的終末論は、徹底徹頭終末論的な新約聖書の内実に聴きいる神学者カール・バルトの『ローマ書』(一九二二年二版、一九一九年の第一版はまだ発展や進歩の段階で考えていた)で打出された。これに共鳴したブルトマンやゴーガルテン、トゥルナイゼン等の弁証法神学が本来の神学的終末論だった。一九三三年のナチの登場、その全体主義的非精神の奇妙な儀礼や非行残虐の十二年間の支配、これを支える『ドイツ的キリスト者』の新異教主義に対して徹底的に戦われた、バルト、ニーマラー、ボンヘッフアーら『告白する教会』(ドイツ教会闘争(一九三三年~四五年))は、そう呼ばなくても目立つ終末論の言動だった——この世はキリストにおいて過ぎ行かねばならぬ、そして同じキリストにおいて新しくならねばならぬ。この世の独裁者の支配権はデモニックなサタン支配であり、それは過ぎ行くことを高く謳った『バルメン宣言』(一九三四年)は爾後十一年間のしたたかな闘争の旗印となった。ラディカルな思想をすべて終末論と私は言わない。根拠もなく目標も見えていぬ盲目な破壊本能の造反ラディカリズムのアンチ・キリストさえある。しかし一九二〇年代の初期バルト神学創始期の神学思想は、啓示を歴史として言い表わす現代終末論の典型であった。それから五〇年間まだ

終末論がいよいよ尖端に論ぜられているのだ。これは大した事だ。いまや世界は危機と矛盾をはらんで終わりつつある。黙示録的終末論は、倫理と結び付かねばならぬ。社会、国家、世界の変革といえど何かマルクス主義のように響くかも知れないが、よりよい、より正しい人類の未来を創出すべきことに倫理的責任を負わぬような終末思想は、生ける終末論ではない。また倫理も終末論的な見透しを持たぬような市民社会の形成倫理は、未だ社会改良主義や慈善事業の支柱にすぎず現代世界をよりよき未来を目ざして変えうるものではない。

昨年度の発表の線を延長して、今年は *Chiliasm* (ないし *Millenium* (千年王国説) に目を留めて発表したい。両語とも千年を意味する。それは二千年の世界、キリスト教思想史に抜き難い影響を及ぼした。千年王国説はもちろん、ヨハネ黙示録二〇章に基づく。同一九章一節以下に血染の衣を纏い白い馬に乗る「神の言」と呼ばれるキリストの「王の王、主の主」としての無敵常勝の凱旋行軍が描かれた後、同二〇、二一、二二章で最後の審判が起り、サタンが追放され、*「新しいエルサレム」* が夫(小羊)のために盛装した花嫁のように天から降ってくる壮麗なヴィジョンが描かれ、そこではもはや悲しみも、叫びも、苦しみもなかるべき新天・新地・神の國が到来する。同書二一、二二章はその神の都の形象・大きさがエゼキエル書三七、三八、三九章に従って、縦横一万二千丁の長さ、方形で東西南北に三つの門があり、各門は金銀寶石で成り立ち、極彩色に輝く。そこにはもはや夜がない。昼夜の交替もやむ。時は

永遠の中に吞まれる。太陽も月も被造的光は一切照らすを要せず、神とその小羊自らが都を照らす光、太陽そのものとなり、都を流れる河の畔には毎時に実を結ぶ木がある。諸国民はこの都に帰って疲労を癒される。このような壮麗なヴィジョンで世の終りの光景が描かれている——世の教会は二千年の間、意識に強弱はあっても、いつの時代にも矛盾に満ちた世界の中で「*マラナタ*」*主よ、来りませ*と祈りつづけてきた。このような新約聖書に基づき歴史的検証のある終りの事物・希望の教えがここに言う千年王国終末論である。参考書十三四中、W・フセットは「*イヤー・コンメンタールに Die Offenbarung Johannis 1909*」を書き、著者、著作年代の考証のみならず、黙示録の注釈史を一〇〇頁以上も書いている。フセットによれば最初の千年王国論者はアイルネオス、その弟子ヒッポリトス、そしてアウグスティヌスの先駆者でカルタゴの監督だったティコンウスを挙げ、さらにフロリスのヨアキム、あのフランチェスコ修道院の後継者(主著 *evangelium aeterna* に父の時代、子の時代の後に、霊の時代の到来が予言される)、日本語文献としては中川秀恭論文、土屋博「黙示文学と福音書の成立」本誌二一五号参照。

世俗では『終末から』(筑摩書房)という季刊紙が出、終末論という本や言葉が氾濫す。終末論はいまや日本に定著したと言いうる。しかし日本陥没とか、鉄鋼・石油はじめ地下資源の欠乏、都市工業化に伴う「公害」によって、人類もうあと幾年も生きられぬ。東京都民の命脈はあと十五年で尽きると、かつ

ての楽天的『未来学』に代わって説かれる悲劇的破局論が終末論の名で通用している。この望みなき世界破滅の思想が終末論であろうか。否、本来の終末論は希望の思想である。モルトマンの『希望の神学』、パンネンベルクの『黙示文学』の強調を待つまでもなく、Milleniumとはサタンが千年間深淵の上に繋ぎ留められて、キリストと共に殉教者と聖者が千年間支配する国のことだ。千年経つと再びサタンが解き放たれ、反キリストが強暴に吠え、ありとあらゆる誘惑、悪行、荒唐を齎らす。しかしサタンの国が最終的に覆滅され、最後の審判が遂行され、先にいった新しい天地、神の国が、新しいエルサレムが天から降ってくる。千年王国とは最後の上から、下るエルサレムではなく、下から人類がその地上の歴史でより良い未来へ衝迫する歴史の終極目標の総計のことだ。例えばカントが「世界公民的見地からの一般史考」(岩波文庫『啓蒙とは何か』の第二論文)のような歴史哲学断片において特にその第八提題で「各国民が自然の法則によって理性的に統治され、国際間も同じ自然の法で理性的に統治される諸国民の連合」丁度今日の国連のようなものを想定し、これは「哲学的千年期説だ」と自ら言っている。そのようなより良い、より正しい、人類史の目標により近い人類の解放目標を自差すべきことを倫理的に熟思するのが千年王国説である。その内容については初期バルトの「現代における倫理問題」(一九二二年)や「社会におけるキリスト者」(一九一九年)のような、半世紀後にもなお訴える實在感のある大文字を参照されよ。

経典解釈の諸前提

前田 護 郎

宗教の経典を現象としてとらえ、それに学的解釈を施すにあたって、教義的先入主にとられずに、経典の本文を分析してその意味内容を探求すべきことはいうまでもない。この点で経典の解釈は他の文学作品や歴史、法令等の解釈と同じく文献学的な操作によるべきものである。

経典は多くの場合その原文が失われており、写本の形で伝えられている。これら写本は人間の手によるがゆえに誤りや変更や附加がある。それで、諸写本を比較し、他の文献に引用されたものを参考にするなどして出来るだけ原文に近いものを探求する正文批判学が発達しているが、ここに経典の要批判性というひとつの前提が認められる。

たとえ原文と同じと判定される再建が行われ、あるいは原文そのものが発見された場合も、経典内部の時代差、地域差、個人差等による多様性ないし矛盾があるがゆえに、要批判性という前提は常に必要である。写本でも原文でも経典は人間によって書かれたものであるがゆえに、人間性の弱さという現実をふまえての反省がなされるべきものである。

次に、経典という現象を自明の出発点とせず、その成立の経緯を明確化することが大切である。ここに経典外の文書との比

較が重要な役を演ずる。何がある文書を經典として認めさせ、他のものを排除させたか、の探求が必要である。この何かは正統と異端との規準ともいへべきものであるが、それは經典の内面にも存在するものである。例えば新約における旧約の批判、またロゴス（言）より pneuma（霊）を重視する傾向、その他人間性と、人間によって作られる形とに対する批判がこれに属する。

諸宗教の中に經典教 Buchreligion といいうるものが数多ある。ユダヤ教、マニ教、イスラム教等がそれである。オルペウス教にもこの傾向がある。キリスト教は、少なくとも聖書自体は經典至上主義を指向しない。經典も言語、文字、紙、印刷、製本等によって成立つ一種の文化現象である。その内容が何をいうか、文化を被造物としつつ創造者が何を語るか、が重要である。

さらに、經典を解釈するに当って、何故その經典が対象として選ばれたか、その經典を重んじて解釈しようとする意図は何か、に注目すべきである。読者の性格、環境、動機、等々の状況が經典解釈の前提にあることを忘れてはならない。そこに主観性があることは否定しえないが、その主観性を規定して明確化するところに客観性が生れる。解釈者の立場や意図を卒直に表明し、他の立場や意図の人と対話するところに眞の解釈への方向がある。事実や現象の重視は当然であるが、それらへの関心、理解、共感等の前提があつてはじめて解釈がなされる。

これらの前提は經典が成立する以前に文書としてまとめられ

た段階、あるいはさらに溯って口碑伝承の段階において、説話なり歴史なりをまとめた広い意味での著者の関心等とも結びつくものである。ここに古代の著者と現代の読者、他地域の人々とのつながりがある。解釈の諸前提と、文書ないし經典の成立の諸前提との結びつきがあるところに眞の解釈への方向がある。例えば聖書の場合、挫折感、苦難等がそれである。また、經典成立後の連鎖反応としての伝播の度合も考慮されねばならない。

さらに、「文書の原著者自身よりもよい理解」という解釈学上の論議がある。問題は「よりよい」理解の規定にある。經典の文字が絶対化される場合も、解釈者の立場が至上視される場合も共に学的解釈から離れる。原著者のいわんとするところを明確にする意図や関心の基底に善意があつてこそ眞の解釈が可能であり、そこに上に挙げた諸前提が考慮されることが必要である。

この研究発表も発表者自身よりよく理解され推進されることを願う次第である。

Tawhid の実践的意味について

中村 広治郎

Tawhid とは、語義的には「一つにすること」「一つとみなすこと」である。イスラムにおいては、それは「神を一つにすること」「神は一つであると告白すること」を意味する。いう

までもなく、それはイスラムの信仰告白(Shahadah)——「^{アッラー}神のほかには神はなく、ムハンマドは^{アッラー}神の使徒である」——の前半に表明されている神の唯一性、一神教の大原則の表明にはかならない。神学、神秘思想を含めてイスラム思想史はすべてこの tawhid の問題を中心に展開してきたといっても過言ではない。

この唯一絶対にして全知全能の神は世界の創造主であり、それを現実を支え支配するものである。それは、世界を超越し人間の認識を超えた存在であると同時に、人間のことばによって人間に語りかけ、そのようにして自己を顕示し、人間の歩むべき道、救いに至る道を示した人格神でもある。神は世界を超越した存在であると同時に、それと関係をもっているという相矛盾するような事実をいかに論理的に説明するか、具体的にはコーランにみられる神についての擬人神観の表現をいかに超越神にふさわしいように解釈するか、というのがイスラム神学(tawhid = 'ilm al-tawhid)の中心的課題であったといえよう。

スーフィズムにおいても tawhid が中心的テーマになる。ただ、神学においては tawhid が概して神の超越性の表明であったのに対して、スーフィズムにおいては、それは神と人間、神と世界の一体感、一体性の表明であった。それは、多なる現象界にあるのは一者なる神のみだという直観、「あらゆる存在の中に一なる神(Wahid)以外何ものもみない」(ガザリー)境地の思想的表明である。それはまた「われは神(al-Haq)なり」(ハッラージュ)、「われに称えあれ」(ピスターミー)等

々のような、スーフィーによる神との一体感の表明でもあり、さらにまた、神はすべてである、という汎神論思想(wahdah al-wujud)の表明(イブン・アラビー)でもあった。要するにスーフィズムにおける tawhid といえば、それはスーフィーが到達する最高の(理想的)境地の表明を意味する。

神学者であり神秘家でもあるガザリーについても、以上の点は等しくいえることである。しかし彼の場合、tawhid のもう一つの側面が等しく強調されている。すなわち、tawhid が神秘修行(hiyadah)の一つの方法として、彼の修行論の中で大きな位置を占めているということである。

神秘修行には、主として「四行」(dhikr, du'a, qira'ah, fikr)によって神への思念・意識の集中という心理的側面と、神に近づくにふさわしいように自己の心(性格)の改造(tah-dihb al-akhlaq)という倫理的側面がある。無論この両面は相互に補足し合うものである。前者にも共通するが、特に後者において重要である概念は「行為」('amal)と「知識」('ilm)である。人間が神に近づくには、傲慢(kibr), 自惚れ('ujb) 吝嗇(bukh), 名声欲(shah)等の「悪しき心」を去り、忍耐(sabr), 神への信頼(tawakkul), 感謝(shukr), 畏怖(khawf) 満足(rida)等の「よき心」を身につけねばならない。そのために、「よき心」を表わす行為を、「悪しき心」の場合にはそれとは逆の性質を表わす行為(例えば、傲慢に対しては卑下、吝嗇に対しては気前のよさを示す行為)をまず実行し、そして第二の性になるまでそれを継続する。しかし、これはけっして

容易なことではない。特に最初においてそうである。あらゆる誘惑と戦わねばならない。その理論的武器になるのが「知識」である。つまり、*tawhid* の教義である。それは、この世における真の行為者はただ神のみだという強い自覚と論理によって「行為」への人間の決断をうながし、その実行を容易にすることである。逆にまた、そのような「行為」が *tawhid* の自覚をよりいっそう深めるのである。

祭儀と認識

——グノーシス・キリスト論成立史上における——

荒井 献

祭儀、とりわけヘレニズム密儀宗教の「密儀」と、認識、とくにグノーシス主義の「グノーシス」との関係は、古くから議論の対象になっているが、今日に至るまで必ずしもそれは明確にされていない。たとえば、この分野における古典的名著『ヘレニズム密儀宗教』を残したナイツェンシュタインによれば、グノーシス主義の特徴は、「グノーシス」と（密儀における）「神見」によつて生起する人間の「神化」(Vergottung)であるといわれ、ここではグノーシス主義と密儀宗教との本質的区別がつけられていないのである。このような不明確さは、ブルトマンやブルトマン学派(ケーゼマン、ボルンカム等)のグノーシス主義観にもなお残されている。他方、ウプサラ学派

(とくにヴィデンングレン)においては、グノーシス主義も古代メソポタミアの「即位儀礼」の一支流とみなされているだけに「祭儀」に関する限り、それと「グノーシス主義」との区別はないのである。

グノーシス主義の研究に一時期を画したヨナスは、グノーシス主義を反宇宙的「現存在の姿勢」と、それに拒まれた、存在の根元的説明」と定義し、これを密儀宗教から本質的に区別することに成功した。しかしヨナスは、「グノーシス」と「古代末期の精神」とを等置することにより、グノーシス主義の密儀宗教に対する影響を不当に高く評価したように思われる。このことは、ヨナスがグノーシス主義における、それに固有な個人的普遍的要素、つまりグノーシス的「現存在の姿勢」を重視し過ぎたことと関連があるであろう。そして、この要素を一方的に強調すると、シュミットハルスのごとく「純粹グノーシス」を要請し、グノーシス主義には原理的に祭儀は不必要なものであるという結論に達する。

さて、最近ではシェンケが密儀宗教とグノーシス主義の区別の明確化を試みている。彼によれば、密儀宗教の本質が「密儀」への参加による人間の「神化」(Vergottung, Apotheose)あるいは「変身」(Verwandlung, Metamorphose)にあるのに対して、グノーシス主義は原則的に人間の「再神化」(Wieder-Gottwerden)に関わっている。ここで、人間はグノーシスにより、彼が本来そうであったもの、そして原則的にはいつもそうであるものに「再び成る」のだ、という。

このような区別の明確化は、その後トレーガーとガフロンによって支持された。ただし、トレーガーはヘルメス文書の研究によって、両者の原的区別を強調し、前述のシュミットハルスのグノーシス主義観を追認するのに対し、ガフロンはピリポ福音書を主とするナグ・ハマディ文書の研究により、両者の現実的関係を確認する。ただし、ガフロンによっても、グノーシス主義と祭儀の結びつきは、前者の、祭儀形式に対する「妥協」ないしは「適応」に過ぎないといわれる。

私には、両者の結びつきに現実上の事柄として処理しきれないものがあるように思われる。確かにグノーシス主義には、自らに固有の実存理解に即して既存の宗教に属する祭儀——たとえばユダヤ教の洗礼——を精神化しつつ自己のものとしていく傾向が本質的にある（アダム黙示録）。しかし他方において、既存の宗教に属する祭儀——たとえばキリスト教の洗礼——を自らに固有の実存理解に即して解釈しつつ、それをグノーシス的祭儀——とりわけ塗油による入信儀礼——として積極的に形成していく傾向も確認される（エジプト人福音書、ピリポ福音書）。しかも、キリスト教グノーシス主義の場合、そのキリスト論は祭儀の解釈・形成過程において成立しているのである（ピリポ福音書、ヨハネのアポクリュフォン）。これは単なる妥協とか適応ではなく、既に私がショットロフと共に指摘したごとき、グノーシス主義者はたしかに「本質によって救われた者」ではあるが、彼らにとってこの「本質」は「行為」による絶えざる検証と形成を不可欠としていることと関係があるであろう。「各

人は行為と認識によって本質があらわされる」（この世の起源について）。この場合の「行為」は祭儀行為にも妥当するものと思われる。

イエス生誕物語の形成

土屋 博

イエスの生誕をめぐる伝承は、「マタイによる福音書」及び「ルカによる福音書」に収録されているが、それぞれの記事はいくつかの共通する基本的要素を除けば、相互に独立したものとみなされうる。福音書に対する批判的研究が始まって以来、これらの記事から史実を掘り起こすことは、ほとんど期待されおらず、この部分は、一括して「前物語」(die Vorgeschichte)と呼ばれている。福音書記事におけるこのような虚構性の諸相は、次第に明らかになってきたが、それと同時に、目下行なわれている編集的方法は、虚構を正面に見すえ、それが用いられた連関の中で担っている意味を問う可能性をも開いたのである。ここでは、ルカが伝えるイエス生誕伝承（第一章—第二章）をとりあげて、その成立の経緯をさぐり、今日のルカ研究においてこの問題が占める位置を明らかにしたいと思う。様式的的方法が共観福音書研究に適用されることによって、この部分も、他の多くの記事と同様に、断片的な民間伝承に分解されていった。また、そのうちのいくつかは、かなり定型の

な記述で、宗教的に見ると、類似の伝承が他にも存在するところが知られるようになった。このような研究成果は、R・ブルトマンやM・ディベリウスによって提出されてきたが、伝承の成立過程に関する限り、今日でも、大筋においては支持されるものといえよう。ただし、それは、「ルカによる福音書第一章

—第二章が、独立したいくつかの伝承のつながりであることを示したが、ルカの作業全体の構成と意図においてどのように位置づけられるかということには、ほとんどふれていない。そこで、編集的方法に基づくルカ研究が、この問題を正面から問うはずであった。ところが、その代表者H・コンツェルマンは福音書記者ルカの思想を考えるための材料から、イエス生誕に関する伝承を除いてしまったのである。それ以後、H・コンツェルマンの説をめぐって賛否両論があるが、決定的な論述は現われていないようである。

「ルカによる福音書」第三章は、バプテスマのヨハネの登場とイエスの登場を描いており、それともなっていてイエスの系図が出てくるので、ここが福音書の始めのような印象を与える。確かに、表面的な構成を見ても、第二章と第三章の間に一種の断層があることは否定できないであろう。しかし、その断層が内容にまで及ぶものであるかどうかは、慎重に問われなければならぬ。ルカによるヨハネとイエスの位置づけを検討すると、ルカの思想においては、この断層を捨象することも可能であると思われる。おそらく、ルカは、すでにまとまった形で形成されつつあったヨハネとイエスの生誕伝承を結びつけて、

半ば編集を終えた第三章以下の記述の前に置いたのであろう。この作業は、「使徒行法」の記述と共に、ルカの救済史観を具体化したものであると思われる。即ち、生けるイエスを描くマルコ資料を前後に延長することによって、時間の連続を示そうとしたわけである。

この救済史は、通常理解されているように、均質な内容を持った時の延長ではなく、史実と微妙に交錯する虚構によって構成されている。ルカは、福音書というものに本来含まれていた虚構性、別の言葉でいえば、物語的性格に即して、これを展開したといえるであろう。この点において、ルカの救済史観は、マルコのリアリズムとは方向を異にする。しかし、マルコも、結局は、ありのままの史実を述べているわけではないということは、繰り返し強調されなければならないであろう。ルカの記述がこのようなものである場合、「歴史家ルカ」という表現は、その意味が十分に考慮された上で、初めて用いられうることになる。それと共に、一般的に初期カトリシズムに属するものとしてルカを位置づける従来の見方も、牧会書簡等とは若干異なっていた位相の想定によって、修正される可能性も開けてくるのではないかと思われる。

グノーシス主義の

社会学の考察法について

滝沢 武人

第二部会

以下の課題は、H. G. Kippenberg, "Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus", in: *Numeren* 17, 1970, S. 211-231. を手がかりにして、グノーシス主義研究の方法論に若干の検討を加えるということである。「グノーシス主義の社会学の考察は、今日までその必然性は再三再四強調されるにもかかわらず、実行されてはこなかった」(ibid., S. 211) のである。Kippenberg によれば、その原因は次の二点にある (ibid., S. 211)。即ち第一に、宗教的なテキストに没頭してそれに心を奪われているすべての学問には、個々のテキストを一定の歴史的・社会的文脈の中で把握することを可能にさせる方法が欠如しているのであり、そして第二に、宗教的・文学的作品一般の社会学的分析の困難さ、不可能性の認識と、それに対する用心深い懐疑である。その結果、従来ほとんどすべてのグノーシス主義研究においては、個々の伝承の由来とその原初の意味に関する博識な伝承史的(宗教史のあるいは動機史的)な議論と、更にそれらのテキストへの「実存論的・存在論的」な解釈が圧倒的であった。このことは、例えば、荒井献氏によって方法論的観点からなされたグノーシス主義研究史

の検討(『原始キリスト教とグノーシス主義』一九七一年、岩波書店、三三七—三四六頁、特に三四三頁)においても明らかであると思われる。しかしながら、社会学の考察法は、荒井氏自身の言葉によれば、グノーシス主義を「できうる限り当時の思想的・社会的情况との関わりにおいて、総合的に(同書)はしがき」問う「ための一つの試みとして、その可能性が執拗に追究されねばならないであろう。Kippenberg のこの論文は、そのような試みの一つとして、グノーシス主義を歴史的・社会的文脈の中で理解しようとするこの可能性と方向とを明示したものである。

Kippenberg によれば、宗教的テキストの社会学的分析は、ある一定の立場から、ある視点をもって出発しなければならぬのであって、彼はその立場・視点を、L. Feuerbach, K. Mannheim, J. Habermas, N. Birnbaum なかんづく E. Topitsch の理論と思考法を援用して説明する (Kippenberg, op. cit., S. 211-215)。そして、Kippenberg は、グノーシス主義の世界解釈の根底には、政治権力に対する一定の否定的評価が前提されていることを見抜く。当時アリストテレスの名の下に流布されていた書『世界について』(επις κοσμου) とは全く反対に、グノーシス主義神話には「権力的ローマ統治国家の拒否」が投影されているのである (ibid., S. 221)。何故ならば、グノーシス主義におけるこの世の主、創造者デーミウルゴスは悪しき暴君であり、人間を奴隷にし支配する悪しき権力であり、グノーシス主義者がそれを否定しているからである (ibid., S.

219-221)° Kippenberg は、ここから更にもう一歩ついでに、Max Weber の叙述を手がかりとして、グノーシス主義の成立をより具体的な歴史情況の中から捉えかえそうとする。即ち、Kippenberg によれば、グノーシス主義は「紀元前二〜一世紀にローマ軍の軍靴の下におかれたローマ帝国の東方辺境諸國のヘレニズム知識人階級」の中に社会的に位置づけられるのであり、そしてグノーシス主義は、そのような知識人階級の政治的禁治産状態に対する反作用として社会的に解釈されるのである (ibid., S. 225)°。

このような Kippenberg の所説は、*Nunnen* 誌の編集者が勧める如く (ibid., S. 211)、グノーシス主義研究者によって真剣に検討されることが必要であろう。ともかく「メッシナ會議」の提案の結語にある如く、グノーシス主義の社会的考察法をより一層深化させねばならないということが十分に認識されるべきであろう。

パウロと蓮如

田辺正英

キリスト教においては、イエスが明らかにその創唱者として考えられているにもかかわらず、その宗教の事実上の創始者は誰であったか、「イエスカパウロか」の問題が提起されてからすでに半世紀近くになる。有名なヴレーアの『パウロ』(W.

Wrede: Paulus, 1904) は特にその問題提起として著名なものであるが、その問題提起に対して、二つの反応が現われたことは注目すべきである。一つは、「イエスカパウロか」ではなくて、「イエスよりパウロへ」、「イエスとパウロ」であって、パウロはあくまでイエスの継承者として、連続的に正統的に評価すべきであるとする立場である。この点の組織的な弁証を行った代表者としては、A・シュヴァイツァーを挙げることができよう。もう一つの反応は、明らかにヴレーアのいうごとく、パウロの教説には、イエスの説いた神の福音と異った点が存在するゆえに、パウロの説くイエス・キリストの福音ではなくて、「イエスに還れ!」を再び提起して、パウロの行った福音の性格変更を修正して正道に戻すべきであるとする立場である。これに関しては、日本では田辺元博士の批判を代表させることができよう。

シュヴァイツァー博士の『使徒パウロの神秘主義』(A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus, 1930) は、「イエスからパウロへ」の連続的発展の弁証を次のごとく展開している。イエスとパウロの問題の中心は、終末論的思想とヘレニズム化の関連の中にあると考え、イエスにあっては終末論的思想の他に非終末論的思想が並存すると考え、パウロにおいては、ある部分は終末論的で他の部分はヘレニズム的と想定する誤りを指摘し、どうして終末論的な信仰がヘレニズムの信仰に展開していったかを説明することができれば、問題の解決を容易にすると考えた。そしてシュヴァイツァーは、パウロの教えを純

粹にヘレニズム的なものとする説明を否定して、パウロの終末論的思惟は、ヘレニズム的思惟と一体化していたとする解決をする代りに、パウロの教えを純粹に終末論的なものとする説明に徹底しようとするのである。キリスト教のヘレニズム化はパウロとともに始まるのではなくてパウロの後に始まるのであることを証明する。パウロがイエスに違背しない根拠は、パウロが神秘主義、終末論的神秘主義に終始しているからである。「わたしはキリストにある」というパウロの神秘主義は、決して神人合一的な神秘主義ではなく、キリスト神秘主義であり、神々神秘主義を伴わない唯一のキリスト教思想家とされており、従ってイエスの福音とパウロの福音は一貫して、ともに終末論的であると断定するのである。

これに対して田辺元博士は『キリスト教の弁証』において、「パウロのキリストを教主と信ずるキリスト教から遡って、イエス・キリストが説いた神国の福音に至るとき、ここに弁証法の指向する新しきキリスト教が開かれる」と論じて、ヴレーデの問題提起の正当性を認めてイエスに還るためのキリスト教の弁証を展開したのである。その正否はともかくとして、これと同じような問題が、浄土真宗における親鸞と蓮如に対する捉え方の上にも現われていることは注目されることである。

蓮如は、「聖人一流の御勸化の趣きは信心をもって本とする」と捉えて、いかに世の無常を感じて、弥陀一仏に帰するかを心理的な教説展開の中で強調した。この点が恰も、中世の詠歎的な無常観に逆行するものとして捉えられ、親鸞の罪惡に徹し

て、ひたすら弥陀仏の本願力廻向に帰順する立場から見れば、ある意味では、蓮如も真宗的な墮落であると受け取られる点が少ないのである。そこに真宗は親鸞に帰って、絶対的に世俗的な志向を排して論理的に、仏の廻向を明らかにすべきであるという主張が多く現われて来るのである。私見をもってすれば、蓮如の姿勢は、時代迎合的でもなく、権力追隨的でもなく、親鸞教義の正当性を布教するための徹底した教学姿勢から来たものと思われる。

(詳細は新潟大学教育学部紀要で述べる)

J・ロックにおける聖書解釈上の弁明

玉井 実

本稿の主題は、著作(「聖書に述べられたキリスト教の合」から人間精神の *salvation* (救済) に関して、同時代のカルビン派神学者、J・エドワーズの論難に対する *vindication* (弁明) を中心に、ロック本来の福音信仰の起点、*Jesus is Messiah* (イエスは救世主メシアである) の意味を明示し、併せて彼の聖書解釈の主要点を考察してみたい。

本書の序文で明白であるが、彼の基本的理念は既成の教義学を極力排し、聖書(新約聖書)そのものから人間精神の救済を試みているが、その解釈の方向は自然理性に叶う人聖書の倫理

化Vであると共に、片や神の啓示、即ちイエスの御業の内に精神の救済を考慮しており、この両概念を軸としてロック特有の聖書解釈をなしている。

かような本書の出現は、当時（一七〇〇年前後）^{（の英國宗教界）}かなりの波紋を投げたが、先述のエドワーズは（「無神論の若干の原因」及び「無神論者の内容はロックの二篇」）^{（の仮面を剥ぐ）を公表、これらの小冊子（第二弁明）に記載）}ロックを「ソツィニ派」ないし「ユニテリアン」と決めつけた。その主たる論拠はロック自身がキリスト教徒の義務に違反している。即ち神学の諸教義（主として原罪論、^{ニケタラシ}を無視して、福音書中から「イエスはメシアである」という一条のみを彼の独断で解釈敷衍しているに過ぎないからである。特に彼が執拗に集中非難したのは、ロックの三位一体に関する教義上の大問題、イエスの神性か、人性かの教義的位置付けが極めて疑わしい。即ち父、全能、天地の創造主という神と、人性、神の子、吾々の救世主というイエスが別箇の信条に解せられ、キリスト教の根源に触れるものであり、ロックの解釈には無神論、ないし自然宗教の気味があると、厳しく追求したのであった。

このような非難に対するロックの弁明は正統教義を全く度外視しており、直接に聖書（^{新約聖書のうち、ヨハネ伝が中心）}の記述に従って説明したことは彼の基本態度から明白である。先ずイエスのメシア性に言及するならば、彼の謙遜、従順、忍耐などの神的性格を通じて、彼の弟子や一般民衆に対する説教や御業をなした後、十字架上で没した偉大なる生涯こそ、まさにその実証である。彼自身がメシアの宣言を慎重に控えたのは当時の陰惨な歴史的な

事情から極めて危険であったので、福音書の記述では僅かな実例（^{サマリヤの女に対するメシアの}例（証明、ヨハネ四、二五―二六など）を除いて、弟子達（ペテロの告白、十六マテ、九、二〇）にも非常に注意深く告白している。それはイエスの死後、使徒達の信仰維持（彼らが聖霊を受入れて生前のイエスの）に極めて重要な意義を有しているが、この点からロックはキリスト教信仰の全箇条の根源であると強調したものと見えよう。更に彼は神とイエスとの関係についても同じく弟子のピリポへの答えとして述べている。イエス自らの奇跡の業は、神の啓示によるもので、父である神が子であるイエスの内にあり、イエス独自の業ではないことを語っている（ヨハネ十四、）。ここに偉大なるイエスの詳細なる奇跡解釈はロックの小論文「奇跡論」との関係において語るべきだが別の機会に譲りたい。

更にロックの聖書解釈の根本となるのは、以上のメシア信仰を通じてのイエスの教説、仕業に関する救済理念である。それらの教説内容は平明で、大旨自然理性から十分把握できるが、現存する人間一般の内面の救済には神の啓示、イエスの御業を通して信仰されねばならない。先ずイエスの教説には人倫の生得の知慧（^{隣人愛の教え、ヨハネ十三、三}）など自然法に一致すべき explicit belief（明示）であるが、この信仰はごく僅かな賢者以外は遵守不能なので、大部分の大眾には従来の原罪の教義（^{ロックは近世の主目的人間観）}から、それを批判している）とは異なる意味から自己の無知と弱点を自覚して repentance（悔い改め）と good deed（善き行爲）を厳守すれば、神との reconciliation（和解）と forgiveness（赦し）が得られるという。彼はそれを理性に叶う「明示の信仰」に対

し、神の啓示を媒介とする *implicit belief* (隠微の信仰) と考えた。ここに一般大衆は宗教(就中、福音信仰)の対象とすべき真実の啓示(イエス・キリストの種々、更に復活など)が表現され、その信仰によってクリスチャンの義務を全うすることができる。

以上エドワーズへの広義の弁明を通じてロックの聖書解釈の性格は、このようにメシアの信仰を初めとして理性と啓示の相互の補足関係から人間救済を解いたもので、当時既に聖書の啓示性を極力否定した \wedge 理神論 \vee と一線を画していると思われる。

ギリシャの徳論に対する

アウグスティヌスの批判の根拠

稲垣不二磨

アウグスティヌスは種々の立場の哲学者のうちソクラテス・プラトンの流れをくむ人々を高く評価する。と同時に、「彼等はこの世において (hic) 淨福であり、また、自分自身によって (a se ipso) 淨福になろうと欲しているが、それは驚くべく空しいことである」と批判する。こうした批判はどのようなところからなされているのか。

「この世において淨福である」とは「淨福を現在のものとして保つ」ということであり、また、「自分自身によって淨福となる」とは自分を自分の力によって淨福ならしめるということで

ある。ソクラテス・プラトンの流れをくむ哲学者達は徳のうちにそうした力を求めた。徳は、人間の諸々の善を善に使用するものとして、諸々の善の頂点をなしている。それは人間が人間でありうるための条件といえよう。この徳——プラトンでは智慧、勇氣、節制、正義の四つが元徳とみなされている——は魂において最もすぐれている思惟的部分が力を得ている (Karras), あるいは、第一のものとしてある(すなわち、支配する、*domans*) ことである。こうした徳を完成することによって淨福は実現される、しかも、この徳の完成はこの世において可能である、とかの哲学者達の間ではみられていた。

しかし、かくみなすことはアウグスティヌスにとって「驚くべく空しいこと」であった。何故そうなのかを理解するために「この世」および「自分自身」に対する彼の把握方をみよう。「この世」あるいは「人間の生」は「この世の多くのしかも大きな悪によって悲惨であるべく強いられている」というのが彼の基本的な見方である。彼は現実を凝視している。徳は悪を超克しようとする。しかし、そのことは、かえって、悪の超克しようとして超克することのできない根深さをあらわにする。彼にとって悪の現実とその根深さが問題であった。彼は、また、哲学者達が現実に (hic) なしていることを厳しくみつめていた。例えば、ストア派では窮地においやられた時従容として死につくことを勇氣ある行いとして讃める。これについてアウグスティヌスは「忍耐があつて自害したのか、むしろ、忍耐がないために自害したのか」といい、ストア派という勇氣が真の勇

気であるのかと問う。ともあれ、アウグスティヌスは現実を擬視している。

次に「自分自身によって」という場合の自分自身についてみるならば、アウグスティヌスによればそれは被造的存在である。それは唯一の神によって存在ならしめられているものである。それは自らの「ある」を神から得ているばかりでなく「見る」「愛する」も神から得ている。神は被造的存在なる魂にとつて始元であり、魂はその始元なる神によりすがるべきである。これこそ魂にとつて正しいあり方であり、また、その淨福の原因である。アウグスティヌスも徳を、ソクラテス・プラトンと同様、魂の身体に対する、また、理性の悪徳に対する命令とみている。しかし彼はこの関係を更に神のもとにおいた。すなわち、魂や悟性がその本性に従つて神のもとにある時、徳は真の徳となる、とみている。このようにあるべき「自分自身」が自分自身によつてあろうとする（すなわち、自らが自らにとつて始元となり、始元であろうとする）ことは傲慢であり、逆倒である。それは自らを存在ならしめている神からの離反であり、「無に近づくこと」であつて、精神的な死を意味する。かの哲学者達の態度はそれであつた。

アウグスティヌスは現実の自分自身をみつめ、その内なる悪の現実とその根深さを問うとともに、その自分自身を存在ならしめている実在としての神を問題にしている。そこより彼はギリシヤの徳論をみている。我々は、彼の批判を省みる時、Idealisms としての徳の立場を超え、しかもそれを内的に生かし

ている ein höherer Realisms としての信仰の立場を明らかにすることができる。

トマス・アクィナスに於ける

一つの問題—procedere について

岩本 一夫

本論は、仮りに神学大全における *procedere* を取り上げてキリスト教信仰の一つの特徴を問うものである。しかしそれは宗教学的問題意識に基づく側面的問題提起に過ぎないのであり、従つてキリスト教に内在的立場とはその方法を異にするものである。

procedere は第一巻第四十四問に依つても知られる如く、神の創造に関しても用いられているが、その場合はむしろ *emanare, producere* が多用されている (th., I, 45, 1c)。

しかしここで考察したいのは、第二十七問 *De processione divinarum personarum* に於ける父と子と聖霊という神の三つのペルソナの発出である。本質に従つて一なる神に関わる諸問題ではアリストテリズムを援用し、より整合的体系化が成されたと思われるが、この神の三つのペルソナの問題ではアリストテリズムの援用は困難である。何故なら、これは自然的理性によつてその認識に達することのできない信仰に属する事柄であり (th., I, 32, 1) シェアナムの指摘する如く (Der Glaube

der Kirche, P 570) 'das Personale はギリシア的思惟ではなくキリスト教にその源を持つと言われるからである。従ってそこにはより多くキリスト教の特質が潜むと思われるのである。

トマスは *procedere* の典拠として第二十七問第一項 *sed contra* p. m. h. 八章四十二節: *ego enim ex Deo processi, et veni; neque enim a me ipso veni, sed ille me misit.* を引いている。文中の *procedere, venire, mittere* は、現在一般には神の顕現の問題として救済論的終末論的観点から論じられるが、トマスが本問で論じているのは、神の内部に於ける三つのペルソナの實在的根源関係であって直に救済論的終末論的意味を持つものではないと思われる。むしろ *procedere* と *venire* を区別し、*procedere* に三位一体の根源関係の意味合いを負わせることによりヨハネ冒頭部分の神学的体系化が試みられているように思われる。アウグスチヌス以来神の知性と意志から発出するものが *Verbum* と *Spiritus sanctus* と考えられているが、トマスはその発出を自然的はたらきに即して解されてはならず、「それ自身の内に止まる」*manet in ipso* のだとして、*intelligere* をその例に上げている。例えば、シニェヤウスは前掲書でこの関係を、*diese innergöttliche Selbstentgegensetzung* とし、*das Bewußtsein und die Selbstbegreifung als Gott* と解してゐる (P 574)。いずれにせよ、この事によって、神の完全性と完結性が、言を換えれば、神自身の側からすれば神は被造物を必要とせず、両者には決定的断絶があると

いう神の超越性が言われていると思われるが、トマスはこの事を、*Deus est extra ordinem totius creature.* (th. I, 28, 1, ad 3) と言いつわっている。言う迄もなく、この側面のみでは全く形而上学的哲学的神学に止まるのであって、宗教としては、神と被造物をつなげるものがなければならぬ。キリスト教ではそれが受肉したロコスと聖霊である。従って、神の三つのペルソナはロコスの受肉と聖霊による超自然的啓示によってのみその認識に達することができるとされる訳であるが、トマスはその啓示が我々にとって二様に必要であった *necessaria nobis dupliciter* と言う。即ちその一つは、神の創造がその本性的必然性によるものではなく自らの善性の愛によるということが正しく知られるためと、他に更に重要なものとして、「托身された御子と聖霊の賜物によって成就される人類の救済について正しく知るため」*ad recte sentiendum de salute generis humani* の二つが上げられている。とすれば、一般にアリストテリズムの援用が言われているトマス神学は、人間の救済の必要性という人間認識或は人間の位置付けが基にあると言い得るが、これはギリシア的思惟に見出せないものである。ここに、トマス神学の一つの性格が潜んでいると思われるし、ひいてはキリスト教信仰に共通な特質の一つがあると思われる。とすれば、「救われる必要がある」というこの自己認識の内的特性と根源が次に問われなければならないであろう。

キリスト教における

ヒューマニズムについて

——ユニテリアニズムにおける一断面——

平 本 洋 子

宗教においては神と人とは信仰によって結びつけられるが神に対する考え方と信仰のあり方は千差万別であるとしても神と人とのかわり合い方は人間性を神の全能の中に没却してしまいかかわり合い方と人間と人間性とを基調としての神とのかわり合い方との二つに分類出来ると思われる。ヒューマニズムは人間が自己の主體的立場を自覚してその人間としての本性を完成しようとの心的態度であるとするならばヒューマニズムは人間性を神の全能の中に没却してしまっただけのかかわり合い方にはなじまないものと考えなければならぬ。こういう考え方が強くなると神を拒否してまでも人間の主体性を確保しようとするようになる。そういう一群の人々をヒューマニストという場合がある。又ヒューマニズムが生成発展をその本質とするならば宗教形式の固定化と形式化とに対してはヒューマニズムはその本質から拒絶反応を示さざるを得ないであろう。我々はこの関係をルネッサンス時のキリスト教とヒューマニズムとにおいて二つの面でみるのである。一つはキリスト教自体に対するアンチテーゼとしてのヒューマニズムであり二つはキリスト教

内部からのプロテストとしてのヒューマニズムである。後者の中従来のキリスト教のあり方に対するヒューマニズムのプロテストは宗教改革であり従来からの教義に対するヒューマニズムのプロテストの一つにユニテリアニズムがあると考えることが出来るであろう。ユニテリアニズムにおけるヒューマニズム的要素としてチャンニングの三位一体に対する反論や罪論については第十二回及び第二十三回の大会でのべさせていただけのもりである。チャンニングはその他すべてのキリスト教の原理を「人間の本性」(human nature)を基調として解釈している。宗教そのものの根底すら彼はこの人間の本性に帰属せしめている。「宗教はその包芽を我々の本性に蔵していてその育成は我々自身にかかっている。……人間の本性の中の原理そこから宗教というものが生まれるのであるが、それは人間の本性の完全なものとしての神とのより密接な結びつきをつくりあげようとの願望なのである」と彼はいつている。ここに彼が神の超越性よりも内在性を強調するヒューマニズムの精神がはっきりと示されている。彼は人間の良心の中に宗教への自然的傾向をみている。良心は我々に道徳律を命ずるだけでなくこの律法を支え、且つ実施するところの我々の上にある支配者を暗示するものであるとしている。又人間に愛情という性質のあることが我々の本性が宗教的につくられていることの証拠であると考えている。このように人間性をいろいろな角度からみて宗教は人間にとって必然的なものであることを論証している。キリストの福音についても彼は次のようにいつている。「キリストの福音

というのはただ光だけであると考えたり、光は一冊の本からしかこないと考えたり、宗教の中では聖書の中に限られている若干の頁以外には師はないものだと思えたりすることは大変な思い違いである」と。チャンニングはそれだからといって一種の理論論的な考えをしているのではない。神の無限というものと、人間の本性智慧などという有限なものとを調和しなければならぬといっている。そして宗教の最もひどい誤りはどちらか一方を闇の中にもうむり去ってしまうことから生じるのであるとしている。

その性格に二面性をもつヒューマニズムに対してチャンニングは我々の全性と神との調和という点で一つの姿勢を示しているように思われる。我々の存在の目的は神と共なることであり、しかも宗教の根本原理は人間性に属している (The great principles of religion belong to human nature) という彼の発言をキリスト教におけるヒューマニズムの一つの発言としてあげたいと思う。

「無縁の慈悲」と「キリストにある愛」

岩本泰波

「甚深の法において相を取らざる大悲を深と名く」(十住毘婆沙論) という龍樹の言葉は、まさしく「無縁の慈悲」が「畢竟空」の「修行」であることをあらわしている。「法(存在)」

において、その「甚深」を証することのできない衆生の無明ははてしもなく「法」を「相」によって「把握」しようとすることによつて、「諸法は畢竟空にして不可得なる」を「知らず」、この「無知」のゆえに「空法の中に染著し、著の因縁の故に大地獄に墮す」るのである(「大智度論」)。この、「法」が根源において「無相」であることの証智と、その証智による無知への憐愍を「無縁の慈悲」としてあらわす龍樹の所説は、パウロが「キリスト」を「み子は見えない神のかたち」(εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀόρατου—ロサイ書一・一五)として語ることに微妙に照応するものといえよう。それはこの龍樹の言葉が「甚深の「慈悲」をあらわすものであるに對して、パウロにおける「キリスト」も、「きわみなき」「神の愛のかたち」であると見られなければならないからである。パウロによれば、キリストは、明らかに、神の愛の「目に見えるかたち」である。しかし、重要なことは、それが「みえない神の「かたち」であることであらう。同時に、それは、それゆえに、決して、キリストを「かたち」として見てはならないことを言いあらわすものであらねばならない。ということとは、キリストを「かたち」として對象的に定着して「偶像化」してはならないということである。さらにいえば、それは、キリスト者の「信仰」の現実が、決して、キリストを、「信する」ということではなく、どこまでも、「彼が歩かれたように、その人も歩くべきである(「ヨハネ書二・六」)という神の「戒め」に純粹に、行爲的に密着するということであらう。いうまでもなく、「イエスの歩み」とは、

その極限において、その「死・復活」である。そして、「このこと」が「ただ一度 (ἐφ' ἑαυτοῦ) であることは、「彼にある者」の「歩み」が永遠でなければならぬことを生みいだす。この「歩み」の永遠は、「畢竟空の修行」としての「無縁の慈悲」が「法」の甚深なる無相への無知を脱きつつける「無尽の行道」に照比されねばならない。

さらに、『涅槃経』における「慈とは乃ち是れ不可思議なり。諸仏の境界は不可思議なり。諸仏の境界は即ち是れ慈なり。当に知るべし、慈とは即ち如来なり」という文と、ヨハネの「愛は神から出たものなのである。すべて愛する者は神から生れた者であって、神を知っている。愛さない者は神を知らない。神は愛である」(Iヨハネ四・七、八) という文とは「慈悲と如来」「神と愛」とを直接に結ぶことによつて、両者の照応をいよいよ深いものとするのである。「慈悲」は、衆生の「骨髓に徹入」して、「諸仏の境界」となる「不可思議」であるとすれば、「諸仏」とは「衆生」における「慈悲」の「境界」であり、その「場」においての「はたらき」こそ「如来」であること見られねばならない。いうまでもなく、「如来」なる「存在」が、どこかにあるのではない。それゆえに「慈とは即ち是れ如来なり」といわれるのである。「神」は「キリストにありて」「罪ある肉の形」となり、十字架によつて、自らが「愛」であることをあらわす。「愛する者」は、この「かたち」にあずかることによつて、「神から生れ」「神を知っている」とヨハネは言うが、それは「諸仏の境界」が「不可思議」であるのとは異なる。「神

を知る」とは「歩み」において知ること、つまり、「イエスの歩みを歩む、歩み」であり、それは「戒めを守ること」「義を行うこと」であるが、「畢竟空の修行」は、「不可思議」としてそれは、どこまでも「智慧」による「行道」の「無尽」であらねばならない。

The New English Bible に見られる使徒行伝第一〇章四四節の翻訳について

木原 範 恭

「神は人をかたよりみないかたで、神を敬い義を行う者はどの国民でも受け入れて下さることが、ほんとうによくわかってきました。あなたがたは、神がすべての者の主なるイエス・キリストによつて平和の福音を宣べ伝えて、イスラエルの子らにお送り下さった御言をご存じでしょう(使徒行法一〇・三四―三六)……」ではじまる使徒ペテロの説教中に、異邦人にはじめて聖霊がくだったというのが使徒行伝第一〇章四四節である。日本聖書協会訳は、「ペテロがこれらの言葉をもた語り終えないうちに、それを聞いていたみんなの人たちに、聖霊がくだった(罫線筆者)。」となっているが、これは聖霊はくだったと訳すべきところである。

ネストレギリシヤ語聖書の Ἐπίδαυρος τοῦ Πέτροῦ τῆς δι' αὐτοῦ ἐνεσθῆναι τὸ πνεῦμα τοῦ ἁγίου ἐν πάσασιν τοῖς ἀκούουσιν

τῶν λόγων。(なおスチロがこれらのごとはを語ってゐるうちに、聖霊はこのごとはを聞いていた人々にくださった)私訳)となつて「聖書」が主文の主格となっている。欽定訳聖書もこれにならぶ。While Peter yet spake these words, the Holy Ghost fell on all them which heard the word (下線筆者)となつてゐる。スチロも同じ文体で、Da Petrus noch diese Worte redete, fiel der heilige Geist auf all, die dem Wort zühösten (下線筆者)となつてゐる。

Good News For Modern Man の訳で、While Peter was still speaking, the Holy Spirit came down upon all those who were listening to the message (下線筆者)となつて、原典通り「聖書は……へくだつた」とらうてゐる強調する。又、フランス語訳の Bonnes Nouvelles Aujourd'hui などあつたいた同じ文体である。その他、Delitzsch のヘブライ語訳聖書、又は聖經公会在香港の中国訳聖書などあつたいた同じ文体である。ところが The New English Bible だけが、Peter was still speaking when the Holy Spirit came upon all who were listening to the message (下線筆者) (そのメッセージに耳を傾けていたすべてのの人々に聖霊がくだつたとき) スチロのままに語つてゐた(私訳)。かかる NEB 訳の文体は、創世紀第一章の文章に見られる。即ち、In The Beginning of Creation, when God made heaven and earth, the earth was without form and void, with darkness over the face of the abyss, and a mighty wind that swept over the surface of the wa-

ters.となつてゐる。そして原典の רוּחַ קָדוֹם (神の靈)を mighty wind (強い風)とおえて訳してゐる。又ヘブル書九章一四節とヨハネ第一の手紙第二章二七などの訳においても聖霊といふことばを消すのに大變な工夫をこらしてゐる。かくみてくると、NEB 訳の特徴の一つは、新約聖書の強調する三位一体的な unity を弱め、英国流のキリスト教的な uniformity を志向してゐるといえる。

インド、パキスタンにおける

イスラム研究の動向

加賀谷 寛

欧米東洋学のイスラム研究と別に、インド・パキスタンにおけるイスラム研究の動向をサーヴェイし、基本動向のいくつかを取挙げたい。いふまでもなく英文によるものだけでなく、ウルトゥ語による発表を含めた。

一、研究機関

A、インド

- (1) Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi (f. 1963) 機関誌 *Studies in Islam* (Vol. 1, 1964-)
- (2) Institute of Islamic Studies, Muslim University, Aligarh (f. 1954) 機関誌 *Bulletin of the Institute of Islamic Studies* (No. 1, 1957-)

(3) Islam and the Modern Age Society (f. 1968?) 機関誌
誌 *Islam and the Modern Age*

B. パキスタン

(4) Islamic Research Institute (f. 1960) 機関誌 *Islamic studies*

(5) Bazm-i-Iqbal, Lahore 機関誌 *Iqbal*

このうち(1)は、欧米学者との学術交流にも重点をおき、イスラム時代インド史に関する論文も多い。(2)はアリーガル大学の学者を中心とし、中東・北アフリカ現代史にも注目すべき研究を載せている。(3)はジャーミア・シッリア・イスラーミーアのグループが指導し、リベラルな進歩派のイスラム教徒の立場から、現代諸宗教間の国際理解を目指している。(4)はパキスタン国立研究所で、「パキスタンのムスリム社会を真にイスラムの基礎に基づけるのに役立つような研究と教育」を趣旨とする。イスラムの歴史的理解、現代の変化とイスラム、イスラム法などの部門に重点をおく。(5)はイクバル研究だけでなく、主として哲学者からなるグループ。

二、研究者

イスラムの歴史理解の問題に、Fazlur Rahman (カラケ)、インド・スーフイズムの展開に、K. A. Nizami (アリーガル大学)、ワリーッラー研究に、A. J. Halepoia (スイント大学)、ムジャーヒダーン運動研究に、故 Ghulam Rasool Mehr (カラチ)、現代イスラム研究に、Aziz Ahmad (現トロント大学)が注目される。

(本研究は、昭和四八年科学研究費による成果の一部である。)

ヨーロッパにおける巡礼について

植田重雄

巡礼は宗教において、かなり一般的現象形態である。巡礼 (Peregrinatio religiosa) は、元来、異郷に旅することを意味し、自己の住む故郷の日常的な生活を放棄して、聖所、聖蹟、教会をたずね、純粹な宗教的行為に自己を帰一させる。巡礼の動機、その巡礼をなす範囲は多種多様であり、流動的である。ヨーロッパの巡礼は、はじめはサンチャゴ詣とか、聖都ローマ詣であったが、のちには聖都エルサレム奪還の十字軍とも発展するように、規定しがたく、流動的である。とともに、強い民衆的な宗教情熱を内蔵している。巡礼の動機には子供の祝福、病氣平癒、共同体内における信仰表現等々がある。著名な教会、聖堂の巡礼以外に、マリアの聖画像をたずね歩くこともある。あるいは、これに裸足で歩むとか、重い十字架を背負うとか、聖壇の階段を膝まついて這うとかいった苦行をとまなうこともある。この苦行が重ければ重いほど願いがかなえられると信じた。またこの巡礼の間、「主の祈り」やローゼンクランツの祈りなどが唱えられるが、巡礼独特の歌も発達した。その中には「神の名においてわれら旅をなす」といった中世の巡礼

歌や、アイヒスフェルトの「マリアは茨の森をゆき給う、キリエレイソン」などは著名である。巡礼の服装も原則的には帽子に貝（ホタテ）をつけ、杖と袋をもち、外套を着、水筒として瓢箪を下げている。目的の巡礼がおえると、そうした巡礼に用いた衣服用具を記念として教会に寄進した。

聖者の歿した土地、奇蹟のあった場所、聖遺物、聖画像を求めるような旅は、いつしか、教会などを安らぎの場所として讚えるようになる。つぎのラウテンバッハの巡礼教会の詩はその一例にすぎない。「おお、愛する教会よ、この山の上のだひとり聳えて立つ。森にはかしの樹と菩提樹まじわり、その五月のかげを祭壇にまきちらす」。巡礼はこれを行う者にとって、宗教的なものに参加する一形態として愛好された。それぞれの教会や聖蹟は他に置き換えられない意味をもっていた。一九一一年プレスラウ会議で定められた公教要理では、巡礼は古いキリスト教の慣習で、正しい方法で行われるならば、多くの祝福をうける。われら人間はこの地上の巡礼者にすぎず、一処に定住しがたい存在であることを想起させてくれるであろうとされている。しかし、歴史を通観すると、巡礼行為はつねに肯定されてばかりいるとは限らない。ニッサのグレゴールは、「もしあなたが悪い想いに満ちているならば、たとえ、ゴルゴタの丘、主の復活の場所に巡礼しようとも、キリストから遠ざかっていることになるだろう」とのべ、積極的に批判しているわけではないが、ミスティカたちは、巡礼よりも、自己の内部に神と出会う聖なる場所を求めることにあると信じている。ア

ンゲルス・シレンシウスは、「神が永遠に願っていること、それはわたしの中に神の比喩を見ることがある」と歌い、「あなたがここに外面的な眼で見ている薔薇は、永遠に神の中に咲いている」とも歌っている。シレンシウスにとって、いついかなる場所に咲く薔薇も神の栄光の現われである。ノヴァーリスも、「マリアよ、見事に画れた千のあなたの画像をみるが、しかし、わたしの魂が見つめているものを画き得ていない」と歌っている。「千の画像」も心の中に凝視される「心情」のそれに及ばないのである。聖なる余光の中に信仰を求め、巡礼する行為と、直接、自己の瞑想の中に神との交わりを得るミスティックとは、宗教の二つの極を為しているようにおもわれる。

明治期におけるキリスト教主義学校の 教員養成について

——明治初期より同十年代——

川崎 肇

明治教育の中でキリスト教主義学校の位置付けを『教育福祉研究所研究紀要』を通して試みてきたが、キリスト教主義学校が「教員養成」をどのように行ってきたかについては、一部の学校史の中では取り上げられてはいたが、今日まで十分な研究がなされてきたとはいえない。その事由の第一は、殆んどの学園が創立にあたって、外国のミッション・ボードの宣教師に依

存していたからであり、第二は、学園の教授者は官学の大学から招聘することにより学園の格を高めようとしたことで、自らの学園の中で教授者育成をおこなってきたからである。そして第三には、教育と学問の質の問題である。宗教伝道者の養成は神学校として別個の問題ではあったが、一般教育にあたっては、この教育と学問の質の問題は、学校教育の体質を決定付ける程の重要な事柄だといわなければならない。

わが国のキリスト教主義学校の形成をみるときに、先ずだれもが指摘することは女子教育へのキリスト教の貢献である。学制前の明治三年には横浜にフェリス・セミナリーがヘボン塾から独立して創設され、同年、東京に女子学院の前身、A六番女子学校が宣教師カラゾルの塾から生まれたのであった。ヘボン塾は男女共学のいわば英学塾でキリスト教も教授したが、カラゾルは全員の男子のみの英学塾であったが、不思議にもこの両者から女子教育の発芽があったのである。一方において、日本人への伝道は日本人の手によるべきだという考え方は宣教師達の間にもつよかったので、ヘボン・フルベッキそしてブラウン・バラ達は夫々の家塾にて日本人伝道者の養成をなし、やがてヘボン・ブラウン・バラの三塾から明治十年に至ると東京一致神学校が東京築地十七番に開設されるのである。これが後に、築地大学校となり、明治学院に継承されていく。この築地居留地内には立教学院の前身である「ウィリアムスの学校」が明治七年に開かれている。

わが国のキリスト教の「教会伝道」と「学校教育」の事業

は、いわゆる三つのバンドを踏み台として展開されてきた。横浜バンド（明治五年）、熊本バンド（同九年）、札幌・弘前バンド（同十一年）がそれであり、およそ全国をこのように三分して一せいに行われた。これの先導的役割を果たしたのが外国ミッション・ボードから派遣された東洋伝道に熱心な男女の宣教師らであった。それがために、牧会者の多くはやがて日本人の手にゆだねられたが、学校は長い間、ミッション・スクールとよばれてきたように、彼らの指導を受けることによって学校教育の体系も整ってきたのであった。学校教師の大半はミッションナリーであり、日本人教師は彼らによって教授者となり、また多くのものは外国留学によって教授者の有資格者となったものであった。その外は殆んど教職の経験によってのみ教員の有資格者となっていたのである。

このような事情もありおのづから、ここでの学校教育の限界もあり、普通一般の中等教育程度の教育を教授するにとどまり、高等専門教育を教授することによって国の指導者を養成することとは、先ず当時では望外なことであり、その代わり、キリスト教の伝道者を育成することに努めたのであった。後に日本のキリスト教教育の指導者となった多くのものは、神学者や牧会者を兼ねていたことも特筆すべきことであるといつてよいであろう。

明治五年の学制頒布と同時に東京に師範学校がつくられ、同七年にはつづいて東京女子師範学校、同十年に東京大学が創設されていた。同十二年の教育令、翌年の改正、同十八年八月

「新改正教育令」となり、あわただしくつづき、同十九年、帝國大学令の公布をみて、わが国の教育確立期へと入っていく時代に、キリスト教の学校は全国各地にただ一筋に校数をふやすことにとめていった。その多くは神学校、伝道学校等を母胎としたが、伝道者養成とは別途の教育の必要を痛感するに至ると、官学をはじめ一般私学と対等の教育・学問を教授すべく立学の基盤を樹立していったのである。

開学のはじめから大学設立を意図していたのは、先きの築地大学校もあったが、新島襄が在米中から熱願していた「日本にキリスト教の大学をつくりたい」ということが、彼が帰国すると同時にはじめた同志社設立の運動となっていた。その翌八年、山本覚馬を同志に得、デビスやラーネットの協力によって京都に官許同志社英学校が生徒わずか八名をむかえて設立をみたのであった。キリスト教の諸学校がただ外国の伝道会社の資力や宣教師らの献身的な働らきのみ頼っていたのでは遠大な東洋伝道はかなえられるものではないという自覚が、日本人指導者の間にも自覚されはじめてきたことにより、本当の意味での教育の実践がなされはじめたのであった。後に、明治三十六年の専門学校令、大正七年の大学令が公布されると、同志社、立教学院、関西学院は相次いで大学となり、女子の高等専門教育機関には、成瀬仁蔵の日本女子大学校、津田梅子の女子英学塾、そして青山女学院、神戸女学院が女教師等の職業婦人を養成する指導的役割を担っていたのである。

かくれキリシタンについての一考察

青山 玄

浦川和三郎、田北耕也、片岡弥吉各氏の著書に紹介されている史料に、明治前期のフランス人宣教師の書簡をも加えて吟味し、二つの要点について考察してみた。

一、かくれキリシタンとは

十七世紀前半の激しい迫害で、主として武士層ならびに信者集団の中心となって奔走したキリシタンが、次々と奪い去られてしまった後、生き残りの農民キリシタンは、巧みに徳川政治体制の中へ組み入れられ、少くとも外的には、宗門帳に名をつらね、家に仏壇や神だなを所有する仏教信者とされてしまった。領主も仏僧も、配下の労働人口をあまり失いたくなかったであろうし、農民側でも、常人の到底堪え得ない刑罰に対する恐怖から、押しつけられた政治的社会的棄教のワクを甘受したのであろう。しかし彼らの多くは、内心ではあくまでもキリシタン信仰を保持していた。天草と長崎県諸地方では、この信仰がひそかに組み直されて子孫へ伝えられたが、子孫がその信仰を二百年以上も、宣教師なしに生き生きと保ち得た理由の中で、次の三つは注目に値する。

① 彼らが、神による罪のゆるしというキリスト教の教理を堅持し、踏絵をしたり、葬儀のために仏僧を呼んだりして

も、コンチリサンと呼ばれたさんげの祈りを唱えて、いつかは天国に入れてもらえることを希望し続けたこと。

② 「七代の後には、外国から黒船が来航して、信仰活動の自由になる時がくる。その時、サンタ・マリヤを崇敬し、ローマ教皇から派遣されてくる独身の宣教師たちが救ってくれる」と、代々子孫に言い伝えて未来に希望をつなぎ、潜伏の苦悩に堪えていたこと。

③ キリシタンになつたころの彼らの村落共同体が徹底的に解体されてしまうことなく、迫害と秘密組織によって結束の強まった村民が、父祖の涙と血に色どられたとうい殉教の地で生き残り得たこと。——これは、祖先崇拜の念が厚く、怨霊を恐れ勝ちであった当時の日本人にとっては、重大な理由であると思う。もし十七世紀の迫害者側に手抜きがあったとしたら、それは何よりもこの点に關聯していたといつてもよいであろう。

以上の理由のうち最初の二つは、彼らの信仰が、きびしい鎮國と迫害によってどれ程ゆがめられ、不具にされていようとも、なおかつ将来に対する終末論的希望と、西洋のキリスト教への憧れに支えられたものであり、シンクレティズムとして簡単にききめつけることのできないものであったことを、立証している。しかし、一八六五年から六七年にかけて、約一万四千人ほどの潜伏キリシタンがカトリックに帰正した後、帰正者の受けた明治初年の激しい迫害に恐れをなして、残りの潜伏キリシタン約三万人は、神道仏教的形態の中にそのキリシタン信仰を

かくしたままで、とどまってしまうた。かくれキリシタンとは、明治初年以降のこのような人たちをいう。

二、なぜカトリックに帰正しないのか

その副次的局部的理由はいろいろ挙げられるが、それらの根本をなす理由は、待望のカトリック宣教師が来日した時、迫害の恐ろしさに心が萎縮し、「宣教師の教えから離れたら救われないのだ」と聞いたにもかかわらず、ついに宣教師の招きに背を向けてしまったという挫折感にあつたと思う。この挫折感が、潜伏期に彼らの宗教心を内面から支えて来た終末論的希望と待つ心とを急速に失わせ、特殊な境遇に恵まれていた生月島キリシタンを除けば、一般に彼らの心を非常に消極的で、いこじで、気むずかしいものにさえ変えてしまった。今の段階では、彼らの信仰は、もうシンクレティズムと呼ばれても仕方あるまい。しかし、彼らがそのようになった責任の一端は、十九世紀カトリック神学の側にもあることを忘れてはならない。

河上肇の神秘体験

松本 皓一

マルクス主義経済学者として知られる河上肇（一八七九—一九四六）の伝記は多いが、マルクス主義追求を含む求道の生涯の中で、特に二十代半ばの宗教的体験は、唯物論者河上肇が本来清算すべき唯心論・人道主義的面、つまり栄光に対する影の

部分としてネガティブに評価されてきたように思われる。

しかし河上の求道的人格の中では、マルクス主義も宗教真理もなんら矛盾をなしていない。かれは「科学的真理と宗教的真理を共に認める特殊なマルキストだ」と自認している。この点は終生変わず、後年獄舎での苦難に耐え得たのも「往年見性の大事を遂げることに、献身の覚悟を固めたことがその基本的な力となっている」と記している。

勿論、河上の言う宗教とは、きわめて主観的なものであり、「意識そのものを意識すること」、「心に心を映すこと」であり、純然たる我流のものである。その主観的体験を、河上は勝手に「大死一番」と言い「見性」と自称して、自伝の中に詳述している。それは数多いかれの心的転回の中での、一つの回心であると言える。それを、西洋経済学を専攻した身でありながら東洋古典にも精通していた河上は、あえて仏教的とくに禅的表現で言いあらわした。その内容が果して禅本来の意味での見性であるか否かは、ここでは問わない。自称「見性」の体験が、河上という一人の人格にとって、どんな意味をもっているのか、それを問題とする。

明治三十八年十二月九日の深夜、河上は一種の神秘体験に襲われた。当時の河上は伊藤証信の無我愛に共鳴して『社会主義評論』の筆を折り、一切の教職を辞して巢鴨大日堂の無我苑に籠っていたのであるが、そこでの現実失望し、「死して後に己まんのみ」と自ずから献身運動に奮起したその夜に、それは起つてくる。

その体験は「前後四々五分」のことであり、その心的特徴として、形容すべからざる明快さ、玻璃の如き透明感、神が我をして物を書かしている感じ、霊薬をもって眼瞼を洗われたような感じ、陽炎の如き上騰飛散する感じ、和かい羽毛で脳を撫でられている感じ等々……を列挙している。やがてこの体験は脳に衝撃的な苦痛がきて旧に復するが、河上はこれをもって、「いわゆる回向遍照をなし、仏教の無我を悟ったものの如くである」とし、絶対不動の宗教真理を把握したとする(以上、『余が懺悔』)。

この体験は河上自身も危惧するように、かれの家系にみられる癲癇性気質との関連も一つの問題点でありうる。しかし、ここで主として取り上げたいのは、河上の神秘体験に先行する半歳前、明治三十八年七月『新人』誌上に公表された綱島梁川の神秘体験「見神の実験」との関係である。

河上が梁川の著作を読んだという具体的資料は河上の側に見あたらない。

しかし「綱島梁川氏病めりと聞く。固より余が言を待たざらんも幸に医を近くる勿れ、薬を用ふる勿れ、肉食せずして菜食せよ、神の全愛に安住するもの、正に人為の末に生命の寸尺を争はんや」(大山鳴動)の一文は、両者間に何らかの心的関連を推察せしめるものがある。「見神論」が世に問われた明治三十八年、河上が急転直下に無我愛運動に突入してゆく其の異常とも思える求道的のめり込み方には、梁川と河上との間に間接的であれ何らかの関連を予想してよく、本発表はこの点につい

ての傍証を主とするものである。幸いにしてこの点が確認できるならば、すでに試みた若干の他の事例研究との総合的考察により、同時代のかねらが立つ社会的・文化的基盤の宗教的要求の強さを改めて明らかにすることが可能であり、更にそこから、その中で生きていく人間の宗教をもう一度見直すことができるかと思う。

歴史教科書と宗教教材

小池 長之

明治時代の学制の初期には、日本史の他に東洋史、西洋史の教育も行なわれていたが、東洋史、西洋史は間もなく廃止されたので、ここでは述べないことにする。

最初の文部省発行の教科書『史略』は、天皇名を列記し、これに政權の交替や、歴史上の重要記事を簡単に附記した程度のものであるが、検定教科書時代には、詳細な年表形式の教科書がつくられるようになった。しかし記述が事件中心であるために、宗教関係の記事は極めて少ない。神道についていうならば神代の記事、古事記の伝説、伊勢神宮はほとんどの教科書に記されているが、他は明治になって皇室関係の由緒の地に建立された権原神宮、平安神宮などの記事や、南朝の遺臣を祀る湊川神社、四糸畷神社の記事があるのみで、その他の古い由緒ある神社についての記載はほとんどない。すなわち、民俗神道を無視し、国家や皇室とむすびつけてのみ、神道を説明せんとする

傾向が見えている。

神道とは何かという記述がほとんど見えないと同様、仏教とは何かという記述もほとんど問題にされていない。ただ物部氏と蘇我氏との崇仏廃仏の争いや、聖徳太子の仏法興隆、聖武天皇の奈良大仏建立などが歴史、特に文化的な見地からふられているが、最澄と空海あたりで記述がとぎれ、鎌倉仏教にふれたものは極めて少ない。特に国定教科書では鎌倉、室町、江戸、現代を通して、仏教の記事が皆無である。吉野の朝廷の記事が詳しく記述されていないが、最後までこれを護り抜いた山伏に関して、何一つ記載がないのは意外である。

キリスト教関係の記事は、それが天皇とは何の関係もない故か、初期の教科書には全く記載がない。検定教科書時代に、読み物風の記事として取上げているものは、フランスス・ザピエルの来日から、島原の乱までが、ひと通り、歴史的事件として記述されているが、どうしたわけか、切支丹禁止のところまで記事が終って、明治になってこれが解禁されたことに対しては、どの教科書にも、一語も記載されていない。

一般に歴史教科書は、事件本位に記される傾向があるために、中央の事件と関係のある限りで、宗教家の名や宗教施設の名が出てくるけれども、その宗教自体の本質的な説明の余地が与えられていない傾向がある。戦後の教科書では、文化的なタッチがなされてはいるものの、教える者の、宗教自体に対する理解がない限り、宗教教材は宗教教材としての意味を持たない結果になるのではなからうか。

第三部会

キルケゴールにおける「信仰」について

藤本 浄彦

キルケゴールの基本的な姿勢は、「全著作活動は、キリスト教界にあってキリスト者となるということにかかっている」という点にある。言うまでもなく、この問題こそ彼の生涯を通しての課題であり、極めて源泉的にして多様な問題を含んでいる。このような点を考慮しながら、キルケゴールの課題を「信仰 Tro, Gaaube」概念の内にとどめて、その歴程的側面を考察してみようと思う。

まず、初期の著『おそれとおののき』では「信仰の運動を描くことはできるが、それを行うことはできない」という立場から、信仰の在り方をアブラハムの物語から具体的かつ積極的に語り、「信仰の騎士 ein Ritter des Gaaubens」と呼ぶ信仰の理想が語られている。しかし実のところ当のキルケゴールは、「わたしはそのような信仰の騎士をまだ見出しではない。しかしそれでも、そのような騎士を自分に考えてみることはできる」と自らを語っている。その時あたかもかのレギーネ事件の後であり、彼は「もし私が信仰を持っていたなら、私はレギーネのもとに止まったであろう」と書き残しているが、重視す

べきであろう。

そしてこの課題は、『哲学的断片』においていっそう浮き彫りにされる。つまり、理性と逆説とが「瞬間」において出会う場こそ「しあわせなる情熱 glückliche Leidenschaft」であり、「信仰」と呼ばれる。さらにまた、「確かさによってたえず不確かさを止揚していく構造を自らの内にもつ」ものとして、また、「目に見える事実を信じるのではなく、そのことが生成してきたことを信じる」こととして、「信仰は生成への心」にはかならない。しかしながら彼にとつての「信仰」とは、「自身自身が神から信する能力を受けること——それだけが信仰を獲得する道」という点にあるということ、そして、一般的な次元ではなしに「ただ一つしかありえない関わり方そのもの」としての「信仰」が登場する必要があるということ、この二点を無視することはできないと思う。

『後書』は、これらの志向からいかにしてキリスト者となるか」の追求課題を中心的に扱うものである。それは、当時のキリスト教界に対する批判であるとともに、彼自身が求めてやまない「実存の内面性の真理」への課題である。すなわち、「信仰とはまさに主体性の最高の情熱にはかならない」のであり、このあたりに、彼も言明する如き「転回点」たりうる契機を指摘することができよう。

さて、後期の著『キリスト教の修練』では信仰を現存するイエスとの同時性において語り、「この同時性が信仰の前提である。もっと厳密に言えば、信仰そのものである」と言いきる。

また、『死に至る病』では、「信仰とは、自己が自己自身であり、また自己自身であろうと欲して、神の内に透明に基礎をおいていることである」と述べている。「イエスと同時にいる」こと、そして、「神の内に透明に基礎をおく」ことこそ、言うところの「信仰」の内容である。このことは、とくに後期の著作にみえる「建德的」とか「殉教者」などのひんぱんな用語法とともに、キルケゴールの思想基盤を物語ってもよいよう。

そのような意味で、信仰とは同時性の問題であり、それは、歴史的存在でありつつも超歴史的人格への、換言すれば、人間の実存的根源に湧き出る情熱の超越への、飛躍である。したがって敢えていえば、「信仰」とは、一方において「超歴史的存在キリストとの同時性」として救い主を信じること、もう一方においては「歴史的なキリストとの同時性」としてイエス・キリストへのまねびの実践、という形で実践的な要素を含んでいると言えないであらうか。

キルケゴール自身、『わが著作活動の視点』で、自らの著作を三つの部門に分類し相互関係を述べているが、この「信仰」の概念の検討を通して、常に一貫した課題を主体的に追求し実存の根本課題として取り組んでいる彼の姿勢を強調することができる。彼の全著作活動の内に、余りに明確な問題意識の展開をうかがうことができるのは、このような姿勢のゆえにである。(註省略)

キルケゴールにおける「情熱」の意義

大屋 憲 一

キルケゴールはその著『恐れとおののき』(Furcht und Zittern)の序に於て、人間の在り方として単なる知的反省には止らない、「情熱」(Leidenschaft)を以て獲得されるべき信仰の問題を提起している。そして、この情熱こそは『恐れとおののき』のみならず、彼の著作全体の基調にあるものとして、彼の実存的思索を特色づけるものと云ってよい。

彼が「実存」(Existenz)に言及せんとする時、そこには、常に、本質的存在に対する個別存在の強調がある。つまり、実存によって指し示されるものは、本質的存在に包摂され、対象化され、普遍化されてしまうことの出来ない、否、そのような普遍による枠よりはみ出しているところの個体的な現実存在を意味するものであった。従来の形而上学が *idea*, *ousia*, *essentia* 等、普遍的存在にその積極的意義を与え、普遍的存在こそ、真に存在するものであると云う理念のもとに、個別的なるものが普遍的なるものへと媒介され、止揚されていく在り方をもっていることは否定出来ない。更に、その普遍的なものにその積極性を見出すことは、近世以後のドイツ観念論に於ても、又、云い得ることである。

然も、このような普遍的存在に対して、個体的存在としての

在り方を最も明確に顕示するものは、自己が自己になると云う自覚的存在としての人間存在を措いて他にはない。そこに、彼の所謂「実存」の意味がある。

キルケゴールが「現代は信仰に、水を酒に変える信仰の奇蹟に立ち止まらないで、一歩を進めて、酒を水に変えよう」と云う時代なのだから」と述べているように、19世紀前半の時代は、ドイツ観念論と云うあの精神的世界の成熟を維持し、実現するのに必要な力を失いつつあった時代とも云えよう。そして、現代に於ても同様、決定的なことは精神が知性 (Intelligenz) の意に解釈し変えられようとするところに、現代の新たな問題があると云ってよい。そこに、キルケゴールは、人間が主体 (Subjekt) になつたと云う特筆せらるべき近代に身を置いて、精神を、実存を、主体なるものを改めて問い直そうとしたのである。然も、現代に於ては、一層、このことが要求されている筈である。近代の文化の特質にもみられるように、我の自覚と共に、如何に人間の人間性と云うものを伸ばし、発展させなければならぬと云つても、又、そこには、我々が罪 (業) とか、無明とか云うものを断ち難い存在であることも事実である。

そして、キルケゴールはこのような彼の所謂「絶望」(Verzweiflung) の淵にある者にとつては、「自己を無に尽くそうとするには、絶望の生は余りにも強く、絶望の死は断え間なく生に転化してしまふ」と云っている。然も、それは、恰かも、XがX²……X⁴とその冪の数を高めてゆくが如く、我々が渦巻の外へ出ようとすればする程、内から出て来る力によって脱れられ

ないのに似ている。

このようにして、彼はその絶望の在り方を其の著『死に至る病』によって述べているが、彼は「絶望の齟齬 (Mis-Verhältnis) は、単純な齟齬ではなく、自己自身に關係すると共に、他なるものによって措定されている關係における齟齬であり、従つてかの自己のみの關係における齟齬は、同時に、この關係を措定した力に対する關係のうちに無限に反映する」として、その関りの深さに言及する。

然も、彼によれば、我々がこの世に生きる以上、このような齟齬的な関り方を離れ得ない、その底の深さの中に、逆に、透徹した關係のうちに撰せられていることを知る、そのような逆説的な關係を彼は最深の情熱をかけて読みとらうとする。然も、思弁的な解釈に示されたような過去のものに事後的 (Hinterher) に、自己完結的に関わると云うのではなく、現在の直下に自覚される存在の原事実と迫るところに、彼の思索に特有なる「情熱」がある。

トインビーにおける世界国家と

世界教会

吉沢 五郎

トインビーの名著『歴史の研究』の第七巻は、「世界国家」(Universal States) と「世界教会」(Universal Churches) の

問題を中心に展開したものである。この第七巻の刊行は、トインビーの歴史研究における方法論上の決定的変化を知る上で、重要である。すなわち、文明中心の思考から宗教中心の思考にうつされ、形而上学的色彩がよめられる転機をつくる。文明と宗教の關係、その機能と役割に関する歴史的地平での分析と説明が主題であるといえよう。

トインビー独自の用語である「世界国家」とは、歴史的に追跡される客観的な意味として世界性を示すものでなく、帝國居住者の心理的・主観的な意味における世界性、という歴史的事実に注目するものである。シナ帝國の「天下」、「中華」の思想、ローマ帝國の「オルビス・テラルム」(Orbis Terrarum)の思想など、その一例である。この世界國家と同じく、「世界教會」も、言葉の文字通りの意味ではなく、信者の信仰と期待における世界性に立つ「高度宗教」(Higher Religion)の制度的機關を意味する。國家的視野の超克が、不可欠な本質として要請される。キリスト教、イスラム教、大乘仏教、ヒンズー教などがその代表的事例である。第七巻所収のリストでは、世界國家を二十二、世界教會の前提をなす高度宗教を二十九数えている。

今回の発表では、文明論的問題関心と方法から、とくに世界國家の位置と機能の検証を焦点に、世界教會との関連をあとづけてみたい。歴史的にみて、世界國家は、それ自体があたかも目的であるかのような印象を一般にさそう。世界國家に根強くはびこる「不滅性の信仰」は、世界國家が事実上消滅した後には

も、「子」文明が危急に際して、「親文明」の思想や制度を甦らせ再生するという「ルネサンス」現象の中に、具体的に捉えることができる。神聖ローマ帝國と東ローマ帝國は、ローマ帝國の、また隋・唐帝國は、秦・漢帝國の亡霊を繼承するものといえよう。しかし、世界國家の成立と位置を、文明の段階論にそって検討するとき、それは文明挫折後の動亂時代 (time of troubles) に樹立をみるものであり、支配的少数者 (Dominant Minority) の制度的所産として、きわめて受動的で一時的な現象を示しているにすぎない。文明の「後退と盛り返し」(Tape and rally) という相次ぐ律動の、解体過程における盛り返しの表現であると考えられる。したがって、世界國家を、恒久的な制度ないし目的をもつものとして捉えることはできない。その本来の目的は、文明の解体に抵抗し、その存続を執拗にはかることであり、かつその業績を通して、非意図的に創造者になる場合は、世界教會にたいする關係においてである。

世界國家の一般の特徴は、伝導性ととともに、「普遍的な協和」を現出することである。この世界國家によって醸成される協和的な環境を、効果的に利用して、高度宗教は下から上へと広まり、やがて世界教會を確立する傾向が認められる。ローマ帝國におけるキリスト教、漢帝國における大乘仏教、アラブ・カリフ帝國におけるイスラム教、グプタ帝國におけるヒンズー教など、その歴史的事例である。他方、世界國家によって創案され、維持された施設、流通、団体に關する諸制度は、窮極的に、高度宗教の伝導や世界教會の組織に貢獻することによ

て、時空をこえる永続的な意味になうことになる。たとえば首都は、世界教会の成立や伝播の苗床となり、公用語・公用文字は、儀式・神学・伝道の重要な要因として、ともに宗教的な領域において、その歴史的使命をはたしているといえる。

以上のような、世界国家と世界教会に関する考察は、文明と宗教の関係について、文明の目標と意義の限界につき、かつ「高次の種としての教会」(Churches as a Higher Species of Society) という、トインビーの基本的見解に、新たな照明と裏づけをあたえるものと指摘できる。

西田哲学の行為的直観と田辺哲学

山本 誠 作

「行為的直観」は西田哲学を特色づける主要な概念の一つである。ここでそれを特に取上げて検討しようとするのは、この概念が田辺の西田哲学にたいする批判の重要な軸になっているからである。田辺は「行為的直観」を観想的な芸術的直観主義の立場と規定し、「種の論理」にもとづく「行為的弁証法」の立場をそれに対立せしめている。われわれは田辺哲学のうち、種と個の絶対否定的な統一としての類の普通の立場に成立する国家が、自ら絶対無の媒介になる実存の、死復活的な行為を通して、当為即現実、現実即当為という仕方で実現されるといふ社会思想を認めることができる。私は「西田哲学の行為的

直観と田辺哲学」と題して、特に以上のような問題に焦点をあててみたい。

「行為的直観」の立場を西田は「物となって見、物となって働く」とか、「見ることは働くことであり、働くことは見る」ととも表現している。ここで「働く」というのは、われわれが外に物を作ってゆく行為を意味している。行為とはわれわれが個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定という仕方、外に物をつくることである。換言すれば、個物が環境的世界によって限定されながら自らを限定することが、社会的歴史的世界のうちであり、そこで働くことである。したがって、こうした世界における具体的現実的な一々の行為は「絶対矛盾的自己同一的」といわれている。

外に物を作るといふことは、個物がこの世界のなかで絶対矛盾的自己同一的に働くことであった。そして西田によれば、個物はこうした働きにおいて、それ自身絶対矛盾的自己同一的な弁証法的な一般者―絶対無とも呼ばれている―によって媒介されていなければならない。個物の一々の働きは、いわば絶対無の自己限定ともいわれている。つまり絶対無は個物の一々の働きに自らを現わし、個物を「包み」限定する。こうした絶対無の自己限定はまた世界が世界自身を限定することともいわれている。かくて、個物は外に物を作る一々の働きにおいて、世界が世界自身を限定する世界の自己形成作用の焦点になるのである。このことは何を意味するのであろうか。それはなるほど個物が物を作るのであるが、と同時に物は「弁証法的世界の自己

限定」から生れてくることを意味している。「我々は行為によって物を作るが、物はそれ自身によって生れるものであり、即ち現れるもの、見られるものである」とか、「物が我となり、我が物となる」とか、「主客合一的に物が形成せられゆく」とかと西田は語っている。個物は矛盾的自己同一的に外に物を作るのであるが、それは物がそれ自身の形を現じてくることであり、それを見ることである。それは同時に、個物が世界の自己形成作用の焦点となるという仕方、自らを限定し表現してくる世界を直観するということである。「行為的直観」と呼ばれる理由がそこにある。

西田はこうした行為的直観の範疇に技術をも含め、「技術とは、我が物となり、物が我となり、主客一如的に自然に物が生ずること」とも語っている。が、物を作ることが主客合一的に物が形成せられることだといわれるような行為が最も典型的に現れるのは、芸術的創作作用においてはなからうか。事実、西田は「我々が現実の世界において働くという時、……我々は芸術家が自己自身を知ることのできない作品を構成することく、歴史を構成してゆく」と語っている。田辺が行為的直観を芸術的直観と同一視し、西田哲学を全体的有としての絶対無に個物が自己否定的に合一する、同一性論理にもとづく神秘主義的直観の立場として批判する理由もそこにある。田辺によれば、西田哲学は「一気に相対を抹殺して絶対に驚進し」、神秘主義的芸術的観想に安住している「智者賢者」の立場である。そこには、懺悔による不断の死復活を通して絶対無を行信証

し、方便的空有として進んで大非即大悲の絶対転換に媒介となるという仕方、自他の交互態としての実存共同を實踐するという、「愚者凡夫」としての個的実存の行為弁証法の立場が欠落している。

シェリング自然哲学における

実在弁証法の意味

西村 恵信

二十五才の若きシェリングが、自らの自然哲学体系に関する著作に『初めての構想』*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* と題したごとく、彼の自然哲学は、フィヒテを含む従前の自然観察の一切を凌駕するものであったことは注目に値する。かれ以前の自然哲学者は、アリストテレス以来の伝統的形式論理学に基いて、自然の原子論的、機械論的説明に終始した。尤も、デカルトがその機械論と共に自然は発展するとした点は、カントの第三批判の立場と共にシェリングによって受けつがれたものではあつたけれども。

ところで、シェリングが、自然のコンプレックスな構造を弁証法として捉えるようになった直接の影響は、フィヒテに由来する。フィヒテの場合、人間の自我の構造は形式論理によって説明されるものではないと直観された。シェリングは、かかる

フィヒテ的な思惟の弁証法的構造を、自然の諸物の存在の構造にも妥当せしめ思惟と存在のイソモルフイを直観したのである。

二

シェリングが、自然をデュナミッシュなものとして捉えたとき、それは機械論的な自然観との訣別であるとともに、経験的な自然観への批判でもあったことに注意しなければならない。このことは、彼がレアルという場合、それがイデアールなものとの対立者ではないということと関係する。シェリングにおいては、真にレアルなものは、レアル・イデアールなものではない。従って実在弁証法という場合も、自然の弁証法と思惟の弁証法との弁証法的統一を意味している。

思惟と存在の一致は、フランス合理主義には到底不可能な、むしろドイツ的精神風土に独特な神秘的傾向に由来する極めて素朴な発想であるとも考えられるが、この点はわれわれ東洋人の自然観からは親しいものであろう。

客観的自然にアプリアリな構造を直観し、これによって無機物から人間までの一切の自然の存在を体系的全体として捉えるのである。シェリングは、自然のありようを *Lebenserscheinung* として有機的にとらえる。それは自然の機械性から出てくるものではなく、反って機械的構造を上から統一するものである。相互作用あるいは、適及作用として現象する部分的自然現象と、それらのすべてを包む一なる有機的全体との調和こそ、かかる有機的自然の内容である。

実在弁証法は、このような自然の根本構造を説明する手段の学 *Heuristik* であり、自然はその証明資料 *Beweismaterie* である。自然は、その発展において、弁証法の三進性 *Dreischrittigkeit* を示す。即ち根源的な二元性（引力と斥力、重力と光など）および総合への傾向 *Synthesierungstendenz* によって、その弁証法的構造を示す。自然がこのような構造によって、その個物の多様性と複雑な構造、個物間の徹底的な対立弁証法 *Gegensatzdialektik* 的内容、そして三進的發展形式 *Dr-eischrittigeentwicklungsform* を保ちつづける限り、その多様性と全体的の一性との調和を保つのである。

三

近代の形式論理に基く自然科学の発展は、自然の諸分野において分析的研究を進めることによって、自然の全体的把握を不可能なまでにした。自然の中に於けるアプリアリなるもの所在究明、いわゆる自然哲学の再建は、今日、むしろ自然科学者の側から要望されている（岩波講座6『自然哲学』参照）。

従来の自然科学の分析的方法を踏襲しつつ、現象学の立場からそれらに生命的、意味的統一を与えることによって一種の方法論的改革を試みたフッサールをうけて、それを徹底する現代のメルローポントの哲学的思索も、やはりかつてのシェリングの自然哲学と同じ線上に立つものではなかったであろうか。

宗教現象学をめぐる二、三の問題

田 丸 徳 善

一、シャントビー・ド・ラ・ソーセイの『宗教史教本』（一八八七年第一版）以来、そしてとくにファン・デル・レーウの『宗教現象学』（一九三三年初版）以来、宗教現象学はかなり急速に普及してきたといえる。そしてそれは、宗教社会学、宗教心理学などと比べて、あくまでも宗教そのものへの関心を中軸とすることにおいて、マクス・ミュラー以来の宗教学の正系をつぐものとみなされる。しかし、それにも拘らず、宗教現象学の性格や方法について、かなり大きい見解の不一致が存することも事実である。すでにヒルシュマンは『宗教現象学』（一九四〇年）で、一、純粹に記述的な立場、二、哲学的・心理学的な立場、三、宗教の理解をめざす勝義での宗教現象学の三つの方向があることを示したが、これをうけてブレイカーも、最近、一、記述学派、二、類型論者、そして三、宗教の本質・意味・構造を探究する本来の意味の宗教現象学があることを認めている。

二、宗教現象学をめぐる問題の解明は、宗教学（とくに体系的宗教学）の存在理由に直接かかわるものとして、重要な意義を有する。そうした論点として、差当り次の三つが取り上げられるであろう。

(1) 宗教現象学と宗教史との関係。もともと宗教現象学は、個別的宗教史のデータを横断的に綜合する要求から生まれたものであるが、一九世紀的な進化論的宗教史への不信から、やがて無時間的な類型や構造を重視する傾きをつよめてきた。しかし、その結果、ベッタツォーニも警告したごとく、「宗教学の歴史のおよび現象学的な二学科への分裂」の危険に瀕し、現象学は硬直した類型の列挙に終ることが稀でない。これを避けるため、現象学をふたたび歴史と結びつける努力が、しばしばなされるに至った。それは、現象学が歴史科学か法則科学かという問題を、あらためて提起することになる。

(2) 「現象」の概念をめぐる問題。つとにシュレーラーは宗教の具体的現象学と本質現象学とを分けたが、一般に宗教現象学には、外的な事実を重視する方向と、逆に現象の背後ないし内側にひそむ本質を捉えようとする方向との分極化の可能性がふくまれている。これに対応して、その方法もそれぞれ異なる。前者の方向では、宗教の事実の経験的な記述・整理が中心となるが、後者ではいわゆる本質直観・還元・理解などの方法が重んぜられる。そもそも「現象」の概念が、それ自体でこうした二元性をふくむか否かは、十分に検討する余地のある問題であるが、少なくとも宗教現象学に関する限り、それが経験科学的な事実学ならびに哲学的な本質学という両面をもっていることは争えない。ここから宗教「現象」の概念についての解明が不可欠のものとなる。

(3) 実証的科学との関係。右の第二点は、ただちに宗教社会

学、宗教心理学などの実証的科学与のかかわりの問題をよび起す。ペッタツォーニ、エリアーデ、ブレーカーなど、今日、現象学派とみなされている宗教学者は、多かれ少なかれ、宗教が他のものに解消されない独自性をもつとの見方を共有しており、これは避けばオットー、さらにはシュライエルマッヘルに由来するものといえる。この独自性は、「聖なるもの」「ヒエロファニー」などの範疇で表わされることが多い。しかし、宗教現象の唯一の「本質」をこうした形で措定することは、実は経験的な事実のレベルをとびこすことには外ならない。それが、経験性・実証性を重くみる立場から、しばしば神学的とか神秘的であるとして非難されるゆえんである。

三、宗教学（とくに体系的なそれ）の存在理由を明らかにするには、右の諸点についてのなんらかの解答が必要である。すなわち、(1)については宗教現象の「類型」「構造」などの概念の科学論的な究明が、(2)については「現象」の多層性の認識と仮設的な分析枠組の設定がなされなくてはならず、また(3)については経験的・実証的方法と本質直観との、なんらかの総合の可能性が探求されなくてはならない。

日本人の宗教意識（続）

仁戸田 六三郎

前回の学術大会における研究発表「日本人の宗教意識」のいわば延長であるので同じ題名の下に研究を展開させることにした。前回では日本人の宗教意識の本質と思われる点を日本における諸宗教共存の現実的な可能性の条件を通して明らかにしようとして試みた。その場合日本人の宗教意識は自然を場としていることを強調した。しかしここでいう自然はキリスト教圏においていわれる自然と必ずしも軌を一にするものではない。即ちキリスト教思想における自然は人格神的一神教の超自然に対するものであるからである。然るに日本人の宗教意識にはかくの如き超自然は原点的には存在しない。ハイラー教授のいう如く (F. Heiler: Das Christentum und die Religionen) キリスト教は超自然で精神的 (geistig) な宗教である。而してこの精神的、というものは日本人が使う精神的というものとは違う。キリスト教の場合は精神は超自然的なものであって、自然の法則から自由である。従って仏教における十二因縁という如き自然法とは無縁である。日本人の宗教意識は之れに反して常に超自然を持たない自然の中にある。

この如く私がいう時、キリスト教圏から見れば例えば十九世紀のヨーロッパにおける自然主義の自然と受けとられるかもしれない。或いはヘーゲルの宗教哲学における自然宗教 (Natur Religion) の自然と思われるかもしれない。日本人の宗教意識が原点的に場としている自然は容易に彼等には理解されないようである。彼等は日本人のそれを原始的若しくは美意識的に解し易いし、日本の学者の中にもそれに同調している者が少くない。この点について私はしばしばキリスト教圏の学者と語りあって来たが話はきわどいところで食い違ってしまうことを経験した。

考え方によれば、日本人の宗教意識にはあたかもキリスト教の「精神」作用と同じようなものがあるともいえるのである。例えば精神の自律性とか主体性とか考えられるものが強烈に存在しているのである。これを私の立場からどう考えるか。かかる問いに対して私は答えなければならぬ。例えば恥の意識とか義理の意識は自然法による人間の自然本能に反逆していると考え考えられるだろう。そこには強烈なる自意識が存在している。また人面獣心という発想も一種のヒューマニズム的なものを感じさせ、人間存在の主体性を前提しているかの如く思われるだろう。

ところが例えば禅に見られる如く、身心脱落とかいわれることを思えば、右とは反対のことも考えられるだろう。これは中国であるが、黄檗の断際禅師の伝心法要にいう心如木石とか心同虚空去、如枯木石頭去とかいうことは如何になるであろう

か。かかる境涯は決して自然に流され自然のままでは不可能である。しかも超自然ではなく自然を場としているのである。自然法爾ということは二律背反的な二重性を日本人の宗教意識が包含していることを物語るものである。

三

パスカルは神から離れ自然に身をまかせれば人間は悲惨になるといっているが、その自然は日本人の自然の一面にすぎないのである。彼においては自然と神とは原理的にも存在的にも常に峻別されている。然らば日本人の自然についての別の他の一面は何なのであるのか。それは日本人の宗教意識の持つ独特な価値観によるものである。即ちかかる自然は人間よりも価値的に遙か上位にあるもので、かかる設定はキリスト教には存在しない。これを形相的にみればフッセルの現象学におけるノエシス的 (noetic) なものともいえようが、飽くまで二重性的価値論を含む自然を場とするが故に諸宗教の共存を恕すことになる。比較的细节は私の編著『日本人の宗教意識の本質』(一九七三年教文館)において述べておいた。

カントの根元悪について

館 静 花

カントが自由の問題を批判哲学の全体系の「要石」であるとしたことは周知のことであるが、第一批判から第二批判への移

りゆきはまさにこの自由の問題が軸となっている。実践的領域において、理性はみずから構成的な能力として働くのである。この実践理性が意志の規定根拠となる時、自由は客観的実在的なものとして実践的に認識されるのである。この自由の実践的認識は実践理性がア・プリオリに道徳法則を意識しているという「理性の事実」によって可能となる。「道徳法則が自由の認識根拠であり、自由は道徳法則の可能根拠」なのであり、この道徳法則によって実践理性が意志の唯一の規定根拠となることが自律であり、この「自律」が最も厳密な意味での自由である。純粹な意味での自律は意志規定において法則が、そのあらゆる実質を排除して純粹な立法的形式によるのでなければならぬ。カントにおいて眞の道徳性は正にこの点に求められるのである。

しかし現実の人間の行為はことごとく個別的であり、同時に実質が伴うのである。カントはこの様な人間の意志を *Willkür* とし、*arbitrium liberum* であると同時に *arbitrium sensitivum* としての二重性を指摘している。自律が *Willkür* における自律であるためには道徳法則は定言命法として強制を示さねばならないのである。*Willkür* は格率によってのみ規定されるという性質を持っているので、定言命法の命題は格率において実質を普遍的立法形式によって統一することを示すものであると言える。この統一の形が逆転されるならば「法則違反 *Gesetzwidrig*」が起り、この法則違反は悪の本質的な意味をなすものである。格率におけるこの様な動機の従属関係の形式のいか

んによっては「善なる格率」とも「悪なる格率」ともなり得るのであるが、この格率の選択は *Willkür* にゆだねられている。*Willkür* はこの格率の選択に関する自由を持っている。カントはこの *Willkür* の自由を「宗教論」に至って積極的に認めている。格率の採用に関して *Willkür* は *freie Willkür* としてみずから責任を負い得るのでなければならぬ。格率の採用は *Aktus der Freiheit* であり、この自由は個別的な *Willkür* における主体的自発的な選択の自由であり、行為の「帰責可能性の根拠」としての自由である。この *Freiheit der Willkür* は自由の概念としては超越論的な自由でもなく、自律としての自由でもない、選択の自由であり、実存的な自由と言うことができる。この自由は同時に「悪への自由」でもある。すなわち「悪なる格率」をも選択し得る自由である。

カントは人間本性に「悪なる格率」の採用への性癖を認め *Hang zum Bösen* としたのであるが、この性癖は観知的行であり、*peccatum originarium* であると指摘し、これを根元悪 *Das radikale Böse* と呼んだのである。この性癖をも人間はみずから自由によって格率に採用したのであり、人間の全ての行為がそこから出るところの根源的な第一の根拠において既に観知的な行として採用したのである。根元悪は観知的行として人間の自由使用の「深み」の中にあり、人間の最も根源的な主体的な選択の奥に既に存するものとして、まさに根元的 *radikal* と言われるのである。

カントの根元悪論は自由の問題においても第一批判、及び第

二批判にはあらわれてこないあらたな自由の問題を提示するものであると同時に、人間の道徳的境界を根元悪として示し、その根絶不可能なものであるが故に道徳は悪の自覚を契機として宗教へ進むものであることを指摘している。われわれはこの根元悪論が人間の真相を深く、かつ鋭く指摘したものととしてその意義の重大さを知るのである。

ワルター・F・オットーの Mythos 論

新井 昭 広

「神話」とか「神話的」という表現は、通常、根拠のない作り話・詩的空想の産物・自然の擬人的表象乃至解釈・架空的寓意的なもの、更には呪術的魔術的なものとか迷信といったわば低次の意識・幼稚な未開な知性の産物にかかわるものとして蔑視的否定的に用いられて来たし、現に用いられることが多い。他方、神話や神話的なものに対する関心が近年再び高まって来ていることも、事実である。この関心は最近では単なる学問的（文化人類学的、民族的、歴史学的、社会学的、心理学的）な、或いは単なる骨董的関心をこえて、人間の将来の道と現代の危機からの人類の救済の可能性をさえ神話的なものの中に見出そうとする切実な要求と結びついた極端にまで達している。

「神話」とか「神話的」という概念は最も暗い概念の一つで

あり、その内包のとり方によっては外延は途方もなく拡げられる。神話が蔑視の対象とされ曲解され無視されたことの一因は確かにこの点にもあったが、また、生物学的進化論の影響もあって、「Mythos から Logos へ」という進歩発達論が、人間の精神史を測る唯一妥当な規準であるかのように人々の意識に滲透してしまい、それが常識となったことにも因る。宗教や哲学や芸術といった精神の偉大な事物に属するものに対して、かかる進歩発達論が妥当せぬことは改めて言う必要もない程明かであるにも拘らず、神話が誤解されて来たのは、高次の宗教とされるキリスト教の影響が大である。「Mythos から Logos へ」ということも含めて、要するに Mythos は後世的意識から測られたのである。神話は \llcorner allegorisch \lrcorner に、即ち後世的意識という神話とは \llcorner 他の別なもの \lrcorner によって解釈されたのである。 \llcorner 他のもの \lrcorner による \llcorner allegorisch \lrcorner な解釈でなく、 \llcorner それ自身 \lrcorner による \llcorner tautegorisch \lrcorner な方法をもつてしてのみ神話の高さと真理に達しうることを見抜いたのはシェリングであったが、W・F・オットーも後世的尺度からする神話解釈に反対し、 \llcorner Mythos \lrcorner そのものの立場から神話の本質を明かにしようとする。（これと同様のことを Logos に関して為しているのはハイデッガーであり、Mythos と Logos の本質究明においてオットーとハイデッガーは現代の双壁と言ってよい。）

オットーは、ギリシャ宗教の聖書であるホメーロスの詩を文献学的に調べ、「Mythos」という語は全然翻訳されぬこと、語源は Logos に比して不明であること、Logos と Mythos は

時として区別ができぬ程に接近することはあるが注意深く読めば、Logos は主観的に「考えられ計算されたこと」に関し、用いられている (z. B. II. XV-393, Ody. I-56) のに対し、Mythos は客観的な「出来事・事柄そのもの」を述べる際に用いられていることがわかると思う (z. B. Ody. IV-744, 239, II-412, VII-157, XI-379, XXIII-62)。Epos の Logos も Mythos も語の意味をもつが、エポスが発せられたものとしての言葉を、ロコスが考えられたもの従って正しい言としての言葉のことをいうとすれば、シニョーテスは有ったもの、有るもの、有るであるもの、の直接的証言として根源的に真なる言葉のことをいう。Mythos が根源的に真なる言葉であるというの、何らの証明も根拠づけも必要とせぬ無制約的に妥当する話だからであり、直接に与えられ開示され経験された神的事物に關することだからである。人間の方から人間によってとらえられたのではなく、人間自身がそれによってとらえられつくりかえられる神的存在の根元的開示にして根源的経験が Mythos なのである。オットーが明かにした Mythos の本質は現代の神話論に対して規準決定的なものとなったが、彼はそれを単に古代のものとせず、人間の姿勢・動作・言葉のうち、Mythos の根源的な現れを見ようとしている点で近年の神話学者を大きくぬきんでている。

シュライエルマツヘルと R・オットー

加藤 智見

今回は仮にシュライエルマツヘルの「直接自意識」(Unmittelbares Selbstbewußtsein) 及び R・オットーのヌミノーズ (das Numinöse) をとりあげ、両者の背後に潜む宗教意識の特質を導出してみたい。

シュライエルマツヘルによれば Unmittelbares Selbstbewußtsein は「自己自身の観察 (Betrachtung) を媒介する (vermitteln) ことによつて得られるものではなく」、「真に媒介を持たぬ自意識」(“Der christliche Glaube”, § 3) である。因みに自意識は一面で人間の機能である。しかるに反面自然的人間の観察分析を媒介する瞬間に消え去る意識がある (§ 3) という。

ここに自然的感覚を超えて意識に直接与えられる或るものが前提され、同時に彼のいう自意識にはかかる二重構造化性が内在すると考えられる。そこで彼は「自己を分析し (analysieren) 観察した結果というよりは、むしろ自己を対象的に (gegenständlich) 意識する」 (§ 3) として自然的側面から対象たる神の側に観点を転換する。自己の現存在 (Dasein) を神に帰し (§ 4) 神から引き起される意識を主体とする。その根底には人間は「絶対的に帰依する能力がなく」、逆にそれ自体が「Erlö-

ser に依り与えられる」(S.29) という信仰が存在する。即ち自然的意識ではなく、「キリストのみが、Welt に於ける Gott の存在の全てと、Welt を通じての Gott の全ての啓示を、vermitteln する」(S.94) とどう強烈な信仰とその信仰に依り、神の側から初めて覚醒され引き起される意識に主体が置換されるのである。従って Gottesdasein へのひたむきな帰依の内に神から引き起されると信ずる意識内容は、端的に自然的客観的觀察に委ねられれば異質なものになる。ここに神を外なる対象として anschauen する余地を残す。“Reden” と異なり、対象と自意識は不可分になる。この様な意識の二重構造性と神の側に観点を飛躍させる論理が底流に内在すると思われる。

次にオットーは「ヌミノーゼの感情に於て自然的知覚(naturliche Sinneswahrnehmung) が与えるものの全てと質を異にする確信並びに感情を見出す」(“Das Heilige”, Kap. 15) という。その根拠はヌミノーゼが「もはや感覺的に知覚される世界(sinneswahrnehmliche Welt) に属さず、この世界を超越していると考えられる対象及び本質に關係する」(Kap. 15) 故である。

即ち対象たる神に向い合い「自ら無に沈み去る感じ」(Kap. 3) の内に神の方から「覚醒され」(Kap. 2) る感情、意識が主題となる。ここに自然的感情や意識を超え、対象との出会いの中に生まれる意識に主体を置くシュライエルマッヘルに共通する内的基盤があると考えられる。

さて両者は一般に心理的側面が強いと言われるが、以上の背

景と次の点に留意すべきであると思われる。即ちシュライエルマッヘルは意識に関する記述が、「敬虔な意識自体(frommes Bewußtsein selbst) とその意識の直接的な(unmittelbar) 表現から生ずる」(S.19) へまでであるとする。つまり彼に於ては単にかかると意識を「客観的に基礎づけようとする」(S.17) ことは無意味なのである。又オットーによればかかる種類の経験は「自然的一般的な觀察から直接与えられるものではない」(“Naturalistische und religiöse Weltanschauung”, 1904, S. II) のであって、「ヌミノーゼの中に生きている」(“Das Heilige”, Kap. 10) ことが根本前提になる。即ち両者の在り方は、神と向き合うその内に生まれ動く意識や感情を Ich の事実として告白、表現する在り方であって、三人称の場合、Es の世界に還元するとき自然的意識に逆戻りし異質なものになる。

以上を総括すれば、(1)両者の意識には二重の構造が存在し、観点の転換に依り、神の側から転質される意識が主体になり、(2)対象と不離且つ主客を超えた純粹意識であり、(3)かく「なった」意識状況は単に帰納的実験的な心理学的方法では到達不可能なものであると考えられる。従ってその意識の表出は告白的形態をとり、例えばシェイムスの様に observe し、record することに依って man's natural emotion に還元する方法とは異なる。信仰者の内的な privacy 自体を問題にしつつも端的に外側から見るシェイムスの方法と、privacy 自体の意識内からするシュライエルマッヘル、オットーの在り方は共に心理的側面を問題にしながらも、立場と方法と意味内容に異質性が考

えられるのである。

フイヒテ哲学における道徳と宗教

笠井 貞

フイヒテの処女作は、カント批判主義を宗教哲学に適用した「一切の啓示批判の試み」である。これで彼は実践理性から神学を、そして神学から宗教を導出する。宗教の根本原理を自己放棄とし、宗教からの啓示の事実の成立過程を解明する。啓示信仰成立の唯一根本の道徳は、人間の道徳感情を発達させることとする。なお、神の存在と靈魂不滅の信仰は、我々の貴重な財産であると述べている。

さて、フイヒテは自分の哲学を「知識学」と名付け、人は自己自身において知識学であり、知識学を生きなくてはならない、と主張する。最初の、即ち一七九四年の知識学の中心概念は絶対我であり、絶対我の理念は、実践我の無限の努力の根底に存在するのである。一七九九年に無神論論争を惹起したが、その時期の彼は、神の有限化・擬人化を極力排斥し、神は人格神でも実体でもなく、生きて働く道徳的秩序であり、神は秩序づけられた秩序ではなくて、秩序づける秩序であるとする。無神論論争及びシェリングとの絶対者問題論争を経て、後期知識学が展開する。

絶対者が神と規定されて、体系の基礎に置かれるのが一八〇

一年の知識学であり、一八〇四年の知識学になると更に明瞭に、哲学の課題は真理である絶対者の叙述であり、知識学こそ真の絶対者を所有する唯一の哲学であるとする。以上の両知識学になると否定神学的色彩が顕著になる。このような段階になったのは、見方によれば思想の転換であり、或は発展・深化である。一八一〇年の知識学になれば、神は生命・実在であり、神の存在の外にある神の現存在、即ち「神の像」が人間とされる。旧約創世紀に由来する神の像は、キリスト教社会共通の思想財産の一つである。フイヒテは、哲学の最高・究極の課題は、キリスト教を正しく究明して、これを規正することにあるとし、また自分の哲学が、何ら新しいものでなく、却って最も古いものであり、既にキリスト教が教えたものと本質的に異ならないとさえ言っている。

『現代の諸特徴』（一八〇五年）において宗教は人を内面的に完成し、自由に、淨福にする、即ち人の尊厳を完成するとし、人は宗教なしには完全に道徳律を満足させたとしても、まだ人間の尊厳を完成できないとする。宗教的敬虔の前には、恰も道徳の前に他の外的法則が沈黙するように、内的法則さえ沈黙する。道徳と対比して宗教の特質は、道徳的行為に最高の完成を与える内面的自己同一の洞察、愛である。宗教は行為ではなく、眺めであり、唯一真実な光であるとする。

フイヒテの宗教哲学は、一八〇六年の宗教論である『淨福生活への指示』で完成する。彼は知識学とヨハネ福音書の本質的一致を主張し、「無からの創造などを主張するパウロを斥ける。

フィヒテは精神的生命の發展段階を、感性・合法則性・道徳性・宗教・学の五重性に分けた。この各段階は、先立つものを自己内に取入れて、更にそれに自己のものを加える。従つて宗教を真に生きる人は、道徳性の次元に降りて、倫理的・行動的でなければならぬ。宗教の段階では、在るものは神だけである。そこで神を見ようと欲する者は、雲の彼方に求めるのではなく、汝は神を汝の心に見出せると主張する。淨福の生活としての宗教は、学に依存せず、学は淨福の生活に加えられた最高の洞察であるだけで、決して淨福の生活の条件ではない。道徳性に対比すれば、宗教は非実践的、観照的であるにも拘らず、眞の宗教性は、神が我々の内に眞に生き、活動的である。人が自己否定をする時、神だけが残り、人は神に没する。愛において神と人とは全く融合し、愛から道徳的行爲が靜かに流出する。そこに観照的でなく、実践的に生きる自己が実現する。結局、フィヒテにおいて、道徳と宗教とは密接な關係にあり、しかも神こそ我々が一切を基礎づけるべき最後の支えであり、宗教は独立の価値を有しているのである。

ライプニッツの実体的形相

西村浩太郎

スコラ哲学に由来する実体的形相 (*forme substantielle*) という語を質的な意味に解する限り、デカルトはライプニッツに

先んじてその意義を認めている (cf.: Regius 宛一六四二年一月の手紙、Discours de la méthode の冒頭など)。

デカルトは精神・神・物体という三実体を区別したが、それらの屬性である思惟・完全性・延長が実体的形相に他ならない。実体の対象的實在性 (*réalité objective*) と形相的實在性 (*réalité formelle*) は一致する。屬性はその同一原理であり、実体はこれによって観念性を有する (cf.: 拙稿「神の存在論的証明」宗教研究二一四号)。

デカルトの場合、物体の観念性は延長であり、これが実体的形相であるが、ライプニッツは延長を実体的形相とは考えない。「物体に於ては延長の他に実体的形相即ち精神に關係する何ものかを認めねばならぬ」とする (Discours de métaphysique, 12)。

このもう一つの同一原理を彼は物体の精神と呼び、物体に於ける能動相 (*action*) と規定する (Ibid.)。彼は延長を純粹な形相とは考えない。「それは想像的なものや知覚に關係するものを多分に含んでいる。それは色彩や熱などの感覺的な性質と同様、我々の外部に有る事物の本性と言えるかどうかは疑わしう」と言う (Ibid.)。

デカルトは延長の観念を本有観念 (*idée innée*) とし、色彩や熱などの観念を偶発観念 (*idée adventice*) として両者を判明に区別するが、ライプニッツはこのような区別を認めず、延長を現象に属する質料的なものと考える。

この様なライプニッツの延長理解は論理的と言えるであろう

か。デカルトが行なった物体の存在証明をもとに、普遍・特殊・個別に於ける延長の觀念が実体的形相のそれとして妥当するかどうかを検討する。

第一に、我々が延長の本有觀念を有するという事実から、神の存在証明と同時に直ちに外界への超越が可能になる。即ち普遍的物体の存在が証明される (Meditation III)。

第二に、神の本質から存在を引離すことができない様に、三角形の本質からその大きさを引離すことができないということ、即ち数や形などの特殊の物体の存在が証明される (Ibid. V)。

第三に、我々の想像し感覺する受動的な能力に対して、外部の対象はむしろ能動的に与えられ、このことは神の善によって誤りとは言えないということ、即ち個別的物体の存在が証明される (Ibid. VI)。

この最後の証明では、精神の受動に対象の能動が加わって物体の觀念性が成立したのであるが、物体の觀念性というのは一方から見れば精神の能動である。明晰判明に知覚された延長の觀念の肯定性は精神の能動であるが、個別的物体の有する偶然的性質の不明な知覚は、それを制限し否定する受動である。

この様に、延長の觀念によって初めて個別的物体の觀念性が成立し、個別化の原理である能動・受動の關係が論理的に導き出される。

ライプニッツが延長を質料的なものと考えた根拠は、結局、彼の完全性についての定義に求められる。「最終的な段階が可

能でないような形相或いは本性は完全性ではない」と彼は言う (Discours de métaphysique, 1)。数や延長の無限大の觀念は無限定であって完結的な無限ではない。従って数や延長の本質は完全性とは言えないとする。しかし、数や延長の無限大を無限定とすることは、それらを最初から質料的なものと考え、しかもこの質料的なものを形相的實在性である完全性と比べることになり、論点先取の誤りである。

「実体とは能動の可能な存在である」(Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, 1)と云う様に、ライプニッツが実体の原理を能動と規定し、その論理化を徹底的に押し進めた点には積極的な意義を認めることができる。しかし、その出発点に於て、実体的形相を延長から区別し、それを物体に於ける別個の同一原理とした点に疑問が残る。デカルトでは外界への超越の原理であった延長を、ライプニッツは形相から質料へと移すことによって、却って外界との論理的な結びつきを失ってしまったのではないだろうか。

N・フィヨドロフの宗教思想

田口貞夫

N・フィヨドロフ (1828~1903) は、ドストエフスキ、トルストイ、ソロビヨフらと親交があった、ロシアの宗教思想家である。生前は、極力、名が出るのを嫌ったため、死後、友人

達の手により、断片的に書き残してあった未発表の文や、匿名で書いた論文などが整理され、ほぼ、三十年後に、『共同事業の哲学』と題して刊行された。フイヨドロフも含めて、近代ロシア宗教思想は、当時の世相が、エゴイズムと西欧的合理主義に毒されて、分裂しているのを憂え、かかる状況を救うために、正教の信仰に基く、神人社会を地上に築こうとする、変革の理念であったといえよう。その特徴としては、ロシア的な、共同体の意識と終末観があったと思われるが、フイヨドロフは就中、その傾向が顕著であり、しかも、独創的な思想家といわれた。かれは、神に象られた人間は、神と提携して、地上に、神の国を造る義務があるといい、また、徹底した祖先崇拜を唱えた。各人が、エゴを抑え、同世代の人類のみならず、すべての死者に対して同胞愛を持つべきであるとする。そして、一切の死者が復活すべく、子らが祈ることこそ最も重要であるという。具体的には、人々が、みな、以上の心構えを持つに到れば、自然科学は、戦争ではなく平和に利用すべきことが理解され、自然の暴圧の力を、死者に生命を与える力に変えてゆくことが可能になるという。かかるフイヨドロフの理念に影響されて、ドストエフスキ、ソロビヨフは、それまでの個人的なキリスト教信仰を越えて、普遍的信仰の重要性に目覚めた。また、フイヨドロフは四海同胞の世界建設にあたって、人間の役割を強調したが、これについて、ベルジャエフは、ソロビヨフなどの受動的な終末思想とは対蹠的な能動的な理念であるとしている。

以上、フイヨドロフの思想は、他の思想家たちから高く評価されているが、此処では、それが、一面、マルキシズムに類似しているといわれている点に注目してみよう。ベルジャエフは、フイヨドロフには、反ブルジョア主義、理論と実践の一致、自然科学重視など、マルキシズムに近似する面があること、また、ソビエトにおいて、ロシア宗教思想家の中で、かれだけが注目されていると述べているが、その是非については評価を与えていない。

だが、ソ連において、ソロビヨフ、ベルジャエフなどの神人社会建設の意図は結局、成就せず、マルキシズムが実現している。その原因について、ロシア宗教思想家の中では、ただ、フイヨドロフだけが、よく示唆していると思われるので、考えてみたい。

フイヨドロフは、四海同胞の共同体の建設にあたって、自然の暴圧の力を、祖先を活かす力に変えてゆく必要をいい、それには、知識と実践の一致、パンの重視、万人の知識への参加をいい、とりわけ、学者は、率先して活躍すべきことを強調する。学者は、エリート意識を捨て、机上の空論を排して、*Stain*の知識ではなく、*Solien*の知識を持つべきである。かれらが空論を吐いて、優越感に浸るなどは、人類最大の不幸であると警めている。なお、これに関連して、フイヨドロフは、徹底した、反ブルジョア主義をいい、また、工業や浮薄な都市文化が、農業、農村の犠牲の上に栄える風潮を歎いたことなども注目される。以上の点から推察するが、ソロビヨフ、ベルジャエ

フなどの理念が実現に到らなかつた理由として、かれらが、フ
ィヨドロフに比べて、知識と実践の一致の面で不徹底ではな
かつたか、大衆にとって無縁な、実生活から遊離した観念的な
点になつたか、或は、自らの思想が指導性を持つという思い
上りが、いささかでもなかつたかなどが、問われよう。

十八世紀英国哲学における宗教論

—D. Hume における迷信と enthusiasm—

酒井サヤカ

D・ヒュームは、哲学と宗教とが、それぞれの正しいありか
たにおつて一致するという意味のことを、しばしば述べてゐる
(A Treatise of Human Nature [: T.], I-IV-V.; Dialogues
concerning Natural Religion [: D.], II. XII. etc.)。ヒュー
ムにおつて正しいありかたにおける宗教とは、「*reason*
なく信仰 *faith* に基づてゐる (An Enquiry concerning
Human Understanding [: E.], X-II.)」*と云ふのものであり、*
ここに言う「信仰」とは、聖書を示されてゐるとするの神は存
在する」といふ命題への同意」といふことに帰するように見える
(The Letters of David Hume, ed. by J. Y. T. Greig, Ox-
ford, 1969. Vol. I. p. 50.; cf. D. H. Essays Moral, Political
and Literary, Oxford U. P. 1966. [: E. M. P. L.] p. 355n.
604, etc.)。ちたにかかる神は、「我々の有限な視野と理解力を

無限に優越してゐる(D. II.)」のであつて、「*a sound believing*
Christian であるための不可欠の第一歩は、自然的理知の不完
全さを知つてゐる哲学的懐疑家であることなのだ (D. XII.)」
としてゐる (D. におけるヒュームの主たる代弁者として *Philo*
ソト)。

ヒュームの基本的 *motif* として、かかる「信仰」が底流す
ると見ることができるよう思われ、仮にこの点を問題提起し
たい。

ヒュームは、宇宙と人間とに関する知識の唯一の源泉として
の人間の経験 (印象 *impressions*) は、それが知覚されたそれ
ぞれその特定の「時点 *period of time*」における、そのたびご
とに特殊な「情報 *information*」であつたこと (E. IV-II.)、ちた
に「我々が神の属性あるいはたらきを知るとすれば、神の被
造物について我々が得るところの経験によつてのみ (E. X-II.)」
であるとしてゐる。かくてヒュームは一面、宇宙と人間とに關
する経験的知識が、類似の「印象」の有限回のくりかえしに基
く、*natural instinct* による人間の構成であるとして、蓋然的
であつて「永遠に確実」ではなく (E. VII-I.)、無限との対比
において「*nothing*」に帰すとさえ説く (T. I-IV-I.) ので
あるが、他面かかる経験的知識は「人生の偉大な案内者である
(E. V-I.)」として、経験に立脚しない空想と思弁とをしりぞ
ける。経験的知識に関する、かかる否定と肯定との、外見上相
互に矛盾する二面は、周知のとおり種々の論義を呼んでゐる
が、上述の、ヒュームの言う「信仰」を前提としてはじめて、

同時に両立することが可能となっているもののごとくに思われる。

すなわち、経験が、「神の被造物について」の「情報」であるかぎり、経験という「時点」においてそのたびごとに、人は神との何らかのかかわりのうちにありうるとしても、人間の記憶と想像による、「印象の淡く模倣」としての「観念 ideas」の「連合 association」による経験的知識の体系は、あくまで「被造物について」の蓋然的知識であって、そのかぎりにおいて日常生活に不可欠かつ不可避な「案内者」としての意味をもつのであり、この体系を構成する諸「観念」の連鎖の一環として神の「観念」を持ち出して、体系の永遠性の保証とすることはできない。

さらに、特に「恐怖」「希望」等々の「情緒 passions」を発端として、神の「観念」を恣意的な空想によって操作する場合には、the corruptions of true religion (E. M. P. L. p. 75.) である、religious fictions and chimera (Natural History of Religion, XV.) であるものの「迷信 superstition」および「狂信 enthusiasm」が生ずる。コマーは説き、経験的知識の水準における記述と観察の対象としてとりあげ、批判を加えつつ (e. g. E. M. P. L. pp. 75-80.)。

コマーの言ひの「信仰」なる true religion はかく、「神が some more particular revelation を与える (D. XII.)」と云うことがあってはじめて成立すると見られる。彼が「全ての哲学と human reasoning とを統轄すべき規準 (E.

M. P. L. p. 595 n.) であるとする聖書 (特に福音書 : E. M. P. L. p. 597.) を「神自身の言葉として (E. X-II.)」認めることに、「観念」の因果関係をたどる「論証 argument」になじまない「聖霊の直接のはたらき (E. X-I.)」と云うの「一身のうちなる絶えざる奇蹟を自覚する (E. X-II.)」と云うことが言われているもののごとくに思われるのであるが、どのようなものであろうか。

意志の規定根拠との関連における 欲望の問題

長谷正 当

「自己」は、根源的なつながりのうちにありながら、しかも相互に他者として対立し、否定しあう身体と精神との謂わば「矛盾的自己同一」としてある。身心関係を生きるこの「根源的主観性」(リクール)をその主観に即して明るみにもたらさうとするならば、それは一つの手掛りとして、対象を認識する主観の超越論的反省ではなく、対象との不透明な関りとしてある「欲望」の現象学的考察へと導く。欲望は意識の透明な超越論的自己がそこにおつかつて挫折する壁であると同時に、他面では反省の光の届き得ない無意識の暗い世界が表象と、想像された形象のうちに照らし出される映写幕の如きものである。それは意識と無意識とが、つまり心・身が交錯しあう実践的仲介点

としてある。実存はその原初的な基盤をそのような欲望のうちにもつ。

欲望を我々の実存の基盤に置くことは、欲望を意志の規定根拠として、行動の動機として捉えることを意味するが、そのことは高次のものを低次のものに還元することではなく、両者の交互作用の成り立つ場として欲望を捉えることを意味する。それは高次のものの根を一旦低次のもののうちに求めるが、同時に低次のものが如何に高次のものの動機を与えうるかを明らかにすることを旨す。

欲望を超越の問題との連関からみると、欲望そのもののうちに於ける実践的な転換点を把握することが課題となる。道徳の原理はカントによれば、純粹理性が、感性からの規定を排除して、直接に意志を規定するところに求められる。しかし、欲求能力が直接に迫りくる感性的存在としての我々の有限性に直面するとき、感性と理性との二元的対立に先立ち、その対立の分岐点となるものを我々の欲求能力そのもののうちに求められなければならない。「尊敬」(Achtung)の感情は、こうして、快と同一の欲求能力を基盤としながら、快、不快を越えた先験的根拠に由来する感情であることが明らかにされる。それは快への欲望に加えられた暴力を介して呼び出されるが、欲望をこの転換点をめぐって追求することは、近代の心理学的・機能的な欲望の概念を古代のより包括的な概念へと導く。プラトンによれば、欲望は快への欲望であると同時に本質的には善への欲望である。

P・リクールや、S・ヴェーユの欲望の分析は欲望のかかる逆説的性格を明らかにすることを旨す。それは、欲望の世界への超越の様相と、その底に隠された閉鎖性(リクール)、及び、その閉鎖性と垂直への超越との関係(ヴェーユ)をめぐってなされる。人間における欲望の特色は、その世界への超越が直接的ではなく、表象と想像力を介してなされることであり、この想像力によって未来の対象に結びつけられた快が欲望の本質的モメントとして内化されていることである(リクール)。このことは人間における欲望の明るさと同時に、その明るさにおける暗さを示す。欲望におけるうち克ち難い不透明さは、その対象への志向において「自らを感じる仕方」である。それは他に不可通約のものであり、欲望の閉鎖性、自執性につらなる。欲望の自執性はその対象への狙いに於て「対象なきもの」である。したがって、その自執性が最もあらわになる「不幸」に於て、世界は消えて、欲望のみが世界となる。

しかし、垂直の超越に有効であるのは、欲望のこの対象なき部分である(ヴェーユ)。この部分に固有な働きは「同意」と「反撓」の能力である。自執性に由来する反撓は努力に対する反撓ではなく、自己透明化に対する反撓であり、光に対する恐怖である。熱が加わることによって食物の質が変わるように、光の受容は欲望の基体の変質を要求するからである。同意の能力は欲望の基体において極微であるが、或る限界を越えるとき目醒める。欲望の基体を窮乏の状態に於て、対象なきがままに保つとき、反撓する部分と同意する部分は分離する。この反撓と

同意との間には根源的な意味における意志規定、反省の光に先立つところでなされる身体による選択の行為がある。ヴェーユはこの問題をエネルギーの変質という角度から捉えているが、それはより根源的には「回心」のメカニズムの実践的説明に付らなる。

D・ヒュームの神観念について

渡辺喜勝

ヒュームの宗教論の中で神観念の問題として提起されるのは、次の三点にあると思われる。

(一) 神の起源・根拠に関する問題

(二) 神の存在についての論証

(三) 神の本性についての問題

ここでは主として、(一)の問題に視点をあてて、ヒュームの認識論の中で展開される観念形成の問題と、二・三の宗教論とを併せ考えて、彼の宗教観の一端を考察したい。

宗教の起源に関する問題は、『宗教の自然史』(Natural history of Religion, 1775)以下『自然史』と略一に詳しい。その序論で彼は、「宗教に関するあらゆる考察の中で、理性における宗教の根拠に関する問題と、人間本性(human nature)における宗教の起源に関する問題がとりわけ重要である」と言っているが、これは彼の宗教問題へのアプローチの姿勢を暗示し

ていると思える。彼によれば、宗教の根拠は、現実社会の中で様々な悩みや欲望を抱いて生きている人間の、その心的な動機の中に見い出されるべきであって、この動機の原因が、いわゆる恐怖と希望(fear, hope)の相反する二つの感情である。そして、人生の中に全く予想外に配分されている出来事が、これらの不断の対象となると、そこに何らかの自然的・必然的な原因なり根拠なりを想定する。

しかし「無智な大衆」が持ったこのような最初の超人的な力の概念は、やがて「人間の思惟の自然的な進歩」に従って、不完全なものが捨象され、より完全な観念が形成されていく。ヒュームは『自然史』の冒頭で、多神教こそが宗教の原初的形態であると明言しているが、こうしたいわば心的メカニズムの所産としての神々の本性もまた、人性なり現実の出来事への人間の関り方なりを追求することによってのみ理解される。従ってヒュームにとって神(宗教)は、決して単に在るのではなく、常に人の心の信仰の場において与えられるものであり、成るものである。彼が信仰を、多神と一神とのダイナミックな円環運動の中に捉え、その根拠を、人間の精神的ないし情緒的な発展の必然性——私はこれをいわゆる自然史(natural history)と考えたい——においていることは明らかである。

更に、ヒュームの哲学的思索をふまえて、当面する神観念の形成の問題を考えてみたい。彼の認識論においては、すべての観念にまず印象が先行するわけであるから、印象に経験されなような観念的对象は本来あり得ない。ただ、感覚なり、反省

なりで経験される限りにおいて、そのものの「在り方」なり「現れ方」なりが理解されるし、また、「想像の自由な働き」によって推理される限りにおいてそのものが、反省の対象たり得るのである。これは、認識作用の習慣的なきめつけによってもたらされるいわば心の「思い方」とでも言えよう。

かくて、ヒュームの論理的帰結からは、たとえ一般的・普遍的な神という名辞が示されようと、いわゆる実体的な意味での神の存在は知られない。そこに現れる神は、常に信仰によって想定されるものであり、想像によって擬設されるものである。そして、これらの神が信仰の対象となる根拠は、前言したように、人間の生活の中に活動している実践的で非合理的な人生の様々な情緒である。このことは、彼の人間理性に対する不信、特に宗教や神の問題に対して、理性主義や合理主義による対処に、徹底した懐疑の姿勢をとりつづけたことを思えば、より明白なるであろう。また、ここにこそ、ヒュームが当時の教会からも社会からも無神論者の烙印をおされ、かつ彼自身も、自己の宗教論の出発点でもあった英国理神論から、ついに脱却するに至った課程との必然的関係をみられると思うのである。

スピノザにおける「信仰と理性」の問題

築山修道

「信仰と理性」の問題はいろいろな立場或は角度から考えられる。しかし、西洋的思惟にとつてかかる問題が真に問題となったのは、ギリシャ哲学とキリスト教との出会いを起点にして、それ以後のことであろう。かくて考える時「信仰と理性」の問題は次の三つの根本的に異った立場及び方向から提起される。立場(A)として、一つは信仰優位の立場から、「信仰と理性」という信仰論的問題の提起。二つは理性優位の立場から、「信仰と理性」の問題を理性批判的に問う立場。三つは、第一と第二の立場を自覚的に通して、かかる問題の問題性を「と」というところにおいて、「信仰と理性」の問題を宗教—倫理—哲学の相互的、全体的な問題として問う立場。そして方向(B)として、一つは両項の統一的、調和的方向、二つは区別・分離の方向、三つは両項の自立的且つ相互媒介的方向である。しかし、実際の個々人の思想は、AとBとが種々に連関し合ったかたちで現われている。

さて、今問題のスピノザは如何なる立場から如何なる方向を志向しているのか。彼の名著『神学・政治論』の主目的は、信仰乃至神学と理性乃至哲学との区別・分離を明確にし、以て神学者をして、哲学することの自由を容認せしめることにあった。

そのため、スピノザはこのことを聖書に依拠して論証せんと試みた。文献学的方法による歴史批判的な解釈を通して、彼が把握した聖書の教説とは、神への単純なる服従と敬虔 (*obedientia et pietas*) とによって人間の救済が成就するということである。従って、スピノザによれば、聖書の説く啓示信仰の目的は、専ら「服従と敬虔」以外の何物でもない。それに対して、哲学の目的は、「真理と叡智」 (*veritas et sapientia*) である。

信仰は、物語と言語 (*historia et lingua*) を基礎にして専ら聖書と啓示 (超自然的なもの) から導出され、哲学は、共通概念 (*notiones communes*) を基礎にして、自然からのみ導出されなければならぬ。信仰は、神への正義と愛のうちに成就する超自然的救済の道であり、愚者の道である。哲学は、事物の本性の認識によって、自ら有徳的狀態 (*virtutis habitum*) に達する自己救済の道であり、知者の道である。信仰はその根拠を超越的の神のうちに有し、その確実性は心的・道徳的なもの (*certitudo moralis*) であって、自証性の欠如したものである。哲学の立場を代表する理性は、自らのうちに根拠を有し、その確実性は、自証的、論証的、客観的である。信仰と哲学乃至理性とのかかる区別は、表象 (*imaginatio*) と知性 (*intellectus*) との峻別に照応する。表象力は形象 (*imago*) と言語による無自覚的、無批判的知覚作用であり、知性力は概念による自覚的、批判的認識作用である。信仰と理性との根本的相異をこのように見ているスピノザは、両者の間には何らの相互関係 (*communitium*) も又親近関係 (*affinitas*) も存せず、両者は夫々各自

に固有な目的と基礎と領域とを保持し、しかも何ら対立矛盾することなく協和 (*concordia*) を保ち得ると考えている。

ところで、「信仰と理性」についてのかかるスピノザの区別・分離の見解は一体何を意味しているのか。問題史的に見た場合、先ずそれは、中世以来の神学の婢たる地位から哲学が自らを解放して、自己に固有な立場を確立せんとした哲学的思惟の自立的要求である。換言すれば、信仰のうちに既に含まれていた、信仰の自己批判としての省察的理性が、自からの本性を自覚し、自己に固有な立場を開き、それが近世に到って歴史的現実となったということである。理性に独自の能力の一つは事物をその必然性・普遍性に於て客観的に把握し且つ批判する力である。このことと関連して第二にそれは、スピノザの宗教批判を意味する。宗教の理性的批判は、宗教乃至信仰の内在于化、合理化であり、そのことは一種の宗教の倫理化或は形而上学化を招来する。スピノザは聖書及び啓示宗教の真性若しくは神聖性を道徳的次元に於て容認する。スピノザは宗教の本質的問題を彼の哲学乃至倫理学の内に保留する。そのことは逆に見れば、哲学乃至倫理の宗教化であり、哲学乃至倫理が宗教に代るところまで自らの立場を押し進めたことである。しかし、合理化され、倫理化された宗教が果して宗教の本質を何処まで保ち得るかは問題である。結論的に言って、かかる問題に対するスピノザの見解は、一面事柄自体としても又時代的要求としても歴史的必然性を持つものであるが、同時に又その立場自身が根本的な問題性を孕んでいた。

N・ハルトマンにおける倫理と宗教

宮野 升 宏

ニコライ・ハルトマンは、精神生活の現象として「文学・芸術・言語・知識・宗教・道徳・法律など」を挙げている。つまり「倫理」と「宗教」とはともに精神的存在の問題となるわけである。そしてこのような精神の領域にある両者の関係を、かれは「倫理と宗教との境界問題 (Grenzfrage)」と呼んでいる。

ところで、ハルトマンは、倫理学は存在論的に基礎づけられていなければならないが、宗教哲学の方はおそらく、存在論的にも倫理的にも、あるいは、その他の方向においても、基礎づけられていなければならないだろう、というように見ている。

したがって、境界問題へのアプローチは、原理的には、倫理学の側から行われなければならない。ハルトマンは「両領域のあいだには、深い内的な関連があるのだから、倫理学の展望はそれ自身の問題を越して——直線に宗教の問題にまで及ぶのである。」ともいう。このさいかれは、倫理学の問題から神の存在にかんする事柄が結果するというような、カントの要請論のようなものを考えているわけではなくて、逆に、「神の存在、および宗教的感覚 (Empfinden) の問題圏が他の仕方では確実に」と仮定すれば、倫理学の諸テーゼこそが同時に、内容的にあって最高度に宗教的に重要なものであることが判明する。」

と主張するのである。もちろん、そのような仮定は解決しえない問題として残るのであるが。

ところが哲学は、宗教の干渉にたいして自己の運動の自由を確保することに努めてきたのである。そうしてカントの批判哲学を「宗教的思考の独裁的出現にたいする限界設定の仕事」すなわち形而上学の破壊の仕事と見なした時代があったわけであるが、ハルトマンは、こうした見方は評価できないとし、むしろ「まさにそうした限界設定によってこそ同時に、まさしく宗教の独立をその限界内に——もちろんその意味は「単なる理性の限界内」ではなく、まさしくその彼方においてである——しっかりと置くことが、批判哲学の本質のうちにある。」と解釈しているのである。このような批判哲学の精神のもとに、ハルトマンは、倫理学のためにも、倫理学の問題が倫理学を越える限界点を研究する必要がある、とするわけである。

さて、倫理と宗教とのあいだには、一方で内的な関連があり他方で限界があるのである。倫理的問題の大部分は同時にまた宗教の視点にはいる。すなわち「善・悪、価値・反価値、命令・禁止、意志、情換、罪、責任、自由、不自由」は同時に宗教的問題でもある。

ところが、これらの問題は宗教においては、倫理に対すると別の高い視点にはいるのであるから、これらの問題は、宗教と倫理とにとって、本質上同じものではありえないわけである。このことが、倫理と宗教とのあいだのアンティノミーを導くことになるのであるが、さしあたっては、宗教は倫理に対し

て高い問題層を形成するという関係は理念としてはそのまま受け取ってよいのである。倫理と宗教とのこうした関係は、両者のあいだに矛盾が見られたからといって、消えるものではなく、諸アンティノミーは、二律背反的に分離したものの実在的共存にたいして何かを証明しているわけでもない。ハルトマンは結局、諸アンティノミーはただ、共存を把握する思考能力の欠如を証明しているにすぎない。」といっている。

つまりハルトマンにおいては、倫理と宗教との境界問題は両者のあいだのアンティノミーの問題としてあらわれる。そしてこのアンティノミーにおいてこそ、倫理学における大きな形而上学的残余問題にその限界づけが与えられることになる。

ハルトマンは、倫理と宗教とのあいだのアンティノミーを五つ挙げてゐる。第一は、実践的な全方向づけにかんするアンティノミーで、現世傾向と来世傾向との背反。第二は、最高の価値基体にかんするもので、人間と神性 (Gottheit) との背反。第三は、価値の起源にかんするもので、自律と他律 (Heteronomie = Theonomie) との背反。第四は、目的活動 (意志) にかんするもので、自由と予見 (Vorsehung = Providenz) との背反。「予見のアンティノミー」。第五は、罪にかんするもので、引き受けと救済との背反「救済のアンティノミー」。

第四部会

龍樹の論書に言及される法相について

八 力 広 喜

私は先に「中論」に言及される犢子部・正量部の思想について二、三検討したことがあるが、「中論」では犢子部・正量部のほかに外教に対する批判と考えられる偈も含まれ、また周知の如く「廻諍論」「広破論」などはニヤーヤ学派の思想についての論難の書として指摘されている。

このように龍樹の論書には当時における種々な思想が論形成の背景になっていると考えられる。そしてこれらの諸思想のうち当時最も強大な勢力をもっていたのが説一切有部であると考へられ、従って龍樹の論書の中にも思想的に強く影響を及ぼしていると思われる。

そこで、龍樹の論書の中に有部の法相といわれるものが言及されているかどうか、という問題になるが、この点については必ずしも多くあらわれるとは言えない。(実は「法相」の概念は部派仏教においても多義であり、複雑であるが、ここでは玄奘訳「大毘婆沙論」巻一の最初においてアビダルマを定義しているうち「常に能く契経中の諸法の性相を決択するが故に」といわれる「諸法の性相」を意味する)。龍樹は部派仏教の思想に

言及し、部派の術語を用いているが、五位七十五法など法分類としてあらわれる有部の法相は多く言及されていない。それらのうち二点について検討すると、「中論」第一章第二偈の四縁説、「廻諍論」第七偈後の諸法分類などが注目すべきものと考へられる。しかし、「中論」の四縁説は、ふつう有部でいわれる「六因四縁五果」という形では言及されていない。「六因四縁」説は龍樹の時代に成立していないという説もあるが、有部の論書からはそうとばかりも言えないようである。これは龍樹が「中論」第一章が主として縁を考察する章であり、チャンドラキールティのいう如く「他より生ぜず」という説の否定のうえにこの偈があることによるものと考えられる。

また、「廻諍論」第七偈後の註釈にあらわれる法分類としての法相は、百十九という諸法の数を明示するのであるが、これらの諸法は、有部でいう五位七十五法などの分類とも合致しない。「廻諍論」では「善なる法」という限定をつけているが、アビダルマでいう善法とも合致せず、わずかに「法蘊足論」中の心心所法とか心不相応行法に相当するもの、「俱舍論」の心所法中の大地法大善地法に入るものなどが指摘されるが、不定のものも多く結局このリストがどのような法分類を根拠として掲げられているか明白ではない。ただ未整理ではあるが有部のものであろうことは間違いないと思われる。

龍樹は「宝行王正論」第一の九十偈で「諸要素が個別に自性をもって存在しないならば、個別の自相(特質)がどこに存在しようか。個別に自性をもって存在しないものを、いかに多く

集めても、(自性は)存在しないが、諸法の自相を世俗として説く」とあるように、個別の法を重要視しないという立場を常に取ったものと考えられる。

以上、二点について述べてきたが論証、註記など詳細は別の機会に譲りたいと思う。

解脱と救済の問題

山口 恵 照

仏伝が示す釈尊の事績の中で、解脱の問題に正しく関わるのは「成道」である。解脱をこの成道においてみると、成道以後の事績である「伝道」と「入滅」とは解脱につづくものとして、解脱以後を形成する。これに対して、成道以前の事績である「誕生」ないし「出家」「求道」は、成道にさき立つものとして、解脱以前を形成するといえよう。

ところで、解脱者・釈尊の成道は、単に有限な人間的生涯の延長、つまり、不老長寿ないし不死ではなくて、総じて生の流転からの解放の道、つまり、老病死の苦悩を滅する道を成就したものであり、成道につづく伝道は、人々をして苦滅の道を成就させようとしたものである。この点は、苦集滅道の四諦や、生滅・不生不滅の縁起法とも、合致する。仏典において、「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽」というのは、釈尊の成道と伝道の事績を端的に示す。すなわち、成道による釈尊の

解脱の境界と、伝道による苦滅の道の開示を意趣するのである。というのは、この句の前半は、生滅の因縁を明かして、生死流転の苦の境界を示し、苦集二諦に対応する。後半はこれに対して、不生不滅の因縁を明かして、生死流転の苦からの解放、解脱の境界を示し、滅道二諦に対応する。

このような四諦・縁起法は、単に釈尊における主体的事実にとどまらず、「自利他円満」が示すごとく、一切衆生が生死流転からの解放・解脱を実現するためにあるのであって、ここに、仏教の解脱即救済ということを伺いうるのである。釈尊は成道ののち、伝道に従事し、ひたすら一切衆生の平等な解脱の実現につとめているが、そもそも釈尊においては、出家・求道からして単に自身のためではなくて、一切衆生の平等な解脱のためであった。このことは、出家・求道を前提とする成道における「金剛座」が証している。この金剛座は、成道につづく、伝道・入滅が示すように、釈尊の独占物でなくて、出家・求道とともに、一切衆生の救済のために、一切衆生に対して平等に解放されているのであって、一切衆生はひとしく出家・求道に従事して解脱を実現することができる。この点は、釈尊のサンガ(僧伽)において、縁起法・四諦・八正道が活かされたことかから伺いうるもので、ここに、一切衆生平等救済の道が開かれていたのである。

この場合、サンガは出家者を中心とするもので、在家者は出家者に従属したにすぎない、ともいわれるが、しかしそれは、人天の導師である釈尊を先とする和合体として、財法二施の相

依において成立し、一切衆生に対して平等に開かれた救世の共同体であった点、とくに注目し値しよう。たとえば、父王を殺した罪におののく阿闍世王——衆生の権力者の代表——が釈尊に向かつて、「願わくは世尊よ、今日より命の終るまで、三宝に帰依せる在家信者として、わたしを撰取したまわんことを。……世尊よ、わたしの罪を罪として撰取したまわんことを」と訴えたのに対して、釈尊は、「大王よ、あなたは罪を罪とみとめ、法のごとく懺悔するゆえに、あなたの懺悔をわれわれは撰取する」と答える。ここに注目すべきは、「撰取」ということ

である。この撰取は、王に対する救済を意味するが、単に釈尊のみにもとづくのではなくて、「われわれの撰取」とあるからである。われわれの撰取というのは釈尊のサンガ全体の意志による救しを意味する。

実はこのような撰取が仏教的救済として、大乘仏教における三世十方の諸仏ないし阿弥陀仏の撰取（不捨）となっているのである。

プルシヤとアートマン

——マイトリ・ウパニシャットの

用例とサンクチャ哲学——

村上真完

『サンクチャ・カーリカー』（以下 SK）は純粹精神原理を

purusa（以下 p）または puris と呼ぶのに対して ātman（ā）を単に自分自身（英語の oneself）の意味にだけ用いたが、その註釈書類は p と ā を必ずしも区別しない。Maitri-Upanisad (Mu) においても両者の区別は曖昧であるが、SK に通ずる思弁もみとめられる。

Mu において ā は一〇〇回ほど用いられ、その用法も、(一) 自己、自分自身、(二) 靈魂、(三) 行為主体、(四) 永遠不変なる実体、(五) 神格との同一視、(六) 梵との同一視、(七) 解脱の境地、理想態など、多種多様である。この外 ā には身体、本質等の意味がある。一方 p は二八回用いられ、その用法は右の ā の (三)、(四)、(五) に相当する。しかし ā に比して p の意味用法はより限定されており、Mu における p の主な用例は、ほぼ靈魂の意味である。一方 ā の自己、自分自身の意味は p になく、他方 p には「ひと、男」の意味がある。

Mu は ā に諸種の限定詞を付けることによって、多様な意味をもつ ā を区別する。paramātmān, mahātmān, bahirātmān, antarātmān, bhūtātmān, amītaātmān の如くである。がこれも徹底していない。複合語 atmajñāna, ātmajña, ātmavid, ātmayajña, ātmakāma 等や Mu 冒頭の「ā を瞑想すべし」等においては、ā の内容は分析されてはいない。ā は探求し知るべきものとして總体的全体的に提示するのである。Mu は ā (ā) を nirātmān (ā のなご) と形容し、nirātmakatva (ā のないこと) ともいう。ここに否定されるべき ā を示唆する。Mu においても「ā のない」と形容されるものを p として ā と

区別しようとする(2.4)。車馬の比喻によってpは非作者であることを示唆する(2.6)。行為主体(作者)を元素我(bhūta-man)と云って、pすなわち不死なるāから区別する(3.3)。

pは眼の中にあり(6.6)、特に右眼に住する(7.11)という。これはpに特徴的であって、āにはいわれないが、pが客観的なものを指すことを志向するのであろう。またpは太陽の中にある(6.1, 6.35)という。āの場合には『太陽は外なるāである(6.1)』という。ここでは太陽を総体としてāと見るようであるのに対して、pは太陽の中の限定された存在を示す。pは心臓の中にある(6.1)というがāも同様である(7.7)。しかし「親指ほど」と具体的な大きさを示されるのはpである(6.38; cf. *Kaṭha-Up* 4.12; 4.13; 6.17)。Muの示唆する(2.6; 6.10)享受者にして非作者なるpの観念はもともと抽象的である。しかしそこでもpが客観的に客体的に靈魂を指示しているということは妥当である。

一方āはpとは逆に全体的に主観的に主体を指示するようである。そして特に重要なことは、āは我と訳されるように、āは我、自己という主体的主観的な意味を、殆どつねに付随していることである。これに対してpは我、自己の意味を含まず、āとは逆に客観的客体的な意味を示すということができよう。

SKがpを用いるのは、これによって純粹な精神原理を限定して、しかも客観的客体的に示すことになるのであろう。そしてpを用いることはāのもつ主観的主体的な意味āを排除することになる。SKのp存在の論証は特徴的であるが、ここに

おいては「我れ(aham)」という自我意識によるāの存在の論証は採用されない。SK六四には、解脱をもたらす知として『我れは)ない。我がものではない。我れではない』といういわば無我の知が説かれている。無我(āがない)という場合には、āすなわち我を説くことは必ずしも適切ではない。しかし、pについて無我を説くことは必ずしも矛盾とならない。無我なるpの観念はMuに見られるのであるが、Muではなおāとpとは同じものとしても考えられて、未だ十分な明確性には達していない、ということができよう。

ジャイナ教の Vinaya

奥田 清明

[一]

ジャイナ教の Vinaya を知る資料としては次の七つの texts が挙げられる。

- ① Uttarajjhāyasutta chap. 1
- ② Dasaveyālyasutta chap. 9
- ③ Candāvejjhāyam v. 4-21
- ④ Dasav. n. (= Dasaveyālyasuttanijjuti) v. 310-326
- ⑤ Māc. (= Mūlācāra) chap. 5, v. 167-191
- ⑥ Māc. chap. 7, v. 83-91, 91¹⁻⁷, 92
- ⑦ Mār (= Mūlārāhaṇa) v. 112-131

これらの中①～④は白衣派の texts であり⑤～⑦は空衣派の texts である。そして①～③は vinaya について雑然と解説しているのに対し、④～⑦はそれを体系的に論じている。

以下、白衣派及び空衣派の vinaya を明らかにするため、便宜上体系的に vinaya を扱っている④～⑦の texts を利用することにする。

ムウロビ Mac. 7.83-91, 91¹⁻³ 及び Dasav. n.310-318, 319 ab+320 cd, 321-322 とパンナナをなす 83-86, 90, 91 を除いて、それらは Mac. 5. 167, 169, 171, 184-186 とムパンナルである。ゆえに 91¹⁻⁷ 及び Mac. 5. 187-190 と全同である。Mac. 5. 167, 169, 171, 184-186 及び Dasav. n. 314-316, 319 ab+320 cd, 321, 322 及び Mac. 7.87-89, 91¹⁻³ とムパンナル及び Dasav. n. にパンナナを見出ゆは 168, 170, 172-183, 188-191 及び Mär. 114, 113, 115-131 と全同である。また 167 及び Mär. 112 と同様の 187-190 及び Mac. 7.91¹⁻⁷ と全同である。Mär. 112-131 及び Mac. 5. 167, 170, 168, 172-183, 187, 189-191 と全同及びその中、128-130 及び Mac. 7.91¹⁻⁷ とムパンナルをなす。Mär. 112-131 及び Dasav. n. にそのパンナルを見出ゆは。

即ち Dasav. n. に見られる vinaya 説は空衣派にも概ね承認されているが、Mär. 112-131 やそれらとパンナルをなす諸偈の vinaya 説は、空衣派独自のものである。

このようにして、Dasav. n. における vinaya を白衣派の vinaya とし、それとパンナルをなす空衣派聖典の諸偈、及び Mär.

112-131 に見られる vinaya を空衣派の vinaya とし、両派の vinaya 説を紹介したい。

【II】

空白両派とも、等しく vinaya を五分類化し、(1)信仰 (dānsana) に関する vinaya, (2)知識 (ñāna)……, (3)出家の実践 (cārita)……, (4)苦行 (tapa)……, 及び (5)奉仕 (uvayāra)……があるという。

ところが、信仰に関する vinaya とは何か、知識……とは何か、等々というた細目において、空衣派は白衣派と共通の(あるいは少し変形せしめた)見解+空衣派に独自の説を提示している。即ち、

①信仰に関する vinaya : 白衣派は、それを Pañcāthi-kāyas [S. Schubring (=Schubring, Die Lehre der Jainas) S. 84] を信じていること、空衣派は、nava-pādāthas [S. v. Glasenapp (=v. Glasenapp, Der Jainismus) S. 151] を信じていることであるとする。ゆえに、空衣派は以下の八項目を守ることと信仰に関する vinaya であるという。即ち、(a) navapadāthas を「疑わぬこと」(ñānikā), (b) 此の世や彼の世に望まぬ地位にいくこと、他の宗派を信じようとする、「許されぬ」願いを持たぬこと、(nikkhaṅkhiḍa), (c) 他の出家の大使、小便等不快物や飢え、寒さ等の苦痛 (parisahas, S. Jacobi, SBE vol. 45, p. 9 ff) に「嫌悪の情を抱かぬこと」(ñividi-gi-ñcha), (d) 世俗的な事、ウエータ作品、他派の哲学、及び他派の神々に「迷わぬこと」(amudhāriti), (e) 自派の破戒の

僧を自派を愛する故に、匿うこと (uvagghana), (f) 信仰と実践から脱落した出家を慰め、再び dhamma を信じせしめること (thidi-harāṇa : 確立すること)。(g) 僧、尼僧、信徒、及び女信徒の四衆 (cādu-vānās) を愛すること (vaṇṇahā), (d) dhammakā (法語) などにより、dhamma を弘通せしむること (pabhāva) が行われねばならぬ。

② 知識………白衣派によると、知識を修得し、それを増大し、知識によって為すべきことを為し新しい業を結ばぬことである。空衣派は、この中「新しい……」を取り除き「知識を他人に伝えること」を加える。さらに空衣派独自の説として、(a) 昼夜が同じ長さの時は、午前三時から九時までと、午後三時から九時までを学習に費す、「(正しい)時間(を守ること)」(kāla), (b) 坐席を多く調々蓮華坐 (pāṭiyākaṣaṇa) をとり、師に合掌し、学習する「作法(を守ること)」(vinaya), (c) āyambhā (S. Schubring, S. 175) と niviyadis (viyadis : S. Schubring, S. 175) のみを撰る「特別な行巻」(vahanā), (d) 師を敬う texts を大切に「敬う」(bahumāna), (e) 知識の源泉を「偽らるること」(aniphaṇa), (f) 聖典(を正しく読むこと)(sutta) (g) (その)意味(を正しく理解すること)(attha), 及び (h) ② (f) + (g) が説かれる。

③ 出家の実践………白衣派によると、八種の業 (S. v. Glasenapp, S. 159 f.) を滅し、新しい業を結ばぬことであるが、空衣派は、これ以外に感覺器官と煩惱を制し、三つの guttis (=身、口、意の制御)と五つの samīdis (S. Schubring, S.

192) を、uttaragūnas (断食と parisahas に耐えること) を行い、正しく忍耐し、正しい信仰を行き、avassayas (S. Schubring, S. 170 f.) を実践することが、出家の実践に関する vinaya とあるところ、具体的な説明をも加えている。

④ tava………白衣派によると、「苦行 (S. Schubring, S. 196 f.) を行なうこと」である。空衣派の一説は、これと同じであるが、他説によると、苦行において勝れた人を愛し、他派の苦行を侮らぬことである。

⑤ 奉仕………空白二派とも、これをまず二分類化する。即ち、白衣派は、(a) 他人のための (paṭṭivā) 奉仕………と (b) 自分のための (apāṭivā) 奉仕………とし、空衣派は、(a) 相手のいるところで (pacakka) なされる奉仕………、(b) 相手のいないところで (parokka) なされる奉仕………とする。

(a) を、空白二派とも、三方面から説明する。即ち、その (i) 身行的行為は、白衣派によると、来客に対して立上ること、合掌すること、席を与えること、(来客の) 意志に従うこと、挨拶すること、仕えること、出迎えること、及び見送りすることである。空衣派はその他に、師に対し、卑下の態度をもって立ったり、行ったり、坐ること、寝所を与えること、(師の身体を) マッサージすること、適当な時期に贈り物をする、寝床を敷くこと、備品の検査をすること等を説く。(ii) 言葉は、白衣派によると、有益なことを話すこと、多く喋らないこと、乱暴な口をきかないこと、聖典に従って話すことであり、空衣派は、さらに敬意ある言葉、優しい言葉、静かな言葉を話し、在家が喋

ること、禁じられた行為について話すこと、及び他を傷つける言葉を避けることを付け加える。そして瞞の意志は、両派とも悪い心を制し、良い心を起すことであるとする。

(b)は、白衣派による「*tittagaras, siddhas, kulas, ganas, sainghas, kiya, dhanna, nana, nanis, avariya, theras, uvajjhayas* 及び *ganis* (以上の十三については「Schubring」の該当頁参照のこと)を軽蔑せず、愛し、尊敬し、そして彼らの徳を称えることである。空衣派によると、それは、師が眼前に居なくとも、彼らの命令を守り、要求を叶えることである。

〔三〕

以上より、ジャイナ教の *vinaya* とは、一口で言うなら、「善い態度(また、行爲)」ということになり、それは、仏教の *Vinaya-pitaka* が意味する *vinaya* よりは、より包括的な概念である。 *Vinaya-pitaka* に相当する texts は、ジャイナ教では *Cheya-suttas* であり、それは贖罪 (*pāyachitta*) を主題としてゐる。

絶対否定の中道

——ツォンカバ造入中論釈の研究——

小川 一 乗

ツォンカバ (Tsoni Kha pa) の註釈によれば、月称 (Can-

drakṛti) の入中論 (*Madhyamakavatara śāstra*) 第六章の前半第八偈と第一九偈は「法無我を道理によって証成」している部分である。その内容は、すでに度々紹介している如く、龍樹の中論第一章第一偈において提示されている四生(自生、他生、共生、無因生)の批判否定を委細に説明したものである。

そしてその目的は、「本性をもっての生起があるとき、それを証成せしめるものとして、四辺の生の随一が承認されるべきである」が、しかもそれら四生のすべてが各々証成しないことを明らかにすることによって、「本性として不生」なる生起の無自性が証明され、その四生の否定によって一切法無自性空が示され、それをもって法無我の説明とされる、という意味のものであることがツォンカバによって述べられている。

ところで、月称は、これら四生の否定を通しての法無我の説明を終えるに当って、その第一一八偈と第一一九偈とにおいて、次の如くに述べている。

「龍樹の中論における洞察は、自らの主張(自宗)を設定して、他なる反対論者の主張(他宗)を遮遣することを特質とする論争に愛著せしめんがためになされるのではなく、解脱せしめんがために、空性なる真実を説くものである。もし真実を解説するとき、反対論者の本典によって仮設されていたものが破滅するならば、われわれに「自宗がないという」過失はない。

自らの見解(自宗)に愛著し、同様に反対論者の見解(他宗)に激怒するそれが束縛の分別というものである。それ故

に、自宗に愛著し他宗を貶悪することが除かれ、かくして縁起の道理をもつて洞察するとき、速やかに解脱することになる。」

と。ここに月称は、自宗なき立場、無宗の宗という立場を表明し、その立場から四生の否定が論争のためではなく解脱のためになされたものであると述べている。この自宗なき立場は、もとより月称独自のものでなく、龍樹の六十頌理論（第五〇偈）や廻諍論（第二九、三〇偈）においても、或は龍樹の直弟子アールヤデーヴァの四百論（第八章第九、一〇偈、第十二章第一五偈など）においても明示され、中觀説にとつてはきわめて常識的な事柄といえる。それは月称にとつては「縁なるが故に、一切法は無自性空である」という仏教の基本的な思想から必然的に将来される立場であり、論争に勝たんがために自宗を設定するとう如きは容認しえないことであろう。ここに仏教求道者としての月称の一面を管見することができるようにである。

さて、法無我の説明を終えるに当って、この「自宗なき立場」を表明していることの意図を明らかにする意味で、ツォンカバがきわめて重要な註釈を行なっているのが注目される。それは、四生の否定を開始するに当ってその直前に「序説」ともいふべき仕方、ツォンカバが詳しい論説を与えている部分、指すのであるが、いまはその内容を一応なりとも紹介する紙数がないので、きわめての概略だけを述べると、四生の否定とは「自生にあらず、他生にあらず」云々という部分否定に終るの

でなく、四生すべてが否定されることにおいて、反対論者の主張はもとより一切の主張が否定され、一切法無自性空が証成されるための絶対否定を意味し、そういう絶対否定のあり方は、自宗なき立場においてこそ可能であり、それが仏道としての中道である、という論説である。いまそういうツォンカバの論説の中から、一文を示しておく。

「われわれ（中觀者）は、それは無であるそれは有であること証成しないのであって、反対論者によって、有と分別され、無と分別されたものを否定するのである。すなわち有無の二辺を排除して、中道を成ぜんがためである、と説かれるのも、反対論者によって承認されている有無の両辺を排除するだけであって、それを除いた第三の他のものを〔中道として〕証成するのではない、という意味である」と。

原始仏教における生天説

雲井昭善

釈尊の説法様式の一つに生天論 (sagga-kattha) がある。それは、施論 (dana-kattha)、戒論 (sīlākattha) などと関連し、いわゆる次第説法 (anupubbī-kattha, anupubbī-kattha) として在家者に対する釈尊の説法様式である、とされてきた。かくて従来の一般的理解は、生天説を在家者の倫理に属するものと

して把え、いわゆる涅槃をめざす出家者の倫理と対応するもの、言わば、出家者無漏の善業に対する在家者有漏の善業に関するもの、として理解されてきた。この小論では、生天のための要因を探究する中で、そのことが仏教教団と如何なる関係をもっていたか、という点を考察しようとおもう。

『長部』第一卷五一頁によると――

「世間には」種々なる技能職業「の人」がある。かれらは技能の報酬を現世で享受し、自らを、父母を、妻子を、知友を、幸福にし安樂にしている。また沙門、バラモンに対しては、天界に生れて安穩な福報をうべく布施を捧げる」という一文がある。この一文のみえる「沙門果経」の主旨は、

祭祀や布施の行為が生天を約束することに対し、プーラナ・カッサパ等の否定的見解をめぐって展開していたことは再論するまでもない（拙著『仏教興起時代の思想研究』参照）。祭祀や布施の行為が生天を約束するという考えは、バラモン宗教の伝統であり、六師のプーラナ等がそれを否定した所以は、反バラモン宗教を強調する中で祭祀、布施の無力さ、業因果の倫理性を無視しようとしたことにある。このことは、インド古代より民族の根強い信仰となった業・輪廻思想を根柢から動揺させる結果を招いた。釈尊の生天論は、いわばこうした時代思潮の中で把握される性格のものである。

仏教の基本的立場が涅槃を証得するという点にある限り、死後に生天するという思想とは対立する。《梵行は天女のために行ずるに非ず》（『中部』第二卷六四頁）といわれるように、

出家者にとっての清浄行は三善根（無貪・無瞋・無癡）にあり、死後の生天の要因となる布施などの福德（*puñña, punya*）とは相容れない。かくて、涅槃と生天という出家者と在家者の理想が明確に異なる際に、釈尊の生天論は、思想面での位置づけと教団史的な位置づけにおいて、重要な意味あいを担っている。

『相應部』第一卷九〇頁以下に、財産の確保について以下の如き対話がみられる。

「沙門、バラモンに対し、天界に至り、天界に導き、天界に転生せしめる布施をなすことによって、かれの財富は王に没収されず、盜賊に没収されず、火に焼かれず、水に流されず、愛せざる相続者に奪いとられることもない（取意）」

と。布施の行為が最も安全で、確実な福德の行として生天を約束するという思想は、現代、東南アジアの仏教圏にそのまま伝承されている。しかも、財を取得する五因を述べる『増支部』の一經（第三卷五一頁、参照二五九頁）に徴すれば、以上の所論はより明白となる。

『増支部』第四卷二四五頁以下において、生天の要因として「仏・法・僧の三宝に帰依し、五つの布施（五戒を守ること）」を掲げ、また『増支部』第二卷五四頁以下において、生天の要因として「比丘に衣服を、飲食を、床座を、薬具を布施する」（*puññakhetta*）とする所以は、ここにみられるわけである。

非生産的教団が維持されるためには、在家者からの布施を不

可欠の要因とする。しかも、インド民族信仰の業・輪廻の思想を容認し、広く大衆との接触を意図した釈尊にとつては、生天の思想を矛盾なくうけいれる必要があった。在家者の倫理としての生天説を肯定しつつ、そのことが、まさしく福田としての僧伽を維持する上に不可欠の要因であったとみられる。

華嚴経における念仏

福原亮 蔵

念仏といえは、浄土教における念仏が思いに浮ぶが、それ以外にも仏典中に諸処にあつて一定ではない。今ここには華嚴経のそれを取上げる。晋訳も唐訳も四十巻本の本経にも、諸品中に念仏が説かれるが、最も詳細に念仏の種々相を列挙して示すものは、入法界品の初に出る二十一種念仏三昧(念仏門)であるといえよう。此品は本経五分の組織中の第五分で、第一分は序、第二以下第五分までは信・解・行・証の順を逐うて説くもの、この第五分は依人入証成徳分という。ここに能入・所入が説かれるが、これは一経全体の内容と異らず、随つて此品は一経を総括するものと言つてよい。その能入の代表者は善財、所入の法界は五十三善知識であり、漸入であり、これは末会であるが、入法界品の本会は因は文殊・普賢の所現の法門、果は如来師子奮迅三昧の所現、能入・所入でいへば、能入は諸菩薩、所入は仏所現の三昧、そしてこの本会は頓入である。そして

頓・漸は二而不二といえよう。

この品の末会に三会有る中、第三の撰善財会に(1)寄位修行相(2)会縁入実相(3)撰徳成因相(4)智照無二相(5)頓因広大相の五相ある中、第一相には十信乃至十地の五位があり、十信は文殊一人、十住は功德雲以下十人が配され、五十三善知識が夫れぞれ配される。今念仏三昧二十一種はこの功德雲比丘の所で開示される。しかし此比丘は初位であり、念仏も亦本経中低い位のものと思つてはならない。それは、此一比丘は其の実、菩薩の一切の行位を満足した大菩薩であり、初住位にある所では初住の菩薩、十地にある所では十地の菩薩、位位無碍なのであつて、等覚における相と十地に居る相と無碍自在である。ところで、この比丘所に示される二十一種念仏は、無量のものの略説にすぎず、無量を二十一として表現したという外はない。その名称は旧訳と新訳で相違するが、旧訳で示せば(1)円満普照念仏三昧(2)遠離一切衆生顛倒念仏三昧(3)一切力究竟念仏三昧(4)諸仏中無心顛倒念仏三昧(5)分別十方一切如来念仏三昧(6)不可見不可入念仏三昧(7)諸劫不顛倒念仏三昧(8)隨時念仏三昧(9)嚴淨刹念仏三昧(10)三世不顛倒念仏三昧(11)無壞境界念仏三昧(12)寂靜念仏三昧(13)離月離時念仏三昧(14)広大念仏三昧(15)微細念仏三昧(16)莊嚴念仏三昧(17)清淨事念仏三昧(18)淨心念仏三昧(19)淨業念仏三昧(20)自在念仏三昧(21)等虚空念仏三昧である。

この三昧の総名は普門光明觀察正念諸仏三昧で、新訳では憶念一切諸仏境界智慧光明普見法門という。ここに普見法門とか普門といわれているのは、所念の対象が一方でなく十方塵数の

諸仏であることを示しており、念仏三昧と云っても、隔歴不融の一仏なのではない。念仏の所念の仏は融三世間の十身であり、仏当分の身である如来身はこれも開けば仏具の十身あり、このように所念が融通的である以上、念仏は無尽念仏と云うてもよいであろう。この無尽こそ華嚴経を特色づける思想で、經中、到る処、無尽行、無尽功德、無尽三昧、無尽自然、無尽色身、無尽寿命、無尽性、無尽心、無尽身、無尽善根、無尽相、無尽相解脱、無尽総持、無尽蔵、無尽智、無尽仏種性、無尽仏土、無尽法、無尽法功德、無尽法蔵、無尽法門、無尽法輪などと説かれてゐる故、念仏亦無尽念仏三昧の性格のものであること勿論である。ところで二十一種中、(1)は智光普照の念仏即見浄土(2)は念仏即見仏、(3)は住力の念仏即入仏力、(4)は住法の念仏即見無量仏(聞法の故)、(5)は諸法を照す念仏即全世界の仏を見る、(6)見えぬ所に入る念仏即見仏自在、(7)無量時の念仏即見如来布施(救い)、(8)常念仏即常見仏、(9)住一切刹念仏即一切処の仏を見る、(10)住三世念仏即見三世仏、(11)住一切処念仏即見次第観仏、(12)住寂念仏即一念中見諸仏、(13)念仏即一日中一切仏を見る、(14)住広大念仏即心中観一一仏身、(15)微細念仏即一切処に如来出現あり、(16)念仏即見仏成道、(17)念仏即見仏出世、(18)念仏即随意知仏、(19)念仏即現業像を知る、(20)念仏即見仏坐蓮華、(21)念仏即觀察仏身雲法界等で、纏めると(a)智・照・縁の念仏、(b)滅・遠離・行の念仏、(c)住・境地・徳力の念仏となる。しかも自利の外、七念中第七に念衆生という会仏に即する利他がある。

ニヤーヤ学派における実践について

島 義徳

ニヤーヤ学派が認識論、論証学に多大の関心を払っているとはいへ、その学説が解脱を目的にしている事は殊更に言うまでもなからう。VatsyāyanaはNyāyasūtra. (NS). 1.1.9に列挙されているアートマン等の十二の Prameya に対する真理の認識 (tattvajñāna) によって解脱があり、誤った認識 (mithyajñāna) によって輪廻があると述べている。すなわち、誤った認識から過失が生じる。過失は活動をおこさせることを特徴とするものであり、その活動から dharmā, adharma が生じる。この dharmā, adharma が潜勢力となって次の生存がもたらされる。ニヤーヤ学派の人々にとって生存は苦なのである。更に又輪廻の根源となる誤った認識とはアートマンでないものを「私である」と見る自我意識 (ahankāra) である。身体、感覚器官、思考器官・感受・意識の集合体を「私である」アートマンであると見る人は、その断滅によって、アートマンの断滅、死があると考え、それが断滅しない事を願い、執着する。執着する人は生死におもむき、究極的に苦から解放されない。NS. 4. 2.1は「種々の過失の原因の真理の認識によって自我意識の滅がある。」と説く、過失の原因は十二の prameya の誤った認識である。この prameya の真理の認識は自我意識、すなわち

その同じ *prameya* の誤った認識を滅する。なせならば、真理の認識と誤った認識は同じ *prameya* に於て矛盾するものであるから。誤った認識が真理の認識によって滅されることは NS・4・2・35 に説かれている。従つて、NS・1・1・2 に説かれる様に、真理の認識によって誤った認識が滅されるなら、過失、活動、生存、苦が順次に消滅して解脱に到達するのである。

ニヤーヤ学派は、本来解脱とは別個に發展して来た論証学を解脱論と融合させることを意図していると考えられる。周知の様に、*Nyāyasūtra* の冒頭には *pramāna* 等の十六原理の真理の認識によって至福の達成があると説かれている。無知、無明によって苦があることはインド思想諸学派に於て説かれているが無知の内容はそれぞれに異り、何を以て無知であると考えるかが問題となる。十二の *prameya* に対する正しい理解を十六原理によって確認することが *Nyāyavidyā*、論証学の目的なのである。しかし *Vācaspatimītra* や *Viśvanātha* も指摘している様に論証学によって解脱があるのではない。知識は所詮、単なる知識にすぎない。知識が自身に体験、実践されてはじめて有益なものとなる。けれども、実践には前提として正しい知識が要求されることに注意しなければならない。NS・4・2・47 が「知識の理解の実修、及び教説に通じている人々との議論がある。」と説くのは、この為である。

NS・4・2・38 は「特別な三昧 (*Samādhi*) の実修から〔真理の認識が生じる〕」。又、NS・4・2・42 は「森林、洞穴、河岸等に於けるヨーガの実修の教示がある。」と説き、*Vātsyāyana* に

よれば真理の認識の原因である功德が集積の頂点に達し、三昧の実修が高度なものである時、真理の認識が生じると述べている。NS・4・2・46 は「それ(≠解脱)の為に、禁戒、勸戒によって更にヨーガによるアートマンに関する規律を手段として、アートマンの浄化がある」とこの様な実践の必要なことを説いている。*Vātsyāyana* はアートマンに関する規律はヨーガの教説から学ぶべきであると述べ、苦行、調息、制感、禪定、凝念を挙げてはいるが、ここに説かれている実修法は、*Yogasūtra* II・23 に説かれる、禁戒、勸戒、坐法、調息、制感、凝念、禪定、三昧という八段階の実修法と少し内容を異にする。

ストゥーパに描かれた女神たち

杉本卓洲

ストゥーパは、いわば民間乃至民族間の諸信仰の統合體的記念碑とも言える特性を有しており、そこには種々なる信仰の姿が見出される。そこでここでは、特にパールフット・ストゥーパの彫刻に現われた女神たちを取りあげ、その概要の一端を窺いたい。

碑文によれば、これら女神は *Yakhi* 及び *Yakhini* 或いは *Devatā* とごう名で呼ばれている。前者では *Chadā Yakhi*, *Yakhini Sudassanā* の二例、後者では *Cullakokā Devatā*, *Mahākōka Devatā*, *Sirimā Devatā* の三例が認められる。

以上五例の中の最後のものを除き、すべて樹木と結びついている。即ち、右手で上方の枝をつかみ、左手の左足で幹と根元をからむといった一定のポーズ、いわゆる *Satbanjika* の形式をとっている。これは、彼女らが「樹木の精」であることを示す。そしてこれは、木は彼女にふられることによって花を開き実を結ぶ、という女性のもつ聖なる力への信仰と、反対に、木にふれることによって女性は孕む、といった木の豊饒性に対する信仰との両者の結合を意味している。女性も樹木も共に豊饒と多産の体現者とされるのである。

これら女神たちの名前については、文献からあまり明らかにされるところがない。しかもその名称から彼女らの性格を探ることは困難であるが、それらの名が月、山、河などと関わりをもつ点は興味深い。しかし、それは彼女らの乗りもの、*vahana* の考察によってより明らかにされる。即ち、マカラ魚、魚の尾をもった馬、象などが乗りものとなっており、直接或いは間接的に水と関係していることが知られる。

先ずマカラ魚は、専ら水中に住する絶対的な実在として聖なるものの象徴、流動する水のエッセンスと生殖力の象徴とみなされる。彫刻にも、彼の口から植物が繁殖する図が描かれたりしている。そして、このマカラ魚の頭や尾をもった動物、特に水馬 (*jala-turaga*)、水象 (*jalebha, jalastin*) が、これら女神の乗りものとされる例が多く認められる。

馬はそれ自体、「水から生れたもの」であり、水と密接な関わりをもっている。水界の王者ヴァルナが馬の犠牲祭 *Asva-*

medha において招喚されるのも、それを示している。馬は、水の神或いは女神の怒りを慰撫するためによく犠牲に供された。一方、象も地上の雨雲とみなされ、雨乞いの祭りに重要な機能を果たす。特に白象は崇拜の対象となり、良く正しく祀られた時、天空中の仲間である雨雲は満足して雨を地上にもたらす、と言われる。

このように、彼女らの乗りものが水と深いつながりをもつという事実は実は彼女らが「樹木の精」として明らかに地上の住者であるにもかかわらず、原初的には、水界の住者であり、「水の精」であったことを判明させる。

ところで、最後の *Srima Devata* であるが、これは右の四例と異なって、樹木や乗りものと関係していない。欄楯の上に立ち、破損のため明らかでないが、右手で何かを捧げているように見える。もしそれが蓮華であるとしたならば、文献中に、蓮華より生れ、蓮華の色をし、手に蓮華をもつと説かれ、大地の女神 (*kamadevi*) とも呼ばれている女神 *Sri* に相当するであろう。しかもこの女神も、水と深い関係をもち、二象によって灌水される豊饒の女神像、即ち *Gaja-Laksmi* の図でもって非常な展開がなされるのである。

ストーパーは、樹木と不可分の関係をもっているが、実は水とも深く結合している。即ち、ストーパーの中枢をなす半円球の部分は *Anda* と呼ばれるが、これは「宇宙の卵」を意味しており、諸文献中に見られる「黄金の卵 (*Hirannayānda, Haimānda*)」に対応する。しかもそれは「太初の原水」と関わって

いる。したがって、これら水の精なる女神たちは、ストゥーパと本質的に関わりをもっていたと言えよう。

シヴァ教・パーシュパタ派の認識理論

——カウンディニヤにおける——

木村俊彦

カウンディニヤは、『パーシュパタ・ストトラ』初頭の、「それではこれから、有情主によるパーシュパタなるヨーガの方軌を説示しよう」という句のうち、「説示する」*vi-dya-khya*の前綴辞「vi」を、詳細(*vistara*)の「vi」であるとし、理解せしめる種々なる作具を示唆するとして、現量、比量、聖教の三量を定立する。

さて現量は、感官の現量(*indriyapratyakṣa*)と自我の現量(*ātmnapratyakṣa*)とがある。前者は声、触、色、味、香を持つ瓶等を知覚することで、法、非法、光、時、場、教会等によって助成される。後者は心と内官の結合より成るもので『ストトラ』の語句を援引すれば、「完全な苦行者」(Ⅲ・十九)、「苦の終焉」(Ⅴ・四十)といったことの自覚知であると言う。内的に覚知する自証知の現量(*svasamvedanam pratyakṣam*)というダルマキールティ認識論に到るひとつの淵源であるが「チャラカサンヒター」にも見える古説である。

次に比量は、過去経験(*pūrvavaddisā*)と残余経験(*śeṣa-*

vaddisā)および同似経験(*samānyatodisā*)である。過去経験は、過去に見た六本指の男がまさしくこれだと想起する如き認識、残余経験は、角等を見ただけで手を判断するような認識である。比量は現量に基づくと言うだけあって過去の知覚経験に依存する現在の判断を示しており、有分別現量に相当する。

「ニヤーヤパーシヤ」の場合は過去経験を原因の知覚、残余経験を結果の知覚と解釈しているようで、前者は雲の増大から雨を推知し、後者は河水の増大から雨を推知するのだと言う。

所がガウダパーダ疏の場合は、残余経験のみ違っていて、一バラの海水が塩辛いことから、余の海水の塩辛いことを推知するという例を出す。カウンディニヤの過去経験が想起に基づく知覚判断であるのに対して、ヴァーツスヤーヤナやガウダパーダが論理に基づく判断であるかに見えて、実際は雲の増加と雨との間に厳密な互換〔遍充〕関係がない。

所がシャバラスヴァーミンにおいてはかなり進展し、過去・残余両経験の弁別を廃し、現量からの経験結合(*pratyakṣato dīśasambandha*)という名辞のもとに、煙の形相から火の形相を推知するものとしている。同似経験はこれら四者とも等しく、人の移動の認知等に基づいて太陽等の移動を知るものとされる。比量論はディグナーガに到る四一六紀に進展の著しい分野であるから、アルカイックな文体で年代不詳の扱いをされるカウンディニヤも、この面からある程度の年代の推定が可能である。それを確定するためにも更に彼のプラマーナ説を考察しよう。

聖教 (aptavavacana) とは・もちろぬ「主」なる神 (ahē-śvara) から次々と師に伝えられてきた聖典であり、「ルドラは設けり」(『パーシュパタスートラ』V・八)との句によって示されている、と言う。以上の三量を認めることはサーンクヤ学派と等しい。そして、譬喩、義準、随生、無体、伝承 (aitiyya) ひらめき (prathha) 等の諸ヲラヤーナも上記三量のうちに含まれるという。シャムラスヴァーミンは現量、比量、譬喩、義準、無体の六量を認め (Śābarahāśya ad Mimamsāstra I, 1, 5)、『カウタバーダが伝えるミーヤーンサー学派に依れば、義準、随生、無体、ひらめき、伝承、譬喩の六量を説く。ともかくカウンディニヤはシャバラ以前のミーヤーンサー学派を意識していたことは確かである。

更に興味ある点として、量る者 (pramātr) として人間を、量られる物として所作、作因、ヨーガ、儀軌、苦の終場というパーシュパタ派の五原理を、量果として知 (sanvid) を言うが、これは「ニヤヤーバーシュヤ」の論を踏まえたものであろう。その上に一切を主宰する者として神が量らしめる者 (pramāpytr) など言うのは、更にパーシュパタ者としての思考を加えたものである。

このように見てくると、サーンクヤ学派のガウタバーダと同じく、ヴァーツスヤヤーナ(五世紀前半)とシャバラスヴァーミン(六世紀前半)の間に生存したものと見て、およそ四五〇一五一〇年に設定し得よう。

なお、かくの如き比量によって作因(神)が、未来創造に際

しての作者 (Kartṛ) であることを推知し得るとしている。現にある世を過去における神の創造の知覚だと見れば、なる程経験に基づく推知が不可能ではない。カウンディニヤが神の証明を示唆していることは興味深いが、本格的に行われたしたのは、ヴァイシェーシカ形而上説と論証学の発展に基づいた六世紀正理学派のパーシュパタ者によってである。

Abhisamayā Aṣṭasāstrikā

磯田 熙文

Abhisamayānīkara (A. A.) を、Aṣṭasāstrikā-prajñāpāramitā (Aṣṭa) に再び組み入れて、両者を注解するところの形式をとって、印度において造られた注釈書として、Haribhadra (8 A. D.) の Aṣṭa 注釋『Aloka(A)』Ratnakarasānti(Sānti-pa) (10 A. D. 後半～11 A. D. 前半) の同書 Sarottama (S)『Abhayakaragupta (11 A. D. 後半～12 A. D. 前半) の同書 Marmakamunudi (M) の三書が、チベット大蔵經中におよめられている。

A の Skt 原典の出版は、Tucci, Wogihara, Vaidya の三本。S は、P. Jaini 教授が最近の論文 (B. S. O. A. S. XXXV, pt. 2) で、この本の出版を主張している。M にしても何れも報告されていないようである。

P. Jaini 教授は、この論文で、A と S を比較して、両者の

相違している箇所 (I. 3-5, II. 12-13, III. 10, II. 29-30, I. 72-73) を取り上げているが、結論は ① Haribhadra は A. A. と *Āṣṭa* との内容の不一致を何ら指摘していないのに対して、② *Āṣṭa* の本文に従って、A. A. の偈文を改変している。③ E. Obermiller が *Uttaratāntra* の翻訳の序の註にこの *Sanī-pa* が *Yogācāra* 派の立場をとる人であったと指摘した結論を、ここでも再確認しようということにある。

ここでは、そこに指摘されなかった二・三の例を取り上げて更に M も加えて、これらの内容と比較し、注釈者達の A. A. と *Āṣṭa* との関係のちせ方を明らかにした。

まず、④量的に、S と M は、A (テルマ版で 341 fols) のほぼ 1/2 にあたる。⑤ A は A. A. の偈を、全て順序も変えることなく忠実に引用するが、S は、帰敬偈、序偈、II. 29 III. 16 を引用していないし、引用の順序も変えている。M にも順序の扱いに変更がみられる。⑥ A. A. の内容項目に従って、*Āṣṭa* の本文を配当する場合に、細かい項目への配当区分には異同がある。

S は、Jaini 教授が指摘したように、A. A. の表現内容が *Āṣṭa* にあわならぬと認めた場合には、偈文を改変する。例えば A. A. I. 42 (Pratīpaty-uddesa 行の所期の項) において、最初の pada を *sems-can kun mchog ṅid sems dan/→sems-can kun tchogs mchog dan ni/* と変えている。これは、Pañcaviṅka-ti-sāhasrikā (Pañ ca) 等には、所謂、金剛喻心等の五種心が説かれるが、*Āṣṭa* にはないことによる。M は、この相違に感

れていた。

また、A. A. I. 43 (Samaṇa-Pratopatti 被鏡行の項) に、——それら (布施等) を、布施等の六種にそれぞれ含めることによって、被鏡行は、六種の六として、(經に) 述べられてくる如くである——と説かれている。

A は *Āṣṭa* の、世尊よ、摩訶薩、摩訶薩といわれますが、この人は大鏡を着けている人であり、の一句をこの項に配して、「被鏡行は、ここでは意味上、引き出されるから、矛盾はない」と説明する。S は、偈全体を改変して (Go-cha khrab dan bsrus-pa dan // gan phyir sgrub-pa dou-ma yin // nram-kun nram-pa thams-cad kyis // ji-skad bstan pas pha-rol gnou) *Āṣṭa* のこの項は般涅槃に対する増益、損減の二辺を離れた、中道を成就することにあるとし、聞、思 (三性)、修 (止、観、止観双運) 所生の慧の被鏡として注釈する。これは当該の *Āṣṭa* に、六波羅蜜に関する經文がないことと、S が A の引く經文に続く次のテーマを述べる文をこの項に含めて配当していることによる。M も、A. A. の説明のあとに、*Āṣṭa* の經文をこの項に配当し、それを注釈するが、それは S のそれとは同じ内容である。

以上、これらの例 (Jaini 教授の指摘した例も含めて) から三注釈書の特色としていえることは、Haribhadra は、A. A. の独自の体系的解釈を確立しようとすると共に、積極的に、*Āṣṭa* と A. A. との完全な一致をも確立しようとした。そこにこの造論の意図の一つがあった。しかし、*Āṣṭa* の注釈書で

あることに主点を置く限り、Pañca 等と Asia とに、広略や、内容の相違があり、その Pañca の要決訳である A. A. と Asia とに不一致がある場合には、A. A. をそのままそこに對置させるか、改変してしまう(省略する)か、どちらかを探ることになる。前者が M であり、後者が S であるといえる。もっとも M の大きな特色の一つは、かなり頻繁に、Haribhadra の名前を挙げて、批判あるいは否定の対象としていることにある。

法華經度量天地品について

河村孝照

本經名はすでに開元録や、日本にあつては大日本古文中書中に見られるところであるが、本經の經文は、大正藏經卷八十五、古逸疑似部中に、スタイン蒐集の燉煌本断簡が収録されているに過ぎなかった。これは矢吹慶輝博士の探索によるもので、僅か二十九行の断篇ではあるが、しかしこれまで内容をうかがい知ることができなかったものを垣間みることができたことだけでも大きな功績であった。その後、本田義英博士はペリオ蒐集の燉煌本の中に、本經の完本のあることを見出されて、大正藏經所収本の欠を補なう意味で、博士の『仏典の内相と外相』の中にペリオ本を紹介された。その際、博士はベルリン民族博物館に収蔵されているル・コックの高昌出土の同經の断篇と比較

校合された。しかし博士は、北京図書館に所藏せられる四卷(実は五本)に接する機に恵まれなかったことを遺憾とせられていた。

この北京図書館の所藏本を、立正大学法華經文化研究所の好意によって、このほど参照することができた。これによって同經の現存資料はまずもって全部参照するをえた訳である。

本經に関する研究は、矢吹博士の『鳴沙余韻』中に詳述され、ついで本田博士の『仏典の内相と外相』中に、『燉煌及高昌本法華度量天地品の解説及其本文比較』と題されて解説されている。最近、野村耀昌博士は、『太上中道妙法蓮華經について』(金倉田照編『法華經の成立と展開』所載)の論文の中に論述されるところがあり、とくに統道藏の太上中道妙法蓮華經卷八の天地物像品第十五と類似經典として比較対照がなされている。この比較によって、本經が道教經典ときわめて深い關係をもっていることが明らかとなったのであるが、しかし本經を大正藏經所収本によられたために、全幅的な比較照合がみられないのが残念である。

本研究にあつては、従来の研究のあとをおい現存資料全八本にわたつて校合し、一応底本を北京本、生一七号の完本とし、これを中心として研究を進めた。その結果、(一)北京本とペリオ本とは、多少の字句の出入り、説明の相違が認められたが、ほとんど同じ内容である。しかし説相の相違点よりみるときは、この二本は同系統ではない要素を含んでいるところがある。(二)本經の流布の地域は、出土地よりみると高昌、燉煌と中

央アジアより中国西北部にわたり、さらに写経よりみるときは日本も含まれ、かなり広い範囲にわたっていたことがわかる。(三)流布年代については、北京本一本(李七一号)に天宝三年九月十七日の記年があり、また日本の大日本古文中書にみえる本經の記年が神護三年となっているから、A・D・七三三年ないしA・D・七六九年、つまりは八世紀のはじめから中頃にかけてのものもあるということがいえる。(四)本經の内容は天地の量を度るということで、一つの世界観を説いたものであり、長阿含、大樓炭經、起世經等に説かれる世界説、および俱舍論、立世阿毘曇論に説かれるそれと類似はするが、しかしそのいづれとも合しない。また本經の各本とならびに道教經典とは、世界構成の上ではみな同じであるが、天地の里数と、人寿の命数には若干の相違がみられる。(五)道教の妙法蓮華經天地物像品と度量天地品とはこのように内容の上では同じであるが、道教經典の方が文章が簡潔であり、例えば一行十七字写経において、度量天地品が首尾二八〇行あるに対し、天地物像品は二〇〇行というがごときである。(六)本經の世界は仏説のそれとかならずしも一致しない。とくに天説においては忉利天以上を説いておらず、しかも忉利天の第二十一天以上第三十三天までを諸仏等の止住するところとなし、寿命無量であると説くがごときは仏教の世界説とまったく異なる。仏教では忉利天は欲天に属し、仏・菩薩の住処とはならず、また寿命は無量とならず輪廻の世界である。(七)本經の内容は法華經とは必ずしも脈絡は認められないし、また単經としての存在も確認できる。しかし本經のね

らいが「修行五戒十善、受持誦誦妙法華經」というところにある点からいって法華經讚仰の經典であること、また一方、道教經典がこれを妙法蓮華經の一品としているところから、仏道二教の交流の上からいって法華經に属せしめられたとも考えられること。以上のごときことがいえると思う。

大毘婆沙論における発心について

田上太秀

『婆沙』が強調する発心とは、現実を怖れる厭離(samvaga)にあると考えられる。厭離とは『婆沙』によれば、厭惡違逆であり煩惱を断滅することであり、欲界を厭うことであり、見所断を厭うことである。輪廻界に流転することへの畏怖から、聖なるものをみることによって解脱への欲望を惹起することである。

妙音は厭離は薄地に起るといい、迦多衍尼子も同説である。薄地は共十地の第五地で三毒が薄くなり欲界の生存を厭うようになつた修行階位である。この地は欲界の最上階位であり、上二界(第六離欲地)へ進趣する前階位である。したがって厭離は欲界の最上階位で生起されるそして上二界の聖者となるために生起される善心所である。

厭離の心所は初發菩薩提心とか、世第一法の生起とかどのような関係にあるのか。

『婆沙』では初発菩提心は、出家剃鬚髪し、正信心を起し、淨戒を受けることという。ここで五停心觀の中・一つの觀法をなし、四念處觀の共相總相の二觀法をする。これらの修行ののちに四善根を修める。ここで忍法をえて、惡趣に墮落しない聖者（声聞・緣覺）となる。この四善根の中で最後に世第一法を生起すれば見道に入り、一応聖者の仲間入りが出来る。さらに進み薄地に到り、ここで厭離の心所を生起すれば欲界をはなれて不還果の聖者となる。かくして、初発菩提心ののちに世第一法の生起があり、つぎに厭離の心所の生起がある關係を知りえた。

『婆沙』は、初発菩提心を仏のさとりをうる加行としては遠い距離にあるので遠加行といい、世第一法の生起は近加行といっている。この二つの発心と三種菩提との關係はどうであろうか。『婆沙』は出家した当初に三種菩提のいずれかを選ぶべきで、声聞、緣覺の菩提を求めたものは将来、四善根の忍法をえて、それに安住するであろうし、当初に仏の菩提を求めたものは、のちに世第一法を生起して有情饑益の誓願の実現へと修行するであろう、そしてかれだけが阿羅漢果をうるという。考えるに世第一法の生起は初発心時に約束されており、この意味では初発菩提心は最重要といわなければならない。

世第一法の生起と発阿耨多羅藐三菩提心（発三菩提心）と略す。この關係はどうか。『婆沙』では「発三菩提心」だけでは眞の菩薩とは考えていない。『婆沙』でも利生のための「発三菩提心」が述べられ、その発心の困難さを強調し、それをなす

のは菩薩であるという点では大乘の見解と同じである。『婆沙』では最初発心として「発三菩提心」するという説明があるが、世第一法の生起の説明をみる限り、「発三菩提心」は共十地の第一地発心ではなさそうである。世第一法の生起について、これは惡趣に墮し有情饑益の誓願を立てることだという。これはまさに大乘の「発三菩提心」の内容と同じ見解である。したがって「発三菩提心」は共十地の第一性地に行われる発心である。だがこの発心は前述のように決して菩薩の眞の資格となる加行ではない。所説では「発三菩提心」後に三無教劫の修行を経て、仏の三十二好相を円満したときに眞の菩薩となると教える。妙相業は共十地でいえば第七已作地においてえられる。以上をまとめると、初発菩提心によって仏教の修行者となるが、この最初発心において三種菩提のいずれかを起す。就中、仏のさとりを求める発心をしたものはのちに世第一法を生起し、厭離心を生起し、阿羅漢果をうる事が約束されている。大乘の説く「発三菩提心」は世第一法の生起に相当し、この発心は眞の菩薩となるための前段階の発心でしかなく、眞の資格となるのは、妙相業の円満である。

沙門 (śramaṇa) とブラハマン (brāhmaṇa)

中 祖 一 誠

ブツダ当時の時代思潮は、大局的には二つの aspect におい

て把えられうる。即ち、バラモン正統派の宗教の伝統とその枠外における自由思想家の活動である。Veda に發するバラモンの宗教は Brahmana の神学的思弁を経て Upanisad の主知的な哲学に展開していった。またかかる傾向と並んで“śramaṇa”と總称される一群の自由思想家の活動があった。これは必ずしも前者の如き一元的な運動ではなく、仏教資料に伝えられる六十二見・六師外道等で知られるように、甚だ多彩な思想活動であった。ブツダもかかる“śramaṇa”の一人であった。ブツダが解脱に至る前の修行の過程において二人の修定家に就いて無所有処・非想非非想処の境地を体得したという伝承は周知の事であるがその体験の詳細は明らかでない。ブツダはこの境地に満足せず二師の下を去るが、その後の求道の跡を辿ると修定主義との密接な脈絡を認めざるをえない。即ち、当時すでに冥想の行法(それが Yoga と呼びうるか否かは別として)が有力な行法として実習されていたことを想定することは可能である。そこでこのような śramaṇa の宗教的実践形態を考へる場合、バラモン宗教の伝統との対比は順当な手続きである。冥想の行法は時代の進展とともに益々普遍化されるに至るが、その濫觴期においては後代の如き汎インド的行法ではなかった。正統派の伝統においては中期 Upanisad (Kaṭha, Taittiriya, Śvetasvatara, Maitrī) に認められ、いずれもブツダ以後の成立である。この点を考慮して yoga 行法を検討すると、それを Veda の宗教の伝統の中に求めることは難かしい。むしろ沙門の間で実習されていたヨーガ的行法が次第に普遍化されて Upanisad

の ānman 探究の思索と融合していったと推定しうる。中期 Upanisad のヨーガ説はこのような過程を示すものと見ることができよう。Veda にも修行する行者に関する記述は見出しうるが、概して冷淡な扱いをされている。“muni”は Veda においては、奇妙な長髪の汚ない黄色の衣を纏った姿として描かれ、バラモンにとって好ましい存在でなかった。また“śramaṇa”は初期仏教では“brahmana”と並称されて数多く見出せるが、Upanisad では唯一例を認めるのみである。またバラモンの“āśrama” (四住期) は修行形態として後世の規範となるものであるが Upanisad では中・後期に至って始めてほぼ明確な証拠を見出しうるに過ぎない、完全な“āśrama”の階梯が文献の上で認められるのは恐らく Manu 法典が最初であろう。このように見えてくると、Rg-Veda 以来バラモンの思想の中で断続的にひかえ目な形で行者の修行形態の記述が現われているが、終生世俗の生活を放棄して修行の生活に入るという“śramaṇa”の生活形態に類似したものは正統派バラモンの間では定着しなかったと見られる。このことはバラモンの觀念に注目すれば、ある意味において当然のことであって、Veda 以来、バラモンの意識の中では祭祀に係わる思索を通して現世の福祉を得、不死を願うことが最大の関心事であったのである。祭祀中心主義の宗教の背景にはこのような現世的願望が予想される。したがって、シャイナ教、仏教の遊行の觀念(全生涯に亘る世俗生活の放棄の觀念)が後に完成される“āśrama”の觀念(人生・社会における義務の遂行を果した後における放

棄の觀念)と根本的に異なるものであることを認めることができる。つまり、ジャイナ教や仏教における遊行者の生活形態は“*śrama*”はもとより、その形成途上にあったバラモンの思想家たちの意識にも求めることはできない。むしろ逆に“*śrama*”の形成に *śramaṇa* の何らかの影響を認めることの方がより適切であろう。このように *Veda* 宗教と並んで *Non-Aryan* の思想的伝統がその枠外で醸成されていたという仮定が十分根拠を有することが認められよう。“*śramaṇa*”の活躍に当時の都市国家形成が大きく働いていることは事実であるが、同時にバラモンと異なる思想的伝統を“*śramaṇa*”の活動の背後に予想することが必要であろう。

Peta に関する若干の問題

——セイロンの場合——

片山 一良

人間のなるべきではない姿、行くべきではない世界にペータ (*P. peta*; *Skt. preta*; *Tib. yi-dwags*) があり、仏教の滲透した国々には、多かれ少なかれその觀念が今なお生きている。隣れで力無く、しかも卑しい存在と見られるこの精霊は、インドに起源をもつ。中国では初期に餓鬼と漢訳され、後には鬼と訳されたことは周知の通りであるが、これは儒教に説かれる魂、魄、或いは道教に言われる鬼神ともその様相を異にする。我国では

通常、ガキと呼ぶものである。

ペータという言葉は *pra-i*、又は *pir* に由来し、死者、亡霊、祖霊を意味する。インドに生まれたこの觀念が、セイロン(現スリ・ランカ)ではどのように受容されたのか、その一部をここでは問題とする。

セイロンは南方の所謂パーリ仏教国として、仏教徒はパーリ聖典を所依とするが、その内容は、インドを背景とするものである。従ってまず、パーリ聖典に於けるペータはどのようなかを見ておかねばならない。資料としては、悪業の報いを受けるペータを述べた *petavathu* (餓鬼事経) があり、その対をなすものに、善果を得るペータを描写した *Vimūnavathu* (天宮事経) が挙げられるが、この外に *Jataka* (本生経)、*Apadana* (譬喻経) 等にも、ペータの記事が部分的ではあるが散見される。こうした文献に基づけば、聖典に於けるペータについては、次のような二通りの分類が可能かと思う。第一は、

①死霊、又は祖霊 (*pubbapeta*) ②悪業の報いを受けたもの(漢訳では無威徳・餓鬼とす) ③善業(布施)によって善果を得たもの(漢訳では有威徳・弊鬼とす。これは *vīmanapemahid-dhika*, *mahidhikapeta* などと言われ、一段上の *ivā* の *yakka* として扱われる。因みに、後者は *Bskt.* では *pret-amahardhika* という)のような内容的分類である。第二は、①何らかの姿を持てるもの(死後、*niraya* に落ちるとされる人間餓鬼 *manussapeta* など)、②具体的な形をもたないもの(祖霊、人間に憑依するもの、屍の中に住するものなど)のよ

うな形態的分類である。

さて、セイロンに知られるペータについてはどうか。Buddhaghosa (五世紀) 以前の成立とされる *Shalavatthupakarana* (セイロンの説話) から紹介することにした。この中にはペータの章があり、次のような八話が収められている。第十一・大天信士説話 (*Mahadevaupasakassa vatthu*)、第十二・岩山鬼説話 (*Pasāna-petavathu*)、第十三・石柱鬼説話 (*Thambapetavathu*)、第十四・耕田鬼説話 (*Kasi-petavathu*)、第十五・米鬼説話 (*Tandula-petavathu*)、第十六・食障碍鬼説話 (*Bhāntarāyākara-petavathu*)、第十七・旗鬼説話 (*Pāka-petavathu*)、第十八・軛牛鬼説話 (*Baliyaddha-petavathu*) である。これらは、孰れも前世の悪業によりて、死後ペータ界 (*petaloka, petayoni*)、又はマヤ界 (*yamaloka*)、悪趣 (*dugati*) に落ち、更に無間地獄 (*avīci*) に行くべきペータがその苦を嘆き、比丘にその世界からの解放を願う、或いは自己の憐れな姿を通して比丘を誠しめるという内容を持つ。各タイトルからも窺えるように、ここに現われるペータはセイロンに特有な相を呈している。即ち、農耕文化を反映したものであること、因果の内容がバリー聖典 (インド) ほどに強烈ではなく、むしろ素朴 (島国的) であること、特に因による果として具体的な姿 (例えば岩山、石の半身、耕作者、軛牛など) をとることである。又ペータと長老 (比丘) とにかなりの親近性が見られるが、一方では、長老の權威は、バリー聖典と同様、依然として失われていない。例えば關係者がペータに直接の布施

をしても効果は無く、比丘 (八人) を通してでなければならぬとすることが如きである。但し長老 (比丘) は、ペータの方向を判断したり、決定したりするのではなく、ペータ自身、自らの行方を知っていて、その言に従って、ただペータ界と天上界との仲介者としての働きをするに過ぎない。尚、ここには少くとも恐怖の存在、慰撫の対象としてのペータは見られないことを附言しておかねばならぬ。

他の後期の文献ではどうか、或いは又、今日の資料ではどうかということは、今後の問題として残される。

U Ba Khin の瞑想法

藤吉 慈海

U Ba Khin (1897-1971) は一九七一年一月十九日に逝ったが、現代ビルマの有名な仏教的瞑想法の実践者の一人であった。彼は一九三七年頃から瞑想法を習い、Accountant General of Union of Burma の職を五五才で退き、一九五二年にラングーン市内に International Meditation Center をつくり、多くの内外人を指導した。彼は *vipassanā meditation* を *Saya That Gyi* に学び、更にアラカン果を得ていると一般に信じられてゐる *Webu Sayadaw* について学び、一時、この人の下で出家したが、また還俗した。一九五四年五月一日 *Webu Sayadaw* は International Meditation Center を訪れて、その

実習の仕方を指導した。Webu Sayadaw のことについては詳しく知り得ないが、ウ・バ・キンが最初についていた Saya Thet Gyi は有名な Ledi Sayadaw の弟子である。

ウ・バ・キンは主として、その晩年を瞑想法の指導と普及にひとめたが、著書もなぐ、The Maha Bodi 誌の U BA KHIN MEMORIAL NUMBER 1972. 4 月、J Winston L. King; A Thousand Lives Away の末尾に出ている An Experience in Buddhist Meditation によるほかに文献的資料は乏しい。

筆者も昭和四十年一月二日から十日間、ウ・バ・キンの International Meditation Center において、その瞑想法を実習したので、その体験を反省しながら、ウ・バ・キンの瞑想法の特色について述べてみたい。英語に達者な彼の下にはウ・ヌー前ビルマ首相をはじめ政府の高官から外国人の実習者も多く、婦人の実習者にはサセマーと呼ばれる中年のビルマ婦人が指導にあたっていた。三十室位ある隣接した個室の中で瞑想するがコンクリート造りなので隣室の物音も聞えない。僅かな換気装置はあるが扉を閉めると内部は真暗になる。広さは畳一枚半位で、高さは二米位ある。十日間を基本的な実習期間としていて、その実習に入る前に瞑想室の上にある仏堂でサヤジーと呼ばれている彼の指導の下に、仏陀に帰依し、彼の指導に絶対服従することを誓う。実習期間中は外出を禁じ、八戒を保つので、正午から翌朝まで断食し、料理は野菜食で、ヘッドも堅い。一日の日課は、四時起床、六時まで瞑想、六時朝食、七時半から十時半まで瞑想、十一時昼食、十二時半から午後五時ま

で瞑想、夕食はないが果物を支給される。午後六時から七時までの間にサヤとの個人的対話によって指導を受けるが、これもきまった形式があるわけではない。夜七から九時まで瞑想。九時就床である。

さて、この瞑想法は vipassana meditation と名づけられているように、智と密接に関係していて、戒・定・慧の三者の相互関係を強調する。戒は八戒を保ち、定を得るための方法として、瞑想に入るが、その姿勢は結跏趺坐がよいが、これを厳密には要求しない。瞑想室には坐布のほか膝の下に敷くスポンジ製の枕のようなサポーターすらおいてある。真暗な部屋の中で両眼を完全に閉じ、呼吸のみに意識を集中する。そのために息を吐く時に強く鼻から吐き、鼻の下、上唇の上に息があたるその一点に意識を集中するようにすすめている。四・五日も瞑想中にこの一点に意識を集中していると、体も心も消えて、ただこの一点のみがのこるようになる。そして、瞑想を続けるとその一点も消えて、小さな光が見えてくることになる。そして、その光が意のままに止まったり動いたりするようになる。このような注意力の集中の訓練が人間にとって大切なことを強調する。この定と言われる意識の集中によって、この瞑想の中心である vipassana の実践に入る。これが定による智の修得であるが、四聖諦等の真理も、実際に瞑想において体験されねばならぬと強調する。従来、戒律の実践のみが重視されていた南方仏教界において、瞑想法による定と、それによる智の修得が強調せられて来ていることは注目すべきことであって、現代の

ストレス等の解消のためにも瞑想法の実践が強調されているように思う。

ビルマのパリッタについて

生野善応

パリッタは三蔵特に経蔵から採集せる短経であり、人が危惧を感じる事態のとき、その危険や不安をもたらす諸現象に対する防護の機能を発揚させる護呪として、古くから使用されていたことが文献で知られる。パリッタの持つ特殊性として注目すべきことは、(一)誦唱型式を通してのみその呪術的機能の効果が発揮されること、(二)危険や不安の事態を作った特定の現象に対して特定のパリッタが配当されていることである。今日なおパリッタは、セイロン・タイ・ビルマなどの東南アジア諸地域において人口に膾炙しているが、その用途には次第に変化が生じており、本来の呪術的機能を期待しての誦唱から、日常信仰儀礼用の短経としての使用まで用途範囲は広いようである。パリッタの現在の用途をビルマを例にとり述べてみたいと思う。

ビルマでは、パリッタをパレイ (pareit) あるいはパレイジ (pareit-kyi) と云うが、パレイ語で読誦すべきものとされる。第六結集に際して編纂されたパリッタ収録本『パリッタ聖典』(Paritta Pāṭi) [一九五七年刊]によると、現在ビルマの

パリッタは一一經一六四偈を数える〔パレイジー・パリドー (Pareit kyī Paṭṭāw) は一一經一五八偈〕。

パリッタはいずれも序偈と本偈に分れ、本偈は、「経集」などにある同名の経から採取された偈、同名のジャータカなどの内容を偈文化したもの (ビルマ語でリンガーという) で構成され、序偈はそのパリッタの護呪としての功德を称讃する内容であり、序偈は出典の経にはない独特のものである。

パリッタの用途は、その序偈の功德に応答するようであるが「パレイジー・パリドー」には、一一種の用途が掲げられている。

〔1〕 神聖な祝いごとがあって、めでたい布施が行われるとき、新築祝いを行うとき、「吉祥経」(Mangala sutta) と「慈経」(Metta sutta) を誦すこと。

〔2〕 伝染病が発生している (疾疫災) とき、「宝経」(Ratanasutta) を誦すこと。

〔3〕 ナツ (精霊) に脅威を感じる時、他人から怨みを受けたとき、「慈経」を誦すこと。

〔4〕 蛇や多足類 (百足、蝎など) や風 (または蚤) が群がるとき、「蘊護呪」(Khandha paritta) を誦すこと。

〔5〕 刑事上の災難がふりかかるとき、「孔雀護呪」(Mora paritta) を誦すこと。

〔6〕 火災に遭遇する時、「鵝護呪」(Vatīa paritta) を誦すこと。

〔7〕 兵戈 (戦争) による災難がふりかかるとき、「幢首護

呪」(Dhātiga paritta)を誦すこと。

[8] ビールー(夜叉)、スエ(乾闥婆)、サベ(鳩槃荼)などの鬼神が惱まし掻き乱すとき、「稲竿経」(Araññiya sutta)を誦すこと。

[9] 婦人が妊娠しているとき、難産のとき、「央崛摩羅経」(Aṅgulimala Sutta)を誦すこと。

[10] 九六種の病の苦痛が激しく強くおきているとき、「菩提分経」(Bojjhaṅga sutta)を誦すこと。

[11] 運勢が悪運をもたらす定め星宿に及んで、占星上の不運に在るとき、「晨朝経」(Pubbaṅha sutta)を誦すこと。

以上のように、ビルマのパリッタには固定化した呪術的機能をふまえた用途が名目上定まっているが、パリッタ誦唱の機会が多様化してきているのが実態といえよう。

まず新たな不安を含む現代社会に適合するように、パリッタの用途が再組成されてきている。例えば交通安全のために、「慈経」「宝経」「稲竿経」「晨朝経」が一組に合わせて誦せられるのである。またパリッタが本来の機能から全く解放されて日常信仰儀礼の誦唱経典であるのは注目すべきである。僧院では、日曜日から土曜日まで誦用に一一経が配当されておりそれに従って毎日誦唱される。(日曜日 = Samanta で始まる偈文と「吉祥経」、月曜日 = 「宝経」、火曜日 = 「慈経」「蘊経」、水曜日 = 「孔雀経」「鶉経」、木曜日 = 「憶首経」、金曜日 = 「稲竿経」、土曜日 = 「央崛摩羅経」「菩提分経」「晨朝経」。これは、パリッタがリンガーの形式で誦唱しやすくてまた短いこと、

仏教教義がパリッタの本偈には盛込まれていることで儀礼用経典として都合がよいからであると考えられる。

ビルマのパリッタの用途は、呪術的なものから宗教的なもので巾が広く、次第に前者から後者へと変化しつつあるように思われる。

中国仏教徒の一心供養の諸問題

小笠原宣秀

中国仏教徒の信仰形態の研究が、かねての私の仕事の一種でもあるので、今回はその一端を報告したい。実は学界周知の西域文化資料の中にて(西域考古図譜上巻、絵画三十二)吐魯番トイコ窟院発見の絹本二尺あまりの觀經变相図断片に、中唐代宗の大曆六年(七七二)の銘記ある范陽夫人の「一心供養」の文字がみとめられる。之は浄土教信者と思われる一婦女子の「弥陀願供衆生同登彼岸云々」の願意を盛った供養行業の表現とみることが出来る。図相は素朴ではあるが、我國の智光曼陀羅などのそれに酷似しており、脈絡通ずるものがある。要するに図相は阿弥陀如来を中尊にして描写したもので、「一心供養」は、その出財者または寄進者の願意を表わす。

ところが私は先年、台湾故宫博物館所蔵の張大千氏の模写にかかる敦煌資料図相を彼地で見たことがある。それは唐宋から五代へかけての供養者自身の肖像を描いており、それが「一心

供養」と願意を述べているのが注意される。

1. (比丘形のもの)、釈門都僧政、京城内外臨壇供奉大德毗尼藏主、……三教大法師賜紫沙門洪謨(像)一心供養。
2. (優婆塞のもの) 榆林窟供養人、曹延祿(像)、一心供養。
3. (優婆夷のもの) 榆林窟供養人、天公主李氏(像)、一心供養。

即ち、榆林窟における一心供養の主人公の肖像を大きく美しく描写するにいたったのであり、ここに中唐とは一歩前進した「一心供養」の在り方を認められる。勿論浄土教徒というべきものではない。

ひるがえって、ここに用いられた言葉または文字についてみると、中国古典では一心は「戮力一心」(国語晋語)「一心勦力」(墨子)などといって、力をあわせる時の表現を一心というたのである。また供養は父母を養うこと(礼記月礼)や、祖廟に食物を供えること(漢書文帝紀)を意味するから、仏教以前から一心供養の文字は成立しえたとおもわが、後漢になり、仏教伝来とともに、仏典翻訳を行うにあたり、「一心」と「供養」とが合成して「一心供養」というようになったとおもわれる。なお一心と其他の言葉の合成では、一心合掌(法華經信解品)、一心帰命(浄土論)、一心専念(往生論)、一心念仏(法華經安樂行品)、一心称名(法華經普門品)、一心正念(觀經疏)、一心敬礼(法華懺法)、一心法界(華嚴探玄記)、一心三觀(法華經科註)など教えあければ相当に出て来るが、大体に六朝時代から隋唐へかけて、心を一心とのべ、それが敬礼とか帰命とか念

仏、称名などと造成されて、やがて「一心供養」となったとおもわれる。即ち仏教徒の三宝に奉仕し供養するいわゆる功德の行業を、至誠心を以って果遂するようになって、自ら「一心供養」を表現したと考える。

その時期を私は隋末唐初の道綽の安樂集において、仏一代教を聖道と浄土の二門に分類して、いわゆる浄土教の独立を唱えてから以後、善導などにより觀經變相図が唐代社会に普及され、やがて一般浄土教信者の「一心供養」が現われるにいたったとするものである。

なおその時期が過ぎると、仏教徒一般において一心供養者の肖像などが仏教美術的な在り方により、成立ったと考えるが、それは唐末五代からであろう。

中国律宗としての歴史的宗派意識

川口高風

中国仏教はインド仏教の発展したもので、隋唐時代には中国独自の仏教を形成したが、それらは凝然の三国仏法伝通縁起によれば、十三宗をあげることができ、しかも宗派的意識があったものとみなされている。しかるに律宗もその一つにあげられており、実際に宗派としての中国律宗が存在したか、また存在していたならば何時頃から宗派としての意識が萌芽してきたのかを歴史的に追究してみよう。そこで僧伝類をながめると、統

高僧伝、玄琬伝に「故使唐運授善哉拔賢良。多見律宗上。」(大正五〇・六一七〇) 静琳伝に「久以徒侶義学爰欠律宗。乃躬請智首律師敷弘四分。」(大正五〇・五九〇) 慧進伝には「爾後栖遯隨師南北。或山或世遊採經論用禪律宗。略計前後四分一。宗百二十遍。」(大正五〇・六一九〇) というような箇所をあげることができるが、これらは律蔵の宗旨、宗義を意味しており、宗派を指しているものではない。ところが宋高僧伝になると、道宣伝には「其年十月勅諡曰澄照。塔曰淨光。先所居久在終南。故号南山律宗焉。」(大正五〇・七九一〇) さらに道岸伝に「以下江表多行十誦律。東南僧堅執問知四分上。岸請帝勅勅執行南山律宗。伊宗盛于江淮間者岸之力也。」(大正五〇・七九三〇) とあって、道宣の戒律が南山律宗の名称によっていわれられており、しかも道岸が、その南山宗を広めたことが明らかになる。また靈一伝には「自爾叩維揚法慎師学相部律。造乎微而臻乎極。」(大正五〇・七九九〇) とあり、允文伝にも「是夏即就中京攻相部律宗并中觀論。」(大正五〇・八〇八〇) とあって、靈一(728~762) 允文(805~882) の時にはすでに南山律宗と異なった相部律という戒律観をもったものの存在がいえ、さらに懷素伝には「水淳元年十軸畢功一家新立。彈糾古疏十有三六失焉。」(大正五〇・七九二〇) といひ、法勛に学んだ懷素が新たに独立した戒律観を持って一家をたてたことが窺われ、定賓伝にも「開元中高山賓律師造飾宗記。以解釈之对断旧疏也。又謂為東西塔律宗。」(大正五〇・七九三〇) といっていることよって、当時独立した東塔、西塔律宗を形成していたことが明らかになる。また澄楚伝にも「楚師明律時号宗

主者何。通曰。律有三宗。砾素宣是歟。宗各有主故云也。」(大正五〇・八一五〇) といひ、宋高僧伝を見る限りでも唐末には、律宗が三派にセクトされていたことが明らかになるのである。

ところで凝然が律宗の高祖といひ、元照が南山律宗祖承函録に第九祖としている道宣に、宗祖としての宗派意識が存在したかを見れば、行事鈔・受戒縁集篇に「問此教宗是何乘而發大乘志耶。答此四分宗義当大乘。」(大正四〇・二六四〇) 懺六衆法篇にも「四分一律宗是大乘。」(大正四〇・一〇二a) また統高僧伝・明律稿論曰にも「考夫行事之士。則郷壤部分。窮其受戒之源。宗册四分。……今則混唐統。普行四分之宗。故得終始受隨義難乖隔。」(大正五〇・一〇二〇) といっているが、何れも四分律の宗義の意味であり、宗派の意味ではない。さらに道宣の著作には、宗派宣揚としての祖統説、教判論など、明確なものは見出せず、道宣自身に宗派意識があったものとは考えられない。したがって宋高僧伝・円照伝に「至代宗大曆十三年。承詔兩街臨壇大德一十四人。齊至安國寺。定奪新旧兩疏是非。蓋以三宗俱盛。兩壯必爭被擒翻利於漁人。互擊定傷於師足。既頻言競。多違帝聰。有勅令將三本律疏。定行一家者。」(大正五〇・八〇四b) と、大曆13年(七七八)に法勛の旧疏派と懷素の新疏派との論争が甚だしかったので、代宗は「十三年勅。集三宗律匠。重定三家隆殺。」(五〇・八一a) とあるように、三宗派の律師が集って協議し、新旧疏の長所を取って、新倉定四分律疏十卷を制定したが、「至建中二年。奏二疏並行淨之力也。」(大正五〇・八一a) というように、建中2年(七八一)、如浄によ

って再びもとに戻った事件によっても、道宣以後、文綱をはじめ大慈、愛同、名悋、道岸、さらに相部宗は滿意、大亮、曇一、東塔宗も懷素以後、元載、法慎、如淨、靈一ら、道宣の弟子や法孫らによって六五〇年頃から七八〇年頃の間、律宗の中国仏教における宗派としての意識（ここには、南山宗、相部宗、東塔宗の三派意識も含んで）が、成立したものと考えられる。そしてそれをより明確に体系づけたのが元照であり、凝然であったわけで、そこには、義浄がインドから将来し訳出した有部律を受け入れる余地は、全くなかったものと考えられよう。

第五部会

阿字の字相について

真柴弘宗

阿字の思想は単に密教經典のみならず広く諸經典にも説かれている思想である。この阿字は、一切の文字、一切の音声はすべてこの阿字を離れないということと、また、この阿字が接頭語たる場合には、否定の意味をも示しているなど仏教学における教義解説の譬喩とか象徴として用いられているのである。

そこで先ず顕教の阿字について簡単にふれてみると、顕教の經典において最も代表的なものは、華嚴經入法界品と大品般若經四念処品における四十二字門の思想である。華嚴では四十二字の陀羅尼の字義を觀じ、四十二字を唱念することによって般若波羅蜜門に入ることとを教え、また、大品般若では、この四十二字を誦持するものは、二十種の功德ありといっているわけである。これについて智度論にこれを釈して四十二字は、一切字の根本といい、この四十二字以外には何らの字がないといっているわけである。このように華嚴と般若とは、四十二字の字音とその布列の次第は同一で、何れも阿字を諸法本初不生といひ、四十二字を首としているのである。またこれが三論、天台の教学になると菩薩修行の過程である四十二位に配当せられる

ようになる。

次に密教においては、大日經疏第七に、阿字は一切語言の根本にして衆字の母なり、一切法教の本源なりと釈し、また阿字本不生の理を悟るのは如_レ実知_二自心_一の義にして一切智々であり、毗盧遮那の一字真言なりと説き、大日經疏第六には、一切真言王とし、大日經第二には、一切真言心といわれる。したがってこの字は教相上においても事相上にも重要な地位を示しているのである。

阿字の義については、多くの義をもっているが要約すれば、字相と字義とに分れ、その字相においては無、不、非の三義を開き、その字義においては有、空、不生の三義を開くことが出来る。

そこで字相たる無、不、非の三義とは何であるかというところ、
字義に、阿字の義とは、詞字の中に阿の声あり、すなわちこれ一切字の母、一切声の体、一切実相の源なり。およそ最初開口の音にみな阿の声あり。もし阿の声を離るれば、すなわち一切の言説なし。故に衆声の母となす。もし阿字を見れば、すなわち諸法の空無を知り、この空無の一義をあらわすところを阿字の字相とするのである。これは大日經疏卷七の引文で、大日經入曼荼羅具緣品第二の余に相当する疏の文である。これは字母積ならびに陀羅尼義にも示され、また吽字義の諸註釈書にも記されているところである。すなわち阿字は一切法を示し、一切の言説は阿字から生ずるから、阿字をはなれて一切の言説はなく、したがって一切法は空無というのである。また阿字は

無、不、非などの否定を表す字であるから、この字によって諸法の空無を知るのである。咄字義に、もし非空、非有、非常、非断、非一、非異等と執するは、阿字の中の非の義の中に摂す。もし不生、不滅、不増、不減等の八不等と執するは、また阿字の中の不の義の中に摂す。またもし無色、無形、無言、無説等と執するは、また阿字の中の無の義の中に摂すとあり、また咄字義の諸註釈書の中にも細目に示されている。

要するに、無、不、非の三義は諸法実有の見に対する否定名称であり、その否定するゆえんは空理を顕わさんがためであり、空理を顕わすゆえんは、妙有の体を顕わさんがためである。しかるに妙有の体とは、いわゆる字義たる有、空、不生の三義にゆだねなければならないのである。

占察善悪業報経と大乘起信論

柏木 弘 雄

現存の藏経の中に、天竺三藏菩提登訳として伝わっている占察善悪業報経二巻は、法経録(五九四)の衆経疑惑部にはじめてその名が出、仁寿録も法経録を承けて疑偽に編入した。菩提登という訳者の名を掲げるのは歴代三宝紀にはじまる。また、三宝紀によれば、隋の初に、少なくとも広州(広東省)と青州(山東省)の両地区に塔讖法と自撰の儀式なるものが流行しており、ことに広州の一僧は、官司の質問にたいして、塔讖法は

占察経にもついで行なわれるものであると答えている。そこで広州の官司からの上奏により、質問をうけた法経をはじめとする長安の諸大徳は、占察経は經典の目錄に名称も訳処も見られないものであり、また塔讖法なるものも、一般の仏教經典の説とは異なっているから、世間に流通すべからざるものであると断定したので、これが勅によって禁止された、と伝えている。この点に関する歴代三宝紀の記述は信憑性が高く、統高僧伝の達摩笈多伝の記述とも合致する。同時に、この記述は、法経録・仁寿録などが占察経を疑惑または疑偽に編入したことの妥当性を裏づける。占察経が正経に編入されて今日に伝わったのは、のちの大周録と開元録による刊定に負うものであるが、それが中国撰述の偽経であることは疑う余地がなく、成立時期は五七〇〜五九〇年の間と推定される。

占察経は、上巻において、木輪相による占察行法を、大方広十輪経の所説を導入することによって、地藏菩薩への供養・礼讃に結合させ、下巻においては、上巻の所説をば、主として起信論説の上に位置づけている。十輪経・起信論を対照させながら本経を通読するならば、このような偽経作成過程における絡線は容易に推察されるところである。

占察経の課題は、具体的な占察相法と地藏菩薩への信仰が中心であり、しかもそれらが末法思想を背景としながら、懺悔・滅罪・称名という具体的な儀礼に連なっていることは、同時代における中国仏教の庶民信仰の実態を反映し、相前後する多数の疑偽經典に認められる大きな趨勢の一端であったことを表明

している。したがって、具体的な宗教儀礼と伝統的仏教思想との連結に先んじて、むしろ前者の信仰・儀礼を鼓吹することが、占察経作成の主目的であったであろう。占察相法と地藏信仰を鼓吹する目的をもって、あるいは、そのような信仰の実態にたいする経証として、まず占察相法と地藏信仰との連絡を企図し、さらにその説を權威づけるために、起信論を主軸とした大乘の伝統説との融合を目指したと考えるとき、占察相法・地藏信仰に関する記述と、伝統説として撰取された起信論説との間に内面的な関連がなく、異和感さえ残していることの理由を推理し納得することができる。

望月信亨博士は、起信論シナ撰述を論証する過程において、占察経と起信論の前後関係に論及し、「一、起信論の整備された組織と精練された文章用語に比して、占察経は義旨前後し、組織井然たらざるのみならず、文句また冗漫にして、ままた重複に亘ると認むべきものあり。二、起信論に阿梨耶識を説き、広く心識を明かして、流転遺滅の相状を敘述するが、占察経はまったく阿梨耶識に関する教義を挙げていない（以上、要略）」という二種の観点から、起信論は占察経に基づいて、同経の論旨を整備しながら構成されたシナ撰述の偽論であると云う。

占察経の義旨が前後し、云々、とは、一々の章句が起信論説として存すべき位置を基準として、占察経の相当する章句に比定されたからであろう。右に触れたごとく、占察経と起信論との前後関係は、占察経自体の構造に見られる偽経作成過程を推定する立場から見れば、望月博士とはむしろ逆の見解を採るべ

きであり、占察経と起信論の両者の間に指摘される内容の類同は、起信論中国撰述説の根拠とはなり得ないと考える。

* なお本問題に対する細部の論述については、松阪女子短期大学論叢第九号の拙論を参照されたい。

浄土教関係敦煌写経に関する二、三の問題

柴田 泰

浄土思想に言及する数多い漢訳経論の中、真経については藤田宏達博士（『原始浄土思想の研究』一三六頁以下）によって二九〇部が指摘され、また疑経典については私の検索した八〇余部の概要を別の機会に指摘した（『印仏研』二十一巻二号所収）。ここでは私の披見したスライ本の中で浄土教関係写経に関する二、三の問題について概要を指摘することにする。

まず第一は、『阿弥陀経』八六方殷Vの仏名についてである。羅什訳、玄奘訳と異なった仏名がS二一八〇『現在十方千五百仏名並雜仏同号』の中に『出阿弥陀讀一切諸仏所持之法経』として書かれていることは、すでに矢吹慶輝博士（『鳴沙余韻解』I一九八頁以下）によって指摘されている。ところがこの仏名がスライ本名経類約一五〇の中の一部S六七六一に見出せる。『阿弥陀経』二存一欠の中、求耶跋陀羅訳欠本経の存在に関して諸経録の記述、円測の註疏、善導『観念法門』の「四

紙弥陀経」の引文等の諸点より問題があり、また八六方股Vの西方無量寿仏がみずからを讃嘆するという矛盾の問題について仏名経からの転用という解釈(藤田博士、前掲書 一六頁以下)が指摘されている。私見によれば、前記二経の検討の結果、仏名については何らかの經典の正確な写しである点、羅什訳とは異なるが梵本の訳語としては相応する点、少なくとも仏名疑経二、三部に認められる点などから、『阿弥陀経』八六方股Vの問題についての一資料と思われる。なお該当写経の査定、従来の諸説の検討、考証の経過、北京本等の検索などについては触れないので、ここでは資料の提示にとどめる。

第二は浄土教関係疑経典についてである。疑経研究の分野はとくに敦煌文献によって急速の進展を遂げたが、中国撰述と推定される浄土教関係疑経典三十七部の中で二十三部は敦煌文献によってはじめて知られたものである。他に大正藏、統藏所収の中で敦煌文献にも認められる八部を加えると、浄土教関係疑経典の研究において敦煌文献は欠くことの出来ない重要性を有している。それらの成立、写経年代を奥書、経録、目錄、従来の研究などから明らかなものを整理すると、成立年代は隋から初唐に多く、写経年代は唐末期までと大幅に広がっている。思想内容については種々の形態が認められるが、疑経故の特徴として弥勒菩薩、地藏菩薩、薬師如来等の信仰と併せて弥陀信仰が説かれている点(代表的弥勒經典、地藏經典には浄土思想は認められない)、八浄土三部経Vの影響、阿弥陀仏に言及しないにもかかわらず書写、読誦により西方往生を願った經典などが

認められる。

第三は目錄等では未だ査定しえない千部を超える不明写経などについてである。そうした中に認められる浄土思想をすでに指摘されている浄土教関係經典と対照すると、その僅かな断片が如何なる經典かを逆に知ることができる(『観無量寿経』S四二七八、『大智度論』卷一〇 S二二六〇など)。また浄土思想に言及する新たな經典(『北方大聖毗沙門天王経』S五五六〇など)も見出せる。更にこうした検索の結果、大正藏所収の經典についても補正、訂正(『阿弥陀経』附載の説呪の典拠 S三一七、『無量大慈教経』の原本 S一六二七は不完全、S六九六一が完本など)が必要となる。こうした諸点は全体からみれば極めて少数であるが、研究の基点である基礎的資料の考証は重要な作業と思われる。

以上、スタイン本の中から浄土教関係經典に関する三つの問題の概要を指摘した。もとよりこれらの点についても完全に解決されたわけではないし残された問題も多い。具体的内容については別に発表する予定である。

襄陽石刻阿弥陀経について

金子寛哉

浄土宗祖法然が『選択集』において念仏を多善根、雑善を少善根とする理由に羅什訳『阿弥陀経』及び善導の『法事讚』の

文と共に『龍舒浄土文』によって「襄陽石刻阿弥陀經」の文を引くことは広く知られている。即ちその文には「襄陽石刻阿弥陀經ハ乃隋陳仁稜ヲ所書ハ所字畫清婉ニテ人多慕玩ス自ニ一心不亂ニ而下ニ云ハテ專持スレバニ名号ヲ以テ稱スルヲ」名故ニ諸罪消滅ス即是多善根福德ノ因縁ナリト云々世ニ伝ハル本脱ス此ノ二十一ノ字ヲ「浄土七六四頁」とある。この文は現在九州福岡県の宗像大社にある石碑の經文と一致する。宗像大社の石碑については早くより研究が行なわれ、その関連論文は『宗像郡誌』に収載されている。

しかし、これ等の論文は多く碑文の伝来に関するもの及び碑面の刻文に関する研究であって、宗像大社に現存する石刻そのものを中心に考えられている。従って法然が念仏を多善根とする証拠として用いた「專持名号」等の文の持つ意義・性格及び中国におけるこの文の流布状況等の考究はあまり行なわれていない。先達の研究の要点を整理すると、①この「專持名号」等の文に最初に注意したのは元照(A.D. 1116, 卍99號)の『阿弥陀經疏』(正藏・三七・三六一頁・C)である。②後戒度(A.D. 1177)はこれに『仏説阿弥陀經義疏聞持記』で註釈を加えた。

又③王日休(A.D. 1173)は『龍舒増広浄土文』巻一に「阿弥陀經脱文」としてこの文を挙げ、法然がこれを引用したことは前述の通りである。この中①は③よりも字数が「多功德・多」の四字程多いが、①②③とも「專持名号」等の文が本来『阿弥陀經』にあったのが後に脱落したとする点では一致している。しかしその後④雲棲練宏(A.D. 1532~1612)の『阿弥陀經疏鈔』三の二では「是レ前人解スレバ經ヲ之語ヲ襄ヲ本訛ヲ入ニ正文ニ」

混書不レ別耳」といい、この文は後人の註釈が本文に混入したものとす。この説は後に日本の支智景耀(A.D. 1734~1794)の『浄土真宗教典志』(日仏全・新・九六・二〇一頁)でも認められ、今日では一般に妥当なものとされている。若しもこの④の混入説が認められるとすれば、「專持名号」等の文が、何時、何処で、誰によって混入されたかが問題となる。これを解くには幾つかの方法が考え得る。その一つは④この碑文を書いた「隋(梁)陳仁稜」を検討する事である。この人の伝記が解ればその中に何等かの手がかりが得られるのではないかと思う。次に考え得るのは⑤先に述べた関連文献(仏教側)以外の中国一般の金石志等がこの碑文をどのように扱っているかを見ることである。尚今一つの方法は⑥現在知り得る梁・隋代における浄土教祖師の説、若しくは『阿弥陀經』の註釈書中に「專持名号：念仏多善根」の説がどの程度跡づけ得るかと言う事である。以上①④⑤⑥の三点を中心に検討した結果を略述すると次のようになる。①では日本の釈若拙が陳仁稜の字を「長威」とするのが注意を引く。長威は「陳稜」のことで、伝は隋書六四(北史七八)に見得るが、伝中の記事のみでは陳仁稜、即陳稜と断定することは出来ない。④では宋王象之の『輿地紀勝』(八二)に「唐阿弥陀經碑(無年月在置)」とあり、又元馬端臨の『文獻通考』(二二六)に「阿弥陀經一巻、陳氏曰、唐陳仁稜所書刻於襄陽」とある。この外にも二三見得るが何れもこの二者の説を受けたもので、これ等の説以上に出る所がない。ここで注意すべきはこの両者ともこの碑文を唐代のものとする点で

あって、しかも『輿地紀勝』の記事内容より推定すればこの碑文は A. D. 683~738 年の間に位置していることが解る。①では、今日目録等によって知られる『阿弥陀經』の註釈書は隋から唐初期のものを整理すると智顛から元暁まで六種類程見得るが、その何れにもこの文はなく、その他の浄土教祖師の著作でも、曇鸞、道綽では見られず、迦戈の如きは阿弥陀經を十三回も引用し、一心専念の文まで引用するがこの文は見られない。従ってこの説が出るのは法然の引用の如く善導の時点であって、その弟子懷感の『群疑論』あたりからではないかと思われる。

吉藏の感応思想

森 江 俊 孝

(一)吉藏(五四九~六二三)は感応について「感応とは乃ち是れ仏法の大宗、衆經の綱要なり。感と言うは牽召の義、応とは赴接の義なり。衆生に善有て彼の仏前に致せば形を垂れて赴接す。理乖越無し、之を感応と謂う。」(大乘玄論卷五)との概念規定を行なっている。彼は諸仏の説法に随理実説と随機宣説の二形式ありといひ、「理実無三而説三者、随機宣説也。」(法華義疏卷四)と見、ここに機の問題が起ると考えているようである。先学に依り「吉藏は機の本質について多くを論じない」との指摘もあるが、梁代成論師達、中でも法雲は機応について

論理的追究を行なっているに對し、吉藏の理解は一面の把握の限界に留まるかも知れない。しかしその思想は梁代諸師説を自家業籠中のものとして咀嚼導入しているのを看取し得る。

(二)さて、吉藏は機発に照機と機発の二通りあると考えている。機発とは衆生に機有りて法身を扣く、つまり牽召すること、照機とは深く衆物の機を照し種々因縁を用いて順機説教を行なうこと、要するに機発に依り照機の用は起りこの照機に依り機発の用は促進されると考えるも、衆生の感見不同なるに問題があると見、衆生の感に四種の不同を設定するもこの考えに基づく(大乘玄論卷五)。昔化の縁発しきたって仏を扣き(法華義疏卷六)善機なる衆生の感の冥発(法華義疏卷七)が仏応同を喚起さす重要要素となり、この衆生の機根の熟未熟を知悉するは法身感応の成立根拠照機の用を行なう仏自身に他ならず、ここに「知機」との考えが生じ縁説教による機教一雙の成立を考えている。この「知機」の思想は既に智蔵が周易を所依となして彼の機根論を確立さす基礎となり、吉藏も彼の思想を繼承し、又機教一雙つまり感応一雙の成立する一時を彼は「機教符合無差異時」と捉え、ここに言う「機教符合」は法雲の一時釈の影響が見られる。このように彼の機根論は衆生の感に重点を置いたことは「機謝応息」(法華統略卷四)「感尽而応息」(法華玄論卷二)と云うによっても理解され得るも、その思想的追究の姿勢は梁代諸師の立場と同様なものと言えよう。しかし感応について吉藏は、成論師の解釈は断常二見に墮すものとし非難し、今家三論では、感と応との相對關係は因縁仮名におい

て成立し、感とも応とも言い得ない因縁関係つまり空の立場から捉えている。そのことは江南仏教界に於ける「三種の感」における論疑、さらに「三種の応」に対する諸説に対して「龍樹出世破之」との批判の内に三論教学の伝統性を主張する態度を充分汲み取れるようである。

(三)さて、吉蔵の感応思想は『法華経』普門品釈の中において顯著である。観世音の名を釈するに顕密四句の感応を、また観世音について智境と応感の二義を出し、さらに観音は衆生の感義、普門は菩薩の応義にあてているも、これら思想の基底には「今経正明感応……乃総撰一切衆経感應義也」(法華玄論卷十)との考えがある。彼は観音の本体を般若と見、さらに、世間一般の言う人名としての観音は妙法蓮華であり、この観音は法華に帰納すると考えていたようである。

(四)以上、吉蔵の思想について若干の考察を行なった。彼の思想の根底には龍樹提婆の三論教学があり、感応思想を論ずるに無所得中道の立場から感応を把握したことは、梁代成論師の相対的理解とは相違する。しかし感応の道理も般若中道の立場を主張するための一つの素材に過ぎなかったようであるが、観世音は感応であり、その本体を般若と見、また観世音は妙法蓮華であると看取しているのであり、ここにおいて「感応は妙法蓮華なり。」との彼の結論を暗暗裏に見出し得るのではなからうか。しかし感応を般若と捉えることのみを終始し観音信仰は彼において見られぬことは智顛と相違するが、取分け感応を法華に、中でも観音経の内に見ることは、彼の著作中散逸現存し

ない『観音経讚』(一卷)のありしこととあながち無関係ではあるまい。

道詮の『群家諍論』について

福原隆善

平安時代の三論宗の学匠道詮(七九六—八七三)には①『因明大義妙』三卷②『因明入正理論四種相違義』一卷③『劫章頌記』一卷④『箴誨迷方記』⑤『群家諍論』三卷の著述のあることが伝えられている。法然が南都へ趣いて法を求めたといわれる因明の大家蔵俊は、しばしば道詮の因明疏により私見を述べている。このことによっても道詮は当時の著名な因明学者であったことが知られる。五部の著述は現在すべて失われていて、どのような著述であったかを知ることができなかった。しかし五部の著述のうち『群家諍論』は天台の安然の著述にしばしば引かれており、さらに本書の一部が名古屋真福寺蔵本の中に現存しているのを確認したので、これらの資料により『群家諍論』がどのような著述であったか、その一部なりとも明らかにしてみたい。

安然によれば、道詮の『群家諍論』は広く諸宗の相承について述べているものであることが知られる(大正蔵七五・三六六中)。道詮は三論宗の立場から諸宗に対する見方を次のように述べている。無相宗・法相宗・天台宗・華嚴宗・真言宗の五宗

は大乗であり、律宗・成実宗・俱舎宗の三宗は小乗であって、以上のうち七宗はすべて三論宗の支流であることを主張している（大正蔵七五・三五五上）。今道詮の諸宗との評論で明らかになるのは、安然の著作に引かれるという関係上、天台と三論との評論である。本論ではこれを中心に論をすすめる。道詮の天台宗に対する非難は①報仏説法を主張すること、②法華経を二段に分け、初段を浅、後段を深とすること、③華嚴経浅、法華経深と説くこと、④前三車方便、後一車真実とすること、⑤四教八教に一代教を撰することの五義にわたる（大正蔵七五・三六八上）。これに対して当時の叡山の蓮剛は『定宗論』一卷を著して『群家評論』を破した。それによれば、天台は三論の支流ということに対しては、三論は龍樹等の論に依るが、天台は釈迦の法華に依ること、三論宗祖嘉祥は天台大師の門に足を投じていることをあげ、むしろ三論こそ天台の支流であると述べている（大正蔵七四・三二〇上）。さらに五種の非難に対して①報仏説法は經に「我浄土不毀」とあり、また論の証をもあげて正しいことを主張し、②三論師は經の本迹二門の深義を知らないといい、③華嚴も法華も円満の教であるが、華嚴は一普賢境を説き、法華は大千微塵菩薩の境を説くから、華嚴は浅くなく、法華はいよいよ深いことを主張し、④三車四車について、三権に執ずると一実を失うことを述べ、⑤根本に帰すということは、初めに帰ることではなく、初めを会して後に従うことで、華嚴の枝別を開いて法華本円に入ることという、などと天台円教の立場から反論している（大正蔵七四・三二〇中）。

安然は以上の蓮剛の立場をうけ、天台で八教五味の軌轍を立てるのは、真言一切円の秘鍵を開く（大正蔵七五・三六九上）ためである。真言について教を立てるということは一大円教というのであり、如来の演ずるところは真言秘密道でないものはない（大正蔵七五・四一七上）などと述べ、安然は蓮剛の天台円教の立場をうけ、これを真言密教の立場に立ってみている。

以上のように、道詮の『群家評論』にみられる諸宗の非難のうち、特に天台との関わりについて蓮剛と安然の主張を中心とする評論をみてきたが、当時の仏教界では、同じく解脱を求めるといながらも、そこに教の浅深ということが大きな問題となり、自宗の深義性を学問的に主張することがすなわちその宗の優位性を示すものとして、諸宗において学問的対決という形となつてあらわれてくるのである。『群家評論』も道詮が三論宗の立場から自宗の優位性を示そうとして著わしたものであり、そのことを物語る著述の一つである。

大陽警玄の十八般妙語について

石井 修 道

大陽警玄といえは中国曹洞宗第六代の祖にあたり、第七代の授子義青との間には、浮山法遠を介して代付相続を依頼し、曹洞宗史の上では嗣法論争など種々の問題を生じさせた人である。大陽警玄の『十八般妙語』という著述にまつる諸問題も

代付相統問題とは無関係とはいえない。

芙蓉道楷編になる「舒州投子山妙統大師語録」には、浮山が代付するとき「大陽和尚頂相」「皮履」「布直履」「一十八般妙語」を与えたとされ、昨年の学会で「布直履」のことを問題にしたので、今回は「十八般妙語」をとりあげてみた。従来「十八般妙語」をも含めて代付されたものは史実と考えられてきた(宇井伯寿博士『第三禅宗史研究』四二頁)。ただ日本の室内に伝承される「十八般妙語」はかつて面山がにせの断紙としたもの一つである。私は結論的に言って「十八般妙語」も、それを記した「舒州投子山妙統大師語録」も、日本で偽作されたものであろうと考える。

以下その結論の理由を述べてみよう。第一に最も大きな理由は「代付」の事実を「十八般妙語」や「妙統大師語録」では、特別にあつかい秘密裏のこととして取り扱っているが、室内の立場はそうであったとしても、投子自身は淨因自覚編の「投子語録」によると、公開の場で明確に代付を宣言している。第二に二著(以下「十八般妙語」と「妙統大師語録」を指す。)は共に秘密裏に芙蓉道楷と関係しており、一方は道楷が室内で記したものの、一方は編者となっているが、道楷の立場にはそのようなものがないこと。第三に二著が連続して寛文元年(一六六一)に香山宗薫が書写した写本が駒大図書館に存在すること。第四に二著があまりに五位のことを強調しすぎること。第五に「十八般妙語」と全く同内容の「郢州大陽開山明安大師印形図」があり、功勳的解釈や易の解釈が存して、古い曹洞宗旨をあら

わしていないこと。第六に「十八般妙語」の大乗寺本などには道元、懷装、明峰などの著語や註が存すること。第七に「十八般妙語」について述べるものは統燈録以下の燈史や当時の曹洞宗系禅者の塔銘、僧宝伝などになく、「妙統大師語録」のみにしかあらわれないこと。第八に「妙統大師」の大師号は他の燈史類や伝記類にあらわれることはなく、代付によって曹洞宗を「妙」に「統」けたという作爲性がみえること。第九に「代付」は「林間録」などに批判されるように、別の派にも知られていたことで、特別に秘密にすべきことではなかったこと。第十に自覚編の「投子語録」は「統開古尊宿語録」にはとんど順を追って抜粋され、燈史類もこの語録と内容が一致し、「妙統大師語録」はその後の中国の燈史類に書名や内容があらわれないこと。第十一に「妙統大師語録」の子淳の跋のうち、年数が他の文献とあわなかったり、また八人の嗣法の弟子(芙蓉道楷、石門元易、泐潭惟照、淨因法成、大洪守遂、白水妙栄、柴陽了期、雲蓋刹利)のうち道楷を除いては別の人の法を嗣いだり、当時の塔銘類にまったく不明の人である。また子淳が丹巖山に住した時に書いたとしたら、惟照の泐潭に住すること、守遂の大洪に住することは知らないはずである。第十二に統藏經本の底本の京大図書館蔵本は内題が「舒州投子山妙統大師語録抄上」とあり、尾題が「投子録注脚下終」とあって、大谷大学図書館蔵の「投子山妙統大師語抄」(筆者未見)など同一の性格を有して、おそらく定型的な体裁が存しないこと。第十三に「妙統大師語録」の跋や浮山と投子、投子と芙蓉の記事は最も

「五燈會元」に近いこと、などである。

以上のような理由の外にも問題は考えられるかもしれないが、義青、道楷などの五位思想は改めて問題にしなければならぬであろうし、この二著が存在した時点は、日本曹洞宗史の上では古い時代にまで溯ることができ、それらの成立事情などは別の課題となる。

円測と良賁の仁王経疏における唯識説

武内 紹 晃

仁王般若経に対する古い註疏として嘉洋、円測、天台、良賁の疎が現存する。そのほかにも真諦の疎之巻があったことが知られる。この現存疎の作者が、三論、唯識、天台、密教とそれぞれ異った教学の立場に属する人達であるだけにその相互關係に誰もが興味を持つが、私は今このような立場から円測と良賁の疎の相互關係を論じようとするのではない。現存の疎のなかで唯識に關説しているのは円測と良賁の二疎だけである。そして良賁疏は特に唯識に關するところは明らかに円測疎を受けている。しかし両者の間に仁王経と唯識説の關係についての相違と、唯識説の取り上げ方の相違があることを示すのが第一点。次には本題とややそれるが、円測の現存著作中解深密経疎と仁王経疎では真諦訳唯識の取扱い方が異っていることを示すのが第二の問題点である。

第一点のはじめについては、両疎の組織の第二門、円測の「弁所詮宗能詮教体」、良賁の「明経宗体」のなかに見ることが出来る。円測は「弁所詮宗」において仁王経の所詮に三義をあげるが第一第二については極めて簡明な釈を附し、第三「世尊自判三法輪中無相為宗」については非常にくわしい説明をしている。その内容ははじめに清弁、護法寺のインドの論師の空有の相違、真諦、玄奘の三性、三無性の考え方の相違等を述べながら仁王経の所詮は無相輪ではあるが、了義教でもあることを示し、次いで広百論釈論の文を長文引用して、その了義を正しく伝承したのが護法の教義であることを示し、自ら仁王経を釈するに当って、護法正義によるという態度の正しさを示している。それに対して良賁疏は文章の前後はあるが、殆んど似た文を並べている。しかしその述べる立場が異なる。即ち第二門の中「経宗」を「明諸教」と「明此経」に分けてその前者において、大乘經典の所宗、部派、大乘の諸異説をあげ、最後に清弁、護法の空有の相違について、「依聖教」と「依古徳」の二つに分ける。はじめに円測疎の広百論釈論の文を引用し、後に真諦、玄奘の三性、三無性の相違を述べる。このことは文面上は両疏相似しているが、円測は仁王経を護法正義にもとづいて釈することの正しさを論証しているのに対して、良賁は「明此経」ではなく、インド、中国の諸教を列記する中で円測疎の文を依用するだけで、仁王経と唯識説の關係において、両疎の間に根本的な相違があると言わねばならない。

第一点の第二のことについては円測疎では唯識説に關説する

ところで、真諦と玄奘の考え方が異なるときは、必ずこの両説を併記している。良貫疎もその同じところに同じように二説を並べるが、円測疎の玄奘説はそのまま依用し、もう一つは真諦説ではなくて、起信論又は華嚴關係で中国の所謂一乘家の考え方をあげている。このことは両疎の引用文は参照典籍の度を調べると真諦關係は円測には非常に多く、起信論、華嚴關係は良貫疎には多いが、円測疎には殆んどないという結果がよく示している。

第二点については仁王疎では前述のように玄奘、真諦の二説がただ併記されているだけであるが、解深密經疎では併記するだけでなく、円測自身の立場からこの両説、主として真諦訳唯識に対する批判が加えられている。このことから言えば円測の唯識説を知る資料としては、この仁王經疎は積極的資料とは言えない。

(本稿に關係したことで佐藤密雄博士古稀記念仏教思想論叢所載の拙稿に引用の誤があるのでその訂正と共に内容の詳説は他誌に近日発表する予定である。)

宗教における「我」の主体性

——親鸞の場合について——

館 熙道

(一)

哲学について「フロイト哲学する」ということばがあるように、宗教について「宗教する」(religieren)ということばは全く無意味であろうか。ということばはありうると思う。「哲学する」ということは、デカルト的方法によらずとも、哲学する主体としての自我の存在を提示しているといわねばならない。「宗教する」ということばについてもこのことは同様である。ここにいう「我」とは、宗教するところの主体者をいうのである。自我の確立によってこそ、哲学は人間において主体性のある思惟となりうるのである。宗教することも、そのことの主体者なくしては人間にとって無意味ではあるけれども、宗教においては、人間が自我の確実性を主張することではなくて、人間が献身の姿勢をとることである。献身とは超越者に向って純粹に帰依することである。純粹にはいささかも自己に固執、主張することなくということであり、帰依とは信じまかせるということである。この点を、仏法は無我にて候(蓮如)ということが出来るであろう。この無我ということばを最も端的に示すことばは「他力」というのは如来の本願力なり。(親鸞)である。しかし、無我

といひ他力というのは、自我の主体性の全く無いことではなくて、宗教における我の主体性は親鸞の他力教の上では最も明らかに確立されているといわねばならない。

(二)

我という一人称単数の代名詞は特定の固有名詞を持たず、むしろ固有性を捨て去って概念化形式化された呼称である。しかし、一人称単数の呼称としての我は本来固有名詞のものであって、形式的な概念ではないから、本来の我は唯一の我であり主体的であり実存としての我でしかあり得ないはずなのである。形式化された代名詞としての我に對して、唯一の主体的実存としての一人称単数を自我とすることができる。ヤスパースの用語(大哲人伝、仏陀の項)によるならば、前者を我といひ、後者を自我といふことができる。自我を自我自身といへばもっと明確になるかもしれない。

勿論、形式的概念としての代名詞の我は、文法上の形式的主語となり得ても、思惟そのものの主語になることはできないし、まして「宗教する」主体的主語者(妙なことばのようだが)にはなり得ないのである。宗教するの主語者は勿論二人称、三人称的ではなく一人称単数的自我であり、その自我をここで「我」というのである。親鸞が「義なきを義とす」という「義なき」の主語者がこの「我」である。今は、このことを、親鸞の「論注」観についてみようとするのである。

(三)

親鸞の著作には曇鸞の論注引用が極めて多く、このことは高

僧和讃についても目立つ所であり、親鸞像(安城の御影といわれるもの)に自著し讃文をのせているが、その一番はじめに、しるしたものは浄土論の「世尊我一心、帰命尽十方、無量光如来、願生安樂國」の文である。親鸞はこの文を尊号真像銘文に解釈しているのであるが、その解釈は全く曇鸞の論注にしたがっているのである。いま、この文の我の解釈にしたがって、我の主体性が「無我」として示されていることに注目したいのである。銘文によれば「世尊ハ釈迦如来ナリ我トイフハ天親菩薩ノワガミトノタマヘルナリ」とある。しかも論注(親鸞が八十四歳にして論注を書写加点了ものによる)には「仏法中ニ無レ我此中ニ何以カ称スル我答曰・言フニ我有三根本一ハ是邪見語・二ハ是自大語・三ハ是流布語今・言我ト一者ハ天親菩薩自ラ指シレテ言フ・用ニ流布語ニ非レニ邪見自大ト一也」とある。我というのはワガミ(我が身)である。即ち代名詞我でなく主体的主語者セルフポスト・アン・ジッピである。邪見語や自大語でないことは勿論だが、この流布語とは常識語と解するのが普通のようなのだが、今は、「誰でも自ら主体的に自己を示す時に用いるときの表現」という意味であると解さねばならぬ。この意味では流布語は反って、人それぞれの唯一実存的な自己表現であるといふことができる。

このような自覚者として天親菩薩が釈尊に「世尊よ」と呼びかけるのであるが、両者の間には約八〇〇年のへだたりがある。宗教的感応は時間を無にする。時間を無にするとは、法に直接する所の唯一にして実存的なる主体的主語者の自覚に立つ

た者が、法のもとに自己を自覚する時、その法によって結ばれるものの間に時間はないのである。即ち、法に生かされるといふ他力的自覚においてはただ信心において物理的時間は消えるのである。法によって我は真に自己自身にめざめて、自我自身即ち浄土論にいう「我」となり、それはそのまま「無我」なのである。親鸞の他力本願の教義においては、「我」はそのまま「無我」である。

法界について

春日礼智

法界は、仏教における重要なテーマの一つである。それは、真如一さどりの世界―仏教そのものの本質であり、色々な働きをする。

法界の定義は、如来⁽¹⁾、仏⁽²⁾、世尊⁽³⁾、法身⁽⁴⁾、仏性⁽⁵⁾、如来藏⁽⁶⁾、菩提⁽⁸⁾、如来説法⁽⁹⁾、法輪⁽¹⁰⁾、一切法空⁽¹¹⁾、實際⁽¹²⁾、衆生界と説き、一切如来⁽¹⁴⁾、同一法界と、結んでいる。⁽¹³⁾ 法界は無差別法身であり、衆生⁽¹⁵⁾に著せず、衆生相なく⁽¹⁶⁾、因縁生なく⁽¹⁷⁾、如如⁽¹⁸⁾であり、その性は菩提⁽¹⁹⁾であり、その相は平等で、法界は無量⁽²¹⁾で、心は虚空⁽²²⁾の如く、法界に同じという説もある。⁽²³⁾ また、法界は極まりなしとも説いている。⁽²⁴⁾ これは、法界は、即ち、これ縁生という説と、明らかに矛盾する。そして、衆生、法界に同じ、法界、即ち生死の説にも、矛盾する。しかし、仏教の妙味は、ここにある。衆

生なくして、仏なし。此の土なくして、法界なしである。広博厳淨不退転法輪經卷二には「衆生、依性なし。即ち、これ、諸法界」と、説いている。煩惱即菩提、生死即涅槃、娑婆即寂光土は、仏教の通説である。この故に、法身、法界に遍しとも、若し、法界に入れば、即ち、一切法に入る。一切法に入れば、即ち、これ、法界に入るとか、法界の身は一切の土に入るとも、いうのである。解深密經卷四には、同一法界、同一理趣というのも、こうした妙味を説いたものではなからうか。大宝積經卷一百一には「煩惱の本性、これ、仏界の本性」と説いている。また、不退転法輪經卷一には「衆生に著せず、同じく、法界に入れ」とすすめ、広博厳淨不退転法輪經卷二には「無畏心を以て、諸の衆生を見る。即ち、これ法界なり」と言っている。上求菩提、下化衆生の仏教の本義も、この外にないものと思われる。濁世を化して、浄土となすというの、この意味であらう。

註

- (1) 大乘輪伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經卷九。
- (2) 大般若經卷五七四。
- (3) 文殊般若卷上、大宝積經卷一一六。
- (4) 隋訳撰大乘論釈論卷一〇。
- (5) 大乘輪伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經卷九。
- (6) 大乘莊嚴經論卷三。
- (7) 一卷本文殊般若。
- (8) 入法界體性經。

(9) 法界法輪經。

(10) 大般若經卷五七四。

(11) 大宝積經卷一一六。

(12) 不退転法輪經卷一。

(13) 大宝積經卷一〇六。

(14) 法集經卷一、大乘法界無差別論參照。

(15) 不退転法輪經卷一。

(16) 文殊般若卷上。

(17) 大乘阿毘達磨集論卷二。

(18) 八十華嚴卷二力莊嚴三昧經は如平等という。

(19) 大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經卷四。文殊般若卷上、大宝積經卷一一六參照。

(20) 広博嚴淨不退転法輪經卷二。また、六界王等ともい

う。大宝積經卷七六、父子合集經。

(21) 如来不思議秘密大乘經卷二。

(22) 大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經卷三。

(23) 大集譬喻王經卷上。

(24) 菩提資糧論卷三。

(25) 不退転法輪經卷一。

(26) 勝軍不動明王四十八使者秘密成就儀軌。

(27) 大宝積經卷六九。

(28) 八十華嚴卷二三。

(29) 宝迹力士大權神王經偈頌。

般舟三昧の一考察

高崎 正芳

般舟三昧と云う語は、音写語であつてその原語は、一般にサンスクリットで *Pratyuppana-samāhi* (パーリ語 *Paccuppana*……) であらうとされている。しかしながら、般舟という音写の原語は、もう少し角度をかえた点から理解されるのではなからうか、と云ふことの出来る面がある。そこでそのことについての考察の要略を以下に述べてみたい。

出三藏記集・第二に支婁迦讖の訳経で、「般舟三昧経」一卷(三本般なし・二卷)。旧録に「大般舟三昧経」と云うとする記述(大正藏・五五卷・六頁中)があり、また新集異出経録では「般舟三昧経」二巻などに關する記述(大正藏・五五卷・十五頁中)を伝えている。この中、般舟般はもちろん音写語であるが、この音写語は鳩摩羅什訳の大智度論において、「般舟般三昧」などと云う用例で見出すことができる。般舟般について、これを *Pratyuppana* のパーリ語形 *Paccuppana* との關連で、解明をこころみられている場合がある(宇井伯寿『訳経史研究』五一〇頁)。般舟般と *Paccuppana* とは音写音韻上、近いものがある。全同ではないにしても、パーリ語的な、俗語的な発音など、音写文字の性格などを考えた場合、宇井博士の説が不合理であるとはいえない。般若などの例もあるからであ

る。また Pratyupanna を原語とする経名や三昧名のいくつかの用語があり、更にそれに応じた訳語の「現在」や「現」の用例は仏典中に多い。しかしながら「般舟」の場合は、これを Paccupanna, Pratyupanna との関連で説明することはむずかしい。つまり般舟は般舟般の略であるとするのは、あまり適切な根拠をもっていないようである。般舟を Paccu, Pratyu とするのはもとより、またかりに、Pati (Prati) の対音としても、接頭語だけが三昧名や経名に用いられると云う事には疑問がある。ただ漢訳仏典では、時として原語や音写語や訳語の略語的な用法もみるが、それはそれなりに、言語的にまた語義的にあるいは構文的に、一応略語としての意味をもつ場合が多い。それらのことからして、般舟という語の音写語としての面や、また語義的な面から、原語との関連がもう少し合理的に解釈される必要を生じるわけである。そしてそれは般舟三昧と云う菩薩三昧をよりよく理解する上に、当然なされなければならぬことである。

抜披菩薩經一卷の見仏三昧を説く記述に「見在仏面見住上(正)定意」「見在仏住正定意」「現在仏面住定意」などがある。チベット大蔵經北京版の經の漢字タイトル「見在諸仏禪定經」、目錄部の「現在諸仏禪定經」等も注意される。それらでは「見」と「現」との両方が各類同する文句の上で用いられているわけである。漢字の意味からすれば、見は本来視であるが、現の意味もあることから、訳語や経名に両方を出している点が一つの意味をもっている。また般舟三昧經三卷本巻下、請仏品第十で

は「見現在仏悉在前立三昧」の了得を説き、見仏、疑断を説くところでは「如經中法」。視住亦無所見。亦無所著」などと述べている。更に十住毘婆沙論では「能見十方現在諸仏皆在自前」「般舟三昧名見諸仏現前」等と説く。これらは論中で般舟三昧・見仏を説く主要な記述の一部である。なおまた大集經賢護分に見仏品第三があり、「思惟諸仏現前三昧」を成就して「十方多見諸仏」の働きのあることを説いている。そして同品の偈中に「如我仏眼清淨故。無有障礙見世間」。是諸仏子菩薩眼。出此三昧最勝觀。」とある。これに対応するチベット訳偈文では「清淨でありそれによって世間をみるように」とか、「塵垢のない三昧であり、それによって自在にみる」(要略文)とする。漢訳偈の見と觀に当たるのは Ita ba と Mithon (ba) とである。見仏品や他のところで、やはり見や觀の対応原語として Paśyati (Paśya)-Darsana をあげることができる。以上の論述やまた別な資料から三昧・経名としての般舟の原語は、Paśya (Passa) であつたであろうことが考察されるのである。(今年度「印度学仏教学研究」収録「仏教文献の若干の音写語について」に關説している。)

近世加賀藩の村落修験について

木場 明志

近時、修験道研究がかなり行なわれ、その入峯儀礼・修法・呪法といったものについて、その全容と宗教学的の意味が徐々に明らかにされつつある。しかしそれらは大峯山や羽黒山、そして彦山・立山などの大きな山伏組織を有していた山岳霊場についての比較研究に多くの部分が費されており、地方の村々に定着して村落農民に混って生活していた村落修験には未だ研究の眼が向けられていない。

中世末から近世にかけて、政治的規制の強化などによって廻国山伏の一斉定着化現象が起こった。その定着の際に山岳霊場から離れて平野部に里山伏として住みついた山伏があったわけで、それら村落修験に関して、近世加賀藩の場合の例に則ってその末派修験としての組織、及び山伏とその定着していた村落との関係などについて略説する。

近世加賀藩の山伏数は元禄期直前頃で二六九坊、天明八年で一六八坊である。これには石動山・立山・二上山などの真言宗・天台宗として扱われた一山寺院の衆徒山伏は含まれていないのだから随分多い数である。近世の宗教行政は触頭制であったが、加賀藩山伏触頭は当山方で金沢天道寺・医王寺・乾貞寺、本山方では金沢願行寺・宝久寺がその役を担っていた。この

他、別立として小松護穀寺だけが特別な扱いであった。これら諸寺院の許に山伏寺院の全てが系列化され統制されていたわけである。

末派村落修験の実像を求めるについて、加賀藩領中の越中国砺波郡(富山県西部)について史料調査を進めたが、村落山伏はいずれも神社別当として定住しており、石動山山伏の前歴をもつ者の他は遊行者・貧農子息・漂泊民など、概ねは練行を積んだいわゆる山伏ではない徒の定着せるものであった。定住を始め、或は始めるに際して当山派・本山派のどちらかから階位補任を受けて山伏と称されるに至っているのである。こうして成立した村落修験は、「小杉村氏神本尊神明高宮村蓮行院代々持官(而紛無御座候)〔喜志麻家文書、貞享三年〕」といった証文を村々から出させて、氏子圏の明確化とそれによる経済収入の安定を図り、同時に他の山伏・神主との持官争いを避けんとしている。しかし古株で勢力の強い山伏寺院に持官数が偏るのは当然で、そのため、後に山伏となるものは有力山伏の持官を分割して貰って独立する形態の現出をみ、これが本末関係を形成する大きな素因となって村落修験組織内の封建化を促すこととなった。

村落農民と村落修験との関係は、村落の氏神における年中行事としての祈念・祭礼の執行はいうまでもなく、農事生産暦と関連する歳時年中行事全般に際しての祭祀者としての性格を一つはもつ。また各村落修験はそれぞれに漢方秘薬を伝承して民間医療の担い手ともなっている。まじないに近いものの中には

あるが、それでも祈祷と実際の施業を併用しているのである。また村落修験はことあるごとに施餓鬼法要などを修して農民に死者追善を勧め、それによって自坊の請入用、及び触頭を通じての中央教団への眞加料を働化してもいた。かように一つ一つの村落での活動が農村社会を背景に農民の精神生活にかなりの密着性を有していたことは特徴的で、同時に宗教活動の二面性の一方としての経済的效果もはつきり看取することができる。大峯入峯の如きはまず減多にやらず、定価つきの階位を買うこととその他の納入金によって中央教団を維持する役割りを地方村落修験はもっていたわけであり、近世における教団宗教の典型の一つをも末派村落修験の行動様式は示している。かく近世を通じて活動した加賀藩村落修験も、明治維新に際しては触頭寺院を筆頭に殆ど一斉に復帰して神職となる。触頭役を通じての行政指導があったには相違ないが、その理由の全てについては未だ説明はできていない。

夢と宗教

金 治 勇

洋の東西を問わず、夢と宗教とは切っても切れない深い関係がある。キリスト教のバイブルをみても、旧約・新約共に夢の話が沢山記されており、仏教でも夢の話は経典や論書にしばしばでてくる。特に和漢の高僧伝にはそれが多い。それは昔の人

たちが、夢こそは聖なる世界と現実この世とをつなぐかけ橋とみていたからではなからうか。世界ではじめて夢の分類を試みたのは、インドのナーガセーナであるが、そのうち彼は、予言の夢こそは眞実に夢と呼ばれるべきものであって、それはどこか遠い不可思議の世界からやってくるものである（ミリンダ王経）と説いている。ユングも、夢の中には非常にすぐれた叡知的な夢があり、それはわれわれを超越した源泉からくるものである（心理学と宗教）とし、聖夢ともいうべきもののあることを肯定している。

しかし、われわれのみる夢は、聖夢というよりはむしろ俗夢の方が多し。みにくい夢やとりとめのない夢が多いので、一般には、夢は無意味なものと考えられていて、これを問題にする人は少ない。しかし、フロイトにいわせれば、無意味な夢は一つもないので、一見無意味な夢も分析してみれば、その奥に重要な意味を含んでいるということである。いわば、夢は無意識の世界から現われるもので、無意識の世界が現実意識の世界を規定するとみるのである。このことを千葉胤成博士は、「見えない心が見える心を支えている。見えない心こそが主であり、見える心はかりそめのもので、いわば大海に浮ぶ泡沫にも比すべきものである」（無意識の心理学）といっている。

さて、宗教とは何か。わたくしはそれを定義して、「宗教とは見えない世界とのかかわりあいである」というてみたい。そのかわりあいの徴表ともいうべきものが夢なのではないか。ニイチュは『悲劇の誕生』の中で、「友よ、詩人のつとめは夢

をとき明かし、書き記すこと。人間のまことの思ひは、夢の中でこそあらわに姿をみせる」という、ハンス・ザックスの詩を引用しているが、わたくしはこの詩の中の「詩人」の二字を、「宗教者」といいかえてみたいと思う。なぜならば、宗教者とは見えない世界を大切にする人であり、見えない世界を解き明かす一つの鍵ともなるべきものが夢であるから。

わたくしはそのような意味で、十九歳から四十年間、死の直前までたゆまず夢を書き記した人として、明恵上人のことを思わずにはいられない。およそ平安時代から鎌倉時代にかけては、最も夢が重視せられた時代であった。中世の文学は夢の宝庫とさえいわれる。九条兼実はその日記『台記』の中に、しきりに夢を記している。その当時盛行した靈場参籠も、要するに神仏から夢を授かるために行われた。親鸞に夢記があり、熊谷蓮生にも夢記がある。見えない世界を問題とし、それを解く鍵として夢を大切にしたのは、単に明恵一人ではなかったが、四十年間たゆまずに夢の記を書きしるしたような例は、古今東西この人のほかにはない。しかし、残念ながらその多くは散佚して、いま残っているのは百余りの夢にすぎない。これを見るに、明恵上人の夢は、必ずしもいわゆる聖夢というようなものばかりではない。中には権勢欲や名誉欲、或は男女間の性愛の欲望の変形と推定される夢も可なり含まれている。そして、ここにこそ、この『夢記』の貴重な存在価値があるといわなければならない。フロムもいうように、「夢は眠りの状態におけるあらゆる種類の精神活動を表わす意味深い表現(夢の精神分析)であっ

て、そこに聖俗混合の多様な夢が現われるのは当然である。ということとは、もう一つ奥の奥に聖なる願望と俗なる願望との渦が巻いているということではないか。明恵上人が諸の夢を通して、それをどのように受けとめていったかは興味ある問題である。

異安心と踊念仏

菊池 武

現今、真宗に於ける異端と称される信者の中で、高声念仏を唱えたり(福岡・兵庫を中心とするA会、三重を中心とするB会)、同時に上半身を揺する踊念仏の如き動作をする者達が居る(広島・東京を中心とするC会、九州霧島カヤカベ教)。此の様現象は、近世の寛政十年頃広島の山間部の「三原の奥とくら村真宗の秘事を行ひ(中略)右秘事連中門徒如来の法義有難くうれしとて踊りと申となり」(『塵塚』妹尾稻井遺著)と記されている如く、一般の秘事法門と同様に「高声念仏の秘事」とか「踊念仏の邪義」として、特に近世以降本願寺に於ては蔑視され禁制されて来た。そして此の起因として、これ迄単に大無量寿経や坐禅三昧経の踊躍歡喜の文だけで解釈されて来ている(南溪『新二十邪義』等)。然し、これ等は近世以前の原始真宗教団に於て能く見受けられ、其の陰影は後も所々に残して行くのである。其所で此の踊念仏と云うものが、初期真宗教団と

民衆に何の様にして受け入れられて行き、それが如何して次第に異端として排撃されて行くのか、現存の二・三の例を紹介しながら簡単に考察してみたい。

さてこれ等のA・B・C会は、其々主導者は異にするが、其の主張と法脈は同じくし、唯高声に念仏を修する事を元とし、仏壇は祀らず主導者の書いた名号だけを掛けて念仏相続するのである。此の中でA・B会は、其々独自に唱える念仏であるがC会に於ては、座した上半身だけを左右に揺りながら独特の節で念仏をする詠唱念仏である。これと類似なものに、九州霧島カヤカベ教のかくれ念仏に於て、合掌し結跏趺坐の形のまま体を前後に揺りつつ抑揚のある独特の唱え方をする所の「ゆり念仏」と称するものがある。此の様にこれ等現存の一連の事実を見て来ると、所謂「坂東節」に類する事を想定させる。此の坂東は、過去すでに覚如が『改邪鈔』で、門徒達が坂東声を態と真似て念仏を詠唱している事を戒しめている。又現在、東本願寺の報恩講の結願法要に多少此の坂東念仏の調子が残り、体を揺って踊りの身振りをする（西本願寺では元禄二年にこれを停止）が、初期真宗の教団の法要に關東の踊念仏が混入したもので、それは坂東風の踊念仏だったのである。

斯くの如く、浄土真宗は親鸞の立教開宗の本旨から云えば、最も強く此の様な踊念仏を排すべきであるのに、原始真宗教団の複雑な信仰の夾雑性と伝統を濃厚に残した高田派（C会の主導者は専修寺の一末寺で、先祖は真慧に帰依した豪族である）に、屢々大念仏や踊念仏の痕跡が見られる。伊勢高田派本山専

修寺では、大法要に際して踊念仏を修する事があるが、これは下野高田の遺風たるや明らかであって、近くは昭和三年四月の新法主の得度式に記念として此の念仏が行われた。又、『本願寺文書』（巻七）に収められた高田専修寺系図には、「大念仏衆之体也」と注記された真正が居り、専修寺門前の厚淳寺にもつい最近まで大念仏の踊念仏が残っていた。更に孤山隠士の『愚聞記』中にも、五箇条に亘って越前高田派である大町門徒の如道一派にも踊念仏が流行していた事を非難している。然し斯様な状況は、「信心為本」と云う真宗教義の立場から踊る事を禁止、一部は坐ったまま体を揺る念仏となつて行つたと思われ

る。此の様に、教団の拡大と純粹教学の発達に伴つて、これ等は異安心として排撃されて、諸派の教団や異端の組織に地下茎の如く温存、継承されて行くのである。斯くして、庶民達は詠唱し踊る念仏儀礼を通して宗教的エクスタシーに浸り、同信者という集団（共同体）の力の結束と調和の中で、現実的な信仰の救済を求めたのである。此所に於て、庶民の民俗化された基本的な念仏の社会的機能と、其の受容の姿勢を見る事が出来る。尚更にこれ等は、鎮送呪術舞踊として捉うべきで、これを媒介、伝播したものに、高田派と善光寺系大念仏を極めて親縁關係にさせた、所謂当時關東に風靡していた善光寺聖の役割が考えられるが、これは次の機会に論考したい。

武蔵国本山派山本坊について

羽塚孝和

明治の修験道禁止により多くの山伏が還俗帰農した如く山本坊についても今は農家にならなかつたの姿を全く見る事は出来ないが、幸にして挾箱一杯程の近世修験文書が同家には所蔵されてあり⁽¹⁾私は数年前にこの史料を見る機会に恵まれた。多くは写しや転写も多く時代が下るにつれ増大する等の史料的制限があり、又内容的には偶然・断片的文書もかなり含まれているといった制約は有るがここにその一端を御紹介したいと思う。

寛延二年の文書には、
(前略) 武州入間郡越生山本坊開山栄円儀者明德武年同国同郡黒山村^ニ住居家僕^ヲ以同村三拾石余開拓仕同郡西戸村替地^ニ御座候所御公儀江御願上天正年中^ニ扨置元和卯年百姓拾五軒仕同武年山本坊栄龍黒山村^ノ西戸村江引越寺建立仕罷有(中略) 村高式百五拾石内五拾石ハ御朱印^ニ被下置百石ハ為坊跡拙僧先住^ノ所持仕一村老人之持分^ニ而罷有(後略)⁽²⁾
とある。これに依れば、明德二年に甲武の所謂地方的靈場に連なる修験色の強い黒山の地に草創された事は、この黒山の近くの大平山に「山本坊開山権大僧都栄円和尚」と読める中世末期の五輪塔が現存していることからしても、ほぼ疑いない所である。即ち古代中世的遊行廻国性の強い修験形態から近世の定着

修験へと移行していく修験道史の一例として掌握出来るのではなからうか。それ故「家僕^ヲ以同村三拾石余開拓」云々の記述もかかる過程というものを意味していると推定出来る。近世の山本坊はこうした開発領主的性格を有しており先述した文書にも有る様に朱印地以外に私有の田畑を有し農民に小作させており、彼等を門前百姓・門付百姓或は、普代の家来等と称しており公儀と百姓の間にたたされ訴訟や年貢の取りたて等の山伏本来の仕事とは別に俗的雑多な事にも携わり現存の山本坊文書の大部分がこの関連の文書で占められているといっても過言ではない。

この間、大永八年には秩父六十六郷熊野参詣先達職を任じられ、慶長年中には入間・比企、元和九年に常陸国にまで霞を有していたことが所蔵文書からうかがわれる。其後先記の史料に有る様に天正年中から公儀の許を得西戸を開き、元和元年十五軒の百姓を置き同九年第十世栄龍の代に西戸に引越し文字通り近世修験としての活動をなさしめるのである。

既に述べた開発領主的な性格とは別に、近世の山本坊は武蔵国の本山派の大先達のひとつとして本山と在地の山伏の間の中継役として、官金の取りたて、入峯補任等の事務的仕事にも携わっていた。かかる様な近世の修験形態を具体的に知る事の出来る比較的良くまとまった史料としては、『秩父年行事今宮坊御裁許覚』(延享三年)及び『森御殿御用日記』(弘化三年)等がある。前者は、秩父の今宮坊の不隨身(先達としての山本坊に対して)又後者は反対に山本坊配下修験の秩父和合院がその頭

元の山本坊の官位昇進等の取扱いが非義非道であり、特に官金横領したとしてそれぞれ京都本山へ訴えた内容が記されている。それらには、近世修験の具体的形態及び俗悪な山伏が歴史の中で自己主張する姿が詳細に記されているが今は述べる所ではない。

以上かかる山本坊に代表される無名修験寺院を一つ一つ明解にすることによって未研究の近世修験道史及び、明治の修験道禁止・神仏分離に至る歴史的必然性というものが少なからず明らかになると信じるのである。

註

(1) 現在は埼玉県文書館に依託所蔵になっている。

(2) 拙稿「靈場寺院信仰の成立と展開―特に秩父札所の場合―」(『日本民俗学』79) 参照

合―」(『日本民俗学』79) 参照

(3) 拙稿「近世修験道史の一考察」(『宗教研究』二二四)

参照。

懺悔について

徳 永 大 信

如何なる宗教にあっても、それぞれ罪の意識が中心課題となる。キリスト教に於いても、神に対する罪悪観が重要視され、そこで人は神の掟にそむいた時、罪と感じ、それを取り除く方法が、祈りと懺悔であるといわれる。

一方、仏教に於いても、罪業観ということで人間存在の矛盾的性格が考察されている。Roman Catholicで宗教改革以前にあった考えとして、罪人が教会の密室で、聴罪僧(懺悔僧、教誨師)に対して、自分はこういう罪を犯したと告白し、罪の償いとして、改悛したと言われている。この中世的な制度が、その後、アメリカの開拓地に於いても、行なわれるようになり、昼夜、独居房に謹慎し、沈思黙考し、自己の罪を悔い改めることをなした。

これについては、後に、Protestantの方から攻撃が出て、その行為は役にたためことで、本人の改悛にはならないという事が言われ出してくるようになった。神の存在を予想してのみ考えられた聖なる罪悪観であるべきものが、ややもすれば、人生に於ける躓きなどの、世俗的感情となって現われた。こうなれば、必ずしも宗教的感情というより偽善者という概念を生むことになってくる。

この葛藤は、浄土教に於いても、鋭くみられてくる。人間は人間存在ということを取り除くことも、否定することも出来ることではない。歎異抄十六条の中で「さすが、よからんものを」とあり、誤ちを犯すたびに、必ず廻心すべしと言って、廻心を改心の意味として、随犯随懺を説き、悪を断じて善を修めることをすすめている。

懺悔そのものの重点をどこに置くかは、発露口陳と悔責等とが、あげられているが、はたして、朝にも夕にも想うこと、言うこと、すべての事柄に懺悔して、罪を滅ぼすことができる

か。個々の罪惡を拾いあげて、一々懺悔することは、事実としては、不可能である。「正像末和讃」には、「外儀のすがた」とあるが、このような、「外儀のすがた」をとることなく、信心の行人とは、罪は、十惡、五逆、謗法、闍提の輩なれども、廻心懺悔して、真心徹到、真实心が、心中に徹り到ることは、それが金剛心を得たる人であるから、たとい、自身は、下品の懺悔すら出来ないまでも、聖者が上中下三品の懺悔をしたと同等の功德があることを示される。

救いの条件としての懺悔は、懺悔しようとしても懺悔しきることは出来ないわけであり、「尊号真像銘文」には「無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也」と、称仏は、仏の徳を讚嘆するだけになるのではなく、いつを始めとも知らぬ遠い昔から作った罪業を懺悔することになると言われる。

罪障を消滅しようとする懺悔の心それ自体に、不純なものが残る。世にいう懺悔録も、洋の東西を問わず書かれている。問題は、そこに、始めより終りまで、一貫される場合は少なく、最終的には、自己弁護的になる傾向のあることも出て、自分は、ここまで懺悔したというような慢心にまでなり、誠心誠意ということが、言葉の上だけのことになりやすい。

懺悔は、事実のありのままを表白しなければならぬにもかかわらず、事実のありのままを発露するには、あまりにも、たえがたいものである。そこに懺悔の難しさが、単に難かしいという以外の難しさが考えられる。

「教行信証」には、自分の言葉として懺悔の言葉は使われて

いない。恐らく、これについては、深い抵抗感があったのではないかと思われる。

嘆仏は、法の深信を通して、懺悔は、機の深信にもとづいて深められ、このことは、天親曇鸞、道緯の時代を通して表明され、善導に於いては、念々称名常懺悔ということになった。

「往生伝」的信仰構造に関する一考察

華園 聡 磨

日本往生極楽記の著作動機が歴史的事実としての往生の証明にあったことは保胤自身の「叙」に明白である。しかもそれは「上引経論二教。証往生事実為良驗。但衆生智淺不現記往生者。不得勸進其心」という迎才の言への全面的同意に基くものであった共に、「上引経論二教。証往生事実為良驗」については既に源信の浄土教学を前提していた。保胤はひたすら往生人の「操行」と「異相往生」の様を集録することに専念しえたのである。このことは匡房の続本朝往生伝についても言いうるし、特に臨終異相への関心の強さにおいて前者を遥かに凌いでいる。

しかるに為康の拾遺・後拾遺両往生伝においては右の先行往生伝の著作動機や記述様式が継承されながらも、同時に種々の相異や変化もまた察知される。為康の往生伝の特徴はまずもって集録された往生人の数の多さに見られるが、注目すべきはむ

しろ、集録すること自体が自らの順次往生の縁とみなされてい
る点である(後拾遺^{卷中序}、卷上序)。このことは往生人との結縁に特
別の意味を賦与したものであり、為康自身の結縁体験の告白
(後拾遺^{卷下})の外、維範(拾遺^{卷上})、源算(同)、阿弥陀峯下焼身上人
(同^{卷中})等の往生人の記事中には限られぬものであったことが知られ
る。それが為康の個人的信仰には限られぬものであったことが知られ
るのであり、選集抄(卷三の四、八、)や沙石集(卷七)にもなお連
続している。さらに為康が臨終異相の教義的典拠を尋ねている
こと(後拾遺^卷)と合わせて、最も重要視されるべきことは「質
直之心」を「往生之門」と確信したことである(拾遺^卷)。そ
れは「毎修善事。不論塵細。尽以其業。廻向彼上」(同)の果
てに見仏体験によって到達された彼自身の一つの結論であっ
た。従って質直之心は、彼においては、すべての行業をして往
生のための行業たらしめる究極の根拠を意味している。もとよ
りこの確信が彼の「所帰者」たる観音の信仰を媒介として、法
華経如来寿量品中の柔和質直の觀念と結びついているのではあ
らうが、これが源信の浄土教学といかなる関係をもつかは一つ
の問題として残るであろう。

しかしこのことはひとり為康の信仰にのみ固有のものではな
い。質直心あるいは直き心が往生の要諦とみなされたのは――
為康との関連は未確認だが――院政期末から鎌倉初期にかけて
の説話類にかなり顕著に見られる傾向だからである。今昔物語
の「極楽ノ道ノシルベハ我身ナル、心ヒトツガナホキナリケリ」
(卷十七)や類歌(同^{卷三十二}、古)、それに古事談「空也上人」(日
三十九)や類歌(今昔開集^{卷一})、それに古事談「空也上人」(日

ク)、極楽ハナホキ人コソマ井ルナレ、マガレル事ヲ永ク留メ
ヨ」(第三)や源信と金峯山の巫女にまつわる話(同)、そして十
訓抄の「光明寺山の尼」の話(第七)等はその例である。特に十
訓抄の場合、浄土信仰をめぐる南都北嶺の關係、法華経および
八幡信仰と質直心との關係を取上げている点で興味深いものが
ある。

たとえ往生を歴史的事実として了知していても、往生の成否
をめぐる不安を払拭しえない例を我々は頼蓮法師(拾遺^{卷下})、永観律師(発心集)、蓮花城(同)等に関する記事に見出
しうる。それが一方では行業の多少に対する異常な関心と他方
では質直心、願生心の強調を生ぜしめたと考えられる。しかし
前者の場合、仏行以外のものまで往生の因に結びつける極端な
例をも生み出し(上人十訓抄^十)、後者の場合、「心ノハヤルマ
マ」(発心集の不本意な往生に駆り立てて、怨恨を残す可能性も
またあったのである(同三、八、沙石))。もと源信においては劣機
の自覚と末法、臨終という生の極限状況を跳躍板として浄土信
仰への転入がなされたのであった。「往生伝類が伝える往生人
の信仰のあり方に、時として大いなる逸脱が指摘され、反省と
新たな模索が要請されていくのもけだし当然であったであろ
う。

宗教体験における感官の作用

——禅の覚証の機縁を中心として——

長谷部 幽 隣

仏教では感覺器官とその対象および作用について、六根、六境、六識等が挙げられ、それらは見聞覚知の四種に配当されている。また修道との関連においては聞・思・修による三慧の発得や見聞成仏などが説かれていることは周知の事実である。禅門においても聞思修によって心を悟ることをいうが、五官のうちでは特に眼と耳の二根が取挙げられることが多い。声と色とに係わる蘇東坡の詩は遍く人口に膾炙するところであり、さらに覚証体験の機縁についていえば香嚴擊竹および靈雲見桃の語に代表される「聞声悟道、見色明心」といった見と聞に関する一連の成句や、これに類する事蹟が禅録中に頻出するのを見る。さて禅の覚証の機縁として感覺器官がどのような係わりをもち、作用するかという点について考察を試みるに際し、まずその手掛りを灯史に求め、円極撰の続伝灯録について、学道者達が覚証を得た契機を探索したところ大凡次のようなデータが得られた。ここに収録する一二〇三人のうち、契悟の機縁が比較的明瞭に読みとられる一五五の事例を検するに（一人の者について事例が重複する場合があるので一五五人ではない）視覚と関係が深いとみられるもの、八例。聴覚、十九例。嗅覚およ

び味覚については、0。棒、拳等による打擲、掩口など他から加えられた身体への触覚的刺激に関するもの、十二例。次いで教理的な問題についての開示や問答商量を縁とするものが九十四例で最も多い。これを第六、意根に配当することには多少問題もあるであろうが、六根との関係図式を考える便宜上、ここに組入れ、前掲五項の感覺群に対し、認識群として一括する。これを細かく内容別に見れば、即事的接化、いわゆる即今禅に当るもの、五例。經論の言教によるもの、六例。公案宗教、四十七例。問答応酬、垂示の語によるもの、二十五例。諸偈故事による啓発、九例。俗語による、二例。となつている。他に上記の何れにも配属できないものを行動群として別出する。具体的には、溪を渡らんとして、また出堂のため簾を掲げた際に、というようにある種の行為の最中における覚証の事例が二十二件検出された。以上が先聖の契悟の機縁として録せられたものであるが、これらによって最初、人の資質に視覚型と聴覚型等々を予想し、また時間的把握のタイプと空間的把握のタイプ。さらに頓発型、漸開型などに分類することを考えたのであるが、一人の人間が全く同じ条件乃至状況下に於て、性質と過程を異にする体験を同時にするということはあり得ないから、それが人間の生得的資質に基くものであるのか、それとも偶然に与えられた機会因縁によるものであるか判然としない。まして客観的に実証するのは不可能であるから、このような見方は成り立たないと知った。ただこの統計的資料による限りでは、覚証の機縁は、感性的な性格のものではなく、むしろ理性

的なものに連がり、知的な方向へ、大きな傾斜を示していると考えられるのである。感覺群において、鼻舌二根に係わる事例が皆無であるのは体験の性質上当然であるともいえよう。一方觸覚は一般に現実性が著しく、直接的で、確からしさを感ぜさせるが、「常に自己の身体に関係づけられるため、主客の兩極性を保有する」傾きが強いから、客観的知的要求素にやや乏しい。しかし悟りの体験においてはそれは単に覚醒への策励刺激たるに留り、その事例もさほど顯著ではない。ところがこれが神その他の名をもって呼ばれる實在的対象に係わる体験の場合であれば、より大きな比率を示すであろうし、それは一種の臨在感の如きものを随伴すると考えられるから、同じく觸覚といっても、兩者の内容には差違があるといわなければならぬ。上掲の例では感覺群の中で、高級感覺と呼ばれる聴・視覚が爾余の三に對し数の上で優位にあることは、覺証の契機の知的な側面を示しているとみられる。さらにこの問題を伝統教學に徴して考えてみたい。

仏教と価値観

小田切瑞穂

近年、「価値」の問題が甚だ喧しくなってきた。今やそれは単に哲学上のみならず、巷に於ける痛切な声でもある。恐らく、近代科学技術の發達に支えられた文明が、様々の形で逆効

果を齎らし、人々の生活乃至心境を揺さ振るからではあるまいかと思われる。

元來、真理探究の科学が没価値的現象体系とせられているが、少くとも人間の心境を何等か満たすために編み出されたものに相違なく、殊に技術は人間の物欲を満足さすために工夫せられた科学の側面であることには、誰しも異存がない筈である。従つて又逆に、科学技術の發達が人間の煩惱を刺激し、兩者の成長は、いわば颯ごっこになりつつある。

処でかかる世相が、宗教界に何等の影響を来たさない訳もなく、延いては斯界が価値問題に関して、定見を立てることが、現下の急務とさえなつたのである。

さて筆者は、かねてより仏教上の存在原理並に実践原理という可き四諦六波羅蜜の潛態觀的統一を説いて来たが、更に一個の人間にその環境が潛態的に融重干渉して、「念」を生じ、いわゆる諸煩惱となることをも考察した。

其の際生ずる煩惱として、仏教に於ては、三惑乃至三毒とて貪欲、愚痴、瞋恚を挙げて来たが、上記した四諦六波羅蜜の統一により、其れは寧ろ四惑又は四毒と訂正し、新たに「意荒」を加えるべきことを指摘した。

処で、四惑中先ず「貪欲」に就いて云えば、其れは有害にして遂に己が身を毀つ故に「惑」又は「毒」と称せられるのである。然るに当事者は逆に「利」乃至「益」を念頭に抱くのである。之は現象の對称性乃至相對性に基づくもので、実は虚像にすぎない。

かく念頭に於ける相対性は、他の煩惱三者に關しても同様である。「愚痴」の場合には、念頭に於ける「味」の実体は対称的に「明晰」を思い、よって達し得る「真」を夢想するに至るであろう。現象論的追究例えば伝統的科學による「真理」への憧れは、遂に虚構に終ることを知らないのである。いわば、それが「味」の実体である。

次に「瞋恚」なる煩惱の場合であるが、之は「瞋」に「瞋」に「瞋」に基づくものであるから、寧ろ「善慍」に近く、その本は「吝嗇」の筈であり、念頭は恨々として乱れ、「醜」そのものである外はない。従って相対的に「美」を夢見るのであって、かかる事情で發生したる「美」は虚構と云わねばなるまい。

利
真
美
善

集>滅>苦>道>念>

<集	集	智慧	忍辱	持戒	貪欲	害
<滅	智慧	滅	禪定	布施	愚痴	味
<苦	忍辱	禪定	苦	精進	瞋恚	醜
<道	持戒	布施	精進	道	怠荒	惡
<念	貪欲	愚痴	瞋恚	怠荒	念	

利	真	美	善
---	---	---	---

さて、潜態論の立場に於て見出された第四番目の煩惱なる「怠荒」或は「迷惘」の場合である。元來「怠る」とは「迷い」の現れであるから、両表現何れを採るもよからうが、法句經に「善をなすことを怠る者は、その心姦を喜ぶなり」とある点より前者の表現を選ぶこととする。然る時、觀念上相対的に「善」が浮べることを見るであろう。然し其れは実は虚像に過ぎないのである。

以上四者の場合を総括して、図に示しておく。図に於て、太い枠線の外は悉く觀念的相対性に基いて現象する虚像の世界である。

かくして、從來價值論の中心をなして来た「真」、「善」、「美」及び近年俄かに登場した「利」の併せて四者は、決して普遍的価値と呼ばれるに相応しくないとするのが、仏教的煩惱觀を通じて、潜態論立場に於て得られる結論である。

阿妄書——国学と儒学の論争——

小笠原春夫

阿妄書は平田篤胤の最初の著述として知られている。時に篤胤二十八歳、太宰純の『辨道書』に就て、その三十箇処、余論を加えてすべて三十一項に亘って反論したものである。享和三年（一八〇三）の日付があるが、これは辨道書が書かれた頃より約七十年を経て居り勿論作者は世にない。論駁一方面的になることであるが、それを敢えて行ったのは、太宰純だけに止ら

ず、儒者一般の考え方を匡すという意のあったことが窺われる。

ここでは、本居宣長、賀茂真淵の引用や祖述とみられる点も屢々であるが、それらの域を出て、篤胤の特色を示していると思われる点につき、その一二を挙げて考えてみたい。その一は「自然」ということであり、その二は「道」に関する面である。先ず「自然」については(1)自然の道と人為の道との混用を厳に戒めていること。これは太宰が「聖人の道は天地自然の大道」云々とする所を把えて、聖人の道はどこまでも聖人の人為の道であり、これを自然の道とすることは矛盾であると指摘する。これは太宰のみならず儒者がその道の大道たることを示す為に用いる殆ど常套句といってよい程のものであろう。篤胤はそういう当時の儒者の常識を破り、二者の差別を明確にするものである。同時にそれは国学者と儒者の自然観の相違をも明かにする。

(2)自然の道は「天地生成のままに」永遠不変なるものであること。この点聖人の道はその時々々の政情によって変化している。即ち他の力により採用され、主流となるものが変り、必ずしも一貫していない。この点むしろ儒者の否定的に挙げる「禽獣の道」の方が天地生成時以来変化せず、自然の道に則している。

(3)自然の道は「道理」に叶ったものであること。聖人の道なるものは、その根本に於て、君臣の道を逆転する革命があり、これを正当づける様なことをして居り、これは自然の「道理」

に反している。人為で以て根本的な道を変革する様なことは道理に反し、自然の道とは到底いえない。

(4)自然の道とは四季の推移の如く元来緩やかなものであること。聖人の道は厳しく人間を規制し且つ性急に要請するものであり、自然の道とは逆を行くものである。この点人間は自然により則して居り、聖人の道は人間にとって無理なことで適合するものではない。

以上篤胤は自然に関して聖人の道に對比し、凡そ四項を挙げて、両者が全く別趣であることを示し、且つ人間にとって自然の道の方がより適し、優位にあるものであることを主張している。これらは本居、加茂両者の中に要素としては既にみられるものの、未だ漠としていたものである。篤胤はその国学の出発時に於てこれを独自に明確化した点注目される。しかも、篤胤は、わが「皇国の道」は、この自然の道とも更に別趣であることを明示している。即ち、聖人の道、自然の道、神の道という三者の道をこの書の中で論究する。ここに「道」の本義を篤胤は説くが、今その一面を挙げれば、聖人の「道」以前ということである。

太宰が、人間が太古禽獣状態から脱し得たのは聖人の道建立の功であると絶賛するに對し、篤胤は太宰のいう如く人間にも禽獣状態ありとすれば、漢国の人間が余程俗悪な故である。

人間の歴史をみれば「道」の建立によって格別善く変化したとはいえず、人間の善悪は道の有無にはよらない、道ではなく人間そのものの是非による。即ち、人間は根本的に「道」の如何

によって変化し左右される様な存在ではない。わが國の人間は聖人の道渡來により善くなつたなどということはなく、根本的な変化はない。もしそうみえるとすれば、道渡來以前の日本人そのものの状態が善きものであったからだ。凡そかかる観点に於て、「太古よりの風俗の末々までも直らぬものなり。基本乱れて未治ることなし」云々と篤胤は云い、又歴史に於ても「神武以前」をみなければわが「道の大本」は分らぬと。以て篤胤の立つ所、志向が明確に知られるのである。

源氏物語の「死」

高木きよ子

源氏物語には、同時代の文芸作品にはみられないほど多くの人の死が描かれている。「物語」ということを考慮に入れても、現実の貴族社会を模した源氏物語には、作者の生死観が現われていると考えられるし、またそれはその時代の生死観を反映するものといえるであろう。

さて、源氏には、数多くの人物が登場し、七十年に余る時代にわたっているので、当然多くの人の死が扱われている。それを整理してみると二つに大別することができる。自然死と異常死である。

異常死は、これまでも源氏物語の研究や評論などでとり扱われてきた。光源氏の生母の桐壺の更衣をはじめ、夕顔、葵、柏

木などが、異常死をとげた人物として描かれている。これら異常の死に共通しているのは、何ものかの障害によって若死を余儀なくされていることである。その障害となっているのがもののけによる憑依現象である。嫉妬に燃えるライバル六条御息所の生霊に苦しめられたのは、夕顔、葵であり、桐壺更衣と柏木は、生霊（死霊）にこそ悩まされないが、ともに、同性の恨みを買ってそれがもとで死亡する。このもののけ（病氣）―死という型は、空虚思想をその背景にもっている。この場合、幸福、美しさ等、すぐれた価値は、命とは両立しないという考え方である。それは、更に、源氏物語中のヒロイン紫の上にも同じかたちであらわされているのである。仏教的宿命観、無常観が、これを側面から支えているのである。

以上の異常死と対照的なのが自然死である。「源氏」の中で、自然死即ち年老いて迎える死について描かれているのは、帝、位人臣を極めた太政大臣、子供等も独立し、夫に先立たれて、尼になった高官の妻などが多い。主人公光源氏の死は雲隠の眷として眷名だけにとどまって直接描かれていないが、作者はこの部類に入れていると思われる。この自然死で描かれているのは、死に面した時の恐れとか苦悩ではなく、死によって隔られる現世への心残りである。死の近づいた人は、「限りある命」「惜しくない命」「前世の因縁」「来世をたのむ」などと仏教思想に基く生死観によって、死を拒否せずこれを甘受するよう描かれているが、実は、死後のこの世に切々たる心が残るのである。一方、残された側も、死者個人への哀惜よりも、その

人の去ったことによる世間の變化、冷たき、わびしさを嘆いている。この感情の底には、人間と生れた以上死は当然であり、当然の死は素直に受け取るという宿命観がある。そして、死そのものを超越したところに現実の生の姿をみているのである。したがって自分の死そのものは表面の問題になってこない。

「いかに生きるべきか」という命題のままに生きてきた人々が、人生を通して生きる支柱を失ったとき、「いかに死ぬべきか」が問題となってくる。そして「いかに死ぬべきか」の前提として考えられるのが「出家」であると思う。したがって出家遁世は、仏門に入るといふ信仰以上に、死への心構えをつくる道である。そして、現世に心のつながりを持ち、それが解決しない間は出家にふみきれないという人間の弱さを露呈する場面がいくつか描かれているのである。こうして自然死は寿命観―出家―死という型であらわされる。これを逆に見ると、寿命をこえて生きていることは恥であるという意識に結びつく。したがって、死ぬ時をえたいという思想が生れるのである。

源氏物語には「いかに生きるべきか」ということ、すなわち生甲斐のある人の因果の死が異常死として描かれ、生甲斐を失った人の死が、「いかに死ぬべきか」といふ問いの中に、出家という過程を経て死への心構えをつくることで解答されている(宇治十帖の浮舟の入水は例外であるが省略する)。

日本将来の宗教について

藤本 一雄

宗教無関心が、日本の態度であると断言したら、誰かが憤るであろうか。本年度の教育学会で当問題を討議したが、無関心の結論であった。この論旨が正しいとだけきめられないが、どう考えても、国家として、国民必有の宗教を、心から心配している状態とは云えないと思われる。

日本には国民の心の拠所となる宗教が定められてないし、宗教の在り方指導の方法もきまっていない。約二千に渉る宗派が幾種類もの宗教からわかれて、雑然とならんでいる。中に迷信が盛んである。終戦後殊に思想の混乱はどうであろう。道徳面で修身をやめたと云う声さえきこえた。人間皆心の拠所が欲しい。それ無しでは立派な生活はできない。但終戦迄は教育勅語があったが、今はそれもない。

宗教否定の国ソ連さえ、一九五七年ソ連独特の聖書(地図・索引つき)が配布された由である。日本には皆無である。宗教は葬儀・年忌・利益追求・病氣治癒の為のものと考える人がおびただしい。私は無宗教(宗派関係なしの意味)と平気で放言する人さえ少なくない。その混乱中へ迷信そのものの新興宗教が進出して、益々さわがしい、落つきのない国にしてしまった感がある。宗教学者は熱烈な研究発表をしているが、国の宗教

第六部会

鈴木大拙における日本の靈性の意思

——その背景——

坂本 弘

鈴木大拙の思想はその展開の跡から見て大体二つの時期に分かれると見られる。その前後期の境界は、盤珪禪の、また浄土系思想の再発見のあたりに見定めることができよう。この時期は、戦時中の、特に先生が夫人に先立たれた後の一兩年に当たっている。この頃思想上、心境上の一段の深まりを閲したことは先生自ら認めているところである。

前期の思想を特徴づけるものとして宗教的自覚体験の独自性の強調がある。それは先ず合理的・哲学的説明の拒否としてあらわれる。これは、そのような自覚体験を一定の哲学・思想——汎神論、一元論、内在論、等——によっていわば外から解明しようとする傾向へのきびしい批判を意味した。先生はできるだけ宗教的体験・生の事実にかかじめようとした。そして、サイコロジの側面から、また生にもたらずその影響、生におけるその意義をあらわにすることによって、宗教的自覚体験（とくに禅体験）の独自性を彷彿せしめようとした。このような特徴は前期における英文の著述、ことに *Essays in Zen*

Buddhism シリーズには、きりと看取されるところである。

後期に入ると、宗教的自覚体験そのものから発する独自の思想もしくは思想的表現の問題が改めて取り上げられる。前期において斥けられたものが外からの思想的解明であったのに対して、後期に入って取り上げられたのは内から発する独自の思想的産出、自覚体験の自己表出であったということができよう。このような思想の再発見のきっかけとなったのが盤珪の不生禪への傾倒的な研究であった。おのが自覚のありたけを「不生」の一句に表出するところに、棒喝等の行為的機用に通じつつこれを超える思想的開明性を見たのである。根源的自覚の何たるかを鋭く開明するものを見たのである。これこそ真に「禅思想」の名にふさわしいものであった。先生にとっては、たとい優れた禅者による教説であっても、既成の教理や哲学の依用を出ないものは「禅思想」には値いしなかつたのである。

ほどなく先生は浄土系思想とくに親鸞や一遍の思想、近くは妙好人のそれに、宗教的自覚体験から直ちに発する、同じ根源的思想を見出した。それらは何れも直ちに人間の内奥を衝いて深い感応を喚びさます力をもつものであった。このように発動し來たるものを先生はひろく「靈性的自覚」と名づけたのである。「禅思想」も亦「靈性的自覚」の発現に外ならぬ。

ところで、この靈性的自覚は、これを嘯くむ精神的、文化的土壌の相違につれて自ずから異った性格を示す。シナにはシナ特有の、日本には日本特有の靈性的発動が見られる。——このような判断に立って先生は「日本の靈性」を考えた。そしてそ

の際立った現われを鎌倉仏教とくに浄土教と禅宗の指導的人物、法然、親鸞、道元、日蓮、一遍、等に見出したのである。日本の靈性という思想の背景として、これだけのことは見ておく必要がある。

では、日本の靈性の特徴はどこに求められるのか。この点についての先生の記述は批判的整理を要するので別の機会を期したい。このようにして始まる先生の後期の思想は、大乘仏教、とりわけ禅宗における、また浄土教における靈性的自覚・靈性的思想究明の諸作業となつて展開するのである。

平安時代における四恩思想について

早坂 博

四恩思想について、古くは推古天皇三十六年と推定されている法隆寺の「金銅釈迦三尊光背銘」に「以此願力七世四恩六道四生俱成正覺」と伝えられる如く、この思想は七世父母追善の思想と深く結びついていた。ここにわが国における仏教受容と信仰様態を特徴的に示しているといわなければならない。このような歴史性をもつ四恩思想は平安仏教においても力強く底流し続けたのである。この発表では最澄と空海を中心に、この思想が如何なる形で実践的にとり込まれていったかという問題にしばってみた。

最澄は一方で「山家学生式」を制して、山家山学の立場を貫

きながら、他方では国講師の社会救済活動を重視された。この立場はまさに最澄の主張する菩薩僧の理念を実践的に表明されているといえるであろう。それゆえ東国巡遊のとき美濃に広濟院、信濃に広極院を設けたと伝えられるのはそれを示すものといえる。しかしこのような社会救済の施設は、すでに四天王寺悲田院に濫觴を認めうるものであるが、さらに奈良、平安期を通じて知識やその集団によって盛んに行われたのである。いわばそれは国家仏教の一線とは別に実践的性格の強い民間仏教の一線に歴史的に継承されたものといえる。

奈良中期以来の新しい宗教運動を通して最澄をとらえようとする近年の研究によると、最澄による新仏教の提唱は当代の反官寺的民衆仏教、とくに私度僧によって率いられる知識集団などの無言の抵抗を背後にしつつ旧教団と鋭く対立したとする見解が提出されている。それはいわば最澄の背後に知識や民間持経者などと共通する信念といえるもので、この信念にこそ、まさに四恩思想の脈動を認めうるのである。最澄は叡山遁身後に制した願文に「愚中極愚、狂中極狂、塵秃有情、底下最澄、上違_三於_二諸_一仏、中背_三於_二皇_一法、下闕_三於_二孝_一礼」と痛烈な自己内省を吐露され、四恩に背く自己、そして続いて戒律の問題に懊悩する自己を表明されている。それゆえ入山後は「一心精勤禪念余暇」といい、ひたすら「奉_三為_二四恩_一」毎日誦誦法華金光明般若等大乘經、一日不闕」と伝記にはひとしく伝えられている。菩薩僧の育成を目指した最澄は聖徳太子の志を継ぐものとしての強い意識を「願戒論」(上)に示されている。だから伝えられ

る広濟、広極院の施設は衆生恩の思想や四福田院に伝統する救濟思想が具体的な形で実を結んだものである。それは聖徳太子の一線とともに知識集団や行基などの一線が実践的に吸収され、いわば菩薩僧の理念としてあらわれているとみることで、きるのではなからうか。

他方空海の場合においても四恩思想は仏教実践の中心にとり込まれている。「読経礼レ仏報ニ國家之恩 観念坐禅答ニ四恩之徳」(「秘蔵宝鑑」(中))といい、また「風聞三世如来十方菩薩報ニ四恩徳 悉証ニ菩提ニ是故奉ニ為四恩ニ敬造ニ某甲仏等ニ、敬写ニ某甲経若于」(「講演仏経報四恩表白文」)とみえるものなど、むしろ仏教それ自体を四恩に報いるためのものであるとまでみている。だから「綜芸種智院式并序」にも、この施設をもうけた背景に四恩思想を表明されている。「性靈集」にみえる願文には「奉(答)為四恩」などとするものが少なからずみられる。このように空海は仏教実践の中心にこの四恩思想を打ち出し、自から民間の知識集団とつながりを保ちながら教宣を拡張したことは「造鐘文」や「知識文」に窺われるところである。また「三昧耶戒序」では三世はみな四恩に包摂されることを示され、一切衆生に接する心がまえをかがげ、それこそ「饒益有情戒」であるとして「一切衆生を顧るになおし己身および四恩のごとし」を各文の始めにかかげている。

また万農池が「工大民少成功未期」とされた修築工事に築別当として、いわば民衆の労働力を結集して完成させた空海の社会宗教的力に知識集団の存在を予想しなければかかる難工事の

完成を期しえなかったとみななければならない。四恩思想はかかる知識を支えた有力な思想的支柱でもあったのである。このような民間仏教の荷ない手の存在を明らかにすることによって、平安新仏教の性格の一面を一層明瞭にできるのではなからうか。

関東地方における大師講

黒川弘賢

我國の民間で行われている信仰にダイシコーと呼ばれるものが広い地域に分布している。民俗学関係の著書、各地の民俗誌などの報告をみると、大師講の習俗にも幾つかの相違がある。十一月二十三日夜から二十四日にかけて行われる大師講は東北、関東北部、北陸、中部や山陰等の特に冬期の日本海沿岸気候の影響を強く受ける広汎な地域にみられ、これらの地方では各家々で小豆粥や団子を作りこれをダイシ様にお供えしている。民俗学では農耕との関係から民衆に恩恵を与えるマレビトとして把握している。

今回は祖師(真言宗の弘法大師空海)信仰としての大師講を関東地方の各地の事例をもとに究明する。都市における弘法大師を祀る寺院(川崎大師、西新井大師等)は参詣寺として隆盛をきたし、民衆と深い結びつきをもっている。故に地域社会の好悪両面にわたってその存在が作用している。他方農村におけ

る場合も寺院を度外視できぬが、大師信仰の場合は一般民衆の中に深くとけこんでおりそれぞれの地域社会によって永く維持されている場合が多々ある。

関東地方の農村にみられる弘法大師の信仰を中心にして大師講をみてみよう。これは日本海沿岸地方のダイシコーとは異なり部落ごとに講集団をつくり大師像をかかげて勤行、飲食を共にする場合が多い。

茨城県波崎町矢田部では毎月二十一日に部落の公会堂に五十歳～六十五歳の老婆が集まって和讃、会食をする。同県神栖町奥野谷では十歳以上の女性の講で毎月二十一日に集まり、掛軸をかかげて祈る。同県大穂町一の矢の天王坪では毎年十一月二十三日に全戸が仕事を休んで行っている。栃木県鹿沼市南摩町西沢部落における大師講は部落内の有志十六人の老婆の講中（以前は男性も多く入っていたが死亡してから後継者がないので女性だけである）によって維持され毎月二十一日（除く、農繁期と冬期）講中輪番で行っている。この講中にはオイヅルにはいった大師木像があり、二十一日に前月の当屋からその月の当屋にうつされる。当日は夜頃から勤行、和讃（弘法大師和讃↓婦命頂礼遍照尊 宝亀五年の水無月の玉藻よるちよう讚岐渦 屏風が浦に誕生し……）御詠歌を奉じて飲食をする。大師様は次月の二十一日まで当屋で御接待をうける。

関東地方は地理的条件で四国の通路にでかけられぬので四国の八十八ヶ所の寺々の砂や札を受けてうつしをつくりこれに参詣する風が各地にある。茨城県結城郡石下町の西福寺境内の八

十人のお堂、同県筑波郡の願成寺不動院の大師石像群、同県稲敷郡東地では同村と近隣の三十七坪の寺院境内等の八十八ヶ所の大師像に毎年村人は四月十五日から一週間にかけて巡礼をする。更に鹿島地方には速証講と称呼する大師信仰が今なお盛んに行われている。

以上大師講と呼ばれる信仰について今回はその中心を特に弘法大師にしほり祖師信仰の上から特に関東の一部の地区にのみかぎって報告したが、今後の課題として、現在もなお信仰がいきつづけている地域とすでに消滅し又は消滅しつつある地域の地域的要因、寺院等の働きかけ、寺院でイニシヤティブをとっておるところ、部落内で自主的に行っているところ、組織講中の年令的な問題と今後の方向、大師講がみられる地域と寺院宗派の分布関係、更に部落で自主的に行っている大師講の場合は念仏講とダブっている場合が多いので関連する庚申講、地藏講等の講中集団との関係、部落行事、歳時儀礼、人生儀礼、とくに葬送習俗や墓制、盆行事など信仰習俗との関連の上から考察する必要がある。更に講組織をもたずに各家ごとに行われている東北、日本海沿岸を中心とみられる十一月二十三日から二十四日における大師講の民俗学上の視点とのからみ合せによって再吟味せねばならぬ。

宗教的人間像に関する一考察(1)

—真宗篤信者を中心に—

寺川 幽 芳

ひろく真宗篤信者の人間像を、その具体的な言行から明らかにしたいというのが私の関心の所在であるが、ここでは、まず「妙好人」の讚称でもって評価されている一群の篤信者について、その心理的特徴や生活態度にみられる特徴を考えてみたい。ところで、この「妙好人」なる讚称が一般化したのは、文政元年に發刊された実成院仰誓の『妙好人伝』上下二巻にはじまり、ついで、僧純が著わした二篇から五篇までの各上下二巻さらに象王による『続妙好人伝』上下二巻をあわせて、計十二巻、一五〇名にのぼる略伝が流布したのである。しかし、これらの『妙好人伝』には、編者の主観や、刊行時の時代的背景、あるいは教団の体制といったものも微妙に影響しており、しかも、その記述はあくまで略伝であって、妙好人の日常生活における具体的言行の記述には乏しいという限界がある。こうした点を念頭においたうえで、『妙好人伝』のなかに彼らの心理的特徴や生活態度の特徴を観てみると、以下のようなほぼ八つの項目にまとめてみることができるようである。

即ち、①信一筋の生き方、②宗教的反省、③生死一如の安心と歡喜、④報恩感謝、⑤無欲・無我、⑥慈悲、⑦積極性、⑧勤

勉・篤実、といった言葉で包括しうる一連の特徴である。

まず、妙好人の特徴の第①は、絶対の帰依、信一筋の純粹さであり、それは、通常、念仏第一、法義第一という形をとり、俗信、現世祈禱を斥け、また時には権力に対しても一歩もゆずらぬ勇猛心としても発露する。

妙好人の第②の特徴である宗教的反省は、いわゆる慚愧や罪業感であり、時にはそれが、いかなる災厄に遭遇しても、それを甘受すると共に、かえってそこに喜びさえ見出すという傾向がみられる。③の生死一如の安心と歡喜は、絶対他力の信に住する安心、生死を超越した絶対自由の歡喜心であり、④報恩感謝は、主として仏恩・師恩への報謝が手次寺や本山あるいは僧侶への崇敬としてあらわれ、また親孝行も多くの妙好人にみられる徳目である。次に、⑤無欲・無我は、脱俗・現状満足・清貧・受容性といった一群の傾向としてあらわれ、⑥慈悲もまた妙好人に共通した特徴である。⑦積極性は、一方では法義第一の心から他人や縁者への聞法をすすめる姿勢としてあらわれ、他方では社会生活での積極的態度としてあらわれる。最後に、⑧勤勉・篤実の傾向は、妙好人の生活態度の顕著な傾向であり、一般に自己の生活への真摯さと道徳性がみられるのである。

以上、妙好人の生活態度にみられる諸特徴を八項目にまとめて概観したが、これらの特徴は相互にきわめて密接な関連性をもっていることに注意しておく必要がある。たとえば、妙好人の無欲、無私の生活は、これが極端な場合には、現世の生活

を軽んじる過剰なまでの受容性や、無批判な体制順応といった印象を与える場合がある。しかし、この点については、妙好人の信一筋の生き方、宗教的反省の深さなどを考慮に入れることなしには正当な評価はできないのであり、かえって、その過剰なまでの受容性が結果的には周囲の人々に信徳としての大きな感化を与えていることも見逃してはならないであろう。

最後に、真宗篤信者の宗教的人間像を考えるには、いわゆる妙好人伝的な妙好人にとどまらず、現在の篤信者までをふくめて、僧俗の別なく広い対象のなから共通した特徴を見出しつてゆかねばならないので、今後の課題として研究をすすめてゆきたい。そして、^秘し、時代的背景や篤信者の個性などの要因を貫いて、何らかの真宗篤信者に共通する人間像が見出せるならば、他の宗教の育くんだ人間像との対比をはじめ、宗教教育の問題にも資するところがあると考えられる。

祐天上人事跡考

佐藤 行信

鎌倉高德院所蔵の『開山大僧正祐天尊者行状』により祐天上人の事跡を考察したいと思う。

祐天は寛永十四年（一六三七）四月八日、新妻重政の子として奥州磐城の国に誕生。伝説ではこの時野狐が新妻家の周囲をめぐり戸外で三鳴して去ったと云われる。狐は後に目黒祐天寺

鎮守五所明神として祀られて、同寺の守護神として信仰され現在に至っている。十二歳の時、叔父休波に随って、叔父の住職する江戸芝増上寺山内池徳院に入った。その後、増上寺の学寮の中の一つ檀通のもとで剃髮得度し、檀通に随って、勘当のまま承応二年（一六五三）に上州館林善導寺、寛文八年（一六六八）に下総の国飯沼の檀林弘経寺、延宝二年（一六七四）からは鎌倉光明寺に行き、檀通入寂後三縁山学寮に戻って、その後精修道業夜をもって日に継ぐ十数年を送っている。この鎌倉光明寺時代に大仏を参詣したことが後の大仏復興につながるものと思われる。

貞享三年（一六八六）祐天五十歳のとき下総国葛西領牛島草庵に隠居。この時から元禄十二年（一六九九）までの十四年間の牛島時代があるが、はじめの四年間は經典研究、念仏会、名号の書写に精進。元禄二年のある夜ひそかに牛島の閑居を出てこれより諸国に遊び名刹を歴訪し、人々に念仏をすすめ、その化迹殆んど天下に遍しであったという。

元禄十二年綱吉公の命により下総の国出世檀林大蔵寺十五世の住職となる。祐天六十三歳の時で、隱身から檀林への出世は法度規定後初めてと伝えられている。続いて元禄十三年（一七〇〇）檀林飯沼弘経寺住職となり、宝永元年（一七〇四）に將軍綱吉公の台命を受けて、二枚紫衣の大檀林江戸小石川伝通院に住職した。上下貴賤師の教化を乞い求めざる者なしと云われる程の時代であり、綱吉公母桂昌院殿、綱吉公、家宣公の帰依浅からず受けた時代である。

この伝通院に在職中に、かつて元禄年中祐天が鎌倉大仏を参詣した際、守護する者もなく荒涼としていた大仏像を見るに忍びなかつたことから、すみやかに大仏保存修理をする為五百両を寄進し、裂けた部分や台座を修理したという。

伝通院住職祐天上人は、正徳元年（一七一）十二月六日、六代將軍家宣公の台命を受けて増上寺三十六世の住職に任ぜられた。この時家宣は江戸城御黒書院に召して、じきじきに即席で大僧正に上任した。即席大僧正任官は増上寺開闢以來初めてである。その祐天上人に深く帰依していた浅草の野島新左衛門は、金千両をお祝として持ち来り晋山式の費用に当てて欲しいと申し出た。祐天上人は御厚意は有難いが自分の為には受けられぬと固く辞退した。しかし、野島氏は自分は久しく上人の徳に帰依して今日に至ったのであり、これはほんの自分の志であつて、もし上人に受けて頂けぬなら我が功德を積むことが出事ない。どうか自分の為を受け取って頂き度いと嘆願した結果、それならここに一策ありとし、上人はかつて相州鎌倉大仏を修理させていたのだが、なお宿願を達せず今日に至っている。それは大仏像の側に一字の念仏道場を建てて常に念仏を申すことだと、その功德の宏大さを物語つたので、野島氏は上人の私心のなさに益々感激して、遂には数千金を投じて、大仏像の側に高德院を創建し、不断念仏会をはじめたのである。野島氏衰えるに及んで浄財が続かなくなつた時には、上人はまた金五百両を結衆の資金にと寄進されたのであつた。

祐天大僧正の護法心がなかつたならば今日の高徳院はみられ

なかつたであろう。鎌倉大仏中興上人としてのみでも祐天上人の事跡は誠に大きいものである。

禅宗祖統説改変考

田中良昭

仏心の体験的把握を根本宗旨とし、その伝承を重んじる禅宗では、伝燈祖統の主張が極めて重要な意味を持ち、これを具体的に表詮する意図のもとに、多くの燈史を生みだした。

特に八世紀に出現した初期の燈史では、自派の達摩正系を主張することに主眼があつたが、その後は達摩を遡って、釈尊からの伝燈を主張する西天祖統説へと発展し、伝燈の証しとして、伝法偈の伝授という独特の形態を生むに至つた。その最初のものが九世紀初頭に出現した『宝林伝』（八〇一）である。

この『宝林伝』は西天二十八祖東土六祖の祖統説を主張し、これがその後の燈史に継承され、禅宗祖統説の正統とみられるに至つた。従来『宝林伝』に続く燈史としては、一般に『祖堂集』（九五二）の存在が知られてきたが、近年敦煌出土S四四七八号に、両者の間に介在する燈史である『聖胄集』（八九九）の一断片のあることが、柳田聖山教授によって紹介された。

『聖胄集』が五巻からなることは、『唐書』藝文志や『禪籍志』巻上の記載によって知られていたが、その祖統説については特に関心が払われてはいなかつた。しかし『禪籍志』に、

「七、八、二、八、相、偈、を、も、つ、て、そ、の、基、緒、と、な、し」とあるからして、従来過去七仏については『祖堂集』に始まると考えられていたものが、実際はこの『聖胃集』に始まることが明らかとなった。ただ新出のS四四七八号は、首尾を欠き、過去七仏の部分はなく、首部は巻一末尾の後漢明帝感夢求法と、二法師による道仏角逐の話から始まり、末尾は巻二の第六祖弥遮迦の伝までで終っている。また『宝林伝』が一〇世紀末に入蔵された際、巻二巻十の両巻を欠き、その内二巻は『聖胃集』によって補ったことを明記するからして、新出のS四四七八号と『宝林伝』巻二の本文については、これを『聖胃集』とみて差支えない。

しかし今一つ柳田教授は、許国霖編『敦煌石室写経題記与敦煌雜録』下輯にある北京本鹹字二九号の「唐末禅宗雜記付法事」と擬題された一本も、『聖胃集』の別本なることを示された。この北京本の末尾は、西天祖師の伝法偈の中途で断欠しているが、それを補う一本がS二一四四号にあり、また首部には、天親菩薩から第二十八代菩提達摩への付法、以下六祖惠能までの付法伝があり、それに続いて『聖胃集』巻一の部分があるが、この両者には著しい密教的改変があり、これらについてはかつて私見を述べたことがある。しかし北京本は、『聖胃集』巻一のみで、他は別のものであり、すべてを『聖胃集』とすることは誤りであると考えられ、特に天親から達摩へという独特の祖統説を主張する首部を補う與本の出現が、待たれていたのである。

ところが一九七二年夏、パリにてペリオ将来の敦煌文献を調

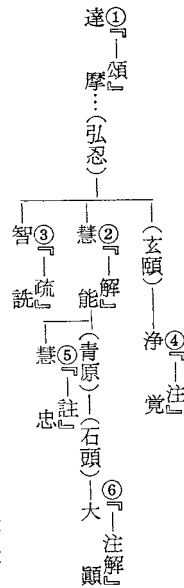
査した際、P三九一三号中に北京本とS二一四四号とを含む完全な形の一異本が発見された。これは一七四頁からなる長冊子本で、『金剛峻経金剛頂一切如来深妙秘密金剛界大三昧修行四十二種壇法经作用威儀法則、大毗盧遮那金剛心地法門秘法戒壇法並儀則、大興善寺三藏沙門大広智不空奉詔訳』と題する密教文献であり、今問題の該当部分は、その末尾の「付法藏品部第三十五」である。その首部には大毗盧遮那仏と河沙諸仏を経て過去七仏から釈迦牟尼仏、その後は『宝林伝』系の第七代婆須密を欠く一方、第十七代に化身羅漢を入れ、第二十五代舎那波斯から无着、天親両菩薩を経て達摩へ、更に惠能に至る独特の祖統説があり、以下北京本、S二一四四号と共通する内容のものであって、密教的改変以前に唯識的改変のあったことが窺われる。しかもこの系譜以外に、『付法藏伝略抄』の西天二十四祖説や『分燈之陸経従上西天八祖受記唐来六祖密伝心印』と題する西天二十八祖東土六祖の『宝林伝』系伝法偈があることはこれが『聖胃集』の成立以後当時存在した付法に関する資料を集めた「付法伝集」とみられ、その伝承の上で禅、唯識、密教の交渉を示す貴重な資料と考えられる。

初期禅宗の『心経』注疏

椎名宏雄

現在までに知られる初期禅宗関係の『心経』注釈者の系譜を

示すと次の通りである。



②の慧能の『解』は、『群齋読書誌』(一一五一)『文献通考』等に書名のみ掲げられるが、現存する『金剛経義解』とも関連して、注目すべきもの。また、⑥の大顛の『注解』も、問題の書『靈山正宏集』中の『潮州大顛祖師本伝』において所説されるので、現存しない。『昭和禅籍目録』が指摘する大東急文庫と連左文庫に所蔵されるそれは、実は大顛了通なる宋代以降の禅者による撰述である。本書は別の機会に紹介したい。

③の智誥の『疏』と④の浄覚の『注』とは敦煌本で、共に柳田聖山先生の労により、厳密な校合を経たテキストが提供され、斯界を裨益せられた。③は、正統蔵所収の慧浄の撰号を有する『疏』、龍谷大所蔵の敦煌本、等と共に三系統の異本に大別されることも指摘されている。ゆえに今後は、もっとも禅的な慧浄本の徹底究明を中心に、これら三系統の各本内容の詳細な比較検討、およびこれらに顕著な唯識思想について、玄奘以後で智誥と同時期の法相宗系統における注疏たる窺基の『幽贊』、円測の『贊』、および法蔵の『略疏』などと対比して考察すべきであろう。また、④は開元十五年(七二七)に開板流布されたというが、③と共通する唯識・三論思想は、前記の諸注疏と

の関係を予想せしめる。さらに、『大乘五方便』などに顕著な北宗禅の背景をなす唯識思想の観点からも、本書は重要な資料的価値を有する。

①の達摩の『頌』は、内容的に八世紀以後の作であるが、前記④との密接不離の関係を指摘できる。『心経』本文を三十七の科段に区切る形式は、多くの心経注疏の中で、ただこの両者のみである。また、『頌』全体に頻出する唯識の用語も共通する。しかるに反面、この『頌』には南宗禅特有の頌見・頓覚・頓悟・頓教・見性等の語句、「本来無一物、豈合兩般呼」「心花五葉開、果熟根盤結」などの、『六祖壇経』等で悟道・伝法の偈とせられるものと克似する偈文の存在が注目される。『壇経』との管借関係は一概には決められぬが、共に南宗禅における祖統説のための顕著な權威づけの語句たることは言を俟たぬ。

かくして、達摩の『頌』における対蹠的な二面性はなにを物語るか。単に、浄覚の『注』を素材として南宗禅者が達摩に仮託した書とみるよりは、唯識の用語や『注』の形式を払拭しきれぬ点、むしろ、『頌』のオリジナルなものは、もともと『注』の影響下にある北宗系で作られ、のちに南宗系によって改変せられ、達摩の親撰という權威づけがなされたのではないであろうか。すでに、われわれは、神秀の撰述として唐代に入蔵までした『観心論』一卷が、いつしか南宗的に改変された『破相論』一卷として達摩の撰号が与えられた事実も知っている。

⑤の慧忠の『註』は、『祖堂集』『宗鏡録』等の南陽慧忠の語録と比較する限り、確かに修証観や仏性思想において吻合し、

南宗系の素朴な味わいがある。しかし、『文献通考』以前に本書について言及する文献がみいだされぬ限り、その語録をも含めて、慧忠に関する資料は基礎的な再検討が必要であろう。梅尾高山寺に所蔵される『註』の写本一巻は、この点、なんらかの手がかりを与えるものであろう。

以上所説の『心経』諸注疏のみでも、思想史的な系譜が考えられるが、更に、柳田先生の御教示による道蔵中の『心経』注疏、および、敦煌本のP三一一一と天理大所蔵本等の調査により、初期禅宗関係の総合的な検討は稿を改めて論述したい。

浄土教における機法一体思想

広川 堯敏

印仏研究第二十二巻所収「浄土教における機法一体について」において特殊用語「機法一体」の用例調査を中心として論述したので、今はその思想的分析を試みたい。機法一体の用例を内容上から分類すると、A類（救済成立の根源的な原理をあらわす機法一体）とB類（救済概念をあらわす機法一体）に分けられる。つまり、特殊用語「機法一体」とは、まず救済の原理を明らかにし（A類）、次にその救済の原理がまさしく衆生に及んで、衆生が救われてゆき、仏と共にある状態を説く（B類）ものであって、両者は表裏の關係にあるといえる。まずA類（救済成立の根源的な原理をあらわす機法一体）で

は浄土教における救済の原理を阿弥陀仏の仏体に求めている。その根拠は次の三点である。すなわち、(一)『無量寿経』第十八願文「若不生(レ)往生」者不取正覚」にもとづいて衆生(機)の往生と仏(法)の正覚とが一体同時に成就されていると説く往生正覚俱時同論、(二)善導『観経疏』の「言、三南無、一者即是、歸命亦是、発願廻向、之義言、阿弥陀仏、者即是、其、行」にもとづいて阿弥陀仏の仏体(法)に衆生(機)救済の絶対条件である、往生のための行が根源的に成就していると説く仏体即行説、(三)阿弥陀仏の名号が単に阿弥陀仏(四字)ではなくて南無阿弥陀仏(六字)であることは阿弥陀仏の仏体(法)に衆生(機)救済の絶対条件である、往生のための願が根源的に成就していると説く六字名号釈等の三点である。

次にB類（救済概念をあらわす機法一体）では浄土教における救済の概念について第八像想観の法界身釈と第九真身観の三縁釈の二方面より明らかにしている。すなわち、法界身について「機法一体ノ念仏三昧ヲアラハシテ第八ノ観ニハ諸仏如来是法界身入一切衆生心中トトク」というように法界身こそ機法一体をあらわすものとしている。その法界身とは「能化所化冥合して其の体ニ無き」状態をいうのであるといひ、「法界衆生の帰命の心を体にて得て成じたまう功德」であるとしている。この機法一体の法界身の功德を「能化(法)所化(機)一体」といい、火木の喩、薪の喩、火炭の喩等で表現している。次に三縁について「機法一体ノ念仏三昧ヲアラハシテ第八ノ観ニハ：マタ真身観ニハ念仏衆生ノ三業ト弥陀如来ノ三業トアヒハナ

「ズト釈セリ」というように三縁もまた機法一体をあらわすものとしている。この三縁とは「念仏三昧の正しき法体」でありこのうちとくに彼此三業不相捨離こそ機法一体の究極的な境地であるとする。証空は善導の親縁釈を解釈して、

衆生行を起して

- (一)口常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまう。…口業
 - (二)身常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう。…身業
 - (三)心常に仏を念すれば、仏即ち之を知りたまう。…意業
- 此の三業不相捨離せず。…彼此三業不相捨離の念仏故に親縁と名づく。

と述べているが、(四)の憶念は(三)の心念と同じく意業を重ねて解釈したものではなくて、(一)～(三)にいたる三業をすべて含んだ彼此三業不相捨離の念仏をあらわす憶念(三業念仏)である、としている。つまり、彼此三業不相捨離の念仏とは機法一体の念仏三昧における内的体験の究極的な境地をあらわすものである。

したがって、機法一体は単に安心の面のみに限定されずに、安心起行作業、念仏生活の全体にわたって論じられる用語である。彼(法)と此(機)との両者の三業が「不相捨離」であるということは「タダコレ阿弥陀仏ノ凡夫ノ行ヲ成セントコロヲ行ズル」ということである。つまり、機法一体とは単に阿弥陀仏の救いをどのように受けとめるかに止まらずに、受けとめた阿弥陀仏の救いを機の上にどのように行じ顛わしてゆくかをも問題とするものであるといえよう。

五大院安然の事績について

奈良 弘元

五大院安然の著作とされているものは、台密の諸目録によると一三〇篇ほどになる。しかし、あきらかに同本異名と思われものを除くと約一〇〇篇である。

この約一〇〇篇の著作のうちで、現存するものは、二六篇、うち写本四篇を含む。したがって、刊本としてわれわれが自由に手に行うことのできる安然の著作は二二篇ということになる。

この二二篇の著作のうち、安然の撰述であることが疑われているもの六篇ある。『求子妊胎法』『広撰不動秘法要決』『釈迦会不同』『蘇悉地对受記』『秘密即身成仏義』『不動頂蓮義』がそれである。しかし、筆者は、この六篇に加えて、さらに、『金剛界对受記』についても、安然撰述に疑いを持つのである。

『金剛界对受記』が安然の撰述である、とすることに對する疑いの第一点は、文中の「常云」「常伝」とある「常」なる人物である。「常」が常暁や常済でないことは、安慧が慧和上、宗睿が睿和上、道海が海和上、惟首が首という具合に下の一字をとってその名を表わす一貫した態度からも伺われる。とすれば「常」は一体いかなる人物か。『仏書解説大辞典』で大森真応氏が「……玄静等諸師の相承口決の異説を挙げ……」と記し

ている、その玄静を「玄常」とし、「常」と記したとすれば、安
然からみて弟子に当る玄静の説を引き合いに出すのはおかしな
ことになる。また、『仏家人名辞典』に「玄常」の名があるも、
天台の僧というだけで、伝記未詳となっている（「玄静」は載っ
ていない）。

疑いの第二点は、やはり文中に「中今決云、安然説中此印者
我未了之印也、記者私云、此第四印中院説合経也」（大正七五、
一二八頁）とある点である。「安然説」は天喜六年写青蓮院蔵
本と日本大藏経とは「安慧記」となっていると注が施されて
いる。もし「安慧」ならば、他のすべてが「慧和上」「慧説」と
なっているのに、何故このみが「安慧記」となっているのか
疑問である。著者の一貫した人名表記からみて、「安然」であ
ることに間違いなと思われるが、もしそうだとしたならば、
次の「記者私云」との関係からみて「記者」は安然ではない、
ということになるであろう。これが『金剛界対受記』の安然撰
述に対する第二の疑問である。

第三の疑問点は、同じく文中の記事についてである。すなわ
ち、元慶八年十月十五日の夜と十六日の夜に惟首、安然の二
人が遍昭から胎蔵界、金剛界両部の大法を受け、さらに、別時
に惟首をさしおいて安然唯一人が瑜祇経阿闍梨位の印明を授け
られ、また、真実経三身印明が授けられたことに感激し、「推
量師意不可三敢言」（大正七五、一八九頁）と記してい
る文である。この文の最後に「云云」とある点に注目する時、
それは、安然自身が「感激の情を漏して居る」（橋本進吉『安

然和尚事蹟考』）というよりはむしろ、安然が感激して語った
情景を第三者が記述した、というように考えられるのである。

さらに第四点は、『金剛界対受記』を『胎蔵界対受記』と比
べてみると、前者には、前の「常」の他に、香志房、高大夫、
眷和上、修和上、智聰和上など伝記のまったく未詳の僧名が多
く、かつ、或説、或本として特定の書名を挙げず、人名でも或
阿闍梨、古徳、後人という表現も多い。したがって、前者と後
者との作者が同一人である、とは考えられず、『胎蔵界対受記』
が安然の著作であるとすれば、『金剛界対受記』は別人の著作で
はないかと考えられる。

以上、いくつかの問題点を挙げて、『金剛界対受記』が安然
撰述とされることに對する難点を述べてきたが、これによって
安然撰述が直ちに否定されることにはならないとしても、その
安然撰述について直ちに首肯しえないことも明らかとなったで
あろう。

禪法の相伝——道元禪——

黒丸寛之

道元禪師の入宋參学中の覚え書である『宝慶記』に、禪師が
「參学は古今の仏祖の勝躡なり……然らば則ち、初心を用って
道を得と為さんや、後心を用って道を得と為さんや」という質
問を、その本師である天童如浄に呈している。この疑問につい

て、如浄は「西天東地、古今正伝の指示これあり」として「謂う所は、若し法にして不増不減ならば、云何ぞ菩薩を得ん、唯仏のみ能く爾り、何ぞ菩薩に聞せんや……仏祖は一行三昧と相応する智慧を修習して、無明惑を焦くに、初めにも非ず、後にも非ず、初後を離るるにもあらず、乃ち仏祖正伝の宗旨なり。」(原漢文)と示しているのであるが、ここで如浄が「若し法にして不増不減ならば、云何ぞ菩提を得ん。」と述べていることは、『建誓記』の伝えるいわゆる道元禪師の疑滞とされた「如来自法身法性ならば、諸仏甚慶としてか更に発心して三菩提の道を修行し玉うや。」(天正本)ということと、その内容においてほぼ同一の意味をもつものと考えられる。天童如浄は、この問題の解決として、一行三昧の実践と、これに相応する智慧の修習を説いているのであるが、この指示による実践の結果が、道元禪師の宗教を確立させるに至った。

のちに、道元はこの禅法の相承について、『嗣書』『面授』『優曇華』などの諸巻を著わして、その本質的意義を述べているのであるが、これらの撰述の何れも、天童如浄の指示が基本となっていることは注目すべきであろう。すなわち『嗣書』の巻では、禅法相伝の系譜について、その起源の問題に説明を与えられ、「このとき道元、はじめて仏祖の嗣法あることを稟受するのみにあらず、従来の旧窠をも脱落するなり。」と述懐し、『面授』の巻では、その具体的な伝授法について「先師古仏、そのとき道元に指授面授するにいはく、仏祖祖面授の法門現成せり……これ仏祖の眼蔵面授なり、吾屋裏のみあり、余人は

夢也未見聞在なり。」と開示され、また『優曇華』の巻では、拈華付法の問題について、天童如浄の語を挙揚して、伝法の真実義を開演されている。

初期禅宗の祖師達から六祖慧能を経て、天童如浄に継承された禅門の一行三昧、すなわち只管打坐の禅法は、道元禪師によって、上述の諸巻を中心に『正法眼蔵』の全体に互って説き尽されるとともに、その禅法の実際が、深山永平寺に極めて純粹なかたちで行ぜられた。それは、我が国に初めて純一な禅法を伝えるという、禅者道元の歴史的自覚に基づくものであると同時に、宗教的真理は、常に身心に実証されるべきものであることを、具体的に示したものと見ることができよう。

親鸞における愛

早島 鏡 正

親鸞における「愛」の用語例を、かれの自釈と引用経論の両者から集めるとともに、進んで「愛」の意味的内容を示すと考えられるかれの言葉や生活体験の事実にまで及んで、親鸞の「愛」を考察したい。

I 渴愛(tanha)としての愛。

『教行信証』において、親鸞は「輪廻のわれ」という自覚を表明して「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して云云」と述べているし(信巻)、また「愛憎違順(正像末和讃)」「愛流」

〔信巻〕、「愛波」〔化巻〕、「愛著」〔同上〕、「愛見」〔同上〕の引用語がある。また、中国の善月の文「疑・愛の二心、ついに障礙なからしむるは浄土の一門なり」に注目し、情的煩惱の主たる「愛」〔渴愛〕と知的煩惱の主たる「疑」〔真理にたいする疑い〕の二つがさとりを障げ覆うものだから、この観点から浄土教の新理解が得られるという善月の考えに、親鸞は賛同している。以上の「愛」の用例は、仏教で一般に論ずるところの「渴愛」〔愛執〕の領域に属しており、迷いの生存を引き起す根源として克服されるべきものである。親鸞の人間観が「渴愛の存在」という自覚をその根柢としていたことは、浄土教諸師の中で特異のものであった。

Ⅱ 世間的な愛 (prema)

① 世間的なもので、出世間の立場を汚すものと見られる愛。これらの愛は対人関係における愛情を指すもので、経論からの引用として『教行信証』につき語が出ている。「愛心」〔信巻〕、『大般涅槃經』と善導の二河譬、「愛念」〔真仏土巻〕、『大般涅槃經』「君父を愛し」〔化土巻〕、『弁正論』

② 世間的なもので、出世間の実践面で使われる愛。

『無量寿經』に法蔵菩薩が本願をたてたあと、修行に精勵した徳目の一つに「和顔愛語」がある。唐訳『如来会』はこの個所を「諸の衆生において常に愛敬を樂ふこと、猶し親屬のごとし」とある〔信巻〕。阿弥陀仏の十二光に相応する『如来会』の文中、「愛光」がある〔真仏土巻〕。この語は魏訳にないが梵本では premaniya-prabha (敬愛の念を起させる光明) とあ

る。これは仏の光明の働きがわれわれに敬愛の念を起させることをいう。この項の愛は慈悲行の実践としてのものである。

Ⅲ 仏や仏法の功德を身につける愛樂としての愛。

『浄土論』に「仏法味を愛樂す」とあり、その意味で親鸞は「苦を厭い樂を求むるを愛すること」〔化巻〕、『月蔵經』「仏の功德を愛する」〔証巻〕、『浄土論註』、「甚深の法を愛樂せん」〔信巻〕、唐訳『華嚴經』、月愛三昧は「一切衆生の愛樂するところなり」〔同〕、『大般涅槃經』、『如来会』の十八願成就文中の「愛樂」〔信巻〕などを引用している。

Ⅳ 眞実心が愛であり、愛は如来の願心である。

信樂釈で信樂を欲願愛悦の心とし、如来の欲願心によって衆生に愛悦の心を起すものと解している〔信巻〕。この意味での愛が親鸞の生涯を貫いて求められていったものといえよう。例えば『歎異抄』に、「念仏申すのみぞ末通りたる大慈悲心にて候うべき」〔第四章〕とあり、それはまた恩愛のきずなを超えて眞実に生きる愛でもあった〔第五章〕。对人的には平等無差別の愛となり、御同朋・御同行の歩みをとる。「善き人の仰せを信ず」〔第二章〕、「弟子一人も持たず」〔第六章〕はその表明であり、「俱会一処」の願いに生きる（親鸞の消息、恵信尼の手紙、本典後序に引用の『安樂集』の文など）ことでもある。なお、善鸞義絶という父子の縁を切った事情を通して、具体的に示された親鸞の愛が観取される。

親鸞における円融の哲理の宗教的意義

石田 充之

親鸞における救いは一乗円融無碍の境地への救いにあるともいえる。その主著『教行信証』の教巻には「一乗究竟之極説、速疾円融之金言」と示し、行巻には「円融真妙之正法」「按本願一乘海、円融満足極速無礙絶対不二之教」、信巻には「極促円融之白道、真如一実之信海」、「如来満足大悲円融無礙信心海」と明かし、証巻には「利他円満之妙位、無上涅槃之極果」と説き示される。その他『愚禿鈔』には「本願一乗、者頓極頓速円融円満之教、者絶対不二之教、一実真如之道也……円中之円、一乗一実大誓願海」と明かし、『一多証文』には「要門仮門ヨリ、モロくノ衆生ヲストメコシラヘテ本願一乗円融無碍真実功德大宝海ニラシヘストメイレタマフ」と示される。「教」も「行」も「信」も証も一乗円融であり、本願一乗円融無碍大誓願海の救いの活動態に外ならないのである。それは、『唯信鈔文意』や『自然法爾の文』の所見などによれば、「行者のはからい」を超えた「はからい」の罪業に沈むままで「はからい」を自然法爾に転じ超えさしめられる、本願力他力名号自然法爾の救いの実態に外ならないのである。それは往相廻向の絶対他力廻向の救いの本質的な意義内容を示すものにならぬ。

その行巻に、『論註』の願生因縁生仮名人論を引き、一乗海釈を展開して転成釈、氷水一味論を打出し、「正信偈」に生死即涅槃を説き、信巻に願作仏心（自利）、度衆生心（利他）なる大慈悲心を内容とする信を説き、証巻に『論註』の一念遍至、不動而至などの菩薩四種功德相文や二種法身論文などを引用して証海の救済活動相を明かし、真仏土巻に、『涅槃經』の不生不滅不老不死・無愛無疑文や、『觀經疏』玄義分の二乗種不生章下の『大品樂若經』の一切法畢竟性空文まで引証し、曇鸞和讃などに煩惱即菩提、生死即涅槃の証しを強調される。そこには、本願力一乗円融名号自然法爾の救いの活動が、行者の相反相剋を極める「はからい」の縁起の場を、相反相剋の場のみままで、相反相剋（差・多）即無相反相剋（無差・一）、無相反相剋（無差・多）即相反相剋（差・一）なる、所謂無差即差、差即無差の絶対円融縁起の場に自然に大転回せしめる、絶対的な起死回生の救いの宗教的論理構造をもつことを理解せしめられる。それは、自他、生死、煩惱の「はからい」の場を自他二にして不二・生死即涅槃・煩惱即菩提と「はからい」のない無執着の場に絶対超越せしめる、宗教的な実践理念の内容構造をもつものである。それは、自利即利他の大慈悲海、「イロモナク カタチモナシ」と体解される所謂自由即平等界の実現される絶対円融縁起の世界である。

親鸞の念仏の実践においては、かような円融縁起なる宗教的実践的な哲理がみられてくる。それは親鸞獨特の宗教的実践的哲理ともいえる。しかし、それは先駆的には、師法然の『逆

修說法』（古本漢語燈卷八、三頁）などにも、その淵源をみる
ことができ、さらに源信の『阿弥陀仏白毫觀』（恵心全集三）や
『往生要集』（大文第四区修念仏門下第三作願門下、大文第五
助念方法下第四止惡修善下、大文第六別時念仏第二臨終行儀の
下等參）などに溯り、天台の三諦円融の理念、『中論』など
の無自性縁起空論などにまで及ぶものである。したがって、親
鸞の場合には、極めて救済教的な場に円融の哲理が再把握され
ているがそれは、本質的には、大乘仏教的な証悟の宗教実践的
な場に立たされるものである。それは、存在するものを存在す
る通りに体認し実践してゆくという仏教実践論的な存在論的場
に位置づけられる。その意味では、親鸞の宗教は如何に救済教
的であっても、創造神的な救済教的諸宗教とは本質的にその基
底を異にし、その宗教的な意義も全体的に異なるものである。

曹洞宗宏智派の五位思想

石川 力山

我國における曹洞宗宏智派の禅思想を考察する際、直ちに逢
着する問題は彼らの五位思想についてである。即ち、宏智派の
初伝者東明恵日の語録によれば、彼が北条貞時の招聘を受けて
鎌倉で唱道した禅は、洞山・曹山の思想、就中五位説を中心と
するものであった。宏智派の第二伝東陵永興についても、後に
入元して東陽徳輝の法を嗣ぐ中岩円月は若くして東陵について

五位説を受けており、偏正五位図説を著わした無尽省燈も東陵
の下で久しく五位の研鑽をしている。かく見てくると宏智派の
人々には等しく五位の宣揚があったことが知られる。抑、中国
曹洞宗には洞山良价により創唱された五位説が宗旨の根本とし
て長く相伝されており、曹山本寂を初め曹山慧霞・青林・九峯
・大陽・投子、宏智等に五位説の宣揚があったことは周知の如
くである。日本曹洞宗に於ても、道元は五位という形式を借り
た禅は否定するが、峨山の頃より次第に重んじられ、傑堂能勝
・南英謙宗に到って更に深く追求されるようになる。これらに
先だつて宏智派の人々に五位説を中心とする禅風の挙揚があつ
たことは大きな意味を持つ。では彼ら宏智派の人々に伝わつた
五位思想とはいかなる性格のものであつたのであろうか。

さて洞山により創唱された五位説とは、偏正五位・功勳五位
の二であるが、このうち偏正五位については既に論ぜられてい
る如く、本来、傍提・兼帯を特色としたものが、臨済宗の石霜
によつて用いられ、内容・名称共に変化し、極めて功勳的な性
格を持つに至つた。そして以後この石霜五位のみが綿々と伝え
られ、江戸期の洞水月湛の元字脚に至り漸くにして本来の五位
説に復したとするのが今日の一般的评价である。では東明や東
陵の五位説はいかなるものであつたかというに、彼らには五位
頌の如き具体的資料がないので甚だ不明確といわざるを得ない
が、幸い東明の法兄で東陵の師である雲外雲岫に、宝鏡三昧玄
義という洞山の宝鏡三昧歌の注釈書があるので、これによつて
彼らに伝わつた五位説の性格を類推してみたい。

所でこの宝鏡三昧歌の中で特に問題となるのは「重離六交偏正回互、疊而為三變尽成五」という部分である。洞山の五位説は本来、正・偏・兼帯の三位がその中心をなしており、これを開演すれば正中偏・偏中正・正中來・偏中至・兼中到の五位となるのであり、「疊三」「變五」とはこれを言ったものである。

更に慧霞の言によれば「円融一句分列五門」とある如く、その根本は円融の一句つまり兼中到の兼帯にあつたのである。従つて三となり五と變じても、兼中到が常にその根本でなければならぬ。では玄義はこれをいかに釈しているかというに、「疊而為三者正中偏偏中正正中來也。變尽成五者兼中至兼中到、通前為五也。三則由漸入頓、五則由頓入漸化衆生同歸涅槃」とある如く、「三」とは正中偏・偏中正・正中來、「五」とはこれに兼中至・兼中到の二を加えたものであるとする。玄義の解釈に従うなら「疊三」の中には兼帯の世界はないことになり、明らかに洞山本来の五位説とは異つてゐる。では何故にこのような解釈が生じたかというに、これは石霜の正中來中心の五位説を承けた結果に外ならない。洞山五位では正中來は不回互の正位と見られていたが、石霜五位になると正中來は真如法性の世界と見なされる。玄義は第四位を兼中至としているがやはり石霜五位の踏襲である。さらに石霜五位の兼中至・兼中到は前三位の展開、つまり三昧に遊戯する他受用三昧・自受三昧の世界と目されているが、玄義の解釈では、前三位は漸より頓に入る上求菩提の向上門、後二位は頓より漸に入る下化衆生の方便向下門であるとされておられ、石霜五位の趣に近い。

以上を考へてみると、宏智派の人々は自ら曹洞宗という自覺の下に五位説を相伝していたが、実際には洞山・曹山本来のものに既に失つており、著しく功勳性を帯びた石霜五位を全面的に受け入れていたというのが実態であつたといへよう。

眞実と方便

——教行信証について——

橋本芳契

教行信証六卷中、最後の化身土卷は分量的にも最長であり、その内容は、「正しく浄土方便の教を顕わし、転じて聖道の時機に適せざるを説く」もの（金子大栄、岩波文庫『教行信証』三二四頁）とされる。それに対し第三の信卷は分量的にはこれに次ぐものであり、その内容は、「眞実の信心は自身の内に求められるものではない。ひとえに如来の願によりて發起せられるのである」（同上、一二六頁）とされて、これら兩卷は親鸞の主力を注いだもので、しかもそこには眞実と方便の問題について相互に呼応するものがひそめられているようである。

教行信証には全体としての初めに「序」があり、重ねて信卷の最初にも「信文類序」が付されて信卷別撰説の出たゆえんでもあるが、その信卷序中で親鸞は、「(一)眞心を開闢することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。(二)しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしらずんで、浄土の眞証を貶し、定散の自心に

まどうて、金剛の真心にくらし(原漢文。以下おなじ)として、(一)では如来大悲の善巧(方便)から衆生信心の真実が開けることを説き、(二)では浄土の真証や金剛の真心の衰えた当代を慨いている。そして「しばらく疑問をいたして、ついに明証をい出す」とするのであるが、その実内容を見ていくと、信巻の後半は、(一)阿闍世の獲信、(二)逆誘の救済の二項のみたされていく。このことは総序の、「(一)しかればすなわち浄邦、縁熟して調達闍世をして逆害を興せしむ。浄業、機あらわれて釈迦韋提をして安養をえらばしめたまえり。(二)これすなわち権化の仁、ひとしく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、まさしく逆誘闍提をめぐまんとおぼす」の両句に相応するものをもっている。しかも、難治の機、阿闍世の獲信については、(一)大臣日月称は善悪の因果を否定して富蘭那を挙げ、(二)藏徳は王法無罪を説いて末伽梨拘会梨子を推し、(三)実徳は父王(頻婆沙羅)の死は父王の業であると説いて刪闍耶毗羅伽子を称し、(四)悉知義は罪報の事実なきことを説き、阿耆多翅金欽婆羅を掲げ、(五)吉徳大臣も有我無我ともに無罪と説いて迦羅鳩駄迦旃延に師事することを明かし、(六)無所畏は尼乾陀若健子の弟子であったことがまず語られ、最後に大医耆婆こそ以上の六師に従うものとは相違して正道を説く真人であったとしている。

外道六師のことは維摩経にも、仏弟子須菩提が維摩詰の家に入り食を乞うたとき、居士は鉄鉢を受けて飯を盛り満たしながらこれを渡そうとせず、「若し須菩提、仏を見ず、法を聞かざるかの外道六師すなわち、富蘭那迦葉・末伽梨拘除梨子・刪闍

夜毘羅伽子・阿耆多翅金欽婆羅・迦羅鳩駄迦旃延・尼乾陀若提子等、是れ汝の師にして、其れに因つて出家し、彼の師の墮する所に汝も亦随つて墮せば、乃ちこの食を取る可し」(弟子品第三)となじたことが見えて、そこに觀無量寿経、涅槃経等と維摩経とが一連または類縁の経であったことが知らされる。不見仏・不聞法の六師に随墮せよということには、大胆な皮肉があつて、歎異抄第二節の「地獄は一定」とするに同説である。

信巻の続文には、仏が闍王のため入涅槃をのぼし、却つて月愛三昧に入られた(大悲方便)ことを叙し、阿闍世がついに獲信の喜びを得たことの記述がある。さらに信巻の残余は専ら「逆誘撰不の問題」につくされるのであるが、これに就いても聖徳太子の維摩終義疏に、「誹謗正法、但為一念、非謂一生、終身修行」(仏国品)の句のあることが前同様、古代において維摩経が浄土義の面で大きく注意し重んぜられていたものであることがわかる。

親鸞は四十八願(大無量寿経)の考察を通じ、第十八願に至つて真に深く大証したものと見られるが、その自覚経路は三願転入であつたと同時に、五逆罪と誹謗正法の者を「唯除」するという限界場面の突破に即した真実(satyā)と方便(upāya)一如不二の大信心に極まったもので、そこに自己の業縁(歴史的運命)を成就しつつ弥陀の本願真実を讚歎顕露する不滅の道業が教行信証一書の完成となつたものと考えられる。

蓮如の教説と一向一揆

星野元貞

蓮如の教説と一向一揆の関連について、重松明久は「(真宗の…註筆者)平等意識が守護・地頭などの上部支配者の權威の否定も暗々裡に結果していたとおもふ」(『中世真宗思想の研究』)といひ、笠原一男も「一向一揆を頂点とする門徒の反体制的行動は、思想的には同朋精神の無限定的実践、いうなれば同朋精神の勇み足とも考えられるのである」(『蓮如・一向一揆』)と主張している。かくして、一向一揆の思想的背景は真宗の同朋思想に求められるが、ここにおいては、もう少し具体的に蓮如の教説と一向一揆のかかわりあいをうかがってみたい。

それにさきだち、一向一揆をひきおこし、反体制的行動をおこした農民におおいかぶさっていた体制の権力のありようから検討せねばならない。すでに明らかにされているが如く、室町時代において農民統制・年貢収奪のひとつの制度・方法として請負制がある。代官請にしろ地下請にしろ請負者が領主請文を提出することによって両者の基本的關係が成立する。その請文のほとんどに「神に誓う」という意味のことが記されている。それは領主が封建的支配を維持するために神のおそろしさ、すなわち神権をたくみに利用したにはかならない。そしてまた請

負制が強制されるには、権力の行使が伴わなければならぬ。そこでおこなわれたのが付使と点定とであった。点定は年貢未進者の耕地等を差押えることであるが、その手段として年貢未進の地に点札がたてられ、さらにそれが強化されると、神木や注連(シメ縄)がたてられ耕作地の没収が強制されるのである。これもまた神の力を利用した農民統制であった。また、起請文において、神に誓をたて、その誓にそむいた時は、八百万の神の御罰を蒙るであろうとの書式にも神仏の權威を背景とした封建権力のありようをうかがうことが出来よう。こうして、室町時代の農民におおいかぶさっていた封建権力は神仏の權威と一体となっていたことを確認しておかなければならない。ところで室町時代の農民は土一揆などにみられるが如く、政治的圧力に対しては一揆して抵抗を試み、ある程度の解放を目指すことが出来た。彼らが次に克服せねばならない圧力は神仏の呪術的圧力であった。しかし、農民がその圧力を克服するには彼らの内で意識の変革がなされなければならない。意識の変革が行なわれるには、その論理が必要である。すなわち、呪術的な神仏の權威を否定する論理が明らかにされなければならぬ。そうした室町時代にその論理を明示し、農民に深く浸透せしめたのが蓮如であった。すなわち蓮如は、文明五年十一月日付等の御文において、諸神諸仏について「弥陀如来一仏をふかたのみたてまつる」人、「自余、諸善万行にころをかけ」ないよう信心を得た人、このような信心を得た人々は「あいこまへて、他宗他人に対してこの信心のやうを沙汰すべからず、

また自余の一切の仏菩薩ならびに諸神等をもわが信せぬばかりなり、あながちこれをかろしむべからず、これまことに弥陀一仏の功德のうち一切の諸神はこもれりとおもふべきものなり」と指示している。蓮如において弥陀一仏に絶対価値をおくならば、諸神、諸菩薩はことさらに「かろしむる」ほどのこともなく、また諸法はことさらに「そしる」ほどのこともなかった。諸神・諸法は相手にしてそしり、かろしめ対立して争いをひきおこすほどのものでもなかった。こうして蓮如は室町時代の民衆にとってひとつの圧力であった呪術的な神・仏の權威を否定し、その論理を「弥陀一仏の功德のうち一切の諸神はこもれりとおもふべきものなり」と展開し、止揚したのである。こうした蓮如の教説を受けた農民は比叡山衆徒によって「憤見」本願寺「類之所行」、誹「正法」破滅「滅」仏像「經卷」、顛倒「仏闍神社」、無仏世界「張行前代未聞濫吹也」と批難されるが如き行動にでることが出来た。それは農民門徒が彼らを抑圧するところの呪術的な神仏の圧力を克服し、その呪縛から解放された一端の姿ではなからうか。ここに、蓮如の教説と一向一揆のひとつの接点を見出すことが出来る。

『如浄禅师語録』到来

伊 東 洋 一

『如浄禅师語録』が宋から道元の許に届けられたのは『建徳

記』等によれば仁治三年八月五日とされる（尤も道元の『如浄禅师統語録跋』によれば、仁治二年二月中旬とある）。

この時期、仁治三年から翌寛元元年にかけて『正法眼蔵』の説示は非常に多い。九十五卷中四十数卷に及ぶ。そして『語録』到来以後『語録』からの引用が次第に多くなる。『語録』到来以前にも如浄の言葉として挙げられるものは少くないが、『語録』にそれを確めることが殆どできないのに対して、到来後は『語録』に明瞭にその典拠を求めることができるという特徴も指摘できる。この傾向は、例えば全巻『語録』の解説に当てられている『梅花』に見られるように、到来の翌年の寛元元年の末にはピークに達したとの感を抱かせる。又他方この時期の寛元元年七月に道元は多年住みなれた宇治の興聖寺を去って急に越前に移ったという事実もある。これらのことから、この時期の道元に何らかの思想上の変化・転換少くとも「内的展開」があったのではないか、との議論の生ずるのも当然と思われる。

ところで『語録』到来は道元にとって十有数年ぶりでの先師如浄とのいわば再会であった、といつてよい。そしてその場合、最初の出会いにおいて如浄の言葉は主として耳を通して聞いたものであるのに対して、『語録』の到来は如浄の言葉を文字として眼を通して見ることになった、ということもできる。もしそういうことができるのであれば、そのことは道元に何らかの作用を及ぼさなかつたであろうか。この問題をつまり道元と如浄の関係の問題として、『語録』到来後の『眼蔵』の諸巻に

順次辿ってみることは無意味でないと思われる(本日は到来後最初の説示である『身心学道』と次の『夢中説夢』の巻を特に対象とする)。

『身心学道』の巻は宝林寺において『語録』到来の凡そ一ヶ月後の最初の示衆である。ここでは『語録』からの引用はまだ見られないようである。しかしここで「身心」の問題が何故にとり上げられなくてはならなかったのであろうか。それには特別の意味がなく、身心問題に託して道元の思想を展べたものと解することもできる。それが真実であろう。しかしまた『語録』到来に視点をおくと、いささか問題が出てくる。道元は如浄の許で「身心脱落」という言葉で大事を了畢したのであった。ところが指摘されるように、『語録』にはこの言葉は見当らず、ただ「心塵脱落」という言葉が見られるだけである。道元にとって「心塵」に対して急いで「身心」を説示する必要が生じたのであろうか。しかし『身心学道』を見る限りそのような意図は少くとも表面的には看とることができないばかりでなく、それはまことに堂々として格調の高いものである。また「心塵脱落」は如浄の観音を讃える偈頌に出てくるものである。道元の観音信仰に関しては種々問題があるが、『眼蔵』の『観音』の巻では如浄に触れるところがない。それはおそらく『観音』の巻は『語録』到来前の四月二十六日の説示であるからではないか。次ぎの『夢中説夢』の巻は『身心学道』に十日ほど後れた九月二十一日の示衆である。そういうこともあってか後に見られるように「先師云」といった句はまだ現われない。し

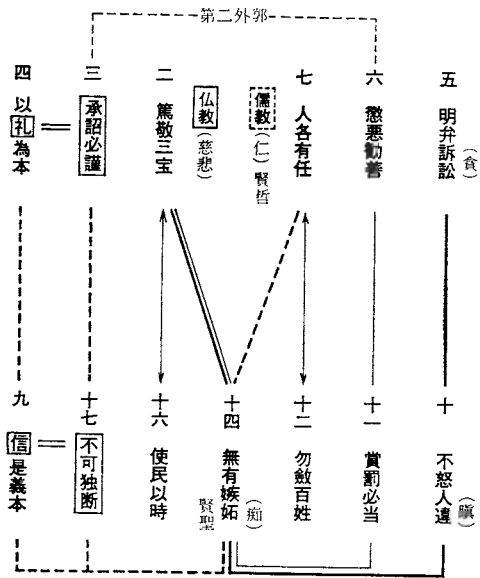
かし明らかに『語録』からの引用が見られるのである。なかでも「把定放行逞風流……怨家笑點頭」は如浄の『清涼寺語録』からの引用であることは紛うことがない。ところで『語録』の「放行把住」が「把定放行」となっている点問題とすることもできるであろうが、悟りにおける自由自在な働きの意に解すれば、殊更如浄との関係が問題になるとは思われない。要するに『夢中説夢』までは『語録』の比重がそれほど重くないのではないかと思われるのである。

再び憲法第十七条における仏教と 儒教とについて

望月一憲

私は昨年の本学会における「憲法十七条における仏教と儒教」と題する研究発表において、仏教と儒教とは憲法十七条の両輪であることを憲法の構造図について一目瞭然たらしめた。ところが、このたびその構造図に左の如く第二外郭(注)を加えることによって、さらに仏教と儒教との具体的内容とその作用とを明らかにすることができたのである。

すなわち、憲法十七条における仏教は、貪・瞋・痴の三毒を戒めて、これを排除し、「諸悪莫作、衆善奉行、自淨其意」を教えるところの最もオーソドックスな、最も基礎的な、したがって、また、最も普遍的な教えであって、これを第二条において



「三宝の理」として受けとめ、「三宝の法」として高く掲げている。

次に、儒教は五常の教えであるが、憲法十七条においては特に「礼」と「信」とを高く掲げ（第四条・第九条）、五常兼備の「徳」の人である「賢哲」（第七条）「賢聖」（第十四条）をして政治に当らしめんとするものであって、さらに「礼」の最高・最大なものとして「承詔必謹」（第三条）を示し、「信」の最高・最大なものとして「不可独断」（第十七条）を挙げている。したがって、憲法十七条における儒教も、また、最もオー

ソドックスな、最も基礎的な、最も普遍的な教えであることを知るのである。

しかも、儒教も仏教も、これを政治の上に発動すれば、いずれも、ともに調税と課税において民を苦しめないという「仁政」（第十二条・第十六条）となるのであるから、まさに儒仏は一体であって、表と裏との関係にはかならない。

そして、その作用の重なるもの一つとして、法家的思想の裏づけを指摘することができる。

すなわち、天皇中心の中央集権的体制の確立（第三条・第十二条）は憲法十七条の中心的思想ともいうべきものであるが、これはむしろ法家的思想であって、しかも、その実施に当っては必然的に「賞罰必当」（第十一条）を伴うのであるが、この第十一条の「賞罰必当」は「詔詐」と「佞媚」とを戒める「懲悪勸善」の仏教（第六条）によって裏づけられ、第十二条の「一君万民」思想は「剋念作聖」を高唱する「賢哲任官論」の儒教（第七条）によって裏づけられていて、法家思想の霸道的弊害は美事に慈悲の方便に化せられ王道化せられているのである。

以上、憲法十七条の構造的考察の成果は、いずれも正に一目瞭然たるもののみであって、何人も異議を挟む余地のない明確さを示しているのである。

しかも、そこに指摘し抽出することのできた成果は、実に憲法十七条にとって正に本質的な思想内容の特徴を示すものである。

したがって、このことは、また、打って返して、この立体的・枠的構造なるものが、この憲法十七条にとって実には本質的なものであることを実証しているということができるのである。

(注) 拙著『憲法十七条論集』八〇頁、憲法十七条の立体的・

枠的構造(図表) 参照

『往生要集』における観経観

福原蓮月

天台恵心流の祖源信の著『往生要集』は序文に「往生極楽の教行は濁世末代の目足なり云々」と述べ、浄土教に取っても重要な聖教とされておる。そして「念仏の一門に依って聊か経論の要文を集む。之を披き之を修するに覚り易く行じ易し。総じて十門有り」云々と説き、阿含部等二十二部、百二十六種を下らない引用書、その回数も約九〇〇に及んでいる。そこで引用回数三十回を越える引用経論を挙げると(1)華嚴経(56)、(2)宝積経(34)、(3)雙観経即ち無量寿経(32)、(4)観経(37)、(これは子引を含めると44)、(5)大集経(41)、(6)観仏三昧経(58)、(7)智度論(46)、(8)十住毘婆沙論(43)、(9)群疑論(39)がある。この引用回数多き経論は、少い回数のものに比べ源信が重視していることは一応考えてよいが、しかし右の経論中、内容上に最も重視されているものは、本書が往生極楽の教行の証文を集めそ性

質上、浄土の經典である雙観経と観経であることは誰人も否定しえないであろう。源信は本書の十大門の最後の問答料簡の中で、「何等の教法か念仏に相応せるや」と設問し、「前に引く所の西方の証拠の如きは皆是れ其の文なり、然れども正しく西方の観行並びに九品の行果を明かすことは観無量寿経には如かず」と答え、この(1)観経に続いて(2)雙卷無量寿経、(3)観仏三昧経(4)般舟三昧経、念仏三昧経、(5)十往生経・十住毗婆娑論、(6)小阿弥陀経、(7)無量寿経優婆提舍願生偈、(8)摩訶止観・觀念法門・六時礼讚、(9)十疑論・安樂集・西方要決・群疑論、(10)迦戈浄土論・瑞応伝をも挙げて答えている。

上記の経論等の中に所謂浄土の三部経が含まれ、无量寿経は弥陀の本願並びに極楽の細目を説き、小阿弥陀経は日日に誦誦するものとして重要な經典であると示すが、本書は天台の書という一面を有し、観を重視する。そこで浄土の三経中、无量寿経も上下二巻になっている故、雙観経と呼び、晝良耶舎訳の観経が一巻であるのに相對する。この大観二経を源信が観経とみなしたことは本書に極楽浄土の五妙境界を説明する文中最後に「二種の観経」等の意に依ると源信が説くところにも明瞭に知られる。この無量寿経は本願並びに極楽の細目を説く経として重要であるが、これは阿弥陀仏即ち正報(願と行とに報うた仏陀その人)と極楽浄土即ち依報(正報の依りどころの世界)という依正を觀せしめるものとして源信は眺めたのである。この「観」の經典としての大観二経であることに着眼するとき、観経が主なる経、無量寿経の方は伴なる経といわれよう。

すなわち要集の念仏法門は、全体としてみれば観經中心のものであり、観經法門の中で、念仏による極樂往生が目的とされていることを窺い知りうるのである。

四十四回にも及ぶ観經の要文の引用について一触れることはできないが、それらの中で、観經第九真身觀の文、または取意の文が、六回に亘って引用されていることは特に見のがせない重要なことがらに属する。それは「光明は遍ねく十方の世界を照し念仏の衆生を撰取して捨てたまはず」という文である。すなわち観經一部は「撰取不捨」の大悲のころを中心として渦巻いているものであると源信は眺めた。この念仏衆生撰取不捨のころが、第七觀では住立空中尊の出現、その仏力による救済を示し、それが除苦惱法の根元であると示されたが、これは念仏に外ならない。この念仏は天台心流の祖としての著としてみれば、観念仏ということになるが、大門第四正修念仏のころに、別相觀、総相觀、雜略觀を説いた後、極略觀のころに至り念仏衆生撰取不捨の文を引用した後に、「我亦在彼撰取之中、煩惱障眼雖不能見、大悲無倦常照我身」と説くところ、又念仏証拠のところに、極悪深重の衆生は他の方便更に無く、偏えに弥陀を称して浄土に生るといふ観經取意の文（下下品の転教口称の意）から窺うときは、本書は源信自身、凡夫に同じて頑魯の身と自覚し、称仏名の醜醜味を受けたものと見てよいであらう。

縦の三重層型の「哲学叫倫理叫宗教」と 三代表としての天主教・道元学・親鸞宗

小野 正康

一、題意

1、「哲学」↓原点の設定―学の組織―哲学史即学：数学・自然科学・洋医学：印哲学等。

2、「倫理」↓「ともがらの理」―自主創造と他追従―自己周回へと普遍妥当性との受授の諸問題―時・所・位への位置付・組織等の諸問題：「一プラス一は何故に二か」・地動説の眞理性・Godの全知全能觀。

3、「宗教」↓右の「祈・志・願」（原点）に至って、「むねなるおしえ」と昇華したもの―現在既存宗教としての神・仏・儒・基・民間信仰団体。他の著例、中高数学教師の及落会議での唯一独尊的発言「自然科学者のアテハメ論・お医者さま」としての専一排斥的発言と振舞・人間国宝者等々。

二、横の思想制度と縦の組織系列

1、民主平等思想と世襲階級制度・切断分立方針と綜合全体主義：病院・大学・官庁などで。
2、時・所・位―いつでもどこでも誰でも。「臨終正念を祈る」・「四天王寺西門銘」・「十字架」

三、代表的三大例

1、「天主教」↓「ぎや・ど・べかどる」・『妙貞問答』・『波提字子』・『頭偽録』→『公教要理』→『公教祈祷文集』。

2、「道元学」↓「正法眼蔵」・「生死卷」・「仏の家へ・仏から」

→科学の原点・立場、自然科学者の言論・理性本位の学的組織。

3、「親鸞宗」↓「教行信証」至誠心」・「懷虚仮」・『太子和讃』・「和国の教主聖徳皇」、『自然法爾章』

例(1)教会内男女信者の祈り・讚美歌合唱→恍惚雰囲気、「汝の敵を愛せよ」・「無我の愛」。

(2)理→真理?「天地同根万物一体」→禪的同一沈潜感への共鳴→理性的世界観→憊慢界・禪天魔。

(3)事→まこと? 自省的性格者の現実暴露に因る九天直下→理想向上に反比例する掘り下げ→泥田への脚の反比例的沈下。

四、問題

右、「事理自通、何事不成」→「本末終始道」→「事々無碍法界」→「無始於口」→而して前の三者の各構想を互観底に、その常民相の勘案には、横的思想も実は縦的のもの?

外的

1、民主思想→標語の福沢「学問のすすめ」の初句、「天ハ……ト云ヘリ」も縦なる天降り思想? 同『自伝』に「ワシントンの子孫はの問い」は?

2、ザヴィエルに「天主の師は?」の質問に、ローマに報告

して、応答可能者の派遣要請。

3、『徒然草』末文に八歳の童子の問い「師の師」。内的

1、右の成語、中でも、三者を通し、中でも中者の「証上に方法あらしめ、出路に一如を行ず」を通して、その行法を見る時、横に異質なる方法を列序する、と同時に、自宗義中の諸他を透視して一如底に、しかも、前後を自性唯心的に同型化的に統一組織するものではあるまいか。

2、その心裡を類型化すれば、(イ)欠乏に対立しての祈願、(ロ)一人の四囲平列者への自主統一感、(ハ)心奥の欠陥自認には廻施の待望か。

3、日本人の世情と歴史に照し、年齢と内観生長に順応して、三代表的な何れかへの転位。

五、日本学的構想

1、各宗の祖師たちの自主各別の各原点、哲学は哲学者の数だけある其の各原点、これに対し原理は一つという自然科学の原点、ひいて impersonal, international-cosmopolitan として「科学には国境が無いが、科学者は祖国をもつ」ので、つまりは「民族性⇄思考型⇄學術性」と各異別に、まして哲人・聖者の各原点に立っての理論・体系・哲学史は、謂ゆる「理性的なもの」は現代的、現代的なものは「理性的」。ここに Descartes と Bacon の西欧近世思想開路者として、就中、後者の実験と科学的帰納法に立って当代宗教よりの離脱を志しながら、却って「神の秘義に信仰の勝利が一層高貴」(拙著『西洋倫理学史』

「近世篇上」九四頁、等)と。Spinoza の『エチカ』の結句「優れたものは稀有で至難」、Marx『経済学批判序説』にいう神話の希臘と埃及の社会的背景の相異、同じ原点始祖に出でながら中々相異なる現実相、而して日本学が、近くは教育勅語の度放に、又宣長が『古事記伝』完了後の決論たる『初山踏』に「天照大御神―天皇の道、四海万国にゆきわたりたるまことの道の、ひとり皇國に伝わる」(全集「九」―四七九頁)の思惟に由り掬る限り、我らが「神話学」もその一として、万国同一なる横の水平的原点地盤に立つ以上に、縦の富士山型なるべく、ひいて「言霊学的研究」も歐人ら並にこれに準応する我が国人の希臘どまりでなかるべく、「神道学的諸問題」も、少くとも「惟神」の註記を事理互顯に發展的に動かして、『記・紀』―古墳―弥生式―繩文式―無土器を貫いて、「三つ児の魂百まで」であるべきである。ひいて「文化学等の諸構想」は、須らく古今東西の國際・世界のコトバ・思想・文化を容れて一如に行修組織すべきものとして、「神・仏・儒・洋・日本学なる古今一すじ道の富士山型」に末拡がりの生成在らしむべきものである。

附(『日本宗教の宗教学的的研究』が、前の拙著『日本仏教の倫理学的研究』に次ぐの念願である。)

親鸞の浄土観序説

松本解雄

親鸞の教えを仏教全体から、更には宗教全体からみる必要があると思う。換言すれば、狭い宗学のわく内だけで訓詁学的にみるのではなく、広い視野に立ってみる必要があると思う。そうすることによって、親鸞の教えが始めて現代に生きる教えとしてその光芒を放つことが出来るのではないか。勿論、従来歴史的に重要な役割を果たしたことは何人も異論のないところであるが、現在の状況において、親鸞の眞精神が発揮されているかどうか、幾つかの問題点があるように思われる。それらの点について、私はこの学会において再三回にわたって卑見を述べた。即ち「経、論、釈に対する態度について」「浄土教の在り方について」「信心よることぶとについて」など、極めて粗雑未熟なものではあったが発表した次第である。

今回はそれらを受けて、親鸞の浄土観について考えてみたいと思ひ、そのようにテーマを掲げてみたのであるが、それに先立って、前述したような、広い視野に立ってこの問題を追求してゆく場合、それと密接な関係にある (1) 悉有仏性、(2) 往生思想、(3) 阿弥陀仏 についての問題点をあげて考えてみる必要がある。

(1) 悉有仏性について

悉有仏性は大乘仏教の根本であるが、真宗においては「大信心は仏性なり」ということで、信心は如来より賜わりたるものであるが、その受け手である「私」には何等主体的なものはないのかどうか。勿論、仏教の根本理念としては「無我」であるから、世俗的な意味においては、主体性ということとは考えられないが、西田幾多郎の宗教論においては、神の本質として、

「神人同性」が説かれているし、又鈴木大拙の言われる「靈性」などを思いあわせるとき、そこに新しい意味の仏性論が考えられるのではないか。即ち親鸞の『唯信鈔文意』などの文を玩味するとき、「一切衆生悉有仏性」と「信心仏性」との接点があるように思われるがどうであろうか。親鸞のものされた文を読む場合には、常に暗黒面からと光明面からとの二重構造になっていることに留意しなければならぬ。この点は細説を要するのであるが時間の関係上ここでは省略する。

(2) 往生思想について

「往生」については、「浄土真宗には今生に本願を信じて彼の土にして覺をば開くとならひて候ふぞ」との歎異抄に示されている親鸞の言葉に全面的に従うべきであると考えるのであるが「往生」とは文字通り、往きて生れることであって、決して死ぬることではない。この意味において、単に空間的に解釈することとは誤りであって、宗教的意義を失ってしまうのではないかと思われる。帖外和讃にいう「超世の悲願きくしより われらは生死の凡夫かは 有漏の穢身はかはらねど ころろは浄土にあそぶなり」も以上のような見地に立ってはじめ正しく理解す

ることが出来るのではないだろうか。又、口伝鈔における、「体失、不体失の往生の事」で述べられている「善信は念仏往生の機は体失せずして往生を遂ぐ」というに對して、「善恵房は体失してこそ往生は遂ぐれ」という諍論に對する先師聖人源空の証判も、ともすれば未來主義に陥り易い往生思想に對して大きな示唆を与えている。

(3) 阿弥陀仏

ここでは唯信鈔文意の「然れば仏について二種の法身まします 一つには法性法身と申す 二つには方便法身と申す 法性法身と申すは色もなし形もまします 然れば心もおよばず語もたえたり この一如より形をあらはして方便法身と申す その御相に法藏比丘となりのりたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり この誓願のなかに光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらはれたたまへる御形を世親菩薩は尽十方無礙光如来と名けたてまつりたまへり この如来すなはち誓願の業因にむくいたまひて報身如来と申すなり 即ち阿弥陀如来と申すなり」とあるを引用するにとどめておく。

以上の諸点（舌足らずで何れも意をつくすことができなかったが）を踏まえて親鸞の浄土観をその原点到立って考察してみたいというのが私の念願である。

親鸞における現生正定聚の実存的考察

紅 楳 英 顕

正定聚とは元來は彼土において不退の位に住するともがら意味するのであるが、親鸞は「然るに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚の数に入るなり」(教行信証、証卷)と述べる如く、信一念の現生に正定聚に入るとするのである。この現生正定聚は親鸞の發揮の一つであり、又彼が現益として示す現生十種の益、現世利益和讃の内容等も所詮はこの正定聚の益に撰まるのである。

親鸞は仏教者の現実にあるべき理想像である真仏弟子の釈として「真仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり、弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり、斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に真の仏弟子といふ」(教行信証、信卷)と述べている。即ち親鸞における真仏弟子とは六度万行等を精進し、自ら大乘菩薩道を実践する修行者を意味するのではなく、『大經』に説かれた弥陀の第十八願に信願する金剛心の行人(信心の行者、念仏者とも呼びびうる)、即ち正定聚の人こそが真の仏弟子であると主張するのである。親鸞は金剛心の行人を真仏弟子とする理由として「必ず大涅槃を超証すべきが故に」と述べているが、これは彼の永年に亘る苦闘の結論として明確にされたことが、第十八願に信願することこそ

が彼の唯一無二の大涅槃への道であったことを意味するのである。即ち主体的に真の仏道を追求し、三願転入の文の示す如く、聖道門や寓宗的浄土教を捨てて最後に到達したものが、第十八願に信願する他力念仏の実践道であったのである。従つて彼においてはこの念仏実践者、即ち正定聚の人こそが真の仏教者であり、実存することなのである。彼が正定聚の人を分陀利華・上人・好人・妙好人・最勝人・希有人等と讃ずるのも、この意に外ならないのである。

このように親鸞においては、第十八願に信願する正定聚の人になることが彼が人間のあるべき姿として追求した実存することであるが、古來この第十八願の信の内容を表わすものとされているのが二種深信である。これは自己を罪惡深重の存在であり、絶対に迷いを離れることは不可と信ずる機の深信と、このような迷いを離れることの出来ないものを阿弥陀仏の本願は必ず救うのであると信ずる法の深信との機法二種の深信が一具と成っているものとされている。この二種深信は種々の議論がされて来たが、伝統的に正統とされる解釈は、機の深信は捨機、法の深信は托法の意とされている。私も一応これに賛意を表するのであるが、今実存的視点より考察すると「悲しき哉、愚禿、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して……」(教行信証、信卷)・「浄土真宗に歸すれども真実の心はありがたし……」(愚禿悲歎述懐)「地獄は一定すみかぞかし」(歎異抄等)と述べている機の深信における懺悔悲歎のところに実存的生成の姿勢が窺えると思われるのである。即ちここにおける親鸞の懺

悔悲歎は、撰取不捨の誓願に全托しつつも、そこに尚、より真実であろうとして自己が問われるところに生ずるものなのであり、積極的な向上性を意味するのであって、消極性を示すものではないのである。この意味において親鸞の在世時より生じていた倫理性の欠除した造悪無碍の異解に対して他力を強調しながらも厳しく戒めた理由も良く理解され得る。このように懺悔悲歎に実存的生成の意を窺うことが出来るのであるが、ここにおいてなされる問いは本願に対する疑惑や不安等は聊かも伴うものではないのであり、本願に全托した決定心の中においてなされる問いなのである。正定衆の人は真仏弟子であることの確信の中において、そこに尚より真実への問いが続けられ、生成されるのである。

蓮如の宗教性と政治性

森 竜 吉

- 一 宗教的世界と政治的世界の日本史における分裂の過程と意義について
- 二 親鸞の政治的世界の認識について
- 三 親鸞から蓮如にいたる「仏法と王法」との関係の認識の対比、その歴史的条件の推移と差異について
- 四 蓮如の「擬」を強調する『御文』を史料としてみた宗教性と政治性の関係、とくに従来の「王法為本説」に対する

疑義、および批判。

五 この問題をめぐる蓮如の思考方式と真宗教義における「隠頭」の論理との関係について。

右の諸項を骨子とするが、くわしくは昭和四十九年三月刊行予定の「真宗における仏法と王法」(星野元豊博士定年退任記念論文集『浄土真宗とキリスト教』所収、法蔵館発行)を参照してほしい。

第七部会

延喜式祝詞と幣帛

沼部 春友

延喜の祝詞式には、二十七篇の祝詞が収録されているが、これらの祝詞が奏される祭祀について、奉幣使の面から分類すると、およそ四つの型が考えられると思う。その第一は、官中において執行される祭祀で、官人が直接奉幣して祭祀を営むもの〔官中祭祀〕。第二は、勅使が祭場（神社）へ参向して、奉幣祭祀を営むもの〔勅祭〕。第三は、使が神社へ参向し、その神社の神主・祝部等に幣帛を託して、奉幣祭祀を営ませしむるもの〔准勅祭〕。第四は、各神社の神主・祝部等が上京して神祇官に参集し、幣帛を受けて、奉幣祭祀を営むもの〔班幣式〕。但し、第四の場合、伊勢の神宮に対しては、特例である。

第一型〔官中祭祀〕

大殿祭、御門祭、鎮火祭、道饗祭、鎮御魂齋戸祭、遷却崇神

第二型〔勅祭〕

春日祭、平野祭、久度・古開、伊勢大神宮（二月祈年、六・十二月月次祭、豊受宮同祭、九月神嘗祭、豊受宮同祭、齋内親王奉入時、遷奉大神宮祝詞）、遣唐使時奉幣

第三型〔准勅祭〕

広瀬大忌祭、龍田風神祭

第四型〔班幣式〕

祈年祭、六・十二月月次祭、大嘗祭

なお、右の分類には、官幣を奉る祭祀とは趣を異にする、大岐、東西文忌寸部献横刀時呪、伊勢大神宮のうちの官司が誦む四月神衣祭、六・十二月月次祭、神嘗祭の祝詞を除いた。

次にこれらの分類によって、祝詞の表現形式についてみると次のごとくである。

第一型

……白（申）久……………白（申）。

第二型

天皇我大命爾坐世……………白。

天皇我大命爾坐世……………白給久……………申。

天皇我御命以……………申久……………申給久止……………申。

天皇我御命以……………申給久……………申給久止……………申。

皇御孫命御命以……………申給久……………申給久止……………申。

皇御孫尊能御命以……………申賜久……………申。

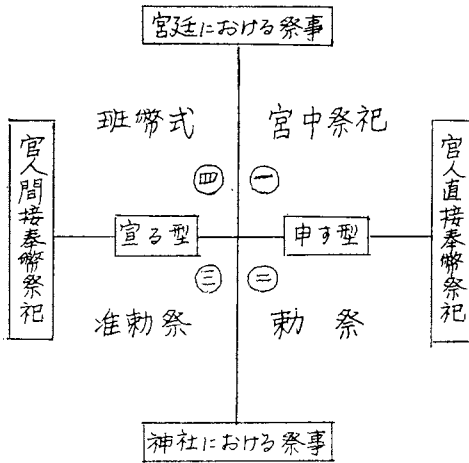
第三型

……白久……………王・臣等乎為使……………諸聞食登宣。

第四型

……諸聞食登宣……………宣……………幣帛乎神主祝部等

受賜（請）事不_レ過（落）捧持奉登宣。



右の表現形式を見れば明らかのように、第一・二型は、「申す型」の祝詞であり、第三・四型は、「宣る型」の祝詞である。更に、第一・二型を比較してみると、第一型は、それぞれの神に對して、単に「申す」と表現しているのに、第二型では、起首章句において、天皇の大神であることを明記し、結尾章句においては、上代の詔にも用いられているように、その多くが「申し給はくと申す」(言上する由を申す)と、特殊なる用法をもって表現している。また、第三・四型の「宣る型」については、第三型では、使をして宣読せしめることが明記され、第

四型では、神主・祝部等に対して、奉幣に過失のないよう、特に追記していることは、三善清行の意見十二条など、当時の実情を併せてみる必要がある。終りに、これらの分類を整理して、図式化するならば、およそ上図のようになると思うが、如何なものであろうか。

中世の清祓について

清田 義英

清祓について、こと新しくここに述べるまでもなく種々の書物や辞典等に記されており、相当に詳しく知ることができる。ところで私がここで問題とするのは、清祓を法史的見地から検討することである。従来ハラハに關して法史的にふれられたものもあるが、みな時代的には古代以前に限られている。然らば中世のハラハはいかに、その点を南都春日社の清祓に焦点を合わせてみることにする。

本来不浄を除去するためにハラハを行なうわけであるが、中世において記録に「遂清祓」とか「行清祓」等と散見しているこの清祓とは、穢した犯人にそのハラハへの費用を負担せしめてその罪償とする方法で、つまり一種の科料即ち財産刑を科すことであった。そこでまず清祓の対象とされる行為あるいは事件の範囲をみると、便・血・酒宴乱舞・打擲刀傷・放火・神鹿殺害・神木汚穢等の具体的に示された場合と、単に狼籍等と綜括

的に記されその内容を正確に知り得ない場合とがある。ここでは神木汚穢についてののみみることにする。

南郡春日社の神木は当時北嶺の神輿と並ぶ權威をもっており、強訴等の大衆運動の際には神木が利用された。神木は神聖にして犯すべからざる神威の象徴であった。それ故神木汚穢つまり振った神木を奪ったり抜いたり切りついたり等した場合はその犯人は重科に処せられたのである。興福寺は宗教的制裁力を有する神木を個人の制裁とか所領の統制等に利用したが、在地人が直ちに承伏するということは鎌倉期以降まれになってきており、神木汚穢が常であった。それ故神木汚穢の清祓も記録に多く散見されるのである。文永二年（一二六五）八月の「社解案」〔春日社記録〕文永二年八月廿一日の条）をみると、

社解案

春日社司等謹解 申請 長者殿下政所裁事請被殊蒙 恩裁、
為実阿法師乱入神宮預祐貫住宅、依奉穢所持神木并御供
所、各任先例被禁獄其身、懸親類等可被行御祓由、仰下子

細状

右社司等謹考旧実、奉穢当社御神木之輩、被処其身於遠流禁
獄之重科、付縁舎被行清祓者古今之流例也、茲為実阿寄事於
処分相論篤、任雅意無是非押入祐貫之住宅、犯穢所崇之神
木、檢封御供所神館畢、凡重疊之狼籍、所犯之悪行、頗絶于
常篤、於祠官者、其身縱有罪科之時、先奉上所持之神木之
後、被致次第之沙汰者定法也、而忽忘先規、無さ右不恐神
威、恣現濫吹之条、古今未曾有之重科也、神勢之凌夷、社家

大訴何事如之哉、就中於犯穢当社神木之輩者、縱雖為重臣、
猶以不遁所当之罪科、何況於下踐之属哉、急々無炳誠之御沙
汰者、向後悪行殊以不可断絶、望請 恩裁、早依所犯、任先
例被禁固実阿於獄舎、懸縁者可遂行御祓之由、為被 仰下、
勤事状以解、

文永二年八月 日

〔三惣官以下九名連署〕

実阿法師なる僧が神宮預祐貫宅に乱入し、神木を穢したため
先例により実阿を禁獄し、かつ縁者に清祓を科すべきであると
三惣官以下九名連署して氏長者政所の裁断を請うている。神木
汚穢の犯人は普通遠流禁獄の重科で、更に清祓つまり縁者に財
産刑として、祓祭物（料）が科せられたのである。神木汚穢の
清祓は「付縁舎被行清祓者古今之流例也」であって、「就中於
犯穢当社神木之輩者、縱雖為重臣、猶以不遁所当之罪科、何況
於下踐之属哉」と先の「社解案」は記している。

ハラへは原始社会から古代社会への移行にともなうて、ミン
ギハラへとハラヘツモノをある人に科するハラへと分離し、
更にミンギハラへが宗教的色彩から政治的な刑罰―身体刑・追
放刑・生命刑―へと、これに対応して一方ハラヘツモノが財産
刑へと変化して行ったものと理解される。このようなハラへの
法史の変遷において中世南都の清祓をとらえることができよ
う。猶・詳細は後日を期している。

神々の統合

中野 幡 能

日本の原始時代の宗教では自然の中に精霊を認める段階からやがて神として捕え、いつか『記・紀』にみえる神に統合されている。例えば筑波山の神は『万葉集』巻三では「男神の貴山（たふときやま）」としているが、巻九には「男神」「女神」とあり、『続日本紀』には「筑波女神」などとみえるが、寛政十一年（一七九九）『常陸国廿八社考』には「イザナキミコト」「イザナミノミコト」となっている。筑前国竈門山の神は『続日本後記』承和七年には「竈門神」とあるが、正和二年の『宇佐詫言集』では「竈門明神被吾嬬」として、玉依姫になっていゝる。常陸の香嶋神はタケミカツチ、香取神はフツヌシとなっていて、出雲神に国土を献上させたとあり、『常陸風土記』には中臣の祖の神記のことがみえる。しかしフツヌシは大和石上神宮の祭神であるので、中臣氏が司祭者になったので、フツヌシになつたのではないかと思われる。諏訪神の場合はタケミカツチとフツヌシが大國主命と強硬な談判の末、出雲国を天孫に譲られたが、大國主の御子タケミナカタは反対したので信濃まで追つてタケミカツチが切り、諏訪神ができたという。出雲神はもともと出雲国意宇郡に祀られていたが、記紀には出雲杵築を中心に出雲神話が成立したので、国造果安臣は杵築に移つたと

いわれる。しかも官司である国造は天照大神の御子といわれる天穗日命の後裔出雲臣になっている。八幡神も、もともとは宇佐、辛嶋氏が祀っていたヒメ神であったが大和から派遣された大神比義により応神天皇が祭神になり、その司祭は大神氏になった。応神天皇が八幡大菩薩とよばれると正史に全くみえないニンモン菩薩という信仰が生まれている。ニンモンについては人母であり神母といわれてきた。そこで私はそれは古来の祭神ヒメ神であるとした。

日本と可成り事情は異っているが、ヨーロッパはキリスト教信仰圏である。しかしこのようになるためには可成りの問題が起つたであらうと思われる。事実エジプト、ギリシヤの諸島にはすばらしい神殿が遺っている。それぞれの栄えた民族宗教のあとが偲ばれる。それだけにこれらの宗教がどのようにキリスト教に統合されたかという点には日本人には関心がある。西欧諸国のキリスト教寺院、博物館で、めだつのは聖母マリアの像である。教団ではマリア信仰といわず崇敬といっている。イエスの母マリアを聖母として尊崇するのである。新約にも既に数ヶ所にみられるので古くから生まれてきたことが解る。聖母信仰の起りについてはヨーロッパ諸民族の民族宗教には女神信仰、聖者信仰が強かつたために遂に教団から聖母信仰が認められたという。

エチオピアゴンドールの教会では円形の教会堂に内陣外陣があり、外陣に籠る信徒は断食をしている。キリスト教の断ち行は聞いたことがないが、エチオピアの民族宗教の名残りである

う。

ギリシヤの道端や町外れには日本の地藏堂を思わせるような小堂やもっと簡単な鳥籠のようなものにイコナを安置したものがあつた。プロシキュータリと呼んでゐる。道の安全や町の安全を祈るためといい、イタリア、フランス等の古い町ではルルドと呼んでゐる。

このようにみると日本の国家宗教が部族宗教を統合する都合、長い期間を経て、大衆が国家神道を認めたとき国家神道『記・紀』の神に統合される場合と、強力な部族宗教の統合には国家主権が司祭を送りこんで統合するが、その場合には相殿の祭神として古い祭神を残したり、八幡信仰の如くニンモン信仰として残っているものもある。同様に強力な創唱宗教が民族宗教を統合する場合には民族宗教に類似の信仰を残存させる第三の信仰を認めることによって統合が行われたのではないかとみられるのである。

妙正物語について

岡田栄照

藤井学氏はかつて岡山史学九号に「仮名草紙と法華宗―妙正物語について」と題して、この物語の梗概、数種の版本の異同、原作者の条件、登場人物、成立背景、基本的性格について分析考証され、さらに思想大系に於て全文を紹介し、註釈解説

を附せられた。私は藤井氏の論及されていない点について二三の問題を提起してみよう。「」は大系本、妙正物語の引用文。

「伝教大師のいはく、「浅は、やすく、ふかきはかたしとは、釈迦のしよはんなり。あさきをさつてふかきにつくは、丈夫のころなり。幼稚の者のために、金銀珠玉をさしをきて、竹馬草鶏をあたふ。まつたく父母の本意にあらず。しばらく養育方便の為なり」」

この出典は秀句下（伝全三・二七三・浅易深難釈迦所判去浅就深丈夫之心也）であつて日蓮遺文に於ては三種教相・秀句十勝鈔・釈迦一代五時経図・法華大綱鈔に引用される。法華大綱鈔に限り「されば伝教大師秀句褒美前代政道成毀当時成敗依憑爾前諸経可成今経怨敵幼稚の者の為には闇金銀珠玉与竹馬草鶏全非父母本意且為養育方便也」とあるが秀句にこの章句を検出することはできない。

「止観五云、「若此度此国におゐて、妙法を信ぜずんば、いづれの国、いつの生におゐて、此經典にあはんや」とあり。」とあるが止観五乃至全巻を通じてこの一節を検出することはできない。

「伝教大師、守護章にいはく、「師は針のごとく、弟子・旦那糸のごとし。師おつれば、弟子おつ。弟子おつれば旦那又おつ」。この出典は「一切学人不可信受所以者何其師所墮弟子亦墮相越亦墮金口明説呼不可不慎哉」（伝全一・三六四・三六五）であるが、針と糸の比喩はみえない。日蓮遺文に於ては、曾谷二郎入道殿御報・身延山御書・一代五時図に引用せられ、

また金網集（浄土宗見聞集下・法華經之事）にみられる。

藤井氏は「この物語成立の上限は、日興妙覚寺住持就任の永禄九年と思われ、またその下限は、日紹が妙覚寺門流に對し決定的對立態度をとる慶長四年と推考されよう……」と推定されておられる。この点に關して考えてみよう。主人公妙正の改宗は、その子善九郎臨終の際に蓮昌寺日紹によってなされ、日紹は善九郎受法の師妙覚寺日興について重要な役割を演じている。星陽日紹は教藏日生が岡山蓮昌寺から京都立本寺へ晋山した天正十五年に日生の後任として蓮昌寺に晋山している。そして文禄二年京都妙顯寺へ晋山するまで蓮昌寺に在住し「殊善演説又議論奪席之手也……諸人婦之如水之就下……」と賞讃せられるほどであった。

この物語は、近世国文学史の領域に於ては仮名草子の範疇に属せられているが、談義本として妙覚寺流教義広宣流布の目的意識をもって成立したことがあきらかであり、内容的にみて文禄四年の日紹の動向が反映されていないということなどから、備前法華の実状にあかるい僧俗の誰かを原作者として考える時、この物語成立の下限を文禄二年頃まで繰りあげることが可能ではないだろうか。

主人公妙正の出身地「備前の中村」を現在の岡山県赤磐郡山陽町西仲（通称中村）とすることについても確証はない。池田光政による寛文の寺院廃止以前に於て、妙覚寺末の法華寺院乃至法華講社が存在した備前の中村が他に何ヶ所も存在しているからである。

「堺の薬王寺日リヤク」については、天正十年六月十一日寂の「堺の経王寺の薬草院日梁」とも思われるが明確ではない。主人公妙正父子の忌日が父九月十八日、子八月十八日とすることに於て消極的ながらも観音信仰を包摂していることが察知せられる。この点については「選集抄 卷七・第七 下野園刀弥川無相房事」参照

中国仏教の呪術性

道端良秀

仏教は苦、空、無常、無我を説き、しかもわれわれ人間が解脱して涅槃を証する、出世間道のおしえである。従って呪、符、巫、占などの如き、呪術の法は一切これを否定する。いま日本において流行している天文曆数に関する、日や月や歳についての吉凶禍福、九星判断、十干十二支に関する俗信、方位方角の吉凶、さらには妖怪に関するさまざま俗信、或は手相、面相、家相、墓相から印相、姓名などに至る占い、いわゆる運勢判断なるものは、仏教に於ては一切これを否定し、これを拒否する。

しかしそれにも関わらず、日本も中国も仏教にはそれぞれ多くの呪術を取り入れられている。これはインドにおいて後にこのような呪術が取り入れられて、密教となって発展し、中国日本へと流伝されたのであったが、中国仏教に於ては、早くも東晋時

代にこのような呪術的經典が訳出されている。いま『大正大藏經』に撰められている呪術的經典を眺めて見ても、密教々典を初め相當な数である。東晋帛尸密多羅訳の『仏說灌頂經』十二卷の如きは、後世大いに流行した呪術經典であるが、さらに呉の支謙訳『八吉祥神呪經』、西晋慧法護訳『八陽神呪經』の如きも、大いに流行した經典である。

また現存しないが多くの呪術經典があったことは、『出三蔵記集』を初め、多くの經典目錄を見ると、これに失訳とか、偽疑經とかの部に、実に多くの呪術經典が記せられている。これらの經典は多く中国において作成された、いわゆる偽經であり、或は増減されたり、改作されたりした、疑經といわれるものであるが、いったい呪術を否定した仏教が、何故にかくの如き呪術經典を作成したのであるうか。ここに中国仏教の特質が見出される。

■それは呪を否定する仏教が、呪を主張する經典を作らざるを得なかったということは、当時から今日まで、中国はまさしく呪術の世界であったがために、この世界に永住せんとする仏教は、何んとしてもこの呪術を肯定せざるを得なかった。幸い仏教もまたインドにおいての密教經典があったから、これを突破口として中国社会に流伝し、民衆に受容されることとなり、さらにこれを深く浸透せしむるために、上記の『灌頂經』や、『吉祥經』『八陽經』など多くの中国作成の經典となったのであった。このような經典は、現実的な吉凶禍福を人生觀とする中国の人々に取って、最も歓迎されるものであったし、そ

れによって行われる一切の仏教行事も、中国仏教の歴史の上において、最も重要なものであった。

たとえば七月十五日の盂蘭盆の仏事とか、亡者の為にする施餓鬼法の行事、さらには唐宋などに盛んに行われた七七齋から、予修七齋の法など、いずれもこれに類するものであろう。

これらの呪術の実際は、道教の影響がとくに強いようである。一向専念無量寿仏と、ただひたすら弥陀一仏による救済の浄土教にあってすら、曇鸞はその著『浄土論註』の中に、『抱朴子』を引用して呪符を述べ、称名念仏に對比しているが如きは、その一例であるから、諸師の著述の内から克明にこれを取り出してくれば、相当多くのものがあることであらう。

また中国の出家沙門にあって、かかる呪術を行って教化の方便となすものが頗る多かったことは、かの五胡十六国時代の仏図澄を初め『高僧伝』の神異篇や、感應篇を見ることにおいてこれを知ることができる。まことに、中国仏教は、庶民にあっては、呪術的仏教であったといっても過言ではないであろうか。それが民衆仏教の実体であり、それが近世にまで続いた中国仏教の民間信仰史でもあったといつてよい。

祭祀組織と村落

伊藤 芳枝

周防長門地方の神社祭祀においては、明らかに宮座とはいわ

れないけれども、氏子の中で特定の家格のものが、祭の中心となつて旧慣を守っているところがある。玖珂郡宇佐では「名頭（ミョウガシラ）」が現在も祭を行なっている。注進案によれば、奥山代、前山代、都濃、熊毛の各宰判の村々に「名主」とか「祭の頭」「名頭」などがとどころ記されている。広瀬八幡には左右二十四人の名頭があり、本郷では上座十五名、下座十名が記されている。府谷には左座・右座九名ずつの宮座があったとされ、深川・須川にも名頭がいたことが聞かれた。石州・安芸地方と境を接する中国山地の村々である。これらに記されたところは、今は全村民を氏子とし、全氏子による輪番制の頭屋を中心として神事が執行されているが、かつての宮座の面影を残しているものである。神事・神役の担当者として「鼓頭役」とか「俗人神主」「行司」など氏子中の役付の者のことが記されている村もある。大井川・阿武川などの流域の村々には、鼓頭役がおかれ、祭祀には、村々の連合による神楽舞が奉納されていたことが記録されている。これは西石見地方の大元神楽などの系統をひきつぐものと考えられ、また宮座と関係していたのではないかと推測する。現在、「鍵預り」とか、「常頭屋」としての伝承を受け継いできているものもあり、往昔の祭祀の形をうかがわせるものがある。

注進案「風俗」の項には、萩藩十七宰判の村において、各種の講が、講中を中心におこなわれていたことが記されている。地縁的な性格の祭祀であるが、現在まで慣行されている。とくに報恩・念仏・大師・地藏・日待・大歳・地神・荒神・地主・

エビスなどの名称をもつ講が多い。藩の時代から、明治・大正・昭和にわたり、村の小祭として氏神の祭りよりむしろ盛大に、重要な行事として行われてきたものが多い。大歳祭や、地神申しは農家にとって重要な、まじめな祭りであった。これらはいづれも「廻り講」などと称して、部落単位、講単位で順番に頭屋を廻しながら「頭屋祭」を行なうものである。

防府市台道小俣は平坦地の農村地帯であるが、ここに伝えられている「笑講」は、本来は大歳社の祭りが原型で、それは名主二十一名よりなる株座であったものが、やがて地縁的な祭祀に移行したと考えられている。ここは古くは小俣庄、小俣村であった。大歳祭は小俣八幡の末社の大歳社から、頭屋に分霊を迎えて行われるものである。それは特殊な祭儀を伴い、「笑講」といわれているが、名（ミョウ）の呼称も、座席もそのままの形で続けられている。

このように概観してみると、宮座とはよばなくても、宮座的な祭祀組織が幕末の記録などからもうかがわれるのである。それらがどのような地域分布を示すか、また地域間の差が見られるものだろうか、これらは次の課題にしたいと考えている。

美甘政和の神道思想

福田 篤 二

美甘政和（一八三五—一九一八）は、美作国湯原村に生ま

れ、国幣中社山神社宮司となった神道家であるが、その著『天地組織之原理』には、かれの特異な神道思想が集約せられており、神典にもとづく神道神学が体系化されている。

この書には、天地開闢以來現代に至るまでが七期に区分されており、

開闢第一期 天地分判・物質凝固世記

第二期 神祇彰呈・変化玄妙世記

第三期 天地定位・種業興基世記

第四期 造化大成・幽顯分政世記

第五期 皇孫降臨・頸幽相婚世記

第六期 神武天皇——孝明天皇

第七期 明治天皇——

となっている。

おおよそ、古事記の本文を中心にして、宇宙観・世界観・国家観などを説きおこし、漸次、日本書紀・古語拾遺・式祝詞・神道五部書などが、補足的にとりあげられてくる。服部中庸の『三大考』や平田篤胤の『靈能真柱』によって論をなしているところもあるが、多く独自の説をうちだしている点が目につく。

「天地初発之時」について、本居宣長・平田篤胤の説を排して、「あめ」は明見（あきみえ）の約、「つち」は諸原素の細分子を集め包む「つつ」の意としており、「高天原」は、もとは大宇宙、日球が成ってからは、日球が高天原となったとする。

「神」の語義は幽霊（かび）、靈妙不測なるものとしている。

本居・平田両学説ともに、地球よりもえあがって日球が成ったとしているが、美甘説はこれをしりぞけ、日球が客体であるのではなく、地球が太陽の分霊であるという。『靈能真柱』所載の図は、政和によって書き改められているが、たとえば、篤胤の北極星を上とする説は今日では改めねばならぬとして、横位に描きかえ、日球の横から地球が分離し、横位になって太陽をめぐる、としている。諸神二神の国生みについては、穂之狭別は神の長子であって、地球上に噴起しているが、他は海水に浮沈していた。月球が地球から分離して、冥府も月に移り、素神の支配されるべき蒼海原の水も月に移って地球に大陸ができた。素神と月神は同一神である。そして、素神昇天の際に、その勢いで地球が横転し三大球の運行が始まったという。出雲神話・天孫降臨についても、いろいろと特異の説があるが、日向三代の年数は、『古史』の二四六七年を採っている。降臨後神武天皇まで約二五〇〇年、明治維新までも約二五〇〇年、従って、降臨以前も二五〇〇年であろうといひ、二五〇〇年周期説を唱えている。

神祇官再興について、政和は、神道に国家的と宗教的との二面があり、祭典儀式のみで教導のことがなければ中古に同じであるから、祭政一致の国家的神道のはかに自由信仰的神道を興して拡張活用しなければならぬと主張する。仏教もキリスト教も陰教であるが、神道は天造の陽教であり、今は開闢第七期で陽気が陰気を圧する時であるから、大いに宗教神道をさかんにし、神祇官はそのつぎの問題であるといふ。

このように、政和は神典をもとにして天地組織の神学をうちたてているのであるが、その立場は神典絶対主義である。しかも、神話をもってことごとく史上の事実と見るため、自然科学的に合理化しようとして、いたるところに無理なこじつけが見える。宣長の実証主義は篤胤によって拡大飛躍した古道学となつたのであるが、政和はその上に立って神話と科学を一致させ、近代的神学の体系化を試みたのであろう。けれども、明治二五年という時期と、作州津山という僻遠の場所とは、美甘政和をして真に学問の名に値する神道神学を組織するにはいからせなかつた。そこにひとつの限界があつたといふべきであらう。

徳之島の墓制

赤田 光男

徳之島の墓制について考えてみる。まず葬法であるが、島の東部にあたる徳之島町一帯は、土葬しその上に建塔する習俗が一般的である。もし新葬が出ると、石塔を倒して石塔の周辺に土葬する。その時旧葬の骨が出た場合、白布などにつつんで再び新棺の周辺に埋葬する。したがって洗骨は行なわれていない。

一方島の西部の天城町は一般的に石塔下に土葬し、やがて新葬が生じると、旧葬をそのとき洗骨するのがふつうである(徳

之島町の山、金見、手々もこの例)。いわば二次葬として洗骨が行なわれている。この二次葬における洗骨は、徳之島の南部にあたる伊仙町の場合が、最も典型的に行なわれている。即ち年忌の時(主に三、五、七年忌)にきまつて洗骨しているのである(徳之島町の白井、尾母もこの例)。一島にこれだけの地域差があることは、他の豊年祭りの場合もみられることであり、注目すべきである。墓地は村共同一カ所、村に数カ所(組)分散、ヒキ、ハロジ毎に分散、個家毎に分散などの別がある。さらに島の墓地には石塔が林立している。型式は変型笠塔婆、五輪塔、位牌型、方柱型、十字型(キリスト教)墓など。それが改葬骨(壺)上に建塔されるか、遺骸の上に建塔されるかの別はあるにしても、石塔墓が一般である。これは洗骨改葬をしながらも石塔墓の極めて少ない沖繩諸島と、全く対照的なものである。また徳之島では石塔はハロジ毎に一基あるのが一般的であり、それもふつう五〜六軒、多いところで一〇〜二〇軒に一基となっている。マーグン(組・五〜六軒)で一石塔を所有している所もあり、最近の傾向として、個家で一石塔をたてている。新分家も自家の石塔をたてるようになりつつある。石塔銘は調査中判明した有紀年石塔最古のものとして、平土野のカムシンバカにある石塔で享保十八年(一七三三)であった。

埋葬地と改葬地の墓の装置をみると、埋葬地は、(イ)土盛のみ(ロ)自然の石を安置、(ハ)木標をたてる、(ニ)屋形をたてる、(ホ)石塔をたてる、改葬地は、(イ)改葬壺(土上・土下)、(ロ)改葬祠(セメント製、焼物)、(ハ)石塔。この他モーヤの例がある。即ちモ

ーヤ内に風葬して、改葬骨をツボに入れ、モーヤ内ないしモーヤ外に安置する例である。一般に新しい傾向として石塔の下に石壇を築き、そこに空間をつくって改葬骨をおき、地下に土葬（風葬）するという墓の装置の一元化が行なわれている。

以上が調査による徳之島墓制の概要であるが、沖繩諸島では第一次葬が風葬、第二次葬が洗骨改葬、徳之島では第一次葬が土葬、第二次葬が洗骨改葬という、第一次葬に風葬、土葬の差が生じたのは、徳之島に薩摩流の石塔が建立され出した為、土葬化の道を通ったように思われる。すなわち慶長十六年以降、薩摩藩の行政下に奄美諸島がおかれたことにより、薩摩の建塔知識、技術が奄美諸島に流れ込み、土葬習俗をうみ、二次葬として洗骨改葬が行なわれたのではなからうか。本来南西諸島は風葬が一般的であった。そしてその風葬地も村外の崖下や原野の洞穴に求められ、この風が長い間つづき、やがて庶民の「家」がおこり、本家を中心とした祖先崇拜が行なわれるようになるにつれ、先祖祭りの対象として村内に墓地が発生するに至る。徳之島では建塔知識、技術の伝播により、土葬が一般化した。これも近世的なものである。改葬骨は「家」のタマツリの象徴物として発生したものであり、それは村の開発先祖の埋葬地が、オタキとして祭られていくケースの、そのウタキに淵源は求められ、改葬骨の発生そのものは、そう古いものではなく、内地の両墓制地区の諸墓石塔と同じ性格のものである。

佐渡浜端洞穴の卜骨について

椿 実

佐渡の卜骨としては、昭和27年に金沢村千種^{チヌ}貝塚で、本間嘉晴氏等により発見された、日本鹿の肩胛骨基部f3が知られている（新潟県文化財報告1）。

その後、昭和42年9月20日〜24日に、金沢和夫、中川喜代治、二見半島考古歴史調査団、新潟大学医学部第一解剖学教室により、調査発掘せられた、相川町大字高瀬字ハマバタ1235の1、浜端洞穴出土の卜骨2例が、相川町郷土博物館二階に展示せられている。報告は「郷土相川第2集」（相川町教育委員会）、抄録は考古学研究年報10（第二部P130〜131）1973に金沢和夫氏により報告されている。

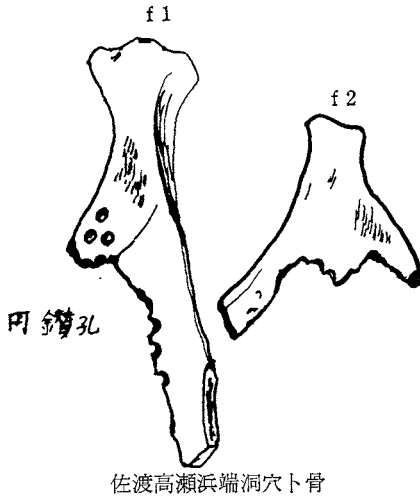
私は昭和46年秋、同地をおとすれ、金沢氏等に、直接出土状況を御教示いただいたので若干の所見を述べたい。

①卜骨の数 2例以上（10数片の破片は立教大学博物館研究所所蔵、同所の発表を望みたい）。

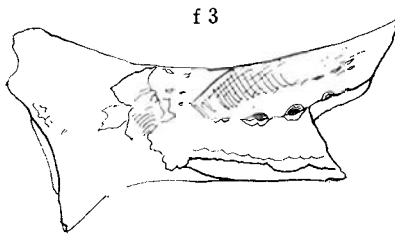
宗教研究 210 Vol. 45 No. 3 p. 169 拙稿の表は2
以上と訂正

②素 材 日本鹿肩胛骨 f1〜f2、白色

③整 治 鋭い刃物で、肩胛骨の基部および縁部先端を平滑にそいで薄くしてある。（おそらく鉄器による整



佐渡高瀬浜端洞穴ト骨



佐渡千種貝塚出土ト骨

④ 鑽 痕 (治)

円形鑽 b 形式でなべぞこ形の穴を鑽^{スズ}というキリで掘ってある。

f 1 は基部を整治して、三角形に 3 個の鑽孔を残し、これには火灼の痕は認められない。

縁部の一縁を存し、その外側先端は鋭くそがれ、内側の薄い部分に 3 個以上の鑽痕が一行に認められる。欠失した中央部および一方の縁にはなお多くの鑽孔をもっていたであろう。

従来報告されなかったのは鑽痕不明瞭のためト骨と判定されなかったからであろう。

整治の状態は、基部の関節部分を切り、薄く整治

⑤ 出土状況

浜端洞穴は縄文・弥生・古代遺物を包含する夫婦岩洞穴という祭祀遺跡の近傍に、海浜から 70 m 離れた海岸段丘のつけねにある。北西に開口し、間口 10 m、奥行 7 m の鐘孔洞穴であった。砂利取り作業のため崩れ落ち、現在は、最奥部の幅 4 m 深さ 4 m、高さ 1.6 m。最奥部に伸展葬の成人男子骨一体。岩片をつみ上げ、朱塊、高杯、壺が配された埋葬郭が区切られていた。入口に小型条痕丸底壺があり、高杯とともに幼児骨一体。入口の幼児骨(古墳初期)と奥の成人骨(弥生後期)の中間壁ぎわに岩屑にはさまれて発見。

⑥ 所 見

二次焼成をうけたカメ 1 個分の破片、ト骨カメの周辺は灰が多く、カメの口は大型アワビでおおわれていた。ということか

ら、弥生時代の住居址が古墳時代に埋葬穴として使用された三浦半島の例がそのままあてはまるものか。埋葬鎮魂の儀礼としての鹿トが考えられる（出雲古浦遺跡の埋葬骨とト骨伴出の例からも）。

⑦円鑽b式
同様の例は、長野県生仁遺跡出土ト骨に見られ、東海地方の方形鑿e形式のもの（6世紀以降天平時代に至る）に先行する北朝鮮式のものである。

（威鏡北海道茂山郡茂山邑、虎谷洞）弥生式文化の流入路として、北九州のみが考えられているが、佐渡島は38度線上にあり、直接の流入が考えられるところである。なお、千種貝塚のト骨をも同様の円鑽b式で三連円鑽とみることが、このト骨2例から不可能のように思われる。

柵古墳奥壁梵字群の研究

斎藤 彦松

一、序 柵（くぬぎ）古墳は福井県坂井郡金津町柵の柵神社敷地内に現存し、その横穴式石室の奥壁に梵字群が刻されている。この梵字群が本研究の対象である。

二、梵字群の内容 奥壁の梵字群は第一表の如くであるが梵字は悉曇文字でローマナイズして表示したので原字は発表時プリントを参照されたい。この内容は三区分して推論する事が出来る。第二表、即ち弥陀信仰を中心に上下より金胎の両部で

金剛界	パーンク	{	bāṃḳ
	バン		am a
	阿彌陀	仏觀音	{
三尊侍	不	saḳ sa	
胎藏界	胎藏	{	vai hām
胎藏	摩訶		五輪塔内
			amḳ

第一表

それを支え又は擁立している配置となっている。この事からこの弥陀信仰が密教に根差したものの即ち密教弥陀信仰である事が理解される。又弥陀三尊の両脇に不動明王、毘沙門天が侍している事は、この梵字群が天台宗系即ち台密の流れを掬むものである事が理解される。

三、形式とその原流 是等彫刻形式

第二表

1.	薬王院五輪石塔	石川県山代温泉	{ amḳ bāṃḳ rāṃḳ
2.	金沢大学藏仏石	金沢市丸の内	{ hāmḳ khāmḳ
3.	大谷寺九重石塔	福井県朝日町	saḳ hriḳ sa
4.	大谷寺円山石堂塔	〃	{ hām trak hriḳ ak

第三表

の特徴は先ず各梵字の月輪に在る。通常月輪の円線の外方に小蓮弁様の小刻みがある。この月輪を持つ遺品を列記すると第三表と本欄梵字の五点となる。何れも加賀越前の両国で互に接近した地域内に含まれる。しかもこのグループの梵字は他の同地域の物に比して際立って優れている。殊に薬王院五輪石塔の梵字は日本のその時代を代表する一つであると推定される。加州薬王院温泉寺には平安後期に叡山住僧として中央で勉強し多くの悉曇学の名著を為し晩年離山しこの温泉寺に隠棲した悉曇学史上著名な唯心房明覚が注目されて来る。平安末期から中世にかけてこの寺を中心に明覚の悉曇学の系統がこの地方に温存していたと推定される事から、是等の特殊な月輪梵字の成立に關与したとの推定は許されるであらう。

四、成立時代 石室を含む欄古墳は古墳後期で七・八世紀の成立と推定される。一つの頃石室の開口を見たかは不明であるが、鎌倉末頃には既に開口していたと推定される。石室を構成する周壁及天井の大割石以外は石棺を始め当初の物は全く見出さる事がない。この奥壁にいつ頃梵字を彫りつけたのであるか。この月輪梵字グループの中に大谷寺九重石塔に次の年紀刻銘がみられる。

「元亨第三 癸亥 三月四日 願主金資 行現 大工平末光」
鎌倉末期元亨三年 A. D. 1323 の建立である事を明示している。

是を基点として石川県の二点は之より上り、他は下るものと推定され総じて欄古墳梵字を含めて十四世紀前半の所産と推定される。従つて七、八世紀頃の古墳に約七百年後この奥壁梵

字が刻された事になる。

五、信仰と宗団 この月輪グループは何れも密教信仰から所出されたものと推定される事は再論する迄もないが前記大谷寺刻銘中に「金資行現」とあるが行現は僧名で金資は、金剛資祐海（大阪府獅子窟寺出土陶容器銘）、縛曰羅僧円パン（熊本県旧栖山寺石宝塔銘）などと同義語で、何れも密教僧の意で、行現が密教僧と自称している事は重要である。大谷寺は白山信仰の祖泰澄の本拠寺であり薬王院は加賀白山五院の一である事とこのグループの全部が白山信仰の中心的地域に在る事から金沢大学蔵も当欄梵字共に当時最盛期に在った白山信仰と大きな繋りを持つものとの推定は許されるであらう。

六、結 白山信仰の主要が十面観音から中世に入ると弥陀に移行するかの観があるがその弥陀信仰もあく迄密教に基点が在る事をこの欄古墳奥壁梵字群は明示している。

死 者—神

インドネシアの庶民信仰について

シチィ・ダシアル

インドネシアにはヒンズー教、仏教、イスラム教等が伝わったが固有の風土の中で複合し、インドネシアの信仰を形成した。楠教授が、論文「ジャワ島の宗教」で説明しているが、これを参照しながら複合的な庶民的信仰の特徴を考えよう。信仰

作用とは祀るものと祀られるものとの関係であるが、祀られるものと祀るものとのかわりを分析し、祀るものを社会集団や心意状態において把握したい。

第一にイスラム教の信仰現象についてのべる。イスラム教の信仰現象は唯一絶対のアッラーの神に対する祈りの中にあらわれる。この祈りは毎日五回の祈りと年二回の大きな祭りに分けられる。後者の一つは九月に行なわれる断食あけの祭りである。断食は一ヶ月間、日の出から日没まで一切の飲食を断つことをいう。この一ヶ月の間毎晩各村のモスクで集団的祈りがある。この祭りをレバランという。レバランはちょうど日本の正月にあたる。レバランには朝七時からイスラム教徒が各村のモスクに集まって、メッカの方に向って、約三十分、集団的儀礼的な祈りをし、自分の家の墓参りをする。第二の祭りは巡礼月すなわち、十二月で、お金を持っておれば、メッカに巡礼する。巡礼式の順序により必ずマホメットの墓へ参らねばならぬ。メッカの巡礼の後に祭りがある。この祭りの後、墓参りをし、金持の人びとは貧乏な人びとに牛や羊の施物を与える。それ故、これを施物の祭りという。これには仏教やヒンズー教の布施思想が混入している。

第二の問題として、スラムタンというイスラム的インドネシア的な信仰現象がある。インドネシアでは仏事や神事が村や町や家の集まりとして行なわれる時これをスラムタンという。スラムタンの種類については、ギヤーツが論文“Religion of Java”の中で一、人生に関するもの、誕生日、割礼、結婚式、葬

式、二、イスラム的カレンダーによるもの、聖者の誕生日、断食あけ、施物のスラムタン、三、村の行事に関するもの、村から悪霊を追い出すこと等があるという。ギヤーツはスラムタンを制度的、形式的な面で説明しているが信仰構造について言及していない。スラムタンの信仰構造について三月十二日のスラムタンを例にあげる。この日は聖者マホメットの誕生日であり、他界した日でもある。この日に人びとはモスクか自分の家でスラムタンをする。モスクの場合人びとはアッラーの神に祈るのではなく聖者マホメットの生前の業績をたたえ供物を食べる。家で行なわれる場合、お客の数は五人から十人で、形式的には聖者マホメットの業績を語るが内容は祖先の祭りである。ここにはイスラム教のセミブリースト「キヤイ」Kiyaiが招かれる。そして家内安全が祖先に祈られる。これは祖先の祭と聖者マホメットの祭りとのコムプレクスである。このスラムタンはイスラム教徒ばかりではなく他の宗教の信者たちも行なう。それ故、家毎にアンセスターゴットを祀る信仰である。私はここに庶民の基底的な信仰現象を指摘する。

第三の問題として私は祈禱墓の信仰についてのべる。三月になるとインドネシア人は祈禱墓に巡礼する。この巡礼のことをシアラー(ziarah)という。ジャワ島には二種類の墓がある。供養墓と祈禱墓である。祈禱墓に祀られる故人は、生前、社会の為に大きな貢献をした人、他人よりも勝れた能力を持っていた人である。チルボンの墓モスクはその一つである。これをスラムタンにおける信仰現象と区別し、シアラーの祈禱とよ

ぶ。これらの祈祷墓はモスクと結びつくばかりではなく、大乗小乗の仏教の寺とも結びついている。これらは信仰構造からいうと同じ祈祷墓の信仰である。また人種に関係なくこのジアラ一の信仰が行なわれる。スラムタンにあらわれる祈祷は、家内安全を祈った。ジアラ一は個人が単位であり、家族の利害関係が分裂した時個人によって行なわれる。またインドネシアにはドクン(Dukun)(ヒミン的町ミロ)がいる。祈祷墓はその修行所や祈祷所となる。ドクンになる為には祈祷墓へ修行に行かねばならぬ。また庶民は金持や縁結びのためにはそれぞれカウイーやピナリアに行ったりする。ここにはジアラ一の祈りの機能的な分化がみられる。ジアラ一の祈祷の対象は殆ど全部が故人となった特殊な勝れた人物で、本質的には死者―神である。これを Vlekke はアンセスター worship 祖先崇拜とよぶ。しかし、先にあげたファミリにおけるアンセスターゴットは、ジアラ一の信仰における死者―神と同じ系統のアンセスターではない。またこの故人の崇拜は単なる英雄信仰でもない。これを私は、Dead-God とよんだ。そしてここにインドネシアの庶民的信仰の一つの特徴をあげたい。

「おもしろく参り」について(二)

—— 弥勒寺とイタコ信仰 ——

高橋 渉

本報告は前年度に続くが、△おもしろく参り▽は本来弥勒寺で

はなく弥勒堂への参詣であり、その参詣者は弥勒寺の檀家の所在範囲を超えて広がりをもつことは既に述べた。このように寺が別当と称して管掌するにせよ、もともと寺とは別立の△堂▽に△寺▽との寺檀関係をもたない一般信仰者が参詣する事例は現在において少なからず見られる。今の弥勒寺近辺に限っても、当地で△横山不動尊▽と称される△不動尊堂▽は△大徳寺▽を別当とし、通称△杉葉師▽という△薬師堂▽も今△雙林寺▽の管掌を得ながら一般信仰者の参詣を受けている。さらに当地域には△宝性院▽を別当とする△柳津虚空蔵尊堂▽等、いわゆる祈祷寺があり、ここでは一般信徒の参詣が最も直接的に見られる。

これらのいわばインフォーマルな信仰事象としての参詣は、参詣者自身の経験的事実に即してその性格をみると、生と死に対応して△祈祷・祈願▽と△供養・回向▽という二者が大別される。前者はさらに主体的実践の性格の濃い△行▽或は行的な△願掛け▽などと、△加護▽を願うなど、依頼者自身にとって相対的にむしろ客観的な超越的な作用を期待するといういわば呪術的傾向の強いものとに区分され得よう。而して上掲の各所への参詣の場合には、こうした区分を措けば、△おもしろく参り▽以外は祈祷・祈願に含められる。即ち、△おもしろく参り▽は今は△死▽に関わる儀礼に限定されるようになっており、ここでは祈祷・祈願は例外的な事象でしかない。逆に△生▽の儀礼というべき祈祷・祈願を専にする柳津虚空蔵尊等、等では、先住の葬儀さえ憚られるのであって、死と関わりのある参詣は原

則的に全くない。ここで例外的に見られた死に關わる参詣は、故人の△願はずし▽の依頼という趣旨のものだけであった。

当地域で△オガミサン▽ないし△オガミサマ▽と称される一般に盲目的の巫女を、仮に△イタコ▽という術語で捉えるなら、かかるイタコの託宣が△おみろく参り▽の契機になるという特徴も既に見たのだが、今は特にこのような△おみろく参り▽の性格を求め、イタコと弥勒寺を結ぶモメントを索ねることに課題を描くのである。このような課題に副えば、まず本尊が弥勒仏であることを知らぬままにされる△おみろく参り▽の例が少くないこと、等からすれば、起源については資料を欠いてふれ得ぬにせよ、現在の参詣を弥勒信仰としてみることの困難は知られよう。また当の託宣において、故人に参詣を依頼されるのは子供を亡くした母親等が多く、△祭にお参りするとあきらめきれない人に会える▽といういわれに対応するが、これらに示されるのは参詣者が故人に対して抱きわめて強い哀惜の念である。まさしく彼等は死者を悼み、いとおしみ、字義通り呼び戻そうとして口寄せを依頼するのであり、しかもその託宣に従って△おみろく参り▽するのであるから、葬式の延長として一般にいわれるような死霊を忌み怖れて送るといふ如き觀念もここには適合しないだろう。同様にして託宣を介する△おみろく参り▽には、祖先崇拜の△祖先▽などという一般化された觀念も見出し難いのである。

イタコを介する△おみろく参り▽は、参詣者が口寄せを依頼することにその端緒をもつ。しかもこの依頼はイタコの口寄せ

を信じることに、即ちイタコを信じることに成り立つのだから、その意味でかかる参詣はイタコ信仰の一つの形態を成すものといえよう。託宣を体して故人の意向に添い、△おみろく参り▽を果そうとするとき、当事者は、実はイタコ信仰を實踐することになるのである。また口寄せの依頼は、口寄せが供養になるという觀念に基づいている。とすれば口寄せに依拠する△おみろく参り▽は、口寄せを依頼する行為と質的に連わらなくなる。約言すればこのような口寄せの依頼とお参りは、死者に対する哀惜を動因とし、供養という觀念において果される一連の實踐とみなし得るのである。逆にいえば、供養の行為が、口寄せや、それと連なる△おみろく参り▽として行なわれる所に、信仰形態の地域性を見ることができるといふことにもなる。

(本研究は昭和四八年度文部省科学研究費補助を受けている。)

注(1) 第三一回日本宗教学会、報告要旨、拙稿、「△おみろく参り▽について」、『宗教研究』二二四号所載、参照。

(2) 戦時は武運や戦勝の祈願も行なわれたといわれる。

(3) 楠正弘「ゴミン信仰とイタコ信仰」東北大学日本文化研究所研究報告別巻第十集、所収、参照。

ユタの儀礼構造

藤井 正雄

一般にユタは、村落共同祭祀にかかわるノロに対して、私的な個人・家レベルでの祭祀にかかわる民間巫者と、職能上から対比して区別されている。しかし、現実の村落の脈絡コンテキストにおいては、職能は重なりあい、その区別は容易ではない。ユタの成巫過程、儀礼慣行、ユタの果す地域社会での機能、ユタ自身の指導理念や住民がユタによせる依存度等には振幅がきわめて大きく、極言すればひとり一人のユタはそれぞれに異なるといつてよいほどである。しかも、ユタの呼称も、沖縄本島のいわば公用語であつて、宮古島ではノロにあたるのはツカサであり、ユタはカンカカリアと呼ばれる。

ここでは、宮古島のひとりのカンカカリアの下地秀氏（大正五年十一月七日生、五六才、主婦）の事例をとりあげる。カンカカリアは、その職能の上からおよそムヌス、ヤーダス、スンガンカカリアの三種に類別することが可能である。ムヌスとは卜占を主とするものである。カンカカリアという言葉が神懸りの意味で、神高カシガウリ、生れとか靈力高いといわれるように、神懸りによって得られた靈能力による卜占であり、ムヌスは沖縄本島でいう物織りの導入語であるが、書物シムツをもって吉凶卜占ウシジヤを行なう三世相とは区別される。スズ高いと評判をうると、ハ

ンジ（判断ないし托宣）を求めて人々が集まり、ムヌスと信者に似た固定的な——選択権は住民側にあるので流動的ではあるが——関係をとり結ぶようになり、次第に顧客化した家および家族成員の健康・和合など生活全般にわたつて扱つようになるとヤーダスといわれるようになる。ヤーとは家で、ダスとは抱くという意味である。第三のスンガンカカリアは、納棺に先立つて死者の言い分を聞くスツニゴイのウガンやモモカ（百カ日）などにおける死霊の媒介にかかわるもので、その機能は次第に仏僧による葬儀がとつて代わりつつある。

下地秀氏は、その成巫過程からみて（省略）いずれの類別をもカバーしてきたが、現在の主たる職能はヤーダスである。ヤーダスとして執行する儀礼は、正月の年迎えのウガンから十二月の感謝のお礼分に至る月毎の恒例のウガン、マブイ（魂）込め、タマシイウカビ、運勢のお礼分、厄払い、年忌シカガ、ミズチ（家屋新築の三年目）、竈神の祀りなどの家レベルの儀礼、機械、車などの順調を祈る職業にかかわる儀礼、旅立ち、成功のお礼などの特別のウガンに大別することができる。

これらの儀礼慣行を通して、そこに一貫する基本型、意味づけの体系の抽出は可能である。儀礼執行の場に供物を供え、十方の神々を呼び集めて、それぞれの神々に線香をたむけ、ときには打紙が焼かれる。供物の基本型は塩・洗米・白豆腐・酒の四種で、時に応じて餅、原米を煮たクダリ、茶、タバコ、花、ロソク、テンブラが添えられる。徳利には紙をまるめてさし、果物には切口をいれて花をシンボライズする。願いを

花と咲かせる、すなわち祈願成就の願いを表象するのである。同様に、天の帳簿に記載されることを表象するために、ソテツの葉や紙でソロバンを型どって供えられもする。

神々にたむける線香は、基本型としてオカマガンとトコロガン（屋敷神）を通し口にしてなされる。三つの神石を並べたオカマガンの三体の神に12本づつ36本を供えてから、十二方の神に12本、頼み分として3本を供える。次にトコロガンに行つて28本供え、十二方の神に12本、天神にある天の七庁、上の七庁に7本づつ14本、ストウのカン（屋敷の四角の神）に3本づつ12本、ソウ（門）のカンに3本づつ6本、天の神に49本、頼み分として3本、総計175本の線香がたむけられる。この基本数に、たとえば学問成就の願いには墨・筆・ソロバンの神に3本づつ加えるなど、添加されていくことになる。打紙は天界・靈界にかかわる儀礼のときにのみ焼かれる。

このようにして、祈願の成就・不成就は線香の燃える方位―自然方位でなく、民俗方位―によって示されることになる。子（北）の方位には運勢の神、午（南）には辛の神、寅（東）には太陽の神、申（西）は凶と位置づけられ、祈願の種別によってハンジが下される。原則として身体の不調は、腰帯から上はマウ事あるいはツツ事といつてマウ（守護神）の障り、腰帯から下は元祖事といつて元祖の障りによって生ずるので、マウ事には守護神、元祖事には元祖への供養をすすめるハンジが下される。住居空間は、一般に申の方位に便所、寅の方位にトコロガンが祀られている。屋敷ダミのばあい、オカマガン↓トコロガン↓

ストウのガン（子・寅・午・申の順序）↓ソウのガン↓便所と時計の針と同じ方向に線香が供えられていく。この順序・方向は生活部面で台所から上位の一番座に至る方向とは逆で、聖なる儀礼執行の場を現出させている。上述のように、供物や線香などの分析とともに、ヤーダスの儀礼にはそこに秘む民俗的な意味の体系の領域、すなわち儀礼構造が看取されてくるのである。

沖繩における仏教の伝播と受容

宮 家 準

沖繩では七世紀から十一世紀にかけては、各地の按司がそれぞれの土地を支配していた。十二世紀になると南山・中山・北山の三王朝が成立する。なかでも中山は傑出した力を持ち、一五二九年には他の二山を統一して単一王朝を作りあげた。現在の沖繩仏教史研究は、主としてこの中山王朝の史料をもとにすすめられている。それによると、沖繩への仏教伝播は中山永祖王の時（一二六五年頃）浦添に補陀落山極楽寺を作つた補陀落僧禅鑑の渡来にはじまる。その後十四世紀中山察度王の時、真言僧頼重が渡琉し、波の上に護国寺を開いた。さらに十五世紀に渡来した臨済宗の芥隠は、尚泰久、尚真王などの帰依を受け、円覚寺を始め数多くの寺院を建立した。

一方、一五二二年補陀落渡海を志した真言僧日秀が漂着し、

金武観音寺、波上権現、浦添の経塚などをつくっている。また十五世紀から十六世紀にかけては、真言系の寺院や琉球八社が相ついで建立された。ついで一六〇三年浄土宗の袋中が来島して念仏を布教した。念仏はその後も念仏者によって継承された。一六〇九年からはじまった薩摩の琉球支配後は、臨濟、真言の寺院のみが琉球王朝の廟所、祈祷所として公認された。これらの寺院からは、数多くの政僧が出てもいる。明治以降には真宗、日蓮宗も布教をはじめている。そして現在、臨濟宗十一、真言宗九、真宗五、日蓮宗二、浄土宗一の寺院が、主として那覇首里を中心とした都市部に分布している。

ところが私の沖繩本島を中心とする調査では、この他に数多くの仏教に関連した場所（主に拝所）を発見することが出来た。そのうちわけは、ティラ（寺）二十八、グンギン（権現）八、堂八、僧侶の墓五、僧侶の屋敷跡三、窟三である。しかもこれらは、今帰仁、本部、名護、金武、山田、勝連、中城、那覇首里、大里、糸満、離島の沖繩本島全域にわたっている。ところが上にあげた十一の主要な分布地域を見ると、これらの多くが、北山（今帰仁、本部）、読谷（山田）、勝連、中城、大里、南山（糸満）など港を擁した強力な按司の居城近くであることが注目される。しかも、その多くは、僧侶の伝承、墓、屋敷跡、子孫をとまなっている。このことは、中山王朝が仏教を摂取したと同じような形態で各地の按司も僧侶を招き、これを保護して仏教を摂取していたことを物語っていると考えられる。勿論その他にも、金武・那覇・首里周辺、離島など支配者

と関係なく民間僧によって、仏教が伝播された事例も認められることはいうまでもない。

次にこれらの拝所の内容を見ると、ティラやグンギンは、石（時には骨）をまつた窟または小祠である。もっとも、偉人や僧の墓、風葬地、無縁墓をティラと呼ぶ事例が十一ある。このことは沖繩の仏教が葬祭と深くかかわっていることを推測せしめる。次にこれらの拝所での信仰を見ると、子授け（子供の健康）三十一、旅御願二十六、治病十二、農耕五、除魔五となっている。このように沖繩の仏教は、葬祭、子安、旅御願、治病など個人的な問題の処理を主要内容としているのである。

こうしたことから考えると、沖繩の仏教は次のような形態のもとに受容されていったといえよう。まず一つは、支配者とむすびついていく方向である。これは支配者が政僧として僧侶を重用する面と、廟所、祈祷寺として寺院を官寺化する面がある。こうした受容の形態は、中山のみでなく、南山、北山、各地の按司においてもなされたと推測される。今一つは、仏教が民間に浸透し、受容されて行った面である。これには第一に、風葬地や無縁墓をティラとよぶこと、葬送儀礼中の仏教習俗、念仏者の活躍に見られるように、葬祭面での受容がある。第二は子授けや子供の健康祈願、旅御願の場所としてのティラ、グンギン、堂などの信仰である。なお子安や旅御願が屢々観音信仰の形態をとっている事を付言しておきたい。最後は、仏教が治病、除魔などの希求に应运えて俗信化していく方向である。宗教的な儀礼は、ユタや三世相などの活動にも断片的に吸収され

ている。ともあれこうした受容形態をとりながら、仏教は沖繩の民間には、首里那覇を中心とした国家仏教が崩壊した現在でも、従来考えられていた以上にひろく浸透しているのである。

沖繩の三世相と中国的信仰習俗

窪 徳忠

沖繩県地方には、周知のように、中国的な習俗や信仰がいままなお濃厚に見いだされる。年忌や墓参などの折に、墓で中国の紙銭に当る打ち紙を焼くこと、清明、ハリー、中国の字紙亭に相当する焚字炉の設置、上棟式に棟木に天官賜福紫微鸞駕とかくこと、魔よけのために丁字路その他に石敢当を造立すること、中国の土地神に当る土帝君、后土に相当するヒジャイヤ、竈神同様のヒヌカンを信仰することなどは、その例である。これらの中国的信仰や習俗を最初に沖繩県地方に伝えたのは、おそらく中国との関係が特に緊密になった十四世紀中葉以降、中山国の国相となった中国人やその随伴者、三十六姓とよばれている福建出身の移住者、沖繩県からの中国への留学生、進貢使とその随行者、航海業者たちであったであろうが、それを一般に扱めたのは三世相などの人々ではなかったかと思われる。

三世相は、地区によってさまざまによばれているが、本来は日の吉凶を干支で判断する、中国の折日師に当る人ということができる。従って人々は、以前は造墓、建築、棟上げ、洗骨、

結婚、旅行、造竈、竈の修理などの日時の判断を請うていた。現在では、高島易を使用する三世相が多いが、以前は中国の玉匣記や通書によって判断する場合が多かったらしい。これらの書は、戦禍のためか、殆ど現存していないが、今夏の調査の折、与那国島の三世相旧蔵の、玉匣記に酷似する内容の鳳閣と題する筆写本をみたことから、以前は沖繩本島から八重山まで、広い地域にわたって流布していたように思われる。玉匣記などは、まず三十六姓が居住していた唐榮（現那覇市久米町）に伝えられ、転々筆写されて各地に拡まったというから、元來日の吉凶の判断法は中国のそれに拠って行なわれていたにちがいない。それを沖繩流に改変しつつ記されたのが、時双紙であろう。

時双紙は、所持者のトキが蔡温に禁止された際に焼棄されたが、その前にひそかに筆写され、日取り帳とよばれていた。佐喜真興英氏によると、その内容はまさに玉匣記の沖繩版である。現存の日取り帳は、佐喜真氏の紹介している日取り帳とは内容がかなりちがう。筆写者たちが意をもって添削した結果であろう。

現在の三世相は、以前に比べると、判断する範囲が広くなり、運勢、治病、人相から、墓相や墓の位置の決定まで行なう。墓相や墓の方向、位置の決定などは、元來フンシーミー、中国流に言えば地理師、風水先生の仕事であった。しかも、その基くところは中国の風水説である。北谷村の三世相は中国の墓の方向を示めず羅盤をもち、龍脈まで承知していた。天官賜

福紫鷺駕をかくことを実行している三世相もいれば、土帝君やヒジャイ（中国で墓の守り神とされている后土）の信仰を勧める人もいる。中国の魯班尺で、門の位置を教える三世相もある。さきにふれた与那国の三世相は、風水見抜、太上感應篇大意、通書の内容をふくんだ日和見合書などを所蔵していた。従って、現在の三世相は、以前に比して仕事が複雑多岐になり、いわば易者ようになっていっているというものの、その内容の大部分の源流は、私からいわせれば、中国に求められるのである。従って、かれらが意識しているか否かは別問題として、中国の信仰や習俗のかなりの部分が、かれらを通じて、沖縄県地方の人々のあいだに拡められていったと考えても、大過ないであろう。

ただし、なかには江戸末期に多く編集された大雑書を所持している三世相もいるから、かれらの知識のすべてを中国に求めるわけにはいかない。この点の究明は、将来に残された課題といわなければならない。

祖霊の構造と機能について

江 嶋 修 作

ⅠⅠⅤ この報告は、中国に於ける祖先崇拜の一問題場面を扱う。祖霊の構造をめぐる分析である。つまり、次のことを明らかにしようと思う。中国の祖先崇拜に於ける祖霊は、いくらか

の異った性格と特徴を持つある種の祖霊群に分類される。これから、祖霊の構造モデルが取り出せる。そして、この構造化された祖霊群に対応して、二つの異った機能が類推される。

祖霊の構造モデルを構成する為のデータは、台湾や中国大陸の一部或いは東南アジア各地の中国人居住区への、人類学などによる諸調査報告を中心とする。又、ここでの構造モデルは祖霊が、死霊に始まり、徐々に神化していく、つまり神的なる存在に近づいていくプロセスを通して考えている。

ⅠⅡⅤ 祖霊の構造モデルを図に示す。この図は、人が死に、死霊となり、やがて種々の通過儀礼を経て、いくつかの祖霊群に構造化されていく姿を表わす。図のAの通過儀礼は、臨終、告別、埋葬などの儀式を意味する。生者の世界からの離脱と、死者の国への旅立ちの象徴化である。死霊段階の儀礼的象徴は、遺骸や墓地などである。Bは、位牌或いはその代用物を家の中の祖先の祭壇に安置するなどの儀式を意味する。祖霊集団の正規のメンバーシップの附与を象徴化している。B'は、位牌の分離或いは複製などの儀式として特徴づけられたりする。祖霊Ⅰ及び祖霊Ⅰ'段階の儀礼的象徴は、位牌（その代用物）である。前者の位牌が個別的で個性を持つのに比較し、後者では非個性的姿を示すことがある。これらの段階の位牌の特徴は、家の中に安置されることである。Cは、二つの特徴的儀式で代表される。位牌などを焼いたり埋めたりする儀式と、新たな位牌を祠堂に安置する儀式である。これは、祖霊Ⅰから別の祖霊集団Ⅱへの移行を象徴化している。祖霊Ⅱの段階は、原則として

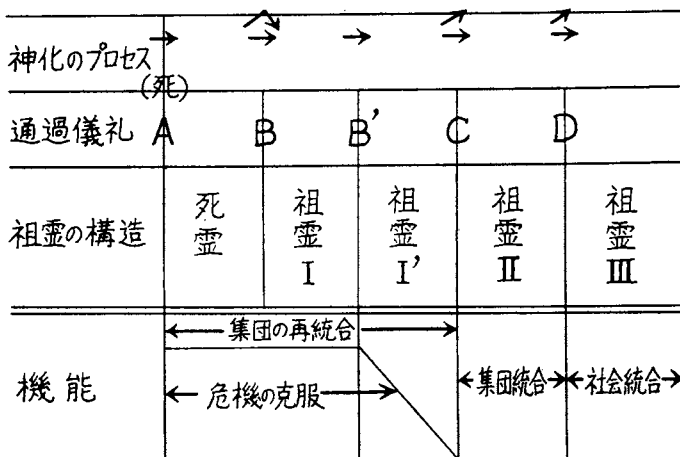
非個性的位牌を儀礼的象徴とする。偉人、英雄などの位牌が、例外として、個性を持つ。Dは、祖霊Ⅱの中のある祖霊が取り出され、その位牌の為の或いはその位牌を中心とした祠堂が建てられ、祭られる儀式によって代表される。共同体の始祖の如き特殊な祖霊になることを象徴化する。祖霊Ⅱ及びⅢの段階の特徴は、霊が家を離れた祠堂に安置されることである。

△3 V 各段階の祖霊群を、祭祀集団の規模で比較してみる。

祖霊Ⅰ、Ⅱ、Ⅲは、各々、household family, extended family, segment, lineage に対応する。各段階の祭祀集団は、祖霊の神化のプロセスという時間的経過に対応して、空間的拡がりを示す。又、各祖霊群の霊との親族関係を、喪服等級による分類名称で示すと、Ⅰ、Ⅰ'、Ⅱ、Ⅲに、各々、父系の期親以上、父系の大功、細麻親、父系の無服親、同宗が対応する。直系の世代で考えると、Ⅰが2、Ⅲが3、Ⅰ'が3、Ⅱが5以上、Ⅲは少くとも6以上の各世代に分類される。

△4 V 祖霊の神化のプロセスに於ける各通過儀礼は、個人(死者)と霊と生者の双方)の危機の克服と、各段階での集団(社会)統合の二つのレベルで機能している。祖霊の構造モデルの各段階に対応した、機能の若干の異りを、図に示しておく。これから、中国の祖先崇拜には、個別的祖先崇拜と一般的祖先崇拜とでもいう二つの軸が存在することを、予想せしめる。

祖霊の構造モデル



記紀における時間の問題

田中 元

古事記・日本書記における神觀念の特徴の一つは、神々と人間との間に系譜的血統的關係があること、いいかえれば両者の間に時間的連続性があることである、ということは、改めていうまでもない周知の事実であろう。

それは例えば記紀において、カムヤマトイワレビコ(神武)以前及び以後として神々の世と人の世とを一応区別しながら、「死」及び「墓に葬る」という人間世界の現実を、天孫降臨以後神武以前の神々にも描いているということによっても示される。

ホメーロスの描いた神々も人間との間に系譜的血縁的關係をもっている。しかし同時に神々は「不老不死」人間は「老死」を免れぬものとされていて、両者の間には断絶がある。記紀にはこの断絶がなく、天孫降臨以後神武以前の部分(紀でいえば「神代下」の部分)はその断絶を埋めるもの、連続性を示すものである。

第七部会

しかし「死んで墓に葬る」という描写は、ニギノミコト以前すなわちこの国土に降る以前の高天原の神々には、例外を除いては、示されていない。ということは人間の世界を時間的に遡ったところに神々の世界を考える——いいかえれば人間の世

界と同じ時間を神々の世界に考えることがすべてではないといふことにならう。

たしかに紀神代上、記の同じ部分に示されるように、「次に次に」というような書き方は、人間の世界における継時的觀念を神々の世界についても考えているといえよう(丸山真男氏)。

ホメーロスの場合のように、神々と人間との間に断絶をみる場合、人間の世界を時間的に遡れば神々の世界に至るとは考えない。オリエンポスの神の世界は人間の世界と同時的に存在する。しかし高天原の世界は古代日本人の觀念において、人間の世界と同時的に存在しなかつたであろう(これはまたホメーロスにおける神々ないしその世界が明確に現われ出たものであるのに、日本の神々は常にはそのように現われ出ているものではないという差異の問題と關係する)。

しかし再びいえば、このように人間の世界と時間的に連続する神々ないしその世界というとき、それは神々ないしその世界のすべてではないであろう。人代においても神々は活躍しているのであるから、神々はただ遠い時間的過去にのみあるわけではない。

ここで考えられることは、記紀の示す神々において最も根源的なものは現われ出たものではないということ、例えば「有の根源としての無」(和辻哲郎氏)といわれるようなものであるということである。

つまり神々の最も尊い根源は、一方時間的に遡源するところに求められはするが、根源的なものは「有」あるいは「現象」

の世界及びその時間を超えるものであるから、神々は人間と同時的でもありうることになる。

ところで連続的な時間の観念と「ムスヒ」という観念が結びつく、「生々發展」というような観念が得られる。葦牙の萌え出づる勢とか一千人死んで一千五百人生れるという考え方とかに示されるように、ここには樂觀的樂天的な自然の成長力に対する信頼がみられるという(丸山真男氏等)。

しかし「時間」とはアリストテレスのいうように「むしろ消滅の原因」であるとも考えられる。

時間には、天体の円環的運行に示されるような繰返しの時間と、人間の生死に示されるような直進的時間とが考えられる。神々も死ぬと考えるところでは、この直進的時間の観念が強いといえよう。これは当然自然的円環的時間と結びついていたから、自然の生命力、生成の力という観念もありえた。しかしそれはすべてではなく、むしろそれは同時に「消滅」の観念を強く内包するものであったと思われる。

陰陽道の「反閉(へんばい)」にみる 鎮魂の系譜

岩佐貫三

周知の如く角力道にみる古来からの作法の一である力士の踏むしこ、或は松舞台の上に、見られる歌舞伎俳優の演ずる処作

事の一である六法等の源流をなすと考えられる陰陽道の呪法の反閉について考えてみたい。抑々陰陽道の呪法としての複雑な形式をもつものに禹歩(巫步)・反閉(反閉)・へんべ・身固め等とよばれる作法があることは古来から知られている。

かの徳川末期の貞丈雜記(伊勢貞丈著)の十六・神仏の項には次のようにみえている。

反閉とは陰陽師の法也。三足の反閉・五足のへんばい・九足の反閉などあり……古代貴人出御の前に必、陰陽師をして反閉を行はしむ……將軍家など出行の前に必反閉を行ふことはあしき方角をふみ破る呪禁なるべきにや……

と要を得た説明を与えている。王朝から鎌倉期にかけての諸公卿の日記・隨筆類、例えば兼仲の勘仲記・実資の小右記・順徳帝の禁秘抄・匡房の江家次第・兼良の玉英記抄・吾妻鏡等に禹歩・反閉・身固めの語が散見する例はおびただしい(引例略)。元来、神道側にあつてはこの作法は神なり、神人なり、神に代わるべきものなりが来臨して力ある所作を施し、その尊く強い神に服従した悪魔・邪神がその降伏の状態を演ずることによつて誓約をなし、村人の安全を保証するという祭礼伝承であるが、これら反閉・禹歩・禹足・身固めの源流が中国の抱朴子・登涉篇等に見られる神僊・仙人の藥草採取の爲の足運びある禹歩の法に基くことは間違いないところであろう。

ひるがえつて古来わが国古代の踏歌の一つである「呪師走り」或いは「あられ走り」等の作法の中にとり入れられた呪法との系譜関係についても注意しなければならぬ。古くは持続紀

・七年正月に是日漢人等奏三階歌……とみえているが、南都・法成寺なり、法勝寺なり、東大寺なりの供養記なり、供養次第なりの中にみえる呪師走りは「のろんじ」・「ずし」・「しゆし」・「しし」および「し」とよばれる法呪師が所作をする呪師猿樂の専門芸であるが、これにも反閉の要素があるようにおもわれる。仮面の龍天・毘沙門天・鬼子などの面をつけて修正会・修二会などに於て「劔の手」・「武者の手」などの曲目を演ずる際のすり足の如く、後世の呪師座の処作なのである。これらの中にも反閉の処作の要素がみられるようである。更に Tokyo 方面にその系譜を辿れば愛知県設楽地方にのこる霜月神楽（俗に云う三河花まつり）にみられる「へんべ」の如きは明らかに反閉の一種であり、岩手県の大償神楽にみる「シタタ足」、静岡県西浦地方の田楽・木の根まつりにのこる「三々九度のへんばい」の如く修驗能・山伏神楽・番楽等に全国的に散在する日本民俗芸能にみる鎮魂の為めのタマフルとタマシズメの両作用の分析と説明についての資料は枚挙にたえぬが、ここに特異な例として一の仮説を提示してみたい。それは他ならぬかの東大寺二月堂の修正会の際の十一面観音を中心とする悔過の法会の結願の日のあくま払い（追離会との習合的性格も水天・火天等の作法にみられるが）の行事の中にも反閉の痕蹟がみられるということである。かの練行衆が劔・鈴・拳印をもって十一面観音の須弥壇の周囲を例の「サシカケ」という履物をひっかけて小さきぎみに速くまわりつづけるという作法であり、これこそ二月堂開創者・実忠和尚の都卒天説話は別としても明らかに陰陽道における呪

師法五法の一である禹足ではなからうか。これを前舞的な鎮魂作法とするか、リズムカルな連続作法のタマフル作法とするかのちがいはあろうが、要は悪鬼退散と本尊十一面観音に対する鎮魂作法としての呪師法であることには間違いないと断じたい。今日まで伝承される遠陀の行事と「駄々」の語源についても考えねばならぬものを持っている。更に中世の六法法師（六方衆）の練の様式から考えられる東大寺練行衆の練行との字句的関連にも見逃せないものがある。更に鎮魂におけるタマフル・タマシズメの両作用については別考する必要がある。御批判を乞う次第である。

本誌は、昭和四八年一〇月二日より一五日まで金沢大学において開かれた第三回學術大会研究報告の紀要であるが、本誌掲載の他に、次の各氏の報告があった。

第一部会 「シャーマン」と「プリースト」をめぐる若干の問題
 (佐々木宏幹)、現代社会における「聖」(井門宣一夫)、宗教心理研究における若干の問題(伊東俊彦)、宗教と社会階層(芹川博通)、私的宗教と公的宗教(幸日出男)、法界のユンク的解釈(秋山達子)、教義の形成と信仰の実態(中島秀夫)、宗教集団と宗教団体(阿部美哉)、僧侶の独身制の比較研究(赤池憲昭)、新後生の集団化について(古賀和則)、宗教史と考古学(後藤光一郎)、他者の問題(武内義範)

第二部会 終末論における時間の問題(中川秀恭)、王国と預言者(宇野光雄)

第三部会 キェルケゴールと親鸞(平良信勝)、「私と汝」の問題(上田閑照)、宗教の「理解」について(脇本平也)、シリングとハイメ(岡村圭真)、「聖と俗」理論の意味(柳川啓一)、R・オットーにおける宗教的言語(堀越知三)、Alfred Schütz における reality 概念について(藺田稔)

第四部会 大無量寿經における悲化段の意義(江上淨信)、ヘンガルにおける女神崇拜の宗教的社会的背景(西山慈子)、Shalavathu と Sahasavathu (橋堂正弘)、唯識説の言語

観(袴田憲昭)、中論の縁起説について(宮本正尊)、新羅元曉の教判について(木村宣彰)、宋代訳経史の問題(岡部和雄)、ウェーバーの中國宗教観(池田末利)

第五部会 北宗禪における念仏(近藤良一)、智顓と維摩經(池田魯参)、浄名經集解闕中疏について(古田和弘)、坐禅論(古田紹欽)、韓國仏教的特質(前田惠学)

第六部会 日蓮宗と狩野派の絵師(坂輪宣敬)、禪における悟りの心理(原田弘道)、『正法眼蔵』における仏性の性格について(峰岸孝哉)、如環の年忌月忌等追福回向本説論について(加藤章一)

第七部会 伊勢神道成立上の一問題(鎌田純一)、篤胤の「死」の問題再考(安蘇谷正彦)、外宮神道の展開(安津素彦)、神前結婚の源流(平井直房)、アイヌのタブーについて(出口栄二)、「一」なるものの宗教性(戸田義雄)、シャマニズム論(桜井徳太郎)、ゴミンとイタコ(橋正弘)、カリストと成女儀礼(岩田啓靖)