

弥生時代の宗教

金 関 恕

弥生時代というまでもなく、縄文時代にひき続き、古墳時代に先立つ時代として、考古学上区分されたものである。この時代に関する同時期的文献史料は、中国の史書に、わずかに書き遺されているにすぎない。したがって、弥生時代の歴史像は、もっぱら考古学的資料に基づいて構成せざるをえない。そのために、その社会の上部構造を察知することは容易でなく、まして、弥生人の精神生活についてえられる知識は、きわめて断片的である。

奈良県唐古遺跡・大阪府池上遺跡などでは、鹿角に幾条かの刻み目を施した資料が出土している。同様の例は、愛知県高倉貝塚出土の馬の骨にも見られ、また、韓国慶尚南道熊川里出土品中にも類例がある。これらは、呪術に使用されたと推定されているが、その具体的な使用方法は定かでない。弥生時代の工藝を華々しく代表する銅鐸についてはすでに多くの論考が出され、それらが当時、農耕祭祀にかかわる祭器であつたろうことが推定されている。特に、それらが、地霊の依り代として地中に埋納され、農耕祭儀の度にとり出されていたが、古代呪術宗教の発展段階の一コマとして、地的宗儀から天的宗儀への転換に際して、地中に放置されたまま、その使用習俗が廃絶したとす、三品彰英氏の見解は、高く評価されている。

使用目的が幾分でもはっきりした資料としてあげられるものは、卜骨である。これらは、長野県生仁出土の例を除けば、概して海辺の弥生遺跡で出土し、前期にさかのぼる例もあるので、弥生文化成立期にすでに伝えられ、永い期

間を通じて広くおこなわれていた習俗の遺物であることが認められる。魏志倭人伝にも、事をなすときは、獸骨を灼いて卜し、その裂け目によって吉凶を判断する習俗のあることが伝えられている。

こうした弥生時代の卜骨が、すべて鹿の骨を利用していることも注目をひく。銅鐸や土器など、弥生時代の工芸品には、時に線描きの絵が見られるが、画材としてしばしば登場するのは鹿である。弥生遺跡の発掘を通じて出土する獸骨の比率からいうならば、猪の骨がもっとも多く、弥生人にとって、猪がより身近な動物であったと推察されるにもかかわらず、特に鹿の像が多く描き遺されていることは、当時、鹿が靈獸視されていたことを暗示している。鹿にまつわる後世の俗信は、おそらくその起源を弥生時代に発するのであろう。

墓の営みは、弥生人の精神生活を考える上で重要なヒントを与える。山口県梶栗浜遺跡は、海岸近くの砂丘に位置する弥生時代前期の墓地として、古くから知られている。ここでは、遺骸を納めた石棺を埋め、その直上の地表に、墓標として大小の石塊を並べていた。墓標に接して、大小一組の壺が据えおかれていたが、これらは、死霊を鎮める墓前の祭がおこなわれたことを示すものであろう。また、これらの土器が、すべての墓を通じて、集落と反対側の、海に面した側におかれていることは、あるいは、死霊を海の彼方の常世の国に誘い、時みちて、祖霊として子孫に加護をたれるよう期待したのではないかという想像をかきたてるのである。

しかし、以上に述べたような、呪術に関するものと見られる個々の資料をとりあげて見ても、なお、弥生時代の精神生活の復原は断片的であり、明確な像を想い描くことはできない。ここでは、こうした作業を容易にするために、次のような仮説的前提を呈示しておきたい。

縄文時代から弥生時代への移り変りは、社会生活や経済生活に大きな変動をひきおこしただけではなく、精神生活の上にも激しい変化を生じた。新しい人々が、種粳や水稻耕作を主とする新しい生業をもって渡来した際、同時に、

農耕儀礼や呪術、さらには、それらにともなう説話なども伝えられたであろうし、彼らの行動様式や価値判断の基準も、縄文人のものとは当然違っていた。また、同じ弥生時代のなかでも、旧来の習俗と習合した段階、弥生人が自然に挑戦して自ら耕地を拓き、専業農民として農村生活を確立し始めた段階、このような農村社会のうちに階層化が芽生え、原初的な国家形成への胎動をはらんだ段階に於いて、その精神生活の指導原理はゆれ動き、一方、地方的にも、縄文社会との習合の度合いに応じて、相当の違いを生じたであろうことは疑いない。

このような前提に立つならば、次の古墳時代との関係においても、弥生社会の発展を通じて、そのもっとも代表的な段階、もっとも代表的な地域としてとりあげるべきは、中期の畿内地方において他にない。さいわいにして、一九六九年よりおこなわれた大阪府池上遺跡では、こうした問題にこたえたと見られる、極めて重要な遺物が出土したので、以下、これらについて述べて見たい。

池上遺跡は、信太山丘陵より西に派生された低い台地の末端部に位置を占め、弥生時代の前期から古墳時代にかけて営まれた大集落の遺跡である。発掘調査は、この遺跡を貫通する第二阪和国道計画路線敷地について、工事の前調査としておこなわれた。そのために、発掘壕は、長さ約六百米、幅三〇米余の狭長なものとなり、予想される遺跡全面積のうち、約五〇分の一を掘ったに過ぎない。このような部分的な調査ではあるが、この集落の変遷について、ある程度あきらかにすることができた。すなわち、この集落が最盛期を迎えたのは、弥生時代中期のなかでも、その第Ⅱ・Ⅲ様式の時期で、集落にめぐらされた大溝も、古いものが埋められ、新しい溝がその外側に掘られるという状況が観察されている。つまり、この時期に、集落の拡大されていったことがわかるのである。また、集落に接して、その南側に営まれていた墓地も、さらに南に移され、独立した墓域のなかに、方形周溝墓がつくられるようになる。集落をめぐる溝中には、夥しい遺物が含まれ、地下水位の高いことと相まって、特に多量の木製品が、よく保存

されていた。

さきにあげた重要な遺物というのは、集落の北側の大溝中で見いだされた六例の鳥形木製品である。それらの三例は、弥生時代第Ⅱ様式の時期の溝中より出土し、他の三例は同じく第Ⅲ様式の時期の溝中より出土している。これらの鳥形木製品は、大小・つくりの上でも違いがあり、大は長さ三〇厘米をこえるものから、小は長さ二〇厘米内外で、丸彫りの写実的なもの、板づくりの粗造のものが、各様式を通じてセットをなしている。最大の、もっとも写実的につくられたものは、背部に翼を嵌めこんだと思られる切り欠きがあり、側面にも脚をつけたと思られる溝が穿たれている。これに対して、小型で粗造のものは、ただ、鳥を表現したことがわかる程度である。大きさやつくりの上で差があるとはいえず、これらすべてに共通しているのは、その腹部に一孔が穿たれていて、あきらかに、杆に装着し使用した痕跡があることである。遺跡の部分的な発掘調査を通じて、ある程度まとまった数量がえられたこと、また、粗造の例を含むことは、これらがもとと多量につくられ、おそらくは、セットとして用いられたことを示している。さらに、集落の北縁の大溝、すなわち、当時の墓地とは正反対の側で出土していることは、これらが葬送の具として用いられたのではないことを示している。なお、こうした弥生時代の鳥形木製品の例は、池上における発見が端緒となつて、京都市深草遺跡でも、第Ⅱ様式の土器との伴出が紹介された。しかし、前期にさかのぼる例はまだ知られていない。木製品がよく保存されている遺跡は数少なく、現状で早急な結論を出すことは難しいが、ともかく、鳥形木製品は、今のところ、専業的農業集落の成立し始めた、弥生時代中期に、その姿を現わし始めたことを注意したい。

弥生時代中期の集落で出土した木製品として、何か宗教的な儀礼と関連があるかと思られる資料に木偶がある。滋賀県大中遺跡出土のものは、高さ五六厘米を測る様式化した例である。大中では鳥形はなく、池上で人形は出土していない。しかし、これらが同じ弥生時代中期の祭具として、一つの複合をなしていることは、十分可能性がある。将

来、共存例の知られることを期待したい。

杆頭に木の鳥をつけて立てる現存の習俗は、広く分布している。弥生文化の母胎の地として、もっとも重要視されるべき朝鮮半島でも、木の鳥をつけた杆を立てる習俗のあることは、秋葉隆氏らの努力によって調査された。これは、単独に、あるいは長生オヤシスと呼ばれる木偶とともに、村の入口などに立てられていて、普通、スサルテイ、またはソルテイなどという呼び名がある。現在、その習俗の分布は、朝鮮半島の南半部に濃い。しかし、秋葉隆氏は、その蒙古旅行の際、王爺廟郊外の集落でも、鳥杆の例を見いだしたと報告している。また、松花江流域に居住するゴルド族に、同様の習俗があることは、凌純声氏の報告に詳しい。しかも、ここでは、鳥杆とともに立てられる祖霊像が、その頭形の差によって、男神・女神の別を表わしている点で、弥生時代の銅鐸における男女の表現と軌を一にしている。シベリアにおける、ツングース系諸族の鳥杆習俗については、ウノ・ハルヴァ氏の広範な研究によっても窺うことができる。しかも、これらの諸族が、多く鳥杆と祖霊像を複合的に用いていることは、また注目に価する。

しかし、現存する習俗が、はたしていつの時代までさかのぼるかについては、必しもあきらかでない。崔吉城氏の報告に見える、全羅北道扶安の石鳥神社は、柱の下部に、康熙二八年（一六八九年）の年号銘を刻んでいる貴重な例であるが、それ以前については不明である。

こうした問題について、一つのヒントを与えると見られるものは、魏志東夷伝馬韓の条に伝えられる、次の一節である。

又諸国各有別邑、名之為蘇塗、立大木県鈴鼓、事鬼神、諸亡逃至其中、皆不還之、好作賊、其立蘇塗之義、有似浮屠、而所行善惡有異

同様の記述は後漢書以降も採録するが、それらの源は魏志に発すると見てよい。この文中の蘇塗については、古く

から論議があった。橋本増吉氏は蘇塗をもって、別邑すなわち霊場と解き、白鳥庫吉氏はこれを竿木崇拜に結びつけて解釈している。満州源流考もまた、神杆の意味にとっている。孫晋泰氏は、神杆説を補強し、現存の鳥杆の呼称、スサルティ・ソルティなどが、蘇塗の音義と対応することを主張した。さらに、その名称の由来として、下のティは、杜詩諺解の用例にさかのぼっても、杆を表わし、上のソルは、聳の音を表わすものであらうと考えた。一方、村山正雄氏は、蘇塗を別邑とし、漢字として蘇生の途を表わすことをあげている。

私は、蘇塗はもともと立杆そのものを指し、またそうした立杆のある聖域の名称にもなったとする、折衷説をとりたい。その音義の上で、現存の鳥杆の名称との対応を主張した孫説に賛同したい。ただし、現在の鳥杆の名称の下半が杆を表わすことに異存ないとして、上半のスサル・ソルなどは、鳥の朝鮮音セイではないかと考える。同じ考えは、金元龍氏も提唱している。セイのような二重母音を含む語では、古くは、二重母音の間に、*r*のなどの如き子音が介在して、二音節語であった可能性が、かつて、河野六郎「朝鮮方言学試攷」で説かれている（中村完氏の示教による）。鳥杆などのような儀器的なものに、古い音の遺っていることは、十分ありうると見られるからである。

現在のスサルティ・ソルティなどの名称が、もともと鳥杆を意味するものだとすれば、蘇塗も鳥杆の音訳だと考えるであろう。そうだとすれば、鳥杆を立てる習俗は、少なくとも三世紀にさかのぼり、魏志の伝える馬韓の地では、鳥杆を立てた祭場が営まれ、農耕の祭りに際して、盛大な儀式が執り行われたと想像されるのである。

最近、こうした習俗が、さらに古くさかのぼるであろうことを示す資料の出土を見た。それは忠清南道大田地方で出土した小青銅板である。その表裏には、それぞれ鳥と農耕図が表わされている。鳥は樹枝にとまった二羽ずつが相對する構図で布置され、他面の農耕図は鋤を踏む人が表わされている。耕作者がその頭に鳥の羽根状の飾りをつけていることも注意をひく。すでに韓炳三氏らによって説かれているように、樹上の鳥は、

「村の入口の長丞ナゲシウと一緒立つソチソチ（蘇塗・部落守護等）そのものである。」

という見解は認めてよい。青銅小板が前三世紀頃の遺物であると見られることから、鳥杆習俗のより古くたどりうることを知るわけである。

このような脈絡をたどるならば、池上遺跡出土の鳥形木製品が、朝鮮半島に古くから伝わる習俗と関連を持ち、農耕文化の複合の一つとして伝えられた習俗の遺物だと解釈することは可能であろう。しかし、鳥形木製品についていふならば、その分布は広く東南アジアにも見られる。ボルネオ島のヌガージュが、葬屋の脇に立てた高い柱上に、木製の犀鳥をつけた例、同じくバハウが、高床式の葬屋の棟に木鳥を飾る例、北部タイのアカ族が、村境の門の梁上に木鳥を並べおく例、インドシナのブノング・ブドングが杆につけた木製の孔雀を棺の四隅に立てる例などが報告されている。こうした鳥霊信仰が古くさかのぼることは、また、ドンソンの銅鼓の文様に表わされた鳥形の人物や、呉越春秋の伝える鶴の舞の話をはくまでもない。さらに中国では、詩経の振鷺、周礼天官の復礼にもこのような鳥霊信仰の名残が見られ、仰留期以降の遺物にも、しばしば鳥が表わされている。したがって、馬韓における蘇塗をもって、ただちに北方アルタイ系民族から伝えられたと判断してよいかどうかは疑問である。

今あげてきた諸例を念頭において、再び、池上遺跡出土の鳥形木製品を観察するならば、それらが、飛翔中の姿を表わすように意図してつくられたことに気づく。胴の上面に板状の翼を嵌めこんだとしても、脚をつける腹側の溝の角度を見ても、また、杆にさし込んだ際、鳥が上向きになる姿勢を見ても、それらは静止状態を表わしたものではない。大小精粗のつくりのものが、セットとして用いられ、飛翔する姿を表わしていることから想起されるのは、ウノ・ハルヴァが、ワシリーエフの報告を引いて紹介したドルガンの例である。ドルガンは、シャマンの祭儀の執行に際して、高さの順に一列に並べた九本の杆を立て、その各々に木彫りの鳥をつける。杆の高低に従って、つけられる鳥

も大小の順に並べられている。いわば、天空にシャマンの霊を先導する鳥が、逆透視法的に表現されているわけである。弥生時代の工芸に、錯視を利用した、逆透視法的な表現がおこなわれていることは、銅鐸の飾耳の位置の高低と、その大小の関係から見て、すでにあきらかにされている。池上の場合も、これらの鳥形木製品が、高く遠く天空に飛び去る情景を表わすためにつくられたものである。

鳥杆と祖霊像の複合を基本としたシャマン祭儀の実例は、アニシモフがポドカメナヤ・トゥングスカ盆地で採集図示したエベンキ人のシャマンテントの報告で知ることができる。魏志韓伝では、また、農耕の祭りに群衆が踊り舞う状況を描写している。鳥装のシャマンの姿は、さきあげた、大田地方の青銅小板の絵や、新羅出土の土器の刻画にも窺うことができる。こうした諸例から推定するならば、弥生時代の中期にも、おそらくは、鳥装の部族シャマンが活躍する、農耕の祭事が盛大に執行され、そうした祭りに、かの銅鐸も大きな役割りを果たしたものであろう。

池上遺跡では、鳥形木製品とともに、男根形木製品もまた出土している。石製の例は、他の弥生遺跡でも数例知られているので、当時、一般的につくられていたことを知る。鳥と男茎の組み合わせは何を意味するのだろうか。ここで注意にのぼるのは、古語拾遺の伝える一挿話である。そこでは、片巫・肱巫が蝗害を払う呪法を占い問い、さづけられた呪法の一つとして、田の溝口に男茎形をおくことが伝えられている。興味深いのは、この片巫が志止々鳥と注記されていることである。流派の固定を示す巫の登場に見られるように、この挿話はさほど古いとは考えられない。しかし、ここで巫が鳥名をもつことは留意しておきたい。シトドドリは、日本書紀天武紀にも、「摂津国白巫鳥を貢れり」とあり、「巫鳥これをは芝苔々という」と注記されている。また、古事記では、大久米命が神武天皇の命をうけて、伊須気余理比売のもとにつかわされたとき、比売は命の黥ける利目を見て、「阿米都々知杼理麻斯登々那杼佐祁流斗米」と歌い問うたことが見える。ここに並べられた他の鳥は、眼の周囲がくまどりをしたように黒く、大きな

眼が一そう強調された感のあるものなので、最後のマシトト||シトトドリも、そのような類の小禽であろうと想像される。この場面は、ドラマを表わしていると考えられようが、ここで演技する大久米命は、眼の周囲に刺青を施し、鳥装で登場したものであろう。あるいは、全体が鳥人劇として行なわれたと考えてもよい。ともかく、古語拾遺や記紀の編まれた時代には、シトトドリが巫鳥として識られていた。想像をたくましくするならば、池上の木の鳥も、このような巫鳥の前身ではなかっただろうか。銅鐸や弥生式土器の印文に表わされたある種の鳥からも、こうした巫鳥の姿が想い浮ぶ。

弥生時代中期頃から盛んに行なわれたした、部族シャマンによる農耕祭儀こそは、その社会における精神生活の上で、中心的な役割を果たすものであった。そうした祭儀は、その後も永く続けられたであろう。奈良県石見遺跡は、古墳時代に属するとはいえ、古い祭場の型を遺している。しかし、時が遷り、部族シャマン達の間から特権的司祭が登場することによって、その祭儀は社会における主導的な意義を漸次失なうて行く。それとともに、祭場もまた、特権的司祭の奥津城、すなわち、古墳の祭りにその場を移して行く。鳥の霊力も、それ以降の段階では、むしろ、死霊運搬に發揮されるようになる。白鳥伝説では、鳥は靈魂の化現として現われ、天若日子の死に際しては衆鳥が葬送した。福岡県珍敷塚の壁画で舟に表わされた鳥や、葬送用につくられた数多くの鳥形須恵器も、そうした背景から理解されるであろう。古墳の周囲で、鳥杆を立て並べた祭儀が、なお行われていたかどうかはわからない。しかし、欽明天皇崩後五〇年目にあたる年に、その陵墓で柱を立て並べた祭の執行されたことが、書紀推古天皇二八年の条に、一挿話として伝え遺されていることなどは、その可能性を示すと見てよい。

弥生時代のシャマン達の後裔は、次の時代には、あるいは葬送を司り、あるいは祭儀の折の演技者として、さらには職業的シャマンとして、体制のうちに組み入れられていった。さきに触れた、大久米命と伊須気余理比売のやりと

りから想像されるように、古墳時代以降、葬送や祭儀には、弥生時代以来の伝統をひいて、鳥装のシャマンが参列し、あるいは演技したのであろう。古事記の歌謡の中に、あるいは、我鳥・汝鳥と歌われ、あるいは鳥の所作を表わしたと見られるものがあるのも、またこうした背景から理解されてよい。

鳥の霊力が、農耕社会の祭儀から、葬儀に移行して行くという図式は、単に、弥生―古墳の移り変りの段階で考えられるだけではなく、広く、初期農耕社会の段階から初原的な国家体制への移行の時期に、一般的に認められるものではないだろうか。

まつりの感覚

柳川啓一

まつりの感覚

私がまつりという現象に興味を持ちましたのは、ちょうど東大文学部へ参りましたのが昭和三五（一九六〇）年で、ちょうど世の中が日米安保条約の改訂の問題で非常に騒然としている時でありましたが、そのとき以来のことであります。私はつい周囲の状況に染まりやすい男なものですから、まもなくデモに出たりなんかするようになります。ちょうど六月になって、ことに私どもの文学部の学生の一人が、国会構内で、群集の中で死んだことがありまして、そのことから、一層激しくなったのであります。安保条約というのは、ああいう混乱の時でございましたから、確か五月十九日衆議院で強行採決して、その後、衆議院の議決のみで、六月十九日夜中の十二時になりますと、承認の効力を発するようになっていたかと思えます。最後の、つまり、もうデモンストレーションをしても、一種の象徴的な抗議だけであり、最後のデモの時ではありますが、非常に多数の群集が（私などあれほど多くの人間が、あれほど多く街頭へ出るといふ時期が、これから何かのきっかけであるかもしれないかもしれませんが、今考えると、もうあれだけの興奮は私の生きているうちには見られないような気がします。）首相官邸前で解散いたしてして、それから暫く歩いて疲れたものですから、研究室の学生と諸君といっしょに、銀座の方へ飲みに参りました。その時に、ある学生、今はさる大学の先生ですが、「さあ、これで終った。明日から勉強だ」と言うんですね。

時間の経過という、人間にはどうにもならない動きの中で一つの政策が決定されてしまったという空虚な感じのとき、かれはずばりといったのです。

私にはその時の言葉が非常に印象的なので、つまり、それはあの激しい政治活動というふうなものも、これもおまつりで見られるのではないかと、感じ、把え方が、その時はじめて私にとりまして出たように思います。そうして見ますと、行列というスタイルとか、あるいは掛け声とか、ある人はデモの場合の「ワッショイ」とお御興のリズムというのは同じだというふうに申しますが、色とりどりの旗とか、そういうふうなのがひとつのまつりであり、それから、あるいはこのまつりが終ってまた世俗の生活へ入る、「明日から勉強」というような、ひとつの、私にとりましては政治現象あるいは社会運動というふうなのを、これを宗教と重ね合わせて見ることができようという、非常に貴重な体験でありました。それ以後まつりというものをやれば、何か日本人の一つの生き方というものが解るのではないかという希望から、おまつりの調査を始めました。

それからまた八年程経ちまして、一九六八年に、大学紛争というものにぶつかりました。この時にも、途中で、こういう運動をまつりというふうに重ね合わせていっても見ることができるといふ。これはかなりいろんな人によって言われまして、そのかぶっているヘルメットとか、あるいは覆面とか、いう異装⁽¹⁾とか、あるいは一つの解放された空間をつくるのか、あるいは非常に破壊的になるとかいわれております。ただし、おそらく一つの大きな違いは、これは安保の時に私がおまつりであるとは思いましたが、あんまり大きな声で申しませんでした。というのは、こういうやっている人達にとって真剣な運動というのをおまつりだというふうに言うと、何か侮辱されたような感じがするのではなかるるかという遠慮が私にありまして、あらわにはいいませんでした。

ところが、六八年から七〇年にかけてありました、この時の紛争の場合には、やっている運動の当事者自体が、こ

れを時によりますとまつりと規定することになったのであります。⁽²⁾ そうすると、まつりに対する人々の意識というふうなものも、何年かの間に変つて来たことになります。

私の祭りの調査は埼玉県の秩父神社の祭から始まりました。その時には、御興や、特に山車だしの通る順路についてまつりの前に、交通問題でありますので、しばしば警察との打ち合わせが行なわれます。けれども、ことに町の人にとって、その時くやしいと言つておりましたのは、伝統ある山車のルートを、通ろうと思ひましても、警察のほうでなかなか許可を出しませんで、経済の大動脈である国道をお御興如きものでストップさせられるものかという、しばしば論争になったと言いますか、折衝になったことであります。ところが、その後、歩行者天国というアイデアですね、あるいはまつりのために道路を解放するというようなことは、よく行なわれることになりまして、ここにも、我々の気のつかない間に、一つの大きい考え方の変化があつたように思われるのであります。

このまつりを、どうやって調べていくかということにつきまして、そこで一つは、前から行なわれている方向であります伝統的な方法、これが歴史というものを探るやり方があります。しかしながら、ある人々は、私もそれに従つたことがあります、単なる歴史の問題というよりもまつりの機能の問題、まつりが人々にどういふふうな働きを及ぼしているかという問題として、これを見ようといはしました。これが宗教社会学や宗教学で申します機能主義ということでありますが、しかしながら、この観点からしますと、まつりを支えている社会集団が一体如何なるものであるかということから、分析した上で、まつりが一体どういう役割を果しているかをみる、それはもっと直接的に申しますと、まつりが人々の心というのを統合する、あるいは精神的にひとつの一体感をもつような役割を果している。そういうひとつの一般論というふうなものが得られます。そこで、まつりの非常に具体的な役割ということ、まつりを支えるものが一体家であるか、同族であるか、あるいは村であるか、あるいは村の中の一つのグループであ

るかという、そうした調査というのが生まれてまいります。社会におきます精神的な統合ということだけに、まつりを組み入れますと、ややもの足りないと言いますか、あるいはまつりのまつりらしさというふうなものが何かがよく分りません、まつりを精神的統合というならば、それは他の儀式についても、あるいは信仰によっても、何でも一つの社会的統合というものは成り立つわけでありませう。

ところが、祭りというものを、今定義もしないで言っておりますが、ここでまつりと言っておりますのは、日本の祭という意味ですと少し広すぎるといので、人によりましては、この頃、それを「祝祭」という語を作って英語でいう festival の訳語として使うこともあります、そうした非常に多くの人間を動員して、しかしながら儀式もありませんが同時に、それは人々の楽しみという要素もふえ、全体として、それはお祝いとか、あるいは喜びとかいうふうなものの一つの基調をなしているような儀礼のことです。そうすると、こうした、まつりというふうには呼ぶ儀礼（あるいはおまつりというふうに「お」をつけると、そういう一つの雰囲気がいよいよ一層出てくるかもわかりません）としますと、こういったまつりのまつりらしさを出しますために、どういった方向があるかという、そうすると、ここでまつりの研究に対しましてまつりの機能というふうに言うよりは、むしろまつりの構造ということを見ようという方向が出てきたわけでありませう。

私もこれを試みたこともありませうが、まつりを、特に一つの演劇というふうにして見るとしますと、一体どういふふうな筋書き、あるいはシナリオというふうなのが描かれていて、そして、どこまでまつりのまつりらしさと言いますか、どこに特徴があるかという見方ができます。こういう「構造」の研究の結果は、既に、外国で申しますとリーチ⁽⁴⁾とか、ターナー⁽⁵⁾とか、あるいは日本でやっている方々で申しますと、例えば、今年になって出ました業績のうちで私の目に触れたものだけでも、お名前を挙げるとしますと、倉林正次さんの『祭りの構造』(NHKブックス)と

か、あるいは村武精さんの『神・共同体・豊饒』（未来社）（主として沖縄のまつりについて書かれたもの）、あるいは園田稔さんの「祝祭と聖犯」という『思想』の十一月に出たものとか、祭りの構造論についていろいろ仮説が出されてきております。

こういうまつりの構造とこのを見ようという場合には、まつりの特徴といたしまして、その中に非常に極端な二つの要素がはいっていることが指摘されます。例えば、非常に荘厳な要素というのもある。ところが、もう一つそれに対して非常にもつと卑近なと言いますか、あるいは卑猥なと言いますか、あるいはくだけたというふうに言いますか、そういう要素もまつりの中にあるのではないかというふうに、まつりの中にあります非常な礼儀正しさとか、形式ばった点とか、いうふうなのと、それからまつりの中にあります無作法とか、あるいは破目をはずした点とかいうふうなのを、こういうコントラストから、まつりのまつりらしさを見る見方があります。それからあるいは、まつりの中の、これも根本的には同じ見方ではありますが、それが人々の世界観の中に、例えば男と女とか。あるいは東と西とか、そういうったような、まつりの中には我々の象徴的なものの考え方というふうなものが反映してきているという見方。あるいは、おまつりというのは、はじめ非常に荘重な部分があつて、それから真ん中に何かがあつて、それから後の方にまた、今度は荘重な部分とは全く別の、もっと、いわゆる無礼講のようなものが出てくるのではないかとか、こういうったまつりを非常に我々の普通の生活ではありえなかつたような両極面が誇張されて、しかも存在するというようなことと、あるいはこれを、ある順序を通して、ある時には非常に形式ばつて、ある時には非常にくだけて表われてくるという、そういうふうな対照というものを、ある順序をもつて見る。まつりの構造の研究は、これにあたり、それはヨーロッパやアメリカにおきましても、あるいは日本におきましても、その非常に大きな成果をあげているように見えるのであります。

まつりにつきましては、こういった研究で、もちろん明らかに出来る点が非常に多いであろうと思えますけれども、しかし、従来の研究の紹介だけでは、せっかく機会をお与え頂きましたので、もう少し別のことも言わなくてはいけないものですから、私自身は決してまとまっておられませんですけれども、やや別の面からの見方、というふうなのができるかできないかという御判断を頂く材料といたしまして、構造論・機能論というふうなものとかや異った角度というふうなものを、これを、まだ思いつきの段階ですけれども、申して見たいと思います。

たとえば、先に申しました先生方の中の一つの非常に短い引用であります、一つの例といたしました、
「御輿を無心にかついでいるうちに、一種の宗教的エクスタシーに似た境地になるのであらう」⁽⁶⁾

と。これは、まつりのお御輿の場合ですね。そうすると、ここで、もしもこのまつりが非常に魅力を持ってきまして、それを一種の宗教的エクスタシーに似た境地というふうに、これを、ある人が最近若者の間でも非常にやっていると、人気があるというふうに申しますが、そういう御輿をかつぐという、これがエクスタシーに到る道ならば、そうするとまつりの構造という問題では、エクスタシーになるというものが非常に観念的には扱えるわけでありす。

例えば、ターナーはそれを日常の構造というふうなもの、日常の我々の秩序というふうなもの、これを秩序とか、あるいは構造 (structure) というふうに申しまして、そして、今度はまつりの間には全く別の秩序、それを反構造 (anti-structure) というふうに、別の世界ができる、いうふうに申します⁽⁷⁾。ところが、これは、そういうふうな世界が、それでは構造としてできるのは分かるのであります、しかしながら、もうひとつ、なぜ、なぜそれがエクスタシー、あるいは日常の秩序が全く破れてしまったような反構造がというのがまつりの中に出るかというようなことは、これだけでは、出ているということは指摘できるんであります、なぜそういうものが出てきたか、あるいはどういうことでそういう世界があらわれるかということは、これはまだ充分には分からないのであります。

もし、おまつりの世界が実感できないにいたしましても、私の感じたものでは、例えば大学紛争の中で、普段のいわば教師と学生という関係が、場合によると逆転したことがありました。大衆団交とか、追及集会というのがそれでありませけれども、その場合に、しかし、それは一つの反構造、日常の秩序が確かに破れて、おまつりの中で男が女装しましたり、あるいは女が男装したりするような、そういう反構造、反秩序というようなものは、これは構造として示されるのでありますが、もう一つ、まつりの中心というふうなものに迫るのには、それは、今日の題はその意味でかかげたんでありますが、感覚の問題、例えばエクスタシーというふうに申しますと、それを受ける、そんな状態に入る人間の感覚でありますけれども、その点をまつりにおいて、例えば取り上げた場合に、どういうふうに扱うことが出来るであろうかということでもあります。

一つの例を申します。最近、Japan Culture Institute というところから、『日本百項』というのが出ました。これは、日本について興味をもっている外人が一〇〇のことについて、風呂敷とか、インスタント・ラーメンとか、たつとか、チャンバラとか、いろんなものがありますが、その中に祭りという項目があります。比較的短いものがありますので、ちょっと見て参ります。書いている方は、ウィリアム・カリーという方ですが、

「最近、私は十五年前はじめてまつりを見たときの古いノートを見つけた。私は日本に着いたばかりで、友達と鎌倉八幡宮の大祭に出かけたのだが、その日の驚きと興奮という結びあわせというふうなものが、今だに私の頭の中によみがえってくる。カーニバルと行列は私には新しくないし、それから、もちろんヨーロッパに行つてのそういう経験はある。しかしながら、聖と俗の結びつき、あるいは非常に豊かなシンボリズムと、それから今度は非常に俗っぽい呼びこみの商売に (gaudy hucksterism) というふうなものは、こういうものが結びついたということ、私が前に経験しなかつた何ものであった。そこで、その日から日本のまつりというものを、もっと理解でき

れば、日本人のものの考え方というふうなものを、かなりの程度理解できるところまでいけるのではないかという感じがした。

最近、秩父夜まつりを経験した。秩父は東京の近郊にあり、日本のまつりの中の最もカラフルなものである。あらゆる要素がまつりを、人を興奮させるものになっている。期待している群集が次第次第にまつりの人々の行動の中に引き込まれていく。太鼓と笛、あるいは鐘の休みないリズム、あるいは群集の中をぬって歩く御輿の非常に荒々しい行進、それから秩父のまつりを特にカラフルにしているのは、三階立ての山車、つまり三層の山車であって、それを数百の提灯が飾っている。それから山車を引張る若者―時には若くない人もいる―その神聖な一つの陶醉状態に入った人々は、酒と、あるいは周囲の興奮に伝染、しかもこれを背景にして、夜通し冬の空に火花が打ちあげられて⁽⁹⁾いる」

いうふう述べております。この前のほうの、普通ならば一致しえないようなものが一致したという結びつきということは、構造論のほうで、かなり進められているところでもあります。そういう一面で非常に几帳面なものがあることも、一面では、我々が日本のおまつりというふうにいいますと、必ず酔っぱらいが出て参りまして、そして、普段はあんなにおとなしい人がというのが、まつりになると酔っぱらって人にかんだり、あるいはけんかをしたり、というふうな人格の一種の変身でありますけれども、そういうふうな一種の卑猥さというふうなものと、それから非常にここで申します荘重さというのが、これが一致しているという、その点がまつりの特徴というふうに構造論でいうところでありますね。

私は、これもまた別のところに書きましたんですけども、⁽¹⁰⁾これがサドラーさんというアメリカの方ですけれども、靖国神社のおまつりを初めて見た時に、一番びっくりしたのは、参道の小屋掛けの芝居の中にストリップがありま

して、そうすると彼にとりますと、それはどうして戦死者の霊をまつるといふ厳肅な面と、どうして境内の中で裸踊りが許されるのかという、これが理解できないということを紹介して書いたことがありました。その後、サドラーさんから、あれは自分が言ったんじゃない、ある宣教師がそういふうに言ったのを引用したんだという抗議がありましたので、前の論文に書き直したことは訂正しておきますけれども、その時に、サドラー氏の解釈では——宣教師が言ったことにいたしますけれども——、宣教師が靖国神社の宮司さんに、なんであれを放っておくのかという、すると宮司が「私に何ができようか。」といふうに言ったということなんです。これが宗教の指導者といふうなもの、さえも治めることのできないような領域が祭にはある。これは、小屋掛けの見世物の場合もそうでありましようし、あるいは御輿にしましても、山車にしましても、町内とか、そういった氏子の人々が持っているもので、例えば神社なり、そうした宗教的指導者との間の関係といふのは微妙であります。あるいは場合によっては、かなり対立することもあります。

そういう面で、まつりといふのは特徴のある一つの構造的に見まして、二元性という、あるいは非常に違ったものが一緒にいるということの意味するものでありますけれども、しかしながら、今のカーリーさんの書いた後の後の方を見ますと、非常にカラフルであるとか、あるいは御輿の荒々しい行為であるとか、あるいは太鼓とか笛とか鐘とかいうなのであるとか、あるいは提灯の美しさであるとかいうふうなものは、むしろ構造といふうに言うよりはですね、そのもの自体が参加している人はもちろん、見物している人さえも含まれるような、ある生々しい実感の中に引きずり込んで行くのであります。

それを仮に「感覚」といふうに申したいのです。ここで感覚の定義が非常に問題になりますけれども、「特定の感覚器官とか、あるいは感覚の神経とか、あるいは脳の感覚部とかいうふうなのが刺激されたことによって生ずる個

々の具体的な意識体験」と一応形式的な定義でそう言うておきます。五感というふうなもの、私のように心理学の専門でありませんと、非常に常識的に五感というものが頭に思いうかべられますが。

そうしますと、さっきの文にもありますような、まつりの中にありますが、例えば色であり、あるいは音であり、あるいは御輿をかつぐ痛さというのは触覚の問題ですね。ですから、聴覚の問題であり、あるいは視覚の問題であり、あるいは触覚の問題であり、あるいはまつりと御馳走というのがありますけれども、味の問題でもありますね。それから、学生諸君にまつりのレポートを書いてもらいますと、よくまつりというトアセチレンガスの匂いを思い出す、そういうふうな結びつきがありますもんですから、それはまた匂いの問題でもあり、つまり我々がまつりというのを扱えます場合には、いわば信仰というふうなものよりも、むしろ感覚というふうなものを持って我々の中に記憶されている。あるいはまた、今行なわれているまつりというものが、それは非常に多くの部分が感覚の問題ではないかというふうに見るのであります。

さっき申しましたように、この十年程の間に、それはアメリカやヨーロッパでまつり研究というのが非常に進みましたのは、ひとつは時代的な考え方もあると思えますが。そこで、これもよく知られていますハーバー・コックスのように、中世の「馬鹿の饗宴」、という中世のカトリックにありましたまつりというのを、これをもう一回、まつりの精神というものを現代に生かそうという神学者も居りますし、⁽¹⁾あるいはアラン・ワッツという、禅などをよく紹介いたします人も『神学を越えて』⁽¹²⁾という本の中でこういうことを言っています。キリスト教の儀式というのは、本来ならば、本来ならばというのは昔の精神に帰れば——この人が解釈するわけでありませんが——、ミサで使いますパンとブドウ酒というのが、昔は非常に美味しいパンと、それから非常に美味しいブドウ酒であったはずである。ところが、むしろ感覚的に味から言って非常に美味しいブドウ酒、あるいは人を酔わせるブドウ酒とか、あるい

は美味しいパンというのからだんだん変化して、抽象的になって、今のミサに使うパンというのは、小さい切れっぱしの白いプラスチックみたいなものである。その味もないし、ことに酒を非常に禁止する或る教派では、ブドウ酒ではなくグレープ・ジュースになってしまったと嘆いています。

そうするとこの場合、こういうふうなキリスト教のまつりというのが、いわば非常に抽象化されて、そこで抽象化されたところ、あるいは一般化になりますと、何から離れるかというところ、それは象徴というふうな言葉よりは、むしろそれは感覚からだんだん離れてくるということが言えるのであります。

これを、例えばまつりというものを、もし全く別の言葉で、さっき申しました非常に簡単な定義か、あるいは別の言葉で定義しようとしても、「感覚を通して得られる意識のようなものを、最大限に、あるいは惜しまずに、あるいは禁止しないで、つまり感覚的な経験というふうなものを許容する、あるいは利用するのが、これがまつり。」つまり、ここで仮に五感というふうにいたしますと、音がある、これが音楽であり、場合によりますとそれは騒音であり、あるいは色、それが赤、白、いろんな色が基調になります、色であり、それからあるいは香かおり。そういうふうなもの、一種の、一つの道具として、悪い言葉で申しますと、最大限に利用するような、そういう一つの儀式という定義ができないわけではないのであります。

こういうふうなまつりの問題は、さっき申しました一つの流れによりますと、「身体」の問題というふうなもの、あるいは我々の身体とか——肉体というところと少しやに聞こえますが——、そういう体というふうなものをどうやって見るとかという見方にもつながってまいります。我々の中にも、あるいはキリスト教の中にもっと、二元論というのがかなり強くありました。従がって、感覚というものは、さっき申しましたように、我々の体を通して起こる一つの意識体験でありますので、そこでこういったようなものを受け入れることは、それをある意味づけを持たせるという

ことに對しては、かなり疑わしいという見解があつたわけでありませう。

ところが、これに對しまして、心と体というふうなものをもつと關係さして、そして、むしろ肉体・体というふうなもの、靈魂と肉体というふうな時の二元論で靈魂が清いものであり、体が汚れたものであるという、そういう風な二元論で説けない問題があるということ、これをまた言おうとするものもあります。

これはまつりではありませんけれども、また一つ例を申します。これも、日本におられて日本の研究をされましたエルウッドさんという宗教学者が、「現代アメリカに於ける新宗教運動」という題で一九七三年に本を書かれました。⁽¹³⁾この中で、彼が宗教学者でありますのでいろんな教団を回っていますが、それも体験するために、禅の、アメリカにあります禅センターへ行つたときの記録があります。

その禅センターへ行きますと、老師が出てまいりまして、「お前は」と、エルウッドさんに言うわけですが、「お前は宗教の教授である。お前は神を信じているか。」そういう公案を出すんですね。そこで彼が、宗教学者でありますから神の信仰を説明するのは非常に巧みなわけですが、そこで言いますと棒でなぐられて、今、これは神の一般の説明がどうかというふうなものではない。原文によりますと、*“NOW”*、今というところが、大文字で書いてあるんですが、今、どうやってお前は神を信じているかということを知っているんだ、といいます。また坐つて考えなおしまして、「今」というんで、ごく最近の自分の神の体験の問題というふうなものをまた話しますと、またなぐられました。これは、今、つまりそれは過去でもなく未来でもなく今、というふうなことを聞いているんだ、というふうに解るんですけれども、しかしながら、その答えがなかなかできないもんですから、そこで坐禅をして坐つたままでおりました。その時、その老師の言つた「今」という言葉は、これは時間の今ではなくて、時間を取り去つた今、私も人の体験ですからうまく言えないんですけれども、そういう彼の言葉によれば、時間のない恍

惚境というふうなところを指しているんだ、いうふうに解りました時に、その時にエルウッドさん自身が、これがひよっとして悟りではないかというふうに思ったというんですね。つまり、頭の中が非常に空っぽになりました、そして、体が非常に軽くなった感じがして、あたかも坐っている畳から何センチかちょっと上にあがったような感じがいたしました。これが悟り、つまり時間のない状態というふうなものの中へ自分が入ったような感じがした。この人はキリスト教徒でありますから、それを今度自分の教会へ帰って話しましたところが、ある医者や、坐禅をくむという不自然な姿勢を二時間も三時間も続けていたために非常に血の巡りが悪くなって、これは一種の脳貧血の状態になったという。ところが、エルウッド氏はこういうふうに、これに對しまして言うんですね。それは、キリスト教の伝統的な考え方から言って、足を圧迫するという生理的な状態で一つのある興奮状態に、と申しますか、そういう感覚的なものから精神的なものが引き起こされるといふのは、これは悪い。しかしながら、もし禅の老師がそれを聞いたならば、心と体というのは本来一つのものであるから、従ってそういう生理的な過程を経て、そして悟りを得てもそれで結構、というふうに言うに違いない。そこで、東洋的なと申しますか、非キリスト教的な非西洋的なもの考え方というふうなもの一つの例として、これをあげているのであります。

そういつた面で見ますと、このまつりの中に、体の問題というふうなものは、これはまた非常に大きく入ってまいります。そのためには、これは、私もしこういふ問題で調査することができるといふことにすれば、おそらくこういふ分類をいたしましたようにけれども、つまり五感というふうなもの他に、これは心理学によりますと、他に身体感覚というふうなものを入れます、そして、これに諸説あるようですが、「平衡感覚」といふ、我々の耳の中にあります器官が代表するもので、そこが障害を起しますと、目まいという感じとか、あるいはぐるぐる回っている、回転というふうな感じであります感覚と、それから「運動感覚」といふものがありまして、それから「内臓感覚」とい

うものが、他に体の感覚として五感のほかにあげなくてはならないといわれています。

そうしますと、例えば運動器官。これで申しますと、まつりの中にあります競技とか、あるいは行進とか、あるいは舞踊とか、そういうふうなものなどが、さっきのお御興もまさにそうであります。一つの運動からくる。もちろん、運動と同時に前の五感の問題もありますが、それから、そういう内臓の感覚というふうなのは、例えば空腹の時の感じとか、吐き気とか、そういうふうなものがするのであります。これが、これまた例えば断食というふうなもの、あるいは食べものの一部分を節約する断食というふうなもの、これも一つ内臓感覚であります。よし、あるいはまた食べ過ぎとか飲み過ぎとかいうふうなものから起こってくる、一つのおそらく内臓感覚が働くのであらうと思いません。

そうすると、先程、これはまつりの、ある方の紹介をいたしましたして、エクスタシーというふうに申したんですが、しかしながら、これはエクスタシーだけではないかもしれません。しかし、おまつりが単なる馬鹿騒ぎではなくて一つの宗教的な活動であるとしみますと、その中で、人が、何か自分たちが生まれ替ったと言いますか、あるいは非常に新しいものに触れたという、そういう感じが起こるところがあるはずであります。そうすると、ここでそういうふうな一つの意識体験というふうなもの、これが感覚から起こってくる。さっきの禅の例は比喩のために出したんですが、私自身はまだまつりをそういう目では見てはおりませんもんですから、こういうよその例にいたしましたんですが、例えばエクスタシーなり、あるいはもっと静かな何か一つの感じ方でありましたも、その中で自分たちが変わったというふうな、そういうのが感覚から起こってくるということでありませぬ。

あるいは人間の生理心理的な条件から一つの意識状態が出てくるという、それがまつりの中では、特に音楽のようなりズム、あるいは騒音、あるいは色とりどりの旗、提灯とか、藩装とか、それから御馳走とか、あるいは御興と

か、あるいは匂いとか、また平衡感覚、あるいはそれに伴なう運動とか、あるいは内臓から起こる感覚とか、こういふふうなのがこの中では、まつりというのは、抑制されずにと言いますか、あるいは断食の場合のように極端に食べものを抑えるとともに、また御馳走を無茶苦茶に食べ切れないくらい出すという両方がありますが、そういうふうな感覚、いわば人間の感覚を、これを一つの源泉とする宗教行動の中で、まつりがそういう特徴を非常に持つものであるとするならば、そうすると、まつりは知的であるというよりも、むしろ情的である emotional であるというふうに言えますが、場合によりますと、その情緒の起こります、そのもつと源流の、もつとこれは感覚的なものを拾っていかないと、まつりの構造の問題を、あるいは組み立てかたというふうなものだけでは、まだまだつり全体に迫りうるものはないではないか。

これは、一つは非常にやっかいな問題でありますけれども、「象徴」の問題というのがあります。象徴の研究は、これもこの十年間ぐらいであります、非常に大きな興味をもたれ、また発展を遂げました。例えば、よく読まれます、御存知の方の多いレッサとウォートの『比較宗教学のリーダー』⁽¹⁴⁾があります。これが五八年に出ました第一版であります、象徴の問題は、(今までの古今にわたります古典も非常に新しいものも含めての、一つの、いろいろな人を集めた読本であります)その読本の中で一番古い五八年版ですと、「神話と儀礼」という一章しかありませんでした。それが六五年版になりますと、「神話と儀礼」という他に「シンボリズム」という名前でもう一つの章が付け加えられました。それが七二年の第三版になりますと、「シンボリズム」というのと「象徴の分類」の章と、それから「神話」というのと、それから「儀礼」というのと、直接シンボリズムの問題を扱っているところが四章も占めております。そうすると、ここで象徴の問題がこれだけ大きな関心を集めるようになり、そして、まつりというものもこの中で象徴、儀礼とか神話とかにからんでまいりますので、非常に象徴的な部分が多いのであります。ところが、今の

感覚の問題というふうなものと、これを合わせて見てみるといたしますと、ここにもまた一つの、まつりを見る場合に、それを象徴の体系というふうにおくだけでいいかという疑問が出てまいります。

例えば、これもまた最近の、先程あげました中に書かれています一つのところを引用いたします。

「群集的な沸騰、音楽や舞踊をはじめ、豊かな火や光や色彩の効果を含めた楽々なシンボルの最大限の動員⁽¹⁵⁾。」

これは確かに、まつりの特徴を非常によく言いあわしている文章であります。ただ、やや引かかるとすればです。ね、「音楽や舞踊をはじめ、豊かな火や光や色彩の効果を含めた様々なシンボル」というふうには、シンボルだけなのかどうかということですね。

シンボルの定義を、これまた一番短い定義を探しますと、これは「あるものを言いあらわすために他のものをもつてあてること⁽¹⁶⁾」というように書いてあります。つまり、これは、例えば赤いという色があるといいたしますと、そうすると、よく言われる例であります。赤が危険ということも意味する。あるいは旗という、赤い色というのがある理念なり、あるいは危険という状態なりを指し示します。この象徴の問題は、そういう点で一つの、我々が我々の中にあります。いろんな要素を説明できる点があるのであります。例えば服装でありますけれども、服装の一つの役割は非常に実用的な役割でありますけれども、しかしながら、もう一つの役割は、これは例えば社会的な地位とか、あるいは状態というふうなもの、その象徴であるというふうに申します。ですから、例えば私が今日ここで話させて頂くとしますと、やはり、その時の服装はといいますと、なるべく地味な背広とか、あるいは見苦しくない程度の装いとか、あるいは、ネクタイは必ずしめるといふふうなことがあります。服装とは、一つの象徴、実用だけではなくて、むしろ象徴ではないかというふうに申しました。そこから、そういった目で見てみると、我々の中には、非常に象徴の要素

が広いのであります。広いので、そこで、人類学の一部でも、最近そういう機関誌が出ましたように「象徴人類学」⁽¹⁷⁾ Symbolic Anthropology という、そういう分野さえ出来つつあります。ところが、もう一方では、この服装というのは、我々の社会的地位の象徴であるかもしれませんが、同時にまた、もう一つ本来にもどって、これはまた、寒さを防ぐためのものであることも、また、ある実用的なものであるということも忘れてはいけなからであります。ということは、まつりの中で、例えば、赤い色とか白い色とかいうふうなものが、例えば、男の象徴であるとか、あるいは、女の象徴であるとかいうふうにして、それを見ることも勿論出来るのであります。

しかしながら、もう一つ、いわば、まつりが、一つの感覚的な、感覚を通しての意識を呼びおこすものであるとするなら、太鼓や笛の非常にリズムカルなその調子とか、順序とか、あるいは、何か色のもたらす効果、あるいは、例えば夜とか、あるいは、そこに火が燃えているという時に、それをシンボルであるから、我々にある興奮をもたらすということも、これもあるであろうと思うんです。その象徴が何であれ、宗教的な象徴が、我々に一つの一般的に申しまして、聖なる感情というふうなのを呼び起すことも、これもあるのですが、同時にまた、これは、そういう象徴だからというんではなくして、むしろ夜という、闇という点が、我々にどういふうな、これは視覚の面からいきますんでしようけれども、どういふうな色のない状態というのが、ある感覚的な一つの反応を我々に呼び起すかとか、あるいは、御輿をかついでいるという、御輿も象徴であります。またそれは、非常に勿体ない、神聖なものだという、それはあります。しかし、同時にまたそれをついでいる重さというものによる、その触覚によって、それは、一つの意識状態というのを引き起すものであります。これは、騒音というふうなことにつきましてもこれが言えるであらうでしょうし、あるいは、酒のアルコールの力というふうなものでも、それは言えるであらうでしょうし、そこで、それは勿論、象徴の体系というふうに言ってしまうと、あるいは、まつりの中に出てまいります全てを、これを象徴の

いろんな組み合わせというふうなものだけで見てしまいますと、もう一つ感覚としてのまつりというふうな面が、これがいわば切り捨てることになります。夜の闇の中にあります、人々の、例えば、心の恐ろしさというものは、夜が何かの象徴であるからというふうな、そういうふうなものではない。寧ろ、もっとそういうふうな考へる以前の一つの我々に起る一つの、これもやはり感覚的な反応というふうなものではないかと思ひます。⁽¹⁸⁾

そういう点で、まつりと申しますものが、我々が、生理的な条件によって、一つの意識、これの非常に逸脱した形は、今のドラッグ文化でありまして、それは、薬を飲むことによりまして、ある恍惚状態というものを達成することができるといふものもあります。しかしながら、また、こういう宗教的な状態の中で、一体我々の意識が、人々に起します心理的な意識というふうなものが、これが、その周りの状況の、その感覚というふうなものと、どういふ関連をもっているかということ。こういうふうなものは、私はまだ調査をまだやっておりますで、また、前の私のやりました幾つかの調査を読みなおしてみましても、とても、その感覚という面では考へておりませんものだから、おそらく、一つの意図をもってやらなければ、もう一回再合成できないだろうと思ひますけれども、これも一つの領域であろうかと思ひます。

こういう領域は、宗教何々学というのをたくさんつくるといふことは、私自身も、躊躇されるところもありますけれども、強いて言えば、これも Religious Ecology とか、あるいは、Ethology というふうに言われます。そういう、宗教学態学⁽¹⁹⁾というふうなことが、これが宗教学の場合の一つの問題になりうるといふ、そういう考へがしております。

非常にまとまらないことで恐縮でございました。

注

- (1) 山口昌男「失われた世界の復権」二九頁『未開と文明』平凡社 一九六九
- (2) 柳川啓一「祭の構造からみた日本の宗教の特性」井門富二夫・吉田光邦編『日本人の宗教』淡交社 一九七〇
- (3) 柳川啓一「祭の神学と祭の科学」六五頁以下『思想』五六九号 一九七一
- (4) E・リーチ「時間の象徴的表象に関する二つのエッセイ」青木保・井上兼行訳『人類学再考』思索社 一九七四
- (5) Turner, Victor; *Drama, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1974 以下に第一章。
- (6) 倉林正次『祭りの構造』まよがき 日本放送出版協会 一九七五
- (7) Turner, Victor; *The Ritual Process*, Chicago, Adline, 1969
- (8) *A Hundred Things Japanese*, Tokyo, Japan Culture Institute, 1975
- (9) Currie, William, "Matsuri", op.cit., pp. 20-21
- (10) 柳川啓一「祭の神学と祭の科学」(前掲) 六八頁
- (11) Cox, Harvey; *The Feast of Fools*, Cambridge, Harvard University Press, 1969 (邦訳 志志重信訳『愚者の饗宴』新教出版社一九七三) ロックマンの近著は *The Seduction of the Spirit*, New York, Simon and Schuster, 1973 この書の中の祭の実験で「じつじは」柳川啓一「祭の宗教学」』『現代宗教』三号 エヌエヌ出版会 一九七五に紹介
- (12) Watts, Alan; *Beyond Theology*, New York, Vintage Books, 1973 (1st ed. 1964), p. 138
- (13) Ellwood, Jr. Robert S.; *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, pp. 256-258
- (14) Lessa, William A. and Vogt, Evon Z.; *Reader in Comparative Religion*, New York, Harper & Row, 1958, 1965, 1972
- (15) 蘭田稔「祝祭と聖犯」『思想』六一七号 一九七五 七四頁
- (16) Lessa and Vogt, Ibid (3rd ed.), p. 106.
- (17) 季刊誌 "Symbolic Anthropology" の発行(一九七三)°。あまづは Melford E. Spiro の皮肉「一種の知的地と活動として始まったこの運動は最近「象徴人類学」という表現で合法化された。」Spencer, Robert F. (ed.): *Forms of Symbolic Action*, Seattle, University of Washington Press, 1969
- (18) 岩田慶治「夜・宗教以前」『諸君』第七巻第六号 文芸春秋社 一九七五はこの面に注目してゐる°。

- (19) 宗教生態学の試論について Vink, V. J. "Religious Ethology: Some Methodological Remarks" in Baaren, Th. P. and Drijvers, H. J. W.; *Religion, Culture and Methodology*, Hague, Mouton, 1973. また、エドガー・ホラン（古田幸男訳）『失われた範列』法政大学出版社 一九七五。

この発表について何人かの方々からコメントをいただき深く感謝するが、本文はテープに基いた速記を訂正し、引用文献の註をつけるにとどめた。この機会をお与えいただいた天理大学の関係者の方々と、困難なテープおこしの労を取って下さった天理教校本科学生中山信男さんに厚く御礼申し上げる。

現代的宗教意義の一面

小林 正佳

周知のように、ベラーは常に社会変動における文化的要因の重要性を強調する。ユートピアのヴィジョンの達成こそが今後の根本的に新しい社会変革の必要条件であるというように、サイバネティクス・モデルに基づく相關主義の枠内で述べるなら、文化的変革こそ、政治、社会、経済構造形成の礎として決定的役割を果たすことになる。

ところで、社会的変革も個々人のヴィジョンの変革から始まらなければならないという基本的主張と共に、そうした個々人の宗教的ヴィジョン自体、社会全体の中の自分の位置への意味づけ、社会的コミットメントへの積極的意志を抜きにしては今や現実問題として完結し得ないのだという視点もまた、現代的宗教意識の特質を考える上では決定的である。

個人の価値観の文化規定性、アイデンティティーの対人関係に立脚した役割論的概念性を認めても尚、実存的には、個々人の宗教的ヴィジョンの中に社会の問題がどれほど投影され、あるいは主観的重要性を付与されるかは多様である。つまり、自己の行為の社会的帰結を度外視して個々の生きがいが求められ、

個人的世界が形成されることは可能である。ところがベラーは、近年特に、こうした個人的ヴィジョンが私化する可能性、社会との関わりを稀薄化してゆくことを私主義として鋭く批判する。例えばアメリカにおける東洋宗教の流行もまた、単に新しい、もうひとつの正統性の探究に終わってしまうという指摘、新しい象徴や実践への傾向が単なる自己実現の技術になった時、それは新しい功利主義的個人主義の復活でしかないという指摘など、「市民宗教」論を軸に展開する彼の現代宗教論の随所にこうした主張が見い出せる。

こうした立場に接し、例えば彼の「市民宗教」論の主張を考えてみる場合、彼が述べてきた個としての現代人、「分化」論に基づく宗教の個人化・内面化、明確な自己意識に支えられた自覚的個人の姿といったものだけでは理論化し切れない観点で、彼の呼びかけの前提になっているように私には思われる。現代社会を生み出した合理化自体がまさに現代の批判的になっているという逆説や、分化論で強調された自己意識自体が批判され逆に集団性の復活こそが強調されているといった状況は、当の合理化論・分化論では説明し切れない。敢えていうならば、それは「分化」の規模がもたらす質的变化に深く関わる問題で、平面的な「分化」論では質的变化がうまく捉えられないのだという点で、ここでの手掛かりになるだろう。現実社会の不統合が単なる歴史の逸脱でないとするならば、合理化・分化の延長線にありながら、何故現状はそうした理論に基づく人間観では制御し切れなくなったのか。また、統合の破綻を用意した、

「分化」で見失なわれるもの、「分化」論では捉え切れないものは何なのかについての検討が、分化論自体の検証の上からも不可避の理論的課題となってくる。

ベラーの市民宗教論、社会的統合論の主張には、従来の理論の延長線上には捉え切れないこうした現実の状況が直接反映されている。そしてそのことが、近來の彼の論調自身、理論的整合性を目指すというよりはひとつの「思想」として、あるいは当面の課題として提出されている理由のひとつのようにも思われる。そうした状況とは、人間が自らを完全に破壊し得る状況、地球自身ひとつの生態系として危機に瀕しているという、極言すれば、もはや個人的思想を可能にする個々の人間といった物理的・生物的存在自体が確実な前提となり得ない状況のことである。こうした状況を認識する限り、実存的生き方としての「宗教」の問題が、個人的であると同時に、社会的問題でもあるという点は、今日の宗教意識のあり方を探るに際しては不可欠の観点であるように思われる。ベラー自身、自らの個人的問題の中に公けの問題を見ようとする。「私は個人的苦痛と共通の苦痛の双方から語っている」という言葉に現われた認識を抜きにして、彼の主張の深い意味を知ることとは不可能となるだろう。

修行を支える心的メカニズムについて

井上順孝

修行とか行という言葉は一定の宗教的境地例えれば悟り、神との合一、魂の浄化といったものに到達する手段あるいは階程として把握されるのが普通である。それ故それぞれの行の意味を理解するには、そこにおいて目指されている宗教的境地をまず確認し、そこへ至る段階を了解し、解釈していくことが必要となる。これら諸々の修行の意義を各宗教的伝統の文脈の中に位置づけ理解していくことは、修行研究の一つのアプローチになるわけであるが、この立場とは別にもう一つのアプローチの仕方があり、それが修行研究により一般的意味を持たせることができると思うので、それについて述べてみる。

もう一つのアプローチとは修行という現象をそれ／＼の宗教的伝統でもつ意味から一応切り離し、宗教現象を理解していく一つの分析的用語として用いようとする方向である。即ち修行という現象を、ある特定の価値体から生み出されたもの、ある条件の下でいけば偶然的に生成発展したものとは捉えずに、広くこれを支えるある心的基盤の存在を前提とし、こういった潜在的可能性がある条件の下で一定の外的形態を生ずるに至ったものと把握しようとするのである。ところで従来の修行研究において、分析的視点から修行の問題を扱ったと見做し得る学者

としては、岸本英夫が代表的であり、彼は「行とは身体を通して心を鍛える営みである」という定義の上に行の動機と意図の類型化、行における身体と心の関係、行の形態とその心理的特質等の問題を扱っている。彼の場合、修行の問題を比較宗教学的に扱い、その階程を一般化しようとしているが、そこでは禪における悟りに至る境地を中心に据え、そこに他の宗教におけるものを包括しようとしているという印象をぬぐい去れない。そこで先に述べた分析的視点というものをもっとラジカルに進めていくために、精神分析学の分野では得られている成果を考察してみたい。

精神分析学からする宗教へのアプローチはフロイト以来多くの人々によって試みられているが、その中で修行の問題を考えるに最も示唆的と思われるのは、ユンクのいう Individuation (個性化) と Transcendent Function (超越的機能)、及びこれに付随させてユンク派の学者ヘンダーソンのイニシエーションの概念である。ユンク自身の定義によれば個性化とは、特殊な意味では個体が一般的心理即ち、集合的心理とは別個の存在として発達成長してゆくことであるとされる。またこれと密接に結びつく超越的機能は、意識の主体である Ich が、個人の心理における最高の成果と最も原始的心理の働きとの緊張関係においてこれを止揚すべき新たなシンボルを創り出すというプロセスを云うのである。一方ヘンダーソンはイニシエーションを個人の心理の発達ないし展開のプロセスを示す語として用い、ユンクの元型理論に基き、イニシエーションを一つの特殊な元型

として提出している。彼はこのイニシエーションの段階について述べ、これは最終的には自己対決という形をとり、それは①服従、②包含と解放(変化)、③内在といった順序に従うと主張している。

彼らの論で分析的な修行研究にとって重要と思われるのは、彼らが、人間の心を一定の図式や機械的な方法で理解しようとはせず、人間の心には究明し切れぬ部分が残ることを認めたと、これに一定の傾向があることを指摘している点である。また修行という現象を支えている心的基盤には、現在のある状態から何か他のある状態への変貌への希求が存していると自分は仮定しているわけであるが、彼らの論も、やはり、人間の心の一つの次元から他の次元への展開とか、発展を扱っていると理解できるのである。勿論、彼ら精神分析学者の仮説をそのまま修行研究の一般理論として採用することはできないが、人間の心の特性を扱っている彼らの論は、修行の実際の課程を省察しても分るように、その理解・分析には極めて重要な示唆を与えてくれるものであり、仮設設定の際は大いに参考とすべき点があることを指摘したい。

M・エリアーデにおける宗教学と文学

中 村 恭 子

エリアーデの宗教学的著作は殆んど和訳され、宗教学の域を

越えて読まれ、引用・言及されているが、その業績全般に亘る批評はいまだにみいだされない。そこで、私は従来のエリアーデ論の二、三の問題点を指摘することによってエリアーデ理解の手がかりを作り、彼の宗教学と文学の二面活動の動機を明らかにしたい。

従来のエリアーデ論には彼を宗教学者として断定するものが多い。しかしながら、彼自身は自己を常に宗教学者と考えている。宗教学者と宗教史は二者択一すべきものではなく、その双方の緊張関係が宗教学の創造源になると彼は力説している。

このような宗教学方法論は、R・ベタツォーニ、J・ワッハなどの唱える所でもあった。かれらは宗教学現象の研究は宗教の本質・意味理解を求める共時的研究と歴史的脈絡の中で捉える通時的研究の二つのアプローチの統合に基づくと考えているのである。「現象学者エリアーデ」の名を高からしめたのは、彼の宗教学現象論を初めて明かにした *Traité d'histoire des religions* (1949) ではないかと思われる。この共時的アプローチを相補う通時的アプローチの著書が予告され、最近その刊行が予定されているが、これが形態論と相まって宗教学概論を構成するのであろう。

次に、多くは神学者の側から寄せられるエリアーデ論に、地球社会に対応する現代神学者としてのエリアーデ論がある。例えば、神の死の神学者 T・アルタイザーは、その著作 *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963) において、エリアーデをニイチエ、ドストエフスキー、ブルースト、フロイト、

ティヤール・ド・シャルダンと並べ、彼の思想を論じているが、エリアーデは自分の思想を論じるためには、宗教学関係著作より文学作品の方がより適切な資料であると述べている。彼の宗教学関係著作は近代の世俗化した西欧人に未開・伝統的宗教の意味や価値を明らかにするという明白な目的を持っている。それは非西欧的、非キリスト教的宗教価値を明かにすることによって、西と東、西欧といわゆる第三世界との対話をもたらし、ひいては西欧人の創造力を刺激し、新たな未来の文化創造に貢献することを目指した実証的研究であるので、文学作品におけるように著作者自身の思想が自由に直接的に表出していない。アルタイザーはエリアーデが非キリスト教的、懐古的で、アルカイックな宗教を理想化しているなどと攻撃するが、従来と全く不当に扱われてきた未開・伝統的宗教にエリアーデが示す強い共感を誤解したのではないかと思われる。しかしながら、エリアーデが東欧の弱小国に生れたという背景と被抑圧者の宗教への共感は無関係ではなく、彼の情熱的使命感的印象的である。學術的著作が彼の信念の直接的表出ではないとしても、研究の前提、枠組などにその思想を窺うことは可能である。

エリアーデの祖国ルーマニア及び東欧一帯の民間伝承を資料とした研究は既に *Zarnoxis* などに発表されている。彼はまた世俗化した近代人の研究資料として小説を推奨する。教団離れ、伝統的宗教言語喪失などの徴候を示す現代の宗教的人間研究において、文学作品は一層重要視されることであろう。一見世俗的形体に潜む「聖」の研究と平行して、エリアーデは近代世界

の人間劇の中に生の神秘を描いてきた。宗教学と文学は人間性探求の表裏一体の活動である。幼時から彼を悩ませたオプゼンヨン「時間からの脱出」が彼の今日のコースを定めたといえる。彼の著作を貫く中心的テーマは時を超越する生の神秘だと思われる。個人的・歴史的時を脱し、「未知な時」に沈潜しようとする欲望は、一見世俗化した近代人の間にも永遠のテーマとして残っている。このような人間性の認識が彼を宗教学と文学の両領域における活動に、ネオ・ヒューマニズムの提唱に向わせたと考えられる。

新興宗教と既成宗教

中 牧 弘 允

新興宗教と既成宗教という用法にはしばしば輕蔑や非難が込められるが、新宗教・旧宗教という時代に基ついた中立的な用法を用いず、あえてそれを使用するのは、それが宗教の展開過程のある側面をついているからである。宗教社会学ではトレルチ以来チャーチ・セクト論が宗教運動の分析における有力な武器とされてきた。しかしそれには次のような難点がある。第一に、その概念はキリスト教的伝統に由来するため一般性をもちにくく、第二に、宗教的イデオロギーがあまり重視されなかつたばかりか、第三に、類型論の傾向を免れえなかつた点である。そこでチャーチ・セクトよりも一般的・抽象的な概念として新

興宗教・既成宗教の概念を提起し、宗教の發展過程における一般論の構築をさざしたい。

新興宗教の發生と發展には客観的・主観的諸条件が相互に作用している。客観的条件と考えられるものに「さきゆき不安」がある。社会的不安が昂じた時代に新興宗教が飛躍的に發展した例は枚挙にいとまがない。他方、主観的条件として考えられるものに「八方ふさがり」があり、病氣等の個人的不安が契機となつている。このような現実の問題の打解策を求めて人々は民間宗教や新興宗教の御利益にすがらるわけである。

しかし新興宗教は民間宗教や俗信の御利益を含みながらも、ばらばらで統一のとれない信仰によつて教えを体系化しているところには借用の統一的世界観によつて教えを体系化しているところに特徴がある。これは一言でいえば、民間宗教の体系化による新興宗教の發展である。たとえば、天理教は多くの民間宗教的要素を含みながらも一つの神「転論王」天理王命」を中心にする、すべてをその神に結びつけて統一的な解釈を行いながら、かつ具体的な生活規律を實踐することによつて飛躍的な發展を遂げた。金光教も俗信を斥け「金神」天地金乃神」に一切を集中し、「お知らせ」を通して具体的な生活指針を信者に与えることによつて發展を遂げた。B・ウィルソンが奇蹟派に分類したアフリカの「アラドゥラの主の教会」は、キリスト教の教理と教会組織を取り入れ、奇蹟を唯一神に結びつけて解釈した為、奇蹟派としては例外的な發展を遂げた。

他方、こうした方向とは逆に、既成宗教の大衆化・現代化・

具体化によって新興宗教の発展をはかる場合がある。その例としては、古くは浄土宗や日蓮宗、最近では創価学会をあげるこ
とができよう。ベルギー領コンゴに興ったシモン・キンパン
グの運動も、キリスト教の教理を土着的に、かつ植民地支配下の
状況にふさわしいように解釈して、土着主義・反白人主義を推
進した。また伝統的な呪術に反対を唱える一方、治療や奇蹟を
行って土着人の別の欲求にも応えた。キンパングの逮捕・投獄
はキリストの受難と同一視され、人々は彼の運動を引き継いで
殉教したアンドレ・マツアと共に「父とシモン・キンパングと
アンドレ・マツアの御名において」祈るのであった。

新興宗教が具体的な奇蹟や病気の解釈から出発しようと、あ
るいは体系的な教理や思想の具体化・現代化を出発点にしよう
とも、具体的なものと体系的なものとの統一をはからなければ
運動は発展しにくい。この点に新興宗教と民間宗教の区別があ
り、また新興宗教が発展して既成宗教となる要因も内包されて
いる。つまり、新興宗教は民間宗教とは異なって宗教的なイデ
オロギーをもつ思想運動として捉えることができる。そして新
興宗教と既成宗教の区別は、思想の体系化という面からみて、
「現世」と「来世」との問題にかかわっているように思われる。
なぜなら、「現世」の諸問題に比べて新しい宗教が興り、「来世」
を保証して運動が既成化するからである。

地域社会の新興宗教

後藤 洋文

現代、特に戦後の新興宗教を論じる場合に多くは都市化と呼
ばれる重大な社会変動との関連において研究されてきている。
事実、様々なデーターは戦後の新興宗教の隆盛と都市部への人
口集中が同時に見られることを示している。都市的状況は単に
人口の集中化だけではなく、産業構造・生活様式などの変化を
伴ない、人間関係の変容を見せている。宗教的には、地域社会
・家制度などに大きく依存していた既成宗教からの離脱を生み、
宗教的浮動人口を出現させている。新興宗教の隆盛は各教団が
このような状況への素早い対応を示しえた結果といえよう。

しかしながら、都市部への人口集中の反面、農村地帯では過
疎化・兼業農業化・出かせぎなど多くの問題を生みだしている。
このような地域への新興宗教への浸透も見る事ができる。そ
こでは新興宗教はどのような展開を示しているかを、S教団の
場合を例にして、時に布教「お導き」の経路を中心に取り上げ
てみようと思う。地域的にはS教団盛岡道場の指導下にある岩
手県二戸班と秋田県花輪班の場合である。前者はお浄め所（二
戸郡安代町館市）、後者は連絡所（鹿角市花輪町）として布教
活動を展開している。

安代町は第一次産業従事者が五五%を超え、そのうちの八六

%が農業従事者である。それでも昭和四五年までの十年間に農業人口は二割程減少している。鹿角市は昭和四十八年に花輪町、十和田町、尾去沢町、八幡平村が合併して誕生し、七千ヘクタール余りの東北第三位の市面積に約五万人の人口を有している。人口は昭和四十五年までの十年間に十五%の減少を示している。産業別就業人口は農業が最も多く三九%を占めている。一部に市街化された部分も見られるが、人口の多くは点在する部落に居をかまえている。

以上の二市町は境を接し、国鉄花輪線と国道二八二号線が結んでいる。S教団の信者は前述の二班に分かれてその二市町と鹿角市と境を接する大館市に交錯して点在している。

概略的には地域別に編成されている二班ではあるが、教団側でも布教の経路を重視するためあって、信者の分布は重複している。鹿角市の久保田では同一の部落に二つの班に分れて所属している例も見られる。又、鹿角市在住でいづれの二班にも属さない信者もみられる。日常の宗教活動において、両班の交流はほとんどみられない。

ところで、布教の経路の多くは血縁関係に依存している。第一に、地域共同体的な結びつきが比較的強く残っているために新しい宗教の選択・受容・布教が困難であることを理由としてあげることができる。例えば、安代町館市を例にとると、現在の行政的単位は別にして、旧来の部落という感覚で数える戸数約三十である。部落管理の社をもち、檀那寺も、部落外にはあるが同一寺院である。その結果として、布教は血縁関係を頼

ることになる。そしてその割合が高いのは布教の初期的な状況を示している。

二戸班に所属し、前述の三市町に住む信者二十八名のうち、十五人までは簡単に血縁をたどることができる。花輪班については、四十一人中二十五人は血縁的に結びつけることができる。家族数にして八家族になる。

最初の入信は花輪班の班長A氏で昭和四十八年である。血縁をたどると、A氏夫妻と母子五人、A氏の妹夫妻二人、A氏の妹と姑の二人、A氏の妻の兄Y氏夫妻と母子四人、Y氏の妹（A氏の妻の姉）と子供の四人、Y氏の妹夫婦As氏親子三人、As氏の妹と夫K氏と姑の三人、K氏の弟夫婦二人、以上の八家族二十五人である。

これらの血縁関係の総体は、社会関係としての同族・親類などの範囲を超えている。むしろ、生物学的な血縁関係の横の連続になっていることに注目したい。地域社会にあって主従関係のニュアンスを含み、地縁的關係にも支えられた血縁とは異った布教の経路が見られるように思う。

宗教的人格の適応をめぐる

久保田 圭伍

宗教的人格を「適応」の観点からアプローチした研究は、すでにいくつかなされている。しかし周知のように適応の概念は

多義的であるので、まずその整理が必要である。ここでは Combs, A. W. に従って、次の二つの準拠枠からこれを見てゆくことにする。第一は外部的または客観的準拠枠であり、行動を観察者の立場から客観的に捉えようとするものである。これはさらに(一)行動が社会の期待に合致した所謂モーターモデルで平均的なものを適応とするものと、(二)欲求不充足のフラストレーション事態で適応を問題にするものがある。第二は知覚的または現象学的準拠枠で、これは行動をその行動者自身の立場からみようとするものである。つまり当人にものごとくどのように見えているかという知覚を問題にするのであって、適応はその当人の自己に脅威を知覚しているか否かが問題であって、脅威の知覚なき安定している場合が適応ということになる。

右の分類にしたがって宗教的人格の適応をみると、従来の研究は主として外部的・客観的準拠枠によるものと考えられる。つまり欲求不充足のフラストレーション事態に遭遇した場合のものである。たとえば Flower, J. C., *An Approach to the*

Psychology of Religion, 1927. はこのような立場の先駆であり代表とみなすことができよう。この系列に属するものとして Conklin, E. S. や本邦では岸本英夫、石津照鷹、今田恵、竹中信常などをあげることができる。同系列とはいえ、そこには多少のバリエーションがあるのは当然であるが、その基本的立場は共通していると思われ、見てもさしつかえないと思われる。

これに対して現象心理学的立場からの研究は Combs と Snyger, D. の理論をそっくり引き継いで宗教心理の解明に応用

した Strunk, O. のものがある。彼はコムズらに従って、現象心理学的の三つの基本的公準をあげる。第一は全ての行動は例外なく行動する生活体の知覚的場によって決定され、かつそれに適合したものである。第二は人間存在の基本的欲求は自己拡充 (self-actualization) を達成することである。第三は人間は自己実現に向う生きものである、の三つである。この第二の公準から適応の問題をひき出すことができる。すなわち自己拡充の欲求を高度に達成した adequate personality が適応人格であり、この逆の不充足で脅威を知覚した inadequate (threatened) personality が不適応人格である。そして前者の人格にあっては、認知的・感情的・行動的な側面をもっている宗教的諸要素が、彼の自己体系の奥深くまで浸透しているという。自己体系は知覚的場、知覚的自己、自己概念という三層の同心円からなっているが、宗教的諸要素が円の中核である自己概念にまで内面化されているほど人格は統合されているのであり、しかも宗教的諸要素はたとえば科学や芸術や政治等々の他の諸要素よりも包括的であるので、自己拡充の欲求を最も効果的に達成するという。このような達成者は自己実現者でもあるとする。ここに宗教的人格の高度な適応の例を自己実現者という形で見出すことができる。

右のような現象心理学的な適応へのアプローチには種々の問題があるが、少なくとも次の利点をもつ。第一に適応概念の中に自己実現を含めることによって、宗教的人格をより幅広く捉えることが可能となる。第二に宗教的人格における適応は外的

環境に対する合致というよりも、内的な自己調整という面の方が強く、これを捉えるにしても有利である。すなわち複雑微妙な宗教的人格の内面とその適応の問題を捉えようとする場合（ここでは自己体系との関連で捉えられたが）、本人自身の自己知覚に基づく現象心理学的アプローチは、大いに有効性をもっていると考えられる。

宗教現象への人間学的アプローチ(一)

谷口 茂

これは序論であり、今回の発表では、次の二つのテーマを取り上げたい。

一、宗教研究に人間学的視点を導入する理由、つまり問題関心について。

二、人間学的視点が宗教研究にとっていかなる有効性をもたらるか、その見こみについて。

第一のテーマ、すなわち宗教研究になぜ人間学的視点を導入するかということとは、当然に、現在の宗教研究の一般的傾向への若干の批判を前提とする。

ここでは宗教研究というのは、神学や宗教哲学から区別された、いわゆる客観的な宗教研究である宗教史と狭義の宗教学とを意味する。なお、宗教史と宗教学とは、研究目的と方法の上から区別されるけれども、実際の研究場面では、この両者はつ

ねに提携しているから、両者をひっくりかえした名称として宗教学ということばを使いたいと思う。

さて宗教は、すぐれて人間的な現象であり、人間を抜きにして宗教は存在しえない。これは宗教学を成立させる根本的認識である。しかし宗教学は、みずからの本性にふさわしいほど十分に「人間とは何か」を自覚してきただろうか。宗教学の目的は、宗教がいかに「あったか」「および「あるか」を科学的、価値中立的に究明することにあるとされているが、そのさい宗教の人間の意味というものを自明のものとして前提している。だが果して、宗教は人間にとって絶対的な意味をもっているのか。これは問題である。なぜなら、宗教の役割が明らかに歴史的に変遷しているからである。宗教、少くとも歴史的成立宗教の活動領域は時代の経過とともに後退を余儀なくされている。

この冷徹たる歴史的事実に注目するとき、宗教というものの人間にとっての根本的意味、つまり、なぜ人間に宗教があるのかということが問題として浮かび上ってくる。換言すれば、宗教は人間の歴史にとって過渡的もしくは代理的な役割を果すだけのものにすぎないのか、それとも根本的に不可欠の役割を果すものなのか。この問題を究明することが、今後の宗教学にとって必須の課題の一つとなるだろう。そのためには、人類史の連関から切り離された断片的宗教現象を、自律的なものとして取り扱う従来のミクロ的な方法——もちろん、学的厳密性の要請に応えるためには正しい態度——だけではなく、マクロ的な見方が導入される必要がある。そしてその考察の基礎として、

宗教学がこれまで軽視してきた「人間とは何か」を、正面から見据えなければならない。

人間そのものの本質構造を研究する分野として、哲学的人間学がある。しかしここで言う「人間学」とは、単に哲学的人間学だけではなく、他のいろいろな人間論や人間科学の成果も採り入れた、総合的、統一的な立場を意味する。具体的には、哲学的人間学を中心として他の諸科学、とくに人類学や比較行動学などの最近の研究成果を組み入れた体系を、宗教研究の補助手段として利用したい。

人間学は、人間の諸活動（文化、歴史、社会）を時間的にも空間的にも可能な限り大きな遠近法で捉え、そこから人間という存在の根本的構造を究明しようとする。人間の本質構造と宗教とがどう関係するか——あるいは関係しないか——が判明すれば、人間にとつての宗教の意味も明らかにするはずである。ただそのさい宗教とは、多分、歴史的成立宗教をいわば一つの種概念として内包する類概念であるに違いない。この点に宗教学は歯止めをかける必要を感じるかもしれない。

付記

人間学とは何か、またその代表的な宗教論については、次回に発表する予定である。

トインビーにおける「神の法則」

吉沢 五郎

トインビーの歴史研究にとつて、一九一四年の「ツッキューデウス体験」と、一九二〇年のシュペングラーとの出会いが、今日の命題にふれる新たな靈感と理論的基礎をあたえるものとして重要である。そこに、トインビーの歴史意識における実存的動機と、文明の比較研究という巨視的な方法の設定をみることができる。このトインビーの新しい歴史研究の構想による窺極的なテーマが、「神の法則」、厳密には「歴史における法則と自由」Law and Freedom in History である。

この問題は、O・シュペングラーの『西洋の没落』に表明された西洋文明に対するペシミスティックな予見に触発され、「西洋文明の前途」The Prospects of the Western Civilizationの問題として、すでに一九二七年から構想が練られている。しかし、この歴史学上困難な問題を、今世紀の歴史研究の重要な一部と考え、あえて主著『歴史の研究』の体系に加えたのは、一九五〇年である。この間の第二次大戦は、歴史そのものに対する幻滅と絶望の感情を深め、西洋文明の退潮、いわゆる「ヨーロッパの矮小化」Dwarfing of Europe を決定的なものとした。この時代の不安と混迷を背景に、トインビーは、歴史的な意味での現代の位置づけを問い、文明の目標と意義の確認を志

向する。すなわち、シュベングラが洞察したような文明の「法則」があり、西洋文明も文明の解体過程にしたがって、「没落」の方向をたどるのか、それとも、その必然的な運命に人間の叡知をもって抗し、救済への道としての運命をかたちづくる「自由」をもっているのか、その二つの道の選択に、人類史の緊急にして最大の課題をみる。

トインビーは、人間の歴史を規定する二つの法則として、「自然の法則」Law of Natureと「神の法則」Law of Godを想定する。前者の観念は、とくにインド、ヘレニック世界の哲学者によって、後者は、イスラエルとイランの預言者によって抱懐されたものである。まずトインビーは、人間事象における「自然の法則」の作用と支配について、調査の実例から立証する。しかし同時にそこに検証される他の歴史的事例は、自然の法則の制御の可能性と、そこから解放される独自の領域の存在をも示している。人間変象の自然の法則に対する抵抗は、トインビーにもう一つの法則である「神の法則」を予想させる。人間の完全にして真の自由は、人間が神自身の存在の法則である「愛の法則」Law of Love すなわち神の自己犠牲によって提示する挑戦にいかに応戦するかにかかっている。この神の法則と人間の魂の自由との関係こそ、最後のもっとも重要な問題である。

以上の二つの法則は、トインビーにおいて、矛盾対立する二律背反の関係としてでなく、相補関係において統一的に把握される。すなわち、神の法則は、個人の魂の救済という人間の真の目標を啓示するものであり、自然の法則は、そこにいたる歴

史的な試練の過程を示している。両者は、ちょうど「馬車とその車体の両軸にとりつけられた車輪」の関係に比せられる。自然の法則は、いわば、神が神自身の車にとりつけた車軸として描かれるときに、十全な意味と存在の根拠があたえられる。文明の興亡と高度宗教の成立は、歴史的にその命題をあとづける。人類は文明を超越することによって、はじめて文明救済の道を開くといえる。トインビーは、歴史の意味とその成立の根拠について、独特のパラドクシカルな解明を試みる。じつは、ここに「神義論」としてのトインビー批判の拠点がきづかれることになる。

しかし、トインビーの「神の法則」、いわゆる「歴史における法則と自由」の問題は、史学史上、基本的なみで、歴史を超歴史的なものから分離し、歴史的世界の自己推進と自律性にひたすら重きをおいてきた近代史学の体系への批判としての位置づけから理解されるべきである。さらに実践的な意味においては、「自然の法則」の解明と応用に自縛され、「神の法則」をないがしろにしてきた第三代文明としての近代文明に対する根源的な懐疑として、その意義が把握されるべきであろう。

宗教学と神学——その関係の再考

田 丸 徳 善

一、経験的なデータにもとづき、かつ価値中立的な立場をとる

宗教学が神学とは別個のものであることは、すでに一般に承認された常識ともいえ、改めて論ずるまでもないとも考えられる。このことは、歴史的にみて、宗教学が神学を一つの母科学とし、そこからの解放により成立したとの事情に照らしても明白である(ワッハ、メンシング、ブレーカー等)。しかし、最近の二〇年間ほどの国際的な学界的動向は、この問題が決して解決す

みのものでなく、再検討を要求することを示している。それは、単に宗教学の中の神学的残滓の問題というにとどまらず、また顕在的なし潜在的な形で宗教学の神学化ともいふべき動きも考慮しなければならない。例えば、最近のベラは、宗教に關する知識とコミットメントとの分離は究極的には維持しえないとして、宗教(社会)学への神学的パースペティブの導入を要求する。それほど顕著でなくても、いわゆる宗教現象学の流れに属するとされる人びと(オットー、ファン・デル・レーウ、ハイラー、メンシング、ワッハ、エリアーデ等)に対しては、多少とも潜在的に神学的であると批判されることが稀ではない(K・ルードルフ等)。

二、この場合、問題の究明への一つの鍵は、「神学」「神学的」などの概念をいかに解するかである。ここでは「神学」を、キリスト教神学などに限らず、一般に特定の信仰内容の叙述および解釈を任務とする一連の知的活動と解しておく。したがって、それは複数が存在しうるわけである。この意味の神学は、(一)特定の宗教共同体(ないし宗教伝統)を地盤とし、かつその信仰内容を対象としながら、(二)認識の態度として記述・説明的でな

く、規範的・評価的であり、また非経験的(検証不可能)であることを特徴とするといえる。この最後の「非経験的」というのは、個別的事実による検証のレベルをこえるという意味では、また「哲学的」といつてもよい。「神学的」と「哲学的」とは、厳密には区別すべきであるが、今はかりに一括しておく。何れにしても、このように理解された「神学」は、(一)宗教学にとつての前提(ならばにそこから導かれる方法)、(二)その実践的含意や効用という二つの局面に専らかわるといえる。

三、第一の前提の問題は、まず宗教の研究者が必然的にもたざるをえない「前理解」に關連して生ずる。例えばクレマーは、純粹に客観的な立場は実は不可能であり、価値判断が入りこむことは避けがたい以上、むしろそれを最初から明白にすべきであるという。この主張は、一定の正当性をもつとはいえ、評価と解釈ないし理解の早急な同一視からくる誇張をふくむ。また前記の宗教現象学の立場がなんらかの程度において強調する「本質」あるいは「意味」の把握は、ルードルフによれば一種の *theologia naturalis* であり、バイによれば神学の代用に外ならない(もっとも、個別的宗教の本質の問題はやや別である)。ワッハは、初期にはかかる本質論を厳しく斥けていながら、後期にはそうした神学への傾斜を強めた。さらにまた W・C・ミス等が要請する比較宗教研究の「人格化」、あるいは当事者の「自己理解」の尊重は、ともすれば「比較」ということが本来ふくむ相対化と対象化の契機を否定する危険をはらんでいることは、否定しえない。

四、宗教学の実践的な含意や効用という第二の点については、それがとくにヨーロッパにおいて、キリスト教神学へのアンチテーゼとして成立してきた一面が重要となる。オットー、ハイラー等に顕著なごとく、それは時として諸宗教の根源的同一性の仮定の上に、半ば実践的なエキュメニカルな運動とも結びつき易い。ことに近年は、それが諸宗教の「対話」とか「相互理解」に貢献するか否かの論議の形をとって表われている。これにつき、ベントはいわば楽観的であるに對し、ワープロフスキーは「理解」と「相互理解」を区別すべきであるとし、やや批判的な立場をとる。宗教学も一つの人間の営みである以上、それが実践的含意をもつことは明白であるが、それを安易に実践に直結することは、慎しむべきではなからうか。

五、結論として、前記の意味での「神学」と宗教学は、分化と相関との弁証法的関係において捉えるべきものであると思われる。同時に、本論では宗教学と社会科学という、別の方向での問題性が残されていることを付記しておく。

憑物筋の伝播と村落社会の構造

山崎 美 恵

憑物信仰の存在によって出現する現象は、持筋現象と憑き現象の複合体と捉えられるが、ここでは前者について、なぜある特定の家が持筋と言われるのかという問題を、群馬県多野郡の

一部落の調査に基づいて、村落社会の構造、すなわち村落社会を構成する単位体である家が相対的に占めている位置の関係、との連関で考察してみたい。

現在は行政上一部落となつてはいるが、歴史的に村落共同体としての独立を保つてきたK・S両部落で、オサキ持と言われる家はそれぞれ五九戸中二一戸、二六戸中一戸であるが、後者の一戸は家の創設及びその後の村落生活において前者に属すると見られ、明治以降の持筋の有無において、両部落は対照的である。

どの家がオサキ持であるかという持筋認知は、憑物信仰が今日消滅しつつあるために、曖昧かつ流動的ではあるが、次の点が指摘できよう。憑き現象の面から評判の持筋は例外として、両部落間で互いに他方の認知は極めて不確かであり、さらに近隣の部落で持筋と言われた家が移住後言われていない事実などからみて、その認知は一定規模の村落共同体を単位としてなされている。従つて、ここでの問題は、各村落共同体内の有機体的連関の中で説明されざるをえないと考えられる。

血縁・姻戚関係により自動的・非選択的に持筋が伝播するとの信仰原理が、必ずしも現象化されていない当部落では、なぜある家が持筋と言われるかは、なぜ言われないかという問いに置換して考察しうる。K部落の非持筋X家は、明治年間より今日までに計四回、持筋への婚出という形で異筋婚を行なっている。また、明治から大正にかけて財をなし本家との経済的地位を逆転させ、さらに、持筋であった家の屋敷跡に戦前分家を出

している。隣接部落の中にはX家を持筋と認知する者もいて、状況によってはそうなる条件が揃っているわけであるが、X部落ではこれまで一度も持筋として認知されたことがない。ところで、持筋の有無から対照的なK・S両部落の通婚圏と婚姻数を比較すると、前者の部落内婚率の高さが目を引くが、この点は両部落の上層の家々についての比較においてなお一層顕著となる。K部落の家々は、血縁・姻戚関係により、大体上層から下層にABCDEの5つのグループに分けられるが、経済的のみならず社会的にもAが高い地位を占め、前者においてB、後者においてCDがAに次ぐものである。Bがほぼ指筋、CDがすべて持筋、AEはすべて指筋ではない。X家はAに属し、その血縁・姻戚関係によって、A内部の3つの小グループを一つに結びつける位置にある。また経済的地位においては部落第四位、社会的地位においても部落屈指の家である。

当部落では、村落社会の構造を統制する強力な本家・分家関係などが存在しないことにもより、必ずしも社会の底辺ではない持筋の存在が、非持筋の上層の家々の婚姻による連帯関係を緊密にし、それによって生じた村落社会の権力構造が、持筋認知にも関与していると考えられる。

なお、社会構造上、強力な統制システムのない社会での、経済的・道徳的規範からの逸脱者への制裁という、従来提出されてきた一つの仮説は、当部落でもある程度当てはまりうるが、ここではあえて取上げなかった。その理由は、現在、通婚禁忌以外で村八分や罰金徴収といった持筋への実質的制裁が伴なわ

ず、持筋認知を告発者側の一種のカタルシスとみる外はない以上、逸脱者が持筋と言われやすいという点は指摘できても、制裁としては捉え難いからである。換言すれば、持筋の認定、認知によって社会的均衡の再調整及び維持が行なわれたか否かを実証することは不可能であると考えられる。カタルシスと捉える限り、また持筋と言われないようにとの村人の行為による社会的均衡の維持という消極的機能において考える限り、媒介変数としてそこに人間心理の設定が要請されねばなるまい。

最後に、持筋に関する信仰が何を意味するのか、憑物信仰が消滅しつつある今日、通婚禁忌だけはなぜかくも根強く存続するのかという問題が提起されねばならない。これは、村落共同体内で機能する持筋の認知を越えたものであり、新たな別の視点が要求されると考えられるが、今後の課題としていきたい。

憑物筋成立因の諸解釈

安元正也

一

ここで言う憑物筋とは、ある霊的存在が依り憑いているために、あるいは特定の霊的動物を飼育しているために神秘的霊力を備えている家として、伝統的に類型化されてきた家筋のことである。このような家筋が部落に多数みられる所は、西南日本、特に山陰、四国、九州東南部に限られている。山陰では狐持ち、

四国、九州では犬神筋と言われている場合が多い。ここでは、憑物筋多数地帯での、それらの家筋の形成過程に関する研究者たちの解釈について、論点の整理と評価を試る。

二

憑物現象は、憑依 *possession* の事象あるいは憑依信仰を中核とするものであろう。我が国における憑依信仰の歴史と、その担い手たちについての研究は、特に民俗学の領域で精力的に試られ、その成果に我々は負っている。

偉大なる先学たちの見解を単純化すると、柳田國男氏は、田の神・稲荷神のミサキとしての狐に対しての、またその託宣を業とした特殊な職業人に対しての信仰の衰微と、それら宗教的専門家の迷信邪宗の徒への転落を指摘する。特に蛇神持、犬神持については、その発端を蠱道に求めている。喜田貞吉氏は、術道の世襲ならびに憑かれた人による祈禱師を媒介としての持筋（憑物筋）の指定という点を強調する。護法種については先住者に対する征服者としての新来者の偏見を説く。中山太郎氏は、霊的動物が憑依するという信仰は、大陸からの巫蠱の術と吒吉尼の法が持ち込んだと言う。巫覡が憑物筋となるだけではなく、筋発生のメカニズムを憑り祈禱に求めている。憑物筋が宗教的専門家の末裔であるという実証的報告も、その後、幾つか出されている。また、島田成矩氏は、文献史学の立場から呪術師の跳梁に注目する。憑物筋を詐巫の系統、持ちA型と、彼らの詐術によって成立した持ちB型とに分ける。A型が古いのであるが持ちB型は近世、寛文年間以降に成立したと言う。

「蠱道の研究」⁽⁴⁾は蠱道という局面から憑依信仰の思想史的变化を取り扱っている労作である。

三

石塚尊俊氏は、多数地帯においては憑物筋を術者の流れとすることはできないと言う。石塚氏が持筋成立を語る時、絶対的・始源的な意味ではなく、「膨脹」という語を用いる。文献史料から見ても、文化周圍説から言っても、持筋の「膨脹」は比較的新しい時期のものである。どういふ契機で持筋が成立したかを解くためには、ある部落での、それ以上は選れない持筋を確定しなければならぬ。そのために、幾つかの部落において、家々の配置状況、本末関係、土着時期の伝承など、調べ上げている。とは云え、このような研究操作は、常に現実的に可能であるというわけではない。人口稠密地帯、人口移動の激しい所では不可能であろう。山村・漁村の場合、可能な所もある。ここに、いわゆる「第二期入村者」説が調査の結果として出されてくる。⁽⁵⁾在来者と入村者との間の緊張関係が、筋の発生・膨脹に作用している。「社会的緊張」という考え方が、理論的には石塚氏の主張のポイントになっている。通婚の様態も分析されている。さらに社会構造の類型による解釈を試る。

しかし、第二期入村者と、土地の者との間の緊張関係と言う時、ただちにその緊張関係の内容が問われて然るべきである。ここで憑物筋成立の社会経済的基礎を問題にするのは、速水保孝氏である。石塚氏の説が妥当する場合、ただちに移住者はいかなる社会経済的理由で入村したのか、いかなる階級構成であ

ったか、階級分化をして行ったのか、そしていかなる社会的、経済的、政治的問題を農村にまき起こしたのか、問われなければならない。このような歴史的アプローチの有効性を読み取ることのできる労作である。ともあれ、我々の調査は、地方史研究の成果の上にも立たなければならないことを痛感させられる。

四

民俗学的研究は、こういう言い方が許されるとするならば、憑依信仰の社会的変容を問題にしてきたし、民俗学者である石塚氏はすでに、そして速水氏は当然にも社会的葛藤の憑依的反映を問題にしたと言えようか。他のアプローチも必要であろうが、いずれにせよ、ここで名をあげた人々は、憑物現象が現実社会的差別の問題であるという事実認識の上に立って、その解決を目指した人々である。

附記

この報告は、一九七四年度文部省科学研究費補助金（総合研究A）による研究成果の一部である。

注

- (1) 柳田國男、『巫女考』『郷土研究』一卷一―二号、大正二年
- (2) 喜田貞吉、「憑物研究号の発刊に就いて」「憑物系統に関する民族学的研究」「憑物系統に関する社会の圧迫」『民族と歴史』八巻一号、大正十一年
- (3) 中山太郎、『日本巫女史』昭和五年、大岡山書店
- (4) 島田成矩、「蠱道の研究」(一)―(七)『松江工業高等専門学校

校紀要』昭和四一―四七年

- (5) 石塚尊俊、「出雲に於ける持筋の実態―特にその入村時期について―」『出雲民俗』一九号、四一―四四頁、昭和二八年「俗信の残留と地域性の問題―憑きもの筋の多寡と家結合の形態―」『伝承』九一―一五頁、昭和三四年
- (6) 速水保孝、「憑きもの持ち迷信―その歴史的考察―」昭和三二年、柏林書房

脱工業化社会の宗教

阿部 美哉

脱工業化社会という言葉はダニエル・ベルの造語であり、企業家、実業家、産業経営者の社会を脱皮した科学者、数学者、経済学者、社会学者等を主役とする新しい知識技術者によって支配される社会を意味する。これは更にハーマン・カーンが産業水準を五段階に分け一人あたり所得が四千ドル以上二万ドルに達した状況を脱工業化と名づけ、この段階をすぎると脱経済社会がくると予告したことによって一層人口に膾炙するようになった。

脱工業化社会は、工業化社会の延長線上にありその倫理はプロテスタントの倫理を継承する。ベルはマルクスが労働に、ウェーバーが合理性に社会体系理論の指標を設定したように科学技術を指標として整合的な新しい社会のビジョンを構築した。

ベルは脱工業化社会最大の課題は、平等主義と業績主義との対立の激化であり、これを媒介するものは政治体制以外にはないと予想し、脱工業化社会における政治倫理は、資本主義社会の個人主義優位に対し、共同体優位のものになると考えている。

高度に工業化された産業社会はついにその生産力が消費力を上まわる。その為に産業社会においては美德とされた儉約や勤勞、目的的努力は新しい環境において珍腐化する。脱工業化社会は消費社会に転化し、消費社会における美德は浪費、遊技、無目的の放浪等となる。ブライアン・ウィルソンは、消費社会において伝統的価値を批判する運動の事例を宗教的セクト運動や若者文化に求めて分析する。ウィルソンによれば若者文化や新宗教運動などには消費社会の新しい価値が生産社会の既成価値に挑戦する点に共通点があるという。体制社会が既成文化による社会の統制を要求するのに対し、若者文化や新興宗教は暴力を含む秩序破壊のエネルギーを発動する。ウィルソンの意識にある新宗教や若者文化そのもの自体には建設的なエネルギーは認められていない。反抗文化は社会不安の一つの表現であるといまなされている。

脱工業化社会の到来は、デニス・ガボールによれば、決して歓迎すべきものではなく、反抗文化はむしろ現実的増大を求めない安定的な成熟社会への一過程ととらえられている。ガボールは人間はこれまで自然と戦いつづけてきたがこれからは人間の持つ性質と戦わなければならないであろうという。ガボールは、高度工業化社会ないし消費社会における人間の希望の第一

は年々の富と現実的価値の増大であり、これを集団的な価値としたことは産業社会のあやまちであって、成熟社会では人々の希望は個人的な価値でなければいけないと考える。つぎに遊びはまじめなものではないけれどもまじめに行うことができるものであつて破壊を好まない人間が幸福になる為には遊びが不可欠であるという。さらに高度工業化社会では全てのものがプログラム化され、正業につくことを拒否して自発的にジプシーになる者はきわめて少なかったが、成熟社会では全ての人が働く必要はないのであつて、非協調派のコミュニオンが多様性の母体になる可能性が認められている。又ガボールは知能指数に加えて倫理指数の概念を導入し、知能指数と倫理指数とは比例すると考える。ガボールによれば、成熟社会においては人々は希望と遊技と多様性を享受し、知能指数と倫理指数に応じた社会的地位を占め、安定した生活を続けることになる。

私はウィルソンのような社会の磨滅をそのまま容認する立場にも、ガボールのような隠遁主義にも同感できないが、さりとてカーンやベルのえがく成長主義にもくみしえない。これらの発想が指標のちがいはあつても直線的な思考であるところに違和感の原因があるように思う。私は発想の根源をおきかえて、円環的な再帰思考をとつてみることによつて、これらの所説を積極的な示唆として受けとめるための糸口がみつかるのではないかと考えている。

集团的宗教受容のメカニズムについて

安 齋 伸

[1] 社会変動と伝統的宗教の崩壊

地域共同体に移入宗教が受容される場合、伝統宗教が共同体統合の原理として、強い規制力を持つ場合は受容が困難である。奄美や沖縄の村落におけるキリスト教やその他の宗教受容には、一様に当該村落におけるかつての統合原理としての伝統宗教の崩壊現象が見られる。

そして、地域共同体における伝統的宗教の崩壊と移入宗教の受容は、社会の変化に伴って生じている。崩壊現象に関して注目されるのは、次のような社会変化である。

(1) 生業の変化

奄美大島西阿室部落の場合

農業を主とする農漁業の兼業から、戦後は煙草、百合の栽培へと多様化した。

沖縄、宮古保良部落の場合

農業を主とする農漁業の兼業から、戦後は煙草、百合の栽培、畜産の振興と多様化した。

伝統宗教との関連でこの現象を見ると、かつて部落の生業と生活の全体と深い関わりを持った部落宗教における豊作、大漁祈願が新しい生業とこれにたずさわる部落民との関わりを失

なっていた。

(2) 生活の合理化と教育の普及

水と火は部落民の生活を支える神の恵みであり、それ自体、神秘性を伴ったものとして尊重された。しかし、部落に近代的技术が導入され、水が湧き水の聖なる泉から水道の蛇口で得られるようになり、火がかまどからガス台へと変化するようになると、水の神、火の神への信仰も稀薄になっていった。

さらに、科学技術の振興を目標とする学校教育の普及によって、合理的思考が広まり、素朴な自然宗教への疑問が人々の心に生ずるようになっていった。

(3) 交通改善による都市との交流

移入宗教の受容は部落と都市の交通の便、すなわち道路と交通機関の整備確立を媒介するという常識的事実を見落とすことができない。

交通の改善による部落と都市の交流は、部落宗教の崩壊につながる生業の変化、合理的思考の流入を促進するとともに、崩壊の間にはいりこんで行く他宗教の移入への道をも開くことになる。

部落宗教の崩壊と、仏教・キリスト教・新宗教の移入と交通事情の改善には相互関係があることに私達は改めて気がつく。

[2] 生活関心と宗教の受容

部落と都市の交流および前記のような結果が生じて、移入宗教の宣教者が布教に熱意を傾け、またその宗教の部落生活への適応と宣教者のパーソナリティに基づいた布教のあり方がそ

れぞれの部落の人々の生活関心との接点を持たなければ、移入宗教は根なし草に終わる。

沖繩を例として、戦後に移入、受容された日蓮宗・イエス之御霊教会・カトリック教において、部落生活への適応、宣教師の布教のあり方を見ると次のように相異なるパターンに分類される。

(1) 創価学会——すでに仏教を広く受容している沖繩の宗教的地盤に、日蓮の仏教として布教できる強味を持ち、昭和三十年代初期の激烈な折伏運動で多くの会員を獲得して後、現在は伝統宗教文化に柔軟な姿勢を示すとともに、宣教師がなまなましい現世利益体験から力を得て、庶民の日常生活関心と直結して、教えを受容させる迫力を示している。

(2) イエス之御霊教会——強烈な終末論的信仰に立ち極めて排他的なこの教会は徹底的に伝統的宗教、他宗教と対立して、地域の宗教的風習を排斥する。このような不適応でよく各地で受容されたと思われるが、調査の結果、この教会の牧師が強いシヤーマンの性格を帯びて、沖繩の民間で根強い信奉を受けているユタ、カンガカリヤーなどを上廻る機能を果たしていることが受容の大きな要因であることが明らかとなった。

(3) カトリック教会——御霊教会とひとしくキリスト教であるが、他宗教に寛大で、伝統的な宗教的慣習に対して柔軟な態度を示しており、ユタなどに見られる崇り消しの呪術を否定するが、キリストの信仰において崇りの存在を否定することによって人々に安心感を与え、普遍的宗教を待望する現代的思考にマ

ッチして知識人の受容を可能にしている。

現代の情報化社会は人々の視野を狭い地域社会の枠をこえて、広く人類・世界へと広げつつあるが、これらの移入宗教には人類宗教の特質もしくはそれへの性向が見られるとともに、各宗教に見られる特有の文化適応、独特のアプローチが、地域共同体に生きる各層の人々のなまなましい生活関心とのかかわりにおいて、その枠組に添って受容されていることが指摘される。

そしてこのような受容が、親戚・姻戚・隣人との人間的ふれ合いと連帯が失われていない地域共同体の中で行なわれる時、相互交流を媒介として都会では見られないような集団受容の現象を生じたと言いうことができる。

宗教的イメージとライフ・ヒストリー

松本 滋

宗教者や思想家のバイオグラフィカルな研究はこれまでいろいろ行なわれてきたが、一般に方法的な反省は余りなされていない。心理学的方法の応用にしても、たとえば回心や神秘体験といった特殊な経験や、幼児期のような生活史の一面に限られていた。こうした行き方に対して、個人のライフ・ヒストリーを全体的視点から捉え、その諸段階のもつ独自の特色を分析したり、またそこに得られる知見をケース・スタディに適用したりするアプローチは、従来ごく少なかったと言えよう。

	フロイト的図式	心理社会的態度	重要な人間関係の範囲	基本的「精神力」	宗教的イメージ(松本)
I	口唇的段階	信頼感vs不信感	母親(的存在)	希望	母親
II	肛門的段階	自律性vs恥・疑い	両親(的存在)	意志力	
III	男根的段階期(エディプス)	自主性vs罪悪感	基礎家族	目標志向性	父親
IV	潜伏期	勤勉性vs劣等感	「近隣」・学校	技能	
V	思春期	アイデンティティvsアイデンティティの拡散	仲間集団・外集団モデルリーダー	忠誠心	英雄(試練にあう若者)
VI	生殖器期	親密・連帯性vs孤独感	友情・性・競走・協力の相手	愛	友人(同伴者)
VII		生産性vs自己埋没	分業および世帯共有	配慮(世話)	
VIII		統合性vs絶望感	「人類」「我が類」	智慧	聖賢(老賢者)

ここで取上げたいのは、アメリカの精神分析的心理学者E・H・エリクソンの理論である。筆者はこれまで、主に本居宣長の精神形成の過程を心理学的方向から分析してきたが、その際理論的基礎としたのがこのエリクソンであった。

エリクソンによれば、人間の心理発達の過程は「漸成」(epigenesis)の過程である。各発達段階において、それ特有の心的態度や行動様式が中心的関心事として顕在化し、それぞれ前の段階を基盤としながら発達する。エリクソンはフロイト理論を基にしながら、更に新たな「心理社会的」(psychosocial)な発達次元を加えて、ライフ・サイクルを八段階に区分した。

この八段階はもちろん理念型であるが、人間として成長する限り、程度の差こそあれ一応誰でも経験するかなり普遍性をもった発達段階を示すものと考えられる。それだけに、個人の宗教思想のライフ・ヒストリカルな研究にも有効な視点として活用しうるであろう。

ここで特に筆者が指摘しておきたいことは、こうしたライフ・ステージと宗教的イメージとの関り合いである。ある個人に(場合によってはある文化伝統全体に)特有な宗教的イメージは、人生のある段階における特徴的な体験、またそこに発達する心理社会的態度や「精神力」と密接なつながりをもっていると考えられる。未だ全く試案的なものであるが、その主なイメージをエリクソンの八段階目式の右側に当てはめてみた。具体的な事例については、稿を改めて考察したい。

宗教史における「起源」の問題

中村 廣治郎

特定の個別宗教であれ、ある宗教的伝統内の思想、制度、異端運動等であれ、あるいは宗教一般であれ、宗教の「起源」の問題が、従来やもすれば方法的反省のないまま議論されがちであった。ここで問題にしたいのは、「起源」の問題の宗教的主体にとつてもつ意味である。すなわち、宗教的主体にとつて、自己の信ずる宗教、もつと厳密にいえば、自己の宗教的伝統の中に明らかにされている真理、法、「聖なるもの」、超越者の起源を求めるといふことは本来無意味だということである。創唱宗教であれ自然宗教であれ、各宗教のもつ真理は、宇宙の構造そのものと不可欠に結びついていて、歴史を超えて妥当する不変なものである。

しかしながら、そのような真理は、いわば「神」と共に、あるいは宇宙の構造そのものとしてあるだけではなく、やがてそれは人間に「啓示され」、「悟られて」、人間と共に在るものとならなければならない。このようにして、「啓示され」、「悟られて」、真理を現実生きる人間集団が歴史のある時点で地上に現われる。これが宗教的主体にとつての宗教の「起源」である。イスラムの場合を例にとれば、制度としてのイスラムではなく、人間の本来的生き方としてのイスラムは、本来神と共にあ

り、神の天地創造と共に人間に啓示され続けてきたものである。しかし、それはけっして人間の歴史の中に根付くことはなかったが、最後の預言者として神が選んだマホメットの活動によつて、その真理を歴史の中に正しく具体化し、「真に神に帰依した者」(Muslim)の共同体——したがって神のよしとする共同体——が地上に出現した。これがムスリムにとつてのイスラムの「起源」である。

ところが、外部の人間にとつてイスラムとは、人間と神との内的交わり、究極的な関わりとしてではなく、専らそのような信仰の外的表現(制度・思想体系)としてのイスラム、地上的な文化としての対象化されたイスラムのことである。そこでイスラムの「起源」といえば、そのような外的形式の諸要素や運動を歴史的にトレイスすることであった。

同様のことが個別宗教内部の様々な運動についてもいえる。例として、イスラム暦三世紀頃に「発生」した神秘主義の伝統であるスーフイズムをみよう。ごく最近までのスーフイズム研究の最大のテーマの一つは、その「起源」は何かということであった。非ムスリム研究者にとつて——非スーフイー・ムスリムにとつてさえ——、本来神と人間の隔絶性を強調するイスラムの伝統の中に、両者の「合一」を主張することは不可解であったのである。そこで、様々な外的影響の下にこれを説明しようとして試みてきた。

他方、スーフイー自身はけっして自分たちの信仰の在りようが本質的に外的宗教の影響や模倣によるもの、あるいは正統ム

スリムのいうように「異端」とは考えていない。むしろ、自分たちこそ新しい時代状況における真のイスラムを代表する者だと信じていたのであり、彼らの信仰と使徒的原始イスラムの間に不連続はない。

とはいえ、歴史的にみた場合、スーフイーの運動がイスラム史上の特定の時点で発生したこともまた事実である。そこで問題は、信仰者の主体性、信仰の連結性と、その運動の歴史性、不連続性とをどのように統一的に理解するかである。歴史性（伝統）と主体性の問題（信仰）はいずれも無視できない。そこで、W・C・スミスの所説に従ってあえて一つの予想をいえば、それは主体の「信仰」とその外的歴史的表现である「伝統」との関係のあり方の問題に帰着するといえよう。伝統とは、過ぎゆく具体的歴史的状况の中で、「神」との内的交わりの中にある人間の創造的努力（「信仰」）の結果にはかならない。だとすれば、宗教理解においてわれわれ外部の人間がなすべきことは、宗教的主体の存在する具体的な文化的、社会的歴史的状况の中に身をおき、彼自身の眼を通して彼の創造的努力の跡を追体験することではなからうか。

(1) 特に、W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York, 1962) 参照。

「宗教的中立性」に関する実証的研究

岡田 真

一、時代の特徴

教育の政治的中立や宗教的中立は、戦後学校教育に関して新しく唱導された原理ではない。それは明治の学校教育整備以降、常に政府の原理とする所であった。

ただ、中立という言葉のニュアンスは、国や時代によって異なる。そして、戦後今日に至る日本の中立概念の原型をつくった時点が、昭和三十年代であった。

昭和二十年代の「中立」性が、現場でどのように現象したか。それは学校によってさまざまであったであろう。ここでは、都立九段高校に関して検討してみよう。すなわち、生徒の宗教活動の跡をたどることによって、学校の宗教に対する姿勢をさぐり、あわせて、生徒全体のなかでの宗教活動に対する評価がどのようなものであったかを、考えてみたい。

ここにとりあげる生徒集団は、思想的内容の理解の水準が、かなり高い。すなわち、『九段新聞』創刊号（昭三三・七・一四付）第三面に、世界史担当の大崎正次教諭が「スコラ問答」という論文を執筆しているが、その内容をみると、世界史の授業においてさえ、哲学者の名前を列挙するのではなく、その思想内容について、むしろ後の論社以上につっこんだ解説を行い、

第一部会

かつその解説が生徒によって抵抗なく理解されていたものようである。

さて、このような生徒の間で、宗教活動はどのような位置を占めて行ったであろうか。

二、事実関係

昭和二四年六月二四日付の『九段新聞』第八号一面に、「毎週月曜日放課後一〇八教室より聞えて来る荘重な讚美歌がある」というイントロに始る、「キリスト教研究会開かる」という見出しの一段記事がのっている。

その本文は次の通りである。「社会部の西洋思想講座、弁論部のY教論の弁論学講義と並行して、新たに三年河島などを中心として誕生したキリスト教研究会である。西洋思想史、弁論学とはまた違った、異色ある試みとして注目されている。富士見町教会の牧師、三崎町教会、或は基督教関係の先輩諸氏により聖書の講読、讚美歌の練習などをしているが、少数の聴講者しかなくとも、若い我々を指導して呉れる諸先生方の熱心さには、社会・弁論も併せて、ただ感謝する外はない」と。

この記事が持込記事であることは、記事の結び方などからも明らかである。そしてその記事を持込んだ翠書研の生徒自身が、社会部や弁論部とのバランスを著しく配慮した文章を書いている点に、注目したい。

またこの文章から、学校当局が直接指導にあたっているのは弁論部だけで、聖書研と社会部には、つかず離れずの姿勢をとっていたという事実関係も、明らかにする。

—— 続く第九号（昭二四・七・二〇付）は、「聖書研究も違法か？

—— 大分でキリスト研解散」という見出しの記事を一面にのせている。同じ号の二面には、各部の夏休中の計画が紹介されているが、そこには聖書研に関する記述がない。第一〇号（同年一二・三付）二面の「文化部消息」にも聖書研は登場してこない。昭和二五年四月二一日付（一〇号とあるのは一一号の誤り）第二面は、最下段で各部の一行紹介を行っているが、ここにも聖書研の名はない。

同年一〇月二七日付（一五号）の第二面は全頁を各部の文化祭企画紹介にあてているが、ここには聖書研の名が出てくる。会場で礼拝を行うという計画である。

記事全文は、「バイブルクラスでは祈禱会を行う。祈禱会場は階段第二教室で、二十八日、二十九日の両日午後一時より行う。なほこの部は今後も発表する予定である」となっている。

だが、この記事を最後に、聖書研の活動の記録は、『九段新聞』紙面に全くみられなくなるのである。

すなわち、昭和二六年二月二〇日付第一七号二面の、文化部の春休中の計画を伝える記事にも、聖書研の名は出てこない。

昭和二六年の文化祭に関する『九段新聞』の報道は、講堂を使用する企画を中心になされている（昭和二六・一〇・二七付第二一号）ので、ここに会の名が出てこないことをもって文化祭不参加と断ずるわけにはいかないが、昭和二七年の文化祭企画に関する報道（昭二七・一〇・二五付第二七号二面）にも、聖書研に関する記述がみあたらない。

三、事実の社会集団論的解釈 四、教育学的、教化学的問題
点（駒大文学部研究紀要にて詳述予定）

〔原資料の存在〕 林伸郎、岡田真『戦後教育と高校新聞』東京美術

靈的經驗としての宗教的經驗

沼田 隆

宗教の本質に関する現在有力な学説として、我われは「聖」の體驗とか、「究極的存在への究極的関心」という説をあげることができよう。また、日本の宗教学者には、「絶対無」や「空」の體得ということに、宗教の本質があるとする者もいる。もちろん、これら諸説はいずれも、他の説とは無關係に説かれているのではなく、それぞれの中心概念のうちに他の立場を包み込むものとしてしている。しかし、これらの見解は、それぞれの有効性をもつと同時に、限界をもっていると思われる。

これらに対して私は、宗教の本質を「靈的經驗」としての宗教的經驗においてとらえることによつて、さまざまな宗教現象を、より明瞭に、より統一的に照明することができるとはなにかと思ふ。「靈的經驗」という概念は、上述の宗教についての諸説をすべて包摂しうるだけでなく、それら諸説の相互の連関をも、自然に説明することができると思ふ。

さて、靈とは、ふつうには未開人などの宗教において、動物や植物の靈・自然現象の靈・死者の靈・天使や悪魔などとして、生命をもつて自発的に活動する実体として想像されたものと考へられている。それは人間に働きかけることもあるが、しかしそれ自体は人間から独立的に・実体的・客体的に存在するものとして信じられていたと考へられる。

しかし、そのように実体的に表象される種々の靈魂も、その成立の条件を考へてみると、それは、さまざまな現象や表象に対して人間の内面性を投影したものとして、人間の主体と連関させて理解していたと考へる外はない。つまり、人間の主体の在り方から独立的に存在するものとなつたさまざまな靈的存在のうちにあつたと考へねばならない。そうでなければ、種々の靈が意志や感情や生命をもつと信じられるに至つた理由は説明できないからである。

だから我われは、人間から独立的に実体的に存在すると信じられるに至る以前の、體驗にとつてより根源的な靈の在り方として、人間の主体が主体的にそれに関係しつゝある存在というものを、考へざるを得ない。

そして、私がここで「靈」とよぶのは、このように人間の主体との主体的関係のうちにあつて、しかも主体とは別の中心をもつた生命として、活動しているものごとである。だから靈的經驗というのは、主体とは別の内面性をもつたものとして經驗される何らかの現象なり表象に、主体が主体的に直接的に関

係している、ということである。基本的にはこのような経験を「宗教的経験」とよぶことができるのであるが、しかし一層明瞭に宗教的となるのは、主体が関わっているところの霊が、主体との関係のうちにあるながらも主体に対する独立性を強め、それまでの主体と霊との主従関係が逆転し、主体より霊の方が優位に立つに至ったときである。

さて、霊が本来的にはただ主体との主体的関係のうちで存在している、という点から言えば、霊は主体にとってつねに直接的な、現実的関心事であり、決して対象として主体から分離しえないもの、客体的に固定化しえないものである。だから、霊は、何らかの表象と結びついているとしても、本質的に思考の対象とならないものである。それは不断に主体の内面的活動に付きまとうものである。主体は霊に対して身を隠すことができなから、全面的・根源的に霊との関係のうち立つことにならぬ。霊が、主体に対して主体の自己中心性を奪い取るほどに強大なものとなったとき、それは主体がただ一方的に受動的に作用を受けると感じるような、主体に対して絶対的優越性をもつところの他者である。このような経験においては、霊が逆に主体を包むようになり、実在感や価値感の中心が主体自身のうちではなく霊のうちにあると感じられるようになり、霊の中心から初めて、あらゆる現象が実在性や価値を付与されることになる。

ジェイムズの経験論と宗教

村野 宣男

ジェイムズは、『心理学原理』において、実証的科学的の方法を用いているが、心的素材の連合によって意識現象を説明する連合主義を批判する点、意識の目的性と自律性を主張する点において単なる実証主義の枠を超えている。ジェイムズの経験論における基本的態度は、あくまでも経験に忠実であらうとするところであり、ここから実証主義の枠がこえられてくるのである。ジェイムズは、この経験的態度を徹底化することにより、根本的経験論という理論を立てた。根本的経験論においては、意識的経験とは区別された意識化されていない純粹経験を考えている。純粹経験は、「直線的生命の流れ」とされており、それ自身の中に軋轢をもつときに、意識化され、意識化における思考によって自己の内的不調和と調整するものとされる。意識と思考は、このように機能的・プラグマティックな側面から捉えられている。しかし、このような意識的経験の背後に又、純粹経験の流れが存在するのであり、思考の妥当性は、この純粹経験との関連において感覚的・主観的に決められるとジェイムズは考えている。このように純粹経験は、その自己調整をわれわれの思考に依存すると共に、思考の方向を決定するという二重の性格をもつものと考えられる。純粹経験の意識化において、

意識の場面における自我、観念、外的対象が生じてくるのであり、これらは実体として存在するものではないとされる。ジェイムズは、純粹な姿での純粹經驗を捉えることはできず、ある程度意識化された相対的な形でのみしか經驗することができないとしているが、純粹經驗をあくまでも直接的なカテゴリー化されない存在と考えているのである。

純粹經驗は、直接的な生命の流れであるが、それ自体の中に不調和を来たし、そこから意識が生じ、思考によって調整される。このような純粹經驗の性格は、ジェイムズの考える神の概念と一致する。『プラグマティズム』によると、ジェイムズは、神が創造した世界を完全なものではない。この意味では、神は完全でないという否定的側面をもっている。神は、自からをわれわれ人間の思考と意志に依存することによって自己を完成すると考えられている。このような神は、しかしながら純粹經驗がわれわれの思考を導いたように、われわれが思考と葛藤する場合に、われわれを導くところの神でもある。ジェイムズの考える神は、純粹經驗と同じように、自己否定と自己肯定の両面を持つのである。

ジェイムズは、『宗教經驗の諸相』の中で、人は宗教經驗において、自己自身の部分でありながら、自己を超越する存在に属しているところのものを自己の中に持っているとしている。

この自己でありながら自己を越えるものに対する經驗は、純粹經驗の性格に相応する。純粹經驗は、あらゆる意識化の背後にあるものとすれば自己を越えるものであり、經驗という側面か

らみれば自己内在的なものである。純粹經驗は、あくまでも經驗である以上、自己内在的であると考えられようが、意識の背後の存在の性格を担っているところから純粹經驗が超越と内在の媒介になると考えられる。

W・シュミットの一神教論に関する一考察

——南東オーストラリアの諸部族を中心として——

池上良正

W・シュミットのいわゆる原始一神教説をめぐる様々な論争と批判は、既に周知のところである。ここではその中心概念とも云うべき「最高存在」の形成過程を、未開民族の宗教現象に対するシュミット自身の視野の拡大及び縮小（仮にこれを彼の宗教理解と呼ぶ）という観点から、再検討したい。集約的考察のために、地域を南東オーストラリア（特にヴィクトリアとギップスランド）に限定する。この地域は、主著『神觀念の起源』では特に第一巻と第三巻に詳しい。そして両者の考察を比較すると、後に同書の第六巻その他で、人類最古の宗教形態として提示された「最高存在」の全体像に至る、興味深い過程の一端を覗くことができる。

第一巻では、まずクリン族を中心としたヴィクトリア諸族が考察され、その高神 Bundji が現存する神話の分析から、三層

の文化史的層構造の中で捉えられる。つづいて東部のクルナイ族の高神 *Mungun ngaua* が同様に神話分析の中で検討された後、これこそが最も純粹な形で残存する最高存在であると結論づけられている。

ここで特に問題としたのは、彼の一神教論における信仰的側面の役割である。即ち最高存在は具体的信仰の場面において人々の側の如何なる関わりの中に存在するのか、あるいはしたのか。一神教に関するシュミットの定義は、往々にしてそれが単なる神話的存在の分析、いわば神的表象の地位関係のみから推定し得るような印象を与え、学説的に見ても、多くの批判がここに集中してきた。しかし信仰的側面が全く看過されていたわけではない。人間の側の内的対応と、その積極的表現である *lebendig* な *Kultakt* の側面は、多くの著作の中で強調されている。しかしながら、上記の南東オーストラリア地域に限って見れば、『神観念』第一巻では、この側面への配慮はあまり疎じられている。それに比して第三巻では、資料の量的広がり以上に、まず論証の展開に大きな変化が見られ、これを「最高存在の、他の神的存在や人間に対する関係」に加えて、「最高存在や他の神的存在に対する人間の関係」への視野の拡大として捉えることも可能であろう。見方をかえれば、「対象化された宗教」から、「宗教を担う人々」への視野の拡大である。

第三巻のクルナイ族に関する論述を、彼が中心的資料として用いた A・W ホウィットの著作と比較対照すると、宗教理解の問題をめぐる興味深い特徴を指摘し得る。その第一は、最高存

在以外の呪術的宗教的形態にも目が向けられ、しかも人々の日常生活との関わりにおいて、積極的に紹介されている点である。(例えば、いわゆる *ihheres Wesen* や種々の呪術など)。だがこの原資料との対照からは、シュミットの引用の恣意性と、その上に立てられた論証の不十分性、さらには明らかな事実誤認が指摘される。

第二の特徴は、若者聖化式の重視である。しかしそれが重視されたのは、人間と最高存在の具体的交流が報告されている唯一の機会だったからでもある。ここでは逆に、原資料を超えた推定が多く見出される。即ち *ihheres Wesen* や呪術に関しては、夥しい事例から割引した解釈しか行なわれていないにも拘らず、同一の資料に対し、こと最高存在に関しては、資料を超えた推定によって論証が補強されている。

そこには既に世界史的広がりの中で完成された最高存在像が前提されている。換言すれば、『比較宗教史便覧』等の著作において、全体像として措定された対象が先にあり、それにふさわしい信仰形態が、逆に現実の資料の上に、あるいは資料を突破けた場所に求められたのではないか。ここに、視野の量的広がりや質的深まりに到り得なかった、ひとつの原因があると思ふ。

神格化の諸過程

前田護郎

信仰の対象である神が神として信仰されるに至る過程を明らかにすることは、神とはだれか、との問いに対する有力な答えのひとつである。宗教の現象や思想を平面的に見るとともに、それらの成立する過程をたどる立体的な姿勢も必要である。共時と通時との双方が宗教の研究に際しての考慮されねばならない。

神格化 *Apotheosis, deification, Vergottung (Vergöttlichung)* は人間が神とされる場合を指すのが普通であるが、ことはそれに限らない。天体・山川・動植物その他の自然物・平和・物質その他の概念・婚姻・言語・その他の機能など、そしてこれらのいくつかの結合されたものの神格化がある。しかしこれらを神格化するものは人間であり、神格の選択や受容に人間の思想や感情が反映する。それゆえ人間の研究が必要であり、崇拜の実態とともに神話が有力な資料となる。(モーヴィンケルは自然物その他の神格化を *Divinierung* の名でまとめている。)

人格的と非人格的とを区別して、自然物その他非人格的なものの中に力があると信ずるのを未開とするのは当たらない。人間が自ら以上のもの、自らに欠けたものを自然物の中に見て崇拜する心理を理解すべきであり、この点は表現あるいは象徴の相

違をこえて現代人の心理と相通するものがある。

宇宙・人種・国家・経済・芸術・機械・欲望等が至上視されて權威を持ち事実上神格化されて種々な宗教と似た現象を呈していることも無視しない。このような神格化の過程をたどることは宗教の研究にとって有意義である。

以上のように神格化の諸過程は多岐多様であるが、ここでは人間の神格化を主として考えよう。王者や死者の神格化は古代オリエントやギリシア・ローマに多くの例を見うる。英雄や名医も神格化されている。神話における神々が元來歴史的人物であったか否かは個々の場合に検討すべきであるが、全体として人間生活において重要な役割を果たした人格が神格化される傾向があることは否定できない。古代の神話は人間性の善悪美醜その他の面を豊富に反映すること、また多神教であること、偶像など人間の感覚に訴える象徴の多いことなどがこの角度から説明しうる。このように神的人間 *theos andrō* の提起する問題は多い。なお、天使という中間的存在も注目すべきである。

例えばローマにおいて皇帝が神格化されたことは単に皇帝個人でなく、中央集権の社会的欲求の反映と見うる。これはローマの *genius* がギリシアの *daimon* がイデア的であるのとはちがって、ローマ国民あるいはローマ市の *genius* として個人の誕生に際して与えられるものと信ぜられ、ヘブライ思想における守護天使と似た役割を果たしたことを想起させる。*genius* の神格化の過程ローマ的なものから説明しうる。

セーダブロムが、インドほど神格化の広く行われたところはない、というのは問題であるが、インド的な Nirwana が神格化の顕著な例であることは確かである。

グノーシスの思想でも神格化は重要である。神秘主義における神人合一論、さらに中世的な聖者思想も神格化の例である。

宗教哲学および教義学において、神の人格性がしばしば論ぜられるが、これを神格化の角度から見るとは有意義である。

M・シェーラーは神格化にしばしば触れるが、そこにはギリシア的、すなわち人間の側から築き上げる神格化という面が大

きい。
神は唯一無二の存在であり、われも唯一無二の存在であるがゆえに、われは神なり、という発想がある。そこには歴史の一回性、個人の固有名詞、顔の形の独自性、近似性と同一性等が関係してくる。

M・ブーパールの「われとなんじ」には両者の対話の重要性があらわれるが、神から呼びかける対話か、人間が人間のことばで人間化する対話か、の問題が提起される。

形としてはナザレのイエスという人格が神の子と信ぜられることも神格化である。ただそれが他の諸宗教諸思想とは異なつてイエスを含む人間たちの側から築き上げるものでなく、神の側から与えられるものであるというのが聖書の思想である。そこに、罪あるものが義とされるといふ倫理の問題、死すべき罪

の人間が罪のない人間の死によって生かされるといふ生命の問題、下層のものに啓示が与えられるという社会の秩序の問題、新しい契約という人間関係の問題、神の国の完成という創造と終末の問題等々が関連してくる。

さらに、神格化の諸過程の研究は、神格化が行われた後における歴史的発展の説明にも、現代における種々な問題の解明にも役立つところが多いものである。

筑前国宝満山の峯入

—大峯・葛城修験との統合をめぐつて—

中野 幡能

筑前国竈門山は一名宝満山という。この山の峯入を「大峰・葛城峯」と呼んでいた。宝満の峯入記録（昭和四六年の本学会で報告）によると役小角が竈門山七窟で祈つたら十一面尊等が現れた、ついで義道・義峯が東岳の深仙を勤め、彦山との間に金剛・胎藏界の曼陀羅を開いた、小角は再来し和州葛城峯に準じ孔大山との間に三部習合の霊場を開き法華品の利益のために二十八所を置いたので、義道・義峯は歓喜して入峯灌頂を伝えた。後彦山駟の秋峯を大峯、淨戒が三部習合入峯を葛城結縁峯、三部習合華供葛城伝灯、又は春峯と称したとあり、鎌倉以後年において、両方の峯入が記されているが、信頼できる記

録は近世以後の春、秋の峯入の記事である。

これを文化九年の『華供峯中外金剛部記』『葛城峰中金剛界記』『葛城峯中勤行日限え覚』等によってみると、春峰は一月七日より四月十五日迄に行われ、秋峯は七月十六日より九月迄行われた、春峯については既に本学会に報告したので略するが、秋峯は竈門山より小石原の深山宿に來ると碑伝を立て、胎藏界の彦山に入り、外金剛を通過して竈門山に歸る。その外「大巡行」という夏峯があり、六月一日より七月十三日まで行われて、一生に六度は修行せねばならぬとされていた。峯入には禪定型と練行型があり、前者は天台的で後者は真言的であるという。禪定型には白山・大山・石槌などがあり、練行型には羽黒・日光・大峯・彦山などがあり四季の峯入をもっていたが、厳密には彦山には冬峯はない（四七年本学会発表）。これらの山では毎年行われるが宝満は十年前後に一度であり、春峯を葛城・秋峯を大峯と呼ぶのは宝満と彦山だけである。彦山では彦山より宝満の駈入を春峯又は大峯、福智山より彦山への駈入を秋峯又は葛城峯といい、これを終えた者が翌年彦山内を巡拝する。これを金胎不二峯といっていた。『彦山大峯葛城戸帳御供覚』（天文七年か万治元年の編）と永祿元年の三峯相配事（『彦山修験印信口決集』）には「東方彦本山順峯春峯胎藏界從因至上求菩提、西方竈門山逆峯秋峯金剛界從果向因下化衆生、中央神山須逆不二夏峯華供胎金合行因果一体十界一如」とある。三峯相配の理論は中国天台山の三山組織に発したものであろうが、三部曼陀羅としての思想は能野・大峯・金峰にみられるが、これを図式

化したのは豊後国六郷山の熊野石仏にみられ、平安末か鎌倉初期とみられるが、彦山では長祿四年（一四六〇）以前にみられる『彦山修験秘決灌頂卷』。しかし三峯の修行として一組にする「三峯相應決則」を編み出し、自ら「三峯正大先達」と称したのは阿及房即伝が始めてである。『彦山修験伝法血脉』には役行者―玉蓮―法蓮―羅運人聞太能覚満能智行久聞とあるが、人間以下は『人間菩薩記』の六郷山修験の血脉と同じである。

『彦山修験伝法法嗣法譜』には「神変大菩薩―義覚―義賢―義真―寿元」となっている。平安以来の史料にみえていた法蓮の名が消えて江戸時代の「神変大菩薩」が出ている。竈門山の場合も同様で心蓮を開祖とする縁起が消えて、神変大菩薩―義道―義盛となっている。前掲『法譜』によると即伝の師の承運と併列され、師を金峯先達快誉、弟子に金峰寺快乗があり、金峰山寺との関係が強い。鎌倉期の『彦山流記』によると行場は幅とあるが、即伝の『峯中法則』によると宿に変わっている。即伝の『彦山峯中灌頂密藏』の内容をみても旭蓮の『修験秘奥抄』と同文の箇所が多い。

このようにみると、もともと彦山宝満山の峯入は禪定型であったが、室町期に両山を両部峯、更に三峯相配の峯として、大峯葛城修験に統合し、九州修験道独自の練行型の峯入を発生させ、即伝は修験五書を撰し、教義の確立をはかっている。このように教団成立期に他派修験との統合が行われていることは注目すべきであらう。このような影響により、近世宝満山峯入記録や彦山の法譜が生れたものであろう。

第二部会

蓮如と無常観

堀 美佐子

蓮如の『御文』(『御文章』)に見られる一つの特徴的表現として、無常観への言及があげられる。現在蓮如真筆と認められている二百数十通のうち、約一割にあたる二十七通に無常についての表現が見出され、これは浄土真宗の他の祖師たちの著作と比較すると、特に蓮如に目立って多い独特の表現ということができる。例えば親鸞の場合、無常についての言及は、諸経典からの引用は別として、僅か二ヶ所に見られるにすぎない。

ここでは、そのように蓮如に特徴的な無常の表現を通して見られる、彼の無常観の解明と、さらに日本思想史上に蓮如を位置づけるという関心に立脚して、彼の無常観が日本における無常の系譜上にどのような位置を占めるのかという点について考察したい。

『御文』にみられる無常の表現にほど共通していることは、無常が死と等しいものと見做され、肉体の生滅と深く関連している点であり、ここに蓮如の無常観の特徴の一つがある。例えば、その表現が身近な人々の死に遭遇したとき、或いは自分の老いや病について語るときに現われることが多いという事実は、

それを裏付けている。なおこの点については、親鸞の罪惡観との比較や、後生、浄土をめぐる蓮如の信仰意識の問題の検討が重要であると思われるが、ここでは一応示唆するだけに留めておく。さらに、無常の表現が単なる抽象的觀念から出てきたものではなく、彼自身の現実体験から自然に発露したものである点も重要である。蓮如の無常観を布教上の方便とする見方があるが、これは単なるレトリックの問題ではなく、蓮如自身の感情のたゆたいを内に秘めた思想表現と見做すべきである。

また、蓮如の無常観について論じた研究の多くは、彼の無常表現の感傷性に注目しているが、彼の無常観は人間や世界の無常性を悲しむだけに留まらず、その感慨を契機として、さらに求道的実践へと向かわせるといふ、仏教的無常観の基本的性格を備えているのである。

次に第二の問題を解明するために、従来の無常観研究史を辿り、そこから日本の無常観の系譜の概観と、そこでの問題点を把握してみよう。

従来の研究は二つの立場に分類できる。第一は、無常観発展段階説ともいえる見解である。その主要な論点は、日本において無常の思想は詠嘆的無常観(無常感)から自覚的無常観(無常感)へと深化発展し、特にその移行の時期は『徒然草』の中にあるという点にある。第二の立場は第一の所説に属さぬ諸議論を仮に非発展段階説と呼んだもので、そのうち特に注目に値するのは、益田勝美氏の無常以前↓無常感↓無常観↓無常感という、循環的な無常観の系譜の把握の仕方である。

無常観に関する研究成果のうち、我々の問題関心から注目すべきものとして次の三点が指摘できる。第一は、無常の思想を無常観（自覚的認識的諦観）と無常感（感情的悲哀感）とに区分して把えていることである。第二に日本人の心性の中に深く貫流しているのは無常感であるという点、第三に無常観は仏教と共に日本にもたらされたが、真に定着し深化したのは中世以降であると見る点である。

これらの成果を蓮如の無常観と突き合わせて考えた場合、以下の指摘が可能であろう。

即ち、蓮如がそれ以前の真宗の祖師たちに較べ、直接的間接的に信者層と接触する機会に多かった説教者であることから推察して、布教の場における無常への言及は、浄土の教えが、存在の移ろい易さへ親和的共感をもつと考えられる聴聞者の耳に入っていくことを、より容易ならしめたと考えられる。

そして既述の如く、蓮如の無常観は単なる感傷に留まらぬ求道へ向う自覚的なそれであったが、無常観が生死即涅槃といわれるような究極的なものへと深まっていく一方で、民衆の心性の底流をなす無常感が存続し、現世享楽へ向う萌芽が見られる中世において、その二つの無常思想の分岐点に立っていたと見ることが出来る。

「道徳」的仏身観について

木村 清孝

従来、仏身観といえば生身と化身、または生身と法身の二身説、法応化の三身説、法報応の三身説、『華嚴経』に説かれる十身説などがただちに問題とされる傾向があった。しかし、このような探究の仕方は、一つの危険を伴っている。それは、思想の発展過程における風土的文化的基盤の相違を捨象してしまうという危険である。

では、さしあたって中国仏教の場合、仏身観の根底は何だろうか。けだし、上層知識階級の仏教に関する限り、それは「道徳」である。「道徳」的仏身観の展開と止揚の上に中国仏教各派の仏身観は成立していると筆者は考えるのである。

最初期中国仏教の素朴な「神仙」的仏身観の段階を経て、仏とは何かという問題を初めて本格的に取り上げた書物は、おそらく『理惑論』であろう。かつて第二十九回本学会において筆者が発表したごとく、本書の中で仏は、神仙的な性格を一方に強く留めながら、全体としては明確に「道徳」線上に位置づけられる。すなわち本書は、おそらく『瑞応本起経』（二二二〇八年の間の訳出）から一定の示唆を受けつつ、「覚」そのものとしての仏を「道徳の元祖、神明の宗緒」とし、ゴータマ・ブッタとしての仏の心が「道徳」に存することを、はるかなる過

去世からの「道德」の実践を前提として描き出すのである。なお本書には「徳」の解釈はないが、「道」については、それは無形無声、極大かつ極小で、「人を導いて無為に至ら」せるものであるといわれている。

『理惑論』が明らかにする「道德」的仏身観は、東晋代の仏教界にかなり一般的な理解のあり方であつたらしい。例えば、即色義の提唱者と伝えられ、清談の雄として『莊子』の新解釈を行なつたとされる支遁（三四～六六）は、仁義の根本としての「道德」を主張し、その枠の中で仏伝をのべていく。かれの仏身観の基本的骨組みは、先の『理惑論』のそれとほぼ一致するのである。また、「無為に至つて仏と為るを得」とする『後漢紀』の著者袁宏（三二八～七九）の仏教理解も、「道德」ということばこそ使っていないが、同類である。また、東晋中期の文章家として著名な孫綽は、「為すなく為さざるなき」道の体得者を仏とする。その著『喻道論』には、非神仙的により純化された「道德」発仏身観が窺われるようである。さらに、若い時に廬山の慧遠に学んだ宗炳は、『明仏論』において新たに「神」の概念を導入し、「道」と「徳」との一体性、「道」の根源性ととも、「神」と「道」との関わりを根拠とする救済の論理を明確にしている。ここには、「道德」を根本的なよりどころとしながらも、そこから一步踏み出す仏身観の胎動が感ぜられる。

以上、乏しい文献の中から三国～東晋代における仏の「道德」的把握の展開を探ってみた。こうした理解の動向がこの時代に

特徴的なものであつたことが推察できるであろう。けれども、仏の「道德」的把握は、この時代で終つてしまふわけではない。例えば、五世紀初頭に北涼の曇無讖によつて翻訳された『北本涅槃経』には仏を「道德巍巍」たるものとしているし、その改訂本である『南本涅槃経』もこれをそのまま採用している。また、北魏・北齐兩朝に仕えた魏収（五〇六～七二）の『魏書』積老志には、仏について「徳克く、道備わり、万物を濟うに湛う」と解説されている。これらは、仏の「道德」的把握が決して簡単に消滅するものではなかつたことを物語つていよう。「道德」の觀念自体の変化はあるとしても、である。

だが、上述したような「道德」的仏身観はやはり格義的である。中国仏教が固有の中国仏教となるためには、仏身観の面においては、「道德」的仏身観は止揚されなければならない。そして、結論だけをいうならば、この止揚に一応成功し、中国仏教独自の仏身観の原像を作り上げた人が晩年の廬山の慧遠（三三四～四一六）と僧肇（三八四～四一四）であつたと筆者には思われるのである。

西行の宗教的希求

高木 きよ子

昨年度の学会で、西行は僧という名のもとに実は俗と超俗の間をさまよつていたのでないかという問題を提出したが、今

回はそれを西行と自然とのかかわりの中でとらえてみたい。

西行の経験・行動・思想・をとらえるには残された歌集による他ないが、それはいくつかの形態にわけられる、そのうち宗教意識をあらわすものとしては、一、無常觀を根底としたもの、二、宗教現象をあつかったもの、三、実現できなかった理想への追懷、四、出家後の人間的苦惱、五、自然への透入および逃避などがある。一と二は仏教・神道とのかかわり、三、四は人間とのかかわり、五は自然とのかかわりをあらわすものといえる。そのうち今回は、五を中心としながら、三、四にあらわされたものをあわせて考察したい。

さて、西行については、自然詩人という一種の理想像ができ上っている。それを宗教という点からとらえ直してみるとどうなるか。その眼で、西行の自然に関する歌を拾い出して整理してみると次のような型があるように思う。

第一は自然觀照型で、自然の風物をありのままによんだもの、「見たせば佐保の河原にくりかけて風によらる青柳のいと」或は何かにごとよせて「門ごと立つる小松にかざられて宿とふ宿に春は来にけり」などであり、宗教とはとくに深い関係はない。

第二のものは、「心なき身にもあはれはしられけり鴨立つつ秋の夕暮」等によってあらわされている世界で、これらが読む人の心を深く打つのは作者の実存に根ざしているからである。この境地は、一歩進めば宗教的になる可能性をもっている。この種のことを「もののあはれ型」とよぶ。

第三は、自然の中に透徹することができず自然に対して苦惱する心境を表わしたもので「自然苦惱型」とよぶ。例えば「さびしさに堪へたる人のまたもあれな庵ならべん冬の山里」に代表されるものである。西行は無常なるがゆえに現世を捨て、しかもその無常な世に異常な執着をもって苦惱した。この矛盾が西行を苦しめたのである。自分が求めた自然の中に入りきれずに、そこからはじき出されてしまっていて、その点で宗教的境地に至ったとはいえない。

第四は、自然の中に自分から求めて入って行こうという積極的な態度を示すもので、「自然希求型」とよぶ。「吉野山こずゑの花を見し日より心は身にもそはず成にき」、「願はくは花の下にて春死なんそのきさらぎの望月の頃」などに結集されているものである。この種の歌で西行は花の中に自己を透入し融合することを目指して、外のすべてを忘れ、その中に生きようとする。そこにあるのは、自然対自己の関係だけで、他の何者の入る余地もない。

以上四型のうち自然觀照型は別として、もののあはれ型は主として月によせての人間関係を、自然苦惱型は山配での独居の寂しさを題材とし、自然希求型は、桜、吉野山が対象となっている。この点から西行の宗教的希求は、自然とのかかわりでは桜こそがそれであり、吉野山がその理想を體現する究極的境地であったと思われる。西行の求めたものは、自然の中にひたるときという点では宗教的境地になりえなかった。その矛盾の解決を西行は、桜の花に見出しているように思える。

しかし一歩おし進めると、西行が求めた宗教は、自然の中にあつたというより、むしろこれを表現する手段としての和歌の世界にあつたのではないか。これは、西行の別の意識人間関係とか自己実現を検討することによっていっそう明らかになると思う。

宗教的植生について

鈴木 格 榉

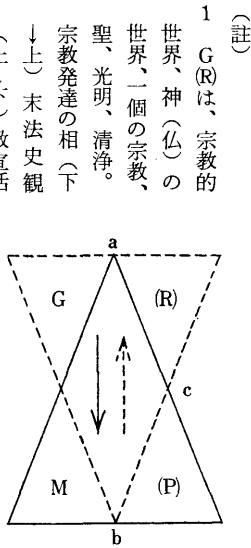
宗教が伝播し現実に機能する場合、その現象的様相を理解し掌握する方法の一として、「植生」(Vegetation)という概念が導入されようように思う。「植生」とは植物生態学の用語であり、地上に分布する植物の集団を、全体として景観的に捉えることをいう。宗教の問題として之をいう場合は、人類に普遍的文化現象である宗教を、全体として様態的に捉えることであるということができるように思われる。植物が様々な自然条件によって、之に適応し且つ限定せられた群落を構成し、植物共同体として千姿万態の相状を呈しながら、尚且つ同一の環境条件の下では、同一的相観を呈する如く、宗教もまた自然・人文等の諸条件によって、これに適応し且つ限定せられた文化現象として、千態万様の様相を示しながらも、第一の精神風土ないし宗教意識の中では、第一的狀態を呈しつつ、広く地上に分布しているということが出来る。而して「宗教的植生」というとき、

その様相の理解掌握の方向は、「面」と「点」に約せられるように思う。「面」とは、宗教を社会的現象として、そのひろがり、に於て認得さんとするものであり、「点」とは、宗教を個人的現象として、人間の内面において理解せんとするものである。勿論この両者は、相互に密接に関連しながら、相互媒介的に機能するが、その各々は更にそれぞれ、「豎」と「横」の二要因に限定せられよう。「豎」の限定とは、その宗教が担った歴史的経過及び関連諸要因であり、「横」の限定とは、その宗教の活動もしくは機能に直接間接に参加し、また関連する諸現象諸条件である。而してこの二箇の要因は、更に各々外的・内的素因、積極的・消極的諸要素に、分解類別して考察することができる。

宗教的植生の「面」の方向は、宗教地図によって示し得、理解されよう。而して宗教地図は、歴史上に會つてそれが流動的であつた如く、現在も十分に流動的であり、また同一宗教圏内に、諸宗教の混在することも容認され得よう。かかる宗教地図的景観において把握される宗教的植生は、戦争や政治(権力的支配の如何によって(外面的)、或は宗教自身が政治権力もしくは之に類似の力を所有すること等によって(内面的)、顯著に変容し得るし(豎の方向)、また宗教それ自体の有力化または無力化に關与する内的外的諸因によつても、その植生は変化せしめられる(横の方向)。これらが更に、積極的消極的諸因を有つことは既に述べた。

宗教的植生の「点」の方向を端的に示すのは、「仏一音演説

法 衆生随類各得解」(維摩經)なる語である。これは一個の宗教も、これを受容する人の宗教的資質ないし宗教意識によって、各種の差異および時には質的变化をも齎らすということであり、それはまた、宗教は、之を受容する人の宗教意識によって、再生産されることに於て、はじめて宗教として現実に機能するものとなるということである。かかる立場にたつて、宗教と人間(宗教意識)との關係を图示すれば、次の表が得られよう。



- 2 M (P)は、個人又は人間の世界、宗教意識發達の相、底辺は食欲と性欲のみ支配する所、下部は人間又は文化の基層。俗、暗黒、染汗。
- 3 G Mは、個人と神(宗教)とのかかわりあい。
- 4 (R) (P)は、人間(複數)と宗教(神)とのかかわりあい。
- 5 aは、神(宗教)が人間を限定する方向。
- 6 bは、人間が神(宗教)を限定する方向。

7 cは、個人の内面における宗教的転回点。(菩薩の初地。回心、等)

8 矢印は力のはたらく方向(反作用、或は同時的に反対方向にはたらく力をも含む)。

右表は「註」以外にも、概念や力点の置き方によって、種々なる解説が可能である。宗教的植生の立場からみると、極度に発達した宗教も、素朴な宗教意識に受容された場合、素朴な宗教としてしか機能し得ない。それ故、文明社会の大都市の中にも、未開人と同じ植生や相観があり得、一信者より貧困な植生をもつ教団代表もあり得ることになる。宗教的植生はその性格上、諸宗教に特殊な宗教的表象や価値観念、乃至、宗教及び宗教意識の發達の諸相に伴う段階的評価や価値観等は、一切導入さるべきではないと考える。又、「点」的植生は、「面」的植生と異質の景観を呈するが、これは全体として具体的に地図化するとはできない。

近代ロシア宗教思想の諸問題

田 口 貞 夫

先ず、近代ロシア宗教思想の歴史的意義が問われよう。ロシア革命により、ロシアでは新たに科学的社会主義に基く、ソビエト政権が誕生した。従来とは全く異なる、反宗教、無神論を根拠とする社会変革の理念が実現したといつてよからう。十九

世紀以降、ロシアでは後れた国状を改革しようとして、ヨーロッパの合理主義や唯物的思想が導入されたが、結局、その中でマルキシズムが結実したといえよう。近代ロシア宗教思想は以上の流とは全く対蹠的に、ロシア固有の正教信仰を基に、ロシア及び世界の変革を意図した理念であったと思われる。ロシア革命が行われた際に、近代ロシア宗教思想が潜在していたことは重要な意義があると思われる。

次に問われるのは、近代ロシア宗教思想は、ロシア固有の正教信仰が生んだ成果ではなかったかという点であろう。ロシア正教は、十世紀にビザンチンから伝来したが、当初の卑下の精神に基く敬虔な信仰は、主に修道院で培われた。やがて十四世紀になって、ギリシアの神秘的、禁欲的なヘシカズム等の影響をうけて修道主義として発達した。だが、修道院の世俗化に伴い、十六世紀の初めに、修道院内部において、聖ヨシフ派が勢力を得て、敬虔な信仰を護ろうとする聖ニル派を破り、爾後、ほぼ二世紀間、修道主義の火は消えた。ヨシフ派は、修道主義本来の信仰とは異なり、祭祀主義を奉じ、神を恐怖の対象に変えてしまい、続くモスクワ時代の官許正教の母胎となった。モスクワ時代、官許正教の専制下、一般民衆の間に俗信が普及し、また、十七世紀半ばには、比較的進歩的な信徒の内から、専制に抗して教会分裂が発生した。更に、過激な異端諸派も生じた。教会分裂の左派や異端諸派では、極端な狂信が行われた。

十八世紀に入り、ピョートル大帝は、官許正教こそロシアの後進性の元凶であるとしてこれを抑えたため、宗教界は混乱し

た。二世紀の間止絶えていた修道主義が復活し、やがて新たに、近代ロシア宗教思想が生じた。それは、官許正教が政治権力と癒着し、宗教の外的な面にとらわれたのとは対照的に、宗教本来の姿を追求する理念であったと思われる。また、修道主義が、専ら信仰の個人的な面に偏ったといわれたのに比して、正教の信仰に基く神人社会の建設を希う、普遍的理念であったといえよう。

だが、最も問題だと思われるのは、近代ロシア宗教思想は、それと対照的なロシア・マルキシズムは勿論、同じく正教信仰の官許正教或は修道主義の信仰等が、いずれも現実を活かされたのに対して、何故、その意図だけが実現されず、理念にとどまったのかという点であろう。成程、近代ロシア宗教思想家の、ソロビヨフやベルジャエフ等の思想は、現在も関心をもたれ、研究されている。しかし、かれらの世界観は依然として、実現していない。これに関連して、かれらは、自らの理念に基く社会の実現を強く望んだが、その具体的方途の追求については、関心が薄かったのではないかという問題が残ると思う。

この点で、(近代ロシア宗教思想家の中では、隠れた思想家 N・フィヨドロフだけが、信仰の実践について配慮していたこと)がうかがわれる。かれは、ソロビヨフやベルジャエフ等と、その復活の理念や共同体の理念によって大きな影響を与えたと思われるが、一方で、これも、ロシア宗教思想家の中では、ただ一人、マルキシズムに類似した面があるといわれてきた。それは、かれが、理論と実践の一致、勤労の重視、科学尊重、パ

ンの重視等を説いたからだといわれる。ベルジアエフ等は、フイヨドロフのこの件については、ただ、マルキシズムに類似するとだけしか云っていないが、フイヨドロフは、それ等を通して、かれの宗教的理念の具体的な実現の方法を、よく示していたと推察される。

『将門記』の宗教観

棒 実

天慶三年（九四〇）十二月十五日、平将門が太政大臣藤原忠平にあてた奏状によると、

伏案^{シヨウボウ}昭^{シヨウ}穆^{ボク}。将門已柏原帝王（桓武天皇）五代之孫也。縦永領^ニ半国。豈謂^ニ非運。昔振^ニ兵威^ニ取^ニ天下^ニ者。皆史書所^レ見也。

とあり、『将門記』によると、新皇^ニ勅^{シテ}曰^ク、

如去延^ニ長年中^ニ大赦^ニ契^ニ王。以^ニ正月^ニ一日。討^ニ取^ニ渤海国。改^ニ東丹国^ニ領^ニ掌也。

と延長七・八年（九二九〜九三〇）の渤海使のことに言及し、承平七年（一〇〇四）には朱雀天皇元服の恩赦によって、すでに私闘の罪を免ぜられている。

これを以てみると、常陸を制圧した将門は下野、上野国の印鑑^{ハシ}を受^ケ願^ヒし、

於^テ斯^ニ自製^シ奏^ス鑑^シ。号^シ将門。名^シ曰^ク新皇。仍^テ於^テ公家^ニ

且奏^ス事^由状。

とあるように、太政大臣との外交折衝で坂東の新王朝を承認させようと試みたようである。十二月十九日諸国の除目を行った時に、

有二^ニ昌^ノ伎^ノ。懷^ニ八幡^ノ大菩薩^ノ使^ヲ。奉^{シテ}授^メ朕^ニ位^ヲ。於^テ蔭^ニ子平^ノ将門^ニ。其位記左大臣正二位菅原朝臣靈魂表者。右八幡大菩薩起^ニ八万^ノ軍^ニ奉^{シテ}授^メ朕^ニ位^ヲ。今須^ニ以^テ三十二^ノ相^ノ音^ノ樂^ノ。早^ニ可^シ奏^シ迎^メ之^ヲ。』（『将門記』）
八幡大菩薩の蔭^ニ子^ノ（唐制で父祖の功徳によって官を得る人）とは、将門の母が相馬郡惣社八幡宮の出であったことによる。

この神社は大同二年、石清水八幡宮の分祀で、梶犬養宿弥浄人の子孫春枝が祭るものであった。浄人は防人部領使少日從七位下で『万葉集』（二〇、四三八四〜四三九四）の防人歌を撰んだ人である。その範囲は、海上・葛飾・結城・千葉・印波・猿島・埴生・相馬の各郡に及んでいる。菅原天神は水海道大生郷にあり、将門在京年間に、伯父良兼と、下総介菅原景行（道真の三男）らが、良兼の分領の服織から移したもので、三郎天神は、景行を祭っている。この托宣をした、昌伎^{シヤウキ}というのは、唱伎^{シヤウキ}のことで、ワザヲギをする女衆すなわち神がかりする妓女であろう。

国国の社の神に幣帛まつり贖^ニ祈^ニすなむ妹^ノがかなしさ（二〇、四三九一）結城郡忍海部五百磨のように古代的敬神の念の深い坂東の部氏・農兵に対して、八幡大菩薩の蔭子であるという托宣は絶大の力をもち、菅原道真の怨念も生々しいこの時代に、道真の靈魂が巫女の口から表われたのであるから、

四陣拳而立飲。数千併伏拜。喜悅譬若貧人之得富。美咲宛如蓮花之開敷。

という盛儀であった。「卅二相音楽」とは『大般若経抄相品』によるもので「如来卅二相」(東寺修正作法裏書教化、卅二相)や当時の流行歌謡である、「三十二相春の花」(『梁塵秘抄』二、二八)等の今様歌によるものであろう。将門は下野・上野・常陸・上総・安房・相模・伊豆・下総八国の受領を点定し、王城を下総国之亭南に建てんとした。左右大臣・納言参議・文武百官・六弁八史を点定し、「内印外印。可レ鑄寸法。」古文字正に定めたり、「但狐疑者。曆日博士而已。」であった。

古来正史は将門の大嘗と新皇即位を認めないが、それは将門に組した興世王の伝が抹殺されたのと同じく、天皇制の作意である。将門を公家時代から武家時代への革命的英雄とする人々はまた、将門が坂東に小天皇家を建てんとしたこと旧体制の意識の限界をいうが、これも当っていない。将門は天皇家ともいふべき古代祭政に対して、深刻なる打撃を与えうる宗教的權威によって対立したとみるべきである。諸国の印鑑を奪って、受領を発令するという戦術は、古代官僚体制の根幹を揺がすものであった。律令制は唐の官僚制を輸入するとともに、大唐六典大卜署における宗廟の祭祀を、神祇官の龜卜として、呪術宗教的古代貴族の權威を「祭りごと」として保存するものであったからである。

京官大驚。宮中騒動。干時本天皇請二十日之命於仏天。厥内屈三名僧於七大寺。祭礼奠於八大

明神。

……所焼芥子七斛有余。所供之祭科五色幾也。……惡鬼名号焼於大壇之中。賊人形像着於棘楓之下。五大力尊遣侍者於東土。八大尊官放神鑄於賊方。このように、「欲レ奪ニ国位」と上部構造をゆるがした平新皇将門に対抗する手段は、仏法武力による他なかつたわけである。古事談は、淨蔵が、天慶三年正月延曆寺首楞殿院で三七日大威徳法を修した時、将門が弓箭を帶して燈臺に現立し、鑄声が壇中より出て、東を指して去つたという。オカルト的説話をなしている。

『真福寺本将門記』の筆者は、承徳三年(一〇九九)正月廿九日、於大智房西時許書了。と奥書にあるが、将門の敗北は、曆日博士を置かなかつたような不用意にあり、作者は「生死有限」「何往何来」という大乘仏教的世界観にたちこれは仏法によるものであるとする。

将門常好大康之業。終迷宣王之道一とし、金光明経一部の助けにより、地獄で一月の内一時の休を得るといふ天慶三年六月記文になる将門亡魂の消息を記している。冥官曆に言う一月とは日本国曆で九十二年に当る。

或本云。我日本国曆日。九十三年之内。可レ脱此其一時之休。今須我兄弟等遂此本願。可レ脱此苦。とあるように、『将門記』は伴類の者たちにより新皇将門の鎮魂の帝紀として書かれている。郷土では今に國王神社として新皇を祭っているのであって、『将門記』の宗教観もまた

ここにある。

タタリの祖霊型と非祖霊型

小野 泰 博

「武士であった祖先が、旅先で巡礼の六部を無礼打ちにしたことがある。そのタタリで、私の家では代々、長男がどこかへ逐電してしまう」という話、無気味な話である。たしかにこのタタリということばの、英語に相当することは、呪い (curse) とか報復 (retribution) しかない。つまりタタリのもつ「神がたちあらわれる」という意味の方はむしろ神聖顕現 (theophany) でなければならぬ。

さて、民族心理学のヴントは、世界中の神話をみるとデーモンの活動といえは、有害なものが支配的で、それは一般に悪しきデーモンである。フロイトはこれを死者に対する生者のアンビバレンツな関係とみている。つまり一方で、デーモンやゴーストに対する恐怖心があり、他方には、祖先に対する尊敬の念が働いているとみる。いわば死者は忌みきらわれるデーモン憑きであるとともに、離別の惜しまれる愛着の対象なのである。フロイトはこのアンビバレンツのヒントを神経病者の分析から得ている。しばしばゴーストの恐怖を訴える患者をみてみると、そのゴーストが実は親の変装されたものであることを知るのである。この前者の承譜がタタル祖霊である。

ところで日本の神の成立をみるに、民俗学の方では、死者供養のホトケもトムライアゲがすむと没個性的なカミになってしまふ、そこから容易に神格・仏格と霊格との習合が起り祖先の变化身としての同族神の座ができる。したがって外来の神である仏格も氏寺として祀られる。しかもその同族神的性格が解消されて地縁集団に変化すると檀那寺になる。つまり氏寺⇨氏神、檀那寺⇨産土神の対応が生じるが、その基底にあるものはいづれも祖先崇拜であるという。しかも氏神と称されながら地縁神である産土神や鎮守に欠けているのが氏神 (⇨同族神⇨祖先) の実体であり、この部分つまり同族神の祖先的な面が仏教に吸収され、そのあとに地縁的守護神の面が村の鎮守になっているともみられる。この村単位の鎮守と檀那寺との関係が家単位に収縮されたものが神棚と仏壇である。これもひとえに竹田聴州氏のいわれるよう「祖先は具体的な内実のない空器である」であることによるとみられる。

また柳田国男氏は、延喜式には石清水八幡宮や祇園社の名が漏れていることの理由に不祀の鬼を祀ったことと、その儀式に仏徒の参加したことをあげられている。そしてさらに、いわゆるタタリなす八所の御霊会とその上にあつてそれを統御する祇園社の御霊会の二つの御霊会をあげる。ここにわが国ではフロイトのいうタタリなすデーモンのものが別個独立の神として成立したともいえよう。しかも共同体的な怨霊のうち為政者の側でつくられたものが御霊会でありとすれば、民衆の中でつくられたものが後の私霊さまや金神、荒神である。そしてこの悪

に強い金神を善にも強い神に変質させることによって、金光教的な新教団が成立している。幕末以降の新宗教はいづれも病氣なおし等個人的、家的な悩みに出発しながら心の立てかえから世直し、世のたてかえに発展した大教団（大本教・ひとのみち）もあるが、多くの中小教団はこの病氣なおしに重点をおいてきた。

その中で金沢市にあるS教団は、神道系であるが、他のどの教団よりも祖霊のタタリ、祖霊崇拜を第一義とすることが顯著である。これは四大道教の流れをくみ「忠・孝・敬神・崇祖」を旨とするが、仏徒の仏壇に相当する「みたまや」は五段に分れ、祖霊も先祖代々の他に初代の霊位を第一にし、これを最上段にすえるとともに、墓地にも、先祖代々の墓ではすまされず、直柱ではあるがもう一本必ずそのわきに初代夫婦という遠祖をまつるのである。また妻の実家の先祖もまつり込むことは霊友会にも似ている。また神棚は家の二階に南面してつくり、このみたまやは、一階に同じく南面してつくる等、まつり方の規定は細部にわたっている。まさに「祖先教」とでもいってよいほどである。こうした傾向は、現今の故郷志向や仏壇の売上げ上昇と関係があるのであろうか。タタリ神と祖先神との再融合ともいえるこの現象は、孤独な現代人の浮動不安をつなぎとめるポイントとして復活したものともいえよう。あるいはリフトンのいう *biological immortality* を祖先崇拜等タテ軸にもとめる東洋人共通の心性再生産でもあろうか。

禅体験の表現について

西村 恵 信

ヨフヒム・ワッハは、宗教経験の表現の様式を *endeictic* なものと *discursive* なものとに二別し、告知を意味するキリンヤ語 *endeixis* に基づいて *endeictic mode of expression* と呼ぶべきものは、宗教史の上で多くの部分を占め、多分に詩的なもので、概念や分析や論証性を欠くものでありながら反って経験そのものへの洞察の豊かさをもつものであるのに対し、*discursive mode* は、言語によって厳密に定型化され、従って表現の正確さを期するものであり、前者が眼に訴える表現様式であるに比すれば、これはむしろ耳を器管とするものであるとした。これら宗教表現の二様式は決して同化しないにしても、互いに関係を持ち合っているものであるが残念ながら西洋圏においては、*discursive* なものこそ宗教表現の唯一の適切な型態であると考えられてきているのに対し、東洋では常に *endeictic* なものに価値を与えてきたと述べている。

ところで、明治以後のわが国の知識的宗教者たちは、西洋において伝統的なことばの本質的機能を仏教体験の表現に用いることに余念がなく、言語や概念によって仏教体験を神学的に体系づけることを使令としているかに思われる。このような傾向を促進し助長したものは、明治の文明開化と共にわが国に到来

した西洋近代合理主義を偏重する明治的理性であったといえよう。それらは、宗教体験の表現に当って *endeictic* なものを軽蔑し *discussive* なものに徹しようとした。その結果、東洋に本来のであったところの東洋的ことばを失い、その内包する宗教体験そのものへの洞察を完全に忘れ去ったように見える。⁽²⁾

このことは、禅体験の表現についても同様であった。西田哲学を中心とする禅体験の論理体系化は、それ以前には決して起らなかった禅的表現の抹殺であり、詩の世界の否定であった。「口唇皮上に光を放つ」といわれる禅体験の表現には、いわゆる「言詮の妙」なるものがあるが、散文的な死語にては覆えぬものがあるはずである。

禅体験を論理的に表現しようと試みるならば、それは当然弁証法の型態をとることになる。そして弁証法には決着がない。いかにしても言語の反復から逃れることはできない。

けれども禅体験とて、あらゆる体験と同様、それが何らかの形で表現されずにはおかないのである。古来、禅者の体験表現は、捧喝を行ずる仕方での身体的表現、詩や書画を通しての芸術的表現、灰頭土面の遊戯三昧を楽しむ風狂的生活表現の三つの型態に区別しうるであろう。そして改めて注意すべきは、概念的表現を用いての体験の分析や、総合的体系づけの試みは全くなされたことがないという点である。

禅的表現の第一に見られる身体的表現については、現代の先進的哲学が主張する理性主義からの感性の奪回を先取している。知的直視ではなく感覚的直視を、理性的反省からとり戻す手段

でもある。この表現は表現自体であって説明や指示ではない。

表現形態の第二の芸術的表現については、われわれは、たとえばカント以後のドイツ観念論哲学者が、理論哲学と実践哲学との総合として最高の場を与えた芸術を思い起すであろう。特にドイチュェ・ロマンティークが、自我の哲学から出発し、自我の表現としての芸術のうちに満たされぬ空しさ、それでも表現し尽したい本来の自己への憧憬とを文芸芸術に託した、真摯さと遊びの消息を、やはりこの種の禅的表現に見るのである。

更に第三の生活的表現としての風狂であるが、これこそ、かのロマンティークの生き方としてのイロニーでなくて何であるう。内なる本質とその表現の不一致は、いうまでもなく主体の恣意と全き自由に基づく「弁証法の主観的型態」である。そしてこれらの三型態は、すべて主体的体験の外なる世界の否定の表現である。

アメリカ革命における宗教の役割

野村 文子

一九七六年は、アメリカの「独立宣言」が発布されて、二百年目にあたる。この宣言は、単に世界に対し、アメリカの独立の理由を宣言したに留まらず、フランス革命の「人、および、市民の権利の宣言」と並んで、基本的人権、民主主権を高らかに謳い上げたものとして、今も、その意義を失っていない。さらに、一九四五年のヴェトナム民主共和国独立宣言は、これを発展的に継承しているとする見方もある。

この二百年という数え方は、政治的レベルでの、本国イギリスからの独立をその起点としているが、この革命に果たした宗教の役割を考察するにあたっては、革命前夜における宗教思想内の論争や運動に注目する必要がある。また、△革命▽と△独立▽との区別も、明確にすべきである。ある革命指導者が、この点を、「革命は戦争が始まる前から起っていた。それは、人々の心と魂のうちにあった」と、端的に表現している。

では、アメリカ革命を成し遂げた思想上の源泉、とりわけ、宗教思想の源泉は何であったか。この問題に対し、ベイリン(Balyn, B.)の『アメリカ革命のイデオロギー上の源泉』(The Ideological Origins of American Revolution, 1967)は、一つの示唆を与えてくれる。

彼は、アメリカ革命の思想の源泉を考察するにあたって、資料にパンフレットを用いた。パンフレットは、人々のコミュニケーションの媒介として、一連の、一つのテーマに関する論戦を、変形しつつある思想の発展として追求することができるからである。そして、当時のパンフレットの中に彼が見出した要素は、古典古代の遺産、啓蒙思想に基づく合理主義、イギリスのコモン・ロー、ニュー・イングランドのピューリタニズムの四つであった。しかも、彼は、この諸要素を、簡条書に取りあげたのではなく、これら、すべてを統合するものとして、イギリスのピューリタン革命と、共和政治時代の急進主義を指摘した。この非国教徒としての反抗精神、急進主義は、ヨーロッパ諸国よりも、自由な市民国家を荒野に建設するというアメリカ建国の歴史と結びついて、△アメリカの使命▽として結実したとする。つまり、アメリカの使命という認識に結集された当時のアメリカの諸思想は、自由に対立する権力(≡イギリス)に対抗するエネルギーとして、正当性をもった。以上が、ベイリンの見解の要約である。

ベイリンは、特に、宗教思想や、革命における宗教の役割に注目したわけではないが、彼の主張には、おのずから、彼の、宗教の機能に対する考え方が示されている。彼は、アメリカ革命を、「社会的、政治的分野において、混乱した諸分派を高度な道徳的目的を伴って総合化し、正当化した運動」と定義し、革命を革命たらしめたものを、価値構造の変形に求めた。言い換えれば、さまざまな思想を統合したのは、理想や使命という

言葉によって表現される道徳、宗教であり、これらは、雑多な思想をまとめ、価値構造をも変えうる力を持っていると解釈できよう。そして、アメリカ革命こそ、アメリカ史全体の視野から言えば、国民の大多数を思想的に統合した最良の例である。現代では、それが失われているのではなからうか。

アメリカ革命は、イギリス、宗教的には、イギリス国教会からの独立という特殊性を持っているが、これを、さらに、革命と宗教という普遍的なテーマに置き換えてみれば、次の二点が指摘される。第一に、革命に果す宗教の役割を考える場合、宗教を一括して考察するのではなく、イギリス国教会とピューリタニズムの対立の例のように、宗教思想内部の分裂に注目すること、第二に、宗教思想は、それ独自で自立しうるものではなく、政治、経済などの分野と密接に影響し合うものであることが、見逃してはならない点である。

宗教と文学の接点

久我光雲

「人間の問題」に直面したとき、普通、人は、その問題を解決して生活の順調ないとなみを回復したいとねがい、そのための努力をはじめめる。呪術・科学・技術、そして宗教も、そのような「問題解決反応」の所産と考えることができよう。中でも宗教は、その果す機能が少くもその当事者にとっては究極的性

格をもつところに特徴がみとめられる。

ところで、問題場面における人間の反応のしかたは、それだけではない。問題に直面して、人間（むしろ自分自身もふくめて）が、感覚ないし知・情・意すべての側面で、どのような状態になり、またどのような行動をおこすものであるかということとを、あえて凝視し、観察し、そこに人間の生命の存在感・充実感をあじわう、という反応をおこすこともある。

宗教的反応が、問題の究極的解決をめざす、主体がその問題と直接かかわりあう反応であるのに対して、この後者の反応においては、問題と主体との間に距離がある。その問題にまぎこまれている自分自身をすら、客観的に観察し、生命感を玩味することに意味を見いだすのである。問題の解決は必ずしも最終の目的ではない。この種の反応の系列にあるのが一連の芸術であり、そのうち、ことばを手段とするものが文学であると言いうことができよう。（ここでは、近代以後の小説と詩を中心としたものを、文学と呼ぶことにしておく。）

例えば、死という問題に直面して、人間は死の恐怖克服のため、きわめて大きな努力を支払ってきた。宗教にたよってこの問題を解決しようとした場合も多い。ところが、その死が、文学の題材となるとき、死は（正確には、死に直面した人間は）、凝視ないし観察の対象となる。そのために、生命の存在感が、いっそう力強く味わわれる結果となる。志賀直哉の『城の崎にて』や、高見順の『死の淵より』などはその好例であろう。

このように、人間の問題に同じように根ざしているといつて

も、主体的解決反応としての宗教と、客観的に凝視・観照し生命感を玩味する反応としての文学には、明瞭な性格のちがいがあ

る。
しかし、宗教的反応と文学的反応とは、たがいに排斥しあうわけではない。同一人格の中に、この二つの反応が同居することもありうる。

死の脅威におびえ、死の恐怖を克服するために全力をあげてたたかった人物が、一方では、冷酷なほどの鋭い眼で死を見つめる確な死の描写をなしてあげている場合もある。『ざんげ』や『人生論』を書いたトルストイと、リョーヴィンの兄ニコライの死やイヴァン・イリイチの死を描いたトルストイ。

二つの反応は相互に影響し合う。問題解決をねがう心が、客観的観照の眼をくもらせる場合も少くない。

そこで、宗教と文学とは、どこでどのように接触するか。人間の問題の究極的解決をめざす宗教的反応にとって、解決に役立つ助けをもし文学から得られるならば、そこに一つの接点が生まれたと言えよう。

芸術的完成度が高く、しかも宗教的要求を充分満たしている文学作品——理論的にはそういうものもありうるはずだが、現実的にそれを見出すことは中々むずかしく、またそれを望むのは危険ですらある。

ほとんど無数ともいえる文学作品は、もとよりそれ自体の秩序をもっているはずであるが、宗教という遠近法によってなめるならば、また別個の配列が生じてもおかしくはない。その

場合の遠近法の尺度は、特定の宗教による尺度ということもあるうし、客観的方法をもつ宗教学にもとずいた尺度というものもあってよいだろう。例えば、人間の問題の種類と、その追求の諸段階というような尺度である。

そのようにして並べかえられた文学作品の配列は、ある指向性をもつものとなるう。つまり、人間の問題解決の方向を示唆することになる。いわば、延長線上の接点が表示されるというわけである。

折口信夫の民俗学と宗教

島 園 進

(1) 折口信夫は民俗学を、国学とも神道の神学とも考えていた。民俗学は事実の体系的認識をめざす科学であったが、同時に究極的な理念の発見をめざす神学とも考えられた。したがって折口の民俗学は、一つの宗教思想として見ることができ

る。宗教思想としての折口学の特徴は、内発的な宗教性という伝統的理念を近代思想の中におきかえたということである。このことを折口の考え方が変化していく過程をおってとらえてみたい。

(2) 一九一〇年代に折口は民俗学と出会う。民俗は神々が出てくる場所である。民俗を媒介にして、真正の完全な神々の姿が見えてくる。それは歴史の初原である古代から残ってきた内発的な宗教性である。内発的な宗教性は制度化された観念

形態と対置される。諸宗教や公認イデオロギーの規範的、制度的観念は硬直化し、歪曲されたものである。この対置は国学、あるいはそれ以前からの日本の伝統的な発想である。この伝統では人為的、理論的なものがぎらわれ、内発的な(「自然な」)宗教性が正統とされる。折口の民俗学もこの国学的伝統をうけついでいるが、同時に近代思想の枠内で構想されたものでもあった。ロマン主義から象徴主義にうけつがれる「神々の復活」という考え方に折口は影響をうけている。抑圧された神々を掘り起し、解放する知的作業から、人間の生命を肯定する、近代の新しい宗教性が可能になるという考え方である。この考え方では、内発的な宗教性は制度化された観念に抑圧され、そこから知的に解放されるべきものとされる。両者は緊張関係にある。ここに折口民俗学における内発的宗教性の近代思想としての局面がある。

(3) しかし、一九二〇年代にはこの局面は後退する。マレビト、鎮魂などの古代信仰のモデルが定式化される。それらは「民族論理」を構成し、真の「正統性」とされる。制度化された観念との緊張という局面は失われ、国学的伝統への復帰が見られる。

(4) そのゆきづまりから、一九三〇年代に入ると、民俗学的方法的反省や心意伝承の研究の中で、歴史的社会的な視点が導入される。民俗は歴史社会の中に変形されながら生き残っているものにとらえられる。民俗は歴史社会のいわば外で発生し、伝承するが、歴史社会の内に歪曲されて、制度化された観念と

して、くみこまれる。制度化された観念の中に歪曲され、抑圧されて含まれている内発的な宗教性を、解放して明るみに出す作業が民俗学の課題である。制度化された観念と内発的な宗教性は緊張関係をとりもどし、民俗学は批判の学となる。

(5) 戦後の折口は、神道の宗教化(普遍化)という形で、歴史の外にある内発的な宗教性の、歴史への受肉を旨さず。敗戦とともにあらわになった近代日本の危機に対処するためには、これまでの神人連統の道徳主義の神道にかえて、遠い永遠の神と原罪意識に立脚した普遍宗教がうちたてられねばならない。制度化された観念(道徳)から切り離された内発的な宗教性は、今や歴史の中で宗教体制とならねばならない。そのために、予言者の出現、宮廷の教会化、神道神学の形成が必要であるとされた。

(6) 歴史、とくに近代史は脱民俗化の過程であり、内発的な宗教性の解体の過程である。この事実に対して、解体促進を主張する合理主義も、回復を主張する神話主義も現実離れしている。近代思想の必要条件は社会的現実への態度形成であることである。折口の民俗学は制度化された観念の批判をくみこむことでこの要件をみたしていった。もちろん、戦後の折口がやったように社会的現実の未来を新しい宗教に求めることは、我々にはできない。しかし、折口の思想展開は、内発的な宗教性を見失わず、その価値を確認しながら、なお、合理的な未来への展望をも保持するためには、批判的な掘り起しという方法が不可欠であることを示している。

仏身論の宗教的意義

R・ア・ピト

仏身論とは、ブッタ (Buddha) のありかたに関する考察をいうが、その成果として最も典型的なものとされるのは大乘仏教の三身説である。三身説の成立の背景には、釈尊の神格化を促した人格崇拜、種々な段階を経た多仏思想、久遠仏・十方遍満仏思想、さらに、法 (dharma) と仏の関係をめぐる考察、そして法身と色身を区別した二身説等のような要素が見られる。また三身説が成立した後、その理解・解釈において諸論書が必しも一致しないため、種々の論争が行われ、さらに複雑な展開が進められた。

さて、三身説の構成を検討することによって仏身論の宗教的意義について考察してみたい。

三身説の見える最初の論書は瑜伽行・唯識学派の思想を伝える『大乘莊嚴經論』(Mahāvānustūtrālamkāra) であるが、そこで三身とは、清浄たる法界 (dharma-dhātu) と同視される自性身 (svabhāvikakāya) と、菩薩の世界 (会衆輪) において法を享受する受用身 (sambhogikakāya) と、衆生のために種々のかたちであらわれる変化身 (nāirmāṇikakāya) とである。自性身は他の二身のよりどころ (āśraya) とされ、二身はそれぞれ自利成就 (svārtha-sampatti) すなわち自らの利益を果すこと

と、利他成就 (parārtha-sampatti)、他の利益を果すことをなすものとして理解される。

『莊嚴經論』の影響を受けながら三身説の解釈において多少相異を示す論書は『究竟一乘宝性論』(Ratnagotravāśīṣa Mahāvānottaratantrasūtra) である。如来藏思想を伝えるこの『宝性論』は如来そのもの (tathāgata) または如来法身 (tathāgata-dharmakāya) のありかた (virtu || mode of being) の説明において三身を説くが、如来を三つに分けて考えるという理由は、如来法身の機能 (Karmaṇ || function) またははたらきに基づいているものとされる。すなわち如来は自利成就と利他成就という二種のはたらきをなすと説かれる。ところが『莊嚴經論』と違って自利成就は第一身と結びつき、利他成就は第三の変化身のみならず受用身を含む他の二身と結びついて説かれるように見える。『宝性論』は多少整理されることをゆるさない要素を示し、その仏身に對する説明においても整理しにくいつかの問題を残すが、これをともかくとして、『宝性論』の三身は三つの独立した存在ではなく、一つなる如来法身の二種のはたらきによる区別として理解されている。

『莊嚴經論』と『宝性論』は三身説の解釈において相異を示すにもかかわらず、如来の二種のはたらきを重視することにおいて共通性をもつといえる。この二種のはたらきは、如来の本質の根本をなす智慧と大悲を発揮するものに他ならない。

涅槃 (nirvāṇa) すなわち寂靜の状態に入り、無然である如来法身は、休息せず無功用に、絶え間なく衆生のためにはたら

き・を・な・す・もの・と描かれる。非・人・格・的・な・真・理・す・な・わ・ち・法・界・と・等・しいもので、しかも人格性を帯びる如来法身であるが、△理智不二の法身▽はこのことをさしている。さらに、三つ・の・あ・ら・わ・れ・か・た・ま・た・は・あ・り・か・た・を・有・し・な・が・ら・根・本・的・に・は・一・つ・で・あ・り、特・定・な・名・前（例えば阿弥陀仏、毘盧遮那仏、釈迦牟尼仏等）として知られる以上特殊性を帯び、しかも普遍性を帯びるものと見られる如来法身であるが、このようにしてその不可思議なありかたにおいて△coincidentia oppositorum▽（反対の一致）をほのめかすのである。如来のありかたないし仏身論をめぐる諸問題は仏教史上大いにとりあげられ、今日に至るまで宗教学の観点からも興味深く見られるが、これはさらに検討を促すものであるといわなければならない。

往生伝における生と死

小池 長之

平安時代中期に、慶滋保胤が『日本往生極楽記』を著してから、その続篇のような形で、大江匡房の『続本朝往生伝』、三善為康の『拾遺往生伝』、『後拾遺往生伝』、筑前沙弥蓮禪の『三外往生記』、藤宗友の『本朝新修往生伝』、如寂の『高野山往生伝』などが次々と著作された。これらはいずれも、死後極楽往生したと思われる人々の伝記で、阿弥陀信仰という立場から、当時の人々の望ましい生と死のあり方を記したもので、道

徳教育と宗教教育（両者は不可分である）の教科書のつもりで記されたと考えられる。その記述は一定のタイプがあって、まことに個性が乏しい。すなわち、何某は誰の子である。（出生の由来）。幼時より阿弥陀を信仰し、日夜念仏をした（信仰生活）。晩年に及び、あらかじめ死期を告げ（往生の予告）。その日には身を清めて、西方に向かい、高声に念仏して息が絶えた（臨終の行儀）。その時、空に微妙の音楽がきこえた（臨終の異相）。その後、ある人の夢に、彼が雲に乗って西へ向かうのを見た（往生の証拠）。これを聞いた人々は、限りなく尊とんだ。

以上の公式に然るべき具体的事例を代入すれば、大部分の往生伝は完成する。ただし生前の善は阿弥陀信仰とは限らず、法華信仰や尊勝陀羅尼の信仰もある。要するに仏教的善ならば何でもよかったのである。その他、道徳的善について記したものが若干あるが、道徳はあくまで余行の善であって、これのみで極楽往生の原因にはならないようである。それのみか、逆に悪人が悪を悔いて信仰生活に入った後に極楽往生した例や、悪行を行ないつつ信仰生活を行なって極楽往生した例も記されている。悪人正機といえは親鸞の専売のようであるが、悪人が正機して修善したために、悪が消えて往生することが説かれているのであって、善をすすめる目的であることはいうまでもない。中には善を修しつつ、死に際の妄念のために動物に生まれかわった者も、死後の追善供養によって往生した例すらあるのだから、死後の追善によって生前の悪も帳消しになる。そういう点では、

源信が『往生要集』の中で、悪をきびしくいましめている教理中心の人間無視の態度に比して、いちじるしく人間中心である。歴史上の代表的宗教家をはじめ、上は天皇から、下は名もなき在家の女子や小児までが例としてあげられているのだが、どういふわけか、法成寺を建立して、阿弥陀の手に五色の糸をかけて高声念仏を唱えて死んだ藤原道長の記事が出てこない。あるいは平等院を建てた藤原頼通、法勝寺を建てた白河上皇、奥州に中尊寺を建てた藤原の清衡が出てこない。白河上皇の父の後三条天皇が記されているのだから、落したはずはない。故意に載せなかったであろう。むしろこれらの政治的権力者は、阿弥陀を信仰しながら、何か往生伝の記者から落第点をつけられるような行為があったのかもしれない。紫式部は『源氏物語』の主人公光源氏を、この世の理想的人物と描いているが、これも往生伝の立場から見れば落第であろう。そこで紫式部は、人の一生の最後のしめくくりともいふべき光源氏の往生際を、故意に「雲隠れ」させて、宗教的な評価を避けてしまっている。

魚住影雄の宗教観

松本 皓一

魚住影雄（折蘆）は二十七年十一月の短い生涯とは言え、今日では忘れられた思想家のひとりとされている。しかし近年、近代日本の思想史の発掘が進むと共に、漸く注目を浴びようと

している。たとえばその評価に、魚住は啄木の「時代閉塞の現状」において批判されながら、かえって啄木によって継承された反権力思想の主である（助川徳是）とされ、また両者に共通の方向をみとめつつも方法論上の論敵としての啄木の問題意識を呼び起した魚住の資質を高く見るもの（坂上博一）もある。いずれも魚住を、のち彼のグループから形成されてゆく大正の近代教養派と分ちながらも、魚住における晩年の宗教への傾斜をもって、魚住の社会思想家としての挫折と見ている。むしろ宗教には社会的面と個人的面とがある。しかし宗教への傾斜をもって、単に挫折と見る評価は、従来の魚住研究の多くが主に社会思想・文芸思想等の思想史の領域でとりあげられてきたことと無縁でなからう。個人の宗教も、究極的には後世史家による社会的意味を問われなければならない。としてもその前に、その個人にとって彼の宗教が、主体的に如何なる意味をもっているかが明らかにされる必要がある。二十七年余の若い生涯を閉じた魚住は、決して大上段に社会変面の刀を振りかざして生きたのでなく、つねに真摯に自己生存の問題を追求したのであり、その過程において、その結果として社会・思想の問題と渡りあったのである。

魚住の資料としては「折蘆遺稿」一卷（大正三年）がある。論文、書簡、日記の一部が収録されているが、魚住は文筆の上でかなり能弁多筆であり、自ら才子と称する一面を覗かせている。魚住の知己を自認する安倍能成によると、日記数十冊が残されており「一個のヒューマンドキュメントとして頗る価値あ

るもの」であったが、遺稿編集の時点では現存する人間関係への配慮から収録されていない。その後安倍宅の戦災などによってその所在が今日も不明であるという。従って「折蘆遺稿」以外にもかなりの量の一級資料が存在すると見なければならぬが、今は、しばらく「遺稿」を中心に考察することにする。

魚住の信仰には、いくたの屈折点、展開点がある。その全容をここに述べることはできないが、たとえば、姫路中学在校時代自らの軽跳浮薄さを反省し生意気な才子ぶりを自戒せんがために陽明学や伝習録に凝り、更にそこから内村鑑三の『東京独立雑誌』との接触、背後に校友会攻撃事件にみられる外的活動と文学に求めて味った内的失望とを因子とする受洗、更に森川町神社杉の木の下での神秘体験による信仰深化、しかし、その後もお底流して背反しつつあった信仰と生存の懐疑の問題を、学友藤村操の死によってその二者択一が迫られ、「主観の神を客観の神」として受けとめ、徹底した個人主義信仰を確立し、藤村の死に対しても「君は人生の迷疑に苦しんで自ら死に神の光明に慰められて残りぬ」と述べた。魚住の信仰のプロセスは彼自ら、第一期道德的自覚及び修養の時代、第二期心靈的要求の時代、第三期純他力宗教的生活時代、第四期自力発生時代、個性的自覚時代、第五期自力他力融合時代に分けている。

右の区分は、彼が最も私淑し精神上の師とも仰いでいた網島梁川の信仰展開のそれと、内容的にはほぼ対応するものがある。梁川の宗教の展開については、そのプロセス区分をすでに発表していることがあり、これとの比較考察を今後の課題としたい。梁

川の見神にみられる明治神秘主義を、その周辺世界との比較、その系譜の考究として魚住の宗教をとりあげたのである。

宗教と諸宗教

管井大果

宗教と諸宗教の関係は、宗教の本質と宗教現象の関係である。宗教の本質と現象の間は矛盾する場合もありうるが、宗教現象が宗教の本質を適確に象徴化している限り、その関係は力動的な一つの統体として、客観的、現象学的に取り扱うことができる。その研究の前提となるべき要素は、

1、ヴァン・デル・レーウがいうように、宗教の客観的なものは、同時に主観的なものであって、宗教は聖が人間の境位との関係における第一動因であるだけではなくて、聖に対する人間の応答または反応としての人間的、主観的諸要素によって構成される。

2、宗教的人間の実存の態度であり、全人の方向付けとしての信仰に目覚めた者だけが聖の主導権を承認する。つまりそれは聖と人間存在の間の相互運動における連続性を認識する。そこに宗教と他の文化との相異点、及び宗教の独自性がある。

3、宗教は様々な具体的形態をとる。すなわち、知的表現すなわち言語表現をとる。宗教は神話の段階から、信条・教理・神学（教学）の形をとるべきものである。

4 信仰は行為の形をとる。それは言語（神話）の前にあり、儀礼は信仰の人々の全生活に影響を与える。儀礼は倫理と向き変えられる場合もあるが、それは儀礼が信仰から遊離したときである。しかし儀礼廃止は不可能である。

5、信仰は共同体を前提とする。共同体は信仰の特質を保持し、集団として凝集力をもって最少限度の機構や組織をもたなくては、宗教として不完全である。

ティリッヒの関与（Participation）は、聖と宗教の人間の経験の間の連続を象徴化するもので宗教は超越的な聖に対する人間実存の究極的関心事である。究極性には二つの意味がある。その一は、宗教的関心の究極性は超越性であり、それは驚異と畏怖の念と共に無限の可能性を示している。その二は、その特殊性であり、その伝統における主な関心である。

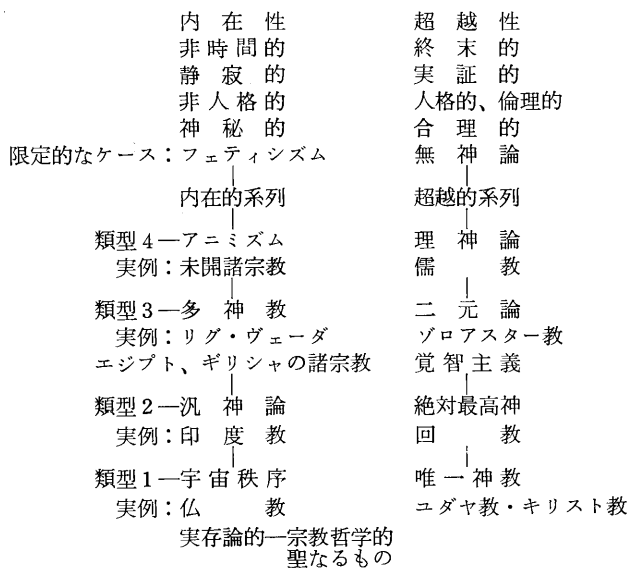
宗教の象徴的機能は宗教を孤立させるのではなく、統合的機能として、聖と人間、人間と人間を結合する。宗教が抽象的でないために諸宗教の特殊な具体性があると共に、諸宗教の表現する本質としての宗教はそれらの共通の基盤である。それをティリッヒは「具体的精神の宗教」という語で表現した。

宗教の本質は信仰生活において理解された存在の自己表現としてその様々な表現形態があるために諸宗教が存立しているが、そのためには三つの要素がある。第一は象徴的多様性、第二は個人または集団の心理、第三は存在自体の自己啓示の多様性である。

多様性をもった宗教現象は、その根底には一致点があつて、

諸宗教は信仰が承認し、受容した存在の自己表示である。そこに類型を立てることが可能となる。類型論は、宗教論的方法とその範疇によって二つの収斂された類型を構成する。一は超越性として経験された類型、他は内在性として経験されたものである。

類型的対比



類型論は諸宗教の一致と多様性を見出して、諸宗教間の相互

関係を明らかにし、宗教間の理解を促進する。諸宗教の関与の基礎には一般的、普遍的な宗教の構造があるという前提があり、諸宗教は基本的に連続的で、聖は何れの宗教に対しても排他的ではない。これは諸宗教がすべて平等の価値だということではない。また混淆宗教は説かない。宗教の正邪は聖との関わりの有無によって決まる。しかし宗教（聖）に献身する者は他宗教に開かれた態度をもつ。

三人のタブー

竹 中 信 常

「三人」に関するタブーをわが国の俗信から拾ってみると、「三人で写真をとるとまん中の人が死ぬ」「三人の子は一人死ぬ」「三人の神詣では一人死ぬ」「三人でタバコの火をつけてはいけない」「木に三人登ると最初に登った人が落ちる」「三人の旅は一人乞食」「人間ではないが、「三軒長屋のまん中はわるい」などいくつか挙げられる。これらを通じてみられることは、(タバコの火以外)二対一の関係が成り立ち、その一が特殊の状態にあることである。しかも写真と長屋の例のように、位置的に中間が特異なものとされている。

「中間」の持つ儀礼的意味については、早くからジェネップの儀礼三段階理論の中で扱われている。空間の異質性については、未開人の場合岩・木・河・湖などの自然物、杖・立方柱な

どの人工物を以って境界の標示とされ、これを不用意に越える⁽¹⁾と超自然的制裁があるとされる。異った地区から地区へ移るものは特殊の状態にあり、その中間地帯は神聖化される、特に二つの物の間、二つに分けたもの間を通りぬけることは、新しい世界に入ることの意味するという。

それならなぜ中間が特殊状態であり神聖視されるのか。ジェネップから一步進んで、中間に独立的意味を見出したのがターナーであった。彼はジェネップの *marginal or liminal period* に注目し、これを *betwixt and between* と規定した。それは「どっちつかず」の状態であり、リーチのいう *language category* に入らぬ、名づけられない、*non-things* の部分なのである。その *state* は「矛盾した、両義的混交状態」なのである⁽³⁾。いうなればジェネップのマーチンを時間的、空間的に「はば」と「ふくらみ」を持たせ、その間を文字どおり *liminal period* とし状態化したのである。

リーチはこれを言語規範の面で追求している。われわれの住む世界は言語規範の表象であり、環境は名づけられることによって存在する。自然のままの世界は連続的直線で示されるが「物」に名前がつけられると、名づけられたものと名づけられないものとの非連続的なものとなる。この連続体の切れ目がすなわち *non-things* の部分であり、タブーとされる部分となる⁽⁵⁾。特に宗教においてはこの世とあの世といった、論理的にはなれたカテゴリーの間のギャップをつながねばならず、このギャップの *ambiguous* を埋めるものがタブーであるとしている⁽⁶⁾。

リーチはさらに二つの円を使って、両円が相互に重複する部分をタブーに措定している。

リーチの理論は言語規範に関するものであるが、この「切れ目」と「重複」との時間的・空間的内容は消極的には ambiguity であり betwixt and between であるが、積極的には自然に対する超自然であり、正常に対する異常であることができる。こうしたターナーとリーチの理論の下敷の上に「三人のタブー」をのせてみると、従来その意味の測りかねられていたこの種のタブーに、いささか解釈の可能性が出てくるようであり、さらに従来、単に平常と異った仕草として説明されていた、骨上げの際の挟み合いも、骨が人間と死者の中間的なものであるための特別な措置であり、仏教習俗で新仏の白木の位牌を仏壇に入れぬのも、仏教的には「中有」の状態にあるからだが、その中有(中陰)が中間的存在であるが故の措置であることにも関連してくる。いづれにしても「三人のタブー」が中間的タブーの典型であることは明かである。

註一 A. van Gennep, *The Rites of Passage*, En. tr., p. 18.

二 *Ibid.*, p. 19.

三 V. Turner, *The Forest of Symbols*, 1967, pp. 96~97

四 Turner, *The Ritual Process*, 1969, p. 94.

五 E. Leach, "Anthropological Aspects of Language", in *New Directions in the Study of Language*, ed. by Leneberg, 1966, p. 35.

六 *Ibid.*, p. 839.

合宿による教化法の考察

白金昭文

寺院を場とした合宿の一例として、禅寺(禅宗の寺の意)に宿泊してなされる参禅会の場合から教化法上の問題について考察してみる。

禅的な合宿の例としては、主として夏休みに青少年を対象に百余の会場でなされている「禅の集い」があげられる。「禅の集い」は昭和三十三年にはじめて催され、三十七年以降、急速に全国に拡って行った運動である。この運動は従来よりあった参禅会とは多分に性格を異にし、かつ教化上の可能性を豊富に内蔵するものであることは既に指摘、論考されている⁽¹⁾。

ここでは、「緑蔭禅の集い」なる会で、五十年十月に栃木県鹿沼市郊外の山寺を会場にして行った一泊参禅会の参加者に施した調査を報告し、考察を試みる⁽²⁾。

二十九名の人に次の三点についてのアンケートを郵便で依頼し、十八名より回答を得た。設問(一)「お寺に合宿して参禅することは、あなたの日常生活にとって、どのような意義、位置を占めているか」設問(二)「あなたの平均的な一日はどのようなか」(平日、土曜日、休日)それぞれを時間帯グラフに表わしてもらい(設問(三)「住居の間数と広さについて記してもらい」)という簡単なアンケートである。

十八名の回答者の年代と職業は次の通りである。

	20代	30代	40代	50代	合計
(男)	3	2	3	2	10
(女)	6	1	1	0	8
	自営業	事務・技 術職	経営・管 理吏職	自衛官	家庭婦人

(男) 2
(女) 0

十八名のうち二名は会員となって二ヶ月でこれが二度目の合宿経験である。他の十六名は会員となってから、二年6、三年4、四年1、五年以上5人であり従って、合宿経験も多い。次に回答についてまとめると、設問(一)については次のようになる。

(1) 一泊の禪的研修をどのような場として受けとめているか。(カッコ内は回答例)

① 規律ある生活のできる場である。(日常の随性をひきしめる)

② 充実感があり、真実の生き方を味う。(打算のない生き方でありかつ自覚性に富む、精神のアカ落しができる)

③ 衆の力によって自分の在り方を学ぶ場である。

④ 参加してどのような収穫を得ているか。

⑤ 日常生活の外で、もう一つの自己を見つめることができる。(他とともにある自分であると気づく)

(テレビを見ながら食事をしない。朝の一時静坐する) これらの結果から、日常生活の虚しさ、行動の偽瞞性、自己中心主義への反省が提示され、日常生活の規範を求めている姿勢が回答者に見られる。

これらのことから、合宿によって教化を行う場合、次のような点が課題とならぬであろうか。

(1) 自分を外部に表現して相手の人にそれを反射してもらい自分自身をつかまえるという点で、合宿は所謂「小集団」活動である。ただ、禪の合宿にあつては威儀進退にまで規律性が要求されるので、日常生活の浄化乃至転換策が課題である。(2) 他とともにある自分を発見することは、自己の真実態が縁起であることの認得である。ここから、宗教的な修養乃至修行は利他行(奉仕行)をその本旨とすべきであるとの立場が出てくる。(3) 禅による教化に焦点を絞るならば、禅とは一般に思われているごとく自らをエリートにすることを説くのではなく、自己を常に他とともにある者と見、他に奉仕する者になることを説くのであると、禅の一般的イメージを変えることが必要な課題となる。

(1) 皆川広義「禅の集い運動における問題点」『教化研修』16 参照。

(2) 首都圏に一般在家会員一五〇余名を有する。年間四回以上の禪の合宿を行っている。

(3) 『小集団をみつめて』(人間の科学社) 参照。

「雲居念仏」について

渡 辺 喜 勝

宮城県松島町には、「雲居念仏」と称される在家の念仏が伝承されている。これは、いうまでもなく、我国近世の禪門にあって、高僧と仰がれた雲居希庸（天正十年（万治二年））の唱導した、いわゆる禪門念仏を継承してきたものである。

本発表の目的は、この念仏の創唱時における形態と意味を明らかにすることにより、一般に不分明とされる民間念仏の起源の一形態を学ぶことにある。

雲居が念仏を初めて唱導したのは、『雲居和尚年録』（大亀編）に依ると、慶安二年、雲居六十七才の時であるが、その直接の動機となったものは、伊達政宗夫人・陽徳院の熱心な勸請にあつたと考えられる。しかし、諸書から推察する限り、雲居が、教化の一方策として念仏をとつた動機は、単に陽徳夫人の求めに応じたというよりも、むしろ彼の方から積極的に働きかけた要素をみるべきである。それは雲居が、自著『開眼誠述』で「一切衆生百八煩惱ノカリネノ夢ヲサマサセテ、安衆国土ニ往生サセタク思フ心ノ切ナレバ、世間ノハカリヲモウチ忘レ、又宗門ノ嘲アランコトヲモ管セズ……云々」と、念仏教化に対する熱意を述べていることから察せられる。

ところで、雲居の念仏は、自らよつて「往生要歌」と名付

けられ、百八首（開板年によつて一様ではない）の道歌から成るが、その形式は、「三十六首ヲ一段トシ、歌一唱ニ弥陀六辺念ズルヨウニ節ヲツケ、三段ニ三度回向」するものである。このように往生要歌が、その当初から節を持っていたことがわかるが、それが雲居自身の考案に成るものであつたかどうかは問題である。

しかし、それはともかくとして、この節つき和歌念仏が、当時の宗門にかなり奇異に映つたらしく、様々な物議があつたことを諸書は伝えている。これに対して、たといそれが狂歌戯唱であつても、真念に至る過程としてみるかぎり、嫌うべきではない、というのが雲居の弁明である。彼のこのような考えは、往生要歌のもつ内容表現とも恐らく無縁ではない。往生要歌は、一見して知られるように、かな文字主体の平易な表現形式をとり、用語も日常的、通俗的なものが多い。その理由も「愚天庸婦の会シ易クシテ、善心ノ発スルノ一助タランコトヲ要ス」のみであり、「中下根器ノ衆生ヲ教化センニハ、寛り難ク知り難キ言句ヲ以テ教化センヨリハ、見ヤスク聞キヤスキ和歌ヲ以テ誘引センニハシカジ」だからである。これは雲居が、当時の婦人や庶民を念頭において、しかも彼らの、いわゆる単根に則つた教化の為に、往生要歌を作したひとつの証左になるであろう。これがまた、雲居の意図した念仏教化の性格の一面を形成する問題でもある。

更に、『医世物語』（延宝九年）で雲居は、「余ガ今勸ムルトコロノ念仏ハ、……即心自性ノ禅旨ナリ」と述べて、自己の念

仏論を展開するが、彼が、この「即心自性の禅旨の念仏」をいう時決つて引用するのは、中峯明本の「浄土ト言ハ心ナリ、禅モ又心ナリ、鉢一ニシテ名ニツナリ」という一節である。ここから彼は、自分の坐禅念仏は「畢竟コレ一葉、全ク二味ニアラス」と説いて、いわゆる彼のいう唯心の浄土を主張する。そして、この浄土に至るために、最も重視されるのは、いわば心の浄さであるが、これに導くために、雲居は往生要歌で道義を説き、帰依三宝の志と、菩薩心の発揚をすすめている。従つて、雲居に依れば、この淨い心こそ、すなわち浄土なのであり、それがまた人の「心中ニアルトキハ、本性ノ阿弥陀仏」となり得るのである。往生要歌の「阿弥陀仏、悟れば即ち去此不遠、迷えばはるかの西にこそあれ」、「成仏は異国本朝もるともに、宗にはよらず心にぞよる」、「十方は唯心浄土のことなれば、衆生も勤めば己身弥陀仏」等の一連の歌は、結局、唯心浄土に帰すると思われるが、ここに雲居念仏の真意をみたいと思う。

黒闇女について

西山 路子

これはカーリー女神の仏教的受容について調査するうちに派生した一事例の中間報告である。ここでは黒闇女は、密教におけるヤマ天の妃、黒闇天とは一応区別して扱われる。黒闇女はヒンドウー起源の護法神である吉祥天の随伴神であるから、広

い意味では護法の一神格ともいえようが、『溪嵐拾落集』にいう障礙神という名称に相応しい性格を備えている。すなわち、黒闇女とは、福德女神ともいわれる吉祥天 (*Takami* 或は *Sri*) に随ひ、姉妹として、姉が福德をもたれば妹はそれを衰減させるという、吉凶の継起的二面性を物語る説話として、『大般涅槃經』、『大毘婆沙論』、『阿毘達磨俱舍論』などに散見される。これらの説話中で、黒闇女は福德に対する衰耗、好運に対する不運、利益に対する衰損というまさに障礙神としての機能を、黒闇という名に象徴し、具現していると考えられる。この黒闇という名の原語は、俱舍論梵文(プラダン本)では *kāla-karṇi-sāhita-sri* となっており、玄奘訳の黒耳、真諦訳の災横の原語が *kāla-karṇi* であることが知られる。「黒耳とは耳黒きゆえに」と説明するのは『俱舍論光記』であるが、黒耳すなわち *kāla-karṇi* が黒い耳という原意から転じて災横、衰耗、悪運などと訳されたのはどのような偶意があったのであろうか。

サンスクリット語文献には *Mahāvastu* に悪疫(疫癘か)を *kāla-karṇi* と称する例があるが、ここでは *Kālī* が現代インドの農村において、コレラの女神であることが連想されるであろう。*Pūyāvadāna* には *Pūrṇa* の章で *Pūrṇa* を賤しめる称として *kāla-karṇi* が *sri* と対称的に使われており、この部分の漢訳には無相と勝相があてられていて、この無相とは勝に対する劣の意味である。俱舍論梵文をも含めて、サンスクリットの数例は *kāla-karṇi* || *nistortune* に通じる例であるが、この他に、紀元前三〜二世紀成立といわれる *Mahā-nārāyaṇa-Up.*

に「わゆる吉祥呪 (Yajur-laksmi) 中、Laksmi と Kalakarṇi が同一視されている例がある。これについては結論のところでも触れるであろう。サンスクリット文獻の例は僅少であるが、パーリ文獻はどうであろうか。Jataka, Carvapiṭaka, Dhammapadam *atthakatha* など、それらの意味を整理すると黒耳者≠不運者、悪運者、不吉者などであることがわかる。中には *Siri* と *Kalākāṇṇi* が善徳と悪徳を争う話もあり、或はチャンドーラを *Kalākāṇṇi* と罵り、遊女を不吉な奴と罵り、仙人を不祥な男とそしりなどする例がある。これらの中で見落すことが出来ないのは *Kalākāṇṇi* を *Kaī* 乃至 *Alakki* といひ換えていることである。Kaī はボンドゥラー・バンテオンに於ては *Siva* 神の *Sakti* であり、*Vishnu* 神の妃 *Laksmi* とは属性に於て一致しなく、*Alakki* とは *Lakki* すなわち *Laksmi* の友対語であり、*Kaī* の別称といつていえないことはない。以上の例はすべて *Kalakarṇi* が *Laksmi* とは一致しないことを述べているといえるが、では先のウパニシャッドの例はどうなるであろうか。

順序として、*Laksmi* について調べてみると、*Laksmi* には『リグ・ヴェーダ』に *blessed sign*, すなわち吉祥なる刻銘、『アタルヴァ・ヴェーダ』に *evil mark* すなわち邪悪な徴候などの使用例があり、前者は *good sign, fortune*, 後者は *bad sign misfortune* であることが知られる。ここでもま遡ること『*Laksmi* 自体に吉にも凶にも転じ得る、予兆乃至運勢という意味があったのであり、時代の推移と共に、吉の面ばかりが強調されて、福德女神としての人格化が独行した傾向も首肯できるであろう。

ウパニシャッドにおける *Laksmi, Kalakarṇi* の同一説は、この解釈の延長上で理解されるであろう。これによる限り、黒鬮女説話すなわち吉祥黒耳説話は、実にヴェーダ的世界の延長として今に伝えられているとみられるであろうし、吉祥・黒耳姉妹はヴェーダ起源であるともいえるわけであるが、それはまだ推論の域を出ない。ただ、*Kalakarṇi* と *Kaī* の類同性については、一部それを暗示する資料があることは認められるであろう。

古代漢民族における「聖」について

栗原圭介

古代中国において漢民族は、「聖」に如何なる概念を附与していたであろうか。「聖」の性格・機能・特色は彼等の宗教的性格を決定する上で重要な鍵を握っているものと考ええる。

古文獻の中でも比較的古い時代の詩の鄭風では「聖善」と見え、毛傳は「聖」を「叡」と見る。また『周書』(洪範篇)には既に「睿作聖」と云い、同書(多方篇)には「惟聖罔念作狂、惟狂克念作聖」とある。この孔傳は「聖」を「善」と見ている。善が聖の内容だとすると「聖」の対蹠的対等関係にある「狂」の性格特質も一段と明らかとなる。「聖」の概念規定に関心が向けられて来たのは漢代に到ってからのようである。漢代に到ると「聖」を「通」あるいは「道」「声」で解している。その一

例として、聖人者何、聖者通也、道也、声也、道無所不通、明無所不照、聞声知情与天地（白虎通、聖人）によれば、聖の機能性として卓起した超人間的聡明睿智の存在を思念している。

この超絶の存在を隈くまで現存の人間に求めている。ただ訓詁の学が文献所見に至らない漢より以前に在っても「聖」の概念に著しい相違はなかつたものと見て不可なようである。

「聖」を各文献に徴してそれらの相違に如何なる差を生じているか、検討を試みたい。

『論語』では「聖」を「仁」との比較を通して、「聖」を「仁」より超絶した概念と見、「聖人」を為政者の典型に求めている。儒家が伝説上理想的聖天子とした堯舜すら、自身は聖天子としての特質に不足を意識して悩めるものと孔子はこのように観じている。ここでは高次元の倫理観の所持者で儒教主義を標榜する多能な政治的統率者と見ゐる。

『孟子』も『論語』とはほぼ類似の認識に立脚するものではあるが、人倫の仁義礼智を強調して、善・信・美において全き人格を要求している。感化力に富む実践上の指導力ある偉人を理想としている。善・信・美の徳目の充実を強調した点は、ヴェンデルバントに酷似していると言つてよからう。

『墨子』は特に法の根源を天に求め、天の示す法に則る者を「聖王」ないし「聖人」と見る。日の光、月の明、天地の常なる法の如き、博大脩久の徳を聖としている。この『墨子』の聖観は論孟に比してより神性への接近が見られる。『孟子』が大而化之之謂聖、聖而不可知之之謂神（盡心下篇）とある如く、

聖と神とを截然と区しているを見れば『墨子』の聖観とは一線を劃すべきであらう。

儒家系統の形而下的聖観と形而上的老荘の聖観とは対蹠的認識によることが明白である。両者は認識の依つて立つ世界観を異にしており、その相違は儒家が超絶者としての聖を極限まで拡大させながらも、神的機能と同一視しておらず、隈くまで人間界と隔絶した性格は認めてはいない。『老子』は、聖人の能力ないし機能性を無為なるが故に能く成すありとする『老子』の世界観と同じ性格を与えている。聖人の機能が無為であるが故に無敗・無執・無失なるは、神的機能の範疇にあつて完全なる特質を職能とするにある。また卓観した処世術を説くと言われる『莊子』が、至人無己、神人无功、聖人無名（逍遙遊）なる認識は、名は異なるも三者は同一の存在と見るべく、無己、无功、無名の三無は三者に共通性が認められ、至人、神人、聖人は神と一体であり、至人、聖人は神の別名と見て差支ないと言える。『莊子』に到ると宗教性は一段と濃厚である。

「書」の乃聖乃神（大禹謨）、『韓非子』の神聖不能解（主道）、漢書の五帝神聖（龍錯論）『淮南子』の非神聖人、莫之能分（人間訓）等を見るに、「聖」を「神」と同じく神秘性において捉えている。

今回の発表においては、「聖」の概念と、神との係りの一端を追求するに止めたるも、今後更にその宗教性を検討すべきであると考えている。（昭和五十年十一月二十四日識）

第三部会

ハイデガールの「根拠」論について

角田 幸彦

ハイデガールの全哲学思索を西洋形而上学という体系的包括的なるもの批判と新しい思索の方途開示の二つに綴ることは既にハイデガー解釈の定形を成している。この西洋形而上学批判という前段の課業は、西洋的思想が公理としてその上に無意識に地歩を固めてきたものの批判と言い直すことも出来よう。そしてこの西洋的思想あるいは凡そ思想が思想である限り公理として前提せざるを得ぬものとは根拠律（あるいは理由律）に他ならない。凡そ存在するものは全てその根拠（理由）を持つ。理由なくして存在するものはあり得ない。これがライブニッツによってはじめた定式化された根拠律である。ハイデガーはその哲学への出発から晩年に至る迄この根拠律という公理的なものの本質内容の剔抉に思索の炎を燃やしてきたと言うことが出来る。彼は一九二九年彼の哲学の師である現象学の開祖フッサールに献ずる記念論集に『根拠の本質について』*Von Wesen des Grundes*を掲載した。そして一九五六―七七年事実上の彼のフランクフルク大学での最終講義を根拠の命題（根拠律）*Der Satz vom Grund*と銘打って行っている。私は今回の発表ではハイデガー

の初期の『根拠の本質』を取り上げて論ずることにする。この著作を理解するためには彼の名著『存在と時間』（一九二七年上梓）と『形而上学とは何か』（一九二八年上梓）の二者と関連づけて考える必要がある。そしてこの三つの著作は結論的に言うとは何んと言ってもカントの『純粹理性批判』で典型的に押し出された西洋近世の立場、西洋近世哲学を内在的に批判していると言えり。この近世（哲学）的立場とは端的に意識とか自我を本源的存在とし、かかる広義の主観の先験的構成によって我々の経験とか科学的知識が可能となると見る立場である。ではこの立場と根拠（についての考え）とは如何なる関係にあるのか。それはハイデガールのカント解釈を振り返ることで明らかになる。ハイデガーによるとカントの『純粹理性批判』は全く通常解釈されてきたように認識論の著作ではなくあくまでも存在論の著作、より厳密に言うとは存在論の基礎づけの著作であるとされる。そしてむしろの科学的知識が可能とし、それを成し立てしめる先験的な自我の構造とされてきたものが、むしろの存在者 *Seiende* を可能とし、それを成立させる存在 *Sein* と解釈し直されるのである。もろもろの存在者がそこにおいてまたそこから我々人間に姿を見せ、立ち登ってくる *gegenstehen* ことをせしめる *gegenstehen-lassen* 地平 *Horizont* が従来先験的自我の内部構造とされてきたもの、すなわちハイデガーに言わせるとかかるものとしてカントの眼に捉えられた存在 *Sein* に他ならない。そしてこの存在 *Sein*こそが一切の存在者が存在者としてそれに俟ち、それに負うところの根拠と言われてく

るのである。ハイデガーはかかる根拠たるものが対象(的存在者)の世界の根拠のみならず我々人間のあり方、人間日常の世界を規定してその根拠を形づけていると言っているのである。人間が人間であるということの近世(哲学)的意味は自己が一切の根拠、換言すると自己あって初めて一切があるとする立場が姿をもたげてきたことだと言える。神までかかる自我を無限に拡大して表象されてくるという事態が現出してくるのである。根拠の本質はハイデガーによると我々人間が存在者を存在者たらしめる、決して存在者に解消局限されない超越(者)であるところにこそ存在するのである。ゆえに「根拠の本質への問いは超越の問題への問いとなる Die Frage nachdem Wesen des Grundes wird zum Transzendenzproblem」(Vom Wesen des Grundes S. 16)」と言われる。

ハイデッガーにおける思惟の問題

松 塚 豊 茂

プラトン以来ニーチェにいたるまでのヨーロッパの形而上学を支配した思惟は、存在するものから存在するものへ(von... her, auf... zu)という方向から存在を考えようとする視圈によって規定されている。存在するものの共通の何物かである Wissen は考えられたが、存在そのものは考えられなかった。このような視圈において見ると、プラトンの形而上学もニーチェ

のそれと同じく、ニヒリズムである。ただ、後者において前者の場合には隠れ覆われていたものが表面に現われたにすぎない。ニーチェの形而上学は「ニヒリズムへの最後の絡みこみ」(die letzte Verstrickung in den Nihilismus, Nietzsche Bd. II, S. 340)である。

形而上学が存在するものの存在に関係するかぎり、形而上学が本来的なニヒリズムであるということは、ニヒリズムは存在するものの存在において何かが起っているということであり、ニヒリズムの本質は存在そのものが無である歴史(die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist, ebd., S. 338)にほかならない。ニーチェは「ヨーロッパ歴史の根底的な破局という危機を巨人的な責任においてその身に背負ったのであり、彼の形而上学はこの危機と困窮の最後の転換点をなしている。

ハイデッガーの大著『ニーチェ』(二巻)は、ニーチェの用意した転換の必然性を、ニーチェの思惟への可能なきがりで忠実な射程のなかで、そのぎりぎりの帰結にまで追求している。即ち、ニーチェにおいて結実したヨーロッパ的思惟・形而上学的思惟を、その成立の最後の根拠へ向って打開しようとする劃期的なくわだてである。それは、ヨーロッパの形而上学の歴史のなかで未だ問われなかったものを問いへともたらし、そして、その問いを最後まで耐え忍ぶというかたちで、未だ考えられなかったものを明るさのなかへもたらすことである。ニヒリズムの本質への問いが喚起され、その問いの必然性に促がされて、形而上学を支配する厳しい宿運のなから形而上学の地盤が根

本的に掘り起されるといふことと、思惟が根源的な証しを求めてそれ自身の本質を問いつめられるといふことは、一つに結びついているのである。

ニヒリズムは形而上学的思惟に対する絶対的な否定を意味する。ニヒリズムの必然性のなかで形而上学的思惟の端的な限界が露呈される。このことが形而上学において存在そのものが考えられないでとどまっている (*ungedachtbleiben*) ということであり、そのことの根拠に、ニヒリズムの深淵が深い霧のなかに閉ざされているといふことがある。この深淵に降りてゆくといふことが、形而上学がその根拠へと揺り戻されることである。

ニヒリズムの本質、つまり、深淵的な無は本来的に拒否的である。それは普通われわれがそれをもって動いている知性に対する絶対的な排斥を要求する。ニヒリズムは存在するものから存在を考えるという形而上学思惟の逆転を要求するのである。

「その思想が単に計量しないといふだけでなく、一般に存在するものの他者から (*aus dem Anderen des Seienden*) きめられている思惟は本質的な思惟 (*das wesentliche Denken*) と呼ばれる」(*Nachwort zu: Was ist Metaphysik? Wegmarken, S. 105*)。無は存在の英 (*Schlier*) として、存在と一つにのみ現われるゆえに、ニヒリズムの本質は存在——絶対に非対的な存在——からのみ考えられる。ニヒリズムの必然性が、存在から存在するものへという根本的な転換を成就するかぎり、本質的な思惟は「存在の出来事」(*Ereignis des Seins*) である。つまり、思惟は存在を考えるゆえに無を考えるのである。本質

的な思惟はニヒリズムの根拠をいわば逆方向から突き抜けることによつて、その本質に相応する。「思惟を言いつけるそれは何か」(*Was ist jenes, was denken heißt?*) とは、思惟の根源への冷徹な凝視である。

名号と啓示

田辺 正英

親鸞は、その主著『教行信証』の行巻、「正信念仏偈において「本願の名号は正定の業なり。至心信業の願を因とす」といふ。親鸞においては、罪悪生死の凡夫が、その深い罪障のゆえにもかかわらず、往生浄土が可能となるのは、もっぱら弥陀如来の本願力廻向の働きによるものであり、その本願力廻向の具体的顕現である南无阿弥陀仏の名号廻向の賜物にはかならないとされたのである。

従つて名号は仏の御名であるとともに、同時に衆生が浄土に往生するところの、いわゆる「浄土往生の業因」と考えられているのである。しかもそれは衆生の側の仏に対する対し方から起因するものではなく、一にかかつて弥陀如来よりの衆生の側への一方的な、積極的な働きにのみ依拠して成立する救済なのである。それゆえに名号はいうまでもなく、仏の側からの、衆生の側への、仏の大悲廻向そのものの働きによつて成立する事態である。しかも上からの一方的な、アガベ的な性格の救済である

から、自力無効として、称名といえども、自力の称念がきらわれるのである。それゆえにまた仏と衆生との、絶対的なものと有限なものとの交わりは、ただ名号の施廻と領受を通してのみ可能となるのである。

かかるものとしてキリスト教において、これを求めれば明らかに啓示がそれに対比されるであらう。

キリスト教においては、F・ゴーガルテンも『われは三一の神を信ず』のなかでいうごとく、「キリスト教とよぶところのものに関して語るにはただ一つの可能性があるのみであつて、それは福音であり、歩史的、ただ一回的な出来事としての啓示以外にはない」とされるのである。従つてキリスト教の啓示は、理性的な真理認識や本質認識に還元されえないものであり、むしろそれらを克服するものとして現れたと理解される。すなわち唯一の実存的な現実である時間的出来事すなわち啓示が、キリスト教信仰の本来の、唯一の対象とされるのである。

それゆえにまた啓示の概念は、キリストとともに、キリストを通じて生起するに至つた、いわゆる救済の事実であり、一切の他の歴史と同時に事実として起つていゝものであるにもかかわらず、超歴史的出来事とも解せざるをえないのである。このことはまたイエス・キリストの啓示が、神にして人であるイエスの啓示であることを信じようとする立場に立つのである。キリスト教においては、神がイエスにおいて、イエス・キリストを通じて、自己を最も明らかに啓示しているとされるのである。K・バルトは、「啓示は、証しと告白と関連させて考えるの

でなければ、啓示について語ることは不可能である」とする。従つて啓示はあくまで、キリストの教会や信仰の基礎であるとともに、また教会において受け入れられるものであり、哲学的認識や理性的認識とは別の次元に在るものとする。(K・バルト『哲示・教会・神学』)それは「永遠が垂直に時間の中に割つて入つたこと」を意味し、カイロスのな認識を必要とするものである。

このことを事実として、歴史的出来事として強調するところにキリスト教の特質が存在する。キリスト教は、理性的認識を超えた超越的なものを人格的な「我と汝」の関係において立てようとするのである。

仏教においては、超越的なもの、無的なものを自己の根底に自覚しようとする立場、すなわち色即是空、空即是色といわれる即の論理や無の論理によつて、論理的に説明する立場が多いが、親鸞においては、もっぱら人格的な仏と衆生との関係として、これを現実化している点は、注目されなければならない。それが仏のよびかけの、「呼び声」の名号として、信心や称名にまで徹到するという責任呼応関係は、キリスト教、とくにプロテスタントの啓示や教会の理解との対比を可能にするものであらう。ただ神や仏の概念は全く別である。

宗教的認識の問題点

——Rudolf Otto を中心に——

堀越 知 巳

オットーはチェニスの貧しいユダヤ教会堂でイザヤ書 6—3 の *Hymnos trislagios* を聞いたとき、極めて深い「聖なるもの」の「認識」にとらえられ (*Die Reisebrief aus Nordafrika*, in *CW* 25, 1911, 705)、「この体験は彼の思想形成に決定的な影を落すことになった」という (*Vgl. Gedächtnisrede v. H. Frick, in R. Otto-Gedächtnisfeier*, 11-26)。「この場合、時と所を限定された個別的体験が一つの包括的な宗教的認識に高められ、経験的・心理的事実のレベルを跳びこして或る本質を直観しているのであるが、このような意味の把握は何を支えとして可能になるかを問えば、その根拠は、オットー的には「宗教に」独特な、解釈や価値判断のヌミノゼなカテゴリー」(DH7) 以外にない。しかし如上の、今日の宗教学ではいわば常識化してしまったシクミには、ある困難が隠されていると思われるので、それが含む問題内容を「アブリオリなカテゴリーとしての聖」を手懸りとして整理してみたい。

まず第一にカテゴリーという表現であるが、これはアリストテレスの、就中カントのそれを意味せず、オットーにとっては

「根源的所与」(I. c.) ないし「対象そのものに帰せられる客観的徴表」(DH 220) である。第二にアブリオリ概念に關しても、それは反カント的内実のもので、客観を現実的にとらえる直接的認識を可能にする点ではフリースや特にアーベルトの「心理学的アブリオリ」ないし「形而上学的アブリオリ」に近く、また宗教的認識の自立性や規範性をおさえる点ではトレルチの「宗教的アブリオリ」の流れをくむ。結果としてオットーの「アブリオリなカテゴリー」は二重の内容をもつ。即ち所与の合理的なものは明瞭な概念の形で現われ、かつ非合理的なものとは概念的思考を拒否して「秘密にみちた暗い領域」(DH 76) をつくりつつ、この両要素は本質的に相関係している。かくしてオットーにおける宗教的認識の性格を大略すれば、(1) 先験的意味合いをもつ問題には殆んど関心を示さず、ただ意識の機能的分析ではカントに従い、(2) 単なる心理を超えた理性の形而上学として宗教的認識のもつ自立性および妥当性をつなぎとめ、かつ(3) 客観の直接的把握を図る限りで *ontisch* な問題への通路を確保して、認識を意味の把握へと転ずる。この三点は相互に論理的・体系的整合を得ている訳ではなく、さまざまに複合して彼の問題内容を織りなしているが、終局的には *transzendente Apperzeption* に支えを求め、それは *ursprünglich formale Apperzeption* に基礎づけられて、両者は総合的に結合される。 *mysterium tremendum et fascinans* という反対感情対立の構造も、その根は統覚のこの結合から由来する。つまり *mysterium* が不変の形式であるのは、根源形相的統覚が現実の

領域に属さず、絶対に別なる現実には属するものとして本質を直観するのに対応し、また *tremendum* と *fascinans* の両モメントが *mysterium* の内容として可变的であるのは、先験的統覚がわれわれの側に属して経験的事実のレベルを関わるのに対応している (DH 42) からである。

さてしかし右に示した型の宗教的認識は、客観が絶対の他者であり、しかもその認識は理性を含むわれわれの意識においてのみ可能、とする底流において成立している。宗教的アプリオの問題は歴史的には専らプロテスタント思想領域内での議論であるが、仮にこの流れを一つの原理に還元して「意識化という非概念的作用における神認識の直接性」(G. Tavard, "Le principe protestant et le système théologique de Paul Tillich", in *RSPT* 44, 1962, p. 243) といえらるれば、オットーの設定する問題枠は正しくそのようでありながら、しかし彼は意識関連から半歩踏みだして存在関連を見通しており、その方向ではシェーラーの「実質的アプリオ」とつながりをもち、またさらにプロテスタントを超えて宗教をより広い基盤の上に据えようとした意図は評価されるべきであろう。だがそれでもなお「聖」は果して宗教にとって通文化的概念であるかどうかの議論は可能であるし、また宗教的アプリオが根源的形相的統覚と同一であるなら、それは単に宗教的認識だけではなく、一切の認識の制約となってしまうことの当否の問題、かくして宗教的アプリオの自立性を認識形而上学の枠内で論ずることが意味を失うという問題を残さざるをえない。

カント宗教哲学書における悪の根底

諸 岡 道比古

本論は、カントの宗教哲学書『単なる理性の限界内における宗教』を中心として、悪の問題を恣意と道德的宗教を手懸りに、考察するものである。

悪を考察する為に、まず『実践理性批判』において、善悪の意味と位置を規定すると共に、有限な理性的存在者の意志(恣意で表わす)に注目する。しかし、この『批判』はその目的故に、悪や恣意を積極的には取り上げていない。しかるに、現実の有限な理性的存在者を問題にしている。即ち恣意の自由を明確にし、「自由に行動する存在者」を扱う宗教哲学書に眼を向けなければならぬ。

カントは本書において、人間が悪であるという経験的現実に着眼する。そして、その悪の根拠を自由な恣意によって採用される格率の主観的根拠に求めている。この格率の主観的根拠が性癖である。現実の人間の性癖は、道德的秩序の転倒を起している段階である。この性癖は生得的であり、人間に普遍的に存在し、しかも自由によって招き入れられた偶然的なものである。また、格率採用は英知的所行であり、その採用の主観的根拠は本性上、恣意に属するものであるから、悪の根源は、理性的根源に求めねばならない。この理性的根源は探求し得ないが、悪

は恣意の自由の根源的使用に由来するのである。

この恣意の自由は、自律の自由とは異なり、他律の自由である。しかも、この自由は善悪を選択する自由ではない。というのも、恣意の自由は道徳法則の意識に先行するものではなく、無条件命令により恣意が規定され得ることから推測されるものだからである。更には、恣意が現に *res integra* ではないし、またカントが理性の腐敗を認めていないからでもある。従って、腐敗した心胸 (*Herz*) においても、今尚善き意志を持つのである。それ故に「より善き人間になるべきであるという命令」が心のうちに鳴響くのである。

しかるに人間は理性の声をたよりに悪を克服しなければならぬ。それには道徳的慣行の改善はもちろんのこと、心術の革命をなさねばならない。そうして、善への根源的素質を回復しなければならぬ。けれども、心術の革命をなしたと判定することはできない。というのは、これまでの行状からして善への変革の確信に到りえないし、また心胸の奥底は探究しえないからである。だが、人間は自らそこへ到達することを希望しうる。つまり、これは道徳的信仰としての希望である。かくして、根本悪の問題は不可避的に道徳的宗教を導き出すのである。道徳的宗教とは有限者としての現実的存在者と道徳理念との直接的関係として考えられるものである。従ってカントにとって救いも単なる希望でしかなかったのである。

以上の様に、人間における悪の問題について見てきた訳であるが、人間本性における根本悪とは、有限な理性的存在者である

人間が道徳法則を意識しながらも、自己幸福の原理を格率において、前者に優先させるといふ点において成り立つものである。しかも、この悪が根本的であるのは、人類全般に根差したところの恣意の自由に基づくものだからである。この道徳的秩序を転倒する英知的行為の自由は、自律の自由ではなく、これに對立する他律の自由である。しかるに、人間にとって他律から自律へと転換することは、常に実現すべき義務である。即ち、悪を自覚し理性の声に従い、転倒している状態から脱し、道徳的に善となる為に努力しなければならない。この為には量的改善はもちろんのこと、無類の不動の決心による質的変革がなされなければならない。これは有限な理性的存在者が自己を否定し、新しい人間を着ることである。即ち、義務の意識を伴った善き意志を実現することである。而して、この努力が悪ではなく、よりよき状態へと移行していることを希望させるものが、道徳的信仰だったのである。

カントの弁証論の根底にあるもの

細谷昌志

カントにとって弁証論は仮象の論理学である。この仮象とは、航海中の舟乗りが深い霧の故に目差す陸地とは異なる所に投錨したが如き錯覚をさすものではない。彼の判断の認識は霧の発生という外的偶然による一時的なものであって、霧の彼方には

依然としてめざす実在は存するからである。むしろ、長い砂漠での彷徨の果ての喉の渇きが旅人をしてオアシスの実在を表象せしむるが如き病理学的状況に似ている。其処に辿り着けばそれが幻である事に気付くのであるが、しかも彼のうちにこの仮象は再生産される。同様に、純粹理性に仮象とその再生産という自然的不可避的な弁証論が存在する。従って「宗教論」に於ける悪の再生産の超越論的根拠として根元悪への洞察の如く、我々は「最も理性的な人すら、それによって欺かれるる所の仮象の真の原因の背後にまで」B.731 進み入らねばならない。

「仮象の論理学」は例えば誤謬推理の如く、如何に論理を装おうとも、ちょうど喉の渇きがオアシスを実在的に表象せしむる様に、それはきわめて病理学的事象である故、むしろ「仮象の病理学」とする方が適切である様に思われる。媒概念曖昧の虚偽 *sophisma figure dictionis* は、ちょうど「客観が鏡面の向こうに見られる」B.672 様に現象と物自体との超越論的すりかえによって生ずる弁証論的欺瞞であるが、それは常識のもつ誤謬を更に二重のより深刻な誤謬へと陥れることを意味する。聡明な理性をしてかかる愚挙へと駆るものは、秩序への憧憬にやみがたく実在を美化せんとする隠れたるパトスである。それによって悟性は肥大化し理性は安逸と虚栄を恣にする。これは誠に自己欺瞞への甘い誘惑である。なんととなれば、悟性をして雄弁に語られしめる理性は現象が物自体と仮したのであるから、経験という試金石による検閲にもはや煩々されることもなくそのドグマは反駁される危惧がないからである。しかし、超越論

的すりかえが超感性的なものを感性的なものに移ろいやすき所に貶めたのみに終らない。他方「感性的なるものはその対立項のかような下落によって自己固有の本質を否認することとなる。超感性的なるものの地位は単なる感性的なるものを除去しかくて両者の区別をなくす。」(Heidegger, *Holzwege*, S.193) ここに「怠惰な理性」B.715 と「顛倒した理性」B.717 との跋扈を許さぬ世界と自然の領野が厳然としてその存在を主張することとなる。それは理性を分裂せしめる悲劇的力闘の場であって、ここに於いて弁証論は仮象の病理学の相を脱して、哲学の十字架とも言うべき新たな局面を迎える。

『純粹理性批判』は人間理性の批判のドキュメントであり、その悲劇的宿命を凝視した告白録である。人間理性が悲劇的であるというのは、素質からして飛翔的秘儀的でありつつも、不断に醒めたまなざしをこの地上に向ける様課せられている所に生ずる理性の本性に宿る二律背反の謂である。二律背反に陥ることは人間理性にとって深い嘆きであるには違いないが、自己の誠実さ故のものであるからして決して醜聞ではない。世界に於いて無制約者を認識せんとすれば二律背反にまき込まれることは、一切を一瞬にして直感する神的悟性を備えていない人間理性にとって避けえないことである。「悟性は何ものをも直感しえず、感官は何ものをも思惟しえない」B.76 という言葉は、人間理性の苦渋に満ちた最初の自己の告白である。二律背反の業火をくぐり抜けた理性が、悟性の肥大化と論理学の専制的濫用の虚しさを知った時初めて口に出来る言葉である。それは、

又、超越的なるものが超越的なるままに存立しうる場を開くことを可能にする。まさにそのことよって、逆に、現象として我々の「経験」となりうるのである。「信仰への席を得るために、知を廃棄しなければならなかった」Bxxxという自己告白も又、以上の脈絡のうちで捉えられねばならない。

カントの宗教論における自由

笠井 貞

自由の概念を、カントは哲学の全体系の要石であるとする。人間とは何であるか、という課題が彼の哲学の中心問題である。彼は自由と自由に基づく道徳性において人間を把握している。であり、自由はカント哲学の基礎概念である。しかし自由はどうして可能であるかを説明しようとすれば、理性は一切の自己限界を越えるであろう、と彼が言うように、自由の働きを概念的に理解することは困難な問題である。

『純粹理性批判』における第三の二律背反の定立の証明で、自然法則に従って継続する現象の系列を、ひとりで始める原因の絶対的自発性、即ち超越論的自由が想定されなければならぬとして、これを彼は現象と物自体との区別を根底に置くことよって解決している。即ち超越論的實在論の立場により、現象の絶対的實在性を主張すれば、現象と物自体の区別が失われ、一切の自由は必然的に崩壊するとして、現象が物自体そ

のものであるとすれば、自由は救われないという。結局、二律背反の批判的解決による超越論的自由は、抽象的で消極的なものであるが、自由の実践的概念は、それに基づいてだけ可能なのであるから、それを廃棄することは、同時に実践的自由を根絶するにいたる。何故なら実践的自由は、たとえ或ることが起らなかったにしても、越るべきであったこと、現象におけるその原因だけが規定するのではなくて、我々の意志には、自然原因から独立に、その力や影響力に反抗してさえも、或ることを生じさせる因果性、即ち出来事の一列を全くひとりで始める因果性があるということを前提するからであるという。『道徳形而上学の基礎づけ』において善意志の概念を展開するために、善意志の条件である義務の概念を取上げ、善意志とは道徳法則に従う理性的意志であるとして断言命法を確立する。道徳の原理は断言命法でなければならず、この断言命法は、自律の命令である。そして自由の概念は意志の自律の解明のための鍵であって、自由な意志と、道徳法則に従う自律的な意志とは同一であり、意志の自由が自律としてだけ可能である、即ち自律の概念は、自由の概念と不可分であるという。従って『実践理性批判』において、道徳法則の表現するものは、純粹で実践的な理性の自律、換言すれば自由であるとすると。こうして自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠なのである。しかしカントは、現実の人間の意志を善意志とばかりは見えない。人間の意志は、絶対的には善でない意志、或ることを行うのが善であると考えられても必ずしもそれを行うとは限ら

ない意志、常に自分から進んで理性に従うとは限らない傾向をもつ意志であるとする。人間は被造物であり、従つて自己の状態の完全な満足に必要なことに關してだけ、常に依存しているため、欲望や傾向性から完全に自由であることは決してできないのであるとする。悪と自由意志との關係は、『單なる理性の限界内における宗教』において本格的に取り上げられる。善悪共に人間の自由意志の結果であつて、悪は單に自然的傾向性自体にあるのではなく、自然的傾向性を選択するという転倒された格率にあるとする。悪い格率を採用する究極的な根拠は根本悪である。しかし人間は自由であり、自力で根本悪を根絶はできないが、克服はでき、また克服すべきであるとして、無限の倫理的努力による自力救済の立場を貫こうとするのである。

この発表では、カントが哲学者であると同時に敬虔なクリスト者であることを考虜の内に入れて、彼の宗教論における自由の究明のため、彼における道德とクリスト教の關係、神の性格と善悪との關係、責任を帰することができるとしての超越的自由と人間の被造性の關係、自律と人間の被造性の關係、根本悪と原罪との異同等などを問題にしたい。

カントの宗教論とデューイの宗教論

鑑 本 光 信

両者の宗教論は、超自然的なものに対しての批判や攻撃が敵

しいのは大きい特色であるが、両者にはやや相違がある。

カントはこの書『たんなる理性の限界内における宗教』Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) に於いては「たんに道德的理念によつて導かれた理性からのみ展開せられよう限りでの宗教一般の全体が述べられている」のであり、「与えられた宗教を『限界内云々』において見いだす分析的方法は、そうした宗教を総合的に理性を通じて作り出すことではない」のであり。カントは「あらゆる宗教を倫理的な神の国の目に見える表現の試みとして、それに尊敬を払っているのである。ただそれらの宗教が外面的な形式を表現されるべき事柄自体と見なす場合にのみ、批判に従わせるのである。」彼は「表題は『たんなる理性に基づく宗教』とすべきではない。……私が求めるのはただたんに信仰における感性的で經驗的なものの限界を規定すると同時に理性の限界をも規定することなのである。……」

たんなる理性の限界内における宗教の場合は、聖書と理性とは二つの互いに他を包含する（中心を同じくする）円であつて、前者は極めて多くの啓示の種類があり得るから、より広範囲を、後者はより狭い範囲を形成し、そこで我々が後者の中にとどまるならば、客觀的にたんなる理性の限界に於て考察された宗教は、客觀的にはまたより広い円としての啓示の教え一般に含まれた宗教であつて、そこでは両者が互いに一致することが可能になるからである。……またこのことによつて、理性が自らに制限する領域よりも一層広い領域が認められたのである。」

とその態度を明確にしている。彼は超自然的なものに関して、1 其の内的道德的感情（恩寵作用）は狂信。2 其の外的經驗（奇蹟）は迷信。3 其の自称論理的洞察（秘密）は神秘主義、達人連中、照明主義者。4 われわれの外にある超自然的なものへと働きかける能力（恩寵手段）は魔術。として、いずれも自からの限界を超え出る理性の、しかも自称道德的（神意に適う）な意図における全くの迷誤であるとしている如く、諸所で厳しい批判を加えている。

然しながら神については、「世界に於ける最高善の理念が存在することになるが、この最高善が可能であるためには、我々は更に高次の、道德的な、最も神聖にして全能な存在者を想定せざるを得ないのであって、ひとりこのもののみが最高善の両要素を合一しるのである。……この理念は道德から生ずるのであって、道德の基礎ではない。……こうして道德は不可避的に宗教へといたり、それによって自らを人間の外にある権力をもち道德的立法者の理念にまで拡張するが、この立法者の意志のうち究極目的（世界創造）は存するのであって、これは同時に人間の究極目的でありうるし、またそうあるべきものなのである。」と云っている。

デューイの宗教論は主として *A Common Faith* に述べられているが、二大特色として 1 超自然的力の信仰の排除、2 生長的行動的で、それに a 人間中心、自然主義（超自然信仰に対して）b 現実主義、c 社会性、d 理想追求、努力的等々此等は其の倫理観にも明瞭である。

超自然的力の信仰を攻撃し排除するがそれは、a 固定を排し生長を尊ぶ立場。b 近代的自然科学的なるものと宗教的なるもの一致の立場。c 宗教に大切なものは人間の営みであって超自然力ではないとの主張。d 超自然観の弊害。等の理由からである。彼は宗教と宗教的とを区別し対立させて説き、彼の言う宗教的と主張するのであるが、*Contents* の第一は *Religion Versus the Religious* と羅典語の *Versus* をわざわざ用いて強調している。彼は宗教と宗教的との区別を十分に理解するならば、現在宗教的なるものを窒息させ制約している挾雑物から解放され得ることを明らかにしようとしているのであると述べている。宗教的の語をみると「実践が情緒によって着彩されたもの」で「若し純粹な全体的見透しを持ち来すものがあれば、それは宗教的なものであるといわねばならない」のであり、「我々が克ち得る成功は一に自然の協力による。人間性を直観して人間は一つの大きいなる部分でありそれに協力している部分であるという意識を持つと人間性の尊厳が感じられてくる。その意識は畏敬や崇敬の感に劣らず宗教的なものである。……」

「宗教的と言う語は一つの態度或いは観点を示すもの」「信仰——一種の情緒」等がある。彼は倫理説で人性と制度の交互作用を説き民主制度を挙揚してその真義を種々述べているが、制度だけでなく心中の束縛をも解除すべきで即ち理智と道德とを發展する所にあるとしている。

デューイは、若干の著作中でカントを批判し、攻撃することがあるが、それは彼の生長を尊び、固定を排する立場が基本を

なしているといえる。

宗教的自覚における魔の問題

阿部 正雄

黒ということを自己の外なる存在としてではなく、宗教的主体の内における「魔の自覚」として考察する。宗教の世界は道德の立場や単にオンテイシユな立場の延長線上ではなく、それらの立場が崩壊したところに（初めて開かれ、したがってそこには善悪生死から自由になった立場が現成している。しかし善悪生死から自由になったこの宗教的超越の立場は、神の立場でもありうると同時にまた悪魔の立場でもありうるのではない。なんととなれば悪魔もまた善悪生死を越えそれから自由であるから。したがって新たに開かれた宗教的超越の立場を直ちに、神の立場とすることには、一種の即自性がふくまれているのではないか。

「信仰」の立場に即していえば、罪人をもゆるしたまう神の愛に生き、あるいは「本願を信ぜんには他の善も要にあらず……悪をもおそるべからず」といわれる立場は、たしかに宗教的超越の立場には相違ないが、果してそれは、はっきりと悪魔の立場ではなく、神との遭遇、仏との一体化であったという積極的な明確な自覚に貫かれた信仰の立場であったか否かが吟味されなければならない。このような吟味を経ることなく、宗教的

超越の立場を直ちに、神の立場とする即自性が、一度び対自化された時、信仰者は自分は信仰の名のもとに実は善悪生死を撥無した悪魔の生活をしていたのでないかとの魔の自覚に至らざるをえないのではないか。これは悪の自覚とも罪の自覚とも次元を異にした自覚であり、このような魔の自覚を克服するのだから、われわれは真の宗教的自覚に至りえない。

では信仰にふくまれた即自性とは具体的にはどのようなことであるのか。善悪生死の葛藤を越えた宗教的超越の立場は、一面たしかに神との遭遇という意味をもってはいるが、それは神の前面における神との遭遇一体化でありえても、神の背後に出るといことがない。神の根源である無にその信仰の根はいまだ届いていない——。このような意味の信仰には即自性がふくまれている。このような即自性が信仰者その人に対自化されるということは、信仰者自身が遭遇せられた汝としての神を突きぬけてその背後に出るといこと、神の立場を裏返して神の背面をみるということの意味する。そしてそのことは、とりもなおさず、信仰の名のもとに善悪生死より自由になったとしていたことが、実はそのまま魔を行じていたことではなかったかと自覚することを意味する。神の背面には魔がひそんでいる。魔のすみかか常に神の背後である。汝としての人格的神の根底は無であるとしばしばいわれるが、もしその関係を連続的に捉えるなら、それは神と無の関係を外から思弁化しているにすぎぬ。神の根底の無は、われわれ宗教的自覚の内において神の立場が裏返され、上述したように自らを魔として自覚することを

介してのみ主体的な問題となる。神の根底としての「無」は、神の立場のみならず魔の立場もまた克服され、神に非ず魔に非ずという自覚においてのみ現成する。

以上「信仰」の立場に即してのべたと全く同じ問題が、ただし「信仰」の場合とは逆の形で「悟り」の立場にも現われる。

「悟り」の立場もまた善悪生死の葛藤を脱却した宗教的超越の立場である。しかしそれは人格的神との遭遇の立場ではなく、いわば人格的神の根源としての無、神性の無に直接直入し、その無を真の自己として自覚するような立場である。その場合の「無」は、もとより相対的虚無的無ではなく、真の無、絶対的無である。しかしこの、真の自己として自覚された「無」を直ちに、人格的神の根源なりとし、したがってそれを実対的な愛または慈悲の立場と直ちに、同一視するならば、そこには一種の即自性がふくまれていたのではないか。その即自性が対自化された時、「無」の自覚を直ちに、人格的神の根源とし、無即愛とすることにひそむ高度のヒブリスが自覚される。悟りの立場が真の意味での悟りの立場であるためには、悟りにおいて自覚された「無」が裏返されることがなければならない。絶対無の有化が対自的に遂行されなければならない。その時初めて、有化された絶対無（これが真の絶対無）こそが人格的神の根源であり、愛の源泉であるといえるのである。「無」から神への連続はありえない。無即愛は思弁化されてはならない。「無」の自覚が一度が裏返されること、即ち「無」を直ちに人格的神の根源とすることにふくまれる高度のヒブリスを自ら魔として自覚す

ること、を介してのみ、「無」から愛への道、「無」から神への道は主体的に行ぜられるのである。

「信仰」の立場と「悟り」の立場は、宗教的自覚の二つの類型に止まるべきものではない。この二つの立場の根底には、そのいづれをも越え出つつ、そのいづれにも通ずるような、より深く徹底した宗教的自覚の場が開かれている。それは区別された限りでの「神」でもなく「無」でもない場である。神即絶対無、絶対無即神といえる場である。しかしそのような場の開かれていることが、思弁化されることなく、主体的に自覚されるには、信仰の立場からせよ、悟りの立場からせよ、上述した如き魔の自覚を越えるということがなければならない。

宗教における自然

仁戸田 六三郎

宗教信仰の究極的並びに原点的対象（例えば神、仏、アツラ一等）の本質を直接究明するよりも、ここでは諸宗教並びに未宗教における自然の在り方と性格について宗教哲学的に考えてみたい。そして若し可能であれば、このような自然を考えることによつて、その宗教の信仰対象を明らかにし、宗教自体の本質を究明することができればいいと仮りに考えるのである。

この問題はまた必然的に人間存在の位置づけに関連があると考えられる。ヘブライ系の宗教においては人間を人間の中に位

置づけ、それが人格神に志向する傾向が強い。このような場合は神は超自然であり、人間は人間がその神に志向し神のみを信ずる場合は超自然である。人間は神に属するか自然に属するかで人間存在の価値が決定される。何れかを選ぶかは人間自身の決断によるもので、それで人間の位置が規定されるのである。

このような見方をはっきりと示した人の一人は、パスカルであると思われる。avec Dieu と sans Dieu とをはっきり区別し前者であれば人間は幸福になるが、後者の場合は悲惨になるといつている。後者の場合は神と共ないわけであるが、それは端的にいえば「自然」の中で生きることである。自然の中で生きるということとは、自然の法の下で生きることである。このような発想は既にアウグスチヌスに明瞭に示されている。即ち彼はその *De Civitate Dei* の中で *Civitas Dei* と *Civitas terrena* と区別対立させている。前者は神の国であり、後者は地上の国である。これは空間的地域的な区別ではなく、人間存在が規定される原理の区別である。人間存在が超自然の神の国の法則に基いて生きる場合人間はキリスト者であると考えられる。それには人間存在自身に責任があるのであって、そこに信仰による強固な宗教的自意識が必要となる。このような意識は自然より独立した高次元にあるもので、そこに意識のアプリオリ性があり、人間存在の自由の根拠があると考えられている。

ところが眼を転じて古代ギリシャを見るならば、キリスト教において低次元に考えられた自然が逆になり、人間の智慧の規範になっている。ヘラクレイトスは *σοφία ἀληθὴς ἔστιν καὶ*

νοεῖν κατὰ φύσιν……と述べていることから知られるであろう。つまり自然に従って (*κατὰ φύσιν*) 行動することが智の根源であると考えている。

更に仏教の或る面を考えてみると、右に示したキリスト教やギリシャに於けるものよりも遙かに多元的で複雑である。仏教は一般的には人間存在に主体性を置く場合とそうでない場合とがある。浄土教的な面ではキリスト教の如く自意識そのものの規定に力点を置く場合がある。即ち三心論のようなものはそうである。このような場合は親鸞に於けるように阿弥陀だけを選択し、それへのひたむきな信心を志向する。この点では人格神的一神教の構造に近似しているような感を与えるかもしれないが、パスカルにおける決断と賭というものが存在しないし、従ってキリスト教におけるような自然への対決はない。自然法爾があることからわかるであろう。

また禅系統を見るならば、正にキリスト教とは反対に自意識抹殺のようなものがある。ここでは人間存在は決して存在論の軸とはならない。色即是空に撰せられる。伝心法要では菩薩心如虚空といわれ、心同虚空去、如枯木石頭去といわれ、更に心如木石始有学道分といわれている。このような場合は「自然」が極めて微妙複雑であつて端的に規定できぬ。

このように今仮りに若干の宗教における「自然」について取り挙げたのであるが、これらを少くとも宗教哲学的に包摂して或る種の概念(?)を把握することが今後の課題である。

シュライエルマッヘルにおける

絶対帰依の根拠

加藤 智見

宗教信仰に於ける「絶対帰依」というものを問題にする場合、人間が神に帰依する側面と同時に、その奥に神自らが人間をして絶対帰依せしめていると当事者が信じている側面があるか否か、若しあればこれら二側面が如何様に關係し合っているかということも考察の対象にされねばならぬと考えられる。

そしてその關係自体の中に絶対帰依の解明の一方法があると思考される。これを換言すれば、絶対に帰依せんとするに先立って、神が人をして絶対に帰依せしめんとしていると、信仰者自身が感じているかどうかによって、同じ絶対帰依というもの自体に、質的な異同が生じると考えられる。今かような観点から、仮にシュライエルマッヘルの「絶対帰依の感情」(schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl)の根拠を考えてみた。

周知の如くシュライエルマッヘルは『宗教論』(Über die Religion)で、形而上学や道德の場と方法から神を求めることの無意義であることを指摘し、AnschauungとGefühlに宗教の本質を求めた。この発想は宗教に於ける神の超越的な働らきかけ、他者性に主体を置いたという点で大きな意味をもつといわれる。しかるに他面で、このAnschauungやGefühlは、神

の側から絶対帰依せしめられるという神極的な状況に於て、神に依って引きおこされるものであるかと問うに必ずしもそうではない。Universumと人間は非連続的關係ではなく、全との調和(Harmonie)の關係に於てとらえられ、一面で人間から神に連続し得るかの如き側面も存した。それ故神と人の断絶を仲保すべきイエスの決定的な存在性はなく、端的にUniversumのAnschauungが「完全に達した」(S. 302)者として位置づけられたに過ぎない。即ち『宗教論』には一面で帰依の必要性は説かれていても、更にその裏面でそれを超えて、絶対に帰依せしめる主体が神の側にあるとされる根拠は希薄であると思念される。

これに対し後年の『キリスト教信仰』(Der christliche Glaube)に於ては、人間は端的に世界(Welt)の中の一存在にすぎず、世界を超越した神と關係する可能性は全く否定される。それ故人間の側からは帰依する可能性すら捨てられ、「いかなる生の契機に於ても絶対帰依の感情をもつ能力はない」(§ 29)とされるに至る。ここに帰依自体の態度と意味に明確な転換が生じる。同時に人間が神に実対に帰依せんとするに先立って、帰依せしめんとする神の意志が、既にシュライエルマッヘル自身には感じとられていたと考えられる。「Erlöserに依ってかくする能力が分ち与えられる」(§ 29)とされる所以である。「キリストのみがWeltに於ける神の存在の全てと、Weltを通しての神の全てをvernünftigする」(§ 94)とされ、「万事がナザレのイエスに依って成し遂げられた救済に関わる」(§ 11)とひ

たむぎに信する在り方の中に婦依の根拠が帰着せしめられるからである。それ故に絶対婦依の感情といっても、端的に人間の感情を神に向けるといった性格のものではない。少なくとも心理学的な感情とは根本的に異質であり、P・オットーの表現を借りれば、「ヌミノーゼの中に生きてゐる」(Das Heilige, Kap. II) 状況に生まれるものである。一八三三年の『受難節の説教』(Passionspredigt)でシュライエルマッヘルは「主が統へ給う(walten)天からの力(Kraft von oben)に我が身を委ねる」というが、かような在り方が絶対婦依の根拠に外ならない。即ちそうさせる「神の決断」(Der göttliche Ratschluß) (§ 12)の下に開示される感情である。従つて例えば『宗教論』の Anschauung も、かような婦依の状況に於ては既に存在の余地はないと理解される。

以上の如くシュライエルマッヘルの婦依の態度の基底には一種の転換がなされる。実はその転換をおこさせる側の層とおこされる層の両層が重層的な関係に於て究明されるとき、婦依に関する新たな視点が得られると思うが、今回は仮に問題提起にとどめたい。

シュライエルマッヘルにおける

宗教理解の基本的立場

築山修道

シュライエルマッヘルが宗教を如何ように理解していたかを考察するにあたって、我々は一応彼の宗教思想を前期と後期に大別して考えることが出来るであらう。つまり、『宗教論』(Über die Religion)を中心とする前期の宗教思想と、『キリスト教信仰論』(Der christliche Glaube)を中心とする後期の宗教思想である。然るに、両者の間に彼の宗教理解についての基本的な立場の転換があると見るか否かは、研究者の間に異端のあるところである。私としては、個々の点においては、両者の間に変遷乃至は発展があることを十分認めるものではあるが、しかしシュライエルマッヘルの宗教理解の基本的立場が前期と後期とでは根本的に転換したとみる見解に賛同することは出来ない。両者の関係は非連続面においてよりも、むしろ連続面において見られる方がより妥当であらう。即ち「宗教を宇宙の直観と感情である」と見る『宗教論』の立場と、「宗教を絶対依存の感情である」と見る『信仰論』の立場とは、宗教理解の基本的な立場そのものとしては、根本的な転換はないと見るのが妥当であるように思われる。シュライエルマッヘルにとつては、宇宙とは、存在の全体であると同時に、一切の存在を自

己の内から生み出し、支持するところの、また生み出された一切の存在がそこへ帰着せしめられるところの、万有の生源である。また、直観とは、事物の本質直観乃至知的直観ではなくて、心情 (Gemüt) における生きた (lebendig) 直接経験であり、感情 (Gefühl) と本来不可分離な一体をなすものである。従って、宇宙の直観と感情ということは、自己の存在の根源を直接に経験し、その直接経験と共に惹起せしめられる敬虔なる感情に自らが捉えられることである。

他方、絶対依存の感情は敬虔の本質をなすものであり、しかもここで言われる感情は、対象的自己意識ではなくて、直接的自己意識 (Unmittelbares Selbstbewusstsein) である。従って、絶対依存の感情とは、自己の存在の根源的依存性を对象的ではなく、直接に意識することである。このように考えるならば『宗教論』と『信仰論』に共通して見られる基本的立場は、宗教の基礎を敬虔 (Frömmigkeit) というところにおき、且つ宗教固有の領域を感情形態における直接自己意識乃至直接経験の場においているということである。

さて、敬虔を宗教性の基礎と考え、しかもこれを自己意識の場求めんとする、このような宗教理解の態度は、何を意味し、また如何なる問題性を孕んでいるのであろうか。シュライエルマッヘルによれば、敬虔とは、知識 (Wissen) でも行為 (Tun) でもなくて、感情乃至は直接自己意識の一樣態 (eine Bestimmtheit) である。そして、種々の敬虔感情の本質をなすものは、我々が自分自身を絶対的に依存する (schlechthin abh-

ängig) ものとして意識すること (Bewußtsein) である。つまり、シュライエルマッヘルの宗教観の骨格を形成している本質的な契機は、敬虔と感情—直接自己意識—直接経験と絶対依存性との関係である。そして、絶対依存の感情は、神意識にまで発展することによって、明瞭な宗教的自意識となる。ところで、シュライエルマッヘルにおける「神」という言葉の真に根源的な意味は、自己意識の内に措定された自己の存在根拠 (Wohin) である。従って、絶対依存の自意識が神意識にまで発展するというこの意味は次のように理解されなければならない。つまり、我々現存在の自己意識のうちに、自己意識と共に自己の存在根拠についての直接的意識が定立されて来るということである。宗教における神意識は、自己の外に对象的に表象された神でも、或はまた思惟によって客観的に把握された神の概念でもなく、自己意識の内に直接に与えられた存在根拠の高等自意識である。神意識は絶対依存の感情の言わば positiv な形態である。即ち、自己を絶対的に依存的なものとして感じる具体的、積極的な形態は、自己自身を神と直接に関係するものとして意識することである。この意味において、神意識は自己意識のなかに、それと分離され得ないような仕方でも包摂されている。この限り、神は根源的な仕方でも人間の感情のなかに与えられているということが出来る。そして、人間において神の根源的啓示が語られる場合、それによって意味されることは、人間には人間と同様に一切の有限な存在にとつて必然的な絶対依存性と共に、神意識へと発展する絶対依存性の直接自己意識が与えられてい

るということである。

以上見たように、宗教の問題が感情形態における直接自己意識の場から捉えられているということは、自我意識から出発する近代的思惟一般に共通して見られる主体的立場が、宗教の領域において反映された一つの現われであり、正にこの点がシュライエルマッヘルの宗教思想に近代的意味を与えている基本的性格である。そして、我々はここにシュライエルマッヘルにおける宗教の実存的理解の萌芽と科学 (Wissenschaft) としての神学を形成する方法論的基礎とを窺うことが出来る。しかし他面、シュライエルマッヘルの宗教理解のこのような立場には、若しそれが宗教を問題とする最後の立場と考えられるならば、看過することの出来ない重大な問題性 (宗教における超越的実在及び自我の超克等に関する洞察の困難さ) が潜んでいる。このような二重の性格をもったシュラロエルマッヘルの立場は、近代主義神学の父として、彼以後の神学及び宗教学等の分野に大きな影響を与えた。半面それは、意識神学乃至主観主義神学の名をもって、特に弁証法神学等の立場から批判され、その立場の問題性を鋭く指摘されて来た。従って、我々としては、弁証法神学等の立場から説明された問題点を十分考慮しつつも、同時にシュライエルマッヘルの宗教理解の歴史的意識を正當に評価し、彼の宗教思想の全体的意義を理解するようにつとめなければならぬであらう。

ヘーゲルの「悪無限」について

海老沢 善 一

ヘーゲルの論理学に「悪無限」*das schlechte Unendliche, die schlechte Unendlichkeit* という概念がある。私はこれについて二つのことを考えてみたい、——一つはヘーゲルのいくつかの論理学に当ってその概念の取扱い方に変化があるかどうか、あるとすればその変化に何らかの意味を見出せるかどうか、を実証的に調べること——もう一つは「悪無限」のヘーゲルの理解に対する、私の疑問を述べること、私はむしろ「悪無限」を、存在の根本的存り方として、積極的に評価したいのである。

(1)ヘーゲルの論理学は十一あるが、それらは四つの群に纏めることができる。(1)「イエーナ論理学・形而上学」と呼ばれる草稿、(2)「ニュルンベルクのギムナジウム用の論理学的草稿群、(3)『大論理学』群、(4)『小論理学』群。このうちから私は三つの論理学を選んだ、即ち①イエーナ論理学 (180415) ②大論理学初版 (1812) ③同第二版 (1831) である。悪無限の概念の変遷を調べるには、以上で必要にして十分である。

①では「無限性」は単一関係(②③の有論理学に相当する内容を含む)の真理、それを支えていた論理的主体とみなされている。単一関係とはカント的に言えば表象を単一なものとして受容する直観であらうが、ヘーゲルは存在を関係そのものと考

えるから、それは直観の対象であるような存在即ち現象の存り方をいうのである。現象は質と量の規定性の下に現象するが、各々は自己矛盾し（一と多の弁証法）、最後に定量の規定性の下にその矛盾^{II}弁証法そのものが一である、多として実在する。

無限性はこの実在する矛盾を主体として捉え返す、つまり現象は矛盾する、のではなく、矛盾が現象する、と。これを絶対矛盾或は無限性というのである。——だから①では無限性は一つのカテゴリーではなく、それを産み出すロゴスである。ロゴス^{II}無限性は単一関係^{II}現象の記述によって顕われたが、それは実体化され再び自分を多、重なる関係^{II}相関に分かち、絶対的関係（関係項なき関係）として流動の内に自らを維持してゆく。

②③では無限性はロゴスの別名ではなくその一つの形姿にすぎない。③は②の二倍の分量をもち、それだけ概念そのものに即し綿密にその弁証法を叙述しているが（②はすでに始原にあつた真理をわれわれが回顧する形を採っている）、しかし真無限を実体化する傾向が目立つ。②では真無限は「統一」という関係的表现で呼ばれているが、③では「実無限」と言われる。

②悪無限（者）とは有限と対立するかぎりでの無限である。かぎりの無限、限定された無限定として、それは無限であり有限であり、無限に非ぬものである。そしてその対立の表現即ち交互規定・無限累進がまた悪無限（性）と呼ばれる。一方真無限はそのように対立の一項に位置し又その対立のなかで動揺することではなく、その対立関係の全体を自分の表現とする所のある種の主体を言うのである。そこにある事態はかわらない。

ただ前者は関係の一項としての無限であり又項を主体と見る限りで述語される無限であるのに対し、後者は関係そのものを主体とする無限である。——私は真無限は現象の真理であると思う、しかしそうであるには「絶対的關係」、関係の絶対性が維持されねばならぬであらう。ヘーゲルはしかし次第に真無限の関係を実体化してゆくの上に見た。そのような関係の実体化は新たな悪無限を招来するのではないだろうか。

私たちは有限と無限の解き得ぬ矛盾に徹し、そのなかで私たちの無限性（主体性）を働いてゆかねばならないと思う。その関係の絶対性を感得しようとしても、しかしその関係の主体に成りきることはできないからである。

フイヒテ哲学と現代

大 峯 顕

近世哲学史の主役を演じている概念はおそらく「自己意識」*Selbstbewusstsein* であるが、この自己意識の本質の解明にあらゆる哲学問題の基礎が存するということを力説したのは『知識学』*Wissenschaftslehre* におけるフイヒテである。しかるにこの知識学の思想的運命は、フイヒテの名声にもかかわらず、かならずしも幸福なものであったとはいえない。知識学はその成立の瞬間から早くも多くの誤解と闘わねばならなかった。とりわけヘーゲル哲学の台頭によって、知識学はすでに克服され

た哲学の一方として位置づけられた。さらに実存哲学と分析哲学とによって規定された今日の哲学的状況の中におかれるとき、フイヒテの知識学は何か季節外れの印象をひとびとに与えるように見える。D・ヘンリッヒはそのすぐれたフイヒテ論の中で、自己意識がフイヒテ哲学の原理であるということは、もうそれだけで現代の耳がこの哲学に対して閉じられるのに充分だと述べている。しかしながら今日まで知識学の眞の聲が正しく聞かれた時代がなかったとするならば、知識学はその可能性の発掘を将来に向けて保留しているとも云えるのである。ではそれはどのような点だろうか。

それは知識学においては、実存哲学と分析哲学とへ分裂した哲学の主題の両極が合一されているところに存する。いかなる仕方によっても対象化できないわれわれの「自己」(自由)の主體的究明という方向と、幾何学とその明証性を競うとき厳密な「学」の樹立という方向とがフイヒテ哲学においては統一的に把握されている。現代の哲学的気候において何よりも曇らされているこの合一こそ、知識学の立脚点である。そこに知識学の現代的意義があるであろう。なぜなら、この合一の再発見こそ、哲学というものの本質がわれわれに要求している事柄だともわれるから。

自己究明が同時に学的究明であるということは、「自己意識」の現象の中に与えられているつぎのごとき二重の事態に由来する。

- (1) 自己意識においては、意識が物をでなく意識それ自身を

捉え確保する。意識が意識自身に対して生き生きと現前する。この生きた意識をフイヒテは自己とよぶのである。

- (2) しかるに自己意識におけるこのような自己の直接的把握は、明らかに一つの知るといふ作用である。故に、意識するものが意識されるものであるという自己意識の特有な現象は、その特殊性において実は知というものの普遍的で根源的な本質を呈示している。自己は生きた意識という仕方では現前するのである。

知識学においては、知とか学とかの立場は実存哲学の場合人間存在にとって非本来的もしくは第二次的なものとは考えられない。学はむしろ人間の本質的な可能性として自己そのものの深みに目撃されているのである。その学とは科学や個人的世界観、つまり或る特定の見地からする現実の解釈ではなく、いかなる現実であれそれを知る意識それ自身に関する知の立場である。それは個々の見解を超えた一つの根源的な洞見である。知識学とは「私の著作に対する名称ではない」とフイヒテは明言している。

同様に知識学においては、自己とか自由とかがつねに学そのものの深みに目撃されている。フイヒテは近世哲学のほとんどすべての体系が、自己というものの客体化の立場にとどまり、生きた意識そのものとしての自己の主体性の所有に失敗していると云っている。フイテが自由とよんだところのものは、個人と歴史とをはじめて可能にする根源的な地平のことであるから、ヘーゲルの考えたような弁識法的過程の中で実現される事

柄ではない。歴史や個人が自由の証人ではなくその逆である。自由の現象をでなく、自由がそれであるとき現象をフィヒテは直視しているのである。

D・ヒュームにおける懐疑と信仰

酒井 サヤカ

神ゴットすなわち God, Deity, Supreme Being 等の語が、ヒュームにおいても持っている意味合いを、human nature の所産としての神の「觀念 idea」とだけとらえる場合には、ヒュームは naturalism であるという諸家の主張は正しくと思われる。しかし神のみならず、奇跡 miracle、宗教 religion 等々の語は、ヒュームにおいて、二重の、異なった意味合いをもっていたように私には思われ、純粹論理的な見地からすれば明らかな論理の不整合であるともいえる、かかる語の二重の意味合いの、よって来たるところの、ヒュームにおける内的必然性とでもいうべきものを、理解する必要があるように思われる。仮にかかる理解が可能であるとして、(I)では、一、奇跡と二、神と、二、神という語を逐つて考察する。

一 一 …no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish:… (*An Enquiry concerning Human Understanding*,

X-I)

ここでは奇跡は人の証言によって立証せられるべきものとしてあり、ヒューム認識論の用語を使用すれば、それは奇跡の「觀念」であつて、経験に立脚する「觀念連合 association of ideas」の線において取り扱われ、人の証言の authority と自然法則の authority の差し引きがなされ、かかる差し引きは、必ず自然法則の側の勝利におわるとされる (E. c. H. U., X-II)。

一 一 一 Mere reason is insufficient to convince us of its [*Christian Religion's*] veracity: And whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person:… (E. c. H. U., X-II)

ここでは、キリスト教が今日、奇跡なしには信じられないということを言う。ここで語られている奇跡は、再びヒューム認識論の用語を使用すれば、「印象 impression」としての、すなわち経験の主体としての一個の人間にとって personal な事象としての奇跡である。

次に神に進む。

一 一 一 We have no idea of the Supreme Being but what we learn from reflection on our own faculties (E. c. H. U., VII-I) (I)の神 Supreme Being は文面通り、「觀念 idea」である。觀念連合をたぐる推理によつて神の觀念に到達しようとする Dialogues concerning Natural Religion に於ける Cleanthes の anthropomorphism が生じ、Natural History of Religion に於けられる様々な神の觀念が生ずる。これらのは

として人間の religious fiction である。

二一二 He [God] is infinitely superior to our limited view and comprehension... (D. o. N. R., II)

ここでは、人間の comprehension を無限に超越しているという述部に付いている、この神という主語は、観念ではないものを指示すると思われる。それは natural reason の線からすれば謎であり、このような神と我々との接点は神の側からの particular revelation とどうござり (D. o. N. R., XII) ことに一二の a miracle in his own person ということが言われているようである。ここにヒュームの言う true religion があると思われる。

二一二の神が、natural reason の線からは謎であるという事実が、ヒュームの不可知論的言辞の根底であると思うが、逆に同時にこの事実が、観念連合の線における、諸宗教とそこにあらわれている神観念についての、自由な観察記述批判を行なうことのできる視座を、ヒュームに与えているといえる。論理的には、知覚 Perceptions の、印象と観念への二分が、この視座の根拠であるが、印象をそれぞれそのたびごとの、唯一一回のものとしてとらえ、そのことによって個人の personal な体験を、抽象化して観念と言語との水準において取り扱うことの不可能なものとして確保しておくという行き方が、観念の体系一般に対するヒュームの懐異的態度を生んでいるといえる。さらにもともとかかるヒュームの印象論は、純粹論理的要請によるのではなく、唯一回の創造と、唯一回の歴史を説く、ヘブライズム・

キリスト教的思惟における時間論に、その根をもつものであるように思われる。

善における意志的なものとそれを超えるもの

——アウグスティヌスの場合——

稲垣 不二麿

ケレステイウスは「人は罪なしにあるべきか否か」との問いを立て「疑いもなくそうあるべきだ」と答え、そして、「もしそうであるべきならば、そうでありうる」(St. debet. potest)と主張する。この言葉は彼を含むペラギウス派の立場を鮮明にする。「罪なしにあるべし」とは主観的には道德的主体としての人間の内なる声であるとともに客観的には聖書に示された誠め教えるところである。そこから直ちに「そうでありうる」と結論されうるためには行為の主体の側に意志の自由が前提されていないなければならない。アウグスティヌスはこの主張を批判する。彼の立場は「汝の命じるものを与え給え、そして、汝の欲するものを命じ給え」に簡潔に言われる。先の言葉が主体の意志をよりどころとして語られているのに対して、これは唯一に神の慈悲 (misericordia Dei) をよりどころとして言われている。

義の完成 (perfectio iustitiae) は人間存在にとって究極の課題であらねばならぬ。ペラギウス派によればそれは人間の意

志によってこの生において可能である。何となれば、何が義であるかは聖書に示されており、また、自由な意志が人間に与えられているから。それにもかかわらず個々の人が義の完成を欲せず行わないのは道徳的脆弱さに他ならない。一方アウグステイヌスにおいてそれはどこまでも未来のこととして語られる。この生における義は「義の完成に近づく」という努力においてのみ可能であるとする。義の完成とは、いいかえるならば、「罪から離れ去る」(recessisse ab omni peccato) ことであるが、それはどこまでも未来において現成することとされている。現在行われることは「罪から離れる」(tecedere ab omni peccato) ことのみである。

上のような両者の相違は、その立論のよってたっている根拠の相違による。ペラギウス派の議論は「修」(actus) という地平で展開される。すなわち、誠めに示されたことを自ら意欲し為すか否かが問題となる。実行は意志より必然的に帰結し、両者の乖離ははまだ問題となっていない。彼等に從えば人はその意志によって真にも偽にもなりうる。これに対し、アウグステイヌスは修のさらに根底にある「性」(qualitas) を問題にする。彼は両者の別を盗みと貪欲とで説く。前者は修であり、後者は性である。これは、それによって、魂が、たとえ何をもししていない時でさえ、悪であるところのものなのである。人はそういう性のもの故、「むさぼるな」という誠めを聞いてもなお貪欲に從い、また、自らを咎めてもなお貪欲なのである。性は個々の修の根底にあってそれを特定の方角へと規定する實在的必然

性(necessitas)である。ここより我々における意欲と実行との乖離が起りくる。この必然性は、しかし、外から与えられたものではなく、そのもと自らの意志より生じたものであって、どこまでも人間の咎に属する。しかし、それは、それにもかかわらず、意志が超克しようとして超克することのできない内なる現実となっている。アウグステイヌスは罪も修に対する性の地平で問題にする。従って、彼においては「罪なしにある」と「責められるべきところなしにある」とは区別され、人はその意志によるだけでは偽ならざるを得ないとされるのである。

罪のとらえ方におけるこの相違は両者における神観の相違に対応する。ペラギウス派において、神のはたらかきは聖書において誠めを示し、人間に自由な意志を与えたことに求められ、かくて可能になった行為を意欲し、実行することは人間に帰されている。これに対し、アウグステイヌスにおいては神は折りの対象としてある。すなわち、人間の意欲の中にはたらかきこれを助けるものとして實在的に領解されている。神の慈悲は、義の完成へと努力する人に、その人が努力するように、先行する。神の慈悲のこの先行が義の完成への向う人の努力の實在的根拠をなす。アウグステイヌスにおいては、第一義的にはたらくもの(opernus)はどこまでも神であり、人間の意志はそれとともにはたらくもの(cooperans)とみられている。先に義の完成は未来のこととされているといったが、それはこのことの時間的な表現といえよう。

我々は、アウグスティヌスのペラギウス派批判をとおして道徳の理想主義に対する宗教の現実主義を理解することができ
る。

注 この報告で資料として用いたアウグスティヌスの著作は次のものである。

De Spiritu et Littera.

De Perfectione Justitiae Hominis.

De Gratia Christi et Peccato Originali.

破り聞く言葉

大田垣 典 生

世界は全体に於て自己のものとならない。世界は極小においても極大においても不可思議の光明の中に包まれている。人間は客観的科学によってその全体的本質が把握される事が出来ない。人間は宇宙の中で不可思議の光明の核心である。世界は非存在でもなく、存在でもない。世界は死でも不死でもない。世界は自己の力に依つてでもなく、他の絶対的力に依つても呼吸しない。世界は両者の総合に依つて呼吸する。世界への根拠への問いに対して、我々は不可思議の事実に向直し、当惑せざるを得ない。世界には覆いを取られていない神秘の領域が存在する。我々にとって現存在は眼に見える領域より隠されている部分の方がはるかに多いのである。悟性的人間の認識は我々の

意識の行為に過ぎない。だが悟りの認識は意識と無意識の世界を超越している。我々の生存は我々が認識している所のもの以上である。我々の生存は神聖な尊厳の光明の中に包まれている。人間の本質は客観的、悟性的科学に依つて認識する事が出来ない。人間の本質は自己を限定する事を拒絶する。平均的人間の世界は快樂と苦痛の領域から一步も出ていない。人間の生存はブッダを通じて神より贈与されている故に、自己と他人の生命には無限の畏敬を所有しなければならない。哲学の究極の問いは自己自身の生存の根源についての問いである。人間の現存在は快的な場所に恵まれている。この快的な現存在にも人間は一瞬しか滞在する事しか出来ない。現存在の外は冬の嵐の死である。人間は自己の過去の究極の歴史を知らない、又自己の究極の未来を知る事も出来ない。人間の明るみは極めて時間の短いものであり、生存の大半は暗黒の沈黙に包まれている。世界の暗黒の不安に包まれた人間にとって本来的な宗教は一筋の光明の確実性である。人間の現存在は本質的なのが、*“vult”*で隠され、人間は本質の影の中で生存している。本質は世界のみで論じ尽くす事が出来ない、本質は人間が生きている現実的なほんのわずかな瞬間だけで論じ尽くす事が出来ない、本質は有限的な現存在の要素だけで論じ尽くす事が出来ない。平均的人間は存在について漠然とした自明性の無知の中に包まれている。宗教は存在の根源的暗号を絶えず問いながら、存在の光明を発見しなければならぬ。我々は存在の暗号の言葉を根底か

ら問う事に依つてブッダの目覚と救いに与るのである。存在の暗号の言葉を根底から問わない所に怠惰なまどろみの絶望が存在する。存在の暗号を本来的に問わない人間は無為に日を過ごし、ただだらと暮らして虚無の死を待っている。剃き出しの現存在は災い、害悪、不幸を自己の根に所有している。人間は恩寵としての救いを神の絶対的命令だと確信し、それを求めなければならぬ。裸の現存在は暗い、臭気に満ちた深い谷間である。信仰はこの地獄の谷間から脱出する為の一つの決定的な飛躍を必要とする。飛躍はのろい、怠惰な熟慮から発生しない。飛躍は現存在の地獄の虚無の谷間を見つめ、それを体験する瞬間衝撃として起る。暗い現存在から飛躍を以て人間は初めて神から贈与される光明の本来的歴史性を獲得する事が出来る。飛躍は単独的な実存の内面に起り得るものであって、飛躍は集団的宗教の中に於て決して起り得ないものである。

ヤスパースにおける哲学的実存の展開

北野裕通

ヤスパースは哲学しながら至る処で「哲学すること」 \vee Philosophierenの本質に言及している。「哲学すること」 \vee の本質は、「哲学すること」 \vee がそこに発源しそこへと還帰すべき人間存在に根ざしている。「哲学すること」 \vee の問題は根本的に「哲学すること」 \vee の問題である。それ故、ヤスパースでは背景に於て隠

見されるだけの哲学する主体の質問題を前面に押し出し、それらを主題的に論究してみることが許されよう。以下の叙述は、そのための一つの素描である。

ヤスパースは『哲学』第一巻劈頭で「哲学することが我々の状況から出発すること」を述べている。そこで言われている如く、「哲学すること」 \vee が *Anfang* なのでなく状況から「哲学すること」 \vee が働き出してくるということは、これを哲学する主体に投げ返して考へてみる時、そこに如何なる事態が含まれているだろうか。我々はこれを「哲学的実存覚醒の状況」 \vee として開明 *Erhellung* する。

「哲学すること」 \vee が状況から働き出してくるということは、哲学する主体としての我々が最初から「状況—内—存在」 \vee *Situation Sein* であることを前提している。状況とは主観的現実性としての「私の世界」 \vee *meine Welt* であり、世界そのものではない。

さて、我々と状況との間に同一性が保持されている間は、哲学する働きはまだ働き出さない。哲学的実存の覚醒過程は、上の同一性が破壊されることを第一の段階とする。同一性の破壊は、状況内に於るある「他者」 \vee *ein Anderes* の出現を機縁にして惹起される。我々はこれを他者に於て「難破」 \vee *Scheitern* する挫折の体験として感得することが出来よう。かくして「私明の世界」 \vee は「問いの世界」 \vee に急転することになる。

問うことは *Frage* だと言われる。即ち、発問は、一方で「私の世界」 \vee からの私自身の「分離」 \vee であると共に、他方でそのこ

とは私にとって△危機▽であるに違いない。危機は、我々が△存在▽ Sein そのものから遊離している時に——我々はこれを△存在の危機▽と呼ぶ——最も尖鋭化した形態をとる。ここに於て醸成されてくる危機の意識は、確かに哲学的バस्तとして昇華せしめられよう。しかし、この危機状況ですら、我々を哲学的主体へと根本的翻転を促す最後の根拠とはなり得ない。実存覚醒の過程には幾つかの飛躍が含まれるが、△存在の危機▽に臨んで最後の飛躍が敢行されねばならない。即ち、哲学的主体になることが我々によって決意されねばならないのである。

決断は無制約的に遂行される故に、悟性にとつては常に神秘である。しかし、我々はその周辺を照明してみることによつて少しは決断の出来事を明るみにもたらし出すことが出来るはずである。法断を△暗号▽ Chiffre 解説の問題と相即させて考えてみることは、そのような試みの一つである。ここではもはや詳述不可能であるが、例えば、先の決意の際に何が暗号化されるのか、又その解説を規定するものは何か等々を考察することによつて、決意の教意性を明らかにする試みがなされ得よう。

哲学的実存の生成と共に、△危機▽ Krise は△限界▽ Grenze の自覚へと深められる。換言すれば、危機状況は周知の△限界状況▽ Grenzsituation へと透明化される。

実存と限界状況の關係に於ては、先の同一性の破壊は超克さされている。この意味は、我々が状況との無自覚の統一態に逆戻りするのでは勿論ない。今超克とは、限界を他なるものとし

てでなく、我々に固有のものとして△引受ける▽ übernehmen ことである。そして、△引受ける▽ という仕方で限界を超出することである。

しかし、限界状況は同時に、哲学的問いの常なる淵源でなければならぬ。

ヤスパースにおける *Glaube* と *Wissen*

峰 島 旭 雄

ヤスパースにおいては、信仰 (*Glaube*) と知識 (*Wissen*) とが、キリスト教神学におけるような一種の緊張關係にあるとはいいたいように思われる。それは、ヤスパースにおいては、まずもつて宗教体験がありそれが理論化をこうするといふのではなくて、哲学的立場からして哲学的信仰が主張される場合に信仰と知識とが問題となるからであると考えられる。かれがこのような問題に言及している箇所は『哲学』(*Philosophie*, 1932)、『哲学的信仰』(*Der philosophische Glaube*, 1947)、『信仰』と略す)、『啓示に面しての哲学的信仰』(*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962)、『啓示』と略す)などに見出される。

『啓示』では、ヨーロッパにおけるかかる問題を問題史的にふりかえつて、これまでの理性認識(哲学)か信仰認識(神学)かという二分法が変化し、科学・哲学・神学・という三分岐の

問題が現代において生起しているとする。科学によって代表される学的性格——厳密性とか客観性など——は哲学や神学にたいしてもいわれ、哲学は単なる人生観・世界観であってはならず、学的哲学として客観的妥当性を有しなければならぬとされ、神学もまた「学」であるかぎりにおいて同様のことが要求されるとされるかと思うと、逆に、哲学が自己主張をするさいには、その根底に必ず単なる理論的認識をこえた一種の確信がなければならぬとされ、科学もまた自己自身の厳密性・客観性を主張するには、その根底に一種の「信」があるべきであるとされる。このような科学・哲学・神学のトリアードにおいて軸となるのは、哲学である。哲学は、一方、哲学的信仰の面とかわり、他方、学的哲学として科学的知、そしてその学的性格とかわるのである。ヤスパースにおける信仰と知識は、哲学における信仰と知識の問題として析出する。

『哲学』においては、実存の核心をなす実対的意識の一要素として信仰が挙げられ、それが「信仰の対象」(an was geglaubt wird)と「信仰することそれ自体」(als was Glaube ist)の二局面から論じられている。そして信仰の内容は Dogmatik として合理化されうるけれども、そこには「自己存在の参与」(Einsatz des eigenen Seins) が必要ならばならないがゆえに、一般の学問の学的性格とは異なるものがあるとすると共に、信仰は自己自身を説き明かすために世界定位において見出されるような素材が必要であるが、世界定位そのものの素材は非時間的な普遍妥当性を有するのに対して、Dogmatik のそれは Posi-

tivität として歴史的 (geschichtlich) でなければならないとしている。

『信仰』においては、『哲学』において二局面に分けて論じられた信仰が統一的に把握されることになる。それというのも、その間に、『理性と実存』(Vernunft und Existenz, 1935) での包括者の概念の提起があり、主観・客観分裂を包括する立場からすべてを捉えていこうとするヤスパースの基本的態度が顕在化するからである。すなわち、『信仰』では、信仰はその主観面 (Fides qua creditur) と客観面 (fides quae creditur) そのいずれか一方に偏って捉えられてはならず、それらを包括するところに真の信仰があるとするのである。

『哲学』においても、このような主観・客観の二局面を包括するところに、哲学的信仰——そこでは超越者への超越として語られる——が説かれている。主観存在にせよ客観存在にせよ「すべての存在を包括すべき存在は超越的である。」(Sein, das alles Sein umfassen soll, ist transzendent.) として、このように説かれる箇所が「形式的超越」(das formale Transzendieren) を語る点である点に注目しなければならない。そこでは、ヤスパースにおける信仰と知識の問題が一つの極点に達していると考えられる。形式的超越の原理は「思惟しうるものから思惟しえないものへの超越」(Transzendieren vom Denkbar zum Undenkbar) であり、対象性から非対象性への超越である。このことは、しかしながら、一種の神秘主義におちいるものではなく、あくまで「非思惟の思惟」(das Denken eines Nicht-

denkens)として捉えられる。すなわち、超越者への超越という哲学的信仰の極限においてなおも、思惟や範疇や、総じて知が、あくまで伴われるのである。ここに、かつて理性認識が信仰認識かといわれた緊張関係は、哲学の場において、哲学的信仰のつぼの中で、形をかえて、このように説かれることなのである。

この同じことは、『啓示』において、根本知(Grundwissen)として、とりわけ理性——もとより実存的理性であるが——の強調という形をとっている。啓示信仰に「面して」(angesichts)哲学的信仰における理性のモメントが強調されていることを指摘しておきたい。

光の形而上学と宗教

遠山諦虔

光の形而上学は、作用が対象を捉える認識関係において、作用の無限後退を遮し、また作用主体の実体化を止め、能知・所知がそこにおいて成立する根拠を思惟するものであり、古い伝統を有するが、ここではその近代的展開にのみ着目し、光の形而上学と宗教との関係を考えてみたい。

近代的な認識関係において、能知・所知をもとに明るくするものは、明証意識と考えられる。明証とは「明」すなわち「諸」なることであり、そこで能知・所知がともに明るくされている

ことである。これはデカルトの *cogito* やブレントアーノの内部知覚、フッセルの内部意識としての反省概念にあらわれている。だが、明るくされているという明証的事実から出発するとき、その能照面は内在的思惟の限界を示すに止り、限界を設定する超越的根拠を示すものとはならない。限界は内在的思惟の側からは絶対に設置できないものであり、能照の光は限界においてそれ自体を示しつつ、随界を設置する超越的なものでなければならぬ。

このことは、フッセルの現象学を解釈的に転用したハイデッガーの哲学にも見られる。世界・内・存在に定位した前期ハイデッガー哲学は、現存在の開示性を「自然の光」(*lumen naturale*)に準えて説いている。これは一種の光の形而上学といえるであろう。だが、それはどこまでも比喩的な意味においてであり、能照の根拠は明らかでなく、現存在の事実性が明るくされているに止る。後期ハイデッガー哲学では、このような現存在の明るみは存在そのものの側より考えられ、「存在の明るみ」(*Lichtung des Seins*)となっているので、一層に光の形而上学の趣を深めているが、存在を明るみの根源と考えることは誤りで、存在自体が明るみであるといい、光はその比喩に過ぎず、明るみを光と関係づけることをむしろ避けようとしている。明るみは「光」と「闇」とをもとに明るくするという思想は、前期にもあるが、後期に一層強くなっている。

だが、存在自体は何故「明るみ」として捉えられたのか。光の表象なしに明るみは考えられるであろうか。Lichtung はも

と *Waldichtung* であり、明るくされた森林の空地であつて、直ちに光を意味するものではないが、その明るくされた空地は密なる森林の暗さに対して、はじめて意味をもつので、明暗の対照がなければ明るみと言う意味もない。存在はその純論理的展開において捉えられれば充分であるはずである。存在の「明るみ」は光と暗とをともに明るくする「場」であるとともに、やはり光を以て表象されるのである。この「光明」は、可能な論理的思惟によつて捉えられるものではなく、また単なる比喩ではない。言わば内在的思惟の限界における超越的なものの具象的顯現である。ハイデッガーの哲学には、このような意味の限界的な具象的思惟の思想が稀薄であるように思われる。だが、ここにこそ、光の形而上学と宗教の接点があるのではなからうか。これらの密なる関係を示すものとして、仏教の光明思想を例挙することができよう。

仏教の三身観について言えば、光明は報身の相を示すものである。三身の関係については、華嚴の流出論の三身観、天台の相即論の三身観、およびそれらの融合による種々の三身観がみられるが、報身をただ法・応との関係からのみ見たのでは、それを光明とする所以は明らかにならない。智慧は何故光明を以て捉えられるか。それは衆生界の暗愚に対すからである。流出論の見れば、衆生界の暗愚は仏智の欠如ということになるが、それではやはり報身が光明たる積極的理由は明らかにならない。報身が光明たる所以は、衆生界の暗愚の側に立つて仏智に触れるとき、はじめて明らかになる。親鸞の報身観はここに

成立するものと思う。仏は光明である。それは色相なき法身の単なる比喩ではなく、色相なきことそのことの顯現として、光明なのである。

哲学と神秘体験についての

比較宗教学的一考察

蓮見俊光

哲学と神秘体験の間には密接な関係があることは誰も気がつくことである。この関係はヨーロッパ哲学、キリスト教、ユダヤ教、ギリシヤ思想、アラビアの宗教と哲学、インドの思想等に亘つて比較宗教学的な考察を要すべき問題を提起する。

一般に神秘体験には次の二つの類型がある即ち絶対者の内在的な体験と愛による絶対者との志向的一致の体験で之は超越的体験で、両者とも内部からの充満の体験をう。

そして禅体験を別として、凡ての神秘体験には一つの共通の性格がある。それは絶対者の魂の深奥に於ける臨在が体験的に認識されるということである。之はしかし心理的な想像であつてはならない。この様な認識体験では魂は肉体的束縛から自由になるので、之をエクスタシスと云う。ネオプラトニストの哲学の根底にある神秘体験の基礎が之であるし、プロチノスの哲学はこの体験のロゴスの表現であり、両者はむしろ表裏一体をなしている。之等の神秘体験は神である *Du* と自己 *Ich* のペルソ

ナの関係に還元される。之に対して禪の体験に於てはこうしたベルソナの関係は存在しない。それは対象としてのDuを持たないIchが自己否定するからであり、従って両者の間の意識外志向性もない。禪体験は他の神秘体験と同じ基準で取扱うことは出来ない。

プロチノスは『エネアデス』で三つのヒポスターシスの段階をおいている。靈魂、知性、そして一者である。先づ知性が志向される。之がヌースである。そして遂に知り得ない至高の一者が志向されて、その志向性は終る。之が自己からの超脱であり、エクスターシスである。ここでは絶対者は内在的な神である。このプロチノスの体験はキリスト教のみならず、イスラム教にも、又ハイデッガーにも影響を与えている。

キリスト教では唯一神教の信仰が創造が被造者である人間に啓示された言葉に依存している。創造はエマナチオンではない。神と被造者との類比的関係は、神の恩寵によって維持される。被造物は神の影ではなく、神の恩寵によってつくられたものである。キリスト教の神秘体験は神であるDuと自己Ichのベルソナの関係を成立させるし、こう両者の愛の一致への過程で靈魂は神の愛によって変容される。キリスト教の神秘体験は中世後期のエックハルトやタウラー・ヌースを通じてカルメル会の十字架の聖ヨハネに於て頂点に達する。彼のナダ(靈魂の暗夜)はキリストの十字架を通して神との愛の一致の体験である。之に対してエックハルトをはじめとする思弁神秘体験はプロチノスの流出説の見解をとり、神の外にある神秘の深淵を神の恩寵

の裡に体験しようとする。

イスラム教の神秘体験では神と人間との愛の一致はない。神のみが存在であり、唯一の働くもので、その関係は下降的であるが、イブン・シナはプロチノスの流出説をとり、人間は神である一者の流出であるとする。之は多分に哲学的思弁の所産であって抽象的である。ここではIchとDuの関係は愛の一致ではなく、DuからIchへの流出である。

現代哲学に於てもハイデッガーは絶対者への道を無の深淵に面した存在の道に於て我々に示してくれた。そのため、彼は言語や概念による思惟に頼らないで直接に存在の中に、世界内存在に於て、人間の実存を把握する。

存在論の水準では、プロチノスの「一者」、エックハルトの「神秘の底」、又、ハイデッガーの「存在」、「超越」、そして禅の「無」といったものは内在的の神秘体験の中心概念である。哲学と神秘体験は区別されるべきであるが、敢えて対立すべきものではない。哲学には徹底したロゴスの客観性が要求されるが、神秘体験は絶対的主観性体験であるか。之がロゴスの客観性の内容でもあり、契機でもあり、両者は夫々相互に他を準備しつつ、その夫々の価値を肯定すべきである。

根源的共同性

米沢穂積

ヘーゲルの自己意識論の中核ともいえるべき相互承認の論理は『精神現象学』『道徳性』の章における良心論においてその最も具体的な展開を見せており、同時に宗教的共同性の基礎論として成立しうる可能性をそこに示している。ことに自己意識の自己意識としての存立のための本質的契機をなす他者の存在という問題と、良心がそれ自らに有する根本的矛盾としての悪の問題とを論理的同時性において把えるというヘーゲルの構想は、われわれが視座の一方の極に宗教的共同性を見据えつつ、根源的共同性の問題を考えてゆくうえに極めて示唆的なものである。しかしヘーゲルにあっては相互承認における他者の他者性の克服という問題が、他者の他者性をもつ独自の意味を最後まで保持しつづけるといった形においては考えられていないように思われる。そのことは相互承認の基本構造がどこまでも自己意識の論理であり、それゆえにこの他者の他者性ということが畢竟その他者にとっての「我の我であること」に帰着せられてしまうことに基くものであらう。

この他者の他者性を根源的なあり方で呈示するものとして、われわれは狂気というものを考えてみたいと思う。狂気は、死と等しく人間の人間であることに根ざした人間の窮極的可能性でありながら、死の如くには「我の我であること」を指し示してこない。さらに、狂気とはまさしくこのような根源苦に対する人間としての本来的な対応のその可能性すらが端的に断たれてしまっていることを意味し、従って、狂気は死の場合とは異り、それを負う主体の問題として展開され得ない。

ここにおいて、自己意識の論理を基礎として展開されたヘーゲルの相互承認の論理ではなく、「自己意識となり得ない。まさにその意味において最も尖鋭な形で根源的否定性を自らに負う他者と我との関わりが如何にして可能となるか」という問が現われてくるのである。根源的否定性を自らに負う他者のこの否定性そのものがこの他者の他者性を基礎づけており、この他者性が「他の我の我であること」へと転換されえない以上、そこに我と他者との相互媒介のための媒介として働くものは見出されない。またこのことを我の方から見れば、「我の我であること」はこの他者に対して我が自らに有する他者性に他ならない。そして我がこの自らに有する他者性を克服しえないならば、我は真に共同的な場へと自らを開いてゆくことはできないのである。ここにおいて我の置かれている境位は明白なものとなってくる。すなわち他者の根源苦はそれを負う他者じしんには根源苦としての意味をもって現われず、ただ我との関わりにおいてのみ、それを認識しうる我においてのみ、根源苦として現われてくるということが、またこのことにおいて我は他者の根源苦と本質的に結びつけられているのだということが示されてくるのである。まさにこの点にこそ自覚存在が自覚存在で

あることの痛切な、そして逆説的な意味がある。すなわち我が克服しえないままに有している自らの他者性は根源的否定を負ってある他者の他者性に基礎づけられてあるものであるが、我が絶えずそれにさらされてあるところのこの二重の他者性に対して、我が本来的な対応を自覚的に遂行しようと志すかぎりにおいて、この他者性は他者の負っている根源的否定性へと、我を通路づけるものとして働きうるという可能性がこの自覚存在性に基礎づけられるのである。

そしてこの可能性こそは、根源的否定性を自らに負いつつもそれに対しての本来的な対応を拒まれてある他者と、我との、その否定性あるいは苦しみの根源性に等しいまでの深みを有する根源的共同性の第一義的な可能性に他ならない。

宗教的現実の論理的構造

星野元豊

宗教的現実とは宗教的体験を経た後の現実をいうのである。

つまり信後の現実、回心後の現実である。信前と信後とはその現実の在り方は大きく変化していなければならぬ。その信後の現実がどのような変化をとげているか。これを明らかにするのが目的である。この変化は心理学的にみることもできる。

しかし心理学的考察はその心理状態を考察するだけであって、その論理構造を明らかにすることはできない。しかし宗教的現

実はその論理構造を明らかにしてはじめて全面的に理解されるものである。

信前と信後とでは内的には死して生れるという大きな変面をなしているにもかかわらず外的には現実は依然として何等変らない。宗教的現実はこのような特異性をもっている。この特異性に着目したのが、親鸞の現生正定聚の主張である。わたくしはこの現生正定聚を手がかりとして宗教的現実の基本構造を明らかにしてみたい。

現実の人間は顛倒の凡夫である。顛倒が三界流転の初まりであり、罪業の根源である。この顛倒が獲信によってくつがえされ、横超断四流という回心によって横超され、四流が断ぜられるのである。しかし横超といい、断四流といっても現実の此処を離れず、此処において逆転回されることをいうのである。しかし現実には逆転回されても、娑婆の現実の私は依然として変らない。現実の私は殺され否定されているのに依然として娑婆の現実には変らない。古い私は死んで新しい私が生れたのである。親鸞は信受本願、前念命終、即得往生、後念即生といっている。この死んで生れることを即得往生といっている。そこでは古い人を律していた生死の法則は否定されて、新しい仏の法則が支配している。人間の自律性は否定されて涅槃的自律性が支配している。私は神秘的に支配され乍ら煩惱の自律性に生きている。このことは神律というものは絶対否定しながら肯定的に働くということを意味する。宗教的現実の私は絶対否定即絶対肯定的に在らしめられて在るものである。かかる絶対否定即絶

對肯定的に働くものはそれ自体は絶対の空でなければならぬ。この絶対否定的絶対肯定的働きをするものが絶対空の尽十方无导光如来といわれるものである。一切の煩惱的存在は尽十方无导光如来に包まれてある。包むということは否定即肯定の働きをすることである。かく絶対否定即絶対肯定的に絶対空において包まれているが故に神律的に律せられながら自律的であるということが成立するのである。そこでは滅度的に在り乍ら煩惱の在り、また逆に煩惱の娑婆的に在り乍ら滅度的にあるともいうことができる。

ではどうしてかかることが可能かといえはその根底に働いている絶対空の内実が絶対矛盾の自己同一という構造をもっているからである。絶対空は煩惱即菩提、生死即涅槃の一如である。絶対空はいわば無辺の円環境の世界である。この無辺の円環の世界が尽十方无导光如来として現実に働きかけるのである。絶対矛盾の自己同一の法則が尽十方无导光如来の働きとして生きて活動しているところに自律的に在ることがそのまま神律的に在るといえることが成立するのである。それが自然法爾といわれるものであり、それが宗教的現実の在り方である。かく宗教的現実に滅度の中の娑婆であるが、同時に娑婆の中に在って滅度の法則が支配しているものとして娑婆の中の滅度である。従って具体的には宗教的現実とは滅度の中の娑婆と娑婆の中の滅度という二つの型が相即して、同時に一つの事態として成立しているものといえよう。この両者の相即を可能ならしめるものこそ絶対矛盾の自己同一としての絶対空である。

ホワイトヘッドにおける倫理と宗教

宮野 升宏

「倫理と宗教」というテーマを提出したが、ここでは、宗教は、道徳 (morality) の意味を含むその信仰にかんして、倫理 (ethics) によって批判されねばならない、というホワイトヘッドの見解について、両者の関係を考察したい。

彼によれば、キリスト教や仏教のような「理性的宗教は、それを生 (life) を首尾一貫的に規制 (order) するさいの中心的要素とする」という目的をもって、その信仰と儀礼が再組織された宗教である」。また、彼の考える宗教的精神の本性は、神を洞観することであるが、宗教的洞観にたいする人間性の端的な反応は礼拝であり、「儀礼と思想によって、見通しのきく洞観を起こさせる」宗教が強力なのである。かく宗教は儀礼と思想ないし信仰 (教義) という二側面をもち、生を規制するさいの中心となるのである。

さらに本稿のテーマにかんしては宗教の機能面が問題となる。「宗教は、一般的観念を特殊な思想・特殊な情緒 (emotion) ・特殊な目的に移すことである」。つまり宗教の第一の機能は、人間の情緒的力を、事柄の本性にかんする人間の一般的な観念と結合することである。ところで情緒は儀礼によって刺激され、一般的観念は信仰ないし急想に担われていると考えられる

が、それゆえ、宗教が人間の生を規制し、推進するものであるかぎり、人間が心にいだく一般の観念は、人間の活動を整合し・方向づけ・義とするように機能しなければならぬ。

したがって宗教的信仰は、信仰を有する人の道徳にたいして中心的重要なものになる。それは、「もしそれが真剣に受け取られ、いきいきと理解されたならば、性格を変える(transform character)という働きをもつ」のである。

しかし、かく信仰が道徳に重大に影響するとしても、その影響が必然的に、慈善心に富むものとなつとはいえないのである。ホワイトヘッドは、人身御供・肉食の風習・官能的狂躁……などを挙げ、これらを「宗教につきものの戦慄すべき事柄」とする。こうした宗教的信仰の野蛮性は、情緒的力と一般の観念の組との習慣的な結び付きを変更するさいの困難に帰されるものである、と彼は考える。一定の宗教的信仰によつて性格づけられた社会があり、その社会の一員において倫理的洞察がひらめいた場合、社会の情緒力が新奇な観念のほうへ向けられることが欲せられる。しかしこれには失敗するかもしれない。なぜなら新奇な倫理的洞察は、宗教的信仰に含まれた道徳と相いれないからである。そして失敗する場合には、宗教的信仰は、一層高い倫理的洞察にたいする情緒的愛慕を抑制するものとなる。

それゆえ宗教的信仰は、道徳的な性格ないし行いの、方向づけられない目的にたいするその信仰の影響が倫理的承認を得る(command ethical approval)かどうかを知るために吟味され

なければならぬ。宗教的信仰が「倫理的承認を得る」かどうかは、宗教的信仰に含まれる道徳とわれわれの倫理的直観(ethical intuitions)とを比較することによつて吟味されるのである。もしある宗教的信仰が、文明人の倫理的直観に矛盾したある道徳的見地ないし諸種の行いを鼓舞するならば、このことは、その信仰を改変するか捨てるかすべき理由となるのである。例えばホワイトヘッドは、ホセアの語つたヤハウェの言葉へなげなら、私は慈悲を願ひ、いけにえを願わなかつたし、供物を焼き殺すよりも神の知恵を願うにすぎなかつたからVのうちに、「直接的な倫理的直観」にもとずいた批判を見るのである。

ところで、宗教的信仰の確認が道徳的な評価からのみ行われるならば、宗教は「正しい行いを宜しとするもの」の域を出ないものになる。しかし、ホワイトヘッドが注意するように、道徳的「行いは宗教の副産物——必然的な副産物であるが、その眼目ではない」。信仰の真偽の第一の試金石は、その信仰が真実であると考えるべき理由があるかどうかである。ただこの吟味は、事実に関する言明、例えば「神は存在する」という命題にたいしてのみ行われるべきである。しかしながら信仰はまた、「神のみが礼拝の価値があり、礼拝されるべきである」という命題も含んでおり、この種の命題が倫理的吟味を受けるべきものである。なぜなら、その神は礼拝の価値があるかどうかは問題となりうるからである。

第四部会

近年におけるカトリック宣教観の変遷

青山 玄

カトリック宣教を初めて学問的に定義したのは、今世紀の初頭、布教学を創設したJ・シュミードリンであった。当時カトリック界では、教会法一三四九条、一三五〇条からもわかるように、ヒエラルキーの確立しているキリスト教国とそうでない非キリスト教国との宣教が、明確に区別されており、彼はこの非キリスト教国での宣教だけを布教学の研究対象となして、それを非キリスト者をキリスト教信仰に改宗させること、と考えたのであった。

しかし、一九二四年からは *Plantationstheorie* (教会移植説) がR・ラングやP・シャルルらによって唱えられ、これがそれ以来いろいろと形をかえて発展しながら、一九六〇年ごろまでのカトリック宣教観を支配した。教会移植説というのは、非キリスト教国に使徒継承のヒエラルキーを移植し、自立させることを宣教と考えるもので、当時カトリック教会は、このような宣教観に基づいて宣教地に数多くの教会と自立性を強めたヒエラルキーを増設することにより、大きな宣教成果をあげていた。

しかし、一九四三年にH・ゴダンとY・ダニエルとにより、フランスの労働階級非キリスト教化の実態が明るみに出されると、ヒエラルキー重視の宣教観に疑念をもつ神学者たちも現われ始め、一九五八年ごろからは、つぎの三要因と相まって、カトリック宣教観のコペルニクス的転換の結果するに至った。

一、一九五〇年代の後半に深刻化した、カトリック宣教の成果ならびに見通しに対する否定的評価。たとえば、アジア、アフリカ両大陸における非キリスト者人口の激増とカトリック宣教の伸び悩み。しかもこの伸び悩みは、どれ程宣教資金を投資してヒエラルキーを強化しても、解消困難と思われたこと。

二、教皇による教会全体の宣教義務の強調(一九五七年と一九五九年の回勅)。そして教皇によるこれらの呼びかけを受けて、カトリック宣教を原点にまで立ち帰って考え直そうとする動きが生じ、布教学者T・オームは、一九六〇年から六二年にかけて、宣教を三位一体の神がなす人類キリスト教化の業と見る考え方を敷衍し、聖書学者R・シュナッケンブルクは、一九六一年に、聖書の教える教会が本質的に普遍的宣教者であることを明らかにしたこと。

三、K・ラーナー、E・H・スキレベクス、O・ゼメルローら組織神学者たちによって、一九六〇年以来教会が *Dei Veritas* すなわち神と人類とを出あわせ、人類に神の恵みを伝える原秘跡として考察され始めたこと。そして教会論のこの画期的発展により、ヒエラルキー重視の宣教観があらためられたこと。

以上三つの要因に動かされ、公会議開催（一九六二〜六五）

を契機として変革されたカトリック宣教師は、従来の宣教師と比べる時、つぎのような特徴をもっている。

一、キリスト教国、非キリスト教国の区別なく、教会には歴史の主である神の計画した一つの宣教師しか存在しない。

二、旅する神の民である教会は、本性的に神と人類とに奉仕する宣教師であつて、宣教とは、何よりも人びとに神の言葉を宣べ伝え、キリストによる救いと一致の恵みをもたらすことである。したがつて、ヒエラルキーの移植は宣教活動の一つの手段ではあつても、宣教そのものではない。

三、救いの普遍的秘跡となるようにと、神から諸国民のもとへ派遣された教会にとり、宣教とは、キリスト教の信仰と生き方を証明しながら、諸宗教信奉者との対話、協働を通じて、これらの中に見いだされる精神的社会的文化的価値を認め、保存し、促進することを意味する。

ところで、公会議により原則的には新しい宣教師が確立されても、諸宣教師地における古い伝統の流れは、一朝一夕で変わるものではない。それで一九六六年から一九七二年ごろにかけては、それまでの宣教活動を批判する多くの論文が書かれ、宣教に魅力を感じる者が激減したため、一時はカトリック宣教師の危機が強く叫ばれた程であつた。しかし、今日ではこのような批判の声も弱まり、教会全体が落ちつきを取り戻しつつあるので、やがて新しい宣教師に基づく種々の未来像も育成され、カトリック宣教が新たな形で盛んになるのも、遠くないと思われる。

ポルトガルにおける政治と宗教

堀 哲

イベリア半島におけるキリスト教化は、三世紀ごろからはじまり、五〇七年西ゴート王国建設後、国王自らカトリックに改宗し、教会の政治的地位は高まつた。

七一年、イスラムによる半島征服がはじまつてその支配下に入るが、イスラムの宗教政策は寛大であり、テージョ川以北（現在のポルトガルの北部地方）では、西ゴート支配の継統が許されていた。

レコンキスタ（国土回復運動）は、このような状況において北部から漸次はじめられたものである。一二四九年には南部海岸に達してレコンキスタは完成し、それがそのままポルトガルの版図となり、現在みるような南欧型カトリックの一国となつたのである。回復した国土では、巨大封建貴族が特権を獲得し、国王はイスラム君主的な中央集権をもつて臨んだ。

一九七四年四月二十五日、首都リスボンを中心として発生した軍事クーデターを、ポルトガルでは「花の革命」と称し、八百年にわたる同国史上最大の転期として画している。

革命前のサラザール体制は、今世紀初頭に成立した共和国の諸矛盾を、伝統のカシキスモ体制によって克服したもので、一

九三年憲法による *estado novo* (新国家) の原理は、家庭・教会・組合の三つの柱に支えられたものであり、体制の基本的目的は伝統的社會の維持であった。その内容は教皇回勅を思想の中核とした社会カトリシズムであり、またその影響を本土の二十三倍といわれた海外領土におよぼしていた。

サラザール歿後、後継者のカエターノはこの体制を踏襲し、反対勢力に対する弾圧を強める方策をとったが、折からの植民地解放の強い盛り上がりで国内の諸不満は相乗して、ここに火をはくという結末に導いたのである。

革命を終始リードしたのはMFA(国軍運動)の若い将校たちであり、その頂点にはスピノラがまつり上げられていた。革命直後は、「花の革命」という名が示すようにバラ色の幻想に満たされていたが、海外の動きは屢々混乱を伴って急激に進行し、国内では旧体制にもましてインフレが激化して各地に賃上げストが続発し、失業の危機が増大した。

スピノラはこのような急激な変革に強い不満をもち、*Matonia Silenciosa* (声なき多数) の大集会を開催しようとしたが、共産党を中心とする努力に実力をもって阻まれ、退陣を余儀なくされた。

今年(一九七五年)三月、スピノラはクーデターを図って穏健勢力を結集させようとしたが、失敗して国外に退去した。

革命からちょうど一年目に行われた制憲議会議選挙(五十年ぶりに実施された総選挙)は、中道穏健派(社会党が主体)が三分の二の得票数を占め、急進派は惨敗におわった。

ここで全権をにぎっているMFAは共産党と提携し、今回の投票結果とは関係なく、今後数年間はMFA最高革命評議会が国権をおさえるという主張を前面におし出し、局面はますます左傾して行つた。

社共間の対立は一段と激化した。前者は教会勢力にささえられ比較的富裕で教育程度の高い北部地方に地盤をもち、後者は中世紀さながらの貧しい零細農民に占められる南部地方を拠点とする。

すでに投票前、リスボンの大司教が「教会の教義に反する政党には投票しないように」とよびかけた経緯もあり、キリスト教民主党は選挙から締め出される結果となったが、これはキリスト教民主党と協調の途を歩む伊・西の共産党との間に不和を醸し出して国際問題にまで進展した。

最近、カトリック放送局を国営に移管したりして、急進派と教会側の対立はますます深刻の度を加えているが、その根には地理的・歴史的両面にわたる南北問題が横たわっているようにおもえる。

トミズムにおける一つの問題点

岩 本 一 夫

トミズムに於ける一つの問題点が、神学と哲学の関係にあることは一般に認められるところであると言ってよいであろう。

このことは、一面ではトミズムに於けるアリストテリズム受容の歴史的・現実的必然性或は必要性の問題と共に、他面ではトミズム自体の内的あり方そのものの問題との二側面から検討すべき問題でもあろう。ここでは、宗教哲学的観点からこの問題を、トミズムに於ける一つの視点として考察してみたい。

ジルソンは、その著『中世哲学の精神』で、「キリスト教哲学」*La philosophie chrétienne* という概念の可能性と意味の問題を提起し、それを「キリスト教の啓示を理性の欠くべからざる補助と見做すすべての哲学」(p. 32-33)と規定している。この場合、「欠くべからざる補助」の内実が問題であると思われるが、ジルソンは、その一つの側面を哲学的諸問題の選択として、「神に対する人間の考察」を挙げている。そして、それによって、キリスト教哲学が一つの不動の目標と秩序が与えられると記しているのである。

確かに、人間の自然的理性による原因探究に於いても、第一原因としての神に到達するとしても、そこでは神と人間との連続或は断絶という、その限りで直接の問題意識は希薄と言つてよいのではないかと思われる。所謂概念的・原理的神のみではなく、人格的神への人間の関係を問題の中心に置くことによつて、その体系に秩序と統一が与えられていると考えられる限りに於いて、トミズムに於ける科学と哲学の関連が問われなければならぬように思われるのである。

そこで、かかる視点と角度に於ける一つの側面として、仮に、トミズムに於いては存在論、認識論、倫理等々の諸問題領

域が、その問題意識に於いて明確に区別されておらず、言わば求心的に神に向うべきものとして秩序づけられているように思われる点を指摘したいと思うのである。

例えば、存在論的領域では、神である *Esse ipsum* によって与えられる *esse* の所有によつて現実的存在たり得る全ての存在者は、その限りで神に段階的に秩序づけられていると考えられるのである。

これと同様、人間の認識論的領域に於ける *intellectus* にも *esse* と類似した側面が看取できるように思われるのであつて、トマスは、次の如く述べている。

Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscit in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. (th., I, 84, 5)

認識論的領域でも、人間の知性能力は、*esse* と同様、神にその根拠を有し、人間の認識が神から与えられる知的光を受けることによるとされており、その限りで、人間知性に神への志向性の内在が認められているように思われるのである。トマスは、知性に内在するかかる志向性に基づき、全てのものを秩序づけ、その限りで全てのものが神を指し示すが如き体系を啓示を補助として意図したと言えるのではないかと思われるのである。かかる方法の典拠としてロマ書の次の句がよく引かれる。

Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus ac divinitas. (Rom., I, 20)

この「invisible」によって神と人間との一種の断絶が、又 per ea quae facta sunt によって人間の神への志向性が認められるのではないかと思われるが、かかる断絶と志向性が定立されるその根源的発想が如何なるものであろうか。

ともあれ、トマスが、自からの神学が哲学の一部門としての所謂神学と類を異にすると言うとき (th., I, 1, 1, ad 2)、これを以上の如き視点と方向に於いて捉え更に考察を進めていきたいと思うのである。

アタナシオスの「存在」理解をめぐって

野町 啓

紀元後四世紀初頭、アレクサンドリアにおける思想・学問の状況がどのようなものであったか、その内実は全く不明のままにとどまっているといつてよい。ギリシア哲学の系譜に即していえば、そこにおいて趨勢を占めていたのが、絶対者・存在からの産出もしくは流出により宇宙の階層的生成を説くいわゆる新プラトン主義であったことは想像にかたくない。しかし一口に「新プラトン主義」といっても、それが、近年新プラトン主義の起源の問題でアウグスティヌスとの関連上しばしば論議さ

れるようにプロティノスその人もしくはその直接的な再解釈に基いて展開したものが、あるいはボルフェリオスを軸とするものか、当然検討されなければならない。そして両者の相違が、前者の $\langle \text{to } \epsilon\sigma\tau\iota\ \nu\upsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota \rangle$ に関する所説が示すように絶対者を「存在」をも超越するものとみるか、あるいは後者のように「存在」と同一視するか (Turner Palimpsest) に依存されている『パルメニデス註解』を後者の著作と想定したうえでではあるが)、換言すれば絶対者の存在論的位置づけに求められると考えた場合、四世紀初頭におけるアタナシオスとアリウス及びその一派との論争は、当代の思想状況を再構成するにあたって重要な鍵を提供してくれるように思われる。

周知のようにアタナシオスのアリウス批判は、後者がクリストを神の $\langle \text{τὸν υἱὸν} \rangle$ ではなく、 $\langle \text{ὁμοῦνον} \rangle$ 、 $\langle \text{ἐκταῖον} \rangle$ とみなし、ひいては父—子が $\langle \text{ὁμοούσιον} \rangle$ の関係にあることを否定する点に向けられている。そしていわば子の存在論的位置づけをめぐってのこの対立は、両者の神観念上の相違によるところが多大であるように思われる。換言すれば、両者共等しく神の本質をその不変性に求めているが、なぜそれをもって神の本質とするのか、その根拠づけの内実は一致してはいない。すなわち、 $\langle \text{Confessio Fidei} \rangle$ (apud De Synod. 16) において後者は、一人神のみが $\langle \text{αὐθεός} \rangle$ 、 $\langle \text{ἀταραχός} \rangle$ な存在ではないとし、その意味において神は不変であると主張する。そして神と子とをそれぞれ $\langle \text{ἰσότης} \rangle$ 、 $\langle \text{ὁμοίος} \rangle$ として提示し、両者はしたがって本質上等しくないと主張するのである。これに

対してアタナシオスは、神が不変であるのはそれが「存在」であることによるとみる。この場合彼は、『出エジプト記』(III:14)の $\langle \text{ἐγώ εἰμι ὁ θεός} \rangle$ を例証として、それをプラトンがイデアもしくはそれを示准する存在を特色づける際しばしば用いる $\langle \text{ἀειδαίμωντος ἔτερος} \rangle$ を援用して、神が存在であることの意味をふえんする。そしてこれを論拠に、神は永遠このかた子の父であるとして、前者の観点を論駁しようとするのである (cf. or. c. Ar. I, 35, II, 10, III, 63)。

いわゆる新プラトン主義の系譜において、絶対者の標示 (*anous vel eo es*)⁶⁾ ならびにその存在論的位置づけ「存在」と同一視するか、あるいは $\langle \text{ἐκκεννα τῆς οὐσίας} \rangle$ とみる一ちなみにアタナシオスは、この表現に $\langle \text{παύσις} \rangle$ を附加することによつても、このような発想は否定する (cf. c. s. c. 2) に関して二つの流れが区別されるとみた場合、アタナシオスならびにアリウスを支えた、乃至はそれぞれが有したギリシア哲学の内実は決して同一のものではなかったと考えられる。むしろ両者の観点を、単にギリシア哲学の背景において考えたり、あるいはそれにのみ還元してみるのが不当であることはいうまでもない。しかし、少くとも以上ふれた神の本質をめぐる両者間の相違は、今後古代末期におけるいわゆる新プラトン主義の内実を解明するにあたって、神学上の論争とは別個に、資料的にも重要な意義をもつように思われるのである。

『魂の解明』(ナグ・ハマディ文書コーデックスII)について

荒井 献

ナグ・ハマディ文書コーデックスIIの第六番目に『魂の解明』という表題が上書きされた文書がある。これは魂の運命(魂の墮落「父」による救済「兄弟」との結婚)と人々への勧告を主題とし、この主題が、旧新約聖書及びホメーロス『オデュッセイアー』引用文の積義によつて解明されていくという文学形式をとっている。内容を主題の進行に従つて分類すれば次の通りである。

- I A 魂の墮落 (127, 19—129, 5)
- B 積義による解明 (129, 5—131, 13)
- II A 父による救済 (131, 13—132, 35)
- B 積義による解明 (133, 1—31)
- III A 兄弟との結婚 (133, 31—134, 15)
- B 積義による解明 (134, 15—135, 4)
- IV 勧告と積義 (135, 4—137, 26)

二

この文書に表明されているグノーシス主義とキリスト教との

関連をめぐって、二つの見解が対立している。

(一) 右の内容から釈義による解明の部分 (B) と勧告の部分 (V) をとり除けば、魂の運命を主題とするグノーシス神話 (A) をとり出すことができ、これが本文書の「原本」(W. C. Robinson, Jr.; K. Rudolph) または「原層」(Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften; G. Lüdemann) を形成する。ウィリアムズは、「原本」の素材を新ピタゴラス派中期プラトニズム、ないしは新プラトニズムのプシュケー神話と関連づけるのに対し、ベルリン研究グループ、ルドルフ、リューデマンは「原層」をシモン派のエンノイア(ヘレネー)神話の素材として位置づける。いずれにしても、「原本」または「原層」はキリスト教と無関係に、ベルリン研究グループ等によれば、キリスト教以前に成立したことになる。

(二) B は A の成立にとって不可欠の構成要素である。従って、魂に関するグノーシス神話は、旧新約本文およびオデュッセイア本文の釈義によってはじめて成立した。本書から見ても、グノーシス主義はキリスト教に由来する (M. Krause; R. McL. Wilson; F. Wisse)。

三

私見によれば、第一に、B の部分は A 神話の「系列」(Paradigme) 成立に不可欠な素材を提供しているが、それは A 神話の「統合」(Syntagma) の中において置換え可能である。実際、B 部分の中の「イスラエル」「コリント人」「オデュッセウス」

「ヘレネー」は、「魂」を解明する手段として本文書の中で同一の「機能」(function) を果している。

第二に、A 神話は「統合」的にシモン派のエンノイア神話に類似する。しかしこのことは直ちに、A 神話がシモン(派)的、さらには前シモン(派)的であることにはならない。A 神話はシモン派のエンノイア神話よりも「系列」的に発展段階を示しており(この段階において両神話の「ヘレネー」像が対応する)、A 神話の救済者(「ひとり子」「花婿」「霊」)はむしろ『ヨハネのアポクリュフォン』におけるエンノイアソフィアに対する救済者(「子」⇔「キリスト」)に「機能」的に対応する。

第三に、いずれにしても A 神話は初めから終りまでプシュケー神話として展開している。その限りにおいて、これに「系列」的に最もよく対応するのは、例えばプロテオス『エンネアデス』IV 九に言及されているプシュケー神話である。

以上の考察から、本書のグノーシス主義とキリスト教関係について以下のような結論を得る。『魂の解明』のグノーシス的原構造はキリスト教と無関係であるが、その対象化としてのプシュケー神話は、「系列」的に見て、キリスト教成立後に構成された。換言すれば、本書の「基層」に確認されるグノーシス的「現存在への姿勢」はキリスト教と独立にあったが、それに基づく「存在の解明」は「解明」の素材から見てキリスト教成立以後に実現を見た。

福音書研究の方法に関する一考察

土屋 博

現代の福音書研究の方法は、資料仮説から様式史へ、様式史から編集史へと、かなりはつきりした道筋をたどってきた。これらの方法は、結局、歴史的方法であるので、当然、二つの危険がつきまとう。即ち、一つは、個々の事実にとらわれて、全体を見通す視点を失ってしまうことであり、他の一つは、逆に、意味ある内容の把握を急ぐあまり、安易な歴史解釈の枠組をひそかに導入してしまうことである。福音書研究においても、このような傾向が具体的に現われており、一方で、小さな伝承の変化をさぐって仮説の立て方を競う職人的作業が増大し、他方、伝承全体を図式的に割り切る見方が、しばしば無意識のうちにしのびこんでいる。用いられる図式としては、所謂「一般宗教史」の場合と同様に、進化または退化の図式が認められる。

そこで、歴史的方法とは異なる新たな方向が模索されるようになったが、そうした方法として、すでに日本でも論じられ始めているのが構造主義と文学社会学である。

構造主義が聖書の中の物語を理解するために用いられるかどうかということは、検討されて然るべき課題であり、実際、何人かの研究者によって、その可能性が探求された。構造主義

と構造分析とを区別し、イデオロギー的性格を持ち易い構造主義を避け、構造分析だけを聖書に適用するというのであれば、確かに考えられる。ただし、そのさいには、次の二点に注意しておかなければならない。第一に、分析している構造が伝承のどの段階に属するものであるかを、明瞭に意識している必要がある。福音書等の場合、伝承の過程で、物語の構造そのものが変化することもありうるからである。第二に、種々の文学類型における構造分析の可能性を、さらに詳細に検討する必要がある。福音書は、多様な文学類型を内に含みつつ、それ自体一つの文学類型であるが、今までのところ、構造分析は、その中の特定の文学類型にのみ適用されているように見えるからである。福音書伝承の複雑な性格は、「物語」(récit)という一般的概念では説明しきれない。「通時的」な見方に対して、「共時的」な見方があり、両者は相補的でなければならぬということは、理論上では明らかである。しかし、現実には、今のところ、構造的方法は、歴史的方法を側面から補う役割を果たしているだけのようである。

構造主義的方法とならんで、もう一つ、文学社会学的方法がある。この「文学社会学」という名称は、構造主義ほど知られておらず、概念としても、ややあいまいであるように思われる。タイセン (G. Theissen) は *Urchristliche Wundergeschichte*, 1974において、文学社会学的分析を、その他の方法との連関の中に位置づけた。ここでは、「共時的考察」及び「通時的考察」と共に、「機能的考察」という項が設けられ、「社会的機能」

「宗教史的機能」、「実存的機能」が論じられる。その中の「社会的機能」を明らかにするのが、文学社会的分析なのである。しかし、タイセンの方法論のねらいは、結局、「古典的様式史」の方法を、新しい道具立てで補足することであった。従って、文学社会学的方法も、構造主義的方法と同様に、少なくとも現時点では、歴史的方法に従属するものである。

かくして、福音書研究における歴史的方法の優位という状況は、依然として変わっていないように思われる。今後、新約学は、より広い範囲の文書を含んだ「初期キリスト教文学史」として、ますます学問的自律性を高めていくかも知れない。だが、その場合にも、やはり、「初期キリスト教文学史」全体をどのように構成するかという形で、方法の問題は残るのである。その問題は、さらに、一つの「特殊宗教史」として「キリスト教史」を記述する方法の問題、それと他の「特殊史」との関連の問題へとつながっていくのである。

ヨハネ福音書の研究の方法と翻訳の問題

土戸 清

1 ヨハネ福音書の編集史的研究は揺籃期にあるが、着手はすでに開始されたと述べ、その代表的業績として、J・L・マーティンの著作 *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968 を、N・ペリンが挙げたのは一九六九年のこ

とである。其後、今日に至るまでの六年間に、ヨハネ福音書の様式史的・伝承史的・編集史的研究は一段と発展し、七〇年にR・T・フォルトナが、福音書の背後に、かなりまとまった文書資料の存在を想定し、その資料部分の抽出と資料の性格に関する資料仮説、『しるしの福音書』を提示し、更に二年後、W・ニコルにより、「しるし資料」の思想特徴解明に関する業績『第四福音書におけるセーメミア』の発表をみ、翌年にはJ・ベッカーのヨハネ福音書三章の構成に関する業績(論文)が公にされるなど、今日のヨハネ福音書研究は、共観福音書研究におけると同様に、前述の諸研究の方法論上の適用と反省なくしては不可能である、と言えよう。我が国においても、ここ数年間に、伊吹雄、松永希久夫、大貫隆、土戸清等の、いずれも、様式史的・伝承史的・編集史的研究の方法による業績の発表を生み、ヨハネ福音書の思想と歴史の解明がなされつつある、と言えよう。

これらの一連の業績は、一九二三年以来、R・ブルトマンが、資料批判的に抽出した。いわゆる「啓示講話資料 Offenbarungstexten Quelle」と「しるし資料 Semia Quelle」等を、

ヨハネ福音書の背後に想定する資料仮説提示と、其後の、その仮説をめぐる論争の線上にある。ブルトマンの説を全面的に受容するH・ベッカーや、拒否するE・ルックシュツウール等の業績が顕著であるが、われわれは、「しるし資料」を含むかなりまとまった文書資料の存在をマーティン、フォルトナ等と共に想定している。しかし、「啓示講話資料」の推定は蓋然性が

低いと考える。またルックシュトゥールの如く、ヨハネ福音書を貫く文体上の統一性を認めるが、それらの一切を口伝承に帰することで説明し去るのには反対であり、ルックシュトゥールや、E・シュヴァイツァー等の指摘する文体上の統一性は文書資料に対するヨハネ福音書記者の修正、改作、発展などによると見做し得る。

この段階で重要となるのは、資料分析上の規範であるが、この点に関してはフォルトナが定めている批判規準 (*The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970 一―二五頁、特に十五頁以下参照) が、従来の方法に比して、質的に優れていると理解し採用する。加えて、ミークス、ポルンカム、シュナッケンブルク、ドッド、ブラウンなどにより、部分的にはすでに注目され、採用されている文脈の流れを損ねる人称、時称、用語、記述の視点等の唐突と思える変更、中断の箇所もまた批判規準として採用する。

これらの研究上の方法の適用により明らかにされる資料の性格や、資料、伝承の担い手等の解明は、ヨハネ福音書の思想と歴史理解に決定的影響を与える、と言えよう。そして同時に、当然の結果として、聖書翻訳の上にも重大な影響を与える。以下、その具体的一例を取り上げる。

II ヨハネ福音書一章三節b―四節の翻訳上の問題

三節b―四節の読みに関して、本文決定上困難な問題を含んでいることは広く知られている。左記の如く二通りの読み方が可能であるが、所謂、本文批評上の外証からは決定しがたい。

a *kaī xw̄p̄is̄ ārtw̄s̄ ēp̄is̄terō ōd̄s̄ ēū. ð̄ r̄ēt̄ow̄en̄ ēū ārtw̄q̄*

kw̄p̄is̄ ð̄ū.

b *kaī xw̄p̄is̄ ārtw̄s̄ ēp̄is̄terō ōd̄s̄ ēū. ð̄ r̄ēt̄ow̄en̄ ēū ārtw̄q̄ kw̄p̄is̄ ð̄ū*

教父たちの間でも、又、現代の研究者の間でも見解は分かれている。邦訳聖書のほとんどは (b) の読みを採用している。しかし、われわれは以下の諸理由により (a) の読みをオリジナルと見做す。(i) ロゴス讃歌の詩形の特徴から。(ii) 言語上の慣習から。(iii) 死海文書中の平行例から。(iv) ヨハネ福音書記者自身の思想の特徴と、ヨハネ福音書記者が用いたと想定される資料の思想とを区別して考えることから得られる内証から。

この種の例は、ヨハネ福音書中各所にある。従って翻訳に際し該当箇所の再検討が必要である、と言えよう。

古代エジプトのホルス神信仰について

山崎 亨

ナイル河をルクメルから七二キロさかのぼるならば、エディフの町に到達する。

そこにはホルスの神殿がある。この神殿はエジプトにおいて殆んど完全な形で現存する建築物として有名である。

この神殿が建設されたのは前二三七年ブトレマイオス三世 (エウレゲデス) に始められ、フィレパストルによって前二一二年に外側は完成され、内部の壁文は前一四七年に記録された。

神殿の壁にはホルス神がセト神に勝利をおさめる様子が描写されているが、これに関して種々の議論がなされた。

Driton, Blackman, Fairman などは、これが劇で演じられた状況を示してゐるとし、Alliot などは劇としてではなくて、祭儀における神話的儀礼であるとす。

劇でない主張する根拠は、エジプト語に「劇」に相当する単語が見出されないこと、劇場と思われる建築物の遺跡が発見されないことによる。

劇であると主張するのは、神殿が建てられた時代が紀元前三世紀でギリシア的、地中海的影響がエジプトに及んだこと、壁の彫刻が三幕に分かれ、第一幕が五場に、第二幕を二場に、第三幕を三場に構成して見ることが出来るからである。(Fairman, *The Triumph of Horus*, London, 1974, Driton, *Le Théâtre égyptien*, 1935)

エディフでは冬の期の第二月の二二日に祭儀が行われ、ホルス神がセト神に打ち勝ち、ホルスが上(ナイル河上流)と下(ナイル下流)のエジプトを統一することを祝し、毎年挙行する祭儀において王の上、下エジプト統御を再確認した。

ホルス神はその発生において空の神であり雨を降らせる神であった。王朝以前の時代には、太陽は生命を与える神でなく、むしろアタランテス人やエティオピア人がそうであったように太陽はその強烈な熱気のゆえに呪いの対象でさえあった。

ホルスはのちに鷹で象徴される神となり「偉大なる神」となった (Junker, Giza, II, ps. 48)。これは空の神という漠然とし

た存在が具体化したことになる。

エディフのテキストをドリトンはAとBに二分するが、AはBusirisを背景とするものであり、BはButoを背景としていると説明される(Driton, *Le Théâtre égyptien*, 1935)。この二つの町はともにナイル河口、三角州の西地域に属するが、これはホルスがナイル下流地域の部族の神であったことを示す。(アレキサンドリアの付近の Damahur は Beldet または Timeen-Hor すなわち「ホルスの町」と呼ばれた)。ホルス神は時代の推移とともにナイル河を南へとさかのぼったことを示す。

ホルス神がエディフと結びついたのは、文献によれば、第十八王朝以前で、アーモーセ一世の母アーホテブに仕えたユフの碑文には「エディフのホルスとオシリス、イシスに献物をささげ、アーホテブにパン、ビール、牛、山羊を献げる」と記されている。

ホルス神話によればオシリスは善き王であったが、その兄弟セトに殺害され、オシリスの子ホルスは母イシスにかくまわれる(フトの付近のケミス島に)。ホルス神は成長してセトと戦い、父の復讐をしてエジプト王を継承する。

セト神はナイル河の怪物、河馬をもって象徴されるが、大人となったホルスはセトを細かく切り刻む。

ホルスは神話の中では多くの神々と血族関係を持つが、ギリシア・ローマ時代にはゼウスの子アポロと同一視され、エディフもアポロンポリス・マグナと呼ばれるに至った。

キルケゴールにおける△反復▽の問題

北田 勝 己

『反復』と題された作品の冒頭で、キルケゴールは△反復はギリシヤ人が想起と呼んだものに対する決定的表現である。▽と語り、また△反復は発見されなければならぬ新しい範疇である。▽とも語っている。即ち、彼は反復について語るに当って、一方で過去のものを示唆すると同時に、他方で未来的なものを示唆するように思われる。これは一つの矛盾なのであろうか。否、そうではなくて、その点にこそ、反復の弁証法が存在するのである。彼はこう言っている。△反復の弁証法は容易である。何故なら、反復されるものは存在していたのである。でなければ、それは反復されないのであろう。しかしそれが存在していたということが、かえって反復を何か新しいものにする。▽ここで反復の弁証法と呼ばれるものを具体的に展開すること、我々の課題である。その場合、我々は先ずギリシヤ人にとって想起とは何を意味するかを明らかにすると同時に、何故想起は反復という新しい表現を求めなければならぬか、またその新しさとは一体何を意味するかを知らなければならぬ。

先ず想起について、キルケゴールはこう書いている。△ギリシヤ人が、すべての認識は想起であるといったとき、彼等はそれによって、現に存在するところの全現存在は現に存在してい

たのである、と言おうとしたのである。▽キルケゴールはこの命題に関して、想起の認識論的意味のみならず、形而上学的意味をも力説する。即ち、現実の現存在は、それがイデーの写しである限りにおいて一つの反復である。というのは、すべての写しにおいて、その原像が反復されるからである。従って、想起において現実性を認識するとは、現実性を既に現に存在したところのもの、従って既存性としての観念性へと還元することを意味するのである。要するに、想起は現実性の観念性への還元であり、その場合、我々にとって一切の学習は、我々が根本的に既に知っていることをただ想起するだけとなる。

もとより形而上学的見地からすれば、諸々のイデーだけが存在し、現存在は取るに足らぬものであり、諸々のイデーの前に消失する非存在である。形而上学的考察の難点は、この非存在者の存在を説明することにある。その場合、何よりも先ず、概念上、現に存在しなかったイデーが現に存在しうるといふことはどうして起こるのか、という矛盾が解決されなければならぬ。キルケゴールによれば、想起の原理を用いて、この問題を解決しようとする一切の試みは、結局、同じ様式をとる。即ち、想起は思惟的内在性の中にあり、思惟の内部で一切の差別が止揚されて同一化し、結局、現在のなものは過去のなものと、現存在は観念性と同質化されて了うのである。

かくて現存在を想起によって説明せんとする者は、いわば一切を△裏がえし▽にさせられるのであり、彼は前向きに見る代りに、後向きに見ることになり、結局、時間的なものや、非

存在の説明一般には関心をもち、またたとえそれに関心をもちとしても、それを説明することはできぬのである。

ここでキルケゴールは、反復という新しい範疇の発見によって、かかる形而上学的難問の解決に乗り出そうとする。彼の反復の概念は、正に想起の原理内では説明されえない、弁証法的な動的移行を提示する。即ち、もし認識が想起であるとされるならば、△現に存在するところの全現存在は現に存在していたのである▽と云われるであろう。だが人生は反復であると言われるならば、△現に存在したところの現存在が今や現存在になると言われ▽なければならぬ。想起においては、現実性の媒体の中に現に存在した現存在は可能性乃至は観念性の媒体の中へと昂められるが、今や反復においては、観念性の媒体の中に現に存在した現存在は現実性の媒体の中へと逆転される。現存在は既に可能性として現に存在したのであるが、今やそれは現実性の中に現に存在するに至るのである。そこに反復の弁証法が見出されるであろう。

キルケゴールにおける

実存の三段階説について

山下 秀智

『これか・あれか』及び『諸段階』を中心に、二三の問題に触れるに留める。

(1)『死に至る病』で明確になるキルケゴールの人間観(即ち、人間は霊肉の綜合たる精神、自己であり、更に、絶望して自己自身であろうとする絶望が存するところから、この自己は、自らを指定した第三者(神)に自己を透明に根拠づけぬ限り真の平安に到達しない)からすれば、審美的実存は、無意識的であれ、意識的であれ、この精神・自己が、自己を絶対者の地位においている実存といえる。ファウスト的誘惑者ヨハネネスは、コーディアの無垢に対して、絶対的な精神としての自負に倣っている。コーディアの無垢に対して、彼はあらゆる計算された策略をもって不安を与え、その不安が、少女の美をより関心のあるものにするのを、こっそり味わうのである。終極するところは誘惑者のいる場であるが、誘惑者の精神そのものが絶望である。一般にAは、誘惑され捨てられた少女達の悲哀を豊かに表現しているが、救いへの飛躍を容易になすのは、少女の方かも知れない(Jonfru-Spring)。絶対的なものと関係しない審美的人間は、如何に瞬間的に自己指定の自信をもとうとも、ついに力尽き、自己の空虚に溺れるだろう(輪作 Vexedrift が可能な解決法として残ってはいるが)。

(2)ヴィルヘルム判事は、美的生活に対する倫理的生活を、特に結婚生活に見ている。そして、その根拠は、結婚生活の内的歴史の可能性にある。ここに、われわれは、日常茶飯事の(審美的実存からすれば正に唾棄すべき)様々の障害にも拘らず、その日常性の真只中で、純粹な直接的な初恋を受取り直しつつ、内的な歴史を形成していく、倫理的生活を理解出来る。こ

こには、内面的自己が選ばとられて出現している。この選択の構造は、ハイデッガーの *geworfener Entwurf* と似ていなくもない。企投は、自己が被投されてあること、即ち自己の有限性を明らかにする。それと共に、家庭へ、人類へ帰っていくのである（アドルノの批判、即ち、キエルケゴールには『法の哲学』のヘーゲルが全くなく、あるのは室内 (Interieur) のみであり、個と人類の結びつきも室内的なものであり、神話的内実である、ということ、少くとも『これか・あれか』のヴィルヘルム判事は反論しうるだろう)。

(3) 『諸段階』にもヴィルヘルム判事が登場するが、キエルケゴールの彼への評価は低くなっている。というのも、宗教的段階が顔を出すからである。ただしそれは、「責めありや―責めなしや」に見られる病的な程に否定的なものとしてである。そして確かに、ヴィルヘルム判事の人生観はそこにまで届かない。『諸段階』のヴィルヘルム判事も又、結婚問題を軸に意見を展開する。結婚は、恋愛の直接性と結婚するという決意の矛盾が、二つ共に存し、しかも解決されたところにしか成立しない。この矛盾の解決のために、反省を、一気に汲み尽し、その悪無限を断つ決意（これは又信仰といえる）が説かれている。しかしながら彼が、肯定的決心と否定的決心を区別して、結婚＝肯定的決心とし、否定的決心より高いものとしているのは、余りにも楽天的なのである。

(4) クイダム(某)について、ただ一点だけ述べる。それは、三月二十七日深夜に記され、さらに後にも触れられる(五月十

九日深夜)とこの、同感の苦痛 (den sympatetiske Smerte) ということである。これは、単独の例外者の神―関係と、例外者の対人関係の矛盾から起こるところの問題であり、『後書』では、宗教性 B (弁証法的なもの) に属する弁証法的パトスの一つとして数えられるものである。元来、神―関係は、おそれとおのきの内に、ただ一人成就すべきで、だれかといっしょに神―関係に至ることは出来ぬ。しかし又、自己の神―関係を捨てても、愛する者と共になりたいというのが、人間的感情であり、この矛盾の中に、いよいよ、信仰の孤絶性が明らかとなるであろう。

キルケゴールにおける「方法」の問題

— G・マランチュク 『セーレン・キルケゴールにおける弁証法と実存』をめぐって—

小川 圭治

マランチュク(以下 M と略記) のこの書 (G. Malantschuk, *Dialektik of Eksistens hos Søren Kierkegaard*, H. Reitzel, Köpenhavn, 1968, engl. transl.; *Kierkegaard's Thought*, transl. by H. V. Hong & E. H. Hong, Princeton University Press, 1971) は・キルケゴール(以下 K と略記) の弁証法的方法の形成とそ

の成立条件を明らかにし、それが各著作においてどのように適用されているかを論じた研究書である。

Mによれば、Kは、日記体の書き込み (Papier A) の最初 (Pap. IA1, 15. 4, 1834) から、著作の方法論の問題を考へつづけており、一八四二〜三年ごろまでにその基本的構成を完成し、その後方法論の考察は、ほとんど完全に日記からは姿を消すという。つまり『あれか、これか』(一八四三年)以下の盛んな著作活動をはじめる前に、Kはその著作方法論をほぼ完成し、それに基づいて著作をはじめたということになる。

他方Kの読者、研究者の側でも、Kの著作の特異な性格、複雑多様な仮名の著者による著作方法などから、解釈方法論の問題が論じられてきた。H・ディームの「K研究の方法」(一九二八年) いろいろの問題が考えられてきているが、拙論「K解釈の問題」(『東京女子大学論集』、一九六四年三月、なお拙著『主体と超越』創文社、一九七五年、第二部第一章に加筆の上収録)もほぼディームの基本線に沿った考え方に立っている。それによれば、K研究の目標は、その著作、日記などに展開されている思想の環を一つの直線に引きのばして体系的に整理し、叙述することでもなく、またK自身が複雑な弁証法的多様な性をもった著作の背後に退そかせて、消失させてしまうほどの努力をしたKの人間そのものを、精細な歴史的研究によって発掘し、「本来のK像」をなぞり上げることでもない。むしろそのためにKが用いたソクラテス的なイロニーの方法、著作の方法または論理構造としての「実存弁証法」の性格と構造を明ら

かにし、それを理解することが課題なのである。すなわち、実存弁証法という思考方法を介して、間接的にKの人間にかわり、その方法を理解した読者、研究者を介して著作の統一性と一貫性を求めるのである。その統一性が実存弁証法という方法であり、そこにおいてKの思想の統一性とK研究者の研究の統一性が切り結び、重なり合う可能性が生れる。拙著では、前期の実存の三段階説、後期の関係としての自己などの思想をこの視点から考え、Kの著作を実存弁証法の全体の中に設定された多面鏡として理解した。

Mの書物は、彼の綿密な、歴史的研究の積み上げを背景としながら、しかもKの弁証法的方法の重要性を指摘している。Iにおいて弁証法的方法の成立条件としての「人間学的考察」を行ない、「Kの弁証法的方法」において初期の日記の精細な検討からその方法の形成をたどり、その上でN「著作に役立てられている弁証法」では各著作にこの方法がどのように適用されているかを論じており、この点で私の問題設定と対応するものといえる。

IIにおいては、KがF・C・シッペルソンの『知識と研究について』(一八二二年)を読み、そこから「一貫性」(Consequents)と「両角的」(det Collaterale)というヘーゲル批判のための二つの概念をとり出し、K流にそれを展開した過程を論じている。この二つの概念を手がかりとしながら、多様性の中における一貫性という弁証法的要求をいかにして実現するかを考え、思弁による統一を優先させるヘーゲルの Triade の弁証法に対

して、現実の現象学的認識を優先させる「両角性」の弁証法を確立し、その中にアプリアリーな主体性の比重をかけるという方法の形成過程がたどられている。

このようなMの考え方は、今後Kの実存弁証法の問題を考える際に無視しえない重要な問題提起であると考ええる。

バルトにおける弁証論の問題

宇都宮 輝 夫

神学における弁証論的要素は、弁証法神学以後、決定的に後退するに至るが、同時にそれを否定媒介した新しい弁証論の可能性が探究されることになる。ブルンナーの「神学のもう一つの課題」としての弁証論や、ティリッヒの「弁証神学」などは、その顕著な事例であろう。それに反して、バルトは弁証論を排除した、という従来の見解は、勿論誤ったものとは言えないが、彼においても弁証論のプログラムは存在する。ここでは、非キリスト教思想との対話の可能性、宣教の問題、神学諸部門での弁証論の位置等の、弁証論に含まれる問題性を、バルトがどの様に見ているかが考察の対象となる。

和解論の理解において、彼にとって重要なことは、罪や不信仰といった諸矛盾と和解を、逆転不能な傾斜において見る事である。彼によれば、矛盾は、存在論的には、和解によって廃棄されたものとして認識論的には、和解との連関において初めて

認識されるものとして、即ちいずれにしても、和解の中に含まれた形で、問題になるのであり、両者を同等の、まして逆転した関係において見ることは出来ない。ここから、ブルンナーに対する、バルトの批判は理解される。バルトによれば、弁証論は信仰の証しとして、事実上生起するものであり、そのみが信仰の不信仰に対する有効な弁証論なのである。神学は、確かに、不信仰との対決の中で、弁証論的論争的に、遂行されねばならないが、意図的な弁証論においては、信仰が不信仰を真剣に取らざるを得ず、自己自身を全く真剣に取っていないので、信仰そのものが終息してしまう。つまり、視線は、不信仰、理性の反抗といった二次的要素にはなく、啓示にこそ定位されねばならず、両者の位置関係がずらされてはならないのである。こうして、信仰が不信仰を自らの内に摂取することを通じて、両者が折衝し得る共通の地盤が設定されることになる。従って、バルトにとっては、信仰の認識、つまり神学に固有な論証が、外部に対する弁証の遂行となるのであって、それ故、神学にはただ一つの課題しか存せず、教義学の他に尚特別な弁証論は存在しない。

さて最後に、バルトにおける弁証論、更に認識そのものの究極的要件が問題になる。彼は、アンセルムス神学の最後の前提は、「如何なる人間も他の人間に教え得ない事を教えること出来る」、信仰の対象の存在的 ratio であったと理解する。ratio 概念の具体的内実は、彼のアンセルムス研究 (Fides quaerens intellectum, 1931) では明らかではないが、『教会教

義学』においては、ratio cognoscendi, ratio essendi などとして用いられ、明瞭に聖霊が意味されている。

斯くして、バルトは還相的恩寵の徹底化によって、神学の閉鎖性をいわば「上から」突破しようとしたと言える。弁証法神学以後、内在から超越への直接的連続性を求める試みが衰頽した後、ブルトマン、ブルンナー、ティリッヒ等は、一方ではあくまでも還相的恩寵を保守しつつも、他方、往相的実存によるその主体的実現を通じて、両者の接点を模索したと見る事が出来る。こうした彼等との比較において、バルトは従来、新形態の神秘主義という様な性格付けをなされた。しかし、彼に対する最後の評価は別にしても、聖霊という還相的恩寵の徹底化に平行して解釈学的作業も設定されるのであり、その往還両要素の緊張関係からして、少なくとも、その様な形式的表示によっては、彼の作業は捉え切れるものではない。

The New English Bible の翻訳に見られる

intellect のこころ (——I・コリント・
14・13—19を中心として)

木原 範 恭

1' James L. Price は The First Letters of Paul's to the
Corinthians の中で次のごとく説明している。パウロの my

spirit と my mind についての言及はおもしろい。

異言の分析と同様、人間の性質に対するパウロの考えを我々が理解するのに、役立つている。彼は一貫した方法で心理学的な言葉を用いない。mind は、同様にパウロの書簡において意味の複雑な範囲をもっている。いつもそれは、人の判断あるいは、計画に対する人の能力を内包する。——自分自身の経験から得た彼の聡明な理解力、それは色々な影響でよい行動にも悪い行動にも導くものであるが、heart とか consciousness というような専門語に関しては、パウロは、意味の他のニューアンスをもって、logos (mind) を使っている。そして、修辭的な節において、正確さが欠けることに注意しなければならない。

二、筆者が、N.E.B. 訳の my intellect (私の知性) よりも、A.V. 訳の my mind にこだわる理由は、my spirit に対応するのになさわしいのは、my mind であるということ、又パウロのべた言葉の正確な範囲を考えるからである。

my spirit → God
my mind → others

という図式をまず考えてみたい。

my spirit は、神に対して、一対一の対応を示す。しかし、my mind はエクレンシャにあつては、又他の人々に対して二つの要素があつて、一対一の対応を示すべきではないことをパウロは主張している。しかも「他の人々」という集合を構成しているメンバーは、その場において教えられている人々、その場においてもよく教えられていない人々、途中でその場にはいって

くるある教えられない人、または(2)、ある不信者(I・コリント14・23)となつてゐる。この中で異言の語れるのは主として、神に対してだけとなつてくる。こうしてみると、N.E.B.訳のI・コリント14・14のmy intellect という訳語は、あまいなものとなつてゐる。不信者の知性、信者の知性、私の知性をすべて内包してゐることになり、意味が一般的になり俗化してゐる。

三、J. H. Thayer は、この *vois* (mind) についで、「天的なことに熱心にもえあがり、全く夢中になつてはゐるが、それらのことに對してあきらかな意識をもつていない靈」に對応するものとして *mind* をあげ、認識し、理解する能力と感情、判断、決心などの能力に似たものとなるもので、このゆえに、特殊な例として、知的な能力、理解力(を強調した心)として、I・コリント14・14をあげてゐる。そして、彼は、*vois* の同じ用法として、I・コリント・2・16をあげてゐる。*Delitzsch's Hebrew New Testament* は、I・コリント14・14のこの個所を *sektel* —— 悟りと訳してゐる。ところが、*Delitzsch* は、I・コリント2・16の *vois* を *ruach* 靈としており、フランス聖書協会訳聖書も、*La Pensée* (心)と訳してゐる。これらの訳からも *vois* は *mind* と訳するのが適切ではないかと思ふ。

むすび

キリスト者の交わりにあつては、たとえ知性が強調されたとしても、御靈の働きによる知性と限定されてくる。もしそれ

が、心であれば、御靈の働きによる心、つまり聖靈に導かれた知・情・意の調和的一致である。

様式史的聖書積義と

構造主義的聖書積義の接点

小林 恵 一

構造言語学において、言語は「その全体を構成する成員が互いに置換えられる構造体」と定義され、その構造は「統合(Syntagme)」と「系列(Paradigme)」を含むとされるが、斯様に言語を一つの閉ざされた完結体として捕えその中の相関関係を問うのが言語研究の基本面であるといえよう。最近の言語構造分析学者は、言語の以上の構造上の特質は文、物語の水準にも共通に表れると主張し、文章全般を記号のシステムの部門と見做し、その中の諸要素の配列・関係の説明していつてゐる。今日この研究は記号学(Sémiotologie)の一分野とされているが、この分野の研究者が聖書について行つた研究と方法論は、意外にこれまでの聖書学の分野でなされてきた様式史・編集史的方法と接続する一面をもつてゐる。これについては第三回大会での発表の際に一応触れたが、今回は両研究の接続面を様式史学派のフォン・ラート(Gerhard von Rad)の方法と構造分析研究者の一人ボウシャン(Paul Beauchamp)の方法とを旧約聖書第一章一節〜二章四節の積義に関して比較検討す

る。

ラートの用いた方法論を検討するとき、そこには構造分析学者ロラン・バルトが述べているテキスト分析法のいくつかの項目と一致する面のあることが判明する。R・バルトが分析の第一段階として行うアプローチの一つにテキストの分節 (Segmentation) があるが、ラートはこれを用いている。彼は旧約中の六書の中に全体の核となる小単位を探して分節を行い、申命記六章の「わたしの先祖はさすらいの一アラム人でありました……」をイスラエルの救済と土地取得を語る告白風の最小単位の物語 (Néct) としている。

次にこの小単位と、拡大されたレシは同一構造をもつとして、構造分析学者のいうテキストの諸水準の同位性 (Homologie) という問題を取上げている。

更に、R・バルトのいう諸要素のコード群の一つ||メタ言語すなわち要約と拡張という問題に注目している。レシは基本構造を軸として拡張し得る性格をもつが、ラートによれば六書のレシを要約していくとき、エジプト脱出と土地取得の小レシが見られ、それを拡張していくとき、同心円の外側に先ず族長の征服物語が接合され、(それにはシナイ契約は含まない。) その外側にシナイ契約が来、最外面に創造物語が来る。そしてこれらすべては、神のイスラエルへの「約束と成就」というモチーフによって貫かれており、小単位から全テキストにまで同質性が見出されるとされる。

以上のラートのアプローチは正に構造分析的である、が以下

において彼のテキスト説明は構造分析的立場と別れる。すなわち彼は創世紀一章〜二章四のテキストを他のテキストにおいて説明していく。彼によれば詩八九篇には神が海の怪物と戦うというテーマの物語が残存しておるがこれは古い創造物語であり、そこには「ことばによる創造」というテーマはない。創世紀一章はこの古いレシを素材として後に出来たレシであるといえる。斯様に、ラートはテキストを他のテキストから、そして発生的 (歴史的・通時的) に説明していく。

一方、構造分析において、テキストの説明はテキストの外には出ない。テキストを閉じられた体のものとしてその内部要素の配列、関係に注意していく。このアプローチにおいて前記ポーションは創造物語の構造を明確にとらえ、このレシの主要素は「天—人間」の二つであり、ラートの如く人間↓救済論的説明では不十分であると論証していく。また創造第四日の記述に要素配分上の混乱があるところから、そこに旧創造物語の潜在を指摘していく。つまり歴史を浮び上らせていく。

以上の比較検討から、史的研究積義はテキストの史的成立を求めていく過程において構造に注意し、一方、構造分析的研究、積義はテキストの構造を分析していく過程において歴史の断層を浮び上らせるといえるであろう。また構造の分析の仕方においては構造主義者の方が綿密であり、史的研究者の見落しがちな面を捕えているといえる。

史的研究 (様式・編集史) は構造主義者の分析方法を加えることにより、更なる発展が期待できるのではなからうか。

グノーシス主義に於ける *φύσει ἀφ' ἑσθθαι*
の問題

小林 稔

グノーシス主義者に対する古典的な定義として *φυσει ἀφ' ἑσθθαι* がある。この定式によって、グノーシス主義者の救いは本来的自己の神的本性による超越的なものであり、人間の決断や行為とは関係がないと一般に理解されてきた。また、この教説の故に、多くのグノーシス主義者が放埒主義に陥ったと考えられてきた。この定式は、クレメンズがヴァレンティノス派に關して述べたものである。しかし、少なくともエイレナイオスがその説を紹介する際 (Irenaeus, *adv. haer.* I, 1, 8, 4) に用いた主要資料⁽²⁾には、この定式の伝統的理解が妥当しない。これは既に L. Schottroff, "Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers", in: W. Eltester (Hrsg.), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, pp. 65-97 が指摘している通りである。(Aと7, 5の三種族説に關して若干の Schottroff 批判と修正は拙稿 "Some Remarks on the Valentinian Anthropology" *Annual of the Japanese Biblical Institute*, vol. 2, 1976で発表の予定。) しかし、エイレナイオスの人間観がAのものと同様しており (*adv. haer.* v 3-10)、彼がそれに立脚して論敵を反駁し (II 29, 3) 我々の問題に關して批判して

る (II 29, 1. IV 37, 2. cf. IV 6, 5; 37, 1) とすれば、我々は Schottroff が異資料 (Fremdkörper) としつて片附ける部分 (I 6, 2-4) に對しても扱わなければならないであろう。

Schottroff が保留する I 6, 2, 4 は、その指摘のように思想内容が異質だけでなく、用語法が異なる。Aに於ては人間の中に三つの本質規定があるとされ、そのうちの靈的要素は *θεοψυχικόν* 'εὐμα' ἀρέτηα 或は *θεοψυχικός* ἀδφρωτος と呼ばれ、これに規定された人々が *οὐ ψυχικαί* と呼ばれるところが、この部分で以上の語が使われる際は、すべて具体的な人をさし、これらに救いをもたらすのは、彼等のうちにある *ψυχικῆς φύσεως* であるといわれるのである。(なお、以上の用語法上の差違を基準にすれば、この部分は6, 1の末尾を含み、6, 4の末尾はAに帰する必要がある。)

この部分に於ては *Heilsindikativ* (救いの事実) が絶対的確信の形をとり、*θεοψυχικόν* (心魂の規定要素||自律性) との對による成長は、心魂的な人々(キリスト者)との對比、及び成長・発展の概念の欠如と変わる。しかし、我々はこの部分が一貫してグノーシス主義者とキリスト者との対照で述べられていることにも注目しなければなるまい。そして、後者については、「別の方法で救われることが不可能故、よき行ないが必要」であり、その「受けている恩寵は、その使用のために貸されたもの」にすぎないといわれるのである。これは、当時のキリスト者がわざと強調したことを考慮すれば、それに対する批判と理解しうる。とすれば、これとの對比で前者について述べられる

ことも、その意図は、救いがわざに対する報いでなく、全面的に恵みであるという一面の強調にあったと考えられる。従って、救いに対する決断の役割は否定されているのではなく、論争の類型故に無視されているのであろう。

6.3でエイレナイオスが列挙する放埒な諸行為についても、今度は著者の側からの論争の姿勢を考慮しなければなるまい。

καλοῦ κέρου なる語は、論敵の自称 *καλοῦ*、に対する著者の皮肉であろうし、「彼等は肉のものは肉のな人々に、霊的なものは霊的な人々に帰せられるという。」なる挿入文も、著者が附加した分詞句「肉の快楽に深く隷属しているにもかかわらず」との用語的対応を見れば、少なくともこの文脈にはいった限りでは、エイレナイオスの皮肉であろう。事実、偶像に対する無関心主義を別にすれば、個々の行為は、一般的印象にもかかわらず6.2.4の教説とはつながらないのである。従って、それらの行為が実際にあったことは否定できないとしても、少なくとも6.2.4の教説に基く意図的行為とはいえないであろう。

J・トーランドにおける聖書解釈の特質

— J・ロックとの対比から —

玉井 実

トーランドが著作「キリスト教は神秘的でない(一六九六年)」を通して聖書の理性的解釈に終始したのは、啓示、信仰

の領域を自然理性認識の範囲内に包括し、彼本来の解釈を試みた為であるが、本旨の背景を起点に彼自身の宗教への批判と、併せてロックの宗教論、知性論からの影響も留意しながら、彼の聖書解釈の理神論的特質を明示し、その後の影響を考えてみよう。

最初に本著作の序文における彼の所見に注目する必要がある。彼が当時いわゆる自由思想家(モリス・トックスがロック宛の「一六九六年」の異名を得て既成神学一般に辛辣な批判を試みたのは、当時の時代思潮の影響も含めて彼自身の不可避な内面的発露の表現とも窺われる。彼は信仰上はイギリス国教の「広派」教派の「一員」としてキリスト教に敬心の念を表明してはいたが(彼の小冊子「ウインデイキ」)、因襲的色彩の強く時代に不適合なような伝統的権威には深く反撥を感じ、彼の理性的立場からは受容できぬものであった。彼本来の意図は聖書そのものを自己の主体性において解釈し直すことにあり、既成神学の権威や注解などを意識的に拒否して、それらの批判、論争に終始したことは十八世紀の理神論のさきがけとなり、今後更に研究の課題としたい。

以上の立脚点から彼の本論に入ると、最初に彼の理性論上の方法基盤を整えつゝ、福音書の示例を理性認識に適合させ、そこに矛盾のない合理的な論理の展開を試みている。彼はロックの知性論の認識原理を大旨踏襲して、聖書の超自然の概念をも一般知識と同様にそれらを諸観念相互の明晰な「同意」を必要とし、更に「三段論法」に基づく「推論」を意義付けた点は、宗

レニズムにおける口伝律法」などですでに本学会で発表したの
 でここではふれない。同じ律法を基盤としながらも、新しい異
 った宗教へと発展していったキリスト教、とくにパウロの律法
 にたいする一つの視点をここでとり上げることにする。

パウロにとって律法は神の子キリスト信仰においては、二義
 的役割しかもっていない。誠めがあって罪が意識され、罪のゆ
 えに死に至る。律法は罪を人間に思い知らせるが、救いをもた
 らざないとパウロは見る。律法の限界を明らかにするとともに、
 救いは純粹に信仰の領域に属している。純粹に信仰の領域にあ
 るものの働きを靈(聖靈)と呼んでいる。彼はこれを「文字に
 仕える者ではなく、靈に仕える者」(Ⅱコリ三ノ六)、「文字は
 人を殺し、靈は人を生かす」(同)とのべているように現実に滲
 透しながら、つねに現実を超える働きを指しており、「文字に
 よらず、靈による心の割礼こそ割礼であり、そのほまれは人か
 らでなく、神から来る」(ロマ二一九)と説く。律法は靈と
 対比され、靈に克服される。罪に死する人間がキリストの十字
 架によって贖われる。「キリストのからだをとおして、律法に
 たいし死んだのである」(ロマ七ノ四)。「罪の律法」、「呪いの
 律法」は、有限な人間の存在そのものと同一視された。したが
 って、キリストの十字架は律法からの解放となる。彼は「モー
 セの律法」にたいし、「神の律法」と呼ぶ。これは文字に書か
 れた律法でなく、神から直接語りかけられた「靈」のはたらき
 と考える。他方、パウロは律法という重い軛から解き放つ。そ
 の方法としてモーセ以前に溯り、より古きブラハムにたいする

神の約束に主眼を置くことによって克服する。すなわち、神の
 言葉(約束)を信ずるアブラハムは、その信仰により神に義と
 されると見る。

つぎに、パウロは律法は人間に道德意義を自覚せしめ、法の
 遵守をなさしめる機能とみる。「約束されていた子孫が来るま
 で存続するだけのものでありながら、天使たちをとおし、仲介
 者の手によって制定されたものにすぎない」(ガラ三ノ二十)。
 ユダヤ人、ギリシア人、自由人、奴隸、男女の差なく、すべて
 キリスト・イエスにおいて一つである。「信仰によって神の子
 である」(同三ノ二六)。と宣言する。

このような律法の視点は到底ユダヤ教側では認めがたいであ
 る。律法はいわゆる道德的規範でも法令ではなく、神からの
 教えと受け取る場合、当然反論が起る。しかし、パウロが持っ
 た視点にいくつかの問題点がある。まづ律法はイスラエルの全
 共同体、全生活行動を規定する宗教的信条であるとともに道德、
 習俗、法制、文学、等々の集大成である。これは一言でいいつ
 くしがたいが、この神政政治にひそむ聖俗の混合が聖なるもの
 を曖昧にしたことは争いがたい。一旦生じた習慣、法令は固定
 化し、形式化し厳しく人間を規制した。パウロは信仰と俗なる
 ものを先ず分離し、あわせて、ユダヤのみならず、異邦人をも
 包括する宗教に広げる。宗教自身の内部から批判が起るとき、
 それは人格性を失ったあり方への鋭い論理が現われる。パウロ
 はこれを内面化していったとおもわれる。しかしこの人格性を
 非人格性から鋭く分離分解する批判は同時にキリスト教自身の

問題でもある。

古代オリエントにおける治癒神の系譜

— 雅歌 シュラムの女の素姓をめぐって —

山形孝夫

旧約雅歌 6・13 は、従来、意味不明箇所のひとつに数えられてきた。

「帰れ、帰れ、シュラムの女よ、帰れ、帰れ、帰れ、わたしたちはあなたを見たいものだ。あなたがたは、どうしてマハナイムの踊りを見るようにシュラムの女を見たいのか」

このシュラムの女が、どうにも素性が知れない上に、マハナイムなる語の意味の確定がむずかしかったからである。これについてオルブライトは北—西セム族の伝承からの転用説を出している。オルブライトの注釈をたどるとこうなる。

「帰れ、帰れ……」の反復法は、士師記 5・12 のデボラの歌にも例がある。アルカイックなトーンの典型。「あなたがたはどうしてマハナイムの踊りを……」の箇所は、一字脱落の結果、意味がわからなくなった例。すでに七十人訳の段階で、動詞の脱落が推定されていたが、それを確定することはできなかった。オルブライトは△踊る√を補って次のように復元する。

How do ye see Shulamith

When (she dances) the dance of the two armies.

試訳すると、「あなたがたは、どれほどかシュラムの女を見たいでしょう。二つの軍団の踊りをおどる彼女を」といった意味になる。か。「帰れ、帰れ」の日本語訳もニュアンスの不足。本来は、「早く戻ってきてほしい」の意。マハナイムは、ヘブル語 *mahaneh* のフェニキア語で *nhnt* が正しい。camp, army を指している。日本語面では、意味不確定のままに放置されてしまった。

これで、構文上は意味がとおるが、問題はシュラムの女。この女の素性が知れない限り、全体として疑問がとけない。この女について、オルブライトは以前から一つの仮説を提出し続けてきた。それによると、シュラムの女の原型は、病気なおしの神 *Shulman* (*Sulmu* 安寧、幸福にかかわるもの意) の配偶女神 *Shulamith* ではないかという。シュールマニは、イシユタル (あるいはアシユタルテ) がそうであるように、戦勝の舞を踊る女神である。ヘブル的表現では、シュールマニもシュラムも、そして列王紀のシュナミの女 (*Sulamit*) も、言語学上、同一地平で出会え得るとオルブライトはいう。

一方、ウガリットのバアル神話に登場する女神 *Anath* との関連でみると、バアルの死を悲しんだアナトが、死の神モトに戦いを挑む激しい死闘は、そのままアナトの舞踊であり、アナトは戦勝の舞いをおどっていることになる。オルブライトは、ここにシュラムの女との連関をみる。そして雅歌 7・1 のいわゆる「描写の歌」(G. Gerleman, "Das Hohelied", *Bibische Komm.*, XVIII, 1968) は、単なる女性美の描写ではなしに、戦勝の舞

いを踊る女の描写とみる。踊っているのは、勝利の女神、舞踏は、軍団コウナイの踊りということになる。

以上がオルブライトの所論のあらましである。雅歌には、太古の失なわれてしまった神話の記憶があるという。この記憶を、彼は考古学と言語学を用いてよびさまそうとする。こうした試みのなかで、シュラムの女は太古の神話に登場する戦勝の舞を舞う女神の群像と同定されることになる。

ところで、こうした女神たちの配偶男神が、実は驚異の治療神であったことが、問題なのである。これについて、シドンの治療神エシムン、およびエブダウロスの治療神アスクレピオスと、ウガリットのバアル、ビプロスのアドニス伝承との連関を手がかりに考察すると、病気なおしの神の本性が再生の神であり、冥界から地上界への帰還という再生のドラマのなかに、驚異的な癒しのモチーフが秘められていたことがわかる。

なお、オルブライトについては、次の文献参照。

- W. F. Albright, *Archaic Survivals in the Text of Canticles*, 1963. *The Syro-Mesopotamian God Suman-Esmun and Relative Figures*, 1931. *Archaeology and the Religion of Israel*, 1968. 他に関連論文として "Baudissin, Adnis und Esmun", 1911. Esmun-Asklepios, 1906.

若いバルトの神学形成

山本 和

ひとりの人の神学思想を究めるのに公刊された主著によるよりも日記、書簡および説教によるほうが優るという方法を発明し、これをシュライエルマッハーに応用して驚くべき新しい人間像を刻み、ブルンナーの『神秘主義と言葉』(一九二三)のような否定的判断を吹き払ったのはバルトその人であった(「シュライエルマッハーのクリスマス祭」一九二四、「シュライエルマッハー論」一九二六)。いまその方法をバルト自身に應用したい。「若いバルト」で何をいみするか。バルトは若い青年・壮年・老年を生きた。いつも若かったが、ここでは、一九一〇年代、スイス・アールガウ、農村工場町ザーフェンヴィルの牧師時代(一九一〇—一九二二)と、例の『ローマ書』(一九二二)で有名になり、ドイツ、ゲッティンゲン大学の改革派教義学の名誉教授に招聘されて△時の間▽誌によってかれの基礎神学概念を築いた二〇年代(一九二一—三〇)とを意味する。神学形成としてはこの第二期が適当だが、ここではまず引き下がつて、ローマ書の終末論的基調の出でくる前の時期(一九一一—一六)を探究する。

幸い最近バルトの死後出版計画80冊中、第一期計画13冊のうち6冊が公刊された。その中に、バルトIIバルトマン往復書簡

(一九二二—六八)、バルトロトゥルナイゼン往復書簡第一卷(一九二二—二一)、同第二卷(一九二二—三〇)、および『説教一九一四年』(いずれも六〇七〇〇頁の大冊、詳注をもって地名、人名、関係文献をあぐ)が出た。これによって前述の方法を若いバルトに適用することが可能になった。

一九一〇年牧師時代のバルトは、説教の内実問題に没頭していた。『説教一九一四年』は、該年間53の聖日説教に一つの精密機械技術者である自殺者のための葬式説教を加え、計54箇、いずれも15—16頁で優に一時間内外に及ぶ。彼によれば説教は一つの宇宙であり、一著述以上である。ここで彼はローマ書一、一六を用いて六回連続説教し、主としてマタイ福音書二六、二七章を用いて八つの受難史説教をしている。この期にまだ自由主義神学の中で語っていたというのは間違ではないが、しかしそこにすでに全く新しいものが始まっている。シュライエルマッハーからリッチュルを越えてヘルマン、トレルチまでの近代神学を清算する、神の国の主題が首をたてはじめる。その一例は「ユダと最後の晩餐」(マタイ二六・一七—二九)である。イエスの受難は現代世界の存する最上のものであって、かれの受難史とわれらの受難史とが重なり合う時、それが世界の神との和解、平和、光、命であり、そこから光が四方八方に拡がる。ユダと最後の晩餐を結合するものは、「悪に勝たれることなく善をもて悪に勝て！」(ローマ一二・二一)だと実に深い洞察が閃く。「わたしはユダだ」と告白することが、このテキストに近づく最上の道だと二年前に言ったが教会員の賛成を得られ

なかった。しかしいまもその意見でいる」と、語っている。

一九一〇年代のバルトの問題は、上述の説教問題とラガツ、クッターからの『宗教的社会主义』と第一次世界大戦であらわに啓示された神の審判、この世の悪の問題、これら三者三巴えの動き、渦巻きである。救いを心の内面性、情緒、敬けん、精神の自然にたいする優位にありと考えられていた当時の近代神学、そのフマニスムを宗教的社会主义によって集りこえ、一九一五年には社会民主党に入党し、一九一七年には書記長に(二七七票中一九八票の賛成票)で再選されている。このかれの政治神学、つまり神学的実存と政治的社会的実存の集合点で、白熱した、音高き神の福音を語っていき、それから一九一六年『神の義』(第一論文集冒頭)のようなバルトの体系的立場が構築されて行く。そしてそれが『ローマ書』第一版(一九一九)第二版(一九二二)に盛り込まれた宇宙的救いの奥義に仕上っていく。この宗教社会主义—社会民主党—入党の政治的決断と実践に先駆されて、ついにあのドイツ教令闘争(一九三三以後)のような不退転の世紀の闘争に堰を切って流れ出す。それにしてもラガツ、クッターの宗教的社会主义からブルムハルトの神の国を待ちのぞむ、強烈な希望の神学への転回が彼の政治的闘争の推動力となった。「わたしの神の国からの社会主义への道」を説かざるを得なかった。ラガツには単純な喜ばしい「神の国からの」が欠けているから、バルトはスイスの宗教的社会主义を、文化プロテスタント神学のフマニスムと共に清算せざるを得なかったのである。

公案と聖書の「解釈学」

門脇 佳吉

一、私はキリスト者であるが、数年来禅の老師に参禅している。種々の公案を透過するにつれて、公案の「解釈学」に気づくようになると同時に、聖書の新しい「解釈学」が私のうちに生まれつつある。この経験を反省することによって、公案と聖書の構造上の類似性を発見するに至った。この類似性にもとづいて、聖書の新しい「解釈学」を展開したいと思う。この「解釈学」は形成途上にあり、末だ学として完成されていない。括弧付にした所以もそこにある。

二、公案と聖書の構造上の類似性

①公案は老師が弟子を自分と同じ禅体験に導くために、弟子に与える課題である。これは新約聖書の次の本質性格に類似している。聖書の使信は、師であるキリストが聞き手を自分の弟子たらしめ、キリストと同じ神的生命体験へと導くために与えた問掛けであり、それに正しい応答を弟子から求めている。②公案は回頭換面、つまり実存全体の転換を目ざした問いである。それに似て、キリストの使信は究極的に「神の国への回心」という実存転換を促すものである。③公案は「非思量の思量底」の禅体験の言表である。それに似て、神についての聖書の言葉は「不可説なる神の神秘を指し示す身振」にすぎない。④公案

が己事究明のため、自己の本来の面目を悟るためのものであるのに似て、聖書の使信は神の内的理解と真の自己了解(ブルトマン)へと導くものである。⑤公案の正しい解釈のためには坐禅と正師への参禅が必要であるのに相応して、聖書の正しい解釈のためには黙想と霊的指導が必要である。

公案と聖書の間には若干の根本的相違が存在する。(①信仰内容②文化背景(東洋的とヘブライ的)③キリスト教的歴史性と大乘仏教的時間性)しかし、上述の五類似性は公案の「解釈学」を聖書の解釈学に応用する妥当性を根拠づけるに充分と思われる。応用の際に、上述の根本的相違を考慮すべきことは言うまでもない。

三、「解釈」の具体的な方法。公案の「解釈」は、①テキストの研究②「ムー」(無の公案)の坐禅によって三昧になる。

③この三昧境地において公案を「肚で考える。」④見所(公案の「解釈」)が得られると、それを肚にすえて坐りつづけ、納得いくとき、⑤老師に提示し、伝統の見所と合否決定。これと似て、聖書の「解釈」も①難解な聖句の原典研究(最近の釈義学、聖書神学の成果参照)②「シュー」(主の公案)の坐禅による冥想、神の現存体験に至り、③この現存のうちに、聖句を「肚で考える。」④「解釈」が得られると、それを肚にすえて坐り、納得いくとき、⑤霊的指導者に提示し、神学に照して伝統的教義との合否決定。

四、この「解釈学」に類似しているオリゲネスの「霊的解釈学」と対比しながら、新しい「解釈学」を素描しよう。「霊的

「解釈学」はネオ・プラトニズムの背景をもつ。聖句 (signum) を通して表示される地上的事物 (res terrestria)。これがまた神的事物の signum となる。) を超え、観念によって身体性を離脱して永遠な神的事物 (res aeterna) へ飛翔し、聖句の霊的意味を知る。これに対して、新しい「解釈学」は公案 (聖書) を通じて、坐禅による「修」によって「本来の面目」(「神の国」) が現われ、それを「証」することによって「得」「道得」する。この際、「からだ」から脱出することはない。この修↓現↓証↓道得の道元的修証位相は、言語現象学的観点からいえば、未分化な「こと」↓事||言||言||事||言の位相に照応している。これに伴って、「解釈学」は普通の解釈学が留まっている「言葉のレベル」から、「事||言」を示す「言」のレベルへと沈潜し、この境域で自己を展開する。この修正的と言語現象学的位相はヘレニズムと全く相違するけれども、キリスト教ないしヘブライ思想にはそれに類似するものがある。例えば、dābār は言語と事実をともに表示する。

キリスト教における否定の性格

小山宙丸

キリスト教における否定ということを考えてみたい。否定の問題は大きな問題だが、ここでは試論的にいくつかの問題点を指摘するにとどめる。一般に宗教には否定が、現実否定が重要

な要素として存在することはいうまでもない。例えば後世のキリスト教神学がそれなしに考えられないプラトンにおいて、現実には洞窟にいましめられた囚人としてある。現想が高くか上げられるならば、相対的に現実がますます／＼否定的に見られることになる。そういう否定の在り方の一つを、キリスト教においてみてみたい。

例えば手がかりとして、次のような言葉をとりあげてみよう。「吾人は随ちて世間にある事を記憶せざるべからず。出世間の出世間の事を行うより、在世間の出世間の事を行うの寧ろ大にして、真なる事を記憶せざるべからず。基督の教理も亦た茲に存す、彼は通世を教へずして世にうち勝つことを教へたり、彼は世の大とするものを斥けて小とし、世の小とするものを挙げて大とせり。」(北村透谷、「各人心官内の秘宮」)このうち、ことに「彼は通世を教へずして世にうち勝つことを教へたり」という言葉の問題にしほりたい。

直ちに思い浮べられることはヨハネ伝に「あなたがたはこの世ではなやみがある。しかし、勇氣を出しなさい。わたしはすでに世に勝っている。」(ἐν τῷ κόσμῳ ἠλίφω ἐπέεξ ἁλλὰ θάραττει, ἐγὼ νενίκηκα τοῦ κόσμου. In mundo pressuram habebitis: sed confidite, ego vici mundum. 一六章三三節)

否定的状況は今引用した言葉を使えば、「なやみ」であり、苦しみであり、現状が肯定できないのである。その状態が解消すること、宗教的にいえば救いであるが、キリストはそれをここでは「世に勝つ」といっているわけである。勝つ、勝ち負け、

勝負、これは誤解され易い言葉である。宗教の世界にふつうの勝ち負けをもち込むことになろうか。それにはキリストがこの言葉をいった状況を考えてみればよいと思われる。強盗と並べられて十字架にかけられるような状態、それは常識的にはこの世の中でもっとも悲惨な状態である。そういう状態で、世に勝ったといっているわけである。パラドックスであるか、強がりであるか。これは勝ち負け概念の逆転である。価値の転換である。勝つということの新しい意義をもち込んだわけである。死もどうすることもできない精神の優位といってもいい。しかし言葉としてはふつうの勝ち負けを意味する言葉であるから、これが誤解されるとキリスト教にとって非常に危険な言葉となる。たゞかいは肯定である。しかしふつうのたゞかいはない。たゞかいは相手を否定することである。しかしこの場合逆に相手に否定されてしまう。しかもそのことによってさらに相手が否定されて、共に新しい世界に生きているのである。「古いものは過ぎ去った。見よ、すべてが新しくなったのである。」(コリント後書五の一七)この否定は勝つのであるから遁世ではない。逃げるのではない。かえってかゝわりである。キリスト教にとって否定、たゞかいは重要な概念としてあることが分る。

新約聖書の一句を手がかりに考えてみたが、それで示されたのは、かゝわりとしての否定ということであった。今この否定をさらに否定的原理乃至否定的精神ということで、悪乃至サタンというようにおきかえてみると、あらゆる宗教にとってそうであるように、キリスト教にとつても悪はもつとも重要な問題

の一つであることが分る。しかも悪が内的かかわりをもつものとして、大変表現がむづかしく適切にいゝがたいのですが、ある積極的な役割をになっているのではないか、ということである。形式的だが、旧約聖書をみるとはじめに万物創造、従って人間の創造があり、次にすぐ墮罪、墮落が悟られる。それから人間の全歴史、ドラマがはじまり、その歴史の全過程の間、原罪という形で悪を身につけているわけである。悪は歴史の形成要因である。ヨブ記の場合も同じである。ヤコブ・ペーメの考え方を借りると、ペーメも聖書を借りて、はじめに二つに割れるといふことがある、そこからすべてがはじまるといっている。ペーメの考え方は二元論の一步手前まで行くもののように思われる。

善は善であり、悪は悪である。善概念の生成は相対的に悪概念の生成を必然的に伴なうように思われる。すぐれた善概念をもてば、常人が悪をみない所に悪をみるようになる。こういう所から徹底した善人が生れると同時に、徹底した悪人が生れることがある理由ではあるまいか。この辺に、それが鬼才であるとしても、キリスト教のもつ一つの問題点があるように思われる。

古代ギリシヤの宗教に関する一考察

—不死の様相について—

神原 和子

およそアテナイ時代に到る迄の古代ギリシヤの宗教、及び宗教思想に現れる不死の様相の中で、比処に取り上げるのは次の三態である。即ちホメロスの伝統の特色を如実に語るオリュムポス神の下にあるもの、東方的異国の性向を背景に持つもの、そしてプラトンのシュムポジオンに於て語られるデオチマの構図が其である。概略的に検討を施して見ると、

第一の不死 *ásmartos* は文字通り、老いず死なず存在し続ける事であり、其は即神性 (*theios*) を指示していた。地上的、可死的 *synes* 人間はこの故に神を断絶している。但し神々は時に必然性 *adyty*、時には運命 *moira* として人間に関わつて来る。ギリシヤ悲劇は神々の運命の前に挫折する英雄達を主題としている。

第二に東方異口の信仰の影響を背景に持つ不死は、端的に死なぬ事ではなくて、死して甦える神々の下に現れる。再生・復活の様相である。知られる様にディオニュソス信仰はその代表的なものである。ギリシヤに伝播して以来複雑な経過を各地で経たこの神の祭祀は単純ではないが、元来の植物精霊の性格は消えず、植物の生成の経過を身に体した、年毎に甦える運命的

神格として、生と死を即ち運命を司る神であった。又彼に属する主な植物がぶどうである所から酒神バッカスとして熱狂的な祭祀を持ち、その絶頂は一種の惚恍状態として神がりの様相を特色としている。神が人に憑くと云う一つの不死への関り方と、人が神の力に与かるうと一例を挙げらば牛殺し *Boon-tops* の儀式を行なつて、神聖な紅牛の肉や血を分け合う関り方とが「秘儀」として観られる。情意の面からの不死への意図が表象されている。

次にディオニュソス神を主神とする或はこの秘儀の実相に深く関るとされている宗教思想の一つとしてピュタゴラスの教説に現れる不死の様相を考察して見たい。この伝説的な人物には確と云える資料は殆どなく、教説に関する其は更に少ないと云われているにも拘らず、其の靈魂 *psyche* の輪廻説 *metempsychésis* が及ぼした影響が甚大な事に問題はあろう。ディオゲネストラエルティウスによれば、彼は最初に靈魂の輪廻を説いたとあるが (Diogenes: Pythagoras 8. 14~17) このギリシヤ語は *ekletho adyrtis* (必然、或は運命の輪) である。必然の輪か、或は必然と云う輪か、兎に角始も終もなく巡るこの輪を彼は不死 *ásmartos* と観、是を靈魂が巡らねばならない所に不死への受動的な関わりを把握していたものと云う事が出来る。彼のこの観相と共に従来重要視されている *ekstasios* の問題があるが、今はこの不死の様相のみを注目したい。以上の甦えり不死は前景に多様な祭祀や、思想を押し出しているが、常に焉始焉終の必然の環と云う相で不死を感得している事を表している。

従つてそれをかの *Mircea Eliade* の *The Myth of the Eternal Return* の主唱する様に、限り無い時間の再生を前提として、再創造される生命への古代人的形而上学と観る事も不可能ではない。然し乍ら、プラトンのシュムポジョンにおけるデオチマの不死の構図はどうであろうか。可死的なもの (*ψυχή*) が不死である (*ζῆλος ἀθανάτος*) 事を求める時、其を成功させる唯一の方法は、以下の様だと彼女は云っている。

*τῆ γυναικὸς ἔρι δαὶ κατακλίσει ἔρεπον
 πᾶσι δούρι τοῖς παλαίοις.*

古いものの代りに新しいものを遣すと云う在り方は、古いものが新しいものに本質的には甦えつてゐるのだと考えられてゐる訳である。其がエロースと云う神と人間の中間に位置するダイモンによつて人間の間に行われしめられる生殖 (*γένεσις*) である。エロースを媒介として新しいものに甦える事に、神の不死への関りがあると思われるが、是はプラトンによる全く新しい構図なのだろうか、或は何等かの背景を考慮すべきなのであるうか。確かにプラトンのパイドン篇には、反対のものから反対のものへ、即ち「死から生への生長」が論じられてはいるが、其を同一の根拠からと単純に考へてよいものであるうか。

先述の必然或は運命の環として把握されている不死の観相に對して、是は如何なる意味と位置を持つものなのか、是等を問題点として研究を進めたい。

そして更にピュタゴラス的必然の環が、プラトンによつて、プシキケーの自体的存在が志向される事で、脱出される、云い

換えればこの不死性が否定されて来る時、この甦えりは如何なる意味と価値を持ち得るものなのか、ピュタゴラス的観相の意味と価値との関係で考察する事を今後の課題とするつもりである。

マラヤ華人社会の宗教

吉原 和 男

マラヤとはかつての英領マラヤであり、ここでは主としてシンガポールに關して考察する。海外の華人社会にしばしば見られる如く、そこにおける主要な社会結合の形態である同郷原理によるアソシエーション類型を取り上げ、これに宗教が如何なる関わりを有したかを、一九世紀に限定して検討する。二〇世紀以降に盛んになる新宗教運動の理解への予備的考察である。

シンガポール華人とは、一八一九年にシンガポールが英領となつて以来福建、広東両州などから移民してきた、いわゆる華僑 (出稼ぎ型) と、その後現地に同化定着した者、及びその子孫を含めた一種のモデル的概念である。

① マラヤの錫鉱業に密接に關与したのが華人の会党 (いわゆる秘密結社) であつた。「秘密」の意味は、その入社式が秘密裏に執行され、symbol deity を祀つた祭壇の前で行なわれる儀礼、宣誓などの内容を部外者に漏らすことが厳禁されていたことにある。秘密結社は本土の同郷出身者により組織され、会

員の対外的利益保護及び会員間の相互扶助を主目的とした。宗教的性格の強い入社式を通してこの目的、会員の義務などが強調されると同時に、新入会員の儀礼的再生が画された点が重要である。しかし秘密結社は決して宗教的なものに志向しなかつたし、またそれが起動力でもなかつた。世俗的結合契機によるアソシエーションであつた。

同様なものに同郷幫がある。これは結合原理においては秘密結社よりも包括的とも言えるが、敢えて区別するのも、後者が秘密性と犯罪的性格が強いという理由で同郷人組織の裏の側面であつたのに対し、同郷幫の拠点である会馆は表の顔で表現することができるからである。会馆の宗教的側面は、一つは、共同墓地の経営及び死者儀礼に関するものである。華人にとつて死後ここに埋葬されるか否かが大きな関心事であつた。このため幫における一つの統制手段に利用された。二つは、守護本尊に関する祭祀である。同郷幫は県、州、省単位という具合に様々なレベルで結成されるが、上級単位に発展昇格するに伴い、守護本尊がより普遍性の高い deity へ更新される場合が多い。同郷原理による第三類型は同業幫である。華人の移民社会では州県単位による同郷出身者は同業に就くことが普通であつた。業幫による職業祖神に関する祭祀は盛大に催された。以上、一九世紀の華人の社会結合においては同郷原理が軸となつており、そこにおいては、宗教的要素は統合シンボルとなつていた。

② 次に、宗教が置かれた環境を本土と比較すると次の事が言えよう。植民地政府の統治方針は華人の宗教的慣習に対して

はほぼ一貫してほとんど放任主義であつたこと。これによって清朝のいわば儒教的イデオロギーの影響下では、その宗教的異端性によって禁圧を免がれなかつたであらう。宗教的活動及び宗教的シンボルの使用が本土よりもはるかに自由であつた。

③ 二〇世紀以降の宗教のあり方を理解する上でやはり重要なことは、一九世紀の移民は農村及び都市下層に主要な社会・経済的基盤を持つ者が大部分であり、彼等がシンガポールにおける宗教の主要形態を形造つた。華僑は財を成して後に故郷に錦を飾ることを大きな願ひとしていたから、広義での現世利益的志向性は濃厚であつた。Wing-ist, Chan の言うごとく中国人の宗教には教養層の宗教と大衆層の宗教の二つしか存在しないとすれば、シンガポール華人社会の宗教は正しく後者であり、二〇世紀に到るシンガポールの宗教的伝統には中国人の民俗宗教 (folk religion) が基層にあることが指摘される。

④ 一九三〇年代以降、現地で Hsien Tien Ta Tao と呼ばれる本土の同善社系の新宗教が多くの独身女性信者を齋堂 (vegetarian house) に收容して、少なくとも一九五〇年代までのシンガポール宗教史の一つの特徴的局面を成していたことは、上述②、③の基礎的条件に留意して考察されなければならぬ。

ヒンドウの宗教的伝統と近代化

―ラクノー・グループの代表者としての
A・K・サランの立場―

葛西 実

T・B・ボトモア (Bottomore) はインドにおける近代的学問としての社会学の歴史を検討し、今回のインドの社会学には独自の研究活動をすすめている三つの研究者のグループがあり、その一つがD・P・ムケルジー (Mukerji) を中心にして発展し、A・K・サランに継承されたラクノー大学のグループである。ボトモアによるとこのグループは社会学の実証主義・科学主義に批判的であって、インドの社会史に根ざした、インドの伝統的社會思想と密接に関連した社会学理論の展開を試みている。

ここで私が意図していることは、A・K・サランがヒンドウの宗教的伝統と近代化の問題をどのように捉えているかを明らかにすることである。いかなる伝統的社會においても、一つの世界像があり、その像は宗教的構造を具えており、その脈絡の中で一組みの倫理的規範が意味をもち、これらの世界像・宗教的構造・倫理的規範が神話を構成し神話として、その社會の正当性の根拠を象徴的に示すと同時にその社會批判の視座になることは、その社會が歴史的に統合的且つ伝統的であればあるほど明確にされているのではなからうか。インドはその端的な例

である。これはA・K・サランの社會論的枠組みの一つである。

このようにヒンドウの神話的振舞の根源としての神話を位置づけると、神話の理解が基本的課題になるが、その際、出発点になり、その理解の過程においても一貫して基調になっているのがオートロジカルな問 (Autological question) である。この問の特質が理解されるならば、インドの宗教的伝統における理想的人間像、インド人の生活様式における最高の理想としての真の貧しき人、全くの無所有、儀礼から全く自由、なすべき葬儀はすでに終えた、もはやヒンドウ教徒ではないサンニヤシイ (San'yasi) が、なぜヒンドウ社會において無限の尊敬の対象になるか明らかである。住むべき家もない真に貧しきサンニヤシイがヒンドウの社會的、文化的システムを支えているのである。対比的に見るならば、宗教としての原始仏教は社會が終わり、社會と共に始まり、宗教としてのヒンドウ教は社會と共に始まり、社會と共に終わる。

ここまで展望を広げてゆくと、ヒンドウには超歴史的・超社會的な宗教的伝統と歴史的・社會的な宗教的伝統の二つがあることが理解される。超歴史的伝統はラマクリシナ・パラムハンサ (Ramakrishna Paramhansa)・アウロビンド・ゴオシ (Aurobindo Ghosh)・ラマナ・マハリシ (Ramana Maharishi) によって証されているように歴史の浮沈にもかかわらず今日も依然として生きている。そして生き続けるという信仰がある。歴史的・社會的な宗教的伝統としてのヒンドウ教は、急速にしかも根底から崩壊しつつある。要因としては外的・内的なものがある。

る。ヒンドウの政治的敗北の結果、余儀無くされた歴史的過程であるが、ヒンドウの政治的権力としてのイスラムの受容と同時に宗教としてのイスラムの拒否は、宗教の隔離をもたらし、自立的文化の可能性を認めることになり、ヒンドウの歴史的・社会的宗教伝統の論理を根本から否定することになった。現代にいたっては、英国支配の下に一般化した総合 (synthesis) の論理によって、近代の自足的・自己目的化した文化を受容し、根無し草のような無意味な状況をヒンドウ社会にもたらし、ヒンドウの歴史的・社会的な宗教的伝統の崩壊に拍車をかけたのである。

オートロジカルな間を視座においたヒンドウの宗教的伝統と社会は近代化とは共存しえないことをしっかり見すえて、正面から近代化と対決したのがマハトマ・ガンジーであったとA・K・サランは指摘しているが、現代インドはガンジーを拒否し、多くのインド人は真正な人間になる道を失なっている。インドの近代化は、インドの歴史的・社会的な宗教的伝統の崩壊の過程から生れつつあるのである。

第五部会

黄龍派の盛衰

石井修道

黄龍派とは、慈明楚円下の黄龍慧南・楊岐方会の二大弟子の黄龍慧南を派祖とする集団をいい、禅宗の五家七宗の一つに数えられ、我が宋西禅師が、この派の虚庵懷敏の法を嗣いで有名である。黄龍慧南―真浄克文―湛堂文準―雲巖天游―塗毒智策と承ける古月道融が、慶元三年（一一九七）仲秋の日に編した『叢林盛事』の中には、黄龍派の人々の動向を比較的多く伝えている。その一つに塗毒智策と仏照徳光の径山二十七代と二十八代の交替を述べ、初めは黄龍派は大いに振って馬祖の勢力に比較されるとし、それが五祖法演下の活躍により「今天下多楊岐之派」と楊岐派の勢力を認めている。やがて黄龍派は中国において衰亡し、楊岐派のみ天下にあまねしの時代となるのである。黄龍派はこの派の灯史もなく多くの語録が存したにもかかわらず、現在みることのできるのは少い。

建中靖国統灯録・宗門聯灯会要・嘉泰普灯録・五灯会元、統伝灯録を参考にすれば、黄龍派の人々は、二世が八十五人、三世が三百十四人、四世が百七十六人、五世が五十六人、六世が十九人、七世が六人の合計六百五十六人の名が見える。特に

東林常総下の百五十四人、黄龍祖下の百五十人、真浄克文下の六十四人、雲居元裕下の三十六人の四派が勢力を持っていたことがわかる。黄龍派の中には、黄龍祖心、真浄克文、照覚常総・建隆紹慶・隆慶慶閑・黄巖道全・羅漢系南・湛堂文準・花葉進英・象田梵郷・天童普交・万年法一・靈巖道詢・雪林僧彦・瑞巖景蒙、径山智策などに塔銘類が存し、覚範慧洪のように沢山の著述を残した人を含めて、今後、黄龍派全体について細かい検討が必要であろう。

今回は黄龍派の盛衰について、大慧宗杲の批判を通して考察したものである。大慧宗杲は、円悟克勤に嗣法する以前に真浄克文下の湛堂文準に師事していたので、黄龍派についても多く述べている。大慧は「老南門下皆大根器人」（普説卷二）といひ、黄龍慧南門下は賞賛し、特に「我常愛真浄和尚説底話、便乃契弘契祖」とか「真浄之説、正為破今時誑妄説之流」（普説卷一）といひ、真浄克文には賞賛をおしまない。そして大慧自身、真浄に直接は会ってはいないが、語録を通して大きな影響を受けている。その外にも兜率慧照や羅漢系南に対しても賞賛しているが、このような大慧の賞賛のところに黄龍派の盛の面をみる事ができるのである。

一方、大慧は黄龍派の人々を批判するのである。代表的な人に万年法一と覚範慧洪がいる。万年法一に対する批判は、大慧が流罪を終えて、六十八才の時に、育王山に住するが、その晩の普説で行う。その時、万年法一は最晩年に当り、長蘆に往持していたのである。批判の内容は、隻覆西帰の話を妄説して、

修行者をたぶらかしているといい、真実妙悟の人ではないというのである。古人の言句の奇言妙句の落し穴にはまり込んでいるとするのである。興味深いことは、大慧がこの万年法一と共に円悟の下で修行したことがあることである。二人は實際上、面識があつて、批判するのであるから、万年法一の指導を受けた修行者が奇特玄妙の話を弄していたとするならば、そこに黄龍派の衰の原因の一つをみる事ができると思われる。覺範慧洪に対しても、大慧は批判し、真浄下の悟りが浅く、真の嗣法者でないとする。古人の問答にだまされているとするのである。当時批判さるべき禅者の例を大慧は多くあげているが、批判を受ける禅者は必ず形式化した宗教の理解をなしており、宗教的生命は失われているのである。大慧の批判の内容を問うよりも、黄龍派の衰亡の中に、宗教的エネルギーの消滅は見い出し得るのであり、黄龍派の中にも、前に述べた賞賛された禅者達の主張は、教団は亡びても、受け継がれたものがあるといえる。以上、大慧の批判を通して、黄龍派の盛衰を宗教的生命の有無として一考したのが今回の発表である。

Sāsanavamsa のテキストについて

生野善應

Sāsanavamsa は、マンダレーに王都を築じた Mindon-min (1852—77) Śrājaguru (王師) であつたビルマ上座部僧 Pañ-

ḥasani 長老が、ビルマ暦一二二三年（一八六一）に著わしたパーリ語文の史書であり、第三結集直後に、東南アジア諸地域を主とせる九地方、とりわけ上ビルマに伝来した上座部の歴史を、長老の系譜を辿りつつ概説した内容である。

周知のように、テキストに PTS 版 *Sāsanavamsa* (一八九七年刊) がある。編者 Ph. D. Mabel Bode の序文によれば、これは、大英博物館蔵の貝葉本二種 (Sinhalese script) を基礎に校訂を重ね、更に他の貝葉本を参照して編纂されたものという。ローマ字表記のこの版は読み易いが、原本の製作地ビルマ、著者ビルマ僧、かつビルマ上座部史がテキスト全紙幅の 3/4 を占める *Sāsanavamsa* 研究には、ビルマ版テキストの検討が不可欠であると考ええる。

私は、ビルマ暦一二八五年（一九二三）、マンダレーで出版されたビルマ版テキスト *Sāsanavamsapādīkā* を取上げ、研究に役立てたいと思う。

これは、Burmese script のパーリ文で、表題・編者序・目次・本文（脚注を含む）の構成。本文一八七頁、B 六版洋と。表題冒頭には、*Saddamtsānanāna* など多数の書物を著わせる者として、*Pañāsāmisirikavidya-mahādhammarājādhirājaguru* との称号を持つ、*Maung Daung Hsayadau* と一切処に名を知られた廣大・清浄なる慧の大詩人長老が著わした *Sāsanavamsapādīkā* とあり、PTS 版には全くない著者のビルマ名が知られる。更にこの「これは、Mandalay の Kinnaganu 僧院の Sīrisācāra 長老が校訂した」という。

編者 Srisilacāra の序文にも、PTS 版にならぬ *Sāsanavamsapāṭiṭhikā* 成立に関する興味深い説明がある。それを要約すれば、次の四点である。

(1) この書は、ビルマ語の仏教史書 *Sāsanāṅkārā* を梗概した型で、ミンドン王時代までの仏教史が記述されたバリー語史書である。

(2) ミンドン王時代、セイロン渡来の僧 *Saragāṅkara* と *Sumahgala* が *Sāsanāṅkārā* をセイロン在住の僧の指導に役立てるべく、王師 *Pañāsāmi* に執筆方を依頼したが、この著作執筆の動機である。

(3) *Sāsāṅkārā* は、*Mahakassapa* 以来の阿闍梨の系譜、典籍、各王代史を詳細に調べ、枢密顧問官が著わしたものである。

(4) 編者は、聖典、義疏、復註のほか、大史、大王統史、*Sāsanāṅkārāvaṃsa*、*Malakyaṅgīstīlekhana*、*Maramnikāpāṭaṭṭheruppari* を参酌して、何度となく校訂し、テキストを作った。

また、ビルマ版テキストの本文には、PTS 版にはない利点がある。

(1) ビルマ語の地名・人名(王・僧侶)の表記と発音に関して、PTS 版には欠缺があり、混乱があるが、ビルマ版にはその心配がない。PTS 版のローマ字表記法では、実際のビルマ語の発音とかけ離れている。また、編者が発音の近似化を狙ったのか、貝葉本の誤りか、ビルマ語に対し、二、三種の表記を

した語があり、統一性がない。

(2) 本文中のビルマ暦年などに就き、正誤決定を *Sāsanāṅkārā Sadan* に基づいて行なってみると、ビルマ版では、大部分一致するが、PTS 版には誤りが少なくない。

(3) ビルマ版本文脚注には、編者が *Sāsanāṅkārā* などを参照した、年代の修正やバリー語古地名、王名、僧名のビルマ語呼称が記載してある。

Bode が序文で自ら弁明しているように、PTS 版の最大の欠点は、「頻繁にでてくるビルマ固有名詞のローマナイズ」であるが、多数の年号誤記や文の脱落と合せ考えてみると、PTS 版は、*Sāsanāṅkārā* との交渉なしに、かつビルマ語の発音表記に配慮を欠いたまま校訂されたようである。

なお、ビルマ版は、本文に関する詳細な目次を付した特長がある。六章にのみ分けられた本文を節に分ち、節題と頁数を付して、目次欄に一括記載されている(例えば、六章一六一節)。以上のように、*Sāsanavamsapāṭiṭhikā* のテキスト構成を調べ、特長を調べてみると、ビルマ版は、精緻な研究成果のテキストであることがわかる。ビルマ版を基本にした固有名詞の音写、章節の整序なる分割、さらに PTS と *Sāsanāṅkārā* *Sāsanavamsa* を参考にした総合的な校訂など、テキストの整備がの研究に関しては急務であるように思われる。

科学と仏教の原理的合一

小田切 瑞穂

近年科学の最先鋒なる理論物理学が、完全な行詰まり状態にあることは、科学の体質の悪さによること即ち現象学の命数を思わせはするものの、まさか斯学が仏教に接近するなどは誰しも思ふまい。

事実、深刻なる事態に直面しつつ、相変らず情性路線を走り続けているのが、斯界の嘆かわしい実情である。

処で筆者は夙に之を察知し、科学の根本的書き改めに着手していたが、その枢要点は現象学たることを排して、本体の学乃至実学を打立てるにあつたことは云う迄もない。

さて本質本体を見出すには、先ず感覚、官能を断ち、主客を去るにある筈だが、筆者はかくして、先ず潜態なるものに逢着し、且潜態に没する現象の姿を見、終に学的体系の構成に成功した。而して之は伝統的科学的発展的解消であり、改めて本質論的科学的成立に該当するをも確認した。

潜態に於ては、一切の二元相対は消失し、主客はかき消し、二分性 (dichotomy) は影を潜める。かくして、従来科学の持つ抽象性例えば質点、時刻の如きものは最早意義を持たず、事物の恒常性は消失し、その限界概念も解去せられた。即ち伝統的科学的の根本が一応御破算せられたのである。

然し乍ら一方、我々が五感を通じて或はその延長である各種科学器機を通じて採択する客体像を完全に無視するならば、人生を却つて迷妄昏乱に導くであろう。

潜態論は之等の問題を、人間主観と実態の対応なる技法の中に納めて、包括的に解明する学的体系である。

かくして成立せる潜態論を改めて通観し且仏教乃至仏教の哲理と比較する時、そこには殆ど全面的と云い得る程の原始的合致を見出さずにはおかない。

例えば前記せる恒常性の否定乃至消失は、仏教に於ける諸行無常感に該当し、事物の限界を認めないことは諸行無我観に繋がるが、更に潜態のままに一切現象の消滅は、いわば涅槃寂静の姿を指すと云えよう。但し仏教の場合に於ては煩惱の火を吹き消し之を滅した境地を意味し、直接に客観現象の消滅を表現してはいない。然し乍ら之は、仏教が人間の心を通じて万事を論じて来た傾向による事柄であり、客体の認識と雖も、実は心を通じて行われることを思えば、要は両者の場合を同一と看做し得よう。

かくして、潜態論は仏教の所謂“三法印”を完全に受け入れたこととなるが、そのみならず、潜態論に於ける“現象即潜態、潜態即現象”は仏教に於ける“色即是空、空即是色”に該当し、又前者に於て重要な“融重の原理”は後者に於ける“円融”に匹敵すると云える。

さて、潜態論に於ては、一切の観念化を排除する故に、“想像”、“假定”などはもとより、実験を通じて現れる観念化をも、

悉く排除する。従つて現象の考察に際しても、"ありのままなる考察"によらねばならない。之は仏教に於ける"如実知見"に相当すること言を俟たない。

この事は更に、潜態論に於ける現象知見が、"集斂"、"発散"、"動移"及び"渋滞"の四者に始まる可きことを意味するが、之は仏教に於ける四諦即ち"集諦"、"滅諦"、"道諦"及び"苦諦"に該当すると考えられる。此際四諦の順序並に発見経路の如きは問題とならない。

筆者は更に潜態論的四諦即ち"集斂"、"発散"、"動移"、"渋滞"により潜態論の六基本者に該当する電子、陽子、中性子、中性微子、陽電子及び陰子(反陽子)を導き出し、且之等と仏教に於ける六波羅蜜との対応関係を明かにし、之を確認するに至った。而して仏教的四諦と六波羅蜜の関係を、潜態論的に導き出し得たことを附言しておく。

MĀTALI 小考

宮坂有勝

Mātaḥ は四つのヴェータ聖典には姿を現わさないが、一般には Indra (帝釈天) の乗る車の御者として知られている。叙事詩『マナーバータ』にはそうした役割を演じてしばしば登場し、また Mātaḥ にまつわる多くの伝説を伝える。Mātaḥ の妻は Sudharmā で、一人娘の Guṇakṣī がある。

初期的仏典 *Pāṇcānikāya* の若干の文献、ジャータカでも Mātaḥ は Indra の忠実な御者として、Indra とともにみえる。かれを千頭の駿馬をつけた車で Indra を運ぶ。

『ニミ王本生物語』では Mātaḥ は Indra の命を受けて Vajrayāna という車を駆って Mithila の Nimi 王を迎えにゆく。同語は『大天経』(MN, 13, Makkhadēva S.) にもある。類語は『サーディーナ王本生物語』にもあり、同じく Vajrayāna 車で Vedehi の Sādhna 王を迎えるために出掛ける。

Mātaḥ には Sīkhanḍhi という子があり、Sīkhanḍhi の恋人は Bhaddā である。

『天宮事』(Vimānāvatthū) には Indra が Mātaḥ にたとい施物は僅かであっても業果は不可思議にして大なる果があることを説き、福業の積集は安楽なりとして、如来に対する供養をすすめる。Mātaḥ が布施をなして天界に生まれた説話はジャータカにしばしば現われる (J. V. 63; J. IV, 181ff.; J. V, 383ff.)。

『布施比丘ジャータカ物語』によると、菩薩は Indra となって切利天に再生し、チャンドースリヤーマーターリパーンチャシカ→マッチャリコーンチャとなって転生する。同話は『天食ジャータカ物語』にもあり、ある富裕な居士が再生し、スリヤーマーターリ→マーターリとなって転生してゆく。

Indra の命により Mātaḥ が車を用意したとき、Indra は宮殿より下りて諸方を礼拝する。Mātaḥ がそのわけを尋ねると、Indra は仏陀僧伽を拝するのだといったので、Mātaḥ も謹んでその教にしたがう (SN, II, 28—10)。

Mātañi が阿修羅の王 Vepacitta をとらえて天上の善法殿に五縛したところ、Vepacitta は Indra を罵倒した。これを耐え忍ぶ Indra にそのわけを Mātañi が尋ねる (SN. II. 1, 4)。また Indra が Asura に破れて Mātañi の車で敗走したとき、途中で難のいる鳥の巢が路上にあつたので、Indra の命で巢をきけて車を返した。Asura はこれを Indra の策謀と感違ひして逃げる (SN. II. 1, 6)。

『大会経』(D. N. II, 258) には Mātañi は四天王の幻偽あり虚妄で悪心ある部下たちの中に教えられ、他の神々、夜叉たちとともに釈尊教団のいる Kapilavastu の森へやってくる。パーリ文『大会経』に相当する漢訳二本に Mātañi の名を見出さないが、パーリ文のその系統の Yaksas 名を多数伝える孔雀經典には Mātañi は Kāmadā (施欲国) の Yaksas となつてゐる。さらに『大円経』第三、悉地出現品では Mātañi は呪的能をもち疫病神である。また七卷『理趣経』では Mahadeva の眷属となり、八母女天である。

御者 (Suta) はカースト的にみると Non-aryan だから Indra, Mātañi の関係の背後には Aryan, Non-aryan の民族階級の闘争被征服者としての Mātañi の存在を予測せしめる。察典における Mātañi の呪的能を解する場合に、『大黒犬ジャータカ物語』で Indra が Mātañi を怖るべき Mahatapanja とよぶ黒色の犬に化作せしめたという説話が注目される。Mātañi が Black であるのは密教で Mahadeva を忿怒相の Mātañi と称するのと関連させてみる事ができよう。犬は Aryan 的な概念では

輪廻転生における最下底の存在である。またすでに『リグ・ヴェーダ』以来 Indra は雷霆神であることを思えば、Black は黒雲を連想させるとともに、いわゆる White magic に対して Mātañi は Black magic の所有者であることが知られる。

要するに、Mātañi は Yaksas が本来の姿で、起源的には pre-aryan または Non-aryan の民間信仰の神であつたと推察される。それが密典では一箇の神格をもつて再登場しているのである。

念仏の意味

玉城 康四郎

念仏といへば、わが国の通念では浄土教的な意味にとり勝ちである。実際には必ずしも浄土教のみに限られているわけではないが、念仏とは、まず南無阿弥陀仏が心に浮ぶ所から、そうした通念に支配されるのが一般的である。また、浄土教といへば、禪がこれに對置されて、禪淨の對立、あるいは逆に一致が主張される。しかし浄土と禪との對置は、中国仏教になつてそのうした学派・宗派が成立してからとくに問題になつてきたのである。ここに述べようとする念仏の意味は、そのような事態とはかかわらない。それはインド仏教における、兩者の對置以前の問題なのであつて、むしろ原始經典以来、大乘仏教にわたる、仏道の基本路線の一つとして考察されるのである。ブッダが法を説きはじめ、人々がそのまわりに集まつてくる

と、仏に帰依し、法に帰依することはきわめて自然であった。やがて僧団ができると、僧に帰依することも加わって、帰依三宝が原始教団の基本態度となり、当然ながら大乘仏教に至っても変ることはなかった。そこから原始仏教において、念仏・念法・念僧がおこるのは必然であり、念仏とは、法に目覚める仏を念ずることから、念仏と念法とは内容的に合致する事態が生じて、大乘仏教へと受け継がれてきたのである。

原始的經典のなかで念仏について見ると、世尊のことばとして、我（仏）・法・僧を憶念するという形で説かれており、また、六法あるいは六随念処として、念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天が示されている。その六法の第一が念仏であり、つぎのような意味のことが述べられている。すなわち、汝は如来を念すべきである。仏弟子が如来と憶念するとき、心は貧欲・瞋意・愚痴を離れ、心は如来に関して正直である。心の正直な弟子は、道理や法の信受を得、法を伴える悦びを得る。悦べるものには喜が生じ、喜が生じているものには軽安となり、軽安となつているものは樂を受け、樂あるものは入定する。これが法の流れに入つて念仏を修するということである、といわれている。ここには原始經典における念仏の円熟した境地が述べられている。貧・瞋・痴の根本煩惱から離れ、如来に対して心が開かれていることは、すなわち法を信受していることであるとすれば、如来はそのまま法となつていふことができる。そして冥想への過程が、法を悦び、喜を生じ、体が軽安となり、樂を受け、かくして冥想に入る、といわれ、それが法の流

れに入つて念仏することである、という。こうしてみると、念仏とはそのまま念法であるということになる。この意味において初めて、つねにブッダに会いたがっているヴァツカリにいわれたブッダの言葉がうなづかれる。すなわち、ヴァツカリよ、この腐敗した体を見て何としよう。ヴァツカリよ、実に法を見るものはわたしを見るものであり、わたしを見るものは法を見るものである、と。さらに、念法についてつぎのように説かれている。すなわち、法とは現実に経験されるもの、即時にあらわれるもの、いざ見よというもの、智慧によつて知らるべきものである、といひ、それにつづいて、先の念仏の場合にとまつたく同じことが説かれている。この点から見ても、念法はそのまま念仏であるといふことができる。

原始經典における、こうした念仏とは法の流れに入るといふ見解は、アビダルマ仏教になると、たとえば婆沙論の開巻第一に世第一法に言及し、この境地において初めて法の声が聞える、といわれ、また、無始時來閉ざされていた聖道の門が今はじめて開かれる、といわれ、さらにまた、無間に能く正性離生に入る、といわれており、まさしくこの境地に相当すると考えられる。このような流れに沿つて船舟三昧經における念仏の意味を考えてみたい。

『四分律行事鈔』における受戒思想の一考察

大澤 伸 雄

序 仏教者としての自覚の根拠には、個々の人格における宗教的内省と、教主仏陀の具体的な個々の教誡を自らの生活規範として実践する従順さの二つに求めることができる。本来仏教徒としての自覚的な生活は、この両面が調和して完成するところに期待されるべきであり、このことが顕著な形で自覚される¹⁾とき、受戒ということが考えられなければならない。教理史的にも教団史的にも最も大きな問題である。本論では、中国仏教史上において、道宣(五九六～六七七)が、受戒という問題をどのように考察し理解したかという点を明らかにするための作業の一部を構成するものである。

(1) 四分律宗の大成者である道宣の多くの著作の中で、『四分律行事鈔』は中国仏教戒律思想史の上で最も重視すべきものである。『行事鈔』において受戒思想をのべるには、「受戒縁集篇」、「導俗化方篇」、「沙弥别行篇」をあげることができるが、本論では「沙弥别行篇」を中心に考えてみたい。何故ならば、『行事鈔』は出家者道宣の立場において授戒として考えられているので、道宣の出家観を明らかにする必要があるからである。

(2) 沙弥の取り扱いについて諸律の意見が異なるが、剃髪と十戒以前の問題として「信為道原功德之母。智是出世解脱因」

として信と智を強調する。出家の本来的な意義として七つの点を掲げる。①出家の元来の意味として「若有不_レ識_二出家法_一樂_二著生死_一不_レ求_レ解脱」と華嚴經を引用している。②出家することを人に勧める人と、出家する人の利益があることを述べる。③逆にもし出家を障げる人は悪報を得る。④出家人の凡罪行として、貧欲・瞋恚・愛親・求利・慳嫉の五種をあげる。⑤出家人の凡福行は、戒取見においては、生死からの出期はないとする。⑥出家人の聖道行に三位あるを明かす。「一者小乘人行觀_二事生滅_一知_レ無我人善惡等性。二小菩薩行觀_二事生滅_一知_レ無我人善惡等相。三大菩薩行觀_二事是心_一意言分別」としている。⑦大小乘相決同異を明かすに、小乗の三学と大乘の三学を比較して、「分_二大小_一二乘_一略知_二途路_一。但相似道相似善、難_レ知難_レ学、多_レ墮_二邪林_一、理須_二通学_一方堪_二正觀_一、不_レ以_レ誦_レ語而為_二道業_一」として、教に滞る多聞だけでは頓学を得ることはできないとしている。また、「凡夫但自為、二乘自為兼_レ他、大乘唯為_二於他_一」として「此三義_二意別故_一、成果亦別。若論_二縁事_一、心乖事同、且知_二大略_一」としており、心を重視している点が注目される。

(3) 次に具体的な行事について項目順にあげていくと、①出家のための条件としては、年令は七歳から七十歳までであること。二根無根は其の心が邪曲にして抜き難いので除く。父母や王法のゆるしを得ないことが判つた場合は除く。出家生活(一食、一住、一眠、少飯食、多学問)を理解させること、沙弥を著える人数、出家は過去の一切の物を捨てたことを明らかにする。②出家の作法については、秉白告衆、陳詞請師、剃髮儀式

(莊嚴設座・辭親易服・師爲說法・灌頂讚嘆・礼仏婦依、阿闍梨剃髮、師除頂髮・授衣披著・施繞自慶・辭親受負・剃髮時節・即受婦戒)、受戒方式(受戒五縁——作者告衆・能受是非・受法次第・示威儀・教問縁、受戒戒体——三帰三唱、戒相——十戒・五徳・六念・十教)となる。これは出家作法は諸律に明確にみえないので、道宣が善見律毘婆沙等を用いて編集したものである。この点など、具体的な僧団の行事の運営に於いて簡便で正確なものを意味したものである。また四分律以外の「仏説」とされるあらゆる仏典から、「私が説いた唯一の大乗の戒律」を道宣は湧李破滅の世相の中で追求したのであるといえる。

他の「受戒縁集篇」、「導俗化方篇」においても受戒について考察すべきであるし、他の著書にみられる受戒思想も検討すべきであるが、多くは後の課題としたい。

摩尼宝珠曼荼羅の成立

真 鍋 俊 照

摩尼珠像とも呼ばれている摩尼宝珠曼荼羅は、従来より(A)東京国立博物館本(鎌倉末期・絹本着色)、(B)仁和寺本(平安後期・白描)の二点が知られていたが、最近新たに(C)金沢文庫保管本(鎌倉時代・称名寺蔵・白描)が発見された。他にこれら三点に関連するものとして(D)竜王曼荼羅図(室町時代・西大寺蔵・絹本着色)がある。(A)、(B)、(C)の図像は、大海中央に重層の宝

楼閣があり、その殿中央に宝蓮花座を置く。ここは図中の礼拝対象(本尊)が配置される場所であるから、とうぜん如意宝珠が安置される。図では光焰を放つ三弁宝珠が描かれ、玉中には梵字真言が三種記入されている。楼閣の背後には翻波がおだやかにうねり、この様子を察すると摩尼宝珠が海中に湧出すべき必然的な理由が考えられることは、一見して明らかである。また楼閣の前面には、これもにわかに生じた黒雲に二竜王が乗じている。ちょうど宝珠を守護するかのように左右対象に竜はおどり上り、宝珠の存在を強調している。(B)、(C)とも宝珠の周縁を朱彩色で色どり、摩尼珠を描く蓮華に「青蓮」、蓮花座に「赤蓮」、楼閣軒先に「赤」、柱に「又ハシラ等モ赤也」、「黒雲」、「白ナミ」といった色注がみられる。(D)は軸裏に「竜穴神」と墨書があるところから、別の名称も考えられるが、画面は上下に二分(二図)され、その内容は違う。上図は宝珠一顆と左右に日、月、その下に相対し湧出する竜王を配し、中央に大きく蓮花座に坐し右手に剣、左手に宝輪を持ち菩薩形の一竜王と描写する。下図は池中に湧出する二竜王の間に、蓮台上の三鉢に支えられた宝珠一顆を描き、下方に石畳上の直如様弘法大師像と二僧と添えた奇妙な画像を中央に配す。四隅四円中には、菩薩形の四竜王を描く。

(A)、(B)の図像の典拠は「如意宝珠転輪秘密現身成仏金輪呪王経」(大正蔵第一九巻)の大曼荼羅品であるといわれている。松下隆章氏(美術研究一三一号一七五頁)。しかし有賀祥隆氏(ミュージアム二九九号二八頁)は否定し、新訳の梵文または

経軌にもとづくものと解釈した。

これらの図像成立の追求は、美術史的な見地から解明されようとしたものであるため、この曼荼羅図の図解あるいは図像の必然性を修法あるいは信仰との関係で詳説した結果とはいえない。まず(C)の伝来を探ってゆくと、表書きに「大法房本」をもって写したというから、この原本は勧修寺学講実任(一〇九七—一一六九)のものであったことが知られる。実任は蓮光房良勝の弟子であるが、後で覚鏡より瑜祇切文を受けている状況を考えれば、その当時五輪九字の解釈と舍利信仰を結びつける要素は十分にあったと考えなければならない。つまり「如意宝珠法」(金沢文庫保管)によると、摩尼供養の次第より最後に「次五相成身」という布字観と行じているが、これなどは如意宝珠の解釈を図解化する新しい素材であったとみななければならぬ。また「無言造玉珠」(金沢文庫保管)は守覚が弘法大師伝来の舍利と摩尼の抽出して、両部不二と瑜祇塔以上の生き生きとした影向としてとらえている。すなわち「大海龍王藏并肝頸如意宝珠権現大土当時道場来臨影向」は、道場に摩尼宝珠曼荼羅を勧請しようとする意図があったとみられる。

また恵元の「塔劔図」、「法金図」(ともに金沢文庫保管)は、別称して「金剛峯寺大自在堅固根本法劔図」というが、宝劔の刀身に上より円(宝珠)、半月、三寛、円、六形が描かれ各々の中に宝珠を讃仰する一竜または二竜が描写されている。この解釈は(D)に近いが、「宝珠法」に介在する五相成身よりみれば、(A)、(B)、(C)の背後には五輪(下より地、水、火、風、空)と仏

身のかかりあいにおいて、如意宝珠が具現されたと考えることがができる。そこには貞応三年に伝受された「法性塔」(金沢文庫保管)、「五学成身図」(同)、あるいは「五藏曼荼羅和会釈」(同)との関連性を十分に考慮して立論すべきである。むしろ能作性の宝珠に引く「号三自然道理如来分身」(御遺告)が原点となっている舍利との関係においても、「摩尼宝珠曼荼羅」の位置づけは不可分といわなければならない。さらに宝珠と仏身との関係を問題にすればナーガ信仰にまでさかのぼる。

『観心玄枢』について

森江 俊孝

① 『観心玄枢』が、法眼宗第三祖、永明智覚禅師延寿(九〇四?九七五)に依って著わされたことは、既に『智覚禅師自行録』中の著作目録に於て「観心玄枢三卷」と記すことにより知られている。また永超の『東域伝燈目録』(寛治八年・AD一〇九四)には「玄枢一卷」とも記され、これは延寿示寂後百二十年足らずして本書が日本に伝承されたことを物語っている。本書は論題の示す如く、仏教の玄枢は観心に在りとの立場から、その緊要なる所以を説いたものであり、従来、**記統藏経二・一九・五**に収録されている首欠本のみ公刊されていた。しかし、最近、私は従来首欠であった玄枢の逸文を含め、ほぼその全容を察知出来る見本が天理大学に所蔵されていること、また**記統**

蔵所収の原本、つまり京都大学蔵本の原本とも推察される『観心玄枢』が千葉の蔵書家池田氏により秘蔵されていることを知った。この池田氏蔵本と京都大学蔵本の奥書は「治暦五年正月廿三日酉時」(AD一〇六九)に玄枢の書写を完了した旨を伝えており、ここに永超の記録よりさらに二五年以前本書が伝承されたことが理解されよう。しかし『観心玄枢』が三巻本なのか一巻本なのかについては今後の課題としたい。

② 天理大学蔵本の識語は、表紙右下に「無量光院(高野山真言宗)、見返し右下別筆にて「伝得良尊」(不明)、同左下別筆にて「無量光院雄胤伝与玄昌」とあり、巻中には別筆にて送り仮名、句読点を施し、異本校合がなされている。本書第一紙右には「宗鏡録中略出大意」と伝へ、『観心玄枢』が『宗鏡録』中における観心に関する文章の要略書であることが理解される。本書は70項目の文章から成り立っており、またその記載といい、論述の順序といい誠に理論的に観心についての論証を行なっているようである。まづ得道の段には、

若不観心何以得道。故云心即是道道即是心。又云道非心外行在言前。即心為道者可謂尋流得源矣。

と述べ、観心即行道の必然性を強調し、また成仏の段には、宗密の『禪源集』の文をそっくり引用し最後に、

如圭峯所揀。頗令精微俯為群機恐成叨濫。洞明体用細析異同。

於後学進修甚為利益。理事無滯祖教並行。妙旨豁然可為龜鏡。と述べて宗密批判を行なっている。就中「心要云」とは澄観の『華嚴心要法門』からの引用であり、『宗鏡録』巻19・41、『註

心賦』巻1にも引用され、またこれは延寿において「住心要箋一卷」の著作となり結実している。さらに成仏事の段には六相十玄門についてふれ、これは「華嚴六相義一卷」「華嚴十玄門一卷」ともなっている。

③ 『観心玄枢』全体を通観すれば、本書が『宗鏡録』巻30とかんがりの要義にわたり密接に関連することが理解されよう。特に巻30が仏恩に報い如来正法を護持し、一心を述べて応化に報い、また智者大師『観心論』を引用、さらに唯識を観して六度を行じ浄土に生まれ、懺悔滅罪等について述べることは、『観心玄枢』の記載と相応する。『宗鏡録』巻30は智顛の『観心論』並に灌頂の『観心論疏』からの引用が見られ、また『観心玄枢』はこれら諸説を間接に援引しその論証を意図しているようである。このことは恐らく天台修学期における影響、また延寿の著作には天台山系牛頭禅の影響がみられることとあながち無関係ではないであろう。しかし、天台宗の観心と禅宗の観心とは明らかに異なる。特にこの点を延寿は、独特の教禅会融思想を持って、天台系の観心思想をうけつつも、主として禅の立場に立ち、仏教において観心が重要な意義を持つことを詳説しているのである。彼は『観心玄枢』中において「今時学人」に対する批判、つまり「捨背内心馳求外境」する衆生の有り方を指摘すると同時に彼が、

普勸後学。……即凡心而見仏心。不動塵勞當内眼而法眼。……

今得聞此重重委曲真実之談。若更不肯信入此給持観心法門。謂之大失。

と述べることは、『宗鏡録』撰述の意図とも合致し、ここに「宗鏡録略大意」と言われる本来の面目がうかがえよう。

チベット仏教に伝承された中観説管見

小川 一 乗

Nāgārjuna (竜樹・150～250) にはじまるインド中観説の学流において、その後統者たちの中で Bhāvavivēka (清弁・500～570) とならんで Candrakīrti (月称・600～650) が著名である。かれ月称の思想は、Prasaṅgika (帰謬論証学) といわれる中観説であるが、その月称の中観説が、チベット仏教の偉大な宗教改革者 Tsob Kha pa (宗喀巴・1357～1419) によって、竜樹中観説の正統学派として受用されたことはすでに学界周知のことである。その月称↓宗喀巴の思想的特色について、少しく管見したい。ちなみに、月称の思想的特色に関しては、印順↓演培によって八項目で示されているのが見られる。

さて、まず第一に、月称↓宗喀巴の思想的特色を、かれ月称の主著「入中論」の上で管見してみると、一切法無自性空という中観説の立場から、一切の執著の根拠(実体視)を徹底に排除する姿勢の強烈なことである。そこには、Samkhyā や Vaiśiṣṭika はもとより、仏教内の Vaibhāṣika や 正量部、それに唯識説などが批判され、これらの中では、唯識説に対する批判が ālaya-

vijñāna, paratantra-svabhāva svasamvid 等に関して詳細になされているが、特に宗喀巴によって入中論に対する註釈の中で強調されているのは、これらの他に、同じ中観説の別の学流 Svāntarika (自立論証学) の清弁の思想に対する批判である。

その批判の詳細な内容については、別の機会にゆずるが、ともあれ、その批判とは、清弁が主張する「世間的勝義諦・実世俗・世俗有」と、そこに独自の論証式 (svatantra-anumāna) を認めていることと対するものが中心となっている。入中論第六章の上では、法無我の説明の結偈となっている第一一八——一九偈に、この点に関する月称の基本姿勢が示されている。宗喀巴は、この月称の姿勢を「月称こそが竜樹尊師の学説を正しく受け継いでいる者である」と讃えている。さらに、宗喀巴は、清弁と月称との思想的相異に関して、「諦執 (satyābhiniveśa・諦実であると執著すること)」の問題を取りあげている。すなわち、清弁は勝義無なる真実を勝義有として執著する勝義の実体論の上に「諦執」を見て、それを所知障と見なすのに対して、月称は有染汚の無明によって「諦執」が起こるとなし、それを煩惱障と見なすのである。この相異に宗喀巴は、特に注目し、入中論の註釈においても数章をさいている。

次に、月称↓宗喀巴の思想的特色として、声聞独覺二乗、いわゆる小乗にも法無我はあるべきである、という究竟一乗思想があげられる。小乗は人無我法有説であると見なすのが、大乘は人法二無我説であるということに対する小乗ということへの一つの規範とされているかの如くであるが、宗喀巴によってそ

れは、経量部とカシミール毘婆沙師と瑜伽唯識学派と一部の中観学派（清弁の Svastika）との解釈であると指摘されている。月称は入中論の中で「色蘊等の自体を所縁として顛倒しているが故に、人無我を了解したことになる。」「人」我を仮説している因である蘊（法）を所縁としているが故である」と述べ、法無我への了解なくして人無我への了解はありえないと明言している。入中論第六章において、まず法無我が詳説された後に人無我が説明されているという次第が取られていることの上にも、その月称の立場が伺えるといえよう。宗喀巴は、月称の究竟一乗の立場を全面的に支持し、入中論の註釈の中でそのことを表明しているのみならず、かれ自身の著作（たとえば、「秘密道次第論 (Shag-rim)」など）の中でも、月称の入中論を引いて、「かれ月称の見解こそが竜樹尊師の本意である」と讃え、宗喀巴自らも「法や無自性（法無我）を了解する無分別の智慧唯一が三乗すべての解脱道である」と述べ、三乗すべてが究竟（乗へと帰していく仏道を強調している）。

以上の二点に要約して月称↓宗喀巴の思想的特色を略説したが、それが竜樹の八不の中道としての「絶対否定の中道」のあり方を如実に示すものであることについては、すでに紹介した。

ペリオ本二〇九一『勝鬘義記』巻下について

河村 孝 照

勝鬘經の注釈書の中、浄影寺慧遠の『勝鬘義記』については、その上巻が正統蔵經の一・三〇・四におさめられ、下巻については、ペリオ本二〇九一番がそうであることは、『敦煌遺書総目録』（商務印書館）によってもわかってきた。とくにわが国にあっては、藤枝晃氏は、『東方学報』（昭和四十四年三月）において、「北朝における『勝鬘經』の伝承」と題された論文の中に、北朝期における勝鬘經注釈書の敦煌写本に關してかなり詳細に論じられており、ペリオ本の浄影寺慧遠の『勝鬘義記』巻下についても、大方は紹介されているといつてよい。しかしながら、国内にあつては、本文については未発表のものであり、従つて、両本の写本の出所において著しき相違がある訳で、この場合、まず写本の形態について若干の説明が必要であろう。これも今日では、正統蔵經所収の上巻の厚写本を参照しえないという困難さがともなうが一応の目安はないことはない。

知られるように、統蔵所収の義記上巻は、卷首に沙門積慧遠撰の識語があり、卷尾に写經の時所について、「正治二年」(A.D. 一一〇〇年)、「東大寺」とある。一方、ペリオ本の巻下は、卷尾に「積慧遠撰之也」とあり、「大隋大業九年」(A.D. 六一三年)とある。このように、上巻と下巻とでは、写經の年代において

ほぼ六〇〇年のひらきがあり、上巻は日本東大寺において、下巻は敦煌においてというがごとく、これが同一著者の写本であるかと疑わしめるほどである。しかしこれまでそのことを疑がった人はいない。ここで一応の目安をたてて、両写本ともに慧遠撰のものであろうという説明をするならば、まず釈経にあつたての援用経論についてこれをみよう。援用経論によって著者の釈経の思想的基盤を知ることができるもので、例えば、慧遠が『勝鬘義記』巻上において、『涅槃経』、『法華論』、地論師などの所説を援用しているに對し、吉藏は『勝鬘宝窟』において、『法華経』、『法華論』、『法華疏』、『思益経』、『大品』、『楞伽経』、『智度論』、『肇師』の所説などを援用して積しており、また慈恩などは『勝鬘經述記』において、『仏地論』、『撰大乘論』、『瑜伽論』、『成唯識論』などを援用しているがごとき相違をみるのである。いま『勝鬘義記』の巻下をみると、上巻において援用されている『涅槃経』が引用されており(第一紙第五行)、また、『法華論』、地論師所説などと矛盾を生じなければならぬような所説は見当らなかつた。つまり消極的ではあるが、巻上と巻下と釈経の立場は離れていないとみてよい訳である。今一つには釈経にあつたての科段の設け方について各論師の特徴があることである。例えば、慧遠は序分以下の本文を十五に分段し、吉藏は本文を十六に分けているがごとくである。ところで慧遠は巻上において本文十五段の中、前五章は「一乗の行法」を説くとし第六章より第十三章に至るまでは「一乗の理法」を説くと述べている。いま巻下をみると、第六

章の最初に、「上巻の五章は一乗の行を明す。自下の八章は一乗の理を明す」(第二紙第八行)と述べている。第六章より自下の八章といえば、第十三章までをいい、これは巻上において説くところの、第六章より第十三章に至る間、一乗の理法を説く、というにかなうものである。

このように、巻上と巻下とも相応せしめて検討するとき、両写本はともに同一の慧遠撰であることが理解できる。

残念なことには、ベリオ本の巻下は巻首を欠いていて写本ではない。現存紙数は二十八紙で、これを一紙の平均字数を二五行×二六字とし、かつまた巻下の分量は巻上とほぼ同じとみた場合、約十六紙前後不足とみられる。この不足の部分は第五章で、それは、第五章の終り二十三行を残した部分であるといえる。

元暁の教学と唯識説

木村 宣彰

玄奘が印度の留学を終えて帰朝し、早朝に頭揚論、雜集論、瑜伽論等の唯識に関する経論を翻訳した。その翻訳の正確さや為政者の外護等の条件が揃い中国の仏教界は所謂新訳の唯識仏教の全盛時代を迎えた。新羅の元暁(六一七—一八六)も亦中国の仏教界の事情を理解し、玄奘親基の唯識の教学が新たに興隆したことを聞き、義湘と共に入唐を志した。その企ては失敗し

たが、この事実から見て彼の教学の中に唯識の字が影響を与えていることは当然考えられる所である。現に彼は玄奘訳の經論を讀破し、その著述に引用しており、更に瑜伽、顯揚、雜集等々の經論の注釈書を残している。辨中辺論や撰論については新旧両訳に註釈を設けている。又、旧訳の中辺分別論の注釈に對しても三十七道品とは言わず新訳の三十七菩提分を用いている。この様に見れば元曉は玄奘の唯識說に對して好感をもつて十分に研究したようである。

然らばこの唯識說が元曉の教学の中で如何なる地位を占めているのであろうか。彼の教判を手掛りとして考察してみたい。元曉の教判はその華嚴經疏に記されているが、現在一部分を残して散佚している。そこで判定記によつて記せば次の様である。「唐新羅國元曉法師、亦立四教。一三乘別教、如四諦教緣起經等。二三乘通教、如般若深密教等。三一乘分教、如梵網經等。四一乘滿教、如華嚴經等」元曉は仏教を四教に分けているが、法藏も起信論義記に四教の判を為している。その中に、二真空無相宗は「般若等經、中觀等論」であり、三唯識法相宗は「深密等經、瑜伽等論」である。元曉の三乘通教はこの兩者を指すものである。即ち般若中觀と瑜伽唯識を以つて第二の三乘通教と判釈したのである。元曉自身「乘門に依つて四教を立つ」と述べている如く、機誘引等を加味したものではなく、一乘と三乘は顯理上の段階區別であるが、一乘を三乘が変次あること勿論である。即ち彼は唯識說を顯理の上で偏り未だ不十分な大乘の入門としての三乘通教と為したのである。

又、起信論別記に起信論が「無所不立無所不破」の論であるのに對し「如中觀論十二門論等、遍破諸執、亦破於破、而不還許能破所破、是謂往而不遍論也。其瑜伽論撰大乘論等、通立深淺、判於法門、而不融遣自所立法、是謂與不奪論也」と述べ、起信論には及ばぬと論じている。これは先の教判の立場とも一致するものであり、元曉の唯識說に對する態度が理解できる。元曉は何故に唯識說を以つてこの様に批判し三乘通教という地位を与えたのであろうか。例えば二障義では起信論の二障は根本無明より六種染心の煩惱礙の生ずることを説くが、唯識の二障は各々別々で相互關係を明らかにしていないという。智儼が孔目章で心所のあまりに分析的なのは仏教の本意からすれば「於道無益」と述べているが、元曉の場合はこの理の面と現理の修道との相互關係が問題なのである。彼の広い領域にわたる教學を綜括するものは起信論であると考えられるが、その起信論の心真如一如來藏という理に即しつ、他方で心生滅の側面で如來藏―阿黎耶を説いている点が彼にとっては重要である。阿頼耶識緣起の背後に如來藏・真如を説く起信論の立場こそが、彼の教學の根底となるものである。例えば法華宗要に「衆生界即涅槃界、不離衆生界有如來藏」と説いている。

即ち唯識の説は、中觀とともに顯理の面のみで現実に即していないと批判するのである。しかし彼の批判は單なる宗派的批判ではなく、所謂性相融會の爲の性相決判であり、彼の場合は新訳と旧訳の仏教、唯識と起信論等を如何に融會調和し、會通を計るかというその方法如何が最大の課題であつた。そこで元

暁が案出したのは頭了門と隱密門という方法であった。これに就いては考察する紙数が無いが、彼の提起した課題は法蔵によって一応の解決を見るとするならば、元暁はその先駆者である。

社会事業における「浄土の慈悲」

西 光 義 敏

社会事業を往時のごとき慈善救済の事業としてでなく、国家による国民の生存権保障としてとらえる視点は、次第に国民の間定着しつつある。とはいえこの現象を仔細に見れば、次のごとき諸見解が併立している。①国民の権利意識の遅れが社会事業の進展を妨げているとする見方、逆に②国民の権利意識の一方的な高揚が「連帯としての社会事業」の側面を忘却せしめていると見る見方、また③国家が義務として行なう社会事業、換言すれば社会事業の制度化は、社会事業の非人間化を促進するとする見方、などである。とくに宗教社会事業の立場からは、社会事業における高度の愛情や慈悲の精神による「社会事業の人間化」が強調される。

たしかに、慈恵（政治的）、慈愛（人道主義的）、慈悲（宗教的）の三概念を「慈善」の語に一括包含させて、これを否定的にのみ扱う傾向は再検討の要がある。ただそのさい問題になるのは、いま仏教社会事業に限って言えば、慈悲の精神の強調によって、はからずも社会事業のなかに前近代の慈善性を持ちこ

むという過誤をおかすことなく、生存権保障としての現代社会事業の内実をいかに高めていくかということである。以下この問題を基本的に解きほぐすいとぐちを、親鸞の「浄土の慈悲」の思想に探ってみよう。

親鸞が、慈悲を「聖道の慈悲」と「浄土の慈悲」とに分ち、「ものをおはれみかなしみはぐくむ」聖道の慈悲を否定し、「念仏まふすのみぞすゑとをりたる大慈悲心」だとしたこと（歎異鈔）はよく知られている。このことは、かれが生涯、自信教人信に専念し、一切の慈善救済活動に手をそめなかった事実と相応するものであり、叡尊や忍性の多彩な慈善救済事業に比して、かれには社会的実践がなかったと批判される根拠ともなっている。

しかし、結論を先どっていえば、叡尊・忍性ら旧仏教系自律流の慈善救済には、仏教的観点からも社会事業的観点からも問題が多く、とくに現代社会事業のなかに仏教精神を新たに継承するにあたっては、「小慈小悲もなき身にて、有情利益はおもふまじ」（正像末和讃）と言った親鸞の思想により学ぶべきものが多し。

忍性らの慈善については、古くは日蓮、新しくは松野純孝、吉田久一らによる批判がある。すなわち、忍性らの慈善救済事業は、その実践の支えとなった持戒や文珠信仰の功利性にわざいされて、仏教的実践としても不純であった。また実践主体の動機と救済対象の要求や実態とのずれが民衆の生活をかえって圧迫することがあり、救済事業としても徹底を欠いていた。し

かもその功利性や偽善性に気づかず、結果として「慈善」という名の民衆抑圧に終った面が少なくない。

これに対して、親鸞のほうが仏法や人間、また慈悲や救済に対する洞察が深かった。かれにおける聖道の慈悲の否定は、かえって、有情（いのちもあるもの）への共感力と、これを「おもふがごとくたすけ」とげんとする慈悲行への強い志向に由来するものである。このことは、上野国佐貫における三部経読誦の動機と後年におけるこの出来事の回想（恵信尼文書。無戒によつてしか生存しえぬ直接生産労働者との共同意識（唯信鈔文意）、「一切経御校合の事」（口伝鈔）その他によつてうかがうことができる。また浄土の慈悲の肯定は、念仏無礙の一道の人間関係への必然的展開としての「独善性と抑圧性からの解放」と見ることができ。

社会事業の法的根拠としての生存権は、すぐれて現代的な人権であり、中世仏教者の慈悲や慈善の思想や実践とは直接の関わりはなく、短絡もすべきではない。しかし、国民の生存の危機が多様化、深刻化するなかで、人権の体系と思想を生存権を中心にラディカルに問いなおすこと、さらに「人間が人間らしく生きる」生存のありようを、親鸞の人間観や慈悲観からとらえなおす意義は小さくない。

大乘仏教における宴坐の様相

高崎 正芳

ここで云う宴坐は、中国で訳された仏教経典（漢訳）の用語の一つである。今日の一般中国語にも、*yan tso* 宴坐があるが、今は仏典の訳語およびその教理的内容とのつながりをもつところの、宴坐についての考究の一端を述べてみたい。そして宴坐研究の量的な面からは、考究のごく一端ではあるけれども、他方宴坐の様相考究という面からすれば、その特色となる要点的、二二三の問題を中心として、以下の論述を行うことにする。

原始部派仏典での宴坐および大乘仏典での宴坐についての考究の一部は、既に発表した（印度学仏教学研究第二十三の二と、同学会五十年大会発表及びその小論。そこでここでは、上記の所論の不足分や以外のものを対象として述べる。先づ『大智度論』の記述に「菩薩は深き禅定に入り、一切の天人は其の心を知るに能はず。所依所縁見聞覚知の法の中に心動せず。毘摩羅詰経の中に、舍利弗の為に宴坐の法を説くが如し。身に依らず心に依らず三界に依らず、三界中に於て身心を得ざる、是を宴坐と為す」とある。これは『智度論』で禅波羅蜜を説くところの記述の一つである。『智度論』からの文中、「三界中に於て……宴坐となす」の説は、『維摩経』の文意とほとんど相応している。したがって引用文の宴坐が、『注維摩経』やチベッ

ト訳『維摩經』からして、その原語は当然 Pratisamlayana であることを知る事ができる。そして『智度論』では、菩薩は深い禪定に入ること述べてその場合、所依所縁見聞覚知六職作用において、心は安定していること。そして三界において身的にまた心的に了別不可得であること。つまり『維摩經』の説く、三界に身と心とを顯示了別することにならないような、そのような宴坐について(チベット訳参照の文意)述べているのである。その宴坐が論では、大乘禪波羅蜜 *dhyaṇa-paramita* に相即する様相として説かれていた。(宴坐の時はあまねく一切の静慮解脱等持等至に入ること小乗部派も説く)。次に『瑜伽師地論』の菩薩地にも、大乘の静慮波羅蜜多 *dhyaṇa-paramita* が説かれており、そこでは *pratisamlayana* がその文中に用いられている。菩薩は法の義を禅思惟することにおいて、もとより多くの散乱があるのではない。そして森林・薮・辺地・臥具・人々が閑處に徒がい……(宴坐) *pratisamlayana* に適すのを、或は見或は聞いて、実に出離遠離は安樂であると考えて、出離遠離に対して強い熱望を生ずる、云々 (*skt*)、と云うそういう所説がある。論の漢訳者玄奘は、この場合の *pratisamlayana* を宴黙と訳している。(卷第三十五)。またもち論『大智度論』も『瑜伽師地論』も *dhyaṇa-paramita* 自体の所論としては、各なおあれこれの説を記しているが、今ここでは *pratisamlayana* と *dhyaṇa-paramita* との所説の部分についてのみ、考察を行なった。

次に宴坐の原語が *nisadya* である場合があり、その一つの例

を『瑜伽論』の声聞地(卷第二十四)に見ることが出来る。玄奘は彼の訳した『説無垢称經』においては、*pratisamlayana* を多く宴坐と訳している。しかし『瑜伽論』声聞地では *nisadya* を多く宴坐と訳しているのである。論では覚寤瑜伽を修する時の、晝日分初夜後夜分においての經行宴坐を説くが、その宴坐の原語は *nisadya* である。こう云う例はその他にもあり、一つの訳語における原語の二面性に注意させられる。そして經行宴坐や行住坐臥の坐 *nisadya* を習う場合、一つには身身的なもの、もう一つには心的なものが、共に説かれている。*pratisamlayana* についてもそれは同じものであって、その一例は先述のとおりである。そう云う原語の内容的相関性にもとづいて、玄奘は二つの原語を一つの訳語で各の義を表はしていると考えられる。なお、大乘における菩薩の *dhyaṇa-paramita* と宴坐 *pratisamlayana* とが、外的にも内的にも密接であるという。二大論部の所説は宴坐の大乘的はたらきの様相を示すものとして、注意しなければならぬ。

四諦十六行相の

南北アビダルマにおけるちがい

田中教照

パーリ上座部を代表して『清浄道論』の四諦十六行相をみる。

苦——(1) 逼惱、(2) 有為、(3) 熱苦、(4) 變易

集——(5) 増益、(6) 因縁、(7) 結繫、(8) 障礙

滅——(9) 出離、(10) 遠離、(11) 無為、(12) 甘露

道——(13) 出、(14) 因、(15) 見、(16) 場上

これら十六行相は『無礙解道』に説かれているものである。そこにも、四諦は同一通達 (ekapativedha) であるという。一時に現觀する理由は『清淨道論』によると、一刹那に四作用をなして生起する智が十六行相の眞実義によって四諦を一時に洞察する。これら十六行相は四諦を一に撰するものであるとする。

「苦は逼惱を自性とし、集(場益)に対して有為、道(清涼)に対して熱苦、滅(不變易)に対し變易の義が明瞭になる。

集は場益を自性とし、苦に対して同縁、滅(離繫)に対して結繫、道(出)に対し障礙。

滅は出離を自性とし、集(不遠離)に対し遠離、道(有為)に対し無為、苦に対し甘露。

道は出を自性とし、集(涅槃の非因)に対し因、滅(極細)

に対し見、苦に対し増上の義が明瞭になる。十六行相はその眞実義という一点に集約され、遍知、捨断、作証、修習の四作用を有する一智は道の刹那に、一時に非前非後に四諦を現觀する。」

という。(取意 Vis. H. O. S. p. 594) ここでは四諦現觀が一智を中心に見られている点では注目される。パーリ上座部は智を中心に立論する傾向にある。その好例が『無礙解道』大品第一智論である。道をそなえた修行者の道智は、苦を所縁とする場合に共智といわれる。この智は遍知等の四作用に有する。(Pis.

彼らは苦とは五取蘊、集とは三種の渴愛、滅とは渴愛の滅、(即ち涅槃)、道とは八正道であるという。このうち、滅は涅槃であるとする議論の中に、彼らの主張が最も良く現われている。涅槃はそれに順ずる行道と称する方便によって得られる。涅槃は煩惱の尽ではない。煩惱の尽は聖道がおこななくても成立する。それでは聖道が無用になる。涅槃は極めて微細である。世尊の熱勤によってもたらされるほどに。また、聖眼によって見らるべきもの。涅槃は道を具備せるものによって得られるから不共である。また、得られるものであり発生するものではない。故に常、非色、一。緊張せる努力の成就とすぐれた智とによって得達される。(Vis. H. O. S. pp. 431—433)

具道者 (maggsamāgī) という言葉に代表されるように道とこれにもとづく智が中心であることが判明する。

次に有部は

「苦智とは五取蘊に於て非常・苦・空・非我を思惟する時に起される無漏智である。

集智とは有漏因に於て因・集・生・縁を思惟する時に起される無漏智である。

滅智とは諸法滅に於て滅・静・妙・離を思惟する時に起される無漏智である。

道智とは無漏道に於て道・如・行・出を思惟する時に起される無漏智である。」(『集異門足論』巻第七、大正二六、三九三) とある。この十六行相は全くパーリのそれと異なる。五取蘊、有

漏因、損減、無漏道を別々に現観するという説の背景には、四諦が世導の教示された正法である。正法はそれぞれ独自の意味をもつ筈、との認識がある。すべての如来は四聖諦の法を宣説開示して有情を救済し生死を出せしむる、という『婆沙論』巻七八の記事はそれを証明している。従って、彼らは十六行相を四諦中の勝義諦であるともいう。この理をもつて、智を生じ、惑を断ずる所に彼らの修行が見出される。「苦を見る時集も見る」という頓現観論は、一煩惱を断ずれば他の煩惱も断ずることになるから非理。見苦所断煩惱は見苦諦によって、というのである。

提謂経と禪

多 田 孝 正

提謂経は中国北地に仏教を布くため、特に在家仏教として仏教を大衆化するため北魏の曇靖によって作成されたもので、五戒と五行思想の配合一致を説くことを主題としているが、提謂経と禅観思想の関係を述べる資料が天台智顛の著作に認められ、提謂経が単に五戒、五常の名数上の配合一致という作業の上でのみ作成されたものではなく、当時の禅観と密接な関係を持っているものであることを物語っている。

天台智顛は「摩訶止観」によって禅観思想を中国的に再組織・大成したのであるが、彼以前における禅観の実態は慧思のもの

を除いて「摩訶止観」からは明瞭に指摘することが出来ず、各種の禅経に述べられている観法によって修行せられていたのであろうと想像されているに過ぎない。

「修禅波羅蜜次第法門（次第禅門）」は智顛の極く初期の著作であり「摩訶止観」よりも彼の修学期の背景をなしていた要素を示す資料が豊富である。その一つに通明観がある。

通明観は「次第禅門卷八」に述べられる禅観であり、その典拠を大集経に求めているが、北国の諸禅師に依って修行されていたものであるとされている。大集経に示される通明観は根本四禅と類似した形態（五支の名称が四禅と異なる）の禅観によって五神通を獲得するものであるが、更に、「次第禅門」の通明観ではこれを基調として、禅経と提謂経に基づく要素が認められる。

通明観の観法は、色・息、心の運想によって一切諸法の本来空寂を了するが中心なのであるが、根性の不等によって諸法を三種の世間に分類しそれを覚ることが出世図であるとするのである。

一は根本世間一期正報五陰、こは根本世間と外の一切法の義理の相関を示す義世間、三は五神通が発った時見ることの出来る一切の衆生の種類と世間の事象を示す事世間である。

一においては身の三十六物を観察するのであるが、この三十六物の箇々の名称及び配列は「達摩多羅禅経」のそれと非常に類似している。また三十六物の五臓中の生息相及び厚薄皮の九十九重、三百六十骨該の九十九重、骨肉間の諸蟲の四頭四口九

十九尾、脳の四分十四重、四百四脈等の記述に関しては「治禪
病秘要法」によっていることは明らかである。

義世間には、一般的な世間（外義世間）と仏法による世間
（内義世間）とがあり、前者は、根本世間（身内の三十六物、
四大・五蔭）の生ずる原因を大集経に述べられる先世における
五戒の業力によるとし、その一期の果報を五戒、五臟、五神、
六府、七体七支とし、更に根本世間と天地一切の法俗（五星、
五岳、五行、五諦、五徳、八掛、五刑、五官、五竜、五姓、五
経等）を含む外的世間との相関を示し、また、心は大王であり
上義下仁である故、外的な王道治化のあり方は身内にも及ん
でいると説くのである。このような相関関係は、「皆出提謂経、
明非人所作」といわれているのである。

後者は仏法による四大、五蔭、十二入、十八界、四諦、十二
因縁、六波羅蜜、一切仏法の名義の相関する世間をいうのであ
る。

事世間は以上の世間の相貌の差別不同を観察することによつ
て神通を修得し、通達無関なる世界を示している。

このように江北における通明観の性格の大綱は大集経に置か
れてはいるが、具体的証相は禅経と提謂経によっているのであ
る。これらの事実は禅経類に基づき、例えば身の三十六物の観
法を基調とした五戒、五臟、五行思想との相関関係を観察する
というような、通明観の発想による禅観と提謂経の成立の間に
密接な関係が存在していることを示しているものであり、江北
における禅観思想の方向、傾向を探る上での一つの手掛りにな

るものと思はれる。

迦葉品における発心について

田上太秀

迦葉品は、大宝積経の中の一品である。七世紀頃に成立した
といわれ、新古の経典が混在している四十九種の経品から構成
されている。この品は第四十三番目にあるもので、大宝積経の
中でも古層に属し、また大乘経典の中でもかなり古層に属す
る。この品の最古の漢訳が後漢の時代に行われているから、A
D、一〜二世紀には流布していたと考えられる。

こゝには阿含以来の教説、般若経の空思想ヨウガ行の強調、
種性の説示、涅槃経の仏性四徳の先駆思想の叙述など興味深い
内容が盛り込まれている。この中であつて、この品は菩提心に関し
てどのような説をもっていたのだろうか。つまり初期大乘運動
の思想と信仰の主旨の一つは、発菩提心の勧めであつたからで
ある。したがつて、こゝでも菩提心に関してそれなりの主張が
あつたと考えられるわけである。所述に従つて考察を加えるこ
とにする。

菩提心は一切善根の出生源であること。これは初期大乘の他
経典にも説かれるもので、つまり、菩提心を一切修行の先導と
する考えである。品には「諸威儀は菩提心をもってする」と述
べる。これを譬喩をもって「菩提心は大地の如し」という。こ

れは菩提心は「生の糧の根源」と考えているからである。大地の如しという表現はやはり新しいものではないが、これに「変化がなく、不動で、報酬を求むるところがない」という説明を付している点が面白い。

成仏の可能性としての菩提心。はじめて発心したばかりの者はまだなにも修行せず、功德もえていない。輪廻流転の身であるから一切衆生済度の力さえない。ところが、菩提心を發起したことのために、それだけで、すべての戒律を学び、頭陀行を修め、三昧を得た二乗より勝れているという。これら二乗は得正覚がなく、初発心菩薩はそれがある。なぜか。

妙相典足のゆえの発心。妙相とは、ブッダの三十二相であるが、最初発心菩薩が妙相を具足していること、また具足していなければならぬことは部派の『婆沙論』にも、般若経にも説かれていることである。従って、こゝでも最初発心菩薩は妙相を具足しているがゆえに、母の胎内でカララの状態にあっても阿羅漢よりブッダとなる力は大きいという説述になっている。

ブッダの家系継承のための発心。ブッダの家系を断絶させないことは、仏の教えを守り、人を教化する者が絶えないことである。つまり妙相を得た菩薩が絶えないことである。しかしこの菩薩はそうざらに出生するものではない。たとえにあるように、すべての王子が転輪聖王の相をもって出生しているのではない。同様に妙相具足の菩薩は一人かあるいは皆無という場合さえ考えられる。妙相具足・発心菩薩はまさに難値難遇といわ

なければならぬ。かくして品には「私（仏）を信仰する人々は、より以上に菩薩を礼拝すべきだ。如来をでない。」と教えている。ブッダの家系を背負い法の久住を願ひ、利生に向う菩薩はまさに菩提心を発記したものである。発菩提心のゆえにブッダの家系は絶えない。

菩薩はその種性のゆえに発心する。菩薩の本性を説明する中で、「この菩薩の本性は涅槃（さとり）へ方向づけられている」とある。これは菩薩がいかなる生に生れてもその本性によって、生れるとすぐ菩提心を起すことを言っている。菩提心が菩薩の本性なのか、本性があつて菩提心を発起させるのかは明確ではないが、いずれにしても種性のゆえに菩薩だけが発菩提心することが強調されている点は注目すべきである。（だから、在家出家の区別なく、真の菩薩は、いずれからも出生する可能性はあるといえる。）この品の註釈書『大宝積経論』に発心の七因をあげ、それを退、不退の二種に分けている内容があるが、この品にはそのような内容、意味はどこにも見当たらない。

唯識観における意識と自覚

竹村 牧男

いま、唯識観というとき、『撰大乘論』において、行法の中心と目される順決択分（煖、頂、忍、世第一法）に配当された、四寻思、四如实遍智をいうものとする。この原型は『瑜伽論』

「菩薩地」に求められよう。そこでは唯識説そのものの姿は一切見えず、ただ名と、不可説なる事の分析を専らとする。そして『撰論』ではこれを意言分別（『莊嚴經論』）と結びつけて唯識教理の中に編入し、『成唯識論』ではさらに能取し所取の概念を用いて唯識観として再構成する、という展開が見られる。

さて『撰論』の四尋思、四如実遍智は、あくまでも、意識における言語を伴なう分別という、限定された場において演ぜられる。そして名と義と、それらの自性と差別と、の一切が意言に過ぎず、実体としてあるのではない、と観察して唯識たることに悟入するのである。

このとき、意言分別において、名やその所詮の義が意言以外の何ものでもない、と知ることは、意識が名を縁じ、かつそのことよって何らかの実体を想定している事態を、さらに意識する、ということである。しかも名や義が意識内の対象に他ならない、と知ることは、意識という、同一の場において、主観と客観が分裂していることを了解している、ということである。それ故、意識内対象と意識する、というその意識は、単に対象に対立する主観ではありえない。もちろん、意識以外の何が、対象は意識内にある、と観識することでもありえない。自らの内に対象があることを知るものは、対象を自らに包み、かつ対象として限定するものでなければならない。この、自らの内に対象を意識する主体そのものは、あくまでも対象界にくりこまれることなく、あらゆる対象化を透脱したものでなければならない。しかもこの透脱した主体こそが、対象を包み照ら

し、対象意識を成立せしめているのである。

意識がこうした構造を持つとするならば、真の意識は決して対象化された意識、意識された意識であってはならない。あくまでも対象化を超越した、しかし意識機能に即して現実活動している、意識する意識、透脱の主体のことでなければならぬ。このように、名や義が意言分別を離れたものではない、と理解することは、意識が対象を内に意識していること、そのことを意識することなのであり、結局、この構造において、意識の自己限定作用と、その主体の透脱性を直証することなのである。

この、識自身の主体の透脱性は、意識のみに限られるのではなく、あらゆる識において共通の構造である、と理解するとき、唯識的世界観の完成がある。これを『撰論』では、「唯識、二性、種々」という表現に結晶せしめている（これは、「菩薩地」の名に対する事の論理化でもある）。しかし意識のみ分別作用があるが故に、自らの場において、対象とそうでないものを分けて認識する、そこで、その分裂が意識されるということは、その分裂が同一の地平においてなされているということも意識されうるということであり、すなわち同一の地平そのものが既に意識されているということである。その同一の地平とは、しかも意識の真底に他ならない。こうして、唯識観が他識によらず、意言分別から始められるのは、そのような、意識の分別作用とそれ故の自覚作用こそが真如へ通ずる門となっているからなのである。

このように、『撰論』の四尋思、四如実遍智は、世界と言語の関わりの反省を起点に、意識自身の自省という形をなしている。それは正しく我々の日常底の意識の構造自体の自覚にも他ならない。しかしこのことに向けさせるきっかけは、法界等流の十二分教であり、その聞重習なのである。

ウパニシャッドの神秘主義

中 祖 一 誠

ウパニシャッドの思想的特質を神秘主義として規定することは今日一般に認められていることである。しかしながら、その内実についての十分なる検討はあまり行なわれていないといえる。ウパニシャッドの主題である「アートマン」の探究、およびその究極的表現である「梵我一如」が、従来行なわれてきた神秘思想の規定である「絶対者、一者もしくは神性ととの合一的合一」に表面的には甚だ似通った意識を示していることから、この文献のもつ特殊相が明確にされなかつた嫌いがある。「神秘主義 (Mysticism) はいうまでもなく、西洋の、或いはキリスト教の基盤の中に育ち結実した言葉である。そのために、神秘主義の規定の中にキリスト教やイスラム教の如き有神教の觀念が持ち込まれていることは否定できない。それは「實在、絶対者、超越者と自己との脱我的合一」や「神の愛の全き実現」、「絶対者からの直接的働きかけ」などの表現にみることができ

る。そこで、このような規定の枠に従ってウパニシャッド思想を把握しようとすると必然的にウパニシャッド思想の特質が見失なわれることになり、神秘主義の精髓は有神教、就中キリスト教の中に典型的結果を認めるといふ現代の一般的評価を許すことになる。

しかし、元来、「神秘主義」という表現はかりにそれが有神教の基盤の中に育つたとしても、没価値的な意味内容をもつものでなければならぬ。有神教と全く異なる思想構造を有する東洋宗教が広く知られるに至った現在においては、この事は十分考慮されなければならない。そこで、東洋宗教の考察を含めて、神秘主義の規定そのものが根本的に検討しなおされなければならない。ウパニシャッド文献を考察してみると、前述の如く、絶対者、實在、一者についての表現は極めて豊富であり、一見、西欧における神秘主義に見出される共通相を完全に具備しているかの如くに思われるが事實はどうであろうか。ウパニシャッドの主調である「梵我一如」の諦得は「神との合一」、
「神との触れ合い」などの表現と同じものであるように見受けられるが、慎重に検討してみると微妙な点で重なり合わない面が指摘される。「梵」は多くの場合「我」と同置され人間の主体原理の表詮として頻繁に提示される。シャーンディールヤの教説として伝えられる梵我一如説の内容を検討してみると、それが必ずしも宇宙原理たる絶対者と個体の主体原理の合一の提示でないことに気付く。そこで主題となっているのは、人間の内面に向つての沈潜の極点における主体性の把握の意識であつ

て、絶対他者としての「一者」への没入ではない。むしろ極めて鮮明な自己把握の表詮をそこにみることが出来る。そこには有神教神秘主義にみられる「絶対者の愛」の自覚というような意識は見出しがたい。インドでは、西洋の人格神的な観念の伝統は極めて微弱であり、少なくともウペニシャッド文献の時代には見出せない。従来の神秘主義の規定には、有神の宗教のものつこの「歴史に働く神」のイメージが中心に据えられている。このような規定をそのままインド思想に適用することは問題である。むしろ、かかる意識の発動を促す基盤となったものは何かということの考察から神秘主義は規定されなければならぬ。このような観点から、ベルクソンの「エラン・ヴィタル」(élan vital)としての神秘主義の規定の方向は考慮に価するものといえよう。それぞれの宗教の教義体系以前の意識の中に神秘主義の本質を探るべきであろう。

般若経における三三昧について

原 裕

空 (śūnyatā) 無相 (animita) 無願 (apraṇhita: 無作) 羅什訳語) の三三昧は、解脱に到るための門戸の役割をもつ修行法であることから三解脱門と称される。アピダルマ仏教で使われるようになったといわれるこの三解脱門という名称は、『般若経』においても多く使用されている。ここでは、空觀と

の密接なかわりを予想させる三三昧、というよりは三解脱門として扱われる修道形態を、小品系から大品系へと増広発展したと考えられる般若経典史の上で検討したい。

さて三三昧は、すでに原始経典においても散説されているが、禪定思想としては四禪説などが中心的な解脱への実践法であり、あくまでも傍系の修道理念であったと考えられる。この教説はアピダルマ仏教に入って、三解脱門として詳しい釈義が施されるようになるが、一方、般若経典類においてはきわめて重要な概念として消化されたように推測される。そして先行経典である小品系のものには用例こそ少ないが、『般若経』の基本的な姿勢が窺われる。それはまず、羅什訳『小品般若経』では卷六大如品に、(一)「菩薩雖行空無相無作道。不_レ為_二般若波羅蜜方便所_レ護故。証_二於實際_一作声聞乘_二」(大正八、五六三a)と説かれるように、般若波羅蜜の方便力を守護としない三三昧の行は、真実を実証 "bhūta-kōjīn sākṣokṛtā" (śyāmasārika-P. ed. Wogihara, p. 645) してしまつて声聞の階位に止まるものであるとされる。そして卷七恒伽提婆品には、(二)「若菩薩生如_レ是心。我不_レ応_レ捨_二一切衆生_一。心_二当度_レ之即入_二空三昧解脱門_一無相無作三昧解脱門_一。是時菩薩不_二中道証_一實際。何以故。是菩薩為_二方便所_レ護故_一」(八、五六九a)と説示され、ここでは解脱門としての三三昧が確証されるが、それよりも衆生済度という菩薩の利他行としての性格を打ち出している点に注意される。また卷七深功德品では、(三)「甚深相者即是空義。即是無相無作無起。無生無求無所有。無染寂滅遠離涅槃義_一」(八、五

六六a)と記され、三三昧は空思想の本質にかかわる内容をもつようになる。いづれにしても卷一〇薩陀波菴品で、四汝応下信三解空無相無作法……求般若波羅蜜と(八、五八〇b)と説かれる姿勢が根本的なあり方でもあろう。

次に大品系を見ると、羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』では卷一三魔事品に、(一)「是声聞所應行経。所謂四念処四正勤四如意足五根五力七覺分八聖道分。空無相無作解脫門」(八、三一九a)とあり、三解脫門は三十七道品とともに声聞人の教説であると理解されている(卷一三兩過品、八、三二二b)。しかしこの三解脫門も、(二)般若波羅蜜の方便に守られて修法することによって声聞、縁覺の階位に止まらないで、菩薩の階位に入つて無上正等覺を得る行法となる(卷二往生品、八、二二五c。卷一六大如品、八、三三六b。卷一七深奧品、八、三四六c等)。さらに、(三)自らの解脫のための法門ではなく利他行としての側面が強調されるのも当然である(卷八滅淨品、八、三二二a。卷一八不誑品、八、三六〇b等)。そして卷一習応品に、四菩薩摩訶薩從初發意行三六波羅蜜。住三空無相無作法。能過一切声聞辟支仏地。住三阿惟越致地。淨三於仏道(八、二二二b)と説かれるように、六波羅蜜行によつて三三昧を修法することが不退転地への道であるとされる(卷三勸學品、八、二三三a—b)。ところで、このように小品系の經説を廣説した箇所のはかに、大品系では、(五)菩薩道の具体的な実践道としての修習徳目として列挙される。卷五の問乘品から広乘品(八、二五〇a—二五六b)では、菩薩の発趣すべき大乘の理念とし

てまとめられ、卷四句義品(八、二四二b—二四三b)などでは出世間法等に三解脫門が組み入れられている。このように隨所に大乘菩薩の実踐徳目として羅列されるわけであるが、すべての行法を包括した菩薩道の内容は般若波羅蜜に摂められることはいうまでもない。かくして卷二四四摂品では、(六)「云何為三三昧……以三空行無我行三摂心。是名三空三昧……以寂滅行離行三摂心。是名無相三昧……無常行苦行摂心。是名無作三昧」(八、三九四c—三九五a)と説かれ、三三昧の意味内容が具体的に示され、ことに空行、無我行として説かれる三昧などの思想的側面には明らかに般若空との同化が窺われる。もとよりこうした解釈は、すでに阿含部の經典においても示され(『雜阿含經』卷二、二、一四九c—一五〇a)、アピダルマ仏教ではたびたび説示される(新訳『大毘婆沙論』卷一〇四、二七、五三八b等)内容であり、必ずしも『般若經』初出の理解ではないが、(七)卷一七深奧品(八、三四四a)の所説などからみても、三三昧が空思想の本質とかわつて一層止揚されていることは明らかである。

このように見てくると、空、無相、無願の三三昧は、原始經典にも説かれた実践道であるが、『般若經』に依用されては菩薩の実踐徳目という枠組に入れられ、しかもその際に、声聞、縁覺乘の教説という認識を經典自体がもち、般若波羅蜜の方便力によつて大乘の修道体系としての位置を得た。この三三昧は『般若經』では三解脫門の呼称でしばしば説かれたが、それは解脫への行法という側面が強調されているためかもしれない。

そして思想的にも、三三昧は空観哲学の核心に触れる観念に成長したといえよう。もちろんこのような背景には、『大毘婆沙論』などに説かれる有部毘婆沙師の解釈との関連も見通しえないであろう。なお一言断るならば、大品系にいたって法数、徳目として数カ所用例が見られる有覚有観、無覚有観、無覚無観の三三昧については、ここでは触れない。

頓・漸・不定

古田 和弘

中国における仏教の受容は、インドにおける教理教説の成立事情やその必然性とは殆んど無関係に、訳経僧の渡来と經典の伝訳という偶然性に支配されることが多かった。次々にそれぞれ説相を異にした經典が伝えられたが、それらをすべて仏説として受け容れなければならなかった人々にとっては、各經典の根本教義を見究め、他の諸經のそれとの関連性を体系づけることが重大問題であった。そしてその苦慮の結果、いわゆる教相判釈という經典解釈法を案出することとなったのである。

ここにいう「頓・漸・不定」は、宋代から齊代にかけてのころ唱え出されたと考えられる三教五時教判である。この教判では、華嚴經は仏陀の証悟の内容を直説したものとという意味で頓教、阿含、般若、維摩・法華・涅槃の五經に代表される教説が機根の成熟の程度に応じて説かれた漸教、そして頓、漸のいず

れにも配当し難い勝鬘經のような經を不定教とされたのである。これに先立って、劉宋の慧観は、不定教を除いた頓漸二教五時判を立てたというが（法華玄義十上）、後に与えた影響から見て、この教判が最も標準的な教相判釈となったと考えられる。

慧観がこのように教説の頓漸についての説を唱えた、その同じころ、仏教界では、悟りの頓漸ということが大きな話題となった。すなわち、竺道生が有名な頓悟成仏義を唱え、成仏は段階的に悟境を高めてなされるのではなく、凡夫のうちに急激な質の変化が起ることによって可能となることを主張したのである。このため、成仏は頓悟か、漸悟であるのかの論争が起り、慧観は漸悟説を主張して、段階的な修道の過程を重視する立場をとったのである。共に鳩摩羅汁の門下に学んだ道生と慧観との間に起った頓悟説と漸悟説との対立は、道生が建序の教界から擯斥されたために、慧観の漸悟説が一往は優勢を占める結果になったが、しかし、頓悟説の方も次々と祖述者が輩出し、とりわけ、謝靈運とか劉虬という在俗の仏教信者間で強く支持された。両説の対立論争はいよいよ熾烈となったのである。ところが、この論争はその後どのように進展したかというその成りゆきは、南齊の時代から明らかでなくなってしまう。

折しもこのころ、教判において、頓漸二教から、頓漸不定の三教への発展が起ったと想定されるのである。勝鬘經をどのように判釈するかということが問題になるとともに、頓悟、漸悟の両説から、それぞれ自説の有力な論拠として、未だ判釈を得ていなかった勝鬘經が見られた形跡がうかがわれるのである。

勝鬘經は一乘を説き、また如来藏を説くことから、実際のところ、漸教五時の中の、一乘を宗とする法華經と、仏性を説く涅槃經の兩教にまたがる經典として、そのいずれでもない不定教という地位を与えられたと思われるが、頓漸二悟説の対立が続く中で、頓漸二教の教判に「不定」という考え方が取り入れられたわけで、教判上のこの考え方が悟りについての頓漸の対立関係を収束に向わしめたのではないかと考えられるのである。教えとしての頓と漸とは、これを宗教的な自覚において主体的に見るとき、成仏についての頓と漸との問題に転回するからである。この「不定」という考え方が起るについては、南朝仏教学において主流を占めた涅槃經の徳王品や獅子吼品、迦葉品などの不決定とか不定とかの思想が大いに関係したと思われる。

「不定」という觀念には、消極面と積極面とが考えられるが、のちに天台智顛の化儀の四教にも受け継がれている通り、これに積極的な発想が託されていると見るならば、仏教の思想の流れの中で極めて重大な意義をもつと云わなければならぬ。大乘仏教の興起、中国における禪宗や浄土教の興隆など、いずれも発想としては頓漸の問題と本質的に深く関連するからである。仏教の庶民性と専門性、実質と形式、革新と伝統といった対立の觀念の止揚の一つの示唆を与える考え方であると云えるであらう。

プルシャとアートマン(2)

村上真完

E. H. Johnston は *Early Sāṃkhya*, London, 1937 において生命と靈魂の問題を論ずるにあたって、次の如き図式を前提とする。

未開民族は生命と靈魂とについて同じ一般の類型の信仰を有している。(一)肉体は一つ又は多くの原理によって生命を与えられていとせられる。その原理は時々分離した実体であり、最初の段階ではこの生命賦与力 animating power は肉体と共に死ぬ。(二)一方原始民族は亡靈魂 ghost-soul の存在を信じている。ホメロスのプシュケーである。それは非物質的であり、生命ある肉体に住むが、それに生命を与えるとか、他のどんな機能を果たすでもない。尤もその存在は生命にとって必須ではある。しかしそれは肉体なしに分離した存在でありうる。夢や無意識状態において、それは肉体をはなれる。また死に際して肉体をはなれ、それ自体の生を続ける。それは肉体をそなた人間の全くの引き写しであり、しばしば親指大などと縮小型として考えられ、また眼中の小人としてあらわれる。一般にそれは精神的な器官を欠く。一方では生命を与える肉体的原理 animating corporeal principle、他方ではプシュケーという二つの概念は、原始的思考において別のものと考えられる。(三)し

かし二つの概念の結合は後代の觀念における靈魂にとつて重要と考えられるすべての要素を生み出すであらう。なお彼によれば靈魂とは単一の精神的実体であり、肉体の外部に独立に存在しうるものであり、肉体の死後にも生き残るものであり、それが住んでいる肉体に生命を与える原理であり、個人の個性を構成するものである。

彼によればプルシャ (puruṣa) はプシュケーであり、アトマン (ātman, bhūtānman, jīvānman) は生命原理である。彼は *Katha-Upaniṣad* から詳しい検討をはじめ。そこにおけるプルシャの記述はプシュケーに密接に対応する。それは身体に生命を与える原理でもなく、個人の精神的或は心理的な機能を有しない、という。

ジョンストンは初期のサンクヤをテーマとして『カタ』から始めて、右の図式を考える。しかし彼の図式は、更に古い所から通用しなければならぬであらう。漸くサンクヤ的思弁の萌芽が認められるのは、『カタ』以後である。それ以前の比較において、『カタ』以後の思弁の特徴も明らかになり、思弁の發展の相もとらえられるであらう。

ここで視野を最古のウパニシャドにまで広げて考えてみると、彼の前提する図式に、大きな問題点が浮かび上つて来る。すなわち

第一にプルシャは生命と深くかわり、生活機能と密接につながっており、単なる陰影の如き存在ではない。

第二にアトマンとプルシャとが同視せられる、という事実

を無視できない。

第三に、『カタ』以後のサンクヤ的思弁を上記の点と対比して見ると、漸次、非作者としての靈魂の思弁が形成され、純化されて、『サンクヤ・カリーカー』のプルシャ観にいたつた、と考えることができるようである。つまりジョンストンの図式とは逆に、最古のウパニシャドに見られた、靈魂 (ātman, puruṣa) に関する種々の、未分化の觀念が、分析せられて、その一方がサンクヤのプルシャ観にいたつた、と考えられる如くである。

原始仏教における解脱と触の

正観に関する考察

山本啓量

触 *phassa, samphassa* は原始仏教において、「眼により、色に於て識生じ、眼識と称せらる。」「根境識三事合して触あり *tūṇaṇ saṅgaṭṭha phasso*」と云われ、触の正観によつて解脱涅槃に至ることが根本問題となっている。そうしてこの様に生ぜられた識の存在性は識住と称せられ、識が色受想行の四蘊に依つて五取蘊の存在性を表現するのである。五蘊はまた名色と称せられ、識と名色によつて触ありとせられるのである。九支縁十支縁起は識を本とする縁起ではあるが、「識に縁つて名色あり、名色に縁つて識あり。」とせられ、識↕名色の和合関

係を示し、これが触であることを表現しているのである。

原始經典には「触によって貧瞋癡あり。とするのみならず癡を無明に置きかえて「貧瞋無明は触より生ず。」とあり。また「無明触所生の受触るれば渴愛生ず。」とあり。無明を本とする縁起も、識を本とする九支十支縁起も、愛を本とする縁起も共に触を本とする縁起であることを表明している。のみならず直接に触や六内外入処を本とする縁起は、粗僕な表現であるが六種を挙げることができる。

原始仏教における解脱は、人間の存在性すなわち有 *Dhava* を離脱することであり、欲色無色の三有（三界）を超越することである。欲界の存在根拠は触によって生ずる貧瞋癡の三毒の煩惱にあり、色無色の上二界は触の正観を説くものであり、色界の第四禪が触の正観の根本的中心をなしているのである。触の正観と云うことは、触の如実知見であるが、根境識三事における根の側の正観については我我所を空すると云うことが中心となり、対境における如実知見は無相と称せられ、識の見かけると云う方法を為作性と考えるときは無願と称せられ、空無相無願の三三昧によって、空無相無願の三解脱門に至り触の如実知見が成就せられるのである。サンユッタでは、「想受滅等至より起出した比丘をば三種の触ありて触る、空触、無相触、無願触これなり。」とあり。相受滅定に入るには触の正観によるのであるが、想受滅定より起出すると云うことは、世中の阿羅漢として世に出づるが故に、空無相無願の三触ありと云ったのである。

応身として釈尊が凡夫衆生をして涅槃に至らしめる、真諦を知らしめると云うことから、人施設、入処施設、法施設の三施設が、主体と対象と方法の側においてそれぞれ施設せられているが、法施設 *dhanna paññati* 法施設は三十七道品に四禪を配したものである。三十七道品の中心は八正道にあり、八正道の道体は正見にありとせられ、修習の上よりすれば正定によって完成するのである。

禪定の修習は四禪四処の実修であって、中でも四禪が正定の真義を現わし、第四禪において涅槃に至るとせられ、世尊の涅槃もまた第四禪においてせられているのである。

サンユッタ六人相応には如実知見の正観を、六内外入処、六識、六触、六触所生の受を始めとして、触よってある所の意思等の過現末、内外、麤細、好醜、遠近、の一切を「我に非ず、異我に非ず相在せず。」と観ることを如実正観と云い、眼、色、眼識、視触を無常なりと正観することを増上法と称するのである。中阿六処分別経では、六入処における触所生の受の滅に關して無量触の正観を重要視し、四禪における離生喜楽、定生喜楽、離喜妙楽より第四禪の捨念清淨に至る禪定昇進の過程を明らかにし、第四禪と無色界四処の捨を「捨一更楽」と称し、捨触の正観を強調する。捨触の正観については、「不彼作性 *asambhava* に依り不彼作性に由りて、かの捨 *upekkhā* の一性にして一に依るもの、それを捨せよ、それを超越せよ。」とあり。不彼作性は無作または無願の義を有し、不彼作性によって法自然に至るのである。不思議には法自然にして定あれば如実知見

を得て涅槃に至るとしている。

続・vipariṇāmadhammaの深層構造

渡辺文麿

変易法 *vipariṇāmadhamma* は無常、苦、無我、縁起等にかかわる主要な哲学的命題を組立てる原始的判断であり、集法 *saṃuddayadhamma* と滅法 *nirodhadhamma* の内部構造を明らかにする基本的概念である。原始的判断とは直観において与えられた全体表象を分析したものであり、また、基本的概念とはすべてを分析、総合した論理的科学的概念であるから、*vipariṇāmadhamma* は積尊が成道時に認知した論理的科学的概念でもある。ここでは、かかる概念がどのように形成されたかを見極めることが大切な問題になる。

従来、積尊の出家の動機としては、(一)実母マヤー夫人との死別、(二)虚飾された宮廷生活への失望、(三)積尊生来の多感性、(四)四門出遊、(五)強大国の弱小国に対する侵略、攻撃という生々しい現実の把握等が指摘されている。これらの中には後代の脚色、誇示が幾分考えられるにしても、積尊の出家の動機を直接あえるいは間接に言い当てるようである。しかし、若き積尊は「身体が弱く、冬、夏、雨期の三時季に適した建物に住んでいた」とか、「老病死に対して悩み、恥じらい、嫌悪した」(c. B. A. I. 145)という積尊の回想記に接するとき、若き積尊の恵まれ

た生活を思わせる反面、三時季に適した建物 *paṭisaṭṭha* (必ずしも豪華な「宮殿」を意味するのではなく、「近づく」、「よく見える場所に座る」という原意から、「高い場所」、「高所にある建物」を意味する語)に住まねばならなかった気候、風土の状況、そして、その状況から生ずるいろいろな事象に対する若き積尊の感じ方、受取り方に注目せざるを得ない。この三時季は自然の苛酷さ、気候の急激な変化を暗示しているものであり、また、それによる生活の変化を物語っているようである。「病気にかかり、飢に襲われても、また、寒冷や酷暑にも耐え忍ばねばならない」(Sn. 966)と述べられているが、寒さ、暑さ、病いにうち勝つことは、出家以前の積尊の生活においても強く要求されたことであろう。阿含ニカーヤの中には、洪水 *udaka-vāhana*, *udaka-āṇava*、激流 *ogha*、汚水 *kaddamodaka*、汚泥 *pāṃsu*、寒林 *stāvana*、季節の変易所生の諸病 *utupariṇāmaja*、*ābāḍha* 等々、枚挙にいとまのないくらい、大自然の苛酷さに関係するコトバが用いられており、そのようなコトバは更に比喻表現としても教義説明の中で、人間のみにくさを表現するために使用されている。また、洪水や旱天に関する記事も見られる(c. B. J. V. 412-414)。この事実からしても、大自然の苛酷さ、季節の変化から生ずる諸病が若き積尊の生活、思索に影響を与えたであろうことは否定できない。加えて、父王浄飯王の若き積尊への将来の期待は時として積尊の欲望をかきたて、闘争心を煽ったに違いない。「クシャトリアの家に生れた者が、権勢が少くないのに欲望が大きくて、この世では王位を獲ようと欲すれば、

破滅への門である」(Sh. 114) とあるのは、若き釈尊の思索の一端を披歴したコトバとして受取れないこともない。

多感な若き釈尊が宮廷での生活を通して、自然の観察から自己の観察へと至る中で、絶えず経験したことは、自然の苛酷さ、病気であり、また、欲望や闘争心の醜さであろう。そして、これらの経験をして釈尊に「在家の生活は狭苦しく、煩わしくて塵のつもる場所である」(Sh. 406) と感知せしめたに違いない。だから、若き釈尊は限定された一つの原体験ともいふべきものが出家の動機になるのではなく、むしろ、多様な経験が出家の動機と深く結びつくようである。この経験の多様性は変易 *pariṇāma*, *vipariṇāma* という経験の概念に含まれるものである。それは *pariṇāma* とか *vipariṇāma* とくわコトバと意味の関係をみるべき (e. g. *utupariṇāma*, *rata-citta-vipariṇāta*, etc.)。このコトバが自然の苛酷さ、病気、欲望、闘争心と関連していることから理解される。したがって、釈尊が成道時に認知した *vipariṇāmadhamma* という論理的科学的概念は、*pariṇāma* あるいは *vipariṇāma* という経験の概念によって形成されたといふことができるであろう。

N・スマート教授の仏教理解について

橋本芳契

仏教が海外諸国で研究されるようになり、すでに二世紀近い

歴史をもつ。しかもその研究のしかた、ねらいの定めかたは国によりまた学者によりちがうため、仏教そのものについての理解の度合いも亦さまざまなのである。

イギリスではオックスフォードのマックス・ミュラー博士を中心とした大乘仏教に着眼する研究の流れと、リズ・デビズ夫妻の努力によったバーリー・テキスト資料に基づくテラヴァーダ本位の研究の流れとがまじり合うてであると考えられるが、オックスフォードを卒業して宗教学者になった現在ランカスター大学の、N・スマート教授 (Ninian Smart 一九二七年生れ) も、大乘仏教には大きな関心と理解を示している一人といえよう。

教授には近著として "MAO" (毛 [沢東] 1974, Fontana) があり、また一九七五年ランカスター大学で開かれた第一三回 I A H R (国際宗教学会) 総会では「宗教の限界と Tao (道) から Mao (毛) への推移」と題する講演で同学会参加者に中国の新たな道への歩みに興味を懐かせた。さきに『理性と信仰』(一九五八)、『哲学者と宗教的信仰』(一九六九)等の好著があるが、いまは一九七一年に出した『人類の宗教経験』(*The Religious Experience of Mankind*) によって教授の仏教理解における特色の二、三についてのべてみたい。

イギリスは名だるキリスト教国であり、また一方ですぐれた宗教学者を輩出している国である。教授の自ら「人間の宗教経験の歴史」の書と称するこの書でも、全一・一章中初め二章では「宗教と人間の経験」「原始諸宗教」と夫々に題してそうした

先学の研究成果や神学からの発展としての宗教学的一般論をま
ず為している。スマート教授は宗教の六面相として(一)儀礼・(二)
神話・(三)教理・(四)倫理・(五)社会・(六)経験の各方面あることをい
う。日本のアイヌのことに触れ、中国の祖先崇拜に注目したこ
とも大きな特色の一つである。また旧石器時代の芸術や埋葬遺
跡にも関説し、タイラー、シュニット、フレーザ等の宗教起源
説にも触れる。しかしこれらは仏教以前、もしくは仏教以外の
事柄であるので本論たる第三章以下第九章中について仏教関係
事項を求めると、「インドの諸宗教」中ではブッダと初期仏教
で、「極東の諸宗教」中では中国の三宗教として道教・儒教に
並べて挙げられた仏教でまず中国仏教のことに触れ、そのあと
日本仏教の箇所でもまた日本の大乘仏教を詳述している。その記
述内容には特に目新しいものがないといえるかも知れない。
けれども本書の特色は世界の諸宗教をとにかく大きな全体的関
連の中に一連のものとして把握しようとした試みのうちに存す
るので、したがって随所にいわゆる比較宗教学的に二つもしくは
それ以上の異なった宗教間の対比的説明が出ていて、例えば
日本の親鸞をルーテルと見比べるごときこともあるが、その辺
にもスマート教授のキリスト教の基盤に立ちながらの仏教的世
界へのアプローチの努力があるといえる。

第二に、仏教については前記以外の箇所でも縦横に関説して
いるのであって、特に感じられることは、仏教とキリスト教と
の今後における歩みよりについて、むしろ雅量ある仏教観の消
息を示していることが特徴といえよう。日本での西田哲学が最

晩年に示した仏教とキリスト教との一元的理解の努力にも対比
されるものがある。

スマートの仏教理解は内容的な方面においてよりも、この書
の余論とも結論ともいうべき「現代の宗教経験」(Contemporary
religious experience)の箇所、諸宗教についての未来的展望
を与え、その中で仏教の今後のあり方をも＋しようとした点に
著るしく意欲的ともいふべきものがある。「人間の宗教経験史
は、豊富で物珍らしく時としてがく、しばしばけだかいもの
である。宗教を斥けることでひとは却って最深な宇宙への態度
を表明してきた」と結んでいる。マルキシズムに大きな理解と
同情を寄せ本来宗教哲学者としてスタートしたスマート教授の
仏教観には毛沢東の母が仏教信者であった事実にも着目するほ
ど社会思想家としての見解が深く根付いている。欧米の宗教学
者中では斬新な見方を仏教に寄せている一人といえよう。筆者
は従来中国古代仏教中の維摩経を主に眺めてきたが、この経が
含む不二観の立場に類した思想から教授は諸宗教の概観を試み
た考える。

貞伝上人について

金子寛 哉

徳川中期に東北地方の最も辺鄙な地域（現在の青森県東津軽郡今別町）で、伝導教化に活躍した「貞伝」の事跡について記したものはこれ迄にあまり多く見られない。

貞伝（元禄三年〔一三九〇〕～享保十六年〔一七三二〕）四月十日、四十二歳歿）は浄土宗の名越派に所属する一僧侶であるが、幼少の頃出家し、十五歳の時より浄土宗名越派の本山磐城の専称寺で十五年間程修学し、二十九歳の時請われて国元の分別本覚寺の一代を務めた人である。師の伝記の詳細については着倉弥八編の『今別町史』、並びに拙論「貞伝上人東域念仏利益伝について」、『大正大学研究紀要』・六一・S五十・一一・一）に述べてあるのでそれに譲り、今はこの貞伝上人の伝を記した『貞伝上人東域念仏利益伝』の記事に基づき、徳川中期におけるこの地方の民衆の信仰状態がいかなるものであったのかと云うことを考えて見たいと思う。

『今別町史』を編纂された着倉氏も言う如く、この地方における古い記録は極めて少ない。その中でこの書は文書としては同『町史』の記録の中でも白眉の価値を持つものである。特に

この地方においては公文書ですらこの時期のものはあまり見られないような状態である為、当時の一般民衆の信仰状態を記したものが少ないのは当然である。せいぜいあったとしても口碑伝説として伝えられていたものを、後に記録したものがある程度にすぎない。

ところで、この『利益伝』の著者宝洲（好誉寛阿、一六三六）は、当時江戸の増上寺で修学し、京都獅子ヶ谷法然院の学僧忍微の指導を受け、更に伊勢の要誉寅載等について学んだ解行兼備の人である。これから紹介する『利益伝』の記事は貞伝にまつわる「念仏靈験譚」であるが、その靈験譚を単なる説話に終らせずに、著者宝洲は出来得る限りの文献を駆使してその靈験譚の真实性と意義付けを行っている。今この書の記事にもとづいて貞伝が当時の民衆にどのような形で法を説き、又そのことから当時の民衆が何を求めていたのかを考えて見たいと思う。この書の内容を大まかに分けると、上巻は主として貞伝の直接の教化の事蹟を記したものであり、下巻は上人の臨終時の様子と、上人の信者による冥途物語の中に上人を登場させ、上人行化の徳をたたえる説となっている。今上巻の中から貞伝が如何なる形で民衆に撰して行ったかを考える為に主なものを要約して挙げると、

- 一、念仏による火災の除難。
- 二、上人の書いた名号の文字が焼けない。
- 三、上人が櫛しの葉に書いた名号を水にひたして呑んだら病気が快癒した。

四、上人の名号を所持することによって流行病がさけられた。
 五、上人の名号によって難産が救われた。

六、上人の名号によって船の難をまぬがれた。

七、上人の名号の力で靈氣、物怪がとれた。

等々である。したがって、浄土宗の宗義上の細かな問題は殆んど取り上げられていないことが解る。しかし、今は挙げなかったが、中には称名念仏行の実践によって好相を感じしようとする者や、一般民衆に直接触れて教化活動を行なおうとする者にとつては、現在でも尚貴重な示唆を与えるものがある。又、今右に示した幾つかの例から、当時の東北地方における浄土宗の僧侶による布教活動の実際と、この地域における一般民衆の求めていたもの、或いは彼等の持つている信仰感情の一面が如実に示されているものと考えられる。貞伝のこれからの行実の影響を及ぼした範圍は単に貞伝の住地今別のみではない。『利益伝』の地名を拾うと、今別、三馬屋、青森、奥内、弘前、町造、鱈ヶ沢、深浦、岩崎、宮館、田舎館、姥屋地、八戸等ではほぼ県内全域にわたり、この外北海道、讚州塩飽、能登等も見られ、かなり広範圍にわたっている。又それだけに当時の人々の一般的信仰感情も推測される。

増上寺黒本尊考

佐藤 行信

黒本尊は徳川家康の守り本尊（念持仏）として有名なもので、現に東京芝の増上寺安国殿に本尊仏として安置されている。二尺六寸（約八〇センチ）の木造の阿弥陀仏で立像で金箔であったが、多年の香煙で黒くなっており、古くから黒本尊と呼ばれて来た。この黒本尊は三河（現岡崎市内）の明眼寺（妙源寺）にあったものを、家康が貰い受けて自分の念持仏にしたのである。この事情については三河の一向一揆の記録として有名な「参州一命宗乱記」（岩波日本思想大系所収）によると、家康が上宮寺の一揆を攻めた際、団子島という所で一揆の待伏せにあり、命からがらただ一騎が妙源寺に逃げ込み、同寺の黒本尊に一揆退治の祈願をした。家康はこの黒本尊の靈驗によって危難を救われ、一揆を退治することができたので、この黒本尊を深く信心され、のち妙源寺の住職に請うてこの阿弥陀仏を貰い上げ、持仏堂に安置していた。この仏が三代將軍家光の時に増上寺に安置されるようになったのである。家康が明眼寺住職に請うて黒本尊を貰い受けた時、同寺住職に書き送った書状は、今も妙源寺に保存されており、これは中村孝也博士論の「徳川家康文書の研究」にも収められている。妙源寺は当時明源寺とあった。浄土真宗の寺院であるが、高田専修寺派に属し、三河

一向一揆の際には本願寺派の一揆に加わらず、家康を助けてこの勝利の祈願を行った。この家康の書状によると、家康が恵心僧都作の阿弥陀像「黒本尊」を所望したので、任職は自分の一存で差し上げることではできないから、本寺（専修寺）に届けてこの許可を得た上にしたといった。家康はこれを承知し、この仏像は他に寄進するためではなく、自分の持仏堂に安置して、「守り本尊」（念持仏）にしたいためであるといっている。家康は將軍となつて江戸幕府を開いたのち、政治的には各宗派を公平に取扱つたけれども、個人的に先祖以来の浄土宗信者であり、その信仰はきわめて熱心なもので、このことは有名な「日課念仏」によつても知られる。家康が自筆で南無阿弥陀仏の名号を紙一面にびっしりと連記したもの、大体一枚の紙に六段、四十数行書かれてゐるから一枚で二百五、六十もある。これを何十枚も張りつぎ長い巻物に仕立てたものが東京の五島美術館に所蔵されてゐる。このことから家康の信仰心の厚かつたことが十分に伺われると思う。江戸時代の中頃になつて「黒本尊縁起」という巻物が作られた。それは絵図をいれ絵巻物になつてゐる。高德院所蔵の「護国殿黒本尊阿弥陀如来縁起」（二巻）は天保三年の書写であるが、絵は歴史画の作家として有名な菊地容斎の筆になつてゐる。この縁起絵巻によると、黒本尊の靈験がいろいろと書かれてゐるが、その一つに、大阪夏の陣の時、家康は増上寺、存応上人の弟子廓山および的に黒本尊を持たせてお供をさせられたが、茶臼山が敵襲にあつて危なかつた際、一人の武者法師が現われ、敵兵を追い散らして難を救つて呉れ

た。あとで家康が黒本尊の扉を開いて拜んだところ、黒本尊のからだ中、ビッショリ汗ばみ足もとが、よごれていたので、さては我を助けて呉れたのは黒本尊であつたとわかり感激したなどと書かれてゐる。こうしたことは縁起にすぎないが、家康が黒本尊を深く信仰したことからこのような縁起話も生じるに至つたと思われるのである。家康は將軍職を秀忠に譲つてのち、駿府に陰棲した。むろん黒本尊も駿府城に安置された。家康の死後江戸へ運ばれて江戸城内に安置されたが、家光の時に至つて増上寺山内に護国殿を作つてここに安置したのである。家康の信心したこの黒本尊は、その後徳川家の念持仏として歴代將軍の信仰の的であつた。また幕末のころ、將軍家茂の夫人となつた和宮は、家茂が長州征伐のため上落した際など、自ら黒本尊へ七日間お百度参りをされること前後三回も繰り返し行われたことが、「和宮御側日記」に見えてゐる。

願行房憲静について

高橋 秀 栄

願行房憲静は鎌倉仏教史上に大きな足跡を留めてゐる偉大な高僧で、とくに鎌倉を中心とする関東地方において注目すべき活躍と功績を残してゐる。

願行上人・東寺上人・二階堂上人・真言院憲静上人とは、彼が在世中に敬まひ呼ばれてゐた尊称であるが、このことから

いかに願行上人が徳の高い人であったかが窺われる。したがって、『本朝高僧伝』の作者、卍元師蛮が、願行上人の伝記をまとめ終った末尾に、あらためてその「偉人」たることを知ったと書き添えているのも、あながち誇張とはいえないであらう。

ただし、師蛮が願行上人のいかなる点に、その偉人たる由縁を見出したか、その具体的明示がみえないので、明らかに知られないが、恐らくは、建長四年（一二五二）三十八歳の時、『四分律刪繁補闕行事鈔』や『四分律行事鈔資持記』をはじめとする律宗の聖典を開版し、泉涌寺開山後傍律師（一説に憲静得度の師という）の宗教的眼目でもあった戒律弘通の遺風を奉じ、その法孫につらなる門人達のため、あるいは律学研鑽に関心を寄せる多くの学僧らのために寄与するところがあつたこと、あるいは、文永七年の落雷により炎上焼失した東寺の五重塔を再建すべく、その勅進に挺身し、永仁四年ついにこれを完成せしめたこと、さらには、高野山の東堂をも修補し、久しく磨れざみであつた結縁灌頂の儀式を復興せしめたこと、などの業績評価に由来するものと推測されるところである。

しかし、これほどの輝やかしき業績を鎌倉仏教史上にとどめている偉大な高僧願行上人ではあるが、今日ではその名を親しく見聞することは稀にして、かえって史乗からは次第に忘れられつつあるといつても過言ではないように思われる。

しこうしてそれは、願行上人の行実がなお明瞭でないことに一端の原因があるものと考えられる。

江戸時代の元禄年間、慧堅によつてはじめて願行上人の行実

がまとめられて『律苑僧宝伝』巻十三に収録され、ついで卍元師蛮の『本朝高僧伝』巻六十一巻にもその行実が編まれ、いまに願行上人の人となり及びその業績の一端を窺い知ることができるのであるが、しかし惜しいかな、これらの僧伝史書の記載上には大きな誤謬・錯誤や不備な点が見い出され、願行上人その人の活躍ぶりを正しく捕えることはできないといわなければならない。

例えば、願行上人がいつ、どこで、誰を父として生まれ、いつ、どこで亡くなったかという点に関しても、『律苑僧宝伝』には、ただ「不知何許……某年四月十七日示寂、春秋未詳」と筆を染めているだけであり、『本朝高僧伝』においても、また同様に「某年四月十七日遷化、世齡法臘未考之」と記すばかりで、何らの考証・検討も加えられていないのである。

しかしながら、憲静上人は実は葉上房榮西が遷化したる建保三年（一二一五）の生まれであつたこと、金沢文庫保管の『血胸』（三三二函）・『瑜祇灌頂作法私記』（三一三函）という書物の奥書にみえる年号逆算により明証され、またその出自も『尊卑分脈』『杀凶纂要』から、清和源氏の流れを汲む美濃の木田氏に列なることがわかる。すなわち、願行上人は美添国東有武郡に居を構えた木田重長の曾孫にして、木田太郎重季の次男として出生したようである。但し、願行上人も曾孫と同じ地に生を享けたかどうかは明瞭ではなく、今後の検討に俟ちたい。

またその没年も、①某年四月十七日示寂説、②永仁三年四月十七日示寂説、③建治二年八月二十八日示寂説の三説があるが、

「二階堂行藤書状」(東寺百合文書ホ)の文意から、まさしく永仁三年(一一九五)四月十七日示寂説が史実になつてゐることが判明するのであり、加えてその春秋も八十一の長寿であつたことが知られるのである。

高山寺藏「木食山居」の勸進資料

佐々木 孝 正

近時、円空や木喰行道とならび、信州の木食山居故信(一六五五—一七二四)の仏像彫刻が注目をあびている。山居故信も円空や行道と同様に、夥しい仏像を制作したと考えられ、それらの作品は信州の小川村、鬼無里村など上水内郡一円、あるいは松本や大町、さらに北安曇郡の小谷村、白馬村等にわたり広く分布していることが知られつつある。背銘から千体仏や万体仏造立を志したことがうかがえる。木食山居の仏像制作は、円空や木喰行道の場合と同様に、「ひじり」としての宗教活動の一環としていとなまれたものであるから、山居故信の生活や活動全体のなかで仏像制作のもつ意義が考えられねばならないと云える。

山居故信の宗教生活には、仏像彫刻の芸術活動、念仏行者としての称名念仏、苦行としての木食行や、寒中修行としての単衣の行のほか、堂塔の造営修理や仏像造立のための資縁勧募という勸進活動を組織的におこなつてゐることが注目される。最

近、上水内郡小川村の真言宗寺院高山寺から発見された、同寺三重塔本尊胎内納入文書及び観音堂安置の阿弥陀如来像胎内納入文書は、その具体相を如実に物語つてゐると云える。このうち、元禄八年の三重塔修理の勸化状によれば、木食山居は法光明明仏彈誓上人の六世末弟と称し、貞享二年より元禄七年までの十ヶ年は、小川村東端の虫蔵山に籠居して木食単衣の行を修したが、元禄七年招かれて高山寺観音堂に留錫し、まず勸進によつて資縁をあつめ、阿弥陀如来立像一体と、聖観音と地藏菩薩からなる千体仏を造立している。元禄九年の番号板碑が現存することから、勸進の母胎として念仏講を結成したものと思われる。これはやがて三重塔修理とその本尊造立の爲の十万人講へと拡大発展したようである。元禄七年の阿弥陀如来立像胎内納入の奉加帳末尾には、疎木取りに協力した俗人二名を僧十名、尼三名が列記されている。彼等僧尼は、木彫や木食行にかかわりのある行者の僧尼であつたがゆえに、阿弥陀如来像及び千体仏の木取りを担当したのであらうし、さらには木食山居の配下にあつて資縁勧募に活躍したのではないかと思う。完成した阿弥陀如来立像が職業的仏師の作風に近い平均的な作品となつてゐるのも、山居個人の制作ではなく、多くの協力者のもとに造立されたからであらう。これは三重塔内安置の大日、釈迦、弥陀の三尊像についても云いうるように思われる。

山居故信は、元禄十一年まで五年の歳月を費して、高山寺三重塔の修理と三尊像の造立をおこなつてゐる。三尊像胎内納入の木札によれば、十万人講によつて資金の調達をおこなつたこ

とが知られる。土地ごとの有力者に奉加金のとりまとめを依頼し、配下の僧侶を派遣してその連絡に当たっているのである。胎内納入の奉加帳類が示す奉加の人数は概算六万人を超えると思われる。組織的で大規模な勸進であったことがよみとれる。落慶法会には斗擲四十口を囃したとみえるので、木食山居の所属する念来寺や大町彈誓寺の木食道心たちが協力したものであろう。江戸幕府の宗教統制のもとで、寺院の本来関係が確立し、寺檀制度が整って僧侶の身分が固定化し、中世のように自由な宗教活動が困難となってきた時代に於て、このような勸進が成功をおさめていることは注目しなす。それは山居の主催する宗教事業に参加し応分の喜捨をすることが功德多しとする庶民の信仰意識が巾広く存在したからであり、その中心となつて活動する木食山居故信の宗教的人格に庶民が深い信頼をよせていたためであるといえよう。又それにこたえて、山居故信も木食単衣の苦行や称名念仏の実践を常に怠らなかつたからであると考えられるのである。

妙好人浅原才市の信仰経験における親の問題

佐藤 平

浅原才市（一八五〇—一九三三）は、凡そ一三〇〇〇の宗教詩を書いたと推定される妙好人である。その中で、公刊されているものは『妙好人浅原才市集』（鈴木大拙編著・春秋社）の

三五五三の歌と『妙好人才市の歌』（楠恭編・法蔵館）の七一六の歌、合計四二六九である。妙好人の中でも、直接に自己の宗教経験を書き残している点において、才市は独特の位置を占める。

才市の宗教経験をj知るために重要な資料は、この他に生存中の才市に会つて才市を世に紹介した寺本慧達氏の『浅原才市翁を語る』（千代田学園出版部）である。

上記の自作の歌で、才市はしばしば、「親」とか「親様」という言葉を使つている。その殆んどが、阿弥陀仏を意味している。しかし極く一部は、現実の両親を指している。

この小論では、才市の「親様」がどういふ意味でもちいられているかを論ずる。というのは、宗教経験の種々な現象を分析してみると、生れながらの親子の一体感を出ていないことが多いからである。この場合、信仰の対象は、生みの親の代償である。

しかし眞実の信仰が現成するためには、少なにとも自己中心的な分別の世界—疑城—は超えられねばならない。しかもこの疑城への執心は、その根底において生れながらの親子の合一関係—胎宮—への依存が除かれな限り、超越され得ない。親鸞が「疑城胎宮」と呼ぶところのものは、自己の世界への盲目的な肯定に貫かれてゐる。

才市の親との関係を考察すると、決して生れながらの合一に依存していないことが明らかである。

才市の父親浅原要四郎は、万延元年、才市が十一歳の時、突

如一家を解散して、出家得度し（法名西教）、石見国大浜村小浜という、才市が一生を送った村の安楽寺の墓地の近くに、小さな庵を結び、野山に採った花を町に売り歩くことによって生活の糧を得つつ、同行と共に仏法を喜ぶ生活をしたという。又母親スギは、すぐに同じ村の山本和平へ再嫁してしまった。

孤独の身となった才市は、こういう環境の中に育ち船大工となりたての二十過ぎに、一時荒廃した生活を送ったが、ある事件を機縁として、「人間にならねばならぬ」と思ったと寺本慧達氏は述懐している。三悪道の生活を出て人間になりたいというこの倫理性の発起が、才市の仏法聴聞の動機となった。

親に対する言目的反逆の段階を出たこの内面的求道も、しかしながらその根底においては、父親の世界に対する思想的反逆の域を出なかった（『浅原才市翁を語る』二三頁の才市の歌参照）。なぜなら善意の分別を超えて出家し宗教的世界に安定している西教のすがたが、未だ倫理的世界に極限されている才市の目には、非倫理的・非人間的に映るからである。道心堅固な父親西教によって、才市は幼くして慕う心を断ち切られ、長じてはいたわる気持から家に帰ってほしいと懇願した孝心を拒絶された。西教が才市の倫理的・人間的眞実を拒絶したことによって、才市は宗教的世界へと導かれたのであるが、その道は決してやさしくなかった。

才市が四十五歳の時の父親の死によって、才市は、「修諸功德」の倫理のむなしさを知り念仏の一行を専修するようになる。父親のすがたが消えさった時、才市は「をやのゆいごんむあ

みだぶつ」と実感した。同じ村の浄土宗の寺の念仏三昧堂にもって、称名をはげんだこともあった。そして諸善の根本である念仏を専修する心の奥にひそむ、疑誠胎宮の実相に目覚めた時、才市の他力の信は開発した。自己の分別をたのみず、ただ仏を信ずる世界に参入したのである。それは才市が六十歳に近くなってからである。才市の親様との合一は、分離を経た合一である。才市の歌には親様との不一不二の関係の読み取れるものが少なくない。

蓮如の教説と触穢

星野 元 貞

あらゆる宗教において親鸞ほど呪術を排斥したものはなかったといわれる。その浄土眞宗の教義が民衆に浸透し、社会的に大きな影響をおよぼしたのは室町時代中期の蓮如の出現をまたなければならなかった。ところで、中世後期は民衆の政治的抬頭の著しい変革期であったが、なおその宗教意識は古代のそれとかわることなく呪術に支配されていた。呪術の範疇にはいる事象は多様であるが、いま触穢を例に掲げれば応永十二年には「新羅社服令」が、永享十二年には「伊勢大神宮参詣精進条々」が、嘉吉二年には「日光山物忌令」が、応仁二年には「太神宮ぶつきりやう」が、それぞれ制定されるなど、触穢は社会として法制化され、一般社会においても拘束力を有したのであ

った。たとえは応永十二年十一月、三条中納言実清が春日祭勅使に任命され四十歳位の下女と共に南都におもむいた。ところがその後、実清の家中ごとく病にかかり巫女、陰陽師らに伺せたところ「神事不浄、奉穢御社之間、有明神崇之由」との告があった。神事不浄の原因が究明され、下女が月事にもかかわらず春日社に詣でたことが明らかにされ、下女は錯乱しついに絶命した。さらにまた、実清は下女が邸内で息をひきとったにもかかわらず、終命以前に邸外に移したとのお上申によつて死穢の対象から免れていたことが露顕し、実清自身その年の二月半に死んでいる(『荒曆』)。一人の下女の『月事穢』に端をはつした悲劇であった。

それでは本来このような触穢などの呪術を否定する真宗は如何に展開したのであろうか。蓮如の御文章のうち、直接触穢についてふれられているのは『文明五年九月 日』附の一通だけである。それによると、蓮如は「物忌といふ事は、我流には仏法についてもいまはぬ、といへる事なり、他宗他門にむかいてはもとよりいむべき事勿論なり、又よその人物いむといいてそしる事あるべからず。しかりといへども、仏法を修行せん人は、念仏者にかぎらず、物さのみいむべからず」と教示している。表現は微妙であるが、それは諸々の摩擦をさけるために社会通念となっている物忌などは黙視せよとの指示であつたとおもわれる。

事実、蓮如とその門徒は触穢などの呪術は全く無視するものであつた。それは当時の神道からの真宗批判の中にみいだすこと

ができる。たとえは『忠富王記』には「明応五年九月、地下に一向宗近年充滿候者、太以篠可然候、念仏申候を非嫌疑、彼衆者専寺不浄死穢卅ヶ日不忘、社家中ニ令経廻、諸人ヲ汚シ候條、言語同断次第候」との批判があり、神道からの真宗批判は門徒が死穢をいまない点を要因として掲げている。また『後法興院記』延徳二年七月四日条には「伝聞、伯三位、自去四月比、有狂氣之躰、於于今者、人前交不可叶云々、息三歳云々、彼母堂一向宗息女云々、神職身混合汚穢不浄、今日如此云々」との記事がある。すなわち、神祇伯三位資氏王は四月の頃より気がふれたのであろうか、人との交際もかなわない状態となつた。その原因は資氏王の内室が蓮如の第十二子祐心であり、資氏王が神職の身にありながら汚穢不浄を混合したからであるといふのである。いいかえれば資氏王の狂氣の原因は穢悪不浄の祐心尼との結婚にあるといふのである。さらにいえば蓮如の息女祐心尼は触穢を無視して忌むこともなかつたところから良人資氏王も穢悪不浄とみなされたのであつた。こうした風聞の渦中にあつた祐心尼の辛勞は推測にあまりあるものであるが、それはともかく、社会通念のただ一部であつた触穢という事象を無視・否定することにかかる重圧が如何ばかりであつたかを問いなおすとき、蓮如の呪術(物忌)否定の御文章の社会的影響と歴史的重みを再評価すべきであらう。

一遍聖と参籠について

石岡 信一

一遍聖の宗教的特色を最も良く表現しているのは、念仏以外の一切を捨離し、生涯遊行念仏賦算の旅に終始した事であろう。そして、その弛まぬ念仏賦算の足跡は、北は奥州江刺から、南は九州大隅にまたがる極めて広範囲におよぶものであり、念仏教化の期間と人数も「聖見」に「十六年のあいだ目録に入る人数二十五億一千七百二十四人なり」と詳細に明記されている如く、賦算教化の範囲と人数において、日本仏教史上他に類をみない程のものであった。従って、従来より一遍聖といえは「遊行上人」あるいは「遊行聖」といわれる位、彼の宗教的生命は遊行賦算の教化にあった。

宗教者一遍聖の偉大さが、身を捨てての遊行念仏賦算の菩薩行にある事は前述の通りであるが、かかる遊行の旅の足跡を、明確に知る必要から「聖絵」により足跡をたどってみると、多くの時衆を引卒し、常時社寺に参詣参籠を重ねながら遊行の旅を継続しているという遊行形態である事に気づく、それは一面遊行賦算の拠点とも、あるいは遊行の旅を支える宗教的役割を演じた活動の如くにも解される。いずれにせよ、この宗教活動は一遍の遊行という宗教活動を支える重要な役目をはたしたもので、一遍を理解する上において、また、遊行という宗教活動

を探索する上においても重要な宗教行為の一面であったに違いない。そこで、彼の生涯を語るに最も詳しくかつ信憑性の高い「聖絵」により、彼の生涯を通して、如何なる社寺に如何なる目的で参詣参籠を試みたかを種々考察してみる事にした。先ず参籠の跡を一目にして解する事が出来るために、次表を作成した。

年代	場 所	参籠 期間
文永八年	善光寺	参籠
文永八年	予州窪寺	独籠 三年
文永八年七月	菅生の岩屋	参籠
文永十年	四十九院、一の堂舎	〃
文永十一年	天王寺	〃
〃	熊野本宮証誠殿	〃
弘安九年	天王寺	〃
〃	太子廟	〃 三日
〃	当麻寺	〃
正応元年	繁多寺	〃 三ヶ月

この表は参籠(独籠を含む)と「聖絵」中に明記されているものだけを記したのであるが、この外、数倍におよぶ数多くの社寺に参詣・参拝・逗留・巡礼・別事修行等を行っており、これらの中にも参籠を思わせるものがないわけではないが、今回は取りあげない。

次に各参籠の宗教的意義を知る必要から、再度「聖絵」の文を逐次みてみると次の如くである。

一、善光寺参籠、「この時己証の法門を顕はし、二河の本尊を因したまへりき。」(聖絵第一、六条 縁起 三頁)

二、窪寺の独籠、「東壁にこの二河の本尊をかけ交衆をとどめてひとり経行し、万事をなげすてもはら称名す。」、「かの時己心領解の法門とて、七言の頌をつくりて 本尊のかたはらのかぎにかけたまへり。」、「この頌のをもむぎ義理をつくりてよりより示誨をかうぶりき さて此の別行結願の後はながく境界を厭離し すみやかに万事を放下して 身命を法界につくし衆生を利益せんとおもひたち給ふ。」(聖絵第一、同 四頁)

三、菅生の岩屋、「このところは観音影現の霊地、仙人練行の古跡なり。略」(聖絵第二 同 四頁)

四、四十九院一の堂舎、「聖此の地に参籠して通世の素意をいのり給ふ 靈夢しきりに示して感応これあらたなり」、「さて経教を亀鏡として真宗の口決をさづけ 明王を証誠として同時の正覚をちぎり給ひき 委細問 略之、それより出て給ひてのちながく舎宅田園をなげすて、思愛眷属をはなれて……」(聖絵第二、同 五頁)

五、天王寺、「信心まことをいたし、(略)一遍の念仏をすずめて衆生を済度」(聖絵第二同八頁) 以下略

浄土教とヘシカスム

—光明について—

清水 澄

「南無阿弥陀仏」と称える浄土教の専修念仏と、端的には「Kōpa' Ypōis」と絶えず称えるヘシカスムの「イエスの祈り」「心の祈り」とは、専らその名を絶えず称えることにおいて、仏・神の慈愛によって、一方は往生・成仏に、他方は聖化 *Deiōsis* に到るということからして同一の類型に属する宗教実践とみることが出来よう。しかしその形態的、内容的な相違については十分承知しておかねばならぬことは云うまでもない。他方、何故その名が称えられるかという称名論からすれば、仮りに、その名が呼ばれる「阿弥陀仏」と「イエス・キリスト」とに限ってみるとしても、本願の問題、歴史性の問題等の困難な論点があるとせねばならない。しかし両者において、称名は仏の慈悲、神の恩寵 *Xiōas* に究極するという大筋においては相応するものであり、問題点はその救いの確実性をめぐると解しうるとすれば、称名論においても両者の相応性を検討する場が一応認められるとすることが出来よう。

さて、今、聖なるものが多く光明によって表現せられ、聖なるものの体験に基く光明が随伴するという宗教史的、宗教心理学的な事実をふまえて、光明という点から浄土教とヘシカスム

の相応性に少しく触れてみたい。

仏教では仏の光明について原始經典以来説かれるところであるが、『大般若經』、『大智度論』等の大乘經典では仏の三十二相の一つとせられ、淨土經典、就中、『無量壽經』では仏そのものが光明であつて無量光 *Amitābha* と稱せられる。ところで、かかる仏の光明は大乘諸經典に説かれるごとく、智慧、覺りであるが、この智慧の光明は「衆生の煩惱の闇を滅す」働きにおいて、同時に、慈悲の光明でもある。淨土經典ではこの点を強調して、「其有衆生遇斯光者三垢消滅身意柔軟。歡喜踊躍善心生焉。若在三塗勤苦之処見此光明皆得休息無復苦惱。壽終之後皆蒙解脫」(『無量壽經』)とされ、『觀無量壽經』で「無量壽仏有八万四千相。一一相各有八万四千随形好。一一好復有八万四千光明。一一光明徧照十方世界念仏衆生攝取下捨」と説かれる。(香川孝雄氏「仏教における光明思想の展開」『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』参照)

新約聖書においても神、キリストは光明 *φῶς* と表現せられる (Jho. 1: 15; ITim. 6: 15-16 Jho. 1: 4-5)。キリシマ正教の神秘主義の伝統では、「暗闇の神秘主義」と呼ばれる偽ディオニシウス・アレオバギダをも含めて、神の光明が中心的な役割を演じている。しかもこの光明は象徴的ではなく、神のリアルな顕現として体験的のうけとめられている (H. V. Lossky: *Mystical Theology of the Eastern Church*)。シカスムのテキストである *Pharokhia* の「Kaks」(神の美) は神の光明と同一であるとされる。新神学者シメオンとグレゴリオス・バ

ラマスとはヘシカスムで最も重要な人物である。前者の著作はその殆んどどのページに光明 *φῶς* 光輝 *ἐκλαμψίς* という言葉がみられるほどであるが、彼は光明であるキリストに出会い、光明の中にキリストと神とに合体することによって人間の聖化が成就されるとする (cf. D. Stathopoulos: "Die Gotteschau in den Hymen Symeons des Neuen Theologen," *Geodochia* Bd. 127-128)。後者は所謂ヘシカスム論争におけるヘシカスム擁護者であり、その理論的大成者であるが、絶対的超越者である神が人間に光明として体験されうるパラドックスを、「神が光明と呼ばれるのは、その本質 *οὐσία* によってではなく、その働き *ἐνέργεια* によるから」(Πρός Ἀτιμόβουον Ἀντιρροπτικοί, ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΛΑΜΑΡ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ 4 Τομ. Γ')、この光明を超えた光明とも云うべき非被造的な光明 *τὸ ἀκτίον φῶς* は肉眼や心眼によってではなく神の聖霊によってみられるとする。かかる神の光明の観照は「心の祈り」の実践によって得られるのである (Cf. Υπερ τῶν ἑρῶς ἡρώατος *ὁμω. Ἀπόδ. Τομ. Α*)。

淨土教とヘシカスムにおける光明論の概観をみて、その相応性を検討しようとする時、就中、淨土教において、仏の境界としての光明と宗教体験の上での光明との問題、『觀無量壽經』所説の真仏の光明と化仏の光明との問題が考えられねばならない。そして光明論との関わりの下で改めて称名論の相応性が検討されるべきである。

『歎異抄』の受容の史的考察

堤 玄 立

『歎異抄』の現存する最古の古写本は蓮如の手になるものであるが、その奥書に「右斯聖教者為当流大事聖教也 於無宿善機無左右不可許之者也」とあることから、教団において非公開の書のごとく扱われてきたことは否めない。しかし、室町時代末期の古写本が十本以上伝存していることからみて相当に流布していたとも考えられ、江戸時代には円智の『歎異抄私記』（寛文二年誌）を初として元禄四年および同十四年に刊本が流布されており、のちに『真宗法要』『真宗仮名聖教』に収められ、また高倉学寮等でも講ぜられた。しかし、近世の宗学において重視されたとはいえない。

『歎異抄』が再発見されたのは、清沢満之においてである。清沢は東京帝国大学に学び宗教哲学を専攻したが、病気の療養と宗門改革の挫折などのこともあって深い宗教的境地に到達し、浩浩洞を開いて精神主義を標榜した。その絶筆「我信念」には「私は只だ此の如来を信するのみにて、常に平安に住することが出る。……私の信する如来は、此の天と命との根本本体である」（『精神界』三卷六号）と語っているが、門下の暁烏敏は『歎異抄』を明治の思想でかけば「我信念」となるといい、清沢の精神を情的にうけとめて『歎異抄講話』（明四四）を著わ

した。清沢は『阿含経』と『エピクテタスの語録』と『歎異抄』はわが三部経であるといったが、彼は近代日本の精神的状況を主体的にうけとめ、他力の信に人間の根源的な自覚をみいだしたのであった。しかし、その立場は一種の主観主義であり、暁烏の場合それが顕著にあらわれたと評されよう。（清沢の門下の三羽鳥といわれた佐々木月樵と多田鼎と暁烏敏のうち、佐々木が大谷大学の学風の基礎をつくり、多田が伝統的な宗学の方角にもどったことは極めて象徴的である）。ところで、ここで忘れてはならないのは、近角常観である。渡沢が明治三十五年五月末日、「合想」という一文を草して「而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたまうが如し。豈感謝せざるを得むや」と語ったのは、西欧から帰った近角に浩浩洞の宿舎を譲って東片町に移る前日であったことは印象的であるが、清沢の『歎異抄』理解は、暁烏よりはむしろ近角に伝承されたと考えられるのである。

清沢によって再発見された『歎異抄』が文芸の中にとらえられ、ひろく大衆に普及する契機を生んだのは倉田百三の『出家とその弟子』であった。倉田のそれについては拙稿「倉田百三と浄土教」（『印仏研究』一五—二）で関説したが、これを契機に一種の親鸞ブームを生んだことはたしかであろう。そして、その後の『歎異抄』受容史において、谷本富の『歎異抄の新しい看方』（大一一）は一言をもつといわなければならぬ。谷本は大正デモクラシーの中で、『歎異抄』を「民主的革命的色彩の鮮明なるもの」としてとらえ、「旧来の真宗を亡すもの

はこの『歎異抄』で、而かも将来真実宗を興すものも亦この『歎異抄』であろう」と語っているのである。

昭和になって、いわゆる転向者が『歎異抄』といかにかかわったか、また出陣学徒の筐底に秘められた『歎異抄』がいかに彼らを支えたかは問題であろう。そして、第二次大戦の後、『歎異抄』はなお問題をもちつづけているのである。曾我量深の『歎異抄聴記』（昭二二）は真宗教団の新しい理念に大きな影響を与えたであろうし、マルキシズムとかかわりの中では、林田茂雄の『歎異抄の問題点』（昭三〇）、岩倉政治の『親鸞—歎異抄の人生論』（昭三二）、そして野間宏の『歎異抄（私の古典）』（昭四四）は考えるべきものをもつ。また、金子大栄の『歎異抄』に関する諸労作の注目すべきはもとよりである。

隆寛の菩提心

浅井成海

法然の「選択集」では、称名念仏の専修が説かれ、一切の諸行業は往生の業にあらざと廃されるが、明恵の「摧邪輪」は、これに鋭い批判を加え、とくに菩提心の廃捨については五種の過をあげて反論している。法然の没後、その門弟の諸師は、それぞれの教学において、個性ある菩提心観を形成するのである。隆寛（一一四八—一二二七）は、その十九願観において、蛮提心への見解を示すのである。十九願に誓われる「発菩提心、修

諸功德」の人は、成仏を目ざし、往生を期せざる人と定義するのである。発菩提心とは聖道門の人に云うのであって、この人が、縁にあって三心を発して来迎を得て、往生するのがこの十九願の誓いである。なお十九願の機には、三心に帰した後もなお、諸善行を修めて、往生を願う者と、あくまで三心に帰することなく、諸善業にとらわれて、この行業によって往生を願う人とがある。前者は、報土へ往生するが、後者は、辺地へ往生するのである。このように隆寛の菩提心観は、聖道門の諸行業としてこれをとらえ、浄土の三心によって、従来修めたこの菩提心の行業が、廃されることも、生かされることもあるとみたのである。なお三十五願に誓われる発菩提心について、「女身を厭悪する心」をいうのであると述べている。ここでは、浄土を願生する動機となる心そのものをさして菩提心と云うのであって、願生心をそのまま菩提心にとらえてはいない。

「選択集」において菩提心を廃した法然においても、断片的ではあるが、浄土の菩提心を説き、浄土への願生心をいうのである。明恵は、本願の誓いに菩提心ありとみて、とくに十八願の三信と菩提心を同一とみて、菩提心廃捨への大きな論点の一つとしている。この点については、基本的には、菩提心は、聖道門で説くのであって、浄土門においてはこれを廃するというのが隆寛の主張であるが、善導の菩提心の解釈をめぐって、浄土の菩提心とでも表現すべき菩提心観が説かれている。すなわち、善導の「同発菩提心往生安楽図」の菩提心を解釈するについて「極楽浄土宗義」において「往生極楽の人を以て発菩提心

の人に例同する」と述べている。これ以上の説明がないのでその真意をくみとめることはむづかしいが、往生極楽の願生の三心を菩提心とみる意とも考えられる。「具三心義」では、三心具

足の本願念仏によって往生を得ると述べて、浄土門の発心と、聖道門の発心の同異を論じ、聖道門の発心は自ら行業を成じて得道を旨とするのであり、浄土門の発心は、信仏因縁にもとずく他力往生をあらわすから両者は、天と地、火と水の如く相違すると述べている。ここでは聖道の菩提心に対して、浄土の三心を、浄土の発心として表わし、両者の比較を試みている。なお「散善義問答」の至誠心積では、善導の「序分義」の菩提心積を引いて「二合して真実心なり」と結んでいる。そのあと大論論註を引いて、ここに云う真実心が、あくまで凡夫人天の有漏心にもとずくものではなく、菩薩の智慧清浄業にもとずくことを示すのである。このあと至誠心積でも、論註の同文を引いて、衆生に真実心なしと強調するのであるが、善導の積義をうけた、真実心を菩提心と示して、そのあと、至誠心積への展開を考えると、両者を同じとみていることが知られるのである。

隆寛の著述においては、特に菩提心に注目し、これに新しい解釈を加えているわけではない。法然の菩提心を廢して、称名念仏一行の専修という主張をうけて、この基本線にたった菩提心観とみる事が出来る。従って本願に順ずる称名念仏を主張するが、とくに三心の必具が強調され、発菩提心とこの三心の関わりに注目して、聖道の菩提心も本願に帰すればよみがえる」とみる点、さらに充分ではないが、浄土往生の三心を浄土の菩

提心とみている点などに留意すべきである。

義雲の宗教における宏智の影響について

石川 力山

永平寺五世中興義雲和尚の思想宗教について、従来諸先学の見解は、終始一貫して道元禪の再興とその遺風顕彰につとめ、その宗教は全く道元のそれと軌を一にするものであるとされるのが今日の一般的義雲像である。確かに、若くして正法眼蔵の浄写に志し、義雲本六十巻の眼蔵を編集し、さらに正法眼蔵品目頌を作ったり、或いは山居の偈等に見られる道元追慕と隠棲の性格から窺われる義雲の風格は、正しく道元と一枚になった姿を髣髴させるものがある。しかしこうした義雲像も、実は義雲の周囲を覆う客観的状况から推論される義雲像であり、いかなる思想的宗教的面が道元のそれと軌を一にするのかという事に関しては何ほど明確ではない。逆に義雲の語録を読んで第一に驚かされるのは、中国曹洞宗宏智派の祖宏智正覺の語録の引用例が頻出するという事である。以下、義雲録における宏智の語の引用例を通して、これを分析することによって得られる義雲の宏智の禪へのかかわりについて論ずる。

義雲録の宏昌録からの引用例については、これを大きく三つに分類できる。第一は、宏智の文学的詩的表現をもって真如法性の風光を誦出した句を、義雲がそのまま借用して自己の上堂

や示衆の結語として用いている例で、「翡翠踏翻荷葉雨、鷺鷥衝破竹林煙」「清白十分江上雲、謝即滿意釣魚船」「風月寒清古渡頭、夜船撥轉疏瑠地」「水自竹辺流出綠、風從花裏過來香」等々の宏智の語を義雲は幾度となく引用している。

第二の類型としては、宏智の上堂・示衆をそのまま借用して一句一字変えることなく自己の宗教として大衆に説示している例で、

上堂、廓爾而靈本光自照、寂然而応大用現前。

木馬嘶風不運今時之歩、泥牛出海耕破空劫春。

諸人相委悉麼、王人招手處復妙在廻途。

という義雲の宝慶寺における上堂語は、宏智録卷一（巻数は宋版による）の上堂語そのままの引用で、これは、黙々として外縁に涉らず、深く自己心内に契当する所に自ら寂然たる悟りの大用が現前するという、大慧の禪とは対象的な宏智の黙照の禪を深く肯って引用しているのであり、このような例は処々に見られる。

第三の類型は、明らかに宏智の語に依りながら、これを自家藁籠中のものとして自由に駆使して説示している例で、この部類に属する引用例が最も顕著に見られる。

最後に、義雲における特異な五位説の受容について考えて見ている。いったい道元は少くとも形式的意味では五位説を激しく嫌っている。所で、従来義雲の五位説については、当時の洞涸の五位挙揚者は殆んどすべて、洞山・曹山本来の五位説ではなく、石

霜楚円によって改められた、正中偏・偏中正・正中来・兼中至・兼中到の石霜五位に依っていたのに対し、義雲のみこの偏正五位の第四位を偏中至としており、洞山・曹山本来の五位説を挙揚していたとされ、義雲がこの五位説を誰から承けたかについては不明とされている。しかし宏智録を子細に検討してみると、五位頌に関しては宏智も第四位を兼中至としているが、卷一の小参には明らかに第四位を偏中至とする問答が存し、この部分の前後の句についても義雲は他所に引用しており、義雲はこの小参を十分に熟知していたと解し得る。更に

上堂、万機休罷千聖不携、一言相契古今一揆、暗中著眼明裏藏身。借位明功、体在用処、借功明位、用在体処。所以道、君臨臣位猶帶凝然、子就父時尚存孝養、王関未透正迷一色、宝印全提露那文彩。還要委悉麼、傍觀者晒当局者迷。

という宝慶寺における上堂語は、所謂宏智の四借であるが、これも宏智録卷四からの引用である。かく見てくると、義雲の五位説は宏智の五位説をそのまま視述したものといっても過言ではない。

以上を結論的にまとめると、第一に、義雲は宏智録の内容に深く精通しており、詩的文学的な表現についても十分に消化していたこと、第二に義雲は宏智の上堂・示衆をそのまま自己の宗教として説示している例が極めて多く、宏智の禪に深く傾倒していたと見られること、第三に、義雲は道元が否定した五位説もこれを高く評価し、盛んにこれを説示するが、それは宏智録の五位説をふまえ、或いはそのままの祖述であること、こ

の三点に集約でき、義雲録の思想がいかに宏智録の内容をふまえて構築されているか理解できよう。今後の課題は、以上の点をふまえて、更に道元の宗教がこの間にいかに介在し得るか、又道元も宏智を高く評価するが、宏智の禪と道元の禪との間にいかなる共通面があり、いかなる逕庭があるか等の問題を厳密に検討していかなければならない点にある。

『学道用心集』における学道形態

神 戸 信 眞

道元の撰述になる『学道用心集』は十章よりなっているが、その第三章に「天福甲午三月九日」、第六章に「天福甲午清明日」とあることから、一般に興聖寺を開いた翌年（一二三四）の四月頃までに書かれたものが、何らかの必要が生じて、このようなかたちにとめられたといわれている。

この『学道用心集』は、道元の門を叩き法を聞く学人のために実際の学道の仕方を説示したものである。しかし、それは単に、正伝の仏法に向けての学道といったものでなく、学道そのものに正伝の仏法を開示しようとしているところに、ここに説かれている学道の特徴が感取される。

ここで、学道というのは仏祖道を参学することであるが、それにはまず、それを求めようとする心が発らなければならない。その求めようとする心の発動、それが「発菩提心」、略して「発

心」であるが、この発心に依って菩提を求めようとする「修行」が打出されるのである。そして、この修行に依って実践的に菩提が体得され開示されるとするのが『学道用心集』の立場である。

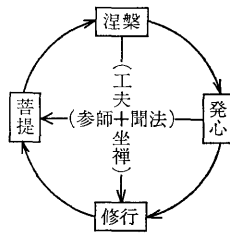
しかし、この修行をはじめめるにあたって必要なのは、指導者の学人に対する力ぞえと同時に、学人が指導者に対して、その指導者の法を自己中心的な自我意識を用いて思慮分別することなく、唯、聴受するといった態度である。いわゆる、正師に参問し正法を聞くといった「参師聞法」に基づいての修行が必要なこととされるのである。

このように、発心し修行し菩提を得るという求道の立場には、正師と学人との間に「参師聞法」がなければならぬ。それによって菩提を求めようとする学人の心（発心）と菩提とが直接に究明され、菩提が修行を通して究明される。即ち、「参師聞法」によって、発心から菩提が心的に究明されながら、修行からは菩提が身体的に究明されるといった「参師聞法」による学道形態となって展開されているのである。

ところが、一方「参師聞法」に依っての修行は、目的である菩提を究了した涅槃のあり方を現わしているものとして、涅槃から行なわれているものである。そして、涅槃から行なわれている修行として、それを直下に承当しているのが「工夫坐禅」としての修行であるとしているのである。

では、その「坐禅」修行が行われるには何に依ってであるかといえば、やはり「発心」に依って、それが打出されてくるも

のであるが、その発心は菩提・涅槃を基盤として、そこから「菩提心発」となって発動されているのである。それ故、そこでは菩提・涅槃から発心へ、発心から修行へといった流れにおいて行われる「坐禅」修行の学道形態となっているのである。



しかし、この二つの学道

形態が互に交わり重なり合

って行われることによつて、

図のように、発心・修行・

菩提・涅槃と道環した一つの

の流れを転ぜしめるのである

。そして、それによつて

「参師聞法」による修行も、

「工夫坐禅」による修行も、

この道環した一つの流れの中にあつて、それぞれ発心から修行・菩提へ、(菩提)・涅槃から新心・修行へといった方向をもつた修行となっているのである。それ故、修行によつて菩提が求められ、そこに、はじめて菩提・涅槃が得られるといったものではなく、既に菩提・涅槃を含んだ道中にあつて、その上で「参師聞法」「工夫坐禅」とを軸とした修行が行われていたのである。また、そういった修行が行われることによつて、発心・修行・菩提・涅槃と切れ目なく道環している正伝の仏法と本来、一体なることを全身心に感得し身証するのである。即ち、「参師聞法」「工夫坐禅」の修行が行われることにより、この二つを包んでいた全体と一体となることを全身心に感受すると

同時に、学人の「参師聞法」「工夫坐禅」の修行に実証され開示されていくというところに「学道用心集」の学道の特徴がみられるといえよう。

大通智勝如来信仰の研究

斎藤 彦松

一、序 この研究はあまり口にせず耳にしない大通智勝如来(以下大通仏と称す)の信仰が、この国に存在した事を論究、実証しそれ等の資料を整理記録せんとする。

二、大通智如来とは 法華經化城喻品第七、正法華經、大智度論等に表現をみた仏で、梵名を Mahāvīraśākyamuni とし、その眷属として十六王子があり釈迦、弥陀、弥勒等の仏も含まれこの信仰に重要な関連を有す。

三、資料 大別して仏典、信仰遺物、郷土史等の資料になるが、学会発表時プリント S.P.No.43 に整理表記し梵字図像も明記してあるので参照を望む。この信仰の存在を実証するのは信仰遺物で、これが研究の重点となる。この信仰遺物を区別すると、①仏名表現 ②種子表現 ③仏像表現となる。④の仏名表現は、鹿児島県隼人町に現存する日秀神社三光院に、元龜三年 A.D.1572 の方柱石塔婆正面中央に「大通智勝如来」の刻字がありその周囲又他の三面にも法華經所出の仏名を主とする多くの仏名が梵字で刻されている。⑤の種子表現は an am avam

の四種が在り *Vand* は愛媛県大三島町の大山祇神社境内に三基の宝篋印石塔が在り、その中央塔正面に薬研彫されて居り大通仏種子と推定される。◎の仏像表現は、三種の類形に区分され、第一類形は理拳印を結び頭部如来形(螺髮)を特徴とする。理拳印なる語は『溪嵐拾葉集』九十(大正726~791)に依ると「予元応三年 A. D. 1320 夏伊予国へ下向の次でに三島明神(現在の大山祇神社)を拝見した」との書出しで、この明神の本地仏として大通智勝仏が建立されていた。その風体は螺髮形の釈迦が理拳印を結んで居られたとし、その理拳印を説明して「左ノ手ヲ以テ右ノ手風指を拳レリ」と記している。すると金剛界大日の智拳印が右手にて左手風指を拳る事から、この理拳印は逆で左手上の拳印となる。この見聞記は本論の拠点となる。それはこの見聞記に概当する仏像がこの大三島明神の周辺に数体存在した事が確認され、又東寺観智院(京都)の大通仏の図像と一致するからである。大三島現存の一体は東円坊なる無住寺院に「元徳二年四月日院吉」の銘をともなっている。之は見聞記の十年後 A. D. 1330 の建立となる。之より以前にこの島で建立されたと推定される同形の仏像が、室町末頃(十六世紀後半)この大三島より現在の今治市別宮に移された南光坊に、大東亜戦迄存在したが惜しくも戦災で焼失した(住職板脇師談)。その像容は同坊が出している四国五十五番のお札に伝えられて東円坊と同じく理拳印螺髮像である。中世には大三島明神を護持する寺坊約三十六寺が同明神の内外に存在した事から、右坊以外にも本地仏である理拳印大通仏像が多く建立されたと推定され

るが現存は東円坊蔵一体。日本で唯一、理拳印を伝ふるこの像は誠に貴重な遺品と言わねばならぬ。次に第二類形であるが、第一類形が鎌倉期真言系と推定され密教的インド風なるに對し、古野期禅宗系と推定され、中国風となっている。この形式は伊予の名家、河野氏に関するもので、河野氏は大三島明神の司祭家である越智氏の出で大通仏の後裔であるとし、一族の名に大通仏の通の字を冠し通信、通有等と称した程大通仏の信仰が深かった故、当然大通仏の建立が推定される。河野氏の中興である通盛、その息通朝は共に現在の北条市に善応寺、大通寺を建立し、父子共に貞治三年 A. D. 1364 に歿し、生前建立の両寺は何れも当初より禅宗で、禅宗を通しての大通仏と推定される同形仏が両寺に現存する。頭部菩薩形、体は如来形で定印を結ぶ。是が第二類形である。同形像が近くの中島町にも現存する(旧在大三島神社)第三類形は、如来形で秘印(衣にて印を秘す)を為す形式で、前記大三島の向雲寺内大通庵に現存する「仏像図彙」の大通仏と一致する事は注意すべきである。

四、結 以上概要記したが、今後の研究で他地域にも信仰遺物が発見される可能性がある。

『勝鬘宝窟』の二種如来蔵空智

鶴 見 良 道

吉蔵の著作中に見られる「空」「不空」の用例を考察するに、

大別して二種に分類できうと思われる。第一は空に対して有自性をあらわす不空の用例である。第二は吉蔵が空・不空に如来蔵の意味を含ませ、空・不空を平等に見て中道をあらわす用例である。しかし、空・不空の中道をあらわす用例中、如来蔵によつて説示される空如来蔵・不空如来蔵に意味付けを与える立場と、空・不空を平等に見て積極的に中道をあらわす立場とに意味的から区分するも可能であろう。第二の用例として『中観論疏』『涅槃品』に「累無不寂。不可為有。徳無不圓。不可為無。非有非無則是中道。中道之法名為涅槃。又徳無不圓。名為不空。累無不寂。稱之為空。」とある。この例文より吉蔵が空・不空の中道を論ずる時、如来蔵のもつ二種如来蔵空智の内容が包含されている事が理解され、吉蔵の空・不空の概念の一端が「二種如来蔵空智」を説明する事により理解されるであろう。

吉蔵は「勝鬘宝窟」に法身と如来蔵との関係を説いて、実相の正法が衆生中に内在し煩惱によつて隠れたる状態を如来蔵とし、諸法の在り方を如実知見する事によつて実相の正法が明らかになると言う事で実相真如が顕れているを法身と定義し、「隠」「顕」をもつて解釈するのである。一切の仏法を成就する如来の法身に煩惱に覆われている状態即ち「隠」と定義する如来蔵を吉蔵は、「能蔵」即ち法身を覆う煩惱と「所蔵」即ち煩惱に覆われている法身とに分けて如来蔵の在り方を考察するのである。如来蔵は、如来の立場よりの一大師子吼であり、如来蔵の在り方を知る智慧が如来蔵智である。その智はあらゆる

相を絶離しているから空智であるとし、吉蔵は如来蔵智||如来空智||如来蔵空智の關係で如来蔵を知る智慧を捉えている。如来蔵空智は如来の智慧であり、二種如来蔵空智を知る智である。吉蔵は二種如来蔵空智の「空如来蔵」の義を二面より説明し、第一に妄法の体は本来空であつて、その空なる煩惱によつて衆生は迷うのであるから妄法中には真実なる如来性はないと言うを空如来蔵とし、煩惱と法身とは「互無空」の關係であるとす。第二は妄法は虚誑であるから空であるとし、煩惱の当体もまた空であり、空なる煩惱が如来の法身を覆うが故に空如来蔵とすると解釈し、煩惱の在り方と如来の法身を覆う煩惱との二面より空如来蔵に説明を加えている。

空如来蔵は、煩惱性に対して非実在であるから無自性空と捉える立場である。しかし、在纏位の法身と定義される如来蔵は、衆生に内在する悟りへの因として煩惱を脱すれば法身と同格なのである。その点よりすれば、悟りへの因たる如来蔵に仏功德が備えられると言るのであり、その点を不空如来蔵として積極的に肯定するのである。吉蔵は「不空如来蔵」を説いて、法身の徳を具足すると言う事即ち仏功德は、煩惱の如く空として否定されるべきではないが故に不空とすると解釈し、法身が如来蔵として隠たれるも法身の徳としては、法身と不二なる内容の如来蔵に具足されているのが道理である。しかし、法身と言えども唯一絶対ではなく無自性空としての在り方を体としている。その空を根底とし如来蔵が本質的にもつている悟りへの因を仏功德と考えれば、煩惱の如き非実在ではないのであるから不空

とされるのであるが、徳として別体があるわけではないと吉蔵は解釈を加えている。

以上の如く、吉蔵は法身と如来蔵との関係を「隠」「顕」で説き、「隠」として定義づけられる如来蔵を解釈して「能蔵」「所蔵」とに分け、「能蔵」が空如来蔵、「所蔵」が不空如来蔵とするに対応し、不空如来蔵によって説き示された世界が法身と不二一如なる世界であり、吉蔵が「顕」と定義を与える法身に結びつき、この展開で吉蔵は如来蔵を考え、法身との関係を捉えている。そして「二種如来蔵空智」は、如来蔵が中道の義を有し、その中道の義をあらわさんが為に説かれるとして、空如来蔵は煩惱が畢竟空と明すが故に有とすべきではなく、また不空如来蔵は一切の仏徳を成就しているのであるから無とすべきではないとして、如来蔵の義は非有非無の中道をあらわすと解釈を与えている。この事から吉蔵が、「空」「不空」を平等に見て中道実相の立場をあらわす時、空如来蔵を非有とし不空如来蔵を非無として「二種如来蔵空智」に非有非無の中道の義を与え、空・不空の中道によって二種如来蔵空智を包含し、中道実相の立場より二種如来蔵空智に意味を与えているのである。

『勝鬘經義疏』と憲法十七条

望月一憲

表題に掲げた問題については、かつて白井成允博士に「十七

条憲法と勝鬘經義疏との思想的連関」(『聖徳太子全集』第一巻)

金子大栄師に「十七条憲法と勝鬘經」(法隆寺勸学院同窓会編

『聖徳太子 日本上代文化の研究』)と題する論考がある。

しかしながら、これらはすでに滝川政次郎博士が批判せられたように、いずれも「釈家の解釈」であって、これらは何ら「太子憲法の解釈に勝鬘經義疏を参酌しなければならぬ」という理由を提示するものではなく、殊に、前者のときは、「聖徳太子全集」第一巻に採択された論文ではあるが、まことに過ぎたるは及ばざるが如しであって、「牽強附会」「我田引水」の謗りを免れることのできないものである。

私は今これらとは全く異なった立場から、この両者をいずれも筆者不明の古文獻であるという仮定の上に立って、まったく無関係に両者を純文献学的に研究し直して、これらと比較して、その「異」「同」の両面においてそこにいかなる関係が指摘されるかを究明せんとするものである。

ここにいう「いかなる関係」とは、その「類同」する思想が、①単なる類同思想の別々の表現であって実はまったく無関係のものであるか、あるいは②同一筆者の思想表現であるか、そして、また、その「相異」する思想が、①単なる相異思想の記述ではなく必ず筆者を異にしなければならぬ相異思想の表現であるか、あるいは②単なる相異思想の記述であって同一筆者であっても差し支えないものであるか、という意味である。

今、『勝鬘經義疏』をひもといて、そこに最も大きな思想的特徴として指摘し得るものを求めれば、それは如来蔵思想にも

とづく一体・別体の三宝論を取り上げることができようであらう。

然別体三宝、則其名体各異故、理自可別。但一体何以為別。

釈曰、常住法身為仏宝。此法身為物軌則自為法宝、又此法

身則能与理和合、亦為僧宝。若弁帰依為其習解断惑則別体可

先。但不迷旨帰、必一体為要。今勝鬘唯欲以旨帰為本故、非

昔梯橙、唯欲今日一体也。

しかも、これは、經文に「如来の四無畏成就の師子吼説なり」

というに特に注したところの大文字であることを特記すべきで

ある。

これを「憲法十七条」の第二条

篤敬三宝。三宝者仏法僧也。則四生之終帰、万国之極宗。何

世何人、非貴是法。人鮮尤惡、能教從之。其不帰三宝、何以

直枉。

の思想と比較すれば、この両者はまさに同一思想であって、それは同一筆者の手になったものとして別に何ら怪しむべき筋は見出せないほどのものであるが、また、一面、同一筆者であるという証拠はどこにもないのである。

なお、その他、指摘される「同」は、みな然りであって、そ

のほかは特別に指摘される「異」はないのであるから、この両

者は、純文献学的な比較研究に立つ限り、あくまでも両立並行

の同一思想であるとするよりほかはないのである。

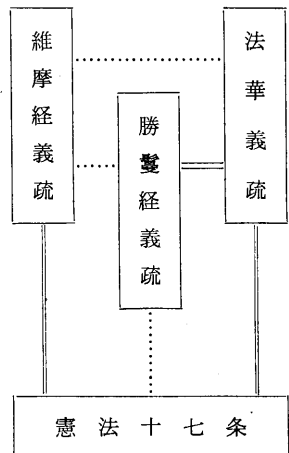
ところが、先年来、私が段々と究明してきたように、いづれ

も「筆者不明の古文獻」と仮定し直しての純文献学的な比較研

究によって、左の如き関係が学術的に証明されてきているので

あるから、この両立並行の同一思想は、ここに同一筆者の手になるものとならざるをえないのである。

すなわち、この傍証を得て、始めてこの両者は直結し、同一筆者の手になることが明らかとなるのである。



||はその同一人の著作であることとの関係が直接的に証明せられたことを示し、

∴はその証明が右の直接的な関係からおのずから派生してくるものであることを示している。

拙論「三經義疏に関する一考察」(拙著『聖徳太子の理想と実践』一九六頁)参照

法正寺蔵『正法眼蔵辨註』について

中山 成 二

昭和四十九年、新潟県新発田市不動山法正寺において刊本以前の形を有す「正法眼蔵辨註」を見出した。此は都合二十卷二十冊本であり、十卷ずつ帙に収められ、帙には各々「開示」「悟入」と表書きされ、各巻の外題を「註正法眼蔵吾_乃成」とし、各表紙に添付された内容目録には第一_乃第二_乃第二十_乃巻数を記すが、外題の下は「吾本来此土 伝法救迷情 一華開五葉結果自然成」という、有名な達磨の語を一字ずつ順次各巻に配当し、調巻の助としている。内題は「永平正法眼蔵 第一現成公案_乃 拾遺第十六三十七品撰之退藏峯 天桂辨註」とし、後題は無く、各巻末尾に此の写本の書写年次及び筆者人の奥書を出す。この奥書に依れば、法正寺十三世仏母大廣（中野氏）が新潟県北蒲原郡笹村勝屋天樹寺密伝が天保十三年（一八四二）十月に筆及した膳州本を、明治元年十一月_乃 同四年十月にかけて再写したという。しかし天樹寺は明治末期に火災に遇い、それ以前のものを総べて失っているゆえ、密傳がいかなる経路によって膳写するに至ったか。今は知ることが出来ない。

法正寺本と他の写本と比較するに、先ず、外題に特異点を見出す。此写本と密接な関係を有すと思われる、明治八年に弁註の刊行に際し底本となった陽松庵本等には全く見られない形体

である。次に、構成についてみるならば、法正寺本は、(密伝の「膳写発願偈」、「目録」、「天桂の「調絃」、義雲の「品目頭並序」、「弁註」と次第し、これについても、天桂真本、刊本の底本、坦山本、駒大本とは異った形をなしている。真本の構成は、「偈頌」―「調絃」―「弁註」と、また、刊本の底本は、流水の「序」―「偈頌」―「調絃」―「目録」―「弁註」と次第しており、この点のみから単純に考えるならば、法正寺本は、真本、刊本の底本二種の間位置するみられよう。

如で、弁証本文に至っては、「現成公案」_乃「三十七品」における編輯形成は、底本の刊本となった陽松庵本、坦山本と一致し、共に真本に対し、(巻十二第二十六佛向上事)↓佛向上、(巻十七第六十版・依三寶)↓扁依三寶、(第三説心説性。第四礼拜得髓)↓第三礼拜得髓。第四説心説性という変化を得ている。また、内容の一一についても法正寺本と刊本底本は相互の誤書等は別として、完全な一致をみるといえる。如で、刊本の底本となったものは、天桂真本の校訂添削を清書したものであるといわれるが、法正寺本の系統はこの清書を得て直ちに写本され伝えられたものであろう。刊本底本の弁註本文以前の構成は本文清書の後に形を得たものであり、特に流水の序は彼自身の筆になると思われるが、形体からしてやはり清書後に付加されたとみるのが妥当であると推測する。ゆえに、法正寺本に流水の序を欠くのであり、この系統は、流水序の識語に見える安永六年（一七七七）以前に最初の書写を得たといえよう。

法正寺本の書写形体に顕著な特徴がみられる。一般の弁註や

天桂派下で用いられる正法眼蔵の本文は万葉仮名書きであるが、此写本は片仮名書きとなっており、他に比して特異な存在といえる。しかし、この写本の系統が当初より片仮名書きをもって伝えられて来たものとは考えられず、何頃から変化を得、現在の形体を得たものと思われる。しかも、それは、既述の帙の状況及び外題の表記法からして、本山版正法眼蔵が刊行された寛政⁷文化以降のことであり、比較的新しい時期と思われる。

後日、改めて、弁註相互の關係、更に、那一宝との關係について考えたい。(異本対校に際し駒沢大学河村・小坂西助教授のお世話を戴いた。謹しんで謝意を表します。)

鈴木大拙博士の真宗理解について

徳 永 道 雄

鈴木大拙博士がその深い禪体験をもって仏教を西欧に紹介されたことは周知のことであるが、禪のみならず真宗つまり親鸞の教えについても深い理解を示し、真宗に関するその著作も和英両文に亘り枚挙にいとまがない程である。ことに衆文によって、欧米人に理解でき、しかも真宗の核心をついた書物を数多く残されていることは貴重な遺産ともいふべきものである。

博士の真宗理解には問題となるべき点が多い、とはよく言われることであるが、博士の一貫した立場は、所謂伝統的な教理を *embroidered orthodox doctrine* (*Shin Buddhism*, p. 17) と排

した独自の立場であるということ、もう一つは、真宗をあくまで仏教として扱っており、所謂別途不共なるものは一切関知しない立場であること、の二点に要約されよう。何よりもまず博士が「真宗は日本人が世界に為すことのできる主要な貢献である」とか、「大乘が極東でなし遂げた発展のうちで真宗は最も目ざましいものであり、浄土教の究極の到達点である」(*Shin Buddhism*, p. 14~15) という確信に立っておられることは注目に価する。

博士が取り扱っている真宗の問題点は多岐に亘り、所謂伝統的教義の扱う中心問題も殆んど看過されてはいない。しかしその根底となるものは「念仏」或いは「信」において無分別智を見ていることである。博士の言を借りると、そこに「靈性」が発現しているということである。この靈性とは知性・感覚とは次元を異にし、自他の分別を超えており、しかも知性・感覚を支える基盤となり、自他の分別を包含しているもの、つまり人間の究極的な宗教性だと言つてよいであろう。「信」又は「念仏」をこのようにとらえる故に、それは禪という「ざとり」に相当するものと考えてよいであろう。

この靈性の発現たる「信」を基盤として、あらゆる問題を解き積して行くのが博士の真宗理解の方法である。例えば浄土の問題に関してもこの靈性のある世界であるとし、「浄土は西方何万億マイルの彼方にあるのではなく、まさにここに(right here) あるのであり、見る目をもった者はそれを自らの周りに見ることができるのである」(*Shin Buddhism*, p. 17) と「*right here*」更に

「この往生は所謂死後にやってくるのではない。至心をもった信者にとつては、浄土に生まれるかわりに浄土そのものが創造されるのである。……或る意味では我々は常に浄土を背負って歩いている」云々と、全く斬新な理解を示している。これは一見すれば所謂「唯心の浄土・己心の弥陀」という見方と一致するように思われがちであるが、「信」における転換はただ認識の転換ではなく、信の人の存在全体が穢土に住みつゝ浄土に住むといひ、この矛盾の論理が仏教の浄土観でなければならぬといふ。〔浄土系思想論〕四九頁〕

自己と他者との関係もこれと同様で、念仏において阿弥陀の呼びかけに應えるものは、念仏者自身の中の阿弥陀である。但しこの場合阿弥陀は自己の中にありながらあくまでも自己に相對しており、禪のように自己を他者（外界）の中に没入させてしまふのではない。阿弥陀を自己の中にみながら自己と相對させる、或いは自己が阿弥陀に包まれている、というこの自覚、つまり自己と阿弥陀を同化させないという自覚が、真宗における「信」の心理の特色である。（“A Taiki Mystic,” *Collected Writings on Shin Buddhism*, p. 97）

要するに、浄土と穢土の関係にしても、阿弥陀と自己との関係にしても、即非の論理で解釈し、禪が即の立場に立っているのに対し、真宗は非の側を強調するといふのである。しかし浄土と穢土、仏と自己との断絶を聞き馴れた耳には、その即の面、同一性の面が極めて強く印象に残り、従来いわれてきた救済教という真宗の性格が消滅してしまつたような感がしないことも

ない。

定と慧

—鈴木大拙の場合—

坂本 弘

まず語の意味であるが、定は禪定、慧はさとりすなわち分別知を超えた自覚を意味するものとしておく。定と慧との密接な関係は仏教の成立当初以来繰り返かえし強調されている。そして力点は、当初は、修定は定そのものを目的とするものではなく慧に到達するのが眼目であることを説くにあつたといふことができよう。しかし大乘仏教へ来ると、実践的には依然として定を重んじながらも、思想的には到達した慧の立場から逆に定をとらえなおし、定慧の不二を強調する見地が現われてくる。特に中国における禪宗—惠能以後—はこの見地をもつとも尖鋭に推し進めたといふことができよう。

さて、鈴木大拙は禪者として基本的にこの立場に立ちながら、宗教学者として宗教史的な見わたしの下に慧をめぐる諸問題に省察を加え、この立場の思想的帰結を明らかにしている。鈴木大拙の所説は比較的早期と後期との間に若干の推移・発展があり、またほぼ同時期に属するものであつても重点の置き方に幾分の振幅が見られるのであるが、定慧の問題については大体次のように要約することができよう。

一、慧の普遍性

慧を始にも述べたように分別知を超えた自覚と見定める以上、それは仏教のみに限られない普遍的なものでなければならぬ。

「未だ曾て禅の名をさえ聞かなかった人で、悟りの所有者であったものは、東西各民族の間に、到るところに見出される。」

〔禅思想史研究〕(一)盤珪禅、一五六頁)この見解は東西の宗教的乃至哲学的諸伝統の中から現われた神秘家、宗教者、哲学者たち、就中エックハルトやプロティノスなどについての鈴木自身の研究によって裏づけられているが、真宗的伝統から生まれた妙好人たちへの親炙も亦その有力な支えとなっている。こうした展望からも鈴木は慧を仏教独自のものとはしないのである。

二、慧の自覚的構造

では、その慧すなわち分別知を超えた自覚は分別知とどのような関係に立つのか。人間的生の現実が分別知によって深く規定されている。それはあらゆる人間的営為の基礎であるが、またあらゆる人間的迷妄と苦悩との根源となっている。この分別知的立場そのものが徹底的に疑われ、問われ、遂に突破され、突破された分別知、無分別の分別として再蘇するのがとりも直さず慧の開発である。それは亦如或は如実性の自覚化に他ならぬ。慧はかかる自覚的構造において普遍的なのである。背景をなす伝統の如何を問わず、深い宗教体験にはこのような自覚が含まれている、というのが鈴木の確認である。

三、慧と定

慧開発への不可欠の前提となるのは何か。それは分別知的に

規定された生への深い疑いであり、これをどこまでも究明しようとする実存的な意志・努力である。この究明の努力の極まるところに慧があらわれるのである。

ところで、この究明の意志は、その目的へと自己自身を調整し統御し鍛練する新しい生き方、身の律し方を要求する。東西の神秘主義の諸伝統における神秘道はその具体的な現われである。鈴木はその訓練の性格を重視してしばしば道徳的或は精神的訓練 *moral discipline* と呼んでいる。実存的究明の努力はこの実践過程において行われるのである。仏教における学 *study* はこれであり、定はこのような学或は訓練の体系内に位置づけられる。それは精神の高度の統御・集中を可能にし、慧の開発を有利ならしめるものである。かかるものとして定の実修が慧の開発に多大の寄与のあることは否定できない。しかしそれが不可欠の前提であると見做すことはできないのは前述の通りである。とはいえ、慧の開発のかけに見込まれてよいであろう。かの学或は訓練の過程のあることは見込まれてよいであろう。以上が定慧の関係についての鈴木の説の要点である。仏教におけるさとりを暗黙裡に定の実習によって規定された独特な体験としてとらえる見方への鋭い批判を含むものと考えられる。

源信の著作について

奈良 弘 元

恵心僧都源信の著作とされているものは、現存するもの、諸目録上に見られるもの併せて一七一編の龐大な数にのぼっている。そのうち、現存著作一〇六篇の内訳は、『恵心僧都全集』所収のもの九七篇、『大日本仏教全書』のみに所収のもの二篇、写本のままで現存するもの七篇である。

この現存一〇六篇の著作中、何らかの意味で、源信の著作であるとするものが躊躇されているものは四九篇である。すなわち、現存一〇六篇中約半数になんなんとする著作が、源信の真撰ということに対して、疑いを持たれているのである。

逆に、現存一〇六篇中、源信の著作であるということに疑いを持たれていないものは五七篇であるが、このうち、著作年時が明白で、しかも、撰号を有している源信のものに間違いのないと太鼓判をおされているもの一二篇、撰号はないが著作年時の明白なもの二篇、ある程度著作年時の限定されるもの二篇、さらに、著作年時は不明であるが撰を有するもの二六篇、著作年時・撰号共に不明なもの二三篇、著作年時・撰号が明示されているのかどうか筆者にとって不明なもの二篇である。

著作年時が明白で撰号を有し、源信のものに間違いのないとされているものについて、その撰号をみてみると、天台首楞嚴院

沙門源信撰・首楞嚴院源信撰・天台沙門源信撰・叡山沙門源信撰・沙門源信撰、または、首楞嚴院信記・沙門源信記などとなっていて、等しく「源信」の名が記されている。

しかし、著作年代が不明のまま、源信のものとしてされているもの撰号をみると、慧心記・慧心述・恵心作さらには恵心御作などと、「恵心」の名が記されているもの、二六篇中一二篇にのぼっている。源信がみずから「恵心」と記したとは考えられないから、後人が源信のものとして、そのように記したものであるかと推測される。ましてや源信がみずから「恵心御作」とか「恵心僧都御作」と記すはずはないであろうし、また、源信の名が使われていたとしても「源信僧都」とみずから記したとは考えられないから、これらの撰号を有するものは、もう一度、再検討する必要があると思われる。

また、撰号に関連して注意をひくのは、『観心略要集』である。『観心略要集』は、多くの源信研究者によって、その真撰であることが確信されているけれども、しかし、田村芳朗博士などはそれに疑いの目を向けている（『鎌倉新仏教の研究』平楽寺書店）。

『観心略要集』の撰号は「源信述」となっている。源信の著作である太鼓判をおされているものの「撰号に「源信述」とあるものはないし、『真如観』『妙行心要集』『法華舟体』（ある一本）に「源信述」とあっても、これらはすでにその真撰であることが疑われているものである。

佐藤哲英博士がその論文「新出の源信記『菩提心義要文』の

研究」(竜谷大学『仏教文化研究所紀要』第七集)の中で、源信が「自らの見解を表明したり、自ら経論の註釈を施したものは△撰▽なる言葉が」つかわれ、「これに対し、源信が自説をのべず、ただ経釈の要文をあつめたにすぎぬ著作では……△記▽なる文字を用いている」と述べているが、もし、そうであるならば、『摩訶止観』の要義を撰略しながら、阿弥陀三誦に寄せて一心三観の念仏を説いた『観心略要集』が、なぜ「源信撰」とせずに「源信述」とあるのであるうか、疑念の生ずるところである。さらに、『惠全』本の頭注には、撰号「源信述」すら記されていない一本のあることが記されており、これまた、その源信真撰を疑わしめるものである。

さらに、著作年時にしても、源信撰述の明白なるものと比較する時、『観心略要集』の「強固之載」といった極めて不明瞭な記述は他に例がなく、そういった点からも、『観心略要集』の源信真撰説について、今一度、再検討する必要があるのではないかと思われる。

天台本覚思想と山王一実神道

―天台僧正の思想についての一察―

中山清田

天台僧正の思想には、本覚思想が重きをなしていると考える。『慈眼大師全集』の中に収めてある慈眼大師書簡集の中に

天台啓上 夫道有差異 徳有厚薄 道高広中道第一義 夫徳最上 無作本覚真徳 抑源君深達真俗道 體天則地一略―と本覚思想が説かれている。又、天台僧正が讚に「本覚」という讚をよく用いている。『慈眼大師全集』の中より例を挙げれば、

直入修行 天真独朗 三千法爾 名本覚行 諸惡莫作 諸善奉行 天真独朗 三千法爾 名本覚行 諸惡莫作 諸善奉行

直入修行 天真独朗 三千法爾 名本覚行 諸惡莫作 諸善奉行
諸法従本来常自寂滅相 仏子成道已来世得作仏 我滅度後於末法中 現大明神廣度衆生 南無東照三所大権現

山門探題大僧正天海(朱印)

このように、天台僧正の思想の一つに本覚思想が入っている事は、拒むことはできないと考える。

山王一実神道は、天台僧正により本地垂迹説の開花期を迎えた時の思想ではないかと考える。天台僧正は山王神道は、神と仏は不二であるとして⁽³⁾いると考える。『東叡山日記』寛永十三年の項に記されている所を例にあげると

一略一又問 日本は神国たり、仏経は外国より渡れり、然るに信教する事如何 答曰 仏神は一体分身の變作也一略一然則当社大権現 神約之御誓願に帰依し給ひ 朝廷国家安全を祈り給ふ事然なり

この神仏不二の思想は、『東照宮大権現講式』の中にも記されている。⁽⁴⁾

一略一三歎一当君個儻大度一四明三神仏不二 卒述^サ廻向之旨
 矣一略一第四 明三神仏不二者在^レ三 一云一略一堯御之終
 祭^レ神 又本地仰^ニ薬師如来一 神仏不二 天明^ニ下賤小義一皆
 依^レ因縁一略一権現者 師釋云 権現出設 名^ニ為^ニ等覚一 深
 致至可^レ識 山王神道 以^レ出没不二之云云 山王名三観一
 心一 一心三観 王皇山法俱隆云善政一 一略一
 とある。天海僧正は、権現思想は「神仏不二」とし、山王は、
 「一心三観」であるとしていっている。

天海僧正は、家康公に山王一実神道を血派相承をしたと言わ
 れているが、政治的色彩が強いため、内容については、不明な
 事が多いが、血派相承に致るまでの経過としては、『天台論議』は
 大きな力を持っていたと考えられる。天台論議会は『駿府記』
 に記されているだけでも十五日間に二十回の論席を開かれてい
 る。『天台論議』の中の「陰陽不測のこと」に

一略一なかんずく 山王権現の御化導について、山家大師は
 一章を建立ましまし候とき 古しえ浪浪の蒼海に三輪の金光
 あつて浮浪す。天地の開闢 陰陽わかれしより 三輪の金光
 同じく三光の神聖となつてその中に化生す 今の三聖の神こ
 れなり この故に わが日本国は 中天の聖跡を隣て 西漢
 の靈域を離るといふと雖も、正しく南浮の丑寅に當つて自ら
 東隅の神国なりと積し候て山王の化導と申すも天地開闢 陰
 陽わかれしより 三光の神となり 三聖の靈神と顕われたも
 うと見えて候間 全く陰陽不測の上に 神明和光の利益これ
 ありと申されまじいて候一略一

と山王権現についての天海僧正の思想が説かれていると考える。
 天海僧正は、権現思想は、神仏を不二とし、その例に陰陽の
 思想を取り入れていると考えられ、すべての事象、存在がその
 まま相対的の思惟を超えた絶対的な道理にならう「一心三観」の
 思想と相通じ、現実界こそが、悟りの世界であると考へ、すで
 に仏としての自分があるという天台本覚思想を天海僧正が一歩
 進めた思想が山王一実神道ではないかと考へる。

- 1 『慈眼大師全集』上三八八頁。
- 2 『慈眼大師全集』下七三七頁。
- 3 『慈眼大師全集』下一一五頁。
- 4 『慈眼大師全集』下七一三頁。
- 5 『天台宗論義百題自在房』古宇田亮宣編一八五頁一八
 八頁。

明恵教学の時代区分について

三宅 守常

明恵教学は時代と共に変化しており、これを石井教道氏は修
 養期・華嚴振興期・厳密完成期、島地大等氏は独断時代・過渡
 時代・組織時代の三期に分け、坂本幸男氏は学習時代・祖述時
 代・反省時代・組織時代・伝道時代の五期に分け、更に久保田
 収氏は修養時代・華嚴祖述時代・仏光観尊重時代・光明真言尊
 信時代の四期に分けて思想遍歴を区分しているが、区分の年次、

名称に問題があるので四氏の見解を基に考察してみよう。

第一期は久保田氏を除く三氏が養和元年九歳の神護寺入山からとするのに対し、久保田氏だけが一六歳の東大寺で具足戒をうけた時であるとしている。しかし、上覧に『俱舎頌』、景雅に『五教章』、尊実に空海の著作等を受けたのは一二歳前後である。つまり一六歳以前から顕密の修行をしていたわけである。そしてこれを修養期としているが、それならば猶九歳からとすべきではないか。又第一期の終りを石井・坂本両氏は二〇歳、島地氏は四〇歳としているが、この頃は東大寺に公請の為に出席しており、まだ学習の段階である。そして当時の学僧の気風が気に入らず、紀州に庵居してこれまで学習したところを実修しようとしたのが二三歳の時である。つまり心の転機なのであった。よって二三歳で区切るのが妥当である。第二期は弟子に華嚴を中心に講述し、観行に専念した時代である。著作は『華嚴唯心義』等がある。石井氏は四九歳までとしているが、その間には明恵教学の過渡的な時期があるので賛成できない。又坂本・島地両氏は『金師子章光顯抄』の著作後で区切るか、『推邪輪』の撰述後か、の点で異なっている。しかし、『推邪輪』が菩提心の問題で専修念仏を論難したのは明らかなのである。換言すれば、伝統仏教の立場からの批判書なのである。とすれば、華嚴正統思想をもって任じた時期の著作の範疇に当然入るものとして理解すべきである。又久保田氏の言う四二歳はすでに三宝礼の信仰に移行していると『行状』にある。つまり教学が変化しているのである。よって第二期は『推邪輪莊嚴記』撰

述後、即ち四一歳頃までである。第三期は『三時礼釈』・『同功德義』を著わした時期である。これは三宝礼拝信仰を説明したもので、その中では「南無三宝後生タスケサセ給へ」という口称行で往生が可能であるとしている。これは浄土宗に影響されたものと思われ、第二期とは全く異なっている。これを島地氏は過渡時代、坂本氏は反省時代としているが、石井・久保田両氏は区分していない。これは次の嚴密完成へ移行する為の過渡的な時期なので一線を画すべきである。そして四八歳には仏光観に関する著作があるのでそれ以前、つまり四二歳から四十歳頃までを第三期とすべきである。次の第四期は李通玄の所説を基に仏光三昧観を修した時期であり、『入解脱門義』・『華嚴仏光三昧観秘宝藏』等の著作がある。そして五二歳『光明真言功能』の著作以後、示寂まで光明真言に傾斜しているのである。久保田氏はこれを四三歳からで仏光観尊重時代としているが、四三歳頃はあくまで三宝礼拝信仰が中心なのでこの区分は適当でない。又坂本氏は五二歳以後を伝道時代としているが、教学の見地から言えば光明真言中心の時期である。従ってこの名称は相応しくない。そこでこの時期は四八歳から六〇歳までとし、それを前後二期に区分するのが妥当である。

以上の考察から、第一期は養和元年九歳から建久六年二三歳までで学習時代とし、第二期は二三歳から建保元年四一歳までで華嚴講述時代とし、第三期は建保二年四二歳から承久元年四七歳までで過渡時代とし、第四期は承久二年四八歳から示寂の貞永元年六〇歳までで組織時代とし、更にこれを前後二期に分

け、貞応二年五一歳までが前期で仏光三昧觀時代、元仁元年五二歳以後示寂までが後期で光明真言傾倒時代とすることを提案する。

慧印法流について

加藤 章 一

理源大師聖宝は吉野山に登り、役の小角の靈氣を受け、竜樹大士より慧印三昧耶の秘法を直授されたと伝えられているが、このとき受けた行法が聖宝より觀賢・貞崇・淳祐・元具・仁海・義範・勝覚・成覚と相承される間に儀礼化され、形成されたのが修驗最勝慧印三昧耶法で又慧印法流と云われる当山派の法流である。この法流を斯く云うのは最勝とは大日如来の異名、慧とは戒定慧の三学の省字、印とは手相印、三昧耶とは本誓を示す法流の意味であり、要するに大日如来の三学の本誓を示す法流の意味である。日本大藏經中の修驗章疏には修驗最勝慧印三昧耶法として、極印灌頂法・普通次第・六壇法儀軌・護摩法・柴燈護摩法・引導法・玄深口決・両祖供・十二天供・表白集・得度作法・声明集・口決・七壇法聞書等十數種あげているが、今はこの中、特に修驗者の得度法について考えてみたい。

- 一、修驗慧印三昧耶引導法附得度法 一卷 元杲撰
- 一、修驗最勝三昧耶得度作法 一卷 成覚撰

この中元杲の次第は酬醒三宝院門主寬濟大僧正伝授の写本であるが、その順序は

- 新発智着坐・先達着坐・塗香・護身法・酒水・剃髮・授与衣
- ・授与袈裟・印・授与五戒・授与独鈷・新発智本尊三拜

の通りであるが、成覚の得度作法ではこの中の髪の問題について

何如んぞ鬢髮の有無、僧俗の形姿を顧るの暇あらんや、長髮、摘髮・剃髮の差別は我に扱ばざる所なり。身形化相に拘ること勿れ、惟だ戒律を最第一とす。仮りの化物に泥んで心の仏法を卑く驚かすこと勿れと云い、

宗祖に擬せんと思はば生髮のままにすべし、

派祖に擬せんと思はば剃髮すべし、

峰中の先哲に擬せんと思はば摘切すべし。

鬢髮の有無は汝が意に俚す。如何、

と問い、行者の意向に従って生髮、剃髮、摘髮の何れかを選ぶことになっている。

次に五戒を授けるのであるが、この場合、先づ不殺生戒を授けたあとで

然れども期せずして殺すこと有り、小罪と雖も其の罪積んで廣大となる。今其の罪を遁んと欲する故に此真言を授く。汝心に憶持して努力忘ること勿れと云い、統いて不偷盜、不邪淫・不妄語・不飯酒戒を授け、そのあとで更に食肉戒を授けて食肉戒は今制せざる所、役君嫌うべき肉食無しと曰へり。然るに三五七の淨肉を開して余を禁ずと經文に有りと云い、若し

食はんと欲すれば則ち此の真言を誦せよとて食肉の真言をあげている。

また次に飲酒戒を授けては、嗜むに非ずと雖も期せずして犯すこと有らん。又國王、宰官の祝事に於て杯を賜はるに苟も王の民として之を拒むべけんや。是れ固辭しがたき所也。若し此事に遇はば則ち此の真言を誦して受くる所の契戒に答えよ。能く飲酒の一罪を減すと云つてはその真言を授けている。

以上は恵印法流における得度式作法中の特異と思われる点をあげたものであるが、要するに真言行者の場合には、得度式に当つては堅く十善戒、即ち不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語・不綺語・不悪口・不両舌・不瞋恚・不邪見の十戒を守るべきことが教誡されるのであるが、恵印法流に於ては鬢髪の問題は自由であり、更に五戒にしても、不殺生戒・不飲酒戒も共に犯した場合の救済のための真言が同時に授与されており、食肉戒すら、寛大に取扱われていることは当山派修驗道者の行生活の一面を示しているものとしてまことに興味あることと云える。修驗道は明治五年（一八七二）廃止となり、真言・天台の何れかに帰属せねばならぬこととなり、当山派の修驗は醐醍派の所屬となつたのであるが、真言部と容易になじむことが出来ず、結局両者が合体したのは大正八年（一九一五）であつたことをみても分るように、兩者の間には戒律に対する態度に以上のような相異のあつたことは重要な意味をもつものと思われるのである。

『開目抄』について

岡田栄照

『開目抄』は「法花經の行者」としての使命と責務を痛感した日蓮が、経証に立脚しつゝ、その思想的立場を宣明した代表的遺文である。

「法花經の行者」という表現は、三五五、三五六、三五八、三六二、三七八、三九二、三九九、四〇〇、四〇一、四〇四（数字は古典文学大系八二巻の頁数）の各頁に登場し三十回に及ぶ。G. RENONDEAU の『LA DOCTRINE DE NICHIREN』所収の仏訳「KAIMOKUSHŌ」には *fidele(s)*, *adepte(s)*, *pratiqueant(s)*, *sages*、これら四種類の訳語があてられている。夫々の訳語を配せられた理由について、遺文の該当箇所の前後関係から考えてみても適確なる説明を与えることは困難である。当日配布の資料によつて頻度順は P・F・A・S となっていることが知られる。agete が全く使用されていないことは、カトリックに於ける禁欲的苦行者のイメージを避ける為であろうか。日蓮の「法花經の行者」という概念について、苦行的性格がないとは断定し得ない。

『開目抄』の簡潔にして直截な文体が力強い印象を与える所以のものは「なり・たり・べし」或は活用語の命令形で終止する文末が極めて多いことに由来する。「べし」について云え

ば「べし、べく、べき、べからず、べしや…」等は約二百六十九例認められる（引文の経論に於ける心・当・須・可などの四十数例を含めて）

「べし」は推量・必然・当然・可能・義務・意志・命令・等広汎な意味を持つが、『開目抄』の主張にふさわしい助動詞である。

『開目抄』は論難の文章として生氣にみちあふれているだけあって、所謂丁寧な表現としての「候」は僅少であり、三四三、三四四、三四五、三五〇、三六二、三六三、三六四、三六七、三七八、四一一、に十二例がみとめられる。

大系本で一三四四行の長文の『開目抄』が十二例であるのに対して弘安五年九月十七日の『波木井殿御報』は大系本十一行の短文であるが三十例の「候」がみられる。

ルノンドは原文の同一の論釈を翻訳するに際して多少相違する仏訳を与えている。即ち「涅槃経疏云、……取捨宜しきを得て一向にすべからず」四〇八

Le Nie p'an king chou dit:「……Il est impossible de dire unilatéralement s'il faut prendre ou rejeter telle des deux solutions pour bien faire.」(p.201)

「章安云、取捨得宜不可一向」四〇九

Chang-ngan dit: "Prendre et rejeter obtiennent tous deux de bons résultats; il est impossible de se contenter d'une seule des deux solutions." (p.203)

文句云、「……各一端を挙げて時に適うのみ」四〇七

Deux solutions sont mises en évidence, l'application de l'une ou de l'autre étant affaire d'opportunité." (p.201)

「適時而已」四〇九

"Il faut s'adapter au moment." (p.203)

「適時而已」四一一

"Il faut agir au mieux des circonstances." (p.206)

『開目抄』にみとめられる注目すべき語法としては次の教例をあげることにする。

「もし爾前つよるならば舍利弗等の諸二乗は、永不成仏の者なるべし」三四四

「日蓮案云、二乗作仏すら猶爾前つよにをばゆ。久遠実成は又なるべくもなき爾前つりなり。…」三四八

「されば、八箇年の経は、四十余年の経々には相違せり」というとも、先判・後判の中には、後判につくべしというとも、猶爾前つりにこそ候へ。…」三五〇

本門と迹門

芹 沢 寛 哉

本門、迹門という語は天台が教相判釈に用いて以来、日蓮宗の宗学の中で、最も重要な概念となっていることは周知の通りである。

天台は一代仏教を五時八教等の範疇を用いて分別し、体系的

理解を試み、その結論として法華経が円教であることを論証した。更に法華経を分析し、理論的体系に再構成するために用いた方法的概念の一つが本門と迹門である。

天台は法華経を二分し前十四品を迹門、後十四品を本門とした。

本迹の語義は仏身の見地からは、日本仏教史に見られる如く、本門は本地、迹門は垂迹であり、本地に住する法身が衆生利益のために種々の境界に応化し、足迹を垂れるということであった。形而上学的理論としては本は本体、迹はその作用、又は現象である。従って經典判釈としては本門は、根本の教、迹門は垂迹の教ということになる。それで法華経の分類について、前十四品の迹門は歴史上有限の釈迦の教説であり、本門十四品は久遠永遠の仏の本体と教説であることを願わしたものだとした。そしてこの本迹について事理、理教、教行、体用、実権、已今の六重に亘って説いている。そして各々の重について、本迹殊なりと雖も不思議一なり、と結している。

このことは天台の宗教は神秘主義的であることを示している。「理事に約して本迹を明さば、無任の本より一切の法を立つと。無任の理は、即ち是れ本時実相の真諦なり。一切法は即ち是れ本時森羅の俗諦なり。実相の真本に依りて、俗迹を垂る。俗垂を尋ぬれば即ち真本を顯す。本迹殊なりと雖も不思議一なり。」(法華玄義第七) 結対無限定の本体は根本存在であり、それから相対的現象界が生じ来るのであるが、相対界の事物現象はすべて実相の真諦を根底において有しているのだから本来同

一である。従って相対界の事物の何れからでも、それを窮極まで追求して行けば真諦に至ることが出来るわけである。

このような思考はアリストテレスの質料と形相、プロチノスの流出説等と軌を一にするものであり、神秘主義的であり、汎神論的であると云うことができよう。勿論天台の本迹関係は単に形式論理的範疇にとどまらず、弁証法的であり、更に相即論理によって彩られてはいるが、悟り、及び救済、修行等この理論の上に立って説かれている。仏教が神秘思想的宗教だということとは、天台の本迹説によっても示されているといえよう。

かかる天台の本迹観に対して鋭く対立したのが日蓮であった。「法華経に又二門あり、所謂迹門と本門となり。本迹の相違は水火天地の違目也」(治病抄)

日蓮の本迹論は方法的概念としてのそれではなく、宗教的実践の立場を示す概念として用いられている。即ち天台の立場をすべて「理」の立場として否定し、本門は、歴史的現在の時に教法宣布の實踐をすべき「事」であり、事において、自己の自覚と絶体の久遠仏を顯すものとしたのである。もともと日蓮の教説は、殆んど天台の教説が依用されてあり、しかも体系的に説かれていない。その時々々の状況によって矛盾した表現もあるので、其後の日蓮門流の間に、或いは本迹一致、或いは本迹勝負等の論争を生じたが、日蓮の立場が、神秘主義的悟りの宗教を超えて、教法宣布を表とする予言者の宗教の性格をおびたものであるという観点から本迹論を展開したのが日隆(一三八五—一四六四)であった。

本迹を、天台と日蓮、知と信、神秘宗教と予言宗教、ギリシア思想とキリスト教、の対立等と、類型的に見ることは早計であるが、本迹問題は、両宗教の契機を含み、両者の異例と共に、その総合を暗示するものとして、一宗派の宗学内にとどまらず宗教全体の問題である。

日蓮の「恩」思想について

中濃教篇

『大乘本生心地観経』の四恩説に拠って報恩思想を説いた日蓮が四十一歳、伊豆流罪の時に書かれた『四恩鈔』に、初期の「恩」思想の典型を解することができる。すなわち「四恩とは、心地観経に云く、一には一切衆生の恩、一切衆生なくば、衆生無辺誓願度の願を発し難し。又悪人無くして菩薩に留難を為さずば、いかでは功德をば増長せしめ候べき。二には父母の恩。六道に生を受けるに必ず父母あり。其中に或は殺盜、惡律儀、謗法の家に生れぬれば、我と其科を犯さざれども其業を成就す。然るに今生の父母は我を生みて法華経を信ずる身となせり。三には国王の恩。天の三光に身を温め、地の五穀に神(たましひ)を養うこと、皆是れ国王の恩なり。其上今度法華経を信じ、今度生死を离るべき国主に値ひ奉れり。争(いか)でか少分の怨に依って、おろかに思ひ奉るべきや。四には三宝の恩」と述べられてゐるのがそれである。この一文によって、『心地観経』

の「一切衆生の恩」が輪廻的な過去世からの父となり母となりした一切の衆生というところえ方であるのに対し、日蓮の場合は、「衆生無辺誓願度の願を發す」いわゆる誓願の立場において一切衆生の恩の把握に重点がおかれ、かつ一切衆生の中にあえて「悪人」を摘出し、法難を加えられることによる法華経の行者としての自覚の高まりまでを「一切衆生の恩」としてとらえられてゐる。この「誓願」こそ『開目鈔』の「三大誓願」につながるものである。また、「父母の恩」について見ても、『心地観経』のそれと類似しつつも、「我を生みて法華経を信ずる身となせり」という一文に重きがおかれていることに著しい特色がある。「国王の恩」については、日蓮には「仁王経」の影響が強く、いわゆる王とは仁愛深きものでなければならぬという考えが根強いことは否定できない。それは『祈禱鈔』の「国王と成り給ふ事は過去に正法を持ち、仏に仕ふるに依て、大小の王皆梵王・帝釈・四天等の御計ひとして、郡郷を領し給へり」とされていることから知られるが、これは『心地観経』の「一切の国王は、過去時において、かつて如来の清淨禁戒を受け、つねに人王となりて安穩快樂なればなり」などの「国王の恩」に関する一文に通ずる。「天の三光に」という表現はそれにつらなると見られなくはない。しかし当時に「国王」という表現をとってではあるが、「争(いか)でか少分の怨に依って、おろかに思ひ奉るべきや」とあり、たとえ「仁王」でなく、法華経の行者への謗法、加難の権力者であっても、それがかえって法華経弘通の行者に活力を与えてくれる反面教師として報

恩の対象とされている点は極めて重視されなければならない。何故ならばこれは明治絶対主義の「教育勸語」における「君に忠」なる倫理観との値的相違が存するからである。

だからこそ「上野殿返事」で「女人は夫を財（たから）とし、夫は女人を命とし、王は民を親とし、民は食を天とす」などといった表現も見られるわけである。また「三宝の恩」について日蓮は「法の恩を申さば、法は諸仏の師なり、諸仏の貴き事は法に依る。されば仏恩を報ぜんと思はん人は、法の恩を報ずべし。次に僧恩をいはゞ、仏宝法宝は必ず僧によつて住す。譬へば新なければ火無く、大地なければ草木生むべからず。仏法有りといへども僧有りて習ひ伝へずんば正法像法二千年過ぎて末法へも伝はるべからず」と述べていて、法すなわち正法を伝える僧（法華経の行者）へ報恩が極めて重く考えられているのである。ここにも日蓮の三宝観における法華至上主義の特長がある。このような日蓮の「恩」思想を歪曲し、これがあたかも「教育勸語」の倫理観と根源的に一体のものとした一人に田中智字がある。その著『勸教玄義』を一読すれば、この点は余りにも明白である。

日蓮の教説における個の病と時代の病

渡 辺 宝 陽

病に関してしばしば教説がなされるが、仏教経典においても

『維摩経』における「衆生病むが故に我病む」との教説をはじめとして、しばしばふれられていることは言うまでもない。

日蓮宗の布教活動のなかで病気の治癒を祈る例がしばしば見られるが、日蓮の教説においてもそれに関連するところがある。その点については「日蓮の現世利益観」（日本仏教研究会編『日本宗教の現世利益』所収）において述べたことがあるが、更に日蓮の宗教における救済の本質と病に対する教説とがどのような関わりを持っているかという点について考究する必要があるであろう。

病に対する示教は、はじめにまず身体の病気に対する覚悟、その克服への意志、あるいは死に対する覚悟ということとらえられるであろう。日蓮においても佐渡流罪以前の南条兵衛七郎殿御書や佐渡流罪以後の富木尼や四条金吾の妻日眼女への教示にそうした例が見られるのである。もちろんそれに関連して本門法華経の救済が説示されていることは言うまでもない。

ところで、妙心尼御前返事（『昭和定本 日蓮聖人遺文』一一〇三頁）に個人の病と社会の病とについて述べられている。同書は妙心尼の夫高橋入道が重病にかかっているのに対し、法華経の信仰に住するよう勧奨しているものであるが、そこに、人は身体の病気だけで死ぬものではなく、むしろ社会的混乱のなかで死ぬということが現実には起っているという事実を直視するよう勧奨し、むしろ身体的病は、人生の意味を考えるために仏陀によって与えられた絶対的好機であるよう説示しておられるのである。そして、それにつづいて、末法の愚機である凡夫は

誹謗正法という重罪を犯して極めて重い病にかかっているのだということを認識しなければならぬこと、それは釈尊在世の五逆罪よりも一層重い病であることを説示しておられるのである。そして、そのような一闍提（断善根）に比すべき劣機に對してこそ教主釈尊は法華經を説いてその救済を約束されていることが明らかにされるのである。

ここに至って思い起されることは、日蓮が早く守護国家論・立正安国論以来終始説きつづけられている謗法の罪の認識ということである。日蓮の宗教の根幹は、時代に生きている人間の境位の認識ということであり、それを欠いては理解することができないものである。すなわち、末法とは仏法滅尽時であり、正法・像法に流布した通途の仏法は衆生を導くこと困難となり、そのような状況に至って三世諸仏説法の儀式として本門の法華經が開示され、一大事の因縁が明らかにされ、教主釈尊の救済が確認されるのである。（『日蓮聖人の宗教における謗法の意義』宮崎・茂田井編『日蓮聖人研究』所収〓参照）

妙心尼御前御返事をはじめとする病に對する教誡は、このような無間地獄に墮ちる大罪としての謗法を犯しているという凡夫大衆の現状、いわば時代の病の中にあるものの救済という大きな課題の上に述べられていることが理解されるのである。

さて、そのような視座から日蓮が弟子・檀載に授与した大曼荼羅について、日蓮函頭真筆一二三編に付せられた讚文を見ると、讚文十四種のうちに「此經則為閻浮提人病之良藥若人有病得聞是經病即消滅不老不死」（法華經藥王品）や同如来寿量品

等の經文や「譬如一人而有七子是七子中一子遇病、父母之心非平等然於病者心則偏重」（涅槃經梵行品）等の經文が掲げられた意味を認識することができると思う。大曼荼羅一二三幅中には非常に特殊なものがあり、或は病者に支えられたかと思われるものもあるが、根本的には末法〓法滅尽時の謗法の機という時代の病の中にある一切衆生に對する教主釈尊の救済のための授与であることに注意せねばならぬであろう。（『大曼荼羅と法華堂』『研究年報・日蓮とその教団』第一集〓参照）

第七部 会

近世仏教における近松作品の意義

—「世話物」を中心に—

竹内 肇

近松の世話浄瑠璃に仏教的表現が随所に見られることはすでに各方面において言及されている⁽¹⁾。そして、その場合、有名な『曾根崎心中』では、冒頭の三十三番観音廻りや最後の曾根崎の森への道行の場面などがまず容易に注目されるようで、その他にもなお仏教的気味の感受せられる場面が見出される。また、『心中一枚絵草紙』・『心中万年草』・『心中天の網島』・『心中宵庚申』などの諸作品においても仏教的表現が随所に散見するのは『曾根崎心中』の場合と同様で、それらをめぐって、近松の作品に仏教思想を認めたり⁽²⁾、あるいは、仏教的表現は認められなくてもそれは作品の中心的な発想と直接には結びつけ難いとした⁽³⁾り、さまざまに論究されている。

ところで、『難波土産』⁽⁴⁾中で穂積以貫が詳注する近松の作品の仏教的表現からは近松の仏教的素養の深さがかなりうかがわれると思われるし、その仏教的素養を浄土信仰に結びつける先学の説もある⁽⁵⁾。しかし一方、部分的ながら、作品中には密教教義や法華経等々からの表現も認められるのであれば、近松の作

品から特定の仏教思想を統一的に軽々にはとらえ難いと思われる。

そこで注意すべきは先にふれた、『曾根崎心中』の冒頭の三十三番観音廻りやその他の諸作品中にも見える『妙法蓮華経普門品』(観音経)による観世音信仰で、近世においてはそのような信仰による現世利益を強調する靈験譚が庶民社会に浸透したともいわれている⁽⁶⁾。しかもかかる観世音信仰は近世において突然に隆盛になったわけではなく、またその起源も中国にあるようで、それはすでに先学の研究詳述されているところでもある⁽⁷⁾。かように見て来ると近世における庶民の観世音信仰には時間と空間とを超えてはなはだ意義深いものがあるといわざるを得ない。

以上のように考えると、近松の作品における仏教的意義は特定の仏教思想によって統一されるところにあるのではなく、むしろそれは種々の仏教思想が混在しているところにこそ認められるようで、そこからは当時の庶民の仏教信仰の状態も自ずとかがえよう。またそれ故に近松の作品は当時の主な観衆である庶民に歓迎されたともいえるのではあるまいか。

時代は下るが、享和元年成立とされる入我亭我入(二代並木正三)の『作者戯財録』には、「元来、近松は衆生化度せん為の奥念より、書作するゆへ、是までの草子物とは異なり、俗談平話を鍛練して、愚智闇昧の者どもに人情を貫き、神儒仏の奥義も残る所なくあらはし、俗文は古今の名人、適^{あは}れ古今一派の文者といふも更なり。近松の浄るり本を百冊よむ時は、習はずして三教

の道に悟りを開き、上一人より下万民に至るまで、人情を貫き、乾坤の間にあらゆる事、森羅万象弁へざる事なし。真に人中の竜ともいふべきものか。」(傍点筆者)と、近松の作品に神儒仏の三教の思想が認められるとする。この頃すでに近松の作品に仏教思想を認める考え方が広く流布していたことがここからも知られよう。

論じて至ると、実に近松の作品は、近世において、仏教が庶民の間に浸透し、その日常生活とさまざまな結びついた様相を示唆する一側面を持つものとして仏教史的にも意義あるものと考えられる。

注(1)(2) 『近松世話物集』(角川文庫)、『近松門左衛門集』(小学館日本古典文学全集)

(3) 「近世芸道思想の特質とその展開」(岩波日本思想大系『近世芸道論』) p. 594

(4) 博文館『帝国文庫』所収

(5) 藤井乙男『江戸文学概説』p. 121、「西鶴と心中」『山口剛著作集第1』p. 377

(6) 「近世仏教の特色」(岩波日本思想大系『近世仏教の思想』) p. 580

(7) 牧田諦亮『六朝 観世音心験記の研究』解説

(8) 前記『近世芸道論』p. 498

南摩村における大師信仰の問題点

里川 弘賢

祖師信仰としての弘法大師信仰をとらえる場合に大師講と呼ばれる地域社会の講集団を把握するのが早道である。斯様な観点から今迄関東地方の大師信仰をみてきたが、いづれもが地域社会の寺院と密接な関連の上に形成されている。関東平野が終って山岳地帯にはいった南摩村(栃木県鹿沼市)も例外ではない、南摩地区西沢は南摩川、栗野川、思川の合流した山間の地で、現在百戸の部落である。部落には勝願寺(智山派檀家参戸)正蔵院(靈雲寺派無住)と浅間神社がある。この部落の大師講の由来は定かではないが、昔この地に悪病が流行し難渋した。寺の住職や村の有志が談合し、弘法大師を勧請したところたちどころに悪病がおさまったという。爾来村人は講をつくって大師様を接待している。大師は木の座像(約一尺)で笈摺に金や証と共に納められている。村人は毎月二十一日を大師講と称し、輪番で接待した。明治時代は特に隆盛をみたと言うが今日では衰微しつつある。以前は男女大勢の講中がいたが、戦後の食糧難以後構成員も少くなり、今は女性だけの講中と化した。更に年齢も高齢で平均七十代の十六人によって維持されている。彼女等は大師講中であると同時に念仏講中でもあるので部落の葬式(死者が男の場合、弘法大師和讃、女の場合、十九夜和讃、

子供の場合、塞の河原和讃をとなえる)や寺の大般若・施餓鬼会には参加する。現在大師講は農繁期の六・七と冬期の一・二月以外の毎月二十一日に行われる。大師講の当屋は講中の家を輪番で廻る。会合はいづれも夜(七時~十時頃)である。当屋になると大師講の日に前回の当屋に大師様を迎えに行き笈擢を引受けて来る。笈擢はかなり重いので高年齢のときには家族の者が背負って来て客間に安置する。この場で大師講の宴が張られる。その日より一ヶ月(又は次回まで)安置され家族から毎日礼拝・接待を受ける。この時の齋は精進料理で講中から集められた当屋で料理する。料理が出来ると大師様にお供えし全員で動行を行い、会食、談合となり次の当屋がきめられる。動行は在家動行法則(懺悔文、三帰依文、三帰竟文、十善戒、三昧耶戒真言、光明真言、宗祖大師玉号、普廻向)と念仏、和讃(十三仏、融通念仏、弘法大師和讃、塞の河原和讃、十九夜和讃等)を唱える。以上南摩地区の大師講の実態を概観したが昨年発表された、茨城県鹿島郡の速諸講の様に寺院住職を中軸とし、鹿島郡全域にわたる膨大な組織もない、山間のごく偏狭な地域の限られた人々によつてのみ維持され、カブウチとか同族といふような結びつきもみられぬ当地の大師講は組織形態からみても消滅しつつある。これを憂慮した住職は組織の再建を試みつつあるが、山村にまでおしよせた近代化の波は生活様式、地域環境、更に合理的な思考に魅了され古い習俗をすてつつある。例えば生活改善と云う名による家屋の新、改築の流行、とこれに伴う住居、間取様式の日本風から個人を中心とする洋風への移行が

大勢の人寄せには不適となり、又家族構成の変化、食生活の変化とそれに伴う調理器具、食器等が人寄せには合わなくなり負担となってきた。又当屋になれば講中一人だけの行事ではなく家族ぐるみの御接待となるのでその精神的、又は経済的負担等が家族の若年層に敬遠される要因となり、ひいては大師講を継承する人々が出にくくなっている原因でもある。住職も指摘している如く、現在この地域の人々が大師様を迎えた緊張した応時の状態を知るすべもないので仕方ないことも知れぬ。しかしこの地の大師講の伝承をみてみると真言系の僧或は聖等の熱心な布教伝導の遺産である。この偉大な民間の遺産の大師信仰を後世まで伝えるのが現代の真言僧の努めとする寺院側の積極的な働きかけとして住職が今後この大師講に対してどのようにイニシヤティブをとって行くかを今後の課題として注目したい。

アイヌの熊送り (iyomante)

出口 栄 二

熊を殺して行われる狩猟民の共同体的儀礼で我が国ではアイヌの間に行われて来た、イオマンテ、(熊送り)がこれである。また東北地方に僅かに残存するマタギ間で行われる。然し世界的にはユーラシア大陸北部一帯に汎りまた北アメリカ大陸に見られるが、殊にアイヌ、ギリヤーク、オロチ、オルチャ等の諸民族には仔熊を養育した後で熊送りをを行う慣習をもっている。そ

れらの中でもアイヌは最も町重に熊送りを行うという。ケット族は仔熊を養うが殺さないと云う。ソ連の民族学者ヴァノシリエフはアイヌ等の行う仔熊を養育して後で熊送りする方は新しい儀礼だというが、私ははたしてそう断定出来るか疑問である。

何故熊送りが行われるか。熊が崇はれるからである。彼等の宗教的宇宙観、世界観に関連していると思われる。アイヌを始め彼等の宗教は多神教であり、それ等は未開社会の宗教としての特色でもあるが自然崇拜—動物崇拜—とアニミズムである。

また一般的にシヤマニズムが広く行われ保持されて来たと言えらる。(中にはアイヌはシヤマニズムなしとする説もある。)この動物崇拜は(1)非人間的要素としての神秘、未知、強力、畏怖(2)人間との類似親近性、有用性などから来る人間性に共通するものと二つに分類出来るが熊は北極圏、亜北極圏における最大の猛獣である一方、彼等に暖い毛の着物と肉を与えてくれる親近性、有用性(2)に連がる強い動物崇拜に基づくもので、殊にアイヌは日本における唯一の狩猟民でそのイオマンテは神聖なる死—復活を通じての増殖儀礼である。しかし今日まで、どうかするとイオマンテは熊を犠牲(Sacrifice)として神を祭る儀式であるとされて来たと言えらる。例えば『アイヌ語辞典』(S110年東京実業社)佐々木花左衛門著『熊祭り』等々でイオマンテの宗教的本来的意義が不明確であり、かつて道庁としても「…時代に適応せぬ残酷な行事」と見て禁止庁令を出し、大正一〇年一月二日(一九二一)伏古コタンの熊送りを最後に中断され、

戦後漸く復活された。しかし間違つたアイヌの熊送り観は古く徳川時代の文献に既に記録されているのが見受けられ、アイヌの宗教に関する理解程度がうかがわれる。例えば

(1) 松宮観山著(一七八八)：「…十月に成候

て大木二本に首をはさみ、首にシトキをかけ

させ男女五、六人にて押殺、胆を取、肉を喰申し候。とあり

(2) 最上徳内(一七八九)『蝦夷草紙』には「—此秋の氏神の犠牲に備ふるなり…」とありまた、

(3) 平秩東作(一七八三年著)『東遊記』「—熊を殺して先祖を祭ることあり」とし

(4) 新井須(一七九七年著)『蝦夷風土記』「十月十一月の間に熊を祭る儀あり、その実熊を祭るにあらざるなり、けだし天神地祇を祭るなり。熊は即ち^{けだま}性と云う」その他『東蝦夷夜話』(大聞余庵)や『北消隨筆』(坂倉源次郎)等々にもイオマンテの狩猟民の宗教的意義本質にふれたものは皆無の状態であったと云えない事もない。

熊送りの宗教的意義をアイヌ自身の立場から正しく解明したのは極く最近になってからである。故知里博士は「—山の神も人間の里へ手ぶらで降りて来ない。熊の毛皮や熊の肉は——アイヌの考えに依れば、つまり山の神の土産なのである。——」としてとらえ、まれ人として人の里に訪れて、人間は客人から「土産」を貰い「熊の霊を送り帰す」それが「イオマンテ」の意であり、死—復活の再生、増殖の熊の頭骨をヌササンに掛け大切に保存し、そのヌササンの祭りを最も尊重する所に狩猟

儀礼の特色がうかがわれる。(フレージャー『金枝篇』「骨と再生」)熊祭は通常一月〜二月(新暦)にかけて三日〜四日にわたりに行われる。

第一日目は前日祭

第二日目は本祭

第三日目は骸送りと大饗オウマツ

第四日目は骸帰しと饗の最終日

熊が主となるが、他の獣類に対してもこれに準じて骨を中心に再生儀礼が行われる。

幕末郷学与廃仏毀釈

宇野 正人

明治政府より、明治三年に神仏分離令がだされるや、それは全国的規模をもって、 \wedge 廃仏毀釈 \vee として展開され、寺院は手ひどい被害をこうむった。ここで注意しなければならないのは、中央政府レベルではいざしらず、いわゆる祖先崇拜を基調とした \wedge 仏教 \vee の支持者、すなわち当時の人口の大部分をしめた農民達によって、具体的な行動が成されたということである。勿論、一夜明ければ、つきが落ちたように、彼等は以前と同様に \wedge 仏教 \vee の支持者に戻っている。では何故に \wedge 廃仏毀釈 \vee という過激な行動にでたのであろうか。その行動の背景と契機は何か。これらのことを具体的な事例にそくして考えてみようとする

るのが本発表の趣旨である。

本題に入る前に、題目の \wedge 郷学 \vee という用語の一応の規定をしておく。

周知の通り、文化文政期以後、日本の内外において、その圧迫により非常な社会不安がおこってきた。その危機感、村落レベルにおける指導者層には特に実感されてくる。そこで彼等は、その危機感を打破すべく何物かたよらざるを得ない。そこに登場してくるのが、当時の価値体系を交換すべき国学や道学であった。彼等は、それら国学・道学の思想に活路を見い出そうとするし、他方、国学・道学の思想的指向もそちらの方をむきはじめていた。そこに村落における指導者層と国学・道学の合体があったものと考えられる。

それ故、ここでいう \wedge 郷学 \vee とは時代的には幕末であり、それも村落レベルの指導者層にとり入れられたことを条件に、彼等がいわゆる学問研究もしくは学習すること。また、学問研究もしくは学習を希求するという思考をふくみこんだ思想的総体を指すと考える。

具体的な歴史的事実への言及は、紙巾の関係から省略し、結論だけを述べることにする。

島根県隠岐における慶応四年から起った \wedge 隠岐騒動 \vee の思想的背景は、閩齋字の浅見納齋の学派に裏打ちされた \wedge 郷学 \vee が、その中心となった。また、この思想的背景は、のちの \wedge 廃仏毀釈 \vee に影響をおよぼすことになる。これら二つの歴史的事実が、

当初成功したかのようにみえたのは、単に「郷字」の思想的背景があったというだけでは片手落の感がある。たとえば、「隠岐騒動」が最高潮に達した時、すなわち、松治藩郡代官を島外へ退去させようとした時、その陣屋の外では、三〇四六人の農民のデモンストレーションがあった。この数は、当時の男子人口・八四〇三人の約三六パーセント強にあたるものである。また、「廃仏毀釈」は神主や壮士だけで執なわれたのではなく、農民の大動員があった。このような農民の大動員によってこそ、これらの歴史的事件が成功したと考えなければならぬ。

このようにしてみると、次のような問題がでる。すなわち、これら農民の大動員を可能ならしめたのはなにか。(学会発表では、郷報の規定を考えるため、思想的内容、その受容基盤にも一応言及した。)

結論だけのべると、歴史的事実を組み合せると、次のような図式的関係がなりたつ。すなわち、正義党(郷字の受容基盤)⇨神道⇨明治政府⇨新善。出雲党(正義党の反対勢力)⇨仏教⇨松江藩⇨旧悪。この二つの図式的間に、立ちあがった農民が入ってくる。その農民達というのは、圧迫の続いているなかで、疲弊していた農民達である。「隠岐騒動」の時も、「廃仏毀釈」の時も、彼等は新しい動きに、「よなおし」というユートピアを夢みたのであろう。またユートピアを指向して、現在からの脱却をはかろうとしたのであろう。彼等は、それ故にこそ新しい動きにも敏感であったろうとも思える。その指向が彼等をして行動に移らしめたのであろうと考えられる。

しかし、現実には彼等のあずかり知らぬところで、双方の事件の問題の解釈がはかられていった。そこに残ったものは、事件に直接関係した人々への異端視と、やはり「世の中」は変らないという感覚だけであつたらう。

橋家神道と民間信仰

木場 明志

我が国の場合、宗教が庶民に対して実際に機能してきた部分というのは、宗教儀礼においてであつたと考えられる。儀礼を介在として日本宗教は庶民に受容されてきたのであり、殊に民間信仰を基底とした宗教儀礼においてそれが著しいとせねばならない。

橋家神道というのは、橋諸兄を祖と仰いだ京都梅宮祠官橋家に伝承されたという神道であるが、これが世に称えられるようになったのは、近世享保と元文年間の時期において玉木正英なる人物が出たことによつてである。彼は梅宮で橋家伝来の神軍伝といわれる兵法や、鳴弦鼻目その他の神道行事法等を学んだという(「橋家神軍伝」)。正徳三年に当時流行しはじめた垂加神道の門に入り、山崎闇斎から正親町公通へと伝えられた垂加流の正統を引き継いだ。『神道大辞典』によれば、玉木は垂加神道では学説のみあつて根本の行事のなかつたを遺憾としてそれを補うために、梅宮で受けた橋家神道を加えたものといふと

あるが、そうした事情からか橘家伝承の諸行事を垂加説に加えただのである。これによって垂加神道は一大発展期を迎えて他の神道諸流にぬきこんでるのであるが、垂加の教説に行事を中心とする橘家神道を付加したことによって世に布衍し発展したというところに注目したい。

行事というものはいうまでもなく儀礼を伴うのであるが、橘家の行事というものは多岐多彩であり、鎮疫、日待、祈雨、雷除、庚申、鳴弦、暮目等、民間信仰と関係深い庶民に身近な行事を含んでおり（「橘家祈禱諸伝授目録」、これらを具備したことが玉木の神道の流行した素因と考えられる。就中、鳴弦・暮目の行事は橘家神道の中心をなすといわれる。鳴弦は弓弦を鳴らすこと、暮目はそれに矢をつがえて放つことであるが、どちらも宮中で古代から行われた破魔の咒法である。武家の時代になっても將軍家などには宮中の遺習は伝えられていたが、一般社会に行われた鳴弦・暮目はいさか趣を違えてきている。それは「橘家暮目口伝秘卷」にあらわれており、反死月延、狐憑邪崇落とし、子供の夜没きを止めるため、祈雨、調伏の目的でも暮目が行われてきているのである。

こうした橘家の諸行事を、近世の地方在住の神職や祈禱宗教者、そして修験者や陰陽師が修していた形跡を史料採訪によって知ることができる。それらから知り得るところでは、鳴弦・暮目の行事はもっぱら治病全般に広く用いられていたと思われる（石見日原町三好氏蔵「橘家鳴弦守之大事」、土佐大豊町西村氏蔵「橘家神道行事極秘口授」、但馬竹野町宮谷氏蔵「橘家

暮目口伝之巻」「暮目病人加持口伝」等）。鳴弦・暮目による狐落とし等の治病咒法は石見日原町の神職山崎氏が現行しており、そのことから近世神道系宗教者の鳴弦・暮目が病人祈禱という機能でもって庶民から期待されていたことが推される。この機能は「中原高忠軍陣聞書」（永正八年）に既にみられるところであり、民間にかなり利用されていたものと考えられる。他の神道流派にも鳴弦・暮目は伝えられているが、暮目の法といえば橘家流と代表される程に橘家神道の特徴づける行事修法であったようである（「安奇随筆」）。

玉木正英は、暮目に代表されるような民間信仰を背景とした庶民的要求に応える諸行事・儀礼を導入することによって一般の支持を受け、そうしたこともたらす経済的理由も含めて世の神職達からも支持され、かくして垂加神道は発展期を送ったと言い得るのではあるまいか。橘家神道は橘諸兄創唱では無論なく、近世初期に在来諸説を伝えていた梅宮から玉木が相伝し、それを組織化・垂加化したものであるが、民間年中行事の儀礼、そして病人祈禱の儀礼等、民間信仰と合致する要素を多く基底にもっていたものであったと思われるのである。

ミワ・ヤマトの信仰的構造

平野 孝 国

上代日本における大和の国は、政治的にもまた宗教的にも、

日本文化の中心的位置にあった。とりわけ三輪山を廻る諸豪族と、この辺りに都を構えた天皇との関係には、きわめて顕著な信仰的構造を窺うことができる。

崇神天皇紀における、天照大神と倭の大国魂神との分祀関連記事は、突如として現われた大物主神と、これを祀る大田田根子と、その神裔ミワ氏の記述で主客転倒している。神代巻を合せ考えると、カモ氏も大物主の子となる。しかも、三輪の大物主は、出雲の大己貴命おほみかひのみことないしは大国主神・瓊国玉神うづくたまのみかみでさえあった。

ところで、この倭の大国魂神も、出雲の前掲神名も、クニ・ナ(土地)の神格で、同義の普通名詞とも考えられる。すると、ミワ・カモないし出雲諸族の信仰が、国魂の信仰とどう拘り合うのであろうか。この疑問に應えるため、延喜式の神名帳から、関係諸神と、奉斎氏族の祀る神名を求め、その分布図を作製した。その結果明確になったことは、次の諸点である。

第一に、大穴持(大己貴)も国魂も、たとえ語源的には同一としても、信仰の系統は明らかに異なることである。大穴持はいわば生雲を基点とした神で、西は九州の筑前から大隅に至り、東は北陸道を通って能登に至る。これに対し、国魂系の神は、西は阿波・淡路から摂津・和泉・大和・伊勢・尾張から東海道を通じて関東一円に拡がり陸奥に至る。

右の結果、大和の三輪山に、大己貴の幸魂・奇魂さまたまきよたまが鎮座を求めたとする伝承は、出雲的信仰勢力が、大和の三輪に定着を計ったものと解釈できる。しかし、三輪の大物主という一対の名

で呼ばれる神が、大己貴ないしは大国玉でなければならぬ必然性は、何も残らぬことになる。

第二に、カモ・ミワと称する式内社の分布は、ほぼ一致することである。大和を中心に考えれば、四国東部から備前・備中・伯耆を西限とし、東海・北陸道を経て関東一円に伝播した。大物主を祀る社名がないため、ミワ・カモとの相関関係は明瞭でないが、物部神社十四例を以て見ると、前者の分布圏に散在する。

記紀と式内社間の二世紀間における、カモ・ミワの変化過程を新撰姓氏録でみると、当時は大国主神を共通の祖先神として、大和・摂津地方のカモ氏とミワ氏は、共に地祇としてつながっていた。一方遷都とともに山城に移ったカモ氏は、大国主信仰を捨て、神魂たまたま命の後として天神所屬になっていた。ところが、こうした天神地祇の別も、式内社時代には、全く意味を失っていたのである。

その後のカマト氏は、新撰姓氏録時代には、椎根津彦の後として、六氏が地祇所屬であったに止まり、山城には一例も見えない。式内社においては、遠江・播磨に各一例を見るに過ぎず、同氏の衰微を思わせる。但し、大和・大和魂社(淡路)・倭大国玉神・大和敷神社二座(阿波)の如き例を考え合せると、中央政界における位置は、大和時代を限りとしたが、国玉信仰を以て、ミワ・カモと同様、近畿から関東一帯に勢力を張っていたと考え直すこともできよう。

崇神天皇紀における記録は、朝廷の対立的勢力とさえ考えら

れる諸氏が、祖神を奉じて三輪に集結し、あるいは連合分裂しつつ、天皇の祭祀を求め、以て氏族の社会的地位を高からしめようと計った跡を窺わしめる。大物主は、政治的には屈服しながらも、宗教的にはなお天皇の祭りを要求する、いわば土地神の怨念の象徴とも考えられる。物部氏は、こうしたモノを司る一族であつたらうか。そこにミワ・カモ・出雲の如き勢力が三輪に集結し、朝廷中心の神話体に、大きな発言権を主張する、歴史的背景も窺われるようである。大國魂尊一の祭祀に割込みをかけた諸氏の抗争の跡を推測するとともに、天皇による祭祀の根本的意義を再発見するものである。

衆 勘 考

清 田 義 英

中世南都の調録に、「成衆勘」とか「被處衆勘」等という言

い方で「衆勘」なる語が見られる。この「衆勘」について正面からとりあげた論稿は管見の及ぶところ見当たらない。ただ二次的な説明として、春日社家の日記を最初に紹介された永島福太郎博士の著『春日社家日記』の中で、「衆勘」について「興福寺の大衆が、自寺の僧綱とか、社家等に与へる制裁である。藤氏に対する放氏と同種の刑罰である。」と述べられている。そこで因に『春日社記録』にあらわれる「衆勘」の事例を抜き出してみると次のようになる。(猶、ここでははつきりと「衆勘」と記されたもののみをあげるが、中には「勘当」と記して「衆勘」を意味する場合もある。しかし本来「勘当」という場合は氏長者からの勘当をいうのである。また「社勘」とは春日社で神人以下を勘当することである。)

年 月	衆勘に処せられた者	衆勘の理由	
(1) 久安六年十二月	神主時盛	自春日山時盛朝臣之目代新大夫助遠之子息七郎男与神戸出納末弘帶弓箭、又不知之下人二人令持死鹿犯行	館并御依倉・所從住宅等十一宇被焼失
(2) 嘉禎三年 七月	神主親泰 正預能基	親泰・能基衆徒へノ申、状并御山内犬可擲之由仰送返事不当、集会大衆一同之音楽事申異儀、	不及縁舎破却
(3) 文永二年 六月	正預祐盛	為谷河地頭訴訟二人神人下向関東、而正預神人春国依正預旅糧無沙汰	住宅ハ不及破却

これらの事例はすべて興福寺大衆による社家に対しての「衆勘」である。本来「衆勘」に処せられるということは、大衆が氏長者に執り申して解職・禁獄等といった制裁が行われ、更に住宅（縁者の住宅も）も破却（焼却）され、かつ「衆勘跡神木可奉安事」というように、宗教的制裁力を有する神木を破却（焼却）された住宅の敷地の跡に立てることによって「立入禁止」・「差押」を行ったのである。しかし乍ら「衆勘」は次第に本人の「謹慎」という程度のもとなり、住宅破却（焼却）も「住宅ハ不及破却」・「不及縁舎破却」といったような場合が多くなってきた。また「衆勘」に処せられた者がさほど月日を経ずして「衆免」されている。この場合「以強文請文、被沙汰衆中、

(4) 文永十年十二月	神人成人 ・未延氏 人泰氏	自社家、博奕間ニ蒙衆命、已落書ヲ令進衆中故	神人二人ハ被解職
(5) 文永十二年三月	神主泰道	社頭用途事故	縁舎破却
(6) 建治二年	正預祐繼	子息二男祐員四一半打事	正預職ヲ辞退
(7) 建治四年	正預祐繼		縁舎不及破却
(8) 弘安三年	正預祐貫	三輪山本宮庄へ三方神人下向之處、依武家訴訟祐貫ニ有御尋之處、不存知之由令申間、衆徒腹立云々、	不及縁舎破却
(9) 弘安六年	神主経世	以中綱性質、三方神人各一人可差進之由付被命、今日一人差進之處、本社・散在神人悉可進之處、一人進之条不可然、所詮、神主・正預ヲ取探、可行罪科之由評定事切了、而神主探被取之間、如此罪科ニ被行了、	英徒寄天住宅破却之了
(10) 弘安六年十二月	神主泰長	御八講結日免田御供、色トラスシテ進之間、於御座沙汰、無さ右不可備進之由被下知之間押之、而彼雑掌人経衆沙汰二天、衆中へ訴申敷之間、如此罪科云々、	不及住宅破却

可有廻覧、然者可有出仕之由、評儀畢」というように、強文（起請文）の請文をもって「衆免」されるのである。

ところで前図が示すように、「衆勘」が何故に三惣官（三長官）―神主・正預・若宮神主―それも「神主」と「正預」に集中しているのであろうか。興福寺大衆の成長にともない（大衆が寺議を左右するに至っている）大衆の春日社統制とくに春日社上部の「神主」「正預」等に焦点を合わせ、彼等社司の進退に干渉するようになってきているということ。また春日社内部では、三惣官の地位は終身であったこと、そして神主」と「正預」はそれぞれ教家に分流していたこと等から、勢い競争が激しくなっており、自己を有利な立場に置こうとして他を陥れる

ような謀議が行われていること等も関連があるものと考えられる。猶、詳細は後日を期している。

中世の不浄観について

池見澄隆

不浄観とは、肉体の汚穢不浄の相を観想して貪欲、とくに愛欲の執着を断つ方法であり、これには自身の不浄を観する五種不浄と、死屍の腐敗していく過程を九段階に分けて観する九想観がある。

ここでは中世精神史上、不浄観がどのように受容・展開されたか、について説話・談義本の類を素材に考えたい。

中世の説話のうち不浄観をテーマとして語るものに『閑居友』がある。鎌倉初頭、慶政上人によってつくられたとされる本書には不浄観説話が四例（上の一九、上の二〇・上の二一・下の九）みられる。そのうちはじめの三例は九想観、あとの一例は五種不浄である。また本書の直前に位置する『発心集』にも一例あり、これは『閑居友』の最後の例と同類である。そしてこれら以外に中世をつうじて不浄観をテーマとして説話はまったくみられないのである。

ところで家永三郎氏は『往生要集』（大文第一厭離穢土門）の叙述を、地獄草紙・餓鬼草紙・病草紙にみられる深刻かつ凄惨な描写とともに、否定の論理としてとらえるなかで、不浄観

が「見仏に代わる往生の要諦として」おこなわれたことを『閑居友』を例証として論じておられる。『閑居友』と同じく『往生要集』は『摩訶止観』に拠りながら不浄の相を審かに「観察」すべき対象として述べている。

『閑居友』以降、説話の世界から不浄観は姿を消すのであるが、談義本の類に『往生要集』の当説個所の引用を探れば、少し時代が降って存覚の『存覚法語』の一節が得られる。著者は多くの談義本をあらわしており、本書も、かれの側室契縁尼に与えたものといわれるので、これを手がかりにしたい。『存覚法語』は『往生要集』を引いて不浄・苦・無常の三輪を説くなかで、不浄の相についてはとくに五種不浄について詳しく描写している。注目すべきは次の個所である。「マコトニコレ不浄ノ究竟ズルトコロソモソモ有待ノシカラシムルキハマリナリモシ淨利ニイタラズバイカデカコノ不浄ノ性ヲアラタムルコトアランヤ」。さらにそのあと不浄と浄を対置させ、とくに「清浄」の表現を著しく多用する。無量清浄仏・一乗清浄・身土清浄・無漏ノ淨体・清浄ノトコロ・国土清浄・清白ノ法・清浄ノ報・清浄ノ体。

もとより教理レベルからみるならば、欣求淨土（淨利）をすすめるのは淨土教として当然であり、また不浄とは煩惱、清浄とはこれを断滅した状態である。

しかし『往生要集』では「観察」すべき対象として説かれた不浄の相を、『存覚法語』では「不浄の性ヲ改ムル」方途としての「淨利」をうち出し、さらに不浄の一方に清浄を対置させ

て「清浄」の語をくり返し強調しているのである。これは、単に教理の道すじを追うだけでは不充分であり、むしろこのような表現性を重視すべきであると考ええる。

『往生要集』や『閑居友』ひいては『摩訶止観』では、不浄の相を観ずる―直視することによってこれを立体的に超克するのを主旨としているのに対し、『存覚法語』ではまず不浄の一方に浄を置く。ここでは「観」は脱落して不浄感となり、感覚的レベルで不浄を水平に転化（浄化）するのを主旨としている。端的にいえば、不浄をタテにのりこえることと、不浄をヨコに転ずることというちがいが看取できるのである。

不浄観説話が『閑居友』以降みられず、また談義本において『往生要集』の「不浄」に関する説示がこのような方法をとらねばならなかったのはなぜか。結論的にいえばそれは古来の「忌み」の意識であった。「忌み」の意識からすれば、不浄観のうち、五種不浄のごとき発想は天外であり、九想観の対象は「死穢」そのものにはかならない。それは黒不浄として古来、最も忌避すべきものであった。そのゆえにこそ不浄観は、「忌み」の意識を超克する原理をもつのであるが、それが歴史化されずに、かえって「忌み」の意識に組み込まれていった。というのが、現在の私の粗い見とおしである。

近世に於ける北陸地方の秘事法門について

菊池 武

北陸地方は周知の如く、蓮如の教化以来北陸門徒として、真宗教団の中核をなすまでに其の地盤を固めて行き、今日尚真宗王国の名を高らしめている地帯である。然し一方、所謂真宗教団側から異端・邪教と排撃を受けた秘事法門的な事象も、中世から相当根強く蔓延していた事は、越前の三門徒関係史料や、蓮如の御文からも判明する事である。かくの如き秘事は、時代を下っても他の新興宗教同様、明治維新や戦後という世の転換期・動乱期を契機として、北陸一帯に発生伸張して行ったのである。そしてそれは又、現在に至っても尚現実活動に続けられている事は、著者の調査や、地方の研究報告でも窺い知る事が出来る（桑谷観宇氏「秘事法門」―『真宗王国』・藤場常清氏「現代真宗秘事法門の一考察」―『仏教大学通信教育部論集』第三号）。

そこで今回は、こうした流れの中で特に近世期の情勢を取り上げ、宗教学的・社会史的意義付けを若干試みたい。さて、所謂当地方に於ける教理教学的な異安心論争事件が多く発生した事は、既に今日迄の研究成果により判明している。然し、もう一方の呪術的儀礼を伴なう所の秘事法門に関しては、今迄の筆者の管見の範囲では、これ迄有らゆる機会に取り上げられてい

る京都・江戸・大阪の大都市に於ける「宝曆発覚の秘事」・「明和発覚の秘事」・「天明・寛政の秘事」等の様な際立った実例の史料は極めて少ない。唯、宝曆十三年七月に越中高岡浄支寺の弟惠鏡なる者が、秘事法門を説き本山集会所で吟味の上、回心誓紙に血判して赦された（『粟津日記』写）という断片的なものが一・二目に入る程度である。こうして北陸に於ける此の時期の研究は全く空白の状態である。

然し、其の詳細な内面を知り得る事が出来なくても、稀少な史料を最大限に駆使して、もう少し側面からでも究明して行かねばならない。先ず、越中礪波郡苗加村万福寺旦那の内に、邪法たる「異成法義安心筋」を加賀の金沢備中町の観了という僧が、此の辺に徘徊して授けたとある（『本多政和覚書』天保元年）。又文化年間、能登の了権なる真宗の僧が、加賀の鶴来や越中の五箇山にも教化の跡を遺し（五箇山では大正十年頃に太陽を拝んで仏を見る―秘事の日想観儀礼―ものや、戦争中に蒲団を被せて光明を拝ませる秘事が存したという―『五箇山関係資料』第二部（一）、現在に伝わる善知識相承に其の開祖として崇められているという（『鳥屋町史』）。此の加賀の鶴来と白山麓各部落との中継所である吉野村の吉野道場守である岩之助宅に、明治期ではあるが、前例同様秀道という旅僧が白山参詣の途中民宿した際、秘事法門を伝授し、これが現在金沢を中心に北限一帯に広範囲に分布しているというものである（前掲藤場氏論文）。又、古来から秘事法門徒の根本聖典とされ、現在でも秘事の信者間で広範囲に使用されている『心血脈鈔』なる

ものが（現在岐阜の一秘事結社では、此の聖典を善知識が唱導の手段に談義本として使用している）、越前高田派松樹院と越中本願寺派浄永寺に伝わっている事例もある。尚、浄永寺の縁起・伝承によると或る遊行僧が宿泊した折、此の秘事聖典を伝授したものであるという。

以上、漠然とした内容の史料を羅列してみたが、勿論これだけでは其の詳細な実態内容を掴む事は不可能である。然し、これ等を通して考えられる事は、近世封建的幕藩体制下の官権と教権の厳しい統制と弾圧にも拘らず、切支丹や日蓮宗の不受不施派・三鳥派同様、潜在的に根強く伝播化して行った事が判る。然しこれは、単に弾圧と抵抗というのではなく、此の様な遊行宗教家達と秘事信者の間には、秘密伝法儀礼や秘書書という一つの秘密的宗教に於ける「遊び」を媒介として、庶民の中に流伝浸透して行ったものである。そして又、特に北陸という裏日本陰湿な鎖された風土的条件に於いて、庶民層の精神生活面に多大な影響を及ぼして来たものと思われる。

質直心と勇猛心

華園 聡 磨

本発表は一昨年（¹）のものと同一の観点から往生伝や説話集を材料として、往生人の心理的状况を探ろうとするものである。先に記したように往生伝作者三善為康はまた一人の浄土願生者で

あり、見仏体験を通じて「質直之心往生之門」と自得し、往生行を支える心の純粹性を重視した。このような意味での質直心がすでに『今昔物語』でも打出されていたことは左の点より知られる。

(1) 先行材料の字句の書換えに「心直クシテ」という用語が見られること——『大日本国法華経験記』、叡山西塔法寿法師(中巻)の「其心正直」を「心直クシテ」(三十三)と、同じく左近中将雅通(下巻)の「心操正直」を「本ヨリ心直クシテ」(四十五)と書換えている。

(2) 「心直クシテ」が先行材料に加筆されていること——巻十三の39、40、巻十四の1、巻十五の8、9、31、40、巻十六の8、巻二十の31、32(日本古典文学)。

(3) 巻十五の丹波国中将雅通往生語(四十)の末尾に「此レヲ聞ク人、皆、「極楽ニ往生スル事ハ善根ヲ造ルニハ不依ズ、只、心ヲ直クシテ経ヲ誦シ念仏ヲ可唱キ也ケリト」知テ……の文が挿入されている。

(4) 巻十七に「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」(九語)、「極楽ノ道ハシラズヤ身モサラヌ、心ヒトツガナホキ也ケリ」(三語)を地藏菩薩が伝示したものととして載せている。

以上の点から『今昔物語』において、「心直」きことが神仏の加護を求めたり浄土往生するための一条件とみなされていることが判る。次に法然は至誠心を勇猛強盛なる心としての熾盛心と混同す

る者がいることを指摘したが(往生天)、それは当時、焼身や入水による往生人の態度を勇猛心と称して、時として讚美する風潮のあったことを示唆している。『三外往生記』は焼身往生した土佐国金剛定寺の或上人の行為を「勇猛之心」によるとした。また後のものだが、『沙石集』(四巻)には頻くくりによる往生を企てた或上人の言葉として「始思立リシ時ハ、心モ勇猛ナリキ」を載せている。往生の先陣争いをした仁和寺西尾の上人が焼身したとき、多くの人々がそれを尊び、随喜の涙を流したとも伝えられる(第八集)。このような衝動的な「心ノハヤルママ」(第三)の行為は「俄発心」や「俄道心」の話(今昔、巻十五の二十二、二十三、巻五の十四、宇治拾遺、巻十九)とも通じるもので、当時の人々の逼迫した不安と焦燥の心理を物語っている。

禅林寺の永観は一心に往生極楽を願う勇猛心を説いたが、それは「常に心の師となりて、心を師とすることなかれ」(往生)——『往生要集』(中巻)に出づ——という厳しい自己監視と統御に裏付けられたものであった。しかし往生への不安が臨終を前にしてますます強まる有様は、臨終における魔障を主題とした説話に端的に示されている(沙石集)。三善為康も臨終の魔障を恐れ、た安尊上人(後拾遺往生)の事を記したが、実は為康自身、魔障を攘うために永久以後、心経三百巻を読んでいた(新修伝)。往生伝は臨終の異相や夢によって往生決定の証しを立てた。一生所修の善根・功德が浄土へ導くと確信もされた。しかしかの永観ですら「年来申シ集メタル念仏の数ノ覚ヌクテ」と客人の前で算木を使って教えたと伝えられる(第八集)。為康の最晩年の

心境は「往生極楽、可在信心、不可必依出家、念仏功積、畢命爲期、十即十生、百即百生矣」(本朝新修 往生伝)であったが、それは彼自身の信仰の歷程の終着点を示すとともに、浄土教学の新しい課題の方向——往生決定から信心決定・安心決定へ——を予示するものと考えられるのである。

注(一)『宗教研究』、二一八号、昭49、一三〇頁

修験の儀軌と密教

八田 幸雄

本研究は恵印法流の基本儀軌類を密教の儀軌と対照し、修験の儀軌の特性を捉え、その求める世界を明らかにするにある。修験の儀軌を大別すると、(一)念誦法、(二)護摩法、(三)極印灌頂、(四)正灌頂の四種となる。

(一)念誦法。⑩修験最勝恵印三昧耶普通次第は修験の念誦法の基礎になっている。この儀軌は小野流の米海の略念誦次第とほぼ一致する。この次第と対照して修験独自の印言を拾うと、②登覚台、⑥法界円満、⑦仏果輪縁、⑧入門、⑨合門生、⑩大智恵、⑪金剛摩挐転成福智、⑫環輪円成等である。この印言を⑩普通次第や、⑬修験最勝恵印三昧耶法口決等を参照してみれば、⑭は菩提道場に入ること、⑮は仏果を結縁すること、⑯は三毒を摧破して心王を静寂ならしめること、⑰は正覚に入ること、⑱は心蓮華を開き悟りに入ること、⑲は無為の智光を得ること、

⑳は如意蔵を生じ、三昧に安住し富を得ること、㉑は法輪を転じて大菩薩を、金銀財宝が得られること等々を現わしている。次に崇拜対象についてみるに、密教では胎蔵、金剛、又は金胎不二の諸尊であるのに対して、修験の主要尊は竜樹、不動、愛染、金剛童子、深砂、弁財の六尊である。したがって表白、神分、道場観、礼仏等はこれ等六尊を主とした修験独自のものとなる。修験の六尊は伝来の密教の経軌又は図像抄、別尊雜記等に皆出る。竜樹法は小野の庭儀灌頂において、竜樹南天開塔の故事を模したものとされ、石山道場観に始めて出る。不動、愛

染、金剛童子は忿怒の尊であり、山岳抖擻の厳しい修行によって靈験を与えられるにふさわしい尊である。深砂は曠野鬼神、弁財は水の精であるが、一方八臂像の弁財は夜叉王の性格を持つ。この二尊も忿怒尊と同様、荒行にマッチした尊であるが、やがて山の靈、水の靈として尊信されていく。このように密教の尊が、修験の主要尊に転じていく。尚修験の念誦法に従っているものには㉒修験慧印三昧耶法玄深口決の次第。㉓神変大菩薩依養法、㉔理源大師供養法、㉕大峰界会万行自在次第があり、㉖修験恵印三昧耶引導法もこの念誦法を基礎にしている。

(二)護摩法。㉗修験最勝恵印三昧耶護摩法は火天壇、部主本尊壇、諸尊世天壇の三壇になっている。これは仁海撰、小野新流の火天、部主、本尊、諸尊、世天の五壇護摩を三壇に約したもので、次第の内容も小野新流を簡約にしたものである。崇拜対象は念誦法と同様竜樹等の六尊である。

(三)極印灌頂法。㉘修験最勝恵印三昧耶極印灌頂法は(イ)滅罪、

(四) 覚悟、(イ) 伝法、(ニ) 結縁の四灌頂を説く。この中(イ)(四)は修験独自の灌頂であるが、(イ)は罪障を懺悔することを主眼とし、滅悪趣菩薩を主尊、胎藏曼荼羅除蓋障院の各尊を中心に構成したマンドラを觀想し、次第では密教の金剛界法の五悔、金剛眼、招罪、摧罪、業障除、成菩提心の印言をとり入れ、それに除一切悪趣や僧讚という修験独自の印言を組み合わせ、滅罪の作法を完成させている。(四)については、修験の覚悟は真言密教の根本精神の体得にあるとして、南天開塔の竜樹を中尊とし、深砂、弁財、慈氏、法喜(役小角の神格)、八大童子で構成したマンドラを組織し、修験念誦法の主要部分をとって組み立てた次第を通して、覚悟の世界を証得させる。(イ)と(ニ)は密教の灌頂を簡略にしたものであるが、(イ)に用うマンドラは金剛界三十八尊の他に修験の六尊と慈氏、法喜の尊が示されている。(ニ)は(イ)に準拠したものと思われる。(イ)(四)ともにその次第は修験念誦法に出る修験独自の印言をもとに組み立てられている。

(四) 正灌頂。この儀軌類は十界一如の修行をもとにしたものであるから後世の作である。しかし⑤自供養法大事には「如実知自心正灌頂、以柱源示之」とあるのは後世に編纂された儀軌であつても、修験の求める世界は「貫して即身成仏にあることを明らかにしている点、注目に値いするのである。

注 ⑩ 日本大藏經修験道章疏一の目次の番号

日向の修験・善哉坊について

根井 浄

九州地方の修験道として、彦山、求菩提山、宝満山の研究は進んでいるが、九州には、まだ明らかでない地方の修験道があり、これらの実態を究明して、九州修験道として体系化することが急務となっている現状である。その意味で、本稿は、地方修験としての日向の善哉坊に注目し、南九州修験の一端として、その概要を述べてみたい。

日向の善哉坊は、宮崎県東諸県郡国富町深年にあった修験寺院で、現在は荒廃して、鎮守であった若宮八幡社が存在するだけである。近世の地誌『高岡名勝志』『三国名勝図会』によると、金剛密山妙光院善哉坊と称し、当山派に属し、本尊は神変大菩薩であり、般若院の管下にあったという。この般若院とは、『修験道章疏』所収の『修験修要秘決集』の跋文にみえる、薩州袈裟頭般若院のことである。善哉坊の存在を示す最古の記録は、善哉坊鐘銘に寛喜三年(一二三一)とあり、鎌倉初期まで溯ることが出来る。次いで、天正八年には、日州両院(穆佐院、一つは不詳)総先達職に補任されて日向の修験を支配し、他に十一の脇房を構えて一山としていた。この善哉坊の修験者として注目されるのは、面高真蓮坊頼俊という山伏である。この修験者は、天正年間に当寺の中興住職となった人物で、元来、肥

前島原の修験者であつたらしい。それは、地元古老の伝承と、『日向地誌』に「鹿兒島領主島津氏肥前島原ノ僧面高真蓮坊ト云者ヲ中興住職トシテ之ヲ置ク」とあり、雲仙満明寺の修験者であつたと考えられる。また、この真蓮坊は、天正六年の銘を持つ鎮守熊野権現社棟札によれば、「當時中興之主和州内山三輪山兩寺同行逆峯修行數度直蓮坊頼俊」とあり、内山、三輪山の同行で、大峯に於いて逆峯修行した修験者であつたことが判明する。『上井覚兼日記』には、この修験者の活動がみえており、領主島津氏の從臣として活動を展開した。例えば、天正十一年に足利義昭、長曾我部元親方に赴き、翌年には豊後の大友氏、翌々年には、九州に下向しつゝあつた豊臣秀吉のもとに、使僧、伝達者としてその任務を遂行したことがみえている。さらにこの修験者は、妻帯修験であつたらしく、その旨を傍証する墓も現存している。こうした面高姓を名乗る修験者が、日向の修験として活動したが、先に記した薩州般若院も、寛文十一年以降は、面高姓の山伏によつて代々襲されたことが『三國名勝図會』にみえている。

ところで、善哉坊墓地には、歴代修験、所屬修験者の墓が若干存在しているが、その中で注目されるものは「三峯伝燈大先達阿闍梨法印俊延大和尚位」とある銘である。ここにみえる三峯とは、彦山の『三峯相承密記』の三峯と対照できるもので、彦山、宝満山、福智山を指すものと考えられる。従つて、この善哉坊修験者は、彦山で修行し、そこで灌頂を受けた山伏であつたと察せられる。このことは、近世の九州修験は、お互いに

どこにでも峯入していたと思われ、『日本九峯修行日記』には、肥後阿蘇修験の駈出として、筑後久留米木分山がみえ、薩州般若院の入峯の宿も同じく筑後市にあつたことを記している。問題の日向修験の峯入は、先述のように大峯や彦山で実践したことが知られたが、『高岡名勝志』『三國名勝図會』によると、現在の東諸郡高岡町内山に連なる山岳を大峯にみなし、中尾山を初入りの山として入峯が行われた伝承を明記している。

以上のように、善哉坊を中心とした日向修験の存在と実態が究明されるが、今後は、霧島修験としてさらに追求する必要がある。問題になるのは、いわゆる薩藩の真宗禁制下に於ける修験者等の民間宗教者の動向である。その一端を示すものとして『宗門手札改條目』に、真宗を密々に鼓吹する潜伏的行動がみえ、その為に向向宗が断絶しない旨の記事がみえている。従つて、日向、薩摩の修験道の解明は、九州真宗史の究明にも関連し、極めて重要な問題を提供している。

修験道の思想

——その資料を中心として——

宮 家 準

修験道に關係した資料は、大部分のものが大正時代中期に出版された、『修験道草疏』全三卷（日本大藏経所収）に収録されている。そこで本稿では同草疏所収のものを中心とする修験

道関係資料中、修驗道思想の研究に必要なものとしてはどのような性格のものがあり、そのうちのどれを、いかなる視点からとりあげることが、修驗道思想の研究にあたっては、もっとものぞましいかを考えて見ることにしたい。

なお、筆者は、修驗道の思想の中でも、修驗道の直接的なない手である修驗者の聖なる世界、俗なる世界も含めた宇宙における位置及びそれへのかかりあい——すなわち宗教的世界観に関する思考の体系に注目することにしたい。

『修驗道章疏』全三巻所収の諸資料一六四点を、一つの宗教体系としての修驗道を構成している諸要素ごとにまとめるという視点にたって分類して見ると、(1)一般(修驗道の解説書、研究書、「木葉衣」など)、(2)歴史(系譜、血脈を含む「山伏帳」など)、(3)役小角伝(「役行者本記」など)、(4)教義(「修驗修要秘決」など)、(5)衣体、法具(「資道什物記」など)、(6)諸経(「修驗常用集」など)、(7)護摩(「柴燈護摩次第」など)、(8)峰中作法(「峰中十、修行作法」など)、(9)峰中灌頂(「大峰灌頂式」「修驗柱源神法」など)、(10)恵印灌頂(聖宝が吉野鳳閑寺で始めて授けた当山派独自の灌頂、滅罪、覚悟、伝法の三種がある。「最勝恵印三昧耶極印灌頂法」など)、(11)諸供作法(「神変大菩薩供養法」など)、(12)葬祭(「修驗道無常用集」など)、(13)符呪(「修驗深秘行法符呪集」など)の各項目に分けることができ

る。この分類に即して考えると、筆者の視点にたった修驗道思想の研究を行ううには、(1)一般及び(2)歴史書の一部、(3)役小角伝、

(4)教義、(5)衣体法具、(8)峰入、(9)峰中灌頂、(10)恵印灌頂に属する資料に注目することが必要とされよう。そこで次にこうした項目に所属する資料の性格をその成立年代、主要内容について考えたい。さらに研究対象とする資料を限定することにしたい。

鎌倉時代初期、修驗道成立当初の資料は「諸山縁越」に代表されるように、大峯山、金峰山、熊野などの縁越に関係したものである。これらは金剛界、胎藏界の両曼荼羅内の諸尊を山中の種々の場所に想定する形をとっている。次に鎌倉時代中期から室町時代初期にかけて数多くの切紙が作られ、峰中灌頂の次第が定められて来る。そして室町時代中期以降には、即伝の「修驗修要秘決集」に代表されるように、切紙を集成した教義書が幾つか作られる。これらの教義書はいずれも捨身求菩提を目的とする峰中の諸作法の宗教的意味づけを中心としたものである。

江戸時代に入ると、室町期に成立した教義書の解説書や、修驗道の一般向け説明書、研究書があらわれてくる。しかしこの時期の教義書は、字義の解釈が中心となり、苦修練行よりも、理念や観心に焦点がおかれている。さらに江戸時代中期以降には、役小角を理想の行者としてあげた開祖伝、修驗者の地域社会への定着を物語る供養法や符呪集などが数多くあらわれてくる。また本山派や当山派の教団体制の確立にもなっており、それぞれの教派の立場を明らかにするための教義書が作られている。

以上の展開からわかるように、切紙や口伝書の集大成としての教義書が修験道の世界観をもっとも適確に示している。それ故、これらを検討することが何よりもまず必要とされよう。もっともこれらの教義書は、すでに先学によってこれ迄も、密教や天台本覚思想と関連づけてとりあげられ分析されている。しかしながら、修験道の思想をより適確に把握するためには、それを他の諸宗教の思想に位置づけて解釈することに先立って、修験道思想に内在する論理を発見することがまずこころみられねばならない。筆者は今後修験者のもつ聖界、俗界の両者にまたがる両義の性格に焦点をおいて、修験道思想に内在する論理を説明していきたいと考えている。

常民と妙好人

森 竜 吉

この二つの概念は、民衆が基本的な意味をおびて歴史の舞台に登場してくる近代日本における宗教的・歴史的民衆像の二つの事例である。「妙好人」は近世後期に真宗教団の信仰的・体制的危機を背景に教団的立場から提唱されて生れてきたが、「常民」は柳田国男を主導者とする日本民俗学の成立過程で大正末から昭和初期にかけて成立してきた概念である。この両者の歴史的過程の詳細は省略せねばならぬが、注意をひくのは「妙好人」が明治から大正前期にかけてパターン化したのを、昭和初

期に破りはじめ教団内人間像から解放されはじめたことである。(富士川遊・柳宗悦・鈴木大拙らの所論) また、「常民」は柳田国男の農政学においてすでに「平民」(小農民)として萌芽し、民俗学成立過程で基層文化の担い手としての文化概念に発展したことである。両者のこの変容は大正デモクラシーの背景の深さと日本近代化の激しさを考えさせる。

両者を比較すると興味深い共通性(又は類似性)と相違性が浮びあがる。両者は文字による文化の優越性からは疎外された「無字」「凡俗」で、しかも「経験(体験)」を優位とする人間像である。ともに両者が共有する階級性とは次元の異なる宗教性・文化性を強調している。さらに、強力な西欧主軸型の近代化に対して抵抗的姿勢をもつ点でも共通している。ところが、本質的にその性格は異なる。「妙好人」がきわめて個性的で、真宗又は大乘仏教の教理(哲学)によって開発されてきた人間像であるのに対し、「常民」はつねに集合的で、基層文化によって支えられてきた人間像である。

このような両者の同異点はわれわれに何を考えさせるか。まず両者が文字による近代文化が広汎に滲透する結果、もはや現在および将来には成立しえぬ存在であるのか、なお変容しつつもその本質をよみがえらせていきうる存在であるのか、つぎに具体的な個々の民衆は常民としての基層構造をもつと同時に、妙好人が示すような何らかの教理的・哲学的自覚をももちうる。その場合両者はどのようなかわり方を内面においてもつのか、たんなる重層関係だけでとらえてよいものか。これらの問題は

日本人の宗教と文化に対する創造性の基本構造を明らかにする通路となるであろうと考える。しかし、その点の洞察はまだ私にはわかっていない。

韓国安東地区における祖先祭祀の形式

佐藤 信行

調査地は洛東江上流の一山村である。このあたりは「東方儒教」のメッカ真城李氏、すなわち李退溪の子孫による「両班部落」が散在している。ところで本報告では、この李氏の同姓（同族）部落に付随して集村をなしてきた常民、つまり雑姓部落に焦点をあてている。

本報告で祖先祭祀という場合、名柳祭、墓祭を含まない忌祭のみに限定する。忌祭で祭祀の対象となるのは高祖までの祖先すなわち四代祖までの大祥を過ぎた神主に対するものである。祭祀集団の形成は高祖を共通祖として分枝した父系血縁の子孫よりなるが、当地では嫡系四代が基本ラインである。具体的に祭主の宗子の死亡で、それまでの四代祖は五代祖になるために、祖先の頂点が一代下る。五代祖は年一度の墓祭の祖先たちの世界に送られ、「祖霊的」性格へと移行し、エトセトラ・祖先となる。ところで宗家筋にとって五代祖になっても、傍系親にとって、とくに宗子の上位世代員の年長者にとっては依然として四代祖にとどまるわけである。当地では、上記のケースが

生じても現存宗子を基準として一世代さがる。一方、この地方の他村では、四代祖は四世代以内のすべての父子系孫によって祀られるとす例も少なくないようである。

本調査地の宗家四代で祭祀が組み替えをおこなうこのタイプは、M・サーリンズのいう、截頭型システムをもった、円錐形クランにはほぼ類似している。つまり、序列化し、セグメント化した出自集団で、系譜上で年長であることが序列の第一原則である点で宗家の家系の重視と一致している。またクラン内の同等のリネジでの個人の位置は、そのリネジの始祖からの距離で算定される点でも同様に *conical patrician* とみることができ。これが外婚単位であることは言うまでもない。

女性は生家の祭祀集団で正式メンバーとはなりえず、婚姻後は夫の集団に参加し、死後はムスコによって夫と共に祀られるといわれてきた。

ところが本調査地の忌祭は本式の三献三酌で三名の祭官、初献・亜献・終献官を立てるのは儒礼の方式通りであるが、亜献は祭主の妻、終献は婚出した姉妹の一人によっている。この事例が、安東地区といった儒教色の強い地方にあること、ならびに雑姓部落の慣行として存在していることに注目したい。さらに、祭主に妻なくしてムスコある場合では、初・亜献は宗子が一人で執行し終献は姉妹になるという。ここから、祭官については、第一に夫婦の紐帯が優先し、第二に父とムスコの嫡系ラインが、そして第三に父とムスコの関係が重視されるように見える。ムスメの一人はしたがって婚家先で亜献を、そして実家

で終献となり祭祀の二重性を表わしている。

調査は予備的段階で、量的には難点を多くもつため、ここから解釈や結論を引き出すのは早計であることを心にとめながらも、夫婦の優先、とくに妻を祭官として巻き込んでいる点で、宗家の家系としての父系性が指摘できるのではないか。彼女自身の忌祭に亡夫が共に祀られる事実からは、夫の父系へのアフリエイトとみることができる。第二の父とムスコのラインは、嫡男系の強調であり、これが反面、次三男が父の祭祀に全くネガティブである事実を現出している。

第三の父とムスメの結合はどう解釈したらよいだろうか。父系制の原理によると把えるべきか、父系制の明確に確立した社会にみられる、社会関係における母方親族ならびに姻族との補完的結合の枠内での現象として把えるべきものかは、現在のところでは疑問としてとめておきたい。

四国「弥谷」信仰について

高橋 渉

四国「弥谷寺」に参詣するという信仰の地域的形態 (regional form) ⁽¹⁾ をここでは「弥谷信仰」と呼び、その実態と信仰特性のおおまかな報告に課題を措く。寺は真言宗善通寺派に属するが、寺伝は開基を天平年間の行基に遡る。後、弘法大師幼少時の学問所であり、また求聞持法を修せられた所として四国七十一番

札所に定められた。本尊は千手観音で檀家は無い。標高三八一メートルの弥谷山の中腹を越えて堂塔が建ち、急な石段がそれらを結び、岩膚には磨崖仏や五輪塔のレリーフを残している。この「弥谷」参詣のモメントはおよそ三つに分けて捉えられよう。

まず弥谷寺を「札所」とする契機がある。「巡礼」は今も世界各地にその風をみるが、インドでは古く釈尊行跡の地を巡拝する先蹤があり、我国では早く丹仁の著書に「巡礼」の文字を認める。四国遍路は『梁塵秘抄』『今昔物語』等々の所載からすれば僧にはかなり古い行法であったろうが、「西国」や「秩父」等も含めて一般人の廻国は室町以降江戸期にかけてその盛行の端初があり、やがて宿所の発達、貨幣流通、等の条件が適ってその隆盛をみたのであったろう。江戸期は各地に四国霊場の「地方・縮小版」が「新四国」などと称されて開かれた時代でもある。その例はきわめて多いが、讃岐興昌寺裏山を一巡する「八十八ヶ所」、阿波箸蔵山の「砂場道場」、札所各本尊像を写した掛軸を祀ってお籠りする佐渡宿根木、等の「ねまり遍路」などまでヴァリエーションも広い。

「遍路」は一時的であれ出家行乞の生活に入ることであり、一番札所では十善戒を受ける。巡拝は阿波「発心の道場」から讃岐の「涅槃」へと八十八の煩惱を滅して行を積むことという。しかし一般には大師の「おかげ」を得て諸願の成就を期する風になされ、各札所に残る多くの霊験譚がそれを裏付けている。さらに巡礼には「楽しみ」の要素も一部込められた。弥谷寺に

つてはこのような巡礼が年間を通じて参詣者の多くを占めている。但し、弥谷寺を△礼所とする契機▽には、来参者の範圍が全国に及ぶ「四国七十一番」と、讃岐及びその辺縁地に限定される△讃岐七ヶ所参り▽の礼所という区分が成り立つ。この△七ヶ所▽は標準的な七ヶ寺とその巡拝順の他に適宜組み合わせられた寺々に行われる例が多い。

第二には弥谷寺へ△回向▽を依頼するという契機がある。寺では旧曆二月の「光明供」の法会や旧曆六月の「本尊会」を営むが、この両△祭▽には、佐柳、高見等の島々を含めて中・西讃など、当寺の周辺地域から多くの参詣者を迎える。この△範圍▽は過去帳によって江戸時代とほぼ等しいことが知られる。これら参詣者達は夫々の檀那寺を有し乍らそこの回向法要とは別に弥谷寺へ詣でるのだが、この参詣の契機もまた二分される。即ち「日牌」や「月牌」の永代供養を弥谷寺へ依頼し、或は「位牌契」によって当日の法要に与るといふ契機と、寺側に△塔婆供養▽を願うといふ契機である。この二つを分け乍ら△回向▽を寺に依頼するというこまでを第二のモメントとしよう。

第三には△お水まつり▽がある。これは「水場」で来参者自らが行う供養の法である。経木を求め、櫛の枝でそれに水を濯ぐ。この種の儀法は春秋彼岸や涅槃會に、小異をみせ乍ら切幡寺、藤井寺等の礼所、或は伊舎那院、持明院などの真言宗寺院でも行われるが、本来、世界に共通な△水▽に付与する宗教的性質を根底とし、真言宗の「秘密灌頂」等がその経軌を離れて

一般化したものであろうし、各地に「流れ灌頂」などと称して伝わる供養法とも同趣のものといえよう。但し、△お水まつり▽の「灌頂師」は一般の施主その人である。

弥谷寺の△お水まつり▽は両度の祭り期日に多く行われ、当地域では、実は、これらの祭り自体が△お水まつり▽と称されている。さらにこの地域では、死者がでるとその翌日等に弥谷参りがなされる。この場合には、葬儀半ば、檀那寺の導師を待たせて「弥谷」へ登る例もあったというが、ここには△葬儀▽は死して仏門に入れる式だとする寺側の意向をよそに、葬儀に対する地元民の差配の優位性や意味づけの差異が示される。

右の三つの契機、ないし細分して五つをみる契機は、そのまま参詣者の区分になるのではない。第一の契機は殆ど独立するが、以下は同一人に重複する例も多いからである。また△範圍▽は、第一の(一)は全国に、(二)は讃岐をやや越え、第二、第三はほぼ讃岐内に限られるという性格を示す。

(本研究には昭和五十年度文部省科学研究費の補助を受けている。)

注(1) 拙稿「地域的信仰形態とその性格」(研究報告要旨、『宗教研究』第二二二号、昭和五十年、所載)参照された。

沖繩・与那国島における水の神信仰について

伊藤 良吉

一、水の神信仰の諸相

与那国島は比較的山地に恵まれ、地上河川や地下水系が豊富で湧水や井戸が多い。

この島では水の神は最も神高い神である。水の神は天空を飛び、地に潜み、海を渡るといふ。その対象は三類に分たれる。

(一)は産水である。井戸の水であるが、どの井戸の水を汲むかはユタや物知りが選定するので家族でも一定しない。これを生神といひ、生涯の守り神となる。落水(死水)や香炉(後述)を持たない主婦が子供の健康願いに迎えるカンデインもこの井戸水である。(二)は正月に迎える初水で、汐の花(汐水)と水の花(井戸水)である。前者で屋敷や火の神(竈)を浄め、家の神祭りをする。後者は財産家や円満な家庭の井戸水を汲み、正月料理の煮炊きに使われる。何れも当主又は家内の男性が汲む。(三)は旧八月に迎える新水である。

二、新水と香炉

新水を迎えることができるのは母から与えられた香炉(新水を入れる一対の花瓶と香炉)によって香炉立ての儀礼を実習した女性である。その時期や新水として迎える水の場所がどこにあるかは人によって様々である。その選定にはユタや物知りか

参与するからである。しかし、新水は母の拝んでいた水を拝まなければならぬとされ、母娘の紐帯ともいっている。ア・プリオリに定められる母の水(母方女系継承)の他、ユタや物知りによって他の水が加えられることもある。

香炉立てはユタの中から選ばれた元手の指導の下に嚴重な物忌みと精進を強られる。三ヶ月程前より精進に入ると、四ツ疋を食べること、産や死の忌みにある家を訪れることが禁じられ、香炉立ての期間中は香炉主(拝むべき水と香炉を所有する女性)が忌み籠りする母屋の表一番座には家人といえども出入りすることが許されない。家内に出産や死人が出るという事は直ちに中止される。七日目の早朝、舟送り、香炉送りをする。これによって香炉主は水の神の仲間となり、その年の旧八月より新水を迎えることができるのである。

新水は旧八月の壬か癸の日に迎えられる。新水は表一番座の床間に供えられ、一年間、家内の健康と家の繁栄が願われる。香炉主が死ねば、三年以降に地抜け、手抜けの願いを娘や身内の者がその水の場所で行い、水と香炉を墓に納める。手抜きをした後、神高いこの水を香炉主のいない家に入れば障りがあるという。

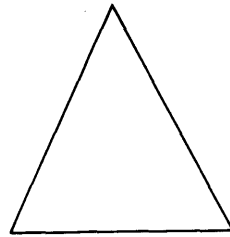
三、水の神とオナリ神

水の神、殊に新水は最も神高い神として、崇敬されている。新水は万病に効験があり、家内の健康を守り、長寿を約束し、家の繁栄や航海の安全をも守ってくれる。

このような信仰のあり方は沖繩では一般にオナリ神信仰に帰

属する。勿もこの島にオナリ神信仰が存在しないのではなく、兄弟の旅立ちと種取祭タネウケに顕在化することは他の沖繩社会と変りない。

新水 (母方原理・単系継承・水の神祭祀)



オナリ神 (父方原理・単系継承・火の神祭祀)
井戸神 (父方原理・単系継承・水の神祭祀)

図1 与那国島における霊的關係

結局、「新水信仰」「井戸神系信仰」(産水・落水・カンディン・若水)と「オナリ神信仰」が相互に関連をもちながらこの島の基本的な霊的關係を構成しているのである(図一)。

それは、親族組織の直系・双系・多系、宗教集団の単系・選系的諸關係によって示される振幅のある社会体系と対応し、相互に転換し得る互酬的な村の世界観に基因するのではないかと考えられる。この点に関する論証はまだ十分でないが、この島の水の神信仰を理解するために社会構造及び世界観との関連を無視することはできないであろう。

(1) 拙稿「沖繩・与那国島の家の神祭祀をめぐって」『名古屋民俗』十二号、昭和五〇年。

沖繩漁民の宗教生活

野口 武徳

沖繩漁民の宗教生活を沖繩本島南部の糸満と宮古群島の池間島を中心に、両者を対比させながら考察してみたい。この両者は沖繩の漁民信仰を考えるうえに、もっとも適切な所と考えてよい。漁業集落はほかにもたくさんあるが、宮古群島の池間と久松をのぞけば、沖繩本島の港川、石垣市、最西端の与那国島久部良など、そのほとんどが糸満系漁民の開発になる部落であるし、また宮古群島の伊良部島佐良浜は池間系分村という具合であるから、この糸満と池間という二つの漁民を中心に、適宜、他の島々の状況を考察しつつ考察することが、もっとも妥当なる方法と考えるのである。

漁民の宗教生活といっても、あまりにも対象は広すぎるから、ここではテーマを大きく四つの側面に限定したい。その(一)は、伝統的な村落共同体レベルの信仰である。オタキ(御嶽)と呼ばれる聖地を中心とする信仰、それに年中行事、(二)は外来信仰のうち、とくに本土からのものであるフナダマ(船霊)信仰と新宗教の受容、(三)は俗信、(四)は沖繩の民間信仰を考える時に欠かすことの出来ない民間巫者であるユタ信仰の現状、以上の四点についてのべたい。

(一)の御嶽信仰とそれを支える祭祀組織はとくに漁民の信仰と

いうふうになされる率の高い、これら大漁村では、新宗教の信仰は地域によってさまざまである。しかし、祭祀組織のうち、ノロとかツカサ（先島地方）と呼ばれる女性司祭者の選出継承法には差がある。糸満は特定の家筋から選ばれるのに対し、池間、特定年齢層の全女性の中からくじで選ばれる。しかしこれはまた、他の沖繩の諸部落における選出継承法の二類型と一致し、漁村という特性を抽出は出来ない。この「地域」を基盤とする信仰に対し、クラン（門中）を基盤とする信仰は糸満、池間の双方にあり、これまた沖繩の一般的信仰の枠内からはずれるものではない。また池間のようにカツオ漁業の栄えた所では組合と称するカツオ船単位に、その乗組員の主婦達による祭祀組織があるが、これは組合が解散すると消滅する。年中行事では、旧一月二日のハツウクシ（初起し）は沖繩全域にあり、あと五月四日の爬竜船の競漕が部分的にあるが、これは漁民信仰と言えるかどうか判らない。このように地域を母胎とするものにはヴァリエーションが見られる。それに対し、外来信仰である船霊信仰には左はほとんどみられず、本土とも差がない。しかしこの信仰の沖繩への普及はきわめて新しく、普遍化したのは近代のことと思われる。新宗教は種々沖繩に入り込み、糸満、池間とも例外ではないが、相対的に見て、他の沖繩の都市部、農村部にくらべて、その信者は少ない。それは御嶽の崇拜座・俗信の力の強さもあるが、漁業が個人的レベルではなく、集団的になされる率の高い、これら大漁村では、新宗教の信仰

が不漁の原因として、民間巫者たるユタの指摘するところとなることと関連しているように思われる。

俗信にはあまり地域差がなく、本土と共通するものも多い。ただ沖繩と本土と比較した場合、月経やお産の時の血の忌が、沖繩では弱い。しかし、ところによってはカツオ船組合のメンバーの場合、お産の時にはこれを遠慮する例が見られる。

ユタの信仰は糸満・池間とも他の周辺地域を圧して盛んである。「男のズリ（遊女）買い、女のユタ買い」という諺が沖繩にはあるが、古くから海外出漁などが盛んで、かつ通信その他の情報不足に対する不安、それと海上生活の不安定さがそれを支えたのであろう。

現代では高校進学者の増加がユタの関与をふやし、葬式への列席を止めさず（池間）など、習俗を変える力をもユタが有している。

沖繩本島南部地域における

門中共同墓の年忌祭

比嘉 政 夫

ここでいう門中共同墓の年忌祭というのは特定の死者・祖先の年忌祭ではなく、共同墓の設立後、一年目、三年目、七年目というように一定の周期をおいて行なう墓前祭のことである。

門中共同墓における墓前祭祀は沖繩の祖先崇拜のあり方や墓

を中核とする門中成員の結合を觀察する場として重要である。

これまで清明祭や旧曆一月の十六日に行う「十六日祭」などの年中行事としての墓前祭祀は比較的多くの報告があるが、年毎でなく一定の間隔を置いて行われるこの墓前祭祀についてはまだ十分に明らかにされていないことがあると思う。

報告者は、糸満市宇糸満における門中の共同墓の三十三年度の年忌祭を觀察することができたので、それを中心にして沖繩南部地域の門中共同墓の年忌祭をめぐる研究課題を指摘したいと思う。

報告者は、この墓前祭祀の名称をひとまず「年忌祭」としておつたが、各地域でどのように呼ばれているか検討してみなければならぬ。それはこの祭祀の意味・性格を知るうえで重要なことであるからである。

この墓前祭祀は墓の創設後、死者の年忌と同じように、一年目、三年目、七年目、十三年目、二十五年目、三十三年目におこなわれていることから、「お墓の年忌」という風によばれていることが多い。しかしながら、これを墓の創立を記念する祝い事としてとらえ、アーラスージ（創設祝）、イヌイヌスージ（一年目の祝い）、ンチュヌスージ（三年目の祝い）、ナナトウヌウユエ（七年目の祝い）という風に呼ぶところもある。墓の新設後一年目を、新生児の誕生一年目になぞらえ「墓のタンカーユエー（誕生祝）」と呼ぶこともある。

糸満では「墓のコー」または「墓のコーブン」とよぶ。また「墓の供養」とよぶことも地域によってあるが、「墓の供養」

は新墓の創設の祝いをさす場合が多い。

祭祀の周期は、一年目、三年目、七年目、十三年目、二十五年目、三十三年目という風に行われ、三十三年目がすむと再び一年目、三年目と繰り返えされるのが多い。そういうことが煩雑であるので機械的に十年目ごとに改めたところもある。また、十三年目ごとの同じ十二支の年に行う地域もあつてその変差はまだ十分たしかめられていない。

墓前の供物は、豚の頭部を中心にして左右対称にいろいろなものがおかれるが、それは通常の祖先祭祀の供物と異なるものである。すなわち、豚の頭部、鶏、海のものとしてえびやかが必須ものとして、供えられるのが特徴のようである。ところによっては、二十余種の品物を供えることがあり、そのひとつひとつの供物の意味についての比較研究はまだ十分になされていない。

結論としていえることは、「墓の年忌」として先祖供養の法事に似た名称をとることが多いけれども、祝い事としての性格が濃厚である。それは、墓の新築にともなう納骨の儀礼が、家の新築祝いに類似した儀礼、すなわち新室寿ぎに相当する新墓をたたえる歌が唱えられたり、はなやいだ雲囲気をつくるための祝いの座でしかやらないキミプーサー（日本本土の拳けんに似たあそび）とよぶあそびを特に行うことなどにもあらわれている。また、墓の「年忌祭」と同じ儀礼をもつガン（龕くわん）棺を運ぶのに用い、四人でかつぐ輿状のもの）の祭りが、東風平村小城において、五穀豊穰を祈願する儀礼と結びついていることや、

この門中共同墓の「年忌祭」のプロセスのなかに、門中墓以前の古い先祖の墓を巡拝してまわる儀礼があり、このような巡拝は沖繩南部においては、稲や麦のまつり「ウマチー」の時にも行われることから、この種の墓前祭祀と農耕儀礼との結びつきを探る糸口ともなると思われる。現在のところ、この墓の「年忌」をめぐる地域的変差をあきらかにすることが急務である。

沖繩における△供養▽と△供物▽

藤井正雄

△供物▽をめぐる儀礼上の解釈は多様である。儀礼を教義の行為化とみると、行為のレベルにおいて、仏事の△供物▽（仏供）は、先祖供養の目的のために人を先祖と結びつける結合の手段とみなすことができる。しかし、△供物▽をそれのもつ意味のレベルからみれば、たとえば沖繩においては、全島を通じて年忌のことを焼香というように、年忌は焼香という宗教的行為によって象徴されている。人々は儀礼執行の場に供物を供えて、神々を呼び集めるために線香をたむけ、ときには打紙（紙銭）を焼く。火を点じた線香や打紙から立ち昇る煙は、天界と人間界とをとり結ぶアナロギーとしてとらえられているのである。すなわち、焼香という宗教的行為は、その行為を通じて人間界と天界との通路づけという象徴的行為の表現とみなすことができる。ピーティーが供儀の象徴的側面を本質的なもの

とみ、その上になお手段的でもあるとする見解はそこにある（J. Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements*, 1964 邦訳・蒲生・林武訳『社会人類学』）。供物を行為、意味の両側面からアプローチする必要性のあることはいうまでもなからう。

△供養▽と△供物▽との関係についてみてみると、『望月仏教大辞典』によれば、△供養▽とは梵語、巴梨語 *pūjāna* の訳で、供給資養の義、△供物▽とは供養する物の意味である。柳供給男は、佐渡の村里における△神やしない▽の正月行事に触れて、△ヤシナフ▽という動詞の用途の制限によって今日みられるような妻子眷族に食を給するばあいをいうようになったにすぎないと述べている。彼は、同じ釜で煮たぎしたものを神も人も共に味わい楽しむ直会に注目し、小児をして神に代って供物の饗応を受けさせる尸童（かみども）をあけて、神主の起原を論じている（『供物と神主』『日本の祭』定本第十巻）。殯に参する者のうち尸者は、『日本書紀私記』に「死人ニカハリテモノクヲフ人ナリ」と文献上にも論拠がみいだされる。神も人も同じものを喰うという直会の原義からすれば、神への供物は参会者と同じものでなければならず、洗米を神前に供するのは生米を噛んだ当時の食生活慣行の残存形態とみることも可能であろう。

このように、△供養▽と△供物▽とは本来の意味からすれば同一の宗教行為であり、両者の関係をめぐってさまざまな問題の派生をみる。広く沖繩各島にみられる一日・十五日に仏前に供える供物は、家族のものと同じであるが、ときとして供物の

分配を特定の者に限定することがある。宮古では仏前にだけ供えて、葬儀後の直会にその供物を弔問客にださないものとして団子やジュニューがあり（『宮古諸島學術調査研究報告―地理、民俗篇―』一九六六年、一三二頁）、石垣における大焼香の供物のうち御霊供だけは男性が食べてはならないとするタブーが存在する。

沖繩における仏事の供物には直会を伴うが、季節のもの供える習俗はなく、一定の規式の膳を供える慣行がある。したがって、調理者は限定され、特定の者に依頼することになるので、調理者は男女いずれにも限定されない。ただ僅かに石垣において、祝事のばあいにもみ供物の盛り役を男性に限定するといった例などが散見するにすぎない。

石垣にみられるような、神事には沖繩線香を用い、洗米を供え、仏事には大和線香に花米を供えんとする供物に神仏事を区別する類例がみられるが、地域毎のヴァリエーションがあった。一般化は困難である。このほか、若焼香と大焼香とを供物の色、形態を区別することによって、死霊から祖霊へのステイタスの変化を象徴的に表示する例（拙稿「沖繩の仏教儀礼」『仏教思想論叢』昭和四七年、山喜房仏書林刊、所収）や、供物の分配に伴う人間関係の究明など、行為、意味の領域にかかわるさまざまな問題の解釈は今後の問題として残されているといえるだろう。

沖繩のビジュル信仰

平 敷 令 治

先に第二十七回日本人類学会・日本民族学会連合大会（一九七三）に於て中間報告を行い、更に『新沖繩文学』26号（一九七四）に調査報告を発表した。これらの報告で、ビジュル信仰の分布・信仰の態様を述べると共に、ビジュル信仰の成立した背景についての試論を示した。今回もまた、本年十月までの調査に基づく新たな資料を加えて、従来の見解を補足したい。

沖繩本島ではビジュルといえば、その多くは人型坐位像とみなされる無銘の自然石で、主に子安神・旅の神（タムケの神）としての性格を付与されている。座談の席で他人の話聞くだけのおとなしい人を評して、ビジュルのように坐ったきりという言い廻しがあるし、ビジュルを養い親（鳥帽子類似）にする例もある。子供が病弱だと別に頑強な人を仮親に立てる習俗は南島に広く分布していたが（一部の地域では今でも）、沖繩本島では観音やビジュルもヤシネーウヤになりえた。ビジュルの所在地は曾て存在した所（十二ヶ所）を含めて九十八ヶ所である。本島中部では与那城村を除く他の市町村にもれなく分布しているが、旧北谷村には十ヶ所もあって最も分布密度が高い。人型坐位像の聖なる石をビジュルと呼び、これを子安神・旅の神として信仰する事例は、奄美以南の島では、沖繩本島の他に

は伊江島と津堅島に各一例見られるだけである。八重山諸島で用いられるビジュアル系の語彙は、屋敷神の石体・石敢当・力石・牧場や田島の聖地に置かれた石など、聖なる石の般称とみなしうる。

『琉球国由来記』及び『球陽』には観音の脇侍として賓頭盧を祀ったと思われる事例が三例見え、また、戦前まで観音堂の近くにビジュアルが祀られていた北谷村の事例もあり、ビンズル（ビジュアル・ビンシリ）と呼ぶ所もあるから、ビジュアル系の名称はビンズル（賓頭盧）の転訛と推定して間違いないと思われる。村によっては、ビンズル或いはフトッキ（仏）といい、ビジュアル所在地をフトッキヌ前、ビジュアル司祭者をホーインと呼ぶなど、ビジュアル信仰に仏教的要素が混入している。ビジュアルを祀る祠を寺堂の造りにしそれをテラと呼ぶ事例があるかと思えば、ビジュアルは神宮寺や観音堂のクサイとされて、寺参りをしてからビジュアルに詣でる村がある。

沖縄本島には十四世紀後半以来熊野権現の布教が進み、一六七一年には琉球七社が成立し、十八世紀初めには中南部の一部の農村に権現信仰が定着していた。土中から出た或いは海辺に寄ってきた不思議な石・洞窟の中の変った形の石筍などを神聖視する習俗は、南島に古くから分布していたと思われるが、権現信仰の普及にともなって、沖縄本島ではそのような石体を権現と呼ぶようになった。ところが、十八世紀の史料に農村における権現として記されているものが、今ではビジュアルと呼ばれているのである。とすれば、賓頭盧信仰の普及が進展したのは

十八世紀以後ということになる。布教の担い手が真言宗派の僧侶であったのかどうかは今後の考証を俟たねばならないが、沖縄本島周辺の離島にビジュアルの名称すら知られていない事は、やはり賓頭盧信仰の来歴の新しさを感じさせる。

ビジュアルの原義が「賓頭盧」であるにしても、沖縄のビジュアル信仰と本土における賓頭盧信仰との相異は著しい。本土の道祖神信仰は台湾の福建系漢人の石頭公信仰とも部分的にしか類似していない。沖縄本島における類例を除けば、本土の地藏信仰・奄美の権現信仰に近似しているといえる。ビジュアルは村はずれの洞窟・岩かげ・丘や原野の祠に祀られ、一部の例を除けば、村落共同体の神として御嶽の神々に対する場合と基本的には同じ神供が供えられる。子安神・旅の神のほか、ユガフ（豊作）の神・地神・火伏せの神・竜宮の神・水の神・子の方位の神として村ごとの神性のヴァリエーションも見られる。沖縄のビジュアル信仰は仏教的要素の混入した習合態には違いないが、多くの村で仏教との関連は無視され、伝統的な信仰の一種の類型として位置づけられている。

カミダリーイについて

佐々木 宏 幹

沖縄県の諸地域において、ある人（女性が圧倒的に多い）が突然夢や幻視・幻覚を多く経験するようになり、その内容に促

されて異常行動をとりだすことを「ターリイ」と呼び、夢や幻視の内容が超自然的存在（神霊・祖霊など）に関係があるとき、それによる異常行動や状態を「カミダリーイ」と呼ぶ。カミダリーイは身体の異常（病気）を伴っていることが多い。

カミダリーイになった人物は自らを超自然的存在に影響されやすい性質に生まれついていると信じ、周囲もそのように見ていることがしばしばである。かかる人物はユタや易者の指示により、自らもユタとして身をたてるのか、聖域を訪ね歩くとかするうちに異常心理、異常行動は平常に戻る。カミダリーイ現象は、沖繩の呪術・宗教的観念を基盤とする文化現象であると思られるから、これを社会・文化的脈絡の中で検討することが重要である。この現象がシャーマニズム研究にとって大きな意味をもつといえるのは、それがシャーマンのイニシエーションの諸型の中で最も典型的と見なされる召命型（invocation or calling）に相当すると考えられるからである。しかしこの現象へのアプローチははなはだ困難である。第一にカミダリーイ経験者が、しばしば本人のプライベートに触れる問題のゆえに経験内容の表明を避けるからであり、第二に夢や幻視における内容を正確に記憶していないことが多いからである。

ここでは現地調査によって明らかにしてきたカミダリーイの主な性格・特徴だけを報告する。(1)従来の報告では夢や幻視は腹痛、頭痛、喘息、神経痛、皮膚病などと並行して生じるとされていたが、その動機については必ずしも明確にされていない。その動機と考えられる要素を調べてみると、経験者の

多くが人生の重大問題に直面していることがはっきりしてきた。すなわち彼らはカミダリーイになる直前に夫婦間の不和、家族間の争い、離婚、事業や試験の失敗、生活環境の急変などに遭遇しているのである。したがってカミダリーイは単純化すれば人生上の「重大問題の発生」と「身体異常」と「夢・幻覚・幻視」の複合として捉えることが可能である。そしてこの身心異常が必ず超自然的存在と関連づけられる。(2)夢や幻視に出現する超自然的存在や当人の超自然的経験は地域的差異を示すが、一定地域においてはパターン化している。本島において出現する神的存在は白髪白髯の男性であることが多いのにたいし、宮古島では片目の若者や金冠を着けた女神など多様である。また宮古には天に飛翔し、天界の神殿を訪ねた経験を有する者もいるが、一般性があるかどうかについてはなお検討を要する。(3)夢や幻視において皇族や貴族に仕えたという種の経験を有する者があり、また故郷の神から求婚されたという事例もあり、上層階級への志向性や性的要素も看取できる。

以上のような性格・特徴から見ると、カミダリーイ現象は社会的（人間関係の破壊、事業の失敗など）、心理的（夢・幻想・幻覚など）文化的（超自然的観念・信念など）側面を包含していると考えることができる。このような諸側面がどのように関係し合っているかを明らかにすることができれば、カミダリーイ現象の社会・文化（ないし心理）的位置づけが可能になるはずであるが、現在のところ、かかる試みは行われていないようだ。

外国の宗教人類学者によるこの種の試みは、アフリカや東南アジアにおいて見られる。たとえばM・スピロのビルマのシャーマニック・イニシエーションの考察などその例で、彼はビルマのカミダリーイの現象を、*need-frustration*の状況下における個人が超自然的手段によって欲求を充足させる過程として捉え、これを当該社会人の宗教信仰(*cognition*)、種々の欲求不満(*motivation*)、夢・幻覚などの異常心理(*perception*)の三つの概念の導入によって解釈しようとする(M. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Prentice-Hall, Inc., 1967)。かかる手法はカムダリーイ研究にとっても当面示唆的であるといえよう。

沖繩文化の地域性

窪 徳 忠

さきに九学会連合が行った沖繩総合調査の初年度の日本民俗学会の報告には、沖繩本島・宮古・八重山三地区の社会・儀礼・信仰関係の伝承によると、三地区の同質性にもましてその間の異質性が認められる。それを距離概念で示すと、宮古と八重山が最も近く、八重山と本島が之につき、本島と宮古が最も遠いといえそうだと、従来からの説が多少修正されながら、改めて強調されている。これら三地区の間に異質性のあることは、私の調べた中国的信仰や習俗の面でも認められる。しかし、同質性にもまして異質性が認められると断じてしまうのは、現段

階では些か早計のように思われる。

沖繩本島で女性司祭者をノロとよぶのに対して、宮古・八重山ではツカサという。ノロと並んで著名なユタは、宮古では八重山の称呼にならってカンカカリヤとよばれている。沖繩県下には広く字紙を粗末にせぬ習俗があるが、石垣市と平良市の一部の土族の家には、以前字紙をやく個人用の炬があつた。本島ではまだ見当らない。また、上棟式に棟木に紫微變駕とかく習俗は三地区共にあるが、石垣市川平の伝承は宮古の城辺町保良のそれと同じである。これらは、宮古・八重山の同質性を示す例となる。

主として本島の中・南部では、墓からみて右にヒジャイなる守墓神がいると信じているところがある。宮古・八重山でも守墓神がいるとはいいが、ヒジャイとはよばない。石垣市の一部では、本島で農業者視されている神と同様に、守墓神をトゥーティークンというのに対して、保良では本島の佐敷村伊原と同じく、墓のゲースカンなどとよび、トゥーティークンとはいわな。一七三六年に、唐榮の蔡文溥がおそらく『朱子家礼』に倣つて編集したと思われる『四本堂家礼』には、土地神も守墓神も共に土地君と記してあるから、その点ではむしろ宮古が八重山よりも本島に近い。三叉路その他に魔よけとして造立する石敢当は三地区ともみられるが、数からいえば、平良市松原や狩俣は本島なみである。字紙をやいた焚字炉は、本島では独立、八重山では郵便ポスト型だった。『宮古史伝』には本島同型とあるから、これまた八重山より宮古が本島に近い例となる。

一方、トゥーティークンは石垣市でも土地の神とし、造墓など地をいじる際には本島と同一形式・内容の祭文を奏して、その加護と除災を願うが、宮古ではみられない。各人がウルカ双紙を手写所持するのも宮古の一部のみの習俗である。これらは、宮古より八重山が本島に近い由を示している。

中国の竈神に当る神は、本島ではヒヌカン、八重山ではピナカン、宮古ではオカマガンという場合が多い。名称だけは八重山が本島に近いが、その機能や竈前の禁忌は三地区とも殆ど同一である。同様の例としては、ヒンブンや紙銭があげられる。

このように、三地区の關係は錯雑し、三地区が同じ場合、宮古と八重山が近い場合、宮古が本島に近い場合、八重山が本島に近い場合などが複雑にからみあっているので、私には同質性にもまして異質性が認められるなどということではできない。更に、三地区のそれぞれのなかにおいても、部落によってかなり著しい相違がある。だから、ある地区の地域性を一言でまとめることはできないと考える。しかも、沖繩研究の場合、県下の全部落の習俗や信仰がくわしくかつ同じレベルで調査され、相互に比較できるような段階にはいたっていないのが、その現状である。従って、現段階において三地区の地域性や地域差を云々するのは困難であって、作業仮説もしくは将来の課題と考えるのが隠当であるうと思われる。

環シナ海諸民族の靈魂観

桜井 徳太郎

人間の靈魂観に深く関与するシャーマニズムを分析してみると、近隣する民族間でかなり類似する性格の存することに気づく。その点を環シナ海諸民族のばあいについて検証してみたい。

まず日本の民間で、死の直後遺族の一人が屋根に上って死者の名をよんだり、井戸に向って同様のしぐさをこころみ、あるいは家の戸口を聞いて靈魂を招く動作をするのを、「魂よばい」「魂よび」とよんでいるところは少なくない。この民俗は、隣接の朝鮮半島でも中国大陸でも台湾でもみられ、民族ごとの名称こそ異にしているが趣旨は全く同じであることがわかる。また、人間、とくに子供が転んで怪我をしたり病気に罹るのは、本人の体内にある靈魂の一部が体外へ脱出するために起る、したがって、怪我や病気を癒すためには、離脱した靈魂の所在を探しあて、それを再び体内へ戻すことであるとし、そのための呪法を施す風が一般に行われている。これもまた東シナ海をめぐる諸民族のあいだに広く分布している。そのほか、埋葬の慣行、たとえば殯葬と本葬との二重埋葬制がみられること、また洗骨の風などでも断片的ではあるが共通の分布を示していることなどを勘案すると、環シナ海沿岸居住の諸民族間に展観する

死者儀礼に、類似関係をみとめないわけにはいなくなる。冥界入りした死者どうしを結婚させる死霊婚姻の民俗もまた、その一つであるといえよう。

このことについては、すでに若干触れてきた。わが国ではこの風はほとんど廃絶されたようであるけれども、若干その断片を拾いあげることができる。たとえば東北地方のシャーマンが活躍する地帯で、未婚の死者の慰霊供養のために、適当な相手（これもまた未婚のまま死んだもの）をみつけ、両者が契りの盃を酌み交わす状景を描いた絵馬などを、附近の霊山霊堂へ奉納する風がある（拙稿「冥界婚姻の習俗とシャーマニズム—東北地方民間巫女の役割—」『本田安次先生古稀記念論文集』所収）。沖繩地方でも、これに似た慣行がみられ、それをグソー・ヌー・ビチ、つまり「あの世の結婚」という。死後結婚の式をあげたのち、同じ墓壙に夫婦の遺骸を埋葬するか、洗骨ののち同じ骨甕のなかに納める（拙著『沖繩のシャーマニズム』）。これらに若干の相違はみとめられるにしても、大陸から渡った台湾の漢人社会のあいだで、同様な死後結婚の風がみられ、その陰陽合婚にはシャーマンである厄嬢がたいそうな活躍を示している。その本場たる大陸本土では、適齢者の若死のものに適わしい対象をみつめて、死後結婚の式をあげることを一般に冥婚ミョウコンとよんでいる（内田智雄『中国農村の家族と信仰』）。この冥婚に直接巫覡の関与がみられるかどうかは残念ながら明白になし得ないけれども、台湾の例などからして十分にその痕跡はうかがえる（拙稿「冥界婚姻習俗の論理—中国の冥婚習俗と霊魂観—」

『現代宗教』一之三、所載）。

西日本にもっとも接近する濟州島や金羅南道・慶尚北道でも冥界婚姻の風がみられ、これにシャーマンの巫堂ウラダや神房カミボの干渉する例が少なくない。濟州島では、嫡男の若死によって家系が断絶し、祖先祭祀の荷担者がいなくなるという危機に類したばあい、家長の弟筋から養子を迎える。そして、この養子を嫡男の子、つまり家長の孫として系譜の持統をはかり、祖先の廃絶を避けるわけである。そのため死せる嫡男に嫁（未婚の死女）を迎えて死後結婚の式をあげ、継承の論理を正当化する。近來このような奉祀孫の慣行は稀となつてきて、住民の関心は薄らぎつつあるが、家に不幸が続いたり病人が絶えないので神房カミボを招いて口寄せをすると、未婚の死者同士の結婚式を挙げるよとの託宣がくだる。半島部の南西地方でも、この死者結婚の風がみられ、ところによっては藁人形をつくり、それを若死の新郎新婦に撰定する。そして結婚式をすませたのち、それを焼き捨て、新婚の棺を夫方へ運び同じ墓壙のなかに埋葬する。

こうした環シナ海における冥海結婚習俗にみられる諸要素の類似は、諸民族間に共通する霊魂観の存在したことを前提にして、初めて理解することができるのではないだろうか。

海上出現仏について

中村康隆

清水市清水実相寺は延応元年（一二三九）浄土宗第三祖記主禪師が当時毘沙門天を祀る村堂を寺としたもので、その像は人皇五十八代光孝天皇仁和元年（八八五）三月三日一漁民の網に三度かかったものでそのため貝殻が附着していたとされ、「海上出現」の御影が古く授与されていた。こうした説話は、周知のように殊草寺や善光寺等各地に甚だ多く、この尊像説話はとりわけ川崎大師の伝承と規を一にするものといえよう。

静岡県下でも著名な富士市鈴川の毘沙門天は平安期の兜跋毘沙門像で、海路都から東北への途上ここに留まったとする成田系説話もあるが、俗間では聖徳太子作で太子の肩上にのる海上出現仏と仰がれている。その他伊東市の仏現寺や仏光寺の釈迦像も海上から得られたものとされる。小山裕架『伊豆の伝説』などによると、伊東市新井弘誓寺の七体観音、網代の長谷観音、根越観音、いるか地蔵、川奈法泉庵釈迦堂、賀茂郡朝日村田牛長谷寺本尊弥陀像、長者伝説を伴う伊浜村普照寺聖観音、大沢の益山寺などの仏像関係、その他の海上出現伝説が数多く見出される。こうした説話は全国津々浦々に無数に存するのである。試みに宮家準『日本宗教の構造』中の沖繩の熊野権現勧請譚をみても海から流れ寄ったとする例が最も多く、これを三所権現

靈験記（印度渡來譚）の影響とは見做し得ないであろう。

実はこうした海上出現譚は仏教伝來当初から仏像の彫刻乃至伝來説話として語られたところである。例えば『書記』19に欽明天皇十四年（五五二）五月朔の、茅渟の海中から得た靈木で仏像二軀を造らしたのが今吉野寺に光を放つ樟の像だとする記事がそれである。この吉野比蘇寺の話は『釈日本紀』13や『扶桑略記』3にもみえ、別に『略記』には推古朝三年（五九五）夏四月淡身南岸に漂着した栴檀香木で百濟工が刻んだ観音像ともし、『靈異記』上には敏達朝に和泉国の海中から得た楠の靈木で刻んだ弥陀像とする別伝もみられる。また『善光寺縁起』には推古朝十三年（六〇五）百濟から弥陀三尊が難波津に流れ着き三十七年後見出されたとし、聖明王の献じた最初の靈像が難波の堀江に投棄されたものとの伝説と重合させている。

海上出現仏の説話が仏教伝來当初からの伝承である事實は、それがつまりは古代日本人の神祭りの方式に則った古い仏像祭祀の仕方を示すものかとも想わざるを得まい。そしてそれは実に古代の神靈生誕説話の基盤の上に初めて成り立ち得たものと思われる。例えば『大隅八幡宮本縁』にみられるウツボ舟母子神漂着譚や、住吉三神の海中誕生を物語る『記』『紀』所載の諸尊が黄泉から逃げ飯られてのち日向の橘小門で褰被され神々が誕生したとする神話は、賀茂や三諸の神婚説話とも共通する神靈生誕伝承で、われわれはこれらの神話伝承を構築する背景として、更に一步進んで伊勢遷宮の「心柱」、諏訪大祭の「御柱」迎え、賀茂社の「みあれ神事」といった古い神祭りの一節

としてのみ「神迎え神事」をこそとりあげるべきであり、それこそがこれらの説話の真相を解明する秘枢たるものと考えてよいであろう。

西田長男『日本宗教思想史の研究』が釈尊降誕会の受容を古来の「みあれ神事」と同質の神子生誕の祭祀の故とし、難江の堀江への排仏派による仏像投棄をも被除のためと解されたことは確かに卓見とすべきであろう。実相寺説話の三月三日説もいわば住吉三神説話の型を留むるものともいえよう。そこからまた海上出現仏の伝承の根源が探知され得ることであろう。それは古代祭祀における櫻被の重要性で神木もまたそれによって神体化したのであった。この神迎え神事の背景に神来臨、来迎神、寄り神の信仰と、神霊他界観との複合があり、海浜地方に多くの海上出現仏の伝承を成立せしめたもので、むしろ当初の仏迎え行事の様式を示すとも解釈し得よう。

附記 本稿引用書以外、松本信広著『日本の神話』第一章「海から来る神」、佐藤次男稿「漂着神の研究」(『茨城の民俗』8、9号)の二篇及び柳田、折口両氏の論考も参照されたい。

○理事會

日時 昭和五〇年九月二〇日(土) 午後五時〜八時

場所 神田学士會館三一〇号室

出席者 安津素彦、植田重雄、雲藤義道、大島清、小口偉一、

佐木秋夫、竹中信常、仁戸田六三郎、前田護郎、丸

川仁夫、柳川啓一、脇本平也、他に天理大學側とし

て、中島秀夫、松本滋、宮田元、三氏が出席

議題

一、新入会員について

別記の通り二四名を承認した。

一、日本宗教学會賞選考委員について

昭和五〇年度の選考委員は次の七氏に依頼することに決定

した。

赤司道雄(再)、阿部重夫(新)、池田末利(新)、石田充之

(再)、植田重雄(新)、雲藤義道(新)、戸田義雄(再)。

一、第三四回學術大會について

理事会当日までに申込みのあった希望者全員の発表を承認

した。

公開講演は天理大學の金関恕氏、東京大學の柳川啓一氏の

二氏に依頼することが了承された。

一、来年度學術大會開催地について

開催地は東京の予定であるが開催校については未定。

○編集委員會

日時 昭和五〇年九月二六日(金) 午後五時半〜七時

場所 大野屋

出席者 加藤智見、後藤光一郎、前田専学

議題

一、従來の印刷所、五協印刷有限公司社解散のため、天理時報

社に二二六号以降を依頼することに決定。

一、二二六号、二二七号を併行して印刷することを決定。

一、書評欄充実のための方法を検討。

一、校正時に筆者の訂正が組かえを要する場合には実費負担

とすることを再確認。

一、その他

○選挙管理委員會

日時 昭和五〇年一〇月一日(土) 午後一時半〜四時

場所 本郷学士會館七号室

出席者 大島清、小口偉一、仁戸田六三郎、古野清人、柳川

啓一、脇本平也

議題

一、日本宗教学會評議員選考委員選挙開票

イ、理事互選分(理事が互選により三名連記)

投票総数一〇八票、有効投票一〇八票。

開票の結果 柳川啓一一二票、古野清人一一票、脇本平

也二〇票、(以下省略)となり、この三氏が理事互選に

よる選考委員に決定。

口、一般投票の分(有権者が二名連記)

投票総数七五四票、有効投票七四五票、無効投票四票、白票五票。

開票の結果、脇本平也四三票、柳川啓一三七票、佐々木宏幹三二票、小口偉一三八票、松本皓一二七票、仁戸田六三郎二一票、楠正弘一四票、武内義範一三票、玉城康四郎一三票、古野清人一三票、有賀鉄太郎一一票、中川秀恭一一票、中村元一一票、福井康順一一票、戸田義雄一一票、石田充之九票、(以下省略)となった。

脇本、柳川、古野三氏は既に理事互選により選出されているので除外し、また、中村元、福井康順、戸田義雄の三氏が辞退されたため、繰りあげ当選があり、結局、有賀鉄太郎、石田充之、小口偉一、楠正弘、佐々木宏幹、武内義範、玉城康四郎、中川秀恭、仁戸田六三郎、松本皓一の一〇氏が一般投票による選考委員に決定した。

○学会賞選考委員会

日時 昭和五〇年一月四日(火)午後五時~七時

場所 本郷学士会館九号室

出席者 池田末利、植田重雄、雲藤義道

議題

一、評議員より推薦のあった著書・論文について検討。

一、担当者の決定。

一、委員長選出は出席者が過半数に満たない為、第二回委員

会に持ちこされた。

○第三四回学術大会

第三四回学術大会は昭和五〇年一月二日(土)より二日(月)まで三日間。天理大学において開催された。

一月二日(土)

公開講演会 一四時~一七時

金関 恕(天理大学教授)

「弥生時代の宗教」

柳川啓一(東京大学教授)

「まつりの感覚」

学会賞選考委員会 一四時~一七時

理事会 一七時

一月二三日(日)

開会式 九時~九時三〇分

研究発表 九時三〇分~一二時

評議員会 一二時~一三時

編集委員会 一三時~一五時

記念撮影 一五時

総会 一五時三〇分~一七時三〇分

レセプション 一八時~二〇時

一月二四日(月)

研究発表 九時~一二時

研究発表 一三時~一七時

本大会には二九六名が参加し、うち二〇八名が七部会に分

れて発表を行った。

○学会賞選考委員会

日時 昭和五〇年一月二日(土)午後二時～五時

場所 天理大学構内若枝の家

出席者 阿部重夫、池田末利、石田充之、植田重雄、雲藤義

道

議題

一、委員長選出

互選により石田充之氏を委員長に選出した。

一、昭和五〇年度日本宗教学会賞の選考

本年度は次の二氏に学会賞を授与することに決定した。

津田真一(東方学院講師)

The Samavedaya-Tantra Selected Chapters

(一九七四年、北星堂刊)

これは真言密教についての貴重な研究であり、サンスクリット原典からの翻訳は秀れており、世界的に評価されるものとして推薦した。

中村廣治郎(東京大学東洋文化研究所助教授)

Chazai on Prayer

(一九七三年、東京大学出版会刊)

報

「ガザリ研究とその問題点」(一)

『東洋文化研究所紀要』第六七冊)

イスラム教におけるガザリの祈禱論に関する翻訳とその後の研究について、未研究分野を開拓する意味において特

に推薦した。

○理事會

日時 昭和五〇年一月二日(土)午後五時～七時

場所 天理大学構内第三八母屋

出席者 阿部重夫、阿部正雄、池田末利、石田充之、植田重

雄、宇野光雄、雲藤義道、大島清、小口偉一、加藤

章一、楠正弘、窪徳忠、小山宙丸、坂本弘、佐木秋

夫、田中英三、玉城康四郎、西義雄、仁戸田六三郎、

野村暢清、橋本芳契、古田紹欽、古野清人、丸川仁

夫、武藤一雄、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和四九年度庶務報告

柳川啓一氏より報告がなされ承認された。

一、昭和四九年度会計報告

柳川啓一氏より報告がなされ承認された。

一、昭和五〇年度予算案

柳川啓一氏より報告がなされ承認された。

尚、余裕が出たら編集諸費にもっと支出すべき旨の発言が

あった。

一、評議員選考委員選挙報告

選挙管理委員長小口偉一氏より経過ならびに結果の報告があ

った。

一、新入会員について

別記の通り一一名を承認した。

会

資格について、大学院学生は認めることを確認した。

一、学会賞選考委員会報告

委員長石田充之氏より委員会の経過ならびに結果の報告があり、昭和五〇年度日本宗教学会賞を津田真一、中村廣治郎の両氏に授与することが理事會にて承認された。

尚、学会賞は、授賞の人数を増やしては、という意見や、複数の授賞者が出た場合、規定の賞金を各人に与えるべき等の意見が出されたが、予算の関係上、現行通り一名を原則とし、複数授賞の場合、賞金は等分されることが確認された。

また、年令制限をもっと緩和し、四五才位までにすべきとの意見も出されたが認められなかった。

一、次期学術大会開催地について

脇本平也氏より、開催校は未定で、開催地は東京の旨報告があった。

一、宗教学研連について

池田末利氏より経過の報告があった。

宗教学研連の定員が九人から八人に減ったことにより、各学会からの推薦人員をどうするかについての問題が提出されたが、常務理事會に一任することに決定した。

一、総會議題について

理事會會議題に準ずることが承認された。

○評議員選考委員会

日時 昭和五〇年一月二三日(日)午前一〇時〜一二時

場所 天理大學會議室

議題

一、昭和五〇年度評議員の選出

別記の通り一五二名を選出した。

○評議員會

日時 昭和五〇年一月二三日(日)正午〜午後一時

場所 天理大學會議室

出席者 六〇名

議題

一、昭和四九年度庶務報告

柳川啓一氏より報告され承認された。

一、昭和四九年度會計報告

柳川啓一氏より報告され承認された。

一、昭和五〇年度予算案

柳川啓一氏より報告され承認された。

一、評議員選考委員選舉報告

選舉管理委員長小口偉一氏より経過ならびに結果の報告がなされた。

一、日本宗教学會賞授賞について

選考委員長石田充之氏より、昭和五〇年度日本宗教学會賞は津田真一、中村廣治郎両氏に授与されることが決定された旨の報告があった。

一、次期学術大会開催地について

脇本平也氏より開催校は未定だが、開催地は東京に決定し

ている旨報告があった。

尚、学術大会開催は連休の日を避けて欲しいという要望があった。

○編集委員会

日時 昭和五〇年一月二三日(日)午後〇時—一時

場所 天理大学会議室

出席者 赤池憲昭、荒井 猷、加藤智見、後藤光一郎、高崎

直道、土屋 博、藤井正雄、前田専学、松本皓一、

松本 滋、山形孝夫

議題

一、五〇巻一、二、四輯の構成検討。

一、「書評」を「書評と紹介」に変え、一層多くの著作をとりあげることに決定。

一、昭和五一年度文部省科学研究費補助金申請は、二二七号(二三一号、計五冊分)について行い、四冊年度内刊行とすることを決定。

○総会

日時 昭和五〇年一月二三日 午後三時—五時

場所 天理大学会議室

大会参加者 二九六名

定足数 九九名

参加数 一四八名

一、議長選出 丸川仁夫氏を選出

一、昭和四九年度庶務報告

柳川啓一氏より報告がなされ承認された。

一、昭和四九年度会計報告及び昭和五〇年度予算案

柳川啓一氏より報告がなされ承認された。

一、評議員選考委員選挙報告

選挙管理委員長小口偉一氏より経過及び結果の報告があった。

一、評議員選挙結果報告

別記の一五二名を新評議員として選出した。

一、IAHR報告

古野清人氏より報告があった。

一、日本宗教学会賞授賞

津田真一、中村廣治郎両氏に対して授賞がなされた。

一、新理事紹介

新理事六一名、監事二名が別記の通り紹介された。

一、次期学術大会開催地について

開催校は未定の旨脇本平也氏より報告があった。

○昭和四九年度収支決算報告

(収入)

会費 二、二〇二、六四一円

賛助会費 四、二〇〇円

会誌売上 八三、〇四〇円

第三三回大会参加費 九七、一〇〇円

出版助成金 四五〇、〇〇〇円

岸本・諸戸・石津・堀基金利子 八二、三四〇円

預金利子 一三、〇七二円
 借入金 一七〇、〇〇〇円
 前年度繰越金 一九七、一〇七円
 印税 三八〇、〇〇〇円
 計 三、六七九、五〇〇円

(支出)

会誌直接刊行費 二、五一〇、八〇〇円
 会誌輪送費 二〇九、五六〇円
 編集諸費 四八、〇九七円
 第三三回大会費 八一、〇〇〇円
 選挙関係費 三九、二七一円
 会合費 一〇八、三六九円
 通信連絡費 四八、八九五円
 印刷費 一二一、八一三円
 事務用品費 一七、六七五円
 本部費 三二九、七〇六円
 関係学会費 二五、七五二円
 次年度繰越金 一三八、五六二円
 計 三、六七九、五〇〇円

○昭和五〇年度予算案

(収入)

会費 二、九二〇、〇〇〇円
 賛助会費 五〇、〇〇〇円
 会誌売上 七〇、〇〇〇円

第三四回大会参加費 一三〇、〇〇〇円
 出版助成金 五七〇、〇〇〇円
 岸本・諸戸・石津・堀基金利子 七〇、〇〇〇円
 預金利子 一〇、〇〇〇円
 前年度繰越金 一三八、五六二円
 計 三、九五八、五六二円

(支出)

会誌直接刊行費 二、四五〇、〇〇〇円
 会誌発送費 二一三、〇〇〇円
 編集諸費 四〇、〇〇〇円
 第三四回大会費 一五〇、〇〇〇円
 選挙関係費 一〇〇、〇〇〇円
 会合費 一〇〇、〇〇〇円
 通信連絡費 六〇、〇〇〇円
 印刷費 一〇〇、〇〇〇円
 事務用品費 二〇、〇〇〇円
 本部費 五〇五、五六二円
 関係学会費 一五〇、〇〇〇円
 借入金返済 一七〇、〇〇〇円
 計 三九五八、五六二円

○理事及び監事

理事

赤司 道雄 阿部 重夫 阿部 正雄 有賀鉄太郎
 安齐 伸 安津 素彦 池田 末利 石田 充之

山本誠作	山口益	泰本融	村上重良	武藤一雄	松本滋	前田護郎
結城令聞	山崎亨	柳川啓一	村上真完	宮家準	丸川仁夫	増谷文雄
米田順三	山田龍城	山形孝夫	森龍吉	宮坂宥勝	水野弘元	松濤誠廉
脇本平也	山本和	山口恵照	森岡清美	宮本正尊	道端良秀	松本皓一

(計一五二名)

第三部会 岩本光悦、川端純四郎、館静花、田村芳朗、武内義範
第四部会 塩谷悟、中川秀恭、吉田泰、安津素彦、磯崎定基、
岩田啓靖

第五部会 椎名宏雄、片山良、橋堂正弘、坂部明、里道徳雄、

島義徳、道端良秀

第六部会 青龍宗二、早坂博、疋田精俊、石田充之、水尾現誠

田中順照、釋舎幸紀

第七部会 早坂正章、上田賢治、安蘇谷正彦、金子善光、児玉
允、嶋口儀秋

○訂正『宗教学研究』第四八卷第二輯（通卷二二二一号）

索引6ページ海辺忠治の項は、8ページ「か」の部に入れる
べきなので訂正いたします。

○本誌は昭和五〇年一月二日より二四日まで天理大学にお
いて開かれた第三四回学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。

報 第一部会 雲藤義道、井門富二夫、江嶋修作、芹川博通、寺川

幽芳、赤池憲昭、野村暢清、楠正弘、小口倅一、園田稔

会 第二部会 宮田元、福原隆善、池田昭、村上重良、古田紹欽、

原田弘道、石橋真誠、佐木秋夫、脇本平也